



從文化融合到韓愈排佛

——論韓愈之辟佛

王壽雲

(一)

中國是一個多民族多地區組成的統一國家，中國的文明歷史是由境內各民族共同努力和創造的，因此，它決定了中國傳統文化不是單一性的，而是多樣性的。在一定程度上也可以說不是封閉性的，而是開放性的，並且帶有對外來文化之間的調合和融合，至於文化之交流，無不為雙向對流。

在我國文明史上，它有過多次的民族大分裂、大遷徙、大融合時期，為中原的農業文化與北方、西北方的草原文化、游牧文化提供了廣泛的接觸、交流、融合的機會。由於古代絲綢之路的開闢，以及海上交通的興起，極大地方便了中外商旅和使者的往來。

公元前後，印度的佛教文化經西域等地，開始東漸，傳入中國的內地，使中國文化在國內各民族間交流的基礎上，進而吸取了中亞、西亞、南亞等多渠道傳播的多種形式的異質文化養分。就佛教而言，其初期就同我國土生土長的道教文化有了一定程度的融合，從而使自己進一步豐富起來，使中國文化變得更加絢麗多彩，更加生氣勃勃和富於活力。在魏晉南北朝期間，社會思潮紛雜，學說衆多，這時候佛教文化又同我國的儒家文化有了一定的聯繫，特別是格義佛教的產生，佛門使用老莊哲學的概念來比附和說明深奧難懂的佛教教義，以求觸類旁通，以此來解決佛教文化自身的弱點。至唐朝，太宗雄才大略，在前人的基礎上，將中外文化交流進一步推向高潮，從而為整個唐代文化會聚奠定了基礎。

由於佛教的傳入，在我國的哲學思想上提供了新的養料，這

樣，原先的中國儒學文化思想在我國便呈現出衰微的跡象，因此便導致了佛教文化與儒家文化的沖突，這在進一步發展時成爲一個不可彌補的矛盾。然而，文化畢竟具有融合的功能，並且還有一種自我調節和自我組織的機制。當時，佛教初傳中國以後，就着手開始了佛典的弘通，我國一些佛教學者和朝野上下的文人學士很早就注意到了這一點，他們通過著書立說，說明和解釋佛教文化，逐漸地形成了早期佛學的學派，這是通過研究和修習某經某論，來調和和闡釋這一外來文化的佛教經典。這個中國文化的會聚、交流、融合的運動，主要表現在以下幾個方面：

一、儒釋道三教爭長鬥爭尖銳激烈，學術爭鳴普遍、深入。
二、佛典譯傳，國立譯場組織在隋代的基礎上更臻完善，譯經主持人由早期西域沙門變成以中國僧人爲主。

三、以玄奘、義淨爲代表的西行求法者不僅帶回了大量梵文經籍，進一步促進了佛教傳播與佛典翻譯事業，而且還大量地介紹了西域、天竺、南海各國的風情和史地等知識。

四、佛學的弘傳而構成中國思想史上整整一個階段的一門重要學說。

五、佛教文化進一步在中國滲透，影響到各個文化領域，並且涉及到衆多的學科，尤其是帶來了文化藝術的進一步繁榮，同時也促進了天文學、醫學等發展。

六、由於西域佛教的傳來，增加了中國文化的多樣性和多種形式。

七、包括佛教（漢化）在內的中國文化進一步東傳朝鮮、韓國、日本等國。

由上所知，佛教文化的融合對中國文化的影響之深之廣，然早期的佛教文化，是對佛教的哲學進行了格義式的說明，從而逐步調和了儒佛之間的矛盾，這也說明了外來文化與中國文化的融合是成功的，從上面七點來看，這一調和，至隋唐時期已大見成效，可以說成果累累的。

佛教文化到了唐代，這一西來的印度佛教文化，此時已經進一步演化成爲中國文化的一個組成部分，也就是說佛教的中國化（漢化）。或則說，它具有中國文化特色的一個外來宗教，並且在中國建立和產生了中國佛教文化的思想體系，標誌着中國佛教的大小乘宗派的形式。於是，佛教在唐朝時進入了一個鼎盛的黃金時代，中國佛教文化至此真正地成爲我國傳統文化圈裏的一個有機部分。

至唐朝時期，我國傳統的文化，形成了儒道釋三教合一的文化模式，從上文可見佛教對中國的傳統文化產生了極大的影響，因此，中國的傳統文化也應該包括佛教文化在內的，也就是說儒佛道三家文化——一個有機的整體，是不可偏廢的。

魏晉南北朝以來，中國傳統文化已不再是一個純儒家的文化了，而是一個由儒道釋三家匯合而成的新文化形態。到了隋唐時代，佛教在中國本土站穩了腳，逐漸與儒家平分學術的天下，佛教文化大行其道，深受統治者的重視。這時，我國產生了一批衛道者，其中最典型的要算唐元和十四年(819)，韓愈的「辟佛」事件。所謂《論佛骨表》，極諫憲宗從風翔法門寺迎佛骨在宮內供奉一事。

(二)

韓愈(768-824)，我國古代傑出的文學家，唐代古文運動的領袖，被蘇軾譽為「文起八代之衰，通濟天下之溺。」字退之，河南河陽（今屬河南省孟縣）人。昌黎是其郡望，故自稱「昌黎韓愈」，人稱「韓昌黎」。生於唐大曆三年(768)，是一個有文學教養的小官吏家庭。三歲死了父親，由兄長撫養，韓愈十歲時，隨兄遠貶韶州，兄死後，跟嫂長大，從小就和侄兒老成一起遊戲，一起學習儒家典籍，形影不離。他刻苦好學，深受儒家的思想熏陶，兼學百家之長。十六、七歲時，「讀聖人書，以為人之仕者皆為人身，非利於己也。」待到成人，生活貧苦，依親靠友，「然後知仕不惟為人身」。世事的襲磨，使他心中產生了「道濟天下」的理想，因此，經常糾纏功名、利祿的追求。貞元二年(786)，十九歲的韓愈至長安（今西安）應舉，覓官未果，三試不中，到了貞元八年(792)，二十六歲的韓愈幸逢著名的賢臣陸贄主考，始中進士，過了四年不得意的幕府生活。

為了求官成志，韓愈一心鑽營於權官之門，曾一連三次上書宰相，乞求垂憐，為宦官頭子俱文珍送行作序。貞元十九年(803)，韓愈在罷去四門博士時，又把大旱之年橫徵暴斂的京兆尹李實，吹捧成從未見過的好官，這些都表現了韓愈卑躬屈節庸俗的一面。然而，在他得志做了監察御史之後，將自己蘊藏在心中多年的那種「濟天下」的理想，又重新復甦了。在體察民情，問民疾苦等方面做了些有利於人民的事情，如向皇帝揭露了京畿旱情嚴重，百姓面於死亡的慘狀，請求皇帝令京兆尹停徵賦稅，這也表現了他直言切諫的性格，關懷民衆疾苦的精神，結果被人所讒，貶為陽山（今廣東連陽）令。

在政治上，韓愈深受孔孟禮教的影響，思想頑固保守，堅持維護封建倫理道德。貞元二十一年(805)，德宗去世後，唐順宗

任用王叔文集團，進行了永貞政治革新運動，韓愈卻站在豪門世族的立場上，反對王叔文、柳宗元等人領導的政治革新運動，罵他們是「小人乘時偷國柄」，把柳宗元參加革新運動說成是「不自貴重顧籍」，從而阻礙了這場「革新運動」。但是，他在文學上卻很有革新精神，是我國唐朝「古文運動」的領袖，其最大的貢獻是領導古文運動，恢復了先秦兩漢散文基礎上，創造了一種新型單行散文，又提倡「文以載道」等，這對後世產生了深遠的影響。然而這些都是從儒家本位上主張「尊崇儒學」維護「孔孟正統」。其散文在創新中有繼承，突破了文體傳統格式內容束縛，文章語言精煉生動。但是，卻極力駁斥佛教是「夷狄之法」詆毀老子的「無為」是「非先王之道」，又說「佛老之害，勝過於揚墨。」

(三)

韓愈、柳宗元都是中唐時期古文運動的倡導者，在文學上，他們觀點接近，而且常有詩文來往，個人之間的友誼卻相當深厚，後人常並稱「韓柳」。但韓柳之間，在政治上則有很大的分歧，韓愈極力反對王叔文集團的永貞政治革新，柳宗元卻積極參與永貞革新。在哲學上，韓愈相信天命鬼神，柳宗元著《天說》批駁天命論，宣傳唯物論。在佛教問題上，二人發生了尖銳的對立，韓愈早年激烈反佛排佛，柳宗元則十分崇信佛教，在詩文中，經常引入佛經語言和典故，又根據佛經寓言轉化而再創作。因此，在政治宗教層面上，各持己見，互不相讓。

韓愈在《進學解》一文中稱「抵排異端，攘斥佛老」這是從「尊崇儒學」的基本立場出發的。在《原道》中，對佛教進行抨擊：「今其法曰：必棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道，以

求其所謂清淨寂滅者，」「今也欲治其心，而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事，」「今也舉夷狄之法，而加之先王之教之上，必可其不胥而為夷也。」韓愈認為佛教導人背離天常人倫，用夷變夏，破壞中國的歷史傳統，所以凡不承認中國封建社會的學說，應當一律禁止，不能允許像佛教這樣外來文化凌駕於中國傳統的「先王之道」上，他對佛老二教，要採取行政上打擊手段，並且還主要對佛教要「人其人」（強迫僧尼還俗作普通人），「火其書」（毀燒佛教典籍），「廬其居」（變寺院為民房）的強制滅教政策。韓愈還認為：代表中國民族文化主線是儒家的道統，所謂「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳孟軻，軻之死不得其傳焉。」

元和十四年(819)正月，憲宗在長安，按慣例每三十年開放一次佛舍利，派太監杜英奇帶領三十名宮女，手捧香花，前去風翔（今西安西北）法門寺，將存放的佛骨（佛的舍利靈骨）迎入皇宮，在禁中供奉三日，並且舉行了隆重的迎佛骨和供養儀式，然後送京城佛寺讓吏民瞻仰。這一儀式傾動了整個京城，其間，王公士庶奔走膜拜，爭先捨施，甚至「焚頂燒指，千百為群；解衣散錢，自朝至暮；轉相仿效，惟恐後時；老少奔波，棄其職業。」這時，韓愈上《論佛骨表》等疏文，極諫憲宗的迎佛骨，論述佛教只能危害社會，可謂無利於社會，排斥外來的佛教，生搬孔學來批評佛法，將唐朝的儒佛之爭推向了高潮。

然而從《論佛骨表》觀之，韓愈對佛教實未有所深知，只見當時「迎佛骨」等一些外表而諫佛教，因此，就佛教思想而言，是不符合佛教和事實的。韓愈排斥佛教的那種論調，只是出於個人之門戶偏見，其目的無非是為了維持中國儒家文化那種「唯我

獨尊」的道統和局面，作為一代文宗的韓愈，以攘斥佛老，標舉儒家道統的論調辟佛排佛，其歸納起來主要有四點：1、佛是夷狄之法，非古聖人之道也；2、佛教捨家修行，廢棄倫常也；3、坐食者多，不事耕織也；4、梁武帝信佛而亡國也。

佛教作為一種文化現象，對其了解傳播的主要途徑在於對其教義（佛學）文字的研究，然而，韓愈對佛學所知甚少，其排佛的出發點與立論根據是封建國家政治經濟和儒家文化的正統地位，他批評佛教是夷狄之道，背離忠君孝親，有礙農桑之業等論點，這都是南北朝時反佛大臣和學者顧歡、郭祖深、荀濟、李瑒、章仇子暉、李公緒等人早已提出過的，在此並沒有新的創意，理論水平不高。但其論調尖銳地批評佛教，以攻擊和排斥佛教。若從迎佛骨而勞民傷財等，這倒無非議之處，但是，韓愈對佛法認識模糊，加上狹隘的民族心理來排斥夷狄，這卻是有極大的局限性。因此，對佛教的政治性批評可以說是片面的。他看不到佛儒兩家在社會功能上，即為封建制度服務上的根本共同點，過分誇大了佛教與王權、名教之間的矛盾，在佛教已經中國化的中唐時代，他仍然抱着狹隘的民族偏見，以外來文化不可用為理由，頑固拒斥佛教，這不僅與儒釋道三教合流的總趨勢格格不入，即使同南北朝的夷夏論者比較起來，他對佛教的認識水平也是低下的、膚淺的。特別是他主張用皇權的高壓手段來強制滅教，這更是一種野蠻的、荒謬的宗教政策。所以，理應受到人們的遣責和質難的。最後，韓愈因此而觸犯了憲宗之大忌，認為韓愈咒君早死，罪不可赦，幸巧裴度等眾臣的求情和救援之下，他才免於一死，於是被貶為潮州（今屬潮陽）刺史。

（四）

說到這裏，我們根據史料，應該指出的是韓愈也有不反佛的一面，這是他被貶為潮州史之後的事。

當韓愈被貶到南方任潮州刺史，當時他心裏是非常淒涼的，在路途曾寫《左遷至藍關示侄孫湘》一詩，反映了佛教史上的這一公案，詩曰：

一封朝奏九重天，夕貶潮州路八千；
欲為聖朝除弊事，肯將衰朽惜殘年。
雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前；
知汝遠來應有意，將收吾骨瘴江邊。

他的感嘆，由於他心情異常的鬱抑，而轉向佛教尋求精神上的慰藉。

韓愈在潮州，常以謫居邊遠為苦，而聞佛教高僧居深山以為樂，不免相形見拙，自愧不如。當時，大顛禪師在潮州弘化一方，韓愈聞大顛之名，復連書三通，邀大顛禪師到署問道，這在《昌黎先生集·朱熹校》中有載：

第一書曰：

「孟夏漸熱，惟道體安和。愈弊劣無謂。坐事貶官到此，久聞道德，切思見顏。緣昨到來，未獲參謁，倘能暫垂見過，實為多幸！已帖懸令縣人船奉迎。日久矻矻，不宜。」

愈白。」

其二書曰：

「愈啓：海上窮處，無與語言，側承道高，思獲披接，專輒有此咨屈。儻惠能降喻，非所敢望也。至此一二日，卻歸高居，亦無不可，日夕渴望，不宜。愈白。」

第三書曰：

「愈啓：惠勻至辱答問，珍悚無已，所示廣大深邃，非造次可論。易大傳曰：書不盡言，言不盡意。然則至人之意，其終不可得而見邪？如此而論，讀東一百遍，不如親對顏色，隨問而對之易了。此句來清明，日夕不甚熱，倘能乘閑一訪，幸甚！且夕馳望，愈回道無疑滯，行此繫縛，苟非所戀者，則山林閑寂，與城廓無異。大顛師論甚宏博，而必守山林，義不至城廓，自激修行，獨空曠無累之地者，非通道也。勞於一來，安於所適，道故如是，不宜。愈頓首。」

以後，韓愈復又進山見大顛。從大顛弟子三平義忠那裏受到啓發，當時，大顛以禪定折服了他，因此韓愈贊嘆說：「能外形骸，以理自不勝，不為事物侵。」至此，開始粗解佛道。歐陽修在《集古錄》跋中云：「文公與顛師書，世所罕博。予以集錄古文，其求之博蓋而後獲以其繫辭為大傳，謂住山林與城廓無異等語，宜為退之之言。」

韓愈到了靈山同大顛相往來，曾三書傳為佳話，韓愈曾在《與孟簡書》中說，潮州時，有一老僧號大顛，頗聰明，識道理，遠地無可與語者。故自山召至州廓留十數日，實能外形骸以理自勝，不為事物侵亂，與之語雖不盡解，要自胸中無滯礙，以為難得，因與往來。及祭神至海上，遂造其廬，及來袁州，留衣服為別。至此，他自知對佛法不是了解，遂上表憲宗悔過，他在《潮州刺史謝上表》一文中，對《論佛骨表》表示懺悔：

「臣以狂妄愍愚，不識禮度，上表陳佛骨事，言涉不敬，正名定罪，萬死伏輕。陛下哀臣愚忠，恕臣狂直，謂臣言雖可罪，心亦無他，特曲開憐，以臣為潮州刺史。既免刑誅，又獲祿食，至恩宏大，天地莫量；破腹剖心，豈足為謝？」接着又說明自己到潮州後，向官吏和百姓宣揚天子神聖，威武仁慈，吏民歡欣鼓

舞等情況，並且還表明自己有文才，可以歌頌皇帝的聖德，還特別建議憲宗東巡泰山，奏功皇天。可見其愚昧，所謂言不顧行，行不顧言也。

唐憲宗見韓愈有悔過之心，怒意漸消，並對宰相說：「愈前所論，是大愛朕，然不當言天子事佛乃年促耳。」（見《新唐書·韓愈傳》）因此，到了十月，又調遷韓愈為袁州刺史。

韓愈在江州曾寄鄂岳李大夫夫人一詩中說：

我昔實愚蠢，不能降色辭；

從其責我過，我亦請改事。

他這種懺悔之情，溢於言表，即見其心，這又說明了甚麼呢？古往今來，人是可以重塑性的，反省乎、自責乎、得取乎、進乎、退乎，乃至佛門所言慚之愧之等。所以，我們在評價韓愈反對迎奉佛指舍利時，應該注意以上的這些問題，切不可偏費之。

後來理學家周敦頤在題大顛壁也說：

退之自謂如夫子，原道深排佛老非；

不似大顛何似者，數書珍重寄寒衣。

歐陽修他雖然佩服韓愈的詩文，但也不免說：「前世有名人，當論時事，則戚戚怨嗟！有不堪之窮愁形於文字。雖然韓文公不見此累。」（見《韓昌黎文集》）明人張萱也說：「始以諫佛骨見斥，既欲以請封禪而謀進，非兩截乎！」這種前後矛盾的現象，正如前面所說的，人是可以重塑的。

縱上觀之，唐代文學家的《原道》、《論佛骨表》、《諫迎佛骨表》的作者韓愈，為反對主體文化與外來文化的融合，以及唐朝所形成的儒釋道三教合一的文化局面，這是在開歷史的倒

車。其目的是為了恢復儒家那種「唯我獨尊」的天下，從狹隘的「民族自尊」和所謂「保存國粹」的論點，來排斥外來的佛教文化，以及我國土生土長的道教。但是，自印度佛教文化進入中國以後，它就與我國傳統的文化結合在一起，通過沖突的現象，最終融合成爲我國傳統文化中的一個有機的組成部分，它揭示了文化是可以融合的功能，也是外來文化融合功能的一個好的例證，無需多言說明的。

然而，在佛教思想自身變化中，以至融合於我國傳統文化的這一過程，佛教對儒學，以及整個中國傳統的文化，產生了巨大的影響。這說明了不同的文化，在接觸、變化的過程中，產生那種矛盾和沖突，都可以由他們各自的適應性而變革，最後，他們之間的文化趨向最終的調和，並在新的基礎之上融爲一體，達到相應的協調，佛教文化就具有了這些功能，因此而成爲中國化的佛教，其意義也在此。

在文化的協調發展時，韓愈利用陝隘的民族感情，以唯我獨尊的論點，以及文化中一些有利的因素，來排斥外來的佛教爲夷狄之教，從而挑起一場夷夏文化之戰，其目的不過是想達到公元634年漢武帝那樣採納董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的文化黑暗的時代，這實是歷史的倒退，從這點意義來講，帝王宰相和朝野上下的文人學士們，又怎麼能答應呢？

當然，韓愈的「原道」引起了許多反論，此情況一直延至宋朝以後，如佛教界中有明教契嵩著《非韓》和《輔教篇》，居士張商英著《護法論》、劉謐著《三教平心論》、李屏山著《鳴道集》等文章，對韓愈的排佛論調，一一加以反駁，從文化的現象來看是應該如此的，至今還有其現實意義和作用。

（完）