

· 佛教研究 ·

梵华重组：神清《北山录》研究*

段玉明

提 要：从“诸子百家”到“罢黜百家，独尊儒术”再到“三教合一”，佛教作为外来思想文化体系被组合进中国传统思想文化体系之中，有赖于历代高僧大德的不懈努力，先有汉晋南北朝时的相争，后有唐宋之际的重组。其中，神清《北山录》属于重组时期贡献卓著的代表，借助寻求梵华思想文化的相同、相融、相补，赢得了中国传统思想文化护卫者的理解与接受，在唐宋以降的“三教”融合与内学、外学并置演变中功不可没。

段玉明，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士研究生导师。

主题词：神清 北山录 重组 中国传统思想文化

神清，俗姓章，字灵庾，绵州昌明（今四川彰明）人，生卒不详^①。年十三，受学于绵州开元寺辩智法师，以诵《法华》《维摩》《楞伽》《佛顶》等经得度；年十八，从梓州慧义寺如律师受具足戒；后入上都，“以优文赡学入内应奉”；暮归慧义寺，“讲导著述，略无闲日”，直至示寂。相国崔龟从将神清与玄奘相提并论，称之“与（玄）奘三藏道颜同，摄物异，时一体耳”，评价极高。^②

《北山录》又称《北山语录》《参玄语录》《北山参玄语录》等，是神清众多著述中最为杰出的一部。其书博赅三教，“首之以艾儒，终之以外信”：

以□立空寂为本，欲天下派归于巨壑也。会粹老子、孔子经术，庄、列、荀、孟、管、晏、杨、墨、班、马之说，驰骛其间，约万岐而趋一正，峙之则如山，濔之则如渊，变之则风霆，平之则权衡，其恢宏辩博如是之甚矣。^③

此书是最早倡导混融禅教儒老、诸子百家的佛教著述之一，“最为南北鸿儒名僧高士之所披玩”^④。陈垣称此书“颇似周秦诸子”，荟萃诸子百家“而折衷以释氏”^⑤；汪泓春则称此书“以佛教统摄儒道”，“可以视作佛教中国化进入成熟期的作品”^⑥；富世平认为“三家殊途同归”是此书的核心内容，“只是儒道两家大多不如佛教所论深入和高明而已”^⑦；台湾文史哲出版社影

印本之《北山录跋》概括此书主旨：一曰参儒道以阐佛学，二曰抑禅宗而崇义学，三曰驳儒者之非佛^⑧。一言以蔽之，尽将此书的核心视为以佛教统摄儒道。《北山录》是“佛教中国化进入成熟期的作品”没有问题，然其根本却不只在以佛教统摄儒道而已，尚有重组中国传统思想文化的更大抱负，需在更广的中国思想文化运动背景下审视此书。否则，就有可能弱化以道世、神清为代表的一批唐代高僧大德的历史功绩。

由于形质的迥异，自东汉以降佛教即一直与儒道处于一个持续相争的过程之中。在伦理本位、形神因果、夷夏之辨、仪礼教法几个方面，三者展开了长期的论辩。佛徒采取以子之矛陷子之盾的策略，在中国传统思想文化中寻找反驳的依据，结果反而增进了佛教与儒道的认同。^⑨沿袭这种求同方式，神清在其《北山录》中系统地比附了佛教与中国传统思想文化的相同之处，以求巩固和扩大汉晋南北朝以来三教相争取得的成果。

汉晋南北朝时，面对儒道攻击佛徒剃头去须、抛妻别财、有违貌服等等，佛徒分别以豫让吞炭漆身、聂政面皮自刑、许由栖巢木、（伯）夷（叔）齐饿首阳、三皇食肉衣皮等等被儒家表彰的事例予以反驳，证实佛教并不违背中国传统思想文化。承继此之成果，神清在其《北山录》

卷5《释宾问》中称：“至若泰伯以断发为至德，预（豫）让以漆身为秉忠，其能立德扬名，何尝以全发肤之为孝也？由是华夏古今知其厚益，则而象之，不以变形仪则英贤废，存冠服则家国兴，故（季）友、（卫）遽 瑗不假簪绂，桓（魋）、（少）正 卯不以髡赭，何荣此辱彼哉？”同样是弃家毁身、不尊貌服，泰伯、豫让、季友、卫遽瑗可以得忠贤至德之名，儒道何可以此责难佛徒？桓魋、少正卯虽不违反貌服之制，却是乱政不仁之辈，又岂可以弃家毁身、不尊貌服而判良贤？再以隋唐为例，“隋唐之后，渐改衣冠，所贵在治，建为王度，记事记言，未见讥之者也”^⑩。为政贵在治民，而非服貌，何限夷夏？夷夏之辨汉晋之时已有先例，及于刘宋，顾欢《夷夏论》把夷夏之辨推向高潮，认为“以中夏之性，不可效西戎之法”，“舍华效夷，义将安取？”^⑪佛徒回以“三才所统，岂分夷夏”^⑫，“圣人宁复分地殊教，隔离异风，岂有夷耶？宁有夏耶？”^⑬至《北山录》，神清以儒家的“皇天无亲，惟德是辅”、“学无常师，主善为师”为理据，宣称君子、圣人所居不分夷夏，举出“圣王”大禹与周文王、“贤臣”由余与金日磾均生戎羌为证，“天下之善，一也。安可以堤封为限哉？”又举“荒君”太康与周幽王、“悖臣”寒浞与申侯均生中夏反证，不可“以邦域而论贤鄙”^⑭。神清对汉晋南北朝三教相争的情形显然非常熟悉，故在《北山录》中随处可见其对这些论争成果的借用。

将类似比附扩大到天命祥瑞，《北山录》卷1《圣人生》称：“古者枢虹应诞，表厥命世，故大圣亦以白象为瑞也。古者八采重瞳，陟于元后，故大圣亦以三十二相，示升阶也。”中国传统思想文化相信圣人自挟天命，各有祥瑞标记，故颡项、高辛等感虹光绕枢星而生，尧、舜生而彩眉重瞳。同样，释迦牟尼入胎以六牙白象显瑞，降生具三十二相、八十种好。梵华地域有隔，天命祥瑞如出一辙。中国传说，颡项、高辛当世称“命世之君”，尧、舜当世称“圣人之治”，而释迦牟尼不出家则当为转轮圣王，梵华圣人之迹亦何其相似？但释迦牟尼最终选择了出家，未成转轮圣王，神清用中国传统思想文化解释为“人谋蔽于鬼谋，鬼谋蔽于天谋”，“故应生之质，虽曰天性，功存被物，而不得行乎天性矣”^⑮。又，《礼记·学记》：“凡学之道，严师为难。师严然后道尊，道尊然后民知敬学。”^⑯以此申发，佛教创立之初，“皆命族姓子而勉之，非绳枢瓮牖者之能也”，故能谨其师道，类如“鲁

国先师（孔子）以冉有仆、樊迟御、子贡余、颜回爨”，“彼德厚可慕而弟子实慕德故”；后世师道浇漓，遂有师徒礼疏恩薄之状，佛徒、儒生岂有分别？^⑰《北山录》卷7《综名理》言释迦牟尼弟子各有专长——富楼那“以说法知”、大迦叶“独誉头陀”、舍利与目连“为阿毘昙”、劫宾那“独穷历象”、首楞那“迥然精进”，“至于五百，若以一行求之，则无不居甲而非乙也”。比于孔门，弟子三千，贤者七十二，德行、政事、文学、言语“四科”而有颜回、闵损、冉雍、言偃、卜商、冉耕、仲由、冉有、宰我、子贡“十哲”，外有曾参“见称孝悌”、左氏“腾翰国史”、公西赤“卓立”礼经威仪，“二宗风教玄符于抑扬也”。^⑱在承继前代相争成果的基础上，《北山录》中神清又比附出了佛教与中国传统思想文化更多的雷同。

除了“事同”（即事相类同），汉晋南北朝还有一种求同方式，称为“理同”。梵华思想文化毕竟有异，可比事相有限，故在理上寻求同一成为佛教与儒道相争的另一比附方式。例如，在反驳儒道攻击佛徒踞食袒服时，佛徒即以儒家的信顺为理据，言此习俗并为释迦牟尼遗制，“（弟子）正可谨守而行，岂容以意专辄改作俗？”^⑲“释迦之与周孔，发致虽殊，而潜相影响；出处诚异，终期则同。”^⑳要在能化万物，踞食、袒服、跪拜等等外在差异应皆不伤彼此内在的同一。“王者以风化于下”是儒家一贯的倡导，《论语·颜渊》：“子欲善而民善矣，君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”^㉑德珪注《北山录》：“此乃大人之风化也。若善则人变于德，若昏则俗化以恶。”神清举出佛陀闲处不见杂人，唯和先比丘与六十头陀行者直入见佛，因其“少欲”而为佛“称叹”。慧宝注：“和先因少欲见佛，多欲者乃相率而少欲。”^㉒见与不见取决于是否可以影响他人善行，其理同于儒说。又论人之本性不因梵华有别，“古侨（子产）、扎（延陵季子）之为僧，必非调达、善星也；庄（躄）、（盗）跖之为僧，必非骛子（舍利弗）、菽氏（目乾连）也”，“夫有士君之器，必有士君之僧；有台舆之性，必有台舆之僧”，“是以忠孝之门，不可使为乱；德行之门，不可使为滥”。^㉓《北山录》卷7《综名理》言孔子言教：“至若问仁、问政、闻斯行诸，所问是一，所告不同。虽万流俱润，而不滓其源也。”“所告不同”是因所问之人、所问时机不同，孔子言说非一而不错离根本，目的是要“万流俱润”。同样，“（佛经）十



二分教，如昼夜有时，寒暑有月，医药味分，阙则寡力，多则无要”，也是为了满足不同根性者的不时之需。^②儒经与佛经虽不相同，但其应机应时应人之理相同。晋时，道敬栖若耶山，立悬溜精舍，“为供养众僧，乃舍具足，专精十戒”^③。神清以为同于天竺沙门舍戒为沙弥以重建蓝摩国塔，并以儒家理念解释这种为善舍戒的行为：“仁人为善，天下同矣；不仁为不善，亦天下同矣。”^④《北山录》卷8《住持行》言儒、佛礼仪：

簠簋俎豆，制度文章，为礼之器，升降上下，周旋褐裳，为礼之文。钟鼓管磬，羽籥干戚，为乐之器；屈伸俯仰，缀兆舒疾，为乐之文。置兹则礼乐废矣。缮写绩刻，香台法几，为道德之器；髡袒拜绕，禅讲斋戒，为道之文。弛兹则道德微矣。^⑤

儒家礼仪与佛教礼仪各有形式，本不相类。但在“置兹则礼乐废矣”与“弛兹则道德微矣”的并置中，彼此有了理上的相通。《住持行》又举某客三藏责改无罪覆藏、舍利弗不止非法羯磨，与公刘避狄弱而就德、文王伐崇欣逢天雨比言，“（理）皆变通精照之弘也”^⑥。更进一步，神清在《北山录》中常常直接用中国传统思想文化解说佛教事理。《北山录》卷4《宗师议》有一段关于中土高僧的评价：

夫（佛图）澄至（道）安，安至（慧）远，远至昙顺，顺至僧慧，凡五世，价重帝王，风动四方，事标史册，其或立德也、立功也、立言也，为天下之人也。^⑦

立德、立功、立言是中国传统思想文化评价历史人物的伦理标准，本不适合用于评价化外之民的佛徒，神清以此评价中土高僧显然应有靠近中国传统思想文化的用意。不止于此，在关于僧旻不为大会、灵裕教徒以敬的解释中，神清也全部用的是中国传统思想文化理念。^⑧《北山录》讨论佛事或由中国传统思想文化切入，或由中国传统思想文化作结，广征博引中土文献^⑨，都是为了与中国传统思想文化拉近关系。以神清的佛学修养，很多论题完全可用佛经自证，其不为也，非不能也，目的只在尽量从理上与中国传统思想文化获得认同。较之于以事求同、以理求同具有更多的弹性，可以让佛教异于中土的思想文化得到更多的自立空间与偷梁换柱的解释。

借助事同、理同的全面寻求，《北山录》扩大了汉晋南北朝以来佛教与儒道相争的成果，进一步夯实了佛教扎根中土的基础。就此而言，我

们同意《北山录》是一部“调合三教与诸子百家”的著作。^⑩

二

求同是异域思想文化融入中土最为便捷的方式，然其弊病却在因同而无自立，有被销蚀和边缘的危险。既然在中国传统思想文化中已经具备，佛教思想文化的汇入至多只是为其增添了一些事例，也就很有可能成为无足轻重的部分。所以，佛教思想文化在与中国传统思想文化求同之时还需存异，设法保持其思想文化的独立性。于此方面的策略，汉晋南北朝三教相争提供的经验是求融，即在保持自身独立的同时寻求融入中国传统思想文化之中。

《北山录》卷1《天地始》在言及佛教宇宙构造画时，有一段大义凛然的宣称：

古者洪荒朴略，各以方壤所据，气运所成，裁为礼经。呼其神祇，奠以牢牲。其名虽异而事或玄符也。故西域无坛墀，而有天祠。与华夏互为风也。^⑪

因为地域不同，文化有异，或有坛墀，或有天祠。然其根本则未必相违，必有神祇，必有奠祭，“名虽异而事或玄符”。不同的思想文化可以互为风习，不必相互排斥。举服饰为例，“儒衣缙衣，各理其优”，以之评判儒、佛优劣，无异于“枪榆枋则笑乎南溟之远”。^⑫故在《北山录》卷6《丧服问》中，神清首先强调了天竺文化的独特性——“非方俗所同，质极而微”，然后再来讨论佛徒是否应该遵从中土丧仪以及怎样变通的问题。“居其邦，变其俗，君子所不为”，“岂于丧礼而欲去耶？”这是佛徒应有的基本态度。然佛教礼俗有异，尽从则不宜（如僧服不宜缙纁），故可“变而从宜”。举出“法云居忧殆至毁灭”、“灵裕觐母闻丧而还”正反两个极端的例子，议曰：“去释父之圣教，重周孔之俗礼，特以灵裕（疑为‘法云’）为知道者也。窃以天下沙门皆非（灵）裕也，为裕则邯郸之步不成，得无真俗兼丧焉？”正确的做法当是“退居励行，起于寒泉凯风之思，修香火齐（斋）戒之福，幽显普赖”，“以为披黻布而乖常式，留长发而异旧仪，斯亦重结尘劳，更婴桎梏”。神清还站在中土的立场为其设想，“天台五十余州咸禀归戒，若循乎缙素，则半国之人皆丧服矣，故可抑而从天竺之风也”。^⑬既不欲改变中土旧俗，也不一味屈从中土旧俗，梵华两种不同的丧葬礼俗便都获



得了各自存在的权力。站在存异的立场上,神清认为佛教与儒、道各有分工、深浅相资:

三教玄同,彝伦克谐,但法被乎多方,经籍出乎多门。释宗以因果,老氏以虚无,仲尼以礼乐,沿浅以洎深,籍微而为著。各适当时之器,相资为美。……故儒教渐至也,殷汤改祝,孔钧不纲。老教中至也,一曰慈、二曰俭、三曰不敢为天下先。释教极至也,自鸟兽刍土,违而必惩。如有用释教者,使人居乎漏尽。如有用老教者,使民至于冲和。如有用孔教者,使民登乎仁寿。^⑤

虽然就中不难看出微弱的佛教优势,但总体上是平等包容的。神清又称:“老氏为高仙,仲尼为素王。圣谋洋洋,与天地而无穷者也。……吾经以二士为至化,今鄙之,则何反其义哉?”富世平认为神清虽为佛家弟子,“但对佛道两家的思想,表现出理解的同情”,“显得颇为开通、理性”。^⑥这当还不是“理解同情”或者“开通理性”的问题,而是神清故意为之的求融策略。慧宝注《北山录》卷9《异学》:“异学,外学也。习异宗之解,助本教之旨归也。”神清则举佛教自身的例子宣称:“萨婆多师十二时中许一时学外,故于其宗悉能区别内外典籍,善解论义。”又引儒家“己所不欲,勿施于人”为据,称:“圣人不私己,岂以己不欲而施天下乎?”最后强调:“夫有益于生民,大圣未尝祛之。”慧宝注称:“儒道之教,皆益于人,是以吾教不必除之。”^⑦藉此坦诚的存异态度,《北山录》成书以后,受到了儒士大夫的普遍欢迎。如丁谓者,“酷爱其书,一见如不及”,其所述作“多所自出”^⑧。

佛教来华的传说很多,有三皇已知佛教、周代已知佛教、孔子已知佛教、战国已知佛教、秦时已知佛教以及汉武帝已知佛教种种。^⑨《北山录》借用了这些隋唐以前的传说^⑩,用以证实佛教作为一种独立存在的宗教很早即被中土所知。既然如此,佛教不但不可以被儒道替代,而且还在“西极化人”“西方圣者”等等表述中对释迦牟尼给予了很高的尊崇。再经汉晋南北朝的长期争论,佛教的独立性更为增强,且与儒道形成了本末之争——“三教”本是一源,差异只在谁先谁后。道士称孔子曾经求学于老聃,而释迦牟尼为老子出关所化。佛徒则称老子闻道于竺乾古先生,竺乾古先生即是佛也。^⑪承继此一相争成果,《北山录》卷1《圣人生》称:

老氏默识于能仁,仲尼问礼于伯阳。

《清净法行经》以大迦叶为老聃,以儒童菩

萨为孔丘。《西升经》云:“吾师化游天竺,善入泥洹。斯守雌保弱之道也,不敢为天下先之训也。”老氏之德,全于是乎。《诗》云“无竞维烈”,老氏有焉。《符子》云:“老子之师名释迦文。”^⑫

“能仁”即释迦牟尼,“伯阳”为老子字号。虽然是在汉晋南北朝相争基础上的发挥,而且是在奉承道家的语气中,但将孔子、老子彻底化为释迦牟尼弟子门生总脱不了佛教本位的立场。后世称《北山录》是一部“以佛教统摄儒道”的著述,于此表现最为突出。

面对释迦牟尼何以未生中土的责难,《北山录》卷1《圣人生》答称:

是以大圣生于盛王,五天之人,千乘之邑,百乘之君,阶于圣智者也。二教生乎衰世,而大道踈于陵夷。故老圣潜其龙德,隐于柱下,紫气浮关,迈于流沙;仲尼祖述尧舜,宪章文武,自卫返鲁而修《春秋》,感其灵应,反袂拭面,称吾道穷,皆非其志也。

佛教宜于盛世,故释迦牟尼生于天竺;儒道宜于衰世,故孔、老生于中土。宜于盛世,佛教主启圣智;宜于衰世,儒道应世潜德。周秦衰世,“释氏慎厥艰,故不至也”^⑬。在如此的暗示中,神清以佛教为本位的立场再次暴露出来。衰世必世道浇漓、人心浅浮,故当先以儒道开启民智,然后始有佛教之用,故佛教来华不必汉先。《北山录》卷9《异学》就此详细展开:

今重名教,彼犹无亲疏;重礼乐,彼犹无君臣;重律历,彼犹昧寒暑;重刑法,彼犹乱彝典;重廉让,彼犹规僭竞;重道德,彼犹尚浮伪。况加之使人后二教,混沌若鸟兽,而欲训之以无生乎?夫欲绚美玄黄,先洁其素;欲涉道德,先履仁义。故大圣遗法二千年,而中华之人以先有孔老虚无、仁智而后识精真之教,回向崇奉者,门门如日教之矣。四夷之人,非二教所覃,于今犹不能斋戒,而况能神游八解之理乎?故释教籍二教以为前驱也。^⑭

慧宝注称:“人若不习二教,与鸟兽何别也!”“儒道尚昧,何由示之真理?”故必先有儒道教化,然后始有佛教起用。如果渐至、中至、极至的划分尚无明显的高下之判,沿袭盛世、衰世的划分,神清于此已将儒道贬抑至了前驱的地位。虽然仍以不排除儒道为其立场,然其佛教本位的立场已经非常彰显。

较之于求同,求融的难度显然更大。这不只



是如何保持思想文化自性的问题，同时还有以其相对独立的姿态融入异己文化的问题。神清在《北山录》里，首先是承认佛教与儒道各自不同的思想文化价值，可以互为风习、互不排斥，然后暗里明里以佛教为本位融合儒道思想文化，借此强调佛教思想文化的崇高地位。虽然不免狂傲，但因被包裹在适度的谦卑姿态中，正好过犹不及地回到了佛教思想文化的自性地位。汪泓春称此书是“佛教中国化进入成熟期的作品”^⑤，于此可以获得清晰的认识。

三

不满足于求同与求融，在《北山录》里，神清又进一步寻求了佛教思想文化与中国传统思想文化的互补。在一般人看来，中国传统思想文化已称完整，同也好，融也罢，佛教思想文化的输入均不过是锦上添花。然在神清看来，佛教思想文化还有补充中国传统思想文化的贡献，而不仅仅只是锦上添花。

经过汉晋南北朝的持续相争，佛教与儒道已在功能各别方面达成共识。明僧绍《正二教论》称：释迦所发乃“穷源之真唱”，周孔老庄乃“帝王之师”；“经世之深，孔老之极”，“神功之正，佛教之弘”，“佛明其宗，老全其生”。^⑥这种经世、神正、全生的功能区分，宋时被提炼成了“以佛修心，以道养生，以儒治世”的社会共识。就中，佛教思想文化有补于中国传统思想文化已经不言而喻。刘谧在其《三教平心论》中阐发说：“孝宗皇帝制《原道辩》，曰以佛治心、以道治身、以儒治世，诚知心也身也世也，不容有一之不洽，则三教岂容有一之不立？无尽居士作《护法论》，曰儒疗皮肤、道疗血脉、佛疗骨髓，诚知皮肤也血脉也骨髓也，不容有一之不疗也。如是，则三教岂容有一之不行焉？”^⑦《北山录》中，神清没有如此明晰的功能区分，但其“释宗以因果，老氏以虚无，仲尼以礼乐”以及佛教主启圣智、儒道应世潜德都有功能互补的暗示。

中国传统思想文化中的天地开辟始于太极两仪，至盘古而有三才之分。这种有始有迹的宇宙创生，经不住好事者的连续追问。在《北山录》卷1《天地始》中，神清引入佛教“劫”与缘起的观念，认为世界没有一个固定的开始，而是成住坏空的不断循环，“前劫既坏，天地已空，空而复成，此劫方始”，遂将宇宙创生变成了一个无始无终的问题。同时，地、水、火、风四大元

素因缘和合而成世界，“品物惟错，区域肇成”，“自此阎浮提，至于百亿阎浮提，自此四天下至于百亿四天下，距大铁围山，皆同此时成”。^⑧此之世界非常复杂，横有“三千”（小千世界、中千世界、大千世界），竖有“六道”（地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天），《佛说长阿含经》卷18描述：

如一日月周行四天下，光明所照，如是千世界。千世界中有千日月、千须弥山王、四千天下、四千大天下、四千海水、四千大海、四千龙、四千大龙、四千金翅鸟、四千大金翅鸟、四千恶道、四千大恶道、四千王、四千大王、七千大树、八千大泥犁、十千大山、千阎罗王、千四天王、千忉利天、千焰摩天、千兜率天、千化自在天、千他化自在天、千梵天，是为小千世界。如一小千世界，尔所小千千世界，是为中千世界。如一中千世界，尔所中千千世界，是为三千大千世界。如是世界周匝成败，众生所居，名一佛刹。^⑨

中国传统思想文化中的世界构画止于“六合”，“六合”之外“圣人存而不论”。^⑩佛教如此复杂的世界构画，扩充了中国传统思想文化中的世界构画，“是知天地无穷，品物流形，孰为六合之外哉？”^⑪经此扩充后的世界，不仅在时间上循环往复，而且在空间上大而无当，远远不是中国传统思想文化中的世界所可比拟。

神清认为“真俗两门为道之枢总”，故在《北山录》卷2《真俗符》中详细阐释了佛教中道实相的理论，概而言之：

会极捐情之谓真，起微涉动之谓俗。真也者，性空也。俗也者，假有也。假有之有谓之似有，性空之空谓之真空。故悟士立真，于俗相违，合真俗于不二。中道洞照，赫然玄会，未尝有一事当情者也。夫如是，简易之理于何不著？久大之业于何不备？^⑫

慧宝注引《系辞》：“易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。顺万物之情，通天下之志，则能成可久可大之功。”神清认为真俗二分可拟《易》之简易，若持中道，则可顺万物之情、通天下之志、成久大之业。进而言之：

故万象语其真，以空为性。辩其假，以有为相。既空假一质，二际无得，非中道如何？是以观象之生也，不有自体，待彼众缘。生既待缘，则象本无矣，根于空矣。空含于象，待象以显，显既在象，则空为象



矣，象外无空矣。譬诸水月，缘会则见，孰得谓之空也？形虚无在，孰得谓之有也？^⑤

中国传统思想文化强调中庸，是一种不偏不倚、折中调和的处事态度。佛教这种非空非有、亦空亦有、不落二边、圆融无碍的中道实相理论，中土本无，显然丰富和深化了中国传统思想文化中的中庸思想，神清认为它是“妙体有无之间，能成有无之用，是谓至矣”。汪泓春的研究揭示，柳宗元之“大中之道”与皎然之“诗家中道”主张即都受了佛教中道实相理论的影响。^⑥

中国传统思想文化中本有善恶报应主张，如《周易》所谓“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”^⑦、曾子所谓“人而好善，福虽未至，祸其远矣；人而不好善，祸虽未至，福其远矣”^⑧。以此为基础，在《北山录》卷7《报应验》中，神清引入佛教的善恶报应观念，系统料检了中土历史上的灵验人事，指出：

故古者旌德以沮恶，宣祸以弘善。使人不以恶为无伤而不去，不以善为无益而不为也。但业理在徐疾，报应期乎远近。情虑生于笃薄，损益差于轻重。而吉凶之数，属若影响，故天网疎而不漏，阴府幽而甚明。^⑨

较之于中国传统思想文化中的善恶报应主张，佛教的善恶报应观念更为复杂，时间上有现报、生报与速报多种，形式上有苦乐、祸福、轮回多样，业理徐疾决定报应远近，情虑笃薄决定损益轻重，天理昭昭，报应不爽。中国传统思想文化中的善恶报应主张，理论阐释相当粗疏，不外“下民之孽，匪降自天”^⑩、“存亡祸福，在己而已”^⑪云云，至多如庄子所云“为不善乎显明之中者，人得而诛之；为不善乎幽间之中者，鬼得而诛之”^⑫。而在佛教，善恶报应来自业力。神清在《北山录》卷8《论业理》中称：“觉皇有业智力，哀哉有生，貌异音殊，苦乐愚智，尊卑寿夭，故大昭业理，用启人惑。”^⑬释迦牟尼有自身业报，因述业理，以明众生现实种种差异之由。概言业力：

夫业者，生乎运动者也。动有违顺，成乎善恶，善恶钟乎报施，然后有性命穷通生焉。但机运之业，有于轻重。而性命之报，有于今后。必若弗假乎业，而受命惟天，则何天道之赋命，而不均其厚薄？必若业唯运动，不能招命，则祭岂有福，暴岂有伤乎？^⑭

这就比中国传统思想文化将人之穷通祸福归于天命深刻了很多。天命在外，业力于内；天命决定于天，业力轻重于人。唯此，“祸福无门，惟人

自召；善恶之报，如影随形”方才真正有了理论根基。神清进一步分析业报：

然往世之业，有定不定；而感今世性命，有变不变。其业若定，所感之命确乎不改。其业若不定，而所感之命则可损益之耳。然今世之业，有定不定，而令昔世所感性命，有变不变。其业若定，能改昔因，不定之命，致有穷通。其业若不定，则一乎否泰耳。^⑮

定业与不定业是善恶之业所招致的果报，《中华佛教百科全书》言其有三种情形：（一）是否一定招感结果而分定业、不定业，即异熟果定或不定；（二）招感结果的时节定或不定；（三）合并前二者，若果与时皆定则为定业，不定则为不定业。因此定与不定，不仅解释了现世受报相违的事例，而且还为穷通祸福的逆转打开了通路，有利于现世去恶从善的倡行。以此观念料检中土人事，中国传统天命观下的吊诡情形（伯夷、叔奇饿死，颜回、闵损受穷，季子、盗跖上寿，等等）便均获得了圆满的解释。其对现实人事的解释力，显然不是中国传统天命观所可比拟的。是以神清不无得意地称：“是知业理冥奥，儒辨此世，释通三世，一张一弛，范围天下，备矣。”^⑯于此仍给儒家留有余地，表明神清绝无取代中国传统思想文化的野心，当然也有他对佛教思想文化的高度自信。

《北山录》卷7《综名理》：“先是中土未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已。”^⑰在中国传统思想文化中，寿命尽时谓之曰死，寿命不尽谓之曰仙。佛教传入，将涅槃概念引入中土，扩充了中国传统思想文化关于生死的概念。在《北山录》中，神清还将华胥氏之国比附成北俱卢洲，将黄河纳入阿耨达水系，将梵华典籍与历史混一叙述，如此等等，应都开启了中国传统思想文化的视野。

凡此种种，佛教思想文化已经不是被动地被整合进中国传统思想文化之中，而是积极地嵌入、补入了中国传统思想文化。其如中道实相、因果报应、世界构画等等观念影响中国后期思想文化之深，《北山录》等类似著述的引介功不可没。

四

佛教传入中土后，其思想文化很快即与中国传统思想文化相与颉颃，在相互的摩荡摄分后，

共同构成了中国后期博大精深的思想文化体系。

秦汉以前，中国仅有“诸子百家”之说，儒家、道家仅是“百家”中的两家而已。汉武帝时，董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”，儒家思想文化一跃而成百家之首。佛教传入，道教兴起，“百家”之上衍生出来“三教”之说；“百家”反而成了次于“三教”的概念。中国思想文化体系不再只为“诸子”或“儒家”独霸，佛教、道教思想文化并在其中占有三分天下的位置。道教是中国土生土长的宗教，其思想文化与中国传统思想文化具有天然的亲缘关系。而佛教为外来宗教，其思想文化体系完全是一种异于中国传统思想文化的体系，不能借助亲缘关系进驻中国传统思想文化的大厦。最终能够获得三分天下的地位，有赖于历代高僧大德的不懈努力，先有汉晋南北朝时的相争，后有唐宋之际的重组。就中，道世、神清属于重组时期贡献卓著的代表。

道世（？—683），俗姓韩，字玄恽，京兆人，与玄奘、道宣曾有交集，著有《诸经要集》、《法苑珠林》等著述多种。^⑥其中，《法苑珠林》最称杰出，共分100篇668部，是中国佛教史上罕见的佛教百科全书。佛教百科全书的编撰，始于晋末，至梁益盛，乃有宝唱的《经律异相》问世。其书按照出世间的三乘圣者（佛、菩萨、声闻缘觉）和在世间的五趣众生（天、人、饿鬼、畜生、地狱）划分，撮抄已见经律故实，以类相属，分为21部，以便众人检索阅读佛教经籍。受其影响，《法苑珠林》体例、内容与此相似，虽然编排有所调整、内容有所增益。但仔细分析，《法苑珠林》与《经律异相》应有很大不同：一是所引典籍的范围不同，《经律异相》所引典籍并出佛经，《法苑珠林》所引典籍除佛经外兼及儒道经典、谶纬诸子、杂史野记；二是内容的广狭不同，《经律异相》的内容基本上限制在佛教范围，《法苑珠林》则突破佛教限定纳入了许多中国传统思想文化的东西。有此二别，《经律异相》尚是标准的佛教百科全书，但《法苑珠林》已有包容中国传统思想文化的性质。不注意到此之分别，就有可能埋没道世重组中国传统思想文化的努力。伴随佛教影响的扩大，怎样将其思想文化组装进中国传统思想文化之中，是唐代高僧大德的时代责任之一。“少习周孔之文典，晚慕黄老之玄言”^⑦的道世不能囿于《经律异相》的佛教限定，故在《法苑珠林》中，除了整合佛教思想文化，同时还将中国传统思想文化尽量包容在内，每引中土文献以证佛教事相，尤其表现

在各篇之《感应缘》部分。但是，因其坚定的佛教本位立场，中国传统思想文化的内容，都在佛教框架的统摄下变成了佛教思想文化的附缀，变成了《感应缘》部分证实佛教事相的实例。就此而言，《法苑珠林》才是一部地地道道的以佛教统摄中国传统思想文化的著述。虽然如此，该书重组中国传统思想文化的努力不应否定。

《北山录》不仅仅是一部佛教的百科全书，也不仅仅是一部调和儒道的著作，借助寻求梵华思想文化的相同、相融、相补，而有重组中国传统思想文化的意图，这在前面的考述中已可充分地看出。其《天地始》《圣人生》《法籍兴》《真俗符》《合霸王》《至化》《宗师议》《释宾问》《丧服问》《讥异说》《综名理》《报应验》《论业理》《住持行》《异学》《外信》16篇，体例、内容虽有《法苑珠林》的影响，但总体上不是一脉相承，而是一个完整的思想文化体系，从宇宙天道到人生现实全部囊括在内。也许是三教相争的事实已经昭示，以佛教思想文化统摄中国传统思想文化绝不可能，神清没有道世那种强烈的佛教本位立场，而是更为务实地对佛教与中国传统思想文化进行了重组。在此重组之中，佛教思想文化以相同、相融、相补三种谦虚的姿态，赢得了中国传统思想文化护卫者的理解与接受，是以《北山录》在佛徒以外的人士中反而更受欢迎。就此而言，《北山录》较《法苑珠林》在重组中国传统思想文化中显然更有贡献。《北山录》以其非议禅宗颇为后世禅僧诟病。但正像曹刚华所指出的，神清并不一味排禅——他本人就是净众无相的弟子，其所排斥的是南宗顿禅；所以排斥，也不如契嵩所言是“自尊其宗”，而是推崇北宗渐禅。^⑧事实未必如此！从神清批评南宗顿禅“率异惊俗”“忽视戒律”“以心传心”（废弃经教）分析，其对梵华传统思想文化的破斥才是神清真正不能接受的。在神清时代，这将阻碍佛教思想文化与中国传统思想文化的汇融与重组。

唐宋以降，“三教”逐渐混融，各司其职而殊途同归，用宋理宗的话说：“大略谓之以佛修心，以道养生，以儒治世，可也。”^⑨至元，陶宗仪将“三教”的义理融合得更为周全，制成一幅《三教同源图》^⑩于此混融之中，《北山录》之重组之功不可埋没。唐宋以降，相对于中国传统思想文化的“外学”，佛教思想文化变为“内学”，成为文人学士必备的文化素养之一。此之知识结构的改变，也有《北山录》之类著述的重组之功在内。

（责任编辑：魏昌）

* 本文为国家社会科学基金项目“巴蜀佛教文化史研究”(12BZJ008)与国家社科基金重大招标项目“多卷本《中国寺观文化史》”(13&ZD079)阶段性成果。

- ① 按,神清生年缺乏记载,而卒年记载颇不统一: [宋]赞宁《宋高僧传·神清传》言其“以元和(806—820年)年中终于本寺峰顶”,《北山录》卷1慧宝注为“建中(780—783)末,卒于梓州惠义寺”, [元]觉岸《释氏稽古略》卷3记称“元和九年(814),清入寂”(《大正藏》第49册第832页下), [元]念常《佛祖历代通载》卷15则称“是年(元和十五年,820)有沙门北山和尚,讳神清,……终于梓州惠义寺”(《大正藏》第49册第626页下)。“元和年中”太泛,“建中末”德珪以为误,《佛学大词典》等遂认定其卒于元和十五年。然同为元僧,何以信念常而不信觉岸,则未说明。
- ②④ [宋]赞宁撰,范祥雍点校:《宋高僧传》卷6《神清传》,北京:中华书局,1987年,第121—122、122页。
- ③ [唐]神清撰, [宋]慧宝注, [宋]德珪注解,富世平校注:《北山录校注》,北京:中华书局,2014年,第817—818页。
- ⑤ 陈垣著:《中国佛教史籍概论》,北京:中华书局,1962年,第111页。
- ⑥④⑤⑤ 汪泓春:《在佛门与文场之间——神清〈北山录〉研究》,《北京大学学报》2002年第6期。
- ⑦ 同注③,《前言》第2页。
- ⑧ 同注③,《北山录跋》第827—828页。
- ⑨④② 参见段玉明:《从相争到合流——中国古代儒释道对话的当代启示》,《学术探索》2011年第4期。
- ⑩ 同注③,第377、380页。
- ⑪ [梁]僧祐编:《弘明集》卷7朱广之《疑夷夏论咨顾道士》,《弘明集·广弘明集》本,上海:上海古籍出版社,1991年,第45页上、第46页上。
- ⑫ [梁]僧祐编:《弘明集》卷6谢镇之《与顾道士析夷夏论》,《弘明集·广弘明集》本,第42页上。
- ⑬ [梁]僧祐编:《弘明集》卷7慧通《驳顾道士夷夏论》,《弘明集·广弘明集》本,第46页下。
- ⑭①③②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ 同注③,第373—374、339—341、540—542、550、251—252、559—561、666—667、653—654、694—695、308、29—30、39—40、451—478、65—66、62—63、727—728、36、123、126、612、615、621、623、649、565页。
- ⑮ 同注③,第48、52—53页。
- ⑯ [元]陈澧注:《礼记集说》,《四书五经(宋元人注)》,北京:中国书店,1985年,第8种第202页。
- ⑰ [梁]僧祐编:《弘明集》卷12慧义《答范伯伦书》,《弘明集·广弘明集》本,第79页中。
- ⑱ [梁]僧祐编:《弘明集》卷5慧远《沙门袒服书》、《答何镇南难》,《弘明集·广弘明集》本,

第33页下。

- ㉑ [宋]朱熹注:《论语章句集注》,《四书五经(宋元人注)》,第3种第52页。
- ㉒ [梁]慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷13《道教传》,北京:中华书局,1992年,第483页。
- ㉓ 同注③,第686—688、690—691页。
- ㉔ 按,《北山录》卷2《真俗符》:“昔鲁桓之庙,有欹器焉,示人以中正之表。夫中则正,正则虚。满合度,超然特植。始在于目,而毕应乎心,渊而谅矣。《书》曰:‘刚而无虐,简而无傲。’子温而厉,威而不猛。皆圣人君子,权衡物理,心融事会,而不失其中也。”正像富世平所指出的,仅此一段即引用了《荀子》《尚书》《论语》等多部儒家经典。参见 [唐]神清撰, [宋]慧宝注, [宋]德珪注解,富世平校注:《北山录校注》,《前言》第5页。
- ㉕ 慈怡主编:《佛光大辞典》“北山录”条。
- ㉖ 同注③,《前言》第5页。
- ㉗ 同注③,第705、727页。
- ㉘ 同注③,沈辽《北山录序》第1页。
- ㉙ 参见汤用彤著:《汉魏两晋南北朝佛教史》,上海:上海书店,1991年,第1—15页。
- ㉚ 按,类似借用主要见于卷1《圣人生》与卷5《释宾问》。
- ㉛ 同注③,第66、163页。
- ㉜ [梁]僧祐编:《弘明集》卷6明僧绍《正二教论》,《弘明集·广弘明集》本,第38页上—第39页上。
- ㉝ [元]刘谧著:《三教平心论》卷上,《大正藏》第52册第781页下。
- ㉞ 同注③,第9—10、13页。
- ㉟ 《大正藏》第1册第114页中下。
- ㊱ [清]王先谦注:《庄子集解·齐物论》,《诸子集成》,上海:上海书店,1986年,第3册第13页。
- ㊲ [宋]朱熹注:《周易本义》,《四书五经(宋元人注)》,第5种第6页。
- ㊳ [汉]徐干编:《中论》卷上《修本篇》,文渊阁《四库全书》本。
- ㊴ [宋]朱熹注:《诗经·十月之交》,《四书五经(宋元人注)》,第7种第91页。
- ㊵ [唐]薛据:《孔子集语》卷下《文王》,文渊阁《四库全书》本。
- ㊶ [清]王先谦注:《庄子集解·庚桑楚》,《诸子集成》,第3册第150页。
- ㊷ [宋]赞宁撰,范祥雍点校:《宋高僧传》卷4《道世传》,第67页。
- ㊸ [唐]道世著,周叔迦、苏晋仁校注:《法苑珠林校注》卷100《传记篇》,北京:中华书局,2003年,第2867页。
- ㊹ 参见曹刚华:《唐僧神清的佛教史学批评》,《中州学刊》2015年第4期。
- ㊺ [宋]李心传编:《建炎以来朝野杂记》乙集卷3《原道辨易三教论》,文渊阁《四库全书》本。
- ㊻ [元]陶宗仪编:《南村辍耕录》卷30《三教一源图》,北京:中华书局,1959年,第376—377页。