隋唐儒士排佛思想探微

发布时间: 2019/3/28日 【字体: 大 中 小】

作者：奚刘琴

关键词： 隋唐 儒士 佛教

——以著名排佛文献为例

一、隋唐儒、佛鼎立的思想学术新局面的出现

隋唐时中国进入了一个政治、经济、文化最强盛的时代，文化领域也迎来了学术思想的新局面，出现了一番迥异于以往的兴盛景象，儒、佛、道等各家各派的学说都获得了充分的发展。以佛学为例，隋唐是中国佛教文化的繁荣时期，佛教在教派规模、宗派创立、经典传译、著述讲经、思想学说、文学艺术等多个方面都得到了充分发展。就儒学而言，隋唐以来，整个社会由南北分裂而趋于统一，儒学也随着这一趋势重新调整和发展，并日益恢复其正统地位。从历史上看，隋代出现了刘焯、刘炫、王通几位大儒。唐初，通过对儒家经典的系统整理，完成了儒学思想体现的重新建构。中晚唐时期，儒学由偏重名物训诂向注重解释义理过渡，为儒学发展注入了自由的空气。另外，儒士们也从各个方面来振兴儒学，例如，柳宗元、刘禹锡关注的是儒家的人本主义，韩愈提出了他的“道统说”，李翱则把目光转向了发挥儒家的心性学说。

在儒、佛两家都得到大发展的背景之下，两家的矛盾非但没有得到缓和，反而有愈演愈烈的趋势。佛教在隋唐时期形成的丰富而深邃的理论，给儒家以极大的冲击和刺激，吸引了大批儒者深入佛门，探索其奥秘。如苏轼、王维、卢纶、柳宗元等名士无不倾心于佛，排佛最坚决之韩愈、李翱亦不免不受佛教影响。“儒门淡薄”，怎能不引起儒者们对佛教的憎恨？佛教的发展所引起的社会、经济、文化及政治问题，在这段时期也一一凸显出来，例如：佛寺僧尼众多，寺院经济发达，造成“十分天下之财，而佛有七、八”① 的恶果。此外，许多人为了逃避赋税、徭役而托身于寺院名下，寺院伪度、私度泛滥，造成了避役者的大量增加和官府收入的大幅减少。可见，佛教的恶性膨胀不仅严重干扰了社会生产，而且严重影响到政府的财政收入与政权的稳定。儒家历来以天下为己任，对于佛教的滥觞自然不可能坐视旁观，隋唐之际的众儒者，如傅奕、狄仁杰、李峤、张延、韦嗣立、桓彦范、姚崇、高郢、韩愈、李翱、常衮、彭偃等人，他们从各个不同的方面对佛教提出了批判，言辞之犀利、意志之坚定，表现出了一种对佛教“欲除之而后快”的决心。本文甄选了众儒士之排佛文献《清除释教疏》、《谏造大像疏》、《遗令诫子孙文》、《论佛骨表》、《去佛斋论》等篇加以分析。

二、该时期排佛文献的分析

傅奕是唐初儒士反佛最得力者，自唐高祖武德四年起，傅奕先后七次上书，请求兴孔、老之道而排斥胡佛邪教。傅奕首先从维护儒家伦理道德出发，力陈佛教的种种弊端，他认为佛教完全是“演其妖书，述其邪法，伪启三途，谬张六道，恐吓愚夫，诈欺庸品”②，通过这样的手段，使得那些愚痴之人“不察根源，信其矫诈”③，一心只知道“妄求功德”④，从而“搢绅门里，翻受秃丁邪戒；儒士学中，倒说妖胡浪语。曲类哇哥，听之丧本；臭同鲍肆，过者失香。⑤”傅奕唾弃佛教所宣扬的因果报应的虚妄，明确地提出“且生死寿夭，由于自然；刑德威福，关之人主”⑥，与信佛与否毫无关系。

佛教不仅是“不忠不孝，削发而揖君亲”⑦，而且是“游手游食，易服以逃租赋”⑧，给国家的经济收入、社会稳定乃至政权统治造成了极大的损害。傅奕指责佛教”窃人主之权，擅造化之力，⑨”其为害政，不可胜数。他说：

复广置伽蓝，壮丽非一，劳役工匠，独坐泥胡。撞华夏之鸿钟，集蕃僧之伪众。动淳民之耳目，索营私货贿。女工罗绮，剪作淫祀之。巧匠金银，散雕舍利之冢。粳粱面米，横设僧尼之会。香油蜡烛，柱照胡神之堂。剥削民财，割截国贮。朝廷贵臣，曾不一悟，良可痛哉。⑩

况天下僧尼，数盈十万，翦刻缯彩，装束泥人，而为厌魅，迷惑万姓者乎！(11)

天下僧尼众多，不事生产，兼又广置伽蓝，穷奢极侈，剥削民财，割截国贮，只为装扮泥塑雕像，实在可恨。除了经济上的原因，他还历数佛教传入后所招致的政治恶果，他举例说：“羌胡乱华，主庸臣佞，政虐祚短，皆由佛教致灾也。梁武、齐襄，足为明镜”(12)，“符融托佛斋而起逆，逃窜江东。吕光假征胡而叛君，跱立西土。(13)”造成这些灾难，都是由于胡妖滋盛，惑民惑主所致。佛教既然与百姓无补，与国家有害，傅奕主张对于僧尼“请令匹配，即成十万余户。产育男女，十年长养，一纪教训，自然益国，可以足兵”。(14)

傅奕回顾了佛教传入中国之前的情况，“窃闻八十老父，击壤而哥；十五少童，鼓腹为乐。耕能让畔，路不拾遗，孝子承家，忠臣满国。”(15) 之所以出现如此“国祥人和”的景象，是因为“当此之时，共遵李孔之教，而无胡佛故也”(16)，因此，傅奕请求人主“布李老无为之风、执孔丘爱敬之礼”(17)，对于佛教采取“请胡佛邪教，退还天竺。凡是沙门，放归桑梓。令逃课之党，普乐输租。避役之曹，恒忻效力。勿度秃小，长揖国家”(18) 的政策，只有这样，才能达到“四海免蚕食之殃，百姓知威福所在，则妖惑之风自革，淳朴之化还兴”(19)。

推荐文章

> 《教士公民组织法》的立法及其影响 \张露
摘要：18世纪末，伴随着大革命的爆发，法国宗教也开始了一场“大革命”。马迪厄指出：“...

> 北非新伊斯兰主义兴起的原因与特点 \刘云
摘要：新伊斯兰主义是21世纪以来特别是“阿拉伯之春”以来北非政治伊斯兰演进的新阶段...

> 宗教、法律和社会想象——1772—1864年英属印度盎格鲁-印度教法建构中的文本翻译 \杨清筠 王立新
摘要：前殖民地时代的印度并不存在现代意义上的成文法典。殖民统治时期，为了对英属印...

> 19世纪移民前后爱尔兰天主教与新教关系研究 \李晓鸣
摘要：19世纪对于爱尔兰的天主教徒来说，是一个不平凡的时期。在爱尔兰本土，新教统治...

> 李光耀如何促进新加坡宗教和谐 \圣凯
摘要：李光耀深刻地理解宗教安顿人心的社会功能，试图让国民用自己的宗教信仰去接受和...

近期文章

new 梵蒂冈圣座宗教交谈部：“基督宗教与儒家对话”国际研讨会在台北举行 \据梵蒂冈新闻网
new 后世礼仪体系的源头 \贾笑冰
new 黄帝“郊雍上帝”神话与西安杨官寨遗址即黄帝都邑考说 \胡义成
- 中华文化输出与欧亚文化认同——从东亚世界论到欧亚东部世界论 \王素
- 刘纯建、日珠错误执行赔偿行政赔偿赔偿裁定书 \中华人民共和国最高人民法院
- 评列奥•施特劳斯《迫害与写作的艺术》 \乔治•霍兰•萨拜因
- H牧师等涉嫌诈骗罪一案的法律分析 \曹志
- 各地神长教友继续响应参与2024赈灾捐献活动 \信德网
- 咽喉神与乐户层级行业制度的形成 \姚春敏
- 仁、义、礼的道德框架及其实践限制——知识社会学的考察 \翟学伟
- “民变其俗”：乡村清明节集体墓祭传统的当代变革——基于黔中鱼陇寨的田野考察 \蒙锦贤
- 北朝时期关中地区高句丽移民宗教信仰与族群融合研究——以佛教造像记为中心 \王连龙
- 试论“人间佛教”的三个层面：社会适应、社会关怀、社会批判 \王雷泉
- 论保证宪法全面实施的制度体系及其构成 \刘茂林
- 迦南的负担，“古希伯来法史中的游牧与定居”开题 \阿提卡特稿

傅弈把国家的兴衰治乱归于佛教，从民族意识、伦理道德、经济利益、武事兵略各个方面陈述了佛教的种种不是。傅弈的反佛，虽然给佛教以一定的打击，然而，和者寥寥无几，并不能阻挡佛教发展的强劲势头。随着大唐盛世的到来，为佛教的发展提供了经济、文化和社会等各方面的保障，再加上唐太宗、高宗、武则天、玄宗等历代帝王都信仰佛教，精通义理，崇法护僧，使得唐朝尊崇佛教的热潮也如日中天。佛教既有历代帝王的大量封赏和显贵们的慷慨施舍，又有黎民百姓的捐助，同时又拥有自己的寺院田产，又无须交税服役，从而聚敛了大量的财富。作为一个特殊的社会集团，佛教的泛滥对于社会稳定和政府统治无疑是十分不利的，当然也引起了儒者们的尖锐批判。狄仁杰和姚崇便是其中的杰出代表，他们既是坚定排佛之儒者，又是位高权重之相宰，特殊的政治地位使得他们对佛教的批判更具有权威性和代表性。

狄仁杰为武则天时名相，杰出的政治家。作为一名当政的儒者，狄仁对于佛教的危害十分清楚。据载，久视元年(700年)夏，武则天欲观看安葬舍利，狄仁杰跪于马前拦奏道：“佛者，夷狄之神，不足以屈天下之主。彼胡僧诡谲，直欲邀致万乘所宜临也。”(20) 认为则天以万乘之尊拜夷狄之佛，恰中了胡僧诡谲之算，万万不可。是年秋，则天欲造浮屠大像并巨寺，预计费用多达数百万，宫不能足，于是诏令天下僧尼日施一钱以助。狄仁杰上《谏造大像疏》一文以劝。首先，狄仁杰列举了佛教对于国家经济所造成的危害：

今之伽蓝，制过宫阙，穷奢极壮，画缋尽工，宝珠殚于缀饰，环材竭于轮奂。工不使鬼，止在役人，物不天来，终须地出，不损百姓，将何以求？生之有时，用之无度，编户所奉，常若不充，痛切肌肤，不辞箠楚。(21)

里陌动有经坊，阛阓亦立精舍。化诱倍急，切于官徵；法事所须，严于制敕。膏腴美业，倍取其多；水碾庄园，数亦非少。逃丁避罪，并集法门，无名之僧，凡有几万，都下检括，已得数千。且一夫不耕，犹受其弊，浮食者众，又劫人财。(22)

狄仁杰认为，“为政之本，必先人事”，然而当今之时，伽蓝大造，穷奢极至，所需人力、物资皆由百姓而来，且所出有限而用之无度，实是劳民伤财。且寺院占有大量财产，聚敛大量财富，僧侣过着奢侈豪华的生活，众人为逃丁避罪，皆进入佛门，不可胜数。如此众多之僧侣，非但不劳而获，还要广劫人财，实在令人痛心疾首。

狄仁杰还列举了昔日帝王崇尚佛法反遭灭国之祸的例子：“往在江表，像法盛兴，梁武、简文，舍施无限。及其三淮沸浪，五岭腾烟。列刹盈衢，无救危亡之祸；缁衣蔽路，岂有勤王之师！”(23) 可见，佛法无益于救亡兴国。于是，狄仁杰从现实出发，给则天皇帝分析不可造佛建寺之原因：

比年已来，风尘屡扰，水旱不节，征役稍繁。家业先空，疮痍未复，此时兴役，力所未堪，伏惟圣朝，功德无量，何必要营大像，而以劳费为名？(24)

当今有事，边境未宁，宜宽征镇之徭，省不急之费。……若费官财，又尽人力，一隅有难，将何救之！(25)

狄仁杰分析了当今社会之情况：百姓接连遭受自然灾害，尚未恢复，给民以时，发展生产才是当务之急，此时服役，有损民力；且边境又不得安宁，应当省不急之费，万一边境有难，官财既费，人力又尽，真正无以可救。因此，狄仁杰说“如来设教，以慈悲为主。岂欲劳人，以在虚饰？”(26) 终使则天皇帝罢免此事。

姚崇为武后、睿宗、玄宗三朝宰相，当是之时，佛法盛行，皇亲国戚竞相营造佛事，度人出家，富户强丁纷纷削发为僧，以此逃避兵役者比比皆是。于是姚崇奏曰：“佛不在外，求之于心。佛图澄最贤，无益于全赵；罗什多艺，不救于亡秦。何充、苻融，皆遭败灭；齐襄、梁武，未免灾殃。但发心慈悲，行事利益，使苍生安乐，即是佛身。何用妄度奸人，令坏正法？”(27) 中宗采纳其言，诏告审查僧徒，勒令还俗者一万二千余人，打击了崇佛奢靡之风。

开元九年，姚崇去世，此时，国家经济状况较好，社会上特别是在官吏中厚葬成风。姚崇对之极为反感，特在去世前向子孙留《遗令诫子孙文》一书以告戒后人。在书中，他列举古代圣贤薄葬之故事以教育他人，批评厚葬之风。在论及佛教时，他说：今之佛经，罗什所译，姚兴执本，与什对翻。姚兴造浮屠于永贵里，倾竭府库，广事庄严，而兴命不得延，国亦随灭。又齐跨山东，周据关右，周则多除佛法而修缮兵威，齐则广置僧徒而依凭佛力。及至交战，齐氏灭亡，国既不存，寺复何有？修福之报，何其蔑如！梁武帝以万乘为奴，胡太后以六宫入道，岂特身戮名辱，皆以亡国破家。(28)

崇佛者身戮名辱、国破家亡，其事例俯拾皆是，可叹当今之时，“孝和皇帝发使赎生，倾国造寺，太平公主、武三思、悖逆庶人、张夫人等皆度人造寺，竟术弥街”，(29) 此等举止，皆不免受戮破家，为天下人所耻笑。所谓富贵长命，对于姚崇而言，只是“生前易知，尚觉无应，身后难究，谁见有征”，(30) 何况三皇五帝之时，国祚延长，人用休息，并未见有佛教，更无“抄经铸像之力，设斋施佛之功”。(31)

同时，姚崇认为，佛就是“觉”的意思，关键在于自己内心之觉悟，在于平等慈善，行善不行恶，置伽蓝即使广以万计，还是不出五蕴，他说：何必溺于小说，惑于凡僧，仍将喻品，用为实录，抄经写像，破业倾家，乃至施身亦无所吝，可谓大惑也。(32)

亦有缘亡人造像，名为追福，方便之教，虽则多端，功德须自发心，旁助宁应获报？递相欺诳，浸成风俗，损耗生人，无益亡者。(33)

这就是说，“抄经写像、破业倾家、乃至施身不吝”此等行为，只是“溺于小说，惑于凡僧”，不足道也。其余如为亡人追福、布施造像，积累功德等，只是佛教诓骗欺人之手段，既损耗生人，对亡者亦无所益。所谓“死者是常，古来不免”，(34) 造像抄经，百无一用。因此，姚崇告戒众子孙：“夫释迦之本法，为苍生之大弊，汝等各宜警策，正法在心，勿效兒女子曹，终身不悟也”，(35) 子孙不准崇佛敬道，亦不准为他厚葬，“吾亡后必不得为此弊法”，(36) 只给他穿随身衣服，不要抄经写像，“不得辄用余财，为无益之枉事，亦不得妄出私物，徇追福之虚谈”，(37) 并要子孙牢记，永为家法。

中唐之后，佛教的势力更为强大，可说是“沛然莫之能御”。当是时，藩镇割据、社会动

荡、经济凋敝，可称“百业废弛”，封建王朝也风雨飘摇、朝不保夕，然上至王公大臣，下到黎民百姓，无不“唯佛是迷”。佛教势力的长足发展所逐渐形成的社会、经济、文化及政治问题，在这段时期显得更为尖锐。元和十三年，唐宪宗下昭奉迎佛骨，举国上下一片痴迷，把对佛教的崇拜推向了疯狂巅峰。时任刑部侍郎的韩愈冒天下之大不韪，上《论佛骨表》一书，力劝皇上攘弃夷狄之教，息偃佞佛之风。

在文章的开始，韩愈以历史为例，从正反两面揭示佛法不足信。一方面，韩愈指出，在佛法未入中国以前，历史上不乏春秋遐龄、寿考久祚之帝王，例如黄帝、少昊、颛顼、地喾、尧、舜、禹、汤、太戊、武丁、周文王、武王、穆王等。另一方面，韩愈又列举了君主事佛以求祥福反而遭致祸灾的事例。

伏以佛者，夷狄之一法耳，自后汉时流入中国，上古未尝有也。昔者黄帝在位百年，年百一十岁；少昊在位八十年……武王年九十三岁，穆王在位百年，此时佛法亦未入中国，非因事佛而致然也。(38)

汉明帝时，始有佛法。明帝在位才十八年耳。其后乱亡相继，运祚不长。宋齐梁陈元魏已下，事佛渐谨，年代犹促。惟梁武帝在位四十八年，前后三度舍身施佛，……其后竟为侯景所逼，饿死壹城，国亦寻灭。(39)

两相对照之下，韩愈得出结论：“佛不足事，亦可知矣。”(40) 接着，韩愈上援祖训，下征诏书，“高祖始受隋禅，则议除之。”(41) 说明佛事不可行，不应恣之令盛。“臣尝以为高祖之志必行于陛下之手。今纵未能即行，岂可恣之，转令盛也？”(42) 连愚钝的下臣都能洞悉佛教以蠱惑手段迷惑信徒，圣明的君主又岂能意图藉此求福呢？况天子一旦敬信，百姓更是不惜生命，四方百姓挈老扶幼，为一见佛骨，莫不具备蔬素，以待恩福。至于肘行膝步，啮指截发，不可胜数。所谓“焚顶烧指，百十为群，解衣散钱，自朝至暮，转相仿效，惟恐后时，老少奔波，弃其业次。”(43) 如此疯狂之行为，若不立即加以禁遏，一旦更历诸寺，必有断臂脔身，以为供养之人。伤风败俗至此，韩愈痛心疾首，言辞愈加犀利：

夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情。假如其身至今尚在，奉其国命来朝京师，陛下容而接之，不过宣政一见，礼宾一设，赐衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。况其身死已久，枯朽之骨，凶秽之余，岂宜令入宫禁？(44)

佛教本是夷狄之伎，古未有之，无论从言语还是服饰上都与传统文化相抵触，根本不知道什么是君臣之义、父子之情。再说，礼佛不过宣政一见，不进禁宫，何况其枯骨？真正是“举夷狄之法，而加之先王之教之上”。(45) 若不采取激烈手段，中国夷化，恐怕成真。因此，最好的办法就是“以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。”(46) 即使有祸祟加身，昌黎也无所畏惧。

韩愈斥逐佛教，希望借助于国家手段“人其人，火其书，庐其居”。然而，在佛教影响已根深蒂固的中唐时期，这样的解决方式，显然难以实现。比韩愈稍后的李翱，同样有感于佛教蔓延所造成的恶果以及对儒道复兴的阻隔，时温县令杨垂撰集《丧仪》，其中一篇说：“七七斋，以其日送卒者衣服于佛寺，以申追福”，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，是不能接受的，于是愤而作《去佛斋论》一书，慨然排之。

与韩愈更主要关注于佛老对国家经济的蠹害不同，李翱更多地看到了佛教对日常礼仪的浸染与破坏。李翱在《去佛斋论》的开篇即表明他反佛的出发点：佛法为夷狄之术，不合于中国礼法。

佛法之流染于中国也，六百余年矣。始于汉，浸淫于魏、晋、宋之间，而澜漫于梁萧氏，尊奉之以及于兹，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。且杨氏之述丧仪，……既论之，而书以为仪，舍佛法之所言者，列御寇庄周言所详矣，其余则皆戎狄之道也。使佛生于中国，则其为作也必异于是，况驱中国之人举行其术也！(47)

李翱认为，佛法在中国流传已有六百余年，由汉至今，历经诸朝，到如今举国上下尊奉无比，是因为“无辨而排之者”。特别是一些士大夫，如杨氏之流者，附会佛教之说，吉凶之礼沿用佛家礼仪，使儒家特有的“礼”谬乱”。于是“夷狄之术行于中华”、“吉凶之礼谬乱，其不尽为戎礼也无几矣。”杨氏还打算将这种夷狄之礼论之于书，流传后代，真正是“舍圣人之道而祸流于将来也无穷矣。”(48)

在论述佛教祸害传统礼教的同时，李翱还强调了儒家礼法的绝对至上、不可动摇。他说“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，存有所养，死有所归，生物有道，费之有节，自伏羲至于仲尼，虽百代圣人不能革也，”(49) 传统的人伦思想在处理“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友”关系上，做到了“存有所养，死有所归，生物有道，费之有节”。(50) 因此“可使天下举而行之无弊者，此圣人之道，所谓君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友而养之以道德仁义之谓也。”(51) 至于佛法，来自印度，非圣人之道明矣。故其徒也，不蚕而衣裳具，弗耨而饮食充，安居不作，役物以养己者至于几千百万人，推是而冻馁者，几何人可知矣。(52)

于是筑楼殿宫阁以事之，饰土木铜铁以形之，良人男女以居之，虽璇室、象廊、倾宫、鹿台、章华、阿房弗加也，是岂不出乎百姓之财力欤？(53)

佛教徒不蚕而衣，不耕而食，不作而居，役千百万人以养己，因为这样而造成的无家可归、无衣无食之“冻馁者”，自不言而明了。此外，佛教徒还兴筑楼殿宫阁以事佛，雕造土木铜秩以肖佛，竭尽百姓的财力，必然给社会经济造成危害。

李翱还总结了过去排佛失败的经验教训，自佛教传入中国以来，就有很多人站在中华本土文化的立场上对它进行过排斥，但越是排斥，佛教在中土越是昌炽。李翱认为是因为“惑之者溺于其教，而排之者不知其心。虽辩而当，不能使其徒无哗而劝来者，故使其术若彼其炽也”。(54) 佛教对普通百姓具有一定的诱惑力，而批评之人又“不知其心”，没能真正理解佛教。因此李翱坚信，一旦“有位者信吾说而诱之，其君子可以理服，其小人可以令禁，其俗之化也弗难矣。”(55)

三、该时期儒士排佛的特点

该时期的儒士排佛文献，除上面提到的《清除释教疏》、《谏造大像疏》、《遗令诫子孙文》、《论佛骨表》、《去佛斋论》几篇外，还有桓彦范《论时政表》、韦嗣立《请减滥食封邑疏》、姚崇《谏造寺度僧奏》、辛替否《陈时政疏》、《谏造金仙玉真两观疏》、宋务光《谏开拓圣善寺表》、吕元泰《陈时政疏》、《谏广修佛寺疏》、张镐《谏内置道场奏》、高郢《谏造章敬寺疏》、彭偃《删汰僧道仪》等多篇力作。儒士们(多为朝廷重臣)一般通过上书谏表的方式，对佛教进行持续不断的驳斥和抨击。通过对这些排佛文献的分析，我们可以看出，这段时期的儒士排佛，具有如下几个特征：

1.内容广泛，多重于事实层面

隋唐时期，儒士们对于佛教的攻击，主要针对因为对佛教的信仰所造成的修寺、度僧、佞佛以及因此而衍生的对民族文化、政治利害、国家社会产生影响的问题。

首先，儒士们对与由佛教所导致的对国家经济、政治、社会危害，投注极大的关切。例如，针对佛教营建寺观所造成百姓生命财产与国家经济的沉重负担，韦嗣立说：“臣窃见比者营造寺观，其数极多，皆务取宏博，竞崇瑰丽，大则费一二十万；小则尚用三五万余，略计都用资财动至千万以上。运转木石，人牛不停。废人功，害农务，事既非急，时多怨咨。” (56) 对于佛教拥有大量特权，给社会、国家带来的恶劣后果，彭偃说：“今天下僧道，不耕而食，不织而衣，……一僧衣食岁计约三万有余，五丁所出不能致此，举一僧以计天下，其费可知。” (57) 此外，对于僧侣过着富比宫阙、穷奢极侈的生活，常衮批评“今军旅未宁，王畿户口十不一在，而诸祠寺写经造像，焚币埋玉，所以赏，若比丘、道士、巫祝之流，岁巨万计，……”(58) 就国家现状而言，也不容乐观。狄仁杰说：“比年以来，风尘屡扰，水旱不节，征役稍繁，家业先空，疮痍未复。”(59)

其次，儒士们还积极从佛教本身教义及当前佛教徒素质找寻遏止甚至废除佛教的依据。狄仁杰在反对武则天营造大像时说：“如来设教，以慈悲为主，下济群品，应是本心，岂欲劳人以存虚饰。”(60) 佛教教人不可有所求，不可贪痴，然而，佛教徒素质却良莠不齐。许多僧侣侍骄蔑法，胡作非为，《资治通鉴》卷二○三，垂拱元年有载：太后修故白马寺，以僧怀义为寺主。……出入乘御马，宦官十余人侍从。士民遇之者皆奔避，有近之者，辄挝其首流血，委之而去，任其生死。见道士则极意殴之，仍髡其发而去。……多聚无赖少年，度为僧，纵横犯法。彭偃也称：“况今出家者皆是无识下劣之流，纵其戒行高洁，在于王者已无用矣，况是苟避征徭，于杀盗淫秽，无所不犯者乎！”(61) 由此可知，当时出家者中有许多不轨分子，素质低下，再次，儒者们还藉历史教训，来告诫国君佞佛的后果及应行之道。辛替否以中宗为鉴告戒睿宗，他指出：“中宗孝和皇帝，……造寺不止，枉费财者数百亿，度人不休，免租庸者数十万，是使国家所出加数倍，所入减数倍，仓不停卒岁之储，库不贮一时之帛，……剥万人之衣以涂土木，于是人怨神怒，众叛亲离，水旱不调，疾疫屡起，远近殊论，公私罄然，五六年间，至于祸变，享国不永，受终于凶妇人，寺舍不能保其身，僧尼不能护妻子，取讥万代，见笑四夷。”(62) 姚崇在《遗令诫子孙文》中也列举了中宗、太平公主、武三思及庶人张夫人等人因佞佛，最后都不免身死家破、遗笑后世的例子告诫子孙。至于远取诸齐梁故事为例的，更为广泛。傅奕在《请除释教疏》中指责佛教“泊于符石，羌胡乱华，主庸臣佞，政虐祚短，皆由佛教致灾也，梁武、齐襄足为明镜”。姚崇在《谏造寺度僧奏》中说：“佛图澄最贤，无益于全赵；罗什多艺，不救于亡秦；何充、符融皆遭败灭，齐襄、梁武未免灾殃。”韩愈《论佛骨表》首段举史实以为证，说明奉佛求福者均适得其反，反倒是中国无佛法以前，夏、商、周传国均逾二十余代，国祚既长，天下太平，藉以说明藉奉佛以求福禳灾是不足法的。

此外，从护卫民族固有传统文化的角度来排斥佛教，也是儒士们常用的手段。傅奕首先以鄙夷的语气说“佛在西域，言妖路远”，至于佛教则“汉译胡书，恣其假托，故使不忠不孝，削发而揖君亲。”(63) 这是大大地违逆了中国的传统伦理道德。韩愈反佛思想多由此点出发，他说：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文《诗》、《书》……其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之饿日天下国家，无所处而不当。是故生则得其情，死则得其常；郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。”(64) 因此，“今也举夷狄之法，而加之先王之教之上”，实是荒谬之极。只有“人其人，火其书，庐其庐”，才能“明先王之道以道之，鳏寡孤独废残者有养也。”(65)

2.由就事论事向普遍排佛过渡

一般而言，中唐以前，儒士排斥佛教都是从当时的国家现状出发，认为君主一旦佞于佛教，就会产生一系列的民生经济、国家安全问题。同时，无论从历史史实，还是民族文化、政治利害关系着眼，都不应尊崇佛教。再加上佛教徒素质驳杂，佛教的真正教义难以贯行，因此，必须对之进行遏止。然而，该时期儒士们排佛的内容虽然广泛，但绝大多数都是就事论事，针对某一具体事件上书谏主，如武则天时的狄仁杰、李峤、张廷珪等人，因则天欲营造大像，纷纷上书谏言，则天终罢其事。中宗时，姚崇针对公主、外戚或纷纷奏请度人为僧尼，或出私财以造寺而上书；辛替否上诤的是佛寺滥兴的风气；韦嗣立则奏言崇饰寺观与滥食封邑现象；而桓彦范则针对胡僧慧范出入宫闱，干乱时政上书。张镐则为供奉僧在内道场，晨夜念佛事，向肃宗进谏。德宗朝李岩以为寺塔非中土所固有，不宜仿胡俗兴造，因而上疏。由上可知，隋唐诸位儒士反对佛教的动机，大都就事论事，并无干涉宗教信仰或对佛教持有成见。一般而言，这些儒士们也仅仅发表一两篇反佛的文章或意见，缺少排佛的连贯性与立场的坚定性，并没有形成系统的个人思想，附声很少，谏者也鲜能对上下崇佛的社会风气产生实质性的影响。时至韩愈，情况发生了质的转变。虽然韩愈的《论佛骨表》无论是从上书时机，还是从所论内容、抨击方式上而言，均非独创，受到前人的影响仍然是有迹可寻的。然而，自昌黎始，已由就事论事的反佛谏表上升为对佛教的一般性的、无特殊对象的批判，并逐渐成为个人思想的一部分。反佛教势力也逐渐壮大，并最终在社会上形成了一种普遍认知。首先，从韩愈看待佛教的立场而言，与以往不同，韩愈笔下的佛教完全是以迷信的姿态出现的，君主与众多百姓所废寝忘食、摩顶礼拜的佛教信仰，在韩愈眼中与迷信无异。如韩愈《谢自然》诗云：“余闻古夏后，象物知神奸，山林民可入，魍魉莫逢旃。逶迤不复振，后世恣欺谩，幽明纷杂乱，人鬼更相残。秦皇虽笃好，汉武洪其源，自从二主来，此祸竟连连。木石生怪变，狐狸骋妖患，莫能尽性命，安得更长延。……”即使是韩愈与僧人交往，也是为劝化他们放弃佛教而皈依儒学。其次，从韩愈提出的解决方法而言，韩愈采取了非常激进与坚决的方法。所谓“以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑”，“不塞不流，不止不行。人其人，火其书，庐其庐，明先王之道以道之，鳏寡孤独废残者有养也。其亦庶乎其可也！”韩愈一方面在政俗两面陈诉佛教的弊害，另一方面，试图重建一种合理性的秩序。他认为，要真正解决佛教泛滥的问题，最主要的是重建日益衰弱的儒家思想体系以对抗佛教。为了达成目标，韩愈提出了“道”的建立与发扬，并企图将孟子以来中断的道统恢复起来，重讲心性之学。韩愈力倡复古、排斥异端，产生了震古烁今的影响，使得中唐以来的排佛风气为之一变。然而，韩愈反佛的姿态是强硬的，但其脚跟是浮浅的。虽然他的态度坚决表现了一个独立思想家的刚毅气概，但可惜他没有提出深湛的理论，不能推陈出新，取佛教势力而代之。这个任务，是由他的弟子李翱完成的。

李翱曾从韩愈学古文，两人亦师亦友，在反对佛教这一点上亦能一以贯之。但在排佛方法上，两人却有所不同。韩愈攘斥佛老，主要是站在儒家正统思想的立场上来反佛的，因而只能是对佛教的宗教形式的反对和争夺思想地位的抗争。他只看到了佛教表面的缺陷，处理的方式也近乎粗暴，没有能在心性论方面进行阐发。韩愈在这方面的缺陷也成了他被后人批评的口实。李翱反佛虽然也涉及到佛教对国家政治、经济的蠹害，对中华儒家传统伦理道德的