

# 從儒佛關係看韓愈 柳宗元與李翱

牟鍾鑒  
圓光佛學學報創刊號  
1993.12出版  
頁203-220

頁203

提要

唐代儒佛道三教合流已是大勢所趨，但在理論上佛強儒弱，故韓愈提倡復興儒學，以強固儒家的正統地位，但他未找到正確途徑，企圖通過排斥佛老來扶樹名教，這與他自幼受儒家薰陶，對佛教陌生有關，表現了儒佛之間的隔閡和矛盾。柳宗元主張儒佛融合，存其異而求其同，他對佛學和百家有深厚學識。身處逆境之後，更以佛學為精神依託，與不愛官不爭能的學僧為友，不贊成韓愈排佛，並探索儒佛會通的途徑，為儒學通過吸收佛學而發展的新出路，提供了啓示，代表了儒學和中國文化前進的主流，但他未能形成專論予以說明。李翱避免了韓柳各自的不足，作《復性書》，創造性地從哲學理論上援佛入儒，形成與佛教「見性成佛」，「無念為宗」相通的「去情復性」之說。在唐代儒學向宋代理學的過渡中，韓愈指明儒學復興的必要性，提出了任務；柳宗元指明儒學容納佛學的必然性，摸對了門徑；李翱實際進行了儒學消融佛學的理論試探。他們三人各從不同的角度，為宋代理學的興起，作了思想上的準備。

## 一、儒佛融合之消長

明清治古文，以唐宋八大家為宗，而八家又以韓愈、柳宗元為前驅，已是公論。韓愈、柳宗元是中唐時期新古文運動的倡導者和主要作家，二人在文學觀點上非常接近，都主張改革六朝以來唯美主義的浮靡文風、文體，代之以真摯、充實和通暢、新穎的散文，並且創作出一系列說理真切、感情奔放、語言凝煉活潑的膾炙人口的佳文，在文學史上樹立起兩座豐碑。韓與柳個人之間的友誼也相當深厚，平日常有詩文來往，在新古文運動中互相關懷、鼓勵和支持；及至柳宗元遭貶，韓愈仍給以深切的同情，柳在卒前將子女託付於韓愈照顧，韓愈在柳死後寫祭文，撰墓誌，以深情濃墨讚美柳的文章和為人，謂其文學辭章必傳之於後世，「雖使子厚得所願，為將相於一時，以彼易此，孰得孰失，必有能辨之者」，韓愈可謂真知柳宗元者。後世常並稱韓柳，不唯以其同時同志，柳且以其友誼篤實不渝也。但韓柳二人不僅僅是文學家，亦身兼政治家和

思想家，二人在政治上和哲學上，時常發生分歧和爭論，有時相當對立，只是他採取「君子和而不同」的態度，不因此而影響到友誼。在政治上，韓愈反對永貞革新，竭力維護已成之法，柳宗元參預永貞革新，並因此而遭貶謫。在哲學上韓愈相信天命鬼神，柳宗元則著《天說》批駁天命論。尤其需要指出的是他們對於佛教的態度截然相反，韓愈激烈排佛，柳宗元則愛好佛教，各執己意，互相指責。韓愈的反佛與柳宗元的崇佛誠然與他們不同的閱歷和學歷有關，但都不是孤立的個人愛好問題，而是在當時社會條件下，儒釋道三教鬥爭與融合的一種表現，透露出中國思想文化發展的新信息。本文試圖從三教關係演變的角度，分析韓柳的佛教觀的形成原因和內容，附帶評介李翱既崇儒又融佛的理論活動，並努力發掘三人異同所蘊含的時代意義。

中國帝制社會的思想文化結構，從兩漢儒術獨尊，到魏晉南北朝儒釋道三教並存，是一次大的轉換。上層統治集團及思想家對於這種變動有一個適應和認識的過程，內部發生過多次的辯論，各朝實行過不同的文化政策，進行過調整思想信仰的各種試驗。東晉南北朝時在南方有「沙門敬拜王者」與否之爭、《達性論》之爭、《夷夏論》之爭、《三破論》之爭以及有梁武帝崇佛和范縝、郭祖深、荀濟反佛；在北方發生了北魏太武帝崇道滅佛，孝明帝揚佛抑道，北周武帝定儒佛道三教先後及強制毀佛，這些都可以看作是社會領導集團探索思想文化新體制過程中所作的各種嘗試。最後由於全國處在分裂狀態，三教關係的調整未能獲得較圓滿的結果。不過大多數執政者和思想家不贊成過分崇佛或崇道，也不贊成禁滅佛、道教的極端政策而傾向於三教兼容，大致作法是：在政綱、朝典、教育、禮俗方面以儒學為主，在教化與信仰方面輔之以佛道二教，同時對佛、道教的活動及僧道徒眾進行簡括和管理。北魏文成帝對於處理佛儒關係和評價佛教的作用有比較成熟的看法，他說：

夫為帝王，必祇奉明靈，顯彰仁道。其能惠著生民，濟益群品者，雖在古昔，猶序其風烈。是以《春秋》嘉崇明之禮，祭典載功施之族。況釋迦如來功濟大千，惠流塵境，等生死者嘆其達觀，覽文義者貴其妙明，助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，開演正覺。故前代以來，莫不崇尚，亦我國家常所尊事也。

這份詔書準確指明佛教的功用在於「助王政之禁律，益仁智之善性」，即補足社會法制之不足，加強儒家道德的影響，總之有助王化，既不是第一位的亦非負面的。

隋朝結束了南北紛爭的局面，統一了全國，但國運短促，不久便被唐朝所

取代。唐帝國建立以後，總結前朝的經驗教訓，自覺實行三教並獎的

政策，從而確立了三教共存的局面。一方面用行政手段統一儒家經典的文字和注疏，由孔穎達等撰《五經正義》，至高宗時頒行，成為科舉考試的標準課本，天下士子奉為圭臬，加強了儒學的主導地位；另一方面又禮敬道教，支持佛教，使兩教在此期間得到迅速發展，並呈繁榮景象。但直到盛唐，社會思想文化結構的重新調整任務並沒有完成，主要問題是儒佛兩大文化系統在思想理論上的力量對比，不能完全適應中國中世紀宗法社會的國情。一方面，佛教進入鼎盛時期，出現天台、法相、華嚴、禪宗、淨土、律宗等若干大的宗派，高僧大德輩出，人才濟濟，理論學說異彩紛呈，一片繁榮景象，尤其是中國化的佛學——禪宗，後來居上，發展勢頭甚猛。佛學博大精深的哲學體系和權設方便的普及性說教，對於中國士人階層和勞苦大眾均有極大的吸引力，它的信徒不斷增多。另一方面，與佛教相比，儒學遇到了不景氣的難題。自漢末儒家經學衰落以後，儒家文化就缺少有力的哲學層面，內部結構呈傾斜和不完整狀態，它只能在政治、禮俗上佔有傳統的優勢，卻拿不出新的高水平的哲學理論來同佛學對話。東晉南北朝時有不少初學儒者，後來傾心佛學，仰慕其高雅深邃，認為佛學的境界高於玄學，更遠勝過儒學。東晉佛學大師慧遠就說過：「每尋疇昔，遊心世典，以為當年之華苑也；及見老莊，便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀，則知沈冥之趣，豈得不以佛理為先？」（《與隱士劉遺民等書》）梁武帝在《述三教詩》中追述自己進學的三階段。「少時學周孔，弱冠窮六經。」「中復觀道書，有名與無名。」「晚年開釋卷，猶月映眾星。」這是很具有代表性的，中國士大夫階層越來越被吸收到佛學上，在那裡尋找精神的寄託。這種情況到了唐代更有所發展。《五經正義》所依據的經注，半是漢代作品，半是魏晉作品，經學只在詮釋上達到統一，並未開創出符合新時代需要的新義學，亦未出現儒學的大思想家，因此儒學仍未擺脫被動局面。儒家在三教中的主導地位由於理論上的薄弱而不能牢固，這在正統思想家看來不利於宗法社會的穩定。

佛教雖有協助治道勸化民俗的作用，但它是外來文化，若干教義與中土傳統禮俗有一定矛盾，況且寺院經濟、寺院獨立不能不與國家的政治、經濟利益發生衝突，勢必引起儒道兩家和朝臣部分人士的反對。從南北朝的夷夏之爭，直到唐初，反佛的思潮連綿不斷，傳奕指斥沙門「不忠不孝」、「逃課（稅）」、「避役」，是這種反佛思潮的新例證。

韓愈，柳宗元所處的時代進入中唐，中央政權很不穩定，藩鎮割據此伏彼起；文化上三教合流已是大勢所趨，而三教之間又存在著爭優比勝的鬥爭。面

頁206

對著佛教蓬勃發展的勢頭，許多朝臣和儒家學者，由於長期接受三教的共同薰陶，並無危機感，覺得佛儒可以並行不悖，乃至匯合溝通，共同形成社會精神支柱。有些人從肯定佛儒在社會功能上的互補，進而探索佛儒在思想理論上的貫通。但也有少數人覺得這樣發展下去，不僅儒學有被佛學超過和淹沒的危險，且將危及綱常人倫，因此力主排佛，但又找不出儒學復興的有效途徑。柳宗元是前一種思潮的代表，韓愈是後一種思潮的代表，李翱則是兩種思潮相結合的代表。

## 二、韓愈排佛理念

韓愈自幼成人，所學以儒爲主，又極重古文。「學者非三代兩漢之書不敢觀，非聖人之志不敢存。」（《答李翊書》）「其業則讀書著文，歌頌堯舜之道。」「其所讀皆聖人之書，楊墨釋老之學無所入于其心。其所著皆約六經之旨而成文，抑邪與正，辨時俗之所惑。」（《上宰相書》）韓愈的世界觀和人生觀是在儒學薰陶下形成的，青年時即崇信六經，服膺孔孟，對於佛老之學相當生疏隔膜，這是韓愈後來反對佛老的思想基礎。

韓愈中年思想成熟，形成獨立見解，寫下《原道》、《原性》、《原毀》、《原人》、《原鬼》五篇哲學論文。他有感於中央虛弱，藩鎮強大，有感於儒學衰微和佛老興盛，認爲只有大力扶樹名教，提倡忠君孝親的孔孟之道，抑制佛老，才能使人們關心家國，增強向心力，使宗法等級制得以鞏固，於是挺身而出，大聲疾呼，發出尊孔孟、排異端的號召，獨自舉起了復興儒學的旗幟，開始了他批判佛老的理論活動。在《原道》中，他首次明確剔除「道德」的道家內涵，把它直接與仁義連爲一體，云：「凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下公言也；老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也。」貶老子爲小人之道。他總結歷史，認爲秦漢以來，儒學真義即被埋沒，而異端迭起，混亂了孔孟之道，說：「周道衰，孔子沒，火於秦，黃老於漢，佛於魏晉梁隋之間，其言道德仁義者，不入於楊，則入於墨，不入於老，則入於佛。」結果孔子地位下降，被說成是佛或老子的弟子。韓愈擔心如此下去，儒學的真面目將逐漸喪失。韓愈爲了醒世振俗，把問題的嚴重性加以誇大了。事實上漢代儒家經學無論在政治上還是在學術上都處在一家獨尊，百家歸宗的時期。黃老之學只在漢初略有優勢，武帝以後變爲支流，信仰者是不多的。魏晉梁隋之間，玄學佛學興起，儒學不再獨尊，但它的正統地位沒有從根本上動搖，朝典

頁207

禮儀，軍國大事，教育民俗，還是儒家思想佔優勢。當然，社會生活和思想信仰出現多元並存、紛紜交錯的態勢，韓愈認爲這是非正常狀態，他還想恢復儒學的一統天下。他所理解的先王之教就是實行仁義道德，內容是：「其文《詩》、《書》、《易》，《春秋》，其法禮、樂、刑、政，其民士、農、工、賈，其位君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦，其服麻絲，其居宮室，其食粟米、果蔬、魚肉」，這些就是宗法等級制度下的社會生活秩序，有很強烈的貴族氣息。他復興儒學的目標，不是回復到漢代，因爲他不承認漢代經學的正統地位，他要直接上承三代周孔。但他所列表述孔孟之道的諸目，已不是先秦儒學，而是包容了法家（刑政）在內的實踐化了的儒學，所缺少的恰恰是先秦儒學最重要的仁愛化育的精神，把鞏固體法秩序看得高於一切。韓愈有意把名教說得簡明實際，目的之一是用這種人倫日用來襯顯佛道二教出世說的空疏虛妄，表明它們不合乎人情，無益於治國安民，且有害於社會，只有儒學才是社會生活不可須臾離開的大道。他說：「今其法曰：必棄爾君臣，去爾父子，禁爾相生養之道，以求其所謂清淨寂滅者」，「今也欲治其心，而外天下國家者，滅其天常，子焉爾不父其父，臣焉爾不君其君，民焉爾不事其事」，「今也舉

夷狄之法，而加之先王之教之上，幾何其不胥而為夷也。」韓愈心裡有個夷夏大防在作怪，處處看不慣佛教，擔心它是外來的，會喧賓奪主，也完全不了解當時的佛教已經在很大程度上華化，並不主張離家棄國，滅除倫常，只是要升人們的精神生命，給人們的靈魂以安頓處。韓愈為了與佛教傳法世世相抗衡，提出了儒家的道統說，把它作為民族文化發展的主線。儒家之道，古已有之，「堯以是傳舜，舜以是傳禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉。」他以孟子之後的道統繼承人自居，要效法孟子闢楊墨的精神來闢佛老。韓愈對異端的態度比孟子還要激烈，不僅是理論上批判，還主張採取行政打擊手段，提出「人其人，火其書，廬其居」的強制滅教政策，還想重複北魏太武帝和北周武帝的已經失敗的毀教行徑，這是一種文化專制主義思想，極不可取。在任國子博士時，韓愈寫了《進學解》，再次表示興亡繼絕的決心，立志「砥排異端，攘斥佛老。」「尋墜緒之茫茫，獨旁搜而遠紹，障百川而東之，回狂瀾於既倒。」

韓愈反佛最激烈的行為是五十歲時上《論佛骨表》。元和十四年，憲宗使人從鳳翔法門寺迎佛骨入宮供養三天，全國都處在佛教的虔誠熱烈氣氛之中。韓愈上表諫迎佛骨，一謂佛法「自後漢時流入中國，上古未嘗有也」，因而不合先王之道；二謂佛法造成「亂亡相繼，運祚不長」，「事佛求福，乃更得禍」；

頁208

三謂佛教狂信使百姓不惜身命，「焚頂燒指，百十為群，解衣散錢」，「老少奔波，棄其生業」，「必有斷臂斃身，以為供養者，傷風敗俗，傳笑四方」；四謂：「佛本夷狄之人」，「口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義，父子之情」，其「枯朽之骨，凶穢之餘」，不宜敬奉。韓愈建議「以此骨付之有司，投諸水火」，如此便可「永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑」，表示「佛如有靈，能作禍祟，凡有殃咎，宜加巨身。上天鑒臨，臣不怨悔。」韓愈此表直忤憲宗心意，且歷數前代崇佛之君運祚不長，尤犯憲宗忌諱，故引起憲宗震怒，幾陷死罪，賴親貴說情，被遠貶潮州為刺史。韓愈後來在《與孟尚書書》中重申排佛的立場，主要擔心佛教之興，「而聖賢之道不明，則三綱淪而九法斁，禮樂崩而夷狄橫。」以為「釋老之害，過於楊墨。」韓愈排佛，其現實的出發點是中央政權的政治經濟利害，其深層的文化心理是儒家民族文化的正統地位，他對佛教的批判基本上停留在外部的現象上，所說佛教是夷狄之道，背離忠君孝親、有礙農桑之業等論點，都是南北朝時夷夏論者顧歡、郭祖深、荀濟、李瑒、章仇子阰、李公緒等早已提出過的，並沒有新鮮深刻的內容，真正的理論性問題幾乎沒有觸及，而其文化上的民族狹隘性倒有淋漓盡致的表現。「佛如有靈，能作禍祟」等語，說明韓愈根本不懂佛法。雖然如此，由於韓愈敏銳覺察到佛強儒弱的危機，提出復興儒學的歷史任務，他的排佛崇儒活動，對於後來宋代理學的興起，發生了催化作用，造成較大的影響。

韓愈反佛，除了有膚淺性、片面性和妄圖用權力解決信仰等消極面以外，也還有色厲而內荏的問題。他被貶潮州以後，身處逆境，心

情壓抑，鬱鬱不能自解，便轉向佛教尋求精神的慰藉，與大顛和尚來往甚密，在《與大顛師書》中有「久聞道德」、「側承道高」、「所示廣大深迴，非造次可喻」、「論甚宏博」等語，足見韓愈對大顛及其學問敬慕良深。信中卑詞相請，用「道無疑滯」的佛學義理，勸說大顛入城相會，說明佛學已入其心。韓愈與大顛三信，蘇東坡曾論其假，而朱熹則考之為真。韓愈在《與孟尚書書》中，讚揚大顛「實能外形骸，以理自勝，不為事物侵亂」，「胸中無滯礙，以為難得，因與來往。」難怪司馬光對此評論說：「蓋嘗遍觀佛書，取其精粹而排其糟粕耳。不然何以知不為事物侵亂，為學佛者所先耶？」韓愈還寫過一首《遣興》詩，詩中云：「斷送一生惟有酒，尋思百計不如閑；莫憂世事兼身事，須著人間此夢間。」黃叔燦評云：「禪語後語。乃知公之佛，只是為朝廷大局起見，正本塞流，維持風教，惟恐陷溺者多。其實至道歸根，六如一偈，原不爭差。」（錢仲聯：《韓昌黎詩系年集釋，遣興》注引）這樣的評論，韓愈復生也很難

頁209

反駁的。韓愈與佛教人士交往頗多，除大顛外，還有元惠、靈師、文暢、元十八、令縱等僧人，皆有詩相贈，稱讚他們有風采，為文清越，其行雖異，其情則同。總之，反佛的韓愈，在精神生活和情趣上也有不反佛和近佛的一面，由此亦可知佛學對學者群的影響達到了多麼深廣的程度。

### 三、柳宗元崇佛理念

柳宗元本質上是一位儒家學者，他立身行事的根基在儒學，一生的抱負是成就聖賢理想人格和實行修齊治平。他努力進仕，積極參與永貞革新，並非圖一己的富貴，而是要借以行堯舜之道。他在《許京兆孟容書》中說：「宗元早歲，與負罪者（指王叔文等）親善，始奇其能，謂可以共立仁義，裨教化。過不自料，勤勤勉勉，唯以中正信義為志，以興堯舜孔子之道，利安元元為務。」謂是「素志」。他在被貶以後，寄情於文，以為「賢者不得志於今，必取貴於後」，基本不出《左傳》「三不朽」的價值理想。他著書為文以孔學為根本宗旨，曾說：「文以行為本，在先誠其中。其外者當先讀六經，次《論語》、孟軻書，皆經言。」「其歸在不出孔子」（以上《報袁君陳秀才避師名書》）他曾批評青年士子楊誨之「欲為阮咸、嵇康之所為，守而不化，不肯入堯舜之道，此甚未可也。」（《與楊誨之第二書》）他反對道教，認為人生的價值不在長壽而在聞道。《送婁圖南秀才遊淮南將入道序》云，為了「求堯舜孔子之志、行堯舜孔子之道」，而保身長壽是可以的；此志已遂，此道已行，而身夭，則應無所悲哀，否則長壽如「深山之木石，大澤之龜蛇」，也毫無意義。說明柳宗元的人生哲學基本上屬於儒家類型。

但柳宗元不好章句，自謂「今世固不少章句師，僕幸非其人。」（《答嚴厚與秀才論為師道書》）他亦不固守儒學一家門戶，求學與聞道的領域都很寬博，有大家氣度。他在三教（儒、佛、道）、四學（儒、佛、道家、道教）、百家之中，除不信道教外，餘皆廣為採納，這是他與韓愈不同的地方。他曾說：「吾自幼好佛，求其道積三十年。」（《送巽上人赴中丞叔父召序》）對佛學有極深功夫，故積累

了對佛教的深厚學識與感情。這種宗教感情在中年參預政府要務時曾一度淡薄，而在政治上遭受挫折以後，復又濃烈起來。南遷為官，處事仍用儒術，思想情趣則更多轉向佛教。他說：「予策名二十年，百慮而無一得，然後知世所謂道，無非畏途，唯出世間法可盡心爾。」（《送元嵩南遊詩》）於時更喜讀佛經，樂與僧人交遊，自謂「事佛而佞」（同上），因是而

頁210

有《曹溪》、《南岳》諸碑之作。他對於老莊百家之學都有好評。《送元十八山人南遊序》中不贊成將孔老對立，說：「余觀老子，亦孔氏之異流也，不得以相抗，楊墨申商，刑名縱橫之說，皆有佐世。」《報袁君陳秀才避師名書》中說，學文除讀儒經外，「《左氏》、《國語》、莊周、屈原之辭，稍採取之；《谷梁子》、太史公甚峻潔，可以出入。」《天爵論》說：「莊周言天曰自然，吾取之。」則其自然觀採自道家，與王充同。他著《種樹郭橐駝傳》，欣賞「能順木之天，以致其性」的道家無為而治的思想。著《蝨蝨傳》，諷刺貪取高位厚祿而又不思危墮之戒者，有如貪積之蝨蝨一樣，不免落得可悲下場，這是道家「炎炎者滅，隆隆者絕」的思想。柳宗元被貶官後，因無煩務而用閑暇大量讀書，《與李翱林建書》中說：「僕近求得經史諸子數百卷，常候戰悸稍定，時即伏讀，頗見聖人用心，賢士君子立志之分。」正是在這樣廣博知識的基礎上，才形成他貫通三教百家的胸襟和才能。由於身處逆境，他更加親近佛教，不僅用以解脫精神上的苦悶，亦能對佛學本身諸多問題及其傳統文化的關係，發表有深度的見解。

第一，柳氏認為佛教有正宗，有流失，諸派紛陳，而道歸於一。《送濬上人歸淮南觀省序》說，佛教流傳中國後，「離為異門，曰禪，曰法，曰律，以誘掖迷濁，世用宗奉。」《岳州聖安寺無姓和尚碑》云：「佛道逾遠，異端競起，生物流動，趨向混亂。」《龍安海禪師碑》謂佛法東漸，「傳道益微，而言禪最病。拘則泥乎物，誕則離乎真，真離而誕益勝。故今之空愚失惑縱傲自我者，皆誣禪以亂其教，冒於昏昏，放於淫荒。」柳氏記龍安海禪師之言：「由迦葉至師子，二十三世而離，離而為達摩。由達摩至忍，五世而益離，離而為秀為能。南北相訾，反戾鬥狠，其道遂隱。」柳氏極不滿禪學之紛亂流蕩，稱頌龍安禪師「吾將合焉」的作法，即以馬鳴、龍樹之道為準繩，調和南北二稱派，「咸黜其異，以蹈乎中，乖離而愈同，空洞而益實。」按柳氏的理解，佛法與其流派是體用關係、一多關係，不可以分割，「推一而適萬，則事無非真；混萬而歸一，則真無非事」，故應包涵混同。其時言禪者有忽視經教、空論禪機的傾向，柳氏認為這是體用脫節的表現，他在《送琛上人南遊序》中指出，佛法備於經論，「法之至莫尚乎『般若』，經之大莫極乎『涅槃』。世之上士，將欲由是以入者，非取乎經論則悖矣」，若棄經論而參禪，必「流盪舛誤，妄取空語，顛倒真實，以陷乎己，而又陷乎人」，故應禪教並重。正是包容貫通教內諸派的思想指導下，柳氏對於禪宗、天台、律宗諸宗派都表示了同樣的尊重，對於各宗派裡力主融會調和的高僧表示了由衷的敬佩。他為禪宗大師曹溪

頁211

六祖、龍安海禪師等樹碑立傳。又讚美岳州聖安寺無姓天台大師為契得「極樂正路」，云：「和尚紹承本統，以順中道，凡受教者不失其宗。」（《岳州聖安寺無姓和尚碑》）他又十分看著律宗，認為戒律為修持佛法者所不可缺少，「儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。是故離於仁義者，不可以言儒；異律於定慧者，不可以言佛。」他給揚州大明寺律宗作碑頌，辭云：「儒以禮行，覺以律興。一歸真源，無大小乘。大明之律，是定是慧。丕窮經教，為法出世。化人無疆，垂裕無際。」（以上《南嶽大明寺律和尚碑》）可知柳宗元兼重禪、教、律，把佛家的戒律比喻成儒家的禮儀，不可暫缺，可知其佛教觀念相當正統。他還讚賞淨土之學，作《永州龍興寺修淨土院記》，謂：「西方過十萬億佛土，有世界曰極樂，佛號無量壽如來。其國無有三惡八難、眾寶以為飾；其人無有十纏九惱，群聖以為友。有能誠心大願，歸心是土者，苟念力具足，則往生彼國，然後出三界之外。其於佛道無退轉者，其言無所欺也。」淨土信仰在中國，「晉時廬山遠法師作《念佛三昧詠》，大勸於時。其後天台顛大師著《釋淨土十疑論》，弘宣其教。周密微妙，迷者咸賴焉。」柳氏關於淨土宗的說明，於教義有所契合，於史傳則有所脫略，看不出淨土宗的傳法世系；但柳氏本以會通的眼光看淨土，而淨土又在事實上滲入各教派之中，故就天台智顛大師而說淨土，亦立論之一端也。

第二，柳氏認為，不僅佛法與眾多教派是體與用的關係，佛法與俗事亦是體與用的關係，出世法與世間法是統一不可分割的。《送巽上人赴中丞叔父召序》讚揚巽上人對於佛教有高深造詣，「窮其書，得其言，論其意，推而大之，逾萬言而不煩；總而括之，立片辭而不遺。」不像世間一些章句學家，「言至虛之極則蕩而失守，辯群有之夥則泥而皆存。」這就是佛教的體用一如，不落兩邊的中道義。在《永州龍興寺修淨土院記》中，柳氏再一次稱頌巽上人，云其「修最上乘，解第一義。無體空折色之跡，而造乎真源；通假有借無之名，而入於實相。境與智合，事與理並。」中國佛教正是發揮了這種無為法不離有為法的精神，逐漸接納了儒家的人文主義，加快了華化和世俗化的步伐。天台宗標榜方便法門，宣傳佛法以一大事因緣故出現於世；禪宗更是強調平常人、平常心，擔水砍柴無非妙道，即事修行，即境開悟，形成「人間佛教」的傳統，成為後來中國佛教發展的主流。這種佛法不離人倫日用、真諦與俗諦圓融無礙的觀點，是印度佛教與中國儒學融合的理論基礎，也是柳宗元調和佛儒的指導思想。

第三，柳氏明確提出佛儒會通與並用的主張，不贊成韓愈崇儒排佛的作法。

《送僧浩初序》專駁韓愈反佛言論，二人的爭論十分激烈。韓愈指斥柳宗元「嗜浮圖言，與浮圖遊」，柳宗元針鋒相對地回答：「浮圖誠有不可斥者，往往與《易》、《論語》合，誠樂之，其於性情爽然，不與孔子異道。」態度坦蕩自信，「雖聖人復生不可得而斥也」，他不以近佛為恥，反引為榮，因為一者佛教確有可取之處，與儒學相通，二者僧人確有脫俗之風，令人敬慕。韓愈以夷狄之教斥佛，是拘於名而忽於實，因為真理不受地域局限，「果不信道而斥焉以夷，則將友惡來、盜跖，而賤季札、由余乎？非所謂去求實者矣。」韓愈斥佛



「髡而緇，無夫婦父子，不爲耕農蠶桑而治乎人」這是「忿其外遺其中，是知石而不知韞玉也」，柳氏亦不贊成出家脫離生產，但認爲這是枝節問題，而關鍵在於佛法包含真理。而且在世人爭名於朝、爭利於市的污濁氣氛中，有信仰的僧人「不愛官，不爭能，樂山水而嗜閑安者爲多。吾病世之逐逐然唯印組爲務以相軋也。則捨是其焉從？」柳氏在官場上遇到的多是傾軋、鑽營、狡詐的官僚政客，使他傷心痛苦；而他卻在出家學僧那裡找到了知音，感到他們高雅清越，沒有俗氣，可以成爲遠離名利的性情之交。他讚賞浩初（龍安海禪師弟子）「閑其性，安其情，讀其書，通《易》、《論語》，唯山水之樂，有文而文之；又父子咸爲其道，以養而居，泊焉而無求，則其賢於爲莊、墨、申、韓之言，而逐逐然唯印組爲務以相軋者，亦其遠矣。」可知柳氏樂與僧人遊，一取其讀書能文，二取其淡泊名利。

《送文暢上人登五台遂遊河朔序》中有「真乘法印與儒典並用」之語，又贊成文暢上人「統合儒釋，宣滌疑滯」之舉。然而儒佛如何並用、如何統合，佛法與《易》、《論語》又是怎樣相通，柳氏語焉不詳，未能形成專論予以系統說明。他的觀點散見於論、序、記、碑之中，概括起來，其佛儒會通的具體含義有以下幾點：其一，佛教講孝敬，與儒家相合。《送元暲師序》說：「余觀世之爲釋者，或不知其道，則去孝以爲達，遺情以貴虛。」而元暲師則不然，他求仁者幫助歸葬其先人，「勤而爲逸，遠而爲近，斯蓋釋之知道者與？」又說：「釋之書有《大報恩》十篇，咸言由孝而極其業。世之蕩誕慢訑者，雖爲其道而好違其書，於元暲師，吾見其不違且與儒合也。」《送濬上人歸淮南觀省序》亦云：「金仙氏之道（即佛教），蓋本於孝敬，而後積以眾德，歸於空無。」孝道是儒家倫理之首，也是全社會道德行爲評價的第一位標準，自漢魏以降執政者無不標榜「以孝治天下」。佛教東漸與傳統文化發生衝突的關鍵性問題是「眾生平等」的觀念與孝親敬長的觀念的矛盾。佛教提倡離家棄親，出家修道，儒學強調敬養父母、傳宗接代，如何將這兩者加以調和是佛教華化所

頁213

不能迴避的問題。南北朝以來，中國佛教學者提出兩個辦法；一是宣傳間接行孝論，二是發掘佛典中類似於孝道的內容。如劉勰作《滅惑論》說，佛家之孝在於「學道拔親，則冥若永滅」，因而非但不是不孝，而且是大孝。孫綽《喻道論》則說：「佛有十二經，其四部專以勸孝爲事。」柳宗元認爲，出家人不必斬斷一切塵緣，對先輩的孝敬之道應當保留，並且在盡孝道的過程中體悟大道，即所謂「勤而爲逸，遠而爲近」，這樣的人能在入世中出世，才是真正的知「道」者。柳氏同孫綽一樣，把在佛經中本不佔重要地位的報恩思想突顯出來，並且說可以通過孝道得到解脫（「由孝而極其業」），這都是用中國人的思想感情和眼光來解釋佛教，以期打通佛儒之間的阻隔。其二，佛學講生靜性善，與儒學相合。《曹溪第六祖賜諡大鑿禪師碑》認爲人類在鬥奪賊殺中喪失了自己的本質，「諄乖淫流，莫克返於初」，「而吾浮圖說後出，推離還源，合所謂生而靜者。」佛教叫人還其本來面目，也就是復性。《樂記》云：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」柳宗元認爲佛家的復性即是回到人生而靜的初態，而人的天性是善的，故讚譽大鑿「其教人，始以性善，終以性善，不假耘鋤，本其靜。」事實上印度佛教在「人性論」上持善惡混的觀

點，故瑜伽行派有三自性（遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性）之說。但中國禪宗受了儒家「人性論」的主流----孟子性善說的影響，提出人性本自清淨、見性即可成佛的主張，影響極大，柳氏就是就是依據禪宗的觀點來調和佛儒兩家「人性論」的。依柳氏的見解，孔子之後，儒學被諸子摻雜，失去本性之旨，幸有佛教才把儒學的精萃發揚出來，顯出本來面目，這樣佛教不但不是異端，而且是儒學的功臣。這一思想為宋明儒者所發揮。明代焦竑就認為佛教諸經皆發明盡性至命之理，「釋氏之所疏，孔孟之精也；漢宋諸儒之所疏，其糟粕也」，「釋氏之典一通，孔子之言立悟。」（《焦氏筆乘》）其三，佛法博大能容，與《易傳》精神相合。《送玄舉歸幽泉寺序》云：「佛之道，大而多容，凡有志乎物外而恥制於世者，則思入焉。」《南嶽彌陀和尚碑》謂佛法「離而為合蔽而通，始末或異今焉同。虛無混冥道乃融，聖神無跡示教功。」這樣一種廣大無邊、圓融無礙的佛法與《周易》的「神無方而易無禮、範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」、「同歸而殊途，一致而百慮」的精神是一致的。柳宗元所說的佛法與《易》相合，我以為是指兩者皆具有極大的超越性和普遍性而言的。柳氏在《天對》和《非國語》中以元氣解說宇宙本初，以陰陽的交感解說宇宙的運動和寒暑的變化，說明他對於《易傳》的太極生兩儀和陰陽相推之道已有較深的理解，所以用易道來比擬佛法。其四，佛教同其他諸子百家皆可

頁214

以其有益的內容為治國服務，因而與儒學的治國之道相合。柳氏認為治道多途，應求其同而存其異。《送元十八山人南遊序》說：「太史公嘗言『世之學孔氏者，則黜老子，學老子者，則黜孔氏，道不同不相為謀。余觀老子，亦孔子之異流也，不得以相抗，又況楊、墨、申、商，刑名縱橫之說，其迭相訾毀、抵牾而不合者，可勝言耶？然皆有以佐世。』太史公沒，其後有釋氏，固學者之所怪駭舛逆其尤者也。」言下之意，佛教亦不得視為異端，而「有以佐世」，所以柳氏稱讚元生「悉取向之所以異者，通而同之，搜擇融液，與道大適，咸伸其所長，而黜其奇衰，要之與孔子同道，皆有以會其趣。」佛儒用以佐世的主要功能在勸善化俗。柳氏在任柳州刺史時，曾自覺利用佛教改善當地民風，據《柳州復大雲寺記》：「越人信祥而易殺，傲化而慝仁，董之禮則頑，束之刑則逃，唯浮圖事神而語大，可因而入焉，有以佐教化。」果然「人始復去鬼息殺，而務趣於仁愛。」其五，僧人從道而不隨俗，有高雅的精神境界，與儒家重仁義輕富貴的思想相合。佛教導人做「自了漢」，收拾精神自我作主，而不受外物牽累，如柳氏所說：「凡有志乎物外而恥制於世者，則思入焉。」（《送玄舉歸幽泉寺序》）所以真正虔誠的教徒，尤其是有文化的學僧，能夠斬斷功名利祿的俗念而醉心於佛法的追求，如元十八「不以其道求合於世，常有意乎古之『守雌』者。」（《送元十八山人南遊序》）如文郁「力不任奔競，志不任煩挈，苟以其所好，行而求之而已爾。」（《送文郁師序》）儒家也有「從道不從君」和安貧樂道的傳統，孔子說過「不義而富且貴，於我如浮雲」，「用之則行，捨之則藏」，孟子說過「窮不失義，達不離道」，都是教人建立起精神上的「大我」，不做權力的工具和外物的奴隸。在從道求真、蔑視名利這一點上儒佛是相通的。這是好儒的柳宗元同時又好佛的重要原因。

柳宗元被貶後處境艱難，心情鬱悶，遂陶醉於佛法之中以求排解，精神上得到很大的提升，有詩為證。《晨詣超師院讀禪經》云：「汲井漱寒齒，清心拂塵服。閒持貝葉書，步出東齋讀。真源了無取，妄跡世所逐。遺言冀可冥，繕性何由熟？道人庭宇靜，苔色連深竹。日出霧露餘，青松如膏沐。澹然離言說，悟悅心自足。」多麼清新潔淨的光景，多麼怡然自得的心境，柳氏此時此刻確乎已離塵絕俗了。

然而柳宗元畢竟沒有大徹大悟，他還念念不忘他的「內聖外王」、道德事業，他的骨子裡還是儒家思想佔主導。他處在窮則獨善其身的境地，卻仍在想著續先人之嗣承，留文章於後世，有朝一日昭雪平反再做事情。《寄許京兆孟客書》說：「賢者不得志於今，必取貴於後，古之著書者皆是也。」《與裴埴

頁215

書》說：「然若僕者，承大慶之後，必有殊澤，流言飛文之罪，或者其可以已乎？」《與顧十郎書》說：「在朝不能有奇節宏議，以立於當世，卒就廢逐，居窮陋，又不能著書，斷往古，明聖法，以致無窮之名。進退無以異於眾人，不克顯明門下得士之大。」但他仍「抱德厚，蓄憤悱，將以有為」，盼望那「萬萬有一」的機會「復得處人間」。他期望社會「生人之性得以安，聖人之道得以光。」（《答周君巢餌藥久壽書》）因此不忘民眾的疾苦憂患，以筆代歌，抒發內心的悲憤和志向。他親佛的目的是想擺脫逆境帶來的煩惱，求得精神上的安寧，但他又是關切世事、極重名譽的士君子，無法真正冷眼世情，超然自得，入世與出世的矛盾在他身上非但有統一，還形成尖銳的對立，不能自我化解，帶給他極大的精神痛苦，使他整個晚年都是在憂戚悲憤中度過的。他寫的散文書信詩歌，間或有飄逸的辭句，但大部分充滿感傷沉抑之情。《送元暲南遊詩》中說，自貶後「深入智地，靜通還源，客塵觀盡，妙氣來宅」，然而「內視胸中，猶煎煉然」。又有一首《獨覺詩》云：「覺來窗牖空，寥落雨聲曉。良遊怨遲暮，未事警紛擾。為問經世心，古人誰盡了？」兩詩真實地表述了他內心矛盾激盪的狀態，這使他的身心健康受到極大損害，他終於沒有修成一位看破紅塵的真正的佛教徒。

這裡還需要提及劉禹錫，劉氏與柳氏在政治與哲學上觀點相似，命運相連，對於佛教的態度也非常一致。劉氏傾心於佛教的「出世間法」，自謂「事佛而佞」。（《送僧元暲南遊》）他認為儒佛兩家各有千秋，可以互補遞用：「素王（孔子）立中樞之教，懋建大中；慈氏（釋迦牟尼）起西方之教，習登正覺」，兩者「輪轅異象，致遠也同功」；不過「儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寢息；佛以大悲救諸苦，廣啓因業，故劫濁而益尊。」儒以臻治世，佛用導亂世；並且佛教有其特殊的不可代替的功用，即「革盜心於冥昧之間，泯愛緣于死生之際，陰助教化，總持人天。所謂生成之外，特有陶冶，刑政不及，曲為調揉，其方可言，其旨不可得而言也。」（《袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑》）劉氏看到佛教有「陰助教化」的功用，比之韓愈的見識畢竟高出一籌。劉柳都是佛儒會合論者。

#### 四、韓、柳綜合評論與李翱《復性書》

現在對韓柳與佛教的關係，作一綜合性考察和評論，同時聯繫李

翱的《復性書》來分析韓柳李三人在中國儒佛關係史上的不同作用。

頁216

韓柳在中國文學史上的地位和影響，可以說在伯仲之間。在儒學發展史上，韓愈提倡復興儒學，其影響是顯而易見的，實際上柳宗元的作用亦不可低估。韓愈提出儒家道統說，闡揚《大學》「修齊治平」的思想，恰恰符合了貴族集團調整三教關係、突出儒家正宗地位的文化戰略需要，雖開始時不為人所理解，但不久就引起政治家思想家的重視。宋代蘇軾作《潮州韓文公廟碑》，頌揚韓愈「匹夫而為百世師，一言而為天下法」，說他「文起八代之衰，而道濟天下之溺，忠犯人主之怒，而勇奪三軍之帥。」之所以給予如此高的評價，就是由於韓愈在儒學長期衰微之後能首次舉起復興儒學的大旗，把儒家學者的歷史任務鮮明地提出來，從而成為儒學再一次復興的先導。北宋理學家石介認為「孔子之《易》、《春秋》，自聖人以來未有也；吏部（指韓愈）《原道》、《原性》、《原毀》、《行難》、《禹問》、《佛骨表》、《諍臣論》，自諸子以來未有也。」程顥、程頤很欣賞韓愈崇孟子、闢異端的作法，說：「如《原道》之言，雖不能無病，然自孟子以來，能知此者（指推尊孟軻），獨愈而已。」（以上《朱子校昌黎先生集傳》注引）從後來思想文化發展過程看，宋明理學正是承接了韓愈新儒家的事業，並完成了復興儒學的歷史任務，使儒家哲學達到新的高峰，再度佔據三教的首席，對此韓愈有著初倡之功。但是韓愈天生是位文學家，對於儒家理論並沒有深入的研究和體會，他自己提出的一套新儒學理論淺顯而粗疏，他是提出任務的能手而非完成任務的能手。所以蘇軾又批評說：「韓愈之於聖人之道，蓋亦知好其名矣，而未能樂其實」，又說：「其論至於理而不精，支離蕩佚，往往自叛其說而不知。」（《韓愈篇》）此評確實道出了韓愈在理論上的弱點。對韓愈深有研究的朱熹，首先肯定韓愈「所以自任者不為不重」，但又指出韓愈「平生用力深處，終不離乎文字言語之工」（《與孟尚書書》注），在理論上缺乏深度和建樹，「韓愈於道，知其用之周於萬事，而未知其體之具於吾之一心，知其可行於天下，而未知其本之當先於吾之一身也。」（《朱子校昌黎先生集傳》注）朱子是對的，韓愈沒有建立起儒學新的「本體論」和「心性論」。問題還在於當時的中國哲學的高峰在佛教，儒家如果不認真吸收佛學「本體論」和「心性論」的思惟成果，便不可能發展自己的理論，更談不上超越佛學。韓愈完全沒有意識到這一點，他妄圖通過行政手段來排斥佛老，保障儒家的正統地位，而這樣的手段是不可能振興儒家的。宋明理學家也大都貶斥佛老，這是為了維護儒學的正宗和門戶，不能不製造這樣的輿論，而事實上他們相當熟悉佛學、老莊和道教，能夠將佛老的思維方式與修養方法運用於儒家哲學，既保持了儒學原有的優點，又兼有

頁217

了佛老在理論上的長處，所以能夠創建新儒學體系。韓愈則不然，他對佛學的了解很膚淺，對佛學中國化的新潮流也相當陌生，他只一味簡單化地排佛，這樣做既對佛教無所損傷，又對儒學的深化無益，所以他這條路行不通。

柳宗元倡言佛儒融合，主觀上說是由於他精熟儒學，兼研佛學；客觀上說是受到社會上三教合流思潮的推動。士人兼修三教或二教，僧道兼習儒學，以及士大夫與僧人道士密切交往，從東晉南北時起便演成風氣，至唐代此風更盛。正如柳宗元所指出的，「昔之桑門上首，好與賢士大夫遊。晉宋以來，有道林、道安、遠法師、休上人，其所與遊，則謝安石、王逸少、習鑿齒、謝靈運、鮑照之徒，皆時之選。」而在柳氏的時代，「服勤聖人之教，尊禮浮屠之事者，比比有焉。」（《送文暢上人登五台遂遊河朔序》）僅柳文中提到的這樣人物就很多，如：為禪宗六祖慧能上疏請封號的嶺南節使馬〔恁 - 心 + 手〕，「公始立朝，以儒重」，而宣詔諡號之日，「其時學者千有餘人，莫不欣踊奮勵，如師復生；則又感悼涕慕，如師始亡。」（《曹溪第六祖賜諡大鑿禪師碑》）；龍安禪師在湖南威望甚重，所到之處，人皆自動為他築寺，尚書裴胄、給事中李巽、禮部侍郎呂渭、太常少卿楊（□）、御史中丞房公，「咸尊師之道，執弟子禮」（《龍安海禪師碑》）；南嶽大明寺和尚惠開主律宗，「宰相齊公映、李公泌、趙公憬、尚書曹玉皋、裴公胄、狐公峘，或師或友，齊親執經受大義為弟子。」（《陰碑》）可見學佛敬僧由士大夫階層率先提倡力行，已經成為普遍的正常現象，柳宗元的嗜浮屠言、好與浮屠遊是合乎潮流的行為，毫不足怪。在佛教學僧中，也有不少人出儒入佛或修佛兼儒。如元十八「其為學恢博而貫統，要之與孔子同道，皆有以會其趣。」（《送元十八山人南遊序》）賈山人（賈景伯）「邃於經書，博取經史群子昔之為文章者，皆貫統。」（《送賈山人南遊序》）僧人浩初「通《易》、《論語》」（《送僧浩初序》）。柳氏宗族人文郁「讀孔子書，為詩歌逾百篇，其為有意乎文儒事矣。又循而之釋，背笈篋，懷筆牘，挾淮泝江，獨行山水間。」（《送文郁師序》）這種情況說明儒佛共存共信，已經是中國知識界所接受的事實，佛教早已在中國思想文化領域紮下了根基，反是反不掉的，儒家文化的發展只能在吸收佛學中找出路，想倒退到漢代儒學獨尊的局面已是不可能了。在這個時候，柳宗元提出佛學與《易》、《論語》合，並列示兩家在理論上的若干結合點，對於人們從哲學的層次上探索儒佛融合的途徑，是有啟發和推動作用的，接觸到了儒學進一步發展的關鍵所在。我們看後來宋明理學在目標上是承接了韓愈復興儒學的事業，而在具體行進時是沿著柳宗元所主張的儒佛互滲這條路而通往新儒學的。與此同時，禪

頁218

學也高度儒化。佛儒之間不是更加對立了，而是更加接近了。因此，柳宗元的儒佛匯合論符合中華民族文化傳統的包容性和不斷吸收新的異質文化趨向豐富化的大方向，比起韓愈狹隘的民族文化觀，更為博大和具有進步性。不過柳宗元也像韓愈那樣，畢生用力最勤的仍是詩文，除了《天說》、《天對》頗有特色外，他對於儒家的心性之學沒有做過系統深入的研究和闡發，因此也很難在佛儒會通上做出有創造性體系的理論貢獻。柳氏對於宗法等級社會的思想文化結構需要以儒學為中心這一原則，缺乏足夠的認識；對於儒門面臨的理論危機缺乏緊迫感。當時儒學確實處於困境，若不掀起一個理論研究的高潮，若不重新對儒家學說大力整頓、對儒家精神大力闡揚，那麼在儒佛交流時，儒家非但不能援佛入儒，還被佛學吞沒的可能。在這一點上柳

宗元又不如韓愈清醒。所以韓與柳在對待佛教的態度既是互相相反的，又有互補的一面；韓愈著重顯示佛儒之間的矛盾與鬥爭，柳宗元著重顯示儒佛之間的一致與融合；儒佛之間又鬥爭又融合，推動著儒佛關係的發展，而儒佛合流是主要趨勢，儒佛對立是支流，這一支流爾後越來越減弱，再也沒有發生像韓愈那樣激烈的反佛事件。

這裡我們不能不說到李翱因為他與韓柳是同一時代又稍晚，他避免了韓柳各自的不足，顯示了第三種新的途徑，即在理論堅持儒家的人文主義立場，同時創造性地吸收佛教哲學，把儒學的思維水平提到一個新的高度，他對於宋儒的影響比韓柳更直接、更深刻。李翱是韓愈的學生，《新唐書》說「翱始從昌黎韓愈為文章，辭致渾厚，見推當時。」是韓派著名散文家、新古文運動的積極參加者，因之後人常常並稱韓李。李翱同韓愈一樣，也以闡揚和捍衛孔孟之學為己任。他認為六經之旨是「列天地，立君臣，親父子，別夫婦，明長幼，浹朋友。」（《答朱載言》）但他比韓愈的民本思想要多，不像韓愈那樣一昧強調臣民對君王的服從和奉獻，說什麼「民不出粟米麻絲、作器皿、通貨財，以事其上，則誅」（《原道》）一類的剝削壓迫有理的昏話，而強調愛民惠民。他常常直言不諱，上書言事，抨擊弊政，觸犯權貴。他建議皇帝用忠臣、擯邪佞、改稅法、絕進獻、寬租賦、厚邊兵、開言格。《平賦書》指出：「人皆知重斂之為可以得財，而不知輕斂之得財愈多也。」政權最可怕的是「百姓之視其長上如仇讎」，「自古之所以危亡未有不由此者也。」在這種思想支配下，他任廬州刺史時，會下令調查豪室田產，收其稅萬二千緡，緩和了受災地區正在加劇的社會矛盾。由此可知，李翱是一位典型的儒臣。

李翱在思想史上的最大貢獻是從哲學的高度援佛入儒、以儒融佛，自覺意識到要「以佛理證心」（《與本使楊尚書請停修寺觀錢狀》），即用佛家的方

頁219

法來修養儒家的心性，並且寫下了著名的《復性書》上中下三篇。《復性篇》以孟子性善說和《中庸》性命說為依據，吸收禪宗「見性成佛」的觀點和「無念為宗」的修習方法，建造了自己獨特的「性情論」和「修身論」。李翱認為《中庸》是「性命之書」，其「天命之謂性」揭明性命之源。以人性而言，「人之性皆善」，「百姓之性與聖人之性弗差」，「桀紂之性猶堯舜之性」。這一論點同於孟子的性善說而異於韓愈的「性三品」說。既然人性皆善，何以有善人惡人、凡人聖人之差別呢？《復性書》認為平常人的本性受到七情的迷惑，善性得不到表現：「人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣。」他形容善性被七情所遮蔽，好像清流為泥沙所攪渾，明光被煙霧所籠罩，「百姓溺之而不能知其本者也。」人人皆有聖人之性而不能成為聖人乃在於為七情所掩，那麼要想成為聖人則不必向他處尋求，只需去情復性就是了，這就是題名《復性書》的涵義。這一說法與《中庸》、韓愈有異而近於佛教。《中庸》云：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」按朱子的解釋：「其未發，則性也，發皆中節，情之正也。」韓愈論情也強調適中，都認為情有好壞之別，不是全盤否定情。韓愈分「情」為上中下品：上品之「情」「動而處其中」；中品之「情」是七情之動，「有所甚有所亡，然而求合其中」；下品之「情」

是七情之動，「亡與甚直情而行」。《中庸》和韓愈的論情，符合儒學的正統觀點，《毛詩序》就說：「發乎情而止乎禮義。」主張節情而不主張去情。《復性書》認為七情都是惡的，將情與性完全對立起來，主張去情復性。雖然有時也講「情有善有不善」，但所謂的善情僅指一種超脫喜怒哀樂的聖人之情，實際上也就是聖人之性，所以它說聖人「雖有情也，未嘗有情，情者，妄也，邪也。」其基本傾向是把人情看成邪惡。《復性書》所說的人性，相當於佛教所說的佛性；所說的人情，相當於佛教所說的無明；所說的復性，相當於佛教所說的見性、覺悟。其中「聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑、惑則昏。」這很接近禪宗的思想；禪宗認為無明之惑掩蓋了人的佛性，成佛之途，只在斷執去惑，由迷轉悟，恢復本心，所以必須斬斷一切情絲，禁除七情六欲。但在如何復性的問題上，李翱不主頓悟，而主漸修，故復性之道在於「視聽言行，循禮而動」，「忘嗜欲而歸性命之道」；又要「弗慮弗思，情則不生」，然後才能「知本無有思，動靜皆離，寂然不動」。他認為《中庸》所說的「至誠」，就是指這種最高境界，在這種境界裡聖人的精神一方面「寂然不動」，另一方面又「廣大清明，照乎天地，感而遂通天下」，「不往而到，不言而神，不耀而光，製作

頁220

參乎天地，變化合乎陰陽。」我們可以看出，李翱所闡述的弗慮弗思、動靜皆離，就是禪宗所謂的萬緣俱絕、妄念頓盡、無念、無住、無相，同時又是儒家的至誠、至道、神妙；李翱心目中的聖人，是儒家聖賢與佛教佛陀合而為一的形象，即其思想境界要像佛陀那樣高超空靈，其道德行為又要像儒聖那樣切實廣大，這種理想人格已經與先儒的「修己以安百姓」的構想有所不同了，滲入了佛陀的精神。當然，李翱的《復性書》也只是融佛入儒的初步，「本體論」與「心性論」的豐富內容，未能充分展來，不過他畢竟開始揚帆起航，為宋儒作出了榜樣。李翱對儒學發展還有一大貢獻，即在推崇孟子和《中庸》（這與韓愈同）的同時，還著力闡揚《中庸》，對後世影響很大。清人全祖望說：「退之之作《原道》，實闡正心、誠意之旨，以推本之於《大學》；而習之（李翱字）論復性，則專以羽翼《中庸》。」（《李習之論》）這是有道理的。正是受到韓愈，李翱的啓示，宋明理學家高度重視《禮記》中的《大學》、《中庸》這兩篇，將它們列出來，才使《孟子》由子部上升為經部，用以闡發心性之學。淳熙中，朱熹以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》並列，稱為《四書》，取得與五經等同的地位，成為儒家的經典著作。朱熹以畢生精力作《四書集注》，影響極深極廣。元代延祐年間復行科舉，以《四書集注》試士子，明、清兩代沿習不變，如此《四書》的重要性幾乎要超過《五經》而首倡之功則在韓李。

總之，李翱所做的事情正是韓愈所忽略的，又是柳宗元未能認真實行的。如此，我們就可以把韓愈、柳宗元和李翱，看作唐代儒學向宋代理學過渡的三個環節上的三位代表。韓愈的作用是指明儒學復興和佔主導地位的必要性，柳宗元的作用是指明儒學容納佛學的必然性，李翱的作用是實際地進行儒學消融佛學的嘗試。他們三人各從不同的角度，為宋代理學的興起作了思想上的準備。以往有關論著，論述宋明理學的前期史，多看重韓愈也談及李翱，而忽略柳宗元，並且不

加分析地讚揚韓愈的反佛，又偏頗地批評柳宗元的親佛，不能從儒佛道三教合流的角度公正地作出評價，重儒而輕佛，故余以平心而作此文，期有所彌補，望世之士君子垂察焉。