

韩愈《师说》儒佛道三教思想交融探微

易思平

(深圳信息职业技术学院人文学院 广东 深圳 518029)

【内容摘要】韩愈一生旗帜鲜明地反对佛道,直斥佛道两教为异端邪说,以维护儒道自任,但同时又与僧侣、道士勤于接触唱和,交往频繁,表现出明显的矛盾性,这说明他对佛道两教带有一定的妥协调和色彩,在思想上不免受到了佛教和道教的影响。其名篇《师说》在一些重要观点上就分别受到了儒、佛、道三教思想的影响,具体表现在三个方面:一是传儒教之“道”,二是解佛教之“惑”,三是倡道教之择师观。

【关键词】韩愈 《师说》 儒教 佛教 道教 三教交融
中图分类号:1106 文献标识码:A

文章编号:1007-9106(2011)07-0090-03

在唐代儒、道、佛三教相互斗争与融合的过程中,韩愈旗帜鲜明地崇儒和反佛反道,直斥佛道两教为异端邪说,以维护儒道自任,可谓思想鲜明,立场坚定,然而在实际行动上,韩愈又是一个矛盾的人。他同僧侣、道士接触较勤,交往频繁,甚至发展到“举杯畅饮、谈论诗文、脱略形迹、无拘无束的地步”,远超一般意义上的交游,是当时“各种社会矛盾的体现者”^{[1](P119)}。这说明韩愈对佛道两教带有一定的妥协调和色彩,在思想上不免受到佛道两教的影响。其名篇《师说》在“传道”、“解惑”和择师标准等一些重要观点上就分别受到儒、佛、道三教思想的影响,体现了三教交融互补的特色。

一、传儒教之“道”

韩愈在《师说》中对教师的职责下了一个几乎家喻户晓的经典性定义:“师者,所以传道、授(授)业、解惑也。”韩愈在此认为,教师的首要职责是“传道”,但具体传什么样的道,文中没有明言。但知人论世,根据韩愈的生平事迹和一贯思想主张,基本可以肯定,这里的“道”是儒家学说,是孔孟之道。

韩愈出身世族官僚家庭,颇有家学渊源,自小就好读古书,学写文章,向往孔孟,交游儒士,钻研儒学。他曾在《进学解》一文中自述“口不绝吟于六艺之文,手不停披于百家之编”^{[2](P308)},期望对儒学有所作为和贡献。为此,他在《答李翱书》中反躬自问“抑愈所谓望孔门之门墙而不入于其宫者也,焉足以知是且非邪”,希望能登堂入室,成为孔孟之学的继承者和卫道士,并且立志要“行之乎仁义之途,游之乎诗书之源,无迷其途,无害其源,终吾身而已矣”^{[2](P422-423)}。他在《原道》篇中更是明确宣称,他所推崇的“道”是儒家之道,不是道教和佛教之道,以此净化儒家道统,并且把儒家道统的眉目梳理得非常清晰:“斯吾所谓之道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲,轲

之死不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详。”^{[2](P286)}而在《重答张籍书》中,韩愈说得更为明白:“己之道乃夫子、孟轲、扬雄所传之道也。”^{[2](P388)}

韩愈不仅在思想上积极宣扬儒道,而且在实践中身体力行地传授儒道。他曾在35岁、39岁、40岁和45岁时四次任国子博士教授生徒,最后于53岁时升任国子祭酒。著名的《进学解》一文就是他于46岁任国子博士时所写。“进学”即勉励生徒刻苦学习,求取进步,全文假托先生劝学、生徒质疑、先生再予解答,故名“进学解”。在文中,生徒质疑先生一生勤奋为学,抵制异端邪说,弥补儒学缺漏,发扬光大精深微妙的义理,却生活窘迫,不遇于世,先生则以孟子、荀子等人的例子作答:“昔者孟轲好辩,孔道以明,辙环天下,卒老于行;荀卿守正,大论是弘,逃谗于楚,废死兰陵。是二儒者,吐辞为经,举足为法,绝类离伦,优入圣域,其遇于世何如也。”^{[2](P310)}这里实际上是韩愈以儒家巨子孟子、荀子自况,即借以感叹不遇、自抒愤懑之情,也表达了自己学习儒道和传授儒道的坚定决心和志向。

总之,韩愈认为教师的首要职责是传授儒家之“道”,在“道统”这个重要原则上,他是纯粹、鲜明和坚决的。正如季镇淮先生所言,韩愈之“道”是“具体指以孔孟为正宗的儒家思想”^{[3](P76)}。这差不多已成学者共识,本文在此不再赘述。

二、解佛教之“惑”

《师说》所云教师“传道、授业、解惑”三大职能中,“传道”指思想道德教育,“授业”指知识技能教育,合而言之,就是我们今天说的“教书育人”。但韩愈又拈出“解惑”一词,与“传道”、“授业”鼎足而三;而且,他还特别重视教师的“解惑”职能,在不足600字的文中反复强调这个“惑”字达8次之多,如“人非生而知之者,孰能无惑”、“惑而不从师,其为惑也,终不解矣”、“于其身也,则耻师焉,惑矣”、“欲人之无惑也难矣”,等等。但到底是什么样的“惑”,文中同样没有明

* 作者简介:易思平,深圳信息职业技术学院人文学院副教授。

言。但可以肯定的是,这不会是“道”和“业”方面的惑,因为如果是“道”“业”之惑,则教师“传道”“授业”时可以帮助解决,没必要单单拈出个“解惑”来;而如果是别的方面的“惑”,那么这个“惑”指什么具体内容呢?考诸佛教典籍和文化,我们发现,这个“惑”来源于佛教思想。

“惑”是佛教尤其是禅宗文化的一个重要概念,如“见惑”、“理惑”、“修惑”、“思惑”、“惑染”、“惑得”、“惑著”、“惑障”、“惑趣”、“惑业苦”等等。因为人易于为“惑”所迷,所以佛教特别强调“断惑救迷”,强调“开悟”,并以此作为参禅修道的根本目的。据佛教典籍《祖堂集》卷二记载,禅宗始祖达摩从外土泛海来华,传法衣给二祖慧可时,密授一偈,其中两句就是“吾本来兹土,传法救迷情”。《临济录》记义玄禅师教导弟子时也说“自达摩大师从西土来,只是觅个不受人惑底人”,因此训诫弟子要“入色界不被色惑,入声界不被声惑,入香界不被香惑,入味界不被味惑,入触界不被触惑,入法界不被法惑”。《古尊宿语录》卷四又记义玄禅师语曰:“你欲得如法见解,但莫受人惑。”再如《景德传灯录》卷六记南岳怀海禅师语曰:“不被见闻知觉所缚,不被诸境所惑,自然具足神通妙用,是解脱人。”《宛陵录》记黄蘗希运禅师语曰:“不被诸境惑,方名自在人。”总之,在佛教世界里,“惑”指一切烦恼的总名,因为“惑”是迷而不解的意思,而迷而不解的结果就是烦恼丛生。

韩愈《师说》所云之“惑”正与禅宗之“惑”意相近似,指求学之人心智蒙蔽,心性迷失,为诸如名利之欲、贪婪之念、嫉妒之心、痴疑之见、瞋忿之气等尘俗所迷惑。如此参禅,难以悟道成佛,如此求学,亦不能成德修业。因此韩愈认为,真正的教师应该像佛教之师那样为求学者“传法救迷”,“以心传心”^{[4](P38)},帮助他们“释惑”、“开悟”,以达到心性不染、专心忘我于道德学业的境界。也就是说,教师在“传道”“授业”之外,尤其应该“解惑”——帮助学生开释因尘俗诱惑而产生的种种心理烦恼和心性迷惑。因为只有如此,读书人才能心无旁骛,潜心学业,学有所成。比如韩愈认为自己在道德学问上之所以能“几于成”,就是因为做到了“处若忘,行若遗,俨乎其若思,茫乎其若迷”^{[2](P423)}地专心为学的原因。因此之故,好的教师就不应该仅仅是人们常说的道德之师、学问之师,尤其还应该成为学生心理与人生问题的“解惑”之师。

当然,韩愈所说之“惑”,有着特定的时代内涵,他之所以特别强调教师“解惑”的职能,也是有着特定的时代原因的。在韩愈生活的唐代,科举考试尚未采取糊名制等严密措施,考生成绩的好坏和录取与否,常常听凭于考官对考生的印象,因此而导致“行卷”、“请托”之风盛行,考生竞相向权贵投献诗文,通过各种关系加深考官对自己的印象,拍马、拉关系代替了认真的学习和钻研,结果造成学风大坏,乃至师道凌夷。比如,潇洒如李白竟写过“生不用万户侯,但愿一识韩荆州”^{[5](P1539)}的谄谀之语,忠厚如杜甫也曾有“朝扣富儿门,暮随肥马尘”^{[6](P757)}的俯首之行,而与韩愈同时代的士子朱庆馀更写出《近试上张水部》的著名媚诗:“昨夜洞房停红烛,待晓堂前拜舅姑。妆罢低声问夫婿,画眉深浅入时无?”诗题意思明白,就是科举考试将近,献诗时任水部郎中的张籍,希望他对自己加以关照提携,为此诗人竟自比新娘,比张为新郎,比主考官为公婆,其谄媚肉麻之情何其露骨!读书人置学业于不顾,而大行投机钻营之风,用佛教的话说,

这就是“惑”——因名利、欲望、贪念等等而导致的心智、心性的迷失。而非常遗憾的是,当时能够为年轻士子“救迷”、“解惑”的教师又很少,甚至没有,有的只是章句之师,这就是《师说》所说的“句读之不知,惑之不解,或师焉,或否。”不懂句读,还可请老师解答,而有“惑”,却不请或是难请老师解答。有道有学之人都不愿去充当“救迷解惑”的老师,有则遭人讥笑,韩愈本人就是个生动的例子。《师说》本文对此也有所描写:“士大夫之族,曰师曰弟子云者,则群聚而笑之。”因此,一方面是年青人为名利欲望等尘俗所“惑”而耻于拜师为学,一方面是愿意并且能够为年青人“解惑”者又很少,因此韩愈便勇敢地站出来,冒天下之大不韪,“奋不顾流俗,犯笑侮,收召后学,作《师说》,因抗颜而为师”^{[7](P541)},勇于为年轻人“救迷解惑”,乃至遭到世人诟骂亦在所不惜。

北宋大史学家、文学家司马光说韩愈“于书无所不观,盖尝遍观佛书,取其精粹而排其糟粕耳”^[8]。当代史学大师陈寅恪先生更著《论韩愈》一文,对佛教尤其禅宗对韩愈的影响有过精辟分析,并断言“禅宗于退之之影响亦大矣哉”^{[9](P321)}。因此,韩愈“解惑”一词源自佛教应该是情理之事而无疑。

三、倡道教之择师观

韩愈《师说》中有关择师标准的观点也颇为后人欣赏:“生乎吾前,其闻道也固先乎吾,吾从而师之;生乎吾后,其闻道也亦先乎吾,吾从而师之。吾师道也,夫庸知其年之先后生于吾乎?是故无贵无贱,无长无少,道之所存,师之所存也。”这是一种新型的择师观念,让人有一种别开生面乃至石破天惊之感。这种不分贵贱、无论长少、唯道是从的择师观,反映了师生平等的可贵思想。而这种师生平等的观念为儒家所没有,因为儒家强调长者为师、师道尊严,甚至唯师是从,师生之间壁垒森严,尊卑有别。如《荀子·大略》云:“言而不称师,谓之畔;教而不称师,谓之倍。倍畔之人,明君不内,朝士大夫遇诸涂不与言。”《礼记·学记》云:“凡学之道,严师为难。师严然后道尊,道尊然后民知敬学。”既如此,韩愈这种新型的择师观和师生平等思想就应该别有渊源。

一般而言,由于师生关系主要基于思想、知识、学业上的授受关系,教学上又主要采用语言交流方式进行,故而师生之间的平等不仅应该有一般意义上的人性和人格平等,尤其应该有思想和言论上的平等。而考察中国古代思想史,只有作为道教思想理论基础的道具有思想平等和言论平等的内容,其他古代思想家大都缺乏这种平等意识,因为他们缺少容纳异己的心胸,多少都存在是己非人的狭隘与偏私。而道家的文化心态和思想学风具有较大的开放性和包容性,如对于当时的百家争鸣,老子的态度是“知常容,容乃公”,庄子则主张去其成心,齐同物论。在道家尤其是庄子看来,宇宙人生之“道”无处不在,任何思想言论都是对“道”的某种体认,都有其特定价值,但同时,任何思想言论也仅仅是体认了“道”的某一方面,都有其局限性,因而在“道”面前,各种思想言论都是平等的,它们都各有所得,也都各有所失,没有高低优劣之分^[10]。因此,与其他宗教相比,道教具有比较彻底的平等思想,比如,“道教在对待男女性别的问题上,主张男女性别平等和贵柔守雌,与世界上许多其它宗教信仰有着明显的不同。”^[11]道教早期经典《太平经》甚至认为“天地施化得均,尊卑大小皆如一”^{[12](P683)},这更是一种人人平等的可贵思想。所以,如果从这个角度推断,韩愈倡导的

平等择师观应该是源出于道教文化。

而且事实上,道教由于极其注重知识和技术的秘密传授,非常注重师承关系,如成书于东晋时期的灵宝派经典《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》云:“为学不师,道则不成。非师不行,非师不生,非师不度,非师不仙。”^{[13][P177]}唐代道士朱法满所编道书《要修科仪戒律钞》卷三云:“三洞宝经,众符秘讳,悉应师受。”^{[13][P933]}成书于北周武帝时的大型道书《无上秘要》卷34《师资品》、卷42《事师品》等则对道教事师之礼作出了非常具体的规定。也许正因为非常重视知识和技术的传授,所以道教在择师标准上提倡不分贵贱,甚至“道教中人并不因性别而定尊卑,而是‘盛德为师’,‘智者为师’,即依修行的深浅、德行的高低而定尊卑”^[14]。如《要修科仪戒律钞》卷三又云:“师是道民参受备者,盛德为师。天师子孙虽是师,即皆为弟子之礼。”^{[13][P933]}即使是天师的子孙,即使他本身也是“师”,也必须尊重有盛德的“师”。

成书于北周武帝时的道教典籍《太上洞玄灵宝升玄内教经》则对道教择师标准有非常详细的论述:

学道之人,亦复如是,求法事师,莫择贵贱,勿言长幼。言我年以大,而彼年少,彼是贱人,我是高士。夫若生此心者,故怀死生俗间之态,不解至真平等之要,此人学道,徒望其功耳!人无贵贱,有道则尊,所谓长老,不必耆年,要当多识多见以为先生。不得言彼学在我后,我学在前,云何更反师?彼作此念者,是愚痴嫉妒之党,非吾弟子。道当谦下,推能让德,唯善是从,不得自高慢物,独是非彼。^{[15][P113]}

细读之下,一眼便能看出,上述所引《升玄经》文字中“求法事师,莫择贵贱,勿言长幼”,“人无贵贱,有道则尊”等语,与韩愈《师说》“无贵无贱、无长无少,道之所存,师之所存”之论,两者简直如出一辙。正如有学者指出的:上述道典文字与《师说》在内容乃至行文思路都非常相似,谈的都是“择师之时,当无问长幼、尊卑、贵贱,应唯道为先”等观点,区别只在于所述之“道”不同,《师说》所说之道为“儒道”,而《升玄经》所说之道为道教之“道”^[16]。

南北朝时期所出上清派道典《洞真太上太霄琅书》卷四之《择师诀第九》,也非常具体地谈到择师标准问题:

人无贵贱,道在则尊,尊道贵德,必崇其人。其人体道,含德厚淳,虽是女子,男亦师之。父师其子,君师其臣,奴婢仆使,僮客夷蛮,道之所在,缘之所遭,高下虽殊,皆当师事,勿以迹贱而废其道。^{[17][P655]}

这里所谓“人无贵贱,道在则尊”的择师观,与韩愈《师说》不分贵贱,以道为师的观念也十分相似,而且其女子亦可为师的思想比韩愈还要更进一步。

由此可见,韩愈《师说》所提倡的无论贵贱长幼的择师观与道教文化的影响密切相关。因为韩愈为文讲究出处,正如北宋大诗人黄庭坚所云:“老杜作诗,退之作文,无一字无来处,盖后人读书少,故谓韩杜自作此语耳。”^{[18][P180]}

至于道教思想为何对反道的韩愈产生影响,大概不外乎这样两方面原因:一是道教在唐朝特别强大,二是韩愈读书非常博杂。众所周知,因而道教在唐代被奉为国教而得到特别的重视,其地位远在儒学之上。上有所好,下必甚焉,唐代民间的道教之风同样非常盛行,韩愈自己的《华山女》诗篇就描写了女道士讲道的空前盛况:“观中人满坐观外,后至无地无由听。”在这样一种道教氛围中,韩愈与道士的交

游也较密切,如《送廖道士序》、《送张道士序》等,都是与道士相互唱和之作,而且他“描写与道士交往的诗歌感情上基本是友好的”,并且他自己“也曾虔诚地信奉过道教巫术”^[19]。如他曾为岭南节度使孔戣写《南海神庙碑》,文中仙气弥漫,信奉道教的苏轼因此赞曰:“退之仙人也,游戏于斯文。谈笑出伟奇,鼓舞南海神。”^[20]当时,各种道教活动频繁,道士讲经活动也非常普遍,如前面提到的对《师说》发生重要影响的道典《太上洞玄灵宝升玄内教经》,在隋唐时期就已十分流行。《隋书·经籍志》云:“大业中,道士以术进者甚众。其所以讲经,由以《老子》为本,次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。”《升玄》即《升玄经》,是《太上洞玄灵宝升玄内教经》的简称。如此看来,唐代士子对《升玄经》应该不会陌生,而读书广泛博杂的韩愈当然更加了解和熟悉。因此,他山之石,可以攻玉,面对儒家师道不振、学风日下的状况,在道教文化之熏染启发下,提出不分贵贱长幼、唯道是师的平等择师观就是一件稀疏平常之事了。

参考文献:

- [1]陈克明.韩愈述评[M].北京:中国社会科学出版社,1985:119.
- [2](唐)韩愈.昌黎先生文集[M].上海:上海古籍出版社,1994.
- [3]季镇淮.韩愈的文学思想述略[A].韩愈学术讨论会组织委员会.韩愈研究论文集[C].广州:广东人民出版社,1988.
- [4]南唐]静、筠法师.祖堂集(卷二)[M].全国图书馆文献缩微复制中心,1993.
- [5]李白.与韩荆州书[A].瞿蜕圆、朱金城.李白集校注[C].上海:上海古籍出版社,2007.
- [6]杜甫.奉赠韦左丞丈二十二韵[A].(清)仇兆鳌.杜诗详注[C].北京:中华书局,2009.
- [7]柳宗元.答韦中立论师道书[A].柳河东集(下)[C].上海:上海古籍出版社,2008.
- [8]司马光.温国文正司马公文集(卷五十九)[M].
- [9]陈寅恪.金明馆丛稿初编[M].北京:三联书店,2001.
- [10]李霞.道家平等思想及其现实意义[J].安徽大学学报(哲学社会科学版),2001(4).
- [11]陈霞.道教贵柔守雌女性观与生态女权思想[J].西南民族学院学报(哲学社会科学版),2000(8).
- [12]王明.太平经合校[M].北京:中华书局,1960.
- [13]道藏(第6册)[M].北京:文物出版社等,1990.
- [14]岳齐琼.“《黄书》过度仪式”与早期道教女性观[J].四川大学学报(哲学社会科学版),2008(2).
- [15]道藏(第25册)[M].北京:文物出版社等,1990.
- [16]李小荣.韩愈《师说》与道典关系略说[J].广州大学学报(社会科学版),2008(2).
- [17]道藏(第33册)[M].北京:文物出版社等,1990.
- [18]黄庭坚.与洪甥驹父[A].吴言生、杨铎兵编选.黄庭坚集[C].太原:三晋出版社,2008.
- [19]马奔腾.道教与韩愈的诗歌创作[J].文史哲,2000(4).
- [20]苏轼.顷年杨康公使高丽还奏乞立海神庙于板桥[A].(清)王文诰辑注.苏轼诗集(第六册)[C].北京:中华书局,2009:1938.