

中古佛教的師弟之道和孝道觀念*

聖凱
清華大學

摘要：出家意味著捨棄父子的人倫生活而違背中華文明孝道精神，卻在僧團中形成師父—弟子生活，構成師弟之道的修道倫理生活。孝道與師弟之道，既有一定的倫理上的類似，更有“互釋”的現象。印度佛教戒律傳統提倡“視師如父”“視徒如子”的倫理精神，同時受到的印度社會思潮“視師如神”的影響，大乘佛教的經論開始提倡“視師如佛”。“視師如佛”的師徒關係是基於信仰的觀念、超越性意義，和上、阿闍梨、善知識才是真正的“師”。佛教傳入漢地後，佛教界人士以“師”的角色解釋僧人，以“嚴師”的觀念闡釋僧眾的倫理地位，以教化的“儒行”風範解釋僧團生活的社會功能。這樣，僧眾獲得進入中華倫理秩序的途徑，試圖回應孝道、不敬王者、不應拜俗的困境。

關鍵詞：師弟之道、孝道、視師如父、視師如佛

* 本文為 2017 年度國家社會科學基金重大項目“漢傳佛教僧眾社會生活史”（17ZDA233）階段性成果、清華大學自主科研計劃資助成果。

佛教的出家與中華文明所提倡的孝道的倫理衝突是印度佛教遭遇中華文明的最大挑戰。“出家”的捨倫離親，在倫理上對中國傳統倫理家國同構的穩定結構造成巨大的衝擊；其次，“出家”的雲遊生活，無疑是在家國之外創造了一種流動性的生活，尤其是寺院無疑是具有一定公共特徵的傳統“社會”；但是，“出家”的雲遊也容易和流民、難民等混在一起，給國家管理、政治穩定、社會安全帶來困難。所以，“出家”意味著“孝道”的背離，是對“家”“國”穩定結構的捨棄；同時，相續性的破壞意味著流動性的產生，寺院的存在也是對家國同構的最大補充，這也就是中古時代的慈善事業皆大多由寺院承擔的根本原因。

美國學者蕭本(Gregory Schopen)通過印度佛教的碑銘考察僧人的孝道，發現印度僧人經常回向功德給父母，並且也會照顧父母的生活所需，僧人與家庭往往仍有密切的聯繫，並非像經典所呈現出的出世印象，所以他強調中國佛教的重視孝道不見得是受中國文化所影響。¹但是，印度與中國是完全不同的文化和社會；而且，出家這種捨倫離親的生活，是中華文明從未遭遇的生活方式。

在魏晉南北朝時期的儒家知識分子心中，出家究竟在哪些層面對孝道產生了衝擊？如孫綽(314-371)在《喻道論》中的記載：

或難曰：周孔之教，以孝為首。孝德之至，百行之本。……而沙門之道，委離所生，棄親即疏，刑別須髮，殘其天貌。生廢色養，終絕血食，骨肉之親，等之行路。

¹ 參見 Gregory Schopen, *Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy and Texts of Monastic Buddhism in India*, chapter III, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, pp. 56-71.

背理傷情，莫此之甚！²

在家庭的範圍內，出家不僅破壞了“孝道”所要求的“事親之道”，還破壞了中國人所重視的“身的相續”。如果說“孝道”重視的就是相續性，佛教確實在制度層面破壞了這套相續性，此為其一。其二，“家”是構建一個社會的基本條件或者基本要素，“出家”則破壞了社會的完整性，形成了社會的流動性。

孫綽提及出家的“背理傷情”，南齊張融《三破論》則提出最嚴厲、激烈同時又是最為典型的批評，這是外部壓力的典型代表。

第一是佛教入國而破國，劉勰《滅惑論》引用其文曰：

誑言說偽，興造無費，苦剋百姓，使國空民窮。不助國，生人減損，況人不蠶而衣，不田而食，國滅人絕，由此為失；日用損費，無纖毫之益。五災之害，不復過此。³

寺院的修建、經典的雕刻、佛像的塑造，皆帶來經濟上的極大浪費，造成國庫空虛、百姓貧窮；僧人不勞而獲、不耕而食，不娶妻生子，造成國家勞動力與經濟的損失。

第二是“人家而破家”，其文曰：“使父子殊事，兄弟異法；遺棄二親，孝道頓絕；憂娛各異，歌哭不同；骨肉生仇，服屬永棄；悖化犯順，無昊天之報。五逆不孝，不復過此”。⁴ 僧人出家，意味著不認同“為人子”的不可選擇性，不認同家庭生活對德性養成的必要性，捨棄父子兄弟，不講孝悌，斷除與家人的倫常關係；僧人穿袈裟，脫衣去冠，拋棄社會責任，不敬天法祖，脫離了社會的身份秩序。

² 《弘明集》卷三，《大正藏》第52冊，第17頁上。

³ 《弘明集》卷八，《大正藏》第52冊，第50頁上。

⁴ 《弘明集》卷八，《大正藏》第52冊，第50頁上。

第三是“入身而破身”，其文曰：“人生之體，一有毀傷之疾，二有髡頭之苦，三有不孝之逆，四有絕種之罪，五有亡體從戒。唯學不孝，何故言哉？誠令不跪父母，便競從之，兒先作沙彌，其母后作阿尼，則跪其兒。不禮之教，中國絕之，何可得從！”⁵ 身體作為人倫的自然基礎，也是人倫必然性的前提；出家毀形意味著人情自然的破壞，是對禮教的“不禮”。

總之，《三破論》是從身、家、國的三大層面，基於生活、制度、責任等自然生活、現實生活、教化的必要性，對佛教出家進行深刻的批判，這也是佛教必須回應與解釋的問題。《弘明集》卷八記載佛教界反駁《三破論》的文章，主要有釋玄光的《辯惑論》、劉勰《滅惑論》、釋僧順《釋三破論》三篇。佛教界需要不斷地解釋、“轉化”與“調適”自己的理論與立場，強調佛教的許多經典亦重視孝道；同時，不惜創作各種“偽經”，甚至強調佛教的“孝”高於儒家的“孝”。⁶

中古時代的佛教學者大多儒佛兼通，他們為了能夠論證佛教在漢地傳播的合法性與合理性，不斷地調適、解釋出家與孝道的矛盾，將出家納入孝道體系，為出家找到禮制意義上的根據；同時，探討佛教經典中“孝名為戒”、報恩等思想，呈現孝道在佛教觀念世界的神聖性意義。蕭本所帶來的印度佛教生活傳統視野，提示了研究者要注意佛教固有的精神資源，即出家意味著捨棄父子的人倫生活，卻在僧團中形成師父－弟子生活。因此，中古時代的師弟之道與孝道觀念之間的“互釋”，是非常值得注意的現象。

⁵ 《弘明集》卷八，《大正藏》第52冊，第50頁中。

⁶ 這些過程的具體討論，可以參考廣興：《佛教對儒家和道教在孝道觀上批判的回應》，《佛學研究》2014年總第23期，2014年，第100-122頁。

一、視師如父與視師如佛

劉勰《滅惑論》針對《三破論》的“三破”進行回應，其中則回應“人家而破家”，闡釋了孝的本質、服飾與時代和社會的問題。劉勰說：“夫孝理至極，道俗同貫，雖內外跡殊，而神用一揆。”⁷“孝”作為至理，出家、在俗則只有外在形式的差別。在俗的人“修教於儒禮”，出家的人“弘孝於梵業”。佛教亦弘揚孝的精神，劉勰說：“故知瞬息盡養則無濟幽靈，學道拔親則冥苦永滅。審妙感之無差，辨勝果之可必。所以輕重相權，去彼取此。”⁸劉勰結合中國傳統的靈魂不滅論和佛教的輪回報應論，強調佛教不局限於現世的孝養，而是澤及三世，以精神的解脫救濟親人永離輪回報應之苦。⁹因為在養親盡孝，不過一時，而且無助於來生；出家不僅自度，而且為親人永遠消除苦難。在家、出家均可盡孝，形式不同。

出家作為佛教制度性的生活，捨俗意味著無法實現“孝養無違”。但是，在僧團生活中，師徒關係亦獲得神聖性意義。所以，法琳的解釋方法在於“比類”和“化約”，如“比夫釋教，其義在焉”¹⁰即是明顯的證據。如《辯正論》說：

夫人倫本於孝敬，孝敬資於生成，故云：“非父母不生，非聖人不立，非聖者無法，非孝者無親。”此則生成之義通，師親之情顯。故顏回死，顏路請子之車，孔子云：“回也視

⁷ 《弘明集》卷八，《大正藏》第52冊，第50頁上。

⁸ 《弘明集》卷八，《大正藏》第52冊，第50頁上。

⁹ 劉立夫：《佛教與中國倫理文化的衝突與融合》，北京：中國社會科學出版社，2009年，第125頁。

¹⁰ 《廣弘明集》卷十三，《大正藏》第52冊，第183頁下。

余犹父，余不得視回犹子。”盖其义也。¹¹

法琳清楚意識到“孝敬”是人倫之本，是“人情自然”与“社會教化”相適應的產物，設教的自然根據在於“非父母不生”。人雖天然而有父母，但並不意味著人可以不經教化而自然實現道德的美善，仍需在聖人之法的引導之下維持、復歸淳樸。“孝敬資於生成”，意即人因父母之生而具備了懷“孝敬”之心、行“孝敬”之行的自然傾向，但不能無師而自通，仍需待聖人立法加以引導、約束方能“成”就其心其行。因此，“孝敬”的“生成”提示了“孝敬”的確立、實現與父母、先師關係密切。這與《孝經》論孝以“父”為中心的闡釋脈絡有所不同，法琳論“孝”不僅強調“父母”，還突出了“師”的地位，故有“師親之情顯”之論。這樣，僧團生活的師徒倫理在一定意義上亦具有孝道的內涵。

佛教的師道觀念與印度文明是息息相關的。在印度文明中，奧義書接受教師的重要，達到“視師如神”的地位。如《白淨識者奧義書》說：

韋檀多學中，劫初所宣說，無上秘密義。不可教躁人，不子，或不弟。

人若於天神，有無上敬愛，如是敬愛神，如是愛師輩；於此諸巨靈，教義乃光大；於此諸巨靈，教義乃光大。¹²

“不子”是指不孝父母，不弟為不敬師長。同樣的禁戒，亦見於《彌勒奧義書》：“此至上之玄秘也，不當以教非其子者，非其徒者，

¹¹ 《廣弘明集》卷十三，《大正藏》第52冊，第183頁下。

¹² 《五十奧義書》（修訂本），徐梵澄譯，北京：中國社會科學出版社，1995年，第425頁。

或輕躁之人。而除本師之外不拜他者，修一切善德者，乃可教也。”¹³ 在奧義書中，老師的地位如同祭司；尤其是“除本師之外不拜他者”，本師具有如神一樣的神聖地位。

但是，佛教僧團的師徒關係是為了教育和生活照顧，年輕比丘照顧老師並沒有上升絕對、神聖的義務。在沙彌成為僧團的正式成員時，必須經過“受具足戒”的過程，這是出家而成為僧伽成員的儀式。在“受具足戒”時，沙彌得到“和尚”（upādhyāya，漢譯為親教師）的肯定，將此沙彌推介於僧團，從此“和尚”對他負有道義的保證責任和攝導教化的責任。於是，“和尚”與這位沙彌構成真正的師徒關係。初出家者禮請年長比丘為和尚，應當具足偏露右肩、脫革屣、右膝著地、合掌的威儀，三說：“我某甲今請大德為和尚，願大德為我作和尚，我依大德故得受具足戒。”¹⁴ 和尚應教導愛護弟子，弟子應敬事和尚，盡其和尚與弟子的應盡義務，這都是平日的事。弟子依和尚修學，是不能輕率離師的。¹⁵ 僧團戒律通過弟子的懇請正式確立師長的地位與名份，不僅使師長的教誡變得名正言順，同時確立了弟子應盡的義務，從而解決了年輕僧人的教育與生活互助的難題，即和尚兼容師長教導與如父親般養育的雙重職責，弟子兼具學習與孝養的兩種義務。

和尚與弟子的師徒倫理是通過戒律的規定，即“法”的神聖性規定所賦予的，是具有神聖意義的。但是，這種基於“法”的規定所呈現的僧團生活，則未必能徹底地將清淨、神聖的理想呈現出來。所以，《四分律》卷三十三云：

¹³ 《五十奧義書》（修訂本），徐梵澄譯，第464—465頁。

¹⁴ 《四分律》卷三十三，《大正藏》第22冊，第799頁下。

¹⁵ 印順：《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1991年，第366頁。

大眾皆集游羅闍城，時彼未被教誡者，不按威儀，著衣不齊整，乞食不如法，處處受不淨食，或受不淨鉢食，在小食、大食上高聲大喚，如婆羅門聚會法。時有一比丘，無弟子、無瞻視者命終，諸比丘以此因緣往白世尊。世尊言：“自今已去聽有和尚，和尚看弟子當如兒意看，弟子看和尚當如父意，展轉相敬，重相瞻視，如是正法便得久住，增益廣大。”¹⁶

僧團生活是具體、瑣碎的，師徒之間的生活不僅需要戒律的清淨和彼此的愛敬，也需要人間的和樂。所以，“視師如父”“視徒如子”則是人間最好的現實關係。同時，這種既有人間溫情的生活，又有“法”的攝受與教導，更有倫理上的愛敬，無疑是最美好的關係。師徒關係不僅涉及到二人之間的生活，更涉及到僧團作為共同體的可持續發展和宗教理想的實現。

隨著大乘佛教的出現，師徒的現實關係不僅獲得戒律的制度規定，更受到“視師如神”的印度社會思潮的影響。因此，大乘佛教經論開始提倡“視師如佛”。首先，“視師如佛”的觀念沒有出現在律藏、《阿含經》、毗曇部論典中，只出現在大乘佛教的經論中，這與大乘佛教的信仰是相關的，尤其出現在“善知識”的觀念體系中。鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二十七云：

善男子！於是佛法中倍應恭敬愛念生清淨心，於善知識中應生如佛想。何以故？為善知識守護故，菩薩疾得阿耨多羅三藐三菩提。¹⁷

¹⁶ 《四分律》卷三十三，《大正藏》第22冊，第799頁上。類似的記載，參見《五分律》卷十六，《大正藏》第22冊，第110頁下；《十誦律》卷二十一，《大正藏》第二十三冊，《大正藏》第23冊，第148頁中。

¹⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷二十七，《大正藏》第8冊，第418頁上。

東晉佛陀跋陀羅譯《華嚴經》卷十提到菩薩十種清淨法，其中第九、十法即是“猶如大地，等視眾生上中下類，悉如佛想，恭敬供養和尚諸師及善知識菩薩法師”，同時卷五十六強調“恭敬善知識，其心如佛想”¹⁸。《華嚴經·入法界品》闡明善財童子五十三參，其參訪的善知識可以分為三大類：人、菩薩、天神。而且，天神部分，是在《華嚴經》前六品集成時，為了適應印度神教的信仰，而增編到《入法界品》中去的。¹⁹同時，善財在印度南方參訪所遇到的“人”善知識，前後共 35 人，除佛教的比丘、比丘尼、優婆夷以外，還有外道的仙人、出家外道，具有世俗社會地位的國王、婆羅門、長者、居士，青少年的童子、童女，職業從事者的童子師、船師，所以遍及出家與在家、佛教與外道、男子與女人、成人與童年，種種不同身份的人。²⁰這些善知識是通過菩薩示現，現身在人間，以不同的身份和方便，來化導人類趣向佛道的。

《華嚴經》的“善知識”觀念無疑呈現了印度大乘佛教“僧俗平等”的倫理模式。大乘佛教以成佛為最高理想，以菩薩為實踐主體，以“廣度眾生”為實踐目標，在家菩薩亦具足般若波羅蜜，同樣實踐六度等菩薩行，於是在家與出家同樣具有“修行解脫”的平等性；其次，信受大乘佛教的實踐者稱為“善男子、善女人”，而大乘佛教的傳弘者亦有通稱，即通於在家、出家的“法師”，在家菩薩亦同樣具有一定的說法、住持佛教的功能，成為“僧俗平等”的兩大原因。²¹“善知識”也是大乘佛教的弘揚者，具有演說、解釋經典、教化眾生的

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷五十六，《大正藏》第 9 冊，第 756 頁上。

¹⁹ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1992 年，第 1124 頁。

²⁰ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，第 1125 頁。

²¹ 聖凱：《印度佛教僧俗關係的基本模式》，《世界宗教研究》2011 年第 3 期，第 29 頁。

功德，同時能夠斷除煩惱而證聖果成佛。如《金剛仙論》卷五云：

勸供養者，當如佛想。所以然者？如來在世，親說此經，以化悟眾生。末世之中有人，隨順佛意，受持經者，則為與佛無異故。此人雖是凡夫，不名為佛；而流通大乘，說法化人，生解斷惑，證於聖果，分同於佛，故勸供養如佛也。²²

大乘佛教在“眾生平等”“一切皆有佛性”等觀念的推動下，不僅視一切眾生為未來佛，更是視一切善知識如佛。

印度佛教戒律典籍中，提倡“視師如父”。“視師如父”是基於現實生活的制度性觀念，是因為有日常生活的情感、利益等種種糾纏。佛教戒律的“視師如父”，本質上是為了讓新學比丘理解師徒的關係。一、“視師如父”是一種倫理的勸導，師長與父母皆是同一系列的倫理對象。二、弟子對師父的照顧僅限於學習期間，而無終生的責任與義務；僧團對年長比丘的生活照顧，是僧團的共同責任，而非某一弟子。三、弟子依止一位師父的學習期限為十年；十年後，弟子學有所長，能夠從事教導其他出家人，即可離開。因此，僧團的“視師如父”與後來的中國書院基本一致，是人才培養、生命成長意義下的師生關係。

但是，大乘佛教經論開始提倡“視師如佛”，這樣的“師”是指具有菩薩涵義的善知識，而不是僧團制度規定的師徒關係中的長老上座，是離開生活世界，沒有情感、利益等現實糾纏，而只剩下教化、傳法的象徵意義。所以，“視師如佛”的師徒關係是基於信仰的觀念、超越性意義，缺乏現實的制度規範，是進入修道領域的觀念塑造。

²² 《金剛仙論》卷五，《大正藏》第25冊，第830頁中。

二、中古僧人的尊師与孝道

佛教進入漢地後，“視師如父”“視師如佛”的觀念同時進入中華的觀念世界。中國僧人很自然地以父母的孝道觀念去理解僧團的師徒生活，同時配以固有尊師重道的“嚴師”觀念匹配“視師如父”，從而回應中華文明的孝道，試圖化解出家與孝道之間的倫理衝突。

在中華的倫理秩序中，君、親、師是人間最重要的三大關係。君父的關係是以“父”為根據推展、構擬出來的，師的重要性在於“師無君臣之親而有君臣之義”。《國語·晉語》說：

民生於三：事之如一。父生之，師教之，君食之。非父不生，非食不長，非教不知。生之族也，故一事之。²³

人之生、長、養，分別對應著父、師、君，師的重要性是建立在“教”之上的，是建立在人不能無學的基本判斷之上。

中古僧人秉承著中華禮制的尊師傳統，引用《禮記·學記》語句中的“嚴師”觀念：“凡學之道，嚴師為難。師嚴然後道尊，道尊然後民知敬學”²⁴，“嚴師”即尊敬老師。《弘明集》卷八收錄僧順《答道士假稱張融三破論》說：

在家則有二親之愛，出家則有嚴師之重。論其愛也，髮膚為上；稱其嚴也，剪落為難。所以就剃除而歡，若辭父母而長往者，蓋欲去此煩惱，即彼無為。髮膚之戀，尚或可棄；外物之徒，有何可惜哉！不輕髮膚，何以尊道；不辭天屬，何用嚴師。譬如喪服，出紹大宗；則降其本生，隆其所

²³ 左丘明撰、徐元誥集解：《國語集解·晉語》，北京：中華書局，2002年，第247頁。

²⁴ 《禮記·孝經》，胡平生、陳美蘭譯注，北京：中華書局，2007年，第124頁。

後。將使此子執人宗廟之重，割其歸顧之情，還本政自一暮，非恩之薄所後，頓申三年實義之厚。《禮記》云：出必降者，有受我而厚其例矣。經云：諸天奉刀持髮，上天不剃之談。是何言也？子但勇於穿鑿，怯於尋旨，相為慨然。²⁵

僧順以出家僧人為“師”，所以用“嚴師”即尊敬師長，來回避出家有違孝道的困境。僧順從“嚴師”出發，強調僧人捨俗出家、剃髮、著袈裟，如同執宗廟之禮，表達內在的敬意。

出家的生活，是尊師重道的倫理生活，仍然是在中華禮制的倫理秩序中。在東晉“沙門不敬王者”的論爭中，中書令王謐亦以僧人敬禮師長回應桓玄的主張。《弘明集》卷十二云：

答曰：以為釋迦之道，深則深矣；而瞻仰之徒，彌篤其敬者。此蓋造道之倫，必資行功。行功之美，莫尚於此。如斯乃積行之所因，來世之關鍵也。且致敬師長，功猶難抑，況擬心宗極而可替其禮哉。故雖俯仰累劫，而非謝惠之謂也。²⁶

王謐強調致敬師長，等於奉行君臣之道。因為“師長”之道是君臣之道，其他的關係之道都是父子之道，換言之，師弟子之道是君臣之道的衍生，君臣之道是父子之道的推展。同時，出家追求形而上的超越之道，具有來世的時間意涵，大大拓展禮制的“現世”與現前人倫之禮。

在中華倫理秩序中，師弟之道的理論根源是父子之道，同時也最符合僧團的倫理生活與“視師如父”的戒律傳統。所以，師弟的

²⁵ 《弘明集》卷八，《大正藏》第52冊，第52頁上。

²⁶ 《弘明集》卷十二，《大正藏》第52冊，第82頁上。

“嚴師”之道為佛教在中國的倫理秩序中找到立足點，也能回應君臣之道和父子之道。同時，中古佛教試圖以“嚴師”統攝君臣與父子之道。如《慈悲道場懺法》說：“父母雖復生育訓誨，而不能使離於三途。師長大慈，誘進童蒙，使得出家稟受具戒，是即懷羅漢胎，生羅漢果，離生死苦，得涅槃樂。師長既有如是出世恩德，誰能上報。”師長的恩德在教化，引導僧侶脫離生死，要遠遠超過父母的養育之恩。唐代明曠《天台菩薩戒疏》卷上云：

孝謂志心敬養，順謂隨從尊命。從誰孝順？略舉三境：一、父母生育恩，二、師僧訓道恩，三、三寶救護恩。言父母者，過現曾生養育於我，輪回六道並是父母，為是義故起無緣慈悲，竭誠敬養，令發道心，拔苦與樂。二、師僧恩者，和上闍梨並名師僧。和上名力生，道力由成故；闍梨名正行，糾正我行故。故《書》云：非父母以無生，非師長無以成，非君王無以榮。民生在三，事之如一。今闍梨和上三學訓誨，三身由此生；近導始末，三德由是而成。²⁷

明曠的解釋，擴大了孝順的對象為父母、師僧、三寶，因為他們各有生育、訓道、救護的恩德。同時，明曠以師僧的恩德統攝父母、君臣的恩德。明曠所引用的“《書》”與《國語·晉語》有一定區別：《國語·晉語》強調“父生之，師教之，君食之。非父不生，非食不長，非教不知”²⁸，師的作用在於教而令知，君的作用在令有食而成長。明曠的引用，師的作用是“成”，與《國語·晉語》所說君的“長”類似；而君的作用是“榮”，則是“成”和“長”的延伸。

²⁷ 《天台菩薩戒疏》卷一，《大正藏》第40冊，第585頁下。

²⁸ 左丘明撰、徐元誥集解：《國語集解·晉語》，北京：中華書局，2002年，第247頁。

而且，明曠強調“和上”的漢譯為“力生”，即學人的道力憑藉親教師的教化而生，所以師僧具有父母的“生”義。同時，學人經過師僧的教化開示，在道業和學問上既有所成，又能教化後來的學人，即具有“榮”的含義。所以，明曠總結“師僧能生、能成、能榮，三事具足”，這是以“師”統攝“父”和“君”。他的方法是父子、師生、君臣的倫理抽象化而成為三種德，然後引用中國古代典籍作為經典依據，為佛教的“師僧”接續到中華倫理找到思想根源與話語體系的立足點。

唐代彥棕在論述“嚴師”的師弟子之倫時，同時強調大乘經典傳統的“視師如佛”的觀念。《集沙門不應拜俗等事》卷六“沙門不應拜俗總論”云：

今三寶一體，敬僧如佛，備乎內典，無俟繁言。斯祭主之流也，祀宋之君，二王之後，王者所重，敬為國賓。今僧為法王之胤，王者受佛付囑，勸勵四部，進修三行，斯國賓之流也。重道尊師，則弗臣矣，雖詔天子，無北面焉。今沙門傳佛至教，導凡誘物，嚴師敬學，其在茲乎，斯儒行之流也。²⁹

彥棕以一體三寶、“視師如佛”的觀念，連接轉輪聖王的護法觀念，強調出家僧人為“國賓”的地位。同時，出家僧眾傳承佛陀教法、教化眾生，居於“師”的地位，他們的行為具有“儒行”的風範，依“重道尊師”的角度而宣稱不必執君臣之禮。

在印度佛教觀念世界中，弟子“視師如父”和“視師如佛”是實踐弟子之道的觀念倡導，而非強調所有僧人居於“師”的地位，和上、

²⁹ 《集沙門不應拜俗等事》卷六，《大正藏》第52冊，第474頁中。

阿闍梨、善知識才是真正的“師”。佛教傳入漢地後，為了讓中華社會理解、接納僧人、接受出家的生活方式，佛教界人士以“師”的角色解釋僧人，以“嚴師”的觀念闡釋僧眾的倫理地位，以教化的“儒行”風範解釋僧團生活的社會功能。這樣，僧眾獲得進入中華倫理秩序的途徑，試圖回應孝道、不敬王者、不應拜俗的困境。僧團所樹立的師弟關係，是以價值認同、教化行為為中心，而非孝道基於血緣認同的價值認同；雖然佛教強調的“視師如父”與“視師如佛”觀念，但是出家對父子之倫的公開否認，畢竟無法獲得古代中國社會和政權的完全信任。

但是，“師”的排序高於父母，十分盛行於佛教的僧人與信徒的觀念世界，“師僧父母”成為中古造像、題記的主要祈願對象。侯旭東總結北朝佛教造像人與發願對象，總結為三類：一、統治者與子民的上下級之間的縱向關係：皇帝、太皇太后、國王帝主、公卿百僚、王公宰守、州郡令長；二、血緣、親緣、地緣、業緣的關係：七世父母、所生父母、亡父母、兄弟姊妹、因緣眷屬、合門大小、師僧、朋友、知識、邑義等；三、眾生：群生、三界群生、有識、有形、含識、四恩三有、邊地眾生、蠢動眾生、有情等。³⁰ 同時，他注意到造像記中的“眾生”與家庭觀念，但是沒有解釋造像記中大量出現的“師僧父母”。檢索“中華石刻數據庫”，“師僧父母”盛行於漢魏南北朝，唐代逐漸減少，宋代基本很少甚至沒有出現。³¹《三晉石刻大全》檢索到

³⁰ 侯旭東：《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，北京：中國社會科學出版社，1998年，第217頁。

³¹ 2021年8月7日檢索兩個數據庫，皆顯示了這種傾向。中華石刻數據庫：<http://inscription.ancientbooks.cn/docShike/>。歷代教外涉佛文獻數據庫：<http://publish.ancientbooks.cn/docShuju/platformSublibIndex.jsp?libId=27>。

7處，3次為唐代，其餘則為西魏、北齊。如太平真君元年(440)三月十七日《王神虎造像記》：

大魏太平真君元年，歲次庚戌，三月癸卯朔，十七日甲戌，合邑儀道俗敬造佛象一區。仰為皇帝陛下、師僧、七世父母、所生父母、因緣眷屬，後為邊地眾生，一切有形之類，常與善居。願生生之處，延祚無窮，值佛聞法，一切眾生作佛保，永隆吉慶。佛象主王神虎。³²

又如西魏大統十四年(548)四月二十一日《合邑70人造像記》的祝願表達：“上為皇帝陛下、大丞相、群僚、百師僧父、父母、因緣眷屬、合門大小”³³。“師僧父母”作為祈願對象，在北朝造像記中隨處可見。同時，造像記亦將“師僧父母”的時間進行延展，如北周天和三年(568)十二月十四日《比丘僧淵造像記》中提及“曠劫師僧，七世父母”³⁴。

同時，師弟子之道不僅有助於理解佛教回應孝道的倫理關切，孝道亦有助於理解佛教徒的修道境界與信仰心情。南朝陳代徐陵(507–583)撰《東陽雙林寺傅大士碑》描述傅翕在隱棲前的言行：

彌勒菩薩亦有五百身在閻浮提，種種示現，利益眾生。故其本跡，難得而詳言者也。爾其烝烝大孝，肅肅惟恭，厥行以禮教為宗，其言以忠信為本。加以風神爽朗，氣調清高。流化親朋，善和紛爭。³⁵

徐陵為了抬高傅翕的地位，其所撰碑文屢將傅翕與王戎、鄧禹乃

³² 邵正坤：《北朝紀年造像記匯編》，長春：吉林人民出版社，2014年，第1頁。

³³ 邵正坤：《北朝紀年造像記匯編》，第230頁。

³⁴ 邵正坤：《北朝紀年造像記匯編》，第413頁。

³⁵ 徐陵撰、許逸民校箋：《徐陵集校箋》，北京：中華書局，2008年，第1226頁。

至周文王、姜嫄等儒門人物相比。³⁶ 傅翕作為彌勒菩薩的化身，其示現的化身完全符合孝道、禮教和忠信，是借儒家之道、儒行以表達佛教的修道境界。

如唐代貞元七年(791)戶部侍郎盧徵(737-800)撰《救苦觀世音菩薩石像銘》，描述自己對觀世音菩薩崇敬的心情：“如君如父，思報何緣”，於是造菩薩像，“庶為依怙，子子孫孫，豈無深信，共仰丕尊”。³⁷ 盧徵是父子的孝道精神來描述自己對觀世音菩薩的崇敬，是依普遍化的情緒來呈現主體的個體體驗，從而讓自己的崇敬心情獲得普遍性的表象。

三、出家為大孝與忠孝無違

僧人出家獲得“師”的地位，這是中古佛教回應孝道困境的間接性解釋。在南北朝、隋唐的三教論衡中，北周王明廣、唐代法琳直接以《禮記》的三孝之義為基礎，明確、直接地提出出家為“大孝”，這比北宋契嵩著《孝論》早五百年左右，這是以往研究很少注意到的。

北周大象元年(579)二月二十七日，王明廣在“答衛元嵩上破佛法事”說：“禮云：小孝用力，中孝用勞，大孝不匱。沙門之為孝也。上順諸佛，中報四恩，下為含識，三者不匱，大孝一也。”³⁸ 唐代法琳在《辯正論》中亦對《禮記》這一句話進行引用，並加以解釋：

且愛敬之禮異容，不出於二理；賢愚之性殊品，無越

³⁶ 張勇：《傅大士研究》，成都：巴蜀書社，2000年，第429頁。

³⁷ 《八瓊室金石補正》卷三十二，《歷代碑誌叢書》第9冊，南京：江蘇古籍出版社，1998年，第562頁。

³⁸ 《廣弘明集》卷十，《大正藏》第52冊，第158頁下。

於三階。故生則孝養無違，死則葬祭以禮，此禮制之異也；“小孝用力，中孝用勞，大孝不匱”，此性分之殊也，比夫釋教其義在焉。³⁹

法琳的論述是繼承《孝經》對於“孝”之內涵的闡釋，認為孝行雖然各種具體表現，如父母在世則“孝養無違”，父母離世則“葬祭以禮”，種種具體而微的孝行背後，其“理”可以用“愛”與“敬”來概括。法琳以《孝經》對孝道的解釋為根據，認為符合“孝”的禮雖然繁多，其核心內涵無非“愛”“敬”兩大“理”；“賢愚之性”是指行孝的主體，因為人的性品不同，所以呈現出小孝、中孝、大孝三種不同的行孝方式。

“愛敬之禮”並非只有單一模式，而是根據情況不同有所更易，即使養生送死也存在禮制的差別。因此，“至如灑血焚軀之流，寶塔仁祠之禮，亦敬始慎終之謂也。”⁴⁰法琳特別指出，佛教以火化身體，以寶塔埋葬骨灰，這也是“敬始慎終”的表達，仍然符合“養生送死”的內在要求。

“小孝用力，中孝用勞，大孝不匱”出自《禮記·祭義》，但在內容上與《孝經》“五等之孝”是有關係密切。《孝經》不僅提出“孝道”的價值之維，還規定了一套“制度”作為“孝道”在現實中展開的路徑。具體而言，在現實制度中不同位置上的人，其“行孝”方式是不同的，《孝經》按照天子、諸侯、卿大夫、士、庶人，區分出“五等之孝”。在《禮記·祭義》的原文中，緊隨“小孝用力，中孝用勞，大孝不匱”之後，通過對“用力”“用勞”“不匱”的說明，

³⁹ 《廣弘明集》卷十三，《大正藏》第52冊，第183頁下。

⁴⁰ 《廣弘明集》卷十三，《大正藏》第52冊，第183頁下。

詮釋了小孝、中孝、大孝的具體所指：

【經】小孝用力，中孝用勞，大孝不匱。思慈愛忘勞，可謂用力矣。尊仁安義，可謂用勞矣。博施備物，可謂不匱矣。⁴¹

【鄭玄注】勞，猶功也。思慈愛忘勞，思父母之慈愛己而忘己之勞苦。⁴²

【孔穎達疏】○“孝有三”者，大孝尊親，一也，即是下文云“大孝不匱，聖人為天子者”也。尊親，嚴父配天也。○“其次弗辱”，二也，謂賢人為諸侯及卿大夫士也，各保社稷宗廟祭祀，不使傾危以辱親也。即與下文“中孝用勞”亦為一也。○“其下能養”，三也，謂庶人也，與下文“小孝用力”為一。能養，謂用天分地，以養父母也。⁴³

在孔穎達綜合鄭玄注、南北朝義疏基礎上撰成的《禮記正義》中，明確指出“小孝”是“庶人之孝”，“中孝”是“諸侯、卿大夫、士”之孝，“大孝”是“天子”之孝，與《孝經》的“五等之孝”⁴⁴進行了關聯。換言之，在《禮記·祭義》的敘述脈絡中，“小孝用力，中孝用勞，大孝不匱”不是指某個個體如何去“行孝”，更不是某一個體“行孝”的判斷標準，而是指與現實身份制度相應的、不同主體“行孝”的方式與內涵。

“制度身份”的差異性決定了“孝行”的多樣性，故而“孝”有大、中、小之分。對於這一點，法琳有著清楚的認識，故而有“此性分

⁴¹ [漢]鄭玄注、[唐]孔穎達疏：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1989年，第1333頁。

⁴² [漢]鄭玄注、[唐]孔穎達疏：《禮記正義》，第1333頁。

⁴³ [漢]鄭玄注、[唐]孔穎達疏：《禮記正義》，第1334頁。

⁴⁴ 皮錫瑞撰：《孝經鄭註疏》，北京：中華書局，2016年，第18-50頁。

之殊”的說法，意在說明孝行實踐與身份之間存在著對應關係。

暨於輪王八萬釋主三千，竭溟海而求珠，淨康衢而徙石，蓋勞力也。總群生為己任，等含氣於天屬，棲遑有漏之壤，負荷無賴之儔，蓋勞心也。回軒實相之域，凝神寂照之場，指泥洹而長歸，乘法身而遐覽，斯不匱之道也。⁴⁵

所謂“輪王八萬，釋主三千”⁴⁶，是指阿育王建造八萬四千佛寺，釋提桓因建造三千佛寺以宣揚佛法；“竭溟海而求珠”⁴⁷，淨康衢而徙石⁴⁸則是強調專意“精進”修行；但是，佈施、精進為“勞力”，是“小孝”。其次，“利益群生”作為自己的責任，將眾生（“含氣”）與父母至親（“天屬”）等量齊觀，即堅持“眾生平等”，混跡眾生（“有漏之壤”）乃至惡人（“無賴之儔”）之中，以感化、救度他們，所以大乘菩薩道作為“中孝”。最後，追求涅槃之道（“回軒”“凝神”於“實相”“寂照”），通過涅槃以脫出輪回（“長歸”），才是“不匱”之道，才是“大孝”。

⁴⁵ 《廣弘明集》卷十三，《大正藏》第52冊，第183頁下。

⁴⁶ 慧琳自注：“《阿育王經》云：‘王殺八萬四千宮人，夜聞宮中有哭聲。王悔，為造八萬四千塔，今此震旦亦有在者；釋提桓因天上造三千偷婆。’”《廣弘明集》卷十三《辨惑論·內箴忠孝無違指第六》，《大正藏》第52冊，第183頁下。

⁴⁷ “竭溟海而求珠”的典故見於西晉竺法護譯《修行地道經·分別相品》：“本失於寶珠，墮之於大海，實時執取器，耗海求珠寶。精進不以懈，執心而不移，海神見如此，即出珠還之。適興此方便，休息意天王，超至大寶山，不以為懈倦。”《修行地道經》卷二《分別相品》，《大正藏》第15冊，第190頁下-第191頁上。

⁴⁸ “淨康衢而徙石”的典故源自西晉竺法護譯《佛說力士移山經》、劉宋沮渠京聲譯《佛說末羅王經》。在這兩部經的敘述中，眾力士無法移開擋在王道之上的巨石，佛以神力輕而易舉地移走巨石，引起眾人驚異，佛即以此為機，為眾人宣說“精進”“忍辱”“佈施”“為父母”等“四力”。見《佛說末羅王經》，《大正藏》第14冊，第791頁上-下。“康衢”即大路，“淨康衢而徙石”即“移開巨石以開通大路”之義。

根據行為主體而言，阿育王作為轉輪聖王、釋提桓因作為天主，他們護持佛法的功德，仍然是“小孝”；菩薩度化眾生，是“勞心”的“中孝”；成佛證入涅槃，則是“大孝”，等同於“天子之孝”。所以，“勞力”“勞心”“不匱”可能對應於凡夫、菩薩、佛的不同階次。法琳將佛教由低到高的修行階次對應於自“庶人”以至於“天子”的身份秩序，完成了對佛教“忠孝無違”的論證。

四、結語：孝道觀念的解釋與師弟之道的“讓位”

所以，華人學者冉雲華明確反對格里高利·肖本(Gregory Schopen)的觀點，強調孝道在印度佛教中的地位，遠比不上它在中國佛教中所佔的份量。中國佛教重視孝道，有其內在的原因，也有外來的壓力。所謂外來的壓力，主要來自儒家重孝的傳統、皇室的提倡、刑罰的威脅與鎮壓、家族組織的監督，與通俗文化推波助瀾所造成的形勢。所有的這些倫理、政治、法律、社會、及文化的壓力，都是在印度歷史上看不到的。中國佛教徒也是中國人，生活於中國社會圈內，受了中國文化的熏陶，與中國的思維方法有不可分裂、血肉相連的關係。所謂內在的原因，指中國佛教人士在中華傳統重孝的壓力下，將孝道在佛教中的地位，上升為“至德之要道”。這種改變曾對佛教在中國的繁榮，產生過良好的作用。⁴⁹ 中古佛教僧人以孝道闡釋出家的修道，以師弟子之道回應孝道；將作為域外文明的佛教，拉入中華文明的語境與視域，從而對佛教進行創造性闡釋與轉化，形成自己的經典

⁴⁹ 冉雲華：《從印度佛教到中國佛教》，台北：東大圖書有限公司，1995年，第43-55頁。

解釋方法。

在生活實踐層面，《孝經》與佛經的隨葬亦出現在佛教徒的葬儀上。如南齊的張融（444–497）留下遺囑：“左手執《孝經》《老子》，右手執《小品》《法華經》。”⁵⁰ 魏晉南北朝《孝經》之功能，有兩種傾向不可不表者：一是以《孝經》為人倫之本，故注重其忠孝之德；二是以《孝經》擬佛經，故使其帶上宗教性色彩。⁵¹ 北魏信佛的逸士馮亮在延昌二年（513）臨終前對侄兒馮綜遺囑：

斂以衣帛，左手持板，右手執《孝經》一卷，置屍盤石上，去人數裡外。積十餘日，乃焚於山。以灰燼處，起佛塔經藏。⁵²

馮亮對《十地經論》有深入的研究，是虔誠的佛教徒。《孝經》隨葬不僅是為了矯正當時厚葬的風俗，與佛經一起隨葬，體現了中古文人的生死觀念與儒佛兼修。

但是，隨著《佛說盂蘭盆經》《父母恩重難報經》的流行，不斷地強化佛教重視孝道的傳統。宗密在注釋《佛說盂蘭盆經》時，專門比較了儒佛二家的孝道思想。他認為儒釋的孝道有三點差異：即居喪異（辦喪事的方式不同）、齋忌異（祭祀等寄託哀思的方式不同）、終身異。終身異是指“儒即四時殺命，春夏秋冬；梵則三節放生，施戒盆會”⁵³，這是儒釋對身後孝的處理不同，為父母死後帶來的終究業報是完全不同的。儒釋二教的孝道“其同者復有其二”，即存歿同、罪福同。⁵⁴ “存歿同”是指儒佛都主張對父母的居住要表達尊敬，對

⁵⁰ 《南齊書》卷四十一《張融傳》，第729頁。

⁵¹ 陳壁生：《孝經學史》，上海：華東師範大學出版社，2015年，第189頁。

⁵² 《魏書》卷九十《馮亮傳》，第1931頁。

⁵³ 《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第39冊，第505頁下。

父母的奉養要使他們感到快樂，治療父母的病要解除他們的病痛，喪葬父母要表達哀痛的情感，祭祀父母要莊嚴肅穆；“罪福同”是指儒佛都對孝或不孝的人有獎勸和懲罰的一套。總之，宗密試圖論證，孝道是儒佛共同的倫理價值，但是佛教孝道比儒家更高一個境界。

宋代契嵩在儒佛融合的立場上作《孝論》化解了二者的張力。《輔教篇·孝論》說：“近著《孝論》十二章，擬儒《孝經》發明佛意，亦似可觀。吾雖不賢其為僧為人，亦可謂志在《原教》而行在《孝論》也。”⁵⁵ 契嵩在充分吸收儒家孝道思想的基礎上，提出了“以孝為本”的佛教孝道觀。《輔教篇·孝論》說：“天下以儒為孝，不以為佛為孝。曰：既孝矣，又何加焉？嘻！是見儒而未見佛也。佛也極焉。以儒守之，以佛廣之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣。”⁵⁶ 契嵩認為單有儒家的孝還不夠，還需要佛教的孝道理論以“廣之”“神之”。孝道不僅意味著倫理上的責任和必然性，更需要精神世界的自我擔負和能動性，才能實現道德境界和宗教境界的雙重提升。

印度佛教原有的師弟之道的“視師如父”和“視師如佛”，在中華文化孝道的強大壓力前，不再作為僧人的孝道精神基礎，這是對中華文明孝道精神的主動“讓位”；另外，它逐漸成為各宗派祖師信仰的精神資源，在元明以來的漢傳佛教和藏傳佛教各有一定的體現。

⁵⁴ 《孟蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第39冊，第505頁下。

⁵⁵ 《鐔津文集》卷十，《大正藏》第52冊，第702頁下。

⁵⁶ 《鐔津文集》卷三，《大正藏》第52冊，第661頁中。