

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），元魏之寇
11 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，自炼精气以
16 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，对思想
17 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。

24 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。

25 韩愈主张以孟子为儒学之正统。《原道》云：

26 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，
27 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。

28 孟子之后，道不传矣。秦汉以降，所传非道，皆为歧途。《原道》云：

29 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
30 于墨；不入于老，则归于佛。

31 此处实为文人铺排之语，仅表明立场。

32 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：

33 博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之之谓道，足乎己而无待于外之谓德。仁与义为定名，道与
34 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
35 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
36 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
37 云者，去仁与义言之也，一人之私言也。

38 《谏佛骨表》又评佛教曰：

39 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
40 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
41 衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。况其身死已久，枯朽之骨，凶秽之馀，岂宜令入宫禁？

42 韩愈行文气势非凡，然其旨不过言儒学与佛老殊途。

43 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：

44 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
45 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
46 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
47 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
48 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
49 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”
50 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？

51 行文立场鲜明，情感充沛，但全然不见理论力量。

52 韩愈另有《原性》之文，亦多朦胧语。开篇云：

53 性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。

54 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：

55 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。

56 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 (? -?)，字习之，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，后天而奉天时。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。