

《儒道释博士论文丛书》编委会

主 编：汤伟侠(执行) 卿希泰(执行) 杨继瑞

副主编：唐大潮 李 刚

编 委(以姓氏笔划为序)：

尤 汉 基	邓 锦 雄	汤 伟 侠	汤 伟 奇
余 孝 恒	汪 启 明	杨 宗 义	杨 继 瑞
吴 景 星	李 刚	李 卫 红	陈 兵
陈 国 超	罗 中 枢	赵 志 铝	赵 镇 东
赵 耀 年	姜 生	卿 希 泰	唐 大 潮
翁 永 汉	黄 小 石	梁 赞 荣	潘 显 一

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版

《儒道释博士论文丛书》缘起

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在即将到来的新世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长

不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的

学术文化事业而共同努力。

《儒道释博士论文丛书》编委会

1999年8月5日

序

从印度请来的佛教，面对中国丰厚发达的本土文化，从其入华之初起，便本着“契理契机”的原则，努力协调自己与本土文化尤其是长期为中国文化轴心的儒学之关系。儒佛关系的协调，成为佛教在华立足扎根的关键，也是中国封建社会的一大政治问题。佛教一方面以温顺的姿态，顺应、和会高居统治地位，根底极其深厚的儒学，论证儒佛一致，迹异而用同，佛之五戒即是儒之五常，儒佛本为一体，相辅相成。在顺应儒学、适应中国文化传统中，佛学在一定程度上逐渐儒学化，从而使佛教在儒家人士的排斥声中扎下深根，成为中国传统文化不可或缺的组成部分之一。另一方面，佛教又从“一切法即是佛法”的理念出发，以高屋建瓴的姿态，评判佛儒，以佛摄儒，援儒辅佛，力图将中国人乐于接受的儒学精义纳入佛学的庞大体系，争取在多元文化竞争中获得更加主动的地位。佛教以其精深博大、超迈脱俗的独特内容，予本土儒、道二家之学以深刻影响，使儒学、道教佛教化，促成了宋明新儒学和金元新道教的创生。

19世纪末期以来，中国社会在西方文化的强烈冲撞下，进

入一个大变革、大动荡的时代。儒学的文化统治地位随清王朝的被推翻而崩溃，作为封建文化的堡垒，它首当其冲，成为革命者的批判对象，在“打倒孔家店”的口号声中，其神圣性丧失殆尽。然而，儒学毕竟源远流长，内含适应中华民族心理的独特内容，成为中国人起码在短期内难以摈弃的文化基因，渗透在当时一般幼读儒典、蒙受儒学浸润的中国知识分子的肌体中，在社会上仍然有很大影响。儒佛关系进入前所未有的新时期，摆脱了儒教长期压制的佛教，获得了千载难逢的振兴良机。一批热心弘法、期望“佛学救国”的佛教人士，掀起了一场佛教复兴运动。在这场运动的影响下，从20世纪初至30年代，佛学在知识界蔚为显学，并再度成为催生新儒学的主要思想因素。这场佛教复兴运动中涌现的风云人物，一般都自幼深受儒家思想影响，对儒学中的积极因素持肯定态度，他们从世界文化大“判教”、东西文化圆融一体的高度，以一种新的姿态融摄儒学，以佛摄儒，成为近现代佛教的一个显著特点，也是近现代中国思想文化的一个不容忽视的方面。对这一问题，学术界尚乏专门研究，李远杰的博士论文《近现代以佛摄儒研究》，填补了这一空白。

李远杰同志读完南开大学哲学硕士后，在出版社任编辑工作，为人好学深思，勤于笔耕，发表过多篇中国哲学方面的论文，对佛学情有独钟。在四川大学宗教学所三年攻博期间，他对佛教思想和佛教在社会生活中的作用有了较为正确的把握，对中国近现代佛教尤多思考。他的这篇论文，从近现代中国多元文化竞争、佛教复兴的复杂背景和中国儒佛关系的历史脉络着眼，观察佛教中的以佛摄儒现象，采取一般与个别、史料引用与评述相结合的方法，主要通过杨文会、太虚、欧阳渐、印光、印顺、王

恩洋、袁焕仙等有关代表人物以佛摄儒思想的分析，对百余年来的以佛摄儒现象作了系统深入的研究。文章对以佛摄儒之渊源的追溯，对近现代以佛摄儒的历史文化原因的分析，对各家以佛摄儒思想的同异之辨别，对近现代以佛摄儒特色的总结，都有理有据，有一定的思想深度。尽管文章还未能包罗尽现代所有的以佛摄儒之说，有待于作进一步的补充研究，但已经从整体上准确把握了近现代以佛摄儒运动的基本状况，揭示了其实质，对其在中国文化和社会生活中的作用和意义作了公允评价，是一篇有价值的学术论文。

以佛摄儒，是中国佛教圆融性格的突出表现。圆融精神，为中国佛教的传统之一，它使中国佛教具有十分开放的文化心态，不但以佛摄儒，而且以佛摄西方文化，以佛摄科学，以佛圆融全球文化。在全球经济文化日趋一体化的21世纪，中国佛教的这种圆融精神，对于促进东西方文化的融合、整合，促进世界和平，很有价值。西方学者汤因比等认为：大乘佛教最有资格成为把全人类联结为一体的纽带。认真研究中国佛教的圆融传统，继承其积极因素，对于佛教乃至整个社会文化的建设，都会有所启迪。从这一角度看，李远杰博士的这篇论文，不无参考价值、现实意义。

陈 兵

2002年3月于四川大学竹林村

目 录

序.....	(1)
导 言.....	(1)
一、问题的提出与论题的意义.....	(1)
二、研究之任务与方法.....	(4)
第一篇 中国古代以佛摄儒思想.....	(8)
一、古代以佛摄儒的探索期.....	(8)
二、古代以佛摄儒的初成期.....	(18)
三、古代以佛摄儒的成熟期.....	(36)
四、结 语.....	(64)
第二篇 近现代以佛摄儒社会文化背景.....	(68)
一、近现代社会的嬗变与传统文化的衰落.....	(68)
二、近现代佛教之复兴.....	(75)
三、佛教的革新与近现代特质.....	(83)
四、结 语.....	(93)
第三篇 现代以佛摄儒主要内容与特色.....	(106)
一、杨仁山的以佛摄儒思想.....	(106)

二、欧阳渐的以佛摄儒思想·····	(124)
三、太虚的以佛摄儒思想·····	(145)
四、印光的以佛摄儒思想·····	(206)
五、王恩洋的以佛摄儒思想·····	(219)
六、印顺的以佛摄儒思想·····	(249)
七、以佛摄儒蔚然成风·····	(274)
(一) 虚云、谛闲、圆瑛的以佛摄儒思想 ·····	(275)
(二) 袁焕仙、南怀瑾的融合佛儒思想 ·····	(282)
(三) 佛学新锐新思想及现代新儒家的崛起 ·····	(291)
八、结语：现代以佛摄儒的总特色·····	(297)
(一) 现代以佛摄儒对古代的继承 ·····	(297)
(二) 现代以佛摄儒对古代的突破更新 ·····	(301)
(三) 现代以佛摄儒思想的演进与贡献 ·····	(303)

导 言

一、问题的提出与论题的意义

佛儒关系问题，是佛教传入中土以来亘古而常新的问题。佛教在“契理契机”的理念指导下，向来对各家学说采以开放接纳的姿态，以调和融摄诸学，在保持自身基本教义原则下，灵活变通，适应时代社会。所以中国佛教，一直处在同主流文化——儒家思想的调和与融摄的历史进程中，这种调和与融摄不仅是佛教适应中国社会与民族文化心理的需要，也使佛法观念得到极大的丰富和弘扬，由此中土佛教形成自身特色并得以长久地延续和发展。中国古代佛儒关系的研究向来受到重视，已经有很多成果，但佛教经明清的式微而后于民国的复兴，以佛摄儒传统随社会结构、文化主流的嬗变，也发生了重大变迁。在近现代，以佛摄儒思想变得更为活跃，也更为丰富，但迄今对这一问题的系统研究却显得极为薄弱。

本书所谓的以佛摄儒，是指从佛教基本立场、观点出发，对

佛儒关系的处理，主要包括以佛释儒、摄儒入佛、以佛统儒三方面。以佛摄儒既有接纳儒学、儒化佛教、适应华夏的努力，也有融儒入佛、以佛法统摄儒学的“守土”意识，是契机与契理的“双重唱”。当然这二重因素并非始终均衡，而是有强弱轻重变化的。有时侧重于接纳，有时侧重于统摄。

中国古代以佛摄儒发展大致分三期，汉晋佛教刚传入中土时，以摄取儒家伦理，适应本土文化为主；隋唐佛教鼎盛时期，则转而侧重统摄儒学，有了将儒学纳入佛教体系之气魄，倡行三教并驾同轨；而明清佛教衰落期，重又强调儒佛不二，注重佛教的伦理化，有借儒扬佛之图谋。

近代社会处在剧烈的动荡转型中。鸦片战争，国门洞开之后，列强觊觎，内忧外患，围绕救国保种主题各种思潮狂飙突起。西学包括基督教在中土涌动泛滥，传统文化受到猛烈冲击，儒家正统地位随封建君主专制的颠覆而坍塌，本已朽衰的佛教也受到时人的摒弃。不少人指责佛教丝毫无益于社会，是国贫民弱的根源。始于清末的“庙产兴学”便是欲从组织上、团体上致佛教于死地。由此佛门中先进分子急迫要求革除佛教积弊与时病，扫除雾霾，廓清本相，发掘阐扬佛教真精神，展示佛教之生命活力与社会价值，谋求佛教新时期的新发展、新光大。在这种背景和压力下，佛教力改消极避世、重死轻生、无所作为的单纯出世形象，由此以大乘精神倡导积极入世、济世救民、重视现实人生，成为近现代佛教的主流。而以佛摄儒正是此主流冲激的浪花。

以佛摄儒成为近现代中国不可忽略的历史现象，虽不一定能称得上运动，但确是一颇有声势，特色鲜明的思潮。这一思潮的

出现，并非偶然或即兴之作，其既有历史传承，与思想的内在逻辑，更是近现代社会发展要求在佛教思想上的必然回响。求亡图存成为整个近现代思想的主旋律，佛学也概莫能外，不能不受其强音之震撼。

当下佛门僧俗两界高僧大德纷纷呐喊泼墨，留下大量相关文论，并且发之于思，现之于行，开一时之新风气。

近现代以佛摄儒是佛儒融会的又一高潮，与佛法观念近代调适同步相生，既是近现代佛教革新与复兴运动的推动力，又是其重要组成部分。通过以佛摄儒，佛教更切实地人世化，佛教之世间法更充实，佛学思想内涵更丰富，同时也显扬佛教本来具有的救世精神与现实价值，赋予了中土大乘佛教新的特质与时代特色。所以，搞清楚以佛摄儒的近现代内容与特点，是深刻洞察与理解近现代佛教的重要方面。

近现代以佛摄儒既继承了古代以佛摄儒的诸多内容与形式，但更多的是对古代佛儒关系的突破与新建构。一则由于儒家霸主地位崩溃，佛家敢于更全面地展示自身，敢于提出佛教救国的构想，不再甘于庸从地位；二则由于佛教自身的重大变革，佛教更重视与社会的结合，更重视对人生的意义，所以不再局限于被长期定位的“治心”一隅。由此近现代以佛摄儒的目的、内涵发生重大变化。近现代以佛摄儒不仅从伦理上摄取儒学，更从本体论、修道论上索隐勾沉儒学与佛学的相通处，申扬“不知儒不能知佛，知佛更能透解儒”的态度，其主要动机在于通过摄纳儒学，推动佛教修学，而根本上则为建构具有新地位、新风貌的现代佛教服务。通过近现代以佛摄儒的研究将使我们更深入地认识以佛摄儒传统的承续与开拓。

近现代是各类学说竞争的时代，两大阵营则是东学与西学。在第一次世界大战爆发后，西学受到愈来愈多智者的怀疑，东方佛儒学反而引起人们的兴趣与重视。但科学与民主仍然是时代潮流，救国图强则是社会主题。不论出世入世的佛教，还是内圣外王的儒学，都不能回避时代的主题。佛儒的会通，一方面是应对西洋文化冲击的一种联盟态势，另一方面也是在互相取长补短之中，共同应对时代提出的新问题。以佛摄儒研究，有利于搞清楚佛儒关系的现代形态与时代特色。而近现代佛儒关系的澄清又为佛教、儒学乃至整个东方文化的研究打开了深入堂奥之门庭。近现代以佛摄儒本身对佛教的改革、儒学的复兴乃至整个东方文化的重振起了不可忽略的推动作用。总之，对近现代以佛摄儒的研究小中见大，不仅可了解近现代佛教的转型、演进，还对研究现代新儒家的崛起的渊源提供极大帮助，而且对近现代社会文化结构、社会心理变化、社会思想更替的研究极富参考价值。

近现代以佛摄儒思潮也非一时之鼓躁，风过无痕。它不仅为佛教思想发展留下浓墨重彩，而且其思想成果着力于佛教近代复兴，落实于佛教人间化，在当今大陆、港台的人世关爱的人生佛法中传袭发展，后世流芳。

二、研究之任务与方法

近现代佛儒关系基本状态怎样？近现代是否有以佛摄儒的高潮，其主要内容及特点如何？对古代以佛摄儒的继承与创拓有哪些？近现代以佛摄儒的社会条件与思想基础怎样？近现代以佛摄

儒之代表人物及其相互差异与共通性何在？近现代以佛摄儒思想的演进、走势及其对近代佛教转型与新儒家复兴的推动，乃至对整个东方文化和对社会各阶层的影响如何？围绕此任务，本论文坚持马克思主义唯物史观，本着历史与逻辑的统一，具体问题具体分析的精神，既重视对思想演进的客观社会历史背景的考察，又尊重思想演进自身的内在逻辑。思想运动既受到社会基础的决定性规约，但这又不是一种僵硬的机械因果决定关系，思想有其自身运行的相对独立性，是在不断解决自身的内在矛盾中演变的。佛儒关系也是如此，以佛摄儒可以说贯穿整个中国佛教思想史。近现代以佛摄儒的特质既是由近现代社会结构的巨变促成的，也是佛教思想长期地在不断处理出世与入世、超越与回归、终极归宿与现实利益、目的与途径、觉悟与践行、利己与利他等矛盾中不断成熟起来，逐渐形成的。所以论文的写作，首先回顾中国古代的以佛摄儒思想，对其思想的主要内涵及其演变进行梳理和总结。古代佛儒融摄思想是近现代以佛摄儒的主要思想渊源与资源，对之进行回顾总结，有利于搞清近现代以佛摄儒对古代传承、沿袭与变革，使近现代以佛摄儒思想研究有历史感与纵向比较的视野。然后，论文分析了近现代以佛摄儒思潮盛行的社会历史背景，社会存在决定社会意识，分析近代佛教的困境及其复兴的深刻社会历史原因，从而揭示近代以佛摄儒思潮出现的历史根源。佛教在近现代的复兴并不能完全归因于个别佛门先进的努力，虽然它与这部分人的努力分不开。我们更要看到，近现代的思维神经是救亡，要力图解决所遭遇的世风日下、民心萎靡、文化侵略、战争与和平、技术与杀人等等尖锐复杂的社会新问题。所以佛教在现代激流之中，浮出水面，绝非偶然，它能成为时代

主调外，一曲极富韧性、不绝如缕的咏叹，是有其社会深层需要的。现代佛教不仅有西方宗教成功改革以及宗教在现代西方社会中仍有崇高地位作为榜样，而且在全球宗教世俗化的触动下，以其自身内具的生命力洗尘革面、顺应时代，在积极人世中，满足了社会部分新兴需要。通过融摄儒学，佛教不仅有对科学的补偏价值，而且有其丰富的伦理价值，发挥社会凝聚力、心理调节功能。从佛教近现代观念调适与转型中，我们可以强烈地感受其对以佛摄儒的促动，反过来，以佛摄儒又积极辅助佛法观念的现代更新。以佛摄儒是整个近现代佛教思想革新运动的重要部分，也是表现形式之一。可以说以佛摄儒的现代性也就是中土佛教的现代性。

本书采取一般与个别相结合、思想史料引用与评述相结合的方法。除整体介绍以佛摄儒思潮的背景、走势与特色外，深入探讨了具有代表性、影响较大的数位近现代佛门高僧大德的以佛摄儒思想。思想是极富个性的东西，虽然近现代以佛摄儒表现出一定的共同特色和主要演进理路，但具体到个人，却仍有各自的侧重、不同的见解，差别性不可忽视。论文在分别评述了众多佛学俊彦的以佛摄儒思想后，对他们的共同处和差异性进行了比较分析，虽然尚欠深入，但试图提供一个比较分析的视野。本论文力避那种先立框架，而后将人物思想硬往里套的削足适履的主观性，所以某种意义上，本论文对这些重要人物独具一格的以佛摄儒思想引述较多，而一般性概论较少。

常言先进的研究方法，必就带来先进的研究成果，本论文试图这样去努力追求。可惜研究方法的创新是更难的事，本论文也只能以目前学界较通行的方法为框架，围绕所提出的研究任务，

澄清把握问题内核，力图有新的发现和领悟。对本文提出的研究任务，作者感力不从心，功底浅薄，没有能回答圆满周全，清楚透彻，有待各路大方的努力，本书在此抛砖引玉。

第一篇 中国古代以佛摄儒思想

一、古代以佛摄儒的探索期

自东汉孝明帝时期，佛教传入中土开始，佛教便面对着处于正统地位的强大的本土文化——儒学。佛教在初入汉地时，还带有神教色彩，与道玄之旨差别模糊，甚至有意在其外衣下传播。这一方面是语言翻译达意系统的问题，使佛教真意尚没有澄清厘定。另一方面作为异国宗教文化在传入初期难免要先适应本地风俗观念。但是佛教基本的出世主张是明确的，这一倾向一开始便受到士大夫阶层的注意和批评。所以佛教第一步便是如何调适与儒家文化的关系。魏晋南北朝时期佛门有识之士十分注重儒佛融通，并由此为佛教在中土落脚打下基础。这时期调和佛儒，主要是在回应当时的排佛言论中进行的。而当时的排佛理由主要是指责佛教违背中土儒学正旨，所以调和佛儒主要侧重从是否背逆人伦、是否影响国运上为佛教辩护，通过强调佛教的伦理价值，使佛教伦理化，从而勾通佛儒，为佛教与儒学并存共处找到正当理

由。

有关中国早期佛教思想状况的论著主要集中在(梁)僧佑编《弘明集》和《广弘明集》中。载于《弘明集》卷一的《牟子理惑论》便对儒释道三家进行了解说比较,虽然其是否为牟子所作尚有争论,但其内容却大抵反映了汉魏时期的历史状况。文中提到:“佛教虽多,其归为一也,犹七典虽异,其贵道德仁义亦一也。”“四师虽圣,比之于佛,犹白鹿之与麒麟,燕乌之与凤凰也。尧舜周孔且犹学之,况佛身相好变化,神力无方,焉能舍而不学乎!五经事义,或有所缺,佛不见记,何足挂疑哉!”^①牟子推崇佛教,认为儒家经典中没有记载有关佛的事迹,并不奇怪,很可能是典籍有缺漏。基于其立场,他把佛教置于原儒之上。针对指责佛教为不孝之论,他辩护道:“苟有大德,不拘于小。沙门捐家财,弃妻子,不听音,不视色,可谓让之至也,何违圣语不合孝乎!”^②烈士赴汤蹈火,杀身成仁,“君子以为勇而有义,不闻讥其自毁没也。沙门剃除须发……不已远乎!”^③孔子也求仁为首要,“许由栖巢木,夷齐饿首阳”,“不闻讥其无后无货也。”^④在牟子看来,追求更伟大的目标,何必苛求面面俱到。佛家的剃发出家与儒家的舍身取义一样,是牺牲小节而成全大义。为适应儒家孝仁观念,牟子把佛家诠释为大孝大仁。“父因受其祚,怨家不得入,至于成佛,父母兄弟皆得度世。是不为

① 《弘明集》卷一,《中国佛教思想资料选编》中华书局(以下简称《资料》)第一卷第5页。中华书局四师指尧曾问学过的尹寿、舜曾问学过的务成、周公旦曾问学过的吕望、孔子曾问学过的老聃。

② 同上,第6页。

③ 同上,第6页。

④ 同上,第6页。

孝，是不为仁，孰为仁孝哉？”^①“苟见其大，不拘于小，大人岂拘常也。”就是说在大仁大孝面前不应拘泥小节，计较小失。牟子对佛教以出世为主旨与儒家以入世为主旨的差别还是肯定的，“尧舜周孔，修世事也；佛与老子，无为志也。仲尼栖栖，七十余国；许由闻禅，洗耳于渊。君子之道，或出或处，或默或语，不溢其情，不淫其情，故其道为贵。”^②在牟子看来，处世之学与出世之学各有其情，均为君子之道，二者并不排斥。书中还用儒家重祭祀，为佛教的轮回观、重生死事辩护。在关于夷夏之论中大胆指出：夷夏概念也是相对而言的，是变动不定的，“汉地未必为天中也。佛经所说，上下周极含血之类，物皆属佛焉，是以吾夏尊而学之，何为当舍尧舜周孔之道，金玉不相伤，精魄不相妨。”^③明确表示夷与夏如金与玉、精气与魂魄之关系并无障碍，佛儒者可共学，互不妨害。《牟子理感论》中调和佛儒还是以一种简单的辩护方式进行的，停留在具体的表面问题上，尚没有就佛儒相通性上进行更深的系统的探讨，但已经有了佛高于儒，儒佛融摄的雏形。

东晋名士孙绰在其《喻道论》中，调和儒佛的主张更趋明朗。他认为：

周、孔即佛，佛即周、孔，盖外内名耳。故在皇为皇，在王为王。……周、孔救极蔽，佛教明其本耳。共为首尾，其致不殊，即如外圣有深浅之迹。……然其所以迹者，何尝

① 《弘明集》卷一，《资料》第一卷第8页。

② 同上，第7页。

③ 同上，第8页。

有际哉？故逆寻者每见其二，顺通者无往不一。^①

孙绰的意思是，儒佛名异实同，善于顺通者，总是能看到二者的共性，不善顺通者，总是看到二者表面的差异。

针对诘难佛教有违孝道，他反驳道：为大义而不顾亲情者俯指皆是，忠孝二者以忠为大孝。“父隆则子贵，子贵则父尊。故孝之为贵贵，能立身行道，永光厥亲。”^② 与牟子一样，他也摄纳并改造儒家孝道观念，竭力将佛教描绘为大孝之教。他说：

释迦太子成佛后，还照本国，广敷法音，父王感悟，亦升道场。以此荣亲，何孝如之？……若有昆弟之列者，则服养不废，既得弘修大业而恩纪不替，且令逝没者得福报以生天，不复顾歆于世祀，斯岂非兼善大通之道乎？……佛有十二部经，其四部专以劝孝为事，殷勤之旨可谓至矣。^③

为了反击有违孝德之指摘，孙绰对孝作了更广泛的解释，并例证佛家之重孝道，可谓是极力将儒佛进行融通，甚至显得附会勉强。正是由于本土儒家的强大力量，使佛教一进入中国便不能不对仁义忠孝进行摄取，这使佛教在适应本土主流文化的同时，也促使中土佛教成长为“兼善”的大乘佛教，可以说大乘佛教是中土佛教的必然选择。

慧远在《三报论》和《明报应论》中，强调了行善积德，用

① 《弘明集》卷三，《资料》第一卷第27页。

② 同上，第27页。

③ 同上，第28—29页。

三世报应解释世间的各种难以解释的遭遇（如行善而遇祸殃，行恶而有福财）：“如今合内外之道，以求弘教之情，则知理会之必同，不惑众涂而骇其异。若能览三报以观穷通之分，则尼父之不答仲由，颜、冉对圣匠如愚，皆可知矣。”^①“于是，乘去来之自运，虽聚散而非我，实群形于大梦，实处有而同无，岂复有封于所受，有系于所恋哉？若斯理自得于心，而外物未悟，则悲独善之无功，感先觉而兴怀。于是思弘道以明训，故仁恕之德存焉。”^②

通过三世因果报应的解释，在生死轮回中善得善报、恶有恶报是毫发不爽、疏而不漏的，强化了儒家提倡仁义道德、劝善去恶之力量。而佛教的无我思想，则使伦理道德更趋向于兼善而非独善。慧远试图表明佛儒融摄使儒家伦理更可广弘于世，以此调和佛释，为佛教辩护。

生活在晋宋时期的名士谢灵运，笃信佛教，而又深熟儒典，在他那里，调和释儒的言论比较集中。他在讨论成佛之道与成圣之道的《与诸道人辩宗论》中说：

二教不同者，随方应物，所化地异也。

良由华人悟理无渐，而诬道无学；夷人悟理有学，而诬道有渐。是故权实虽同，其用各异。^③

谢灵运通过调和顿悟成佛与渐学成圣的矛盾，调和佛儒，承

① 《弘明集》卷五，《资料》第一卷第88页。

② 同上，第89页。

③ 《广弘明集》卷一第221页。

认佛儒在根本上是相同的，只不过具体的教化方法与领域相异而已。

宗炳是晋宋时期虔诚佛教信徒，其《明佛论》是他盛赞佛教，回击贬佛的长篇论文。但在他那里也不否认儒与佛的相通。他认为，“孔、老、如来虽三训殊路，而习善共辙也。”^① 三教虽然教化侧重不同，但劝善是共同的。他写道：“虽形有存亡，而精神必应，与见世而报，夫何异哉？但因缘有先后，故对至有迟速，犹一生祸福之早晚者耳！然则孔氏之训，资释氏而通，可不曰玄极不易之道哉！”^② 也就是说佛教生死轮回因果报应之说，可以通过三世宿因解释清楚在一生中行善不得善报，行恶不得恶报的现象，有助于儒家的劝善止恶。其结论是：“今依周、孔以善民，借佛法以善神，则生为明后，没为明神，而常王矣。”^③ 佛儒各有所长，二者均是人们所需要的，佛儒并重，相得益彰。

与宗炳生活于同一时期的慧琳，以其《白黑论》中的儒道（白）释（黑）均善观点受到宋文帝赏识。他提出了：“三游在于仁义，盗跖资于五善，圣迹之蔽，岂有内外”，“释氏之教，专救夷俗，便无取于诸华邪？”“但知六度与五教并行，信顺与慈悲齐立耳。殊途而同归者，不得守其发轮之辙也。”他认为，不能因为佛儒二学发源地域的善异，而看不到其旨趣上殊途同归的共同性。

慧琳调和释儒的倾向是很强烈的，但却存在着消解佛教出世特质的危险。比如在文章结论中他说：“幽冥之理，固不报于人

① 《弘明集》卷三，《资料》第一卷第235页。

② 同上，第241页。

③ 同上，第244页。

事矣。周、孔疑而不辨，释迦辨而不实，将宜废其显晦之迹，存其所要之旨。请尝言之：夫道之以仁义在，服理以从化；帅之以劝戒者，循利而迁善。……是以示来生者，蔽亏于道，释不得已；杜幽暗在，冥符于姬，孔闭其兑。”^① 其对“轮回说”的讥评，遭到包括宗炳在内的佛教徒的批驳。

较慧琳稍晚的沈约则明确做了《均圣论》一文，认为：“内圣外圣，义均理一。”^② “皆欲大明仁义之道”。同时他又做《神不灭论》坚持了佛教的因果轮回之说。

南北朝时期，佛教与道教经常发生激烈争论，道教以本土宗教自居，经常以弃礼、废孝为由攻击佛教，认为佛家破身、破家、破国，而佛教徒不得不以佛教教义与儒家思想融贯不悖来回击。这也是佛徒融通佛释的主要外部压力之一。

刘勰继沈约的“均圣论”后，针对道徒的“三破论”攻击，作“灭惑论”，融儒入佛，竭力调和儒佛。

针对道教批评佛教削发破身，曰：“夫佛家之孝，所包盖远。理由乎心，无系于发，若爱发弃心，何取于孝？”^③ 孝在于心，存发与不存发，与孝何碍。“夫孝理至极，道俗同贯，虽内外迹殊，而神用一揆。”^④ 佛教与儒家一样是讲孝的。他进一步指出：

明知圣人之教，触感圆通，三皇以淳朴无服，五帝以沿

① 《宋书》卷九七，《资料》第一卷，第259页。

② 《广弘明集》卷五，《资料》第一卷第280页。

③ 《弘明集》卷八，《资料》第一卷第323页。

④ 同上，第324页。

情制丧，释迦拔苦，故弃俗反真。检迹异路，而玄化同归。^①

权教无方，不以道俗乖应；妙化无外，岂以华、戎阻情？是以一音演法，殊译共解；一乘敷教，异经同归。经典由权，故孔、释教殊而道契；解同由妙，故圣、汉语隔而化通。但感有精粗，故教分道俗；地有东西，故国限内外。其弥纶神化，陶铸群生，无异也，固能拯拔六趣，总摄大千。^②

刘勰的论述力图表白佛与儒，尽管设教有殊，语言不同，但实理并无不一。刘勰的观点，代表了当时的一种同化佛儒的倾向。

南北朝时期，北周武帝时名僧道安著《二教论》专门论及儒佛的关系，与刘勰融会佛儒的言论不同，他在调和二者关系时，肯定了二者不只有精粗之别，更有高下之别。

佛儒有内外之别，他说：“故救形之教，教称为外；济神之典，典号为内。……释教为内，儒教为外。”^③

他还把包括道家在内的九教，“总而合之，则同所儒宗。”没有给道教以与佛教相提并论的地位。即使儒宗也在理之高深上逊于佛教。他指出：

佛教者，穷理尽情之格言，出世入真之轨辙。……自非

① 《弘明集》卷八，《资料》第一卷第324页。

② 同上，第326—327页。

③ 《广弘明集》卷八，《资料》第一卷第345页。

天下之至虑，孰能与斯教哉！虽复儒道千家，墨农百氏，取舍驱驰，未及其度也。唯释氏之教，理当权实。有余不了，称之曰权；无余了义，号之为实。^①

这里他试图表明只有佛教才达致穷理入真之境地。

子谓三教虽殊，劝善义一；余谓善有精粗，优劣宜异。精在超百化而享升，粗者循九居而未息，安可同年而语其胜负哉？又云，教迹诚异，理会则同……此盖悠悠所昧，未及其本矣。……教若果异，理岂得同？理若必同，教宁得异？^②

道安批评了那些笼统不实的佛儒“教异理同”的言论，认为教若有殊，理也不会没有差异。他认为儒学“并是方内之至谈，谅非逾方之巨唱。何者？推色尽于极微，老氏之所未辩，究心穷于生灭，宣尼又所未言，可谓瞻之似尽，察之未极者也。”^③意思是说，较之佛教，儒学究理尚未穷尽，只能算世俗中的高论。“外典无为，以息事为义；内经无为，无三相之为。名同实异，本不相似。故知借此方之称，翻彼域之宗，寄名谈实，何疑之有？准如兹例，则孔、老非佛。”^④诸如“无为”等具体术语上虽名称相同，但实理上大有不同。孔、老尚不够格称为超越世

① 《广弘明集》卷八，《资料》第一卷第347页。

② 同上，第347页。

③ 同上，第347页。

④ 同上，第352—353页。

俗、出离凡尘的大彻大悟者。

道安的观点在当时是很大胆的，很需要理论勇气的。在纷纷附儒解佛，儒化佛教，竭力称佛儒相同时，他指出佛儒有别，且佛高于儒是难能可贵的。这也为以后在佛高于儒的前提下，以佛摄儒论开出了先河。

曾以颜氏家训而闻名一时（南北朝时期）的颜之推，也深通佛法。在《颜氏家训》归心篇中，他写道：

内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同。内典初门，设五种之禁，与外书仁义五常符同。仁者，不杀之禁也；义在，不盗之禁也；礼孝，不邪之禁也；智在，不酒之禁；信者，不妄之禁也。……归周、孔而背释宗，何其迷也。

颜之推把五常比附为五戒，明确提出孔释不相背反，而且还针对批佛的各种理由加以了一一反驳，肯定佛教的生死轮回、因果报应说。他认为佛教的出家并非必须，“内教多途，出家自是其一法耳。若能诚孝在心，仁惠为本，须达流水，不必剔落髦发。”在这里表达出了在伦理教化上以释助儒的倾向。五戒是佛家由戒生定，由定发慧，从而觉悟世相走向出世的基础，同时也可与五常相资为用，入世化众。同样，因果轮回既是佛教，了脱生死，觉世解脱（出世）的驱迫力，又成为行善去恶（入世）的强大威慑力。正是儒佛这种摄取，进一步促使了佛教的伦理化。

南北朝时期，佛教在中国化的过程中，逐渐在中土扎下了根。在保守自己的特色时，协调了与儒家的关系，基本达成了在

劝善止恶，仁义忠孝上，释儒不相背反而相一致的共识。这一时期，以佛摄儒，主要是以应对外道攻击为主，尚缺乏主动，还处于探索阶段，主要集中在对儒家伦理的摄取融通上，偏重强调二教之共同性，但已孕育了许多以佛摄儒的观点。这也为进一步的释儒融摄奠定了基础。

二、古代以佛摄儒的初成期

隋唐时期中国佛教进入鼎盛期，不仅创宗立派，而且佛学理论和思想也走向了成熟。由于佛教已深入民间，根深蒂固，又没有受到统治阶层的刻意压制，甚至有时还受到扶持，佛教势力日渐壮大，这也给佛教学僧增强了自信心。在他们的判教言论中，开始大胆地把儒学明确判定为佛教思想体系中的居于较低层次的部分。这是他们敢于以佛摄儒，将儒学纳入佛学体系的结果。

隋朝著名法师吉藏所著的《三论玄义》和唐朝高僧宗密所著的《原人论》明确地把儒家视为佛家的人天乘。宗密在“会通本末”的同时，表示出了以佛教统摄儒学的思想苗头：“二教（儒道）惟权，佛兼权实，策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教为决了。”^①也就是说儒道释三教，在伦理教化上，在世俗的“权宜”的层面上是可并行共通的，但在追求本体，穷尽心性上，在出世间的“实理”层面上，儒、道解决不了问题，只有佛教才能担此重任。这

^① 《资料》第二卷第一册，第260页。

一思想虽然在宗密以前的佛教学者中已有所表达，但宗密如此明确把儒佛定为权实之别，反映了当时佛教在中国已取得了较高的地位，开始由被动摄取儒学，转化为主动地统摄儒学。

中唐以后寺院和僧众的日益增多已有损封建经济秩序，而且佛教之兴盛程度已动摇了儒学的传统地位，因此以唐朝皇室搞声势浩大的法门寺迎佛骨舍利活动为导火线，正统儒家学者以韩愈为代表，开始了对佛教的声势浩大的反击，其激烈的辟佛议论一直延续到宋朝。这在掀起新一轮儒释论争同时，也推动了新一轮的释儒融通。由于韩愈为代表的辟佛议论，未能达致佛教思想内核，大多停留在社会效用等较浅层面，本身缺乏思想深度，因而使佛家较易反驳。在客观上虽然也对佛教势力的过分膨胀起到了遏制作用，但在理论上并无多大建树，反而为佛家借用儒家话语丰富和阐发自身思想主张，为新一轮的以佛摄儒提供了契机。

宋初天台宗僧智圆（976—1022），兼通儒典，自号中庸子，早年“以宗儒为本”，后因病弱，以佛经反照心性，“晚年所作，虽以宗儒为本，而申明释氏，加其数倍焉。”他通过切身体会，认定：“儒释者，言异而理贯也，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。蚩蚩生民，岂越于身心哉？非吾二教，何以化之乎！嘻！儒乎，释乎，其共为表里乎！”^①在他眼里，儒释虽然言论有差异，而实际的道理上是一贯的，都在于迁善远恶。二者不过各有专长和分工，儒重修身，释重修心。他强调儒学对于佛教的重要意义：

^① 《中庸子传》，《资料》第三卷第一册，第125页。

世有滞于释氏者，自张大于己学，往往以儒为戏。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，释氏之道何由行哉！^①

他认为，“好儒以恶释，贵释以贱儒，岂能庶中庸乎？”^②在他看来儒家之言中庸，与佛家龙树所言中道是相同的意思，若能处中庸则不可偏废于儒释。所以，他调和儒释的结论是——“修身以儒，治心以释”^③。

智圆这一观点的提出，代表儒释关系及其定位进入新的阶段：开始在承认儒释实理相通的大前提下，将儒释进行分工或势力划分，各治所长，各不相犯。由此，释家通过融通儒家，为自己留出发扬的空间，逐渐形成了三教鼎足并驱的局面。当然智圆的言论，也反映出了经韩愈的猛烈辟佛后，佛家做出的一种较低姿态。

宋仁宗时期，著名禅师契嵩（1007—1072）著《辅教篇》阐儒佛一贯之思想，对韩欧予以反击，曾轰动一时。宋仁宗对其十分称赏，敕传法院将其编入大藏，并赐号明教大师，成为佛教儒化的重要代表人物，可见其对融通释儒的突出成就。

契嵩将其《辅教篇》^④分为原教、广原教和孝论三部分，全面地比较儒释二教，一方面为佛教进行辩护，同时也大量融儒入

① 《中庸子传》，《资料》第三卷第一册，第125页。

② 同上，第125页。

③ 同上，第125页。

④ 参见《资料》第三卷第一册，第252—290页。

佛，以发明佛法与儒学之共通。

他首先指出，佛法讲三世轮回，共有五乘成就，声闻、缘觉、菩萨后三乘，乃出世大法，“直趣乎真际，神而通之，世不可得而窥之。”而前二乘即人天二乘，是专门针对“世情胶甚，而其欲不可辄去”而设置的，目的是通过人乘之五戒、天乘之十善“就其情而制之”，以化导群众皆行善去恶。他指出，佛法之五戒十善，“以儒校之，则与其所谓五常仁义者，异号而一体耳。夫仁义者，先王一世之治迹也。以迹议之，而未始不异也。以理推之，而未始不同也。”

他把佛家五戒十善与儒家之五常融通起来，儒家“言乎一世也，则当顺其人情，为治其形生之间”，而佛家“言乎三世也，则当正其人神，指缘业乎死生之外”，但终究“圣人为教不同，而同于为善也”。

这里我们应看到，契嵩所强调的儒释归一是有前提的，那就是佛儒趋同在佛教之人天乘的层面上，即行善去恶的应世之层面上。而儒家言乎一世，佛家言乎三世，相比而言，佛教尚有世人“不可得而窥之”的出世妙道。

他一方面在大量援用儒家的话语和语义，但也处处用佛法诠释之，为佛法辩护，表明佛法之高深：

夫妙道出世也者，清静寂灭之谓也。谓其灭尽众累，纯其清静本然者也，非谓死其生，取乎空荒灭绝之谓也。以此至之，则成乎圣神，以超出其世。冥权也者，以道起乎不用之用之谓也。谓其拯拔群生，而出乎情溺者也。

这就是说，佛法之清净寂灭，就其本极上，乃成就超出世间的不可思议之圆满正觉，而就其权用，则无所不至，可拯救陷入情欲迷惑之中不能自知自拔之芸芸众生。所以，契嵩含蓄地指出：

诸教也，亦犹同水以涉，而历揭有深浅。儒者，圣人之治世者也。佛者之治出世者也。

实际上就是说，佛家在化世上与儒家是贯通无碍的，但出世法，则是佛家独有儒所未及的。契嵩通过摄儒入佛，既肯定了释儒一贯，又坚持了释高于儒。这实际上是契嵩调和释儒的指导思想。

他在批评排佛者时指出：

而天下学者反不能自信其心之然，遂毅然相与排佛之说，以务其名，吾尝为其悲之。……夫心也者，圣人道义之本也；名也者，圣人劝善之权也。

契嵩认为审判一家言说，应重其道心，不应拘泥其权名。他甚至认为，“昔韩愈以佛法独盛，而恶时俗奉之不以其方，虽以书抑之，至其道本，而韩亦颇推之”。他举证说明韩愈实际上是推崇佛法的，“韩谓圣贤也，岂其是非不定，而言之反复？盖鉴在其心，抑之扬之，或时而然也。后世当求之韩心，不必随其语也。”契嵩对韩愈的评论是很独到的，也基本符合韩愈辟佛之内容在权名而不在道本的事实。所以契嵩特别反对据其名为排斥异

己：

圣人抑亦酌其善而取之，何尝以与己不同而弃人之善也。自三代其政既衰，而世俗之恶滋甚，礼义将不暇独治，而佛之法乃播于诸夏。遂与儒并劝，而世亦翕然化之。……故吾谓佛教者，乃相资而善世也。

他肯定了佛法虽与儒异名而善世乃同心，因此不应据名异而遭到拒斥，提出“相资而善世”的主张。接着他仍不忘强调佛法化世之殊胜处：

但在冥数自然，人不可得而辄见，以理而阴较之，无不然也。故佛之法为益于天下，抑亦至矣。

契嵩进一步通过教与道之分，辨明释儒一贯。“惟心之谓道，阐道之谓教；教也者，圣人之垂迹也，道也者，众生之大本也。”“是故教者，圣人明道救世之大端也。夫教也者，圣人乘时应机，不思议之大用也。”“夫圣人博说之，约说之，直示之，巧示之，皆所以正人心而与人信也。”所以，他认为：

教不可泥，道不可罔，泥教淫迹，罔道弃本。泥也者，过也。罔也者，不及也。过与不及，其为患一也。圣人所以为理必诚，为事必权，而事与理，皆以大中得也。夫事有宜，理有主，从其宜而宜之，所以为圣人之教也。即其至而至之，所以为圣人之道也。

“教”不可执泥，应灵活对待；“道”则应如理做意，诚而至之。从而强调不应拘泥于儒释“教”上的差异，而更应看到二者“道”上的一致。据此他反思了佞佛之梁武帝与齐文宣，以及灭佛之魏武帝与周武帝之过失，都在于或拘执名言或不及道本，均产生同样的危害。

契嵩最后总结：

古之有圣人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心则一，其迹则异。夫一焉者，其皆欲人为善在也；异焉在，分家而各为其教也。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，而人不相扰，则其德同焉。……夫教也者，圣人之迹也，为道者，圣人心也。见其心，则天下无有不是；循其迹，则天下无有不非。是故贤者，贵知夫圣人心。

契嵩系统阐释了他“迹异心同”、“教殊道一”的释儒观。这种心迹、理教之分合，开创了融通儒释之新模式、新思维。在契嵩《辅教篇下·孝论》中，通过论孝具体表现以佛摄儒的个案典型。

关于孝的问题，常常成为儒释论争的焦点，佛家一直在努力融儒入佛，以表明佛教不但不违孝而且是重孝的。

契嵩开篇便言称：“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。虽然，其说不甚著明于天下，盖亦吾徒不能张之。”他的意思是，重孝是佛教本有之义，只是其说未能张明宣传出来，因此他以此

为已任。

他提出：“佛子情可正，而亲不可遗也。……盖以孝而为戒之端也……夫孝也者，大戒之所先也。”他把五戒比附为五常，“是五者修，则成其人，显其亲，不亦孝乎？”“夫五戒，有孝之蕴，而世结不睹，忽之而未始谅也。”“圣人之道，以善为用。圣人之善，以孝为端。为善而不先其端，无善也。”他认为：“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。”此三本乃“饮食可无也，此不可忘也”，圣人成道树教，“未始不先此之本者也”。所以契嵩之孝，扩充为“孝顺父母师僧，孝顺至道之法”，是孝顺三本。他还把孝分为“可见”与“不可见”二部分：“不可见者，孝之理也；可见者，孝之行也。”“孝顺至道之法”乃孝之理也，“养亲之谓”乃孝之行也。契嵩此处已对“孝”进行了改造，将其广泛化，一般化。他还认为，“道固尊于人，故道虽在子，而父母可以拜之。”反映契嵩关于孝三本也有次第的思想，而最终以服从其所谓的道为先。这种孝其实也不是伦理意义的了。

契嵩又通过佛家之转世再生，六道轮回之说，把孝顺父母扩张为“爱护一切众生”。他评论道：“校夫世之谓孝者，局一世而暗玄览，求于人而不求于神。”而如果看到三世轮转，“犹可以广乎孝子慎终追远之心也”，即把孝心扩大远及于爱护一切众生，也成好生恶杀之戒训。“故其为善，则昆虫悉怀，为孝则鬼神皆劝。但为了适应儒家之孝论，他还是重点强调孝其亲。契嵩以释迦成道后，“先以其道谕其母氏”然后“示父于道，而其因皆化”来表明报父母人道之大恩乃善行之先。称“夫出家者，将以道而溥善也，溥善而不善父母，岂曰道耶？”他在孝论上进而比较佛

儒，指出，“天下以儒为孝，而不以佛为孝”，“是见儒而未见佛也”。善有大小，道有奥浅，“奥道妙乎死生变化也，大善彻乎天地神明也”。他认为，佛乃奥道大善之教，在劝孝上儒佛的作用表现为，“以儒守之，以佛广之，以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣。”“资其孝而处世，则与世和平，而忘忿争也；资其善而出世，则与世大慈而劝其世也。”这表明契嵩在摄融儒家孝论后，又突出佛教的作用，以佛教统摄儒家。

契嵩著有《中庸解》和《论学》，深入研读儒典，为其融会儒释打下了基础。他认为，在孔子那里，尤其在《中庸》中，也大谈性命，长期以来后儒未能明辨其幽奥，“唯佛者大盛于中国，孔子微意其亦得佛以为证乎？”契嵩试图表明儒学与佛学在极理上是相通的，只是所涉程度有差异，佛教将孔子想表达而未能表达充分、表达清楚的大道阐明透彻。契嵩归结道：

比以诗书而入善者，而以佛说入者，益普益广也。比以礼义修身名当世者，而以善自内修入神者切亲也，益深益远也。较其不烦赏罚，居家自修其要，省国刑法，而阴助政治，其效多矣。

在他眼里，即使在劝善止恶上佛法也有明显的优势。所以，善者善之，“不必乎中国夷狄也。”圣人尊中国而卑夷狄者，非在疆土与其人耳，而在其所谓适理也。”契嵩把中夷之辨大胆转化为正邪之辨，实则为佛教大行中土进行了最好的辩护。

契嵩关于儒佛劝善相通同，极理相通，并立化世之思想，反映了佛教中土化的要求，在融摄中土本位文化中，使佛教呈现明

显的儒化特色。而他以佛为高，以佛摄儒思想，反映了佛教僧人维护佛教的自觉立场。契嵩丰富系统的以佛摄儒观可以说将释儒融会引向深入，达到了前所未有的水平，是以佛摄儒的一个里程碑，代表古代以佛摄儒思想的初成。

经契嵩倡言立说，会儒入佛后，宋僧明本（1263—1323）曾继其言说，撰文对其孝论予以呼应。他把孝分为顺人伦之“色身之养”（或称“有形之爱”）和契天理之“法性之养”（或称“无形之爱”），提出：“世间不能尽有形之爱，不孝也；出世不能尽无形之爱，亦不孝也，是谓爱之道二焉。”^①二爱虽不能同时兼顾，但较之世间之养与爱是“有间的”，出世间之养与爱是不中断的“无间的”，所以他认为契嵩之孝论，“乃欲昭吾圣人出世之孝于天下”，也就是说是为了提倡出世大孝。他曾比较儒释二教关于防情复性之学说：

子思言天命之谓性，指中庸之体也；率性之谓道，指中庸之用也；修道之为教，欲人依体用而契中庸也。道也者，不可须臾离，可离非道者。必使其举念动心，无斯须不在中庸之城，防情之论极于此矣。彼清净法身，即圣凡同禀之性元也；圆满报身，即法身所具之神通光明也。千百亿化身，即法身遍在一切处也。……性无知也，性无为也，谓复性之说，理穷于是，似未易与率性修道者同日而语也。……一儒一释，各秉善权而融会之，使二家之说不相悖，或不之辩，

^① 《天目中峰和尚广录》，《资料》第三卷第一册，第539页。

则至理不胜其悖矣。^①

明本通过具体比较，论证儒释虽用言各异，但其旨其义不异。他使用的方法，明显是以佛释儒，摄取儒家立论，进行语境转换，以儒语阐佛意，在反批评中使佛家本旨能被理解，从而被接受，为其广播于世，通行无碍，大开方便之门。这也是许多佛家弟子会通释儒的主要思维操作方式。而在这一摄儒过程中，中土佛学的伦理化色彩与入世精神也日趋增强。忠孝是儒家的核心要旨，据之攻讦佛家的出家为不孝，长期是佛家的致命伤。将孝论摄入佛家，改造佛家，论证其本有大孝之心，可以说是佛家子弟颇费心机的摄儒入佛典型。

有宋一代，中华文化三大主流儒、释、道在相互吸取、自我调适中逐渐走向整合，三教合流成为文化大趋势、大景观。但三教又各自在自身立场上，维护自家学说的殊胜性，甚至仍然有排斥异己的现象，除了释道皆作为寻求出世终极归宿的学说而有时相互攻讦外，以程朱为代表的宋儒在吸取大量佛学思想，实现了儒学的复兴后，感于佛学之兴盛掀起了新一轮的排佛巨潮。但同时也将新一轮儒释会通，以佛摄儒推向新阶段。

在提倡三教融贯的著名人物中，还有北宋徽宗时期的张商英（1043—1121）。张商英曾官至宰相，作为儒士早年也欲排佛。后来归依佛教，号无尽居士，成为捍卫佛教的干将。其《护法论》^②便是他反驳韩欧的代表作，影响颇大。

① 《天目中峰和尚广录》，《资料》第三卷第一册，第546页。

② 转引自《资料》第三卷第一册，第120—139页。

他认为孔子也是尊重佛教的，据列子记载，孔子曾说：“立闻西方有大圣人，不治而不乱，不言而自信，不化而自行，荡荡乎民无能名焉。”孔子尚自谦不敢称圣人。张商英指责韩欧等后儒不应背弃孔子的见识，“未读百十卷之书，先以排佛为急务者”，“辄恣毁斥，自味己灵，可不哀欤！”他指出，韩欧指责佛教大讲无验不实之事，称佛为中国大患，是没有根据的。佛教不出家也可有成就，“若也身处尘劳，心常清静，则便能转识成智。犹知握土成金，一切烦恼，皆是菩提；一切世法，无非佛法；若能如是，则为在家菩萨，了事凡夫矣，岂不伟哉！”

在中国儒家文化熏染极重的背景下，中土佛教适应重人伦的中土特点，出现了庞大的居士群体，而且一直人才辈出，如谢灵运、傅翕、庞蕴等。这一现象一直贯穿整个佛教史。这不能不说是融儒入佛的一种现实结果。中国古代知识分子，若由儒归佛，绝大多数选择的是居士学佛的方式，尽量维护家庭关系，不肯儒家纲常，张商英的观点和作法，是这一现实倾向的反应。他还批评程颢把佛教之出世理解为“不在世界上”之遁迹于世，指出：“学佛先觉之人，能成就通达出世间法者，谓之出世也；稍类吾儒首之及第者，谓之登龙折桂也，岂其真乘龙而折桂哉？”也就是说“解脱知见”就是出世，并非真正的“不在世间上行为”。张氏这一看法，对处理世与出世关系意义不可小觑，对后来从思想上而不是行为上诠释出世，启迪很大。张商英反对韩欧等以夷狄之法而否弃佛法，认为佛法讲大慈大悲，“甚公甚广”，普度众生“甚公甚广”，岂可以夷夏之论而弃之。他认为，群生失却真性，弃本逐末，犹如病夫，而儒、道、释三教为驱解众生之颠倒迷惑，犹如良药。他说：

儒教使之求为君子者，治皮肤之病也；道书使之日损，损之又损者，治血脉之疾也；释氏直指本根，不存枝叶者，治骨髓之疾也。

这一比喻表白，三教各有其功用，但深浅有异。他就此比较儒释之不同：

儒者言性，而佛者见性，儒者劳心，而佛者安心，儒者贪著而佛者解脱，儒者喧哗而佛者纯静，儒者尚势而佛者忘怀，儒者争权而佛者随缘，儒者有为而佛者无为，儒者分别而佛者平等，儒者好恶而佛者圆融，儒者望重而佛者念轻，儒者求名而佛者求道，儒者散乱而佛者观照，儒者治外而佛者治内，儒者该博而佛者简易，儒者进求而佛者休歇。

他推崇佛法的观点很明确。尽管如此，他仍强调不能据此贬儒者无功，只不过儒释“静躁之不同矣”。在“善世砺俗”上，三教“犹鼎足之不可缺一也”，但三者所达至之境界是有高下的，他认为：

若依孔子行事，当名教君子，依老子行事，为清虚善人，不失人天可也，若曰尽灭诸累，结其清净本然之道，则吾不敢闻命矣。

实际上在张商英眼里，儒之化人是不及佛的，苟求富贵安可

与神仙之自在相比，他讽刺儒者但知孔孟之道而排斥佛教，如舜犬不知尧而吠过门之尧。他欣赏所谓“孔老设教，法天制用，不敢违天；诸佛说教，诸天奉行，不敢违佛。”反映了他心目中佛高于儒的观念。张商英认为，佛教既可劝善，又能归根返本，所以既兼备儒学之功用，而又独具出世超越之法。以此他既反驳儒家的譬言，而又宣扬佛家之主张。他说：

若使天下之人，事无大小，以有因果之故，皆不敢自欺其心，善护众生之念，各无侵袭争夺之风，则岂不刑措而为极治之世乎！谓佛无益于天下者，吾不信矣。谅哉！人天路上，以福为先；生死海中，修道是急。今有欲快乐人天而不植福，出离生死而不明道，是犹鸟无翼而欲飞，本无根而欲茂，奚可得哉！

即便在化世淳俗上张商英甚至认为佛教五戒十善、因果报应之教化功用较儒更胜，佛教世与出世兼重，所以在他看来排佛是一种陋识和偏见，是很危险的做法。

总之，张商英在回击儒家排佛论说中，肯定了佛教与儒道的共通性，但也明确表达了三者的差别，坚持了佛高于儒的以佛摄儒立场。

元代重臣耶律楚材（1190—1244），也归心佛教，号湛然居士，在实际政治生活中，把佛教的“修心”与儒家的“治国”巧妙结合起来，调和三教。认为：“夫圣人设教立化，虽权实不同，

会归其极，莫不得中。……三圣之说，不谋而合。”^①“若夫吾夫子之道治天下，老氏之道养性，释氏之道修心，此古今之通议也。舍此以往，皆异端耳。”^②他还特别赞赏李屏山，认为儒士中喜好佛乘者，人数颇多，但全部接受信奉的人却很少，而李屏山笃信佛书，“大全者也，近代一人而已。”他借屏山居士之口，“评品三圣理趣之浅深”承认，诸圣莫能与佛比肩，“学至于佛，则无可学者，乃知佛即圣人，圣人非佛，西方有中国书，中国无西方书也。”^③可见，耶律楚材内心深处并非三教平等合一。他在《寄万松老人书》中表白：所谓以儒治国，以佛治心，“屈佛道以徇儒情者，此亦弟子之行权也。”“是知治天下之道，为治心之所兼耳。”“是知五常之道，已为佛教之浅者，兼而有之。”可见，在耶氏内心中，把践儒看为方便权宜之策，不过是顺应世情，而佛学则是真正无所不达无所不包的，佛可兼儒，儒则不可兼佛，这表明他也是典型的内佛外儒，佛高于儒，以佛统摄儒的立场。

李屏山撰《鸣道集说》，主张三教调和，对守儒排佛进行反批判，尔后元代刘谧著《三教平心论》^④总结前人调和三教之立论，系统阐述了儒、释、道之关系，捍卫佛教之殊胜地位。

刘谧继承前人诸如智圆、孝宗皇帝、张商英等三教各有其长不可偏废之说，承认儒教在中国，“使纲常以正，人伦以明，礼乐刑政，四达不悖，天地万物，以位以育，其有功于天下也大

① 《辨邪论序》，《资料》第三卷第三册，第141页

② 《寄赵之帅书》，同上，第142页。

③ 《楞严外解序》，同上，第145页。

④ 参见《资料》第三卷第三册，第501—534页。

矣”；道教在中国，“使人法虚以自守，卑弱以自持，一洗纷纭轹轳之习，而归于静默无为之境，其有俾于世敦也至矣”；佛教在中国，“使人弃华而就实，背伪而归真，由力行而造于安行，由自利至于利彼，其为生民之所依归者，无以加矣。”但他不止于此，他的目的在于分出三教高低。

他提出对三教关系的是非纷争通过“惟平其心念，究其极功，则可以焕然冰释也”。他所谓“极功”即是“收因结果处”。他认为，儒之极功，在于“可以致君，可以泽民，可以安国家而立社稷，可以扶世教而致太平，功成身老，名在青史”；道之极功，在于“可以尸解，可以飞升、可以役鬼神而召风雨，可以赞造化而立玄功，寿量无穷，快乐自在”；佛之极功，在于“圆明十号之尊，超出三界之上，是为一切神智，是天中之天，是为无上法王，是为正等正觉，超诸方便成十力，还度法界诸有情”。由此他比较道：“究其极功”，则知世之学儒者，“不过垂功名也”；世之学道者，“不过得长生也”；而世之学佛者，“可以断灭生死，究竟涅槃，普度众生，俱成正觉也。”“其优劣岂不显然可见哉？”进而他得出结论，“儒教之所行者，中国也，道教之所行者，天上人间也；佛教之所行者，尽虚空遍法界也。”“此三教广狭之辨也”。“学儒者死而后已，尽百年间事也；学道在务求长生，尽千万年也；学佛在欲断生死，湛然常住，盖经历尘河劫数无有穷尽也。”“此三教久近之辩也”。他甚至认为前贤所谓三家合一，乃方便之言。他分析说，“盖儒家得时行道，任职居官，权衡予夺，无不出于其手，吾若尊佛教而卑儒教，则必仗儒教而抑佛教。谓佛教与儒教合，则遮不激儒教之怒；谓佛教与道教同，则遮不启道教之争；谓三教可合而为一，则老儒若道，皆可

诱而进入于佛。”但他也反对从各教私心出发，完全贬损他教为无功之教。只不过，他从佛教之立场出发，认为三教究其极功，无论从所达之广度还是从恒度上，佛教实远胜儒道，谓三教合一，并不是说三教之功可等而视之，实乃诱导儒道渐进佛地，佛教实可统摄儒道。

刘谧认为，“儒、道二教，世间法也，佛教则始于世间法，而终之以出世间法也。”从劝善而言，佛教人天二乘，属世间法，儒家之五常，即是五戒之意，道家之九真妙戒，即是十善之意，佛家之人天二乘与儒道是不二的，但后三乘则乃佛家独有的。“盖导其徒超然而出世者也，使其善恶两忘，直趣乎真际，神而通之，世不可得而窥者也。”也就是说儒道所能的世间劝善修真佛家亦有，而佛家之出世妙道则非儒道所能及。按刘谧之逻辑，显然，佛能包容儒道，而儒道则不能包容佛教，只能以佛统摄儒道，儒道则无法统摄佛教。刘谧试图从理上，从极功上辨明这一点，而反对那些所谓老子化胡，抑或佛遣三弟子（孔子乃儒童菩萨、颜回乃无净菩萨、老子乃摩迦叶）教化震旦这类“驾空失实”的庸俗说法。

基于佛教在世间法上与儒道迁善远罪，同归于治的一贯之理，佛教，“劝臣以忠，劝子以孝，劝国以治，劝家以和”，更以善恶报应，劝人舍恶趋善，正如宋文帝所感叹：“若使率土之滨，皆感此化，朕则垂坐太平矣”。据此刘谧一一反驳了傅奕、韩愈、程朱对佛教所谓背坏忠孝礼义、穷困国家、夷人之论以及“惟务上达，而无下学”“不识心性”“不理人事”等之指责。刘谧站在佛教立场，认为，“孔子，儒家之大圣人，然佛又圣中之圣也。”“夫释氏之说，既非儒者所能穷，亦非儒者所能及，孰谓其可毁

哉？韩愈毁之，不知佛者也；先儒毁之，效韩愈者也。”“愈之毁佛，舜犬也；效愈而毁佛者，非妾妇乎？为舜犬、为妾妇，无非见闻不广而然耳。”

刘谧的三教平心论，并非三教平等论，而是平心而论，三教并非可以等视为一。三教合一是成立的，但是是有前提的，即是在特定世间法层面上。三教各有其长，但以佛教更为殊胜，佛教所显示之真理和所达至之实践更深更广。这是刘谧以佛摄儒的出发点和归宿处。但是反过来看，在儒家的攻击下，佛家不得不反复强调其世间法，泛化深化其教化功用，这就客观上推动了中土佛教在融摄儒家过程中，不断世俗化和伦理化。总之，刘谧的佛儒观是唐宋以来佛摄儒思想发展的重要成果，是以佛摄儒思想基本形成的代表。这一时期，教理上形成了世法出世法并重，儒佛道融合并行的活跃局面。

这一点在宋代禅宗的一些特色中也可见一斑，禅宗强调即世间而觉悟，世间出世间打成一片，“运水与搬柴，皆神通妙用”。比如大慧宗杲还进一步提倡“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。”（《大慧普觉禅师语录》上）世间与出世间打成一片，实际上就儒佛打成一片，“口地下子，儒即释，释即儒；僧即俗，俗即僧；凡即圣，圣即凡。”（《大慧普觉禅师书》）佛法儒学在现实生活本来就你中有我，我中有你，是相摄互融的。这表明当时佛学在融摄儒家中已着实形成了新的特色。

入明以来，儒家与佛家在思想上均逐步定型，总体上由活跃的思想原创，进入沉闷的思想修缮与守成。明清时期，佛教趋于

没落，以佛摄儒思想走向由成熟走向颠峰，同时也随古代佛教走向尽头。

三、古代以佛摄儒的成熟期

明以来三教合一的文化潮流在上层士大夫中继续泛滥，宋濂、姚广孝、袁宏道等，均倡言释儒相资为用，并行不悖，他们个个既是儒士达官，又是佛门居士。

明初学士宋濂（1310—1381），号无相居士，以其兼通儒佛，深得明太祖朱元璋之欢心。他认为，佛儒“空有相资，真俗并用，遮几周流而无滞者也。”^① 强调二者共同点：“虽设教不同，其使人趋于善道，则一而已。”圣人皆“其心同其理同也”。他批评那种只见儒释差异不见其一贯者，把“一处世间，一出世间，有若冰炭昼夜之相反”，实际上二者如春夏与秋冬一伸一屈，皆出乎一理，“一趋于大同”^②。他在为重刻张商英之护法论的题辞中，也重申佛法东来，实可顺时应世“补治化之不足”，而且“超三界而跻妙觉，诚不可诬也，奈何诋之！奈何斥之！”^③ 表明了他融贯儒释的立场。但宋濂略显不同的是，他没有强调释儒有高下之别，而是认为二者同心同理，根本上一致，而方法上有差异，二者相资为用，各有所长，正好相互补充。所以他的融合儒释，侧重平行交融。

① 《送璞学师还越中序》，见《资料》第三卷第三册，第187页。

② 《夹注辅教篇序》，同上，第195页。

③ 同上，第198页。

明太祖朱元璋，虽然强调以儒治国，但也有三教并用的思想。他曾道出对释道的矛盾心态：“若崇尚者，从而有之，则世人皆虚无，非时王之治；若绝弃之而杳然，则世无鬼神，人无畏天，王纲力用焉？”所以他认为佛教一方面“暗助王纲，益世无穷”，是可以利用的，但另一方面又不可泛滥，需要限制和纯洁僧团。他承认，“天下无二道，圣人无二心，三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一。”在他的眼里，三教均可以治化天下，“然于斯世之愚人，于斯三教，有不可缺者。”^① 这充分暴露了其作为统治者利用三教维护其统治的根本立场。他专门作《拔儒僧入仕论》、《拔儒僧文》，鼓励学有所成，心念纯正之僧参与政治生活，试图强化佛教之人世精神。儒释俱长的儒僧的出现也是儒释融会的现实反映。在《宦释论》中，他认为所谓圣贤均行不异三纲五常之道，佛教“备神道而博变化，谈虚无之道，劝以果报因缘……渐入中国，阴翊王度”，其圣贤之道是“阴教”，而儒家其圣贤之道为“阳教”，“斯二说名之则也异，行之则也异，若守之于始，行之以终，则利济万物，理亦然也，所以天下无二道，圣人无两心。”^② 他也批评那种以“空虚不实无以导君子训小人”为由非排斥佛教的主张，认为：“佛之教实而不虚，正欲去愚昧之虚，立本性之实。”^③ “是说空比假，示有无之训，以导顽恶。”释迦之道，“惟心善世”，“利济群生”^④。突出强调佛教的劝善功能，淡化其神秘色彩。

① 以上出自《三教论》，见《资料》第三卷第三册，第231页。

② 同上，第243页。

③ 《心经序》，同上，第242页。

④ 《佛教利济说》，同上，第245页。

在朱元璋那里仍然坚持儒佛同理同心的观点，而且从阳教、阴教的划分中，在效用会上通二教。他对佛教的态度更倾向于神道设教。但客观上推动了佛学的儒化和佛教对儒家的融摄。

对宋儒排佛进行回击的还有明代僧人道衍（成祖赐名姚广孝）（1335—1418），他晚年著《道余录》，专门抵驳程朱排佛言论。

针对二程及朱熹所言，道衍辩称：学佛有在家出家非绝伦类；佛祖仍自觉觉他，并非自私独善者；佛之道，“横遍十方，竖穷三际，在凡不减，在圣不增”，确乃周遍之说；佛教论生死，并非惧怕生死或恐吓大众，乃了生死性空，万有俱幻；“道之不明，其来久矣，非佛、老异端之学而害之”；佛绝非教人“身如槁木，心如死灰”，“此是二乘灰断及外道邪禅也”；佛家出世之说，并非自欺逛语，须明白世间法即出世间法，出世间法即是世间法；天下只有一个道理，佛氏所言也从此道理而出，并非“全不识此个道理”；学佛所得神异，乃“其积力久，自然神通光明，非是显异惑人也”，神异一事，非唯佛教有之，学佛之目的，不在神通，而“当求安心法门，顿悟妙理为务”；佛家之清净寂灭，乃不生不灭之义，非绝无断灭，尽空一切，佛家“居有为界，示无为法，而不坏灭有为之相；居无为界，示有为法，而不分别无为之相”。道衍认为程朱不深研佛书，而妄言责佛，实非贤者之举。在他眼里，儒释虽有差异，而理当无二，各有其长，不应偏废。

明代宗本著《归元直指集》^①，也会通儒释道，不过在他论

^① 转引自《资料》第三卷第三册，第534页。

述中没有强调三教之高下差异。“三教立法，俱以使人改恶向善，返邪归正。世人不达本根，妄分枝叶，便言穷理治天下莫大于儒，尽性超生死莫大于释，复命御三才莫大于道。又谓之，释之寂灭不近人情，道之虚无不足以治天下，儒之名义不能以超生死。都各执一偏而互相谤也耶！”在宗本眼里三教似乎并无这种各执一辞的区别和断然分工，三教圣人虽各有门户，“要其至极处，未始不一”，“三教至道，但是一心”，三教之关系如“天之三光（日、月、星），世之三纲，鼎之三足，皆缺一不可也”。这就是说“齐家治身”、“畜养精神”、“超死超生”对于三教而言均是贯通无碍的，并没有不可逾越的壁垒，三教相资为用。从极处而言，禅宗之正法眼藏、莲宗之本性弥陀、孔子之天理、老子之谷神、易道之太极，“名虽各异，其实同一真如本性也”。三教俱要终究至实，“故孔子以寂然不动为体，感而遂通为用；佛以定为体，慧为用也；老子以虚无为体，妙有为用，亦此意也。”他比喻道，三教之理，不过“一字三写”。

宗本对朱熹的批判比较侧重于心理分析。他认为朱熹暗中吸取沿袭了佛家学说，但为了标明自己学说之独创性，所以排斥佛学。他说：“晦庵密设墙壁，关住后学，令后学欲归于己，是以力排佛也。要显自己之功，图掩他人之德，是何心乎？”所以说朱熹排佛乃其“心病也”。宗本这一论点比较特别，后来多有持此观点者，这从另一侧面反映了新儒家对佛家之吸取而反过来排佛，这种学佛谤佛现象引起了佛教内部人士的注意和不满。

宗本还指出，“探推三教至道，皆不在乎传受文字也。”“从上三教圣人，本是无言无说，只为后人迷失真智，不得已而开个门户与后人。”三教或倡毋固、毋我或倡无名、无相或倡无知、

无我，其理“一而三，三而一”。

在宗本这里明显与刘谧的观点不同，他更多强调三教理一义共，并无实质性的区别或高下之分。这反映了儒学的复兴下当时佛家融通儒家的另一种风格或方式：即三教等同融合论，而非高下互摄论。

明代名士、文学家袁宏道（1568—1610），号石头居士，以其著阐扬净土之《西方合论》著称。他也是兼治儒释的典型，既为官吏又虔诚学佛。他曾把中庸解释为时中，对释为金刚经中的“应无所住而生其心”，进行一系列的以佛释儒。他会通三教的方式比较独特。他认为：

一切人皆具三教，饥则餐，倦则眠，炎则风，寒则衣，此仙之摄生也；小民往复，亦有揖让，尊尊亲亲，截然不紊，此儒之礼教也；唤着即应，引着即行，此禅之无住也。触类而道，三教之学，尽在我矣，奚必远有所慕哉！^①

他实际上突出了自究其心、明心见性的禅宗要旨，反对心外求法，心外求理，反对把三教言说教条化，而主张归于一心来统摄，三教之说不出一心，当然便共此一理，三教融贯无碍。他与宋濂、朱元璋、明本走的同样是佛儒等同融合路子，反映了当时儒学中兴而佛教走下坡路的状况，折射出佛家底气不足，魄力不够的心态。这一理路又基本形成同理分工的格局，即儒主治世，佛主治心，儒主世间，佛主出世的格局。

^① 《资料》第三卷第三册，第546页。

中国古代融摄佛儒的研学运动，至明代末叶四大高僧处，达到了又一高潮。这时一方面来自儒家的排佛言论日微，另一方面佛教经禅宗的兴盛后也逐渐式微。倡导佛儒的融会，无疑隐含有授儒入佛、振兴佛教的一种文化冲动。四大高僧几乎生活在同一时期且相互均有交往，关系密切，都兼重禅教、重视净土，融会释儒也是他们的共同点。

株宏（1535—1615），号莲池，也称云栖大师。他是由儒入佛的，所以对儒释皆能通达，会通儒释可说是顺理成章。

他以较为客观的态度指出，历史上儒者攻击佛，佛者反驳儒，是正常的。“崇佛者众，儒者为世道计，非之未为过。儒既非佛，疑佛者众，佛者为出世道计，反非之亦未为过。”就是说当崇佛者过多或是疑佛者过多时，相应对之的批评纠正也是应该的，但不可过分。他认为儒释二教是相互补充的：

核实而论，则儒与佛，不相病而相资。试举其略，凡人为恶，有逃宪典于生前，而恐堕地狱于身后，乃改恶修善。是阴助王化之所不及者，佛也。僧之不可以清规约束者，畏刑罚而弗敢肆。是显助佛法之所不及者，儒也。今僧唯虑佛法不盛，不知佛法太盛，非僧之福。稍制之抑之，佛法之得久存于世者，正在于此也。知此，则不当两相非，而当交相赞也。^①

表现了莲池关于儒佛互助共存，各适度发展的态度。他又指

① 《竹窗二笔·儒释交非》，《资料》第三卷第三册，第256页。

出，儒释二教虽然不可断为背反，但又不可强扭为一，应各自保持自己的专长。

儒佛二教圣人，其设化各有所主，固不必岐而二之，亦不必强而合之。何也？儒主治世，佛主出世。治世，则自应如《大学》格致诚正修齐治平是矣，而过于高深，则纲常伦理，不成安立。出世，则自应穷高极深，方成解脱，而于家国天下，不无稍疏。盖理势自然，无足怪者，若定谓儒即是佛，则六经论孟诸典，璨然具备，何俟释迦降诞，达磨西来？定谓佛即是儒，则何不以楞伽法华理天下？……故二之合之，其病均也。虽然，圆机之七，二之亦得，合之亦得，两无病焉，又不可不知也。^①

他在会通儒佛时，仍然肯定了二者各有侧重，而这种世间法、出世间法的区别又是可以调和圆融的，关键要处理得好，则可出入无碍。当然基于他认同的佛主出世的定位，决定了佛家不宜大盛大行。但他也表明佛理更胜于儒学。他说：

佛也者，圣之圣也，圣且不足以名之，况可谓之人乎？……儒，盖从容乎礼法人也。……仙，盖逍遥乎物外人也。二教虽高，犹可名人；佛者，出四生、超三界，不可以人名也。……实则佛是梵语，此云觉，奚取于弗人。^②

① 《竹窗二笔·儒佛配合》，《资料》第三卷第三册，第257页。

② 《云栖法汇·手著》第六册《正讹集·佛者，佛人也》，《资料》第265页。

这是祜宏对佛家作为出世妙道，穷理达极的礼赞。潜含着佛高于儒之意，但没有以往那种以佛兼儒，纳儒归佛的气势。他重在强调释儒理上不二，无本质区别，只是程度差异：“三教……理无二致，而深浅历然，深浅虽殊，而同归一理。此所以为三教一家也。”^① 祜宏三教同源（源出一心、源出一理）的思想是宋代以后融会儒释的主流观点，其申明二教并用的主张是很明确的。

紫柏真可（1543—1603），虽然从未担任寺院住持，也未开堂说法，但他却是当时很有名望的高僧，与李贽并称为“两大教主”。他既重禅修也重文字般若，对佛教禅教各派以及儒释道三家均采取调和的态度。

他把三教圣之人心归于一心，此心也就是我心，乃在凡不减在圣不增的觉心，人同此心，故三教同本。他说：

我得仲尼之心而窥六经，得伯阳之心而达二篇，得佛心而始了自心。虽然，佛不得我心不能说法，伯阳不得我心二篇奚作，仲尼不得我心则不能集大成也。且道末后一句如何播弄：自古群龙无首去，门墙虽异本相同。^②

他这种三教同源的思想，表达得十分明确的：

夫身心之初，有无身心者，湛然圆满而独存焉。伏羲氏

① 《云栖法汇·手著》第六册《正讹集·三教一家》。

② 《紫柏别集》卷一《题三教图》。

得之而画卦，仲尼氏得之而翼《易》，老氏得之二篇乃作，吾大觉老人得之，……于是乎千变万化，……世出世法，交相造化。^①

可见他把三教学说均看成同出于“湛然圆满而独存”之无始“妙心”，不过在用不同方式阐发、展示着这一先天客观之理（而理即心，心即理）。所以，在他看来三教迹异而本同，流歧而源一。

进而他还把儒家之五常摄取置换为佛家之“五如来”，这种方式佛化五常是罕见的，反映出真可摄儒入佛，达到了很深的程度：

南无“仁”慈佛！爱人如己，此心常不昧，如来即出世。

南无“义”气佛！爱人必得所，临高下苟且，立地成正觉。

南无“礼”节佛！事事要明白，长幼序不乱，世尊即是你。

南无“智”慧佛！变通无滞碍，扶正不扶邪，化苦而为福。

南无“信”心佛！真实无所改，一念与万年，始终常若一。

① 《紫柏尊者全集》卷一二《释毗舍浮佛偈》。

如是五如来，人人本自有，善用佛放光，不善佛灭度。^①

真可如此程度地佛化五常，也是在将佛法伦理化，儒化。这种融通，某种意义上反映了在佛法不盛背景下，借儒之力以张佛教的良苦用心。在真可那里几乎没有公开强调儒释的高下优劣甚至达理程度上的区别，侧重于在真心一元论的唯心世界观中，将三教合并杂糅共用。

憨山德清（1546—1623），对儒道皆有研究，也竭力倡言三教一理，三圣同体。他会通儒释的代表作是其《大学纲目决疑》。他以佛法的精髓解释《大学》要旨：

若肯反求自己本有心性，一旦悟了，当下便是大人。以所学者大，故曰大学。大学方法……只是三件事便了。第一，要悟得自己心体，故曰明明德。其次，要使天下人个个都悟得与我一般……无人无我，共享太平。故曰在亲民。其次，为己为民……大家都要做到彻底处，方才罢手。故曰在止于善。果能学得者三件事，便是大人。^②

他实际上是用禅宗的标准在衡量大人，把儒家之“大人”，改造为佛家之见性禅师，其余的便是小人。他还用佛家观念来解释儒家所追求的善：

① 《紫柏尊者全集》卷二〇《五常偈》。

② 《憨山大师梦游全集》卷三二，见《续藏经》第四册，第405页。

问：如何是“至善”？答：自古以来，人人知见，只晓得在善恶两条路上走，只管教人改恶从善，此是旧来知见，有何奇特。殊不知善恶两头，乃是外来的对待之法，与我自性本体了不干涉。所以，世人作恶的可改为善，则善人可变为恶，是见善不足恃也。……今言至善，乃是悟明自性本来无善无恶之真体，只是一段光明，无内无外，无古无今，无人无我！无是无非，所谓独立而不改。……无善可名，乃名至善。^①

憨山所谓的至善无疑与宋儒原意相径庭，不是儒家的目标，而是佛教禅宗所追求的善恶俱泯、寂然不动的清静本体或寂灭真性，在这里无恶可起当然也就无善与之相对待，是纯然之境。他对《大学》中“知止而后有定”有训释也用如此套路：

定字，乃指自性本体，寂然不动，湛然常定，不得习而后定者，但学人不达本体本来常定，乃去修习，强要去定……似此求定，穷年也不得定。……苟能了达本体，当下寂然，此是自性定，不是强求得的定。……此便是知止而后有定的样子。^②

显然德清是在用禅家的最高“悟境”，而诠释儒家之“定”，这种佛化已超出了儒家本意。接下来他从“定”出发进行一系列

① 《憨山大师梦游全集》卷三二，见《续藏经》第四册，第405页。

② 同上，第406页。

推导：“定而后能静”，此“静”正是本体寂然不动之意，与朱熹《大学章句》中所言“静谓心不妄动”有所不同；“静而后能安”，此“安”乃是“既悟本体，自性其足……安安贴贴，快活自在”，与朱熹所谓“安谓所处而安”相径庭；“安而后能虑”虑不过是既明本心后“举心动念，圆满洞达”，与朱熹之“虑谓处事精详”的释义，相去甚远；“虑而后能得”，此得非得失之得，乃得禅悟后之无漏境界，是“不虑之虑，无得之得”，此与朱熹所释“得谓得其所止”迥然不同。

可见，德清并不在乎《大学》本意，而是力图通过大学的文本，发明禅宗的要旨。这是宋明以来摄儒入佛，以佛释儒，以儒言达佛意的典型方式。

德清还把佛教之五戒比附儒家之五常，对“克己复礼为仁”进行佛化：

推禅定为上乘，以其能明心见性，而不知儒亦有之。颜渊问仁，子曰：克己复礼为仁。己者，我执也，岂非先破我执为修禅之要？一日克己，天下归仁，岂非顿悟之妙？以天下皆物与己，作对待障碍，昔我执一破，则万物皆己，岂非归仁乃顿悟之效耶？……持戒而背五常，何取为戒？……^①

德清把“克己”“归仁”同“禅定”“顿悟”对应融通起来，显然十分勉强，可见他为论证佛儒一贯可谓极尽能事了。

憨山德清的援儒入佛还表现在佛教的伦理化上：

^① 《憨山大师梦游全集》卷三二，见《续藏经》，第135页。

由是观之，舍人道无以立佛法……是则佛法以人道为根基！……所言人道者，乃君臣、父子、夫妇之间，民生日用之常也。

他把儒家提倡的纲常伦理作为佛法赖以成立的基础。他还把禅宗之见性与儒家伦理结合起来：

能见此性……始是尽性工夫。此性一尽，则以之事君为真忠，以之事亲为真孝，以之交友为真信，以之于夫妇为真如，施之于天下国家，凡有所作，一事一法，皆为不朽之功业！^①

可见，德清以佛释儒，援儒入佛，大大改变了佛教的传统本色，在很大程度上儒化了佛教。这正是其“三教同源”思想的具体展现。他把儒释道看成学道之不可或缺的“三要”，是殊途而终将同归，因为三教虽异流而实同出一源，教化方式不同，教化之理无异。

尝言，为学有三要，所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》、《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。此三者，经世、出世之学备矣，缺一则偏，缺二则隘，三者无一而称人者，则肖之而已。……然是三者之要在“心”……一得而

^① 《憨山大师梦游全集》卷三二，见《续藏经》第四册，第397页。

天下三理得矣。^①

他在分辨为学三要时，虽然三教有经世出世之分，但世与出世本不可截然相分、断为二物，所以三学是融为一体，缺一不可的，突出了三学同于一心，共于一理。得此心，则三教之理皆得。他指出：

或问：三教圣人，本来一理，是果然乎？曰：若以三界唯心、万法唯识而观，不独三教本来一理，无有一事一法不从此心之所建立。若以平等法界而观，不独三圣本来一体，无有一人一物不是毗卢遮那海印三昧威神所现。^②

他从佛法的唯心法界观出发，论证三教乃是三而一的。当然他也承认三圣在权便应机上的区别：“孔子，人乘之圣也，故奉天以治人；老子，天乘之机也，故清净无欲，离人而入天……佛则超圣凡之圣也，故能圣能凡，在天而天，在人而人，乃至异类分形，无往而不入……”^③ 三圣“迹”之别，可以看出佛教之用更广博。他强调，世儒之学，针对俗染较重之人，故在渐修不言顿悟，而禅门中人出家诸累已释，故以顿悟为导。“以所处地之不同，故道修有难易，其实心性之在人，本无顿渐之差，但论习染之厚薄，此入道要也。”^④ 儒释之教不过因人而设，诱人终归

① 《憨山大师梦游全集》卷三二，见《续藏经》第四册，第389页。

② 《观老庄影响论》，《梦游集》卷四五，第2417—2418页。

③ 同上书，第四册，第410—411页。

④ 同上书，第二册，第137页。

无所差别之本心。而在这种因人设教中，德清也表示三教有程度浅深、用处大小之差异，不过更应看到相同：

或曰：三教圣人教人，俱要先破我执矣，奈何其用有经世、忘世、出世之不同耶？答曰：体用皆同，但有浅深大小之不同耳。假若孔子果有我，是但为一己之私，何以经世？佛、老果绝世，是为自度，又何以利生？是知由无我方能经世，由利生方见无我，其实一也。若孔子曰寂然不动，感而遂通天下之故，用也；明则诚，体也。诚则形，用也。老子无名，体也；无为而为，用也。……至若佛……度尽从生，方成佛道……然所化众生，岂不在世间耶？既涉世度生，非经世而何？……惜乎后世学者，各束于教：习儒者拘，习老者狂，学佛者隘，此学者之弊，皆执我之害也。果能力破我执，则剖破藩篱，即大家矣。^①

德清从“无我之体”“利生之用”皆同的角度论述了三圣之教体用皆同，强调三教应识三圣同体，克服门户之见，融为“大家”。但“大家”之中仍有主人，在德清眼里，“主人”当然是佛教。

愚意孔老即佛之化身也。……儒以仁为本，释以戒为本，若曰孝悌为仁之本，与佛“孝名为戒”，其实一也。以此观之，佛岂绝无经世之法乎？……是知三教圣人，所同者

^① 《道德经解发题》，《梦游集》卷四五，第2451—2454页。

心，所异者迹也。……心、迹相忘，则万派朝宗，百川一味。^①

德清对儒释的融通，表面有强烈的二教合一的倾向，他强调儒佛的相通相同，可能有藉此在正统儒学下，谋求佛教生存的意味。但实际上我们要注意到，德清融会儒释的思维方式或理论前提，都是佛家的，实际上他始终是在以禅宗的观念统摄儒家，所谓同心同理实乃同于禅宗之心、禅宗之理。所以，万宗归源，实乃统归于佛教禅宗，他以佛摄儒的立场是明确的。

藕益大师智旭（1599—1655）可以说是明末以释摄儒的集大成者。当时佛教也日趋败坏，他叹息道：“法运日讹，老成凋谢。兽蹄鸟迹，交于中国；乳臭小儿，竞称宗主，拈花微旨扫地。至此，不惟于悲，亦可耻矣！”^② 他严厉批评当时佛教界或拘执门户或竞趋名利或妄争是非或恣享福供，使他觉得“方今像季，有三可痛哭，三可哀愍”。对佛教界尤其是对禅宗荒芜经学，以致宗风衰微的忧郁，并由此摄儒入佛，以期有助于佛教振兴，可以说是明末四大高僧表现出的共同特点。

智旭少年时，熟读诸子典籍，曾著文“辟异端”，“誓灭释老”，后由儒归佛。但儒学对他的影响始终存在着，这为他后来摄儒入佛打下了深厚基础。他著有《周易禅解》和《四书藕益解》，会通释儒。他以禅解释《易经》的目的，正如他在自序中所言，不过是“以禅入儒，诱儒知禅”，实际上是为了勾通儒学

① 同上书，第五册，第415页。

② 《灵峰宗论》卷五之一《书一·永觉禅师》。

与禅学。在《四书藕益解·自序》中也点出其中目的在于，“须藉四书助显第一义谛”，其核心内容不外是：“解《论语》曰‘点睛’，开出世光明也；解《庸》、《学》（中庸、大学）曰‘直指’，谈不二心源也；解《孟子》曰：‘择乳’，饮其醇，存其水也。佛祖圣贤皆无实法缀人，但为人解粘去缚，今亦不过用楔出楔，助发圣贤心印而已。”智旭显然是为我所用，借题发挥，用儒典助发佛家的“心印”。他对儒释进行了一系列的融会，既在佛化儒学，也在儒化佛学。

关于孝道，他提出了“儒以孝为百行之本，佛以孝为至道之宗。”“世出世法，旨以孝顺为宗。”^①他引证《梵网经》所言“孝顺父母师僧三宝，孝名为戒”，说明不孝为犯戒，强调“今出家儿，尽出世大孝之道，玄德闻于法界，必成无上菩提明矣”^②。他郑重指出，能够“广修孝思”，就是“以真释心行，以真儒事业”^③。可见，在尽孝上，本质上儒佛并无分别。

关于忠恕，智旭对之进行了佛化的诠释，将其与“直心”等同起来。他认为：“儒以忠恕为一贯之传，佛以直心为入道之本。直心者，正念真如也。……一心泯绝内外谓之忠，一心等一切心谓之恕。故曰心、佛、众生，三无差别。果达三无差别，欲一念自欺自诳不可得，欲一念自私自利亦不可得，欲一念自分自局尤不可得矣。”^④

为了证明儒佛原本不异，智旭还对儒家的“致知格物”进行

① 《灵峰宗论》卷七之一《题至孝春传》。

② 同上，卷四之二《孝闻说》。

③ 同上，卷六之一《广孝说》。

④ 同上，卷二之三《示引恕》。

了佛化。他说，“知”就是“中道第一义谛妙心”，就是“明德之本体”；而“致”就是“一心三观”，了达此一谛即是空假中三谛；“物”，则是“迷此知体”而幻现出的种种表相，如水所结之冰；“格”，乃是“推究”各种身心、家母、天下等表相，“皆如幻影”。所以欲致知，莫若格物，正如“欲得水，莫若泮冰”。……冰泮水现，物格知致矣。”^①显然，智旭的解释，无论从知的对象、方式和目的，与儒家本意是大不相同的。他如此大力进行语意转换，不过是想借儒家话语装填佛家的思想内容，同时表明儒释是一贯相通的。

为了维护佛教在正统儒家文化下的生存，佛家均把五戒比做五常，智旭也不例外，也肯定五戒即五常，“不杀即仁，不盗即义，不邪淫即礼，不妄言即信，不饮酒即智。”^②

比附勾通，智旭得出了儒释一贯的系列结论：

儒之德业学问，实佛之命脉骨髓！故在世为真儒者，出世乃为真佛。^③

余每谓非真释不足以治世，是以一切三宝，常能拥护世间；而真儒亦足以出世，是以一切有道国王、大臣、长者、居士常能忆持佛嘱。具正眼者，必能深达此意。^④

惟学佛然后知儒，亦惟真儒乃能学佛。^⑤

① 《灵峰宗论》，卷四之三《致知格物解》。

② 同上，卷二之五《法语五·示吴劬庵》。

③ 同上，卷二《示语幻》。

④ 同上，卷七之三。

⑤ 同上，卷七之四。

可见，智旭特别强调了儒释二家一理贯通，真儒真佛之间本无鸿沟，而是相互成就的。不过在其表述中也可以看出，他会通儒释仍是以佛为高，其终极是以佛为归宿的。佛学包容着儒学，儒学乃是佛学之基础部分，所以学好儒学成为“真儒”，才能更上一层楼学好佛学，成为“真佛”，具备德业学问方能有资格谈出世妙道。反过来，学通佛学，反观儒学，如高屋建瓴，儒学之道自然理解得更为透彻、全面。所以“非真释不足以治世。”

智旭的这种思想逻辑在其《性学开蒙答问》表述得很清楚：

儒佛有名同义异者，如德性、广大、精微等，一世间道理，一出世道理也。有名义俱同而归宗异者，如问学、致尽等，下手无别，到家实分世出世也。然为实施权，儒亦五乘中之人乘；开权显实，则世间道理亦顺实相。^①

他认为儒佛“约迹”、“约权”而言，有所不同，而如果就“约实”、“约本”而言，则儒老圣人学都是“菩萨化现”，受“如来所使”，前来中土教化群生。儒老不过是“权智垂迹”，其实在儒家之《易经》、《中庸》等典籍中，“亦未尝不泄妙机，后儒自莫能察，玄门亦所未窥。”正是因为后儒“皆知迹而不知本，知权而不知实质也”，所以儒老在智旭心底仍然只是所行之方便，其归宿极至只能是佛教，三教同源终究是归源于佛教，统一于佛教。正如他所言：“儒成人间之圣，与天地参，老成天道之圣，为万化母，乃至藏通成三乘之圣，永超生死；别教成圆满报身之

^① 《灵峰宗论》卷三之二。

圣，永超方便；圆教成清净法身之圣，方为真能尽性，是归宗永异。”显然智旭不是没有看到三教之差别，这种差别是阐明真谛之程度深浅之差异，而非质上之迥异。他重在强调三教归同，其目的在于为佛教扫除发展障碍，谋求与儒老一同并行于世；同时为三教寻求同归一理的归宿，不过这个理在他看来只有佛教才把握参悟得最透彻最圆满，所以这个归宿便是儒老同归于佛，这便是智旭以佛摄儒的中心思想。

在《儒释宗传窃议·序》中，他进一步表白了他的这种态度：

大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖、圣贤所得私也。……克实论之，道非世间，非出世间。而以道入真，则名出世；以道入俗，则名世间，真与俗，皆迹也。……特以真俗之迹，姑妄拟焉。则儒与老，皆乘真以御俗、令结下逆真者也。释乃即俗以明真、真下混俗者也。故儒与老主治世，而密为出世阶；释主出世，而明为世间祐。^①

这表明一方面，智旭肯定有唯一的客观的终极真理存在，三教皆以张明之为己任，而谁也不能据之为己有。由于所针对的大众根器机缘之不同，立说不一，各有侧重，但根源、方向、目的是相同的，所以儒暗为出世求真的阶梯，而释也同样可以入俗劝世。既然差别只是程度上的，权便上的，因而同趋一心是矛盾的主要方面：

^① 《灵峰宗论》卷五之三。

三教深浅，未暇辩也，而仁民、爱物之心则同。……儒以之保民，道以之不疵疔于物，释以之度尽众生。……自心者，三教之源，三教皆从此心施設。敬无自心，三教俱无；苟昧自心，三教俱昧。……心足以陶铸三教，乃各能尽其性，亦能尽人、物之性。^①

可见，他把三教视为一心而出，正是在此真心一元论的佛教立场上，大力以佛释儒，纳儒入佛。同时又儒化佛教，在共融中，谋求佛教的振兴，也包括振兴儒学的精纯（他曾在圣学说中批评“儒释真风，今日尽皆扫地”）这是他以佛摄儒的主要特色。如果智旭直截表述三教统一于佛教会有很多现实问题，会遭到儒家反对，他转而委婉地先置一绝对真理在三教之上，为三教所共，然后统一三教。而实际上此理正是佛教之理或者是可说是只有佛教已经圆证之，故而三教统归与维，自然不言而喻。这便是智旭等人为代表的以佛摄儒的成熟方式，智旭使以佛摄儒达到了新的理论高峰。

除明代四大高僧外，稍后的元贤（1578—1657），也是享有盛名的禅师，《鼓山老人传》曾说他是“盖有明三百年之一人也”，可见对其评价之高。与四大高僧一样，元贤的思想也具有浓厚的融合儒释的色彩。其代表作《寢言》、《续寢言》便是会通儒释的专著。

他自称《寢言》目的便是“会通儒释”，他说：

^① 《灵峰宗论》，卷七之四《疏二》。

人皆知释迦是出世的圣人，而不知正入世的圣人，不入世不能出世也。人皆知孔子是入世的圣人，而不知正出世的圣人，不出世不能入世也。^①

元贤的试图通过消解入世与出世的壁垒，从而融通儒佛二学。在他看来，不能出世，则达不到孔子那种入世的境界，所以推断孔子也是出世的圣人。同样，能做到出世的圣人，同时也可做到入世的圣人，所以肯定佛也是入世的圣人。与其说他在抬高孔子的地位，毋宁说他在抬高佛教的地位。

他还把儒家的“天”做了佛化的解释。

儒家谓人物之性，本于天赋，学佛者多非之。不知儒所言天者，非实指天也，乃妄识未参之先，则曰天；人为莫与之日，则曰天，拟议不及之处，则曰天。……诚如此说，则儒者原性于天，未与佛异，将引而未竟，隐而未发，作方便之权说耳。……后儒不达厥旨，乃谓有主宰于冥漠之中，以为二气五行之纽枢者，谓之天命，一切人物，稟之以成形成性焉。夫二气五行之纽枢实即吾人之妙心，故曰三界唯心。^②

他得出了佛儒在性命论上原本不异的结论。不过，他实际上是在用禅宗的真常唯心一元论，统摄儒家之气本论。

① 《资料》第三卷第三册，第485页。

② 同上，第486页。

元贤还以佛教本体论思维方式会通诠释儒家之本体——太极，认为：“不动不静者，太极之体，有动有静者，太极之用。用依体发，强名曰生；体超于用，实自无生。摄用归体，生即无生；全体起用，无生而生。所以然者，以阴阳造化，一切如影，非有非无。非无故，造化不妨有生灭；非有故，实体毕竟永无生也。”^①可见，他用佛教之体用观把儒家之“太极”与佛家之本体融通起来。

他还以佛教之心性论立场，反对以五常为“性”，性是体，如只此一心，只此一体，性也是浑然无分别的。“五常”只是依性而所起之“用”。“随缘不变名性，是合体用名之也。”他认为，孟荀以善恶论性，皆言用而不及体，只有佛教才能解悟其真如性体。实际上他是试图佛化儒家的心性论，达到心性论上的佛儒一贯。

他还对格物进行了一番“佛解”：

格物者，须穷其实体，直彻根宗，《易》所谓精义不入神也。精义而至于入神，则不落义路，契悟亦忘，形化为性，气化为道，物化为心，灵光独露，迥脱根尘，无广不照，无微不烛，格至之道，因如是也。视彼区区推测于形迹之间，又奚啻烛火之与日月哉？^②

很明显，元贤是在用佛教之认识论替换儒家的认识论，把

① 《资料》第三卷第三册，第487页。

② 同上，第490页。

“格物致知”改造为物我二忘，回归本体，从而无所不通，无所不解的认识理路。以消解掉宋儒格物致知与佛家明心见性之差异，使佛儒在认识论上达成一致。

基于如此种种的勾通融合，他归结道：

教既分三，强同之者妄也；理实唯一，强异之者迷也。故就其异者而言之，则非独三教不同，即同一佛教，而大小不同，即同一大乘，而权实不同。盖机既万殊，故教非一端。若就其同者而言之，则非独三教是一，即一切魔外，以及资生业等，皆顺正法。盖理外无教，故教必归理。如此方儒教，乃是此中众生，形生神发，日趋于欲，不约而防之，何所底止！故圣人因时势，察人情，为之说仁义，立纪纲，化之以礼乐，束之以刑罚，使不乱也。即使佛处震旦国，说经世法，又岂过于周公、孔子哉！然众生既束于儒典，执著名相，则名相之区，翻为桎梏之地，岂儒家圣人之意哉？由是老庄出，而说虚无自然之道，使闻者闲旷超越，不为物累，遮几为入道之方便。至于我佛所说，则超人越天之实法，而穷理穷性之实学也。昔夫子所谓‘予欲无言’，而端木氏所谓‘闻于文章之外者’，又岂有异于是哉！是知理一，而教不得不分，教分而理未尝不一。彼执异执同者，皆戏论也。^①

元贤继续发扬了理一教殊的思维方法以佛摄儒。如果我们更

^① 《资料》第三卷第二册，第500页。

深入地审视元贤以及诸多学僧那里所提到的“一理”及其由此论证三教同源，实际上这种论证方式是先把三教之说放入了佛教的思维框架中——“理”不在心外，真如本心真如性体，只此如如之理，不过是佛心所觉之理。此理至内至外无所不达，无所不具，孔老之说，岂可在外，那么孔老又岂可根本上异于佛。所以这种论证方式是结论已在前提之中。

清代诸帝，均以好佛出名。乾隆帝废止了唐以来一直沿袭的度牒制度，使出家更为得自由，但也导致了僧门的腐败。有清一代，中土佛教在教义宗派上没有多少新的创意和发展，仍以禅净二宗为代表，且禅净合流为特色的中土佛教呈日趋衰落之貌。但在以佛摄儒方面，仍较为积极，其很重要的推动力，便是试图授儒入佛，给佛教注入一些生机。

彭际清（1740—1796），名绍升，号知归子，清初著名居士。他与罗有高，汪缙等形成的“理学别派”，虽然出身儒门，但兼通释典，尔后归入佛门。他反驳程朱等理学家之排佛言论、会通儒释的专著是《一乘决疑论》，指出：“予读孔氏书，得其密意，以《易系》‘无方’，《中庸》‘无倚’之旨，游于华严藏海，世出世间，圆融无碍。始知此土圣人，多是大权菩萨，方便示现。”^①

他在反驳程子所谓佛氏之术，欲损忠孝仁义时说：“佛言以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提。清净海中，本无一法，而不舍一法，忠孝仁义，感而遂通。”言下之意，便是佛法之中也包含有忠孝仁义。佛教“举十

^① 《资料》第三卷第三册，第445页。

方世界之为人父为人母者而胥觉之矣，孝莫大焉，慈莫加焉。”^①佛家之见性，就是“在于意必固我既亡之后，复于喜怒哀乐未发之先”^②。

针对程子批评佛教“唯见一偏，不见四旁，故不能达事”，“唯务上达，而无下学”等，彭际清认为，“程子此语，以讥定性、声闻及豁达狂禅则诺，真见心者，体用一如，浑无内外。有内有外，则有所住矣，无所住而生其心，故寂而常照，用而常寂，初未尝专内而遗外也。”^③真学通佛法者，体用皆备，能上能下。

在批评陆九渊判儒释，“唯义唯公故经世，唯利唯私故出世”时，他反驳道：

如必斤斤焉以经世为心，则是有天下而与焉也，是自私者，是用智者也，其为方体也大矣，其为声臭也章矣，不足以语于义皇尧舜周文之心也决矣。佛所谓出世间者，谓出三有世间也，出五蕴世间也。切而言之，则世间云者，一生灭心而已矣。易所谓“憧憧往来，朋从尔思”是也。生灭情尽，则出世间矣。即生灭心，悟真常心。“艮其背，不获其身”，“行其庭，不见其人”，此之谓也。即生灭心，悟平等心。“天下同归而殊途，一致而百虑”，“天下何思何虑”，此之谓也。未至于此，则所谓经世者，特馭虞小补云耳；所谓

① 《资料》第三卷第三册，第446页。

② 同上，第446页。

③ 同上，第447页。

出世者，特声闻小乘云尔。^①

彭绍升试图通过对世间与出世间的重新理解而达致二者的融会，从而融合儒释。按他的理解，倘若把世与出世截然分割，经世与出世皆被扭曲片面化，经世为图名利权势，出世为一己之解脱，则儒也非经世，佛也非出世。正因为世出世间乃一心之权宜分别，所谓儒佛也是一理之方便施設。似乎佛儒是同一绝对真理下的分别设教，如同一个家庭中的亲兄弟。在《读中庸别》中从融合有无的角度，指出“以儒之道为有，以佛之道为无，二俱不然”^②。有无不可分割，儒佛不可相离。他还从心性理气上，融会儒释：

宋明诸儒为心性之辨者多矣，大率歧性与心而二之者，为理气之辨者多矣，大率歧理与气而二之者也。《大学》言心不言性，性即心也。《中庸》言性不言心，心即性也。大《易》论理不论气，气即理也。《孟子》论气即论道，气亦道也。合而言之，一心而已矣。了心者一旦不立，二复何有？其见为有二者，皆不知心者也。^③

鼓绍升把理气心性皆归为“一心而已”，实际上是要消弥本体论上儒释的分歧，让儒家向佛学本体论靠拢看齐，以融合儒释。

① 《一乘决疑论》，《资料》第三卷第三册，第456页。

② 《读中庸别》，同上，第469页。

③ 《一乘决疑论》，同上，第462页。

他反对把佛儒视为阴阳二教而相互区别，反对把佛教看成作为阳教的儒教极盛而后出现的阴教。他认为，“阴阳二义，成名大小，或喻善恶，佛法非大小之可量，非善恶之可拟”，所以不能定为阴教，他说：

儒者之教，以天命为宗，以至善为体，位之为天地，育之为万物，一生生不已而已矣，一至诚无息而已矣。其机顺，故其用常主于经世。……佛氏之教，以一心为宗，以尽虚空遍法界为体，即色即空，非空非色，离四相，出三有。其机逆，故其道常主于出世。然而言天载者，以无声无息为至，则太极反乎无极矣。……究竟本来，涅槃生死，俱不可得，何顺何逆，非世间，非出世间，同一毗卢遮那妙庄严海。^①

彭际清试图所论证的不过是佛法无边，阳阴皆容，岂可将佛法定于一边。虽然二教表面上因随机施设而分世出世，但实际上佛法本兼容了世出世之法。那个所谓佛儒之上的客观真理实际是佛家的唯心真理。这反映出其以佛统摄儒的立场。通过以佛摄儒，他得出的结论便是：

儒之未显言者，佛特显言之；儒之未尽言者，佛特尽言之，而非有二旨也。故曰：佛有三达之智，来今往古，靡不闻之。然则，离四相，出三有，圆满觉心，归无所得。即儒

^① 《一乘决疑论》，《资料》第三卷第三册，第463页。

教圣人，究其归，岂能外此而别有所证！何则？因此一心，无异因，即无异果故。^①

佛儒并无旨趣上的区别，只有尽与未尽、显与未显之别。指出，韩愈、程朱、陆王等诸儒，“顾其所造益微，往往欲自异于西来之旨而不得”，正是因为“夫佛之异于儒者迹尔，迹也者，教之所由立，而非教之所出也”。虽在儒言儒，在佛言佛，但实乃言一理而已^②。在佛教衰落的时态下，侧重强调二者的“同”，而“异”是内部矛盾，是次要的。

彭际清显然承袭了明化以来的三教同源和以佛摄儒套路。

清末文化名人、先进思想家龚自珍、魏源，也是由儒归佛，晚年虔诚信佛。虽然他们没有专门论述儒佛合一的文章，但其思想大体表现出了儒佛并不背反相碍的倾向。总之，中国古代以佛摄儒思想，经魏、晋、南北朝的探索和唐宋的初成，到明清在不断修缮中已逐渐成熟定型。以佛摄儒之思维方式和具体内涵为近现代以佛摄儒奠定了思维基础和可资借鉴的内容。

四、结 语

从魏晋佛教初入起到清代末叶佛教渐谢，我们大体可以看到佛儒并行的基本脉络，其主调是融合的，儒佛在相互吸取中不断

① 《书五苦章句经后》，《资料》第三卷第三册，第465页。

② 《罗子遗集后叙》，同上，第484页。

发展。回顾佛教以佛摄儒的历史，可以得出一些基本结论：

（一）调和佛儒。此是佛教在中土扎根并发展所必须的，而佛儒也的确存在着充分的融会余地。所以无论是从现实出发功用层面考虑的，佛教阴翊王法，暗助纲常；还是从理论出发本体层面探讨的，佛儒二教，圣人同心，心同此理，二教同源不二，均反映佛教僧众在努力探索和论证二教的可调和性、互补性、同质性。表现出“均圣”论的倾向。

（二）融儒入佛。在佛教中国化的过程中，佛教不得不融入一些儒家的观念，适应中土的民族性格。这使佛教从初入中土起，便不能不重视伦理教化，兼顾世情，利乐众生。由此中国佛教由单主出世转而既主出世，又讲入世，并促使了中土佛教走向大乘佛教，或者说中国人选择了大乘佛教。在中土佛教逐渐成熟的过程中，把佛教五戒与儒家五常对应比附成为常事，强调忠孝也似乎成为佛教分内之事，宣扬佛儒二教劝善抑恶的共同性始终贯彻其间。融儒入佛后，中土佛教的儒化也就是佛教的中土特色。

（三）以佛释儒。佛教作为异域文化，要被中土人理解，必须翻译为汉语。而语言翻译中的诸多会意的生硬性、术语的复杂性往往妨碍了人们的认知，损伤人们的兴趣。所以对佛教有所领悟的高僧大德往往通过人们熟悉的儒家话语系统，阐发佛教要旨。这同时也导致了中土佛教的研究、阐发和侧重与印度本土佛教大有异趣。比如中土佛教便大量讨论印度佛教所没有怎么展开论述的心性问题。在借助儒家语言系统时，也导致了某种程度上佛教的儒化。当然这种儒化不一定就改变了中土佛教与印度佛教的传承关系或者改变了其佛教特质，不过是受到重视的方面不同

而已。在以佛释儒的中，受佛教立场及佛教思维方式的影响，注解儒家原典，一方面大多表现出穷其幽微，发其深奥，以试图彰显在极理上佛儒相通，同时也显示出佛儒深浅之别。在批判与反批判中主要表现出佛法更圆满更究竟，佛高于儒。

（四）以佛统儒。经过佛儒的融通，尤其是佛教在中土的定型和发展，佛教界既在世间法层面、在社会教化伦理功能上，强调二教不二，进而又在理上高谈同源归一，但实际上佛教界大多把佛儒关系定位于一种大小、广狭、深浅的关系，即包容与被包容的关系。融会佛儒的实际前提，是以佛教统摄兼容儒学。儒家的世间法佛教包含有，而佛教之出世间法儒家尚未能达至企及。发扬光大儒家伦理不过是在实现佛教精神的较低层次。佛教已成为大箩筐，什么都可往里面装。可惜这一倾向尚不够明确，没有公开化，而是潜伏隐蔽在三教同源、理一教殊的主流之中。但不可否认，佛教学僧从佛教真心一元论的思维方式出发，以佛教为包罗万法、究明真理的终极学说，以此去摄取儒家，纳儒入佛，进而统摄儒家，也是顺理成章的。

中国古代以佛摄儒对现代佛学发展的意义：

（一）开辟了佛儒融会的传统。在中国文化主流中，会通佛儒不仅成为一种思想传统，而且形成了特定的人格传统。思想上信佛，行为上践儒，兼通儒释的名士、达官、重臣、儒僧比比皆是。而且以佛摄儒促使了中土佛教选择了大乘佛教，为近现代重振大乘精神，再掀以佛摄儒高潮打下了基础。

（二）为现代的以佛摄儒奠定了思维模式。古代学僧名士已从调和释儒、融儒入佛、以佛释儒、以佛统儒四个方面形成铸就了以佛摄儒的基本特征和方式。近现代佛教中的以佛摄儒思想基

本上是在这一模式中运作的。沿用这一思维模式，现代佛学以佛摄儒是在古代基础上的继续。

(三) 为现代佛学提供了丰富的思想内容。古代以佛摄儒产生了丰富的思想成果和理论主题。诸如体用、心性、真俗、有无、世出世，等等。均又继续成为现代佛学的议题，在新的时代背景下，展开了新的讨论，激发出新的思想。

总之，古代中土佛学发展历程中，以佛摄儒是其不可忽视的重要方面和主要特色之一。它是现代佛学运动中更大规模，更深层次以佛摄儒的思想基础。古代中土佛学以佛摄儒大致经历了三个时期，一是魏晋南北朝佛学发展初期，在本土文化强大压力下，佛教为自己进行生存辩护，这一期主要是在较浅层面进行佛儒附会是以佛摄儒探索期；二是唐宋佛学发展的成熟期，佛教在地位巩固后，表现出以佛摄儒的积极态势，是以佛摄儒初成期；三是明清时期，佛教由鼎盛走向平庸和衰微时期，此时新儒学复兴，佛教受到攻击，佛教在反批判中，掀起了以佛摄儒的新高潮，竭力寻求佛儒共同性，成为主要思想倾向，以佛摄儒达到古代成熟形态。

现代佛学如果按照历史学的时间划分应该从“五四”运动开始算起。但为了便于叙述，我们按照历史逻辑相统一的原则，从清末杨仁山老居士那里算起，时期大约从戊戌变法前后起。从这一时期开始，中国文化和国内外局势均呈现出大的困境并孕育大的变革与转机，在此历史背景下，佛教在自我调适与革新中从古代走向现代，以佛摄儒随之又进入新高潮。

第二篇 现代以佛摄儒的社会文化背景

一、近现代（1840—1949）社会的嬗变与传统文化的衰落

中国封建专制社会在历经数千年的风雨飘摇后，到 1840 年前后，再已经不起近代资本主义文明的强力冲击，破败之势已无可挽回。西方列强先以坚船利炮粉碎了清朝的殃殃大国昏梦，尔后又以先进的工业文明与制度文明，让许多中国知识分子意识到自身文化的缺陷，开始把目光投向正统儒学体系以外。

近现代中国社会是以民族救亡为主题的年代，而一切文化必须要回应这一时代主题。从鸦片战争遭受割地赔款的耻辱后，中国知识分子中的一些先进分子，便开始了文化的反思并努力寻求强国救亡之路。

清代官方有识之士，先以洋务运动，试图仅学习点西方的技术，以为“中体西用”便可强国保民。而中日甲午战争宣告其破产。尔后又又有变法运动，试图模仿君主立宪，学习西方的社会制度，但在保守势力的反击下，以流血失败而告终。最后，暴力革

命成为了推翻清王朝，复兴中华的必然选择。辛亥革命的胜利，宣告了封建帝制在中国的寿终正寝，虽然尔后又有一些反复^①，但历史终究翻开了新的一页。而在中国尚未完全解决内忧时，巨大的外困又降临，日本军国主义对我华夏进行了野蛮的侵略。中国人民进行了艰苦的抗战并取得了伟大的胜利，而历经三年的解放战争后，腐朽的国民党政府也终于退出了中国政治舞台，中华人民共和国成立。在这一系列翻天覆地的巨变中，中国传统文化也历经了惊涛骇浪，经受了先所未有的冲击与洗礼。

有清一代，中国封建专制王朝达到其极盛随之也走向其崩溃。五千年的农业文明向近现代工业文明迁变，社会震荡变动是剧烈的，与之相随的文化传统秩序的破裂，外来文化的强大撞击也是空前的。

实际上，在传统儒学内部，清代以降，便开始了分化，学术思想已酝酿着隆替嬗变的风云。先有颜元、戴震对宋明儒家空蹈心性、割断欲理之评击，力呼救世强民的务实之学，弱化了正统儒学之影响。继之清代实学和考据学即汉学盛行，力排宋明理学心学而占鳌头，颇有现代学术重证据之萌芽。但却因思想匮乏，如同辨一指之罗纹疏密，却不见一手之全，更不察一心之大，一身之全，固而遭到以龚自珍、魏源等的批评。在西学东渐的刺激下，今文经学抬头，起而欲借古典而迈开变革之步履。正如梁启超所论：“今文学之健者，必推龚、魏之学。龚魏之时，清政既渐陵夷衰微矣。举固方沈酣太平，而彼辈者不胜其忧危，互相与指天画地，规天下之计。……故虽言经学，而其精神与正统派之

^① 张勋复辟，袁世凯称帝。

为经学而治经学者则既有心异。”“后之治今文学者，喜以经术作政论，则龚魏遗风也”^①。但今文经学宣扬变易的历史观虽不失为儒学中颇具开放性的一派，但其基础仍是古老的儒学，其世界观、方法论、认识论仍难有根本突破和全新建树。

在风靡百年的清代古文经学式微后，面对社会的崩解，尤其是太平天国运动之宗教异端的反激，一些儒家士大夫奋而卫道，曾国藩为代表的程朱理学经世派一度曾有重振之象。但随着封建宗法制的衰落，宗法思想的衰落也成必然。在古纸堆里寻找拯救现实的良方，似已不可能。无论理学、古文经学及今文经学在内的儒学世界观在近现代科学世界观面前，已破绽百出，儒家之“内圣”不足以固民心正世风，“外王”不足以扶国救民，儒家文化的危机日趋表面化。

儒家文化体系的危机是与封建专制的危机、民族生存的危机关联在一起的。儒家价值系统走向解体是整体性的，而非局部或个别的。不仅是其天道观、历史观、政治观，而且包含其伦理模式、价值关怀、践行取向。洋务运动所提出的“中体西用”，这一文化折衷方案，实际也暗示了自称体用皆备，道器不二的儒学，已成为失器之道，无用之体，内圣外王自行破产。而洋务运动的失败，进一步表明到分裂体用的非系统非整体的文化折衷主义的失败。后期激进的洋务派成员也意识到西方文明体用兼备，西洋立国有本有末，开始主张全面学习西方政体、工商、教育等，而不局限于技艺。张之洞之《劝学篇》便有“政艺兼学”“政尤急于艺”的论说。这表明作为与王权统一而历受尊崇的儒

^① 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社1998年版，第76—77页。

学价值系统的神圣性、权威性的光环正在褪色。

要怀疑或否定某种学说，最厉害的莫过于说明其所依立的原典可能有问题。而清代的古文经学派和今文经学派正在扮演这种角色。古文经学对宋明理学的反动，本身便表现出文化批评性，今文经学更是异端辈出。尤其是龚自珍以“心力”对抗“天命”，康有为借《公羊春秋》力主革新变易。康氏正是借今文经学挑战传统权威，解放思想，把作为一种信仰对象的儒学逐渐成为一种讨论的对象。正如费正清先生所言：

儒学在其漫长的发展过程中曾有过各种不同的解释，但对儒家基本的社会—政治价值观和信仰，却是很少被准许各抒己见的。康氏已经使人对这些主要的价值观和信仰产生疑问，这一事实即意味着作为中国信仰核心的儒家正日趋衰微。当康有为在改变长期被公认的孔子形象和孔子学说的价值的内核方向走得如此之远时，其含义就严加严重了。任何读过康有为的富于煽动性解释的人必然会产生一个感到烦恼的问题：儒家的本来面目和特征何在？这个问题的出现预示着这样一种后果：使儒家学说从一直是无可怀疑的信仰中心，变成了其基本特征是可疑的和有争议的一种思想体系。^①

晚清“中体西用”思潮既启现代化变革之端绪，又开文化保

^①（美）费正清、刘广京编《剑桥中国晚清史》下卷，中国社科出版社1993年版，第340—341页。

守之先河。虽在社会实践中流产，却仍成为近现代中国思想舞台徘徊不散的幽灵，因为这是一个本身涉及现代化与民族性的巨大历史难题，决非能一蹴而就。但中国近代历史的车轮在外国势力欺凌之威胁下，来不及修整补缮，便又匆匆向前了。19世纪末维新派秉承激进洋务派之余绪，再掀改良之高潮，并迈出了文化价值变革的步伐。侯官严复曾负笈英伦，体察到西方文明自身的系统性，指出：“中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则两立，合之则两亡。”提出了民办、民智、民德为国家富强之本，中国救亡之首在变革风俗人心^①。严复所大力引进和提倡的社会有机论与进化论成为中国文化启蒙运动之首唱。20世纪初叶，大量西方的近代社会政治学说之译介成为西学东渐的新热点，法国启蒙思想之影响与日俱增。而传统知识分子也在反省着儒家文化。维新派康有为在“托古”名号下，以行“改制”为主旨，其“尊孔”的儒教改革运动，与传统儒学貌合神离，谭嗣同的《仁学》，则激烈批判传统礼教，认为伦理变革应为变法之本，三纲五常乃奴化人民、禁锢人心之专制工具，发出“冲决网罗”，反传统与启蒙之强音。梁启超也对儒教之思想专制与名教纲常进行评击，认为“秦汉而还，孔教统一，夫孔教之良，固也，虽然，必强一国人之思想使出于一途，其害于进化也莫大。”

革命派政治上激进，文化上却较温和，并没有对儒学一竿子扫尽，这是其文化民族主义立场所决定的，尊孔而弃其礼教是其主流倾向。但革命派中章太炎却对孔教提出激烈的批判，其《订孔》一文中指出，孔教最大的污点，是使人热衷于高官利禄，认

^① 参见《严复传》卷三，中华书局。

为“民德衰颓于今为甚，姬孔遗言无复挽回之力，即理学亦不足以持世”^①。而集政治激进与文化激进为一体的无政府主义者则继改良派、革命派之“抑孔”，公然打出了“排孔”的旗号。无政府主义者的“孔丘之革命”，成为“五四”运动“打倒孔家店”之反孔运动的先声。全盘西化的激进文化思潮抬头并开始泛滥。

与王权一统性的衰竭相伴，儒学正统性的弱化，正预示着各种异端思潮的涌动，价值多元化趋向日渐明朗，新的百家学说争鸣于世的格局正在形成。戊戌变法虽然失败但却是对专制王权与儒家文化霸权的巨大撞击。而辛亥革命宣告帝制的终结后，儒学所依附的载体崩解，儒家的价值系统自然也就倾塌了。正如王恩洋所反思：对儒学的破坏否弃，“则始之于排斥陆王，继之以排斥程朱，继之排斥汉魏，终之以根本破坏而诽谤唐虞三代以及孔孟。于是理学代心学而兴，汉学代宋学而兴，今文代古文而起，子史代经学而起。然后西洋学说思潮涌入中国，国人群起而从之，孔孟之教，尽被推翻。儒学废弃，人知有科学哲学而已矣。始之以层层复古，继之以全体倾覆。满清一代之学说，乃一复古最盛而革命最烈之时代也。”^②

“五四”运动打出的“民主”与“科学”之旗号，明显已跟上现代社会之主旋律，与孔孟儒学之古调老弹已大相异趣。五四新文化运动是对中国文化再重建之努力，是对整个传统文化的一次话别。但陈独秀之激进文化主张，如提出“欲使中国不亡，欲使中国民族为二十世纪文明之民族，必以废孔学，灭道教为根本

① 章太炎：《人无我论》。

② 王恩洋：《儒学中兴论》。

之解决”^①，则显得过于浮躁，缺乏文化的历史责任感和严肃性。然而以陈氏为首的新文化急先锋们，对孔学的整体否弃，旨在把作为封建意识形态的儒家价值符号系统转换为现代价值系统，这种努力是难能可贵的。虽然孔学及儒家部分伦理规范仍有道德价值，但其正统地位已被彻底颠覆，乃至整个传统文化，包括佛教也不得不在现代理性主义思潮面前为自己的存在努力辩护，谋取生路。

但值得重视的是，三四十年代国民政府推崇儒学，提倡礼义廉耻，使儒家地位有所回升。这也是当时佛教界以佛摄儒，并举佛儒的一个很重要的外部促动力，而国民党对佛教的发展也持宽容的态度。这从另一侧面表明，在半封建半殖民地色彩很浓的当时社会，儒家仍有其适应性，现代以佛摄儒是特定历史条件下的产物。中国传统知识分子长期浸染儒学，儒学成为他们世界观中根深蒂固的观念和其情感上挥之不去的情结。所以，以佛摄儒的学者高僧，都出身儒门，幼年经受过儒家教育。以佛摄儒可以说是传统文化的一部分，是传统人格的一种独特表现。这是现代以佛摄儒不可忽略的社会文化心理。

20世纪初叶，佛教之复兴便是在这样一种波澜壮阔的社会迁变与文化重构的背景下发生和深入的。而这一背景决定了佛教的鼎新必须适应近代化的历史潮流，决定了近现代佛教新的特色与基本走向。也决定了佛儒关系重新定位的历史可能性。

① 《新青年》4卷4本。

二、近现代佛教之复兴

（一）杨仁山居士与近代佛教复兴之滥觞

佛教的复兴首功应推石埭杨仁山居士。佛教至清末，衰败的程度已是空前。虽然僧众数目仍不下数十万，但有真学识真操行者寡若晨星。僧团腐败，戒律不振，经忏之风盛行，僧众逐于俗利而忘其实修根本。宋以降禅风之扫除文字走向极端，至近代已成病态，造成忽视典籍，不解经论的严重后果。在大众眼中，僧团几成寄食之蠹虫，声威日降。其传统的维护世道人心，阴翊王纲之用似乎也愈加疲软。统治阶层内部也嫌弃其出世逃避，流于迷信，与世无济，于是清末“庙产兴学”风潮平地而起，几乎致本已奄奄一息的中土佛教于死地。

杨文会（1837—1911），字仁山，安徽石埭人^①。早年曾参与政务，1878年和1886年先后二次随曾纪泽和刘芝田出使英法，其颇具现代意识。中年发心向佛后，面对的却是一面是山河破碎，列国凯觐，一面是佛教典籍逸散，佛门人才凋零。于是杨仁山遍搜佛典，并成立金陵刻经处，刻经弘法。他批评时下之佛教徒“滥附禅宗，妄谈般若”，“于经、律、论毫无所知，居然作方丈，开期传戒，与之谈论，庸俗不堪，士大夫从而鄙之，西来之旨，无处问津矣！”^② 杨文会对于复兴佛教是具有高度自觉性

^① 其作品收入《杨仁山居士遗著集》，由南京金陵刻经处刊印，以下转引均出自该集。

^② 《释氏学堂内班课程刍议》。

的。他通过观察欧洲列强和日本认为：

地球各国惟以宗教维持世道人心，使人人深信善恶果报，毫发不爽，则改恶迁善之心，自然从本性发现，人人感化，便成太平之世矣。^①

东西各国虽变法维新，而教务仍旧不改，且从而振兴之，务使人人皆知教道之宜遵，以期造乎至善之地。我中国何独不然？^②

可见，他意识到了宗教在近现代的作用，宗教与定国安邦并不矛盾，在民族危惟之时，企求以宗教力挽人心以图世界之和平，摒除侵袭之野心。而他从自己的宗教情感出发，强调以佛教来感化人心。他说：

泰西各国振兴之法，得有两端：一曰通商，二曰传教。通商以损益有无，传教以联合声气。我国推行商业者，渐有其人；而推行宗教者，独付缺如。有人焉，欲以宗教传于各国，当以何为先？统地球大势论之，能通行而无悖者，莫如佛教。^③

在他眼里振兴佛教并非仅解决个人精神归宿，还与民族振兴相联系。杨氏对借佛教收拾人心振作民神从而兴国强邦寄与厚

① 《南洋劝业会演说》。

② 《支那佛教振兴策》。

③ 《佛学研究会小引》。

望。这表明在实业救国、教育救国、科学救国的同时，宗教救国也显端倪，反应他谋求佛教的复兴是有远见卓识的。

他强调复兴佛教，以兴“本师释尊之遗教”为宗旨，试图纠正中土佛法之流弊偏差。他说：“方今梵刹林立，钟磬相闻，岂非遗教乎？曰：相则是也，法则未也。”^①提出今欲重兴释迦真实教义，当从印度入手，然后遍及全球。试图把佛教的复兴由中国推及亚洲乃至世界，“不但与西洋各教并驾齐驱，且将超越常途，为全球第一等宗教”^②。杨仁山为纠正中土禅宗忽视文字荒疏义理之流弊，而倡重佛教经教，谓唯识为“末法救弊之良药”，“参禅习教之士，苟研究此道而有得焉，自不至颠预佛法，笼统真如，为法门之大幸也。”^③开了唯识法相学复兴之先河。另一方面引导人们重视经教，走上智信，扭转时下佛教庸俗化、迷信化的堕落之势。

杨仁山是近代第一位意识到创办佛教教育以重振佛教的先驱。他说：“立身、成己、治家、齐国，世间法也；参禅、学教、念佛、往生，出世法也。地球各国于世间法，日求进益；出世法门，亦当求进步。支那国中，自试经之例停，传戒之禁弛，渐致释氏之徒，不学无术，安于固陋。今欲振兴，必自开学堂始。”^④而且杨仁山十分注意借鉴西方宗教成功之处。他在《支那佛教振兴策》中就曾针对“庙产兴学”提出：“不如因彼教之资，而兴彼教之学，而兼习新法。如耶稣、天主教之设学课徒。”他构想

① 《支那佛教振兴策》。

② 《佛学研究小引》。

③ 《十宗略说》。

④ 《般若波罗蜜多会演说》。

佛课堂费用由僧道之有财产者提供一半。“分教内、教外二班，外班以普通学为主，兼读佛书半时，讲论教义半时，如西人堂内兼习耶稣教之例。内班以学佛为本，兼习普通学，如印度古时学五明之例，如是则佛教渐兴，新学日盛，世出世法相辅而行。”

他积极倡议办学以兴教，提高僧众素质，铲除佛门积弊，以改变传统佛教的形象。但响应者寥寥。于是为培养现代佛学先进人才，杨仁山在刻经处基础上利用私宅亲自创办了祇洹精舍和佛学研究会，虽然均因经费、生源问题，兴办时间不长，但却成功树立了现代佛教育之楷模，另一方面也由此引导出了抵制“庙产兴学”的一种方式。当时僧界也纷纷兴办僧学堂，以求保护寺产。杨仁山的教育目的与思想显然与那些固执一隅安于现状的保守僧侣大相径庭。

杨仁山的现代意识还表现在他对时事的关注与洞察。他批评洋务派模习西方“不从切实处入手，乃徒袭其皮毛”，对维新运动深表同情，认为：“世事人心，愈趋愈下”，“不变法不能自存，既变法矣，人人争竞，始而效法他国，既而求胜他国。”^① 1897年他还组织了“金陵测量会”，利用自己从欧洲带回及新购的大批仪器图纸，搞科学研究，团结了不少维新人士，传播西方自然科学知识^②。可见杨仁山自身思想的开放性、现代性。在宗教立场上，他又坚定维护佛教较之西方哲学的殊胜性，他说：“出世妙道与世俗知见大相悬殊。西洋哲学家数千年精思妙想，不能入其堂奥，盖因所用之思想是生灭妄心，与不生不灭常住真心全不

① 《观未来》、《等不等观杂录》卷一。

② 参见武延康、纯一编《杨仁山居士年谱》，金陵刻经处刊印。

相应，是以三身四智、五眼六通，非哲学家所能企及也。”^①

从杨氏之复兴佛教思想与践行中可以看出，他试图通过办学培养佛学人才及真德行者，扭转中土佛教之没落颓势，并且十分注意借鉴外国宗教实践之成功经验，重视佛法与世法之协调共进，强调了佛法作为宗教的出世妙道的特殊性以及具备的教化凝聚人心之社会功能。但他明确反对那种自了汉的出世主义。他在《复郑官应书》中劝悲观消极而萌独善之心的郑氏，指出“承示时务多艰，此皆众生业力所感，正是菩萨悲愿度生之境。修行人常以兼善为怀，若存独善之心，则违大乘道矣！”^②

杨仁山的一生正是践行大乘菩萨道的楷模。在办学中也一直注意世学与佛学的结合。在《释氏学堂内班课程刍议》中，他建议把佛学课程分为初、中、高三等，希望天下僧尼，“人人讲求如来教法与经世之学，互相辉映，岂非国家之盛事乎？”可见，杨仁山倡导大乘救世济生之精神，这为在当时历史背景下佛教复兴明确一重大指向。一时之贤达如谭嗣同、桂伯华、黎端甫、释太虚、章太炎、谢无量、欧阳渐、李证刚、梅光羲、梁启超、蒯若木等皆云集其旗下。正如梁启超所言：

文会深通“法相”、“华严”二宗，而以“净土”教学者。学者渐敬信之。谭嗣同从之游一年，本其所得以著《仁学》，尤常鞭策其友梁启超。启超不能深造，顾亦好焉，其所著论，往往推挹佛教。康有为本好言宗教，往往以己意进

① 《佛法大意》。

② 《等不等观杂录》卷六。

退佛说。章炳麟亦好法相宗，有著述。故晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系，而凡有真信仰者率皈依文会。^①

20 世纪 30 年代，蒋百里之名著《欧洲文艺复兴时代史》中指出：

欧洲近世史之曙光，发自两大潮流。其一，希腊思想复活，则文艺复兴也；其二，原始基督教复活，则“宗教改革”也。我国今后之新机运，亦当从两途开拓，一为情感的方面，则新文学新美术也；一为理性的方面，则新佛教也。^②

虽然其言过其实，但也反映了佛教在当时已影响日隆，而杨仁山正是当之无愧的中国“现代佛教复兴之父”。稍后的佛教界，涌现了印光对净土、虚云对禅宗、月霞对华严、谛闲对天台、弘一对律宗等传统诸宗的复兴，并以各自方式对近代佛教的革新推波助澜。而太虚法师领导的佛教改革努力则是近现代佛教兴隆的中坚力量。

（二）太虚法师与近现代佛教革新运动

太虚法师（1890—1947）是近现代佛教改革的实际领袖，不仅深研佛学唯识、华严、天台、净土、禅宗等教义，而且对近代

① 《清代学术概论》第 99 页。

② 《清代学术概论》第 100 页。

新思想与西方文化颇能接受摄取，对革命党人也十分同情。1912年他早期激进的改革举措在镇江金山寺事件中受挫，但次年他仍公布了自己的佛教革命论——教制、教产及教理的三大革命，要求改革僧伽制度，废除传统的剃度制与子孙住持制，主张创办佛教大学，从学僧中选推贤才；要求寺产共有，用以兴办教育与慈善事业；要求清除传统教义中的迷信成份与实际行为中的小乘倾向，提倡入世救度，服务社会，尽职做人，所谓“人成即佛成，完成在人格”。太虚的改革在强大的传统佛教势力面前举步维艰，但在以工商业发达为表征的近代化历程中，太虚的改革是顺应历史激流和时代需要的，因而受到众多工商巨子、新兴知识分子及市民阶层的支持。太虚也转而重视居士的作用，开始促进居士团体的建立，以推动佛教改革。1918年，在实业界著名人士张謇、王一亭的资助下，太虚经与章太炎、蒋作宾等筹划在上海首先成立觉社，其出版的《觉社丛书》后改为《海潮音》，成为佛教革新派的主要舆论阵地。同年在太虚的支持下上海佛教居士林成立。1920年，在太虚促动下，汉口佛教会成立，后改组为汉口佛教正信会，成为独立居士团体，工商界名流王森甫为会长。尔后各省各大城市居士团体如雨后春笋，纷纷成立，成为一时之热潮，许多民族资本家踊跃皈依佛门，蔚然成风。民族工商业者及中产阶级对宗教的态度，均是讲求现世利益，他们期望佛教不仅在失意时给予他们精神慰藉，更重要的是为他们的世俗事业提供精神支柱。他们的信仰充满理性，对佛教也是采取“智信”态度，而大乘佛教的禁欲主义与济世益众角色蕴含了西方新教伦理对资本主义精神的滋养相类似的作用。在二三十年代民族工商业者大批投向佛教，又成为佛教革新运动的巨大推动力量和社会基

础，正是在大批居士尤其是工商界、佛学界居士的推波助澜下，太虚倡导的踽踽独行的佛教革新，终于成为近现代佛教发展的主流巨潮。

1922年，湖北居士响应太虚号召，创办武昌佛学院，成为培养佛教革新人才宣传佛教革新的大本营。第一次世界大战后，伴随对东西文化的再反思，传统文化重新受到正视和关注，佛教也引起不少知识青年的兴趣和重视。1923年，曾作过五四学生骨干的张宗载、宁达蕴等在北京发起成立“佛化新青年会”，拥戴太虚为导师，大力推行太虚的佛教近代化主张，并在许多大城市成立了分会，在青年中曾一度颇有影响。1925年成立的闽南佛学院，后由太虚接任，并创办《现代僧伽》刊物，成为太虚佛教革新事业的第二大本营。而太虚的革新宣传也赢得不少青年僧侣的共鸣，传统守旧势力逐渐瓦解，至30年代革新劲风一时吹遍整个中土佛教，佛教佛学呈现出一派繁荣景象。谛闲及弟子常惺、倓虚、还有印光、虚云、弘一等一边复兴传统佛教宗派，同时也一边进行着各自的改革实践。而曾与太虚共事敬安并结为兄弟的圆瑛虽然与太虚因意见不合在中华佛教总会中导致公开对立，但圆瑛也是一位大乘佛法的倡导者，只是他的改革见解更温和些，由他主持的宁波天童寺便是温和佛教改革的基地之一。总之，太虚为首的佛教改革取得了显著的阶段性的成效，其提倡的“人间佛教”作为对传统佛教的近现代转换，产生了广泛的影响。即使在抗日战争中，佛教界也开展救死护生，发挥了积极作用，有的僧众甚至直接拿起武器参加抗战。但毕竟受战争影响，太虚的革新事业走向消沉，而太虚的一些改革目标如统一佛教、“佛僧、佛化、佛国”等太过高远也是革新后继乏力的重要原因。但

太虚经一生之不懈努力，大大推动了佛教革新复兴的理路，为近现代佛教的发展规划了任重道远但切实可行的前途。

从中我们也可看出，佛教的复兴主流并非简单地复兴隋唐佛教原貌，实质上是利用大乘佛教教义体系这一取之不尽的源头活水借古开新，是佛教的自我革新，是立足近现代文明基础的近现代佛教创生。当然除由佛教自身内含着强大的适应时代的生机和历史形成的社会基础与影响外^①，另一重要外缘在于儒学地位和权威性的动摇和瓦解，在强大的资本主义文明冲击下，一些不甘心于全盘西化的知识分子，试图借助佛教来抵御这种文化冲击。所以当时一些知识分子甚至统治阶级内部的有识之士纷纷聚于佛教旗下，促成了佛教的近代复兴。而新兴中产阶级对理性的现世的新佛教的需要，则是佛教革新和兴隆的基本成因。

三、佛教的革新与近现代特质

由于杨仁山、太虚等的努力，佛教又有了新气象，焕发出新生机。在现代文明的强大潮流面前，为适应新的社会与人文环境，佛法观念做出一系列调适，由此振兴中的近现代佛教表现出了新的时代特征，主要可以概括为三方面：（一）原教化；（二）智信化；（三）现世化。

（一）原教化

中土佛教自宋明以降，禅宗兴盛，几成一统之势，而至晚

^① 据统计，清末至1949年，汉传佛教初仍有约70万余僧尼，26万余寺院。参见陈兵、邓子美：《20世纪中国佛教》，民族出版社2000年版，第21页。

清，禅宗早已无甚发展，单参几句话头，蔑视经教，造成僧众不学无术，对佛陀教义罔知罔闻，许多寺庙成为藉佛营生之所，深受社会唾弃和排斥，佛门僧尼威望名声扫地。杨仁山所主张的重兴佛法，自称为“既不维新，又不守旧”，而“志在复古”^①。表明杨仁山首先试图阐明佛法正旨，在解决“契理”的基础上再讨论“契机”的问题。复兴释尊遗教，正是针对当时中土佛教以讹传讹，空无依傍的倾向。杨仁山的这一思想，为后来的欧阳渐、太虚、吕澄、印顺等近现代佛教革新的中坚分子所继承和发扬。欧阳竟无认为，佛法研究，是一种“结论后之研究”，此结论便是佛陀所觉悟到的终极真谛，所以佛法研究要重视原教，不可“望文生义”，不可“裂古刻新”，更不可“模糊尊伪”。他甚至对中国化色彩很重的传统的天台、华严诸宗持怀疑和否定态度，对“真如缘起论”进行了批判^②。虽然他固执唯识法相学略显偏执，但反映了当时佛学原教化的强烈取向。稍后的印顺，也倡导“以佛法研究佛法”，致力于印度原始佛教思想的研究，推崇印度中观学说，对中土传统佛法观念提出不少异议，推进了杨仁山以来的重兴“本师释尊遗教”的理路。

正是由于近代佛门先进强调“兴遗教”，因而许多亡佚的法相唯识学等经典被重新请回并受到重视，唯识学作为佛陀正教义理，很快成为民国时期佛教复兴的主流和重心，近代佛学思想大多以法相唯识学为基础进行阐述。太虚等为代表的武昌学派，欧阳渐等为核心的金陵学派，韩清净为首的三时学派，均以法相唯

① 黄夏年编《杨仁山集》，中国社会科学出版社，第14页。

② 参见欧阳竟无：《支那内学院院训释》。

识学为重点。原教化为唯识古学的重兴提供了理论机缘，而唯识学的流行正是原教化的显著标志。近代唯识学的复兴另一因缘，在于当时盛行的科学逻辑分析思维的刺激和推动。中土传统佛教以禅宗为主流，禅宗“自贵其心，不援思神”，讲究简易顿悟，但它不立文字，致使义学不昌，缺乏严密精致的理论，且末流更只剩几句话头，难以与西洋哲学论辩。正如章太炎所言：“盖近代学术，渐趋实事求是之途，自汉学诸公分析条理，远非明儒所能企及。逮科学萌芽，而用心益复缜密矣。是故法相之学于明代则不宜，于近代则甚宜，由学术所趋然也。”^① 桂柏华谓今世弘法，“非法相不能引导”，唐大圆标榜“佛教中之有学，且足以纠正今世科学之误，匡西洋哲学之谬而特出者，则莫如唯识。”^②

顺应科学倡明时代崇理性、讲逻辑、重验证的思维特点，法相唯识学被推为佛教思想甚至东方文化的代表来回应西方文明，也是由其自身的特点所决定的。一则，法相唯识学是印度大乘佛学最成熟的智慧果实，最具印度佛学代表者的资格。二则在佛教诸宗之学中，法相唯识学体系严整，条理井然，运用逻辑（因明）和知识检验（量论）的方法，具有修行实证的严格步骤，颇具学术与宗教并重于一身的特质，很容易被视为一种崇重理性分析的学问，其气质与哲学和科学很相近。所以，近现代法相唯识学之大盛是契机契理，外顺时代，内符释教原旨的，是佛教原教化之主要组成部分。尔后的许多以佛摄儒便是从法相唯识学出发的，而且不少学人从唯识学走上复兴儒学之途。

① 《章太炎全集》第四册第370页。

② 参见陈兵、邓子美：《20世纪中国佛教》，民族出版社出版，第228页。

（二）智信化

近现代佛教的智信化倾向，主要是针对清末佛教末流热衷经忏焰火，不解佛教正旨，导致庸俗的求神拜佛跳神弄鬼等迷信之风盛行这一状况。而此风已引发了社会先进阶层特别是相信科学人士的强烈不满和批判，导致了佛教声威扫地。

而佛门先进已深感迷信之风的危害，纷纷提倡恢复佛教之智信特色，强调信解行证。这一方面，是由于20世纪初叶以来，科学权威的逐步确立，任何公然与科学抵违对抗者，都将受到贬斥。正如胡适在20年代所讲：

这30年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻视与戏侮的态度。那个名词就是“科学”。这样几乎全国一致的崇信，究竟有无价值，那是另一问题。我们至少可以说，自从讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的人敢公然诽谤“科学”的。^①

科学的胜利，显然是佛教智信化的外部压力和促动力。而佛教自称有别于迷信，佛教本没有确立顶礼膜拜的造物主，佛陀作为觉者，只是证得了所谓宇宙之实相，从而得到了彻底的解脱，并力图以其洞察的真谛来普度众生。而众生之命运根本是由其业力因果感召所致，佛陀也不能对众生有支配役使的绝对权利。神灵、鬼怪在佛教中更不过与人类一样是众生中的一种而已。所

^① 《科学与人生观序》《胡适书评序跋集》，岳麓书社1987年版，第411页。

以，佛教与鬼神方术、巫术迷信是有区别的。但佛教在传入中国后，在适应不同时代尤其是在适应中下层民间信仰需要的过程中，开始掺杂了一些鬼神迷信的成分。至近代，佛教末流为求得民间供养，曲意迎合民间祈福禳灾，求神保佑的各种需要，致使佛法的迷信化色彩特别严重，甚至到了神佛不分，招魂扶乩，降神驱鬼的地步。而一些社会不轨分子，藉佛教进行迷信活动，敛财堕落，更使佛门形象受到毁坏。这不仅招致社会贤达的抨击，佛门先进也纷纷指斥佛教末流的荒诞不经。但是佛界中人与那种把佛教简单归入迷信而一并否弃不同，而是力图区分澄明佛教之非迷信本色，从而维护佛教在科学倡明之社会的存在。这使得近代佛教智信化的首要内容便是辨明“佛教非迷信之教”。

实际上，倡行净土的杨仁山居士在批评日本真宗之“全仗他力”拯救的净土观念时，已表明他对自力拯救的重视，对迷信化倾向的警惕。尔后章太炎宣称佛教是真正的无神论，佛学之“根源所在，悉归于一，曰依自不依他耳”，而“不以鬼神为奥主”，明确了佛教与迷信之泾渭。近代佛门人士对“佛教是迷信”之辩驳，确立“佛教非迷信”主要在新文化运动高潮的20世纪20年代。诸如刘仁航居士为代表的佛化新青年会在这方面颇为活跃，而佛门高僧也纷纷撰文加入讨论。太虚法师也明确反对佛教的迷信活动，声明他所提倡的佛法，“非今人所提倡之禳灾祈福、拜像讽经之佛法。”^①他还批评其弟子大愚好言宿命，认为“凡此鬼神亦优为者，佛法行人勿存心念将以为逗人方便！其被此等方

^① 《太虚大师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第118页。

便引生之信心，大抵迷信，徒长鬼神之焰，反蔽佛光。”^①他多次阐明“习俗的迷信非佛教”，提倡智信从而维护佛教正当形象。弘一法师也针对知识分子批评“佛法是迷信”指出，“佛法本来面目则不如此，决无崇拜神仙鬼怪等事。其仪式庄严，规矩整齐，实超出他种宗教之上。”将佛法等同为此等迷信，实属很大的“误会”^②。甚至来果、印光等较为传统的大德，也批评那些鼓吹佛法神通简易成佛的言论，印光认为那简直是“诬蔑圣贤”，“完全与市井小儿，了无有异。”^③来果也告诫参禅者“参通自了”，“不得求神通”。可以说对佛教末流迷信化的批判，辨明佛法非迷信，是近代佛教智信化的外部表现。而智信化更为重要的内容则是强调“万法唯心（识）”的唯识学的复兴。

智信，就是凭自己的知解智慧而产生信仰，迷信，则是无所理解而一味地信奉某一对象。正如梁启超所言，佛教并不忌讳怀疑，甚至提倡大疑大悟，恰恰反对“不知佛而自谓信佛”，认为“其罪尚过于傍佛者”，世尊在世到各地说法 49 年，反复辨明佛理，就是要“使人积真智求真信而已”^④。以真智求真信，就是觉悟本性，“觉悟者，正迷信之反对也。”梁启超还把佛教之信仰与西方神教比较，他说：“他教之言信仰也，以为教主之智慧，万非教徒之所能及，故以强信为究竟；佛教之言信仰也，则以为教徒之智慧，必可与教主相平等，故以起信为法门。佛教之所以

① 《太虚大师年谱》，宗教文化出版社 1995 年版，第 158 页。

② 《弘一大师李叔同讲演集》，第 236 页。

③ 转引自《佛法观念近代调适》，广东人民出版社 1998 版，第 188 页。

④ 《中国佛教思想资料选编》第三卷第四册，第 5 页。

信而不迷，正坐是也。”^①

章太炎在《建立宗教论》中也指出，佛法本是反对偶像崇拜，反对偏执的，“识性真如，本非可以崇拜，惟一切事端之起，必先有其本师，以本师代表其事，而施以殊礼者”，但“尊其为师，非尊其为鬼神”^②。

欧阳竟无居士更是大力反对迷信，提倡智信。他指出：“佛法之晦，一晦于望风下拜之佛徒，有精理而不研，妄自蹈于一般迷信之臼；二晦于迷信科哲之学者，有精理而不研，妄自屏于门墙之外。”^③他实际上既批评了佛教内部的迷信倾向，又批评了误解佛法者，对佛法的简单拒斥。欧阳渐基于其法相唯识学的立场认为：“若能研法相学，则无所谓宗教之神秘；若能研唯识学，则无所谓宗教之迷信感情。其精深有据，足以破佻侗支离；其超活如量，足以药方隅固执。用科哲学之因果理智以为治，而所趣不同。是故，佛法于宗教科哲学外，别为一学也。”进而他提出“宗教有结论无研究，哲学有研究无结论，佛法则于结论后而大加研究以极其趣”，故而“宗教有悲无智，科哲学有智无悲，佛法则悲智双运。”表白佛法既区别于世学哲学是一种确信圣言量的信仰，而又区别于神教信仰是崇尚自证研习的智慧的信仰。他明确宣称“佛法非宗教非哲学，而别为一学也。”^④其主要目的之一便是澄清佛法与迷信之区别，以规避佛法受无神论思潮之冲击和迷信之指责，让佛法智信化。

① 《中国佛教思想资料选编》第三卷第四册，第51页。

② 同上，第186页。

③ 《与章行严书》。

④ 王雷泉编选《悲愤而后有学——欧阳渐文选》，第314—315页。

佛教智信化的另一表现在于一些佛门先进，直接论证佛法之经论并不悖与现代科学之发现与理论。比如 19 世纪末叶的宋恕、文廷式、孙宝瑄等热衷佛法改良人物初以佛经比附科学，尔后章太炎、梁启超、梁漱溟等寻求佛法精神与科学精神之贯通，佛学界之欧阳渐、太虚、杨度、刘仁航等纷纷论说佛学与科学之贯通，而有较高科学研究水平的王季同、尤智表等更是直接以科学方法分析研究佛学，来说明佛法与科学理论之暗合与不悖，论证佛法具有不违科学的理性、方法及结论^①。应该说，佛法具有的尚智重真、贵实修亲证的精神，确与其他偏重情感的神教不同，佛经中也确有不少与科学发现相符的说法，但是如果完全把佛学等同于科学则不仅太牵强附会，而且也不一定是提升佛学的全面价值。佛教作为一种终极关怀，与科学的不同是显然的。在当时不少佛教人士，也注意到了佛教超越科学之一面，鼓吹佛教可补科学之弊端，反对对科学本身之迷信。一方面多方论证与肯定佛法之不违科学，另一方面对科学万能论以批评，认为“佛法必资科学以为摄世之具，科学亦必假佛法而始能尽其正当之用。”此乃近代佛教顺应科学又力图正导科学的主要特色，构成近现代佛教智信化的重要内容。

佛教非迷信乃智信，在三四十年代的许多佛教刊物中成为主流话题之一，是佛教与现代文明对话的重要方面。如当时较有影响的《佛化新青年》、《海潮音》、《人间觉》、《现代佛教》等均纷纷刊载相关文章。颇具代表性的是受太虚法师标榜佛法正信影响，而成立的汉口佛教正信会，该会创办之《正信周刊》，大力

^① 参见王季同著《佛法与科学比较之研究》、《佛法省要》。

宣传“合科学的”、“有理智的”、“非情感的”、“非空谈的”正信，坚决反对将佛法迷信化^①。近现代佛教的智信化特征，一则是顺应世界范围的理性化潮流，二则也是在现代意义上恢复佛法的本来特色，这与近现代佛教原教化趋向是相互贯通在一起的，也奠定了近现代佛教以佛摄儒的基本风格，即重理性的诠释，而非情感的熏陶，带动了对佛儒原典的比较、深研，又促使了由解明理，以理服人，体用兼重、内外贯通的佛儒融会。

近现代佛教的智信化特征，表现在社会信众上，则是佛教的居士团体的涌现和活跃。虽然在历史上一直便有一些较有影响的居士团体，也出现过不少名居士，如庞蕴、谢灵运、苏东坡、袁宏道等。但近现代佛教的居士运动规模和影响均是史无前例的。近现代居士道场因多以知识分子为主体，学术化倾向较浓，热心办学弘法，参加者多佛儒兼通，且接受现代文化影响，颇具理性精神和社会责任感。因而一方面他们有强烈的济世倾向，同时又有自主意识，不满于传统的僧主俗从的定位。著名的居士道场——支那内学院便是其典型。其创办人欧阳竟无便对居士道场的合法性引经据典作了论证，明确指出，“唯许声闻为僧，谬也”，“居士非僧类，谬也”，“居士全俗，谬也”，“居士非福田，谬也”，“在家无师范，谬也”，“白衣不当说法，谬也”，“在家不可阅戒，谬也”，“比丘不可就居士学，谬也”，“比丘绝对不礼拜，谬也”，“比丘不可与居士叙次，谬也。”^② 欧阳竟无对传统佛教尤其是僧界的腐败固执十分不满，他批评僧团“外顺同行，中怀

① 参见何建明著《佛法观念的近代调适》，第195页。

② 《支那内学院院训释·释师训第一》。

慢志”，“佛法封于一隅，一隅又复自愚，颞慢日炽，知识日微，又乌能续法王事，作诸功德，尽未来际！”僧界保守而且傲慢，僧与居士之关系，“一如奴仆之事主人，压迫不平等，乃至波及慧命。而为居士者，谦退又退，无所容于天地。”而僧众中真有德行者寥寥无几，他甚至提出全国只需有几十名出家高僧即可。后来太虚在历经僧伽改革的艰辛挫折后，也曾感慨真学实修能住持佛法之僧尼有数百名也不错了。虽然欧阳不加区分激烈地批评僧界之朽败，招致了与太虚为代表的“新僧”的论战。但是他强调居士不仅止于护持佛法，也可住持佛法，呼吁提升居士道场的地位，在当时一般在家信众中产生了很大的共鸣和影响，而且近现代佛教中，居士为僧尼师者逐渐增多，并日趋正常化。实际上杨仁山老居士在创办祇洹精舍时，僧伽为维持其传统的主导地位，一直便有异议，不过杨仁山大度容忍，只是我行我素，而没有公开挑战僧界权威。

在欧阳竟无的努力下，支那内学院“以阐扬佛教，养成弘法利生人才，非养成出家自利之士”为宗旨，培养出了吕澂、汤用彤、熊十力等学术大师，梁启超、梁漱溟、陈铭枢、黄忏华、梅光羲、王恩洋等也先后曾在内院深造，曾在院研究佛教的学者达200余人，就读学生总数数以千计。支那内学院成为20世纪前期中国佛学研究的主要基地，其佛学研究水准实为当时的巅峰。而在20世纪三四十年代全国各地涌现的佛教各宗派的居士团体更是不可胜数，有名的如上海佛教居士林，汉口、长沙佛教正信会、成都维摩精舍等等。可以说近现代佛教革新的重要表现之一便是居士佛教的兴旺，并占据重要地位。

近现代佛教居士团体的兴旺反映了佛教社会基础的变迁，也

促进了现代佛教的人世化，从而为近现代佛教以佛摄儒储备了人才资源并奠定了传承研习的基本模式。

佛教的智信化使现代以佛摄儒具备以下特色：一是借助原典的阐释，富于知识性，学术化；二是脱离低层次偶像崇拜和迷信心理，敢于表达自己心得，著书立说，富于理性与智慧；三是多以居士团体为传道载体，知识分子为主体，讲究师道论衡。

（三）近现代佛教入世化特色

入世化是近现代世界宗教的主流趋势，中国佛教也不例外。入世化可以说是中国近现代佛教复兴的核心内涵，更是以佛摄儒的直接动因。

中国佛教历经千余年的发展，到近现代由于社会结构的嬗变，其信众基础已发生了较大的变化，这也在深层次上要求佛教由单纯的专重出世转而更多地面向现世。

在封建农耕社会，佛教的信众除上层少数官绅外基本上是没有文化的贫苦农民和眼界狭隘的地主。到清末，随着农业社会趋于没落和瓦解，许多无业游民为生计而非信仰大量流入佛寺中，除了少数贫苦农家子女出家后渐起真信仰外，大部分人借佛谋生，导致了僧团的腐败。“传统戒律而非人格自律已难以外在地约束他们，染有迷信而非纯粹智信的教义已难以从内心吸引他们，依靠利养而非信仰迫使贫民子弟削发传承佛教的作法更是穷途末路。”^① 显然要依靠如此低素质寄生性的僧人光大佛法是不大可能的，佛法自身慧命传承尚有问题，这更加重了佛教的迷信

^① 参阅邓子美：《传统佛教与中国近代化》，华东师大出版社1994年版，第126页。

化倾向和消极避世的色彩。

而从 20 世纪前叶，民族工商业崛起和西方资本的渗入，新型市民阶层不断壮大，部分开明官僚（如洋务派、维新派）也对佛教救世寄以厚望，使佛教信仰基础由传统农民地主转为具有现代意识的工商业者和新兴市民。转型社会中的工商业者与市民在小农经济的包围和外国资本冲击下，也深感势单力薄，需求民族宗教的精神支撑。佛教在当时成为他们的最佳选择。但是保守的传统佛教尚不能完全满足他们的宗教需求，所以民族工商业者及其追随他们的市民，积极支持佛教的现代改革和转型，他们不仅成为声誉较高的寺院、居士林和佛教革新的主要经费来源，而且要求把资助更多地用于佛教文化、教育和社会福利事业中。这一方面也是工商业者改善和提升自身形象的途径和方式，另一方面也符合工商业经营寻求理性人生，将人性合理化与宗教生活的合理化结合起来的内在需求。对面向现世、积极参与社会的现代新佛教的需要是社会基础迁变的必然结果，正是工商业者和市民知识分子这一新兴阶层的形成和巩固，从根本上推动了近代佛教入世化特质，是佛教入世化的主要社会基础。使佛教入世化的社会文化原因，还在于一是佛教当时被指责为原印度灭亡及中国贫弱的根源，一些激进人士认为佛教虚空寂灭，无生可言，不能为社会生利，宣称“释教徒皆在可屏之列”，这构成了对佛教的强大社会舆论压力。另一方面，儒学由中心走向边缘，传统佛道主出世儒家主治世的结构离析瓦解。这样佛教不得不强调其入世精神，一则改变佛教末流的消极形象；二则扩大社会影响，真正全面地展现佛法，以填补儒学失位后留下的精神空白；三则广泛争取信众及社会支持，同时抵御基督文化东扩和全盘西化。实际上

中土大乘佛教本来具有的兼济普度的品格，在长期的封建宗法社会和传统文化格局中被湮没而还未光大，儒学崩解开辟了佛教出入世道路的广阔空间。尽管入世与出世在古代佛教中也有论及，但匮乏真正的现实内容。所以佛教的入世化是大乘佛教的又一次内在开新，成为近现代佛教重扬大乘品格，使佛教契机焕发新生命的宗教社会化运动。

关于佛教出世与入世的问题，在当时佛教界讨论得十分热烈，但基本上占据主流达成一致的看法，那就是佛教必须改变传统的单重出世的倾向，重新发扬树立大乘佛教立足现世、关爱人生，即世而求解脱的品质。

中国古代有关佛教入世与出世的关系的论述在第一章中已大量介绍，虽然在古代融通世与出世之主张并未在实践中真正占据主流，并未根本改变佛法以出世为主导地位的传统思想和社会文化格局，但这也表明了大乘佛法具备了融通世出世关系的内在机制，而且反映了佛法适应时代面向现世的要求和变化是一贯的，是一个持续的过程，只是到了近现代，尤其是儒主治世，佛主出世的文化格局解体后，佛教入世性从儒家的箝制中解放出来，佛教现世化的方式和程度更深刻。佛法之世与出世的关系问题实际上是佛儒关系的另一形式。所以近现代佛教对佛法之入世与出世的重新讨论，同时也在为具体的以佛摄儒提供思想资源和准备，近现代佛法入世化正是近现代以佛摄儒的直接驱动力和基本前提。

现代佛教复兴之父杨仁山居士便自觉继承了宋明以来调和佛法之入世与出世的思想，他指出：“黄帝尧舜，周孔之道，世间法也，而亦隐含出世之法；诸佛菩萨之道，出世法也，而亦该括

世间之法。世间法局于现生，不脱轮回；出世法透彻根源，永脱轮回。”^①

杨仁山把世间法和出世间法总结为一种相互包含，而非相互割离对立的关系，只不过受其他宗教立场影响，在他眼里世间法是有局限的，只有出世佛法才能彻底解决人生问题。他还说：“佛法要在见性，真性如水，世事如沤，有何沤不由水起，有何事不由法起耶？”^②他实际上把出世佛法看成世法之体，世法看成佛法之用，以此体用关系来调和出世法与世法的矛盾。他强调佛法应与世法“相辅而行”，出世特性绝非清末佛教末流的逃禅避世、冥心枯寂。杨仁山事业的继承者们更是重视佛法的人世品格，开显出佛法所内具的救世精神。

早在戊戌变法前后，资产阶级改良派康有为、谭嗣同、梁启超等人，就已经在汲取佛教中的合理内容。康有为的《大同书》浸润着佛教的极乐净土思想，而谭嗣同更是以佛教“我不入地狱谁入地狱”的利他普度精神，献身其理想。时人孙宝瑄便指出，长期以来，学佛人中，不乏穷愁郁抑而不得志之徒，他们以学佛作为排遣愁闷的手段，因而容易堕入空寂遁世，但是，“若真能治佛学者，其慈悲热力，不知增长若干度，救世之心愈切矣。救世之心切，则一切有益于（人）群之事无不慷慨担任且能堪破生死一关，如谭浏阳其人者，谁谓佛学之空哉！且以经济著名之康、梁辈人，皆研治佛学之人，如谓佛便空，则此一辈人皆当息影空山，为方外人，何必抢攘于朝堂之上，以图救国变法耶？”^③

① 《学佛浅说》。

② 同上。

③ 《忘山庐日记》，转引自何建明《佛法观念近代调适》，第52页。

反映了当时部分士大夫有心依托佛教不是纯粹消极避世，恰恰是力图有所作为。只不过这类能真正践行大乘精神者寥寥无几。正如梁启超所言：“佛教本非厌世，本非消极，然真学佛而真能赴以积极精神者，谭嗣同外，殆未易一二见焉。”^① 太虚也曾公开批评中国佛教教在大乘而行在小乘。这表明佛教之积极济世方面尚远未光大。而章太炎等资产阶级革命派一些人也在佛教中找到了“自贵其心，不依他力”以及“无我之大无畏精神”，试图在民族艰难危急之时，“用宗教发起信心，增进国民的道德，振奋民心”，“制恶见而清于俗”，“欲济度以出三界之外”。^② 教界人士也纷纷撰文或演讲，阐扬大乘佛法之济世精神。圆瑛法师多次批评遁世逃名的小乘倾向，认为“佛教专重入世，而非竞尚出世”，主张“促进僧界大乘思想，潜消世人之诟病，会性相各宗，融真俗二谛。不离世间，广行方便。不存私见，饶益众生。”^③ 著名禅僧宗仰法师也明确提出“以佛法作世间法而说”，以适应现时代之需要，增进国民道德^④。弘一法师也指出，世有谓佛法只是消极的，此乃不知佛法之全系统及其精神之所在，事实上，佛法不仅是积极的，而且较之世人“暂时的积极而言，更是永久的，是真积极”^⑤。而太虚法师更是针对许多佛教徒囿于佛法是出世法之成见，大胆倡行“行为主义佛乘”，强调大乘佛法利益人群的本色，认为“人间世无一非佛法，无一非佛事”，疾呼

① 《清代学术概论》第100页。

② 参见《建立宗教论》《人无我论》载《章太炎全集》四。上海人民出版社1985年版。

③ 《促进佛教大乘思想》载《圆瑛大师年谱》第63页。

④ 《黄宗仰集》第108—109页。

⑤ 《弘一大师讲演集》转引《佛法观念近代调适》，第55页。

“尽吾人的能力，专从事利益人群，便是修习佛的因行。要之，凡吾人群中一切正当之事，皆佛之因行，皆当勇猛精进去为。废弃不干，便是断绝佛种。”^① 以欧阳竟无、吕澂、王恩洋等为中坚的金陵学派，也大力倡议大乘佛法积极救世之精神，认为“佛法非消极、非退屈，治世御侮、济乱持危，均为菩萨之所有事。”^② 二三十年代杭州灵隐寺著名方丈慧明从“法法圆融，兼含互摄”的角度，指出人世出世不相隔离，“佛法真理不离世法，出世入世完全在于自心。心正，入世也是出世，心不正，出世也是入世”。“佛法与世法，本来不二法”。著名高僧净土十三祖印光法师也指出：“世出世间之理，不外心性二字。世出世间之事，不外因果二字。”印光、慧明这些比较正统的高僧也力图从心性论角度融通佛法与世法，这表明近代佛教现世化成为一种历史潮流。这在当时国难当头尤其是八年抗战中表现得尤为突出。释东初在《怎样才能救中国》一文中提出，要“共赴国难”，“一致对外”，“非要彻底改革当今的国民性、破除那宗法社会传统自私自利、个己人生观的思想，建设同体大悲、无人、无我、自利利他、三轮体空、布施、忍辱波罗密多的国民性不为功！以整个民族生存利益为前提，也就是为整个民族兴奋救国基本的目标，养成我国伟大的国民性。”^③ 当时其他一些进步佛教刊物，发表了大量的呼吁发扬大乘菩萨道精神，践行“为众生服务”，在民族危急时，“秉无我之智慧，施无畏之雄力，不惜牺牲一己之利养名闻，乃至身命，以求国家民族世界人类乃至全宇宙众生之福

① 《太虚大师年谱》，第65页。

② 《佛法非宗教非哲学而为今世之所需》。

③ 《现代佛教周刊》转引自《佛法观念近代调适》，第103页。

益”。可见，当时佛门已自觉地把佛法与救国救民联系起来，发扬佛教的现世功能与济世精神。在抗战期间，中国佛教界也纷纷行动起来，投入到民族救亡运动之中，把爱国爱教结合起来，实际展现了佛教的现世性。

佛教的人世化，还具体表现在对科学的摄取态度和对现代政治观念的积极回应上。

现代佛门先进，意识到佛法固然以超越物质俗利的价值观对科学的发展有积极的善导作用，同时，科学对于佛法适应时代的进步也有非常重要的促进作用，佛法应世必须摄取现代科学成果，从而发挥佛法以“五明”饶益众生的作用，并于五明处求菩萨大法。比如，刘天行居士便指出，“谓佛法万能，已尽科学之能事，而欲一笔抹杀科学之能力，亦如执科学以毁谤佛法，俱非合理之论也。”^①他认为，我国工业落后，国贫民穷，亟须广兴科学以昭苏，科学与佛法“可收合作分工之效，无不可偏废也”否则仅靠佛学家之慈悲救世，是不可能真正解决中国之贫弱的。承认科学是佛法之增上缘，对科学采取主动摄取的态度，力图以科学富国强民，而救济世道，是佛教人世化的重要方面。

近现代中国是社会结构大调整的非常时期，各种政治学说纷纷登上历史舞台，力图为中国社会开出良药妙方，而采用哪一社会政治学说是关涉国家制度社会定向的大问题。近现代佛教虽然没有提出或完全首肯某一具体的社会政治学识，但参与了讨论并对现代政治观念中的一些基本价值观进行了积极回应。如邢定云、杨度、章太炎、太虚、圆瑛等人纷纷在20世纪20年代，强

^① 《海潮音》第14卷，第10号，1993年10月，第10—16页。

调平等、自由、民主、博爱以及和平思想与佛法吻合，且佛法实远过之。大多学僧和居士均肯定佛法精神与民主共和制的一致，实际上也是在借现代政治观念，阐发佛教的平等慈悲普度之思想，从而自觉适应现代社会。而一些激进的佛教徒则积极地参政议政。如宗仰等参加孙中山先生领导的同盟会，太虚法师则最早代表僧界争取参政权，并很快得到开明寺僧的响应。大醒、法航、震华等指出僧尼虽出家学佛，同具公民权利义务，因而应允许有选举权与被选举权。1946年，太虚提出“议政而不干治”的主张，表达了僧界一种较普遍的心声，一方面维护僧界的权益，另一方面也避免僧界卷入政事。反映了中国佛教突破避世的传统佛法观念和陈规陋见，适应近代民主化的政治意识与历史自觉，由此现代僧界积极走向人世争取自主自立。

关于近现代佛教的人世化，集中体现在近现代“人间佛教”的理论与实践。

所谓近现代佛教的人世化，就是要让佛法面向现实人生。1924年太虚在武昌佛学院提出了“学佛之道，即完成人格之道”，只要“尽职尽责”，“勤志业”，“人乃真真学佛”^① 十分注重佛法与世法的结合，注重佛法与现实人生的结合。1928年太虚明确提出并集中探讨了建设“人生佛教”的问题。他认为，人生佛教，就是要“依现代的人生化、群众化、科学化为基础，于此基础上建设趋向无上正遍觉之圆渐的大乘佛学。”^② 改变传统佛教偏重消极出世的积弊。他指出：

① 黄夏年主编《太虚集》第420—421页。中国社会科学出版社。

② 《人生佛教的说明》，《太虚集》第228页。

佛教并不脱离世间一切因果法则及物质环境，所以不单是精神的；也不是专为念经拜忏超度鬼灵的，所以不单是死后的。在整个人类社会，改善人生的生活行为，使之合理化、道德化，不断的向上进步，这才是佛教的真相。^①

他反复强调要使佛教发达人生、利益社会的真相开显出来，不外求他方净土，强调建设“人间净土”。指出：

人生佛教，即由人乘进趣大乘的佛法。……重在从完成人生以发达人生而走上菩萨行的大乘觉路。就从保持人的业果言，在今日亦须以佛法建立起人生道德，使人间可为实行佛法的根据地。^②

太虚提出的人间佛教思想，代表了近现代佛教入世化的基本理路。

太虚之后，金陵学派的吕澂也积极阐扬佛法与世法的圆融，突出佛法对现实人生的关怀。他认为，“佛学重出世，出世者，非离弃世间之为出，乃出类拔萃之为出（超出义，特出义）。此非由外力，实其本性固尔。”^③人生就是从本有之如来藏心出发，由世间而趋向涅槃，而涅槃本不在世间之外，“涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别”，世间与涅槃其实就是同一世间的自相与实相。所以佛法是本然而不离世间，“乃真正安

① 《人生的佛教》同上，第248页。

② 《我怎样判摄一切佛法》同上，第47页。

③ 《吕澂佛学论著集》卷二，齐鲁书社1991年版，第615页。

立世间”。“佛法之教人，不以一己之现实为足，必勇猛精进，积累功德，求充己之量而为圣为佛。又不以众生之现实为足，必尽世界所有众生，我皆令人无余涅槃而灭度之。此是何等究竟痛彻。宇宙间有学，则佛学而已，有真正人生，则佛法人生而已。然此出于人之自觉，不可不知也。”^①

吕澂从心性自觉的角度出发，阐发佛法与世间法的相生共存关系，推动了人生佛教向人间佛教的思想进程。而太虚高足印顺则是真正的人间佛教的理论完成者。

三四十年代印顺从《增一阿含经》关于“诸佛皆出人间，终不在天上成佛”一语中得到启发，力图从印度早期佛教思想以及演化中，探求“人间佛教”的依据，光大弥勒“不修（深）禅定，不断（尽）烦恼”，从广修利他的菩萨行中去成佛的法门。他认为这才是真正的大乘精神。他说：

真正的佛教是人间的，惟有人间的佛教，才能表现出佛法的真义。所以我们应继承“人生佛教”的真义，来发扬人间的佛教。^②

他进一步发扬“人身难得”、“佛出人间”的经义，指出：“佛的教化，是现实人间的，自觉觉他的大道，所以佛法是人间佛教，而不应该鬼化、神化的。”^③ 提出佛法“以人类为本”，“人间佛教，是整个佛法的重心，关涉到一切圣教”，其核心就是

① 参见《谈学与人之自觉》《吕澂佛学论著选集》卷一，第441—449页。

② 《佛在人间》，第22页。台湾正闻出版社。

③ 《契理契机的人间佛教》，转引自黄夏年主编《印顺集》，第111页。

“人·菩萨·佛——从人而发心学菩萨行，由学菩萨行而成佛”^①。印顺还强调只有倡行“人间佛教”才是契理契机的，尤其适合现代社会。他认为，现时代是“青年时代”，少壮青年在社会生活中的地位和作用愈显突出，“渐演变为社会的领导中心”。佛教必须消除山林遁世气息，提倡积极的人菩萨为本的大乘法，才契合青年特性。现代社会又是“处世时代”，比较迷恋世俗生活，唯有大乘的入世，才能吻合现代的根本。大乘菩萨“以出世精神，作入世事业”，通过在家菩萨的“利他为先”，弘扬佛法，利导众生。“大乘菩萨道的伟大，全从入世精神中表达出来。”现时代还是一个“集体时代”，佛法应恢复发扬其本来重视团体生活的特色，克服隐遁的、个人的思想泛滥，僧团佛教会、正信会、居士林等均是组织化的表现，在集团生活中，共同进步^②。

虽然印顺的其他某些提法与太虚有别，也受到中国佛教界的一些批评，但他的思想理路无疑是对太虚人生佛教的继承发扬，是对近现代佛教入世化的强有力推进。

从20世纪20年代到40年代，人间佛教渐成现代佛教主流，使佛教从超生荐亡的末流中摆脱出来，堂堂正正地步入现实人生。佛教传统单纯的“治心”功能发展为改造人性服务社会的治心济世兼备，从一般的积善累德发展为大规模现代社会公益事业（教育、文化、慈善），并在国难当头抗击外侮时不惜投身宣传募捐、救护伤员、甚至直接战斗等各式救亡活动^③。

显然，人间佛教的建设，把近现代佛教的入世化运动推向了

① 《人间佛教要略》，《印顺集》，第155页。

② 参见《人间佛教要略》，第163—168页。

③ 具体实例可参阅《传统佛教与中国近代化》。

高潮，是近现代佛教适应社会自我调适的硕大成果，也铸成了近现代佛教自身的基本品质，是中国佛教突破传统范式，克服末流积弊，真正走向现代形态的历史性跨越。

四、结 语

近代中国社会的嬗变，国家民族的危机，人心思变的激荡，使一切学说，包括佛学不能不面向现实改变其传统的单纯出世形象，积极为济世救民出策出力。这就决定了近现代中国佛教的复兴，一开始便具有世界性的视野和关注社会的胸襟以及聚合民心的气魄，兴国强邦的期望

中国近现代佛教的复兴，是革新中的复兴，是中国佛教的现代转型，是大乘佛教契理契机地内在开新，适应现代社会的积极变革。而近现代大乘佛教的复兴与儒学权威地位的殒落，推动了近现代以佛摄儒的新思潮；近现代佛教所具有的新地位与新特质，确立了近现代以佛摄儒的新方式、新特征。近现代佛教以提倡大乘菩萨道为核心，而其积极的济世在具体面向现实社会时，自然须借助儒家的仁义礼智说教与修齐治平气概，所以现代出现新的以佛摄儒高潮是有其内在必然性的。而随儒学的衰落，佛家的以佛摄儒自然给予了儒家道义与精神上的支持，但又不再囿于传统的儒主治世佛主出世的老格局中，而是佛教试图通过纳儒入佛，使佛教全面地发挥治心治世的双重功能，成为独立的价值功能系统，而不再是儒家的补充和附庸。尔后随着社会的演变与东西文化的碰撞，本土传统文化重新抬头，随着济世救民倾向的加

重，在以佛摄儒的过程中，出现了一批由佛归儒的现代新儒家，开始致力儒学的现代复兴。

近现代佛教在深度和广度上前所未有的革新，推动了佛教融摄儒学，直面社会人生的志趣；同时又赋予了佛学新的时代特色，构成了以佛摄儒新的时代内容。不仅在关于佛法与世间法的关系上，而且渗透到对儒学的态度，以及对人生的看法，对伦理的新解，从而构成佛儒新的时代关系。近现代佛学的复兴是近现代以佛摄儒的原动力，现代佛学的新特色决定着现代以佛摄儒的新品质。

第三篇 现代以佛摄儒主要内容与特色

一、杨仁山的以佛摄儒思想

（一）杨仁山所处时代及其佛学观念

杨仁山青年时期曾投身军务，得曾国藩赏识。他心怀民族气节、革新思想，而无意于满清政府之功名利禄，一直淡于名利，高风亮节。1863年，他染病卧床，得读《大乘起信论》而发心向佛，开始广搜佛典。1865年，太平天国失败后，定居南京。有感于佛教经典之严重逸失，他与一些同道，创办金陵刻经处，刻印流通经典、佛像。

1878—1882年，1886—1889年，杨仁山两度作为清政府钦差大臣之随员，出使英法。这6年的经历，使他成为具有世界视野的宗教革新先驱与佛教思想家。此期，杨仁山的刻经事业未尝懈怠，并通过日本佛教学者南条文雄从日本收集到大量久佚的隋唐佛学典籍。1889年后，杨仁山辞去公职，不再与政界往来，全身心投入佛教刻经、研究与讲学事业，是年53岁。此后1893

年，他曾与锡兰达磨波罗晤面，共议复兴印度佛教，弘法全球之大计。1894年，杨仁山曾与英国传教士李提摩太合作，试图英译《大乘起信论》，在英语世界弘扬中国佛教。后又与维新思想家交往甚密，不少维新人士曾聚学仁山周围。在杨仁山所践行的出世事业中，深深烙印着其关注现实，济世度人的入世精神。这是他们佛摄儒思想的深厚源泉。

1907年，71岁高龄的杨仁山创办第一家高等僧学堂——“祇洹精舍”，讲学育才，开我国近代佛教学院教育之先河。著名者有释太虚、释仁山、释智光，另有栖云、观同等，居士有邱晞明、谢无量等，而欧阳竟无、梅光羲、李证刚等，一直追随杨仁山学佛，也可算是祇洹精舍中的娇娇者。祇洹精舍虽只办了两年却播下了佛教革新的火种，成为20世纪中国佛教复兴巨流之滥觞。正如释东初所言：祇洹精舍“为中国佛教种下了革新的种子，无论于佛学的发扬，或教育设施，以及世界佛化推进，无不导源于此。”^①后老居士又成立“佛学研究会”刻经讲学不辍，直至1911年去世。

杨仁山理当为“近代佛学复兴之父”，1982年，赵朴初曾在《金陵刻经处重印经书因缘略记》中写道：“近代佛教昌明，义学振兴，居士之功居首！”

杨仁山的佛学思想，非独尊一宗，而是广纳诸宗，博采众长，而自又有所推崇。所以其门下弟子有长法相唯识者，有治华严者，有善密宗者，有好净土者等。杨仁山本人尊崇华严，在修持上践行净土，同时对唯识、天台、禅宗等宗派也有研究。他曾

^① 《中国佛教近代史》，台湾东初出版社1984年版，第80页。

自述：

大乘之机，启自马鸣，净土之缘，因于莲池，学华严则遵循云山，参祖印则景仰高峰。他如明之憨山，亦素所钦佩者也。^①

针对当时教界的实际情况，他批评禅门中人空腹高心，扫除文字、妄谈般若之流弊，认为“利根上智”之士近世罕见，应从切身实际出发，“由信而解，由解而行，由行而证”^② 实际上他推崇《大乘起信论》，而归心净土，他认为《大乘起信论》乃“学佛之纲宗”，“学佛之要典”，“仅仅万余言，遍能贯通三藏圣教”。^③ 而在学佛实践上，他强调：“如来设教，万别千差，末法修行，难进易退。有一普度法门，速成不退，直趋佛果者，即念佛往生净土法门也。”^④ “净土一门，括尽一切法门；一切法门，皆趋净土一门。”^⑤ 在净土问题上，他曾批评日本真宗全仗他力救度的思想。他认为，归心净土，念佛往生，应自力、他力并重，“既信他力，复尽自力”^⑥，自力、他力，“如车两轮，如鸟两翼，直趋宝所，永脱轮回。”^⑦ 可见，杨仁山强调净土法门是以深厚的佛学见地尤其是华严教理为指导的，注意信解行结合。

① 《与日本南条文雄书之二》。

② 《佛教研究会小引》。

③ 分别见《与陈大灯、心来书》、《答释德高质疑十八问》、《与郑陶斋书》。

④ 《般若波罗蜜多会演讲》。

⑤ 《与李澹缘书》。

⑥ 《十宗略说》。

⑦ 《般若波罗蜜多会演讲》。

杨仁山的佛学著述主要有《大宗地玄文本论略注》、《佛学初学课本》、《十宗略说》、《观无量寿佛经略论》，另有汇集各种论文、叙跋演讲、书信的《等不等观杂录》和评论日本真宗的《阐教篇》。

杨仁山正是以其广博圆融的佛学见解，来透视世学以及儒道二学。他认为世学包括当时风头正劲的西方哲学仍然以“生灭妄心”去认识世界，故“不能入其堂奥”。强调佛学等“出世妙道”与世学的“大相悬殊”，及其殊胜之处。（参见《佛法大旨》）认为若以世俗之见窥之，徒僧迷闷耳。佛经理事圆融，毫无虚妄，久久精研，自能通达。（参见《与刘次饶书》）而儒道二学，与佛家一样，乃“先圣设教”，虽仍有世与出世之别，但却能贯通。

关于世法与出世法之关系，他认定：“世间法也，而亦隐含出世之法。出世间法也，而亦该括世间之法。世间法局于现生，不脱轮回；出世法透彻根源，永脱轮回。”^① 孔儒乃世间法，佛菩萨之道乃出世间法，这就确定佛儒关系的基本框架、原则。在仁山眼里，儒佛作为世与出世法是既有区别，但又可贯通的。因为世法中隐含有出世之法，也就是说儒义深处可与佛理通达。而出世法该括世间法，也就是说，佛法也可与儒学一样发挥世间功能，在世间法上层面儒释也不相悖。而出世妙道，永脱轮回则惟佛家之殊胜处，更广博奥妙处。所以，他从佛学立场出发，著有以佛释儒的《论语发隐》、《孟子发隐》及以佛解道的《阴符经发隐》、《冲虚经发隐》、《道德经发隐》、《南华经发隐》。可见，杨仁山也是一位东方文化的融摄者。

^① 《学佛浅说》。

（二）杨仁山佛儒关系基本主张

关于杨仁山对儒释的看法，散见在一些书信中，基本反映了其以佛摄儒的理路。

在《大藏辑要·叙例》之“旁通”中，他写道：“归元无二，方便多门，儒道心传，岂有隔碍耶？”在“导俗”中谓：“真俗二途，霄壤之别。不假方便，心何由发？言浅意深，阅者毋忽。”表明，他重视释儒之勾通，认为不可从表面简单视之儒学。儒学乃方便俗说，其实隐含有更意味深长的道理，先借俗化导引，是为了逐步由俗向真跨越。在居士眼里，在深层的道理上，儒学之精神与佛学是没有鸿沟的。《与释惟静书》中，他说：

近年闭户旁经，于释迦如来一代时教，稍知原委，如信孔颜心法，不隔丝毫，柱下漆园，同是大权示现。自觉家居与庵居无异，甘作世外闲人，不复问世态炎凉矣。

这反映了他在深入佛法堂奥后，回观孔学，儒家精神理解得更为透彻，而对儒佛义理之融通也更有体会。在《与沈雪峰书》中又提及：

若能进而求之，将如来一代时教，穷彻根源，则知黄老孔颜心法，更无二致，不被后儒浅见所囿也。

这里他表示了对后儒的批评，而坚信深入佛法堂奥后，孔颜真义尽在掌握之中。

虽然杨仁山肯定了儒佛之相通，肯定儒学精深之处与佛理并

无二致，但并未认为儒佛思想之水平是可等同的。在《代陈栖莲答黄掇焦书》中他指出：

若论三教，儒道之高者，始能与佛理相通，皆是菩萨影现，行权方便耳。

在杨仁山看来，儒道之高水平，方能达致佛理，而佛理之精深处，恐怕为儒道所难及，儒释道三家学说实以佛理为最高。正是如此，他理所当然地从佛学出发，以佛释儒，而自信地认为如此方可更切实地把握儒家之精髓真义。

在以佛释儒中他在数处提及对孔孟宋儒的新看法，相异于传统习见。他认为儒学之真义只在孔颜之处，孟子、宋儒均有所偏失，不能以之为儒家正学，更不可与孔颜心学等同并论。在《评方植之〈向果微言〉》中他批评到：

方君自命通儒，每以尧、舜、孔、孟、周、张、程、朱并称为道统之正宗，而以佛学迁就。断章取义，改变文辞，谓与圣学相同，不但不通佛理，抑亦不识儒宗也。孟子尚不能与孔子并称，何况宋儒？宋儒性理之学，自成一派，不与孔子一贯之旨相同。所谓穷理者，正是执取计名二相也。推尊孟子，与孔、曾、思同列，取其求放心、善养气、道性善、称尧舜，不知孟子我执未破，离孔、颜尚隔两重关。何以知之？即就“万物皆备于我”一章，便可知也。或以此我字是常乐我净之我，非七识所执之我。再就“说大人则藐之”一章，便晓然矣。盖孟子才智过人，又能用功，一旦六

识开豁，透一关，大末那识现前，即是总相主宰，庆快平生，所以有“乐莫大焉”之语。若在孔子门下，立刻抉破，令其亡我，透第二关，便能虚心用功，再求进步，向八识上破一分无明，根本智现前，则三关齐透，与颜、曾诸人并驾齐驱矣。至于周、张、程、朱心学分际，仅在明了意识上用功，初关尚未破，其“寂然不动，感而遂通”之说，皆是静中景况。若果与佛法无异，早已六通具足，断不说无轮回矣。今方氏将佛家实效尽行抹煞，单取性理之言，与儒家拉杂凑泊，非赞佛也，实毁佛也。若佛法仅与宋儒相等，则过量英豪，谁肯舍身命以求之？

这段评说，杨仁山一方面对儒家学说体系进行厘定界别。孟子、宋儒之说不可与孔子之说并同，在他眼里，孔颜乃参破三关之人，相当与佛门中开悟见道者。他用佛家唯识的观点方法，衡量他们之间的差距。另一方面，他站在佛教义理真实不虚的立场出发，认为佛家是学修并行的，不可空论性理，如果把后期儒家与佛家相互比附混为一谈，则降低贬损佛法之真义实行。对于这一倾向，他在《书〈居士传·汪大绅评语〉后》中再次提及，认为不可以引程朱理学为论证佛学，“度其意，无非欲引理学家究明心宗耳。然理学家既宗程朱，决不信有此事。是汪君援引之意，不能令儒者生信，反令儒者易视禅宗，以为下出程朱心学矣。甚哉，立言之不可不慎也！”

这表明他十分注意区分程朱理学与佛学的异趣，这是融通释儒时不可忽视的。也就是说，在杨仁山那里，与佛真能贯通者，乃孔颜原儒，而后期儒学已远离孔颜本旨，因而与佛法要旨也切

不可混同凑泊，拉杂牵合。应该说，杨仁山吸取了明代高僧憨山等的融摄释儒思想，但他又有自己的特色。在认同二者的相融性时，也注意强调二者层次上的差异。

在《与桂伯华书》中他便曾透露，“欲作《论语》、《老》、《庄》、《列》四种发隐，尚未脱稿。拟将前人未曾发明者，表而出之，以新人耳目，然不免俗儒之唾骂也。若将孟子评论一番，更为世所诟厉，故只与人谈论，未曾形诸楮、墨耳”。反映出他在公开自己看法时仍较谨慎。

在《与黎端甫书》中他明确提出了圣贤阶差，反对四子并行：

邓君每以孔孟并称，而未尝称孔颜，是不知圣贤之阶差也。孟子未入孔圣堂奥，书中历历可指。宋儒以四子书并行，俗士遂不能辨。邓君坐在宋儒窠臼中，何足与论大道耶！

他还批评其“以儒为阳教，以佛为阴教”，谓“佛法如珠光从幽洞中引出，儒教如日光，出洞见日则不用珠光矣。”杨仁山严厉斥之为“傍佛”。可见，在涉及到佛教之地位时，他毫不含糊地维护佛法之崇高性。他甚至强硬断言，儒家所言“上帝”即佛经之帝释，道家所言之“元始天尊”，即佛经之大梵天王。而“佛现身时，梵王帝释请佛说法，恭敬供养。是佛为十法界之尊，帝释但为欲界三十三天之尊，梵王但为色界初禅之尊，有世间出

世间之别也。”^①可见，杨仁山始终居于以佛为中心与归宿的立场，融摄儒家。基于此，我们再考察他的《孔子》与《孟子》“发隐”。

（三）《论语发隐》《孟子发隐》中的以佛摄儒思想

1. 《论语发隐》的主要思想特色

杨仁山所注的《论语》，仍然十分推崇儒家先圣对仁义孝悌的提倡，表现出在伦理道德的教化上，杨仁山并重佛儒，或者说将儒之本义视为与佛教相通，且是佛教入世教化的重要内容。同时由于他的发隐是从其佛学思想出发的，因而不少地方表现出很强的以佛释儒色彩。比较典型的有以下几处：

在注释“闻一以知二”，“闻一以知十”时，杨仁山用佛家的“不二法门”与“圆融法界”加以“发隐”。他说：“维摩经中，三十二菩萨皆以对法显不二法门；六祖坛经，以三十六对显禅宗妙义。子贡闻一知二者，即从对法上知一贯之旨。若颜子闻一知十者，乃证华严法门也。经中凡举一法，即具十门，重重无尽，名为圆融法界。子贡能知颜子造诣之深，复能自知修道分齐，故孔子印其弗如而与之也。”显然，他是用佛家之境界来诠释推测子贡、颜回所达致的境界。反过来也表明在修持本心达致圣道过程中，儒者也可达学佛之甚深境界，儒佛并无隔碍，暗示由儒也可达佛这一通衢，即由世间成圣贤再成出世道中之觉者。

在不少地方杨仁山肯定孔颜之共处。认为，“意必固我四者皆无，故用引舍藏，无可无不可，孔子独许颜子，非他人所能也。”如此类似禅宗之境界，只有孔颜二人并达，孔颜“心心相

^① 《与黎端甫书》。

印也”。他还强调：“孔子所用是直心，直心者纯而不杂，非如世人杂虑交攻之心也。”他还诠释“性相近习相远”曰：“此性应指八识起妄心之原也，起处甚微细，所以相近，及乎习于善恶则千差万别，愈趋而愈远矣。”这也反映他处处在以佛家唯识论理解儒家先圣之心性论。

《论语》中叙述曾子临终回顾一生操行，“战战兢兢，如临深渊，如履薄水”，不敢有所失足，最后欣然叹“而今而后，吾知免夫”。在注释此段时，杨氏指出：“菩萨现身人道，欲护持在家律仪，毫无违犯难之又难也。曾子冰渊自栗，至临终时，方知得免，若据此章，便谓儒家修己局于一生，死后无事，亦浅之乎测纯儒矣。”这一段包含二层涵义。一则杨氏把曾子比附为菩萨现身人道，刻守律仪；二则推断儒家修己也非局于一生，也有类似佛家来世之观念。他认为曾子所谓“而今而后，吾知免夫”隐含有免于轮回，脱离苦海之意。所以他说，断言真正的儒者不虑死后之事，是肤浅不当之见。这里杨氏以佛释儒特色十分鲜明。

在释《论语》“子曰，吾有知乎哉，无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉”时，仁山居士情不自禁合掌高唱“南无大空王如来”。有人奇怪道：“读孔子书，而称佛名，何也？”他答曰：

子以谓孔子与佛有二致乎？设有二致，则佛不得为三界尊，孔子不得为万世师矣。《论语》一书能见孔子全体大用者，唯此章耳。

此段表达了仁山对以佛摄儒的总体观念。此用反证的方法说

明，佛学奥义实具普遍性，孔子之学也不在佛学之外，正如此，佛为三界尊。而孔学因为不违佛理，与佛非有二致，所以其方可为万世师。佛学之普遍性与孔学之特殊性相互印证。普遍性经特殊性得以表现，特殊性也因普遍性得以合理成立。此表明在杨仁山看来，佛是全体，儒是局部，佛不碍儒，儒不违佛。通过佛学可以更透彻理解儒学，反过来，通过儒学可以进一步印证佛学。

接下来仁山居士分析了孔子所言的“空空”：

夫无知者，般若真空也；情与无情，莫不以此为体。虽遇劣机，一以本分接之，盖鄙夫所执，不出两端，所谓有无一异俱不俱常无常等法。孔子叩其两端，而竭其妄知，则鄙夫当体空空。与孔子之无知何以异哉？

将欲显示根本无分别智，先以有知纵之，次以无知夺之。虽下劣之机，来问于我，亦以真空接之。空空如也四字，形容得妙。世人心不出两端，孔子以空义叩而竭之，则鄙夫自失其妄执，而悟真空妙谛矣。

这段论述，杨氏把孔子所言之“无知”、“空空”，以及“叩其两端而竭焉”的方法与佛家之“悟真空妙谛”联系起来，试图说明孔子的这些精妙感悟与方法，十分相似于佛家破妄执而对根本无分别智的体悟。再次表达儒学在其最高层次上与佛理之通达。

《论语》中“未能事人焉能事鬼”，“未知生焉知死”两句，以往普遍据此认定，孔学重现世而远鬼神，但杨仁山却做了别出心裁的“发隐”：

学路问事鬼神，意谓幽冥之道，与人世有别也。孔子答意，能尽事人之道，即与事鬼神无别也。又问死意，谓死后无迹可寻，一灵真性向何处去？答意：当知生时灵性何在，便知死后不异生时也。

杨氏这段论述，实际是在以佛家之因果报应与阿赖耶识的观念，来比附揣度孔子的本意。人鬼生死虽两途，但实无根本区别，在佛家看来皆不出心识流变。尽人道，则尽天道，积善德福慧，知生时灵性，则知死后灵性，业力因果，死死生生不出此法则。所以杨氏眼里，孔子之意非只谓人事现生，避讳鬼事死后，而是指人鬼生死相互联结并无绝隔，实无二法，尽前者，自然尽后者。杨仁山的释义把儒佛再次贯通起来。表明孔儒并非只注现生一世，不理后生来世。

在诠释“克己复礼为仁”一段时，他明确运用了唯识学：

己者，七识我执也。礼者，平等性智也。仁者，性净本觉也。转七识为平等性智，则天下无不平等，而归于性净本觉矣。盖仁之体，一切众生本来具足。只因七识染污意，起俱生分别我执。于无障暗中，妄见种种障暗。若破我执，自复平等之体，便见天下人无不同仁。此所以由己而不由人也。

仁山居士把“己”比附为“我执”，“礼”比附为“平等性智”，“仁”比附为“性净本觉”。用佛家之破我执，去染污，而

归于众生本来具足之“性净本觉”来理解“克己复礼为仁”。显然，仁山居士的以佛释儒已有点强人之意。实际上，他是在把佛家义理附会在儒学范畴上，借儒讲佛，儒家语辞几乎成为借用的工具，其本来意义已不重要；重要的是它们如何传达佛家要旨。虽然杨氏有过份“提拔”孔儒意旨之嫌，但他的这种释义又不能不说可自成一家，自圆其说。或许表达出如果孔儒再进一步，再上一层，原本便是佛说，反过来，佛义正隐含在孔子言想之中，待他发隐勘破，此也可印证“天下无二道，圣人无二心”的传统论断。

曾经被人引来批评孔子蔑视劳动的一段“樊迟向学稼”，杨氏也发隐为孔子在教导大乘精神：

樊迟见得世无可为，遂欲高蹈弃世，作独善之计，然犹不敢自决，故请学稼。孔子以旁机答之，复不甘心，又请学圃，孔子仍以旁机答之。樊迟心折而出矣。孔子以小人斥之者，斥其舍离兼善之心也。孔子引菩萨道，不许门人退入二乘。其慈悲行愿有如此者。

孔子批评樊迟胸无大志，不抓重要问题以治国平天下，在杨氏眼中为孔子欲行菩萨道兼济天下，反对弟子独善其身，退入小乘。这一注释的确是很新颖的，也反映了杨仁山作为大乘佛教的继承者，力图借儒家济世安民的人世精神推广佛家大乘践行。在入世济民度生上，儒佛也紧密联通在一起。

在点评孔子“欲无言”时，杨氏进一步礼赞了孔子领悟大道，化导众生的高超：

孔子复云天不言而时行物生，以喻大道之妙。若会其意，则知孔子常在世间，入一切众生心中，随机化导，何有生死去来之相耶。

孔子不言而暗示大道不可言说，大道自然自在发挥其作用。同时杨氏的注释也暗示孔子乃切实体道之人，了悟不可言说之第一义（佛家所谓真谛、胜义谛）。他虽已超脱，但仍入世化导，普度众生。孔子在这里完全被杨氏“发隐”为佛教之菩萨。显然纳儒入佛，以佛统儒的特点已十分突出。这便是杨仁山《论语发隐》的成果和心要。

2. 《孟子发隐》的主要思想特色

虽然杨仁山并没有将孔孟看成是可以并称的，但他还是留下了《孟子发隐》一书。但其对孟子的评价却与《论语发隐》中对孔子的推崇备至形成反差。

一开篇，他便指出：“孟子全书宗旨，曰仁义，曰性善，立意甚佳，但见道未彻。其所言性，专认后天，而未达先天。以赤子之心为至善，殊不知赤子正在无明密宅之中。其长大后，一切妄念皆从种子识内发出。所说仁义也以情量限之，谓与利为反对之事，以致游说诸王，皆不能入。若说仁义为利国之大端，而说利国当以仁义为首务，则诸王中或有信而乐从者矣。”

这段表明，杨仁山从八识杂染的唯识学出发，并不赞同孟子的性善论，而且也对孟子把仁义与利截然对立，予以否议。认为孟子对“性”，对“仁义”甚至对“利”的理解尚没有透彻，滞留于后天表层，所以“孟子以利与仁义决非并行，亦不合孔子之

道。”他把孟子喜言的“赤子之心”看成并非真正意义的纯真，认为：“从无明妄想受生而成赤子，孟子不知，直以此为纯全之德，政所谈性善，盖不能透彻本学也。”杨仁山的意思是说，孟子所言的赤子即初生婴儿，从佛家看来其实仍然是受业力所驱，带业往生，因无明妄想，而处生死轮回中的产物，并非如其所言赤子之心乃纯金之心。此看法局于一世，仍偏重后天，没有真正通达佛法所言的本性，此本性乃“父母未生之前的本来面目”，是万有之本原，是常住不变的。他在点评中说：

水性常清，虽泥混之使浊，而清性不改。水性常静，虽风鼓之使动，而静性不改。恰似人之本性。是以仲尼极称之也。

杨仁山处处在比较孟子与孔子之间的差距。孟子指责那不仁不义、无礼无爱而不能自反者，为“与禽兽奚择哉，于禽兽又何难焉。”仁山批评说：“菩萨见此等人，益加怜悯，孟子乃以轻慢之心视之，去圣道远矣。”他似乎在暗示孟子缺乏大乘菩萨兼济胸襟与普度之气度。他甚至对孟子有关一些远古传奇的评说也大不以为然。他从笃信佛教立场认为孟子不解神通，多以世俗凡情测古圣奇迹。在杨仁山眼里，大权菩萨神通自在，是可以应现世间的。

对孟子较严厉的批评在于孟子把“天”视为“有为”且高于一切。杨仁山在《论语发隐》之中便曾礼赞孔子之有关“天何言哉而万物生焉四时行焉”的喻说。但在《孟子发隐》中，他认为孟子没有把“天”视为遍行万物无为而无不为的“天道”，如同

佛教所言的万法如如，本尔如是，却把天看成与万物不平等的对象，所谓“不能使天与之天下”如同“不能使天子与之诸侯”，“天不言，以行与事示之而已矣。”在杨仁山眼里，孟子这种观念，不仅与孔子的天道观相违，而且容易导致把天人格化，成为一种无所不能的、统驭万有的神、造物主或上帝。他说：

上天之载，无声无息，此善于言天者也。孟子言天迹涉有为，是高于天下一等耳。西教盛行，当以孟子为证据也。

也就是说孟子的这种观念与西方基督教等神教之观念相勾通，却与佛法难相容。他接下来批驳说：“天既能主，何不尽弃暴虐而与圣贤，则永远太平不见乱世。”反言之，天既是万能的缔造者与主宰者，为何还有暴虐纷乱之世呢？杨仁山实际是要表明，万法唯识，业力感召，一切自有其因果报应，这乃天数而非由天定。

在评论告子与孟子谈论人性时，仁山从佛法之性空说、真常唯心说、佛性平等说以及业识流转说出发，对二者均予以了剖析：

告子初以杞柳喻性，是不知性空也；次以湍水喻性，是不知性本无动也；三以生谓性，是不知性本无生也；四以食色为性，是不知逐物者为妄情非本性也。孟子答，初章以戕贼对破，恰合正理。其第二章，告子只认随物流转者为性，是知有妄缘，而不知有真常也。孟子亦只知后天性，不知先天性，故此章各词，皆不合真理。夫以搏跃激行喻人之为不

善，试使聚天下苍生，不搏不激其能向善者有几人乎？第三章，孟子举犬牛与人以显差别，是以随业现行之识为性，而不知六道受生虽判若天渊，而本原之性未尝异也。第四章，告子以仁义分内外，是大错误，孟子皆以非外辨之，似颇为有理。

杨仁山对孟子的评价虽然高于告子，但显然仍然认为孟子关于人性的见解并未达到真理。相对告子“仅破其妄计，而未显其本原也”。孟子之性仍属于后天性的，未达先天之性，也就是说孟子的性善论尚未能深入佛法堂奥，不可与佛法境界并肩。

在后面点评孟子的“不学而能者，其良能也，所不虑而知者，其良知也”一段时，他说：“良知良能之语，陆王之徒翕然从风。然孟子此言实未见自性之用。观下文，童爱亲长敬兄二语，申明此理。可见孟子专论后天性，未尝知有先天之性也。”杨仁山关于人性的看法是按佛家有关真常唯心、佛性遍在的方式理解的，其不仅显于后天，也达先天，乃本原之性。

孟子对心思的强调，也成为杨仁山之批评对象。孟子以“用心思”与“用耳目”来分“大人”与“小人”，认为前者，“心之官则思，思则得之，不思则不得也”，后者“耳目之官不思，而蔽于物”。仁山则认为心思之动，同样没有真正超然物外，耳目之蔽实源于心之蔽。他说：

凡人因耳目而蔽于物，心蔽之也。见色闻声，刹那已过，心缘色声谢落影子，方造恶业。孟子不知，强分大小，直以能思之心为大人之体，未明心体无思之妙也。

显然，杨仁山将孟子所谓之心视为“凡心”，而非“真心”，心之思，不过是凡心之动，正是心识杂染而造业受报之因缘。杨仁山从佛法关于真心（净心）无动无住的观念衡量孟子，当然得出孟子“未明心体无思之妙”的结论，从而再次揭示孟学与佛学的差距。

虽然《论语发隐》与《孟子发隐》均是杨仁山的批注式遗文，并不完整，但却大体反映了他对儒家的看法，对孔孟的看法，以及相应的对孔儒与佛法关系的看法。在他眼里孟学尚不可融入佛法，而孔学则深入佛法堂奥，达致佛法境界。总之，杨仁山以佛法观念为标准，以佛释孔孟，最终是借孔孟阐扬佛法。同时也借佛法智慧，试图鞭辟入里，明辨儒学真义，洞悉儒学之精髓。仁山之解，自成一家的说。

杨仁山一生致力于佛教的振兴，但决非高蹈避世。他目睹西方宗教维系世道人心之功用，因而心怀佛教救国之大志。他刻经流通、办学育人及其弘扬佛法，都表现出强烈的人世精神。正是本着这种大乘情怀，他一生诲人不倦，提倡出世与入世的调和，以出世追求，超越尘世局限，而又以菩萨悲心，回真向俗，期图“转五浊为莲邦”（《重刊净土四经跋》）。由此，他在重振中土大乘佛学时，以佛学融摄、统摄儒学，纳儒入佛，对当时同样衰敝不堪的世学——儒学给予重视，进行了重新阐扬，成为其佛学研究的重要方面。这一特色，为其弟子欧阳竟无及再传弟子吕澄、王恩洋等所继承。他们不仅由讨论世与出世的并重不碍关系延伸到儒佛的融通，而且从佛学立场，对儒学之真义进行了新的判定，将儒学厘分为孔学、孟学、宋明理学，辨别为原儒、后儒，

真儒，伪儒。虽然他们对儒义彼此看法不一，但总体上，他们的致学努力与新见解，不仅推动对佛法的深研，也推动了儒学的再研究再认识，推动了佛教摄取儒家及其入世化。杨仁山的以佛摄儒思想可以说是近现代以佛摄儒的新开端、新起点。尔后，佛学界在当时的民族危机与西方文化冲击下，艰难踏入了革除传统积弊，谋图时代新生的改革之路，而以佛摄儒也成为时代特色。

二、欧阳渐以佛摄儒思想

（一）欧阳渐所处的时代

欧阳渐，字竟无，生于1871年（清同治十年十月初八），江西宜黄人，人称宜黄大师。20岁中秀才。不久入南昌经训书院，博涉经史，兼工天文历算，为书院高材生，中日甲午战争后，青年欧阳目睹国贫民弱，感慨杂学不能济世救民，转而专攻陆王心学，试图补救时弊。后经友人桂柏华引见结识杨仁山，开始学佛。

1936年欧阳竟无在复魏斯逸信中回忆到：“渐之学佛，与他人异。我母艰苦，世叔所知。病魔生死，儒既无术应我推求，归根结蒂之终，下手入门之始，亦五里堕雾，仿佛依稀。乃于我母谢去之一时，功名富贵，饮食男女，一刀割断，厕足桑门，四方求师友闻道，转辗难偿，甚矣其苦也。”受亲人生死离别之刺激，欧阳深感生死事大，由儒入佛，欲求彻悟人生终极归宿，成为虔诚的佛教居士。

1910年，欧阳竟无再次赴宁，从杨仁山学习唯识、瑜伽。

欧阳来宁后，正好杨仁山倡立“佛学研究会”，地点即设在金陵刻经处，欧阳竟无遂成为骨干成员之一。

1912年，欧阳竟无与李证刚、郑学川、邱晞明等发起“中国佛教会”。他们提出改革主张，批评僧团业已腐朽，不足应付共和国的新局面，今后佛教徒要不分僧俗，能者为上，为佛教开创新局面。接着他们激烈指责出家众无知短见，破见破戒，因而引起诸山长老大肆攻击。不久中国佛教会也就卷旗握鼓自告解散了。创设佛教会可以说是欧阳竟无一生所唯一参与的重要的社会活动。正如其弟子吕秋逸在《亲教师欧阳竟无先生事略》中所言：“自是长处刻经处，专志圣言，不复问外事。”

1912年以后，欧阳便全身心投入刻经流通与研习讲学之中。在1939年给其弟子陈铭枢的复函中曾感慨自己一生著述，“有激于自身而出者，有激于唐宋诸儒而出者”。这表明欧阳先生把问道之业与自己之生命体验和济世利民相结合。

1918年欧阳竟无遵杨仁山遗嘱，刻成《瑜伽》后50卷，以及大量的唐代法相唯识要典及章疏，并作数篇长叙，对唯识学贡献殊伟。

欧阳竟无在佛学上的更上一层楼无不与其家庭的不幸遭遇联在一起。他曾有二儿一女均先后舍他而去，人生的悲苦痛彻其心，同时也打通了他对佛法底蕴的领悟之路。他的每一部成功之作又无不是他血泪之作，小女死而有《瑜伽师地论叙》，次子死、胞姐死、爱徒死出《大般若波罗密多经叙》，最后乃成《大涅槃经叙》。

1922年历经近五载艰苦的努力，欧阳竟无创建了具有真正现代意义的中国佛教教育基地——支那内学院。一时四方名流贤

达毕集，入室执弟子礼者有梁启超、梁漱溟、吕澂、汤用彤、熊十力、蒋维乔、王恩洋等。欧阳先生时主讲其心创《唯识抉择谈》。不久欧阳先生又在内学院开研究部及法相大学特科，为内学院立院训曰：师悲教戒。并先后作释师训、释悲训、释教训，可惜释戒训没能完成。梁启超因病辍学时曾言：“两旬所受之熏，自信当一生受用不尽。”可见当时欧阳先生师业兴隆，影响远播。支那内学院的创办也是欧阳对亲师杨老居士倡办佛教教育事业的继承和光大。

1927年起秉承杨老居士遗志，欧阳竟无率诸弟子，开始选辑《藏要》。他主持辑刊的藏要，“每种均以梵文或巴利文、藏文等多重版本详加校勘，欧阳渐并于每种经论前亲作绪言，叙其源流及要旨，论说精审，堪称迄今最佳之佛教经论选刊本。”^①吕澂在《亲教师欧阳先生事略》中称颂道：“各系绪言，莫不直抉本源，得其纶贯。而尤致意拣除伪似，以真是真非所寄自信，一时浮说游谈，为之屏迹。”三辑《藏要》的刊行，是欧阳大师对佛学的又一重大贡献。

九·一八事变爆发后，欧阳竟无忠义奋发，践行佛教之大乘精神，数为文章，呼号救亡。过去日本佛教代表团来，都要到内学院参观访学，此后，欧阳竟无门贴闭关之条，拒不接待日本人。

一二·八上海抗战爆发，欧阳竟无曾写信鼓励门人陈铭枢及前线将士。尔后又作词追悼十九路军抗日死难勇士^②。台儿庄大

① 参见石峻等主编《中国佛教思想资料选编》第三卷第四册，中华书局出版。

② 参见《欧阳竟无先生内外学·竟无小品》，南京金陵刻经处刻印。

战告捷，欧阳激励服役军中的大儿欧阳格，并告慰浴血沙场的忠魂，发愿“唯刊刻全藏，每卷后附刻战死人名，经存则其名亦存。经有益于人者几何，则其受报之益亦几何。舍此无以为慰。”^① 欧阳先生恨不能亲自上阵御敌于国门之外，以其弟子陈铭枢和其子欧阳格奋战前线而感到欣慰自豪。

这一时期，欧阳竟无继刊《四书读》、《心史》，编《词品甲》，写《正气歌》，撰《夏声说》，发挥孔学精微，辨中庸，明义利，倡狂狷而绝乡愿，以舍生取义之精神鼓舞国民抗战之勇气。

历史非常时期，欧阳竟无开始大量研读儒典，试图以儒之真精神为方便以达济世利国之目标。“既悲且愤，不得不奔走呼号盖亦异乎大愚不灵、大哀心死者矣。”^② 并由此以佛摄儒，认为佛儒“皆大悲为人之学”，同时以儒学印证佛学，对佛学之领悟又上一层。“佛学究竟洞然，而孔家真面目亦毕现矣。”他在1938年《与陶闾士书》中写道：“渐参死字，不下十余年，今国破家亡，人生处处危险，无一毫安全可望，乃于儒门舍生取义，忽然开朗，快乐万分，有把握无恐惧又千百万分，证之佛说，乃无不合。”融通佛儒成为欧阳大师思想之重要组成部分。

1937年战火已逼近南京，应邀率院众携经版转移到四川江津，成立支那内学院蜀院。并坚持“讲学以刻经”，通过讲学和整理佛经，培养佛学人才。在蜀期间，欧阳大师先后著《中庸传》、《方便般若读》、《五分般若读》、《院训·释教》。

① 参见《欧阳竟无先生内外学·竟无小品》，南京金陵刻经处刻印。

② 《欧阳竟无先生内外学·竟无诗文》之《心史叙》。

1940年，70高龄的欧阳竟无身体已渐羸弱，为慰抗日忠魂，同时为续佛法慧命，欧阳先生组织精刻大藏经。并且开始回顾一生作为，著《杨仁山居士传》，称颂亲师之功德，为己不负尊师所托而倍感欣慰。并手订一生所存著述为《竟无内外学》三十余卷，悉由内学院蜀院刊行。

同年欧阳大儿子欧阳格因国民党内部派系斗争而被蒋介石杀害，对欧阳竟无无疑又是一次重大打击。但他“矢志观行”，夜以继日参研《般若心经》，期以彻悟。花近三年时间，始著《心经读》，存其微言大义，为最后精至之作。

1943年2月6日，欧阳竟无患感冒，后转肺炎，病情日趋恶化。至2月23日晨，安详而逝，享寿73岁，由门人治丧。精刻大藏的工作，未能全部完成。但从欧阳竟无受杨老居士付嘱以来，30年间，刻成各种佛教典籍2000余卷，以其校勘周详，广为传播。

欧阳竟无的一生是殉道的学佛者和严谨的佛学家相璧合的一生。他不幸的人生遭遇和我们民族被蹂躏的历史，均使他的个性充满悲凉之气而又备豪迈之情。欧阳渐感叹己之为学曰：“悲而后有学，愤而后有学，无可奈何而后有学，救亡图存而后有学。”这种治学态度是其融通佛儒的重要精神因素。通过他也可具体看到社会历史现实对个人治学的影响，具体看到时事如何促使佛学家积极以佛摄儒。

（二）欧阳渐的佛学基本观念

欧阳竟无的思想理路大致是初重唯识，尔后融通瑜伽和中观，最终以涅槃为宗趣。《唯识》、《瑜伽》是欧阳先生治学的重点，也是他思想的主要特色所在。唐代唯识学被欧阳竟无奉为主

梟，他对佛法的整体理解，对中国传统佛学的犀利批评，均是以唯识学为基点的。

在《唯识抉择谈》中他批评天台、贤首等宗，“畛域自封，得少为足”，禅门荒芜义学，他还批评了不少修净土者，只执一门为究竟，使佛法不能尽显。而一些学者，视世间出世间截然异辙，对于一切新方法皆排斥不用，徒为玄谈，失人正信。他认为，“唯识、法相，方便善巧，道理究竟。学者于此研求，既能洞明义理，又可药思想优侗之弊，不为不尽之说所惑；且读唐人译述，既有了义之可依，又得如理之可思，前之五弊不期自除；今所以亟之提倡法相唯识也。”

在近代科学昌盛时期，人们之思维日趋理性化，而灵性感悟力却远不如昔，法相唯识之学条理清晰、论说有序，正适应科学理性的思维方式。所以说，近现代唯识学之复兴并非偶然。

欧阳对当时僧团腐败，深恶痛绝，他措辞激烈地议论道：“中国内地僧尼，约略总在百万之数，其能知大法、办悲智、堪住持、称比丘不愧者，诚寡若晨星。其大多数，皆游手好闲，晨夕坐食，诚国家一大蠹虫！但有无穷之害，而无一毫之利者。”^①欧阳认为，如果“精细严察”，真正合格的僧尼不过数百人，剩下的绝大多数应“复公民之位，因以作其真正公民之事”。^②他还对僧人参政持否定态度，认为有人以南北朝时的“黑衣宰相”——僧人慧琳作为“楷模”，实在是“辱尽佛法”。

面对当时高扬科学理性反对一切宗教的思潮以及把佛教归入

① 《辩方便与僧制》，《欧阳竟无先生内外学·内学杂著》。

② 同上。

宗教迷信而大加否弃的言论，另一方面也针对当时把佛教完全哲学化或限于纯哲学进行研究的倾向，欧阳竟无提出了著名的佛法非宗教非哲学的论断，试图为中国佛教找到当然之位置，并由此辩明其存在和发展的殊胜理由。他辨析佛法与神教的区别，张扬佛法依法不依人的理性特色，强调佛法内证与西方科哲学外求的区别，突出佛法作为出世法特色。

在《与章行严书》中，他对自己的这一思想有进一步的提炼。他从悲智二方面入手，认为：“宗教有悲无智，科哲学有智无悲，佛法则悲智双运。”他还指出即使悲，佛法之悲也别于宗教之悲，即使智，佛法之智也异于科哲学之智。佛法之悲，乃悲人迷而不觉，宗教之悲在于悲人不为善升不了天堂。佛法之智，是现量亲证，乃无漏种发现，科哲学之智，只是有漏种发现，不得究竟。佛教悲智双运就是在洞察实相，证得正智后，以悲悯之心普度众生，救世挽厄。另外他还从研究与结论二方面入手，认为：“宗教有结论无研究，哲学有研究无结论，佛法则于结论后面大加研究以极其趣，非待研究而希得其结论。”所谓宗教有结论无研究，是指宗教是独断的，是盲从的。哲学有研究无结论，是指哲学虽殚思竭虑耗尽心力，因仅靠逻辑思维不得其法，只能是众说纷纭，得不出一致的对问题圆满解决的结论。而佛法包含佛祖通过体悟对世界实相的究竟洞彻，已是有定论的，但学佛者又有必要对浩繁的经论进行研究、甄别，以契机明理。所以，欧阳强调：“佛法于宗教科哲学外，而别为一学也。”在他看来，佛法就是佛法，不可仅用世法的眼光审视之，用世法的范围规限之，用世法之逻辑思度之。

欧阳竟无重视教育，对佛教教育师生关系、佛学研究方法、

次第、典籍予以论述，对居士佛学大力提倡。他提出了一系列惊世骇俗的观点，如鉴别法相与唯识，以阿赖耶识缘起论否定真如缘起论等引起大辩论。著辨二谛三性融汇般若空宗与法相有宗，著心学大意强调修持心法，并对涅槃之学进行总结，提倡大乘佛教的菩萨无住涅槃精神。

欧阳竟无融摄儒学正是由其佛学观念出发的。

（三）欧阳渐以佛摄儒思想

欧阳先生晚年，时逢抗战时期。他有感佛法相应论述之不足，力图阐发孔孟之学，以经世致用，利国益民。虽然在他心里，佛法是出世与入世均为圆满的，但毕竟以儒家之说论世间法，更适宜国情，更有影响力。由是从佛法的立场出发，去理解、诠释儒家之精神，成为欧阳先生思想的重要方面。通过对孔学经典之再解读，欧阳不仅认为自己重新挖掘显明了原儒之本义，而且肯定孔佛之相互融通、相互印证的特性。但最终，欧阳还是从本位出发，强调由儒达佛，认为佛高于儒，实际上是摄儒入佛，然后以佛统儒。有关这方面的论述主要有《论语十一篇读》《孟子十篇读》、《中庸读》、《大学王注论》、《中庸传》、《论语课》、《孟子课》等。

1. 推崇孔孟精神，批评乡愿害世。

欧阳竟无在1931年所著的《论语十一篇叙》中便提出，孔学典籍没有结集，又历经战火而今已“世无真孔”，孔学真精神已难以把握。但是“东海有圣人，此心同，此理同也；西海有圣人此心同此理同也。”儒家真义可以通过佛学去认识。他批评那些不懂融通者：“曰此禅也，非圣也，死于门户之拘，一任众芳芜秽。”大胆提出，“若能精内典，娴般若，兴晋以秦者，文武之

道犹不坠于地欤？”表达其以佛释儒的意图。

他用佛法般若学比照孔学，他提出：“般若直下明心，孔亦直下明心，……孔子食旨不甘，闻乐不乐，一切由心起。”“般若离言行义，孔亦离言行义，所谓时行物生天有何言也。”“般若无知，孔亦无知，所谓问我空空，叩端而竭也。”“般若相似相续，孔亦相似相续，所谓逝者如斯，不舍昼夜也。”他用论语中的话语，论证孔学与般若学的相通。他概括道：“非尽心知性不足以知天，非知天之所以为天，不足以知人；非知人之所以为人，不足以知仁，仁者，人也，孔之所以为孔也。”由此他把孔子思想之核心定为仁。

与其师杨仁山贬低孟子不同，欧阳竟无十分推崇孟子。他在《孟子十篇读叙》中，认为孟子之书光照眩目，夺人神识，“浩然之气集义所生，是故孔子言仁，孟子言义。”也就是说孟子思想之核心在义。“人之所以为人者，气也，节也。”“性善也，义内也，四端固有，万物皆备也。”孟子强调从人自心出发，而“充其量也，尽其才也。”欧阳认为，孟子之说乃是“孔子之学一贯”，“孔子之学，诚而已矣，孟子之学，易简而快足是矣。”在民族存亡之际，义利之辨不可不明，由是他特别推崇孟子：“振聋发聩于今日者，其唯孟子乎！”^①

他批评自孟子后，儒学真精神的丧失。认为“孔子真精神，严之以义利之界与欤！”^②也就是说，明确义利之分别，并且重义轻利，是孔学思想之内核。“义利之界不明，二千余年的晦盲

① 以上参见《〈孟子十篇读〉叙》。均见《欧阳竟无内外学》（下同）。

② 《〈论语课〉叙》。

否塞，反覆沉锢，以极于今日也。”欧阳所谓的“今日”即是指他那个时代仁义不倡，乡愿大引其道，于是“国危如是，人心如是”。论语课开篇他便讲道：“不得中行而与之，必也狂狷乎。狂者进取，狷者有所不为也。乡愿德之贼也。”他大力批评了乡愿之害世，认为乡愿是对中庸之误解，是伪孔。“二千余年，孔子之道废，乡愿之教行。孔子谋道不谋食，乡愿则同流合污，孟子舍生而取义，乡愿则曲学以阿世。”《与陶闾士书》中他把矛头直指千余年来的理学传统：“千有余年，后儒之说行而圣训晦，名句之学徇而实事疏。”“千有余年，中庸不明，人不务诚，失其本心，大义不行，浩然之气不存，盖已非复人间世矣。”^①“格物之不明，圣学之不行，千有余年矣。”^②后儒指唐宋以来之儒家，欧阳认为由于他们曲解中庸，使孔孟所提倡的仁义气节、至诚格物等核心要旨均被遮蔽，而空存名言，疏于践行，九孟之道废而不倡。仁义埋没致使乡愿大行，所以，“天下无道，无道则无人，无人则无政，无政则天下乱，乃至于亡。”^③

进而，欧阳举狂狷而替乡愿。狂狷乃舍生取义，乡愿乃舍义而取生。“真孔以狂狷为中庸，伪儒以乡愿为中庸。真孔中庸还我实落，伪儒中庸但有美言，朴者堕迷，奸人利用。”^④在他看来中庸绝非毫无原则、义利不明的折中，中和，二千年来之中庸被乡愿所诬蔑，所歪曲，尔后陷于浮华之言，迷惑大众，而被奸人利用，此伪儒使民失其节，国失其气；致民心日堕，国力日

① 《〈中庸读〉叙》。

② 《〈大学王注读〉叙》。

③ 《〈孟子课〉叙》。

④ 《复张溥泉书》。

弱，遗害无穷。他愤然指出抗战之出汉奸，原因就在在于乡愿中庸。“唐宋以来，诸儒皆背孟而引，此其所以产乡愿而乱世也。”“乡愿中庸为数千年，乃不能不提出狂狷中庸也。”^①

“狂狷中庸，义利之界严，取资之路宽；乡愿中庸，义利之实乱，取资之经封。——其曰无过及之谓中，则迷离恍惚，无地可蹈也；其曰平常之谓庸，随俗浮沉，无萃可拔也。”^②以无过无不及为中，则何为过何为不及，空言无实，不着边际，因而在行上仍是迷糊不情，无规可循，无地可蹈；以平常为庸，则为随波逐流找到借口，造就庸人，而压制出类拔萃之材。乡愿中庸“似义实利”与狂狷中庸“别为一途”。欧阳认为，数千年，缺少英雄豪杰，正是被伪中庸所误，被乡愿所害。只有倡真中庸，以狂狷取代乡愿，才能造就无数舍生取义顶天立地的伟丈夫。

2. 批评对中庸的误解，以佛学诠释儒家哲学核心概念。

看来把握儒家真精神关键在正确理解中庸。在《中庸传》绪言中，欧阳指出“孔学有系统者止是《中庸》”，所以透彻理解中庸便可全面认识孔学。那么，孔儒之中庸究竟如何正确理解呢？欧阳从佛法观念出发认为，中庸有三层含义，首先是“诚”；其次是中和、忠恕；三是费而隐，微而显。诚又是什么呢？他用佛学中无差别之本体或无所不包之心体或寂灭之涅槃来对应理解。“诚者物之终始，不诚无物”，“诚至，则生天、生地、生物不测；诚不至，则一切俱无。心非其心，境非其境，事非其事。”^③忠恕又是什么呢？他解释说：“中其心之谓忠，如其心之谓恕，忠

① 《跋〈中庸传〉亲诸友》。

② 《中庸传》。

③ 《〈中庸读〉叙》。

恕之道，诚意而已矣。忠恕所以正心，所以修齐治平，亦诚意而已矣。”^① 关于费隐微显，欧阳说：“中庸之实，一曰费而隐，逆而穷其源也；一曰微之显，顺而竟其委也。……中即渊深，庸即高明。”^② 费乃外显之表用，隐乃微妙之实体，费而隐就是由表及里，追究其本源，微而显即是由内至外，依体起用。中乃深邃之本，庸乃高明之用。《中庸传》中他进一步阐发“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之庸。中，即无思无为，寂然不动之寂；庸，即感而遂通天下之故、之通。《庄子》：庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也……寂曰大本，通曰达道，寂而通曰中庸。”“有大本之体中，然后乃有达道之用庸。”显然在欧阳看来，中庸便是指本心正智之体用。

《中庸》中有言：“子曰，素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。”他解释道，“素之为言本也，隐之为言寂也，不言本寂而言素隐，《中庸》之言也。”^③ 就是说，中庸中所言的“素隐”相当于佛教中所言之“本寂”，所指相同，异名而已。对“君子之道费而隐”一句，他阐释说：“诚，隐也；隐，寂也；寂，广大精微也；广大精微，无穷无尽也。有量有边之费，即无穷无尽之隐所寓。”对“道不远人”一段他进一步诠释费隐之关系：“隐不离费，是故君子处费而素隐，言行于庸，必求乎中节而应乎中。”就是说，千差万异有形有量的具体显用（费），正是广大精微，无穷无别的隐体之寓存和外显，处显用应循其隐体，以求具体言行不违本体大道，中乎节。所以他在《中庸传》绪言中强调理解

① 《〈中庸读〉叙》。

② 同上。

③ 《中庸传》。

中庸必须正确理解寂灭，“认寂本体”。他说：“寂灭非顽空无物也，乃人欲净尽灭无一毫，而后天理纯全，尽情披露，是其相貌，故寂灭为本体也。”他批评韩愈等后儒既不解中庸本意，又误解清净寂灭，“遂恶清净寂灭，并使千载至今，张冠李戴，岂不冤哉！”“故欲研《中庸》，须先认寂。”也就是说，从寂灭本体上才能了达中庸奥义。在他看来，中庸之素隐相当于佛法中的本寂。费隐相当于用体，按不二法门之理解费即是隐，而隐不离费，素位而行，正所谓中庸。所以，中庸，绝非那种空言而无实事的“一切过不及之名、平常之名”，中庸就是以诚为一贯，依体起用、以用彰体。欧阳竟无继而又以佛法唯心论诠释“诚”。

中庸言：“唯天下至诚，则能尽其性，能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，唯天下致诚为能化。至诚之道，可以前知。…故至诚如神。”

欧阳用善、信、美、大、圣、神六等来说明至诚不已，他说：“道唯有一，顿亦由之，渐也由之也。六等之中，善信美大是加行智，地前有漏境界；圣、神，是根本、后得智，地上无漏境界也。”接着他诠释六等之义：“其次致曲实，曲一善也，一善而致之，可欲之谓善也。曲能有诚，诚自谦也；自谦而自得，有诸己之谓信也。诚则形，形则著，充于内者溢于外，成形暴著，充之谓美也。著则明，焕乎其有文章，充实而有光辉之谓大也。凡此加行智也。明则动，有漏善引发无漏善也。动则变，变之为易种也，烦恼相应无漏种如莠，寂灭相应无漏种如嘉禾，种各不同，趣向易位，谓之变也。变则化，浑然无漏，发生现行也，唯

天下至诚为能化，则根本智而入地矣，所谓大而化之之谓圣也。夫道一而已矣，是非歧三不谓之道。有漏、无漏异种之说，外典所无，此文有所义，应以内典释而明之。”^①

这里欧阳竟无借佛法唯识学有漏、无漏种子相互熏习、舍染取净的理论，诠释至诚动化，并认为虽然孔学中没有此说，但《中庸》文中含有此义。因为大道本来是常一的，只不过对之的叙说表达不一。所以，孔佛其实都在力图阐明同样的道理，说法不同，而以佛法更能发掘其深意。他接着说：“释而明之，而后千载以后圣凡有判，因果有趣，不系三有，咸入涅槃。至诚全体之明，在前而知后，物自呈形，不由人索，故至诚前知如神，圣而不可知之之谓神也。地前，惟加行智；初地至八地，根本、后得智；八地至十地，唯后得智。中庸一宗趣，详于素隐；中庸三智三渐次，详于此文也。然后知中庸为修道之教也。”^② 这里，欧阳竟无用佛教修持之第次来诠释“至诚”所渐趋之境界，“至诚如神”正是达至佛教所谓菩萨道之初地以上。他把整个《中庸》的宗趣理解为教导如何修道，所以在他眼里，中庸深蕴有出世妙道而又不舍世间的圣教，绝非仅仅是过无不及的一般处世之法。所以他在绪言中称中庸乃“为众立教”。

在《〈中庸〉传》中，欧阳还对“诚者自诚”“成己成物”作了新解：“诚何以为自成耶？本心之谓自……无欠之谓成……本心无欠好恶至于快足，即成之者性也。合三经而读之，乃得确解，曰诚者本心无欠之自成也。”他用佛教唯心论观念，将物我

① 参见《中庸传》。

② 同上。

内外均统一于本心，成己成物不过一心贯穿之，“全体为诚，于己自成，于物亦然”，“性成而德得，成性存道义之门。合内外全体之道，而发者中节，无往不宜也”。也就是说，满心而出，率性而为，由体发用，发而合于本体心性，亦而中于节，“至诚无息”正是中庸依大体而发大用的描状。所以绪言中他强调真正之中庸，“非高谈性命之中庸”“非一人之中庸而天下之中庸”“非乡愿之中庸”。可见，欧阳依其佛法之思惟境界，深入阐释中庸之内涵，把中庸之义与折中主义断为两途。应该说，他的诠释对于澄清对中庸的认识是极有帮助的，并由此具体地把佛儒进行了融贯。

3. 借助《大学》释义，发挥大乘精神。

对中庸的佛化诠释解决了孔学与佛法在本体论上的隔阻问题，将二者在深层次上勾通起来。欧阳竟无认为，《中庸》讲费隐显微，《大学》讲格致诚正，前者论道，后者示行，所以“君子欲学问思辨，读《中庸》；君子欲笃行，读《大学》”。要全面把握孔子圣学，应“先明孔学概论，而后谈孔学圣行也。故《中庸》先而《大学》次也。”^①由此欧阳竟无在发隐《中庸》后，进一步借对《大学》的发挥，在实践论上融贯孔佛。其核心点是将孔学大人之学与佛教的大乘精神勾联起来。

首先，从《大学王注读叙》中可以看到，欧阳竟无是颇具社会忧患意识的学者。他指摘当时社会充布自欺之风，缺乏诚意。于是他呼吁：“宜救火追亡，讲大学之道。”因为大学之道正是“诚意而已矣”。在他理解，诚，乃《中庸》所深入阐发，“知为

^① 《〈大学〉王注读》。

心体，即《中庸》之诚也。诚者物之终始，无物非诚，即无物非知也。”他用佛法之唯心论，将孔学之诚归入一心，诚意，统一于本心之过程。所谓致知格物不过诚意而已，非真有内外物我之界，“天下一人也，万物一体也”，一切统归于心体，以体发用。这里他从佛教唯心论立场批评了求理于外的格物，认为格物应以心为本，万法具于心，但非心外，格物只是求学之形式，实质乃在发明本心。在他看来孔孟之认识路途也是唯心论的。尽人之性则能尽物之性，则可以赞天地之化育而与天地参。所以，他说：“致知在格物者，费而隐也；物格而后致知，乃至国治天下平者，微而显也，皆诚之事也。”也就是说，由致知到格物，是由用及体；格物而后致知，是由体启用。而物我原本均不从一心，均是诚意而已矣，均是本心之体用。而夫子之忠恕，“中其心之谓忠，如其心之谓恕，忠恕之道，诚意而已矣。忠恕所以正心，所以修齐治平，亦诚而已矣。”所以，欧阳竟无认为大学之宗旨乃诚意而已矣。而“孔子歿，大学废”，如今正是需要倡行“大学”之时。

在《大学王注读》开篇，欧阳竟无便强调，大学，“大人之学也”。他解释道，人皆可以为尧舜，人人均可为大人，圣凡差异乃后天习成。“大人亦不过充人之量而已”，“不过与天地合德而已”，“尽性知天而谁无性？”他暗借佛性论，说明人之本性与天德不二，大人之性乃自具而非他与，尽自性充自量，则与天地齐德，而成大人。由此阐明大人之学，人人皆可为学。其次，他强调大学以“天下为欲”，非成一己之私欲。他说：“有圣人之量，然后可为圣人；有天下之欲，然后可以天下；始之函乎天下者，乃终之尽乎天下者也。为仁之方，己欲立而立人也，诚者所

以成物也，明明德者，非明明德于一己也，而明德于天下也。是故格物者，为天下而格物也；致知者，为天下而致知也；诚意者，为天下而诚意也；正心修身者，为天下而正心修身也。”他极力发掘、推崇大学之兼济天下的精神。他批评宋明后儒缺乏天下之心，门户异同之见日烈，“洁身之概量，非万物一体之气象”“儒者之学，非孔子之事”。欧阳竟无接下来，以本其不忍之心而达大同之政的“孔子之志”，以“忠恕之道”，以“得国之宝”，发挥大学治国平天下的旨意，以“格物之功”，表明格物不在外，“为性而学，学以尽性”，纠正宋儒之误解，明大学之行由本心而出。并以“孔颜之乐”“真实之知”，表明大学之诚信，及其杀身成仁的自觉性，悲悯天下的由心而发的内在性。

从《中庸》到《大学》，从本体论到实践论，欧阳竟无全面勾通释儒。他对大学精神的发挥提倡，并借此与佛教大乘精神结合起来，正是基于唯心本体论的趋同，当然孔学是经他佛化改造过的，孔佛在践行上，自然也无障碍。大乘之悲悯普度，与大学之兼济天下，均是一心而出，可互为摄用。时佛教大乘精神不振，而国势日危，正可摄用孔学之真精神，以复佛教本有的济世功能，这正是欧阳竟无大讲中庸大学，以佛释儒的真正目的。

4. 对儒佛关系的勘定

虽然，欧阳竟无在解读儒家原典，尤其是解读被他认为乃孔学中最具系统性的《中庸》时，他用佛家本寂之义诠释中庸之素隐、至诚之无息，或者说他把儒学之核心概念纳入到佛学之思维构架与意义范畴之中，定位理解，并强调儒佛“道一也，理一也”。但是，他并没有认为佛儒二家可以混淆无别，在其心目中孔佛并非是可以划上等号。在他看来，在治世与致用的社会现实

层面上，佛儒是融通的，佛家可以大量摄用儒学，以丰富充实佛法的世间法。但在终极归宿，在出世间层面上，二者的优劣差异却是不可消弥的。

在《孔佛》与《孔佛概论之概论》中欧阳概括了其对佛儒关系的基本看法。

欧阳认为，孔佛之区别最突出表现在行果上。孔学，重行，但无果；佛法，有行有果，即行即果。欧阳从体用之角度来论述自己的观点。他认为，“宇宙万有，群众思虑，莫不依于一心。心必有其体而后可心，状体之相貌，强而名之曰寂，非寂而谁足以当之？心必有其用而后能心，状用之貌，强而名之曰智，非智而谁有以能之？”^① 这就是说，体寂用智，乃是心的本相。体用不二，所以“此智与寂，须臾不离也”。作为本体之寂性乃每个人均具有的，其在圣不增，在凡不减。而作为显用之智则不是每个人都具备，须修习而得。体寂通过智用而彰显，“寂固无为也，不生也，信智之有为，智之发生以为显也。”^② 依体起用，寂静而有为，就是行。他认为，孔学强调天行健君子自强不息，正是重行。而且这种行是“素位而行”，即根据一定的原则遵循一定的道而践行，这就是孔学所反复讲的“中庸”，而孔学强调的“诚”，正是对这种“必报于鬼神不测、无声无臭”的“见寂之智”、“应体之用”的表征。但是，在欧阳看来，孔儒力求依体起用，率性而为，追求行以合道，用以显体，但没有能由动、由用、由行达到不动之常、无为之寂、不生不灭之涅槃，没有能进

① 《孔佛》。

② 同上。

人即用即体、尽行尽性、即行即果的境界。他认为，佛法所讲之二转依，空其所知之障，转识成智，为菩提；空其烦恼之障，转染成净，为涅槃。每个人本具之自性清净涅槃，就是全体大寂或称法身；而无余涅槃，正是烦恼既尽后，证得的全体大寂，或称解脱；而无住涅槃则是所谓依寂之智，或称般若。由般若而解脱，由解脱而法身，正是由因可推及根本之因，由果可达至根本之果。而般若、解脱、法身，因因果果又是一而二，二而一，一体不二的，即行即果，即用即体，所以佛法较之孔道，不仅有“依体之用”——菩提心、般若智，而且有达“用满之体”——寂灭寂静之涅槃，佛法不仅有行且有果，即行即果。简单地说，孔学还限于世间层面，而佛法则具出世之法，有终极之归宿。故而孔学尚是方便，佛法乃究竟。

但是欧阳竟无并不认为孔佛有根本界线和区别，他甚至承认孔学智慧已深合般若。他在《孔佛概论之概论》中列举寂灭寂静义、用依于体也、相应不二义、舍染取净义四义来比较考察孔佛之异同。在他看来，二者在以上四义上均是共通的，只是表述不同，深浅有异。寂静寂灭，佛法谓“涅槃”，孔学乃称“至善”；用依于体，佛法解为真如不动，而正智生灭，孔学释为“发而皆中节，根于未发之中；感而遂通天下之故，根于寂然不动。”相应不二，在佛法即是般若所讲之不二法门，唯识所讲之相应善巧，而孔道则称为阴阳之相待相成，独而不立；佛法称舍染取净，而孔学之教则称“扶阳抑阴”。基于此，欧阳竟无得出结论——“孔、佛无二”，即从根本上说孔学与佛法并非两种异质的东西，或者说二者无根本区别，只是“佛学渊而广，孔学简而晦”，二者境界深浅有别。理上相通，但又不可相等。他概括道：

“孔学是菩萨分学，佛学则全部分学也”，孔学的宗旨在于“欲明明德于天下也”，佛法的宗旨则在“皆令人无余涅槃而灭度之”。孔学“为行者说生生”，佛法“为果者说无生”，“淆孔于佛，坏生生义；淆佛于孔，坏无生义。知生生而无生，是依寂之智，则知行之相貌有如此也。知无生而无不生，是智显之寂，则知果之相貌有如此也。佛与孔之所判者，判之于至不至、满不满，其为当理，适义一也。”^① 孔佛区别原本只在所达的程度深浅，境界高低上，或者说质上无别量上有异。这可以看成是欧阳竟无对孔佛关系的定论。

由此，他从两个角度推演其结论。

一是从孔佛相通的角度，强调以孔学印证佛法，同时，在佛法之帮助下，恢复孔学之本来面目，儒学之真精神。他认为，儒学虽重行，但若无超世出世之精神，则不能排除意、必、固、我之封执；佛学虽重果，但若无人世治世之方便，则流入顽空守寂的小乘境界。因此，儒不碍佛，得儒术而佛法以普被，佛不碍儒，得佛法而儒学愈精深。二者在理论上相互印证，在践行中相得益彰。他批判韩愈为代表的后儒，将佛家之涅槃寂灭误解为断灭、绝无而加以拒斥，从而也没能正确理解孔学强调的“中庸”“至诚”之深意。尔后中庸失去根本，义利模糊其界线，所以他常说“宋明诸儒不熄，孔子之道不著”^②，“数千余年，学之衰弊，害于荀子，若必兴孔，端在孟子。……《中庸》之素隐不已与修道，语语皆与涅槃寂静相符，渐既揭之矣，而《易》之契般

① 《孔佛》。

② 《答陈真如书》。

若、瑜伽者，留待能者可乎！”^① 他自认为已指示中庸与佛法之暗合，而其他则尚需后人为之。欧阳竟无抱有一腔复兴原儒真精神之热忱，而其动力正在于儒佛不二。佛儒相互印证，“佛学究竟洞然，而孔家真面目亦毕现”。就是说真正学通了佛法，孔学真义则尽在把握之中，而理解孔学真精神，可印证于佛法，促使对佛法领悟的提升。

二是从佛高于儒的角度，以佛释儒，以佛摄儒。通过以佛释儒，阐释中庸真义，发扬大学真精神，从而恢复、深化、发隐儒家真理奥义。通过摄儒入佛，把出世妙道与入世济民结合起来，既解决生死大事、究竟归宿，也要不离世间饶益人生。孔学重行之言，乃可作为佛之大乘菩萨道分学，积极入世，普度众生。其所倡之重义轻利，大公无私，在安邦定国、扶乱济世中，别有倚重。正如他所言，“孔义不但于抗战非常，多可权借，尤于抗战建国非常非常，足以经宗。”“今谈治国，应大乘同，触处洞然寂灭全体，故曰真孔中庸还我实落。”^② 在儒佛融通中，更好地发挥儒家狂狷中庸与佛家大乘精神。

在欧阳竟无那里，提倡孔孟之学，并非要以儒代佛，而实质上是摄儒入佛，加强佛教与现实的结合，丰富佛法之世间法，从而强化其济世功能。这一学术驱动力，在当时日寇入侵、民族危亡的时代背景下更显强烈和迫切。反过来也促成欧阳竟无以佛摄儒的时代特色。

① 《复蒙文通书》。

② 《复张溥泉书》。

三、太虚以佛摄儒思想

太虚(1890—1947),俗姓吕,浙江人。出身贫寒,自幼孤苦伶仃,体弱多病,16岁出家。太虚自述其动机是:“我初出家,虽然有很多复杂的因素,而最主要的,还是仙佛不分,想得神通而出家。”^①这表明他初入佛门时,对佛教了解甚少。师祖樊年老和尚为他取法号叫太虚,从名僧寄禅(敬安)受大戒,从歧昌法师学经。

此后,太虚游学于江、浙、奥各地,曾就学于寄禅、谛闲、杨文会。在杨文会的祇洹精舍,虽只有半载,但接触到佛教革新思想,眼界大开,开始热切关注现实问题及其他各种社会学说。

他曾阅读托尔斯泰、巴枯宁、蒲鲁东以至马克思等西方社会理论,以及各类维新学说如康有为、章太炎、严复等人著述,一度产生过社会主义、无政府主义等思想。在粤期间,曾与一些革命党人交往甚密,参加过党派活动。太虚以出家之身热心政治,并不是想投身仕途,而是不满当时社会黑暗、民族萎靡、国家朽坏,试图为国势民生贡献力量,可见其济民救世情怀已根深叶茂。在赢得了良好声望的同时,也遭不少人误解。

青年太虚在辛亥革命后,民国初肇期,曾先后筹组过佛学精舍、佛教协进会、佛教弘誓会等组织,参加了敬安组织的全国性

^① 《我的宗教经验》,印顺编《太虚大师全书》(平装本)台湾版,(以下略称《全书》),第41册,第346页。

的佛教组织——中华佛教总会的工作。太虚提出了对传统佛学的许多改新主张，表现出建设新佛教的热情与期望。从另一侧面反映出太虚不落小乘自了窠穴的品格。

太虚热心政事，但政治往往是无情的。1914年7月第一次世界大战爆发。在几经蹉跎和挫折后，太虚目睹时艰，深感佛法救世的艰辛，于8月，到浙江普陀山闭关。在此间除研习台贤禅净等诸宗著述外，尤深钻唯识系经论，颇有心得。同时也读一些章太炎、严复的著述。另外还反思佛教现状与改革，写出《整理僧伽制度论》。三年后，1917年太虚出关。他仍一如继往地投入到革新佛教、创办佛教教育及弘法利生，济世度众的活动中。

1918年，太虚开始重视对居士群体的联合，是年8月，创立上海“觉社”。1920年创办《海潮音》杂志，对西方学说进行批判，力图“发扬大乘佛法真义，引导现代人心正思。”呼吁佛教应顺应现代社会的变化，倡导由人而切实成就佛菩萨之道。尔后，不断应邀在南北各地讲经弘法，并从1922年起，先后创办武昌佛学院（1922）、闽南佛学院（1925，厦门）、柏林佛学院（1930，北京）和汉藏教理院（1932，重庆）、巴利三藏院（1945，西安），培养了大量品学兼优的僧材，这些青年学僧大都成了他所提倡的“人间佛教”与佛教革新的骨干力量。

太虚还是一位颇具世界眼光的佛学家与活动家。1924年7月，他在庐山召开了“世界佛教联合会”，并不辞辛劳弘法足迹遍及日本、欧美和东南亚各国。1925年组成“中华佛教代表团”抵东京，参加“东亚佛教大会”，与日本佛教界广泛接触。1928年开始酝酿已久的欧美之行。在法国曾发起创办“世界佛学苑”。历时7个多月，访问法、英、比、德、美五国，对佛学西播，东

西文化交流影响甚大。

抗战爆发后，太虚除积极呼吁并支持抗战外，还接受政府聘请，组织佛教访问团于1939年出访缅甸、印度、锡兰（斯里兰卡），受到热烈欢迎，取得巨大成功。太虚率团的友好访问，开辟了世界佛教文化交流与增加国家友谊的广阔领域，也开拓了佛教与世间结合，为现实社会服务的特殊方式。这也是太虚努力倡行的大乘佛法的具体实施。

从太虚的一生作为可见看出，他是一位具有强烈济世情怀的高僧，并言行一致，呕心沥血为佛教的振兴，为佛教与现世社会的结合与相得益彰，努力奋争了一生。虽然他提出的目标成少败多，但其入世精神成就了其独具风范的现代僧格，也是其重视并摄取儒家思想的现实前提与内在驱动力。

（一）太虚的佛教概观：以佛摄儒的思想大前提

太虚虽然社会活动非常频繁，但仍勤于写作，留下了约700万字的佛学及相关著述。太虚的佛学主张不拘于一宗一派，他一直试图形成一种融汇各宗思想的整体佛法观。

他认为，人生是短暂的，人们多是“浪死虚生，虚生浪死，竟不能稍稍自觉、稍稍自由，可不哀乎”，只有宗教才能引发人们从“牵摄于事势，颠倒于感情，驱逐于名利，奔走于衣食”中反身自省，冷静思索生命真谛。所以他说：“宗教与吾人之关系，所以甚深甚重，更无第二事能与相等也。”但“欲令吾人安信志之心，定慧命之性，必求佛教之无上真正之道，非其余人天之邪宗、小教所致也。”可见他对佛法之推崇与偏爱。“更从宗教上、哲学上、科学上、伦理上、政治上、教育上等种种方面，与佛教皆比较而分别观察”，无上真正之道，唯有佛教。“佛教，即是

佛、法、僧三宝。”他认为，佛，“是能觉悟开示无上真正之道之人”；法，“是佛觉悟开示之无上真正之道”；僧，“是信、解、行、证无上真正之道之人”。“三宝之德，不可言量”。可见，太虚十分注意佛法与人生的联结，重视由人成佛，人佛不二，自性弥陀。他认为，“悟自心之常乐”，“即光明无量之阿弥陀佛”；“充自心之慈悲”，“即能仁寂默之释迦牟尼佛也。”佛人之别，只在自心之迷悟蔽显。人皆有佛性，皆是佛子，只要皈依三宝，从而，“于哲理上转迷成悟，于伦理上转恶成善，于人身上转苦成乐，于世界上转凡成圣也。”由于当时西方宗教入华渗透势头较盛，所以太虚特别强调佛教的殊胜，认为其他各教，最终都将“无不融归佛心矣！”看来，纵然心胸开阔的太虚也不能免鼓吹自家信仰最优越的俗套^①。但这也构成他从佛教出发兼容各教，尤其融摄儒学的大思路。

太虚把自己的佛法总观，分为三个时期。初期（1908—1914）“以宗下、教下说明一切佛法”。宗下，指禅宗；教下，包括天台、贤首、慈恩、三论以及所摄之律、净、密。二期则是普陀山闭关后产生的系列思想，他把佛教分为大小乘，认为“小乘是大乘的阶梯、大乘之方便，所以小乘可附属大乘”，“佛法的根本宗旨，唯在大乘”，而“天台、贤首、三论、唯识、禅、律、密”此大乘八宗，“境”与“果”均是平等的，只是“行”上设施有差别，“各宗有各宗的方便殊胜施設”。故第二期的佛教总看法可概括为“摄小归大而八宗平等”^②。

① 以上引文均参见《我之佛教观》，《全书》第54册。

② 参见《我怎样判摄一切佛法》，《全书》第2册。

第三期则是1923至1940年，这一时期，太虚思想又有较大发展。他把全部佛法分为三大类：“一、化俗教，谓人及天等五乘之共教。二、出世教，谓声闻乘等三乘之共教。三、正觉教，谓大乘不共教。”（对大乘不共教，太虚又分为法性空慧宗、法相唯识宗、法界圆觉宗，并留下大量研究文章。）这便是太虚独创的“五乘三教”之判摄。菩萨乘既含有人、天、声闻、缘觉四乘之共教，作为正觉教，又有其独有之不共之教。全体佛教是贯通的，但又是层次、级别的。由此太虚申明“本人在佛法中的意趣，则不欲专承一宗之徒裔”。“本人观察佛法之五乘共法、三乘共法及大乘不共法，原为一贯；在教理解释上，教法弘扬上，随机施設而不专承一宗或一派以自碍。”^①太虚不仅融贯佛教内部各宗，而且融贯东西文化，适应现代思潮，不仅以此种大融贯的思路，疏理佛法，推崇大乘教义，而且正是以此种整体一贯而内有递次的判教思想比较贯通佛儒，摄儒入佛。

另外，太虚在判教中，还提出，“第一佛在世及正法时代，是依声闻行果趣发大乘心”，“第二像法时代，依天乘行果趣得大乘果”，“第三末法时代，是依人乘行果趣修大乘行”。他认为，当今便是末法时代的开始，“天乘似神道迷信，而声闻乘似逃避现实”，不易被现代人接受理解，只有净世善民的人乘，容易被接受倡引，裨益于人世。所以依人乘修大乘行，“这是时代机宜的需要。”^②在《真现实论》中也曾说：“末法期佛教之主流，必在密切人间生活，而导善信男女向上增上、即人成佛之人生佛

① 参见《新与融贯》，《全书》第2册。

② 参见《判摄一切佛法》，《全书》第53册。

教。”主张易“直指人心见性成佛”为“直依人生增进成佛”，或发达人生进化成佛。太虚对人生法的重视当然引出了对世间法及其对儒学的融摄。这形成他提倡人间佛教积极融摄儒家人生哲学的又一思想基础。

太虚在《佛法大系》中又把佛教“判摄”为人天乘和大小二乘。他认为，修行五戒十善的人天乘非是佛法独有，乃为世间所共有。“如佛法未来中国之际，儒教教人由士希贤，由贤希圣，由圣希天；道家老、庄之徒使人得仙人天；西洋的基督教说升天；印度之婆罗门教说由人道而生梵天等。此可见人天之善法为世间共同之教。”但“世间以此人天乘之教为其极归，而佛教则以此为出世之阶梯，化他之方便。”这就是说世间诸教止于人天乘法，而佛教则把人天之道，视为通向大小乘出世之道的资粮和阶梯，示明其迷谬，知其非究竟意义，而渐引入于大小乘出世行果。而小乘法，虽有彻底了脱生死之果，但局执自我解脱，没有“普度众生”的大乘胸襟。所以巴利语系的小乘只能算是出世法中的初级法门，而汉藏语系的大乘佛法，才是高级的，以菩萨因位趋于佛乘果位，乃是圆满究竟之道^①。

太虚关于三乘的判摄，进一步形成其对佛法及外道的整体看法与态度。儒道与人天乘的比合，只是佛儒关系的一个层面，在这一层面上，佛儒不二，而在更高层面，是儒学所未能达致的。儒学只能融摄到广大的佛法之中。这是太虚以佛摄儒的思想原则和基本构架。

^① 以上参见《佛法大系》，《全书》第2册，第334—341页。

（二）太虚的以佛摄儒思想

太虚十分注意佛教与时代机宜的契合，强调“依人乘而修大乘行”，重视由现实人生成佛的践行之道，形成其影响深远的、人世色彩极浓的“人生佛教”主张。在太虚的人生佛教论述中广泛吸纳了儒家思想，结合儒学，阐扬“人生佛教”。

1. 人生与佛教：人生佛教对儒学的融摄

太虚人生佛教的主张最基本的出发点，在于从现实的人出发，从世间法入手，从肯定人生开始，而不是从否定厌弃人生开始。

他在《人生》^①一文中特别对人及生进行了勘定，得出如下结论：

一、“人”是什么？是五蕴和合及相续的假相——故“人假无人”。

二、怎样叫“生”？是众缘交遍且互融的空性——故“生空无生”。

三、怎样做“人”？尊重仁及坚忍精进的人格，启发此人人本具的性德，做成一个能仕、能坚忍精进的“仁人”。

四、“人生”为什么？造成人人能仁、能坚忍精进的人格，去实证“人伪无人”，“生空无生”的人生真相，同登正觉。

太虚以因缘和合，自性本空的佛法观看待人生，所以“人”

^① 《全书》，第5册。

是伪相、无实体、非固定，“生”是虚幻。但人生并非无意义，人生的意义在于修炼能仁、能忍的品格，去证悟实相，超越人生，以求成佛。

太虚在这里借助了儒家对人的论述。儒家认为人之为人，在于其异于禽兽之德性。人的本质（人格）绝不在人的肉体与欲望，而在其内具的理性道德，太虚说：

此内具的理性道德发现于人伦的群众，即为礼法、政治等。然后以儒家所说的“仁”，最是表明人之性德。故孟子说：“仁者，人也。”子思说：“人者，仁也。”孔子也说：“克己复礼为仁。”此仁乃指人之性德，亦指为君子或成人的意思。

也就是说，人的核心在于“仁”，有“仁”方有德性，方成为真正具有人格的人，否则即属于未完成人格的人，尚没有成为真正的人，所以不能尽行人道。而人道尚不能尽，更不能谈论进一步的成佛之道。

太虚在依据儒家思想来训释人后，进一步还依大乘佛法诠释人。

佛法中，则又言人者忍也，言人世上如此的苦，乃这些人偏能忍受得住。此之忍字，有讥其不知厌离苦、求出苦的意思，这是三乘共教的意思；若大乘胜义，则亦可云是菩萨难忍能忍、难行难行的坚忍精进之德。

实际上，太虚是从对人生苦难的忍受中，引申出菩萨品格的坚忍精进。由能仁有德性的完成人格的人，进一步提升到普度众生的，追求成佛的菩萨。人与菩萨之间并无鸿沟，仁人与菩萨本是连续一贯的，都在“同登正觉”的途中，故佛、菩萨并不神奇，不过是人类生活向上进步的圣贤。

太虚批评传统佛教对现实人生的忽视。在《人生问题》^①一文中他指出，“向来之佛法，可以分为‘死的佛教’与‘鬼的佛教’。”追求死后做个享福的鬼，是“鬼本位论”，“并非佛教的真义”。其实生死人鬼是因果相续的，只有做好人，才能做好鬼，重死不如重生，重鬼不如重人。太虚说：

因为人和鬼，都是众生，至于死，特为生之变化耳。我们现在是众生中的人，即应依人生去作，去了解；了解此生，作此好人，而了死、了鬼亦在其中。此所以对向来讲死鬼的佛教而讲人生的佛教也。此似与孔子所谓“未知生，焉知死”，“未知人，焉知鬼”之义相混，然此犹是消极的方面，还是积极方面的意义，就限于儒家所讲的了。

太虚把佛家重人生与儒家重现世人生相印对，同时指出佛教的人生更积极更宽泛。佛教的人生扩大起来，人只是众生的一类，讲人，亦即讲一切众生。儒家的人只是消极意义的“狭义的人”，由此佛教所谓的“生”也更高深广泛：

① 《全书》第5册。

生者，所谓生之缘起，生之变易，生之转化等，皆包括于佛法之“生”义中。讲到生之缘起，即缘起而有生，即是生而无生之因缘本空义，更有无生而生之妙生义，则断非儒家之生义所能及也。

通过佛儒“人生”观念的比较，人生佛教之内涵更加明确起来：

由此说来，所谓死，实即生之一部分；我们要能了生，才能了死。相反的，若只了死，非唯不能了生，而且也不能了死。所以，基于上述之消极意义，既可革除向来佛教之弊习，改善现实人生；而由扩大之积极意义，尤能由人生以通达一切众生法界，缘生无生、无生妙生之真义。此为据理发挥应机宣扬之人生佛教真义，学佛者先应对此有正确认识。

在对人生佛教真义的论述中，可以看到，太虚既借助、融摄了儒学对人的论述，重人生的方面；同时又通过比较，指明佛儒的差距，凸出了人生佛学的独到之处与更高境界。

太虚还联系佛教在中土的传布史，阐述人生佛学不倡的原因。他在《人生佛学的说明》^①一文中指出，在佛教传入中国前，社会思想已各有角色定位：

以先有轨范人生之儒教，与祭天、祀鬼、求神仙之道

^① 《全书》第5册。

教，故承受发挥者虽在大乘思想，然以人生社会已为儒化所专有，故佛法应乎少数儒道之玄学者，则为禅宗与天台、贤首，游方之外；应乎一般民众之习俗者，则由净土、密宗而流为专度亡灵及鬼神祸福之迷信，随俗之习。而真正之佛法，未能成为中国之人群化也。且反受中国宗法社会、家族制度之影响，而将原来六和僧众之僧团，亦化成变态之家族制。

在此，太虚剖析了大乘佛教在中土未能真正民众化的重要原因在于，规范社会、发挥人生的功用已为儒教所专有承担，人生佛教蔽而未用。反过来说，在当今（太虚时代）儒家作为居统治地位的主流学说已瓦解，世道人心混乱与儒家地位的衰落，为佛教的入世化，关切人生留下空间，这也就是人生佛教所面临的时代机宜。从发挥社会作用这一点上看，佛儒之间从整体上似乎又存在着此消彼长的关系。

由此太虚明确人生佛教之目的，可分为四重：

一、人间改善 以佛教五乘共法中之五戒等善法，净化人间。……此虽一般科学、哲学及儒家等学术之所共，而佛教亦有详明发挥与其不共之特质者在；本此特质，进而融摄科、哲、儒学所长，则佛教对此改善人生之目的，自可发挥其无尽之效力也。

二、后世胜进 生命乃无穷尽之长流，循业力以受报，生死死生，此界他趣，轮回无已；故不惟图现生之改善，且应进求后世之胜进也。……

三、生死解脱 后世胜进非不善，然诸行无常，有漏皆苦，生而不能不死，住而不能不灭，终不彻底。……截生死流，拔度苦海，而登涅槃寂灭之彼岸。……是佛法又进一层之出世目的……而为世间一般教学所不逮。

四、法界圆明 涅槃解脱，美则美矣，然尚不尽诸习气……是故菩萨……历经时劫，广求无边福智……终乃圆明法界而融遍无碍矣。是大乘……佛法究竟之目的也。^①

太虚所举四重目的，一重比一重更高深，后一重又以前一重为基础。他认为旧行之佛教，脱离现实人生，不能圆显佛法之功效，“今谓人生佛教，皆在从现实人生为基础，改善之，净化之，以实践人乘行果，向圆解佛法真理”，最后“直达法界圆明之极果”。要达到此究竟目的，必须一层一层地逐步推进。而儒学所化导正是向佛法极时推进之基础。为此太虚从人性、伦理、做人等展开论述。

(1) 关于人性与人欲的讨论：对儒家人性论的统摄

人生佛教既然面向人生，便要讨论人，讨论人性与人欲。

对人性问题，太虚提到：

中国自古言性，如：孔子曰性相近，孟子曰性善，荀子曰性恶，杨子曰性善恶混，乃至漆雕开、世硕、公孙丑、王充，言善恶以人殊、上中下三品，皆为性上之善别义，而于

^① 参见《人生佛教之目的》，《全书》第5册，第234—236页。

性之本义，尚未谈及。^①

太虚认为，论人性，首先要弄清楚什么可称为“性”。他从佛法观念出发，认为“性”应该是“本来如此”的、“常住不坏”的、“周遍一切”的。按此标准衡量人实无实性可言。除此种哲学本体论意义上的“性”，是否还有比较具体的人性呢？太虚认为就各种事物具有类性而言，人性既含有生物、动物的通性也含有人的自身特性。就此而言“人性可以善，可以恶，也可以善恶之混”，“如果再从本体性方面看，也可以说人的性是无善无恶的，且是超善、恶的。”^②

太虚关于“人性”的价值判断，似乎只是重复了儒家先贤的观点，其实他还从佛教眼光进行了分析。他把人性分析为一是“纯善性”，即真如觉性，或佛性；二是“真如性”，诸法群生的实相即法界身；三是“正觉妙善法净种子性”，即寄于第八阿赖耶识之中的无漏种子；四是杂染性，包括“非善非不善的异熟性”、“可善、不善、俱非之种子性”、“执我之非善、不善性”、“造业之或善、不善、俱非性”、“最能求知创作性”。就此太虚反过来点评了儒家人性论：

《孟子》上有个叫告子的，他说“人性无善、无不善”，只讲到佛学上的异熟生。孟子自己说“人性善”，只谈到佛学上可造善之心，尚未谈到可造最高之善。荀子说“人性

① 《性释》，《全书》第2册，第367页。

② 《人性可善可恶》，《全书》第42册，第733页。

恶”，仅谈到佛学上可造不善之心，尚未谈执我之心。^①

太虚既由儒说引入了对人性论的讨论，又对儒家人性论较之佛法之不足与差距进行了评论，综而表明儒家人性论完全可以纳入到佛家人性论之中。

人性是人的深层性能，而人欲则是可为具体现实的，对人欲进行分析并探讨如何控制治理，是人生佛教不能规避的问题。

太虚把人欲分为三大方面：一是有情共欲，二是“欲界共欲”，包括“续生欲”（性欲），“段食欲”（食欲）、“物境欲”；三是“人类特欲”，包括对权势名利文化诸欲。人的欲望很多，而欲望该如何治理呢？太虚把对欲望的态度分为纵欲、节欲、色欲、化欲四种，并对之进行了评论：

主张纵欲者，以近代欧美学说为多……主张节欲者，儒家以理节欲，古今学者，亦多有主张节欲的办法。……主张绝欲者，如古代希腊、埃及及中国之道教等……主张化欲者，哲学有一部分，从前儒学主张变化气质，也就是化欲的意思。吾人以为：第一纵欲，害多利少，利不敌害。第二节欲，动于情，止于礼，情欲冲动，有相当限度，以理节之；但情欲冲动到极端时，理是无力节制的。第三绝欲，好的欲与歹的欲，玉石俱焚，同归于尽，这种态度，是偏枯的。第四化欲，比较来得善巧，文化亦从化欲而产生出来的。^②

① 《人性之分析与修证》，《全书》第42册，第736页。

② 《人欲之分析与治理》，同上，第746页。

显然，太虚对“化欲”持赞同的态度。那么佛家对欲的态度又如何呢？他认为，“人乘节欲”，以五戒节制欲望，“天乘、二乘（声闻、独觉）绝欲”，而大乘则是化欲的。从以上论述中可以看出，太虚对欲望治理的方式融摄了儒家的观点，当然大乘佛教化欲的具体方法（方便）及“大乘化欲的圆成”自然又有儒学所不及之处。

（2）学佛与做人：对儒家伦理的统摄

佛经言六道轮回中，“人身难得，佛法难闻”，太虚由此出发指出，要珍惜做人的机会，并“培本”、“报恩”，以“开辟未来世的升进之路”。人的生存需要相互资助，个人生命，“完全倚靠社会大众的能力来维持、资善”，所以还应“报社会恩”，要有爱国心，“报国家恩”。做到此三点，“只能勉强算个人”，尚不明人生真谛未得人生真价值，欲达此，更应“进德修道”，即依佛法去信、解、行、证^①。这表明，要追求通达人生彻了生死，必须学佛，而学佛又必须从切实的做合格的人开始。合格之人必须是有道德尽职责之人。太虚批评了旧佛教中的不良陋习：

高者隐山静修，卑者赖佛求活，惟以安受，坐享为应分，此我国僧尼数百年来之弊习，而至佛化不扬，为世诟病之大原因也。

.....

今所应确知以实行者，凡学佛之人，无论在家出家，皆不得以安受、坐享为应分，务必随位随力，日作其资生利人

^① 参见《学佛先从做人起》，《全书》第5册，第172页。

事业，不得荒废偷惰，以报诸佛、众人之恩德，遮其涤除积垢而振发新光耳。^①

太虚实际上首先以儒学的标准要求学佛者。仅有学佛之“志业”而无报恩之“职业”是不能胜进的。出家众任务在于“弘法利生”，在家众任务在于“任一工，操一劳”，“养家利国益群”。此是学佛者应尽之本分。“学佛之道，即是完成人格之道”，太虚还以“澹宁明敏”、“俭勤诚公”来规训僧众学行。“澹”，就是“淡泊”即“指戒”；“宁”，就是“宁静”，即“修空”；“明”，就是“明理”，即所谓“得慧”，以上三点，就是戒空慧。太虚还融纳儒家之“劳其筋骨、饿其体肤”崇尚勤劳的说教，增加了“敏”，就是“敏于事”，亦即勤劳做事^②。此是太虚 1932 年为汉藏教理院制定的院训。太虚在 1935 年为宁波奉化雪窦寺定的院训则是“俭勤诚公”，后来又作为汉藏教理院附中——大雄中学校训，并大量借助儒学加以阐述：

譬如礼乐，孔子说：“礼，与其奢也宁俭？”……老子说：“应有三宝：一曰俭，二曰慈，三曰不敢为天下先。”第一就是以俭德为宝。中国儒、道家的人文主义，其精神都首先注重于俭。

其次要勤。……若有俭无勤，在文化亦必孤陋，不能发扬光大。……古人如孔子，好学不倦，发愤忘食，不知老之

① 《学佛者应知行之要事》，《全书》第 35 册，第 55 页。

② 参见《澹宁明敏》，同上，第 81—85 页。

将至。……都是勤的精神。

第三要诚：诚字，在文化，道德上的意义，字丰富。如云“不诚无物”！各种物，都是和合体，若无诚，则不能和合……社会和合，才有文化、道德发展进步，生生不息，所谓“至诚不息，不息则久”。《中庸》云：“至诚，可以参天地之化育。……

第四说公字：平常说要大公无私，人类文化、道德，要赖公正以达最高境界。公正无私，则与天地同春，日月同光！……社会上没有公平公正，就没有文化道德。^①

这里太虚借助儒家的词汇提出了俭勤诚公，并直接运用儒家学说阐明其在文化道德上的重要性。太虚的目的在于，学佛做僧众也必须先是一个有文化有道德修养的合格的公民。因而太虚接下来，对俭勤诚公又专门从佛法修行上进行解释。俭就是戒，勤就是精进，诚就是禅定，公就是无私、无我，发大菩提心。按佛法标准要求的俭勤诚公与儒家标准的俭勤诚公，并无实质隔阂，只不过程度不同而已。这也就表明与古代用仁义礼智信五常比附五戒思路相仿，太虚从更广泛的意义上看到了佛儒在践行上的贯通性，把儒学切实看成为佛家修持的初级与准备。

所以，太虚一直倡导伦理化色彩很浓的“去私戒懒为公服务”，并改造丛林僧制为“人工与佛学”相结合的新僧实验场所，从而革除传统佛教种种积污。无可否认，太虚摄取了大量儒学有益思想并运用到其佛学革新主张中。太虚还专究居士学佛进行了

^① 参见《大雄中学校训》，《全书》第35册，第98—101页。

开导。认为：

佛法之近益世人者，即在五戒、十善，斯本与儒者人伦之常德相准，而亦与诸教、诸学之明哲贤圣所期者不违。

.....

夫居士学佛，与出家僧众异……而居士学佛，则期以普及乎全人类，风俗因以淳良，社会由之清宁者也；由遵行人伦道德，善成人格而渐修十善……者也。^①

居士也应是道德模范，是淳化风俗、清宁社会的积极分子，在此更体现佛儒之交融。

太虚还著有《佛学之人生道德》专门论述了佛教的伦理道德。

太虚针对世人误解佛法为非伦理、非人生的，强调佛法虽广大，但实是以人类众生为说法的中心对象，“佛所说的一切学理如道德，都是离不开人间的”。他认为，学佛践行中，“由人乘进到天乘和声闻乘、缘觉乘、菩萨乘的进化论，是以人生道德为进化的基础”。也就是说人生道德是学佛最基本的要求。而人生道德的内容太虚则摄纳儒家伦理，并与佛法之五戒十善进行融合。

他把《善生经》中的“礼拜六方”，与儒家五伦进行了比附。礼拜六方即以“东方如父子，南方如师弟，西方如夫妇，北方如君臣，上方如宗教，下方如主仆”。加以礼拜，人生在六方中，便时时刻刻可以产生出敬爱之心，“这敬爱心的维持和不失，人

① 《居士学佛之程序》，《全书》第35册，第204—205页。

生就时时刻刻在这道德中过生活了。”他说：

儒家所说君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友的五伦，即是从人与人之间的关系上，产生出这五种最适宜，最合理的价值，故谓之伦理。他与《善生经》六方的意义颇为相类。如君臣、父子、夫妇，都是相同；师长、主仆等的礼义，可摄入朋友、兄弟之中了。所以《善生经》的六方，和儒家的五伦，对于人生伦理道德的发明，实有过之而无不及。

这就是说，儒家常讲的五伦，佛教也有，并毫不逊色。佛教还有十善，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄言、不绮语、不两舌、不恶口、不贪欲、不嗔恚、不愚痴。太虚指出：

这（指十善）是从消极边说的，若从积极边说，则此十善即是仁、义、礼、信、智的五常：不残杀即仁爱，不偷盗即义利，不邪淫即礼；不妄言、不绮语、不两舌、不恶口的四种即是信；意识上的不贪、不嗔、不痴的三种就是智。可知佛教的十善道德，就是儒家的五伦道德，而且是更加周密详细的。

太虚实际上想说明十善是从否定方面，从不应该如何来规定人生道德，而五常是从肯定方面，从应该如何来规定人生道德。不过佛教十善更加细致些。太虚还从肯定方面规定佛教之所谓善。

善的定义如何？简单点说，我们平常在行坐语默、出入往还之间，凡是起一念、行一事，于自于他有利而无害，有益而无损。不但现在如此，即未来也如此，在现、未二个时代上，都合于自他两利的原则，这便是善字所下的定义，也就是佛教说一切道德的基础。^①

太虚把善，把道德标准，从儒家伦理中又加以提升，认为善就是自他两利，而且不仅在现世中经受检验，还要到未来世中去考察接受评判。显然，太虚的人生道德，又赋予了佛教的独特涵义。

太虚尚不满足于此，他进一步从佛教教理出发，提出了菩萨的人生观，并以此形成健康积极的公民道德。

太虚指出，菩萨并非偶像，菩萨是“有了觉悟的人”，菩萨本身是有情，因而能体会有情众生的痛苦，不期而然产生普遍的悲悯心，誓欲为之解脱苦恼痛苦。

研究佛法，倡明菩萨人生观，对于公民在于建立公民道德。“公民道德之第一点，须知全国民众是同体平等的，皆视为同胞兄弟一样。……凡起心用事，皆从此心出发，则即成为具体而微之菩萨行为，亦即成为公民道德了。”太虚认为，中国人旧习甚深，缺少公民道德，以致于他认为，“我们今日最需要的，在从菩萨的人生观去修善公民道德。”^②

显然太虚力图以佛教伦理来取代儒家伦理，对公民道德施以

① 以上参见《佛学之人生道德》，《全书》第5册，第163—164页。

② 以上参见《菩萨的人生观与公民道德》，《全书》第42册，第695—697页。

积极影响。不过，太虚并不是简单地把儒学及其先贤摈于一边，而是通过消化容纳之，使佛学涵盖之，从而从整体上取代之。他在论述菩萨“六度行”时在古代圣贤中寻找代表人物：布施，如我国古代伊尹，“圣之仁者”；持戒，如夷、齐，“圣之清者”；忍辱，如柳下惠之“圣之和者”；精进，如墨子之“摩顶放踵”；禅定，如颜回之“三月不违仁”；智慧，如孔、孟之“超人的智慧”。由此表明菩萨行并不神秘，菩萨之“六度”在我国古代早已有人践行了，可见佛教伦理与中国传统伦理本来之相通性。他说：

菩萨行既然就是我们古圣先贤的道德综合，而礼、义、廉、耻，也是先民道德的结晶，把他贯彻到个人、家庭、社会 and 整个民族，便是达到了新生活运动的目的。^①

太虚将菩萨行与儒家之礼、义、廉、耻勾通起来，在当时是为了宣传当局提倡的以儒学伦理为核心的新生活运动。但太虚同时也在借儒扬佛，通过儒佛比较融摄，大讲人生佛学，阐扬佛教伦理及其价值，其真正目的，不在于复兴儒学体系及其正统地位，而在于表明佛学体系可以取替原来由儒家所承担的教化角色，证明人生佛学的独立价值和系统意义。而在佛教对公民道德的影响塑造过程中，佛教也表现出现世化、入世化、伦理化的鲜明特征。

(3) 佛教人生观对儒家人生观的统摄

^① 《菩萨行与新生活运动》，《全书》第42册，第716页。

太虚还写了多篇文章专门讨论了人生观，并从佛法立场对近代人生观进行了评判。他把人生观分为人本的人生观、神本的人生观、物本的人生观、我本的人生观四类。其中他认为人本的人生观“含有人类、人伦、人道、人群的意思”，“依人类浑括此名称伦理的关系，和合言之，谓之曰人群”。“人群以同情心为性，是谓之仁，仁之中又有信、义、礼、智。盖无仁不群，无信、义、礼、智，则群不整理坚斲也。”人类群居，讲仁义，即是人道。太虚还把人道与自由、平等、博爱联系起来，把儒家“五常”与资产阶级人道理想相结合。他认为：儒家，虽微有侧重人伦的倾向，于人群、人道未能发挥圆满，然大致也便可以代表人本的人生观了。

太虚实际上对儒家人生观评价不低。在他看来，以上四种人生观各有合理的一面，“四种皆有用”，但从佛学看来，又都有不足，“皆当有需乎择去迷谬偏蔽之处而已。”“皆有所是，亦皆有所非，然尚无一能达到佛学的真际者！”^①那么，佛教的人生观如何呢？针对以上曾提及的人生观，太虚对佛教与人生进行了分析总结：

根据佛教第一点的因缘观，不但可以使人生从神权统治的黑暗世界解放出来，而且可以认定自己面前世界，法尔条理井然而不是杂乱无章的，才能安心生活，才能使奋发得着一个趋向……

根据佛教第二点的因缘性空观，人生才可以将自我灵活

① 以上参见《近代人生观的评判》，《全书》第43册。

放大，庶几与物触处无碍，而真能昂首天外，大来大往。

……

根据佛教第三点的圆融无碍观，将于现事实物关系，更见紧密；事物价值，更见胜妙，腐朽神奇，弹指顿化！

佛教人生观克服了神本、我本、物本人生观的缺陷，同时也超越了儒家人本观的局限。太虚由是号召努力从人的本位向上提升，人人皆可成佛^①。

太虚还把佛法人生观称为“人生观的科学”，认为人生“三真相”在于佛、法、僧“三宝”，并摄纳儒学“内圣外王”加以论述：

第一，即于现前的科学理知，不但用心征服他物——包括自然界及他人，发达自我，而亦用此格物致知的理知，反躬以诚意、正心而调直觉。此即明明德、致中（和）、致良知的工夫，亦即内圣外王的内圣工夫，及孔子“四十而不惑”以前的工夫，使随感而应皆不离与理知冥寂的当前直觉，欣然自足而无所倾慕乎当前以外……亦即是科学家一切可知的皆是心理内容，与佛教（的）……可觉之遍觉。

这是第一步工夫——亦即“内圣外王”的“内圣”工夫。

第二，即依现前的科学于零乱忽漫之经验中，所求得比

① 以上参见《佛教与人生》，《全书》第43册，第960—961页。

较有秩序条理的关系法则——法学根据于此，中国的《易》理亦根据于此——，侧转身来施用到突戾嚣张的人众生活上，使成为比较修、齐、治、平的一一个人及各各团体——身、家、国、天下，此即亲民、致和工夫，及内圣外王的外王工夫，与孔子“五十而知天命”，“六十而耳顺”的工夫——，使随时、随地、随人皆能乐其生业，而安于符顺理智之人间礼义，欣然自足而无所倾慕乎人间以外……亦即是科学知识施于人众方面。以人众生活为本之经济学——基尔特等之社会主义、法律学——克鲁泡特金之无政府主义、伦理学等。而所本者则在生物学、心理学……因彼偏尚情感流动，而此则本于合理的人众生活之法则以执持情感，使人众生活成为理得心安的生活。

这是第二步工夫——亦即“内圣外王”的“外王”工夫。

第三，即依上二重之经历，而自心的、人众的庸常生活，俱达到无思而为、不勉而中之仁慈孝友生活——即止于至善之物格、知至、意诚、心正、身修、家齐、国治、天下平之境界，亦即致中和而天地位、万物育之情境，与圣、王之极致，及孔子“七十而从心所欲不逾矩”之心境——，使无可无不可，活泼泼地，无入而不自得。^①

这是第三步工夫——亦即达到“内圣”与“外王”之“极

① 《人生观的科学》，《全书》第46册，第31—33页。

致”的工夫。到了这种境界，那就可以从心所欲的自由境界了！
虚老从而得出结论说：

故人生之初行，是依——事实三真相之世俗假说的佛陀，若周、孔之圣；达磨，若《易》、《礼》之经；僧伽，若史家所颂为形措、风清之成，康之治等为依归。

虚老进而指出：

唯有根本的归依，可由初行直趋究竟之佛教，则此初行即为得达究竟之初行而有利无弊。^①

基于对佛、法、僧“三宝”的“根本归依”而引发出来的“初行”，可由此而“直趋究竟之佛教”，乃颇为优胜的人乘佛法。

太虚建立“人生观的科学”，实际上是以人乘佛法与儒家学说建立了紧密联盟。反过来，太虚以“人生观的科学”来抉择世界文化时，对儒学自然首肯有加：

……从心理学说明伦理学的动机，用科学的理知调治直觉——即孔家之格物、致知、诚意、正心、克己复礼，以成天下归仁——，此用于科学方法整理后之孔、颜、孟、荀学，及宋、明学，完全适用。而于……老、庄等玄学，又印度数论等外道与吠檀陀（多）等泛神教……及基督等一神教

^① 《人生观的科学》，《全书》第46册，第34页。

……则须据根本的三真相，用科学方法以批评抉择之后，或破、或收而选用。鬼神之教等，则当在排斥肃清之例。……孔氏修身、齐家、治国、平天下之礼乐仁义，经克鲁泡特金之科学洗炼、批判、修整之后，亦即为得过雍容安娴人群生活之道德。其余基督等天神教，道教等鬼神教之教团生活，则当在排斥肃清之例。^①

人生、生群、人物三方面生活的改进，关键还是在于“由人生初行引进人生究竟”，即由容纳了儒学的人乘佛法向大乘佛法的升进。在《佛教的人生观》中，他概括说：

统观法界，修菩萨行、证如来果者，唯在乎人而已。伟矣哉，人生欤！美矣哉，人生欤！……故今提倡大乘，尤亟提倡人乘。……若统持之大乘佛法，则不唯即得成就中正之人道生活，且即为大乘始因之修习信用菩萨。

他还说，“更当积极地发挥人之本能，致之于完全好的人道生活，而为趋入大乘行果之始因。……而我们现今所主张提倡者，即为大乘佛法的人生观。”^②

这表明了太虚反复提倡人生佛教的原因，也表明了太虚广泛摄取儒学的真正目的——摄取儒学人生学说在于丰富人乘佛法、倡引人生佛教；而人生佛教只是过渡，终究是为践行大乘菩萨道

① 《人生观的科学》，《全书》第46册，第43页。

② 同上，第923—924页。

为成佛打基础做准备。在太虚眼里，只有大乘佛法，只有成佛，才能达到人生的最高境界，获得最大自由。在《人生的自由问题》一文中，他说：“个个成佛陀，人人得自由，大哉自由，至哉佛陀！”（全书42册）

在人生观上对儒子进行了具体细致的融摄后，太虚从整体上对佛儒关系进行了直接的体系对体系的探讨。

2. 作为国学的佛学与儒学：儒佛关系论一

太虚把儒学看成国学的主流与代表，并承认自己曾先接触儒学：

我未入佛法以前，亦曾寝馈于孔、孟学术之中。迨皈佛修学以后，复将孔教经籍之精华，取而与佛乘相印证，觉以前见解，不如学佛以后所得之别有精微、广大、深切、著明之处。^①

太虚肯定了由儒归佛后，所学见解更广大精深，但他也认可了儒学的价值：

我以为孔子之道，注意人类在万物中特殊不同之德性，所藉以岐异，超尚于其他动物者在此，即孟子所谓“人之异于禽兽者几希”是也。……仁、义、礼、智，非由外铄，人生本有，善为维护，如草木之萌芽，不使夭折损害，俟其长

^① 《佛法与孔子之道》，《全书》第41册，第381页。

养成功，为贤、为圣、不外乎此。^①

所以，太虚得出结论：“以此言之，孔子之道，为人生在世最正当之办法，无可疑义。”这就是说在人类社会生活中，即世间法中，孔学毫无疑问应是最正当的办法，最该践行的准则。由此，他给予孔子很高的评价：

孔子之伟大人格，生有自来，非常人可及。人之希望，勉强学之，随其造诣，各臻其相当之境域与地位，圣人则不可能也。然孔子则殆为天纵之圣，生有自来，超乎常人以上。^②

这里太虚实际袭用了“上智与下愚不移”的论说，把孔子看成了常人所不可及的“天纵之圣”，孔子的人格智慧是生而有之，非后天勉强习得。进而太虚嘉许了孔子的学说精神，并认为其精神尚有精深隐晦，超出世间法的一面。他说：“孔子高尚精神，别有寄托，非现世为限。”太虚提出的论据一是：

观其“天生德于予”、“天之未丧斯文也”二语，可以规其精神寄托之所在。所谓“无”也者，既非蔚蓝无际、穷隆在上之天，亦非世俗人心理中备具人格之天，不过表明其精神所寄托之不思議力。

① 《佛法与孔子之道》，《全书》第41册，第381页。

② 同上。

太虚的另一类论据是从侧面推判孔子幽微未言之深义：

孔子虽不曾明言，而就子贡谓“夫子之言性与天道，不可得而闻”；颜子谓“仰之弥高，钻之弥坚”等语观之，则（孔子）精神寄托之所在，虽不以之示之，而最亲近之弟子，则窥知一二。^①

由以上两方面的分析，太虚判断：“是可知孔子精神之寄托，殆超乎常人、人生宇宙之上也。质言之，即不以现世为限。”

这里我们看到，太虚与欧阳竟无经过他们各自的分析，都得出相似的观点，即认为孔子精神不仅在人生现世间，还隐含有超世的一面。这实际上是通过以佛释儒，“挖掘”儒学所谓幽微隐晦的深义，证明孔学精神的高深处是本来通达佛教精神的。这也是杨仁山曾指出的“入世法隐含有出世法。”入世精神也需以出世精神为归宿指导，世间法与出世间法相贯通，此观点的成立为融摄儒佛，奠定了基础，并理所当然地演绎出儒佛无碍，先儒后佛，以儒为方便，通途，以佛为究竟归宿的论断。故太虚说：

欲完全一作人之品格，必由孔子之道而成就，然必经佛法之甄陶，乃能生养，乃能生养若孔子、若儒门诸贤之伟大人格。于入世之志，具出世之胸襟，必以佛法为归宿，乃得安身立命。^②

① 《佛法与孔子之道》，《全书》第41册，第386—387页。

② 同上，第388页。

这表明，一方面孔学是成就完美人格之必经之道；另一方面在他看来只有以佛法为归宿，为甄陶、为全面的驾驭，才能真正生养伟大人格，也就是说，有出世之胸襟，有出世之精神，才能真正完成入世之志。此结论与明代四大高僧以佛摄儒观点一脉相承。就是说，即使入世之儒学也需出世之佛学为指导，或者说，儒学入世精神中原本便已隐含有出世品格，正如此，儒学才成为旷世正学。而佛学之人乘入世法基本也通过儒学实现出来。儒佛戏名而已，理一名殊，二者不过对理之开显程度侧重有差异而已。

接下来，太虚具体点评了儒学之经典及重要人物。

太虚用佛教《起信论》思想与《周易》进行了“会通”，认为《周易》中“一”画之太极，如“无始无明”之“本识”；“——”画之两仪，如本识“不觉而动”，生“见、相二微”（即认识主体与认识客体）。所以他认为，《周易》之万法生灭因缘观与佛法唯识论相通。而在《周易》有关天观、地观、人观中，孔子所传承者“人观”为主，“占者凭数，说者凭理，存以泛观人事，蔑不宜耳。”但太虚仍将《周易》“定性”为“世间法”。他说：

或曰：《周易》者，孔宗之出世法也。然世、出世之界，犹难猝定！将之涉俗经国为世、而离群索居为出世，俗儒之恒见耳。^①

关于世与出世的标准界线很难裁判，而那种将涉俗经国为人

^① 《论周易》，《全书》第41册，第370页。

世，离群索居为出世的简单处理，在太虚看来，纯粹是俗儒对世与出世之误解。他认为：

故世法者，顺自然之化而起人为之功者。不以生化为美，不以能生能化为真，将解其得生之天枢，析其成变之惑元，无生焉，无变焉，是谓出世。然则《周易》之为世间法也明矣。^①

以此标准，太虚认定《周易》属世间法，而且因其“贵迎其变而求其理，避其凶而趋其吉”，“故是为世间正法也”。但同时他又申明：

夫《易》虽世间法，而此定志、修业、成德之序，学一艺，习一术，莫不皆然，故亦可通于出世法。^②

以上从分析《周易》的角度，进一步表明了太虚对儒学地位的评判，同时也进一步表明他对世法、出世法的看法。他把《周易》视为“通于出世法”的世间正法经典，由此儒学实际也是通于出世法的世间法。儒学与佛学的关系便是一种相通而又有层次之别的关系，太虚还以自己观点立场出发，对儒家人物进行了点评：

（1）对荀子的评价

① 《论周易》，《全书》第41册，第371页。

② 同上，第374页。

太虚对宋代理学贬黜荀子表示异议，给予荀子颇高评价：

而荀、孟同隶儒家，宋以前无轩輊，韩愈亦但曰大醇小疵而已。迨宋有程、朱辈所谓理学者出，始尊孟而黜荀；理学之徒，且排荀说侔于管、韩，致荀子之精义，反隐没理气之窠言中。宋人之尊孟，假其拒扬、墨以辟释、老也；而黜荀则以《性恶》篇暨《非十二子》篇，语多指斥孟、孔伋也。夫荀子纵未完密，视孟轲，孔伋之书，亦足相胜。……然障蔽先贤之学，俾后生不蒙其福泽，宋儒之罪深矣！^①

太虚认为荀子之《正名》、《性恶》、《解蔽》三篇为其思想最审密的核心部分，“持论精实”，孔孟、老庄之学中也有所不及。他认为荀子处于战国，世道剧变，必有新名，故著《正名》，“视孟轲之说，固亦过之，此其足多者也。”太虚还对荀子的性恶说表示赞许。认为韩愈性三品说（善、可善可恶、恶）站不住脚，而且执仁义礼智信五常为“人性”，“实不可通”。而且“五者并列，并复不然”，就是说仁、义、礼、智、信五者，“特有高下、深浅、广狭之殊”不可等量齐观，相提并论。太虚对告子的“以生为性，谓性无善无恶”表示认同，认为其“最无妄矣”。据于这种“以生为性”出发，他指出，“儒家言人性者，唯荀子最为随顺法性矣。”他说：

人类之生，由于染意，染意必与四烦恼俱，意识必依意

^① 《论荀子》，《全书》第41册，第390—407页。

根而发，意根染，故意识亦染，顺之而偕前五根识，交待外缘，起为行业，必有营私、凌人之恶，则人类生定之分也。近世天演学者，谓人皆有贪性、营私之欲，义亦符契。故荀子性恶，于义为诚。孟子性善，特举人类可能性之一端当之耳，是济世之说，非穷理之谈。^①

太虚用唯识八识论，阐释了生而性恶的道理，从“生”的角度讲，“生”因起于第七识（末那识）的污染（本来是八识无生的状态），第六识（意识）也就受染，由此眼、耳、鼻、舌、身五根识也就发动起来，贪执外业，生出恶欲。所以人类之生，其性恶。太虚还用近世进化论学说做佐证。由此他得出荀子性恶说，更合乎事实的结论，而认为孟子性善说，只是人性之一方面或一种可能性，于理上并非客观。

太虚的这一鉴别，与欧阳竟无对孟子的推崇各执一说，可见即便从佛学立场出发摄儒，对儒的解释也不一致。其原因主要在于对基本术语范畴理解并不统一。关于“性”的定义是引起歧异的关键。杨仁山认为儒家均是论述后天之性，孟子性善也是就后天而言，未能像佛学通观三世，从真常角度言之。所以太虚从后天“以生为性”，这一定义出发，认同荀子之性恶论更有道理。太虚指出：

夫人性即恶矣，故荀子尊重师法礼仪，而吾佛人天乘，亦但告之曰：皈佛、皈法、皈僧。诫之曰：勿杀，勿盗，勿

^① 《论荀子》，《全书》第41册，第390—407页。

淫，勿妄……皆以人生性恶，故唯用反克之功……荀卿之论，殆人天乘之正宗哉！余故称而与之。^①

从性恶论出发，所以才有后天师法礼仪，皈依佛法僧，才用王常、五戒，以克制恶性，“遮恶以成善”。在太虚看来，荀子之论与佛教人天乘相吻合，完全符合佛法教义。在赞许荀子性恶论的同时，以此把荀子学说纳入到佛法体系中。

太虚还十分推崇荀子的《解蔽》，认为“解人心之蔽”的确是非常重要的，但与荀子更注重“兼陈万物”的解心蔽不同，太虚更强调“而能解之者，还在人心”。不过他仍然认为：“今荀子《解蔽》一篇，可谓举之无上，接之无下，保传人天，而度越人天矣。”^② 他给予荀子《解蔽》篇在儒学中极高的定位，并由认定其已通达佛理，并可发挥“度越人天”的功效。

（2）对韩愈的批评

韩愈则没有荀子幸运。对韩愈的看法，太虚否定居多。当然，由于韩愈的排佛立场及影响，自然决定了其在佛教学僧那里频遭否定的命运。

太虚除对韩愈的为人、行事提出责难外，主要批评了韩愈享誉一时的《原道》。他重点反驳韩愈“道与德为虚位，仁与义为定名”的论说，为老子作了一大通辩护，对韩愈深表不满与蔑视，太虚的结论是：

① 《论荀子》，《全书》第41册。

② 同上，第390—407页。

读《原道》而后知愈不唯未尝知佛、老，亦未尝知儒。其立论，前后相刺谬，亦矜乞求胜人而务显才名，耸动观点，冀略取高官厚禄耳！宜其年长位隆、益靡然也。^①

看来从明代四大高僧那里直到太虚，尽管他们努力融通佛儒，但对于韩愈，却毫不留情一致予以评击，这一点始终未改变。

(3) 论宋明儒学

对于宋明儒学，太虚基本将其视为受佛教禅宗影响产生的新学。

尝论我国自晚唐、五代以入于宋，禅宗实为学者思想之结核……虽道家，儒家，亦取禅宗为骨，涂附或道、儒之旧业为皮肉，以号为性命双修之仙学及宋明儒之理学者。^②

太虚认为宋明理学骨子里实为禅学，只不过仍“萦挂其旧业之故”，仍然注重经世致用，希望做“人伦之贤圣”。“故儒、道虽同托于禅，以面底不一致故，还与佛门卒多抵牾。”就是说宋明新儒学虽然理论上托附于禅宗，但仍没有放弃儒家的“旧业”，因而仍与佛法有差异。对此太虚还深以为憾：

然宋、明以来道家之修性，儒家之究心，实由感受禅宗

① 《论韩愈》，《全书》第41册，第466页。

② 《论宋明儒》，同上，第471页。

之佛化使然也。然宋、明以来之佛、儒、道三教，已潜藏此不可说之禅宗为共通之根底，故国民之普遍心理上，每易有三教同源之思想。而读书士大夫，多于三教同源之思想上，守儒家之态度；无识男女，多于三教同源思想上，持道家之态度；彻里彻表为禅宗之宗、佛教之教者，卒唯极少数之人也。^①

这里太虚在肯定了至宋明三教以禅宗为“共通之根底”，大众容易产生三教同源之思想，但在三教之影响上，大多数人或仍专务于儒家之“治世以修文”，或执信于道教之成神成仙，长生不老，真正归依佛教禅宗者仍是极少数人。所以他不满地指出：

由上来所言以观宋、明儒之学，可知其渊源于禅宗而又肤浅自封，不能与禅宗一致，明矣。^②

太虚指出宋明理学渊源于禅宗，或托附于禅宗或以禅宗为根底，为内骨等，均表明太虚从佛学立场出发，在正确揭示理学受佛学影响的同时，无疑又有不合史实夸大这种影响的倾向。在无可奈何地承认理学坚持儒学立场仍与禅宗有别时，太虚表现出了宗教的狭隘性，指责其为自封自碍。其实这恰恰反映了理学对禅宗接受程度是有限的，其根子仍然是儒家的。实际上在中国传统社会，理学与禅宗，儒学与佛学相互影响而又各自有别是正常

① 《论宋明儒》，同上，第472页。

② 同上，第473页。

的，恰恰完全归一于佛教禅宗才是反常的。

太虚还专门分析了“三教混合”局面的由来。他认为，宋明儒学表面上似乎是由道家陈抟传周敦颐，再传二程，尔后由朱熹及陆王光大。其实周子及程濂溪均曾受学禅僧。他说：即就陈抟沾禅附道，以道其所道，周、邵又沾之以附于儒，适开三教混合之局，其隐贯之者，则禅宗也。

在太虚眼里，宋明以来“三教混合”局面实际上是以佛教禅宗为内在主线的一种交融，所以太虚把宋明儒学看成主要是暗仿禅宗，他说：“茂叔教二程寻孔、颜乐处，仿自禅宗参话头。其言无极而太极，乃指心言。”他进一步论证宋明理学“托本禅宗”：

宋、明学，大致以天地人物变易之本名太极——或谓一气、或谓元气——，以人事伦理标准之情谓之中——或曰无性、或曰天性——，而皆以此心释之，实为宋、明学之大原，而托本禅宗——禅宗亦曰心宗——之明证也。^①

他还继续例举了陆象山的“吾心即是宇宙”，王阳明的“心外无理”进一步表明宋明儒学务明本心同于禅宗。

但宋明儒学在大量摄纳佛教心法时，激烈辟佛声势也颇大，太虚不得不分析了宋明理学排佛的原因。他认为陆王承大程“气即理”说，每不与佛辨，而朱熹承小程“理异气”说，每与佛辩。“此亦宋、明儒学与佛关涉之大条段”。他还具体地从内外两

^① 《论宋明儒》，《全书》第41册，第474页。

方面找了六点排佛的原因：

一者，先入为主，守门庭故；二者，虽窥本心，未深明故；三者，不知佛有人乘法故；四者，中国佛徒偏出世故；五者，经律论藏少研究故；六者，方便教化先成人故。……方便教化先成人故之一义，即是以佛之人乘佛法教化人众，令得完成人格……实亦佛法所重，而中国之儒学最合乎此，故在中国即可用儒学以教人。^①

宋明儒者排佛除了门户之见及对佛法不了解等外，另外重要原因在于中国正统文化造成的异态：

然中国历来之佛徒，皆偏于出世，而不知以（人乘法）化普遍人众，致为儒者所排。然亦由儒者据为己业，不知是佛之人乘法，佛徒若宏人乘以夺其业，更易起诤，故宁超然方外。而少数由儒入佛、真明于佛者，亦间由方便随顺以引导儒者之故，专说儒理，示异于佛，此则阴儒阳佛，菩萨之权巧也。^②

这段分析表述了太虚以下几种思想：一是，佛法本来含有人乘法，而中国儒学也最善于此，可以替代成就此角色。二是，中国佛徒偏于出世，致使教化人众之职能完全被儒教据为己业，但

① 《论宋明儒》，《全书》第41册，第477页。

② 同上，第478页。

若佛教真弘扬人乘必与儒家发生争夺，因此教中人“宁超然方外”。在中国传统社会，儒家的正统地位，强化了佛教放弃入世专注出世的社会角色定位。三是，基于以上原因，在少数“真明于佛者”那里变相出现了外儒内佛，以儒为方便言说，而实传佛理的“权巧”。太虚对此历史的因素也深有无可奈何之感，最后他心情沉重地感叹：“综此六故，宋、明儒于是乎排佛！”无论是真排佛还是伪排佛，总之宋明儒学的兴盛后佛教却走向了衰落，这是不争的历史事实。太虚对历史原因的总结应该说是比较中肯的。这也表明太虚在力倡人间佛法时，为何也大力融摄儒学。

（4）论王阳明

太虚在总体上评论了宋明儒学后，还专门点评了王阳明，显然表明太虚对王氏比较重视，对其学颇有好感。他赞叹王阳明冲决朱学而特出，真正继承了孔门之道，“原重内圣外王之行事，而不重在析名辨物之理论者。”他说：

阳明则谓圣人之为，心学也，心即理也，心即良知也。良知即天理也。摆落一切，空诸依傍，但致吾心良知、天理于事事物物，则事事物物皆得其理，故能即知即行、知到行到，心成作圣之行，实高迈古今！^①

太虚把王阳明渊源于禅宗之“知行合一”说，赞许为“高迈古今”，并认为阳明“不深辩门户之见，实知实行”，粹然是一“得心于禅宗，立身于儒术之大贤”，是“华、梵两文明构成之一

^① 《论王阳明》，《全书》第41册，第499页。

良果也”^①。把王阳明高度评价为华夏儒家文化与印度佛教文化两大文明交融结出的优良硕果，可谓见解独特。

太虚把王阳明之良知与孟子的良知良能做了比较。他认为“良知”是阳明学说之核心，本于《孟子》，意义却较之更深刻（实际是更加合符佛学）。他说：

《孟子》良知、良能并称，王子则总扼其枢纽于良知，而良能即摄于良知之内，故即知即行，彻里彻表。且《孟子》所云之良知、良能，盖指吾人生稟之知能耳，生稟之知能，虽尚无习惯之染，实已为气质所拘，故同在人类、智、愚、仁、暴，襁褓中万差矣。至阳明所云良知者，乃先泛滥词章，从事于格物穷理，出入佛老，积闷久亡，忽于居夷处困之际，尚观古人，近察当己，炯然独露而得；此乃吾人独能作圣、成佛之一点灵心，自由活泼，绝对无依，不为气质习惯所拘染者也。

太虚把王阳明之良知，看成是如禅宗式“开悟”而得，完全靠自己内在之灵心或本心，不由外力而独得。他又说：

孔门谓之“仁体”，王氏谓之“良知”，总指此物。故阳明亦曰良知即是独知事，而与孟子同名异实。盖孟子所指之良知良能犹金矿，而阳明所指之良知，则犹矿中露出之金也

^① 《论王阳明》，《全书》第41册，第500页。

……^①

孟子之良知良能，在太虚看来，尚未达到纯真，只是含金之矿，而王氏之良知，则直指本相，乃是矿中脱颖而出的金。阳明所达境界已高于孟子。

故良知之“良”字，应训为“诚”，而有本性净善正信之义。故能发见此良知而保养之，身、语、意之动，皆不能欺此良知以行，自能为善去恶。……故致良知则意自诚，心自正，身自修，家自齐，国自治，天下自平也。^②

太虚一方面把“良知”，实看成“应生同具之佛性”，把“致良知”阐释为“明心见性”，而同时又指出王阳明作为儒家，其“致良知”，在世间法中又自然表现为正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下。他甚至借佛家《楞伽经》中所用的“宗通”（指自悟）与“学通”（指教人）套用来比附王阳明的“良知”说与“四句教法”（指“无善无恶心之体，有善有恶心之动，知善知恶是良知，为善去恶是格致”）所以太虚说阳明“向禅宗悟得，却向儒中行取也”。也就是说阳明的思想境界已达到佛学高水平，不过其践行外形采取的是儒家方式。他在太虚眼里既是儒学大贤，又是佛教心学大师，所以太虚说阳明为华梵两西大文明育生的一大良果，给予之极高评价：

① 《论王阳明》，《全书》第41册，第500页。

② 同上，第501页。

前乎阳明，未有逮阳明之盛者也；后乎阳明，未有逮阳明之盛者也。一推斯学，小之足以起中国，大之足以援天下！……^①

仲尼以来之一人也！

太虚几乎把阳明看成不亚于孔子之人，其学说具备起中国、援天下的气魄。

其实太虚之所以对王阳明如此推崇备至，正在于阳明合乎其大乘佛学标准的要求。在太虚看来，一方面阳明学说已属禅宗门下，是属于佛学圈子内部的了；另一方面，阳明学说大讲修齐治平，虽貌似儒家，实际上乃是对大乘佛法的倡导。在这方面，恰恰是佛教长期偏于出世、行在小乘导致的弱项。对王氏的佛化与推崇中，实际上太虚在倡引出世与入世完美结合的大乘佛法，王阳明正是佛教大乘者的形象。可以说，太虚是在树立佛儒交融的典型人物，这种交融的优良成果便是以佛摄儒的大乘行者，而王阳明正好各项条件具备被太虚相中。

3. 作为东西文化对峙中的儒学：儒佛关系论二

太虚不仅是佛教高僧而且是一位知识渊博，学贯中西的大学者，他视野开阔，对佛学、儒学不局于国内讨论而均放在世界文明中，置入东西文化对峙中去理解分判。

首先，太虚把西洋文化特指为“现代西洋文化之盛行者言之”，认为，西洋文化“除饮食、男女、游戏之外，更别无何种高尚之目的”，“其为家、为国、为社会、为世界，较之为身，亦

^① 《论王阳明》，《全书》第41册，第494页。

不过量之扩充，斯达饮食、男女、游戏之欲则一”。所以他说西洋文化是“造作工具之文化”，以造工具器物满足和扩张人与动物之“共欲”，而人类异于动物之德性情理却无所进善，“且日见其摧剥消陷耳”。

其次，太虚认为东方文化，包括儒、释、道均是重德行，重人伦的，对动物性“欲望”节之以礼、持之以义”，以促使人性的进化。“东洋文化，乃进善人性之文化”，所以东西文化差异甚大^①。

再次，在东方文化内部，在太虚看来，儒教、回教、基督教^②、婆罗门教，都有节制动物欲而引发人的善性的说教，但“其范众进德之本，而不达乎儒术也”。道教提倡绝欲也求本真之性，与前之天神教一样，各有偏限。通过比较，只有佛教在止恶扬善，提升人性上通达无碍，他说：

然则佛之普法又如何？尝察儒家之道，虽注重存养人性，而对于动物欲则闲防之以为用，俾能听命于人性之主……为止，初未尝欲剿绝之矣。佛之普法亦然，亦如其缘生法尔之性，使之各安其分，各适其宜，则不相为害而互为其利也。其为救蔽除病之对治也，则用人乘法之儒教，以节度动物欲、闲存人性之善可也；或用人天乘法，禁制动物欲以上达乎天，而增进人性之善，亦可也；或用天乘法，止息动物欲引之超人入天，亦可也；……惟除佛之普法而外，余皆

① 见《西洋文化与东洋文化》，《全书》第40册。

② 太虚认为基督教本为东方文化。

有限有偏，故相为倾夺高下，消长治乱，不能永安！^①

在太虚看来儒道等虽也可补一些西方文化之偏弊，但尚不彻底全面。他认为：

故今欲挽救其弊，虽可用儒教，而儒教之力量微小，独杯水不能救车薪之火，拳石不能塞河汉之流也。虽可用天神教，奈彼张牙舞爪之“西洋文化兽”，乃曾冲却天神教——指基督教——之栏而断缰绝弛而出者也，又岂能复用是破栏朽缰以为之羁勒哉！老、庄之道似乎较能也，仍有才小谋大之憾！且之三者，藉使能之而暂宁一时，终无以使之循分顺理而浩然均德也。

.....

故诸智者，应知欲救治今世动物欲发挥已极之巨病，殆非用佛陀普法之大药不能矣。^②

在此，太虚论述东方文化弥补西洋文化之因疾，借之比较了佛儒功效普被之大小。

显然太虚认为，以东方文化去救治西洋文化弊端，只有东方文化中的佛教能担此大任，“救到彻底而永无其弊”。在救治过程中，儒教也可发挥积极作用。他说：“乃告之以儒教之人伦，即可为其转兽为人之妙法，而后不为儒限，可上通乎佛。”

① 《西洋文化与东洋文化》，《全书》第40册，第26—27页。

② 同上。

对于中国文化内部而言，太虚认为佛教是中国文化的重要因素，“研究中国文化，若无视于佛学，或排斥佛学，实为不知中国文化为何物者也”^①。他把佛教对中国文化的影响分为艺术（包含建筑、塑铸、雕刻、音乐、印刷、戏剧等）、文学（包含切音、文法、名词、文体、诗歌、语录、小说等）、科学（包含论理学、医学、天文、数学）、习俗风尚、哲学五个方面，但他认为，虽然佛学对中国文化影响广泛而深远，“然佛教始终并未参预中国政局之治乱；中国之治乱，皆属儒、道二家，佛教不过居于旁观之地位，只向本位中宣传而已。故在学术上，风俗上，皆能补偏救弊，使人心转恶向善，趋于安宁之现象。”^② 太虚这一评述基本还是符合史实的，佛教的影响重在学术文化风俗上，而未成为政治力量，左右中国社会之治乱。也就是说佛教并未成为中国社会的主导文化，对此太虚应该说是心怀复杂的。作为佛学大师，他信奉佛教，当然认为佛教不仅应在中土，而且应在全世界成为“文化之代表”。他说：“可为人类对自己最完美之文化，即为佛学；故佛学在世界文化之位置，即为人对自己文化之代表，此乃最根本的文化。”^③ 他把佛教定为至尊文化，以为佛教兼有西方、中国、印度三大思想体系之长，故将其推崇为世界文化之大成，人类文化的代表。因而在他那里儒家文化也就只能改造吸纳到佛学体系中，成为佛教文化的内在一部分。既是对佛学的充实丰富，也根本解决儒学的体用、命运。这是太虚从其宗教立场出发，以佛摄儒的重要方式。

① 参见《中国文化之佛教因素》，《全书》第40册，第107页。

② 参见《佛教对于中国文化之影响》，同上，第92页。

③ 参见《佛教与文化》，同上，第198页。

从以上我们可以看出，太虚把儒佛置入世界文化视野之中考察时，他显明了两点：首先儒佛属于与西洋文化相对峙的东方文化，是同一阵营的，其差异是内部的差异，而非原则性的对立，本质上的不同，二者可以融摄。其次，儒佛的程度差异表明，补救西方文明中儒不如佛，佛理更高明，佛法更普被，所以从文化根本上说是以佛统摄儒，是摄儒入佛而不是相反。

4. 作为哲学的佛学与儒学：佛儒关系论三

虽然太虚没有从哲学角度专门论述佛儒关系，但其基本看法和观点，可以从其有关论著文章中清楚摘见。首先，太虚认为，佛学绝不仅仅是一种“哲学”，不能用哲学标准衡量之。但它涵盖有哲学的内容，较之西方哲学，以及中国和印度哲学，佛学思想要丰富精深、优胜得多。他认为，一般哲学在本体论上或唯物、或唯心，均是“执著一边，谓之法执”，只有像佛学那样“反究心源”，“舍弃戏论分别之病”，“亲证真如”，方可达世俗哲学家们所追求的宇宙万有真相及本体。在他看来，佛法是“从觉化迷”，从已亲证觉悟到的真如实相出发，去解化众生之迷执；而“哲学”是“在迷执觉”，从迷执之中去寻求对迷执的超越解化^①。这一点与欧阳竟无所谓的佛法是“结论后之研究”，哲学是“研究而不得结论”，异曲同工，蕴义一致。均试图表明佛法高于哲学，哲学家应按照佛教的方法去求证真理。基于这种观念，他指出，在本体论上，西方哲学是唯物论的，少数的唯心派其实是观念论。中国哲学包括儒道均是倾向气本论，气化论，印度哲学则是以大梵、神我为核心的神本论。在知识论上，西洋注

^① 参见《佛法与哲学》，《全书》第42册。

重“数理的”；中国儒家哲学则侧重“情理的”，“儒家非仅知识据于情，而其道德亦据于情”；印度哲学则更专注于“心理的”。在行为论（人生观）上，太虚把西洋哲学看成是“神对物的”（人是上帝的臣民，以上帝名义统治世界万物），强调摄取征胜；以儒学为代表的中国哲学是“人对人的”，强调平和安乐；印度哲学则是“物对神的”，更强调对神性的回归。太虚在考察了中、西、印三系哲学主流后，认为：

……从行为论以言之，佛教谓众生皆可成佛，能有“物对神”向上之利，而无其迷执之弊；菩萨苦乐同情，能有“人对人”亲和之利，而无其庸俗之弊；佛陀大愿度生，能有“神对物”勇决之利，而无其暴害之弊。^①

在太虚看来，佛教在实践中兼有三系哲学之“利”而却无其“弊”。表明佛教的广大殊胜。

更从知识论与本体论言之，解行智之推理观察，于“色”等法……悉能普遍精细而审虑之，有西洋理智之胜而不滞形数；“后得智”之如量施設，有中国感情之妙而不拘气习；“根本智”之称性亲证，有印度定慧之德而不落神秘。

太虚做如上比较后，自然得出结论：

总而言之，佛教能摄西洋、中国、印度（哲学）之长而

^① 《佛法与哲学》，《全书》第42册，第592页。

去其短，及为其所不及者。^①

可推见，佛学校之中国儒家哲学，优胜得多，不仅具其长去其短，而且还及其所不及，所以从哲学思维上言，佛学也涵盖了儒学。

太虚还从历史的角度，阐述了佛学对儒家哲学的影响。他认为，佛教初入中国时，先于道教冲突，“由冲突而排斥，由排斥而接近”。后随佛教兴热，与儒家亦发生冲突，但“亦由相攻击而达于谅解”，所以在隋唐形成儒释道之教分别定位为“看门”、“空门”、“玄门”，三家分立又调和；尔后在宋明时期又以“治世”、“治心”、“治身”定儒释道三教分位相安之局面。而宋明儒学更受佛教影响，“禅宗不唯独称霸于佛教，且能操纵当时之思想界”。在近现代，佛学又与新思潮相呼应，思想界不少重要份子，“如康有为、谭嗣同、章炳麟、严复、梁启超诸人，皆受佛教极大之影响。”^②可见，佛学自传入中土起便一直丰富着中国哲学思想，又对中国哲学主流的发展做出了巨大贡献。在太虚看来，随时代的变迁，佛教应该堂而皇之地登上思想舞台，发挥更大的主流性的作用，而不应再被局于一隅，限于偏义。太虚的目的，就是要借论证佛法的优胜性，为佛教充任文化主流角色，成为社会指导思想作辩护，从而也论证了以佛教取代儒学地位的可能性、可行性与合理性。

太虚还基于这种佛教立场，评论了梁漱溟、胡适及郭沫若有

^① 《西洋、中国、印度哲学概论》，《全书》第42册。

^② 参见《佛教与中国文化之影响》，《全书》第40册。

关中国传统文化的评论，对佛儒关系做了进一步明晰与定位。

(1) 对梁漱溟的批评

梁漱溟曾在支那内学院学佛，后由佛归儒，写有当时颇有影响的《东西文化及其哲学》。太虚在《论梁漱溟〈东西文化及其哲学〉》中对该书深表赞赏，认为是“新文化运动以来第一之杰作”，但在许多观点上，太虚提出了异议，尤其是梁氏对佛教采取的践行上拒斥的态度。太虚认为梁氏观点在于没有对佛法作正确的判分，他说：

梁君视佛法但为三乘的共法，前遗五乘的共法，后遗大乘的不共法，故划然以为佛法犹未能适用于今世，且虑反以延长人世之祸乱，乃决意排斥之。其理由，盖谓东方人民犹未能战胜天行，当用西洋（文）化以排除物质之障碍；西洋人民犹未能得尝人生之真味，当用中华（文）化以融洽自然之乐趣。待物质之障碍尽而人生之乐味深，乃能觉悟到与生活俱有的无常之苦，以求根本的解脱生活，于是代表印度文化的佛法，始为人生唯一之需要。若现时则仅为少数处特殊地位者之所能，非一般人之所能也。故对于特殊人的个人之学佛虽或赞成，而对于向一般人提倡，必极力反对之。^①

梁氏的观点是说，佛教的义理是很高妙的，但在当世，只能在特殊及少数人中受用，不适合向社会大众提倡，因为佛教在目标与践行上超前而不适宜现实社会。当前社会适合提倡儒学，摄

^① 《全书》第50册，第303页。

取西学。太虚不同意此种观点，他指出：

……且梁君自云：在个人唯觉佛法为真对的，其欲专提倡代表中华文化的孔家哲学，纯出于舍己从众的悲愿。则梁君殆不免自视太高，而视人太卑欤？同为人类，同生斯世，梁君能觉得唯佛法为真对，众人便亦能觉得唯佛法为真对；众人既亦能觉得唯佛法为真对，梁君厌良为贱，强谓其不能，乃云佛法在今日但为贵族的，则纯出梁君之错觉可知也。虽然，近来学佛之人，所知于佛者，不及梁君之正确，故大都迷信为鬼神之一，好为扶乩、圆光及贪玩守窍出神等种种秘戏；其不然者，则悉趋于厌弃世事消极主义之一途而已。前者徒益邪秽，后者又懦弱自了，无裨人世。且当今佛法乏人，问有一、二深思专精之士，则又寝馈昔贤，高之奥义，非一般人所能共喻。梁君视佛法为贵族的，盖亦在此。^①

太虚分析了梁氏舍佛倡儒的原因，但他并不认为这些是舍佛倡儒的理由，相反他说：

余则视今为最宜宣扬佛法的时代：一则菩提所缘，缘苦众生，今正五浊恶世之焦点故；二则全地球人类皆已被西洋（文）化同化，外驰之极，反之以究其内情，下者，可渐之以五乘的佛法，除恶行善，以增进人世之福乐；中者，可渐

^① 《全书》第50册，第304页。

之以三乘的共佛法，断妄证真以解脱人生之苦恼；上者，可顿之以大乘的不共法，即人成佛以圆满人性之妙觉故。而对于中国，排斥混沌为本的孔、老文化，受用西洋的科学，同时，即施行完全的佛法，以混沌之本拔，则鬼神之迷信破坏。若对西洋，则直顺时机以施行完全的佛化可也。^①

太虚认为梁漱溟想通过“排斥佛法、摄受欧化、提倡孔学”以达人世之安乐，而他则针锋相对地指出佛法正适宜现实，破除孔老局限，全面导入佛法，完全可以安乐人世，反究其心。

最后他严厉地批评道，梁氏截然分开孔佛，意欲“排斥佛化，先以提倡孔化”，“然后再推开孔氏，救以佛化”，他认为梁氏“不直施佛化，俾世人得孔氏同样之利益，而预免其弊害，用心颇为不仁”。而梁氏自己先曾入佛，“反欲排佛以期孔化，何异斫除本根而求枝叶敷荣乎？则又颇为不智”。太虚责备梁氏不仁不智，为梁氏观点与选择感到惋惜^②。

太虚的观点，代表了当时许多融摄儒佛但坚持佛教立场反对由佛归儒的人之态度，表明了佛儒在社会实践中、在立场上、归宿上的分别。这实际上是对当时也开始涌动的现代新儒家的批评。但太虚的这种批评以简单的叱责代替理性的深入的剖析，没有真正指示在实践中孔佛的矛盾，没有解释清楚何以许多学者由佛归儒的内外因素。

(2) 对郭沫若的批评

① 《论梁漱溟〈东西文化及其哲学〉》，《全书》第50册，第305页。

② 同上，第306页。

太虚还对郭沫若有关佛教的论述提出批评，他说：

郭沫若的《中国文化之传统精神与论中、德文化书》，对中国的儒、道文化，原有许多说得很好的地方，但因不彻了大乘佛法的缘故，其论佛法亦受了梁漱溟的影响，说佛法为死静、为否定现世以求自我的消灭，故根本与孔、老的进取活动及肯定现世以求自我的开展者不同。其实，孔、老能破除迷信的神，而理想化曰道，曰易；佛尤能彻底破除神的迷执，而谓之阿赖耶。孔、老善言生生，而佛则从缘生明即无生，从无生而明即缘生，故曰生无生，无生生。同明生生，不过孔、老为朴素的，佛为批评的。死于其批评的“无生”句下，非善知佛者也。^①

太虚想说的意思是，言生生只是洞察世界的朴素表面，而言“无生”则是从批评否定的角度，更深刻地揭示了世界的本相。无生并不是毁灭死寂，而只指无始无终，无实有所生，故无实有所灭，表相是缘生缘灭或幻生幻灭，本相是不生不灭，生生是俗谛，无生乃真谛，是对生生的否定扬弃。对无生的误解，便是对佛教的根本误解。他继续说：

唯孔、老为朴素的，故对于自然的万有大宇宙，及个性小宇宙，只有恭顺遵从，不能有彻底之澄清。以本源混沌，故道以返源混沌为至，儒以逐流救济为极，故或徒矜达观而

^① 《论梁漱溟〈东西文化及其哲学〉》，《全书》第50册，第307页。

莫逃于忧患，或暂调适而莫计为至善，如空华之难邀结果。佛则不然，溯生流，激生源，见生真相。……

佛的研究批评工夫太深广了，一般近视的人，往往只见他研究批评，且不知其研究批评的为何物，更何能察见其研究批评之效果。乃从真研究批评的过程上谓之曰消灭，曰死静。岂知其研究批评的正是生，而所成之效果则为圆明净善之大生哉！……

佛法的要义，在体达全宇宙缘成的个性为中心，开发个性实现乎全宇宙为极则。……在个人曰全人，在社会曰大同。^①

太虚通过讨论生生与无生，肯定与否定的关系，对佛法的作用、佛法之大旨，作了阐述。在此我们可以再一次明晰，太虚眼中佛高于儒的基本态度。

(3) 对胡适的批评

太虚在《论胡适〈中国哲学史大纲〉上卷》一文中，对胡适论及儒学的部分，也提出了批评，他指出：

胡君论近世哲学，尝谓：“宋、明的哲学，或是程、朱，或是陆、王，表面上虽都不承认和佛家禅宗有何关系，其实，没有一派不曾受印度学说的影响。这种影响，约有四（两？）方面：一面是直接的，如由佛家的观心，回到孔子的操心，孟子的尽心，养心，大学的正心，是直接的影响。一

^① 《评郭沫若论文化》，《全书》第50册，第307—308页。

面是反动，佛家见解尽管玄妙，终究是出世的，是非伦理的。宋、明的儒家攻击佛家的出世主义，故极力提倡伦理的入世主义。明心见性以成佛果，终是自私自利，正心、诚意以至于齐家、治国、平天下，便是伦理的人生哲学了。这是反动的影响。^①

对于胡氏的上述说法，虚老作出了如下的评论：

子尝谓宋以来的儒、释、道三家，是皆用禅宗打了底子的，但儒、道二家，终究是治世的，保身的，故于禅宗终究是不能彻底，而表面上，三家还是各行各的：所谓儒以治世，道以忘世，释以出世。与胡君此论，似乎相合。实则，释家于禅的根柢上所行的形式，亦自是佛教的律宗、密宗，特与儒家不同，亦非必定是出世的。但当时的儒家硬将世间占定谓唯属于他的形式，致佛教的现行形式既与他不同，不得不谓之单是出世的了。^②

太虚实际上竭力想表明，佛教的专于出世并非是佛教本质特征，而是由于历史传统，由于儒家对世间法的强硬垄断导致的。不能将此简单据为否定佛教的理由，因为佛教自身本来是含有世间法的，是入世的，偏重出世是外部因素造成的。他继续说：

中国的思想、学术、政治、风教，先为儒家独占了，佛教到

① 《论胡适之〈中国哲学史大纲〉》上卷，《全书》第50册，第297页。

② 同上，第298页。

隋、唐后，几乎有易而代之之势，渐惹起儒教徒的恐慌抵抗，经过隋、唐、五代而入于宋，佛教僧徒为避免与儒家的冲突起见，乃依出世法与儒的治世、道的长生，划疆而守。

所以太虚认为：

其实，禅宗与一切佛法，皆是通为世、出世间底善法的；佛教五乘中的人乘正法，便是佛教的人生哲学。居在今日，只可谓佛教的人生哲学与儒家不同，不能谓佛教非伦理的。

……

盖佛法本是透彻出世、而亦利益世间尽未来际的。

虽谓佛法在世间尚未发挥其功用，其效果与价值，将看之今后的努力以为定可也。^①

可见，太虚对佛教发挥世间法取代儒家功用，充满信心与期望。

(4) 对马一浮的批评

马一浮是现代著名学者，其《复性书院讲录》，兼论儒佛，颇有特色与影响。太虚对之好评不少，认为其较之宋明诸儒颇有优胜之处。

太虚同时也对其中一些不恰当的论述或牵强附会提出了批评，更重要的是对大方面也力图“纠错”。他通过比较佛儒之广狭深浅，试图对马一浮的以儒为宗的立场进行否议。他说：

① 《论胡适之〈中国哲学史大纲〉》上卷，《全书》第50册。

儒家乃就人事以求其当，就人情以求其安而已。依据现况，稍为修整，以歌治效之美，而无彻底的革命精神，祈响于究竟真善者，故无敢透视现实之过患，力图断除超越。但如诗画等美术家，凭想象构成其美以安慰其情，聊以为已达于至善至诚也。昔尝说大乘之革命，明大乘佛法是向现实宇宙经过彻底革命而再成为真实纯善完美之宇宙——法身净土——者，而能革之工具，即四念住或二空之观慧。^①

太虚认为儒家缺乏革新精神，所以将被时代抛弃。而佛教则具有大乘之革命精神，所以以其对现实的彻底批判精神，反起真正引导人生的作用。他接着评议道：

儒家，（则）不经过空慧破显，而乎望真善则仅向美术家之虚构想象，（这是）最不革命者也。故于佛法显佛果圆德之处，每易比合，而于佛法看破幻相、证修空性之增上解行，坚绝不受。^②

在此太虚指示儒家固步自封的原因，在于不能彻底追究世界本相。

太虚还对马一浮顽固坚执儒家以孝悌为核心的家族伦理提出批评，认为其已不合时宜。他认为现代社会重在培养国民意识，

① 《论〈复性书院讲录〉》，《全书》第50册，第342页。

② 同上，第342页。

更重视“国族群体”。偏重狭隘的家庭血缘之孝悌，反成现代国民意识之障碍。所以儒家失去了抵御、攻击异说的“堡垒”，也“失其进德修业之所依也”。他还批评马一浮“尊扬六艺，卑抑一切”，以儒家道统为尊，傲视众学。他甚至指出，“儒者所称美二帝、三王之治，并非事实，偶现一斑亦甚微。”认为固执儒学独尊，“殆非中国民族前途之幸欤！”太虚在佛儒正面交锋时，明确站在佛教立场，反对任何儒家的独尊之议或重儒仰佛之说。但他也不全盘否弃儒学，主张儒佛仙三学并举，服务于不同人群范围。他说：

然则，中国已不须传孔、孟、程、朱之道统，而孔、孟之道已不须研修欤？此亦不然。孔订六艺，七十子泊孟、荀继承以来之儒学，自为中国学术思想之主流。第其关于历史文化与辞章文学并小学部分，可归入各大学文科攻研外，而马君传宋、明“道学儒书院”之统，如《讲（录）》第一册所示学规、读书法、通……程必读，诸书举要，亦已堪作楷模。但宋、明儒之锢蔽处，须更加解除，而孝悌等义，更须以……孝民族等说扩充之，成为“孔孟之道研究修养院”性质（承用“复性书院”之名亦可，此乃言其规定之性质耳）。……但吾意，与此同时，并应有一“佛仙之道研修院”（这两个研修院，归属中央研究院，可称为“孔孟研究所”，“佛仙研究所”）。……仙道为卫生学、医学之特殊部分。佛学所修约为律行、禅观、净业、密法之四门。^①

^① 《论〈复性书院讲录〉》，《全书》第50册，第348—350页。

这表明儒学不可全盘接受，须去其锢蔽，改造更新。

在太虚看来，即便儒学作为体系已失其传统地位，仍有许多值得摄取的思想内容，不过儒学不可排他。

要之，在熔冶国教，钩陶世变之……新中国、新世界文化中，应认识孔孟之道、佛仙之道之特色，在适当之范围内为适当之建置，勿拘一孔之儒之宿习，则与今世之自然科学、社会科学均遂其宜矣。^①

儒释道均要在适应现代社会中，各自定位，不可再复古，再独尊儒术，否则反被时代潮流淘汰。只有适应新世界文化，才能在新科学的配合中，发挥各自的作用。可见，太虚是一位胸襟开阔，颇具现代意识的大师。

5. 作为宗教的佛教与儒教：佛儒关系论四

太虚在《宗教构成之要素》与《我的宗教观》两文中，还把儒家看成中国的宗教，其中我们也可提炼、概括出太虚从宗教角度对儒教及其与佛教关系的基本观点与看法。

他认为宗教的构成有四种“要素”：

第一要素是“心灵上必有超于平常理知之经验”，并且此“非常经验”主要来自于“特殊修养工夫”。他说：

上述第一要素，在各种宗教，如基督教、回教、佛教

① 《论〈复性书院讲录〉》，《全书》第50册，第350页。

中，悉皆具有；即中国之儒、道等教，亦莫不有之。孔氏有“受命于天”，“四十不惑，五十知天命、六十耳顺，七十从心所欲不逾矩”诸说；此即为内心深刻之经验也。不如孟子云“养吾浩然之气”，此亦即佛家所修之“禅定”。总观《学》、《庸》、《老》、《庄》诸书，所论甚多。耶稣及摩罕默德均自信有非常之人格，为云天之“子”，天之“使”，是其解说虽有不同，而其根据于非常的灵性经验则一也。故而不论东西古今，所谓教化者，其创立之教主，必有此非常之灵知经验。……^①

第二要素是“大悲愿力”，即“常人所云仁爱心、奋勇心或博爱心也”。显然儒教圣贤也是具有此悲悯心的^②。

第三要素是“通达事理之知识”，也就是“认识内外事理之要件”，解决和处理具体问题的知识技能、方便善巧^③。

第四种要素是“适合时机之德行”，“即适合时代需要之道德行为也。”^④

他认为此四种要素，第一要素“乃宗教构成之根本”，后三要素只起引导、协助作用。在太虚眼里，儒家学说具备此四种要素，所以也属宗教。不过，儒教与其他宗教一样，在作为宗教的根本要素“非常之灵知经验”上均不如佛教。他说：“佛法于此非常灵知之经验，最有精当而不偏颇、严密而不疏懈之说明。”

① 参见《宗教构成之要素》，《全书》第41册，第271—274页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

所以他的结论是佛教之精华，也是其殊胜处，也在于此宗教经验——非常之灵知^①。

在《我之宗教观》、《宗教观》两篇文章中，太虚进行了进一步论述。

他把宗教定义为“有内心修证之经验为宗本而施设之教化也”。他认为佛教如此，自不待言，“即如中国孔、老，亦有其特殊之内心证验”。而“超常之内心经验为宗本”，又是宗教不同于一般哲学、科学的基本因素。所以在太虚眼里，儒学也是不同于一般哲学、科学的宗教^②。太虚正从社会功能上判释宗教，认为宗教是使人类“藉以结合成社会生活”的“思想、信仰、力量”。据此昔日所谓孔、孟之道、老、庄之道，可“改称为儒教、道教”。

针对二三十年代新文化运动对宗教的批判，太虚为避其锋芒，又做了另一种解释。他认为，近世所反对之宗教，乃是已远离现实社会生活，“失去今后结合人类成社会生活之思想、信仰与力量，惟藉非现实人世之一类精神上的幻觉遐想”，此等徒存仪轨经典的宗教，“实为已死未灭或垂死、将死之宗教”。根据这种对现行宗教状态的评议，太虚断言：“依此而言宗教，故或言孔子之道及佛陀之法为非宗教。”^③实际上，太虚仅是想把儒佛两教区别于当时正受到猛烈否弃的宗教，从而寻求佛儒二教的独立生存与发展。太虚这是从宗教的价值、宗教的现状来判断是否是宗教，显然这种简便的主观方法缺乏说服力。但我们从中可以

① 参见《宗教构成之要素》，《全书》第41册，第271—274页。

② 参见《我之宗教观》，《全书》第41册。

③ 同上。

清楚看到太虚护袒儒佛的苦心。

这里我们也可看出对于宗教的定义与看法，太虚与欧阳竟无是有重大区别的。太虚把宗教看成一种“教化”，根据其构成要素把儒佛均归属宗教。而欧阳依据以基督教为代表的神教模式看待宗教，当然把儒学乃至佛学均置于宗教范畴之外。其实两人对佛儒本身的理解及立场并不由此而存在重大区别，所以两者在面对当时的反宗教浪潮，都又有类似的孔佛非宗教的提法。

但毕竟太虚把儒家归入宗教，不过他认为宗教是有差等的，并对宗教进行了分辨。太虚将宗教分为三个等级。一是鬼灵教，二是天神教，三是自心教。在太虚看来，自心教是高级宗教，除“自心”外，既不承认种种鬼灵，也不承认独一无二的造作主、主宰者。自心教又分为四类：一是静虑教，太虚把儒学定位于静虑教。另外还有存我教、无我教、正觉教。太虚把大乘佛教定位为自心教，是最高级最圆满的宗教。虽然太虚的这种设定与划分并不严格，很值得斟酌。但有一点可以肯定，太虚把儒家归入宗教后，在拉近了儒佛间距离的同时，他又明确了二者的界线差异。一方面他把儒教与佛教均归入自心教，表示了他对儒教的较大的肯定；另一方面，在自心教这一等级内部，儒教尚不圆满究竟，只有佛教才是真正最高级最圆满的宗教。所以儒教应向佛教靠拢看齐。他认为，“惟除佛教外，其余多数在理智上不能成立，在证验上不能如实者，必将渐归于淘汰耳。”^①但他也认为只要“尚有宗教存在，则宗教必不能统一”，因为人们心理需要信仰层次不同，故而不可能使各种宗教统一。但各个宗教随社会的发

^① 以上参见《我之宗教观》，《全书》第41册。

展，命运却又不同。有“已行已死的宗教”、“已生现行之宗教”、“已生未行的宗教”。他甚至把儒教归入“已行已死之宗教”。太虚这一论述不仅与前述相抵牾，而且也不太符合实际。太虚把大乘佛教定为“已生未行之宗教”，他认为过去及现在世界各国流行的佛教均尚未完全践行“佛法之真谛及真俗圆融之大全”，不过是“佛法俗谛中之一鳞一爪”^①。太虚的这种观点，表明了太虚倡行以人间佛教为特色的大乘佛教的基本态度。据此我们从一个侧面观察到太虚关于佛儒关系的又一定位：儒教已不合时代需要，丧失生命力，属淘汰之列，而大乘佛教则还有待大力发掘提倡。虽然二者均属高级宗教，但其在现代社会中的命运与地位，在太虚眼里，完全有天壤之别。此处也更突出其佛高于儒，优于儒的基本立场、态度。表现了其以佛学融通儒学，纳儒入佛，终以佛教统摄儒教的观点和方法。太虚丰富而深刻的以佛摄儒思想，是近现代的典型代表，也是对佛儒关系新时代特色的反映，是以佛摄儒思想继往开来的又一高峰。

四、印光的以佛摄儒思想

（一）印光的主要佛学思想

印光，法名圣量，号常惭愧僧，生于1861年，逝世于1940年，陕西郿阳人。

印光是近现代净土宗的著名代表，宣扬念佛往生，借佛愿

^① 参见《我之宗教观》，《全书》第41册。

力，即生了脱生死。他反对漫谈佛法，强调法应契机，末法时代，只能择净土方可解脱。他说：

药无贵贱，愈病者良；法无优劣，契机则妙。在昔之时，人根殊胜，知识如林，随修一法，则皆可证道；即今之世，人根陋劣，知识希少，若舍净土，则莫由解脱。^①

在他看来，在其世间，只有净土契合人众退钝之根器，所以修净土是当世求解脱的最佳选择。他赞叹净土之超胜：“普被上中下根，统摄律教禅宗；如时雨之润物，若大海之纳川。偏圆顿渐一切法，无不从此法界流；大小权实一切行，无不还归此法界。”^② 印光认为，修一切禅法难免有隔阴之迷，若不能断净见思二惑，修行极易退转。所以要即身解脱，最保险的方法是借助阿陀佛之慈悲愿力，带业往生，跳出生死轮回，至西方净土，速成究竟法身。他说：“末法众生，福薄慧浅，障厚业深；不修此法（指念佛法门），欲仗自力断惑证真，以了生死，则万难万难！”^③ 印光认为：“净土者，即信愿持名，求生西方，非偏指唯心净土，自性弥陀也。”“寂光净土，虽则当处即是，然非智断究竟，圆证昆卢法身者，不能彻底亲得受用。”他批评重禅轻净的倾向。认为，无禅无净土，属埋头造业，不修善法者，此类人属无可救药。而“有禅无净土，十人九蹉路”。就是说虽明心见性，但见思烦恼尚有一毫未能净尽，则六道轮回依旧难逃，大悟之人

① 《净土决疑论》，《中国佛教思想资料选编》，第三卷第四册，第268页。

② 《印光大师文钞菁华录》（以下简称《文钞菁华》），第1页。

③ 《文钞菁华》，第7页。

以难免蹉跎于生死轮回之中。“无禅有净土，万修万人去，若得见弥陀，何愁不开悟。”虽没有明心见性，只要持佛名号，求生西方有“真信切愿”此真切信愿，便能摄受到佛之誓愿，临终蒙佛接引，皆可往生西方。“有禅有净土，独如戴角虎，现世为人师，来生作佛祖。”也就是说，明心见性而又念佛往生者，如虎戴角，“往生上品，一弹指顷化（花）开见佛。”^①印光还强调信愿与悲心并重。他说：

须知西方极乐世界，莫说凡夫不能到，即小乘圣人亦不能到，以彼系大乘不可思议境界故也。小圣回心向大即能到。凡夫若无信愿感佛，纵修其余一切胜行，并持名胜行，亦不能往生。是以信愿最为要紧。藕益云：得生与否，全由信愿之有无；品位高下，全由持名之深浅。^②

净土是大乘佛法的境界，所以往生净土，除严持净戒具真信愿外，同样要发菩提心，而绝非止于自了。往生净土所依仗的阿弥陀佛的大悲愿力，正是弥陀回向娑婆，度脱众生，所发大菩提心。所以欲往净土，具备往生净土之信念，同样要有成佛后普度众生之菩提心、慈悲心。修净土也要自他两利，不可偏废。对于“自利心淡，利他心切”的说法，印光指出：“不能自利，断不能大利于他，二者当以不分亲疏为是。然利他正一愿而已，自利则必须竭尽心力。则自利一边何可以淡，而妄学大菩萨身分也。”^③

① 以上参见《资料》第三卷第四册，第275—277页。

② 同上，第44页。

③ 同上，第115页。

印光的观点是先自利，方能真正利他。这与太虚人间佛教提倡的自他两利同时并举的大乘道有所区别。不过印光倡行的净土宗，虽然侧重念佛，但在行为上也强调因果报应，劝行五戒十善。虽然专注往生，但非专于出家，相反兼顾了出家在家。这些与当时兼重世法与出世法的潮流是不悖的，因而印光也对佛儒二法进行了融摄。

（二）印光对儒佛的会通

印光幼年学习儒家经典，21岁才出家为僧。在青少年时，印光自谓“未闻圣贤传薪之道，争服韩欧辟佛之毒”，曾追随韩愈、欧阳修的思想，批判佛法。后病困数年，反思佛法非仗权力强行推广，而能久传于天下，必有其合理性。佛教若真危害中国，古今圣君贤相岂能相容，早就被诛灭了。因此对佛教重新看待。他认为，一般之伦理纲常，“可以与知与能”，而佛法出世妙道，“及其至也，虽圣人亦有所不知不能焉。”韩欧虽贤，但远远算不上圣人，因而其更不能理解佛法，“佛法殆非凡情世智所能测度之法也。”由此，印光改变辟佛立场，“顿革先心，出家为僧”^①。

在印光看来，韩欧并未认真研究佛法，韩愈后由大颠禅师启迪，遂不谤佛。欧阳修读《辅教篇》并与明教大师（契嵩）畅谈终日，自此不复辟佛。程朱亲近禅宗善知识，对佛教心性论有所摄取，但实未遍阅大小乘经及亲近各宗善知识，“遂执理废事，拨无因果”，认为三世因果，六道轮回，是骗愚夫愚妇的，实无其事。韩欧程朱均没有真正把握佛法全体，因而他们的辟佛立场

^① 《净土决疑论》，《资料》第三卷第四册，第268—269页。

是站不住脚的^①。

以往辟佛，大多指责佛教败化王政，致仁义不倡，伦理不举。其实佛法大受冤屈，印光颇为其鸣不平，并以净土宗的角度给予了驳斥。印光指出：

佛教大无不包，细无不举。不但身心性命之道，发挥罄尽无余，即小而世谛中孝悌忠信，礼义廉耻等，亦毫善弗遗。^②

佛教是世间法出世间法兼论并容，“克论佛法大体，不出真俗二谛，真谛则一法不立，所谓实际理地，不受一尘也；俗谛则无法不备，所谓佛事门中，不舍一法也。”^③ 佛教之真谛是不可言说的，而俗谛则对人众广为言说教化，对世间诸法无所不包。故可言“世法全是佛法，业道无非佛道”。^④ 正因为佛法广大无边，所以被广为吸取。印光说：

佛法大无不包，细无不举；譬如一雨普润，卉木同荣；终身齐家，治国亲民之道，无不具足。古今来文章盖一时，功业喧宇宙者，与夫至孝仁人，千古景仰，人徒知其迹，而未究其本；若详考其来脉，则其精神志节，皆由学佛以培植之。他则不必提起，且如宋儒发明圣人心法，尚资佛法以为

① 《文钞菁华》，上海佛学书局印行，第216—217页。

② 同上，第227—228页。

③ 《宗教不宜混滥论》，《资料》第三卷第四册，第282页。

④ 同上，第284页。

模范，况其他哉。但宋儒气量狭小，欲后世谓己智所为，因故作辟佛之语，为掩耳盗铃之计。自宋而元而明，莫不皆然。试悉心考察，谁不取佛法以自益？^①

佛法无所不包，因而佛儒并非舍此取彼的对立关系，佛学包含着儒学，儒学实在佛法之内，佛儒融通一贯。无数贤士，莫不受佛法之润益。印光说：

儒释无二道，生佛无两心，以人同此心，心同此理，一切有情皆禀真如佛性而得建立故。然复生佛迥殊，凡圣各异者，以因地之迷悟不同，修德之逆顺各别也。由是儒释圣人，各出于世，为之倡导，俾一切众生返迷归悟，溯流穷源，以复其固有之本性而已。其发挥虽有权实浅深、方便究竟之不同，而其所亲之理体，所修之工夫，其大端固无二致也。^②

印光意思就是说，儒释立说皆是有助众生返迷归悟，复其本性，虽然二者阐理有浅深，达致目标有远近，但两学之理体、工夫是大致相同的。

印光进一步作了说明，他认为，“佛心觉为体，而觉有本觉、始觉、不觉。”本觉，即自有之“天真佛性”，乃“性德”；始觉，即起真实修，乃“修德”；不觉，即执迷不悟，造业不觉者。而

① 《文钞菁华》，第41页。

② 《儒释一贯序》，《资料》第三卷第四册，第284页。

儒者以诚明为本，“诚即明德，明即明明德之明”。明德乃心中固有之真知，被人欲所锢蔽，如云遮日；明明德，即克己复礼，去人欲而显真知，如拨云见日。儒佛二说就此可相互比照印证，印光指出：

若与佛法互证对释，则诚也，明德也，乃本觉性德也；明也，明明德也，乃始觉修德也。物，即妄想执著；格物，即离妄想执著。离妄想执著，则得如来智慧。格人欲之物，自能彻底显现吾心固有之良知与真知也。故曰其发挥浅深虽有不同，其理体工夫固无二致也。^①

理体即是本来具足的真性真知，工夫即是格除私欲妄想。通过比对，印光论述了关于佛儒理体工夫大致相同的观点。

基于此，佛教与儒教可以相资为用，一方面儒教可以借用佛教的心法，可以发挥佛教的心性论；另一方面，佛教也可以借用儒教的世法，可以深化儒教的伦理学说。印公指出，儒者多主于事相，而不致力于悟明心性，因而学得佛之心法，则“儒先圣人之心法，方得悉其底里。”^② 学佛则更可洞明儒学。而伦理教化，一旦深悉佛法，便知佛教“不但与儒教不相悖戾，且大有发明儒教，辅弼儒教之至理极功焉。”^③ 他指出：

泥迹之儒，多辟佛教，以不知佛法虽为出世法，亦复具

① 《儒释一贯序》，《资料》第三卷第四册，第285页。

② 同上，第285—286页。

③ 同上，第286页。

足世间一切善法，举凡伦常修齐之道，固已极力宏阐，毫善弗遗。^①

关于此，印光有许多具体的论述，以表明佛教所具有的伦理教化功能，及其对儒教伦理的强化作用。

印光一直强调持名念佛要严于持戒，努力修福消业。要避免身口意三大业，身业即杀生、偷盗、邪淫；口业即妄言、绮语、恶口、两舌；意业即贪欲、嗔恚、愚痴。要避免造业受报，除诵经念佛外，一定要“诸恶莫作，众善奉行”，“学圣学佛，均以敦伦尽分，闭邪存诚，诸恶莫作，众善奉行为本”。而且“诸恶众善，皆须在心地上论，不专指行之于事而已”^②。善恶不仅表现于行为上，而且要在起心念头上做到只有善没有恶。印光认为：“此两句，包罗一切戒法，了无有遗。……此两句泛泛然视之，似无奇特。若在举心动念处检点，则能全守无犯，其人已深入于圣贤之域矣。”^③ 印光把念佛往生之信愿与世间伦理即劝善止恶结合起来，把儒佛贯通起来。印光认为：

学佛一事，原须克尽人道，方可趣向。良以佛教，该世出世间一切诸法。故于父言慈，于子言孝，各令尽其人道之分，然后修出世之法。^④

① 《儒释一贯序》，《资料》第三卷第四册，第286页。

② 《文钞菁华》，第101页。

③ 同上，第217页。

④ 同上，第231页。

这就是说佛法该括世法与出世法，要修出世之法，同样要克尽人道。就人道方面印光摄取了大量儒家的论说。

关于孝道，印光多处论及：

念佛之人，必须孝养父母，奉事师长。慈心不杀，修十善业。又须父慈子孝，兄友弟恭。夫和妇顺，主仁仆忠，恪尽己分。……若虽常念佛，心不依道，或于父母兄弟，妻室儿女，朋友乡党，不能尽分。则心与佛背，便难往生。以自心发生障碍，佛亦无由垂慈接引也。^①

印光把儒家的孝悌等尽人伦己分，视为念佛往生的条件之一。若伦常有亏，是难以往生成佛的。他还比较儒佛之孝说，佛教徒“以成道利生为最上报恩之事”，“不仅报答多生之父母”，“无量劫来六道中一切父母”，且当“度脱父母之灵识，使其永出苦轮，常住正觉”。“此乃不与世共之大孝”，故曰“释氏之孝，晦而难明者也。”正如此释教尚被误会曲解为反伦理的。实际上佛教出家，也须父母同意，不可擅加剃落。有出世往生之心，同样可在家修持，非必须出家。父母在，劝其念佛往生，父母歿，诵持回向，助其永出生死轮回，忍证无生。^②

印光不仅摄取儒家的孝道思想，而且加以发挥，宣扬佛教独具特色的大孝道思想。

印光还沿袭儒家的教子观念，强调要善教儿女。他指出：

① 《文钞菁华》，第97页。

② 同上，第213—214页。

教子女，当于根本上著手。所谓根本者，即孝亲济众，忍辱笃行。以身为教，以德为范。如镕金铜，倾入模中。（复永嘉某居士书五）

以儿女既皆贤善，则兄弟姊妹妯娌儿孙，皆相观而善。从此贤贤相继，则贤人多而坏人少，坏人亦可化为贤人善人。天下太平，人民安乐之基，皆于教儿女中含之。（复神晓园书）^①

印光还强调由于子女从小多由母亲训导教育，因此教育女儿也很重要。此上可见，印光十分注重家常伦理，受儒家影响较深，对儒学摄取不少。

关于忠恕之道，印光也十分强调，他说：

念佛之人，必须事事常存忠恕，心心提防过愆，知过必改，见义勇为，方与佛合。如是之人，决定往生。若不如是，则与佛相反，决难感通。（与陈锡周书）^②

忠之一字，义贯万行。人若存心以忠，必能孝亲敬兄，睦族信友，矜孤恤寡，仁民爱物，诸恶莫作，众善奉行矣。何也，以忠则不欺，不欺则尽分。尽分则属己分中事，自必务乎实行。决无虚应故事，不尽己心己力之虞。近世虽则推倒常制，然须事事讲忠，庶不至我诈尔虞，漫无标的。（杨

① 《文钞菁华》，第233—234页。

② 同上，第99—100页。

椒山言行录序)^①

印光给予“忠”之美德很高评价，即使已无帝制，已无传统君臣之分，但忠诚无欺仍为世之所需，要之方能真正克尽己分。在印光眼里，只有克尽人道己分，方能谈得上往生极乐净土。他说：

无论出家在家，均以各尽各人职分为事。令一切人，先做世间贤人善人。遮可仗佛慈力，超凡入圣，往生西方也。^②

印公纳儒入佛，将儒家伦理与佛教出世进行了严格的焊接。先作合格的世间贤人善人，尽世间职分，尽儒家伦理，方才有资格往生西方。成儒成为成佛的阶次，学儒实属学佛的先导或前提。

印光还强调佛教因果轮回说的引入，对儒家伦理的遵行起了更强化的积极作用。

他曾指出，“佛所说三世因果，六道轮回，乃发挥因果之究竟者。有谓因果为小乘，而不肯提倡，是皆专事空谈，不修实德者。”^③“然专以格致为训，不以因果相辅而导者，或难奋发大心，励志修持也。”^④印公认为所有诸法，皆不出因果之外，若

① 《文钞菁华》，第101—102页。

② 同上，第112页。

③ 同上，第159页。

④ 同上，第89页。

不论因果报应，则儒家学说要真切实行尚有不达处。他说：

然世间圣人，只教人尽义尽分，佛则详示其尽与不尽之善恶果报。尽义尽分只能教于上智，不能普摄下愚，若知尽与不尽之善恶果报，纵属下愚，亦必羨善报而惧恶果，虽不欲尽义尽分，亦必勉力尽义尽分矣。^①

可见，佛教的因果论补充完善了儒教之不足，对儒教伦理大有发明促进。“持斋念佛者多，推其效则法道兴隆，风俗淳善。此则唯恐其不多，愈多则愈美也。”^②“为佛者真乃多多益善”。所以印公以为近代世道人心陷溺，急需提倡注重明心与因果报应的佛学。他认为：

果能明本心，决不至于错因果；果能不错因果，决可明自本心。既得明自本心，则儒先圣人之心，如来之心，亦可因之俱知矣。此儒释一贯之大旨也。^③

印光还将儒家的范畴“诚”、“敬”纳入佛教践行之中，直接改造成为净土信仰的修持方法。他认为，“念佛之人，当恭敬至诚”^④，“摄心之法，莫先于至诚恳切”^⑤，“欲得佛法实益，须向

① 《儒释一贯序》，《资料》，三卷四册，第286页。

② 《文钞菁华》，第212页。

③ 同上，第286页。

④ 同上，第55页。

⑤ 同上，第57页。

恭敬中求。有一分恭敬，则消一分罪业，增一分福慧”^①。所以，“礼诵持众，种种修持，皆当以诚敬为主”^②，“纵绝不知义，若能竭诚尽敬，虔恳受持，久而久之……尚能直达佛意”^③。印光把儒家之诚心正意，孝敬恭顺，摄入其学佛修持中，改造为对佛的虔诚恭敬，借之与佛感应道交，积累福慧，往生西方。这是印光对儒家范畴的独具特色的融摄。

所以印公得出结论：

尽性学佛，方能尽伦学孔；尽伦学孔，方能尽性学佛。试观古今之大忠大孝，与夫发挥儒教圣贤心法者，无不深钻佛经，潜修密证也。儒佛二教，合之则双美，离之则两伤，以世无一人不在伦常之内，亦无一人能出心性之外。^④

由于佛儒相容相摄的关系，所以二者结合起来，佛教丰富了其世间法，儒教丰富了其出世间法，自然有双美之效。从印光立场看，印光更侧重将儒学纳入到佛教之中，重点吸取儒家伦理，使佛教得以发挥世法与出世法双重效果，成为独立的完整的人们所需践行的信仰体系。印光的努力显然不只是去倡导儒学伦理，而是借之导引信众，使佛学受到社会借重，最终追求其往生西方极乐净土的宗教归宿。印光的这种将恪守儒家伦常与净土信仰相结合，使佛教的宗教特色与基督教的尽天职而升天堂有异曲同工

① 《文钞菁华》，第146页。

② 同上，第147页。

③ 同上，第149页。

④ 《复安徽万安校长书》，《资料》第三卷第四册，第287页。

之感。这大概与印公所处时代，佛教衰败，受到新学攻击，而基督教入华迅速发展的社会现实相联系。印公面对这种状况，必然要突出佛教的伦理教化功能，简化即生成佛的难度，强化信仰得救的可能，由难以捉摸的自力解脱，转移为切实可行的他力接引，以吸引信众，与基督教抗衡。这也是佛教末法时代的趋势。太虚为首的人间佛教运动，同样也在强调世间法，强调尽职利他，由人乘而入大乘得成出世妙道。这是 20 世纪宗教世俗化运动的总趋势的反映。而印光将儒家伦理纳为佛教度脱的基本条件，则是其融摄儒佛的重要特色。

五、王恩洋的以佛摄儒思想

王恩洋（1897—1964），四川南充人。少年受儒学熏染，青年游学北京，曾旁读北京大学哲学系，聆听马叙伦先生讲授中国哲学、梁漱溟先生讲授印度哲学。在 1919 年的学生运动中，被捕入狱百余日，1920 年 4 月出狱后，抱着空想社会主义的信念加入工读互助团，历经波折后，转向东方文化寻找解决社会人生问题的有效途径。尤其受梁漱溟的影响，对佛学产生了浓厚的兴趣。后经梁介绍，王恩洋往赴南京支那内学院拜谒欧阳竟无，并长住下来，在欧阳竟无指导下，研习唯识学，成为欧阳的得力弟子之一。

1925 年 3 月，支那内学院得梁启超、陈铭枢、叶玉甫等人的资助，创建法相大学，王恩洋被任命为法相大学特科主任。1927 年北伐战争中，法相大学入驻军队被迫停办。王恩洋只得

返回四川故乡。1930年得南洋华侨黄联科居士赞助，在其家乡南充集凤场创办“龟山书院”，开始聚徒讲学，以佛儒为宗，谓“佛以明万法之实相，儒以明人道之大经”。后曾应邀在成都、重庆等地佛学社中讲学，听众踊跃，包括不少出家僧尼。诸如惟贤法师、遍能法师，以及后来出家的隆莲法师。1942年，王恩洋在内江圣水寺创办东方文教研究院，大讲佛儒之学。1944年王恩洋受聘在因抗战而内迁乐山的武汉大学开设儒佛专题讲座。1947年，东方文教研究院迁入成都，1951年停办。1957年至1960年恩洋先生曾赴北京中国佛学院任教。

王恩洋秉承师风，办学育人，弘法不辍，尤其突出的是一生笔耕之勤，实属罕见，留下400多万字的佛儒著述。除佛学方面大量的原典疏释外，综合性的著作有《佛学概论》、《世间论》、《人生学》、《佛法与人生》、《因明通论》等等。更为突出的是他兼治儒学，儒学造诣甚深，儒学方面也留下了大量著述，如《大学新疏》、《孟子新疏》、《论语新疏》、《孔子学案》、《孟子学案》、《荀子学案》、《儒学中兴论》等等。王恩洋一生学修并重，言传身教，道德文章均受人敬仰。他治学的明显特点在内佛外儒，佛儒并重。

王恩洋在佛学上，以法相唯识为宗。认为法相唯识学为至极圆满佛学，“其他各宗，或偏于出世而悲愿不宏，或慧解有余而修行不足，或说理粗疏而论证不具，是皆不适于科学哲学昌明而国计民生困弊亟待解救之今日。禅宗简捷矣，然非利根不克受用。况其孤住高蹈之行，非菩萨行、非圣贤行也，无以救于今之世。故今日而言接收印度文化、接受佛教学说，唯有法相唯识为最应时机也。”王恩洋以佛摄儒的思想主要集中在其《人生学》

与《儒学中兴论》二书中。

（一）《人生学》主要思想

王恩洋的《人生学》写于1945年，在此之前，他于1943年和1944年由东方文教研究院，先后刊行了他的《人生哲学与佛学》、《新人生哲学》二书，对人生哲学进行思考，试图以佛儒观念抵御西方人生哲学之弊端。《人生学》是他以佛摄儒重建人生哲学的代表作。在自序中表达出其写作初衷，“仁智之士咸亦欲昌明正学以奠定人心而祈世道之治，人生学其当务之急也。”他所谓的上学便是佛儒之学，其人生学便是究明人生实理正道的人生哲学。

王恩洋的《人生学》试图把佛儒结合起来，构建一个完整的人生哲学体系，寻求对人生问题的终极解决模式。

在第一篇“人生之实相”中，他用佛教的观念，把人生归结为四个方面：一是“业果相续”，指人生乃业力果报的通过现未三世的相续不断的过程；二是“群体共存”，指人生必待人群之互助互养乃能生存；三是“心智创作”，指人不同于动物在于心智之发达，依靠心智的创造作用，改造环境以自适其生存；四是“苦恼之拔除”，他认为“人生本无真乐，但有众苦”，故人生非为营求快乐，而为拔除苦恼。所谓快乐只是苦恼之暂息间断，“不过是苦痛除去时暂时所生之感觉”，并不真实并不究竟。

王恩洋在揭示人生之实相后，指出了人生之数类谬执：一则“执有实我”，他认为，人生只是业报相续，除此外本无一恒常不变的我；二则“执有上帝主宰”，人生只在造业得报，“上帝于人别无用处也”；三则执人之生仅为一物质进化，他认为人绝不仅仅是物之聚合，人生能相续仍心智业力使然；四则不了知人之生

存有赖群体，而提倡个人主义之自利自私；五则，持环境决定论，不知人之心智意志之自主创作力；六则不知人生是苦，而有乐天之说，功利之论。

进而王恩洋探讨了人生之目的问题。他认为人生实全无目的，那些社会中各种流行的主义所指出的并非人生之真正目的，人生种种行为各有所图，“贪夫殉财，烈士殉名，夸者死权，众庶凭生，实无共通之目的”。若必设目的总为拔除苦恼也，这也只是人生行为之惟一之目的，尚不可曰人生之目的也。看来按王恩洋的理解，人生之目的不在人生本身之中。

王恩洋还讨论了人生之种种不可克服的自相矛盾，比如前面肯定人之群集、人之智慧、人之拔除苦恼等乃人生存之依赖与必需，但“谓彼人群之聚集，不但不能相益以共存，有时且相损以俱亡；智慧之发达，有时不但无益于人生，时且危害其人生；人生作业，本为拔除苦恼，乃有时不但不能拔除苦恼，且益加增其苦恼……”在他看来，人生这种矛盾性，又构成人生之另一实相。

王恩洋还根据佛教对行为之善、恶、无记三种划分，对人生之善恶二种性格进行了解说。他对善的解说主要依据佛家之六度四摄出发，对恶的解说也是从唯识学所欲对治各种不良性情出发。进而他把善恶因果归为种性或种子（即阿赖耶识），认为“有情之所以差分，人生之所以矛盾，众业所以不同，苦乐所以混杂，求其根本皆由有情心性本来复杂，善法烦恼迭起互灭原有如是不同之性故。”

在“人生之实相既明，人生之谬执破，人生之目的既悉，人生之矛盾既著，人生之二重性格已显，人生因果通于三世之义既

彰，尔后，王恩洋总结了人生之正道：

所谓人生至善之正道者，内之无我、我所见之执著，外之无境界之迷著，不计有国家种族阶级朋党之畛域，亦无上帝神天思想之谬执。大其同情，尊其德义，共出智慧仁勇以拔人生之苦恼，而宏济艰难。

如何才能完成如斯之正道呢？王恩洋明确提出了“达此愿求，则不可不明世出世间东西圣人儒佛之学”。因此接下来的三篇中，他讲解世间学——儒学大义、出世间学——解脱道论，最后讲解大菩提论。

在讲儒佛二学之前，王恩洋评说了东西文化之长短，分析儒学佛学在整个人类文化中的地位与价值。

首先，他把人生分为三条路向。一是“爱生竞存之路向”；二是“淑身善世之路向”；三是“舍弃人生之路向”。由此三种路向，分别产生了西洋文化，中国文化、印度文化，亦可分别称为“科学的文化文明，儒者之文化文明，佛陀之文化文明”。此三类文化文明分别是以上三种人生路向的代表。西洋文化为求生活之保存与富乐，竭求科学发达，人智日进，制造愈精，故战胜克服天然与异类之力量愈大，物质之享受愈富乐，此文化之成功全恃科学，故可称科学的文化。中国文化主流在于对外物不尽力驰求，主张天人合一，安分知足，道义为重，不以保全生命为第一要务，而以立德为第一要务，所谓杀身成仁舍身取义，此以儒者为代表，可称儒教之文化文明。印度文化，“以出世无生为目的，以厌离世间修出世道断除烦恼为方法；而根本于破除我所执，以

实证真空无碍无住菩提涅槃为究竟。”王恩洋认为，西洋文化可以拔人生饥寒等苦，中国文化可以除人生善恶业之互相矛盾，但仍未从根本上解决人生问题，人生依然是苦，欲得究竟之解决，拔除生灭循环之苦，惟求不生不灭。此种出世离生之文化，以佛教为其代表，可称为佛教文化。此三种文化特质非限于一域，不过有其成功之代表。

王恩洋在此承认文化三分之说，始闻于梁漱溟，得其启蒙受益，但“自后吾既由儒入佛，梁先生则舍佛归儒，行迳既殊，思想亦异”。

王恩洋为推崇佛儒之学，在当时西风甚劲的历史背景下，对西洋文化作了大胆评论，指出其优劣，尤其是指出其缺陷与不足。

他认为，西洋文化在当时确已显示其强大势力，世界之人无不知其好处，“盖对天然界，非彼科学之制造不能利用支配；对于人事，非彼不能抵御异族异国之侵袭；除吾人欲自甘穷困与灭亡，未有今日而可不崇拜效法彼方所为而能自立者也”。王恩洋并不排西方文化，承认其功用，要想不被侵袭毁灭，则不能不效法西方科学。但他认为应该揭示其流弊，“学其长而去其短，遮不致于一味盲从，以至同趋覆溺”。

王恩洋认为，西洋文化，爱生竞存，“生存而必竞争，则仁让之心日亡；逐物而不知止，则劳神役心而失其生理。其流弊所至，盖有三焉：一者促人生失其意义；二者使人类丧其同情；三者使道德日趋堕落。证之今日西洋文化之末流其义益著”。在王恩洋看来，西洋文化易使人逐物忘返，把本为工具为手段之外物，反而当成目的来追求，致使生活失其本义；而在科技制造发

达中，人类因竞争而彼此逐渐敌视，争夺愈兴，人类大祸愈烈，出现帝国主义征服与被征服之祸，资本主义之阶级间的剥削占有与贫富悬殊之弊，致使国与国、人与人之间丧失同情，人生日趋险恶；正是如此，人欲膨胀利己主义泛滥，人与人相生相养相助相亲之道，仁慈恻隐羞恶辞让之德，逐渐迷失，正所谓道德沦丧。由此一切礼法不足约束人心，人类社会之生存安乐反而岌岌可危。

但王恩洋并没有得出“焚毁科学以旧于淳朴，推灭西洋文明复返太古”的结论。他认为，科学技术机器制造之用可恶可善，关键在于如何引导运用之。他说：“吾人之于科学制造也，亦不完全反对。特以为当先培植人之德性，使人超越功利之心，然后乃能不为彼物质文明所迷乱，然后乃能利用之，去其弊而收其利。”他批评当时国人之堕落危乱，正是由于鄙弃了自己的道德文化根本，而徒袭西方器术之表皮，殊不知彼方人尚困惫其文明之下，险象横生而莫由解脱。王恩洋由此提出他的写作目的，即主张以东方之佛儒之学自固根本而消西方文明之流弊，“既能自救，乃可救彼方之人也”，于是他“先述儒学以明世间正道，后述佛子以示出世正道，俾有志救世者知所趋向奉行也”。在《人生学》中王恩洋力图为世界人类指出一条根本解决社会人生问题的道路。

王恩洋首先诠释了何为儒，他认为，儒者之第一义为“集往圣之大成”，第二义为“为世师表”，“为贤人君子”；而“通古适今，缘情制礼，以经纶民物而利济天下者也”乃儒者第三义。儒者本其己立立人已达达人之心，把自己学习体验所得，垂示他人，对人所施行之教法，此乃儒学。所谓儒学大义者，“即教人

立身为人之正道，是即人生之道”。关于儒学大义，王恩洋将其归纳为十方面：

一、“勤劳克苦”，即以勤奋劳作以克服战胜各种人生之困苦。面对人生以勤奋劳作自强不息拔除天下苦厄。

二、“节俭足用”，指“爱护物力，节制嗜欲，使资财之周足于用也。”尚俭节欲，均平财利，以祈安定平治。

三、“知足安分”，人生之欲求本无止尽，一味追逐财利只能惫竭精力，终生忧戚。“知足者常足也，安分者有分也。斯义明而物不害人，人不相害矣。”

四、“知命乐天”，不知命，不能安行立命，无以为君子，乐天知命故不忧，“知命之学为儒学之所归也”。而孔子对天命论述甚少，王恩洋于是用佛教之因果业报来解释儒家所谓之天命。知命则知报通三世之因果相续，毫发不爽。“谓明夫业果感应之理，安命立命而不忧不惑不惧也。”“君子惟能知命，乃能乐天。惟能乐天，学问乃为自得，人生乃有价值。”

五、“仁义”，“儒者之学立命修身，道在仁义”。他认为，“仁者，慈悯而无贪求之心志行为也。”“义者，吾人立身制行应事接物恰当其宜之谓也。”“仁主于大公，义主于至正。大公而至止，而人道得矣。”在此王恩洋将儒家之仁义与佛家之悲智进行了比较。他说：“仁主至爱，故以慈悲为体。义主断制，故以智慧为用。悲智双运，此儒学与佛法不异者也。亲爱也，而不能度之彼岸；断制也，而不能寂灭生死。是则智有未尽，而悲有未至也。此儒学所与佛法异者也。……世间学与出世学原不同也。菩萨应世，要亦不能外此。”在他看来，儒家仁义之说在某种程度上实际践行着佛家之悲智，但从其所达之境界与所能之功效，又

尚不及佛家。也就是说佛儒人生学努力之方向是一致的，而达到的程度却有差异。这表明王恩洋对佛儒之学的基本看法，在人生一定层面上需倡讲儒学，而在更高层面上必得求助佛法。儒为实现佛之一个阶次。这为他接下来大讲出世之道理下伏笔。王恩洋还指出：“义利实乃一贯，言义利一贯者，谓义之必为利，而真有利于人事者莫若义也。否则趋利而忘义，义外求利，则大害生焉”。仁义是人之异于动物者，“是故仁义为人生之正道标准也”。

六、“礼乐”，“欲由教以至道，化民成俗，则必由礼乐焉。”他认为，“礼者，圣人根本德义而为之节文，以定人群之秩序，以正人类之行为，以调治人心而出治道者也”。但他指出，礼也要随时变异，才能顺宜人心，如果矜矜固守旧礼，则“礼意尽失，虚文徒存，而后礼乃为天下病”。何为乐？“乐者乐也，人情之所不能免也”。圣人知乐之感人，可生邪正之心，故不可不慎，“盖礼以禁制为用，乐以启发为功。禁制之用，偏于止恶。启发之用，偏于兴善”。圣人之道离不开礼乐相辅施用。

七、“五伦”，指父子、兄弟、夫妇、朋友、君臣五种关系的伦理秩序，所谓五常之道。王恩洋对时人批评甚多的三纲五常进行了缺乏新意的辩护。王恩洋过分看重五伦之教对维护社会稳定的作用，但却对其束缚人心，阻碍社会变革进步的副作用认识不够。他甚至对当时之一切主义，一切思想持否定态度，认为均有偏执，无足以安身立命，其与伦理之说道不同，不相为谋也。反映了历史政治观上他的保守倾向。

八、“三德”，指智、仁、勇，三者乃天下之道德，“五伦之道必以智仁勇三德行之”，正知、正情、正意乃谓智仁勇，而此三德又是相互系属的，智勇可归于仁，“三德实只一仁耳”，离仁

则无可谓智、谓勇。他尤其对“勇”进行了大量的阐述。对于养勇之道，他评述了不动心之道，天行健君子自强不息之道，养浩然之气之道，最后得出结论说：

夫浩然之气至大至刚，配道与义，仁矣，勇矣，而又益之以知言之智。三德备而至道凝，行将所过者化，所存者神，转移天下而不为天下所转，恶得有动其心者哉？由是而知圣贤之养勇也，孰其仁智而勇自生。

他把此道义之勇与世人之血气之勇区分开来，二者差异如丘陵之于泰山，萤火之于日月。他解释自己之所以大篇幅论及养勇之道，在于孟子真学没有被传承弘扬，“孟氏绍隆孔学，下开宋明理学，而得其刚大瑰玮之气象者鲜。故无救于萎菲颓弱之天下。”他力图倡孟说以救世风萎靡、民心不振之弊，激扬大智大勇之英雄气概。这也表明王恩洋重视理论联系实际经世致用。

九、“中庸之道”，中庸之道是孔子道学的精髓，王恩洋认为，在当时外国势力欺凌的严峻形势下，人们已茫然失其自信之力，而“莫知所以自立自存之道”，对古代圣贤之中庸之道多不了解或心存误解，他恰恰感到重兴中庸之道的迫切性。他说：“居今异说朋兴各走极端，互相水火以酿成大乱之世，故不可不明中庸之道，以与天下共由之。”

王恩洋指出，中庸并非胸无定义，并非懈怠苟且，此恰恰与中庸“发强刚毅中立不倚”之意大相背谬。“所谓中庸之道教，中正无偏之谓中，平易无奇之谓庸。中也者，中理也。庸也者，适用也。无过不及，恰当事理，故曰中也。大道坦然，夫妇可

由，故曰庸也。”他对中庸的诠释基本上是传统的，但他把中庸之道更多地与人生学联系起来。他说：“儒者之学，世间学也，人生学也。人生学也者，人与人相生相养相爱相敬之道也。……各尽其情而互满其欲，而人生之道得矣。此中庸之道所以以人为标准也。”“原人之情，本人之欲，而严其分，通其情。仁义以立，礼乐以兴。由大公而得至正，以交相生养爱敬焉。如是而已矣，是之谓中庸之道。”中庸之道立足人之正常情欲，而恰当地调和节制，一以贯之，而成就人群之相生相养相爱相敬。中庸之道在于“诚而已矣”，有天然自诚，即性自纯善者；有心未尽善性未尽纯，则“诚之”者。“中庸以诚者为天道，以诚之者为人道。”“故有喜怒哀乐之未发之中，有未发之中以为体，则有发而皆中节之和之用。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”所达之道，即中庸之道。这里王恩洋把中庸之“中”与喜怒哀乐未发之“中”加以了鉴别，他认为前者相当于已发之和，即中节，合乎体的意思，而后者则是指寂然不动之本体，所以他说：“和即中庸之道”。他批评了各种悖离中庸之道的学说，认为“中庸之道，老庄之智、墨翟之贤所不能知也。又何夫生今之世，惟以个人国家阶级除之生存竞争拔剑张弩日以残酷诈谋相向者区区之主义学说所能知哉？”王恩洋认为中庸深义，非寻常能知，提出推行中庸之道以挽救世道人心。

十、“大人之学”，王恩洋认为大学即大人之学，乃先儒“备论明明德亲民止至善之道，修齐治平格致诚正之功”。大学可与中庸并重。他把大人之学分为十个方面讲解。

一是大人，二是大学之道，三是大人之志，四者大学之序，五者身心意知物之义，六者修正诚致格之功，七者宋明儒者之

误，八者齐治均平之道，九者真儒与俗儒之异，十者正道与霸动之分。

他认为，“凡人之不以一己一家一国之界域自封，而超然有利济一切之心，慈悯仁恕而不自私者，皆可以为大人也。”大学之道，就在于“明明德”、在于“尽性”。“明德”为本然、本有之德体，明之云者“去其蔽而光其体也”，大人之志即为“欲明明德于天下”，“自明其德而无志仁恩及于天下，此乡曲自好之士，非大人之志也”。大学之序，就是指修习大人之学的次第，路途。不外于修身齐家治国平天下，以天下为志，而以修身为工夫，修身之工夫自然离不开格物致知、正心诚意。接下来，王恩洋讲述了其对身心意知物的理解。认为心为身之主，意者心之所趋，物乃心之境界，心之生也，必有境界为其所缘。境物为缘令心得生，心生则有言行动作，则有善恶是非安危祸福。关于修正诚致格之功，王恩洋重点结合宋明儒者之误进行诠释。

他认为朱熹之谈在于“不知致知格物之工夫，即在诚意之中”。反陷于外物而不能明心诚意，由用返体。阳明力矫其弊，“归格致之功于诚意中，功至伟也”。但王阳明之失误，则在于“不识心意知三者之义”，故王阳明的“致良知”反显偏颇。王恩洋藉用佛法唯心主义尤其是唯识论的思想出发，对格物致知作了诠释。他认为，“心者，情知意欲之总名，而有善恶染净之杂，故须用正之功”。正之之道，在于诚意，意，纯善至正而无妄，故必先致其知矣。“学问者，所以全此心之用也。力行者，所以尽此心之能也。此成己尽性之功也。然知不可以徒致，知必丽夫物，故致知在格物。”物格而后知至，“知至者，成己而尽性也。己成性尽，故意诚矣。”意诚，则心正，心正则得其和，则身修，

由此则可家齐国治天下平。

最后王恩洋辨识了真儒与俗儒之异，再次重申大人之学之重要意义。他认为，真儒之学，即“学为大人而已矣”。从正心诚意致知格物入手，达致齐家治用，明明德于天下。而俗儒之学，则学不求实践，不考得失，不为民生，而钓声名，收禄利，一言而蔽之曰：学为小人而已矣。真儒为大人之学，即使不能“得位乘时以治国平天下”，然而则必有益其身家国天下。而俗儒以学问为工具，役其心以徇名利者，二者可谓天壤之别。进而王恩洋比较了王道与霸功二种治天下之方法。他把王道视为诚心正意之圣人所用于天下之治，以德化人，以忠恕泽天下，霸功则以强权钳制天下，霸功者没有诚心正意之修身。实际上，王恩洋仍然停留在仁政、内圣外王的传统儒学社会政治观上，企图靠个人修心而平天下，缺乏真正的近现代民主共和的社会政治观念。

王恩洋的人生学实际上是以世间论为第一梯次，倡儒学以济世。他大讲真儒大人之学，也在为尔后倡导佛教大乘精神，把佛儒之救世济民进行嫁接会通埋下伏笔。实际上在他眼中，世间之学以儒学为究竟。他在该篇跋中承认，自己自幼受孔孟之学熏陶，“服膺歆慕”，感叹儒学逐日崩溃，“愧未能奋力昌大之”，后“依止亲教欧阳竟无师专研唯识法相般若之教，始能穷彼方科学哲学之失。反诸儒书，亦乃愈觉亲切而得其精蕴矣”。这表明王氏学佛后，反而更重视更明了儒学，他把儒学视为人世间正道。

然而如人生实相中所言，人生彻底是苦，按之，世间之学亦终非究竟解决人生痛苦之学也。“为求究竟，故不得不求出世。故不得不求出世之学。”（解脱导论·导言）由此他一方面限定了儒学的价值与地位，另一方面将人生问题进一步引向深入，探讨

其第三篇论题——“解脱道论”。

首先，王恩洋论证了出世学之可能。他认为生死如物质之聚合坏离，没有洞见生命之本相，心识是不断灭的。“造作谓业，感受为果，人生为业果之相续，是即为心识之相续而已矣。”“而业果之相续，通于三世，前前无始，后后无终，种现熏生，轮转无穷。诸如是义，见如前篇人生业果通于三世章明。”王恩洋以佛教的业力轮回，报通三世说作为其出世说——解脱论的基础。

其次，出世虽为可能，但出世之道何在？如何脱离人生苦海呢？他先讲解了导致人生生死轮转的根本原因。无明爱取及产生种种烦恼，了知此因，则知解脱之道。据此，王恩洋运用原始佛典中的十二缘起及“还灭”说，阐述如何根本解脱世间悲苦烦恼。他基本上以戒、定、慧三学为核心，“勤修三学，得出世果”。依此广说出世间道。他分为十小节进行了解说：净信第一；戒行第二；根律仪等第三；净行第四；止观第五；修作意第六；世间离欲道第七；出世离欲道第八；三十七菩提分法第九；修果第十。经过此十讲，他得出的结论是，据此解脱修道，有声闻、独觉，成阿罗汉果，此二皆以自求出离为究竟，故通称小乘。在王恩洋看来，出世间学，以求解脱为基本，但尚非究竟之道。但是王恩洋也肯定了解脱道论在人生学中的重要意义。

他在《解脱道论·跋》中，批评了中土禅净流弊，“舍弃大教，空谈修行”，“倒果为因，流弊所至鲜有免于盲修瞎证者也”。所以宋明儒学，斥佛法为“空虚无用大而无当之学，宁非学佛者自取之咎哉？”种种积弊相承的恶果便是，“义学不兴，宗门亦倒。空有佛教之名，而亡其实”。王恩洋借此推崇其所学，认为无论西方哲学，还是东方的宋明儒者，禅净诸宗，“皆缺而不全，

偏而不中，不遍不赅，一曲之学也”。惟有改弦更张，重视唯识般若之教，方可出三界之杂染，证清凉寂静之境。他说：“唯识般若既深阐诸法实性，而瑜伽大论乃备言其方法。”由之则可实学实修落于实处，终得圆满。故言：“学者备于瑜伽，切莫切于声闻也。”

同时王恩洋也为自己倡言解脱出世之论而辩言。他说：“方今时衰道衰，正当提倡大乘之教，以拯济世间。出世之学，宜非所重。”他之所以讲出离之学劝人行修，理由在于，一则菩萨发心，普济一切，因而不可废弃一法，“是以诽谤声闻乘教，犯菩萨戒。苟不知此，不能摄受此种有情故。故三乘教，皆应善巧”。二则“必能自度，方可教他”，若无修学声闻等自度之道，无学无术如何教他人。所以，大谈解脱之道，不仅为声闻种性有情言之，“乃实欲诸发菩提心，修大士行者”。此表明解自觉道论又在为倡言大菩提论打下基础。

在《人生学》第四篇《大菩提论》开篇语中，王恩洋表白道：

儒学大义已说世间人群生养修齐治平之道，解脱道论中复说出世资粮加行修道及果，然世间纵得平治，终不免生老病死之灾横，二乘虽得出离，复无宏济有情大悲无畏之愿力，一生虽得修治，其如无量生死之险趣何？一身虽得度脱，其如无量有情之苦难何？人生之学，其犹未臻至极究竟广大无边之境也。

基于此，必求一最圆满究竟之学，在前二学的垫基上，彻底

解决人生问题。王恩洋求之于大乘菩萨道：

有大菩萨焉，恒处世间，成天下之平治，而不住生死。恒修圣道，成无上之解脱，而复不住涅槃。大慈大悲大智大力，度脱有情，穷未来际，而成就无上大菩提者，斯为广大无边至极究竟者也。

关于大菩提论，王恩洋分二大部分讲阐，一是大士行，一是大士行果。

大士行，也就是菩萨行，“心大力大，行大果大，故名摩诃萨，义谓大士。”“惟诸大士，有如是胜德，行如是正道，成办如是广大事业，大士之行，名大士行，或名菩萨道。”

王恩洋将大士行分四部分，一是“总持”，总持大士行自相；二是“体量”，大士行体量者，即“一切菩萨摄受一切有情以为自体。”“以为一体，一切有情所有安危苦乐功罪，若自有之，若自受之。”菩萨摄受诸有情为自体，全“以慈悲法摄受，由慈悲故便能摄受。”如是大士“诸有所行，普为世间无量无边一切有情。自度度他，难行能行……广大殊胜，无边无量。”三是愿求，大士行之所至也大，即“为欲拔除一切杂染证得无上菩提”。菩萨观察人生种种杂染苦恼，欲予根本拔除，故菩萨证阿耨多罗三藐三菩提，而“视度脱他如自度脱，是故发愿，所有一切众生之类，我皆令人无余涅槃而灭度之。”故诸菩萨，以得无上正等正觉，利益有情无穷无尽。四为正行，即“至诚殷恳，勇猛精勤，修行一切善法”。菩萨以净信心、精进心行正行，故修行一切善法，一切善法包括一切有情所有善法，一切二乘声闻独觉所有善

法，一切如来所有善法，一切菩萨所有善法，世出世间一切善法。一切善法无不摄入六波罗密。修行六波罗密多，即能修行一切善法。王恩洋由此分讲了惠施、净戒、安忍、精进、静虑、智慧。认为：“但说六度，即已遍说诸菩萨行。修六度者，便能遍修成满一切正行”。进而他讲述了“正行清净”第五，认为“如是至诚勤勇修行一切善法；而无我想、人想、有情想、法想、非法想，如如不动，不取于相。如是之行，故名大士行。”其正行也大，清净也大，故名摩诃萨，与大菩提大涅槃正为资粮，正作方便。最后是“大士行果”，大士行之所得，称名大士行果。王恩洋从渐修递进的观念，分讲了大菩萨修行经“五位”、“十三种住”，终得圆满二果：一者大菩提，二者大涅槃，即如来清净法身。王恩洋强调了大士行之大士行果与但求个人解脱的小乘的区别，他说，“合此大士行及大士行果，总名大菩提。”王恩洋谦虚地指出，对于广大之无上菩提之因行果德及不可思议境界，非人地菩萨不能通达，他自己也只能依诸圣言量，殷勤论述。希图做到“所有功德、回施有情，积集资粮，共成正觉。”由此，王恩洋以普度众生的大菩提论结束了其人生学。

整个人生学体系，是王恩洋对社会人生问题做出的系统思考，并提出人生问题如何寻求彻底解决的践行方案和修持梯次。

在以佛法分析人生之实相后，他首先从世间法入手，以求解决一般层面的大众社会安乐问题及相应的个人基本道德修为。在世间学的层面，他力倡儒家学说。他把儒家学说视为处理人与社会、人与人关系的良方，并视为进一步解决人生问题的基石。在人生本质为苦这一指导思想下，世间儒学自然无法达致从根本上拔苦与乐的作用，由此王恩洋引出了出世间学，也就是说人生的

根本问题无法在社会人生自然发展中解决，只能在超越人生中寻求解脱，而这就是王恩洋所推崇的佛法。儒佛二学是共同审视人生、感悟人生、超越人生的教化正导，所以王恩洋毕生致力于复兴东方圣教的努力。在《人生学》中他将儒佛从整体上融贯起来，构成一个完整思想体系。

世未得平，谈何出离解脱，尚未解脱，谈何普济众生。人生学将儒、小乘、大乘贯通为一体。给予了儒学、小乘佛学独立的价值。但同时它们也在为最究竟之大菩提道做准备，打基础。儒学为人生学之不可或缺一环，是作人治世的根本，在王恩洋看来，不仅是与佛学相通的，而且是通向大乘佛学的基础。他以佛摄儒，将儒学摄入其佛学体系，同时又赋予儒学相立独立的地位，在各自层面各行其教化作用，各对治社会人性之弊病。在人生学中，充分体现他融贯佛儒，以佛摄儒，而佛儒并行的思想特色。

对于佛儒之融贯，王恩洋还将其放入整个东西文化视野中考察。在他的思想中，儒佛二学作为东方文化本有相近相通之气质，而与西学相颉颃。关于人生哲学，他认为，“夫西方哲人本未实见于人生之真际，更无躬行实证足为人类皈依，是以异说纷纭，互相矛盾，西学弥昌而世乱频甚，有由然也。”他正是不满于西学东渐，不忍于世乱颉颃仍，不平于东方圣人之教“衰弊既久，废莫能兴”，故而他希图复兴儒佛为代表的东方圣学，抵御西学的消极影响，以根本解决人生问题，因而儒佛之联袂在他的思想体系中尤为重要。

在其《人生学》所附的《论中国之宗教》一文中，他明确把佛儒列为一阵营，而与西方神论宗教相区别，以阐扬其佛儒融贯的东方文教思想。

在王恩洋看来，神论宗教，“是要舍弃自己的理智，而为神圣的信仰”。信奉“超然于人世间，而为创生万物赏罚善恶的主宰”。宗教具有劝善罚恶以及凝聚人众的二种功能或好处，所以如耶回犹太印度诸教得以存在至今。“如果能将宗教的两种好处代替得了，宗教是可以不要的。如其不能全代，那倒难得将它毁灭了。”但由于宗教的信仰是不由理智而得的，对于其神圣、戒禁、制度看得太尊严，太独一无二了，因此难以容纳异教。由是发生宗教战争，发生教权侵入政权。中国历史上无宗教之战争及政教分离，正是因为中国固有的文化最是缺乏宗教性质的。”中国的文教，“素不建立一有人格的上帝神天以为吾人崇敬的对象，而强人弃其理智而信仰之也”。所以，中国自古迄今，并没有真正的宗教存在，调节人心而成治道，乃“不恃宗教，纯用文教”。文教本包含宗教，但此处与宗教对置，乃突出中国文教“以人类德慧术智所发现之人道以为教”之特色。王恩洋认为文教，其在儒家，则名为仁义道德，而著见于礼乐。中国本土之文教，开导养成了民族重理性、宽包容容之性格，少迷信狂热，狭隘偏执。因而中国向来政治上重王道而贱霸功，为教不假武力强人信仰，是以政教别途，而各行其道。由是“能优容一切之宗教而不受一切宗教之毒害”。佛教传入中土，能深入人心与本土文化并行而不相害，一方面得益于中土文教本有的包容性，另一方面则在于佛教自身最富于理性，“盖佛教亦非宗教之教也”，从而契合中土民族性。

王恩洋举证说明佛教非神论崇拜之宗教，而以切实之学说昭明于人，在印度为其他宗教所压迫乃至灭亡，而在中国则得到生存发展，其根本原因正在于中国文教之主流儒家固非宗教。在王

氏眼里，正是儒佛二者的这种非宗教性，使二者极少对抗而更易融通。他说：

以不执迷信之儒，故能于此伟大精深之佛教包涵容纳之而听其发皇。虽间有辟佛之人，而终不能不为佛法所屈，此如韩愈、欧阳修之徒是也。宋明儒者，虽屡起异论，然终未尝以暴力相加，终且多皈心焉。有魄力有宏量有远识之儒者，鲜有不为佛教摄去者。故宋明儒者，有汉唐以后儒门无才，以人才多为佛教收去了之说。盖实然也。于以见中国人之崇敬皈依佛教，多为第一流之人物也。而此非有儒教培植之基础，又安能服理信道如是之诚哉？儒既不碍佛，佛亦不碍儒。是以自古学佛者，未有破斥诋毁儒教者也，此与对印度外教之态度不同也。自是数千年来，儒佛两家，成中华民族饥食渴饮不可一日而离之教。儒主世间修齐治平之业，佛主出世戒定解脱之道。分途并进，互助互依，而不相违背，以成中华二千年来民族精神上光明灿烂之文化，不其懿欤？

这段论述实现表明了三点，一是中土儒教作为一种富于理性的非宗教的文教，具有可贵的文化包容性，所以历来对佛教以包涵容纳为主流，即便少数挑佛者以罕有以暴力相加。二是佛教也是一种富于理性的文教，所以其先天便与儒学具有共同性，适合于中华民族之民族性。三是习儒是习佛之基础，习佛是习儒之更上一层楼，儒佛在学说内涵上具有相通递进性，表现在人才上便是儒中之俊彦多崇敬皈依佛学。但儒佛二教又在各自层面发挥作用，且互助互依，不相排斥，不可相互取代。

在该文章中，王恩洋断言，随着科学与理性的发展，“中国将来必仍为理性的非宗教之教复兴，异言之，仍为儒佛之重光而已矣。”绝非假借于政治强力，“儒佛之重光，非但复兴于中国而已矣，必将大行于世界无疑焉。”王恩洋把儒佛同归于与西方科学文明及西方宗教文化相异的非宗教之教，对其复兴寄予厚望，同时也表明了东方文教这一视野上他融通儒佛的基本立场和思想方法。

透视王恩洋的整个《人生学》，实际上是一个包含“肯定——否定——否定之否定”的思想逻辑体系，由世间之儒学到出世间之解脱道论（小乘佛学）再到大菩提道论，就是一个在不断否定的螺旋式上升。在这一体系中儒学和小乘佛学都受到肯定，具有相对独立的价值，但二者又都具有自身难以克服的局限，因而都被扬弃。儒学由于只限于世间法，难以解决人生的深层本质问题而被解脱道论否弃，但解脱道论又易陷入不问世事只求自我解脱的泥潭，所以被大乘佛法之菩萨道所取代。大菩提道一方面是对小乘解脱道论的扬弃，同时又隐含着在更高理念或境界上对儒学的复归。大菩提道兼纳儒学之世间法与小乘佛学解脱道论，避二者之短，摄二者之长，成为解决人生现实问题和终极问题的最佳方案和必然归宿。

在王恩洋的眼里，人生哲学的全部真理只能到儒佛为代表的东方文教中寻找，而东方文教的核心内容也就在人生学之中。或者说东方文教便是人生学，而儒佛思想的内在递进关系，使儒佛对人生问题的解决由低层深入到高层，浅表深入到深奥。虽然王恩洋对人生的基本看法和终极出路都是佛教的，但是在人生学中儒学成为不可或缺的一环，其思想成为整个人生学中重要的一部

分，其精神甚至促成着大乘佛法的光大，儒佛思想和谐地熔汇在人生学要旨之中，也就是佛化体系中。这便是王恩洋人生学所蕴含的不同凡响的以佛摄儒、佛儒融贯的思想特色，也表现出王恩洋通过汇通中印、调融儒佛，试图建立一种新兴的东方文化的热忱与期冀。在其东方文教中儒佛并重，而非摄儒入佛后，消儒于佛，使儒学失去独立地位与价值。王恩洋的观点，与太虚那种强烈的融儒入佛、以佛代儒的倾向有明显的不同。他虽然承认大乘佛学对人生问题的究竟解决和所达到最高境界，但仍然肯定了儒学在现实人生中不可取代的价值，给儒学留下了独立的地位与空间。所以他主张同时复兴儒佛二学，重视借佛学之精要修正补充儒学，促成儒学的新发展。

（二）《儒学中兴论》的主要思想

王恩洋对儒学的重视及对佛儒的互补作用的阐述还见于1947年所著的《儒学中兴论》一书。

在上篇中，他首先分析了儒学的演变，由于他已做孔子孟子荀子三学案，对儒学精义已做阐释，所以他从两汉儒学开始探讨。王恩洋认为儒学，“渊源于唐虞三代；而学理发扬，则在孔曾孟荀。遭秦而摧折，亦因秦而激荡，至两汉而安固发展，通行天下，而统一人之思想信仰。”魏晋以后学风转变，“儒学渐废，而庄老代兴”，北朝之儒学再兴，而至隋唐儒学，“然大义微言，无多阐发”，“于时学说思想之人才多入于佛教”。其时自汉末传入中土的佛教历三国两晋南北朝而益盛，名僧辈出，哲匠接踵，崇信之众，遍于南北黎庶。“于中华民族文化巨流中实汇入另一巨流，极其崇伟”。“佛教之立宗于中国也，至唐而多。佛法之修行教人也，至唐而变革极巨。吾人若言隋唐两代之学说，则有佛

学而已矣”。“儒学在隋唐，可谓衰矣！”但是，当时佛教的偏重出世的自我解脱倾向，使佛教的发展到唐末也陷入危机。王恩洋评论道：

居纷乱之世，诚非有大乘菩萨，不足以维持世法佛法也。设能儒佛调融，中印汇通，以成一新兴文化，必能导引人类入康庄坦途。然有唐一代之佛教，大乘精神未能如量宣发，以吸收儒学之长。儒学亦无旷世哲人圣贤胸量足以融摄佛教，以成中印汇通之新儒学。

正是如此，当时佛教主流禅宗尽管兴，而人世愈管乱，“人对佛法，益感于世之寡益，于是至宋代而儒学重兴，理学新起。”王恩洋认为，尽管理学在心性修持等一些学理上受了禅宗之影响，但宋明理学之兴，实为禅学之反动。二者在治学之宗旨与结果上，迥然不同，“禅宗在求出世，而理学在求淑世也。”

尽管宋明心学理学，理论尚有不足，互无以相服，亦无以尽取信于人，王恩洋仍给予其高度评价：

其作人之态度、为学之宗旨、自治之严密、制行之纯净，固无可非；且皆足以表范人伦，而任重道远。数百年间，哲人辈出，蔚为风尚。陶冶人心，净化生活，超功利而耻浪漫。我国风俗之醇美，东汉之后，厥数宋明。其有功于人世固亦传矣！

王恩洋对宋明理学心学的评价，显然于其师欧阳竟无否弃后

儒，力倡原儒的思想态度与治学理路有所区别。

接下来，王恩洋论述了清儒对理学之反对与儒学的衰亡。王恩洋认为，在巨变当前及外境压力下，人之理性莫能自检自持，因而理学所举之理性主义之帜，为急功近利的功利主义、纵情享乐之浪漫主义所夺。经颜元、戴震、龚自珍，到康谭及新文化运动兴，“儒教亡，儒学废”，“凡我国数千年来所以维持社会人心，以为治安修齐之道尽弃毁”。王恩洋激愤地称：“至是而中国所有，概为非是，所奉持以为绳墨规矩者，唯西洋耳。然而西洋文化之真精神仍未输入，西洋文明之大业产仍难承受。”他对这种浅薄的全盘西化与本土文化的废亡忧心忡忡，“举国之人当存亡绝续之交，无立国之远模，无济世之宏愿，一是以贪权逐制逸乐奢侈为司，前途危殆，何堪设想乎。”

正是基于这种深刻的危机感和强烈的责任感，王恩洋冷静地反思儒学衰亡的原因，又寻求重兴之策。他认为，儒学的零落衰败主要在二方面，“一者儒学内圣之学外王之道犹有未尽美善之处；二者外力横戾有以促其崩溃也”。

王恩洋对儒学内圣外王之道的不尽善处的分析颇值玩味。他认为，孔子为学重视人生，但对于宇宙论、形而上学、心理学则未明言其所以然。虽然孔孟也有极精深之见解，不难于其全学说中，求得其体系，然而微言至难显发（王恩洋自认为在《孔子学案》和《孟子学案》中曾有细密之整理与解答），是以后儒多不能明。荀子的思想与今日之科学思想极相同，但亦为后儒所忽。宋儒之气化论，近于唯物论，与其理性主义的人生论难以调和（王恩洋认为西洋理性论者无不唯心论者，唯物论者多为功利主义或乐利主义者）。正如此，陆王心学家多斥理学为支离，但

心学家对宇宙论亦少积极之主张。所以王恩洋归言，儒学如此不健全的学说系统，易受诋毁，与西方哲学、科学理论之严密思辨更是相形见绌，此儒学内圣之学的不足。

对于外王之道，王氏认为，儒者尚德重贤，其理想至高，然其面对具体落后之现实改造无术，其国家政治学说始终不能救治天下之乱，此为“王道之行犹未尽其量也”。再就国计民生而言，儒家学说重德治人伦，即重人与人的关系，而忽略人与物的关系。在治学方法上也缺乏科学之为学问而学问之专志不二精神，科学不成，工业即无进步，则养民保民无术。所以王恩洋指出：“儒者既走入玄想与训诂之途，而不走科学之途，否则走入主观致用之途，而不走客观穷理之途。此所以终无救于国计民生而听其一治一乱而莫能救，则王道之功仍犹未备也。”以上便是王恩洋概括的儒学内圣外王之不足。

王恩洋认为儒学衰亡的另一原因是外力的作用，外国势力的威胁，使国人有危亡之惧，求术于国外，于是清政府的被推翻，正统之儒学也随之而倒，西方思潮泛滥，走向另一极端。王恩洋通过对第二次世界大战及国内的危乱反思，认为虽然儒学不尽完善但若完全否弃本土数千年之文教思想，则无立国立人之根本，“真令人不寒而栗矣！”

在《儒学中兴论》下篇中，王恩洋探求重兴儒学，尤寄望于借助佛学与西学对儒学进行修正补充，以实现现代儒学的再建构与重焕生机。王恩洋明确提出：“取湛深严密之法相唯识学以修正补充儒者心性天命内圣之学，以民治科学以修正补充儒者为政利民外王之学可也。”

他首先讨论“身心性命之抉择与重建”。他认为佛学博大精深

深，对西洋哲学之本体论、认识论、人生论、价值论等，“无不应有尽有彻底澄清而与以究竟解决。其学说之演进，至于法相唯识学兴而至极圆满”。他把自成拔济、共成正觉的菩萨精神，看成与儒学之仁义智勇、已立立人的圣贤心愿相同。所以他以法相唯识之五蕴、五境、五根、八识、五十一心等，丰富儒之论心；用佛性、法性、三性、种子杂染等，修正补充儒家之论性；以佛法身心不二、心正身修之主张，丰富儒者之论身；以佛法之业报感应、生死轮回及阿赖耶识流转说，修正补充儒者之论命；以佛法之万法唯识、器世界业感缘起以及极乐净土之说，修正补充儒者之论天；以佛法之无漏善法、涅槃寂静以及大悲般若，丰富补充儒者至善之止。于是身心性命之学取正于佛法使儒家内圣之学益深宏，益完善。

接下来王恩洋讨论了“国计民生之学之抉择与重建”，他主张以西方之民主科学的系统思想制度方法，补充儒学国计民生、外王之不足。他认为，民主政治行，息除人祸，科学昌明，工艺发达，则防御天灾，由此国泰民安，则“儒者二千年来对治平之道之遗憾除，尔后儒家之学说思想可谓圆满无缺，而儒学乃以重兴矣。”

王恩洋重兴儒学之初衷，实为可贵，但很显然，他的这种嫁接、拼合，是生硬的，事实上也是很难成功的。儒学的价值也不一定非得依赖于成为一种面面俱到的世界观或方法论，实际上，寻求一种终极真理的思想体系或学说本身便是思维的误区，是非辩证的，这就注定了王恩洋重兴儒学努力的乌托邦色彩。当然他的这种借佛学与西学改造儒学的思路，却对现代新儒家的理路很有影响，或者说异曲同工（因为无法证明唐君毅、牟中三等现代

新儒家是否受到王恩洋学说的启迪影响)。同时也表明王恩洋具有较为开放和积极的现代意识。

实际上,王恩洋以佛学修正补充儒学,又并非是以儒摄佛,止于将佛法融摄入儒学之中,王恩洋仍然是从其佛教为旨归的立场出去(而非以儒家为归宿的立场出发),以佛学尤其是法相唯识学,修正补充儒学,实际上是在以佛法菩萨道之大乘精神反照儒学,是佛学在世间法中的随机解释与应用。儒学经改造后本质上成为世间法中的大乘佛法的异称,仁义之行,不过是“菩萨悲智双运精进无息之行也”。所以,王恩洋复兴儒学与复兴佛法是一箭双雕的努力。但佛法不止于世间法,尚有丰富的甚至说更为根本的出世解脱、涅槃寂静的主张与追求,这就使儒学的改造只能是佛教复兴的一个环节,或者说,只是王恩洋以佛摄儒的主要内容与突出表现。当然王恩洋的独特之处,还在于他仍然不让儒学被佛教全盘取代。在他看来,在世间法层面儒学仍然是不可替代的,其精神甚至可补佛学之弊。

在讨论了儒学的重兴问题后,王恩洋反过来便讨论了儒学“对佛学精神上之修正”以及“对科学民治之驾御”。

王恩洋分析道,佛法陈义高远,容易脱离人事,“其流弊则为声闻独觉小乘之厌世而自私”,“怖畏人生,耽著寂灭,更无大悲愿力以普度众生,其去菩萨道远矣!”他指出,世乱民困,亦无可遁迹之山林,可修持之定慧,单纯厌世出离,佛法自身也难以维系,“此印度佛法之所以随其国土之纷崩乱离、异族入主、外道压迫,而速趋衰亡者也。”王恩洋还认为,一旦生计艰难,护持无力,学佛者中势必会出现“邪命为食,诡随世间”的不良倾向,致使佛教堕落腐败,形存神亡。印度佛教晚期甚至我国当

时僧界便有此现象。这些教训昭明，一味厌世出离，佛法既无利于天下，也有害于自身的真正发展。面对时势，他呼吁：“当此人类大难之世，国家绝续之交，倍当以儒者入世之精神行菩萨普度有情之愿力，身心性命之学，必实施之于家国社会以见其效；而人伦日用之际，乃为遵行善道积集福德智慧资粮之地也。”很明显，王恩洋强调以儒之入世精神及经世致用，来克服佛教之小乘流弊，激发大乘精神。尤其在当时之社会危难形势下，学佛者更应融纳儒者之“悲天济世之精神、民胞物与之怀抱”，积极精进，自强不息，以拨乱反正，使家齐国治天下太平。也就是说“以佛学而行儒道者也”。通过儒学对佛教流弊的修正，同时也是佛法对儒家精神的融摄，这样佛法则更适应现实裨益社会。

正是由于儒佛的这种相互融贯，王恩洋总结说：“儒既日趋高明，佛亦日切于人事”，他坦言，正是由于儒学的济世情怀及人伦说教，使“儒者之仪型矩矱仍自若也”。佛儒本来互补无碍，“岂因一治佛学而遂无儒哉”，正是二者这种兼容性，即使学佛也不会丢掉儒者气度，甚至可以说先为良儒方可为真正学佛者，学儒是学佛的基础和前站，践行儒学之道，同时也是佛学付诸世间的开端。如其所言，“实则正以儒道之行，而以佛学始征诸实际也。”

以儒补佛是王恩洋以佛摄儒思想的又一展现。儒家与小乘佛教在义理上是对立相克的，一积极入世，一消极厌世，但同时儒学身心性命之不完善与小乘佛法世间践行之不足二者客观上又相互弥补，正是二者的这种对立统一关系，在张力中相互否定，在融摄中走向了更高的层面——大乘菩萨道。在大乘菩萨道中，或者说在更为圆满的佛法统摄下，儒义更明，儒行更倡。这也就是王恩洋所构筑佛儒不相碍而相通的实质与基础。

对于儒学独立价值的肯定与重视，在王恩洋看来，还在于儒家文化在吸收西学之民主与科学后，本身还有对“科学民治之驾御”作用。他认为西洋文化有其长处，但其科技的发达，却有战争与毁灭人类之忧，所以“支配世界最根本最伟大之力量犹不在民主与科学，而在驾御行使此民主制度与科学工艺者。”在他眼里，儒学十分值得借鉴发扬，以克服西洋文化的危机。他对西洋文化的基石之一生物进化论进行了批评，认为生物进化论导致了“急功利而轻德义”，“严人我之界，而嗜斗争”，解救世界危机的方法便是重兴儒学，克服生物进化论（生存竞争弱肉强食），及以这为基础的各种人生观、立国精神。

王恩洋把儒学精神与西方现代人生思想之根本不同概分为二点：一是“重德义而轻功利”；二是“尚仁亲而泯人我”。他还把儒者伦理精神相对西方之个人主义、国家主义、阶级主义分为家族主义、天下主义、四海之内皆兄弟之朋友主义。他认为，儒学能使人生向上升华，能求人类亲和而平治。王恩洋把救世济难完全寄希望与儒学之重兴，仅靠移风易俗，人人皆有士君子之行，明明德于天下来匡扶危世，实际上是一种意识决定存在的唯心主义观念，其乌托邦色彩是不言而喻的。王恩洋看到了儒学之历史价值，却没有真正理解历史自身发展的客观性，没有真正理解社会历史现实最终决定着人们对意识形态、对各种学说思想的取舍。作为农业文明的产物——儒家文化要成为现代工业文明的指导思想，无论如何改造儒学，恐怕也是太让儒者勉为其难了。当然历史发展有其连续性，人类也有其共性，所以儒学的许多思想仍然在当今有借鉴意义，这也是王恩洋学术努力的合理性所在。

在该书的结论中，王恩洋对文化及要义再次进行了分类与概

括。他说，西洋文化之要义在于“人人有衣穿饭吃，人人得自由平等”，中国文化之要义在于“道德至上，天下一家”，印度文化之要义在于“共成正觉，得大转依”。王恩洋认为，西洋文化在物质文明方面有其独长之处，但问题仍很多，“今日犹甚须中国文化以救济之也”。而中国也要尽量吸收西洋之科学民主及社会主义，但应以固有之文化为宗旨，否则只得其糟粕皮毛及其毒质。而佛法为代表的印度文化，则“最精深伟大，实人类最高之学说思想也”，其“入世逍遥，出世解脱，是人生究竟之道也”。但是佛教若“无中国文化以辅导之，将莫知其所以然，视为空想，斥为无用而已矣”，“又居今日如无西洋中国之文化以建立世间、和平人类，佛法亦无安脚处所”。这表明王恩洋是推崇佛法，以佛为归的，但是他也意识到被他视为最高理想之佛法仍需中西文化的辅助，否则流于空想。

在王恩洋的中西印三元文化论中，儒学为代表的中国文化实质上起着和同东西的中介作用，“究性命，则上参乎佛法；谋生养，则远法乎西洋”，儒学调和消息两方之偏，“偏世间则沉溺于功利，而争乱易作；偏出世，则息心于解脱，而与世无关。有儒则得生养之利而不乱，得解脱之益而济他”。王恩洋在这里把儒学的作用抬得甚高，提出：“儒学将来之重兴，即为人类文化之统一也。”

表面看来王恩洋似乎走上了以儒为归的立场，步了梁漱溟、熊十力之后尘。实际上，文化的统一在世间法层面似乎可以说统一在融摄西、印后之儒学，而在根本上，儒学再造的完成，仍然是为进一步的践行大乘佛法打下基础。在王恩洋那里，儒学的重兴最终不过是实现佛法理想的手段，只是世间层面所必须，儒学

终究不是归宿，只不过是佛法昭示的最高理想铺平道路。这一点结合其《人生学》便不难理解。《儒学中兴论》的意义，在于让我们进一步理解王恩洋何以重视儒学及其对以佛摄儒思想的具体贯彻。同时，向我们提供了一个独具特色的现代以佛摄儒个案。让我们较为清晰地看到，在社会危难之际，佛教学者如何重视济世扶道，因而如何重视儒学的意义，进而重视佛儒的融摄。

六、印顺的以佛摄儒思想

（一）以人为本的佛学思想特色及对佛法契理契机的强调

印顺，约生于1902年，浙江海宁人，青年出家受学于太虚法师。其学识广博，著述宏富，是现代著名高僧，太虚人间佛教主要继承与发展者。

印顺是一位非常善于独立思考的高僧。他在当时唯识学大行之时，强调缘起性空的中观说是佛法正义。他虽然肯定了佛法应走向世间，适应时代，但也强调不可因“方便”而累及“究竟”，即不要因顺应时世，而扭曲了佛法正义。印顺重视从佛教学术研究角度，重振纯正佛法，他善于从佛教自身历史中寻找佛教发展的内在根据，认为现代佛法也要符合经典，要与佛说有据，因而他努力在原始佛典尤其是阿含经中寻找人间佛教的依据。

印顺一方面继承了太虚为扭转中土传统佛教重出世、重生后的末流特征而倡导的“人生佛教”、“人间佛教”，同时又对其进行了发展。首先是在印度佛教中为人间佛教寻找源流。太虚建设人间佛教理论仍只限于中国佛教传统，侧重在一般义理上提炼，

而印顺则从大量原始佛典的解读中感受到佛法“有现实人间的亲切感、真实感”，感受到了在原始佛教中大乘佛法的脉动。所以他“要从佛教思想的演化中，探求人间佛教的依据。”而正是《增一阿含经》中“佛出人间，终不在天上成佛也”一句，印顺认识到人在五趣中的殊胜性，明白“惟有重在人间，才能禀受佛法，体悟真理而得正觉的自在，这是《阿含经》的深义。”^①由此他坚定了推展“人间佛教”的信心。而印顺所重视的佛教“少壮时期”（初期大乘佛教和后期大乘佛教，不包括晚期秘密大乘佛教），也反映了“佛法本是人间的”。他说：“人间佛教，为古代佛教所本有的，现在不过将他的重要理论，综合的抽绎出来。所以不是创新，而是将固有的“刮垢磨光”。^②由此与太虚不同，印顺不简单地佛法分为大小乘，并贬斥早期小乘法，而是认为佛法实相无所谓大小乘；大小乘，不能从见上去绝对区分，二者只能从行愿中去分别。佛法究竟的惟一正见是缘起性空中道观。

第二，印顺把太虚的“人间佛教”重“人生”的思想推广至重整个“人间”。太虚人间佛教侧重批判重死的佛教（注重死后来世福报），把佛教的重心从厌世、来世转移到现世人生的自我完善上来。而印顺在此基础上又推进了一大步，强调佛法在整个人间，把佛法从神奇与玄妙中解放出来，整个人间便是“体悟真理与实现自由的道场”，“是自我教育与大众教育的道场”，人间一切事，均是修行之事，一切人均可在平常所行的一切善法律，切实体会佛法真谛，由人而菩萨而佛均可在人间完成、实现。

① 《佛法概论》，《印顺集》，中国社会科学出版社1995年版，第51页。

② 《人间佛教要略》，同上，第155页。

“人生正行即是菩萨法门”。印顺认为，人间佛教依据即空而有的缘起智慧，引起平等普利一切的利他悲愿，广行十善，积集资粮，践行大乘道，不同于着重于偏狭家庭，为人天福报而修持的人乘法。这里无所谓神秘的开悟，不区分人乘初行、菩萨究竟行，一切均融入人生正行，即人成佛的朴实平凡之中。

第三，印顺注意纠正太虚的人间佛教过分顺应现实社会的偏激，强调，建设现代“人间佛教”，必须有纯正的佛法“理论原则”，要契机契理并重。他提出了三个原则：其一是“法与律的合一”，即既要重视经论，也要重视戒律及僧团组织建设，纠正重法轻律，“法律并重，来契合佛法的正宗”。其二是“缘起与空的统一”，“惟有依据缘起性空，建立‘二谛无碍’的中观，才能符合佛法的正宗。”印顺同时强调要注意避开泛说一切缘起，缘起的出发点是“缘起的众生，尤其是人本的立场”，这样才能把握“人身难得”，“佛出人间”，“即人成佛”的精意。其三是“自利与利他的合一”，印顺认为人间佛教是践行大乘菩萨道，以大悲心为动力广行利他。“大乘道也不是不重视身心的调治（自利），只是着重利他，使自利行在利他行的进程中完成，达到自利利他的统一”。“自利利他，同时成就”^①。

第四，印顺注重人间佛教适应时代。他认为太虚把现代判为末法时期，以为此时应先修人乘法而趣大乘行，这种观点没有经说的依据，不易被信众接受。印顺指出：“真正的大乘精神，如弥勒‘不修（深）禅定，不断（尽）烦恼’，从广修利他的菩萨

^① 以上参见《人间佛教要略》，《印顺集》中国社科出版社1995年版，第158—162页。

行中去成佛的法门，在‘至圆’、‘至简’、‘至顿’的传统思想下是不可能发扬的。”^①他认为这种大乘精神只能到印度佛教中去寻找。他把印度佛教的兴起、发展、衰落而灭亡，比喻为人的一生自童真、少壮而衰老。他尊重相当于童真时期的早期佛法，更赞扬相当于少壮时期的初期“大乘佛法”，对相当于老年的后期佛教则择其确当而摄取^②。印顺认为，现代社会正是“青年时代”，即“少壮的青年渐演变为社会的领导中心”，同时是“处世时代”，即现代人更恋世，更注重现实生活；现代社会也是“集体时代”，即人们生活越来越相互关联，倾向于结成社团更注重集体组织。由此，少壮的、利他的、充满入世精神的、重团体生活的大乘佛教正是好合现代社会^③。印顺对以初期大乘佛法为核心内容的“人间佛教”契合现代社会，充满信心，倡议直接践行之。

印顺正是在继承和发展太虚人间佛教思想中形成了自己的思想特色。

印顺表明说：“我不是宗派徒裔，不是学理或某一修行方法的偏好者。我是为佛法而学，为佛法适应于现代而学的，所以在佛法的发展中，探索其发展的脉络，了解不同时代佛法的多姿多态，而作更纯正的、更适应于现代的抉择。”印顺这种重视佛教发展史的研究，得出的结论是：

立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛教（指“初期大

① 《契理契机之人间佛教》，同上，第117—118页。

② 《契理契机之人间佛教》，同上，第97—102页。

③ 参见《人间佛教要略》，《印顺集》，第163—168页。

乘”)之行解,(梵化之机应慎),摄取后期佛教之确当者,遮足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤。^①

可见印顺并重早期佛教和中期佛教,而对晚期佛教则持谨慎态度。

印顺把自己关于佛教的“根本信念和方法”归于八种:

一、“佛法是宗教,佛法是不共于神教的宗教。如作为一般文化,或一般神教去研究,是不会正确理解的。俗化与神化,不会导致佛法的昌明。”他认为,“非鬼化非神化的人间佛教,才能阐明佛法的真正意义。”

二、“佛法源于佛陀的正觉。佛的应机说法,随宜立制,并不等于佛的正觉。但适合于人类的所知所能,能依此而导入于正觉。”他认为,正是佛陀的应机说法,使佛法走向人间,成为人人皆可修习而非少数人专有的。

三、正因为“佛陀的说法立制,并不等于佛的正觉”,而是方便,所以不可执佛法为随处随时均可一样照行,“大过与不及,都有碍于佛法的正常开展,甚至背反于佛法”。

四、“佛陀说法立制,就是世谛流布”,人间的佛教随时代地域变化而变化是必然的、当然的,但“不能忽视佛法的特质”。他认为,“对于外学,如适应融摄,不重视佛法特质,久久会佛魔不分。这些,都是存在于佛教的事实。演变,发展,并不等于进化,并不等于正确。”这里,印顺为只讲融摄适应的佛法变革提出警告。

^① 见《契理契机的人间佛教》,《印顺集》,第110、102页。

五、“印度佛教的兴起、发展又衰落，正如人的一生，自童真、少壮而衰老。印顺认为，成熟也表示接近衰亡，失去活力，所以我不说愈古愈真，更不同情于愈后，愈圆满，愈究竟的见解。”这表明印顺的佛教发展期的判摄态度。

六、“佛法不只是理论，不只是修证就好了。理论与修证，都应表现于实际事行（对人对事）来衡量。”印顺强调佛教对人间现实生活的意义及体现价值。

七、印顺宣称自己是中国佛教徒，“所以尊重中国佛教，而更重印度佛教（并不是说印度来的样样好）。”他说：“我不属于宗派的徒裔，也不为民族情感所拘蔽。”他比较注意保持佛徒的客观立场。

八、“治佛教史，应理解过去的真实情况，记取过去的兴衰教训。”印顺力图学以致用，通过治史以服务于现今佛教建设。^①

以上可以看出印顺的宗教态度与佛学基本立场。

（二）印顺融摄佛儒的思想

由于印顺重视从佛教自身发展中（包括印度、中国佛教）开显发掘大乘思想，强调佛教应保持自身特质，在适应时代时，也要注意维护佛教的纯正，并扭转大小乘之截然划分倾向，把佛法看成一个整体。因此印顺与更注重从中国佛教及整个华夏文化传统寻找人间佛教根据的太虚相较，在对儒学的态度与融摄上当然也就有所不同。印顺对儒学的热情和融摄力度明显弱于太虚，但是，印顺毕竟继承了“人间佛教”的主张，重视佛法与世间法的圆融不二，满怀强烈的入世精神，所以他虽然没有很具体很广泛

^① 参见《契理契机的人间佛教》，《印顺集》，第92—94页。

地遴选、融摄儒学，但仍对佛儒之学从理论上进行了比较分析，并肯定了二者在一定层面上的相通相同。

印顺自己坦然地承认，“只是专心佛法，对儒学并无深切的研究”，但他对儒佛关系还是有自己明确的观点。他在《我之宗教观》中以“儒佛之道大同”为题，论述了儒佛的一致方面。

1. 修身之道相同

在印顺看来，为人以修身为本，以修身为关要，“就是儒佛非常一致的问题”。他从三个方面进行了阐述：

(1) 儒佛“修身为本之道”大同

在印顺看来，儒佛教讲究“修身”，但修身不是指修炼肉身，不是修精炼气，强身健体，延年益寿；而是指“修己”，“修治自我”，即净化身心。他说：

被看作“初学入德之门”的《大学》上说：“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。”这是说：无论是谁，想不失却人的本分，想为君子，希贤希圣，或齐家治国平天下，都要从修身做起。……所以子路问君子，孔子也就告诉他：“修己以敬”；“修己以安人”；“修己以安百姓”。^①

可见儒“以修身为本”，而佛教亦如此：

修身，就是修己。在梵语中，“迦耶”译为身，是积聚的意思。身有广狭的不同含义：一、指皮肤的感觉官能，名

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第55—56页。

为“身根”，近于触觉神经。二、指眼、耳、鼻、舌等生理组织，名为“根身”，与习用的身体一词相近。三、统指身心的综合体，就是个人或个己。如佛法常说的“我见”，其实就是“身见”。儒者所说的修身或修己，当然指第三义的修治自我说。如误解为身体，那修身就成为修精炼气的方士道了。^①

儒佛之所以以修身为本，都在于认为己之身心修好，才能推及其他，正己方能正人，自己问题解决了，其他问题方能得以解决。印顺说：

依儒者看来，希望世界和平，社会安宁，国家富强，家庭和乐，这决不但是发展物产，或者改革政治，或者严密控制人民所能济事的。这必须重视自身的修养。尤其是从事政治的人，修身更觉重要。不能以身作则，一味要求别人，或者觉得都是别人不好，那是不对的。所以孔子说：“子欲善而民善矣！”“子帅以正，孰敢不正！”孟子也说：“行有不得者，皆反求诸己；其身正，而天下归之。”这一观点，与佛法完全一致。佛法……重视自己的身心修治，外在的一切问题，才能因而得到解决。说到自己，心更是根本的。所以儒者说修身，要推求到正心，诚意，致知的本源。而佛法说到人生（众生）的净化，世界的净化时，也归结到心说：“心净则众生净”，“心净则国土净”。说到心，并非离开当前的

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社 1992 年版，第 56 页。

自己，而只是把握自己的最要紧处而已。^①

所以，印顺指出，佛法与儒学，都是“从自身而探求到自心，以此为进德成业、解决问题的关键”，因而二者“同以修身为本”，且都是“尊重人性的真现实者”^②。实际上这就是说，儒佛有共同都重视的且以之为出发点的问题。或许修身的方法，修身所要达到的目的有所不同，但强调以修身为基本这一点是共同的。

(2) 儒佛在修身有大小之划分上相同

儒家修身有大人之学与小人学之分，佛家修身有大乘法与小乘法之别，二者虽划分之内涵外延不同，但皆有此二分，这一点仍是大同。印顺指出：先儒那里，小人并非现在所指的道德败坏的坏人，而是指“局限于生活利益，而不能本著德学来利益广大人群”的普通百姓。《大学》就是讲大人之学，他说：

修身为本的大学，朱子说是“大人之学”。什么是小人与大人呢？孔子每以君子与小人对称，如说：“汝为君子儒，无为小人儒。”孟子却有时以大人与小人对称，如说：“养其小者为小人，养其大者为大人。”在古代，君子或大人，指人君及卿大夫说。大人与小人的对称，也就是君侯卿大夫与细民老百姓。^③

大学可解说为大人之学，那小学也可说是小人之学吗？

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社 1992 年版，第 56—57 页。

② 同上，第 57 页。

③ 同上，第 58—59 页。

古代，原有小学与大学的学制。初入小学，学习文字（所以称文字学为小学）；学习洒扫应对，也就是对父兄宾客的礼节，与日常家庭生活的学习。等到进入大学，近于孔子的六艺教育，也就是德化为本的政治学。……^①

与此对应，佛教也有相类似的划分，他指出：

与此同样意义的，就是佛法的小乘与大乘了。大学是大人之学，大乘也就是大人之乘。龙树《十二门论》说：“诸佛大人乘是乘故，故名为大。……又观世音，得大势，文殊师利，弥勒菩萨等，是诸大士之所乘故，名为大乘。”佛法本是一味平等的，无所谓小乘与大乘，为了人的根性不同，方便适应，不能没有大乘与小乘的差别。……大乘与小乘的主要差别是：一、小乘是重律的，律与儒家的礼相近。偏重的学派，流行于锡兰、缅甸等国，都是偏重制度，拘泥形迹。大乘是重法的，重于义理的钻研，法性的体征。二、小乘是著重利己的，大乘是著重自利利他的。所以佛教的大乘学，与儒家修身为本的大学，是比较接近的。……^②

儒家有大学、小学，佛教有大乘、小乘。小学习礼，小乘重律（律，犹礼也）；大学重德化，大乘重利他。两家大、小，于兹“大同”。

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社 1992 年版，第 59—60 页。

② 同上，第 61—62 页。

(3) 佛儒在修身之道上的“二阶”与“二类”大同

在修身之道上，佛儒不仅共有二分法，而且还是自利与利他的递进的阶次关系。佛法修持中，先净化自心，成“般若道”，先自利，才能教化他人，行“方便道”，尔后利他。儒家也有此“二阶”之分，他说：

佛法依此自利利他的先后程序，分为二阶，儒家的大学过程，也是一样。修身为本，这要从致知、诚意、正心中去完成，就是完成自己的初阶。虽然“己欲立而立人，己欲达而达人”，时刻不忘仁民爱物，而修学过程，非先完成修身不可。能修身，然后能齐家、治国、平天下，这是第二阶。这样，为学以修身为本……儒、佛大致相合。佛法是：完成自利的，可以广度众生，庄严国土。儒者说：修其身，而后能齐家、治国，明明德于天下。^①

同时，印顺还指出：佛教还有先自利和先利他的“二类”，儒家也有本以治国、平天下为己任、而在“道不行”时却又不能不“独善其身”（孔夫子也曾有过“乘桴槎于海”的打算）的“二类”。所以，在这方面，儒、佛之道又是“大同”的。

总之，佛法与儒学，以修身为本，是大致相同的。

由此，印顺在修身之为本及其修身之为学，修身之阶次类别上得出了儒佛大同，即二者大致相近的结论。在此基础上，印顺还对佛儒做了具体比较、融通。

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第62—63页。

(1) 儒家的“格物致知”与佛家的止观学相似

关于儒家的“格物致知”印顺作了自己的诠释，他认为，《大学》、《中庸》强调的“致知”是知“善知识”，是对善的“固执”、“勿失”。他说：

修身为本的大学，在乎“先致其知”，致是得到的意思。儒者所致的知，依《大学》（孟子、中庸）看来，虽含得理智成分，但著重在善，是性善的良知。如《大学》开宗明义，初说：“在明明德，在亲民，在止于至善”；接着就说：“知止而后……能得”。……其后解说止为：“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信。”不远处就说：“此谓知本，此谓知之至也。”至就是致；所以知止于至善（仁等），就是知止。……致知的知，是至善的良知。……^①

《中庸》说：“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而勿失之矣。”又说：“诚之者，择善而固执之者也。”佛法说：“思择”、“抉择”都是知（慧）的作用。择善，就是知善、思择善。“固执”、“勿失”，就是知止于善，虑而后得的致知。……^②

印顺还引《孟子》的论述，把这种“至善的良知”理解为人

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社 1992 年版，第 76 页。

② 同上，第 77 页。

人固有的：

孟子说性善，说良知，良心，把致知作致良知解，是儒者的一般见地。依《孟子》说：“人所不学而能者，其良能也；不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也。”……又二次说到恻隐之心，羞恶之心，辞让之心（一作恭敬），是非之心，是人人所固有的。孟子所说性善的良知，实在是道德意识，每人都是会或多或少流露出来的。只是平日“蔽于物”而“陷溺其心”，这才使良心“放”而丧失枯亡了。……^①

“良知”是本有的，但被物蔽后隐而未显，所以要把知的可能转成现实，真正“致知”还需要“格物”，故而《大学》言“格物而后知至”，“致知在物格。”但什么叫格物，儒学异说颇多。印顺批评了郑玄的“其知于善深则来善物，其知于恶深则来恶物，言事缘人所好来也”是倒置因果。在现实的认知过程中，格物是因，知至是果，而不可颠倒。印顺还批评了宋儒把格物，理解为“格物欲”即格拒一切物欲。印顺认为，物是指“身、家、天下的具体事物”，并不是格除的对象。宋儒大概受佛法“离欲”说的影响，而又未通达“离欲”的真实意义，所以误解“格物”为“格物欲”，进而宣扬所谓“人欲净尽、天理流行”。实际上天理人欲岂可截然分割，绝非人欲除净后留下的便是天理，应当是正确处理人欲本身便是格物便是致知。印顺还点评了

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第77页。

王阳明的观点，他认为，王阳明把“格物”，训诂为“正物”是对的，但王阳明所说“物乃意之用，格物乃格意之不正而归于正”，对太“偏于心理的解说”。印顺把格物解为“于事物而能正，不起染心，善念现前”。他论述道：

其实，《大学》的“物有本末”，《孟子》的“物交物”，“蔽于物”，那就是格物的物。物是一切事物——身、家、国、天下等。在根境触对而生识时，能思择，不起贪、嗔等而引起恶业，就能不为物所引，不为物所蔽，能得其正，止于善，这就是格物。于事物而能正（格物），不起染心，善念现前；能保存良知，而渐渐的长养成就。……修身之道，就从这样的格物、知止入门。……这便是人人能学，人人应该学的大学。^①

印顺进一步把“格物致知”的修身过程，与佛教的“止观”修持作了对比，并认为二者虽开合不同，而“大致一样”。他说：

知止，格物的入门功夫，是人人所能学的，但要圆满成就，就大不容易。修身圆成，才是致知的圆成。这与佛学的“慧”一样，是首先的，也是贯彻始终，究竟圆成的。从初学到究竟成就，《大学》历举“止定静安虑得”；这与《孟子》所说，都包含了止与观的修法。止与观，佛法中有，

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社 1992 年版，第 81 页。

儒、道、印度教等都有。^①

这就是说，儒家“致知”，从“入门”到“圆成”的过程，类似于佛教“从初学到究竟成就”的过程，《大学》中的“止、定、静、安”，相当于佛教讨论的“止”；“虑、得”，相当于佛法所论的“观”。他分析说，《大学》中所言“知止而后能定”，相当于佛教修“止”中的“内住心”、“等住心”、“安住心”、“近住心”；“定而后能静”相当于“调伏心”、“寂静心”、“最极寂静心”；“静而后能安”相当于“专注一趣心”，“等待心”。印顺以佛法所谓的“九住心”对应儒学的“止定静安”。印顺进而讨论了儒学“安向后能虑”、“虑而后能得”与佛法修观的关系：

经定、静而引发轻安，这就可以进而修观了。……止后修观，是修正成就，才能修观成就的意思。《大学》说虑，是止后起观。……什么是观？梵语毗钵舍那，经上说：“能正思择，最极思择，……若见，若观，是名毗钵舍那。”儒者止于至善良知，怎样思虑观察呢？简单说，是譬类推度的思察。我们知道，儒者以“修身为本”，从“反求诸己”（身）做起，所以是从切近的自己，充类至尽的推而大之。……安住于明净的善心——良知，作为以己推人的审思，类推而扩充到一切，名“安而后能虑”。等到止观相应，观心成就，就是“不违仁”。……要知道良知是德性的端绪，经过一番修持功夫——止、定、静、安，还不能仁心普洽，必

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第82页。

须再经“近思”功夫，也就是“忠恕”的力行，达到不违仁，“虑而后能得”，才是致知的圆满成就。^①

印顺把儒家渐进而至“不违仁”的圆满成就，用佛法的“止观相应”予以解释印合，得出了《大学》之说与佛教“止观”之学“大同”的结论。应该说，印顺从修学角度深入探讨并融通佛儒二学是颇有特色的。

但是印顺也强调佛儒二者只是修学过程的大致相同，并非学理内容与所达目的也相同。他针对当时不加区别，过分讲“圆融”的倾向，提醒到：

但所学所闻不同，所行也就不同，决不因学、问、思、辨、行的方法历程相同，而所学的行也成为一样。因此，如但见止、观的学程相同，就把儒、佛搅成一团，弄得儒不成儒，佛不成佛，那真不免被讥为：望见生须的，就认为是老父了！然而，世间却尽多这样的附会圆融的大家！^②

这也表现出了印顺融通儒佛时的基本立场。

(2) 儒家“致知”相当于佛教之“成正信”

印顺认为，儒家强调“致知”，也就是要追求善知识，与佛法一样，“同以修身为本，从自身而探求到自心，以此为进德成业、解决问题的关键。”（第57页）儒学的“知”与佛法的“见”

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第85—87页。

② 同上，第82页。

是相当的，他说：

儒者以致知入门，学佛的以正见为首。见就是知，是深彻的知。儒者重于道德的良知；佛法虽也是道德的，但更富于理智成分。……如实的正见，也就是真正良知的体认。^①

在学理构成上，儒之“致知”相当于佛之“正见”，在内容思想上“致知”也接近于“正见”。但在印顺看来，儒学“致知”仍没有佛法正见更全面更深刻更圆满，印顺申扬了佛教“正见”所殊胜的“理智成分”，那就是缘起性空的中观论，他说：

知善恶因果，知业报相续，是五乘共的正见；依此而知缘起，（和）缘起的空寂性，是三乘共的正见。大乘正见，也还是这个，只是更深彻的、更切要的确知确信而已。……即空即有的缘起，……一法依于一切法，一切法依于一法。……这样的“一即一切，一切即一”，开显了圆满的中道正见。^②

印顺对“即空即有”“空有无碍”“中道正见”的强调，反映了其一贯崇尚中观学说的佛教思想特色。他进一步认为，中道正见，“在大乘修学中，称为发菩提心，也叫做起大乘信心。”儒学格物致知，就是从外及内、从物及心，发起“不违仁”之心的起

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第90页。

② 同上，第95页。

点，而佛法的“正见”，或起大乘信心，发菩提心，同样也是“从自己——自心而类推到究竟深广的”（第99页）所以“格物致知”就相当于：佛教初步的建立正见正信。

（3）“诚意”相当于“修正戒”（戒成就）

印顺进一步剖析儒佛二学相仿的修学次第进程，他说：

儒者的修学次第是：致知而后意诚。依佛法，由于正见——正信，引起戒行的修学。意是意欲——意向的愿欲，诚是真诚无妄。由于格物而致良知，引发出真诚的意欲，止罪行善，在平常实践中表达出来。……

佛法依正见而起的学次，也是一样。如佛说的八正道中，正见以后，就有正思惟（或译正欲），就是审思、决定而要求实践。这依内心的思欲而表现出来，八正道中是：正语、正业、正命。正语是语言文字的如法；正业是身体行动的如法；正命是合法的经济生活。这表现于外的戒行，由内心的正精进来策动，精进是止恶行善的努力。……这种止恶行善的精进，由正见、正思惟而引发出来，强而有力。正像《大学》说的：“诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色。”精进的止恶行善，时时警策自己（约不自欺说，名不放逸），使为善止恶的意欲，大有不得止，不能不行的情况。……修学到心行如此，才可说诚意，或说精进不放逸了。……^①

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第95页。

儒家的诚意，在印顺看来如同佛家的止恶行善的戒行，诚意就是一种不得止、不能不行的止恶行善的大意欲、大执着与佛家“精进”持戒的精神状态相似。

(4) “正心”类似于“得正定”（定成就）

印顺继续沿着佛儒二学的修学理路进行比附。指出，儒学讲在“诚意”后能“正心”如同佛教讲“持戒”后能“生定”。他说：

诚意而后能正心，正心就是定。……正就是等；正定是平等持心，不浮不沉，不昏不散。……泛称一切心理现象，重在心理的统一性。心的特殊性，就是定，如三增上学的定学，名为“增上心学”；……修心与修定的意义相同。这样，说“正心”就是平等持心的定，决非附会的解说。^①

(5) “修身”类似于“修慧”

儒学从致知、诚意、正心进到修身，而佛学相对应也从起正信、持正戒、得正定进到修般若智慧。他说：

现在要说到修身了。上面说过，道学的修习次第，儒佛是大致相近的，如从致知、诚意到正心，与佛学的（依正见）成正信，修正戒，得正定一样。现在依正心而进到修身，也等于佛法的依正定而修慧。到此，净化身心的自利工

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第104页。

夫、才能完成。修身与慧学一致，这需要说明的。^①

关于儒家“修身”与佛教“慧学”的一致，印顺还做了一些分辨：

再从《中庸》与《论语》来说：《中庸》说：“修身以道，修道以仁。”“斋明盛服，非礼不动，所以修身也。”从这可以知道：修身的内心是仁，修身的行为是礼。但《中庸》又说：“知斯三者，则知所以修身。”所以修身以道，道不但是仁，而是以仁为本，其实含有知与勇——三达德的。这与《论语》对读起来，意义就非常明显。如《论语》说：“克己复礼为仁。……”请问其目？子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”克己，就是修身。修身的方法是复礼；能克己复礼，就是仁的实践。……修身的内在是仁，表现于外行是礼。仁与礼，是儒者的大本。……^②

他把内心的仁、行为的礼作为修身的核心内容、“儒者的大本”，同时印顺认为修身“其心要却在无私无蔽”，而“无私无蔽，正是慧学的内容”。所以儒家“修身”等于佛教的“慧成就”。

在印顺看来，在“练内功”上儒佛二者走了大致相同的次第，而解决了自身问题后的下一步，二者均由自利走上了利他。

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第119—120页。

② 同上，第121—122页。

儒家走上了齐家、治国、平天下的治世之路，而大乘佛教则踏入了普度众生、化人间为净土的出世之途，追求目的与究竟归宿却是根本不同的。尽管如此，在一定的层面或范围内，儒佛二学有相同的见地，印顺总结说：

虽然儒者的礼法，重在差等，重在情感的中和；而佛的律行，重在平等，重在事理的恰当。儒者重仁，是以情统理的；佛法重智，是以智化情的。世间学与出世法，不能说没有实质上的差异。但从人以修为本，修身之要：内心无私无我，外行有良好私德、公德，依此才能达成人类的和乐，儒、佛的确是有着相同的见地。^①

印顺的结论在于尽管儒佛二者存在着某些“实质性的差异”，但在人“以修身为本”这一重点上，“儒佛之道大同”！

除从修学次第理路上透视儒佛相同之外，印顺还从人心与道心的立论中，挖掘出儒佛的相同。

2. 依于心向于道的执中立场相同

他把“本于人，向于道”以及在人心与道之间的“执中”，视为儒家为代表的中国文化的特质，他指出：

《大禹谟》说：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这四句十六字，在中国固有文化中，是被称誉为道统、心传的。说到中国文化，从黄帝、尧、舜以来，经三代

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第132页。

而凝定。是重人事的，从人事内倾向于道（“志于道”）的。本于人，向于道的文化，是本著不偏不蔽的中道去实现的。人心、道心、执中，扼要的表达了中国文化的特质。这一特质，不仅是儒家的，也是道家的，说是儒、道、诸子所共同的，也没有什么不对。……^①

以“危”来形容人心，以“微”、“精”、“一”来形容道心。对人心与道心——二者，应该恰当的执其中道。因为，偏蔽于道，或拘执于人，都是一边，而不是中国圣贤所用的中道。^②

这里他把“允执厥中”看成“不偏不蔽的中道”。他继续说：

人心（实通于一切众生心），是一般人的心理现象，心理活动。心，佛法或分别的称为“心”、“意”、“识”与《大学》所说的“知”、“意”、“心”，非常类似，而内容不完全相同。……只要心中现起烦恼，无论是贪、是嗔……都会使人心热恼而不得安宁。^③

印顺显然是以佛教心识说来诠释“人心惟危”：

在中国文化中，道有“天道”、“人道”。“天道”是自然

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社 1992 年版，第 147 页。

② 同上，第 150—151 页。

③ 同上，第 152—153 页。

的，人道是人为的。道家是重自然的，也就是重于天道。……儒家是重人事的，也就是重于人道。……在这人心与道心的对说中，人心是人道，道心是天道。……“微”、“精”、“一”三者，本为道的形容词；由于道是微，是精，是一，道心也就是微、是精、是一了。^①

“人心”就是“人道”；“道心”就是“天道”。他认为，“道心惟微”……是说明“道”是超越于感官经验的。“微”是隐微，对显而说^②。

这就是说人心随时受到贪、嗔等骚扰，生起诸多烦恼，从而使人心“每不得其正”，总处于“危疑不安”中。所以如何调伏人心历来是圣贤们想要解决的问题，他们把出路归于借助“天道”，以“道心”，求解“人心”。印顺先对“道心惟微、惟精、惟一”作了解释，他认为，与人道相对应的是天道，“在这人心与道心的对说中，人心是人道，道心是天道。”天道是隐微不显，超越感官经验的，是精细超越于形象的，超越于心意识的，也是普被的，无差别地惟一的，故道心是惟微、惟精、惟一的。“道心，就是志于道、合于道的心，它不是一般人心所有的，所以对人心而说道心了。”道心显然是人心所应趋向的，但道心又不应离绝人心，人道与天道不离故人心与道心亦不离，这就是所谓“允执厥中”。印顺围绕此点对佛儒进行了比较。他认为，儒者的中庸，就是“最恰当的中道，儒家以没有偏到的人心为中，为

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第161—162页。

② 同上，第162页。

本”。“允执厥中”隐然是中国文化的“最高的指导精神”，而这一根本方针，与佛法的“离此二边，处中说法”是一样的。他指出，“人心，是差别界，有善恶、有邪正”，也就是说人心是多。而离恶向善，离邪向正，始终是人类共同理想，超凡庸而入圣域，也是宗教界的共同希望。”也是说仁义之心，道心，则是共同的，是一。印顺由此总结道：

佛说：“一切法皆如也。”……在佛法中，从离恶行善的进修中，证于无善无恶的法性，然在法性无差别中，却非广修众善不可。如《金刚经》说：“是法平等，无有高下；以修一切善法故，得阿耨多罗三藐三菩提”。这是人心与道心的折中；……唯有人才能发大菩提心（道心），唯有人心才能通入于道心，这是怎样的允执厥中。^①

印顺从佛法也显明了“允执厥中”的深刻道理。有善有恶而又离恶从善的人心，修证于无善无恶、无有高下的无差别的法性，这就是以人事成就天道，本于人心，向于道心，即于人心而又超越人心。这里他把儒家的“道心”类同于佛教的“大菩提心”，而且强调了“唯有人才能发大菩提心，唯有人心才能通入于道心”，肯定了人间佛教的即人成佛的道理，从而肯定了人心与道心不可偏废的双成就关系，即执中的原则。因而印顺说，佛一贯是“处中说法而不落两边，”因而，“佛法，可说一切都是中道”所以印顺的结论是：

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第176页。

佛法闻而思，思而修，与儒家的“博学”……“笃行”的方法相近。而佛法的修行，依名言而趋证离言；证离言为如理智，而如量智善达如幻名言，这才是执中呢！^①

人心惟危，道心惟微，惟精，惟一；允执厥中——这种依于人而向于天道的根本立场，我以为：佛法是相同的。在大乘空有的法轮中，才真正的、完满的显示出来。^②

印顺从中道的观点，理解儒家的中庸及执中，从而发掘出二者在“依于人道而向于道的根本立场”的相同。他没有从体用人手阐发中庸，而是侧重以其中观思想，融摄儒家的执中，进而阐明人心与道心的执中原则，并借以显扬了其推崇的人间佛教的精神。强调了正是中道观，佛法切实能做到“真俗无碍，世出世间无碍”。或者说通过以佛释儒，借儒之中庸进一步印证了大乘佛法的中道立场。总之，从“依于人向于道”的执中精神中，印顺独具特色地发掘了佛儒的相同处。在对这些共同性的挖掘中，印顺又无时不在表明佛法更广大精深。儒佛虽在致学结构上，即修身次第上相仿，二者可找到对应关系，但在思想内涵上，深浅广狭之分，在印顺看来是不难辨识的。他说：

大乘学的自利利他，可说是穷深极广！说修身，要把从我见而来的生死，彻底掀翻，了生死，得解脱。儒家的修

① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社1992年版，第175页。

② 同上，第177页。

身，意趣相近而深度不够。至于大乘的利他，论对象，不只是人类，而遍为一切众生。论时间，不但是现在，而尽未来际。论空间，遍为一切世界，不舍弃一切众生。而儒家呢，著重于人类，拘限于现在，局促于这个小天地。儒者不大注意到这种深度与广度的差别，反而以小乘的专重修身为佛法，这是不对的。如儒学，不能以小人儒来代表；那佛法，也当然要以大乘学为正宗了！^①

在《妙云集》中印顺还撰文对宋明理学进行了深刻的批评，指出其对佛法和儒学的误解，辨明宋儒观念的狭隘性。所以印顺坚持的是太虚以来的，比较明确的佛高于儒，以佛学统摄儒学的立场。融通佛儒，除了从另一方面印证佛学以外，也表明佛学涵盖了儒学。如此可以帮助长期受儒学影响的人理解佛学，从而引导其进一步深入佛学堂奥，而不是令其出佛入儒。我想这才是印顺以佛摄儒之主要目的、动机。

七、以佛摄儒蔚然成风

自民初中国佛教致力重兴以来，佛教学僧及白衣学者，兼治释儒，融通佛儒已蔚然成风。不仅有以上详细论及较为突出的居士界的杨仁山、欧阳竟无、王恩洋等，教界的印光、太虚、印顺等，另外近代禅门龙象虚云老和尚、天台高僧谛闲以及近代佛教

^① 《我之宗教观》，台湾正闻出版社 1992 年版，第 64 页。

革新运动另一旗手圆瑛以及弟子辈新锐的茗山、慈航、释东初、常惺等等都有以佛摄儒的思想观点。

以佛摄儒成为现代流行现象。

（一）虚云、谛闲、圆瑛的以佛摄儒思想

虚云（1840—1959），是比较传统的禅宗高僧，一生致力于禅宗的复兴，归依弟子颇众，在民国时期影响较大。虚云除提倡参禅、明心见性外，也十分重视伦理问题。他认为：“挽回人心之道，不外诸恶莫作，众善奉行。”^① 人生如梦，不必妄执着相，应“返妄归真，自利利他”，应发菩提心，救度众生，代众生受苦。虚云吸纳了儒家的伦常，指出：

各人不必问国家是否平静，只问自己心地，无论朝暮，不分官民男女，如何实行孝悌忠信，克己互励，不昧良心，忠于国家，教养儿女，和顺夫妻，礼睦乡党，与朋友交而有信。人人如此，世间自然太平。^②

虚云老和尚显然将佛教自心清净与儒家的忠悌良心融贯起来。他强调：“佛虽说种种法门，无论大小乘戒，皆以三归五戒为根本，务使受持者，诸恶莫作，众善奉行。依之立身齐家治国，则人道主义尽。”^③ 虚云不仅将三归五戒总归为“诸恶莫作，众善奉行”，而且将其与儒家的修身齐家治国平天下联系起来。虚云与另一传统净土耆宿印光一样，都强调了修佛不能忽视戒律、轻慢伦常，要“敦伦尽分”，要“守住本分，不妄为干求”。

① 《虚云和尚开示录》，第11页。

② 同上，第12页。

③ 同上，第16—17页。

印光、虚云都目睹了乱世纷争，人欲横流，但他们都更多地借重、提倡儒家旧道德，以企挽救世风，显然这较为保守，且难以适应现代社会的巨变。

虚云在摄取儒学的同时，还强调佛教对儒家复兴具有决定性意义：

孔子之道传至孟子失传，直至宋朝周濂溪先生从宗门发明心地，程子、张子、朱子等，皆从事佛法，故宗门有助儒道一切之机，现在很多人把宗门这一法轻视，甚至加以毁谤，这真是造无间业。^①

虚云实际上一方面回击部分儒道门人对佛教的攻击，同时，张扬了佛教博大精深的思想资源。既表明佛儒相互摄取的关系，儒学对佛学的借重，又暗示佛法较儒学更超胜，佛教更具长远的生命力。不过，他没有将宋儒视为对孔孟之学的误传，相反视为借佛学而作的复兴，对孔学与宋儒没有进行批判性鉴别。作为教界高僧，虚云正面论及佛儒关系的文字较少，但他与印光一样，从佛教立场出发，以佛摄儒，重视伦理道德，这一思想特色是鲜明的。

谛闲法师（1858—1932），与印光、虚云一样是中国佛教传统型高僧，他也强调“诸恶莫作，众善奉行”，认为“祸福无人，惟人自召。善恶之报，如影随形，真实不虚”，“若为自度起见，于恶能止，无恶不断也。于善能作，无善不修也。如为度他起

^① 岑学吕：《虚云法师年谱》，宗教文化出版社，第169页。

见，凡有利于众生，须见义勇为。”^① 谛闲主张无恶不断，无善不修，而善恶的内容仍主要是五戒十善。他对五戒十善有详尽阐述，要人们按五戒十善去对待人我。他指出，佛教之眼耳鼻舌身意“六根”之戒，也就是孔子所说的“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。谛闲把五戒十善与儒家的“礼”会通起来，调和佛儒伦理，认为“可谓孔门释氏，易地皆然，先圣后圣，其揆一也”^②。但谛闲对儒家的摄取仍囿于传统道德观念，仍如印光、虚云要求那样，做一个守本分的人，按传统圣贤标准要求自身。以上可见，谛闲融摄佛儒的特色与印光、虚云基本一致。这从另一侧面表明，一向专注于教理修持的天台宗人，在现代也不得不重视世间法，走上以佛摄儒的路子。

禅净双修的圆瑛法师（1878—1953），在积极宣扬大乘佛法的同时，也致力于融摄佛儒。圆瑛针对当时指责佛教是消极厌世的，强调大乘佛法，大慈大悲，自利利他，为众生与乐拔苦，是积极救世的。不能仅看到出家这一表象，而看不到“佛教专重入世非竟尚出世”的真精神^③。他说，佛教以人天乘，重视世间法，因而是非厌世的。依人乘五戒十善之法，即可“范围人心，扶正世道，足以福国利民，世界不求和平而自和平矣”^④。佛教又以菩萨乘、佛乘，入世解救众生，因而是积极的。他认为：“佛教既是积极救世的，则与社会国家，均有密切之关系。凡抱爱群爱

① 《谛闲大师语录》，上海佛学书局 1995 年版，第 276—277 页。

② 同上，第 283 页。

③ 黄夏年主编《圆瑛集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 66 页。

④ 同上，第 75 页。

国思想家，皆当极力提倡，极力研究，极力宣传。”^①

圆瑛认为佛教以治心为重，佛教释迦牟尼便是觉者，以方便善巧，对治众生种种心病，佛就是“大医王”。所以，圆瑛说：“当知佛法是救世治本之法，而非治标之法。当知释迦牟尼佛是革命家，不从种族革命入手，不作政治革命工作，乃唱心理革命学说。”^②圆瑛不仅如此想，也是如此做的。他长期担任中国佛教会会长，弘扬佛法，兴办慈善事业，在抗战中，呼吁救国，组织力量支持抗战。所以圆瑛本人实际做到出世与入世的结合，也就是佛儒的融合。他自言：

圆瑛少安儒业，冠入佛门，研究佛学之与儒学，实则同条共贯。其修养工夫释氏则在“返妄归真”，孔氏则在“克己复礼”；其到家消息，释氏则在“明心见性”，孔氏则在“穷理尽性”。又儒书云：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”佛典云：“妙高顶上，从来不许商量，第二峰头，诸祖略容话头。”此含通儒释教理，若合符节。^③

圆瑛从修养工夫，从达致境界，从第一义谛不可言说，三方面比照儒释，得出了二者一致的结论。在这里圆瑛没有强调佛儒出世法与世法的区别，没有强调二者在达理程度上的差异。

圆瑛还从多方面挖掘儒释共通点。

① 黄夏年主编《圆瑛集》，中国社会科学出版社1995年版，第59页。

② 同上，第74页。

③ 同上，第118页。

他指出，佛教言众生之身，本是地、水、火、风四大和合而起，而儒家则言是金、木、水、火、土五行所成，二者皆将此身视为假合。圆瑛认为，“若要救正人心，主要提倡佛教无我之理。孔子亦云：毋固毋我，两教圣人，同归一辙。”^① 不过，圆瑛没有强调其实佛家视四大也是缘起性空，故佛教更强调不要妄执实我，佛教之无我与孔氏之毋我有所区别（后者更倾向于毋固执私我）。

在圆瑛看来，“佛成道后，即以自觉之道，普觉众生，犹儒教所云，使先觉觉后觉，是天民之先觉者也。”^② 佛儒二教在自觉觉他、利济众生上也是相同的。“佛以慈悲为本，儒以仁义为归。佛、儒之为教，虽则不同，而其利生救世之心，未尝有异也。”^③ 在谈到自己兴办孤儿院时，他说，这本是大乘菩萨慈悲之道：

慈者，与一切众生之乐。悲者，拔一切众生之苦。即同儒教，博施济众之理。又云：老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。又云：老者安之，少者怀之。如是种种会通，佛儒可谓合辙。^④

圆瑛把大乘佛教提倡的饶益众生的慈善事业与儒家的利他济众进行了会通。但他没有强调佛家的利他是平等心对待一切众生

① 黄夏年主编《圆瑛集》，中国社会科学出版社1995年版，第62页。

② 同上，第62页。

③ 同上，第156页。

④ 同上，第63页。

的，与儒家由己及他、由己爱推及爱他，而爱有等差，是有一定差别的。所以他把儒家的“己欲立而立人，己欲达而达人”，与佛教自觉、觉他之道，认定为“初无二致”^①

沿着大乘佛法的思路，除了会通儒释无我利他外，还会通佛之“大无畏”与儒之“舍生取义”。圆瑛认为，国民生活在宇宙之间，国家领土之内，则爱国一事，就是人义毋容辞的天职，佛教徒概莫能外，且更应发扬大乘大慈悲、大无畏、大无我之精神。他说，佛教教人“视色身如梦幻，视生死若鸿毛，但求建功立业，保国安民。对于个人，无有不可牺牲者者”，吾人“自当养吾浩然之气，而成伟大之事业，切勿贪生怕死”，“如能为国捐躯，名留青史，色身屈死，精神不死”^②。这番话，仿佛出自一位儒家贤人之口，可见圆瑛对儒家思想融摄之深。圆瑛也强调“诸恶莫作，众善奉行”，但圆瑛对儒家伦理的摄取较之印光、虚云、谛闲等传统大德，显然不仅限于守住本分，作个老实人，更突出了广泛的社会责任、更积极的救世精神。

圆瑛也没有轻视人伦道德，他将佛家五戒十善与儒家伦常进行了比附。圆瑛认为佛氏之五戒与儒家之五常“若合符节”，而且他也把孔子所说的“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”看成儒家孔子授人的“平常日用之戒”。他认为，孔子的“血气未定，戒之在色；血气方刚，戒之在斗；血气既衰，戒之在得”，属于孔子授人的“终身涉世之戒”，“其中亦寓佛教断除贪、嗔、痴之意。戒色除痴迷，戒斗除嗔恨，戒得除贪婪，两者

① 《〈佛儒经颂〉序》，《圆瑛集》，第156页。

② 《国民应尽天职》，《圆瑛法师讲演录》，第54—61页。

和融。”不过，圆瑛也还是指出“佛氏之戒，重在摄心”，较之儒学，佛教更强调的是收摄第六意识即分别妄心，从更深刻更根本上解决心理问题。戒律，是与定、慧联系起来，产生意义的。佛家有戒、定、慧三学，而儒家似乎论述欠周全深入。所以，圆瑛大声疾呼：“有欲挽救人心，必以提倡佛教为唯一方法”^①。在这里反映出圆瑛既会通释儒，但还是更依重佛教的基本立场。

圆瑛还挖掘出佛儒二教在“戒杀放生”上“若合符节”。佛教讲慈悲为怀，实行戒杀放生。而儒家也有相同的观点，他说：

儒教《周易》有言：“乾曰大生，坤曰广生，天地之大德曰生。”故孔子赞易以生生。吾人应体天地好生之德，提倡戒杀放生。且《孟子》云：“见其生，不忍见其死，闻其声，不忍食其肉。”细究其义，前二句即劝人戒杀放生，后二句即劝人持斋茹素。^②

圆瑛还认为儒家的“侧隐之心”，也就是提倡爱物存仁，所以在戒杀护生上，佛儒大致相合。

最后，圆瑛在《〈佛儒经颂〉序》中基本坦白了其儒佛关系的看法。他说：“佛、儒二教，如日月丽天，亘古并曜，固未可辄为轩轻。”圆瑛十分推崇明高僧藕益大师的《灵峰宗论》，认为其“揭佛、儒之精题，开人天之正眼，自兹两教歧途，始由分而合，从晦而明”。他认为，二教分争，“不惟佛日蒙昏，而儒宗亦

① 以上参见《圆瑛集》，第69页。

② 《圆瑛集》，第120页。

终焉将堕”。他专治佛学，并未忘儒学，自言“每于参究向上宗乘之余，辄思即佛宗以明儒学”。^①点明儒释分之二伤，合之双美的主题。故而并倡二教。不过，在圆瑛关于儒释关系的论述中，没有正面肯定孰高孰低，孰优孰劣。

圆瑛“借佛宗以明儒学”，又并非由佛归儒，恰恰表明了在他眼里，佛学内容更精深广博，儒学也在佛学之中，其以佛摄儒特色凸现。圆瑛以佛摄儒是与近现代佛教的革新同步的，所以他与太虚一样，在对儒家的摄取与对佛法的融通中，蕴载着浓厚时代气息，在伦理上不仅有对传统儒家道德的继承，也张扬了一些现代伦理观或传统伦理观中注入了不少现代内容。这在更年轻一批的佛教新锐的有关人生观论述中，表现更为突出鲜明。

（二）袁焕仙、南怀瑾的融合佛儒思想

在现代以佛摄儒思潮中，还有一些亦佛亦儒，佛儒并重者，除前面曾提及到的王恩洋，尤其还值得注意的是曾经在40年代活跃在四川的维摩精舍。居士团体，以参禅悟道为依托，并弘孔老心传，其主要人物是精舍主持四川盐亭人袁焕仙及其弟子南怀瑾。

袁焕仙（1887—1966）除讲解禅宗心要外，还对《中庸》进行了注解诠释勾沉发隐。袁焕仙在蜀中颇有名望，被其弟子推为禅宗硕德，认为其“潜心内籍，栖志心宗”，“以荷担如来家业、孔老薪传为己任，提持宗旨，敷演妙道”，其讲言由其弟子整理收编为《维摩精舍丛书》。

袁焕仙以明心见性的禅宗为旨归，对当时盛行的净土表示了

^① 《圆瑛集》，第157页。

异议。他认为“今日有禅有净土，当下即已作佛作祖，何必来生？”^①“诂知非禅不净，非净不禅？禅即净、净即禅，名固不一，体宁有二？”^②他从唯心净土观念出发，认为禅净不二，对借助外力，持佛名号，临终往生表示否议。他说，“自既不充，何贵此充？若然，他生于自，非自无他，自他两忘，力在何处？道来道来！必曰念佛则佛加被，不念则佛不加被，是等佛如贪吏。”^③“九品三阶，因机而立，且在彼土，汝尚在此，而未到彼，从何曰确？”^④袁氏对渐修成佛也表疑义。他认为，悟后起修，消除业障，断尽习气，“尤可笑矣”，试问“释迦老子在菩提树下睹明星而悟道后，消消个什么？除除个什么？修修个什么？尽又尽个什么？而证又证个什么？”^⑤

袁氏正是以这种禅宗立场，对佛儒进行了会通，尤其通过《中庸胜唱》对孔儒思想进行了禅化，在心学上，融会孔释。

在其弟子撰写的《中庸胜唱序》中，介绍袁焕仙先攻儒学，30岁服官，40岁退出官场，“锐志心宗”。“此帙有时以禅说《中庸》，有时以《中庸》说禅，有时《中庸》与禅共说，有时《中庸》与禅共不说”，“振宗风，正儒学，续众生之慧命，轨万有之一行”。此序既说明了《中庸胜唱》的特色，也表明其弟子对袁氏的推崇。在袁氏眼里孔禅不二，“若曰逃禅泥孔，泥孔逃禅，诂曰拘墟？聿云眼瞎？”^⑥把禅理与孔学断为对立之说，是瞎眼

① 《维摩精舍丛书》上，内蒙古人民出版社，第12页。

② 同上，第13页。

③ 同上，第15页。

④ 同上，第16页。

⑤ 同上，第47页。

⑥ 同上，第208—209页。

胡说。在《中庸胜唱·总说分》中，袁焕仙表明了他会通各家，并等诸说的态度：

胜义幽邃，离即总殊，曰孔、曰释、曰老、曰庄、耶、回。示范途有千差，原体理非二致。归其径于玄宰，溯其说于灵枢，极其理于相外，都非语言能诠、意识能缘。^①

就是说，诸教示人虽千差万别，但根本原理是相同的，而且绝对真理是言语不能表达的。

《诗》、《书》、《论》、《孟》、《礼》、《易》、《春秋》、三藏十二，乃至耶、回、老、庄、百家等，汗牛充栋，实无一字。惟无一字也，《诗》、《书》、《伦》、《孟》、《孔》、《易》、《春秋》三藏十二部，乃至耶、回、老、庄、百家，驾日月而常明，通天地而同枯矣。^②

这就是说各家均是在以不同方式宣说那个不可言说的真理，虽立说纷纭，但并非实言，均是方便戏论，实无一言可执着。正如此，诸家才与日月天地共存。

既知也。所谓孔，所谓释，所谓耶、回、老、庄一切贤圣、一切胜义、一切三昧、一切修多罗、一切功德海、五

① 《维摩精舍丛书》上，内蒙古人民出版社，第211页。

② 同上，第213页。

明、六通，无不焕然等见，当体圆成，法尔具足，不假他求。^①

袁氏认为，诸教所信奉的大丈夫、菩萨、至人、真主、上帝等，“皆一体而异名也”，只要明心见性，当体悟入，何须他求，一切皆圆成具足。

以上是袁氏从禅宗角度，对诸家会同的总看法。他还具体讨论《中庸》及佛儒通同一致。

袁焕仙认为儒家的中庸之道与佛家的解脱悟道之道是一致的，他说：“遍观诸有，皆以不履中庸，流浪生死，轮回六趣”，“今也如实了知，曰人、曰我、曰物、曰非物，由来不动一念，不启一行，都在中庸道中矣。”^② 这就是说，不履中庸，以致众生生死轮回不觉，而真正践行中庸，也就走上了觉悟之道；佛教的见性开悟之道与中庸之道不二，可悲的是众生执着驰求，背道而行，不能履行中庸。可见，袁氏在此给予中庸之道很多的评价与地位，这是他融摄儒家的独到特色。

袁焕仙对“中庸”的诠释也颇有个性，他认为，“中庸之义，不可以语言诠、意识缘”，方便约言之，“中者，体也；庸者，用也。遍凡圣、罄空有之学，即事即理，不越体用。”他说：

西方之学，多由用而归体，故拘于物；东土之言，多明体而及用，故囿于理。拘物之弊，每泥条理。所谓“死在句

① 《维摩精舍丛书》上，内蒙古人民出版社，第215页。

② 同上，第224页。

下”者也。·囿理之病，失在涣杂。所谓“远乎环中”者也。^①

西方重“用”（而未明“体”者），与东方重“体”（而未起“用”者），若不能“中庸”，不能处理好体用关系，则均有所不及，有所弊拘。袁氏认为前者弊在“残杀攻伐”，后者弊在“柔情不振”。袁焕仙指出，“孔氏之旨，中庸大义，孟荀而后已失薪传”，“汉、宋两派学者和会杂糅，于是乎亡全丧真，不但觅无灵魂，而筋肉皮骨都不可得也。”他举证说，宋儒强调“私欲净尽，天理流行”，便是违背中庸的，其实“天理人欲，实不二，然又非一”，截然分割天理人欲之说是“二法”，“半途之说”。宋儒认为“不偏之谓中，不易之谓庸。”袁氏认为，“偏与易而非中与庸，则中庸之道不遍，圣人之义狭。”在他看来，正与偏、易与不易，都不出体用，不出中庸之道。所以，他说：“中，离二也，绝三际，悬立之假名也；庸，微二边，即三际，虚言之权号也。”正如百丈所言“离此用，即此用”，“即此用，离此用”，这就是圣人言之中与庸。“无体不成用，无用不显体。中与庸非二，然又不一”^②。袁氏眼里，真正的中庸本意，孔孟圣言，与佛教真义是不二的。佛家的解脱、般若、法身、真如、菩提、涅槃，“孔曰明德、曰仁、曰中庸、曰心、曰性等，皆此一事而立多名”。袁氏用禅宗“立处即真”诠释中庸之道的遍及，阐发佛儒之理的相同。佛并不神秘，悟此道，觉此理，皆是佛，诸家圣

① 《维摩精舍丛书》上，内蒙古人民出版社，第235页。

② 同上，第238—246页。

人，众教所言，不过异名而矣^①。

袁焕仙还以总论、经文释义，拈提说明的方法，以禅诠释、比附中庸，纵横漫谈，妙语巧说，见解迭出。

袁氏阐述“致中和，天地位焉，万物育焉”，“天地位，万物育，乃法尔圆成”，“此法尔圆成者，中亦育，和亦育，不中不和亦无不育；中亦位，和亦位，不中不和亦无不位。臻此；孔子七十而从心所欲不逾距也，华严之‘理无碍、事无碍、理事无碍、事事无碍’者也。”^② 这表明，袁氏用华严之圆融无碍观念比附“中和”，将中庸之道彻底禅化。所以他认为，尽释氏之学，天地之道尽也，孔、老、耶、回、百家之学亦尽矣。故而，善学儒，则必善学佛，善学佛，也必善学儒。^③ 所以他明言：“三藐三菩提，孔子之中庸也。其易浅、易履如此！而昧者不履。”^④ 还认为“中庸之行，胜行也，求在我者也，诿外驰哉？”显然是用佛教唯心论，以禅宗心解中庸。

他宣称儒之仁、智、勇就是佛之法、报、化，中庸根本上是人人内具的、不假外求的。

通过这种以禅释儒，佛化儒学，袁焕仙融摄佛儒，对二者关系进行了总论。

他认为，孔、释、老、庄、耶、回等诸家众说均非实法，肯此非彼都是愚昧的，是梦话。如渡河之筏，只要能到彼岸哪种筏不可以呢？“即孔、释说，实无轻轩，仁者自闹。宣尼显化此土，

① 《维摩精舍丛书》上，内蒙古人民出版社，第247页。

② 同上，第273页。

③ 同上，第277页。

④ 同上，第316页。

言教之轨现行；迦文揭义殊方，事理兼诠过、未。因缘而显，缘寂斯冥”。儒佛本无不同，并没有高下之区分，各自教化一方，儒家侧重现行，佛教学说其穿过、现、未。孰优孰劣，孰是孰非，纯粹是多此一论。

不过，他指出，释孔之学“体则无殊，用即有异”，二者也不能说完全没有出入。他认为，佛学，“极其大而条理外彰，行者易趋”，而孔子之说，“邃其幽而理事内蕴，当人难入”。就是说，佛学道理讲得明白透彻些，便于学者修习趋入，而孔学相对要晦涩隐幽一些，不容易把握领会。所以他感叹二学，“入则非二，未入不一”。这就是二者的差异^①。他说：

宣尼没已，杨墨乱真。殆至孟、荀，儒宗乃振。孟、荀而后，已绝薪传。汉、宋学者，其力未充，不探源掇要，誓诣上官，乃和会比互，遂尔绝灭，总上诸因，孔以难入而先取亡。……今释此经，摘释氏易趋之途，易孔子难入之径。……历来谈孔者必斥释，谈释者必斥孔，迂哉！迂哉！小也！选也！陋乎！陋乎！^②

袁氏与其他人的不同在于，没有把佛儒看成有高下、深浅、广狭之分，只不过是修习之难入易入之差异。孔学因难入所以传承较之易入之佛教更容易继绝。袁氏称其解说《中庸》正是以佛学弥补儒学之不足，以图重续孔学心法，点明了其以佛释儒的主

^① 参见《维摩精舍丛书》，第433—434页。

^② 同上书，第435页。

旨，同时也道出其以佛摄儒的立场和出发点。在他看来，佛儒应该并重，绝不应相互排斥。儒佛立教虽异，其道同归一致，孔释都在讲同一个大道理，只是侧重方式不一，并无对错正反之分。他说：

故曰若得忽的一下，了儒即释、释即儒、僧即俗、俗即僧、我即你、你即我，会此，余说《中庸》为入孔、为入释、为孔释俱入、为孔释俱不入，分明一片闲田地，过去过来问主人。^①

《中庸》蕴舍的道理，贯通于孔释之学，又超越孔释之说，所以，读《中庸》，既可入孔、也可入释，也可俱入。而真正明其理，悟其道，又离言绝虑，不必拘于文字论说，故孔释俱不入。终究在于明白“主人”，明白本来自具的德性天理。这便是袁氏解说《中庸》的目的，也是其融摄佛儒的结论以及禅味十足的特色。他这种以禅凌驾超越孔释及百家，而又以禅悟后，圆融统一百家的思维定势值得注意。

袁焕仙亦佛亦儒的特色，还表现在其许多言说中，在《维摩精舍丛书》之四《灵岩语屑》中，处处可见其大讲孝悌、忠信，勉励学者，“内明本心，外救家国”，主张儒释并举，行到深处，但求三省吾身，切实行履，不必计较是孔、是释。

袁焕仙佛儒并重的思想得到其弟子浙江乐清出身，后活跃在台湾的南怀瑾的继承发扬。南怀瑾除漫谈式讲解佛经外，也漫谈

^① 《维摩精舍丛书》，第436页。

式地讲解儒学，较有名的是其《论语别裁》。

南怀瑾对“五四”运动以来，新文化运动“打倒孔家店”另有看法。他认为孔孟开的店货真价实，后来的人加了水卖，变质了，从汉唐以来到宋，孔孟思想许多要点便被讲错了，因此，整个光辉的孔孟思想被蒙上一层非常厚重的阴影，因此后人要推倒孔孟思想^①。他打比方说佛家如百货店、道家如药店、儒家的孔孟思想则是粮食店，三家店均是各有用处，不可或缺的^②。他对儒家没落的命运深表同情与遗憾。南怀瑾对《论语》进行了文字索解与引伸讲绎，颇多地方有不同先人的诠释。总体上是对孔子的五常、孝道、济世等予以肯定与褒扬。他强调文化传统的重要性，他说，“亡了国还有办法复国，如果文化亡了，则从此永不翻身”^③。认为，一个民族必须重视自己的文化，对于文化重建，我辈责任重大。所以，南怀瑾特别重视儒家文化的薪传与复兴。而他所谓的复兴就是恢复孔孟学说的真面目、真精神。而孔孟学说的核心是仁，而仁的心法已失传久矣。他认为：“汉唐以来的儒家，了解孔子心法‘仁’的用，宋儒借用佛道两家之学，了解孔子心法‘仁’的体。他们都有划时代的创见，但每家都是不同的孔子。”^④ 汉唐、宋儒虽各有创见，但均不是地道的孔子思想。南氏认为，“自处处人，就是仁的体用”，如同佛家的“自立立人”。“吾道一以贯之”就是体用一贯，有体有用。只讲体不讲用，只讲用不讲体，均有偏差。立人须先自立，自立还须立人，

① 《论语别裁》，复旦大学出版社，第5页。

② 同上，第6页。

③ 同上，第123页。

④ 同上，第170页。

立己就是要解决自心问题，尔后救世救人，普度众生^①。所谓体是内心的修养，用是推己及人。南怀瑾还认为“毋意，毋必，毋固，毋我”作为孔子学问的中坚，与佛家的“无我相，无人相，无众生相，无寿者相”相一致。南怀瑾同样表现出了以佛释儒，会同佛儒的特点。

袁焕仙师徒可以说是近现代以佛摄儒的独具特色的一枝。这一以居士自由论坛方式开展的研学，以禅宗为基础，以禅释儒、并重孔释。在孔释的研判上，不像其他佛教学者虽融通儒释，但肯定佛学高于儒学，他们基本上属于孔释并等，亦佛亦儒。这对于当时衰落不堪的儒学无疑是一种支持。实际上也表明以佛摄儒正暗涌着新的动向，即佛儒的优劣高低差别问题正在被淡化，而重儒的倾向正在抬头。或许可以说，亦佛亦儒的治学理路，与马一浮、梁漱溟、梁启超、熊十力等的现代新儒学正在相互呼应，而由佛归儒正是以佛摄儒走向极端，走向自身反面的结果。

（三）佛学新锐新思想及现代新儒家的崛起

在当时青年佛学者中，如茗山、慈航、宁达蕴、李石岑、周叔迦、释东初、释大乘、常惺等，在广泛汲取东西文化基础上，开发大乘佛法中达观、无畏、无私利他、为众生服务，积极济世的精神。让佛教突破了一般层面上的佛儒融摄，在更广泛的文化刺激反应中，使佛法更入世化，更时代化。显示出近现代在以佛摄儒的推动下，文化多元融合的进一步深化与泛化。同时，在现代中国民族危亡的社会背景下，强烈要求佛教积极济世的呼声中，佛学群团中，尤其是在以佛摄儒的思潮激荡中，逐渐异变脱

^① 参见《论语别裁》，复旦大学出版社，第171页。

颖出一股新的思潮，那就是由佛归儒的现代新儒家。也可以说20世纪初叶的佛教复兴及以佛摄儒思潮催生了现代新儒家。

太虚弟子茗山、慈航，都主张学佛首先要学做人，要笃行四维（礼义廉耻）、五常（仁义礼智信），要孝悌友善，对社会尽义务，对国家尽责任。20年代的佛化新青年会的宁达蕴、李石岑、周叔迦等，更进一步强调学佛发菩提心，应真正去做到“无我”，无我则“视人如己”，“自他互换”，无我就是利他，克服虚妄分别而导致之苦，终究自利。但自利不是出发点，而是利他的结果（自他两利实际并无自他实别，而是一利贯之）。在30年代，释东初、释大乘等青年学僧，则把利他进一步突出为救世济民。在民族危机的局面下，提出了敢于牺牲，“共赴困难”，以佛家慈悲无我利他重塑国民性，表现出强烈的民族救亡意识。常惺提出佛教人生观在于达观无畏，他从佛法中挖掘打破私我、获得真安乐的精神，鼓动以“悲智双运的菩萨行”来实现“人已共进于永久快乐的‘人生境界’^①”。妙谈还强调要做到佛教的“大雄无畏”，不仅要培育内在精神力量，还要切实学习、掌握知识和技术，即探求“五明”。提出“无技术则无能力”，这位20世纪40年代的中国寺僧的观念颇符合现代知识观。自以为学禅有悟的杨度，还从佛法中开发出自由、平等的人生观。30年代，李圆净、平伯等居士也纷纷撰文，阐明佛法是最倡导平等与自由的，这种平等与自由观甚至比西方近代的自由平等观更彻底。因为近代西方提倡的自由是人的自由是有界限的（佛教则是众生的自由），而西方的所谓平等，却不肯承认人与上帝、基督也平等（佛教则肯定

① 以上参阅何建明：《佛法观念的近代调适》，第94—112页。

众生皆可成佛，生佛不二)^①。

显然，随着时事的变迁和佛儒融摄从蔚然成风到瓜熟蒂落，佛学界的新生一代，不再满足于仅仅吸纳儒家传统道德，而是一方面积极向内开发，即从佛教自身内涵中发掘适合时代精神的伦理价值观，一方面广泛向外摄取，即不局限儒家文化，而是在与西方文化的积极应对中，吸取西方文化的价值理念。由此佛儒的融摄向佛教与多元文化融摄发展，从二维思想运动向多维思想运动演化。在这种涵化中，摄儒入佛，变异出了由佛归儒的新支流。

现代新儒学，是在“五四”反传统运动，尤其是在打倒孔家店以及西化之风席卷中土之后，部分知识分子在民族文化危机的强烈刺激下，以承续中国本土文化之慧命为自任，吸纳诸学，建构体系，寻求新时代下儒学的新发展，力图恢复儒家的主导地位。

而现代新儒学的滥觞，又与近代中国佛教复兴运动紧密相连。我们看到，现代新儒家的先驱人物梁启超、梁漱溟、马一浮、熊十力等无不曾深浸佛学，而又由佛归儒，独倡儒学。这一思想动向，的确颇值注意与研究，近现代佛教复兴运动，一开始便伴随着以佛摄儒。这既是对融会佛儒这一文化传统的继承，更是在世道沉沦、民族危机的时代背景下，佛教入世济民之所借助。佛儒交汇大致走了三大步骤或存在三种流向，一是摄儒入佛，以佛统儒，吸纳儒学以丰富发掘佛家之世间法，为佛教的积极入世服务，以复兴弘扬佛学为核心、旨归；二是佛儒互摄、对

^① 参见何建明：《佛法观念的近代调适》，第124、136、137页。

释，佛儒并重，兼扬佛儒；三是摄佛入儒，由佛归儒，或者表现为融会佛儒，内佛外儒，但均以专扬儒学为务。第三种情形，正是近现代以佛摄儒运动的异化。但这种渐变也表明，文化保守主义的重新崛起，或者说本土文化复兴的某种客观需求或必然趋势。

从现代新儒学的宗师梁漱溟、熊十力的思想转变及特点中，便可窥见重佛到重儒的这种立场转变。

梁漱溟对东方文化情有独钟，他少年习儒，青年曾一度热衷西方功利主义学说，后转而深钻佛法，著有《谈佛》、《究元决疑论》、《印度哲学概论》、《唯识述义》（第一册），其佛学以唯识学为基干。他对佛学十分推崇，认为“西洋哲学尽成佛经注脚”，佛教是对人生问题最究竟的解决，对世界文明将有最高价值。尔后他结合现实及个人体会，感到佛学虽然穷理尽性，但其意旨太高，一般人不易接受，会容易被错误接受，尤其是向普通民众过多宣扬佛法，不合其心智，亦不利于建设社会人生。正如他在《东西文化及其哲学》自序中谈到，他虽然认为只有佛家生活是对的，但“周围种种情形都是叫我不要依佛家生活的”。所以梁漱溟尽管内心深处以佛理为高，但在实践中主张提倡儒学，表现为典型的内佛外儒。梁漱溟中年以后，主要投身于传统儒学文化的重建，他在北大发起东方学及孔学研究，著有大量儒学专论。在《中国文化要义》中明确提出了“中国是伦理本位的社会”，主张“以道德代宗教”。《乡村建设理论》，更表现出以儒学精神积极改造社会的热情。梁漱溟在重建新儒学中，除摄取佛教唯心本体论思维外，对西学也多有摄取。梁漱溟由佛归儒的直接动因，是认为佛学不宜在现实社会中提倡，只能在极少数人的圈子

里参修，否则对大众社会反有消极不良影响。这种观念颇有代表性，也就是说，不是在理论上否定佛学的真实性，而是在功用上，否定其适宜性。在思想上仍以佛学为归趣，而在力行，则倡导儒学。梁被公认为“兼怀佛教信仰的儒学大师”。这与梁启超很有类似性。

梁启超本是清末硕儒，尔后对佛学产生浓厚兴趣，曾到南京杨仁山居士处学佛。梁启超早在《清代学术概论》一书中，便对佛教复兴运动对激活学术思想，裨益群伦，评价颇高。他在思想深处接受佛学，正如他在给孙女梁令娴的信中承认自己一生“笃信佛教”。他的《论佛教与群治之关系》一文对佛教推许有加。但梁启超也是典型的内佛外儒，20年代梁启超欧游回国后，大力提倡复兴东方文化，尤其是儒学。这表明内佛外儒是一种特殊的佛儒融通形式，也是由佛归儒的温床与捷径。中土知识分子内佛外儒的特性甚至可以回溯到唐宋。

现代新儒学另一宗师熊十力的由佛归儒之路，又不同于梁漱溟式的内佛外儒，而是在思想核心上扬弃了佛学，在体用上真正出佛入儒。熊十力曾在南京支那内学院师从欧阳竟无，主要研习唯识学。后应邀到北京大学主持讲解唯识。经过数年独立探索思考，观点发生巨变，发表《新唯识论》对旧学予以批判否弃，改而归宗儒学。《新唯识论》受到其师、同门以及佛学界太虚、印顺等的批评，而受到马一浮、蔡元培等硕儒的高度评价。熊十力不满佛学的“寂灭”本体，以儒学内圣外王及道德理想主义为鹄的，“重立大体”，“重开大用”。他认为，“佛家谈体，只言其为空寂，却不言生化，故其趣求空寂，似是一种超越感，缘其始终

不脱宗教性质故也。”^①熊十力指出，儒佛二学推其根极，在见性上是大同的，但儒学是哲学不是宗教，佛学是宗教不是哲学，儒学是积极入世的，佛学是归趋出世的。佛学讲空寂不讲生化创造，儒学则侧重生的方面，于空寂而识生化之源。熊十力也承认大乘佛法提倡的无住涅槃“与儒家思想，已有渐趋接近之势，然趣宗之旨，究未能舍。”^②所以熊十力认为儒之“仁”体是具有实体意义的，不是“空”的，因此才能有生生不息、大用流行的显现，才有外王之学；而佛教“寂”体是空寂的心性，不具有实体，所以佛教趣宗是舍弃世间，渡化彼岸，不能开“用”，不能开出“外王”、“事功”。他确认“儒家的人本主义”才是“大中至正”的，而佛家思想“毕竟反人生”^③。显然，无论熊十力对佛学的理解与批判准确与否，熊十力自己试图创构的体系，是一个儒家的新体系，而绝非佛家的新体系。熊十力是真正的在体用上由佛学转宗儒学，只不过他的新儒学体系浸染着深厚的佛学唯心思维特色并吸纳了西方哲学思想。熊十力等一经转变立场后，引佛入儒，以儒摄佛，是从佛学中寻求与儒学心性义理共通之处，是为儒学而研究佛学，而不是相反。可以说，熊十力开了从佛学中反叛出来回归儒学的新典范。牟宗三、唐君毅等现代新儒家代表人物，继熊十力之后，从儒家立场出发，也继续摄取佛教的思想，重构儒家本体性命学说。

由此我们可以较为清晰地看到，近现代佛学的复兴，尤其是

① 《读经示要》，转引自郭齐勇：《熊十力思想研究》，天津人民出版社1993年版，第174页。

② 《十力语要》，同上，第174页。

③ 郭齐勇：《熊十力思想研究》。

以佛摄儒思想的活跃，催生了现代新儒家，或者说现代新儒家是以佛摄儒激流冲决出的旁支，是佛教复兴运动催生的异葩。引儒入佛中，我们可以看到，从以佛摄儒衍生出儒化佛学，但落脚处仍是佛教；而裂变出的佛化儒学，落脚处却已更替为儒家。这便是新儒家的不同之处。它已不是以佛摄儒，而是以儒摄佛。前者以儒学充实佛学，后者则以佛学充实儒学；前者为弘扬佛法，后者则为光大儒家。但二者在近现代思想史上，却是有深刻因缘的。这里面既有客观社会发展的外部条件作用，又有学术思想演变的内在因素作用。此已超出本论文所能讨论范围。但可以肯定的是近现代以佛摄儒思潮的研究有助于我们澄清和认识现代新儒学与佛学的深刻渊源，有利于我们洞察与把握时代发展与学术演进的脉搏。现代新儒家的崛起意味着近现代以佛摄儒思想走向沉寂，至少可以说代表其高潮的终结。而新中国成立后，新儒家也只主要活跃在港台，以佛摄儒已不再成气候，基本远离文化中心。改革开放以来，在一些佛教界内部圈子里，有一些很有限的活动迹象。

八、结语：现代以佛摄儒的总特色

（一）现代以佛摄儒对古代的继承

现代以佛摄儒思想虽然是在现代佛教复兴运动中萌生的，其思想的激发与近现代中国社会状况休戚相关。但是思想的发展又有其自身的运动逻辑，正是中国古代丰富的以佛摄儒思想，为现代以佛摄儒提供了充分的思想资源，使其应运勃发，蔚成大观。

现代以佛摄儒首先是对古代的继承，二者之间思维的连续性脉络清晰。

1. 对以佛释儒的继承

近现代佛学家与古代一样，为了融通佛儒，均兼治释儒，对儒家的经典，尤其是《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》等大多进行了新的诠释。从杨仁山、欧阳竟无、王恩洋以及太虚、印顺等，可以看到，他们通过对儒家原典的诠释，都得出了一些共同的想法，与古代思想也比较相似。从佛学的立场观点出发，通过对儒家原典的探幽发隐，他们认为原儒许多深刻的思想，诸如中庸（体用）、至诚、格物致知等等没有被后儒继承发扬，反而受到曲解误用，这些思想在极理上与佛学本来是相通的，只不过原儒表达得隐晦，探涉程度上稍浅些。通过这类以佛释儒他们都试图将佛儒在本体论、认知论（修持论）上融通起来，得出了儒学作为世法也隐含有出世思想与方法的结论，肯定了儒释理实不二，不过佛学较之儒学更显明，更尽致。

当然在具体的儒典诠释中，现代佛学者之间也存在着一些差异，比如对儒家人物的评价问题上便各有不同。杨仁山重孔子，贬抑孟子；欧阳竟无、王恩洋、袁焕仙、南怀谨等则孔孟并重；而太虚则对孔孟荀及王阳明都很推崇。不过他们对韩愈及宋明理学的批评是共同的。

对以佛释儒传统的继承，使现代佛学继续借助儒家的语言符号系统，推广宣扬佛教的思想观念，以佛释儒一直是佛学自我阐发与关注世法的重要方法。

2. 对融儒入佛的继承

现代佛学除了继承以佛释儒传统外，也继承了融儒入佛的古

代传统。

对儒家伦理的摄取，在佛学界古今是一脉相承的。佛家对劝善止恶，对三纲五常，对忠孝仁义都做了广泛的摄取，并予以了改造发扬。从古至今，把五戒与五常进行比附，把因果报应与赏善罚恶相勾连，把孝悌扩充为孝天下、孝众生等均是融儒入佛的结果。

无论是在契嵩那里，还是在明代四大高僧那里，先成真儒，方能成真佛，先具备了儒家道德学问，方能成就佛家的心性境界，这种融儒入佛，将儒看成学佛基础环节的看法，几乎是古今的一种共识。这一传统在杨仁山、太虚、欧阳竟无、印光、虚云、圆瑛、王恩洋等那里表现得很清楚。

融儒入佛要解决的主要是在世间法层面上，佛儒的和平共处问题。通过融儒入佛既使佛家适应中土伦理价值观，又丰富充实了佛法本身的世间法。人乘佛法在与世间的结合中发达起来，本身是佛教一定程度上被儒化的结果。为了贯通佛儒，古代融摄儒家，还包括本体论、修行之道、入世济民、世与出世关系等内容，比如对《中庸》、《周易》、《大学》等的诠释。这些在现代佛学中也得到很好的继承。在欧阳竟无、圆瑛、印顺、袁焕仙等那里均有论述。融儒入佛以及佛教的中国化一直是古今代代相续的传统，近现代佛教也不例外。

3. 对以佛统儒的继承

严格地说中国古代佛儒关系处理上存在三种倾向。一种是侧重于讲佛儒的“同”，强调佛儒教殊而理一，名异而实同，二教同源共心。主要表现在智圆、宗本、宋濂、袁宏道以及株宏、真可的论说中。另一种是侧重于讲佛儒二教同中有异，理上有高下

深浅广狭之别，行上有世与出世之分，对人生终极解决上，有致与未致、究竟与未究竟之差异。这在牟子、道安、宗密、契嵩、张商英、刘谧等那里表现得很明显。另外还有一种态度，承认二教差异，但认为只是程度问题，更强调和同、融通二教，如德清、智旭、元贤等。这种以佛摄儒内部的区分，在现代佛学中也各有其继承人。如强调儒佛二学迹异理同的袁焕仙、南怀谨等便是继承了前一种倾向。而更多的现代佛学者如杨仁山、欧阳竟无、太虚、王恩洋等沿袭发扬的是第二种。圆瑛则比较接近智旭等的那种态度。不过，虽然有这种倾向上的差异，所谓的同理同心，同源同实，自然是佛教的思维方式、立场观点得出的结论，实际是“同”于佛教之理，佛教之道。所以，以佛统儒是共同的，这一传统也被现代佛教所忠实地继承。以佛教统摄儒学，力图解决世与出世的分离问题，使二者在佛教体系中得以融通无碍。

值得一提的是，强调佛儒实理相同的观点，在现实中转而强调二者设施不同（虽理一而迹异，劝善济世相同，但因针对不同，各施其教），所以现实应用不同，从而对佛儒社会角色进行了分工定位——儒主治世，佛主治心。这在中国古代成为主导的观念，实际上是佛教界对占统治地位的儒家所给予自身的社会角度限定的认同、顺应。而强调二教同中有异的观点，在现实中则始终强调佛教的殊胜性，佛教不仅是出世的，也是入世的，不仅可解决世俗问题，还可解决出世间问题，不过更重在解决人生终极问题即出世法。佛儒世间法是共通的，出世间法则佛教为殊胜。力图维护佛教不拘一隅的、广施教化的普度角色。这类观点在中国古代呼音可闻但声势不大，不过却为现代佛教所继承发

扬，在现代佛教中独领风骚。

（二）现代以佛摄儒对古代的突破更新

1. 对融摄内容的突破与更新

古代摄儒入佛内容多以儒家伦理为主，现代佛教在继承的基础上，进行了大量的更新。在新的时代背景下，尤其是西学东渐，现代佛教吸纳了不少现代西方社会新的伦理价值观。诸如太虚、圆瑛、印顺以及常惺、东初等更年轻一辈新锐，都强调现代公民道德，从民主社会、公民角度，提倡尽职尽责，重铸现代人格或国民性，对一些儒家伦理中狭隘成份诸如宗族观、爱有等差观等予以扬弃。现代佛教继承古代佛教重视伦理的传统，但在具体内容上又大胆更新，表现了佛教适应现代社会的活力与能力。在比附融通佛儒内容上，现代佛学较之古代涉及更多方面，比如人性论、修心论及修持方法、宗教观、解脱论（境界论）等。

更为重要的是，现代佛教把古代特殊伦理意义的劝善止恶，发扬更新为普遍社会意义的自利利他、救世济世。在古代受占主导地位的儒家文化的限定，佛教主要功能在修心养性，辅助儒家、劝善止恶。而现代随儒家文化统治地位的倾覆，佛教力图革新旧貌，开始全面介入社会，全面发挥自身功能。所以在大乘佛教被浓笔重彩地宣扬时，以佛摄儒也就更多地借助儒家入世品格，启发佛教兼济天下，普度众生的大乘精神，并力图全面转入社会实践，一改传统佛教保守消极、偏于出世的旧弊，真正使世法与出世法在现代佛教中统一起来。佛教不仅收拾人心，匡扶世道，而且兴办教育、慈善、实业以及予人以终极关怀。这使现代佛教对儒学的融摄大大突破了古代，在融摄重心上做了大的更新。

2. 对佛儒关系的突破与更新

在中国古代佛学界，对佛儒关系的处理如前所述，强调二者同理同源、同心同效的占多数，所以佛儒关系主要定位为一种设教分殊，角色分工不同，二者是平等并行的。现代佛教主流在儒家权威褪逝的背景下，在佛儒关系上大胆突破。在强调二者共同点、共通性时，也显明二者之高下广狭深浅之差异。由强调佛教某一方面的价值，转化为强调佛学价值、功用的全面性，明确地以佛教为中心，而不再是儒家仆从的地位出发，把佛教看成一个囊括世法出世法的完整的体系。在太虚、欧阳渐、印顺、王恩洋等那里，很明显佛儒并不是一种平等的关系，而是一种相属的关系，儒学被纳入到佛学体系之中，作为相当于佛教人乘法的层次予以肯定和发扬。现代佛教在讲儒释之相通无碍时，高度重视了二者的差异，实际上继承发扬了古代佛教中道安、宗密、刘谧为代表的那条思想源流。现代佛教更为明确地将儒学定位于佛教系统的基本的但也是较低层次的世间法层面，有强烈的消儒入佛、以佛代儒的倾向。比如在太虚及其弟子那里，在批评佛教小乘弊端的同时，积极融摄儒学，借儒学对佛教人乘法进行充实和丰富，从而为中土现代佛教进到真正的大乘佛法打基础、做铺垫、开先路。而在大乘佛法里面，儒学的独立价值与地位也就消融了，大乘佛教既可以治心，也有能力治世。在太虚等人的眼里大乘佛法兼有了古代儒佛的功用，而且把普度众生、自利利他推向新的高峰。

另外值得注意的是，在现代佛教中，古代二元对置的儒释关系，已悄然转换为儒、释、西洋文化多元对置关系。现代佛教积极吸取西方科学、宗教、伦理等先进思想，不断开拓自己的内涵

外延，使佛教与科学、与现代民主政治互补共进，协调发展。与古代不同，现代摄儒只是佛学广泛摄纳世学的一部分，而不再是全部。这一性质更促动儒家与佛教的关系的突破，与二者深浅广狭之分相对应，佛儒被现代佛教主要定位为，高下大小相属的关系。

应该说，在现代佛教中，对佛儒关系的定位与态度也并非完全一致，如前所述，也是有区别的，其中仍然有一些人将佛儒等同起来，侧重讲同，消融其异。但总体而言，现代佛教主流，在佛儒关系的定位上，突破了古代佛教主流中的理（体）同教（用）殊倾向，由并行分工，转构为相属关系内部的侧重不同。

（三）现代以佛摄儒思想的演进与贡献

现代以佛摄儒思想的起伏演进与现代佛教的复兴运动的兴衰基本上是一致的。

现代以佛摄儒是与现代佛学的自我调适与转型共呼吸的，与现代佛教的积极入世精神保持着相互促成推进的关系。近现代以佛摄儒无论在思想的丰富性与规模上都大大超过了古代。立足近现代中国社会的剧烈转型，以佛摄儒与时代救亡主题遥相呼应，形成了独特的现代内涵。我们看到，以佛摄儒不再仅仅是一种抽象的思想，而是一种具体的行动；不再只是限于某一宗派，而是全体佛门、在家出家、各宗各派的共识。

从近现代佛教复兴之父杨仁山居士那里，以佛摄儒便与其现代佛教思想的初创相合拍。他坚持佛教作为理智的宗教信仰对现实社会人群的调控整合功用，并肯定佛教作为出世妙道在对世界本相体认上的殊胜价值。他本人言行一致，一直关注社会现实问题。由此他一方面纳儒入佛，借助儒学，丰富佛法，肯定佛法本

可兼容囊括世间法，孔学不在佛法之外。另一方面，以佛教统摄儒家，认为儒之高者（如孔颜）始能与佛理相通，肯定儒学也隐含有出世法，儒佛并无二致。他这种佛高于儒而又融通佛儒的方式成为现代以佛摄儒的新起点。

欧阳竟无、王恩洋基本承袭光大了这一理路。他们既探索儒佛二学的相同相似处，同时也强调二学的高下之分。欧阳竟无通过诠释《中庸》、《大学》批评后儒，肯定了原儒在极理上与佛学之相通，但二者又有深浅广狭之分。他一方面充分肯定、摄取儒家孔孟真精神，借以推动佛教积极入世；另一方面他强调佛儒之别，反对把儒家侧重的生生义与佛家侧重的无生义混同起来，坚持了世法与出世法的区分。王恩洋也基本如此，既肯定了儒学在世间法上的独立价值，又明确把儒学纳入到佛学体系之中，儒学补正佛法，成为大乘佛教的特定层次环节。欧阳竟无、王恩洋从佛教唯识论出发均贯彻着以佛统摄儒的思路。

太虚的思想与他们基本相仿，但更激进。他从人生观（包括人性论、伦理观）、国学、文化、哲学、宗教等多视角融摄比较佛儒，得出了方方面面（而不仅仅是本体论、修心论）佛儒相通，但儒均不及佛的结论。他一方面吸纳儒学，借儒言阐扬佛法，同时在比较中以佛教统摄儒教。但他认为儒家的时代已经过去，在人间佛教真正倡行时，儒学独立存在的价值与理由将逐步丧失。传统的儒佛世与出世的分工将被打破，一统于人间佛教。太虚从自身佛门立场出发，大有消融儒家于佛教，以佛全面取代儒的倾向。太虚的以佛摄儒思想反映了当时佛教的蓬勃复兴与儒家的衰落状态。但太虚的这一气魄非凡的主张后继乏人。即便是印顺那里，虽然高扬人生佛教，也没有明确提出以佛代儒的主

张。印顺从其中道观出发，侧重从修学结构上比照二学，肯定了佛儒在“修身之道”、“在依于人向于道”、“允执厥中”上的大同，同时仍坚持了佛高于儒的立场，肯定无论在世与出世层面，在自利利他上佛教更广博精深，继承了以佛摄儒的主流。

印光、虚云、谛闲等诸老，在现代背景下，其以佛摄儒虽有一些新意，但主要仍是对儒家伦理的传统摄取，集中在劝善功能上比附儒佛。认为，尽伦学孔，方能尽性学佛，先做道德合格的人，方可成就出世之志。但他们仍然肯定了佛法虽为出世法仍具足世间一切善法，强调尽性学佛，方能尽伦学孔。他们这种纳儒入佛，又以佛包括、统摄儒的思想构成是现代以佛摄儒的重要方面。

圆瑛等人则表现出佛儒并重的倾向，认为大乘佛教积极救世，因而与儒家“并行合辙，如日月丽天，固无轩轻”，儒佛并行融摄相互促进。这继承了古代传统的理一教殊的以佛摄儒方式，这种佛儒并举的态度，也是现代以佛摄儒的重要方面。

以上人物及其思想主张，代表着近现代以佛摄儒的主流及其成熟形态。而袁焕仙、南怀瑾为代表的佛儒不分、趋同不二，则是当时居士团体中的异葩。圆瑛、袁焕仙的言论反映了对佛儒关系的新态度，折射出当时儒学的复苏，在特定社会历史条件下，儒学地位开始提升，以及现代以佛摄儒的新动向。沿着这一动向，现代新儒家在吸纳了佛学的有益资源后，由佛归儒，使现代以佛摄儒阵营发生了变异与分化。而在当时条件下，以佛摄儒思潮已随佛教复兴运动由高潮走向平淡而渐趋沉寂，相反，重兴儒学的现代新儒家则日趋活跃。

现代以佛摄儒思想在促成、助长现代佛学的人世化革新以及

大乘佛教的倡行中，起到了积极的作用，同时现代以佛摄儒又开出了现代新儒学运动，带动了整个东方文化的复兴。

现代以佛摄儒思想与现代佛教转型一样，虽以传统的知识分子阶层为主力，但却以新兴的工商阶层为后盾，在平民阶层和广大民间，佛儒混融，成为民间伦理的主要内涵。在 20 世纪初叶，科学技术大行其道，并有独霸思想、独尊于百家的新迷信态势。佛儒为骨干的东方文化对人文价值、精神理念的一贯倾情与重视，无疑又是对唯科学主义的抗衡。虽然其萌生时，似乎显得过早，因为唯科学及功利主义的弊端暴露得尚不充分，但现在我们不能不承认东方文化对人类文明健康发展的独特价值，而这又不能不为近现代以佛摄儒思潮再记上一功。

通过现代以佛摄儒运动，佛儒关系开始寻求新的现代定位，佛教至少不再像古代社会那样作为儒家的补充与附庸，而是确立了自己独立的社会角色。随着现代中国社会结构变革的完成，包括佛儒在内的传统文化，经过适应性革新，被现代社会容纳下来，得以保留。但它们都不再是主流文化，并对社会生活起主导作用。相反它们都只能作为现代中国主流文化——马克思主义意识形态的补充，在一定范围一定层面上发挥精神与伦理价值。现代社会嬗变历程中，佛教始终是支流，服务于社会革命与民族独立运动之主流，以佛摄儒便是这种服务的具体表现与内容。中国特色社会主义条件下，佛教在摄取了儒学的积极成分后，通过不断内在开新，保持着其独立地位与平稳发展，并丰富了社会意识的多元性。

主要参考文献

1. 石峻等主编《中国佛教思想资料选编》(第一至四卷), 中华书局, 1983 年版
2. (梁) 僧佑撰《弘明集》, 上海古籍出版社, 1995 年版
3. (唐) 道宣撰《广弘明集》, 上海古籍出版社, 1995 年版
4. 智旭:《灵峰宗论》, 单行本内部刊印
5. 梁启超:《清代学术概论》, 上海古籍出版社, 1998 年版
6. (美) 费正清:《剑桥中国晚清史》, 中国社会科学出版社, 1993 年版
7. 陈兵、邓子美:《20 世纪中国佛教》, 民族出版社, 2000 年版
8. 陈兵:《禅学与东方文明》, 上海人民出版社, 1996 年版
9. 赖永海:《佛学与儒学》, 浙江人民出版社, 1996 年版
10. 邓子美:《传统佛教与中国近代化》, 华东师大出版社, 1994 年版
11. 麻天祥《佛学与人生》, 中州古籍出版社, 1993 年版
12. 何建明:《佛法观念的近代调适》, 广东人民出版社, 1998 年版
13. 张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》, 台湾大乘文化出版社, 1978 年版
14. 于凌波:《中国近现代佛教人物志》, 宗教文化出版社, 1995 年版

15. 郭朋等《中国近代佛学思想史稿》，巴蜀书社，1989年版
16. 高振农：《佛教文化与近代中国》，上海社会科学出版社，1992年版
17. 高瑞泉主编《中国近代社会思潮》，华东师大出版社，1996年版
18. 《杨仁山居士遗著集》，南京金陵刻经处刊印
19. 武延康、纯一编《杨仁山居士年谱》，南京金陵刻经处刊印
20. 《欧阳竟无先生内外学》（甲、乙、丙函），南京金陵刻经处刊印
21. 印顺编《太虚法师年谱》，宗教文化出版社，1995年版
22. 印顺编《太虚大师全书》，台湾刊印
23. 郭朋：《太虚思想研究》，中国社会科学出版社，1997年版
24. 王雷泉选编《欧阳竟无文选》，上海远东出版社，1996年版
25. 黄夏年主编《杨仁山集》《太虚集》《印顺集》《圆瑛集》《吕澂集》《周叔迦集》，中国社会科学出版社，1995年版
26. 印顺：《我的宗教观》，台湾正闻出版社，1992年版
27. 郭朋：《印顺思想研究》，中国社会科学出版社，1997年版
28. 《印光大师文钞菁华录》，上海佛学书局印行
29. 《弘一大师讲演集》，苏州灵岩山寺印行
30. 《印光法师文钞》（一至四卷），苏州灵岩山寺印行
31. 《印光法师文钞续编》（上、下），苏州灵岩山寺印行
32. 《圆瑛法师讲演录》《圆瑛大师年谱》，上海圆明讲堂印行
33. 王恩洋：《人生哲学》《人生哲学与佛学》《新人生哲学》《儒学大义》《儒学中兴论》《孔子学案》《孟子学案》《大学新疏》，东方文教研究院刊印
34. 《虚云和尚开示录》，内部刊行
35. 《虚云法师年谱》，宗教文化出版社，1995年版
36. 《谛闲大师语录》，上海佛学书局印行
37. 《维摩精舍丛书》，内蒙古人民出版社，1997年版

-
38. 南怀瑾:《论语别裁》(上、下), 复旦大学出版社, 1996 年版
39. 郑家栋:《现代新儒家概论》, 广西人民出版社, 1989 年版
40. 郭齐勇:《熊十力思想研究》, 天津人民出版社, 1993 年版
41. 《梁漱溟全集》(第一、三、四卷), 山东人民出版社, 1991 年版
42. 中国佛教协会编《中国佛教》(第一至四辑), 东方出版中心, 1996 年版
43. 方立天:《佛教哲学》(增订本), 中国人民大学出版社, 1991 年版
44. 汤一介:《中国传统文化中的儒释道》, 中国和平出版社, 1988 年版
45. 何光沪主编《对话: 儒释道与基督教》, 社会科学文献出版社, 1998 年版
46. 杨曾文、(日) 镰田茂雄编《中日佛教学术会议论文集》(1985—1995), 中国社会科学出版社, 1997 年版
47. 江灿腾:《明清民国佛教思想史论》, 中国社会科学出版社, 1996 年版

后 记

博士论文的完成是十分不易的过程，收集资料花了近两年的时间，而留给写作的时间却只有半年。当论文顺利通过答辩并获得较高评价时，如释重负之余，心中充满着感激之情。

首先感谢我的博士生导师陈兵教授，他不仅在论文上给予周到的指导，更重要的是他精深的佛学造诣，让我对整个佛教的理解上了一个很大的台阶，常识与人生均受益菲浅。

同时我要感谢方克立教授、牟钟鉴教授、赖永海教授、王雷泉教授、邓子美教授等对论文给予的高度肯定以及提出的宝贵意见。四川大学宗教所卿希泰教授、李刚教授在学业与论文答辩中提供的帮助在此深表谢意。

同时十分感谢博士文丛所给予的出版机会。一直想在工作之余抽出时间，对论文进一步补充完善，但未能付诸实施。只好将论文作了一些校订，基本按原貌付梓出版。论文的不足之处在所难免，心怀诚恐，还望方家指正。

李远杰

2002年7月于蓉城