

心性化与唐宋元明中国思想的内转及其危机

——以禅宗、内丹、理学为线索的思考

翟奎凤

摘要:佛教的传入深刻地影响了中国思想的演进,魏晋南北朝时期,人们普遍的生命困顿与心灵焦虑使得佛教蔚然盛行。汉唐时期,中国思想经历了从重视宇宙论,到重视本体论,再到重视心性论这一转变,心性论的凸显促使唐宋元明时期中国思想文化整体性内转。佛教本身就是一种内向型的关于心性的宗教,唐代禅宗的出现标志着佛教中国化运动的完成,佛教完全变成了一种关于内心如何觉悟的宗教。在佛教与禅宗心性论思想影响下,唐宋道教完成了由外丹向内丹的转型,宋明新儒学也从主张“性即理”到主张“心即理”,变成了一种注重内在超越的心性化儒学。内在化、心性化一定程度上增强了人们的个体化独立意识与人格的尊严意识,对人们思想的解放与自由、民主、平等意识的觉醒起到了推动作用,这在禅宗与泰州学派那里都有着鲜明体现。但是内在化心性思潮过于强大也在很大程度上遮蔽了人们对天道自然、机械技术的好奇与探索精神。明代中期以后,儒、佛、道在心性思想方面的汇通达到一种平衡,出现三教合一的局面,中国思想全面僵化。明末西洋历算击败中国传统历算,天学的失落意味着中国文化的深层次危机。晚明传入中国的西方天主教与自然科学都有明显的外向性,西方文化推动了中国思想的外转。在内外之间,寻求一种中道,是未来中国文化发展的方向。

关键词:心性;内在;禅宗;内丹;理学

一、佛教心性论与中国文化生命第二期的展开

近代以来,很多学者认为唐宋时期中国社会发生了一个大的变革与转型,最有影响的观点是近代日本著名学者内藤湖南所提出的“唐宋变革论”,他认为,“唐和宋在文化性质上有显著差异:唐代是中世的结束,而宋代则是近世的开始,其间包含了唐末至五代一段过渡期”,而近世化使得学术文艺的性质也有明显变化,“经学由重师法、疏不破注变为疑古,以己意解经;文学由注重形式的四六体演变为自由表现的散文体,诗、词、曲等亦都由注重形式转为自己发挥。总而言之,贵族式的文学一变而为庶民式的文学,音乐、艺术等亦莫不如此”^①。与内藤湖南观点较为类似,陈寅恪也认为“唐代之史可分为前后两期,前期结束南北朝相承之旧局面,后期开启赵宋以降之新局面。关于政治社会经济者如此,关于文化学术者亦莫不如此”^②,钱穆也说,“论中国古今社会之变,最要在宋代。宋以前,大体可称为古代中国,宋以后,乃为后代中国。秦前,乃封建贵族社会。东汉以下,士族门第兴起。魏晋南北朝迄于隋唐,皆属门第社会,可称为是古代变相的贵族社会。宋以下,始是纯粹的平民

作者简介:翟奎凤,山东大学儒学高等研究院副教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系“山东大学基本科研业务费专项资金”、“山东大学青年学者未来计划资助”的阶段性成果。

① [日]内藤湖南:《概括的唐宋时代观》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第1卷,北京:中华书局,1992年,第10页。

② 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第296页。

社会”^①。冯友兰在晚年重写中国哲学史时一定程度上也吸收了这种观点来说明唐宋时期中国思想的演变,他说:“隋唐以后,门阀士族的政治和社会地位逐渐降低,由地主阶级贵族降低为四民之首。这是中国封建社会中的一个显著变化。所谓士就是中国封建社会中的知识分子阶层。”^②冯友兰认为“门阀士族是玄学的阶级根源,士是道学的阶级根源。两者比较,玄学有一种华贵清高、风流自赏的意味,道学则有一种比较平易近人的意味。这是贵族与非贵族不同的表现”^③,冯友兰甚至还把禅宗的兴起也归于这种社会政治结构的变化,他说:“禅宗与其他宗派的矛盾,也是当时反对门阀士族的斗争在佛教中的反映。当时其他宗派都是与门阀士族密切联系的,它们就是佛教中的门阀士族。社会中的门阀士族的统治的崩溃,也引起了佛教中的门阀士族的统治的崩溃。代之而起的是一种新兴的僧侣,这就是禅宗的‘祖师’们。”^④在《中国哲学史新编》中,冯友兰没有论及唐宋内丹的兴起,但可以推测,如果用门阀士族的瓦解与士民阶级的兴起来解释内丹取代外丹,想来他也会是这么认为的。杨立华在《内外丹兴替考》中正是用这种思路来解释的,“我们可以推断,内丹学之所以能够兴起,恰在于它迎合了长生观念平民化、世俗化的需要”,“在内外丹代兴的过程中,内丹家的身份亦渐趋复杂,其间明显有自上而下的痕迹,平民化的倾向十分明显”^⑤。这样看来,禅宗、内丹、理学的出现似乎都与唐宋时期门阀贵族的瓦解及士民阶级的兴起有着必然或密切的关联,这不失为一种比较合理的而且有力的解释与观察。社会结构以及大众风尚的变化往往确实能直接决定一种思想的兴衰及其转向。

文化及其思想观念的演变往往是内外促成的结果,就思想演变的内在气质来说,唐、宋、元、明时期,禅宗、内丹、理学的交替出现,佛、道、儒这三大思想信仰系统都出现了内转化的趋势,内在化、心性化、德性化、主体化是唐、宋、元、明时期中国思想演变的大趋势,这种趋向也最终导致晚明“三教合一”局面的出现,使中国文化出现了一个相对静态平衡的稳定结构。这种内在化、主体化一定程度上既促成了人们的个性自觉与自由平等观念的增强,但另一方面,高度的心性化、德性化也封闭了人们心灵世界向社会实践与自然科学实践的敞开。放宽思想视域,我们也可以比较清晰地看到,唐、宋、元、明时期这些思想风格和观念信仰的变化其实都跟佛教传入中国有着密不可分的关系,没有印度佛教的传入中国,固然就不会有中国的禅宗,同样也不会有内丹的形成与发展,不会有程朱理学和陆王心学。佛教极其深刻地影响了中国思想的演进,没有佛教,唐、宋、元、明时期的中国思想与心灵是不可想象的,从这种意义上说佛教确实是征服了中国。雷海宗正是以佛教对中国的深刻影响把中国历史分作两大周:“第一周,由最初至西元383年的淝水之战,大致是纯粹的华夏民族创造文化的时期,外来的血统与文化没有重要的地位。第一周的中国可称为古典的中国。第二周,由西元383年至今,是北方各种胡族屡次入侵,印度的佛教深刻地影响中国文化的时期。无论在血统上或文化上,都起了大的变化。第二周的中国已不是当初华夏族的古典中国,而是胡汉混合、梵华同化的新中国,一个综合的中国。虽然无论在民族血统上或文化意识上,都可说中国的个性并没有丧失,外来的成分却占很重要的地位。”^⑥第一周史前时期不算,从西周公元前1200年到公元383年,约1500年,第二周从公元383年算到晚清民国的话也大概是1500年,此后应该算是西方文化冲击中国的第三周。这个观察是深刻而犀利的,就中国思想文化的演变来说,他的这个“两周说”是合理的。一种思想文化也是生命有机体,中医认为,人体气机要与外界不断进行“开合出入”才能保持旺盛的生命力,否则“出入废,则神机化灭”(《素问·六微旨大论篇》)。一个民族的历史文化也是如此,只有在与不同的

① 钱穆:《理学与艺术》,《宋史研究集》第7辑,台北:台湾书局,1974年,第2页。

② 冯友兰:《三松堂全集》第10卷,郑州:河南人民出版社,2000年,“绪论”第5页。

③ 冯友兰:《三松堂全集》第10卷,“绪论”第8页。

④ 冯友兰:《三松堂全集》第9卷,第552页。

⑤ 杨立华:《内外丹兴替考》,《传统文化与现代化》1997年第3期。

⑥ 雷海宗:《中国文化与中国的兵》,北京:商务印书馆,2001年,第141、142页。

文明进行碰撞、交流、融合中才能生生不息,否则长期在一个封闭的文明系统内,其命运必然是走向死寂。外来的印度佛教文明确实是促进了中国文化生命第二期的展开。

与冯友兰以门阀士族的衰落、士民阶层的兴起来解释禅宗、理学的形成有所不同的是,任继愈以心性论的崛起来解释这一时期的思想转变,他认为“中国哲学史从秦汉以后,经历了宇宙生成论(或称为宇宙结构论),发展到魏晋时期的本体论,又由本体论发展为心性论,是符合人类认识规律的,佛教哲学也是从本体论进入心性论的,而且在心性论领域内作出了很大的贡献”^①。方立天也是以同一思路来论隋唐宋明时期中国思想的转变,他说“中国佛教心性论是佛教哲学与中国固有哲学思想旨趣最为契合之点,也是中国佛教理论的核心内容,在中国佛教哲学思想中占有最重要的地位”^②,又说“先秦时代思想活跃,百家争鸣,各种哲学问题,如本体论、宇宙论、人生理想论和心性论等都有了发韧和展开,呈现出百花齐放的鼎盛局面。到了汉代,宇宙论成为热点,一些哲人热心于探讨宇宙万物的生成、结构和变化等问题。魏晋时,玄学盛行,其重心是本体论,着重从宏观方面深究宇宙万物的有无、本末、体用关系。在魏晋玄学思潮的推动和本体论思维方式的影响下,中国哲学的兴奋点从宇宙(天)转到人,着重透过人的生理、心理现象进而深入探究人的本质、本性,从而由宇宙本体论转入心性论,即人本体论。而着了先鞭,首先完成这一转变的便是佛教学者。南北朝时佛教的佛性论思潮就是心性论成为了当时时代哲学主题的标志。后来,在佛教心性论的刺激下,儒家也更为系统地阐发了奠基在道德本体上的心性论,把社会伦理本体化、超越化,说成既是人的形上本体,又是宇宙的形上本体,从而又与佛教心性本体论进一步相沟通”^③。在任继愈、方立天这些论述的基础上,我们可以看出唐、宋、元、明时期中国思想不断心性化、内在化这一明显走向。美籍华裔学者刘子健在《中国转向内在——两宋之际的文化转向》一书中认为,“从12世纪起,中国文化在整体上转向了内向化”^④。其实,置于唐宋元明中国思想不断心性化这一宏阔而深邃的思想背景下,我们对这一内在转向能够看得更加清晰而深刻。

二、心的宗教:从如来禅到祖师禅

南北朝时期,涅槃佛性论开始成为佛教界讨论的中心问题。任继愈认为“晋宋间佛教理论家参加了当时玄学家的论战,与世俗学者共同讨论本体论的问题。这种论辩推动了中国哲学的发展。南北朝时期,佛教理论界由般若学转向涅槃学的讨论。涅槃学即哲学的心性论(佛教称为佛性论,即人性论)。由本体论进入心性论是当时思想家又一热门话题。从般若学到涅槃学(由本体论到心性论)恰恰与中国哲学史发展的逻辑同步开展,当时中国哲学史就是由本体论向心性论转移的”^⑤。方立天也认为“心性论为儒道佛三家文化的基本契合点”,在他看来,佛性论的凸显也是中国文化对佛教选择的结果,他说:“从中国佛教哲学发展逻辑来看,最早引起中国佛教学者兴趣和注意的佛教思想是般若空论和因果报应论。开始,般若空论在教外知识界中并未引起强烈的反响,因果报应论还遭到了儒家学者的激烈反对,并由教内外的因果报应之辩发展到神灭神不灭之争。这种具有重大哲学意义的争论最终以双方坚持各自立场而告终。但经过这场争论,中国佛教学者把理论建设的重点从形神关系转移到身心关系,从论证灵魂不灭转向成佛主体性的开发,着重于对佛性、真心的阐扬,此后中国佛教就转到心性论轨道上来。并且由于与重视心性修养的中国固有文化旨趣相吻合而日益发展,以致在南北朝隋唐时代形成了派别众多的丰富多彩的心性论体系。”^⑥由此看来,心性论的凸显既

① 任继愈:《佛教与东方文化》,《任继愈禅学论集》,北京:商务印书馆,2005年,第267页。

② 方立天:《心性论:佛教哲学与中国固有哲学的主要契合》,《社会科学战线》1993年第1期。

③ 方立天:《心性论:佛教哲学与中国固有哲学的主要契合》,《社会科学战线》1993年第1期。

④ [美]刘子健:《中国转向内在——两宋之际的文化转向》,赵冬梅译,南京:江苏人民出版社,2012年,第10页。

⑤ 任继愈:《从佛教到儒教——唐宋思潮的变迁》,《任继愈禅学论集》,第179、189页。

⑥ 方立天:《心性论:佛教哲学与中国固有哲学的主要契合》,《社会科学战线》1993年第1期。

是一种潜在的时代思潮,同时也是中印文化融合的一个交汇点。

经过五六百年的发展,佛教在隋唐达到了历史的高峰,天台宗、华严宗、禅宗等大乘佛教宗派的形成标志着佛教中国化运动的完成。这其中又以禅宗最为集中地代表了印度佛教的中国化,实现了中印智慧的高度融合。唐武宗会昌法难以后,佛教很多宗派顿时衰落,唯有禅宗一系独盛,而且在晚唐五代,五祖弘忍下面的法脉也只有慧能的弟子和再传弟子人才辈出、全面盛开,个个生龙活虎,不断翻新,引领了中国化佛教的发展方向,以至于此后的中国佛教发展史很大程度上就是禅宗的演变史,禅宗成了中国佛教的代名词。无论是天台宗,还是华严宗、唯识宗,其理论性、体系性、逻辑性甚至知识性都很强,流露出较强的“学院性”。从这个角度来说,它们都比禅宗高明、高深,但影响却不及禅宗。禅宗的优势就在极高明而道中庸,把修身平民化、平常化、生活化、简单化,甚至伦理化,显然这些也都是中国文化的特色。禅宗之所以能够做到这些,不得不说这在根本上还是由于其在心性论上有重大突破。心性论是隋唐佛教各大派共同的核心问题,关于心性论的不同建构也是各大派相互区别的重要标志,杨维中认为,与“天台宗的性具范式”、“华严宗的性起范式”相比,“禅宗的自心范式”,“是中国佛教心性论发展的最成熟形态”^①。作为中国佛教史上影响最大、流行时间最长的第一大宗派,禅宗的形成经历了一个由“藉教悟宗”如来禅到“教外别传”祖师禅,再到“超佛越祖”分灯禅的发展过程。一般认为由达摩传来到五祖弘忍的禅法都可说是如来禅,其特点是注重禅定静观,祖师禅为六祖慧能所创,分灯禅为慧能弟子对其禅学思想的发展,其特点是在动态生活中顿悟成佛。慧能是中国禅宗的真正创始人,此前是只有禅学的如来禅,没有禅宗。关于这一点,任继愈强调说:“我们把慧能当作中国禅宗的真正创始人,是有事实根据的。菩提达摩以下五世,只是慧能禅宗的先驱,后来中国哲学史上所谓‘禅学’,某人的学说近禅(如宋儒、明儒说陆九渊、王守仁的哲学体系近禅),都是说他们的学说和思想方法和慧能以后的禅学接近,而不是指慧能以前的禅学,更不是指的禅定的禅学。”^②杨维中也认为:“慧能的心性论思想与此前的如来禅心性论有着重大的区别。而南宗禅所坚持的正是由慧能奠定的只能以‘当下现实之心’来诠释的‘自心’本体。而这一理论立场正是‘六祖革命’的核心所在。从这个意义上,我们仍然坚持以慧能禅法作为禅宗正式立宗的标志。因为此前,无论是‘东山法门’,还是北宗禅,都与达摩禅的心性论没有根本的区别。所以,我们有充分的理由以自心范式概括禅宗的心性论范式。”^③慧能禅的这一思想充分体现在《坛经》一书中。

作为唯一一部中国高僧说法升为佛经的经典,慧能《坛经》充分体现了禅宗的核心思想,他对佛教心性论作了充分灵活的发挥。当弘忍给他讲《金刚经》至“应无所住而生其心”而大悟时,慧能瞬间领悟到“一切万法,不离自性”,他感慨道“何期自性,本自清静;何期自性,本不生灭;何期自性,本自具足;何期自性,本无动摇;何期自性,能生万法”(《坛经·行由第一》)^④,慧能大悟后的这句话道出了其思想后来展开的根本宗旨,即一切说法不离自性,自性是一切建立的根本,自性即佛,离性别无佛,自性具足一切,无须外求。这样,任何外在地追求佛的念想都是错误的,所有外于自性的佛和修为都是虚妄的。基于此,慧能就强调“惟论见性,不论禅定解脱”(《坛经·行由第一》),他批评传统的禅定静坐,认为“住心观静,是病非禅”,说“生来坐不卧,死去卧不坐。一具臭骨头,何为立功课”,又说“慧能没伎俩,不断百思想。对境心数起,菩提作么长”(《坛经·机缘品第七》)。慧能禅就是让人“识自本心,见自本性”,他说“自心是佛,更莫狐疑”,“一念平直,即是众生成佛。我心自有佛,自佛是真佛”(《坛经·付嘱第十》)。对传统佛教的很多教条,慧能都从其自性佛的立场上予以重新解释:如戒定慧三学,他说“心地无非自性戒,心地无痴自性慧,心地无乱自性定”(《坛经·顿渐第八》);针对净土

① 杨维中:《隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究》,《哲学门》第2卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第63页。

② 任继愈:《禅宗哲学思想略论》,《任继愈禅学论集》,第44页。

③ 杨维中:《隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究》,《哲学门》第2卷,第57页。

④ 慧能:《坛经》,大正新修《大藏经》本。以下《坛经》引文皆出于此版本,不再一一出注。

宗念佛往生西方极乐世界,他认为自性就是净土,此外别无西方,他说:“东方人造罪,念佛求生西方;西方人造罪,念佛求生何国?凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西,悟人在处一般。”(《坛经·疑问第三》)我们注意到,在《坛经》中慧能既说“本性是佛”,又说“自心是佛”,那么“心”与“性”到底是什么关系呢?对此,杨维中认为,“慧能心性论思想的核心是将‘心’与‘性’合一而用‘自心’范畴标明”,“与北宗以真、妄混合言‘自心’不同,《坛经》所言‘自心’是超越真妄二元对立的‘当下现实之心’”,“慧能认为,本心与现实心、真心与妄心,彼此体用一如,众生不应离妄另去求真,而要即妄显真,这就是‘呈自本心’”^①。这样看来,自心即自性,而就“当下现实心”这一关键点。赖永海更深刻地指出:“表面上看,慧能的直指人心、即心即佛说只是改变了一下心的性质,实际上,这一改变,导致了禅宗思想一系列重大的变更。从思维形式上说,他是以一个具体的现实的人心去代替一个抽象玄奥的、经过佛教学说百般打扮的‘如来藏自性清静心’。这一替换使得慧能实际上把一个外在的宗教,变成一个内在的宗教,把对佛的崇拜,变成对自心的崇拜,一句话,把释迦牟尼的佛教变成慧能的‘心的宗教’。”^②这种“心”宗教,着眼于心的迷悟,即心即佛即众生,迷则佛成众生,悟则众生成佛,而觉悟只在当下一刹那的转心起念,顿悟自心自性圆满具足。

慧能禅既反对离开心性的外求,也反对入定静观枯坐,他强调要在动态的生活中明心见性,其弟子把他的这一思想不断推向极致。如为打破对外在权威的迷思和崇拜,他的弟子敢“呵佛骂祖”,敢骂释迦摩尼是老骚胡,敢把佛像劈了当柴烧。为了截断俗情意识流的缠绕,禅师们可以对弟子实施不经意的当头一棒、振威一吼等外人看来非常突兀甚至荒谬的言行和肢体语言。诚如胡适所说,与印度禅学重在“定”不同,中国禅重在“慧”^③。这个“慧”我们说就是当下的动态的翻转与觉悟。过去的很多高僧都是由定而悟,通过长期的艰难的禅定苦修才能开悟,包括释迦牟尼佛本人也是如此。而禅宗的“行云流水”无疑是显得有些“轻巧”,有些老庄自然主无为的意味,如慧能说“兀兀不修善,腾腾不造恶。寂寂断见闻,荡荡心无著”(《坛经·付嘱第十》),“我此法门,从上以来,先立无念为宗,无相为体,无住为本。无相者,于相而离相。无念者,于念而无念。无住者,人之本性。于世间善恶好丑,乃至冤之与亲,言语触刺欺争之时,并将为空,不思酬害。念念之中,不思前境。若前念今念后念,念念相续不断,名为系缚。于诸法上,念念不住,即无缚也。此是以无住为本”(《坛经·定慧第四》),“学道之人,一切善念恶念,应当尽除。无名可名,名于自性。无二之性,是名实性。于实性上,建立一切教门。言下便须自见”(《坛经·顿渐第八》),这些都与老庄特别是庄子无善无恶、委运自然、朝彻见独的哲学精神息息相通^④,不过禅宗似乎更重在刹那间顿悟生命境界的翻转。如果说这是禅宗“无”的一面通向老庄道家的话,那么其有的一面无疑也通向孔孟儒家。印度佛教常把真如本体看作是真实的,而现象世界是虚幻不真的影和梦,有把体与用隔绝的倾向,但中国禅宗常说“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若”,把真如与现象打成一片,这无疑倾向于中国哲学特别是儒学体用不二、体在用中、重视现实生活的思维习惯。慧能还说“常行十善,天堂便至”,“若欲修行,在家亦得,不由在寺。在家能行,如东方人心善。在寺不修,如西方人心恶。但心清净,即是自性西方”,“心平何劳持戒,行直何用修禅。恩则孝养父母,义则上下相怜。让则尊卑和睦,忍则众恶无喧。若能钻木出火,淤泥定生红莲。苦口的是良药,逆耳必是忠言。改过必生智慧,护短心内非贤。日用常行饶益,成道非由施钱。菩提只向心觅,何劳向外求玄。听说依此修行,天堂只在目前”(《坛经·疑问第三》),这些话非常富有儒家修身及伦理生活化气息,这无疑使禅宗更能接近普通老百姓,禅宗常把深奥的佛理说得很浅白,如常强调“直心是道场”、“平常心是道”,这种风格确实能够很容易为大众所接

① 杨维中:《隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究》,《哲学门》第2卷,第55页。

② 赖永海:《中国佛性论》,北京:中国青年出版社,1999年,第232页。

③ 胡适:《禅学指归》,西安:陕西师范大学出版社,2008年,第11页。

④ 关于禅宗与老庄道家的关系,可参见徐小跃:《禅与老庄》,南京:江苏人民出版社,2012年。

受。禅宗圆融了有和无两个向度,无的一面与道家相通,推动了道教从外丹转向内丹;而其“有”的一面又与儒家相通,促进了宋明理学的形成。

三、道教的心性化:从外丹到内丹

在早期道教关于养生成仙的方术中,烧炼外丹无疑是最为重要的。所谓外丹,是以铅汞为主,配置其他药物作原料,在炉鼎中烧炼而成的化合物,初步炼成的叫“丹头”,只作“点化”之用,不能服食,继续再炼,便成服食的丹药,即道教所谓的“金丹”或“仙丹”^①。外丹可以说是一种关于生命科学的工艺技术,从哲学的角度说,外丹方士相信宇宙生命的连续性,即人体生命与天地自然有相似性和类同性,从低端的无机物到高端的生命体有着连续性和贯通性。与后来的内丹家重视无形的心性相比,外丹无疑更加重视的是作为形而下的身体,外丹方术的形下性和外向性使其具有了更多的自然科学气质。作为一种古老的方术,外丹早在战国中期就已经出现。西汉时淮南王刘安深谙“神仙黄白之术”,曾聚集方士在八公山从事炼丹烧炼。东汉时外丹经书开始涌现,其中最具理论性的当数魏伯阳的《周易参同契》。魏晋时期,老庄玄学兴起,服食外丹在社会上也成为名士风流的一种时尚,这一点从鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》可见一斑。东晋时期著名道士葛洪是外丹道的重要代表,他认为外丹是长生修仙的最高法门,其代表作《抱朴子内篇》确立了外丹在道教中的权威地位,充分显示了道教练丹术的工艺创造精神,对养生、医学、冶金、化学以及相关工艺等方面的发展产生了深远影响”^②。葛洪喊出的口号“我命在我不在天,还丹成金亿万年”,极大地鼓舞了外丹方士在生命科学领域的探索精神。值得注意的是,葛洪不大喜欢老庄虚玄之学,他崇尚技术工艺,认为那些掌握各种工艺、艺术技巧上达到极高水平的人,皆可成为圣人。我们看到葛洪的技艺圣人观与老庄及儒学的道德圣人观有着很大不同,从中可以看出他对科学技术的推崇。南北朝时期,著名道士、炼丹家陶弘景也非常博学,他在天文历算、地理学、药理学、医学、经学、兵学等领域都有显著的成就,尤其对于药理学和医学的贡献最大;在技术上还铸刀剑,注重工艺制造,对炼丹抱严格的实验态度,对实验场所环境、仪器设备、流程目标质量等方面都有精心控制^③。与葛洪类似,他身上具有强烈求知欲望与探索自然奥秘的兴趣及行动,重视语言作为科学认识的符号工具功能,反对玄谈空辩。

到了隋唐,外丹术在理论上、实践上都已成熟,由于唐代尊道教为国教,作为道教主要方术的外丹在唐代也得到了长足的发展。金正耀认为:“有唐一代是道教外丹术最为兴盛的历史时期。著名炼丹术士之众,保存下来的外丹经诀之多,炼丹术具体内容之丰,产生的社会影响之大,历代无出其右者。唐代堪称为道教外丹术的黄金时期。”^④外丹在唐代广受帝王贵族和文化名流的追捧,从唐太宗到僖宗几乎每个皇帝都炼丹,王勃、卢照邻、李白、白居易等大诗人都对外丹也很着迷,有的甚至还亲自参与烧炼(典型的如李白曾大炼还丹)。但是在外丹鼎盛的同时,丹毒死亡现象在历朝中也是最严重的,唐朝帝王因服丹而死者就达六人之多。这一点,迫使人们开始反思外丹的不足。随着心性化思潮和内丹术的不断崛起,唐末五代到北宋,内丹逐渐取代外丹成为了道教的新主流,外丹的社会影响逐渐衰弱。关于内丹崛起,任继愈从心性论这个时代思潮作了精彩分析,他认为:“世人论道教内丹之学,多认为它由外丹发展而来,这种说法虽不为无据,但还不能全面地说明问题。内丹说实际上是心性之学在道教理论上的表现,它适应时代思潮而生,不能简单地认为内丹说的兴起是由于外丹毒性强烈,服用者多暴死,才转向内丹的。内丹说在道教,佛性说在佛教,心性说在佛教,三教的说法有差异,而他们所探讨的实际上是同样的问题。”^⑤

① 钟肇鹏主编:《道教小辞典》,上海:上海辞书出版社,2001年,第203、204页。

② 蔡林波:《神药之殇:道教丹术转型的文化阐释》,成都:巴蜀书社,2008年,第77、78页。

③ 王明:《论陶弘景》,《道家与道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第80—98页。

④ 金正耀:《唐代道教外丹》,《历史研究》1990年第2期。

⑤ 任继愈:《内丹学与心性论》,《天人之际》,上海:上海文艺出版社,1998年,第307页。

所谓内丹,是“以人身体为炉鼎,精、气、神为药物。经过一定时间的修养锻炼,以神运炼精、气,达到三位一体,凝结成丹(圣胎)。其修炼过程分:筑基、炼精化气、炼气化神,炼神还虚,复归于道,凡四个阶段”^①。一定程度上,内丹可以看作是对外丹的模拟,不过,外丹的鼎炉、药物都取自外界的大自然,是在身体外烧炼金丹,而内丹则完全回到自身内部,在体内修炼金丹。尽管据说东晋时期就已经出现“内丹”一词^②,但内丹的成熟一般以唐末五代的钟吕金丹为标志^③。钟吕丹道形成之前,内丹思潮也经历了一个较长的酝酿形成期。很多学者强调隋唐时期的重玄学对内丹学形成的重要影响,重玄学的思想主体是老庄和魏晋玄学,同时也受到佛教思想的很大影响。外丹对老庄思想相当轻视,对待老庄态度的不同是内外丹的一个重要分野。受佛教的影响,重玄学抬高心性、贬低肉身,如成玄英在《老子注》中就说“物情颠倒,触类生情,岂知万境皆空,宁知一身是幻”,这种观念是其与外丹甚至以往道教的一个很大不同。受此影响,内丹学的内在化、精神化、心性化的倾向也是非常明显的。当然,也有学者强调内丹与六朝以来的内炼、内修学的继承关系,认为内丹是在“服气”、“导引”、“胎息”、“存想”等内修养生术基础上发展起来的。如龚鹏程就非常强调内丹与服气、胎息的密切关系,他认为,“顺着六朝以来有关服气养生的理论予以发展,逐渐深化以后,渐渐出现内在化及精神化的倾向,由服外气讲到服内气、由存想身中神讲到存养精神,由对肢体的按摩导引讲到内在的以心引气、由闭气胎息讲到元气成胎,以至对丹、鼎、火候等,都有了新的解释。此时又再援引老庄、佛学、易经之义理来说明其见解,才逐渐形成一个新的论述体系”^④,“相对于一般的炉火烧炼之术,这时已有不少人提出另一种思路,说烧炼之药非金石铅汞,而是气。这些气,或指日月之气,或指身内之气,或指五谷之气,总之,都非金石铅汞。故古丹经所云之铅汞或水火均须另作解释。于是就出现了真火、真水、真铅、真汞的讲法。丹也一样,不再指丹砂丹药,而是指气。内气称内丹、外气称外丹。心还于气,或阴阳两气向往还则称还丹,又或以内外气为金丹。这都是新的铅汞丹药论。……张果以神为性、以气为命的讲法,更开启了内丹家讲性命双修的门庭”^⑤。在唐代,东汉的《周易参同契》才真正被重视起来,但与之之前对该书外丹化理解不同,晚唐的张果、刘知古更多地从内炼、内丹的方向来解释《参同契》。所有这些内丹化思潮到了唐末五代的钟离权、吕洞宾那里得到了汇集提升。张广保认为钟吕内丹道与中唐时期的各种原初的内丹道形态相比有三个重要特点,一是“将内丹道奠基形而上的天道的基础之上,使丹道与天道相互贯通”,二是“通过对各种原初内丹流派的整合,建立起一种体系化的内丹之道”,三是“钟吕内丹道派通过对道教各种传统内修方术的尖锐批评,将内丹道与道教各种传统内修方术严格区分开来”^⑥。因此,可以说钟吕内丹理论体系的建立,标志着内丹学走向成熟,之后,内丹成为道教炼养方术的主流,从宋元的南宗、北宗,到明清的东、西派,都自称得钟吕真传,奉钟、吕为教主。所以,钟、吕是道教内丹的真正祖师,这点类似于慧能于中国禅宗的地位。

唐宋之际,是内外丹的交替的一个转折点,道教由外在走向内在。早期内丹虽然由外入内,不再烧炼外在铅汞,但他们还比较重视天道宇宙论,甚至把内在精气神的修炼看作是对天道运行的模拟或反还,有着宇宙论与心性论交融的特点,“气”的地位也比较重要。在宋明时期,内丹的进一步展开中,佛教禅宗心性论的因素不断渗入并越来越凸显,气越来越从属于心,如北宋张伯端在其《悟真篇》后篇论达本明性之道,其内容主要是“通过参证佛教典籍尤其是禅宗的各宗传灯录而来,这就暗示了

① 钟肇鹏主编:《道教小辞典》,第204页。

② 《大正藏》卷四十六载《南岳思大师立誓愿文》说“藉外丹力修内丹,欲安众生先自安”,但此文的历史真伪,学界争论颇多,而且其“内丹”的意涵也没有具体交代。

③ 至于“内丹”概念的形成,杨立华认为大致可以定在陶弘景之后、张果之前,即大约在公元536年至705年之间。参见杨立华:《匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的开展》,北京:北京大学出版社,2002年,第51页。

④ 龚鹏程:《道教新论》,北京:北京大学出版社,2009年,第185页。

⑤ 龚鹏程:《道教新论》,第208页。

⑥ 张广保:《唐宋内丹道教》,上海:上海文化出版社,2001年,第162页。

他的内丹道在有关性功修持方面接纳了禅宗明心见性的功夫”,张广保认为“张伯端的这一作法为宋以后内丹道广泛地援禅入道开了先例。后世内丹道的南北二宗都不约而同地接纳佛教禅宗的修心功夫,以之作为内丹修持的性功。有的丹士于此走得更远,甚至有以禅宗明心见性取代内丹道的趋势”^①,“南宋的以后的一些内丹家正是以此为依据,将内丹修炼完全等同于心性修炼,从而走上丹、禅合一之路”^②。性命双修,是内丹家的共识,如果说张伯端总体上还是主张“先修命,后修性”的话,那么宋元之际王重阳开创的全真教则明确主张三教合一,而且认为要“先修性,后修命”,认为“唯一灵是真,肉身四大是假”^③,这就彻底走上了丹禅合一,甚至以禅为主的修行道路。

从外丹到内丹的巨大翻转,我们看到佛教禅宗心性论对道教的重大影响。从早期重视肉体长生不老,到后来认为身体是“四大假合”幻影,从身体与宇宙生命、自然物质关联性的积极探求,到唯心是求,从外丹到内丹的这一演变可以说最为典型地象征着唐宋时期中国思想的内在转向,从此“通过贬斥外在物性的世界来抬高内在的灵性的世界,内在化成为中世纪到近代中国思想和精神发展的主流”^④。无疑,外丹是开放的、朝向大自然的,是富有科技实验品格的,历史上的著名炼丹家如葛洪、陶弘景、孙思邈也都非常博学,而且在科技史上都有着突出的贡献。外丹转入内丹,以及宋元之后内丹的不断心性化,这个历程大体上也是中国自然科学创造性不断萎缩的时期。

四、儒学的心性化:从“性即理”到“心即理”

如果说魏晋南北朝一直到隋唐,是佛教、道教的兴盛活跃期,儒学相对没落不景气的话,那么,宋明时期,儒学显然力压佛老,又一次成为时代思想的领跑者,回到社会话语的中心。确实,诚如冯友兰所论,禅宗于“百尺竿头,更进一步”便走到了宋明新儒学:“禅宗更进一步,统一了高明与中庸的对立。但如果担水砍柴就是妙道,何以修道的人,仍须出家?何以事父事君不是妙道?这又须下一转语。宋明道学的使命,就在再下这一转语。”^⑤在冯友兰看来,“佛学与中国原有之儒家之学之融合,即成为宋明之道学”^⑥,当然冯友兰这里所说的佛学主要来讲就是指禅宗。北宋是儒学复兴的活跃期和宋明理学的奠基时期,在“性与天道”的建构上也呈现了多元的局面,即便是被视为正统的北宋五子,其思想各自的特色也很鲜明。周敦颐、张载、邵雍的宇宙生成论色彩比较浓厚,《周易》图书象数学对周敦颐、邵雍影响较大,张载强调“气”的根本性。尽管三人都很有成就,但后来宋明理学的奠基人、创始人当推二程。

从周秦到汉唐,“道”是诸子百家所共同指认的最高本体,是思想界最高真理的代名词。然而在宋明时期,“理”在很大程度上取代了“道”的这些指认功能,事事都求个“理”,行行都要讲“理”,“理”成了宋明思想文化乃至人们生活世界最为流行的权威话语。“理”之所以能升格为宋明思想的最高话语,这主要是二程的功劳。程颢曾不无自豪地说,“吾学虽有所授受,‘天理’二字却是自家体贴出来”^⑦,言外之意,他与弟弟虽跟周敦颐学习过,但是其思想发明与创新跟周敦颐关系并不大,这是二程始终没有明确尊周敦颐为师的重要原因,程颐甚至直接说只有他哥哥程颢才接续了孟子之后中断了一千多年的道统。“理”是二程思想的核心,同时整个宋明理学也继承了二程对理的这种重视,把

① 张广保:《唐宋内丹道教》,第332页。

② 张广保:《唐宋内丹道教》,第378页。

③ 王重阳撰,白如祥辑校:《王重阳集》,济南:齐鲁书社,2005年,第281页。

④ 姜生、汤伟侠:《中国道教科学技术史》,北京:科学出版社,2002年,“导论”第44页。

⑤ 冯友兰:《三松堂全集》第5卷,第109页。任继愈在《农民禅到文人禅》一文中也说:“运水搬柴,既然都是妙道,由此再进一步,事父事君又为什么不可以成为妙道呢?禅宗与儒教合流,直接参加政治生活,儒教把禅宗消融了。”(任继愈:《任继愈禅学论集》,第76页)极高明道中庸,他的这些看法应该说是受到了冯友兰的影响。

⑥ 冯友兰:《三松堂全集》第3卷,第502页。

⑦ 程颢、程颐:《河南程氏外书》卷十二,王孝鱼点校:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第424页。

天理作为思想的核心概念,这是人们把这一时期新儒家称为理学的基本原因^①。“天”是整个中国文化的最高范畴,其实“道”和“理”都可以看作是不同时期人们对“天”的诠释。天理是客观绝对的至善本体,是道德与法则的本源。二程认为“理便是天道”,又说“性即是理”^②,这就以“理”贯通了性与天道,从哲学的高度对孟子的性善论作了阐发与肯定,其意义有些类似于慧能所强调的“自性即佛”的观点,无论是从语言形式还是思想内容上来看,“性即是理”与“性即是佛”都有着很强的相似性,这种说法极大地鼓舞了人们去成佛成圣。由于天理就在人性中,因此,与周敦颐、邵雍、张载强调宇宙论不同的是,二程讲理直接从人生论来讲,他们既“不讲圣人古经典与大道理,又不讲治国平天下大事业,更不讲宇宙神化大玄妙,只讲自己的生活,自己的心。教人把自己的心如何来应付外面一切事,让自己的心获得一恰当处,外面的事也获得一恰当处。那便是他所称由他自己体贴出来的‘天理’,也便是他所要学者须先识得的‘仁’”^③。建构内圣外王之道是宋儒的最高追求,但他们把外王看作是内圣的自然延伸,把心性道德和精神境界看作根本,这样无形中就对外王看得很轻,如程颢说“虽尧舜之事,亦只是如太虚中一点浮云过目”^④,这种心性化、道德化、生活化,甚至艺术化、审美化的人生哲学显然是有着浓厚的庄禅色彩。

尽管二程的思想大体一致,但由于二人禀性的不同,还是流露出豪迈浪漫与严谨低调的不同。冯友兰认为程颢开后来陆王一系,而程颐开朱熹,他说:“伊川一派之学说,至朱子而得到完全的发展。明道一派之学说,则至象山、慈湖而得到相当的,至阳明而得到完全的发展”^⑤。就是说二程的不同实开朱、陆之差异,这又集中体现在“性即理”与“心即理”两种观念的对立上。“性即理”为程颐所提出,为朱熹所详细论述。朱熹把存在严格地区分为形而上下两个世界,理为形而上,气为形而下,理是本体第一性的,而且不在时空中,是绝对的永恒。朱熹认为人的本性就是天理的体现,是至善的,因此,性即是理。而心,在朱熹看来,是理与气的结合,气有昏明清浊,因此人心有善有恶,不能说心就是理。朱熹接受张载“心统性情”的说法,认为心虽然不就是理,但心包含着理,他说:“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。”^⑥关于“心即理”的思想,程颢曾说“理与心一,而人不能会之为一”^⑦,张岱年认为,陆九渊所说“人皆有是心,心皆是理,心即理也”^⑧,当本于程颢^⑨。我们看到,朱、陆其实都主张“心具理”,但陆九渊由此顺推到“心即理”。无论是“性即理”还是“心即理”,这个“即”都不应该直接翻译为“就是”,“即”准确来讲是一体、不二的意义。对于朱、陆在心性理关系上的微妙差别,冯友兰独具慧眼,认为这是由于“朱陆所见之实在不同。盖朱子所见之实在,有二世界,一不在时空,一在时空。而象山所见之实在,则只有一世界,即在时空者”^⑩。这种理论上的分歧,也直接决定了朱、陆在为学方法上的不同,朱熹主张泛观博览、即物穷理,陆九渊主张发明本心、先立其大,于是陆攻击朱学为支离无主,朱攻击陆学空疏近禅。对于朱陆后人“朱子近道,陆子近禅”之说,其实陆固然近禅,但朱熹受佛教的影响之大也不容忽视。作为理学的集大成者,朱熹在二程的基

① 陈来:《宋明理学》,上海:华东师范大学出版社,2004年,第61页。

② 程颢、程颐:《遗书》卷二十二上、卷十八,王孝鱼点校:《二程集》,第290、204页。

③ 钱穆:《宋明理学》,北京:九州出版社,2010年,第63、64页。这种精神也鲜明地体现在朱熹与吕祖谦合编的《近思录》一书的书名上,“近思”即不必远求,要贴近生活。

④ 程颢、程颐:《遗书》卷三,王孝鱼点校:《二程集》,第61页。

⑤ 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,第256页。

⑥ 孟轲著,朱熹集注:《孟子集注》卷十三《尽心章句上》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第425页。

⑦ 程颢、程颐:《遗书》卷五,王孝鱼点校:《二程集》,第76页。

⑧ 陆九渊:《与李宰二》,陆九渊著,钟哲点校:《象山全集》卷十一,北京:中华书局,1980年,第49页。

⑨ 张岱年:《张岱年全集》第6卷,石家庄:河北人民出版社,2007年,第527页。

⑩ 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,第256页。

基础上(当然主要是程颐)融周敦颐、邵雍、张载的思想于一体^①,周、邵、张的思想都有着很强的宇宙论色彩,而周敦颐、邵雍的宇宙论很大程度上与道教陈抟一系有着较为密切的渊源关系,朱熹对陈抟,对道教,对《参同契》都很有兴趣,所以给后人留下朱子近道的印象。其实,朱子早年也是浸润佛教禅宗多年,特别是对禅曾很痴迷。朱熹离开禅、反思禅当是他与李侗接触之后,李侗告诫他关键不在体会“理一”,而在了解“分殊”。鉴于禅的盛行及其流弊,朱熹后来的哲学建构似乎是朝着刻意反禅的方向发展的,但是他的很多思想终究洗脱不了佛教的烙印,如不少学者指出,其“心统性情”的思想与《大乘起信论》“一心开二门”的观点有着惊人的相似,其“理一分殊”、“月映万川”、“物物各具一太极”的思想与华严宗理事圆融的思想更是貌合神似。而朱熹坚持理本体的绝对性、非时空性,及其彼岸性,某种程度上与印度佛教“性寂说”有相合之处,有把本体与现象割裂为二之嫌。牟宗三认为程朱的“性即理”是“存有而不活动”,而陆王“心即理”是“存有而活动”,这个区别也有一定道理。朱熹甚至还说“性是形而上者,气是形而下者。形而上者全是天理,形而下者只是那渣滓。至于形,又是渣滓至浊者也”^②,这种对气形的贬低在早期儒学史上是没有的。宋明理学家几乎无一例外,早期都有过出入佛老的心路历程,尽管后来他们都声称反佛,但佛教思想潜移默化对他们的影响是难以洗刷的。如朱熹所说形下是“渣滓”,其实张载也说“天地法象,皆神化之糟粕”^③,张载还说“德性之知不萌于见闻”^④,这些都渗透着佛教思想的影响,是早期儒学所没有甚至会反对的主张。

陆九渊的“心即理”说到了王阳明那里得到充分彰显,阳明由“心即理”进一步说“心外无理”、“心外无物”,甚至说“有孝亲之心即有孝亲之理,无孝亲之心即无孝亲之理”^⑤,这样确实如冯友兰所论,如果说“依朱子之系统,理之离心而独存,虽无此事,而却有此理”,那么“依阳明之系统,则在事实上与逻辑上,无心即无理。此点实理学与心学之根本不同也”^⑥。显然,阳明“心外无理”的思想与慧能“离心无别佛”的主张如出一辙。一般认为,王阳明“致良知”说是《大学》“致知”与孟子“良知”的综合,阳明认为良知即天理即心之本体,同时又自然知道善恶是非。其实慧能的弟子神会就曾以“知”解释心性本体,在神会思想中,“知”既是清净心体所本具,又是依体发用的特殊智慧,二者是体用一如的关系。在神会看来,心体本具智慧,智慧自然能知,因此他注重心体的定而发慧的功能^⑦。神会的弟子宗密融合华严与禅的思想又进而提出“知之一字,众妙之门”^⑧的著名论点。这些与阳明的良知说都有不少相近处。与宋儒不同的是,阳明吸收佛教的思想是公开的,他不但没有攻击佛教,反而以三间房的比喻来说明佛教思想的合理处本来就是儒家的,以此来表明儒家思想的广大精微。阳明致良知的思想高度张扬了人的主体性及道德实践性,其后学由于良知的不同理解分成好多派,影响最大的是泰州学派,主张良知自然现成,不假修为,禅甚至狂禅的色彩更加浓厚。

不论是程朱的“性即理”还是陆王的“心即理”,从根本上说都是一种心性儒学。在北宋时期,多元开放的儒学复兴运动还有着较强的宇宙论的恢宏气势,然而南宋之后这种气象显然变得单一、收缩、内敛、保守起来,以为心性和德性的力量具足一切,能改变一切,道德心性化的单一独大无疑严重窒息了中国文化的生命力和创造力,使中华民族的心志变得老成保守。其实从隋唐以来,心性化不断强大这一思潮,我们对此会看得更加清晰,这背后我们都能看到佛教禅宗的强大力量对中国文化

① 北宋儒学复兴运动是多元多向度的,且不说北宋五子各个不同,司马光、王安石、三苏的儒学思想也各具特色。朱熹是北宋儒学的集大成,也主要是综合了北宋五子的思想,而这其中二程的思想又是最主要的。不光是朱熹,南宋的儒学主流上也多接续二程。这也可以说是蓬勃发展的儒学复兴运动向内收缩的表现。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷五,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第233页。

③ 张载著:《正蒙·太和篇》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第9页。

④ 张载著:《正蒙·大心篇》,章锡琛点校:《张载集》,第24页。

⑤ 王阳明:《答顾东桥书》,《传习录》(中),王阳明撰,吴光等编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1995年,第42页。

⑥ 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,第262页。

⑦ 杨维中:《隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究》,《哲学门》第2卷,第56页。

⑧ 释宗密:《圆觉经略疏之钞》卷一,清宣统三年(1911)扬州藏经院刻本。

重建的深刻影响。

五、三教合一与晚明中国思想的危机及其外转趋势

佛教传入中国后,与中国本土文化两大宗儒、道两家既有矛盾斗争,又相互吸收融合,但总体看,“和”与“融”是主基调,这就使得一方面受儒道影响,以禅宗的出现为标志,印度佛教中国化,而另一方面中国化了的佛教又深深影响了道教与儒学的发展。两宋内丹学的发展又使得佛道两家进一步深度融合,甚至内丹学直接吸收佛教禅宗,王重阳公开主张三教合一。宋明理学到了明代阳明心学,以儒为主的三教合一的态势也非常明显。而佛教界明末四大高僧云栖株宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭也都高调主张三教合一。虽然在明代之前,儒、佛、道也一直在相互不断融合,但“三教合一”一词的出现则是在明代^①,甚至晚明公开出现了“三一教”这样的民间宗教。可见,三教合一是晚明的一个重要社会思潮,余英时认为:“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。”^②可以说,这都是佛教影响中国的结果,是佛教传入后中国思想的一系列后续反应,没有佛教的传入这些都是不可想象的。而三教合一,主要也就是在心性论上获得了某种统一协调。晚明三教合一局面的出现、儒佛道的关系进入静态平衡,相互再也不能刺激出新思想,那么这也意味着中国思想的枯寂,因为没有矛盾冲突,没有异样观念系统的冲击,就不可能有思想活力和创新。

佛教长期影响中国文化的结果便是导致中国思想越来越内在化、心性化、精神化、主体化、主观化,对外在社会实践和自然科学的兴趣与探索精神越来越弱化,中国科学技术开始全面落后于世界,其中一个标志性的事件是明末西洋历算彻底击败中国传统历算。1634年,徐光启与汤若望等人合作完成了《崇祯历书》,此书从多方面引进了欧洲的古典天文学知识,是中国历史上第一部外来历算方法主导的历书,在此后的十年里,围绕日月食等天象的预测,中西历算进行过八次较量,但均以中国传统历算的失败告终。明末的这场“天算”之争可谓意味深长,中国天学的失败预示了中国文化的全面衰落。明代中期以前,中国在各方面基本上都还是领先世界的,然而进入16世纪,随着文艺复兴、启蒙思潮的蓬勃发展,西方在科学、经济、政治、军事等方面开始突飞猛进,而此时守旧的中国已经暮气霭霭,晚清中国的落后挨打早在晚明其实就已经注定了。明末中国天文历算的失败是中国文化生命力全面枯萎的重要标志。因为中国古代天学不仅仅是一种历法推算,也不仅仅是星象占验,它还是古代中国宇宙论的集中体现,也包括着中国的宗教精神,当然它更富有很强的政治意味,可以说它是集宗教、哲学、政治、科学于一体的古代中国思想文化的精神王国之父。

天主教信仰裹挟自然科学闯入晚明中国,这是继佛教入中国后,外来文明第二次冲击中国。与晚明中国儒佛道心性化的内在风格恰恰相反的是,利玛窦、汤若望等人从信仰到知识在风格上可以说都是外在的。与基督教、天主教外在超越不同,很多现代新儒家认为儒学是内在超越的。其实,以内在超越来讲儒家的精神修养是大可商量的,之所以儒家给人留下内在超越的印象,这也主要是因为受佛教影响从而心性化了的宋明儒学。宋明理学的这种内在化、心性化倾向在阳明之后越来越强烈,但与此同时,反阳明学,甚至反理学的实学思潮也开始兴起。物极必反,在严重内在化、心性化的同时,中国思想也开始酝酿外翻外转。阳明心学对当下现实心良知能力的充分肯定及其所标榜的“心外无物”,也有可能走向其反面,一是对欲望,对身体,对物质世界的肯定,二是“心外无物”反过来也可以说“物外无心”,这也会启发人们走向自然物理和实学实践。晚明兴起的实学派主张经世致

^① 严耀中认为“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”,见严耀中:《论三教到三教合一》,《历史教学》2002年第11期。

^② 余英时:《中国近世伦理与商人精神》,辛华、任菁编:《内在超越之路——余英时新儒学论著辑要》,北京:中国广播电视出版社,1992年,第331页。

用,反对空谈心性,一定程度上这也是对在佛教影响下被心性化了的宋明儒学的反思。经世致用是儒学与佛老的最大区别,这一点在六经中体现得非常明显,而四书则更多集中在人生哲学与精神修养上,在这方面确实与佛老有较多的通融性,甚至还不如佛老精致深刻。博学而多能,是先秦儒学圣人观的重要标志,但是在宋明,圣人几乎被完全道德化、精神化、心性化。晚明实学思潮的出现,一是有阳明心学内部自身的反动,二是有程朱理学对阳明学的批评,同时也有对整个宋明理学的反思。天主教入中国,利玛窦当时采取了“补儒易佛”的策略,即迎合儒学,反对佛教,而且反对受佛教影响了的宋明儒学。因为他们看到,六经文献中人格神意味较浓的上帝与上天,与天主教所崇尚的上帝、天主有相似性,所以传教士就认为先秦儒学才是正宗原本的儒学,而汉儒特别是宋儒是异化了儒学。宋儒的一大标志性贡献是把六经中所说的“天”理解为非人格神的哲学化、本体化了的“理”,而传教士对这一点攻击不遗余力,竭力维护六经中有人格神意味的天。其实,世界宗教大概有两种类型特征,一是理智型的,以佛教为代表,排斥情感,认为情感甚至连爱也都是烦恼、无明、苦痛与轮回的根源,而另一种是情感型的,以天主教为代表,非常重视爱,要爱上帝,爱所有的人。而儒学可以说是情理交融的,仁爱与智慧并重,这种特征在孔子那里很鲜明,但是在宋明理学那里受佛教影响就显得太偏重理智,偏失了儒学的中道。

最后本文重申自己的文化观,即一种文化长期在一个封闭系统内必然走向死寂,必定要与异质的不同的思想文明碰撞、交流才能有真正的创造创新。从汉魏佛教开始传入中国,经过一千五百年与中国文化的冲突融合,到晚明三教合一局面的出现,意味着佛教深刻影响中国的结束。中国必须再一次与另外一种异质的文明系统碰撞交流才能重新展开新的生命力,这就是西方文明。晚明是中西文化交融的一个象征性展开,随着明朝的灭亡与清朝的闭关锁国等原因,这一比较温和的交流中断了,一直到晚清民国,西方文化对中国展开了全面而强硬的冲击,我们今天仍处于这种中西文化大融合的时代潮流中,这是中国文化生命力第三期的展开。

[责任编辑 李 梅]