

儒、释交流中 “中庸”思想的发展

□ 孙昌武

南开大学 文学院 天津 300113

“中”是中国传统文化的核心观念之一。《中庸》是儒家基本典籍之一。佛教输入中土,儒家“统合儒、释”,佛门“援儒入释”,体现在对“中”的观念、儒家经典《中庸》的疏释、发挥上,形成儒、释交融,具有哲学、伦理、美学等多方面内涵的“中道”思想,成为一种规范社会统治秩序的政治思想,并为宋代“新儒学”建设提供了理论资源。“中庸”乃是作为观念的“中”的“常行”的实践。后世儒家结集《中庸》一篇,编入《礼记》,成为儒家基本经典之一。

宋代以前,学界一直认为《中庸》是孔子之孙子思所作。但自从唐颜师古、宋欧阳修提出疑问,其作者遂成为聚讼纷纭的公案,直到如今,分歧仍然很大。晚近的主要看法有两种:或认为是子思所作而经后人增补(如冯友兰),或断定是秦以后作品(如任继愈)。1993年,湖北沙洋县纪山镇出土郭店楚简,其中有些文字被判定或出自子思,意见大体一致的是《缁衣》和《五行》两篇,给有关今本《中庸》作者,以及其形成研究提供了重要资料。如今把《中庸》当作孔子后学思孟一派的著作,是学术界普遍赞同的。可是,这样一篇具有重大理论价值的著作,直到中唐以前并没有得到充分重视。到中唐,几位有影响的文人(也是思想家)相继大力加以推崇;继而到宋代,又兼有儒家和佛家双方大力阐扬《中庸》和“大中之道”。至朱熹,更把《礼记》里的这一篇编定为《四书》之一,从而确定了它在儒家经典中的特殊地位。

从学术史发展总体看,儒家推重《中庸》,有“统合儒、释”的意义;佛门阐扬《中庸》,是“援儒入释”的途径。经过这两方面的努力,“中”“中庸”“大中之道”成为“新儒学”的重要内容,对于宋代以至以后的政治也发挥了重大影响。

早期儒家对“中”“中庸”内容的理解,其意义主要体现在思维方式和行为规范两个层面,内涵则基本属于儒家“礼”的范畴。而宋代以后关于今本《中庸》作者及其形成的争论,则普遍注意到《中庸》前、

后两部分内容有差异,即前一部分第二章至二十章前段,讲的是行为的“择乎中庸”,讲“事父”“事君”等“君子之道”,乃至讲祭祀鬼神,还属于原始儒家的思想内容;首章和第二十章后段以下算作后一部分,讲“天命之谓性”,讲“自诚明”“自明诚”,“不勉而中,不思而得”的“圣人”“中道”,等等。“中庸”被赋予心性论和本体论的内涵,是原始儒家没有讲过的新内容。有人径直把前后两部分分别称为“中庸”和“诚明”。实则后一部分乃是古代文献中探讨性理问题观念明晰、逻辑严密的篇章,也是今本《中庸》里具有重大理论价值的部分。后人讨论今本《中庸》,注重点一般也主要在后一部分。把《中庸》看作是儒道的核心,并论定是“心法”。

佛陀教法中本来具有明确的“中道”思想。而“中道”一语,在原始佛教经典里更已经常出现,大体分别在实践的和理论的两种意味上使用。实践的意味是指不偏向苦行和快乐的任何一方。在这种场合,“中道”的内容就是“八正道”。理论的意味则认为离有无、断常两端的见解为“中道”。这种“中道”从积极的角度讲即是缘起,具体即十二有支因缘。后来,大乘中观学派进一步发展了“中道”思想。中观学派的“中道”思想给中国佛教提供了重要的理论资源。天台宗总结出“三谛圆融”“一心三观”等一系列观法,对“中观”思想加以发挥。南北朝时期,研究、诠释《中庸》的主要是热衷佛说的人,到唐代,文人间“统合儒释”成为潮流。反映在理论上的重要内容就是对于“中”“中庸”的诠释并大力张扬“大中之道”。刘禹锡明确地把儒家的“中庸”思想与佛说联系起来,他认为,《中庸》关于“不勉而中,不思而得”,“学而至于无学”的心性观念,给人指出了修道的奥秘,而这种思想,又是与“内典”即佛书“会而归之”的。柳宗元是唐代真正熟悉佛教教理的人物之一。他肯定《中庸》指示了圣人之道真谛。他又提出“圣人之道”即“大中之道”,他关于“大中之道”的主张,正是“统合儒、释”的。作为一

位进步的政治家,他的“中道”观具有政治内涵,成为政治改革实践的指导原则。李翱作为儒家,和韩愈一样力主排佛。可是在当时环境下,他与佛教又多有接触和交流。他肯定《中庸》乃是孔子思想学说的真传,所阐发的心性论,显然又吸收了佛家思想,其开宗明义提出了对于心性的基本看法,通于佛家的心性本净、性善情恶之说,提出的“至诚”的“弗思弗虑”的心灵境界,实际上已等同于禅家所讲的“无相”“无念”。李翱是用佛教的心性论充实并发展了《中庸》致诚反本的心性说,开启了宋代新儒学讲心性的先机。在中国历史上,韩愈被看作是兴儒辟佛的旗帜,但他也多方面接受佛教思想影响。他所说的“不有思虑”的“诚明”,显然也与佛家心性本净教理相通。

谈侠总结儒家“中庸之道”的发展脉络,在《宋学的发展与演变》中,他说:“大致说来,中庸之道发展的阶段性可以分为:(1)由孔夫子率先提出的中庸之道的初期阶段;(2)子思的《中庸》把中庸之道推进到系统化的阶段;(3)经过将近千年的沉寂,到唐中叶古代经济文化发生巨大变动,由韩愈、李翱特别是李翱吸收了佛家思想,把中庸之道提到‘复性’的境界,于是中庸之道不仅具有方法论的意义,而且进入世界观的领域。宋学就是以此为契机,开创了新时代和新风气的。”

到宋代,佛家“援儒入释”,推重《中庸》。智圆不偏不倚地研习儒、道、释典籍,并认为儒、道、释三家各适其用,并行而不悖。这乃是新一代学僧的典型治学态度。智圆自号“中庸子”,已透露他服膺儒家“中庸”之道的态度。虽然他论述“中庸”没有多少深文奥义,但以他僧侣身份,把“中庸”作为立身行事、修养心性的标的,其意义和影响是不可低估的。而值得注意的是,智圆追随李翱,同样明确主张“复性”。他明确地把“中庸”和中观学派的“中道”等同起来。就是说,他是直接用大乘中观学派不住空、有的“中道”观念来理解“中庸”的。这就又从佛理层面肯定了“中庸”,并把它当作修道的指针。

继而从“援儒入释”立场提倡《中庸》的另一位著名学僧是契嵩。契嵩不取智圆那样对儒学采取主动趋附、会通的做法,而表现出宗教信仰徒坚定地不为名、为法不为身的姿态,大力为佛教辩护,俨然以护法中坚自居。智圆力图把韩愈的思想与佛教调和起来,从而使韩愈成为佛教的护法;契嵩则力辟韩愈,他的办法是指出韩愈思想不合儒道,因而更不符合佛道。两人的做法实则殊途而同归,都主张儒与佛可以一以贯之。而值得玩味的是,契嵩批判历史上反佛著名的韩愈,却倾慕、逢迎现实中继承韩愈反佛的欧阳修。嘉祐年间,他北上汴京,曾上书欧阳修求汲引,这也透露他援儒以入释的姿态。他在进

一步解释“性”的内涵时,则明显地纳入了儒家伦理。契嵩把宇宙本源归于人的自心,从而明确地提出了“心即理”的命题。“心即理”本来是后来理学中“心学”一派理论的概括,契嵩实开启这一派理论主张的先河。

契嵩所阐发的观点,无论是义理还是逻辑,无论是从儒家看还是从佛门看,都有许多矛盾、片面、偏颇之处。但他的活动和思想所体现的精神则是具有典型意义的。他主张儒、释一贯,不是重在论证儒家义理合于佛说或强调佛教的存在有益于世道,而是利用儒家义理来解释佛教教义,从而主张二者本质上的一致;他不只是消极地为佛教做辩护,更积极地肯定佛教乃是现实统治的附庸和辅助,努力把佛教统合到作为思想文化主流的儒家传统中来,从而确立其不容辩驳、不可怀疑的价值与地位。这样从总体来看,契嵩对抗当时强大的批判佛教潮流,面对佛教阵地正在逐渐丧失的困境,热忱、坚定地投入护法斗争;而会通儒释、援儒入释则是他争夺阵地、挽救佛教衰败局面的手段。从而在当时的社会和思想环境下,他实际是为佛教做了最为有力的辩解。正是在这样的斗争中,他利用了儒家经典《中庸》。智圆和契嵩“援儒入释”,无论是学理还是行为,都容易被信守儒家义理的士大夫所接受。在理学正在兴起的环境里,这种肯定儒家主体地位的儒、释合一或“三教合一”观念也容易流行开来。余英时指出:“北宋名僧多已士大夫化,与士大夫的‘谈禅’适为一事之两面……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。”这正是“统合儒释”“援儒入释”深化乃至完成的结果。

儒家士大夫“统合儒释”,佛门“援儒入释”,结果殊途而同归,都肯定“中”“中庸”和据以发展的“大中之道”,给“新儒学”建设提供了重要理论资源。宋代理学家大多有出入佛老的经历。不论具体人是否信仰或赞赏佛说,他们所讲的“中庸”“大中之道”,实际上,都涵容了晋、宋以来儒、释两家的解释。宋代理学不是脱离实际的空洞理论,实则是以理论思辨形态为社会政治实践提供理论根据。关于佛教在中国思想史上的地位,张东荪曾指出:“宋明理学是接受了佛教的以一元论为托底的思想。同时又强调使用魏晋人因佛教而启发的‘体’‘用’两个思想范畴。但他们却激烈排斥佛教,就因为他们不喜欢佛教中那个出世的方面……我们可冒险些来说,汉儒的天人合一是中国原有的形态,而宋儒的天人合一却是经过了印度思想的熏染而成的比较上新形态。”在这一演变过程中,儒、释双方研习、融通、发挥“中”“中庸”“中道”思想,是其重要内容。

■ 《宝鸡文理学院学报(社会科学版)》

2019年第1期,约15000字