

六朝刘宋儒学探析

——以颜延之、宗炳思想为例

乐 胜 奎

[摘要] 根据六朝刘宋儒学的发展状况,儒学衰微的原因在于自身理论的内在困境。以颜延之、宗炳为代表的思想家面对当时儒学的状况及其困境,探索解决方法,提出了自己的主张,由此而与儒学守旧者发生激烈的理论冲突。

[关键词] 六朝儒学;颜延之;宗炳;儒佛关系

[中图分类号] B222 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2009)06-0695-08

一、儒学衰微:颜延之、宗炳面临的困境

从历史的宏观视角看,宋代学者叶适有一段十分深刻的议论:“汉兴,而天下之人意其有在于《六经》,……当其时,大合诸侯于石渠、白虎之殿,九卿承制难问,天子称制临决,莫不自以为至矣,而道终不可明。故晋求之老庄,梁求之佛,其甚也使人主忘天下之富贵而听役于其言,忠智贤明之士因之以有得者,亦莫不自足于一世。”^[1] (《水心别集》)

正如叶适所言,两汉儒学为维护大一统帝国提供了理论依据。但到东汉晚期时,以董仲舒的天人感应论为代表的今文经学和以郑玄为代表的古文经学无法适应社会现实的剧烈变化,这样一种局面使儒学与现实相脱节,导致儒学没有办法发挥其本应发挥的安身立命、经世致用即内圣外王的作用。

另一方面,作为家族之德的孝义,对宗族乡党的友义,对上司的节义,这些德目都需要经学赋予其伦理的基础才能成为支配现实的行为准则^[2] (第155页)。但是,现实的情况是经学自身都失去了道的根据,又何谈其它呢。

从刘宋时期的现状看,梁朝史家沈约在《宋书》中有这样一段对当时儒学的议论:“自黄初至于晋末,百余年中,儒教尽矣。高祖受命,议创国学,宫车早晏,道未及行。迄于元嘉,甫获克就,雅风盛烈,未及曩时,而济济焉,颇有前王之遗典。天子鸾旗警蹕,清道而临学馆,储后冕旒黼黻,北面而礼先师,后生所不尝闻,黄发未之前睹,亦一代之盛也。”^[3] (第1553页)

但是,李延寿在《南史·儒林传序》中说:“以迄宋、齐,国学时或开置,而劝课未博,建之不能十年,盖取文具而已。是时乡里莫或开馆,公卿罕通经术,朝廷大儒,独学而弗肯养众,后生孤陋,拥经而无所讲习,大道之郁也久矣乎。”^[4] (第1730页)可以说,尽管当时的现状是“儒教尽矣”,且统治者仍然试图振兴儒学,结果并不尽如人意。

作为当时士大夫阶层颇具代表性的人物,颜延之、宗炳的思想及其变化倾向颇具典型意义,从中可以窥见刘宋时期儒学思想之一斑。

根据《宋书·颜延之传》的记载,颜延之,字延年,琅邪临沂人。因之负其才辞,不为人下,加上他好酒

疏诞,不能斟酌当世,每犯权要,导致当时权臣傅亮“甚疾焉”、徐羨之等“意甚不悦”、刘湛“深恨焉”,从而远徙偏郡,时人议之为“所谓俗恶俊异,世疵文雅”。颜延之作《五君咏》以述竹林七贤,“盖自序也。”^[5](第 1893 页)残酷的现实使之萌生退隐之意:“臣延之人薄宠厚,宿尘国言,而雪效无从,荣牒增广,历尽身躬,日叨官次,虽容载有途,而妨秽滋积。早欲启请余算,屏蔽丑老。但时制行及,归慕无除。”^[5](第 1903 页)

根据《宋书·宗炳传》的记载,宗炳自始至终是一个隐士,所以《宋书》才将其归入《隐逸传》。但他“居丧过礼,为乡间所称”、“妙善琴书,精于言理”;自陈是“栖丘饮谷,三十余年”。曾经“入庐山,就释慧远考寻文义”,最终虔信佛学。

从史料记载看,颜延之自比为现实中的“竹林七贤”,宗炳则以行动证实自己对魏晋风流的钦慕之情,表明两人都受到玄学思潮的影响,崇尚一种超凡脱俗的自然生活。另一方面,作为士大夫阶层的知识分子,他们又接受了儒学的系统思想,在现实生活中必须遵循儒学思想对士大夫生活的制度性规范。玄学推崇“越名教而任自然”的风流生活,儒学则主张忠君孝亲的礼教生活。前者使他们与现实格格不入,后者又使他们内心深感困惑,因为礼教生活的理论基础——经学思想出现了困境,否则也就不会有“儒教尽矣”的记载了。

二、援佛入儒:颜延之、宗炳对儒学困境的认识与改造

尽管在个人生活上颜延之和宗炳都选择了一种出世的隐逸生活(无论是被迫抑或主动),但在理论探索上则和大多数传统意义上的士大夫一样表现为积极入世的担当精神。换言之,深受传统儒学和玄学影响的颜延之和宗炳正在思考如何使传统儒学摆脱理论上面临的困境。最终他们选择了佛学,即援佛入儒的思想理路。

就颜延之而言,对现实的失望是其思想转向的重要诱因。按照传统儒学的理论,一个德才兼备的君子在于实现安身立命、经世致用即内圣外王的人生价值。然而,颜延之通过自己一生的实践证明:理想与现实之间存在着巨大的差异。他将这种差异归咎于构筑此理想的儒学理论存在问题。因为按照传统儒学的理论,上述理想源自人性中禀赋于天命的自觉,而且天命承担着保证理想能够实现的义务。换言之,天命是现实社会中赏善罚恶之正义的最终保证。在传统儒家的观念中,赏善罚恶之正义又是以气数为天命的表现形式:“福应非他,气数所生,若灭福应,即无气数矣。”^[6](《重释何衡阳》)

承认气数就必然承认好生恶死之人欲的合理性:“夫生必有欲,欲必有求,欲歎则争,求给则恬。争则相害,恬则相安。网罟之设,将蠲害以取安乎?……好生恶死,每下愈笃。故宥其死者顺其情,夺其生者逆其性。至人尚矣,何为犯顺而居逆哉?”^[6](《重释何衡阳》)但按此逻辑,人生注定是一场悲剧。因为,“罪罚之来,将物自取之。”^[6](《重释何衡阳》)而人欲是天生就有的,则罪罚之来将是必然的。这也就是佛家所谓报应论的思路。

颜延之强调报应论在儒家思想中同样存在:“且信顺殃庆,咸列姬孔之籍。”^[6](《重释何衡阳》)无论儒佛,对此都有相应的理论:“拯溺出隍,众哲所共,但化物不同,非道之异,不尽之让,亦如过当。”^[6](《重释何衡阳》)

颜延之认为儒家思想在现实中已经出现了问题:“情仁义者寡,利仁义者众,闻之庄书,非直孤说,……夫在情既少,利之者多,不能遗贤,曷云忘报?实吾前后勤勤以为不得配拟二仪者耳。”^[6](《重释何衡阳》)他列举云:“世有位去则情尽,……又有务谢则心移,……或见人休事,则勤薪结纳,及闻否论,则处彰离贰,附会以从风,隐窃以成衅,朝吐面誉,暮行背毁,昔同稽款,今犹叛戾,斯为甚矣。……又蒙蔽其善,毁之无度,心短彼能,私树己拙,自崇恒辈,罔顾高识,有人至此,实蠹大伦。每思防避,无通间伍。”^[7](第 1900 页)

这种情况与儒家理论是相背离的:“若谓圆首方足,必同耻恻隐之实,容貌匪殊,皆可参体二仪。蹻跖之徒,亦当在三才之数邪?若诚不得,则不可见横目之同,便与大人同列?悠悠之伦,品量难齐。既云仁者安仁,智者利仁,又云力行近仁,畏罪强仁,若一之正位,将真伪相冒。庄固云:‘天下之善人膏不

善人多。’其分若此，何谓皆是？”^[6]（《重释何衡阳》）所以，赏善罚恶的正义在现实中似乎总是水中之月：“罚慎其滥，惠戒其偏。罚滥则无以为罚，惠偏则不如无惠。虽尔眇末，犹扁庸保之上，事思反己，动类念物，则其情得，而人心塞矣”^[7]（第1896页）。现实中的罚、惠之失让颜延之“事思反己，动类念物”，联想到天命的罚、惠之失，“而人心塞矣”。

在颜延之看来，现实社会和儒家思想既然不相符合，则问题一定出在后者。因为现实中的罚、惠之失是人们遵循儒家思想价值的礼教生活所面临的真实遭遇，而儒家思想自身却告诉人们如果按照礼教生活是可以获得以天命为保证的赏善罚恶之正义的。这就决定了颜延之对当时儒家思想的基本态度：应该从非儒家的思想中汲取营养以达到摆脱儒学困境的目的。

而儒家思想在刘宋时期的代表人物是何承天。颜延之评论他是“足下连国云从，宏论风行”^[9]（《重释何衡阳》）就是明证。何承天主张，周孔之道才是思想正宗，“佛经者，善九流之别家，杂以道墨，慈悲爱施，与中国不异。……至于好事者，遂以为超孔越老，唯此为贵，斯未能求立言之本，而眩惑于未说者也。”^[9]（《答宗居士书（释均善难）》）所以颜延之说他：“足下论挾姬释，吾亦答兼戎周。足下以此抑彼，谓福及高门，吾伸彼抑此，云庆周兆之物。”^[9]（《重释何衡阳》）我们从颜延之的议论中可以发现其思想的一个重要特征，即儒佛并重。实际上，何、颜二人对于儒、佛的态度是具有典型意义的，也就是说他们分别代表当时两种不同的思想倾向；而且他们的这种态度并非只是纯粹情感上的好恶，而是各自思想发展的必然结果。

颜延之认同传统儒学的思想，认为：“含生之氓，同祖一气”；“人者兆气二德，禀体五常。二德有奇偶，五常有胜杀，及其为人，宁无叶沴。亦犹生有好丑，死有夭寿，人皆知其悬天。”^[7]（第1896页）但是这样的思想却导致与其本意相悖的情况：“且大德曰生，有万之所同，同于所方万，岂得生之可异？不异之生，宜其为众。但众品之中，愚慧群差，人则役物以为养，物则见役以养人。虽始或因顺，终至裁残，庶端萌超，情嗜不禁，生害繁惨，天理郁灭。”^[6]（《释达性论》）如果二德之奇偶、五常之胜杀是决定人之贤愚的原因，则这种原因明显是一种偶然因素。那么现实中人性的善恶及其由此而来的祸福也就完全由偶然性来决定了，这和生之好丑、死之夭寿也就毫无区别了。如果真是这样的话，人的主体性价值又表现在哪里呢？人追求内在德性的目的难道只是为了功名利禄吗？此点显然与传统儒家之价值观背道而驰。这些疑问是当时的思想家们尤其是儒家学者需要思考的。

何承天对此问题的解决办法是：“人生虽均被大德。不可谓之众生，譬圣人虽同禀五常，不可谓之众人，奚取于不异之生，必宜为众哉。”^[9]（《答颜光禄》）

颜延之则提出不同的看法：“人生虽均被大德，不可谓之众生，譬圣人虽同禀五常，不可谓之众人。夫不可谓之众人，以茂人者神明也。今已均被同众，复何讳众同，故当殊其特灵，不应异其得生。”^[6]（《重释何衡阳》）

这里，颜延之提出了一个重要的概念：圣人不同于众人处以其茂人之神明。而这个概念正是颜延之思想的关键，也是他解决儒家思想所面临现实问题的方向。

何承天认为：“夫特灵之神，既异于众，得生之理，何尝暂同，生本于理，而理异焉，同众之生，名将安附。”^[6]（《重答颜光禄》）颜延之反驳说：“请问得生之理，故是阴阳邪？吾不见其异，而足下谓未尝暂同。若有异理，非复煦蒸邪？则阴阳之表，更有受生途趣，三世诘宜坚立，使混成之生，与物同气，岂混成之谓？若徒假生名，莫见生实，则非向言之匹，言生非生，即是物不物。”^[9]（《重释何衡阳》）

我们从上述辩论中可以看到：以颜延之、何承天为代表的学者们正在围绕着一个重要问题进行探索，即人禀气而生，得生之理为何？如何认识之？这个问题的答案又是前面人的主体性价值即人追求内在德性之意义的答案。

正是在这个问题上何、颜二人发生分歧。何承天认为：“凡讲求至理，曾不析以圣言，多采谲怪，以相扶翼，得无似以水济水邪？”^[9]（《重答颜光禄》）

按照何承天的理解，人虽禀气而生且得生之理，但人之贤愚即禀气中之理的多少则完全出于偶然。而颜延之恰恰对这种偶然性感烈困惑，为此，他选择了不同的思路。

在颜延之的思想观念中存在这样一种结构：“一曰言道，二曰论心，三曰校理，言道者本之于天，论心者议之于人。校理者取之于物，从而别之，由途参陈，要而会之，终致可一。”^[6]《庭诤》颜延之分别分析了此三种方法的优劣及其特点：“为道者盖流出于仙法，故以炼形为上，崇佛者本在于神教，故以治心为先。……物有不然，事无不弊，衡石日陈，犹患差忒，况神道不形，固众端之所假，未能体神，而不疑神无者。以为灵性密微，可以积理知，洪变欬恍，可以大顺待。照若镜天，肃若窥渊，能以理顺为人者，可与言有神矣。若乃罔其真而眚其弊，是未加心照耳。”^[6]《庭诤》

可以发现，颜延之所谓三种方法的一个重要概念就是“神”，认识“神”是玄学对儒家思想的新发展：“《易》首体备，能事之渊。马陆得其象数，而失其成理；荀王举其正宗，而略其数象。四家之见，虽各为所志。总而论之，情理出于微明，气数生于形分。然则荀王得之于心，马陆取之于物，其无恶迄可知矣。夫象数穷则太极著，人心极而神功彰。若荀王之言易，可谓极人心之数者也。”^[8]《庭诤》而能够最好“体神”的“穷明之说”、又“义兼三端”者则是佛学：“若夫玄神之经，穷明之说，义兼三端，至无二极。但语出梵方，故见猜世学，事起殊伦，故获非恒情。天之赋道，非差胡华，人之禀灵，岂限外内。”^[6]《庭诤》

颜延之认为“神”是超乎经验事物的形上概念：“然神理存没，倘异于枯菱变谢，就同草木，便当烟尽，而复云三后升遐，精灵在天？”^[9]《释达性论》而认识“神”的中介则为“心识”：“夫人之生，暂有心识，……进退我生，游观所达，得贵为人，将在合理。合理之贵，惟神与交，幸有心灵，义无自恶，偶信天德，逝不上惭。”^[7]（第 1901 页）

颜延之说：“含灵为人，毛群所不能同；禀气成生，洁士有不得异。象放其灵，非象其生。”^[6]《重释何衡阳》人与万物同者禀气之生，异者含灵之心。此二者虽同是天赋而得，却是天德（生）的不同层面。颜延之认为何承天的错误就是将二者混淆起来：“若徒假生名，莫见生实，则非向言之匹，言生非生，即是有物不物。”^[6]《重释何衡阳》

这种观念导致的结果就是将外在现象凌驾于内在本质之上：“浮华怪饰，灭质之具；奇服丽食，弃素之方。动人劝慕，倾人顾盼，可以远识夺，难用近欲从。若睹其淫怪，知生之无心，为见奇丽，能致诸非务，则不抑自贵，不禁自止。”^[7]（第 1898 页）欲之所贵者，“浮华怪饰”、“奇服丽食”，此“生之无心”所致，即“生之名”的现象。明白这个道理，才能透过现象（生之名）看到本质（生之实）。

对于颜延之而言，所谓生之实，就是含灵之心即心识。它正是现实儒家思想所缺乏的成分，而且也正是佛家思想比较深刻的领域，即上面所说的“崇佛者本在于神教，故以治心为先。”

颜延之认为：“人有贤否，则意有公私”^[6]《释达性论》，“若恻隐所发，穷博爱之量；耻恶所加，尽佑直之正，则上仁上义，吾无间然。但情之者寡，利之者众，预有其分，而未臻其极者，不得以配拟二仪耳。”^[6]《重释何衡阳》当时以何承天为代表的儒家思想在颜延之看来存在理论和现实相脱节的问题，而其原因在于儒家思想的内在矛盾。

为解决这一内在矛盾，颜延之主张道、佛、儒三家同源：“盖出乎道者无方，故刑于物者不一。伏惟道塞人神，信通期运，爱敬所禀，因心则远，英粹之照，正性自天。”^[9]《武帝谥议》

十分明显，颜延之主张要认识至极大道，不应拘泥于固有的认识方法：“权道隐深，非圣不尽。……何限九服之外，不有穷理之人？内外为判，诚亦难乎？”^[6]《重释何衡阳》

也正是在这一点上，他批评何承天：“足下论挟姬释，吾亦答兼戎周。足下以此抑彼，谓福及高门，吾伸彼释此，云庆周兆之物。足下据此所见，谓祚止公侯。吾信彼所闻，云尊冠百神，本议是争，曷云不及？夫论难之本，以易夺为体，失之已外，辄云宏诞，求理之途，几乎塞矣。师遁言肆，或不在此。”^[6]《重释何衡阳》

如何将佛学和儒学结合起来，重构一个与现实相符的思想体系，是颜延之等人反思儒、佛的最终目的。所以，颜延之试图从经验层面入手，发现二者的相似之处，并由此思考在形上层面的契合点。

颜延之从现实中的施报之道入手：“凡气数之内，无不感对，施报之道，必然之符。言其必符，何猜有望。故贵者无要，在功者有期，期存未善，去事乃至，人有贤否，则意有公私，不可见物或期报，因谓树

德皆要。且经世恒谈，贵施者勿忆，士子服义，犹惠而弗有。”^[6]（《释达性论》）

所谓“凡气数之内，无不感对”，无疑是传统儒学的天人感应论观念，其现实说服力可谓小矣。但儒学对现实社会的价值导向又必须凭借具有理论说服力的思想来构筑制度体系。所以颜延之将更加巧妙的佛学的报应论引入，即“施报之道，必然之符”。但颜延之不是简单的以报应论代替感应论，而是探讨二者背后的根据有何区别。众所周知，天人感应论的根据是一个外在的人格天，即前述“天命是现实社会中赏善罚恶之正义的最终保证”，由这个人格天维护整个价值体系。这一理论的致命缺点在于，感应的实现必须发生在相当有限的时间段，而现实中满足这一条件的几率却不是很高。报应论则将其实现的可能推至一个较长的甚至无限长的时间段（彼岸），由此使报应论在逻辑上成为一个必然实现的理论，也是一个形而上的理论。

在此基础上，颜延之为改善儒家在现实中面临的“情仁义者寡，利仁义者众”的窘境，将形而上的报应论与儒学的核心概念仁义结合起来：“若乐施忘报，即为体仁，忘报而施，便为合义。可去欲字，并除向名。在斯不远，谁不是慕？”^[6]（《重释何衡阳》）

无论是“体仁”抑或“合义”，关键就是“忘报”，也就是“去欲”。而“去欲”则是儒学经常探讨的问题：“欲者，性之烦浊，气之蒿蒸，故其为害，则熏心智，耗真情，伤人和，犯天性。虽生必有之，而生之德，犹火含烟而烟妨火，桂怀蠹而蠹残桂，然则火胜则烟灭，蠹壮则桂折。故性明者欲简，嗜繁者气昏，去明即昏，难以生矣。”^[7]（第1898页）

这里的“生之德”，即前述的“生之实”，也就是含灵之心即心识。这是一体两用的说法。“生之名”是禀气之生、是欲；“生之德”是含灵之心、是性。所以传统儒学所谓“性明者欲简”之“欲简”，就是“去欲”；若用佛学术语则是“忘报”。不管是“去欲”，抑或“忘报”，其目的都是为了避免“熏心智”，而达到“性明”即心识的澄明，这始终是颜延之希望达到的目标。因为这是贯穿整个颜延之的思想体系、打通儒佛的重要概念。

保持心识澄明的主要方法是：“治心之术，必辞亲偶，闭身性，师净觉，信缘命，所以反壹无生，克成圣业，智邈大明，志狭恒劫，此其所贵。”^[9]（《庭诰》）

保持心识的澄明，在玄学思想中是有其特色的：“精理出于微明，气数生于形分。然则荀王得之于心，马陆取之于物，其无恶迄可知矣。夫象数穷则太极着，人心极而神功彰。若荀王之言易，可谓极人心之数者也。”^[8]（《庭诰》）

虽然如此，颜延之认为“治心之术”的最大成就来自于佛学，即“崇佛者本在于神教，故以治心为先。”但无论什么学问，不管是言道者、论心者、抑或校理者，最终结果都是“达见同善”、“至无二极”^[6]（《庭诰》）。至于这个至极的同善为何，颜延之则始终语焉不详。我们依稀可以知道颜延之仍然认同儒学的天道观念，如他在《庭诰》中罗列许多人生箴言后说：“此用天之善，御生之得也。”

另一方面，颜延之是著名高僧竺道生的弟子^[10]（第256页）。他受到竺道生佛性论思想的影响是毫无疑问的。尽管颜延之没有明确提到佛性的概念，但他对“神明”、“心识”的认识是逐渐趋近于佛性概念的。而在此问题上，作为颜延之同道的宗炳则阐释得更加清晰。

三、从神不灭论到儒佛相契：六朝刘宋儒学的出路

从历史现象上看，颜延之儒、佛兼备的思想具有很强的现实意义。主要表现在为日益抬头的君主专制提供理论支持。

颜延之反对何承天的禀气成性而有等级的理论：“含生之氓，同祖一气，等级相倾，遂成差品。”^[7]（第1896页）这种禀气成性的概念可以为门阀制度提供合法性的理论基础。但在南朝的刘宋时期，门阀制度已趋式微，以君主独裁为特征的专制制度逐渐抬头。这种专制制度在理论上却表现为除君主以外的众生平等的特色。颜延之敏锐地在其思想中反映了这一变化。

颜延之认为，同祖一气而成差异的等级制度只会导致人物相残，王理都灭的后果，“但众品之中，皇

慧群差,人则役物以为养,物则见役以养人。虽始或因顺,终至裁残,庶端萌超,情嗜不禁,生害繁惨,天理郁灭。”^[6]《《释达性论》》能够改变这一现状的只有贤明君主:“皇圣哀其若此,而不能顿夺所滞,故设侯物之教,谨顺时之经,将以开仁育识,反渐息泰耳。与道为心者,或不剂此而止。又知大制生死,同之荣落,类诸区有,诚亦宜然。”^[9]《《释达性论》》

颜延之在另一处说得更加明白:“三才之论,故当本诸三画,三画既陈,中称君德,所以神致太上,崇一元首。”^[6]《《重释何衡阳》》

颜延之的煞费苦心无疑得到了君主的认可。宋文帝在与侍中何尚之的谈话中认为颜延之的观点有很大作用:“颜延年之折达性,宗少文之难白黑论,明佛法汪汪尤为名理,并足开奘人意。若使率土之瀆皆纯此化,则吾坐致太平,夫复何事。”^[6]《《答宋文皇帝赞扬佛教事》》

从本质上看,颜延之儒、佛兼备的思想为日益失去现实说服力的儒学提供新理论因素。

如前所述,由于儒学内在的理论缺陷导致其在理论和现实都发生危机。人性中本有之天识、性灵被人欲所遮蔽:“遂使业习移其天识,世服没其性灵。至夫愿欲情嗜,宜无间殊,或役人而养给,然是非大意,不可侮也。”^[7](第 1896 页)

颜延之在这里有一个重要转折,即“然是非大意,不可侮也”。实际上这是他在对晚辈的教诲中作为佛学受惠者的经验之谈。换言之,儒学导致天识、性灵被人欲所遮蔽,但天识、性灵并没有消失,我们可以凭借佛学智慧重现被遮蔽的天识、性灵。

这种思想在当时是颇具代表性的。宋文帝在与侍中何尚之的谈话时也透露了这一点:“吾少不读经,比复无暇,三世因果未辨致怀而复不敢立异者,正以前达及卿辈时秀率皆敬信故也。范泰、谢灵运每云六经典文,本在济俗为治耳,必求性灵真奥岂得不以佛经为指南邪!”^[6]《《答宋文皇帝赞扬佛教事》》

正是由于上述原因,一个贯穿六朝始终的争论即“神灭论”在这个时代成为关注的焦点。“是时有沙门慧琳,假服僧次而毁其法,着《白黑论》。衡阳太守何承天与琳比狎,雅相击扬,着《达性论》,并拘滞一方,诋呵释教。永嘉太守颜延之、太子中舍人宗炳,信法者也,检驳二论各万余言。琳等始亦往还,未抵绩乃止。炳因着《明佛论》,以广其宗。”^[6]《《答宋文皇帝赞扬佛教事》》

在刘宋时期关于“神灭论”的争论中,以何承天、慧琳为代表的“神灭论”派和以颜延之、宗炳为代表的“神不灭论”派进行了较为深刻的理论论争。我们从中可以发现儒、佛两家在当时达到的理论高度。更重要的是,这场争论预示着整个六朝儒学发展的新方向。

何承天从传统儒学禀气而生、气散而死的角度看待形神关系:“至于生必有死,形毙神散,犹春荣秋落,四时代换,奚有于更受形哉!”^[9]《《达性论》》他也用薪火之喻解释形神关系:“形神相资,古人譬以薪火,薪弊火微。薪尽火灭,虽有其妙,岂能独传?”^[6]《《答宋居士书(释均善难)》》何承天甚至以一种经验论来解释人性的不同:“中国之人禀气清和,含仁抱义,故周孔明性习之教。外国之徒,受性刚强,贪欲忿戾,故释氏严五戒之科。”^[9]《《答宋居士书(释均善难)》》

可以说,何承天的“神灭论”是典型的形下层面的经验论儒学。由此也从一个侧面反映刘宋时期儒学思想缺乏形上学根据的窘境。

宗炳沿着颜延之的思路,在这场论争中扮演了“神不灭论”即儒佛兼备思想的主要发言人。他对何承天的“神灭论”有一段形象的说法:“唯守教粗之阙文,以《书》《礼》为限断,闻穷神积劫之远化,炫目前而永忽,不亦悲夫。呜呼,有似行乎层云之下,而不信日月者也。”具体而言就是“体天道以高览,盖昨日之事耳。《书》称知远,不出唐虞,《春秋》属辞,尽于王业,《礼》《乐》之良敬,《诗》《易》之温洁,今于无穷之中,焕三千日月以列照,丽万二千天下以贞观,乃知周、孔所述,盖于蛮触之域,应求治之麤感,且宁乏于一生之内耳,逸乎生表者,存而未论也。若不然也,何其笃于为始形,而略于为神哉?”^[9]《《明佛论》》

在宗炳看来,何承天的儒学思想是“笃于为始形”的宇宙论而非“笃于……为神哉”的形上学。所以“神”在何承天的儒学思想中并非是一个必不可少的概念,因而可以合乎逻辑的推出“神灭论”的思想。

但在宗炳的思想中“神”是一个形上学的概念,“企称一阳一阴之谓道,阳阳不测之谓神者,盖谓至

无为道，阴阳两浑，故曰一阴一阳也。自道而降，便入精神，常有于阴阳之表，非二仪所究，故曰阴阳不测耳。……神非形作，合而不灭，人亦然矣。神也者，妙万物而为言矣。若资形以造，随形以灭，则以形为本，何妙以言乎？^[6]（《明佛论》）

一阴一阳之道是至无之本体，阴阳不测之神是本体之妙化，所以是“自道而降，便入精神”；形下之常有（现象）是阴阳变化的外在表现，而非阴阳不测之神。所以神是“妙万物而为言”，形神虽合而神不灭。

颜延之、宗炳等儒佛兼综派主张神不灭论的原因有二：

其一是以“神”为因果轮回理论的载体。

宗炳认为：“夫生之起也，皆由情兆。今男女构精，万物化生者，皆精由情构矣。情构于己，而则万众神，受身大似，知情为生本矣。……况今以情贯神，一身死坏，安得不复受一身，生死无量乎。”^[6]（《明佛论》）

因果轮回理论的成立必须以“神”为载体，而因果轮回理论的成立又是现实中赏善罚恶信念的条件：“今以不灭之神，含知尧之识，幽显于万世之中，苦以创恶，乐以诱善，加有日月之宗，垂光助照，何缘不虚已钻仰，一变至道乎？”^[6]（《明佛论》）

正是由于对神不灭论的坚持，颜延之才会理直气壮地说：“长美遏恶，反民大顺，济有生之类，入无死之地，令庆周兆物，尊冠百神，安宜祚极子胤，福限卿相而已？”^[6]（《重释何衡阳》）

其二是以“神”为成佛成圣理论的前提。

宗炳以舜的事例说明神不灭、愚圣不同、积习可圣等观念：“今虽舜生于瞽，舜之神也，必非瞽之所生，则商均之神，又非舜之所育。生育之前，素有羸妙矣，既本立于未生之先，则知不灭于既死之后矣。又，不灭则不同，愚圣则异，知愚圣生死不革不灭之分矣。……神之不灭，及缘会之理，积习而圣，三者鉴于此矣。”^[6]（《明佛论》）

虽然圣明的舜生于愚顽的瞽叟，但舜之神必非瞽所生。所以神既然立于未生之先，则其必不灭于既死之后。神之不灭才是积习而圣的前提，而且是过去、现在、将来三世皆可成立的：“今以不灭之神，含知尧之识，……自恐往劫之桀纣，皆可徐成将来之汤、武。况今风情之伦少，而泛心于清流者乎。由此观之，人可作佛，其亦明矣。”^[6]（《明佛论》）

在宗炳的思想中，所谓神为成佛成圣的前提是从认识论层面来说的：“识能澄不灭之本，禀日损之学，损之又损，必至无为，无欲欲情，唯神独照，则无当于生矣。无生则无身，无身而有神，法身之谓也。”^[6]（《明佛论》）

作为人之能动性的“识”能够在内心呈现“不灭之本”，也就是“唯神独照”，则人无为，则无欲，则无生，则无身。至此都在论述“神”的认识论意义，只到“无身而有神”时，则转而论述“神”的本体论意义了，也就是宗炳所说的法身概念，这是用佛学术语论述成佛成圣问题。由此可以说，宗炳虽未明说，但他所谓“不灭之本”应该就是佛性了。

综上所述，以颜延之、宗炳为代表的儒佛兼综思想在继承传统儒学的合理成分的同时，又汲取外来佛学的深刻思想，试图将二者结合起来以一种崭新的思想体系应对日益变化的现实社会，从而实现内圣外王的士大夫理想人格。他们的努力虽然取得了一定的成就，但仍然处于初级阶段，有很多问题没有澄清。从历史发展的进程看，颜延之、宗炳代表的思想倾向无疑是正确的。

[参 考 文 献]

- [1] 叶适：《叶适集·水心别集》，北京：中华书局1983年版。
- [2] 谷川道雄：《六朝时期的名望家支配》，载《日本学者研究中国史论著选译》（二），邱添生译，北京：中华书局1993年版。
- [3] 沈约：《宋书》卷五五，北京：中华书局1974年版。

- [4] 李延寿:《南史·儒林传序》卷七一,北京:中华书局 1975 年版。
- [5] 沈 约:《宋书·颜延之传》卷七三,北京:中华书局 1974 年版。
- [6] 释僧祐:《弘明集》,四部丛刊本,北京:商务印书馆 1935 年版。
- [7] 颜延之:《庭诰》,载沈约《宋书·颜延之传》卷七三,北京:中华书局 1974 年版。
- [8] 颜延之:《庭诰》,载李昉等:《太平御览》,四库全书本,台北:商务印书馆 1985 年版。
- [9] 颜延之:《武帝谥议》,载欧阳询:《艺文类聚》,四库全书本,台北:商务印书馆 1985 年版。
- [10] 释慧皎:《高僧传·竺道生传》卷七,北京:中华书局 1992 年版。

(责任编辑 涂文迁)

Confucianism in Liusong of Six Dynasties and Thoughts of Yan Yanzhi & Zong Bing

Le Shengkui

(Institute of Chinese Intellectual & Cultural History, Hubei University, Wuhan 430062, Hubei, China)

Abstract: This essay begins with analysis of the current situation of Confucianism during the Six Dynasties in Song and finds that the reason for Confucianism declination lies in its theories' s immanent dilemma. The thinkers such as Yan Yanzhi and Zong Bing tried to find measures to deal with the situation and put forward their own thoughts , which caused intense theoretical conflict with the misoneists.

Key words: Confucianism in Six Dynasties; Yan Yanzhi; Zong Bing; Confucianism and Buddhism

更 正

由于工作疏忽,本刊 2009 年第 5 期李则鸣教授《中西古史对比研究》一文存在三处错误,谨向李则鸣教授及所有读者致歉,并更正如下:

第一处:第 597 页第 4 段第 4—5 行。正确的提法是:列宁曾撰专著批判民粹派,并引述了米海洛夫斯基的上述观点,但未作具体的辨析,还含糊其词地反诘说:“米海洛夫斯基先生难道认为子女生产关系是一种思想关系么?”^[2](第 15 页)

第二处:第 598 页倒数第 7—8 行。“关于王先生这篇影响深远的大论文”,后面当补一句:“我有过全面的评析”。

第三处:第 600 页第 1 段第 4—6 行。正确的提法是:孟子之所以设计“井地”方案,一是为救时弊,因当时农民失土、饥饿、流亡;二是依据平民有耕“藉田”的传统义务;三是由于机械理解古代“似井之字”的九方块耕地形象,从中塞进自己的乌托邦式的理想。