

中晚唐儒学复兴的前兆

1 印度佛教自汉传入中国，经魏晋南北朝之演变，产生中国佛教之三宗，于隋唐大兴。佛教哲学之精彩
2 处，在于对主体性的肯定，其实质是一与儒道不同的心性论哲学。中国佛教之兴盛，一方面是由于秦燹之
3 后，古学失传。汉儒之宇宙论，魏晋之玄学，皆粗鄙之论，不能与佛教相抗衡。另一方面，佛教也在不断
4 适应中国。禅宗判客观世界为中性，于得悟无害亦无益，已是佛教对中国心灵作出的最大程度的适应。然
5 舍离世界为佛教不可让步之根本原则，终不能与中国精神相契合。欲与佛教论短长，必须检讨汉儒之宇宙
6 论，回归心性论哲学，直面主体和精神境界之问题。此思想倾向滥觞于中晚唐。

7 1 道教内丹派

8 唐代，道教内丹派兴盛，借佛老儒之观念言修炼理论，有探索精神境界问题之倾向。然道教理论驳杂
9 无章，于思想发展之影响极小。此处仅撮述道教之发展以及基本教义。

10 道教源于先秦“有方之士”。汉代始有宗教组织形式。南北朝时，刘宋之陆修静（406-477），元魏之
11 寇谦之（365-448），皆道流之领袖。其教义以神仙方术为主，与先秦老庄之学相左。更兼收阴阳五行之说，
12 河图洛书之形，佛老周易之文，基于古代粗鄙幼稚之宇宙论，炼丹斋醮，采药烧香，行医问卜，以求长生
13 不老，白日飞升，呼风唤雨，撒豆成兵。就思想层面而言，道教代表了积极解释、控制、利用自然之态度，
14 其建树多在科学技术方面。

15 唐代，皇室李姓，遂与道教之“老君”联宗，道教大盛。隋代苏元朗（?-?）倡“内丹”之说，自炼精
16 气以求长生，轻视金石丹药。其说盛行于唐，广传于宋。此说实为杂取儒释道之说，讲一套修炼理论，对
17 思想界影响极小，但代表了探索内部精神境界问题的趋势。

18 2 韩愈

19 韩愈（768-824），字退之，唐代反佛教倡儒学之先驱。就文学而言，韩退之提倡古文，反对隋唐绮丽
20 颓废之风，是“起八代之衰”的大文豪。《谏佛骨表》可谓对佛教宣战之檄文：

21 今无故取朽秽之物，亲临观之，巫祝不先，桃茹不用，群臣不言其非，御史不举其失，臣实耻之。乞
22 以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。使天下之人，知大圣人之所作为，出
23 于寻常万万也。岂不盛哉！岂不快哉！佛如有灵，能作祸祟，凡有殃咎，宜加臣身，上天鉴临，臣不怨悔。

韩愈反佛教立场鲜明。然退之的不长于理论构建，亦不精坟籍考训，其思想浅薄。

韩愈主张以孟子为儒学之正统。《原道》云：

曰：“斯道也，何道也？”曰：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。

孟子之后，道不传矣。秦汉以降，所传非道，皆为歧途。《原道》云：

周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉，佛于晋、魏、梁、隋之间。其言道德仁义者，不入于杨，则归于墨；不入于老，则归于佛。

此处实为文人铺排之语，仅表明立场。

孟子之后，道既不传，而天下误以佛老之学为道。《原道》评儒道曰：

博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己而无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。故道有君子小人，而德有凶有吉。老子之小仁义，非毁之也，其见者小也。坐井而观天，曰天小者，非天小也。彼以煦煦为仁，孑孑为义，其小之也则宜。其所谓道，道其所道，非吾所谓道也。其所谓德，德其所德，非吾所谓德也。凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也。

《谏佛骨表》又评佛教曰：

夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制；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。假如其身至今尚在，奉其国命，来朝京师，陛下容而接之，不过宣政一见，礼宾一设，赐衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。况其身死已久，枯朽之骨，凶秽之余，岂宜令入宫禁？

韩愈行文气势非凡，然其旨不过言儒学与佛老殊途。

韩愈反佛老立场鲜明，然其理论浅薄。《原道》驳斥佛老，确立儒学，曰：

帝之与王，其号虽殊，其所以为圣一也。夏葛而冬裘，渴饮而饥食，其事虽殊，其所以为智一也。今其言曰：“曷不为太古之无事？”是亦责冬之裘者曰：“曷不为葛之之易也？”责饥之食者曰：“曷不为饮之之易也？”传曰：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。”然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。经曰：“夷狄之有君，不如诸夏之亡。”《诗》曰：“戎狄是膺，荆舒是惩”今也举夷狄之法，而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也？

行文立场鲜明，情感充沛，但全然不见理论力量。

韩愈另有《原性》之文，亦多朦胧语。开篇云：

性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。

言“性”为生而有者，可见韩愈不解孟子性善之说。下文谓性分上中下三品，曰：

曰性之品有上、中、下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。

又曰性包含仁义礼智信五种美德，曰：

其所以为性者五：曰仁、曰礼、曰信、曰义、曰智。

性既“与生俱生”，分为三品，而又包含诸德。此理不通。

《原性》下文又谓：

孟子之言性曰：人之性善；荀子之言性曰：人之性恶；扬子之言性曰：人之性善恶混。夫始善而进恶，与始恶而进善，与始也混而今也善恶，皆举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。

可见韩愈不皆孟荀扬之学。

总之，韩愈反佛倡儒立场坚定，为儒学复兴之先驱，但其理论浅薄。

3 李翱

李翱 (? -?)，大致与韩愈同时。其说主要见诸《复性书》。

《复性书》开篇先论“性”与“情”，其文曰：

人之所以为圣人者，性也，人之所以惑其性者，情也。喜怒哀惧爱恶欲，七者皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣，非性之过也，七者循环而交来，故性不能充也。

此处言“性”为成圣之基础。人实现其“性”，遂为圣人。然“性”会受“情”之阻碍，其不能实现“非性之过”。

“情”可阻碍“性”之实现，非消灭“情”之意，只是将“情”置于“性”之统帅。《复性书》上云：

虽然，无性则情无所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情。性不自性，由情以明。性者天之命也，圣人得之而不惑者也；情者性之动也，百姓溺之而不能知其本者也。

“情”之存在依附于“性”，故曰“因性而情”。“情”为“性”之显现，故曰“由情以明”。凡俗之人陷溺于“情”，“性”不显现。圣人之“性”充分发用，故曰“得之而不惑”。然圣人亦非无“情”，凡俗亦非无“性”。下文又谓：

圣人者岂其无情耶？圣人者，寂然不动，不往而到，不言而神，不耀而光，制作参乎天地，变化合乎阴阳，虽有情也，未尝有情也。然则百姓者，岂其无性耶？百姓之性与圣人之性弗差也，虽然，情之所昏，交相攻伐，未始有穷，故虽终身而不自睹其性焉。

总之，人人皆有“性”“情”。倘“性”占支配地位，其发用使人成圣；反之，则“情”使“性”昏，遂坠凡俗。故《复性书》以“尽其性”为价值所在。《复性书》上云：

《易》曰：“夫圣人者，与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶，先天而天不违，後天而奉天时。天且勿违，而况於人乎？况於鬼神乎？”此非自外得者也，能尽其性而已矣。