

歷史上儒道釋思想的交流、融合及其影響¹

黃 華 珍

歷史上における儒道釈思想の交流、融合及びその影響

Huang Huazhen

三百余年続いた六朝時代において、国家は分裂し、王朝は林立しており、北方の人は南へ移動し、政治は混乱していた。その上、漢代における儒学一尊の堂々たる風気はすでに尽き、各種の思想・宗教・文化が比較的緩やかな発展の余地を有することとなったが、儒道釈三つの思想の摩擦、交流と融合をも加速させることとなった。本稿は日本蔵古鈔本『講周易疏論家義記』残卷などの若干の具体的な事例を通じて、儒道釈思想の交流、並立及びその融合を深く考察し、その後世の思想文化への深い影響についても論じていく。

キーワード：儒家 道家 佛教 交流 融合

一 引言

歷史上，儒道釋²三家思想的相互交流、相互碰撞和相互影響的事例是很多的。當然，儒道兩家土生土長，原本就有交集，而佛教是外來之物，兩漢之際才傳入中土³，原本與中國傳統思想風馬牛不相及。佛教傳入之初，只在上層社會中傳播，而且是當作一種方術被接受的。例如《後漢書》記載，楚王劉英「晚節更喜黃老，學為浮屠，齋戒祭祀」（楚王英傳）；桓帝（147～167在位）在「宮中立黃老、浮屠之祠」（襄楷傳），「設華蓋以祠浮屠、老子」（桓帝紀）⁴，可見當時的信佛者并未真正理解佛教的教義。

儒道釋三家思想相互交流最為頻繁的年代，無疑是在六朝時期（或稱魏晉南北朝，220～589）的三百多年間。當時，國家分裂，王朝林立，北人南遷，政治混亂，儒術獨尊的雄風銳氣不再，各種思想、宗教、文化都有了一個較為寬鬆的發展空間。⁵在新的形勢之下，玄學和清談流行，一個以老莊詮釋儒學的趨勢逐漸形成。與此同時，道釋兩教也獲得了巨大的發展，加速了它們與儒學的交流 and 融合，從而奠定了它們在中華文化中的地位，并對後世思想文化發生了深遠的影響。隋唐之後，儒道釋的交流、融合情況，難於一概而論，儘管以韓愈為代表的文人學士提倡反佛排道，復古崇儒，三家思想并存的態勢卻基本未變。不僅唐詩宋詞、明清小說等文學作品，連朱子學，陽明學，也都深刻地反映了三家思想并立、融合的歷史事實。

至於東瀛文化，由於深受六朝、隋唐、宋文化的影響，至今在許多方面都能考見儒道釋思想影響的痕跡。比如，傳說由聖德太子（574～622）於604年主持制定的《日本憲法十七條》，同樣也是集儒道釋於一爐。反映了歷史上中土發生的三家思想并立、融合的事實也給日本等週邊國家的思想文化帶來了深刻的影響。

本稿擬通過日藏古鈔本《講周易疏論家義記》殘卷等若干具體事例深入考察儒道釋思想的交流、

并存和融合的歷史事實，並將論及其對後世思想文化的深遠影響。

二 六朝以前的思想界概說

中國具有悠久的歷史和文明。六朝以前，自夏、商、周、秦、漢，歷經幾千年，湧現了無數優秀的政治家和思想家。據司馬遷（前 145? ~ 前 86?）《史記》記載，道家和儒家的創始人老子⁶和孔子都誕生於春秋。孔子曾向老子問禮。對此有人提出質疑，甚至認為是編造的⁷。但是，先秦時代的許多思想家、活動家，曾在稷下學宮有過交流是事實⁸。今天從諸子百家的各類著作，如《荀子》談到田駢（約前 350 ~ 前 275）、慎到（約前 395 ~ 約前 315）「尚法而無法」（〈非十二子〉），「慎子有見於後，無見於先；老子有見於詘，無見於信⁹」（〈天論篇〉），「慎子蔽於法而不知賢」，「莊子蔽於天而不知人」（〈解蔽篇〉），法家代表作《韓非子》闢有「喻老」「解老」兩篇等，都可證實各家交流的歷史事實。

劉邦（前 247 ~ 前 195）在和項羽（前 232 ~ 前 202）的爭霸中勝出之後，建立了西漢王朝（前 202 ~ 後 8）。為了醫治戰亂的創傷，穩固奪得的政權，漢初採用黃老思想進行統治，與民休息，發展經濟，歷時七十多年，結果取得了巨大的成功。道家崇尚虛無，那他們怎麼能擔當得起治理漢王朝的重任呢？實際上，這一時期的所謂黃老思想，內容涵蓋了《老子》和《黃帝四經》¹⁰，確如金春峰在《漢代思想史》中指出的：這「正是老子思想向法家、兵家發展并與之結合的結果。」司馬談（? ~ 前 110）《六家要指》對黃老思想作了很高的評價，認為道家綜合各家之所長，「其為術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜」¹¹。可是，黃老思想畢竟具有崇尚自然，清虛無為的特異性質，在生產得到恢復，政治獲得安定，社會又出現新的矛盾之時，黃老思想終歸無力面對¹²。至於道家的主要競爭對手儒家，當時雖不擔當大任，他們卻一直在努力發展和充實自己，尋找重新躍起的機會。黃老思想的衰退，正好給儒家創造了一展才華的良機。為了加強中央集權的統治，漢武帝（前 156 ~ 前 87）雄才大略，審時度勢，採取了許多強有力的措施，其中一項就是「獨尊儒術」。這一政策的積極推動者是董仲舒（前 176? ~ 前 104?），從所著《春秋繁露》一書中可以考見其思想心跡。董氏專治公羊學，景帝（前 156 ~ 前 141 在位）時為博士，持祥瑞災異、天人感應等學說，深得武帝信任。金春峰指出：「董仲舒思想以儒家思想為基礎，吸收了黃老思想、法家思想、陰陽家思想，是一個在更高的階段上融合了各家思想的更發展了的思想體系。它否定了法家強調法治、以吏為師、不要文教德治的片面性，吸收了它的集權專制和注重刑、法的思想；否定了黃老消極無為、忽視人的主觀能動性的片面性，吸收了它的自然觀（如養生之道，元氣、精氣學說）陰陽刑德思想。」¹³ 公元 8 年王莽（前 45 ~ 後 23）篡位。25 年，在綠林軍的協助下，劉秀推翻了王莽政權，定都洛陽，建立了東漢王朝（25 ~ 220）。在光武帝（25 ~ 57 在位）、明帝（58 ~ 75 在位）、章帝（76 ~ 88 在位）三代的勵精圖治之下，提倡儒學，發展經濟，採取了許多有力的措施，到一世紀中葉，東漢王朝已恢復到了昔日西漢王朝的強盛。相傳明帝於永平七年（64）派郎中蔡愔、博士弟子秦景等出使天竺拜求佛經、佛法，並於永平十一年（68）在洛陽建立了中國歷史上的第一座佛寺——白馬寺。後來章帝駕崩，年僅 10 歲的和帝劉肇（89-105 在位）即位，大權落入章帝皇后竇氏家族手中，引起了上下的不滿。92 年，和帝劉肇與宦官鄭眾等合力誅殺竇氏，鄭氏因功封侯。自此宦官干政日益嚴重，桓（146 ~ 167 在位）、靈（168 ~ 188 在位）二帝年間更是到了無以復加的地步。靈帝之後，董卓率兵入洛陽，廢少帝劉辯（189 年在位），殺何太后，另立劉協為獻帝（189 ~ 220 在位）。董卓亡後，獻帝為曹操所掌控。220 年，曹丕逼迫漢室讓位，建立了魏國，東漢亡。

有漢一代，轟轟烈烈，前後共四百多年。無論是在政治，還是在經濟、文化等方面都取得了輝煌的成就，在中華民族的歷史上留下了濃重的一筆。如前所述，武帝前後，黃老思想、儒術先後佔了統治地位。法家、名家、墨家等諸子百家的思想多依附在黃老和儒術之中，各家思想還是在交流、在磨合。這一時期，思想界人才輩出，除了前已提及的董仲舒之外，較為著稱者還有陸賈¹⁴、賈誼¹⁵、韓嬰¹⁶、揚雄¹⁷、王充¹⁸等，他們為了完善自己的治國思想，一般都能注意吸收其他學派，甚至是對立學派思想中的合理部分，為我所用。其中王充高舉批判的大旗，自覺地運用黃老思想中的自然思想等合理成份，對諸多問題作了極有意義的探索。此外，劉邦之孫、淮南王劉安（？～前122）也是值得一提的風雲人物，他是《淮南子》署名作者，真實作者應含其門下蘇非、李尚等賓客。由於該書內容駁雜，曾被歸入雜家，現在一般都認為應屬道家，其中亦有反映儒家思想的部分。另外還有一位司馬遷，忍辱負重，繼承父志，排除萬難，完成了巨著《史記》，向為人所稱頌。司馬遷深受黃老思想的影響，可他并非獨鐘一家。比如其千古名言：「人固有一死，死有重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。」不也是飄溢著道儒并蓄的濃厚氣息嗎？

實際上，武帝尊儒影響之所及，遠遠超出了一個漢代，無疑是中國政治史、文化史、學術史上的一件大事。其結果，鞏固了中央集權的統治，也禁錮了人們的思想。儒術雖具有許多利於封建統治的功能，畢竟不是能治社會百病的靈丹妙藥。自武帝至東漢滅亡的漫長時間中，由於獨尊儒術的國策，無論是在政治還是社會民生等方面都積弊漸多。從而促使一些憂國憂民的文人學士在迷茫中尋找新的出路。於是，他們注意到了早已退隱，卻影響猶在的《老子》。金春峰曾在《漢代思想史》中以東漢大儒馬融（79-166）等人為例指出：

東漢後期的社會弊病使許多經學思想家都傾向於老子，兼習《老子》。……因此鄭玄以老子思想注《易》，正是時代風氣使然，不值得奇怪的。

在論述了漢末老子思想的影響之後，金氏又進一步指出：

這種傾向和風尚在魏晉進一步發展，就有「三玄」的出現，有王弼的以《老》注《易》，又以儒注《老》，從而形成了儒道結合的新經學或玄學，最終地結束和取代了漢代經學的學術形態。¹⁹

至於道教，其思想淵源可以追溯得相當久遠，它綜合了中國傳統的鬼神崇拜、神仙思想、陰陽術數以及道家、儒家等思想。東漢末年的五斗米道和太平道²⁰為早期的民間道教團體。再說佛教，從總體來看，這一時期已開始了在中土的傳播，特別是在譯經等方面作出了成績，與儒道也有了交涉²¹，發展相對緩慢，體制也尚未完備，出家沙門僅限於西域人²²，卻已在中土打下了發展的基礎，正在蓄勢待發。

三 六朝儒道釋思想的交流和融合

六朝時期是中國歷史上一個特殊的年代，朝廷更替如潮，思想相對自由，是儒道釋三家思想相互交流、相互爭鬥、相互融合最為頻繁的年代。

魏晉時期，許多名士好三玄（《老》、《莊》、《易》），善清談。著名的玄學家有何晏（190～249）、王弼（226～249）、向秀（約227～272）、郭象（252～312）、阮籍（210～263）、嵇康（225～264）等人。《世說新語·文學》寫道：

何晏注《老子》，未畢，見王弼自說注《老子》旨，何意多所短，不復得作聲，但應諾諾，遂不復注。因作《道德論》。

據此可知，何王都曾注《老》。只是何晏水平不及王弼，中途放棄了，而王注《老子》卻流傳至今。王弼還引《老》注《易》，開了一代與漢代不同的注《易》新風。當然，如前所述，引《老》

注《易》的風氣，當起自東漢末年的大儒鄭玄（127～200），後來被王弼大大地發揚了。

向秀和郭象都以注《莊》聞名。《世說新語·文學》寫道：

初，注《莊子》者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風。唯《秋水》、《至樂》二篇未竟，而秀卒。

《世說新語·文學》還寫道：

郭象者，為人薄行，有俊才。見秀義不傳於世，遂竊以為己注。乃自注《秋水》、《至樂》二篇，又易《馬蹄》一篇；其餘眾篇，或定點文句而已。後秀義別本出，故今有向郭二《莊》，其義一也。

關於郭象是否盜竊了向秀注，歷來爭訟不斷，《晉書》亦有兩種記載：一是認為郭象注《莊》是在向秀注的基礎上「述而廣之」；另一則認為郭象盜竊了向秀注；根據郭、向兩注既有雷同又有差異來看，盜竊之說難於成立。不過，郭象既肯定儒家的名教之治，又倡導道家的無為自然，合儒道為一，其所表達的許多哲學觀點都背離了《莊子》的基本立場。

至於阮籍和嵇康²³，都是善清談，好老莊的名士，互為齊名。他們「非湯武而薄周孔」，「越名教而任自然」，是當時所謂竹林七賢的領軍人物。他們對政治黑暗不滿，常借音樂、美酒澆愁，并沉潛於老莊和神仙的世界。阮籍不與世事，得以保身。嵇康疾惡如仇，終遭殺害。

《晉書·裴秀傳附裴頠》記載：

崇有論提倡者裴“頠深患時俗放蕩，不尊儒術。何晏、阮籍，素有高名於世，口談浮虛，不遵禮法，尸祿耽寵，仕不事事。至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢重，不以物務自嬰，遂相放效，風教陵遲，乃著崇有之論，以釋其蔽。”

以上這些批評，比較準確地描繪了玄學家們的實際形象。他們崇尚虛無，放任個性的發展，尸位素餐，放浪形骸。對於這一時期的玄學如何評價，過去已有很多學者作過論述。籠統地說，魏晉玄學是以崇尚老莊，研究玄遠幽深的學說為特徵的哲學思潮，具有鮮明的時代特徵。其代表人物一般都有深厚的儒學基礎，卻不守禮法，他們好老莊，卻又有許多背離老莊之處。他們的生活情趣反映了名士在政局動盪、安全不保的複雜形勢下的矛盾心理，既是逃避現實、消極抵抗的一種表現，也是漢代經學專制的一種反動。

在玄學流行的同時，道釋兩教也在日益顯露頭角。道教來源錯綜複雜，前文已有所涉及。魏晉時期一批知識分子如葛洪²⁴、寇謙之²⁵、陶弘景²⁶等成了道教中人，他們在批判民間道教的基礎上，改造道教組織和建設道教理論，終於把道教引向受到士族階層歡迎的神仙道教的發展軌道。在度過了漢魏時期的初期發展階段以後，道教已經是一個不容忽視的、受到朝廷認可的地道的本土宗教了²⁷。至於佛教，魏晉時期已出現了中國佛教的義理之學，東晉以後中土出家人增多，標誌著佛教開始了它的中國化的進程。特別是曹魏以後，中國佛教界建立了自己的傳戒制度，中土的出家僧人也可受戒成為合格的佛教僧侶了。當時除了譯經之外，佛教理論的研究也已啟航。從此中國佛教名僧輩出，如道安²⁸、慧遠²⁹、法顯³⁰、道生³¹、僧肇³²等都是當時佛教界的重要人物。而且，當時佛教不僅有了自己的目錄學，甚至還有了自己的註釋學。儘管當時的佛教顯學《般若》深受玄學的影響，以致出現了玄學化的現象，可是魏晉時期的佛教，畢竟有了長足的發展。南北朝時期，由於得到各所在地朝廷的信賴和支持，佛教邁出了更大的步子。大體說來，崇尚空談的「義學」和重視實踐的「禪學」都在以互不相同的性格和特點，分別盛行於南方和北方。南方的宋、齊、梁、陳等四朝的統治者，幾乎都篤信佛教。其間雖也存在無神論者范縝³³強烈的批佛呼聲，得益於朝廷的支持和庇護，南方佛教的發展還是非常順利的。至於北方，雖然也曾受到北魏太武帝（424～452在位）和北周武帝（561～578在位）滅佛運動的影響，總的來看，那裡的佛教同樣也是發展

的。³⁴

經過以上複雜的過程，儒道釋三家并立的態勢基本形成。三家思想在相互交流、爭鬥的同時，也在自覺或不自覺地以另一方的長處來彌補自己的不足。關於這一點，我們可以舉出許多例子。有些人的基本立場是明顯的，比如以儒為主，兼具道釋；或以道為主，兼具儒釋；再或以釋為主，兼具儒道。到了後來，也出現了模糊各家界線的合三家為一者，其基本立場便難於分辨了。

去年初，筆者整理出版了一本新書³⁵，收錄了日藏古鈔本《講周易疏論家義記》和《經典釋文》殘卷。前者是記述諸家註釋《周易》內容的一部古籍。殘卷為卷軸裝，高二七·九公分，長一八三八公分，由三十五張紙黏貼而成。書名係已故著名漢學家狩野直喜³⁶參照該殘卷第十卷題名「講周易疏論家義記釋咸第十」推定的。作者不詳。從殘卷涉及的內容判斷，創作年代當在六朝晚期。據有關資料介紹，殘卷抄寫於八世紀末。後者為陸德明所撰，原書30卷，主要收錄了《周易》、《尚書》等儒家文獻，不收《孟子》，卻收錄了《老》、《莊》兩種子書，反映了隋唐時代思想界儒道兼學以及《孟子》尚未入經的實際情況。殘卷亦為卷軸裝，全長八三六公分，寬二七·七公分，由十六片紙張粘聯而成。所存部分為《經典釋文》卷第十四，即《禮記音義》之四的內容，起自「中庸」第三十一至「昏義」第四十四。其中有殘缺。卷首題「經典釋文第十四」，同行下方署有「陸氏」二字，顯然與通行本的形式不同，當反映了《經典釋文》的早期形式。據有關資料介紹，殘卷抄寫於749～757年間³⁷。詳見拙著的有關論述。在此，筆者擬以《講周易疏論家義記》殘卷為例，進一步說明六朝時期儒道釋三家并存的態勢。該殘卷現存約兩萬字，原無嚴格的段落。為了閱讀方便，本稿按斷卷處劃分為三十四個小節。限於篇幅，僅將（一）～（五）小節的內容刊列如下：

（一）

論曰：无體也，无體之謂也。《繫辭》云：易无體，神无方。故能使无象。象而无象，周流六虛，終而復興，終日變化，亦无變化之相。故論曰：易盡為道變以極，是理也。而有為因於無為，變化因於虛沖。故莊生云：天地与我並生，万物与我同根。老子云：同出而異名；又云：眾妙之門也。故若以事易為言，欲見太易言理；或以化為象，將顯无象之象。但此體用表裏，事理格量，議理設詞，太易之理始乃見矣。上《繫》云：聖人之意，其不可見耶？聖人立象以盡意。然則聖設象假號乾坤者，將使捨別万象，披釋玄理；弱喪之徒，知歸本理者也。

（二）

第三釋結義。夫太易之理，本自豁然，乾坤之象，因誰而興耶？上《繫》云：易有太極，極生兩儀，儀生四象，象生八卦。論曰：太易无外，故能生乾坤。有內，故能生万法之象。可謂能生之理，必因自生之業。自生之業，必因能生之功。故自生之生，亦非自生所生。能生之能承，承非能生之能，並無宰主。因曰无為，本无生理。何物因生？孔子《易傳》云：有之用極，无之功顯。自无之有，還之於无。《莊子》云：上不資於无，下不依於有。不知所以然而然，忽然而生。故曰：自然之生也。且易无體者，通生无礙也。神无方者，造象无方也。故太易之理不當為體，只非无有應生之理，亦非是有无生之道。故天地之生，万法之興，并是无，當生与无生之理，而有之也。體用相論，義家不同。諸家云：无用，用而不用，不用之用，而无用也。此家之（斷卷）

（三）

事為譬武王伐紂之象，雖有兵革之資，无異禪讓之理。故開應而言，直是飛龍在天。據感而稱普，是利見大人者也。天時為配，位於申，在七月，夷則之律也。陽正法度，陰氣使正呂，則南呂，南任也，陰氣任成諸物也。位於酉，在八月，是坤六五之爻也。第六釋上九。上九：亢龍有悔。舊說劉先生等云：故譬聖德之人而成亢龍之誠，有類周公之才，使驕且慙，其餘不足

觀也。今義不然。何故？充心成悔，故言窮之災也；又云：知進而忘退，知得而不知喪，俱是凡愚之行，那得為聖之誠乎？自古至今，无道愚主如有傑紂之類，直讐而已，祇足為戒耳。天時而言，无射之律也。陽氣究物，使陰氣畢剝落之，終而復始，无獸之義也。位於戌，在九月，陰呂應鐘，該万物而新陽種也。位亥，十月，坤上六之爻也。第三釋用九義。六爻竟釋，合義用九。用九：見群龍无首，吉。《子夏傳》云：用九，純九也。馬季長云：用九，用純九之道也。夫九者，開陽之目，設表陽德之名。陽攝陰用，太和能通。故別稱聖而陳用九之義。論家云：純陽者，是天象之德，天象之德，復為万物之源。故以剛健為體，无滯是用也。案此用九，即有二義：第一境，第二智。境智之義，如文外釋而略明，境體嘗通其義。乾有四德，體即太和，理點四象，易和智配焉。故聖智者，自用乾象之德，可謂九用之人也。夫群龍者，冥理之辟聖也，故有咸應之理矣。釋曰：若以用九之道而見群龍之心，俱言无首之心，是吉之道也。群龍之心雖復无異，應中之迹誠是多端。乾九四自有或躍之象，坤上六亦致龍戰之禍。百姓見事未達其理，誹謗聖迹詭應道。故更陳用九之心，而暢群龍之理。世上仁者，尚无凌物之情。冥理群聖，豈有為首之（斷卷）

（四）

後人注解，相從卦類而說之。王弼留此乾坤二卦，猶不分配者，欲存其本，柄見其義，且復乾坤教本，欲異雜象者也。第三釋彖辭。三重。第一釋名德，第二釋四德，第三釋聖人體此德。案第一釋名，又判四重。第一釋名，第二釋歎名，第三釋成用，第四釋相冥。第一釋名。彖曰，《繫辭》云：彖者言乎象者也。王注云：彖言二象之材，而論四德之意。韓曰：彖揜一卦之德。然則彖別卦象之意，開釋象中之理者也。故斷暢為義，開觀是意耳。復案《略例》云：夫彖者何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。夫眾不能治眾；治眾者，至寡者也。故天地不能制動，制天地之動者，貞夫一者也。故眾之所以得咸存者，主必致一也。動之所以得咸運者，原必无二也。物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有无。故繁而不亂，動而不成。品制万變，宗主存焉。彖之所尚，斯為盛矣。然則物非二宗，象唯一會之有无。故理生滅變化，物非妄然耳。然釋曰：論家云：彖家之意，此有大旨。夫有象非自像，无物非自无。故有无非自顯，空虛亦无功。言理則泰虛之沖，論道則變化之體。可謂穿空索理，鑿虛誇道，卦象之理，依彖而顯也。故仲尼之筆，《十翼》之首。《繫辭》亦云：觀其彖辭，則思過半矣。曰者，辭也，誇理之訓也。《齊物》云：夫言者非吹也。言者有言。義家云：吹者与愧同類也。言下誇理之目，而此理愧然，无物之物。故所言之教，亦同不言之教。今言曰者與彼无異，故誇理之辭也。（斷卷）

（五）

別歎，今義云揜歎。今也何者？乾是虛家之通名，元為沖之揜目。故大哉。歎首大和美未言，雖前後歎，理唯一耳。而元是万物之初，大字當義；貞為四德之終，和訓符理，及元既受大，其餘可通。利貞被和，豈止於茲乎？俱先非釋乾，而明元德者，同。雖假象之，若指明之理，有意此也。則乾一卦釋名略開，其訓二則，元德得顯，俱是乾家之神功。故先釋元德，而後乾體耳。俱乾家之德，故稱乾元。第三釋德成用，万物資始，沖德无為，神功无為，神功无名。本自湛寂，體終絕始，但變化之理，生滅之象，直在涅內，脫无出外。故因物終始，強名元德。既假元名，復物資元，資元始之物。故言万物資始也。然則資始之物資終，物有始終，元有何功？故《道經》云：始，母之稱，同出異名。同故不異，玄之又玄。今言元德，玄之又玄之德也。第四相即義，乃統天。理象曰乾，事狀言天，設名不同，理即无二。復有元德，別歎其美。故三物之體用，論有別耳。故今則不然，混而為一。何則？天是色相之名。陰陰為形，乾為窈冥之象，无窮為目。《道經》云：窈冥則是冥窈，恍惚則是惚恍。《莊子》云：天之蒼蒼，其正

色耶。又云：天地者万物之總名也。穆夜翻云，積空成色耳。釋曰：乾之與天，本非二色。若青若玄，直是返化耳。本无返化，而有返化。故曰，同法无為，而无不為也。今言元德，俱是此象之理，理无二像。故更生万像之象；象无二理，故復有万幾言理耳。問統唯純領之名，即是相即之義，何以即名為釋耶？答：雖云四德，太和為體，乾之与天俱是義目。故以統天為顯，相即言義也。若（斷卷）

以上儘管非殘卷的全部，內容亦晦澀難懂，讀者依然可以從字裡行間瞭解到六朝時期出現的儒道釋三家思想溶於一爐的真實情況。在這篇文稿裡，三家思想巧妙地穿插在一起，構成了一幅新穎奇特的畫面。不過，如果對六朝時期儒道釋三家思想的交流、融合的歷史情況有所瞭解，也許就不會覺得奇怪了。那麼這篇文稿究竟是何人所撰呢？1960年6月和10月，已故日本學者藤原高男分別撰寫了兩篇論文：《講周易疏論家義記中的易學性格》和《關於江南兩派義疏家的研究》³⁸。其中不乏細密的調查和精到的意見，但在某些提法和結論方面似還有待商榷。第一篇的結論是「江南義疏家所為」，第二篇的結論是「論家（即佛家）所為」。在間隔如此短暫的時間，由同一人發表的兩篇論文中，竟出現了兩種不同的結論，未免讓人感到吃驚。究其原因，可能還是由於《講周易疏論家義記》本身內容駁雜，文字難辨，難於把握的緣故吧。筆者以為，在沒有發現新的資料的情況下，目前沿襲符野直喜的說法³⁹，即認為鈔本有可能屬於「江南義疏家」，那種「斯乃義涉於釋氏，非為教於孔門也」的籠統說法不致於大錯，但不一定就是釋家，或許更可能是受到當時日益盛行的三教一致論思想傾向影響的、熱心於模仿釋家的、隱姓埋名的道教人士之所為。

從整體來看，殘卷對儒道釋三家思想採取兼蓄并收的態度，具有六朝晚期的玄學特徵。殘卷中對「境智」、「相即」以及「應跡」、「妙本」等相提并論的做法，或許是反映了正在不斷探索并吸收其他學派之長以壯大自己的力量，從而逐步走向更加成熟的道教的某些傾向。「境智」為佛學用語，指超越世俗虛幻的認識，達到把握真理的能力。佛學中「境」為心意對象之世界，如塵境、法境、色境等；智為梵語「般若」的意譯，即「智慧」。查殘卷中「境智」出現了11次，兩字分開使用的次數則更多，再加上殘卷中出現部分問答式的所謂「論家」體，讓讀者感受到了濃厚的「論家」氣息。這或許正是藤原第二篇論文把殘卷定位為「論家」的原因之一吧。然而，這些用語從唐初以註釋老莊聞名、對道教的發展有著顯著貢獻的道士成玄英的著作中也能找到一些影子。

成玄英，生卒年不詳，陝州人（今河南陝縣）。曾隱居東海（今江蘇）。貞觀五年（637）奉詔入京師。襲西華法師號，居西華觀。永徽（650～655）中流郁州（今江蘇雲台山）。成氏在為學上承向秀、郭象，兼蓄佛學，認為「道者，虛通之妙理，眾生之正性」，繼承「重玄之道」，主張不滯有無，「非無非有，不斷不常」，「彼我兩忘，是非雙遣」，以「順一中之道，處真常之德」，「三業淨」，「六根解脫」，養生成仙。⁴⁰這是對成玄英思想和學風實事求是的一般描述。成氏著有《老子道德經疏》，《開題序決義疏》等書，但均已佚，有近人蒙文通輯《校理老子成玄英疏》。成氏在《南華真經注疏·序》開篇中寫道：

夫莊子者，所以申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡，明獨化之窅冥，鉗鍵九流括囊百氏，諒區中之至教，實象外之微言者也。⁴¹

實際上，成疏就是繼承了向郭之意，暢敘重玄之道之幽情。但是，這並不等於說成疏完全符合向郭之意，成玄英思想有自己的特色。首先他是著名的道士，卻積極融通道佛二教。日本學者砂山稔曾指出，成玄英思想的主要範圍包含了道德、境智、理教、動寂、空有、體用、精神氣，還有自然和道、重玄和妙本，自利行的重玄、利他行的無為等等。它們之中都無可置疑地貫穿了與「從本降跡」「攝跡歸本」有關的本跡規律。這是真正貫通了成玄英整個道教思想的規律⁴²。成氏雖出身於北方陝州，卻有隱居東海和流郁州的經歷，和南方學者應有充分交流的機會，受到南方學術思潮

的影響并不足為奇。關於成玄英等人與六朝玄學的關係，湯一介曾指出：

如果說先秦道家（老子、莊子）是道家思想的第一期發展，魏晉玄學為道家思想的第二期發展，意欲在道家思想的基礎上調和儒道兩家思想，那麼唐初重玄學或可以被視為道家思想的第三期，它是在魏晉玄學的基礎上吸收當時在中國有影響的佛教般若學和涅槃佛性學以及南北朝道教理論所建立的新的道家（道教）學說。⁴³

由此看來，殘卷內容或許正是反映了部分玄學家在入隋以前摸索新的前進方向的一個過程。在玄學風潮的浸潤之下，六朝及隋唐時代思想界同時受到儒道釋三家思想影響的例子是很普遍的。儘管各種代表人物的走向迥異，但在他們持有的思想中卻存在某種程度的交集，主次雖然不同，卻是你中有我，我中有你。比如前文已提到的梁武帝蕭衍（464～549）篤信佛教，卻撰有《老子講疏》，並提出老子、周公、孔子等都是如來弟子⁴⁴。隋朝儒學家王通（約584～617）也主張「三教於是乎可一矣」⁴⁵。而唐玄宗⁴⁶這位才華橫溢的君主，由於諸多原因卻實施了崇道抑佛的政策。正是在他執政的半個世紀中，道教出現了全面發展的繁榮時期。玄宗熱心註釋《老子》⁴⁷，嫻熟地使用著「妙本」一語。他在第一章的註釋中寫道：「无名者，妙本也。妙本見氣，權輿天地，天地資始，故云无名。」若常守清淨，解心釋神，返照正性，則觀乎妙本矣。」在第五十一章中又寫道：「妙本動用降和氣。」第六十二章中還寫道：「萬物皆資妙本以生成，是萬物取給之所，故興言云為萬物之奧。」然而，「妙本」并非道教人士所專有，也時而出現在佛教人士那裡，如三論宗創始人吉藏⁴⁸所撰《法華玄論》等。

總之，在當時有些用語似乎各家都常掛在嘴邊，隨時可以脫口而出。比如成玄英和僧肇，前者為道中人，後者為佛中人，一位在講道論佛，另一位在講佛論道，他們立場雖然不同，在思想和語言方面卻有不少交集。由此推之，在某些情況下，比如在分析內容殘缺不全的文獻時，在沒有掌握更多的信息和資料的情況下，只憑一些用語或對某個問題的看法恐怕很難弄清其真實面目。在這紛紜繁雜的三家思想關係中，鈔本底本的作者究竟是何方人士，可不急於作結論。不過，通過殘卷可以證實，經過長期的交流和磨合，六朝後期合儒道釋為一的傾向確已形成。

四 六朝儒道釋思想融合的深遠影響

對上述揉合儒道釋的傾向，以韓愈為代表的文人學士是深惡痛絕的。韓愈（768～825），字退之。孟州河陽（今河南孟縣）人。唐宋八大家之一。他不僅是傑出的文學家、思想家，還是一位不畏強權、敢於直諫、極具風骨的政治家。比如貞元十九年（803），向德宗（780～804在位）上《論天旱人飢狀》，由監察御史任上被貶為陽山縣令；元和十四年（819），向憲宗（806～820在位）上《論佛骨表》，由刑部侍郎任上被貶為潮州刺史。穆宗（821～824在位）長慶元年（821）應召回長安，任國子祭酒，後轉兵部侍郎、吏部侍郎等職。57歲病亡。他在名篇《原道》中明確提出崇古復儒，反佛排道。其要求劃清各家思想界線當是無可非議的。但是，唯儒獨尊，要對道釋兩家「人其人，火其書，廬其居」的主張，則未免極端，也脫離了社會現實。因此，韓氏雖不顧個人安危，大聲疾呼，三家思想并存的態勢卻基本未變，並深刻地影響了後世的日常生活和精神世界。不僅唐詩宋詞、明清小說等文學作品，連朱子學，陽明學，也都深刻地反映了三家思想并立、融合的歷史事實。

比如白居易（772～846）——唐代著名現實主義詩人，字樂天，號香山居士。祖籍太原。28歲中進士。與元稹（779～831）一道提倡新樂府，對中唐以後詩歌的創作產生了深遠的影響。其一生創作了《長恨歌》、《琵琶行》等近三千首的詩歌。人們可以從中感受到作者儒道釋兼具的情懷：親近民眾，仁義為懷；豁達大度，齊物逍遙；性空緣起，超凡脫俗。《白氏文集》早就傳入了東瀛，對日本文化產生了深遠的影響。特別是他在作品中表現的閒適思想，至今也被認為是日本人自由思

想形成的重要源泉之一。

又比如蘇軾（1036～1101）——北宋著名詞人，字子瞻，號東坡居士。四川眉山人。22歲中進士。與其父洵（1009～1066）、弟轍（1039～1112）并稱三蘇，同列唐宋八大家。他才華橫溢，一生創作過《念奴嬌·赤壁懷古》、《水調歌頭·丙辰中秋》等300多首詞，2700多首詩，還有許多優美流暢的散文。內容涉及廣泛，現實生活中的一切，幾乎都在他筆下生輝。總的來說，蘇軾崇儒，信佛，好老莊。不過，他曾在〈居士集敘〉中明確寫道：「自漢以來，道術不出於孔氏而亂天下者多矣，晉以老莊亡，梁以佛亡。」⁴⁹可見，他對道佛的政治作用是否定的。

至於明清小說，例如《金瓶梅》、《紅樓夢》，都無不在字裡行間透露著儒道釋思想文化的氣息。又如《西遊記》、《水滸傳》，不同樣也是秀才、道士、僧侶齊上陣，共同演繹了一個又一個膾炙人口的故事嗎？文學高於生活，神話近乎離奇，但又必然是現實生活的反映。幾乎無處不在的儒道釋思想文化就像涓涓細流永不停息地流淌在中國文學藝術的大江大河之中。

再比如朱子學，正是集六朝、隋唐以來這種儒道釋三家思想交流、融合之大成，既重新塑造了儒學，又劃清了儒道釋的基本界線。朱熹在許多場合批道反佛，實際上卻在自己的學說中大量吸收了道釋思想中合理的成份，從而建立了儒學史上較為強有力的、較為完善的儒學體系，使古老的儒學獲得了新生。陽明學與朱子學雖有很多不同，陽明主張「心即理」，朱子主張「性即理」。但是，陽明學對道釋思想的吸收也是不爭的事實。

至於東瀛文化，由於深受六朝隋唐等文化的影響，至今在許多方面都能考見儒道釋思想影響的痕跡。比如，相傳由聖德太子於604年主持制定的《日本憲法十七條》，就是集儒道釋於一爐的具體事例。請參見如下簡表。

《憲法十七條》與儒道釋關係簡表⁵⁰

《憲法十七條》具體條款	儒道釋等經典中之用例
（推古天皇十二年）夏四月丙寅朔戊辰，皇太子親筆作憲法十七條。	<p>▲《國語·晉語九》：「賞善罰奸，國之憲法也。」</p> <p>《管子·七法》：「有一體之治，故能出號令，明憲法矣。」</p> <p>《淮南子·脩務訓》：「列藏廟堂，著於憲法。」</p>
一曰：以和為貴，無作為宗。人皆有黨，亦少違者。是以或不順君父，乍違於鄰里，然上和下睦，諧於論事，則事理自通，何事不成。	<p>▲《禮記·儒行》：「禮之以和為貴，忠信之美，優游之法。」</p> <p>《論語·學而》：「有子曰，禮之用，和為貴。」</p> <p>▲《春秋左氏傳·僖公九年》：「臣聞亡人無黨，有黨有讎。」</p> <p>《論語·雍也》：「子曰：毋以與爾鄰里鄉黨乎。」</p> <p>《管子·任法》：「群黨比周，以立其私，請謁任舉，以亂公法。」</p> <p>《韓非子·難三》：「無比周則公私分，公私分則朋黨散。朋黨散則無外障距內比周之亂。」</p> <p>《淮南子·主術訓》：「朋黨比周，以弄其上。」</p> <p>▲《孝經·開宗明義》：「子曰：先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？」</p>

<p>二曰：篤敬<u>三寶</u>，<u>三寶者</u>，佛法僧也。則四生之終歸，萬國之極宗。何世何人，非貴是法，<u>人鮮尤惡，能教從之</u>，其不歸<u>三寶</u>，何以<u>直枉</u>。</p>	<p>▲《佛說觀無量壽佛經》：「得聞佛名、法名及聞僧名，聞三寶名，即得往生。」 ▲《論語·陽貨》：「子曰，惟上知與下愚不移。」 ▲《論語·為政》：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」</p>
<p>五曰：<u>絕饗棄慾</u>，<u>明辯訴訟</u>。其百姓之訟，一日千事，一日尚爾，況乎累歲。頃治訟者，得利為常。見賄聽讞，便有財之訟，<u>如石投水</u>，<u>乏者之訴</u>，似<u>水投石</u>。是以貧民則不知所由，臣道亦於焉闕。</p>	<p>▲《老子》十九章：「絕聖棄智，民利百倍。」 《莊子·胠篋》：「絕聖棄知，大盜乃止。」 ▲《禮記·中庸》：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」 ▲《禮記·文王世子》：「獄成，有司讞於公。其死罪，則曰：某之罪在大辟；其刑罪，則曰：某之罪在小辟。」 ▲《文選卷第五十三·運命論》：「張良受黃石之符，誦三略之說，以遊於群雄，其言也，如以水投石，莫之受也；及其遭漢祖，其言也，如以石投水，莫之逆也。」</p>
<p>六曰：<u>懲惡勸善</u>，古之良典。是以無匿人善見惡必匡。其諂詐者，則為覆<u>國家之利器</u>，為絕人民之鋒劍，亦佞媚者，對上則好說下過，逢下則誹謗<u>上失</u>。其如此人，皆無忠於君，無仁於民，是<u>大亂之本也</u>。</p>	<p>▲《春秋左氏傳·成公十四年》：「懲惡而勸善。」 ▲《老子》三十六章：「國之利器，不可以示人。」 《莊子·胠篋》「國之利器，不可以示人。彼聖人者，天下之利器也。」 《韓非子·喻老》：「賞罰者，邦之利器也。」 《淮南子·主術訓》：「有愚質者，不可與利器。」 ▲《論語·陽貨》：「惡居下流而訕上者。」 ▲《孝經·五刑》：「要君者無上，非聖人者無法，非孝者無親。此大亂之道也。」</p>
<p>十曰：<u>絕忿其瞋</u>，不怒人違，人皆有心，心各有執。彼是則我非，<u>我是則彼非</u>。我必非聖，彼必非愚。共是凡夫耳，是非之理，詎能可定。相共賢愚，<u>如鑿無端</u>。是以彼人雖瞋，還恐我失，我獨雖得，從眾同舉。</p>	<p>▲佛教以貪、瞋、痴為三毒。《百喻經》第四卷《獼猴喻》：「昔有一獼猴，為大人所打，不能奈何，反怨小兒。凡夫愚人亦復如是。先所瞋人，代謝不停，滅在過去，乃於相續後生之法，謂是前者，妄生瞋忿，毒患彌深。如彼痴猴為大所打，反瞋小兒。」 ▲《老子》十九章：「聖棄智……」 《莊子·胠篋》：「聖棄知……」 ▲《莊子·齊物論》：「故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是。」 ▲《孫子·勢篇》：「奇正相生，如循環之無端，孰能窮之。」 《史記·田單列傳》：「奇正還相生，如環之無端。」 《淮南子·主術訓》：「智欲員者，環復轉運，終始無端。」</p>

以上簡表說明，中土儒道釋三家思想的交流和融合，對周邊國家也產生了深遠的影響。

五 結束語

通過以上考察，我們已大體可以瞭解中國歷史上儒道釋三家思想的交流和融合的事實。正是因為有過這樣一個漫長而複雜的歷史過程，才形成了一個既有豐富內涵，又有多樣形式的中華文化。從三家交流、融合的歷史中，我們可以悟出許多道理。在人類歷史的長河中，產生了各色各樣的文化，但是必須承認：哪一種文化都不可能是十全十美的。凡具有長遠目光的民族或人群，總是以寬闊的胸懷去注意吸收其他民族文化的優點和長處以補充自己的不足。從儒家的發展史來看，它的內容是隨著時代的前進逐漸完善起來的，在經歷了自先秦至六朝隋唐以來的各種變化之後，為了適應新的形勢，朱熹集前人之大成，在吸收道釋文化的基礎上，創立了被譽為儒學史上水平最高的新儒學，使古老的儒家思想得以延續，并在政治領域中發揚光大。道教亦然，其思想淵源雖可追溯得相當久遠，初創時期的五斗米道、太平道只是民間宗教團體，經過不斷努力與儒釋進行交流和融合，才逐步完善了自身的組織和理論，最終發展壯大為影響深遠的、與統治階級有著千絲萬縷聯繫的中國傳統宗教。佛教也不例外，在初傳中土的三百多年間，信者寥寥，發展緩慢。如果後來沒有與儒道進行交流，不能自覺地向本土化靠攏，它就不可能得到統治階級的青睞，并在中華文化中佔有重要的一席之地。長期以來，三家的交流雖不總都是那麼平和，既有相互攻擊，也有激烈的爭鬥，但各方都在自覺或不自覺地相互吸收，其結果便是你中有我，我中有你，三家都在涅槃中獲得了重生。

注

- 1 本稿曾應邀作為書面發言提交給台灣玄奘大學於 2012 年 5 月召開的「語文科學暨文化交流國際學術檢討會」，原題為《論歷史上儒道釋思想的交流、融合及其影響》。此次刊出時作了部分調整和修訂。
- 2 歷史上，三家的排列順序時有不同，反映了統治者或學者對三家思想的態度和評價。為了行文的方便，本稿統一使用儒道釋。嚴格說來，道家和道教是有區別的。但是，儒道釋中的「道」卻包含了學術的和宗教的兩層意思。務請留意。
- 3 關於產生於公元前 6—5 世紀古印度的佛教何時傳入中土的問題，歷來眾說紛紜。「兩漢之際」的說法，詳見郭朋《中國佛教思想史》上卷，福建人民出版社，1994 年 9 月，第 33～35 頁。
- 4 詳見《後漢書》〈楚王英傳〉、〈襄楷傳〉、〈桓帝紀〉等有關章節。
- 5 这是就整体形势而言，实际上当时的统治者对民间的宗教活动还是严令禁止的。
- 6 關於老子其人其書，上個世紀 70 年代和 90 年代在考古文獻方面均有重大的發現。這裡不作深入討論。
- 7 《史記·田敬仲完世家》記載：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」《集解》引劉向《別錄》曰：「齊有稷門，城門也。談說之士期會於稷下也。」
- 8 慎子即慎到。「信」當讀為「伸」，見王先謙《荀子集解》。
- 9 《黃帝四經》指 1973 年 12 月在馬王堆漢墓出土的帛書《老子》乙卷本前的《經法》、《十六經》、《稱》、《道原》四篇古佚書。
- 10 引自金春峰《漢代思想史》，中國社會科學出版社，1997 年 12 月，第 20 頁。
- 11 參見《史記·太史公自序》。
- 12 《史記·平準書》記載：「至今上（武帝）即位數歲，漢興七十餘年之間，國家無事，非遇水旱之災，民則人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財。京師之錢累巨萬，貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食。眾庶街巷有馬，阡陌之間成群，而乘字牝者債而不得聚會。守閭閻者食梁肉，為吏者

長子孫，居官者以為姓號。故人人自愛而重犯法，先行義而後紕恥辱焉。當此之時，網疏而民富，役財驕溢，或至兼并豪黨之徒，以武斷於鄉曲。宗室有土公卿大夫以下，爭于奢侈，室廬輿服僭于上，無限度。物盛而衰，固其變也。」

- 13 引自金春峰《漢代思想史》，第 209 頁。
- 14 陸賈（前 240～前 170），西漢初期政論家，楚人。《史記·酈生陸賈列傳》記載：陸賈常向漢高祖說《詩》、《書》，提出「文武並用，長久之術也。」「行仁義，法先聖」，又按高祖要求「粗述存亡之微，凡著 12 篇。每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書曰《新語》。」陸賈在《新語》中強調仁義是維繫社會關係的基礎，并主張無為政治，視無為即有為。
- 15 賈誼（前 200～前 168），西漢初期思想家，曾得到文帝的重用。20 餘歲時任博士，後任梁懷王太傅。善詩賦，主張依據儒學制定匈奴政策、勸農政策等，敢於議論時弊，對確立漢王朝的統治做出很大的貢獻。著有《鵬鳥賦》、《新書》等。
- 16 韓嬰，生卒年不詳，西漢今文詩學韓詩學的開創者。燕（郡治今北京市）人。治《詩》、兼治《易》。文帝時為博士，景帝時為常山王劉舜太傅。著有《韓詩內、外傳》數萬言。《史記·儒林列傳》記載：「其語頗與齊、魯（詩）間殊，然其歸一也。」
- 17 揚雄（前 53～後 18），西漢學者。字子雲。四川成都人。博識多聞，作《太玄經》、《法言》等。
- 18 王充（27～100 左右），東漢思想家，會稽郡上虞人。所著《論衡》洋溢著熱情的批判精神，否定傳統，批判天人感應，質疑鬼神，問孔刺孟，主張命定，涉及面廣。
- 19 金春峰《漢代思想史》，第 645-646 頁。
- 20 五斗米道流行於漢中、巴蜀（今四川北部、陝西南部）；太平道流行於山東、河北、河南。
- 21 《牟子理惑論》（《弘明集》卷一）中多引孔、老書論述儒道釋關係。有關此書的作者、成書年代等雖存疑點，但一般認為它是研究佛教傳入中國初期歷史的重要資料。
- 22 《晉書·佛圖澄傳》記載：著作郎王度上石虎奏章中稱：「佛，外國之神，非諸華所應祠奉。漢代初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神；漢人皆不出家，魏承漢制，亦遁前軌。」
- 23 阮籍和嵇康，同為魏文學家、玄學家。阮氏字嗣宗，陳留尉氏（今河南尉氏縣）人。曾任步兵校尉等職，世稱「阮步兵」。博覽群書，尤好老莊，縱酒談玄，蔑視禮法。著有《詠懷詩》、《大人先生傳》、《辨莊論》等。嵇氏原姓奚，字叔夜。原籍會稽（今浙江紹興），後遷至譙國銍（今安徽宿縣西南）。與曹魏宗室通婚。官至中散大夫，世稱「嵇中散」。有奇才，好老莊，非湯武而薄周孔。著有《養生論》、《與山巨源絕交書》、《幽憤詩》、《聲無哀樂論》等。阮籍、嵇康與山濤、向秀、劉伶、阮咸、王戎同為《晉書》所記所謂「竹林七賢」。
- 24 葛洪（284-364），東晉初期道士，學者、煉丹術家、醫學家。字稚川，號抱朴子。江蘇丹陽句容人。少時究覽典籍，精治五經，立志為文儒。尤好神仙導養之術，從鄭隱學道。把道教思想系統化、理論化，并和儒家的綱常名教結合起來。曾因鎮壓農民起義有功，遷伏波將軍，賜爵關內侯。咸和初，聞交趾出丹砂，求為勾漏令。攜子侄經廣州，止於羅浮山煉丹。著有《抱朴子》（內外篇）、《神仙傳》等。
- 25 寇謙之（365-448），北魏道士。原名謙，字輔真。祖籍上谷昌平（今屬北京），後徙居馮翊萬年（今陝西臨潼北）。相傳 18 歲入嵩山、華山修道七載，聲名漸著。神瑞二年（415）自稱太上老君臨嵩岳，授予天師之位，賜予《雲中音誦新科之誡》二十卷。提出「清整道教，除去三張偽法，租米錢稅及男女合氣之術」，「專以禮度為首，而加之以服食閉練」，人稱北天師道。寇氏不僅把儒家的君臣子孝、夫信婦貞、兄敬弟順、安貧樂賤、信守無常的倫理觀念列為道教規戒，主張道士要「兼修儒教」，「佐國扶命（民）」，還模仿佛教禮儀，立壇宇，修功德，持戒修行。獲得漢人貴族的歸依，同時還得到鮮卑族出身的北魏太武帝的信任，始光元年（424）在北魏都城平城（今山西大同）獻道書於太武帝，建立天師道場，太武帝嘗親至道場受道籙，自稱太平真君，并改元為太平真君元年。道教遂成了首次被國家公認的具備了教團組織的宗教。著作均佚。

- 26 陶弘景(456-536)，字通明，號華陽隱居。諡貞白先生。丹陽秣陵(今南京)人。齊梁道士，道教思想家、醫藥學家。拜齊左衛殿中將軍。入梁，隱居茅山，開道教茅山之宗。梁武帝禮聘不出，但朝廷大事輒就諮詢，時人稱為「山中宰相」。繼承老莊思想和葛洪的神仙方術，融合佛儒觀點，主張三教合流，宣傳「百法紛湊，無越三教之境」。曾受佛戒，并在茅山道觀中，建佛道二堂，隔日朝禮，佛道雙修。撰《真靈位業圖》，將儒家的封建等級制引入道教神仙教理之中。著有《真誥》、《登真隱訣》、《合丹藥諸法節度》、《本草經集注》、《養性延命錄》等。
- 27 在漫長的歷史中，道教經歷了起源階段的漢魏兩晉時期，鼎盛階段的唐宋時期，全真教興起的元明時期，逐漸走向衰落的清時期。詳見任繼愈主編《中國道教史》(增訂本)上下，中國社會科學出版社，2001年9月。
- 28 道安(314-385)，東晉僧人，中國佛教的開拓者，般若學派六家七宗之一「本無宗」的主要代表。俗姓衛，常山扶柳(今河北冀縣)人。12歲出家，受具足戒後，入鄴城(今河北臨漳)師事西域僧圖澄，後在山西、河北、河南一帶研習禪學，弘宣佛法，徒眾數百。後南下襄陽，傳法15年，著重講習般若學。同時整理漢譯經論，并編纂有《綜理眾經目錄》。弟子有慧遠和僧叡等數千人。
- 29 慧遠(334-416)，東晉僧人。俗姓賈。雁門樓煩(今山西原平縣崞陽鎮東)人。博覽群書，尤邃《易》、《莊》、《老》。21歲發願南下，隨豫章名儒范宣子隱居。後拜道安為師出家。在聽講《般若經》後，認為「儒道九流皆糠粃耳」。精於「般若性空之學」，24歲時開講「般若經」，常「引《莊子》義為連類」。後辭別道安上廬山，住東林寺傳法，弟子甚眾。因倡導念佛，被淨土宗追奉為初祖。其神不滅論學說和調和儒佛的思想，在中國哲學史上有重大影響。
- 30 法顯(約337-約422)，東晉僧人、旅行家、翻譯家。俗姓龔。平陽武陽(今山西襄垣)人。3歲出家，20歲受具足戒。慨律藏殘缺，矢志尋求，於東晉隆安三年(399)與慧景、道整、慧應、慧嵬等4人，從長安出發，遍歷北、西、中、東天竺等地，再泛海南下，經獅子國(今斯里蘭卡)，東渡印度洋，到耶婆提國(今爪哇)。義熙八年(412)回到青州長廣郡牢山(今山東青島嶗山)。前後凡14年，遊歷了30餘國，帶回很多梵本佛經。後在健康(今南京)道場寺專心譯經和著述。
- 31 道生(355-434)，東晉、南朝宋間僧人。俗姓魏，因依竺法汰出家，故亦稱竺道生。巨鹿(今河北平鄉)人，寓居彭城(今徐州)，父為縣令。20歲受具足戒，東晉隆安年間(397-401)至廬山，向慧遠問學，並從僧伽提婆學習一切有部的教義。後赴長安，就學於鳩摩羅什，并參予譯事。義熙五年(409)回建康(今南京)，結合般若學和涅槃學，闡發佛性說，立「善不受報」、「佛無淨土」、「頓悟成佛」諸義。其學說為中國禪宗思想的淵源之一。著有《二諦論》、《佛無淨土論》、《頓悟成佛義》、《佛性當有論》等，均佚。現存《妙法蓮華經疏》。
- 32 僧肇(384-414)，東晉僧人。俗姓張、京兆長安(今陝西西安)人。家貧，以傭書為業。原好老莊，又感《道德經》美則美矣，猶未盡善。後出家為僧，師事鳩摩羅什，擅長般若學。其般若思想，特別是不著兩邊的否定方法，對中國佛學思想的發展有著深遠的影響。有《肇論》等傳世。
- 33 范縝(約450-約510)，字子真，南朝齊梁時哲學家，無神論者。南鄉舞陰(今河南泌陽縣西北)人。曾在齊任寧蠻主簿、尚書殿中郎，在梁任尚書左丞、中書郎等職。不畏權貴，先後與蕭子良(齊竟陵王)、蕭衍(梁武帝)等王公貴族展開辯論，批駁佛教神不滅論、因果報應等觀點，拒絕以官職作交易，始終堅持無神論觀點。有《神滅論》等傳世。
- 34 參見郭朋《中國佛教思想史》上中下，福建人民出版社，1994年9月。
- 35 黃華珍《日本奈良興福寺藏兩種古鈔本殘卷》，中華書局，2011年4月。
- 36 狩野直喜:1868～1947，日本熊本縣人，號君山、半農人。著名的中國哲學家、文學研究專家，生前為京都大學教授，被譽為京都漢學的奠基人，有《支那學文叢》、《中國哲學史》等專著傳世。
- 37 兩種殘卷的抄寫年代均見奈良六大寺大觀刊行會編《奈良六大寺大觀第七卷 興福寺一》補訂版「解說」，堀

- 池春峰執筆，岩波書店，1999年。
- 38 藤原高男論文：《講周易疏論家義記における易学の性格》，《漢魏文化》創刊號收載，1960年6月；《江南義疏家の二派に關する一考察》，《日本中國學會報》第十二集收載，1960年10月。
- 39 參見《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》第二集（1935年）所收狩野文字說明。
- 40 《哲學大辭典》第535頁，上海辭書出版社，1992年10月。
- 41 《南華真經注疏·序》，《道藏》第十六冊所收，文物等出版社。此外，成玄英佚著有《老子道德經疏》，《開題序決義疏》，近人蒙文通曾輯其佚文編為《校理老子成玄英疏》；還有《度人經注》亦佚，陳景元《度人經集注》中略有引文。
- 42 砂山稔撰、黃華珍譯《成玄英思想研究—以重玄和无為為中心—》（《日本學者論中國哲學史》收載，華東師範大學出版社，2010年10月。原日文稿《成玄英の思想について—重玄と無為を中心として—》收載於《日本中國學會報》第三十二集，1980年10月）。
- 43 湯一介《郭象與魏晉玄學》（增訂本，北京大學出版社，2000年7月）附錄二《論魏晉玄學到唐初重玄學》，337—342頁。
- 44 郭朋《中國佛教思想史》上中下。
- 45 王通《中說·問易》，四庫本。
- 46 唐朝第六代皇帝，即李隆基（685～762），712～756在位。初期政績顯著，被譽為開元之治；晚年貪圖享樂，疏於問政，導致安史之亂。有《老子注》等傳世。
- 47 《唐玄宗御注道德真經》，《道藏》第十一冊所收，文物等出版社。
- 48 吉藏（549～623），隋唐時僧人。三論宗創始人。俗姓安，安息人。生於金陵（今南京）。自幼出家受業，曾住浙江會稽（今紹興）嘉祥寺，世稱嘉祥大師。晚年住延興寺。著有《中論疏》、《百論疏》、《十二門論疏》、《三論玄義》等。
- 49 參見《蘇東坡全集·前集》第二十四卷。
- 50 參見家永三郎·築島裕校注的《憲法十七條》（日本思想大系2，岩波書店，1978年12月），黃華珍《日本憲法十七條與中國古典——試論中日文化的歷史聯繫》（《知性與創造——日中學者的思考》，中國社會科學出版社，2005年12月），以及《大藏經》、《諸子集成》、《十三經》、《文選》等。

參考文獻：

- 任繼愈主編《中國哲學史》1～4，人民出版社，1999年9月
- 戶川芳郎《漢代の學術と文化》，研文出版，2002年10月
- 池田知久《道家思想の新研究——〈莊子〉を中心として》，汲古書院，2009年2月
- 池田知久《郭店楚簡老子的新研究》，汲古書院，2011年8月
- 戶川芳郎、蜂屋邦夫、溝口雄三《儒教史》，山川出版社，1987年7月
- 游國恩等主編《中國文學史》1～4，人民文學出版社，1983年6月