

## 从私议到公评：南宋士人对于道教的态度与思考<sup>\*</sup>

谢一峰

**内容提要** 该文从宋代（尤其是南宋）士大夫对于道教的总体态度、限制方法，及其在佛道对比和三教交涉中的定位这三个方面，分别其私人话语、学术话语和社会话语诸层面，对两宋士人对于道教之态度的变迁进行了系统的梳理。其总的趋势，是由一种相对柔和、包容而富有弹性的态度，转向坚定、明确和较为刚性的批判立场。从北宋到南宋，士人对于道教的质疑和批评逐渐从“低音”变成“高音”，由私议发展为公评，最终成为南宋后期士人对于道教之态度的主流话语和公共意见。

**关键词** 私议 公评 士人 南宋 道教

### 序 引

在《朱子语类》中，南宋大儒朱熹对于道教曾有过一番颇为有名的评价。

道家有老庄书，却不知看，尽为释氏窃而用之，却去仿效释氏经教之属。譬如巨室子弟，所有珍宝悉为人所盗去，却去收拾人家破瓮破釜！<sup>①</sup>

---

\* 本文系国家社会科学基金青年项目“7—13 世纪‘移动边疆’中宗教与政治关系研究”（18CZJ001）的阶段性成果之一。

① 黎靖德编《朱子语类》卷 125，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002，第 3920 页。此言屢为后世所征引，可参考罗大经《鹤林玉露》乙编卷 4，王瑞来点校，中华书局，1983，第 195 页；马端临《文献通考》卷 225，中华书局，1986，第 1811 页上。

据笔者之见，朱子的这番话至少包含了三个层面的重要意涵。其一，是对于道家老庄之书一定程度的认可和肯定；其二，是对佛教经教之说的批评和否定，视其为“破瓮破釜”；其三，也是最为关键的核心要旨，则是对于佛、道思想交涉中道教抄袭佛教的拙劣之举的大力批判。

又依朱熹所言：“佛家初来中国，多是偷老子意去做经，如说空处是也。后来道家做《清静经》，又却偷佛家言语，全做得不好。佛经所谓‘色即是空’处，他把色、受、想、行、识五个对一个‘空’字说，故曰‘空即是色。受、想、行、识，亦复如是’，谓是空也。而《清静经》中偷此句意思，却说‘无无亦无’，只偷得他‘色即是空’，却不曾理会得他‘受、想、行、识亦复如是’之意，全无道理。佛家偷得老子好处，后来道家却只偷得佛家不好处。譬如道家有个宝藏，被佛家偷去；后来道家却只取得佛家瓦砾，殊可笑也。”<sup>①</sup>

由是而论，在朱子看来：佛教“窃取”老庄之说而用之，实可谓非常成功；反观道教，偷取佛家言语，而又强相效仿，则“全无道理”，殊为可笑。然对笔者而言，佛、道二教本身的高下优劣、是非曲直，并非本文所关心的重点；朱熹的个人看法，是否能够代表宋代士人对于道教本旨的认识、态度和总体性评价，也尚需进一步讨论。

从学界的相关研究现状来看，对于宋代士人与道教交涉问题的探索，似主要集中于个别士人同道教、道士关系、交游的考述，道教与文学、士人与占卜等数个有限的领域；而于宋代士人对于道派、道士、道法的总体看法，尤其是其对于整个道教之认识在两宋时期的变迁大势则措意无多，未能在个人研究的基础上提出较具宏观性的整体看法。<sup>②</sup> 而需特别注意的是，在宋代士人对道教本旨进行认识、探讨和评价的过程中，有两个非常明显的参照系——儒家与佛教。诚所谓“只知其一，则一无所知”（He who

<sup>①</sup> 黎靖德编《朱子语类》卷126，第3926页。

<sup>②</sup> 相关之研究综述，可参考谢一峰《南宋道教研究述评》，傅飞岚、黎志添主编《道教研究学报：宗教、历史与社会》第6期，香港中文大学出版社，2014，第342—344页。最近，砂山稔关于唐宋文人与道教的一系列研究成果也得以结集出版，其第二部“宋代的文人与道教”，以个案研究为主，分别讨论了欧阳修、曾巩、王安石和苏氏家族与道教的关系，堪称迄今为止最为深入的研究成果。参见砂山稔《赤壁と碧城：唐宋の文人と道教》汲古書院、2016。

knows one, knows none),<sup>①</sup> 佛道对比和三教交涉的语境,无论是对于当时的士人,还是我们今人对于道教的理解都是至关重要的。<sup>②</sup>

有鉴于此,笔者由具体实践和历史解释中抽离出来,从更为宏观和综合性的视角讨论士人对于道教的整体看法和应对策略,以及其在佛道对比和三教交涉的语境中对于道教的理解。而在研究时段的选取方面,鉴于既有研究和现存相关史料的集中程度,本文的讨论主要以南宋时期为主,适当结合北宋时期的部分材料加以参照,尤其侧重于其历时性的变化趋势和思想“风向”。

## 一 南宋士人对于道教的总体认识和局部看法

首先需要分析的,是南宋士人对于道教本旨的宏观认识。在此方面,与朱熹大抵处于同一时代的陆游,在其《放翁家训》中甚为清晰地表述了自己的观点。在他看来:

升跻神明之说,惟出佛经;黄、老之学,本于清静自然,地狱、天宫,何尝言及?黄冠辈见僧获利,从而效之。送魂登天,代天肆赦。鼎釜油煎,谓之炼度。交梨火枣,用以为修。可笑者甚多,尤无足议,聊及之耳。<sup>③</sup>

与朱熹相仿,陆游在此同样引入了佛教作为参照。依放翁之见,黄老之学,“本于清静自然”,并未言及地狱、天宫之类;“升跻神明之说”,则本出自佛经,而与道家无涉。然而,在解释道教为何效法佛教之说,倡言“送魂登天”等事之时,陆游却并未如朱熹一般对其一味地加以贬斥,而是从

---

① 原出自歌德的一句名言,后为比较宗教学的创始人缪勒(F. Max Müller)所引用,近来亦为葛兆光等学者所反复强调。参见麦克斯·缪勒《宗教学导论》,陈观胜、李培荣译,上海人民出版社,1989,第10—11页;葛兆光《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》,中华书局,2011,第295页。

② 相关之研究综述,亦可参考谢一峰《南宋道教研究述评》,傅飞岚、黎志添主编《道教研究学报:宗教、历史与社会》第6期,第344—345页。

③ 陆游:《放翁家训》,朱易安等主编《全宋笔记》第5编第8册,大象出版社,2012,第149页。

“宗教市场”<sup>①</sup>的角度来解释道教“抄袭”佛教的原因。又道教诸术之中，陆游以宋代颇为流行的炼度仪式<sup>②</sup>为例，对其进行了较为明确的否定和批判。

由是而论，南宋前期的朱熹、陆游二人，虽非全系“道学”型士大夫，<sup>③</sup>却在对于道教之本旨的看法上颇为一致，皆在一定程度上体现出对道家清静自然之道的认可和同情，并对后起之道教效仿佛经的行为加以贬斥，以为甚为可笑。

而魏了翁则在其所做《泉州紫帽山金粟观记》中，记载了他同泉州道士黄去华之间的几番问对。在就此观得名之馈粟成金一事进行了一番论辩之后，魏氏将批评的矛头指向了学道之人的“末流之弊”。依其所论：“尔师之初，绵绵若存，所谓专气致柔，此不过恬养虚应以自淑其身者之所为，未甚害也。然而动静之理未尝相离，寂感之几间不容发，今厌纷畏害而欲深自啬缩以全吾生，则自其始初固已改道器为二，致其末流之弊，学焉而不至者，必将垢浊斯世，妄意六合之外以求其所谓道，而神仙荒诞之说于是投虚乘间，靡所不有，而去道益远矣。”<sup>④</sup>又据其《汉州开元观记》中所言：“凡皆贯显微，该体用，形而上者之道，初不离乎形而下者之器，虽关百圣，历万世，而无弊焉可也。后世九流之士，往往执一偏以求道，得本则遗末，循粗而失精，亦岂无高明卓异之士游于其间者。惟其诚明异致，道器殊归，殆将不免于贤与知者之过，而恶睹夫天地之大全也哉！”<sup>⑤</sup>由是观之，魏了翁心中的大道，需得其全而不可执其偏，循其本而不可逐其末；

① 陆游之说，与韩明士（Robert Hymes）所倡言的“宗教市场”理论颇有相似之处。依韩明士所论：“必须将宋代道士纳入一个不断成长的全国性宗教服务市场中来考虑。”韩明士：《道与庶道：宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》，皮庆生译，江苏人民出版社，2007，第217页。

② 有关炼度仪的简明阐述，可参考陈耀庭《道教礼仪》，宗教文化出版社，2003，第103—115页；史孝君《论炼度仪》，《中国道教》2004年第1期，第26—32页。而此方面较为系统和深入的研究成果，则可参考谢世维《练形与炼度：六朝道教经典当中的死后修练与亡者救度》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第83本第4分册，2012，第739—777页；祝逸雯《聚炁回灵，九转生神：蒋叔舆〈无上黄箓大斋立成仪〉中的炼度仪》，黎志添编著《道教图像、考古与仪式：宋代道教的演变与特色》，香港中文大学出版社，2016，第235—266页。

③ 余英时所谓“道学”型士大夫的提法，参见氏著《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化研究》，三联书店，2011，第346—348页。

④ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷42，《四部丛刊初编》，商务印书馆，1936，第1页下。

⑤ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷39，第10页。

一旦失其本旨，于六合之外妄求其所谓道，则神仙荒诞之说便可乘虚而入，终致去道益远。据此，道之本旨与神仙末流之说间的天渊之别，便已昭然若揭了。

及至南宋后期，欧阳守道也在《送谭道士归湘西序》一文中，结合谭道士的修学经历，申明他对于道教之本旨的看法。根据欧阳氏的陈述，谭君昔学于孔、孟，而后改习老、庄，却又因不屑老、庄之徒，而有重归孔、孟之意。<sup>①</sup>对此，欧阳守道表现出了高度的认同，以为“君之今日，真可与为吾党矣”。<sup>②</sup>尤其是在谭道士不屑老庄之徒的问题上，他的赞同态度也相当坚决，认为“今之为老庄之徒者，又不得谓之老庄，宜君之不屑也”。<sup>③</sup>就此而论，欧阳氏对于当时道教中人（即此处所谓“老庄之徒”）失却老庄之旨的批评，亦可豁然明了。

刘克庄也在其宝祐三年（1255）所撰的《饶州天庆观新建朝元阁记》中，旗帜鲜明地表示了他对于道教失其本旨的批判。据其所论：

余惟老氏之道以俭为宝，其言曰：舍俭且广死矣。至列子始夸大化人之宫，若神鬼所营，侔于清都紫微钧天之居。其流为竹宫甲帐、珍台闲馆之事，及林灵素辈出，神霄宫遂遍天下，黄冠尤贵者秩视法从，聚京师，美衣玉食者几二万人。嗟夫！余读传记所载，至人方士多衣榭叶，编蓬莠以自蔽，至于殫生人膏血以饰其居，穷巧极丽，受斋施巨万，占田数百千顷，务与浮屠相长雄，岂老氏本旨哉？然今之羽流营营名利，甚于市朝之人，其稍洁雅者不过自致美一堂尔。师古独视衣盂如粪土，兴百年之废于立谈之顷，为众而不为身，可书也。<sup>④</sup>

此论的重点，是对道家“以俭为宝”之宗旨的阐扬。在刘克庄看来，道家开夸饰奢侈之风的源头，当归之于列子；而至林灵素辈出，神霄宫遍天下，则其流弊已极，美衣玉食者达数万之众。此番骄奢浮华之风、穷巧极丽之工，显非后村先生所能认可，也违背了老氏“以俭为宝”的本旨；而其对

① 参见欧阳守道《巽斋文集》卷8，《景印文渊阁四库全书》第1183册，台湾商务印书馆，1986，第565页下至566页上。

② 欧阳守道：《巽斋文集》卷8，第566页上。

③ 欧阳守道：《巽斋文集》卷8，第566页上。

④ 刘克庄：《后村先生大全集》卷91，王蓉贵、向以鲜校点，四川大学出版社，2008，第2354页。

于饶州天庆观道士李师古“视衣孟如粪土”，“兴百年之废”，“为众而不为身”的无私境界，则予以高度褒扬。由是而论，刘文中虽然对李师古个人的高行颇为称许，却相当具有针对性地指出道教中人的骄奢之风，已经全然违背了道家之本旨，而需予以警惕和批判。又以其“与浮屠相长雄”一句观之，刘克庄此处的参照对象依然是佛教，与朱熹、陆游等人无异。

综此而论，如果说南宋前期的朱熹、陆游等人，主要是在其语录（如《朱子语类》）和私撰的家训中申言其对于道教失却老庄本旨的不满和批评态度的话；南宋中后期之魏了翁、欧阳守道和刘克庄等人，则将此类颇具批评性的意见表露于更具公开性的文字之中，如兴建宫观所做的记文，抑或赠送道士的序文等。更为有趣的是，从魏、刘诸人发表这些意见的场合来看，均有道士在场，甚至是直接针对道教中人而发的。由此而论，这些看法在南宋时期的一百多年时间里，已由私议成为公评，逐渐形成了具有相对普遍性的公共意见（public opinion）。

话分两头，宋代士人对于道教的态度，亦包含了若干肯定的层面。简单地用肯定和否定的二分法来概括宋人对于道教的看法，显然是不够的；对其肯定的方式和程度，以至其具体的对象和语境进行更为深入的探析，则是笔者在接下来的讨论中所要展开的内容。

第一个例子，是两宋之际的孙觌。在《跋陈道士〈群仙蒙求〉》一文中，他表达了如下的观点。

今世道士能读《醮仪》一卷中字，歌《步虚词》二三章，便有供醮祭，衣食足了一生矣。然犹有不能者。常州天庆观道士陈君葆光，好古嗜学，盖超然出于其徒数百千辈中者。读道藏，通儒书，与夫传记小说，靡不记览。著书二十卷，号《三洞群仙录》。贯穿古今，属辞比事，以类相从，虽老师宿学者不如。偶俚精切，协比声律，悉成韵语，虽章句之儒有不逮。余读其书而异之。夫道家者流，清净无为者也，饱食终日，无所用心，或弹琴围棋以自娱，或炼丹药以玩物之变，或治符箓以呵百鬼，疗疾病。固贤于其徒矣，如葆光者，博极群书，上自千载之前，远至六合之外，条分汇聚，配合奇偶，相比成文，自为一家。此余所谓超然出于其徒数千百辈者也。<sup>①</sup>

① 孙觌：《鸿庆居士集》卷31，《景印文渊阁四库全书》第1135册，第322页下至323页上。

由此而论，孙觌对于常州天庆观道士、《三洞群仙录》<sup>①</sup>的撰者陈葆光是颇为肯定的。从孙氏对于道家者流之所长的概括来看，弹琴围棋、炼制丹药、符箓治病，皆系其共性方面的特征；而为孙氏所称许的主要方面，则在于陈氏文学辞章方面的造诣。换言之，孙觌对于道士陈葆光的肯定和赞许，与其说是对于道教的肯定，毋宁说是对其文才的认可；陈氏“所谓超然出于其徒数千百辈”之处，也非其道术、道法，而是其章句之儒所不逮的卓越文才。

甚至批判佛、道甚峻的朱熹，也曾对高道陈景元的文学才能激赏不已。据其《跋道士陈景元诗》中所论，景元“颇读书，能诗文，一时名胜多与之游。予尝见其所注《庄子》及所书《相鹤经》，书颇醇古可观，计于其辈流中，亦当小异”。<sup>②</sup>与孙觌相同的是，朱熹此处并非对于整个道教的肯定，而是对陈景元个人的认可；其认可的主要方面，也并非其道术、道法，而是其文采、诗才。只有明确了这一点，我们才不致将此类较为积极的评价和意见，视为与南宋士人对于道教之主流意见间的内在矛盾。

及至南宋末年，在宋廷面临蒙元威胁，业已危在旦夕之际，部分士人对于道教的同情再度浮出水面，彰显出时局维艰之下的一番隐逸情怀。即如谢枋得在《贺蔡芳源判镇为道士启》一文中所言：“共审洁身污世，寄迹黄冠。满目氛埃，儒术不胜其拘贱；游神清静，道家尚可以逍遥。”<sup>③</sup>这一取向，也从其在《与道士桂武仲》一文中对于周质轩先生的称许中可见一斑。<sup>④</sup>

需要指出的是，宋季元初谢枋得对于道教清静隐逸之道的同情和称许，自有其末世情怀之下的无奈；而其对于儒家理念的坚守，才是他内心的基调。正如谢氏所云：

- 
- ① 全书二十卷，成书于南宋初，为神仙传记集，采摘起自盘古、迄于北宋一千余人得道成仙之事，汇编而成。可参看任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社，1991，第987页；Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 2. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004, pp. 886 - 887.
- ② 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷83，朱杰人等主编《朱子全书》（修订本）第24册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010，第3934页。
- ③ 谢枋得：《叠山集》卷10，《四部丛刊续编》，上海书店出版社，1985，第11页下。
- ④ 参见谢枋得《叠山集》卷5，第8页下至9页上。

隐然千古之逸民，或是四明之狂客。切以安期志大，岂愿学于神仙；庄子才高，何空谈于道德。聊以避秦梁之俗，不忍闻楚汉之争。因思前哲微言，亦羨后天不老。秋夜发幽人之叹，欲炼形魂；凯风取王子之词，必存神气。果知此意，宁有几人？共惟某官光风洒落之襟怀，白日清明之志操。濂溪而下，考亭而上，遍参诸老之书，西山之节，久轩之忠，自得一家之学。未展平治修齐之蕴，肯为清虚恬淡之游。静观世变之推迁，忍见人生之辛苦。皇帝王伯之道，一降如今；衣冠礼乐之区，大变至此。惟圣贤乃能避世，惟明哲可以保身。不嫌茅宇之凄凉，转为道观；何必玉隆之严邃，乃寄仙家。<sup>①</sup>

据此观之，在谢枋得的内心深处，仍是欲步周敦颐、朱熹、真德秀、蔡杭等两宋理学家之后，一展“平治修齐之蕴”的；然世变时迁，在“皇帝王伯之道，一降如今；衣冠礼乐之区，大变至此”的亡国丧家之痛中，他所能做的也只有明哲保身，寄意仙家之中。而在此文的开头部分，谢氏更是发人之所未发，认为志大才高的安期生和庄子，并非真的愿意“学于神仙”、空谈道德，而是“聊以避秦梁之俗，不忍闻楚汉之争”。由是而论，谢文的宗旨，与其说是对于道教发自内心的同情和认可，毋宁说是一种万般无奈之下的坚守和隐忍。在他看来，非但自己如此，即便是上古时代的安期生与庄子也概莫能外。

与消极退隐的谢枋得相比，文天祥在《送隆兴邹道士序》中的一番陈词则多了几分济世度人的担当和勇气。在他看来：“则高士之丹，非仙人之丹也。仙人之所谓丹，求飞升也；高士之所谓丹，求伐病也。仙人之心，狭于成己；高士之心，溥于济人。且夫兼人已未一致，合体用为一原，吾儒所以为吾儒也；重己而遗人，知体而忘用，异端之所以为异端也。高士非学吾儒者，而能以济人为心，噫，高士不贤于仙人欤！”<sup>②</sup>在此，文天祥屡将高士与仙人对举；而在“度人”和“成己”的比较之中，他则不顾道教崇尚仙人的基本立场，将“能以济人为心”的高士置于“心狭于成己”的所谓仙人之上。这一观点，既是对道教度人精神的认可，更是体现出文天祥本人为国为民、不避祸福的儒者情怀。

综上所述，南宋士人对于道教的局部肯定，自有其特殊的对象和情

<sup>①</sup> 谢枋得：《叠山集》卷10，第11页下至12页上。

<sup>②</sup> 文天祥：《文文山全集》卷9，世界书局，1936，第230页。



境——或与道士之文才有关，或与宋季之时局相涉，不能简单理解为对于道教理念的全面认可，更不应视为与宋代士人对于道教之总体批评意见的逻辑矛盾。就其而论，宋代士人，尤其是南宋以降士人对于道教失其本旨的批评是一脉相承、一以贯之的，且有不断加强、逐渐发展为共识性意见的趋势；而其对于部分道士的认可，皆有其特定的限制条件，只可视其为支流，未对思想演进的主线构成颠覆性的冲击。

## 二 佛道对比与三教交涉语境中的道教

为了更为全面地了解两宋士人对于道教的看法，我们还可从佛道对比、佛道交涉的维度来对其加以分析和把握。从笔者所搜集的文献材料来看，士人对于佛、道二教的整体性认识和评价，大体上可分为两条大的脉络：其一，是主张佛道圆融，对其本质上的同一性予以强调；其二，则是在对佛、道二教加以比较和分析的基础上，欲明其高下之别、优劣之殊。

首先来看圆融一脉。叶梦得在《玉涧杂书》论司马子微（即司马承祯）一节中，对其《坐忘论》《枢》等所反映出来的修道理念进行了颇为细致的陈述和解析。<sup>①</sup>据其所论：“道释二氏本相矛盾，而子微之学乃全本于释氏，大抵以戒定慧为宗。……夫欲修道，先去邪僻之行，外事都绝，无以干心，然后端坐，内观正觉。……勿于定中急急求慧，求则伤定，伤定则无慧。定而慧生，此真慧也。此言与释者所论止观，实相表里。”<sup>②</sup>在叶氏看来，尽管道、释二教本相矛盾，然以司马承祯之学而论，则以戒定慧为宗，全本之于释氏。具体而言，其对定、慧关系的看法，与佛教中的所谓“止观”（即禅定）之说相表里，宜当定慧双修，方可得其“真慧”。即如《南宗定是非论》中所云：“言其定者，体不可得；言其慧者，能见不可得，湛然常寂，有恒沙之用，故言定慧等学。”<sup>③</sup>

再如曾敏行，便在其《独醒杂志》中记述了与尚书刘美中相关的一则轶事。在睡梦之中，美中梦一方士与之谈禅，往复辩论甚详，因而问道：

① 参见叶梦得《玉涧杂书》，朱易安等主编《全宋笔记》第2编第9册，大象出版社，2006，第369—370页。

② 叶梦得：《玉涧杂书》，第370页。

③ 独孤沛：《菩提达摩南宗定是非论》，杨曾文编校《神会和尚禅话录》，中华书局，1996，第27页。

“仙家亦谈佛耶？”方士曰：“仙佛虽二，理岂有二哉？”而在美中醒后所做之诗中，也有“自言本事清灵君，学佛求仙两无阻”；“方平羽节何时来，道宫佛殿随尘埃”之类的句子。<sup>①</sup>由是而论，仙佛圆融，其理无二的说法，不仅是方士的看法，也在很大程度上得到了刘美中，甚至《独醒杂志》之作者曾敏行的认同。

又如陈善《扞虱新话》“讷类”条中所谓“光武却祥瑞不信，而信图讷；武宗除去浮屠，而躬受道家之箬。此与招一放一何异？”<sup>②</sup>的说法，则反向论证了佛教与道教之间本质上的一致性。正如祥瑞与图讷一样，佛教与道教在陈善看来也是“一家眷属”，都应予以拒斥和批判。

其次所要梳理的，是南宋士人对于佛、道二教高下之别、优劣之殊的判断和评价。

绍兴二十年，李远便在《常州无锡县璨山阳明观记》一文中言道：“老氏释氏，并行于世。为老氏者，率负气未尝汲汲走权势门，有所不合，拂袖引去，意专而能忍辱，则与为释者若不相似然。故其道虽同，而流俗向背为之异，所从来久矣。”<sup>③</sup>在此，李氏一方面保持了同前述叶梦得、曾敏行等人的一致性，认可佛、道二教的终极之道是相同的；而另一方面，他则试图在并行于世的佛、道二教中，彰显道教不汲汲走权势之门，“意专而能忍辱”的高风傲骨。从其文意来看，李远无疑是更加钟情于道教的。其不同流俗、不媚权贵的傲骨，正是包括李远在内的宋代士人所击节称赏的重要品质。

在此论题上值得重点加以讨论的，仍是大儒朱熹。在他看来：“道教最衰，儒教虽不甚振，然犹有学者班班驳驳，说些义理。又曰：‘佛书中多说“佛言”，道书中亦多云“道言”。佛是个人，道却如何会说话？然自晋来已有此说。’”<sup>④</sup>又“孟子不辟老庄而辟杨墨，杨墨即老庄也。今释子亦有两般：禅学，杨朱也；若行布施，墨翟也。道士则自是假，今无说可辟”。<sup>⑤</sup>据此而论，与已成宋代思想之“空气”，必须大力攻伐的佛教（尤其是禅

① 参见曾敏行《独醒杂志》卷8，朱易安等主编《全宋笔记》第4编第5册，大象出版社，2008，第187—188页。

② 陈善：《扞虱新话》卷9，朱易安主编《全宋笔记》第5编第10册，第76页。

③ 陈垣编纂《道家金石略》，陈智超、曾庆瑛校补，文物出版社，1988，第350页。

④ 黎靖德编《朱子语类》卷125，第3920页。

⑤ 黎靖德编《朱子语类》卷126，第3924页。

宗)相比,<sup>①</sup>朱熹对于道教的评价和重视程度都是很低的。在他看来,道教非但在三教之中最为衰落,其于义理的层面,更是“无说可辟”、不值一辩。

而对佛、道二教之于“道”的危害,则依《朱子语类》所论:“禅学最害道。庄老于义理绝灭犹未尽。佛则人伦已坏。至禅,则又从头将许多义理扫灭无余。以此言之,禅最为害之深者。”<sup>②</sup>又“或问佛与庄老不同处。曰:‘庄老绝灭义理,未尽至。佛则人伦灭尽,至禅则义理灭尽。(方子录云:‘正卿问庄子与佛所以不同。’曰:‘庄子绝灭不尽,佛绝灭尽。佛是人伦灭尽,到禅家义理都灭尽。’)佛初入中国,止说修行,未有许多禅底说话。”<sup>③</sup>由此来看,根据朱熹的排序,禅学的危害在当时是最大的,可谓“义理灭尽”;至于佛教(此处指不包含禅宗在内的佛教诸宗),则已“人伦灭尽”;而或可视为道教渊藪的老庄之学,“于义理绝灭犹未尽”,为害亦稍逊于禅宗和佛教。

然朱子此处所言的老庄之学,却并不能完全等同于道教。在他看来,道家本来有的这个宝藏(即老庄之学),已被佛教偷去;后来之道家,却只取得佛家瓦砾。<sup>④</sup>于是,朱熹便在老庄、佛教和后世之道教间构建起一条有趣的思想链,简而言之:佛教“偷取”老庄,道教抄袭佛教。

实际上,北宋时期的宋祁、欧阳修、二程等人,亦早已参与了这一问题的讨论。据朱子所论:

宋景文《唐书》赞,说佛多是华人之谄诞者,攘庄周、列御寇之说佐其高。此说甚好。如欧阳公只说个礼法,程子又只说自家义理,

① 李庆曾在《胡适和诸桥辙次的笔谈(1920年)》一文中提到,诸桥说:“但外来思想输入之一事,果能足启发宋代自由讨论精神欤!其间尚不能无可疑。且邵、周二子之学,虽非无禅学影响,其主要原因,宁似得之于《易》学者。宋儒由来所读,才不过《楞严经》一部。一书之所影响,岂如斯深且多乎?敢请教。”胡适说:“邵、周之《易》,又道家之影响也。宋时,中国之空气已成一禅宗之空气。虽有智者,亦逃不出,非一部《楞严》之力,乃此‘空气’之力也。”李庆编注《东瀛遗墨:近代中日文化交流稀见史料辑注》,上海人民出版社,1999,第154页。王汎森则认为这次笔谈“正点明‘风’在思想学术上作用的情形”。王汎森:《执拗的低音:一些历史思考方式的反思》,三联书店,2014,第175页注释1。

② 黎靖德编《朱子语类》卷126,第3932页。

③ 黎靖德编《朱子语类》卷126,第3932页。

④ 参见黎靖德编《朱子语类》卷126,第3926页。

皆不见他正脏，却是宋景文捉得他正脏。佛家先偷列子。列子说耳、目、口、鼻、心、体处有六件，佛家便有六根，又三之为十八戒。此处更举佛经语与列子语相类处，当考。初间只有《四十二章经》，无恁地多。到东晋便有谈议，小说及史多说此。如今之讲师做一篇议总说之。到后来谈议厌了，达磨便入来只静坐，于中有稍受用处，人又都向此。今则文字极多，大概都是后来中国人以庄、列说自文，夹插其间，都没理会了。攻之者所执又出禅学之下。<sup>①</sup>

在此，朱熹在指出欧阳修、二程等人认识之局限的同时，着重表彰了宋祁有关佛教偷取列子之说的观点。在他看来，佛教初只有《四十二章经》，“今则文字极多，大概都是后来中国人以庄、列说自文”，扩充袭取而来的。<sup>②</sup>又所谓“禅家最说得高妙去，盖自庄老来”。<sup>③</sup>

然朱子此处对于后世批评佛教之人的态度，又可谓怒其不争——认为“攻之者所执又出禅学之下”。其根本原因，则在于后世道教不知“自家珍宝”，效佛教之唾余而未得。即如其所论：“道书中有《真诰》，末后有《道授篇》，却是窃《四十二章经》之意为之。非特此也，至如地狱、托生、妄诞之说，皆是窃他佛教中至鄙至陋者为之。”<sup>④</sup>而在另一段文字中，朱子则言：“道家之书只《老子》、《庄》、《列》及丹经而已。丹经如《参同契》之类，然已非老氏之学。《清净》、《消灾》二经，皆模学释书而误者。《度人经》、《生神章》皆杜光庭撰。最鄙俚是《北斗经》。苏子瞻作《储祥宫记》，说后世道者只是方士之流，其说得之。”<sup>⑤</sup>由此而论，除《老子》《庄子》《列子》《周易参同契》等较受朱子认可的早期经典外，道教的其他重要经典，如《真诰》《清净经》《度人经》等，在朱熹看来则多窃“佛教中至鄙至陋者为之”，“皆模学释书而误者”。对此，朱熹还专门提及苏轼在《上清储祥宫碑》中的观点，对其关于后世道者只是方士之流的说

① 黎靖德编《朱子语类》卷126，第3925页。

② 类似的说法，尚可参考黎靖德编《朱子语类》卷126，第3927—3928页。据其所言：“释氏书其初只有《四十二章经》，所言甚鄙俚。后来日添月益，皆是中华文士相助撰集。……大抵多是剽窃老子、列子意思，变换推衍以文其说。”

③ 黎靖德编《朱子语类》卷126，第3929页。

④ 黎靖德编《朱子语类》卷126，第3928页。

⑤ 黎靖德编《朱子语类》卷126，第3931—3932页。

法表示认同。<sup>①</sup>

及至《鹤林玉露》的作者罗大经，亦以为“佛家所谓‘生灭灭已，寂灭为乐’，乃老庄之本意也。故老庄与佛，元不为二”。<sup>②</sup>而在老庄、佛教和后世道教三者的关系方面，罗氏则认为韩愈和欧阳修“不曾深看佛书，故但能攻其皮毛。唯朱文公早年洞究释氏之旨……此论窥见其骨髓矣”。<sup>③</sup>及至此段之末，罗大经还引用了隋唐时代之“辟佛先驱”傅奕所谓“佛入中国，孀儿幼夫模象庄老以文饰之”的说法，而继续为其“佛教出于老庄”之说张本。由此来看，罗大经与朱熹的总体逻辑，可谓同声相应、同气相求，既希望申言佛教出于老庄的观点，又对后世道教抄袭佛经的做法颇为不屑，认为其乖谬之甚，更较佛教等而下之。

以上，我们从佛道对比的角度，对两宋士人，尤其是南宋士人对于佛、道二教的认识进行了较为系统的解析；而在孝宗的《三教论》（原名《原道辨》）中，即有“三教本不相远，特所施不同，至其末流，昧者执之而自为异耳。以佛修心，以道养生，以儒治世可也，又何惑焉”<sup>④</sup>的说法。由是而论，宋人在对道教认识过程中，除以佛教作为对比方外，自不可避免地引入儒家的立场和态度。而在此三教交涉的过程中，“三教合一”、三教调和的论调，便成为一个非常重要的话题。

就笔者的认识来看，儒释道之间的融涉虽早已有之，但无论如何，宋代显然是三教合一趋向的一个重要节点。从目前的研究来看，既有的成果虽不可谓不丰硕，却在很大程度上限于个案分析和宏观概括两端，而未能充分综合不同的史料门类，进行中观层面的系统梳理和解读。<sup>⑤</sup>我们接下来的讨论，便以时间为序，结合两宋士人，尤其是南宋士人所留下的笔记、碑刻、文集等材料，在“三教合一”、三教交涉的语境中，进一步深化我们

① 据苏轼所言：“臣谨按道家者流，本出于黄帝、老子。其道以清静无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《周易》‘何思何虑’、《论语》‘仁者静寿’之说，如是而已。自秦、汉以来，始用方士言，乃有飞仙变化之术，《黄庭》、《大洞》之法，太上、天真、木公、金母之号，延康、赤明、龙汉、开皇之纪，天皇、太一、紫微、北极之祀，下至于丹药奇技，符策小教，皆归于道家，学者不能必其有无。然臣尝窃论之。黄帝、老子之道，本也。方士之言，末也。修其本而末自应。”苏轼：《苏轼文集》卷17，孔凡礼点校，中华书局，1986，第503页。

② 罗大经：《鹤林玉露》卷4乙编，王瑞来点校，中华书局，1983，第195页。

③ 罗大经：《鹤林玉露》卷4乙编，第195页。

④ 李心传：《建炎以来朝野杂记》乙集卷3，徐规点校，中华书局，2000，第544页。

⑤ 相关之研究综述，可参考谢一峰《南宋道教研究述评》，第344—345页。

对于两宋士人于道教态度之变迁流转的认识和理解。

活跃于北宋中后期的陈师道在其《面壁庵记》一文中言道：“大道一而今之教者三，三家之役相与诋訾。盖世异则教异，教异则说异。尽己之道则人之道可尽，究其说则他说亦究。其相訾也固宜，三圣之道非异，其传与不传也耶！”<sup>①</sup>在陈氏看来，真正的“大道”只有一个；所谓“三教”，以至其抵牾歧义之处，皆非其本，而是“世异则教异，教异则说异”的结果。<sup>②</sup>

而在另一方面，是为“宋初三先生”之一的孙复，却远没有陈氏的这般“雅量”。他在《儒辱》篇中强调：

佛老之徒，横于中国，彼以死生祸福虚无报应之事，千万其端，给我生民，绝灭仁义，屏弃礼乐，以涂窒天下之耳目。天下之人，愚众贤寡，惧其死生祸福报应人之若彼也，莫不争相奉而竞趋之。观其相与为群，纷纷扰扰，周乎天下，于是其教与儒齐驱并驾，峙而为三。吁，可怪也！去君臣之礼，绝父子之威，灭夫妇之义。儒者不以仁义礼乐为心则已，若以为心，得不鸣鼓而攻之乎？凡今之人，与人争誉，小有所不胜，尚以为辱，矧以夷狄诸子之法乱我圣人之教，其为辱也大矣。噫，圣人不生，怪乱不平。章甫其冠，逢掖其衣，不知其辱，反从而尊之，得不为罪人乎？由汉、魏而下千余岁，其源流既深，其本支既固。不得其位，不翦其类，其将奈何！其将奈何！<sup>③</sup>

根据笔者的看法，孙复所谓“齐驱并驾，峙而为三”之说，在事实上承认了佛、道二教在当时巨大的影响力；而其对佛、道“绝灭仁义，屏弃礼乐，以涂窒天下之耳目”的激烈批判，则是此危机意识之下的产物。从这一层面上来说，正是缘于佛、道“源流既深”，“本支既固”，“乱我圣人之教”，我辈才当以此为辱、奋起反击、以正视听。由此而论，孙复对于三教之区

① 陈师道：《后山居士文集》卷15，上海古籍出版社，1982，第12页。

② 甚为有趣的是，陈师道的这番理解，与渡边浩在复旦大学文史研究院有关明治前期日本人对于宗教的思考和理解的讲座中的观点相近。在渡边浩看来，明治政府核心力量的成员（很多都具有儒学背景）也认为：道理是一个，可是通往道理的路很多。有如一座高山——顶峰是一个，但爬山的道路可能各种各样。这个道路是“教”，而顶峰是“道”。此论系日本政法大学渡边浩教授在2016年12月6日题为“从‘Religion’到‘宗教’——明治前期日本人的一些思考和理解”的讲座中提出。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修《宋元学案》卷2，陈金生、梁运华点校，中华书局，1986，第100页。

隔，应是甚为分明的。尤其是儒家正统同佛、道二教之间，更可谓势不两立。然而，在儒家的前途方面，孙氏的观点则是较为悲观的，遂在全文之末连声叹道：“不得其位，不翦其类，其将奈何！其将奈何！”

及至南宋前期，叶梦得在其《避暑录话》中表达了同陈师道不尽相同的观点。在他看来，“老子、庄、列之言，皆与释氏暗合，第学者读之不精，不能以意通为一”。<sup>①</sup>这一论调，一方面肯定了老庄之旨同佛教之说之间的暗合之处；另一方面点明了今之学者读之不精，不能体会其意通为一的缺憾。而在加入儒学之后，则依叶氏所论：“自熙宁以来，学者争信老庄，又参之释氏之近似者，与吾儒更相附会，是以虚诞矫妄之弊，语实学者群起而攻之。此固学者之罪，然知此道者，亦不可人人皆责之也。”<sup>②</sup>据此而论，叶梦得对于学者将老庄、释氏之言“与吾儒更相附会”的“虚诞矫妄之弊”，应是不甚满意的；然其对于此类学者的批评，又颇为收敛、留有余地——自认为不必“群起而攻之”，“亦不可人人皆责之也”。

而在《松窗百说》“三教”条中，李季可一改陈师道、叶梦得相对较为和缓的论调，在对儒释道三教皆表一定程度之认可的同时，就其优劣进行了非常明确地切割。据其所言：“或问儒、老、释优劣，曰孔子大矣，明人伦，存其妙，而兼得之者，故俯仰无所愧怍。二者废人伦，而事其妙者也，移之治世，则败矣。《中庸》曰‘贤者过之’，释、老有焉。”<sup>③</sup>由是而论，他对儒教的偏爱，应是毋庸置疑的；至于释、道二教，则因“废人伦”而未得其全，虽自有妙处，然不可适用于太平之世。

从叶梦得和李季可二人的言论来看，南宋前期士人对于儒教的偏护应是相当明显的；然就总体态度而论，其对于“三教”中佛、道二教尚存相当程度的肯定因素，并未提出过于激烈的批评意见。然在朱熹眼中，这种“调和主义路线”是其断然无法接受的。

据《朱子语类》所记：

佛氏乘虚入中国。广大自胜之说，幻妄寂灭之论，自斋戒变为义学。如远法师支道林皆义学，然又只是盗袭庄子之说。……盖道释之

① 叶梦得：《避暑录话》卷上，朱易安等主编《全宋笔记》第2编第10册，第241页。

② 叶梦得：《避暑录话》卷上，第241页。

③ 李季可：《松窗百说》，朱易安等主编《全宋笔记》第6编第3册，大象出版社，2013，第28页。

教皆一再传而浸失其本真。有国家者虽隆重儒学，而选举之制，学校之法，施設注措之方，既不出于文字言语之工；而又以道之要妙无越于释老之中，而崇重隆奉，反在于彼。至于二帝三王述天理、顺人心、治世教民、厚典庸礼之大法，一切不复有行之者。唐之韩文公，本朝之欧阳公，以及闽洛诸公，既皆阐明正道以排释氏，而其言之要切，如傅奕本传，宋景文《李蔚赞》，东坡《储祥观碑》，陈后山《白鹤宫记》，皆足以尽见其失。此数人皆未深知道，而其言或出于强为，是以终有不满人意处。至二苏兄弟晚年诸诗，自言不堕落，则又躬陷其中而不自觉矣。<sup>①</sup>

在此段落中，朱熹从当时的思想状况着眼，对儒学不兴，佛道二教反大行其道的情况表示出明显的不满。在朱熹看来，之前竭力主张辟佛的韩愈、欧阳修等人，也因对其了解的局限性而终有不尽如人意之处；至于苏轼、苏辙二人，更是在晚年“自言不堕落”而身陷其中，为朱熹所批判。据此观之，在“三教”的问题上，朱子是坚决拒绝“调和路线”的；所谓“三教合一”之说，更是身为“道学型”士大夫之典型代表的朱熹所断然不能接受的。<sup>②</sup>

反观大体与朱熹处于同一时期的陆游，则在三教异同的问题上表现出全然不同的态度和理念。他在《洞霄宫碑》中言道：“万物之最灵为人，人之最灵为圣哲，为仙真。而道为天地万物之宗，幽明巨细之统，此伏羲、黄帝、老子所以握乾坤司变化也。其书为《易》六十四卦、《道德》五千言，《阴符》、《西升》、《度人》生神之经，列圉寇、庄周、关喜之书。其学者必谢去世俗，练精积神，栖于名山乔岳，略与浮屠氏同，而笃于父子

① 黎靖德编《朱子语类》卷126，第3927页。

② 根据葛兆光的说法：“在确立道统以及经典的同时，朱熹一生都在极力地拒斥佛老以及他所谓的‘杂学’，除了佛教和道教之外，他对过去的很多不严格遵循理学原则的理学以及其他学说进行了相当严厉的批评，最典型的例子，是他在《杂学辩》中就曾对苏轼的《苏氏易解》、苏辙的《苏黄门老子解》，张九成的《张无垢中庸解》和日本中的《吕氏大学解》进行的分析。”葛兆光：《中国思想史（第二卷）：七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》第2版，复旦大学出版社，2013，第214页。更为详尽之研究，可参考市来津由彦「朱熹の〈杂学弁〉とその周辺」宋代史研究会編「宋代の社会と宗教」汲古書院、1985、3—49頁。



之亲，君臣之义，与尧、舜、周公、孔子遗书无异，浮屠氏盖有弗及也。”<sup>①</sup>

据陆游之见，道教学者“谢去世俗，练精积神，栖于名山乔岳”的做法，当与佛教相同；而其“笃于父子之亲，君臣之义”的宗旨，又为佛教所不及，而与儒家“君君臣臣，父父子子”的忠孝人伦之礼无违。从这一层面上而论，放翁对于道家的认可程度还是相当高的。需要申明的是：陆文系为临安最负盛名的道观——洞霄宫所做，故其对于道家的认可和称许，或有其他方面的考虑。<sup>②</sup>然据笔者之见，其与朱子之间的巨大差异，显非文体和行文的对象之异所能解释，而是体现出陆游等非“道学型”士大夫与朱熹等“道学型”士大夫在此问题上的立场之殊。<sup>③</sup>

同陆游相较，与朱熹同属“道学型”士大夫群体的吕祖谦和魏了翁，则在“三教”的问题上表现出与之相近的看法。据张端义所记：

德寿中兴之后，寿皇嗣服之时，《庄》、《老》二书，未尝不在几格间。或得一二缙黄之讲说，息兵爱民，不事纷华，深得简淡之道。外廷儒者多以此箴规。惟吕东莱言之甚切，“尝读《中庸》、《大学》之书，不当流异端之学”。殊不知圣心自与，此理圆明，虽曰异端，自有理到处。尊经之意，不得不严。<sup>④</sup>

由是而论，对于尚未即位的孝宗以老庄为本，倡导“息兵爱民，不事纷华”论调，吕祖谦是坚决反对的，直斥其为“异端之学”。而据笔者之见，孝宗此说与其淳熙年间（1174—1189）所做《原道辨》（后改称《三教论》）中试图为佛、道之说张本的态度是基本一致的。<sup>⑤</sup>吕祖谦的说法，则与史浩、

① 陆游：《渭南文集校注》卷16，涂小马校注，钱仲联、马亚中主编《陆游全集校注》（9），浙江教育出版社，2011，第417页。

② 陆游对于道教的了解和态度，尚可从本文第一节中其对于青城山上官道人的肯定和其对于《真诰》的熟稔中得以证明。

③ 然此并非意味着陆游与朱熹等道学型士大夫之间毫无交集和共性。据姜锡东所言：作为一名读万卷书、行万里路、写万首诗文的著名历史人物，陆游具有包括理学在内的丰富的思想见解。参见氏著《陆游与宋代理学》，《国际社会科学杂志》（中文版）2011年第4期，第104—114页。此外，倪思也在其《经钜堂杂志》一书中表达了其对于“三教”的态度。较之陆游，倪氏的态度则显得更为平衡，所谓“释存不昧之灵，老存不老之形，儒存不朽之名。皆以积功累行而成者也。”倪思：《经钜堂杂志》卷3，朱易安等主编《全宋笔记》第6编第4册，第382页。

④ 张端义：《贵耳集》卷上，朱易安等主编《全宋笔记》第6编第10册，第284页。

⑤ 参见李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷3，第544页。

程泰等人在《原道辨》改称《三教论》一事中的意见前后相应，体现出明确而坚定的儒家立场。值得注意的是，张端义此处的态度，实与上述诸人不同，而是在承认道教是为异端的前提下，以“圣心自与，此理圆明”之故，为孝宗之说辩护，认为其“自有理到处”。

而至南宋中期，在专为道教宫观所撰的《紫云山崇仙观记》中，魏了翁颇为明确地表示了其对于儒家的尊崇。在他看来：

古之民四，今之民六，而四不足以加二。古之教一，今之教三，而二常足以胜一。人谓二氏语人以善恶祸福，故崇尚者众，非偶然也。服儒衣冠者满天下，岂不曰自孔氏。孔氏之德，大要使人近思下学，谨独为己，即事即物以致其知而充之，以至于治国平天下。其道盖至约而易知，至近而易行者也，而鲜有能的然笃信以从事于斯，如二氏之徒尊其师之说，使四方之人奔走附集，衍衍施施而不能已者。虽缮营宫庙，裒聚遗文，儒者亦鲜及之。

根据笔者的解读，此段文字主要包含了以下三个层面的意涵：一者，与陈师道《面壁庵记》中所谓“大道一而今之教者三”<sup>①</sup>的说法相应，倡言“古之教一，今之教三”；二者，是申言佛、道二教其所以崇尚者众的原因，乃在于“语人以善恶祸福”，而信徒笃信无疑；三者，则依旧回到儒家的主导立场，认为遍布天下的儒服之人，均可谓儒家之信徒，只因“孔氏之德”要使人“近思而学，谨独而已”，故于“缮营宫庙”等外在的表象方面，未及释、道之隆。

接下来所要讨论的一则颇为有趣的材料，出自费袞的《梁谿漫志》。在“改德士颂”一则中，费袞言道：

宣和庚子（即宣和二年），改僧为德士，一时浮屠有以违命被罪者。独一长老遽上表乞入道，其辞有“习蛮夷之风教，忘父母之发肤；倘得回心而向道，便更合掌以擎拳”等语。彼方外之人，乃随时迎合如此，亦可怪也。又一长老，道行甚高，或戏之曰：“戴冠儿稳否？”答曰：“幸有一片闲田地。”此意甚微婉，直以为游戏耳。时饶德操已

<sup>①</sup> 陈师道：《后山居士文集》卷15，第12页上。

为僧，因作《改德士颂》云：“自知祝发非华我，故欲毁形从道人。圣主如天苦怜悯，复令加我旧冠巾。旧说螟蛉逢螺赢，异时蝴蝶梦庄周。世间化物浑如梦，梦里惺惺却自由。德士旧尝称进士，黄冠初不异儒冠。种种是名名是假，世人谁不被名谩。衲子纷纷恼不禁，倚松传与法安心。瓶盘钗钏形虽异，还我从来一色金。小年曾著书生帽，老大当簪德士冠。此身无我亦无物，三教从来处处安。”<sup>①</sup>

由是可知：这位长老“表乞入道”的理由看起来冠冕堂皇，即以佛教为夷狄之教，“忘父母之发肤”故，甘愿回心向道。然对这位长老“随时迎合”之实质，费袞却表现出了明显的不屑；其后引另一长老“戴冠儿稳否”的讥刺，更是对其口诛笔伐，极尽揶揄讽刺之能事。又从僧人饶德操的立场上来看，他对于三教的态度则颇有些“看破”之意，诚所谓“德士旧尝称进士，黄冠初不异儒冠。种种是名名是假，世人谁不被名谩”。在饶氏眼中，所谓的三教之殊，不过是身外虚名而已；既如此，由释入老也好，自道从佛也罢，均不足为意，自是“三教从来处处安”。

下逮南宋晚期，黄震亦在其所撰《崇寿宫记》中，立场坚定地表述了他对于所谓“三教调和”问题的总体看法。<sup>②</sup>在文章的前半段中，黄氏花费了较多的篇幅记述崇寿宫住持张希声嘱其为之作记的一系列缘由。而在最初回复张希声之时，黄震一番“吾儒与佛、老固冰炭，佛与老又自冰炭，今谓老为佛，而又属记于学儒者，将何辞以合之？且何据耶？”<sup>③</sup>的陈词和质问，则在相当程度上表明其对于儒释道三教的分别，应是非常明确的：既认为佛、老之间如同冰炭，又以儒、老之意不合，而不愿为之所记。

① 费袞：《梁谿漫志》卷8，朱易安等主编《全宋笔记》第5编第2册，第219页。

② 既有之研究，主要是从宋代摩尼教的角度来解读黄文的，而于黄氏此文中对于三教的整体态度则措意无多。如陈垣《摩尼教人中国考》第十二章“宋摩尼依托道教”即如此，参见陈智超主编《陈垣全集》第2册，安徽大学出版社，2009，第170—172页。首揭此段史料与摩尼教之密切关系者，则为胡适。其在一九二四年六月三日致陈的信中引述了这一文献，参见耿志、欧阳哲生整理《胡适文集·书信（1907—1928）》，安徽教育出版社，2003，第366—368页。后续之重要研究，可参考林悟殊《宋元时代中国东南沿海的寺院式摩尼教》，《世界宗教研究》1985年第3期，第103—111页。该文修订本后收入氏著《摩尼教及其东渐》，中华书局，1987，第145—158页。另见王清毅《〈崇寿宫记〉对摩尼教研究的影响》，《杭州大学学报》1992年第4期，第100—103页；虞云国《吃菜事魔及其他》，氏著《从陈桥到厓山》，九州出版社，2016，第145页。

③ 黄震：《黄氏日钞》卷86，《景印文渊阁四库全书》第708册，第889页下至890页上。

而在张希声以司马光、朱熹等人之言为据，就有关释道关系、儒道关系的源流问题答疑解惑之后，黄震对于道教的态度，也发生了一些微妙的转化。然这一转化在黄震那里显然是局部而有限的。黄氏在答应住持张氏之请，认为“是可记也”<sup>①</sup>之后，对佛、道二教失其初心的问题，仍旧予以较为温和的批评：“老子宝慈俭而后世事清谈，释氏恃戒定而后世讥执着，是岂其初然哉？”<sup>②</sup>

又成书于元初的《齐东野语》中，周密用一种诙谐幽默的笔调，表明了其对于所谓“三教合一”之说的立场和态度。其曰：“理宗朝，有待诏马远画《三教图》。黄面老子则跏趺中坐，犹龙翁俨立于傍，吾夫子乃作礼于前。此盖内珙故令作此，以侮圣人也。一日传旨，俾古心江子远作赞，亦故以此戏之。公即赞之曰：‘释氏趺坐，老聃傍睨，惟吾夫子，绝倒在地。’遂大称旨。其辞亦可谓微而婉矣。”<sup>③</sup>

在此则故事中，马远《三教图》中的所谓黄面老子，即指佛陀；而所谓的“犹龙翁”，则是宋人对于老子的一般指称。就其三教代表排列的格局来看，孔子及其背后之儒家的地位，实在有些可悲，只能“作礼与前”，次于佛、道二教。依周密之见，此番有辱圣人的做法，应系宫内宦官（即此处所谓之“内珙”）授意而为；而江万里在为此图所做的赞文中，却非常巧妙而委婉地化解了《三教图》中的尴尬次第，将“作礼于前”的孔子，以“绝倒在地”解之。从“作礼于前”到“绝倒在地”，在周密看来，江氏此番对于孔子行止的重新诠释，显然是别有深意的——委婉地表现出对此三教格局的讥刺和贬抑。

综上所述，直至南宋后期，士人对于所谓“三教合一”“三教调和”的态度，仍多是持谨慎和保留意见的；而其对于儒家主导性地位的强调，则并无多少调和的余地。既如此，将两宋笼统地视为一“三教合一”或者三教调和的时代，显然是失之于简单和偏颇的，未能更为细致深入地解析士人在此论题上的不同态度和微妙转变。

① 黄震：《黄氏日钞》卷86，第890页上。

② 黄震：《黄氏日钞》卷86，第890页下。

③ 周密：《齐东野语》卷12，张茂鹏点校，中华书局，1983，第222页。

### 三 削弱与引导——南宋士人对于解决道教问题的思考和探索

前文中已述，南宋士人对于道教之主流意见，仍是持否定和批判态度的；而在佛道对比和三教合一的语境中，其对于儒家主体性的坚守和对佛、道二教的贬抑，也仍旧居于主导性的地位。需要申言的是：南宋士人对于道教的态度，绝不止于评议与批判，而是希望采用适当的方法对其加以削弱和引导，强化和巩固儒家的主导性地位，避免其所谓的“异端之学”凌驾于儒家正统之上。

首先来看削弱之法。据陈善《扞虱新话》“西门豹宋均优劣”条所记：

西门豹为邺令，投巫姬弟子、三老于河，而吏民不敢复为河伯娶妇。宋均为九江太守，下书令民为唐、后二山娶百姓男女，为公姬者皆娶巫家女。于是遂绝。此二人者，皆一时诡以济事。虽若俳谐，而实中其病，故其事遂止。窃谓豹投巫姬、三老，不若均之下书，不动声色而自然禁止，均之术当优于豹也。……予又观唐玄宗开元六年（718），河南参军郑铤、朱阳县丞郭仙舟投匭献诗，敕曰：“观其文理，乃崇道法。至于时事，不切事情。”罢官，度为道士。而萧瑀好奉佛，太宗亦令出家。孔武仲曰：“如使佞佛者为僧，谄道者为道士，则士大夫为异端者息矣。”此亦投巫姬等之遗意。<sup>①</sup>

在此，作者首先概述了西门豹和宋均消弭巫患的两种不同取径。在陈善看来，宋均下书的办法，采用了非暴力的手段，“不动声色而自然禁止”，似较西门豹之术为优。而在其后的补充讨论中，陈氏则举唐玄宗、太宗时例，认为其继承了西门豹“投巫姬之遗意”，“使佞佛者为僧，谄道者为道士，则士大夫为异端者息矣”。

综此而论，陈善虽然认为宋均之术较西门为高；然就其总体态度而言，均是肯定和赞赏。其所认可的削弱佛、道之法，即令佞佛、佞道之士大夫自为僧、道，而最终达到消弭异端于无形的效果。需要说明的是，陈善此议的打击范围是相当有限的——并非想要全面消灭佛、道，而是希望能够

<sup>①</sup> 陈善：《扞虱新话》卷12，第92—93页。

效法先贤之意，制止官员和士大夫为僧为道。

在《朱子语类》中，朱熹也对削弱佛、道提出了具体的建议。在他看来：“释老之学尽当毁废。假使不能尽去，则老氏之学但当自祀其老子、关尹、列、庄子徒，以及安期生、魏伯阳辈。而天地百祠自当领于天下之祠官，而不当使道家预之，庶乎其可也。”<sup>①</sup>由是而论，朱熹的最高理想，是欲尽废释老之学；而其较为现实的目标，则是在肯定老子、关尹子、列子、庄子、安期生、魏伯阳等辈的基础上，让“天下百祠”回归天下之祠官，不再为道教所干预和控制。如若为此，则道教的生存面和宗教市场，亦自然而然地削弱和萎缩了。

再及于黄震的《戊辰轮对劄子》，则在前辈理学家朱熹的基础上，结合有宋一代的官方政策和当时的政治情势，在削弱佛、道的问题上提出了更为具体和详尽的一揽子解决方案。在他看来：

今民间不敢擅为僧道，必待朝廷度牒，此一机也，前代以来之所未有也。本朝前此之未能住卖度牒者，以和余于焉助本，而楮币赖以相资也。今免余既省造楮，度牒亦可住卖，此一机也，又本朝前此之所未有也。住卖不过三十年，其徒皆已老死，免其指脱，下可以富百姓；收其庄产，上可以富军国；鼓铸其铜像、铜器，又可使货泉流布天下。然此犹以近效言也。鰥寡孤独之类少，而奸盗之罪省，使人人得正其纲常；凶愚吞并之根绝，而冤讦之狱稀，使人人得安于耕凿。无忤罪之说以误民，而闾里之所好皆真善；无花鼓之戏以诲淫，而丧葬之所行皆正礼。千有余年邪伪架空、蔓延天下不可胜言之祸，不动声色销磨就尽，而使民俗得尽复唐虞三代之旧，如四塞之云雾净扫而再睹青天，如积年之蛆秽尽除而重添活水。开辟以来之奇事，未有如此之大快者。是陛下继尧、舜、禹、汤、文、武之学，真能使天下复见尧、舜、禹、汤、文、武之治，而恢辟之功反更视之有光也，岂不愈盛哉！岂不愈盛哉！惟陛下果断而力行之。<sup>②</sup>

据此而论，黄氏在此问题上的目标和手段，似乎较陈善和朱熹更为激进和严厉。他的目标，已经不再局限于士大夫阶层，也不再对老、庄、列

① 黎靖德编《朱子语类》卷125，第3921页。

② 黄震：《黄氏日钞》卷69，第677页。

子、关尹子等祀予以特别的保留和关照，而是希望能够通过禁卖度牒的方法和手段，以渐进的方式彻底消灭佛、道二教，实现其“人人得正其纲常；凶愚吞并之根绝”的宏图大志。文中所指的“二机”，一与宋代朝廷的度牒管理制度相关，二同当朝免杂的政策相应，体现出相当程度的可操作性。<sup>①</sup>而在此后的大段议论中，黄氏则较为详细地描绘了一幅尽除释、道之教后的光明前景，充分体现出其致君尧舜、回向三代的理想主义情怀。<sup>②</sup>

与较为直截了当的削弱之法不同，一种更为柔性和间接的方法，则是将道教与儒家思想相比附，使其逐渐归入儒门之下。

在此方面，魏了翁在《汉州开元观记》中有较为系统的阐述。据其所论：

噫！儒者之道，欲其自得之而纯体实践焉，非求乎外饰以眩诸人也。况土木之崇侈，于余乎奚取。虽然，有一于此，异端之教，揆诸吾道之中，皆弗合也。然而老氏绵绵若存之说者，盖有近于大易生生之旨，而其所谓专气致柔，归根复命，视夫穷大而失其居者，则又有间矣。诚能守淡泊，去健美，淪神涤虑如洁其庭宇，修身谨行如固其垣墉，则不惟可进于汝师之道，而存体明用，吾犹将有望焉，尚庶几归儒之意。

在此，魏氏首先用非常简练的语言，概括了儒者之道“纯体实践”，“非求乎外饰以眩诸人”的本质；而所谓的“异端之教”（佛、道二教），则皆与吾道不合。行文至此，作者话锋一转，对老子的绵绵若存之说，附会以《易经》的大易生生之旨。其后续讨论，则主要阐明儒、道之间的共通之处，以成其引道归儒之意。由此而论，魏了翁囿于理学家的立场，虽然将佛、道二教依旧视为所谓的“异端之教”，却在老子之说的的问题上，提示出导道归儒的可能性。需要强调的是：此绝非儒、道对等的融汇和糅合，而

① 此议确有较为成功之先例。绍兴十二年（1142）、十三年间，由于之前滥卖度牒而造成的僧道数量过多和度牒大幅度贬值，高宗遂决定停发度牒。此次停发度牒，一直延续到绍兴三十一年春，长达十八九年，是两宋时期停颁度牒时间最长的一次。由于长时间不发放度牒，僧、道队伍得不到补充，人数明显减少。相关之讨论，参见汪圣铎《宋代政教关系研究》，人民出版社，2010，第217—218页。

② 有关宋代士人致君尧舜、回向三代的政治抱负与情怀，可参考余英时《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》。

是儒家对于道家之旨居高临下的兼并与融摄。

而吴泳在理宗淳祐三年（1243）所做的《演教堂记》中，则从核心理念、修道方法等方面着眼，对道教进行了颇为丰富和深入的解析。<sup>①</sup>在综合性的评述部分，他以佛教为参照系，将“老氏之学”一系列核心理念（如清静虚明、不争之争、谷神之说、修养延年等）同儒家之说相比附，阐扬其引道归儒的主张。<sup>②</sup>必须申明的是：吴氏虽然对道教的若干理念褒赏有嘉，却并未放弃以儒家为本的宗旨和理念，仍是希望通过系统比附的方式，实践其“收编”道教的最终目的。

再及于南宋末年的家铉翁，则在其咸淳九年（1273）所撰的《洞霄宫庄田记》一文中倡言：“自汉人以黄老名家，儒者病之，至于今以异端见称，夫岂知黄帝之道传为老子之学，与尧舜同，称之异端，过矣。我理皇游情六艺，傍通百家之书，尝有契于神清之旨，故遇老氏独厚，为其近于儒也。”<sup>③</sup>至少从此文来看，家铉翁对于将黄老斥为异端的观点是颇有不平的；而其对于理宗“遇老氏独厚”之做法的支持，也是缘于“其近于儒”之故。然而，在全文的收束部分中，家铉翁对于学为老氏之人“当知所以自养食焉，而思其学所以同于尧舜，毋以异端自处而以圣道自期，夫然后无负圣皇尊礼老氏之意云”<sup>④</sup>的勉励，则在很大程度上依旧体现出其对于道教之异端倾向的保留和警惕，望其能自食其力，而以圣道自期。令人感慨的是，家氏的勉励劝诫之辞，确可谓颇具洞见。其与余英时在《中国近世宗教伦理与商人精神》一文中所倡言之“新道教”（如全真道、真大道等）的自耕自力之举，<sup>⑤</sup>诚可谓庶几近之。

与家铉翁活跃于同一时期的陈著，也在其所撰的《书道士贝鹤隐诗集》

① 参见吴泳《演教堂记》，《鹤林集》卷36，《景印文渊阁四库全书》第1176册，第357页上至358页上。

② 据其所言：“老氏之学与佛者笼罩诞漫之说不同，根以清静虚明，行以慈俭忠孝，其无为也无不为也，近于易。不争也，莫之争也，近于谟。谷神之说近于虚，受婴儿之喻近于若，保修养而引年，近于祈天，永命真诰，谓性与道合，由道之体，近于中庸。王子谓一气孔神于中夜存，近于孟子。若夫淮南原道之极，至于和与性，便父无丧子之忧，兄无哭弟之哀，童子不孤，妇人不孀，兽胎不殒，鸟卵不殖，则又吾孔门家法也。”吴泳：《演教堂记》，《鹤林集》卷36，第358页上。

③ 邓牧：《洞霄图志》卷6，商务印书馆，1936，第83页。

④ 邓牧：《洞霄图志》卷6，第84页。

⑤ 余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》，氏著《士与中国文化》，上海人民出版社，2003，第395—510页。



和《林道士元素真赞》二文中表达了与其相似的观点。在他看来：“道视他归，于儒为最近”，<sup>①</sup>又“余知其黄冠羽衣者，其寄而不离乎儒”。<sup>②</sup>由是而论，道、儒之间，实无不可逾越之鸿沟；而其最终的归旨，仍与魏了翁等人相似，并非欲将儒、道二教等量齐观，而是以儒为本，实践其“引道人儒”的最终目的。

以上，我们依次解析了南宋士人削弱道教和“引道人儒”的建议和策略；而在其具体的实践层面，诚所谓“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也”<sup>③</sup>——活跃于南宋中期的陆九渊和朱熹等人，便在其地方行政的具体实施过程中尽力压制佛道势力的影响，寻求以儒家仪典为主导的替代性措施。

即如《鹤林玉露》所记：

陆象山在荆门，上元不设醮，但合士民于公厅前，听讲《洪范》“皇极斂时五福”一段，谓此即为民祈福也。今世圣节，令僧升座说法祝圣寿，而郡守以下，环坐而听之，殊无义理。程大昌、郑丙在建宁，并不许僧升堂说法。朱文公在临漳，且令随例祝香，不许人问话。余谓若祖象山之法，但请教官升郡庠讲席，讲《诗·天保》一篇，以见归美报上之意，亦自雅驯。<sup>④</sup>

由是可见，朱熹和陆九渊虽在儒学内部的思想观念上多有异同，然于佛、道“异端”之教，却是“一致对外”的。其以宣讲儒家经典的方式来替代佛、道仪典的做法，亦可谓心有戚戚，皆试图以一种替代性的方式，削弱二教在社会层面的影响力。

综上所述，南宋士人在强化和巩固儒家之主导性地位，防止佛、道二教的“异端之学”凌驾其上的总体宗旨方面，当是基本一致且连续一贯的；然其具体的策略，则可大略分为直接削弱和间接引导二途。就本文所搜集

① 陈著：《本堂集》卷45，《景印文渊阁四库全书》第1185册，第217页上。

② 陈著：《本堂集》卷36，第172页下。

③ 司马迁：《太史公自序》，《史记》卷130，中华书局，1959，第3297页。

④ 罗大经：《鹤林玉露》乙编卷3，第164页。陆九渊事亦见载于陆九渊《年谱》“绍熙三年（1192）”条。陆九渊：《象山先生全集》卷36，《四部丛刊初编》（重印本），上海书店出版社，1989，第40页下。余英时对此则材料亦有讨论，唯专注于其与“皇极”之间的关系，参见氏著《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，第833—836页。

到的有限材料来看，在较为私人化和政治化的写作情境（如笔记、语录、轮对奏折等）之中，儒家士大夫对于道教的态度当是更为坚决的，多采直接削弱，甚至渐次消灭之手段；而在公开且多与道教宫观直接相关的写作情境之中，更多的士大夫则选择了较为温和的态度，采用收编比附的方法，欲将道教之“异端”，纳入儒家的正统体系和框架之内。

## 结 语

以上，我们对两宋时期，尤其是南宋士人对于道教的认识、态度、理解，制约、引导措施，及其在佛道对比和三教交涉语境中的定位进行了历时性的系统梳理。在这认知和评价的“思想之河”，抑或复杂多歧的观念“交响曲”中，主流与支流、“高音”与“低音”始终是同时存在的。否定与肯定、批评与辩护，虽有势力对比之别、主次强弱之分，却始终共存并立，体现出宋代士人思想倾向的多元性和复杂性。而其最终的解决之道，既有援道入儒的徐图缓进之计，又有“火其书、庐其居”<sup>①</sup>的慷慨激进之策，可谓“千帆竞渡，百舸争流”，在旋转簸荡、万状无状、万形无形<sup>②</sup>中彰显出思想文化的时代“风向”。

而在笔者看来，这些众生喧哗，而又有其主线和脉络的种种观念和评价，正体现出士人在此论题上的不同“话语”（discourse）。即如葛兆光在《十八世纪的学术与思想——评艾尔曼〈从理学到朴学〉》一文中所言：“文化人实际上使用的是三种不同的‘话语’，我们也暂且使用福柯的这一术语，一种是在公众社会中使用的‘社会话语’，它是一本正经的，未必发自内心但人人会说的话语，尤其通行在官场、文书、礼仪、社交的场合；一种是在学术圈子里使用的‘学术话语’，它是以知识的准确和渊博为标准的，只在少数学者之间通行，由于它的使用，这些学术精英彼此认同，彼此沟通，但它并不是一个流行的话语；还有一种是在家庭、友人之间使用的‘私人话语’，它是呢喃私语或低斟浅唱，人人会说但不宜公开，满足心灵却不可通行，最多形之诗词。”<sup>③</sup>

① 韩愈：《原道》，《韩愈集》卷11，岳麓书社，2000，第147页。

② 参见龚自珍《龚自珍全集》第1辑，王佩诤校，上海古籍出版社，1999，第128页。

③ 葛兆光：《十八世纪的学术与思想——评艾尔曼〈从理学到朴学〉》，《读书》1996年第6期，第52页。此文后收入氏著《域外中国学十论》，复旦大学出版社，2002，第8页。

在南宋士人对于道教的评价和态度方面，这种社会话语、学术话语和个人话语的共奏同样存在。从其主调来看，无论是南宋前期的朱熹、陆游诸人，还是中后期的魏了翁、欧阳守道和刘克庄等辈，均在不同的场合和语境之中，表达了其对于道教失却老庄本旨的批评和不满。其主流的发展脉络，在南宋一百多年的时间中，渐由局限于个人之见的“私议”（即所谓的“个人话语”和“学术话语”），延伸至公共场域之中，或者同道教直接相关的语境之下，逐步发展为具有相对普遍性的“公评”（即所谓的“社会话语”）。而在另一方面，南宋部分士人对于道教和道教徒的同情和肯定，则只能被视为“思想之河”中的支流和副调，不能对其主流和主调构成根本性的冲击和挑战。更何况，此类有限的同情与肯定，亦绝非对于道教的整体性认可，而是特定对象和情境之下的局部和个别判断。

而在佛道对比和三教交涉的论题上，上述多重话语的交汇也同样存在。在佛道对比方面：叶梦得、曾敏行等人有关仙佛圆融、其理无二的主张，构成了南宋前期佛道交涉的主脉；而自南宋中期以降，朱熹和罗大经等人则构建起一条循环式的思想链——将老庄之学和后世道教的实践，分别放置在整个序列的顶层和末流，在佛、道之间做出了明确的优劣判断。在三教交涉的问题上：北宋中后期的陈师道和南宋前期的叶梦得、李季可等人，竭力强调三教调和的一面，在明显偏护儒家的前提下，对佛、道二教给予了相当程度的肯定和认同；而以孝宗《三教论》为代表的官方论述，则从社会话语的角度肯定了三教合一、三教融摄的总体构想。自南宋中后期以降，辟佛批道、极力捍卫儒家之绝对主导地位的“道学型”士大夫对于“调和主义路线”的拒斥，构成了截然不同于官方论述的另一种话语；及至宋季黄震和欧阳守道等人的时代，这种道学型士大夫所持有的激进立场，已从低声部进入高声部——不再局限于个人的语录，而是堂而皇之地出现在呈送给赵宋皇帝的奏折与同道教官观直接相关的记文之中，逐渐成为真正的主流论述。

（作者单位：湖南大学岳麓书院）