

中華佛學學報第 5 期 (pp.109-119 : (民國 81 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 5, (1992)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

宋元時期佛儒交融思想探微

賴永海
南京大學哲學系教授

提要

中國佛教隋唐之後，出現了一種交融匯合的趨勢。這種融匯不僅表現佛教內部各宗各派之間的相互滲透，而且表現為融攝儒、道二教的思想。到了宋元時期，終於出現了儒、釋、道三教思想的大交融，作為產物，則是溶三教於一爐的宋明理學的產生。這裡不準備全面論述宋元時期三教合一的總體情形，而擬通過智圓、契嵩、劉謐等幾位思想家的有關著述，探討此一時期從佛教方面倡佛儒交融的有關情況。

宋元時期從佛教方面倡佛儒交融之最著名者當推天台宗山外派代表人物孤山智圓。智圓自號中庸子，因「中庸」乃儒家經典之名，又向來被視為儒家之思想和傳統術語，故有人問智圓：「中庸之義，其出於儒家者流，子浮圖子也，安剽竊而稱之耶？」此謂你是佛教徒，怎麼剽竊儒家語以自號呢？智圓簽曰：

夫儒釋者，言異而理異也，莫不化民，俾遷善遠惡也。儒者，飾身之教，故謂之外典也；釋者，修心之教，故謂之內典也。惟身與心，則內外別矣。

生民，豈越於身心哉？非二教，何以化之乎！嘻！儒乎，釋乎，其共為表裡乎！[1]

這段話的意思是說，儒學之與釋教，雖然言說不同，但道理是一致的，都是為了教化民眾，使之習善遠惡；儒學乃修身之教，所以稱之為外典，佛教乃治心之教，故稱之為內典；身之與心雖然有內外之別，但人之為人，豈能越乎身心之外，所以二教實正好互為表裡。從這個意義上說，我智圓以儒家語為號又有什麼不好呢？

其次，智圓進一步指出：

豈知夫非仲尼之教，則國無以治，家無以寧，身無以安。國不治，家不寧，身不安，釋氏之道何由而行哉！故吾修身以儒，治心以釋，拳拳服膺，罔敢懈慢，猶恐不至於道，況棄之乎！嗚呼！好儒以惡釋，貴釋以賤儒，豈能庶中庸乎？[2]

此說簡直把儒教作為釋教的基礎。因為如果沒有儒教，則不能治國、寧家、安身，既然國不能治，家不得寧，身無以安，那佛教以什麼為依托呢？所以，他提倡用儒修身，以釋治心，拳拳服膺，不敢有絲毫懈怠，目的正在於至於理而達於道，怎麼能說是放棄佛道呢？至於好儒而惡釋，或者貴釋而賤儒，二者都是違背中庸之道的，換句話說，他所以用「中庸」為號，就是表明他在儒釋之間採取了一種不偏不倚的「中庸」立場。

第三，智圓更以佛教之「中道」說儒家之「中庸」。當人以「儒之明中庸也，吾聞之於《中庸》篇矣，釋之明中庸，未之聞也」為詰時，智圓說：「釋之言中庸者，龍樹所謂中道義也。」並以佛教之不落有無，不蕩於空，不膠於有之中道義去說儒家「過猶不及」之中庸。最後，智圓說：「世之大病者，豈越乎執儒釋以相誣」，「故吾以中庸自號以自正，

俾無咎也」。[3]這說明智圓是有意用「中庸」之號來使自己於儒釋之間間持調和的態度。

智圓對自己取號「中庸」的這一系列辯釋，基本上把他為什麼要提倡佛儒交融及其在佛儒調和問題的主要思想表述出來了。因為從智圓的有關著述看，其在調和佛儒方面，主要有以下一些觀點：

其一，儒教修身，釋教治心，二者互為表裡。他認為儒是「域內」之教，「域內」之事，諸如修身、齊家、治國、平天下等等，捨儒不可他求，所謂「非仲尼之教則國無以治」者是。雖然此教「談性命焉，則未極於唯心；言報應焉，則未臻於三世」[4]，亦即在探性靈之真奧及明三世之因果方面，儒教並不擅長，但就今生今世言，則「不可一日而無之矣」，因為沒有它，則國無以治，家無以寧，身無以安。至於佛教，它是「域外之教」。「域外則治於心矣」，亦即其功在於探性靈之真奧，明三世之因果。雖然如此，「實有毗於治本矣」，亦即它對於修身、治世也不是全然沒有益處，正如以往的僧人所說的，如果天下人都能持五戒、修十善，則皇帝可以坐致太平。因此，釋氏「之訓民也，大抵與姬公、孔子之說共為表裡」。[5]

其二，儒釋二教都能遷善遠罪，有益教化。這一思想是前一觀點的延伸與具體化。從儒教方面說，其要修、齊、治、平，自然不能沒有禮儀教化，使人去惡從善；就佛教言，它的所有教義，幾乎也都有這一功能。「何耶？導之以慈悲，所以廣其好生；惡殺敦之以善捨所以申乎博施濟眾也；指神明不滅，所以知乎能事鬼神之非妄也；談三世報應，所以證福善禍淫之無差也。使乎黎元遷善而遠罪，撥情而反性。」[6]正是基於這樣的思想，智圓認為：就撥情復性的深淺而言，或者就論事之遠（如佛談三世）、近（如儒明今生今世）說，二教不得不有小異，如果把三教視為一物，混同看待，「或幾乎失矣」；但就「遷善而遠罪，勝殘而去殺」言，則二教「不得不同也」。[7]

其三，智圓不僅倡佛儒交融，而且明確地主張儒、釋、道三教合一。在《三笑圖贊並序》中，智圓曾對東晉廬山慧遠送晉帝、桓玄「以虎溪為界」，而送道士陸修靜、儒者陶淵明「則過之矣」，大表感嘆，並作贊曰：

p. 112

釋道儒宗，其旨本融，守株則塞，忘筌乃通。

莫逆之交，其惟三公，厥服雖異，厥心惟同。

見大忘小，過溪有蹤，相顧而笑，樂在其中。

此謂儒、釋、道三教外表雖異，其心則同。慧遠、陸修靜、陶淵明三公因能因大忘小，得魚忘筌，所以能夠相顧而笑，樂在其中。在《謝吳寺丞撰閑居編序

書》中，智圓也說：「夫三教者，本同而末異，其於訓民治世，豈不共為表裡？」^[8]此中之「其於訓民治世，豈不共為表裡」說，甚為重要，亦即三教之相為表裡，或者說三教交融匯合之聯結點，乃在於「訓民治世」，也就是說，宋元時期的佛教，已不像以往的佛教爭相以「方外」之教相標榜，而是在相當程度上關注世間、強調人世。實際上，智圓的這一說法絕不是他一個人的看法，而是在相當程度上反映了宋代佛教的特點，亦即世俗化在趙宋一代已成為時代的潮流，這一點，在大慧，契嵩的思想中有更明顯的表現。

其四，智圓在儒佛關係乃至三教關係問題上的態度有一點是值得特別注意的，這就是他在《謝吳寺丞撰閑居編序書》中所說的：「是以晚年所作，雖以宗儒為本，而申明釋氏，加其數倍焉。往往旁涉老莊，以助其說。」此中之「以宗儒為本」說，至關重要，也就是說，在在趙宋一代即便像智圓這樣的高僧，也出現了「以宗儒為本」，儘管他在後面又補充了「而申明釋氏，加其數倍焉」，但是其「本」仍在於「儒」。這一點說明宋代的佛教在儒化方面已經走得很遠，對此，我們不妨比較一下同樣提倡三教合一的唐僧宗密的有關思想。宗密的《華嚴原人論》是中國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，明確地以佛教作為「合一」的歸趣，而儒之與道在那裡充其量只是個鋪墊，它們都是佛教的一個階段，是佛教發展的過程中一個較低的層次，這也許與李唐時期佛教之隆盛有關；但是到了宋代，隨著儒之復興以及佛教之衰微，終於使得即便是佛教徒自身，也不敢像李唐時代那樣去看待和對待儒教了，這也許就是智圓公然提出「宗儒為本」的其中一個重要原因吧。

當然，除去時代的原因外，智圓本人的生平際遇、思想旨趣也是其中一個重要因素。據《謝吳寺丞撰閑居編序書》記載：智圓「泊年邇升冠，頗好周孔書，將欲研幾極深，從有道者受學，而為落發之師拘速之，不獲從志。由是，杜門然，獨學無友，往往得五經之書而自覽焉。」從這段記述看，智圓從小就頗好儒學，儘管受到其師的反對，未能實現對儒學「極深研幾」的願望，但並沒有妨礙他獨覽自學儒家經典，乃至於對「周、孔、荀、孟」之書，往往「行披坐擁」^[9]「雖無師之訓教，無友之嗟切」

p. 113

。但也沒有妨礙他「準的五經，發明聖旨」^[10]正是由於智圓對儒學不但好之，而且之讀之，對於儒學自然有較深刻的了解，知道儒學之於訓民治世，確實是不可或缺的，因此，直到晚年仍然主張「以宗儒為本」。

在趙宋一代倡佛儒交融的，除智圓外，契嵩是另一個重要代表。契嵩在調和佛儒方面，甚至比智圓走得更遠，思想也比智圓具體、深刻。陳舜俞在《鐔津明教大師行業記》中曾指出：「仲靈獨居，作《原教》、《孝論》十餘篇，明儒釋之道一貫」^[11]。以下我們就從《孝論》、《原教》及契嵩有關著述人手，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《孝論》。在契嵩的《教論》中，他除了把「孝」作為百行之端，諸善之道外，還把佛教的「孝道」大大地世俗化。

在《孝論》中，契嵩說：

夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。至哉大矣，孝之為道也夫！
[12]

夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也。

也就是說，孝之為道，是天經地義的，它在各種道理當中，是至高至大的；世上的各種教派，都提倡、尊從孝道，而佛教更是特別提倡、尊從它。這種說法自然立刻使人們聯想到儒學和傳統的佛教。

從思想史的角度看，中國故代各種思想潮流（包括儒釋道三教在內），向來最重孝道者，當推儒家，儒家學說從某種意義上說，就是建立在孝道的基礎上的，直至後來作為儒家整個思想體系核心的「三綱五常」也是「孝道」的延伸的發展。與之相比，佛教雖然也偶然語及「孝」，但它絕非傳統佛教之核心，更不是佛教諸多義理的基礎。而且，傳統佛教所說的「孝道」，通常的都是指所包蓋廣的「大孝」，正如南朝僧人劉勰所說的：「佛家之孝，所包蓋遠。理由乎心，無系乎發」。[\[13\]](#)亦即佛家所說的孝，與世俗所說的孝是不盡相同的。世俗所言之孝，多指身體髮膚，受之父母，不可損毀，以及跪拜贍養之類，而佛家所說之孝，則是指弘道濟世、救眾利生，因此，「一人全德，則道洽六親，澤流天下。」[\[14\]](#)歷史上許多僧人還用老子的「上德不德」來論證，佛家雖剃髮棄親，並非不孝，而是「大孝」，因為佛教向來是「不以色養為孝」

p. 114

的。傳統佛教的這些思想至宋代發生了重大的變化。例如，契嵩所說的「孝」與傳統佛教所說的「孝」就迥異其趣。他不但大談「色養之孝」，如「得減其衣鉢之資，而養其父母」，而且把父母看成是天下三「大本」之一：「夫道也者，神用之本也；師也者，教誥之本也；父母也者，形生之本也。是三本者，天下之大本也」。本來，形生之人、物，在傳統佛教中是不足為道的，它們都是假相、幻影，何能成為與「道」、「教」相提並論之一「大本」呢？但是，在中國這塊重現實人生的國土上，傳統佛教那種以現實人生苦海、視世俗生活為弊履的思想和說教，無論如何是難以長期存在的，僧人們從現實生活中終於領悟到，單純的談「大孝」已不足以適應國人之需要，因此也就有了契嵩一類的高僧出來倡導與世俗需要較接近的「孝道」了。

契嵩兼融佛儒的另一個重要的思想特點，是把佛教的五戒十善與儒家的仁義忠孝統一起來，認為佛教的五戒十善，有益於世俗的仁義忠孝。

契嵩認為，佛教「舉其大者」可分為五乘，一曰人乘，二曰天乘，三曰聲聞乘，四者緣覺乘，五者菩薩乘。後之三乘，乃超然之出世者也，世人不可得而窺之；前之二乘者，則與世情「膠甚」，亦即與世俗緊密聯繫在一起。而人乘、天乘中的所謂五戒十善，則與儒教所說的五常仁義，「異號而同體」。[\[15\]](#)例如：

五戒，始一曰不殺，次二曰不盜，次三曰不邪淫，次四曰不妄語，次五曰不飲酒。夫不殺，仁也；不盜，義也，不邪淫，禮也；不飲者，智也；不妄語，信也。是五者修，則成其人，顯其親，不亦孝乎？[\[16\]](#)

如果說把佛教五戒與儒家五常聯繫起來，契嵩並不是第一個人，那麼，把五戒作為「孝」的一個前提條件則是契嵩所首倡。這也是契嵩兼融佛儒思想的一個重要特點。他不是一般地談論五戒與五常的關係，而是把五戒與儒家之仁義忠孝緊緊地聯繫在一起，強調五戒十善有益於儒家之仁義忠孝。例如在《輔教篇》中，他說；如果一個具備了五戒十善，「豈有為人弟者而不尊其兄，為人子者而不孝其親，為人室者而不敬其夫，為人友者而不以善相致，為人臣者而不忠其君，為人君者而不仁其民，是天下無有也。」[\[17\]](#)也就是說，只要做到五戒十善，那麼，世俗之仁義忠孝則一應俱全。

第三，契嵩之所以提倡佛儒交融，還由於他認為，佛儒二教有著一個共同的目標，

p. 115

即勸人為善。在《廣原教》中，契嵩說：

古人有聖人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心則一，其跡則異。夫一焉者，其皆欲人為善者也；異焉者，分家而各為教者也。聖人各為其教，故其教人為善之方，有淺，有奧，有近，有遠，及乎絕惡，而人不擾，則其德同焉。

此謂儒佛各教、諸子百家雖然教名有異，所說不同，但有一個共同點，即都是為了勸人善。由於為教各異，所以，教人為善的方法各不相同，或深，或淺，或近，遠。但不管是哪一種方法，都是為了使人去惡從善，因此說「心則一」。從勸人為善之心去談佛儒可以而且應該交融，以往的僧人曾經反覆闡述過，智圓也有類似的說法，因此這裡不詳加論列。

第四，契嵩之倡佛儒交融，還由於他認為佛主治心，儒主治世，治心者能佐治世。在《寂子解》中，契嵩說：

儒佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸乎治。儒者，聖人之大有為者也；佛者，聖人之大無為者也。有為者以治，無為者以治心。治心者不接於事，不接於事則善善惡惡之志不可得而用也；治世者宜

接於事，宜接於事嘗善罰惡之禮不可不舉也。其心既治，謂之情性真正，情性真正與夫禮儀所導而至之者不亦會乎？[18]

這段話的意思是說，儒佛二教雖然所出不同，但都是聖人之教，都以「治」為歸趣。所不同的是，儒是有為之學，旨在治世；佛乃無為之教，旨在治心；治心之佛教雖然不介入世俗之善善惡惡，但如果把世人心治好了，其情性則真正淳厚。情性既真正淳厚，自然與儒家禮儀所要達到的目標是一致的，這豈不是有益於治世嗎？在這裡契嵩同樣把「治世」作為佛儒交融的落點所在。可見，在趙宋一代，世俗化已成為佛教向儒學靠攏的一個重要特點。

在倡佛教世俗化方面，宋代另一位著名禪師，即「看話禪」的倡導大慧宗杲更具有代表性。沿著禪宗「運水與搬柴，皆神通妙用」的道路，宗杲進一步倡「喜時怒時，淨處穢處，妻兒聚頭處，與賓客相酬酢處，辦公家職事處，私門婚嫁處，都是第一等做工夫，提撕警覺底時節。」[19]也就是說，世俗的一切事務，乃至人們的一切動作行為、

p. 116

語默動靜，皆是佛家的第一等做工夫處。更有特點的是，宗杲把佛教的世俗化與佛儒之交融聯繫、統一起來。他說：「□地一下子，儒即釋，釋即儒；僧即俗，俗即僧；凡即聖，聖即凡。」[20]在宗杲看來，佛僧俗、凡聖之間，並不存在什麼絕對的界限，在一定情況下，它們都是相攝互融的。基於這一思想，宗杲反對把在家、出家，世俗、僧侶對立起來，贊揚李邦產在「富貴叢中參得禪」，楊億雖身居翰林也參得禪，張商英作江西轉運使仍參得禪，這種在世俗事務中參禪，宗杲認為，比那些「終日鬼窟打坐」的默照禪師要強得多。在《大慧普覺禪師語要》中載有這樣一段話更耐人尋味，宗杲說：

士大夫學道與我出家大不相同，出家兒，父母不供甘旨，六親固已棄，一瓶一鉢，日用應緣處，無許多障道底冤家，一心一意，體究此事而已。士大夫開眼合眼處，無非障道底冤魂。……淨名所謂塵勞之疇，為如來種。怕人壞世間相，而求實相。……譬如高原陸地，不生蓮花，卑濕污泥，乃生此花。……如楊文公、李文和、張無盡三大老打得透，具力勝我出家兒二十倍。何以故？我出家兒，在外打入；士大夫在內打出。在外入者，其力弱；在內打出者，其力強。[21]

從這段話看，宗杲甚至認為在家修行比出家打坐更為殊勝。因為出家為僧，一心一意只是打坐修行，沒有世間的許多煩惱，因此比較省力；而在家參禪，則開眼閉眼皆是塵俗事務，時時有許多煩惱惑障纏身，因此，需要更強信心和力量。但正因為如此，更能打透禪關，結出道果，這有如維摩詰居士所說；高原陸地，不生蓮花，卑濕污泥，乃生此花。

隨著佛教的儒學化和世俗化，趙宋一代出現了僧侶、禪師與士大夫相互交游、酬唱的局面。一方面，僧人多與士大夫交往，如大慧宗杲之與張九成，雪竇重顯之與曾會，首山省念之與王隨，佛印了元之與蘇軾，天衣義懷之與楊億，大覺懷璉之與王安石，黃龍祖心之與黃庭堅等等；另一方面，士大夫參禪者更多，從上層官僚如王安石、楊意、富弼、李尊勛、楊杰、張商英等，到理學家如周敦頤、二程、朱熹、陸九淵，無一不熱衷於參禪或出人於佛老。當時的佛教界，僧侶們常常是真乘法印與儒典並用；而在儒學界，士大夫們也多是既深明世典，又通達釋教。佛儒之間雖然在某些個別問題上仍還有相互對立和相互排斥的現象，但從總體上說，確呈現出一種相互匯合、交融局面。這種交融匯合從嚴格的意義上說，甚至不限於儒佛二教，而是在當時社會上處於主導地位的儒、

p. 117

釋、道三種思想潮流均加入了交匯之洪流，以致出現了諸如「紅花白藕青荷葉，三教原來是一家」等說法。

宋代佛儒交融乃至三教合一的思想，至元代仍是時代之潮流，此時期靜齋堂學士劉謐所作《三教平心論》，可視為從佛教方面融合儒、道的一篇代表作。

《三教平心論》最基本的觀點之一，就是主張三教「皆有其極功」。劉謐認為，儒教之功，在於使綱常以正，人倫以明，禮樂刑政四達而不悖，「其功有於天下也大也」；道教之功，則是使人清虛而自守，卑弱以自持，使天下歸於靜默無為之境，「其有裨於世教也至矣」；佛教之功，則在使人棄華而就實，由自利而變成利他，「其為生民之所位歸者，無以加矣」。^[22]雖然三教各有其功，但它們又有一個共同的特點和作用，即三教都「好生惡殺」「無非欲人之歸於善耳」。^[23]例如，佛教的作用，無非是「悛心改行為仁為慈，為孝為廉，為恭為順」。^[24]因此，「釋氏化人，亦與儒者無差等」。

其二，劉謐認為，佛教並非是全然出世的，其以五乘設教，其中之人乘、天乘就屬於世間法。人乘中之五戒，即屬世俗儒教之五常，天乘中之十善，則道教中的「九真妙戒」，此二者均屬治世之世間法。劉謐的這一思想，是唐宋以來佛儒交融思想的繼續和發揮。蓋自唐趙之後，佛教界最常用的一個方法，就是在五乘佛教的旗幟下統合儒釋，這種思想甚至影響到近代佛教，例如太虛也是以五乘佛教為根據，提出「人生佛教」的。

雖然從思想理論方面說，劉謐的《三教平心論》沒有多大的特色，但它也透露了一個消息，即宋元時期從佛教方面倡佛儒合一的各種說法，均以這樣兩個思想為基礎：第一，佛教與儒學一樣，也是有益於人倫教化的；第二，佛教並非全然出世的，它同樣是以世間為基礎，以入世的人乘、天乘為始基。這時期的佛教所以發生這種變化，究其原因，大體有二：一是中國是一個注重現實人生、講究實際的國度，全然的不顧世俗的人倫綱常，過多的強調脫塵離俗，是不適合中國國情的，是注定要被拋棄的；二是中國佛教自隋唐之後，就受到儒

家心性、人性學說的深刻影響，各種佛教理論本身已在相當程度上被儒學化、倫理化，因此，注重人倫，強調入世，在一定意義上說，已不是不得已而做出的一種「姿態」，而是佛教自身的一種需求，是當時倫理化了的佛教思想的一種合乎邏輯的表現。這後一個原因從某種程度上說也許更重要和更根本，因為當時佛教界之談佛儒交融，多非「違心」之談，而都是從佛教思想體系自身，

p. 118

去談佛儒二教不但可以融匯，而且應該融匯。宋元佛教的這一特點，對以後的佛教有著深刻的影響。

p. 119

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 coming 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.

- [1] 《中庸子傳》上。《續藏經》第一輯，第二編，第六套，第一冊卷一九。
- [2] 同上。
- [3] 同上。
- [4] 《四十二章經序》。
- [5] 《翻經通紀序》。
- [6] 同上。
- [7] 詳見《四十二章經》。
- [8] 《續藏經》第一輯，第二編，第六套，第一冊卷二二。
- [9] 《閑居編自序》。
- [10] 《謝吳寺丞撰閑居編序書》。
- [11] 《鐔津文集》卷首。
- [12] 《孝論》。《鐔津文集》卷第三。
- [13] 《滅惑論》。《弘明集》卷八。
- [14] 《沙門不敬王者論》。《弘明集》卷五。
- [15] 《輔教篇·原教》。
- [16] 《教論·戒孝章》。
- [17] 《輔教篇·原教》。
- [18] 《鐔津文集》卷八。
- [19] 《大慧普覺禪師語錄》上。《指月錄》卷三一。
- [20] 《大慧普覺禪師書》。《答汪應辰書》。
- [21] 《指月錄》卷三。
- [22] 《三教平心論》卷上。
- [23] 同上。
- [24] 同上。