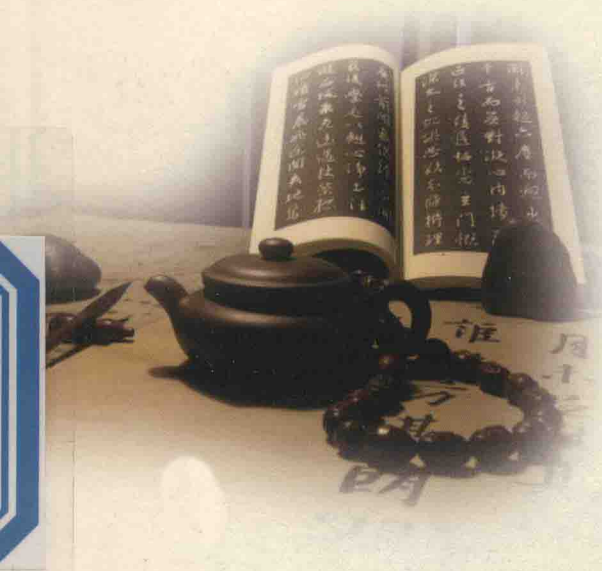


周立人◎著

国学中的国学

儒道佛人文思想论纲

THE ESSENTIALS OF THE ANCIENT
CHINESE PHILOSOPHY:
An Interpretation of Confucianism,
Daoism and Buddhism



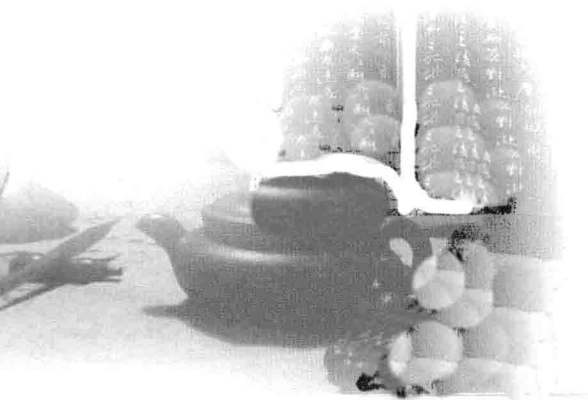
上海社会科学院出版社

周立人◎著

国学中的国学

儒道佛人文思想论纲

THE ESSENTIALS OF THE ANCIENT
CHINESE PHILOSOPHY:
An Interpretation of Confucianism,
Daoism and Buddhism



上海社会科学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

国学中的国学：儒道佛人文思想论纲/周立人著.
—上海：上海社会科学院出版社，2013
ISBN 978-7-5520-0419-9

I. ①国… II. ①周… III. ①儒家—思想史—研究—
中国②道家—思想史—研究—中国③佛教—思想史—研究—
中国 IV. ①B222.05②B223.05③B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 235681 号

国学中的国学

——儒道佛人文思想论纲

著 者：周立人

责任编辑：徐 侗

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@sass.org.cn

排 版：南京展望文化发展有限公司

印 刷：上海颀辉印刷厂

开 本：890×1240 毫米 1/32 开

印 张：8.5

插 页：2

字 数：211 千字

版 次：2013 年 10 月第 1 版 2013 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5520-0419-9/B·090

定价：25.00 元

版权所有 翻印必究

子曰：“朝闻道，夕死可矣。”

谨以此书献给那些将真善美作为人生之追求目标的人士。

总 论

——代前言

在中国传统文化价值体系中，儒道佛三家的人文思想无疑占据着极其重要的地位，其中儒家通常被看成是官方的学说，道家被看成是民间的学说，佛教被看成是由古印度传播而来的但又被逐步中国化了的学说。它们在既相互排斥又相互磨合的过程中历经盛衰变迁，最终形成了并存与互融的格局。

儒家的主导特征是注重入世与有为（阳刚），肯定传统，强调群体的作用。道家的主导特征是注重自然与无为（阴柔），否弃传统，强调个人的价值。而佛教（主要是大乘佛教）的主导特征是出世与入世兼而顾之^①，强调“小我”（个人）与“大我”（群体或社会）的融合——众所周知，讲求“圆融无碍”^②和“普度众生”的大乘佛教，由于兼容出世法与入世法，因而成功地融会了儒家的伦理与宗族制度，建立了丛林宗嗣继承制，融会了道家的自然主义学说而形成了特有的佛性论，甚至于将儒道两家的圣贤都供奉在寺庙之中。如

① 大乘佛教提倡出世与入世“不二”，因此，西晋的佛图澄，东晋的道安、鸠摩罗什，唐代的法藏（华严宗第三祖）以及明末的憨山大师等僧人都一面宣传佛教，一面参与国家的政治。

② 即“圆满融通，无所障碍”之意；按现代的说法就是对立的统一（或多样性的统一）。大乘佛教认为，虽然事物千差万别，但就诸法本来所具有的性理而言，它们融通无碍，无二无别，如烦恼即菩提、生死即涅槃、众生即本觉、娑婆即寂光，心即是佛和众生（三法无差）等。《楞严经》卷四曰：“如来观地水火风本性圆融，周遍法界，湛然常住。”《宗镜录》曰：“事理圆融者，即种种事称理而遍。以真如理为洪炉，融万事为大冶，铁汁洋溢，无异相也。”

果说儒家是挟人伦以经世,那么道家和佛教则是在醉心于意旨宏远的玄理妙义(包括哲理思辨)的同时,不时地给予现实的存在以一定程度的关怀。

儒道佛三家都论道,但侧重点有所不同。儒家侧重于有等级贵贱之分的人道(包括仁道和王道),道家侧重于玄远神秘的天道(自然之道),佛教侧重于“觉行圆满”的佛道(包括禅宗的“即心即佛”、“识心见性”之道)。三家也都讲中庸(之道),但对中庸的诠释各有特色。儒家讲“折中”,道家讲“守中”,佛教讲“中道”。

关于宇宙论,儒家(主要是汉儒)依据阴阳五行学说认定人及其所处的物质世界是由二气交感及五行妙合所产生的;道家认为虚无缥缈、神秘莫测的“道”是宇宙化生及运行的本源,同时也是养育宇宙万物的母体;而佛教则认为宇宙万法(包括人的生命)是种种因缘和合的产物,换句话说,宇宙无非是指时空意义上的一切生灭变异现象之总和,而这些现象皆受因缘律的支配。

关于认识论,儒家主要立足于感性世界,主张认知事物要全面具体,切忌“见骥一毛,不知其状”(《尸子》卷下)等;道家侧重于直觉主义并且喜欢从事物的反面来立论,提出“为学日益,为道日损”(《老子·第四十八章》)等悖论;而佛教则往往从唯心主义的角度来认识世界,强调“唯心缘起”(即所谓诸法皆系一心,皆依如来藏心之缘而生起)。

关于方法论,儒家的学说整体上基于经验主义的方法论,具有现实的价值;而道家和佛教似乎更强调直观、渐悟或顿悟的作用以及形而上学的思辨,这使得这两家的思想都不同程度地具有“反观”与超越现实的价值。

关于人自身的修养,儒家强调的是“仁者爱人”,把“仁”作为修养身心的最高旨趣,道家强调的是精神自由,将超然于社会伦理秩序之上的自然之性视为最高境界,佛教强调的是“见性成佛”,把灭除一切诸烦恼的含“常、乐、我、净”的涅槃当作心灵所追求的终极

目标。

儒道佛三家也谈和谐之美与人性之美,但它们的阐述不尽相同,各有千秋。儒家着眼于个人与群体的关系,追求的是人与人的和谐;道家着眼于个人与自然的关系,追求的是人与自然的和谐;佛教着眼于“自心”、“佛性”、“诸法”这三者间的关系,追求的是人、佛、法之间的和谐(同一)。儒家从伦理的层面出发,倡导以“仁义礼智信”等为核心的人性美;道家从自然或超自然的角度解释人性,把“仙真”之美当作人性之美;佛教则将超验世界的美当作人性美的最高境界,如“佛性”之美、“净土”之美等。而道家 and 佛教的人性之美又不乏相通的地方,如《庄子》齐物我、齐是非,“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)的精神境界同佛教不住物我、是非两边以及“境观双忘即是中”(《净土生无生论·三观法尔门》)的心物一体论十分相似。而且,两者都把清静、至乐、超生死等作为人性美的价值取向。换句话说,和儒家或多或少带有现世主义和功用主义色彩的人性美不同的是:道家和佛教追求带有诗意的人性美,注重挖掘和提升人性中的超越主义。虽然儒家有时候也讲自然,如孔子言“知者乐水,仁者乐山”(《论语·雍也》),但这种以道德为本体的自然观和道家“原天地之美而达万物之理”(《庄子·知北游》)、“澹然无极而众美从之”(《庄子·刻意》)的博大情怀以及佛教“心境明,鉴无碍,廓然莹彻周沙界。万象森罗影现中,一颗圆光非内外”(《永嘉证道歌》)的超然境界还是有一定的距离的。

另外,儒家重传承先王的礼制,道家重反思与批判,佛教重与物推移、与时俱化。由此而观之,儒家似乎是守旧型的,道家似乎是创新型的,而佛教似乎是开拓型的。

儒道佛之间存有的差异,实际上为这三种人文思想相互间的借鉴与互补创造了条件。

事实上,早在佛教传入中国之前,儒道两家之间的借鉴与互补

就已经初见端倪。众所周知,《论语》这部儒家的经典本身就是儒道互补的一个最有说服力的例证。《论语》中载有不少道家的言论,例如:“好勇疾贫,乱也。”(《论语·泰伯》)“天下有道则见,无道则隐。”(《论语·泰伯》)“隐居以求其志,行义以达其道。”(《论语·季氏》)“邦有道,则仕;邦无道,则可卷而怀之。”(《论语·卫灵公》)“无为而治者,其舜也与!夫何为哉?恭己正南面而已矣。”(《论语·卫灵公》)而且,孔子本人对道家的学说向来怀有敬重之意,称道家的隐者为“贤者”(见《论语·宪问》)。他甚至企图效法隐者的做法,到东北的边疆去避居:“子欲居九夷。或曰:‘陋,如之何?’子曰:‘君子居之,何陋之有?’”(《论语·子罕》)

到了战国时期,道家的思想进一步渗透到儒家的学说之中,如荀子所说的“虚壹而静,谓之大清明”(《荀子·解蔽》)显然是受了老子“致虚极,守静笃”(《老子·第十六章》)和“涤除玄览”(《老子·第十章》)以及庄子“齐物论”的启发,而且也为后来传入中国的佛教所提倡的“空无”、“禅定”、“摄心内证”、“不住二边”等提供了以儒道的思想来阐释佛教的可能。荀子还对他的“虚静”论作了进一步的解说:“人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静。心未尝不藏也,然而有所谓虚;心未尝不两也,然而有所谓壹;心未尝不动也,然而有所谓静。人生而有知,知而有志。志也者,藏也;然而有所谓虚,不以所已藏害所将受谓之虚。心生而有知,知而有异。异也者,同时兼知之;同时兼知之,两也;然而有所谓一;不以夫一害此一谓之壹。”(《荀子·解蔽》)他还把道家的养性之术同儒家推崇的“礼”结合起来:“治气养心之术:血气刚强,则柔之以调和;知虑渐深,则一之以易良;勇胆猛戾,则辅之以道顺;齐给便利,则节之以动止;狭隘褊小,则廓之以广大;卑湿重迟贪利,则抗之以高志;庸众驽散,则劫之以师友;怠慢僇弃,则照之以祸灾;愚款端悫,则合之以礼乐,通之以思索。凡治气养心之术,莫径由礼,莫要得师,莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。”(《荀子·

修身》)

时至战国末期和汉初,源于道家的“黄老之学”在保留道家“清静无为”等思想的基础上吸纳了儒家“大一统”的观念和伦理哲学,这些都散见于黄老之学的《黄帝四经》、《慎子》、《管子》等著作中。《黄帝四经》甚至直接复制儒家“贵贱有别”的等级制度:“天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒位。”“贵贱有别,衣服不相逾。”(《黄帝四经·经法篇》)正如《易传》所说的,当时出现了“天下同归而殊途,一致而百虑”的局面。而在秦汉之际问世的《吕氏春秋》和《淮南子》等著作更是说明了儒道等思想的合流。汉武帝时期的经学也糅合了儒道两家的思想,如在由当时的儒生所编写的《易传》里,可以找到道家有关阴阳、动静、进退、屈伸的观点。而这些观点,从某种意义上说,又为两汉以后兴起的玄学运动提供了思想方法和理论依据。

另外,儒道佛三家的学说似乎本身就具有一定的互通性;这一点似乎印证了《易传》中的那句话:“天下同归而殊途,一致而百虑。”例如:

在善恶报应问题上,儒家认为:“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故。”(《易·坤》)道家认为:“祸福无门,惟人自召,善恶之报,如影随形。”“一日有三善,三年天必降三福;而一日有三恶,三年天必降三祸。”(《太上感应篇》)“父母失道德,有过于乡里,后子孙反为乡里所害,是即明承负之验也。”(《太平经·乙之十一》)而佛教认为:“有施必有报,有感必有应,故现在之所得,无论祸福,皆为报应。如行放生、布施、梵行等善业,即因种善因而招感善报;反之,行杀生、偷盗、邪淫等恶业,即因种恶因而招感恶报。”(《佛学大辞典》)

在人与天的关系上,儒家提出的“莫非命也,顺受其正”(《孟子·尽心上》)跟道家的“安时而处顺,哀乐不能入”(《庄子·养生主》)、“知不可奈何而安之若命”(《庄子·德充符》)以及佛教提倡

的“随缘任运”、“心不执著”等异曲同工。

而且，儒道佛三家都提倡简朴而乐道。例如，孔子说“君子谋道不谋食”（《论语·卫灵公》），自称是“饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”（《论语·述而》），老子言“见素抱朴，少私寡欲”（《老子·第十九章》），《庄子》言简朴才容易养心——“苟简，易养也”（《庄子·天运》），佛教云“安贫守道，唯慧是业”（《八大人觉经》），“节俭放下，最为入道捷径”（《禅林宝训》），并且强调守护六根，认为“断一切欲”（《法句经》）乃是修得禅定之大道的前提。

在言与意的关系上，儒家有“书不尽言，言不尽意”（《易·系辞上》）之说。《论语·阳货》载孔子曰“予欲无言”，“天何言哉”；《论语·公冶长》中载子贡曰“夫子之言性与天道，不可得而闻也”——意思是“孔子论六经，纪异而说不书，至天道性命不传，传其人而不待告，告非其人，虽言不著”（《史记·天官书》）。道家亦有“大道不称”、“道昭而不道”（《庄子·齐物论》）以及“大辩不言”、“言辩而不及”（《庄子·齐物论》）等说法。王辅嗣曾以老庄之学发挥儒家“书不尽言，言不尽意”的观点：“言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象”，“存言者非得象者也，存象者非得意者也”（《意略例·明像章》）。玄学思想的代表人物之一欧阳建，基于“道本无言”这一认识，对“予欲无言”的解读更具启迪性：“夫天不言而四时行焉，圣人不言而鉴识存焉。形不待名而圆方已著，色不俟称而黑白已彰。然则名之于物无施者也，言之于理无为者也。”（《言尽意论》）而“道本无言”也是佛教所提倡的，如佛教有“拈花”传心之说：“妙道玄虚，不可思议，忘言得旨，端可悟明，故世尊分座于多子塔前，拈花于灵山会上。似火与火，以心见心。”（《普慧大藏经》）又如《华严经·法门品》云“一切诸法，不可说相”，《法华宗要序》引经颂云“是法不可示，言辞相寂灭”。天台宗创立者智顗曰：“玄妙深绝，非识所识，非言所言。”“言语道断，心行处灭。”（见《摩诃止观》卷五）这也就是说，在佛教看来，至道乃是超越于言语之上的，

一切教法事实上仅仅是权说之工具而已。勃兴于唐朝中期的禅宗,还根据“拈花”传心诸说提倡以“明心见性”为宗旨的“不言之教”。上述的例子都说明儒道佛在“言意之辨”上有着一一定的互通性。

说到佛教,众所周知,它是从古印度传入中国的外来文化。它进入中国后首先同道家(包括作为道家分支的神仙方术)合流而得到了某些发展。例如:东汉时期,人们大多把来自域外的佛陀神仙化,如“佛长丈六尺,黄金色,项中佩日月光,变化无方,无所不入而大济群生”(《后汉纪》),而且,把向佛祖敬奉香火视为“神仙祭祀致福之术”(《汉书·郊祀志》)。牟子^①在《理惑论》中以道术会通佛学,如他说:“佛乃道德之元祖,神明之宗绪。佛之言觉也。恍惚变化,分身散体,或存或亡,能小能大,能圆能方,能老能少,能隐能彰。蹈火不烧,履刃不伤,在污不染,在祸无殃,欲行则飞,坐则扬光,故号为佛也。”到了东晋时期,又出现了不少以儒释佛者。例如:据《高僧传》卷四载,东晋僧人竺法雅在宣传佛法时,常常递援儒家等外典入佛经,此做法称“格义”。东晋中期的孙绰甚至干脆说:“周孔即佛,佛即周孔”,“佛者,梵语,晋训觉也。觉之为义,悟物之谓,犹孟轲以圣人为先觉,其旨一也。”(《喻道论》)现在我们所能见到的佛教经典里仍含有不少儒家的思想,如儒家提倡的孝道被佛教的各类典籍转述为:“居孝事父母,治家养妻子”(《法句经·吉祥品》),“右肩负父,左肩负母,从生至长,周行天下,经百千劫,亦不能报父母一日之恩”(《出曜经》),“孝养父母,恭敬师长,是名修第二忏”(《观普贤菩萨行法经》)等。华严宗五祖宗密甚至干脆把孝道说成是儒佛两家所共同伦理观:“始于混沌,塞乎天地,通人神,贯贵贱,儒释皆宗之,其唯孝道矣。”(《孟兰盆经注疏》卷上)根

^① 关于牟子其人,学术界说法不一,有人说他是东汉末年的太尉牟融,也有人说他是苍梧太守。

据唐代禅宗六祖慧能的演说汇编的《六祖大师法宝坛经》(简称《坛经》)干脆把儒家孝、义、让等伦理价值观一并融入佛教的教理之中:“恩则孝养父母,义则上下相怜,让则尊卑和睦,忍则众恶无喧。”^①在援儒入佛的同时,佛教也试图同化道家的一些观点。更何况道家的不少观点其本身就和佛教的思想相吻合,例如:道家追求精神自由的人生目标就和佛教所说的“内脱身心,外遗世界,远离三有,如鸟出笼”(《楞严经》)意味相同,《庄子》所言的“是亦彼也,彼亦是也”以及“彼是莫得其偶”与佛教的“不二法门”、“圆融无碍”(如《般若心经》中的“色即是空,空即是色”)如出一辙,《庄子》所说的“以道观之,物无贵贱”又跟佛教“一切众生性相平等”的主张意趣相通。而且,不少佛教的典籍本身就会通了道家的思想,如《安般注序》曰:“阶差者,损之又损,以至于无为;级别者忘之又忘,以至于无欲。”《人本欲生经注》曰:“行兹定者,冥如死灰,雷霆不能骇其念,火焦不能伤其虑,萧然与太虚齐量,恬然与造化俱游。”《道地经序》曰:“其为像也,含弘静泊,绵绵若存,寂寥无言,辩之者几矣。恍惚无形,求以渚乎其难测……圣人乃为布不言之教,陈无辄之轨。”《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》曰:“泯尔都忘,二三尽息,皎然不缙,故曰净也,常道也。真际者,无所著也。泊然不动,湛尔玄齐,无为也,无不为也。”

儒道佛三家文化元素的兼容并蓄(有时候表现为两种文化元素的相互融合)始于东汉魏晋,经南北朝、隋唐五代,一直延伸到宋明。尤其是在唐宋两代达到了顶峰。东汉时期的僧人在讲经时,更多的是套用道家的言语和立论方式来阐发佛教的教义,并且不

^① 一些学者在译经时,也常常有意把儒家的观点添加进去,如在《善生经》中增添了“父母所为,恭顺不逆”,“父母正令,不敢违背”等,而对于不符合儒家伦理道德的内容往往采取直接删除的做法,如翻译《诸经杂缘喻因由记》时删去了这样一个故事:莲花色尼因多次改嫁而与自己的儿女不相认识,以至于后来竟然跟自己的女儿一起嫁给了自己的儿子,莲花色尼发觉之后便出家为尼。

时地把儒家的入世思想及伦理哲学掺杂在自己的教理之中。三国时代康僧会编译的《六度集经》以儒家的“仁”比附佛教的“不杀生”，称：“绝杀尚仁，天即祐之”^①，“诸佛以仁为三界上宝，吾宁殒躯命，不去仁道也。”^②魏晋时期的玄学（道家学说的分支）把《周易》、《老子》和《庄子》称作玄学的经典；其中，《周易》从汉武帝时期就被公认为儒家的典籍，和《诗》、《书》、《礼》、《春秋》并称“五经”。玄理派玄学家王弼认为，虽然孔子能隐隐约约地体验到老子所言的“无”的存在，但从社会控制的角度看，孔子又无从把它当作一种训诫或教育的手段，所以也就不可能谈道论无（见《王弼传》：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。”）。他提出“守名教而顺自然”，也就是主张把遵守儒家的礼仪制度同道家所崇尚的自然学说结合起来。玄理派玄学家的另一位代表人物何晏，在汉儒经学日趋衰微之时，大胆地“援老入儒”，在宣传“天地万物以无为本”之思想的同时，奉劝统治阶级采纳道家“无为而治”的经世策略。东晋的葛洪主张儒道双修，他说：“且夫养性者，道之余也；礼乐者，儒之末也。所以贵儒者，以其移风易俗，不唯揖让与盘旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪独养生之一事也。若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。”（《抱朴子·塞难》）他还将儒家的伦理学说同道家的神仙方术掺杂在一起，强调修德正心、行善戒恶是求仙成神的前提：“为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。行恶事大者，司命夺纪，小过夺算，随所犯轻重，故所夺有多少也。凡人之受命得寿，自有本数，数本多者，则纪算难尽而迟死，若所禀本少，而所犯者多，则纪算速尽而早死。又云，人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十

① 《六度集经·精进度无极章》，《大正藏》卷三。

② 《六度集经·戒度无极章》，《大正藏》卷三。

九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。故善不在大，恶不在小也。虽不作恶事，而口及所行之事，及责求布施之报，便复失此一事之善，但不尽失耳。又云，积善事未滿，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。吾更疑彭祖之輩，善功未足，故不能升天耳。”（《抱朴子·对俗》）葛洪的这一观点为宋代的张君房所认同和继承。他在《云笈七签》中把“非闲邪以自正”、“体至仁，含至静”等德行方面的修习作为成仙的条件之一。在南朝齐梁时期，陶弘景的思想基本上是脱胎于老庄哲学和葛洪的神仙道教，但也杂糅了儒家和佛教的观点。北齐的颜之推则从康僧会等人的做法中得到了启发，他说：“内外两教，本为一体。渐极为异，深浅不同。内典初门，设五种禁，外典仁义礼智信，皆与符之。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不淫之禁也；信者，不妄之禁也。”（《颜氏家训·归心第十六》）和颜之推同时代的智顗，甚至以儒家的经典比附佛教的“五戒”：“五经似五戒：《礼》明樽节，此防饮酒；《乐》和心，防淫；《诗》风刺，防杀；《尚书》明义让，防盗；《易》测阴阳，防妄语。”（《摩诃止观》卷六）在隋唐时期，佛教并没有因南朝的范缜^①、何承天^②、隋朝的荀济^③和唐初的傅奕^④等人的质疑与反对而衰退，相反，却得到了空前的发展。根据《续高僧传》记载，隋开

① 范缜针对佛教“神不灭”之说，提出“形存则神存，形谢则神灭”（《神灭论》）。他还用“利刃”之喻解释神与形的关系：“未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？”（《神灭论》）意即神犹如刀刃之锋利，形犹如锋利之刀刃，二者相互依存，不能割裂，没有刀刃（形亡）也就不存在锋利（神灭）了。

② 何承天认为：“形神相资，古人譬以薪火。薪蔽火微，薪尽火灭；虽有其妙，岂能独传？”（《答宗居士书》）他以“有生必有死”的生命观批判佛教的“灵魂轮回”之说：“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”（《达性论》）

③ 荀济认为：“释氏君不君，乃至子不子，纲纪紊乱矣。”（《广弘明集》卷七）

④ 傅奕认为，佛教的传播威胁到传统的礼制：“缙绅门里，翻受秃丁邪诫；儒士学中，倒说妖胡浪语，曲类蛙歌，听之丧本”，以至于“海内勤王者少，乐私者多，乃外事胡佛，内生邪见……出臣子之门，入僧民之户。”（《请废佛法表》）

皇年间,不少人因信奉《提谓波利经》^①而在民间组织社团。唐初之时,道佛两家均受到唐太宗的重视,这一做法为后来的武则天所因袭。唐代的柳宗元不同意韩愈贬佛的说法^②,提出“三教调和”的主张,认为儒道佛应该“悉取向之所以导者,通而同之,搜择融液,与道大适,咸伸其所长,而黜其奇邪,要之与孔子同道,皆有以会其趣。”(《柳宗元全集》卷二十五)他的主张推动了儒道佛的融合。然而,中唐之后,自从慧能的顿悟说问世,无住祖师据此反对佛教以往的外在修行,神会和尚倡导“生灭本无,不假禅修”的思想。江西道一禅师马祖甚至认为:“所作所为,皆是佛性。贪嗔烦恼,并是佛性;扬眉动睛,笑欠声咳或动摇等,皆是佛事。”(《马祖道一禅师广录》)其弟子则将四禅(即治惑建德的四种禅定,也称色界定)和四念处(即身、受、心、法四念处^③)等一概取消。这种激进的做法推动了佛教的“世俗化”运动。而这种“世俗化”现象的产生,从某种意义上说,恰恰是以之前儒道佛的融合为逻辑上的起点。到了北宋时期,云门宗(禅宗之一派)名僧、杭州灵隐寺明教大师契嵩承袭了颜之推的做法,以佛教的“五戒”会通儒家的“五常”,认为两者是“异号而一体”^④。他说:“古之有圣人焉,曰佛,曰儒,曰百家,心则一,其迹则异,夫一焉者,其皆欲人为善者也。”(《辅教篇》)还说,佛

① 《提谓波利经》为了使佛教与中国本土文化契合,进而赢得更多的信徒,将佛教的“五戒”同“五常”、“五行”等相匹配:“五者天下之大数,在天为五星,在地为五岳,在人为五脏,在阴阳为五行,在王为五帝,在世为五德,在色为五色,在法为五戒。以不杀配东方,东方是木,木主于仁,仁以养生为义。不盗配北方,北方是水,水主于智,智者不盗为义。不邪淫配西方,西方是金,金主于义,义者不邪淫。不饮酒配南方,南方是火,火主于礼,礼防于失也。以不妄语配中央,中央是土,土主于信,妄语之人乖角两头,不契中正。中正以不偏乖为义。”

② 韩愈认为,佛教“口不言先王之法言,身不服先王之法服,不知君臣之义,父子之情”,“今其法曰,必弃而君臣,去而父子,禁而相生养之道,以求其所谓清静寂灭者。呜呼!”(《原道》)

③ 身念处是观身不净,受念处是观受是苦,心念处是观心无常,法念处是观法无我。

④ 参阅《大正藏》卷五十二。

教的“治心”同儒家的“治世”并不矛盾，“其心既治，谓之情性真正，情性真正则与夫礼仪所导而至之者不亦会乎？”^①两宋时期兴起的程朱理学，意在将儒家的伦理学提升为所谓的“天理”，然而，它却有意无意地把道家本体论意义上的“道”糅合到儒家的伦理学之中，使理学实际上变成了儒道互掺的“道学”。例如：朱熹认为理（相当于自然法则）是先于世界而存在的精神实体，由理派生出天地：“先有此理，便有此天地。”（《朱子语类》卷一）也就是说，在他看来，天地万物的产生有其必然性，这种必然性只有从理（也就是老子所说的“道”）的层面来加以解释。正如张岱年先生指出的：“宋明理学表现了儒、道、释的交光互映，其中儒、道思想的交融更为显著。”（《道家在中国哲学史上的地位》）而从理学内部分化出来的心学，除了含有道家的观点（如去智节欲和尊重人的个性等）外，还吸收了佛教有关“心”的论说。明末清初的释株宏则干脆提出禅宗与儒典的融会，他认为：“以禅宗与儒典和会，此不惟慧解圆融，亦引进诸浅识者不复以儒谤释。”^②

时至近代，包括杨文会、康有为、梁启超、龚自珍、谭嗣同、太虚等人在内的思想家，力图在拯救佛教之衰弱现状的同时把佛教改造成一种真正意义上的“救世”的学说。这一方面是由于大乘佛教本身所具有的入世精神在继续感召着时代的佼佼者，另一方面是由于时至晚清佛教内部“积恶丛生，不可收拾，有如花事已入暮春，月色已过望明”^③。当时，各种与鬼神观念等挂钩的迷信思想混杂于佛教的教理之中，“男女老幼烧香拜佛者甚多，考其真能了解佛法意义正信不谬者，则如凤毛麟角。”^④被誉为“近代佛学复兴之父”^⑤的杨文会，

① 参阅《谭津文集》卷八。

② 《竹窗随笔》“儒佛和会”，参阅《明清四大高僧文集》。

③ 释振华：《历代僧制泛论》，参阅《碧岩文选》，南洋佛书局1977年版，第4—5页。

④ 释太虚：《真佛教徒——即俗即真的大乘行者》，参阅《太虚法师全书》第5册，香港大法轮书局1959年版，第184页。

⑤ 参阅 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in Modern China*, HUP1968, pp. 1-8.

为了强化佛教在入世(其本意是为了“救世”,即为了拯救他所处的时代)方面的思想,继承了前人援儒入佛的做法,提出“当仁不让”,“轻身家,重社会”等思想准则^①。为了弥补儒家信仰诸价值的缺失,康有为在其《大同书》中以佛教的“极乐世界”作为人生之最高理想与归宿。^②为了唤起全人类对自我“劣根性”的认识,梁启超在《佛陀时代原始佛教教理纲要》中,根据《成唯识论》的“我慢者,谓偃傲,恃所执我,令心高举”,一针见血地指出:“万事以我为中心,以主我的精神行之,谓环乎我皆宜受我支配,供我刍狗;其浅狭者,如个人的我慢、阶级的我慢、族姓的我慢、国家的我慢,且不必道;其尤普遍而深广者,则人类的我慢,谓我为天帝之胤,为万物之灵,天地为我而运行,日月为我而明照,含生万类为我而孳育。”他还在《论佛教与群治之关系》中说:佛教“乃兼善而非独善”,“佛教之信仰乃入世而非厌世。”^③为了彻底否弃儒家的天命论,龚自珍倡导佛教的“业感缘起”说,认为业力乃是善恶报应的本原,福祸赏罚并不是天命所致。为了调和诸教间的分歧与矛盾,谭嗣同试图以佛教的“无”统摄儒家的仁和基督教的“爱”:“言仁者不可不知元,而其功用可极于无。能为仁之元而神于无者有三:曰佛,曰孔,曰耶。”(《谭嗣同全集》)而被称为中国宗教改革家的太虚(原名吕沛林)于20世纪30年代提出“人间佛教”理论。它在进一步扩大大乘佛教入世法的同时,将远在他方的净土移至人间。总之,这批思想家意在把佛学作为一帖救世济人的良药,“为近世经世佛学创榛辟莽,探出一条通达以佛法求世法的经世之路。”^④

纵观中国历史,我们可以发现不少杰出的兼修儒道或兼修儒

① 参阅《西来讲学之意趣》。

② 但康有为同时又又在《孔子改制考》一书中极力吹捧儒家,把孔子描写成一位社会改革家、一位历史进化论者,以此为当时的维新变法提供理论依据。

③ 参阅《梁启超全集》第二册,北京出版社1999年版,第906—910页。

④ 参阅麻天祥《晚清佛学与近代社会思潮》。