

第八章

新兴市民阶层的出现 与传统思维的升华

南北朝时期，佛教兴旺起来，而这时中原保持中国传统文化的知识分子却经历了一场浩劫，有的奔走流离，有的老死边荒，有的甚至一度成为俘虏。直到魏孝文帝注意到了起用“外国远方名士”，于是逃亡于河西，以著名儒者刘昺为首率其助教索敞、弟子程骏等人回到洛阳。此外，还在南朝的俘虏中，选拔出刘芳、崔光、蒋少游等。高门望族的王肃，以其父及兄弟并为南齐武帝所杀，也从建邺潜逃到北魏，为孝文帝制定“朝仪国典”。中原知识分子是经历了逃亡边远和深入基层的锻炼的。

王夫之说：

“……乃永嘉之乱，能守先王之训典者皆全身以去，西依张氏于河西。若其随琅邪而东迁者则固多得之于玄虚之徒，……河西之儒虽文行相辅，为天下后世所宗主者亦鲜，而矩矱不失，传习不废，自以为道崇，而不随其国以荣落，故张天锡降于苻秦，而人士未有随张氏而东求荣于羌氏者。吕光叛，河西割为数国，秃发、沮渠、乞伏蠢动喙息之酋长耳，杀人生人、荣人辱人唯其意，而无有敢施残害于诸儒者，且尊之也。至于沮渠氏灭，河西无复孤立之势，拓拔焘礼聘殷勤，而诸儒始东。阚骞、刘昺，索敞

师表人伦，为北方所矜式，然而势屈时违，祇依之以自修其教，未尝有乘此以求荣于拓拔，取大官、执大政者，呜呼亦伟矣哉！”

他接着说：

“江东为衣冠礼乐之区，而雷次宗，何 亂出入佛老以害道，北方之儒较淳正焉！流风所被，施于上下，拓拔氏乃革面而袭先王之文物，宇文氏承之，而隋以一天下。苏绰、李谔定隋之治具，关朗、王通开唐之文教，皆自此昉也。一隅耳而可以存天下之废绪；端居耳而可以消百战之凶危；贱士尔而可以折嗜杀横行之丑类，其书虽不传，其行谊虽不著，然其养道以自珍，无所求于物，物或求之而不屈，……是故儒者之统，孤行而无待者也。天下自无统而儒者有统，道存乎人而人不可以多得，有心者所重悲也。虽然，斯道亘天垂地而不可忘者也，无忧也。”^①

这无异是说，在中国封建社会中，知识分子群体并非由于皇帝的一纸诏书或选拔为朝廷辅弼，就全部丧失了自己独立的人格，成为皇权的附属物。如果真是如此，中华民族何以会积累起如此丰厚的传统文化和优秀的精神遗产呢？炎黄子孙又何以会形成如此鲜明的独立自主的高尚品格和自强不息的精神，并赖以立国数千年而不堕呢？

唐初，除了僧侣以外，已经找不到有远见卓识、独立不倚，而且知名度很高的、有创见的学术人才堪与佛教中的高僧相抗衡，他们还需要一段时间的酝酿和准备，以综合、吸收从魏晋以来玄学、佛学的成果而自成流派。

王夫之在《读通鉴论·卷二十》有一段话，分析唐初人才的难得，和唐初培养人才的不拘一格。

他说：

“拔魏征于李密，脱杜淹、苏世长、陆德明于王世充，简岑文本于萧铣，凡唐初直谅多闻之士，皆自僭伪中被濯而出者也。封德彝、宇文士及、裴矩不伏同昏之诛，犹蒙宠任。盖新造之国，培养无渐渍之功，而隋末风教陵夷，时无岩穴知名之士，可登进之，以为桢干，朝仪邦典与四方之物宜，不能不访于亡国之臣，流品难以遽清，且因仍以任使，唐治之不古在此，而得天下之心以安反侧者亦此也。……若德彝、士及、裴矩之流，天下知贱恶之矣，虽复用之，不足以惑人心而坏风化，杀之可也，赦之而器使之，亦诘不可哉？”

这一段话说明：唐初的人才多出于农民起义军中，即从草莽中涌出，而门阀士族本身已经没有人才。

第一节 时代思潮的变迁

到了中晚唐，随着商品经济的发展，城市的繁荣，市民阶层的兴起，社会风气发生了显著的变化。

陈寅恪《元白诗笺证稿》以白居易《琵琶引》及元稹艳诗与悼亡诗（附读《莺莺传》），说明从这个时代起，知识分子的社会地位，以及与之相适应的思维方式均有显著的变化。元白诗标志着文学创作的民间文学路线的新趋势。中晚唐，在藩镇跋扈，武夫横恣，呈现纷乱状态之际，在创作上出现了韩愈、柳宗元、白居易、元稹等人，如陈寅恪所说：“然就文章言，则其盛况殆不止追及，且可超越贞观、开元之时代。此时之健者有韩柳元白，所谓‘文起八代之衰’之古文运动，即发生于此时，殊非偶然也。又中国文学史中别有一可注意之点焉，即今日所谓唐代小说者，亦起于贞元、元和之世，与古文运动实

同一时，而其时最佳小说之作者，实亦即古文运动中之中坚人物是也。”

陈寅恪对《琵琶引》及《莺莺传》所反映的白居易不讳言与老大嫁为商人妇的旧娼家女交结，以及善于投机取巧的元稹对于“弃寒族之双文，而婚高门之韦氏”大言不惭，均有所论列。我们从中所得到的启发则是作为新兴庶族地主阶级的元白，其所处历史时期，正是自然经济与商品经济并存，庶族地主上升、市民阶层兴起、资本主义萌芽开始的时期。中国早在8世纪后，就曾出现过与市民阶层有密切接触，受到较深刻影响，而又不能摆脱本阶级心理和社会地位束缚的一代人。因此，把元、白的诗称之为“浪子文学”似也切合实际。（高尔基称欧洲19世纪西方批判现实主义者都是从自己阶级的窒息人的氛围里突破出来的小资产阶级的子弟，故称之为浪子文学）。中国8世纪的元白以及唐代晚期的李商隐、温飞卿则是在封建阶级窒息人的氛围里突破出来，面对资本主义萌芽的新形势，而开始有所觉醒，要求经济上、政治上开放的一代人。

如果说，汉代知识分子由于政治上的向心力与离心力的作用，他们有依附皇权求得一展怀抱的一面，那么，还应当看到另一面，即其中有为有守之士大多遭到排斥和摧残，但他们不甘屈服，表现在哲学意识上，究天人之际，通古今之变，反映为学术的博大。而到了唐代，主要是中晚唐，由于商品经济发展，市民阶层兴起，地主阶级内部庶族地主也可以跻身显要，社会风气自由，时代提出了新的要求。在哲学意识上，迫切需以中国传统的诸子、五经为中心，吸收外来佛学思想中的某些精华，重新建立一个适合于城市市民阶层利益的思想体系。这个思潮盛于14~16世纪，而中唐的柳宗元、刘禹锡已开先声。他们既是玄学、佛学的批判者，又是新时期思想体系的开创者。过去把柳、刘在哲学史上所处的这一中心环节地位看得

偏低，而对宋代二程朱熹抬得过高，这是不客观的，没有反映中国思维发展历史的真实面貌。柳宗元、刘禹锡以崭新的姿态，建立了他们的朴素唯物主义思想体系，决不是一帆风顺的，而是经历了两条路线的斗争的。斗争从三个方面展开：一是如何对待佛学思想的问题；二是一个新的思想模式应有什么大体设想的问题；三是历史发展是由谁决定和推动的问题。他们对这三个问题的解决，似乎都是在与他们存在着相反认识的以韩愈为代表的一方的争辩中展开和形成的。

由上所述可见，中国第二次集先行思想资料之大成者，并不是从宋代开始，更不是朱熹才堪称为集大成者。从中晚唐开始，首先集儒、道、佛之大成者是柳宗元，沿此路线到北宋而产生了张载，这是第一个流派。从北宋的张载以及同时产生的程颢、程颐，至南宋的朱熹形成了第二条集儒、道、佛之大成的路线，此为第二个流派。与朱熹同时又产生了陆九渊，直到明代中叶的王守仁及其弟子王畿等，形成为第三条路线，此为第三个流派。过去，哲学史研究者只看到程、朱和陆、王两大流派对中国学术文化的作用，而忽视了柳宗元的先驱者的作用。从柳到张的路线，我们无以名之，姑用西方的生命哲学比拟，或很相似。第二条路线，人称为理学，今姑用西方的存在主义拟之，或较允当。要说明的是，我们素来从消极面对待程、朱学派，因其在封建社会中被专制帝王利用以后，确实对人民的束缚，对先进文化的抵制，起过极为恶劣的作用。但某些海外学者却把程、朱提到人文主义的高度，究竟理由何在？如果撇开程、朱的书，去读海德格尔、萨特的书，再来反观程、朱，就可放开眼界，以现代存在主义解之，乃可以理解、领悟程、朱学派的精义。应当区分的是：被人误解或利用是一回事，学术本身的价值和意义又是一回事。如此思之再三，才可有上述新解。对陆、王的第三条路线，也称为心学。学者对

王守仁之为人从无好感，因为，他曾主动镇压过农民起义，不能不令人无限憎恶。当然，这是他的唯心主义思想实践的必然结果。但必须肯定，他的若干思想仍然是有价值的。也以存在主义解之，似可相通。联想到马赫的经验批判主义哲学，更觉其正是同一路线。至于其为人，黄宗羲《明儒学案》没有说到，而王夫之却说到了。王夫之认为，王守仁在平宸濠之前，思想行为都有可观，只是到了平宸濠之后，官做大了，名声高涨了，头脑也跟着膨胀起来了，以致到晚年在学术上也走向了一个极端，趋向空洞、抽象。早年的光辉已经完全消失了。这个分析确实是很深刻很中肯的。以西方学者荣格所说“多种人格面具”来评价王守仁，可说是恰当的。我们认为，应当从生命哲学的角度来评价柳宗元和张载，从存在主义的角度来评价程朱，从经验批判主义的角度来评价陆九渊和王守仁。他们是从孔孟老庄到 16、17 世纪启蒙思想的中间环节。如果没有这个中间环节，启蒙思想的产生也是不可思议的。

明清之际的启蒙思想对柳宗元、张载是继承的，对程朱陆王是批判的，但继承中也有所发展，批判中也有所吸收。历史的发展，文化的发展，学术的发展，都不是线性的，而是通过相干效应与协同作用，经过临界点周围的涨落，有弃有取，而达到新的有序。

第二节 中国启蒙思想之父柳宗元及其战友刘禹锡主客体交融的理论造诣

佛学长期统治中国学坛，要想打破其宗教束缚、融其思想精华于传统，必须要有一个过程。开元、天宝年间，终于响起了摆脱佛教宗教束缚的呼声。

一 反佛教的先驱

反佛教的先驱者为狄仁杰、姚崇。隋初唐，佛教宗派林立，寺院经济发达，上层高僧与朝廷显贵相依托，早已引起社会的不满。早在武周之初的狄仁杰与开元盛世的姚崇就坚决反对兴修佛寺，他们是主张裁抑佛教的先驱。

狄仁杰（607～700），字怀英、太原人。唐高宗时为大理丞、侍御史，宁州刺史等，他是我国以为民请命和平反冤案闻名中外的第一人。武周时期，任至地官侍郎同凤阁鸾台平章事，为酷吏来俊臣诬陷下狱，冤赴远戍。以后恢复相位，力劝武则天传位其子庐陵王（唐中宗李显），并推荐张柬之共同执政。狄仁杰死后五年，张柬之等拥中宗继位，迫武则天退位。狄仁杰是调节于武氏和唐李政权之间，避免了全国性的流血内战的第一人。他复相前，曾持节巡抚江南，禁毁吴、楚淫祠千七百所。晚年复相位后，武则天信佛，将造浮屠大像，预算要花数百万银，国库支付不起，便诏全国僧人日施一钱助役。对此，狄仁杰谏称：

“工不役鬼，必在役人；物不天降，终由地出。不损百姓，且将何求？今边垂未宁，宜宽征镇之徭，省不急之务。就令顾作，以济穷人，既失农时，是为弃本。且无官助，理不得成。既费官财，又竭人力，一方有难，何以救之？”

姚崇（650～721），陕州硤石（三门峡东）人。狄仁杰死后，代为同凤阁鸾台平章事，兼相王府长史。参与张柬之等拥立中宗的政变。睿宗时，太平公主干政，姚崇联合宋璟谏请公主离开东都，被贬，历申、徐、潞、扬、同等州刺史。玄宗即位，以他曾为相王（即玄宗之父睿宗）府长史，与玄宗为旧相识，召见于新丰，在共同狩猎中讨论政事。他建议禁止宦官、贵戚干预朝政，禁绝营建佛寺道观等十事，立即被任命为兵部

尚书，同中书门下三品。他鉴于中宗时近戚奏度僧尼，寺庙经济发达，享有免除赋役的权利，贵戚富豪与寺庙僧侣勾结，将田产造入庙产项内以避赋役，他主政后建言：

“佛不在外，悟之于心。行事利益，使苍生安稳，是谓佛理，乌用奸人以汨真教？”

玄宗遂下诏汰僧伪滥，蓄发归农者一万三千人。并禁百官建寺、铸铜像，写经典。开元四年（716年），山东大蝗，当时迷信成风，受灾农民只是跪拜，不敢追捕。姚崇派出御史，分道杀蝗。汴州刺史拒不应命，姚崇采取强硬手段，捕蝗十四万石。议者哗然，玄宗为之疑虑，黄门监卢怀慎也提出异议。姚崇说：“若纵之，谷且尽，如百姓何？”并对卢说：“杀虫救人，祸归于崇，不以诿公”。

二 韩愈树无上君权，实行文化垄断，发出反佛歇斯底里
韩愈（768~824），字退之，河南河阳（今河南孟县）人。因其郡望昌黎，自称昌黎韩愈，故后人称为韩昌黎。他3岁作了孤儿，由郑氏嫂抚养成人，刻苦读书，通六经及百家学。贞元进士，官至监察御史。宪宗时，随门下侍郎、同中书门下平章事裴度攻蔡州（今河南汝南）为行军司马，参预军机，擒吴元济后，韩愈为刑部侍郎。元和十四年（819年），正值凤翔法门寺开塔之期（每三十年一开塔），宪宗派人将内藏之释迦指骨一节迎入宫内供养三日，韩愈上了著名的《论佛骨表》，他在表中说：从皇帝起奉迎佛骨，必使民间形成一种“焚顶烧香，百十为群，解衣散钱，自朝至暮，转相仿效，惟恐后时，老少奔波，弃其业次。”他的理由是，佛教是外来的宗教，而且佛身死已久，枯朽之骨，凶秽之余，不宜令人宫禁。他的态度非常坚决，提出将此腐骨“投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。”并且说：“佛如有灵，能作祸祟，凡有殃咎，宜加臣身，上天鉴临，臣不怨悔。”此表触怒了宪宗，当

即被贬为潮州刺史。行至蓝关（今陕西商县附近），其侄孙韩湘，远来相晤，韩愈写下了一首著名的七律，诗说：

“一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千，本为圣明除弊政，敢将衰朽惜残年。云横秦岭家何在？雪拥蓝关马不前，知汝远来应有意，好收吾骨瘴江边。”

这时韩愈 52 岁。其侄孙湘，就是传说中八仙之一的韩湘子，道教徒。对此诗颇多猜测，有人说，湘之来是为了度化韩愈参加道教，但韩愈既不信佛，也不信道，故作此诗，以明其志。韩愈在潮州破除迷信，解放奴隶。穆宗长庆年间，官至吏部侍郎。57 岁死。韩愈与柳宗元首倡古文运动，被誉为“文起八代之衰”。狄仁杰、姚崇的主张是从国家财经方面考虑，也有破除迷信的考虑，韩愈上表谏迎佛骨更着重于破除迷信。但在另一篇写作年代无可确考的《原道》一文中，则不分作为宗教的佛道二教与作为哲学思想的佛学、道家，提出了“不塞不流，不止不行。人其人，火其书，庐其居”，趋于绝对化。其实，宗教的问题是一个思想认识的问题，可从寺院经济以及由其所引起的迷信活动予以限制，但不能禁绝。尤其是作为一种思想流派的佛学，是不能采取焚坑来解决的。韩愈欲在君主专制下，厉行文化垄断政策，幸其未行，行了也必相激相反。秦始皇施之于六经，曹操施之于东汉清议，均遭失败，韩愈又有多大力量能够一举消灭佛道二家，实行文化专制呢？

费尔巴哈说：

“人怎样思维，怎样主张，他的上帝也就怎样思维和主张；人有多大的价值，他的上帝也就有这么大的价值，决不会再多一些。上帝之认识，就是人的自我认识。”

他还说：

“宗教是人之最初的，并且间接的自我意识。所以，无论在什么地方，宗教总是走在哲学前面。在人类历史中

是这样，在个人历史中也是这样。人先把自己的本质移到自身之外，然后再在自身之中找到它。最初，他自己的本质是作为另外的本质而成为他的对象的。宗教是人类童年的本质，儿童是在自身之外看到自己的本质——人——的；在童年时，人是作为另一个人而成为自己的对象的——但是，把宗教当作对象的思想家、却洞察了宗教之对宗教本身隐而不显的本质，洞察了宗教信奉者所不能看到的。我们的任务，便正在于证明，属神的东西跟属人的东西的对立，是一种虚幻的对立，它不过是人的本质跟人的个体之间的对立；……”

费尔巴哈在这里，不仅认为宗教是人的自我意识，而且把宗教信奉者与以宗教当作对象的思想家加以区分。从中国化的佛学来说，是中印文化交流的产物，但它却是用中国思想家的思路去探讨印度佛学的。南北朝的僧肇、隋初唐的智顗、法藏、玄奘、慧能都各自从自我意识和自己认识的水平去探讨佛学，创立了自己的思想体系。他们以中国思想家的意识去看待佛学，因而他们的佛学思想也就是他们自己的意识。佛学经过他们的思考和加工，只不过是一件外衣。揭开这件外衣看，已不是原来佛教的内容，而是具有新内容的一种思想体系了。因此，中唐时代，佛学思想家作为佛教徒的个人和他们的思想本质，正如属人的东西和属神的东西一样，他们是对立的，因为“存在者之尺度也就是理智的尺度”“理智就是那个存在者的视野。你看得多远，你的本质就扩展到多远；反之亦然。”（费尔巴哈）因此，要从这个本质上去理解中国思想家与作为宗教思想的佛学的对立，即对佛教思想进行扬弃或改造，更利于创造自己的新的思想体系，这个任务不是搞绝对化如韩愈者之所能

① 费尔巴哈：《基督教的本质》。

成功地完成的，而被歪曲为“三教合一说”的柳宗元却对此提出了完全正确的见解，因而在思想史上获得了重大成就。

三 柳宗元不信佛教而从佛学中汲取营养

柳宗元对佛学的评价与韩愈不同，他说：

“太史公尝言：‘世之学孔氏者则黜老子；学老子者则黜孔氏，道不同不相为谋’，余观老子亦孔氏之异流也，不得以相抗。又况扬墨申商、刑名纵横之说，其迭相訾毁抵牾而不合者可胜言耶？然皆有以佐世。太史公没，其后有释氏，固学者之所怪骇舛逆其尤者也。今有河南元生者，其人闳旷而质直，物无以挫其志；其为学恢博而贯统，数无以踧其道，悉取向之所以异者，通而同之，搜择融液，与道大适，咸伸其所长、而黜其奇斜，要之与孔子同道，皆有以会其趣。……”

柳宗元书此后，为韩愈所见，移书责宗元不斥浮图。柳宗元又在《送僧浩初序》中公开对韩愈答辩称：

“儒者韩退之与我善，尝病余嗜浮图言，訾余与浮图游，近陇西李生础自东都来，退之又寓书罪余，且曰：‘见送元生序，不斥浮图。’浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，诚乐之，其于性情爽然，不与孔子异道，……吾之所取者与《易》、《论语》合，……退之所罪者其迹也，曰髡而缁，无夫妇父子，不为耕农蚕桑而活乎人，若是，虽吾亦不乐也。退之忿其外而遗其中，是知石而不知韞玉也。吾之所以嗜浮屠之言以此；与其人游者，未必能通其言也，且凡为其道者，不爱官，不争能，乐山水而嗜闲安者为多，吾病世之逐逐然唯印组为务以相轧

《柳河东集·送元十八山人南游序》。

也，则舍是其焉从？吾之好与浮图游以此。”^①

柳宗元声明，他不信宗教，与韩愈并无不同，但对佛教思想则要吸取其精华。因果报应，轮回往生之类的谎言，并不能包括佛教思想的全体。恩格斯在《自然辩证法》中把佛教思想与古希腊人的思想相提并论，称誉他们处于人类辩证思维较高的发展阶段上，足证柳宗元、刘禹锡汲取了佛学关于事物处于永恒发展、相互联系的因果网络之中的思想。佛学早在康德之前就探讨了主体与客体、现象与本质、理性与直觉等认识论上诸重大问题。佛学中唯识宗论空，只不过是空掉主体对客观世界在认识上的执著，进一步表明人所认识的只是主体所设立的对象，意识无法完全、绝对地把握现实世界。禅宗最为强调主体的自觉，面对无明、烦恼而不悲观、屈服，面对遥远的人生理想而精进不懈，并把一己的解脱与整个人类联系起来。柳宗元、刘禹锡把佛教“颠倒了的世界观”重新颠倒过来，创立了唯物主义思想体系，而且咀嚼和消化了佛教思想中的精华，因而充实和丰富了他们自己的思想体系，在作为中国思维发展的一个重要环节上，树起了一面崭新的思想旗帜，值得人们探讨和深思。

四 柳宗元、刘禹锡生平概述

柳宗元（公元 773～819 年），字子厚，祖籍河东解县（今山西运城），其父镇，幼赤贫，后经安史之乱，佐郭子仪朔方起兵，官至殿中侍御史。宗元自幼精敏，以文章享名，为同龄人所推重。贞元进士，授校书郎，调兰田尉，升监察御史，与王叔文、韦执谊政治见解一致，故参加了王叔文为首的政治革新运动，擢礼部员外郎。按王叔文、王伾在顺宗为太子时，就被引为东宫侍读，顺宗立，王叔文以起居郎、翰林学士主持政

《柳河东集·送僧浩初序》。

务与王伾相结合，并引用韦执谊、陆质、韩泰、韩晔、凌准、柳宗元、刘禹锡。斥退贪官京兆尹李实，下令蠲免民间对官府的各种积欠，罢官市，废盐铁使月进钱与地方官进奉，减盐价。宦官俱文珍深忌王叔文，罢其翰林学士。王叔文等一批革新志士又策划以宿将范希朝为西北诸镇行营兵马使，韩泰为司马，实际上夺了宦官所掌的兵权。宦官集团以生死攸关，进行强烈反击，谕诸镇不得听从范希朝调兵。范希朝到了奉天，诸将不到，被架空，只好返回原防。同年，以俱文珍为首的宦官集团与大官僚发动政变，强迫顺宗让位与太子，是为宪宗。王叔文被贬为渝州司户参军，过了一年，被杀害。柳宗元被贬为邵州司马，元和十年（公元 815 年）迁柳州刺史。在贬谪期间，写作了大量诗文。元和十四年（公元 819 年）卒于柳州，年仅四十九岁。此是韩愈谏迎佛骨被贬潮州的同一年。著有《柳河东集》行于世。

刘禹锡（公元 772 ~ 842 年），字梦得，自称祖籍为中山（河北定县），家世为儒，他生长在洛阳，贞元进士，登博学宏辞科、工文章，杜佑推荐人为监察御史、素与韦执谊相交，禹锡名重一时，王叔文亦与之友善。顺宗即位后，朝廷大议秘策，由王叔文主持，他引刘禹锡和柳宗元与议禁中，所言必从、禹锡擢屯田员外郎，判度支。盐铁案，时号“二王、刘、柳”。革新运动很快失败，禹锡被贬为连州（今广东连县）刺史，未到任，又斥为朗州（今湖南常德）司马。朗州接近古夜郎，为少数民族聚居区。他以当地民间歌调作《竹枝词》，武陵（即常德）人争相传诵。久之，召还，但又历坎坷。他归后作《赠玄都看花诸君子》诗：“紫陌红尘拂面来，无人不道看花回。玄都观里桃千树，尽是刘郎去后栽。”此诗被当道者认为语含讥忿，又贬之为播州（今贵州遵义）刺史。以母老，经御史中丞裴度替他说情，改连州，又徙夔州（四川奉节）、和

州（安徽和县），共 14 年，方得调回，他又作了一首《游玄都》的诗：“百亩庭中半是苔，桃花净尽菜花开。种桃道士归何处？前度刘郎今又来。”时裴度做宰相，荐他为礼部侍郎、集贤直学士。裴度罢官，又为苏、汝（河南临汝）、同（陕西大荔）刺史，迁太子宾客。晚年与白居易以诗唱和，武宗立，加检校礼部尚书，卒年 72。有《刘宾客集》行于世。

五 柳宗元与韩愈的争论

柳宗元、刘禹锡的唯物主义思想体系，是在与他们的好友韩愈的争论中形成的。这在柳宗元的《天说》中有较详的记载，但这也是一篇颇多疑问，殊难索解的短论。

《天说》先记载了韩愈的论点，说：

“韩愈谓柳子曰：若知天之说乎？吾为子言天之说。今夫人有疾痛倦辱饥寒甚者，因仰而呼天曰：‘残民者昌，佑民者殃！’又仰而呼天曰：‘何为使至此极戾也’！若是者举不能知天。夫果蔬饮食既坏，虫生之。人之血气败逆壅底，为痈疡疣赘瘰疬，虫生之。木朽而蝼中，草腐而萤飞，是岂不以坏而后出耶？物坏，虫由之生。元气阴阳之坏，人由之生。虫之生而物益坏，食啮之，攻穴之，虫之祸物也滋甚，其有能去之者，有功于物者也；繁而息之者，物之讎也。人之坏元气阴阳也亦滋甚。垦原田，伐山林，凿泉以井饮，窆墓以送死，而又穴为偃溲，筑为墙垣城郭台榭观游，疏为川渎沟洫陂池。燧木以燔，革金以镕，陶甄琢磨，倅然使天地万物不得其情，倅倅冲冲，攻残败挠而未尝息，其为祸元气阴阳也，不甚于虫之所为乎！吾意有能残斯人使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少，是则有功于天地者也；繁而息之者，天地之讎也。今夫人举不能知天，故为是呼且怨也。吾意天闻其呼且怨，则有功者受赏必大矣！其祸焉者，受罚亦大矣！子以吾言为何

如？”

仔细琢磨柳宗元所转述韩愈的这段话，论点颇为不可思议。他所指的天，很明显是自然界的天，并没有把自然界的天与鬼神联系在一起。与柳宗元相为桴鼓的刘禹锡说：

“世之言天者二道焉。拘于昭昭者，则曰：天与人实影响，祸必以罪降，福必以善徕，穷厄而呼必可闻，隐痛而祈必可答，如有物的然以宰者，故阴鹭之说腾焉。泥于冥冥者，则曰：天与人实刺异，霆震于畜木，未尝在罪；春滋乎董茶，未尝择善。跖蹻焉而遂，孔颜焉而厄，是茫乎无有宰者，故自然之说胜焉！”

韩愈之说，当然与自然之说不同，但是否就是阴鹭之说呢？韩愈是反对宗教的激进派，必然不相信因果报应，轮回往生之说。但司马迁早于佛教东来前，就在《史记》中说过：人们说丙吉“有阴鹭”。也就是说积了阴德。可见，阴鹭之说，并不是佛教带来的。但韩愈与柳宗元的对话，对于仰而呼天的人，则认为是“举不能知天”的，他也是不以此为然的。他最后所说祸焉受罚，是指那些“为祸于天地阴阳”的，有功受赏，是指那些“为祸于天地阴阳滋少”的，应该得到天的赏赐。意思是“善有善报，恶有恶报”，也就是为祸天地阴阳的人将自食其果，并没有任何宗教迷信的成份。

这样分析一下，就可明白，韩愈所说的天是指自然界。人类文明的进步，靠的是人们能够适应自然和改造自然。在封建社会，地主剥削农民，必须要农民男耕女织，辛勤劳动，而韩愈却公然提出：人类文明的进步，生产的发展，是违背自然的，必然要受到惩罚，这岂不十分荒唐吗？此说既不同于荀子提出的天人相分，又不同于董仲舒的天人相与。韩愈欲创新说，究以何为他的先行资料呢？看起来不脱于春秋战国时代的五行相胜，和《阴符经》的“天生天杀，道之理也。天地万物

之盗，万物人之盗，人万物之盗，三盗既宜，三才既安”。柳宗元转述韩愈的话，似乎不太准确，他大概是指人不宜于破坏元气阴阳“滋甚”，也就是说不要破坏得太厉害，而是要求祸元气阴阳者“滋少”，也就是说要使人与自然之间保持一定的平衡状态。从今天来看，十八世纪以来，由于工业化的发展基于征服、掠夺自然的原则，从而使生态平衡遭到严重的破坏；反过来，自然界也毫不留情地惩罚人类。如果从这个角度来看，面对韩愈的警告，不能不使我们惊叹他的先见之明。

柳宗元对于韩愈的天说，作了如下的回答：

“子（指韩愈）诚有激而为是耶？则信辩且美矣。吾能终其说：彼上而玄者，世谓之天，下而黄者，世谓之地，浑然而中处者，世谓之元气，寒而暑者，世谓之阴阳，是虽大，无异果蓏痲痺草木也，假而有能去其攻穴者，是物也，其能有报乎？蕃而息之者，其能有怒乎？天地，大果蓏也，元气，大痲痺也，阴阳，大草木也，其乌能赏功而罚祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬，呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大谬矣。”

柳宗元对自然界的认识与韩愈并无截然的歧异。用他自己的话来说叫作“吾能终其说”。可是，实际上，在天与人的根本关系问题上，他强调首要的还是要坚持唯物主义，认为天就和果蓏、痲痺、草木一样，都是物质的，它绝对不可能赏功罚祸。是功，还是祸，都要靠人为的争取，天是无可奈何的。但是也不应把天与人绝对地对立起来，以至否认了宇宙的和谐。人类是由天所创造的。在宇宙发展的特定阶段上出现了人类，这是宇宙的和谐在宇宙和人的关系上的反映。如果把天与人绝对地对立起来，以至否认宇宙的和谐，在天与人之间布下了不可逾越的鸿沟，也是错误的。因而柳宗元与韩愈二说，并无根本的差别，是可以互相补充的。

柳宗元最后说：

“子而信子之义以游其内，生而死尔，乌置存亡得丧于果蓏痲痺草木耶？”

这仍是就认识主体与客体对象的统一立论的。就是说，既要坚持唯物主义路线，同时也要加强认识主体的修养。不仅要认识对象，更要认识主体自身，而不为生死所怖、所挠。

六《天对》要义

柳宗元的宇宙观见于《天对》一百三十二个对话中的第一、第二个问答，如下：

第一个对话是：

“问曰：遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？明明暗暗，惟时何为？”

对曰：本始之茫，诞者传焉，鸿灵幽纷，曷可言焉？留黑晰眇，往来屯屯，𡩊昧革化，惟元气存，而何为焉！”

第二个对话是：

“问：阴阳三合，何本何化？”

对：合焉者三，一以统同。吁炎吹冷，交错而功。”

这是柳宗元对屈原《天问》所作的解答。他的解答至少包含着从对自古以来关于宇宙的疑问中作出的三点重要哲学结论：

（一）宇宙的本原问题：宇宙的本原是物质还是精神的争论，是早已存在的。柳宗元坚持元气一元论的唯物主义宇宙观，把宇宙看作是独立于意识之外而存在着的物质世界，这与佛学思想的唯心主义否认物质是宇宙的本原，是根本对立的。因此，不能认为柳宗元是三教合一论。

（二）宇宙的运动和演化问题：佛学思想承认运动是永恒的、无限的，但他们又承认宇宙是虚幻的，运动和演化是脱离