

儒学的自我革新与儒释道三教论衡

——宋学形成路径的思想史考察

冯 兵

内容提要 从思想史的角度看,宋学的形成主要基于中唐以来的古文运动对儒学思想表现力的重视与解放、疑经惑传思潮中儒学生命力的自我激发,以及儒释道三家相激相长过程中儒家义理学的兴盛三大主要的思想发展过程。而这三者之间也是相辅相成的。其中,古文运动、疑经惑传思潮以及儒学对佛老思想的批判借鉴代表着儒学的自我革新,释道两家思想作为外部力量对儒学的革新具有刺激和促进作用。在唐宋之际重大社会变革的背景下,如此数种思想活动的内外交错互动,最终构成了宋学得以产生的思想合力。

关键词 宋学 古文运动 疑经惑传 儒释道 唐宋鼎革

冯 兵,华侨大学国际儒学研究院教授 361021

宋代历来都被视为我国历史上思想文化最为兴盛的时期之一,而宋学既是其重要的思想与学术基础,也是其重要的文化符号。由于宋学所具备的较强烈的义理化趋向,使之与汉学主体上更为重视章句训诂、墨守经义而至于繁琐的学术特点颇为不同。不同的背后,则有着由唐至宋的一个十分精彩的思想史过程。而这一思想史过程同时又是在唐宋社会转型与变革的重大社会史背景中展开的,其主要推动者是社会地位日渐上升的士大夫群体。

一、古文运动

漆侠先生指出:“宋学形成于宋仁宗统治期间,庆历新政前后(1043—1044)是宋学形成的阶段。”并且,“从学术的渊源看,它受到中唐以来韩愈、李翱等儒家道统说和一些学者疑经的深刻影响”^[1]。而韩愈等正是古文运动的主将。古文运动“是在中国古代社会发生重要转变时期所形成的一场儒学复兴运动,也是一场文学改革运动”^[2]。儒学的复兴实乃古文运动最根本的目的。

本文为贵州省2017年度哲学社会科学规划国学单列课题“《北溪字义》译注集评”(17GZGX19)阶段性成果。

[1]漆侠:《宋学的发展和演变》,〔石家庄〕河北人民出版社2002年版,第8页。

[2]敏泽主编:《中国文学思想史》(上卷),〔长沙〕湖南教育出版社2004年版,第559页。

1. 古文运动的社会文化背景

魏晋六朝是我国历史上典型的门阀世族社会,而门阀世族社会的维系,最根本的就是依靠“礼”对社会阶层等差的规定。所以,清人赵翼在《廿二史札记》中就说:“六朝人最重三《礼》之学,唐初尤然。”^[1]“礼”对维护社会等级制度具有极大的功用,对此早在春秋战国时期思想家们就已经有了十分明确的阐述。如荀子说:“义者循礼,循礼故恶人之乱之也”(《荀子·议兵》),“循礼”即不希望人们扰乱社会的既有秩序,所以,他一再强调“少事长,贱事贵,不肖事贤,是天下之通义也”(《荀子·仲尼》)。而《礼记》也指出:“礼义立,则贵贱等矣。乐文同,则上下和矣。”(《礼记·乐记》)礼乐合用,所希望达到的社会效果就是:既等级森严,又和谐稳定。而要达到这样的效果,首先要熏陶驯化人们的思想和情感,于是政治思想家们就有了“礼乐之统,管乎人心矣”(《荀子·乐论》)的认识。从先秦以来的传统社会中,礼乐文化的繁荣即与此有着本质联系,故而对于礼制的编修与完善是历朝历代都不曾疏忽懈怠过的。

其中,《大唐开元礼》一百五十卷是有唐以来沿用最广、影响最大的礼典,历经贞观、显庆、开元年间的三次修订,“由是,唐之五礼之文始备,而后世用之,虽时小有损益,不能过也”^[2]。而魏晋至初、盛唐时期,皇室贵族对“礼”的重视不仅体现在对礼制的完备建设方面,也体现在不遗余力的社会推广方面,这使得“魏晋以来,以贵役贱,士庶之科,较然有辨”^[3],有效地维护了世家大族社会地位的合法性。

到中唐之后,随着杨炎“两税法”和租佃制的推行,一些庶族地主出身的士大夫经济实力极大增强,并且又借助科举制度进入了统治集团的中上层,遂越来越多地获得了政治上的地位。与之相反,自魏晋以来一直占据主导地位的世家大族的权势和地位则江河日下。随之而来的,便是庶族士大夫阶层在意识形态上对于为世家大族所利用的“礼”的抵制与重新诠释。如古文运动的主要代表人物韩愈、柳宗元等都对“礼”表示过不满,韩愈在《读仪礼》一文中说:“余尝苦《仪礼》难读,又其行于今者盖寡。沿袭不同,复之无由,考于今诚无所用之。”^[4]韩愈认为《仪礼》难读,究其根本,主要是因为觉得它离现实生活较远,没什么实际用处,实在是找不到恢复施行它的理由,所以读来索然无味,自然是“难读”。从中我们就可感受到韩愈对古礼的兴趣如何了。而柳宗元对“礼”的质疑和批判更是直截了当,他针对《左传》所言之十恶不赦的“六逆”行为“贱妨贵,少陵长,远间亲,新闻旧,小加大,淫破义”作了一篇《六逆论》,说:“余谓少陵长,小加大,淫破义,是三者,固诚为乱也。然其所谓贱妨贵,远间亲,新闻旧,虽为理之本可也,何必曰乱?”^[5]这对于自汉以降的传统礼法观而言,不啻是较大的颠覆和改造。

当然,韩、柳等人对礼法观的颠覆并非要将其彻底推翻以重建一套全新的思想文化体系,而只是否定汉魏以来的官方儒学,要求承继先秦,重续自尧、舜、汤、文、武、周公、孔子、孟轲以来的儒学“道统”。韩愈表明自己“读书著文歌颂尧舜之道”,认为正是由于荀子、扬雄等人“择焉而不精,语焉而不详”,使得道统一度中断很长时间,所以他力拒释、道两家之“异端邪说”,强烈主张复兴先秦儒学,“使其道由愈而粗传,虽灭死万万无恨”^[6]。柳宗元也声言自己“唯以中正信义为志,以兴尧舜孔子之道,利安元元为务”^[7],以继承尧舜孔孟儒家的社会政治理想、福泽天下苍生为职志。由此可见,韩愈等人发起古文运动,其背后有着强烈的儒学道统情结和政治关切。

[1][清]赵翼:《廿二史札记校证》,王树民校证,〔北京〕中华书局2013年版,第468页。

[2][宋]欧阳修、宋祁:《礼乐志第一》,《新唐书》卷十一,〔北京〕中华书局2000年版,第198页。

[3][梁]沈约:《恩幸传》,《宋书》卷九十四,〔北京〕中华书局2000年版,第1531页。

[4][唐]韩愈:《读仪礼》,《韩昌黎全集》卷十一,〔北京〕中国书店1991年版,第183页。

[5][唐]柳宗元:《六逆论》,《柳河东集》卷三,上海古籍出版社2008年版,第60页。

[6][唐]韩愈:《与孟尚书书》,《韩昌黎全集》卷十八,第268页。

[7][唐]柳宗元:《寄许京兆孟容书》,《柳河东集》卷三十,第480页。

2. 古文运动的内容、实质及影响

古文运动在文学上的批判对象主要是骈文。骈文又称骈俪文,以四六句式为主,由于过度讲究对仗的形式技巧,往往束缚了内容的有效表达。骈文体在魏晋时期出现,到南北朝达到鼎盛。大约是在唐开元、天宝年间,这一文风则逐渐发生了变化。安史之乱后,萧颖士、李华、独孤及、梁肃、柳冕等人相继提出了文体改革的问题。他们认为“文章之道”重在伦理教化,只有突出了伦理教化的意义,文章才会内容充实,气质雄正,具备充分的社会价值。如梁肃在《祭独孤常州文》中引用独孤及的话说:“文章可以假道,道德可以长保,华而不实,君子所丑。”^[1]要求“文以载道”,并强调因“道”而成文的新文学思想。但六朝骈体文却因拘泥于形式而“文不足言,言不足志”^[2]。所以,既然骈体文不仅缺乏思想性,表现力也有问题,改革文风以促进思想的解放就成了当务之急。

到了韩愈和柳宗元的时代,骈体文已经得到了较大程度的改革,实际上韩、柳所倡导、发动的古文运动也并非专为反对骈体文而起。如韩愈说:“君子居其位,则思死其官;未得位,则思修其辞,以明其道。我将以明道也,非以为直而加人也。”^[3]柳宗元也申言曰:“贤者不得志于今,必取贵于后,古之著书者皆是也。”^[4]二人都秉承了儒家强烈的事功精神,主张儒者在得志时当为君尽忠、为民效力,不得志时亦须“以文明道”,发扬光大儒学传统。所以,借文体的改革倡导政治改革,最终复兴儒家的思想文化,“接乎孟子之传”,这才是他们发起古文运动的真正目的。

北宋初,柳开、孙复、石介、欧阳修等人在古文运动的先驱者韩愈、柳宗元复兴儒学的主张的基础上又更进了一步。如宋真宗即位之初,柳开就在《上言时政表》中建言:“若守旧规,斯未尽善;能立新法,乃显神机。”^[5]石介十分推崇柳开,说他“著书数万言,皆尧、舜、三王治人之道。”又说:“仲涂(柳开之号,笔者注)之道,孔子之道也。夫人能知孔子之道,施于天地间,无有不宜。以之治民,以之事君,以之化天下,皆得其序。”^[6]这里明显表现出了对于韩愈“道统”思想的继承,而在对先秦儒学“治人之道”的强烈向往方面则有过之。

另外,从北宋中期开始,科举制度也出现了变革。唐代以来主要以诗赋、帖经、墨义取士的做法渐被摒弃,经义考试则在科举中逐步受到了重视。当时的经义考试已没有了僵硬死板的解经要求,考生既可依陈说铺叙,也可按己意解说,这为以理解经义内涵为主的新儒学的产生打下了很好的基础。于是,在北宋中期的儒学领域中,学者们对以唐初《五经正义》为代表的旧经学体系产生了质疑,汉唐学者专事训诂笺注的遗风随之渐渐退隐。最终,“注重义理,以己意解经”这一经学史上具有重大意义的转变得以彻底完成。上述科举考试内容方面的变化,即表明唐宋之际的疑经惑传思潮取得了实质性的成功,其思想动力主要就来源于唐宋古文运动复兴先秦儒学以及文体改革的现实需要,反过来它又对古文运动的发展起到了较重要的促进作用。

二、疑经惑传思潮

自唐初孔颖达等人奉命编修《五经正义》,统一经学注疏之后,学者沿袭汉魏以来的章句注疏之

[1][唐]梁肃:《祭独孤常州文》,《文苑英华》卷九百八十二,《影印文渊阁四库全书》第1342册,〔台北〕商务印书馆1986年版,第609页。

[2][唐]独孤及:《赵郡李公中集序》,《文苑英华》卷七百二,《影印文渊阁四库全书》第1339册,第632页。

[3][唐]韩愈:《争臣论》,《韩昌黎全集》卷十四,第219页。

[4][唐]柳宗元:《寄许京兆孟容书》,《柳河东集》卷三十,第484页。

[5][宋]柳开:《上言时政表》,《河东集》卷十,《影印文渊阁四库全书》第1085册,第310页。

[6][宋]石介:《送刘先之序》,《徂徕石先生文集》卷十八,〔北京〕中华书局1984年版,第217页。

学,坚持“注不驳经、疏不破注”的解经传统,墨守《正义》,不敢越其雷池一步。对此,晚清学者皮锡瑞评价道:“自《正义》、《定本》颁之国胄,用以取士,天下奉为圭臬。唐至宋初数百年,士子皆谨守官书,莫敢异议矣。”^[1]这不仅束缚了经学的正常发展,也抑制了人们在解释经典方面的创造性,使得整个社会的思想意识形态都趋于保守,儒学的发展因而受到了严重阻滞。到了中唐时期,针对儒家经学的这一现状及佛、道两教的蓬勃发展对儒学思想主导地位的威胁,一些士大夫开始积极审视儒家经学内部的发展状况,并对传统经说产生了怀疑,学术界和思想界出现了一股疑经惑传的新风尚。

如刘知几在《史通》一书中,大胆指摘《尚书》和《春秋》诸经中多有造假和“虚美”之言,这一对儒家经典的质疑和批判在当时的社会上引起了极大震动。成伯屿著《毛诗指说》一卷,也据臆测提出《毛诗序》首句并非孔子亲作,而是子夏所传,其余皆是毛萁所续的大胆之言。此后啖助及其弟子赵匡、陆淳专治《春秋》,分别有《春秋统例》《春秋微旨》《春秋集传辩疑》等著述问世,师徒三人均试图摆脱三传旧说的拘束,仅凭一己之意推断孔子作《春秋》的“微言大义”。他们在著述中采用证据极少,其本意也仅在于借助经义的发挥表达对时政的不满,从而提出自己的政治主张。这些都超出了汉唐传经的家法范围,开了后世学者疑经惑传风气之先河。不过,当时普遍的经学传承情况则仍如皮锡瑞所言:“经学至唐以至宋初,已陵夷衰微矣。然笃守古义,无取新奇;各承师传,不凭胸臆;犹汉唐之遗也。”^[2]

到了宋仁宗时期,诸儒的疑经思潮愈演愈烈,不仅敢于疑传注,而且对经典本身也产生了怀疑,甚至还以己意篡改经文。其中主要的代表人物即是孙复、欧阳修、刘敞、王安石等人。

孙复自四十四岁起隐居泰山收徒讲学,庆历二年(1042)得范仲淹举荐任国子监直讲,其“讲说多异先儒”,对传统的注疏之学多不屑一顾。他在解《春秋》时,“不惑传注,其言简易,得经之本义”^[3]。但孙复等人还主要是疑传注,到了欧阳修,则进而开始怀疑经典本身。他指出:“自秦之焚书,六经尽矣。至汉而出者,皆其残脱颠倒,或传之老师昏耄之说,或取之冢墓屋壁之间,是以学者不明,异说纷起。”^[4]此外,在《诗本义》中他也用“臆说”“衍说”“曲说”“妄说”等词,对毛《传》、郑《笺》提出了非议,并在《易童子问》中对《易》的经传也提出了质疑。所以,四库馆臣就认为:“自唐以来,说《诗》者莫敢议毛、郑,虽老师宿儒亦谨守《小序》。至宋而新义日增,旧说几废,推原所始,实发于修。”^[5]

继欧阳修之后,刘敞是疑经派的又一代表人物。他不仅疑经,甚至还改经。《四库全书总目》就曾指出:“(敞)皆改易经字,以就己说。……盖好以己意改经,变先儒淳实之风者,实自敞始。……敞之说经,开南宋臆断之弊,敞不得辞。”^[6]不过,四库馆臣也评价说:“宋代改经之例,敞导其先,宜其视改《传》为固然矣。然论其大致,则得经意者为多。”^[7]因此,刘敞虽多以己意解经改经,但多数情况下都能令人信服。而他的这一解经方式,又正好代表了宋代学术新的发展方向。

王安石作为一位著名的政治家和思想家,对经典的怀疑和挑战具有浓重的政治色彩。他摒弃“先儒旧说”,重注《周礼》《尚书》《诗经》,作《三经新义》,其主要意图乃是以之作为改革的思想理论根据。一方面,王安石认为:“然孔氏以羈臣而与未丧之文,孟子以游士而承既没之圣,异端虽作,精义尚存。逮更煨烬之灾,遂失源流之正,章句之文胜质,传注之博溺心,此淫辞诡行之所由昌,而妙道至言之所为隐。”^[8]在他看来,秦火之前,孔、孟尚能承续并固守尧、舜、禹和文、武、周公等圣贤之精神,然而在“焚书坑儒”之后,这一道统传承体系就出现了混乱,儒家文化的精髓已难以真正把握和追寻,汉魏儒生的“旧说”已不足为信。所以,重释经典就势在必行了。但另一方面,又正如四库馆臣在《四库全书》所收

[1][2][清]皮锡瑞:《经学历史》,〔北京〕中华书局2008年版,第207页,第220页。

[3][5][6][7][清]永瑢等:《四库全书总目》,〔北京〕中华书局1965年版,第214页,第122页,第270页,第215页。

[4][宋]欧阳修:《问进士策三首》,《欧阳修全集》,〔北京〕中国书店1986年版,第326页。

[8][宋]王安石:《谢除左仆射表》,《王文公文集》卷十八,上海人民出版社1974年版,第207页。

王安石著《周官新义》的“提要”里说：“然《周礼》之不可行于后世，微特人人知之，安石亦未尝不知也。安石之意，本以宋当积弱之后，而欲济之以富强，又惧富强之说，必为儒者所排击，于是附会经义以钳儒者之口。实非真信《周礼》为可行。”^[1]这就充分说明，重释经典在王安石这里不仅有着重要的学术意义，更是具备了政治改革的工具性价值。

由中唐而起的疑经惑传思潮，经两宋孙复、欧阳修、刘敞、王安石与二程、朱熹等的发展，其余风一直延续到明清。正是由于这股在中国经学史和思想史上意义十分重大的学术思想的自我解放之风，激发了儒学新的生命力，为宋学的成熟做出了重要的铺垫。

三、三教论衡中儒学对释道思想的批判与借鉴

在由唐至宋的朝代更迭中，社会虽然历经动荡，但在思想文化的进程里却有一条主线贯通始终，那就是儒释道三家思想彼此不间断冲突与融合。汉魏以来儒学的不断自我革新以至宋学的最终形成，就是在这一片思想沃土中结出的累累硕果。

1. 儒、释、道三家鼎立

目前较为通行的说法认为，佛教初入中国当是在西汉末年的哀帝时期。经过数百年时间大量译介佛经和广建庙宇、收聚僧徒，到了魏晋南北朝，佛教已经十分兴盛。当时，“南朝四百八十寺”，仅在南朝首都建康一带，就有僧众十余万人；而北魏“佛经流通，大集中国，凡有四百一十五部，合一千九百一十九卷。……略而计之，僧尼大众二百万矣，其寺三万有余”^[2]，其发展规模更是令人震撼。到了唐宋时期，随着新佛教宗派的纷纷出现，佛教的发展达到了其发展史上的顶峰，与儒、道鼎足而三，形成了中国传统文化的新格局。

道教的正式形成是在东汉中、后期，即公元125—215年间。到了唐宋时期，道教与佛教一样都获得了极大发展，尤其是在唐代更是达到极盛。李渊父子起兵时，就为了提高自己的影响力而自称老子后裔。武德元年（618），李渊登基，又正式昭告天下自己与道教教主老子的血统渊源。他还在羊角山修建伏龙观，将老子供为宗祖，且将羊角山改名为龙角山。事实上，李渊父子能够拼得天下，道士们也是功不可没的。在隋末的混乱时局中，许多道士都制作并宣扬了大量如“老子度世，李氏当王”之类的符谶为李唐造势。甚至还有一大批道士直接投身于李渊父子的麾下，为李唐江山的鼎定立下了汗马功劳。在这样的背景下，道教在整个唐代都十分兴盛，尤其是在唐初，更是备受尊宠。高祖和太宗多次颁赏道士，在先后三次的佛、道高下之辩中，高祖李渊都直接表明了“道大佛小”、支持道教的态度。

但是，在政策方面，总体上说来唐王朝仍是沿袭前朝旧制，采取“三教齐立”的调和兼容政策，让儒、释、道三家在文化价值观方面尽可能地相互调适兼容，从而更有力地为自己的统治服务。其主要原则是以儒家的伦理和哲学观念体系为基础，以佛、道二教为补充，使三者相互制衡的动态平衡中最大程度发挥出各自的社会教化功能，以有效调和各种社会矛盾，稳定民心。其中较为典型的做法就是“三教论衡”的辩论方式，唐高祖李渊就曾主持过这种辩论，并认为：“儒、玄、佛义，各有宗旨”^[3]，皆有可取之处。张九龄在《贺论三教状》中也记述了唐玄宗时“召诸学士及道、僧讲论三教同异”的情况^[4]。而举办这样的辩论，即充分显示出了统治者协和三教使之为己所用的目的。

总体而言，唐宋时期的儒、释、道三家一直都是在此消彼长、既彼此排斥又互相借鉴融合的关系中

[1][清]永瑢等：《四库全书总目》，第150页。

[2][齐]魏收：《释老十》，《魏书》卷一百一十四，〔北京〕中华书局2000年版，第2026页。

[3][唐]刘肃：《裒锡》，《大唐新语》卷十一，〔北京〕古典文学出版社1957年版，第165页。

[4][清]董浩等编：《全唐文》卷二百八十九，〔北京〕中华书局1983年版，第2934—2935页。

鼎足而三、共同发展的。当然,三家的并立只是从宏观的历史视野上来看是如此,在具体的历史阶段中,则往往各有胜场,难以保持绝对的力量平衡。其间,彼此在王权的主导或参与之下不断进行博弈和较量。而儒、释、道三家的相互激荡碰撞,在一定程度上也可以说正是唐宋思想文化繁荣昌盛的主要原因之一。

2. 儒家对释、道二教的批判

最高统治者对于佛、道二教的尊崇与宣扬,既有维护社会稳定、巩固统治地位的政治诉求,也有其渴望长生不死以及满足精神需求等方面的原因。而在佛、道之间所表现出的某种具体偏向,则是出于各个帝王的不同喜好或政治需要。但无论如何,两教在各种纠结中交替盛衰,共同发展了起来,而且逐渐表现出了“艺术化倾向”^[1],为推动唐宋文化的繁荣起到了重要作用。然而,两教的昌盛又给儒家思想的社会正统地位带来了很大冲击。一些具有儒家道统观念和忧患意识的士大夫奋起抵抗,大张旗鼓地掀起了一场抵排佛、道两教的运动。

早在唐初时,太史令傅奕就曾上书严厉抨击佛教,指其“剥削民财,割截国贮”^[2]。在武则天时期,许多士大夫出身的大臣对武则天过度宠信佛教更是表现出了极大的不满,纷纷从儒家礼教和国家兵源及赋税等角度出发,上书反对佞佛。同时,在唐初被奉为国教的道教也通过各种方式从不同层面试图影响佛教的地位。而尽管这一阶段对佛教的排斥与批评不绝于耳,但都缺乏足够的理论深度和高度。韩愈则不同,他一方面提出了儒家的道统论,树起复兴儒学的旗帜;另一方面,他对两教之于国家政治、经济、社会风俗等诸方面流弊的批判也更为深刻^[3],再加上古文运动在文学及政治思想方面的改革所带来的社会影响,因此他的排佛主张也就更具号召力。会昌二年(842)武宗灭佛,除了道教人士的推波助澜之外,便与韩愈的《论佛骨表》等排佛檄文有很大关系。

宋初时,“三先生”之孙复、石介即以排佛老为己任。孙复批判佛老所宣扬的死生祸福、因果报应等理念为怪诞之说,并通过阐述历史上一些帝王迷信佛老,最终“沦胥以亡,势不克救”的历史教训,警告统治者要勤于政事,不得为佛老所惑。石介在复兴儒学,排斥佛老方面比孙复有过之而无不及。他将佛老等“异端邪说”比作“盗贼”,将儒家传统文化比作“主人家”,而称自己为“主人”之“奴”,以表明自己批判驱逐佛老之学说“至于死且不避”^[4]的决心。

欧阳修对佛老之学同样持强烈的否定和批判态度。在他看来,佛老对社会的迷惑已经是十分严重了,而“佛之徒曰无生者,是畏死之论也;老之徒曰不死者,是贪生之说也”^[5]。认为二教教义中颇多荒诞虚伪的内容,其基本精神则可以用“贪生畏死”来概括。并且,他还嘲讽唐玄宗“方溺于此,而又慕于彼,不胜其劳,是真可笑也”^[6]。对统治者沉溺于佛老之中的行为给予了批评。

两宋理学家对佛老的批评主要在于二氏空谈性命义理而使得儒家所奉持的纲常伦理无处着落,与儒家入世精神相扞格。其中最早对佛老之学展开强烈批判的是张载,他斥佛老“以空为真”“有生于无”,“彼语寂灭者往而不反,徇生执有者物而不化,二者虽有间矣,以言乎失道则均焉”^[7]。认为佛老思想尽管彼此有所不同,但都否认宇宙本体与社会人生的实存性、完整性,抛却对社会应有的关照和担当。二程明确指出佛老感人至深,不仅普通百姓沉迷于其中,甚至大批士人都受到诳惑,使得儒学思

[1]孙昌武:《唐代佛道二教的发展趋势》,〔天津〕《南开学报》1999年第5期。

[2]〔唐〕释道宣:《箴傅奕上废省佛僧表》,《广弘明集》卷十一,《影印文渊阁四库全书》第1048册,第374页。

[3]〔唐〕韩愈:《论佛骨表》,《韩昌黎全集》卷三十九,第456-458页。

[4]〔宋〕石介:《怪说下》,《徂徕石先生文集》卷五,第63页。

[5][6]〔宋〕欧阳修:《唐华阳颂》,《欧阳修全集》,第1162页,第1162页。

[7]〔宋〕张载:《正蒙》卷一,《张载集》,〔北京〕中华书局1978年版,第7页。

想出现了严重的信仰危机,因而“所以害尤甚”^[1]。强调佛教虽重心性修养,却没有下学功夫:“佛氏之道,一务上达而无下学,本末间断,非道也。”^[2]批评“释氏无实”^[3]。其所谓“无实”既是指释氏无下学的实践功夫,也是指佛学中无客观实存之理。而儒家的“理”则是客观存在的理论实体,无形却也绝非佛老的“空”“无”。如二程说:“实有是理,故实有是物;实有是物,故实有是用;实有是用,故实有是心;实有是心,故实有是事。是皆原始要终而言也。”^[4]对于道家 and 道教思想,二程的批评则主要集中在其长生成仙的宣传和鬼神观等方面,但同时又认为“道家萧索”^[5],相比佛教在危害程度上要轻许多。

朱熹对佛老的批判与二程基本相同。他说:“佛老之学不待深辨而明,只是废三纲五常,这一事已是极大罪名,其他更不消说。”^[6]又具体指出,由于佛学讲缘起性空,强调一切法皆无自性,其性、理为空性、空理,否定了超越的、实然的理的存在,而儒家之理皆为客观实存。因此,他常以理之虚实有无论儒释之别,如曰:“儒、释言性异处,只是释言空,儒言实;释言无,儒言有。”“吾儒心虽虚而理则实,若释氏则一向归空寂去了。”^[7]在朱熹看来,因为佛氏不了解理为实理,故而以作用见性,强调在日常社会生活中于具体的行住坐卧、发心动念上体察空性,故而要将性落入空寂,理当受到批判。陆九渊则以儒家的义利公私立场来批判佛学:“某尝以义利二字判儒释,又曰公私,其实即义利也。”^[8]又说:“释氏立教,本欲脱离生死,惟主于成其私耳,此其病根也。”^[9]按照象山的说法,佛教本以了生死、脱苦海为个体的终极追求的,可惜落在了一己之私的窠臼,反不如儒家一方面积极入世,另一方面又以天理之当然为至高准则与追求从而超越了个体功利。

3. 儒家对释、道二教思想的借鉴吸收

儒家对佛老之学的批判重心与视角,大体经历了从社会政治、经济等外在事功价值到内在心性义理体系的转变。这一转变的过程,其实也正是儒释道三教在彼此间的冲突抗衡中无论是社会关系还是学术思想都在不断融合调整的过程。

譬如韩愈,在与道教方术人士交往时就曾有过一段服食丹药的经历,而其晚年被贬潮州又与大颠和尚过从甚密。也正是因为这一点,韩愈颇为宋儒所不满。对此,陈寅恪先生曾指出:“退之从其兄会谪居韶州,虽年颇幼小,又历时不甚久,然其所居之处为新禅学之发祥地,复值此新学说宣传极盛之时,以退之之幼年颖悟,断不能于此新禅学学说浓厚之环境气氛中无所接受感发,然则退之道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发,实际上乃因禅宗教外别传之说所造成,禅学于退之之影响亦大矣哉!”^[10]由此可见,韩愈对佛老也并非全然排斥,尤其是他为后儒所极力称许的“道统”一说,实乃受禅宗的影响而来。在唐宋时期的儒学士大夫身上,对佛老思想的排斥与兼容的辩证统一可以说是一种较为普遍的现象。

历来被视为理学开山的周敦颐,其学说更是深受佛道两教的影响。他最受重视的哲学理论“太极”说,集中体现于其《太极图》与《太极图说》中。而《太极图》的理论渊源“有可能是以《道藏·太极先天

[1][3][宋]程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十三,《二程集》,〔北京〕中华书局1981年版,第138页,第138页。

[2][宋]程颢、程颐:《河南程氏粹言》卷一,《二程集》,第1179页。

[4][宋]程颢、程颐:《河南程氏经说》卷八,《二程集》,第1160页。

[5][宋]程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》,第38页。

[6][7][宋]黎靖德辑:《朱子语类》卷一百二十六,《朱子全书》第18册,上海古籍出版社、〔合肥〕安徽教育出版社2010年版,第3932页,第3933页。

[8][宋]陆九渊:《与王顺伯》,《陆九渊集》,〔北京〕中华书局1980年版,第17页。

[9][宋]陆九渊:《语录上》,《陆九渊集》,第399页。

[10]陈寅恪:《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,〔北京〕三联书店2001年版,第320-321页。

图》为蓝本,吸收佛教禅师《阿黎耶识图》,并依照陈抟的《无极图》,而制造出来的。”^[1]此后道教或佛教又吸收了周敦颐的《太极图》图式而对各自的《太极先天图》和《阿黎耶识图》进行了改造。

此外,从《横渠先生行状》来看,张载也有“访诸释、老之书”多年无所得“反而求之六经”^[2]的经历,其“虚空即气”观念的提出与佛老以“空”“无”为至上本体的思想直接相关。二程中的程颢同样“泛滥于诸家,出入于老、释者几十年”^[3],虽然二程排佛老甚力,但其思想中的佛禅因素却也常为朱熹所诟病。尤其是二程弟子们的思想多流入佛老一途,更是令朱熹引以为恨:“程氏既没,诵说满门,而传之不能无失,其不流而为老子、释氏者几希矣,然世亦莫知悟也。”^[4]不过,朱熹自己也曾“出入于释、老十余年”^[5],并在礼部应试中以禅学思想解读《易》《论语》《孟子》诸经经义而得中进士。从朱熹与佛、道的关系来看,“朱熹前期较崇佛学,晚年对道教兴趣有增”,同时,“就朱熹与道教关系的最引人注目者,是他注释《参同契》和《阴符经》一事”^[6]。朱熹通过注释充满道教色彩的《参同契》和《阴符经》,借鉴其中的术数思想来完善自己的易学体系。当然,朱子学对佛老之学的吸收远不止于此。而陆九渊思想中禅宗的影响更为浓重,其“心即理”的宇宙本体论不仅是对孟子、程颢之心性学说的继承与发展,也受到了禅宗心论的很大影响。朱熹就曾批评说:“子静却杂些禅,又有术数,或说或不说。”^[7]可见两宋理学家无不受到佛老思想的深刻影响,以朱、陆而言,后人便有“朱子道、陆子禅”的说法。

理学家们在其学思历程中出入于佛老之学的经历,使得他们的学术思想体系中既有着本着儒学本位的道统观念而产生的对于佛老“异端”的排抵,也有于自觉不自觉中对佛老思想的借鉴和吸收,为理学宇宙本体论、心性论、工夫论的建构与哲学思辨方法的完善等都提供了重要的理论资源。可以说,“宋明理学在宋代出现,这与长期以来儒佛道三教在冲突中又相互融合吸收是分不开的。”^[8]而理学的深入发展,代表着宋学的义理化程度已达到了巅峰,表现出了与汉学大为不同的理论形态。因此,在今天看来,任何学说体系若要持续保有生命力,都需要与时偕行地不断做出自我调适与革新,在这一过程中异质思想的刺激和交流是不可或缺的。而由唐至宋七百年左右的时间里,儒释道三家的鼎立与相互间的碰撞激荡所拓展开的相对开放自由的思想舆论空间,便为三者的发展都奠定了重要基础,尤其是从宋学的思想史发展路径来看,就更是如此。

四、结语:思想史与社会史的交织

古文运动通过文体和文风的变革,形成了话语方式的解放,推动了儒学思想的解放与发展,为疑经惑传思潮的兴起奠定了基础。从中唐开始,到两宋走向极致的疑经惑传思潮,则通过对儒学自身的经典解释体系的开放式重构,催发了两宋儒家思想与学术的蓬勃兴盛。而在佛、道两教的冲击下,儒学的批判精神、理性精神得到了更有力地发掘和展现,尤其是在与佛、道两教颉颃的过程中迅速发展起来的高度义理化的理学体系,更是赋予了两宋儒学强大的生命力,从而使之在中国璀璨的历史星河中闪耀出了夺目的思想学术的光华。上述三大思想运动分别从内外不同层面交互构成了推动宋学产生和发展的学术思想的合力,而在随后的思想史发展中,它们自身也成为了广义上的宋学的重要部分。

[1]张立文:《宋明理学研究》,〔北京〕人民出版社2002年版,第107页。

[2][宋]张载:《横渠先生行状》,《张载集》,第381页。

[3][宋]程颢、程颐:《河南程氏文集》卷十一,《二程集》,第638页。

[4][宋]朱熹:《邵州州学濂溪先生祠记》,《朱子全书》第24册,第3803页。

[5][宋]朱熹:《答江元适》,《晦庵先生朱文公文集》卷三十八,《朱子全书》第21册,第1700页。

[6]陈少峰:《宋明理学与道家哲学》,上海文化出版社2001年版,第147页。

[7][宋]黎靖德辑:《朱子语类》卷一百二十四,《朱子全书》第18册,第3892页。

[8]洪修平:《儒佛道思想家与中国思想文化》,〔南京〕《江苏社会科学》2007年第6期。

宋学得以形成的这一思想史进路,有着很重要的社会史背景,那就是唐宋间的巨大社会转型与变革。庶族地主或寒门出身的士大夫阶层则是推动这一社会转型的中坚力量。从思想史的角度来看这一社会史进程,我们大体可将其归纳为三个方面:

第一,中唐时期开始的封建宗法经济结构改革促成了平民士大夫阶层地位的上升。自汉魏以来,虽历经社会动荡,门阀贵族的政治与经济地位受到了较大冲击,但由于根深蒂固的礼法制度与礼法意识的作用,仍能在唐初得以维持。到了唐德宗建中元年(780),政府在大臣杨炎的主导下施行财政改革,促使主张土地国有的均田令被废除,私人对土地的占有得到了政府的正式认可。自此,庶族地主经济与小自耕农经济迅猛发展,并最终在社会经济中占据了主导地位。与之相应的是,庶族地主及寒门出身的士子通过科考也开始登上朝堂,逐渐成为政治与思想文化的重要参与者甚至主导者。中国封建社会由此开始逐步向后期转化,并在两宋完成。

第二,宋代重文抑武的基本国策为士大夫的思想学术自由提供了保障。唐宋两代,由于统治者对文人地位和作用的日渐重视,也就相应地给予了思想学术更多的自由发展空间。尤其是在宋初,统治者虽然得益于武将的拥戴而立国,但也因此而奠定了他们重文抑武的基本国策。宋太祖在立朝之初就于金銮殿上勒石为铭,强调“不杀士大夫”,极力推尊文人在国家政治生活中的作用和地位。因此,整个有宋一代,官学与私学教育都十分兴盛,科考取士制度愈发完善,规模远甚于唐。思想界学派纷立,众说并起,士大夫的社会流动、言论、结社与学术出版相对自由,由此带来了文化事业与学术思想的繁荣。虽然两宋期间也有过“党禁”之祸,但其真正根由在于政治斗争,从思想史进程来看,它们对宋代思想学术的发展并无太大影响。

第三,两宋军事与外交的困局极大强化了士大夫的民族忧患意识与担当精神。在整个华夏民族的历史上,宋朝应该是军事力量最孱弱的王朝之一。到了王朝的中后期,朝纲愈益腐朽,军事屡遭败绩,由此又不断带来外交上的屈辱。两宋士大夫们面对亡国灭族的危难时局,传统儒家本有的忧患意识和经世精神在他们身上更是空前强烈起来,并进一步激发和促使他们“革新政令”“创通经义”^[1],努力建构起内圣外王、明体达用、义理为先的两宋新儒学(即宋学的主体部分),希望藉此上以“正君”,下以“化民”,奋勇投身于社会政治舞台的前沿。而在成为社会中坚力量的同时,他们更是成为了宋学形成之思想学术史进程的推动者和完成者。

综上可见,就宋学的形成与发展而言,其正是唐宋社会变革的背景下思想学术与社会发展紧密结合、彼此影响的理论结晶。在今天看来,我们若要从思想史的角度去理解某一学术流派的形成路径,绝不能忽略与之紧密相关的社会史背景,否则将会失之单薄与片面。当然,同时我们也不能忽视其中个人创造力的作用,在宋学的思想史进程里,较典型者如程颢。他曾不无自豪地说:“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。”^[2]“天理”或曰“理”这一最高形而上本体概念的提出,原本就是士大夫们“创通经义”而“自得于心”的重大成就,实乃宋学之义理化趋向与特征的基本标志。这一观念体系再经由朱熹的集大成式发展,遂最终构成了宋学的核心与灵魂,宋学至此也可以说是发展到了其最具代表性的理论形态。

[责任编辑:洪 峰]

[1]这是钱穆先生所归纳的宋学精神的两大方面:“一曰革新政令,二曰创通经义”。见钱穆:《中国近代三百年学术史》,〔北京〕商务印书馆1997年版,第7页。

[2]〔宋〕程颢、程颐:《河南程氏外书》卷第十二,《二程集》,第424页。