

# 宋元时期佛儒交融思想探微

[作者] 赖永海

[单位] 南京大学哲学系

[摘要] 宋元时期从佛教方面倡佛儒交融之最著名者当推天台宗山外派代表人物孤山智圆。智圆自号中庸子，因「中庸」乃儒家经典之名，又向来被视为儒家之思想和传统术语，故有人问智圆：「中庸之义，其出於儒家者流，子浮图子也，安剽窃而称之耶？」此谓你是佛教徒，怎麼剽窃儒家语以自号呢？智圆答曰：夫儒释者，言异而理异也，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者，饰身之教，故谓之外典也；释者，修心之教，故谓之内典也。惟身与心，则内外别矣。

[关键词] 中庸之义，孤山智圆，佛教

宋元时期从佛教方面倡佛儒交融之最著名者当推天台宗山外派代表人物孤山智圆。智圆自号中庸子，因「中庸」乃儒家经典之名，又向来被视为儒家之思想和传统术语，故有人问智圆：「中庸之义，其出於儒家者流，子浮图子也，安剽窃而称之耶？」此谓你是佛教徒，怎麼剽窃儒家语以自号呢？智圆答曰：

夫儒释者，言异而理异也，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者，饰身之教，故谓之外典也；释者，修心之教，故谓之内典也。惟身与心，则内外别矣。

生民，岂越於身心哉？非二教，何以化之乎！嘻！儒乎，释乎，其共为表里乎！（注 1）这段话的意思是说，儒学之与释教，虽然言说不同，但道理是一致的，都是为了教化民众，使之习善远恶；儒学乃修身之教，所以称之为外典，佛教乃治心之教，故称之为内典；身之与心虽然有内外之别，但人之为人，岂能越乎身心之外，所以二教实正好互为表里。从这个意义上说，我智圆以儒家语为号又有什麼不好呢？

其次，智圆进一步指出：

岂知夫非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。国不治，家不宁，身不安，释氏之道何由而行哉！故吾修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈怠，犹恐不至於道，况弃之乎！呜呼！好儒以恶释，贵释以贱儒，岂能庶中庸乎？（注 2）

此说简直把儒教作为释教的基础。因为如果没有儒教，则不能治国、宁家、安身，既然国不能治，家不得宁，身无以安，那佛教以什麼为依托呢？所以，他提倡用儒修身，以释治心，拳拳服膺，不敢有丝毫懈怠，目的正在於至於理而达於道，怎麼能说是放弃佛道呢？至於好儒而恶释，或者贵释而贱儒，二者都是违背中庸之道的，换句话说，他所以用「中庸」为号，就是表明他在儒释之间采取了一种不偏不倚的「中庸」立场。

第三，智圆更以佛教之「中道」说儒家之「中庸」。当人以「儒之明中庸也，吾闻之於《中庸》篇矣，释之明中庸，未之闻也」为诘时，智圆说：「释之言中庸者，龙树所谓中道义也。」并以佛教之不落有无，不荡於空，不胶於有之中道义去说儒家「过犹不及」之中庸。最後，智圆说：「世之大病者，岂越乎执儒释以相诬」，「故——（注 1）《中庸子传》上。《续藏经》第一辑，第二编，第六套，第一

册卷一九。（注 2）同上。

吾以中庸自号以自正，俾无咎也」。(注 3) 这说明智圆是有意用「中庸」之号来使自己於儒释之间持调和的态度。

智圆对自己取号「中庸」的这一系列辩释，基本上把他为什麼要提倡佛儒交融及其在佛儒调和问题的主要思想表述出来了。因为从智圆的有关著述看，其在调和佛儒方面，主要有以下一些观点：

其一，儒教修身，释教治心，二者互为表里。他认为儒是「域内」之教，「域内」之事，诸如修身、齐家、治国、平天下等等，舍儒不可他求，所谓「非仲尼之教则国无以治」者是。虽然此教「谈性命焉，则未极於唯心；言报应焉，则未臻於三世」(注 4)，亦即在探性灵之真奥及明三世之因果方面，儒教并不擅长，但就今生今世言，则「不可一日而无之矣」，因为没有它，则国无以治，家无以宁，身无以安。至於佛教，它是「域外之教」。「域外则治於心矣」，亦即其功在於探性灵之真奥，明三世之因果。虽然如此，「实有毗於治本矣」，亦即它對於修身、治世也不是全然没有益处，正如以往的僧人所说的，如果天下人都能持五戒、修十善，则皇帝可以坐致太平。因此，释氏「之训民也，大抵与姬公、孔子之说共为表里」。(注 5)

其二，儒释二教都能迁善远罪，有益教化。这一思想是前一观点的延伸与具体化。从儒教方面说，其要修、齐、治、平，自然不能没有礼仪教化，使人去恶从善；就佛教言，它的所有教义，几乎也都有这一功能。「何耶？导之以慈悲，所以广其好生；恶杀敦之以善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。使乎黎元迁善而远罪，拨情而反性。」(注 6)正是基於这样的思想，智圆认为：就拨情复性的深浅而言，或者就论事之远（如佛谈三世）、近（如儒明今生今世）说，二教不得不有小异，如果把三教视为一物，混同看待，「或几乎失矣」；但就「迁善而远罪，胜残而去杀」言，则二教「不得不同也」。(注 7)

其三，智圆不仅倡佛儒交融，而且明确地主张儒、释、道三教合一。在《三笑图赞并序》中，智圆曾对东晋庐山慧远送晋帝、桓玄「以虎溪为界」，而送道士陆修静、儒者陶渊明「则过之矣」，大表感叹，并作赞曰：——(注 3) 同上。(注 4)《四十二章经序》。(注 5)《翻经通纪序》。(注 6) 同上。(注 7) 详见《四十二章经》。

释道儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。

莫逆之交，其惟三公，厥服虽异，厥心惟同。

见大忘小，过溪有踪，相顾而笑，乐在其中。

此谓儒、释、道三教外表虽异，其心则同。慧远、陆修静、陶渊明三公因能因大忘小，得鱼忘筌，所以能够相顾而笑，乐在其中。在《谢吴寺丞撰闲居编序书》中，智圆也说：「夫三教者，本同而末异，其於训民治世，岂不共为表里？」(注 8) 此中之「其於训民治世，岂不共为表里」说，甚为重要，亦即三教之相为表里，或者说三教交融汇合之联结点，乃在於「训民治世」，也就是说，宋元时期的佛教，已不像以往的佛教争相以「方外」之教相标榜，而是在相当程度上关注世间、强调人世。实际上，智圆的这一说法绝不是他一个人的看法，而是在相当程度上反映了宋代佛教的特点，亦即世俗化在赵宋一代已成为时代的潮流，这一点，在大慧，契嵩的思想中有更明显的表现。

其四，智圆在儒佛关系乃至三教关系问题上的态度有一点是值得特别注意的，这就是他在《谢

吴寺丞撰闲居编序书》中所说的：「是以晚年所作，虽以宗儒为本，而申明释氏，加其数倍焉。往往旁涉老庄，以助其说。」此中之「以宗儒为本」说，至关重要，也就是说，在在赵宋一代即便像智圆这样的高僧，也出现了「以宗儒为本」，尽管他在後面又补充了「而申明释氏，加其数倍焉」，但是其「本」仍在於「儒」。这一点说明宋代的佛教在儒化方面已经走得很远，对此，我们不妨比较一下同样提倡三教合一的唐僧宗密的有关思想。宗密的《华严原人论》是中国佛教史上提倡三教合一的最有代表性的著作，但是，宗密的三教合一，明确地以佛教作为「合一」的归趣，而儒之与道在那里充其量只是个铺垫，它们都是佛教的一个阶段，是佛教发展的过程中一个较低的层次，这也许与李唐时期佛教之隆盛有关；但是到了宋代，随著儒之复兴以及佛教之衰微，终於使得即便是佛教徒自身，也不敢像李唐时代那样去看待和对待儒教了，这也许就是智圆公然提出「宗儒为本」的其中一个重要原因吧。

当然，除去时代的原因外，智圆本人的生平际遇、思想旨趣也是其中一个重要因素。据《谢吴寺丞撰闲居编序书》记载：智圆「泊年迹升冠，颇好周孔书，将欲研几极深，从有道者受学，而为落发之师拘速之，不获从志。由是，杜门然，独学无友，往往得五经之书而自览焉。」从这段记述看，智圆从小就颇好儒学，尽管受到其师的反对，未能实现对儒学「极深研几」的愿望，但并没有妨碍他独览自学儒家经典，乃至於对「周、孔、荀、孟」之书，往往「行披坐拥」(注 9)「虽无师之训教，无友之嗟——(注 8)《续藏经》第一辑，第二编，第六套，第一册卷二二。(注 9)《闲居编自序》。

## 113 页

切」。但也没有妨碍他「准的五经，发明圣旨」(注 10)正是由於智圆对儒学不但好之，而且之读之，对於儒学自然有较深刻的了解，知道儒学之於训民治世，确实是不可或缺的，因此，直到晚年仍然主张「以宗儒为本」。

在赵宋一代倡佛儒交融的，除智圆外，契嵩是另一个重要代表。契嵩在调和佛儒方面，甚至比智圆走得更远，思想也比智圆具体、深刻。陈舜俞在《潭津明教大师行业记》中曾指出：「仲灵独居，作《原教》、《孝论》十余篇，明儒释之道一贯」(注 11)。以下我们就从《孝论》、《原教》及契嵩有关著述人手，看契嵩儒佛兼融思想。

第一，契嵩兼融佛儒中最有特色的是其《孝论》。在契嵩的《教论》中，他除了把「孝」作为百行之端，诸善之道外，还把佛教的「孝道」大大地世俗化。在《孝论》中，契嵩说：

夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣，孝之为道也夫！(注 12) 夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。

也就是说，孝之为道，是天经地义的，它在各种道理当中，是至高至大的；世上的各种教派，都提倡、遵从孝道，而佛教更是特别提倡、遵从它。这种说法自然立刻使人们联想到儒学和传统的佛教。

从思想史的角度看，中国故代各种思想潮流（包括儒释道三教在内），向来最重孝道者，当推儒家，儒家学说从某种意义上说，就是建立在孝道的基础上的，直至後来作为儒家整个思想体系核心的「三纲五常」也是「孝道」的延伸的发展。与之相比，佛教虽然也偶然语及「孝」，但它绝非传统

佛教之核心，更不是佛教诸多义理的基础。而且，传统佛教所说的「孝道」，通常的都是指所包盖广的「大孝」，正如南朝僧人刘勰所说的：「佛家之孝，所包盖远。理由乎心，无系乎发」。(注 13)亦即佛家所说的孝，与世俗所说的孝是不尽相同的。世俗所言之孝，多指身体发肤，受之父母，不可损毁，以及跪拜赡养之类，而佛家所说之孝，则是指弘道济世、救众利生，因此，「一人全德，则道洽六亲，泽流天下。」(注 14)历史上许多僧人还用老子的「上德不德」来论证，佛家虽剃发弃亲，并非不孝，而是「大孝」，因为佛教向来是「不以——(注 10)《谢吴寺丞撰闲居编序书》。(注 11)《谭津文集》卷首。(注 12)《孝论》。《谭津文集》卷第三。(注 13)《灭惑论》。《弘明集》卷八。(注 14)《沙门不敬王者论》。《弘明集》卷五。

## 114 页

色养为孝」的。传统佛教的这些思想至宋代发生了重大的变化。例如，契嵩所说的「孝」与传统佛教所说的「孝」就迥异其趣。他不但大谈「色养之孝」，如「得减其衣钵之资，而养其父母」，而且把父母看成是天下三「大本」之一：「夫道也者，神用之本也；师也者，教诰之本也；父母也者，形生之本也。是三本者，天下之大本也」。本来，形生之人、物，在传统佛教中是不足为道的，它们都是假相、幻影，何能成为与「道」、「教」相提并论之一「大本」呢？但是，在中国这块重现现实人生的国土上，传统佛教那种以现实人生苦海、视世俗生活为弊履的思想和说教，无论如何是难以长期存在的，僧人们从现实生活中终于领悟到，单纯的谈「大孝」已不足以适应国人之需要，因此也就有了契嵩一类的高僧出来倡导与世俗需要较接近的「孝道」了。

契嵩兼融佛儒的另一个重要的思想特点，是把佛教的五戒十善与儒家的仁义忠孝统一起来，认为佛教的五戒十善，有益於世俗的仁义忠孝。

契嵩认为，佛教「举其大者」可分为五乘，一曰人乘，二曰天乘，三曰声闻乘，四者缘觉乘，五者菩萨乘。後之三乘，乃超然之出世者也，世人不可得而窥之；前之二乘者，则与世情「胶甚」，亦即与世俗紧密联系在一起。而人乘、天乘中的所谓五戒十善，则与儒教所说的五常仁义，「异号而同体」。(注 15) 例如：

五戒，始一曰不杀，次二曰不盗，次三曰不邪淫，次四曰不妄语，次五曰不饮酒。夫不杀，仁也；不盗，义也，不邪淫，礼也；不饮者，智也；不妄语，信也。是五者修，则成其人，显其亲，不亦孝乎？(注 16)

如果说把佛教五戒与儒家五常联系起来，契嵩并不是第一个人，那麼，把五戒作为「孝」的一个前提条件则是契嵩所首倡。这也是契嵩兼融佛儒思想的一个重要特点。他不是一般地谈论五戒与五常的关系，而是把五戒与儒家之仁义忠孝紧紧地联系在一起，强调五戒十善有益於儒家之仁义忠孝。例如在《辅教篇》中，他说：如果一个具备了五戒十善，「岂有为人弟者而不尊其兄，为人子者而不孝其亲，为人室者而不敬其夫，为人友者而不以善相致，为人臣者而不忠其君，为人君者而不仁其民，是天下无有也。」(注 17) 也就是说，只要做到五戒十善，那麼，世俗之仁义忠孝则一应俱全。

第三，契嵩之所以提倡佛儒交融，还由於他认为，佛儒二教有著一个共同的目

——(注 15)《辅教篇·原教》。(注 16)《教论·戒孝章》。(注 17)《辅教篇·原教》。

标，即劝人为善。在《广原教》中，契嵩说：

古人有圣人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心则一，其迹则异。夫一焉者，其皆欲人为善者也；异焉者，分家而各为教者也。圣人各为其教，故其教人为善之方，有浅，有奥，有近，有远，及乎绝恶，而人不扰，则其德同焉。

此谓儒佛各教、诸子百家虽然教名有异，所说不同，但有一个共同点，即都是为了劝人善。由於为教各异，所以，教人为善的方法各不相同，或深，或浅，或近，远。但不管是哪一种方法，都是为了使人去恶从善，因此说「心则一」。从劝人为善之心去谈佛儒可以而且应该交融，以往的僧人曾经反覆阐述过，智圆也有类似的说法，因此这里不详加论列。

第四，契嵩之倡佛儒交融，还由於他认为佛主治心，儒主治世，治心者能佐治世。在《寂子解》中，契嵩说：

儒佛者，圣人之教也。其所出虽不同，而同归乎治。儒者，圣人之大有为者也；佛者，圣人之大无为者也。有为者以治，无为者以治心。治心者不接於事，不接於事则善善恶恶之志不可得而用也；治世者宜接於事，宜接於事尝善罚恶之礼不可不举也。其心既治，谓之情性真正，情性真正与夫礼仪所导而至之者不亦会乎？(注 18)

这段话的意思是说，儒佛二教虽然所出不同，但都是圣人之教，都以「治」为归趣。所不同的是，儒是有为之学，旨在治世；佛乃无为之教，旨在治心；治心之佛教虽然不介入世俗之善善恶恶，但如果把世人心治好了，其情性则真正淳厚。情性既真正淳厚，自然与儒家礼仪所要达到的目标是一致的，这岂不是有益於治世吗？在这里契嵩同样把「治世」作为佛儒交融的落点所在。可见，在赵宋一代，世俗化已成为佛教向儒学靠拢的一个重要特点。

在倡佛教世俗化方面，宋代另一位著名禅师，即「看话禅」的倡导大慧宗杲更具有代表性。沿著禅宗「运水与搬柴，皆神通妙用」的道路，宗杲进一步倡「喜时怒时，净处秽处，妻儿聚头处，与宾客相酬酢处，办公家职事处了私门婚嫁处，都是第一等做工夫，提撕警觉底时节。」(注 19)也就是说，世俗的一切事务，乃至人们的一切动——(注 18)《禅津文集》卷八。(注 19)《大慧普觉禅师语录》上。《指月录》卷三一。

作行为、语默动静，皆是佛家的第一等做工夫处。更有特点的是，宗杲把佛教的世俗化与佛儒之交融联系、统一起来。他说：「□地一下子，儒即释，释即儒；僧即俗，俗即僧；凡即圣，圣即凡。」(注 20)在宗杲看来，佛僧俗、凡圣之间，并不存在什麼绝对的界限，在一定情况下，它们都是相摄互融的。基於这一思想，宗杲反对把在家、出家，世俗、僧侣对立起来，赞扬李邦产在「富贵丛中参得禅」，杨亿虽身居翰林也参得禅，张商英作江西转运使仍参得禅，这种在世俗事务中参禅，宗杲认为，比那些「终日鬼窟打坐」的默照禅师要强得多。在《大慧普觉禅师语要》中载有这样一

段话更耐人寻味，宗杲说：

士大夫学道与我出家大不相同，出家儿，父母不供甘旨，六亲固已弃，一瓶一钵，日用应缘处，无许多障道底冤家，一心一意，体究此事而已。士大夫开眼合眼处，无非障道底冤魂。...净名所谓尘劳之畴，为如来种。怕人坏世间相，而求实相。.....譬如高原陆地，不生莲花，卑湿污泥，乃生此花。如杨文公、李文和、张无尽三大老打得透，具力胜我出家儿二十倍。何以故？我出家儿，在外打入；士大夫在内打出。在外入者，其力弱；在内打出者，其力强。（注 21）

从这段话看，宗杲甚至认为在家修行比出家打坐更为殊胜。因为出家为僧，一心一意只是打坐修行，没有世间的许多烦恼，因此比较省力；而在家参禅，则开眼闭眼皆是尘俗事务，时时有许多烦恼惑障缠身，因此，需要更强信心和力量。但正因为如此，更能打透禅阙，结出道果，这有如维摩诘居士所说：高原陆地，不生莲花，卑湿污泥，乃生此花。

随著佛教的儒学化和世俗化，赵宋一代出现了僧侣、禅师与士大夫相互交游、酬唱的局面。一方面，僧人多与士大夫交往，如大慧宗杲之与张九成，雪窦重显之与曾会，首山省念之与王随，佛印了元之与苏轼，天衣义怀之与杨亿，大觉怀琏之与王安石，黄龙祖心之与黄庭坚等等；另一方面，士大夫参禅者更多，从上层官僚如王安石、杨意、富弼、李尊勛、杨杰、张商英等，到理学家如周敦颐、二程、朱熹、陆九渊，无一不热衷於参禅或出人於佛老。当时的佛教界，僧侣们常常是真乘法印与儒典并用；而在儒学界，士大夫们也多是既深明世典，又通达释教。佛儒之间虽然在某些个别问题上仍还有相互对立和相互排斥的现象，但从总体上说，确呈现出一种相互汇合、交融局面。这种交融汇合从严格的意义上说，甚至不限于儒佛二教，而是在当时——（注 20）《大慧普觉禅师书》。《答汪应辰书》。（注 21）《指月录》卷三。

## 117 页

社会上处于主导地位的儒、释、道三种思想潮流均加入了交汇之洪流，以致出现了诸如「红花白藕青荷叶，三教原来是一家」等说法。

宋代佛儒交融乃至三教合一的思想，至元代仍是时代之潮流，此时期静斋堂学士刘谧所作《三教平心论》，可视为从佛教方面融合儒、道的一篇代表作。

《三教平心论》最基本的观点之一，就是主张三教「皆有其极功」。刘谧认为，儒教之功，在於使网常以正，人伦以明，礼乐刑政四达而不悖，「其功有於天下也大也」；道教之功，则是使人清虚而自守，卑弱以自持，使天下归於静默无为之境，「其有裨於世教也至矣」；佛教之功，则在使人弃华而就实，由自利而变成利他，「其为生民之所位归者，无以加矣」。（注 22）虽然三教各有其功，但它们又有一个共同的特点和作用，即三教都「好生恶杀」「无非欲人之归於善耳」。（注 23）例如，佛教的作用，无非是「俊心改行为仁为慈，为孝为廉，为恭为顺」。（注 24）因此，「释氏化人，亦与儒者无差等」。

其二，刘谧认为，佛教并非是全然出世的，其以五乘设教，其中之人乘、天乘就属于世间法。

人乘中之五戒，即属世俗儒教之五常，天乘中之十善，则道教中的「九真妙戒」，此二者均属治世之世间法。刘谧的这一思想，是唐宋以来佛儒交融思想的继续和发挥。盖自唐赵之後，佛教界最常用的一个方法，就是在五乘佛教的旗帜下统合儒释，这种思想甚至影响到近代佛教，例如太虚也是以五乘佛教为根据，提出「人生佛教」的。

虽然从思想理论方面说，刘谧的《三教平心论》没有多大的特色，但它也透露了一个消息，即宋元时期从佛教方面倡佛儒合一的各种说法，均以这样两个思想为基础：第一，佛教与儒学一样，也是有益於人伦教化的；第二，佛教并非全然出世的，它同样是以世间为基础，以入世的人乘、天乘为始基。这时期的佛教所以发生这种变化，究其原因，大体有二：一是中国是一个注重现实人生、讲究实际的国度，全然的不顾世俗的人伦网常，过多的强调脱尘离俗，是不适合中国国情的，是注定要被抛弃的；二是中国佛教自隋唐之後，就受到儒家心性、人性学说的深刻影响，各种佛教理论本身已在相当程度上被儒学化、伦理化，因此，注重人伦，强调入世，在一定意义上说，已不是不得已而做出的一种「姿态」，而是佛教自身的一种需求，是当时伦理化了的佛教思想的一种合乎逻辑的表现。这後一个原因从某种程度上说也许更重要和更根本，因为当时佛教界之谈佛儒交融，多非「违心」之谈，而都是从佛教思想体系——(注 22)《三教平心论》卷上。(注 23)同上。(注 24) 同上。

118 页

自身，去谈佛儒二教不但可以融汇，而且应该融汇。宋元佛教的这一特点，对以後的佛教有著深刻的影响。

119 页

## An Inquiry into the Interfusing Thoughts of Buddhism and Confucianism during the Sung and Yuan Dynasties

Lai Yung-hai

Professor, Philosophy Department at the Nanking University

### Summary

There was a tendency toward the interfusion for Chinese Buddhism after the Sui and Tang Dynasties. Not only mutual infiltration occurred among Buddhist schools then, but the thoughts of Buddhism and Taoism became diffused and mixed as well. It was in the Sung and Yuan Dynasties that Confucianism, Buddhism, and Taoism first came into full

interfusion: the forging of Neo-Confucianism of the Sung and Ming Dynasties was regarded as the fruit of such an interflow. The author of this article has no intention of discussing in an overall way how they were intermingled with one another, but is going to make an inquiry into something connected with the interfusion of Buddhism and Confucianism, through the writings by Chih Yuan, Chi Sung, and Liu Mi.