

《北山☒》之服制探析

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2020-07-10 キーワード (Ja): キーワード (En): Bei Shan Lu, Shen Qing, Mourning Apparel System 作成者: ☒, 可意 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/1251

Study of the Mourning Apparel System of the *Bei Shan Lu*

ZHAO Keyi

Key words

Bei Shan Lu / Shen Qing / Mourning Apparel System

Summary

Since introduced into China from the Han Dynasty, Buddhism faced many challenges. Especially because of the special ritual norms and teaching doctrines, Buddhism was often rejected by Confucianism, which was the mainstream indigenous system of thought. In contrast, Buddhists also argued in defense of their own religion, and there were heated debates between Confucians and Buddhists.

Among them, discussions on the aspect of ritual occupied a very important position. The problem of the mourning apparel system can be traced back to the ancient rites in the dynasties prior to the Qin. Over time, the mourning apparel system also evolved on the basis of the previous customs, and although various differences can be seen at each stage, it was always regarded as one of the guiding principles of legislation. From the Eastern Jin Dynasty to the Sui and Tang Dynasties, many Buddhists had both ability and political integrity, and they made strong arguments about this significant ritual issue, which relieved the contradictions between Buddhism and Confucianism, and also made a very important contribution to the development of Buddhism at that time.

Until the Middle Tang Dynasty, the status of Buddhism again changed. Shi Shengqing, the author of *Bei Shan lu*, was faced with anti-Buddhist trends, and in response to this difficult situation, composed this work. Through the *Bei Shan lu*, he responded to major contradictions and important questions, with the aim of making Buddhism conform to the development of the times, and to retain its status in society. Because Shen Qing was knowledgeable and talented, he was able to

discuss the relationship between “three religions” clearly in the *Bei Shan lu*. Shen Qing especially articulated his point of view in the chapter “Mourning Clothes”.

Therefore, this article focuses on the chapter “Mourning Clothes” in the *Bei Shan lu*, which aims to compare two kinds of mourning apparel systems and to recognize the similarities and differences between the Buddhism and Confucian rituals. I take the position that the Buddhist rituals explained by Shi Shenqing represent a kind of fusion of Confucian ritual and ethical concepts. Also, it was an active rational choice rather than a forced choice. This kind of transformation gradually gave form to the unique funeral rituals of Buddhism, which had a great influence after the Tang and Song Dynasties. It is worth mentioning that while Buddhism was influenced by Confucian traditional ideas, Buddhism also gradually influenced Confucianism. Because of the frequent debates and communication, the connection between them was also constantly strengthening. It did not fully satisfy to the original expectations of the Confucians, but such an outcome was inevitable.

《北山录》之服制探析

赵 可 意

《北山录》之服制探析

赵可意

〈关键词〉《北山录》／神清／服制

一、先行研究与本论文的目的

《北山录》是中唐时期释神清(?-820)所撰述,共十卷十六章¹⁾。在《宋高僧传》卷六有《神清传》,谓神清年十三受学于绵州开元寺,后于慧义寺受具戒,元和年中卒于慧义寺峰顶。僧传中提到了神清的著作,其中对《北山参玄语录》有如此评价:“就中语录博该三教,最为南北鸿儒名僧高士之所披玩焉。寺居鄆城之北、长平山阴,故云北山;统三教玄旨,实而为录,故云参玄也。”²⁾由此可见,《北山录》也就是《北山参玄语录》。

前人对这部著作已有一些研究成果。陈垣在《中国佛教史籍概论》³⁾卷五中介绍过《北山录》,并对《北山录》的版本问题进行了概述,指出民国初年发现两残本:一为沙门慧宝注,存一至三、七至十卷;一为比丘德珪注,存一至六卷。此外,陈垣还特别提到了《北山录》涉及到的禅宗祖统问题,即神清所言:“达摩多罗非菩提达摩。”这引发了明清时期的相关讨论。⁴⁾杜正乾在《唐释神清〈北山录〉刍议》⁵⁾一文对《北山录》和神清其人进行了简单的介绍,属于十分基础性的研究。段玉明《梵华重组:神清〈北山录〉研究》一文围绕的主题则是《北山录》所体现的“三教合一”思想。他认为梵华思想于唐宋之际进行了重组,而神清的《北山录》属于重组时期有着卓著贡献的代表,通过寻求梵华思想文化的融合与互补,赢得了中国传统思想文化护卫者的理解与接受。

日文文献方面⁶⁾,1971年椎名宏雄曾在《印度学佛教学研究》中登载过《〈北山录〉について》⁷⁾一文,文章讨论了《北山录》成立时间问题,并按

书籍的结构对“三教关系”、“与禅宗的关系”和“其他问题”三部分进行了探讨，重点强调了当时儒佛论争的背景。加藤荣司于2006年发表了《〈北山录〉的义净批判》⁸⁾一文，认为义净在《南海寄归内法传》中所表达的思想，与《北山录》“丧服问”中的观点有很大的不同。在加藤荣司看来，义净在思想上属于印度至上主义及戒律原理主义，而在神清的著作及后人慧宝的注释中，有一部分思想恰恰与儒家的祭礼文化相契合。作者认为神清与慧宝并未在佛教丧服制度的陈述中反对儒家所持有的“灵魂”概念以及衣着服饰违反了佛教戒律等，从而看出义净与神清的立场差异。神清认为佛教徒等信仰者是“真”，士大夫甚至君王是“俗”，但不代表“真”与“俗”是格格不入无法转换的。但义净在作品中表达出的则是与之相异的想法，尤其在“灵魂”概念等方面，义净非常坚持印度佛教的观点。加藤荣司认为义净的这种坚持和神清慧宝有很大区别，而这种区别背后代表着的是中国与印度两种文化的区别。在文章结尾，加藤荣司指出，宋代的儒教复兴似乎在8世纪儒佛融合就已见端倪，儒佛道三教之间对立的消解于晚唐时期可以得见。

对于加藤先生前文中的大部分论证我感到十分赞同，但对于最后结尾处的讨论，却有一点个人的想法。首先在中国，儒家思想从汉代开始成为了统治者治世的思想理论，可以说是封建社会礼教的基础，很难为外力所动摇，其次，如果仅仅针对宗教思想而言，佛教道教在不同阶段的地位呈现出此消彼长的局面，但客观来讲，佛教道教与儒家思想相互影响，乃至相互融摄的趋势，却是一以贯之的。最后，儒释道三教间的对立的确存在，但从三教相互对话开始，也就是相互理解的开始，我认为三教间不同观点的论争也带着消解矛盾的色彩，而这种包容使佛教道教得到了很好的延续与发展。

《北山录》作为唐代与“三教”问题相关的重要著作，涉及到多个方面的问题，本文之所以单独讨论丧服制度，一方面是因为丧服制度本身的重要性，这是儒家礼教中最为重要的部分之一，甚至每个朝代都会修订并将其写进律法；另一方面是佛教的特殊性，正是因为当时佛教并没有被完全接受，信仰者表现出的一些行为无法得到认同，而“丧服问”正是神清为消解这种认同差异而作出的努力。上文中义净对神清的批判也是可以理解的，但一味的坚持最原始的佛教，是否适合当时的社会环境，是否有利于佛教本身的发

展呢？正是由于神清等人在坚持佛教信仰的基础上，又努力地调和与当时主流思想的矛盾，佛教才能更加顺利地流传至今。应重视《北山录》在思想史中的地位，通过这部著作不仅能理解当时佛教的情况，还能够透视到其背后唐王朝的文化趋向。

二、唐朝的丧服制度

1、儒家丧服制度的发展

关于丧服制度这一问题，可以追溯到先秦古礼，《仪礼·丧服》一书出现是丧服制度形成的标志，丧服制度随着朝代的更迭而不断演化，每个阶段都或多或少有着细微的差别，但历代封建王朝都会把服制观念作为立法的指导思想之一。

丧服制度早在春秋战国时期就有文献记载，孔子与弟子的问答中也有提到，如《论语·阳货》中孔子回答宰我的问题，说：“三年之丧，天下之通丧也。”守孝三年才能报答父母的养育之恩。两汉时期，官员如果服重孝，应“丁忧”，即辞官回家守孝，如果违反将会受到惩罚。到西晋时期，与丧服制度所对应的“五服”被纳入法律中，“准五服以制罪”正是将礼与法相结合，并以礼为根据，这一条文被后世所沿用，成为了封建社会礼法的重要组成部分。

具体到唐代，丧服制度仍在儒家礼教思想中占有重要地位，并与“孝”这一思想紧密联系，《唐律》中有很大篇幅都是关于服制的规定。显然，传入中国的佛教在“律”方面与中国传统的“律”有着很大的差异。自佛教传入中国以来，不论是佛教徒或是在家的信仰者，都在努力调和佛教与中国传统的主流文化即儒家思想之间的矛盾，自然也包含“丧服制度”这一方面。

慧宝在《北山录》的注中写到：“服从恩制，丧以礼成。问丧父母与师，五服宜从何等。”⁹⁾句中提到的“五服”，就是服制规定中最为基础的分类。简单来讲，五服即为斩衰（服三年）、齐衰（服一年）、大功（服九个月）、小功（服五个月）、缌麻（服三个月）。

斩衰，是五等丧服制度中最重的一等。服斩衰的对象很少，一般是儿子和未出嫁的女儿为父亲、妻子为丈夫、父亲为嫡长子等少数情况。

齐衰，分为齐衰三年、齐衰杖期、齐衰不杖期、齐衰三月。齐衰三年，指的是父亲已逝，为母亲守丧以及母亲为长子守丧；齐衰杖期，指的是父亲仍然在世，为母亲守丧以及丈夫为妻子守丧，丧期为一年；齐衰不杖期，是为祖父母或叔父母等服；齐衰三月，是为曾祖父母等服。

大功，分为大功殇¹⁰⁾九月七月和大功九月七月。大功殇九月七月是为殇者而服，即为子女的长殇、中殇，兄弟的长殇、中殇等服丧；大功九月七月，是为从父兄弟、丈夫的祖父母服丧。

小功有小功殇五月和小功五月两种。小功殇五月指的是为叔父之下殇、兄弟之下殇而服；小功五月是为祖祖父母、从祖父母、外祖父母等服。

缌麻，服期三月。是指为族曾祖父母、族祖父母、族父母、族兄弟以及妻子的父母、甥舅等外亲服。

在前文所讲的服制中，针对女子而言，不论是为他人服丧还是他人为其服丧，未出嫁时属于本宗，与男子同属一服制，出嫁后则属于他姓，需要较男子而降一级。

唐代丧服制度经历了一些变化与改革，章太炎在《国学讲义》中曾提到《开元礼》与过去仪制不同之处：

《仪礼》父在为母齐衰期，武后时，改为父在为母齐衰三年；《仪礼》为祖父齐衰不杖期，为曾祖父母齐衰三月，高祖之服则无有，《开元礼》改为曾祖父母齐衰五月正服，为高祖父母齐衰三月加服。嫂叔本无服，盖推而远之也。唐太宗以同爰尚有缌麻之恩，增叔嫂小功五月义服。古人外亲之服皆缌，为外祖父母小功，以尊加也。为舅缌，从服也。母之姊妹曰从母，而舅不可称从父，故为从母小功，以名加也。此亦古人之执着。《开元礼》改为舅及从母小功正服。¹¹⁾

由此可见，武则天与唐太宗都对丧服制度有所变革。贞观十四年，唐太宗针对“亲重而服轻”的问题，提出了三点意见，一是将叔嫂的服制从无服提升为小功五月；二是将为舅提升为与为姨相同的小功五月，过去因称姨为“从母”，在丧服制度上也要加一级，《开元礼》则改掉了这一部分；三是其余若有不合理之处都要改正。武则天则是认为“父在为母”和“父卒为母”

的服丧时间应当相同，皆应齐衰三年，没有必要加以区分，这种改制也成为了对女性当时社会地位低下的一种挑战。

2、佛教徒在礼制方面的应对

佛教传入中国后面临了多个方面的考验，许理和先生曾在《佛教征服中国》一书中论述过四种反对佛教的观点，分别从政治、经济、文化和道德等方面反对了佛教僧人之权利：“僧人的活动以各种方式危害政府的权威，危及国家的稳定和繁荣；寺院生活并不能给这个俗世带来任何具体的成效，因此是无用的和没有生产价值的；佛教是一种‘胡’教，适合于未开化的外国人的需要；寺院生活意味着有损于注重社会生活行为的圣训，因此是反社会的和及不道德的。”¹²⁾而与之相对，佛教徒也据理力争进行护教：“即使僧人不遵从世俗政府的权力，也不意味着他们不忠诚；寺院生活并不是没有意义的，尽管它所产生的益处并不在这个俗世；佛教源自外国不应是受排斥的理由；僧人所力倡的德行与儒教名教的基本原则并没有根本区别。”¹³⁾

具体而言，从东晋到隋唐，儒佛之间始终都有着与礼制相关的论争，在此举例说明。

A 汉末时期

《牟子理惑论》是中国最早的佛教论书，全书均采用自设客主进行问答的形式展开，这与《北山录》的形式也有着共通之处。所假设的问者是来自北方的儒者，而答者是牟子，根据对方提的不同问题大量引用儒、道和诸子百家之书给以解释，对佛教教义学说加以发挥阐述，以图论证佛法的正确性。文中有云：

问曰：“黄帝垂衣裳、制服饰；箕子陈《洪范》，貌为五事首；孔子作《孝经》，服为三德始。又曰：正其衣冠，尊其瞻视，原宪虽贫，不离华冠；子路遇难，不忘结纓。今沙门剃头发，披赤布，见人无跪起之礼仪，无盘旋之容止，何其违貌服之制，乖搢绅之饰也。”牟子曰：“老子云：‘上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。’

三皇之时，食肉衣皮，巢居穴处以崇质朴；岂复须章甫之冠，曲裘之饰哉？然其人称有德而敦庞，允信而无为。沙门之行，有似之矣。”¹⁴⁾

《牟子理惑论》中有大部分篇幅是有关于礼制的论争，前文中还有关于沙门独身、剃发等问题的讨论，在此不一一叙述。而这一段很明确地体现了儒家在服饰方面有着严格的规范，甚至对礼教有着超乎生命的重视，佛教徒自然面临着很大挑战，但牟子却借用中国人熟悉的老子思想解释了沙门之行为，将佛教徒至简的生活方式与三皇五帝的质朴相联系，直接从圣人的角度回应了儒者的质疑。

B 东晋时期

东晋时期最著名的关于礼制的讨论当属庐山慧远（334-416）所作的《沙门不敬王者论》¹⁵⁾。晋安帝元兴年间，太尉桓玄想要让佛教僧人礼敬王者，写书信问询慧远，慧远则提出异议，作《沙门不敬王者论》五篇：《在家》《出家》《求宗不顺化》《体极不兼应》《形尽神不灭》。慧远逐步论证，强调佛教徒“出家”、“在家”所遵守的行为规范要有所区别。“在家者”的确应遵循礼法名教，但“出家者”不应以世间法律为准则，反而要破除世间之执着，超脱凡间之迷妄，自然不能够礼拜王者。实际上，所谓的“沙门应不应该敬王者”之争论，表面上是礼制的冲突，在其背后所显现的则是涉及君权与神权的关系问题。佛教在这个阶段取得了胜利，这与当时的社会环境有关，但发展到后期，君权进一步加强，面对高度专制的王权，“沙门”也只能顺应当时的形式。这种讨论一直持续到了唐朝初期，直到唐太宗时期，沙门需礼敬王者之原则被最终确定了下来，乃至到宋朝初期，赞宁面对皇帝也只能以急智应对。欧阳修在《归田录》中曾记载道：“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。’”¹⁶⁾而这也符合了北魏以来统治者所倡导的“国主即是当今如来”的思想，由此可见王权的地位在不断提高，佛教的地位在政教关系中不断下降。

尽管教权在与王权之斗争中落入下风，但这对佛教发展的影响却未必全是负面的。反过来统治者若是想要达到更为至高无上的统治地位，就需要

持续地利用教权来加强王权之合理性。而这种可能在一定程度上也确保了佛教的持续发展，佛教徒也始终努力地在王权之外，为自己争夺生存空间。

C 北周时期

《广弘明集》卷十《周高祖巡邳除殄佛法有前僧任道林上表请开法事》中同样有关于礼制的论争，而论争双方则是北周高祖（即武帝）与任道林，北周武帝对佛教始终持否定态度，已然发布了废除二教的诏书，毁佛像，令沙门、道士还俗，将寺观塔庙分给王公。此前净影寺慧远（523-592）也与北周武帝争论，却未能改变武帝之想法。到了建德六年，任道林又冒死上书，请开法事。周武帝却也给了这个往来辩驳的机会，但内心仍对佛教不以为然，因此在对话中始终反驳任道林之观点，在礼制方面则有如下论争。

最初，周武帝以孝道为由，令沙门还俗省侍父母，认为帝王即是如来，王公即是菩萨，君临天下即是真成得道。任道林则回应，至道唯一，无二可融，而儒道与无始俱兴，道俗共天地同化，不能兴一废一。周武帝认为佛教之理并非寻常而可用，对统治并不能带来助益，任道林则回答说，君主应当兼听众论，不要被蒙蔽。

周武帝则转移了话题，而谈到饮酒食肉等戒律方面：

（周高祖）问曰：“朕闻君子举厝必合于礼，明哲动止要应于机。比频赐卿食，言不饮酒食肉。且酒是和神之药，肉为充肌之膳，古今同味，卿何独鄙。若身居丧服，礼制不食。即如今赐自可得食，可食不食岂非过耶？”

（任道林）奏曰：“贪财恣色贞夫所鄙，好膳嗜美廉士所恶。割情从道前贤所叹，抑欲崇德往哲同嗟。况肉由杀命酒能乱神，不食是理，宁可为非。”¹⁷⁾

戒酒戒荤等戒律同样是沙门的典型特征，而周武帝却因此而不满，认为酒肉并不能使人有罪，正如大士至人，无所执着，而达至道。任道林却回答，君子以解行为道，贤哲以真实成德。而世间万物有规矩礼法，正如御天下者需遵从法理，修行者自然也要行与心相符，才不致乱杂倒错。

二者之间论辩十分精彩，无论是谈服制或戒律，任道林也的确未处下风，

周武帝认为任道林所言的确有助于自己，便十分感动，也下诏嘉奖了一些学问渊博行为高洁有声望的僧人，并于大象元年（579年）允许在京师及洛阳各立一寺。

三、《北山录》“丧服问”之思想背景及服制体现

1、唐代中期以“排佛”为主的思想背景

唐代中期，儒家礼教始终盛行，佛教也在一段时期内被统治者所青睐，但随之因此而产生了一系列的社会问题，使得佛教与传统儒家思想的矛盾逐渐加深。到了唐宪宗之时，这种矛盾显得尤为尖锐。如果说《谏迎佛骨表》是韩愈针对具体事件（唐宪宗下诏奉迎佛骨）而阐发的意见，韩愈的《原道》则将儒家需要尊崇的“道”更为系统化地叙述出来。他在文中提到，随着周道衰落，孔子去世以后，秦始皇焚书，黄老学说盛行于汉代，佛教盛行于晋、魏、梁、隋，这种文化方面的变化正在发生。民众已经从过去的“士农工商”四种分类逐渐变成了“士农工商佛（僧侣）道（道士）”，即所谓的“六民”。甚至佛教道教都称“孔子，吾师之弟子也”，连一些儒家也如此认为，各种学说相互争论，民众要从何处学习仁义道德？因此韩愈十分排斥佛教，也在文中批评了佛老二家置天下国家于不顾的心态，尤其强调了宗教人士对社会生产生活和纲常伦理所产生的负面作用。

和韩愈一样，李翱也站在儒家文化正统的立场上，极力排斥佛教。他认为佛法害人，并反对兴造寺观，认为这样不仅不利于民，也不符合国家的长远利益。在李翱所写的《去佛斋》一文中，他较为系统地阐述了他的反佛观点：“佛法之染流于中国也，六百余年矣……盖后汉氏无辨而排之者，遂使夷狄之术，行于中华，故吉凶之礼谬乱，其不尽为戎礼也无几矣。”¹⁸⁾尤其针对丧服方面，李翱认为，佛法自传入中国后六百多年，始终都属于“夷狄之术”。尤其一些士大夫，不仅附会佛教之说，还在吉凶之礼方面参用佛法，使儒家特有的“礼”谬乱，成为“戎礼”。他还对当时杨垂撰集的《丧仪》中收入了“七七斋”这种仪式感到十分不满，并进行了批判。简单来讲，“七七斋”是一种佛教色彩浓厚的丧礼仪式，按照佛教生死轮回的观念，人死后会投胎转生，

在七七四十九天内，分七阶段随业力受生，期间祸福未定，死者家属须每隔七日设奠，斋僧诵经祈福。¹⁹⁾ 李翱认为这种说法和做法是以戎狄之法变乱圣人之法，伤礼害道，是不能为儒家学者乃至普罗大众所接受的，因此需要在《丧仪》中去除，这也是“去佛斋”之意。

这种“排佛”的氛围与当时社会所面对的政治经济等问题密切联系在一起，为了使佛教顺应当时的时代发展而又不丧失本心，并在一定程度上保有佛教应有的地位，《北山录》对一些重要的问题进行了回应，在多个方面进行了解释。尤其是在“丧服”这一基础制度方面，神清花费了大量的篇幅阐述他的观点，这也体现了神清对此问题的重视。

2、《北山录》“丧服问”之服制体现

神清在《北山录》卷六单独对“丧服”问题进行了剖析，实则是站在佛教徒的立场上对儒家礼制进行的一种辩白。

本节初始，就有一问：“何谓沙门丧在五服焉？”神清就是由此而展开自己的论点：

夫天竺，非方俗所同，质极而微矣。²⁰⁾ 今缁衣在华，华则有仪，其可同于异域欤？²¹⁾ 虽沙门苦节，降居贬衣食，有过乎丧礼者，而居丧合士行，无伤圣人之教也；縗经代乎黻冕，沙门既不縗，如何经？縗縗縗裳，衰乎丧仪，儒则不为，况释氏高者也。²²⁾

神清首先从域外说起，由于风俗习惯不同，自然华夏与华夏之外的丧服礼仪也不相同，首先承认了中外之差异；其次再讲“缁衣在华”，在中国的僧人又与在国外的僧人礼仪不同，这便是典型的“入乡随俗”之习惯。

神清想要表明的是，在儒家丧礼中，士应三日不食，只能喝粥喝水，居住之所也要极尽简陋，对比而言，出家人日常本就清苦节俭，生活方式比之是有过之而无不及，因此即便是在守丧之时，也并不会违背圣人之教化。这也是将出家人的苦行（乃至持戒）等行为进行了合理化的解释，说明这种生活方式并不是外族特有的行为，没有什么怪异之处。

讲到用“縗經”²³⁾来代替“黻冕”²⁴⁾这一礼仪，神清也有解释。首先，出家人不会穿戴“黻冕”，日常穿着中也不会有特别显示自己尊贵地位的服饰；再次，出家人本也没有“縗經”之概念，身不穿“縗”，头上自然不需要系“經”；据此而言，前者与后者都不存在，自然不存在需要代替的情况，就更不会触犯儒家服制中吉凶之忌讳²⁵⁾。慧宝在注中解释，“僧既离俗，不同其制”，这与前文神清的想法也是契合的，佛教的礼仪有其特殊性，出家人也有其特殊性，这自然是需要尊重和承认的，不能一味的将其信仰中的部分剥离，“居其邦，变其俗，君子所不为也”²⁶⁾。但只要其行为举止不与儒家之礼制相违即可，自然不可能完完全全遵从儒家的礼制，神清的论证也说明了这一点，出家人的所坚持的宗教行为与儒家仪制并不冲突。

而后，神清则叙述了法云与灵裕两位高僧在“母亲逝世”时所作出的反应，并进行了对比。“法云居忧殆至毁灭”、“灵裕觐母闻丧而还”²⁷⁾，这是一对十分鲜明的对比，议论者往往评判此二人是所谓的“过”和“不及”。²⁸⁾而神清却认为，这两种行为主要与法云灵裕二人的实际情况相关。推及他人，“过”还可以压制得住，但若是“不及”则难以引导后人。自然，灵裕之德行往往为后来者所不具，而后人若偏要效仿灵裕的行为，反而是不正确的。

所谓丧服，其根源仍是要体现“孝道”，在神清看来，佛教与儒家类似，对“孝道”也是十分重视的，如“目连泣饷”、“牟尼扶椽”皆是佛教故事中孝道之体现，《梵网经》中亦有云：“孝名为戒，亦名制止。”²⁹⁾神清加以解释说，一个人如果不孝双亲即是不认亲人，这样的人自然不会敬上慈下，自然不符合佛教慈悲的道理。此外，神清还引用了佛经中的一段典故：“律云：肩荷父母，便洩其上。经于绵劫，犹未能报一日生成。”³⁰⁾在《弥沙塞羯磨本》中，佛陀对诸比丘说，一个人即使双肩承担父母，百年内殷勤供养，也不能报答他们的恩情，因此诸比丘应尽心供养父母，如果不供养父母，将获重罪。因此神清认为，若是子孙因入道而不守孝悌，并非佛教的问题，而是本人的问题。

故有戒则名沙门，无戒则非沙门。从戒而生，乃曰真生。戒自师授，故视师犹父也……然世以君父师其恩一贯。父生之，师教之，君食之。故有致方心丧三焉。

而释氏以戒法故隆之矣。非但哭于寝也，执乎心丧也。当麻葛菲屨方父斩也。但不必杖而后起哭若不返，唯而不对，于余则如礼焉。³¹⁾

前文是针对“亲”来讲，此处则是针对“师”而言。

神清在此处巧妙的将儒家的君、父、师与佛教中的师联系在一起，而消除了佛教徒不敬君父之印象，但又与儒家师丧之礼有所区别。佛教徒居师之丧不同于儒家礼仪，是因为佛教之师远重于儒家。儒家师丧之礼，需要“哭于寝”而“执乎心丧”，同样的，佛教徒也要这样做，因此是符合儒家礼制规范的，但在此基础上，佛教徒还应当“麻葛菲屨方父斩也”，其他只须“如礼”，而不要过犹不及。而“禀法得戒之师”之丧，弟子则应“心丧”三年。

神清更是在最后说道：“圣达节，次守节，下失节。夫非达非守，则非失。”³²⁾这又似乎十分契合佛教之“中道”。神清用佛教之道理，阐明儒家礼教之观点，将佛教徒的特殊之处升华，这正是儒佛思想调和之体现。

神清表达的佛教徒所遵从的礼仪，很大程度上是一种对儒家礼仪和伦理观念的一种融摄，是主动的理性选择，而非被迫承受。这种具有中国化意味的改造，逐渐形成了佛教独特的丧葬礼仪，在唐宋之后产生了极大影响。民间混合型的丧葬礼俗也逐渐融合了儒佛两家的丧葬传统，而传承至今。程颢想以纯粹的儒家丧葬礼仪对抗具有浓郁佛教色彩的民间丧葬礼俗，结果却是失败的，可见至少在南宋时期，佛教在民间丧葬礼俗方面已经占据主导地位。这种发展或许也是佛教徒所始料未及的。

四、结 论

丧服制度是中国封建社会传统礼教的重要基石，尤其是这种制度写入法律后，它以更为严苛的形式表达出了传统社会中的阶级与尊卑，全然体现出一种有序的宗法制度，这也是在维护专制主义的政治统治，维护尊贵卑贱的等级制度和社会伦理。

神清在《北山录》“丧服问”中既陈述了传统的丧服制度，又清楚地说明了当时僧人的立场，甚至将僧人的戒律也顺利地套入了这种体系中，神清

在两种平行的制度之间，找到了可以会通的共同之处，从而为佛教僧众的特别之处做出了合理解释，在一定程度上缓和了佛教与儒家思想之间的矛盾。

当然，神清的回应中也存在着一定的问题，如在回应中过度解释儒家思想，以及引用经典多为中国撰述经典，这些确实会引起当时信奉印度佛教教义的出家人的批评与争议，但这也是佛教中国化进程中不可避免的问题。

而当佛教传入中国后，佛教教理教义中有很多与中国封建社会的政治、文化、制度相悖之处。在佛教发展的过程中，两者相互角力，自然有佛教向这种传统文化抗争的阶段，但最终的历史走向告诉我们，佛教与中国传统文化在互相地改造与适应。自汉以来，大大小小的论争不计其数，佛教发展也经历了高潮与低谷。而神清在中唐时期，在“排佛”逐渐形成思潮的时期，仍能维护佛教之立场，实属不易，但由于《北山录》中涉及到禅宗祖统说，神清否定了禅宗以菩提达摩为祖师的合理性，到宋朝禅宗兴盛时期，禅宗僧人反对神清的观点，其中以佛日契嵩最为突出。但仍有相当多的人推崇神清，《北山录》的广泛传播，不仅仅体现在僧传记录中，还体现在其曾经有过多个版本的注疏，甚至有一些说法逐渐流传成为俗语，如“孝乌孽泉”等等。而从唐末到宋朝，儒家越来越批判佛教之理论，尽管儒学家出入佛老，钻研三教典籍，但其根本目的仍是统合儒释，而进一步批判佛教思想，凸显儒家正统之优越。而佛教与儒家所采用策略之区别，自然与其掌握的话语权有关，与各自的角色立场有关。实际上，儒学家对佛教的批判效力也有着一定的局限，与儒家“排佛”潮流并存的，实际上是三教的进一步融合。

注

- 1) 包括《天地始》第一、《圣人生》第二、《法籍兴》第三、《真俗符》第四、《合霸王》第五、《至化》第六、《宗师议》第七、《释宾问》第八、《丧服问》第九、《讥异说》第十、《综名理》第十一、《报应验》第十二、《论业理》第十三、《住持行》第十四、《异学》第十五以及《外信》第十六，共十六章内容。
- 2) 《宋高僧传》卷六（大正 50, 741 上）。
- 3) 陈垣《中国佛教史籍概论》（上海书店出版社，1999）pp.87-89。
- 4) 禅宗祖统问题是现代学者研究《北山录》所讨论的主要问题。如古贺英彦曾在 1994 年发表《初期禅宗的祖统说与〈北山录〉》[古賀英彦《初期禅宗の祖統説と北山録》

《仏教学セミナー》通号 60, 1994] 一文; 斋藤智宽在 2004 年发表的《关于禅宗西天祖统说的若干问题》[《佛学研究》, 2003] 中, 详细探讨了《北山录》之前的“西天祖统说”及《北山录》对此类言论的批评, 以及后期“西天祖统说”的进一步发展。

《北山录》在文学方面也颇有研究价值。饶宗颐《中国古代文学之比较研究》五《文学与释典》中《借用南北宗以喻诗文派别》[《中国文学报》第三十二册, 1980] 一文中, 主要阐述神清在《北山录》中借用佛学南北宗来论述文学问题; 汪春泓《在佛门与文场之间——神清〈北山录〉研究》[《北京大学学报(哲学社会科学版)》, 2002] 一文中讨论的主要是神清作为一个佛教徒, 在受到佛教理论影响进行的一系列诗文理论创作, 对唐朝乃至后世的文学起到了一定的积极作用, 延续了饶宗颐的理论脉络。也有针对字词方面的研究, 如王冰对《北山录校注》进行了疑误举例等, 主要从单个字词的理解方面进行针对性的考校与解释[详见王冰《〈北山录校注〉疑误举例》《安庆师范大学学报(社会科学版)》, 2018; 《〈北山录校注〉字词考校》(安徽大学, 2018); 《〈北山录校注〉札记三则》, 皖西学院学报, 2017]。

- 5) 杜正乾《唐释神清〈北山录〉刍议》《烟台师范学院学报(哲学社会科学版)》, 2006。
- 6) 此外, 还有关于《北山录》的专题性研究, 由三教交涉史研究班共同翻译的《北山录译注 1/2/3》[三教交涉史研究班(共訳)《北山録訳注(1)》《東洋文化研究所紀要》通号 81, 1980; 《北山録訳注(2)》《東洋文化研究所紀要》通号 84, 1981; 《北山録訳注(3)》《東洋文化研究所紀要》通号 89, 1982], 对《北山录》第一卷“天地始”、“圣人生”两部分进行了从中国文言文到日本现代汉语的翻译。荒牧典俊于 2000 年发表了《〈北山录〉的立场与“南宗禅”以前的南宗禅》[荒牧典俊《〈北山録〉の立場と“南宗禅”以前の南宗禅》《唐代の宗教》, 2000] 一文, 强调了《北山录》成立的地域, 并从思想性方面肯定了《北山录》的意义, 强调了《北山录》“中”的立场。
- 7) 椎名宏雄《〈北山録〉について》《印度学仏教学研究》通号 38, 1971。
- 8) 加藤荣司《〈北山録〉の義浄批判》《東方》通号 22, 2006。
- 9) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 p.451。
- 10) “殇”一般有两种含义: 一是指未成年而死; 二是指为国战死者。在此所用一般是前义。
- 11) 章太炎《国学讲义》(沈阳万卷出版公司, 2015) p.100。
- 12) 许理和《佛教征服中国》(南京江苏人民出版社, 2006) p.255。
- 13) 许理和《佛教征服中国》(南京江苏人民出版社, 2006) p.256。
- 14) 《弘明集》卷 1, (CBETA 2019. Q2, T52, no. 2102, p. 3a23-b3)。
- 15) 《弘明集》卷 5, (CBETA 2019. Q2, T52, no. 2102, pp. 30-32)。
- 16) 欧阳修《归田录》(四库全书本) 卷上。
- 17) 《广弘明集》卷 10, (CBETA 2019. Q2, T52, no. 2103, p. 155c9-18)。
- 18) 李翱《去佛斋(并序)》, 《李文公集》卷四。
- 19) 刘国忠等编《中国思想史参考资料集·隋唐至清卷》(清华大学出版社, 2004) p.105。
- 20) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 p.453。

- 21) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 p.453。
- 22) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 pp.454-455。
- 23) “縗經”为丧服之意, 縗是用粗麻布制成的丧服, 經是用麻做的丧带。
- 24) “黻冕”为朝衣之意。黻原为藻形花纹, 黻冕是装饰有这种花纹的帽子, 后也指代华美或尊贵地位等。
- 25) 《礼记》有云: “麻者不绅, 执玉不麻, 麻不加于采。”是指在服饰方面有着需要注意的忌讳, 这与吉凶相关联。
- 26) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 p.459。
- 27) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 p.457。
- 28) 《论语·先进》中, 子贡问: “师与商也孰贤?” 子曰: “师也过, 商也不及。”曰: “然则师愈与?” 子曰: “过犹不及。”
- 29) 《梵网经》卷二(大正 24, 1004 上)。
- 30) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 p.462。
- 31) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 pp.465-466。
- 32) 神清著, 富世平校注《北山录校注》(中华书局, 2014 年) 卷六 p.478。

(中国人民大学哲学院博士研究生)