

# 崇教与尊学：论中唐儒学复兴之韩、柳差异

□ 何 蕾

(蚌埠学院 文学与教育学院,安徽 蚌埠 233030)

[摘 要] 在中唐儒学复兴进程中,柳宗元的作用不容忽视,但因其在儒学观上与韩愈的巨大分歧,导致宋以后学者对二人评价差异较大。韩愈推尊儒学、排斥异教,奋力擎起儒学复兴的大旗,其力倡儒学独尊的一元化价值取向和排佛行为的殉道色彩使其儒学复兴行为具有一层宗教意味;柳宗元则以一种客观、理性的态度看待儒学,将之视为一个主流学派加以辨析,坚持以儒为本,多元并存,以对先秦儒学经典的批判和对两汉儒学神性的消解著称。韩、柳二人对待儒学态度的巨大差异在深广的时代语境中形成,多元价值观并存的国家导向、统治者对“三教”的灵活运用和儒学逐步上升为国家宗教导致二人儒学观分歧明显。

[关键词] 韩愈;柳宗元;儒学复兴;崇教;尊学

[DOI编号] 10.14180/j.cnki.1004-0544.2019.10.009

[中图分类号] B222 =423

[文献标识码] A

[文章编号] 1004-0544(2019)10-0069-11

作者简介:何蕾(1978—),女,安徽蚌埠人,文学博士,蚌埠学院文学与教育学院教授。

在中唐儒学复兴潮流中,与韩愈相比,柳宗元的态度显得不够积极,加之创作大量批判主流儒学观点的文章与“佞佛”嫌疑,导致宋以后的学者在对中唐儒学复兴思潮的长期研究中,忽略了柳宗元的地位和作用,就连称柳宗元为“奇材”的王安石也曾说“子厚非韩比也”<sup>①</sup>。20世纪80年代以后,柳宗元在中唐儒学复兴思潮进程中的作用和地位,渐为学界所认可<sup>②</sup>,柳宗元是中唐儒学改革者的说法也渐为学界接受<sup>③</sup>。相比柳宗元对儒学的“改革”态

度,韩愈不仅毫无批判地接受先秦、两汉以来的儒学观念,大力阐扬儒学之重要性,将其视为包治百病、囊括一切的价值体系,而且站在道德制高点排斥儒学之外的“异端”,实有将儒学宗教化的倾向。而柳宗元主要致力于振兴作为政治哲学的儒学,而非泛泛地宣扬和拔高儒学的重要性,以一种客观、理性的态度看待儒学,将之视为一个主流学派加以辨析,与韩愈等人迥然相异<sup>③</sup>。韩愈对儒学的狂热和对异教的排斥,为其儒学复兴行为涂上了一层宗

①关于柳宗元对儒学复兴的作用和贡献,可参徐远和.柳宗元与儒学复兴[J].哲学研究,1984(3):53-58.进入20世纪90年代,关于柳宗元与中唐思想转型及宋代新儒学关系的研究领域,以台湾学者陈弱水的研究最为全面。近年来,大陆致力于柳宗元对中唐儒学复兴以至于宋明儒学复兴影响研究的学者主要有李伏清等人。

②可参彭建,邢凤麟.柳宗元是儒学的伟大改革者[J].广西社会科学,1994(2):85-94;刘光裕.柳宗元与儒学革新[J].孔子研究,1994(3):68-76.

③“Liu’s efforts as a Confucian thinker focused primarily on revitalizing Confucianism as a political philosophy, and this was a vision considerably different from that of Han Yü and Li Ao”. Jo-shui Chen. Liu Tsung-yuan and the Intellectual Changes in T’ang China, 773-819, Cambridge University Press, 1992, p.6.

教色彩。宗教化特征在宋以后的儒学走向中愈益明显<sup>①</sup>,韩愈以“道济天下之溺”的义士姿态和“虽灭死万万无恨”的殉道精神成为中唐以后儒学复兴道路上的里程碑人物,而柳宗元却因其政治生涯的失败和对儒学的批判态度被宋人逐出中唐儒学复兴的主流阵营。当今学界对柳宗元与韩愈在中唐儒学复兴进程中的地位与作用都有了较为客观的认识与评价,然而二者儒学观念、价值取向和思想体系的差异,仍有阐发之必要。本文将集中于此进行考察、辨正,以期揭示二人儒学观念之差异及思想状态之复杂,检视二者儒学观分化的缘由。

## 一、韩、柳儒学观之差异

### (一)对儒学之“道”的不同理解

韩愈、柳宗元在儒学思想体系方面的差异,前人已多有论述,较为典型的说法是“韩愈继承了孔孟思想”,而柳宗元“则继承了荀子等人的观点”<sup>[2](p246)</sup>。

从韩、柳二人在中唐儒学复兴潮流中的表现来看,二人的分歧并不能以孔孟思想继承者和荀子思想继承者的角色定位片面概括之。韩、柳的观点和思想固然受到孔孟思想和荀子思想的影响,但造成二人儒学思想体系巨大差异的真正原因是二人对待儒学的不同态度。关于韩、柳儒学态度的不同,学界亦有阐发。台湾学者陈弱水认为韩、柳儒学观的差异在中唐社会具有典型性和代表性<sup>②</sup>,二人分歧之关键在于对于儒学之“道”认识的不同<sup>③</sup>,最为明显的区别是在“平天下”这个儒家知识分子所认同的价值体系中,如何估量儒学的价值和作用。

韩愈认为“道”即“仁义”,将“道”限定在儒家思想体系中,排斥其他学派和思想。在韩愈看来,儒学的“佐世”作用,是任何一种观念或思想都无法比拟的。其倡导恢复孟子以上儒学体系的态度相当狂热,将道教和佛教都打为“异端”,视儒家为天下

至道,力倡儒学一家独尊。而柳宗元却在《答吴武陵论非国语书》中强调“以辅时及物为道”<sup>[3](p2070)</sup>,将“道”定义为改变现实、改造社会的行动。在《与吕道州温论非国语书》中明言“以道之穷也,而施乎事者无日”<sup>[3](p2066)</sup>,才着手对先秦儒家经典进行系统研究。儒学固然是其基本信仰,但柳宗元并不认为儒家思想乃治国强国利器,不认为儒学能够解决中唐社会危机,也无将其推尊到最高位置的倾向。其批评儒家经典的行为具有明显的学术论争性质,属于学术研究范畴。

韩、柳思想体系之迥然差异在于所持“道”之不同,欧阳修较早指出这个事实。在《唐柳宗元般舟和尚碑》中,欧阳修说“子厚与退之,皆以文章知名一时,而后世称为韩柳者,盖流俗之相传也。其为道不同,犹夷夏也”<sup>[4](p1192)</sup>。欧阳修又在《唐南岳弥陀和尚碑》中再次强调韩、柳二人之不同,并认为柳宗元远在韩愈之下,称“自唐以来言文章者惟韩柳,柳岂韩之徒哉?直韩门之罪人也。盖世俗不知其所学之非,第以当时辈流言之尔”<sup>[5](p119)</sup>。欧阳修贬低了柳宗元,却也指出柳宗元与韩愈在思想体系方面有着“夷夏”之别的事实。从中唐儒学复兴视角来看,韩、柳的言行均有一定合理性,但二人儒学态度的差异仍需辨明。

### (二)韩愈的“崇教”倾向

韩愈是“儒学复古”道路上的里程碑式人物,也是儒学宗教化的开山者<sup>④</sup>。在儒释道三教并存的文化背景下,韩愈对于正统儒学的推崇和“以力排释老为己任”(欧阳修《唐柳宗元般舟和尚碑》)的态度,不能不让人怀疑这种狂热的情绪带有一种浓厚的宗教色彩。这种明显而强烈的崇教倾向突出表现在其对儒家一元价值体系的推崇和其排佛行为所彰显的殉道色彩上。

对一元化价值体系的推崇。历朝历代都不乏

①关于宋以后儒学的宗教化问题,可参李申《中国儒教史》。任继愈在《中国儒教史·序》中,认为儒教形成于北宋时期,完成于南宋时期,凝固于明清时期。李申.中国儒教史(上卷)[M].上海:上海人民出版社,1999.

②参见Jo-shui Chen.Liu Tsung-yuan and the Intellectual Changes in T'ang China,773-819.

③“However, Han Yü and some intellectuals in his circle took a quite different approach toward the Tao than did Liu Tsung-yüan, Lü Wen, Liu Yü-hsi, and their like. Han perceived the Confucian doctrine as the all-embracing guiding principle of human life; he did not place any particular emphasis on the public world or government.”. Jo-shui Chen.Liu Tsung-yuan and the Intellectual Changes in T'ang China,773-819,p121.

④详参李申《中国儒教史·下卷》第六章《宋代儒教的前驱》第一节《复兴儒教的呼声》。

推尊儒学之人。在唐代,韩愈也并不是第一个力主恢复儒学统治地位的官僚士大夫,却是表达最系统、言辞最激烈的一个。更重要的一点是,韩愈对儒学极力推崇的同时,伴随着对释、道二家的极端排斥。事实上,即便是“三教并行”,儒学也仍旧是唐代规范社会生活的最重要价值观。因此,韩愈大张旗鼓地写出“三原”等宣讲儒家的文章,其行为本身并不具备超越时代的属性和意义,但在尊儒的同时将与儒学并存的学派和思想斥为“异端”,并主张铲除,颇有“罢黜百家、独尊儒术”的意味。这种行为实则是对一元化价值体系的推崇,而韩愈也从不掩饰自己对儒学一元化的推崇。

韩愈推动儒学一元化价值体系的第一步是对“道”进行“正名”,这在宗教自由的唐代无疑具有挑战性意义。《原道》开宗立意,“博爱之谓仁,行而谓之道;由是而之焉之谓道,足乎己,无待于外之谓德”<sup>[5](p15)</sup>。“道”即仁义,韩愈开门见山地将“道”定义为儒家核心概念,否定了其他一切学派、思想的正当性。这种做法与孟子斥杨朱、墨翟为“禽兽”有着异曲同工之效。“道”的概念并非儒家专有,先秦各家学派均有自己的“道”,儒家也并非第一个使用“道”概念的学派,严格说来,道家才是“道”这个概念的版权拥有者。从先秦至唐,“道”已经演化成一个十分宽泛的概念,任何一种思想、观念都可以“道”称之,而非特指“仁义”范畴。韩愈将“道”定义为儒家核心观点,等于否定了其他学派和思想。因此,陈寅恪将“建立道统”的功劳归于韩愈。陈寅恪认为建立道统的目的是为了压倒其他学派,唐代新禅宗“建立一新道统,证明其渊源之所从来,以压倒同时之旧学一派”<sup>[5](p319)</sup>,而韩愈《原道》所立也正如新禅宗否定旧禅宗的合法性一般,是“建立道统”,是为了否定当时其他学派和思想的正当性和合法性。韩愈在《原道》开篇确立“道”即为“仁义”后,紧接着阐述黄老与佛教等诸家学派、思想混淆视听、遮蔽仁义道德之说的恶劣性质,称“其言道德仁义者,不入于杨,则入于墨;不入于老,则入于佛。……后之人其欲闻仁义道德之说,孰从而听之?”<sup>[5](p15)</sup>

在为“道”正名后,韩愈开始了推动儒学一元化价值体系的第二步,将“道”的功能放大至维持天地间所有秩序的唯一法则。韩愈认为,“道”的价值是任何其他学派和思想都无法比拟的,“以之为己,则顺而祥;以之为公,则爱而公;以之为心,则和而平;以之为天下国家,无所处而不当”<sup>[5](p20)</sup>。韩愈将儒

家思想奉为包治百病的唯一准则,否定儒学以外的学派对于从个人生活到社会生活、国家生活层面的指导意义。在后人,尤其是宋人眼中,韩愈可与扬雄、孟轲乃至孔子、周公并肩,连王安石都说“扬雄尚汉儒,韩愈真秦侠”(《再用前韵寄蔡天启》)。尊儒、崇儒,并非始自韩愈,排斥佛、道二教,也非始自韩愈,而韩愈却成为儒学复兴史上的功臣,与杨雄、孟轲、孔子一体,成为后世膜拜的对象,这与韩愈推尊儒学的狂热态度关系匪浅。苏轼说韩愈的功劳是“道济天下之溺”<sup>[6](p509)</sup>,而这也正是韩愈的理想。“道”乃“仁义”,“溺”指“其言道德仁义者,不入于杨,则入于墨;不入于老,则入于佛”的思想界状况。韩愈不对儒学进行系统的研究,不解析、不评论,却扛着“道”这面大旗奔行,将一切盛行的和过去的“道”以外的宗教和学派斥为异端,这种“蚍蜉撼大树”的精神不仅不可笑,甚至带有殉道色彩。

排佛行为彰显的殉道色彩。“知不可为而为之”和“舍生取义”是孔、孟所赞同的,然而“天下有道则见,无道则隐”<sup>[7](p104)</sup>也是孔子所主张的,可见孔子也不赞成以一己之力对抗浊世的个人英雄主义行为,然而韩愈却没有遵奉孔子这句话,而是选择了“道济天下之溺”这条道路。在《与孟尚书》中大义凛然道“释老之害过于杨墨,韩愈之贤不及孟子,孟子不能救之于未亡之前,而韩愈乃欲全之于已坏之后,呜呼,其亦不量其力且见其身之危,莫之救以死也!虽然,使其道由愈而粗传,虽灭死万万无恨!”<sup>[5](p241)</sup>在儒释道三教并行、几代帝王痴迷佛教的情况下,韩愈公开声称要将释迦牟尼遗骨“投诸水火”,公开主张铲除异教,这不仅为其行为赋予了壮烈的色彩,更隐含着一层宗教殉道似的投入。而《论佛骨表》的意义不仅仅在于排佛,关键在于犯颜直谏、敢于“诅咒”宪宗皇帝的行为。这种触犯君主忌讳的谏诤,是宋、明官僚士大夫所看重的为臣之道,却是令君主难以接受的。指斥皇帝是后世所谓“大不敬”的罪行,但韩愈以近乎诅咒似的措辞劝谏惧死的皇帝,却远非“大不敬”这个帽子可以罩住,结合其劝谏目的来看,是一种近乎殉道的崇高行为。就连宪宗皇帝也承认,韩愈此举出于忠君的本心,对宰相说韩愈“所谏佛骨事,大是爱我,我岂不知?然愈为人臣,不当言人主事佛乃年促也”<sup>[8](p4202)</sup>。韩愈此番行为如宪宗所言,有违君臣伦理,是对儒家“五伦”关系的触犯,但因为目的——维护“道”而具有无可辩驳的正当性,因此这种行为就不便以儒家伦常来进

行谴责。于风雪之夕写就的《左迁蓝关示侄孙湘》诗加深了韩愈此次劝谏行为悲壮的殉道色彩,在“夕贬潮州路八千”的后果中,韩愈的形象愈发高大。而次年所作的《女挈孺铭》再次提醒人们注意韩愈排佛行为的殉道色彩。“女挈年十二,病在席,既惊痛与其父诀,又輿致走道,撼顿失食饮节,死于商南层峰驿,即瘞道南山下”<sup>[15](p626)</sup>。为了维护“道”而连累病中的小女儿,致其在风雪路途中夭折,在这一段看似平静的叙述下,掩抑着深深的哀痛和无奈。这种对儒家之“道”的执着与投入,似乎只有宗教狂热可以解释。

韩愈对待儒家的态度,是坚信与执着。对于儒家思想体系和经典著作,韩愈全盘接受,并无剖析与批判,大张旗鼓地将儒家置于至高无上的道德制高点,树立独一无二的正当性和权威性,而对待释、道二家,却居高临下地斥之为异端。从这一点来看,韩愈的儒学复古行为有着宗教化的狂热倾向<sup>①</sup>。美国宗教学家斯特伦认为“宗教是一种转变过程,人们借此超越自己,达到与真正的和终极的实体合一,这种实体可将人们从日常生活的破坏力量中拯救出来”<sup>[9](p4)</sup>。以此对照,在韩愈心中,儒学无疑就是宗教。因为韩愈强调儒之“道”即“仁义”,而“仁义”即是解决一切社会问题的不二良方,中唐的一切问题都可用“道”来解决。爱弥尔·涂尔干在《宗教生活的基本形式》中说到“真正的宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰,这个集体不仅宣称效忠于这些信仰,而且还要奉行与这些信仰有关的各种仪式”<sup>[10](p50)</sup>。儒家学派的核心观点与整个思想体系依赖一整套“礼”的仪式进行强化,并借此进入心灵层面。韩愈对儒家“礼”的体系缺乏系统研究,但强化儒家“礼”之概念的各种仪式在唐代不仅没有灭绝,反而逐渐整合成唐代“礼”之体系,这就为韩愈等人倡导儒学独尊提供了前提,也使韩愈的狂热行为获得了正当性。

### (三)柳宗元的理性“尊学”

对儒学的系统批判导致柳宗元成为宋人眼中的“韩门罪人”,被欧阳修逐出儒学复兴的阵营。事

实上,柳宗元是典型的中唐儒学研究者。无论是家学还是师承<sup>②</sup>,柳宗元接受的都是系统的儒学教育,其对儒学的研究也较为系统和深入。对于儒家思想体系中用以维系一切秩序的核心要素——礼,柳宗元也极为谙熟,这也是其任职礼部员外郎的重要前提。公正而言,韩、柳二人都是儒学学者,二人都对儒学体系有自己的理解,韩愈注《论语》,认为“道”即“仁义”,谈儒必谈“仁义”,认为只要站在了“仁义”的制高点,一切行动和观念就具备了合法性与正当性。而柳宗元对所有先秦儒家经典都有自己独特的见解,尤其关注《春秋》,较为看重儒学思想体系中政治哲学的一面,而非笼统的“仁义”。然而柳宗元却利用对儒学的谙熟与了解,对儒学经典展开了系统的批判。在中唐儒学复兴的声浪中,柳宗元一则以行动证其对先秦儒学思想的尊崇,一则以文章对两汉儒学神性进行消解。柳宗元对儒学的批判并非反儒行为,相反,是推尊儒学的一种手段,是对“中原文化颓废之躯”的一种透视和诊断。在他看来,惟有批判地继承才是真正的弘扬。

对先秦正统儒学的批判和推尊。在柳宗元看来,传世儒学并非包治百病的治世良方,其源头先秦儒学本身存在不少问题,这些问题并非仅存于学术领域,非“一家之言”所能涵盖。因为千百年来,儒学体系早已融合诸家,渗入法律体系,成为影响政治统治和社会生活的主流价值观。因此,儒学的问题不再局限于学术本身,而是逾越了学术领域,成为影响社会治理和国家兴衰的重大问题。例如先秦儒家思想与法家思想的冲突,并没有随着“儒法融合”的完成而消弭,“礼”“法”的冲突常常于司法实践中凸显,造成现实司法的两难困境,如为父报仇而杀人一类案件的判决,在唐代每每引起争论:若按照唐律,杀人者当死,则有损孝道,若按照儒家经义,为亲复仇者不当死,则有违律法。针对具体案件,陈子昂写过《复仇议》,柳宗元写作《驳复仇议》否定陈子昂的观点,韩愈则针对子为亲复仇的现象作有《复仇状》。此外,儒家一直坚持的人生而不平等的阶层观念和以血缘为中心的用人观念,

<sup>①</sup>近年来,有些研究者认为韩愈排佛其实是“两种不同宗教观的对立”,详见:徐加胜.韩愈的道统及其宗教性诠释[D].北京:中国社会科学院研究生院,2012:79.

<sup>②</sup>关于柳宗元的儒学师承关系,陈弱水在《柳宗元与唐代思想变迁》第七章《柳宗元儒家思想的来源》中系统介绍了柳宗元的儒学师承关系;杨荫楼《儒家思想在柳宗元世界观中的地位》(齐鲁学刊,1998年第4期)一文中也有阐述。

也一直对现实政治造成不良影响。柳宗元在《六逆论》中论述了《左传》所谓“六逆”中后三逆“贱妨贵、远间亲、新闻旧”的荒谬。先秦儒家经典中的很多观点对于国家治理与社会秩序的维护,并不能起到促进作用,相反,还可能造成“儒以文乱法”的后果。柳宗元在文章中指出这些问题并进行了批判,矛头之尖锐和力度之大,几乎让人以为柳宗元是一个反儒尊法的斗士。

事实上,出身于北方大族中的柳宗元,是个坚定的儒学维护者和研究者。儒学的一些基本观点早已融入其血液,在社会行为的规范与家族血脉的传承两个方面最为明显。这种影响在其文章、书信、诗歌中以一种较为零散的方式呈现。关于对孟子的态度,柳宗元表现的不如韩愈热情,但孟子对柳宗元的影响亦有迹可循,尤其是关于子嗣对于人生的意义方面,柳宗元完全接受了孟子的观点。这种影响与接受,是在儒学环境中长期浸染的结果。在永州的贬谪生活中,除了政治生涯的终结以外,最令柳宗元忧惧的是子嗣的缺乏。在与师友的书信中,柳宗元不止一次地表示对于无嗣的恐慌。至于人生指引和行为规范方面,柳宗元公开宣称,《六经》《语孟》是无尽的宝藏。例如在《答韦中立论师道书》中,将为文之本与儒家经典系为一体。在其他文章中,多次指出“仁义”与“孔子之道”乃平生志向,如在《寄京兆许孟容书》中反复强调这一点,称参与改革集团的目的是“立仁义”,毕生志愿乃是“以中正信义为志,以兴尧舜孔子之道,利安元元为务”<sup>[3](p1955)]</sup>。

柳宗元对先秦儒家观点的批判集中体现于《非国语》67篇中,在《与吕道州温论非国语书》中自述创作原因是“病其文胜而言龙,好诡而以反伦,其道舛逆。而学者以其文也,咸嗜悦焉。伏膺呻吟者,至比六经,则溺其文必信其实,是圣人之道翳也”<sup>[3](p2066)]</sup>。一句话,柳宗元作《非国语》的原因是“道不明于天下”,目的是为了彰显“圣人之道”,还原儒学本来面目,是推尊真正的正统儒学,而非妄发议论反对儒学。在《答吴武陵论非国语书》中,柳宗元又强调了创作《非国语》的原因目的是为“明道”。显然,柳宗元对于儒家思想体系有着自己的认识,并非全盘接受,而是有选择地继承。其选择的标准乃是有益于“道”,此“道”并非“仁义”,而是维持社会生活与社会秩序的规范与准则。

对两汉儒学神性的消解。柳宗元对儒学的推

尊,还体现在对掺杂着谶纬神学的两汉儒学的剖析与批判。以“圣人之道”为标尺,柳宗元否定了“天人感应”等富有神学色彩的两汉儒家学说,指出以“天”为核心的汉儒观点是对“圣人之道”的歪曲,是欺诳后人的谬论。柳宗元在儒学复兴过程中不遗余力地推崇先秦儒学,对两汉儒学所阐扬的一些经典观点展开了一系列批判。关于此点,学界已有阐述,此处稍做说明。两汉儒学最突出之处,一是西汉的“天人感应”说,一是东汉的谶纬神学,后者乃前者衍生物。柳宗元矛头所指之处,主要在于已流为谶纬神学的祥瑞说和成为行为指导原则的时令论、以及成为法律思想的以时行刑论等。在《贞符序》中,柳宗元开门见山地否定祥瑞说,指出除董仲舒外,“自司马相如、刘向、杨雄、班彪、彪子固,皆沿袭嗤嗤,推古瑞物以配受命。其言类淫巫瞽史,逛乱后代,不足以知圣人立极之本。显至德,扬大功,甚失厥趣”<sup>[3](p76)]</sup>。在《时令论》中,直接抨击汉儒所制《月令》乃是对于“圣人之道”的歪曲,所谓反时令会遭天谴的说法是“瞽史之语,非出于圣人者也”<sup>[3](p249)]</sup>。并指出“取仁义礼智信之事,附于时令,俾时至而有以发之也”的说法是站不住脚的。《断刑论》延续了《时令论》对“天人感应”说的批判,其意义不仅仅在于尖锐地批判了“天人感应”说对于法律思想的蠹害,更重要的是指出了“天”的虚无性,一句“古之所以言天者,盖以愚蚩蚩者耳,非为聪明睿智设也”<sup>[3](p264)]</sup>毫不客气地戳穿了“天”这个笼罩一切、庞大而模糊的概念,否定了“天人感应”说存在的前提条件。柳宗元以一系列被现代学者称为哲学文章的作品,对富有神学色彩的两汉儒学进行了分析和批判,从根本上否定了“天”这个富有神性色彩的概念,消解了“天人感应”说及由此衍生的观点。

柳宗元对先秦儒学经典的批判和对两汉儒学神性的消解,基于“道”这个前提,目的则是拨开迷雾,还原先秦儒学的本来面目。柳宗元虽然没有在文章中明确表示对儒学“佐世”之用的怀疑,但从其一生行为和著作来看,其认为儒学的救世功能显然没有韩愈所坚信的那么强大。正因如此,柳宗元才被认为是儒学的“改革者”与“改造者”。无论是“改革者”还是“改造者”,其前提都是把儒学看作一个学派或者一种思想体系,而非无所不包的、具有神学色彩的一元价值观。从西汉儒学吸收阴阳五行学说,形成一套天人感应系统后,儒学的神学色彩

越来越浓。柳宗元大力反对和批判的正是汉儒精心构造的儒学——神学体系。当“天人感应”说被正式纳入儒学体系后,儒学即具备了神学色彩。事实上,西汉“天人感应”说和东汉“谶纬神学”的出现是汉代儒家学者致力于将儒学宗教化的标志。柳宗元针对汉儒观点的批评凸显了其对于儒学神性的消解目的,这和韩愈排斥异端、呼吁以儒学体系作为整顿一切的目的迥然不同。

韩愈所宣扬的儒学体系与柳宗元所坚持的儒学体系虽同有儒学之名,却存在巨大差异。韩愈崇教,期待以思想秩序的整肃达到重树中央朝廷权威的目的,至于柳宗元,则并没有在文章中声言研究儒学的目的是为了拯救社会危机,而是以明“圣人之道”作为自己批判先秦儒学和两汉神学的学术目的。

## 二、韩、柳儒学观分化的语境

韩愈和柳宗元对于儒学态度的差异,并非仅仅是二人主观看法之间的差异,时代环境的塑造与影响也功不可没。韩愈对儒学的研究不如柳宗元深入,却以宗教般的狂热情绪,将“道”定义为“仁义”,否定了其他学派和思想的正当性,这当然与社会环境的崩坏和时代思想的杂乱有关。从某种意义上说,是释、道二教对主流价值观的侵蚀逼迫韩愈以一种极端的态度对释、道二教进行“攘斥”。而柳宗元能够以一种较为理性和客观的态度对一些流行的儒学观点进行剖析和批判,根源也在于时代思潮的杂乱和丰富。儒释道三教乃至更多宗教、思想并存的社会现实,是柳宗元较韩愈对各类宗教、学派更为包容的原因,而柳宗元对儒学的剖析和批判,学术目的是为了涤荡两汉以来的儒学神学思想,为了保证“圣人之道”的纯粹。可见,韩、柳二人儒学观的分化,无论是崇教还是尊学,都在同一语境下完成。

### (一)多元价值观并存的国家导向

前期唐帝国对于不同宗教和思想的容纳和吸收,似乎可以用“多元文化主义”来概括<sup>①</sup>。“多元文化主义”是当代美国学界的概念,主要指政治和

社会理论,近二十年来广为传播。以此概念观照前期唐帝国的政治和社会理论,确实有“文化多元主义”的特点,但也有一定的局限性,用“多元价值观”来阐释前期唐帝国的政治和社会理论,似乎更为贴切,理由也更为充分。“多元价值观”或者“价值多元化”的实质“是容纳不同的价值标准与追求”。前期唐帝国国家政策出台的大背景即是尊重价值多元化的文化背景。这种价值多元化的文化背景并非唐朝形成,东汉末年以来板荡四百年的历史造就了多元价值观并存的事实,唐代不过是对这种价值观的继承和发扬。

早期唐代统治者秉持的文化包容态度,在外观上呈现出“多元价值观”的特点,本质是一种统治思想或者统治策略。这种统治思想并非由李渊或者李世民发明,是数百年来外来文化与中原文化碰撞和交融的结果,如陈寅恪所说是“塞外野蛮精悍之血,注入中原文化颓废之躯”<sup>[6](p344)]</sup>的结果。李世民在位期间的几则诏书,鲜明体现了其文化政策的兼容性质。

贞观二年六月辛卯诏书开头,“天地定位,君臣之义以彰;卑高既陈,人伦之道斯著。是用笃厚风俗,化成天下”<sup>[9](p34)]</sup>。该诏书中部又引用法家观点:“凡养稼莠者伤禾稼,惠奸宄者贼良人”<sup>②</sup>。

贞观十一年二月丁巳诏书引用庄子的话。“庄周云:‘劳我以形,息我以死。’岂非圣人远鉴,通贤深识”<sup>[9](p47)]</sup>?贞观十一年秋七月丙午,“修老君庙于亳州,宣尼庙于兖州,各给二十户享祀焉”<sup>[9](p48)]</sup>。

从以上两则诏书可见,李世民对各种思想采取的是“拿来主义”的态度,灵活地兼收并蓄,以儒为基,为人伦之本,以法为统治之工具,而以道为精神层面的追求,以诏令的形式对“三教”的功能和作用加以明确。由贞观十一年秋下令同时修老子庙和孔子庙可知,老子与孔子,构成了李世民现实生活和精神世界的两重基石。这种人伦层面和精神空间的双重性或者二元性,在当时的文士阶层普遍存在,于玄宗时期达到顶峰。玄宗统治时期,唐帝国实力达到了巅峰,持续近30年的开元时代也成为

<sup>①</sup>前期唐帝国文士阶层对多元文化的包容,陈弱水称之为“二元的世界观”特质,即儒家观念主导现实生活层面的生活,释、道等教主导精神层面的现象(详见陈弱水:《唐代文士与中国思想的转型》第一章《墓志中所见的唐代前期思想》,桂林:广西师范大学出版社,2009年)。

<sup>②</sup>此语出自《潜夫论·述赦》,而源头实在《韩非子》,《韩非子·难二》:“夫惜草茅者耗禾穗,惠盗贼者伤良民。”

继贞观之治后的第二个帝王统治典范。玄宗的文化和思想政策,显然承自父祖。这种严格区分现实和精神层面的二元价值观念随着玄宗统治的成功不仅获得唐代官方话语体系的承认,也得到文士阶层的高度认可。

关于玄宗时代融合“儒释道”三教观念,已成常识,然而关于其利用儒、道、释“三教”的一些政令、举措,与本文关系密切,仍可略举二三。

开元二年二月癸亥,“令道士、女冠、僧尼致拜父母”<sup>[9](p172)</sup>。

开元二十二年二月辛亥,“征恒州张果先生,授银青光禄大夫,号曰通玄先生”<sup>[9](p200)</sup>。

开元“二十九年春正月丁丑,制两京、诸州各置玄宗皇帝庙并崇玄学,置生徒,令习《老子》《庄子》《列子》《文子》,每年准明经例考试”<sup>[9](p123)</sup>。

天宝二年十二月乙酉,“太子宾客贺知章请度为道士还乡”<sup>[9](p217)</sup>。

在长达四十余年的统治生涯中,李隆基亲自注《老子》,数次加封老子,对老子的尊崇程度远超其父祖。李隆基此般行为与老子姓氏固然有脱不开的关系,与道教之长生、求仙特点亦有直接关联,其对道士张果等人的礼遇正是对道教求仙、长生追求的认同。乐生恶死本是人性的弱点,“明皇好神仙”之评在当时环境下也并非讥语,《旧唐书》称其“访道于穆清,怡神于玄牝,与民休息,比屋可封”<sup>[9](p236)</sup>不能算作批评。从唐书及相关史料笔记记载来看,李隆基对老子的尊崇,并非出于统治的需要,而是对于道教之求长生、求神仙特点的认同,完全是其精神层面的需求。至德三年四月,肃宗让人送了一个炼石英的“金灶”到兴庆宫,恐正出于对李隆基的迎合。

唐代前期,尽管修道、奉佛与事功追求并行,也即所谓的“三教合一”成为文士阶层普遍的生活状态,但儒学复兴的呼声,也已经由某些文人之口发出,杜甫即是其中之一。杜甫由诗歌表现出的“忠君”之态实为对正统儒学的执着,在当时的诗坛并不多见,因此被一些学者认为是“中唐儒学复兴的先驱人物”<sup>[11](p202)</sup>,陈弱水认为杜甫在诗歌中表现出的“葵藿倾太阳”和“因念远戍卒,默思失业徒”的伟大情怀是一种宗教情感,称“杜甫的儒家关怀几乎具有宗教的性质”<sup>[12](p190)</sup>。“杜甫的社会关怀与宗教情感有相似之处”<sup>[12](p191-192)</sup>。杜甫这种“宗教情感”是一种“圣者”对待天地人生的态度,在当时的诗坛

并未引起太大关注,但其歿后,随着盛唐繁华的逐渐消退,越来越多的文人倾向于反思,杜甫这种“圣者”情怀也越来越得到认同,在韩愈等人笔下,终以“李杜”并称的诗坛地位得到中唐以后所有文人的承认。北宋黄庭坚以“中原未得平安报,醉里眉攒万国愁”的诗句为杜甫背负天下苍生的“老儒”形象画上了浓重的一笔。杜甫之伟大,一部分来自诗歌艺术,一部分来自“老儒”的强烈宗教情感。与之相似,韩愈之成为唐宋转捩点之关键人物为后世所尊崇,也与其对儒学的宗教情感有关。

唐帝国的文化包容政策在社会生活层面呈现出“儒释道”三教并行的明显特征,本质上是以儒家之外的文化对以儒家为核心的统治观念进行了更新,破除了对儒家思想教条主义的解读和奉行,代之以更为灵活的策略和阔大的心胸。儒释道三家,在唐帝国早期,都是维系社会生活、维持社会秩序的规范,三家相互排斥又相互吸收,在主动适应和被动接受的过程中,各自的边界逐渐模糊。《旧唐书》卷四《高宗本纪》记载龙朔二年六月出台的一项政策,便是以行政手段迫使“儒释道”三家“融合”的典型案列,“乙丑,初令道士、女冠、僧、尼等,并尽礼致拜其父母。乙亥,制蓬莱宫诸门殿亭等名”<sup>[9](p83)</sup>。此处记载是唐代“儒释道”三教并行的一个极好说明。对于李治来说,在儒为根本的前提下,以诏令的手段迫使释、道二家“融入”儒家伦理体系,可以在精神层面控制释、道二家,防止二家过度发展到冲击儒家统治体系的程度,而“蓬莱宫”这个隶属于道教的名字则暴露了李治思想的“二元”特征,表明道教在其精神层面的引导意义。在李治的统治生涯中,其以诏令的形式频频公开表达对“儒释道”三家的一并重视。乾封元年正月丁丑,“兖州界置紫云、仙鹤、万岁观,封峦、非烟、重轮三寺。天下诸州置观、寺一所。丙戌,发自泰山。甲午,次曲阜县,幸孔子庙,追赠太师,增修祠宇,以少牢致祭。”“二月己未,次亳州。幸老君庙,追号曰‘太上玄元皇帝’,创造祠堂;其庙置令、丞各一员”<sup>[9](p90)</sup>。武周革命后,则天虽下令将佛教置于道教之前,但当其退位后,李显迅速“拨乱反正”,神龙元年二月,下诏“依旧为唐”的同时,“令贡举人停习《臣轨》,依旧习《老子》”<sup>[9](p137)</sup>,迅速恢复道教地位。然而李显并未打算将道教置于佛教之上,神龙元年九月,下令禁止传习诋毁佛教的《化胡经》。神龙二年闰月,“僧会范、道士史崇玄等十余人授官封公,

以赏造圣善寺功也”<sup>[9](p141)</sup>。显然,李显对待释、道二教态度均一,无轻重之别。而后李旦也于景云二年四月下诏令,“诏以释典玄宗,理均迹异,拯人化俗,教别功齐。自今每缘法事集会,僧尼、道士、女冠等宜齐行道集”<sup>[9](p1571)</sup>。李旦的诏令说得明白,释、道二教有教化功能,可以辅助统治,算是以官方之口正式承认二教对于唐帝国统治的价值。李治父子三人的行为强化了李渊和李世民开创的“三教并行”的国家政策,站在更远一些的角度来看,长期奉行多元价值观并存的政策,实则是以儒为根本,释、道二教为补充,而释、道二教不仅仅是丰富和填充了唐人的精神空间,其在精神生活层面的引导作用客观上冲淡和消弭了儒家一家独大的僵化和教条后果。

皇帝的公开诏令使得整个社会对多元价值观抱着友好和欢迎态度,作为国家精英的文人阶层毫不讳言他们对各种主流和非主流思想的宽容和接纳,这种具有“文化多元主义”特征的多元价值观并存特点,并非由某一位或某一些思想家、哲学家发起,不能被称作思潮,因为这种统治思想经由几代皇帝的奉行,已经深入社会生活的方方面面,成为整个唐帝国统治思想的特征。然而唐宋社会转型进程在中唐时代逐渐明显,科举制度的发展也已经在事实上抵消着多元价值观。在柳宗元、韩愈所处的中唐贞元、元和时代,这种包容一切文化的统治态度,受到了精英阶层的质疑。这种质疑最突出的表现则是以对儒家文化一元化的强烈呼唤为重点的所谓儒学复兴运动。

是推崇儒学独尊,还是继续坚持多元文化观,在中唐时代的纷乱思想进程中,将知识分子引向了不同的路口。韩愈和柳宗元,显然是这两个路口的代表人物。韩愈推尊儒学,在一种神圣的道德使命感驱使下进行,狂热的情绪中夹带着宗教色彩,对其他民族和文化极端蔑视甚至仇恨。柳宗元则是将儒学作为一种重要的学派来进行评价,同时尊重其他文化的共存性,是一种典型的文化开放态度,因此,柳宗元是一位明显的文化包容者。对于儒家文化,韩愈看似十分自信,事实上,其“攘斥佛老”的决绝态度是强烈的文化危机感驱使下的行动,相反,柳宗元却是一位真正的儒家文化自信者。在韩愈看来,儒家地位岌岌可危,唐帝国中期的各种问题都与儒家地位下降有直接关系,因此首要任务是恢复儒学一统江山的尊崇地位。“塞外野蛮精悍之

血”成就了唐帝国前期的辉煌,而在韩愈等人眼里,毁了唐帝国的也正是塞外蛮族和他们的文化。韩愈和其追随者的“儒学复古”运动遵循着这样一种逻辑线条——帝国衰落、社会危机、文化危机、思想整肃、文化排他。而柳宗元并无此种想法,在他看来,儒家地位和权威未受到根本动摇,唐帝国中期的现状和各种社会问题与儒学地位无太大关系,也与儒家独尊无必然联系,是统治集团内部和统治体系出了问题,因此首要任务是革新政治、革除吏弊。

## (二)统治者对于“三教”的灵活利用

历经千年的浸润,儒家学说的基本观点已经融入知识阶层的价值体系。无论是在言行上支持儒家的知识分子还是公开批评儒家学说的知识分子,其价值体系的基本构架都由儒学基本观点支撑。如柳宗元,虽公开对先秦传统儒学的一些观点进行批评,但其“躁进”的人世心态却是传统儒家知识分子的使命感所致。再如其对无子嗣的忧惧,也是儒家思想深入骨髓所致。唐代士阶层普遍具有二元价值观,即现实生活与精神世界分别适用不同的价值体系,儒与释、道分别在现实生活与精神世界占据引领地位。这种二元的价值观念,不止存在于士阶层,亦广泛存在于统治阶层,唐朝诸帝几乎个个如此,宪宗李纯即为典型。宪宗在政治方面的精明强干与其对佛骨和丹药的迷恋极不相称,而这正是二元价值观念的体现。儒家学者构建的“君臣”体系与天子使命促使宪宗皇帝谋划平定强藩、重塑中央权威,而对死亡的恐惧和对长生的切望将其推入释、道二教所营造的幻境中不能自拔,与一个“睿谋英断,近古罕俦”<sup>[9](p472)</sup>的君主形象完全相反。比起同样迷恋道教丹药的太宗和崇信道士的玄宗皇帝等祖先,宪宗在精神世界对释、道二教的依恋更为强烈,而且几乎不受理智控制。元和五年八月宪宗和宰相李藩的一番对话颇有意思,文如下:

乙亥,上顾谓宰臣曰:“神仙之事信乎?”李藩对曰:“神仙之说,出于道家;所宗《老子》五千文为本。《老子》指归,与经无异。后代好怪之流,假托老子神仙之说。故秦始皇遣方士载男女入海求仙,汉武帝嫁女与方士求不死药,二主受惑,卒无所得。文皇帝服胡僧长生药,遂致暴疾不救。古诗云:‘服食求神仙,多为药所误。’诚哉是言也。君人者,但务求理,四海乐推,社稷延永,自然长年也。”上深然之<sup>[9](p431-432)</sup>。

由上文可知,宪宗早年能够与宰臣公开探讨神

仙之事,说明其对于长生的迷恋尚在可控范围内,只是心向往之,尚未付诸行动。而在元和十年以后,其在精神世界对释、道二教的迷恋日渐痴狂。元和十三年十一月,不顾谏官反对,封方士柳泌为刺史,史载“丁亥,以山人柳泌为台州刺史,为上于天台山采药故也”<sup>[9](p465)</sup>。元和十四年正月,大张旗鼓迎佛骨,将反对者韩愈远贬潮州,与当年秦始皇令徐福采药、汉武帝嫁女与方士之行为不相上下。八年时间里,宪宗由一个“剪削乱阶,诛除群盗”的“中兴”之君变成了一个甘愿受方士欺骗的暗昧之主,究其原因,就在于道教对长生的追求与佛教对未来世界的描绘充斥着宪宗的精神空间。宪宗精神世界的“丰富”并非于晚年发展而成,其在位十多年内,史书数载“祥瑞”之事即显端倪。如元和二年春正月郊祀后,本来“阴晦浹辰”的天气忽然“景物晴霁,人情欣悦”<sup>[9](p420)</sup>;元和七年六月丁亥,“舒州桐城梅天陂内,有黄白二龙,自陂中乘风雷跃起”<sup>[9](p442)</sup>;元和七年十一月,“东川观察使潘梦阳奏龙州武安县嘉禾生,有麟食之。麟之来,群鹿环之,光彩不可正视”<sup>[9](p444)</sup>,这些刻意的包装隐约透露了宪宗在精神世界背离先秦正统儒教观点和对“怪力乱神”的接受,从中可以窥视其未来对于佛、道二教的痴迷乃是出自内心的欲望,而非一时之沉沦。鉴于宪宗皇帝对释、道二教的痴迷超越了前几代帝王,从此角度来看,“儒释道”三教并行所造成的现实和精神的二元价值体系,在中唐可谓登峰造极。无论是韩愈还是柳宗元,皆处此中,无处遁逃。

而这种二元价值体系的流行,从某种程度上来说,是唐人对“三教”的灵活利用,是实用主义的一种表现。以宪宗为例,其不仅利用“三教”将政治生活与精神生活分别置于不同的空间,在用人方面也颇有实用主义的色彩,任命程异为相即属典型案例。《旧唐书》卷十五《宪宗本纪下》载元和十三年九月,“以卫尉卿充诸道盐铁转运使程异为工部侍郎、同中书门下平章事,依前充使。是时,上切于财赋,故用聚敛之臣居相位。诏下,群情惊骇,宰臣裴度、崔群极谏,不纳”<sup>[9](p464)</sup>。顶着“聚敛”之名和贞元革新集团骨干成员黑历史的程异,竟然被宪宗任命为

宰相,确实会引起舆论“惊骇”。以“二王八司马”为核心的贞元革新集团成员受到的惩罚之深在整个唐代政治史上都少见,“八司马”之一的程异竟然会被痛恨贞元革新集团的宪宗不顾舆论反对而任命为宰相,能够解释通的恐怕就在于“上切于财赋”这个最为现实的理由。程异在经济方面的才能让宪宗抛弃成见,超擢为相,说明宪宗皇帝的施政、用人方针有着明显的实用主义特点。程异是贞元革新集团中唯一一位早回中原并得到重用的人物,亲族的帮助固然是一个原因,但其在财赋方面的才干和经验,的确是令宪宗刮目相看的重要原因。当时宪宗面对的一个重要问题是财政收入严重不足,这是朝廷密集用兵、重塑权威的最为棘手障碍。因此,这是可以解释为何“八司马”之一的程异能够被宪宗任用的唯一原因。在这样一个时代,任何理论的宣扬,都会沦为枯燥的说教,对于统治者来说,能够解决当下问题的人才是最需要的。

在统治阶层,宪宗皇帝是个典型,在士阶层,柳宗元也是典型。柳宗元“佞佛”并非痴迷佛教,而是一种利用。其对于佛理的精研和与僧人的交往,不过是利用佛教化解精神世界危机的行为。在《送僧浩初序》中直言好佛的原因,“且凡为其道者,不爱官,不争能,乐山水而嗜闲安者为多。吾病世之逐逐然唯印组为务以相轧也,则舍是其焉从?吾之好与浮屠游以此”<sup>[3](p1681)</sup>。不独柳宗元等人,排斥异端的猛将韩愈亦无法做到遗世独立,与佛、老二教一度关系暧昧不清。已知的是韩愈服食硫磺而死的疑案,在扑朔迷离的表象之下,则是其对于长生的渴望和内心深处对于欲念的顺从<sup>①</sup>。而关于在潮州期间与僧大颠的交往,韩愈虽辩称大颠“颇聪明,识道理,远地无可与语者,故自山召至州郭,留十数日……以为难得,因与来往”<sup>[5](p237-238)</sup>。但这个理由并不能洗脱其向佛之疑。面对中唐纷乱复杂的思想界状况,韩愈并不能做到独善其身,除了在潮州时期与大颠交往外,新传入中国的密教似乎也与韩愈的生活产生了交集,有研究者认为其险怪诗风的形成乃得益于密教艺术的影响<sup>②</sup>。与大颠交往和服硫磺疑案,以及密教种种,虽则构成了韩愈“矛盾”的阴影,但结

①关于唐代文人无法抗拒道教的原因,详见:葛兆光.想象力的世界——唐代道教与文学[M].第三章《唐代文人与道教》,北京:现代出版社1990版。

②详参:黄阳兴.图像、仪轨与文学——略论中唐密教艺术与韩愈的险怪诗风[J].文学遗产,2012(1):49-60.

合当时社会来看,这不过是士阶层较为寻常的行为表现而已<sup>①</sup>。白居易在《思旧》诗里写得明白,“退之服硫磺,一病讫不痊。微之炼秋石,未老身溘然。杜子得丹诀,终日断腥膻。崔君夸药力,经冬不衣绵。或疾或暴夭,悉不过中年”<sup>[12](p2023)</sup>。

### (三)儒学上升为国家宗教

原始儒家与祭祀紧密联系在一起,本身即带有宗教色彩。“儒”本是在葬礼上从事与祭祀相关事宜的服务人员,这种特点决定了正统儒家必然最为重视祭祀礼仪。祭祀,是通天地、连接人事与鬼神的渠道,因此正统儒家的宗教色彩与生俱来,并非“敬鬼神而远之”的态度所能撇清的。儒家的宗教色彩在西汉和东汉时期得到了加强,具体途径是通过与阴阳五行家的整合完成的,代表人物是西汉的董仲舒。董仲舒的“天人合一”说是儒家走向儒教的里程碑,再经由东汉儒学大师的神学包装,儒学的宗教特征愈发明显。尽管争论不断,仍旧有不少学者认为儒家具备了宗教特征,应该算是宗教<sup>②</sup>。国内除了任继愈、李申等人外,牟钟鉴、张践等人认为儒学,尤其是汉代以后的儒学已是国家宗教。牟钟鉴、张践编纂的《中国宗教通史》认为,西汉儒学的神学化倾向较为显著,董仲舒的“天人合一”理论具有明显的神学色彩。虽然董仲舒的理论体系融合和吸纳的是先秦阴阳五行学说的内容,但一经进入儒学体系,便得到官方认可,从而进入意识形态领域,并且在东汉以及后来的朝代中得到加强。东汉儒学的宗教化色彩主要体现在祭祀方面。祭祀是宗教活动的一个内容。东汉时代,对祭祀的解释和规范被儒家垄断,换言之,儒家成为拥有官方祭祀唯一解释权的学派,这意味着儒家拥有国家性宗教的权力。至此,儒家具有了国家宗教的部分特点和意义,虽然远称不上教派,但却可以称作是具有宗教特点的学派。

唐代官方已以“三教”称呼儒释道三家。“贞观礼、显庆礼、开元礼的陆续修成,使得传统的宗法性国家宗教的祭祀礼仪,得以统一和齐备,形成中世纪中国统一国家宗教祭祀的常制”<sup>[13](p465)</sup>。“以天神

崇拜和祖先崇拜为核心的宗法性宗教,在唐代明显地具有国家宗教性质,并逐级延伸到民间,它对唐代社会文化生活起了巨大的作用”<sup>[14](p484)</sup>。“国之大事,在祀与戎”(《左传·成公十三年》),春秋时代形成的祭祀思想和制度,经过历代儒家学者的改造和丰富,至唐已臻完备。唐代在法制史与宗教史上都以形成了完备的制度体系而著称,除了佛教的中国化外,所谓“宗法性国家宗教”的完备制度形成也是引人注目的。

在唐代,儒教以“国家宗教”的压倒性地位占据着意识形态主流。显然,韩愈提倡“儒学复古”的出发点正是希望借助儒学具有的国家宗教性质,以达到拯救乱世、收拾人心的目的。因此,韩愈对儒学体系采取全盘继承的态度,尤其对于汉儒的解释,没有任何反驳之意,反而以一种虔诚的、排他性的态度呼吁儒学秩序的重建,这无疑具有宗教化的色彩。韩愈以一种近乎宗教狂热的态度尊崇儒学,全盘肯定儒家思想体系的价值,并且申言要消灭佛教。这种态度令人不得不将韩愈推崇儒学的行为往宗教化的方向靠拢。而柳宗元是以一种客观、理性的态度对先秦和西汉的一些儒学观点进行剖析和挞伐。显然,在柳宗元的思想体系中,儒家只是一个学派而非具有精神控制力的教派。

### 三、结语

综上,韩愈和柳宗元对儒家的态度,一为崇教,一为尊学。崇教具有保守性、排他性的特征,有着消灭异端的倾向。在唐代前期,知识阶层已有人陆续提出排斥佛教、尊崇儒学的建议。溯至南北朝时期,反对佛教等异端思想的声音就已出现。但如韩愈这样誓要将佛骨“投诸水火,永绝根本”的极端排佛者较为罕见。攘斥佛、道行为之原因不在于佛教、道教与儒教核心观念、伦理、等级等观念冲突,而根源则是佛、道等教对于一元化统治秩序的挑战。尊学则秉持开放性、兼容性的态度,融合、吸收各种思想、学派观点,认为一切皆可为我所用,无门户之见和学派之别。文士阶层以儒为人伦之本与立身之基,却灵活出入于释、道之间,在心灵层面并不拘束

<sup>①</sup>关于中唐士阶层沉迷佛教、道教的情况,可参:葛兆光《中国思想史》第二卷第五节《重建国家权威与思想秩序:八至九世纪之间思想史的再认识》,上海:复旦大学出版社2013版。

<sup>②</sup>将儒家学派视作宗教的观点在国外学界较为流行,马克思·韦伯、约瑟夫·列文森等人均视儒学为中国国家宗教,直至当代美国学界,仍旧习惯以“儒教”称呼儒家学派,20世纪90年代初,在美国哈珀·柯林斯公司出版的丛书《世界宗教入门》中甚至将儒教列为“世界七大宗教”之一。

于儒家一脉。柳宗元本人能够包容被韩愈视为异端的释、老之学,也并非特立独行,而是唐代文士阶层的普遍特点。而韩愈“攘斥佛老”,声称要毁掉释迦牟尼遗骨的极端态度,在当时却是绝对的少数派,需要较大的勇气。但因为站在道德的制高点上,无论排佛还是斥道,韩愈都是“政治正确”的,有着无可辩驳的正义性,加之因激烈排佛而被宪宗贬逐到潮州,又为其行为蒙上了一层殉道色彩。相比之下,柳宗元冷静、客观地尊重以儒为主、多种思想并存的价值观念,则缺乏“政治正确”的色彩,在宋人眼中,也不具有正义性,因而未被宋人普遍认同和接受。

#### 参考文献:

- [1]吴文治.柳宗元研究资料汇编[M].北京:中华书局,1964.
- [2]卞孝萱,张清华,阎琦.韩愈评传[M].南京:南京大学出版社,1998.
- [3]柳宗元.柳宗元集校注[M].尹占华,韩文奇,校注.北京:中华书局,2013.
- [4]欧阳修.欧阳修全集[M].北京:中国书店,1986.

[5]马其昶,校注;马茂元,整理.韩昌黎文集校注[M].西安:三秦出版社,2014.

[6]陈寅恪.陈寅恪集·金明馆丛稿初编[M].北京:三联书店,2001.

[7]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1988.

[8]十三经注疏整理委员会,整理.论语注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.

[9]刘昉,等撰.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.

[10][美]斯特伦.人与神:宗教生活的理解[M].金泽,何其敏,译.上海:上海人民出版社,1991.

[11][法]爱弥尔·涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆,译.上海:上海人民出版社,2006.

[12]陈弱水.唐代文士与中国思想的转型[M].桂林:广西师范大学出版社,2009.

[13]白居易.白居易集笺校[M].朱金城,笺校.上海:上海古籍出版社,1988.

[14]牟钟鉴,张践.中国宗教通史[M].北京:社会科学文献出版社,2000.

责任编辑 梅瑞祥