

李锦全自选二集

李锦全 著

中国文联出版社

李锦全自选二集

李锦全 著

中国文联出版社

图书在版编目(CIP)数据

李锦全自选二集/李锦全 著(华夏文库)——北京:中国文联出版社,2000

ISBN7—5059—3071—0

I. 李… II. 李… III. 学术论文——作品集——中国——当代
IV. 1283

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 21978 号

书 名	李锦全自选二集
作 者	李锦全
出 版	中国文联出版社
发 行	中国文联出版社 发行部
地 址	农展馆南里 10 号(100026)
经 销	全国新华书店
责任编辑	王 军
责任印制	胡元义
印 刷	北京时事印刷厂
开 本	850×1168 1/32
字 数	376 千字
印 张	15
版 次	2000 年 12 月第 1 版 2001 年 3 月第 1 次印刷
书 号	ISBN7—5059—3071—0/I·2734
总 定 价	108.00 元(本册定价 22.80 元)

本书如有印装质量问题,请直接与出版社联系

目 录

矛盾融合 承传创新

——论中国哲学、传统思想文化发展的特点 (1)

论中国古代“奉天法古”的传统思想 (19)

论孔子思想的包容性与中国儒学的发展 (38)

孟子的独立人格与救世精神 (50)

老庄哲学的神学特色 (58)

宋钐、尹文思想初探 (70)

论汉代正宗神学奠基者董仲舒的哲学思想 (84)

论柳宗元思想的内在矛盾

——兼论中国古代无神论与有神论的通向问题 (100)

柳宗元与“统合儒释”思潮 (110)

宗密《原人论》解述 (122)

试论宋代哲学在中国传统文化中的地位和作用 (136)

还朱熹思想以本来面目 (147)

书院教育与理学学风

——论张栻的教育思想	(155)
保家卫国 勤政爱民	
——崔与之人生道路的剖析	(166)
李退溪的“天人合一”思想	
——兼论退溪学对中国儒学思想的运用和发展	(176)
中国儒学与退溪学论人际关系的思想特点	(190)
论退溪人生哲学在儒学中的历史地位	(204)
论陈白沙哲学的历史地位和作用	(217)
论李贽入世与出世思想的矛盾统一	(229)
李贽思想非“离经叛道”说	(242)
矛盾调合 扬弃承传	
——朱、陆思想对海瑞影响的个案研究	(247)
论王夫之历史观的内在矛盾	(255)
下学上达 坐言起行	
——兼论李二曲学术思想的历史地位	(269)
屈大均诗作的时代心声	(274)
从理欲论看戴震思想在儒家中的历史地位	(277)
如何理解戴震启蒙思想的近代意义	(291)
阮元实学思想述评	
——兼论阮元对人生“三不朽”的价值取向	(305)
从政治实践中看林则徐的哲学思想	
——读《林文忠公政书》	(317)
洪秀全思想略论	(332)

洪秀全学习西方思想的历史评价·····	(344)
评梁启超关于教育思想和人才学观点的重要遗稿·····	(353)
孙中山的国情观·····	(369)
爱国心声何所寄？内忧外患总关情	
——读《蒹葭楼诗》志感·····	(378)
伍庸伯学术思想述评·····	(383)
学习杜国庠同志研究哲学史的革命精神·····	(394)
墨者·学者·革命者	
——谈杜老的为人与治学·····	(405)
陈寅恪先生治学的精神风貌·····	(414)
中国传统文化对毛泽东的思想影响·····	(434)
刘节传略	
——生平及其治学述略·····	(445)
杨荣国同志的治史方法及中国哲学史研究的成就·····	(464)
后 记·····	(475)

矛盾融合 承传创新

——论中国哲学、传统思想文化发展的特点

关于中国传统哲学发展的特点，我用“矛盾融合”与“承传创新”八个字来加以概括，这可能是我研究中国哲学的理解和体会，下面我就有关问题进行论证。

一

我认为中国哲学的特点，从先秦各家学派开始，多是带有矛盾的两重性。由于中国传统并不单纯重视研究自然观问题，所探讨的多属有关政治、伦理方面的人生哲学。即使谈到天人关系，也往往是借天意说明人意。如各家较普遍使用“道”这个范畴，是唯心论还是唯物论也是难以判断。我主张要按照各家思想的特点和学术界看法多有分歧的问题进行探讨。

中国儒家从孔子开始有个特点，就是着意研究和解决人际关系问题。“仁”学是孔子伦理学说的核心，“仁”字在《论语》中出现最多，虽然涵义不尽相同，但总离不开有关“人”的界说。孔子往往把有完全人格的人称为“仁人”。由于“仁”的字形结构，许慎的《说文》解释为“从人，从二”，《礼记》郑玄注认为“仁是‘相人偶’之意，即用以协调人与人之间的相互关系。所以孔子的“仁”也可以说是一种人际关系学。

对孔子的儒家处理人际关系问题如何评价？学术界的看法是很有分歧。由于孔子对“仁”所悬标准很高，对处理人际关系要

做到正己正人。《论语》中有两段话：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”。^①“己所不欲，勿施于人”^②有的学者认为这表现出人与人平等的因素，反映出孔子的人与人平等的思想。但也有学者提出：孔子讲“节用而爱人，使民以时”^③对“人”讲“爱”，对“民”讲“使”，那表现出阶级差别，“人”与“民”是否都有这种区别可以研究，但孔子的时代肯定存在等级差别，后来司马谈评述儒家思想要旨时说：“若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，百家弗能易也”。^④在《论语》中孔子主张维护社会等级秩序的言行也是清楚的，很难说真有人民平等的思想。

这里就产生一个问题，孔子对人格的完善，道德的修养，在要求上是人人平等的，如正己正人，立己立人，达己达人，他要求所有的人都去做，并无等级之分。但由于在现实政治生活中，人们的地位却是不平等的，如以正己正人而论，即使国君或居上位的能“正其身”，下面的臣民“孰敢不正”。就要做到各安其位，各守其分，更不能犯上作乱，在实践效果上仍有利于维护社会等级秩序，孔子对人们在人格道德上的平等要求，和在社会政治上对等级的维护，形成儒家在人际关系上两重性思想矛盾。

在君臣关系方面儒家是尊君的，君臣、父子那一套亲亲、尊尊等级观念是牢不可破，但又不是无条件忠君。如孔子要“君使臣以礼”，才“臣事君以忠”。^⑤否则“天下有道则见，无道则隐”。^⑥对当局可以不予合作，所谓“以道事君，不可则止”。^⑦对无道之君就不用尽臣子之责。孟子则说得更清楚，“君之视臣如手足，臣视君如腹心”；“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”^⑧。臣子对君主既是以德报德，又能以牙还牙，这是处于对等的地位。孟、荀还将暴君比之独夫民贼，称赞汤、武革命的上下易位。这和尊君、忠君意识，自会构成二重性的思想矛盾。

在封建社会中有个特点，就是普遍存在着人身依附关系，但先秦儒家却很强调个人独立人格的尊严，如孔子就说过：“三军可

夺帅也，匹夫不可夺志也”^⑩，孟子对此更加以发挥说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志，与民由之，不得志，独行其道；富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫”。^⑪荀子还提出“从道不从君”^⑫的命题。所有这些强调独立人格的精神，与维护社会等级制度的封建时代意识相比，构成强烈的反差，而这种矛盾的两重性，正显示出先秦儒家对人际关系问题的思想特色。

先秦道家以老、庄为代表，老庄的政治哲学是变革时代的产物。他们不满现实，对当政者展开猛烈的抨击；但也象先秦各家那样，是“务为治者也”。^⑬要为统治者的长远利益出谋献策，从而表现道家思想矛盾两重性立场。

从《老子》书中反映出的思想，很明显对当时社会现状和统治者是不满的，认为在哲学上是不符合天道自然之理，如说：“天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余，孰能以有余奉天下？唯有道者”。^⑭他还从有道与无道作对比，说“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊”^⑮。这里用安定生产和战乱频繁相比较，作为有道与无道的分界线，老子对当时农业生产受到破坏，而统治者却忙于搜刮财富却极表不满，他指斥那些“服文綵，带利剑，厌饮食，财货有余”的人，“是谓盗夸（竽）”。^⑯即称之为强盗头子，并发出“多藏必厚亡”的警告。

由于老子对现实统治者的强烈批评，因此近年来，有人主张老子思想是作为人民群众主体的农民阶级思想的流露，也有说成是逃亡奴隶的旗帜，更有甚者，认为《老子》书是无产阶级前身的革命文献。其实老子并非革命造反派，也不是要推翻当时的统治者，他提出一套道家的治国方术，主张“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”，又说：“我无为而民自化，我好静而民自静，我无事而民自富，我无欲而民自朴”^⑰，这就是所谓“道常无为而无

不为，侯王若能守之，万物将自化”^①的治国之术，也是将天道自然无为应用到社会政治方面的例证。而对现实统治者思想上则陷入既欲毁之、又要成之的两重性矛盾。

另外老子在批判现实社会时还走向一个思想误区，他把人类智慧文明的进步和物质欲望的提高看成是社会动乱的根源。如说：“民多利器，国家滋昏，人多伎巧，奇物滋起”^②，又说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨”。^③他从而提出“罪莫大于多欲，祸莫大于不知足”^④，这些论断，如果是针对统治层的骄奢逸乐和无限制的纵欲，当然是对的，但不能走向另一极端，老子从主张“见素抱朴，少私寡欲”^⑤进而要“常使民无知无欲”^⑥，这就使批判社会现实的积极意义走向反面。他把社会纷争变乱从谴责“损不足以奉有余”的统治层，却转而归咎于人类知识的文明进化。他公然提出“民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”，并从而主张“古之善为道者，非以明民，将以愚之”^⑦，这就明显提倡愚民政策了。老子提出天道自然，主张无为自治，这是有与民休息的一面，但又要把人民变成愚昧无知，因之出现二重性的社会效果，这种思想矛盾，对后世带来深远影响。

庄子基本上是沿着老子的思路，对现实统治者进行猛烈的抨击。老子是反对仁义的，他说“大道废，有仁义”^⑧，并主张“绝仁弃义”^⑨。庄子则进一步指出：“仁义”不过是为统治者野心家所利用。比如说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然耶？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯；诸侯之门而仁义传焉，则非窃仁义圣知耶？”^⑩他指出在现实社会中，“窃钩”的人不过是个小偷，却被判成死罪；而抢夺了整个国家的大盗，反而登上诸侯高位。那些统治者就是拿仁义作标榜，这岂非仁义圣知都被偷盗了吗？庄子揭露仁义的虚伪性是相当深刻的，但对人类运用智慧所缔造的文明也连带否定，和老子一样也是犯了因噎废食的错误。

先秦墨家的代表人物是墨子，按照一般看法，墨子是属于小手工业者阶层，即是小生产者的思想代表。为了自身生存，这个阶层的人必需倚靠自己的力量奋斗；但是这个阶层在社会上的力量又是薄弱的，没有坚强的信念。因此墨子既提出“非命”，主张“尚力”；但同时又宣扬“天志”，倡导“明鬼”，构成思想上的两重性矛盾。

墨子是个经验论者，他驳斥“执有命者”的根据是历史事实。他说：“昔者桀之所乱，汤治之，纣之所乱，武王治之，此世不渝而民不改，上变政而民易教。其在汤武则治，其在纣桀则乱，安危治乱，在上之发政也，则岂可谓有命哉！”^②国家和人民都没有变化，但桀纣乱而汤武治，靠的是人力而非天命，这是对的，但对现实的统治者的暴行，自身却又感到无能为力，只能借助上天的权威，因此又说：“天子为暴，天能罚之”，^③这里又是陷入矛盾的心态了。

还有先秦法家以慎到、商鞅、韩非等人为代表，韩非是集大成者，按一般印象，认为法家是绝对君权论者，只是用严刑峻法实行统治，其实这种看法是片面的，从君臣、君民等人际关系来看，法家思想亦同样带有矛盾的两重性。

法家固然尊君，但君主也要依法行事，如慎到提出要做到“官不私亲，法不遗爱，上下无法，唯法所在”^④；商鞅也主张“不贵义而贵法，法必明，令必行”^⑤；韩非讲要做到“法不阿贵”，“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”^⑥，这都带有在法治面前人人应该遵守的意味。

法家对君臣关系，亦非绝对尊君，也有主张合作共事的一面，如韩非承认“凡五霸所以能成功名于天下者，必君臣俱有力焉”^⑦，他虽认为“君臣不同道”，只是分工不同，“君操其名，臣效其刑，刑名参同，上下和调也”^⑧。当然他也注意到君臣之间是有利害关系的矛盾，但他们主张设法去缓和，例如要“明主立可为之赏，设

可比之罚”，以便使得“上下之恩结”^③，这里仍表现出两重性的思想矛盾。

二

先秦诸子在学术思想上开展百家争鸣，构成中国哲学思想史上的黄金时代，但各家在争鸣中尽管相互间开展激烈的批评，甚至加以攻击，而相互间亦并非没有相通之处，即表现为矛盾融合论。

如众所周知，孟子对墨家兼爱和杨朱的为我曾进行猛烈的抨击，指称“杨氏为我，是无君也，墨氏兼爱，是无父也，无父无君，是禽兽也”。据此他表示要“距杨墨，放淫辞，邪说者不得作”，还说“能言距杨墨者，圣人之徒也”^④。

不过孟子虽是痛骂杨墨，究其原因，他说“杨墨之道不息，孔子之道不著”^⑤，似乎是卫道派性在作怪，其实各家思想也不是完全对立的。如孟子也承认“墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之”^⑥，不是也作了肯定吗？墨家讲兼爱，似与儒家推爱不同，其实只是操作程序上的差别，儒家讲正己正人，推己及人，如孔子讲“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”^⑦，孟子说：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌”^⑧。墨家在思维逻辑上却倒转过来，讲视人犹己，如墨子就说：“为彼者，犹为己也”^⑨，并大讲“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家，视人之身，若视其身”^⑩，这和儒家的泛爱、博爱、实质上应该可以融合的。

对杨朱的为我，看来孟子是有误解。杨朱主要不是讲是否利天下的问题，他所谓“为我”讲的是“全性保真”，实质上是道家式的个人修养，如果与儒家比较，是有点“独善其身”的味道，孟子说杨朱为我是无君，那么孔子讲“天下有道则见，无道则隐”^⑪，

孟子讲“得志，与民由之，不得志，独行其道”^③，荀子更是讲“从道不从君”^④，那不也是无君思想吗？

先秦道家老子，对儒、墨、法各家都提出批评，如说：“大道废，有仁义，智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国这有昏礼，有忠臣，”^⑤“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，夫礼者，忠信之薄，而乱之首”。^⑥他的主张是：“绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有”。^⑦老子这些批评主要是针对儒家，他认为仁义礼智，并不能解决社会问题，只有抛弃这些东西，实行无为而治，才对民众有利。老子还说：“不尚贤，使民不争”，^⑧这是针对墨家。对法家严刑峻法的统治，老子也表示反对，如说：“法令滋章，盗贼多有”^⑨，“民不畏死，奈何以死惧之”。^⑩他还同情人民，说“民之饥，以其上食税之多，是以饥”^⑪，这是他反对“损不足以奉有余”的“人之道”的又一种表达。

但是儒、墨、法各家与道家思想并非没有相通之处，儒家亦讲无为而治，并且作为最高层次的理想政治，如孔子说：“大哉！尧之为君也，巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉，巍巍乎！其有成功也”。^⑫又说：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣”。^⑬尧舜是儒家最崇拜的君主，那么无为而治当然也是最高的政治理想了。

被称为讲绝对君权的法家，前面说过他们亦主张君臣合作共事关系，不是由君主个人独断。如韩非指出：“故今之能致功名者，众人助之以力，近者结之以成，远者誉之以名，尊者载之以势。如此，故泰山之功长立于国家，而日月之名久著于天地，此尧之所以南面而守名，舜之所以北面而效功也。”^⑭

至于反对“损不足以奉有余”，儒、墨、法各家从不同角度都有所表述。如孔子主张“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安，盖均无贫，和无寡，安无倾”。^⑮故要“因民之所利而利

之”。^⑤墨子则主张“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。若此，则饥者得食，寒者得衣，乱者得治，若饥则得食，寒则得衣，乱者得治，此安生生”。^⑥为此他劝告统治者，“凡足以奉给民用，则止；诸加费不加于民利者，圣王弗为”。^⑦对这个问题，韩非还提醒统治者，认为“有道之君”，是“外无怨仇于邻敌，而内有德泽于人民”，而“人君无道”，“则内暴虐其民而外侵欺其邻国”。对此他警告说：“众人多而圣人寡，寡之不胜众，数也。今举动而与天下为仇，非全身养生这道也”，^⑧最后一句也是对道家作了回应。

墨家和法家亦有非儒的言论，但看来在各家矛盾中是出现融合的趋势。或是连接两家的观点，如荀子对“礼”的解释，说“礼者，法之大分类之纲纪也”。^⑨礼与法融合成为儒法两家的连接点，又如董仲舒讲德主刑副的两手，形成儒表法里或称阳儒阴法思想，汉宣帝所谓，“以霸王道杂之”，^⑩并成为指导统治思想的汉朝国策。在其后两千年的封建社会中，儒法互补的统治方术一直流传不绝。

道法思想的结合，在战国时期已经出现，如稷下学者曾提出过“法出乎权，权出乎道”^⑪的观点，韩非也提到“以道为常，以法为本”^⑫，并为《老子》书写出《解老》、《喻老》篇。但明确讲“道”与“法”关系的，还有1973年在长沙马王堆三号汉墓出土的《黄老帛书》。开宗明义就提出“道生法”的命题：“法者，引得失以绳而明曲直者也。故执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢为也。夫能自引以绳，然后见知天下而不惑矣”。^⑬这里以“道”为体，以“法”为用，法要遵循道的原则，但立法后就不要随便改动废弃。这是先秦道法两家思想的结合，汉初曹参等人执政时推行清静无为与民休息的政策，就是道法结合思想的具体运用。为这个问题曹参与汉惠帝有一次对话，惠帝初怀疑曹参当相国“不治事”，他回答说：“高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，

参等守职，遵而勿失，不亦可乎”？^⑤儒家讲尧舜这样理想的君主，才是垂拱而治，亦就是道家的无为，汉初黄老学派的曹参就是推行这一套治术，并深受百姓欢迎，为之歌曰：“萧何为法，讲若昼一，曹参代之，守而勿失，载其清静，民以宁一”。^⑥

从汉初黄老之治的道法结合，到董仲舒儒表法里的儒法互补，中国学术思想，正是沿着矛盾融合的路子向前发展。佛教是外来宗教，汉代传入中国，东汉末年开始出现道教，奉道家老子为教主。佛、道加上儒家，世俗上称为三教，从各家教义来看，当然是有矛盾，但发展的趋向，仍然是趋于融合。

牟子《理惑论》相传成书于东汉末年，是我国早期一部宣讲佛学的著作，书中采取问答形式，设问者为儒家，牟子用佛理为回答，但书中一方面是以道家思想去理解佛教，同时对“沙门弃妻子”，“不合孝子之道”的问难作了辩解。认为“尧舜周孔，修世事也；佛与老子，无为志也，仲尼栖栖，七十余国；许由闻禅，洗耳于渊。君子之道，或出或处，或默或语，不溢其情，不淫其性，故其道为贵，在乎所用，何弃之有乎”。这是说，古代的圣贤君子，也有不同的志向与追求，只要是“不溢其情，不淫其性”，就可以说“其道为贵”。据此“修世事”的尧舜周孔与“无为志”的佛老就能够融合而不应该互相排斥。

汉末到三国吴国的康僧会，他编译有《六度集经》，宣扬“度世”思想。但众生如何才能得救？康僧会寄希望于王者能行“仁道”，他反复强调“王治以仁，化民以恕”；^⑦“为天牧民，当以仁道”^⑧，儒家的“仁道”成为用以救世的良药，而救世又是实现自我解脱修成正果的前提，因此他将仁道引入佛教教义中，说“诸佛以仁为三界上宝，吾宁殒躯命，不去仁道也”^⑨，这样通过行仁道将儒佛教义融为一体。

魏晋时期出现代替两汉经学的玄学思潮，玄学家们“祖述老庄立论”，用来注释《论语》、《周易》等儒家经典。他们把《老

子》、《庄子》、《周易》并称“三玄”，综合儒道两家的思想资料，用以构成自己的理论体系。作为玄学主流派，由王弼“贵无”论的“名教本于自然”，到裴颢“崇有”论的“自然不离名教”，再到郭象的“独化”论终于论证了“名教即是自然。”其中心议题是通过“有无”、“本末”、“体用”、“动静”、“一多”等关系的思辩推理，来论证自然和名教的统一，即道家 and 儒家思想的融合，“儒道兼综”成为玄学的基本特征。

东晋时期葛洪作为神仙道教理论的奠基人，他所著《抱朴子》，其中内篇言神仙方药、鬼怪变化、养生延年及攘邪却祸之事，属道家。外篇言人间得失、世事臧否，属儒家。对两者关系，他说：“道者，儒之本也；儒者，道之末也”，^⑩这里所讲本末，大概也是体用关系。葛洪认为要治理当今纷乱不已的社会，“必当竞尚儒术”。^⑪他说：“乾坤定位，上下以形，远取诸物，则天尊地卑，以著人伦之体；近取诸身，则元首股肱，以表君臣之序”。^⑫由于有受命自天的圣人出现，“备物致用，去害兴利，百姓欣戴，奉而尊之，君臣之道，于是乎生”。^⑬这里把等级秩序和君臣之道看成是宇宙和社会进化的必然产物，统治者是受命于天的圣人，这是用儒家观点讲治世之道。但葛洪虽自称是“尚儒术”，却认为单靠“仁之为仁”是不够的，还要“齐之以威，纠之以刑”，说明“主不能舍刑德以致治”^⑭，同时表现出儒法兼综思想。

儒、佛、道思想的矛盾融合亦非没有波折，特别佛是外来宗教，出家弃俗就没有君臣父子的关系，从东晋到唐初，发生过“沙门不敬王者”、“沙门不应拜俗”的争辩。佛教徒不拜君亲，违反儒家忠君孝亲之道，是封建统治者所不能容忍的。如唐高祖李渊曾向僧徒提出：“弃父母之须发，去君臣之章服，利在何门之中，益在何情之外。”^⑮反佛的傅奕也认为：“礼本于事来，终于奉上，此则忠孝之理著，臣子之行成。而佛逾城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以继体而悖所亲”，所以斥之为“无父之教”^⑯。

为要缓和与封建统治者的矛盾,同时亦为着适应世俗的需要,佛教就明显向儒家所谓周、孔之教靠拢。如华严宗的宗密,宣称“佛且类世五常之教、令持五戒”^⑦,将佛教的“五戒”与“五常”相比附,表示佛教徒是拥护儒家“五常”等道德观念。当时佛教徒为表示忠于封建国家,有的把皇帝看成为活佛、活菩萨,还有的为封建皇朝的国运祈祷,他们又宣扬《孝子报恩圣》、《父母恩重经》,鼓吹“孝道”是“儒释皆宗之”,^⑧自是佛教的世俗化也就趋向儒学化。

三

从先秦诸子的百家争鸣,到汉晋隋唐逐渐形成的三教并立,各家各派思想的矛盾互补,构成中国哲学、中国传统文化的主流。这里既有它的时代性,即随着历史的发展各个时期形成中国哲学和思想文化的时代特点。另方面也有它的民族性,即逐步形成具有中华民族特色的传统思想文化,这是不同于西方,亦不同于印度的中国特有文明。

在各家各派思想的交互融合中,亦有个由浅入深的问题。从礼到法,道生法,儒表法里,道本儒末,所讲多是派生或互补的关系,且多就政治层面立论,未到哲学思想的深处。至于佛教儒学化,将五戒与五常的简单比附,亦未能进入中国传统文化的深层。到宋明时期理学的兴起,对佛、道吸收其哲学思辨性的一面,使儒学走上哲理化的途径,这样才是真正将三教思想加以融合,在承传传统思想文化的基础上,做出某种程度的创新。

从儒佛关系看,惠能创立的南派禅宗,可以算得上是佛教的中国化。因为它不是对儒家伦理的简单比附,而是对佛教教义自身作了新的解释。如原来佛教将佛、法、僧称为“三宝”,认为是外在于众生并从外部启迪众生使之得以觉悟,而惠能却称“佛者、