



柳宗元儒学思想研究

——兼论中晚唐儒学复兴

On the Confucian Thoughts of Liu Zongyuan

——Concurrently on Middlelate Tang Dynasty's Revival of Confucianism

李伏清 著



上海社会科学院出版社

柳宗元儒学思想研究

——兼论中晚唐儒学复兴

On the Confucian Thoughts of Liu Zongyuan

——Concurrently on Middlelate Tang Dynasty's Revival of Confucianism

李伏清 著



上海社会科学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

柳宗元儒学思想研究：兼论中晚唐儒学复兴/李伏清著. —上海：上海社会科学院出版社，2014

ISBN 978-7-5520-0700-8

I. ①柳… II. ①李… III. ①柳宗元(773~819)—儒学—哲学思想—研究 IV. ①B241.95

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 220850 号



柳宗元儒学思想研究——兼论中晚唐儒学复兴

著 者：李伏清

责任编辑：董汉玲

封面设计：闵 敏

出版发行：上海社会科学院出版社

上海淮海中路 622 弄 7 号 电话 63875741 邮编 200020

<http://www.sassp.org.cn> E-mail: sassp@sassp.org.cn

排 版：南京展望文化发展有限公司

印 刷：上海新文印刷厂

开 本：710×1010 毫米 1/16 开

印 张：19

插 页：2

字 数：305 千字

版 次：2014 年 12 月第 1 版 2014 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5520-0700-8/B·101

定价：54.80 元

版权所有 翻印必究

国家社科基金后期资助项目“柳宗元思想研究”结项成果
特别鸣谢湖南省重点学科湘潭大学哲学学科的大力支持！

国家社科基金后期资助项目 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,扶持基础研究的优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一标识、统一版式、符合主题、封面各异”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

序

陈卫平

李伏清的这本关于柳宗元儒学思想研究的著作，是国家社科基金后期资助项目的最终成果。获得后期资助的前提条件，是申请者必须提交大体已经完成的研究成果。也就是说，评审专家认为作者的这项研究成果具有一定的学术价值，是值得资助的。我以为评审专家的眼光是正确的。

这何以见得呢？柳宗元是唐代著名学者，不过以往较多注意的是其文学上的成就。冯友兰在 20 世纪 30 年代出版的《中国哲学史》上、下册，是第一部具有现代学科意义的中国哲学通史著作，但其中没有对于柳宗元的论述。这不能不说是个缺憾。显然，这和冯友兰以“极高明而道中庸”为中国传统哲学的“道统”有关系。把柳宗元作为唐代哲学的重要人物，主要始自侯外庐等人的《中国思想通史》，着眼于他的不同于正统儒学的唯物主义思想。这对于打破中国哲学史叙述上的道统独霸是很有意义的。但是在 1949 年以后，随着苏联日丹诺夫以唯物与唯心“两军对垒”的教条公式大肆盛行，中国哲学史研究走进了僵化的死胡同。这在柳宗元的研究上十分明显，似乎除了论述他的唯物主义之外，就没有什么可说的了。也就是说，柳宗元之所以在中国哲学史上有地位，仅仅是因为其唯物主义思想。于是，在进入改革开放新时期，破除了日丹诺夫的教条主义以后，当中国哲学史研究的焦点不再聚集于唯物与唯心的区分时，对于柳宗元哲学的研究就很少有人问津了。李伏清的著作对于柳宗元哲学的研究打开了一个新的视角：从柳宗元与宋代理学兴起的关系考察其哲学思想的意义。说是新视角，不仅是因为突破了只是把区分唯物与唯心作为评价柳宗元思想意义的唯一标准的旧框框，也突破了只是把韩愈、李翱作为理学先驱的旧定势。

在这样的新视角下，李伏清这部著作对于柳宗元哲学的研究有以下几个方面是值得肯定的。首先，阐明了柳宗元对于唐代中期以后儒学复兴面

临的四个问题作出了具有自身特点的回答,这四个问题是:一、如何对待佛教,是辟佛还是融佛;二、儒家经典如何重新获得活力:是“我注六经”还是“六经注我”?即章句训诂与义理诠释的选择;三、如何重归作为儒学基本价值的人道原则,就天人关系而言,是选择孟学路线还是荀学路线;四、如何重现儒学的教化功能:“以文掩道”还是“文以明道”。这不仅是把柳宗元的思想置放于当时具体的思想背景中,而且从中来论证了柳宗元哲学思想的问题域之所在。其次,论证了柳宗元和韩愈一样,也是宋代理学兴起的前驱。柳宗元和韩愈的思想是有差异的:在对待儒佛的关系上,前者主张统合儒释,以为佛教“往往与《易》、《论语》合”,并反对迷信儒家经典,批评“拘儒”的教条风气;后者主张以儒排佛。提出了儒家的“道统”,以承继道统为己任;在性与天道的问题上,前者赞赏佛教的心性论,以为佛教的长处就在于“其于性情夷然”,后者则以《大学》为构建心性论的基础;前者继承荀子思想,提出“天人不相预”,后者认为天能“赏功罚祸”。虽然两者有很多不同,但在思想指向上殊途同归,都强调重振儒学必须从汉代经学中走出来,柳宗元指出以董仲舒为代表的今文经学,“其言类淫巫瞽史,诳乱后代”,同时也以为马融、郑玄的古文经学只是“章句师耳”,从而提出以“大中之道”阐发儒家经典的义理;韩愈的道统说认为孟子之后的汉代经学不足以接续儒家正脉,他和李翱所作的《论语笔解》明显地表现出摆脱汉代章句训释,重在义理阐发的倾向。这就论证了柳宗元是汉学向宋学演变过程中的重要环节。再次,揭示了柳宗元在汉学向宋学演变过程中的思想特征。尽管柳宗元和韩愈同为宋代理学兴起的前驱,但理学家几乎都不认同柳宗元的这种历史作用。其中的重要原因,是与韩愈相比较,柳宗元更多地沿袭了汉儒的思维方式及其成果,具有比较浓重的汉学色彩的思想特征。正是这一特征,使得柳宗元的儒学思想虽然为唐宋儒学转型作了一定的准备,但并未得到宋代理学家的青睐。

李伏清的上述三方面的论证,问题意识是贯穿始终的,三方面的论证回答了这样三个问题:柳宗元重振儒学所要解决的问题是什么?柳宗元何以是宋代儒学复兴的前驱?柳宗元作为宋代儒学复兴的前驱,何以得不到理学家的认可?显然,这三个问题环环相扣,这就使得这本著作的论证结构比较具有逻辑的力量。同时,对这三个问题的回答,无疑是对以往研究柳宗元以及唐代哲学思想的推进。

当然,任何研究都不可能十分完美。在我看来这本著作最主要的问题,

是在比较柳宗元和韩愈在复兴儒学上的异同有待深入。不过,这项研究给了我们很好的启示,这就是在唐宋儒学转型问题的研究上需要进一步拓展视野。就自己平日教书阅读中想到的,至少有以下两个与唐宋儒学转型有关的问题是应当进一步研究的:第一,就儒、道、释三者关系来说,隋唐时期,儒道释三教鼎立,其实是儒学的消退,后来理学是以心性论为重点来复兴儒学的。理学之所以如此,一定是因为道、释在此问题上对儒学形成了挑战,而儒学在此问题上存在理论瓶颈。那么,这样的挑战是什么?儒学的理论瓶颈又是什么?似乎以往的论著对此基本上是语焉不详,缺少具体深入的分析。如果对此没有明确的回答,就很难有说服力地阐明理学为何以心性论为重心就能有效地重振儒学;第二,就哲学与科学的关系来说,唐宋是中国古代科学取得丰硕成果的时期,唐宋儒学转型的重要方面,是理学确立了一些儒学新的核心概念、重要命题,这和唐代科学的发展有没有关系呢?似乎是有关系的。比如,理学讲“天理”,唐代科学对于自然现象的考察和研究是其重要的基础。唐代一行通过大规模测量以制订历法以及一些学者对潮汐与月亮运动对应关系的研究,实际上都表明了自然现象有着客观的秩序,自然现象之间的相关性蕴含着一定的规律。这显然对于理学的“天命”而以“天理”为儒学核心概念是有影响的。张载就说:“天地之气,虽聚散、攻取百途,然其为理也顺耳不妄。”唐代医学和道教的养生学说联系紧密,认为人体生命和自然环境有着统一的关系。唐代名医孙思邈,也是个道士,他说:“吾闻善言天者,必质之于人,善言人者,必本之于天。”这对于宋代理学提出“天人合一”的命题,显然是提供了某种思想资源。

柳宗元的名篇《三戒》,以麋、驴、鼠为喻,写了三则寓言,其中最著名的就是广为人知的黔驴技穷。李伏清深知如果在博士毕业以后,停留于原有的基础,很快会在学术研究上陷入黔驴技穷的困境。这本著作是李伏清在博士论文基础上产生的,但是与原来的博士论文相比较,已经有了很大的改动,无论是从叙述框架、理论视野还是章节安排、资料运用都有相当的进步。这表明她在2008年博士毕业后,一直在不断地修改论文中提高自己的学识。如此的对于学术追求的自觉和执着,也许比出版这本著作更为可贵。

目 录

C
O
N
T
E
N
T
S

序 / 1

绪 论 / 1

第一章 中晚唐儒学为何要复兴：“末学驰骋”与“儒道不举” / 10

第一节 “末学驰骋”：佛教的繁荣发展 / 10

第二节 “儒道不举”：儒学的式微 / 17

第二章 如何应对佛教的挑战：辟佛与融佛 / 28

第一节 “统合儒释，宣涤疑滞” / 28

第二节 柳宗元与韩愈斥佛与否的公案 / 38

第三节 柳宗元对佛教的认同与批评 / 48

第四节 柳宗元“统合儒释”思想评析 / 77

第三章 儒家经典如何重新获得活力：“我注六经”与“六经注我” / 87

第一节 中晚唐解经范式变革的学术背景 / 87

第二节 柳宗元解经范式变革的内容 / 92

第三节 柳宗元解经范式变革的方法 / 114

第四节 《论语笔解》与韩愈经学思想 / 127

第五节 中晚唐解经范式变革思想的意义 / 137

第四章 如何彰显天人关系论中儒家的人道原则：孟学路线与
荀学路线 / 146

第一节 “天人不相预”与人道原则 / 147

第二节 “自”论与人道原则 / 156

第三节 “天”之“自然”性与人道原则 / 164

第四节 “人”之“自然”性与理想人格 / 174

第五节 “人”之“自然”性与社会理想 / 193

第六节 对柳宗元“天人不相预”理论的评析 / 214

第五章 如何重现儒学的教化功能：“以文掩道”与“文者以明道” / 225

第一节 “文”与儒道教化 / 226

第二节 “文者以明道” / 236

第三节 “文道”关系的嬗变 / 253

第四节 “文者以明道”理论评析 / 266

结 语 / 272

主要参考文献 / 275

主要参考论文 / 282

后 记 / 288

绪 论

我们要探究柳宗元在唐宋儒学转型准备阶段的贡献,首先必须明确两个问题:一是明确“道统”论及与之紧密相关的“正统”与“异端”说;二是明了唐宋儒学转型与中晚唐儒学复兴之间的关系。这些问题的解决恰好反映了本书的写作原因和立意所在。

首先是对“道统”论以及与之相关的“正统”、“异端”说的修正。

自两宋以降,学人习惯以一脉相承的“道统”历史称为儒学传统。如现代新儒家在《为中国文化敬告世界人士宣言》中指出,中国文化的性质是“一本性”,由此“中国古代文化之有一脉相承之统绪”,以“一本性”为标准,分为政治上的政统和哲学上的道统,而中国文化的核心是心性之学,此“乃中国文化神髓所在”。由孔孟至宋明儒心性之学的传统,具体到天人关系上,即为天人合一的思想。^①

不过,笔者认为,如此揭示和呈现儒家传统有失偏颇,儒学传统的全部并非仅限于此。早在20世纪40年代,杜国庠就对冯友兰以“道统”说的理念来考察儒学传统的做法提出了质疑,认为思想的发展“其间实有一脉之潜通,但无道统的独霸”,是贯穿着与之抗衡的“异端”,只是“一切‘异端’思想遇到环境对它不利的时候,它就会披着‘正教’的外衣而出现,或者暂时进入伏流的状态,等待着可以让它奔腾澎湃的时机的到来”。^②他与侯外庐等人在当时撰写的《中国思想通史》中进一步系统地发掘了被“道统”所排斥的“异端”思想家。强调指出,随着儒术独尊,“有正统思想的‘法度’化和庸俗化,就会产生反抗正统思想的‘异端’”。而他们着重彰显的所谓“异端”,有

① 参见《为中国文化敬告世界人士宣言》,封祖盛编:《当代新儒家》,北京,三联书店,1989年,第10~12、20~21页。

② 杜国庠:《杜国庠文集》,北京,人民出版社,1962年,第413、415页。

相当部分是儒家。可见,他们揭示和呈现的儒学传统有相反相成的两个方面:“道统”说的正统儒学和“异端”的非正统儒学。陈卫平先生曾多次强调:“把正统儒学当作儒学传统的全部,不仅有悖于史实,而且是不公正的。在历史上,正统儒学居于统治地位,非正统儒学则受到压制。我们今天应当给古人以公正的待遇,平等地从正统儒学和非正统儒学这两种传统中去发现儒学的当代价值。”^①就柳宗元的思想而言,笔者认为正是正统和异端并重,重要的是其异端思想同样反映的是儒家的精神,都具有其内在的理论价值而不容忽视。

而学界以“道统”之一脉相承来向人们揭示和呈现的儒学传统,在很大程度上是因对“正统”与“异端”两词的误解。我们从饶宗颐之《中国史上之正统论》^②和梁启超之《论正统》^③可知,所谓“正统”是一个史学概念。据梁启超考证,“正统”一说昉于晋而盛于宋。所谓“统”,是“天所立而民所宗”,所谓“正”,是“一为真余为伪”。梁站在史学的角度,从“统”的起源、“正统”权衡的标准、“正统”说兴起的原因等方面进行深入探究,认为“正统”说是史家之大谬。由唐入宋,儒学将“统说”由史入学,标榜“道统”,“道统”说一度滥觞于宋明。我们从所宗的意义上来说儒家正统,大体指由尧舜、孔孟及下至宋明道学中二程朱子陆王一系,走内圣外王之路向的儒学系统。所谓“异端”,在孔子那里本为指斥乡愿等时陋之习。“异字与同字为对,有同而后有异”,^④所谓“同”,指尧舜之下诸子,所学皆尧舜之道,所谓“异”,指诸子所学之结果却因人而异,“虽同师尧舜,而所学之端绪与尧舜不同,即是异端”。^⑤由此可知,在源头上,“异端”与“正统”本是同端所发,都是以尧舜之道为出发点,两者之间并不存在尊卑褒贬之别。

在20世纪,学术界普遍主张将宋学与理学简单等同,认为宋学就是宋明理学,又称“宋代新儒家学派”,以钱穆和章太炎为代表。钱穆在《中国历代政治得失》一书中称“宋学,又称理学”。章太炎在《国学概论》中认为:中

① 陈卫平:《儒学传统的当代价值如何可能》,《上海师范大学学报》2006年第6期。另见《如何发掘并实现儒学的当代价值》,《解放日报》2011年1月16日;《儒学传统的当代价值如何可能(一)》,http://blog.sina.com。

② 参见饶宗颐:《中国史上之正统论》,上海,上海远东出版社,1996年。

③ 收入《清代学术概论》,北京,中国人民大学出版社,2004年,第251~259页。

④ 《陆九渊集》卷三十,钟哲点校,北京,中华书局,1980年1月(以下引用此文都为同一版本),第177页。

⑤ 《陆九渊集》卷三十四,第402页。

国哲学“在宋、明为理学，有道学问、尊德性之分，自己却渐有所证……西洋哲学，文字虽精，仍是想象如此，未能证之于心，一无根据，还不能到宋学的地步，所以彼此立论，竟可各走极端的”。^① 笔者比较认同邓广铭等先生的观点，认为宋学乃至整个儒家传统，是一博大精深的体系，除“心性”正统儒学这一主流外，还有不少支流从各自不同的视角来呈现儒家之道，例如古文运动中的文学家、史学革新的史学家、政治实践理论家和科技领域的科学家，等等。邓广铭先生曾言，不仅《宋史》中的《道学传》和《儒林传》不足以反映宋代儒学的全部，而且即便加上《文苑传》中的一些人物和《隐逸传》中的绝大多数人物也仍不足以呈现宋代儒学的全貌。先生还分别列举了在经学、史学、文学、音律、科技等方面有学术造诣的人，一共 27 人，这些人的学术分别涉及孔门德行、言语、政事、文学四科，都具备先秦儒家大力提倡的六艺，在文化领域的各个方面各展光彩，争雄斗艳。^② 余英时也主张，“只要我们打破狭隘的官修《宋史》所确立的‘道统’，我们就能看到吕祖谦、陈亮、叶适与朱熹一样，以各自不同的方式推进了作为一种生活方式的儒学”。^③ 20 世纪 90 年代以来，学术界对宋学的认识，从宋学与理学的简单等同向宋代儒学复兴与宋学延续发展深入：认为宋学不应看成单一的学问，而是多元化的学问。如包弼德的《斯文：唐宋思想的转型》、庐国龙的《宋儒微言》，前者将宋学与文学联系起来，后者把宋学和政治联系起来，这向广义宋学研究走出了第一步。其后，出现了李春青《宋学与宋代文学概念》等。如今一提及“宋学”，人们不再只想到理学或新儒学，还包括历史、文学、艺术，等等。其实不仅“宋学”如此，“汉学”也同样如此，我们不能局限于经学视域来理解“汉学”，同样也应给予“汉学”一个涵盖哲学、历史、文化、艺术的广义的

① 章太炎：《国学概论》，上海，上海古籍出版社，1997 年 12 月，第 69 页。

② 参考邓广铭先生未刊稿：《论宋学的博大精深——北宋篇》，载《新宋学》，王水照、何寄澎、李伟国主编，第二辑，上海，上海辞书出版社，2003 年 11 月。

③ 余英时：Foreword, in Hoyt Cleveland Tillman, *Confusion Discourse and Chu His's Ascendancy* Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, pp ix - xi; 田浩《儒家论说和朱熹的优势》序，王宇译，载入《人文与理性的中国》（余英时著，何俊编，程嫩生、罗群等译，上海古籍出版社，2007 年 1 月），第 66 页。另外，于“道统”，我们有必要区分国家正统和知识正统。1241 年，朱熹一系的道学被官方认定为正统，但在整个南宋晚期，其正统性尚未为儒家各个派别所普遍认同。不仅如此，其政治地位还受到了知识界的质疑，如淳祐年间（1241~1252），汤中发起了“合会朱、陆”的运动，这一运动持续到 14 世纪，以龚霖松《四书朱陆会同注释》的问世为标志达到了顶峰。同时，朱学的传承者吴澄也认为有必要将陆九渊的“尊德性”补充至朱学一系中，成为进学之一途。

空间。

由以上可知,把“正统”儒学当作儒学传统的全部,不仅有悖于史实,而且也很不公正。具体到唐宋儒学转型准备阶段的中晚唐儒学复兴中的柳宗元,我们同样不能因理学家对他的否定而忽略他在儒学史上的贡献。

就儒学复兴而言,学术界大都主张以宋明理学、心学或现当代的新儒学作为其代名词。这些主张自有其合理性,但也难免因此失去了唐代、清代等时期儒学复兴在中国哲学史尤其是儒学史上的地位和价值。同时,人们习惯于扬孔孟心性类的“道统”学而抑荀子王充天人相分类的所谓“异端”学。就唐代而言,学术界对发明《孟子》、《中庸》心性修养的韩愈学说多有褒扬,尤其是两宋,甚至将韩愈列入承继孔孟之道的道统序列。而柳宗元或被搁置不理或备受诟病。排异之风遮盖了柳宗元理论本有的光华。在20世纪下半叶,学术界尽管对柳宗元多有关注,却停留于“唯物”与“唯心”、“有神”与“无神”之争,并没有足够彰显柳宗元思想的基本价值和儒学精神。而本书志在独辟蹊径,从唐宋儒学转型的大背景下,挖掘作为“异端”学的柳宗元思想的实质:“正统”与“异端”之间,而非绝对的“异端”,同时客观呈现柳宗元在儒学史尤其是唐宋儒学转型的准备阶段过程中的历史地位。

其次是明了唐宋儒学转型与中晚唐儒学复兴之间的关系。

由唐及宋是我国思想史上尤其是儒学史上非常重要的时期,而“唐宋”变革更是当今学术热门的话题之一,^①相关的会议已召开5次(北京大学、厦门大学、浙江大学、云南大学和湖北大学),论文累积数十篇。“唐宋变革期”大体指的是中国历史从中古踏入近代这一巨大转变所发生和渐趋固定的时期,一般认为是起自中晚唐(8世纪),下迄北宋初年(10世纪)、北宋中叶(11世纪),或南宋初年(12世纪),尚无定论。本书所要讨论的则是具体在思想文化领域所呈现出的唐宋儒学的这种转型。对于唐宋儒学的转型,目前学术界有一种普遍的观念,认为至北宋庆历年间,“宋学”才真正开始形成,这也是“唐宋儒学转型”的开始,而其完成,则在北宋中期熙丰年间,以周敦颐、张载和二程为代表。这一观点也为笔者所认同,正如著名经学家马宗霍称宋初儒学为“唐学”一样。正是如此,一方面,本书在论述柳宗元在唐宋儒学转型中的历

① 概见李华瑞主编:《“唐宋变革论”的由来与发展》,天津,天津古籍出版社,2010年12月;葛兆光:《“唐宋”抑或“宋明”》,《历史研究》2004年第1期;李华瑞:《20世纪中日“唐宋变革”观研究述评》,《史学理论研究》2003年第4期。

史地位时强调是在唐宋儒学转型的准备阶段这一特定历史阶段;另一方面,也正是马宗霍的这种称谓,凸显了儒学转型的这种过程性以及中晚唐儒学与宋初儒学之间的衔接性,以及中晚唐及北宋初期儒学在唐宋儒学转型中的历史作用和意义。“冰冻三尺非一日之寒”,唐宋儒学的转型或转向是一个过程,这一过程的准备阶段的历史角色则是中晚唐及北宋初期的儒士。

具体在儒学转型方面,傅斯年、傅乐成、徐洪兴等学者认识到了唐宋之间的因承性和断裂性。早在1918年,傅斯年就指出了“唐宋”称谓中所蕴含的这种历史断裂性和连续性。“就统绪相承以为言,则唐宋为一贯;就风气异同以立论,则唐宋有殊别。然唐宋之间既有相接不能相隔之势,斯惟有取而合之”。^①傅乐成的《唐型文化与宋型文化》^②一文从学术文化的角度指出了唐宋文化的差异性;徐洪兴在《思想的转型——理学发生过程研究》^③以及《唐宋间儒学的转型及其提供的思考》^④等文中指出,从中晚唐至北宋中后期约400余年唐宋儒学转型的展开,可分内外两个层面:对外是“攻乎异端”(排斥佛道、抨击四六时文),对内则“拨乱反正”(主要表现为经学变革)。另陈来《宋明理学》^⑤一书指出了中唐的新禅宗的盛行、新文学运动(古文运动)与新儒家的兴起三者对宋以后文化的影响。陈寅恪、傅乐成、钱穆等卓见者明确指出了唐代前后两期思想的显著差异性。陈寅恪在《论韩愈》的结语中指出:“综括言之,唐代之史可分为前后两期,前期结束南北朝相承之旧局面,后期开启赵宋以降之新局面。关于政治社会经济者如此,关于文化学术者亦莫不如此。”^⑥傅乐成在《唐型文化与宋型文化》一文中指出了唐代前后期儒学发展的两种不同状态,认为唐代的大部分时间儒学处于式微状态,直到唐代后期儒学才呈现复兴的端倪,才开始走向振兴的路途。钱穆认为,中国文化经过多次大变动,“自春秋战国至秦朝为一大变动,自唐迄宋又为一大变动,尤其是安史之乱至五代的变动最大”。^⑦总之,在思想文化领域,“唐宋”称谓体现了“汉学”向“宋学”的转型,学术界主张以安史之乱作为划

① 《中国历史分期之研究》(原载《北京大学日刊》,1918年4月17~23日),人民出版社影印本,1982年。

② 载《中国通史论文选》,台北,华世出版社,1979年。

③ 徐洪兴:《思想的转型——理学发生过程研究》,上海,上海人民出版社,1996年。

④ 徐洪兴:《唐宋间儒学的转型及其提供的思考》,《中华文化论坛》2005年第1期。

⑤ 陈来:《宋明理学》,台北,台湾洪业文化事业有限公司,1999年,第16页。

⑥ 陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期。

⑦ 钱穆:《唐宋时代文化》,《大陆杂志》1966年第4卷第8期。

定前唐和中晚唐之间界限的共识,反映了前唐承接汉学,中晚唐开启宋学的特点。这一特点恰好反映了唐宋转型与儒学复兴之间的关系:前者是一大舞台,后者则是呈现舞台灵魂的角色,前者通过后者来得到呈现;后者是前者的重要内容之一,儒学复兴实现的结果则表现为唐宋思想的转型。

无论是“唐宋”之说还是以“安史之乱”为界限划分的唐代前后两期之说,都表明中晚唐在学术思想史上有重要的历史地位。在思想文化方面,中晚唐反映了儒学“争鸣”和“独尊”之间的张力,以外部“争鸣”为盛,尤其是佛教在思想意识方面对儒家文化的猛烈冲击,呈现出中唐儒士力图恢复儒学独尊的强烈的自觉意识。这一点正与陈卫平先生“争鸣和独尊的互动”说高度吻合。^①因此,对中晚唐为应对佛教挑战而发起的儒学复兴运动的学术研究才倍显重要。笔者认为,唐代上承两汉魏晋南北朝、下接两宋,为儒学尤其是经学的革命起着中介链接作用,唐代是中国文化由汉及宋的分界线,没有了唐代思想的发展,整个思想史就会出现断代而显得突兀。

思想是一持续完整生命长河,我们只有在完整的历史背景下才能更清楚地把握思想发展的脉络、内质和特征。我们必须突破以道学为宋代儒学代名词的观念,如果将北宋初中期的儒学面貌、面临的问题和应对方略与中晚唐略作比较,就能发现,两者之间有着高度的因承性。如唐代儒学复兴的代表,韩愈早在北宋初期就得到关注,也得到了当今学术界的认可,如钱穆曾云:“治宋学必始于唐,而以昌黎韩氏为之率。”陈寅恪也有类似论述。^②此说固然合理。但柳宗元在唐宋儒学转型的准备阶段同样有重要贡献。故而选择一向被认为是诗文昌盛的唐朝,且于唐朝儒士中避开大家一致认同也为北宋儒士所重视的韩愈和李翱,选择备受忽视的柳宗元,能够择取不错的切入点,来呈现宋学兴起的大背景,柳宗元在复兴儒学、应对佛教挑战这一时代课题中所作出的贡献,而且这一研究同样因此而颇有意义和价值。

在国内,对唐代儒学(尤其是经学)的研究,正如郭齐勇所说,始终是薄弱环节,专著寥若晨星。目前见到的仅有英年早逝的张跃博士的《唐代后期儒学的新趋向》和《唐代后期儒学》两书,两书内容大致相似,研究了作为过

① 参见陈卫平:《论儒家人道原则的历史演进》,《浙江社会科学》1998年第4期;《儒学:争鸣和独尊的互动》(上、下),《社会观察》2004年第7、8期;《“仁”和“礼”的紧张——论孔子的人道原则》,《学术界》1996年第2期。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》,北京,中华书局,1984年,第1页;陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期。

渡时期的唐代后期儒学在一些重大理论问题如学风、关于天人关系的辩论、关于三教关系的辩论、对于性情问题等方面的新探索。张巍博士的《中晚唐经学研究》从中晚唐经学家、经学事件和经学著作的研究中再现了经学发展脉络,为唐代经学对经学史发展贡献作出了较客观的定位。还有一些从文学视野研究唐代古文运动的,如孙昌武的《唐代古文运动通论》等,探讨了唐代的文体革新及古文运动的发展、意义。其余则是短篇幅的学术论文。

就个案而言,对柳宗元思想的研究存在较为明显的阶段性特点。20世纪上半叶,人们探讨了柳宗元的政治思想和文艺思潮;五六十年代,学界则对柳宗元世界观的本质是有神论还是无神论,其政治倾向是进步的还是反动的、保守的等问题进行了较为激烈的争论;“文化大革命”时期,柳宗元研究被卷入了“评法批儒”运动中,其思想被划定为法家思想而得到了前所未有的“赞扬”;“文化大革命”之后,学界除了对柳宗元的政治思想、世界观的本质、文学观等进行更为深入的探讨之外,还从柳宗元的历史观及与佛教之关系等方面作了新的研究。学术界在湖南永州、广西柳州和山西永济召开了多次学术会议,并出版了《国际柳宗元研究撷英》和《柳宗元研究文集》等。^①自20世纪80年代以降,学术界逐步意识到柳宗元在儒学史上的意义,不断有一些学者专门探讨柳宗元与儒学、宋明理学之间的关系,他们大都注意到了柳宗元在“统合儒释”、经学观、元气论、古文运动以及政治观等方面的贡献,一致认为柳宗元在儒学发展史上具有承先启后的意义,代表了儒学发展的新方向。^②

① 详见罗鸣放:《二十年来柳宗元研究综述》,《梧州师专学报》1998年第1期;洪迎华、尚永亮:《柳宗元研究百年回顾》,《文学评论》2004年第5期等综述中的思想研究部分。另外还可以参考三届柳宗元学术研讨会综述中的相关内容。

② 如尹协理的《柳宗元与理学关系探索》(《中国哲学史》1984年第1期);徐远和的《柳宗元与儒学复兴》(《哲学研究》1984年第3期);乔长路的《柳宗元的儒家风范》(《孔子研究》1994年第1期);彭建、邢风麟的《柳宗元是儒学的伟大改革者》(《中国哲学史》1994年第6期);尤骥的《柳宗元在儒学复兴运动中的地位》(《孔子研究》1994年第2期);刘光裕的《柳宗元与儒学革新》(《孔子研究》1994年第3期);邓小军的《从性恶论到性善论的转变——柳宗元人性理论思想的发展》(收录于《唐代文学的文化精神》,台北天津出版社,1993年);杨荫楼的《儒家思想在柳宗元世界观中的地位》(《齐鲁学刊》1998年第4期);孙利的《柳宗元与理学的关系》(《北京理工大学学报》(社会科学版)2002年第4期);郑晔、杨世文的《论柳宗元对儒学发展新方向的探索》(《西南民族大学学报》(人文社科版)2003年第7期);管仁福、周凌云的《论柳宗元复兴儒学之贡献》(《南京政治学院学报》2006年第4期);杨文榜的《论柳宗元在儒学复兴中的独特贡献》(《山西师大学报》(社会科学版)2007年第2期);于海平的硕士论文《柳宗元与中晚唐儒学》。