



契嵩佛学化的《中庸》诠释

张 卉

摘要:契嵩以释为本、以儒为用对《中庸》的核心范畴进行了解读。他指出,《中庸》之“性”是真如、清静;“喜怒哀乐”之“情”是绝情之权,“修道之教”是圣人以清静之性教人制情;“中庸”是“不为”(空);“诚”为真如、为空,贯穿于万物的始终;《中庸》执中之道、孝道与佛之“中道”、孝道契合,主张将佛之“中道”、孝道纳入王道思想中。契嵩通过对《中庸》核心范畴的佛学阐释,指出儒释本来一贯,同时又指出佛家性命之学是道德性命之源,佛学既可以资政,又是根本性的学问。契嵩佛学化的《中庸》诠释不但推动了佛学的儒学化,而且有利于士大夫对佛教的接受,也给士大夫建设新儒学带来了有益的启示。

关键词:契嵩;《中庸》;佛学;性命之学

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2024.0210

收稿日期:2023-10-25

基金项目:本文系四川省哲学社会科学基金项目“《中庸》‘道统’思想研究”(SCJJ23ND116)、国家社科基金重大项目“中国道统思想研究”(17ZDA010)的阶段性成果。

作者简介:张卉,女,四川威远人,历史学博士,西南财经大学社会发展研究院副教授,研究方向为儒家文献、儒家哲学,E-mail: sicnuzh@163.com。

《中庸》是先秦子思学派心性哲学的重要代表作,在汉代被编入《礼记》。在汉学视域下,儒生关注的是《中庸》圣人之教、圣人之礼,中唐李翱重新发现了《中庸》的心性价值,并将其作为对抗佛学的理论武器。有意思的是,佛教徒则利用《中庸》来融合儒释、创新佛学。北宋初天台宗高僧释智圆、云门宗高僧释契嵩是以《中庸》来融通儒释的先驱。与智圆儒学倾向的《中庸》学不同,契嵩以释为本、以儒为用,对《中庸》进行了解读。契嵩抓住《中庸》性命之学、“教”、“中庸”、“诚”、王道思想这些重要命题和核心范畴进行佛学诠释。通过对这些命题、范畴的佛学诠释表明佛学,不但可以资政,而且在理论上也比儒学更为细致,并且佛学才涉及到了根本性的学问,这也是契嵩《中庸》诠释的根本目的。目前学界主要关注契嵩通过“中庸”论、性情论来论证儒释一贯^①,鲜有学者全面地考察契嵩佛学化的《中庸》诠释,本文力图从契嵩的学术立场出发,深入、细致地分析契嵩佛学化的《中庸》诠释,以补学界未及、未尽之处。

一 《中庸》性命之学的“佛学性”

何谓儒家性命之学?《周易·乾卦·彖》曰:“乾道变化,各正性命。”^②乾道即天道,天道变化而成人、物之性。《乐记》讲到人、物因“类”、“群”不同而“性命不同”。《中庸》说“天命之谓性”,郑玄注:“天所命生人者也,是谓性命。”^③简言之,性就是人、物对天(命)的禀受。“情”是与性命密切相关的范畴,《中庸》、《乐记》讨论了情性问题,子思学派《性自命出》篇对“天”、“性”、“情”之间的关系有精练的表述:“性自命出,命自天降。”

^①代玉民指出,契嵩援佛入儒,用佛教本体论的思维模式来诠释“中庸”范畴,消解了儒释间的矛盾(参见:代玉民《范式转换背景下的中庸观新形态——北宋明教契嵩的〈中庸〉新范式探析》,《江苏行政学院学报》2016年第2期)。张培高主要从性情论的角度来分析契嵩《中庸》诠释中儒释之异、同(参见:张培高《契嵩的〈中庸〉诠释》,《宗教学研究》2016年第3期)。两文颇有见地,对本文亦有启发。

^②王弼注、孔颖达疏《周易正义》,阮元校刻《十三经注疏》第1册,中华书局2009年版,第23页。

^③郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》,阮元校刻《十三经注疏》第3册,第3319、3527页。

道始于情,情生于性。”^①也就是说,天是性之本,性是情之本。可见,儒家性命之学的核心是天人问题,重点讨论的是人性的来源、本质以及性情问题。

人的本性问题、性情问题是儒、释两家性命之学的共同论题。自李翱认为《中庸》是孔子的“性命之书”^②,《中庸》性命之学的价值便开始被儒释学者关注,李觏说儒家性命之学“不出吾《易·系辞》、《乐记》、《中庸》数句间”^③。契嵩更是借《中庸》性命之学来阐发佛家性命之学,他通过《中庸》与《乐记》、《易》性命之论的互通、互释推论出儒释人性论、性情论有相同处,同时又指出佛教性命之学具有根本性。契嵩立足儒家经典,又不一味以释格儒,甚至以儒证释。这既有利于儒释融合,建设新的佛学理论,又利于士大夫对佛教的接受。

首先,契嵩从本体论的角度指出,《中庸》之“性”是真如、清净^④。《中庸》之“性”是就人的本质、本性而论。契嵩认为《中庸》“喜怒哀乐之未发”,《乐记》“人生而静,天之性”,《系辞》“寂然不动”,“是岂非人之性唯寂唯静,何尝有善有恶有其品乎”^⑤,也就是说,人的本性是寂静,与善恶无涉。“夫清净谓其性之妙”^⑥,“夫性也,为真,为如,为至,为无邪,为清,为静”^⑦。“真如”是说“性”是万有之本体,“清净”说自性清净、本来清净,“至”是说“性”是最、极,“无邪”是说“性”是实。由此,他批评了郑玄、孔颖达以自然感生、“五行神”^⑧释“天命之性”,《中庸解》云:“夫所谓‘天命之谓性’者,天命则天地之数也,性则性灵也。盖谓人以天地之数而生,合之性灵者也。”^⑨“天命”指“天地之数”,“天地之数”与道德无涉,故人秉“天命”而生之“性”也与道德(“五常”)无涉;人有感知,金、木、水、火、土无感知,人与五行不能感应彼此,故“性”又不是感生的。孔子言“性相近”,子思也没有直接以善恶来注解人性,契嵩正是抓住此点指出,《中庸》“天命之性”、“诚明之性”与佛家真如、清净之“性”是“圣人同其性”^⑩。在儒家经典中,论人多指向德,如《论语》讲到为人要孝、悌、忠,言人而不仁,不可行礼乐,《孟子》直言“性善”,《易》言大人与天地合德。即便《中庸》讲“天命之性”、“诚明之性”具有形上性,但子思也赋予了其道德性,此“性”之德即“中”。绝大部分儒生承认人有善的潜在性或倾向,故儒生将道德属性视为人的本性。人性论是儒学的根基,关系到人的修身、培植、伦理、圣人教化、治国等问题。契嵩佛学立场的《中庸》人性论否定了儒学的立论根基。

其次,契嵩从权的角度指出,《中庸》之“情”是“绝情”之权。他分析道,《中庸》“喜怒哀乐”之发,《乐记》“感物而动”,《系辞》“感而遂通”,“岂非接乎外物,乃成其善恶之情耶”^⑪?也就是说,人接于外物产生了善恶之“情”,“情”才关涉道德,他说:“善恶,情也,非性也。”^⑫儒生所谓的道德之“性”不是真“性”而是“人情之善”^⑬。由此,契嵩批评孟子以善为性,韩愈以善恶品级论性是将“情”误作“性”,他指出,“彼二子之所言者情也”^⑭。契嵩对“情”有所肯定,可佛家绝情,他从权的角度解决了此矛盾。他指出,《中庸》所谓发而中节之情是“行情”,“行情”是绝情之权。“情而为之,而其势近权;不情而为之,而其势近理”^⑮。而且佛家绝情“非取

①李零《郭店楚简校读记(增订本)》,中国人民大学出版社2007年版,第136页。

②李翱《复性书》,郝润华、杜学林校注《李翱文集校注》,中华书局2021年版,第15页。

③李觏《李觏集》,王国轩点校,中华书局1981年版,第252页。

④需说明的是:本文所谓的本体论讨论的是世界的本质以及人的本质、本性问题。

⑤释契嵩《非韩》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,巴蜀书社2014年版,第339页。

⑥释契嵩《非韩》,第329页。

⑦释契嵩《广原教》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第29页。

⑧即“木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知”。参见:郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》,阮元校刻《十三经注疏》第3册,第3527页。

⑨释契嵩《中庸解》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第77页。

⑩释契嵩《原教》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第7页。

⑪释契嵩《非韩》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第339页。

⑫释契嵩《中庸解》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第78页。

⑬释契嵩《非韩》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第338页。

⑭释契嵩《中庸解》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第78页。

⑮释契嵩《原教》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第3—4页。

其顽寂死灭之谓”，而是绝灭“情感之累”^①，这与孔子“四毋”（“毋意，毋必，毋固，毋我”^②）“其因似是”^③，契嵩将情感之“情”赋予了善恶的道德内涵，契嵩“行情而不有情”^④的主张不但巧妙地化解了儒释在“情”问题上的矛盾，也是对孙复、石介、欧阳修、李觏斥佛家绝情的反驳。不过，其所谓的“行情”（善情）实为儒家之“性”。

儒家经典中的“情”有两大内涵。一指情状，如《易》讲“万物之情”、“天地之情”、“鬼神之情状”^⑤，指事物的状态、样子；二指情感，如《礼记》言“七情”、“人情”等，此“情”有正、不正之分，要注意的是，正之情的确与性（德）相关涉，但正情本身不是德。儒家还指出，“情”是圣人之道、圣人治的出发点。《性自命出》篇云“道始于情”、“礼作于情”^⑥，《礼运》亦言：“圣王修义之柄，礼之序，以治人情。”^⑦儒家以情状、情感论“情”，但一般不以道德论“情”。契嵩将《中庸》“中节之情”释读为“善情”，将儒家德之“性”置于“情”系统之下，其目的是保证真如之“性”的形上性、绝对性，以建构佛学内涵的性情说。

最后，契嵩指出“性”、“情”的关系是：“情出乎性”。他分析道，《中庸》“未发”是静，静即净，谓之“性”；“已发”是“动”，动而感之，谓之“情”。两者的关系是：“情出乎性，性隐乎情”^⑧。这似乎与子思学派“情生于性”的观点一致，但契嵩所谓“性”是真如、清净，他称之为“素有之理”^⑨，“情”才关涉道德，所谓“情有善恶而性无善恶者”^⑩。既然“情”根于“性”，“情”就应顺“性”而行。契嵩“情出乎性”观点的矛盾是：既然承认“性”无关道德，那么无德之“性”何以能生道德之“情”？这便出现了“性”、“情”相生又分离的逻辑困境。儒家承认“性”是本体的同时，又赋予“性”以道德内涵，指出“性”生之“情”有正、邪之分，这样便可规避“性”、“情”分离的问题。

契嵩指出，《中庸》性命之学固然与佛教性命之学一贯，但《中庸》有未尽之处，《中庸》是“圣人与性命之造端”，即圣人教人“知性命”，佛教是“圣人与性命尽其圆极”，即圣人教人“究其性命”^⑪，佛学才是“道德性命之本源”^⑫。也就是说，只有领悟佛家性命之学，才能真知万物之根本。

契嵩通过《中庸》、《乐记》、《易》性命之论的互通、互释实现了“性”、“情”内涵的佛学解读，起到了融合儒释，消解儒释性命之学相矛盾的作用。但《中庸》、《乐记》、《易》非经典之全貌。从整个儒家经典来看，以善论人性，以情状、情感论情才是主流。契嵩实际是改变了儒家“性”、“情”范畴的本义来成就佛学内涵的性命之学。

二 《中庸》之教的“佛学性”

教即圣人之教，郑玄注“修道之谓教”，“修，治也。治而广之，人仿效之，是曰教”。孔颖达疏云：“圣人修行仁、义、礼、知、信以为教化。”^⑬汉唐儒家所谓的“修道之教”主要有两方面的内容。第一，仁、义、礼、智、信是圣人修身的要求；第二，圣人用仁、义、礼、智、信教人是治人、治国的要求。契嵩释“修道之谓教”为：

人失于中，性接于物，而喜、怒、哀、惧、爱、恶生焉，嗜欲发焉。有圣人者，惧其天理将灭而人伦不纪也，故为之礼、乐、刑、政，以节其喜、怒、哀、惧、爱、恶、嗜欲也；为之仁、义、智、信，以广其教道也。^⑭

契嵩所谓的“修道之教”主要有三个方面的内容：第一，儒之尧、舜、周、孔，佛之释迦牟尼、目犍连等皆是

① 释契嵩《非韩》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第329页。

② 何晏集解、邢昺疏《论语注疏·子罕》，阮元校刻《十三经注疏》第5册，中华书局2009年版，第5407页。

③ 释契嵩《非韩》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第330页。

④ 释契嵩《原教》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第3页。

⑤ 王弼注、孔颖达疏《周易正义》，阮元校刻《十三经注疏》第1册，第179、99、160页。

⑥ 李零《郭店楚简校读记（增订本）》，第136、137页。

⑦ 郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》，阮元校刻《十三经注疏》第3册，第3088页。

⑧ 释契嵩《广原教》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第28页。

⑨ 释契嵩《中庸解》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第77页。

⑩ 释契嵩《中庸解》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第78页。

⑪ 释契嵩《上富相公书》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第195页。

⑫ 释契嵩《题明教禅师手帖后二首》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第436页。

⑬ 郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》，阮元校刻《十三经注疏》第3册，第3527页。

⑭ 释契嵩《中庸解》，林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》，第74页。

圣人,他们都致力于教化民众;第二,人不中正,情欲盛而绝天理,为了节情控欲,需要圣人教而善之;第三,圣人之教的重点是治人和化人。

从治人的角度来看,治人是圣人用外在的礼、乐、刑、政节人之情。“礼”使喜、怒不苟亲疏,“乐”使喜、欲不淫泆,“刑”使怒、恶不相凌,“政”使哀、惧得告劝,由此使“情不乱其性”而“性理正”^①。契嵩说礼、乐、刑、政是“天下之大节”,是圣人“中庸之道”的体现^②,这样来解读似乎与儒家无异。但契嵩所谓“情不乱其性”之“情”、“性”是佛学范畴的。他说“性”是至、如、本,“情”是变、识、异。变、识、异之“情”是众生不得其“性”,轮回流转的原因:“情也者,有之初也。有有则有爱,有爱则有嗜欲,有嗜欲则男女万物生死焉。死生之感,则善恶以类变,始之终之,循死生而未始休。”^③“性”“情”是人的根本问题,也是圣人之教的核心。契嵩说:“夫人有二大:性大也,情大也。性大故能神万物之生,情大故能蔽圣人之心……情与性相制则乱。”^④圣人教人“以性制情”^⑤,即教人明晓自性清净,这才能从根本上制情、灭情,最终获得解脱。他说:“夫清静寂灭者,正谓导人齐死生解外谬妄情著之累耳,以全夫性命之正者也。”^⑥儒释二教皆言以性制情,契嵩站在佛教的立场指出,《中庸》之教不是儒生所谓的圣人教人明“五常”之性,而是教人知真如、清净,他说圣人“以性为教”,教人“复于至”,最终“出乎死生之外”^⑦。

从化人的角度来看,化人是圣人修行内己的仁、义、智、信使人效之以达到教人为善的目的。契嵩说:“圣人之教,善而已矣。”^⑧“仁”教人宽厚,“义”教人合宜,“智”教人通变,“信”教人诚实。圣人将仁、义、智、信推之于人,使“人伦有其纪”^⑨。契嵩说仁、义、智、信是“天下之大教”,是圣人“导人以返中庸者也”^⑩,这样来解读似乎也与儒家无异,但契嵩所谓的仁、义、智、信是比“性”更低层级的善情,仁、义、智、信与佛之“五戒十善”一样,属于世间法,圣人用之来“劝善而沮恶”^⑪。契嵩又指出,仁、义、智、信只是小善,佛之“五戒十善”是大善,通过“五戒十善”的修持,可以通达最奥妙的道。

《中庸》之教能照应、沟通、契合佛教之教,在一定程度上改变了儒家圣人之教的本义。对此,我们应一分为二地来看。一方面,《中庸》“率性之道”、“修道之教”言圣人顺天道,以性为教、以善为教,性教、善教的确是儒释的共同立场;另一方面,儒家以礼、乐、刑、政治人是指圣人教民言行以礼制为准则,以仁、义、智、信化人是指圣人教民复其善性,究其根本是教人修身治国之道以及正确地处理人伦关系。契嵩借用郑玄、孔颖达之说,指出以礼、乐、刑、政治人是圣人教人以性节情,以仁、义、智、信化人是圣人以善来化民,归根结底是圣人教人明晓人本来的清净之性。契嵩从《中庸》圣人之教出发,又站在佛教立场来格义圣人之教,最后指出佛家圣人之教才是纯粹的、彻底的。

三 《中庸》之“中庸”的“佛学性”

《论语》讲“中庸”是至德,《中庸》详细记载了孔子的“中庸”之道。智圆将“中庸”纳入到佛家视域中来考察,指出“中庸”即佛之“中道”,云:“释之言中庸者,龙树所谓中道义也。”^⑫《中论》云:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”^⑬“中道”是佛教的根本立场,其不执念于空有、生灭、常断、一异、来出,在方法论上,“中庸”与“中道”都强调不偏不执、不入极端。智圆说:“荡空也过,胶有也不及……过犹不及也,唯中道

① 释契嵩《中庸解》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第75页。

② 释契嵩《中庸解》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第75页。

③ 释契嵩《广原教》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第29页。

④ 释契嵩《逍遥篇》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第158页。

⑤ 释契嵩《非韩》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第339页。

⑥ 释契嵩《非韩下》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第371页。

⑦ 释契嵩《广原教》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第27、28、29页。

⑧ 释契嵩《广原教》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第35页。

⑨ 释契嵩《中庸解》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第75页。

⑩ 释契嵩《中庸解》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第75页。

⑪ 释契嵩《原教》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第18页。

⑫ 智圆《中庸子传》,石峻、楼宇烈、方立天等编《中国佛教思想资料选编》第6册《宋元明清卷(一)》,中华书局2014年版,第126页。

⑬ 吉藏《中观论疏》,《中华大藏经(续编)·汉传注疏部(十一)》,中华书局2018年版,第521页。

为良。”^①契嵩不仅认可“中庸”作为方法论上的“佛学性”，他还从本体、心性、修身治国的角度来分析“中庸”的“佛学性”，并得出了“中庸几于吾道”^②的结论。

首先，“中庸”作为本体范畴具有“佛学性”。此处所谓的本体是就世界的本质而论。《中庸》讲到，中是天下的大本。契嵩指出，“中庸”之所以为大本在其“不为”，他说：“夫中庸也者，不为也，不器也，明于日月而不可睹也，幽于鬼神而不可测也。”^③“中庸”之“不为”、“不器”言世界的本质是空，这与佛之“中道”意同。他说：“中庸，道也。道也者，出万物也，入万物也，故以道为中。”^④在儒学视域下，“中庸”显然是有为。契嵩从本体的角度将“中庸”与“中道”类通起来，“中庸”作为“不为”（空）的佛学内涵是被赋予的。

其次，“中庸”作为心性范畴具有“佛学性”。《中庸》讲择守“中庸”而不失。契嵩指出，择守“中庸”可治心。“中庸”是“不为”，“无为者以治心”^⑤。具体说来，就是心不接外物，无善恶执念，明心以见性，所谓“离念清静，纯真一如”^⑥。契嵩将“中庸”佛学化的同时，又将其心性化，并指出治心乃释家专属。契嵩还讲到了治心的功用：治心是修身之要，心治则性情正，性情正才可通神明、达彼岸。他指出：“其心既治，谓之情性真正……心也者，彻乎神明。神明也者，世不得闻见，故语神明者，必谕以出世。”^⑦治心还能使人不被物役，由此以正人道、悟全理，“治心以全理……全理以正人道。夫心即理也，物感乃纷，不治则汨理而役物。物胜理，则人其殆哉”^⑧。

最后，“中庸”作为修身、政治范畴具有“佛学性”。前文讲到，圣人以礼、乐、刑、政治人，以仁、义、智、信化人。契嵩指出，“中庸”是礼、乐、刑、政之极致，是仁、义、智、信的根源，是修身、齐家、治国、平天下的根本方法。也就是说，圣人之治以“中庸”为最高。

夫中庸者，盖礼之极而仁义之原也。礼、乐、刑、政、仁、义、智、信，其八者，一于中庸者也……
夫中庸者，立人之道也。是故君子将有为也，将有行也，必修中庸，然后举也。饮食可绝也，富贵崇高之势可让也，而中庸不可去也。其诚其心者，其修其身者，其正其家者，其治其国者，其明德于天下者，舍中庸其何以为也？^⑨

以上引述说明契嵩承认作为修身、政治范畴的“中庸”是“有为”，但这只是基于儒家的立场而不是他作为佛教徒的立场。他明确指出，“有为”是心识所变，虚而不实，“夫群生心识之所以变，乃生此诸有为之相耳”^⑩。所以，不应执着在“有为”之事上，“视有为之事不足固，何必徇？是故大宁矣，至正矣，胜德可得而圣道可成也”^⑪。在他看来，“有为”之“中庸”只是俗世中圣人修身、治国的原则，“不为”之“中庸”才是治国的最高境界，其能治民、化民于无形。他说：“圣人大有为而无累也，大无为而化淳也。”^⑫

契嵩对“中庸”的“佛学性”考察，既有本体的论证，又有心性的体悟，还有修身治国的考量。就《中庸》文本而言，契嵩基于佛教立场“说全”了“中庸”各层面的价值，这对后来理学家有重要的启示，理学家基于儒家立场，也从本体、心性、修身治国方面来阐发“中庸”的理学内涵。

四 《中庸》之“诚”的“佛学性”

《中庸》“诚”论是儒家天人之道的经典叙述。契嵩一方面借《中庸》之“诚”来论证儒释在天人问题上的一贯，另一方面又指出，《中庸》之“诚”还有未尽之处，需“待佛教而发明之”^⑬。

① 智圆《中庸子传》，石峻、楼宇烈、方立天等《中国佛教思想资料选编》第6册《宋元明清卷（一）》，第126页。

② 释契嵩《中庸解》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第80页。

③ 释契嵩《中庸解》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第75页。

④ 释契嵩《中庸解》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第76页。

⑤ 释契嵩《寂子解》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第167页。

⑥ 释契嵩《广原教》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第39页。

⑦ 释契嵩《寂子解》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第167页。

⑧ 释契嵩《治心》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第143页。

⑨ 释契嵩《中庸解》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第74页。

⑩ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第176页。

⑪ 释契嵩《非韩》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第330页。

⑫ 释契嵩《大政》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第84页。

⑬ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》，林仲湘、邱小毛校注《檀津文集校注》，第175页。

首先,契嵩从天道(本体)的角度对“诚”进行了佛学的界说。《中庸》说“诚者,天之道”。契嵩指出,“诚”作为天道,其贯穿于天地万物之始终:“既始之而又终之,是之谓诚也。天地以诚终始,所以博厚而高明;圣人以诚终始,所以垂法于万世。”^①郑玄、李翱以“天性”^②、“圣人之性”^③来解读天道之“诚”。契嵩除了以“性”论天道之“诚”,还以“大”、“中庸”来论天道之“诚”。他指出:“夫诚也者,所谓大诚也,中庸之道也。静与天地同其理,动与四时合其运。”^④“诚”为“性”,是说其真如、清静,这就人的本质而论。“诚”为“大”,是说其囊括天地,“诚”为“中庸”是说其“不为”(空),“大”、“中庸”是就世界的本质而论。“诚”的本体内涵统合了世界的本质与人的本质两方面内容。

在契嵩看来,《中庸》之“诚”尽管已经讲到了本体、实相,但“其意尚谦”^⑤,未讲明、讲透,需待佛教之发挥才完备。他分析道,《中庸》“至诚无息”与佛“法界常住,不增不减”意似,“诚明之性”、“明诚之教”与佛教“实性一相”意似,但《中庸》只“道其诚,未始尽其所以诚”,佛则“演其所以诚”^⑥。也就是说,佛教讲明了“诚”为何是本体,即“诚”是实性,为真如、为空。他又讲道,《中庸》“至诚尽性”与佛教“万物同一真性”意似,但《中庸》只说了圣人“至诚尽性”的过程,未言“至诚尽性”何以可能,佛教则讲明了圣人之所以能“至诚尽性”在于万物同其性,《中庸》“未发其所以同”,佛教则“推其所以同”^⑦。“同”是指“万物其本皆一清静”^⑧,万物有相通的清静自性,故人心能识人、物之性。契嵩还强调,成人、成物不过是人心之变识,都是“妙明真心中物”^⑨,只有明心见性,才能觉悟。

其次,契嵩从人道的角度对“诚”进行了佛学阐释。《中庸》说“诚之者,人之道”。契嵩指出,天道之“诚”推而及之于人为“公”,此是人道之“诚”。“诚也者,天道也;公也者,人道也。圣人修天道,而以正乎人道也。诚者,不见也;公者,见也”^⑩。“公”(“诚”)主要有三方面的内涵。第一是无私之意,即“不以天下苟亲疏,不以忠孝要势利”,“亲者亲之,可疏者疏之”^⑪。第二是中正之意,“诚也者,至正之谓”^⑫,无私、中正是为人的原则。第三,“诚”贯穿于人道之始终。人之始,“修身事亲,而乡人效之”;人之中,“仕于朝廷,守大节不变,而天子擢之”;人之老,“以礼而退,表师乎士大夫,而天下仪之”^⑬。这其实就是《大学》的修身、齐家、治国、平天下之道。以上三个方面与儒家对人道的论述看似一致,但契嵩的落脚点不在儒家关心的人道而在天道上。他指出,人道终是虚幻,只有通过见著于外的人道去领悟隐微不见的天道,才能获得真正的道。他说:“由所见而审所不见,则圣人之道明矣。”^⑭

最后,契嵩从修身的角度对“诚”进行了佛学的发挥。《中庸》讲君子修身以“诚之为贵”。契嵩指出,《中庸》之“诚”与佛教“三学”相互包含、相辅相成:僧人行“诚明”之工夫,就能修戒、定、慧,士人修戒、定、慧之学,方能“诚明”。“夫僧也者,出于戒、定、慧者也。夫正也者,出于诚明者也。僧非诚明,孰能诚戒、诚定、诚慧也?不诚乎戒定慧,则吾不知其所以为正也”^⑮。他还认为,修“诚”能越“死生终始”而“通于鬼神变化”^⑯,最终到达彼岸世界。契嵩批评儒生论《中庸》之“诚”局限在天地之间,“未逾其天地者也”^⑰。他指出,“诚”不只

① 释契嵩《周感之更字叙》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第255页。

② 郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》,阮元校刻《十三经注疏》第3册,第3542页。

③ 李翱《复性书》,郝润华、杜学林校注《李翱文集校注》,第14页。

④ 释契嵩《中庸解》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第78页。

⑤ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第176页。

⑥ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第175页。

⑦ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第176页。

⑧ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第176页。

⑨ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第176页。

⑩ 释契嵩《大政》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第84页。

⑪ 释契嵩《与关彦长秘书书》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第209页。

⑫ 释契嵩《周感之更字叙》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第254页。

⑬ 释契嵩《致政侍郎中山公哀辞》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第300页。

⑭ 释契嵩《大政》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第84页。

⑮ 释契嵩《广原教》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第42页。

⑯ 释契嵩《寂子解》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第166页。

⑰ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《镡津文集校注》,第176页。

与天地相配,还“包裹乎十方者也”^①。在其看来,儒学不及佛学的视界广、格局大。

“诚”是天道、本体,其本质是性空;“诚”又是人道之公,乃俗世的原则,应超越俗世去见性之空;“诚”还是修身之法,蕴含了佛教“三学”的智慧。契嵩对《中庸》之“诚”的佛学阐释和升华,加深了儒释在本体论、天人论、修身论等方面的沟通,一定程度上打破了儒释在天人问题上的隔阂,这为佛教徒援儒入佛、儒家援佛入儒起到了积极作用。

五 《中庸》“王道”思想的“佛学性”

王道即儒家先王之道,《中庸》包含着重要的王道思想,如圣王执中思想、孝道思想、治国九经、祭丧之礼等。王道思想的核心是治国、安民。孙复、石介、欧阳修等人批评佛教乱圣人之教,提出要“修其本以胜之”^②，“本”即是儒家先王之道。为了缓和矛盾,契嵩据《中庸》提出了“佛之道与王道合”^③的论断,并对《中庸》王道思想进行了“佛学性”的阐释。

首先,契嵩指出,《中庸》执中思想合佛之“中道”。《中庸》讲圣人“执中”、“从容中道”,《尚书》讲圣人之“皇极”,佛讲“中与正,不偏不邪”,亦“教人行乎中道”^④。“执中”、“皇极”、“中道”都是圣人大中至正之道,“夫王道者皇极也,皇极者中道之谓也。而佛之道亦曰中道,是岂不然哉”^⑤,故佛之“中道”也能助君安民。契嵩甚至还将佛之“中道”看作是王道的核心精神,他说尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、子思、孟轲“皆以中道、皇极相募而相承”^⑥。既然儒家文化的源头就包含着中道精神,则说明释儒二教在根源处是契合的。不过契嵩又指出,佛之“中道”“推物理而穷神极妙”^⑦,是对世界真实不虚的认识,比儒之“中庸”、“皇极”更能助君安民。就方法论看,“执中”、“皇极”与“中道”皆强调不偏执,但就内容而言,儒之“中庸”、“皇极”是现世中圣人修身治国的原则,佛之“中道”不执于有无、生灭,追求的是彼岸世界,两者有根本的不同。

其次,契嵩指出,《中庸》孝道合佛之孝道。《中庸》讲舜“大孝”,武王、周公“达孝”,言孝是王天下之道。契嵩指出,释迦牟尼早就提出孝是至道之法,佛孝与儒孝一贯。其一,儒释都认为父母之亲是生之本。儒家讲孝是天地之经,德、教之本。佛教也讲父母是“形生之大本也,人道之大恩也”^⑧。佛教也同样主张,“重其大本,报其大恩”^⑨。释迦牟尼、目犍连居父母之丧,或“心丧”,或“哀慕”,高僧法云、慧约哀悼父母情不能已,贤人元德秀、闻人李观绘佛像、书佛经以资父母之冥,佛也能“以福吾亲,以资吾君之康天下也”^⑩。其二,儒之“五常”与佛之“五戒”同为孝亲、显亲的途径。契嵩以“五戒”对应“五常”:不杀为仁、不盗为义、不邪淫为礼、不饮酒为智、不妄言为信,他指出不修“五常”、“五戒”则辱亲,修则显亲,“五戒”亦能助圣人之治。他认为:“夫五戒有孝之蕴,而世俗不睹,忽之而未始谅也。故天下福不臻而孝不劝也。”^⑪

不过,契嵩认为,在广度与深度上佛之孝是超越儒之孝的。从广度上看,世人言孝以儒为宗,是因为“见儒而未见佛”^⑫。儒孝“局一世而暗玄览,求于人而不求于神”^⑬。儒之孝关注的是己之父母,佛之孝是广泛地爱。“夫佛之为道也,视人之亲犹己之亲也,卫物之生犹己之生也。故其为善则昆虫悉怀,为孝则鬼神皆劝。资其孝而处世,则与世和平而亡忿争也;资其善而出世,则与世大慈而劝其世也”^⑭。从深度上看,佛之

① 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第176页。

② 欧阳修《本论下》,《欧阳修全集》,李逸安点校,中华书局2001年版,第293页。

③ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第170页。

④ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第170—171页。

⑤ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第170页。

⑥ 释契嵩《非韩》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第332页。

⑦ 释契嵩《上仁宗皇帝万言书》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第170页。

⑧ 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第53页。

⑨ 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第53页。

⑩ 释契嵩《原教》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第7页。

⑪ 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第55页。

⑫ 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第54页。

⑬ 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第53页。

⑭ 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第56页。

孝比儒之孝更深刻。契嵩说:“子亦闻吾先圣人其始振也,为大戒,即曰‘孝名为戒’,盖以孝而为戒之端也。”^①释迦牟尼以孝为戒之端,但“孝戒”不是儒家的祭丧之礼,而是以清净守之。契嵩认为,“今夫天下欲福,不若笃孝;笃孝,不若修戒。戒也者,大圣人之正胜法也,以清净意守之,其福若取诸左右也”^②。契嵩称儒之孝是“小者”、“浅者”,佛之孝是“大善”、“奥道”,指出“君子必志其大者奥者焉”^③。佛之孝才能成就无上正真之道,从根本上助君化民。

契嵩将《中庸》的执中、孝道思想与佛教的中道、孝道思想类通起来,一方面是对士大夫驳斥佛教不能资政的回应;另一方面是佛教徒主动靠近、笼络儒家,参与世俗生活,发挥佛学资政辅教功用的体现。契嵩在《孝论》、《上仁宗皇帝万言书》中就多次提出应将佛之中道、孝道纳入到王道思想中。

六 结语

《中庸》被儒释二教共同关注的主因是其在性命之学上的价值。北宋初,儒生用《中庸》性命之学来对抗佛学,指出儒学亦有精致的哲学理论;佛教徒则用《中庸》性命之学来融合儒释,指出释也可以辅教。基于儒家立场的对抗源于儒释世界观的根本不同,基于佛家立场的融合则是出于佛教发展、佛学理论创新的需要。契嵩佛学化的《中庸》诠释虽然没有太深刻的佛学理论,但有两大重要意义。

第一,他通过对《中庸》性命之学、“教”、“中庸”、“诚”、王道思想的阐释,搭建了儒释在本体论、心性论、修身论、治国论等方面的桥梁,推动了佛学的儒学化。契嵩之后,佛教徒的《中庸》诠释多受其影响,如明代名僧释德清、释智旭(两人皆著《中庸直指》,现存)的《中庸》诠释以佛教为根本立场,又统合儒释,促进了儒释二教的进一步融合。可以说,契嵩佛学化的《中庸》诠释为宋明时期形成多元化和包容性的思想文化提供了一个很好的范本,即以经典为依据,从理论与现实两方面去寻找儒释二教的契合点,扩大各自的生存与学术空间。

第二,契嵩对《中庸》性命之学的推崇,促使士大夫主动关注儒家性命之学。契嵩就儒释性命之学以及佛学资政的问题与士大夫进行过辩论,其融合儒学的佛学思想得到了部分士大夫的认同与接受^④,士大夫还“选择、摄取其有价值的部分”^⑤为己所用。这催促着士大夫积极思考新儒学的建设方向:通过对儒家经典的重新审查来建设可与佛家性命之学相抗衡的儒家性命之学,由此,《易》、《中庸》、《乐记》等经典中的性命之学被重视与发掘。与契嵩同时代的李觏、周敦颐、张载以及稍后的二程皆以《易》、《中庸》、《乐记》来阐发儒家性命之学。可见,北宋佛教徒对新儒学的兴起与建成起到了重要的作用。余英时指出:“北宋佛教的儒学化,与僧徒的士大夫化互为表里……北宋不少佛教大师不但是重建人间秩序的有力推动者,而且也是儒学复兴的功臣。”^⑥

佛教徒以前身在方外,志在彼岸,转而成为身在方内,志在辅教。佛教徒主动向儒家靠拢,积极发挥佛教的辅教功用,在一定程度上是以放弃自身独立性为代价的,这是顺应时代的选择,也是佛教发展的需要。值得注意的是,儒释在理论上的界限和独立性在一定程度上被打破,并不意味着儒释的本质发生了变化,它们所关注的核心问题仍未改变。

[责任编辑:何毅]

① 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第50页。

② 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第55页。

③ 释契嵩《孝论》,林仲湘、邱小毛校注《谭津文集校注》,第55页。

④ 释契嵩的《辅教编》(包括《原教》、《广原教》、《劝书》、《孝论》、《坛经赞》、《真谛无圣论》等)在士大夫中间引起了强烈反响,韩琦、张端明、田况、曾公亮、赵概等人对此书颇为赞赏,欧阳修读后,更是叹曰:“不意僧中有此郎也,黎明当一识之。”[傅璇琮、祝尚书《宋才子传笺证》(北宋前期卷),辽海出版社2011年版,第499页。]两人见面之后,终日相谈。不仅如此,契嵩两次上书仁宗,仁宗读到“臣固为道不为名,为法不为身”处,“叹爱久之”(祝尚书《宋人别集叙录》卷第四《谭津文集》,中华书局1999年版,第181页)。嘉祐七年(1062)三月,仁宗下诏将《辅教编》付传法院编次,并赐号契嵩“明教大师”。

⑤ 孙昌武《中国佛教文化史》第5册,中华书局2010年版,第2297页。

⑥ 余英时《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》,生活·读书·新知三联书店2011年版,第75页。