

《诸儒鸣道集》再议

方旭东

中文提要：作者通过对《诸儒鸣道集》的年代及编者问题的讨论质疑了晚近学界的一个看法，即认为《诸儒鸣道集》比起朱熹所编的权威道学文献（如《伊洛渊源录》、《近思录》）更能真实地反映道学初期的面貌。文章提出，不应过高估计《诸儒鸣道集》对道学史的参考价值，道学史不必因此而改写。作者还对《诸儒鸣道集》收录的程学周边六家之书有关佛老的言论做了考察，尤其是对前人没有研究的《迂书》和《元城语录》做了仔细分析，最后得出结论认为：这些著作或不无袭用佛老言语，但其中并无为佛老张目之文字，其所鸣之道为儒家之道无可可疑，此六家被《宋史》作者排除《道学传》外，难称公允。

关键词：年代，编者，朱熹，佛老，道学

晚近几十年，不断有学者提出，《诸儒鸣道集》较诸朱熹所编的《伊洛渊源录》、《近思录》等书更能真实反映道学初期的多元面貌。比如，田浩从 1980 年代以来就一直以《诸儒鸣道集》为材料证明道学起初要宽于程朱哲学，他相信《诸儒鸣道集》的编成要早于《近思录》，朱熹想通过《近思录》取代和纠正《诸儒鸣道集》宽泛的道学观念。^①而 21 世纪初海峡两岸各有一篇博士论文专门研究《诸儒鸣道集》^②，二文不约而同地提出，应当根据《诸儒鸣道集》来修正受朱熹观点支配的狭隘的道学定义。^③

如果这些说法成立，道学史就不能不予以改写。如果这些说法不能成立，那么，《诸儒鸣道集》的史料价值究竟如何？它与《近思录》又是什么关系？这都是值得进一步研究的问题。凡此，对于《诸儒鸣道集》实有再加探讨的必要。本文将从年代与编者问题入手，评估《诸儒鸣道集》的史料价值，对上说做出回应。《诸儒鸣道集》收录了不在《宋史·道学传》之列的六家之书，而这些材料中颇有与佛老相关的文字，传统上被批评为杂揉佛老，这一点关系到《鸣道集》的思想倾向，本文对此也做了实事求是的分析。

一、史料价值

《诸儒鸣道集》见录于《宋史·艺文志》，但从那里，我们并不能获得多少

① 田浩，《评余英时的〈朱熹的历史世界〉》，载《世界哲学》2004 年第 4 期，103—107 页。

② 邱佳慧的《〈诸儒鸣道〉与道学之再检讨》（中国文化大学博士论文，2005），付云辉的《〈诸儒鸣道集〉述评》（复旦大学博士论文，2007）。

③ 有意思的是，以上这些作者几乎都是史学出身，而他们所不满的恰是朱熹在构建道统时对以史学见长者的罢黜，如果说朱熹的做法在某种程度上是理学对史学的傲慢，那么，这些受史学训练的作者所做的无疑是史学对理学的一种反击。这样看来，不同论者的观点背后还有某种学科之争的意味。

有关编者及成书年代的信息，因为它只有这样寥寥的几笔：

《诸儒鸣道集》，七十二卷，濂溪、涑水、横渠等书。^①

查更早的一些书目，亦无所获。

赵希弁《读书附志》：

《诸儒鸣道集》，七十二卷，右集濂溪、涑水、横渠、二程、上蔡、龟山、横浦诸公议论著述也，于中有江氏表《心性说》一卷，安正《忘筌集》十卷，崇安《圣传论》二卷。

陈振孙《直斋书录解题》：

《诸儒鸣道集》七十二卷。不知何人所集，涑水、濂溪、明道、伊川、横渠、元城、上蔡、无垢以及江氏表、刘子翬、潘子醇等十一家。（卷九）

而今天所能见到的最早刻本是南宋端平二年（1235）绍兴知府黄壮猷修补本。此本现藏上海图书馆，框高 18.8 厘米，宽 13.9 厘米，半叶 12 行，行 21 字。白口，单鱼尾，左右双边。刻工有周彦、许中、毛昌、叶迁、洪新、陈明、王昌、李宪、李文、王永、文伯右、洪悦、文伯祥、陈仁、黄琮、李昌等。卷二、十一至十五、二十六至三十三系清人钞配。^② 此本标题为《诸儒鸣道》。遗憾的是，这个最早的刻本并没有一个地方直接提及原书编者与编成年代。

至此，关于《诸儒鸣道集》的作（编）者情况，可谓史无明文，只能借助考证去获得。迄今为止，关于《诸儒鸣道集》的年代与编者的最重要考证是由陈来

^① 《宋史》卷二百五。

^② 国家图书馆藏有清宋氏荣光楼影宋钞本一帙；1992 年山东友谊书社根据哈佛燕京图书馆提供的影印上图馆藏本影印出版了一个两册本；2004 年国家图书馆又根据馆藏出版了线状本（二函二十册）。

在 1980 年代做出的。^①

陈来根据《诸儒鸣道集》所收最后一家张九成卒于 1159 年，而集中收录的《上蔡语录》与朱熹在宋高宗绍兴二十九年（1159）校定的《上蔡语录》本又相同，断定其成书年代在 1159 年之后。^② 又根据《鸣道集》所收周敦颐《通书》不取刊于宋孝宗淳熙六年（1179）的南康本，所收二程《语录》不取朱熹在宋孝宗乾道四年（1168）所编《二程遗书》本，而推测：《鸣道集》之编成当在此二书之前，亦即 1168 年之前，最晚不至迟于 1179 年。^③

陈文指出，《鸣道集》之《二程语录》与朱熹乾道四年（1168）定本《二程遗书》序次、篇目、内容大同而小异，据此，《鸣道集》本《语录》可能稍早于朱熹编定的《遗书》本或与之同时，但非出自《遗书》。近年，赵振通过详细比照后提出，前者很可能亦由朱熹所编，而且就是朱熹所编《遗书》的初稿。^④

按，赵说与陈说并不冲突，更不构成对后者有关《诸儒鸣道集》编成年代考证的异议。

陈来还举出两条理由来说明《鸣道集》不会太晚。第一，从《鸣道集》收书至张九成来看，如果编者是张氏传人，当为及门弟子，而不会是再传，因为如果是那样的话，一般都会收入他们直接的老师的著作。编者在辈分上既然为张九成及门弟子一辈，而朱熹在张九成死后第二年始正式受学于李侗，那么，他的学术活动要比朱熹更早一些。第二，据宋本卷首黄壮猷端平二年（1235）八月的题辞：“越有《诸儒鸣道集》最佳，年久板腐字漫”，则原板距离 1235 年时间已经不短，这也说明《鸣道集》成书较早。^⑤

① 陈来，《略论〈诸儒鸣道集〉》，原载《北京大学学报》1986 年第 1 期，收入所著：《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003。下引皆出自该书，只注页码，出处不再说明。

② 同上，13 页。

③ 陈来，《略论〈诸儒鸣道集〉》，19 页。

④ 赵振，《〈诸儒鸣道集〉所收〈二程语录〉考述》，《河南师范大学学报》第 33 卷第 1 期，2006 年 1 月，141—144 页）。

⑤ 陈来，《略论〈诸儒鸣道集〉》，19—20 页。

版本学者则从刻板角度对《诸儒鸣道集》做了版本鉴定。他指出，此刻“慎”字缺笔，“惇”字不避，刻工为孝宗时期（1162—1189）浙江一带的良工。^①

按，版本学者之所以能从黄壮猷端平二年（1235）刻本看出刻工为孝宗时期的刻工，是因为黄本是直接用他所得的“越板”重印的，只在部分字迹不清楚的地方做了修补，所谓“命刊工剜蠹填梓，随订旧本，侵足其文，令整楷焉”（黄壮猷“题辞”）。根据顾廷龙这个鉴定，可知《诸儒鸣道集》在孝宗时已有刻本。

可以看到，陈来从义理入手的考证得到实物（版本）鉴定结论的支持。统合二说，则《诸儒鸣道集》的刊刻在孝宗乾、淳间（1165—1179），殆无可疑。按照陈来提供的两个时间点，相应的，《诸儒鸣道集》的成书时代也有两个数值：12世纪60年代与12世纪70年代。^②

从这个结果来分析，如果我们取第一个值，即12世纪60年代，那么，《诸儒鸣道集》比12世纪70年代成书的《近思录》^③要早10年；如果我们取第二个值，即12世纪70年代，那么，《诸儒鸣道集》跟《近思录》就很难分出先后。

① 《诸儒鸣道》，济南：山东友谊书社，1992，书首顾廷龙“弁言”。按：此文实际上是由陈先行代笔，陈在《宋浙刻本〈诸儒鸣道〉》一文中说：“后闻山东欲影印出版，正合顾廷龙先生的意愿，所以也向山东提供了复制件。当时因顾患病，出版前言由我代笔，但我至今未看到所印之书，再说本人水平有限，故未将这篇前言收入《顾廷龙文集》中。”（陈先行：《打开金匱石室之门：古籍善本》，上海文艺出版社，2003，61页。）

② 笔者写成此文后，无意间从网络上了解到田智忠撰有“《诸儒鸣道集》原刻年代考”一文，从避讳、刻工、所收书、反证等因素综合判断，推定此书刊刻时间为宋孝宗乾道二年至四年之间（1166—1168）。惜未获得见全文，姑录于此，聊备一说。

③ 朱熹、吕祖谦共辑《近思录》，其事在淳熙二年乙未（1175）之夏，参《近思录》卷首朱序：“淳熙乙未之夏，东莱吕伯恭来自东阳，过予寒泉精舍。留止旬日，相与读周子、程子、张子之书，叹其广大闳博，若无津涯，而惧夫初学者不知所入也。因共掇取其关于大体而切于日用者，以为此编。”（《朱子全书》第13册，163页。）而淳熙三年丙申（1176）之冬，《近思录》已见刻，参朱熹《答吕伯恭四十二》：“《近思》刻板甚善，曲折已报叔度矣。”（《文集》卷三十三，《朱子全书》第21册，1462页。）

而无论是哪种情况，《诸儒鸣道集》成书之时，朱熹都已经是校定过《上蔡语录》的成熟学者（乾道元年，朱熹三十六岁）。^①

显然，《诸儒鸣道集》对于《近思录》在时间上并没有像田浩那些论者所认为的那样领先。它们前后相距最多不过10年，平允地说，应该属于相同或相近时代的作品。因此，如果指望从时间领先这一点上为《诸儒鸣道集》更能反映道学面貌进行辩护，其基础不能不说是很薄弱的。

论者以《诸儒鸣道集》为优，另一个主要根据是认为这个集子选择面较《近思录》或《伊洛渊源录》为广。然而，细究起来，这个说法也是站不住脚的。从理论上说，我们不能简单地看哪一个集子选的人多就说哪一个集子更为客观。首先我们应该研究它的入选标准是什么。因为，即使选的人多，只要没有将所有人一网打尽，那就都存在一个取舍的问题。然后我们再看这个入选标准是否合理。所谓合理，至少它本身应该是自洽的，也就是说，这个标准是得到贯彻的。如果一个合辑缺乏一个一以贯之的选择标准，那就不能不说，它是一个糟糕的合辑，更谈不上客观不客观了。

顺着这个思路分析，不难发现，首先，《诸儒鸣道集》的去取原则不是十分清楚，至少，让人不能一目了然，陈振孙《直斋书录解题》即说：“其去取不可晓。”（卷九）

不过，如果仔细推敲，还是有一些原则可以找出的。正如陈来所观察，《诸儒鸣道集》所收，皆二程师友门人和再传弟子及私淑者，因此，他认为，《诸儒鸣道集》的取舍原则基本上是以程学为主干。^②就此而言，《诸儒鸣道集》远非某些论者所想象的那样客观或多元，它同样是以程学为主干，只不过，相比之

① 朱维铮曾提出，《诸儒鸣道集》这部书解决了宋代理学形成的一个大问题，即在朱熹以前，北宋道学系谱承认的先驱者有司马光，并非只如朱熹编排的“五子”。（“杂忆跑上图”，载《新民晚报》2002年7月17日。）言下之意，《鸣道集》的编者是朱熹的前辈。应当说，这个印象是没有根据的。实际上，《鸣道集》的编者与朱熹属于同时代的人，且没有朱熹在学界那么有影响，详见正文。

② 陈来，《略论〈诸儒鸣道集〉》，20—21页。

下，《近思录》的选材更集中更严苛：周、张、二程四子而已。

《鸣道集》的编者，似乎从一开始就不为人知晓。这有两种可能。一种可能是编者本来就没有打算署名，这也就意味着他不打算对这部书负责。然而，我们从书的内容看不出有什么犯禁之处，因此，不太可能是出于避祸的原因不署名。如果编者是有名的人，不署名，通常可以理解为，那是考虑到所编的东西没有太大意义，不值得署名，或担心署名会令自己声誉受损。而并不出名的人不署名，则更容易理解：因为本来就不是什么有名的人，署不署名，都没有什么关系。另一种可能是编者之名在不到一百年的流传过程中佚失了。^①然而，如果编者是非常有名的人，这种情况几乎不太可能发生。简而言之，无论出于哪种情况，编者在当时都不太可能是什么显赫的人物。就此而论，《鸣道集》是当时学界一个无名之辈所纂的道学丛书。也许正因为编者之无名，这部书在当时影响很小。如果我们对其编成年代的推测无误，那么，在它问世的12世纪60年代中期，知者寥寥，以至于当时的大书目家晁公武（约1105—1180）去世前都没有将它写进自己的《郡斋读书志》。也就是说，12世纪80年代以前，《诸儒鸣道集》还不为晁公武这样博洽的大书目家所知。及至13世纪中叶，一些重要的书目虽然收录了它，但对它的介绍都似乎漫不经心，以至于都出现了疏漏。^②这从一个方面也说明，它在当时并不为人所重。

《鸣道集》编者与朱熹同时，他一定知道朱熹，因为他在书中用了朱熹编的

① 端平二年（1235）黄壮猷修补本已无片言只字提及原编者情况，而作为时代最接近的书目，《读书附志》（1249）就已经说“不知何人所集”。假定其书在1165年左右初版，当时是有编者姓名的，那么，在它问世七八十年后，编者的信息就已经湮没无闻了。

② 赵希弁《读书附志》成书于宋理宗淳祐九年（1249），陈振孙（约1183—1262）倾二十年之力编就《直斋书录解题》，书成之时亦入晚境。故称二书皆当13世纪中叶。细绎《附志》与《解题》之说，关于总卷数，二书无异词；关于诸书卷数，二书皆未尽录，《附志》仅提到三书，而《解题》无一言及之；关于所选人物，二书则有所出入：《解题》称十一家，《附志》所列亦为十一家，然《附志》无《解题》所云之元城，《解题》无《附志》所云之龟山。对照端平三年黄壮猷修补本总目可知，《附志》与《解题》所列皆有遗漏，两者合之始成完璧。

两个本子，而朱熹则对他编的这部书一无所知，因为从朱熹的文集与语录中间找不到其任何有关《鸣道集》的信息，而以朱熹的个性，如果他知道有这样一部书，不可能对这样一部在他看来一定是不伦不类编排道统的书不做任何评论。因此，说朱熹想通过《近思录》取代和纠正《诸儒鸣道集》宽泛的道学观念，实在是想当然的推测之辞。

以朱熹当时在学界的名望，无论是敌是友，《鸣道集》编者纂集这样一部书，都没有理由刻意不让他知道。对此，似乎只能做这样的解释，那就是这个编者在编这样一部书时并没有把它当作一件多么严肃的事来做，更没有想着系统地整理道学谱系。

陈来曾猜测，私淑刘子翬、卒于 1162 年、绍兴末曾为秘书省正字入浙的胡宪（籍溪）有可能是《诸儒鸣道集》的编者。因为胡宪最符合他所分析的编者特征：1.与朱熹同时而学术活动要早于朱熹；2.为刘子翬或张九成之学生或友人；3.与浙江有一定渊源，或是浙江学者，或曾在浙江为官。^①

陈来所分析的编者特征都有根有据，但猜测是胡宪则难成立。因为，如果真是胡宪的话，与他关系密切之如朱熹，怎么可能会不知道他编了这样一部书？而且，更关键的是，胡宪卒于 1162 年，也就是说，当孝宗即位，他就过世了，这在时间上也不符合前面分析的《诸儒鸣道集》成书于孝宗时期的结论。

综上所述，我们可以小结如下：《诸儒鸣道集》的编者当是略早于朱熹的一位无名的程学追随者。这部书以他个人所理解的程学脉络为骨干，在选择上呈现出某种杂乱无章感，这也反映编者对程学的理解并不深，在道学修养上，尚未自成一家。这部书对于道学史的参考价值并不大，更不足以据此改写道学史。

二、思想倾向

^① 陈来，《略论〈诸儒鸣道集〉》，20 页注^①。

与朱熹所编的《伊洛渊源录》、《近思录》这些道学文献相比，虽然核心仍在程学，但《诸儒鸣道集》的边界要宽出很多，这具体表现在三个方面，第一，它收录了作为二程讲友的司马光（晚号迂叟，世称涑水先生）及其高足刘安世（学者称元城先生）、私淑弟子江公望（字民表）；第二，它收录了洛学私淑刘子翬（号屏山）及其同调潘殖（字子醇）；第三，它收录了杨时门下的张九成（字子韶，号横浦居士，又号无垢居士）。以朱熹的道统系谱来衡量，《诸儒鸣道集》所录诸人可谓杂而不醇。^①

细绎《诸儒鸣道集》所收程学周边六家之书，可以发现，其中有不少容易被人视为杂揉佛老或至少是对佛老表示同情的文字。事实上，朱熹对潘殖的《忘筌集》就有“盖杂佛老而言之者，不必观”这样的评语（《答程允夫》），抱怨刘子翬的《圣传论》“只要说释子道流皆得其传耳”（《语类》九十六），而张九成的《日新》一书在他眼里“尤诞幻无根，甚可怪也”（《答吕伯恭》）。朱熹的论断是否公允？这一点直接影响到我们对《诸儒鸣道集》这部丛书思想倾向的认识，不可不辨。

陈来在自己的研究中对朱熹的意见已经做过一些检讨，有赞成也有反对，比如，他基本同意朱熹对《忘筌集》的评价，但不同意朱熹对《圣传论》和《日新》的看法。^②换言之，《圣传论》、《日新》并不存在朱熹所攻击的同情佛老倾向。关于《忘筌集》，陈来一方面指出其有明显的佛老思想印记，但同时他也注意到祖之望《忘筌集跋》的观点：“虽有引及二氏之说，且袭用老庄语，然借以旁证孔孟之学，非祖虚无。”^③这里我们还可以为祖之望的说法做一点补充。潘殖的学问底子《易》，刘子翬（屏山）“极称其得学易门户”（《宋元学案补遗》卷四十三）在他眼里，儒者有《皇极经世》这样的书就足够了，佛学根本

① 即从一般书目家的分类来看，《诸儒鸣道集》也往往被归为杂家，如马端临《文献通考—经籍考》就将其列在子部杂家名下。

② 陈来，《略论〈诸儒鸣道集〉》，分别见于17—19页。

③ 同上书，16页。

不适合中国：“儒佛两家，归宿相似，施設相远，故功用全殊。此虽运动枢机，裁成天地，终不骇异，三灵被德。以彼所长，施于中国，犹轩车适越、冠冕之胡，决非所宜。儒者但当以《皇极经世》，乃反一无迹而超数超形，何至甘为无用之学哉！”（《忘筌集》）

约而言之，《诸儒鸣道集》选入的刘子翬、潘殖、张九成这三家著作虽有佛老的影响，却没有证据显示他们赞成或欣赏佛老。

上述六家著作，陈文还论及刘安世《元城三录》和江民表的《心性说》，指出前者主要是关于历代人物、事件的评述以及元佑诸公事迹，哲学的内容较少，后者当中的《性说》表现出某些佛老的影响。^① 陈来惟独没有给予评论的是司马光《迂书》。这是因为陈来的研究侧重揭示《诸儒鸣道集》的版本史料价值，而收在其中的《迂书》与今本相同，故不述。^② 由此，也给我们留下进一步研究的空间。以下我们首先就来对《迂书》做一研究，尤其关注其中有关佛老的文字。

《迂书》凡39节，其中专有一节论“释老”，司马光这样写道：

或问：“释老有取乎？”迂叟曰：“有”。或曰：“何取？”曰：“释取其空，老取其无为自然。舍是，无取也。”或曰：“空则人不为善。无为，则人不可治，奈何？”曰：“非谓其然也。空取其无利欲之心。善则死而不朽，非空矣。无为，取其因任。治则一日万几，有为矣。”

与一般正统儒者似有不同，司马光公开承认佛家的空、道家的无为自然有可取之处，如果不看他进一步的说明，让人很容易对他的儒家身份产生怀疑。可是，正如后面的解释所显示，司马光其实无意放弃他的儒家立场，他不是不要人去做事（为善，治天下），而是反对以一种刻意的、有为的心态去做事。如果说司马光对佛家“空”义的肯定，主要着眼于对世俗名利的超脱，那么，他对道家

① 陈来：《略论〈诸儒鸣道集〉》，分别见于14—15页。

② 同上书，7页。

无为原则的肯定则主要基于他的儒家天命论观念。

《迂书》另有一篇文字叫《无为赞》，其中说：

治心以正，保躬以静，进退有义，得失有命，守道在己，成功在天。夫复何为，莫非自然。

我们不能一看到无为、自然这样的字眼，就断定它的性质是道家的，实际上，“进退有义，得失有命；守道在己，成功在天”，这是典型的儒家天命论思想。儒家的天命观念源远流长，《论语》中就有“子夏曰：商闻之矣，死生有命，富贵在天”这样的记载（《颜渊》）。可以看到，“道”、“义”、“天”在司马光的“治心”理论中占有重要地位，他的儒家身份也正是在这些地方显现出来。对“义”的强调将司马光的无为论与道家的无为观区别开来，而对“天”的强调则使他的治心术与佛家的心学分途，根据程颐，分别儒释有一个简明的标准，那就是：儒家尊重天的权威，而佛家则听凭心来做主。^①

一方面，司马光对佛老的肯定，在儒家思想那里都可以找到相关的理论支持，由此推导下去，就必然得出所有真理都已经包含在儒家经典这样的结论。这可说是一种儒家中心主义或儒学本位论。据说，司马光曾表示，释老的微言没有能超出儒家之书的。^②

另一方面，司马光所肯定佛老之处，无论是佛家的“空”，还是道家的“无为”，其用法都已经不是佛老本来的意义。作为佛老卫护者的李纯甫即指出，司马光对“空”和“无为”的理解全然未得要领：

① 程颐的原话是：“《书》言天叙、天秩。天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。”（《遗书》卷二十二上，《二程集》，274页。）

② 苏轼为司马光作行状，称其“不喜释、老，曰：其微言不能出吾书，其诞吾不信。”（“司马温公行状”，《东坡全集》卷九十。）黄、全编《涑水学案》采之：“于学无所不通，惟不喜释、老，曰：其微言，不能出吾书；其诞，吾不信也。”（《宋元学案》卷七，《涑水学案（上）》。）

屏山曰：释氏之所谓空，不空也。老氏之所无为，无不为之也。其理自然，无可取舍。故庄子曰“无益损乎其真”，般若曰“不增不减”。彼以爱恶之念，起是非之见，岂学释老者乎？“取其无利欲心”即利欲心。“取其因任”，即是有为，非自然矣。^①

如前所述，司马光从“无利欲之心”这一点来接纳佛教“空”的概念。这实际上是把“空”理解为“空无一物”的“空”，在理论上尚未超出六朝时以老庄之“无”来解佛教之“空”的格义水平。^②而从大乘空宗的观点看，“空”主要是指万物从因缘而生，无自性，是所谓“缘起性空”。用僧肇的话来说，空不是“空无一物”（空不空），而是虚妄不真实（不真故空）。^③李纯甫说“空不空”，在对佛教“空”义的把握上，的确要比司马光高出一筹。

相对而言，司马光将“无为”理解为“因任”（也就是顺应自然），与老子原意相差不是太远。但李纯甫认为，司马光“取”释老这种做法本身就违背了道家的自然原则，因为，按照老庄自然无为的原则，就不应当有所取舍，“其理自然，无所取舍”。一有所取，即是存了利害之心，又怎么能说“无利欲之心”？一有所取，即是有为，怎么还能说是“无为”呢？应当说，李纯甫的评论在一定程度上确实抓住了司马光那段话里存在的逻辑矛盾。

李纯甫的批评从反面说明，虽然倡言有取于释老，但司马光终究还是儒门中人，而非佛老同道。更不必说，司马光本人的认同完全是在儒家这边。

陈来以《元城三录》哲学内容较少故从略，然而，笔者发现，《元城三录》中谈到儒佛异同的地方并不在少。考诸史籍，始知刘安世谈禅问题是思想史上一段未了的公案。因此，本文在最后的专门来研究《元城语录》的佛教观。

明人董复亨序《元城语录》，深为朱熹《名臣言行录》不载刘安世而抱不

① 《屏山鸣道集说》卷一。

② 具体地说，以“无利欲之心”解“空”近似于“心无”宗的观点。按僧肇的概括，“心无者，无心于万物”（《不真空论》）。

③ 僧肇，《不真空论》。

平，并分析其原因有三条：刘安世曾上疏论程颐，且与苏轼交好，又好谈禅。^①清四库馆臣为《元城语录》写提要时沿袭了董复亨之说。^②实际上，董复亨所言不实，朱熹《名臣言行录》载有刘安世言行多条，《提要》作者以讹传讹，余嘉锡已加辨证。^③不过，刘安世谈禅问题并没有因此结束。全祖望特别为刘安世立《元城学案》，小传及语录未有一字与禅有关者，惟附录有两条谈到刘安世“杂于禅”的问题。一条是转引他人所述刘安世语：

曾茶山曰：刘器之学问门户，自与伊川不同。伊川说话极精微，刘丈只理会笃信力行，亦自有省要处。尝言“勿忘勿助长，不思善不思恶，但愿空诸所有，慎勿实诸所无。”^④

全祖望在“勿忘勿助长，不思善不思恶，但愿空诸所有，慎勿实诸所无”这

① 董复亨称：“先生盖宋一代安危所系，非仅仅取直名去者也，而朱文公《名臣言行录》不载先生，殊不可解，及阅《宋史》，然后知文公所以不录先生者，大都有三。盖先生尝上疏论程正叔，且与苏文忠交好，又好谈禅。文公左袒正叔，不与文忠，至禅则心薄力距，以为寂灭之教者，以故不录。然周公留相，召公不悦；游定夫、胡康侯皆大儒，亦与秦丞相善，正叔岂过周公，文忠岂不及秦丞相哉？先生宁至不得从召公定夫康侯后，议从末减耶？至谈禅一节，则先生远窜岭南，时意非绝欲鲜营不可，故稍览西来语，有慨于中，以外薄世缘，内完真我。夫用之忠君孝亲，不用之离类灭伦；用之褪躬养性，非用之立教贻训。正语所谓‘正人用邪法，邪法亦归正’者，奈何目为异学，而令不得与韩、范、文、富、关、濂、伊、洛、阮、琰千载耶？嗟乎，冤矣冤矣。”（“元城语录序”，《明文海》卷二百二十六，四库全书本。）

② 《提要》云：“安世风裁岳岳，气节震动天下，朱子作《名臣言行录》，于王安石、吕惠卿皆有所节取，乃独不录安世。董复亨《繁露园集》有是书序曰：‘朱文公《名臣言行录》不载先生，殊不可解，及阅《宋史》，然后知文公所以不录先生者大都有三。盖先生尝上疏论程正叔，且与苏文忠交好，又好谈禅。文公左袒正叔，不与文忠，至禅则又心薄力拒者，以故不录其说，不为无因。’是亦识微之论。”

③ 余嘉锡指出，这个错误之所以发生，是《提要》作者囿于汉宋门户之见造成的，他批评纪晓岚“自名汉学，深恶性理，遂峻词丑诋，攻击宋儒，而不肯细读其书。如谓朱子有意抑刘安世，于《名臣言行录》不登一字，而不知原书采安世言行多至二十二条”（据文津阁本《四库提要辨证一自序》。）

④ 《元城学案》“附录”第十五条，《宋元学案》卷二十。

段话后面加了一个按语：“此元城杂禅学处。”

附录另一条透露刘安世谈禅消息的是黄震（东发）的评论。

黄东发曰：先生事温公五年，而后教之以诚。思之三日，不知所从入，而后教之不妄语。七年而后能言行相应，故能不动如山，当宣和、大观间，岿然独为善类宗主。至今诵其遗言，无不笃实重厚，使人鄙吝之心为消。呜呼，岂不诚大丈夫哉！独因笃信之深，而佛氏之说先入为主，至谓“儒、释、道、神其心皆一”，又谓《法华经》“临刑刀坏”之说为说性，而证以《楞严经》云“使众生六根消后，临刑刀如割水”。且并以其师温公诋佛为非。若自程门讲明圣人之学观之，虽温公之诋佛，犹未免于卤莽，而元城并以为未然，何哉？或者“知终终之”之勇。冠卓一世，而“知至至之”之知，尚差毫厘邪？此《中庸》之必贵于“自明而诚”也。虽然，先生他日亦言“释、老之言皆未免入邪”，则其本心固未尝不明也，学者宜审焉。^①

出于对刘安世人品的敬重，黄震在他习佛问题上表现出不解与惋惜。在引了四条相关言行后，黄震又指出：“先生他日亦言‘释、老之言皆未免入邪’，则其本心固未尝不明也”，这明显是想为刘安世开脱。

黄震这种半遮半掩的做法让人更加好奇：刘安世到底好不好谈禅？他所说的那些话究竟是什么意思？答案只能到《元城语录》中寻找。

《鸣道集》所收《元城语录》有这样的话：

孔子佛之言相为终始。孔子之言“毋意毋必，毋固毋我”，佛之言曰“无我无人，无众生无寿者”。其言次第，若出一人。但孔子以三纲五常为道，故色色空空之说微开其端，令人自得尔。孔子之心，佛心也。假若天下无三纲五常，则祸乱又作，人无嚼类矣，岂佛之心乎？故儒、释、道其心皆

^① 《元城学案》“附录”第十七条，《宋元学案》卷二十。

一，门庭施設不同耳。如州县官不事事，郡县大乱。礼佛诵经坐禅，以为学佛，可乎？^①

这段话与明人王崇庆《元城语录解》（以下简称王本）所录者略有不同，兹列如下，以便比照：

先生寻常亦谈释氏，每曰：孔子佛之言相为终始。孔子之言“毋意毋必，毋固毋我”，佛之言曰“无我无人，无众生无寿者”。其言次第，若出一人。但孔子以三纲五常为道，以治生灵为心，故于色色空空之说微开其端，欲令人自得耳。且孔子之心，佛心是也。假天下无三纲五常之道，则祸乱大作，人将无噍类，岂佛之心乎？譬如州县长官不事事而郡县大乱，乃复礼佛诵经闭门坐禅，以为学佛，可乎？故儒、释、道、神四者其心皆一，但门庭施設不同尔。^②

可以看到，主要的异文有三处：一是王本多出“以治生灵为心”这句话，二是“儒、释、道其心皆一”这句话的次序，王本放在结尾，三是“儒、释、道其心皆一”这句话，王本作“儒、释、道、神四者其心皆一”。相较之下，王本于义为备，且句序安排更为合理。又，明清以来，学者所见大抵为王本，比如，前揭黄震语即称：“至谓‘儒、释、道、神其心皆一’”云云。因此，以下我们主要以王本为据来分析这段话。

王崇庆曾怀疑这段话的真实性：“解曰：此一段恐是元城先生诚之未化处，不然，则永卿附会他人之言，失其真耳。”^③然而，王崇庆的这个怀疑没有什么文献根据，更多地是出于他个人对儒释之辩的正统观念而产生的抵触心理。^④

① 《诸儒鸣道》卷四十九。

② 王崇庆：《元城语录解》卷上，第六条。

③ 王崇庆：《元城语录解》卷上，第六条。

④ 王崇庆对这段话的要点一一做了反驳：“今夫道，一而已矣，佛氏见之谓之寂灭，老氏见之谓之虚无，则是以道为二也。二之者，是为非道。夫非道，则亦不可道矣。今观其言‘孔

《元城语录》为马永卿所记元城晚年之语^①，大抵能反映元城最后的见解。而且，元城语录中类似的言论还不只一处（详下），它应当是马永卿平日习闻元城之言。

归纳起来，刘安世这段话是从言和心两个方面对儒（孔）佛两家做了比较，认为他们有同有异，而论述的重点则落在对儒佛之异的说明上。“其心皆一，但门庭施設不同”这个说法是为儒、佛划分了各自的职责。表面上好像对佛教做了让步，对后者的合法性有所承认，但实际上对儒家却起到一种袒护的作用。因为，他明确表示不赞成天下人都去“礼佛诵经闭门坐禅”，这实质上是对佛教扩张地盘的一种抗拒，在儒家占据强势的现实背景下，这个说法对佛家显然就不那么有利。刘安世的论说策略比较巧妙，他主要的说辞是不行儒家之道将会天下大乱，让学佛者即使心中不满却也不好公开表示反对，因为，一旦提出反对，就会授人以柄，被扣上“惟恐天下不乱”的罪名。这一手法也的确奏效，好辩之如李纯甫，也只得迁就其说，不能为佛家争得多地：

屏山曰：元城之论，固尽善矣。惜哉，未尝见《华严》圆教之旨。佛先以五戒十善开人天乘，后以六度万行行菩萨道，三纲五常尽在其中矣。故善财五十三参，比丘无数人耳。观音三十二应，示现宰官居士长者等身。岂肯以出世法坏世间法哉？梁武帝造寺度僧持戒舍身，尝为达磨所笑。跋摩尊者

子佛之言相为终始’，不知所谓相为终始者何如？又曰‘其言次第若出一人’，夫门人记孔子所谓意必固我者，人之私也，而夫子则举无是矣，非梦幻泡影之谓也。彼佛之无我无人云者，则谓万法皆空矣，夫惟其然，是以绝妻子，离人为，丧耳目，大乱之道也，相去远矣。比而同之，无乃过乎？且曰‘儒释道神其心皆一’，岂有其心既一，而其道独异者乎？又曰‘但门庭施設不同’，夫既曰施設不同，又岂有体段独同者乎？呜呼！率天下之人参异同之变，害天理之正，必自斯言始矣，愚不可以不论。”（《元城语录解》卷上，第六条。）按，王崇庆确实有见于刘安世议论中的矛盾之处，但对刘安世曲为儒说的苦心却失于理会，详下正文所论。

^① 据马永卿《元城语录序》，宋徽宗大观三年（1109），刘安世62岁，寄居永城，时马永卿为永城主簿，师事元城，受学一年余，因撰集其语，而成此书，分上中下三卷。

谓宋文帝：“王者学佛，不同匹夫。省刑罚则民寿，薄赋敛则国富，其为斋戒不亦大乎？惜一禽之命，辍半日之餐，匹夫之斋戒尔。”此儒者学佛不龟手之药也。^①

除了宣称儒家的三纲五常之道尽在《华严》义海，从而为佛家挽得几分面子，李纯甫对刘安世将佛教放逐于世俗政治之外的安排没有提出任何异议。李纯甫未能意识到，刘安世的“心一而门异”说对佛教具有潜在的威胁。因为按照刘安世这种理论，事君事父，为官为王，都可以说是在学佛，那么，人们又有什么必要出家呢？不但出家没有必要，连礼佛、诵经、坐禅这些形式都是多余的。冯友兰曾经提出，道学是禅宗的转语，将禅宗的“担水砍柴，无非妙道”的逻辑推向极致，就是道学的“事父事君，亦是妙道”。^②按照这个理解，刘安世正是典型的道学思路。

与儒家内部那些惟儒独尊的极端派相比，刘安世对佛老的态度无疑要开明得多，他的目标不是要谋求儒家一教独大，而是希望形成儒释道三教的一种势力均衡，其中，儒家掌握着国家政权，充当统治阶级的意识形态，也就是说，这种势力均衡总体上是有利于儒家的。这种均势论，固然可以被批评为是在向佛老示好或妥协，但在儒家不能实现一教独大的情况下，它倒不失为一种明智的务实主张。从均势思维出发，他认为，三教之中任何一教突出，都是应当予以避免的危险局面，他用三足鼎立的比喻来说明这个道理。

古今大儒因著论毁佛法者，盖有说也。且彼尾重则此首轻，今为儒弟子，宜各主其教，使之无过于重而已。且三教犹鼎足，独令一足大，可乎？则鼎必覆矣。且所谓佛法者，果何物也？凡可以言者，皆有为法也。谓之有

^① 《佛祖历代通载》卷二十，第三十条。

^② 冯友兰，《新原道》九章“道学”，《三松堂全集》五卷，182页；《中国哲学简史》二十二章“禅宗：静默的哲学”，《三松堂全集》六卷，224—225页；二十三章“新儒家：宇宙发生论者”，《三松堂全集》六卷，229—230页。

为法，则有成有败。然万物之理，盛极必坏，故佛法太盛，则不独为吾儒病，亦为佛法之大祸也。彼世之小儒，不知此理，见前辈或毁佛法，亦从而诋之，以谓佛法皆无足采，非也。乌菟之言，圣人择焉，且佛法岂不及于乌菟之言乎？而圣人尧舜周孔也，彼乃自视以为过于尧舜周孔，此又好大之病也，与溺佛而至佞佛同科。^①

按照力学原理，三足鼎立才能维持平衡于不堕，因此，佛法太盛，不仅对儒家构成威胁，反过来也将危及自身。同样道理，抑制佛教太过，对佛教固然不利，长久来看，对儒家也没有好处。因此，在刘安世看来，毁佛与佞佛，同样不可取。

《诸儒鸣道集》所收《元城语录》又有一条，论“所谓禅一字于《六经》中亦有此理”：

元城曰：所谓禅一字，于《六经》中亦有此理，佛易其名，达磨西来，此话大行。佛法到今，果弊矣，只认色相。若渠不来，佛法之灭久矣。又上根聪悟，多喜其说，故其说流通。某之南迁，虽平日于吾儒及老先生得力，然亦不可谓于此事不得力。世间事有大于死生者乎？此事独一味理会生死，有个见处，则于贵贱祸福轻矣。老先生极通晓，但不言耳。盖此事极系利害。若常论，则人以为平生只谈佛法，所谓五经者不能晓生死说矣，故为儒者不可谈，盖为孔子地也。又下根之人，谓寂寞枯槁乃是佛法，至于三纲五常。不肯用意。又其下者，泥于报应因果之说，不修人事，政教错乱，生灵涂炭，其祸盖不可胜言者。故某平生何曾言，亦本于老先生之戒也。^②

此条与《元城语录解》本又有不同，后者作：

先生尝问仆：“参禅乎？”仆对以“亦尝有此事，但未能深得尔。”先生曰：“所谓禅一字，于《六经》中亦有此理，但不谓之禅尔。至于佛，乃

① 《元城语录解》卷上，第六条。

② 《元城语录》，《诸儒鸣道》卷四十九。

窥见此理而易其名。及达摩西来，此话大行。不知吾友于世所谓话头者亦略闻之乎？”仆对曰：“见相识中爱理会柏树子义，问吾友如何解，仆无以对。”先生曰：“据此事不容言，然以某所见，则夫子不答是也，且西来意不必问，而话亦不必答。然向上老和尚好玩弄人，故以不答答之，所谓柏树子者乃系驴橛也。后人不知，只守了树后寻祖师西来意，可一笑也。”又曰：“佛法到梁敝矣，人皆认著色相，至于武帝，为人主不知治民，至乱天下，岂佛意也？盖佛法只认著色相，则佛法有可灭之理。达摩西来，其说不认色相。若渠不来，佛法之灭久矣。又上根聪悟，多喜其说，故其说流通。某之南迁，虽平日于吾儒及老先生得力，然亦不可谓于此事不得力。世间事，有大于生死者乎？而此事独一味理会生死，有个见处，则于贵贱祸福轻矣。且正如人担得百斤，则于五六十斤极轻。此事老先生极通晓，但口不言耳。盖此事极系利害。若常论，则人以谓，平生只由佛法，所谓五经者不能使人晓生死说矣，故为儒者不可只谈佛法，盖为孔子地也。又下根之人以谓，寂寞枯槁乃是佛法，至于三纲五常，不是佛法，不肯用意。又有下者，复泥于报应因果之说，不修人事，政教错乱，生灵涂炭，其祸盖有不可胜言者。故某平生未曾与人言者，亦本于老先生之戒也。”^①

两相比较，很容易看出，王本更为完整，《鸣道集》本节录不全。因此，我们依然以王本为据来分析刘安世的这通议论。刘安世说到这样几层意思：（1）《六经》中亦有禅的道理，只是不用这个词；（2）苦参“柏树子”那样的话头以寻祖师西来意，是没有意义的；（3）佛法不应当认著色相，人主不知治民一味礼佛导致天下大乱，即是认著色相，失了佛法本意；（4）不同根器对佛法的理解也不相同，上根理会生死有见，能将贵贱祸福看轻，常人则以儒释相分，为儒即不当谈佛法，下根以为佛法就是寂寞枯槁，对三纲五常不以为意，下之又下者，拘泥因果报应之说，不修人事，祸国殃民。

^① 《元城语录解》卷上，第十三条。

这段话与前面“儒释道神其心皆一”论思想一致，主张行三纲五常之道也是学佛应有之义。刘安世反复强调，不修政事而致天下大乱，决非佛法本意。作为人主就应当以治民为务，作为臣民就应当恪守三纲五常。出世法不得扰乱世间法。刘安世对儒家纲常的维护可谓不遗余力，称之为名教卫士也毫不为过。

刘安世对认著色相与不认色相的辨析，在某种程度上可说是开了后来王阳明“著相”论的先声。后者在《传习录》中曾说过一段非常有名的话：“佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相。请问。曰：‘佛怕父子累，却逃了父子。怕君臣累，却逃了君臣。怕夫妇累，却逃了夫妇。都是为个君臣父子夫妇著了相，便须逃避。如吾儒有个父子。还他以仁。有个君臣，还他以义。有个夫妇，还他以别。何曾著父子君臣夫妇的相？’”^①

而刘安世有关上根的描述，则使人联想到其师司马光对佛教空义的处理。对前者来说，理会生死的作用是使人将贵贱祸福看轻；对后者而言，吸取佛教的“空”，能使人消除利欲之心。这二者可谓一脉相承。刘安世说“老先生极通晓，但口不言耳”，并不妄语。

尽管刘安世大段谈禅论佛，但他以儒学为本的立场却是不容置疑的：他说六经中有禅，言下之意是儒者学六经即可，不必另外专门学禅。也许，孤立地看，这一点还不是非常清楚，那么，将它与李纯甫的议论做一个比较，就立刻判然了。

屏山曰。元城之说，为佛者虑尽矣，为儒者虑似未尽也。佛书精微幽隐之妙，佛者未必尽知，皆儒者发之耳，今已章章然矣。或秘而不传其合于吾书者，人将谓五经之中初无此理，吾圣人真不知有此事，其利害亦非细也。吾欲尽发其秘，使天下后世共知六经之中有禅，吾圣人已为佛也，其为孔子地不亦大乎？彼以寂寞枯槁为佛法，以报应因果废人事，或至乱天下者，正以儒者不读其书，为所欺耳。今儒者尽发其秘，维摩败根之议破落空之偏

^① 《传习录下》，《王阳明全集》卷三。

见，般若施身之戒攻著相之愚，夫上无萧衍之祸，下无王缙之惑矣。虽极口而谈，著书而辨，其亦可也。学者其熟思之。^①

同样是说六经中有禅，但因李纯甫是站在佛者一边，所以他强调的重点正好与刘安世相反。他认为“以寂寞枯槁为佛法，以报应因果废人事，或至乱天下者”的根源恰恰在于儒者没有好好读佛家之书：“正以儒者不读其书，为所欺耳”，因此，很自然的，李纯甫的结论是：儒者当读佛书。不仅应当读，而且，即使“极口而谈，著书而辨”，也没什么不可以的，“其亦可也”。

《元城语录解》还保留了刘安世谈所谓观音力的一段议论，也就是前揭黄震感到困惑的地方。

先生问曰：“吾友亦尝看佛书乎？”仆曰：“然。”先生曰：“凡看经者，当知其意。若但寻文逐句，即不通处，或起诽谤，或造袄幻，不若不看。”仆曰：“何也？”先生曰：“《法华经》云‘或遭王难苦，临刑欲寿终，念彼观音力，刀寻段段坏’，言其性曰。”先生因取《楞严经》指示仆曰：“观世音言‘今众生于我生身心，获十四种无量功德。五者，熏闻成闻，六根销复，同于声听，能令众生临当被害，刀段段坏，使其兵戈犹如割水，亦如吹旋光，性无摇动’，盖割水吹光而水火之性不动摇耳。犹如遇害而吾性湛然，此乃得观音无谓之力，所谓刀寻段段坏者，正谓是耳。”又云：“七者，性音圆销，观听反入，离诸尘妄，能令众生禁系，枷锁所不能着。谓人得无谓力，则虽被拘执而吾观听反入，而枷锁不能为害，故祖师被刑云‘将头迎白刃，一似斩春风’，而老黄龙住归宗，又入牢狱。若此人者，刑杀枷锁所不能害也。”先生又曰：“吾友可以此理谕于人，使后人不至谤佛也。”^②

① 《佛祖历代通载》卷二十，第三十条。

② 《元城语录解》卷中，第八条。

这段话评论佛经当中的神通之说。刘安世的解读具有理性主义的特点，他将《法华经》有关观音力使刀寻段段坏的经文理解为是说“犹如遇害而吾性湛然”，换言之，他并没有将经文描写的神通坐实，而是从儒家习惯的人性论角度加以认识。在方法论上，他反对拘泥文句的解读，他认为那种解读正是引起诽谤或袄幻的原因。诽谤与袄幻，一疑一信，貌似相反，而实质则一：都是对经文中所说的超自然现象不能给予理性的解释。刘安世的方法是穷究其理，他叮嘱马永卿“以此理谕于人”，正是所谓“理学”本色。

至此，我们对《诸儒鸣道集》所收程学周边人物之书已做了全面调查，结论是：这些著作或不无袭用佛老言语，但其中并无为佛老张目之文字，其所鸣之道为儒家之道，诚无可疑。此六家在《宋史》皆列《道学传》外，难称公允。

（作者系中国 上海师范大学 哲学系教授）

投稿日：2009.12.5，审查日：2009.12.14-30，刊载决定日：2010.1.4

参考文献

- 佚名，《诸儒鸣道》，济南：山东友谊书社影印宋刻本，1992。
- 朱熹，《朱子全书》，合肥、上海：安徽教育出版社、上海古籍出版社，2002。
- 程颢、程颐，《二程集》，北京：中华书局，2004。
- 司马光，《温国文正司马公文集》，四部丛刊本。
- 王崇庆，《元城语录解》，四库全书本。
- 李纯甫，《屏山鸣道集说》，京都：中文出版社影印亨保四年本。
- 释念常，《佛祖历代通载》，北京：北京图书馆影印元刻本。
- 张春波，《肇论校释》，北京：中华书局，2005。
- 晁公武，《郡斋读书志》，四库全书本。
- 赵希弁，《郡斋读书附志》，四库全书本。
- 陈振孙，《直斋书录解题》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 脱脱等，《宋史》，北京：中华书局，1985。
- 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》，北京：中华书局，1986。

冯友兰，《三松堂全集》，郑州：河南人民出版社，2001。

田 浩（Hoyt Cleveland Tillman），《朱熹的思维世界》（增订本），南京：凤凰出版集团，2009。

——，“评余英时的《朱熹的历史世界》”，《世界哲学》2004年第4期。

陈 来，《略论〈诸儒鸣道集〉》，《北京大学学报》1986年第1期。

——：《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003。

赵 振，《〈诸儒鸣道集〉所收〈二程语录〉考述》，《河南师范大学学报》2006年第1期。

邱佳慧，《〈诸儒鸣道〉与道学之再检讨》，中国文化大学博士论文，2005。

付云辉，《〈诸儒鸣道集〉述评》，复旦大学博士论文，2007。

A Re-examination on *Zhuru Mingdao Ji*

Fang Xudong

The author refutes a recently view that zhuru mingdao ji reflects more truly the image of Dao Xue School in the early stage than some authoritative literatures of Dao Xue School such as yiluo yuanyuan lu and jinsilu which edited by Zhu Xi, after discussion of the question about the writing time and editor. The paper holds that it shouldn't be overvalued zhuru mingdao ji for the history of Dao Xue School. This paper investigates the texts about comparing Confucian with Buddhist and Taoist, which are included in the works of six scholars who are excluded from Biographies of Dao Xue School in Sung Dynasty History. The author especially studies at Yu Shu and Yuancheng Yulu which have not been discussed by now. The paper concludes that the principles of these six scholars are certainly Confucian.

Key Words: Writing Time, Editor, Zhu Xi, Buddhism and Daoism, History of Dao Xue School