

# 论孤山智圆的鬼神祭祀观

代玉民

(南京大学哲学系,江苏南京210023)

**摘要:**作为北宋天台宗山外派的代表人物,孤山智圆的鬼神观以“神明”为线索,以“迁善而远罪,拔情而反性”为终极目标,这一目标的实现有赖于鬼神完成“有心”“化”“佛之理不远复”三个步骤的功夫展开。智圆所言之神具有“德”与“应”两个面向,且与人之间存在着德性化的感应关系,进而智圆以此将儒学“天—人”二元结构拓展为“天—神—人”三元结构,鬼神亦从中表现为一种世俗信仰的文化符号。在祭祀观方面,智圆在批判淫祀现象的荒谬性与普遍性的基础上,将“报德”作为祭祀的现实目标,以矫正时弊。总体来看,智圆的鬼神祭祀观具有逻辑性、实用性与系统性的特点。

**关键词:**孤山智圆;鬼神观;祭祀观

中图分类号:B2

文献编码:A

文章编号:1008-7699(2014)05-0090-09

佛教自入华以来便开始了与中国传统思想文化的交流融合过程。<sup>①</sup>对于作为中国传统思想文化一部分的鬼神祭祀,佛教逐渐发展出了一套相对全面的理解方式,即将其纳入自身义理系统以进行相应地诠释,这其中,以北宋初期孤山智圆的鬼神祭祀观最为典型。孤山智圆立足天台宗山外派的佛学立场,以入世的道德实践为倾向,对鬼神、祭祀进行了相对系统地解读,从而建构起一整套以融合出世与入世、义理与实践为特色的鬼神祭祀观体系。<sup>②</sup>

收稿日期:2014-03-27

作者简介:代玉民(1989-),男,河北保定人,南京大学哲学系硕士研究生。

① 就佛教与中国传统思想文化的关系而言,从最初的高僧来华、佛经译介、弘法讲学,再到隋唐建宗立派、高僧辈出,佛教在与儒道相交涉的过程中,既保存了其以佛性与般若为纲维的义学特质与实践品格,又融合了中国传统文化因素以维持、延续其生存与发展。牟宗三先生认为“般若是共法,系统之不同关键只在佛性一问题”,并“以般若与佛性两观念为纲领”,以此统摄中国佛教各义理系统,并且牟先生认为,在义理层面上,中国佛教仍是印度佛教的继续发展,故在根本上佛教并没有因受中国文化影响而丧失其义学特质与实践品格。参见吉林出版集团有限责任公司2010年版牟宗三所著《佛性与般若》(上)。另一方面,佛教作为一种社会性存在,虽然在根本层面未改变,但在与儒道交涉过程中确实受到很大影响,从思维模式的角度看,佛教对中国传统文化的影响可归纳为以下三方面:“一、受佛教‘真如本体’论的影响,中国古代学术思想由‘天人合一’论走向‘心性本体’论;二、受佛教‘反本归极’和‘顿悟’说的影响,中国传统的修行方法由‘尽心、知性则知天’走向注重‘发明本心’、‘体悟本体’;三、佛教特别是禅宗注重‘顿悟’的思维方式对中国古代的诗、书、画等也产生了深刻的影响。”(参见《中国社会科学》1992年第1期刊发的赖永海所撰《佛教对中国传统思维模式的影响》一文第93页)而中国汉传佛教亦呈现出有别于诸如印度佛教、藏传佛教等其他佛教的形态。关于儒释道三教关系的研究,参见中国社会科学出版社2011年版洪修平所著《中国儒佛道三教关系研究》一书。在儒释道三教交涉过程中,儒学作为中国传统文化与汉代以来中国政治形态的主流,以道德践履、内圣外王、圣贤人格等为特色,具有强烈的入世倾向与伦理品格,与注重破除我法二执、普渡众生以涅槃成佛的佛教之间具有巨大的现实张力,故儒佛关系成为三教关系的主流。鉴于儒学在中国文化、社会中的地位,佛教对儒学一直采取以融合为主的策略。

② 总体来看,目前学界对智圆的研究主要集中于以下几方面:在方法论层面,揭示智圆综合儒家之中庸与佛教之中道的内在环节,并指出二者同异;心性论层面,依据佛教之“忏悔”与儒家之“自讼”来解读智圆对儒佛在心性层面的融合;文学观方面,着重探讨智圆儒佛融合视域下“文以载道”的文学观;道统观方面,指出智圆之儒家道统观的内涵及其与传统儒家道统观的差异。而智圆的鬼神祭祀观则尚未有专文探讨,故本文对此进行初步探讨,以见教于方家。

## 一、智圆的鬼神观

智圆视域中的鬼神以“迁善而远罪，拨情而反性”为终极目标，以“神明”为线索，贯穿于这一目标的实现过程中。<sup>①</sup>

智圆有言：

曰浮图之教流于华夏者，其权与于东汉乎？其于训民也，大抵与姬公、孔子之说共为表里耳。何耶？导之以慈悲，所以广其好生恶杀也；敦之以喜舍，所以申乎博施济众也；指神明不灭，所以知乎能事鬼神之非妄也；谈三世报应，所以证福善祸淫之无差也。使夫黎元迁善而远罪，拨情而反性。<sup>[1]84中</sup>

在儒佛“共为表里”的背景下，智圆列举出佛教在诸多方面对儒学的奠基、扩展作用，尤其对儒家鬼神观进行了重构。就儒家而言，注重从阴阳与气的角度理解鬼神，“人之所归为鬼”、“鬼为阴之灵，人之所私也”、“神为天地间阳之灵，天下所公也”。<sup>[2]</sup>所谓阴阳及阴间、阳间“并不是两个不同的世界，而是同一个世界（天地之间）的不同存在状态：幽与明。”<sup>[3]</sup>而这实际上属于气的不同存在状态，正如朱子所言“鬼神只是气之屈伸，其德则天命之实理，所谓诚也。”<sup>[4]</sup>可见孔子所不语的鬼神实质是天地之气的聚散、屈伸、幽明等不同存在状态。<sup>②</sup>既然儒家以气理解鬼神，则“事鬼神”的过程亦是通过气来达到“祭如在，祭神如神在”<sup>③</sup>的一体感通的过程。而智圆的佛教立场却与此相异，相较之下，儒家将鬼神及事鬼神建立在“气”之上的观念在智圆处属于“妄”的范畴，事鬼神之合理性来自于“神明不灭”而非儒家之“气”。而从智圆“迁善而远罪，拨情而反性”的终极目标来看，“神明不灭”正是达到这一目标的基点。而何为此不灭的“神明”？智圆有言：

夫真性元寂，一法宁存，妄心潜动，万境斯立，于是乎苦乐升降，坚乎取舍；凡圣高下，重乎去就。方求出离，反致颠坠，是故或溺于凡，或沈于小，或滞于偏，云云九界可胜言哉！大圣人俯察而哀之，将欲指彼妄心，复乎真性尔。<sup>[1]65中</sup>

夫觉理圆澄，杳无能所，真精湛寂，詎有迷悟。既而涵生巨海，云点太清，晨朝览镜，谓失头而怖走；翳目生华，睇结果而伫立。於戏！一念之妄心既动，九界之幻境遽现，生死如机，以出入因果，交织以起灭，自坠涂炭，真可怜悯。<sup>[1]63中</sup>

智圆将“真性”与“妄心”对举，多次强调“真性元寂”“觉理圆澄”“真精湛寂”为虚妄之本真。从真妄的角度看，“真性”与“神明”具有潜在的一致性。因为“万境斯立”“九界之幻境遽现”中的幻妄以及所导致的“溺于凡”“沈于小”“滞于偏”“自坠涂炭”等，皆是鬼神因“妄心潜动”“一念之妄心既动”而导致的元寂真性的迷失状态。真性的迷失导致对真性回归的强烈渴求，因而智圆提出“指彼妄心，复乎真性”的口号。这一口号与“迁善而远罪，拨情而反性”的终极目标具有明显的一致性，通过“迁善”与“拨情”，所返归之性正是与妄心相对的真性。另一方面，智圆所言的“神明”在为“事鬼神之非妄”奠基时，亦显示出其破妄显真之本性，与元寂之“真性”相契。因此，不灭之“神明”与元寂之“真性”具有内在一致性。

不惟如此，从“不变”“随缘”的角度看，“真性”与“神明”亦可贯通。智圆所言之“真性”，一方面既“圆澄”“湛寂”，清净无染，是出世间本体性存在，又“迷悟”“苦乐”“幻境遽现”，落实于种种世间法。“真性”囊括世间与出世间之净染法，这一讲法来自于《大乘起信论》：“是心从本以来，自性清净而有无明，为无明所

① 值得注意的是，智圆在鬼神观方面延续了佛教的实体性鬼神观，即依据佛教六道众生观将鬼神理解为实体性的有情众生。具体言之，智圆视域中的鬼“幽而隐”、人“明而形”，与神具有“德”与“应”的特点，这些特点都建立在人、鬼、神属于实体性的有情众生的基础上。

② 关于儒家鬼神与气的关系，李申先生对此有较详细的探讨。参见《复旦学报（社会科学版）》2007年第4期刊发的李申所撰《儒教的鬼神观念和祭祀原则》一文第47-53页。

③ 《论语·八佾》

染,有其染心,虽有染心,而恒常不变。是故此义唯佛能知。所谓心性常无念故,名为不变。以不达一法界故,心不相应,忽然念起,名为无明。”<sup>[5]</sup>引文中所言之“心”即“自性清净”之心,主观地言之为真心,客观地言之为真性,其特点有二:一为自性清净无染、恒常不变,一为从无始以来为无明系缚而有染心。对此,华严宗实际创立者法藏在疏解“心真如门”与“心生灭门”时,进一步明确了真性的“不变”“随缘”二义:“一约体绝相义,即真如门也。谓非染非净,非生非灭,不动不转,平等一味,性无差别,众生即涅槃,不待灭也。凡夫弥勒同一际也。”<sup>[6]251中</sup>真如门超越一切对待范畴,诸如染净相、生灭相、动转相等,破相归体,所显之体是平等无差、清净自在的如如真性,这与智圆所言真性之“圆澄”“湛寂”相契合,凸显的正是“不变”之义;另一方面,法藏有言:“二随缘起灭义,即生灭门也。谓随熏转动成于染净,染净虽成,性恒不动。只由不动能成染净,是故不动亦在动门。”<sup>[6]251下</sup>真性之体虽然清净无染,并不排除其受熏习随缘而动的可能性,随缘起现的诸法属于世间生灭、染净之法,根本上并不具有自性,因而是有情众生所迷执的幻妄,这与智圆所言真性在迷、“幻境遽现”相契合,凸显的正是“随缘”义。至此,智圆之“真性”的“不变”“随缘”二义得以明确。并且,智圆所言之“神明”亦涵具“不变”“随缘”二义,从智圆“神明不灭,所以知乎能事鬼神之非妄也”可知,“不灭”所指称的正是“神明”恒常性、不变性,它使得“神明”对以鬼神为代表的随缘起现的染净法而言,是自性清净的,染而不染,不染而染。因此,从“不变”“随缘”成为了“神明”与“真性”的共契平台,二者由此得以贯通。

“神明”与“真性”相贯通,为实现“迁善而远罪,拨情而反性”的目标奠定了明确、坚实的基础;进而,这一目标在鬼神那里,被具体化为由“有心”到“化”再到“佛之理不远复”三个步骤的功夫展开:

夫人者,明而形者也;鬼者,幽而隐者也。幽也明也,莫不皆有心乎?有心则可化,可化则佛之理不远复。<sup>[1]889上</sup>

“皆有心”之“心”是即不变即随缘的自性清净心,亦即真性、神明,但此神明并非当下即可如如呈现,其呈现需要鬼神经历一个由自在到自觉的认知、体悟过程。首先,对于鬼神而言,此“神明”尚处于潜伏阶段,如鬼之“幽而隐”与人之“明而形”,虽然存在状态的差异并不能否定鬼神共有“神明”的事实,但现实中鬼神的显性存在状态与“神明”之间仍具有“隔膜”,即“神明”虽先天地自在于诸有情,并贯穿于其生命历程,始终潜在地发挥着基础作用,但尚未被鬼神所觉知,鬼神并不能先天地具有自觉运用此“神明”的能力。因此,“神明”虽为鬼神所共有,但始终处于边缘地位,而“迁善而远罪,拨情而反性”正是使鬼神自觉其“神明”的自我认知、实现的过程。因此,“皆有心”这一边缘性的“神明”成为了实现“迁善返性”目标的第一步。

正是在“皆有心”的基础上,鬼神在“迁善返性”的过程中进入“化”的阶段。在鬼神的历劫修行中,边缘性的“神明”随其所经历具体境域的不同而得以相应地呈现,同时,鬼神对“神明”的觉知随之加深。这本质上与世亲《佛性论》中所描述的“应得因”之中的“引出性”相似。“应得因”在世亲处为佛性体之一种,具体言之为“二空所现真如,由此空故,应得菩提心,及加行等,乃至道后法身。”<sup>[7]</sup>以真如作为应得因的根本,兼具“加行”乃至作为“加行”之结果的“道后法身”,此即世亲所言之“住自性性”“引出性”与“至得性”。从结构和内涵两方面看,智圆之边缘性的“神明”类似于作为潜在真如的“住自性性”,而“神明”之“化”的过程正与“引出性”相对应。“引出性”即“由修行之功德引出本性佛性”<sup>[8]16</sup>,鬼神在历劫修行中引出本性佛性的过程即类似于将边缘性的“神明”自觉地显现出来的过程,此为“化”的具体过程。这是实现“迁善返性”目标的第二步。

从世亲“应得因”之三性的角度看,“佛之理不远复”类似于由“引出性”所引出的“至得性”,即“修因满足,显示如来之常乐我净。”<sup>[8]16</sup>同时,这也是边缘性的“神明”在历经数劫修行的“化”的阶段之后对“佛之理”的复归。至此,“迁善返性”的目标得以实现。那么,此时的“神明”如何?在“佛之理”的阶段,“神明”已由边缘地位走向主体自觉的中心,即主体在修行过程中每一次的破惑证真,都是对“神明”的主体自觉

过程的增益。在“修因满足”的阶段，“神明”在主体自觉状态中实现了“如来之常乐我净”，而“舍染得净，转识成智，离苦得乐，为人生最高薪向。”<sup>[9]</sup>这正是佛教自觉觉他、普度众生的大悲大愿的显现状态。

在分析了鬼神之“神明”及作为其“迁善返性”实现过程的三步骤同时，智圆指出“神”之“德”与“应”与人在世俗层面的互动关系，并诠释了“神”在世俗层面的具体应用：

惟神受天之命，职兹山林。福善祸淫，害盈福谦，神之德也；享于克诚，馨于明德，神之应也。代有善人，修身以谦，神其福之乎？或务克诚而庶明德，神其享之乎？苟不福不享，则胡以昭神之德，彰神之应耶？<sup>[1]891上</sup>

就“神之德”而言，智圆将其内涵定义为“福善祸淫，害盈福谦”，这一定义与人的道德行为及其果报具有密切关系。与以“神明”为基础实体性的“神”不同，它在德性化、功能化的过程中吸收儒家元素，即儒家在社会、人事层面对道德礼法的坚持以及为善去恶的内在倾向。同时，这并非违背佛教本义，虽然在凸显“神”之“德”时，“神”之实体性在某种程度上转向非实体性的功能化与道德化，但根本上看，“神”仍是以不灭的“神明”为本来面目，这是智圆鬼神观的立论之本，“神之德”功能化与道德化是在此基础上的引申义。由此可见，智圆“神之德”这一提法，既包涵佛教意义上的不灭“神明”，又涉及儒家意义上的道德善恶，二者相融互具。

就“神之应”而言，智圆将其内涵定义为“享于克诚，馨于明德”，这一定义侧重于将“神之德”功能化、德性化的引申义落实于与人的互动关系中。智圆认为，人与“神”相贯通，获得“神”的青睐、庇护的方式是改善自身的心思行为，通过“诚”与“明德”的方式来与内涵“福善祸淫，害盈福谦”的“神之德”形成感应互动。值得注意的是，“儒教是真能正视道德意识的。”<sup>[10]</sup>并且，“克诚”与“明德”正是儒家一以贯之的主张，《中庸》指出“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”人通过“不勉而中，不思而得”的方式漫去一切有意的思虑营为，从而将“沉浸”在生命深处的“中道”从容自在地显现出来，这样天道通过“诚”在入道中呈现，二者相融互摄。与此类似，在人与“神之德”的互动中，人通过“诚”净化自身的思虑行为并将“神之德”内化于生命自身，这样“神之德”则可根据人的表现而在“福善祸淫，害盈福谦”方面有相应的显现，此为“神之应”。就“明德”而言亦如此，朱子将“明德”解释为“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”<sup>[11]</sup>“人之所得乎天，而虚灵不昧”的“明德”类似于智圆之不灭的“神明”，而“明德”之“具众理而应万事”的功能亦类似于功能化、德性化的“神之德”，发明此“明德”则可破除气禀造成的人与“明德”的隔绝，而这一“明德”的过程亦是沟通人与“神之德”的过程，即打破人与“神之德”的两极对立，实现二者之间的感应互动，即“神之应”。

由此，儒学“天一人”二元结构被拓展为“天一神一人”三元结构。“天人合一”这一“天一人”二元结构是儒家德性化的政治、伦理、宗教以及形上学的根本结构，<sup>①</sup>而智圆提出“惟神受天之命”的命题，表明人与“天命”之间并不直接感通，而是“神”介入天人之间，直接禀受“天命”。“神”的介入使“天一人”二元结构变成了“天一神一人”三元结构，其优势在于通过“神”之“德”与“应”来弥合天与人之间的留白，因为儒学之“天”“天命”作为超越性的终极存在，可谓“上天之载，无声无臭”<sup>②</sup>，其抽象性、超越性超越了人主客二分的认知方式。“天一神一人”三元结构有助于对治这一问题，对人而言，“神”比“天”具象化，作为“神

① 儒家一贯主张“天人合一”，从先秦《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，到汉代董仲舒的“人副天数”（《春秋繁露》），再到南宋朱子的“盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣”（《大学章句序》），都是儒家“天人合一”思想在不同时代中的诠释与建构。

② 《诗经·大雅·文王》

之德”的“福善祸淫，害盈福谦”是对“天命”内涵的一种具体化，人可以在与神的感应中领会“天命”。<sup>①</sup>因此，“神”作为贯通天命与人的中介具有合理性，儒家的“天一人”二元结构被拓展为“天一神一人”三元结构。

最后，智圆视域中的“鬼神”可视为一种世俗信仰的文化符号。智圆有言：

泼墨图山水，纵怪状鬼神。<sup>[1]906下</sup>

中庸子生十三年，梦随佛入于海，夏满行矣。从至旷野，有物似世画鬼神者，佛垂训久之。<sup>[1]895中</sup>

佛教作为一种社会存在形式，亦是一种文化载体，其义理内容必然相应地具有某种现实表现形式，因而有大量的佛教艺术的出现，如佛教建筑、佛教绘画、佛教书法等。<sup>②</sup>智圆所提到的“世画鬼神”“泼墨图山水，纵怪状鬼神”正是借助想象式的绘画对鬼神进行的艺术塑造，其特点是“怪”，正如现实中常见的鬼神造型多具有恐怖、震慑的效果，从而会使人产生肃穆、庄重之感。<sup>③</sup>鬼神艺术造型所传达出的肃穆、庄重本是佛教义理本身所具有肃穆、庄重，但从大众信仰角度看，世间之人在直接面对这种肃穆、庄重的佛教义理时难免有所隔膜，不易产生共鸣，有碍于佛教信仰在社会上的传播，故需要将佛教义理的精神现实化为具体的艺术造型，经过这一“曲折”，便可以拉近佛教义理与现实大众的关系，从而便于那些对佛教义理缺乏了解的人在看到佛教艺术造型后亦可以生起对佛教的敬畏式的信仰。在此基础上，鬼神在作为有情众生这层意义之外，通过具体的艺术造型，亦成为一种世俗信仰的文化符号。同时，作为这种文化符号的鬼神不仅反映了宋代佛教艺术具有“鲜明的神学的民族化、神性的人性化、神道的世俗化特征”，<sup>[12]</sup>又反映了入宋以来儒释道三教融合背景下的人将信仰落实于现实生活的文化心态与存在方式。

## 二、智圆的祭祀观

在智圆的鬼神观中，鬼神以“神明”为始基，在完成“迁善而远罪，拨情而反性”这一终极目标的过程中，不仅成就了鬼神的自我实现，同时也揭示出神与人之间德性化的感应关系。从现实层面看，这种感应关系既使鬼神成为一种世俗信仰的文化符号，同时又促使智圆形成了其独特的祭祀观。

民好淫祀者久矣，故仲尼曰：“淫祀无福。”又云：“非其鬼祭之，谄也。”古之民果无斯弊，则圣师孔子岂有是诚哉？今之风俗，甚于古万万焉。闾巷室家，悉立其土偶，曰土地者、曰五通者，佛寺亦如之。……吾闻圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之，及夫日月星辰，民所瞻仰也，山林川谷丘陵，民所取财用也，非此族不在祀典。嗟尔土偶，法不闻施于人，死不闻勤于事，劳不闻定于国，御灾捍患又非所闻，既不在于瞻仰之列，复无财用以资于人，岂得乱其礼，而窃愚民之祀乎？<sup>[1]892上</sup>

不难看出，在祭祀观方面，智圆集中批判了淫祀现象的荒谬性与普遍性，并明确将“报德”作为祭祀的

① 正如智圆《吴山庙诗》中所言“往来无知俗，焚香勤祷祝。忠孝不敢行，神兮宁降福”，即人若不践行忠孝之道，便不能感神之德，亦不能获得神之应，故此切断了人与天命之间一体相通的关系。与《吴山庙诗》相对，智圆亦作《暮秋书斋述怀寄守能师》，节选如下“杜门无俗交，尘事任浩浩，空斋学佛外，六经恣讨论。仁义志不移，贫病谁相恼，天命唯我乐，百神非吾祷”，由“天命唯我乐，百神非吾祷”可见，智圆虽拓展出“天一神一人”三元结构，但根本上仍以天命为最重，这与其天台宗山外派所主张的真性、真常心说有相通之处，而“神”在智圆处则取其“德”与“应”的功能化、德性化作用，以沟通天人，并非以“神”为终极。

② 佛教作为一种宗教，不仅有高深的义理，还有在现实中具象化的表现方式，即各种佛教艺术形式。诸种佛教艺术形式并不是与佛教义理相分立的单纯的艺术形式，它们也是表现、传播佛教信仰的一种方式，其中蕴含着当时民众的信仰因素。参见《大众文艺》2008年第9期刊发的张学所撰《中国早期佛教艺术体现出的信仰特点》一文第98页。

③ 值得注意的是，中国的佛教艺术造型并不都具有“怪”的恐怖、震慑效果，例如，就中国佛教艺术中的菩萨造型来说，则呈现出一种中性化的特点，即在重视道德伦理观念的儒家文化影响下，中国的菩萨造型淡化了印度佛教艺术强烈的肉欲色彩，使菩萨造型由“肉体”向中性转化，而中性化菩萨造型多为带髻的女子容貌的男子相和略有方刚之气的女子相。同时，可以看出，在儒佛的交流融合过程中，中国本土文化对佛教的巨大影响。参见《美术研究》2003年第3期刊发的黄欢所撰《中国佛教艺术中菩萨的中性化造型》一文第66-68页。

现实目的。

首先,智圆批判了淫祀现象的荒谬性。智圆将“立其土偶”现象归为“淫祀”,其依据在于“淫祀无福”“非其鬼而祭之,谄也”与“圣王之制祭祀”。智圆肯定了孔子关于淫祀的戒训以及儒家圣王关于祭祀的建制,由此可知,智圆在祭祀的合理性问题上与儒家具有一致性。具体言之,在儒家看来,“祭”是人与神、祖先、社会国家相接通的方式,正所谓“祭者,际也,人神相接,故曰际也”、<sup>①</sup>“祭者,所以追养继孝也”、<sup>②</sup>“祀,国之大事也”。<sup>③</sup>因此,神、祖先、社会国家作为祭祀对象可具象化或艺术化为祭祀活动中的某种形象,而人在祭祀时与之相感通,此时人所感通到的并非对象化的某种形象,而是这种形象所蕴含的人类生命、文化意义,即“人是通过祭祀而把自己的精神,与自己的生之所自来,及自己的生之所由遂,连系在一起。”<sup>[13]</sup>这并不是主客二分的对立统一关系,而是“在本源的发生中获得自身的相互缘构(Er-eignis)和相互构成”。<sup>[14]</sup><sup>189</sup>人在进入缘构式<sup>④</sup>的祭祀境域中已“无己可自守,无伪可巧饰。所以,人在至诚或仁恕的构成之中必与天地万物相通而成”,<sup>[14]</sup><sup>195</sup>正如唐君毅先生所言:“祭祀时,吾所求者,乃吾之生命精神之伸展,以达于超现实之已逝世的祖宗圣贤,及整个之天地,而顺承、尊戴祖宗圣贤及天地之德。”<sup>[15]</sup>

对于祭祀在通感对象上的正确归属,智圆引用“李唐狄梁公废江淮淫祀”的例子展开分析:

昔李唐狄梁公废江淮淫祀一千七百,而所留者唯会稽大禹、钱唐子胥、姑苏大伯、毗陵季札四庙而已。吾知梁公实率此道而行也,抑又五通之名出吾释氏,谓天眼、天耳、他心、宿命、身如意,神仙之人,咸备是五。以烦恼之未除,故无漏之通则无有也。代俗窃其名,以号其魍魉妖孽,不亦谬乎?则名既无实,复非祀典之族,则尔土偶又安得侥幸而于此乎?<sup>[1]</sup><sup>892上</sup>

在智圆看来,对儒家而言,除“会稽大禹、钱唐子胥、姑苏大伯、毗陵季札四庙”之外,余者皆属于“名既无实,复非祀典之族”,即不能够使人在进行这些祭祀的过程中实现其与生命、鬼神乃至家国天下的一体感通。同时,智圆亦指出,窃取佛教“五通”之名而进行的祭祀实际上与“李唐狄梁公”例子中所废的淫祀属于同类。可见,智圆既然认为祭祀“五通”的佛教事例与“李唐狄梁公”的儒家事例同类,那么智圆会同样肯定儒家所认为的淫祀对于人与生命、鬼神乃至家国天下之一体感通的遮蔽。

由此,智圆对淫祀的荒谬性的批判集中在以下两个方面:其一,在事功效果方面,“法不闻施于人,死不闻勤于事,劳不闻定于国,御灾捍患又非所闻,既不在于瞻仰之列,复无财用以资于人”的土偶在事功效果层面明显乏力;其二,在生命感通方面,智圆并非反对祭祀具体对象,而是反对将祭祀仅止于崇奉那些不能兴发生命、文化一体性的孤立对象的行为,土偶就是这种孤立对象的代表,因为对象化的土偶不能使人与天地、鬼神、生命之间有相应的感通,使人在己不能“追养继孝”,在国不能安顿“国家大事”。基于此,智圆批判了土偶崇拜这一淫祀现象的荒谬性。

此外,智圆还批判了淫祀现象的普遍性。智圆认为淫祀活动在孔子所处的春秋时代已经存在,随着时间的推移,淫祀现象呈愈演愈烈之势,以致“今之风俗,甚于古万万焉”。具体而言,“今之风俗”表现为“闾巷室家,悉立其土偶”,可见淫祀现象已经不仅限于某些特殊祭祀活动的异化,而是逐渐社会化、日常化于人的现实生活中,更为严重的是“佛寺亦如之”,连强调破除迷信执着,主张出世涅槃的佛教也加入了崇拜土偶的行列,由此可见宋代淫祀现象的极度普遍性。

淫祀现象的极度普遍化造成的恶劣影响是十分深远的。就土偶祭祀而言,主要表现为两个方面:首

① 《孝经·士章疏》

② 《礼记·祭统》

③ 《左传·文公二年》

④ 基于现象学或现象学直观的“构成识度”,“原初构成”即是构成着或被构成着的“事情本身”,与人们的认识方式及所处具体境域的生存方式密切相关,它是与“生成”“生活”“体验”不可分离的存在本身。参见商务印书馆2001年版张祥龙所著《从现象学到孔夫子》一书第183-190页。

先,土偶祭祀易导致人之德性根基的普遍缺失。根据智圆鬼神观中的“天一神一人”三元结构,人与神之间通过感应互动的方式得以贯通,这使得打破人与“神之德”之间的两极对立具有可能性,因而人之德性根基能够在与“神之德”的交汇过程中得以保持并深化。但是,土偶祭祀打破了“天一神一人”三元结构中人与神之间的这种感应关系,取而代之的是人对土偶的一种单向度的、极度普遍化的盲目崇拜。这种普遍化的盲目崇拜消解了人在与神的感应过程中被激发的对德性根基的自觉意识,从而导致人类之德性根基的普遍缺失。值得注意的是,这里的土偶崇拜不同于对作为世俗信仰文化符号的佛教造像的崇拜,因为后者以人与神的感应关系为背景,这种感应关系可以避免崇拜行为的片面性与单向性。

其次,土偶祭祀易导致对人类存在根基与自我超越的深层遮蔽。崇拜土偶的行为实际上是将人与神之间一体性的感应关系转换成了人与土偶之间主客二分的对立统一关系,这种关系性质的转变不仅消解了人对德性根基的自觉,更严重的是,人类的存在亦被从其与天、鬼神的一体性关系中抽离出来,人成为了与天、鬼神乃至一切对象相异的他者。因而,孤立的人们往往不能再以感通的方式从生命内在方面寻找存在的根基与自我超越的途径,而是将对存在根基与自我超越的渴望归结到对象化的土偶身上,在极度普遍化的形势下,这种土偶崇拜反过来更加剧了对人类寻找存在根基与实现自我超越的遮蔽。

诚如前述,智圆所言之神具有“德”与“应”两个面向,且与人之间存在着德性化的感应关系。所谓“神之应”亦即人之应,是人对神之功德的感应,其行为主体在人,而其客观效果则再现了神的功德效应,或言是对神一人之间功德感应的一种反映。这种感应的发生与实现,不仅靠外在形上的祭祀,更非是对象滥置的土偶淫祀,更是靠对鬼神之德的内在感应;而祭祀不过是在为这种感应的发生提供动力性的平台。因而智圆特别强调,祭祀的现实目的在于“报德”。为此,他一针见血地指出:

吾买山得玛瑙坡之地,而院亦以“玛瑙”为名,院之东底下有斯三土偶,因命撤其二,存其号“土地”者,易其名曰:护伽蓝神。<sup>[1]892上</sup>

吾佛有制伽蓝之地,则立其庙而日祀之,曰:护伽蓝神。若然则易“土地”之名,为护伽蓝神者不亦宜乎?<sup>[1]892上</sup>

遵佛制度,以报德也。……留方丈之地,日崇其祀,以报德也,岂惧祸求福之谓乎?……苟佛之无制,吾亦当祀之,况有制乎?……岂唯事鬼神如是乎?事人亦然。<sup>[1]892上</sup>

面对日益严重的土偶崇拜,在理论上对现实的批判并不能起到立竿见影的实际效果,因此智圆在理论批判之余又着手于对现实的批判。智圆撤去了玛瑙院三个土偶中的两个,将剩下的名为“土地”的土偶留下并改名为“护伽蓝神”,这一行为不仅是对作为淫祀对象的土偶的彻底否定,同时更是对正当祭祀的肯定与维护。智圆留出一部分土地进行正当的祭祀,其祭祀的目的在于“报德”,而非功利性的惧祸求福,意在以此来在现实生活中矫正淫祀现象。并且,智圆指出“岂唯事鬼神如是乎?事人亦然”,可见“报德”式祭祀的范围不仅涉及鬼神等超越性存在,而且也涉及生存着的人。因而与在祭祀中实现一体感通的根本目的相比,智圆之“报德”立足于现实实践层面,可视为其祭祀观的现实目的。不惟如是,“法施于民”“以死勤事”“以劳定国”“能御大灾”等圣王祭祀的内容亦指向现实实践层面,因而与智圆以“报德”为现实目的祭祀具有可以相互融通的基础。进而,从“遵佛制度,以报德也”以及“苟佛之无制,吾亦当祀之,况有制乎?”的反问可知,智圆从佛教制度的方面肯定“报德”式祭祀的合理性,表明其对儒家祭祀的融会已进入佛教制度层面,同时也反映出其融会儒佛之决心,从中再现了宋代佛教世俗化之程度。

### 三、智圆的鬼神祭祀观的特点

智圆的鬼神祭祀观大致可归纳为以下三个特点:

首先,智圆德性化、世俗化的鬼神观具有环环相扣、逐级发展的逻辑性特点。具体而言,这一特点主

要表现在三个方面。根本上看,智圆的鬼神观包含着“皆有心”“化”“佛之理不远复”的鬼神自我实现的三步骤,其中,“化”的阶段为涵具“神明”的鬼神的历时性加行阶段,虽超越了“皆有心”的潜在性,但尚未达到“迁善返性”的完满性,因而需要在世俗性的现实情境中去加深对“神明”的理解与体悟,这成为智圆鬼神观德性化、世俗化的义理基础。进而,在此基础上,智圆之鬼的“幽而隐”、神的“德”与“应”皆为其世俗化的明显表征,尤其是后者,人通过“享于克诚,馨于明德”的德性化方式与神相感应,从而在“福善祸淫,害盈福谦”中获得相应的德性化的果报。可见,智圆之“神”的德性化倾向显著,同时又因与人的道德行为密切相关而具有强烈的世俗化特点。最后,智圆之鬼神成为世俗信仰的文化符号,这是其鬼神观最表象化的呈现方式。具象化与艺术化的鬼神形象取代了艰深晦涩的佛教理论,从而为世俗大众,尤其是社会底层的人,打开了通往佛教的大门,鬼神作为世俗信仰的文化符号,是佛教义理、信仰在社会范围内获得信受、得以传播的重要形式,也是佛教接引大众最有效的途径。由此可见,从“化”的阶段到“神”之“德”与“应”,再到鬼神艺术化造型,智圆鬼神观具有一个类似“由内而外”的环环相扣、逐级发展的过程,使其鬼神观成为一个紧密而有条理的体系。

其次,智圆的祭祀观具有矫正时弊、强调实用性特点。针对日益严重的淫祀现象,智圆从理论与实践两个层面展开了批判。在理论上,智圆指出淫祀现象切断了人与天地、鬼神乃至终极存在的一体感通,进而潜在性地揭示淫祀现象的荒谬性与普遍性的巨大危害。理论的批判旨在揭示淫祀的非合理性并从思想意识层面破除人们对淫祀现象的盲目追从,并且,这为智圆在实践层面以正确的祭祀矫正时弊奠定了理论基础。而智圆在其寺院内进行以“报德”为目的的祭祀,正是人与天地鬼神一体感通的德性化的现实应用,可以通过内在道德规约人的心思行为,以此来实现个人、社会、国家层面的德性化的实用性效果。这种祭祀并非出于谋求一己私利,而是人在与天地鬼神一体感通中所自觉到理应如此。因而,以“报德”作为现实目的的祭祀在内容上必与“法施于民”“以死勤事”“以劳定国”“能御大灾”等圣王祭祀的内容产生交集,智圆“报德”祭祀所承载的人与天地鬼神的一体感通会随之在诸种社会实践内容中体现出来,而这正是智圆“报德”式祭祀的目的所在,即依此一体感通的精神来矫正社会实践层面的一切对象化、功利化的祭祀现象。同时,这也反映出“宋代一般佛教徒着重实践的倾向甚为显著”。<sup>[16]</sup>

再次,智圆的鬼神祭祀观具有融摄佛教义理与入世实践的系统性特点。这体现在智圆将作为治心之教的佛教进一步拓展到治身的入世实践层面,即在佛教义理系统内以积极正面的态度容纳世俗层面的道德、伦理、家庭、国家等实践形式与内容,这既突破了将鬼神限制在超越层面而与人无涉的局限,又在与诸多入世实践内容的正面接触中揭示了其新的意义。这是智圆对佛教义理与入世实践的融合做出的努力,并且,这一融合呈现出系统性的特点。智圆的鬼神祭祀观经历了由义理到实践、由出世到世俗的过渡,这展现了智圆的鬼神观、祭祀观与入世实践之间的内在关系,即德性化、世俗化的鬼神观是祭祀观中人与鬼神相感通的基础,祭祀观的实用性特点表明祭祀与社会实践的内在关联,进而,在祭祀观背景下的实践有助于加深人对鬼神的领会与体悟。由此可见,智圆之鬼神观、祭祀观与社会实践三者相互融合,不一不异,因而呈现出融合佛教义理与入世实践的完整圆融的系统性特点。值得注意的是,这一特点并非为智圆个人所独有,佛教在经历隋唐时期建宗立派的义理鼎盛之后积极应对入世实践的内在要求与时代任务,后来以契嵩、宗赅、元照、惠洪、宗杲、祖琇、志磐等为代表的众多佛教僧人均重视佛教义理与入世实践的融合。就连汤用彤先生也强调“没有隋唐佛学的特点及其演化,恐怕宋代的学术也不会那个样子。”<sup>[17]</sup>直到近现代,佛教在入世实践层面走得更远,自太虚大师提出“人生佛教”,主张“改善人生的生活行为,使合理化、道德化,不断的向上进步,这才是佛教的真相”,<sup>[18]</sup>进而,印顺法师提出发展以“契理而又适应世间的佛法”<sup>[19]</sup>为特点的“人间佛教”运动,而星云大师将这一理想在佛光山模式中真正落实,现代的人间佛教“就是佛说的、人要的、善美的、净化的。”<sup>[20]</sup>这是佛教发展之义理与实践融合趋势的发扬光大。由此可见,智圆的鬼神祭祀观已得佛教发展之先机。



综上所述,孤山智圆的鬼神祭祀观既包含以“神明”为线索,以“迁善而远罪,拨情而反性”为终极目的的鬼神观,又具有以“报德”为现实目的,有助于矫正时弊的祭祀观,同时鬼神观的德性化与世俗化、祭祀观的实用性与现实性,在人与鬼神的感通及感通中的入世实践中得以融会贯通为一体。智圆鬼神祭祀观的世俗化、实践化倾向符合宋代佛教转型的大势,为宋代鬼神祭祀观提供了典型范例。

参考文献:

- [1][宋]智圆. 闲居编[M]// 卍续藏经. 第101册. 台北:新文丰出版公司,1975.
- [2][清]黄宗炎. 周易寻门余论[M]// 文渊阁四库全书. 第40册. 上海:上海古籍出版社,1987:732.
- [3]陈赞. 鬼神、文化生命与存在方式上的远方——儒教祭祀精神[J]. 原道,2007(00):106-123.
- [4][宋]朱熹. 朱子全书:第22册[M]. 上海:上海古籍出版社,2002:12.
- [5][印度]马鸣菩萨 造. 大乘起信论[M]. [南朝梁]真谛,译. // 洪修平. 儒佛道哲学名著选编. 南京:南京大学出版社,2006:362.
- [6][唐]法藏. 大乘起信论义记[M]. // 大正新修大藏经. 第44册. 东京:大藏出版株式会社,1988.
- [7][印度]天亲菩萨 造. 佛性论[M]. [南朝梁]真谛,译. // 大正新修大藏经. 第31册. 东京:大藏出版株式会社,1988:794上.
- [8]赖永海. 中国佛性论:第2版[M]. 南京:江苏人民出版社,2012.
- [9]熊十力. 佛家名相通释[M]. 上海:中国大百科全书出版社,1985:7.
- [10]牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 上海:上海古籍出版社,1997:101.
- [11][宋]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983:3.
- [12]肖屏. 宋代佛教造像的世俗化研究[J]. 山东社会科学,2007(4):55.
- [13]徐复观. 中国人性论史:先秦篇[M]. 上海:生活·读书·新知三联书店,2001:73.
- [14]张祥龙. 从现象学到孔夫子[M]. 北京:商务印书馆,2001.
- [15]唐君毅. 中国人文精神之发展[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005:319.
- [16]吕澂. 中国佛学源流略讲[M]. 北京:中华书局,1979:388.
- [17]汤用彤. 隋唐佛学之特点——在西南联大的讲演[J]. 法音,1998(5):24.
- [18]黄夏年. 太虚集[M]. 北京:中国社会科学出版社,1995:248.
- [19]黄夏年. 印顺集[M]. 北京:中国社会科学出版社,1995:110.
- [20]星云大师,等. 人间佛教的发展[M]. 高雄:佛光文化事业有限公司,2013:165.

On the Supernatural Beings and Sacrifice of *Gu Shan Zhi Yuan*

DAI Yumin

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210023, China)

**Abstract:** *Gu Shan Zhi Yuan*, the representative of the out-mountain school of *Tiantai Sect* in the Northern Song dynasty, presents his view of *the Supernatural Beings* which is based on *Shenming*, with “avoiding the evil, returning to the truth” as its ultimate goal, which requires three steps——“*Keeping the heart*” “*Changing*” and “*Returning to the ultimate truth*”, to be accomplished. The term of “*God*” not only includes “*Morality*” and “*Reaction*”, but also has mutual reactions with human beings, which developed the Confucian Relationship between Heaven and Humans into the Relationship between Heaven, God and Humans. Besides, *the Supernatural Beings* can be also regarded as the symbol of secular beliefs. With regard to *the Sacrifice*, on the other hand, *Zhi Yuan* criticizes the absurdity and popularity of the improper *Sacrifices*. And then he treats the repaying kindness as the practical purpose of sacrifice. Generally speaking, *the Supernatural Beings* and *Sacrifice of Zhi Yuan* can be summed up as logicity, practicability and systematicness.

**Key words:** *Zhi Yuan*; the view of supernatural beings; the view of sacrifice