

宋初佛教儒学化之管窥

——以契嵩《辅教编》为例

陶新宏^{1,2}

(1. 南京大学哲学系, 江苏 南京 210093;

2. 合肥学院思想政治理论课教学部, 安徽 合肥 230601)

摘要:运用文献史料,高度评价了契嵩在中国佛教发展史与调和佛儒关系上的贡献和地位。分析认为,宋初儒者排佛思潮高涨,佛家对此往往采取规避、辩解的立场。并认为,契嵩针对当时的排佛思潮用雄辩的议论和系统的理论回应了各种排佛主张,强调儒、释之道一贯,并著《辅教编》论述“儒释会通”思想,不仅缩短了佛儒之间的距离,而且在促使佛教儒学化方面起到了重要作用。

关键词:契嵩;排佛;佛教;儒学化

中图分类号:B94;B222

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2011)03-0053-05

儒、佛的会通融合,是佛教本身在中国社会发展的需要。佛教作为一种外来宗教,其教义、戒律、礼仪以及生活方式,与中国传统思想、伦理规范和社会习俗等有较大差别。调和、融合两者之间矛盾,一直是佛教在中国发展过程中面临的一个重大问题。中国佛教学者和佛教高僧都曾对此做过许多努力。“在赵宋一代倡佛儒交融的,除智圆外,契嵩是另一个重要代表。契嵩在会通调和佛儒方面,甚至比智圆走得更远,思想也比智圆具体、深刻。”^[1]陈舜俞在《谭津明教大师行业记》中指出:“仲灵(契嵩)独居,作《原教》、《孝论》十余篇,明儒释之道一贯。”^[2]

一、儒者“排佛”之概览

佛教东渐之初,在出、入世问题上主要是遵循印度佛教的路径,因此,遭到了中土人士特别是儒家的批评和攻击。儒家“排佛”常用的理路:一是斥责佛教与封建伦理纲常相违;二是斥责佛教危害王道政治;三是关于“夷夏之辨”。显然,前2条均涉及到出、入世问题。如在《文明文集》中,儒家指责佛教

“脱略父母、遗蔑帝王,捐六亲,舍礼义”,从而使得“父子之亲隔,君臣之义乖,夫妇之和旷,友朋之信绝”,视佛教为“入国而破国,入家而破家,入身而破身”的洪水猛兽。儒家主张“修身”、“齐家”乃是“治国”、“平天下”的基础,而佛教却把身体看作假相幻影,视家为牢狱桎梏,除须剃发、弃亲离家,绝口不提所谓的治国平天下。因此,儒者经常指斥佛教“浮屠害政”,“无益于时政,有损于治道”。

唐代是佛教发展的繁荣兴盛期,在社会各阶层中均得到了快速发展,但是也产生了诸多弊病,侵害了世俗统治者的利益。部分儒者从儒家的伦理观念和维护封建统治秩序的立场出发,极力“排佛”,其中以韩愈尤为激烈,他所著的《谏迎佛骨表》历来被认为是反佛代表作而影响深远。

有宋以降,儒者继韩愈之后进一步增强尊儒抑佛的思想。北宋初,排佛最有力的儒士主要有孙复、石介、欧阳修、李觏、张载、程颢、程颐等人。孙复以佛教“为夷狄之法,乱我圣人之教”为大辱,力排佛教,他指出:“佛、老之徒横行于中国……绝灭仁义以塞天下之耳;屏弃礼乐以涂天下之人。”^[3]石介则

收稿日期:2011-05-11

作者简介:陶新宏(1973-),男,安徽长丰人,合肥学院讲师,南京大学哲学博士研究生。

认为:“佛、老以妖妄怪诞之教坏乱之。”^[4] 欧阳修编《新唐书》和《新五代史》时,凡涉及佛教记事者,均予删除之,他说:“佛法为中国患千余岁,……使王政明而礼义充,则虽有佛,无所施于民。”^[5] 李觏则认为:“苟去浮屠氏,是使惰者苦、恶者惧、末作穷、奇货贱,是天下不可一日而无浮屠也,宜乎其排之而不见听也。”^[6] 张载极力辟佛曰:“释氏不知天命,而以心法起灭天地,是以小缘大,以末缘本,其不能而谓之幻妄,所谓疑冰者与?”^[7] 二程排佛甚力,曰:“学者于释氏之说,直须如淫声美色以远之,不尔则駸然入于其中矣。”“佛氏只以生死恐动人,可怪二千年来,无一人觉此,是被他恐动也。”^[8]

二、佛教徒对“排佛”之回应

“当佛教出世主义遭到儒家的坚决抵制和猛烈抨击后,为了生存,也为了更好地发展,佛教开始由不自觉地自觉、由被动到主动对自己的出世主张进行了调整。”^[9] 对于两汉时期的排佛现象,牟子作《理惑论》给予了积极的回应。如有责难者问:“子云佛经如江海,其文如锦绣,何不以佛经答吾问,而复引《诗》、《书》合异为同乎?”牟子答曰:“吾以子知其意,故引其事。若说佛经之事,谈无为之要,譬对盲者说五色,为聋者奏五音也。”^[10] 在这里,牟子指出了之所以喜用儒家经典作喻,是为了能让听者易于接受佛教教义。

魏晋南北朝以来,针对儒者抨击僧徒“抗殊俗之傲礼,直形骸于万乘”、“弃礼于一朝,废教于当世”^[11] 等激烈言论,高僧慧远著《沙门不敬王者论》作为回应。他主张:“在家奉法”者应遵循儒家所倡的礼教,出家者则“隐居以求其志,变俗以达其道”,他进一步认为:“道法之与名教,如来之与尧孔,发致虽殊,遭相影响;出处诚异,终期相同。”^[11] 由此开启了儒释“殊途同归”的语源。

如前所述,隋唐排佛尤以韩愈为著。自中唐以后,儒者均上承韩愈辟佛、传继道统为己任,形成了声势浩大的“排佛”思潮。“天下学者反不能自信其心之然,遂毅然相与排佛之说,以务其名”^[11],在激烈的排佛运动中,佛家对儒家的挑战,往往取规避、辩解的立场。值得注意的是,契嵩不是批判儒家张扬佛说,而是努力辩解二者并无矛盾,说明佛教也有益世用。

在契嵩的著作中,他对儒家的礼乐教化,对“五经”、《论语》、《中庸》都极尽吹捧。他给仁宗上万言

书,力主佛法有益帝王之道德。他上书欧阳修,也首先肯定对方“文章绝出,探经术,辨治乱,评人物,是是非非,必公必当”^[11],力求使自己的佛之道被文坛领袖所理解。陈舜俞说:“当是时(仁宗庆历年间),天下之士学为古文,慕韩退之排佛而尊孔子。……仲灵(契嵩字)独居,作《原教》、《孝论》十余篇,明儒、释之道一贯,以抗其说。诸君读之,既爱其文,又畏其理之胜,而莫之能夺也,因与之游。遇士大夫之恶佛者,仲灵无不恳恳而言之。由是排者浸止,而后有好之甚者,仲灵唱之也。”^[2] 从这里的确可以体现契嵩调和、会通儒释的思想特征。

略早于契嵩的天台宗山外派的智圆(976~1002)自号“中庸子”,就是主张“佛儒并重”的人物之一。他主张“以宗儒为本”,提出了“儒释言异而理贯”的重要命题。契嵩则进一步著《辅教编》论述了“儒释会通”的思想,这是当时佛儒思想互动(合流)的一种趋势。

本文以下就契嵩所著《辅教编》中“儒佛会通”的思想作些许阐述,以窥探宋初佛教儒学化之旨趣。

三、契嵩“儒释会通”之旨趣

契嵩对《辅教编》的解释是:“辅者,毗也,弼也,所谓辅弼吾佛出世之教也;编者,次也,联也,谓联次其事目也。”^[12] 其意即通过编纂著述以广大佛教。它分上、中、下卷,由《原教》、《劝书》、《广原教》、《孝论》、《坛经赞》、《真谛无圣论》诸篇文章构成。

(一)“五戒”与“五常”——“异号一体”

针对儒者指斥佛教违背封建伦理纲常,契嵩说:“余昔以五戒十善,通儒之五常为《原教》,急欲解当世儒者之訾佛”(《广原教》)。首先,他认为,佛教的五戒十善与儒家的五常仁义相通。契嵩曰:“举其大者,五乘首之,其一曰人乘,次二曰天乘,次三曰声闻乘,次四曰缘觉乘,次五曰菩萨乘。后三乘云者,盖导其徒超然之出世者也,使其大洁情污,直趣乎真际,神而通之,世不可得而窥之。前之二乘云者,以世情胶甚,而其欲不可辄去,就其情而制之。”接着,他解释道:“曰人乘者,五戒之谓也。一曰不杀,二曰不盗,三曰不邪淫,四曰不妄言,五曰不饮酒。曰天乘者,广于五戒,谓之十善也。(取其前四戒)五曰不绮语,六曰不两舌,七曰不恶口,八曰不疾,九曰不恚,十曰不痴。然谓兼修其十者,报之所以生天也。修前五者,资之所以为人也。”(《原教》)他进一

步阐述了五戒与五常的关系:“夫不杀,仁也;不盗,义也;不邪淫,礼也;不饮酒,智也;不妄言,信也。”(《孝论》第七)这里,他将五戒与儒家的五常相配,即不杀,就是仁;不盗,就是义;不邪淫,就是礼;不饮酒,就是智;不妄言,就是信。由此,契嵩得出结论:“以儒校之,则与其所谓五常仁义者,异号而一体耳。”(《原教》)这里,契嵩拿儒家的伦理纲常来加以比附,五戒即所谓的五常,名称虽不同,本质上却是一样的。

契嵩进一步强调,仁义是儒家先王治理社会的方法,从外在的表现来看,每个君王的方法各不相同,但其本质完全一致。现象为本质所决定,本质也可以通过现象表现出来。现象是末,本质为本。君子应该求本而舍末。他说:“夫仁义者,先王一世之治迹。以迹议之,而未始不异,以理推之,而未始不同。迹出于理,而理祖乎迹。迹,末也;理,本也。君子求本而措末可也”(《原教》)。如果从佛教的“人乘”来说,它就是儒家处世为人哲理,是生活的准则。他进一步主张:“脱天下皆以此各修,假令非生天,而人人足成善人。人成善而世不治,未之有也”(《原教》),“阴自修者,而父益其善,子益其孝,夫妇兄弟益其和,抑亦众矣”(《劝书》第三)。这里,契嵩又把儒家的五常与佛教的慈悲等教义等同看待,将佛教思想的内容与社会作用同儒家思想结合起来了。他在《寂子解》中说:“吾之喜儒也,盖取其于吾道有结合而为之耳。儒所谓仁、义、礼、智、信者,与吾佛曰布施,曰恭敬,曰无我慢,曰智慧,曰不妄言绮语,其目虽不同,而其所以立诚修行,善世救人,岂异乎哉?”这里,契嵩显然已将佛教的教义、修行实践,都说成是儒家的仁义。如果一个人具备了五戒十善,“岂有为人弟者而不尊其兄,为人子者而不孝其亲,为人室者而不敬其夫,为人友者而不以善相致,为人臣者而不忠其君,为人君者而不仁其民,是天下无有也”(《原教》)。也就是说,只要做到五戒十善,世俗之仁义忠孝就已一应俱全了。

其实,“佛教的五戒与儒家的五常之间确实存在一定的相通之处,它反映了古代中国和印度的思想家对维护人际关系的某些共同看法,反映了人类社会生活所要求的一些最基本的共同的社会伦理原则和行为准则;但五戒和五常,一个体现的是出世的宗教伦理,一个是为现实社会服务的世俗伦理,两者又是有很大差别的。佛教的这种比附,实际上是通过对儒家纲常伦理的肯定而沟通了世间法和出世间法的联系,进一步拓宽了佛教中国化的道路。”^[13]

(二)“戒”与“孝”——“孝为戒先”

在儒家看来,孝是维系社会家族伦理关系的中心,有利于维护封建统治秩序。“孝悌也者,其为仁之本与!”^[14]《孝经》曰:“夫孝,德之本也,教之所由生也。”道德教化必须从孝敬说起,人伦物理必须从忠孝做起。但是,佛教规定了出家之人要剃发修行,不能侍亲,又不拜父母(唐高宗后开始拜父母)等一系列教义教规,这违背了身体发肤受之父母,不可损毁,以及跪拜赡养之类的伦理纲常。因此,佛教受到儒家的指责和抨击是不可避免的。对此,契嵩专门著《孝论》篇阐述了佛教对于孝的重视程度与儒家并无二致。

1. 孝为根本

契嵩把“孝”抬到百行之端、诸善之首的至高无上地位。在《孝论》中,契嵩说:“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。至哉大矣,孝之为道也夫!”(《原孝章》第三)“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也。”(《孝论》)也就是说,孝之为道,是天经地义的,它在各种道理当中,是至高至大的;世上的各种教派,都提倡、遵从孝道,而佛教更是特别提倡、遵从它。他进一步提出:“孝也者,大戒之所先也。”把孝这一中国传统道德规范的核心纳入佛教戒律的范畴,并强调是“大戒之所先”。由此他认为佛教不仅不排斥孝道,而且还大力提倡:“……父母也者,形生之本也。是三本者,天下之大本也,白刃可冒也,饮食可无也,此不可忘也。吾之前圣,后圣也,其成道树教,未始不先此三本者也。”(《孝本章》第二)他举例说,释迦牟尼“成道之初,先以其道谕其母氏,……逮其丧父也,而圣人躬与诸释,负其棺以趋葬”(《必孝章》第五)。由此可以看出佛教的圣人也都是尽孝道的。接着,契嵩强调:“大戒曰:孝顺父母师僧,孝顺至道之法,不其然哉!不其然哉!”(《孝本章》第二)看来佛教把孝置于如此之高的位置不是无缘无故的。接着,契嵩认为,孝道与天地同理,与鬼神同灵。他说:“天地与孝同理也,鬼神与孝同灵也。故天地之神,不可以不孝求,不可以不诈孝欺。佛曰:孝顺,至道之法。儒曰:夫孝置之而塞乎天地,溥之而横乎四海,施之后世而无朝夕。”(《原孝章》第三)契嵩进一步强调,孝是至善之道的真正开端。只有从孝做起,恪尽孝道,扩充孝心,才能止于至善。他说:“圣人之善,以孝为端;为善而不先其端,无善也。”(《必孝章》第五)孝是最先在、最根本的伦理行为,是一切道德情感的实践基础,百善孝为先。

2. 小孝与大孝

针对出家人对父母在奉养上的不足,契嵩又提出孝行和孝理的问题。“理也者,孝之所出也;行也者,孝之所以形容也。”(《原孝章》第三)孝行就是孝的具体表现;孝理则是决定这些具体表现的本质。他认为,行孝行尚是小孝,明孝理才是大孝。出家人的修行,“其为德也,抑亦至矣。推其道于人,则无物不欲善之,其为道亦大矣。以道报恩,何恩不报?以德嗣德,何德不嗣?已虽不娶,而以其德资父母;形虽外毁,而以其道济平亲”(《原教》)。显然,这比单纯地奉养父母双亲要高级得多。契嵩进一步认为,将世俗所行的孝道与佛教的孝行相比,则佛教的孝行比之世俗的孝道既远且大。因为世俗所谓的孝道,“局一世而暗于玄览,求于人而不求于神”,而佛教从轮回转世的理论出发,以一切众生都是“昔之父母精神之所来”,于是戒于杀,则“不使暴一微物”,论起孝思,则广及一切有情,“故其追父母于既往,则逮乎七世;为父母虑其未然,则逮乎更生,虽譎然骇世,而在道然也”。因此他认为佛教所说的孝道,“犹可以广乎孝子慎终追远之心”(《评孝章》第四),远及一切众生,当然比之世俗所说孝更广、更大。当然,僧人们从现实生活中终于领悟到,单纯地谈“大孝”已不足以适应世人的需要,所以契嵩也主张:“故律教其弟子,得减其衣钵之资,而养其父母,父母之正信者,可恣与之;其无信者,可稍与之。”(《必孝章》第五)这也是契嵩在灵活会通儒佛时超越前人的地方。

3. 三年心丧

在中国传统的儒家伦理思想中,丧制和丧仪是实践孝行的重要内容。这与中国封建社会是以血缘为纽带维系的宗法制社会有密切关系。孔子在《论语·为政》中说:“父在,观其志;父没,观其行。三年无改于父之道,可谓孝也。”所以中国历来有“追终慎远”之说。按世俗之礼法,父母之丧,必披麻戴孝,守三年孝。契嵩认为披麻戴孝之制非出家者所宜,僧者“服大布”即可。至于三年守孝,“必心丧,静居,修我法,赞父母之冥。过丧期,唯父母忌日,孟秋之既望,必营斋,讲诵如兰盆法,是谓孝之终也”,“然丧制哭泣,虽我教略之,盖欲其泯爱恶,而趋清净也。苟爱恶未忘,游心于物,临丧而弗哀,亦人之安忍也。……吾徒临丧,可不哀乎?”(《终孝章》第十二)契嵩把佛教这种重孝伦理推到百家之孝之上。“虽然其说不甚著名于天下,盖亦吾徒不能张之,而吾尝慨然甚愧。”为了大张其说,契嵩又想到

自己的身世,7岁出家以后,离乡27年,“未始修法为父母之冥赞”,所以“涟然泣下”。于是他“遂著《孝论》十二章”,以“发明圣人大孝之奥理密意”,并“会夫儒者之说,殆亦尽矣”(《孝论》)。

(三)“儒”与“佛”——“同归乎治”

契嵩会通儒佛的立足点是在于二者都具有较强的教化众生的社会功能。他以佛儒皆具有“劝善”、“正人”等社会功能来论证儒佛在社会教化方面的增益互补,进而强调二者的“殊途而同归”。他说:“古之有圣焉,曰佛,曰儒,曰百家,心则一,其迹则异。夫一焉者,其皆欲人为善者也,异焉者,分家而各为其教者也。圣人各为其教,故其教人为善之方,有浅,有奥,有近,有远,及乎绝恶耐人不相扰,则其德同焉”(《广原教》)。契嵩认为儒家、佛教,乃至百家,他们的出发点都是一样的,教人绝恶为善,只不过是在形式、方法上不同而已。佛、儒、百家,不可亏一教,“亏一教,则损天下之一善道;损一善道,则天下之恶多加矣”(《广原教》)。

他进一步说:“夫圣人之教,善而已矣;夫圣人之道,正而已矣。其人正,人之;其事善,事之。不必僧;不必儒;不必彼,不必此。彼此者,情也;僧、儒者,迹也。圣人垂迹,所以存本也;圣人行情,所以顺性也。”(《广原教》)这就把儒与佛都视为行迹,而从根本精神上肯定了二者的统一。同时他又主张儒释各适其用:“儒、佛者,圣人之教也。其所出虽不同,而同归乎治。儒者,圣人之大有为者也;佛者,圣人之大无为者也。有为者以治世,无为者以治心……儒者欲人因教以正其生;佛者欲人由教以正其心。”(《寂子解》,《谭津文集》卷八)这是说,佛教是一种善道,是教人为善,使人成为正人的。儒家也是如此,儒、佛之道是相同的,僧人和儒者只是形迹的不同罢了。

因此,“故治世者,非儒不可;治出世,非佛亦不可也。”^[11]在契嵩看来,儒释两家的社会功能既有相同的一面,又有相异的一面:在助王政,辅教化,劝善去恶,同归乎善方面是一致的;但是两家在社会分工上又有所不同,儒家治世,佛教治出世。相异则互补,互补才有儒家和佛教存在的必要性。这样,契嵩就从学术理论方面为佛教的存在找到了合理的依据——儒释两者可以并行不悖。其实,以佛教的三世轮回、自作自受等来强化世俗的伦理说教,有时确实能起到儒家名教起不到的作用。同时,佛教徒还基于众生平等的教义而倡导对一切生命的慈悲仁爱,这对儒家的“爱有差等”也确实有某种补充作

用,因而较易于为广大社会民众所接受。

四、结 语

契嵩既是一位云门禅僧,也深谙儒家思想。针对当时兴盛的“排佛”思潮,他用系统的理论和雄辩的议论回应了各种排佛主张,这在中国佛教思想发展史上可以说是不多见的。在会通调和佛儒思想方面,他上承前人融合儒佛之思想,同时也针对世事做出创新之举(如依靠交往当时权贵来上书,以获得他们的认可并进一步依靠皇帝来实现自己的主张;把父母和老师也作为天下之大本,应该永远怀有感情,以及提出“佛子必减其衣钵之资,以养父母”等)。仅从上述其所著《辅教编》的儒化思想中不难看出,契嵩的儒化观点是鲜明的。其中,强调“五戒”与“五常”——“异号一体”;“戒”与“孝”——“孝为戒先”;“儒”与“佛”——“同归乎治”等的主张,进一步会通调和了两家的思想,缩短了佛儒之间的距离,使赵宋以后的儒家学者也纷纷回过头来从佛学中汲取营养,补充自己的不足并积极进行构建新的儒学体系的尝试。另外,此后儒者“排佛”思潮也开始逐渐弱化,儒者“出入于佛老”可谓屡见不鲜,鲜有此前的偏执和激烈了。由此可知,契嵩在中国佛教发展史上与调和佛儒关系上的贡献和地位可

见一斑。

参考文献:

- [1] 赖永海. 宋元时期佛儒交融思想探微[J]. 中华佛学学报, 1992, 25(5): 112-119.
- [2] 陈舜俞. 谭津文集[O]. 民国涵芬楼影印明刊本.
- [3] 孙 复. 孙明复小集[O]. 孙葆天问经舍校刊本.
- [4] 石 介. 徂徕集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [5] 欧阳修. 欧阳文忠公集[M]. 北京: 北京图书馆出版社, 1983.
- [6] 李 觏. 盱江集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [7] 张 载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [8] 程 颢, 程 颐. 遗书[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [9] 赖永海. 慧能与中国佛教的儒学化[EB/OL]. (2009-01-26) [2010-04-15]. <http://hk.plm.org.cn/gnews/2009126/2009126101201.html>.
- [10] 契 嵩. 谭津文集[O]. 民国涵芬楼影印明刊本.
- [11] 释僧祐. 弘明集[M]. 刘立夫, 胡 勇, 译. 北京: 中华书局, 2011.
- [12] 契 嵩. 夹注辅教编[O]. 日本京都大学附属图书馆藏本.
- [13] 洪修平. 论汉地佛教的方术灵神化、儒学化与老庄玄学化[J]. 中华佛学学报, 1999, 20(7): 303-315.
- [14] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.

Elaboration of Buddhism Confucianism in the early Song Dynasty

—taking QI Song' *Fu Jiao Bian* as the example

TAO Xin-hong^{1,2}

(1. Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210093, Jiangsu, China;

2. Teaching Department for Ideological and Political Theory, Hefei University, Hefei 230601, Anhui, China)

Abstract: The Confucian scholars in the early Song Dynasty highly reject the ideas of Buddhism. Buddhists always take the position to avoid it or justify it. Directed against the exclusion of Buddhist thought, the eloquent arguments and the systems theory, QI Song responds to a variety of exclusion, and stresses that there is no contradiction between Confucianism and Buddhism. QI Song wrote *Fu Jiao Bian* discourse and “Confucianism and Buddhism interlinked” mentality, which shortens the distance between Buddhism and Confucianism, plays a very important role in urging the Buddhism Confucianism.

Key words: QI Song; exclusion of Buddhism; Buddhism; Confucianism