

儒道佛之间:三国至清末历代朝廷处理 三教关系的模式·特征·经验

韩 星

(中国人民大学国学院,北京 100872)

摘要:三国至清末历代朝廷在道、政、教的三元结构下,形成了以政为主、以教为用的政教关系模式,帝王对三教总体上处于主动、主宰的地位。历代朝廷在处理三教关系时逐渐形成了三教并用、以儒为主、道佛辅助的三教关系基本模式。在三教关系的演变过程中,以儒家人文理性为底色,使道佛二教也打上了人文烙印,形成了中国文化人文精神的主体色调。历代帝王处理三教关系,大都懂得先确立儒家的主体地位,在此基础上也运用多样化的调节手段,促进三教会通融合而不是排斥冲突,实现了从三教融合到三教合一,体现了中国文化兼容并包、兼收并蓄、融会贯通、多元一体的基本特征。这可以为今日中国政教关系以及处理复杂宗教问题提供有益的历史借鉴。

关键词:儒道佛;政教关系;三教关系;人文理性;三教合一

中图分类号:B 91

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2019)02-0005-09

中国历史上上古就有原始宗教,但殷周之际中国文化发生了人文转向,至春秋时期完成了这种人文转向。伴随儒家的出现,中国文化形成了以儒家人文理性为基本精神,不同宗教信仰同时存在的多元一体的文化格局,其中儒道释是这一文化格局中三大主要文化体系。儒、道、释作为“三教”概念相提并论最早出现在魏晋南北朝时期,以朝廷为主导的三教关系的历史也就由此展开。在道、政、教三元结构下,从政教关系视角考察三国至清末历代朝廷对待儒、道、佛三教的态度、政策、管理等相关内容,把握朝廷与三教互动的历史进程,总结处理三教关系的经验教训,是传承与发展中华优秀传统文化的重要内容,也可以为今日中国政教关系以及处理复杂宗教问题提供有益的历史借鉴。

一、道、政、教三元结构下以政为主, 以教为用的政教关系模式

从三国以降至清末,历代朝廷在道、政、教的三元结构下,政治与教化结合即中国特色的“政教合一”传统得以扩展为朝廷与儒道佛三教以及其他宗教的复杂多向关系,形成了独特的政教模式。在道统方面,因为中国不是基督教、伊斯兰教等一神教的文化背景,而是以道或理为普适的、至上的形而上本体和价值本源,历代帝王大都有明确的道统意识;在政统方面,历代帝王大都注重三教平衡,社会和谐有序,国家统一,寻求长治久安之道。他们认识到,他们所代表的政统要接受道统的指导,明白道统是为政之本,要尊道行政,把儒家提

收稿日期:2019-01-11

基金项目:教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“儒释道三教关系史研究”(11JZD005)

作者简介:韩星,历史学博士,中国人民大学国学院教授,博士生导师,主要从事中国思想文化及儒学、儒教研究。

供的尧舜之道作为最高政治理想,把王道王制作作为现实政治目标。一般而言,帝王大都能够立足于政统,接受道统指导。但由于他们也是人,他们有个人的兴趣爱好,有个性缺陷,也有自己的信仰需求和偏向,再加上皇室成员、朝廷重臣与不同宗教的错综复杂关系,都会影响到政教关系。另外,儒道佛三教也为了自我发展壮大,取得政治优势,会寻求帝王的青睐与支持。这样,就形成了政与教的复杂互动,但总体上看中国古代是一种以政为主,以教为用的关系,主要体现在王权处于主导地位,利用三教来辅佐朝政,教化社会,三教要生存发展,则必须依赖王权的支持与扶助。

我们通过梳理三国魏晋南北朝以降历代朝廷处理三教关系的历史可以发现,以政为主,以教为用是中国古代基本的政教模式。在中国古代政治文化背景下,三教想要求得生存发展,争得优越地位,都必须得到皇帝的认可和支持。先以佛教为例,魏晋南北朝时期关于“沙门是否应礼敬王者”,即僧人拜不拜皇帝的问题,曾有过多次激烈争论。儒家是提倡尊卑等级和纲常名教,孔子有君君、臣臣、父父、子子之说,汉代以后统治者更结合法家、阴阳家,形成了三纲五常的伦理原则。但是,产生于印度的佛教原本有很高的社会地位,佛教徒礼拜佛祖释迦牟尼,而对世俗的任何人包括君王和父母都不跪拜。进入中国以后佛教不承认名教,认为王侯也是佛门弟子,只有佛才是至高无上的。这样,佛教不但冲击儒家的纲常名教,也会动摇社会的伦理秩序。于是,东晋咸康六年(340年),辅佐成帝的庾冰“为帝出诏令僧致敬”(《广弘明集·僧行篇序》),主张用名教统一思想,要求佛教徒、沙门要崇敬王侯。这样就激起了许多朝野佛教徒以及佞佛朝贵的不满,于是就爆发了激烈的争论。宋孝武帝大明六年(462年)有司上奏,批评佛教,建议沙门礼敬帝王,孝武帝遂推行此议,甚至不惜动用酷刑,强迫僧人就范,却遭到僧侣的抵制。孝武帝死后,此政策停止。不过由于北朝王权强大有力,佛教不得不紧紧依靠世俗王权才能获得发展空间,如北魏道武帝时任命沙门法果为管理北魏佛教的最高长官“道人统”。法果常陪伴在道武帝左右,深得道武帝欢心,把道武帝当成当世如来佛,让

僧人们都以大礼参拜道武帝。他的解释是,“能鸿道者人主也。我非拜天子,乃是礼佛耳。”(《魏书·释老志》)能弘扬佛教的是当今的皇帝,我屈服皇权就是拜佛。东晋十六国时期的前秦,名冠于世的高僧释道安就认识到“不依国主,则法事难立”(《高僧传·释道安传》),道安在战乱时期他提出弘扬佛法必须依靠当权者,确保了佛教的传播,借以教化社会。东晋末年,安帝在位期间,桓玄总揽朝政,处理国事。他认为君权至高无上,为了“尊崇至上”,也要求沙门要礼敬王者。桓玄重提庾冰所起草的诏令,于元兴二年(403)颁布政令,强制沙门弟子跪拜王者。针对桓玄所颁布的政令,佛门高僧慧远作《答桓太尉书》、《沙门不敬王者论》,详细论述了他所认为的出家人不应礼敬王者的道理。慧远不畏权势,敢于同有“震主之威”的桓玄极力抗争,在江南佛教界获得了极大的尊敬。这个问题从东晋至唐朝,一直有争论,经过上千年的争议,中国僧人最后还是采取了服从皇权需要,接受儒家文化中孝亲忠君的政治伦理原则,自觉地在儒家意识形态为主导的情况下发挥辅助王化的作用。

道教也有类似情况。如道教一开始形成就明确了自己“助帝王化天下”的地位,《太平经》就说:“君臣者,治其乱,圣人师弟子,主通天教,助帝王化天下。”^[1]汉末五斗米教和黄巾起义,是朝代更迭时以道教为基础反抗现政权,自然遭到了东汉、三国帝王的打击、分化和利用,如曹操曾先后三次参与镇压黄巾,其中第二次受降青州黄巾30余万为己所用。曹操亲率大军西征汉中,张鲁投降。曹操遂分批迁天师道众散居中原各地。他善于利用原始道教天命转移,黄天当立,取得太平道和天师道对其的信任和认同,实现了军事上征服、政治上扩大自己实力的目的。最后,经过寇谦之、陶弘景等人的整顿,道教从民间宗教向上层宗教转化,变成了一种适应封建朝廷的半官方宗教。太武帝听从寇谦之的进言,改年号为“太平真君”,并亲至道坛,受道教符录,成为道士皇帝,封寇谦之为国师,新天师道与皇权结合,一度成为国教。陶弘景虽然隐居不仕,但梁武帝写信派人送到容句曲山(今茅山),向他请教国家大事;陶弘景也常给梁武帝写信,指点朝政。这样,朝廷与茅山间书信往来不断,

陶弘景是一个隐居道士,却对朝廷有很大影响,当时人们因此称他为“山中宰相”。

在这一政教模式中,帝王对三教总体上处于主动、主宰的地位,高居于三教之上。如果某位帝王虔诚信奉某一宗教,他就成为该教的当然教主。在中国历史上,帝王一般大都奉行三教并用政策,但他们对待三教并不是简单地 $1+1+1=3$,而是根据个人的兴趣、信仰和需要给儒道佛三教排列座次。如周武帝“辨释三教先后,以儒教为先,道教为次,佛教为后”(《北周书·武帝纪上》)。唐王朝唐初三帝时期三教共存、道先佛后的政策;武则天与唐中宗统治时期是三教共存、佛先道后的政策;唐睿宗统治时期,三教并行、不分先后的政策在此时正式形成,终唐之日,遂为定制。当朝廷认为某一宗教发展过度,打破了三教平衡,影响到国家政治,危害社会稳定时,就会出台政策,采取措施,对该宗教进行限制、打击,其中“三武一宗”灭佛事件即是如此,对佛教的过度膨胀给予严厉打击。这其中当然也有儒、道与佛教竞争的因素,但采取的方式则是借用政权,利用政治打击佛教,而不是直接的宗教斗争。如北魏太武帝灭佛,很大程度上受到司徒崔浩的影响。崔浩出身儒学世家,博学多闻,恪守儒家“夷夏”的观念,排斥各种与儒家思想相抵触的意识形态。同时他曾师从寇谦之,信仰天师道,颇得太武帝信任,武帝有大事总向他咨询。于是崔浩常在太武帝前非毁佛教,遂使武帝对佛教渐生不满。太平真君六年(445年),卢水的胡人盖吴在杏城(陕西黄陵)起义,有众十余万人。七年,太武帝亲自率兵前去镇压,到达长安时,在一所寺院发现兵器,怀疑沙门与盖吴通谋,大为震怒。崔浩趁机劝武帝“悉诛天下沙门,毁诸经象,帝从之”(《资治通鉴·宋纪六》),一时举国上下风声鹤唳。还好,信仰佛教的太子拓跋晃监国,延缓宣布诏书,避免了全国范围大规模的流血事件发生。

尽管如此,帝王也不能过分强势,不然会导致政教关系的扭曲、破裂。如宋徽宗崇道,自称是“昊天上帝元子,为大霄帝君”,要道士尊称他为“教主道君皇帝”(《续资治通鉴·宋记》)。于是群臣及道录院上表册封他为“教主道君皇帝”,成为人王、神仙、教主三位一体的皇帝,成为集皇权、神权、教权

于一体的凌驾于天地人神之上的绝对主宰。但这其实是宋徽宗一场自我导演、自我欺骗、自我迷醉的闹剧,加速了北宋王朝走向覆亡的步伐。

如果帝王昏庸,朝廷腐败,再加上迷信道佛,就会带来朝政危机。如明世宗统治后期,因为承平日久,渐失进取精神,生活日益腐化;迷信方士,好长生不老之术;尊崇道教,好鬼神事,日事斋醮;劳民伤财,大建宫观;迷信丹药,引发宫变。方士、道士们利用其梦想长生不死和迷信灵瑞现象,屡行诈骗之术,每年不断修设斋醮,造成巨大的靡费。因为崇道甚笃,以至于崇道排佛,毁佛寺,逐僧人,大力扶植道教,使道教在明代的发展达到了高潮,道士的人数已到了失控的状态,带来一系列弊端,使朝政面临严重危机。

二、三教并用,以儒为主, 道佛辅助三教关系模式

从三国以降历代朝廷处理三教关系,主要是帝王如何对待三教的态度、政策和管理,逐渐形成了三教并用,以儒为主,道佛辅助的三教关系的基本模式。魏晋南北朝儒道佛三教并称,儒教与道佛相提并论,既有宗教性的一面,又有居中制衡,延续政教合一传统的一面,这样就形成了在葛兆光先生看来相当奇特的现象:“从《弘明集》《广弘明集》收录的资料来看,六朝时期佛教和道教的论争其实相当奇特,双方在教义道理上的争论并不算多,互相攻击的时候,发言的依据常常并不是自家的,却是以儒家伦理道德和政治为中心,得到皇权认可的道理,撰文批评的时候,预设的读者听众也并不是佛教徒或道教徒,而是皇帝和上层知识阶层……”^[2]这是因为自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以后,中国政治意识形态是以儒家思想为主导的,很大程度上制度也是按照儒家的设计建构的,政治文化也在很大程度上儒家化了。

儒家确实蕴含着宗教品格,即宗教性或宗教成分,往往是通过相互联系的内在超越和外在超越体现出来的:一方面是指儒家在内在心性修养中有“内在超越”的宗教体验,如《孟子》《中庸》的“诚”,《大学》中的定、静、安、虑、得,都涉及到儒家

的宗教性体验与道德实践;另一方面,是外在的三祭之礼。三祭之礼是宗教性礼仪形式,所以也能使人们产生“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”(《周易·文言传》)“外在超越”的宗教性体验^[3]。因此,在中国古代社会,儒家发挥了宗教的信仰和社会教化功能,起着准宗教的作用,但又不是真正意义上的宗教。儒家经典中虽然有“上帝”,也不绝对排斥鬼神,但不像基督教、伊斯兰教一神教的上帝、真主,儒家也没有形成独立的宗教组织、制度、仪式,而这些都是典型的世界性宗教的基本要素。孔子主张“敬鬼神而远之”,对鬼神的存在既不肯定也不否定,而是以中道的态度化解了今人关于无神论和有神论之间二元对立的张力。因为儒家有宗教性和宗教这一层面的内容,就使儒教在中国历史上除了发挥学校教育和社会教化功能,也发挥了宗教信仰的功能。历史上儒家也一定程度上担当了满足儒生、士大夫精神信仰需求,其宗教层面可以面对多元宗教,与其他宗教对话交流,以儒为主,整合多元宗教^[4]。

中国古代帝王大都懂得“孔子之教,非帝王之政不能及远;帝王之政,非孔子之教不能善俗。教之不能远,无损于道;政之不能善俗,必危其国”(《孔贞丛:《阙里志》卷十,天历二年(1329),《遣官祭阙里庙碑》)。所以他们建立王朝以后大都先确立儒家的主体地位,以儒为主,治国理政,再利用和控制道佛。如道武帝拓跋珪建立了北魏以后,就意识到“天下可马上取之,不可以马上治之”(《魏书·儒林传》),初定中原即开始重视儒学和建立学校,接受汉文化,以儒家的仁政、德治治理北魏。同时他也好道信佛,实行以儒学为主体,兼以扶植道佛两教的三教政策,这对其后帝王具有奠基性的影响。后来孝文帝拓跋宏绳武祖业,以儒治国,以老处世,以释修心养性,在处理儒道佛三教关系上,他能够把握住以儒为主,兼容道佛,但又明确提出禁断图讖,裁抑佛道,以巩固儒学的正统地位。道武帝时期形成了以儒为主,三教并行的文化格局,并保持了大约50年,直到世祖太武帝灭佛,这种文化格局才发生了根本性的变化。

如果三教关系处理不好,造成三教失衡,就会产生悲剧性的后果。这方面历代的教训也很多。梁

武帝在个人信仰不同时期,治理国家不同层面,形成了对待儒道佛三教的复杂纠结关系,使三教并存而不能很好地并用,过分佞佛而导致三教关系失衡,结果从文化观上丧失了中华文化的主体性,从国家治理上没有坚持以儒为主,居中制衡,道佛辅助的主体治理模式,而是自己沉迷佛教走火入魔,纵容亲小无法无天,误用侯景饿死台城,教训深刻。

三、以儒家人文理性为底色的 三教人文特色

儒家在漫长的历史发展中形成了以人文理性为主,以神道设教的宗教为辅的本质特征,这成为历代朝廷三教并用,以儒为主,整合三教的基本前提和出发点^[5]。儒学是人学,是以人为本之学,具体体现为以仁为儒家核心价值体系之核心^[6]。“人文”一词在儒家经典中指诗书礼乐,人伦道德,一般与“天文”对称。如《周易·贲卦·彖传》云:“刚柔交错,天文也。文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”孔颖达疏云:“言圣人观察人文,则诗书礼乐之谓,当法此而化成天下也!”儒家是在天人合一的构架下讲为政者必须观察天文,以掌握大自然的运行规律;天上观察人文,使天下之人均能遵从文明礼仪,以人道教化人们,造就一个天下有道的文明世界。

儒家人文精神奠基于孔子。孔子针对当时礼崩乐坏的现实,通过反思西周礼乐文明,发出世纪之问:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓乎云哉?”(《论语·阳货》)他指出,礼和乐不只是举行仪式时献玉帛、敲钟鼓之类的外在形式,而是有其内在精神的。有一次,他的学生林放问“礼之本”,孔子赞扬他“大哉问”,并回答道:“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”(《论语·八佾》)“礼之本”是指礼的精神实质,孔子以丧葬礼仪为例,强调发自内心的真实感情才是礼的根本。从孔子的整个思想体系看,他构建了以“仁”为核心的核心的价值体系。《礼记》中的《中庸》《表記》等都引用据说是孔子说的:“仁者,人也”,意思是说“仁”与“人”的基本内涵相通,“仁”是人之为人的本质特

征,也即一个具有仁心仁德才称得上是个人。孔子以“仁”作为人之为人的本质特征,就从根本上肯定了人的价值和意义,形成了其思想体系的主体——仁学。孔子站在“人之所以为人”的高度来对春秋社会礼乐崩坏过程中人与人的关系变化进行历史反思,进一步开启了儒家人文理性的思想道路,对中国文化的人文转向具有决定性的意义。郭沫若先生把孔子的“仁学”称为“人的发现”^[5],张岂之先生也认为,“《论语》中多处为‘仁’规定界说,其特点是:‘仁’不是以祖先神的崇拜为出发点,而是以人的理性为基点;不是以氏族群体为出发点,而是以个人修身为基点;不是以维护一方而牺牲另一方为出发点,而是力求照顾到人际双方的利益为基点。孔子将‘仁’解释为‘爱人’就显示了这样一些特点。”^[6]对此,徐复观先生通过中国文化人文转向的考察,认为“中国文化,大约从周公已经开始了人文主义性格的建构。礼乐是人文主义的表征……这是外在的人文主义。通过人生的自觉反省,将周公外在的人文主义转化而为内发的道德人文主义;此种人文主义:外可以突破社会阶级的限制,内可以突破个人生理的限制,为人类自己开辟出无限的生机,无限的境界,这是孔子在文化上继承周公之后而超过了周公制礼作乐的勋业。……《论语》上所说的仁,是中国文化由外向内的反省、自觉,及由此反省、自觉而发生的对人、对自己的要求与努力的大标志。”^[7]《孟子·尽心上》载:“仁也者,人也;合而言之,道也。”所谓仁,就是人。人和仁结合起来,就是儒家之道——人之为人之道。朱熹《孟子集注·尽心上》注曰:“仁者,人之所以为人之理也。然仁,理也;人,物也。以仁之理,合于人之身而言之,乃所谓道者也。”这就是说,“仁”是人之为人的道理,一个人具有仁心仁德,才算得上是人,不然不成其为人。张载也曾说:“仁者人也,当辨其人之所谓人。学者,学所以为人。”(《张子语录·语录中》)孟子还说:“恻隐之心,仁也”(《孟子·离娄下》),但不能反过来说“仁,恻隐之心也”,因为“恻隐之心”只是“仁”的发端,是仁的初始部分,不是仁的全部,所以《孟子·公孙丑上》又更确切地说:“恻隐之心,仁之端也。”

儒家人文精神是在天地人一体的有机整体宇

宙观下以人为本的精神。天与地不同,各有功能,不可替代。人为天地所生,具有天地之性,在天地之间居中而立,与天地并立为三,能够沟通天地,条畅万物。《周易》乾卦象征天,坤卦象征地。《易传·乾·象传》云:“天行健,君子以自强不息”,即是以乾象征天道的刚强健动之性,君子效法天道,在个人的修养方面就要自强不息;《易传·坤·象传》云:“地势坤,君子以厚德载物”,即是以坤象征地道的厚重顺承之性,君子效法地道,在个人修养方面就要厚德载物。儒家强调天地人一体,但人在天地之间最为尊贵,《尚书·泰誓上》云:“惟天地万物之母,惟人为万物之灵”;孔子也说:“天地之性人为贵”(《孝经·圣治章》);荀子说:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)《礼记·礼运》也认为:“人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神会,五行之秀气也。”就是说,人与天地万物为天地所生,人在天地间居中而立,但并不与天地以及天地之间的花草树木、鸟兽昆虫相对立,而是能够使天地万物联系成一个有机整体。比较起来,人在天地万物之中具有特殊价值,人为万物之灵,人是既具有感性也具有理性,人既具有生物性也讲道德礼义,人凝聚了天地宇宙万物的精华,能够主动创造,自我发展。人的主动性和能动性主要表现在“赞天地之化育”:“唯天下至诚,为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性。能尽人之性,则能尽物之性。能尽物之性,则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”(《礼记·中庸》)“参”是“叁”的意思,人与天地可以并立为三。“赞”是“助”的意思,人能够协助天地万物的生长化育。人不是凌驾于天地之上的主宰者,而是通过尽己性、尽人性、尽物性,让天地万物都能够各安其位,各遂其性,赞助天地,生成万物。

与此同时,儒家理性是一种实用理性。这个观点是李泽厚先生在《中国古代思想史论》中概括出来的。他这样解释说:“所谓‘实践(用)理性’,首先指的是一种理性精神或理性态度……不是用某种神秘的热狂而是用冷静的、现实的、合理的态度来解说和对待事物和传统;不是禁欲或纵欲式地扼杀或放任情感欲望,而是用理智来引导、满足、节

制情欲;不是对人对己的虚无主义或利己主义,而是在人道和人格的追求中取得某种均衡。对待传统的宗教鬼神也是如此,不需要外在上帝的命令,不盲目服从非理性的权威,却仍然可以拯救世界(人道主义)和自我完成(个体人格和使命感);不厌弃人世,也不自我屈辱、‘以德报怨’,一切都放在实用的理性天平上加以衡量与处理。”^[8]

他说的“实用理性”是立足于人文精神的一种合乎人道,追求理想人格,没有宗教狂热、禁欲、厌世和个性放纵、个人主义的理性,与西方的理性主义不同,李泽厚还比较说:“实用理性同杜威的实用主义也有着某些相似性:实用理性也将有用性悬为真理的标准,认定真理在于其功用、效果。不过,实用理性又不能等同于杜威的实用主义,因为它承认、尊重、相信、甚至强调去符合一个客观的原则、规则或秩序,此一原则、规则或秩序在某种意义上乃是独立于人的思维和经验的,这就是天道,或称天命。人道不能同天道分开,人道必须遵从天道,天道与人道是一而二、二而一的东西。”^[9]这就揭示了儒家的实用理性是在天人合一的构架下既强调百姓日用,人道为本,又强调天道性命,下学上达的基本特征。

儒家以人文理性为主,反映在中国文化对待人与神关系问题上就是重人轻神。在中国文化中,人们把人事看得比鬼神重要,许多宗教活动大都是围绕人事活动而展开的。中国古代大多数思想家、宗教家对宗教比较理性,很少狂热,他们关心的重心是社会、人生的现实问题,从而影响到上至帝王将相,下至平民百姓,形成了中国传统文化重人事、轻鬼神的特色。这种转变大概是从西周开始的。西周统治者提出了“以德配天”“皇天无亲,惟德是辅”等一系列思想观念,认为天命是随着道德转移的,天意即民意,所以要“敬德保民”。西周后期出现了“疑天”思潮,人们不再像过去那样消极被动地祈求上天的恩赐,而是把关注的重心放在人事方面,于是神的地位逐渐下降,人的地位不断上升。春秋时期人们对传统神人关系进行了新的人文思考和理性构建,最终导致了神人关系的重大突破,完成了春秋时期价值观的根本转向,奠定了中国文化的人文主义传统,抑制了宗教神本主义

的发展。尽管后来在中国文化中,宗教观念和宗教活动一直存在,且呈现多样化,但却一直未能形成充分发育,一元独大的一神宗教。即使外来宗教传入,也往往到了中国后会变形、走样,被中国化、被人文化,否则它就难以在中国立足、生存和发展。所以,外来宗教在中国文化人文精神的涵化下也就失去了在产生地的某些宗教成分,而成为中国文化的有机组成部分。

关于道家是否有人文精神,长期以来学界认为道家是“道法自然”,《道德经》第二十五章“人法地,地法天,天法道,道法自然”,断言道家是归本于自然,因而反人文的,而往往忘了这句话前面的一句:“故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉”。人也仍然是宇宙四大之一,并与道、天、地并列。由道家宗教化后形成的道教,也继承了道家的人文精神,形成了以人为本的修仙理论。“道教的修炼是以人为中心的,认为人可以通过自身修炼而‘长生不死’,乃至‘得道成仙’。因此,在道教修炼过程中,人始终处于主导地位,对于生命的追求也充分体现了‘以人为本’的修仙理论。”^[10]这就是道教仙道贵生的人文精神。道教也受儒家人伦道德影响,如葛洪所说:“览诸道戒,无不云欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫,乐人之吉,愍人之苦,矜人之急,救人之穷,手不伤生,口不劝祸,见人之得如己之得,见人之失如己之失,不自贵,不自誉,不嫉妬胜己,不佞谄阴贼,如此乃为有德,受福于天,所作必成,求仙可冀也。”(《内篇·微旨》)因此要求信徒“欲求仙者,要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”(《内篇·对俗》)把儒家的人伦道德修养看成是得道成仙的必备条件。

关于佛教的人文特色,印度佛教以“佛”为中心,否定现实人生,以此世为苦海,世间一切有情都是由五蕴和合而成,人的生命也是由五蕴和合而成,人有贪嗔痴爱,只有摆脱现实人生,实现超越轮回,进入不生不灭、绝对空寂的涅槃境界才是终极目标。但佛教中国化的禅宗兴起后,情形大变。“禅宗一方面破除对佛祖等外在权威的迷信和崇拜,强调每个人的自性自度,另一方面又将解脱理想融化于当下的现实人生之中,把修道求佛的修

行贯穿在平常的穿衣吃饭之间,主张直指人心、即心即佛、‘平常心是道’,强调凡圣平等、人佛无异和自然任运、自在解脱。禅宗以人性解佛性,把抽象神圣的佛性拉向人们当下本善的智慧心,其所说的自心自性,既是指宇宙本体或精神,也是对‘自家生命’或人生实践主体的肯定,它所说的‘修行’实际上就是人的自然生活本身,而它所说的‘佛’,实际上也是指那种内外无著、来去自由的解脱‘人’……主张‘出世’的佛教在中国则最终转向了‘入世’而面向人生。”^[11]这就确立了“人”在佛教修行实践中的主体地位,使佛教发生了由“佛本佛教”向“人本佛教”的根本性转变。明代高僧憨山德清把儒家人伦之道作为佛教的基础,他说:“舍人道无以立佛法……是则佛法以人道为根基……所言人道者,乃君臣、父子、夫妇之间,民生日用之常也。”(《老子道德经憨山注·论行本》)可以看出,在佛教中国化的过程中,受中国文化以儒家为主的人文精神影响,形成了鲜明的人文特色,直至到近代以降出现了现代“人间佛教”。

这样,以儒家人文理性为底色,道佛二教也打上了人文烙印,具备了人文色彩,于是以儒家为主,道佛辅助,构成了中国文化内在的主体结构,形成了中国文化人文精神的主体色调。

四、从三教融合到三教合一

儒家以人文理性为主体的特征,体现为以人为本、仁者爱人、中庸之道、和而不同、和为贵等价值追求,使儒家在历史上可以与包括宗教在内的外来各种思想文化交流互鉴,会通融合。以人文理性为主,具有复合形态的儒家或儒教就高于其他单一的宗教与世俗哲学、伦理,形成“圆教”,因而儒教没有排他性,可以和而不同,兼容并包,正如《中庸》所言:“万物并育而不相害,道并行而不相悖”。以儒家为主体的中国文化可以包容土生土长的、外来的各种文化成分,只要不使自身发生质变,都能心胸开阔,兼收并蓄,百川归海,不择细流。因为能开放,能包容,就能够融会贯通。

历代帝王处理三教关系,大都懂得先确立儒家的主体地位,在此基础上也运用多样化的调节手

段,促进三教会通融合而不是排斥冲突,实现了从三教融合到三教合一。从三教融合到三教合一一般分为魏晋南北朝、隋唐、宋元明清三个发展阶段。

第一阶段,最初儒、道、佛是各自独立的,有了“三教”之称后,三教开始相提并论,彼此开始有了相互影响,在中国文化的语境中偏重于它们社会功能的互补。

第二阶段,隋唐统治者都采取了以儒学为正统,三教并存,并行不悖的基本政策,尤其是唐代统治者崇儒、礼佛、尊道,还鼓励三教展开自由辩论。道宣《集古今佛道论衡》记载的隋唐“论衡”虽然多是佛道二教论衡,但实际上是“三教论衡”。辩论的结果,帝王给三教排序,但无论崇道或崇佛,儒家道统的指导思想和治国理政的主体地位没有动摇,这样使三教既得到朝廷的承认和帝王的礼遇,又强化了三教对政权的依赖性和政权对三教的权威性。这种由朝廷主持并调节“三教论衡”的方式,有助于避免三教之间由竞争尖锐化演化为暴力冲突,使三教彼此既互相斗争,又互相融合。在三教融合走向三教合一的过程中,儒家主要对佛、道思想中的哲学层面和思维方法有所吸取,以充实自己心性论和宇宙论方面的思想。而佛、道除了坚持自己出世主义的宗教世界观外,还着重吸取了儒家的伦理政治思想,容纳儒家的忠孝、仁义等思想,以与整个中国社会的社会结构相适应。正如学者所论:“隋唐时期佛教与儒、道两家所形成的三足鼎立之势,为三教的融合提供了客观条件,而三教在各自的发展过程中也都深切地感受到了相互补充、相互融合的必要性,因而都表现出了强烈的融合他人理论精华的主观意向,儒佛道三教在理论上呈现出的进一步融合的趋势是这个时期三教关系的最重要特点。”^[12](P16)

到第三个阶段,即宋代以降三教才出现真正宗教形态上的合一。三教融合之势,至宋代更趋明显,到明代真正完成。有学者通过电脑光盘检索,“三教合一”之称在整个《四库全书》中只出现过八次,且全都是在元代以后。也就是说,在明代之前,只有“三教”的概念,而根本没有“三教合一”概念的流行。或者说,明代以前的人们,尚未认识到三教在外在形态上有合一的可能性。明代人所说的

“合一”,仍可分两个层次。其一依然是以往“三教归一”、“三教一家”的那层意思,即主要指三家在道德价值观念上的一致性;其二是当时的社会中已经有了合三教为一教的实际形态存在,即晚明林兆恩甚至创立以儒为主体的三教合一的宗教“三一教”,其他一些民间宗教里也有以此为旗帜的,可见诸于那些民间宗教的经典“宝卷”^[13]。对此,余英时先生指出:“唐宋以来中国宗教伦理发展的整个趋势。这一长期发展最后汇归于明代的‘三教合一’,可以说是事有必至的。”^[14]

在三教合一形成的过程中既有斗争,又有融合。斗争表现为儒家因佛、道二教威胁和破坏了宗法主义的治道而攻击佛教和道教,以及佛、道二教之间由于基本教义的差异和争夺宗教地位而发生激烈纷争,不免有宗教冲突,但历代朝廷尽可能把冲突限制在思想学术层面,避免发展为宗教战争。“三教之间政治、经济和理论上的矛盾争论虽然一直不断,但三教融合的总趋势却始终未变。儒、道、佛三教中许多重要的思想家都从自身发展的需要出发以及迎合大一统政治的需要,提倡三教归一、三教合一,主张在理论上互相包容……”^[15](P15)。融合表现为一些帝王和三教中的不少思想家,都分别站在各自的立场上提出过三教同源、三教融合、三教一体、三教归一等主张。仅以帝王为例,如隋文帝宣称:“门下法无内外,万善同归;教有浅深,殊途共致。”(《历代三宝记》卷十二)唐太宗下诏云:“老君垂范义在清虚,释迦贻则理存因果。求其教也,汲引之迹殊途;求其宗也,弘益之风齐致。”(《广弘明集》卷二十五)武则天在《条流佛道二教制》诏书说:“佛、老二教,同归于善,无为究竟,皆是一宗。”(《全唐文》卷九十五)唐肃宗李亨《三教圣像赞》云:“佛教见性,道教保命,儒教明伦,纲常是正,……要在圆融,一以贯之。三教一体,九流同源,百家一理,万法一门。”(《混元三教九流图赞碑》)唐玄宗谓:“会三归一”,“理皆共贯。”(《贺论三教状御批》)宋真宗认为:“释氏戒律之书,与周孔荀孟迹异道同,大指劝人为善,禁人之恶。”(《续资治通鉴长编》卷四十五)南宋孝宗说:“盖三教,末流昧者执之,自为异耳。夫佛老绝念无为,修身心而已矣。孔子教以治天下者,特施

设之不同耳,譬犹未耜而耕,机杼而织。”(《释氏稽古略》)明太祖朱元璋《三教论》写道:“于斯三教,除仲尼之道,祖尧舜,率三王,删诗制典,万世永赖;其佛仙之幽灵,暗助王纲,益世无穷,惟常是吉。尝闻天下无二道,圣人无两心,三教之立,虽持身荣俭之不同,其所济给之理一。然于斯世之愚人,于斯三教,有不可缺者。”(《明太祖集》卷十)清世祖顺治帝说:“儒、释、道三教并垂,皆使人为善去恶,反邪归正,遵王法而免祸患。”(《明实录·世祖实录》)清雍正皇帝说:“三教虽各具治心、治身、治世之道,然各有所专。其各有所长,各有不及处,亦显而易见,实缺一不可者。”(《道藏辑要·雍正上谕》)帝王的三教融合论当然是从其政治需要出发,主要是就政治作用和社会功能而论的,尽管是出于国家治理和社会稳定的需要,但在客观上促进了“三教合一”的形成。

“三教合一”是三教在长期的历史发展中形成同中有异、异中有同、你中有我、我中有你的水乳交融态势。但三教合一不是三教简单相加,合为一教,就其主体而言,三教依然各树一帜,相对独立,只是尽可能地以我为主,吸收其他二教有益于自己的成分,于是就有儒家式的三教合一、道家式的三教合一和佛教式的三教合一三种类型,分别以新儒学(宋明理学心学)、新道教(全真道)和新禅宗为代表。这三种类型至明清更多见于民间宗教信仰,典型的如林兆恩,就是三教合一思想的集大成者。他不仅继承了我国历史上三教合一的思想,而且对古代宗教进行改革,创立了一个以儒为主、兼容道佛、融会贯通、自成体系的具有中国特色的新宗教。林兆恩说:“三教合一者,合而一之以孔子之儒也。……余之所谓三教合一者,譬之植桃、李、梅于其庭,庭且隘,而木又拱,不得已乃择其种之美者,而存其一。若仲尼之仁,乃种之美者也。余故曰道归于儒也,释归于儒也。”(《林子三教正宗统论·非三教小引》)因此,他的三一教“贯穿着一个主要线索——三教合一思想。而这一思想的本质是道一而教三,合佛、道二教以归儒宗孔。”^[15]

从三教融合到三教合一的历史过程,构成了中国文化内在结构的动态演变过程,对中国文化而言,意义重大,能够体现中国文化的兼容并包、

兼收并蓄、融会贯通、多元一体的基本特征,使得中国文化极端的宗教偏见、极端的宗教狂热很罕见,没有发生激烈的宗教冲突和大规模的宗教战争,使得各种外来宗教传进中国以后,其争斗的锋芒都被磨钝,逐渐实现“中国化”,进而能够与其他宗教相互尊重,彼此共存,不断融合,使得中国成为世界各种宗教的大熔炉。

参考文献:

- [1] 王明.太平经合校[M].北京:中华书局,1956.44.
- [2] 葛兆光.屈服史及其它[M].北京:三联书店,2003.13.
- [3] 韩星.以儒为主,多元整合——对秋风《一个文教,多种宗教》一文的高榘[J].天府新论,2014,(3):33-39.
- [4] 韩星.儒家核心价值体系——“仁”的构建[J].哲学研究,2016,(10):31-38.
- [5] 郭沫若.十批判书[A].郭沫若.郭沫若全集·历史卷(第二卷)[M].北京:人民出版社,1982.91.
- [6] 张岂之.儒学·理学·实学·新学[M].西安:陕西人民出版社,1991.6.
- [7] 徐复观.释《论语》的仁[A].中国思想史论集续篇[M].上海:上海书店出版社,2004.235.
- [8] 李泽厚.孔子再评价[A].中国古代思想史论[M].合肥:安徽文艺出版社,1994.33-34.
- [9] 李泽厚.实用理性与乐感文化[M].上海:上海三联书店,2005.325.
- [10] 丁常云.试论道教人文精神及其现代启示[J].中国道教,2008,(5):10-14.
- [11] 洪修平.试论中国佛教思想的主要特点及其人文精神[A].中国儒佛道三教关系研究[M].北京:中国社会科学出版社,2011.115-116.
- [12] 洪修平.论中国儒佛道三教关系的历史展开[A].中国儒佛道三教关系研究[M].北京:中国社会科学出版社,2011.
- [13] 严耀中.论“三教”到“三教合一”[J].历史教学,2002,(11):5-10.
- [14] 余英时.中国近世宗教伦理与商人精神[A].士与中国文化[M].上海:上海人民出版社,2003.442.
- [15] 马西沙,韩秉方.中国民间宗教史(下)[M].北京:中国社会科学出版社,2004.575.

【责任编辑:来小乔】

Relations among Confucianism, Taoism and Buddhism: Mode, Characteristics and Experience of Handling the Three Religions from the Three Kingdoms Period to Qing Dynasty

HAN Xing

(College of Chinese Classics, Renmin University of China, Beijing, 100872)

Abstract: Under the ternary structure of Tao (道, literally “the way”), politics and religions from the Three Kingdoms Period to late Qing Dynasty, the reigning regimes developed a basic state-religion relationship in which imperial power prevailed over religions and the latter served the former. Monarchs generally dominated the three major religions. In the process of handling the relations among the three religions, the imperial courts gradually allowed the three religions to be practiced side by side during their reign, with Confucianism playing a dominant role and Taoism and Buddhism a supportive role. In the evolution of the relations among the three religions, Confucian humanistic rationality was the cornerstone and left Taoism and Buddhism branded with humanity, forming the essence of the humanistic spirit of Chinese culture. Chinese emperors knew the importance of establishing the dominant position of Confucianism in handling the relations among the three religions. On this basis, they also took various approaches to promote blending of the three religions rather than make them exclusive and conflicting with one another, and thus evolved from integration of the three religions to unity of them. This embodies the basic characteristics of Chinese culture, which is inclusive, compatible, integrated, and diversified. It can provide a useful historical reference for today’s political and religious relations in China and the handling of complex religious issues.

Key words: Confucianism, Taoism and Buddhism; relation between politics and religion; relations among the three religions; humanistic rationality; unity of three religions of Buddhism, Taoism and Confucianism