

河北省社会科学基金项目
河北省社科规划基金资助出版

TANGSONG BADAJIA YU

FOJIAO

刘金柱 著

唐宋八大家 与佛教

人民出版社

河北省
河北省社科规划基金资助出版

TA
SSONG BADAJIA YU

FOITAO

唐宋八大家
与 佛教

人民出版社

责任编辑:孙兴民 张维训

装帧设计:徐 晖

责任校对:伍 琼

图书在版编目(CIP)数据

唐宋八大家与佛教/刘金柱著

—北京:人民出版社,2004.12

ISBN 7-01-004568-2

I.唐... II.刘... III.佛教—影响—唐宋八大家—研究

IV.①1207.62②8948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 098124 号

唐宋八大家与佛教

TANGSONGBADAJIAYUFOJIAO

刘金柱 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京市德龙公防伪印刷厂 新华书店经销

2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32

字数:200 千字 印张:9

ISBN 7-01-004568-2 定价:20.00 元

邮购地址:100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话(010)65250042 65289539

导 论

关于佛教传入中国的时间，长期以来有种种说法，东汉明帝永平年间（58～75年）派遣使者到西域求佛法，是大家公认佛教传入中国的开始。但佛教之进入必定在永平求法之前，而称之为传入之始，主要因为有史可证，有官方的成分，而且，自此之后佛教在中国才始较有影响。韩愈在上唐宪宗的《论佛骨表》中所云：“佛者，夷狄之一法耳，自后汉时流入中国……汉明帝时始有佛法。”^①韩愈之说为史学界所认可。

佛教传入之初，是作为当时流行的道术的一种而传播的。在汉代，佛教纯为一种祭祀，其特殊学说为鬼神报应，与中国固有之“巫”术有近似之处，所以佛徒与方士最初当常并行于世。按汤用彤先生推论，佛教最初为道术之附庸，附于方术以推行，“约一百年，始终以黄老浮屠并称，其时佛教之性质可推想也。”^②作为道术的支流，汉末佛教信徒兼好道术方技，主要在皇族和上层贵族中流行，在民间的影响不大。

三国两晋，由于大量佛经被译成汉文，佛教逐渐脱离方士而自立。但此时之社会崇尚清谈，士人援佛入玄，佛文化作为一种哲思，大大地提升了辩难的水准。然而，士人感兴趣的是佛教的工具性，佛义和老庄，时常互相比附解释，清谈中常含佛义，但只是取其新奇，对佛义还没有很深地了解，对佛学的内容也不大理会。社会的动荡，使得隐士成为社会仰慕的人物，而在生活不

^① 《昌黎先生文集》卷三十九《论佛骨表》。

^② 《汤用彤全集》第一卷《汉魏两晋南北朝佛教史》，河北人民出版社2000年版，第42～43页。

稳定的时代，避世隐居本身亦是一种处世的态度。但行为上的隐逸也需要理论的辩护和支持，而此种行为恰恰与当时的佛教在义理上可以相融。而且，沙门居于山林，摒绝俗务，在行为上本身即与隐士无异，在此意义上，佛居自然也是一种生活方式，而僧徒谈玄语虚，游于方外，实际也与隐士不二。所以，佛教依附玄理，应和时俗，大为士大夫所激赏。考察唐代之前六朝文人对宗教的态度，虽有程度之差别，但其共同之处，是将佛教、道教一并接受。

有学者将佛教从印度到中国的传播与发展分为四个时期，即两汉、三国为传入期，魏晋南北朝是佛教在中国的成长期，隋唐是佛教的成熟期，宋元明清是中国佛教的产果期，即化育出新的文化成果的时期^①。此种划分似过于程式化，如果将上述所谓“传入期”和“成长期”称为佛教在中国的进入阶段，应更贴近实际。该阶段的佛教，从依附道教玄学，到形成属于自己的正式体系，走过了一条漫长而艰难的路程，但给沉寂的文坛带来新意，给传统的文化注入一种全新的思维方式，以其独特的触角，影响到中国社会及政治生活的每一个层面，成为中国人生活和文化中不可或缺的一部分。

当然，进入阶段必定是影响本土文化的过程，其依附道教玄学也好，其形成正式体系也好，毕竟是在挤压和侵占固有文化的地盘和空间，除了外来的文化，部分本土文化发生歧变，从原有文化中变异出来，带有了浓重的佛教色彩。这一现象到了隋唐变得已经十分明显，所以，将隋唐称为汉（儒）文化的佛化阶段。

在隋唐的三百多年统治内，全社会都弥漫着浓重的崇尚释老的气氛。佛教的繁盛表现在两个不同的层面：佛教义学即理论形态的佛教和佛教修行即宗教形态的佛教。

^① 吴立民：《中国文化与佛教》，收入《佛教与中国传统文化》（上），宗教文化出版社1997年版。

前者体现在佛经的大量翻译,以及佛教与儒道的辩论等,到了隋唐时代形成了许多特色鲜明的佛学宗派,这些宗派大都宗奉某一佛教经典,以义疏之学的形式加以发挥,从而形成自己独特的理论体系。这些宗派及理论互相辉映,大有群星灿烂之势,尽管通过科举出身的人们都是以儒家的面目出现,其声势却远不能与释老两家相比。究其原因,无非是这些以儒者面目出现的士人,已经接受了太多的佛教熏染,在其知识结构及观念中,很难将儒释道三家文化遽然分开。唐朝政权虽对佛教有过打击和禁制,但一方面更多的是经济方面的考虑,另一方面,所打击的也只是属于宗教活动方面的部分,而且为时短促,对于文化的趋向和社会的习俗没有发生多大的移易作用。

后者可从唐武宗会昌毁佛提供的一组数据领略佛教之社会影响,会昌五年(845)八月壬午朝廷诏书言:天下所拆寺四千六百余所,还俗僧尼二十六万余人,收充两税户,拆招提兰若四万余所,收膏腴上田数千万顷,收奴婢为两税户十五万人。^①唐宪宗元和十四年(819)韩愈谏迎佛骨,便是士大夫阶层对佛教势力膨胀过快的反弹。实际在韩愈表谏之前,即有傅奕、狄仁杰、李峤、张廷珪、苏瓌、韦嗣立、桓彦范、李义、辛替否、宋务光、吕元泰、裴淮、姚崇、张镐、高郢、常袞、李叔明、彭偃、裴均、李岩、舒元褒等二十余人上表反佛,按汤用彤先生理解,韩愈之论所以震动一时,一则其直斥佛法,大异前人之讽谏;二则因韩愈名重一时,其党徒众多,符合者众。^②士大夫在接受佛教的熏习过程中,在为儒者争名分、争地位的过程中,不断参摹、完善儒家体系,为儒家的振兴找寻出路,即以排佛最甚之韩愈为例,其摹袭新禅宗建立儒教之道统传授渊源;其借鉴佛教偈

^① 宋·宋敏求:《唐大诏令集》卷一百一十三《拆寺制》。

^② 《汤用彤全集》第二卷《隋唐佛教史稿》,河北人民出版社2000年版,第37-44页。

颂改进文体；其谈心说性，天竺为体，华夏为用，奠定后来宋代新儒学之基础等等，无不受佛文化之影响。^① 所以称隋唐为汉（儒）文化的佛化阶段当不为过。

北宋统治者对文化事业采取不干预的宽容态度，按邓广铭先生理解，物产丰富的南方割据势力被次第平定之后，经济问题已经不是禁制佛教的主要原因，儒释道三家皆可任其自然传布和发展，政府不搞也不提倡罢黜和独尊，对佛道全无歧视之意。^② 甚至太宗以为佛教“有裨政治”^③，“用福邦家”^④，而佛教也十分知趣。欧阳修记述的一则公案，便很生动地反映了宋以后佛教的处世态度：

太祖皇帝初幸相国寺，至佛像前烧香，问当拜与不拜，僧录赞宁奏曰：“不拜。”问其何故，对曰：“见在佛不拜过去佛。”赞宁者，颇知书，有口辩，其语虽类俳优，然适会上意，故微笑而颌之，遂以为定制。至今行幸焚香，皆不拜也。议者以为得体。^⑤

佛教审时度势，收敛锋芒，其实放下才是真正拥有，与政府配合，与传统文化协调，融入才能更好地生存。由此条记述提供的信息，可以理解佛教通过与本土文化的磨合，已经找到一条与统治者和占主导地位的儒家文化妥协、共生的途径，佛教势力在政治方面已经甘居于被统治的地位，而在文化方面，也不再凌驾于儒教之上的优越气势。这一变化十分重要，是一实际双赢的

① 陈寅恪：《论韩愈》，《金明馆丛稿初编》，生活·读书·新知三联书店，2001年。

② 邓广铭：《论宋学的博大精深——北宋篇》，《新宋学》第二辑，上海辞书出版社2003年版。

③ 《续资治通鉴长编》卷二十四，太平兴国八年十月甲申。

④ 《续资治通鉴长编》卷二十三，太平兴国七年九月己丑。

⑤ 宋·欧阳修：《归田录》卷一。

结果。由于佛教自我定位的准确，此后基本没有再遭受严酷的打击。宋世流行于士大夫间的一个占主要地位的思潮，即是要把儒家的地位提高到佛老之上，无论是否攘斥佛老者，还是亲近佛老者，其基本主张是一致的，此或可称之为宋代儒家人物的觉醒。^①而实际情况也是三教彼此互相影响，互相吸收，互相借鉴，互相渗透，道学的出现，便是这种作用的结果。程朱理学的出现，一方面标志着传统儒家思想发展到一个更加完备的哲学思想体系的新阶段，另一方面，由于理学的核心，即其本体论——理，在相当程度上接受了佛教新禅宗的影响，禅宗思想随着理学的兴盛也更为士人所容纳。禅宗实际就是佛教在中国本土化进程中的产物，禅宗的一支独秀，标志着佛教至此已基本完成了与本土文化的融合。所以将宋代称之为佛教在中国的汉化阶段。

佛教善以比喻开悟、佐教化，此或可将上述佛教在中国发展的三个过程做一家庭示喻：某人纳侧室，当其初进此家教森严、秩序井然之家庭，必定忍辱负重，跟在正室身后亦步亦趋、人云亦云，讨得正室高兴男人喜欢。其初始目的只有一个，即站稳脚跟，然后伺机而动。此为第一阶段——进入阶段。当家庭地位稳固之后，依仗年龄优势渐渐取得专宠，霸气日显，家族成员（包括正室）不得不反过来讨好她，尽管斗争难免，但现实如此，只有面对。此为第二阶段——正室的迁就过程。随着岁月推移，男人对侧室的新鲜感日减，且由于其地位的不正常提升，打乱了固有秩序，而理性思维的主要作用便是恢复秩序，所以，出于稳定和发展的考虑，有必要重新确立正室的地位和威望。而侧室也充分认识到自己现实和未来的身份，放下自我，积极融入家庭。此为第三阶段——侧室的融入过程。上述比喻虽未必贴切，或可说明佛教在中国的发展历程。

① 邓广铭：《北宋儒家学家的觉醒》，《新宋学》第二辑。

自明中叶以来，茅坤编评之《唐宋八大家文钞》广为流传，故后世提起“唐宋八大家”一词，一般都认为肇始于茅坤。实际在茅坤以前，明初的朱右已采录了这八位作家的名篇佳作，题为《八先生文集》刊行。与茅坤同时代的唐顺之，编纂《文编》，选录唐宋散文，虽未使用八家之名，但也仅限于八大家作品。而正式将韩愈、柳宗元、欧阳修、王安石、苏洵、苏轼、苏辙、曾巩八人合称“唐宋八大家”，则实始于明嘉靖时古文家茅坤（1512~1601）的《唐宋八大家文钞》。言唐宋散文必及八家，后人于“八家”之目虽不免异议，但八家之文代表了唐、宋两代文章的主要成就，则可断言。

茅坤评文，十分注重行文的用世功能，而讲究文章之经世致用，正是八大家行文的共同准则。若苏轼之“有意于济世之用”（《答虔倅俞括奉议书》）；若苏辙之“才识邦家用”（《滕达道龙图挽词二首》）；若苏洵之“见其形以知其用”（《太玄论上》）；若曾巩之“其道必足以适天下之用”（《南齐书目录序》）；若王安石之“文章合用世”（《送董传》）；若欧阳修之“道胜者文不难而自至”（《答吴充秀才书》）；若柳宗元之“文之用，辞令褒贬导扬讽喻而已”（《杨评事文集后序》）；若韩愈之“则思修其辞以明其道”（《争臣论》），无非倡明两点，一之为“道”，一之为“用”。“道”者，儒家之正统思想；“用”者，社会之现实需求。思想需要鲜明，现实需要服务，此二者皆通过“文”来实现。文章为主流思想和主流社会服务既是其宗旨，也是其特色；维护当世政权统治，捍卫儒家道统思想，是八大家共同的文艺思想，也是八大家诗文的共同特点。也正是基于此，八大家文章受到历代文人士大夫的提倡和推崇。

后人更多关注的是八大家的文学成就，从“文”与“道”的关系考虑，实际讲究的是“文以明道”，即文如何为社会服务的问题。八大家的文学创作活动，时间和数量都是有限的，韩、柳

和宋六家的古文创作时间分别是四十年和九十年，两段累计才一百三十年，约占唐宋两朝六百余年的五分之一；八大家的古文作品总量粗略估计约三百五十卷，也只是唐宋文学浩瀚中的一小部分，不足以反映“唐宋”全貌。^①但八大家冠之以“唐宋”，影响了中国文坛上千年的发展历程，在其中扮演的究竟是怎样一个角色呢？可以称其为古文写作之样板，明代朱右评价为“断断乎为世之准绳”^②；李长祥称“今之世，渐趋文；其趋文也，趋八家也”^③；清人所称，应为“初学之门径”^④。古人以行文准绳的高度衡量“唐宋八大家”，则可理解“唐宋八大家”在古代士人文化生活中的地位是无可替代的。

“古文运动”是近代人对我国中唐时期一次文学变革的概括，虽未尽恰当，却也是约定俗成的共识。“古文”作为文体概念首倡于韩愈，所谓“愈之为古文，岂独取其句读，不类于今者！”（《题欧阳生哀辞》）所谓“不知古文，直何用于今世也，然以俟知者知耳。”（《与冯宿论文书》）从文学的角度看，“古文运动”只是文体、文风和文学语言的改革，但由于其与社会政治变革紧密结合，而且其领军人物又都有极强的政治背景，所以“古文运动”有着浓郁的政治色彩。韩愈之时虽多次提及“古文”，但实无“古文运动”之名，韩、柳为文，也多在朝政改革（即“永贞革新”）前后，其以文明道，都与朝政改革有关。宋代欧、苏各家之文，也是产生于朝政改革时期，从“庆历新政”到“熙宁变法”，欧、苏六家大都经历了两次朝政改革的孕育和行止。唐与宋“古文运动”的相似之处，在于二者都与当代的朝政改革有密切关联。

① 朱迎平：《唐宋散文研究刍议》，《宋文论稿》第171页，上海财经大学出版社，2003年。

② 明·朱右：《白云稿》卷五。

③ 明·李长祥：《天问阁文集》卷三。

④ 《四库全书总目》卷一百八十九《唐宋八大家文钞》，中华书局1965年版。

陈寅恪在《论韩愈》中论及“古文运动”“实由安史之乱及藩镇割据之局所引起”，所以“尊王攘夷”便成为“古文运动”中心之思想。^①唐宋八大家作为两个有延续性的文人群体，其生活的时代背景，必定对其思想有特殊的影响。韩、柳生活的时代，和欧、王、曾及三苏生活的时代，都面临着西北安全的隐患，民族矛盾的尖锐，使得社会文化具有极明显的政治色彩。民族安全和民族文化的高度一致性，往往表现在政权受到外族威胁时，士大夫阶层流露出的恐慌和不安。此时的士人阶层不再有盛世的雍容大度，多了些危机下的焦虑和不自信。陈寅恪将唐代之史分为两期，“前期结束南北朝相承之旧局面，后期开启赵宋以降之新局面，关于政治社会经济者如此，关于文化学术者亦莫不如此。”所以韩愈成为学术史上承先启后转旧为新之人物，而韩愈发起光大之“古文运动”，也开启赵宋新儒学新古文之文化运动。

以政府官员的身份提倡并参与“古文运动”，是唐宋八大家的一个共同之处。有高居相位的欧阳修、王安石，有基层官吏苏洵，其余的也都官居要职，但无论职务高低，有一个共同的特点是都热心朝政，留下大量可称后世楷模的政论文章。唐宋八大家在文学上的贡献，当然不仅局限在散文方面，其留世的诗和词同样璀璨，所以，观察八大家除了从散文家的角度，还应从诗人和词人的角度着手。相对散文创作的理性化特点，诗词更能表达作者的真实情感，在观察其宗教信仰，以及涉及宗教的经历方面，诗词表现出来的东西可能更具价值。

佛教的进入，给中国的知识界带来一种全新的思辨模式和从未有过的生命感悟，若生命的轮回说，若地狱之设等等，而新的思潮对于士人而言，往往是极其敏感又十分关注的事，佛教对士

① 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》之《论韩愈》。

大夫的魅力，正在于人生与理性上的兴趣，而不是仪式或礼拜上的兴趣。“不信佛法，而好居佛寺，喜与学佛者语”^①，在唐宋士大夫阶层似乎是一种时尚，修禅习佛也并不妨碍他们是一位纯正的儒家知识分子，信奉儒家之道是他们终生不变的信念。

遍及各地的寺院，成为历史文化的收藏和展示场所，以及唐宋士人游历的落足点，同时也是中国文化人读书、休闲、逃避的最佳去处。它不仅常常接纳入仕前的举子，也接纳致仕或贬谪等从仕途中退出的士人，而且还充当缓解社会责任与义务的压力，使得官场中的士人暂且从政治信条和道德规范中偷闲、疏解。即如排佛坚定若韩愈者，也有与大颠交往之公案；而柳宗元则主张统合儒释，苏轼评曰：“自唐至今，颂述祖师者多矣，未有通亮简正如子厚者。”^②佛教发展至宋，已经成为士人知识结构中的一部分，思想学术环境下的儒释调和已是难以避免的事了。苏轼曾明确指出：

孔、老异门，儒、释分宫，又于其间，禅、律交攻。我见大海，有北南东。江河虽殊，其至则同。^③

苏辙曾从学术和政治两个角度，论及佛教在中国所受儒者的不公正待遇。《私试进士策问二十八首》其十九云：

问：孔子与老子同时，孔子以礼乐教人，而老子以清静无为为宗。孔子盖尝问礼于老子，未可一言非之者。夫孔、老岂同道哉？后世孟轲、韩愈，皆学于孔子，然孟子之于杨朱、墨翟，韩子之于浮屠氏，皆讼言

① 《全唐文》卷三三七《泛爱寺重修记》。

② 《苏轼文集》卷六十六《书柳子厚大鉴禅师碑后》。

③ 《苏轼文集》卷六十三《祭龙井辩才文》。

攻之，嫉之如仇讎。夫韩、孟之贤不过于孔子，而杨朱、浮屠之害无异于老子。或释而不问，或排而不置，其说安在？^①

苏辙所拟策问，涉及学术公德问题，不同学派求同存异，未必置之死地而后快，自我生存、自我壮大，靠自身的实力和经营。《历代论·梁武帝》云：

东汉以来，佛法始入中国，其道与老子相出入，皆《易》所谓形而上者，而汉世士大夫不能明也。魏、晋以后，略知之矣。好之笃者，则欲施之于世；疾之深者，则欲绝之于世。二者皆非也。老、佛之道，与吾道同，而欲绝之；老、佛之教，与吾教异，而欲行之；皆失之矣。秦姚兴区区一隅，招延缙素，译经谈妙，至者凡数千人，而姚氏之亡，曾不旋踵。梁武继之，江南佛事，前世所未尝见，至舍身为奴隶，郊庙之祭，不荐毛血，父子皆陷于侯景，而国随以亡。议者观秦、梁之败，则以佛法为不足赖矣。后魏太武深信崔浩。浩不信佛法，劝帝斥去僧徒，毁经坏寺，既灭佛法，而浩亦以非罪赤族。唐武宗欲求长生，徇道士之私，夷佛灭僧，不期年而以弑崩。议者观魏、唐之祸，则以佛法为不可悟矣。二者皆见其一偏耳。老、佛之道，非一人之私说也，自有天地而有是道矣。^②

佞佛和毁佛都是不足取的极端行为，此借用苏辙之论对佛教在中国的历史做一回顾，以期说明佛教发展至宋，已深深植根于

^① 《栾城集》卷二十。

^② 《栾城后集》卷十。

中士，士大夫对待佛教的态度也从极端而趋于温和、冷静、理性。

唐宋社会文化中，佛教所占比重之大，远远超出了儒者的心理承受能力。所以士大夫惊呼、哀叹：“儒门淡薄，收拾不住，皆归释氏”^①，这是不争的事实，也是不能漠视的现状。司马光谓“三代礼乐在缙衣中”^②，《冷斋夜话》亦有“成周三代之际，圣人多生吾儒中；两汉以下，圣人多生佛中”之叹。^③半壁江山已归释氏，三代之礼乐，出类拔萃之人才皆在佛门，这对以儒自居的士大夫构成巨大的心理压力。问题是士大夫所接受的佛文化浸染，在既有的知识结构中，佛教成分又占有多大比重呢？没有亲历佛门胜地、不能吟诵几句禅语的士人恐怕只是例外。士大夫文化在充满禅机的土壤里孕育，并从中脱胎出来，如何不沾染、掺杂上佛教成分！本文以唐宋散文八大家为个案，一则是八位历史人物本身即以儒家的卫道者自居，二则，与佛门交往也是后继者心理期待中不能承受的事实。把诸多近于完美的事情，像光环一样套在祖师的身上，本身即是一种宗教行为，韩愈创立儒门道统，证明传授之渊源，便是摹袭佛教禅宗的教外别传^④。后世将“文以载道”的观念归之于韩愈，归之于古文运动，而这句话最早是出现在宋代道学家周敦颐的著作中^⑤。“道”乃儒门尊奉之传统，儒者对“道”的背离，是最令人痛心疾首的事，不能原谅，罪莫大焉。后世对王安石的褒贬，很大程度上是因此而起。王夫之《宋论》云：

故王安石之允为小人，无可辞也。以桑弘羊、刘晏

① 陈善：《扞虱新话》上集卷三。

② 《佛祖统纪》卷四十五。

③ 释惠洪：《冷斋夜话》卷十。

④ 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》之《论韩愈》。

⑤ 《美》包弼德：《斯文——唐宋思想的转型》第四章，江苏人民出版社2001年版，第116页。

自任，而文之曰《周官》之法，尧、舜之道；则固自以为是，斥之为非而不服。若夫必不可为者，即令其反己自攻，固莫之能遁也。夫君子有其必不可为者，以去就要君也，起大狱以报睚眦之怨也，辱老成而奖游士也，喜谗谀而委腹心也，置逻卒以察诽谤也，毁先圣之遗书而崇佛、老也，怨及同产兄弟而受人之排之也，子死魄丧而舍宅为寺以丐福于浮屠也。若此者，皆君子所固穷濒死而必不可为者也。乃安石则皆为之矣。^①

王夫之所罗列之罪状，若“毁先圣之遗书而崇佛、老”，若“子死魄丧而舍宅为寺以丐福于浮屠”，三令五申“必不可为者”，“君子有其必不可为者”，“君子所固穷濒死而必不可为者”，从不可为，到“君子”不可为，再到“君子”固穷濒死而不可为，语气层层加重。其所谓“君子”，实际就是儒者，儒者为佛门之务，是最难以容忍的事了。王夫之对王安石的议论，应该说是典型的儒者门户之辩，清以前对八大家的评价往往如是，根据需要扭曲历史人物的真实形象。尤其对领军人物韩愈、欧阳修所涉大颠及居讷的公案，更是讳莫如深。

如果将唐宋八大家放入当世的历史背景中，充分考虑唐宋士人不管是崇佛还是排佛，无一不出出于佛老的现实，则接受佛教的影响是必然的事。柳宗元、王安石之喜佛，三苏以佛老为皈依是人所共知的。韩愈、欧阳修则以辟佛著称，曾巩《梁书目录序》痛陈佛教之患失与误国，是著名的斥佛文章^②。然而人类性格的复杂性，以及佛教已发展到完全融入本土文化的阶段诸因素，是无论如何也没法回避的。以上述辟佛坚定若韩、欧、曾者，也难免有大量与佛教接触的行为和言辞。韩愈《与大颠书》

① 清·王夫之：《宋论》卷六《神宗》。

② 《曾巩集》卷十一。

对大颠恭敬有加,《与孟尚书书》谓大颠“颇聪明,识道理”,“实能外形骸以理自胜”;欧阳修以敬佩之语为僧人惟俨文集和祕演诗集作序^①,晚年又自号“六一居士”,可见其亦未尝不留意于佛理;曾巩的寺院建筑记则多有儒者“反不及佛之学者远矣”之叹^②。

佛教对唐宋八大家的影响,是学术界一直在探讨的问题。在1979年以前,有关宗教对传统文化的影响方面的研究,由于意识形态领域的原因,历史人物的宗教信仰和宗教活动,往往不加分析地被预定为有害的东西,以一概批评、否定的态度,不能作理性的研究和同情的分析,唐宋八大家与佛教关系方面的研究也是这样。但在此之前,毕竟出现过陈寅恪先生五十年代所作的《论韩愈》这样至今仍很难逾越的论文。

近些年学术成果数量逐年增长,但多集中在个案研究,从作品着手的有之,从思想着手的有之,从生活着手的有之,但都是从单一作家、作品入手。个案之中又集中在几个人身上,缺乏均衡发展。八大家中研究韩愈、柳宗元、苏轼、欧阳修及王安石的较多。仅以宋代研究现状的定量看,1997~2001年,内地宋代文学研究成果总量计3299项,有近2000项是对单体作家的研究,涉及作家137位,其中苏轼575项,欧阳修108项,王安石67项。雄居榜首的苏轼,独占全部个体作家研究成果的四分之一,三人加在一起,超过三分之一。^③成果分布、研究格局的不平衡,由此可见一斑。而八大家与佛教关系研究的成果,也呈现上述格局。由于缺乏系统性综合性成果,下面也以单体的形式对学术界的研究做一回顾和了解。

《论韩愈》是韩愈与佛教关系总结性的论断。后起诸贤的相

① 《欧阳修全集》卷四十三《释惟俨文集序》、《释祕演诗集序》。

② 《曾巩集》卷十七《菜园院佛殿记》。

③ 王兆鹏、刘学:《宋代文学研究现状的定量分析》,《光明日报》2002—10—9。

关研究从立意到论证一般都难脱该文之窠臼。该文在韩愈摹袭佛教禅宗建立道统、改进文体以及佛禅对幼年韩愈的影响、韩愈排佛与时政关系等都有精辟的推断，是研究韩愈与佛教关系不可不读的经典性文章。继陈寅恪提出韩诗摹仿佛教偈颂之后，陈允吉受陈寅恪启发，对佛教偈颂句法与韩愈诗歌句法的探讨，是更细致的个体研究。《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》、《韩愈〈南山诗〉与密宗“曼荼罗画”》^①二文，从佛教壁画的角度提出：韩诗不仅从语言上效仿偈颂，也从艺术现象的塑造上参用了寺院壁画的技法。陈登原《原道与谏迎佛骨》^②更是汇集了历朝有关韩愈与佛教关系的史论，并加按语评点。三陈之评，基本上概括了韩愈与佛教的关系。其他较有影响的文章如唐振常《韩愈排佛老议》^③、马兰州《韩愈崇儒反佛思想论析》^④等，均未能超越三家之论。

学术界评价柳宗元与佛教的关系，一般喜欢和韩愈放在一起对比观察，韩愈一味排佛，而柳氏提倡“统合儒释”，如孙以楷《韩愈、柳宗元与佛教的关系》^⑤等。季羨林《印度文学在中国》^⑥、《柳宗元〈黔之驴〉取材来源考》^⑦，从比较文学的角度，将印度原文与柳氏寓言进行对照，将柳氏寓言中所含有的宗教因子清理出来，这一清理出来的含有宗教渊源的结果就成了后人分析、研究的基础。陈允吉在此基础上更加详尽地论证柳氏寓言不仅从内容上，而且从体裁上也是借鉴于佛教文化（《柳宗元寓言的佛经影响及〈黔之驴〉故事的渊源和由来》）^⑧。此外，唐志敏《柳宗元好佛原因及其世界观的实质》，丁东风《柳宗元好佛原因

① 《古典文学佛教溯缘十论》，复旦大学出版社 2002 年版。

② 《国史旧闻》(2)，中华书局 2000 年。

③ 《古典文学论丛》，(1) 齐鲁书社 1980 年版。

④ 《天津外院学报》2000 年第二期。

⑤ 《中国哲学》(七)，三联书店 1979 年。

⑥ 《东方之子·大家丛书》季羨林卷，华文出版社 1998 年版。

⑦ 《比较文学与民间文学》，北京大学出版社 1991 年版。

⑧ 《古典文学佛教溯缘十论》，复旦大学出版社 2002 年版。