

回归文化丛书

三教文化古今谈

回归文化编辑组

光大出版社

目 录

略说三教文化的融合

——兼论传统文化与未来（代序）张戡坤（1）

第一章 三教合一的遗迹（1）

第二章 历代君臣诸家论三教文化（26）

一、君王说（26）

二、儒释道说（32）

1、儒家说（32）

2、佛家说（39）

3、道家说（93）

第三章 三教文化的现代论说（113）

一、现代儒释道论说（113）

二、现代学者论说（145）

第四章 三教合一的展望（276）

第五章 文学艺术中所蕴涵的儒释道（291）





略说三教文化的融合

——兼论传统文化与未来（代序）

张戡坤

一、三教文化冲突与融合的历史回顾

儒、释、道文化是人类智慧的精神财富，是人类对主客体认识的知识结晶。人类文明的历史发展，以及现代、未来的文明人类的前途，都与儒、释、道传

统文化密切相关。继承、研究、融合、发展儒、释、道的传统文化，是对人类文明的承前启后。

儒、释、道的文化在历史发展的过程中都先后宗教化了，由儒、释、道各自的学说、哲理演变成一种宗教理论，从而形成了历史上的儒、释、道三教。我们在谈儒、释、道文化时，必然与儒、释、道三教相联系，由于这种文化的宗教化长达千百年的历史，现今我们谈其文化时，无法从其宗教学说中割裂开来。所以，历史上都习惯地称为三教文化。事实上把任何一种学说和哲理绝对化，把其操作实践形式化，那么这种学说和哲理最终就会宗教化。我们现在讲的宗教含意和古代称的儒、释、道三教并不完全相同。宗教一词来自佛教，佛教中以释迦牟尼所说的内容为教，以其弟子所说的内容为宗。教大于宗，教是主干，宗是教的分派和分枝，合起来就称为宗教。所以，佛教所称的宗教，是指佛教的学说和理论。我们现在用的“宗教”概念来自西方文化的名词，英文中“宗教”一词为“religion”，“religion”的意义远比佛教称谓的宗教内涵广泛得多。“religion”是指相信和崇拜超自然上帝的存在，相信人的灵魂不灭并受上帝的支配。

中国历史上所称的儒、释、道三教和“religion”是不相同的，它主要是指儒、释、道的学说理论体系，名为教，实为家。按“religion”的词意，儒、释、道三家称为宗教是不完全对应的。但以其社会功用来看，把三家称为三教也未尝不可。正如任继愈在论证儒教是宗教时所提出的：“我认为宗教不是一个模式。有的宗教以创世的说法表达上帝的存在，如基督教、犹太教，这只是许多宗教中的一种，并非所有的宗教都宣传上帝创造世界。佛教不讲上帝创世说，认为世界是由四大构成的，没有任何理由说佛教不是宗教。……所以，用基督教的模式作为衡量一切宗教的标准，在方法上不科学；这就像以西方人的身高、肤色作为‘人’的标准一样。看一种宗教是否成其为宗教，应当从其内在的因素，即从本质上考察。……中国的宗教表现的形式较细致，不那么粗糙简单。……儒教就是在中国的特殊社会环境中产生的一种宗教。”由于中国宗教的特点，中国历史上所称的三教和王重阳主张的三教合一，都要从学说哲理上来理解，而不能只从宗教的形式上去讲究。

三教文化产生于不同的地域和不同的文化背景，三教文化的差异与三教文化创始人的学说传承、认识方法、适用对象、目的追求不同而密切相关。所以，形成了三教不同的文化体系。由于它的不同和差异，三教文化在其融合中经历

了不可避免的冲突、曲折和情感折磨。这种磨合过程中，各家都以自己的理论、认识和习惯为其标准，用来衡量并责求对方之理论、认识和习惯，这样不免造成各说各优，各称各强，甚至互相吹毛求疵，以致达到互相戕害的程度。儒道二家根植于中土，从创立到汉唐，并没有本质的冲突，实际的冲突主要发生在儒道二家与佛家之间。

从西汉到西晋，佛教文化大量传入中国，道家衍变成名符其实的道教。这一时期三教各自完善其体系，三家还处于互不熟悉的认识阶段，这一阶段儒家处于独尊的主导地位。东晋南北朝时期，佛教站住了脚根并得到发展，道教也完成了整顿和发展，形成了比较完整的理论体系，从而打破了儒家的主导地位，形成了三教鼎立之势。历史上三教冲突的一切特征在这一时期就基本显露无遗了。儒道从华夏民族的心理习惯、文化传承、政治制度等方面来反对佛教，佛教则从这些方面争辩之。就在这种拼击与争辩中，既显示了冲突，又开始了融合。儒道认为佛教违背传统的纲常伦理，从“捐六亲”、“舍礼义”、“蔑帝王”上攻击佛教，认为佛教无忠、无孝、无仁、无义，如果佛教流行将会对自身、对家庭、对国家都极为不利，甚至认为有“入国而破国，入家而破家，入身而破身”的危险。佛教则认为：“孔以致孝为首，则仁被四海，释以大慈为务，则化周五道。”佛教则以慈、悲、喜、舍的精神来囊括忠、孝、仁、义之说，认为佛法与儒道之说并行不悖，殊途同归。佛教认为守戒修炼，六度万行，则“道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，亦已协契奥极，在宥生民”。

儒道以夷夏说，认为佛教是外夷之学说，夷夏有别，不适合于华夏。认为华夏之人“禀气清和，合仁抱义，故孔明性习之教；外域之徒，禀性刚强，贪欲忿戾，故释氏严五戒之科”。佛教则以“丘欲居夷，聃适西戎，道之所在，宁选于地”来争辩。另外，在理论上还有白黑论和神灭与神不灭之争。佛教也攻击儒道二家，认为“孔老设教，法天以制，不敢违天，诸佛说教，诸天奉行，不敢违佛。”其旨在贬低对方，抬高自己。认为儒道的学说“止是世间之善法，不能革凡成圣”，佛教则是出世成圣之妙法。这一时期，理论的争辩是主要的冲突形式，但也发生过行政干预的事件。北魏太武帝信道斥佛，下诏毁寺坑僧；北周武帝敌视佛教，行政干预，强制灭佛。不过也有发生过打击道教的事件，魏孝明帝时，就发生过打击道教，体罚道士的事件；梁武帝也下过《舍事道法诏》，要求百官宗族舍道入佛；北齐高祖也下过《废道法诏》。回顾历史，儒、释、道之间的斗争冲突，既是憾事，又是融合的必然。在互争互斗中，各家都

深研对方的学说和哲理，虽然出发点是找攻击的理论根据，但客观形成了一批精通儒、释、道文化的学者，他们以不同的学说理论互相丰富、完善和渗透，为文化的大融合奠定了基础，为儒、释、道的合一准备了必要的条件。

儒、释、道文化经历了必要的冲突和痛苦之后，从互相的排斥斗争，过渡到互相的吸收融合。在斗争的过程中有识之士开始思虑各家分歧的颠末原委，于是产生了三教调合论。东晋的慧远，北周的道安，都认为以佛为内，以儒为外。慧远曰：“内外之道，可合而明”。道安曰：“三教虽殊，劝善义一，教迹虽异，理会则同”。南朝的道士陶弘景礼佛读经（佛经），还“曾梦佛授其菩提记云，名为胜力菩萨”。道家的葛洪也主张以道为本，以儒为末。慧琳主张“六度”（布施、忍辱、持戒、精进、禅定、智慧）与五教（仁、义、礼、智、信）并行，信顺（指道）与慈悲（指佛）齐立”。东晋的宗炳在《明佛论》中说：“孔、老、如来，虽三训殊途，而习善共辙也。”南北朝的名士也认为三教无根本冲突，认为三教是一致的。南齐名士张融希望他死后，手持《孝经》、《老子》、《法华经》，以表示对三教的尊崇。南朝的周禺著的《门论》中说：“道也与佛逗极无二”，“致本则同”，“达迹成异”。李师政的《内德论》也说：“夫释老之为教，体一而不二矣，同蠲有欲之累，俱显无为之宗”。北周的沈重讲三教经义，朝士儒生、和尚、道士同坐一堂听讲，而且规模不小。三教哲理在中华大地上，经各自的情感折磨而走向理性的宽容。到南北朝时，同时兼修并习二教或三教学理，实际上并没有特别严格的教门限制，这一时期的三教殊途同归论，已透过三教表面的差异，把教人为善的共性理料出来了，这是很有远见的。这既表明了中华民族的博大胸怀，也展示了华夏文化的囊括精神。

隋唐时期，三教的冲突趋于缓和，三教融合的风气更为盛行，尤其唐代三教共举和鼓励的政策，使三教融合起了极大的推动作用。唐太宗不但进一步神化孔子，而且崇道奖佛，封孔子为先圣，诏令各州县建立孔子庙。表明唐太宗所推崇的“惟在尧舜之道，周孔之教”。与此同时唐太宗褒奖佛事，大力支持和厚爱隆礼玄奘；敬重道教，抬高李姓老子。武则天执政时三教合流更为显化，她令人撰写《三教珠英》，三教共聚一堂之风更为普遍。三教代表人物常常同殿宣讲各自经典，论说三教之哲理，求同为主流，融合风尚畅行。更为可贵的是唐朝政府明令禁止教派之间互相攻讦，不准相互攻击。华严五祖宗密说：“孔、老、释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶。”“惩恶劝善，同归于治”。名僧清著的《北山录》中说：“释宗以因果，老氏以虚无，仲尼以

礼乐，沿浅以泊深，藉微而知著，各适当时之器，相资为美”。白居易是儒生，既信道又信佛。刘禹锡认为儒、佛“犹水火异气，同味也同德；轮辕异象，致远也同功。然则儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寢息；佛以大悲救诸苦，广启因业，故劫浊而益尊。”他认为儒家“罕言性命”，适合于治世。佛家讲心性，大悲救苦，适合于乱世。柳宗元讲无神论，却信佛，他说：“浮屠诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合。……吾之所以取者，与《易》、《论语》合，虽圣人复生，不可得而斥也。”他们都认为儒、释虽用名词不同，哲理大道相通，其功用一致，具有殊途同归之效。唐末五代更主张三教融合，融合不只在理论上，民间造像的艺术表示也是三教共存。四川大足石刻造像中，三教的像同刻在一个洞窟的石壁上。值得一提的是少林寺的《混元三教九流图赞碑》上，有一幅三教圣人同头一身的石刻图像，整幅图看上去是佛教创始人释迦牟尼的正面像，以鼻梁为中线，左右两半显出的是孔子和老子的侧面像，在一幅图像中，融三教圣人为一体，形成同首同身的圆满之像，实为匠心妙意而刻划的三教大融合之写照。碑上还有唐肃宗皇帝李亨写的题赞：“佛教见性，道教保命，儒教明伦，纲常是正，百家一理，万法一门。”这些都说明这一时期三教文化的合一的趋势。

宋代三教合一之潮更为深入，三教在理论上进行融合，三家都互相向对方靠拢，互相渗透，互相融化。北宋的道士陈抟是由儒入道，精通佛理，他的《无极图》和内丹理论，就是三教文化融合的产物。陈抟用儒学《周易》的宇宙生成观，以传统道家学说为核心，又吸收了佛教禅定的学说，融合成具有三教特色的内丹理论。他的“五空学说”明显地是融合三教学说而创立的新理论。北宋道教内丹南宗开山鼻祖张伯端，一生博览儒、释、道三家之学，倡导三教合一之说。他说：“释氏以空寂为宗，……老氏以炼养为真，……周易有穷理尽性至命之辞，鲁论有毋意、必、固、我之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。……至于庄子推穷物累，逍遥其性，孟子善养浩然之气，皆切几言之。……教虽分三，道乃归一。奈何后世黄缙之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要，迷没邪歧，不能混一而同归矣！”据说张伯端跌坐而逝的，烧化其尸，得舍利千百，用佛教的“涅槃”方法去求证他三教融合的内丹修炼，可见三教融合的理论和实践已非常深入。在宋代，公开提倡三教融合学说理论的要算道教了，道教常用“三教原来是一家”的口号，来促进三教文化的全面融合。

宋代三教融合的另一重要标志，是儒家吸收了佛道二家文化，创立了以儒

为主，兼熔释、道文化于一炉的理学体系。理学开创者周敦颐的《太极图说》来自道家的传承，用易理和道家的术语来阐述宇宙生成的理论。周敦颐讲的“诚”、“主静”、“无欲”等人性之说和修心之说，是援佛道明心炼心之说而入儒理的。他的《爱莲说》也是受佛学影响的。二程受佛学的影响更为明显。程颐赞美佛学“极尽乎高深”，认为佛学比庄周思想更为精深。二程的“静坐”、“用敬”、“致知”等治学方法，与佛学禅定、智慧之说不无关系。宋代理学最大的代表人物朱熹对佛道二家的经典均有精心研究，尤为推崇佛教，程朱理学的“天理”、“天命之性”、“尽性知天”、“理一分殊”的认识和佛学的佛性、自性等理论很相近。理学家除周程朱外，后来的陆王心学更是融合佛家之说。文化融合在宋、明理学得到了深层次的发展。但由于文化的传承，学派门户之见和情感的作怪，儒、释、道文化的融合过程是极其艰难的。由于思想根源和历史条件的限制，三教文化的大融合不得不在隐秘和巧妙的安排上多费心思，甚至在非难排斥对方的手法中取其所长，宋、明理学确实是这样，这是历史造成的必然。后儒学人，有褒有贬，但理学的“儒表佛里”、“阳儒阴释”的文化大融化的历史功绩，将愈来愈受人们的理解和肯定。从整个人类文明来看，从整个人类文化的整体来看，文化的相互大融合，这将是历代学者们的历史任务和其功绩。

这一时期，佛学也在援儒入佛，宋代的名僧契嵩认为“夫孝也者，大戒之所先也”，“夫孝，天之径也，地之义也，民之行也。”“圣人之善，以孝为端。”“律制佛子，必减其衣盂之资，以养父母。”“儒以孝为百行之首，佛以孝为至道之宗。”他认为，佛之五戒与儒之五常可以合而用于教化人心，“五戒，……夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄语，信也。”“儒佛者，圣人之教也，其所出虽不同，而同归乎治。”

金、元时期，三教文化的融合，从理论上的融化，到实践上的操作，直到公开创立三教合一的全真道出现，使历史上的三教文化，从融合、融化到合一，达到了一个新的起点。这一起点的代表人物就是全真道的创始人——王重阳。王重阳说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风”。王重阳公开以三教合一为旗帜，自称其教为“三教合一会”。全真道把三教合一作为入道修炼的基本原则，在三教文化的大融合中实属首创（王重阳和全真道关于三教合一之说，见下一章）。从此中国历史上三教文化的融合由隐秘转向公开，由不自然到自然而然。从此以后，儒、释、道三家再也不用遮掩闪烁之词，也再不采用非难和援取并

用的手法。

僧人孤山智圆自号“中庸子”，称他的思想是“宗儒为本，儒佛共为表里”，“释、道、儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。”

明、清两代，理学受到官方尊崇，佛道相应衰微，但三教合一的风气大倡。清朝陆世仪就说过：“隆、万之时，天下几无日不讲学，无人不讲学，‘三教合一’之说，倡言无忌，而脉学之瞽乱，于斯为极。”可见三教合一之风朝野盛行。道家的张三丰曰：“儒也者，行道济时者也；佛也者，悟道觉世者也；仙也者，藏道度人者也，各讲各的妙处，各讲各的好处，何必口舌是非哉？……只要行阴德，仁慈悲悯，忠孝信诚，全于人道，仙道自然不远也。”明代理学大家王阳明对佛道很有研究，他说：“仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实；佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有。”僧人元贤说：“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，故理必归教。”明代佛教四大家（株宏、真可、德清、智旭）均主张三教合一为一家。株宏（号莲池）被誉为“法门之周孔”。真可称儒家五常为“五如来”。德清（号憨山）认为“不知《春秋》，不能涉世，不精老庄不能忘世，不参禅不能出世。”智旭认为佛、儒哲理相辅相成，“惟学佛然后知儒，亦惟真儒乃能学佛。”

明、清两代虽然佛道衰微，但历代三教融合的思潮有增无减，其特点不是体现在正统的或官方的三教代表人物方面，却是渗透到民间信仰中。明、清两代民间秘密宗教极为活跃，民间宗教都是主张三教合一的，可以说都是三教合一的产物。这表明三教合流、三教融合、三教合一成为历史的趋势和潮流，也是一千多年三教文化从接触到揉合的必然结果。从明朝中叶开始，正统的三教不同程度日趋衰微，道教为甚，佛教次之，理学虽得到重视，但在文化上缺乏活力。三教合一之风日益流于民间，尤以罗梦鸿创罗教为标志，三教合一的思想从上层逐渐转入下层，民间宗教的影响日益增大。事实上民间宗教三教合一的出现，是三教文化在一千多年间相互融化的一种成熟的表现。因为明清两代民间宗教的最大共同点是三教合一。民间宗教的经卷几乎都是三教合一的内容。民间宗教将三教合一的学说理论通俗化和普及化，把三教文化深奥的哲理口头化、浅显化，将三教文化绕口难懂的语言，变成群众易于理解和背诵的口头语言。但有些三教哲理受到歪曲，并加杂了迷信地诬说邪见，以及随心所欲的编造，甚至杜撰形成混乱和荒诞。

任何一门宗教的理论，都是由一种学说、哲理演化而来的。一千多年的儒、

释、道合一之趋势，使三教文化不断发展和深化，不断地认识和接受。从撞击冲突到融合融化，再发展到汇成三教合一的大潮流，这是中国传统文化形成的基本过程。这种三教合一的大潮流盛行数百年后，这个影响从近代、当代的各界人士身上都可看到。如近代的魏源、龚自珍、梁启超、章太炎都相信佛教，精研道教，著作论说，三教并举。魏源晚年干脆当了居士。梁启超也精研佛教，说：“佛教是智信，不是迷信”。晚清著名道士刘一明的论著中，三教之理融会贯通，是道教人士中受三教合一潮流影响的典型代表。他曰：“金丹有象，在儒则谓明善复初；在释则为摩诃般若波罗蜜，以大智慧登彼岸，亦明善复初，還元返本之意。三教圣人，皆不外此逆运妙理。”他在论及结圣胎之名时说：“道曰金丹，儒曰太极，释曰圆觉”。他在论中图中讲：“儒曰执中，道曰守中，释曰虚中，中之一字乃三教圣人心法”。

近代的佛学大师（如印光、弘一、虚云等）在讲解佛教经典时，经常援引儒、道学说为之解释。实际上不独三教人士具有三教合一思想，世人的生活、言谈举止中都渗透着三教合一的气息。三教合一思潮波及朝鲜、日本、东南亚各国，同样影响极深。日本的诸桥辙次著了一本《三圣会谈》，风趣地将三教圣人“请”在了庐山的五老峰，举行了有史以来的第一次“三圣会谈”。这个小册子也算是一千多年来三教从斗争、融合、到合一在人们观念上的认可。人们拟构出三圣同席会谈，也算是时代要求三教合一的愿望。事实上自明代中叶后，三教圣人同绘或同塑于同一寺、同一观、同一庙、同一殿的事实比比皆是，只要你留心，至今到处还可见其迹。

二、王重阳全真道的三教合一思想和其影响

王重阳，原名中孚，字允卿，后改名世雄，字威德。后又改名哲，字知明，号重阳子。祖籍陕西咸阳人，后迁居于终南县的刘蒋村。1112年农历3月出生于终南县刘蒋村。王重阳自幼思想开放，不拘小节，才思敏捷，文武皆习，由于王重阳磊落不羁，关中人称他为“王害风”。据说在陕西户县甘河镇遇高人点化、悟道出家。1166年，王重阳55岁，他去山东，建立了全真道。有马丹阳、孙不二、谭处端、郝大通、丘处机、王处一、刘处玄为其大弟子，后称为七真。王重阳的全真道，公开打出三教合一的旗帜，建了一批以三教合一为特征的教团，如：“三教七宝会”、“三教金莲会”、“三教三光会”、“三教玉华会”、“三教平等会”等，这些教团都公开以三教合一为内容，这是千百年来儒、释、道文化大融合的教派形式的体现。王重阳在中国历史上开创了以三教合一为宗

旨的全真道，这不能不说是王重阳的胆识和远见。

全真道把三教经典共同传习和诵念，把三教的修持方法融会贯通而应用。元好问在《紫微观记》中曰：“贞元正隆以来，又有全真家之教，咸阳人王中孚倡之，谭、马、丘、刘诸人和之，本于清净之说，而无黄冠襦袿之妄；参与禅定之习，而无头陀缚律之苦。”王重阳大倡儒、释、道三教合一，摒弃符录、咒术，参以佛、儒之理论，建立清净素朴、修心炼性的内丹学派。全真道的内丹派的确是禅学和理学相结合的产物，王重阳采用三家理论之共同，用三家修持之长，形成了独特的全真派的修持方法。三教同源一致的论调，是王重阳和全真道理论的基础，也是王重阳思想的根本点。王重阳和他的七真弟子倡导三教合一的教派学说之后，三教合一一直是全真道的旗帜。《重阳真人金关玉锁诀》称：“三教者如鼎三足，身同归一，无一无二，三教皆不离真道也，喻曰：似一根树生三枝也。”王重阳创教之时，“凡立会必以三教名之”，“不主一相，不拘一教”。他说：“释门儒户道相通，三教从来一祖风”，“心中端坐莫生邪，三教搜来作一家”。在王重阳所创立全真道之初，王重阳并没有把全真道看成是道教的传承派别，而是以儒、释、道三教的继承人自居。的确王重阳的全真道是千百年来儒、释、道三教合一的体现。三教文化从不同的地域创立，经历了曲折艰难的历程，至王重阳全真道的创立，从理论上、组织形成上、以及修炼操作上都体现了三教文化的内在特点，把三教文化根本的相同点提炼凝聚成一颗圆融的硕果，从世界文化处于大融合的今天来看，这是王重阳的历史功绩。诚然首创三教合一的教团，受到各方面习惯思维和习惯势力的反对，但这是历史进程中的必然，任何一种新生事物都有同样的遭遇。耶律楚材在《西游录序》中就斥全真道为老氏之邪，主要仍以不“纯正”而责难之。这也正好说明王重阳三教合一思想的特点，人们以“非儒非释，漫以道教目之”。因为王重阳继承了道教内丹修炼的理论和实践。但有识之士对王重阳创立全真道予以很高的评价：“洗百家之流弊，绍千载之绝学。”王重阳确实是继承了老子《道德经》的宗旨，注重炼心见性的内修绝学（指《道德经》），洗去药食、虚玄、房术、符录、襦袿的流弊。王重阳的全真道绍绝学，洗流弊，建立了明心见性，先性后命的内丹修炼学说，熔禅学、理学与道学于一炉。

王重阳和他的七大弟子多是出身豪门富户的知识分子，弟子们在异常朴素艰苦的生活中修炼，而且各有成就，不能不说是王重阳思想具有优越内涵的结果。元好问在《紫虚大师于公墓碑》中记载：“全真道有取于佛老之间，故其

憔悴寒饿，痛自黥劓，若枯寂头陀然；及其有得也，树林水鸟，竹木瓦石之所触感，则能事颖脱，戒律自解，心光烨然，普照六合，亦与头陀得道者无异。”袁楠在《野月观记》中曰：“北祖全真，其学首以耐劳苦力耕作，故凡居处服食，非其所自为不敢享，蓬垢疏粝，绝忧患慕羨，人所不堪者能安之；调伏摄持，将以复其性，死生寿夭，泊然无系念。”王重阳的全真道，以修心炼性为务，行常人所不能行，忍常人所不能忍，做为王重阳思想的养炼方法和实践，可见其根底之深，不能不令后人钦佩。

马丹阳，家资巨万，本属豪门，自从皈依王重阳后，潜心修行，励行苦节，每日仅食一钵面，四季赤脚，夏不饮水，冬不向火。“启迪全真，发挥玄教”，是“七朵金莲最先放彻”者。

谭处端，为人非常孝顺，博学多才，擅长书法，皈依王重阳后，刻苦修心炼性，“灭人我，绝思虑”，“抵千金而不顾，挂百衲以甘贫”。乞讨残食，遭人殴打，击断两颗牙齿，他将断牙和血咽入腹中，路人见之不平，谭处端却“笑而稽首，殊不动心，由是名满京洛”。他开创了全真道南无派。

刘处玄，世代官宦大家，以孝闻乡里，皈依王重阳后，“乞食炼形”，“炼性于尘埃之中”，“管弦不足以滑其和，花柳不足以挠其精，……定力圆满，天光发明。”他开创了全真道随山派。

王处一，七真之中，修真最苦，“偏翘一足，独立者九年。东临大海，未尝昏睡。”“九夏迎阳立，三冬抱雪眠。”“异迹惊人，”教化者众。创有全真道崑山派。

郝大通，自幼精通易理，皈依王重阳后，以苦行感人，据说坐一桥下，头顶砖块，默然不语，“虽有人侮狎戏笑者，不怒也，志在忘形”。如是六年不语，人称“不语先生”。创有全真道华山派。

孙不二，马丹阳之妻，马丹阳随王重阳入道后，不久亦决心修炼，“炼心环堵，七年之后，三田返复，百窍周流。遂起东行，游历洛阳，劝化接引，度人甚多。”创有全真道清静派。

丘处机，世为望族名姓，是全真道最杰出的传道者，王重阳创立全真道，有赖丘处机大宣于世。他潜心苦修，“乞食于潘溪太公垂钩之所，战睡魔，除杂念，前后七载，胁不占席，一蓑一笠，虽寒暑不变也。人呼为蓑衣先生。”他继承王重阳三教合一的思想，认为“儒、释、道源三教祖，由来千圣古今同”。丘处机曾行程万里，去应成吉思汗之请，“不辞暴露于风霜，自愿跋涉于沙渍。”

进见成吉思汗，规劝敬天爱民，少杀戮，救度苍生无数。《元史》记载：“太祖时方西征，日事攻战。处机每言一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱民为本。问长生久视之道，则告之清心寡欲为要。太祖深契其言，命左右书之，且以训诸子焉。”《金莲正宗记》亦载之，“受皇帝之宣，应阴山之聘，劝之以减酒色，戒之以少杀戮，一言恺切，万国生春，救亿兆于鼎镬刀锯之间，人心归向者如百川赴海而莫之能御也。”丘处机劝阻元代统治者的野蛮屠杀，其功昭彰，连清朝乾隆皇帝也赠词曰：“一言止杀，始知济世有奇功。”丘处机将王重阳三教合一的思想传播到朝野，使全真道的发展达到了鼎盛。他开创了全真道龙门派，该派对后世道教影响很大，其后全真道多出龙门派。

王重阳的三教合一思想对后世的道教影响极大，好多著名的道教人士，大多继承了王重阳三教合一的主张，并都极力论证儒、释、道三教的同源一致性。

元初江南全真道的代表人物李道纯，继承王重阳的三教合一思想，认为“儒释道三教，名殊理不殊”。他论证三教，虽名词各异，意旨同一。他认为“太极”、“圆觉”、“金丹”都是一回事。“释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极。所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。释氏云：‘如如不动，了了常知。’《易系》云：‘寂然不动，感而遂通。’丹书云：‘身心不动以后，复有无极真机。’言太极之妙本也。是三教所尚者，静定也，周子所谓主于静者是也。”这是李道纯从本体状态上体悟三教同源，是对王重阳三教合一学说的发展和深化。他还以○的图相来表示三教同源。他说：“释氏曰○，此者真如也；儒家曰○，此者太极也；吾道曰○，此者乃金丹也。”“金者坚也，丹者元也。释氏喻之为圆觉，儒家喻之为太极，太极初非别物，只是本来一灵而已。本来真性永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈炼愈明。”李道纯的“守中致和”也是对王重阳三教合一思想的充实。他认为：“未发谓静定中谨所存也，故曰中；存而无体，故谓天下之大本；发而中节，谓动时谨其所发也，古曰和；发无不中，故谓天下之达道。诚能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正，故能应天下无穷之变也。”李道纯的“中”之论述，也是三教学说合一的产物。李道纯发展了王重阳三教合一的思想，还表现在对“虚”字的认识上，他的《炼虚歌》中曰：“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，悉由虚里做工夫。学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣予学圣事如何，虚中无我明天理。”他以“守中致和”恢复先天本来的真性；以炼“虚”的三教心法，直达“无上至真之妙道”；以“虚无为体，清静为用”，达到穷理尽性之境界，完善和发展

了王重阳三教合一的内丹修炼理论。

李道纯三教合一的“守中”思想，在明朝尹真人高弟著的《性命圭旨》中得到继承，“儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性。心性者，本体也。儒之执中者，执此本体之中也。道之守中者，守此本体之中也。释之空中者，本体之中，本洞然而空也。道之得一者，得此本体之一也。释之归一者，归此本体之一也。儒之一贯者，以此本体之一而贯之也。”《性命圭旨》又把李道纯强调“中”的属性，发展到强调“中”的状态与属性。

明代的张三丰也吸收了王重阳的三教合一思想，亦倡导三教同一之说，明时官方把张三丰也归入全真一派。张三丰对三教合一的理论认识更为深刻，他认为只有正邪之分，没有三教之异，所谓儒、释、道三教只是不同地域，不同文化背景下，创始人的表达各异，其所指相同，“牟尼、孔、老皆名曰道”。劝善渡化，其功一致，“修己利人，其趋一也”。张三丰对三教门人的门户之见，甚是鄙夷，他说：“儒也者行道济时者也，佛也者悟道觉世者也，仙也者藏道度人者也。各讲各的妙处，各讲各的好处，何必口舌事非哉！夫道者无非穷理尽性以至于命而已矣。”张三丰圆融三教之说，阐述道、性、命之旨。“修道之谓教，三教圣人皆本此道以立其教也。此道原于性，本于命。命犹令也，天以命而赐人以令也；性即理也，人以性而由天之理也。”张三丰把三教学说也具体化到修行实践中去，他说：“不拘贵贱贤愚，老衰少壮，只要素行阴德，仁慈悲悯，忠孝信诚，全于人道，仙道自然不远也。”“修道以修身为大，然修身必先正心诚意。意诚心正，则物欲皆除，然后讲立基之本。”

王重阳的三教合一思想，从创全真道到现在，影响一直存在，数百年间，传承不断，著名人物还有，伍守阳、柳华阳、沈常敬、刘一明、黄守中等，他们的理论都师承全真道的三教融合之说，或以儒阐道、或佛道互用，总之都源自王重阳的三教合一的开放思想。另一方面，王重阳的三教合一思想，在明、清两代，渗透到民间宗教中去，什么黄天教、红阳教、圆顿教、三一教、真空教等，其思想根源和理论主张不能不说受到王重阳三教合一的影响。

回顾历史，值得一提的是三教合一思想的全真道，从创立到官方认可，再到思想文化影响的深入，经历艰难曲折的历程，其中最重要最艰难的是人们认识的心理障碍。

王重阳三教合一思想的全真道问世，从我们现在的角度来看，应当把它作为世界文化大融合的一部分来看待，不能只局限于道教的改革范围。从传统文

化的融合来看，它是一次文化思想融合开放的转折。王重阳的三教合一思想，打破了千百年来儒释道狭隘的门户之见，把遮羞布下的文化认同心理，经王重阳三教合一思想、理论、实践的公开而廓清，这不能不说是文化融合史上的一个壮举。

三、儒释道文化融合的基础

儒释道三教文化经历了千百年的冲突和相融，到王重阳公开创立三教合一思想的全真道，说明了华夏文化求同存异的宽阔胸襟。三教文化求同，就要有相同基础，三教文化合一，就要有一致的方面。我们主要从宇宙观和人生观等方面简单地作一对比，以利理解三教文化合一的历史潮流。

〈一〉儒释道的宇宙观

老子的《道德经》在论述宇宙本体的状态和属性时有这样几段话：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”“天下万物生于有，有生于无。”“无名天地之始，有名万物之母。”“反者道之动，弱者道之用”。

儒典《周易》中有如下几段话：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四相，四相生八卦。”“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“精气为物，游魂为变。”“生生之谓易，天地之大德曰生。”“易无思也，无为也，寂然不动。感而遂通天下之故。”“易穷则变，变则通，通则久。”“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，……唯变所适。”周敦颐的《太极图说》曰：“无极而太极，……（太极）分阴分阳，两仪立焉，阳变阴合而生水、火、木、金、土，……五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。……立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：原始反终，故知生死之说。大哉易也，斯其至矣！”

佛学中讲三界和虚空界，三界指欲界、色界、无色界，每界又各含若干层天，三界共二十八天，这二十八层天，好似构成纵向的一个世界。但佛教认为虚空无尽，这样的世界在纵横向亦是无尽的。佛学还讲三千大千世界为一佛土，好似从横向来讲。四方、四维、上下共十方，又各有无量世界，称为十方佛土。这是从宏观来讲。《楞严经》说：“汝观地性，粗为大地，细为微尘；至邻虚尘，

析彼极微，色边际相，七分所成；更析邻虚，即为空性。若此邻虚，构成虚空，当知虚空生出色相。”由此可见，世界之初，先有虚空，次成无色界，继成有色界，后成欲界。佛教用“缘起”理论，认为诸行无常，变动不居，不分先后，在缘生缘灭之中，但可把世界演化的过程分为成、住、坏、空四个时期，成、住、坏、空的四个时期在缘生缘灭中形成往复循环。

三教哲理中的宇宙观表面上看起来差异很大，但分析其理，却是精神一致，不外乎时空、状态、属性的认识和理解。首先，儒释道的学说都认为世界是有层次性的，这种层次性的描述，老子是用道、一、二、三、万物来说明；儒家是用无极、太极、两仪、四相、八卦、万物来说明；佛家是用虚空、无色界、色界、欲界来说明。佛、道两家所用的二十八天和三十六天之说，仍是对世界层次性的划分。层次性的划分往往含有空间纵向的特征，或演化时间先后的特征。另外，从状态上讲层次，道家用有、无；夷、希、微；象、物、精、信；渊兮、湛兮等来表示与划分；儒家则用形而上（道）、形而下（器）；游魂、精气、物；寂然（易态）、天地、五行、万物等来表示与划分；佛家则用一真法界、虚空、邻虚尘、微尘、大地、三千大千世界、世界种、世界海等来表示与划分。现代科学亦有类似的模型：真空→虚粒子→最小粒子（暂拟）→层子→核子→原子→天体→宇宙。

从属性上讲，儒释道三家都认识到万事万物的变动不居和循环往复，儒家讲“生生之谓易”，这里的“生”和佛家讲的“缘起”是一个道理，也和老子讲的“虚而不屈，动而愈出”都有相通之处。《易》讲穷、变、通、久；老子讲“祸者福之所依，福者祸之所伏，孰知其极”？“道法自然”，“反者道之动，弱者道之用”；佛家讲“诸行无常”，“缘生缘灭”，“万法因缘生”、“成、住、坏、空”，三家都讲的是世界变动不居的属性和互为因果的规律。“道法自然”、“缘生缘灭”、“天地之大德曰生”，都是指在自然法则的运行下，所体现出的生灭变化规律。在这一点上，儒释道三家的认识都是精深微妙的。此外道家的“祸者福之所依，福者祸之所伏，孰知其极”？“反者道之动”；佛家的“成、住、坏、空”的周而复始、“十二因缘的因果关系”；儒家的“物不可以终通”、“物不可以终否”、“物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复”，“原始反终”，都说明了宇宙万有循环往复的运动变化属性。儒释道在世界的层次性、变化性，周转循环性等的根本认识上是一致的，这正是儒释道文化的智慧和真理之所在。

〈二〉儒释道的认识方法

老子讲：“故常无欲以观其妙，常有欲以观其微”；“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命，复命曰常，知常曰明”；“为学日益，为道日损，损之又损，以至无为，无为而无不为”；“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同”；“涤除玄览，能无疵乎？”

佛学讲“戒、定、慧”，依戒资定，依定发慧，依慧成佛，佛者三觉圆满。“一切众生，皆具如来智慧德相，但因妄想执着，不能证得，若离妄想，一切智、自然智，即得现前”；佛家认为，佛性（真性、自性），本来人人具足，它灵明洞彻，湛寂常恒，在圣不增，在凡不减，但由于被妄想执着掩蔽，使其智慧德能不显。慧远说：“思专想寂，则气虚神朗。气虚则智悟其照；神朗则无幽不彻。”佛学讲八识（眼、耳、鼻、舌、身、意、执、藏），要转识成智，转前五识为成所作智，转第六识（意识）为妙观察智，转第七识（末那识）为平等性智，转第八识（藏识，或阿赖耶识）为大圆镜智。如何转识为智、开显自性？要通过戒、定、慧的六度来完成。《金刚经》讲：“应无所住而生其心”，通过对境不起，过而不留，不执著，不着相，则灵明智慧，自然显露，宇宙万有，寂照洞彻。《楞严经》讲：“净极光通达，寂照含虚空。”

儒家讲：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。”“诚则明矣，明则诚矣。”“唯天下至诚，为能尽其性；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。”“至诚之道，可以前知。……故至诚如神。”“至诚无息，不息则久，久则微。”

“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”“格物而后知至”。孟子曰：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”

周敦颐曰：“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也。”“无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。”朱熹曰：“人性本明，如宝珠沉浊水中，明不可见。去了浊水，则宝珠依旧自明。”王夫之曰：“天曰无极，人曰至善，通天人曰诚，合体用曰中。”

儒释道三家在认识方法上，几乎是一致的，都是强调非感观认识通道的，认为人除了感官认识通道外，还存在非感官的内省、内证的体悟认识方法。而这种方法三家共同认为，必须关闭感官的认识，排除物欲杂念，进而达到静、

寂、诚、中，而妙、慧、几微、神明自通自显。老子承认感官认识只能认识“徼”，只能用于“为学”，要认识“妙”、“明”，必须要达“无欲”状态，而“无欲”状态要通过塞闭“兑”“门”（感官通道），损之来自感官的杂念纷扰，进入虚极静笃的无疵境界，修德符道，则玄览明照，万事万物朗然开显，妙道自备。佛家认为般若智慧，自性具足，要达觉成智，则要六根不染六尘，排除妄念执著，无住寂静，自然大智显露，恍然明悟，灵明洞彻。佛学八识，前五识属于感官反映，六、七识仍是各种思维的认识过程，转识成智最终目的是要开显“如来智慧德相”，达到大圆镜一样的无空不照，无物不显，无时不彻的真如般若。如何开显自性，佛学则强调崇尚德性，修六度万行，心不染不著，禅定寂静，灵光智慧自然现前。儒家敦伦修德，止于至善，格物去欲，“介如石焉”，心不逐相，人欲格除，纯善至净，朗然昭明，体用具现，知微知彰。儒家亦是通过精成而达内省，达到至诚的认识状态，使自心不妄不杂，纯真至善，进入了识自性，开显人的本来之性。儒家认为人的本来之性就是宇宙万有的本体之性，认识人的本来之性，就了解了天之性，物之性。天之性，由宇宙本体的天之性无私无欲，至善至纯，人要格去物欲，诚善致中，杂染尽除，心体虚静而明通，寂湛而大觉。儒家的尽心知性、存心养性，与知天、事天相通，依然是排浊而现“宝珠”，和佛道两家的佛性显露，无欲常明，同工异曲。

儒家有止、定、静、安、虑、得；佛家有戒、定、慧；道家有少私寡欲，损之又损，归根复命，知常达明，这是儒释道三家从认识角度而得出的认识程序。《大学》中讲的定、静、安、虑、得等不同的认识层次和境界，正是老子讲的虚极静笃的状态中，来观万物回归逆返之态（吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根），在无欲的认识状态中恢复超感官的通道（归根曰静，静曰复命），体悟体察本有之道态（常），并开显本体的灵明慧光（复命曰常，知常曰明）。佛家讲的戒、定、慧三学就更为明了了。戒是弃恶扬善，依戒资定；定是息止杂念，妄心除而入清净，依定恢复本来面目而发慧；慧而后才知本来的真常，再依慧成正等正觉。儒佛道都讲恢复本性，使原有的本性显现，道的状态原本就是那种无私、无欲、无为、自然的恒常存在之态，寂静洞明之态，只是由于人的妄念纷扰而不自显，回复到本性的寂静，就回复到原有的常态，才达到明彻透悟的心性和智慧。

总归一点，儒释道三家的认识方法都是以排外感官认识通道，而从自心内求去认识一切，这是儒释道最认同的一个方面。

〈三〉儒释道对“空”状态和“中”属性的认识

佛教的基本思想是“空”观。佛经云：“一切法性真实空”，“因缘所生法，我说即是空”。“五蕴皆空”，“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”。“无状之态，万物之象，凡所有相，皆是虚妄。”“可见可现之法，即为有相，凡有相者，皆是虚妄。”“一切法性真实空，不来不去，无生无灭，同真际，等法性。”“虚空无边，故世界无边”。“譬如虚空界，不生亦不灭，诸佛法如是，毕竟无生灭”。佛家认为只有认识了“诸法性空”的道理，才能了识世界本源。佛教“空”的思想把万有现象都认为是假相，非实相，而本体本来的空性才是实相。只有领悟五蕴皆是空，才不着喜怒哀乐、缘仇恩怨的虚妄之相，才能超脱烦闷苦恼的缠绕。既然空为真正的实相，那么万事万物只能缘起于“空”，一切万有和妄念都是在空的本体上而缘生缘灭，不可能存在于“空”之外。佛家的空是具有不空的内容，这种“空”支配着万事万物。这就和老子的“无”类似了，老子认为本源之态为“无”的状态。“天下万物生于有，有生于无”，一切有都产生于或缘生于真正实相的“空”、“无”之态。佛家从万有假相认识“空”的实相。道家从“无”的根本来阐述“有”的相依，而且推及万事万物都出其“无”的本体，并终归于“无”。“复归于无极，”“复归于无物，”“无名天地之始”，“道冲，而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似若存。吾不知谁之子，象帝之先。”“大象无形”，“大盈若冲”，“其用不穷”，“虚而不屈，动而愈出”，“谷神不死，是为玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。”佛道对“空”、“无”的认识，精神是一致的，“空”、“无”不是空无一切，而是“空不异色，色不异空”。老子的“无”不是什么都没有，而是“有生于无”，“有无相生”。这是佛道两家从状态上对宇宙本体的认识。

儒家的基本思想是“天”。儒家的天，虽然没有佛、道的“空”、“无”那样显明，但儒家的“天”具有佛、道“空”、“无”本体的含意。《易》曰：“乾知大始，坤作成物。”周敦颐曰：“无极之真，二五之精，妙合而凝。……二气交感，化生万物。……原始反终，故知生死之说。”“大哉乾元，万物资始，诚之源也。”《易经》讲“乾”的状态，类似佛道的“空”、“无”之态，佛道的“空”、“无”生出“色”、“有”，《易经》的“乾元”资生万物，况且乾元是诚之源，故“乾元”只能是“空”、“无”的状态和属性。“无极之真”仍是“空”、“无”的状态和属性，原始反终和生死之说，是指“空色不异”。这里的生死是生灭互变，“有”、“无”相生之意。二程曰：“有理而后有象，有象而后有数”，“物

生者，气聚也，物死者，气散也”。二程的“理”在“气”先，这个“理”和“空”、“无”相同，“气”是“有”、“色”之属，“有理则有气”，与“空”生“色”，“无”生“有”雷同。朱熹曰：“气之所聚，理即在焉，然理终为主。”“万物皆有此理，理皆同出一源。”“自其本而之末，则一理之实而万物分之以为体，故万物之中各有一太极。”“总天地万物之理，便是太极。”“太极之义，正谓理之极至耳。”“虽未有物，而已有物之理。”朱熹的理与太极看来复杂，但理先于天地万物的太极态的存在，最终仍落于“空”、“无”观的状态和属性合一，只是没有佛、道二家显明而已！

“中”的属性是儒释道三家共同的思想认识。《书经》上讲：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”孔子曰：“舜其大智也欤，舜好问而好察迩言；隐恶扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎。”“君子中庸，小人反中庸。”孟子赞商汤说：“汤执中，立贤无方。”从儒家看来，古代的君子圣贤、执中守中是一个基本的操守。儒家执中的含意是人心符合道心，把握维持在道的范围内，就叫执持中道。中道者，不偏离道。唐尧给虞舜传“允执厥中”；虞舜给夏禹亦传此尚中之道，孔孟赞商汤文武能御道执中，可见儒家尚中是一脉相传。孔子非常推崇“中庸”之道，认为中道难持，“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”“中庸其至矣乎！民鲜能久矣！”虽然中庸之道难持，但仍是人们升华境界的目标，总有人追求而操守，颜回就是其中之一。“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣。”这可算是儒家执持中道的典范了。执中难就难在中的要求上，“喜怒哀乐之未发，谓之中。”对人来讲没有喜怒哀乐的属性，那除非达到无私无欲的状态和境界。无私无欲的状态用道家的话讲，就是道的属性，用儒家的话讲是宇宙本体的属性。“中也者，天下之大本也。”人是宇宙本体或道演化的产物，天之生人，一声哭号就已破了“未发”，成为“发”，既已“发”，“发而皆中节，谓之和。”“发”而后能在道的左右允许范围内，就算是“中节”。“和也者，天下之达道。”能做到“和”，就不与道相违背而畅通无阻。人能修行养炼达到“中和”的道德和智慧，则体现了“人法地、地法天、天法道、道法自然”的境界与层次，当然会利人利物，万事万物有序，“致中和，天地位焉，万物育焉”。

老子的“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，就是自然本有属性的尚中。道的本源是负阴抱阳的无极性态，体现“中”的属性，万物负阴抱阳是“发”之“中节”，“冲气以为和”是自然属性的必然结果，“发而皆中节”是效法自然

属性的“唯道是从”。《易经》讲：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”一阴一阳“致中和”时，也就是“中庸其至矣”，就符合道，能执持一阴一阳的极性，使之“负阴抱阳”到“冲和”的层次，就相当于继承了道的无为自然之属性，也就体现了道无私无欲的本性，当然这样的人就“止于至善”了（继之者善也），能达到这样的“执中”、“守中”的“中和”状态，天命之性尽“率”无遗（成之者性也），于是“止于至善的人性”就“率性”符道（率性之谓道）。老子曰：“天之道损有馀而补不足；人之道奉有馀而损不足。”“损有馀而补不足”，“这是天道自然”“尚中”的运行；“奉有馀而损不足”，这是“小人反中庸”而违背自然“尚中”的“无忌惮”（小人反中庸，小人而无忌惮也）。“知其雄，守其雌。……知其白，守其黑；……知其荣，守其辱。”这是老子叫人“允执厥中”的馭道方法。老子告戒人们不要偏离“中”道，“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎，功遂身退，天之道也。”这就是说偏离“中和”，过犹不及，也是不尚中而违反自然规律的必然结果。从天地万物到人，违背阴阳平衡的“冲和”是对自然规律鲁莽的蠢举。负阴抱阳的冲和态是中道的象征，把它图式化就是“太极”，把它象数化就是“一”，抱一守一就是中。“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以天下正。”得“一”则“中”，“中”则合而平衡统一，则“中”（符合）道矣！

佛家讲中道，既有不过和弗不及的中正之意，又有符合“如来”（本来如是之意）之道之说。“勿极求贱欲乐之业，作凡夫之行，亦勿求非圣行而不义的苦行，脱离二极即中道也。”这是从修行来讲的，既不要极端的苦行，也不要放纵贪欲的本能，不走极端而践中道。这种“中道”是针对过与不及来讲的，也是对如何符合不偏不颇的中道而言的。佛学中的“中道”之说很多，其中重要的“中道”思想则是“不二之意”和“绝待之称”。“因缘所生法，我说即是空。亦名为假名，亦是中道意。”佛学中把“中道”思想引深扩充为脱离生灭无常的万有实相为“中”，这种深化的“中道”学说更符合佛教的精神。因为，“生”是属性的一端，“灭”是属性的另一端，有生灭两种极端，本身就脱离了中道。生灭极性的两端属“有”、“无”，佛学中称“非有非无为中”，故生灭无常非“中道”。只有脱离了生灭极性的两端，才符合不生不灭的中道，这样把中道的含意被深化为一切非极性属性的状态，于是中道处于非有非无、非苦非乐、非生非灭等非极性的状态中，那就是处在于脱离生灭变化的涅槃实相中。

元初著名的道教人士李道纯也论述了三教尚中的一致性，他把三教对“中”的认识亦引深扩充，他认为“中”非空间方位之中，而是阴阳冲和，乾坤交感之属性之“中”，万事万物因两极交“和”而“中”生，天地、人身各有各属性之“中”，天有天之“中”，人有人之“中”。以人之属性之“中”，相合天之属性之“中”，达到天人属性的相合相通。李道纯曰：“释云：不思善，不思恶，正恁么时，哪个是自己本来面目，此禅家人之中也；儒曰：喜怒哀乐未发谓之中，此儒家之中也；道曰：念头不起谓之中，此道家之中也。此三教所用之中也。《易》曰：寂然不动，中之体也；感而遂通，中之用也。”《性命圭旨》讲：“儒之执中者，执此本体之中也；道之守中者，守此本体之中也；释之空中者，本体之中，本洞然而空也。道之得一者，得此本性之一也。释之归一者，归此本体之一也；儒之一贯者，以此本性之一而贯之也。”“惟此本体，以其虚空无朕，强名曰中，以其露出端倪，强名曰一。然而中即一之藏也，一即中之用也。天得此而天，地得此而地，人得此而人，而天地人之大道，原于此也。”儒释道三家对尚中的认识，或有形之“中”，或无形之“中”，都强调把握中道，认识中道，体悟中道，这是三家文化尚中的共同之处。

〈四〉儒释道净化心灵、完善人格的人生观

儒释道三家都以净化心灵、完善人格、增益智慧、升华境界和转换层次为目的。儒家要致中和而明明德，止于至善；道家要修德抱朴而归真符道，唯道是从；佛家要六度万行而觉行圆满，慈悲喜舍。为什么三教文化都要从净化心灵开始，来追求三教文化的最高人格和完美的境界呢？

老子曰：“吾所以有大患，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”

佛经讲：“由我执力，诸烦恼生，……无容解脱。”“一切众生著我我所，住无明暗室，入诸见稠林（产生各种邪说邪见），为贪爱所缚，忿怒所坏，愚痴所乱，慳嫉所缠，生死轮回，贫穷困苦。”“心无厌足，惟得多求，增长罪恶。”“贪欲、瞋恚、愚痴，常为如斯三毒所缠，不能远离，获得解脱。”“一切诸众生，不得大解脱，皆由贪欲故。”

孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”“君子求诸己，小人求诸人。”“君子上达，小人下达。”“放于利而行，多怨。”

儒释道三教的圣人都认为祸患罪恶来自自利（有身、我执、著我我所）和贪欲。由于我们有自私自利之心，才有满足私利和欲望的各种“欲得”、“可欲”、

“不知足”、“心无厌足”，各种“欲得”、“可欲”、“不知足”、“心无厌足”、“喻于利”（物欲）、“求诸人”（私心）、“下达”（膨胀私欲）等都是本能的追求。本能是物质世界周转循环规律在人性上的体现，其特征是私心杂念与贪欲妄想。老子的大智慧认识到一切的祸患都缘于“为吾有身”（有自我），有身就要为“吾身”攫取物质和摄取能量，于是私欲自发产生。由于“著我我所”（自私、自利、自我），产生各种为我的邪念和满足贪欲的邪见与邪行，于是贪爱之心、瞋恨之心、无明愚痴、妒恨慳吝等促使人堕落为“小人”。“小人”是追求、膨胀、放纵私念贪欲的人。这种“小人”由于要满足自己低级的私欲本能，必然要追求物欲（喻于利），贪多无厌（下达），争夺索取，常与人争（求诸人），如此下去，“多怨”，“罪”、“祸”、“咎”则必然紧随其后。正因为这种结果，三教文化大声疾呼，要净化心灵！

老子曰：“不自见，……不自是，……不自伐，……不自矜。”“少私寡欲”，“知足不辱，知止不殆”，“为而不争”。孔子要人“毋我”，“见利思义”，“苟子之不欲，虽赏之不窃。”“先事后得”，“义然后取”，“欲而不贪”。孟子曰：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣”。佛学讲：“常念知足，安贫守道，惟慧是业。”“若欲脱诸苦恼，当现知足。知足之法，即是富乐安隐之处。知足之人，虽卧地上，犹为安乐。不知足者，虽处天堂，亦不称意。不知足者，虽富而贫，知足之人，虽贫而富。”

三教文化都从战胜过分的贪欲入手，来净化心灵。首先要求人们不要执著低级的“自我”，老子讲的“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”的四不自，都是“毋我”之意，只有认识自我危害，才能有战胜自我的修行，这才能谈及私欲贪念的净化。三教文化都以“知足”、“知止”、“寡欲”、“不欲”、“不贪”，先止其私心和贪欲，这是净化心灵的第一步。一个不知足的自私自利之人，因其无止境的贪欲，则痛苦终身。为欲贪驱使苦恼无尽，再要是利令智昏，损人利己，不仁不义，争、贪、夺、抢，则害人害己，祸乱社会，所以“少私”、“知足”、“寡欲”、“不贪”、“见利思义”、“义而后取”，就成为心灵净化的开始。继而做到“先事后得”，先工作、先劳动、先付出，然后再讲自我所得。人人要是都“先事”而“后得”，争、贪、夺、抢自然停止而消亡。进而“为而不争”，多奉献，少索取，多为他人、大家、社会贡献自己的能力，而不为自己争夺贪占。如果净化到“不欲”，那当然就“虽赏之不窃”。如何理解“知足常乐”、“知足者虽贫而富”的哲理，这也是心灵净化后高境界的智慧见解。

净化心灵看起来浅显，但它是非常伟大的心灵工程，三教文化都把净化心灵作为完善人格的先决条件。

子贡问孔子，“有一言可以终身行之者乎？”孔子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”樊迟问仁，孔子曰：“爱人”。“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”“君子成人之美，不成人之恶。”孟子曰：“恻隐之心，仁之端也。”“亲亲而仁民，仁民而爱物。”“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”《孝论》曰：“圣人之善，以孝为端，为善不先其端，无善也。”

佛学讲：“世间人民、父子、兄弟、夫妇、亲属当相敬爱，无相憎嫉，有无相通，无得贪惜。”“若修悲心，难施能施，难忍能忍，难作能作，以是义故，一切善法，悲为根本。”“菩萨应生佛性孝顺心，慈悲心，常助一切人生福生乐。”“履行仁慈，博爱济众。”“自利利人，益而不费。”“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦”。

老子曰：“我有三宝，持而宝之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”“上善若水，水善利万物而不争。”“圣人无常心，以百姓心为心，善者吾善之，不善者吾亦善之。”“圣人不仁，以百姓为刍狗。”“圣人不积，既以为人已愈有，既以为人已愈多。”“圣人欲不欲，不贵难得之货。”“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”

一个心灵净化、良知显露的人，他会用自己的善良之心，去推想和体贴别人，这就是孔子讲的恕道，自己不喜欢的，就不要强加给别人，要推己及人。能够推己及人的体人之心，进而培养成同情别人的“恻隐之心”，把这种体贴同情之心发展成“爱人”的“仁心”。在家恭敬自己的长辈称为孝，爱敬兄长称为悌，“仁心”先从自己的家庭亲人开始，这是基本。给自己的亲人没有仁心的话，那怎么能“泛爱众”呢？所以儒家特别强调先从孝悌开始，把孝悌作为“仁爱”的基础，为善之发端。只有有“仁心”的人，才能“成人之美”、才能“亲亲而仁民”（亲爱自己的亲人，进而推及仁爱所有的人），才能“老人老”、“幼人幼”，让人人都能互“老”互“幼”，“仁爱”天下之民，再把互相仁爱，推及爱护万物（仁民而爱物）。

佛家讲慈悲，愿人和与人得乐为慈，拔人以苦为悲。悲念易而慈心难，这是常人之常情。同情拔救别人于痛苦之中，这就是悲心悲行，它是一切善法之基本（悲为根本）。有了悲念，就能“自利利他”，在人们的生活中自利利他之事并不需要付出多大代价，而只是要我们有互相同情的悲念就能做到（益而不

费)。在悲念的基础上进一步完善我们的人格，让我们具有愿人幸福快乐，与人幸福快乐的慈心，才能“无相憎爱”、“无得贪惜”、“当相敬爱”、“有无相通”，才能世间一切人相互“履行仁慈，博爱济众”。

佛家的慈悲精神不但推己及人，并及一切众生，佛教戒杀一切众生就是具体的慈悲精神。佛家的六度（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）四摄（布施、爱语、利行、同事），从社会功效上看，都是慈悲仁爱他人，有利于个人和社会的高尚操行和追求。六度就是净化心灵、完善人格、增益智慧的自利利他之举；四摄直接是利益他人，利益社会的实践。布施摄：以财物施予他人，以知识智慧传授与人；爱语摄：以温和慈爱的语言对待别人，使人心乐欲闻，增进亲情；利行摄：一切行为都以奉献他人，损己利人为动机，利益他人为目的，也可以理解为全心全意为人民服务；同事摄：深入到社会的各种工作和生活中去，互相接近，彼此融洽，互爱互教，身教示人，德行化教。佛家认为四摄要具备慈、悲、喜、舍的四无量心的境界素质，才能无私奉献，利益一切众生。

老子非常推崇水的利他精神和无私奉献精神（水善利万物而不争），他提倡为他人、为大家、为社会“为而不争”的品格，让人们追求“不欲”的大公无私境界（欲不欲），有了大公无私的境界，自然不会受贵重财物的诱惑（不贵难得之货），心灵净化的人和人格完善的人，没有自私自我，故不为自己敛财聚物（圣人不积），尽己之能奉献他人与社会，他不计回报，不图有得，他的心灵和人格得到了世人的认可和敬重，结果使他心灵越纯净，人格越完善，境界越高雅，这难道不是他的“愈有”和“愈多”吗？

老子的三宝，第一宝是慈。可见三教文化在慈悲、仁爱、奉献利他方面是一致的。只有具备慈心了，才能勇于奉献，难舍能舍，无私奉献；难行能行，勇于做为（慈故能勇）。孔子也讲：“仁者必有勇”，仁慈之勇不是自利的拼死拼活之勇，而是仁慈的舍己为人之勇。老子讲的“善救人”，“善救物”，仍含推己及人及物的仁爱慈悲精神。三教文化把推己及人及物作为境界升华的特征。人们一般能理解同情人，爱护人，但往往不能理解同情物，爱护物，所以肆意践踏和暴殄天物，成为人们习以为常的事。对生灵滥杀滥捕，对动植物无情的破坏，就是缺乏“常善救物”和“仁民而爱物”的慈悲之心。老子的“圣人无常心”，就是指人格完善的人，没有低级的自私自利之心，只有慈爱奉献的仁者之心，以愿世人（百姓）得乐之心为心，没有分别之心，所以善者和不

善者都以善心待之，这是一种高层次高境界的认识和状态，老子称这种境界状态为“德善”。这种“德善”已超过了“仁善”，因为“失德而后仁”。在“德善”的境界，对人和万物一样慈悲和同情，是深层次的“一视同仁”。所以“圣人不仁，以百姓为刍狗”，就是在“德”的层次上，视天地人为一体，人与万物同性，刍狗与百姓无分的推己及物，也是“仁民而爱物”和“慈无量心”的深化。

孔子讲：“君子喻于义”，君子应是心灵净化之人，人格高尚的人。有道德修养的人，他能明晓哲理，达观人生，奉献是行，能舍能弃，这就是正义和大义。“不义而富且贵，于我如浮云。”那些私欲驱使，得非正道的富贵，对境界高尚的人来说，是“贪”和“痴”的表现，是违反老子“不敢为天下先”而导致的结果。“君子上达，小人下达。”“君子”追求的是心灵净化、道德高尚的“上达”境界，“小人”膨胀私欲，满足贪欲，追求物欲，享受而堕落（下达）。

佛家用施舍奉献精神来对治“不义”的“下达”。施舍奉献，有财施、法施、无畏施。财施实际是以财物舍弃“不义”的私心杂念和贪欲妄想；法施就是传授正道的学说理论，启发、化导、教育人们走正道，结正果；无畏施就是尽自己之所能去帮助别人远离恐怖与痛苦，使他人得到精神上的慰藉。佛家主张奉献施舍“应无所住”，“不生一念求反报心，但欲灭其无量苦恼，于诸世间，心如虚空，无所染著。”也就是只有慈心奉献，无丝毫图报之心。只求心灵净化，灭除一切贪妄之苦，达到空明无染之境。老子推崇的圣人，怀有仁慈之德，能体道顺道，“唯道是从”，当然会“应无所住”的无私奉献，体现“生而不有，为而不恃，长而不宰”的“玄德”。这种“玄德”是道无私、无欲、无为、自然的属性。人们背离了道的这种属性，产生了私心杂念和贪欲妄想，三教的学说都是为净化这种不道的欲念和行为而阐教的。佛家用八正道（正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）阐教化人。不行八正道，儒家称不义，佛家则谓造恶业、苦业。佛家要求“照见五蕴皆空”，“无挂无碍”；儒家要人对不义的富贵视若如浮云；老子曰：“金玉满堂，莫能守之，富贵而骄，自遗其咎。”“夫唯不争，故无尤。”要认识到莫能守之，自遗其咎，就不敢争。要不争，就要有“如浮云”的见解和照见五蕴皆空的认识。有了这种境界，就会自然不争，不争才能“无尤”。

孟子曰：“养心莫善于寡欲。”老子曰：“圣人欲不欲”，“见素抱朴，少私寡欲。”心底纯洁，真诚朴实，才能无私无欲。产生贪欲之念，贪多无厌，三

家都认为这是“罪”、“祸”之源。道家的《清静经》曰：“人心好静而欲牵之，常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清，自然六欲不生，三毒消灭，所以不能者，心未澄，欲未遣也。”“多欲为苦，生死疲劳，从贪欲起，少欲无为，身心自在。”三教文化反复论述本能的低级性，让人们战胜自我的低级本能，脱离本能束缚的痛苦。三教文化都主张让人们守戒修行、复返本性，就是这个道理。

孔子讲“克己复礼”，《中庸》讲：“修道之谓教”。佛经曰：“若人有过，自觉知非，改恶行善，罪自消灭。”“不放逸者（不放纵己行），修诸善法（做各种善事），离诸不善法（摒弃各种恶行）。”孔子曰：“过而不改，是为过矣”，“不善不能改，是吾忧也”。不时忏悔，反省自己，有过则改。佛家曰：“诸恶莫做，众善奉行，自净其意（自己净化心灵），是诸佛教（为众佛共同所教）。”孔子曰：“见贤思齐，见不贤而内自省也。”《中庸》讲：“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，是故君子慎其独也。”在别人看不见、听不到的地方，要如同别人看得见一样的谨慎和担心，隐蔽时要感到很显现，细微不足道之事，也要看到它的严重性，一个人的时候能做到谨慎才算有修养。

三教净化心灵、完善人格、增益智慧的哲理，是要人们达到最完美、最完善的境界，这种境界儒家叫成圣；释家叫成佛；道家叫成仙。这些名词虽异，但最终的目的是要达到至善至美的人格，是要使人的境界提高，使人的道德智慧圆满。为此目的，三教各用其哲理教化世人，普化世人。要把人都教化成至善之人就是“大学之道”；“常善救人，故无弃人。常善救物，故无弃物，是谓袭明。”有道之人，就慈悲救度他人，教化他人，不能遗弃任何人，连物都不遗弃，何况人乎！能救人救物这才是最大的慈悲和最深层次的智慧（袭明）。爱自己推及爱别人，爱别人推及到爱万物，以自己之明来度化他人也明，这就是佛家自觉觉他的境界。“善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。”有道圣人，无私无偏，大公无私，想使人们都教化成善良诚信之人。善的，不善的，诚实的，不诚实的，圣人都以善良心，诚信之心同样对待，目的是使不善和不诚信之人同归于善良信实。

为了达到三教至善至美的境界，就要和自己作斗，和自己的私心杂念作斗，战胜自己。老子曰：“知人者智，自知者明，胜人者有力，自胜者强。”自己认识自己，自己知自己之迷雾时，已达自明。明心才能见性，战胜别人只能说比别人厉害，战胜自己者才是真正的强者。三教所谓的强者都是战胜自己私心杂

念，贪欲妄想的人，是心灵纯洁的人，境界高雅的人，智慧道德圆满的人。为了战胜自己，佛家有杀、盗、淫、妄、酒之五戒；儒家有仁、义、礼、智、信之五常；老子有去甚、去奢、去泰、寡欲、绝巧弃利之说。儒家立孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻而范己，佛、道立繁多戒条来律己。佛经曰：“人不持戒，滋蔓如藤（欲望如藤蔓延），逞情极欲（人欲横流），恶行日增，恶行危身，愚以为易，善最安身，愚以为难。”做恶容易行善难。所以佛经讲：“夫为道者，譬如一人与万人战。”范己守律，就能战胜自我而境界升华。古人讲无“我”才能成圣；忘“我”才能成仙；虚“我”才能成佛。可见战胜自己是境界升华的根本。正因为此，三教哲理与修持，都是为此目的所设立的。儒家的存心养性，佛家的明心见性，道家的修心炼性，名殊而实同，都是为了追求达到一种完美完善的境界。由此境界，完成不同层次的转换。道家要还原返本，归根复命成仙；儒家要明善复初，显明“明德”；佛家要见自本性，觉行圆满。

由此可知三教文化虽殊，但根本的目的、方法、哲理都是一致的，这是三教文化能融合和合一的内在条件。冲突来自门人的偏执己见和狭隘自私，而三教文化相融相合是千百年来的历史潮流，也是人类文化大融合的必然结果。正因为三教文化没有根本的利害冲突，也没有理论上难以沟通的鸿沟，才产生出历史上很多提倡三教文化合一的杰出人物。王重阳从道教革新的角度提出“三教合一”的理论、口号与实践，是值得后世志念的。

四、传统文化与现代文明

当今的世界是物质财富飞速发展的时代，也就是科学技术创造“物质文明”的“辉煌”阶段，在这个人类社会发展的特殊时期，人类的文明实际上是一种畸形的文明。这种文明的发展，使人类本能的属性得到放纵和膨胀，而使人类本性的属性受到潜隐和掩埋。人类社会的进步标志，不仅是物质财富的发展，更重要的是精神财富的积累和充实。人类群体本能的净化和本性的开显，却是人类社会文明的标志。儒、释、道的文化正是这种净化本能和开显本性的精神财富。

现代文明的耀眼光芒和西方文化价值的时代震撼，将人们带入眼花缭乱和无可适从的迷惘之中，一方面是科学技术创造的“高度文明”，使人类社会进入到征服自然的豪情之中；另一方面却陷入了生态破坏、资源枯竭、环境污染、人口膨胀、心态失衡、道德淡化、人性堕落的困惑之网。鉴于此，人类不得不考虑未来的发展，也不得不考虑人类生存的价值和意义何在？1988年，几十位

诺贝尔奖金获得者在巴黎开会，认识到如果人类要在 21 世纪生存下去，还得借助孔子的智慧。孔子并没有发明飞机大炮，没有“克隆”出牛羊，也没有创造出进入太空的宇航器。但孔子确实发现了人类生存的价值取向，认识到净化心灵和完善人格是人类最伟大的工程，同时发明并实践了人类文明的真实内涵。现代文明只能说是物质文明，这种文明基本上是以追求和满足人类的物欲享受为始终点的。这种“文明”的极度发展，放纵了人们的本能，膨胀了人们的私心杂念和贪欲妄想，逐渐丧失和泯灭了人们本性的灵光智慧，使人类进入了所谓的“文明”时代，却又陷入了文明丢失的苦恼之中。

自发地摄取物质与能量，来维持生命的运转和延续，这是物质世界周转循环规律赋予一切动物的本能，为我自私的物欲就是这种本能的体现。这种本能的放纵和膨胀，将会破坏人类群体的社会生存，因为，人人都要满足本能的贪欲，人人就会极尽“聪明”去争、贪、夺、抢，人与人之间、团体与团体之间、国家与国家之间都为“我”而去贪争，所以它不会顾及或很少顾及他人、社会、自然的存在，只把他人、社会、自然当作要征服和战胜的对象时，才考虑到“自我”之外的存在。所以破坏自然，掠夺自然就像破坏他人和掠夺他人一样无所顾忌。在满足“自我”低级的动物本能性的驱使下，损人利己，损社会利己，损自然利己，成为现代所谓“文明”不可缺少的动力源泉。这种放纵本能的愚昧和野蛮，不因为人们得到了某种“战利品”而成为终极法则，在人们沉浸于自私“聪明”的愚昧中时，大自然的规律却以“自然”的属性运行着本有的功能。

有一本书的序言这样写道：“200 多年的工业化运动，一方面迅速发展了社会生产力，大大提高了人类改造自然的力量，创造出前所未有的物质财富，从而极大地推进了人类文明的发展；另一方面，工业化运动的价值取向是过分强调人类征服自然、改造自然给人们带来的物质利益，并以高速掠夺自然资源、牺牲后代的利益为代价的，于是就造成了资源枯竭、环境污染、人口激增、生态失衡等种种困扰人类的全球问题，从而在人类社会发展史上第一次使人们觉醒到，如果不改弦易辙，人类赖以生存和发展的家园——地球环境有濒临毁灭的危险。”

实际上并不是第一次使人们觉醒，人们忘记了我们祖先的大智慧，更不知道“硬件性文明”（对应物质文明）之外，还有“软件性文明”。人类曾经以“软件性文明”的大智慧深刻洞察过人类生存方式的各种可能，他们得出了各种方

案中的不同价值评估，指出了人类社会如何合理的生存，如何体现人类真正的生存价值和意义，儒释道的传统文化就是这类课题的研究所得。

老子讲：“人法地、地法天、天法道、道法自然”。说明了人是大自然演化的产物，大自然是大宇宙演化的产物，人不能脱离自然，因为人是大自然一定环境在一定阶段的产物。人脱离产生自己的自然演化环境，就像胎儿脱离母胞生存一样，这不是最佳的生存方案。同样，人类要征服自然，这是没有认识到世界存在不同层次的幼稚与愚昧。大智慧的老子让“人法地”，地就是演化我们地球人类的自然环境，而地球的这个环境是太阳系这个大环境演化在一定时空时的产物；同样，银河系也是整个宇宙演化到一定时空的产物，……。所以老子讲：“地法天”，所有不同的时空层次都是地的“天”。我们的这个物质世界（天）也没有孤立存在，还有能量和信息的世界存在。物质靠能量来运动，能量靠信息来规定。所以老子指出：“天法道，道法自然”。我们的宇宙（物质世界），可看作老子讲的“天”，“天法道”就是我们的宇宙受能量、信息的状态和属性（道）来制约，“道”按照本有的“自然”法则而“周行不殆”。老子认识到人类征服自然，会受“天之道，损有馀而补不足”规律的报复，人无法征服地、天、道，而且征服地、天、道就是破坏我们自身生存的胞胎，也就是征服扼杀自己，因为我们是自然的一部分。所以老子几千年前给后代指出要“人法地、地法天、天法道、道法自然”的科学规律。

放纵本能使人类和社会在自私、愚昧、堕落、罪恶的争、贪、夺、抢、杀中痛苦的熬煎，把现代“文明”的成果都用在人对付人、算计人、征服人、戕害人上，用自己创造的文明来祸害自己。物竞天择、弱肉强食、一切为我的学说思想，使人们的心态失衡，放纵了人类自私贪婪的低级本能，使老子讲的“祸”、“咎”、“罪”火烧自身，自食恶果。

回过头来再看儒家的大智慧：“君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也。”“故远人不服，则修文德以来之，既来之，则安之。”“道之以德，齐之以礼，有耻且格。”“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”孟子曰：“大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取於人以为善，……取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大于与人为善。”“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”

“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”

孔子以“四海内皆兄弟”的仁爱精神去体现儒家的“恕”道，如果人与人交往中以兄弟的互爱去体贴他人，我们不至乎有偷抢行为，也不至乎为自己的利益去损害他人的权力；如果能以四海内皆兄弟的胸怀去处理人际关系，岂能不和谐友好呢？如国与国能以“四海内皆兄弟”互相和睦，哪能战争相加、互相残杀呢？人类社会经历了二次世界大战，应当认识到孔子“修文德”而友好的国际准则，宽厚仁爱，爱好和平，和睦相处，蔚成“四海内皆兄弟”的仁风，何愁世界不能安宁与太平？人类放纵自己的贪欲妄想，强化自己的私心为我，致使相互为仇和彼此为敌（德之不修），由于仁爱之说不倡（学之不讲），正义之风不行（闻义不能徙），在弱肉强生的生物进化法则中，泯灭人性的价值和人类仁义礼智的文明（不善不能改），怎么能不叫孔子所忧虑呢？难道现代人类社会的丑恶现象和行为与一切放纵私欲的“不善”学说的泛滥无关吗？现代人类群体的人生观，不就是物欲享受的人生观吗？在上下一致满足贪欲的追求中，在各种膨胀私欲的邪说误导下，使我们利令智昏到难以认识我们的贪欲和自私造成的危害。这种危害，它不但污染破坏自然环境，更重要的堕落泯灭人之所以成为人的本性，使人类创造的文明财富在丢失。无止境的欲望已使人类愚昧地认识不到自己的“不善”和“有耻”，由贪而争，由争而恨，由恨而愚，这就是佛家讲的“贪、瞋、痴”的恶性循环。

孔子看到由自私和贪欲造成“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改”的可怕局面，提出“见利思义”的文明智慧之说，要人类认识到人生的价值在“义”而不在“利”，为“利”忘“义”那是低等动物皆具备的本能，只有“义”才是人类异于动物的文明特征之一。能够“见危授命”舍己为人，这是动物本能中没有的文明，“久要而不忘平生之言”，只有智慧的人类在高尚文明的本性中才能找到它的价值所在，低级的自私和欲望追求，决不会产生“信”的高度文明。孔子看到人生存的真正价值和意义，才提出“道之以德，齐之以礼”的人性教化，让人们发扬“仁、义、礼、智、信”的本有属性和认识它的社会必要性，只有这样人们才能认识自我贪欲和私心的低层次性，才能净化低级本能的私心杂念和贪欲妄想（有耻且格）。

人生的价值就在于为他人、为社会、为自然而奉献，奉献人生的集合，也是人类生存的价值。物竞天择、弱肉强食这是动物的野蛮之性，非人类文明之天性。人类文明的天性，“莫大于与人为善”，“乐取于人以为善”。“与人为善”

就是与别人一起作善事，它的另一层意思是为别人奉献而做有益的事，为别人付出，给他人方便，与大家一起做有益于社会的善事，这就是互相奉献的人类文明。正是大舜的这一种高尚品质，以及他“与人为善”的道德布化，才形成人们向往的尧舜时代，多少思想家政治家都把尧舜时代作为理想社会的追求。这种“与人为善”的人类文明，应该是人生价值的一种高尚体现。一个没有恻隐之心的人，也就是没有同情心的人，孟子讲，这样的人就不是人，更不能配作一个文明的人。有怜悯同情别人的心情，这是有悲心的表现。人与人之间有同情心，国与国之间有同情心，人类社会自然就会相亲相爱，和睦相处。当人类社会“上下交征利”，人人相互追逐私利，国国寻求私利，让私欲蒙蔽了人们的心灵，让欲望充斥了整个人间，人们还哪有羞恶耻辱之心可谈呢？贪欲妄念障蔽了人类先天的良知灵光，物欲和感官欲乐消磨了人类本有的智慧灵明，放其心而不求，能不叫孟子“哀哉”吗？

儒家提倡的仁、义、礼、智、信，是人类真正文明的体现。儒家文化倡导的孝悌忠信，礼义廉耻，就是人类异于动物的文明标志。这种文明，因近代“工业文明”而被显得不“文明”。人类要进入二十一世纪，经历了数百年的“物质文明”痛苦追求的人类社会，在迷梦中逐渐醒悟，慢慢地会认识到人类真正的文明是什么？工业技术能不能代表整个人类文明？人们已经认识到文明的根本标志在于人们心灵的净化，人格的高尚，道德智慧的增益，而不仅仅局限于技术的改进和革新。如果人们把高科技用来争、贪、夺、抢，如果一个小偷行窃的技术高超并“现代化”到和孙大圣的变戏法一样玄妙灵巧，这难道能称之为人类文明和进步吗？

人类应该找回失落的文明，应该想一想，尧舜时代并没有现代化的物质文明，但尧舜时代的人们却体尝着“与人为善”的真正文明。这种文明并不难找，只要人类认识到所谓“现代文明”的误导和追求，把价值观念理顺和摆对，建立真正文明的人类社会不是不可及的。正如孟子所讲的那样，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’”的确人的本性没有清除和泯灭，而是让人的本能炽盛掩盖而潜隐，只要整个人类社会追求、寻求这个本性和文明，那一定会得到的（求则得之），因为我们陷入放纵本能的“工业文明”中把它丢失了（舍则失之），现在该到找回“仁心”和走“义路”的时候了，那就需要从现在起，我们认真地复苏，建立人类真正昌盛的文明。

幸运的一点是“工业文明”的西方，已经有一些有识之士认识到这种文明的弊端，蓦地回首，才意识到东方圣贤哲人的超前大智慧，纷纷从中国传统文化中寻求人类未来的出路，以及求索人类真正的文明何在。

英国学者李约瑟说：“或许唯科学主义——这种认为只有科学真理才能认识世界的思想，不过是一种欧美人的毛病，而中国的伟大贡献或许可以通过恢复基于一切人类经验形式的人道主义社会准则，而从这种死亡的躯体上挽救我们。”把东方哲人精深智慧认识的“人道主义”，称为“人类经验形式”的轻描淡写，这是欧美人还未体悟到东方圣人智慧的原故。西方人不理解儒释道文化产生于不同的认识状态，它是来自整个自然、整个宇宙、整个“大宇宙”不同层次的本源属性的要求，说起来简单，但这种被西方称为“经验形式”的“人道主义”，是儒释道哲人深邃大智慧的体现。他们在不同的地域、文化背景下，认识到人类未来文明应该遵循的模式，违背和破坏这些哲人们所指出的航向，那只能带来“这种死亡的躯体”。李约瑟说：“远在我们这个时代以前，中国思想已经前进到科学人文主义的地位。”“想来没有比欧美和中国文明的合流更伟大的。”

达尔文的进化论是生物界“硬件”的规律，它不符合人类高级“软件”完善有序的程序。连达尔文本人在晚年也认识到他的理论忽视了人类人文因素而感到非常遗憾！英国的科学哲学家罗素也呼吁人类：“记住你们的人性，而忘掉其余。”这个“其余”不正是人类本能的贪欲妄想和私心杂念吗？

爱因斯坦认为：“单靠知识和技术并不能使人类走向幸福和高尚的生活，人类有充分的理由，把那些道德标准与道德价值应该置于科学真理之上。”因为科学真理并不能自发使人心灵净化和人格完善，有时还恰好相反。比利时的物理化学家普里戈津就认为：“今天的科学正使我们的世界降格，几代以来的愉快和惊奇的源泉，在它一触之下，变得干涸，它所触及的一切都失去了人性。”孙中山先生也曾说过，“将我国固有之德性智能从根救起，对西方之物质科学迎头赶上。”科学与道德不结合，将会使人类心态失衡。心态失衡，必然导致生态失衡。心态、生态失衡，哪有文明可谈！

科学技术是用来征服自然的力量，人们应该深刻地理解老子“道法自然”的大智慧和深远意义，把征服自然变为与自然谐调，效法自然，顺应自然；把征服战胜他人变为征服战胜自己，这样人类的文明昌盛就奠定了坚实的基础。但是征服战胜别人容易，征服战胜自己并不是一件容易的事，它将是人类最伟

大和最有意义的工程。因为人的本能是自发的，要战胜本能，要回归本性，是非自发的过程。但只要人类社会整体蔚成回归自然，复苏本性的共识，这种共识就是一种“温度环境”，在这种“温度环境”中，它可以使这种非自发的过程，转变为自发的过程。这里“温度”起着决定作用（ $\Delta G = \Delta H - T\Delta S$ ）。

中国的传统文化崇尚自然，反对肆意妄为；注重道德人伦，反对技巧奸诈；提倡格私欲，存天理；倡良知，显自性。把仁、义、礼、智、信作为做人治世的根本；把尊老爱幼、怜贫恤孤、济世利人、端方正直作为心灵净化的表现；把舍己利人、先人后己、助人为乐、无私奉献作为人格完善的体现；把抑恶扬善、积德向善、谦恭礼让、正大光明、作为向往的美德；把仁爱善良、慈悲喜舍、大彻大悟、智慧圆满作为追求的目标。

二十一世纪是东西方文化融合融化的世纪，在中国完成了儒释道三教文化的融化合一之后，华夏大地又迎来东西方文化融化合一的时代，让博大精深的传统文化为人类新的文明做出应有的贡献。

（本文摘自《回归自然》一书）

一九九八年於交龙灵山



释迦牟尼佛

第一章 三教合一的遗迹

四川安岳大般若洞

[编者注：作者系四川《巴蜀史志》副主编、副编审]

◎ 三教合一，即指儒、释、道三教相互包容和相互融合。在我国魏晋南北朝至唐宋石刻艺术造像中，基本上表现的是佛教内容，儒释道三教造像共奉一堂的景观鲜见。然而，释道与儒释道三教合一的造像在四川安岳石刻中却颇为典型，分布区域达数处，数量上千尊。其间，尤以“大般若洞”的儒释道三教合一造像最显突出。

◎ 大般若洞正壁凿高 2.3 米的释迦牟尼佛像，头临洞顶，结迦趺坐于仰莲座上，双手结禅定印，座下有供奉石台并接地，突出了其主体地位，展示了佛性的光辉。释迦牟尼佛的两侧有对称的刻像，共分三层，上层（洞正壁顶部）左右分别刻药师佛、阿弥陀佛、十大弟子像；中层左右龕中分别刻老子（道教创始人）坐像和孔子（儒家创始人，后为儒教）坐像，各

高约 0.8 米；下层左右分别刻佛、观音像。洞侧两壁刻像相对称，分三层排列，每层以祥云分隔。上层镌文殊、普贤趺坐于祥云（实际高度占上中两层）与十童子像，中层刻二十四诸天像，下层凿十八罗汉尊者像与阿难、韦陀像（阿难、韦陀像分别靠主体像释迦牟尼佛左右）。洞右壁的罗汉尊者，或打坐，或对弈，或作小憩状，神态颇为生动有趣。由此可见，洞中造像突出了佛教内涵及其相关配置，儒释道三教代表人物的造像并非平分秋色，有明显的“尊卑”：释迦牟尼像居中，高大，配置有佛、菩萨、弟子、罗汉诸像多尊；孔子、老子像位于释迦牟尼像两侧，矮小，无侍者和其他配置。这表明凿洞刻像的发起者，既有儒释道三教的文化、思想意识，又传达了佛教文化、思想意识在其主事的情况，耐人寻味。由此推断，大般若洞系以佛教为主体的三教合一造像窟。

◎ 以北山、宝顶山、南山、石篆山、石门山（简称“五山”）摩崖造像为代表的大足石刻是中国石窟艺术重要的组成部分，也是世界石窟艺术中公元 9 世纪末至 13 世纪中叶间（中国晚唐景福元年至南宋淳佑十二年）最为壮丽辉煌的一页。大足石刻始建于公元 650 年（唐永徽元年），兴盛于公元 9 世纪末至 13 世纪中叶，余绪延至明、清，是中国晚期石窟艺术的代表作品。“五山”摩崖造像以规模宏大，雕刻精美，题材多样，内涵丰富，保存完整而著称于世。以集释（佛教）、道（道教）、儒（儒家）“三教”造像之大成而区别于前期石窟。以鲜明的民族化、生活化特色，在中国石窟艺术中独树一帜。以大量的实物形象和文字史料，从不同侧面展示了公元 9 世纪末至 13 世纪中叶间中国石窟艺术风格及民间宗教信仰的重大发展、变化，对中国石窟艺术的创新与发展有重要贡献，具有前期各代石窟不可替代的历史、艺术、科学和鉴赏价值。

◎ 源于古印度的石窟艺术自公元 3 世纪传入中国后，分别于公元 5 世纪和 7 世纪前后（魏晋至盛唐时期），在中国北方先后形成了两次造像高峰，但至公元 8 世纪中叶（唐天宝之后）走向衰落。于此续绝之际，位于长江流域的大足县境内摩崖造像异军突起，从公元 9 世纪末至 13 世纪中叶建成了以“五山”摩崖造像为代表的大足石刻，形成了中国石窟艺术史上的又一次造像高峰。从而把中国石窟艺术史向后延续了 400 余年。此后。中国石窟艺术停滞，其他地方未再新开凿一座大型石窟，大足石刻也就成为中国后期石窟艺术的杰出例证。

◎ 中国石窟艺术在其长期的发展过程中，各个时期的石窟艺术都积淀了自己独具特色的模式及内涵。以云冈石窟为代表的早期石窟艺术（魏晋时期，公元4至5世纪）受印度犍陀罗和笈多式艺术的影响较为明显，造像多呈现出“胡貌梵相”的特点。以龙门石窟为代表的中期石窟艺术（隋唐时期，公元6至9世纪）表现出印度文化与中国文化相融合的特点。作为晚期石窟艺术（晚唐至南宋时期，公元9世纪末至13世纪中叶）代表作的大足石刻在吸收、融化前期石窟艺术精华的基础上，于题材选择、艺术形式、造型技巧、审美情趣诸方面都较之前代有所突破，以鲜明的民族化、生活化特色，成为具有中国风格的山崖石窟艺术的典范，与敦煌、云冈、龙门等石窟一起构成了一部完整的中国石窟艺术史。

◎ 大足石刻“三教”造像俱全，有别于前期石窟。以南山摩崖造像为代表的公元11至13世纪中叶的道教造像，是中国这一时期雕刻最精美、神系最完备的道教造像群。石篆山摩崖造像中以中国儒家创始人孔子为主尊的“儒家”造像，在石窟艺术中可谓凤毛麟角。以石篆山摩崖造像为代表的佛教、道教、儒教“三教”合一造像，以及以石门山摩崖造像为代表的佛教、道教合一造像在中国石窟艺术中亦极为罕见。

◎ 就保存状况而言，大足石刻是中国石窟艺术群中保存最完好之一。

（1）大足石刻是一件伟大的艺术杰作

◎ 大足石刻是大足县境内主要表现为摩崖造像的山崖石窟艺术的总称。公布为文物保护单位的摩崖造像多达75处。雕像5万余尊，铭文10万余字。北山、宝顶山、南山、石篆山、石门山摩崖造像为全国重点文物保护单位，其规模之大，造诣之精，内容之丰富，都堪称是一件伟大的艺术杰作。北山造像依岩而建，龛窟密如蜂房，被誉为公元9世纪末至13世纪中叶间的“石窟艺术陈列馆”。宝顶山大佛湾造像长达500米，气势磅礴。雄伟壮观。变相与变文并举，图文并茂；布局构图谨严，教义体系完备，是世界上罕见的有总体构思、历经七十余年建造的一座大型石窟密宗道场。造像既追求形式美，又注重内容的准确表达。其所显示的故事内容和宗教、生活哲理对世人能晓之以理，动之以情，诱之以福乐，威之以祸苦。涵盖社会思想博大，令人省度人生，百看不厌。南山、石篆山、石门山摩崖造像精雕细琢，是中国石窟艺术群中不可多得的山崖石窟艺术和释、道、儒“三教”造像的珍品。

(2) 大足石刻对中国石窟艺术的创新与发展有重要贡献

◎ 大足石刻注重雕塑艺术自身的审美规律和形式规律，是洞窟造像向摩崖造像方向发展的佳例。在立体造型的技法上，运用写实与夸张互补的手法，摹难显之状，传难达之情，对不同的人物赋予不同的性格特征，务求传神写心。强调善恶、美丑的强烈对比，表现的内容贴近生活，文字通俗，达意简赅，既有很强的艺术感染力，又有着极大的社会教化作用。在选材上，既源于经典，而又不拘泥于经典，具有极大的包容性和创造性，反映出世俗信仰惩恶扬善、调伏心意和规范行为的义理要求。在布局上，是艺术、宗教、科学、自然的巧妙结合。在审美上，融神秘、自然、典雅三者于一体。充分体现了中国传统文化重鉴戒的审美要求。在表现上，突破了一些宗教雕塑的旧程式，有了创造性的发展，神像人化，人神合一。极富中国特色。总之。大足石刻在诸多方面都开创了石窟艺术的新形式，成为具有中国风格和中国传统文化内涵，以及体现中国传统审美思想和审美情趣的石窟艺术的典范。同时，作为中国石窟艺术发展、变化的一个转折点，大足石刻所出现的许多有异于前期的新因素又极大地影响了后世。

(3) 大足石刻是石窟艺术生活化的典范

◎ 大足石刻以其浓厚的世俗信仰、纯朴的生活气息，在石窟艺术中独树一帜，把石窟艺术生活化推到了空前的境地。在内容取舍和表现手法方面，都力求与世俗生活及审美情趣紧密结合。其人物形象文静温和，衣饰华丽，身少裸露；形体上力求美而不妖，丽而不娇。造像中，无论是佛、菩萨，还是罗汉、金刚，以及各种侍者像，都颇似现实中各类人物的真实写照。特别是宝顶山摩崖造像所反映的社会生活情景之广泛，几乎应有尽有，颇似公元12世纪至13世纪中叶间（宋代）的一座民间风俗画廊。无论王公大臣、官绅士庶、渔樵耕读，各类人物皆栩栩如生，呼之欲出。大足石刻中的“五山”摩崖造像，可以说是一幅生动的历史生活画卷，它从各个侧面浓缩地反映了公元9至13世纪间（晚唐、五代和两宋时期）的中国社会生活，使源于印度的石窟艺术经过长期的发展，至此完成了中国化的进程。

(4) 大足石刻为中国佛教密宗史增添了新的一页

◎ 按过去佛教史籍记载，中国密宗盛行于公元8世纪初叶，流行于黄河流域，至公元9世纪初日本僧人空海东传日本后，中国汉地渐至衰落。而北山、宝顶山大量造像及其碑刻文字无可争辩地表明，公元9至13世纪，

密宗在四川不仅未见绝迹，而且处于兴盛。

(5) 大足石刻生动地反映了中国民间宗教信仰的重大发展、变化

◎ 信神不信教、信仰多元化，是中国民间宗教信仰在长期的发展过程中出现的一个重大变化。大足石刻作为中国民间宗教信仰的产物，便是其重要实物例证。一方面，作为中国传统文化中三大主体的儒家、道教及佛教，在其长期的发展进程中，总趋势是由“相互对抗”走向“相互融合”。其表现之一，是使原本属于佛教产物的石窟艺术为道教和儒家所借用，且“三教”创始人不分高下的出现在同一个石窟之中。大足石刻中有释、道、儒“三教”分别造像者，有佛、道合一和“三教”合一造像者。这些造像表明，公元10至13世纪，“孔、老、释迎皆至圣”，“惩恶助善，同归于治”的“三教”合流的社会思潮已经巩固；世俗信仰对于“三教”的宗教界线已日渐淡漠。另一方面，大足石刻丰富多样的造像题材又有力地反映出这一时期源于印度的佛教神祇和道教早期的神仙系统已与中国民俗信仰的神灵融合，呈现出信仰多元化的趋势。大足石刻所展示出的这种民间宗教信仰的重大发展、变化，成为后世民间信仰的基础，影响深远。

◎ 大足石刻突出的地位和普遍价值，符合列入《世界遗产名录》文化遗产标准的第I、II、III、IV及第VI等五项。

四川大足县石篆山摩崖造像

◎ 石篆山摩崖造像位于大足县龙岗镇西南25公里处，开凿于1082—1096年（北宋元丰五年至绍圣三年），为典型的释、道、儒三教合一造像区。将仙、佛、圣人并排而列，聚于一区，为研究宋代的思想史、哲学史、三教合一的宗教史和石窟艺术史提供了珍贵的实物资料。

◎ 大足石刻是今县境内整个摩崖造像群（亦含少量圆雕、塔雕、壁雕）的总称，始于初唐，兴于晚唐五代，盛于两宋，余绪及于明清，前后绵延1200多年。其间有唐末五代和北宋后期至南宋两个造像高潮。造像题材以佛教为主，并有道教、佛道及儒释道三教合一造像，共100余处，计5万余躯，铭文10万余字。这些造像以其缘起和目的，可分为祈福造像和道场造像两大类，前者数北山为最，后者以宝顶为著。

◎ 在美神荟萃的北山佛教造像中，125号宋刻数珠手观音，是神像人

化，俏丽妩媚，表现形体轮廓美的绝顶之作，被誉为“东方维纳斯”；136号转轮经藏窟更是中国宋代石刻造像登峰造极的典型作品，被誉为“石窟艺术皇冠上的明珠”。全国罕见的大型石刻密宗道场宝顶佛教造像，艺术风格多样，每龕每窟都是绝代精品，旷世佳作，其千手观音实刻千手，鬼斧神工，绝无仅有；父母恩重经变相是“援儒入佛”，突出孝道，独一无二。这里的石刻有一个各地石窟从未见过的现象，即是有序排列，前后照应，而石刻三教合一造像在全国仅此一处。

◎ 大足石刻既是中国化石窟艺术的典型和中国晚期石窟艺术的优秀代表，也是公元9世纪末至13世纪世界石窟艺术史上最为壮丽辉煌的一页。它融汇各地各时期石刻造像艺术之精华，以空前的民族化、世俗化和儒释道三教造像俱全而大异于前期石窟艺术，具有无可替代的历史地位，堪称永恒的、超阶级超时空的人类文化遗产。1999年，大足石刻被联合国教科文组织世界遗产委员会作为文化遗产列入《世界遗产名录》。

（摘自《大足石刻简介》）

“三教合一”在天水的遗存

仙人崖是天水的一处佛道合一的宗教场所，西崖下有一座三教殿，内祀释、道、儒三圣人。秦州区西关育生巷有座显龙寺，原正殿亦供奉儒释道三圣人，三教共祀，为三教合一时期的产物，源于金元时期。

金大定七年（1167年），王喆（重阳）创立全真道于山东宁海，主张三教合一。该观点成为全真道的鲜明特征。王重阳提倡三教合一的思想不是凭空臆造，而是顺应当时社会思潮的。从南北朝、隋至中唐，三教思想的发展出现了不平衡状态。佛教经过译传阶段，逐渐汉化，出现了八大宗派竞秀的鼎盛局面。激发了儒道二教在学说上融摄佛学，不断更新和发展。到中、晚唐时进入了发达盛兴时期。故而三教中都有提出三教归一论者，如慧远、孙绰、张融、顾欢、陶弘景、王通等。道教由南朝著名道士陶弘景率先提出，北宋著名道士张伯端继又提出三教合一的理论。认为“教虽分三、道乃归一”王重阳在山东文登等地建立五会如“三教七宝会”、“三教金莲会”等皆以“三教”为标帜，不独树道家一帜。他在《金关玉锁诀》

中说：“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌”。不独尊道教教主。为了广招信徒，全真道把《道德经》、《般若心经》、《孝经》列为信徒必读经典，王重阳不光提出理论，而且付诸实施。他称“儒门释户道相通，三教从来一祖风”又谓“释道从来是一家，两般形貌理无差”故而佛道合一的寺院出现了，道教天神在佛教寺院里也出现了，如佛教圣地九华山金地藏（地藏王）肉身宝殿的对面，即有一座灵官殿，内塑道教的王、马、赵三灵官。庙观中佛道融合的事例并不少见，如山西恒山悬空寺、宁夏中卫高庙、天水仙人崖、显龙寺等。保存至今的仙人崖三教殿内的三圣人塑像尤为奇特，中为释迦，左为老子，右为孔子。三老手抚太极图，促膝而论。神态祥和，亲密无间，称为三老观太极。据现存玉泉观的《重修三阳后巷显龙寺碑记》曰：“州西关三阳后巷（今育生巷）旧有显龙寺，正殿三楹面东，供儒释道三圣人塑像……考旧碑，寺创于前明洪武开前八十年，重修于正统七年，迄今已五百五十余年矣。”该碑立于清道光二十二年（1842年），洪武开前八十年即元至元二十五年（1288年），到立碑时正好554年。从南宋淳佑元年（1241年）到元至元八年（1271年）时，全真道士李志坚、梁志通、陈志隐相继来到天水，修建了七真观、玉泉观、玉阳观。并广收门徒，全真道处于全面发展阶段。十余年后，显龙寺得以创建，正殿祀以儒释道三圣人，无疑是王重阳倡导三教合一之风在天水的产物。

（来源：天水日报 2007-11-14）

摘自马琳双《“三教合一”碑记》

炎帝黄帝的传说、盘古女娲的神话，开启了中华文明的源头。郑州的嵩山少林寺、洛阳的龙门石窟，浓缩了中华民族几千年的辉煌与沧桑。高中的最后一个暑假我来到了中原重地——河南，由儒道佛三教合一所产生的禅宗是这次探寻的重点，嵩山少林寺作为禅宗祖庭自然是中心目的地。

少林古刹，深藏嵩山，面对少室山，背依五乳峰。就在这块丛林茂密的风水宝地，隐匿着丰富厚重的禅宗文化。进入寺院不久我就迫不及待地寻找三教合一碑，终于在鼓楼前的一块并不大的碑上看到“混元三教九流图赞”几个字，这就是三教合一碑！此碑的奇特之处就在于其下半部的混元图是佛道儒三教圣人合体像，图成圆形，整幅看是佛教创始人释迦牟尼

正面像；若遮住画像一边，左面就是儒家鼻祖孔子侧像；遮住另一边，右面则是道教尊者老子像：三体合一，圆润相融。释迦、孔子、老子，共捧一“九流混元图”，图上九曲河流的尽头各连荷花，意喻三教九流、诸源合一。三个头像合在一起，再加上合肩、合上身，合捧混元图，整个画面布局巧妙，通润和谐。

碑的上半部有一段碑文，我只能记得前面和后面的一段：

佛教见性，道教保命，儒教明伦，纲常是正。

毋患多歧，各有所施。要在圆融，一以贯之。

三教一体，九流同源，百家一理，万法一门。

我在碑前伫立了很久，思索着感悟着：儒道佛，或坦然，或淡然，或超然，从不同角度塑造了中华民族的精神气质，它们造就了中国历史上思想文化的辉煌时代，也引领着中国两千多年思想文化的变迁。

◎ ……中国文化有容乃大故能兼容并蓄，它抓住儒道佛内在上的共同点，吸收各家长处，把遵儒正己、以心见佛、以义守道相结合，创建出一门新学派——禅宗。

走出少林寺，已是向晚时分，夜幕上一轮弯弯的山月衔于山涧，喧嚣了一天的古刹渐趋沉寂，行走于这古刹月色之中，不禁转头回望，透过山门前那排排古柏的枝叶，依稀还能看见少林门前那两个威风凛凛的石狮。回想这即将结束的探寻之旅，也许，可以从那件融合了儒释道的古老碑刻中找到中国文化久盛不衰的答案。

若只能用两个字表述答案，我会用——“合”、“谐”。

“合”，融合。中国文化从古至今一直处于不断融合之中。对外，它用博大的胸襟包容外来文化，给它们与本土文化碰撞融合的机会，并形成新的宗教学派，像容纳佛教这种异己文化的过程就是一个中外文化融会的过程。对内，它也不仅仅局限于单一的学派理论，反而鼓励多种学派共同发展，形成百家争鸣的局面。然而只是简单的“合”没有选择的“合”是不行的，要想实现自身真正的“合”还需要“谐”。

“谐”，使和谐。中国文化在合的过程中不是盲目地来者不拒，而是选择优秀的自身缺少的部分来融合，只有这样才能使自身更和谐完满，才能经久不衰。

（来源：大连日报 2007-11-23）

天水《仙人崖》的三圣堂

◎ 天水古称成纪，因相传华夏始祖伏羲氏就诞生于此，所以又有“羲皇故里”之称。天水市历史悠久，历代人文荟萃，境内文物古迹众多，几乎每平方公里就有一处新石器时代的文化遗址，天水伏羲庙、卦台山，是海内外炎黄子孙朝宗拜祖的场所；武山水帘洞，洞内楼台、泉石、雕塑、画像一应俱全；甘谷大象山，拔地而起，巍峨壮观，山上有安详、宁静的大象山大佛；与麦积山毗邻的仙人崖，群峰对峙，是一处儒、释、道三教合一的游览胜地……

（摘自天水旅游网）

摘自《中岳嵩山》

◎ 嵩山，位于九州和五岳之中，北依黄河，南临颖水，在这里，不仅能看到“五世同堂”的奇特地质风貌，且能领略中华民族八千年历史进程。佛、道、儒三教荟萃，少林寺、中岳庙、嵩阳书院鼎足而立，少林寺千佛殿的西侧是地藏殿，殿内南北两面供十大阎罗王神位，是道教的。后壁绘制二十四孝画图则又是儒家的，并承认释迦、孔子、老子都是“至圣”，强调三教九流“为善殊途”，“各有所施”，钟楼前开元碑阴刻：“混元三教九流图赞”，图面是释迦、孔子、老子三圣合体像，赞语是：“三教一体，九流同源。百家争理，万法一统”。……一些禅宗大师既通佛理，又懂儒学，到明、清以后，道教变吮吸更多的儒家思想，少室山的安阳宫主殿洞是三皇洞，内祀释迦牟尼、孔子、老子，门上大书：“才分天地人总属一理，教有儒释道终归一途”。由此可以窥见三教在中岳嵩山已熔铸于一炉，使他具有中国四大佛教名山难以具备的魅力。

《少林寺》混元三教九流图赞

◎ 少林寺内有一座“三教合一”碑，即“混元三教九流图赞”，在一个大圆圈内，有一位双手捧“九流混元图”的人物，这个人物，整幅看上

去是佛祖释迦牟尼正面像，若遮住画像一边，左面就是道教圣人老子侧像，遮住另一边，右面则是儒教圣人孔子侧像，一幅图刻出三位圣人，因此有三教荟萃登封之说。少林寺、嵩岳庙和嵩阳书院分别是这三教的代表。



《三教荟萃在登封》

◎ 在少林寺有两通刻有三圣像的碑，一通在碑廓里，一通在钟楼的西侧。钟楼西侧有一通《小山禅师行实碑》，碑的背面上写《混元三教九流图赞碑》，碑正面有明代朱载堉绘制的线刻人头像，整幅画像看上去是释迦牟尼正面头像，但若用手、书等物遮住（不遮也能看出画像）中线一边，另一边则分别显现出老子或孔子的画像。一幅画，表现了三个圣人，碑上部还有唐肃宗皇帝李亨写的题赞：“佛教见性，道教保命，儒教明伦，纲常是正，百家一理，万法一门。”

崆峒山佛道儒三教共存共尊

甘肃省平凉境内有一座崆峒山，建有道观禅院，道教、佛教、儒教共存于此。风景秀美，气势雄壮。今年初，中国公布了首批五A级旅游景区，崆峒山位列其中。

.....

由中台向西，穿过朝天门，进入道教文化的盛景。崆峒山道教以皇帝问道于广成子而闻名天下，因盛行于春秋以来的黄老之说，崆峒山更成了中国道教的创源地之一，明代道士张三丰避居崆峒五年，留下了许多传闻轶事。清初，陕西道士苗清阳主持重修皇城，崆峒山又被列为中国道教十二大常驻之一。

沿陡峭的石阶向上攀登，只见一架巨大的石梯凌空而立，左右石峡壁峙，危岩夹耸，仰首望去，视线可及处，直通云霄。这就是登临绝顶的惟一通道——著名的“上天梯”。上天梯起步不远的峭壁上有“皇帝问道处”摩崖石刻。

沿“上天梯”继续攀登，就到了崆峒山最负盛名的三教洞。洞内，释

迦牟尼、太上老君、孔老夫子塑像供于一堂，佛、道、儒三教共存共尊。崆峒山道教协会王志合道长表示，在这里，方丈、道长之间很团结，在教理、活动上非常融合。“这充分体现了中华文化包容万物、雍容大度的和谐气氛和兼收并蓄的传统。”崆峒山管理局负责人告诉记者，这也昭示着崆峒山有别于其它古刹名山独特的精神。

山西浑源悬空寺

◎ 能将佛教、儒教、道教诸先祖请来供奉一堂和平共处的，当说是悬空寺了。

◎ 悬空寺有别与其他寺的一个“突出特点就是三教合一”。寺的最高处是三教殿，供着释迦牟尼、孔子和老子，释氏居中，万祥之态，似有当之无愧之意；孔子居左，横目怒生，一派至圣先师样，依稀在说，我堂堂正统儒教竟与老子并列；老子居右，心宇气顺，笑唇常开，有左右两酒窝为证，犹大仙点化凡人，毫不介意孔夫子之怨。“一寺供三教”——这既是件强拉硬扭的事，同时又使众多人的心理获得了平衡。据介绍，悬空寺的面貌之所以千年来一直未遭涂炭，一方面是因为其“悬空”之故，另一方面则是依赖与佛、儒、道三教供奉一堂，巧妙地避开了历代君王因好坏而给寺里增添不必要的麻烦。

◎ 中国的传统文化就是丰富多彩的，根本就没有必要搞什么“唯我独尊”，也没有必要比出个“你大我小”、“高低分明”。不能不说，悬空寺的“三教合一”是古代劳动人民的一种智慧和聪明。

（摘自紫云英《悬空寺与三教合一》）

三教合一的庐山

西昌庐山自古以来即被誉为“川南胜境”。灵气所钟，又为僧道赞为悟道佳山。这里儒、释、道“三教”共存，僧道互敬，从无贬斥。这是庐山宗教的一大特色。

佛教自东汉初由中亚传入中国，逐渐与中国的儒教和道教成鼎足之势。隋唐以来，儒、释、道并称三教。……

沿泸山东麓翠柏道上行，第一个寺庙是光福寺。寺内大雄宝殿、望海楼等巍峨壮观。与光福寺相连的是文昌宫，光福寺向山顶延伸，分别是三教庵、文昌宫、祖师殿、观音阁、瑶池宫、玉皇殿、青羊宫、青牛宫、五祖庵。这些古刹因地就势，建筑各异，各寺院虽自成院落，但又相互参差、前后相依，相互呼应、高低相望。

世界上教派林立，大抵各执门户之见，互不相容，直至发生教派战争。我国教派自成体系，各立门户，井水河水互不相犯。泸山出现儒、释、道三教并存的宗教奇观，主要是西昌地处偏僻，长期封闭，与外界交往甚少之故。

永 乐 宫

永乐宫是元代兴建的规模宏伟的道观，并有精美壮丽的壁画，这和金、元时期新道派的兴盛有着密切关系。中晚唐儒、释、道三教合一的趋势，逐渐改变了三教鼎立的格局，并缓和了相互间尖锐的斗争。而以儒家传统观念与人生理想为核心，以佛家的思辩方式为基础，以道家养生修炼为手段，形成了士大夫与民众之中流行的趋向。宋、元间，在江西玉隆万寿宫兴起的净明忠孝道，就是儒家理学影响下产生的新道派。虽仍行符篆禁咒之术，却强调重伦理道德，注意克己践履，从而加强了宗教对人心的控制。在北方，人们向宗教祈求精神上的慰藉与解脱，也出现了新的教派。金代兴起的真大道教，不信符篆化炼，而以苦节危行，勤力耕种，自给衣食，守气养神为旨。一时乡里民众广为信奉，正如《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》上所说：“惟是为道者多能自异于流俗，而又以去恶复善之说以劝人，一时州里田野，各以其近而从之，受教戒者，风靡水流”。天眷（公元1138年至1140年）中，道士萧抱珍开创太乙教，主张以老子之学修身，以巫祝之术御世。其弟子萧道熙博学善文，符篆祭醮与玄谈哲理并重，谈玄论道，门徒达数万人。元以后真大道逐渐衰微消失。在金代兴起并最有影响的是全真教。创始人王重阳主张儒、释、道三教合一，以三教圆通，识心见性，独全其真为宗旨，故名其教为全真。其弟子丘处机受到元太祖的器重，全真教在北方愈益兴盛。王重阳、丘处机都有著述流行，以阐述全真教义。

陕西少华山

◎ 少华山为陕西道教名山之一，道教分为全真教和正一教，全真教是金初创立的道教宗派，主要创派人为王重阳，全真教以《道经》、《佛教》和《儒教》为主要经典，主张道、佛、儒三教合一，到了元代，王重阳的七大弟子：马钰、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通、孙不二，又分别开创了全真教七个支派，其中以邱处机在少华山创建的龙门派势力最大、人数最多，当时众多武林高手在少华山多次论剑，宋初陈抟老祖从楼观台先来少华山修行，之后才去了华山。

（摘自《中国宗教名胜》）

兴城五股泉三教寺

三教寺，位于兴城西部山区药王乡叶屯村西北巍峨突起、气冠群峰的五顶山南麓，背倚青山，西临深涧，殿、台、亭、阁依山就势，建筑布局别具一格。临寺远眺群山，下观女儿河源五股泉水蜿蜒而过，疏林掩映炊烟缭绕，风光秀丽宜人，美不胜收。

据寺内石碑记载，该寺建于民国二十年（公元1931年），所谓三教寺，即释教、道教、儒教三教合一的寺庙。整座寺院共分四进，正殿六楹（分东西两式各三楹），腰殿三楹，前殿三楹，钟亭一座，山门一座，除钟亭、各门为木结构外，全系无木砖拱，青砖砌厚壁，拱顶筑瓦垄。硬山起脊，吻兽各具。殿宇飞檐斗雀，雕刻精美，造型生动。自然流露出一种古朴和庄严，充分体现出古代工匠的高超技艺。

.....

云南鸡足山

◎ 鸡足山圣峰寺开山和尚净月，于明嘉靖年间在钟灵山前建圣峰寺，寺后修玉皇阁。玉皇是道教奉祀的天帝。金顶寺曙光台前的三官殿，里面供奉的天、地、水三官，亦称三元（上元天官正月十五日生，中元地官七月十五日生，下元水官十月十五日生），即是道教的所奉的神，在中国传统

文化中，传说天官赐福，地官赦罪，水官解厄。另鸡足山“古洞别天”、“洞闾奇灵”的华藏洞，就是儒、释、道三教合一的典范，在这个 500 米的弓形山洞里，依次建有观音殿、西方极乐殿、弥勒殿、财神殿、玉皇殿，分别塑有观音、弥勒、文昌（指文昌地君，儒教尊为主宰功名、禄位的神）、财神（指赵玄坛，亦称赵公元帅，相传姓赵名公明，秦时得道于终南山，为道教所奉的神）、药王、圣母、关羽、岳飞等儒、释、道崇拜的神像。在这里，观音、弥勒代表的是释教，文昌代表的是儒教，财神、圣母代表的是道教，关羽、岳飞代表崇武。

（摘自《鸡足山文化》）

洛阳绵山

◎ 三教同源的大道思想。绵山三教同源自有其悠久的历史与特殊的渊源。介之推为绵山之祖、之魂。山因子而显，子因山而彰。他的忧国忧民、唯诚唯信、功不言禄、隐不违亲、志在政治清明，既体现了儒家忠、孝、节、义、修身、齐家、治国、平天下，道家功成身隐，清静无为的思想；又有着佛家济世利人、普度众生的思想特征。为此，儒教主祀、道教称仙、佛教尊为罗汉，成为我国三教供奉的最早的历史人物。

◎ 三教同源的大道思想在绵山的形成，还与明代介休人范荣有关。范荣，介休涧武里（今涧里）人。永乐甲午年举孝廉，任江西兴国县令。期间遇到仙人张三丰，赠诗劝其“何不同归一洞天？”后弃官辟谷。张三丰认为“牟尼、孔、老皆名曰道”，竭力立张“三教同源”。在张三丰、范荣影响下，绵山众教相融，一直沿袭至今。为纪念他对“三教合一”的贡献，绵山一带曾有“神仙庙”祀之。

（摘自《绵山文化》）

福建泉州

◎ 清源山最著名的为三教合一，当我们登上清源山三十六岩洞之首的“第一洞天”清源洞时，站在抗倭名将俞大猷练兵的百丈坪上，再到南台岩魁星阁、三清殿、大雄宝殿儒道释三教合一的胜迹前，极目远望，暮

然回首，所谓“山海大观”便了然于心了。

事实上，清源山的岩石林木，不知有多少是诗岩和故事树。你看那“天侣呈瑞”，一棵重阳，一棵榕树，树根相盘，树身相抱，树枝相绕，盘根错节，如胶似漆，历时 300 多年，岂非一对忠贞不渝的情侣？还有泰峰村里的那棵 470 年的重阳木，竟和一株 200 多年的榕树、一株树龄数十年的水桐紧紧缠绕在一起，合为一棵大树，难道不正是清源山儒道释三教合一的象征吗？

（摘自《清源山——三教合一》）

湖南江华豸山

◎ 沱江镇作为江华的县城已有近 550 年的历史，豸山这一风水宝地也就成了江华古代文化的集大成者。在这里集中体现了佛、道、儒、俗等各类文化在江华这片土地的碰撞、融合。

◎ 豸山寺建于明朝万历四年（1576）距今四百余年。豸山寺有两个独特的地方，一是佛、道、儒三教合一的建筑格局。古代这一片建筑依次是佛教的豸山寺观音阁、道教的吕祖阁、儒教的文昌阁，一字排开，连为一体。现在我们看到的是 1984 年县城从水口镇回迁沱江镇之后重建的格局。左边是豸山寺，右边是望江楼，还有前面建于民国年间的代表俗文化的六角凉亭——望江亭，为古今义渡小憩之所。吕祖阁与文昌阁毁于历代兵火，早已不复存在。

走进山门，我们可以看到它的第二个独特的地方，就是豸山寺建于岩隙中，可以说是镶嵌在豸山的山体里面，我们沿着山势走进观音阁，可以直达山腰岩腹。这就是所谓的“山中有佛，佛在心中”。

◎ 在山顶，是省级文物保护单位——凌云塔。凌云塔建于同治八年（1869 年），距今一百三十余年。凌云塔为砖石结构阁式建筑，塔身 7 层，高 21 米，八方四门，俊俏挺秀，集佛教、伊斯兰教之建筑风格于一体；塔的外形为中国传统建筑形式，斗拱、出檐、起翘为中国建筑特点；塔内部为中空穹窿顶曲线流畅，属西方建筑手法、伊斯兰建筑风格。此塔可谓中西和璧之建筑，有专家称豸山为全国独有的“四教合一”的圣地。

（摘自《“三教合一”的圣地——豸山》）

江南镇远古城青龙洞

◎ 镇远古城不但是西南大驿道上一个重要的军事要塞，而且还是一个重要的文化传播之地。由于地理的特殊性，它不仅是江南文化的集中地，也是儒学、佛教、道教文化重要的传播之地。

◎ 青龙洞的建筑群的独特之处并非全在它倚山而建凌空高峙的造势，还在于它曾经是儒、释、道三教文化的共同传播之地，并曾经因此而扬名于印度、缅甸、老挝等东南亚国家。

◎ 进得大门后，你会逐一地看到吕祖殿、观音殿、中元禅院、老君殿和圣人殿等代表着儒、释、道三教风格的建筑。在这三教的建筑中，尤以道家建筑老君殿和儒家建筑圣人殿显得最为亲近，二者呈并体连翼之状而矗立于巨石之巅。仰望两殿，目眩头晕，皆惊险骇然。两殿之巅，飞檐翘角，交相比翼，恰似一双凌空欲飞的飞禽。斜目两殿，飞檐翘角穿插错落，一若勾心斗角之兽，蠢蠢欲动。

◎ 让人感到纳闷的是，儒释道三教本该是“道”不同，不相为“谋”的，可如今却如何的竟然偏偏地凑在了一起呢？更何况自古以来，大凡是和尚占了山头，道士就得另外“开灶”，二者是无论如何也不应该凑在同一山头的。可在镇远的青龙洞里，二者竟然就凑得如此的“亲密”。

或许，北宋道士张紫阳和金道士王重阳的说法正好可以对青龙洞三教合为一处的建筑风格做一个比较完美的诠释：教虽三分，道乃归一。

◎ 据有关史籍记载，其实“镇远现象”并不是三教同时出现的，差不多是一个教派走了，另外一个教派就随之而来的。先是一和尚来此建立了庙宇，再是张三丰来此修炼，紧接着，王阳明也随后而来。那时期，由于镇远稳控了西南大驿道和沅江的上游，下湖南，通云南而去老挝，缅甸、印度等国家，从而使得镇远不仅成了军事上的重镇，商业往来的大都会，还使得它也成了儒释道三教进行交流和传播的一个重要文化中心。

（摘自《儒、释、道三教合一洞》）

摘自《论九华山佛教文化的意蕴》

◎ 九华山佛教是佛教徒弘通世俗，导化、融合儒道的产物，九华山就是释儒道互动下形成的佛化自然。

◎ 九华山佛教也不断顺随世俗而变通，并接受儒家与道家的影响。如佛教曾借道家的“清虚无为”传教，称道教徒为“道士”，自称为“道人”。借儒家的“教道”传地藏菩萨信仰。这种影响在今天九华山佛教文化中仍然有很明显的痕迹。如所有其它佛、菩萨的护法神都是佛教的韦驮等天王，唯有金地藏护法神为“玉皇大帝”殿前的王灵宫。这种影响甚至在佛教造像艺术中也存在。如旃檀林的大雄宝殿内，就供有两个小雕像，一个是济颠和尚，其造型有如天仙；另一个是风波和尚，左肋下有一扫帚，手挥拂尘，要扫的是残害忠良的秦桧。这些都见证了九华山的佛教文化是儒道交融的产物。

（摘自九华山佛教网）

摘自朱煌年的福建泉州《三教合一“仙公山”》

◎ 位于泉州城北郊 30 余公里的“仙公山”，风景秀丽旖旎，文物荟萃璀璨，是自然和人文景观十分丰富的妙丽佳境。历代文人墨客的摩崖手迹、诗词匾额和种种神奇而美丽的民间传说故事，以及独特的儒道释三教合一，都给这风光胜地增添了玄妙和苍莽的色彩。

◎ 三教合一话仙踪，早在 1500 多年前，南朝齐（480 年—502 年）无名氏道人就把这“绝顶云霄”的古岩选作神仙洞府，建造“丰山洞”，修道炼丹，济世救民。随着佛教的传入和儒教的兴起，奇丽的仙公山被释家和儒家选作圣地，而建造供奉佛祖的白水岩和祀奉文昌五夫子的朝天阁，从而道释儒三教并存此山，且随着历史和社会的发展三教间相互交融，和平共处，进一步丰富和形成了独特的“泉南佛国”文化，这也是体现泉州人和泉州文化对不同宗教兼容并蓄的博大胸怀的历史见证。

◎ “佛以治心，道以治身，儒以治世”，无论是北宋徽宗宰相张商英、李纲，还是清雍正皇帝的主张，正如南朝道士陶弘景所言“百法纷凑，无

越三教之境”。仙公山以其美景“仙”名和“三教合一”声腾闽中而成为寓贤隐逸的胜境。这不仅是那个时代政治、文化、艺术、宗教等学术思想的写照，也大体反映了整个封建时代的精神文明状况以及人们的寄托。“九仙在上登门心脱俗，双髻悬空临境性通灵”，即为明证。

沉淀多年的历史文化，集聚多少风风雨雨的人生精华，这里印证着多少希冀与启迪。道者崇清静无为洒脱飘逸，讲养生保命延年益寿；儒者奉“天地君亲师”，务实际讲治国安邦；释者则论大慈大悲普渡众生，修戒定慧讲真如自性。而各自的追求和写意都在建筑与词碑上表现得淋漓尽致，令人流连忘返。

◎ 抬眼望奉九仙的道观双髻寺（丰山洞），重檐歇山顶的建筑形式，不仅构造严谨实用，而且布局紧凑合理，在装饰上外繁内简。庙内，不追求雕梁画栋和天花藻井等繁琐木构件，是因道教追求素淡、朴实和大方的本意，它所表现的是严肃气氛，体现道家清静无为的哲学思想，因而在昏暗光线和满庙香烟缭绕之下，客观上就造成庄严凝重的特定气氛，也正合道之静穆。

而作为儒圣的朝天阁，则出奇的简朴平淡，是硬山顶建筑形式。内供奉文昌五夫子和何氏九仙之母舅范候公，为旧时读书人朝圣之地。文昌五夫子又称五文昌帝君，即关帝、吕祖、朱衣神、魁星、北斗，系掌管禄籍之神，为儒教尊奉之神，旧时学宫多祠祀。

木构单檐歇山顶建筑形式的佛祖厅堂“白水岩寺”，内供奉释迦、药师、弥陀三世尊佛像。民间称“如来佛”的释迦牟尼在佛教中为娑婆世界的教主；药师为东方净琉璃世界的教主；阿弥陀佛为西方极乐世界的教主，合称三世尊。据载原岩寺木刻柱联为弘一法师所题：“是真仙灵、为佛门作大护法；殊难境界，集僧众建新道场。”现岩寺门柱联为“居幽占胜八闽一寺，近道傍儒三教同山”，显示了“三教合一”的和谐。

◎ 至元四年（1338年），诗人兼僧人释用平在泉州清源山《重建清源纯阳洞记》中盛赞“佛故因仙而居，仙或因佛而显，乃相与成物外之风致也”，“悟清静无为之理，三仙佛异派同源”。可见，用泉州伊斯兰教清净寺大门顶的大匾额“万殊一本”，的确可表“三教合一”。

（摘自《泉州晚报海外版》）

四川成都

◎ 道兴于成都，成都人多与大道有缘；佛学的源远流长，让成都成为一个重要的历史驿站；而儒家思想的发扬光大，使成都像一位“儒商”一样，“文”“商”兼备。

难怪不少仁人志士来成都，都有一种特殊的禅悟和空静之感，这便是儒释道在这块土地上和谐共生，发扬光大。

儒、释、道是成都“和谐包容”的城市精神最好的诠释，这是一篇大文章。

◎ 儒、释、道“三合一”的纯阳观位于成都市新津县城西部顺江乡平岗村。纯阳观建于清光绪二十九年（1903年），建筑可谓规模宏大，装饰精美，艺术甚高。

◎ 不少学者认为，两汉三国魏晋时代，儒释道并立互补文化格局的定型，对中国的传统文化，包括当代中国人的文化心理与集体人格有着深刻的影响和意义。

（摘自《用“儒释道文化”浓缩成都和谐美景》）

宁夏中卫县高庙保安寺

◎ 高庙保安寺位于宁夏中卫县北街西侧，坐落在原来的北城垣上，前平后台，分上下两院，上为高庙，下为保安寺，占地面积4100多平方米，因重楼叠阁，建筑面积达5600多平方米。

◎ ……地方绅士尊其三教同源之说，将最顶层供奉玉皇大帝，故尔新庙又称“玉皇阁”。1942年农历二月十五日，因庙会失火，高庙保安寺牌坊以上的建筑全部付之一炬，次年由信士梁邦振、詹毓麟等助捐募化，陈铭信士提任木工总设计，再与土木，历时4年方完工。新建寺庙因其执事瑶池徒，将瑶池金母和十二仙女之像供于最顶之层，所以新建庙宇又称“高庙”。

◎ 保安寺是近代三教合一的典型寺院，如寺内小牌楼有寓意三教合一的对联：上联“庙貌巍峨清净通一气”，下联“神灵感应慈悲忠恕不二门”，

横批“三教同源”。砖牌坊之砖柱上联“儒释道之度我度他皆从这里”，下联“天在人之自造自化尽在此间”。殿内塑像有佛像，神仙和孔圣牌位，反映出明清时期儒释道三教融合、和谐相处的状况。

（摘自《三教归一——高庙保安寺》）

河北通洲

◎ 投资近 600 万元，历时两年，通州区“三教庙”一期修缮工程日前已经完工。……

◎ 全国惟一的三教合一建筑群

“三教庙只是人们约定俗成的叫法，容易让人误解为是一座庙。”周良介绍说，这里的“三教庙”其实是三座独立的庙宇：文庙（又称学宫）、佛家 56 米高的燃灯塔及其附建的佑胜教寺和道教的紫清宫，呈“品”字型排列。

“叫三教庙的，全国各地到处都是。但它们都是一座庙里供奉着儒、释、道三教的人物、体现三种文化。只有通州这里的三教庙是三座紧邻而又独立庙宇，分别供奉着三教的祖师爷。”在文物专家的眼中，这种全国惟一的奇特布局正是儒、释、道三教在中国历史上相互对立又相互统一的见证。

“这正体现出大运河文化的精髓：融合、交流。”专家解释说，古通州城位于南北大运河最北端，自古以来，国内国外、三教九流、各地乡音汇聚于此，形成了灿烂的运河文化。通州三教庙独特的建筑景观正是保存至今的运河文化的载体，使其恢复原貌便成为老文物专家多年的夙愿。

◎ 三庙一塔

通州“三教庙”其实是三庙一塔的建筑群，它们毗邻而建，又各有特点，此次修缮只针对文庙和紫清宫。

（摘自《通州三教合一建筑群大修完工》）

湖北武当山

◎ 武当文化实际上是儒、释、道三教合一的文化。这一观点被今人

普遍接受，而且我们也能够在武当山找到儒、释、道三种文化的载体。

◎ 目前，武当山发现的这一时期的道教遗址、遗物并不多。有《舆地纪胜》记载，早在周康王时，尹喜大夫在武当山筑修炼的石室，唐真宗时修建的五龙祠遗址。相比之下，宋以前，虽佛、道二教都在武当山发展，但佛教势力要大于道教。这一时期，在武当山，儒教并没有与佛教、道教实现实质性的融合，但是佛教却已和道教在这里形成了融合。这一互补型融合不仅获得了存身与发展之处，而且为儒教与佛、道二教融合创造了条件。

◎ 主动与被动的融合完成了儒、释、道三教合一的局面。

……佛教要生存的唯一途径就是融合。佛、道、儒这一被动性融合一直延续到明代。宋时不仅把唐代建立的太乙延昌寺变成了一座道家的太乙延昌宫，而且在真宗时还把唐代修建的五龙祠扩建为“五龙灵应之观”，理宗时又诏道士刘真人住南岩宫兴建殿宇等。宋代的诗人高本宗题天柱峰歌云：“丹梯贯铁锁，十二楼五城，黄金铸屋玉作楹”。可见武当山道教的宏大规模。到了元明时期，从原均州城净乐宫到金顶 70 余公里的建筑线上，宫观殿宇就达二万余间，被誉为“补秦皇汉武之遗，历朝罕见；张金阙琳宫之胜，亦环宇所无”。在儒、道如此强大的攻势下，佛教唯有忍让、融合才能换得生存。而武当山佛教在这一方面则做的空前绝后，堪称天下第一。它不仅在原寺庙内出现道教之神，更为绝妙的是竟然出现了释迦坐龙座、观音坐龙座及观音手执朝笏等现象。宋明两代完成了儒、释、道真正意义上的三教合一。

◎ 虽然宋明时期是武当道教空前发展并达鼎盛的时期，但这一时期也是儒、释、道三教合一的唯一时期。我们还可以从玉虚宫出土的佛教禅杖、化佛冠；太和宫、紫霄宫、净乐宫等供奉的菩萨、伽蓝、济公、关公、韦驮等，以及使用的莲花灯台、莲花宝瓶等供器说明这一问题。特别是韦驮，《历代神仙通鉴》载，燃灯曰：“此子自幼全真，名曰韦驮。”还有关公，不仅是儒教的名将，道教的伏魔大帝，而且也是佛教的护法等等。

◎ 佛、道拼盘式融合，形成了民间宗教信仰形式

拼盘式的儒、释、道三教融合主要始自清代。经过宋、明，儒、释、道三教合一，儒学吸收了佛学高度一元化的哲学和道家的思辨精神，塑造出了新的儒学体系——理学。理学的出现大大巩固了儒学在中国封建社会中作为指导思想地位，使佛教、道教等学说再也不会动摇它了。

◎ 武当山儒、释、道三教合一的文化，不仅使武当文化更为精深、繁杂、厚重，而且改变了当地民众的信仰特征，从而形成一种兼收并蓄的开放性的思维模式，是今后在发展经济过程中的一种潜在的资源优势。

（摘自杨晓瑞《武当山儒、释、道三教合一源流新探》）

东北三圣宫

◎ 在我国博大精深、色彩绚丽的宗教文化中，盛开着儒、释、道三朵奇葩。儒教尊奉孔子，要求“克己复礼”，“存天理、灭人欲”。佛教尊奉释迦牟尼，要求精神的超越——涅槃，不惜苦行修身。道教尊奉元始天尊，追求得道成仙。为倡导道道相济，德行相劝，万物合一，世界大同。1924年，赵园波与当地善主富安保、尤成德、王凤元等人共同发起，开始筹建集儒释道为一体的“三圣宫”，用了长达20年的时间，才完成了“三圣宫”的全部建筑。当时“三圣宫”是海伦最大的一所庙宇，也是东北三省较大的一所庙宇。规模宏大，楼阁高耸，琉璃铺顶，雕梁画柱，工艺精美，金壁辉煌，气势磅礴。共有十楼、一亭、八十一座殿。

（摘自《〈三圣宫〉儒释道三教合一》）

摘自《安溪文庙》

◎ 岱屏岩清风洞位于魁斗镇境内的岱屏岩上，是一个奇石岩洞，奇庙连成一体的风景名胜。景区内的太平岩寺，始建于清康熙二年，主殿高大森严，供奉的也是清水祖师。清风洞是安溪著名高儒礼钵、礼锡师兄弟的道场，内奉杏春仙公，传说仙公是位神医，清风洞与众不同的一个特色，别处是签诗是五字，清风洞的签诗是七字，并分有小儿科、妇科、内科、外科等，病人到此处问药十分方便。这里松竹叠翠，是一个不可多得的人文和自然相结合的景观，也是历代儒、道、释、三者合一的圣地。

摘自《集云道院》

◎ 始建于唐龙纪年间（889），宋祥符六年赐“静慧院”额，宋宣的

年间改名“集云观”。明洪武年间并入白鹤寺。明永乐十五年（1417）重建“静慧寺”。据《白石山志》载：“当其盛时，高甍巨槛，金碧辉煌，住僧数十人，钟韵梵音，早夜不辍，号为丛林。”民国20年（1920）8月、11年（1922）9月，连遭台风袭击倒塌，民国20年（1931）有云游道人叶明达和信宝，募缘重建至今。道院座落在横山南麓，东浹村北。占地2064平方米，分前后两进。后殿中立大石柱一对，刻有乡邑名儒赵舜耕撰书的楹联：“儒释道三教虽晶异流同宗旨；东西祭二纵分派共渊源。”……

河北通洲东林寺

◎ 东林寺是中国历史上文化底蕴最深厚的寺院（儒释道三家最初在这里融合交流），与东林寺关系至密的文化名人：陶渊明、刘遗民、陆修静、佛陀跋陀罗尊者、谢灵运、智者大师、玄奘大师、李白、白居易、鉴真律师、李北海、颜真卿、柳公权、常总禅师，周敦颐、苏轼、岳飞、朱熹、陆游、黄庭坚、王阳明、憨山大师、紫柏尊者、徐霞客、康有为、周恩来、虚云老和尚等。

（摘自《东林寺》）

摘自《王艳钧：浅论儒释道伦理学说 与鸡足山文化的融汇贯通》

[编者注：作者系中国通俗文艺研究会会员]

◎ 佛教圣地鸡足山历史文化形成和发展是与儒、释、道伦理学说交融乳合的经典之作，其三维一体的宏构缀满诸多神奇光环。千百年来，这三种宗教伦理精神相辅相承、融汇贯通，使被称为益部之神丘、金方之佛地、禅门之祖庭的鸡足佛山一山而纳采了三教思想精华而独树一帜。鸡足山的发展进程和根本途径是“天人合德”和“人与自然和谐共荣”。

◎ 早在二千五百多年前，崇尚并盛行文明的东方升起了三颗智慧巨星。这三颗巨星，一颗是印度的释迦牟尼，他创立了以拔苦修道、觉悟智慧、因因果报和涅槃解脱的思想，彻底地关注宇宙和生命的佛教；另一颗

是中国的孔子，他创立了倡导以仁为中心的道德观念，主张德治，强调传统伦常关系的儒教；再一颗是中国的老子，他创立了崇尚自然，主张清静无为，反对斗争的道教。这三种智慧宗教的诞生，极大地推进了人类社会的文明进程和社会进步。

◎ 雄峙于我国西南边陲高原崇山峻岭之中的佛教圣地鸡足山，便一山而纳采了儒释道三教思想精华而独树一帜。千百年来，正是这三种宗教伦理精神的融汇贯通和相辅相承，构成了鸡足山博大精深的传统文化和人与自然和谐共荣的绝妙主题，其基本框架堪称三维一体，支撑着整个鸡足山文化的大厦。故而，使得鸡足山这片举世无双的桃源净土，铺陈了众多的灵光圣迹，积淀了深厚文化底蕴，从而，成为中华民族传统文化的重要组成部分。

◎ 隋唐时期儒、释、道并称为三教。此后，三教出现合一的趋势。在封建政权支持下，儒教体系完成于宋代。儒教以中国封建伦理三纲五常为中心，以建立理想的社会秩序为己任，追求社会生活的完善，吸收佛教、道教的宗教思想和修养方法，提倡“存天理，去人欲”，使宗教社会化，把俗人变成僧侣，使其宗教生活、僧侣主义、禁欲主义、蒙昧主义和偶像崇拜渗透到了中国乃至世界上所有国家的每一个家庭。儒家所讲的“天”和“道”是现实的、入世的，是以礼治之理释天的。而“道”则是社会理想和理想社会的代名词，其所追求的目标是务实中的功名，立足点为整体的利益。因而，人的完善不是个人的完善，而是社会整体的完善。并从现实生活出发，通过修身、齐家、治国、平天下建功立业，从而立命于天人合德，实现人与人的和谐，人与社会的和谐，整个宇宙的和谐，并在实现人的完善即“尽性”过程中实现个体与整体、人与天、心与道的统一，促成价值的永恒与不朽。

◎ 千百年来，鸡足山浓郁的佛教文化特色，厚重的历史文化积淀和美丽如画的景致，以及儒、道二教精髓互为交融，互为补充，最终奠定了鸡足山世界佛教文化中心的霸主地位。

◎ 作为禅门正统的源流地，作为与峨眉、普陀、五台、九华相伯仲的中国五大佛教名山之一，作为名噪东南亚的佛都圣地，灵山鸡足，便承袭着汉唐遗风，明清花雨，交织着儒、道文化精髓，星罗棋布着三十六寺七十二庵的梵刹丛林，以禅宗为主，以静坐默念为修行方法，提倡心性本

静，佛性本有，觉悟不外求，即心是佛，成佛在于一念，在于刹那顿悟，在于把繁锁的佛教简易化，承袭了中国博大精深的儒学思想，承袭了源远流长的佛教因由。

◎ 鸡足山文化是发展着的，是与社会同步前进，与儒、释、道伦理文化的融汇贯通不可分割的。孔子说：“人能宏道，非道宏人”，一语道破了“天人合德”的伦理文化精髓，指出了人与道之兴废的特殊关系。



老 子

第二章 历代君臣诸家论三教文化

一、君王说

◎ 《汉顯宗開佛化法本传三》明帝永平三年，上梦神人，金身丈六项有日光。寤已问诸臣下，傅毅对诏，有佛出於天竺。乃遣使往求，備獲经像及僧二人，帝乃为立佛寺画壁，千乘万骑绕塔三匝，又於南宫清凉台及高阳门上显节陵，所图佛立像并四十二章经，緘於蘭臺石室。廣如前集牟子所顯傳云：时有沙門迦摄摩滕竺法蘭，位行难测，志存开化，蔡愔使达请滕东行，不守区域随至雒阳，晓喻物情崇明信本。帝问滕曰：佛法出世何以化不及此？答曰：迦毗羅衛國者，三千大千世界百億日月之中心也，三世诸佛皆在彼生，乃至天龙鬼神有愿行者皆生於彼，受佛正化咸得悟道，餘处众生无缘感佛，佛不往也，佛随不往，光明及处，或五百年，或一千年，或一千年外，皆有圣人傳佛声教而化导之，廣说教义文廣故略也。（《广弘明集》卷一）

◎ 吴主曰：“佛有何灵验耶？”会曰：“佛晦灵迹垂馀千载，遗骨舍利应现无方。”吴主曰：“若得舍利当为立塔。”经三七日遂获舍利，五色耀天，剖之逾坚，烧之不然，光明出火，作大莲华，照耀宫殿臣主惊嗟希有瑞也。信情大发，因为造塔，度人立寺，以其所住为佛陀里，又以教法初兴，故名建初寺焉。

又曰：“孔丘李老得与佛比对不？”泽曰：“臣闻鲁孔君者英才誕秀圣德不群，世号素王，制述经典，训獎周道，教化来葉。师儒之风泽润今古，亦有逸民知许成子、原阳子、庄子、老子等百家子书，皆修身自翫，放畅山谷纵佚其心，学归澹泊事乖人伦，长幼之节亦非安俗化民之风。至汉景帝以黄子、老子义体尤深，改子为经始立道学，勅令朝野悉讽诵之。若以孔老二教比方佛法，远则远矣！所以然者，孔老二教，法天制用，不敢违天，诸佛设教，天法奉行不敢违佛，以次言之，实非比对。”吴主大悦。（《广弘明集》卷一）

◎ 魏興安元年高宗踐极，下诏曰：夫为帝王者，必祇奉明灵显彰仁道，其能惠著生民济益群品者，虽存往古犹序其风烈，是以春春嘉崇明之禮，典祭载功施之族，况释迦如来功济大千惠流尘境，寻生死者叹其达观，览文義者贵其妙门，助王政之禁律，益仁智之善性，排撥群邪，开演正觉，故前代以来莫不崇尚，亦我国家常所尊事也。世祖太武皇帝，开广边荒德则遐被，沙门道士善行纯诚，如惠始之伦无远不至，風義相感往往如林。（《广弘明集》卷二）

◎ 周高祖曰：卿言业不乖理，凡有入圣之期，性非业外，道有通凡之趣，此则道无不在凡圣该通，是则教无孔释虚崇，如是之言，形通道俗，徒加剃剪之饰，是知帝王即是如来，宜停丈六，王公即是菩萨。……蔬食至好常斋，岂烦断杀？放任妙同无我，何藉解空？忘功全逼大乘，宁希般若，文武直是二智，不观空有，权谋径成巧便，岂待变化，加官真为授记，无谢证果，爵禄交获天堂，何待上界？罚戮见感地狱，不指泥犁，以民为子，可谓大慈，四海为家，即同法界，治政以理，何异救物？安乐百姓，宁殊拔苦，剪罚残害，理是降魔，君临天下，真成得道，汪汪何殊净土，济济岂谢迦维，即怀异见妄生便执，即事而言何处非道？（《广弘明集》卷十）

◎ 周高祖敕曰：佛法弘大千古共崇，岂有沈隐捨而不行，自今以后，

王公以下并及黎庶，并宜修事知朕意焉。即於其日，殿严尊像具修虔敬，于时佛道二众，各銓一大德令升法座，勸揚妙典，遂使人懷无畏，互吐微言佛理汪汪冲深莫测，道宗漂泊清浅可知，挫锐席中王公嗟赏，至四月二十八日，下诏曰：佛意幽深神奇弘大，必广开化仪，通其修行，崇奉之徒依经自检，遵道之人勿须剪发，毁行已乖大道，宜可存鬚髮嚴服以进高趣。（《广弘明集》卷十）

◎ 梁武帝曰：“三教虽殊，劝善义一，涂迹诚异，理会则同”。

梁武帝述三教诗（《广弘明集》卷三十）

少时学周孔	弱冠穷六经	孝义连方册	仁恕满丹青
践言贵去伐	为善在好生	中復观道书	有名与无名
妙术镂金版	真言引上清	密行遗阴德	显证在长龄
晚年开释卷	犹月映众星	苦集始觉知	因果方昭明
不毁惟平等	至理归无生	分别根难一	执著性易驚
穷源无二圣	测善非三英	大椿径一尺	小草裁云萌
大云降大雨	随分各受荣	心相起异解	抱应有殊形
差别岂作意	深浅固物情		

◎ 北齐高祖文宣皇帝诏曰：法门不二真宗在一，求之正路寂泊为本。（《广弘明集》卷四）

◎ 周武帝曰：“以儒教为先，道教为次，佛教为后”。（《北周书·武帝纪》）

◎ 隋文帝宣称：“门下法无内外，万善同归；教有浅深，殊途共致”。隋文帝说：“朕服膺道化，念好清静，慕释氏不二之门，贵老庄得一之义”。

◎ 隋炀帝《寶臺经藏願文》：受伏窃敢当仁，然五种法师俱得六根清静，而如说脩行涅槃最近。徒守经律不依佛戒，口便说空心滞於有，无上醫王随病逗藥，開乳含蘇为方既异，甜冷苦热取療亦殊。譬前后教门别赴机性，根茎枝叶受润终齐，总会津梁无不入道，犹如问孝问仁，孔酬虽别，治身治国老意无乖，殊途同归一致百虑，内外相融义同混合。（《广弘明集》卷二十二）

◎ 唐高祖曰：“老教孔教，此土元基，释教后兴，宜崇客礼。今可老

先次孔，末后释宗。”（《集古今佛教论衡》卷丙）

◎ 高祖李渊颁布《先老后释诏》，诏曰：“老教孔教，此士先宗，释教后兴，宜崇客礼。令：老先、次孔、末后释。”

李渊下兴学诏书说：“三教虽并，善归一掇。沙门事佛，灵宇相望。朝贤宗儒，辟雍顿废。公正以下，宁得不惭。”

◎ 唐太宗下诏云：老君垂范义在清虚，释迦贻则理存因果。求其教也，汲引之迹殊途；求其宗也，弘益之风齐致。然大道之兴肇於遂古，源出无名之始，事高有形之外。（《广弘明集》卷二十五）

◎ 唐祖太武皇帝诏曰：门下释迦阐教澄净为先，远离尘垢断除贪欲，所以弘宣盛业修殖善根，开导愚迷津梁品庶，是以敷演经教检约学徒，调伏身心舍诸染著。……目老氏垂化本贵冲虚，养志无为遗情物外，全真守一是谓玄门，驱驰世务犹乖宗旨。朕膺期驭宇兴隆教法，深思利益情在護持，欲使玉石区分薰蕕有辩，长存妙道永固福田，正本澄源宜從沙汰。诸僧尼道士女官等，有精勤練行遵戒律者，並令就大寺观居住，官给衣食勿令乏短。（《广弘明集》卷二十五）

◎ 武则天亦谓：“佛、老二教，同归于善，无为究竟，皆是一宗。”（《全唐文》卷九十五）

◎ 唐肃宗皇帝李亨题赞：“佛教见性，道教保命，儒教明伦，纲常是正，百家一理，万法一门。”

◎ 唐玄宗谓：“三教无阙。”（《贺御注金刚经状》）

唐玄宗谓：“会三归一”，“理皆共贯。”（《贺论三教状御批》）

◎ 宋真宗即谓：“三教之设，其旨一也。大抵劝人为善，唯识达之士能一以贯之，滞情偏执，于道益远。”（《佛祖统记》）

宋真宗认为：“释氏戒律之书与周、孔、荀、孟迹异道同，大旨皆劝人为善，禁人之恶。不杀则仁矣，不窃则廉矣，不惑则正矣，不妄则信矣，不醉则庄矣。苟能遵此，君子多而小人少”。

◎ 南宋的孝宗，著《原道辨》说：“释氏专穷性命，弃外形骸，不著名相，而于世事不关，又何与礼乐仁义哉？然尚犹立戒，曰：不杀、不淫、不盗、不饮酒、不妄语。夫不杀仁也，不淫礼也，不盗义也，不饮酒智也，不妄语信也。如此，与仲尼又何远乎？”

孝宗皇帝制《原道辨》曰：“‘以佛治心，以道治身，以儒治世。’诚知

心也，身也，世也，不容有一之不治，则三教岂容有一之不立？”（《三教平心论》）

孝宗说：“扬雄谓老氏弃仁义、灭礼乐，今迹老子之书，其所宝者三：曰慈、曰俭、曰不敢为天下先。孔门曰温良恭俭让，又曰惟仁为大。老子所谓慈，岂非仁之大者邪？曰不敢为天下先，岂非逊之大者邪？至其会道，则互相偏举，所贵者清静宁一，而与孔圣果相背驰乎？”（《释氏稽古略》）

南宋的孝宗说：“盖三教，末流昧者执之，自为异耳。夫佛老绝念无为，修身心而已矣。孔子教以治天下者，特施設之不同耳，譬犹耒耜而耕，机杼而织。”（《释氏稽古略》）

◎ 元仁宗说：“明心见性，佛教为深，修身治国，儒、道、为切。”（《元史》第二十六卷）

◎ 明太祖朱元璋《三教论》写道：三者之道，幽而灵，张而固，世人无不益其事而行于世者，此天道也。……于斯三教，除仲尼之道祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖；其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷，惟常是吉。尝闻天下无二道，圣人无两心，三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一。然于斯世之愚人，于斯三教，有不可缺者。（《明太祖集》卷十）

朱元璋制僧律二十六条。内一款云：“凡有明经儒士，及云水高僧，及能文道士若欲留寺，听从其便，诸僧得以询问道理，晓解文辞。”（《从先维俗议》）

◎ 清世祖顺治帝说：“儒、释、道三教并垂，皆使人为善去恶，反邪归正，遵王法而免祸患。”（《明实录·世祖实录》）

◎ 雍正帝谓：“朕于闲暇召见之时，将禅宗妙旨闻示提撕，近垣豁然觉悟，竟能直透重关。而于三教同源之理，更能贯彻，实近代元门中所罕见者。”（《藏外道书》第十九册）

◎ 朕惟三教之觉民于海内也，理同出于一原，道并行而不悖。人惟不能豁然贯通，于是人各异心，心各异见。慕道者谓佛不如道之尊，向佛者谓道不如佛之大。而儒者又兼辟二氏，以为异端。怀挟私心，纷争角胜，而不相下。

朕以持三教之论，亦惟得其平而已矣。能得其平，则外略形迹之异，内证性理之同，而知三教，初无异旨，无非欲人同归于善。夫佛氏之五戒

十善，导人于善也。吾儒之五常百行，诱掖奖劝，有一不引人为善者哉？朕居藩邸，留心内典，于性宗之学，实深领悟。御极以后，宵旰靡遑，且恐启天下以崇尚释教之疑，是以未尝形之谈论。欲俟庶政渐理，始举三教合一之旨，提撕警觉，以明互相诋毁者之非。今迨十年矣，听政余暇，偶将朕之所见，并昔人论说数条，举以示天下之学道者：

一、古人有曰：周孔六经之训，忠孝履其端；李老二篇之言，道德创其首；瞿曇三藏之文，慈悲为其本。事迹虽异，理数不殊，皆可崇可慕者。

二、又有曰：儒以正设教，道以尊设教，佛以大设教。观其好生恶杀，则同一仁也；视人犹己，则同一公也；惩忿塞欲，禁过防非，则同一操修也。

三、又有曰：以佛治心，以道治身，以儒治世。

四、又有曰：佛之言性，与诸书同、圣人同，其性则广为道德。人能同诚其心，同斋戒其身，同推德于人，则可以福吾亲，可以资吾君之安天下。

五、又有曰：佛之道与王道合。王者，皇极也。皇极者，中道之谓也。佛之道亦曰中道，不偏不邪，其旨相同。

六、又有曰：佛教之设，使人弃华而就实，背偏而归善。由力行而造于安行，由自利而至于利彼。其为生民之所依归者，无以加矣。

七、又有曰：人谓释氏惟务上达而无下学，不思释氏之六波罗蜜，由禅定而到彼岸，岂非下学上达之旨乎？

八、又有曰：天下无二道，圣人无两心。盖道者，先天地而生，亘古今而常存。圣人得道之真以治身，以其绪余土苴治天下国家，岂不大哉！

故圣人，或生于中国，或生于西方，或生于东夷、西夷。生虽殊方，而其得道之真，若合符契，未始殊也。以上八条，皆于圣贤之理，同流共贯，未见其为谬异也。

三教虽各具治心、治身、治世之道，然各有所专。其各有所长，各有不及处，亦显而易见，实缺一不可者。

朕于三教同原之理，探溯渊源，公其心而平其论。令天下臣庶佛仙弟子，有各挟私心，各执己见，意存偏向，理失平衡者，梦觉醉醒焉。故委曲宣示，以开愚昧。凡有地方责任之文武大臣官员，当诚是朕旨，加意护持出家修行人，以大公同善之治。特諭。（《道藏辑要·雍正上谕》）

二、儒释道说

1、儒家说

◎ 齐梁刘勰在《灭惑论》中曰：“孔释教殊而道契”。

◎ 东晋时的孙绰在《喻道论》中认为：“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名之耳。……周孔救极弊，佛教明其本耳，共为首尾，其致不殊。……故逆寻者每见其二，顺通者无往不一。”

◎ 谢灵运曰：释氏之论，圣道虽远積学能至，累尽鑿生方应渐悟，孔氏之论圣道即妙，虽颜殆庶體无鑿周，理归一致。（《广弘明集》卷十八）

◎ 晋孙盛安国曰：道之为物惟恍与惚，因应无方惟变所适，值澄淳之时则司契垂拱，遇万劫之化则形体勃兴。是以洞鉴虽同，有无之教异陈，圣教虽一而称谓之殊目。唐虞不希结绳，汤武不擬揖讓，夫岂异哉？时运故也，而伯阳以执古之道，以御今之有。逸民於执今之有以绝古之风，吾教以为彼二子者，不达圆化之道，各矜其一方者耳。（《广弘明集》卷五）

◎ 李师政的《内德论》说：“夫释老之为教，体一而不二矣，同蠲有欲之累，俱显无为之宗。”

◎ 隋朝名儒王通在《归心篇》中写道：“原大四尘五荫，剖析形有；六舟三驾，运载群生；万行归空，千门大善，辩才智惠，岂徒七经、百民之博哉？明非尧、舜、周、孔所及也。内外两教，本为一体，渐积成异，深浅不同。内典初门，设五种禁；外典仁义礼智信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不安之禁也。至如收狩军旅，燕享形罚，因同之性，不可率除，就为之节，使不淫滥耳。归周孔而背释宗，何其迷也！”

◎ 隋时的李士谦曰：“佛，日也；道，月也；儒，五星也”。（见《隋书》卷七十七《李士谦传》）

◎ 唐代著名的文学家和哲学家柳宗元认为：“浮屠诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，……不与孔子异道。”（《柳宗元集》卷二十五《送僧浩初序》）

柳宗元说：“儒以礼立仁义，无之则坏；佛以律持定慧，去之则丧。”（《柳宗元文集》卷七）

◎ 中唐李翱在《复性书》中说：“昔者，圣人以之传于颜子。……子思，仲尼之孙，得其祖之道，述《中庸》四十七篇，以传于孟轲。……呜呼！性命之书虽存，学者莫能明，是故皆入于庄、列、老、释。不知者谓夫子之徒不足以穷性命之道，信之者皆是也。有问于我，我以吾之所知而传焉，……而缺绝废弃不扬之道几可以传于时。”（《李文公集》卷二）

◎ 唐朝郭雄说：“忠孝，行之本也，儒、释、道之宗也。……备慈三教，语无异源，故仰冥鸿，谁为甲乙？儒之济理，旁兼老、释。”（《全唐文》卷五一—）

◎ 刘禹锡说：“犹水火异气，同味也同德；轮辕异象，致远也同功。然则儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寢息；佛以大悲救诸苦，广启因业，故劫浊而益尊。”

◎ 刘元城曰：“儒释道其心皆一，门庭施設不同耳。”（《佛法金汤编》卷十三）

◎ 程俱《北山集·老子论五》说：“推是道以济天下而废群生，亦何有儒释老之分哉！”（《文渊阁四库全书》卷一一三二）

◎ 王之道《相山集·庐山天庆观物产论》说：“世以儒释道为三教，名虽不同，其实无二。”（《文渊阁四库全书》卷一一二六）

◎ 宋代李纲《梁谿集·三教论》曰：“儒释道三家之教自汉以来，鼎立于天下。……然则治天下者果何所适从而可乎？曰：从儒，彼道释之教可以为辅。……然则有天下者如之何治之道？一本于儒，而道释之教存而勿论，以助教化，以通逍遥。”（《文渊阁四库全书》卷一一二六）

◎ 宋代李石《方舟集·释老论》谓：“二氏者适以为圣人之助甚多。……虽尧舜文武周公孔子复生，无以易此说也。何至与之相矛盾而乍兴乍主废乎？悲夫！”（《文渊阁四库全书》卷一一四九）

李石在《安乐院飞轮藏记》中谓：“窃谓吾儒百行以孝为本，而二氏亦以孝为本。……若乎吾儒以孝为德，老氏以孝为功行，佛氏以为补报。推己以利人，尽心以及物，未尝不同本而出。”（《文渊阁四库全书》卷一一四九）

◎ 苏轼说：“孔老异门，儒释分宫，又于其间，禅律相攻。我见大道，有北南东，江河虽殊，其致则同。”（《东坡后集》卷十六）

◎ 儒以治皮肤之疾，道以治血脓之疾，佛以治骨髓之疾。（张商英《护

法论》)

◎ 故圣人或生于中国，或生于西方，或生于东夷西夷，生虽殊方，其得道之真，若合符契，未始殊也。佛者生于西方，得道之真以治身，以寂灭为乐者也。自得于妙有真空，圆明广大，不可思议，孔子以谓，佛为西方圣人。孔子圣人也，为万世之师，岂虚语哉！其尊敬如此！学者学孔子者也，孔子之言不信，反生谤斥，与斥孔子何异？此皆非吾徒也。无尽居士，深造大道之渊源，洞鉴儒释之不二。（张商英《护法论》）

◎ 孟子曰，尽其心者知其性，知其性则知其天。与佛所谓，直指人心，见性成佛，无以异矣。佛以戒定慧为大道之大要，吾儒所谓，惩忿窒欲，则戒也；寂然不动，则定也；感而遂通天下之故，则慧也。三者儒释岂不相同？（张商英《护法论》）

◎ 且导民善世莫盛乎教，穷理尽性，莫极乎道。彼依教行道，求至乎涅槃者，以此报恩德，以此资君亲，不亦至乎？！故后世圣君，为之建寺宇置田园，不忘付嘱使其安心行道，随方设化，名出四民之外，身处六和之中，其戒净，则福荫人天，其心真，则道同佛祖。（张商英《护法论》）

◎ 余尝爱本朝王文康公，著大同论，谓儒道释之教，沿浅至深，犹齐一变至于鲁，鲁一变至于道，诚确论也。余辄是而详之，余谓群生失真迷性，弃本逐末者，病也。三教之语，以驱其惑者，药也。儒者使之求为君子者，治皮肤之疾也；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。其无信根者，膏盲之疾，不可救者也。

儒者言性，而佛见性；儒者劳心，而佛者安心；儒者贪着，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。不言儒者之无功也，亦静躁之不同矣。老子曰：常无欲以观其妙；犹是佛家金锁之难也，同安察云：无心犹隔一重关，况着意以观妙乎？！老子曰：不见可欲，使心不乱；佛则虽见可欲心亦不乱，故曰利衰毁誉称讥苦乐八法之风，不动如来，犹四风之吹须弥也。老子曰：弱其志；佛则立大愿力，老以玄牝为天地之根；佛则曰：若人欲识佛境界，当净其意如虚空，外无一法而建立，法尚应舍，何况非法？老以抱一转气，知止不

殆，不为而成，绝圣弃智；此则正是圆觉作、止、任、灭之四病也。老曰：去彼取此；释则圆同太虚无缺无余，良由取舍所以不如。老曰：吾有大患为吾有身；文殊师利则以身为如来种，肇法师解云：凡夫沉沦诸趣，为烦恼所蔽，进无寂灭之欢，退有生死之畏，故能发迹尘劳标心无上，植根生死而敷正觉之华，盖幸得此身而当勇猛精进以成办道果，如高原陆地不生莲华，卑湿淤泥乃生此花，是故烦恼泥中，乃有众生起佛法耳。老曰：视之不见名曰夷，听之不闻名曰希；释则曰：离色求观非正见，离声求听是邪闻。老曰：豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻；释则曰：随流认得性，无喜亦无忧。老曰：智慧出有大伪；佛则无碍清净慧，皆从禅定生，以大智慧到彼岸。老曰：我独若昏我独闷闷；楞严则以明极为如来，三祖则曰：洞然明白，大智则曰：灵光洞耀，迥脱根尘。老曰：道之为物也，唯恍唯惚，窈兮冥兮，其中有精；释则务见谛明了，自肯自重。老曰：道法自然；楞伽则曰：前圣所知，转相传授。老曰：物壮则老，是谓非道；佛则一念普观无量劫，无去无来亦无住，以谓道无古今，岂有壮老？人之幻身亦老也，岂谓少者是道老者非道乎？老则坚欲去兵，佛则以一切法皆是佛法。老曰：道之出言，淡乎其无味；佛则云：信吾言者，犹如食蜜，中边皆甜。老曰：上士闻道勤而行之，中士闻道若存若亡，下士闻道大笑之；若据宗门中则勤而行之，正是下士，为他以上士之士两易其语。老曰：塞其兑，闭其门；释则属造作，以为者败执者失又成落空。老欲去智愚民复结绳而用之；佛则以智波罗蜜，变众生业识为方便智，换名不换体也。不谓老子无道也，亦浅奥之不同耳，虽然三教之书各以其道，善世砺俗，犹鼎足之不可缺一也。

若依孔子行事，为名教君子；依老子行事，为清虚善人，不失人天可也；若曰尽灭诸累纯其清净本然之道，则吾不敢闻命矣！余尝喻之，读儒书者，则若趋炎附窖而速富贵；读佛书者，则若食苦咽涩，而致神仙。其初如此，其效如彼。富贵者未死已前温饱而已，较之神仙孰为优劣哉！儒者但知孔孟之道而排佛者，舜犬之谓也，舜家有犬，尧过其门而吠之，是犬也。非谓舜之善而尧之不善也，以其所常见者舜而未常见者尧也。……盖不知诸佛如来，以自得自证诚实之语，推己之验以及人也，岂虚言哉！诸经皆云，以无量珍宝布施，不及持经句偈之功者。盖以珍宝住相布施，止是生人天中福报而已。若能持念，如说修行，或于诸佛之道一言见谛，则心通神会，见谢疑亡。（张商英《护法论》）

◎ 树教圣人，其设教虽殊，然于化人迁善去恶，则其一也。故曰为教不同，同归于善。若夫超出世间，明了生死，惟佛氏之学。（张商英《护法论》）

◎ 宋代理学家陆九渊（陆象山）说：“东海有圣人出，此心同也，此理同也。西海有圣人出，此心同也，此理同也。……千百世之上以至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。”

陆九渊曰：“大抵学术有说有实，儒者有儒者之说，老氏有老氏之说，释氏有释氏之说。天下之学术众矣，而大门则此三家矣”。

陆九渊曰：“三教百家，有开必先，一切不相坏而大成集之。……吾则有此药笼耳”。

陆九渊曰：“今而后儒之、释之、老之，皆不任受也，皆不阂受也”。

陆九渊说：“太极也，精一也，时中也，混成也，环中也，真如也，圆相也，皆一心也，皆一宗也，因时设施异耳。”

陆九渊曰：“孔子复生，必以老子之龙予佛，佛入中国，必喜读孔子之书，此吾之所信也。”

◎ 方以智曰：“佛生西，孔生东，老生东而游西，而三姓为一人。……溯其原同，则归于《易》耳。”

◎ 李柏曰：“三教圣人，皆以空为把柄者。是故孔子曰：‘空空如也，空无知也。’老子曰：‘空无所空，空无物也。’佛曰：‘万法归空，空无法也。’”

李柏在《重修大兴善寺大佛殿碑记》中说：“天有三光，治有三统，教有三种。”

◎ 元初著名政治家耶律楚材说：“三圣真元本自同，随时应物立宗风。道儒表里明坟典，佛祖权宜透色空。”，“穷理尽性莫尚佛乘，济世安民无如孔教。用我则行宣尼之常道，舍我则乐释氏之真如。”

◎ 元朝陶宗仪《南村辍耕录》卷五“三教”条：“字术鲁肿子公在翰林时，进讲罢，上问曰：‘三教何者为贵？’对曰：‘释如黄金，道如白璧，儒如五谷。’上曰：‘若然，则儒贱耶？’对曰：‘黄金、白璧，无亦何妨。五谷于世，其可一日阙哉！’上大悦”。

◎ 元朝方回《桐江续集·刘高士伯渊道云诗序》云：“老氏生而无不之见，释氏死而皆空之见，吾儒原始反终知死生精气游魂、知鬼神之见。

三说鼎立，体用同源，显微无间。”（《文渊阁四库全书》卷一一九三）

◎ 元朝胡祇《紫山大全集·论释道》说：“释氏言空寂，老庄言无为自然。二家之学，吾儒皆有之。”（《文渊阁四库全书》卷一一九六）

◎ 元朝王旭《兰轩集·三教堂记》谓：“吾闻天下无二道，圣人无两心，而又岂有三家之异教哉。此皆后世失其本而泥其末，师其迹而不思其心者之过也。”（《文渊阁四库全书》卷一二零二）

王旭说：“夫圣人行道于一身，而法于天下，其心莫不欲斯人之归善去恶以得天下之安而已矣。三家之教虽有不同，然而俗从之归善去恶，度其心岂有异哉？”（《文渊阁四库全书》卷一二零二）

◎ 明朝宋濂谓：“为东鲁之学者则曰：我存心养性也；为西竺之学者则曰：我明心见性也。究其实，虽若稍殊，世间之理其有出于一心之外者哉？”（《送璞原师还越中序》）

◎ 宋濂曰：“西方圣人以一大事因缘出现于世，无非觉悟群迷，出离苦轮；中国圣人受天眷命，为亿兆生民主，无非化民成俗，而跻于仁寿之域。前圣后圣，其揆一也。”（《金刚般若经新解序》）

◎ 宋濂谓：“天生东鲁、西竺二圣人，化导蒸民。虽设教不同，其使人趋于善道，则一而已”（《夹注辅教编序》）

◎ 沈德符《野获编·补遗》“圣祖兼三教”条云：“盖上于吾儒及释、道二氏精究秘奥，虽专门名家有不及……至三教一论、和合同异，具在御制集中”。

◎ 王阳明谓：“道，一而已。仁者见仁，智者见智，释氏之所以为释，老氏之所以为老，百姓日用而不知，皆是道也，宁有二乎？”（黄宗羲：《明儒学案·姚江学案》）

◎ 王阳明曰：“二氏之用，皆我之用。即吾尽性至命中完养此身谓之仙；即吾尽性至命中不染世累谓之佛。但后世儒者不见圣学之全，故与二氏成二见耳。譬之厅堂三间共为一厅，儒者不知皆吾所用，见佛氏，则割左边一间与之；见老氏，则割右边一间与之；而已则自处中间，皆举一而废百也。圣人与天地民物同体，儒、佛、老、庄皆吾之用，是之谓大道。”（《王阳明年谱》）

◎ 黄绾谓：“……故予常曰：三教之言性皆同，而作用不同。……盖人之有生，性为之本，故儒佛老为教，皆由性起。性无二道，故圣人与佛、

老之言性皆同。”（《明道编》卷一）

黄绾说：“人我之心，为害极大，败性隕身，坏乱天下国家，无不由此。故释、老亦以此为第一关。”（《明道编》卷六）

◎ 王龙溪曰：“人受天地之中以生，均有恒性，初未尝以某为儒、某为老、某为佛而分授也。良知者，性之灵，以天地万物为一体，范围三教之枢。不徇典要，不涉思为。虚实相生而非无也；寂感相乘而非灭也。与百姓同其好恶，不离伦物感应，而圣功征焉。学佛老者，苟能以复性为宗，不沦于幻妄，是即道释之儒也；为吾儒者，自私自用智，不能普物而明宗，则亦儒之异端而已。”（《王龙溪先生全集》卷十七《三教堂记》）

王龙溪说：“一念微明，常静常寂，范围三教之宗，吾儒谓之燕息，佛氏谓之反息，老氏谓之踵息，造化阖辟之玄枢也。以此徵学，亦以此卫生，了此便是彻上彻下之道。”（《明儒学案·浙中王门学案》）

◎ 明中叶罗汝芳言：“师事颜钧，谈理学；师事胡清虚，谈烧炼、采取、飞仙；师事僧玄觉，谈因果、单传直指。”

◎ 李贽言：“儒释道之学一也，以其初皆期于闻道也。”（《初谭集》）

李贽谓：“夫所谓仙、佛与儒，皆其名耳。孔子知人之好名也，故以名教诱之；大雄氏知人之怕死也，故以死惧之；老氏知人之贪生也，故以长生引之；皆不得已权立名色以化诱后人，非真实也。”（《焚书·答耿司寇》）

李贽说：“谓三教圣人不同者，真妄也。”（《续焚书·答马历山》）

◎ 明袁宏道“问：儒与老庄同异。答：儒家之学，顺人情；老庄之学，逆人情。然逆人情，正是顺处，故老庄尝曰因，曰自然。如不尚贤，使民不争。此语似逆而实因，思之可见。儒者顺人情，然有是非，有进退，却似革。夫革者，革其不同以归大同也。”（《袁中郎全集》卷十三《德山麈谈》）

袁宏道认为：“道不通于三教，非道也。学不通于三世，非学也。”（《珂雪斋近集》卷二《示学人》）

◎ 晚明李元阳认为：“天地之间，惟此一道，初无儒、释、老庄之分也。”（《中溪家传汇稿》卷五《重刻法华要解序》）

李元阳曰：“阁有孔子、释迦、老子三像”。（《中溪家传汇稿》卷八《三教阁记》）

◎ 顾大韶说：“以儒为表，以道为里，以释为归，故称三教也”。（《炳

烛斋稿·易外别传序》)

◎ 顾宪成在《明故礼部仪制司主事钦降南阳府邓州判官文石张君墓志铭》中云：“东溟管公倡道东南，标三教合一之宗。君相与质难数百言，管公心屈”。

◎ 明陶望龄曰：“阳抑而阴扶也。使阳明不借言辟佛，则儒生辈断断无佛种矣。今之学佛者，皆因良知二字诱之也”。（《歇庵集》卷十六《辛丑入都寄君爽弟书十五首》）

◎ 明末学者张履祥言：“近世袁黄、李贽混佛老于学术，其原本于圣人之道不明，洪水猛兽，盖在于人之心术也。”（《杨园先生全集》卷二七《愿学记》二）

张履祥曰：“三教合一之说，莫盛于阳明之门。察其立言之意，盖欲使墨尽归儒，浸淫至于今日，此道日晦，彼说日昌，未有逃禅以入儒，只见逃儒以入释，波流风煽，何所底极！”（《杨园先生全集》卷二八《愿学记》三）

◎ 陈白我曰：“建三教堂，奉孔子暨二氏”。（《市隐园集》）

◎ 明代陆陇其云：“今人言三教合一，岂非朱子之所叹然。又有谓三教不可合而各有其妙，不妨并存者，则又是以不合为合，尤巧于包罗和会者也。”

◎ 清朝陆世仪说：“隆、万之时，天下几无日不讲学，无人不讲学，‘三教合一’之说，倡言无忌，而脉学之瞽乱，于斯为极。”

◎ 清戴震《孟子字义疏证序》曰：“宋已前，孔孟自孔孟，老释自老释。谈老释者，高妙其言，不依附孔孟。宋已来，孔孟之书，尽失其解，儒者杂袭老释之言以解之。”（《戴东原集》）

◎ 康有为说：“佛学之博大精深，虽有圣哲无所措手。”

◎ 谭嗣同说：“佛教大矣，孔次大，耶为小。”

◎ 梁启超说：“佛学广矣、大矣、深矣、微矣，切于人事，证于实用，实天地间最高尚圆满、深切著名之学说也。佛教之信仰，乃智信而非迷信。”

◎ 梁启超说：“佛教是智信而不是迷信。”

2、佛家说

◎ 东汉末年的牟融说：“尧舜周孔修世事也，佛与老子无为志也。……

君子之道，或出或处，或语或默，不溢其情，不淫其性。故其道为贵，在乎所用，何弃之有乎？”（《文渊阁四库全书》）

牟融说他自己就是“锐志于佛道，兼研老子《五千文》，含玄妙为酒浆，玩五经为琴簧。”（《弘明集》）

牟融曰：“孔子曰：‘夷狄之有君，不如诸夏之亡也。’孟子讥陈相更学许由之术，曰：‘吾闻用夏变夷，未闻用夷变夏者也。’吾子弱冠学尧舜周孔之道，而今舍之，更学夷狄之术（即指佛教），不已惑乎？”（牟子《理惑论》）

◎ 晋宋之际的隐士宗炳曰：“孔、老、如来，虽三训殊路，而习善共辙也。”（《明佛论》）

◎ 问曰：孔子以五经为道教，可拱而诵履而行，今子说道虚无恍惚，不见其意，不指其事，何与圣人言异乎？牟子曰：不可以所习为重所希为轻，或於外类失於中情，立事不失道德，犹调絃不失宫商，天道法四时，人道法五常。老子曰：有物混成先天地生，可以为天下母，吾不知其名，强字之曰道，道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身，履而行之充乎天地，废而不用消而不离。子不解之，何异之有乎？（《弘明集》）

◎ 问曰：佛经众多，欲得其要而弃其馀，直说其实而除其華。牟子曰否，夫日月俱明各有所照，二十八宿各有所主，百药并生各有所愈，狐裘備寒絺綌御暑，舟輦异路俱致行旅。孔子不以毳之備，复作春秋孝经者，欲博道术恣人意耳，佛经虽多，其归为一也。犹七典虽异其贵道德值班我亦一也，孝所以说多者，随人而与之，若子张子游，俱问一孝，而仲尼答之各异，攻其短也，何弃之有哉？（《弘明集》）

◎ 问曰：黄帝垂衣裳制服饰，箕子陈洪范貌为五事首，孔子作孝经服为三德始。又曰：正其衣冠尊其瞻视，原宪虽贫不离華冠，子路遇难不忘结纓。今沙门剃髮披赤布，见人无跪起之礼仪，无盤旋之容止，何其違貌服之制，乖搢绅之饰也？牟子曰：“老子云：上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”三皇之时食肉衣皮，巢居穴处以崇质朴，岂复须章甫之冠曲裘之饰哉？然其人称有德而敦庞允信而无为，沙门之行有似之矣；或曰：如子之言，则黄帝尧舜周孔之俦，弃而不足法也。牟子曰：规了博则不迷，听聪明则不惑，尧舜周孔修世事也，佛与老子无为志也，仲尼栖

栖七十余国，许由闻禅洗耳於涧，君子之道，或出或处，或默或语，溢其情不淫其性，故其道为贵在乎所用，何弃之有乎？（《弘明集》）

◎ 问曰：为道者或辟谷不食，而饮酒啖肉，亦云老氏之术也，然佛道以酒肉为上诫，而反食谷，何其乖异乎？牟子曰：众道从残凡有九十六种，憺怕无为莫尚於佛，吾观老氏上下之篇，闻其禁五味之戒，未睹其绝五谷之语，圣人制七典之文，无止粮之术，老子著五千文，无辟谷之事。圣人云：食谷者智，食草者痴，食肉者悍，食气者寿。世人不达其事，见六禽闭气不息秋冬不食欲效而为之，不知物类各自有性，犹磁石取铁不能移毫毛矣。（《弘明集》）

◎ 《商太宰問孔聖人一》太宰嚭問孔子曰：夫子聖人歟？對曰：丘也博識強記非聖人也。又問：三王聖人歟？對曰：三王善用智勇，聖非丘所知。又問：五帝聖人歟？對曰：五帝善用仁義，聖非丘所知。又問：三皇聖人歟？對曰：三皇善用時，聖非丘所知。太宰大駭曰：然則孰為聖人乎？夫子動容有問曰：丘聞西方有聖人者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎人能無名焉。據斯以言，孔子深知佛為大聖也，時緣未升故默而識之，有機故舉，然未得昌言其致矣！（《廣弘明集卷一》）

◎ 《老子西昇經》云：吾師化遊天竺善入泥洹。符子云：老氏之師名釋迦文，余尋中古三五帝皇有事西奔罕聞東逝，故軒轅華胥之國。王劭云：即天竺也，又陟崑崙之墟，即香山也，老子迹沈扶風，史述於流沙，而道家諸記，皆西升崑丘而上天矣，以事詳之，並從於佛國也，故伯益述山海申毒之國，俚人而愛人。郭璞博古者曰：申毒即天毒也，浮圖所興。今聞之說云：天殷土中物壤琛麤，民博仁智俗糕理學，立德厚生何負諸夏，古稱愛人之國，世挺賢聖之人，豈虛構哉？（《廣弘明集》卷一）

◎ 元魏僧曇謨最曰：仁者識同管窺覽不弘遠，案孔子有三備卜經，謂天地人也，佛之文言出在中備，仁者早自披究，不有此迷。最曰：惟佛是眾聖之王，四生之首，達一切含靈前後二際吉凶終始，不假卜觀，自餘小聖，雖曉未然之理，必藉蓍龜以通靈卦也。（《廣弘明集》卷一）

◎ 佛氏之學聞於前漢武帝，元狩中霍去病獲昆邪王及金人率長丈餘，帝以為大神，列於甘泉宮，燒香禮拜，此則佛道流通之漸也。（《廣弘明集》卷二）

◎ 萬行歸空，千門入善，辯才智慧，豈徒七經百事之博哉！明非堯

舜周孔老庄之所及也，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，与外书无常符同，仁者不杀之禁也，义者不盗之禁也，礼者不邪之禁也，智者不邪之禁也。至如畋狩军旅醺饗刑罚，因民之性不可卒除，就为之节使不淫滥耳，归周孔而归释宗，何其迷也？（《广弘明集》卷三）

◎ 隋沙门释彦琮《通極論》云：冀欲解纷挫锐，假设旗鼓，虽复俱有抑扬，终以道为宗致。其犹五色绮错，近须弥而会同，万象森罗，依虚空而总集，归根自纭纭之物，吞谷实茫茫之海，斯诚光赞於佛道，述獎於玄门。（《广弘明集》卷四）

◎ 周孔二圣宗條稍廣，见其生不忍其死，闻其声不食其肉；草木斬伐有时，麋卵不得汪犯，鱼不竭泽，佃不燎原，钩而不網，戈不射宿；肉食蠶衣皆须耆齿，牛羊犬豕无故不杀，此则戒有五支。又开其一也，逮乎酣鬻于酒，淫迷乎色，诡妄于人，攘滥自己，外典所禁无待释教。四者犯人，人为含灵之首，一者害兽，兽为生品之末，上圣开宗宜有次第，亦由佛戒杀人为业最重也，内圣外圣义均理一。（《广弘明集》卷五）

◎ 但知六度与五教并行，信顺与慈悲齐立，殊途同归。（《广弘明集》卷七）

◎ 故優柔弘潤於物必濟曰儒，用之不匱於物必通曰道，斯皆孔老之神功，可得而詳矣，近覽釋教文博義豐，觀其沒引則恂恂善誘，要真旨趣則亶亶茲良，然三教虽殊劝善义一，塗迹诚异理会则同。（《广弘明集》卷八）

◎ 释称涅槃，道言仙化；释云无生，道称不死，其揆一也。（《广弘明集》卷八）

◎ 总论九道则无非佛说，别明三乘则儒道非流，此乃在我之明證，非吾子之清决乎？（《广弘明集》卷八）

◎ 《问经》云：释迦成佛已有尘劫之数，或为儒林之宗，或为国师道士，故知佛道冥如符契。

◎ 故经曰：依法不依人，依智不依識，见紂跖之蹤而忽尧舜之轨，览调达之迹而忘妙德之风，今当为子撮言其致，三乘俱出生死，而幽驾大有浅深，九流咸明宇内，冲曠宁无总别。儒经曰：夫孝德之本，教之所由生也，既云德本，道高仁义之迹，教之由生，墳典因之以弘，然则同归而

殊途，一致而百虑，孝慈为总。（《广弘明集》卷八）

◎ 周武释道安《二教论》云：佛教者穷理盡性之格言，出世入真之軌轍，请其文则部分十二，语其旨则四种悉檀，理妙域中。故非名号所及，化善繫表，又非清智所寻，至於遣累落筌，陶神尽照，近超生死远证泥洹，播阐正乘，接群机之深浅，该明六道，辩善恶之异沉，复期出世而理无不周，遐比王化而事无不尽，能博能要不质不文，自非天下之至虑，孰能与斯教哉？虽复儒道千家墨農百事取捨驱驰，未及其度者也。惟释氏之教理富权实，有馀不了称之为权，无馀了义号之为实，通云善诱，何成妙赏？子谓三教虽殊劝善义一。（《广弘明集》卷八）

◎ 佛者以因缘为宗，道以自然为义，自然者无为而成，因缘者積行乃证，守本则事静而理均，违宗则意悖而教伪，理均则始终若一。（《广弘明集》卷九）

◎ 昔孔丘辞世庙千载之规摹，释迦言往寺万代之灵塔，欲使见行剋念而像归心，敬师忠主其义一也。（《广弘明集》卷十）

◎ 凡圣位别大小教分，若以同会一乘，岂执之以谤佛，终趣极果，不封之以谬真。譬千川之赴滄溟，万流之归巨海，内外明證，岂虚言哉？故《法華》言：於诸过去佛，现在或滅度，若有闻法者，无一不成佛；又《涅槃》言：一切众生皆有佛性，究竟皆当成得佛道。又道家法轮云：若见沙门思念无量，愿早出身以习佛真，若见佛图思念无量，当愿一切普入法门。又《灵宝洞玄真一经》云：众真高仙已得佛道。又《灵宝太上秘要经》云：各於现在同得佛道。故知不而妙门终须齐入，唯一极果要必同登。（《广弘明集》卷十二）

◎ 故释迦愍斯塗炭哀其沉溺，陈经教勸善以诱贤，制戒律禁恶以懲罪，皆令息妄归真还源返本，比乎中原之地，上古之初，世朴时淳书契未作，民浇俗伪典籍方兴，故周公不出于上皇，孔子唯生於下代，制礼作乐导俗训民，致治兴风匡时救弊，皆於令止浇息兢返素还淳，比於释迦其揆一也。（《广弘明集》卷十二）

◎ 故《须弥图经》云：宝应声菩萨名曰伏羲，吉祥菩萨名曰女娲，儒童菩萨应做孔丘，迦葉化为李老，妙得託身開士，能儒誕孕国师。又《涅槃经》云：所有经书记论伎藝文章，皆是佛说。以此而推，三皇五帝孔李周莊，皆是菩萨化身所收，文字图书诗章礼乐，並是诸佛法藏所摄，文理

昭然岂非虚妄？（《广弘明集》卷十二）

◎ 夫释老之为教体一而不二矣。同蠲有欲之累，俱显无为之宗。老氏明而未融，释典言臻其极。道若果是，佛固同事而无非；佛若果非，道亦可非而无是，理非矛盾之义，人怀向背之殊。既同众狙之喜怒，又似叶公之爱畏，至如柱下道德之旨，漆园内外之篇，雅奥而难加，清高而可尚，窃常读之无间然矣。岂以信奉释典而苟訾之哉？抑又论之，夫生死无穷之缘，报应不朽之旨，释氏之所创明，黄老未之言及。不知今之道书何因类於佛典，论三世以劝戒，出九流之轨躅，若目睹而言之，则同佛而等其照，若耳闻而傲之，则师佛而遵其说，同照则同不当非，相师则师不可毁，誉道而非佛，何谬之甚哉？（《广弘明集》卷十四）

◎ 竊以道教冲虚释门秘寂，至於照人济物崇义为心，乃睠儒风理言不异。（《广弘明集》卷二十五）

◎ 竊惟，佛道二门虚寂一致，纵不能练心方外擯影人间。犹须迹与俗分事与时隔，然今出家之辈多杂尘伍，外以不屈自高，内以私谒为务，徒有入道之名，竟无离俗之实，至若君亲之地礼兼臣子，孝敬所宗义深家国，不有制度何以经论？望请僧尼道士女冠等，道为时须事因法会者，虽在君后听依旧式，捨此以往并令讚拜。若归覲父母子道宜申，如在观寺任遵释典，庶其以卑屈为耻，稍屏浮競，以道德自尊，渐弘教法，趣进愚管，伏增惭战，谨议。（《广弘明集》卷二十五）

◎ 沙门者求未来之胜果，道士者信有生之自然。自然者贵取性真，绝其近伪之迹，胜果者意存杜渐，原开趋道之心。诱机源虽不同，从善终归一致。（《广弘明集》卷二十五）

◎ 东晋后期的佛教领袖慧远说：“苟会之有宗，则百家同致。”“孔、老、如来，虽三训殊路，而习善共辙也。”（《弘明集》，见《大正藏》第五十二卷。）

东晋慧远说：“常以为道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期则同。”（《大正藏》第五十二卷。）

◎ 南朝僧人刘勰所说的：“佛家之孝，所包盖远。理由乎心，无系乎发”。

◎ 散释无明之患，然夫圣人所作起必因时，时有邪倒之夫，故即因而陶化，天竺盛於六帝，神州重於二篇，遂使儒道互先真伪交正自非入证

登位，何由分析殊途。（《集古今佛道论衡卷序》）

◎ 案周書異記云：周昭王即位二十四年，甲寅歲四月八日，江河泉池忽然汎漲，井水溢出山川振動，有五色光入貫大微，遍於西方盡作青紅色。太史蘇由奏曰：有大聖人生於西方，一千年外聲教及此。昭王即敕鐫石記之，埋於南郊天祠前。此即佛生之時也，相國呂侯，乘驂騮八駿而行求佛，因以攘之。

周穆王五十三年，壬申歲二月十五日平旦，暴風忽起，損舍折木地動天陰，西方白虹十二道，大史扈多曰：西方聖人滅矣，此即佛入涅槃之相也。（《法苑珠林》卷十二）

◎ 春秋，魯莊公七年夏四月，恒星不現，夜明如日，即佛生時之瑞應也。良由佛有真應二身權實兩智三明八解五眼六通，神曰不可思議，法號心行處滅。其道也運眾聖於泥洹，其力也接下允於苦海，巍巍蕩蕩可略言焉。故列子云：昔吳太宰嚭問孔丘曰：夫子聖人歟？孔子對曰：丘博識強記，非聖人也。又問：三皇聖人歟？對曰：三五善用智勇，聖非丘所知。又問：五帝聖人歟？對曰：五帝善用仁信，聖亦非丘所知。又問：三皇聖人歟？對曰：三皇善用時，聖亦非丘所知。太宰大駭曰：然則孰為聖人乎？夫子動容有問曰：西方之人有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。若將三皇五帝必是大聖，孔丘豈容隱而不說，便有匿聖之譽以此校量，推佛為大聖也。又老子西昇經云：吾師化游天竺善入泥洹。量此而言優劣可知也。前漢孝武帝元狩中霍去病討匈奴至鞏蘭，過居延山獲昆邪休屠王等，又獲金人，率長丈餘之，到於甘泉宮。帝以為大聖燒香禮拜，及開西域，遣張騫使大夏。還云：有身毒國，一名天竺，始聞浮圖之教，此即佛之形教，相顯之漸也。

前漢哀帝元壽年，使景憲往大月氏國，因誦浮圖經還漢，當時稍行浮圖齋戒也。

前漢成帝時，都水使者光祿大夫劉向傳云：向博觀史籍，往見有佛經。及看列仙傳云：吾搜檢藏書，太史創撰列仙圖。黃帝以下迄至于今，定檢實錄一百四十六人，其七十四人已見佛經矣。據此而明，秦周已前早有佛法流行震旦，何以取知？今案所列也。故《佛傳》云：佛滅度後一百一十六年，東天竺國有鐵輪王，統閻浮提，收佛靈骨，役使鬼神起八萬四千塔。具如下述，此九州之地並有遺塔云：是育王所造，此塔即當此，周敬王二

十六年丁未之歲，故塔興焉，世經十二王，至秦始皇二十四年焚燒典籍，育王諸塔由此見隱。

又檢釋道安朱士行等經錄目云：秦始皇之時，有外國沙門釋利防等一十八賢者，齎持佛經來化。始皇弗從遂因禁之，夜有金剛丈六來破獄出之，始皇驚怖稽首謝焉。准此而言，則知秦漢已前有佛法也。尋道安所載十二賢者，亦在七十之數，今列仙傳見有七十二人。案《文殊般若經》、《泥洹經》云：佛滅度後四百五十年，文殊至雪山中為仙人說法。又案地理志，西域傳云：雪山者即蔥嶺是也，其下有三十六國，先來奉漢。其蔥嶺連亘東至終南，文殊來化仙人，即斯地也，詳而驗之，劉向所論可證矣。（《法苑珠林》卷十二）

◎ 後漢郊祀志曰：佛者漢言覺也，將以覺悟群生也，統其教以修善清心為主，不殺生類專務清淨，其精進者名為沙門。漢言息惡，剃髮毀容，去家出俗，絕情洗欲，而歸於無為也。又以人死精神不滅隨後受形，而行善惡，後生皆有報應。所貴行善修道以鍊其神而不已，以至無生而得佛也，身長丈六黃金色，項佩日月光，變化無常，無所不入，故能通萬物，而大濟群生。有經書數千卷，以虛無為宗，包羅精粗無所不統，善為宏闊勝大之言。可求在於一體之內，所明在於視聽之表，歸於玄微深遠難測。故王公大人，觀生死報應之際，莫不慄然自失也，餘如漢法本內傳說。

後漢明帝時，雒陽白馬寺有攝摩騰，本中天竺人，善風儀，解大小乘經，常游化為任。至漢永平三年中，明皇帝夜夢，金人飛空而至，乃大集群臣以占所夢。通人傳毅奉答：臣聞西域有神，其名曰佛，陛下所夢，將必是乎。帝以為然。即遣中郎蔡愔博士弟子秦景等，使往天竺尋訪佛法。愔等於彼遇見摩騰，乃邀還漢地，騰誓志弘通不憚疲苦，冒涉流沙至乎雒邑，明帝甚加賞，接於城西門外，別立精舍以處之，漢地有沙門之始也。

又漢明帝遠召摩騰法師，來至雒陽，於城西雍門外立白馬寺，是漢地伽藍之始也。相傳云：外國國王，嘗毀破諸寺，唯招提寺未及毀壞，夜有一白馬繞塔悲鳴。即以告王，王即停壞諸寺，因改招提以為白馬，故諸寺立名，多取則焉。

又漢雒陽白馬寺有竺法蘭，是中天竺人，自言誦經論數萬章，為天竺學者之師。時蔡愔既至彼國，蘭與摩騰共契游化，遂相隨而來，會彼學徒留礙，蘭乃間行而至，既達雒陽與騰同止，少時便善漢言，愔於西域獲經，

即為翻譯，所謂十地斷結佛本行四十二章經等五部，移都寇亂四部失本，不傳江左。唯四十二章經今見在，可二千餘言，漢地見存於此，漢地諸經之始也。蘭後卒於雒陽，春秋六十餘矣。（《法苑珠林》卷十二）

◎ 神清《北山录》云：“释宗以因果，老氏以虚无，仲尼以礼乐，沿浅以泊深，籍微而知著，各适当时之器，相资为美。”（《大正藏》第五十二卷）

◎ 唐代名僧宗密（780-841年）在《禅源诸诠集都序》中曾明确提出：“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口，必不相违”，“三教三宗是一味法”。

圭峰道：“‘元气亦由心所造，皆阿赖耶识相分所摄。’”（《从容录》，见《禅宗集成》第十一册。）

◎ 然今习儒道者，祇知近则乃祖乃父传体相续受得此身，远则混沌一气剖为阴阳之二，二生天地人三，三生万物，万物与人皆气为本。习佛法者，但云：近则前生造业随业受报得此人身，远则业又从惑展转乃至阿赖耶识为身根本，皆谓已穷而实未也。然孔老释迦皆是至圣，随时应物设教殊途，内外相资共利群庶，策勤万行，明因果始终，推究万法，彰生起本末，虽皆圣意而有实有权。二教唯权，佛兼权实，策万行懲恶劝善同归於治，则三教皆可遵行，推万法穷理尽性至於本源，则佛教方为决了。（《原人论》，《大正藏》第四十五卷。）

◎ 一佛为初心人且说三世业报善恶因果，谓造上品十恶死堕地狱，中品饿鬼，下品畜生。故佛且类世五常之教天竺世教仪式虽殊，懲恶劝善无别，亦不离仁义等五常，而有德行可修，例如：如此国歛手而举吐番散手而垂，皆为礼也令持五戒不杀是仁，不盗是义，不邪淫是礼，不妄语是信，不饮噉酒肉，神气清洁益於智也，得免三途生人道中，修上品十善及施戒等生六欲天，修四禅八定生色界无色界天题中不标天鬼地狱者，界地不同，见闻不及，凡俗尚不知末。（《原人论》，《大正藏》第四十五卷。）

◎ 真性虽为身本，生起盖有因由，不可无端忽成身相，但缘前宗未了，所以节节斥之。今将本末会通，乃至儒道亦是初唯第五性教所说，从后段已去，节级同方诸教。各如注说谓初唯一真灵性，不生不灭，不增不减，不变不易，众生无始迷睡不自觉知。（《原人论》，《大正藏》第四十五卷。）

◎ 此下方是儒道二教异同所说稟气受质会彼所说以气为本，气则顿

具四大渐成诸根，心则顿具四蕴渐成诸识，十月满足生来名人，即我等今者，身心是也。故知身心各有其本，二类和合方成一人，天修罗等大同於此，然虽因引业受得此身，复有满业故贵贱贫富寿夭病健盛衰苦乐，为前生敬慢为因，今感贵贱之果，乃至仁寿杀夭施富慳贫，种种别报不可具述。是以此身或有无恶自祸，无善自富，不仁而寿，不杀而夭等者，皆是前生满业已定，故今世不同所作自然如然，外学者不知前世。但劇目睹唯执自然会彼所说自然为本复有前生少者修善，老而造恶，或少恶老善，故今世少小富贵而乐老大贫贱而苦，或少贫苦老富贵等。故外学者不知唯执否泰由於时运会彼所證皆由天命然所禀之气，展转推本，即混一之元气也。所起之心，展转穷源，即真一之灵心也，究实言之心外的无别法，元气亦从心之所变，属前转识所现之境，是阿赖耶相分所摄。从初一念业相分为心境之二，心既从细至粗，展转妄计乃至造业如前叙列境亦从微至著，展转变起乃至天地，即彼始自太易五重运转乃至太极，太极生两仪，彼说自然太道，如此说真性，其实但是一念能变见分。彼云：元气如此一念初动，其实但是境界之业相既成熟，即从父母禀受二气，与业识和合成就人身。劇此则心识所变之境，乃成二分，一分即与心识和合成人，一分不与心识和合，即成天地山河国邑。三才中唯人灵者，由与心神合也，佛说内四大与外四大不同，正是此也，哀哉！寡学异执纷然，寄语道流，於成佛者，必须洞明粗细本末，方能弃末归本返照心源，粗尽细除灵性显现，无法不违，名法报身，应现无穷，名化身佛。（《原人论》）

◎ 開说真空始故长夜宛如大梦等无有异，儒者道家，梦中说梦，未知是梦，复有既知是梦，戀著梦境不知觉寤，佛为世人开说人天乘，复有既知是梦，厌恶梦境不知睡眠，佛为是人开说声闻缘觉二乘，复有既知是梦，故无戀著亦无厌恶寤寐自如。佛为是人開说菩萨最上大乘，於大乘中复有未知梦仲妄念而有境界，佛为是人说法相教；复有未知本无妄念梦境亦空，佛为是人说破相教；复有未知梦中之人即世间觉者，佛为是人说显性教；故知众生本来成佛，初发心时即登正觉，示起於座便入涅槃。（《原人论》）

◎ 详天域中之教者三：正君臣、亲父子、厚人伦。儒，吾之师也，寂兮寥兮，视听无碍，自微妙升虚无，以止乎乘风驭景，君得之则善建不拔，人得之则延觐无穷；道，儒之师也，四谛十二因缘，三明八解脱，时

习不忘，日修以得，一登果地，永达真常；释，道之宗也。唯此三教，并自心修。（钱倅《宗镜录》序）

◎ 问：老子亦演行门，仲尼大兴善诱，云何偏赞佛教，而称独美乎？

答：老子则绝圣弃智，抱一守雌，以清虚憺怕为主，务善嫉恶为教。报应在一生之内，保持惟一身之命，此并寰中之近唱，非象外之遐谈，义乖兼济之道，而无惠利也。仲尼则行忠立孝，阐德垂仁，惟敷世善，未能忘言神解，故非大觉也。是以仲尼答季路曰：生与人事，汝尚未知，死与鬼神，余焉能事。此上二教，并未逾俗柱，犹局尘笼，岂能洞法界之玄宗，运无边之妙行乎？

问：佛行无上，众哲所尊，儒道二教，既尽钦风。云何后代之中，而有毁谤不信者何？

◎ 答：儒道先宗皆是菩萨，示劣扬化，同赞佛乘。

明知自古及今，但有利益于人间者，皆是密化菩萨。惟大士之所明，非常情之所测。遂使寡闻浅识，起谤如烟，并是不了本宗，妄生愚执。事老君者，则飞符走印，炼石烧金，施醮祭之鯉膻，习神仙之诞诞。入孔门者，志乖淳朴，意尚浮华，骋鸚鵡之狂才，擅蜘蛛之小巧，此皆违背先德，自失本宗。斯人不谤，焉显其深。下士不笑，宁成其道。是以佛法如海，无所不包，至理犹空，何门不入，众哲冥会，千圣交归。真俗齐行，愚智一照，开俗谛也，则劝臣以忠，劝子以孝，劝国以绍，劝家以和。弘善，示天堂之乐；惩非，显地狱之苦，不惟一字以为褒，岂止五刑而作戒？敷真谛也！则是非双泯，能所俱空，收万像为一真，会三乘归圆极，非二谛之所齐，岂百家之所及？！（《万善同归集》）

◎ 佛印提出“和会”三家为一家的口号：“道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家；忘却率陀天上路，双林痴坐待龙华”。（《云卧纪谈》卷下）

◎ 南宋的圆悟克勤认为：“佛法即是世法，世法即是佛法。”（《圆悟佛果禅师语录》）

圆悟克勤曰：“三教大宗师，秤头有铢两。”（《圆悟佛果禅师语录》，见《大正藏》第四十九卷。）

◎ 大慧宗杲说：“不疑佛、不疑孔子、不疑老君，然后借老君、孔子、佛鼻孔要自出气。”（《大慧普觉禅师语录》）

大慧宗杲曰：“愚谓三教圣人立教职工虽异，而其道同归一致，此乃万

古不易之义。”，“根性狭劣，不到三教圣人境界，所以分彼分此。”（《大慧普觉禅师语录》）

宗杲说：“口地一下子，儒即释，释即儒；僧即俗，俗即僧；凡即圣，圣即凡。”

◎ 在儒教则以正心术为先，心术既正，则造次颠沛无不与此道相契，前所云为学为道一之义也。在吾教则曰：若能转物，即同如来。在老氏则曰慈、曰俭、曰不敢为天下先。能如是学，不须求与此道合，自然默默与之相投。（《大慧普觉禅师语录》）

◎ 菩提心则忠义心也，名异而体同。但心与义相遇，则世、出世间一网打就，无少无剩矣。（《大慧法语·示成机宜》）

◎ 未有忠于君而不孝于亲者，亦未有孝于亲而不忠于君者。但圣人所赞者依而行之，圣人所呵者不敢违犯，则于忠于孝，于事于理，治身治人，无不周旋，无不明了。（《大慧法语·示成机宜》）

◎ 三教圣人所说之法，无非劝善戒恶，正人心术。（《大慧法语·示成机宜》）

◎ 三教圣人立教唯异，而其道同归一致：此万古不易之义。（《大慧法语·示成机宜》）

◎ 智圆签曰：夫儒释者，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。生民，岂越于身心哉？非二教，何以化之乎！嘻！儒乎，释乎，其共为表里乎！

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

智圆说：“释之言中庸者，龙树所谓中道义也。”

智圆说：“世之大病者，岂越乎执儒释以相诬”，“故吾以中庸自号以自正，俾无咎也。”

智圆在《三笑图赞并序》中曰：

释道儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。

莫逆之交，其惟三公，厥服虽异，厥心惟同。

见大忘小，过溪有踪，相顾而笑，乐在其中。

智圆说：“尝谓三教之大，其不可遗也。行五常，正三纲，得人伦之大体，儒有焉；绝圣弃智，守雌保弱，道有焉；自因克果，反妄归真，俾千变万态，复乎心性，释有焉。吾心其病乎？三教其药乎？矧病之有三，药可废耶！吾道其鼎乎？三教其足乎？欲鼎之不复，足可折耶！”（《闲居编》卷三十四）

在《谢吴寺丞撰闲居编序书》中智圆说：“夫三教者，本同而未异，其于训民治世，岂不共为表里？”

在《谢吴寺丞撰闲居编序书》中智圆说：“是以晚年所作，虽以宗儒为本，而申明释氏，加其数倍焉。往往旁涉老庄，以助其说。”

智圆曰：“修身以儒，治心以释。”（《鐔津文集》卷十三）

◎ 契嵩在《辅教篇·原教》中说：“方天下不可无儒，不可无百家者，不可无佛！亏一教，则损天下一善道；损一善道，则天下之恶加多矣。”

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

◎ 大孝，诸教皆尊之，而化佛教殊尊也。（契嵩《孝论》）

◎ 五戒，始一曰不杀，次二曰不盗，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不饮酒。夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。是五者修则成其人，显亲，不不亦孝乎。夫五戒有孝之蕴，而世俗不睹忽之，而未始谅也。故天下福不臻而不劝也。大戒曰：孝名为戒。盖存乎此也。（契嵩《孝论》）

◎ 广引经籍，以证三家一致，辅相其教。（契嵩《辅教编》）

◎ 拟儒《孝经》，发明佛意。（契嵩《辅教编》）

◎ 诸教也，亦犹同水以涉，而厉揭有深浅。儒者，圣人之治世者也；佛者，圣人之治出世者也。（契嵩《辅教编》）

◎ 人乘者，五戒之谓也。……以儒校之，则与其所谓五常仁义者异号而一体耳。（契嵩《鐔津文集》）

◎ 天下以儒为孝，而不以佛为孝，……噫！是见儒而未见佛也。……以儒守之，以佛广之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣。（契嵩《鐔津

文集》)

◎ 夫圣人之道，善而已矣；先王之法治而已矣。佛以五戒劝世，岂欲其乱耶？佛以十善导人，岂欲其恶乎？《书》曰：世善不同，同归于治，是岂不然哉？（契嵩《镡津文集》）

◎ 儒佛者圣人之教人。其所出虽不同，而同归乎治。儒者圣人之有为者也，佛者圣人之无为者也。有为者以治世，无为者以治心。治心者不接于事，不接于事则善善恶恶之志不可得而用也。治世者宜接于事，宜接于事则赏善罚恶之礼不可不学也。其心既治谓之情性真正。情性真正则与夫礼义所导而至之者不亦会乎。（契嵩《镡津文集》）

◎ 李觏，字泰伯，盱江人，时称大儒。至是皇祐二年，范文正公以表薦之，就门除一官，復差充太学说书，未岁而卒。泰伯初著《潛书》，又著《广潛书》力于排佛。明教大师嵩公，攜所著：《辅教篇》谒之辨明，泰伯方留意读佛经。乃怅然曰：“吾辈议论，尚未及一卷《般若心经》，佛道岂易知耶？”其门下士黄汉傑者，以书诘其然。泰伯答之，略曰：“民之欲善，盖其天性。古之儒者用于世，必有以教导之。民之耳、目、鼻、口、心、知，百体皆有所主，其异端何暇及哉！后世之儒用于世，则无以教导之，民之耳、目、鼻、口、心、知，百体皆无所主，舍浮图何适哉！”（《释氏稽古略》卷四）

◎ 赞宁说：“其于御物也，如臂使手，如手运指，或擒或纵，何往不藏耶！夫如是，则三教是一家之物，万乘是一家之君”，“视家不宜偏爱，偏爱则竞生，竞生则损教。……不欲损教，则莫若无偏，三教即和，故法得久住。”（《大宋僧史略》）

◎ 三教循环，终而复始；一人在上，高而不危。有一人故，奉三教之兴；有三教故，助一人之理。且夫儒也，三王以降，则宜用而合宜；道也者，五帝之前，则冥符于不宰。释氏之门……旁凭老氏，兼假儒家。成智犹待于三愚，为邦合遵于众圣；成天下之亶亶，复终日之乾乾。之于御物也，如臂使手，如手运指，或擒或纵，何往而不藏耶？夫如是，则三教是一家之物。（通慧赞宁《大宋僧史略》卷下）

◎ 三光丽天，亘万古而长耀。百川到海，同一味以亡名。三教之兴，其来尚矣，并行于世，化成天下，以迹议之。而未始不异，以理推之；而未始不同，一而三三而一，不可得而亲疏焉。孤山圆法师曰：三教如鼎，

缺一不可。诚古今之确论也，嗟乎执迹迷理者，互相排斥。

致使先圣无为之道，翻成纷诤之端，良可叹也。比观静斋学士所著一理论，言简理详尽善尽美，穷儒道之渊源，启释门之玄闕，辨析疑惑决择是非，未尝不出于公论。譬犹星之在秤轻重无差，镜之当台妍丑难隐，斯论之作，良有以矣。（《三教平心论序》）

◎ 尝观中国之有三教也。自伏羲氏画八卦，而儒教始于此；自老子著《道德经》，而道教始于此；自汉明帝梦金人，而佛教始于此；此中国有三教之序也。大抵儒以正设教，道以尊设教，佛以大设教。观其好生恶杀，则同一仁也；视人犹己，则同一公也；征忿窒欲禁过防非，则同一操修也；雷霆众瞶日月群盲，则同一风化也。由粗迹而论，则天下之理不过，善恶二涂，而三教之意无非欲人之归于善耳。（《三教平心论》）

◎ 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，其有功于天下也大矣。故秦皇欲去儒，而儒终不可去。

道教在中国，使人清虚以自守卑弱以自持，一洗纷纭轆轳之习，而归于静默无为之境，其有裨于世教也至矣。故梁武帝欲除道，而道终不可除。

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，由自利而至于利彼，其为生民之所依归者，无以加矣。故三武之君欲灭佛，而佛终不可灭。

隋李士谦之论三教也，谓佛日也道月也儒五星也，岂非三光在天阙一不可，而三教在世亦缺一不可。……惟三教亦然，儒有儒之极功，道有道之极功，佛有佛之极功，由其极功观其优劣，则有不待辨而明者。（《三教平心论》）

◎ 以是知有世间法有出世间法，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。何以谓之世间哉？《华严经》曰：有天世间有人世间有琰摩王世间，是三界之内，皆谓之世间也。有法于此，使人周回生死循环无已，不出乎三界之内者，谓之世间法；一真觉性含裹十方，非三界之所能系者，谓之出世间法。佛以五乘设教，前之二乘曰人乘天乘者，世间法也；后之三乘曰声闻缘觉菩萨乘者；出世间法也。人乘者五戒之谓也，一曰不杀，谓当爱生，不可以辄暴一物，不止不食其肉也；二曰不盗，谓非义不取，不止不攘他物也；三曰不邪淫，谓不乱，非其匹偶也；四曰不妄语，谓不以言欺人；五曰不饮酒，谓不以醉乱其修心。持此五者，

资之所以为人也，儒家之五常即是其意也。

天乘者十善之谓也，一不杀，二不盗，三不邪淫，四不妄语，是四者其义与五戒同。五曰不绮语，谓不为饰非言；六曰不两舌，谓语人不背面；七曰不恶口，谓不骂，亦曰不道不义；八曰不嫉，谓无妒忌；九曰不恚，谓不以忿恨于心；十曰不痴，谓不昧其善恶。兼修十善者，报之所以生天也，道家之九真妙戒即是其意也。人乘所以种人之因，天乘可以获天之果，世间之法盖在于此，是三教之所均得也。若夫后之三乘者，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。

……则三教之在中国，皆未能粹然一出于正，尚何区区于优劣之辨哉?!抑不思吾之所论者，儒也道也佛也，儒以刚大正直教人，为儒而所行多叛道者，是皆儒家之罪人也；道以清净无为教人，奉道而甘心于邪术者，是皆道家之罪人也；佛以好生为心，不许以人足践生草，而谓其说咒语以杀人可乎，佛以无相为宗，不可以身相见如来，而谓其凭顽石以惑众可乎？齿而可碎，石而非齿也，牙而可坏，伪而非真也。凡假托教门造妖设伪者。皆是佛家之罪人也。庸可执是以议三教哉。

或者又徒见道家有《化胡经》：谓释迦文殊，乃老子尹喜所化也。佛家有《破邪论》：谓佛遣三弟子震旦教化，孔子乃儒童菩萨，颜回乃净光菩萨，老子乃摩诃迦叶也，审如此则三教优劣，岂易以立谈叛哉?!殊不知，二书之作，各欲尊己而抑彼，遂至于驾空而失实。

王浮作化胡经称，老子尹喜欲化胡，成佛遂变身为释迦文殊。而后胡人受化也，抑不思佛生之年周昭王二十四年也，佛灭之年周穆王五十二年也。佛灭后三百四十二年定王时，老子始生于楚岵县，为周柱下吏，过函谷关见尹喜时，佛已示灭四百余岁，以后世之道而变身为上世之佛，是乃道不足以化胡，必假佛以化胡也。隋仆射杨素曰：闻老君化胡，胡人不受，乃与尹喜变身作佛，胡人方受。审尔则老君不能化胡，胡人奉佛有素明矣。素又常谓道流曰：老子何不化胡为道，安用化胡为佛，岂非道化不及佛化乎？是浮之说欲以卑佛，而不料其适以尊佛也。法琳作《破邪论》，大略谓：佛教彻万法之原，而孔老特域中之治。谓可以辟邪说觉愚冥也。抑不思孔颜决非菩萨，老子决非迦叶，欲正彼诬，岂可自出于诬哉？故谓孔颜为菩萨，犹未为太失也，至于指老子为迦叶，则大谬矣，迦叶得教之别传，继释迦而作祖，当时最上一乘不可言传之妙，人天百万昔皆罔措，

而惟迦叶得之。老子岂迦叶变化哉？故迦叶付法于阿难即入定于鸡足山，以伺慈氏下生，慈氏未生，其定未出，是迦叶之肉身今犹在定也，其不出而为老子也明矣。若以迦叶为老子，则老子乃宗之祖师也，不亦谬之甚乎。是琳之说将以卑道，而不料其适以尊道也，杜撰之言，矫诬以甚，识者奚取哉！

或者又徒见元城先生之言曰：孔子与佛之言，相为终始，孔佛本一，但门庭施設不同，是儒释二教未尝不合也。圭堂居士之言曰：佛者性之极，道者命之极，两教对立以交摄，则先天性命之妙始全，是释道二教未尝不同也。傅大士之诗曰：道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家。是三教未尝不合为一也？今独优佛教而劣儒道，岂前贤之意哉？！殊不知，前贤之言前贤之方便耳。

谓佛教与儒教合，则庶不激儒教之怒，谓佛教与道教同，则庶不启道教之争，谓三教可合而为一。则若儒若道，皆可诱而进之于佛，故曰前贤之言前贤之方便也。而世之好议论者，心心有主喙喙争鸣，劣儒者议儒，劣道者议道，劣佛者议佛，三教虽不同，而涉议论则一。

◎ 愈又曰：古之教者处其一，今之教者处其三。彼时见上古以来惟有儒教，而今之释教似为赘疣耳，殊不知，释氏设教非与儒教相背驰。故释氏化人，亦与儒者无差等，儒者阐诗书礼义之教，而辅之以刑政威福之权，不过欲天下迁善而远罪耳。然固有赏之而不劝罚之而不惩，耳提面命而终不率教者，及闻佛说为善有福为恶有罪，则莫不舍恶而趋于善，是佛者之教，亦何殊于儒者之教哉？！宋文帝谓何尚之曰：适见颜延之宗炳著论发明佛法，甚为有理，若使率土之滨皆感此化，朕则垂拱坐致太平矣。尚之曰：百家之乡十人持五戒，则十人淳谨；千室之邑百人修十善，则百人和睦；持此风教以周寰宇，编户亿千则善人百万。夫能行一善则去一恶，去一恶则息一刑，一刑息于家，万刑息于国则陛下所谓坐致太平者，是也。唐李节送沙门疏言序曰：释氏之教，以清净恬虚为禅定，以柔谦退让为忍辱，故怨争可得而息也；以菲薄勤苦为修行，以穷达寿夭为因果，故浅陋可得而安矣。世降俗偷，不有释氏以化其心，则勇者将奋而思斗，智者将静而思谋，阡陌之人将纷然而群起矣。吕夏卿得入师经曰：小人不畏刑狱而畏地狱，若使天下之人事无大小以有因果，不敢自欺其心，无侵陵争夺之风，则岂不刑措而为极治之世乎。由是观之，则释教之有裨于世教也大

矣，又何恶于教之三乎？

◎ 愈又曰：弃而君臣去而父子，盖指出家者而言也，抑不思子陵傲光武而耕富春，欧阳公称其为圣之清，未尝曰弃而君臣也；太伯舍太王而逃刑蛮，孔子美其为德之至，未尝曰去而父子也。以是比之，佛何过哉，况割爱出家，非特独善其身，证果成道，将以普度一切。《法华经》云：我等与众生，皆共成佛道。而况于君臣父子哉？故常人之于君，反不过极其敬顺，而释氏之于君父。则能诱之以正法；常人之于子弟，不过致其慈爱，而释氏之于子弟，则能化之以正道。妙庄严王者，药王之君父也，自药王出家，而妙庄严王亦出家，因得授记而成佛道；罗睺罗者，释家之长子也，自释迦出家，而罗睺罗亦出家，因得证密行而授尊记。由是观之，出家者何负于君臣父子哉？又况常人之心有亲疏，而佛心则无亲疏；常人之心有限量，而佛心则无限量；常人知有己之君父尔，而佛则无尔殊。故《圆觉经》曰：观彼怨家如己父母。常人知有己之子孙尔，而佛无差等。故《华严经》曰：等观众生犹如一子。是心也岂愈之所能识哉？

愈又曰：禁而相生养之道，岂不曰娶妇嫁女所以生育子孙，佛戒女色，所以禁其生养。殊不知，释氏制戒自有顿渐，曷尝使人人为旷夫，个个为怨女哉？为出家者说菩萨戒，则曰离非梵行；为在家者说优婆塞戒，则曰离邪淫；离非梵行者永断淫欲也，离邪淫者不犯他人妻女也。《般若经》曰：菩萨断欲出家修行梵行能得菩提；《楞严经》曰：淫心不除尘不可出，若不断淫修禅定者，如蒸砂石欲成其饭，虽经多劫祇名热沙。此为修菩萨戒者言也；《生天十善经》云：尽形不邪淫，是故得生天上。《毗婆沙论》云：若制其自妻，则国王宰官长者不能弃舍自妻室故。佛惟立离犯他妻，此为持优婆塞戒者言也。只儒家设教，戒之在色，亦所以戒女色也而非戒人娶妻也，契为司徒教以人伦，则曰夫妇有别；家人画卦义在正家，则曰夫夫妇妇。美化行乎江汉则汉上游女不可求思，关雎应于麟趾，则衰世公子无犯非礼，是皆无犯他人妻女之谓也。是即释氏不淫邪之戒也，故维摩居士亦有妻子常怀远离。《楞严经》云：于己妻妾未能远离者，得生天福。曷尝禁其生养之道哉！

愈又曰：何有去圣人之道舍先王之法，而从夷狄之教以求福利也。观愈此言，则愈之不识佛也亦甚矣，盖佛之教人与人之学，佛岂徒在于区区之福利哉？佛以一大事因缘故而出现于世，吾侪亦以一大事因缘故而归向于

佛，佛所赞者依而行之，佛所戒者遵而守之，由权而实由渐而顿，盖期以识心见性超脱生死而至于佛也，福利云乎哉?!故自佛之五乘论之，人乘者谓能持五戒，则其福报可以为人，天乘者谓能修十善则其福报可以生天；斯二乘者以福利言可也；若夫后之三乘，则当以理观，不可以福言矣。三乘之理固未易言，姑自其粗迹言之，则声闻圆觉犹不过为止息之地，必至于佛菩萨之地，而后为理之极也。前辈曰：佛者极也，谓天下万善万理，至佛而极也。今之学佛者，盖求以诣其极也，福利云乎哉？朱晦庵之论佛也曰：以其有空寂之说，而不累于物欲也，则世之贤者好之；以其有玄妙之说，而不滞于形器也，则世之智者悦之；以其有生死轮回之说，而自谓可以不沦于罪苦也，则世之佣奴鬻婢黥髡盗贼亦匍匐而归之。若愈之所谓福利者，正晦庵所谓佣奴鬻婢黥髡盗贼亦归之者也，愈之不识佛也如此而乃果于谤佛，正犹越犬不识雪而吠，蜀犬不识日而吠也哉?!（《三教平心论》卷上，静斋学士刘谧撰）

释氏非厌恶此理而欲无此理也，正以世有二障：曰事障，曰理障不特事能障吾之心，而理亦能障吾之心。《圆觉经》曰：若诸众生，先除事障未除理障，但能悟入声闻缘觉，未能显住菩萨境界正此意也。故学佛者，不明此理，固无以识心性之真，而执滞此理，亦未免为心性之碍，是以勉强力行之初，固当研究此理，从容中道之后，则不可执滞此理。故曰渡河须用筏，到岸不须船，不特释教如此，而儒教亦如此。只如周文王，不发声不长夏，则是除事障也，至于不识不知，则理障除矣；颜氏不迁怒不贰过，则是除事障也至于如愚坐忘，则理障除矣。文王圣人也，颜子几圣也，固能不为理所障，若分量未至于圣，则只能改过迁善，以除事障，安能不思不勉以除理障哉。

汉有牟子者，尝著书办明佛教，名曰理惑。其说曰：吾非办也，见博故不惑耳。吾未解佛经之时，诵五经之文，以为天下之理尽在于是。既睹佛经之说回视五经，犹临天井而窥溪谷，登嵩岱而见丘垤也。又曰：少所见多所怪，睹骆驼言马肿背。然则今之毁佛教者，岂非睹骆驼言马肿背乎。识者于此盍亦详观谛察较短量长而思之，曰我之教果优于彼乎，抑劣于彼乎？彼之道果劣于我乎，抑优于我乎？佛之神通妙用所不必论，始以其徒之至中国者观之。明皇问一行以国祚，一行曰：釜輿有万里之行，社稷终吉。其后明皇以禄山之变而幸蜀，唐祚终于昭宗，而昭宗初封吉王。悉如

一行之说。儒家以聪明睿智为至圣，果能有此先见乎？举是说与儒教者言，彼必曰：吾儒家不贵此也。抑不思，记曰：至诚之道可以前知。非不贵此也，特口能道此，而见不能至此也。大耳三藏法师得他心通，忠国师试之曰：汝道，老僧即今在什么处？藏曰：在天津桥上看弄猢猻。忠又问：老僧即今在什么处？藏曰：在西川看竞渡。儒家自尧舜迄孔孟，果能有此默识乎？举是说与儒者言，彼必曰：吾儒家不尚此也。抑不思，诗曰：他人有心予忖度之。非不尚此也，特口能道此，而识不至此也。

至于达磨大师既葬之后，而以肉身西归；万回大士一日之间，而能往返万里；耆域以一身，而同时应百家之供；圆泽于一世，而悉能知三生之事；罗汉作礼仰山寂，岳神受戒于嵩岳圭，昙始剑所不伤，寒山隐入石壁，生死去来惟意所适，神通变化不可测量。是虽佛教之糟粕，初非宗门之所尚，然自余教观之，终未有如是之奇踪异轨。见既未能及此而欲轻议佛教，不知其果何说也。若曰：因果之说不足信也，则作善降之百祥，作不善降之百殃，积善必有余庆，积不善必有余殃，儒家固以因果教人也。岂谓敬不足行，谓暴为无伤者，反为知道乎？若曰：斋洁之说不足取也，则不茹荤者，孔子以为祭祀之斋，致斋三日者。礼记以为清明之德，儒家固以斋洁教人也。岂垂肉为林日食万钱者，反为美事乎？若曰：杀生之戒非是。则成汤之祝网，赵简子之放生，皆是意也。齐宣不忍一牛，孟子谓之仁术。宋庠救诸蝼蚁，君子以为美谈。儒家曷尝不以护生为盛德之事哉？若曰：饮酒之戒非是，则大禹之恶旨酒，光武之不饮酒，皆是意也。沉乱于酒，所以干先王之诛，醉而号呶，所以致宾筵之刺。儒家曷尝不以沉湎为召祸之本哉？若曰：盗取之戒非儒家之所尚，则伊尹所谓非其道也，非其义也。一介不以取诸人，东坡所谓，天地之间物各有主，苟非吾之所有，虽一毫而莫取是果何说也？若曰：妄语之戒非儒家之所急，则司马温公至诚之学，自不妄语。始又其作资治通鉴，谓秦孝公不废移木之赏，齐威公不背曹沫之盟，晋文公不贪伐原之利，是果何意也？若曰：邪淫之戒为臆说，则美反正刺淫泆见于声，诗之所咏，是儒家未尝纵人邪淫也！若曰：布施之说为狂言，则赐贫穷赈乏绝，见戴礼之所记，是儒家未尝禁人布施也。若曰：禅定非善道，则知止而后有定，《大学》何为取之？若曰：忍辱非美事，则小不忍必乱大谋，《论语》何为戒之？若曰：恶口不必戒，则《礼记》何以曰：恶言不出于口？若曰：嗔恚不必戒，则《尚书》何以曰不啻不敢含怒？

若曰：两舌之戒非急务，则尔无面从退有后言，何以淳复于帝舜之命？若曰：绮语之戒为迂阔，则巧言如簧颜之厚矣，何以见刺于小雅之章？若曰：贪欲无伤于事，则贪人败类，诗人何为刺之？若曰：邪见无害于道，则邪说诬民，孟子何为辟之？若曰：毁其形缙其服，非天下之中道，则泰伯断发文身，何为称之有至德？若曰：不嫁娶不养育，绝人伦之常道，则鲁山终身不聚，何为谥之以文行佛之大道远理，固未易与俗人言。姑以其粗迹论之，不知何者为可非，何者为可毁乎，见闻不广而妄肆非毁是不免为舜犬妾妇而已矣！

◎ 地狱之说，前既言之矣。至于死而变为畜生，见于儒家之所纪者非一。鯀为黄能，彭生为豕，载于左传。褒君为龙，载于史记。赵王如意为犬，载于前汉书。是中国未有佛教之前，纪载于儒书者如此，非释氏创为此说也。贾谊曰：忽然为人兮何足控搏，化为异物兮亦何足患，信斯言也。则知人有此身不可以常保，背善趋恶不免为异类，聪明不能敌业，富贵岂免轮回。今日乘肥衣锦，异时衔铁负鞍；今日操笔弄墨，他生戴角披毛，必然之理也。故佛以广大之心，示五乘之教。人乘者，教人持五戒，而常获人身，不堕于异类也。天乘者，教人修十善，而报得天身，不止于为人也。后之三乘者，教人由声闻缘觉以至于佛道，永断生死常住不灭，证无上觉还度众生也。天下之大道远理，孰有过于此者。世有大道远理，而懵然不知，方且恃其聪明，矜其声势，谤袭圣教，多积过愆而自趋于恶道，其亦可哀也已。大抵人有此身其生也甚难，其死也甚易。世尊握土以示其徒，以为轮回于四生六道之中，得人身者如手中之土，失人身者如阎浮之土。盖谓为善之时少，而谓为恶之时多。是以得人身时少，而失人身时多，则其生也岂不甚难哉？（《三教平心论》）

◎ 元代的万松行秀谓：“儒道二教宗于一气，佛家者流本乎一心。”

◎ 云栖株宏（1535—1615），别号莲池，说：“核实而论，则儒与佛，不相病而相资……不当两相非而当交相赞。”（《云栖法汇》）

莲池大师说：“三教……理无二致，而深浅历然。深浅虽殊，而同归于理，此所以三教一家也。”（《正讹集·三教一家》）

明僧株宏（1535—1615年）说：“儒佛二教圣人，其设化各有所主，固不必歧而二之，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》格致诚正修齐治平足矣，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。”（《竹窗二笔·儒佛配合》）

◎ 性命双修道家者流，谓己为性命双修，谓学佛为修性不修命。此讹也。彼盖以神为性，气为命。使神驭气，神凝气结而成丹，名曰性命双修。以佛单言见性，不说及气，便谓修性缺命，目为偏枯，自不知错认性命字了也。佛所言性，至广至大，至深至玄，奚可对气乎说，气在性中，如一波在沧海耳。见佛性者，尽虚空法界无不具足，何况一身之气而不该摄。故曰但得本不愁末，则一修一切修，又岂止二事双修而已。学仙如张紫阳真人，其论性命极分晓，而大尊佛法，谓佛法先性，尤有胜焉。可谓灼有见处，又李清庵真人论内外药，以精气神为外药，元精元气元神为内药，而云高上之士不炼外药便炼内药，亦先性尤胜之说也。（莲池大师《正讹集》）

◎ 佛入涅槃 佛示入灭，名为涅槃，人遂谓神仙长生，佛亦有死，此讹也。极仙之寿，曰与天齐耳，天自有坏，仙将奚存？善乎白氏之言曰：言长对短，如松柏之比槿华。特云后灭，非云不灭也，今谓涅槃者，不生不灭之大道也。双空生死，非止不死而已，而说者谓神仙不死，佛氏无生。不知既无有生，何从有死？惟是化缘既毕，示同凡灭，警悟众生，使知万物无常，莫生贪著，而遽以佛为真死，不亦谬乎？生死河，涅槃岸，对待而言者也，请试思之。（莲池大师《正讹集》）

◎ 真可大师说：“三教中人，各无定见，学儒未通，弃儒学佛，学佛未通，弃佛学老，学老未通，流入旁门，无所不至。我且问你，你果到孔孟境界也未？若已到，决不作这般去就；若未到，儒尚未通，安能学佛？佛尚未通，何暇学老？”（《紫柏尊者全集》卷三）

真可大师自谓曰：“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。……自古群龙无首去，门墙虽异本相同。（《紫柏别集》卷一）

真可大师说：“夫身心之初，有无身心者，湛然圆满而独存焉。伏羲氏得之而画卦；仲尼氏得之而翼《易》；老氏得之而二篇乃作；吾大觉老人得之，于灵山会上拈花微笑，人天百万，圣凡交罗。独迦叶氏得之，自是由阿难氏乃至达摩氏、大鉴氏、南岳氏、青原氏并相继而得之，于是乎千变万化……世出世法，交相造化。”（《紫柏尊者全集》卷十二）

明代真可言：“儒也释也老也，皆名焉而也，非实也。实也者，心也。

心也者，所以能儒能佛能老者也。”

真可和尚曰：“不以释迦压孔、老，不以内典废经史，于佛法中不以宗压教，不以贤首废天台”，“经世能以出世为宗，谓之豪杰而圣贤；出世能以经世为用，谓之圣贤而豪杰。若然者，方内方外犹波与水耳。”

真可和尚曰：“短佛而长孔、老，短孔、老而长佛者，皆道听途说，非三氏的骨儿孙也。”

◎ 憨山说：“据实而观，则一切无非佛法，三教无非圣人。十界森然，又何有彼此之分辨哉！”

憨山说：“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，由无我方能够世，由利生方见无我，其实一也。”

憨山说：“三教深浅未暇辨也，而仁民、爱物之心则同。”

◎ 孔子曰：知幾其神乎，說者謂幾者動之微，學者當於未動時著眼，方乃得力。喜怒哀樂之未發謂之中，正好於六祖不思善，不思惡。如何是上座本來面目同？參！（《憨山老人夢遊集》）

◎ 且佛制五戒，即儒之五常：不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄語，信也。但從佛口所說，言別而義同。今人每發心願，持佛戒，乃自脫略其五常，是知二五而不知十也。又推禪定為上乘，以其能明心見性，而不知儒亦有之。顏淵問仁，子曰：克己復禮為仁。己者，我執也，豈非先破我執為修禪之要，一日克己，天下歸仁，豈非頓悟之妙！以天下皆物與己，作對待障礙。若我執一破，則萬物皆己，豈非歸仁乃頓悟之效耶！及直請其目，乃曰非禮勿視聽言動，以所視聽言動者，皆物而非禮，則我障也。今言勿者，謂不被聲色所轉也，於一切處不墮非禮，豈非入禪以戒為首耶！但佛多就出世說，至其所行，原不離於世間，即菩薩住世所行，亦不外此。佛者覺也，能覺此心即名為佛，非離此淨心之外，別求一佛也。良由眾生惡習障重，心難清淨，故設念佛方便，求生淨土法門，且曰心淨則佛土淨，是知念佛固淨心之妙行也。然念佛本為淨心，苟念佛而其心不淨，何取於念？持戒而背五常，何取為戒？（《憨山老人夢遊集》）

◎ 抑嘗見士君子為莊子語者，必引佛語為鑒。或一言有當，且曰：佛一大藏，盡出於此。嗟乎！是豈通達之謂耶。質斯二者，學佛而不通百

氏，不但不知是法，而亦不知佛法；解莊而謂盡佛經，不但不知佛意，而亦不知莊意，此其所以難明也。故曰：自大視細者不盡，自細視大者不明。余嘗以三事自勗曰：不知春秋，不能涉世；不知老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。（《憨山老人夢遊集》）

◎ 或問：三教聖人，本來一理。是果然乎？曰：若以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物，不是毗盧遮那海印三昧威神所現。故曰：不壞相而緣起，染淨恒殊；不捨緣而即真，聖凡平等。但所施設，有圓融行布，人法權實之異耳。（《憨山老人夢遊集》）

◎ 孔子人乘之聖也，故奉天以治人。老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。聲聞緣覺，超人天之聖也，故高超三界，遠越四生，棄人天而不入。菩薩，超二乘之聖也，出人天而入人天，故往來三界，救度四生，出真而入俗。佛則超聖凡之聖也，故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入。且夫能聖能凡者，豈聖凡所能哉！據實而觀，則一切無非佛法，三教無非聖人。（《憨山老人夢遊集》）

◎ 三教之學，皆防學者之心，緣淺以及深，由近以至遠。是以孔子欲人不為虎狼禽獸之行也，故以仁義禮智援之，姑使捨惡以從善。由物而入人，修先王之教，明賞罰之權，作春秋以明治亂之迹。正人心，定上下，以立君臣父子之分，以定人倫之節。其法嚴，其教切，近人情而易行，但當人欲橫流之際，故在彼汲汲猶難之。吾意中國，非孔氏，而人不為夷狄禽獸者幾希矣！雖然，孔氏之迹固然耳，其心豈盡然耶！況彼明言之曰：毋意、毋必、毋固、毋我。觀其濟世之心，豈非據菩薩乘，而說治世之法者耶！經稱儒童，良有以也。而學者不見聖人之心，將謂其道如此而已矣。故執先王之迹以挂功名，堅固我執，肆貪欲而為生累，至操仁義而為盜賊之資，啟攻鬥之禍者，有之矣。故老氏愍之曰：斯尊聖用智之過也，若絕聖棄智，則民利百倍，剖斗折衡，則民不爭矣。甚矣，貪欲之害也，故曰：不見可欲，使心不亂。故其為教也，離欲清淨以靜定持心，不事於物，澹泊無為，此天之行也，使人學此，離人而入於天。由其言深沈，學者難明，故得莊子起而大發揚之。（《憨山老人夢遊集》）

◎ 吾教五乘進修工夫，雖各事行不同，然其修心，皆以止觀為本。故吾教止觀，有大乘，有小乘，有人天乘，四禪八定，九通明禪。孔氏亦

曰：知止而後有定；又曰：自誠明；此人乘止觀也。老子曰：常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。又曰：萬物並作，吾以觀其復。莊子亦曰：莫若以明。又曰：聖人不由而照之於天。又曰：人莫鑑於流水，而鑑於止水，惟止，能止，眾止也。（《憨山老人夢遊集》）

◎ 由是觀之，捨人道無以立佛法，非佛法無以盡一心，是則佛法以人道為鎡基，人道以佛法為究竟。故曰：菩提所緣，緣苦眾生；若無眾生，則無菩提。此之謂也。所言人道者，乃君臣父子夫婦之間，民生日用之常也。假而君君、臣臣、父父、子子，不識不知，無貪無競，如幻化人。是為諸上善人，俱會一處，即此世界，為極樂之國矣，又何庸夫聖人哉！奈何人者，因愛欲而生，愛欲而死，其生死愛欲者，財色名食睡耳。由此五者，起貪愛之心，構攻鬥之禍，以致君不君，臣不臣，父不父，子不子。雖先王之賞罰，不足以禁其心；適一己無厭之欲，以結未來無量之苦。是以吾佛愍之曰：諸苦所因，貪欲為本，若滅貪欲，無所依止。故現身三界，與民同患，乃說離欲出苦之要道耳。且不居天上，而乃生於人間者，正示十界因果之相，皆從人道建立也。然既處人道，不可不知人道也。故吾佛聖人，不從空生，而以淨梵為父，摩耶為母者，示有君親也；以耶輸為妻，示有夫婦也；以羅睺為子，示有父子也；且必捨父母而出家，非無君親也，割君親之愛也；棄國榮而不顧，示名利為累也；擲妻子而遠之，示貪欲之害也；入深山而苦修，示離欲之行也；先習外道，四徧處定，示離人而入天也；捨此而證正徧正覺之道者，示人天之行不足貴也；成佛之後，入王宮而昇父棺，上忉利而為母說法，示佛道不捨孝道也；依人間而說法，示人道易趣菩提也；假王臣為外護，示處世不越世法也。此吾大師示現度生之楷模，垂誠後世之弘範也，嗟乎！吾人為佛弟子，不知吾佛之心，處人間世，不知人倫之事。與之論佛法，則僮侗真如，瞞預佛性；與之論世法，則觸事面牆，幾如擣昧；與之論教乘，則曰：枝葉耳，不足尚也；與之言六度，則曰：菩薩之行，非吾所敢為也；與之言四諦，則曰：彼小乘耳，不足為也；與之言四禪八定；則曰：彼外道所習耳，何足齒也；與之言人道，則茫不知君臣父子之分，仁義禮智之行也，嗟乎！吾人不知何物也，然而好高慕遠，動以口耳為借資，竟不知吾佛救人出世，以離欲之行為第一也，故曰：離欲寂靜，最為第一。以余生人道，不越人乘，故幼師孔子，以知人欲為諸苦本，志離欲行，故少師老莊，以觀三界唯心，萬法唯識，

知十界唯心之影響也，故歸命佛。（《憨山老人夢遊集》）

◎ 老氏所宗，虛無大道，即楞嚴所謂晦昧為空，八識精明之體也。然吾人迷此妙明一心，而為第八阿賴耶識，依此而有七識為生死之根，六識為造業之本，變起根身器界生死之相。是則十界聖凡，統皆不離此識，但有執破染淨之異耳。以欲界凡夫，不知六塵五欲境界，唯識所變，乃依六識分別，起貪愛心，固執不捨，造種種業，受種種苦，所謂人欲橫流。故孔子設仁義禮智教化為隄防，使思無邪，姑捨惡而從善，至若定名分，正上下。然其道未離分別，即所言靜定工夫，以唯識證之，斯乃斷前六識分別邪妄之思，以祛鬥爭之害。而要歸所謂妙道者，乃以七識為指歸之地，所謂生機道原，故曰：生生之謂易。是也。至若老氏以虛無為妙道，則曰：谷神不死，又曰：死而不亡者壽，又曰：生生者不生。且其教，以絕聖棄智，忘形去欲為行，以無為為宗極，斯比孔則又進。觀生機深脈，破前六識分別之執，伏前七識生滅之機，而認八識精明之體，即楞嚴所謂罔象虛無，微細精想者，以為妙道之源耳。故曰：惚兮恍，其中有象；恍兮惚，其中有物。其以此識乃全體無明，觀之不透，故曰：杳杳冥冥，其中有精。以此識體，不思議熏，不思議變。故曰：玄之又玄。而稱之曰妙道，以天地萬物，皆從此中變現，故曰：天地之根，眾妙之門。不知其所以然而然，故莊稱自然。且老，乃中國之人也，未見佛法，而深觀至此，可謂捷疾利根矣。借使一見吾佛，而印決之，豈不頓證真無生耶！吾意西涉流沙，豈無謂哉？大段此識，深隱難測。當佛未出世時，西域九十六種，以六師為宗，其所立論，百什，至於得神通者甚多，其書又不止此方之老莊也。洎乎吾佛出世，靈山一會，英傑之士，皆彼六師之徒。且其見佛，不一言而悟，如良馬見鞭影而行，豈非昔之工夫有在。但邪執之心未忘，故今見佛，只在點化之間，以破其執耳。故佛說法，原無贅語，但就眾生所執之情，隨宜而擊破之，所謂以楔出楔者，本無實法與人也。至於楞嚴會上，微細披剝，次第徵辯，以破因緣自然之執，以斷凡夫外道二乘之疑，而看教者，不審乎此。但云彼西域之人耳，此東土之人也，人有彼此，而佛性豈有二耶！且吾佛為三界之師、四生之父，豈其說法，止為彼方之人，而此十萬里外，則絕無分耶？然而一切眾生，皆依八識，而有生死堅固我執之情者，豈只彼方眾生有執，而此方眾生無之耶？是則此第八識，彼外道者，或執之為冥諦，或執之為自然，或執之為因緣，或執之為神我，即以定修心，

生於梵天，而執之為五現涅槃，或窮空不歸，而入無色界天。伏前七識生機不動，進觀識性，至空無邊處、無所有處、以極非非想處，此乃界內修心，而未離識性者，故曰：學道之人不識真，只為從前認識神，無量劫來生死本，癡人認作本來人者，是也。至於界外聲聞，已滅三界見思之惑，已斷三界生死之苦，已證無為寂滅之樂，八識名字尚不知，而亦認為涅槃，將謂究竟寧歸之地，且又親從佛教得度，猶費吾佛四十年彈訶淘汰之功。至於法華會上，猶懷疑佛之意，謂以小乘而見濟度，雖地上菩薩，登七地已，方捨此識，而猶異熟未空。由是觀之，八識為生死根本，豈淺淺哉！故曰：一切世間諸修行人，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞緣覺，及成外道，諸天魔王，及魔眷屬，皆由不知二種根本：一者無始生死根本，則汝今者，與諸眾生，用攀緣心為自性者；二者無始涅槃元清淨體，則汝今者，識精元明，能生諸緣，緣所遺者，正此之謂也。噫！老氏生人間世，出無佛世，而能窮造化之原，深觀至此，即其精進工夫，誠不易易，但未打破生死窠窟耳。古德嘗言：孔助於戒，以其嚴於治身；老助於定，以其精於忘我。二聖之學，與佛相須而為用，豈徒然哉！據實而論，執孔者涉因緣，執老者墮自然，要皆未離識性，不能究竟一心故也。佛則離心意識，故曰：本非因緣，非自然性。方徹一心之原耳，此其世出世法之分也！佛所破正不止此，即出世三乘，亦皆在其中。世人但見莊子，誹堯舜，薄湯武，詆訾孔子之徒，以為驚異。若聞世尊訶斥二乘，以為焦芽敗種，悲重菩薩，以為佛法闡提，又將何如耶？然而佛訶二乘，非訶二乘，訶執二乘之迹者，欲其捨小趣大也。所謂莊詆孔子，非詆孔子，詆學孔子之迹者，欲其絕聖棄智也，要皆遺情破執之謂也。若果情忘執謝，其將把臂而遊妙道之鄉矣，方且歡忻至樂之不暇，又何庸夫憤憤哉！華嚴地上菩薩，於塗灰事火臥棘投鍼之儔，靡不現身其中，與之作師長也，苟非佛法，又何令彼入佛法哉？故彼六師之執幟，非佛不足以拔之；吾意老莊之大言，非佛法不足以證嚮之。（《憨山老人夢遊集》）

◎ 然觀照之功最大，三教聖人，皆以此示人。孔子則曰：知止而後有定，又曰：明明德。然知明即了悟之意，佛言止觀，則有三乘止觀，人天止觀，淺深之不同。若孔子乃人乘止觀也，老子乃天乘止觀也，然雖三教止觀，淺深不同，要其所治之病，俱以先破我執為第一步工夫。以其世人，盡以我之一字為病根，即智愚賢不肖，汲汲功名利祿之場，圖為百世

子孫之計，用盡機智，總之皆為一身之謀，如佛言諸苦所因，貪欲為本，皆為我故。老子亦曰：貴大患若身。以孔聖為名教宗主，故對中下學人，不敢輕言破我執，唯對顏子，則曰：克己。其餘但言正心、誠意、修身而已，然心既正，意既誠，身既修，以此施於君臣父子之間，各盡其誠，即此是道，所謂為名教設也。至若絕聖棄智，無我之旨，乃自受用地，亦不敢輕易舉似於人，唯引而不發。所謂若聖於仁，則吾豈敢？又曰：吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。至若極力為人處，則曰：克己；則曰：毋意、毋必、毋固、毋我，此四言者，肝膽畢露。然己者我私，意者生心，必者待心，固者執心，我者我心，克者盡絕，毋者禁絕之辭，教人盡絕此意必固我四者之病也。以聖人虛懷遊世，寂然不動，物來順應，感而遂通，用心如鏡，不將不迎，來無所黏，去無蹤迹，身心兩忘，與物無競，此聖人之心也。世人所以不能如聖人者，但有意必固我四者之病，故不自在，動即是苦。孔子觀見世人病根在此，故使痛絕之，即此之教，便是佛老以無我為宗也。且毋字，便是斬截工夫，下手最毒，即如法家禁令之言毋得者，使其絕不可有犯，一犯便罪不容赦，只是學者不知耳。至若吾佛說法，雖浩瀚廣大，要之不出破眾生羸細我法二執而已，二執既破，便登佛地，即三藏經文，皆是破此二執之具。所破之執，即孔子之四病，尚乃羸執耳，世人不知，將謂別有玄妙也。若夫老子超出世人一步，故顛以破執立言，要人釋智遺形，離欲清淨。然所釋之智，乃私智，即意必也；所遺之形，即固我也；所離之欲，即己私也。清淨則廓然無礙，如太虛空，即孔子之大公也。是知孔老心法，未嘗不符，第門庭施設，藩衛世教，不得不爾。以孔子專於經世，老子顛於忘世，佛顛於出世，然究竟雖不同，其實最初一步，皆以破我執為主，工夫皆由止觀而入。（《憨山老人夢遊集》）

◎ 或曰：三教聖人教人，俱要先破我執。是則無我之體同矣，奈何其用，有經世忘世出世之不同耶？答曰：體用皆同，但有淺深小大之不同耳。假若孔子果有我，是但為一己之私，何以經世？佛老果絕世，是為自度，又何以利生？是知由無我，方能經世；由利生，方見無我，其實一也。若孔子曰：寂然不動，感而遂通天下之故。用也。明則誠，體也。誠則形，用也。心正意誠，體也。身修、家齊、國治、天下平，用也。老子無名，體也。無為而為，用也。孔子曰：唯天唯大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉；又曰：無為而治者，其舜也歟。且經世以堯舜為祖，此豈有名有為

者耶！由無我，方視天下皆我，故曰：堯舜與人同耳，以人皆同體，所不同者，但我私為障礙耳。由人心同此心，心同則無形礙，故汲汲為之教化，以經濟之，此所以由無我而經世也。老子則曰：常善教人，故無棄人；無棄人，則人皆可以為堯舜。是由無我，方能利生也。若夫一書所言：為而不宰，功成不居等語，皆以無為為經世之大用，又何嘗忘世哉！至若佛則體包虛空，用周沙界，隨類現身，乃曰：我於一切眾生身中，成等正覺；又曰：度盡眾生，方成佛道；又曰：若能使一眾生發菩提心，寧使我身受地獄苦，亦不疲厭。然所化眾生，豈不在世間耶？既涉世度生，非經世而何？且為一人而不厭地獄之苦，豈非汲汲耶！若無一類，而不現身，豈有一定之名耶？列子嘗云：西方有大聖人，不言而信，無為而化，是豈有心要為耶？是知三聖，無我之體，利生之用，皆同，但用處大小不同耳。以孔子匡持世道，姑從一身，以及家國，後及天下，故化止於中國，且要人人皆做堯舜，以所祖者堯舜也。老子因見當時人心澆薄，故思復太古，以所祖者軒黃也。故件件說話，不同尋常，因見得道大難容，故遠去流沙。若佛則教被三千世界，至廣至大，無所揀擇矣！若子思所讚聖人，乃曰：凡有血氣者，莫不尊親。是知孔子體用未嘗不大，但局於時勢耳，正是隨機之法，故切近人情，此體用之辯也。惜乎後世學者，各束於教，習儒者拘，習老者狂，學佛者隘，此學者之弊，皆執我之害也。果能力破我執，則剖破藩籬，即大家矣！”（《憨山老人夢遊集》）

◎ 愚嘗竊謂孔聖若不知老子，決不快活；若不知佛，決不奈煩。老子若不知孔，決不口口說無為而治；若不知佛，決不能以慈悲為寶。佛若不經世，決不在世間教化眾生，愚意孔老，即佛之化身也。後世學佛之徒，若不知老，則直管往虛空裏看將去，目前法法，都是障礙，事事不得解脫。若不知孔子，單單將佛法去涉世，決不知世道人情，逢人便說玄妙，如賣死貓頭，一毫沒用處。故祖師亦云：說法不投機，終是閒言語；所以《華嚴經》云：或邊地語說四諦；此佛說法，未嘗單誇玄妙也，然隨俗以度生，豈非孔子經世之心乎？又經云：五地聖人，涉世度生，世間一切經書技藝、醫方雜論、圖書印璽，種種諸法，靡不該練，方能隨機；故曰：世諦語言資生之業，皆順正法；故儒以仁為本，釋以戒為本。若曰：孝弟為仁之本，與佛孝名為戒，其實一也。以此觀之，佛豈絕無經世之法乎？由孔子攘夷狄，故教獨行於中國；佛隨邊地語說四諦，故夷狄皆從其化。此所以用有大小

不同耳，是知三教聖人，所同者：心！所異者迹也！以迹求心，則如蠡測海；以心融迹，則似芥含空；心迹相忘，則萬派朝宗，百川一味。（《慈山老人夢遊集》）

◎ 濂益子年十二，谈理学而不知理；年二十，习玄门而不知玄；年二十三，参禅而不知禅；年二十七，习律而不知律；年三十六，演教而不知教。逮大病几绝，归卧九华。腐滓以为馔，糠粃以为粮；忘形骸，断世故，万虑尽灰，一心无寄。然后知儒也，玄也，佛也，禅也，律也，教也，无非杨叶与空拳也，随婴孩所欲而诱之，诱得其宜则哑哑而笑，不得其宜则呱呱而泣，泣笑自在婴孩，于父母奚加损焉？顾儿笑则父母喜，儿泣则父母尤，天性相关。有欲罢而不能者，伐柯伐柯，其则不远。今之诱於人者，即后之诱人者也。倘犹未免随空拳黄叶而泣笑，其可以诱他乎。维时彻因比丘，相从于患难颠沛。律学颇谙，禅观未了，屡策发之，终隔一膜。爰至诚请命于佛，卜以数阄，须藉四书，助显第一义谛。遂力疾为拈大旨，笔而置诸笥中，屈指复十余年。彻因比丘且长往矣，嗟嗟！事迈人迁身世何实，见闻如故，今古何殊？变者未始变，而不变者亦未始不变，尚何存于一分无常一分常之边执也哉！今夏述成唯识心要，偶以余力，重阅旧稿，改窜其未委，增补其未备。首论语，次中庸，次大学，后孟子，论语为孔氏书，故居首；中庸，大学皆子思所作，故居次；子思先作中庸，戴礼列为第三十一；后作大学，戴礼列为第四十二，所以章首在明明德承前章末子怀明德而言，本非一经十传，旧本亦无错简，王阳明居士已辨之矣，孟子学于子思，故居后。解论语者曰点睛，开出世光明也；解庸学者曰直指，谈不二心源也；解孟子者曰择乳，饮其醇而存其水也。佛祖圣贤，皆无实法系缀人，但为人解粘去缚。今亦不过用楔出楔，助发圣贤心印而已。（智旭法师《四书濂益解序》）

◎ 言名同义异者，德性二字，及德性中所具广大精微等八义，同则同名德性及广大等，异则儒以天命为性。修之上合于天者为德，老以自然而然，强名曰道者为性，复归无名无物者为德。一往判之是天乘，亦未尽天中差别，恐不过四王切利法门。远自人间视之，称为自然，及无名无物耳，推而上之，夜摩等空居四天，亦以自然为性，以欲界未到诸定及上品十善为德。既德性一名，厥义各别，故所具八义，随此皆异，儒但以洋洋发育为广大，乃至仰事俯育为礼。如前说耳，老则以生天生地为广大，查

冥昏默为精微，神鬼神帝为高明，专气致柔为中庸。长于万古为故，生一生二生三生万为新，还淳返朴为厚，守雌守黑为礼，夜摩等天各以境界倍增者为广大，受用倍妙者为精微，不假日月为高明，十善摄散为中庸。劫初先成为故，果报变化为新，随顺善性为厚，具善三业为礼。言名义俱同而归宗异者，不论儒老，色无色定，乃至藏通别圆。欲以至德凝道，必道问学以尊之；欲真实学问，必尊德性以道之；欲证德性之广大，必尽精微以致之；欲证德性之精微，必致广大以尽之；欲证德性之高明，必道中庸以极之；欲证德性之中庸，必极高明以道之；欲证德性之故，必知新以温之；欲证德性之新，必温故以知之；欲证德性之厚，必崇礼以敦之；欲证德性之礼，必敦厚以崇之，是名义俱同。

然如此问学，各尊其所谓德性，故儒成人间之圣，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。后约迹约权拣收等者，拣之则全非，儒是世法，佛出世故。又此云天命为性，易云太极生两仪，并属非因计因，不知正因缘法，见论所摄，夫妇父子等恩爱牵连，爰论所摄。老子天法道，道法自然，是无因论，不知正因缘法，亦见论摄，收之则儒于五乘法门，属人乘摄，所明五常，合于五戒，其余诸法，半合十善，尚未全同金轮王法也。老属天乘，未尽天中之致。已如前说，究而言之，总不及藏教之出生死，况通别圆邪。然此直约迹约权耳，若约实约本融会者，此方圣人，是菩萨化现，如来所使。《大灌顶经》云：佛先遣三圣，往化支那，所立葬法，南洲中最，三圣法化若在，如来正教亦赖以行。而列子具明孔子赞佛之语，老子骑牛出关，欲访大觉，既闻示寂，叹息而返，经史所载，彰明若此，后人不达，纷纷起诤，岂理也哉？

然三圣不略说出世教法，盖机缘未至，不得不然。且如五天机熟，佛乃示生，而初倡华严，在会聋哑，不惟须说阿含以为渐始，兼立人天戒善，以作先容，况此地机缘，远在千年之后，纵说出世法，谁能信之？故权智垂迹，不得不示同凡外。然即此儒典，亦未尝不泄妙机，后儒自莫能察，及门亦所未窥，故孔子再叹颜回好学，今也则亡，深显曾子以下，皆知迹而不知本，知权而不知实者也。今约三圣立教本意，直谓同可，以无非为实施权故也。约三教施設门庭，直谓异可，以儒老但说权理，又局人天，佛说权说实，皆出世故也。约权则工夫同而到家异，谓亦同亦异可也，约

实则本不坏迹，迹不掩本，谓非同非异可也。惺谷寿禅师云：为门外人说同，否则以为异端；为入门人说别，否则安于旧习；为升堂人说亦同亦别，以其见理未谛，须与微细剖析，令知同中有异异中有同；为入室人说非同非别，粗言细语，皆第一义，又何儒释可论？斯言得之，以其次第顺于四悉檀故。然细论说法方便，则四句之中，一一皆具四悉，又贵临时善用，不得固执斯言为死法也。（《四书濂益解序》）

◎ 大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖圣贤所得私也，统乎至异，汇乎至同，非儒释老所能局也。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。迹不离道，而执迹以言道则道隐，故曰：形而上者谓之道，形而下者谓之器；又曰：君子上达，小人下达；呜呼！今之求道于迹者，乌能下学而上达？直明心性，迥超异同窠臼也，夫尝试言之，道无一，安得执一以为道，道无三，安得分三教以求道？特以真俗之迹，姑妄拟焉，则儒与老，皆乘真以御俗，令俗不逆真者也，释乃即俗以明真，真不混俗者也。故儒与老主治世，而密为出世阶，释主出世，而明为世间佑，至于内丹外丹本非老氏宗旨不足辩。然则言儒，而老与孔皆在其中矣，言释而禅与教皆在其中矣，故但云儒释宗传窃议。（《灵峰宗论》）

◎ 智旭大师说：夫仁、爱非外铄也。……充恻隐之心仁不可胜用，儒以保民，道以之不疵疠于物，释以之度尽众生。……自心者，三教之源，三教皆从此心施設，苟无自心，三教俱无；苟昧自心，三教俱昧。若知此心而扩充之，何患三教不总归陶铸也哉！心足以陶铸三教，乃各能尽其性，亦能尽人物之性。（智旭大师《灵峰宗论》卷七）

智旭大师说：三教圣人不昧本心而已。本心不昧，儒、老、释皆可也；若昧此心，儒非真儒、老非真老、释非真释矣。（《灵峰宗论》卷二）

◎ 明代宗本说：有一人，故奉三教之兴；有三教，故助一人之理。犹天之三光，世之三纲，鼎之三足，皆缺一不可也。（《辩明三教大理翊赞治化论》，《归元直指集》卷上。）

明代宗本说：若曰齐家治身，致君泽民，此特儒者之余事；若曰畜精养神，飞仙上升，此特道家之粗迹；若曰超生超死，自利利人，此特释氏之筌蹄耳。

◎ 憨休说：孔子曰欲无言，佛曰无一字。既曰无言复删修六经，不

知其几千万言也，其几千万言不过言其无言而已。既曰无一字，可为说经八万四千，其说经八万四千不过说其不一字而已。儒曰爱人，佛曰慈悲；儒曰万物一体，佛曰昆虫草木皆有佛性；儒曰戒慎惧，毋自欺，佛曰念起即觉，以智慧剑斩断葛藤；儒曰不勉而中，不思而得，佛曰出有入无，法轮常转，自在无边。

◎ 屠隆认为：“今夫儒者，在世之法也；释、道者，出世之法也。儒者用实而至其妙处本虚，释、道者，出世之法也。儒者用实而至其妙处本虚，释、道用虚而至其妙处本实。……故三教并立，不可废也。”

◎ 明末清初永觉元贤说：“强异者迷也，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。……是知理一而教不得分，教分而理未尝不一。”（《寐言》）

元贤说：“人皆知释迦是出世底圣人，而不知正入世底圣人，不入世不能出世也。人皆知孔子是入世底圣人，而不知正出世底圣人，不出世不能入世也。”

◎ 元贤弟子道霭说：“小乘人天以及儒、道，西天九十六种，皆是国教。”（《旅泊庵稿》卷四）

◎ 清朝木陈道忞据《奏对机缘》载曰：“上携两学士至方丈，命学士王熙问：如何是三界唯心，万法唯识？师云：一字两头垂。上问：三教归一，一归何处？师云：大家在这里。”

◎ 先儒有言，同一理也，儒者得之为儒，佛者得之为佛，仙者得之为仙，旨虽殊途，理本一致。故王文成先生与人谈儒，恒以释宗诠之，与僧谈禅，恒以儒书晓之。此不特善于观儒，抑且善于明释矣。夫所谓释者，非尽以入山门，坐静室，敲鱼温咒，便为脱然浮尘之外；要以却妄想，还真如。世人转智以成识，而如来欲人转识以成智。世人昧性以适情，而如来欲人引情以归性。其于儒者遏欲存理之意，实相符也。自其心之无放逸，则为戒惧慎独；自其心之无人我，则为是法平等；而必欲判释与儒为二者，则过矣。《金刚经》云：如来无所说。《楞严》云：但有言说，都无实义。则是清净法宗，不假言诠，不落口谛，此固最上乘之诀，而又何有于大藏诸书也。虽然上智返心而即是，中材开卷而思义。所谓文字般若，与实相

观照，并峙为三。禅家所谓将密口以代苦瓜，引人入胜者也。祖源禅师手辑一录曰：万法归心。夫心者，真如之体。法者，真如之用。心不能离法以为源，法不能离心以为宰。故《金刚经》云：如来者，即诸法如义。所谓如如不动，了了常知也。禅师为都人士名宿，得临济真传。其手辑一书，以廉洛考亭之学，阐菩提无上之宗。谓之行释也可，即谓之翼儒也可。而世之慧者，由文字以究无文字之始，由无文字以思著文字之原，则不越寂照二字。而山河大地，全露法身，地水风火，俱无实据。而世界微尘之象，俱不足以系其心。则不窒於文字般若之义，并不负于祖源禅师汇辑之衷，庶几有得云尔。（〔清〕祖源禅师《万法归心录》）

◎ 俗问：某欲常素，可有功德否？

师曰：鳞甲羽毛，诸类体殊，知觉痛痒，与人无二。皆因前念差，今世形骸故异。如若诚信断腥戒杀，真是大德君子，可谓仁慈善人。果尔斋戒终身佛倦，不但增崇福寿，而亦种菩提正因。可叹世迷无慧，贪味恣腹屠杀，造作百端，自美三寸舌头。一日改头换面，展转吞食，那时痛苦恨悔，无人能释。

俗云：世人咸言猪、羊、鸡、鹅、鳞甲羽毛等等禽畜，天生斯物，与人为菜，若不屠食，留他何用？

师曰：世人食肉，咸为当然，恣意屠杀，美口悦腹。殊不知水陆空行一切众生，不过是业力所报，各受躯壳。世人虽仗一时之福，欺杀肥己，奈他力劣，难敌之恨，报冤有日。果若猪羊等物，天生与人为菜者，世间豺狼虎豹，蚊蠓蚤虱，无限恶兽凶禽，皆能食人，莫非天生？假使男女与互物为菜，可乎？世人不明杀业互偿，无端反生应当，愚昧之甚！

◎ 儒云：佛氏之道，无父无君。先儒评论，同於杨墨，以吾细究，果然不错。

师曰：佛在因地，无量劫中，割目救亲，舍身代父，广行忠孝，不能达报。唯有出家，学无上道，成等正觉，方能报尽。佛经云：若人孝事父母，天主帝释在汝家中。孝养父母，大梵尊天在汝家中。又能孝敬父母，诸佛在汝家中。佛律有云：孝名为戒。又曰：不先供养父母而布施者，是名恶人。弥勒偈云：堂上有佛二尊，懊恼世人不识。不用金彩装成，非是旃檀雕刻。即今现在二亲，就是释迦弥勒。若能诚心敬他，何用别求功德？佛教虽无治国之语言，能道民善世，化邪归正。使愚者众善奉行，令智者

悟理修心；可谓明扬佛道，真是暗报国恩。岂不见佛教释子，天下丛林，早晚课诵，四恩总报，三有齐资？佛果亏心，不忠不孝，十方菩萨，漏尽罗汉，天龙八部，各路鬼神，岂肯归依，钦心辅佐？吾岂妄谈？公自祥之。

儒云：父母在，不远游。远游尚且不许，何况毁形离亲？

师曰：只知世间小孝，不悟出世之大孝。在世之孝，不可远离，生事之以礼，死葬之以礼，后祭之以礼，始终孝道，俱备尽己。儒教但知事亲行孝，不知过世父母，至於现在双亲，造业受报，堕落三途。若得亲子出家，顿证无上菩提，乃能救拔出苦，可谓真报亲恩。古德云：一子出家，九祖升天。僧虽毁形，是谓远离世俗，学道易成。不畜妻子，可谓割断恩爱，速成正觉。汝自知世间之五伦，而不知救亲之大孝。

儒云：不孝有三，无后为大。

师曰：世间伦理，绝嗣不孝，出世之道，不在斯列。众生相续，贪爱为因，结爱不体，如胶似漆，生生会聚，世世牵连，父母子孙，来往不断。若有真慧，刚烈决断，发大勇猛，割断爱欲，顿悟心性，直超觉地，虽然绝嗣，不为罪过。自有出世大孝，真报祖父之恩。

儒曰：僧家开口便言出世。若果有出世之法，除非不在世上行，今现在世上行走，何言出世间之外？

师曰：学道之人，不染世缘，处处解脱，谓之出世。非离世间，别有可出。譬如儒家及第，谓之登龙折桂，岂真有龙可乘，有桂可握？可笑迷执，反生异论。

儒云：吾见僧家贪名逐利，纯行世法，何曾无染？

师曰：末法时节，离圣太远，龙蛇混杂，凡圣交参。总有智人，不外世法，行於非道，成就佛道。肉眼难识，莫生概论。

儒云：孔圣攻乎异端之说，岂不是佛老二教乎？

师曰：孔子若以老子为异端，又有问礼於老聃之叹。若以佛为异端，当时佛法未至。孔子因见春秋之时，贤者太过，愚者不及，俱失中道，故曰异端。后儒借谤佛老二教，其说支离，大不通耳。

儒云：佛氏寂灭，谓之异端，先儒检点，其说不错。

师曰：所言寂者，非对动之寂；从无始来，本自不动之寂。所言灭者，非对生之灭；从无始来，本无生灭之灭。斯是本性全体，万用从此而发。后儒不悟性体，妄生断灭异见。

儒云：吾儒穷理尽性，非同佛教偏空。

师曰：佛云：寂灭现前，六根互用。

儒曰：寂然不动。感而遂通。

佛云：如如不动。儒曰：空空如也。释子转识成智，颜回学圣屡空。若以寂灭谓之异端，孔子空空与佛无二。后儒不明性体，无端妄论偏空。若悟未发已前，方知儒释无二。

儒云：佛氏常以因果惊恐愚俗之流。言人善定生天堂，如人恶必下地狱。六道轮回，三途业报，如斯虚诞，惑人之甚。佛徒岂知人命终后，气化清风，肉身化泥，一生已休，有谁再来？

师曰：无因无果，天堂地狱，尽是虚伪；人生一世，死了归无，气化清风，肉化为泥。如君之说，既无因果，易经有云：积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。又书云：作善，降之百祥；作不善，降之百殃。既无地狱，因何传曰：为不善於幽冥之中，鬼神得而诛之？既无轮回，何故又言：死於此者，则生於彼？万物皆出於机，皆入於机。如无因果报应，人生一世而已，正好放荡，纵意行非，死后不过化阵清风。自如化风且置，然则清风无情，本无知觉。程颢云：孝子祭祖考，祖考来格者，是至诚有感必通。如斯之说，祖考来格，还是清风来格？还是灵性来格？若是灵性来，灵性成风。若是清风来，清风无情。莫是祖考死后，性化无情之风。子孙祭他，复变灵性；受祭之后，还化清风。如是往来变化，真是奇怪之风。程子又云：鬼是往而不返之义。既是往而不反，子孙至诚感格，又是有反，真可笑耳。伊川曰：鬼神是二气之良能，阳气生天为神，阴气下地为鬼。既言因果是假，天堂地狱非实，阳气生天为神，阴气下地为鬼，又堕因果感应之内。可叹俗儒，不悟妙性，非有非无，不生不灭。妄生断灭，自昧本真。应须早生智慧，急急访寻明师，肯求一言半句，发明一贯之道，定不落於断常二见，了悟孔门中和之理。

儒云：既是因果不昧，善恶报应无差。因甚武帝奉佛，又有侯景亡国之衅？

师曰：国祚之短长，世数之治乱，皆有定数，故不能移。梁武小乘，专修有为，过信泥迹，执中无权。侯景兵至，不设方便，集众沙门，摇铃击磬，念摩诃般若波罗密。如后汉向邳有张角作乱，不欲国家兴兵，但追将兵河上，向北读孝经，贼闻当自消。用斯不善之法，岂是孝经之过？梁

武执中，又且定业亡国，非由作善损之。武帝寿高九十，定业以疾而卒，不至大恶。何故借此，诽谤圣教，自取过耳。

儒云：师言定业难逃，感应之事诚伪。

师曰：前世作业，今生受报。现身修福，再来受乐。斯理以定，非自能移，武帝生前结冤，今世宿仇相遇，虽逢冤难，修善因在来生，乐果定不能昧。

儒云：因果不昧，定见而无可移。

师曰：此是定法，还有不定。

儒云：如何不定？

师曰：前生造业，今世贫夭，或行阴鹭，罪灭福生。或在往劫，因结命债，今生会遇，因行大德，感动天地，化凶为吉。古德云：若行阴德，能解宿业。虽有定法，又有不定。

儒云：武帝舍身，修寺建塔，印经造像，奉佛度僧，如是之善，岂无阴德，感动天地，解冤释难？

师曰：斯是有为福田，再来自受乐果。若是无心阴德，能与天心合一，所以化凶为吉，可能转祸为祥。

儒云：佛法若正与儒理同者，因甚欧阳修曰：佛为中国大患？

师曰：若是佛法非正，乃是中国大患者。因甚上古，至於今时，圣帝贤王，宰官大儒，长者居士，道婆奴女，奉佛者如水潮渤，皈依者似星拱极。难道其中无有一人，识破是邪而灭除之？况佛远方亲身未至，不过言教而传此土。若是害人之法，岂容流传日久，奚不人厌，天可诛之。

儒云：欧阳修曰：佛者，善施无验不实之事。

师曰：佛施妄事，必有所图。若谓名利，佛本至贵。若谓饥寒，佛本至富。因甚舍富贵之王位，反施无验不实感人？斯亦颠倒奇怪之甚。若佛但有纤毫诈妄之心，十方圣贤，岂肯相随弘化。经云：如来是真语者，实语者，如语者，不诳语者，不异语者。斯是欧阳昧心言耳。

儒云：韩愈曰：佛者，西域之一法耳。自后汉时，流入中国，上古未曾有也。自黄帝已下，文武已上，皆不下百岁，后世事佛渐谨，年代犹促，陋哉！

师曰：大圣降世，不拘方所，不拘寿数。中国帝王，舜帝生於诸冯，卒於鸣条，东地人也。文王生於岐周，卒於毕郢，西地人也。舜与文王皆

是圣人，法於天下，后世尊之，亦皆随其地而得其寿耳。若谓上古寿长，后世事佛反促，何故外丙仲壬之年甚短？何故孔鲤颜渊之寿无多？信善因谓事佛促命，韩愈谤佛合当永寿，如斯掩耳窃铃之论，未免智者笑也。

儒云：佛教明心见性，见性成佛，吾儒竟无如斯不实之语。

师曰：佛教示人，明心见性，见性成佛。孟子曰：尽其心，知其性；知其性，则知其天。又云：诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。吾教悟佛之言，行佛之行，是佛而已矣。儒释何异，而言不实？

儒云：既是悟佛之言，定要行佛之行。吾见僧家，还有许多不遵佛律，是何故也？

师曰：法门广大，龙蛇混杂。当时佛在之日，尚有六群比丘；何况末法，去圣逾远。今时释子千百之中，求一仿佛古人足矣。譬犹披沙拣金，十斛之沙，得粒金而为世宝。又如剡石攻玉，一山之石，得寸玉亦作佳珍。古德云：众角虽多，一麟足矣。非但末法时节，佛教难得其人，孔子当时，已有君子儒、小人儒。祇如现今服儒服者，安能保其皆如孔孟？所以像法之教，不单僧有不律，儒教亦然，未能免也。

儒云：既是三教一理，云何妄分等级？释教治骨髓，道教治血脉，吾儒治皮肤。如斯不公之言，未免令人生怒。

师曰：儒门以穷理尽性为道，三纲五常为德，故求人为君子，所以治皮肤。道家以修真养性为道，弱志退己为德，可为清虚道人，故曰治血脉。佛教以明心见性为道，六度万行为德，成正觉三界师，真能治骨髓。非是三教道体有异，因为各门功行有殊。

儒云：如何谓三教体一？

师曰：若问体一，释教见性，道家养性，儒门尽性。入门虽殊，归源无二。

儒云：释教与儒，还有不同。

师曰：何处不同？

儒云：吾教先读后讲，博览群书，以尽性情之理。佛门先教静坐，参究话头，以悟心性之道，所以与儒大有不同。

师曰：从外入者，不是家珍；从内发者，方谓真慧。当时孔子门下，唯有颜回得悟，余者多学多见，皆从外来助发。所以学与悟，如隔霄壤耳。如程明道受学於茂叔，茂叔母令寻究仲尼颜子乐处。此仲颜乐处，岂不是话头？又有豫章罗仲素，只教人静坐参究，四端未发，作何气象？不唯进

学有力，兼亦养心之要。斯二公，儒门之高贤，何异禅家参究悟入。

儒云：顿悟之理，吾信不及。

师曰：不但今时初学儒者信不及，子贡、子张、孔门诸贤更信不及。当时唯有颜子信得，所以孔子称其好学。

儒云：吾教从事入，动中契理。佛家从理入，静坐悟理。所以动中契理者气力大，总然静坐悟理者气力弱。

师曰：如君所言，其理甚是。无奈熟处太熟，生处太生。学人若在动中，熟处证理，不随事乖，万中无一。初机偏静，生处炼成，若到动中，自然得力。伊川见人静坐，欢喜斯人善学。朱熹云：明道教人静坐。李先生亦教人静坐。盖精神不定，则道无凑泊处。若静坐养得来，便条畅。如上诸儒，善爱静究，可笑今时，世俗之儒，妄心生灭，无暂停息，对境逢缘，无分主宰。如何从事入，动契一贯之道？

儒云：禅曰：至理一言，转凡成圣。如斯奇特，使儒难信。

师曰：当时曾参，究理心切，忽闻孔子一以贯之，唯然领悟心性之理。又周茂叔示众徒云：堂前草不除。有问其意者。

答云：自家意思一般。张子厚观驴鸣领会。斯不是至理一言，转凡成圣之样乎？

儒云：禅宗以机缘印证，吾儒定无如此事。

师曰：昔程伊川见邵康节，程指食桌而问邵曰：此桌安在地上，不知天地安在何处？康节先生极论其理，斯问即是机缘印证。

儒曰：吾教诸子咸论无极太极，不能明爽，后学一时难入。师明三教一理，何不出双手眼拔转未悟，信佛最上？

师曰：道儒二教，大科理同。以无极生太极，太极动而生阳。动极而静，静而生阴。一阴一阳，两仪互交，四象五行而生万物。总然高推理至极，终不识是心所现。吾若示之清净本然，云何忽生山河大地？犹恐难入。权借儒教无极太极，二理差别，使汝易悟，再究佛乘。本性空寂即无极，真心灵照即太极。寂照不二，如镜照物，善恶能辨，不生分别。心几才萌，善恶纷然，如太极动而生阴阳，阴阳互交而生万物。真心应物，不生分别；一念才生，万法齐现。假指心性而明易道，若到禅门下，再参三十年。

儒云：吾教学庸，谓之圣经，如师不吝，求一释乎？

师曰：大学之道，在明明德，在亲民，在止於至善。

释曰：孔门大学之道，非是礼乐射书，不堕太过不及，常住中道之理。在明明德，分作二释。上明即悟，下明即心。真心虚灵，照而常寂。德者心用，纯善无恶。三纲五常，礼乐刑政，总出妙明一心德用。又因众生无始以来，逐境随情，染污於久，故反德用，颠倒错乱，遮障本明，漂流生死。一朝悟明本心，方知贤愚无二。自悟已后，须要新民，使人人发明妙明真心，实践此止於至善之地。

如上为顿悟，以下是修证。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

释曰：自知止於至善之地。至善者，是中道之理。若是止於中道，自然善恶无惑，可谓知止而后有定。定者心不动，事物不能移。若到事物不能移，本心如光明镜子，清静应物而无染，谓之定而后能静。静者是本心静，非是止动之静。真静向前，处处无碍。若至处处无碍，自然动摇不乱。若摇不乱，谓之真安，故所以谓之静而后能安。安者安闲，内外一如，任运稳贴，处事真实。以上总是定，以下可谓慧。果若定静安久，真慧自然发现，故所以谓之安而后能虑。虑者是真慧，事事无碍矣。若到於事事无碍，可谓虑而后能得。得者，得无所得，是定慧等等耳。（〔清〕祖源禅师《万法归心录》）

◎ 物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

释曰：明明德者，是谓之本；新民明理，谓之是末。知止至善，可谓之始；后复本心，谓之始终。本末始终，次序不差，自然近於大学之道。

古之欲明明德於天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。

释曰：古之人君，悟本治末。未治天下之人，先要治於一国。欲治一国，先齐其家。欲要齐一家人学理，必先修吾身之德用。若修吾身德，唯先正其心。心本无邪，因意发动，意念颠倒，涉於欺妄。所谓欲正其心，必先要诚其意。诚者真实，应物不偏。欲要应物无偏，须先致其良知。良知者，是心之灵明，如镜照物，不生分别。今因分别憎爱，是情识之妄能。故曰：致知须在格物。物者是情识，非是外物也。佛云：若能转物，即同如来。后儒不悟，物本情识，误认格物，谓穷事物，欲其极处，无不到者。可叹外求，反被物惑。

物格而后致知，致知而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

释曰：这一节文，复上本意，若能转识，良知自致。良知若现，如镜照物，善恶分明，不生憎爱。憎爱不生，意诚无偏。意诚无偏，心正无妄。心正身端，自然之理，任运所为，皆合至道。所以感化一家，都学我行；感化一国，都听我诲。自然天下人民，都做良善之人。自天子以至於庶人，一是皆以修身为本。其本乱而未治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

释曰：上至天子，下至庶人，皆是一心为之根本。不但心是一身之本，可为出世治世之本。其本若乱，修身、齐家、治国、与平天下否矣？未之有也。

儒云：大学已闻，请示中庸。

师曰：天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

释曰：孔门心法，中庸之理，不偏不倚，不邪不住。朱熹注解，性犹天命，令与人物，各赋其理。未知心性是何物件，犹天命令，来付人物，却将孔圣之理，注成心外有法。岂知本性，体若太虚，无内无外，非来非去，皆因最初不守自性，忽起动心，故受胎狱。本一精明，分成六用，随境逐情，流荡生死。众生不能返源，先圣指条径路，拈出天命，即是性体。天命、天心、天道、天理，名异体同，总是性理。古德云：在天谓命，在人谓性。故所以示云：天命之谓性。自人人本具一灵妙明真性，任运应酬，理本当然，体中用和，不落偏倚，日用中，事理无碍。故曰：率性之谓道。皆因受生以来，尘染遮障本理，颠倒乱想，不悟性体。圣贤设教，化人复性，悟理修证，返妄归真，以复本来天命之理，所以为修道之谓教。教者修乎道，道者本乎性，性体源乎天。

圣人乐天知命，乃中庸之道也。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，故君子必慎其独也。

释曰：若悟性理，不可须臾有离。须臾不在，习气则复现矣。所以戒慎恐惧，如临水渊，保任本性，不落邪僻。慎独之道，须防隐微，几才似萌，微动未发，善恶似生未生，正好一掏放下，复还本理，其功甚大。若待善恶念生，憎爱取舍齐发，再去降伏，岂不太远？所以慎独功夫最为紧

要。故曰：君子养道，慎其独也。

喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

释曰：未发之中，即是真智，寂照无二，应物无心，又名良知，可谓道本。已发之和，即是妙慧，能分诸法，无住无染，谓之良能，名曰达道。良知良能，本乎性体，体包太虚，含育万有。故云：致中和，天地位焉，万物育焉。

儒云：再请明示，良知、良能？

师曰：良知与识知，其用大不同。良知无心而知，识知有念而知。良知知善知恶，不住善恶。识知知善知恶，而住善恶。良知如镜照物，黑白妍媸自分，无纤毫影子留於镜体中。识知在镜影上妄起分别取舍，障自本明，合尘背觉。良知识知，须当自辨，毫厘有差，千里远已。良能是慧，能分诸法，善治世道，不随事染，应用自在，事事无碍。

问：孔子空空，颜回屡空。未审二空，其理是同是别？

师曰：孔子空空，以空空空。以空空空，空空即如。斯如即真如，真如即本性。颜子学圣，未证真如，不免有念。虽有念动，觉之即无，为不远复。孔子故称颜子：回也，庶乎屡空。

问：子曰：吾道一以贯之，未审如何是一？

师曰：一者即性，性者即理，理者即道，道者即一。

问：克己复礼，天下归仁焉？

师曰：克己情识，复还天理。礼者，理之节文；仁者，心之德用。人能克妄复真，天下归仁体一。

问：书云：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。

师曰：人心生灭不停，故危殆而不安。道心虚灵寂照，故微妙而难见。精为虚中灵，一为灵中虚。执是定辞，中是性体。三教圣贤，本乎一理。若离心性，尽是魔说。

问：如何学颜子道，不迁怒，不二过？

师曰：怒者动也，非是恚怒。颜子心学，念动即释，不续二念，故云不迁。心常在一，应事无偏，有过即改，名曰不二。

问：圣人以易洗心，退藏於密。

师曰：洗心者净妄，退藏者复真。真妄双泯，故谓之密。

问：不识不知，顺帝之则。

师曰：真性如镜，照物无心，才有知识，便落意识。孔子曰：吾有知乎哉？无知也。禅云：不知不识，佛道骨髓。

问：夫子饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。未审所乐何事？

师曰：乐者真乐，非世欢乐。所乐者天理，所知者天命。乐天知命，无喜无忧，妙性朗然，其乐难述。

问：颜子箪瓢之乐，与孔圣乐同否？

师曰：颜回得孔子道，无喜无忧之乐。其理本同，颜多保任。

问：上天之载，无声无臭。

师曰：空本无声，虚本无臭。虽无声臭，天道不掩。

问：子路问死。夫子答曰：未知生，焉知死？斯答未审是何意也？

师曰：知昼则知夜，知始则知终。汝若先悟未生已前面目，便知末后安身立命之处。生从何来，死归何处，原始要终，其本一也。

问：如何谓赤子心？

师曰：赤子之心，纯一无妄。赤子非是大道，只取无分别心。如大人通达，知一切法，不失赤子心，方可谓道。

问：颜渊如愚，廉溪守拙，明道端坐，仲素爱静，如斯行履，是何故耳？

师曰：斯是悟理修道，超凡入圣之径。后儒不贵悟门，唯务多学多闻，皆从外来凑补助发，不能心地用功，发明真实智慧。汝问诸子，可谓真学。

问：吾虽多学，不能顿悟。未知看何文书，可谓入理之门？

师曰：真参实悟，不在文字。总有多学，博极群书，理路太多，解路太过，反障本心，与识作伴。如人数他宝，自无半钱分。直须放下一切外学，单参四端，未发已前，是何面目？动静之中，刻刻追究，是何道理？唯守一念，更无二心。不用博量，不用知解，不用待悟，不用会理。不用堕在寂灭处，不用掉在无事裏。唯要深究未发已前，日久月深，纯一无二，心思不及，意识不行，时节若至，其理自彰。见色闻声，触破鼻孔，的一声，冷灰豆爆，心地开通，发明本性。然后诲学道民，至於齐家治国，无不是汝心性妙用。

问：上根顿悟，直下了然。中下习重，如何保养？

师曰：悟理之后，随缘保任。兢畏齐栗，如临君父。至诚真敬，本性

不失。如是保养，日久自然。

问：设或失念，如之奈何？

师曰：颜子之学，而不远复。一顿之间，自还本理。（〔清〕祖源禅师《万法归心录》）

◎ 道云：吾教与释，大不相同。

师曰：何处不同？

道云：释教修性不修命，吾教能性命双修。

师曰：如何是性？如何是命？

道云：修性者离宫习定。修命者水府求玄。

师曰：如何是离宫习定？如何是水？求玄？

道云：离宫习定，凝心不动以保神。水府求玄，炼精化气以固形。形神俱妙，与道合真。

师曰：释教偏修，不炼精气，固形保命。汝却不知离宫习定，心息相依，是二乘之法。炼水府精，化气逆行，通关固形，是延年之术。佛教上乘，顿悟心性，山河大地，万物身心，咸是性中虚幻之影。无故依幻修影，岂不错之太甚？古德云：仙者著於形神，而不能舍去。且形神者，乃是真性中所现之妄想，非为真实。可笑道教，古今高真，不悟正觉，错会至理。妄以心息相依，谓之修性；炼精化气固形，谓之修命，总得形神俱妙，与本性远哉。

道云：阴鬼之徒，不能双修，反生妄谤吾道为二乘。尔可辩明，吾心方伏。

师曰：学仙道者，起於众生。虽知生死最苦，不悟最上一乘。迷执色身之内，妄以肉心之中，有一神性，号曰真汞，异名姹女。凝神不动，为之离宫习定。肾中精气，号曰真铅，异名婴儿。炼精化气，为之水府求玄。意为真土，又名黄婆，自如习定之法，须要偏於静坐。用意调息，摄身不动，为之伏虎；凝神合气，心定不动，为之降龙。身心意合，为归土釜；寂然不动，为之修性。张紫阳云：真土擒真铅，真铅制真汞，铅汞归土釜，身心寂不动。道家认斯心息相依，妄谓释教偏修，岂不错会最上至理？殊不知人人本具广大心性，包裹太虚，非有非无，不内不外，本自不动，不用习定。无端却将身内幻识，以幻凝幻，谓之修性。真是认贼为子，以谓本具真性。总得修成，不离欲界。定力若尽，还堕下界。

道云：离宫习定，如是之说。水府求玄，尔须辩之。

师曰：水府求玄，护惜精气，二六时中，返照脐内，一寸三分，名曰气海。守而不著，照而不住。身心定久，坎离并交，心火下降，肾水上升，精满气圆，内肾如火。亥末子初，尾闾气动，用意吸提，中冲夹脊，直过玉枕，上至天谷。复化金液，香甜之味，咽下重楼，落於黄庭，名曰：乾坤交媾罢，一黠落黄庭。从斯和畅，四肢通快，一气周流，滋润脏腑，面返童颜，延年益寿。古仙偈云：法水能潮有秘关，逍遥日夜遣轮环，于中壅滞生诸病，才决通流便驻颜。吴仙又云：气归元海寿无穷。此术为金液炼形，习定为玉符保神。形神俱妙，与道合真。一朝功满，随福浅深，行广者上升天宫，功微者暂居蓬岛，或住洞天，三五百载，二几千年，再来人间。积功累行，培养福慧，一日行深，上帝来召，随班列位，仙官不等。若依斯修，与佛之道同者，大似郑州望曹门，远之远矣！

道云：心息相依，是二乘法。因甚达摩西来，留传胎息经文？

师曰：祖师西来，传佛心印。岂将心息相依，是佛最上一乘。达摩未来东土，此方咸习止观。何劳远涉，又传胎习？却是头上安头，可谓嘴上添嘴。因此震旦初机学道，不悟心性，唯习止观，四禅八定，不证佛心。故我初祖航海而来，直指一心，见性成佛。不知何人伪造胎息，假名达摩教外别传，迷惑后昆，金偷不辨？

道云：胎息法伪，非佛上乘，如是之论，有何凭据？

师曰：胎息之法，如在母胎，杳杳冥冥，身心寂然，久久定成，神与气结，炼成幻形，识神外游，瞬息万里，逍遥自在，与佛一乘，了无交涉。《楞严经》云：诸修学人，现前虽成九次第定，不得漏尽，成阿罗汉。皆因执此生死妄想，误为真宝。殊不知幻身之中，本无性命。吾真性命，不在内外，包裹太虚，本自现成，不加修证。后学信受，悟斯性命，能现无量妙身，能度无量众生，能成无量庄严，能作无量佛事。无端妄将胎息之法，误认教外别传之旨。可叹自眼不明，迷惑初学难辨，以小为大，其过非细。

道云：身心之内，本无性命。现今心中之神，往来呼吸之气，斯不是吾真性真命。将此神气，共相凝合，归於气穴，结成金丹，自然身轻神妙，便能游行八极。天上人间，得大自在。斯谓性命双修，神仙至真大道。

师曰：心中之神是妄，呼吸之气是幻。若以幻妄是真性命，总然修成，

神形轻妙，游行虚空，瞬息万里，寿活几千万岁，深居洞天福地，以为成圣。然而不悟正觉，报尽还来，散入诸趣。

道云：佛教修性，偏阴无阳，总得修成见性，却是清灵之鬼。

师曰：阴阳鬼神，是空劫后之事。妙明真性，是空劫前之理。若将空劫前之理，认为空劫后之事，斯人不但不明阴阳，而且迷昧颠倒甚矣！

道云：佛教偏修为阴，吾教双修为阳。丹经子书咸论，非我自生杜撰。

师曰：道家双修，误认真实。心中识神，为阳中之阴；身内精气，为阴中之阳。聚气合神，神凝气住，谓之取坎填离。点化阳中之阴，成乾健体，炼成金丹。十月结胎，九年保养，上出顶门，谓之阳神。散则成风，聚则成形，游行天下，逍遥自在。有功上升天宫，功微隐居蓬岛。若依斯是，而不修三昧，仙报已尽，还堕下鬼。古德偈云：学道之人不识真，以为从前认识神，无量劫来生死本，痴人唤作本来人。佛教上乘，见性无为，湛若太虚，体同法界。非阴非阳，出出入入。牵之无前，引之无后。举之无上，抑之无下。亘古常明，至今不昧。虽无形相，能起报化。岂但能现一身，能化千百亿身，度脱恒沙众生，成就万德庄严。浅机抱疑，何能信受？

道云：吾教有云：修性不修命，万劫阴灵难入圣。

师曰：命学之理，大有差别，若不深究，恐误后学。山僧不惜唇吻，与尔微细辨之。修命二字，有理有气。理命有二义，气命有两种。吾先明气命，后再论理命。一气命者，固本开关，常偏静坐，返照气海，真意不散，湛然不著。日久月深，精满气圆，内肾如火，急急撞动。调匀鼻息，急提谷道，用意引之，谓之采药。仙云：癸生须急采，望远不堪尝。半晌之间，精气上腾，自从尾闾，历历有声。中过夹脊，直透玉枕，努力运上，冲至顶门。其气欲降，用鼻引之，自化甘露，香甜之味，咽下重楼，落於黄房，此名肘后飞金晶，又曰闭任开督脉。从斯丹田气暖，神气冲和，润泽肌肤，畅於四肢，面返童颜，长年益寿。以此观之，延命之术，总活千岁，终成败坏；不悟心性，还堕诸趣。若谓此术可能成圣，迷惑后昆，真大诳语。二气命者，凝气归根，人在母腹，随母呼吸。及至降诞，剪断脐蒂，一点凡气，棲於丹田，如龟一座，吐纳元气。一昼一夜，呼吸往来，一万三千五百之息。皆从口鼻漏泄於外，不能返本，归於气穴，故寿不长，色身不坚。须在行住坐卧，返照常纳气海，气住形生，神凝气住。神气结

成，谓之阳神。日久出形，游行天下，随功浅深，列位不等。报尽还来，世间为人，复作恶业，沉堕三涂。妄言斯道了脱轮回，不修斯道，难入圣位，未免智者见笑。

道云：气命二学，分别甚明，理命二义，再乞示之。

师曰：理命两义，在缠出缠。在缠以情为命，出缠以虚为命。在缠动为丧命，混情为修命，出缠合虚为至命，又谓之复命；儒曰天命，释曰法界。此乃大乘之学，可谓中道之理，依斯修证，谓之理命。若依气命，不悟理命，到底成空，终非大道。

道云：仙师有言：见性者不知其命，末后何归？未审知命，是理是气？

师曰：见性之人，自知天命，末后一著，与虚合体。儒曰：穷理尽性以至於命。释云：在缠名如来藏，出缠为法界性。若炼气命而神倚气结，为我归处，未免报尽，还堕诸趣。须知天命，方谓本理。

道云：一阴一阳，谓之正道。孤阳寡阴，万物不生。因甚却言无阴无阳，如无阴阳，与顽空何异？

师曰：动而为阳，静而为阴。两仪四象，五行八卦，是太极分后之事，性是无极前之理。太极之中，阴阳尚且未分，何况无极之前，岂有阴阳？顽空名无灵，有灵者非顽，后学不悟，妄生断见。释云：如如不动，了了常知。儒曰：寂然不动，感而遂通。道言：身心不动以后，复有无极真机。三教示徒，其理无二。若悟真空，则虚灵不昧。

道云：吾教双修，一世飞升。释教偏修，未免形衰。如果道成则可，不然再来，未免迁移投胎之苦。

师曰：汝祇见一世飞升，不知他历劫培植。道教马丹阳、邱长春，三生为伴侣，十世做修行，一出头来，顿悟正道。今见利根一生成办，皆是远劫累积功行，今时故能现世成真。勿执一偏，定在现世。

道云：气命之学，是伪非真。依斯之说，命术其无用乎？

师曰：炼精化气，气聚形生，修命延年之术。若依斯了脱，则误人非浅。须要顿悟心性，方能超凡入圣。

问：泥水金丹，黄白妙术，未审其理，是邪是正？

师曰：财、色、名、食、睡，地狱五条根，五欲不空，生死不息。真实学道，割恩断爱，持戒明心，方能证理。无端反用美女采战，损人补己，不但大丧良心，他日难免火狱。佛云：贪淫众生，恶业益深，花报众病，

果报火床。又有一等痴业之辈，贪财取利，烧茅炼汞，人问何故？假曰学道，古人去贪，财物沉之於海，今反却使铅锡为之修行。如此慕道，真是诡譎奇异。可叹贪财好色之徒，自投三途苦恶之路。

道云：大圣老子，化胡成佛，殊不知释迦是老子之徒。

师曰：佛生於周昭王二十六年甲寅，灭於穆王五十三年壬申，历恭、懿、孝、夷、厉、宣、幽、平、桓、庄、喜、惠、襄、项、匡、定，共十六王，灭后三百四十四年，定王三年，方生老子。过流沙时，佛法遐被，阐五天竺及诸邻国，天下闻佛正法，已经三百余年。

道云：定王三年，所生后天老子。先天老子，化胡成佛，是实有之。

师曰：混沌未分，鸿蒙渺茫，自然元气，谓之先天。太极已判，天地始分，万物发生，谓之后天。先天本无形，后天方有像。佛生昭王，离开辟太远，如何先天之无形，教化后天之有像？真无地位之言，闻者未免掩鼻。

问：吾教气命是外术，心息相依是二乘，还有大乘可修之理么？

师曰：有可修理。

问：请示可修之理？

师曰：道德、清静二经，依斯修之无过。

问：有几异名，后学错会，乞师慈悲，明示易悟。

师曰：有疑来问，吾不吝示。

问：如何示谷神不死，是谓玄牝？

师曰：谷者虚，神者灵。虚灵不昧，谓之不死。玄牝者，即灵机。灵机者，即真心。

问：如何是玄关一窍？

师曰：念未起，机未萌，谓之玄关。虚中灵，寂中妙，谓之一窍。

如何谓取坎填离？师曰：却妄为取坎，归心为填离。

如何谓抽铅添汞？师曰：泯情即抽铅，空心即添汞。

如何谓之安炉？师曰：不在内，不在外。

如何谓之立鼎？师曰：不即心，不离心。

如何谓之金丹？师曰：圆陀陀，亘古常明。光烁烁，至今不昧。

如何谓之元精？师曰：妙明真精，应现六用。

如何谓之元气？师曰：一心无妄，德气润身。

如何谓之元神？师曰：隐显莫测，应用无方。

如何谓之火候？师曰：一念万年，万年一念。

如何谓之温养？师曰：返照究心，不昏不散。

如何谓之降龙？师曰：心生不续，假喻降龙。

如何谓之伏虎？师曰：泯情复性，异名伏虎。

如何谓之动静？师曰：无念而念，念而无念。

如何谓之水火？师曰：定水慧火，等学无二。

如何谓之真种？师曰：应物灵机，为真种子。

如何谓之纯阳？师曰：一念不生，万缘空寂。

如何谓之纯阴？师曰：妄心颠倒，生灭不停。

如何谓之沐浴？师曰：清心释累，名为沐浴。

如何谓之脱胎？师曰：灵光独耀，迥脱根尘。

如何谓之还虚？师曰：人法双亡，物我一如。

如何谓之了当？师曰：出缠真如，清净法界。

问：初学入门，从何下手？

师曰：先悟后修。

问：云何先悟？

师曰：将平日能所，一切善恶知见，置於肚外，不守一处。单参玄关在於何处？二六时中，深究疑参，此一关窍，是何面目？真疑现前，身心一空，唯有参究一念。再将一念粉碎，真性朗然，玄关现矣。然后随缘保任，净除微细流注。自待与虚体一，方为始终了当。

问：上根顿悟，直下了然。中下之机，宿习太重，纵得顿悟，不能顿证。有何方便，再假保养？

师曰：悟理之人，随缘保任，二六时中，动静之内，外不住有，内不守空。一种平怀，泯然自尽，忽有念生，后念不续。古仙云：神一去，便收来，神返身中气自回。如此朝朝并暮暮，自然赤子结灵胎。赤子灵胎者，非实有胎也，如赤子之心纯真，而无外想也。

问：守赤子心，可谓道否？

师曰：赤子心非是道，但取无分别心。若证赤子心，莫守赤子心，更须转位，方为大方。

问：如何谓之大方？

师曰：静若谷神，动若行云；卷舒无迹，出没无踪。不挂珍服，权披

垢衣；行於非道，成就至道。随类教化，普济含灵。自待福慧两足，方证大觉金仙。（〔清〕祖源禅师《万法归心录》）

◎ 祖源禅师儒道论辨，颇多发明至论。格物一条，以物为情识，此阳明先生之学也。王氏曰：无善无恶，心之体，教人不著於善，不著於恶，所谓真如心也。有善有恶，意之动，善恶由意动而生，由不觉故，而有生灭心也。知善知恶致良知，良知与识知不同，良知即是妙觉，即是本觉，即是妙观察智。欲人致此良知，始不为物欲所蔽耳。为善去恶是格物，此孟子所谓耳目之官，不思而蔽於物。物字作情识讲，必格去这物欲，而后可以诚意正心矣。夫天下万物各殊，安能物物而格之？惟人心之物欲即是恶，去其物欲，本心之善乃显。无恶便是善，善恶之名，亦不立也。克己复礼，己即物也。若使物物而格之，心已乱矣，安能诚意？岂不闻天地之大，虽圣人亦有所不知，有所不能。尧舜之知，且不能遍物乎。况天下之物，亦有出乎常理之外者，非人心之灵可穷。学者焉能即凡天下之物，因其已知之理，而益穷之乎？禅宗看话头，即提一字一句。从有道理处，参到没道理处。一口咬定，一眼觑定。竖起脊梁，穷年累月，忽然一朝，通身汗下，顿悟本心，见自本性。所谓至於用力之久，而一旦豁然贯通焉。须知参禅不过借话头以收束放心，并不是话头中有什么道理也。佛言制心一处，无事不办。道言得其一，万事毕。弥陀经曰：一心不乱。庄子曰：用志不纷，乃凝於神。孔子曰：吾道一以贯之。孟子曰：万物皆备於我矣。何尝物物而格之哉？至於道家之书，惟道德经、清净经为真，他若阴符、黄庭、参同、悟真诸书，皆在色身上摸索，其成就不过楞严十种而已。仙家地位，岂无高下？总由功行浅深。若夫古来上圣高真，炼神还虚，炼虚合道，亦出三界之外，到如来之地，齐孔圣之肩。否则老子亦将堕落，安能三教并行不悖乎？普度寺乘公，因参禅悟道，旁通儒道之书，实能於最上一层处，见得分明。所著有惟心集，念佛是谁偈，引道群迷，尽情透露，诚暗室之一灯也。予就小知小见，印证座下，当得一棒否？洞虚子韦光黻槃谭。（《万法归心录》）

◎ 夫圣经，天下国家之心要也；大学一书，又诸经之心要也；濂益大师大学直指，又大学之心要也。得此心则天下国家治且安，失此心则天下国家乱且危，其关系之重何如乎？而其致力之本则在于修身，修身之本在于正心，正心之本在于诚意，诚意之本在于致知，致知之功即在格物。

物即身家国天下之物，格者正也，正其不正以归于本，正之谓格。格感通也，竖穷三际横遍十方之谓格，夫是之谓大学，夫是之谓明明德于天下。若广说之，岂但一天下云乎哉？不入华严法界观，不能知其究竟矣！窃尝论之，大学一书，世间法之总持也，而即为出世资量；佛说阿弥陀经，出世间法之总持也，而不离世间功德。合是二者而倡导之，弘扬之，则身修家齐国治而天下平，乃至出轮回，生净土，究竟成佛，普度有情，无他求矣！既申濂师直指之意为补注，以便学者，复敬为之赞，赞曰：自有此经，未有此注。格物致知，全经要处，破我法执，修二空观，于一切法，作唯心看。身为物本，格之所先；家国天下乃其末焉，本硕末荣，一气之宣。惟明明德，摄无不圆，宋儒未解，更为补传。错乱古经，大义不显；旭师妙悟，直指真诠。孔圣复起，当无间然；勋哉来学，熟复斯篇。如是修者，是真圣贤；家齐国治，天下便便。（古吴濂益道人智旭《迷阳复子江谦补注〈大学直指补注〉》）

◎ 大者，当体得名，常偏为义，即指吾人现前一念之心，心外更无一物可得，无可对待，故名当体；此心前际无始，后际无终；生而无生，死而不死，故名为常；此心包容一切家国天下，无所不在，无有分剂方隅，故名为偏；学者觉也，自觉觉他，觉行圆满，故名大学；大字即标本觉之体，学字即彰始觉之功，本觉是性，始觉是修，称性起修，全修在性，性修不二，故称大学。

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

道者，从因趋果所历之路也，只一在明明德，便说尽大学之道。上明字是始觉之修，下明德二字是本觉之性，性中本具三义，名之为德。谓现前一念灵知洞彻而未尝有形，即般若德。现前一念虽非形像而具诸妙用，举凡家国天下皆是此心中所现物，举凡修齐治平皆是此心中所具事，即解脱德。又复现前一念莫知其乡而不无，位天育物而非有，不可以有无思，不可以凡圣异，平等不增不减，即法身德。我心既尔，民心亦然，度自性之众生，名为亲民。成自性之佛道，名止至善。亲民，止至善，只是明明德之极致，恐人不了，一一拈出，不可说为三纲领也，此中明德，民，至善，即一境三谛；明，亲，止，即一心三观。明明德即自觉，亲民即觉他，止至善即觉满，自觉本具三德，束之以为般若；觉他令觉三德，束之以为解脱；至善自他不二，同具三德，束之以为法身。不纵不横，不并不别，

不可思议，此理名为大理，觉此理者，名为大学。从名字觉，起观行觉；从观行觉，得相似觉；从相似觉，阶分证觉；从分证觉，归究竟觉，故名大学之道。

知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

止之一字，虽指至善，只是明德本体。此节指点人处，最重在知之一字。圆觉经云：知幻即离，不作方便；离幻即觉，亦无渐次。当与此处参看，大佛顶经云：以不生不灭为本修因，然后圆成果地修证。即知止之谓也，此中知为妙悟；定、静、安、虑，为妙修；得为妙证。动静二相，了然不生，名能定；外境不扰故，闻所闻尽，名能静；内心无喘故，觉所觉空，名能安；烦恼永寂故，空所空灭，名能虑；寂灭现前，如镜现像故，忽然超越，名能得。获二殊胜故。（古吴漓益道人智旭《迷阳复子江谦补注〈大学直指补注〉》）

◎ 大佛顶首楞严经云：尔时观世音菩萨，即从座起，顶礼佛足。而白佛言：世尊，忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛，出现于世，名观世音。我于彼佛，发菩提心，彼佛教我从闻思修，入三摩地，初于闻中，入流亡所，所入既寂，动静二相，了然不生。如是渐增，闻所闻尽，尽闻不住；觉所觉空，空觉极圆；空所空灭，生灭既灭，寂灭现前。忽然超越世出世间，十方圆明，获二殊胜：一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。闻所闻尽，觉所觉空，空所空灭者，谓能闻能觉能空之心，与所闻所觉空之境，俱泯也。忽然超越，获二殊胜者，超越世间有缚。与出世间空缚，故空假双照，发大慈悲心。

物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣！

此启下文两节之义，盖迷明德，而幻成身及家国天下，名之为物；既已迷德成物，且顺迷情，辨其本末，返迷归悟之功，名之为事；既向生灭门中，商榷修证，须知有终始，始宜先，终宜后。古之欲明一节，知所先之榜样也，物格一节，知所后之成案也。

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。

说个明明德于天下，便见亲民止至善，皆明德中事矣！正其心者，转

第八识为大圆镜智也；诚其意者，转第七识为平等性智也；致其知者，转第六识为妙观察智也。格物者，作唯心识观，了知天下国家。根身器界，皆是自心中所现物，心外别无他物也。是故若欲格物，莫若观所缘缘。若知外所缘缘非有，方知内所缘缘不无；若知内所缘缘不无，方能力去内心之恶。力行心内之善，方名自谦，方名慎独。又祇一明德，分心，意，知，三名，致知，即明明德。（古吴澆益道人智旭《述阳复子江谦补注〈大学直指补注〉》）

◎ 离本清净周遍之心而幻为八识：一眼识，二耳识，三鼻识，四舌识，五身识，六意识，七末那识，八阿赖耶识。前六识者，眼耳鼻舌身意六根，与色声香味触法六尘相接，而现之识也；第七末那识，译云染污，执我执法之意根也；第八阿赖耶识，译云含藏，即前七识之所藏也。能转八识则成四智，转眼耳鼻舌身识为成所作智，转意识为妙观察智，转末那识为平等性智，转阿赖耶识为大圆镜智。如是则复还其清净周遍之真心，观所缘缘者，谓观由见所取之相也。外所缘缘是所缘之境，内所缘缘是能缘之心。

物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

我法二执破则物自格，犹大佛顶经所云：不为物转，便能转物也。知至者，二空妙观无间断也；意诚者，由第六识入二空观，则第七识不复执第八识之见分，为内自我法也，心正者；由六七二识无我执故，第八识舍赖耶名，由六七二识无法执故，第八识舍异熟名，转成庵摩罗识，亦名大圆镜智相应心品也，身修者；第八识既成无漏，则一切五阴，十二处，十八界，皆无漏也。家齐国治天下平者，一身清净故，多身清净，乃至十方三世圆满清净也。（古吴澆益道人智旭《述阳复子江谦补注〈大学直指补注〉》）

◎ 真如之体，不变而随缘。随色受想行识五蕴之缘而为人，随善恶净染之缘而为法，因缘和合，虚妄有生，故皆无自性，当体即是真如。不知是义，而妄执有实人即为人我执，妄执有实法即为法我执。我执者，谓执有自性也，能破二执即得二空。金刚般若经云：无我相、无人相、无众生相、无寿者相，破人我执也；又云：菩萨应无所住布施，不住色布施，不住声香味触法布施，破法我执也。当知空假中一心三观，是破二执之神方，

斩一切罪根之慧剑也。异熟者，因果之名，或异时而熟，或异性而熟，或异处而熟。三世因果之成熟，非一时，非一性，非一处也。庵摩罗识，译云白净识，即真如本体。色受想行识为五阴，六根六尘为十二处，六根六尘合六识为十八界，曰阴曰处曰界，皆障碍而不清净，区局向不周遍之称。以皆生灭故，皆有漏也，若能转识为智则成无漏。（古吴漓益道人智旭《迷阳复子江谦补注〈大学直指补注〉》）

◎ 中印圣人其名曰佛，其所设教，凡摄众人必先三皈，然后授与五戒。三皈者，谓皈佛、法、僧是也。五戒者，即不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不饮酒是也。其意以为不皈佛则出世无主，不皈法则开悟无门，不皈僧则教授无师，故三者缺一不可。如三皈虽备，若不严持五戒，则树德无基。不杀即孔之仁，不盗即孔之义，不邪淫即孔之礼，不妄语即孔之信，不饮酒即孔之智，此五者凡学出世法者，既授之后无有破犯则谓之优婆塞，盖有实然后有名也。又皈依佛，佛者觉也；皈依法，法者范也；皈依僧，僧者和也。觉而不范，如但知上可以为器，若不经模则器终不成。如范而不和，如有模而不解调治，则器成不美。是故世出世法，圣人设教不同，然三皈与三纲五戒，与五常初无别也。（《乾龙大藏经》）

◎ 宗儒者，病佛老；宗老者，病儒释；宗佛者，病孔病李。既咸谓之病，知有病而不能治，非愚则妄也。或曰敢请治病之方？曰学儒而能得孔氏之心，学佛而能得释氏之心，学老而能得老氏之心，则病自愈。是方之良蒙服之而有微者也，吾子能直下信而试之，始知蒙不欺。

吾子也且儒也释也老也，皆名焉而已，非实也。实也者，心也。心也者，所以能儒能佛能老者也。噫能儒能佛能老者，果儒释老各有之耶？共有之耶？又已发未发、缘生无生、有名无名、同坎不同坎，知此乃可与言三家一道也。而有不同者，名也，非心也。（《乾龙大藏经》）

◎ 东坡氏岂三头六臂异乎人者耶？亦横眉竖鼻无所异乎人耶？但事理之障，障他不得，所以无不可耳。又事理之障，不能障他，妙在何处？妙在不传也。只此不传者，孔氏得之而为万世师，老氏得之而为群有师，释氏得之而为无师之师。今有人於此能知无师之师住处，则不可传之妙许渠独得焉。（《乾龙大藏经》）

◎ 菩萨因无我故，上与诸佛同一慈力，下与众生同一悲仰，孝敬祖父则同悲仰，慈爱子孙则同慈力，如此则只有孝慈，而觅不孝不慈了不可

得，是则名为真孝。真慈即此孝慈，便是真我，推而言之，万事万理皆然。

“《华严经》云：‘以菩提心为家，以如理修行为家法。’古德云：‘佛法不坏世间相。’如井底之蛙，坐井窥天之凡愚，谤释门如杨朱墨翟之邪见外道，谓之无父无君者，何以仰面唾云，自取辱耳？此皆未见颜色之瞽论，汝等切莫惑此邪说。

“吾儒圣人切言世间之法，而罕言命与仁者，非弃出世间法也，恐凡愚著空见故也。佛释之切言出世间法，而罕言是与非者，非弃世间法也，恐凡愚著有见故也。释教实有补于圣人之明德新民，克己复礼之教；圣教实有补于佛言之戒行功德，因缘果报之教。中外二圣，实互为表里，化人度世之慈恩，实无同异。圣佛合一之微旨，非凡夫知识之所能推，口笔之所能示，惟证乃知，难可测者，须各努力参究，余实达一贯之宗，非强立分别之论，决不相赚。”（《禅宗经典精华》）

3、道家说

◎ 上阳子曰：三教圣人，非同类不为功，此其奇也。（《修道篇·归源论》）

◎ 东晋道士葛洪，在《抱朴子》说：“道者，儒之本也，儒者，道之末也。”

◎ 南齐道士张融说：“道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，达迹成异。”（《门律》）

◎ 莊子曰：道无不在，契之者通，適得怪焉。未合至道，唯此而已，至如释迦周孔尧舜老莊，教迹虽殊宗归一也。（《广弘明集》卷十）

◎ 梁朝著名道教学者陶弘景说：“百法纷凑，无越三教之境。”（《茅山长沙馆碑》，见《华阳陶隐居集》。）

◎ 齊顧歡云：在佛曰实相，在道曰玄牝，道之大象即佛之法身。佛则在夷，故为夷言；道即在華，故为華语。独立不改绝学无憂，旷劫诸圣共斯遵一，老释未始分，迷者分未合。（《广弘明集》卷七）

南齐道士顾欢说：“五帝三皇，不闻有佛；国师道士，无过老、庄；儒林之宗，孰出周、孔。若孔、老非圣，谁则当之？然二经所说，如合符契。道则佛也，佛则道也，其圣则符，其迹则反。”（《南史·顾欢传》）

顾欢说：“泥洹仙化，各是一术。佛是正真，道称正一，一归无死，真

会无生。在名则反，在实则合。”（《南史·顾欢传》）

◎ 吴兴道士孟景翼亦谓：“《宝积》云：佛以一音广说法。《老子》云：圣人抱一为天下式。一之为妙，空玄绝于有境，神化于无穷。为万物而无为，处一数而无数，莫之无数，莫之能名，强号为一。在佛曰‘实相’，在道曰‘玄牝’。道之大象，即佛之法身。……法乃至无数，行亦达于无央，等级随缘，须导归一。归一曰回信，向正即无邪。邪观既遣，亿善日新。……旷劫诸圣，共遵斯一。老、释未始于尝分，迷者分之而未合。”（《南齐书·顾欢传》）

◎ 万物皆在性命之中，性命皆在真一之中。性命之外无道，性命之外无教，三教同出于一也。儒尽性以立命；释见性而度命；道成性以复命。儒贯一，释皈一，道得一。而其功化之极，则皆无远勿届，流行于四大部洲而无所底止。儒家之道，至于位天地育万物，所过者化，所存者神；释家之道，至于无住相布施，四维上下虚空福德，不可思量；道家之道，至于万物作而不辞，生而不恃，为而不有，功成而不居。其宗旨，皆无为而济世，岂舍己而从事于世哉！（《吕祖师三尼医世说述》）

◎ 老、释以性命学开方便门，教人修种以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸；如其习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之辞，《鲁语》有毋意、必、固、我之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。然其言之常略而不至于详者。……教虽分三，道乃归一。（张伯端《悟真篇》）

◎ 千言万语，三教经书，诸子百家，汗牛充栋，无非治心一法。（张伯端《悟真篇》）

◎ 白玉蟾说：“谓三教异门，源同一也。”（《正统道藏》第四十七册）白玉蟾说：“道、释、儒门，三教归一，算来平等肩齐。道分天地，万化总归基。”（《正统道藏》第四十七册）

白玉蟾说：“今之文人，祇因理障，难以入道，不知道即孔孟之道，濂溪尧夫非此乎？不可专作道家看。要知儒与道是合一的。”（《正统道藏》第四十七册）

白玉蟾说：“若晓得《金刚》、《圆觉》二经，则金丹之义自明，何必分别老释之异同哉！天下无二道，圣人无两心。何况人人俱足，个个圆成。

正所谓处处绿杨堪系马，家家门阙透长安。”（《正统道藏》第七册）

白玉蟾说：“修炼金丹之旨……炼形以养神，明心以合道，皆一意也。……以此理而质之儒书则一也；以此理而质之佛典则一理也。所以天下无二道。”（《正统道藏》第四十七册）

白玉蟾说：“道分天地，万化总归真；佛在灵山证果，六年后雪岭修持；儒门教温良恭俭，万代帝王师。道传秘诀，佛流方便，忍辱慈悲，大成至圣，岂辨高低。都是后学晚辈分人我，说是谈非。休争气，三尊一体瞻仰共皈依。”（《正统道藏》）

◎ 陈致虚说：“夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧。纲常既明，则道自纲常出，非出纲常之外而别求道也。”（《正统道藏》第四十册）

陈致虚说：“释云佛法，儒谓仁义，道曰金丹。”，“道名踵音，儒谓中和，释云世音，即自然之道。三教大圣必因此道，故名虽殊而道则同也。是以天下无二道，圣人无两心。”（《正统道藏》第四十册）

陈致虚说：“三教一家，实无二道。其分彼分我者，乃是一盲人。”“三教大圣，殊途而同归，初无差别。”（《正统道藏》）

◎ 三教之道，一者也。圣人无二心，佛则云“明心见性”，儒则云“正心诚意”，道则云“澄其心则神自清”，语殊而心同，是三教之道一心而已。

或问：儒曰正心，佛曰明心，老曰虚心，此三者有同异否？答云：思无邪曰正，反照自己曰明，私欲不蔽曰虚。设曰三心，实一理也。在世人份上门有同异，到圣人地位则无异同。（陈致虚《金丹大要》）

◎ 王重阳真人所云：虚空返照，虚空景照，出真空，空不空，即世尊之空，不空如来藏者皆是。（《仙佛合宗语录》）

王重阳说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”，“心中端正莫正邪，三家收来做一家。”“满座谈开三教语，一杯传透四时春。”

王重阳说：“三教者，如鼎之三足，身同归一，无二无三。三教者，不离真道也，喻曰：似一树生三枝也。”（《正统道藏》）

◎ 马钰说：“虽有儒生为益友，不成三教不团圆。”

◎ 丘处机说：“儒释道源三教祖，由来千圣古今同。”

丘处机说：“前贤后圣无差别，异派同源化执迷。”

丘处机提出：“推穷三教，诱化群生。”（《正统道藏》）

丘处机在《长春真人规榜》中说：“欲见三教门人，须当平等。”（《正

《正统道藏》第五十三册)

◎ 元初江南全真道的代表人物李道纯，在《中和集》中说：道之有物混成，儒之中和育物，释之明心见性，此皆同工异曲，咸自太极中来。（《正统道藏》第七册）

李道纯曰：释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极，所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。释氏云：如如不动，了了如常；《易·系》云：寂然不动，感而遂通；丹书云：身心不动以后，复有无极真机。言太极之妙本也。是知三教所尚者静定也，周子所谓主于静者也。（《正统道藏》第五十三册）

李道纯曰：释云：不思善，不思恶，在恁么时，哪个是自己本来面目，此禅家之中也。儒曰：喜怒哀乐未发之谓中，此儒家之中也。道曰：念头不动处谓之中，此道教之中也。此乃三教只是一个中也。（《正统道藏》第三十九册）

李道纯曰：引儒释之理证道，使学者知三教本一，不生二见。（《正统道藏》第七册）

李道纯曰：释氏所谓历劫之先明妙本，即此意也。老子所谓象帝之先，亦谓此也。大颠云：还识这个么？天地不能喻其大，日月不能喻其明，收来小者无内，放开大者无外。此非太极之妙乎？（李道纯《全真集玄秘要》）

◎ 问语云：吾道一以贯之，如何曰：圣人言身中一天理，可以贯通三才三教，万事无不备矣？如释氏无我、无人、无众生、无寿者，道教了一万事毕，皆一贯也。（李道纯《中和集》）

◎ 问：儒有先天《易》，释有《般若经》，道有《灵宝经》，莫非文字乎？

曰：非也。皆圣人以无言而形於有言，显真常之道也。释教一大藏教典及诸家语录因果，儒教九经三传诸子百家，道教洞玄诸品经典及诸丹书，是入道之径路，超升的梯阶，若至极处，一个字也使不着。汝问余数事，亦只是过河之筏，向上一着，当於言句之外求之。或筑着，磕着，悟得，透得，复归於太极，圆明觉照，虚彻灵通，性命双全，形神俱妙，虚空同体，仙佛齐肩，亦不为难。

问：先生云三教一理，极荷开发。但释氏涅槃，道家脱胎，似有不同处？

曰：涅槃与脱胎只是一个道理。脱胎者，脱去凡胎也，岂非涅槃乎？如道家炼精化气，炼气化神，炼神还虚，即抱本归虚，与释氏归空一理无

差别也。

又问：脱胎后还有造化么？

曰：有造化。在圣人云身外有身，未为奇特，虚空粉碎，方露全真。所以脱胎之后，正要脚踏实地直待与虚空同体，方为了当。且如佛云真空，儒曰无为，道曰自然，皆抱本還元，与太虚同体也。执着之徒畴克知此一贯之道哉！

洁庵曰：先生精造金丹之妙道，融通三教之玄机，随问随答，极玄极妙！岂敢自秘？当刊诸梓，与同志之士相与开发，隋珠赵璧自有识者。（李道纯《中和集》）

◎ 师曰：金者，坚也；丹者，圆也。释氏喻之为圆觉，儒家喻之为太极，初非别物，只是本来一灵而已。本来真性永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈炼愈明。释氏曰○，此者真如也；儒曰○，此者太极也；吾道曰○，此乃金丹也；体同名异。易曰：易有太极，是生两仪。太极者，虚无自然之谓也。（《中和集》）

◎ 道曰五行，释曰五眼，儒曰五常，矧仁、义、礼、智、信为根本。（李道纯《中和集》）

◎ 中是儒宗，中为道本，中是禅机，这三教家风，中为捷径。五常百行中立根基，动止得中，执中不易，更向中中认细微。其中趣向，词中剖露，慎勿狐疑。（李道纯《中和集》）

◎ 三教正传这蹊径，元来蓦直问，老子机缄至虚静极，释氏性从空里悟，仲尼理自诚中入。算始初立教派分三，其源一。（李道纯《中和集》）

◎ 教有三门，致极处，元来只“一”这一字法门，深不可测。老子谷神恒不死，仲尼心易初无画，问瞿昙，教外涅槃心，密密密。

学神仙，须定息，学圣人，忘智识，论做佛机，缄只凭慧力。道释儒流都勘破，圆明觉照工夫毕，看顶门，迸破见真如，光赫赫。（李道纯《中和集》）

◎ 道释儒三教，名殊理不殊。参禅穷理，只要抱本還元，初解得一中，造化便使三元辐辏，宿疾普消除，屋舍既坚固，始可立丹炉。（李道纯《中和集》）

◎ 为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，悉由虚里做工夫，学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣予学圣事如何，虚中无我

明天理。道体虚空妙莫穷，乾坤虚运气圆融，阴阳造化虚推荡，人若潜虚尽变通。（李道纯《炼虚歌》）

◎ 王道渊在《还真篇》谓：“惩忿窒欲，在丹家则为取坎填离、水火既济之理；在禅家则为回光返照、转物情空之理；在儒家则为克己复礼、正心诚意之理。以此论之，三教道同而名异，其实不离乎一心之妙心。是以天下无二道，圣人无两心。学人莫以惩忿窒欲四字容易看过，此乃修真一个枢纽，……”（《正统道藏》第四十册）

王道渊曰：“道曰金丹，儒曰太极，释曰玄珠，矧三教之道本来同祖，心存至德，性悟真如，阖闢机关，抽添运用，返照回光，复本初休，分别哪些儿妙处，无字称呼。……五气朝元，五常合一，五眼圆明炼太虚，仙儒佛派殊理一，到底同途。”（《正统道藏》第四十册）

王道渊曰：“道冠儒履释袈裟，三教从来是一家。红莲白藕青荷叶，绿竹黄鞭紫笋芽。虽然形服难相似，其实根源本不差。大道真空元不二，一树岂放两般花。”（《正统道藏》第四十册）

◎ 张三丰谓：“予也不才，窃尝学览百家，理综三教，并知三教之同此一道也。儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙。……平充论之曰：儒也者，行道济时者也；佛也者，悟道觉世者也；仙也者，藏道度人者也。各讲各的好处，合讲合的好处，何必口舌是非哉！夫道者，无非穷理尽性以至于命而已矣。”（《张三丰先生全集》）

张三丰曰：“虚无者，老、释同传之旨也。……孔子毋我，颜子斋心，虽儒家尚且如是也，况尔等乎。”（《张三丰先生全集》，见《重刊道藏辑要》。）

《张三丰全集·汇记》云：“昆阳先生，慈悲普度者也。遇儒言儒，遇释言释，遇道言道”。

◎ 古今有两教，无三教。奚有两教？曰正曰邪。奚无三教？惟一惟道。一何以分？分何以三？

盖自有孔老牟尼，乃至有孔老牟尼；虽至有孔老牟尼，仍非有孔老牟尼。孔固儒也，老固道也，牟尼固释也，然有所分，故究无所分；故以无所分，故必有所合。故不孔亦不老，不老亦不牟尼，牟尼孔老皆名曰道。孔之绝四，老之抱一，牟尼之空五，皆修己也。孔之仁民，老之济世，牟尼之救苦，皆利人也，修己利人，其趋一也。彼世人之别，为孔老牟尼者，盖以名分，不察实也；抑以形分，不按理也。见为孔老牟尼，即非孔老牟

尼；虽非孔老牟尼，还是孔老牟尼。孔老牟尼皆古圣人，圣人之教，以正为教；若非正教，是名邪教。儒家杨墨，道家方士，释家妖僧，亦三教也；虽分三教，仍一邪也。是故分三教者，愚分邪，正者智。（《道书集成》，《三丰全集·正教篇》。）

◎ 一阴一阳之谓道，修道者，修此阴阳之道也，一阴一阳、一性一命而已矣。《中庸》云：修道之谓教。三教圣人皆本此道以立其教也，此道原於性，本於命。命犹令也，天以命而赐人以令也；性即理也，人以性而由天之理也。夫欲由其理则外尽，伦常者其理内尽，慎独者其理忠孝友恭，衷乎内也。然著其光辉，则在外也，喜怒哀乐见於外也；然守其未发，则在内也，明朗朗地，活泼泼地，尽其性而内丹成矣。（《道书集成》，《三丰全集·下篇》。）

◎ 李西月说：“三教无不从心性上著实用功，以各造其极，是以千百年鼎峙于古今，所谓殊途同归也。”（《道窍谈》，见《藏外道书》第二十六册。）

李西月说：“释道言性默言命；仙道传命默传性；儒道则以担荷世法为切，言性难闻，言命又罕，并性命而默修之。”

李西月谓：“怎么叫修仙修佛，须要把儒书参透。”（《道窍谈》，见《藏外道书》第二十六册。）

李西月谓：“佛书看透无烦恼，仙语备来有定观。”（《三车秘旨》，见《藏外道书》第二十六册。）

◎ 张宇初说：“贯综三氏，融为一途。”

张宇初说：“孔李殊途，道本同源。”

张宇初说：“近世以禅为性宗，道为命宗，全真为性命双修，正一惟习科教。孰知学道之本，非性命二事而何？虽科教之设亦为命之学而已。若夫修己利人，济幽度显，非明性命根基，曷得功行全备。”（《正统道藏》第五十三册）

张宇初说：“天地之道，其为物不二，在孔孟曰仁义，在释迦曰圆觉，在庄列曰虚无，在荀杨曰权衡，在班马曰文词。流而为千千百艺，不离寸心，特殊途同归，万殊一本也。”（《正统道藏》第五十三册）

张宇初说：“凡系本宗科典经书、斋醮道法、词意榜语，义当贯熟该通，潜心究竟，出处语默，修习为常。行有余力，若儒之性理，释之禅宗，更能融通一贯，犹为上士。”（《正统道藏》第五十三册）

◎ 元始道之元神也，宝珠即心也，儒曰太极、释曰圆觉，盖一理也。（《度人经通义》卷一）

◎ 陆西星谓：“晚讨竺坟，垮心健相，质成鲁诰，自信同源。……儒门宗旨，何异西来！”（《楞严经说约·引语》）

◎ 陆西星说：“无极，在人则至静无感，寂然不动着当之。而佛氏所谓真空，儒者所谓未发，亦不外是。《老子》云：常无欲以观其妙，《易·系辞》云：圣人以此洗心退藏于密，《圆觉经》云：惟取极静，由静力故，永断烦恼。究竟成就不起于坐，便入涅槃”。（《金丹大旨图》，见《藏外道书》第五册。）

陆西星释《道德经》时说：“夫修道者，以不争为上善，老圣盖屡言之。佛经云：我得无诤三昧，人中最为第一。偈曰：诤是胜负心，与道相违背，便起人我相，安能得三昧。《语》曰：君子无所争。三教圣人同曰一词，实修行之上德，入圣之要机也。”（《仙佛合宗语录》，见《藏外道书》第五册。）

陆西星释《道德经》时说：“圣人定性之妙也。圣人之心常清常静，寂然不动之中而万象森罗已具，故能不出户而知天下，不窥牖而见天道。盖天地之万物莫非吾性之固有。……以是知圣人之知，天德之良也。吾儒所谓诚明、释氏所谓定慧，意盖如此。”（《道德经玄览·序》，见《藏外道书》第五册。）

陆西星说：“顿除妄宰，空不生华，本来无有，莫竟添些，圆通寂照，应感无差。如斯谛义，同证三家。”（《道德经玄览·序》，见《藏外道书》第一册。）

陆西星说：“不读三教之书者，不可以读《庄子》。”（《南华真经副墨》，见《藏外道书》第二册。）

陆西星说：“辩博非道，无争乃真，三家同证，默寂能仁。”（《道德真经玄览》，见《藏外道书》第一册。）

◎ 伍守阳说：“大修者，学仙佛正道，谈仙佛正理，持仙佛正戒，行仙佛正行。”（《仙佛合宗语录》）

伍守阳说：“凡仙佛二宗言空言寂，言有言无，皆言心息相依之定者。言心性则有息在其中，言息则心性在其中，若非心非性则不能定息，非息则不得性定心定。……能悟之者，仙佛合宗之旨见矣。”（《仙佛合宗语录》，见《藏外道书》第五册。）

◎ 柳华阳说：“苟执其一，不明其二。……三教岂有二道者哉！殊不知《易》之源头，乃道之祖也。”（《慧命经》）

柳华阳说：“任尔三教是是非非，成乎其道者不离此方。”（《慧命经》，见《藏外道书》第五册。）

柳华阳说：“慧命者，乃如来当初所取以示人之名也，是西方之梵语。中华曰人之本源，儒谓之先天气也。是修佛之舟梯，作祖之权柄，即孟子所谓善养浩然之气者是也。”（《慧命经》）

◎ 刘一明在《西游原旨》写的楹联：

均是圣人何分儒释道三教	总归正理要会身心意一家
三教原是一家又何必分别门户	一心归去敬三元只须秉烛焚香

刘一明在《指玄访道篇》中说：“三教圣经同一理，并非分门别有奇。”

刘一明在《通关文》中说：“夫道之为道，……若孔子得之，而为儒教之圣；释迦得之，而为诸佛之祖；老君得之，而为群仙之宗。”

◎ 五经儒俗之业，道佛各叹其教大归善也。（《仙公请问经》）

◎ 金者，坚刚永久不坏之物。丹者，圆满光净无污之物。古仙借金丹之名，以喻本来圆明真灵之性也。此性在儒则名太极，在释则名圆觉，在道则名金丹，名虽分三，其实一物。儒修之则为圣，释修之则为佛，道修之则为仙。三教圣人皆以本来真性为成道之本也。（刘一明《象言破疑》）

◎ 夫道之一字，通天彻地，达古贯今，无始无终，无边无岸。故运四时者曰天道，载万物者曰地道，尽性至命者曰圣道，日用常行者曰人道。天无道不成天，地无道不成地，圣无道何为圣，人无道何为人。圣经曰大学之谓道，中庸曰率性之谓道，予以道为异端，视道为何物乎？考之盘古初分，人与鸟兽同居，草衣木食，何知有道，亦何知有教。天不秘宝，河出图伏羲则之，画八卦以泄天地阴阳造化之道。而道之名自此始。及黄帝制文字，立伦常之道教人。而教之名自此始。继之尧舜禹汤文武周公体其道，行其教，以治世。……至周末孔子应水精而生，周游列国，欲行其道，卒不得如其愿，遂著六经传世，以觉方来，遂有儒教之名。是儒即道，道即儒，儒外无道，道外无儒。夫道者人之径路也；儒者人之需用也。需用者何，需用者即道。需用之道，即常行之道。故曰道也者不可须臾离也。然则孔子虽系儒中圣人，其实道中圣人。……至于释氏之教，亦西域圣人之教。其教随方而设，因人而用。（《道书集成》）

◎ 大抵三教圣人，其教不同，其意总欲引人入於至善无恶为要归。不特此也，儒有精一之道，道有得一之道，释有归一之道。儒有存心养性之学，道有修心炼性之学，释有明心见性之学。儒有道义之门，道有众妙之门，释有方便之门。溯源穷流，三教一家，谁曰不然乎？吾闻深山有木，一名青刚，一名花黎，一名椽树。其名虽三，其实一木；三教之道，亦复如是。今有老竹，截而作器，作笙则为笙，作箫则为箫，作管则为管。虽笙箫管之器不一，而其竹之物则一；三教之体用，亦是如此。今有素布，染而上色，染青则为青，染黄则为黄，染红则为红，染绿则为绿。虽青黄红绿之色不一，而其色之布则一；三教之分门立教，亦是如此。历代圣王，有鉴於此，立为中国三教，盖以均有圣人之道在焉，而非若充塞仁义之徒，惑乱世道人心者可比。（《道书集成》，《会心集·三教辨》）

◎ 至於佛老正教，非大忠大孝不度，非大贤大德不引，以性命为大事，以德行为要着，存诚去妄，弃假归真。老子观窍观妙，佛氏真空妙相，即孔子明德至诚；道之虚无自然，释之无住无相，即儒之无声无臭。三教同乎？！（《道书集成》）

◎ 吾不知何所见而然，吾之儒道不拘，特视儒道为一家，随其情性，以适其志耳！（《道书集成》）

◎ 由儒悟禅，就虚灵而养舍利，由禅证道，借般若而炼金丹。谈空则拈花面壁之真传，论道则无铅汞汞龙之假借，孔颜乐处信手拈来，濂洛薪传随笔挥出。汇三教而同归，总百家为一辙。（《养真集·序》）

◎ 儒曰洗心退藏于密，佛曰观自在，老曰复归于朴，是善反之始也。儒曰知止而后有定，定而后能静；佛曰照见五蕴皆空；老曰复归于婴儿，是善反之中也。儒曰无意、无必、无固、无我；佛曰无眼、耳、鼻、舌、身、意；老曰复归于无极，是善反之至也。（《养真集·序》）

◎ 或奉斗朝真，或拜佛念经，报答四恩，广行三教。（明清《阴鹭文》）

◎ 《易》曰：穷理尽性，以至於命。老子曰：虚其心，实其腹。又曰：常无欲，以观其妙。语曰：子绝四，毋意、毋必、毋固、毋我。孟子曰：性善。又曰：我善养吾浩然之气。皆著性命之要端也。（《道书集成》，《坐忘论》序。）

◎ 若有人问我：如何是此经？我只向他道：东西十万，南北八千。问曰：是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。此四句，三教书中

比得甚么？

师曰：比得道书妙中之妙，玄之又玄，无上可上，不然而然；又比得儒书中真观、真明、真胜。一虽然最上一着，又在言句之外。（《道书集成》，《清庵莹蟾子语录卷一》。）

◎ 若是自老子一指出，一、强名之后，千古之上，此道得老子以明，万世之下，此道以老子为法天，以清地，以宁三光，以明万物，以荣圣人仙佛，以修以成。噫！道果何物，而若是？其大也！孔子而佛，皆明此道非别有。有一道也，后来乃分三教。儒者不明曾子、子思之相受何事，却猜之为日用当行。释者不能明心见性，只得念诵顽坐。道则不究金丹窍妙，以为焚修法术。皆非道也。（《道书集成》，《上阳子金丹大要虚无》。）

◎ 且夫三教圣师，皆晓以世人从物求道，以道为物。须当审思，切勿容易看过了也！盖道者，乃万物之一物也；而物者，乃大道之一物也。（《道书集成》，《上阳子金丹大要虚无》。）

◎ 弟子曰：蒙师指示金丹之道已。敢问古之圣人立教分三，师乃合三教而归一家，夫如是矣，道唯一乎？抑有三乎？

上阳子曰：天下无二道也。昔者孔子曰：恭乎吾道，一以贯之。老子曰：万物得一以生。佛祖云：万法归一，是之谓三教之道一者也，圣人无两心。佛则云：明心见性。儒则云：正心诚意。道则云：澄其心，而神自清，语殊而心同，是三教之道，惟一心而已。然所言心，却非肉团之心也。当知此心，乃天地正中之心也；当知此心，乃性命之原也。是《中庸》云：天命之谓性。《大道歌》云：神是性兮气是命。达磨东来，直指人心，见性成佛，是三教之道，皆当明性与命也。孔子曰：一阴一阳之谓道。老子曰：万物负阴而抱阳。六祖教示云：日与月对，阴与阳对，是三教之道，不出於阴阳二物之外也。孔子曰：成性存，存道义之门。老子曰：玄之又玄，众妙之门。佛云：无上真实，不二之门。是云三教各门而归者也，是以教虽分三而道则一也，若言有二者，即非圣人之心也。后之所谓三教者，各指其门，而不能升其堂，况欲入其室乎？是以尊孔子者，谓之儒，虽读其书，而不知其性命之道也。尊释迦者，谓之佛，日拜其佛，而不知屋里之真佛也。尊老子者，谓之道，日游於中，而不知金丹之大道也。是皆名而不实也。其崇儒者，是非今古，訾毁佛老，却不明孔子一贯之道是何物也！其尚佛者，口谈禅机，勤劳枯坐，却不明最上一乘之道是何物也！其习老

者，烧竭朱汞，弄尽傍门，却不明金液还丹之道是何物也！若知还丹之道而勤修之，则谓之上仙；若知一乘之道而勤修之，则谓之真佛；若知一贯之道而勤修之，则谓之大圣人矣。曰三教各门，而道则一。弟子敬受教矣。（《道书集成》，《上阳子金丹大要虚无》。）

◎ 或问：老释之教既同，而儒教同否？

答曰：教虽分三，道则一也。学者根器不等，闻见浅深，各宗其宗，互相是非，皆失其本殊，不知一身本具三教。儒指两教为异端，则自昧本真，岂知无始以来含一统而无遗哉？故三教皆可入道，特患不得其门而入，有能透彻释老，岂谓孔圣异哉？且以儒教言之，自尧传之舜，舜传之禹，禹传之汤文武周公，汤文武周公传之孔孟，皆心传之妙。释教自世尊传之迦叶，迦叶传之阿难，亦以心印心。道教自东华帝君传之金阙帝君，金阙帝君传之西王母，西王母皆以口口相传。若明眼者，未举先知已落第二义，更从事於颊舌，转没交涉矣。心传之学，不外乎“中”之一字。《书》曰：允执厥中。《合论》曰：令众生住於中道。《道德经》云：不如守中，可谓天下无二道。庄子曰：通於一，万事毕。紫阳张真人云：得万事毕，是也。（《道书集成》）

◎ 仁义礼智根於心，根於此心也。此心内有五行之气，而无五行之质，藏於五行之中，而不落於五行，本於父母未生以前，现於父母既生以后，寂然不动，感而遂通，所以主宰乎仁义礼智之德。仁义礼智，皆此心之变化也。因其能变化仁义礼智，又有信之名，信非外而言语之信，乃阴阳合一，真实无妄之信。真实者，妙有也；无妄者，真空也。空而不空，不空而空，仁义礼智，皆在其中。无为之事者，以道全形之事，以道全形，即以信而统仁义礼智也，即以仁义礼智而归於一信也，即以仁义礼智而归於一心也，亦即以仁义礼智而归於一中也。信也，心也，中也，总一气也。一气流布，五元五德，凝结不散，浑然太极，不渗不漏；后天五物五贼，亦皆化而为阳。先天气，后天气，两而合一，了性即可了命。上德无为之道，河图之理毕露矣。（《道书集成》）

◎ 儒曰执中，道曰守中，释曰虚中，“中”之一字，乃三教圣人之心法。所以修性命而成大道，千经万典说来说去，只说的这一字。（《道书集成》，《周易阐真·中图》。）

◎ 三教圣人，以中为本者，欲人执守此中，保全性命耳！“中”之一

字，为修道者始终之要着。（《道书集成》）

◎ 元亨利贞，四时迭运，总是一健行之。一为体，而四为用，体以施用，用以全体，体用如一，故天道健行而不息也。惟人也，资天之气而始形，即具此天之健德，即有此元亨利贞之健用。人之健德，即本来之良知，先天之正气，名曰真阳，又曰真一之精，又曰真一之气。儒曰精一，道曰抱一，释曰归一，无非教人修此一点刚健正气耳！是气也，本于先天，藏于后天，处圣不增，处凡不减，有生之初，不垢亦不净，不生亦不灭，不色亦不空，寂然不动，感而遂通，处于万物之中，不为万物所屈。本自元，本自亨，本自利，本自贞，皆在无心中运用，不待勉强，出于自然，不健而健，健而不健，健之无形迹可窥，所谓天人者是也。（《道书集成》，《周易阐真·见龙见音》。）

◎ 儒曰真履实践，释曰行深波罗密，道曰勇猛精进。三教圣人皆以真心实用为贵，而不使悬虚作是也。（《道书集成》）

◎ 儒所谓太极，又谓至善，又谓至诚；释所谓圆觉，又谓法身，又谓舍利；道所谓金丹，又谓圣胎，又谓谷神。其实是人生本来良知良能，空谷虚灵之神耳。（《道书集成》）

◎ 如三圣者，皆混俗和光，依世法而修道法，故能成仙作佛。若舍世法，便无道法，既无道法，将何所修而返本還元，保命全形乎？噫！混俗和光之天机可与知者道，难与不知者言也。（《道书集成》，《悟真直指》。）

◎ 或曰：善反有道乎？

曰：有。儒曰：收其放心，洗心退藏於密；佛曰：观自在；老曰：复归於根。是善反之始也。儒曰：知止而后有定，定而后能静；佛曰：照见五蕴皆空；老曰：复归於婴儿。是善反之中也。儒曰：毋意、毋必、毋固、毋我；佛曰：无眼耳鼻舌意；老曰：复归於无极。是善反之至矣。人性本善，而不善者，气质使之然也。（《道书集成》，《寿世保元·性命》。）

◎ 此无他，不知儒有道义之门，老有玄牝之门，佛有不二法门也，故不能免死。（《道书集成》，《寿世保元·性命》。）

◎ 太上立德，其次立功，非功无以明德，无功不能成果，则立功为入德之门，筑道之基也。故儒云：苟不至德，至道不凝焉；释云：以七宝布施，不如度人成佛为无量功德；道云：功行两全足自备，谁云无分作神仙？三教圣言，如出一口。（《道书集成》，《寿世保元·性命》。）

◎ 能结一事之缘，受一善之报，其为功也小而近，然皆不能了生死脱轮回。惟三教之大道，贯一原之至理，历万劫而不坏，化人成己，继往开来。九玄七祖，赖以超升；六道三途，都缘得度，永享极乐，高证无为。其道至大，其功最远。（《道书集成》，《寿世保元·性命》。）

◎ 道道，一理三教，不二门，虚无窍，涅槃妙心，玄关橐龠，为作有功夫。色相无名号，识得凡圣同居，打破仙佛共乐，玄玄玄更更玄玄，道道道成成道道。（《道书集成》）

◎ 从日用当然之事做去，浑浑然无私欲之蔽，正大光明，道气常存。古人所以教人存心之仁、义、礼、智、信，名曰五常；相处之君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，名曰五伦。五者，天地之正数也。圣贤学问在此，仙佛根基亦在此。（《道书集成》，《修圆宗秘典·了道秘录》。）

◎ 具大总持门若儒道释之度我度他皆从这里，能知真实际而天地人之自造自化只在此中。

陀罗门启真如出，圆觉海中光慧日；灵山会上说真言，满舌莲华古文佛。金台玉局绕彤云，上有真人称老君；八十一化长生诀，五千余言不朽文。六经删定古文章，洙泗源深教泽长；继往开来参造化，大成至圣文宣王。（《道书集成》，《性命双修万神圭旨元集·三圣图》。）

◎ 故三教圣人，以性命学，开方便门，教人熏修，以脱生死。儒家之教，教人顺性命以还造化，其道公。禅宗之教，教人幻性命以超大觉，其义高。老氏之教，教人修性命而得长生，其旨切。教虽分三，其道一也。儒之圣教曰：安汝止，钦厥止，艮其止，止其所，缉熙敬止，在止至善。黄中通理，正位居体，思不出位，立不易方，居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，浑然在中，粹然至善。诚尽处，腔子里乐处，方寸神明之舍，道义之门，活泼泼地，乐在其中。肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天，天不归仁，退藏於密，何思何虑之天，不识不知之地。难以悉纪，要而言之，无非为此性命之道也。道之玄教曰：玄牝之门，天地之根。生身处，复命关，金丹之母，玄关之窍，凝结之所，呼吸之根，甲乙坛，戊己户，心源性海，灵府灵台，蓬莱岛，硃砂鼎，偃月炉，神室气穴，土釜谷神，灵根把柄，坎离交垢之乡，千变万化之祖，生死不相关之地，鬼神觑不破之机。难以悉纪，要而言之，无非为此性命之道也。释之禅教曰：不二法门，甚深法界，虚空藏，寂灭海，真实地，总持门，彼岸净土，真境

心地，极乐国，如来藏，舍利子，菩萨地，光明藏，圆觉海，般若岸，法王城，西方天堂，空中真际，这个三摩地，华藏海，陀罗尼门，不动道场，波罗蜜地。难以悉纪，要而言之，无非为此性命之道也。

儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性，心性者，本体也。儒之执中者，执此本体之中也；道之守中者，守此本体之中也；释之空中者，本体之中，本洞然而空也。道之得一者，得此本体之一也；释之归一者，归此本体之一也；儒之一贯者，以此本体之一而贯之也。余於是而知，不执中、不一贯，其能圣而孔子乎？不守中、不得一，其能玄而老子乎？不空中、不归一，其能禅而释迦乎？惟此本体，以其虚空无脱，强名曰中；以其露出端倪，强名曰一。言而中，即一之藏也，一即中之用也。故天得此而天天，地得此而地地，人得此而人人，而天地人之大道，原於此也。（《道书集成》，《性命双修万神圭旨元集·大道说》。）

◎ 盖金丹之道，简而不繁，以虚无为体，以清静为用，有作以成其始，无为以成其终，从首至尾，并无高远难行之事。奈何世人，道在迩而求诸远，事在易而求诸难，背明投暗，不亦惑乎？夫金者坚之称，丹者圆之喻，是人毗卢性海，乾元面目，世尊名之空不空如来藏，老君号之玄之又玄。众妙门以此而言道，谓之无上至尊之道；以此而言法，谓之最上一乘之法。三教圣贤，皆从此出，修行正路，孰有正於此哉！（《道书集成》）

◎ 三教大圣，教人修道，是修这个；成仙作佛，也是这个；戴角披毛，也是这个。圣凡二路，由此而分。出生死，再无别途；登涅槃，唯此一法。（《道书集成》）

◎ 儒曰灵台，道曰灵关，释曰灵山，三教同一法门，总不外此灵明一窍。释教曰：佛在灵山莫远求，灵山只在汝心头；人人有个灵山塔，好同灵山塔下修。论其所也。道教曰：大道根茎识者稀，常人日用孰能知？为君指出神仙窟，一窍弯弯似月眉。论其形也。盖此窍乃神灵之台，秘密之府，真净明妙，虚彻灵通，卓然而独存者也。众生之本原，故曰心地；诸佛之所得，故曰菩提；交彻融摄，故曰法界；寂净常乐，故曰涅槃；不浊不漏，故曰清静；不妄不变，故曰真如；离过绝非，故曰佛性；护善遮恶，故曰总持；隐覆含摄，故曰如来藏；超越玄秘，故曰密严国；统众德而大备，烁群昏而独照，故曰圆觉。其实皆一窍也。（《道书集成》，《性命双修万神圭旨亨集·第一节口诀》。）

◎ 守一者，以其一而守乎其中也。有中则有一，一而非中，则非圣人之所以谓一也；有一便有中，中而非一，则非圣人之所以谓中也。故孔子之一，以其中之一而贯之也；尧舜之中，以其一之中而执之也。伏羲氏之河图而虚其中者，先天也，乃吾身祖窍之中也。孔子曰：先天而天弗违。老子曰：无名天地之始。即释氏所谓茫乎无朕，一片太虚是也。神禹氏之洛书而实其中者，后天也，乃吾身祖窍之一也。孔子曰：后天而奉天时。老子曰：有名万物之母。即道家所谓露出端倪，一点灵光是也。然而河图中矣，中而未始不一；洛书一矣，一而未始不中。中包乎一，一主乎中，岂非精微之妙理，无为之神机耶！《道德经》曰：多言数穷，不如守中。《洞玄经》曰：丹书万卷，不如守一。一者，生生不息之仁也。《中庸》曰：修道以仁。《论语》曰：天下归仁。《礼记》曰：中心安仁。（《道书集成》，《性命双修万神圭旨亨集·第一节口诀》。）

◎ 老子曰：在於深根固蒂，守中抱一而已。何谓守中？曰勤守中，莫放逸，外不入，内不出，还本源，万事毕。故老子所谓守中者，守此本体之中也；儒之执中者，执此本体之中；释之空中者，本体之中，本洞然而空也。老子所谓抱一者，抱此本体之一也；释之归一者，归此本体之一也；儒之一贯者，以此本体之一而贯之也；惟精惟一者，易之所谓精义入神者是也；允执厥中者，记之所谓王中心，无为以守至正者是也；夫曰王中心者，盖以一点之仁，主此中心之中，而命之曰王，所谓天君者是也。夫何为哉？以守至正而已矣。命由此立，性由此存，此两者同出异名，原是窍中旧物，如今复返窍中，则蒙壮所谓南海之倏，北海之忽，相遇於混沌之地矣。（《道书集成》，《性命双修万神圭旨亨集·第一节口诀》。）

◎ 三教法门，同途异辙，迹虽分三，理则一也。如此看工夫，释家谓之法轮，道家谓之周天，儒家谓之行庭。《易》曰艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎。行庭者，天行健之之行也，天之行也，日一周天，何其健与！若吾身亦一小天地者，周天之行健也。《易》曰：天行健，君子以自强不息。然吾身中之黄庭，太极立焉，而天则旋乎其外，而往来之不穷矣。《艮》曰：时止则止，太极立焉，时行则行，周天行焉。又不观之系辞乎？《系辞》曰：日月相推而明生焉。又曰：寒暑相推而岁成焉。又曰：屈伸相感而利生焉。此行庭之心法也。（《道书集成》，《性命双修万神圭旨亨集·法轮自转工夫》。）

◎ 谛观三教圣人书，“息”之一字最简直！若於息上做工夫，为佛为仙不劳力，息缘达本禅之机，息心明理儒之极，息气凝神道之玄，三息相须无不克。（《道书集成》）

◎ 若坐时不持孔门心法，便是坐驰，便是放心。《坛经》曰：心念不起名为坐，自性不动名为禅。坐禅妙义，端不外此。（《道书集成》，《性命双修万神圭旨亨集·法轮自转工夫》）

◎ 厥后续其绪者，即海琼、紫琼、黄房、缘督、上阳诸真，叠继则金丹之草，一丝之脉，至今不断，代不乏人，以接绍三教同源之道统。（《道书集成》）

◎ 到此地位，方知天地与我同根，万物与我一体，遍法界是个如来藏，尽大地是个法王身，实际无差，与三世佛而一时成道，真空平等，共十类生而同日涅槃。法身其大也，虚空且难笼其体；真心其妙也，神鬼亦莫测其机。穷未来际为一昼夜，尽微尘海为一刹那。前乎古而后乎今，无不是这个总持；上乎天而下乎地，无不是这个充塞。二祖慧可曰：囹囹圄圄成这个，世生生不变迁。太上所以云：天地有坏，这个不坏。这个才是真我；这个才是真如；这个才是真性命；这个才是真本体；这个才是真虚空；这个才是真实相；这个才是菩提道场；这个才是涅槃实地；这个才是不垢不净；这个才是非色非空；这个才是自觉圣智；这个才是无上法轮；这个才是本性虚无，虚无实体；这个才是常住真心，随心所欲；这个才是佛之妙用，快乐无量；这个才是烦恼业尽，本来空寂；这个才是一切因果，皆如梦幻；这个才是寂灭灭已，寂灭为乐，这个才是金刚，不变不坏之真体；这个才是无始，不生不灭之元神；这个才是不可量、不可称、不可思议无边功德；这个才是清净法身、圆满报身、千百亿化身毗卢遮那佛。故说偈曰：天上天下无如佛，十方世界亦无比；世界所有我尽见，一切无有如佛者。（《道书集成》，《性命双修万神圭旨亨集·法轮自转工夫》。）

◎ 性命双修之学，非独吾道为然，即三教圣人，亦莫难外。始以性立命，继以命了性，终则性命合一，以还虚无之体尽矣。夫性本虚无，浑无物事，然必至虚而含至实，至无而含至有，始不堕于虚空一流。（《道书集成》，《三教真传·乐育堂语录》。）

◎ 夫返还亦非难事也。佛云回头是岸，儒曰克念作圣，只在一念之间焉。所谓放下屠刀，立地成佛者，何其便而易耶！孔子曰：苟志於仁矣，

无恶也。又曰：我欲仁，斯仁至矣。足见一念放肆，即是丧厥天真；一念了觉，即是无上菩提，而要不过洗心退藏於密而已矣。

然洗藏之法，不要看难了，犹万丈楼船，一篙拨转，即可诞登彼岸。孟子曰：大人者，不失其赤子之心者也。夫赤子之心，何心乎？当其浑沦未破，一团太极在抱，虽有耳目口鼻，究不流於声音笑貌之伪。（《道书集成》，《三教真传·乐育堂语录》。）

◎ 古佛云：在凡夫地，识强智劣，故名识性；在圣贤地，智强识劣，故名正觉；尔等须认取正觉，莫认取识神，下手才不错。又闻古人云：心本无知，由识故知；性本无生，由识故生。有生即有灭，有知即有迷，生灭知迷，乃人身轮回种子，皆后天识神所为，非元神也。元神则真空不空，妙有不有，所以与天地而长存。（《道书集成》，《三教真传·乐育堂语录》。）

◎ 故养气先养神，养神必养心。孟子曰：养心莫善于寡欲，必将一切私欲扫除净尽。如《大学》所谓“欲正其心，先诚其意”，务使心如明镜，绝无尘埃，此喜怒哀乐之未发谓之中也，此即所谓先天之神。斯时之神，始可用之於气矣。（《道书集成》，《三教真传·乐育堂语录》。）

◎ 至道者，不分门户也。孔子曰：吾道一以贯之。释迦曰：惟此一事实，余二即非真。老子曰：得其一，万事毕。即三即一，何有异同？自后世门户之见起，各执一家，各守一是，则争竞日生，攻击日亟。彼亦一是非，此亦一是非，是亦一无穷，非亦一无穷，此庄子《齐物论》所由作也。观孔子志在老安，少怀友信，中庸惟天下至诚，为能尽其性；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，则可以参天地的化育。《金刚经》云：是法平等，无有高下。又曰：若卵生，若胎生，若湿生，若化生，若有想，若无想，若非有想、非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之，如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。老子之道，至大至博，孔子赞其犹龙，西出化胡成佛，垂五千道德以训世，出三元妙道以度人，而又广化群迷，无世不出，抱朴守真，拔人出生死苦海。彼三圣者，愿力何其广大！性量何其恢宏哉！

曩余尝谓不会通三教，不能窥大道之全。今不觉老之将至矣，自愧半生悠忽，岁月蹉跎，如盲人摸象，仅得其形似，又何敢妄谈至道，自取罪戾于三圣乎？所幸师友启迪，天牖厥衷，略窥一线之微光，不无千虑之一得。今愈信至道不分门户，分门户，必非至道也。近世所见异辞，所闻异

辞，何啻千歧万别，类皆邪宗外道，为三教门中所不容者也。（《道书集成》，《三教宗旨·至道不分门户》。）

◎ 儒家曰止，道家曰静，释家曰定。（《道书集成》，《闲情杂著·问答法语》。）

◎ 问：今之谈元功者，动曰金丹大道。不知儒家亦有丹乎？

曰：《大学》自知止以至于得，所得何事？《中庸》苟非至德，至道不凝，所凝何事？易穷理尽性，以至于命，至命又是何事？况为子而孝，孝即金丹；为臣而忠，忠即金丹；兄弟友，夫妇和，长幼叙，朋友信，皆金丹也。修齐治平，天德王道，无非金丹妙用之极致。先贤先圣，皆是丹师，四子五经，莫非丹诀。修炼者以格致筑基，以诚正炼己，天理为药材，至性为采炼，仁义礼智孝悌忠信为火候，至诚无为为河车，希圣希天为移炉换鼎，尽性知天为出胎，位育参赞为脱化，则超凡入圣，位证天仙。此人人可学，原非异事也。（《道书集成》）

◎ 三教门中，谁不从悔过起手？不但佛门之忏悔，最为得力，即质诸五经四书，莫不三致意焉。故《易》著风雷之勇，《书》垂不吝之文，《诗》歌维新之什，《春秋》显微，以至于《礼》之所以陶，《乐》之所以淑。孔曰勿惮，曾曰其严，《中庸》之寡过，孟氏之集义，无非欲人复其无过之体，而归于自新之路耳！（《道书集成》，《闲情杂著·问答法语》。）

◎ 昔佛祖具大愿力，显大神通，演说经咒，皆为救度一切人天起见，不惟佛书可信，即证诸坚诚持诵之人，常不间断，日后必有结果之处，但须力除不善语言，不善心行，方有应验。如久诵《金刚经》、《心经》及《大悲咒》、《往生咒》，择一二种坚诚持诵，历久不间，临终亦可了然来去，仙佛来迎。虽不能上比禅学元功，究不必分轩轻也。古人谓种瓜得瓜，种豆得豆，洵不诬也。（《道书集成》，《闲情杂著·问答法语》。）

◎ 观扬州石天基，叩问念佛于悬乱，吕祖示以一偈，中有“念成舍利超生死，念结菩提了圣凡”之句，便可恍然悟矣。夫经者径也，所以示人修行之径路，原要人口诵心维，自悟本性，如《金刚》、《圆觉》、《法华》诸经，何一非上乘之法？（《道书集成》，《闲情杂著·问答法语》。）

◎ 儒释道三教，本属同源，所不同者，教人之法耳。人自受中以生，人人各具一道体而来，但为后天气物所蔽，道体遂以不纯。三教圣人，皆教人学道者也，而皆本于中。释曰：虚中教主，明心见性，从事于离中者

也。离之中，为人身真阴，其道由上而下，专凝神以融气，故得其道者，可以转识成智。道曰：守中教主，摄情归性，从事于坎中者也。坎之中，为人身真阳，其道由下而上，专养气以归神，故得其道者，可以返老还童。惟儒曰：时中教主，穷理尽性，合坎离之中以为中，浑乾坤太极而一之者也。其道即浅形深，第尽人而天自合，故得其道者，可以超凡入圣。

夫理者，无形之神气也，浑然其中，与性俱足，人能神乎无形之神，气乃无形之气，而与有形之神气，自随所应，而无乎不当，以之治天下国家无难矣！更何论乎一人一身耶？孔子曰克己，己即释之所谓尘根，非礼勿视听言动，可赅佛老之眼耳鼻舌身意诸法。孟子曰：养气即道之所谓命源，必有事焉，勿忘勿助，可赅老子之致虚守静诸法。愿学道者，先取孔孟书，熟读有得，然后合释道语参证，庶可一以贯之，而不至以虚寂误佛老，则道益精矣。（《道书集成》，《丹经指南·丹经指南方序》。）

◎ 赵古蟾《心书》曰：三教之道，同一心地法门。修仙者，修此而已；舍此而他求，皆旁蹊曲径，苦己劳形，终无所成。（《道书集成》，《仙学真诠·极玄宗旨》。）

◎ 三教鼎立，如一屋三门，中无少异。儒立人，极孝弟之道，报本反始，正心诚意，道德之源，此范围形体之道，入世之法也。仙佛在声臭之表，形气之先，出世之法也。出世必基于入世，欲求出世之功，先讲入出之道，儒其大宗矣。（《道书集成》，《修道篇·归源论》。）

◎ 所以空而不空，不空而空，而犹不见空，不见不空，方是空。而真空，即王重阳真人所云：虚空返照，虚空景照，出真空，空不空，即世尊之空，不空如来藏者皆是。

当不空之时，而只知乎不空者，此堕常见矣。故不空而又若空，正是照而常寂也。当空之时而顽然乎空者，此堕断见矣。故空而又若不空，正是寂而常照也。佛宗乃有“分明不受燃灯记，自有灵光耀古今”之说，故云空不空，是真如来藏。予云：毕竟在寂照双修，寂照双亡而已矣。凡仙佛二宗言空、言寂、言有、言无，皆言心息相依之定者，言心性则有息在其中，言息则心在其中，若非心非性则不能定，息非息则不得性定。心定学者，不可执文，偏悟便堕空亡而无证果。能悟之者，仙佛合宗之旨见矣。（《道书集成》，《仙佛合宗语录》。）

第三章 教文化的现代论说

一、现代儒释道论说

摘自《段正元语要》

◎ 性命之学，千言万语，不能说出精微。虽道家发为三千六百旁门，佛家发为八万四千法门，儒家发为诸子百家，都只说其大略。我连讲了数十年，不过讲的浅中之粗，万分之一。然其实可一言以蔽之曰，一而已矣。或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。又智仁天下之三达德，其所以行之者一也。性命之学，虽千头万绪，一字可以包括。又如至圣谓曾子曰，参乎，吾道一以贯之。曾子曰，唯。有一唯字，而一贯之传一得。足见千头万绪，一字可以包含。又如门之中，多学有才者，莫过子贡。至圣当日将一贯传之，因其多学，恐不能完全领悟，故呼其名而问之曰，汝以予为多学而识之者与，子贡遂曰然，觉曰非。然与非天渊之别，知其非，即是已明一贯之道。故至圣遂以一贯传之，子贡心领，不言而喻。唯与非字虽不同，说出之时机亦异。一在既授一贯之后，一在授一贯之前，而成功则一。先天之性，本万物所公共，故一字可以贯之，其不可贯之者，必是旁门左道。以佛家说，释迦以前，尚有许多古佛，在释迦佛之前，何以成佛于释迦之后。因皆是多学而来，故虽经过几个天地没坏，而未早成佛。释迦独从一贯而得，才是真见如来。今之采药炼丹，皆是多学中事。真修道，真性命，是无为而成，不劳而治，无可说，无可学。但未明道，亦可由多学而知。性与天道，原是一贯，三教万教，同出一元。

（《万教丹经》）

◎ 儒释道三教，为天地之三宝，人物之精神，世界众生，其存其成，全赖乎此。虽其用行之运会，因或为讲人道，或为讲性道，或为讲天道而殊，然及其成功则为一也。至於耶稣、回回、基督等教，虽皆盛行於欧美，各著其功能。究其实，亦皆不出三教之范围也。

观今之世，教宗万端，各是其是，各非其非。入主出奴，誉丹毁素。纷纭众说，几有谁适为从之可叹。究之道有道运，行有行时。以吾人判教之眼光，察现下适时之教义，不惟耶回等教，偏重博爱合群之说，不可以泛应曲当於今之时。即如太上之道，以天道为主，非不高矣美矣。然只宜於归化时代，今亦不能行也。佛家之学，重在性道，非不邃矣妙矣，然只适於开化时代，今亦非其可行之时也。即合万教而观之，教教虽皆有至道，然各有所宜之时，亦各有所不宜之地。惟儒讲人道，其教始於日用伦常，由下学而上达，随人随事，随时随地，行之而无不宜焉。纵学有不成，然刻鹄不就尚类鹜，若或好高鹜远，致力幽玄，或见小欲速，薰心左道，生乎今人之世，而不能审今之道。如此者，不惟日起无功，终必愈趋愈下，所谓画虎不成反类狗者也。何者？试睹释迦佛讲经之时，为人天之师，以民胞物与，普渡众生为怀。其喜舍慈悲，何等广大。今之从事佛门者，不但无是心，且常怀损人利己之见。是其所以阐扬佛教者，反以诬晦佛教也。又如今之所谓道学者，只知静坐孤修，闭目凝神，而於道德二字，不知为何物。间或於静中稍有所契，而即以为道在是矣。噫嘻，使道果在是也，则天下无凡夫矣。总之，世间上凡能自成一教者，必有其一教之精神，而高尚如佛道，更不待言矣。不过非其时则道不虚行，又非其人则道不虚传。今各教之学，虽间有行一二于世，传一二於人者，特出其之末，徒存其绪而已。万难有裨於中和位育之功也。其有裨於位育之功，而能见许於今之世者，厥惟儒教。何则？儒教重人道也。人道踏实一切，踏实一切者，即是修身、齐家、治国平天下之一盘完全大道，推而广之，体而行之。俾人道之基础，从此建立，而后万教斯有所倚，庶能致并行不悖之殊功。云何其故，非人道不足以成之世也。盖儒之人道尽，即是性道。性道尽，即是天道。《中庸》云，天命之谓性，由天道而性道也。率性之谓道，性道而人道也。修道之谓教，由人道而言教也。是故欲返天道者，必先返性道。欲返性道者，必须先尽人道。人道何以尽，必由教始。教何以始也，即孔子云，有教无类。有教者，天下有儒之教也。无类者，万教大同也。然必先有儒教之行，而后万教斯能大同。何也？儒之道，礼乐刑政，天下一家者也。故礼云，儒为席上之珍以待聘，强学以待问，怀忠信以待举，力行以待取。又云，儒有忠信以为甲冑，礼仪以为干櫓。戴仁而行，抱义而处，虽有暴政，不更其所。又云，儒有博学而不穷，笃行而不倦。今人与居，

古人与稽。今世行之，后世以为稽，谓其自立。皆有如此者，由此观之，谓儒谓万教之先声，不亦宜乎。虽然，吾有如此者，由此观之，谓儒为万教之先声，不亦宜乎。虽然，吾为此说者，非专尊儒教而轻他教也。不过以行道之运会，有本末先后之分。吾人欲继往圣，开来学，即不能不应运而行，因时协中，使先者先之，后者后之。《大学》云，物有本末，事有终始。知先所后，则近道矣。不然，未能踏实一切，而欲空诸一切，则近道矣，而欲超诸一切，在迩求远，在易求难，吾未见有能行焉者。然非不重空超之学，人道以为主也。

（《道德学志》）

◎ 人有心性，籍之以养，降服其心，于人心有益。儒佛合宗，天工乃全，故曰三教合源。三教之中，以道为根本，以佛为枝叶，以儒为花果，全体精神，在此一华。

（《敏求诸己》）

◎ 有人说佛教超乎万教之上，如成唯识论，神妙莫测，非读十年，不能讲说。我昨将成唯识论，略看数句，略会其意思，无非从上下四旁，衬明真智之所在。译者译成唯识，以后均读为唯字。细玩此唯字，用得极妙，如读为曾子曰之唯字，则全书彻底打穿，无有余蕴。至圣云，参乎吾道一以贯之，曾子曰唯，言下即悟，不假思索。曾子此地一贯之唯智，即是佛家所谓摩诃般若波罗密的大智慧，作此论者，即是有此唯智。以自己唯智所得，著为论说，以启发他人之无此唯智者，故在无唯者视之，以为是上上乘，而在有唯智者视之，实为下下乘。但既无唯智，实在不易懂得，难怪要读十年。果无唯智，就读十年，也未必能懂。此书之懂否，只看有无唯智，不关年数之多寡。为此语者，果然能懂，必不说要读十年，既要读十年，必仍无是唯智。他说天地无主宰，一心遍世界。问既无主宰，何以日月星辰，寒暑往来，数千年如一日。他说是因缘主宰，不知因缘是后天之主宰。佛说因缘，是为下下乘人说法。如常言种麻得麻，种豆得豆。种与得固全是因缘，而因缘何以能显种及能得之作用？因缘之自身，又从何而生？知非泛谈因缘所能尽意，其中只有无为之主宰。说无即有，有即无；说是即非，非即是；都是为一般英雄说法，是迷信教。无一贯之唯智，钻在夹缝里边，东回西转，到底不知有在何处，无在何时，如何是是，如何是非。常言学问深时意气平，看人有无唯智，即在气质上可以看得出来。

果然於佛道有心得，其人必定是心平气和，足以言儒释道三教。自分阐者言之，各有显著之处。道家显著於神妙，儒家显著於人道，佛家显著於性道。其实三教并不可分，三教即是天地之精气神三宝，缺一不可。其所为分，乃不分而分，分而不分，所谓三而一，一而三。天地气化，凝聚则为三宝，泛用则为五行，故三教之外，又有耶回。以三宝言，道教是神，佛教是气，儒教是精。观太上言道、道、道、三个道字，真是神妙莫测，所以为神。至圣言学而时习之，何等踏实，所以为精。佛言性海，大周天界，细入微尘，所以为气。释迦佛说法八万四千法门，犹是蚊虻饮海。虽是形容佛法之大，亦可见无大智者不能学。现世学佛者，多以为佛是万事皆空，应管的也不管，应作的也不作，自以为逍遥，其实是懒惰。与游手好闲无廉无耻之乞丐，有何区别。真正之佛，何曾如此。我生平无论何教，皆不辟驳。但决不为一教所迷，三教均是大道精华，各有天命。得一可以贯三，得三而万事全备。如以为万事皆空，则全无乐境。故学佛必知真空不空，妙有不有，然后得乐。道、道、道、三个道字，是太上之神话，真不好讲。但我从前曾听讲过，我自身亦曾经领略过。头一道字，无朕无兆，不可名言，无为无所不为，真是莫明其妙。第二道字，即是无极。第三个道字，则为太极。由此生出非常道，始有所谓空，有所谓色。是非有无，乃成对待，因缘乃起作用。所以无始而来，无终而去，有即无，无即有。是有非有，非非有。是无非无，非非无。千变万化，层出不穷。成唯识论，不过讲的非常道。佛家言二心，约如人心道心，但只道、人二心，不足尽心之活用，必要有三心，才能悟道。三心是於人心，道心之外，更加人心、道心、合一之心。即由第三道字，悟入第二道字，再由第二道字，悟入第一道字。非常道中我是有，道、道、道中我是无。由我找无，即是由非常道找第三个道字。非常道、千变万化，有我是真，则无我是假，是真非假。假设有个我，由我去找心，此心是有为之心，由我有为之心。去找无为之心，又由无为之心，找无所不为之心，此有为之心是有，无为心则非有，而无所不为之心，则又非非有，如我之及师尊之称号，皆是假立，原非真有。然却有其人，确如是称。故是假非假，非非假，是真非真真中真。此种道理，极其奥折，似佛经之说法，放开来说，著十部书，还说不完。

三教各有天命，天地之三宝，各有各的好处，各有各的用处，但或固执一面或偏轻偏重，则不能得道之全体大用。从前大道不明不行，各教互

相辟驳，是三宝不合，五行逆制，故世界不得太平。三宝顺称，本为神气精，今人皆逆称为精气神。五行顺生之序，本为金水木火土，今称金木水火土，是显见克制之机。在天地为气数搅扰，在人事则有竞争冲突。无怪世界战争无已，民不聊生。必要大道宏开，三宝打成一片，五行生生不已，三教合一，万教同归，道之全体大用，方能实现，天下亦於此太平。其所以如此者，本是道之主宰。若将道之主宰隐藏不说，只推论此事，是天地所为，或是人所为。天地或人，何以要为？是有心所为，或是无心所为。何以有心，何以无心，若在佛家说，则必云或由天地，或由人，或由天地而人，或由人而天地。由天地如何？由人如何？由天地而人，人而天地如何？或由有心，或由无心，或由无心而有心，或由有心而无心。如何有心？如何无心？如何由有心而无心？由无心而有心？又要说一部书。不知此种说法，都在太上非常道中，并不稀奇。

非常道本是变化不定，欲求不变，故要找道。今世之物质文明，都是非常道中事，形下之器一部分，已发明殆尽。欲进而求致用尽利，故要找形上之道。由非常道去找道，觉得非常道是假，第三道字即是真。其实第三道字，与第二道字，仍都是假的，必第一个道方是真的。然不可见，不可闻，不可捉摸，乃强拟之名。即是佛家所谓南无，至圣所言之北辰。人在非常道中，窥测天地，说地球是如何，太阳是如何，其它行星是如何，因限於仪器与肉眼之能力，故只能见到此处。有人说地球自转一周，须二十四小时，太阳距地球之远，与地球一周之远相较，大约千万万倍。若一日是太阳绕地球一周，则须时甚久，故判定太阳不动。若在俗人行路，计较劳逸，何尝不有理由。若太阳行动，亦一例看，未免好笑。此都是从唯字上想出来的，非从曾子曰唯之唯字想出来的。太阳之行，是在罡气中行，非常容易，并不似俗人臆想中之动作笨重。此乃非常道之妙，无唯智，并非非常道之妙，且不得知。更何言头一道字，头一个道字之妙，真不可思议，不可言说。如就非常道中推测天地，亦可以设说而形容之。假如以比金刚犹坚，重量十二万八千斤之一物，从此个天地抛去，经过罡界，达彼个天地之时，所剩尚不及一芥子之微。至其经过速度，一刻时行十二万八千里，经过总时间，须六十四年祭由此推算，可见天地之大。但如此说法，是在非常道中之说法，若站在头一道字上去看，此等天地，便合十二万八千个，亦不过似一微尘，头个道字之大，概可想见。此种说法，虽曰假借，确又

是真的。然只可为知者说，不足为外人道。中国土音最难懂者，莫如福建话。我以福建音读书，生等听着，自与平常不同。我再以福建话讲书，生等听着，又与平常不同。此刻如有懂福建话者，将我所讲，译成普通话，大意虽不甚差，文章必与原本不同，由此可悟得佛书文字之所以然。佛书是从印度国语文翻译而成，其文字另为一体，与儒书文字不同。非若中国圣人之书，一字一义，丝毫增损不得。故佛之真道，不在文字中，学佛不可在文中学。如读佛书，亦以读儒经之法读之，便难得其要领。所以孟子云，尽信书则不如无书，是教人造学问，要识时识地，不要迷着，不要固执。学问要知由唯字中去想，由非常道中去明第三个道，由第三个道去明第二个道，再由第二个道，去明头一个道，万事俱可了然。至圣赞太上为犹龙，即是领略三个道之神妙。后人不解，改为道可道，并任意批评，真是愚不可及。至圣述而不作，即是述太上的道。我们乐教中人造学问，就要从至圣学而时习造起，渐跻於不亦君子地位，即是上明道而得道，得道自能乐道。

（《乐教》）

◎ 三教本同源，推之万教，亦莫不是一本所启发。后人不之知，在此教说此教高，力辟他教，在他教者亦然。自己钻入之教，不能钻出，不但他教的好处，不能得知，即自己心信之教，真正好处何在，亦不得知，何能任意批评人的长短。此都是不知己，不知足，不知乐。各教皆有乐，无乐皆不能行。各教之所以乐，亦为相当之礼仪威仪。行而有乐，行的即是礼仪，发出即是威仪。今讲礼仪威仪乐教，是一贯的事。我以后不批评人之间之是非，专讲乐教之心得。各教圣人所讲，皆重在实地体行，并非空谈，空谈则是理学。《中庸》云，大德必得。必从德得两个字去讲，才是实行实德，才是心得。心得由唯智中来，真得了解唯智，即是得了道。讲什么，心中便有什么。日前在朋友来谈佛家之成唯识论，我当时悟此唯字，是曾子曰唯之唯。唯即见智，唯智一得，变化无方。曾子是儒家最老实的人。至圣曰，参也鲁，其受大杖不知逃，丧欲速贫，死欲速朽，不知是有为而言，且指游子为证。可见其老实之极。但自受一贯之传，唯了一声之后，便不似从前之老实。观其答门人之问曰，夫子之道，忠恕而已矣，可以知之。一贯之传，岂仅忠恕。然至圣说过，忠恕违道不远。曾子以此对门人世间，却又至当恰好。苟非得了唯智，何前后竟判若两人。得唯智则智仁勇三达德全备。在佛家即是摩诃般若波罗密，阿耨多罗三藐三菩提，

故有千变万化。至圣答问仁问孝，因人立说，各各不同。释迦说法四十九年，立出八万四千法门，都是万变不离乎宗，都是以唯智用事。至圣与释迦，因有唯智，所说的话，即含性与天道。佛家弟子，有唯智的解释经义，亦能将释迦所讲之心得传出若干。故后人喜看佛经的，也还百看不厌。今人作文章，多是愚而好自用，贱而好自专。每每支离，不合圣人本旨，是无唯智故。唯智本藏无限神妙，究从躬行实践而生。诚能入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有馀力，则以学文，其文必为性与天道之文，可以千古不朽。著书要有唯智，看书仍要有唯智，否则为书所障，误己将或误人。唯智不易学，恐易失为好诈，故要有优优大哉之心者，才能学得到。各教圣经，我多未涉猎，我之唯智，非从多学中得来。常言得诀归来好看书，得诀归来不看书。果然得诀，则圣人与我已是一贯，圣人之心，即我之心，书中所言，无非圣人心中之事，所以有唯智，即无须再看书。乐教之行，不是讲施舍，作泛泛慈善事业，亦不是向人打拱作揖，是行一踏实的礼字。礼之用，和为贵，和中即含乐，乐教由礼出，礼又由乐教出。礼与乐教，互相为体用，有时以为体，有时以乐为体。行礼则乐在其中，行乐则礼在其中，融成一片，即是真乐。我办事固不敢尽说是，而粗能行乐。从前在成都办伦礼会时，一般新学家，均来责难。说我的礼字写错，应该写成理字，我就礼是实行的，理是空谈的，我们是讲实行之礼，不是讲空谈之理，彼等才无话说。我们今日学问是从此造，乐教即从此实行，世界即由文明进大同，由大同归极乐。

（《乐教》）

◎ 问：佛家说大圆智慧，儒家说智仁勇三达德，有何区别？

答：佛者觉也，觉即是佛，迷则众生。故学佛以摩诃般若波罗密，为第一义。摩诃般若波罗密，华言大智慧到彼岸，即是大圆智慧也。故凡绘佛像者，顶上必绘二圆光，亦即表现佛有大智慧之义。释迦牟尼，当日誓愿渡尽众生方成佛，即是实行其大圆智慧。虽至今众生未度尽，而其大圆智慧已朗照无遗，无量法门任人自取，故成为佛教本尊。后世学佛者无佛之大圆智慧，矜言出世主义抛弃人伦，只学得佛之半面，何能成佛。儒者人之所需也，故曰儒为席上珍，人人可贵，人人可行。《论语》曰，君子道者三，仁者不忧，智者不惑，勇者不惧。《中庸》曰，智仁勇三者，天下之达德也，乃君子儒之分量，任何修齐治平之经纶体用皆在其中，即任何教

义莫不贯通。无奈孟子以后世无真儒，世俗文章之士，名曰读书、稽古，实则流为迂酸腐败，内无智仁勇三达德之圣功，故不能发为修齐治平之王道。亦天时未至，人之秉赋有限，大圣大贤不常有。《中庸》曰，礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。考时稽数合有大圣人起，圆通三教万教，集古今中外之大成，以开泰运而进大同。代了古之圣贤仙佛未了之大愿，斯诚人类莫大之幸运也。

（《人道贞义》）

◎ 常言理驳千层无定数，事非经过不知难。又云一人之知识有限，天下之义理为穷。义理虽多，不外一本散为万殊，万殊仍归一本。与太上，《道德经》首章之道、道、道三道字，无大区别。若非常道，则变化无方，各教圣人，都以此立教。教者因时制宜，因材施教。大道不明不行，不得已而为之也。三教虽由一本发出，而行教实各有分别。教甚易讲，盖讲教都是迷信，所谓窝起舌头说话，只讲半面，遇着时机，秉着天命，各说各的，不管其它方面通与不通。……儒、释、道、在教一方面讲，各有至理。但遇通人讲道，则无教不可破。道是讲来四面玲珑，可言说的非道，不可言说的亦非道。可思议的非道，不可思议的亦非道。惟孔子所讲是道，切实能行，故儒为珍上席。其中虽有因材施教，含有若干是教，但为一时善诱，仍以道为主。……佛家庙宇遍天下，道家各派祖师，成者亦多。独儒家成人最少，一以天时未至，大道不开，一因大道至平常，而实至神妙，不易明，不易行也。教与道之区别，教犹植物之花，道犹植物之本。花由本生，教由道发。花不能离本而生，教不能离道而存。花不能与本比好丑，教不能与道较高下。道本千变万化，圆通无碍，打破来说，令人骇闻。太上云，天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。太上之道是源头，孔子之道在实行。孔子的话，无一句不可行，至平至常，至神至妙。佛家大周天界，细入微尘，包罗天地，养育群生。以儒家之眼光观之，还在气数之内。学佛者多谓儒家不及其高超，其实误甚。此中因缘，前日在公园，曾与三生等谈过。以一人一时之安乐言，莫善于学佛。释迦初出世，见人全在生、老、病、死、苦中，轮转不休。世界黑暗，还要二几千年，方能开道。故教众生斩断红尘，免入转回，脱离苦海。真是婆心苦口，教人先我相，不独忘身外之物，即自身血肉之躯壳，亦要忘却，可免一切牵连。立下宏誓大愿，度尽众生，一念不生全体现。此种说法，我初次闻之，

颇觉其高超。居峨眉山时，见一般烧香拜佛者，两步低头，三步一拜，供献金钱，求佛默佑。处处都是显得佛之功德广，福命大。……但儒释道各教，各有好处，不过因所处之时代不同，故讲法各异。儒教虽好，而来自衣冠禽兽者亦不少，造罪之易，造罪之多，实以儒家为最。当初我以为作官者，必都是有大道德之人，后看穿了，知是大不道德之人，其人格反不如乡间之愚夫愚妇，从可知佛道两家流传之弊，亦皆学之者之过，非当初立教圣人之所愿也。

（《正元法语》）

◎ 熊十力说：“吾惟以真理为归，本不拘家派，但《新论》实从佛家演变出来，如谓吾为新的佛家，亦无所不可耳。然吾毕竟游乎佛与儒之间，亦佛亦儒，非佛非儒，吾亦只是吾而已矣。”……他自认《新唯识论》“以佛补儒之缺，以儒补佛之失。”（《儒佛会通与现代新儒家、人间佛教的形成》）

◎ 陈寅恪先生谓：“南北朝时，即有儒释道三教之目……至李唐之世，遂成固定之制度。”（《论“三教”到“三教合一”》）

摘自冯友兰的《中国哲学简史》

◎ 朱熹指出，在佛家所见的“空”之中，其实有个“理”在。他又说：“儒者以理为不生不灭；释氏以神、识为不生不灭。”按朱熹的意见，佛家以具体的世界为空，并不无道理，因为具体世界的一切都流动不居，因此都只是暂时的。但世界还有理，它是永恒不变的。就这一点看，世界不是空。佛家不识得理的真实性，只因理是抽象的；犹如有些人看不见池中的水，只因为水没有颜色。

◎ 王守仁说：“仙家（指道士——译注）说到‘虚’，圣人岂能（“岂能”意为“是否可以”——译注）‘虚’上加得一毫‘实’？佛家说到‘无’，圣人，岂能‘无’上加得一毫‘有’？但仙家说虚，从养生上来；佛家说到无，从出离生死苦海上来。却于本体上加却这些子意思在，便不是它虚无的本色了，便于本体有障碍。圣人只是还它良知的本色，更不著些子意思在。……天地万物，俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？”（《全书》卷三）

他又说：“佛氏不著相，其实著了相（著相，意为“执著”）。吾儒著相，

其实不然不著相。……（佛）都是为了君臣，还它以义；有个夫妇，还它以别。何尝著父子君臣夫妇的相？”（同上）

如果依循这种辩论的思路，可以认为，更新的儒家在坚持道家 and 佛家的基本思想上，比道家和佛家自己更加一贯和知彻底，他们是比道家更道地的道家，也是比佛家更道地的佛家。

◎ 李翱在《复性书》中也发了类似的见解说：“昔者，圣人以之传于颜子。……子思，仲尼之孙，得其祖之道，述《中庸》四十七篇，以传于孟轲。……呜呼！性命之书虽存，学者莫能明，是故皆入于庄、列、老、释。不知者谓夫子之徒不足以穷性命之道，信之者皆是也。有问于我，我以吾之所知而传焉，……而缺绝废弃不扬之道几可以传于时。”（《李文公集》卷二）

从哲学本身说，这种指责并无意义。在本书第二十三章里已经指出，更新的儒学是儒学、佛学和道家思想（经过禅学）、道教思想的融合。从中国哲学史的观点看，这种思想融合是一种发展，因此是得而不是失。

摘自任继愈《中国儒教史·序》

◎ 南北朝以来，儒教与佛、道二教并称为三教。这三教都具有辅助王化、整齐民心的社会功能，都受到政府的重视和支持。

◎ 中国人民接受、支持、维护这个大一统的国家制度。佛、道、儒三教分别从自己的宗教立场论证其合理性。从“三纲”、“五常”的言行中体现天理。宣扬忠孝是出自人流天性。不忠、不孝是违背人的天性，不但不能成佛、成仙、成圣贤，甚至也不足以为人。

◎ 儒、佛、道三教同为古代传统宗教。唯有儒教利用政教结合的优势得以成为国教，儒教的神权与皇权融为一体，不可分割。

摘自南怀瑾先生《禅宗与道家》

◎ 自初唐开国将相，多数为文中子王通的门人。而王通讲学，对于儒、释、道三家学说思想，择其善者而从之，素来不分畛域，因此，一般读书人，号称儒者的知识分子，多已有儒、佛不分，儒、道无别的学术思想。

◎ 例如：周濂溪的学说，如他的名著《通书》，及《太极图说》等，

骤然读之，完全在阐扬《周易·系传》与《中庸》的内义，实际则为融会佛、道两家学术思想，尤其偏向于原始儒、道不分家的道家，与老子的思想。

程明道（颢）的名著《定性书》，如：“所谓定者，动亦定；静亦定，无将迎（出庄子语意），无内外，苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以己性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知其性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉……今以恶外物之心，而求昭无物之地，是反鉴而索照也。”等语，大都择合《庄子·齐物论》的内义，融会禅宗三祖僧璨大师《信心铭》的道理。

◎ 程伊川（颐）的名著《四箴》，除了发挥孔子的仁学以外，所有内外功用的内义，大如套用志公禅师等的偈颂相似。

至于张横渠（载）的名言，如“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”这与禅宗六祖慧能禅师的：“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。”又是辙迹相同，车轮各异而已。此外，张横渠的名著《东铭》与《西铭》，与明教契嵩禅师法语的精神与宗旨，可以互相发明。

邵康节（雍）的名著《皇极经世》，它的《内篇》举出元、会、运、世的规律，做为推测数往知来，关于历史与人事演变的数理，与象数的公式，与他的《观物外篇》等篇的理论实际都是融会道、佛两家学术思想的结晶，汇通于易学理、象、数的范围。元、会、运、世所用的三元甲子，循环往复，演变成为观察历史人事的中心，便是佛学成、住、坏、空四大劫原则的发挥，用以说明人类众生世界分段灾劫的道理。不过，他是以中国历史做中心，推算大劫中的小劫过程而已。

◎ 《清静经》不但可以代表道家与道教的必读之书，如要了解晚唐以后中国文化的精神，与儒、释、道三教思想融会贯通的情形，也是必读之书。

◎ 庄子语言文字的机锋，转语，实在是很高的禅境，例如第一篇的《逍遥游》。

◎ 他所提出的逍遥，我们借用佛学的名辞来说，等于就是解脱的意义；不过，佛学的解脱，是纯粹出世的思想，庄子的逍遥，是道家的思想，介乎出世入世之间的大自由、大自在的境界，犹如佛教教外别传的禅宗的宗旨。

◎ 唐代的文学、小说、艺术、工业、建筑、日常生活等等，许多都是道、禅合璧的成品，不可举一而偏废其他。简单扼要地说，诗人如李白

的作品，便是道家神仙思想的气质，杜甫是儒雅风流的正统，王维以佛学的成分为重，其余诸诗人，不归于佛，即归于道，否则，便是儒、佛、道混合，难以严加分别的综合体。

◎ 在此附带说明中国文化对于人伦道德的基本哲学，彻始彻终，都建立在因果报应的观念上。无论儒家与道家，毕竟没有离开这个范围，只有程度的深浅而已。儒家的思想中，成分比较轻，道家的思想中，成分很重，后来加进佛家的思想，更特别注重三世因果的信念，所以在人生道德修养的方面，便与儒、道思想，不谋而合，很容易互相辅掖并行了。但在隋、唐以后，直到现在关于佛家的三世因果观念，与传统道家的因果观念，始终是互相冲突，大多都在半信半疑的概念中存在着，这是什么理由呢？因为儒、道的思想，都是根据《易经》的“积善之家，必有余庆。积恶之家，必有余殃。”与“善不积，不足以成名。恶不积，不足以灭身”的传统而来，所以形成的因果观念，是讲究祖先、父母、子孙宗族血统的三世因果报应。佛家的三世因果观念，是从个人做基点，形成前生、今世、后身的三世因果从祖孙父子的宗族三世而论因果，有时容或可据，使人易信，从生前身后而言因果，更加使人茫然，不易相信。

◎ 魏、晋的文学，含有道家的成分比较多，无论为诗歌与散文，都是如此。唐人的文学，道、佛两家的气息并重，尤其以唐诗是如此，至于唐人的笔记小说中，却以道家的成分为多。宋人的文学，似乎比较偏向于禅，无论诗词与散文，大体都有这个情况。元代的戏曲、小说等等，佛学成分多于道家，明、清以来，才慢慢走上融混的道路。

摘自南怀谨《南朝的奇人奇事》 ——中国维摩禅大师傅大士平实身世》

◎ 新语云：有志公、傅大士等的中国禅，可称为中国大乘禅的作略，才有透脱佛教的形式，滤过佛学的名相，潇洒诙谐，信手拈来，都成妙谛，开启唐、宋以后中国禅的禅趣——“机锋”、“转语”。尤其以傅大士的作略，影响更大。因为自东汉末期，佛教传入中国以后，儒道两家的固有思想，始终与佛学思想，保持有相当距离的抗拒。在三国末期，牟融著作“牟子

理惑论”，融会儒佛道三家为一贯。可是历魏、晋、南北朝以后，虽然佛学已经普遍地深入人心，但这种情形，依然存在。傅大士不现出家相，特立独行维摩大士的路线，宏扬释迦如来的教化。而且“现身说法”，以道冠僧服儒履的表相，表示中国禅的法相，是以“儒行为基，道学为首，佛法为中心”的真正精神。他的这一举动，配上他一生的行径，等于是以身设教，亲自写出一篇“三教合一”的绝妙好文。

◎ 所谓三教合一，是指要有佛家的居心，用道家的智术和儒家的伦理，才不会走入偏激的途径。

摘自《虚云和尚年谱》

◎ 何谓戒定慧？防非止恶曰戒；六根涉境，心不随缘曰定；心境俱空，照览无惑曰慧；防止三业之邪非，则心水自澄明，即由戒生定，心水澄明，则自照万象，即由定生慧。儒家亦有‘定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得，物有本末，事有终始。’之言，即哲学家亦莫不沉思竭虑以从事所学者。然儒者及哲学科学者，则以攀缘心，思宇宙万物，不知宇宙万物，亦是攀缘心所造成。能虑所虑，俱是攀缘心，而欲探求真理，等于跌坐椅上，欲自举其椅，势不可能。此今哲学者，对于认识论聚讼纷纭，莫衷一是，终无结论者，因此故也。佛则离言绝虑，以智慧觉照宇宙万事万物，如下座举椅，故任运如如。此佛教括哲学、科学、宗教三者，一炉共治，又皆先知先觉者，盖有由来也。

◎ 汾山老人说：‘远行要假良朋，数数清于耳目，住止必须择伴，时闻於未闻。’故云：‘生我者父母，成我者朋友，亲附善友，如雾露中行，虽不湿衣，时时有润。’孔子亦曰：‘三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。’他好跟他学，不会带坏你，不相干的人，种种习气，臭不可闻，和他接近日久，自己也会臭。近朱者赤，近墨者黑，近香染香，近臭染臭。善友粗言及细语，皆归第一义，故宜亲近。

摘自印光大师《四书蕩益解重刻序》

◎ 道在人心，如水在地。虽高原平地，了不见水，苟穴土而求之，

无不得者。水，喻吾心固有之明德；土，喻吾心幻现之物欲。果能格物致知，无有不能明其明德者。然穴土取水，人无不施功求之，以非水不能生活故也，而道本心具。人多不肯施功，致物欲锢蔽真知，不知希圣希贤，甘心自暴自弃。由兹丧法身以失慧命，生作走肉行尸，死与草木同腐，可不哀哉?!四书者，孔门上继往圣下开来学。俾由格物致知以自明其明德，然后推而至于家国天下；俾家国天下之人，各皆明其明德之大经大法也。前乎此者，虽其说之详略不同而其旨同；后乎此者，虽其机之利钝有异，而其效无异。诚可谓先天而天弗违，后天而奉天时。万世师表，百代儒宗也，其大纲在于明明德修道。其下手最亲切处，在于格物，慎独，克己复礼，主敬存诚。学者果能一言一字皆向自己身心体究，虽一介匹夫，其经天纬地，参赞化育之道。何虽得自本心，俾圣贤垂训，一番苦心，不成徒设。而为乾坤大父大母增光，不愧与天地并称三才，可不自勉乎哉?!如来大法，自汉东传至唐而各宗悉备，禅道大兴，高人林立，随机接物，由是濂洛关闽以迄元明诸儒，各取佛法要义以发挥儒宗。俾孔颜心法，绝而复续。其用静坐参究以期开悟者，莫不以佛法是则是效。故有功深力极，临终豫知时至，谈笑坐逝者甚多。

◎ 始悔前愆，随即殚精研究，方知佛法乃一切诸法之本。其有辟驳者，非掩耳盗铃，即未见颜色之瞽论也，遂发心出家，弘扬法化。一生注述经论四十余种，卷盈数百，莫不言言见谛，语语超宗，如走槃珠，利益无尽。又念儒宗上焉者，取佛法以自益，终难究竟贯通；下焉者，习词章以自足，多造谤法恶业，中心痛伤，欲为救援，因取四书周易以佛法释之，解论语孟子则略示大义，解中庸大学则直指心源。盖以乘法华开权显实之义，以圆顿教理，释治世语言，俾灵山洒水之心法，彻底显露，了无余蕴。其取佛法以自益者，即得究竟实益，即专习词章之流。由兹知佛法广大，不易测度；亦当顿息邪见，渐生正信。知格除物欲，自能明其明德，由是而力求之，当直接孔颜心传，其利益岂能让宋元明诸儒独得也已。

摘自《增广印光法师文钞》

◎ 窃以释道本源，原无二致。但以阁下未知彼此之源虽同，彼此之流迥异。若不分辩，则尚以丹法为负郭田，不能如庄复真之直下舍彼而取

此耳。光岂好辩哉，诚恐含糊其词，致阁下二门皆不得其益矣。

◎ 三教圣人，依此心性，各垂教迹，广导群萌。由是尼山抉诚明之奥，作修齐治平之轨。柱史说道德之经，陈长生久视之术。大觉世尊，称法界性，示真如心，演背尘合觉之道，立不生不灭之宗。虽浅深大小不同，世出世间有异。要皆不外即吾心本具之理，以发挥演畅之。普令含识，称性起修，即修显性。消原无之幻妄，复本有之天真。永出迷途，诞登觉岸而后已也。

◎ 京都白云观方丈，道士高仁峒，设千僧斋，上堂法语。

三教由来共根源 根源起处莫颠预
一轮明月当空照 万水千江影尽圆

兹有京都白云观方丈，护法道友，仁峒高公，禀柱下之真传，作玄门之领袖，踞白云之丈室，为黄冠之依归，欲参普门，故朝第一名山，广结众缘，因设千僧大斋，又以心期宏道，志在利人，敦请山僧，升坐说法，欲使大众咸知，教虽有三，道本无二。山僧不免烦本上座为众指出，（举拄杖云）大众看看，这个是儒耶，道耶，释耶？若能直下了然，管取人我相除，参学事毕，一尚了不可得，三又从何而立？若或未了，不免葛藤一上。夫道无形相，如春在花枝，人有彼此，如像含古镜，虽万像各异，而原是一镜包涵；纵千花竞秀，而本从一气化育，全多即一，全别即同。了此，则法法圆通，头头是道，从朝至暮，动作云为，无不是老子之常道，孔子之至诚之道，与夫达磨西来，直指人心，见性成佛之道矣。虽然，高公是一通方作家，不妨更进一筹，且道镜，空花落时，又作么生，试下一转语看。（良久云）

白云影里仙人现 手把红罗扇遮面
急须著眼看仙人 莫看仙人手中扇

◎ 末后一段，似有致人轻蔑三教之弊。夫教会中人，孰能所作所为超乎三教之上。孰能于三教外自立一教，以为敌抗。纵其热心至极，亦只遵三教圣人之意，而极力奉行而已。纵令外洋各教及回教之不信三教者，岂其教果出于三教之外，不被三教如天如地之道理所覆载乎？！不过圣人随方设教之迹，稍有不同耳。以愚见观之，似宜云，吾国圣教，大宗有三：曰儒，曰佛，曰道。儒以己立立人为怀，佛以自觉觉他为事；道虽恬退，大体同儒。而修炼家，尤以积德累功济世救民为要务。今教会中人，仰体三

教一视同仁，天下为公之心。发而为老安少怀，不独各亲其亲，各子其子之事。其赤诚热心，直可以塞天地而贯日月。倘举国之人同发此心，同行此事，则无一人不得其所。俾大同之世，复见今日，其利溥哉。

◎ 儒佛之本体，固无二致。儒佛之工夫，浅而论之，亦颇相同，深而论之，则天地悬殊。何以言之，儒以诚为本，佛以觉为宗。诚即明德，由诚起明，因明致诚，则诚明合一，即明明德。觉有本觉，始觉，由本觉而起始觉，由始觉以证本觉，始本合一，则成佛。本觉即诚，始觉即明，如此说去，儒佛了无二致。阁下所谓学孔学佛，理不外大学一章者，乃决定无疑之语，此浅而论之也。至於发挥其修证工夫浅深次第，则本虽同，而所证所到，大有不同也。儒者能明明德，为能如佛之三惑圆断，二严悉备乎？为如证法身菩萨之分破无明，分见佛性乎？为如声闻缘觉之断尽见思二惑乎？三者唯声闻断见思最为卑下，然已得六通自在。故紫柏云：若能直下忘情，山壁由之直度。初果尚七生天上，七反人间，而其道力，任运不犯杀戒，故凡所至处，虫自离开，所谓初果耕地，虫离四寸，况二三四果乎。儒教中学者且置，即以圣人言之，其圣人固多大权示现，则本且勿论。若据迹说，恐未能与见思净尽者比，况破无明证法性之四十一位法身大士乎。即谓明其明德，堪与破无明者比肩，然破无明者，有四十一位，为与最初之初住比肩耶？为与最后之等觉比肩耶。即与最后之等觉比肩，尚於明德未明至乎其极，直待再破一分无明，方可谓为诚明合一，始本无二耳。吾故曰，体同而发挥工夫证到不同也。世人闻同，即谓儒教全摄佛教。闻异，即谓佛教全非儒教。不知其同而不同，不同而同之所以然。故致纷纷争论，各护门庭，各失佛菩萨圣人治世度人之本心也，可不哀哉。

◎ 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。是以古今聪明睿智之人，多皆学佛，因得佛之心法，而儒先圣人心法，方得悉其底里。以儒者多主于事相，而不致力于悟明心性，若不得佛法为之先导，则自己之心，尚非所知，况圣人心法乎。以故泥迹之儒，多辟佛教，以不知佛法虽为出世间法，亦复具足世间一切善法。

◎ 近来世道人心，陷溺已极，废弃先圣之法，几于无可救药，凡属忧世之士，莫不以提倡佛学为急务。以佛学注重明心，与因果报应。果能明自本心，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。

◎ 弘道居士，宿植德本，笃信佛乘，悯拘墟者所见之谬，辑彼古人破斥谬见，合会儒释，种种言论，以成一书，名之曰儒释一贯。

◎ 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。具此伦常心性，而以佛之诸恶莫作，众善奉行，为克己复礼，闲邪存诚，父慈子孝，兄弟恭之助。由是父子兄弟等，相率而尽伦尽性，以去其幻妄之烦惑，以复其本具之佛性，非但体一，即用亦非有二也。

然在家学佛，必须深信因果，恪（音刻，恭敬，谨慎）尽己分，戒杀护生，至心念佛，为决定不易之修持。所言恪尽己分，即慈孝友恭等。

◎ 儒释无二道，生佛无二心。以人同此心，心同此理，一切有情，皆禀真如佛性而得建立故。

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，而其所宗之理体，所修之工夫，其大端固无二致也。

佛以觉为体。而觉有本觉，始觉，不觉。

本觉者，即生佛同具之天真佛性，乃性德也。

始觉者，依本觉理，起真实修，对治烦恼习气，令其消灭无余之妙智，乃修德也。

不觉者，迷背本觉，随境生著，起贪嗔痴，造杀盗淫，认苦为乐，以迷为德，承佛性力，造生死业。一切在迷众生，与不依正觉，错乱修习者，皆是也。

所言一切众生皆具如来智慧者，本常理性也。因妄想执着而不证得者，逆本觉而起惑造业，轮回六道也。离妄想则智慧现前者，顺本觉而修，渐至圆成佛果也。

了此性修理致，则不肯自甘下愚，亦不敢以凡滥圣。而必以实修实悟，以期于实证而后已。

儒者以诚明为本。诚即明德，明即明明德之明。实则诚明，即明明德也。

明德乃吾心固有之真知。由有人欲之物，遂锢蔽而不能显现，如云遮天日，了不见其光相。

欲明明德，必须主敬存诚，克己复礼，则人欲之物，自无容身之地。而本有真知，全体显露，如浮云去而天日昭彰矣。

真知既显，则主权得而使者听命。故意之所念，心之所思，皆归于真诚无妄，中正不偏矣。

此孔子上承二帝三王修己治人之大经大法，撮要述此，以作天下后世希圣希贤之洪范焉。

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。物即妄想执着，格物即离妄想执着。离妄想执着则得如来智慧。格人欲之物自能彻底显现吾心固有之良知与真如也。

故曰其发挥浅深虽有不同，其理体工夫固无二致也。

佛法虽为出世间法，亦复具足世间一切善法。举凡论常修齐之道，固已极力宏阐，毫善弗遗，遇父言慈，遇子言孝，兄友弟恭，夫喝妇随，随己职分，各尽其义，固与世间圣人所说无异。

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，亦必歆（音新，喜爱）善根而惧恶果，虽不欲尽义尽分，亦必勉力尽义尽分矣。

此如来普被上中下三根之法，每有徒矜（音今，自大，自以为是）知解，不务真修，妄谓因果为小乘者；不知如来圆成佛道，众生常沦生死，皆不出因果之外。

唯当人一念心性，不属因果，而复不离因果。

欲迥超乎因果之外，非圆成佛道不可。未成佛而辄（音哲，总是）拨因果，则永失其善因善果；常造恶因，常受恶果，尽未来际，了无止期，可不哀哉。

古大人……悉皆深知吾佛教人之所以然。不但与儒教不相悖戾，且大有发明儒教，辅弼儒教之至理极巧焉。

近来世道人心，陷溺已极，废弃先圣之法，几于无可救药。凡属忧世之士，莫不以提倡佛学为急务。

以佛学注重明心，与因果报应。果能明自本心，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。

◎ 吾国圣教，大宗有三：曰儒、曰佛、曰道。

儒以己立立人为怀，佛以自觉觉他为事，道虽恬退，大体同儒。

而修炼家，尤以积德累功，济世救民为要务。今教会中人，仰体三教一视同仁，天下为公之心。发而为老安少怀，不独各亲其亲，各子其子之事。其赤诚热心，直可以塞天地而贯日月。倘举国之人同发此心，同行此事，则无一人不得其所。俾大同之世，复见今日，其利溥哉。

（《文钞续编上》复丁福保居士书十二）

摘自《弘一大师讲演录》

◎ 余于讲说之前，有须预陈者，即是以下所引诸书，虽多出于儒书，而实合于佛法。因谈玄说妙修证次第，自以佛书最为详尽。而我等初学之人，持躬敦品、处事接物等法，虽佛书中亦有说者，但儒书所说，尤为明白详尽适于初学。故今多引之，以为吾等学佛法者之一助焉。以下分为总论别示二门。

总论者即是说明改过之次第：

◎ ①学 须先多读佛书儒书，详知善恶之区别及改过迁善之法。倘因佛儒诸书浩如烟海，无力遍读，而亦难于了解者，可以先读格言联璧一部。余自儿时，即读此书。归信佛法以后，亦常常翻阅，甚觉其亲切而有味也。

②省 既已学矣，即须常常自己省察，所有一言一动，为善欤，为恶欤？若为恶者，即当痛改。除时时注意改过之外，又于每日临睡时，再将一日所行之事，详细思之。能每日写录日记，尤善。

③改 省察以后，若知是过，即力改之。诸君应知改过之事，乃是十分光明磊落，足以表示伟大之人格。故子贡云：“君子之过也，如日月之食焉；过也人皆见之，更也人皆仰之。”又古人云：“过而能知，可以谓明。知而能改，可以即圣。”诸君可不勉乎！

◎ 别示者，即是分别说明余五十年来改过迁善之事。但其事甚多，

不可胜举。今且举十条为常人所不甚注意者，先与诸君言之。华严经中皆用十之数目，乃是用十以表示无尽之意。今余说改过之事，仅举十条，亦尔；正以示余之过失甚多，实无尽也。

①虚心 常人不解善恶，不畏因果，决不承认自己有过，更何论改？但古圣贤则不然。今举数例：孔子曰：“五十以学易，可以无大过矣。”又曰：“闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”蘧伯玉为当时之贤人，彼使人于孔子。孔子与之坐而问焉，曰：“夫子何为？”对曰：“夫子欲寡其过而未能也。”圣贤尚如此虚心，我等可以贡高自满乎！

②慎独 吾等凡有所作所为，起念动心，佛菩萨乃至诸鬼神等，无不尽知尽见。若时时作如是想，自不敢胡作非为。曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎！”又引诗云：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”此数语为余所常常忆念不忘者也。

③宽厚 造物所忌，曰刻曰巧。圣贤处事，惟宽惟厚。古训甚多，今不详录。

④吃亏 古人云：“我不识何等为君子，但看每事肯吃亏的便是。我不识何等为小人，但看每事好便宜的便是。”古时有贤人某临终，子孙请遗训，贤人曰：“无他言，尔等只要学吃亏。”

⑤寡言 此事最为紧要。孔子云：“驷不及舌”，可畏哉！古训甚多，今不详录。

⑥不说人过 古人云：“时时检点自己且不暇，岂有功夫检点他人。”孔子亦云：“躬自厚而薄责于人。”以上数语，余常不敢忘。

⑦不文己过 子夏曰：“小人之过也必文。”我众须知文过乃是最可耻之事。

⑧不覆己过 我等倘有得罪他人之处，即须发大惭愧，生大恐惧。发露陈谢，忏悔前愆。万不可顾惜体面，隐忍不言，自诳自欺。

⑨闻谤不辩 古人云：“何以息谤？曰：无辩。”又云：“吃得小亏，则不至于吃大亏。”余三十年来屡次经验，深信此数语真实不虚。

⑩不瞋 瞋习最不易除。古贤云：“二十年治一怒字，尚未消磨得尽。”但我等亦不可不尽力对治也。《华严经》云：“一念瞋心，能开百万障门。”可不畏哉！

摘自宣化上人《大方广佛华严经浅释》

无论什么宗教？都是为众生造幸福，不是给众生惹麻烦。我们对于任何宗教，不可存成见，批评其他宗教不如佛教高明。我们要本着“道并行，不相悖”为原则。应该把所有的宗教义理，积集在一起，彻底研究一番，取其长，补其短，发扬光大，向前推行，否则，会被时代淘汰了。

摘自宣化上人著述《儒释道三而一·一而三》

◎ 佛教和儒教所不同的地方是，一个提倡世间法，一个是出世法，这出世法是由世间法而达到出世法，并不是离开世间法而有出世法。

◎ 孟子是亚圣，以继孔子之道为志，提倡王道，贬斥霸道。而孔子则是中国空前绝后的大圣人，也可以说是先知先觉者，也可以说他有相当的来历。孔子为什么生在中国？本来孔子前生是佛教里边的水月童子，也就像善财童子一样；而中国的老子——道教的祖师，就是佛教老迦叶的化身。孔子是水月童子化身；颜回呢，就是佛教里头的明月儒童化身。

为什么迦叶祖师化身成老子？为什么水月童子化身做孔子？为什么明月儒童化身成颜回？这就是因为佛教大乘根性的因缘到了中国，所以这一班佛教的菩萨就争先恐后地到中国，为的就是给佛教开路。他们把佛教的马路先修好了，那么等佛教传到中国，这一些大乘根性的人就容易接受。不然，佛教传到中国时，一般人也没有学道教，也没有学儒教；那么佛教虽然高深，也没有人懂，也没有人接受，是很费力的。于是老迦叶也不辞辛苦，先到中国化身做老子。怎么叫老子呢？因为他一出生头发也白了，胡子也白了，一出生已经就老了，所以叫老子。

◎ 老子姓李，名耳，字老聃，他到中国来，不断地努力提倡道教，而不说是佛教；水月童子呢，就提倡儒教，就这么开了两条平坦的道。所以等到以后佛教传到中国，就水到渠成，很多人都接受佛教的道理。中国的儒教就譬如小学的学生刚刚入学门，所研究的都是小孩子容易懂的道理。那么以后就升到中学，中国道教的道理就譬如中学的课程。中学读完了，就要读大学，那么佛教的课程就是大学的课程，所以儒、释、道三教是三

而一，一而三。小学是为中学预备的，中学是为大学预备的，大学是为所有想要深造学问的老百姓而预备的，所以有小学、中学、大学。佛教可以说是尽虚空遍法界的一所大学。

虽然这所大学在这儿，但不一定每一个人都能进大学，还有很多人连字都不认识的，所以有很多人认识佛教，不知道佛教是什麼，也就是这个原因。因为虽有小学也有中学，可是所有的小孩子不一定都能进得小学；所有该读中学程度的学生，也不一定完全会进中学，也是这个道理。所以在中国来讲，儒教是小学的课程，其他的宗教可以说都是中学的课程，而佛教是包罗万有，无所不包、无所不容，所以说尽虚空遍法界都是佛教的大学。那麼其中不认字的人、不能进大学、不能进中学、不能进小学的人还是很多。

◎ 儒教的孔子也有五眼六通，他也具足相当的智慧，智慧渊博，所以孔子出生的时候有麟吐玉书的祥瑞之相。孔子说：

「吾十有五而志于学」，他说我十五岁的时候，就立志要学习了生脱死的法，可是虽然有这个志气，还没有真正下决心。

「三十而立」，等到三十岁时，才下了决心，一定要修行了。

「四十而不惑」，等到四十岁的时候，他一切的怀疑、疑惑、迷惑都断了，所以说不惑。不惑就是不动心了，也就是孟子说他四十不动心一样的道理。什麼事情不动心？财、色、名、食、睡不动心了。财，他也不贪，适可而止；色，他也不贪；名，他也不贪；食，好东西他也不贪；睡，也不贪睡觉。不惑，也就是不迷惑了，般若智慧现前了。

「五十而知天命」，等到孔子五十岁，真正得到宿命通了。这个天命也就是宿命通，他能知道做人的生命哲学是什麼；也知道人的宿命——人的过去生是怎麼回事。

「六十而耳顺」，等到六十岁时，他有耳顺的功夫了。耳顺，在一般世俗人所讲，可以说是有天眼通、天耳通了。一般世俗人说千里眼、顺风耳，也就是天耳、天眼的作用。

「七十而从心所欲」，等到七十岁了，他得到了漏尽通。得到漏尽通，那麼这时他的工作完成了。他为了把佛教的路给铺好，所以要讲忠、孝、仁、爱、信、义、和、平这八德；又讲格物致知、诚意正心、修身齐家、治国平天下这八条目；又讲明德、新民、止于至善这三纲领，把佛教的路给开了一半。

◎ 格物，什麼叫格物？我们一般老学究、老读书人都懂的，就是要把自己的物欲革去，革除你的习气毛病，你的妄想。这物欲就包括你的嗜好，包括你所放不下的东西，这些都是一个欲，都要革除去。你能革除物欲，然后你的智慧才能开朗，才能现前，所以要致知。致知又要诚意；你诚意了，然后就正心；你能正心，然后修身。你心若不正，身就不能修，意若不诚，心也不能正，这是一套的，一步一步的。身修，然后家也齐、国也治，这就是孔子讲的格物致知、诚意正心、修身齐家、治国平天下，这八条目可以说包括世间法和出世法的意义。

不过儒家只知道世间法，而不注重出世法，所以它是个小学；它讲五伦八德，兄弟父母祖有五伦，八德就是忠孝仁爱信义和平，这就把佛教的路给铺了一半。道教呢，又把佛教的路铺了一半；道教就叫人去欲断爱，不过没有像佛教说的那麼肯定，道教说：夫人神好清，而心扰之；人心好静，而欲牵之。常能遣其欲，而心自静；澄其心，而神自清。自然六欲不生，三毒消灭。所以不能者，为心未澄，欲未遣也。能遣之者，内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。三者既无，惟见于空。观空亦空，空无所空；所空既无，无无亦无；无无既无，湛然常寂；寂无所寂，欲岂能生？欲既不生，即是真静。

「夫人神好清，而心扰之」，人的这个神是好清静的，可是人这个心就不老实，像只马猴，跳上跳下，向南跑向北跑，所以说「心马意猿猴」，心像匹马，意像只猿猴，它是不老实的。「人心好静，而欲牵之」，人这个心是好清静的，可是欲念在那儿牵著它，叫它不清静。「常能遣其欲，而心自静；澄其心，而神自清」，自然就六欲不生、三毒消灭。

「所以不能者，为心未澄，欲未遣也。能遣之者，内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。三者既无，惟见于空。观空亦空，空无所空；所空既无，无无亦无；无无既无，湛然常寂；寂无所寂，欲岂能生？」等到这个「寂无所寂」了，欲岂能生？你清静到极点，澄清到极点了，自然就没有欲了。「欲既不生，即是真静」，这就是一个真正的清静。

◎ 所以一般人都赞歎孔子，无论是他的学生也好，或是一般的社会人士也好，都说他德配天地、道贯古今，诸子百家，无所不通，博学多能，学的也多，能力也广。

所以各位学佛法的人，先要把道教、儒教的道理也弄通了，然后你对

佛法的道理，自然就迎刃而解。

（一九八四年六月二十八日 讲于金佛圣寺）

摘自宣化上人《儒释道三教不离人心》

◎ 儒教是讲「忠恕」，道教讲「感应」，它虽然说「清淨、无为」，要修自然之道，《道德经》上说「人法地，地法天，天法道，道法自然。」而实际上，它的教义就是「感应」两个字。佛教则是讲「慈悲」。儒、释、道三教，都没离开「心」，若离开「心」就没有教了。

◎ 儒教讲「忠恕」，忠是「忠以持己」；持己，是我无论做什么事情，对人都要有忠心，要尽我的忠心，这是培植自己品德的一个基本条件。恕是「恕以待人」，恕是原谅其他人，若他人有什么错处，要有原谅、宽恕他人的这种思想。你能「忠以持己」，人格就清高了；你能「恕以待人」，就有利益人的思想，对谁也不苛求。这是儒教没有离开「心」，你看忠恕两个字，底下都是「心」。

◎ 道教是讲「感应」，什么事情都凭感应。感，是「感而斯通」；应，是「无求不应」，谁有求于他，他都答应了。「有感斯通，无求不应」，这是感应两个字的由来。感应道交，什么叫感应？譬如电，你在那个地方装上电了，这个地方就放光。「有感斯通，无求不应」，也就是你心里想什么，他这儿也知道了。这是互相心里那个电有所感应，如是感应，感应如是，「有感斯通，无求不应」，你求什么，就能得什么。你心真诚了，就有感，就能通，通达到神明了。

◎ 道教里讲感应，所以太上老君才写《感应篇》，它一开始就这么说：「老君曰：福祸无门，唯人自招。」这就是感应，祸也没有个门，福也没有个门，你自己做善事就有福，做不善事就有祸。「善恶之报，如影随行」，善恶的果报，就像人的身体，有个影子常跟著跑，你走到什么地方，你的影子就跟到什么地方，善的报是如影随形，恶的报也是如影随形。「是以天地有司过之神」，天地有年值、月值、日值、时值，这四值功曹，年、月、日、时都默默中有神在那儿管著的。所以说「是以天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算，算减则贫耗」，以夺人算，是夺人的寿命，就是这个人本来应该长命，忽然间短命了，这叫算。一纪是十二年，就叫纪算。「算

減则贫耗」，你若算寿命短了，也就穷了，什麼祸患，如飞災横祸、疾病、口舌都来了。这是感应篇，它是「有感斯通，无求不应」，所以道教讲感应。

◎ 佛教就讲「慈悲」，什麼叫慈？慈就是「无缘大慈」，无缘慈，也就是和你沒有缘的，不管他对你好不好，都对他慈悲。沒有缘的吗？沒有缘，才要用慈悲。悲是「同体大悲」，怎麼有大悲心呢？大悲心就是同情心，也就是看人家的苦，如同身受一样，所以叫「悲天悯人」。慈悲喜舍，「慈能予乐」，慈就能给眾生乐；「悲能拔苦」，因为你有同情心了，就能把眾生的苦都拔出去，这也是爱人如己。

（一九九四年二月六日开示于美国旧金山柏林根市国际译经院）

摘自（隆莲法师）

◎ 智旭受儒家思想影响处甚多，自称“身为释子，喜研孔颜心法示人。”他由于读了株宏的《自知录》始不辟佛，《自知录》就是综合儒佛的著作。对于儒佛的异同，智旭以为约迹约权而说是不同的，儒家所说“天命之谓性”“太极生两仪”等都是“非因计因”的见论；约实约本来说，儒家的圣人都是菩萨化现，方便说法（《宗论》六之二）。他说“儒禅教律无非杨叶与空拳。”又说“以禅入儒，是为诱儒知禅。”所以他说儒释一致，事实上是一种化导方便，并不是真将儒释等量齐观的。

摘自净慧法师《儒道佛三教对话发言提纲》

（2007年4月27于香港）

一、以人为本，和谐共处

构建和谐社会、和谐世界，无论是从心开始，还是以道相通、以礼相待，都是要通过具体的“人”来落实。儒、道、佛三家的学说都是务实的学说，都是以人为本的学说。解决了做人的问题，人际可以和谐，社会可以和谐，世界可以和谐。

在如何落实做人的问题上，三家的学说都同时强调：人人都必须对如何“安身立命”这件大事有深切的认识，有痛切的反省，有真切的工夫。在此基础上，三家的圣人都围绕做人的问题提出了各自的主张。儒家强调

以“明理”来落实安身立命，道家强调以“明道”来落实安身立命，佛家强调以“明心”来落实安身立命。儒、道、佛三家在解决人类根本问题上都是从人出发，而又回到人的本位。因此，三家学说的汇合点在根本上是一致的，所谓西方圣人也，东方圣人也，其道一揆。

二、中华文明是中国佛教的依托

佛教有四个层次。有信仰的层面，有生活的层面，有文化的层面，有体验的层面。佛教从印度传入中国，历代的高僧大德要将佛教这四个层面的内容，具体而微地移植和落实于中华大地，要解决的首要问题就是怎样处理好语言的转换、思想理念的融洽、生活方式的融入。处理如上诸多的问题，都必须依托中华文明。中华文明是大地，佛教文化是移植在这块大地上的智慧之树。佛教这棵树必须适应和反哺中华文化这块土壤，这是必然的道理。推而广之，当今世界传承下来的传统文化和传统信仰，对这个时代而言，也是土壤和树木的关系。大地在滋养每一棵树，每一棵树同样要以它自身的能量来反哺大地，构成一种良性循环。能如是，当今的各种文明就能共存共荣，和谐互补，共同为和谐社会、和谐世界的构成奉献一份心力。

三、佛教的宣教原则奠定了佛教和平发展的基础

佛教的传播有两大基本原则。在教理上，佛教强调说法要契理契机。理指所说的内容，机指所化的对象。契包括契合无间、密切结合、紧密联系等内涵。简言之，就是佛法在传播的过程中既要保持佛法固有的精神实质（所谓契理），又要适应所化对象的根性和意乐。在教制上，佛教强调戒律亦有灵活性与适应性。释迦指出戒律的落实亦需根据时节而实施，故有随方毗尼的原则。《五分律》卷22云：“（佛说）虽是我所制，而于余方不以为清净者，皆不应用；虽非我所制，而于余方必应行者，皆不得不行。”

佛教在教理与教制上的这两大原则，从根本上防止了佛教在各地域传播过程中可能发生的排他性和极端化，奠定了佛教在中国二前年来和平发展的基础。

佛教在传入中国的早期，虽然有过与儒、道之间的争论，但其背景非常复杂。而且这种争论都是短暂的插曲而已，其主流则是相互吸纳、融合发展的。

四、佛教是主张和平利他的宗教

佛教的最高精神境界——涅槃，就是一切二元对立的观念全部消失、

绝对和谐的境界；达致这种境界的途径则是勤修戒、定、慧，息灭贪、嗔、痴，净化身、口、意。佛教僧团组织的原则是六合敬，即从身、口、意、戒、见、利六个方面，保持相互之间的和合互敬、尊重沟通、平等互利的和谐关系。佛教传播的理念则是以弘法利生为动机，以自利利他、自觉觉他为目的，以究竟解脱为归宿，以成就庄严国土、利乐有情的神圣事业为最高原则。

佛教的精髓一曰大智，二曰大悲。以大智故，一切法缘起不碍性空；以大悲故，一切法性空不碍缘起。一切法缘起性空的哲学思想，形成了佛教的思想特色。这一思想决定了佛教具有尊重生命、感恩包容、分享结缘等一系列济世利人的理念，为佛教的和平发展扩展了无限的时空环境。

此次国际《道德经》论坛分别于西安和香港两地举行，参加者除了有与道有缘的人士，还有与儒、佛有缘的人士。这样，这次论坛不仅是爱好与研究《道德经》的教界与学界对话的平台，同时也是儒、道、佛三家思想的信奉者与研究者对话的平台。对话的气氛是平等友好的，是尊重包容的，是相互吸纳的，这种对话的本身，就真实的体现了和谐的精神，为我们这个需要和谐与和平、需要谅解与包容的世界，送来了一股清风、一团和气。

祝国际道德经论坛圆满成功！

道法自然！一团和气！

（摘自：《正觉》，国际《道德经》论坛）

摘自学诚法师

《在中国道教协会成立五十周年庆祝大会上的讲话》

（2007年9月19日）

……众所周知，中国是一个拥有多元宗教信仰的国家，各种宗教经过长期的孕育发展、吸纳融通，形成了多元共存、和睦相处的格局。道教植根于中华传统文化，生长于华夏大地，是一个以《道德经》为根本经典、重人贵生的宗教，对中国历史社会和文化发展都产生了重大的影响。新中国成立以来，特别是改革开放以来，道教界积极传承爱国爱教、慈爱和同、

济世度人的宗教教义和优良传统，重视现实，关注社会，利益人群，福臻家国，为促进社会发展进步、推动不同宗教和不同文明的交流作出了重要贡献。

……道教在近两千年发展的历史长河中，对中国的社会产生了深刻的影响，如汉朝的文帝、景帝就是明确采用道家的治国策略而成就文景之治；晋朝的阮籍、陶渊明等社会名流崇奉道家思想而兴起玄学思潮和田园生活的方式，深深影响着后代的士大夫阶层，正如鲁迅先生所说：“中国的根柢全在道教。”到近现代，道教传到西方，给西方的哲学界、科学界、社会学界人士极大的启发，他们反思近现代物质文明片面发展所带来的环境破坏、人心不古、地区冲突、局部战争等等难以解决的重大问题，从中国道教的思想文化中看到了光明和出路。美国物理学家卡普拉说：“道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧。”著名的英国科学史家、生物化学家李约瑟说：“老子似乎用惊人的洞察力看透个体的人和整个人类的最终命运。”董光壁《道家思想的现代性和世界意义》一文说：“在当代科学技术的社会危机中，道家思想的现代意义被科学人文主义者重新发现。李约瑟、汤川秀树、卡普拉等人发现现代科学的世界观向道家思想归复的某些特征，并以此为契机试图建构一种科学文化与人文文化、西方文化与东方文化平衡的新的世界文化模式。”可以说道教是人类文明的璀璨瑰宝，具有亘古常新的不朽价值！

佛教传入中国以后，佛经的翻译借用了道教的许多名词术语，如无为、真常、大仙等等；中国佛教的一些中观论著借用了不少道教的玄学思想。道教重玄学派所讲求的“有无双遣”也吸收了佛教的中观思想；宋代道教全真派吸收佛教大乘道的思想，采用佛教出家的形式和戒律，使道教广为弘传；明朝莲池大师借用道教的《太微仙君功过格》，编写出《自知录》，大力推行以“善过格”的形式每天记录善行和过失而策励改过迁善，在佛教界产生了广泛的影响；近代印光大师等借用道教的《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》等善书大力宣讲善恶因果。

伊斯兰教、天主教、基督教、佛教大多通过文化交流活动传入中国。究其主要原因，在于中华文化对和谐理念的不懈追求。“和为贵、兼相爱”的思想深深植根于中华文化的土壤，使中华文化富有强大的亲和力和凝聚力，对内具有极大的包容性，对外具有极大的开放性。作为一个拥有 13 亿

人口、56个民族和多宗教的国家，实现不同民族和不同信仰的和睦相处，对国家的长期稳定、发展与繁荣弥足珍贵。

我国五大宗教秉承爱国爱教、团结进步的优良传统，改革开放以来，又都结合时代的发展和自身的特点提出新的努力方向：佛教的“人间佛教”、道教的“生活道教”、伊斯兰教的解经工作、天主教的民主办教、基督教的神学思想建设等，都已经形成了一定基础，积累了一些经验，并正在不断地向前努力推进。

我们要继续发掘和弘扬宗教教义、宗教道德中有利于社会发展、时代进步的内容。宗教经典和教义、宗教道德和艺术中积累着人类几千年的生命智慧，渗透着历史积淀的体验和哲理，镌刻着人类精神文明发展的轨迹。道教、伊斯兰教、天主教、基督教、佛教，都蕴涵着丰富的和谐思想资源。我们要积极弘扬中华民族优秀的传统文化，借鉴人类有益的文明成果，让“文化的力量，深深熔铸在民族的生命力、凝聚力、创造力之中”。

今天，我国五大宗教正处于历史上最好的时期，安定和谐的社会环境，日益发展文明成果，不断提升的综合国力为教徒们提供了生活和修行的良好条件，反过来宗教界继续以饱满的精神和慈悲济世、扶危济困的宗教情怀回报国家，奉献社会，并在这一过程中提升自己的生命品质，完善自己的宗教人格，践履宗教的伟大精神。同时，中国五大宗教相互理解、相互尊重、平等友爱、和谐相处，积极投生于构建社会主义和谐社会的伟大事业中，共同为实现中华民族的伟大复兴贡献力量。

“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。”让我们五大宗教齐心协力，奋发向上，为祖国的繁荣昌盛，为人类的和平事业携手并进，共创未来。……

摘自学诚法师《大乘佛法与人文道德界说》

——在台湾中台禅寺两岸佛教文化论坛上的发言

（2007年12月22日）

……“大乘佛法”与“人文道德”理念的提出与研讨，是与时代因缘紧密契合，具有重要的现实意义。近现代以来，西方“二元对立”的哲学

思想主导世界，科学文化与人文文化分裂，理性主义和物质文明被片面解读，心灵经验和精神文明被极端忽略，引发环境污染、生态破坏、道德沦丧、信仰缺失等诸多的问题。教内教外多有识之士深入反省西方文化思想，大力呼吁人文道德，高度肯定以“和谐统一”为内在特质的中国儒释道传统文化对人类和平发展的巨大价值，如太虚大师在《佛教史略》说：“世界佛教之昌明，世界众生之幸福也，而关系我国如是其重。……佛教固非变不足以通矣。宋、明之际一变而儒学益以明，佛学益以通；今能乘世界之思潮再一变之，古今东西之政教学术，皆将因之而愈明！全球慧日，于是乎为不燬耳”。

1972年，英国当代著名历史学家汤恩比在与日本著名学者池田大作的对话中说：“要解决二十一世纪的社会问题，唯有中国的孔孟学说和大乘佛法。”1988年，诺贝尔物理奖获得者汉内斯·阿尔文在巴黎诺贝尔获奖者国际会议上说：“如果人类要在21世纪生存下去，必须回头25个世纪以前，去汲取孔子的智慧。”1996年赵朴初居士在中韩日佛教友好交流会议汉城大会开幕式致词说：“在未来的世纪，人类的幸福和世界的和平，将主要取决于人灯精神品格的自我完善。在这方面，佛教有自己独具的优势，一方面能给人类提供一种精神信仰，另一方面又具有总持人类文化、解决人生根本问题的智慧和方便”。

近些年来，西方现代文明中以民主、自由为表征的人文道德被高度法制化，中国儒家思想中以民本、礼义为取向的人文道德被积极倡导，以及以人间佛教思想为旗帜的大乘佛法也被大力开展。对这三者本质和表相的异同，如果认识不清，就容易产生困惑和迷失。因此需要界定它们。

西方人文道德以个人外在功利的获得为根本出发点，倡导对所有人无差别地尊重、善待，如深深影响西方文明的基督教说：“所以无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理”、“爱邻人如同你自己”。中国儒家人文道德以自他完善人格的养成为根本取向，对亲疏关系不同的人有差别地尊重、善待，如《大学》说：“大学之道，在明明道，在亲民，在止于至善。”《论语》说：“己所不欲，勿施于人”。

“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”《中庸》说：“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”《孟子》说：“仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧舜

之知而不遍物，急先务也；尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也”。

当理性主义极端发展，西方人淡化乃至抛弃对基督的信仰时，其人文道德就失去爱神而博爱神子（邻人）的精神，完全偏重个体的功利，也就是“德”和“道”分离，德行只是功利手段，或行为习惯，没有内在的精神依托，于是出现精神空虚、道德滑坡的现象。这在同西方文化彼此消长的互动过程中，如果忽视精神信仰，也会出现同样的问题。“德”的养成和践行不能离开对“道”的追求和体认，如《论语》说：“志于道，据于德”。《中庸》说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”离开“道”，德育将只是口号，空虚无力。

儒家虽然强调对“道”的追求，说：“朝闻道，夕死可矣”。但并没有详说“道”的内涵，只是让人依着格物、致知、诚意、正心、修身等次第和孝、悌、礼、智、信等德目去实践，而实践的动力来自对道的信心、榜样的启发和风俗的要求。当封建帝王由王道变成霸道，仅仅利用儒家思想伦理作为维护个人享乐的工具，而自己躬行实践时，一般人就将儒家思想文化仅仅作为猎取功名利禄的手段，“德”与“道”也就分离了，于是伪善成风，吏治腐败。

儒家追求的“道”在佛教中有完整详细的解说，即是遵循业果法则利益他人而感得自利，成就自他人天福乐，如儒家《大学》说：“康诰曰：‘惟命不于常！’道善则得之，不善则失之矣。”《周易》曰：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”。而佛教对业果的道理说得非常详细，但佛教所明确倡导的不是追求人天福乐，而是让自他成佛，得到究竟圆满的安乐，而且不局限于人类，还要度化畜生等其它六道众生。这就是大乘佛法，如《法华经》说佛出世间的大事因缘就是让众生开、示、悟、入佛之知见。如果发心“上求佛道，下化众生”，而行六度万行，便是行持大乘佛法的菩萨道。但不是所有的人都能这样，于是就开演出缘觉乘、声闻乘、天乘、人乘佛法，作为修行大乘菩萨道的过渡阶段和接引众生的方便，最终都会成佛。如《大智度论》（卷第三十五）说：“若不入三乘道，教修福德，受天上人中富乐；若不能修福，以今世利益之事，衣食卧具等；若复不得，当以慈悲心利益，是名度一切众生”。

相比于人文道德来说，大乘佛教的终极目标和度化对象更深广，但作为

人，应以人类作为实践大乘菩萨道首要利益的对象，而且要重视践行相应于业果道理的善行，也即重视人文道德的实践，才能超越人文道德的局限。

在人间佛教开展的现实层面，怎样少一些不合作的冲突纷争现象，多一些合作的互惠互利行为，就需要大力弘扬大乘佛法“和合共生”的思想。……

摘自惟贤法师《回应「德」治，弘扬传统文化 ——儒释道三教文化漫谈》

◎ 中国的文化思潮，过去历史学家分为六个时期，总结起来为儒释道：儒教、释教、道教。三教鼎立，形成了代表中国的传统文化。

◎ 儒释道三家，各有特点，中心思想是「德」，儒家有儒家的「德」，道家有道家的「德」，佛家有佛家的「德」，归根于「德」，这是共同的。

（来源：香港佛教联合会）

摘自净空法师《多元文化教育与和平》

◎ 在佛经里面，我看到「雍正皇帝上谕」。雍正在十一年提出「三教合一」。那个时候中国的宗教有儒、释、道三家，这三家彼此互相批评，互相毁谤，雍正他提出他的研究，他的看法，认为三教在形式上虽然有不同，但是在实质上是相同的，无非是教人为善，这是相同的。那么在道教里面，它也有这篇上谕，而且比藏经里面多了很多；我才晓得藏经里面是节录的，道藏里面是完全的。所以，雍正皇帝真正是提倡现在国际上所讲的多元文化的先驱。

摘自慈惠法师《“三教一家，五教同源”与人间佛教》

◎ 在中国有儒、释、道三教，儒家讲修齐治平，佛教强调一切众生皆有佛性，道家讲返璞归真，这些都是在善的基础上发展出来，导人向善的宗教，故云“一家”。五教则泛指世界各大宗教，也都以善为出发点。

◎ 举例而言，儒家思想可纲维人伦，等于佛教的人乘思想；天主教、耶稣教主张生天，等于佛教的天乘思想；道家的清净无为，任性逍遥，等于佛教的声闻、缘觉乘思想。各宗教在多元化的人间，均扮演着导人向上向善的角色，或为身教，或为家教，或为含容各门学科的心灵教育。

◎ 人间佛教重视当下的净土，致力于解决人间各种问题，所谓以出世思想作入世事业，属于菩萨乘的思想，主张“人成即佛成”，也就是以声闻、缘觉出世的思想做人天乘入世的事业，进而实践菩萨道的慧业。以上系将各大宗教汇归为五乘佛教，皆可引导众生到达理想世界，其根本究竟乃觉行圆满的大乘佛道，故曰五教同源。

“慈悲喜舍遍法界，惜福结缘利人天，禅净戒行平等忍，惭愧感恩大愿心”，这首佛光四句偈可作为人间佛教精神内涵的说明。

二、现代学者论说

◎ 孙中山说：“佛学乃哲学之母，研究佛学，可补科学之偏。”

◎ 章太炎说：“佛教的理论，使上智人不能不信。”

◎ 爱因斯坦说：“如果有一个能够应付现代科学需求，又能与科学相依共存的宗教，那必定是佛教。”

◎ 鲁迅说：“释迦牟尼真是大哲，我平常对人生有许多难以解答的问题，他居然早已明白地启示了。”

◎ 鲁迅先生曾指出：“释氏佛教之书，……引经史以证报应，已开混合儒释之端矣。”

◎ 陈独透曾说：“佛说之广大精深，余所素信不疑者也。”

◎ 沈家祯博士说：“我本人是科学家，但对佛法同样感兴趣。我认为佛法与科学是一而一、二而一的。”

◎ 中国现代科学家尤智表说：“佛教不仅不是迷信，而且是破除迷信最彻底的学理，科学造诣愈深者，愈能解释佛经中素不能解的真义。”

◎ 物理学家黄念祖说：“佛教是宗教而超宗教，是哲学而超哲学，是科学而超科学。”

◎ 马克思说：“辩证法在佛教中已达到很精细的程度。”

◎ 著名史学家韦尔思说：“佛教的教义，是自古迄今最锐利理智的成

功。”

◎ 英国的著名的哲学家罗素说：“世界上所有的宗教中，我最赞成的是佛教职工。”

◎ 国际最具权威的百科全书《大不列颠百科全书》指出：“佛法的可信，是因为从佛陀时代到如今，一直有佛弟子以亲身的修行体验，证明着佛经的正确无误。”

◎ 英国的保罗博士说：“佛教是今日人类的救星，现今研究佛教的人士日渐增多，实因佛教高出其他一切宗教。虽然科学、哲学有长足的进步，但其发明，亦和佛教相互印证。而佛教的最精深广大处，最真实适用处，则非现世一切学术宗教所能企及！”

◎ 一位穆斯林者说：“佛陀不仅是佛教徒的财富，他也是人类共有的财富，他的教法对每个人来说都是有用的。”

◎ 一位米尔曼主教则说：“我越来越觉得释迦牟尼佛就是道路、真理和生活。”

◎ 瑞士的一位教授德维兹说：“不管我是不是佛教徒，我已经观察了世界上所有伟大的宗教体系，我最后得知，从意境美妙和博大精神来看，没有哪一种宗教能超过佛教的四圣谛、八正道，因此，我愿意按八正道去安排我的生活。”

◎ 美国女佛教徒协会的创始人萨拉乃浮夫人则说：“佛教在今日，正与科学一样崭新而适用。究其原因，乃佛教以颠扑不破的真如之理为基础的缘故。”

◎ 著名哲学家尼采说：“佛教是历史上唯一真正注重和依据实证的宗教。”

◎ 世界著名学者巴格尔说：“在世界宗教中，只有佛教是切实地以系统理性的分析来考察生活中的问题，并寻找解决问题的方法。”

◎ 世界是几何力学之父威勒博士说：“假使没有佛教因果律，宇宙就只有混乱。”

◎ 英国著名学者克里说：“佛教所开示的法，包含内容的广大深奥，确实无与伦比。”

◎ 上海同济大学陈从周教授说：“佛教本身蕴藏着极深的智慧，它对宇宙人生的洞察，有着独到和深刻的发现。”

◎ 著名美学家朱光潜说：“佛以出世的精神，干入世的事业。”

◎ 著名书画曲剧家李叔同说：“出家人是最高尚最伟大的，顺治皇帝曾作‘黄金白玉非为贵，惟有袈裟披肩难。’之赞誉。”

◎ 任继愈先生认为：“宋明以后的三教会同，形成了以儒家为中心的儒教。”

◎ 中国精研宗教理论的吕大吉先生作了这样的概括描述：北周道安皆以佛为内，儒为外，“内外之道可合而明”（慧远语）。

◎ 陈撄宁先生说：“愚见认为佛家与道家，在理论源头上，本无不同；其所以不同者，乃在下手修炼的方法。”

陈撄宁先生说：“仙有仙的世界，佛有佛的世界。”

◎ 柳存仁先生在《中国思想里天上和人间理想的构思》一文中云：“唐代以来的所谓三教，这个教指的是教化的意思，不一定要把儒家看作是宗教。”（《道教史探源》）

◎ 王治心说：“牟子作《理惑论》，论儒佛思想之一致；道安以《老子》语解《般若经》；这些可以说是三教一致的最初意见”。

王治心先生阐述道：“在形而上方面的道，本来是一；惟在形而下的器方面，方有释教道教之分。……这些都是六朝三教同源的意见，这种意见，影响于后世亦非常之大”。（《中国宗教思想史大纲》）

◎ 郭朋先生指出：“康僧会之兼有佛、儒、道三家思想，却也是具有其时代特征和历史意义的。”（《汉魏两晋南北朝佛教》）

◎ “立庙塑三教之像：释迦居中，老子居左，以吾夫子为儒童菩萨塑西像，而处其末座。缙绅名家亦安然信之奉之”。（陆世仪《思辨录辑要》卷三十一）

◎ 当代民间宗教学家马西沙先生曾指出：“认为三教合一是世间大事，却反映了那一时代知识分子相当普遍的认识，带有鲜明的时代特征。”

◎ 楼颖著的《傅大士录》中也讲得很清楚：

大士一日，顶冠、披衲、跣履。帝问：“是僧耶？”士以手指冠。“是道耶？”士以手指履。帝曰：“是俗耶？”士以手指衲衣。遂出。故今双林寺塑大士像。顶道冠身袈裟，足极履，仿此迹也。

◎ 余英时先生指出：“唐宋以来中国宗教伦理发展的整个趋势，这一长期发展最后汇归于明代的‘三教合一’，可以说是事有必至的。”

◎ 田海舰在《导论》中所言：“就儒家而论儒家，不可能穷尽儒家的本质。所以，尚需从儒家思想发展的思想背景上去研究它之所以在每个历史阶段形成独特风貌的原因。这个思想背景，就是佛道二家。”（《朱熹哲学研究的新进展》）

摘自《中国佛教史》

◎ 隋的统一，结束了近 300 年的战乱和分裂，进入内地的各民族，已基本与汉族融合为一。一种以儒家为主体，辅之以佛、道的思想文化格局，大体已经稳定下来。……三家在维护君主专制国家方面，是绝对没有分歧的；佛道都积极地吸收儒家的政治伦理思想，作为自己的教义和戒条，也没有问题。但是，佛教凭借着自己多种精妙的哲学体系，在理论领域遥遥领先，几乎控制了所有思想领域，也深刻地渗透并改造着儒家的思维模式。佛教的多种崇拜，又使它向民间空前普及，大大地限制了其它外来宗教的活动领域。可以说，佛教融会儒家和道教学说，开始了完善化的过程，与其相应的一整套文化艺术形式一起，影响民俗，熏陶民族性格。

◎ 继南北朝佛教多种师说，特别是融会儒家的伦理道德观念和道教的神仙长生思想，隋唐佛教建起了独具特点的诸大宗派，所谓三论、三阶、天台、法相、禅宗等，各自发展徒众，判教立宗，著书弘教，创造新的理论体系。

◎ 接受历代帝王崇佛或废佛的经验教训，隋文帝力图建立以儒学为核心，以佛道为辅助，调和三教思想的统治政策。他宣称：“门下法无内外，万善同归；教有浅深，殊途共致”。据此要求在儒家崇拜的五狱建造僧寺。对于道教也采取容纳政策。这样，李士谦的三教鼎立说和王通的三教合一说就应运而生。李士谦认为，三教的关系，犹如“三光在天，缺一不可”；王通认为，三教都有助于封建统治，故待“皇极之主”，以“共叙九畴”。这些主张，逐步成为唐以后处理三教关系的主流。

◎ 世俗化是中国佛教的总趋向，流传到宋，则增添了许多新的特点，这就是从泛泛地提倡救度众生，转向实际地忠君爱国，从泛泛地主张三教调和。

◎ 北宋著名的学僧契嵩说：“儒、佛者，圣人之教也，其所出虽不同，

而同归于治。儒者，圣人之大有为者也；佛者，圣人之大无为者也。有为者以治世，无为者以治心。”这一思想，在天台宗名僧智圆那里概括为儒、释应“共为表里”，即“修身以儒，治心以释”。

◎ 《鐔津文集》卷 16、8.也是吸取忠孝仁义作为自己新的教义。智圆说：“士有履仁义、尽忠孝者之谓积善也。”换言之，佛教的善恶标准，就是忠孝仁义。因此，大力提倡儒家礼教，把“仁义敦，礼乐作，俾淳风之不坠而名扬于青史。”当作一种理想的人格。契嵩的名著《辅教编》设有《孝论》十二章，专“拟儒《孝经》发明佛意。”同时批评“后世之学佛者，不能尽《孝经》而校正之，乃有束教者，不信佛之微旨在乎言外。”据此，他认为佛教决不可离开“天下国家”大事和君臣父子等伦理规范。到了北宋末年，忠君爱国成了当时做人的最高标准。这在当时的佛教中也有相应的反映。像两宋之际的禅宗领袖宗杲，用“忠义心”说来解释作为成佛基石的“菩提心”就很典型。

他的“禅语”，与道学家语没有分毫差别：“未有忠于君而不孝于亲者，亦未有孝于亲而不忠于君者。但圣人所赞者依而行之，圣人所诃者不敢违犯，则于忠于孝，于事于理，治身治人，无不周旋，无不明矣。”而这一切，最后又都集中到爱君忧国上来。

◎ 佛徒倡导的三教合一到宋代已成定式，其首倡者是智圆。

◎ 智圆（976—1022），字无外，号中庸子，俗姓徐。自幼出家，21岁从奉先源清学天台教义。据《闲居编》载，他“学通内外”，“旁涉老庄，兼通儒墨”。认为三教各有价值，不可偏废。他自称“或宗于周孔，或涉乎老庄，或归乎释氏，于其道不能纯矣。”智圆的三教合一说，强调的是儒释一致：“夫儒、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。……吾修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈怠。”儒重“饰身”，佛重“修心”，内佛外儒，共同治理民众。实际上，他更着重于用儒家的伦理观念改造佛教的心性思想。他写道：“山也，水也，君子好之甚矣，小人好之亦甚矣。好之则同也，所以好之则异乎。夫君子之好也，俾复其性；小人之好也，务悦其情。君子知人之性也本善，由七情而汨之，由五常而复之；五常所以制其情也，由是观山之静似仁，察水之动似知。故好之，则心不忘于仁与知也。……小人好之则不然，唯能目嵯峨、耳漏潺，以快其情也。孰为仁乎？孰为知

乎？及其动也，则必乘其道也。”在这里，他把复性和任情作为划分君子、小人的标准，同时规定“性”即性善，亦即儒家五常，“情”是恶源，即指七情之欲。这样，智圆要求所“复”之“性”，已不是自家的佛性，而是十足的封建宗法意义上的人性。如果说唐李翱的《复性书》是吸取佛教哲学，发展儒家的人性论，智圆的复性说则是《复性书》的翻版，不过他是用儒家的人性论改造佛教的心性论。

◎ 《大金国志》说：“浮图之教，虽贵威望族，多舍男女为僧尼，惟禅多而律少。”当禅宗临济宗势力南移时，曹洞宗在北方站住了脚跟。受章宗礼遇的万松行秀（1166—1216）就是其中最主要的禅师。据《五灯严统》本传，行秀“于孔老庄周百家之学，无不会通，恒业华严”，“儒释兼备，宗说精通，辩才无碍”。他兼有三教学问，常劝当时重臣耶律楚材以佛法治心，以儒治国，显然是宋代佛教主张的三教融合论的翻版。他的世家弟子李屏山（1185—1231），初宗儒学，为章宗时进士，后与禅僧交游，所著《鸣道集说》，反駁理学家的排佛论，提倡三教一致，以助师说，在当时影响很大。

◎ 耶律楚材（1190—1244），自称“湛然居士”，出身辽皇室，致仕于金，后成为元初著名政治家。他曾从行秀参禅3年，亦倡三教一致。他的三教合一思想与行秀、李屏山是一致的，但立足点有所不同。行秀认为，佛法不仅可治心，也可以治国，具“正心、修身、家齐、国治”的全部功效。李屏山要求“会三圣人理性蕴奥之妙，要终指归佛祖而已”，都是站在佛教立场上立论。耶律楚材则始终从儒家立场说话，正如《湛然居士文集后序》的作者所评论的：“观居士之所为，迹释而心儒，名释而实儒，言释而行儒，术释而治儒。彼其所挟持者，盖有道矣。”

◎ 雪岩祖钦得法于径山师范，他的《语录》强调儒释一致。

◎ 清觉以为唯《华严经》教义是“顿教”，属“菩萨十地”中第十地，因而是引导众生成佛的“佛乘”，需要特别加以弘扬。他依据华严宗圆融无碍之说，着力提倡儒释道三教一致，认为儒教明乎仁义礼智信，忠孝君父；佛教慈悲救苦，化诱群迷；道教则寂默恬淡，无贪无爱。虽然各有特点，其义则一。

◎ 明中叶后，曹洞宗也有几个重要禅师，如无明慧经以及其弟子无异元来和永觉元贤等。元来强调教禅一致，禅净合一，鼓励禅僧念佛，发愿往生净土。元贤更主张儒、释、道三教一致。因此，三教毕竟统一于“一

理”，世界一切也都应归于“一理”。在把“理”作为最高本体方面，明代佛教与宋明理学完全一致起来。

◎ 三教合一与佛教向民间深层的广泛发展，促使许多适应不同信仰层次的著述问世，总称为“善书”和“宝卷”。

◎ “善书”，谓劝善之书，原是在道教信仰基础上，揉合三教之说，以阐述诸恶莫作、诸善奉行的。《太上感应篇》作于宋代；继之有《文昌帝君阴骘文》、《关圣帝君觉世真经》等流行。

◎ “宝卷”是由唐代佛教变文演化而成，同样以三教合一思想为其基本内容。较早所用题材多为佛教故事，宋元以后则加入民间传说，据信现存的《香山宝卷》就是宋释普明所撰。随着民间宗教社团的出现，“宝卷”又成了阐扬其教义宗旨的基本形式，具有权威性经典的性质。

◎ 云栖株宏（1535—1615），别号莲池，俗姓沈，杭州人。他的思想，继续贯彻宋明以来教、禅并重，三教合一的主张，而以净土为归趣。

关于三教关系，株宏认为，佛教可阴助王化，儒教可显助佛法，两者可相资而用。这既是向佛徒的教导，更是向排佛的道学家的解释。他一生的著作 30 余种，后人集为《云栖法汇》。

◎ 德清对于三教合一的主张，既不限于宗派上的宽容，也不限于思想上的相互融会，而是要求对三者均有专门的探究。他还强调此“三者之要在一心”，得此一心，则“天下之理得矣”。三教之所以一致，也是因为三教同此一心，故曰：“三教圣人，所同者心，所异者迹也。”这与明代道学家的思想是十分吻合的。

◎ 智旭少事理学，进入佛门后，仍对理学抱有感情，他提倡“以禅入儒，诱儒知禅”，著《周易禅解》、《四书蕩益解》；他把“孝”作为二者调和的基础：“世、出世法，皆以孝为宗”，“儒以孝为百行之本，佛以孝为至道之宗”。由儒、佛的调和进而达到三教一致：“道无一，安得执一以为道？道无三，安得分三教以求道？特以真俗之迹，姑妄拟焉。则儒与老，皆乘真以御俗，令俗不逆真者也。释乃即俗以明真，真不混俗者也。故儒与老主治《憨山大师塔铭》。

◎ 清初以后，雍正帝以禅门宗匠自居，对当时禅宗的败落进行严厉抨击，并以云栖株宏为范例，鼓吹三教合一和禅净合一，提倡念佛净土。

摘自钟克钊《禅宗史话》

◎ 宋代禅宗的发展，遇到一些儒家学者的排斥，如欧阳修、李觏、孙复、石介等，他们主要用儒家的忠孝等传统道德观念批评禅宗。面对儒家的挑战，禅师们没有采取简单对抗态度，而是从儒释一致的观点上进行辩解，透过这样的辩解一方面是禅宗与中国传统的伦理道德观念相结合，使禅宗进一步中国化；另一方面，也使当时的一些儒家人物更多地理解佛教和禅宗，并使当时的某些儒家、理学家也不同程度地受到佛教、禅宗思想的影响。至于道家与佛教的一致之处，本来比较多，佛教传入中国后就开始了它们之间的相互渗透。禅宗早已玄学化了。“三教一致”或“三教合一”论，主要是针对儒释对立（或儒禅对立）而发的。

上一章已经提到的明教契嵩（公元？—1071年），不仅主张禅净一致，而且还是极力倡导“三教合一”论的。

◎ 契嵩 藤州镡津（广西藤县北）人，俗姓李。七岁出家。19岁游方参学。他广泛阅读世间经书章句，对儒家思想很熟悉。曾撰写《原教论》十多万言，说明“儒释之道一贯”，以抗拒韩愈排佛之说。后来，又撰有《禅门定祖图》、《传法正宗记》、《辅教编》等著作，特别是《辅教编》，影响甚大。

《辅教编》中有“孝论”12章，从佛教立场对中孝道德观念的意义作出了解释。他声言：“大孝，诸教皆尊之，而化佛教殊尊也”。（《孝论》叙）并强调：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣教之为也夫。”（《孝论》第三章）还把孝视作一切善行的开端：“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。为道而不在其用，无道也。用所以难道也，端所以行善也。行善而其善未行乎父母，能溥善乎！验道而不见其道之溥善，能为道乎！是故圣人之为道也无所不善，圣人之为善也，未始遗亲。……夫出家者将以道而溥善也，溥善而不善其父母，岂曰道邪！不唯不见其心，抑亦孤于圣人之法也。”（《孝论》第五章）这样，就把孝放在首要地位，形成了“孝——善——道”这样一个公式，并把这个公式“引进”佛教之中孝，便无形中处于佛家道德的首位了。

◎ 但契嵩把儒家道德观念（特别是孝的观念）引进佛教，又是结合

佛教本身的特点作了发挥的。

◎ 再从儒释的社会目的（功能）来说，两者也是一致的。“故治世者非儒不可也，治也世者非佛亦不可也。”（《鐔津文集》）卷八《寂子解》之一）一个治心，一个治世，都是“治”，这是两者的共同目的。不同的仅仅是分工。两者正好互补，共同维系当时的社会秩序。

当时，可能有些人看到他讲儒释的一致，写了不少宣扬儒家思想的文章，批评化“不能专纯其道，何为之驳也”，甚至说他“非实为佛者也，彼寄迹于释氏法中耳”。他对此进行了辩解。契嵩说：“吾之喜儒也，盖取其于吾道有所合而为之耳。儒所谓仁义礼智信者，与吾佛曰慈悲，曰布施曰恭敬，曰无我漫，曰智慧，曰不妄语、绮语，其为目虽不同，而其所以立诚修行善世教人岂异乎哉！圣人之为心者，欲人皆善，使其必去罪恶也。苟有以其道致人为善，岂曰彼虽善非由我教而所以为善，吾不善之也。如此焉得谓圣人邪！”他虽然“喜儒”，但并不是儒家立场。他是从儒家思想中取出也佛教一致的东西。结果，是推动了佛教本身的发展。

◎ 关于儒家的“中庸”思想，契嵩还专门写了《中庸解》五篇。在他看来，这也是可以赞同的，修身以至治国平天下，都要把握“中庸”这个核心思想。“夫中庸者，盖礼之极而仁义之原也。礼乐刑政仁义智信，其八者一于中庸者也。人失于中性接于物，而喜怒哀惧爱恶生焉，嗜欲发焉。”有圣人者，惧其天理将灭，而人伦不纪也，故为之礼乐刑政，以节其喜怒哀惧爱恶嗜欲也，为之仁义智信，以广其教道也。……故礼乐刑政者，天下之大节也。仁义智信者，天下之大教也。情之发不逾其节，行之修不失其教，则中庸之道庶几乎。”（《中庸解》之一）既然承认仁义礼智信等等为合理，承认五常与五戒等一致，那也就得承认中庸之道。因为礼乐刑政和仁义智信这八条，在情和行上指出了不可逾越的界限，逾越了这些界限，既违背了八条，也违背了中庸之道。

但是，契嵩毕竟不是儒家，所以对于反佛他是很反感的。唐代的韩愈是坚决反佛的，唐宪宗元和14年（公元819年），陕西凤翔法门寺有佛骨，皇帝要把佛骨抬进宫中供养，韩愈写了《谏迎佛骨表》，表示反对。契嵩对这篇已成历史的文章进行了坚决驳斥，并写了《非韩》文30篇，3万多字。契嵩批驳说：“韩子《论佛骨表》，以古之帝王运祚兴亡其年寿长短校之，谓无佛时其寿祚自长，事佛则乃短。”他用事实证明并不是这样：“当南北

朝时，独梁居江表垂五十年的稍小康，天子寿八十六岁，其为福亦至矣。春秋时，杀其君者谓有三十六，彼君岂皆祸生于事佛乎？韩子不顾其福而志心祸而诬佛，何其言之不公也。”而后，又用因果报应论作武器，阐述事佛将会带来福报。他还提出，圣人“为教设法，皆欲世之为善而不为乱，未必在其寿祈之长短也。”（《非韩》之二十五）韩愈提出的论点（帝王运祚兴亡要“事佛”负责）确实站不住脚，契嵩用事实就把它驳倒了。在驳韩愈时，大讲因果报应，这就显出了契嵩佛教徒的本色。

◎ 当时契嵩之批驳韩愈，并非是同古人算帐。契嵩在这种背景下批韩，就是在这些反佛尊孔的“雄杰”面前，向他们的反佛先辈挑战了。同样，他写《辅教编》三卷，其目的也是“明儒释之道一贯，以抗其说。（《铎津明教职工大师行业记》）”

契嵩的《辅教篇》是发挥了作用的。首先，他把书带到京师，进献给宋仁宗（赵祯），受到宋仁宗褒将。当宋仁宗读到他的信中“臣固为道不为名，为法不为身”时，“叹爱久之”，赐其书入藏，给他本人赐以“明教大师”之号。将《辅教编》关到“中书”时，一向以文章自任，而又反佛的欧阳修读了他的文章后，对韩琦说：“不意僧中有此郎也！黎明当一识之”。（怀悟写的序）契嵩知道后，便主动前往拜访，欧阳修同他谈了一天，对他赞赏一番。从此，契嵩“之声德益振寰宇”。

◎ 从历史上看，佛教传入中国后，儒家总是攻击佛教徒不孝顺父母，这在中国以孝道为基础道德准则的时代，对佛教在我国的存在和传播确实是很大的威胁。早期佛教徒曾提出答辩。牟子《理惑论》就是一例。有人授引《孝经》上“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也”的话，攻击佛教徒的不孝（剃光头）。牟子便授引吴越人断发文身，孔子不但不批评他们违背孝道，反而称赞说：“其可谓至德矣。”“由此观之，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，何谓圣语不合孝乎！”

这是很巧妙的反驳。但是这里并没有从根本上否定孝道本身，当然也没有像后来禅师那样把忠和孝的观念引进佛教戒律中去。

◎ 到了宋代，在外族侵犯的威胁下，忠君爱国成了社会重要道德观念。当时一些很有影响的禅师，把尽孝与忠君爱国统一起来，又把禅宗的戒律同忠孝仁爱统一起来，才算调整和缓解了儒释这一矛盾。进一步说，

佛和儒在主善这一点上，确实是有很大的相同处，并非水火不相相容。所以，宋代禅宗在这个问题上比唐代禅宗进了很大一步，是禅宗的进一步中国化。笔者认为，恐怕不能用佛教向儒教设降或让步来概括这一现象。

◎ 除了明教契嵩外，还有永明延寿、大兴怀琏、佛印了元、圆悟克勤、大慧宗杲等禅师，也是倡导三教一致的。

◎ 大慧宗杲，除了提倡看话禅，反对默照禅外，也把“忠义之心”引入禅宗，同“菩提心”结合起来。

宗杲还指出仁义礼智信，包含在人的“性”之中，但是做得好不好，则是“人”的问题。因此，他不同意杨子“修性”之论：“仁义礼智信，在性而不在人也。贤愚、顺背，在人而不在性也。杨子所谓修性，性亦不可修，亦顺背、贤愚而已。”因此，他同意圭峰宗密的观点：“作有义事是惺惺心，作无义事是狂乱心。狂乱由情念，临终被业牵；惺惺不由情，临终不转业。”但宗杲仍然是禅家。他不是、单纯讲仁义礼智信，而是主张同看话头结合起来。如赵州“狗子无佛性”话头，要不断提撕，不得有稍微间断，即使是看书读史处，修仁义礼智信处，也是提撕。

宗杲不仅口头上讲忠义，也按照忠义规范去做。宗杲是一个有骨气的禅师，本有一颗忠义之心，对秦桧的专权、求和很不满。宋高宗绍兴癸卯 11 年（公元 1411 年），张九成到径山拜访宗杲，谈到所谓“神臂弓”（克敌象征）。宗杲说：“侍郎禅为神臂弓”，并作一首偈：

神臂弓一发， 穿过千重甲。
仔细拈来看， 当甚奥皮袜。

儒释的相互磨荡，不仅在一定程度上使禅宗发生变化，从而吸收儒家某些因素，而进一步中国化，而且也使儒学受到禅宗影响，吸收禅宗某些因素，对此，在这个简单史话中只好略而不谈了。

摘自心光的《禅的大智慧》

修行的含义是什么？修行，就是消除见性的障碍，就是放下对人我、心物、凡圣等一切相及抽象的理念、知识的执著系缚，转化、升华心理气质，提高德智定慧境界，以契合终极真理，无执无放，处处自在。佛家说“放下”，“离一切诸相”，道家老子说“为道日损”，损即是放下；佛道两

家的大智者，修行的原则是相通的。“本”无须修，一切现成。只因学人心中执著诸相之障，不得见性达“本”，才须修，才须放下。

摘自影印《雍正御选语录》暨《心灯录》序

◎ 虽然，雍正自于宗门作略，并非徒作口头禅语，捏弄空花阳焰于野狐队里，固已笃践真参实悟于行征之途，迫出一身白汗，深得拈花妙旨。其开示三关见地，印以唯识知见，迥出常流。且选辑语录，揭标《肇论》，永嘉为先，以寒山、拾得为辅。诚为独具只眼，昭示释迦心法东来之禅宗，实受中国文化儒道学术灌溉而滋茂也。

◎ 而拣择禅门宗匠之外，于道家，则独崇张紫阳为性命圆融之神仙真人。于净土，则推尊莲池大师为明末郢匠。且撈摭历代禅师之机锋转语，以自标其得正法眼藏之妙用。寡人位置大雄峰顶，气吞诸方。直欲踏踊毗卢顶上，会法王人王之尊于一身。抑使儒冠学士与方外缁素，钳口结舌，无敢与之抗衡，狂哉豪矣！可谓汇革魔佛内外之学于一炉，继康熙定鼎之后，清廷帝子英才，舍此其谁。

◎ 稽之《心灯录》之见地，实从明末阳明学派心性之说与禅学会流，亦即援儒入佛之异禅也。立○圆相以标宗，盖取诸道家与宋易太极学说，指一我为究竟。盖取诸《大学》慎独与王学良知良能之知见。

摘自《中国佛教百科全书·历史卷》

◎ 在智圆同时或前后，大量佛教僧侣都曾表述过类似的三教合一思想。

◎ 永明延寿在对佛教内部各宗予以融合的同时，也主张三教调和合一。虽然他的三教思想是站在佛教立场上，以佛教为中心调和儒、道两家，但也没有忽视对封建宗法思想的吸收。

他以真、俗二谛理论，证明佛教教义与儒家忠孝思想的统一，与《大学》齐家、治国、平天下的宗旨没有矛盾，从而推导出三教一致。

◎ 教虽分而为三，但服务对象只是一家，即封建地主政权，所以说三教乃是“一家之物”。所谓“一人”，即地主阶级的总头目皇帝。他指出，

佛教在三教关系中的地位，是“旁凭老氏，兼假儒家”，这一说法比较客观地反映了佛教在中国生存和发展的实际情况。在《宋高僧传·序》中，赞宁还对宋初三教并尊政策表示由衷的欣赏和感激。

◎ 仁宗、神宗时的大觉怀琏也有调和儒、佛倾向的三教合一思想。据载，他在《答修撰孙觉莘老书问宗教》一文中说：天有四时循环，以生成万物，而圣人之教迭相扶持，以化成天下，亦犹是而已矣。至其极也，皆不能无弊。弊，迹也，道则一耳，要当有圣贤者世起而救之也。自秦汉至今，千有余岁，风俗靡靡愈薄，圣人之教裂而鼎立，互相诋訾，不知所从，大道寥寥莫知返，良可叹也。（《禅林僧宝传》卷一八）

对于三教分裂、争论不休的状况，他深表遗憾。同时，他又以三教同源的观点，说明三教原理的一致性和合一返本的必要性。此外，《禅林僧宝传》载有他的开堂说法语，云：“若向迦叶门下，直得尧风荡荡，舜日高明，野老讴歌，渔人鼓舞。当此之时，纯乐无为之化。”这里表达的三教调和思想，则明显的是对儒家的迎合。

◎ 宋神宗时的佛印了元也主张三教合一。他甚至直接提出“和会”三家为一家的口号。

◎ 两宋之际的圆悟克勤及其弟子大慧宗杲，都主张三教合一，尤其是宗杲。

◎ 三教在本质上是互相契合的，其差别只是在语言文字的表达及其实现方式上。

◎ 在世稍晚于智圆、活动于仁宗时代的契嵩，是北宋时又一重要三教合一论者。他的《辅教编》给后世佛学留下深刻影响。

◎ 契嵩（1007—1072），俗姓李，字仲灵，号潜子。藤州潭津人。七岁出家，从洞山聪禅师得法。后在钱塘灵隐闭门著书，始终专心于儒、释思想的调和。仁宗赐号“明教大师”，故世称明教契嵩。他“学为古文”，著《辅教编》三卷。是契嵩阐述其三教合一思想的主要著作。此外，在收有《辅教编》的杂著集《潭津文集》的其他一些文章中，也有大量对三教合一思想的论述。

◎ 契嵩认为，三教名目虽然不同，但目的一致，即“同于为善”，区别只在深浅和功用的不同上。

他承认，佛者“吾道也”，而对儒也“尝闻之”，对道也“颇存意”。说

明他的三教合一是在对三家学说全面了解的基础上提出的。

◎ 从肯定以佛教为本，三教有深浅这一点上说，契嵩与智圆略有区别，即智圆以儒佛共尊乃至“内儒外佛”为基本特点，而契嵩则在表面上没有放弃佛教的基本立场。但正如时人晁说之指出的：“往年孤山智圆凛然有名当世，读书甚博，性晓文章经纬，师法韩文公，常责其学者不如韩能有功于孔氏。近则嵩力辩欧阳之谤，有古义士之风。是二人者，忘其雠而慕其善，又一反也。”（《景迂生集》卷一四）所谓形相反而实相成，两人在基本点上是一致的。

与智圆相比，契嵩在他的三教思想中，更加突出了忠孝观念。《辅教编》有《孝论》十二章，针对韩愈、欧阳修等人的排佛以及理学的伦理思想，以儒、释在孝论上的一致说进行调和。

契嵩不仅否定了有关佛教不孝的一切指责，而且进一步肯定了佛教孝道在诸教中的地位。他意识到，孝是天经地义的事。为此，他埋怨“后世之学佛者，不能尽《孝经》而校正之，乃有束教者，不信佛之微旨在乎言外”（《传法正宗记》卷一）。《孝经》是儒家后学专论孝道的著作，契嵩拟用《孝经》，是为了尽《孝经》思想来“校正”佛学，同时也是为了“会夫儒者之说”。由此可见他宣扬孝道的真实意图。

在《辅教编·原教》章中，契嵩还从理论上说明了忠、孝的一致性和对帝王竭忠、对父母尽孝的必要性，着重指出“佛之道”“亦有意于天下国家”的道理。

此外，契嵩也将佛教的五戒与儒家的五常等同起来。这种等同说，北宋以前屡见不鲜，但在这时由契嵩重新提出，其目的和意义很不平常。契嵩的等同说，出发点是在“尽《孝经》而校正之”，“以儒校之”（《辅教编·原教》），即以儒家为标准来衡量儒、释关系，以儒家的是非为是非；而其归宿，则是在“善世教人”，以儒家的治世为根本。

◎ 智圆十分重视《中庸》，契嵩则不仅重视《中庸》，而且将“中庸”提高到宇宙本体的高度加以宣扬。他说：“中庸，道也。道也者，出万物也，入万物也，故以道为中也。”这个“道”相当于理学家所说的“理”。他说：“中庸之道也，静与天地同其理，动与四时合其运。”（《中庸解第四》，《铎津文集》卷四）他还认为，“中庸”是“仁义之原”，即它不仅是世界本源，而且是社会的最高原则。《中庸解第一》强调指出，中庸是立人之道，绝不

能放弃。必须从中庸开始，由中庸而修仁义五常，由个人的正心、诚意、修身，才能达到齐家、治国、平天下。

出自对《中庸》的重视，他还遵照儒家人性论，积极宣传儒家伦理道德观念。他说：夫所谓天命之谓性者，天命则天地之数也，性则性灵也，盖谓人以天地之数而生，合之性灵者也。性乃素有之理也，情感而有之也。圣人以人之性皆有乎恩爱、感激、知别、思虑、徇从之情也，故以其教而充之。恩爱可以成仁也，感激可以成义也，知别可以成礼也，思虑可以成智也，徇从可以成信也。（《中庸解第三》，《铎津文集》卷四）

他一面把性说成是素有之“理”，一面又直接与仁义礼智信五常联系起来。对于儒家所说“穷理尽性”，他更直捷表示“吾何疑乎”！

◎ 契嵩在《辅教编》等著作中，以大量篇幅阐述了儒家思想，即采用援儒入佛的方法，达到儒、佛融合一致。表面上他没有放弃佛教的基本立场，实际上他对儒家的迎合比智圆有过之而无不及。

摘自张怀承《无我与涅槃——佛家伦理道德精粹》

◎ 清僧智旭曾指出：“儒以忠恕为一贯之传，佛以直心入道之本。直心者，正念真如也。真如无虚伪相，亦名至诚心。真如生佛体同，亦名深心。真如遍一切事，亦名回向发愿心。此三心者，即一心也。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。”

◎ 宋代僧人智圆（976-1022）竭力证明儒佛的致，认为二者相为表里，并自号“中庸子”，以彰显其对儒佛的折衷。

◎ 现代大德印光（1861-1940年）曾说：“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，无不深研佛经，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。具此伦常心性，而以佛之诸恶莫作，众善奉行，为克己复礼，闲邪存诚，父慈子孝，兄友弟恭之助。由是父子兄弟等，相率而尽伦尽性。非但体一，即用亦非有二也。”

◎ 太虚法师说：“人复真如之心，道之元也，心契本觉之性，德之全也。”

◎ “教之以穷理尽性，释教教之以明心见性，道教教之以修真炼性。”

◎ 道三家合一，充分展现了中国传统文化的伦理精神。三家的结合并非简单的并列，而是一种互补的结合，其基本伦理精神已经融贯为一体。

从在中国传统文化的发展进程来看，儒佛道三教合一的理论，结果就是宋明理学的产生。宋明理学把儒家的伦常、道家的超脱与佛教的超越有机的结合在一起，建立起一个立足于现实生活，追求人的现实完善和内在超越的、结构严谨的伦理道德体系，从而结束了三教鼎立的理论局面。

摘自王志文《道教百问》

◎ 后世的全真教徒们更是极力地论证了儒释道三教的同源一致，以为三教皆重“心性”，如《性命圭旨》说：“儒曰存心养性，道曰修心炼性，佛曰明心见性，指归皆在心性。”李道纯认为“道儒释三教，名殊理不殊”，并论证了三教异流而同源之说；他认为佛教所说的“圆觉”、道教所说的“金丹”、儒家所说的“太极”其实都只是一回事，亦即皆是“本来真性”，又说“本来真性永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈炼愈明”。

三教皆重“性命”的认识基础之上的，这种认识和主张是对初期全真教思想的继承和发展。

摘自牛实为《人类自性问题》

◎ 关于人脑大智、正智的开发，中国儒家也很重视，基本论点是格物致知。他们认为宇宙万物莫不有理，人类也有潜在的智能，对于万物变化的本源，可以由浅入深逐渐认识。“如果用功日久，一旦豁然贯通，则万物之表里、粗精无不到，吾心之全体大用无不明”。这就是格物致知，也就是“知本”，“知之至也”。要达到这样高的认识境界，必须加强身心修持，始终在诚字上下功夫，那就是不断排除物欲干扰，使我心纯净，平等如一。所以《中庸》上说：“至诚无息”，“诚者非自成己而已也，所以成物也，成己仁也，成物知也”。成己之仁，意味我心平等如一；成物之知，涉及我心纯净灵明。前者与平等性智有关；后者与大圆镜智相似。看来仁智一体，在于精诚。人类情况不同：有些自精诚而开大智，属于自然之性；有些则通过明理而精诚，归于人为之教。二者途径虽有不同，但终

究不离诚明。故《中庸》又指出：“自诚明谓之性，自明成谓之教；诚则明矣，明则诚矣。”

◎ 道家关于智能问题，从表面上看似乎反对，《道德经》曾经讲过：“绝圣弃智”。实际上道家所反对的智能是人为的计策、计谋等等，不是唯识论的正智。所以他们极力主张“圣人去甚（荒淫享乐），去奢，去泰”；教人“少私寡欲”，“见素抱朴”。如果坚持这样锻炼，就能开发正智，履行无为大道。因此该经又指出：“使我介然有知，行于大道，唯施是畏。”他们也认为开发正智的目的在于利人利物，所以又说：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”这就涉及到平等性智了。

◎ 人类社会即将进入 21 世纪，生命科学的核心问题是人脑智能的开发。上面的讨论首先指出：关于智能的开发，三家有一个共同基点就是平等性智。失去平等性智就会导致自私性扩张，物欲观念加强，科学技术被垄断，不能向利人利物的方面发展，最终给人类社会与生态环境带来灾难。

◎ 儒家着重人伦，注意修德，期望人类社会达到至善境界。为此，主张开发良知良能，提倡格物致知。良知良能就是仁、义、礼、智、信；这是人性的根本，也是人类社会的命脉。格物就是把握客观世界的事物而穷其理，致知就是达到全体大用的通明境界；从本质上来看，这涉及到人类自性问题。道家哲学崇尚虚无，实际上是无为而无不为；一切顺乎自然，反对人为措施。强调致虚极，守静笃；一旦介然有知，就走自然大道、畏走人为歧路。这些论点，看来与返回人的自性相通。佛学主张勤修六度，转八识成四智，开显自性，达到无漏境界；然后为净化人心，广作贡献。看来三家关于加强人性，开显自性的基本论点是一致的。这是中国五千年来的文明支柱，近几年来西方科学界，提出人与自然的新对话，涉及到这根支柱；所以开发人的正智与大智是非常重要的。

◎ 我们为何不明而不能见性，是由于不诚，而有物欲之私。

◎ “中和”《中庸》明确指出：“喜、怒、哀、乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。”七情、六欲直接影响到意识场的波动，以及身心健康与智能开发。七情六欲与生俱来，不能没有，关键在于守住中和之道，让心境经常处于平衡、和谐状态，意识的波动尽量减小。

◎ 儒家开发正智、大智，除了在诚字上下功夫，少私寡欲、清虚淡泊以外，更积极地修养身心，加强静定之功。首先要明德，对人对物多作

有益的事情；为了养心就要入静，检查自己行为、言语中的过失与错误。所谓“惟天下静者乃能见微而知著”。这种智能称为“知几”。“几者”，动之微；……几之动不离乎空”。孔子称赞颜回知几的大智，说：“不迁怒，不二过，……其庶乎屡空，闻一以知十”；“知几”相对应的智能，可以说是“知常”。知常之“明”，可以说是真正的大智；“知几”与“知常”分别对应于“随机性”与“必然性”。

◎ 佛经教人修持戒定慧三学，不能执著。常人眼见色而住于色，乃至意对法而住于法。如果处处执著，时时执著，以致虚灵本性，完全为六尘所蔽。反之，如果六根对六尘，过而不留；如镜照像，一无所执，便是无住功夫，就可转识成智。

这也就是《金刚经》上所说的：“应无所住而生其心”。无所住，就是不执著一切有为之相，让自性保持固有真空状态。生其心，就是开发本性的真空灵明，照见万有，就是最大智慧。

六祖并无文化，因平日重视“无住”修持，一日闻“无住生心”之句，恍然大悟，开发固有智慧，就是“生心”。于是说：“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法”。前四句说明自性就是自己具有的真空，何必向外期望祈求；后一句是指此真空灵明，能照万法。

◎ 由于各家的宗旨不同，对于人智开发所下的功夫不尽相同。科学家为了创建有关的科学理论，专心致志，始终不渝；久之精诚所至，金石为开，这实际上是积学而悟的体现；科学上的悟性大都是为了研究物质世界的各种变化规律。《中庸》上的博厚高明大智，《易经》上的知几、知微大智，主要是能判断或认知社会现象、人事变化的情况；修持方法是平时重视去人欲，存天理，开显如同日月之明的大智。《道德经》强调知“常”的大智，所谓“知常曰明”。这里的“常”意指永恒不变的“自然大道”，与佛学中的“实相理体”有关。领悟“常道”的智者，平时必然加强致虚极、守静笃的修持。

看来科学的智能在于知物质之变，儒家的智能在于知人事之变，道家的智能在于知自然之常。此三者对于认识物质、人事、自然都是非常重要的，也可以导向自性。佛学的大智就是无住生心，从根本上直接返回人的自性；既不在于知变，也不执于知常，但也不离知变与知常，而合乎中道。

摘自方立天《中国佛教的过去与未来》

◎ 从整个佛教与中国固有文化的交涉史来看，双方真正在思想文化上的斗争不是十分突出的，也不是主要的。相反，彼此的融合则是经常的、普遍的，后来更是达到了“三教合一”的程度。

◎ 佛教与中国固有文化的融合，主要表现在两个方面：一是佛教吸取、融摄儒、道；二是佛教影响、渗透儒、道。佛教传入伊始，就重视对儒道的融摄，如用道家的专用术语来翻译佛经的一些概念，用黄老的无为思想来解说佛教宗旨，后来又用魏晋玄学来诠释佛教般若学。

◎ 佛教对宋明理学的深刻影响更是大家所公认的。佛教的理事学说、心性思想和修持模式等构成为理学的重要来源。佛教的禅宗和儒家的理学，就是佛教与中国固有文化互动而产生的两大文化成果。佛教与中国固有文化的磨合，推动了古代中国文化的发展，与这种发展同步，佛教也获得了相应的发展。

◎ 佛教与儒、道是两种异质文化。大体而言，佛教是以宗教文化的特质而异于儒、道文化的。相对于儒、道文化而言，佛教文化关于宇宙存在的缘起论、人生痛苦的价值论、对人的生死的终极关切思想、细密的心性论、独到的伦理学说以及系统的修持方法等，都有其显著的优势，构成为与儒、道互补的重要基础。

摘自楼宇烈《漫谈儒释道三教的融合》

◎ 如东晋某种名僧人僧肇，深通道家庄子之学，他所作的《肇论》，用庄周汪洋恣睢的文辞、道家的名词概念来宣扬大乘性空中道观。在使用中国文辞和概念表达佛教理论方面，达到了不露一丝琢痕的高妙境地。在佛教中国化的进程中，有着重要的贡献。此外，隋唐之际兴起的天台宗，唐代中期以后发展起来的密宗等佛教宗派，也都明显受道教影响。同时，道教受佛教的影响尤为明显，诸如仿照佛藏而编造道藏等。唐以后的道教典籍中，包括许多基本道经的注疏，如唐成玄英的《老子义疏》、《庄子注疏》等，都大量地引入了佛教的要领和理论。至于道士谈佛理，和尚注道

经的现象，在历史上也屡见不鲜。

◎ 自东晋南北朝以至随唐宋元明清，历代统治者只要在不危及其统治地位的情况下，一般都认为儒释道三者思想文化上对于治道说起着互相补充的作用，如所谓“以佛治心，以道治身，以儒治世”等（南宋孝宗赵昚语，见《三教平心论》卷上）。因此，也就采取三教兼容的政策。许多帝王还亲自带头宣扬三教经典。如南朝梁武帝萧衍，除著有大量佛经讲疏外，还著有《中庸讲疏》、《教经义疏》、《老子讲疏》等。又如唐玄宗李隆基也分别著有《孝经注》、《道德经注》和《金刚经注》等。在唐代，皇帝经常召集三教名人一起论辩。如现今保留在《白居易集》中的一篇《三教论衡》，即是唐文宗太和元年十月皇帝生日那天“对御三教谈论”的简要实录。白居易以儒臣身分出场，另有安国寺沙门义林和太清宫道士杨弘元。三人间的问答，虽不免虚应故事，但读来也还饶有趣味，并能从一个侧面了解到唐代调和三教的情况。

◎ 唐宋以来的知识分子，不管是崇信佛老的，还是反对佛老的，无一不出入于佛老。且以文学史上著名的所谓唐宋八大家而言，柳宗元、王安石之喜佛，苏洵、苏轼、苏辙以佛老为皈依是人所共知的。

◎ 唐代各佛教宗派，除唯识法相宗外，其它各宗派没有不吸收和融合儒家思想的。禅宗是中国特创的佛教，它舍弃了佛教理论中大量的繁琐论证，而以佛教中一些最基本精神，来讨论和解决儒家最关心的心性问题，在沟通儒佛方面，大开方便法门。之后，华严宗大师澄观，博习儒典，在其著作中，以儒释佛，随处可见。至其弟子宗密，融通儒佛的工作更为深入。他所著的《华严原人论》，把儒家、道家、佛教合在一起判别其优劣高下，这是以前佛教各宗派的判教中所没有的。而尤为重要的是，他在此书中考察了历来儒佛诸家论心性的理论，并加以会通后提出自己的看法。其说对宋明理学有重要的影响。又如，天台宗中兴大师湛然，出家前即有深厚的儒学根柢。他提出的“无情有性”说，可说是综合儒佛思想的创见。而反过来，又分别给予佛教的“佛性”论和宋明理学家“天地万物一体”的理论以极大的影响。此外，如宋代名僧契嵩（著有《辅教编》等）、智圆（自号“中庸子”，著有《闲居编》）、明代高僧德清（著有《大学中庸直指》、《观老庄影响论》等）、智旭（著有《四书藕益解》、《周易禅解》等），在提倡融合儒释道三教思想方面，都有较大影响。

◎ 被奉为理学开山祖的周敦颐，他的主要著作《太极图》，实源自道教练气化神的“太极先天图”。而他的著名散文《爱莲说》，盛赞莲花出污泥而不染的本洁之性，以及他在《通书》中大力提倡的“主静”说等，都十分明显地是受佛教影响的结果。程颐作《明道先生行状》中说，程颢“出入于老释者几十年。”其实，程颐自己也同样如此。程朱理学所着重发挥的“体用一源，显微无间”和“理一分殊”等思想，就与佛教理论有着密切的关系。前者语本唐澄观的《华严经疏》。关于后者，程颐在归纳佛教华严“四法界”理论时说：“只为释氏要周遮，一言以蔽之，不过回万理归于一理。”并且明确表示，释氏此说“亦未得道他不是”。（《二程集》第195页）朱熹则最喜欢用佛教“月印万川”的譬喻来说明“理一分殊”的道理。他说：“这是那释氏也窥见得这些道理。”（《朱子语类》卷十八）从《朱子语类》中，我们可以看到朱熹对佛学是有广泛了解的。

自唐宋以来，文人学士几乎没有不读佛典的。诸如《法华经》、《维摩诘经》以及《楞严经》、《圆觉经》、《大乘起信论》等，这样一些佛典通常都是一般文人和思想家必须具备的基础文化素养中的一个方面。即使不能读这些大部的佛典，那至少也会读过如《金刚经》、《心经》、《阿弥陀佛经》之类的佛典精本。

◎ 也有不少理学家和思想家是不否认对佛老的吸收的，有的还公开提倡对佛老进行研究。比如元真德秀作《心经注》，明王夫之作《相宗络索》等，对佛学都有相当的研究。又如清代中期的汪缙、罗有高、彭绍升等人，也毫不隐晦地一面讲儒、一面讲佛。其影响且沿及龚自珍、魏源，以至近代的谭嗣同、梁启超、章太炎等人。

即使在五四新文化运动之后，融合儒释道“三教”思想，作为构筑新哲学思想体系的基础，也还是不乏其人，是一股不可忽视的思潮。当然，由于时代环境的不同，这时的“三教”融合，往往还渗入了某此西文哲学流派的思想因素。

◎ 其中尤以熊十力最为典型。他那以“体用不二”为主干的哲学体系，就是在揉合《易传》、陆王、王夫之，以及佛教华严、禅宗等各家理论，采用法相的分析法，构筑起来的。他的体系可以说是，以儒释佛道，以佛道补充儒。用他自己的话来说是“取精用弘”，“入乎众家，出乎众家，圆融无碍。”

◎ 作为中国传统文化主要组成部分的儒释道三家，是在一种相互矛

盾斗争，而又不断相互渗透，相互融合中发展的。需要指出的是，这种渗透和融合，既没有发生某一家把某一家吃掉的现象，更没有造成三家归一家的结局。而是通过相互的渗透、融合，从生硬的捏合到有机的化合，使各家的思想都得到不同程度的丰富和提高。而与此同时，也就促使整个中华传统文化得到了丰富和提高。

摘自楼宇烈《中国文化中的儒释道》

◎ 中国文化源远流长，博大精深。大约从东晋开始至隋唐时期，中国文化逐渐确立了以儒家为主体，儒释道三家既各自独标旗帜，同时又合力互补以应用于社会的基本格局。中国文化的这一基本格局，一直延续到了19世纪末，乃至20世纪初，历时1600年左右。

◎ 中国传统文化是儒释道三家鼎足而立、互融互补的文化。但是由于儒家长期被封建统治者尊奉为正统这一事实，一部分学者常常只强调以儒家作为中国文化的代表，而忽视或轻视佛道二家在中国传统文化中的巨大作用。这就把丰富多彩、生气勃勃的中国文化描绘得单调枯燥、死气沉沉的模样了，显然是不够全面的。所以，无论从哪一个角度来考察中国文化，撇开佛道二家是无法理解中国文化的多彩样式和丰富内容的，更是无法全面深刻把握中国文化的真正精神的。

◎ 需要说明的是，这里所说的儒释道，主要不是指原始形态意义上的儒释道，而是指随着历史的前进，不断融摄了其他学派思想，并具有鲜明时代特征的发展了的儒释道。因此，我们要比较准确和深入把握中国文化，就必须了解儒释道三家各自发展的脉络，以及三家之间的纠葛——矛盾斗争与调和融合。

◎ 力图把儒、道两家思想融通为一，而且获得相当成功的，是魏晋时代的玄学。中国传统文化是一种具有强烈现实性和实践性性格的文化，中国传统哲学所讨论的理论问题，主要是那些与现实实际生活密切相关的实践原则。

◎ 以融合儒、道两家思想为基本特征的玄学理论，对于中国传统哲学，乃至整个中国传统文化的某些基本性格与精神的形成，有着重要的、决定性的作用。

◎ 东晋名僧僧肇，深通老庄和玄学，他的著作《肇论》，借老庄玄学的词语、风格来论说般若性空中观思想。在使用中国传统名词和文辞来表达佛教理论方面，达到了相当高妙的境地，深契忘言得意之旨。所以说，玄学对于佛教的影响是很深的，它在连接佛教与中国传统文化方面起了重要的桥梁作用。当然，反过来佛教对于玄学的影响也是十分巨大的。两晋之际，玄学家以佛教义理为清谈之言助，已在在皆是，所以玄佛融合成为东晋玄学发展的一个重要趋势。

◎ 在中国儒、道、玄思想的影响下，原印度佛教的许多特性发生了重大的变化。诸如，印度佛教杂多而烦琐的名相分析，逐渐为简约和忘言得意的传统思维方式所取代；印度佛教强调苦行累修的解脱方法，则转变为以智解顿悟为主的解脱方法；印度佛教的出世精神，更多地为世出世不二，乃至积极的入世精神所取代，等等。而在理论上则更是广泛地吸收了儒家的心性、中庸，道家的自然无为，甚至阴阳五行等各种思想学说。正是经过这些众多的变化，至隋唐时期，佛教完成了形式和理论上的自我调整，取得了与中国传统文化的基本协调，形成了一批富有中国特色的佛教宗派，如：天台宗、华严宗、禅宗、净土宗等。佛教终于在中国扎下了根，开出了花，结出了果。与此同时，佛教的影响也不断地深入到了人们的日常衣食、语言、思想、文学、艺术、建筑，乃至医学、天文等各个方面。至此，佛教文化已成为整个中国文化中可以与儒、道鼎足而立的一个有机组成部分。唐宋以来的知识分子，不论是崇信佛老的，还是反对佛老的，无一不出入佛老。也就是说，这时的佛教文化已成为一般知识分子知识结构中不可或缺的一个部分。可以毫不夸张地说，要想真正了解和把握东晋南北朝以后，尤其是隋唐以后的中国历史、文化，离开了佛教是根本不可能的。

◎ 佛教文化在中国的生根和发展，对于中国传统的儒、道思想也发生了深刻的影响，促使它们在形式和理论上自我调整和发展更新。

◎ 中国文化中的儒、释、道三家（或称“三教”），在相互的冲突中相互吸收和融合；在保持各自的基本立场和特质的同时，又你中有我，我中有你。三家的发展历史，充分体现了中国文化的融合精神。

◎ 经过一千多年的发展，到 19 世纪中叶以前，中国文化一直延续着儒、释、道三家共存并进的格局。历代统治者推行的文化政策，绝大多数时期也都强调三教并用。所以，当人们随口而说：中国文化是儒家文化的

时候，请千万不要忘了还有佛、道二家的文化，在国人的精神生活中发挥着巨大的作用。我们说，中华人文精神是在儒、释、道三教的共同培育下形成的，这话绝无夸张之意。

摘自大隐《人生篆书——中国传统人生哲学精髓》

[编者注：作者系国务院教科文卫司司长]

从以上古人对“行乐”、“自爱”和“知足”这几方面人生智慧的认知可以发现，我们的先哲早在两千年前就具有非凡的人生智慧，正如当代著名学者梁漱溟先生所说：中国传统文化是“早熟”的文化。中国传统文化一个显著的特点，就是对人生的关注，其中最重要、也是最具有现实意义的部分，就是人生哲学。可以说，我们的先人早在两千多年前的先秦时代，就基本完成了对人生的思考，后人关于人生的著述，多是对先哲的阐释与发挥。

中国传统人生哲学融儒、佛、道为一体，互补相融，是一个取之不尽、用之不竭的人生智慧宝库。儒家刚健有为，积极入世，以天下为己任，提倡“修身齐家治国平天下”；佛家万事看空，消极出世，慈悲为怀，普渡众生；道家清静无为，返朴归真，以柔克刚，安时处顺。“以佛修心，以道养身，以儒治世”，是中国古代士人的修行处世之道；而“入于儒，出于道，逃于佛”，则是中国古代士人的精神生活艺术。

这里，我想特别提一下佛家。佛教的传入对儒家和道家的思想给予很大的影响，也在很大程度上丰富了中国传统文化。然而，世人对佛教多有误解，认为佛教是在宣扬迷信。岂不知佛教本身是无神教，对宇宙人生有着独到的解释。恩格斯在《自然辩证法》中，曾称赞佛教徒处在人类辩证思维的较高发展阶段。爱因斯坦推崇佛教的“直觉了知”是“一切真正科学的原动力”——“如果说有哪一个宗教可以应对于现代科学要求的话，那一定是佛教了。”佛教不仅蕴藏着极深的哲理，对社会也有着正面的教化作用。孙中山曾说过：“佛教乃救世之仁，佛教是哲学之母。人民不可无宗教之思想，盖教有辅政之功，政有护教之力，政以治身，教以治心，相得益彰，并行不悖。总之，佛法补法律之不足”；“国家政治之进行，全赖宗教以补助其所不及，盖宗教富于道德故也。”

我经过长期观察思考，发现了这样一个事实：在一种文化背景下成熟

起来的人，如果移居到另外一种文化背景下，很难找到属于自己的幸福。“解铃还是系铃人”——我们这些“龙的传人”既然已由传统文化哺育长成，要真正找到属于自己的幸福，进而实现圆满人生，就只能是从中国传统文化这个宝库中去汲取精华；不仅要经常阅读传统人生哲学方面的典籍，还要用心体悟，将经典里的人生哲理升华为自己的人生智慧。

1993年，台湾著名儒学大师牟宗三先生的弟子王财贵教授发起并推动了“儿童读经运动”，很快便波及到大陆，乃至整个全球华人社会。1998年，国家有关方面启动了“中华古诗文经典诵读工程”；作为该工程顾问的诺贝尔奖得主杨振宁，为此项工程的题词是：“熟读古诗古文，一生受用无穷”。随着国学的振兴，读经的人群从儿童到成人、从学界到商界，正在迅速递增。我们置身于传统文化的宝库之中，应该孜孜不倦地汲取其精华，以成就一个圆满人生。

许多西方学者在对自身文化进行反思的同时，也开始转向东方，重视以儒家为代表的中国传统文化。1988年1月，在75位诺贝尔奖得主参加的巴黎会议上，物理学家汉内斯·阿尔文博士发言说：“人类要生存下去，就必须回到25个世纪以前，去汲取孔子的智慧。”孔子与《论语》在全球的影响，正与日俱增；《道德经》一书翻译成各国文字的印刷数量，仅次于《圣经》；而《孙子兵法》一书，则被国外管理界称之为“管理圣经”。

北京大学金开诚教授是一位长期从事中国传统文化研究的著名学者。我想引用他的一个观点，作为这篇讲话的结束语：中国传统文化充满着深沉的智慧，是一种“智能性文化”；把传统文化中的智慧精华发掘出来，通过诠释，古为今用，不仅有利于提高国民素质，促进和谐社会的早日实现，而且还能增强民族凝聚力，在构建世界和平发展的历史进程中发挥一定的作用。

摘自胡孚琛《道教与丹道》

[编者注：作者系中国社会科学哲学研究所研究员]

◎ 道教的这些特点还可以从道教的神灵观上表现出来。同基督教、伊斯兰教等一神教不同，道教中的神灵没有排他性。对道教来说，不仅教内的诸神是互补的，甚至同异教的诸神也是相容的，过去有人在宫观里将太上老君的神主同孔子、如来佛、回教的穆罕默德、基督教的耶稣的神主

一起供奉就是证明。……

◎ 玉皇大帝实际上并不是单独属于道教体系内部信仰的神，他本质上是中国社会儒、道、释三教合一的国家宗教中的帝王神。玉皇大帝的出现将儒、道、释三教的神权融为一体，将封建帝王的权力扩展到中国人的信仰世界。这样，遍布全国的城隍、土地神对应着国家无孔不入的官僚机构；阳世间的衙门监狱对应着佛教阴曹地府的十八层地狱；天上的玉皇大帝对应着地上的皇帝，而且在中国无论天上地下、阴间阳世，都要以儒家“三纲五常”的教条当作神圣的教典。这种由皇帝管理有形世界，玉帝管理无形世界的模式是儒、道、释三教神树结合的共有神灵体制，是封建宗法社会里皇权异化或对象化出来的宗教观念。

◎ 从道教的内容结构上看，它比三大世界宗教存留着较多的民间信仰和古代巫术，又杂取儒、道、医诸家和佛教的思想资料，在内容上有兼收并蓄、庞杂多端的特点，在结构上有明显的层次性。在中国传统文化中，道教像个大葫芦，它把正统的儒家文化不收的许多文化要素都收拾进去，在道教的教义下粘合起来。马端临《文献通考》云：“按道家之术，杂而多端，先儒论之备矣。盖清静一说也；炼养一说也；服食又一说也；符箓又一说也；经典科教又一说也。”这说明道教文化虽然庞杂，但有自己的类别和系统，不同类别的内容之间存在着有机联系。道教文化在结构上大致可分为三个层次，如刘勰《灭惑论》和道安《二教论》所说，上标老子（老子无为），次述神仙（神仙饵服），下袭张陵（符箓禁厌），即它是由宗教化了的道家学说、长生术和丹道、各类斋醮杂术三个相互联系的层次组成的。道教在教团组织 and 布道活动上又分为上层神仙道教和下层民间道教两个较大的层次。知识水平较高的神仙道士多诵老庄、修长生、炼大丹，而民间道士则在乡村和世俗家庭为民众疗病去灾、祭神驱鬼、画符施术。宋元以来，正一派的上层道士也以斋醮、符箓为主的宗教活动。

◎ ……世界上的各类宗教在发展演变中都要经过一个制度化的过程。然而宗教一经被制度化，都会程度不等地同世俗利益纠缠在一起，都要在其宗教组织中掺杂进某种独断性、教条性、局限性，使其宗教真理被掩盖。因此，我力图寻找各种制度化宗教中的“无宗教精神”，以弘扬这种普遍的“元宗教精神”的“信仰情怀”。“上帝”、“佛”、“大梵”、“天”、“道”等都是无限之物，而对无限本体的信仰是“元宗教精神”的特征，由此可

产生一种悲天悯人、慈善爱物的“信仰情怀”，从而提高人的素质及社会道德的水准，给人以终极关怀，给社会带来和谐，给人类增进福祉。而具体的教主、教派、政治观念、政党、领袖等都是有限之物，仅应作为理性思维和学术研究的对象，不应进入人们的信仰领域，否则就会导致迷信、狂热、痴迷，从而使社会躁动不安，甚至千万压迫、专制、残杀等可怕的后果。在未来的世界里，道可以作为人类的终极信仰，可以作为人类的宇宙宗教，可以作为人类的终极关怀和最后归宿。

摘自许抗生《中国官方哲学儒家思想与佛教道教的纷争与融合》

◎ 佛道两教，尤其是佛教，具有着丰富的深刻的哲学思想，因此儒家为了丰富自己的哲学，在批评佛道两教的同时，也充分地吸取了它们中对自己有用的哲学思想资料，以充实和发展自己的哲学思想体系。宋明时期的理学，就是这方面的突出代表。所以我们常把理学视作为“三教合流”的产物，这确是有理由的。

◎ 道教与儒家一样，也攻击佛教为夷狄之教。对于儒家和道教在这方面的攻击，佛教则以孔老即佛，佛即孔老，虽有夷夏之别而其实道一的思想来反驳之。

◎ 到了宋明时期，随着佛学理论的逐渐衰弱，佛教思想中则更多地引进了儒家的思想。当时不论是儒家的仁义礼智信五常学说，还是忠道孝道，乃至中庸之道，几乎无一不被吸收进佛教思想之中。

◎ 在历史上较早提出融合儒佛道三教思想的儒学家，是隋朝的王通。他提出了“三教归一”说，认为周公孔子之教是最高最好的教化，但当时的儒家已经衰弱，产生了弊端，而佛教又是外来的宗教，不适于中国的需要，老庄道教所宣扬的“至德之世”，则是不可能实现的幻想，在这种情况下，最好融合三教为一教。但王通对如何实现“三教归一”，并没有提出具体的做法。其实三教是不可能归成一教的，它们三者各有自己的互相对立的思想。我们一般所说的“三教合一”，也只是指三教互相吸取、取长补短而已，决不是指要取消三教合为一教。

到唐朝，柳宗元、刘禹锡等人，明确地指出了佛教的思想有与儒家思想相一致的地方，是不应加以指责的，柳宗元说：“浮屠诚有不可斥者，往往与《易》《论语》合，诚乐之，其于性情爽然，不与孔子道异。”（《送僧浩初序》）以此说明自己所以“好佛”的原因。这就为后来儒学家出入佛教，大量地吸取佛教思想开了先河。

而后的儒学家，尤其是宋明理学家，不少都是出入佛教的。他们对佛教的态度，除仍然坚持反对出世主义外，往往又都不同程度地吸取其哲学思想。例如程朱理学曾吸取了佛教华严宗的理事无碍相融说。《二程遗书》记载说：“问：‘某尝读华严经，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观。譬如镜灯之类，包含万象，无有穷尽。此理如何？’曰：‘只为释氏要周遍，一言以蔽之，不过万理归于一理也。’又问：‘未知所以破它处。’曰：‘亦未得道他不是。’”（《遗书》卷十八）理事无碍与事事无碍，就是万理归于一理，一理而万理。这就与程朱理学的“理一分殊”思想的提出不无关系，所以程颐肯定了佛教华严宗的这些哲学命题。正由于宋明理学大量地吸取了佛教的思想，从而大大地丰富了自己哲学宇宙论学说，建立了新儒学哲学体系。

宋明理学，尤其是程朱理学，不仅吸取了佛教的思想，而且也还吸取了道教的思想。例如曾被朱熹推崇为道学（即理学）开创者的周敦颐哲学，就是继承与发展五代宋初道士陈抟的《无极图》思想而来。周敦颐改造了《无极图》，写出了《太极图说》一书，阐发了无极、太极、性命、主静等学说。所有这些思想，为而后的二程朱熹所继承与发展，建立起了客观唯心主义的新儒学思想体系。我们可以这样说，宋明理学中的程朱理学较多地吸取了道教的思想，而陆王心学则较多地吸取了佛教禅宗的思想。就整个宋明理学而言，乃是儒佛道三者合流的产物。

摘自《中国道教史（下）》

◎ 明清时代，是我民间宗教各教派蓬勃兴起的时期。在这众多的民间教派中，虽然均以倡道佛、道、儒三教合一相标榜，但是究其教义内容，却又各有它独具的特点，即有的倾向于佛，有的趋近于道，有的更加儒化。

◎ 中国三大宗教（儒、释、道）是中国传统文化的三大支柱。学术

界对儒教经典研究得较多，对佛教经典研究得较少，对道教经典研究得就更少。造成这种状况的原因甚多，由来已久。按照封建正统观点，认为只有儒家的经史子集才有资格代表中国传统文化，佛教、道教典籍属于旁支，文化价值不大。这是长期流行的一种偏见。研究道教，不能离开佛教，也不能离开儒教。

◎ 从汉末到明清，社会思潮不断变化，与社会思潮相适应，佛、道、儒也在变化，三教之间又有互相影响、互相渗透的关系，这种互相融通、渗透的关系也表现在道教的典籍里。

摘自郭齐家

《中国古代研究生命的学问——“安身立命”说》

[编者注：作者系北京师范大学教授]

◎ 道家与儒家是殊途同归，最终都是强调个体生命与无限的宇宙生命的契合无间——“天地与我并生，万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。

◎ 印度佛教传入中国后，与中国道家、儒家和魏晋玄学思想相结合，产生了中国化的佛教。中国佛教尤与道家思想更为接近，也用否定的方法破除人们对宇宙一切表层世界或似是而非的知识系统的执着，获得精神上的某种自由解脱，佛教启迪人们解脱生活的重负、忧患和痛苦。佛教以反本归极、明心见性、自识本心、见性成佛之论，亦是叫人悟得人之安身立命处。

◎ 中国古代儒家、道家、佛教从来不把宇宙看成是一个封闭的系统，相反，把它看成是开放的、交融互摄、旁通统贯、有机联系的整体；从来不把宇宙看成是孤立、静止、不变不动或机械排列的，而是创进不息、常生常化的；他们有一个信念，就是人类赖以生存的宇宙是一个无限的宇宙，创进的宇宙，普遍联系的宇宙，它包举万有，统摄万象、无限丰富、无比充实。

所以说，中国古代儒家、道家、佛教认为，宇宙的真相、宇宙的全体，不在于宇宙自身，而在于人与宇宙之关系，在于在这种关系中人的生命创造活动，以及在这种活动中所把握的真善美的价值，所体验的崇高的精神

境界。

◎ 从中国古代儒家、道家、佛教的“安身立命”说，大体上肯定：一个充实完备的生命，应当与宇宙大化冥合为一。一个真正的人的生命的博大气象，乃是以自己的生命贯通宇宙全体，努力成就宇宙的一切生命，这就是人类生命的价值与归宿。

摘自冯学成《云门宗史话》

[编者注：作者系龙江书院院长]

◎ 士大夫们深入佛道二教，必然导致其在两个方向的发展：一是坚持儒本位，对佛道二教持批评甚至否定的态度；二是儒佛合流，乃至三教合一，走向居士佛教的道路。……但是，儒佛合流乃至三教合流，却逐渐成为一种共识，一种当然，乃至最终成为中国主体文化形态，被积淀在中华民族的发展进程中，成为中华民族历史文化的根本内涵。在这一进程中起到重要作用的，首推云门宗的高僧——契嵩禅师。

……而北宋后期理学的出现和发展，不论二程、张载和南宋的朱熹，虽达到了对儒家“修其本”的效果，但这个“本”，新儒家理学引以自豪的理论体系，却来源于佛教华严宗和禅宗，他们都自觉或不自觉地走上了三教融合的道路。所以以理学来排佛，先天上便是不可能的。在这期间，儒家士大夫深入佛教，并从中吸取有益的理论以构建新的儒学。而在他们之前，佛教中的有识高僧，也都从容地吸取儒家理论来维护自己的存在，其中起到重要作用的，还是云门宗高僧契嵩禅师。

……这里摘选其《辅教编》和《中庸解》，看其中有何内容，对三教合一的思想有何理论上的建树。《辅教编》包括了《原教》、《广教编》和《孝论》这三篇重要的论文，《中庸解》则为五篇短论。在这些论文中，契嵩禅师对儒释道二教作了深入的比较，并使之在理论上互相契入，在道德上相互融合，下面先看《原教》的有关论说。

在《辅教篇》中，契嵩基本承袭了唐代圭峰宗密之《原人论》中五乘教法的框架，不过把宗密的人天教、小乘教、大乘教、大乘法相教，大乘破相教和一乘显性教，修改为人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘和菩萨乘这五乘。把人天乘分成两部分，就方便于将儒家学说纳入其中，并与佛教相关

教法相契合，如其以“佛教五戒”契合“儒家五常”。

夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。是五者修，则成其人，显其亲，不亦孝乎？是五者，有一不修，则弃其身，辱其亲，不亦不孝乎？

这是基本人伦，契嵩还修改了庄子的一些方法，用以证明儒佛二家，是“本”同而“迹”异，契嵩说：

（佛教人乘）以儒核之，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，未始不同也。迹出于理，而理祖乎迹。迹末也，理本也。君子求本而措末可也。

其后，契嵩又大量引用《论语》、《孟子》及儒家五经和历代明君圣贤之言行加以证明，如其说：

夫游龙振于江海，而云气油然四起；暴虎声于山林，而飙风飏飏而来，盖其类自相应也。故善人非亲，而善人同之；恶人非恩，而恶人容之。舜好问尔察迩言，隐恶而扬善，及闻一善言，见一善行，若决江海沛然莫之能御也。禹闻善言则拜，孔子尝谓：“善人吾不得而见之，得见有常者其可矣！又曰：“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之。”颜子得一善，则拳拳服膺，不敢失之。孟子曰：“好善优于天下。”又谓：“诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。”此五君子者，古之大乐善人也。以其善类，固类于佛。苟其不死，见乎吾道之传，是必泯然从而推之……

其下再进一步评论儒佛两教的作用……

夫欲人心服而自修，莫若感其内；欲人言顺而貌从，莫若制其外。制其外者，非以人道设教，则不能果致也。感其内者，非以神道设教，则不能必化也。故佛之为道也，先乎神而次乎人，盖亦感内而制外之谓也……

在该书中，契嵩还对种种排佛论点进行反驳，说：

世不探佛理而详之，徒徒汹汹然诞佛，谓其说之不典。佛之见出于人远矣，乌可以己不见方人之见。谓佛之言多劫也诞耶？世固有积月而成岁，积岁而成世，又安知积世而不成劫耶？苟以其事远，耳目不接，而谓之不然，而六艺所道上世之事，今非承其传，而孰亲视之，此可谓诞乎？……

今曰：“佛西方圣人了也，其法宜夷而不宜于中国，斯亦先儒未之思也。圣人者，盖大有道者之称也，岂有大有道而不得曰圣人？亦安有圣人之道而所至不可行乎？苟以其人所出于夷而然也。若舜，东夷之人，文王，西

夷之人，而其道相接，绍行于中国，可夷其人而拒其道乎？况佛之所出非夷也。

或曰：佛止言性，性则《易》与《中庸》云矣，而无用佛为。是又不然。如吾佛之言性，与世书一也，是圣人同其性矣。同者却之，而异者将何以处之？水多得其同，则深为河海；土多得其同，则积为山嶽；大人多得其同，则广为道德。呼呜！余烏能多得其同人，同诚其心，同斋戒其身，同推德于人，以福吾亲，以资吾君之康天下也。

契嵩在书中广为辨难，持论甚坚，如对排佛者，引古论今一一申说：

天下之教化者，善而已矣，佛之法非善乎？而诸君必排之，是必以其与己教不同而然也。此是非庄子所谓人同于己则可，不同于己，虽善不善，谓之矜。吾欲诸君为公而不为矜也。《语》曰：“多闻，择其善者而从之。”又曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”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。其迁善远罪者有矣，自得以正乎性命者有矣，而民至于今赖之。故谓佛教者，乃相资而善世也。

◎ 契嵩还举唐代明君贤相之事，以证佛法之当行：

若古之圣贤之人，事于佛而相赞之者繁乎？此不可悉数，姑以唐而明其大略。夫为天下而至于王道者，孰与太宗？当玄奘出其众经，而太宗父子文之曰：“大唐圣教序。”相天下而最贤者，孰与房、杜、姚、宋耶？若房梁公玄龄同与玄奘译经；杜莱公如晦则以法宗尊于京兆琬，逮其垂薨，乃命琬为世世之师；宋丞相璟则以佛法师于昙一。裴晋公动业于唐为高，丞相崔群德重当时，天下服其为人，而天下孰贤于二公？裴则孰弟子礼于径山法钦，崔则师于道人如会惟俨……

……欧阳修等原以房杜姚宋自励，期弱宋变法而强，以期追贞观之治。契嵩如此举证，自然使他们再难启口。契嵩在这“十万言”中，“以字之矛，攻字之盾”，出入于儒家经籍之中，如鱼得水，识见高远，更胜于当时翰苑中的人物。如其深入老易之言：

……以情可以辨万物之变化，以性可以观天下之大妙……夫心与道，岂异乎哉？以圣人群生姑区以别之，曰道：曰心也。心乎，大哉至也矣！幽过乎鬼神，明过乎日月，博大包乎天地，精微贯乎邻虚。幽而不幽，故

至幽；明而不明，故至明；大而不大，故绝大；微而不微，故至微……若有乎？若无乎？若不有不无，若不不有，若不不无，是可言语状及乎？

这完全是以庄子笔法写成的易论，无怪欧阳修等见后赞叹不已，说：“不意僧中有此郎！”为了维护佛教的地位，为了和平地消解与排佛者的鸿沟，契嵩多次前往拜访，与之晤谈，动之以情，晓之以理，使仁宗后期时的排佛之声，嘎然而止。

……但就算是朱熹对《四书》加注释，也自觉或不自觉而大量地融入了佛教，特别是禅宗的思想内涵，所以中国思想史称宋明理学为“外儒内佛”或“外儒内禅”。

但是，早在朱熹之前的一百多年前，也在北宋理学名家二程、张载之前，甚至早在理学鼻祖周敦颐之前，契嵩就先对《论语》、《孟子》和《中庸》作了一番新的诠释，虽说对《论语》、《孟子》的诠释是随机的，没有作专门的注释，但对《中庸》却作了重大的诠释和发挥。……

佛教在中国的发展，离不开中国客观文化传统和背景，与儒道融合而发展自己是迟早的事。在玄奘大师归国之后，这一课题就急迫地置于中国僧侣的面前。六祖大师成功地完成了这一转型，天台、华严和禅宗均为这一转变——中国佛教的独立发展作出了重大的贡献。但公开地，直接地并大量地介入儒家经典，在中国僧人中，契嵩禅师当为第一人。……

◎ 中庸解第一或曰：《中庸》与《礼记》疑若异焉。夫礼者，所以序等差，而纪制度也；《中庸》者，乃正乎性命之说而已，与诸《礼记》不亦异乎？叟从而辨之曰：子岂不知中庸乎？夫中庸者，盖礼之极，而仁义之原也。礼、乐、刑、政、仁、义、礼、智、信，其八者，一于中庸者也。人失于中，性接于物，而喜、怒、哀、惧、爱、恶生焉，嗜欲发焉。有圣人者，惧天理将灭，而人伦不纪也，故为之礼、乐、刑、政，以节其喜、怒、哀、惧、爱、恶、嗜欲也；为之仁、义、礼、智、信，以广其教道也。为之礼也，有上下内外，使喜者不得苟亲，怒者不得苟疏。为之乐也，有雅正平和之音，以接其气，使喜与嗜欲者，不得淫轶。为之刑也，有诛罚迁责，使怒而发恶者，不得相凌。为之政也，有赏有罚，使哀者得得告，惧者有劝。为之仁也，教其宽厚而容物。为之义也，教其作事必适宜。为之智也，教其疏通而知变。为之信也，教其发言而不欺。故礼乐刑政者，天下之大节也；仁义智信者，天下之大教也。情之发，不逾其节；行之修，

不失其教，则中庸之道庶几乎？夫中庸者，立人之道也。是故君子将有为也，将有行也，必修中庸，然后举也。饮食可绝也，富贵崇高之势可让也，而中庸不可去也。其诚其心者，其修其身者，其正其家者，其治其国者，其明德于天下者，舍中庸其何以为也。亡国灭身之人，其必忘中庸故也。书曰：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”其此之谓乎？

◎ 中庸解第三或问：《洪范》曰：“皇建其有极。”说者云：“大立其有中者也。斯则与子所谓中庸之道，异乎同耶？”曰：“与乎皇极大同而小异也。同者，以其同趋乎治体也；异者，以其异乎教道也。皇极，教也；中庸，道也。道也者，出万物也，入万物也，故以道为中也。”其《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉。”此不亦出入万物乎？教也者，正万物，直万物也，故以教为中也。其洪范曰：“无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极，归其有极。”此不亦正直万物乎？夫《中庸》之于《洪范》，其相为表里也，犹人之有乎心焉。人而无心，则何以形生哉？心而无人，亦曷以施其思虑之为哉？

问曰：郑氏其解天命之谓性云：天命，谓天所命生人者也，是谓性命。木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则智，土神则信。考夫郑氏之义，疑若天命生人，其性则从所感而有之也。感乎木神，则仁性也；感乎金水火土之神，则义礼智信之性也，似非习而得之也。……性乃素有之理也，情感而有之也。圣人以人之性，皆有乎恩爱、感激、知别、思虑、循从之情也，故以其教因而充之。恩爱，可以成仁也；感激，可以成义也；知别，可以成礼也；思虑，可以成智也；循从，可以成信也，孰有因感而得其性耶？夫物之形也，则性之与生俱无有也，孰为能感乎？人之既生也，何待感神物而有其性乎？彼金木水火土，其为物也无知，孰能谆谆而命其然乎？……

◎ 中庸解第五……学者，所以行其通也。变而适义，所以为君子；通而失教，所以为小人。故言中庸，正在乎学也。然则何以学乎？曰学礼也，学乐也。礼乐修，则中庸至矣。礼者，所以正视听也，正举动也，正言语也，防嗜欲也；乐者，所以宣噎鬱也，和血气也。视听不邪，举动不

乱，言语不妄，嗜欲不作，思虑恬畅，血气和平而中庸。然后仁以安之，义以行之，智以通之，信以守之，而刑与政存乎其间矣。……

契嵩禅师之所以作《中庸解》，是因为“以中庸几（近）于吾道（佛教之禅宗）”，……与对中庸的论说一样，契嵩禅师有意回避了佛教的色彩，而纯用儒家的本位加以论说，表现出一位佛教僧人丰厚的儒学功底和高卓的识见。……

摘自冯学成《中国圣贤心性观与佛教》

◎ 南北朝时期儒释道三教情况不用多说，在唐代，一代圣君李世民豁达大度，英武绝伦，功业盖世，只要有利于唐室万代之业，也应与他那个“天可汗”相符合，得到天下万族的拥护，岂止儒释道，就是基督教、伊斯兰教、犹太教，他也兼容并收，不加歧视。

◎ 早期道教，生硬地把大量佛教结构与思想移植在道教的教法中，仿照佛经制作了大量的道经；仿照佛教的仪轨戒律制作了道教的仪轨戒律。在宋元时期，王重阳创立全真道时，更把佛教的《般若心经》和儒家的《孝经》放在《道德经》同等的地位上。道教讲性命双修，其讲性的部分，其实就是禅宗明心见性的那一套。而讲命的那一套，则多与佛教的禅定和十二因缘有关。而道教讲善恶，讲因果，更是完全吸收了佛教的相关理论。以至最为神秘、最有影响的丹道派，其方法也是禅宗的道教形式而已。道教在吸收佛教，特别是禅宗所长之时恰恰没有注意到一个重要问题，就是禅宗本身，其来源之一又恰好是道家，特别是庄子。禅宗在其发展过程中，许多理论，特别是机锋棒喝一类重要的方法，正是自觉或不自觉地与庄子有相当的关系，而印度佛教，则很少有这样的特点。

◎ 儒家经典其实是充满朝气的，“清明在躬，志气如神”，“吾日三省吾身”，这种积极自新和进取的精神，的确与苟且和欲贪的精神不类。《中庸》中标出一个“诚”字，可以说是精神和心理的一剂良药，在实践中运用好了，并不比佛教的禅定差。如《中庸》说：

诚者天之道也，诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择其善而固执之者也。……自诚明，谓之性，自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下之至诚为能其性，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，曲中有诚。诚则形，形则著，著则名，明则动，动则变，变则化。唯天下之至诚为能化。

《中庸》中的这一席话，在禅宗看来，那是参透了玄机才说得出来的；以道教看来，也是金丹已成、大道已就的“真人”才说得出来的。这一席话，无论放在佛书或道书中，都是得骨得髓之言，并且是儒释道三教沟通的重要环节。

◎ 一般的人、对儒家的“诚”看得太简单了，常常仅把这个“诚”字，当作人格品行中的一个美德而已，殊不知这个“诚”字，与禅宗的禅和道家的道是那样的贴近；周敦颐在其《读易通书》中，用易学的道理来阐明这个“诚”字，可以说是得到了精髓，他说：“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也；乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善也，故曰一阴一阳之谓道……元亨，诚之通；利贞，诚之复，大哉易也，性命之源乎！”他还说：“圣，诚而已矣，诚者，五常之本，百行之源也……诚则无事矣。但是，诚到底是什么呢？周敦颐继续说：“寂然不动者，诚也，感而遂通者，神也，运而未形有无之间，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽，诚神几曰圣人。”

这里很明确，诚是一种精神状态，这种精神状态，是“寂然不动”的。虽然“寂然不动”，但不是死的，因为它可以“感而遂通”。通向哪里去呢？通向一切主观和客观的领域中，儒家是入世的学说，也就是通往社会生活的方方面面。所以是“五常之本，百行之源”。

◎ “寂然不动”，是精神作用未发动、无污染的清净本原状态。用《中庸》的话来说，那是处于“喜怒哀乐之未发之谓中”的这种状态。这样的状态，与佛教的禅定在本质上来说是没有什么区别的，要说有区别，只是一是用于入世，一是用于出世。这种“寂然不动”的精神状态，不论东方西方，也不论古今中外，都是人类文明得以展开的精神原点。所以这种无污染的精神本原状态被称之为“天之道”。在社会生活中，使受污染的精神回归于这种状态，就是“人之道”。只有使精神处于这种无污染的本原状态，才可以“尽人之性”、“尽物之性”，乃至达到“可以参赞天地之化育”，并与“天地参”的境界。这不是佛教所说的“一切智”吗？这不是道家所讲

的“无不为”吗？如果再达到“明则动，动则变，变则化”的境界。那就与佛教的菩萨，道教的真人差不多了，无怪中国佛教后来把孔子尊为“儒童菩萨”。从这一层看来，中国历史上“三教同源”、“三教合一”的观点并非完全没有道理。

真理只有一个，只是因人因事的不同而自然形成了差别。在儒家看来，诚就是中庸之道，诚就是精神的稳定、安宁和纯净。在精神中达到了诚的境界，自然会“择其善而固执之”，在行为活动上，在社会生活中表现出仁信忠孝节义和温良恭俭让的风貌，在特殊的情况下，也可以表现出“至刚至正”、“大智大勇”的力量。

◎ 如果说儒家对于社会生活中的人生重点在于优化和改造，那么道家对于人生，重点则在于淡化，并尽量减少人们的社会属性，使之回归“自然”。印度佛教倾向于彻底扬弃社会人生的“涅槃”，这样的精神状态与儒家的差距相当大，与道家也有一定的差距。但随着印度佛教的中国化，这种差距就逐渐缩小。禅宗的“明心见性”，在唐宋以后几乎成为儒释道三教共同的目标。

◎ 道家学说在历史上曾有从老庄、黄老到道教的演变过程。老子的《道德经》虽只有“五千言”，却兼具了入世和出世两个方面，并受到历代王朝的欢迎和运用。庄子的出世思想比老子强烈得多，也走得更远，所以谈不上治世的功能。也正因为如此，庄子对人生的淡化和改造上，对人的社会性的批判和扬弃就更为独到深刻，虽没有形成佛教那种博大系统和严密的体系，但却沟通了印度佛教与中华文化；并且是佛教中国化的重要催化剂，而且是中国禅宗的源头之一，禅宗许多重要的思想方法，都可以在庄子中见到其雏形。

◎ 这种对社会物欲名利的淡化和清扫，是否就失去了一切呢？不！失去的只是物欲和当时的名利，而得到了心灵的祥和安宁和人格的完美。物欲名利，往往如同精神上的疮痍，疮痍一去，这个精神自然也就美了。中国历史上许多著名的思想家、文学家、艺术家，他们的成就，往往与道家这一套感想分不开，他们的创造灵感，往往也来源于对物欲名利的放弃和回归自然时所得到的那样一种人格美和自然美。当然；宋以来中国文化的儒道互补结构演化为儒禅互补结构以后，道家的这种风格，就转移到了禅宗的身上。

如果把禅宗与庄子作一番直接的内在比较，就会发现其中的血源关系。如禅宗讲“教外别传，不立文字”，而庄子讲“弃圣绝知”（与老子的“弃圣绝知”相比，庄子要彻底得多）；禅宗讲“顿悟”、“豁然”，而庄子讲“朝彻”、“见独”；禅宗讲“顿悟成佛”，庄子讲“即人而天”；禅宗说墙壁瓦砾是“古佛心”，庄子说蝼蚁、梯稗、瓦甓是“道”……太多了，如禅宗的全案机锋棒喝，也可以看作是从庄子的“寓言”、“卮言”经魏晋名士如《世说新语》那一类语言行为方式的演变。甚至圭峰宗密在《禅源诸选集都序》中所列举禅宗的三种层次，在庄子中也有相应的表露，如“息妄修心宗”与庄子的“吾丧我”、“坐忘”、“心斋”相类；“泯绝无寄宗”与庄子在《知北游》等篇中描写的“无为谓”、“无穷”、“浑沌”等相类；“直显真性宗”则与庄子笔下众多的隐者乃至残疾人相类。如果对禅宗和庄子不带偏见地细加体会，就会发现禅宗和庄子不论风格、神韵和方法竟是那样的接近，只不过禅宗披上的是袈裟，而庄子披上的是道袍。

最有趣的是禅宗的“印心”、“传灯”与庄子的“得道”、“知道”竟也如此的相似。禅宗的“禅”是“千圣不传”，是“不可说”的。老师的责任是“指月”，而“见月”必须学生自己“见”。这种传法的方式，庄子也有表述，在《天运》篇中；庄子假借老子指导孔子说了如下一席话：

使道而可献，则人莫不献之于其君；使道而可进，则人莫不进之于其亲；使道而可以专人，则人莫不告其兄弗；使道而可以与人，则人莫不与其子孙。然而不可者，无它也，中无主而不止……

那么人们怎样才能“得道”呢？也在这一篇文章中，庄子仍然假借老子指导孔子的话说：夫白鹄之相视，眸子不运而风化；虫雄鸣于上风，雌应于下风而风化；类自为雌雄，故风化……孔子不出三月，复见曰：“丘得之矣。鸟鹄孺，鱼傅沫，细腰者化，有弟而兄啼。久矣乎！丘不与化为人，不与化为人，安能化人。”老子曰：“可，丘得之矣。”

这简直是一篇典型的带有机锋转语的禅宗公案。如伪仰宗的香严禅师开悟时对仰山禅师说的那首偈语：

我有一机，瞬目送伊。若尔不会，别唤沙弥。

这与庄子所表达的毫无差别，马祖说；我有时要伊扬眉瞬目，有时不要伊扬眉瞬目；有时扬眉瞬目是，有时扬眉瞬目不是。再如德山禅师隔江摇扇，天龙禅师竖一指，乃至鸡叫狗咬鱼游，在那些非社会、非思维、无理性

进入的那种精神状态，就是禅或道的本身，也就是精神的本体或本原。如庄子在《知北游》中所说的“无思无虑始知道，无处无服始安道，从无道始得道”，而且对这一理会也必须泯灭，因为道一成为“可道”之物，就“非常道”了。禅与庄子是如此地相类，无怪日本禅宗大师铃木大拙说，禅宗之启迪于庄子，无异庄子之启迪于禅宗。

◎ 总之，翻开中国思想史一看，儒家内有不少佛道的内容，道家内有不少佛儒的内容，佛家内也有不少儒道的内容。这一切毫不奇怪，因为人心是相通的，思想是相通的，生活是相通的，社会也是相通的。只有通——无鸿沟、无壁障、无间隔，才能容纳和吸收，才有发展和演变。通就是禅，就是道，就是心，就是人们无污染的精神和理性。

◎ 儒释道三教是中华民族历史文化的主体，并互通互融。在最后的章节里结合佛教简单提示一下儒道的思想和行为结构，是必要的，这样才会对中华民族历史文化有一个整体性的认识，也才会对中国佛教的实质和意义有完整的认识。

摘自李治华《楞严经》与中国宗派

[编者注：作者系辅仁大学哲学研究所教授]

◎ 明儒的融通：明儒盛行心学而与佛家交流融洽，「明末以杨慈湖为范的心易思想却盛行了……至此，《易经》与《楞严经》的对立关系终於消灭。」而焦竑《楞严经评林》即引儒门宗师王龙溪所说：「佛氏所谓虚寂，本吾儒之故物」，陆西星《楞严经说约》也说：「儒门宗旨，何异西来」、「三教圣人，曾二语哉」，可见於明代对此经的诠释中也适量地反应出了儒释道三教同源的倾向。

◎ 《楞严经》与道教道教系统包括道家、阴阳五行、神仙等思想。《楞严经》与道系的关涉：？会通《老子》境界：苏辙首先将道家《老子》「视之不见……故混而为一」（十四章），与《楞严经》中「反流全一，六用不行……一切如来密圆净妙皆现其中，是人即获无生法忍」（卷八）会通，认为佛、道两家相。但通观《楞严经》，老子实似经中「罔象虚无，颠倒妄想」的「识阴区宇」（卷十），「空色既亡，识心都灭，十方寂然，迥无攸往，如是一类，名无有处；识性不动，以灭穷研，於无尽中，发宣尽性，如存不

存，若尽非尽，如是一类，名为非想非非想处。」（卷九）即似於《老子》的「湛兮似或存，吾不知谁之子」（章四）、「道之为物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象」（章二一）的道体，而德清即於《梦游全集》中将《老子》与《楞严经》对照论述，认为老子尚差临门一脚，「老子的境界如果得到了释尊的印可，必将晋入无生智的悟境」。

◎ 而中国佛教的诸宗统一，三教同源之说与此经的流通，於明末同时达到高峰，也适当地反映出了此经与诸宗统一的密切关系。

摘自陈兵《生与死》

[编者注：作者系四川大学博士生导师]

◎ 近代名人黎澍、章太炎，也各有任冥官事。黎澍入冥事，由黟襄笔录其口述，为《幽冥问答录》八十四条，述冥间世甚详。略谓其入冥为光绪庚子年间（1900）十九岁时事。一夕于梦中见有古衣冠人入室造访，说有事恳请帮忙，含糊应允，醒后以为是梦，未经留意。四五日后，又梦前人以马车来迎，导至一厢房，请升堂审案，审毕，仍以马车送还。审案时间，每次数小时。任东岳部下分庭庭长，辖华北五省，每日皆往，最初在晚间，后来下午也能去。前后计四五年。入冥时身卧床上，状似熟眠，回阳后觉精神微倦，有似失眠。若时当入冥，而亲朋忽至，又不便以此事告之，则瞑目对答客问，但不能出语发问，也不记得与客作何语。入冥审判，未见有阎罗法律，而提案判决，自中肯紫，不费思索，绝无差错，人间种种思想行为，鬼神悉知悉见，记录无遗，又有视人头上之光，知其善恶。冥司所管，皆庸碌无大善行者，若大修行人，死后立登天界，不由冥府经过。尚须由冥府经过者，冥官亦避位而迎之。冥府对三教皆重，而最尊佛教。最重忠孝皆孝，最恶淫杀二业，冥刑种类甚多，较人间刑罚惨酷百倍，锯解、锥磨、刀山、油锅等刑，皆系实有。因富贵人家，仆从年少，阳气甚重，鬼难拘系，故有时用阳世人生魂为冥差而捉之。阴间虽有昼夜，然不见日月星辰，白昼亦如四川大雾及华北黄沙天气。所见之鬼，远至宋元而止，其容貌与病歿时同，若刀杀等惨死者，则面目较为模糊，伤处有血痕，容貌惨戚，如怀痛苦。鬼有婚娶生育，即坟墓为栖息之处，所供食物，唯闻其气而已。足部模糊，行走甚疾，若行烟雾中。若与人相碰于途，不

及回避，则鬼被撞倒，人身亦打寒噤。鬼说话之声，尖锐而短促。上午八至十一时，鬼畏阳气熏灼，皆避匿阴暗处，午后渐多外出。僧道做法事追福超度，是否有实益于亡者，须视其道行与悲悯心之有无深浅而定。

摘自陈兵《晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义》

四川大学道教与宗教文化研究所

◎ 晚唐以来，三教合一，成为中国文化发展的基本趋势。此三教合一，包含三个方面的内容：一是多元文化并存中三教融合成为大趋势，二是从和谐三家关系的角度提倡三教一家，三是从思想的旨归强调三教归一、三教一致。三教合一思想提供了现代处理多元文化关系、促进社会和谐和文化繁荣的经验与借鉴。

◎ 道教创立以来，儒、佛、道三家，成为中国思想文化界的主流，国人将三家都看作一种社会教化体系，称为“三教”。三教鼎立，以儒为主，“三元共轭”，是此后近两千年中国文化的的基本结构。三教共生互动，难免互相影响，互相渗透，也不无矛盾和斗争。……从三教鼎立、发生三教矛盾以来，便有以调和三教关系为实质的三教合一论出现，如东晋慧远，南北朝周顒、孙绰、张融、顾欢、陶宏景，唐王通等，或提倡佛道不二，或说儒佛一致，或谓三教归一。其所谓三教归一，主要就三教“导民向善”的社会作用终归一致，主张三教共存。与佛教人华大略同时成立的道教，禀承先秦道家兼容并蓄的文化传统，对佛教多所吸收融会。佛教也尽量顺应、和合中国本土的儒、道二家之学。

摘自陈宝良《明代儒佛道的合流及其世俗化》

[编者注：作者系北京师范大学历史系副教授、博士]

◎ 儒、佛、道三教合一的思想初起唐。三教讲论虽肇始于北周武帝时，然直至唐代始以儒、佛、道三教名流论难为风尚，并渐由论难而趋于融汇调和。罗香林《唐代三教讲论考》一文，通过对唐代三教讲论的具体考察，指出三教归一之旨，在唐代“久已普遍朝野”。三教讲论导致了学者以释道义理解释儒家经义，从而促进了儒家思想的转变。显然，宋人理学，

唐人已开其先绪。……至宋，宋儒周敦颐辈援佛入儒，革新儒学，形成理学。这已为学术界公认的事实。……及明，尤其是晚明，三教合一的思想更成一代思潮蔚为风气。

关于明代三教合一思想的研究，中外学者已有部分的研究成果。日本学者荒木见悟在《明代思想研究》、《明末宗教思想研究》二书中，专以管志道、林兆恩、屠隆三人为个案，考察明末儒、佛、道三教的调和思想。……而岛田虔次更是通过对晚明士大夫生活与意识的勾勒，以说明三教合一思想对士人生活的部分渗透。……柳存仁著有《明儒与道教》、《王阳明与佛道二教》等文，比较系统地厘清了明儒与佛、道二教之关系。而李焯然对明代著名学者焦竑的三教观所作的个案分析，无疑更有助于理解晚明三教合一思想的深入人心。……

明代儒、佛、道三教合流，是以儒家学者为中心，并由众多名僧、方士参与其间，互相交游，互为影响，最终导致佛、道的世俗化以及儒学的通俗化。本文与前人研究的不同之处，则在于将思想史或宗教史的课题，以社会史的角度加以考察，亦即通过综合剖析明儒三教合一之论，或者来自佛、道人士的对此论的响应，以阐明这种观念对晚明思想、文化的深远影响，以及在明代士人和民间生活层面所烙下的种种印记。

◎ 明太祖朱元璋首开明代三教合一风气之先。太祖曾经入寺为僧的经历，使他洞悉佛、道二教阴翊王化的玄机，深知佛、道二教内部的弊端，并力行整顿。在此基础上，明太祖进而提出了三教并用之说：“若绝弃之而杳然，则世无神鬼，人无畏矣。王纲力用焉。于斯三教，除仲尼之道，祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖。其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷。”……朱元璋曾自制僧律二十六条，颁于皇觉寺。内一款云：“凡有明经儒士，及云水高僧，及能文道士若欲留寺，听从其便，诸僧得以询问道理，晓解文辞。”……明经儒士、能文道士留居僧寺，其实就是鼓励僧流参儒、道二氏法度，所透露的基本信息则是三教合流。

上有所好，下必应之。朱元璋提倡三教并用，其臣下随之极力鼓吹。宋濂号称明初文人之首，侍奉太祖左右，明瞭太祖旨意，故对禅学也深信不疑，并对佛教的作用也称颂有加。他说：“大雄氏之道，不即世间，不离世间，乌可岐而二之？我心空邪？则凡世间诸相，高下、洪纤、动静、浮沉，无非自妙性光中发现。苟为不然，虽法王所说经教，与夫诸祖印心密

旨，皆为障碍矣。”……

◎ 成祖朝时大量善书的编撰，说明三教合一的观念已得到朝廷的普遍提倡。如朱棣在《孝顺事实》一书中，显然已将儒家之孝道与道教的感应思想结合在一起……。除《孝顺事实》外，明成祖还敕撰《为善阴鹭》一书。通过“阴鹭”观念，教化民众行善积德，从而使儒、佛、道在“阴鹭”观念上趋于融合。……而仁孝徐皇后所撰之《劝善书》，无疑是对成祖《为善阴鹭》一书的回应，从而将儒、佛、道三教劝善之言熔于一炉。……与万历年间慈圣太后命一和尚亲手钞录的《宝善卷》（有万历间钞本，内容均与三教合一有关。）所有上述御制书或敕撰书，均以儒家的五伦甚或孝道为中心，别采佛、道劝善之言，以为佑护、佐证，儒、佛、道融而为一。综所周知，这些书籍陆续被颁发于天下学宫，为天下士子所必读。由此可见，它们对儒、佛、道的合流起了推波助澜的作用。

王阳明在明代学术、思想史上具有举足轻重的地位，而在儒、佛、道三教合一观念的流衍或变迁中，王阳明更是起到了至关重要的作用。在他以前，固然明太祖、成祖倡导三教合一，亦有学者宣扬三教合流。然究其本质，不过是藉佛、道的威慑作用，暗助王纲。所注意的是佛、道的善化功能，所采用的方法亦不过是流于表面的援佛、道助儒。而王阳明则不同，他是援佛、道入儒，创制心学，其影响及于整个晚明思想界。

阳明学术得益于佛、道二氏之处颇多，尤其与禅宗的关系更深。他的心学，即由禅宗“即心即佛”发展而来，而禅宗关于“定”与“慧”的关系问题，更为王阳明“寂”与“照”的关系所取代。此中关系，明末清初学者张履祥已洞察秋毫：“三教合一之说，莫盛于阳明之门。察其立言之意，盖欲使墨尽归儒，浸淫至于今日，此道日晦，彼说日昌，未有逃禅以入儒，只见逃儒以入释，波流风煽，何所底极！”……

事实确乎如此。王门后学，大多逃于禅释，主张三教合一。在晚明，以王门后学为中心，再有其他一大批学者与之呼应，三教合一之说一时甚嚣尘上，甚至其影响及于科举考试的八股文字。

◎ 袁中道同样也是三教合一的信奉者。竟陵派文人也主张三教合一。钟惺至年四十九时，始念人生不常，认为读书不读内典，如乞丐乞食一般，终非自己心得。……而谭元春之论佛，也取其治化作用，肯定“佛所以辅帝王治天下之书也”。……

焦竑堪称王门后学中最朴实的学者。他对各种学术兼收包容的胸怀，以及所独具的大文化观，无不证明其在明代学术史上的地位，显然与明初的宋濂有一脉相承之处。一方面，他不辟佛、道，断言释氏诸经，“即孔孟之义疏也”……；而对道家，也不是采取简单的排斥，而是分门别类，以恢复道家的本来面目……。另一方面，他又将儒、佛、道三教统一于“性命之理”。……这显然说明，一至焦竑之说，明代三教合流已趋于总结。

在三教合流之风中，有一人值得引起注意。他通过向民间进行活动，将儒、佛、道合而为一，创立了独特的“三一教”。他就是林兆恩。在晚明，凡主张儒、佛、道合一者，都对他推崇倍至。如管志道弟子顾大韶，就认为兆恩之学，“以儒为表，以道为里，以释为归，故称三教也”。……

儒家文人、学者主张三教合一，很快得到释、道二教人士的回应。如释清上人就曾找到了很多儒、佛相同之处，诸如：儒曰“无极”、“太极”，即佛所谓“万法归一”、“一归于何处”；儒曰“读书不如静坐”，即佛所谓“不立文字，直指明心见性成佛”；儒曰“毋意毋必，毋固毋我”，即佛所谓“真空绝相，事事无碍”。

◎ 孔子、释迦、老子并祀于一堂之类的三教堂，至迟在元代已见其例。一至明代，则蔚然成风。照例说来，孔子祀于学，佛氏祀于寺，老氏祀于观，原本俱有定制，各不相混。可是，在明代，却流行将孔子、老氏、佛氏并祀于一堂。……在明代，世人多以儒、释、道合为一图，或者塑像于寺观。释以佛居中，道以老子居中。甚至出现了穿戴为道冠、儒履、释袈裟之傅大士。……

这种行为并非只是盛行于佛、道，同样为一些儒家人士所恪守。

◎ 一旦儒、佛、道三教圣人共聚一堂、一阁甚至一图，那么三教之间的界限已是混淆不清，这在民间的祠庙中反映尤为明显。

◎ 早在明初，就有一些僧人善于词翰，与士人交往密切，但只是仅见的例子，不成气候。中期以后，以至明季，由于儒、佛、道三教合流渐成气候，士人与僧、道相交更是不争的事实。

◎ 导源于明初的儒、佛、道三教合流思潮，经过明代中期的发展、演变，至晚明而成一时风气，并开始向世俗化方面演进，其影响已是相当深远。假若说倡导三教合流者多为士大夫的上层，而其影响则已及于一般士子。万历以后时文中风行佛经、道藏之语，……就是最好的例证。

◎ 儒、佛、道合流的一大结局，就是导致儒、佛、道世俗化。所谓世俗化，就佛、道而言，就是从远离人情物理的虚寂、玄远世界，回归充满人情意味的尘世；而从儒学的角度来看，就是从程朱理学那种极端化的“天理”，回复到颇有人情味的“良知”，从而与近代化的进程桴鼓相应。

摘自陈寒鸣的《汤显祖与晚明社会思潮》

◎ 晚明学者文士多兼融儒、释、道，以至“三教合一”论成为其时学术思想文化领域的主潮。

◎ 所谓“三教合一”，并非简单地将三教长处凑集一处，而是从超越三教的根本源头来重新评估三教。譬如，林兆恩说：“窃以人之一心，至理咸具。欲为儒则儒，欲为道则道，欲为释则释，在我而已，而非有外也。……天地与我虽有小大之异矣，而我之本体则太虚也，天地之本体亦太虚也，其有小大之异乎？惟其不可得而异也。”认为只要参照己心之本体（亦即默契了“天地之本体”），对三教的任何一教都可以融会贯通。智旭在《灵峰宗论》中提出：“大道之在人心，古今惟此一理，非佛祖圣贤所得私也。统乎至异，汇乎至同，非儒、释、道所能局也。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，迹不离道，而执迹以言道则道隐。”“道无一，安得执一以为道？道无三，安得分三教以求道？”认为儒、释、道三者皆以治世或给予世间以福佑为目的，其价值功能一致，而只是达到目的途径有所不同，故其谓：“三教深浅未暇辨也，而仁民爱物之心则同。”“充恻隐之心，仁不可胜用。儒以之保民，道以之不疵疠于物，释以之度尽众生。”“自心者，三教之源，三教皆从此心施設。”

◎ 汤显祖的交游圈子中多有鼓倡“三教合一”论者。

◎ 汤显祖的朋友屠隆认为三教虽有在世、出世之别，却犹如人必须吃饭饮水穿衣一样，都不可或缺。

◎ 生活在这样一种氛围之中的汤显祖，自然深受“三教合一”思潮的影响。他深入释、老堂奥，撰写过《阴符经解》、《蜀大藏经序》、《五灯会元序》、《株宏先生戒杀文序》等论著，体现出较为全面、深刻的宗教理论修养。

摘自洪修平《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》

[编者注：作者系南京大学哲学系教授]

◎ 中国佛教发展的历史其实也是一部三教关系史。源远流长的中国思想文化经过数千年的递嬗演变最终形成了以儒家为主、以佛道为辅的“三教合一”的基本格局。

◎ 三国两晋时期，佛教在与中国固有思想文化的相互冲突与相互融合中得到了迅速的传播与发展，特别是社会的分裂与动荡不安，百姓的苦难与被拯救的渴望，为佛教的传播提供了良好的土壤，使佛教得以赶超中土原有的各种宗教信仰而与传统的儒、道并存并进，为隋唐时期与儒道形成三足鼎立之势奠定了基础。

◎ 由于玄学本身是儒、道兼综，因而两晋的玄佛合流实际上也就具有了三教融合的意义。东晋名僧慧远“博综《六经》，尤善《老庄》”……，僧肇自幼“历观经史，备尽坟籍”、“每以庄老为心要”，他们对传统文化的熟悉为融会佛道儒三教，推进佛教的中国化奠定了思想基础。

◎ 外来的佛教传入中国后，一方面十分注意依附迎合中国传统的思想文化，另一方面也在努力调和与儒、道思想矛盾的同时，不断地援儒、道入佛，并极力论证佛教与儒、道在根本上的一致性，积极倡导三教一致论。就现有资料看，最迟在三国时，社会上已出现了儒佛道三教一致论，而这最早就是由佛教徒提出来的，这在成书于汉末或三国时的牟子《理惑论》中有清楚的记载。该论作者牟子针对当时社会上大多数人对外来佛教所表示的怀疑与反对，站在佛教的立场上广泛引证老子、孔子等人的话来为佛教辩护，论证佛教与传统儒、道并无二致。

◎ 对于佛教的教义，牟子同样以儒家和道家的思想来比附。他认为，“道之言导也，导人致于无为”，即认为佛道是引导人们去追求无为的。而他所说的无为与老子的那种“澹泊无为”是一样的，因此他又说：“佛与老子，无为志也。”当有人指责这种虚无恍惚之道与孔子圣人之教有异时，牟子回答说：“天道法四时，人道法五常。……道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。履而行之，充乎天地；废而不用，消而不离。子不解之，何异之有乎？”这里，牟子不仅改造了佛教的出世之道，而且

也改造了老子的自然之道，把佛道、儒道和老子之道都统一到了儒家修齐治平这一套理论上。在牟子看来，佛道与老子自然之道及儒家的五常之道虽然在形式上有所不同，但它们最终所起的社会作用却是相同的，因而佛教与儒、道一样，其存在和发展也是合理的、必要的。至于佛教倡导的出家修行的生活与儒、道在形式上的不同，牟子的回答是“苟有大德，莫拘于小”。出家人的生活表面上不敬其亲，有违仁孝，实际上，一旦成就佛道，“父母兄弟皆得度世”，这不是最大的孝么？可见，佛教的出家修行生活从根本上说是并不违礼背德的。

◎ 牟子《理惑论》的佛、道、儒一致论，主要在于说明三家学说的社会作用相同，都有助于王道教化，以求得统治者和民众的容受及支持，以便更好地在中土扎根、传播、发展，这与后世基于思想上的融合而提出的三教合一论是有所不同的，但《理惑论》三教一致论的提出，不仅对佛教在中国的进一步发展，而且对整个中国思想文化的发展，影响都是巨大而深远的。

◎ 值得注意的是，牟子《理惑论》在极力倡导佛、道、儒一致的。

◎ 从历史上看，自牟子《理惑论》提出最早的三教一致论以来，三教一致的观点在三教关系论中一直占有重要的地位，为佛教在中土的发展提供了良好的氛围。两晋南北朝时期，名士、佛徒和道士，都从不同的角度提出了三教一致、三教融合的思想。晋宋之际的隐士宗炳在所著的《明佛论》中提出，“孔、老、如来，虽三训殊路，而习善共辙也”，从社会教化的角度提出了三教一致论。南齐时的道教信徒张融临终时遗命“左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品》、《法华经》”，表明他至死仍坚持三教并重的思想。针对当时佛道之间的争论比较激烈，张融在其所著的《门律》中特别提出：“道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，达迹成异”，认为佛与道“殊时故不同其风，异世故不一其义”，两者迹异而本同，故不应相互攻击。

◎ 有“山中宰相”之称的道士陶弘景也大力宣扬“百法分凑，无越三教之境”，提倡三教融合，并努力施行。梁武帝则以皇帝的身份提出了“三教同源”说，认为老子、周公和孔子等，都是如来的弟子，儒道两教来源于佛教。这样，既抬高了佛教，又可以同时提倡儒、道。梁武帝还写下了不少融合三教思想的文字，这对佛教与儒、道的进一步融合发生了一定的

影响。“三教虽殊，劝善义一，涂迹诚异，理会则同”成为当时一股比较普遍的思潮，佛教正是在这样的背景下，得到了迅速发展。

◎ 周武帝他还多次召集群臣和沙门、道士讨论三教优劣，辨析三教先后。他曾下诏禁断佛、道二教，后又下诏设立通道观，选取佛、道二教名人 120 人为通道观学士，令其学《老》、《庄》、《周易》，会通三教。同时，他还曾强调以儒家为正统的会通三教，认为三教协调一致都能有助于治国利民。

◎ 隋唐统一王朝建立以后，为了加强思想文化上的统治，对儒、佛、道三教采取了分别利用的态度。它一方面确立了儒学的正统地位，另一方面又以佛、道为官方意识形态的重要补充，推行三教并用的宗教政策。因此，在思想意识形态领域，儒、佛、道逐渐形成了三教鼎立的局面。三教之间政治、经济和理论上的矛盾争论虽然一直不断，但三教融合的总趋势却始终未变。儒、佛、道三教中许多重要的思想家都从自身发展的需要出发以及迎合大一统政治的需要，提倡三教归一、三教合一，主张在理论上相互包容，这成为佛教宗派在这个时期创建各自思想理论体系的重要背景条件。

◎ 早在隋代，就有王通站在儒家的立场上提出了“三教归一”的主张，希望以儒家学说调和佛、道二教。

◎ 从佛教方面看，隋唐时期出现的中国化的佛教各个宗派，都是在调和融合中国传统儒、道思想的基础上创立的。这个时期，不少佛教思想家在融合吸收传统思想的同时都提出了三教融合、三教一致的观点。例如中唐名僧神清认为，“释宗以因果，老氏以虚无，仲尼以礼乐，沿浅以洎深，藉微而为著，各适当时之器，相资为美”。比神清稍晚一些的名僧宗密也提出，“孔、老、释迦，皆是至圣”，故“三教皆可遵行”。

◎ 从道教方面看，道教在它开创时期，就融合了不少儒家忠君孝亲的伦理观念。在这个时期的道教学说体系中，无论是成玄英的“双遣”体道，还是王玄览的“三世皆空”或司马承祯的“净除心垢”、“与道冥合”，都可以清楚地看到道教对佛教思想理论的吸收和融合。道教的五戒、八戒和十戒等也都基本上是模仿了佛教。儒佛道三教融合的这种格局，为隋唐佛教文化的趋于鼎盛提供了有利条件。

◎ 入宋以后，佛教虽然趋于衰微，但仍然有所发展，特别是它传播

的范围和在中国民众中的影响，都达到了相当的程度，它对社会生活和文化领域的渗透，也日益加深，儒佛道三教关系表现出了不同于过去的一些新特点，在三教合一逐渐成为整个思想文化基调的背景下，对内禅净教趋于合一，对外佛道儒进一步融合，成为中国佛教发展的基本趋势和最重要的特点。

◎ 宋以后，佛教与道教的融合也日趋紧密，乃至在僧人中不断出现“好道”的标榜和“重道”的提倡。佛道二教的民间信仰也日益融合，甚至发展到后来，佛寺道观同立关帝与观音像。佛教与传统儒、道进一步融合的特点是与整个中国社会的发展密切联系在一起的。

◎ 明清时期，佛教仍继续着唐宋以来内外融合的趋势，“三教合一”成为名僧禅师的共同主张。例如明代高僧株宏在极力主张净土法门并赞禅赞教赞律的同时，大力强调三教“理无二致”、“三教一家”。紫柏真可也强调三教一致，三教同源，认为儒佛道三教“门墙虽异本相同”，均发源于“身心之初”圆满而独异的先天“妙心”。憨山德清把三教说成是为学的“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。”

◎ 而此三者之要在于一心。明末清初的禅师元贤是从程朱理学转而学佛参禅的，因而他吸收了理学的思想，提出了“三教一理”、“理实唯一”的主张。这种三教同归于一“理”的思想，显然受到了宋明理学的深刻影响。

摘自韩毅《略论宋代学术史的时代特征》

[编者注：作者系中国科学院、自然科学史研究所]

◎ 早在汉末三国时，牟融、康僧会等最早提出了“三教”理论。《理惑论》载：“尧舜周孔修世事也，佛与老子无为志也”。《理惑论》三教一致论的提出，不仅对佛教在中国的顺利发展扫平了障碍，而且对于整个中国学术思想与文化的发展产生了深远的影响。魏晋南北朝时期，三教理论有了新的发展，名士、僧人、道士都从不同的角度提出了三教一致、三教融合的思想。隋唐时期，佛教的发展及其与儒、道的关系都与帝王的三教政策密切相关。

◎ 儒佛道三教在宋代终于形成以儒为主、以佛道为辅的最佳组合形

式。宋初僧人释延寿认为“儒道仙宗，皆是菩萨，示劣扬化，同赞佛乘”。智圆也强调“夫儒、释者，言异而理贯也，莫不化民，俾迁善远恶也。……儒乎，释乎，其共为表里乎！”契嵩也说“古之有圣焉，曰佛，曰儒，曰百家，心则一，其迹则异……亏一教，则损天下之一善道；损一善道，则天下之恶加多矣”，公开倡导儒佛道一致。总体上来看，宋代僧人对三教关系的认识已较宋以前有了很大地进步，他们往往主动接近儒学，极力沟通儒、佛。宋代道家的三教一致论也很有特色，张伯端在《悟真篇》中说：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸，如有习漏未尽，则尚绚于有生。……教虽分三，道乃归一”。宋代帝王对三教关系的认识也超越了前代。宋真宗认为：“释氏戒律之书与周、孔、荀、孟迹异道同，大旨皆劝人为善，禁人之恶。不杀则仁矣，不窃则廉矣，不惑则正矣，不妄则信矣，不醉则庄矣。苟能遵此，君子多而小人少”。宋孝宗亦有类似的看法。

◎ 总之，宋代儒佛道三教之间的相互影响和相互渗透日益加深，唐宋之际形成的“三教合一”思潮逐渐成为中国学术发展的主流，以儒家学说为基础的“三教合流”构成了中国近千年学术思想发展的总画面。

摘自傅伟勋《儒道佛三教合一的哲理探讨》

——心性体认本位的中国生死学与生死智慧

[编者注：此文为佛教与中国文化国际学术会议论文集下辑]

◎ 印度佛教移植中土之后，长期间曾与代表中国思想文化传统的儒道二家相互冲击，彼此影响，终于导致大乘佛教的逐步中国化，道家与宋明心学一派的禅宗化，以及三教合一思潮的兴起。

◎ 三教合一思潮到了明代最为显著，但从主张三教融合或同源最强有力的，株宏（莲池大师）、真可（紫柏大师）、德清（憨山大师）与智旭（藕益大师）等四位明代佛教代表人物的有关论著，不难看出肤浅的折衷努力有余，思想的创新则大大不足，根本完成不了三教合一的使命。

◎ 憨山大师不过是以禅悟为主的大乘佛教之理，去重新诠释儒家世俗伦理的“胜义谛”基础而已，并未针对生命的终极课题，亦即死亡的精神超克或生死对立的破除问题，去发现儒佛（以及道家）虽不同源，但殊

途同归的个中道理，令人叹惜。他在《梦游集》中极力主张“三教同源”，谓“三教圣人，本来一理”，“三者之要在一心”，似乎抓到了三教同归（却非同一源头）的契接点，亦即我所说的“心性体认本位”。

◎ 也就是说，儒家与佛教各别的生死智慧即是相同相似的最高智慧，理论上亦有二者各别建立的生死学予以哲理的深化，而又以相同相似的心性体认，实存地证成所体悟体认到的终极真实（不论是儒家的天命、天道、天理抑或大乘佛教的缘起性空、诸法实相、法界真如），以及基于终极真实的终极意义（不论是儒家的安身立命抑或大乘佛教的“生死即涅槃解脱”）。儒佛二家合一或连同道家的三家合一的根本理趣即在于此。

◎ 儒道二家与中国化之后的（天台、华严二宗为主流的）大乘佛学以及禅宗仍可殊途同归，而于“心性体认本位的（中国）生死学与生死智慧”契接会通。事实上，道家禅宗化而形成的禅道，以及深受禅宗影响而有三教合一强烈倾向的王阳明、王龙溪心学传统，乃为两大例证，有待我们现代学者的哲理探讨。我们可就终极关怀、终极真实与实存主体这彼此不可分离的三大生命层面，重新诠释儒道佛的根本思想，藉以发现三教所以能够契接会通于“心性体认本位的生死学与生死智慧”的理趣理据。

◎ 他的弟子王龙溪最能扣紧生死（的精神超克）问题，去体悟阳明“良知”说的生死学深意，故云：“先师（即王阳明）“良知”两字，是从万死一生中提掇出来，诚千圣秘密藏。”（《语录》卷六）由是可知，阳明良知教，有如慧能顿悟禅教，本质上实为一种生死学，如借龙溪之语，“先师良知之学（即生死学），乃三教之灵枢”，“先师提出良知两字，范围三教之宗，即性即命，即寂即感，至虚而实，至无而有。千圣至此骋不得一些精采，活佛活老子至此弄不得一些技俩。同此即是同德，异此即是异端。”

◎ 阳明通过自己的亲身生死体验，深深觉悟到，儒道佛就表面结构言，虽不同源亦不同路，就深层结构言，即契接会通在心性体认本位的生死学（理论基础）与生死智慧（实践体悟）这一点，于此无有上下，不分高低。因此阳明才会回答张元冲的质疑而说：“圣人尽性至命，何物不具，何待兼取（佛道）？二氏之用，皆我之用，即吾尽性至命中完养此身，谓之仙；即吾尽性至命不染世累，谓之佛。但后世儒者不见圣学之全，故与二氏成二见耳。”（《年谱》癸未条）。也就是说，就生死智慧的最高境界言，儒道佛殊途同归，并无“二见”，儒家亦不必刻意“兼取”佛道之长。当然，

儒家如不必去“兼取”佛道，则必须突破孔子以来“未知生，焉知死”的偏“生”论调，以及停留在世俗谛层次的人伦道德偏差，深化本身的“生命的学问”为心性体认本位的生死学与生死智慧。

◎ 在阳明弟子之中，对他有意依三教合一的根本理趣，建立儒家本身的生死学与生死智慧具有慧解的，独推王龙溪一人。他不但了解到阳明致良知教来自亲身的生死体悟，也了解到“良知”（亦即彻破生死对立的心性及其体认）足以“范围三教之宗”。同时，他更进一步推演出“良知”心体的本体论或存在论意义。如说阳明的“良知”心体仍偏重“心外无物”的实存主体性境界；龙溪可以说把阳明于此境界体认“与万物同体”的宇宙观推进一步，跳过主观与客观的二元对立，而把“良知”提高到贯通宇宙一切的终极真实。龙溪说：“良知虚寂明通，是无始以来不坏元神，本无生，本无死”；“良知虚体不变，而妙应随缘，玄玄无辙，不可执寻，净净无瑕，不可污染，一念圆明，照彻千古。遇缘而生，若以为有，而实未生；缘尽而死，若以为无，而实未尝死。通昼夜，一死生，不坠有无二见，未尝变也”；“此一点灵明（即良知）不为情迁，缘此一点灵明，穷天穷地，穷四海，穷万古，本无加损，本无得丧，是自己性命之根，尽此谓之“尽性”，立此谓之“立命”。生本无生，死本无死，生死往来，犹如昼夜，应缘而生，无生之乐；缘尽而死，无死之悲。”龙溪这里对于“良知”的存在论描叙，几与大乘佛学所云“缘起性空”，或道家所云非有非无之“道”，在终极真实一点无甚差异，且在终极关怀一点亦标明破除生死对立的意趣，很显然地有彻底转化致良知教为，（足以涵盖儒道佛的）三教合一意义的“生死学”这个意图在内。

◎ 龙溪所云“彻悟”，亦不外是禅宗一向所擅长的“大彻大悟”，而他进一步提倡的（澈悟之后以无心彻底）“忘悟”，岂非本于庄子的忘人、忘天、忘心、忘道、坐忘乃至忘忘，以及庄子、郭象直至禅宗前后共说的无心？由是可知，阳明的致良知说到了龙溪，就语言与义理的双重表现，完全变成共通于儒道佛三教的，具有中国特色的一种心性体认本位的生死学与生死智慧了。

更有趣的是，龙溪以“任生死”去解《易传》“原始反终，故知生死之说”，接着又说：“生死如昼夜，知昼则知夜矣，故曰‘未知生，焉知死’”，虽违孔子原意，却为孔子以及儒家“生命的学问”赋与生死学与生死智慧

的义理奠基，就儒家思想与三教合一理趣的哲理性深化言，有其不可忽视的思想贡献，可惜未被现代新儒家所重视。

龙溪又提“超生死”，乃为“向上一机，……生而无生，生不知乐，死而无死，死不知悲，一以为言，一以为县解，悟者当自得之，然亦非外此更有一段工夫”，于此良知即“本体即工夫”，即“不坏元神，本无生，本无死”。我们在这里可以看到，极受禅宗熏陶的龙溪心学，已以生死学的姿态肯定三教合一意义的“超生死”，显较孔子与易传的“任生死”高明一筹，只是表面上不得不奉守儒门的龙溪，不便明白宣言罢了。

◎ 儒道佛三教共通而分享的“心性体认本位的生死学与生死智慧”，所以具有中国传统的特色，有别于印度佛教包括在内的其他各大宗教或哲学传统，乃是由于它自始至终不假天启、彼岸、梵我、神威等等外在力量，去解决有关生死的生命终极问题，而只依靠我们本身的“心性”（不论是儒家的良知，道家的无心，或是大乘佛学的佛心佛性），去实地体验体悟“生”与“死”的不可分别，在终极关怀层面以生死问题及其精神超克为最根本而最重要的人生课题，在终极真实层面肯认超越心物、主客、有无生死等等二元对立的天理（即良知）、天道（即无心）、空空或如如（即般若智），并在实存主体层面体认、证成如此终极关怀的宗教性或高度精神性，以及所肯认着的终极真实的深邃哲理性之故。在具有中国三教合一特色的此一心性体认本位的生死学与生死智慧，实存主体、终极关怀与终极真实三事一时并了，无有前后，不可分离。这是我多年来进行三教合一的哲理性探讨，所获得的小小结论。

◎ 就胜义谛言，三教合一的根本理据是在心性体认本位的（中国）生死学与生死智慧。但就世俗谛言，三教颇有不同。儒家建立本身的生死智慧之后，仍要继续从事于人伦道德、政治社会等等生命层面的“涉世”任务；道家与禅宗禅道则继续在审美经验层面以艺术的创造及鉴赏方式，对于生死智慧的最高境界赋予一种世俗性的表达表现（虽然对于庄子与禅来说，艺术本是“糟粕”而已，就胜义谛言，可有可无）；大乘菩萨道则仍继续“上求菩提，下化众生”，有如儒家君子，“日日新，又日新”，所不同者即在，前者讲求的是胜义谛在世俗人间的落实成就（超道德的进路），后者则格外强调人伦道德即是生死智慧的实践性表现（纯道德的进路）罢了。在世俗谛层次，三教有分，各有千秋，彼此之间实可采取中道，互补相成。

摘自严耀中《论“三教”到“三教合一”》

[编者注：作者系上海师范大学人文学院教授]

◎ 儒、道、佛是中国传统文化的主体，三教的分合是贯穿近两千年中国思想文化史中一股重要的流，对中国文化乃至中国社会的变迁产生巨大影响。对于此种现象，学者多以三教合一统而论之。然而，从三教并立到三教合一，则有一个过程。元明间“三教合一”一词的出现可以说是三教间关系已经具有内质的演变。……

◎ 虽然“佛教传来以后的中国宗教史，是儒、道、佛三教的交涉史”，但三教概念的出现和被社会所广泛接受，却是在魏晋南北朝时率先由佛教表现出来的，三国之前人们的论著中是没有“三教”一词的。《广弘明集》卷一载有《吴主孙权论述佛道三宗》一文，同时提及儒、道、释三家（该文）只是将存在的东西加以对比而已，且称“三宗”而非“三教”，……以及“牟子作《理惑论》，论儒佛思想之一致；道安以《老子》语解《般若经》；这些可以说是三教一致的最初意见”……。以后“暨梁武之世，三教连衡”，三教一词出现在文献上的频率也越来越高。

在两晋南北朝时期，道教和佛教作为强大的社会存在已经无可置疑。时人于佛儒、佛道、儒道之间的互补共通之处，分别有很多的建议论述，尤其是“南朝人士偏于谈理，故常见三教调和之说”。明僧绍则认为，“佛开三世，故圆应无穷；老止生形，则教极澆淳”，所以“周孔老庄诚帝王之师”而“释迦发穷源之真唱，以明神道主所通”……。王治心先生就张融、顾欢等人“道同器殊”思想阐述道：“在形而上方面的道，本来是一；惟在形而下的器方面，方有释教道教之分。……这些都是六朝三教同源的意见，这种意见，影响于后世亦非常之大”……。汤用彤先生也说：“本末之分，内学外学所共许。而本之无二，又诸教之所共认。”……他们都指出了当时三教有着共同的理论基础。

◎ 至隋唐两宋，不仅三教鼎立的局面达到了一个高潮，三教理念的交流也空前频繁。陈寅恪先生谓：“南北朝时，即有儒释道三教之目……至李唐之世，遂成固定之制度。”当时，三教之间关系成了政治上的一个热门话题，隋唐宋诸朝间屡屡举行的三教辩论大会，虽然表面上呈现了三家之

间的区别与矛盾，但客观上却为三教的思想交流和融合提供了绝好的机会，并反映了社会政治对整合三家的需要。如唐“贞元十二年四月，德宗诞日，御麟德殿，召给事中徐岱、兵部郎中赵需、礼部郎中许孟容与渠牟及道士万参成、沙门谭延等十二人，讲论儒、道、释三教”……。

◎ 三教在唐宋时频频进行的廷争，通过彼此之间的相互陈述与辩论，结果却有了更多共同使用的词汇、概念和思维表达方式，若“借儒者之言，以文佛老之说，学者利其简便”，客观上使三教在内质上加深了彼此的了解与认同。

如从唐代起开始风行中国佛教界的禅宗“是一个典型的儒、释、道三教结合的派别”。甚至从唐时起“中医药学是儒、道、佛的一种共同语言和联系纽带”。冻国栋先生也通过对《唐崔誦墓志》等史料的考释，认为：“儒、释、道兼习乃是隋唐时代士人及其家族的普遍趋向”。同时，“中唐以后，天子生日举行有关三教的传统性活动——三教讨论”，致使“中唐产生了三教一致的思想”。不过由于这些辩论的主题方向往往是在儒家经世致用的框架下展开的，目的是为了皇朝的“鼎祚克昌”和“天下大定”……，故三教连称在唐代，虽然亦将三教置于相同的地位，但此时三教内的重心，已由佛教转入到儒家，因为“南朝的梁陈，北朝的齐隋都极力提倡佛教。唐代思反其道，便极力提倡儒家经世之术”，并作为组织上述三教辩论的出发点。

思想上的融会贯通必定会见诸作为思想载体的语言，唐时三教之称也在史书上频繁出现，达到了高峰。如在《旧唐书》中，“三教”一词共出现24次，比除了《新唐书》之外的其它二十二史中此词所出现的次数加起来的总和还多。可谓彼时之三教连称，系时风所趋，深入人心。武则天时编纂《三教珠英》，参加者皆为一时之选，如“引文学之士李峤、阎朝隐、徐彦伯、张说、宋之问、崔荀、富嘉谟等”……，这些人俱是少读经书，饱受儒家思想熏陶的，如此当然也会给三教在文字表达中的频率高低带来影响。

◎ 不论是魏晋还是隋唐，三教的并提，都可以说有着以下的意味：

所谓三教归一、三教一家之类的说法，不论是出于哪一家之口，无一不是从维护社会道德，有利政治统治为出发点和归宿，认为在这方面是完全“一”致的，即所谓“三教虽殊，同归于善”。

三教仍然各自保持着独立的形态，虽然相互间在观念和思想方式上，不断地进行交流和融合，一定程度上从外在功能上的互补加深到内在思想

上的融通。

◎ 从统合的角度看，“三教合一”的含义无疑要比“三教”更进一步，关键在于对“合一”的理解。如果将“合一”视作儒、道、佛三家在内在义理上，特别是在道德标准取向上走向融合的一种趋势，当然可以，但此至少在明代之前是称为“三教合流”或“三教归一”的。其实一般现在的学术著作中在说三教合一时，也就是这个意思。

◎ ……明代人所说的“合一”，仍可分二个层次。其一依然是以往“三教归一”、“三教一家”的那层意思，即主要指三家在道德价值观念上的一致性。……

◎ 三教合一概念在明代的提出，必定是当时的社会中已经有了合三教为一教的某种实际形态存在，哪怕是一种模糊的存在。值得注意的是，当时社会上确实存在三教形态上的共一。甚至“立庙塑三教之像：释迦居中，老子居左，以吾夫子为儒童菩萨塑西像，而处其末座。缙绅名家亦安然信之奉之”。又，这种三教偶像同祀的组合，至今仍能在很多寺庙宫观中见到，如笔者见到著名的有山西浑源悬空寺等，这当视作是三教合一的民间宗教（包括民间佛教与民间道教）对正统宗教的反射。实行了三教在信仰崇拜体系上的合一。从而使三教合一概念的内涵有了质的飞跃。

◎ 酒井忠夫先生曾对《五部六册》引文进行考证，发现其中不仅有《金刚经》、《华严经》、《法华经》等佛经，还有《道德经》、《悟真篇》等道教典籍和儒家的《大学》、《中庸》等，说明这些所谓宝卷完全是三教合一的。

◎ 在区分三教和三教合一时，有一条界限是需要分明的，即站在佛、道的宗教立场上说三教一家，和以三家观念统一到一个宗教形态之中是有着根本性的变化，虽然后者也可说是前者观念发展的结果。

纵观从三教到三教合一观念的变化，可以察看到中国社会的一些发展动态。首先，自唐以后，无论是从外在的政治统一，还是内在的专制集权程度，都甚于以往的朝代，而且是一代甚于一代。这种专制集权的大一统社会政治体制的不断加强，愈来愈需要更为一致的含有宗教形态在内的社会意识形态，于是三教合一的呼声也越加强烈，包括像明太祖朱元璋这样统治者的极力提倡……。其次，鉴于自春秋至秦汉思想趋向一致所形成的传统，三教在长期并存的过程中，内质上通过交流，彼此的认同越来越加

深，随着时间的推移，三教的真正合一就有了更充要的条件。如余英时先生指出：“唐宋以来中国宗教伦理发展的整个趋势，这一长期发展最后汇归于明代的‘三教合一’，可以说是事有必至的。”又如元代全真教主王哲（重阳）在山东等地组织“三教玉华会”、“三教平等会”、“三教七宝会”等等，表明在新道教的内部，三教合一的因子更为成熟，“大量儒释思想被融入道教，已成为入明以后道教的一大特色”。这种现象也在当时上层建筑中各个领域内泛现，如“‘三教圣人’在元代戏剧及其它著作中就突然出现了”。

再次，由于13世纪以后佛教在印度的瓦解，使中国佛教再也难以吸收与中国文化异质的东西，这对加速与其它二家的同化，反而成了有利因素。最后，中国民众在宗教上一向是兼容并收的，儒、道、佛诸家的内容都早已司空见惯，三教合一把这些他们最熟悉的东西调和起来，推陈出新，民众是乐于其成的。这成了促成三教合一的重要社会条件。

◎ 三教合一概念及其相呼应的宗教形态在明代的出现，既跟社会演变相关，也跟儒家学说的发展有关。……“元明以后，佛教与道教衰落，理学勃兴。理学以孔子的伦理思想为核心，摄取了释、道的大量哲学思想、思维形式和修持方法，使三者密切起来，难解难分”。甚至可以说，宋明理学作为“新儒家比道家、佛家更为一贯地坚持道家、佛家的基本观念。他们比道家还要道家，比佛家还要佛家”，故可以说其本身就体现着三教合一。

然而如此一来，就产生了一种复杂的情况。第一，宋明的新儒学由于种种原因成为一头独大的社会统治意识，完全改变了魏晋南北朝时期的三教格局。第二，佛、道二家逐渐在“三教”中沦为配角的地位，这也降低了它们作为宗教在社会上的影响力。第三，在儒家内部，三教合一的思潮发展也愈来愈强烈。

儒学在明代最风行的王阳明一派观念中强化了三教合一的思想，其“立三教合一之说而阴诋程朱为异端，万历中年，群然崇尚，浸淫入于制艺”。与此同时，理学中王学门徒里向社会下层发展的倾向也明显起来，如泰州学派的罗汝芳（近溪）讲学时，“至若牧童樵竖，钓老渔翁，市井少年，公门将健，织妇耕夫，窃履名儒，衣冠大盗，此但心至则受，不问所由也。况夫布衣韦带，水宿岩栖，白面书生，青衿子弟，黄冠白羽，缁衣大士，缙绅先生，象笏朱履者哉？是以车辙所至，奔走奉迎。先生抵掌其间，坐而谈笑”。这些儒学家的弟子中三教九流都有，这样，以罗汝芳、管志道（东

溟)为代表的王学弟子可以说是以“士人阶层为中心,逐渐向其它阶层推广的倾向,既流行于官僚,也流行于农、工、商。这是因为,善书、功过格都不再拘泥于吻合过去型的儒、佛、道的界限,而将三教混合一致,并以自己的实践立场为中心,理解三教的信仰和学问,因而作为新的民众道德而勃兴流行”。

于是,在民间广泛受其影响的情况下,真正具备三教合一性质的“三一教”之类就应运而生了(饶宗颐先生指出这种三教合一的宗教形态还移植到了海外,至今“仍保存于星马之民间信仰”,见其《三教论及其海外移植》,载《中国宗教思想史新页》,北京大学出版社2000年版,第190页。)。其实,将儒家视为儒教的说法也大多来自此时(如任继愈先生认为:“宋明以后的三教会同,形成了以儒家为中心的儒教。”(见其《佛教与中国思想文化》,载《中国佛学论文集》,陕西人民出版社1984年版)不过任先生的会同着三教的儒教是指当时的儒学整体。)。这说明,从三教到三教合一的转变,是与明清时代的社会需求合拍,也和儒家思想的演变相呼应。

摘自释青平

《不同时期三教关系的发展及其不同特点》

[编者注:作者系为戒幢佛学研究所2000级学员]

◎ 儒佛道三教之所以从开始时的彼此攻讦,几欲置对方于死地,到最后三教融合、共同构成中华文化的一个浑然整体,谁也消灭不了谁,谁也取代不了谁,是因为它们其实都在一个文化整体中承担着各自不同的文化功能。儒家思想益于维持社会的人伦秩序(忠君孝亲,君君臣臣、父父子子),道家思想益于张扬个人的精神自由(自在无为、逍遥无待、神游于天地之间),而佛家思想则能为每个人对自己生死问题的终极关怀提供一种答案(因果轮回、生死解脱、破除烦恼)。而中华文化作为一个完整的整体,其实三者功用不同,确实缺一不可。

◎ 日本人撰写有关三教的书,都把《弁子理惑论》定为中国三教关系的开端。

◎ 三教一致论:另外一个值得我们注意的是,在《弁子理惑论》中出

现了最早的“三教一致”的观点。由此可见，三教一致论，最迟在三国初年已经被提出。根据现有的资料，最早的三教一致论出现在《弁子理惑论》中，可见是由佛教徒站在佛教的立场上提出来的。但这里要注意的是，同样是讲三教一致，它却可以从不同立场、不同角度来提出，也可以为了不同的目的。比如，这里最早由佛教徒提出的，他主要是为了与儒道缓和关系，希望佛教在中土得以立足。而后来，一些儒生也提出三教融合论与三教一致论，他们强调的，则是对佛家的东西要善加吸收，而不要简单排斥，在这过程中，他们更多的还是为了张显自己本家的学说和本家的学问。所以，我们不能因为他们都主张了三教一致和三教融合，就认为他们都是一样的。

◎ 关于三教一致，可以从不同的角度来论证。比方说，他们都强调三教圣人没什么不同，成圣、成仙、成佛，基本上都是一致的。另外，三教在思想上、理论上也是可以会通的，他们在强调三教一致时，往往还会利用中国语言中“道”这个概念的丰富性、复杂性与可变性。所以儒家、佛教、道教他们往往会讲，佛道，是佛之道，道教，说的本来就是道，而儒道，则是孔孟儒家之道，他们都可以把思想在“道”这一基点上统一起来。这正好反映了“道”这个概念，本身容量很大。

◎ 到了梁代，梁武帝更是对佛教推崇有加，他曾经作《舍道归佛文》，并三次舍身入佛，他在位四十八年，几可谓以佛化治国。他对佛教确实做出了很多事情，佛教界历代都把他看作是一个护法的皇帝。……梁武帝在对待三教关系，有其独到见地，对儒佛道三家也都有研究。作为皇帝，他注过很多儒家经典，也参加过佛经的译经活动，还会亲自登台讲经说法。

◎ 隋唐时期的道教，是中国道教发展的兴盛期。一方面，唐太宗认为李唐居国，李老当然名列于前，所以道教徒的地位空前提高，而《道德经》与老子崇拜也成为道教的主流。即便到武则天时期，她刻意抬出佛教为其张目，同时也还保持对道教的重视。

这一时期道教教团严整、礼仪完备，而其理论建构也空前繁荣，出现了一系列的理论体系，诞生一批道教史上著名的思想家：如成玄英、李荣、王玄览、司马承祯、杜光庭。他们主要的思想理论体系，也都是对儒与佛的东西进行融会贯通与兼收并蓄。

◎ 这样一种三教合一的思潮，标志着儒佛道三家随着社会政治经济文化发展的需要而进入了一个全新的阶段。儒佛道三教经过长期的冲突、

融合，在中国这个土地上也终于找到了他们共同的归宿，也找到了他们共同的搭档、找到了一个彼此组合最佳的方式，就是：以儒学为主，以佛道为辅。

◎ 佛教对外，则更多地是强调三教的融合。在入宋以后，居于这样一个大的时代背景，佛教在自身强调融合贯通的同时，也更多地强调了三教的融合，以及三教的一致。里面有一些非常重要的人物，比如天台宗的孤山智圆，以及宋代禅师契嵩，他们都是有名的三教融合论的提倡者，不仅是提倡，而且他们确实在思想上、理论上做了很多的汇通工作，而且颇有成就，特别是对儒与佛两家，做了大量的比较研究以及相互贯通的工作。

◎ 道教：宋元金辽时期，是道教发展的高峰时期，其标志为许多新道派的出现。在北方，以全真道、太一道、真大道为代表，而南方，则以正一道、净明道为代表。这些道派，其思想理论体系，也大都建立在三教融合的思想。

其中，最具代表的是以钟吕金丹道为肇始的内丹修炼术及其相关道派的兴起，尤甚是全真道，于元代一跃而为历史上的代表性道派，到了明代在统治者主持下道派进行合并之后，全真教与传统的正一道派平分天下、各领南北。作为钟吕金丹道为代表的内丹修炼术，其突出主张就是“性命双修”，其性功，修的是佛教的心性之功，而其命功，修的则是道教自有的内养之术。至于全真道，则更是以三教融合作为它立宗的基础，王重阳劝人读三经，分别是：《道德经》、《心经》与《孝经》，其创立全真道而入山东传教时，所组织的所有炼养团体，均以“三教”冠其名，如：三教七宝会、三教金莲会、三教三光会、三教玉华会、三教平等会，而其所有学说与理论，也都在三教思想中体现出来，其自言：“三教收来做一家”。

再如净明道，更是传统天师道与宋明新儒家的结合。其全称为净明忠孝道，冠以儒家忠孝的核心名相，其所称净明，指的是正心诚意，其所称忠孝，指的是扶植伦理纲常。当然，他也重视符篆道术，可见其本质，仍不失其道家立场。

◎ 民间的三教信仰：此外，入宋以后，佛教与道教在民间以及与民间信仰的结合，也成为重要的现象，值得我们重视。这也是中国的佛教与道教发展到明清之后的特点，与民间信仰紧密结合，并于其中分化出了许多民间宗派以及民间的宗教信仰组织。同时，它也与民众的日常生活、习俗、节日结合得更加紧密，这种结合都不会是单纯的佛教、或是道教与

它的结合，往往是一种同时兼收的融合现象，比如儒佛道三教的教主，都会被当作神灵一同祭祀。这种现象延续至今，现在于南北乡镇的佛寺、道观中，我们可以依然可以看到不少都同时供奉着佛和神仙，这都充分反映出中国宗教文化发展的某种特性。

◎ 就在儒学里面，三教融合，也曾经出现一个非常有趣的现象，出现一个所谓的“三一教”。虽然宋明理学也是以与佛道融合为其基础，但“三一教”却显得有些不同，而是把儒学推向极端，使之带有宗教性质。它是在明代万历年间出现的一个叫林兆恩的儒生，他创立了一个以儒学为主，并融合三教的“三一教”。他强调的是三教同源、三教同理，并把三教比作一棵树上的三个树杈。然后在各地，设立所谓的“三一教堂”，敬奉四大偶像：一个孔子（叫儒仲尼氏）、一个老子（叫道清尼士）、一个释迦牟尼佛（叫释牟尼士）、还有一个他自己（叫夏吾尼士）。有人认为，“三一教”是儒家宗教化的一个成功的例证。整个中国的儒学最后是不是成了宗教，有众多不同的争论，但“三一教”的出现却是一个儒家宗教化的代表性事例。

摘自唐大潮的《明清之际道教“三教合一”思想论》

[编者注：作者系四川大学宗教学研究所教授]

◎ 明中叶以来呈衰落态势的道教，但其三教合一的思想却来得比以任何时候更为完善和深刻……。

◎ 南北朝“三教合一”思想初显端倪。

◎ 隋唐五代“三教合一”全面铺开。

这一时期的道教经书，也大量吸取佛教思想。如：《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》说：“当知三界之中，三世皆空。知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身，能忘身者，岂复爱身？身既不爱，便能一切都无所爱，唯道是爱。”……这些观点，很明显是以佛教的大乘空宗思想来解释“形神”、“生死”等问题，从根本上说是有悖于道教的重视形体、生命和肉身成仙宗旨的，这也反映出这时道教对佛教思想的吸取，还处于囫圇吞枣的阶段。

◎ 主张三教合一的道士中，要算梁朝的陶弘景最为突出。而且，“佛是破恶之方，道是兴善之术。……佛迹光大，宜以化物；道迹密微，利用

为己”，二者都可以“齐乎达化。”……凡此种种都可看出，此时期道教的“三教合一”思想已初显端倪。

隋代的道士，在理论上继续融合佛、儒。隋道士刘进喜的《太玄真一本际妙经》，即充满大量的佛教词汇，如：“三界”、“五道”、“烦恼”、“生业”、“无量”等等。而且也融入了一些佛教义理。故法琳在《辩证论》中指出：《本际经》乃是融汇佛经而成，其内容备取《涅槃》、《般若》之文，或吸收《法华》、《维摩》之说。

到了唐代，道士中出儒入释的人越来越多，其对儒学的态度是不必赘述，而对佛教义理的摄取，已开始达到消化吸收的阶段。道教中出现了带有浓重佛学色彩的“重玄派”，他们所建立的道教理论，不仅令人耳目一新，而且也反映道教三教合一思想的高度。

从宋至明初，以劝人为善，融合三教伦理道德思想的《劝善书》和《功过格》大量流行于社会，产生了很大的影响。他们以儒家的“天人感应说”，道教的“积善消恶说”和“承负说”，佛教的“因果报应”思想为理论依据，广泛宣传儒家的道德规范和佛、道二教的宗教伦理思想，劝人们行儒释道三家所倡的“善”，戒三家所认为的“恶”。这些劝善书和功过格的最大特点是儒、释、道三教在道德观念上的高度统一，而其基点则是儒家的“三纲五常”。《警世功过格》谓：“心者，万善之源，而百行之所由出也。儒曰正心，道曰存心，释曰明心。心正则不乱，心存则不放，心明则不散。三教一理也。”……又谓：“求心之道无他，屏除幻想，除诸恶念则心明；置力于伦常，心正而不乱，圣贤仙佛不外矣。”……这样，道教的三教合一思想也逐渐向社会推及。

道教三教合一思想的发展过程，也就是是它从对儒、释、二教的直接抄袭、照搬，进而消化吸收，直至将三教完全融汇贯通。从这个溯源中，可以看出，明清之际道教的三教合一思想乃是在这个基础上形成的。因此，我们完全可以这样认为：道教三教合一思想的历史发展是明清之际道教三教合一思想的直接成因。

◎ 儒学家的“三教合一”态度。宋代儒学中产生了理学，它实际上是儒、释、道融合的产物，这已是公论。虽然理学家们大都不承认释、道对他们学说的影响，而实际上，只要人们对他们一生的行迹和论著稍加考察，就不难发现其援道、释入儒以建立理学的思想脉络。就是在一般儒者

中，关于三教合一思想的言论也是颇多的。

◎ 明中叶王守仁说儒、释、道三教关系，“就如此厅事，原是统成一间，其后子孙分居，便有中有榜。又传，渐设藩篱，犹能往来相助。再久来，渐有相较相争，甚而至于相敌。其初只是一家，去其藩篱，仍旧是一家。三教之分，亦只如此。其初各以资质相近处，学成片断，再传至四五，则失其本之同，而从之者亦各以资质之近者而往，是以遂不相通。名利所在，至于相争相敌，亦其势然也。故曰：‘仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。’才有所见便有所偏。”……总之，儒、释、道三教都是“大道”，而“道大无名，若曰各道其道，是小其道矣。……明确表明他的三教无别的思想。

◎ 佛教徒的“三教”观。至于佛教，对三教合一思想的阐释也是非常热心的。佛教从一传入中国，就开始了融合中国传统文化思想，并以道教对神仙的描述来形容释迦，将佛教描绘为类似道教的“佛道”。甚至可以说，三教合一的思想，实是发端于佛教。

历代封建王朝的统治者，儒、释二家对三教合一都是持肯定态度的，与道教的三教合一思想表现出众多的一致性。……

◎ 道教自面世后，与儒学、佛教一经接触，在三教中都出现了儒释道三教融合的思想。道儒释三教自身包含着可以相互融通的内在因素，它表现在政治、道德伦理、思想信仰等诸多方面。

围绕以王权政治为中心“三纲五常”的世俗伦理道德观，最终成为儒、释、道三家伦理思想共同的核心内容。为达到这个“至善”的伦理目标，惩忿窒欲、克服欲望、净化人心、放弃自我，泯灭七情六欲，都成为儒、释、道三家的共同主张，三教在这里获得了最融洽的默契。

最后还要指出的是：“天人感应”这个由汉代大儒董仲舒所建立的、为皇权作论证的、具有宗教神秘主义色彩的理论，也成为儒、释、道三家共同的信仰。

◎ “三教合一”思想成为社会思潮。儒、释、道三教合一思想，可说是已成为明清之际的一种社会思潮。理学家谈禅，进内丹；佛教徒论正心诚意，治国平天下；道教徒讲明心见性，谈解脱。这一切，都成为一种普遍现象，并且还反映到民间秘密宗教结社的教理教义之中、文学作品、民众的思想信仰和行为举止之上。

发端于道教的劝善书，可以说在明清之际，已不再是道教的专利品，

而是成为道、儒、释三家共有的。不仅统治集团肯了它们对维护封建统治秩序的极大的社会功用，就是在一般民众中其影响也是非同心响的，儒家的纲常伦理、佛道二教的宗教理论，在这些通俗的劝善文里得到了最完美的结合。劝善书也可说是儒、释、道三家思想最为成功的“合一”。

从上面的论述中，我们看到，儒、释、道三教合一思想，在明清之际，实际上已成为一种社会思潮。正是这种思潮的涌动和影响，才促成了这个时期的三教合一思想，它是明清之际道教三教合一思想的重要成因之一。同时，这个时期的道教的三教合一思想也是这个社会思潮的促进者。

摘自王义雍《易经解析与致用》

《易》与中国传统文化

中国传统文化涉及儒、释、道三家，三家的学术内涵构成了中华民族五千年的文化历史。儒家最高称圣，佛家最高称佛，道家最高称仙。圣、佛、仙皆由人成。成者，非天生，而是修学的成果。

修，以无为为主；学，以有为为主。

无为亦称无为法，有为亦称有为法。

儒家之无为法最早可上溯到《尚书·大禹谟》，大禹谟的本言是：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”

其意是人心不好，道心太少，人需要精修到高处，达到无分别的“一”的境界，才能大觉大悟、大智大慧，但在致用及日常生活中，须实行中庸之道。

这 16 个字亦称“儒家心经”，相传是尧传舜，舜传禹，禹落于文字。

儒家心经道出两个核心：“一”与“中”。

“一”是什么？“一”，亦称无分别，“二”，即是有分别，如对立、阴阳、主客……

不言而喻，无分别则无对立，亦无远近，亦无物我……在一般情况下，这是不易理解的，亦难以接受。而在儒释道三家的典籍中则屡见不鲜，而且给予形容，如天人合一，不思而得，无为而成，梵我同一，灵明觉知，

虚灵不昧，生道合一，无为而无不为……

这一点，有过修行经验的人多有感受。

修行一事是中国传统文化的重要内容，例如朱熹教学，要学生半天打坐，半天读书；王阳明在静坐中开悟，言：“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者，误也”。因此提出“良知”学说。

修行的实质，可分成两个层次：

低层次：健身，祛病，延寿，简为养生。

高层次：开发智慧，简为开智。

根据《易经》的阴阳观，修行的机理可阐述如下：

人的生命 $s = t - t^2$

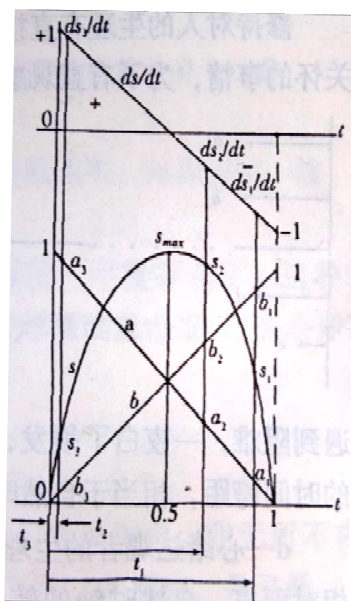
t — 人的寿命，即年龄

人的生命由阴阳构成

阴 $a = 1 - t$ 阳 $b = t$ 人的灵性 $ds/dt = 1 - 2t$

上述各式，缘何得出，可见前，不再赘述。

将上列各式绘出其变化的图象：



依图叙之，假定：某人其生命为 s_1 ，阴为 a_1 ，阳为 b_1 ，寿命为 t_1 ，灵性为 ds_1/dt ，由此状态开始修行，向无思无为的方向进展，亦即降阳。

再假定：阳分 b_1 从降至 b_2 ，于是阴分 a_1 升至 a_2 ，生命力即从 s_1 升至 s_2 ，寿命从 t_1 降至 t_2 ，灵性则从 ds_1/dt 升至 ds_2/dt 。总的效果是，生命力上升了，寿命倒退了，灵性上升了，带来了返老还童，自然地出现身健、病退、寿延，这种情况属于修行的低层次，亦即养生。

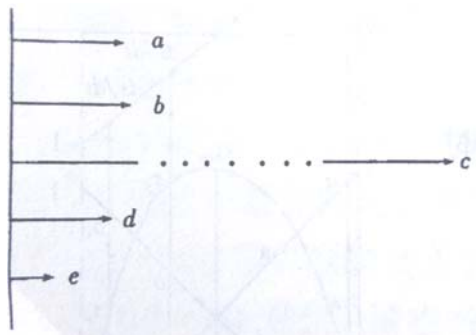
更进一步，阳分从 b_2 降至 b_3 ，阴分从 a_2 升至 a_3 ，生命力则从 s_2 降至 s_3 ，寿命从 t_2 降至 t_3 ，灵性则从 ds_2/dt 升至 ds_3/dt 。这是婴幼儿的状态，气功家称此为胎息，灵性极高，气功家称之为元神；

儒家称之为德性；佛家称之为定能生慧；道家称之为无为而无不为。这种状态，人的觉悟大增，智慧大显，是修行的高层次，属于开智。

由图可以看出，阴阳平衡时生命力最高，恰是中道，或言中庸之道，

这是生命的最佳状态，推延之，万事万物，概莫能外。

修行对人的生命的生理有直接影响，能够返青与延寿，心图象示之如下：



图中 a—自然时间

b—常人生理时间，自然时钟转动一年，常人生理时钟也转动一年，自然时钟与生理时钟同步。

c—焦灼不安之人的生理时间，例如京城伍子胥过昭关，一夜愁白了须发。意味其生理时钟转动加速，一夜之内转动的的时间跨距，相当于自然时钟转动了若干年。

d—心绪达观者的生理时间，心情舒畅，生理时钟转动变慢，相对而言，自然时钟的转速高于生理时钟，自然时间过了一年，生理时间小于一年，生理年龄小于社会年龄。

e—修行有素者的生理时间，由于其分阳分降低甚剧，其生理时钟几乎不转或转动极慢，唐代慧昭和尚即属此例，290岁还健康地活在世上。在日常生活中，由修炼而变年轻者，也不少见。

修行深者，常常做功时间甚长，而在自身的感觉上，不过很短的一瞬，其原因在于自身的生理时钟几乎停转，而自然时钟照常运转，二者有差。

“智慧”一词，有两层涵义：“智”指世间能见，“慧”指世间难见或不能见。佛家语言，智门照有，慧门鉴空。“智慧”二字常违用，修行之中，重点在慧。

“慧”字总的涵义是，手持笤帚在心上扫，扫得愈干净，愈慧。从修行的体验可以知道，慧是人的灵性。人的心田愈清静，人的灵性愈高。当灵性高到一定程度，时空消失，出现：

天人合一，此状态，儒家称圣。

梵我同一，此状态，佛家称佛。

生道合一，此状态，道家称仙。

圣、佛、仙皆由人成。

圣佛仙的功能大大超出常人，可谓“神”。

神是什么？

神是人的本性、本觉、灵性，人人皆有。佛家认为，人人皆有一颗智慧明珠藏于心中，这是真正的、如其本来的东西，称为真如、如来。发露出来，是圣、佛、仙；藏匿内里，则是如来藏。

修行是无为的方法，《易经·系辞》用“用无思无为，寂然不动，感而遂通”来描述。

无为才能达到无分别的“一”的状态，人的灵性才能呈现极高以至最高，大觉，大悟。

关于“一”，儒释道三家阐述不同，但基本精神一致，略举数点：

1) 儒家

(1) 人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。（《尚书》）

(2) 大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。（《大学》）

明德指生而具有的灵性，明明德指把生而具有的灵性发挥出来。亲，读音新，指济众图新。止于至善，指事业所向达最完善之境界。

(3) 知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。（《大学》）

(4) 古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。（《大学》）

(5) 何谓修身正心？

身有忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。（《大学》）

心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味，此谓修身在正其心。（《大学》）（注：此状态相当于佛家修行之定，佛家亦不称法身，法身为空寂身，但寓灵极高，一旦起用，则无所不照。）

(6) 何谓诚？

诚者，天之道也；人之道也。（《中庸》）

诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。（《中庸》）

诚则明矣，明则诚矣。（《中庸》）

诚者，自成也。（《中庸》）

诚者，物之终始，不诚无物。（《中庸》）

诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。（《中庸》）

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。（《中庸》）

唯天下之至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性，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，则可以与天地同参矣。（《中庸》）

至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥。国家将亡，必有妖孽。……祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之。故，至诚如神。（《中庸》）

故，至诚无息（注：经常做诚的功夫），不息则久，久则征（注：征指显出功夫的效果），征则悠远（注：悠远指效果广而大），悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。（《中庸》）（注：此状态相当于佛家修行之明心见性，见性成佛，佛者，大觉大悟也。）

（7）苟不至德，至道不凝焉。

故，君子尊德性而道问学；致广大而尽精微；极高明而道中庸。（《中庸》）（注：德性相当于佛家之智慧，道问学指做学问；致广大相当于天人合一，尽精微是无微不至；极高明相当于无分别“一”之状态，道中庸则指在相对境界中行中庸之道。）

（8）喜怒哀乐之未发谓之中，发而中节谓之和。

中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。（《中庸》）（注：感于内，不发；谓此之中。相当于佛家之觉于内。发而中节，谓之和。此相当于佛家之行于外。致中和，相当于佛家之觉行圆满，是故，天地位焉，万物育焉。）

2）佛家

（1）依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。（注：涅槃指定能生慧的定境）（《心经》）

（2）三世诸佛（注：三世指过去、现在、未来），依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。（注：阿耨多罗三藐三菩提，中文意译为无上正等正觉）。（《心经》）

（3）应无所住，而生其心。（《金刚经》）（注：应无所住，指定；而生其心，指慧。亦即定能生慧。）

（4）一切贤圣，皆以无为法而有差别。（《金刚经》）

(5) 无诤三昧，人中最为第一。(《金刚经》)，(注：三昧，指定境)

(6) 定是慧体，慧是定用，定慧一体，不是二。(《坛经》)

(7) 一切万法，不离自性，(《坛经》)(注：法指事物，自性指生而具有的灵性)。

(8) 一即一切，一切即一。(《坛经》)，(注：一，指无分别境界；一切，指万事万物)

(9) 释迦牟尼成道时，说曰：奇哉！奇哉！大地众生皆有如来智慧德相，但因妄想执著，不能证得。若无妄想执著，则自然智，无碍智，一切智，即时现前。(《华严经》)

(10) 圣智无知，万品俱照；法身无象，殊形并应。(《维摩诘经序》)

(11) 闭知塞聪，虚心玄鉴，独觉冥冥幽深。(《肇论》)

(12) 不得般若(注：般若，中文译为智慧)，不见真谛。(《肇论》)

(13) 欲疾证得一切智智，应学般若波罗蜜多。(《大般若波罗蜜多经》)

3) 道家

(1) 为学日益，为道日损，损之又损，以至无为，无为而无不为。(《道德经》)

(2) 不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。(《道德经》)

(3) 天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生；侯王得一以为天下正。(《道德经》)

(4) 庄子言：“守其一，以处其知。”

又言：“至人用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”

日本人铃木大拙是位学者，习禅见功，达到开悟，因此对佛学笃信不疑，他写了两句诗大致描绘他的经验：

竹影扫阶尘不动，月穿潭底水无痕。

其意为，用竹叶的影子清扫台阶，尘土不动；月光照彻潭底，在水中不留痕迹。他以竹影和月光比喻人的灵觉行踪，其体验与庄子的胜物而不伤一致。

(5) 无思无为，寂然不动，感而遂通。(《系辞上传》)

(6) 不疾而速，不行而至。(《系辞上传》)

由以上可知，中国传统文化重灵性、觉性、体验，相比而言，西方文

化则重分析、理性、实验。以《易经》的阴阳论观之，中国传统文化偏于阴性思维模式，西方文化则偏于阳性思维模式。以义理而论，阴阳相补，和谐为上，偏颇为下。由此推之，在未来的年代，中西文化汇流，融合，互补，将成为趋势。

关于这个问题，早年的北京大学教授、美学家宗白华先生有过论述。他在五四时期的《中国青年的奋斗生活与创造生活》一文中曾言：“将来的世界新文化一定是融会两种文化的优点而加之以新创造的。这种融会两种文化的事业，以中国人最相宜。因为中国人吸收西方文化以融合东方，比欧洲人采撷东方的文化以融合西方，较为容易，以中国文字、语言艰难的缘故。中国人天资极聪颖，中国学者，心胸思想，本极宏大，若再养成积极创造的精神，不流入消极悲观，一定有伟大的将来，于世界文化一定有绝大的贡献。”

1968年美国的斯佩里和莱维从实验研究的基础上提出，人的左右两个半脑分工不同，左半脑长于抽象、语言，右半脑长于形象、空间，而且两个半脑还有各自逞强互相干扰以及互相协作的现象。同时提出，人有两种认知能力：

左半脑

思维

理智

客观逐一地分析

为什么

有时间概念，按部就班

右半脑

感觉

直觉

主观整体地感受

是什么

无时间概念，想象幻想

莱维在文中曾说：“美国研究生院的教学最终可能完全摧毁受训者的右半脑半球”。由此可以看出，西方非常重视理性教育，亦即注重培训左半脑。

这是现代科学的认识，以此对比中国的传统思维。中国文化之根可以说是《易经》，《易经》的基本观点是阴阳论，认为一切事物均有阴阳两面，阴阳之间相互作用构成事物的功能和变化，其规律为，阴阳交合，事物生发；阴阳离决，事物灭亡；阴阳双方变化，构成事物的变化；阴阳平衡、和谐，事物存在的状态最佳。事物之中，何为阴，何为阳，为智者能察，愚者难辨。

《易经》的阴阳论符合实际，但中国传统思维模式却有偏颇，注重右

半脑，这一点古人并不认识。再次举例以兹说明：

儒家：

大学之道，在明明德（明德——天生本有的灵性），在亲民，在止于至善。（《大学》）

不见而彰，不思而得，无为而成。（《中庸》）

尊德性（德性指本有的灵性）而道问学，极高明（指运用灵性而致悟）而道中庸，致广大（指悟至天人合一的状态）而尽精微。（《中庸》）

吾道一（一指无分别）以贯之。（孔子·《论语》）

返身至诚（诚指真纯无杂），乐莫大焉，万物皆备于我。（孟子）

学问之道无他，求其放心（放跑了的清静心）而已。（孟子）

吾心即宇宙，宇宙即吾心。（宋·陆象山）

心即理，心外无理。（明·王阳明）

佛家：

应无所住而生其心。（《金刚经》）（注：应无所住指不着相，全句之意是保持净心无思无为则心识灵明。）

一切贤圣皆以无为法而有差别。（《金刚经》）（注：无为指无思无为，亦即净心，净心愈甚，灵性愈高，全句之意是，圣贤之别全在灵性。）

无诤三昧，人中最为第一。（《金刚经》）（注：无诤指无分别，三昧是从梵语音译，其意为定境，全句之意是，在无分别的定境下人的灵性最高。）

定是慧体，慧是定用，定慧一体，不是二。（《坛经》）

（注：定指净心，慧指灵性，全句之意是，一旦净心，灵性即现，故言定慧一体。）

一即一切，一切即一（《坛经》）。（注：一指无分别，亦即净心，全句之意是，一旦心净，灵性即现，其灵性之高可通晓一切。）

圣智无知，万品俱照；法身无象，殊形并应。（《维摩诘经序》）（注：圣智指慧，无知指无分别，前半句之意是，在无分别之下才能发出灵性，其灵性之高，无所不照。法身乃佛家术语，指心一旦清净，灵性向外发散，可以称作灵性场、觉性场，此场无象可察。殊形指各式各样的形象，后半句之意是，自心一旦清净，可以出现觉性场，能察觉一切物象。）

心无挂碍……远离颠倒梦想，究竟涅槃……得阿耨多罗三藐三菩提（《心经》）。（注：涅槃指定境，阿耨多罗三藐三菩提，中文译为无上正等

正觉，总的意思是，去掉一切思虑，即得心净，心净则定，定则发慧，亦即出现灵觉，此灵觉之高，不可思议。）

道家：

为学日益，为道日损，损之又损，以至无为，无为而不为（《道德经》）。（注：为学指学习知识，增加本领。为道指求取智慧、灵觉，必须将知见、分别放弃，弃到接近于无，则是净心状态，心净必出灵性，具备灵觉则无所不察，故言无为而无不为。）

不出户，知天下，不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少，是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。（《道德经》）。（注：全句之意是，当人修行到一定程度，外不着相，内不动心，亦即心净，此时灵性极高，可通晓一切。道家用自己的语言道出了与佛家相同的见解，即定能生慧。）

嗜欲深，天机浅；静悟，见天机。（庄子语）（注：嗜欲指杂念、思虑，静指净心，悟指灵觉，全句之意是，杂思重时，灵觉甚低，净心时，灵觉升高，可知自然之秘。）

无思无为，寂然不动，感而遂通。（《系辞上传》）（注：全句之意是，净心状态，虽然无动，却可感知一切。）

不疾而速，不行而至。（《系辞上传》）（注：在净心状态，其觉知不快而快，不行而达。）

总观之，构成中国传统文化的儒释道三家，其思维模式皆是以觉性为主，亦即重用右半脑。从三家的典籍看，使用右半脑所达到的水平，相当之高，如儒家提出天人合一，佛家提出梵（梵指大千世界）我同一，道家提出生道合一。这些皆是精华之品，非常珍贵，围外学者常称此为东方神秘文化，亦有真理。因为它不是由分析，推理而得，而是自出，不虑而知。

清末门户开放以后，引入西方文化，迄至今日，教育体系可谓基本西方化了，教学内容亦是注重培训左半脑，跟在西方后面亦步亦趋，从一个极端走向另一个极端。

东西方的思维模式不同，造成的历史结果亦异，西方的科学胜于东方，中国的科学之所以落后，与我们的思维模式有关。历史进展至今，已经知道，世间学问大分有二，一是艺术，研究的对象以形象为主，偏重使用觉性（感觉、直觉、叙述、描绘）；二是科学，研究的对象以抽象为主，偏重使用理性（分析、综合、归纳、演绎）。纵观中国传统文化，理性思维不足，

这一点是应该说是中国科学落后的重要原因。科学与艺术是人类进步的两条腿，缺一不可。上策是取人之长，补己之短，走觉性与理性阴阳和谐生生不息的道路。

关于“中”，儒释道三家也有一致的表达。

中道也是中国传统文化的核心之一，前面已经证明，中道或中庸之道是事物存在的最佳状态。对此，儒释道三家也有不同的论述，但基本精神一致，也略举数点：

1) 儒家

(1) 中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地住焉，万物育焉。（《中庸》）

(2) 执其两端，用其中于民。（《中庸》）

(3) 礼之用，和为贵。（《论语》）

(4) 过犹不及。（《论语》）

(5) 中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣。（《论语》）（注：中庸是阴阳和谐的状态，在相对世界中，功能最高，百姓少知。）

(6) 不患贫而患不均。（《论语》）

2) 佛家

(1) 无二之性，即是佛性。（《坛经》）

(2) 二道相因，生中道义。（《坛经》）（注：无二，指既不阴，又不阳，是阴阳合一。佛家的中道，亦是阴阳合一，不是儒家的阴阳和谐。）

3) 道家

(1) 天之道，损有余而补不足。（《道德经》）

(2) 多言数穷，不如守中。（《道德经》）

中国传统文化崇尚中道，西方文化亦是如此，例如大数学家毕达哥拉斯在《金言》中说，一切事物，中庸是最好的。

随着历史的进展，中国文化由“尚中”又走向“中和”。周代立国 840 年，最后灭亡。临灭之前，周朝的王公贵族不忍其灭，问史官史伯，何以致此？史伯回答，周晚期犯了“弃和取同”的大错，定灭无疑，并言，“和实生物，同则不继”。又问，何者为和？史伯言：“以他平他之谓和。”前一个他是一物，后一个他是另一物，现代语言，和是多样的统一，如果只有一物独存，必是孤阴或孤阳，不能长久。国家存亡大事如此，生活中最常

见最简单的婚姻，也是如此，近亲或同姓结合，其前途一定是同则不继。

“中道”，严格言之，是阴阳平衡。从数学角度而言，是连续变化中的一个点，为时极短。中和则向前进了一步，中是中道，和是多样的统一，扩展了范围。在国外，和谐应用较多，顾名思义，又向前进了一步，将中字去掉，突出和的比重，例如在美学上提出了黄金分割（0.618）。以生命而论，阴阳平衡是中道，设其效果为100%，黄金分割时，其效果为94.4%，稍有下降，亦属准中。

中道是事物的最佳状态，不易掌握，和谐不是最佳而接近最佳，把握较易。因此，中道属于“阳春白雪”，和谐则偏“下里巴人。”

学问贵在创造，欲得创造，须有灵感。灵感是觉性与理性的交合，亦即无为与有为的相参。因此，为学欲得其深，应掌握无为法与有为法，行中庸之道。

《易》与两种认知

《易经》的阴阳观亦适用于人类的认知领域，觉性（感觉、直觉）与理性（分析、综合）呈阴阳关系。在人群中，女子偏于觉性，男子偏于理性。

觉性的最高境界是，天人合一，主客泯灭。儒家的大学之道在明明德，尊德性而道问学，极高明而道中庸，其明德、德性、极高明均指人的灵性、灵觉。此灵性非日常生活所属，而须心田极净方得。佛家言，定能生慧。定亦属心田极净之态，慧则为灵觉。道家则言，无为而无不为。无为亦属心田极净之态，无不为则是无所不能，无所不知。

孔子视人有四等，生而知之，学而学之，困而学之，困而不学。生而知之即属灵觉层次，以此灵觉入世，必亲（音新）民，必止于至善。

孟子提出良知良能，不学而能，不虑而知，亦是极重觉与悟。重觉性，可谓中国传统文化的核心，认为一切皆由人兴，一切由人之觉知开始。山东省曲阜孔庙大门的对联是，“先觉先知，为万世伦常立极；至诚至圣，与两间功化同流”。

佛家提出，一切唯觉，觉则知其然。今日以信息角度观之，仍然正确。

觉性含感觉、直觉（亦称妙觉），其变化范围甚大。最低，不觉；中等，感觉；高层，直觉。直觉亦称本觉，灵性，真心，自性清净心，如来藏心，

妙明元心，无垢识（纯净心态的灵觉认知），佛性，明德，良知……

$$\begin{aligned} \text{从易理言之，本觉即是：} & ds/dt = 1 - 2t \\ & = 1 - 2b \end{aligned}$$

t 为寿命 b 为阳分

$$\text{当 } b=0 \text{ 时} \quad ds/ds = (ds/dt)_{\max}$$

亦即当人之阳分为 0 时，其本觉最高。阳分的涵义为烦恼、躁动、执著……阳分为 0 意味心态完全纯净无杂，佛家的无垢识即是此义。

欲达此境，难度甚大，但欲得妙觉，舍此无路。

灵性、妙觉作为认知之基础，中国传统文化的三大派别，儒家、佛家和道家皆基于此。其中儒家偏于入世，佛家偏于出世，道家则融汇二者。儒释道三家的学说形成了整个中国的传统文化，其涵盖的领域遍于世间及出世间，在世界上形成了东方文化。

由此觉性而致知，亦形成了中国以至东方的艺术体系。中国的艺术体系、美学思想重觉，重意，形成了“写意”、“意境”的美学理论，倡“外师造化，中得心源”。此与一对一的写实形成对照，究竟言之，中国的艺术观重形而上之道，轻形而下之器，常简为“文以载道”。

从《易经》的阴阳观言，觉性与理性本是阴阳关系，觉性属阴，理性属阳。阳从阴转化而来，觉主知其然，理则主知其所以然。觉与艺术门（感觉之学）天然相通，理则与科学门（规律之学）一脉相联。

从信息角度言，觉主捕捉信息，理则主梳理信息，得出规律。在世间层次，凡欲成事，必须阴阳相会，亦即觉性与理性并用。如偏颇，呈孤阴或孤阳状态，事必失败。

觉性与理性的阴阳关系，可用数理表示如下：

觉性，阴，以 a 表之 理性，阳，以 b 表之

则 $a+b=1$

是故，觉性强时，理性弱；反之，亦然。由此可见，《易经·系》言，无思无为，寂然不动，感动遂通，亦是来自实践之言。生活中常见，艺术家常是数理方面较差，而科学家则恰恰相反，此属自然现象。

人的创造来自灵感、生活体验。求解一事，思之，再思之，思之不得，而在无意中的松弛中，茅塞顿开，此属灵感。从义理之，灵感乃思维中阴阳之交合。思考、紧张属阳，不思考、松弛属阴，二者一旦交合，则生生

不息，迸发灵感。由此观之，灵感不找懒汉，这种现象，生活中屡见不鲜。

人之一生教育为本，如何使学生获得觉性与理性两种认知的技能，而且善于动用二者的交合，是教育的终极目的。如果仅有一长，犹如人之两腿，一长一短，走路不稳，更难于快行。

世间两大学问，艺术与科学，习艺术者天然地偏于觉性，习科学者则天然地偏于理性，但二者互本影响，不可不察。艺术的创作与科学的发现，往往依赖于直觉，因直觉善于捕捉信息，而后加以梳理，此为人之认识的一般路径。

凡事能知其然，亦能知其所以然，谓之究竟。知其然往往靠觉，知其所以然，则是理性的功夫。是故，阴与阳的两种认知，全为上，偏则下。

《易》与三层中的道境界

生命的活动，大分有三个层次：

- 1) 世间；
- 2) 出世间；
- 3) 世间与出世间相交处。

“世间”与“出世间”本是佛家的用词，其形容甚是贴切，故，吸收之。“世间”就是人世间，就是人的生活、工作以及与此相关的一切活动空间。简言之，乃人的生、长、成、壮、老、死的变化空间。

前已述及，《易经》以阴阳来概括一切，认为世间一切，万象森罗，变幻无穷，可以阴阳概括之。

事物的功能是变化的，是随着阴阳双方的变化而变化。事物功能变化的最佳状态，出现在阴阳双方平衡的时候，这一点叫做中道，是“生生不息”之道。

在世间层次，人们做任何事情，欲求其佳，应力达中道。“中道”与折中不同，中道是事物的阴阳双方达到平衡的状态，是自然的属性；而折中是，不论事物变化如何，主观硬性地认为阴阳双方是平等的。例如二人斗殴，不管是哪个有理，各打 50 大板。

“中道”是世间法的最胜境界，不可不求。“中道”也叫中庸之道，是中国传统文化的精华之一。

“出世间”是人净心状态的境界，与儒释道三家的觉悟、智慧相关。大觉大悟、大智大慧的出现，不是用心思虑的结果，而是净心、亡言、绝虑的产物。这一点与世间法完全不同，世间法皆思而为之，以知识沟通主客双方，而出世间法则是以净心泯灭主客双方。世间法是有我，出世间法则是无我。有我是人世凡间，在相对境界徘徊，无我则是圣界，在绝对境界散步。世间法是求知，出世间法则是亡知，真知乃无知，而无不知。这种求知的方法，是中国人做学问做到深处常用的无为法。无为与有为相对，无为偏于内求，有为偏于外求，内求与外求亦相对。出世间法偏于无为、内求，内求什么？内求觉悟、智慧。佛家言，定能生慧，定须一心清净，慧则是灵觉弥漫。道家言，无为而无不为。儒家言，知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。三家的用词不同，内涵一致。

佛家净心到极点谓定，也叫涅槃，圆正之因，无上般若（梵语，中文智慧），至极之果，唯有涅槃。定能生慧是灵性的提高，提高到一定程度，时空消失（前面有论，不再重复），天人合一，物我一体，这是人类认知的最高境界。李时珍言，内景隧道，唯返观者能照察之。返观就是以灵觉观察自身经络情况。

出世间法与世间法不同，前者是主客合一，后者则是主客分离。不言而喻，欲达主客合一，是相当难的，但它却是存在的，佛家称之为“观自在”。

唐代禅宗第六代祖师惠能对于净界（出世间）的觉悟问题，有一系列的言论，如“我此法门，以定慧为本，定是慧之体，慧是定之用”。定是净心到极点的状态，慧则是以灵觉观照。又言，“定慧等持，双修是正，即定之时，慧在定；即慧之时，定在慧”。大觉大悟出自定慧等持、平衡、和谐，亦即中道境界。只定不慧，偏于空、无；只慧不定，则偏于散、放，不能达大觉大悟。是故，欲达高而不可思议的大觉境界，须定慧等持，圆融不二。

世间与出世间相交处：

世间主用有为法，阴阳，对立，分别……出世间主用无为法，无分别，阴阳泯灭，对立消失。有为法在于为事，无为法则在于求灵。做学问，无为有为须并用。定能生慧是灵性的提高，属无为法。阴阳和谐是理性的升华，属有为法。儒家称此为，极高明而道中庸。

宋代张载言：“为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平。”何谓为天地立心？当天人合一之时，物我一体，人心即是天地之心，

中国传统文化视此为得道，佛家则称此为真如实相，用词不同，内涵一致。

从认知角度而言，无为的极点是无思无为，一片清净，亦即无知，无知状态下，觉性升高，而又无不觉、无不知，亦即以无知之般若，照彼无相之真谛，真谛无兔马之遗，般若有无穷之鉴，所以，会而不差，当而无非。简言之，真知乃无知，而无不知。此与有为法恰恰相反，而更上一层，达到天人合一，从世间升至出世间，从染界升至净界，从相对境界升至绝对境界，以至无所不知。

净心境界属于觉悟、智慧、信息层次，在中国文化史上对此一直重视，如《尚书》“人心惟危，道心惟微，惟精唯一，允执厥中”，孔子言，“吾道一以贯之”。孟子则言，“夫道，一而已矣。”这里的一，是“无分别”，“无分别”的心态灵性高。王阳明把灵觉、智慧叫做良知，言良知是做学问的大头脑，虚灵不昧的妙体。灵觉、智慧、一、良知……名称不同，实质一个，就是净心，定能生慧。这一点，儒释道三家是一致的。可见，人欲致灵，净心极端重要。但是，做事必须用心，必须有为，必须分别，故，无为与有为，净心与用心（染），无分别与有分别，必须合参，做到佳处，则是行于染净之间，不显痕迹，处于中而不二。中国传统文化其高层次是，绝对境“一”与相对境“二”的合参。因此，智者常染净相交，慧（智慧）识（知识）圆融，行于中道不二的境界。此境界即《中庸》所言：“尊德性而道问学；致广大而尽精微；极高明而道中庸”。这上点，可以说是中华民族立于世界民族之林的文化灵魂，是形而上之道。

佛学要义的现代认识

欲解如来（佛）密，应修深三昧，这是佛经上常常提到的事。

“三昧”，为梵文 Samadhi，中文直译为“三昧”或“三摩地”，其意为“定”，“深三昧”即为“深定”。

《坛经》言：“诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世。”一大事者佛之知见也。

《法华经》亦载：“佛陀出世间，为大事因缘，令众入佛智，成就妙法身。”

佛的知见是什么？现代语言，是无分别智；众生知见，是有分别智。

从哲学角度看，无分别智则是绝对境界的事，主客合一，心物一体，中国文化称之为“天人合一”，是认知之极致；有分别智是相对境界的事，主客二分。心物对立，认知受对立的制约。

关于无分别智，《成唯识论》（玄奘译）中有较详细的叙述，言：“此智（指无分别智）远离能取（主观）所取（客观），故说无得及不（可）思议，或离戏论（指相对界的论述，佛家称之为世俗谛、戏论），说为无得。

妙用难测，名不（可）思议。是出世间无分别智。断世间故，名出世间。

二取（指主观与客观）随眠（起伏），为世间本，唯此能断（将主观与客观断灭），独得出名。”

无分别智的出现，是应用无为法的结果。中国的儒释道三家在无为法方面建树颇多，例如，佛家的无上菩提（菩提是梵音，中文意为觉悟、智慧）、梵我同一；儒家的天人合一；道家的生道合一，均是从相对境界进入绝对境界状态，超越了时空制约，在世界文化史上是罕见的。达到这一步，必须应用无为法，亦即内修的功夫，不是读书、学习等外求的功夫所能达到的。简言之，觉性、智慧是内求，自出，亦称内学；理性、知识则为外求，他入，亦称外学。

在现代社会，无为法多隐含在宗教中，静（净）默，虔诚，向善……久之，觉性升高，再与理性结合，常能结出硕果。例如，2002年6月29日中国的《人民政协报》载，诺贝尔奖创于1900年，1901年开始颁发，该报统计到1996年，共发639人，其中21人不信教，占3%，其余97%皆是信奉宗教。应该说，这是科学界的前沿领域，具有一定的代表性。

佛学的无分别智偏于觉性，佛学不重理性，不重分别，不重相对。中国的《易经》思维则二者皆重，认为觉性属阴，理性属阳，二者合之，阴阳和谐，凡事皆胜；否则，阴阳离决，多有败绩。

本文抛开思维中的理性部分，专述觉性。

觉性的变化范围很大，低层，不觉；中层，感觉；高层，大觉，灵觉，圆觉，本觉，真如，如来，自性，清净心，如来藏心，无垢识，根本智，自然智，无碍智，一切智，涅槃，德性，良知……可简称为无上菩提。

儒家的“正心”，“明德”；老子的“无为而无不为”，庄子的“坐忘”，“心斋”与此同义。

现代认识，无分别智属觉性，智慧，不同于理性、知识。

欲达大觉，须行无为法，净心内修，或称开发智慧。

在生活中，智慧知识常混，究其质，知识是以往认识的积累，智慧则是未来认识的开启。知识可以传授，中国文化称之为“传道，授业，解惑”，可以编书，讲授；智慧则否，无法传授，需要自出，人类之创造，全赖于此。

孔夫子指出：“生而知之，学而知之，困而知之，困而不学”。生而知之是不学而知，属于觉性，当修心养性做到清心寡欲，会自然出现。下面以图象辅助说明内修的机制：

图中符号：阴分 a，阳分 b，生命 s，

Smax 生命最高值，寿命 t，t=0 生时

t=1 死时 灵性 ds/dt +ds/dt 灵性

-ds/dt 顿性 数理演示，前已述，略。

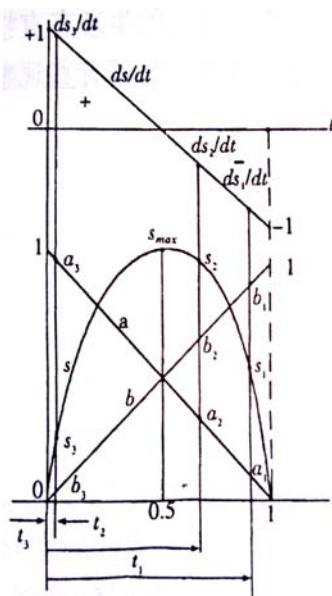
依图叙之，假定：某人其生命为 s₁，阴分为 a₁，阳分为 b₁，寿命为 t₁，灵性为 ds₁/dt。由此状态开始内修，向无思无为的方向进展，亦即降阳。

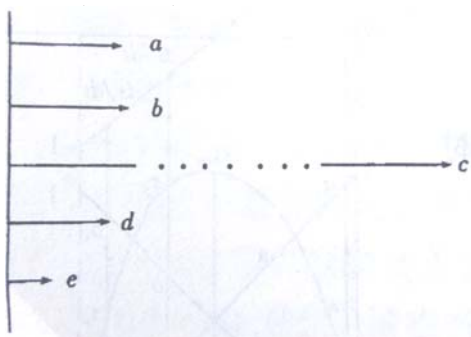
再假定：阳分 b₁ 从降到 b₂，于是阴分从 a₁ 升至 a₂，生命力即从 s₁ 升至 s₂，寿命从 t₁ 降至 t₂，灵性则从 ds₁/dt 升至 ds₂/dt。总的效果是，生命力上升了，寿命倒退了，亦即年龄减小了，灵性上升了，带来了返老还童，自然地出现身健，病退，寿延。这种情况，属于修持的低层次，亦即养生。

更进一步，阳分从 b₂ 降至 b₃，阴分从 a₂ 升至 a₃，生命力则从 s₂ 降至 s₃，寿命从 t₂ 降至 t₃，灵性则从 ds₂/dt 升至 ds₃/dt。这是婴幼儿状态，气功家称之为“慧”，定能生慧，慧无不达；道家称之为“德性”；佛家称之为“慧”，定能生慧，慧无不达；道家称之为“无为而无不为”。这种状态，人的觉悟大增，智慧大显，《华严经》称之为自然智，无碍智，一切智，简为根本智，这是修持的高层次，属于开智。

由图可以看出，阴阳平衡时生命力最高，s = S_{max} 寿命 t=0.5 恰是中年，此谓中庸之道，是生命的最佳状态，推延之，万事万物概莫能外，这是中国《易经》的核心之一。阴阳平衡，生生不息，由此可见。

修持对人的生理有直接影响，能够返青与延寿，这也是众生关怀的事情，为了有直观感觉，以图象示之如下：





b—常人生理时间，自然时钟转动一年，常人生理时钟也转动一年，自然时钟与生理时钟同步。

c—焦灼不安之人的生理时间，例如中国京戏伍子胥过昭关，遇到阻难，一夜白了须发，意味其生理时钟加速，一夜之内转动的时间跨距，相当于自然时钟转动了若干年。

d—心绪达观者的生理时间，心情舒畅，生理时钟转动减速，相对而言，自然时钟的转速高于生理时钟，自然时间走过了一年，生理时间小于一年，生理年龄小于社会年龄。

e—修持有素者的生理时间，由于其阳分降低甚剧，其生理时钟转速极低或几乎停转，唐代慧昭和尚（见《名人大辞典》）即属此例，290岁还在世，后迁他寺，记载中断，终年不详。在日常生活中，由修炼而变年轻者，也不少见。修炼深者，常常做功时间很长，而在自我感觉上，不过很短的一瞬。其原因在于自身的生理时钟几乎停转，而自然时钟照常运转，二者有差。

内修反映在寿命（年龄） t 上，呈倒退趋势，亦即修持愈深，年龄愈来愈小，由某一值 t_1 向 $t=0$ 的方向移动

当寿命 $t=0$ 时，则生命 $s=t-t^2=0$ ，而灵性 $ds/dt=1-2t=1$

在人的生命周期（ $0 < t < 1$ ）之内，灵性达到了最高。佛家语言，灵性就是灵觉，亦称菩提，达此灵性，人的灵觉弥漫全部虚空，无处不在，无境不照，呈现了“梵我同一”。佛家常用法身满虚空来形容，法身者，其本原即为灵性（ ds/dt ）。

法身如何能满虚空？

修炼是提高灵性的过程，当人的灵性高到一定程度，距离（1）的因素将消失，亦即

距离 $1=0$ 由于距离为0，故时间也自然为 $0t=0$

由此可得

空间 $1=0$ 时间 $t=0$ 空间为宇，时间为宙，故宇=0 宙=0

宇宙本是无限的，但在大觉者面前，不复存在了。这种情况，中国文化称为“天人合一”。宋代学者陆象山言，“吾心即宇宙，宇宙即吾心。”，

即是指此。

佛家称此为“梵我同一”。

我 (ATHMAN) = 梵 (BRANMAN)

梵的涵义是大千世界，其意，我即大千世界，我无所不在，无所不包。佛家认为，这是人对宇宙最深刻的洞察，是灵性（觉性）的至高境界。这种境界亦称为“禅境”，“开悟”。也有称为“证入”，其意是，人的直觉进入物中，物即人，人即物，物我合一，人境合一，主客合一，亲感亲验，一切皆在觉中。

这种境界，如果用哲学语言，应该称为绝对境界，而非相对境界了。至此可言，深修者之成果，其觉知，远在常人之上。

中国老子《道德经》也有言：“为学日益，为道日损，损之又损，以至无为，无为而无不为。”为学日益，指学习知识，会带来益处，所学愈多，获益愈大。相反，为道日损，这里为道指修炼、修心养性，通俗言之，做气功亦是。气功本身属无为法，气功欲奏效，进入上层境界，必须净心。所谓净心，是把一切思虑、知见、分别意识清除干净，心愈净，愈能进入上层；反之，则难。是故，老子提出，“为道日损，损之又损，以至无为，无为而无不为”。老子的这番话，对不明静修的人，无法体会，甚至误认为老子所言，是愚民政策。中国道家修行的高境界是，“无思无为，寂然不动，感而遂通天下之敌”；“不疾而速，不行而至”；“不出户，知天下，不窥牖，见天道”。

对于法身，中国的儒道两家亦有认识，例如，孟子言，“所过者，化；所存者，神；上下天地同流”。老子则言，“不失其所者，久；死而不亡者，寿（《道德经》33章）”。

净心内修，向大觉的方向进展，当修至涅槃境或圆寂境，人的物质肉身及精神境界发生变化。

圆寂一词，俗解为死。其本义，圆者，功德圆满；寂者，烦恼寂灭，因为生命 $s=0$ 灵性 $ds/dt=0$

可依俗，将生命解为灭，但深修者在此态灵性未灭，不但未灭，其觉知之高达到了常人生命周期之内的最高限。

深修者灵性 $ds/dt=1$

常人寿终时其灵性 $ds/dt=-1$

二者相比，天地之差，故可继续内修，寿命将继续减小，以至

$t = -1$ 值 t 一旦为负，则生命遂即变化

生命 $s = -t - (-t)^2$

$$= -t - t^2$$

亦即生命由正转为负

于是，灵性 $ds/dt = 1 - 2(-t)$

$$= 1 + 2t$$

$$> 1$$

灵性大于 1，亦即灵性超越了常人灵性的最高限 ($ds/dt = 1$)。西方哲人苏格拉底在 2500 年前指出，人的纯知是在死后，不在生前，此与佛家的深定灵性反高于常人相合。

生命由正转为负，这是数学语言，其涵义是，由有形可见之得生命肉体转化为无形可察的虚幻化身，但灵性犹在，亦即存在感应。感应者，属信息范畴，犹如虚空中之信息波，看不见，有感觉，俗谓之“神”。中国造字，神者乃伸出衣外之谓也，此属感应。

灵性者，中国的儒释道三家皆认为宇宙万有从灵性而起，为万有之基，佛家尤为重视，称为第一义。《坛经》言：“能善分别诸法相，于第一义而不动。”第一义即为灵性，灵觉，菩提。中国禅宗第六代祖师惠能特别指出：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角”。

人类文化的发展也昭示，人的认识是从感觉开始，如何将感觉的灵敏度提高，是一项重大的人生问题，对此，国外人别大学新开了一门专业——认知学，就是想在觉性方面做文章。

按佛法经载，释迦牟尼临灭度时，弟子哭泣，释尊告之，我的真正生命是法身，不是形躯，形躯无常，法身却永恒，不生不灭（英文版《大乘无量寿经》，伦敦大学图书馆藏）。

世间常人之见，圆寂即死，人死万事休。从修者视之，此见不全，这个问题，在佛教历史上一直持有与世俗不同的观点。

由于生命退至 $-t$ 所以阴分 $a = 1 - (-t)$

$$= 1 + t$$

随着 t 之绝对值的增加，阴分永为正值 而阳分 $b = t$

$$= -t$$

至此，阳分转为负，阳分一旦为负，意味阳分变性。常人生命状态，其阳分本为消耗的性质，由于变性，阳分由消耗转为供应。

常人生命状态，阴分的性质是供应，阳分的性质是消耗。随着修者定的加深，寿命 t 发生变化， t 由正值减小至 0，由于 t 是连续变化的量，不停顿，继续向减小的方向变化，于是再由 0 减小至负，因而对阴阳带来了变化。随着 t 之绝对值的增加，阴分转为递增，但性质不变，仍为供应；而阳分也转为递增，性质发生变化，由消耗转为供应。由此带来的结果是，生命状态出现了逆转，即 t 为负值，阴分 $a = 1+t$ ，阳分 $b = -t$

$$\begin{aligned} \text{生命 } s &= a \times b \\ &= (1+t)(-t) \\ &= -t-t^2 \end{aligned}$$

生命逆转至出生 ($t=0$) 之前，变为负性，亦即转为虚幻，其虚幻之体不消散。换言之，退至出生之前，即是未生，由于未生，当然不灭，其寿无量。虚幻之体仍为生命，其阴分为供，其阳分亦为供，是故万古不坏，其寿亦是无量。

如果将具负生命正灵性的虚体当做一个人来看待，那么此人永远存在，没有老死之说，这一点是法身与常人肉身不同的地方。常人的生命有生有灭，而法身永存，不生不灭。

佛家修习其终极关怀，大分有二：其一，了脱生死，进入不生不灭，亦即法身永存，此称出世；其二：入涅槃出涅槃，回向世间，与众生共度，这是大乘佛学的核心。大乘者，意为大车乘载众生，共同前进，亦称入世。

从社会角度看，出世偏于个人，人世则属众化，佛教从小乘演变到大乘也是这样的趋势。

中国禅宗的突出特点是，唯论见性（智慧）。不论禅定解脱。解脱者，其意为，常伸两腿卧，万事不关心。认为佛法在世间，不离世间觉，分别一切相，第一义不动。这是禅宗第六代祖师惠能的见识。他还特别指出，识自本心（智慧心），和光同尘，广学多闻，不可沉空守寂。

历史进展到现代，中国禅宗又提出生活禅，觉悟人生，奉献人生，性在行中。可谓凡益之道，与时偕行。

当代的佛教界代表人物如太虚、净慧、赵朴初等，均提出“人间佛教”、“人间净土”。这是佛教从重出世向亦重入世的大转变。特别是太虚提出“佛

教现代化”，更具代表性。从《易经》思维角度看，人的完整认识是，主观与客观的共同作用。纯主观是觉性，纯客观是理性，二者合一，构成认识。小合，小认识；中合，中认识；大合，大认识。

佛家重觉，涅槃是觉性路上的最高峰，登之甚难，难到被视为绝学。一旦登上，则是会当凌绝顶，一览阴阳清。明代大儒王阳明言，悟后六经（《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》）无一字，静余孤月湛虚明。宋代学者陆象山则言，心外无理，六经注我。

何谓第一义？这是佛家修习所达到的最高境界，亦即灵知、灵觉。前面已述，当灵性接近或达到 $1(ds/dt=1)$ 时，时空皆为0，此时自然即我，我即自然，佛家语言是梵我同一；哲学语言是绝对境界，主客合一，心物一体。这种状态，常人是绝然不能及的。以此心灵入世为事，当然是自觉，觉他，觉行圆满。所以，佛学者，智慧之学也，非知识之学。对此，儒家亦有认识，例如《中庸》言：“喜怒哀乐之未发，谓之中（觉于内）；发而中节谓之和（行于外）；中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也；致中和，天地位焉，万物育焉。”

智慧者，书不载，师难授，而心自备。虽自备，常为尘杂蒙蔽，而不能出，欲其出，须除尘污，使心净无染，则灵觉自涌，此即智慧。《坛经》则以定慧比喻，定是体，慧是用；定是灯，慧是光，定慧一体，不是二。

佛家长期的深修之后发现，人世间是诸行无常，生灭不已的世界，是相对世界。而涅槃（亦做圆寂）之后的情况发生变化，由生灭不已进入不生不灭，就称为绝对世界了。但一般人做不到，必须经过深度的修持，或入深无为，深三昧，方有可能。一旦进入绝对世界，其灵性不但不降，反而升高，佛家称此为无上菩提，无上者，没有上限。这个问题，没有深湛内学（内修）的人，是难以体会的，因为常人未入涅槃，没有亲验；而深修者，灵性极高，能察虚实，甚至察“无”，“无”者，指常人不能察，而认为无。

智慧，梵文做“般若”Prajna，例如，《般若波罗密多心经》言：“三世（过去，现在，未来）诸佛，依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提（中文译为无上正等正觉）。”《大般若经》言，“般若本摄一切法尽。”《肇论》则言，“不得般若，不见真谛。”真谛者，世间解为真理，佛学的真理是什么？曰，三法印：

1、诸法无我，缘起性空

“法”指事物，一切一切，本来没有，其生其灭皆由缘起，此与世间的进化论不同。

2、诸行无常，因缘变化

一切一切皆处在变化之中，此与中国《易经》思维雷同。

3、涅槃寂静，无上菩提

深修者由世相分别进入世相寂灭，谓之涅槃，灵性达到了最高， $ds/dt=1$ 。以此灵性观照一切，可得诸法实相，亦谓之实相慧。

《易经》是一部入世的经典，言，“圣人感人心而天下和平”。其圣人应是帝王之属，回顾历史，多是家传天下，少有圣人，应该说，这是历史的悲哀。

佛学的核心在慧，致慧必须心净，心净又必须远离恶趣，崇尚善道，是故，佛家将“众善奉行，诸恶不为，自净其意”奉为圭臬。在现实生活中，时刻谨守“有心为善，虽善不尝。”所谓有心，是让他人表扬；不是同体大悲，无缘大慈。佛家修习到高层，是梵我同一，悲智双运。通俗地讲，是主体与客体合一，他人苦，我也苦，他人乐，我也乐。这是完美高尚的人格，高山仰止，景行行止。世间的道德观即来自于此。

《大乘起信论》言，一心开二门，二门者，生灭门、真如门。生灭门是相对世界，真如门则为绝对世界，二门相融不相离。生灭门的极致在，阴阳和谐，生生不息，为《易经》所主；真如门则是，了脱生死，进入不生不灭，而臻无上菩提，为佛学所重。

为简明起见，将佛学与《易经》做一比较：

佛：阴阳合，1，绝对界，无时空，主客一，难立文字，物为心役，

易：阴阳合，2，相对界，有时空，主客二，可立文字，心为物役，

二门相融的典型当属《中庸》，例如：

尊德性而道问学 致广大而尽精微 极高明而道中庸

尊德性，致广大、极高明偏于绝对境界，可简为“一”；道问学、尽精微、道中庸则偏于相对境界，可简为“二”；“一”与“二”的合参。可谓中国文化之灵魂。这一点，在世界文化史上亦是少有的。不言而喻，欲做到这一点，对人的修养要求极高。

关于不生不灭，老子《道德经》中也有叙述，如“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生（7章）”；“吾所以有大患者，为吾有身，及吾

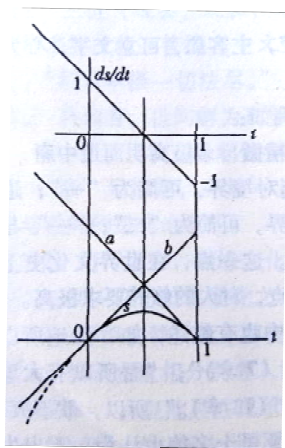
无身，吾有何患？（13章）。”所以，欲不灭，须不生；有生则一定有灭。西方哲人亚里士多德也认为，不出生才是最好选择。

阅者可能会问，人的寿命（年龄）能转变负吗？寿命的本质是时间，从宇宙角度看，时间无始无终，正负问题是依常人生命而有，生命开始时，人为地定为0（ $t=0$ ），生命结束时，定为1（ $t=1$ ）。人正常死后，时间向增加的方向，无限延长。人的修持，假定从某一年龄 t_1 开始， t_1 一定是 $0 < t_1 < 1$ 。由前述可知，从时间角度看，修持愈深，年龄愈向嫩化的方向移动，亦即从 t_1 开始，向 $t=0$ 的方向移动，修至涅槃（圆寂），到达 $t=0$ 。这一点，常人视为死，佛家称为涅槃。

《坛经》对涅槃形容是，“无上大涅槃，圆明常寂照。”

《心经》则言：“……无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。”涅槃是修持深层的一个转折点，从菩提进入无上菩提。从时间视之，经过 $t=0$ 这一点，继续向反方向延伸，于是出现 $t=-$ 值的问题，常人则无此变化。

为了直观，将上述变化的过程绘出图象如下：



图中 s 表示生命，生命在人的中年最高。由于修持，在生理方面发生变化，阳降至阴升，在图上即是 b 降， a 升。生命 s 向 $t=0$ 方向移动，一旦移到，即为涅槃（圆寂），这时灵性最高，达到 $ds/dt=1$ 。从修持角度看，进入大觉，圆觉层次。圆觉者，无所不觉，灵明觉知一切，佛家称此为佛之境界。《成唯识论》（玄奘译）对于佛之境界，以诗的形式作了描述：“如业无垢识（无垢识指心净之灵知、灵觉），是净无漏界（无漏指纯净无杂），解脱一切障（障指杂念），圆镜智相应（圆镜智指灵觉如同球形之镜，无所不照，亦即第一义）。”

随着修持的继续加深，寿命由 $t=0$ 进至 $t < 0$ 值，生命也随着转为负，进入虚幻状态，此时灵性再度升高， $ds/dt > 1$ 到达无上菩提领域，亦称无上正等正觉，梵音是阿耨多罗三藐三菩提。《心经》形容“深三昧”所能达到的觉性是“大神”，“大明”，“无上”，“无等等”，其觉性之高，无法以等级衡量。

中国传统文化对此，视为人之超化，进入神明之域，可称之为“神”，

佛家则认为是“法身”。这一点与西方文化不同，不认为神是上天固有，也不认为神是上帝，更不认为世间一切是上帝所造，而是先有自然界，后有万物和人类。中国的“神”是人的修炼，圆寂，超化，成为虚体，具有信息感应，仍为生命现象。

佛学心经

佛家的《般若波罗蜜多心经》是梵文《大般若经》600卷的浓缩品，共260字。内涉：“五蕴皆空”；“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”；“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”；“无智无得”；“涅槃”；“无上正等正觉”（梵文音为“阿耨多罗三藐三菩提”）“大神”、“大明”；“无上”；“无等等”。

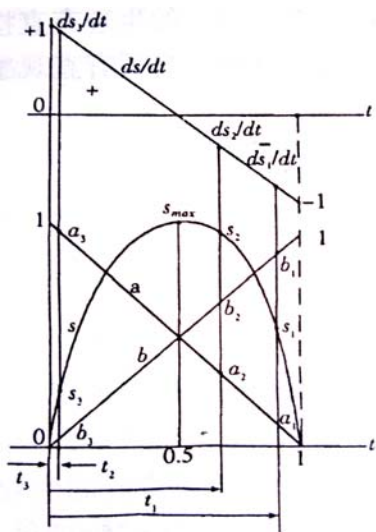
佛学的核心在“觉”、“智慧”，也称为无分别智，不属思维知识。

本文只限 $0 < t < 1$ 这一段， $\left. \begin{matrix} < 0 \\ > 1 \end{matrix} \right\}$

为了叙述方便，借助图象辅助，并加文字说明。

《心经》是修炼高层的知见，在涅槃态下活动，不是常人的生活态，例如“无住生心”，“定慧不二”，皆是超觉状态，非常人所能测度。

由于佛学与修炼不分，必须了解“修”的机制，其变化内涵均以图象表之。图中的数理演示，前已述，略。



- 图中符号 阴分 a
- 阳分 b
- 生命 s
- 生命最高值 s_{max}
- 寿命 t
- $t=0$ 生时
- $t=1$ 死时
- ds/dt 灵性
- $+ds/dt$ 灵性
- $-ds/dt$ 顿性

依图叙述之，假定，某人其生命为 s_1 ，阴为 a_1 ，阳为 b_1 ，寿命为 t_1 ，灵性为 ds_1/dt ，由此状态开始修炼，向无思无为的方向进展，亦即降阳。

再假定：阳分从 b_1 降至 b_2 ，于是阴分 a_1 升至 a_2 ，生命力即从 s_1 升至 s_2 ，寿命从 t_1 降至 t_2 ，灵性则从 ds_1/dt 升至 ds_2/dt 。总的效果是，生命力上升了，寿命倒退了，灵性亦上升了，带来了返老还童，自然地出现身健、病退、寿延，这种情况属于修炼的低层次，亦即养生。

更进一步，阳分从 b_2 降至 b_3 ，阴分从 a_2 升至 a_3 ，生命力则从 s_2 降至 s_3 ，寿命从 t_2 降至 t_3 ，灵性则从 ds_2/dt 升至 ds_3/dt 。这是婴幼儿的状态，气功家称此为胎息，灵性极高，气功家称之为元神；儒家称之为德性；佛家称之为定能生慧；道家称之为无为而无不为。这种状态，人的觉悟大增，智慧大显，是修炼的高层次，属于开智。

由图可以看出，阴阳平衡时生命力 S_{\max} 最高，恰是中道，或言中庸之道，这是生命力的最佳状态，推延之，世间万事万物，概莫能外。

当人的灵性（即觉性）升到一定程度，距离的因素会自然消失，亦即距离 $1=0$ ，由于距离为 0，时间也自然为 0

$$\therefore t=0$$

由此可得空间 $1^3=0$ 时间 $t=0$

空间为宇，时间为宙，故宇=0 宙=0

由此可见，行为无法修炼，可致大觉，大智慧，高灵性（ $ds/dt=1$ ），以致宇宙消失。进入此境，相对消失，绝对现前。五蕴（色、受、想、行、识）者，物质精神之总称，属于万有之内，万有皆承载于宇宙，载器既无，五蕴随之消失，亦即五蕴皆空。

修至灵极（ $b=0$ ， $ds/dt=1$ ），即是涅槃，蓄灵最高，但不用，为法身态。一旦起用，亦即阳分为 $b \cong 0$ ，灵性 $ds/dt \cong 1$ ，菩提出现，此即涅槃菩提双证，为报身态，此为中道，亦即定慧不二，灵用一体。觉性普现，此为大觉境，大智境，为修者所独有，常人不具。

涅槃菩提即是“无住生心”。涅槃是“无住”， $b=0$ ， $ds/dt=1$ 。“生心”是起用， $b \cong 0$ ， $ds/dt \cong 1$ 。

涅槃菩提也是“定慧不二”。“定”是“涅槃”， $b=0$ ， $ds/dt=1$ 。“慧”是“生心”、“起用” $b \cong 0$ ， $ds/dt \cong 1$ 。

《心经》原文“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”。空者，

涅槃，法身，灵极；色者，生心，起用，报身，灵用。空为体，色为用；体不离用，用不离体，相辅成事，是故色空不二。

由于空为有之体，定为慧之基，故“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”。亦因此，“无智无得”，出现“涅槃”。其核心在“空”，空，万有之基；空，涅槃之门。毕竟空，胜义有。毕竟空中无尽藏，有花有月有楼台，真空而妙有。心经重“空”，愈“空”，灵性愈高，故能涵摄一切。但纯空，不有，是偏，非佛法。简言之，纯空，是死人一个。反之，纯有，慧上加慧，进入狂慧，是凡夫俗子。《金刚经》言，“无住生心”，《坛经》言，“定慧不二”，是修炼的至理名言，是涅槃境界之知见，非平常境界。是故，众生不应以常人生活，解佛之知见。常人处相对境界，圣人则是绝对境界。相对境界有时空，绝对境界则无。相对境界是主客二分，心物对立；绝对境界则是主客合一，心物一体。之所以如此，源于大智大慧。由主客合一，必然万物一体；人际之间，必然同体大大悲，无缘大慈。人苦，我苦；人乐，我乐，臻完美高尚之人格。

《心经》文短，义深，可概括为，智慧双运。其大无外，其小无内，发轫万有，获大自在。

由涅槃（ $b=0$ ， $ds/dt=1$ ）起用，而致菩提（ $b\cong 0$ ， $ds/dt\cong 1$ ），则臻“无上正等正觉”。无上者，其高无限；正等者，平等义；正觉者，遍觉义。其核心涵义是，遍觉一切，遍知一切。因而获得极高的赞叹，“大神”，“大明”，“无上”，“无等等”。品其义，此乃人类至高无上的大觉悟、大智慧。这是“根本智”，依无为而有，远超“后得智”，常人学习，不能得。

附：般若波罗蜜多心经

观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识亦复如是。

舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故，空中无色，无受想行识。无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽。乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得。以无所得故，菩提萨埵依般若波罗蜜多故，心无挂碍，无挂

碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。

三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：

揭谛，揭谛，波罗揭谛波罗僧揭谛，菩提萨波诃。

儒学《心经》

儒家《心经》共 16 字：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，出自《尚书·大禹谟》。其核心是，人心不好，道心太少，欲登高境，必须进入无分别“一”的境界，而应对实际生活，又必须实行中庸之道，亦即阴阳和谐，可简为“二”。这一点，可谓中华文化之真血脉，真精神。

在中国历史上，周代最长，840 年，最后灭在“弃和取同”。鉴于此，历史总结，“和实生物，同则不继”。

儒家的“一”，相当于佛家的“空”、“定”、“觉”。例如《中庸》言：“喜怒哀乐之未发，谓之中（觉于内）；发而中节，谓之和（行于外）。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉”。

佛儒相比，佛偏于觉悟、智慧，显在外，而密于内；儒既重空、定、觉，又重知识、实用。《中庸》的行文具有代表性：

“尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸”。

由此可见，智慧与知识之间是源流关系。

中华文化之源流

中华文化以儒释道三家为主脉，儒重“一”与“中”可以概括为“一”与“二”之合参。佛重定慧不二，偏于无分别“一”。道重“无为而无不为”，也偏于无分别“一”。是故，中华文化其源头在“一”，其流脉在“二”。关于这一点，老子在《道德经》中有连贯性的表述：“道（自然义）生一（无分别认），一生二（有分别义），二生三（多义）……”《易经》是一部阴阳二性的入世经典，是中华文化的主脉。

易经行文古奥难懂，但可概括如下：

阴阳和则生 阴阳离则灭 阴阳错则变 阴阳平则住

把握阴阳，则统御整体。

历史进至现代，继往开来，社会进步，皆依创造，如何创？仍不离阴阳。综览古今中外，已可判定：智慧（阴，自出）孤，无成；知识（阳，外入）孤，成小；智慧与知识合，成大。此理，可谓万古不易。

摘自刘泽亮从《周易禅解》看三教关系

[编者注：作者系厦门大学哲学系、宗教学研究所教授]

◎ 《禅解》拈示易之体相用、撮合儒释道、涵化禅教律，是一部不可多得的分析明末清初三教合流思想的具有典型意义的文本。

◎ 儒释道三教同体，禅教律三学同源，这就是智旭超拔常人之见。借易之瓶，统合三教，以图在重溯原始佛教精神中振兴禅佛教。

以易说禅统合三教在佛门外部，他主张三教一理，以外证内：“儒也，玄也，佛也，禅也，律也，教也，无非杨叶与空拳也。”“道无一，安得执一以为道？道无三，安得分三教以求道？”明清之际，三教合一论已蔚为风尚。“莲藕荷叶与莲花，三教本来是一家”。明太祖《三教论》、《释道论》，沈士荣《续原教论》、姚广孝《道余录》、屠隆《佛法金汤编》、株宏《缙门崇行录》等均主三教调和之说。禅佛教徒以易解禅、士大夫以禅解易之风相互激荡，亦颇为盛行。《周易禅解》正是这种时代风习的体现。推重易理智旭以易理作为融通儒道、沟通三教的酵母。

◎ 三教会通及其意义《禅解》以儒、道、易证禅佛教，成一家之说。禅、儒、道、易，熔为一体，浑若天成，在易学史、儒学史、道家思想史和禅佛教思想史上都具有重要的影响，是我们至今研究中国思想文化仍然不可忽略的重要思想资源。以易为本，统合三教《易》在蕩益被视为儒典，然《易》本兼三教。在《禅解》，易则成了统罗三教的口袋；易道是三教沟通的重要基点与理论凭藉，儒释道合一、禅教律不二乃相契于易道；易包三教，“禅解”《周易》的实质是以《周易》为契合点将三教禅佛化。复有视而问曰：子所解者非易耶？余应之曰：然。”“是易”是因为所据为《易》，所述皆为《易》之理；“非易”是因为掺杂了儒道释的成分，所述又非纯然易理。他借助易道之教作为论说、传释禅法的权便法门，将内圣外王之学拟作自利利他之道，阐说易理与佛性匝天遍地。这种特质使得他成为晚明

三教圆融、禅教会通的集大成者，从而使得《禅解》具有极其丰富的哲理内涵与非常重要的历史影响。三教合一，契理契机儒释道名为三教，形隔体殊，实有差异；三教合一，合在契理契机，合在由凡入圣。契理，世法出世法本为一理，无论以儒入佛、道，抑或以佛入儒、道，其贯通都在一“理”之上；契机，玄一佛一理学已经完成了历时态的三教合一。

◎ 明末清初，在理论上逻辑地实现三教合一的时机早已成熟：禅佛教自身已渐呈衰颓之势，其发展只能借世法为权便，诱导儒者知禅，这是禅佛教适应时势求得活力的必然结果。智旭以校正禅教流弊，借易说禅，混同三教，宣称性修不二，世法与出世法不二。自宋以降，以儒释道哲学理论共时态混融性建构为特征的、由潜而显的三教合流运动也就成为逻辑与历史的必然。《禅解》不仅在儒道经学与禅佛教义学两个异质的体系建构上有了别开生面的融通，而且在儒道经学与禅佛教义学的双向丰富发展路向上推动了三教的内在圆融。《禅解》实际是基于佛教价值取向的三教互动的深度诠释学著作。立于佛教立场，而又不拘于佛教的思想资源，更显《禅解》气象的博大；基于台净旨趣，而又超越于台净门户，整合禅教、性相的思想资源，更显《禅解》层面的深入。三教互释，无非般若说《禅解》非儒非道非禅，说《禅解》亦儒亦道亦禅可。

◎ 如果说，早期外来佛教混同黄老、依附玄学是为了获得生存的资格与权力，那么，明清之际借易说禅、援教入禅，则是为了利用世法出世法的一切权便开显禅佛教义，从理论上整饬佛教，以图重振禅门宗风，续佛慧命。可以说，三教合流是中国明清之际的历史产物，也是逻辑整合的必然；三教相互涵化、双向互动是哲学文化思想发展的重要规律。以《禅解》为代表，标志着智旭集成了晚明三教合一的理论成果，终结了三教合一的实践运动，开辟了近代佛教的新的发展路向。

摘自林硕乔《三教合一集大成》

◎ 魏晋南北朝时期，三教合一理论开始出现，代表人物有孙绰、宗炳、慧远、张融、顾欢、陶弘景、寇谦之、萧衍等，其中南齐顾欢有“道佛二者，用不同而体同”的主张；隋至唐中期，三教合一论一度消沉，但隋代王通亦曾提出“三教归一”说；唐中期之后，三教合一论又开始流行，

儒释融合比较突出，代表人物有神清、宗密、延寿、李翱、刘禹锡、梁肃、白居易、柳宗元、杜光庭、谭峭等，连韩愈亦有“孔墨相同”的话，陈陶便自称为“三教布衣”。到了宋明时期，公开倡导三教合一论的更是不乏其人。儒家方面倡导此说的有宋代的张英裔、李纲、苏轼、文彦博和元代的耶律楚材等。佛教方面主张三教合一的有宋代名僧智园、契嵩等。道教方面倡导三教合一的有以张伯端为首的全真道南宗和以王重阳为代表的全真道北宗。

明代是三教合一论的鼎盛时期，这与开国皇帝朱元璋带头倡导三教调和有关。据《三教论》载，朱元璋认为：“天下无二道，圣人无二心。虽持身荣俭之不同，其所济给之理一。然斯世愚人，于斯三教，有不可缺者。”尤其是明中后期，政治、经济、军事危机日趋严重，士大夫阶层中的某些有识之士怀着救世的抱负，力图从思想上寻找医国之路。但当时的统治思想儒、道、释三教，难以在理论上有了新的突破，而早期资本主义启蒙思想体系的产生条件尚未成熟。在这特定的历史条件下，他们只好选择三教合一这条折衷调和的道路。恰在此时，王守仁（阳明）的“阳明心学”为贯通融合三教提供了有力的理论武器。据《四库全书总目提要》卷九《杂家类存目九》称：“盖心学盛行之时，几无人不讲三教归一者也。”与林兆恩同时代的名流焦、王世懋，名僧袜宏、智旭以及道士袁黄等均鼓吹三教调和或三教合一。林兆恩就是在这种历史的趋势中，创立了颇具特色的三教合一的理论体系。

林兆恩三教合一的理论基础是阳明心学。阳明心学是融儒、道、释三教思想的，王守仁以“致良知”为核心内容的心学体系理论比较符合三教合一论。林兆恩创立三一教时，正是阳明心学鼎盛时期，他受其影响是明显的。……据《林子本行实录》载：嘉靖三十八年，何心隐抵莆，在林家住一个多月，曾对林说：“昔儒道释三大教门，孔子老子释迦已做了。今只有三教合一，乃第一等事业，第一大教门也。兹又属之先生。我即不能为三教弟子，愿为三教执鞭焉。”由于林兆恩受阳明心学的影响，在阳明心学理论的指导下，逐步构筑起庞大的三教合一论体系。……林兆思从阳明心学出发，认为儒道释三教都是从同一本源派生出来的，犹如一树分三枝。这个“本源”，就是他主张的“道”，这个“道”实际上指的是“心”，他把“道”与“心”完全等同起来。所以他认为要恢复唐虞时代，教出于一的

局面，使道术明，从而达到天下大治。

……林兆恩从三教同源说出发，着重讨论三教的共同点。首先，他认为三教的理论基础相同，都是关于心身性命的学说。他在《信难篇》中说：“孔子之学，心性也；黄帝老子之学，心性也；释迦之学，心性也。”其次，他认为三教的主张相同，都是主张向内反省，发明本心。他在《三教会偏》中说：“释之寂灭，道之虚无，儒之格致，其旨一也。”第三，他认为三教立身处世的原则相同，都是提倡内外双修，心身性命与纲常人伦不相妨碍。他在《拟撰道释人伦疏稿》中说：“在内则有心性之学，在外则有人伦之重，内外兼修，古今所同。”他还认为三教都主张“不争”，特别是认为三教体验“道”的途径相同，都包含有立本、入门、极则三个层次。即认为孔子之教虽侧重于纲常人伦以立本的体验“道”的工夫，同时也兼有老子之教的修身炼性以入门和释迦之教虚空本体的极则的工夫。老子之教虽侧重于修身炼性以入门的工夫，同时也兼有孔子之教的纲常人伦以立本、释迦之教的虚空本体以极则的工夫。释迦之教虽侧重于虚空本体的工夫，也兼有孔子之教的纲常人伦以立本和老子之教修身炼性以入门的工夫。总之，林兆恩认为，三教不但同源，而且各方面都不存在严格的差别，它们所包含的内容基本相同，这就是三教一致说的基本出发点。……

◎ 由于受阳明心学的影响，他认为心是宇宙万物的本源，也是儒、道、释三教的本源。即所谓心一道一，道一教三，三教均“以心为宗”。他主张以心为宗来统合三教。

◎ 综上所述，林兆恩的三教合一论与历史上三教合一论者所倡导的三教合一是不同的。历史上的三教合一论大多是片言只语，没有形成较系统的三教合一思想体系。而林兆恩的三教合一论是以阳明心学为基础，以儒家的三纲五常为根本，以“立本”、“入门”、“极则”为途径，以归儒宗孔为宗旨的颇具特色的三教合一思想体系。……

（来源：香港宝莲禅寺）

禅教合流及三教会通浪潮

◎ 入唐以后，特别是进入中唐以后，……中国佛教各宗中的有识之士都在积极寻找一条革新面目、以求中兴的途径。在这个过程中，他们都

努力试图打通各宗各派的板壁甚至于佛教与儒、道两家的板壁，从而导引出一场波澜壮阔的禅教合流运动与三教会通浪潮。

◎ 宗密是率先提出大力消除禅教对立的中國僧人。他还因势利导，在统一佛教内部各宗各派的基础上希望统一儒、释、道三教思想，实现以佛教为中心的三教合一；从而使佛教完全融入中华文化的大系统中并成为一种主干或领导力量。宗密的《华严原人论》，就公开提出以佛为本，以儒为末，“本末会通”的主张。他还吸收李通玄之说，具体地去用《周易》的“四德”（元、亨、利、贞）配佛身的“四德”（常、乐、我、净），以儒家“五常”配佛教“五戒”。

在早，在宗密以前，天台宗第九祖湛然（711—782年），出家前也曾是一位饱儒之士。他后来以“中兴台教”为己任，提出“无情有性”说，认为草木砖石皆有佛性。这实际上是儒家“涂人可以禹”、“人皆可以为尧舜”以及道家“物我齐一”观点的翻版。华严宗三祖法藏，也是将儒家“天人合一”、道家“太极混融”观混揉而推出“圆融无碍”这个认识上的所谓最高境界的。与法藏同时的华严学者李通玄，亦用《周易》讲《华严》而作《新华严经》。

宗密以后的著名禅僧契嵩更是全面地赞扬儒家学说，宣扬儒、佛合一，成为唐以后佛教学者中援儒入佛，以儒论佛，全面调和儒佛思想的重要代表。他作《辅教篇》上、中、下三篇，说：“古之有圣人焉，曰佛、曰儒、曰百家。”其中，儒者是治世的，佛者是治出世（即治心）的。儒佛是互相配合的。他还以佛“五戒”、“十善”会通儒之“五常”，认为许多道理“皆造其端于儒，而广推效于佛。”这以后，金代著名禅师万松行秀（1166—1246年）亦兼有儒、释、道三教会通思想。他常劝当时重臣、弟子耶律楚材居士应以儒治国、以佛治心，给后者的治国理政方式以重大影响……总之，以儒治国，以佛治心，或以儒治世，以佛治出世，这种儒、佛分工合作论，乃是佛教特别是南宗禅调和儒家思想并进而统合道家思想的重要理论。

禅宗特别是南宗禅，是毫无顾忌地学习甚至搬取中国哲学的许多可用之处的。诸如儒家“人性”论、道家“寂静无为”说、魏晋玄学的“物各自造而无所待”思想。《孟子·尽心上》有“尽心知性”说，《庄子·外物篇》有“得鱼而忘筌”、“得兔而忘蹄”、“得意而忘言”说，在南宗禅便化做“明心见性”、“顿悟成佛”；当然也受了天竺佛典“实相无相”、“不二法

门”、“言语道断，心行处灭”等思想的影响。不过南宗禅讲究以心传心，不立文字，即甘愿去掉言筌之具，直取本心、佛性，比起《孟》《庄》之教来是更为简约和彻底。自慧能开始的南宗禅，‘将我国古代哲学自先秦以来即推重申强调本性或本体体会，否认外界，否认事物存在的主观唯心主义的思想路线加以发挥、发展，最终导向了神秘主义。南宗禅直指心性的“顿悟”论也同李翱的“复性”论一样，为尔后的宋明理学中的陆王心学所吸取。

我们从天台、华严、禅宗这几个最有影响的宗派所显示的中国佛教的几个特点（如注重心性、平等、现实、简易、直观）来看，佛教思想家们在经过东汉以来长期的韶光养晦，已完全熟谙中国传统哲学的义理、真谛了。他们采用“六经注我”的态度，每每将儒、道思想家们置于无懈可击且又投鼠忌器的尴尬境地。这其实也是后者总不能从哲学高度致佛教于死地的一个症结所在。而佛教的“大德”高僧们之所以在唐廷三教会讲中面对群儒群道能成竹在胸，不为所难，也就是因为他们皆精通儒道经典而“会通本末”。唐代（特别是中晚唐）佛学能从这之前的以性空般若学为主发展到以涅槃佛性说为主，使“众生悉有佛性”的思想汇聚为主流，从而形成一种独立于天竺佛学之外的具有强烈中国色彩的哲学体系，亦更是它大量融摄中土传统哲学思想与思辩方式的结果。如果从文化学的角度来看，中国佛教内部所掀起的这场洋教合流与三教会通的浪潮，既应是中国佛教的一场自我革命与自我拯救运动，亦当是唐代社会和中国文化为适应自己”需要而对中国佛教进行的一次大披拣。披拣的结果，除实现了禅教合流（禅宗吞融净土宗和天台等各大宗，禅宗成为中国佛教的主流和代名词）和产生出一个三教会融的宋明理学，还在中国的政治、经济、思想、文化的各个领域、各个目面输入佛教和佛教文化的因子。这反过来又说明中国传统文化不独具有强烈的主体意识，而且它的开放性与包容精神也是当时世界第一流的，甚至是绝无仅有的；不过它须得用国情需要这把尺子或阀闸进行比量或过滤。轰轰烈烈的唐代反佛教运动正是这一比量或过滤的外在表现形式，同时又引带出唐宋思想界的三教会融大潮以及中国佛教各宗竞争激烈的自我拯救运动，并在中国社会中制造出一系列影响深远的连锁反应。正是由于唐代朝野上下、佛教内外各方面人士有意无意的一致努力，才使得具有悠久传统的中国文化系统能够在第一次中西文化的大碰撞中成功地把握住自己，从而创造出一种为当时世界所景仰的比先秦文化和汉文化更

加宏富、精深、高级和生气蓬勃、流光溢彩、至今仍使中华民族引以自豪的唐文化。

(来源：香港宝莲禅寺)

摘自王殿卿《浅谈〈周易〉与佛学》

[编者注：作者系濮阳市佛教协会]

天地未分，阴阳未判，混沌一体是为太极。太极生两仪，轻清上浮者为天，混浊下凝者为地，自此始有阴阳，定天地，名日月，分昼夜，辩男女。两仪生四象太阴，太阳，少阴，少阳，而后有年分四季，位有四方。四象生八卦而定天地宇宙大道，八卦继而演六十四卦三百八十四爻而揭示宇宙自然界万事万物的客观规律。《山海经》云：伏羲得河图，夏人因之曰《连山》；黄帝得河图，商人因之曰《归藏》，列山氏得河图，周人因之曰《周易》。三易之中《连山》《归藏》失传，后人见到的只是现在的易经《周易》。可见易经已有五千多年的文明史，是炎黄民族文化的源头活水。它所揭示的天地之道，做人之道，吉凶悔吝之理，事物发展的无定性之法，无一不蕴含着博大精深的哲理。故而当今学术界评《周易》为中国人民古老的智慧结晶，是中华民族文化的原始宝藏。孔子学易作《十翼》，五十知天命而创儒家学说；老子读《周易》心有所得著五千言《道德经》始有道家理论而成为道教鼻祖。严格地讲，《道藏》经典及儒家“四书五经”之精髓是道教鼻祖老子与至圣先师孔子学习易经心性彻悟后所写出的心得报告。考证中国文化史，唐代以前中国文化的发展是以儒道两家为主流的，凡帝王们的治国盛世，无一不是外示儒术，内用黄老。而佛学自纪元初期从印度传入中土以来，经历代高僧贤哲的解悟行证至唐宋时期发展到我国佛学史上的最高峰，由原来的道儒两教成为儒释道三教合一领导着中国文化的发展。佛学虽由释迦牟尼创建于印度，可到了唐宋时期，具有中国浓厚品味的佛学文化已经形成，佛法在中国已形成了宠大而完整的佛学体系——中国佛学。迄今中国佛学已成为世界各国佛学文化的向导，要修学佛法，若不流览中华佛学经典，即不能展现佛法之原貌。佛学发展到今天，随着儒释道三教的相互交融，佛学自然成为中国历史文化的重要组成部分。所以若不研究佛学，要在中国传统文化领域取得造诣是不可能的。

我们从儒、释、道三教的基本教义来看；儒家是偏重于入世的，佛家是偏重于出世的，而道家是既讲积极入世，又讲出世养生。后人把三教比做三店，佛家象百货店样样俱全，进去一游必有所得，道家象药店，有病非去不可；儒家象粮店，是必须要去的，实在有其一定道理。然而其三教是如何融汇一处，密不可分；从而领导中国文化向前发展呢？我们知道，道儒两家起源于《周易》，其核心内容及主体精神皆是《周易》之精华，所以要探讨佛教与道，儒两教内在的联系就必须从《佛学》与《周易》谈起。

太极乃一，是宇宙万物究竟之本源，是形而上的道体与形而下物理世界的和合，是物质与精神的统一。故老子名之曰“道”，孔子名之曰“仁”，释迦名之曰“佛”。在修学行证上，儒家修学的最高境界为圣，次者为贤；道家的最高境界为神，次者为仙；佛家的最高境界为佛，为如来，次者为菩萨。可见三教修学的最高境界在儒为圣贤，在道为神仙，在释为佛菩萨。儒家讲唯精惟一，道家讲抱朴守一，佛家讲万法归一。而所谓儒家的圣，道家的神，释家的佛，即都是把握了宇宙究竟的本源，认识了宇宙人生事实的真象，亦即《周易》中之太极，亦即“道”，亦即“仁”，亦即“佛”。亦即“一”。一即太极，太极即一，然而太极两仪，四象，八卦等与佛学中哪些内容相连相通呢？

释迦牟尼创立佛教的本意是让芸芸众生破迷开悟，明性见性，通过修学佛法，增长智慧，认识人生宇宙的真象，断除人们的各种痛苦烦恼，净化心灵，使人们的精神意识升华到清净快乐美好的境界。所以原始的佛教并非宗教，它是佛陀对九法界众生至善圆满的教育，而教育的根本方法是首先明心，次地见性，继而成佛。以性为体，以心为用，证悟后可达到心性一如，心物一元，亦即是佛学中最高的华严境界，“一真”法界。此一真法界亦即“真如”，亦即“如来”，亦即“佛果”。我们这里所说的“一真”即是易中之太极。一真生两仪，即性即相，即心即物，即空即色，即体即用；性为阴，相为阳；心为阴，物为阳；空为阴，色为阳；体为阴，用为阳。性相一如，心物一元，体用合一，空色不二，此即佛学不二法门，亦即周易阴阳合一为太极也。

为证悟“一真”，由心性一如之阴阳不二法门而开设“四圣谛”为苦，集，灭，道；集为少阴，苦为太阴；道为少阳，灭为太阳。所谓知苦断集，慕灭修道；依次修证可为声闻阿罗汉果位。

八正道为：1 正见；2 正思维；3 正语；4 正业；5 正命；6 正精进；7 正念；8 正定；此八正道与八卦相对应：正见者，离卦也；正思维者，乾卦也；正语者，兑卦也；正业者，坤卦也；正命者，巽卦也；正精进者，震卦也；正念者，坎卦也；正定者，艮卦也。

八卦又与“唯识学”中八识（眼识，耳识，鼻识，舌识，身识，意识，末那识，阿赖耶识）相通，眼为离，耳为坎，鼻为艮，舌为兑，身为巽，意为震，末那识为坤，阿赖耶识为乾。佛学修证中转八识为四智即是八卦逆归四象。转前五识眼耳鼻舌身为成所作智，为少阴；转第六意识为妙观察智为太阴，转第七末那识为平等性智，为少阳，转第八阿赖耶识为大圆镜智为太阳。

一卦分六爻，每一爻与大乘佛学修行中的六度各相对应。以乾卦为例：卦辞：元，亨，利，贞，即是佛家涅槃境界中的常，乐，我，净四德。乾卦初九：潜龙勿用，即是布施波罗蜜；九二：见龙在田，利见大人，即忍辱波罗蜜；九三：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎，即精进波罗蜜；九四：或跃在渊，无咎，即持戒波罗蜜；九五：飞龙在天，利见大人，即是禅定波罗蜜；上九：亢龙有悔，即是般若波罗蜜。用九：见群龙无首吉，完成全部六度修行，成就佛果，亲证真如，示寂入涅槃是也。

综合的讲，易有三易，简易，变易和不易，佛学有三藏：经藏，律藏和论藏；而通经，律，论三藏经典的又不外戒学，定学和慧学。简易者，戒学也，变易者，慧学也，不易者，定学也。《周易》讲三才天，地，人；而佛学有三界欲界，色界，无色界。成就佛果有三身：法身，报身和化身。

周易的预测离不开天干地支五行学说，而佛学的修证是以五位百法，继之有持五戒行十善，而成就人天之道。金主仁，不杀生也；木主义，不偷盗也；火主礼，不邪淫也；水主智，不饮酒也；土主信，不妄语也。登地菩萨有十个层次，从初地至十地，对应十天干（甲乙丙丁戊己庚辛壬癸）。

佛陀所讲“十如是”对应《易传》之《十翼》，小乘缘觉从十二因缘（无明，行，识，名色，六入，触，受，爱，取，有，生，老死）悟道而成辟支佛，预测用十二地支（子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥）的生克制化而定吉凶祸福。

佛学传入中土形成大乘八宗：1 华严宗者，乾卦也，2 法华宗者，坤卦也，3 净土宗者，兑卦也，4 禅宗者，艮卦也，5 密宗者，震卦也，6 三

论宗者，巽卦也，7 唯识宗者，离卦也，8 律宗者，坎卦也。

又释迦显化世间八相成道对应八卦之象：1 兜率天退，离卦也，2 入胎者，巽卦也，3 住胎者，艮卦也，4 出胎者，坎卦也，5 出家者，震卦也，6 成道者，坤卦也，7 转法轮者，兑卦也，8 涅槃示寂者，乾卦也。由上可知，太极，两仪，四象，八卦，六爻，五行，十天干，十二地支皆与佛法遥互相应。

《系传》曰：天数五，地数五，天地之数五十五。大乘菩萨次第修行有五十五位：1 乾慧地，2 十信，3 十住，4 十行，5 十回向，6 四加行，7 十地。五是一至十的中数，与十交叉顺行推演至于无穷，而逆行复归于一。形而下有数都始于一，形而上无数由一逆返，进而为不可知之数。古今中外，东西方圣人，对名数大道并无两样，其中无穷妙理，融汇圆通，天合也，地合也，盖世间之圣人大道本源相合者也。而此大道本源即是“太极”，即是“道体”，即是“根本”，即是“神”，是“圣”，是“如来”。只是人们未能证悟不能见其真实全貌矣。

然而，要领会宇宙人生大道的真机妙理，要达到一真，太极，亲证真如；就必须修学佛法，去行深般若波罗蜜。也就是要破迷开悟，明心见性；开启根本智慧，具有了这种洞达万法的智慧，就能明白宇宙人生事实的真象。今天，我们要探究宇宙人生之本源，首先要从儒释道三教文化去探索，而道儒文化源于周易，所以首先是对周易的研究。可是要彻底究竟周易之本义，实在是离不开佛学的般若智慧。我们不用自身原本清净的般若智慧去研究，而只用后学的世智辩聪，永远不能彻悟周易本义之真谛，也永远不能明白古圣先贤作易之苦心。所以要掌握周易之精髓，修证佛法是势在必然的。否则，穷毕生之精力，实在难以通达其中奥义。

古人曰：“善易者不卜”。如何为善易！善易者，彻悟“周易”之精髓也。善易者，是具足了佛家的根本智慧，悟解了易经的真机，一个事物的出现，即能了知事态发展的结果，而不用进行占卜。周易预测离不开易卦的象理数占，而佛法所修证到的“五眼六通”境界却超越了这个范围，实在的讲这是常人不能相信的，它是超越时空的高级预测；我们只是未能亲证其境而常持怀疑。然而佛家的“五眼六通”与易卦的象理数占预测的自体，却是完全一致的。人们不能将易卦的象理数占返朴归一，只是执着于象理数占而从表层上去研究，所以永远无法达到高深的预测境界。我们

如果想在预测学上取得成就，就必须参研佛法，发掘自己的般若智慧，运用自己的根本智慧将易卦的象理数占，逆返归一，如此，虽不具足修行中人所证到的“三身四智，五眼六通”，也能达到卦而无卦，卦在胸中；象而无象，象在心里；过去未来无所不晓，吉凶悔吝无所不知，预测如神，成为一流的预测大师。

佛学乃因果之学，纵观佛学三藏十二部经典，贯穿始末的主线即是因果定律，所以佛家常讲，不信因果之人则无法接受佛法，更不能修证佛法。我们往往把易经说成是政治经济学，道德伦理学，天文地理学，哲学，预测学等，孰不知这部古老而无所不容的经典正是最典型，最完善的因果学说。《序卦传》全篇即是六十四卦的因果全体现象。乾为因，坤为果，坤为因，屯为果，太极为阴，两仪为果，两仪为因，四象为果，四象为因，八卦为果，八卦为因，万物为果。宇宙万物，无始无终，因生果现，生生不已。六十四卦没有一个最好的卦，也没有一个最坏的卦，因人，因事，因时，因地变化而出现不同的结果。坤卦文言曰：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”，更与佛家的因果报应相融通。积善为因，余庆为果，积不善为因，余殃为果。坤为地，母德也，地生万物以育人，而无一向人去索取。故人应效法大地，应有坤卦之德性，具备了坤卦之母德即为人间菩萨。故乾卦者，如来也，坤卦者，菩萨也。可见佛家的因果观与中华人文鼻祖的因果观完全一致，二无差别。

综上所述，周易与佛学相连，相通，相融，相合。周易相通于佛学，佛学中包藏了周易。研究周易离不开佛学的智慧，而运用周易去参研佛法更容易理解。东西方圣贤所体悟的根本道体是一无二。正如金刚经所说：“凡世间一切法皆是佛法。”“一切贤圣皆以无为法而有差别。”所以，今天在探讨易经的同时，务须读些佛学经典开发自己的根本智慧，务需用禅的智慧去理解易卦的象理数占。这样，我们才能更有力地挖掘这一古老的文化宝藏，才能更好地把周易运用到社会实践当中去，为当今人文建设做出积极贡献。

愚人拙见，字不达意，文不成句；敬请哲人大德正之。

摘自李岩《三教争衡与唐代的学术发展》

◎ 唐代思想发展的一大特点是佛教哲学压倒儒道思想，成为占主导地

位的思想文化。

◎ 唐代各皇帝，除武宗李炎外，都扶植过佛教，从贞观三年到元和六年止，由国家组织译场，历代相沿，前后有译师 36 人，译经 372 部，2159 卷。经过历代高僧著书立说，改造并宣传佛教思想，调和减除与本土信仰者的心理障碍，佛教教义业已深入大夫民众，对社会心理发生影响。……

◎ 唐代不断有人倡言三教合一，象道士孙思邈即著书言三教会通之意，白居易亦有《三教论衡》之文，李翱援佛入儒，所作《复性书》三篇，更为人所熟知，此种迹象皆为明理学三教合一思想的先声。

三教论衡的排次上，只宣宗时释为道先，其余皆是道居释前（武则天时尚未举行）。这是唐皇室自认道教为本家，对其政治地位和宗教地位的肯定。恰如高祖所言：“老教孔教，此土元基，释教后兴，宜崇客礼。今可老先次孔，末后释宗。”虽有上述排次，但大部分争论的结果是佛教取胜。盖因佛教以其三论，因明学的发达，重视逻辑推理与论证，有规范化了的神学理论，从世界观和方法论的高度统一信仰者的思想。……

◎ 佛教各派中，除法相宗外，没有不吸收儒学的。禅宗以佛教中的基本来讨论和解决儒家的心性问题；怀海《百丈清规》便把忠孝内容纳入其中，佛与道也有融和。天台宗湛然《止观辅行传弘诀》卷十中即引入了道教的服丹成仙思想；密宗不少理论与修炼术有关。儒者援佛入儒，以李翱为代表，此外王维、柳宗元、刘禹锡、白居易都不同程度地肯定或倾心佛教。道教学者大多吸收儒家的忠孝仁义等伦理观念，儒学者也多认为儒道同归。前者如吕岩将忠孝纳入道教教义中，后者如柳宗元的诸子之流佐世论。道教的宇宙生成、万物化生理论也多为理学家们所吸收。这是三教争衡所带来的融摄学术思想的功能。

◎ 唐代佛教盛行，儒释道三教争衡，对学术文化的发展产生了深刻的影响，这也是造成唐代文化具有鲜明时代特征的一个方面。因此说，把握唐代文化不可不言佛教、道教，而研究佛道，对宗教文化的诸多方面尤应留意，这或许是剖析唐文代学术文化的切入点。

摘自韩星《[原创]段正元对 中国传统道德伦理的现代转换及其意义》

◎ 段正元所说的道德就是对传统道德古义的发挥，是他得到世外高人的师传口授，以及长期人生经历、修真养性的实践，最终明心见性基础上，使道、儒、佛三教精华在儒学的基础上重新凝结、升华出来的。

摘自李勇《儒佛会通与现代新儒家、人间佛教的形成》

[编者注：作者系南京大学哲学系]

◎ 儒佛会通可以说是整个现代新儒家（注：有关现代新儒家的起源有很多争论，本文以康有为作为现代新儒家的最初奠基人，以梁漱溟、熊十力为正式创立者。）的共同特点，不论今文经学的康有为、谭嗣同、梁启超，还是古文经学的章太炎，或者是现代新儒家的正式奠基人梁漱溟、熊十力无不与佛教结下了不解之缘，他们或亦佛亦儒，或出佛入儒；援佛入儒、会通儒佛是他们的共同倾向，佛教在儒家传统的重建与现代转换中发挥了重要作用，可以说儒佛会通是现代新儒家产生的前提。

◎ 现代新儒学对佛教唯识学的吸收、改造。儒学若想在现代社会重新振兴，就面临着重建哲学体系的任务，就必须吸收儒家以外的思想，并加以融会贯通，在新的基础上张大儒家精神。

◎ 儒释同源在中国佛教史上也有着悠久的传统，儒佛两家拯救世道人心的目标是共同的，因而近代的人间佛教的缙素大德无不倡导儒释同源、儒佛并重。儒佛交融、会通儒佛也促使中国佛教实现现代转换，走上慈悲济世的人间佛教之路。

◎ 人间佛教的一个突出特点是儒佛会通、佛儒并重，不论杨文会、欧阳渐的居士佛学，还是太虚大师倡导的“人生佛教”，其入世的倾向、会通儒佛的特点是一致的。

◎ 太虚大师自述其未入佛法以前，曾寝馈于孔、孟学术之中，迨皈依佛学以后，又将孔孟经籍之精华，取而与佛乘相印证，认为儒佛互补、

融合无碍，“就人生在世，须知孔子之道不可须臾离，欲完全一作人之品格，必由孔子之道而成就。”……

◎ 圆瑛（编者注：圆瑛法师为解放后第一任中国佛教协会的会长）也曾自述其“少安儒业，冠入佛门，研究佛学与儒，实则同条一共贯。”（注：《放生会演说》。）并引宗密的话论证儒、释同源：“昔圭峰宗密大师有言，佛、孔皆是至圣，随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶，洵为不刊之论。”（注：《国民应尽天职》）认为：“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。”“佛、儒二教如日月丽天，亘古并曜，固未可辄为轩轻。”……

◎ 杨文会居士曾著《论语发隐》、《孟子发隐》以会通儒佛，并认为在最高境界上“儒释同源，诤论都息矣。”……

◎ 欧阳竟无居士不仅鼓励其弟子梁漱溟、蒙文通建立新儒学，而且身体力行，弘扬儒学。认为：“孔、佛原来无异，而唐宋人异之，无病而药，又药以医药”，“中国推至全球，唯有孔、佛，理必同一，余则支离曼衍，不可为道。”……晚年时感叹国难当头，而大量流通儒家经典，注释儒书，著《中庸传》、《孔学杂著》、《四书读》等儒学著述，以弘扬传统文化，拯救世道人心。

◎ 近代佛教的入世精神较之古代更为明显，不论在家居士，还是出家僧人都以爱国救亡、慈悲济世为己任，与儒家“修、齐、治、平”的入世精神互相辉映。敬安曾有“我虽学佛未忘世”……的诗句，他创办各种慈善机构、学校，积极开展入世的社会活动。有“革命和尚”之称的宗仰与孙中山关系密切，是同盟会最早会员之一，担任中国教育会会长，主编《苏报》，倡言革命。辛亥革命期间，华山、曼殊、栖云等僧人直接参加反清革命，上海玉皇法师组织700余人的僧军，参加了上海、南京的光复之役。抗战期间，广大佛教徒积极投入抗日救亡的行列，举办各种祈祷和平法会，组织僧兵参加战地救护，参与难民救济工作。

◎ 人间佛教的济世精神深受儒家影响，是儒化佛教的进一步发展，太虚大师曾说：“中国二千多年来文化的主流在儒，故在中国不得不行此人生的佛教。”（注：《即人成佛的真现实论》。）

摘自王平国家社科基金项目《“儒释道三教合一的思想在我国周边国家的传播和影响”近期结项》

◎ 儒释道三教是中国、日本、韩国、越南四国历史上的主流文化和历史文化的核心内容。通过本课题的研究，作者在理论上不仅明晰了儒释道三教和合是中国、日本、韩国、越南传统文化的基本面貌之一，还探讨了儒释道合流思想在中国、日本、韩国、越南所具备的不同的理论形态。此外，通过本课题的研究，作者探明了儒释道三教和合对中、日、韩、越这四个国家现代化社会的发展起到了重要影响作用。从这一意义上说，研究中、日、韩、越三教合流思想，有利于深入发掘这四国的思想文化宝藏，弘扬东亚文化，为建构二十一世纪人类新文化作出贡献。

摘自李远国《道教气功养生学》

◎ 陈抟早期本为儒生，在社会伦理方面，陈抟呈现出儒家的面目。在他后来转向道门之后，《周易》中的宇宙生成的思想对他形成内丹理论的影响更为显著。

陈抟贯融儒、释、道三家学说，而启宋代三教合一的思想潮流。

陈抟建立了一个相当完整的思想体系。这个体系以传统的道家学说为核心，并吸收了儒家的易学观念与佛教禅定学说，构成了一个套系统的内丹理论。

◎ 张伯端自幼好学，自谓“朴幼亲善道，涉猎三教经书。”

张伯端跌坐而逝世。留有《尸解颂》云：“四大欲散，浮云已空，一灵妙有，法界圆通。”他的一名好禅弟子烧化其尸，“得舍利千百，大者如芡实焉，色皆紺碧。群弟子至，遂指谓曰：此道书所谓‘舍利耀金姿’也”。

道教内丹南宗之祖张伯端，死后并不是用道教传统的“尸解”之类去了结，而是用佛教“涅槃”的手段去求证，这实际上暗喻着佛道两家的融合已达到水乳不分的地步。

◎ 全真道立教之初，并不上承道教传统的三清，三洞的统序，而是

高唱三教归一，以三教道统的继承者自居。王重阳接引初机，皆劝诵《般若心经》、《道德经》、《孝经》。且杂用三教经典，不独奉道经。其作《重阳真人金关玉锁诀》谓“三教者如鼎三足，身同归一，无一无二，三教者不离真道也，喻曰：似一棵树生三枝也”。这种三教同源一致之论，在王重阳及其徒裔的著述中，几乎是无一不有。

到了元代，全真家们更加普遍论证这一命题，并且大多用心性之说来归总三教大旨。从这种观念出发，全真家们提出了明心见性与先性后命的内练学说。

◎ 三教合一是北宋以来的时代思潮，道教中自张伯端首倡三教合一之后，至王重阳更以三教合一高标自己，自称其教为“三教合一会”。

元初江南全真道的代表人物李道纯，更以“道教释三教，名殊理不殊”的观念作为指导思想。成为元初道教中融合三教最具有和特色的代表人物。

李道纯把三教的宗旨并列等同，提出了三教异流同源之说。他说：“释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极。所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。释氏云：‘如如不动，了了常知。’《易系》云：‘寂然不动，感而遂通’丹书云：‘身心不动以后，复有无极真机。’言太极之妙本也。是知三教所尚者，静定也，周子所谓主于静者是也”。

李道纯又以佛教禅宗的圆相○来表示三教同源。他说：“释氏曰○，此者真如也；儒家曰○，此者太极也；吾道曰○，此者乃金丹也”。故曰：“一感于物，便有偏倚，即太极之变也。苟静定之时，谨其所存，则天理常明，虚灵不昧，动时自有主宰，一切事物之来俱可应也。”

◎ 如李道纯取《礼记》“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”之义，题其居室为“中和”，其著作作为“中和集”。其注释《心经》、《阴符经》皆有意“引儒释之理证道，使学者知三教本一，不生二见”。题名“儒曰太极”。

对于佛教心性之说，李道纯亦多援引，故著《心经直指》一篇，释“是大神咒”；“谓四大坚固，身神通莫测”；释“是大明咒”；“谓智慧圆通，精进明妙也”；释“是无上咒”；“谓合和本来，是最上一乘也”；释“是无等等咒”；“谓圆满极，则无上可上也。了此四咒者，然后能除一切苦”。

◎ 李道纯吸收了儒家理学的这些思想，把它们改造成为内丹修炼的核心要诀。他引《礼记·中庸》之说，加以发挥：“未发谓静定中谨所存也，

故曰中；存而无体，故谓无天下之大本；发而中节，谓动时谨其所发也，故曰和；发无不中，故谓天下之达道。诚能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正，故能应天下无穷之变也。

◎ 此中者，为乾坤相交而生，如“十”字，交则中生。

◎ 释云，不思善，不思恶，正恁么时，那个是自己本来面目，此禅家人之中也，儒曰：喜怒哀乐未发谓之中，此儒家之中也；道曰：念头不起谓之中，此道家之中也。此三教所用之中也。《易》曰：寂然不动，中之体也；感而遂通，中之用也。

◎ 在尹真人高弟所著《性命圭旨·元集》中，其论守中要诀时说：“儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性。心性者，本体也。儒之执中者，执此本体之中也。道之守中者，守此本体之中也。释之空中者，本体之中，本洞然而空也。道之得一者，得此本体之一也。释之归一者，归此本体之一也。儒之一贯者，以此本体之一而贯之也。”又云：“惟此本体。以其虚空无朕，强名曰中；以其露出端倪，强名曰一。然而中即一之藏也，一即中之用也。天得此而天，地得此而地，人得此而人，而天地人之大道，原于此也。”即把三教大旨以及天地人的本源，都归结于“中”，依此，本天道立人道，以人心合天心，则自符于中道而无背逆。

◎ 昔论吾道，始终只是一中，始也守有形之中，以炼精而化气；终而守无形之中，以炼虚而合道。

◎ 在《炼虚歌》中，李道纯更把“虚”字作为三教秘传的心法。歌曰：“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，悉由虚里做工夫，学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣予学圣事如何，虚中无我明天理。道体虚空妙莫穷，乾坤虚运气圆融，阴阳造化虚推荡，人若潜虚尽变通。

◎ ……李道纯的内丹理论相当系统完备。他继承了宋元道教内丹派的法统，融南北二宗丹法为一体。他援儒融佛，表现了向理学告拢的明显思想倾向。他的内丹学说自成一家，故后世有谓其学为宋元内丹中派之说，或“先天派”之称。

◎ 张三丰亦倡三教同一之说。他认为古今有正邪二教而无三教。所谓儒释道三教。仅为创始人之不同，实则“牟尼、孔、老皆名曰道”，“修己利人，其趋一也”。他说：“儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙。而仙家特称为道门。是更以道自任也。复何言哉！平充论之曰，

儒也者行道济时者也，佛也者悟道觉世者也，仙也者藏道度人也。各讲各的妙处，各讲各地好处，何必口舌是非哉！夫道者无非穷理尽性以至于命而已矣，孔子隐诸罕言，仙家畅言之。”“夫黄老所传，亦正心修身治国平天下之理也，而何诧为异端哉！人能修正身心，则真精真神聚其中，大才大德出其中。”

在张三丰看来，理综三教的大道也就是无极。无极而太极、太极分阴阳，一阴一阳之谓道。他引《中庸》之说曰：“修道之谓教。三教圣人皆本此道以立其教也。此道原于性，本于命。命犹令也，天以命而赐人以令也；性即理也，人以性而由天之理也。”张三丰认为，儒家一派首重人道，道家一派则主仙道。然仙道必以人道为基，人道不全，焉有仙道？他说：“不拘贵贱贤愚、老衰少壮，只要素行阴德，仁慈悲悯，忠孝信诚，全于人道，仙道自然不远也。”又说：“修道以修身为大，然修身必先正心诚意。意诚心正，则物欲皆除，然后讲立基之本。

◎ 炼己又叫作炼性、修心、存心。张三丰进一步指出：“大道以修心炼性为首，性在心内，心包性外，是性为定理之主人，心为栖性之庐舍。修心者存心也，炼性者养性也。

◎ 柳华阳本为儒生，起家科第，后削发为僧。据其自序，少年时投皖水双莲寺剃度，但不以释门之学为足，而是“凡三教之师靡不参”。

和北宗传统丹法相比，伍柳丹法比较繁琐，其丹法理论的特点是冲破门派之限，极力熔释、道、儒，医各家之说为一炉，以此手段来“愿后之人人得与仙佛齐肩”。

◎ 《易》非卜筮之书，乃穷理尽性至命之学也。

◎ 《易理阐真》，乃阐其修持性命之真耳。夫易广矣大矣，……然其归根处，总以穷理尽性至命为学，阐真者即阐其穷理之真，尽性之真、至命之真。先穷性命之理，后了性命之功，性命俱了，浑然天理，后见本来面目，在儒则谓明善复初，在道则谓還元返本。

摘自董群《〈慧能与中国文化〉各章内容提要》

◎ 唐代的文化政策是在以儒学为主的前提下兼重佛道，一般地也可称为三教并重，但文化发展的实际趋势是走向三教合一的一元的文化。

◎ 佛性论是最核心理论，这是慧能宗教革命的第一大宣言，佛性被解释为人性，这也是儒化的表现，同时也体现成佛即是成人的意思。慧能又论智慧是众生本有，使众生体认自心佛性成为可能。

◎ 慧能对中国文化的影响，还可以继续讨论的至少有，慧能禅学对于宋元道教的影响，慧能禅学对于中国艺术精神的影响，慧能禅学对于中国士大夫生活方式的影响。但慧能禅学虽然完成了三教合一，但并没有成为一元文化的代表，这反映了慧能的宗教理念实现之困难以及客观存在着的中国宗教精神和中国社会之间的实际差距。

摘自乐爱国《白玉蟾及其 门人的“三教合一”与朱熹理学》

◎ 中国古代学术发展至宋代，进入了自先秦诸子百家之后又一个高峰时期。其主要标志是，儒、释、道从相互鼎立逐渐走向相互融合。宋代的武夷山可谓是当时儒、道相互融合的一个缩影。先是朱熹立足于武夷山，融儒、释、道于一炉，集理学之大成；后有白玉蟾修道于武夷山，承张伯端“三教合一”，融儒、释、道于一体，成为金丹南宗的实际创立者。白玉蟾之门人颇多，影响甚广。其再传弟子、元代全真教的代表李道纯继承和发展白玉蟾的“三教合一”，使道教之发展进入新的境界。

◎ 张伯端的《悟真篇》之重要自不待言，然其精彩之处乃在于力倡“三教合一”。他说：“老、释以性命学开方便门，教人修种以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸；如其习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之辞，《鲁语》有毋意、必、固、我之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。然其言之常略而不至于详者。……教虽分三，道乃归一。”张伯端的“三教合一”论对后世道教思想之发展影响颇大，并成为白玉蟾思想的主要来源之一。

与道教倡导“三教合一”的同时，融儒、释、道于一炉的理学亦开始逐渐形成。作为理学开山祖师的周敦颐，虽无公开宣扬“三教合一”，但其奠基之作《太极图说》无疑渊源于道教。此后的程颢、程颐直至朱熹，虽

在口头上不乏排佛抑道之言论，但在实际上却是在融三教为一。

就朱熹及其理学与佛教的关系而言，朱熹早年“出入于释、老者十馀年”；虽后来弃佛归儒，但其仍经常出入于武夷山及其附近的佛寺，与僧人交往频繁；其理学在形成过程中受佛教的影响是可以肯定的，犹以对“理一分殊”的阐述最为显著。朱熹用释氏所云“一月普现一切水，一切水月一月摄”，阐发他的“理一分殊”，并认为，“理一分殊”是“那释氏也窥见得这些道理。”此外，朱熹在理气、理事关系上，在心性论以及修养方法上，对佛教思想也多有吸取。

就朱熹及其理学与道教的关系而言，朱熹长期生活在被道教列为三十六洞天之第十六洞天的武夷山。他会道士，宿道观；甚至在他所建武夷精舍里还专设供道士居住的寒栖馆。关于其理学受道教思想的影响，范寿康先生列五项事实以证明：“（甲）朱子对《河图》、《洛书》极为推崇”，“（乙）朱子对所谓《太极图》以及阴阳、五行等，也甚重视”，“（丙）朱子对于《先天图》以及象数之学亦认为具有学术上的价值”，“（丁）朱子对于魏伯阳所著《周易参同契》曾加校正，写成了《周易参同契考异》一书。……”

◎ 白玉蟾的生卒年历来各说不一，大约在朱熹之后归隐于武夷山。有诗《自赞》：“千古蓬头跣足，一生服气餐霞，笑指武夷山下，白云深处吾家。”正是在理学氛围十分浓厚的武夷山，白玉蟾继承张伯端的“‘三教合一’”思想，并结合朱熹理学加以发挥。

◎ 据白玉蟾的弟子留元长所说，白玉蟾“三教之书，靡所不究。每与客语，觉其典故若泉涌然，若当世饱学者未能也。”故而能融儒、释、道于一体，采撷各家之所长。他曾说：“道、释、儒门，三教归一，算来平等肩齐。道分天地，万化总归基。”他甚至说：“今之文人，祇因理障，难以入道，不知道即孔孟之道，濂溪尧夫非此乎？不可专作道家看。要知儒与道是合一的。”白玉蟾身处当时理学之中心，较多地受到理学以及他所敬仰的朱熹及其思想的影响，因而使他的思想具有较多的理学色彩。

◎ 白玉蟾说：“人身中有内三宝，曰精气神是也。神是主，精气是客。……万神一神也，万气一气也；以一而生万，摄万而归一，皆在我之神也。人之一念，聚则成神，散则成气。”在这里，他似乎是用朱熹的“理一分殊”阐释神是主、精气是客，神是一、精气是多。在神和气的关系上，他还说：“神即性也，气即命也。”在此基础上，白玉蟾进一步提出“心”、

“形”概念，并阐述神、心、气、形之间的关系。他说：“至道在心，即心是道。……形以心为君，心者，神之舍。……道心者，气之主；气者，形之根。形是气之宅，神者，形之具。”他还说：“修道总是炼得一个性。有天命之性，有气质之性。本来虚灵，是天命之性；日用寻常，是气质之性。今一个天命之性都为气质之性所掩。若炼去气质之性，即现出天命之性，而道自得矣。”又说：“陶养性情，变化气质，二语乃入门之始事也。学道先从识自心，自心深处最难寻；若还寻到无寻处，始信凡心即道心。“这里对心性论的探讨与朱熹理学的心性论确有许多相似之处。

白玉蟾强调神对于气的主导作用，并进一步指出心对于神的影响。他说：“学道之人，以养心为主；心动神疲，心定神闲；疲则道隐，闲则道生。”他还说：“心宁则神灵，心荒则神狂。虚其心而正气凝，淡其心则阳和集。……心静则气正，正则全气，全则神和，和则凝神，凝则万宝结矣。”所以，他非常强调心的作用，他说：“古者有孝心、有诚心、有义心、有慈心、有刚心、有忠心，皆于梃蛮之间感天动地。盖其一心之专、一念之正所以然也。”他还说：“老聃有三宝，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。许旌阳有八宝，曰：忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍。洞宾有四宝，曰：无妄一也，不贪二也，至诚三也，守一四也。陈泥丸有五宝：一曰智，二曰信，三曰仁，四曰勇，五曰严。临事多变使人莫测谓之智；专心致志守一如常谓之信；济人利物每事宽恕谓之仁；处事果决秉心刚烈谓之勇；谨勿笑语重厚自持谓之严。”这里对心性修炼的强调与朱熹的“存天理、灭人欲”似乎并没有多大差别。

白玉蟾还认为，心性的修炼最根本的是“诚”。他说：“一念之诚与道合真，故可感召真灵无疑矣。”“大道独超乎死生，至诚可回于造化。存乎诚而合道，得是道者皆诚！”又说：“修真之士，诚心以立其志，苦节以行其事，精思以彻其感，忘我以契其真。苟能如此，经云，宇宙在乎手，万化在乎身。”“诚”是朱熹所列儒家经典“四书”中《大学》、《中庸》的重要概念。对此，白玉蟾直言不讳，说：“孔氏之教惟一字之诚而已。”他主张“启修仙学道之路，从而建正心诚意之门”。透露出浓重的理学色彩。

但是，与朱熹融儒、释、道于一体而归于儒家之门不同，白玉蟾融儒、释、道于一体，最终则归于道教。白玉蟾说：“老子云：有物混成，先天地生。”多少是说得好也。后人谓之道、谓之心、谓之性，谓神者、谓籙者、

谓一念者，谓法、谓教、谓术、谓情者，呜呼，枝分派别，岂知乎有物混成者存哉！他还说：“有人要识神仙诀，祇去搜寻造化根。古者虚无生自然，自然生大道，大道生一气，一气分阴阳，阴阳为天地，天地生万物，则是造化之根也。”认为虚无是万物造化之根。所以他主张“忘”，他说：“忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。祇此“忘”之一字，则是无物也。……于“忘”之一字上做工夫，可以入大道之渊。”但无论如何，白玉蟾与朱熹都融儒、释、道于一体，这一点是共同的。

白玉蟾继承张伯端“三教合一”，融理学于一体，这对其后道教的发展具有重要影响。金初出现的全真教以“三教合一”为特徵，虽与白玉蟾没有瓜葛，但至元代，全真教的代表人物李道纯却是白玉蟾的再传弟子。

李道纯承白玉蟾之“三教合一”，融理学于一体，并作了较多的发挥。对于朱熹理学，李道纯主要从太极论、心性论、中和论三个方面予以融合。

如前所述，周敦颐的太极论原本于道教，后来的朱熹有所发挥。李道纯在阐述太极论时，主要是依据朱熹理学的观点。他在《全真集玄秘要·太极图解》中说：“无极而太极，是谓莫知其极而极，非私意揣度可知也，亦非谓太极之先又有无极也；太极本无极也。达者但于而字上著意，自然见之也。”但在朱熹那里，“无极而太极”是指无形的“天地万物之理”，而李道纯则是指“虚化神”。他说：“无极而太极，即虚化神也。物之大者终有边际，惟神之大，周流无方，化成天地，无有加焉。由其妙有难量，故字之曰神。神也者，其无极之真乎。”

李道纯关于神、性、心、命关系的论述基本上继承了白玉蟾的观点而类似于朱熹的思想。他说：“夫性者，先天至神一灵之谓也；命者，先天至精一气之谓也。精与性，命之根也。……身心两字，精神之舍也，精神乃性命之本也。性无命不立，命无性不存。其名虽二，其理一也。”他还对朱熹的“道心”、“人心”之说作了发挥。他说：“古云常灭动心，不灭照心。一切不动之心皆照心也，一切不止之心皆妄心也。照心即道心也，妄心即人心也。道心惟微，谓微妙而难见也；人心惟危，谓危殆而不安也。虽人心亦有道心，虽道心亦有人心，系乎动静之间尔。惟允执厥中者，照心常存，妄心不动，危者安平，微者昭著。”

李道纯有《中和集》，对朱熹所定儒家经典之一《中庸》中的“中”、“和”作了阐发，其中说道：“《礼记》云：喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓

之和。”未发谓静定中谨其所存也，故曰中；存而无体，故谓天下之大本。发而中节，谓动时谨其所发也，故曰和；发无不中，故谓天下之达道。诚能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正。故能应天下无穷之变也。老君曰：“人能常清静，天地悉皆归。”即子思所谓“致中和，天地位，万物育”同一意。中也，和也，感通之妙用也，应变之枢机也；《周易》生育流行、一动一静之全体也。予以所居之舍“中和”二字扁名不亦宜乎哉？

李道纯对于朱熹理学思想的汲取明显要比其先师白玉蟾更为积极；而且，道教后来的发展也越来越明显地表现出与朱熹理学的融合。然而，其源头自然要追溯到武夷山的白玉蟾。应当说，白玉蟾承张伯端“三教合一”，融理学于一体，反映了道教后来的趋势，对道教的发展起了重要的作用。

摘自《宋濂的佛教思想》

◎ 宋濂在提倡佛教内部调和论的同时，还特别强调儒释的相资并用说。他认为：“宗儒典则探义理之精奥，慕真乘则荡名相之粗迹。二者得兼，则空有相资，真俗并用，庶几周流而无滞者也。”……因儒、释各有所偏，故若能相资并用，使之“一贯”，则可任运自在。他曾反复以自身为例，劝导世人儒释兼通。

儒释为何能相资一贯？宋濂认为，主要原因在于心性学说的相似和孝道理论的一致。他说：“为东鲁之学者则曰：我存心养性也；为西竺之学者则曰：我明心见性也。究其实，虽若稍殊，世间之理其有出于一心之外者哉？”……儒家的“存心养性”与佛教的“明心见性”，虽有形式上的差异，但本质上都是圣人之学，源于一心。“其心同、其理同也”，推及具体修心养性功夫，两者也就一致同归了。

宋濂在《金华清隐禅林记》中又指出，佛教的孝道与儒家的孝道没有分歧，它们共同反映了基本的社会伦理准则。他说：“予闻《佛说毗奈耶律》云：父母于子，有大劳苦，护持长养，资以乳哺。假使一肩持父，一肩持母，亦未足报父母恩。由是观之，大雄氏言孝，盖与吾儒不异。”（《芝园前集》卷四）在他看来，佛教同样以孝道来“化度众生”；在某种意义上说，士大夫学佛，也应包括学习佛教的孝道。

宋濂论儒释相资一致，最终要贯彻“化民成俗”、“使人趋于善道”的既定政治目的，满足“王化”的需要。

◎ 朱元璋在对佛教加强控制和整顿的同时，从维护王朝利益的角度，不仅承认三教可并行不悖，而且认为佛教能劝人为善，具有暗理王纲的功效。

◎ 朱元璋认为，佛道之教能“暗理王纲，于国有补无亏”……，如果注意引导，它们就会对社会产生良好效果。他甚至援佛入儒，以儒释佛，说佛教也讲“三纲五常”……这实际上是要将三纲五常引入佛教，把理学的伦理原则贯彻到社会生活的一切领域。

摘自刘宁《刘一明论“三教合一”》

[编者注：作者系四川大学宗教学研究所97级博士生]

◎ 三教一家

三教合一作为刘一明修道思想的一个重要特征，首先表现在他对“道”的理论分析上。三者并无本质的区别，更不存在根本的冲突。相反，它们互相补充，相互映照，使天地万物之理更为显明，使修道方法更为圆满。基于这样的理解，刘一明认为：教虽有三，实则归一，三教一家。

◎ 在刘一明看来，儒、释、道虽然有不同的教理，但其研究和阐述的对象只有一个，这就是世界和人生之道。

◎ 如果从对天地万物的探讨具体到人类社会，那么，人生之道就是性命之道。因为人生以性命为根本，所以儒释道三教归结到一点也可以看成是对性命之道的阐释，尤其是对心性的阐释，所以三教能够合一又是本于人之性命尤其是心性，因此三教不过是不同类型的性命学、心性学。

故刘一明说：“性命之学，……乃贯通三教之理也。”由于“心为一身之主，乃成圣成贤，作佛作仙之根本”所以对心性之本真状态的阐发就成为三教之核心内容。“儒存心养性，道家修心炼性，释家明心见性，三教圣人皆以心性立教。”至于心性之本然和必然，三教言相虽异，其旨则一。正如刘一明在《会心内集》所说：“天命之谓性，率性之谓道。即人生本来乾元面目，在儒则谓至善，又谓至诚；在道则谓金丹，又谓黍米珠；在释则谓圆觉，又谓牟尼珠。”《通关文》更明确指出：“夫性命之道，真常之道也。真常之道，不怪诞，不奇异，无形色，无做作，无勉强，自自然然，平平

常常。故老君谓之自然，孔圣谓之中庸，释迦谓之无住。”既然三教俱旨在阐发性命之本真，那么三教即一教，一教即三教。

作为一个道教徒，刘一明当更推崇道教内丹理论，但在内丹理论的阐释上，他仍然不忘援用儒释道三家的心性学说进行认识和理解。在他的修炼程序中，虽然各阶段有修性、修命的侧重，实则任一阶段皆以心性为主导。他进而认为道教内丹术所炼之金丹在实质上就是儒释道三家在修炼中所共同追求的那个东西或最高的理想境界与目标——“本来真性”。

既然儒释道在修行目标上是完全一致的，那么它们在修行实践方面也不应该存在根本的冲突，相反它们应该具有根本的一致性、共同性。所以刘一明看来，道教的丹道即儒道、佛道，三者在本质上是相同的，其修炼的义理和方法都是相通的。比如刘一明就举出了三教在修炼方法上都取逆运之理这一共同点来说明他们的一致性。他说：“错中有综，阴中反阳，金丹有象。在儒则谓明善复初，在释则谓摩诃般若波罗密。摩诃者，华言大也；般若者，华言智慧也；波罗密者，华言登彼岸也。以大智慧登彼岸，亦明善复初，還元返本之义。三教圣人，皆不外此逆运妙理。金丹有为之道，全以逆运，故曰七返九还金液大还丹。”

在刘一明看来，道教的“還元返本”，儒家的“明善复初”与释家的“以大智慧登彼岸”是相对应的，反映了三教在修道思想和方法上的一致性。

◎ 儒释道三教从不同角度、不同方面阐述了天地之同一大道，万物之同一天理，人生所求之同一终极境界，所以三教是互补的，是一体的。所以三教在根本上并不存在高低优劣之分。其教相即义理、修持方法之异仅是“随方而设，因人而用”，实为本同末异，同源异流耳。

◎ 作为一个道教徒，在宗教实践上，刘一明除了坚持以道教修行方法为主外，亦吸取了佛儒二家许多修行方法，使其同样具有明显的三教合一色彩。

◎ 三教合用，同求中道

在修行理念上，刘一明认为儒释道三教都具有共同追求“中正之道”的特点。“儒曰执中，道曰守中，释曰虚中。中之一字，乃三教圣人心法。所以修性命而成大道，千经万典，说来说去，只说这一字。……中也者，天下之大本也，亘古圣贤仙佛，皆从此中生出。其大无外，其小无内，……悟之者立跻圣位，迷之者万劫沉沦。”

三教之圣道，皆中正之道，如能把握修行，即可成圣成仙成佛。

◎ 三教合参，成就丹道

在刘一明所提出的整个修道过程中，炼己筑基也是最能体现三教合修的阶段，而在其后的几个阶段中，刘一明所提出的修炼方法主要是释道合修。当然，其在修命阶段中，以道教之法为主；而在修性阶段中，更多援用佛教尤其禅宗“明心见性”之法。

不管三教在修道中的地位和作用如何，也不论三教之法在修道中如何有不同的运用，在刘一明看来，三教都是对修行大道心法的揭示，他总是强调修道应三教之法同修互参，不可偏废，更不可把它们对立起来。正如他在一首咏修道的诗歌中所说：“修真诀，修真诀，说起修真要贤哲。三教圣人开明路，自是迷人不辨别。中庸本是圣贤道，法华原来佛祖辙，道德究为神仙传，总是知一万法灭。”

强调了三教都是圣人示人修道之至宝大法，最终旨归皆在“知一”，即明天地人生之本。然旨归虽不二，而功夫却不一，三教在修行中所侧重之功夫实有所不同。同为修心性，“儒家存心养性，道家修心炼性，释家明心见性。……夫所谓存心养性者，将欲行其道也；修心炼性者，恐有害其道也；明心见性者，乃欲会其道也。”

摘自刘红梅的《莲池大师的三教融通思想》

[编者注：作者为四川大学道教与宗教文化研究所博士]

◎ 莲池大师（1535-1615），法讳祿宏，字佛慧，俗姓沈，古杭仁和人（今杭州）。一生以“整饬行门，平治心地”为务，融汇禅教律净诸宗，以净土为归趣。在明末“三教合一”的大趋势中，莲池大师以佛教为本位，以华严的圆融精神融通儒道思想，为佛教修学提供了理论和实践上的指导。

◎ 莲池大师站在佛教的立场上，大力主张三教一家、三教同源。他在《山房杂录·诗歌·题三教图》中更是形象地道出了三教同源的思想：“胡须秀才书一卷，白头老子丹一片，碧眼胡僧袒一肩，相看相聚还相恋……想是同根生，血脉原无间，后代子孙情见离，各分门户生仇怨，但请高明玩此图，寻取当年宗祖面。”这里的“根”是真心、本性，万法皆从中而生，三教亦然。大师主张平等对待三教，释迦佛、孔子、老子都是圣人，他们

应世以不同的理论，教化不同根机的众生，圣人心同理同，三教自然血脉相连不可分离。然而，莲池大师认为三教固然同根同脉，却并不是漫无分别，就如同一家之中，自然有长幼尊卑亲疏，因此“佛明空劫以前，最长也，而儒道言其近；佛者天中天，圣中圣，最尊，而儒道位在凡；佛证一切众生本来自己，最亲也，而儒道事乎外。”

并从三教同说的“一”字上来辨三教之浅深不同，指出此“一”不是通一无别的：道家的“抱元守一”是不守万而守一，儒家的“一以贯之”则是以此“一”贯彼“万”，“万”与“一”是二不是一。而佛家言的“万法归一”，只有一，更无万，“万”与“一”是不二的。所以，儒道说“一”，那么这个“一”又归于何处呢？二家以“一”为至极，而佛教却超越了“一”。简言之，二家仍在分别、对待之中，而佛教则超越了一切对待。总的来说，莲池大师以佛教立场，判儒道二教圣人虽有悟处，但仍在凡夫位，而佛者是断惑、离生死、出三界的大圣人。三教圣人悟入的浅深层次不同，不能混滥。

◎ 莲池大师辩说儒者只见到小乘人的枯定，而未见到大乘佛法的定慧双修，“止见空如来藏，未见不空如来藏，又何况中道不居，空不空如来藏耶？”佛法以中道为第一义，即空即不空，非空非不空，是将世间、出世间统一起来的教法，“寂灭为体、万行为用”的佛法是与世间法绝不相违背的，相反，更有利于世间秩序的维持。因此，大师感慨“彼以为槁木，吾以为万树方春，彼以为死灰，吾以为太阳当午。”极力强调儒佛二教并存之无碍。

莲池大师主张舍弃儒家非佛与佛家非儒的做法，增进互相之间的理解。实在来讲，“儒与佛不相病而相资”，“不当两相非而当交相赞”。这是因为“凡人为恶，有逃宪典於生前，而恐堕地狱於身后，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。”大师认为二教都是圣人应机施設，教化群生，不必“歧而二之”。进一步说，二教各司其职，一主治世，一主出世，可以满足不同的社会需要，也不能“强而合之”。对于“圆机之士”来说，言儒言佛却无分别之心，是虽二而一的。既无分别心，又不碍二家事相上之用，是虽一而二的。因此，儒佛两家是二而一、一而二的。二之、一之皆无妨碍。

◎ 莲池大师吸取儒家伦理思想，更有佛教修行上的深意。佛教的主旨在于了生脱死，成就无上之佛道，但是“人道未全，焉知佛道。”所以，

佛教的修持是以人道为基础的，舍弃“孝养父母，奉事师长”等基本伦理而求佛道，无异于无根之树木，儒学学佛了生死的前提和基础。

◎ 《自知录》对儒家伦理思想的吸收也体现了莲池大师以净土为归的思想特点。净土宗修行以净业三福为总纲，一曰：孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。二曰：受持三皈，具足众戒，不犯威仪。三曰：发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。而《自知录》中集中反映儒家伦理思想的忠孝类、仁慈类和杂善类等即是净业初福的内容。可见，《自知录》亦有为净宗行人提供一个修行指南的意愿。其次，《自知录》采用功过格的形式，亦体现了对道教的融通。作为道教劝善书类型之一的功过格，在传统的天人感应思想和“承负说”的基础上，吸收了佛教的因果报应学说和儒家的伦理思想，通过罗列善恶行为、计算善恶果报的方法，以期达到自求多福和长生成仙的目的，其方法简单易行、便于推广。因此，莲池大师对道教第一部功过格《太微仙君功过格》加以内容上的改编，保留其中属于民众道德的部分，删去有关道教从事金丹药饵及符斋醮的条目，并增加了有关佛教伦理的“三宝功德”类。《自知录》的编纂既体现莲池大师对佛教传统的以黑豆、白豆计数劝善方式的继承和发展，也反映了他对明末大量流行的道教劝善书的认可和支持。

以道教功过格为形式，以儒家纲常伦理、佛教伦理为内容，以宣说因果报应、劝善止恶为宗旨的《自知录》，正是莲池大师融通三教思想并付之于实践的体现，也是明末“三教合一”的最好证明。在教化世人、导民向善这一点上，儒释道三教殊途同归。

摘自夏清瑕《憨山德清的三教一源论》

[编者注：作者系中国南京经济学院法律系博士]

◎ 在总结前人三教合一论的基础上，憨山德清以佛教之心性统摄儒、释、道三家，又以佛教人、天、佛三乘判设三教。他认为，三家皆由无我之体而达利生之用，止观则是三家了达无我之体的共同工夫，三教源流皆同，不同只在浅深而已。憨山在三教关系中坚持佛教的究竟地位，以人道作为佛法之基，表明晚明强劲的佛教世俗化的理论趋向。憨山的三教一源论不仅在三教关系理论上具有继承性和创新性，而且对晚明社会居士佛教

兴起之现实具有思想指导意义。

◎ 他就是打破儒、释、道三家互不相融或限于浅层交流的局面，从深层次上发掘三家内在关联。憨山进而宣称：“学佛不通百氏，不但不知世法，而亦不知佛法；解庄而谓尽佛意，不但不知佛意，而亦不知庄意。”“故尝以三事自勉：不知春秋，不能涉世；不知老庄，不能忘世；不参禅，不能出世。”后三句话也成为十七世纪后三教合一论的经典语句。

◎ 三教同源

以一心统三教 憨山对儒、释、道的深刻认识源于他在深山大泽中的“习静观心”。他说：余幼师孔不知孔，师老不知老；既壮，师佛不知佛。退而入于深山大泽，习静以观心焉，由是而知三界唯心、万法唯识。既唯心识观，则一切形，心之影也；一切声，心之响也。是则，一切圣人乃影之端者，一切言教乃响之顺者。

“习静观心”是禅宗反观内照的修行方法，憨山是从禅宗出发去洞彻三教之理的。禅宗的家法就是谈心说性，憨山则将禅宗的心法发挥到了极致。在他看来，禅即是心，天下万事万物，根在于一心，行在于一心，悟也在于一心。“观心”既是静思入定的一种方法，更是本体畅然明达的显现，是本我之心和天地之心合而为一的一种离念、离相的境界。因此，从本体之心来看，一切形皆是心之影，一切声皆是心之响，世上万物无不由“心”而得到体现，所谓“妙极于心而无遗事矣”。所以憨山说：“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所建立。”“故治世语言、资生业等皆顺正法。心外无法，故法法皆真。”不唯三教没有高下低贱、正道异端之分，世上一切有利于社会、民生的言论、技艺也都是正法，都有其存在的合理性。

◎ 从心性方面倡导三教一致并非憨山的独创，早在唐末，永明延寿就以心摄事理、以心统三教。宋契嵩则以“唯心之谓道，阐道之谓教”立论，进一步说明儒、释、道乃至百家皆是“心一”而“迹异”，皆是“欲人为善者”。在佛家理论体系中，禅宗把对佛的信仰转化为对自心的信仰是传统哲学由本体论向心性论转化的一个转折点，憨山将对三教的信仰统归于对“自心”的信仰无疑是彻底贯彻了禅宗“自信其心”之理论。与此同时，憨山一切从“心”出发也受到了儒家心学派的影响。

◎ 憨山以其隐含的湛然独存的“天地之心”和心学相通。正是从这

一角度出发，憨山认为，儒、释、道三教在文化功能上共同起到“防心”的作用。“三教之学，皆防学者之心，缘浅以及深，由近以至远。”此学者之“心”乃“贪欲之心”、“利益之心”、“恶心”、“坏心”，防心就是要使去掉“坏心”，使归于“善心”、“明心”。

◎ 依其防心之说，儒家可以使人远离物欲而恢复仁、义、礼、智之本性；道家比儒更进一步，能使人清心寡欲、澹泊无为，离人而入于天；佛使人了悟本来面目，出入人天，救度众生。三教之学都有净化人心的功用。

◎ 以三乘分三教

皆是“一心”之体现的儒、道、释三教何以有入世、忘世和出世之别？憨山运用了佛学“不变随缘”、“圆融行布”的理论模式来诠释本体与现象。他说：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。故曰：不坏相而缘起，染净恒殊；不舍缘而即真，圣凡平等。但所施设有圆融行布、人法权实之异耳。

◎ 圆融即是从本体的角度而言，则“一切诸法但是一心，染净融通，无障无碍”，三教自然平等如一。行布即是从“现象”的角度来看，则“十界、五乘、五教理事因果浅深不同”。十界、五乘、五教有修进、因果、浅深之不同，三教自然也有修进浅深——入世、忘世、出世——的差别。憨山进而以佛教的五乘来判分儒、道、释，认为，孔子是佛教中的人乘之圣，故奉天以治人。人乘以修五戒为本，儒家的仁、义、礼、智、信五常即相当于佛之五戒。老子乃天乘之圣，以上品十善及有漏禅九次第定为本，故“清净无欲，离人而入天。”释迦为最上之佛乘，超凡圣之圣，“故能圣能凡，在天而天，在人而人，乃至异类分形，无往而不入。”释迦之高于孔子和老子，在于他既能超圣越圣又能成圣成凡，在天而天，在人而人，能现十界形，“应以何身何法得度，即现何身何法而度脱之”。如此看来，孔子、老子皆是佛的应化之身，佛经中有“或边地语说四谛，或随俗语说四谛”，憨山认为，孔子和老子是人天乘随俗而说四谛者。这样，儒、道统一于佛，却又有其各自的职能。

◎ 憨山认为，孔子、老子、释迦之学都是以“破执”为为学之道，三教之归皆在于“遗情破执”。孔子能破前六识分别邪妄之思，却执著于七识生机之体，故执著于儒者为因缘所固；老子能破七识，却又执著于八识精明

之体，故执著于道家者堕自然之中。——两者皆“未离识性，不能究竟一心”。“唯佛则离心意识”，故曰：“本非因缘，非自然性，方彻一心之源。”

◎ 憨山以三乘、八识判分儒、道、释，将儒、道融入佛的怀抱，由于佛法的开权显实，憨山认为，三教并无高下贵贱之分，只是对根机浅深之人的不同说法，所以，三者应相资为用。正如世尊斥声闻、缘觉二乘为焦芽败种，佛非“呵二乘之本，呵二乘之迹，欲其舍小而归大”，庄子“非尧舜、薄汤武、诋孔子之徒，非诋孔子之学，诋学孔子之迹者”。

◎ 以工夫、体用圆融三教

憨山以一心统三教，以三乘分三教，又从工夫入手，详细阐释三教体用关系，彻底显示三教同源之论。

所谓“体”，指无我之体，就是破除我执后所显现的空明、广大、容包一切之本体；“用”指利生，由无我之体涉足世间即可利益众生。憨山指出：“三教圣人教人，俱要先破我执，是则无我之体同矣。”“由无我方能利生、经世”，故三教“体用皆同，但有浅深小大之不同耳”。

无我之体的体现就是破我执。憨山认为，三教尽管有功能上的差异，但均以破我执为主，而破我执的工夫由止观而入。我们知道，憨山对儒、释、道三教的融通得益于他在深山大泽的“习静观心”。所以他认为，对三教的洞察也要从工夫入手，此工夫就是佛家的止观。憨山言：“五教五乘进修工夫，虽各事行不同，然其修心皆以止观为本。”

止观是佛教修行通用的方法。止即禅定，观即智慧，止观即通过禅定而获得般若智慧。憨山将“止观”运用到儒、道二教，认为孔子和老子著作中都有大量有关止观工夫的论述：孔子曰“知止而后有定”，曰“自诚明”，曰“明明德”。止、明即是止观之意，这就是“人乘止观。”老子有：“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”，“万物并作，吾以观其复”。庄子有：“莫若以明”，“圣人不由而照之于天”，“人莫鉴于流水而鉴于止水”，“唯止能止众止也”，“大定持之，至若百骸九窍，赅而存焉，吾谁与为亲”，“咸其自取，怒者其谁耶”，等等。观、明、照、鉴、止、持、取等也都是止观的工夫。憨山言：“佛言止观，则有三乘止观；若孔子，乃人乘止观也；老子乃天乘止观也。然虽三教止观浅深不同，要其所治之病，俱以破我执为第一步工夫。”不仅是三教，我执也是人类面对的共同问题，“以其世人尽以‘我’之一字为病根，即智愚贤不肖汲汲功名利禄之场图为百世子孙之计，

用尽机智，总之皆为一身之谋”。小而言之，“我执”是以自我为中心，是执著于一己之私，使本体遮蔽，精神不得自由。憨山认为，这是一切罪恶、堕落、痛苦之本：“诸苦所因，贪欲为本，皆为我故。”大而言之，我执则是人类中心主义。尽管憨山固于自身的学识和环境未能就后者展开议论，但他的思考无疑为现代人反思工业文明提供了有力的借鉴。憨山认为，孔子作为名教之宗主无疑看到了我执所带来的社会问题，但孔子对大多数中下根人未敢轻言破我执，只对高足颜渊说了克己，对其他中下根人则是从正面加以提升，以正心、诚意、修身作为破我执的入道工夫：“然心既正、意既诚、身既修，以此施于君臣父子之间，各尽其诚，即此是道。”这些都是为所谓名教而设。至于绝圣弃智无我之旨，憨山认为，那是孔子工夫既深之后的自家受用境界，孔子未敢轻易举于人，唯引而不发。《论语》中“若圣与仁，则吾岂敢”、“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也”。这些都是孔子引而不发之暗语，唯有进入一定的境界，才能体会其中奥义。但是，孔子在阐释做人之准则时又以克己、毋意、毋必、毋固、毋我诲人，使孔子破我执之意“肝胆毕露”。憨山言：“己者，我私；意者，生心；必者，待心；固者，执心；我者，我心。克者，尽绝；毋者，禁绝之辞。教人尽绝此意、必、固、我四者之病也。”由于世人被意、必、固、我四病缠绕，“故不自在，动即是苦”。孔子见世人病根在此而不自知，“故设教使痛绝之”，“即此之教，便是佛、老以无我为宗”。在孔子自己，因为已破意、必、固、我四病，故能“虚怀游世，寂然不动。物来顺应，感而遂通。用心如镜，不将不迎。来无所粘，去无踪迹。身心两忘，与物无竞”。老子有“贵大患若身”，“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”，庄子有“圣人无己，神人无功，圣人无名”，此明确显示道家破我执之渊源。佛法之根本更在于破我执：“至若吾佛说法，虽浩瀚广大，要之，不出破粗细我法二执而已。二执既破，便登佛地。即三藏经文，皆是破此二执之具。”所谓粗细我法二执，指分别我法二执和俱生我法二执，是修证过程中要破除的各种微妙障碍。唯佛才能破粗细二执，孔子所破意、必、固、我四病相当于佛法所说的粗执，仍有多层执著未破，但“世人不知，将谓别有玄妙也”，不知玄妙也是要破除的。老子高出孔子之处在于，孔子只对颜渊等少数利根人讲克己、毋意、毋必、毋固、毋我，而对大多世人则是以正心、诚意、修身等立论，以使之贴近圣人而远离我执，而老子则“专以破执立

言，要人释智遗行，离欲清静”。憨山认为，老子所释之“智”乃“私智”，即孔子之“意”；所遗之“形”乃孔子之“固我”，所离之欲即孔子之“己私”；“清静”就是“廓然无碍”如太虚空，乃孔子之“大公”。“是知孔、老心法未尝不符，第门庭施設，藩卫世教，不得不尔。”孔、老心法相符，佛老心法也未尝不相符！憨山因此确认：“孔子专于经世，老子专于忘世，佛专于出世。然究竟虽不同，其最初一步，皆以破我执为主，工夫皆由止观而入。”

◎ 儒、释、道三教皆以止观工夫而破我执，无我之体同，由其体而显出的用也同，此“用”就是利生、经世之“用”。然而，儒之经世、道之忘世、佛之出世已成为普遍认同的三教功能，何以忘世、出世也是利生、经世？憨山认为，这首先要破除人们对“忘世”和“出世”理解的偏执、狭隘以及随之而来的先入之见的误导。在他看来，所谓入世、忘世、经世的划分，只是人们执著于孔子、老庄、释迦之迹而失去其本质所在的一种想当然的区分方式。实际上，由无我之体开出的皆是利生，皆能经世，“无我”与“利生”并不是相对待的两个范畴，而是相互关联、互相补充、一体两面的同一体。

◎ 憨山以入世、忘世、出世作为儒、道、释的经世方法，表面看起来似乎并未脱出以儒治世、以道治身、以佛治心的传统藩篱，但实际上却隐含着对三教关系论全新的诠释。在传统的阐释中，三家以各自的功能平行地改造着社会和人生，仅仅在其有利于扬善惩恶这个终极点上交融，但三者之理论则水火不融。而在憨山的诠释中，由于三家在以“无我”与“利生”之体、用上不二，所以三家的理论本身就是圆融的、一体的。在憨山这里，三教同源、三教一体似乎更能表达三教合一的完整意思。儒能治世，也能治身、治心；佛不仅是治心的，也可以治世。如此看来，无论是学儒、习道或入佛，只要掌握其中的真谛，并无内外之分。并且，三者只有相辅相成才能被更好的掌握。所以憨山言：愚尝窃谓，孔圣若不知老子，决不快活；若不知佛，决不奈烦。老子若不知孔，决不口口说无为而治；若不知佛，决不能以慈悲为宝。佛若不经世，决不在世间教化众生。……后世学佛之徒，若不知老，则直管往虚空里看将去，目前法法都是障碍，事事不得解脱；若不知孔子，单将佛法去涉世，决不知世道人情，逢人便说玄，如卖死猫头一样，毫无用处。

◎ 憨山以人道为佛法之鎡基，以佛法不离世法，旨在表明，学佛之人不应该远遁山林，于世间之事不闻不问，而应该充分发挥大乘菩萨精神涉俗利生。这是憨山论述三教一源的目的之一，也是他试图复兴晚明佛界努力的主题所在。

◎ 憨山三教一源论的特点与意义

憨山的三教一源论有两个明显的特点：其一，在继承了传统三教心性相通的基础上进一步以佛家心性理论为基础将儒、道二教统摄在佛教五乘之内；其二，将传统儒家治国、道家治身、佛家治心的分工说、归善说统一于利生之中，以利生作为三教明体达用的共同旨归。

◎ 憨山将三教统一于佛教五乘，以无我作为三教共同之体，以止观之破我执作为共同的入道工夫。尽管我们也可以从元代全真道的三教调和论中看到这一理论的雏形，但如此系统地阐发还是首次。从内容上看，尽管憨山以人乘指儒家、天乘指道家、佛乘为佛家，并以佛为究竟，判设中不免带有浓厚的层次论色彩，但以无我作为本体之心的展开和畅明的前提，使本体之心恢复到本真状态或本然状态，无疑触及到了中国心灵哲学的本质，这一本质就是对自我的超越。

中国哲学之境界说，其着重点在于重视并强调实践修养工夫，而不是偏重于理论思辨。从某种意义上来说，儒、释、道所体现的超越自我的境界也是功夫境界。憨山以“止观”作为三家共同的工夫修养和破我执的入门，自然也触及到了中国哲学在躬身实践中去体会、把握本体的精髓。宋明理学即以“主敬”、“守笃”作为体验“仁”之境界的修养工夫，老子的“致虚极，守静笃”、庄子的“虚静恬淡”都是提倡“静”，以离形去知而体验心中之道。憨山以佛家止观将其概括、融摄，更进一步提高了境界与功夫、目的与方法的统一性。

◎ 憨山认为，三教皆以利生为旨归。佛教之受到儒家文化的排斥，最重要一点莫过于它的出世性和它对儒家士大夫“为天地立心，为生民立命”的价值观的冲击。因此，历代以来，排佛的儒家都以佛教不能有利于民生而作为口辞，佛家为回应这一挑战，则极力宣称自己是专治人心，乃为治之本。这一立论虽然有其价值，但治心、治身、治国的分工说无疑将三家割裂了开来，虽能调和而不能圆融，三家分庭抗礼之势有增无减。憨山以“利生”作为三家共同之用而不明分其职能，一方面旨在表明，佛教并非只

是自我受用，其最终旨趣也在于涉俗利生，从而回应了儒家的挑战，另一方面又使三家在功能上得到了统一，三家的交融性进一步深化。由于憨山将人道作为佛法之基，这就使得“利生”这一概念不再只是宽泛的意义，而具有向现实人生靠近、在物用人伦中实现的特征，直接促进佛教的入世化。

如果说，上述两个基本特点只是从理论的继承性和创新性角度在历史层面展开憨山三教同源论的意义的讨论的话，那么从憨山所处晚明文化现实层面理解憨山三教同源论的理论和现实意义同样十分重要。

◎ 和历史上任何一个佛教兴盛的时期不同，晚明佛教兴盛带有明显的佛学主流化倾向。晚明有大批士大夫逃禅、入禅，但骨子里的儒家经世思想和心灵上对佛家出世的渴求始终存在着矛盾，如何处理在世和出世间的关系、为他们提供心理依据和理论指导显得十分重要。憨山“佛法不离人道，佛法为三乘究竟的”的三教同源论无疑既满足了居士们在家孝亲、尊长、忠君又可在佛法中寻求心灵适意的需求。由于佛法与世法圆融无碍，使得憨山可以根据不同人的偏执而加以指导。例如，对于士大夫入禅者，他以“忠于法门，孝于师亲，其志一也”化解他们内心的矛盾；对于那些流于狂禅或寂灭的居士，憨山向其开示佛法利生根本：“世之士绅有志向上留心学佛者，往往深思高举，远弃世故，效枯木头陀，以为妙行。殊不知……吾佛所贵在于自利利他。”针对那些忘情禅趣的士大夫，憨山告诫他们：“不修五常，不能持戒。”由于憨山将孔子视为佛教五乘之中的人乘，因此他告诉士大夫，儒学也是上乘之法，不必汲汲于禅，所谓：“儒生有志于道者，独向禅中求做工夫，却不知念兹在兹便是上乘初地。”显而易见，憨山的三教同源论无疑为晚明居士佛教的复兴提供了理论基础。

摘自《中国文化精神发展的五个时代》

◎ 隋唐时期，印度佛教与中国古典智慧相结合完成了中国本土化，形成了中国式佛教，而慧能大师又把这种中国式佛教进一步转化为禅宗。从此，中国大地上诞生了中国思想文化史中最璀璨的奇葩——禅。禅超越了原有的佛教，融合了以儒释道三家为主的文化精神，进而形成了气势恢弘、包罗万象的中国特有的禅文化体系；中国文化的特质在禅，禅是地地道道的中国先贤心髓的结晶。

◎ 六祖慧能大师顺应了儒佛道合流的总趋势，倡导众生皆有佛性、皆可顿悟成佛，对传统佛教的教理、仪式和修行方式等进行了彻底的变革，使佛教发生了根本性的变化，进而也在思想文化领域引发了一系列意义重大的变革和突破，真正完成了中印文化的交融，使佛教彻底简易化、完全中国化了。严格的说，六祖慧能是把中国化的佛教又变成了禅宗，而不是把印度佛教变成中国的佛教。禅宗成了中国佛教与中国文化乃至世界文化宝库中最灿烂、最迷人、最有富有意义的思想，也成了后世思想家、文艺家、改革家等有志之士取之不尽、用之不竭的精神源泉，形成了具有无穷活力的禅文化系统，这是中国文化史上又一次最大的思想解放。

中国学问的高峰和精髓都体现在佛学中，而禅更是佛学精髓中的精髓。李翱深深意识到，儒学要再度兴起，必须寻找新的历史契机。他问道于禅师，自觉地以禅理证心，即用佛家的方法来修养儒家的心性。其《复性书》三篇，本于孟子性善说和《中庸》性命说，融于禅宗“见性成佛”思想和“无念为宗”修习方法，创造性地从思想理论上援佛入儒、以儒融佛，形成了与佛相通的“去情复性”之说。认为《中庸》是“性命之书”，其“天命之谓性”揭明性命之源。“百姓溺之而不能知其本者也。”

◎ 《朱熹年谱长编》书里记载了朱熹十七岁时，便向大慧杲禅师的弟子道谦开善等高僧问道学禅。在南宋的时候，宋明理学是儒释道三教合一、援佛入儒的产物，整个根柢以禅为主。

摘自宋志明《安顿价值 培育精神》

◎ 国学所提供的精神资源主要是儒释道三家。三家互补，共同培育中华民族精神，铸就中国人的民族性格。

◎ 儒释道三家从不同的角度提供精神动力，帮助人们追求人生理想境界，也就是追求真、善、美的境界。儒释道三家以各自的方式追求真、善、美，促使中华传统文化形成鲜明的特色。

◎ 儒释道三家都重视人生与道德的关系，强调心性修养的必要性。儒家用“礼”来约束人的行为举止，用“诚意”、“正心”、“慎独”来规范人的内心世界。道家则以虚寂守静来开发人的自然本性，主张排除杂念的干扰，求得心灵的宁静。佛教则要求人们在心中“念”才起之时，就立即

遏制住，不让它生起，从而保持内心的清静。由此可见，重视人生道德，关注心性修养，乃是三家成就理想人格的根本之所在。

◎ 通观儒释道三教，一般就个性而论，强者往往尊崇儒，智者往往笃信道，慧者往往推崇佛。在人生的不同阶段，儒释道三者都可以满足不同的精神需求。就一个社会而言，当其蒸蒸日上之时，往往视儒家学说为典范；当其陷入困境之时，往往也会从道家或佛教那里寻求解救问题的智慧。在中华民族精神的形成和培育过程中，儒家的仁、礼、忠恕、中庸等思想，形成了中华民族温和谦恭、彬彬有礼、刚毅进取、自强不息、吃苦耐劳、勤俭持家、乐观向上的优良品质，造就了许多富贵不淫、贫贱不移、威武不屈的仁人志士。道家的自然无为、雌柔不争、功成名遂而身退等思想，赋予了中华民族潇洒飘逸、高风亮节、绝尘而超俗的风骨，造就了许多清新典雅、仙风道骨的“采菊之士”、“竹林饮者”。佛教“慈悲平等”、“自觉觉他”、“去恶从善”等思想，也深深地影响了中华民族的性格，培养了中华民族善良、宽容、奉献、无畏的性格内涵。

摘自方盛良《融通：从思想到文学》

——以方以智《和水中雁字诗》为中心

[编者注：作者系安庆师范学院中文系]

◎ 方以智作为明清之际重要的思想家，其三教合一的思想体系早已为学界所认识。

◎ 虽论述角度不同，但三教贯一。方以智意识到传统文化遗产虽不尽相同，但都有其独特的价值，只有公允持平地面对，方可为我所用，”三教百家，有开必先，一切不相坏而大成集之。……吾则有此药笼耳”，表达了“他会通三教百家以图集大成之愿望。他认为万物轮回变化，一以贯之，大中见小，小中见大，对儒释道不可偏执一方，即“今而后儒之、释之、老之，皆不任受也，皆不阂受也”。他说：“太极也，精一也，时中也，混成也，环中也，真如也，圆相也，皆一心也，皆一宗也，因时设施异耳。”“太极”、“精一”、“时中”均出自儒家经典，“真如”、“圆相”出自佛家，“混成”、“环中”语出道家经典。这三组概念分别源自儒佛道，本用来表

达各自不同的思想，但在这里被方以智化合为一。惟恐他人不明白，他进一步生动形象地表述道：“孔子复生，必以老子之龙予佛，佛入中国，必喜读孔子之书，此吾之所信也。”可以说，融通三教是《东西均》哲学思考的一个极为重要的内容，“和诗”正是这一哲学思考的文学传达。

◎ 施闰章感叹方以智“以为《易》理通乎佛氏，又通乎老庄”。方以智曰：“佛生西，孔生东，老生东而游西，而三姓为一人。……溯其原同，则归于《易》耳。”这证明方以智确信，《易》不仅与三教相通，而且统领三教。

摘自《三教合一的倡导者》

◎ 佛教渐渐进入一个中国化的过程。而傅大士正如日本学者忽滑谷快天在《中国禅学思想史》中所述：“梁武帝时代，僧副、慧初等，息心山溪，重隐逸，小乘之弊犹未能去。独傅翕超悟大乘，出入佛老，感化及于后世禅教者，翕一人也。”说明傅大士在佛教中国化过程中的作用。佛教要中国化，离不开中国本土的“道”和“儒”，尤其是儒学影响很大。梁武帝用行政命令宣扬佛教，给佛教大开方便之门。不过即使如此，佛教要发展也离不开中国文化的儒、道之根基，要和他们互相融合，互相吸收。傅大士第一次上书皇帝，即提出上中下三善，即治国的三种对策。所谓上善般若（佛）、中善“儒”。下善施政，也是基于当时实际情况出发。

◎ 傅大士倡导三教合一，楼颖著的《傅大士录》中也讲得很清楚：

大士一日，顶冠、披衲、跣履。帝问：“是僧耶？”士以手指冠。“是道耶？”士以手指履。帝曰：“是俗耶？”士以手指衲衣。遂出。故今双林寺塑大士像。顶道冠身袈裟，足极履，仿此迹也。

南怀谨先生说：“傅大士以道冠、僧服、儒履的表相，表示中国禅的法相，是以“儒行为基，道学为首，佛法为中心”的真正精神，配上他一生的行径，等于是以身设教，亲自写出一篇三教合一的绝妙好文。”

儒学是入世的学问，以做人治世为目的，便以“格物、致知、忠诚、修身、养性、齐家、治国平天下”为己任。至于学佛修道也离不开人世间，而且这是做人立身处世的基础，但是没有佛家的慈悲心肠是不能容物的。“有容德乃大，无欲性则刚”，德大至刚是一位金刚菩萨了。至于道家讲清

净无为，宁静致远，理论少而智术多，没有道家的脑筋，很难制服一些混世魔王，他们从无为中显现有为，利于逆取。所以人们说“开国以道，治国由儒”，这些都是“世间法”。而佛家是要出世的，要了脱生死，超凡入圣。所谓三教合一，是指要有佛家的居心，用道家的智术和儒家的伦理，才不会走入偏激的途径。傅大士时代形成的中国文化，千百年来一直支配着中国的社会和中国人的意识形态。宋朝王安石做宰相，他的厅堂里挂了一幅傅大士的画像，上面有佛印禅师题的一首赞诗：

道冠儒履释袈裟，和会三家作一家。

忘却兜率天上路；双林痴坐待龙华。

从这里，我们可以看出，傅大士合并三家为一家的主张，在我国历史上，确曾发生过重大的影响，甚至是我国传统文化精髓中的一部分。

摘自《国学碎语：儒释道三教异同论》

◎ 西方学者评出“东方三大圣人”，第一是老子，第二是孔子，第三是六祖慧能，正好代表了中国三教：以孔子为代表的儒教，以老子为代表的道教，以禅宗六祖慧能为代表的中国佛教。

◎ 经过长期的演变之后，儒、释、道三家已经互相渗透、互相同化，某种程度上已经“三教一体”了。少林寺有一个供奉释加牟尼、孔子、老子的地方，对联是：“百家争理，万法一统；三教一体，九流同源”，少室山还有一幅对联：“才分天地人总属一理，教有儒释道终归一途”，概括得很到位，也就是说我们可以从不同的方向出发，但最终我们能达到共同的目标。

◎ 从对个人的修养角度来说，三教说法不同，但劝人为善和劝人向上的精神是相同的：儒家是“修身、治世、平天下。”道家是“养生、遁世、穷万物。”释家（佛家）是“见性、救世、通万有。”这三句话是我自己的概括，不一定准确，但是我想这样可能好记一点。

◎ 还可换一种比较方法，儒家叫做“正心”，释家讲究“明心”，道家追求“炼心”。在这背后，儒家讲“治世”，道家讲“治身”，佛家讲“治心”。

再换一个角度来说，三家对世界的概括，儒家讲的是“未知生焉知死”、

“独善其身，兼济天下”，不要去着迷于云里雾里的事情，而要重视现世的修炼；道家讲的是“穷尽变化”，努力了解世界和社会的变化规律；佛家则讲“缘起性空”，不要被外部世界纷纷扰扰的现象所迷惑。

◎ 如果极而言之做一个简单小结，则儒家比较重视一个人的行为规范，讲的是社会的“游戏规则”，道家比较重视方法，讲的是“游戏技巧”，释家比较重视内在修养，讲的是“大智慧”。总之，儒释道三家对世界的研究尽管有一些差异，但总的都是提倡从研究自己开始，也就是从主观、内部的修炼做起，然后进而研究社会和世界，使自我成为一个高尚的人、智慧的人，从这个基本精神来说，儒释道三家三教都是中华文化的精髓或“蜂王浆”，是对现代人也大有裨益的学问。

摘自齐东废人《儒、释、道三教合一》

◎ 相同的思想渊源——佛教、道教、儒家三教合一的“信仰”。

明清时期的民间教门在当时三教合一的社会思潮和民间教门统影响下，将儒家的纲常伦理，佛教的劫变、来世观念，道教内丹派的修炼理论和方法融合在一起，形成以“真空家乡”（天国）、“无生老母”（最高神）为核心的三教合一的民间信仰。

第四章 三教合一的展望

摘自叶小文《刍议儒释道之“和”》

[编者注：作者系国家宗教局局长]

◎ ……儒、释、道中，就有丰富的“和”的内涵、和谐之道，值得我们去推敲、发掘和扬弃，使其与时俱进，与时俱丰，与时俱鲜活、亮丽。

◎ “和”是中国历史文化的特征向量，古代先哲的生命信仰和思维基础。儒释道中之“和”，可谓“家家持荆山之玉，人人握灵蛇之珠”。

◎ 儒学之“和”

儒学是中国传统文化的主干和基础，“和而不同”则是儒学所肯定、倡导和追求的一种理想境界。“和同之辨”古已有之，孔子加以总结，提出“君子和而不同，小人同而不和。”……对“和”与“同”的不同态度，竟是君子和小人的分野。

以“和而不同”为主线，儒学追求的“和”似可概括为三个层面：

第一层面：以“和”对“多”，集散成大。

第二层面：以“和”制“合”，平衡互补。

第三层面：“和而不同”，美美与共。

丰富内涵可为今用。如果说“和而不同”是主线，“仁爱”则是儒家贵和哲学的灵魂和源泉。发掘儒学之“和”的丰富内涵，有助于全面促进社会和谐，即：泛爱万物，树立天人一体的宇宙观；协和万邦，树立天下一家的人类观；政通人和，树立以民为本的政治观；厚德载物，树立多元一体的民族观和文化观；诚信正直，树立义利统一的道德观；慈孝恩义，树立家道和顺的家庭观；成己成物，树立崇德广业的人生观。（参见牟钟鉴《儒学与社会和谐》）

◎ 佛教之“和”

佛教在中国历经两千年的发展，具有鲜明的中国文化特色，其中氤氲着“一团和气”，蕴涵着一股“和风”。

佛教之“和”，比较突出的有：

基于缘起论、平等观，提出“和”与和平的思想。“诸法因缘生”，缘起论是佛教思想的基石。“缘”为结果所赖以生起的原因、条件，“起”乃生起。缘起就是指一切事物的产生、发展都是有原因和条件的，一因不能生果，世间万物都处在多种因果相续相连的关系之中，都息息相关。也就是说，每一事物、每一个人的存在都有其不可替代的独特的价值，万事万物都是一种和合共生的关系。在人与人之间关系上，佛教主张“自他不二”，就是从缘起法则观察人与人、人与社会的关系，认为每个人的生存都有赖于他人和社会。人与人互相依存，密切关联。“于诸众生，视若自己”（《无量寿经》）。“无缘大慈、同体大悲”，佛教视一切众生如现世父母，因此，提出“庄严国土、利乐有情”的主张和“报恩尽分”的天职思想，主张营造理想和谐的社会环境。在缘起论的基础上，还形成了佛教的平等理念，成为佛教和平思想的重要基石。和平从平等中确立，和平来自于平等，“是法平等，无有高下”（《金刚经》）。平等意味着强弱、富贫、大小、上下彼此之间的互相尊重，意味着建立互信与合作。平等致“和”，平等就能够互相慈悲为怀，使互相之间能够理解、谅解、宽容，而不至于兵戎相见，有助于化干戈为玉帛。

基于“依正不二”，主张人与生存环境相和谐。“依正”二字乃“依报”、“正报”的略称。“正报”指众生乃至诸佛，即生命主体；“依报”指生命主体所依赖的国土，即生存环境。依正不二，是佛教中诸不二法门中特别重要的一门。用现代语言表述，就是生命主体与其生存环境密切相关、同一性。这是佛教处理主观世界与客观世界关系、人与自然关系的基本立场。由此出发，佛教对生存环境十分爱护，主张草木非情皆有性，应像爱护有情众生一样加以爱护。因此，中国佛教素有育林护山、绿化环境的优良传统，至今尚可见寺院多是林木扶疏、景色宜人。

基于“心净则佛土净”，提出“心灵环保”。佛教认为只有内心平和与安定，才有外在的和谐与安宁。内有不和（不平）的心因，外有不平（不和）的事缘，彼此相互影响，推波助澜，才会形成种种冲突、暴力和战争。中国化的佛教——禅宗认为，外部的“净”来自心“净”，外在的“和”来自心“和”。六祖慧能质疑道：东方人造了孽、作了恶，希望解脱到西方的极乐世界去。那么西方人造了孽、作了恶怎么办呢？他要往哪里去呢？故，

反对向外求“净”、求“和”，主张“心净则佛土净”（《维摩诘经》），只要心干净了，佛就在心中。正是以此为据，海峡两岸佛教界在人们倡导自然界生态环保的基础上，倡导人类自身的“心灵环保”，要以内心的平和与安定，来带动外界真正的和谐与安宁。（参见圣严法师《禅学与心灵环保》等）

基于“教规双运、解行并重”，强调僧团奉行“六和敬”的规则，即：身和同住、口和无诤、意和同悦、戒和同修、见和同解、利和同均。对我们的启发是，构建和谐社会，不能空喊，而要以坚定的信念为前提，寻找一切可能之方式和手段，甚至形成规则和制度。

……

◎ 道教之“和”

中国土生土长的道教以“道”为最高信仰，倡导人们信道、修道、行道，一切以道为事。而道之最根本的属性就是生成容纳万物、自然平和无私、无为柔弱不争。然而，天地万物从哪里来的？老子认为“道生一，一生二，二生三，三生万物”。但这个“道”，是“一阴一阳之谓道”，即“负阴而抱阳，冲气以为和”的“道”，其中蕴涵着丰富的“和”的理念。

◎ 和谐的人类健康思想。在所有宗教中，可以说道教最为肯定人生命本身的价值，贵生乐生、锲而不舍地追求长生。在道教最早的经典《太平经》中已有“乐生最善”的思想。“人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也”，相信“我命在我，不在天”。在以后的发展中，更是追求“性命双修”。“性”指人的灵明慧觉，即心性；“命”指人的气血生身，即生命。“性命双修”就是要同时进行心理和生理的炼养，使精神生命和生理生命共同健康，达到身心和谐。另外，道教还讲求心物和谐，不为物役，不被自己创造的知识、财富和权势所迷惑和役使，不因贪图名利和物质享受而使欲望无限膨胀，以至丧失了内心的和平安宁和淳朴本性。因此，主张“心明于物外”。

和谐的治国安邦思想。《太平经》以“三名同心”表达了治国之道中的和谐理念：“元气有三名：太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人……人有三名：父、母、子。治有三名：君、臣、民。”鉴于自然界和人间社会各层次的事物，皆包含阴、阳、和三种基本要素，只有阴阳相须、以和为贵，万物和社会才能有序和谐；以中和之道，君、臣、民三者和谐共处，“三名同心”，构成一体，方可达太平盛世。道教反对使用武力，认为“兵者不

祥之器”，“兵之所在，荆棘生焉”。道教“致太平”的政治理想，“无为而治”的治国方略，曾为历史上不少君王所推崇。汉初以“黄老无为”、休养生息思想治国而达“文景之治”，即为其成功典范。

和谐的环境保护思想。道教认为，宇宙间有四大根本：道、天、地、人，其中以人最有智慧、灵气。那么，人类该如何处理与自然万物的关系呢？道教提出“道法自然”的基本准则：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，意即人类虽为万物之灵，也要以地为法则，保护其生存的地球；地以天为法则，尊重宇宙的生息；天以道为法则，遵循客观规律；道以自然为法则，维护宇宙生长变化过程的自然本性。“一切有形，皆含道性”，天地万物都来源于“道”，都有按照道赋予它的本性自然发展的权利。人作为宇宙共同体中的一员，应“辅万物之自然而不敢为”，用心去体会世间万物相互联系、依存的统一性，维护其和谐之美，世界才会有生机。所以要“慈心于物，恕己及人”（《抱朴子》）。

道教之“和”，紫气东来。老子提出“知和曰常，知常曰明”，庄子提出“太和万物”，实现社会和谐，建设美好社会，始终是道教为之不懈追求的社会理想。这种“和”的思想包括了和谐、和睦、和平、和善、祥和、中和等含义，蕴涵着慈爱和同、和以处众、和衷共济、和而常通、政通人和、内和外顺等深刻的处事哲学、人生理念和“致太平”的社会理想。以“太和万物”为基础的道教伦理道德观念中，保存了许多中华民族的美德，如以德为本、以德为行，抑恶扬善、上善若水，孝敬父母、敬老恤孤，施药治病、怜贫悯疾，助人为乐、助学兴教，谦虚谨慎、慈俭济人，热爱自然、保护环境，劳动自养、自食其力，淡泊名利、和光同尘，等等，显然都于我们今天构建和谐社会有益。道教在中华民族构建和谐社会的新时代，也要紫气东来，用东方之祥瑞和气缓和世界“文明的冲突”；虚怀若谷，以江海之博大胸怀再树新时代的“道教之真精神”。

◎ 兼收并蓄与内涵深化

“和”并非只在儒释道中。中国传统文化中蕴涵着丰富的“和”的思想。早在三千多年前，甲骨文和金文中就有了“和”字。西周时期，周太史史伯提出“和实生物，同则不继”的观点。到了春秋战国时期，诸子百家更是经常运用“和”的概念来阐发他们的哲学思想和文化理念。中国传统文化中的“和”的精神，是一种承认，一种尊重，一种感恩，一种圆融。

“和”的基础，是和而不同，互相包容，求同存异，共生共长。“和”的途径，是以对话求理解，和睦相处；以共识求团结，和衷共济；以包容求和谐，和谐发展。“和”的佳境，是各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。

◎ “和”并非唯我独有。将视野拓展开来看，提出“和谐为美”之看法的先贤，在从公元前到现代的西方众多贤哲中比比皆是。黑格尔说：“比单纯的符合规律更高一级的是和谐。和谐是从本质上见出的差异面的一种关系……各因素之中的这种协调一致就是和谐。和谐一方面见出本质上差异面的整体，另一方面也消除了这些差异面的纯然对立，因此它们的互相依存和内在联系就显现为它们的统一。人们常谈形状、颜色、声音等等的和谐，就是采取这个意义。”中国儒释道之“和”论，也需要在兼收并蓄中存在和发展，取开放而弃封闭，既不排斥横向的相互补充，亦不拒绝纵向的自身拓展：上承当年诸子百家之精华，下采今日世界文明之众长；内及修身，外以治世，融于整体，交映生辉。

◎ 不断充实和丰富中国文化“和”的内涵。今天的中国，对外奉行以邻为善、和平共处的外交政策，对内构建和谐社会，推进祖国和平统一大业。中国的发展是和平的发展，中国的崛起是和平的崛起。一团和气正在华夏上空升起，一股和风正在神州大地吹拂。当然，这还只是开头。我们要对着西方“和”气东来，向着世界“和”风西送，也还只是意愿。因为“和”的本身，就只是开头——一个重要的、对意境营造的开头。就文明构成看，“和”还只是一种状态、一种局面，而不是终极价值。比如，不同的笙管一齐吹奏，只要“和谐”，便可达到悦耳动听，也就是美。但那是结果而非原因，和谐之美，深究起来，需要每根笙管保有各自的乐谱和旋律。今天中国的文化复兴或文明依托，还匮乏作为人生导引、民族精神的乐谱。从这个意义上讲，我们面对西方源自古希腊和希伯来传统的人文理性与基督教文明，中国的文化复兴，无论儒释道之“和”，抑或是新创价值，从根本上说，还不得不呼唤自我的乐谱，也就是呼唤本土的作曲。……不断充实和丰富中国文化“和”的内涵，世界才能真正为中国文化的“和”所感动，所折服。

◎ 在多元化的世界里，认准先进文化的方向，保持和发展民族文化特性，着力弘扬它契合时代的智慧，实现我们的“文化自觉”，为世界文明作出新的贡献，这应当是历史悠久、博大精深的中华文化一定能解决好的

问题……。而不断充实和丰富中国文化“和”的内涵，应该是我们更为深刻的“文化自觉”。

◎ 儒释道之“和”，博大精深。我以微薄的国学知识斗胆“刍议”，写成此文。“文之高下在于理，道无古今唯其实”。

摘自何光沪的《中国宗教改革论纲》

◎ 就三教自身而言，宋明以来尚未完成的三教合一进程，近代以来已经完成的某些改革行动，更可以成为新的改革之基础和动力。

◎ 中国宗教合一的理论和实践，已经有好几百年的历史，至今虽未完全合一，但三教在思想观念和组织制度甚至崇拜的神抵方面，已经有大量的相互渗透。因此之故，以下所说的改革方向，虽可分出三教之区别或侧重，但也可视为作为集合体的中国宗教（趋向合一之教）的改革方向。

◎ 一方面，就儒释道三教关系而言，延续了几百年的“三教合一”过程应该继续下去，另一方面，就三教与其他宗教的关系而言，持续了几百年的“会而不通”局面早就应该结束，以达致为中国人民的精神幸福而通力协作的境界。

（原载《东方》1994年第4期）

摘自何光沪《导言：何谓“中国宗教”？》

◎ 本文所谓“中国宗教”，即一般所谓“儒释道”、用英文说，即 Chinese Religions 而非 Religions in China。

“释”指一般认为已中国化了的佛教；“道”指一般认为是中国自产的道教；“儒”指一般与前二者并称的儒教，它当然也是中国自产的。就是说，这三者被公认为其有中国属性。

既久远、深广而又唯一，密切到了以儒经为其理论表述、以儒生为其社会中坚的地步，以致足以称之为“儒教”。事实上，“儒教”一词与作为宗教的“释道”并用，至迟也始于北周，已经通用1400多年了。

◎ 中国宗教的思想观念改革之可能，在于其情感体验中的变化，中国宗教的组织制度改革之可能，在于其行为活动中的变化；中国宗教向三

教合一方向进行改革的可能，在于其相互关系的渊源及其与西方宗教的接近。在此只能从一般的描述出发，作一些概括的分析。

◎ 此处所谓趋势，包括潜在的要求或指向，不必指既成的事实。由于实际处境的不同，这种要求或指向在儒教，是与佛道两教不同的——就儒教言，是要借改革而复兴；就佛道言，是要借复兴而改革。

在三教之外，学术界对其思想观念之精芜及其组织制度之利弊的探讨，新一代对其不合时代之陈迹的抛弃，政府对其混乱现象的不满，也都是潜在的促进其改革的因素。另外，同已经经过重大改革才进入中国的基督新教以及正处于改革中的天主教等其他宗教日益密切的接触，也是有助于三教改革的重要因素。

◎ 就这三句话分别侧重于儒释道三教而言，“敬天”指敬信上天（或上帝），非指必须以仪式祭拜之，“不祭祖拜物”指不把祖先和任何人物事物偶像化或神圣化，非指不念亲情不敬圣贤不惜自然；“修行”指实践佛法度己度人，非指必须拘守僧尼戒律，“不遁世出家”指不回避人间疾苦与对家庭社会的责任，非指完全抛弃宗教之出世的精神和超越的价值：“贵生”指尊重自己和他人的生命，非指为求一己长生久视而顺从私欲，“不迷信方术”指不耽溺于已被实践或理性否定的种种法术，非指完全抛弃对养生有效的道功道术。

◎ 就这三句话概括作为集合体的中国宗教而言，“敬天”、“修行”和“贵生”可以理解为保留三教之精髓——作为宇宙本原的“天”、“真如”和“道”的观念，作为个人操行的“修身”、“修行”和“性命”的实践，作为社会伦理的“仁”、“慈悲”和“贵生”的规范。

◎ 就儒释道三教关系而言，延续了几百年的“三教合一”过程应该继续下去。

摘自王志远的《中国宗教改革刍议》

◎ 中国传统的多神信仰发生过几次巨变，第二次巨变在东汉之初。佛教的传入，带来另一个完整的神系。从东汉到隋唐，历时 800 余载，中国人逐渐接受了当时的“西方”佛教神系，并将其与本土儒教神系结合起来，同时在其刺激下，完善了道教的神系。此后大约近千年的时间，中国人完善了

“儒释道”的信仰体系，“三教合一”，达到了你中有我、我中有你的地步。三教各自的高层知识精英在理论上相互吸收。折射到平民百姓那里，虽然有时能分出谁尊谁卑，但常常还是分也分不清楚，甚至达到“模糊”、“混沌”的程度。“宁可拜错，不肯放过”是不少信徒的心态。随着封建时代的结束，传统意义上的“三教合一”已经彻底完成了“合一”的历史使命。

◎ 明清两代的各种民间宗教中，从事“三教合一”的宗教家不胜枚举，仅以最符其名的“三一教”教主林兆恩而言，他对三教已绝非“会而不通”，而是“儒为立本；道为入门，释为极则”。难怪何心隐评价他说：“儒、道、释大事也已为孔、老、释迦做了。此后只三教合一是一件大事，又被吾子作了。”当代民间宗教学家马西沙先生在引述了何心隐这段话后曾指出：“认为三教合一是世间大事，却反映了那一时代知识分子相当普遍的认识，带有鲜明的时代特征。”已是 20 世纪 90 年代的学者，学贯中西，又将“三教合一”作为“中国宗教改革的方向”。

（摘自 1997 年发表于《世界宗教研究》第 4 期·宗教理论探索）

摘自王志远《东方宗教文化与 21 世纪人类文明》

◎ 我们不能回顾到二千多年前的人类文明元创时代。在东方，佛陀、孔子、老子，他们为人类的真心、良知和至善举起了智慧的火炬，照亮了东方社会几千年的历程。打倒他们，就是打倒真心、良知和至善，人心何以不乱，世道何以不浊！对于他们，不是“除魅”，而应是“复魅”。因此，重新修葺人类的精神家园，就一定要找回儒释道的文化精神。在不仅对中、韩、日三国是极其重要，对全人类也同样重要。

在中、韩、日三国，儒释道三教曾经是共同的精神财富。直到现在，无论韩国还是日本，儒佛两家依然根基深厚。同心相戚，同声相和，中、韩、日之所以能维系数以千年的交流，就在于有共同的精神支柱和话语材料。

◎ “为天地立心，为往圣立命，为万事开太平”成为儒教的神圣使命，“以儒治国，以佛治心，以道治身”，成为最高统治者对三教功能的基本认识。“三教合一”之所以能够提出、能够实现，就在于这个“一”是超载于“教”之上的。也正因为如此，三教同戚，经过一个时期的论争磨合，终于达到“不同而和”的境界。

摘自宫雄飞《从儒、释、道三教合一看中西哲学的融合》

——四论构建和谐社会的哲学基础

◎ 中国文明史上的“文化霸权”，是一个由“道”而“儒”、由“儒”而“玄”、“玄”“佛”互“释”，进而“道统”的过程。所谓儒、释、道三教合一实乃中、外（西）文明对撞、融会贯通，最终“中体西用”。

◎ 从汉魏以来，逐渐幻化为“儒释道”所谓“三教”。到隋唐时期，中国文化基本确立了儒释道三足鼎立的基本格局。学术界认为，是儒释道三教合一、而不是儒墨道三家演义维系着中国两千年来的文化脉络。

◎ 中国传统文化自我调节的最伟大创举是魏晋时期的玄学。因为它力图把儒、道两家融通为一。在此之前，无论是道家的“得道”，还是儒家的受宠，都已经把墨学的精华纳为己有，或者说墨学已经融会到道学及儒学之中。然而，玄学的成因，恰恰是由墨学的一个经典理论所引起的。这就是我们早已耳熟能详的“取实予名”。从某种意义上说，正是墨学的穿针引线，才使得儒、道两家融会贯通成为可能。

◎ 郭象更是发挥了那个“同”字。《论语》，“颜渊死，子哭之恸”。郭象说：“人哭亦哭，人恸亦恸，盖无情者与无化也。”这也是把孔子老庄化了。冯友兰先生说，郭象把这条线索贯串在他整个的《庄子注》中。玄学是讲老子的，但不把老子作为孔子的对立面，而是把它作为儒学的补充。这固然与士族贵族阶级的立场有关，但他们这样做时，自觉不自觉地把“合久必分、分久必合”的儒、道两家再一次地融会组合，东晋玄学家袁宏以“道明其本，儒言其用”作为这次融会组合的总结。

◎ 印度文化柔韧有余故能以柔克刚、浸润渗透；但中国文化尤其是道学有容乃大故能兼容并蓄。佛教与儒、道的内在超越的共同文化旨归，佛教与儒、道在心性论上的互相契合，是佛教得以在中国流行的根本原因。也是佛教哲学与中国固有哲学相融合、进而成为中国传统哲学重要内容的原因。

◎ 儒释道首先是佛“释”道或佛、道互“释”，随后儒家坐收渔翁之利意欲兼并道、佛为之“道统”。宋明“道学”正是这种“道统”也即儒、

释、道三教合一或曰“三教同心”的结果。在这里，“释”只是一种外来异己文化的参照、比附和诠释，在儒、道互尊、互绌之间起了一种“协调”的作用，或者说在儒、道思潮此涨彼消或此消彼涨的过程中起了一种“反比性”也即“互补性”的作用。僧肇借老庄思想来论说般若性空中观思想是这种“反比性”的绝妙论证。道安之本无宗及支循之即色宗阐释，其见解都是中国哲学中所向没有的，而其阐释者都能在其间做一调和，“禅师”之与“阐释”同音想必也与此种“调和者”同义。在这种双向调和过程中，本国学者把儒、墨、道、阴阳……甚至包括道教的神仙方术等十八般兵器都搬弄出来了，这也是一个自我锤炼、考验国粹是否过硬的过程。这样一来，所谓“三教合一”实乃是一个在儒、道整合或者是儒、墨、道三学合一基础上的中外合璧或中西合璧。佛学东渐溶入儒、道，可谓是一个在哲学上中外、中西融合的经典范例。有无互为生灭的观念，几千年来，一直成为中国文化中平民化的哲学思想，这也是儒、释、道互溶潜移默化的结果。

◎ “道学”重整河山取而代“玄”，李翱“复其性而烛天地”。“复性”之书尤推《易》、《中庸》，“成圣”之说也欲使人成儒家的“佛”。而儒家的佛必须于人伦日用中修成。及至北宋，此种儒释融合的新儒学，又有道教中一部分科学思想加入。不同的是，玄学所指“实”为“道”；“道学”所指“实”为“心”。

◎ 儒、释、道三教合一即是中外、中西哲学的汇通融合。在方法上，这种中西哲学的融会，便是“执其两端”，无西学的“过”、无中学的“不及”，兼容并蓄而又适可而止“用其中为道”。哲学唯光论在构建过程中连类典籍、格义西哲，然后为我所用。诚如在拙作《唯光论综述》中所提纲挈领：从先秦原典撷来“道”的种子，克隆以“光”的胚胎，借宋明“道学”之母体脱胎换骨，然后与开放的马克思主义哲学多元杂交，以期以二十一世纪的哲学新人形象屹立在世界东方。此也为构建和谐社会的哲学基础也。

雷锋《三教互补儒学融合佛道》

[编者注：作者系广东省社科院研究员]

◎ 中国国学三教九家各领风骚。从东晋开始至隋唐这一时期，中国文化逐渐确立了以儒家为主体、儒释道三家既各自独标旗帜，同时互相补

充的基本格局。这格局一直延续到了19世纪末20世纪初，历时1600年。因而可以这样说，中国传统文化是儒释道三家鼎足而立、互融互补的文化。

◎ 作为孔子之后历代儒学思想之集大成者的朱熹及其后学，以儒学融合佛道，把几微之学变成儒学的理学，重新树立起儒学在中华民族的正宗地位，因而受到朝廷的推崇，被钦定为官方的正统哲学思想，构成中国宋末至清代700余年间一直处于统治地位的思想理论，影响远及东亚和东南亚，于是便有了“日本朱子学”、“朝鲜朱子学（退溪学）”等，成为东亚文明的重要构成部分；进而又影响欧美等几十个国家的专家学者，现在在德国、荷兰、瑞典、美国等国的一些著名大学，都开设有攻读朱子学博士学位的研究院。这样，把心学跟道学和禅宗结合变成了叫做新儒学的东西，这个东西，就是儒释道互补。

（摘自：南方日报）

摘自孙琛辉《宗教对话与文化融合》

◎ 中国儒、释、道的融合

佛教最初在印度产生，但由于印度教的制约，使佛教在印度没有发展的空间，最终传到了中国。在中国，与儒家、道家、礼教、道教联系在一起，又必须与当地文化相结合，这就是中国儒、释、道的融合过程。中国儒、释、道的融合基本上是自然转化的状态，是宗教对话的一个很好的典范。佛教面对人的环境而变化，能够适应文化的需求、适应人的需求。佛教有内在发展的活力，就是因为面对人的整体性，面对不同的文化，能够产生不同的融合。

◎ 成中英强调，宗教对话是很重要的。宗教对话既包括宗教之间的对话，也包括宗教自身的对话。中国宗教则从不传教，中国可以接受外来宗教，只注重这种外来宗教是否是“善的宗教”，这是儒道所形成的中国宗教特质。

中国传统可能提供化解西方宗教差异的最好模式——从儒释道的融合中寻找方法，超越历史恩怨，消除宗教对立的可能性。正如儒释道可以看作同源的，基督教与伊斯兰教也可以看作是同源的，它们之间也应当并且可能进行对话。

成中英认为，中国儒释道的发展为西方宗教提供了宗教认同的模式。西方宗教与中国宗教还要进行更深层次的相互对话、相互学习。

（摘自：《科学时报》）

摘自张正春《信仰：安身立命的精神支柱！》

◎ 在中国，人们主要选择的信仰是儒家、佛教和道教这三大理论体系。三大宗教的基本宗旨都是为了人生至高无上的目标和至大无外的境界！宋代以后，出现了三教合一的信仰，因为三教最终的归宿是一致的、目标是相同的，会通三教，一贯三家，成为宋元以来中国思想界的主流。

◎ 以儒家而论，研究学问，经世致用，在“心性”上下功夫，以修身齐家为基础，以治国平天下为效验。《大学》讲的人生修养次第是：“格物致知，正心诚意，修身齐家，治国平天下”。可见，“格物致知”是一个起点，一个至关重要的起点，没有“格物致知”就是“迷信”，一切将无从谈起。所谓“格物致知”就是做学问，就是获得知识、启发智慧。儒家做学问讲究“博学、审问、慎思、明辨、笃行”。“博学、审问、慎思、明辨”相当于“格物致知”和“正心诚意”。“修身齐家、治国平天下”就是“笃行”。“格物致知”相当于现代所谓的“实践出真知”，一切人生实践，包括生活实践、生产实践和科学研究都属于“格物致知”。以“格物致知”为起点，立足于身心修养，立志于治国安邦，这就是君子的人生道路。

对照道家 and 佛家的观点，儒家的“格物致知、正心诚意”就是“明心见性”，“治国平天下”就是“普渡众生”。《易》曰：“穷神知化，德之盛也”，这是功德圆满的人生景象。儒家追求的是“圣人感人心而天下和平”，这与主张“无为自化、清静自正”的道家神仙思想是一致的，与佛家的“极乐世界”也是一致的。

◎ 以儒家的人生观来参照佛家和道家的人生观，名词概念虽有差异，思想内涵和人生境界并没有本质的不同。再参照伊斯兰教和基督教，“***”在“真主”名义下的人生教诲与基督教中“耶稣”以“上帝”的名义所获得的人生感悟都是相通的，在最高境界中殊途同归，在人的“心性”修养中，“五教合一”、“万法归宗”，这是人类同心同德、一心一意的根本“心性”，是天下和平、世界大同的思想基础。

◎ 任何私心杂念，任何偏见和狭隘的观念都无法使人生进入到无穷无尽的至高至大境界。以公正之心和广阔之胸怀，无所不容，包罗万象，就会发现三教同源、五教同宗，就会产生廓然大公的精神气派和圆融无碍、超然而自由的精神气象！

◎ 像五大宗教这样普遍的宗教信仰，已经是当代世界的精神支柱，值得认真研究，需要继承和发扬。人类的精神信仰都有特定的历史文化背景和社会群众基础，宗教信仰的具体形式随着时代的发展而变化，然而，其思想宗旨和精神信仰的神圣性和超现实性使其具有了普遍的价值和超越时空的意义。五大宗教有不同的历史传统、适应于不同的民族习惯，未来的宗教一定是在各自独立发展的前提下共存共荣，在“五教合一”的背景中兼容并蓄，在保持各自特色的基础上不断丰富和完善其理论体系，适应新的时代的精神需求。

摘自《弘扬儒释道三教树立中华信仰主体》

◎ 在中国历史上，以儒教为国教、以佛教、道教为两翼，三教互补，各得其所，大道并行不悖。此是中国宗教界的优良传统，我们应当继承和发扬。在香港，有六宗教联席会议，表现出宗教界团结合作之精神。

◎ 佛教主张“慈悲为怀”、“普渡众生”，孔教的主张“仁爱”、“天下为公”。孔教与佛教的基本教义是相通的。孔子说，“仁者爱人”、所爱之对象，是指一切人。孔子的“有教无类”，正是爱一切人的具体体现。当然，在具体的爱的践行上，任何国家、任何民族，都是将对亲人的爱置于首要位置。孔教正是基于对人性人情的了解，认为亲情之爱是一个人的爱心扩大至众生的基础，孔教从来不主张将爱的对象限定于亲人，孟子讲“亲亲，仁民，爱物”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，王阳明更是认为：“仁者与天地万物为一体”，将爱的对象扩大到天地万物。

◎ 孔教所主张的“仁、义、礼、智、信、忠、孝”等道德观念，是中华民族传统道德观的主要内容，也是当代中国精神文明建设的基础。佛教传入中国之后，正是认同了以上伦理观念，佛教才具备了丰富的伦理观。在宋代，理学家走的是儒、释、道三教通融的道路，并没有削弱儒教，反而推动儒教达到了鼎盛时期。赵朴初先生是我多年的老朋友，我们在一起

多次交谈，观点一致，相互视为同道。赵老的“人间佛教”，表明了佛教吸取了儒家现实生活伦理观。现在，许多佛教、道教的朋友，在宣传本教教义的同时，都在宣传孔子儒家思想。当然儒教在当代社会要发展，也应当吸取佛教中的优秀成分。

◎ 儒释道三教在国内面临的障碍，便是有人将宗教与迷信等同起来，视宗教为“人民的鸦片”。其实，儒释道三教均有教化民众、慰藉人心之功能，与迷信根本不同。

◎ 中国最伟大的民主革命家孙中山对此最有发言权，他说，三民主义来源于孔孟学说。孔子作为先师圣人，以启迪民从为己任，最具有科学精神。在孔子儒家思想的统治时期，在十七世纪中叶以前，中国的科学技术一直走在世界的前列，全世界最重要的科技成果 300 项，其中绝大部分是中国人发明的。而在背离或批判孔子儒家思想的近现代，中国在科技上同其他国家的差距就越来越大了，而没有背弃孔子儒家思想的日本和韩国，科技文化得到了迅速发展。

◎ 我历来不主张在宗教上采取排外的态度。但同时，我也反对在宗教上本末倒置。如果一个中国公民，不优先选择自己的儒、释、道三教；一个中国官员，不优先支持自己的儒、释、道三教，就犯了本末倒置的错误。儒教与道教，同为中国本土宗教，在当今西化浪潮之下，受到猛烈冲击。特别是洋教，任藉着外国之政治与经济势力，在中国迅速传播，洋教信徒已达一亿多人。在宗教领域，儒释道三教由于得不到本国力量之强力支援，在宗教竞争中明显处于劣势。当年康有为提出“保国、保种、保教”之主张，已将孔教之兴亡与国家民族之兴亡紧密相联。儒释道三教携手共进，若能得到我国政府的大力支持，儒释道三教才能树立为中华民族的主体宗教。

摘自中新社记者丰冰

《誓以“儒释道”全盘“化西”》

——访台湾华山书院教授、全球儿童经典教育推广人王财贵博士

◎ 王博士说，很多人预言：二十一世纪是中国人的世纪，这意味着中国人要领导全世界。中国人要守住人类传统文化结晶，要用备受西方人

推崇的中国儒、释、道的人性哲学、理念引领世界走向天下大同。

摘自郭齐勇《儒释道的人生智慧》

◎ 儒家、道家、佛家是我国文化史上三种重要的思想资源与思想传统。中国人文精神，尤其表现在人生智慧上。儒家孔子、孟子、荀子的人生智慧是德性的智慧，礼乐教化的智慧，通过修身实践的功夫，尽心知性而知天。道家老子、庄子的人生智慧是空灵的智慧，逍遥的智慧，超越物欲，超越自我，强调得其自在，歌颂生命自我的超拔飞越，肯定物我之间的同体融和。佛教的人生智慧是解脱的智慧，无执的智慧，启迪人们空掉外在的追逐，消解心灵上的偏执，破开自己的囚笼，直悟生命的本真。儒释道三教的哲学，充满了普遍和谐、园融无碍的智慧，在今天仍有其价值与意义。

◎ 而道家澄心凝思的玄观，老子“涤除玄览”的空灵智慧意在启发我们超越现实，透悟无穷，然后再去接纳现实世界相依相待、迁流不息、瞬息万变、复杂多样的生活，以开放的心灵破除执着，创造生命。因此，他与孔子儒家相反相成，相得益彰。

◎ 佛家的成菩萨成佛陀，与儒家的成圣人成贤人，道家的成至人成真人，都是一种道德人格的追求。

◎ 中国的儒家是一种入世的人文的宗教，中国化的佛教把出世与入世结合了起来。人人皆可以为尧舜，人人都可以成佛，是儒家与佛教的最高信仰。实际上，儒道佛都是要追求一种理想的高尚的社会，这就必先造成人们理想的高尚的内心世界。儒家和禅宗尽管有很多差异，然其共同点都是培育理想的人格境界，使人们的人生实践带有中国式的宗教精神和宗教情怀。

儒家和禅宗有不同的世间关怀，世间肯定，同时又有不同的超越的形而上的要求，即终极的最后的关怀。其“救民于水火”的信念目标和“我不入地狱，谁入地狱”的救世献身热忱，虔敬无欺的神圣感，“尽心知性”、“我心即佛”的安身立命之道，使命感、责任感、担当精神、忧患意识和力行实践的行为方式，特别是信仰上的终极承担，都有其超越的理据。重新体验儒佛道的精神价值，创造性地加以转化，使之作为当代社会生活参与者的重要精神资源，对于我国现代化具有极其巨大的意义。人的意义世界和价值世界的重建，再建崇高，再建理想人格，是我们迈进新的世纪的重大课题。

第五章 文学艺术中所蕴涵的儒释道

摘自汪毅《从安岳大般若洞

三教合一造像论其思想性和文化意义》

[编者注：作者系四川《巴蜀史志》副主编、副编审]

◎ 如果说大般若洞儒释道三教合一造像值得考察与解析，那么，其洞顶中部圆形图案中所刻的一个直径约两米的“人”字（暂称为颠倒双人字，下同）便如同密码颇值得去破译了。从字意考察，《说文解字》谓化字为“教化也”，即相从教化，你中有我，我中有你。从洞中儒释道三教造像整体环境和构成而言，“人人”（化）字既是对儒释道三教合一造像的呼应与延伸，又是对其融合的提炼与集中概括，并拓展升华了三教的内容。至于“人”字外的圈，似乎可以理解为儒释道的同构性，即三教的和谐圆满。由此判断，“人”（化）字与洞内所刻的儒释道三教造像有密切关系，并可能受到宋代僧侣契嵩的“辅相其教”的影响，即充当了倡导儒、释、道三教之间相互教化、互为融合的表现符号，形象地展示了中（儒道）、外（释）文化在此整合的结果——儒释道三教各自不同的渊源、性质、目标取向、价值取向在此的彼此适应而走向一体化。

◎ 由于“人”这个颠倒的双人字具有解析洞中儒释道三教合一造像的同等意义，自然引起了有关专家对它的兴趣与注意，并作了大胆假设与考证。有的专家认为“人”是字，有的专家认为“人”是图案，众说纷纭。

◎ 王家佑、袁曙光先生认为“人”是字，并在《安岳石窟造像调查简报》中表述颠倒双人“似变化儒家之‘仁’字，并暗示佛教密法与道教‘逆则成仙’之义，真所谓‘仙佛合宗’，或与地方古风有关。”

◎ 张划先生认为“人”是字，更是图，并有专文《安岳大般若洞怪图辨析》……。在文中，张划先生开悟灵机，纵横捭阖，大胆假设，充分求证，不乏思辨与文化哲学意义。张划先生既推测“人”是“佛”字的异写，又着重阐释推证它是双人图（佛教的佛法图、道教太极图的同构图、

儒家易经八卦的简括图、儒释道三教的圆融图),并认为此图具有哲学气功学等诸多方面的意义。应该肯定,张划先生所论是有相当宽度和深度的。但我仍以为“人”是字,是“化”字,这既符合民谣“两个人字颠倒颠”中的“字”的流传,又符合“图(洞中儒释道三教合一造像)文(‘化’字)并举”和图文互补而构成整体的逻辑关系与文化背景的表述,更能表达三教共奉融合的、关于“化”的包容关系及其时代意义和文化的多元性。至于“人”字的奥秘、表达的宗教(儒释道)关系、阐释的思想、文化、哲学意义等,尚待进一步探讨和揭示。需要强调的是,无论在宗教的各种典籍中,还是在四川与重庆大足石刻屈指可数的三教合一石窟造像中,迄今尚未发现此字。可见“人”字具有唯一性,颇值得关注与体味。为此,只有努力解析“人”这个如同密码的奇异字,才能准确、全面、深度诠释三教合一刻像共奉一堂的特殊思想内涵与文化意义。

◎ 在中国思想文化史上,儒释道有各自的总代表或“精神领袖”,有各自的解释判断世界的主张,有各自的理论体系,有各自的文化特征。但是,它们更具有教化、资治的共同特征,并由此而构成互为包容融合的基础。三教在对立统一中发展,构成了复杂的历史文化现象,凸现了那个历史时期总的文化特征。众所周知,佛教源于印度,并延及东南亚许多国家;而儒教(家)和道教,则系国粹。就此意义上说,儒释道三教合一的造像是亚洲范围内宗教之间的横向联系而结成的“统一战线”。它们不仅拓宽了雕刻题材,而且使艺术审美对象由此前的或佛或道或儒的单一化而变成立体交叉化。因此,探究这种复杂的历史文化现象并揭示其关系和过程不乏时代和文化意义。

◎ 从历史发展角度进行考察,佛教自两汉之际远涉流沙传入中国内地。之前,儒家学说和老庄思想并行,同样为执政者所利用,只是后者不及前者影响大罢了,特别是在“罢黜百家,独尊儒术”的汉代。因此,佛教一踏上华夏族这块土地,便一方面和儒家思想混杂合流——接受者首先是步出“罢黜百家,独尊儒术”氛围的儒士,从而构成“儒释”;另一方面,佛学与老庄思想交叉而构成“佛道”。这个“混杂合流”、“交叉”的过程,便是佛教与儒道结合或相互教化的过程。在此过程中,佛教历经魏晋、南北朝,直至隋唐才伴随着中国封建社会大一统王朝的重建而独立发展并直抵高峰。这个高峰构成了中国传统文化的一部分,并在中国思想文化史上

产生了重要作用。

◎ 然而，儒、释、道三教并重却出现于唐代。一方面，执政者重视，大凡遇国家庆典、节日等，经常诏三教讲论于殿廷；再一方面，士人（已融于佛道者）宣三教于街市，使之广为传播，深入人心；另一方面，三教内部注重调和关系，如，华严宗第五祖宗密（公元780~840年）所著的《禅源诸论集》《华严原人论》中均肯定释迦牟尼、孔子、老子同是至圣，并鼓倡“三教同源”；又一方面，释氏规劝人心存善念，息争退让，利他无我，孔孟宣扬仁义，老庄主张隐退息争。在此交融中，儒释道三教找到了共渡彼岸的结合点。由此可见，三教的契接融合与时代风气、自我的调整，特别是统治政权的倡导密不可分。

◎ 儒、释、道三教共融最突出在宋代。这与当时的具体情况和文化背景有关：一方面，官僚阶层及学士有力倡导，如，宋朝宰相李纲（1083~1140年）著《三教论》，大学士苏东坡、文彦博均以开放吸收的态势，鼓吹倡导“三教归一”；另一方面，宗教内部也因改革教理而努力倡导三教互融、平等。被奉为南宋祖师的张紫阳（984~1082年）也认为道、儒、释“教虽分三，道乃归一”，并主张以道教修炼性命之说来撮合三教。创立全真道的王重阳（公元1167年）便声称“儒门释户道相通，三教从来一祖风”，并规定道教经典《道德经》、佛教经典《般若波罗蜜多心经》、儒家的《孝经》为全真道徒必修经典。由此，笔者以为：安岳大般若洞的“三教合一”刻像便是在这种特定的文化大背景下应运而生的。

但值得注意的是，安岳大般若洞的三教并存是以佛教为主体的，即不仅正壁主体像是释迦牟尼佛像，而且侧壁上中下三层均刻的是佛像。这种现象显示，估计是当时三教之中佛教势力雄踞于儒、道两教之上的缘故，或者说是受了张商英《护法论》思想的影响，认为“儒以治皮肤之疾，道以治血脓之疾，佛以治骨髓之疾”。它既表述了三教“治”的共性，又在“治”的功效上作了程度区别，即将“佛”的档次推为至尊——“治骨髓之疾”，而“道”次之，“儒”再次之。张商英还认为，孔子之道与佛教所主张的识心见性、无上菩提之道无异。刘谧的《三教平心论》也阐述了三教本旨无违的理论。尽管佛教的修养功夫与宋时代文化主流的理学主张“天理合一”所涉及的修身养性有异曲同工之妙。

◎ 儒释道三教合一造像比具体的某一种宗教形态的造像更具有思

想、文化的多元性和复杂性。其发展的必然与相互碰撞、对立、包容、整合的过程，丰富了中国思想文化史，具有普遍的文化意义。

明宪宗朱见深绘一团和气图（三教合一）



一团和气图为明宪宗朱见深（1447~1487）即位不久后所绘。因年号成化，他又被称为成化帝。此图乍一看是一个笑弥勒，其实绘了三人：中间的是惠远法师，代表佛教；左侧戴道冠的是陆修静，代表道教；右侧饰儒巾者是陶渊明，代表儒家。画作体现的是儒、道、释三教合一的思想。

摘自戴继诚《深为普京总统赞赏的 少林“混元三教九流图”》

◎ “混元三教九流图”中，最外围的“大圆”包裹内部“三教”（中圆）与“九流”（小圆），用意明显。准确地说，大圆应称作“混元图”，表示一种终极性或本根性的旨归。从宇宙论上说，“大圆”寓意宇宙大十仁原

始返终，周流六虚，而三教九流，诸子百家均为此大化中之“沧海一粟”，同源异流。三教九流从特定角度、层面展示了这一流转过程，而其本源则浑然一体，圆融无二。

中间的圆圈应称作“三教混元图”，其外围巧妙地与一位憨态可掬、慈眉善目的长者融为一体，造化天成。从正面看，长者秃顶、须髯，是佛祖类人物，代表释家。若稍换角度，遮十芒画像右面，则左面就是头挽高髻的老子侧像，代表道教（家）；遮住左面，右面则是头戴儒巾的孔子侧面像，代表儒教（家）。三教圣人的区分仅以简单的“头饰物”（准确地说，佛教人物并无“头饰物”），而其余部分珠联璧合，天衣无缝，准确表达了三教一体（源）的深刻含义。

◎ “混元三教九流图”上方就是《“混元三教九流图”赞》，“赞”集中阐述三教合一的宗旨，批判“曲士偏执，党同排异”的狭隘心态。文短意丰，不妨俱引：“佛教见性，道教保命，儒教明伦，纲常是正。农流务本，墨流备世，名流责实，法流辅制，纵横应对，小说咨询，阴阳顺天，医流原人，杂流兼通，述而不作。博者难精，精者未博。日月三光，金玉五谷，心身皮肤，鼻口耳目。为善殊途，咸归于治。曲士偏执，党同排异。毋患多歧，各有所施。要在圆融，一以贯之。三教一体，九流同源，百家一理，万法一门。”

历史上，擅长绘制“三教图”之类的画家为数不少，如唐之孙位，宋之马远、陈清波，明之丁云鹏、陈洪绶等。……

◎ ……“混元三教九流图”笔法圆畅，构思精妙，一改三教“鼎立”的布局，将三圣融为一体，仅以三个圆圈就勾勒出如此丰富、重大的内容，别出手眼，令人叫绝。

◎ 不过，这并不表示朱载堉“混元三教九流图”完全是他自己“闭门造车”的结果，因此图与明宪宗朱见深“一团和气图”“合辙”处太多，思路一致，……。

◎ “一团和气图”与“混元三教九流图”构图布局如出一辙，但只有一个圆，其中满脸含笑的人物头像，酷似“笑口常开”的弥勒菩萨，头像左侧隐约可见一道冠，右侧则为一儒巾，也是一“三教合一”的脸部造型。这一顺序与“混元三教九流图”完全一致。

◎ “混元三教九流图”合会三教，融通释道，彰显了中华文化的博大

胸怀与海纳百川的勇气，少林寺历千年而不衰，正是三教文化孕育的结果。

（来源：香港宝莲禅寺）

水陆画

◎ 水陆法会是自金代至元、明、清时期盛行的佛教寺院为超度亡灵，普济水陆一切鬼神而举行的一种重要佛事，是“三教合一”大背景下产生与发展的民俗现象。水陆画是水陆法会上供奉的宗教人物画。……

◎ 水陆法会全称法界圣凡水陆普度大斋盛会、又称法界圣凡水陆大斋普利道场、无遮水陆大斋，略称水陆大斋、水陆道场、水陆大会、悲济会等。据《释门正统》卷四载，所谓水陆取“诸仙致食于流水，鬼致食于净地”之义。这是为超度亡灵，拔救幽冥，普济水陆一切鬼神而举行的一种佛事活动，其内容主要为设斋育经，礼忏施食，是中国佛教中盛行的一种重要佛事。……至今有的佛教寺院还保存水陆画，例如青海乐都县西宁寺藏水陆画，在山西省内的佛寺中有水陆壁画。水陆画有轴画、壁画、雕塑等，内容丰富多彩，有佛、菩萨、缘觉、祖师、明王、护法、诸天、天王、力士、夜叉、飞天、印度古仙人等，还有天人、阿修罗、山岳江海诸神、儒教、先圣、城隍土地、毒恶诸神等，是集释道儒之大成，其中包括毗卢佛、明王、六道轮回等等许多密宗题材。……当时视水陆画很珍贵，只有在法会上才能悬挂，并按神灵或其阶段层展示，法会结束时净画取下卷起收藏，平时不能轻易悬挂，也不能单幅悬挂，是水陆法会的专用品，是中国汉化佛教世俗化的一种表现形式。它直观宣讲佛法，传播佛教与佛教教义，从内容与题材看相当丰富，实际上它就是在“三教合一”大背景下产生与发展的，有佛、玉皇大帝、孔圣三教长老，共享一炉香火，共同担负着普渡众生的神圣使命。

摘自《中元节》

◎ 农历七月十五日，称为“中元节”。中元节是佛道二教共同的节日，也是与儒家相通的节日。道教以农历正月十五日为上元节，七月十五日为中元节，十月十五日为下元节，并以中元节为地官判别人间、鬼域善恶的

日子。所以道士要在这一天诵经为人间囚徒和阴间饿鬼孤魂解脱罪恶，民间也有祭拜地官之俗。《乾淳岁月记》载：“七月十五日，道教谓之中元节，各有斋醮等会；僧寺则以此日作盂兰盆斋，而人家亦以此日祀先。”佛教则以佛祖释迦牟尼在此日投胎，四月初八出生，故称七月十五日为寄生节，因而要在这一天报母恩，所以此节也称为报恩节。后来又因为佛门弟子目连救母也在此日（据《盂兰盆经》所说，目连尊者得知母亲死后在“地狱”受苦，如处倒悬，就跑去求佛救度，佛即让他在七月十五日，即是夏季僧众安居终了之日，备百味饮食，供食十方僧众便可解脱）而沿为施孤普渡的习俗，故又称为盂兰盆会或盂兰胜会。这节日在初唐已相当流行。据史载，唐太宗李世民统一天下后，曾在中元这一天，作万缘超度的盂兰盆会，征召僧尼二万余众，超度了七七四十九天。佛道两家都在这一日祭起法器，为阴阳世界做功德，故被民间融为一体。

◎ 这个节日也是和儒家相通的。儒家强调重孝道，当父母在生时，做儿女的自应当亲奉甘旨；当父母死后，也要“祭如在”，跟父母在生时一个样。故儒家倡导对祖先春秋二祭之外，中元节也可祭祖先。这样，中元节便是佛、道、儒三教合流，融为一体了。

摘自冥纸灰《全真道》

◎ 最著名的，当属“隐仙”张三丰。张三丰生卒年不详，从明太祖至明成祖，朝廷多次派人寻诏，却隐遁高蹈，如神龙见首不见尾。他认为三教同源一致。认为自古道法分正邪，道儒释皆为正教，三教虽创始人不同，但都“修己利人，其趋一也。”因此，“牟尼、孔、老皆名曰道”。主张“玄学以功德为体，金丹为用、而后可以成仙”。张三丰自己似未创立教派，但在他门下形成一个高标隐逸的教派，称“隐仙派”，武当山各派道团也多认得其所传，张三丰一系，也属于全真派。

◎ 佛教自汉代传入我国，其教义迅速为民众所接受，为文人所推崇，其佛理与中国文化互相吸收、融合，得以快速发展，尤其是禅宗的出现，对传统文人的追求、文艺创作、审美趣味产生了重大影响，使佛教最终和儒、道两家三足鼎立，并驾齐驱。佛家文化曾对我国音乐的发展起到过重要作用，传统民间音乐五大类之一说唱音乐的确立就是以变文的产生

为标志，而变文正是伴随着佛教教义在唐代的普及应运而生的艺术形式。在后来“天下名山僧占多”的情况下，佛教音乐活跃于各个山林寺庙中，得到系统地发展。

佛教音乐对我国民间音乐的发展做出过重要贡献，古琴领域也曾出现过许多知名琴僧，尤其是隋唐以后，琴僧的数量更有所增加，宋代还出现了僧人琴派。他们的演奏活动在各种文献中多有反映，如李白著名的琴诗《听蜀僧濬弹琴》就是其中的代表之作：“蜀僧抱绿绮，西下峨眉峰。为我一挥手，如听万壑松。客心洗流水，余响入霜钟。不觉碧山暮，秋云暗几重。”此外，白居易、孟郊、韩愈、欧阳修、苏轼等文人的诗文中都有涉及琴僧的内容，也有僧人创作的琴诗流传于世。宋僧人琴派中的著名琴家夷中、知白、义海、则全和尚等人的事迹在文献中也多有记载，则全和尚还著有《则全和尚节奏指法》一书。

◎ 与琴僧的音乐实践活动形成鲜明对比的是佛教思想在琴论中极度缺乏，中国文化中儒、释、道三足鼎立的现象在古琴美学领域出现了倾斜。与儒、道思想在古琴音乐中的地位相比，佛教思想的影响甚微。浩如烟海的琴论文献中极少反映佛教思想的内容，琴曲创作也如此。

◎ 作为文人音乐的代表，古琴美学深受文人轻视胡夷之乐思想的影响，这就在相当程度上限制了佛教音乐在古琴中的发展，虽然琴史上也有《三教同声》等琴谱传世，但佛教音乐始终未能在琴坛占据相应的地位。

◎ “淡”由《老子》提出，被周敦颐吸收，成为儒、道合一的审美观，此处它又被徐上瀛融以佛教思想，发展成儒、释、道合一的审美观。儒、释、道三家尽管从各自教义出发，对音乐的功用、目的等有不同的看法，但在音乐的审美上其总体特征基本一致，即均以“平和”、“淡和”为其审美准则，视古、雅、淡、和等音乐为美，排斥时、俗、艳、媚等音乐，徐上瀛《溪山琴况》中的美学思想就集中体现了这一审美特征。

摘自何显耀《古乐遗韵 ——洞经音乐文化的文化特征》

（一）神仙崇拜系统的三教汇流

洞经音乐文化中崇奉的神仙系统十分庞杂，除了上述来自道教神仙系

统的元始天尊、太上老君、玉皇大帝等众多神灵外，还包罗了儒、释两教众多的神真、佛、菩萨、圣人乃至许多民族民间的地方神抵。其中儒家神真中就有孔子至圣先师、复圣颜子、宗圣曾子、亚圣孟子、魁星至尊等，释教中有释迎牟尼佛、文殊菩萨、普贤菩萨、地藏王菩萨、观世音菩萨、弥勒古佛等。此外，洞经音乐文化中还称扬当今国主圣号“昊天运华当今皇帝太平护国天尊”，始制文字者“始制文字史皇至圣元皇妙道帝君”，以及三国时期的孔明、刘备、张飞、赵子龙及宋朝岳飞等历代英雄人物，乃至文昌、关公的家眷亲属等；有的民族地方还增加了地方民族保护神，如丽江纳西族的保护神“三多”，楚雄的“西灵圣母”。大理则表现更为突出，明代白族文学家李元阳、杨葫以及白族村寨的“本主”等均被列入洞经音乐文化的崇奉系统。在众多的洞经会中，对崇奉的主神系统，还有上三教、中三教、下三教的说法。所谓上三教，指的是孔子先师、太上老君、释迎牟尼；中三教指的是文昌帝君、玄天上帝、观音菩萨；下三教指的是苏东坡、邱处机、地藏王菩萨等等，活脱脱就是一个三教圆融的神仙体系。

（二）洞经音乐内容的三教汇流

洞经音乐内容丰富，来源复杂。但总的来看还是三教汇流为主体。主要包括两个方面。其一是洞经典籍。洞经音乐的洞经典籍，大多数源于道教经典，但也涵杂了许多佛教、儒家及儒、道、释三教同理的经籍。正如《昭通县志稿》所言“其经夹杂佛道，间以儒经”是也。统观洞经的经目，其中源于佛教经典的主要有《太上慈悲救苦冥府十王除罪度幽妙经》（简称《十王妙经》）、《地藏王菩萨九转血湖救母生天宝经》、《大乘妙法莲华莲经》、《大圣观音度人圣经禅微》、《威灵土主显像伏魔福民治世妙经禅微》等；来源于儒家经典的有《太上宏儒至道无极总真复圣禅微圣经》（简称《宏儒圣经》），《大中至正言近旨远至圣觉世真经》（简称《孔子觉世真经》）；儒、道、释三教同理的经典有：仁教经》（由儒家（《孝经》、道教《道德经》和释教《四十二章经》三经合一）、《三教华严经》（由太上老君、孔子、释迎牟尼共同演说）、《求劫皇经》（由玉皇、太乙、关帝、孔子、王母、药王、灶王等共同演义）、《太上无极救劫阐化度厄真经》（由观音、文昌、关帝、玄帝、吕帝等三教五真降著），此外还有《报恩经》等。正是这些不同教派的经典与众多道教经典，组成了丰富多彩的内涵，也使洞经世界呈现出三教汇流的景象。

洞经音乐的三教汇流现象还表现在乐曲曲目和经腔上。洞经音乐乐曲繁多，不仅包涵了道教音乐的曲目及宫廷音乐，南北曲、江南丝竹、……，同时还有一些儒、释两教的音乐。其中儒、道、释三教音乐袖目在洞经音乐中的运用，据张兴荣先生初步统计，大理就有道乐曲目《步虚》、《上清宫》、《天宫娜》、《真武赞》、《长春宫》、《道人歌》、《迎仙来》、《仙家乐》、《妙华音》等，儒家音乐曲目有《孔子歌》、《大最乐》等，释教曲目有《扑佛腔》、《拜忏》、《皈依》等；巍山有道乐曲目《步蟾宫》、《庆天宫》、《五称圣号》、《卦腔》、《高腔》、《直腔》、《四平腔》、《八平腔》、《八神咒》，儒乐曲目有《孔子歌》、《魁词》等，释教曲目有《送佛归天》、《观音扫殿》等；景东有道乐曲目《开坛赞》、《仙家乐》；儒家曲目有《儒家开坛赞》；释教曲目有《拜唱》；禄丰县黑井镇道教曲目有《道腔》、《道腔大赞》、《道士令》、《小道腔》、《仙家乐》、《三宝赞》、《卦腔》、《咒腔》、《锁道完》、《清和颂》等；儒家曲目有《儒腔大赞》等，释教曲目有《麟赞》、《普光音》、《慈悲腔》等；昆明有道教曲目《步虚》、《三献》、《道士令》、《洞仙歌》、《斌南正宫》、《嗒仙今》等；儒家曲目有《朝天子》、《霓裳谱》；释教曲目有《普光音》等。此外，在经腔方面，据中国音乐学院何昌林先生考证，丽江洞经与江西弋阳腔“和尚道”、四川的“儒门释道”、浙江与湖北的“攘解圣班”等所用的“道士腔”等等，都存在着同源异流的关系，并说丽江洞经音乐是“文人雅集型的儒家乐与天师道经腔有机结合。”尽管这一论断是否确切尚待进一步考证，但也充分说明了洞经音乐的确存在着三教同流的现象。

三教归一对中国文人思想的影响

这里只想讲两个文人：苏轼和白居易。……

白居易受三教合一的影响最为深刻，他曾经亲自参加过三教论衡一事：《白居易集》卷六十八有《三教论衡》一文……，记叙了作者参与的一次这样活动的大略。其首云：

“大和元年（827年）十月，皇帝降诞日，奉敕召入麟德殿内道场，对御三教谈论。略录大端，不可具载。

“第一座秘书监赐紫金鱼袋白居易。安国寺赐紫引驾沙门义林。太清

宫赐紫道士杨弘元。”

白以进士明经，但其诗风向以通俗，且精通三教著称於史。早年谪贬江州，就写出了“本是无有乡，亦名不用处。行禅与忘机，同归无异路。”（《睡坐晏起》）并自注曰：“道书云‘无何有乡’，禅经云‘不用处’。二者殊名同归。”晚年写《三适》诗时，又有“禅那不动处，混沌未凿时”之句。辞官归乡后，在《遇物感兴因示子弟》诗的结尾中，又说“上尊周、孔训，旁鉴老、庄言。不唯鞭其后，亦要轭其先。”後两句是用《庄子·达生篇》之典，但是他仍然承认自己思想是以儒教为主导的。后世公认白氏深得三教圆融之旨，而且对宋明士大夫的思维及生活方式颇有影响。

儒道释的思想伴随苏轼的一生，但就其明显的人生哲学特点来说，苏轼早岁是儒家，中期儒道兼有，晚年却是儒道释相融。晚年用世似儒家，超脱似道家，虚空似释家。似儒家而非忧，似老庄而非玄，似佛祖而非空。

苏轼是传统文化发展到有宋一代，三教合流的明证、产物、代表。从某些程度，角度，方面来讲，从他身上可以看到传统文化发展到宋代的圆融汇通，成熟辉煌以及中国士人人生哲学的成熟定型。至少在文化的意义上，宋代是对后世影响最深远的时代之一；而苏轼，是士大夫群像中最为人称道而又最可爱的一个。至少到现在为止，我们还没有走出宋代，还没有走出苏轼。

.....

白居易和苏轼算是两个代表人物，中国文人中三教思想并存的恒河沙数，如李白、韦应物，柳宗元等等许许多多。

中国的艺术包括国画，壁画，书法，陶艺……也都无不受到三教归一思想的影响……。

（来源：香港宝莲禅寺）

关于“三教”的一些想说的话

——三教互相渗透以及民间的一些宗教文化现象

在中国的民间宗教信仰中出现了许多儒佛道杂处的现象，从各教信奉的神来说，就出现了神界系统紊乱的情况。

且暂可以举出以下几个例子：河南嵩阳书院里有一尊三神像，在一个头上雕出了孔子、老子和释迦牟尼的面孔。

三教合一的庙宇：娄烦三教寺，原位于旧娄烦镇中心，至今已有 1400 多年历史。因供奉佛、道、儒三教的始祖释迦牟尼、太上老君和孔夫子面而得名。

《三教图》(略)……此图绘佛、道、儒三教的创始人释迦牟尼、老子、孔子三人于一图之中，似正在辩经论道，体现了明代“三教合一”的社会思潮。画面中释氏跌坐于两株菩提树下成为画面主体，老子坐于蒲草之上，与一身士大夫打扮的孔子相对。三人用笔略有差别，以高古游丝描及铁线描绘写衣纹，质感不同。人物形象古拙，色彩明丽，为一幅上品之作。

哪吒即佛教中的护法神“那吒”，后演变为道教的神，在《三教源流搜神大全》中已有他的神奇事迹。

观音菩萨的来历则更是神奇：

有关观音菩萨的最早文字记录是由鸠摩罗什来翻译的，他把梵文 *avalokitesvara* 译作了观世音。这里的问题是 *avalokitesvara* 这个词的中文全译应该是“在观看中的自在者”，鸠摩罗什给观音的起的艺名中省去了“自在者”之意，把它演义成“观看世众心声的人”，即观世音。观音菩萨最初不是女的，她至少没来中国前是个男的。

《悲华经》来说观世音的身世时已提到了，观音是阿弥陀佛的儿子，而非女儿。再看 *avalokitesvara* 这个梵文原名，末字母 *a* 是古印度男性用名的标志，类似于俄人男的叫什么夫，女的叫什么娃一样。在印度考古出来的观世音早期佛像，以及莫高窟壁画上的观音都是男性装扮，还留着两撇潇洒的小胡子。可是到了中国，观世音不但大受欢迎，而且成为了送子观音，千手观音等等多种多样的女性形态，最为令人惊奇的是，她竟然超越了佛道两教之间的差异，供奉在天庭太上老君之旁！这便是佛道共通的一个非常惊奇的事情，外教的神被挪到本教的神位系统中来，这样的事情可能也只有在中国才能发生。

下面还有一例：地藏菩萨与阎罗王

关于地藏菩萨，他与阿弥陀佛、观音菩萨等一样也是个想象中的人物。比较权威的佛经说法是，他是在释迦佛入灭后，而未来佛弥勒还未转生前，发誓出来管管这青黄不接的摊子，尤其是拯救在六道轮回中不甚堕入地狱

道中的那些人。地藏菩萨的愿望虽很好，但佛教中对地狱的管理已有了个专门的神，这就是中国人非常熟悉的阎罗王。

阎罗王在梵文中写作 Yama-rajā，这个神是直接从旧婆罗门教中的死神 Yama 借鉴过来的。佛教中有地狱这个专门的机构来与人间和净土极乐世界相对应，作为接纳那些生前不能行善而受到报应惩罚的倒霉蛋。

道教则直接请这个阎罗王过来管理神界管理不到的阴间，而且道教中的阴间与佛教中的六道轮回的冥府则更有着极其相似的结构。……

还有一个值得研究的现象：关羽以一身而处三教之崇，就是其中引人注目的事例。清代关庙中有这样一幅对联，颇能概括关羽在中国传统社会中的历史文化地位和巨大影响：“儒称圣，释称佛，道称天尊，三教尽皈依。式詹庙貌长新，无人不肃然起敬；汉封侯，宋封王，明封大帝，歷朝加尊号。矧是神功卓著，真所谓荡乎难名。”

事实上，在形成对于关羽“全民崇拜”的过程中，佛、道、儒三家都先后参与其事，终使关羽成为中国历史上最重要的神祇之一，而且对于近代中国民族精神的凝聚起着不可忽视的影响，成为三教共用之神。

（来源：香港宝莲禅寺）

摘自黄杨文库

《浅析儒释道三重影响下的苏轼文学创作》

◎ 苏轼生活的年代，儒释道三教在理论上逐渐融合。儒家的入世正统，佛家的“传达佛理，表现悟境”，道教的“外无可欲之境，内无能欲之心”，迫使中国的诗歌在宋代担负起了新的使命。“超然自得”和历经“淮中十往来”的生存状态，无疑使苏轼的思想变得极为复杂，而佛道又及时给了苏轼以精神的自慰，灵魂的皈依。苏轼诗文风格的形成，除了当时的政治、经济、社会风气、个人性格等因素外，佛道二教在理论上的进步和儒释道三教融合的影响也是一个重要原因。

◎ 由于推崇文治，以及印刷业等的迅速发展，宋代文化高涨，学术思想活跃。因为儒家天人感应的理论形态是粗糙的，始终未能形成新的高水平的哲学理论，所以宋儒们在继承儒家传统思想的同时，又吸收了佛道

的思想营养以充实自身；佛教、道教同时也在急剧地儒化；三教都在向对方靠拢，从外部功能的一致性发展到了内在精神的一致性。思想学说的多元并存很自然的引发了文化上的复杂多样。

◎ 苏轼生活的年代（公元 1037 年—1101 年）南朝禅宗“不立文字”的传统已被打破，变成了不离文字，并且有了大量的《灯录》、《语录》。至宋代，禅宗急剧世俗化，主要是儒学化，这是其即俗而真的思想逻辑发展的自然后果。佛道二教逐渐摆脱了皇权和士大夫的支持，通过正常的文化交流渠道渐渐流行，融入了中国传统文化的有机组成。佛道在情性上的顿悟、自性妙空，体现在诗文创作上，就是所谓的“不顾词彩而风流自然”。中国古代这种朴素的审美观呼唤者新的诗文风格的孕育和变革。诗文为儒释道三教留下了无限的空间，儒释道又为诗文美学的发展开辟了巨大的疆域。

◎ 苏轼自八岁起即进入乡校，师从张易简道士，所以从一开始他就受道家无为思想的影响，酷爱老庄。但苏轼毕竟是由统治阶级奉为正统的儒家思想教育武装起来的，一旦“学而优则仕”、“达则兼济天下”、“忠君报国”的儒家信条与道家政治思想中“清静无为”、“无为而成”结合在一起，苏轼的思想便变得复杂起来了。如“孤山孤绝谁肯庐，道山有道山不孤。纸窗竹屋深自暖，拥偈坐暖依团蒲。”（《腊日游孤山访惠勤惠思二僧》）由此可见，儒释道以及文风的相互融杂，相互吹拂，相互渗透，各得助益，综合影响了苏轼文学创作风格的形成和转折。

◎ 元丰三年（公元 1080 年），苏轼贬官谪往黄州。谪居生活引起了苏轼思想情感上最激烈最复杂的变化。有时比较明显，有时采取自嘲、自讽、自咒，有时采取托物赋情与比方。是隐居山林的方仙子。苏轼经常向其请教老庄养生之术以及养气炼丹之术，并自创一方（即苏氏养生益智功），记载与《苏沈良方》之中。

◎ 当然，苏轼的思想中仍混杂着佛家的破斥自身、否定人生、追求精神解脱的哲学思想。苏轼一生中曾游过很多的寺院，也曾与不少的僧人有过交往。其中给苏轼影响最大的，推动苏轼诗文风格走向复杂的应是诗僧参寥子（即僧道潜）。苏轼很自然的从参寥子那里接受了信佛可以拯救流俗，超越幽灵，协契皇极的佛学教义，终至于“形神均与物合一，则物我之情浑然一体”的境界。

◎ 苏轼贬谪黄州，“每风出日止，江水伏息”，他便仗策载酒乘渔舟，

乱流而南。穷山之深，力极而息，酌酒相劳。这种山水人生参化儒释道隐世避世出世之想，多以清静无为宗尚，饶有超逸美。

◎ 苏轼在《前赤壁赋》中说：“唯江上清风，与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色，取之不尽，用之不竭，是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共适。”这正是宋代神仙佛学创作，隐逸乐道的隐逸者们的共同认识。此时苏轼思想中“外儒内道，外儒内佛”的统一融合已经趋向成熟，成为了一种自觉的意识，而且苏轼“旷达、缥缈、超逸”的文风也达到了创作的颠峰。

◎ 苏轼首先是文学家，而且是宋代的诗词大家。晚年的苏轼得佛道之精义，获益愈甚。这不仅使他痛苦、无安全感的灵魂有所寄植而找到了家园，使他能够在超然物外的旷达态度背后，仍然坚持着对人生对美好事物的积极追求。

◎ 苏轼以儒家、道家、释家思想所混合组成的生活观点和生活态度，时时复杂地影响到他每一时期的精神状态，使他时时在矛盾与痛苦之中曲折前进。思想上的达观豪放烂漫于无形之中孕育了其“旷淡、缥缈、超逸”的文学创作风格。

◎ 苏轼把政治思想与人生思想区别对待，以“外儒内佛，外儒内道”的形式将两者统一起来的人生态度一直给后人以启发，其与生活道路和思想状况息息相关的文学创作风格也一直为后人所学习和揣摩。这在以后的金元诗歌戏剧，明清小说之中都有着或多或少的反映。苏轼不愧为我国古代文学史上一位全能巨人！

摘自听雨轩主《七绝·混元三教九流图》

少林寺有石刻《混元三教九流图》。其图左右各为道、儒侧面像，合在一起又是一尊佛祖正面像。寓儒、释、道三教合一，构思奇妙精巧，形象地反映了佛教进入中原后，与中国传统的道家、儒家文化互相融合的进程。

僧俗各尊儒释道，宗师世代法衣传。

殊途妙义合三教，九九归元入佛天。

（来源：香港宝莲禅寺）

摘自六小龄童《儒释道三教合一的典范孙悟空（1）》

不少学者认为小说《西游记》对佛教表现出来的态度是“肯定”的、“尊崇”的，例如明清时代的“谈禅说”和现当代学者的“崇佛说”。……毋庸讳言，小说中所表现出来的对佛教的态度和倾向，当然同作者在生活中对待佛教的态度和倾向有着直接的关系，不可能没有或不带任何思想倾向，若借用当今的话来说，那只是一种“潜意识”的自然流露，而大多不是刻意追求的。

第三章佛光道影照儒骨《西游记》这部小说反映了儒家的“仁政、王道”思想。在小说中，唐僧作为一个佛门名僧，不仅时时处处以“慈悲为怀”，更常常是口口声声“仁义为本”。孙悟空虽然“猴气”未尽，难免时有调皮之举，但他对西天取经之大业则大智大勇、心诚志坚，是个“有仁有义的猴王”。太白金星屡次以“仁义为本”，奏请玉皇大帝“招安”孙悟空，不可谓不是一个“仁者”。在雷音寺如来佛祖总论南赡部洲的那一段话里，斥责“多贪多杀”、“不义不仁”之徒，与其说是替佛门讲经说法，还不如说是在宣讲儒家仁政王道之说。小说中的“过舜禹、赛尧汤”的大唐王朝“一天瑞气，万道祥光。仁风轻淡荡，化日丽非常……圣明天子正，忠义大臣良”就是一个“仁义”之邦、一块“王道”乐土。“仁政、王道”正是儒家治国安邦的政治主张。

这部小说也表现了儒家的“忠孝节义”的名教纲常。比如，小说中写唐僧奉旨西天取经，启程前向太宗皇帝表示“愿效犬马之劳”、“捐躯努力”；对众僧发誓要“精忠报国”。……唐僧、悟空终不为女色所动，更表现了男女授受不亲的儒家伦理观念。

摘自六小龄童《儒释道三教合一的典范孙悟空（2）》

……实质上，小说《西游记》非常明显地反映了三教合一的思想内容。首先，它反映了儒释道三教的基本义理。这部作品的主旨虽然不是“劝学”、“谈禅”和“讲道”，可是它的确写有大量“劝学”、“谈禅”和“讲道”的内容。

在小说《西游记》的艺术描写里，明显地反映了三教相融合的情形。比如，在小说描写的“安天大会”上，儒教和道教两大神团人物就聚在一起，庆贺如来佛祖收服“妖猴”的胜利，特别是道教诸神纷纷捧着明珠异宝、寿果奇花献与佛祖作谢。这正是释道合一的充分表现。在整部小说里，释、道两教作为两大阵营，始终都是相互呼应、同舟共济的，从来没有明争暗斗过。

而在人物形象的塑造上，三教的区别也不是很明显，往往有道士口出禅语，佛徒言若儒生的描写。像孙悟空的蒙师须菩提祖师，他本应是佛门大弟子，但其所传授的却又不像是佛法，他“说一会道，讲一会禅，三家配合本如然”。教给悟空的长生之道竟是金丹大道的一套教理，实际上，他更像一个仙家道长。须菩提祖师就是一个佛、道合一的人物。再说悟空、八戒、沙僧三人，他们都曾入道修炼、位居天官，可以说是道教中人。后来为佛法所收服，皈依了佛门，成了佛徒。在他们的语言中就常常是禅、道混杂，神、佛不分。唐僧又怎样呢？他本是佛祖如来的二弟子，他西行启程之前在唐皇和众生面前讲的话就鲜有佛气而儒味甚浓，诸如“愿效犬马之劳，与陛下求取真经，祈保我王江山永固”、“受王恩宠，不得不尽忠以报国耳”此类，完全是地道的儒家思想和语言。有人称其为“戴着僧帽的儒士”，不无道理。更有甚者，在佛祖如来的口中，竟然也掺入了儒家的观念与术语，像第九十八回写唐僧师徒来到雷音寺进见如来佛祖时，如来对其说道：

“你那东土乃南赡部洲，只因天高地厚，物广人稠，多贪多杀，多淫多诞，多欺多诈；不遵佛教，不向善缘，不敬三光，不重五谷；不忠不孝，不义不仁，瞒心昧己，大斗小秤，害命杀牲，造下无边之孽，罪盈恶满，致有地狱之灾，所以永堕幽冥，受那许多碓捣磨舂之苦，变化畜类。有那许多披毛顶角之形，将身还债，将肉饲人，其永堕阿鼻，不得超升者，皆此之故也。虽有孔氏在彼立下仁义礼智之教，帝王相继，治有徒流绞斩之刑，其如愚昧不明，放纵无忌之辈何耶！我今有经三藏，可以超脱苦恼，解释灾愆。”

佛门中哪有仁义礼智、忠君孝亲之谈？释儒相混、融合为一，显而易见！此外，在小说的回目标题、诗词的文中，也有大量儒释道混杂不清、融合为一的情形。

三教合一谈食养

在漫长的生活岁月中，儒、佛（释）、道三教有关饮食文化和养生的理论与实践经过相互的吸收和融合，除极个别问题外，几乎已达到“炉火纯青”的合一境地。

如在清代石成金所著的一本名为“长生秘诀”的书中就曾撮合了正统儒家（孔孟之学）、道家（如兼飞儒医的道家孙思邈、陶弘景所著的《卫生歌》）及佛家（石成金举家笃信神佛，逢灾病皆祈释迦保佑）的养生长寿之道而做卫生歌诀，除对“心思”、“色欲”、“调摄”、“起居”、“修摄”和“醒司”等五种养生法的强调实施外，对饮食调养更有其独特的倚重之处。该书在“嫁接”三教食养的优良措施后，提出实施饮食养生的若干原则和注意事项，概括为以下几点：（1）道家的“服气”养生法并非是绝对必须的。

（2）对于某些饮食如不是太过或太偏，身体自会安乐少病。（3）要维护脾胃功能的协调平和，如果饥饱无常或冷协调平和，如果饥饱无常或冷热失调，则易损伤元气，有害热失调，则易损伤元气，有害健康。（4）饮食太饱可伤脾，太饥则伤胃；口太渴而不饮可伤血，饮太多则操作消化功能，甚至引发心肺疾病。（5）强食，则肯定会伤身致病。（6）夜晚加餐、空着肚子喝茶等习惯是不符合养生之道的。（7）不宜长期进食粗糙的食物，也不宜狼吞虎咽。（8）如果暴饮暴食，只图饱餐一顿，则易损害脾胃功能。（9）进食宜细嚼慢咽，即能细细品味又易摄取食物中的精华，使容颜红润、体形健美。（10）进食后宜缓步行走百多步，同时用手揉摩脐腹，可帮助人全消化吸收。（11）醉后即睡，食后即卧，都会影响健康。（12）饮酒切忌大醉，大醉则伤神并有损心肺。醉酒后饮大量的水、浓茶多易导致腰脚重坠的毛病。（13）生冷的、粘稠的、油腻的、筋腱坚韧的食物及死去的家养或野生的禽兽都不可食。（14）腌制、久藏和烹调不当的食物不可进食。（15）烧烤的食物宜置凉后再吃，不然易伤损牙齿和血脉。（16）晚餐太迟则易食滞胸膈，影响健康。（17）葱、姜、蒜、薤白、韭菜等辛味的蔬菜应节制食用，以免损害健康。（18）凡五辛之类的食物，常吃易致精血亏损、阳气外散。

以上列举的一些融合三教的食养原则，很明显已非单一的儒、佛、道三教本身原始的饮食文化，而是三者相互渗透的“嫁接”而成。

饮茶的习惯，三都中都有，品茶之道也相互影响。如唐开元年间，虢岩寺有降魔师（佛家）教人不寐之法，“人多饮茶，因以成俗”（见《续博物志》）。由此可见，当时三教九流之人已多知茶有兴奋作用，可提神醒脑。

又如糖食，在《后汉书·显宗纪》中曾记载有人将糖做成狻猊（音酸尼 suan ni，兽名，（即狮子），双叫糖猊（即糖狮子）。另外，苏东坡过金山寺时曾写了一首诗赠予遂宁和尚圆赞，诗中谈到饮茶与品糖霜，这至少说明，当时不仅儒家嗜糖，即使是佛门子弟也习嗜糖食。

当然，这类的事例还有不少，因限于篇幅，上述内容只是举一反三之意，但大量的历史资料已足以证实三教饮食文化的融合，正如他们在养性、养志及诗词书画、雕塑艺术诸方面一样，都具有善于汲取他教营养的特点。

摘自《无为而治光华内敛》

——论紫砂壶艺术的造型分野及文人化内涵》

◎ 我们民族的主流文化一直是儒、释、道合一的文化，一直是以仁、德治天下的中庸之道，以和谐为追求，一团和气不偏不倚的应顺其自然法则的中庸，为文人修养的最高境界。无欲无求品自高的文人自我修养准则。

◎ 自唐以后中国进入了儒、释、道三教合一为主流文化的政治时代，这种政治文化主张：天人合一，无为而治，应顺天意的自然法则，不偏不倚，多一分太多，少一分不够的中庸，以仁德而治天下。这不光是帝王及达官显贵治国平天下所遵循的准则，也是平民百姓的伦理依据。

◎ 中国古代的文人书画，用宣（绢）、笔、墨、印能在他们手里千变万化，有“意在笔先”“似而非，象于不象之间”“气韵生动”“墨分五色，计白当黑”“意到而笔不到”“神似”等古代书画的理论，那些书画理论的依托就是儒、释、道三教合一中的“道”。“道”就是万物变化的规则，也就是自然。

摘自美满《古典家具包容儒释道精华》

◎ 中国古代文化中，儒释道三家一直没有脱离对人的教化，即便是

现代社会，中国人的生存哲学也受着这一因素的影响，在它们教化下形成了中国人的观念、性格等，在建筑、诗词、绘画等艺术门类中，处处都能表现出来。

◎ 古典家具是立体的历史，每一个符号都承载着中华民族的文化传统。它就像中国人的文化 DNA，在中国人眼中，不但能直观地看到优质的选材、精良的做工、精美的雕刻、高雅的设计等，也必然能感受到中国千年文化的精华——儒、释、道思想的交融，这就叫做“载道于器”。

交龙文化和回归文化丛书

- 《回归自然》(上、中、下)
《奉献人生》(上、下)
《交龙文化谈说论》(上、中、下)
《伏羲与人类文明》
《老子的道论》
《老子的大智慧》
《老子与禅讲记》
《三教文化古今谈》(上、下)
《**自然科学与圣贤文化——启蒙讲记汇编**》(上、下)
《**东西文化互通说——启蒙讲记汇编**》(上、下)
《心法心悟》(上、下)
《心悟心法》(上、下)
《明心见性》
《明心见性的要旨》(上、下)
《**圣贤智慧互通说——以儒家说同**》(上、中、下)
《**圣贤智慧互通说——以道家说同**》(上、中、下)
《**圣贤智慧互通说——以佛家说同**》(上、中、下)
《**东西文化认同说——现代学者文摘**》(上)
《**东西文化认同说——东西文化比较**》(下)
《**交龙灵山诗词楹联书信选**》
《**圣贤的奉献人生**》(上、中、下)
《**认识世界的钥匙**》(上、中、下)
《**佛经精句选解**》(上、中、下)
《**回归文化论谈**》(上、下)
《**心地法门——开启智慧的钥匙**》(上、下)
《**净化心灵、完善人格**》(上、中、下)
《**交龙灵山的精神**》(上、中、下)
《**佛家经典讲记**》系列丛书(心经、金刚经、楞严经、法华经、坛经、华严经、涅槃经、摩诃般若波罗蜜多经、金刚三昧经、入法界体性经、诸法本无经、佛说心地观经、大方便佛报恩经、圆觉经、大般若经选、小品般若等等)。
《**儒释道经典讲记**》系列丛书(庄子、列子、老子、易经、尚书、诗经、三礼、大学、中庸、论语、孟子、孝经、宋明理学及心学、历代禅宗祖师语录等等)。
以上黑体字为已出版的书，楷体字为未出版的书。

声 明

鉴于各地翻印交龙文化（回归文化）丛书的现象，本丛书编委会声明如下：

本丛书版权不限，允许翻印，但因社会上流通翻印有的售价太高，引起不良的反应，因为本丛书从未收费，均以赠阅来流通。故，希望翻印者不要牟取暴利，以免影响本丛书的声誉及其所提倡的奉献人生的精神。本丛书编辑委员会对仅收工本费的翻印者表示欢迎和真挚的谢意！

回归文化（交龙文化）丛书编委会

回歸文化叢書編輯委員會

主 編：張戩坤

本書編委：張戩坤 李荷菡 蔡愛武 毛曉雅 朱 雲

資料編輯：李荷菡

回歸文化叢書

三教文化古今談

回歸文化叢書編輯委員會

出 版 者：光大出版社有限公司

Sunbright Publishing House Limited

香港上環文鹹西街 18 號

盤穀銀行大廈 15 樓 1501 室

Unit 1501 15/F., Bangkok Bank Building,

No. 18 Bonham Strand West, Sheung Wan, Hong Kong

Tel: +852 2127 7918

Fax: +852 2186 8413

承 印 者：陝西省岐山彩印廠

開 本：880×1230 1/32

印 張：

字 數：262 千字

版 次：2007 年 8 月第 1 版

印 次：2007 年 8 月第 1 次印刷

印 數：2000

書 號：ISBN 978-988-99738-4-1

贈閱交流