

## 【文摘】

# 儒釋道：紛爭與融和

胡軍

北京大學哲學系副主任

自漢武帝採納董仲舒「罷黜百家、獨尊儒術」的建議後，儒學在漢代成爲了經學，定於一尊，白虎觀會議則將儒學思想制度化、法典化。儒學定於一尊，並成爲了統治階級的思想工具之後，儒家思想走上了僵化、衰敗之途。東漢時儒學思想蛻變成爲讖緯迷信思想，充斥著大量的迷信，流於荒誕，逐漸成爲了思想界的一大禍害，已難以維繫社會的穩定。又由於統治階級以利祿誘導知識分子讀經，所以當時士大夫多被束縛於儒家經籍之中，加以師法、家法的限制，全無理論創新，在熱衷於一家一派的訓詁、註疏的基礎上又妄圖標新立異，如此這般經學便逐漸走入了繁瑣、支離、迂腐的末路，儒學因此而衰落。

經學的敗落還應歸因於東漢末年的「黨錮之禍」。桓帝和靈帝時，宦官外戚利用皇權打擊官僚士族、太學生以及郡國生徒，大肆搜捕，誅殺之。尤其是第二次黨錮幾達十六年之久，誅殺黨人數以千計。黨禍之餘，經學已摧殘殆盡，衰敗之勢已難以挽回。黨禍之餘尚存的經學家們如鄭玄則拒絕與統治者合作，而轉向引《老子》註易。又如經學大師馬融雖因饑困潦倒而應大將軍鄧鷺之召，然在思想上卻更「奢樂恣性」，傾向道家，註儒經之餘，亦註《老子》。而以王充、桓譚、揚雄、王符等人爲代表的反對經學的思想家們則尖銳地批判了已被神學化了的儒學思想，使這一荒誕不經、粗糙不堪的神學體系的弊病暴露不已。漢末的農民大起義則實際地表明了作爲漢代大一統的政治統治基礎的經學思想已失去了維繫社會人心的作用。

## 一、 儒釋道鼎立局面的形成

儒學一尊地位的失落，加之東漢末年至魏晉時期社會長期動盪局面的出現，使思想界顯得較爲自由，於是先秦諸子學趁機而起。最早復興於漢魏之際的是名法之學。如魏武帝曹操好名法之學，「魏武初霸，術兼名法」（《文心雕龍·論說篇》）。諸葛亮在蜀地亦推行名法之學。其時道家思想也逐漸盛行。《晉書·向秀傳》概括當時的思想潮流的走向時說：「儒墨之跡見鄙，道家之言遂盛。」道家思想與儒家思想的調和形成了玄學思潮。魏晉玄學家們

一反兩漢經學重傳註訓詁的繁瑣支離的解經風氣，而提倡直捷簡易的闡述義理的方法，給當時的思想界帶來了嶄新的學風，使人們的思想獲得了解放。漢儒重《五經》，而玄學家則轉而看重《老子》、《莊子》和《周易》，他們通過註解「三玄」來表達自己的玄學思想。玄學思想的特徵是雜糅儒道，以老莊思想來解釋儒家經典，提出有無、本末、動靜、體用等哲學範疇，論證在現象世界背後尚存在著真實不變、超言絕象的本體「道」或「無」。玄學家在政治學說方面則展開名教與自然關係的爭論，或主張名教出於自然，或主張名教即自然。玄學興起於曹魏正始年間，史稱「正始玄音」。由於玄學思潮受到門閥士族的歡迎，它便成爲了魏晉時期思想界的主流。就連當時的佛教思想要求得生存與發展，也不得不依附於玄學，紛紛用老莊思想來解釋佛教的教義。

### (一)佛教入漢

佛教傳入之初，中國人只把它看成是類似於民間流行的神仙道術。其時僧侶也多來自西域或印度，東漢統治階級對佛教採取限制政策，只許胡僧傳教，不許漢人出家，所以漢人出家爲僧者很少。東漢末，印度小乘佛教和大乘佛教已同時被介紹到中國，佛教典籍也被譯出了不少。西晉末年，特別是進入東晉十六國時期後，戰爭頻繁、社會動亂，人民生活困苦不堪、生命難保。佛教關於來世的說教易於爲當時人們所接受，加之北方少數民族政府大都扶植佛教，因此，這一時期佛教發展很快，普及到社會的各個階層。此時佛教所以能得到較快發展另一原因是：佛教徒善於將佛教典籍比附中國傳統的文化，將這兩者融和在一起。

南北朝，佛教進一步與中國傳統文化融和，不斷深入普及，出現了許多以研究某一部分佛典爲中心的佛教學派。南朝各代統治者都崇信佛教，其中尤以梁武帝爲最，四次捨身寺院，並親自登台講經。北朝時雖發生北魏太武帝和北周武帝發動的兩次滅佛事件，但總地說來也是扶植佛教的。北魏文成帝和孝文帝曾花費大量人力和物力在大同雲岡和洛陽龍門開鑿佛教石窟，雕刻佛像，並資助譯經事業。南北朝以後，已形成了相當獨立的寺院經濟。梁朝有寺二千八百四十六所，僧尼八萬二千七百人；北魏末期國都洛陽有寺一千三百六十七所，江北地區有寺三萬餘所，僧尼二百萬人。寺院擁有大量的土地、財富。

隋唐時期結束了長期的分裂狀態，國家統一，政治、經濟、文化都有空前的發展，加之統治階級重視文化的政策，於是佛教在這一時期進入鼎盛時期。隋文帝曾多次下詔在各地興建寺院、佛塔、招請和剃度僧侶，組織翻譯佛經。據史書記載，隋朝有寺三千九百八十五所，僧尼二十三萬六千二百人。唐朝統治者也不遺餘力地扶植佛教，因此寺院經濟獲得進一步的發展，「十分天下之財而佛有七八」（《舊唐書·辛替否傳》）。這就爲佛教的進一步流行提供了物質基礎，佛教這時的社會福利及文化教育事業也達到了鼎盛。而且在隋唐時期形成了有中國特色的佛教學派，其中影響較大的宗派當推天台宗、法相宗（唯識宗）、華嚴宗和禪宗。

### (二)道教勃興

東漢末年後，佛教在社會上的廣泛流行也大大地刺激了中國原有的有神論思想的發展，佛教的傳入如同催化劑，加快了道教產生的過程。據現有的材料，我們可以得知，最早建立的道教有兩支，一為張道陵的五斗米道，一為稍後的張角的太平道，又稱黃毛道。道教的產生和發展符合了統治階級既想鞏固其封建專制統治又想延年益壽的要求。

在西漢，鞏固封建專制統治的三綱五常、君權神授等思想並沒有和長生不死的神仙方士之術結合起來。但到東漢順帝之後，這兩方面漸有合流的趨勢。這一合流趨勢的實現就是道教的產生。因為道教從其一開始建立就具有兩個顯著的特點。從思想方面說，道教所推崇的經典《太平經》既講精、氣、神三者渾一則長生不死的神仙之術，也講天、地、人三者合一的廣嗣興國之術。實際上，張道陵之後，道教很快就和政權結合起來。道教的特點在虛構一個超現實的世界給人們以幻想的同時，又有十分強烈的干預政治的願望。三國時，曹魏政權開始對道教採取限制的政策，東吳時也一樣。所以，此時道教不僅沒有什麼發展，反而有所削弱。但到西晉末年，特別是東晉時，門閥世族衰落，他們不再關心社會政治問題，而把「超生死、得解脫」作為他們的生活目標。至東晉，道教始有很大的發展。大體表現在以下六個方面：1.門閥世族信奉道教的日益增多，並且逐漸形成了一些道教世家；2.建立起了道教系統的宗教理論體系；3.整頓和建立了道教的教會組織；4.效法佛教，逐漸建立了一套教規教儀；5.大量編纂道教經典；6.編造道教的神仙世界和傳授歷史。

### (三)道佛爭寵

魏晉南北朝至隋唐五代時期，道教為了與佛教爭奪地位，無論在道教教義、理論上，還是在宗教組織上都有很大的發展。道教的社會地位空前提高。周武帝滅佛崇道。周武帝死後，著名道士焦子順便向隋文帝密告受命之符，幫助他奪取周朝政權。隋文帝即位後，尊焦子順為天師，經常和他商議軍國大事，怕他往來疲勞，特在皇宮附近立五通觀，供他起居。唐初，由於統治者的提倡，道教地位迅速提高。唐高祖李淵起兵反隋時，著名道士王遠知曾給李淵密傳受命符。李淵以道教教主李耳為李氏皇帝的遠祖，於是立老君廟，並親往拜謁。隋朝滅亡的經驗，使唐朝統治者十分注意儒、釋、道三教的均衡。維持三教鼎立的局面是唐朝歷代統治者奉行的政策。武德八年（六二五）李淵親自到國子監，正式宣布三教的地位：道教第一，儒學第二，佛教最後。唐太宗李世民與長兄皇太子李建成爭奪帝位繼承權，佛教徒以法琳為首擁護李建成，道教徒以王遠知為首擁戴唐太宗。唐太宗迅速獲勝。所以唐太宗雖然大崇儒學，但也並未改變道第一、儒第二的秩序。貞觀十一年（六三七），唐太宗下詔，確定道士地位在僧尼之上。佛道兩教相爭，向來佛教居首位。但在唐初道教得到了統治者的支持，奪得了優勢。然佛徒們大為不滿，紛紛到闕下上表反對道士位在僧尼之上。唐太宗便使人宣旨說，法令久已施行，不服者當受杖責。一個壯年僧徒智實聲言不服此理，結果挨一頓棒打，不久病死。但唐太宗偏護道教，主要是確立李姓皇朝與道教教主李耳的親屬關係。其實他也很篤信佛教。唐高宗崇道，以道教徒為自己的擁護者，並親自到老君廟拜謁，上尊號為「太上玄元皇帝」。而武則天卻召集僧道百官議《老子化胡經》，並下令搜聚天下《化胡經》一

概焚棄，不得立出道經之內。這一來，佛教徒明顯地佔了優勢。六八三年，唐高宗死，佛教徒助武則天登基有功，於是武則天明令規定，佛教在道教之上，僧尼處男女道士之前。

唐時，佛道兩教都想取得獨尊的地位，所以互相排擠，各不相讓。唐中宗恢復帝位。隨著李氏王朝的恢復，道教的地位也隨之恢復，趕緊下令貢舉人依舊習《老子》，老子依舊稱「玄元皇帝」。但不久，韋皇后掌權，佛教徒重又得勢。佛、道兩教的地位，隨著統治階級內部的權力之爭而互有起伏。唐睿宗因此而無法判定兩教的先後，下詔在法事集會上，僧尼與男女道士並進並退，表示二教平等。

唐玄宗時，佛教的勢力已非常強盛，寺院經濟相當強大，「天下十分之財而佛有七八」、「出財佐勢者盡度法門」，大有佛教控制唐政權的危險。唐玄宗認為佛教無限擴張之後將帶來危險，即位之後，即大興道觀，將崇道活動推向唐以來的最高潮。在置觀度人方面，開元二十六年（七三八），詔天下寺觀各度十七人。開元二十九年正月立玄元皇帝廟，天寶元年（七四三）置玄元廟於大寧場，天寶二年正月作升仙宮。在優禮和任用道教徒方面，也是恩寵有加。開元天寶時期，道教強盛，佛教相對地衰退。這從佛教徒賀知章棄佛當道士便可見當時道教興盛氣象。但唐玄宗崇道只是以此來抑制佛教的過分發展，而不是從根本上反對佛教。相反，他卻也接受了佛教徒的灌頂儀式。可見，他崇道的旨意只在於維持三教之間的平衡，以利於鞏固其統治地位。

唐朝皇帝多崇信道教，都想得到長生藥而延年益壽。唐憲宗、唐穆宗、唐敬宗、唐武宗、唐宣宗都是因為吃長生藥而喪命的（至於大臣名人因服用長生藥而死的為數則更多）。其中尤以武宗崇道最為狂熱，即位之年秋，便招道士趙歸真等八十一人入禁中，於三殿修金籙道場，第二年以衡山道士劉元靖為銀青光祿大夫，充崇元館學士，賜號廣成先生，令與道士趙歸真於禁中修法籙。會昌五年正月，敕造望仙台於南郊，又修降真台。同年七月，從道士鄧元起、劉元靖、趙歸真之排佛議論，下令滅佛。第二年，武宗因服道士所煉長生藥而中毒死亡，他叔父宣宗即位。宣宗好佛，佛教又得到恢復。但會昌滅佛之後，佛教經籍全被焚燒，佛教各宗一時頓廢，唯有禪宗本不藉經籍，不立文字，得到長足發展。

#### (四)儒學統領

唐時，佛道之間的衝突最為激烈。佛教排斥、攻擊道教，卻不敢非議儒經。因為唐太宗令孔穎達撰《五經正義》之後，經學統於一尊，東漢以來的諸儒異說全部作廢，儒經從文字到解釋都有標準本，違反它，就是違反朝廷。所以儒學統一有利於它在儒、釋、三教衝突中處於有利地位。道教因與儒學是在同一文化環境中形成的，所以雖然思想旨趣有很大的差異，但總有某些相通之處，因此儒、道之間的衝突並不激烈。

綜觀整個唐朝，除少數皇帝之外，大部分皇帝都知道要調和儒、釋、道三教以鞏固其統治地位。唐德宗開三教談論例，促進三教調和。貞觀十二年（七九六），德宗令儒官、和尚

與道士講論《南部新書》說：三教講論的格式是「初若矛盾相向，後類江海回歸」，有了這個格式，三教之間的矛盾大體上就可以調和了。

唐時，儒釋道三教鼎立。但三教的勢力並不相等，就社會影響而言，三教之中，佛教的社會影響最大，其次是道教，儒學影響最小。

## 二、儒釋道融和的走勢

佛教於西漢末由印度傳入中國。傳入之時便受道家學說排斥。然於此時，經學化的儒學自身已走入了繁瑣破碎的末路，一尊的地位已行將結束，所以對於佛教在中國社會上的流傳已無能為力。魏晉南北朝以來，社會更加動盪，戰爭不斷，社會矛盾也不斷激化，人民生活困苦不堪。要在這樣的社會中維持統治，僅僅利用儒家傳統的綱常名教已不能起到實際作用。而佛教的四大皆空、因果報應、六道輪迴等說教，道教的以虛無為本，追求肉身成仙等思想，對於身處亂世的人們卻能起到減輕身心勞苦、撫慰煩悶的心靈、緩解社會本已十分緊張的種種矛盾的作用。佛、道兩教的這種社會作用顯然是傳統儒學所不具備的。這一點已為統治者清醒地認識到，所以，統治者歷來採取三教並用的政策。由於儒、釋、道三教在思想理論上存在著根本性的差異，所以每一方都視對方為異端邪說，都想得到獨尊的地位，這樣三教之間存在著激烈的紛爭。然而這種紛爭的結果又事實上導致了相互之間的交融與吸收。

### (一)佛學附儒

佛教輸入中國後，碰到的首要問題是佛教教義與中國傳統的儒學思想發生衝突。佛教要能在中國求得生存與發展，首先就必須要依附於儒家思想，調和儒、佛二者之間的關係。漢末魏初的牟子寫了〈理惑論〉一文來論證「三教調和」的觀點。他認為，儒與佛的關係如同金與玉、精與魄的關係那樣，並不相互衝突，「金玉不相傷，精魄不相妨」。當時儒生攻擊佛教徒削髮，不事婚娶是違背儒家的忠孝之道。牟子也據儒家典籍對之進行反駁。他說：

《孝經》曰：先王有至德要道，而秦伯短髮文身，自從吳越之俗，違於身體髮膚之義。然孔子稱之「其可謂至德矣」，仲尼不以其短髮毀之也。（《大正藏》第五十二冊，第二頁下）

只要存「大德」，就「不拘於小」，所以僧侶削髮並不違於儒家的仁義之大德。他也指出，不事婚娶也不是不合乎孝道。他說：

許由棲巢木，夷齊餓首陽，孔聖稱其賢曰：「求仁得仁者也。」不聞譏其無後無貨也。  
(《大正藏》第五十二冊，第三頁上)

他認為，事佛與行堯舜周孔之道並不水火不相容。三國時的僧侶康僧會則提出了儒佛同一的看法，認為「儒典之格言，即佛教之明訓」（《高僧傳·康僧會傳》）。他援儒入佛，調和儒佛，以佛教的「仁道」附會孟子的「仁政」，把仁視為佛的最高境界，「諸佛以仁為三界上寶」。有的僧侶竟至把違背儒家倫理的不教不親、輕慢師長、朋友無信、無義無禮、不仁不孝列為佛教的「五戒」內容之中。儒、佛之間的根本衝突似乎在於儒學是入世的，而佛教則力主出世，所以儒、佛二教從根本精神上難以協調。東晉人孫綽在〈喻道論〉中則提出儒即佛、佛即儒，認為儒、佛在根本旨趣上也是同一的，而不是格格不入的。其間的區別則在於佛教為內教，儒學則為外教。佛、儒有內外，本末的關係。儒學可以救治社會的弊病，佛教則可以為之提供理論的依據，二者正可以相互以為用。

佛教流傳於中國所遇到的另一個主要障礙，是儒家所謂的「內諸夏而外夷狄」的理論。這就是所謂的「夷夏之辨」。佛教要在中土站穩腳跟，就必須從理論上回答這一問題。〈理惑論〉認為用「夷夏之辨」來拒斥佛教是一種片面的看法，是「見禮制之華，而暗道德之實；窺炬燭之明，未睹天庭之日也」。進而，他認為，儒家的聖人本來就不辨華夷。他說：

昔孔子欲居九夷，曰：「君子居之，何陋之有？」及仲尼不容於魯衛，孟軻不用於齊梁，豈復仕於夷狄乎？

而且儒家的聖人就是出自夷狄，「禹出西羌而聖哲，瞽叟生舜而頑嚚，由餘產狄國而霸秦，管蔡自河洛而流言」。再就地理位置說，漢地也並非居天下之中央，所以不應把異族視為夷狄。後梁僧人僧祐在〈弘明集後序〉中亦云，歷史上華夷地域並不是一成不變，所以華夷無別，也不存在一成不變的思想和習俗，所以佛教可以成為正統的思想。總之，儒佛二者並不相違。

儒、佛之間最大的爭執似乎集中在沙門應否敬王者這一問題之上。這一問題看上去似乎只涉及禮節性方面的問題，但實質上卻關涉到是否遵從儒家忠孝理論這一根本性的大問題。在儒家看來，「沙門應敬王者」，所以咸康六年（三四〇），輔佐成帝的庾冰代晉成帝下詔令，

僧侶見王應行跪拜之禮。不行跪拜之禮就是「違常務，易禮典，棄名教」，如任其發展，則將棄禮廢教、尊卑不分，久而社會必然混亂。佛教徒卻認為，應依從沙門不敬王者的慣例。於是一時間，沙門應否敬王成爲了儒、佛紛爭的一大焦點。東晉僧侶慧遠寫了〈沙門不敬王者論〉一文，認爲沙門是脫離世俗的「方外之賓」，不應禮敬王者。他並從這一具體問題入手，進一步論述了儒、佛間的異同、優劣等問題，認爲佛、儒可以互相發明，相得益彰，二者出發點雖然不同，然歸宿則是相同的。儒、佛之間只有方內方外之分。但二者的道理可以兼通，「內外之道，可合而明」，所以「道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同」。沙門應否敬王者的問題，雖未有定論，但紛爭的結果卻導致了儒、佛間的進一步融和。

可見，儒、佛二者觀點迥異，立場相違。在處理與儒學的關係上，佛教徒一方面堅持其基本立場。但另一方面卻也能做出適當的讓步，竭力從理論上證明儒、佛二教旨趣並不衝突、相違，而是相通的，所以佛教並不排斥儒學。佛教徒所以採取這樣的立場，主要是因爲他們清楚地看出，如果要從根本上否定和推翻反映並維護君主專制統治的儒家的綱常名教是根本不可能的，統治者也是不會答應的。佛教在中國要求得生存和發展就必須依附於儒學思想。這一歷史事實在客觀上促進了儒、佛的進一步融和。事實上，在佛教傳入中國之後，儒學思想就已不斷地滲入佛教的教義。開始了佛教的儒學化、中國化的過程。與此同時，儒學自身也不斷地吸取佛學的一些思想成分。

## (二)以儒釋佛

在魏晉時，佛教徒習慣於用玄學的理論來解釋佛經。到南北朝時，儒學的影響又逐步回升，佛教徒又極力迎合儒學，逐漸形成了以儒、釋、佛的傳統。如北齊的魏收以儒家的「五常」來解釋佛教的「五戒」。他說：

五戒，去殺、盜、淫、妄言、飲酒、大意與仁、義、禮、智、信同，名為異耳。（《魏書·釋老志》）

治儒學的顏之推則更爲明確地說：

內典初門，設五種禁，外典仁義禮智信，皆與之符：仁者，不殺之禁也；義者，不盜之禁也；禮者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。（《顏氏家訓·歸心篇》）

將「五常」與「五戒」一一對應起來，梁朝和尚僧順著〈釋三破論〉，把儒家仁義忠孝觀念融入佛理，他說：

釋氏之訓，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，備有六睦之美，有何不善，而能破家。

主張佛教教義中自有仁義忠孝之道，這純粹是把儒家的忠教觀念直接搬到佛教的說教之中。這種以儒釋佛的傳統形成也可以在下述的事實中得到說明，即不少僧侶出家前皆曾研習過儒家經典，許多佛教徒出家之後仍兼習儒經，博通五經。如著名僧侶慧遠出家前就已「博綜六經」，又如道安出家前「五經文義，稍已通達」。

### (三)援佛解經

在以儒釋佛的同時，有的學者還援引佛教的教義來解釋儒學經典。如馬元和認為儒學典籍中早就有佛教因果報應的思想。他說：

前聖摛教，抑引不同，括而言之，理實無二。《易》云：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」《孝經》云：「生則親安之，祭則鬼享之。」雖未顯論三世，其旨已著。（《弘明集》卷中）

又如儒者顏之推所著的《顏氏家訓》中就有佛教三世報應之說。他說：「三世之事，信而有徵，家素歸心，勿輕慢也。」又說：「形體雖死，精神猶存。人生在世，望於後身，似不連屬，及其歿後，則與前身猶老少朝夕耳……。」（《顏氏家訓·歸心篇》）

魏晉南北朝以來，佛教的勢力日趨強盛，對民眾的影響日益廣泛，社會的地位也越來越高。梁武帝時佛教被尊為國教，而儒學地位卻江河日下，佛教徒於是大倡三教同源之說，其

目的在於求得自身的發展、強盛。在儒、佛的紛爭與融和的過程中，佛教徒一直處於較主動地位，而儒家卻未能對之作出積極的回應。至隋朝此種局勢稍有轉機。儒家學者一般說來對佛學持拒斥的態度，認為若想復興儒學，惟有排斥佛老之學。他們認為，「虛炫長而晉室亂」，「齋戒修而梁國亡」。但也不能一概而論。其時王通就站在儒家的立場上，認為儒、佛二教可在儒學思想的基礎上得到統一，這就是他的「三教可一」的思想。他指出，儒、釋、道三教各有本身的利弊短長，三教均「不可廢」，應該以儒家思想為主統合三教。但王通沒有具體分析儒、釋、道三教各自的利和弊，也未詳細論證三教如何統一。然他的「三教可一」思想畢竟預示了儒學要復興就不能排斥佛教、道教，而必須在以儒家思想為主體的基礎之上，統攝佛老，在更高的理論層次上來建構儒學思想體系。在對待佛教和道教的思想態度上，王通要較唐朝的韓愈來得更為通達了。

#### (四) 統合儒釋

韓愈站在儒學的立場上，「攘斥佛老」，視佛、道二教為「異端」，對之施以猛烈的抨擊。他認為，佛是夷狄之法，不是中國的先王之道，所以對之應採取「戎狄是膺，荆舒是懲」的態度，應該「人其人，火其火，廬其居」。韓愈對佛教的這種偏激態度，使他不可能對佛教作出客觀的深遠的理論分析。他對佛教的批判是不徹底的，不全面的，因此在當時的社會上並未產生較大的影響。要復興儒學就必須吸收和利用佛學思想中的合理因素。在這一方面韓愈的學生李翱有突出的成就。他順應了儒、佛合流的歷史潮流，在傳統儒學心性論的基礎上吸收了佛教心性論的精華，發展出了一套超越佛教心性論的心性學說，他對待佛教的態度反映出了當時儒、佛合流的歷史趨勢。當時著名的文學家、思想家柳宗元、劉禹錫等都提出了「統合儒釋」的思想。

柳宗元「自幼好佛，求其道積三十年」（〈送巽上人赴中丞叔父召序〉），他好佛，因為他看到篤信佛教者「不愛官，不爭能，樂山水而嗜閑安者為多。吾病世之逐逐然唯印組為務以相軋也，則捨是其焉從？吾之好與浮圖遊以此」（〈送僧浩初序〉）。所以他不同意韓愈拒斥佛教的態度，而主張「統合儒釋」。他基本上是以儒學的價值觀念為標準來「統合」儒佛的。劉禹錫認為，佛教有益於教化，是對儒家倫理道德思想的一種補充。尤其是在亂世，佛教的效用就更為顯著，它能起「革盜心於冥昧之間，泯愛緣於死生之際，陰助教化，總持人天」（〈袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑〉）作用。

李翱、柳宗元、劉禹錫等人的以儒統佛、援佛入儒的思想為宋明儒學家復興儒學奠定了融和儒、佛的模式，對儒學思想的發展產生了重大的影響。宋朝著名的理學家幾乎人人都「出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之」（程頤，〈明道先生行狀〉），走的都是以儒統佛、援佛入儒的路子。

#### (五) 道迎儒學

儒學與道教是在同一文化背景之下形成和發展起來的，所以二者之間的紛爭遠不如佛道之間的爭鬥來得激烈和複雜。儘管儒、道二教旨趣不同，道教為宗教，其根本宗旨在追求長生不死、肉身成仙，而儒家則強烈地關注現實社會與人生的種種問題，其目的在維護君臣、父子、夫婦間的綱常名教。但由於道教產生於儒學已被定為一尊之後的漢代社會，所以它從一開始就注定要受到儒家思想文化的極大影響。儒學易於為統治階級所利用以鞏固其宗法專制的統治。道教要發展，也必須主動地吸收融和儒學的思想，以充實自己的理論體系，達到適合統治階級需要的目的。早期的道教就明顯地表現出了儒、道合一的特徵。如道教最早的組織之一的張角太平道，奉行的《太平經》就吸收了當時廣泛流行的儒學思想。如它說：「三綱六紀所以能長吉者，以其守道也，不失其治，故常吉。」它對儒家的「三綱」略加改造，就納入自己的體系之中，把「君、父、夫」三綱改為「君、父、師」三綱，強調臣要忠，子要孝，為弟子要順。它說：「子不孝，弟子不順，臣不忠，罪皆不與於赦。」道教作為一個宗教團體，要維護其正常的活動，要維護其團體內的等級制度，需要吸收儒家的倫常觀念為其服務，神仙信仰是《太平經》立論的根據。在《太平經》中，神仙世界的最高主宰為天君，天君周圍有天官，即各種職司的神人，其中較重要的有無形委氣神人、大神人、神人、真人、仙人、道人、道人以下則是聖人、賢人、民人、奴婢。

可見，神仙世界也是一個等級森嚴的世界，實質上只不過是現實社會的等級制度在神仙世界的折射，道家思想的這一特徵決定了它可以現成地利用儒家的倫常觀念為其服務。所以《太平經》強調人們應當遵循儒家一貫倡導的「父慈、母愛、子孝、妻順、兄良、弟恭」等倫常關係。

初期的道教是活動於下層勞動人民中的宗教組織。在其發展過程中，統治階級意識到道教有利於其統治地位的鞏固，所以逐漸地把道教改造成為官方服務的宗教組織。在這一改造過程中，道教徒自覺利用儒家思想以充實道教的理論。這可以東晉著名的道教理論家葛洪為代表。葛洪，自號抱朴子，早年習儒家典籍，「年十六，始讀《孝經》、《論語》、《詩》、《易》」，而後轉向道教。他在《抱朴子》一書中，提出以神仙養生為內，儒術應世為外的政治主張，極力把儒家的綱常名教與道教信仰結合起來，使道教成了維護封建統治的工具。「道家之教」兼有儒墨名法之長。他說：

儒者，博而寡要，勞而少功；墨者，儉而難遵，不可偏修；法者，嚴而少恩，傷破仁義；唯道家之教，使人精神專一，動合無形，為包儒墨之善，總名法之要，與時遷移，應物變化，指約而易明，事少而功多，務在全大宗之朴，守真正之源者也。（《抱朴子·內篇·明本第十》）

這就確定了他的以道家思想為基點吸收包括儒墨在內的諸家思想的基本方針。在論述道的性質、內容時，他明確點明了儒家仁義之道的內容也涵括在其中。他說：

夫所謂道豈唯養生之事而已乎？易曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。（同上）

他認為，道為本，儒為末，道要高於儒，「道者，儒之本也；儒者，道之末也」（同上）。但他也十分重視儒學的作用，認為要防止違背綱常名教之事，就「必當競尚儒術」、「精六經之正道」。然而，過分推崇儒術，而不知儒術由道而成，這就是捨本以逐末，就是「苟知推崇儒術而不知成之者由道」。在此基礎之上，葛洪強調要儒道雙修，使之相輔為用，不得偏廢。儒者之務在於興禮樂以移風俗，經世濟俗；道教之業則在外物棄智、忘富逸貴，不計得失，不要存心於毀譽之間。同時，葛洪也把儒家的倫理道德思想看成是道教達到修煉目的的重要途徑之一。他說：

欲求仙者，要當以忠孝、和順、仁信為本，若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。  
（《抱朴子·內篇·對俗》）

「積善之功」是「欲求長生」的必要條件。葛洪的道教理論為以後道教理論的進一步發展奠定了內神仙而外儒術的儒、道合一的基本模式。

#### (五)儒道雙修

葛洪之後的道教徒進一步加快了道教儒學化的改造進程。北魏時期的著名道士寇謙之對道教理論並無新的貢獻，但他卻吸收、利用儒家的宗法倫理和禮義名教對道教的教規、齋戒儀式等進行了改造。如他主張「儒道雙修」，把儒家的臣忠子孝、夫信婦貞、兄敬弟順，安貧樂賤、信守五常的倫理觀念列為道教教規。又如南朝齊、梁間道士陶弘景和陸修靜依據儒家的宗法倫理和禮儀制度改造、充實道教教規。陶弘景主張儒、釋、道三教合流，認為「百法紛湊，無越三教之境」。他甚至把儒家的宗法制度、等級觀念引入了道教理論和教規之中，給神仙世界也安置了森嚴的等級次第。

由上可見，道教吸收、利用了儒家不少的思想內容以完善道教的理論體系和教規。但這種吸收和利用往往限於綱常名教、典章制度等方面。而且道教徒在做這方面的工作時，常常是直接取之儒家而不加任何改造而塞入自己的體系之中。我們也可以看到，在儒道的交流過程中，道教吸收和利用儒家思想則是基本的。當然道教由於接受了道家的哲學而形成的宇宙生成論，對於儒學也產生了很大的影響，如北宋初年的理學奠基者周敦頤用以闡明其宇宙生成論的太極圖就是源自道士陳搏的無極圖。

### 三、統攝佛道的宋明理學

宋代，三教融和的條件已經成熟。三教融和的結晶便是宋明理學。宋明理學以儒家的封建倫理學說為中心，吸收了佛教、道教的某些思想成分而形成的一種新的儒學思想體系。它已不是先秦儒學在宋代的簡單恢復。因為隨著時代的前進，先秦儒學，尤其是它在與佛、道的抗爭之中，已暴露出自身的種種不足。所以要戰勝佛、道，就必須超越佛、道。超越的辦法就是統攝佛道二教的基本思想及其方法，決不能步韓愈的後塵，簡單地退回到先秦儒學的基本立場，狹隘地拒斥佛道。

韓愈在中國儒學史上的地位在於他提出了對後世儒學思想影響極大的道統說。他認為，先王之道的思想便是歷代聖人相傳的仁義道德，「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉」（《原道》），韓愈生當佛老之學泛濫的時代，他高揚儒學思想的大旗，攘斥佛老，以儒家道統的捍衛者自居，他說：

釋老之害過於楊墨，韓愈之賢不及孟子。孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已壞之後，嗚呼！其亦不量其力，且見其身之危，莫之救以死也。雖然，使其道由愈而粗傳，雖滅死萬萬無恨。（〈與孟尚書書〉）

但後世儒學家雖接過了韓愈的道統說，卻不許他以儒學道統的繼承者。如程頤在〈明道先生墓表〉中確立其兄程顥在儒學發展史上的地位時說：「孟軻死，聖人之學不傳……先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經。」二程自居於儒學道統的繼承者之位，而乾脆把韓愈撇在了一旁。應該說，程頤的這一看法是有道理的。韓愈儒學思想的根本缺陷，誠如宋代理學家所批評的，是有「用而無體」，不懂得形而上，韓愈未能隨著時代的進步而相應地充實和發展儒學的思想內容，這也就決定了他不能承擔起復興儒學的大任。

韓愈的思想局限本質上也就是先秦儒學思想的根本缺陷，即儒學思想缺少一個構思精密的形而上的哲學基礎或框架。孔子的儒學嚴格說來只是提出了一些道德戒律，孟子則為之提供了一個十分粗疏的心理情感的基礎，而卻也並未對之作嚴密的理論論證。但道德戒律並不同於道德哲學。先秦儒學缺乏哲學思辨的色彩，所以它並不是一哲學思想體系，此種狀況到了宋明理學方有根本性的改變。

由於儒學在哲學上先天不足，所以自東漢末年至隋唐的七、八百年間，它在與佛、道二教的抗衡中總處於劣勢。道教思想，尤其是佛教思想，與儒學思想相比，有著較為精緻細密的形而上的哲學體系。道教吸收了先秦老莊哲學的宇宙生成論及其哲學思辨的色彩。佛教的義理常常是通過純粹思辨的分析來表達的。它通過大量地使用繁瑣、複雜的名相來表達概念，並通過分析這些概念的意蘊而組織起一整套的思想體系。這就使得佛教的義理富有濃重的思辨成分，包含有豐富的邏輯知識。而且佛教是在與儒、道二教的激烈論戰中發展起來的，又由於它的教義本來就推重抽象思辨，嚴密推導，這就形成了佛教徒哲學思辨的另一特點，即能巧妙地把駁論與立論結合起來，在破儒、道兩家基本思想的基礎之上確立自己的思想體系。這樣的特徵我們可以在僧肇、慧遠等人的文章中清楚地看到。這樣的文章不要說在先秦的儒學家中很難找到，就是在宋明以後的儒學家中也鮮有人能及之。

### (一)出入佛老反求《六經》

佛、道二教上述的思想特色，迫使儒學家在復興儒學的大業中必須利用和吸收佛、道二教的思想精華，才能構造起足以抗衡佛、道的以儒學思想為核心的形而上的哲學體系。這種歷史狀況決定了宋明理學家們除了博通儒家典籍之外，還必須研習佛、道二教的經籍。周敦頤出入於佛老多年，《宋元學案》說：「又謂周子與胡文恭同師僧壽涯，是同學又出於釋氏矣。」又如范仲淹曾勸張載「讀《中庸》」，〈橫渠先生行狀〉載：

先生讀其書，雖愛之，猶以為未足也，於是又訪諸釋、老之書，累年盡究其說，知無所得，反而求之《六經》。

自儒家《中庸》到釋、老之書；然後又返求之《六經》，其出發點和歸結點皆為儒家之說。然其歸結點已大大地不同於出發點，因為張載所建立的儒家哲學已吸收並消化了釋老之學的精華。以後的宋明理學家治學門徑大凡如此。如程顥雖不信佛，然對於釋、老之書卻頗感興趣，自十五六聞周敦頤論道後，便有求道之志，但「未知其要，泛濫於諸家，出入於老、釋者幾十年」（《二程集》，第六三八頁）。又如王陽明自述其為學路程，曰：

吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者為不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自嘆悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間。（《陽明全書》卷一）

可以說，出入於釋、老，而又返求之《六經》是宋明理學家治學的共同模式。正如全祖望所說：「兩宋諸儒，門庭徑路半出於佛老。」（〈題真西山集〉）。袁枚也說：宋儒「目擊佛老之壽張幽渺，而聖人之精旨微言，反有所悶而未宣；於是入虎穴、探虎子、闖二氏之室、儀神儀貌而心性之學出焉」（《小倉山房文集》卷二十一）。

由於理學家的思想體系是出入於佛老而返求之《六經》的結果，所以學習研究理學家的思想，也必得出於佛老而後得之。程顥聞周敦頤之學而不知其要，必出入於佛老又返諸《六經》才得之，因為周敦頤之學本是博採儒、釋、道三家學而後成的。

周敦頤的哲學思想主要體現在他的〈太極圖〉和《太極圖說》之中。其〈太極圖〉顯然是以《道藏·太極先天之圖》為底本，而又吸收佛教禪師的〈阿黎耶識圖〉，並依照陳搏的〈無極圖〉而製造出來的。可見，〈太極圖〉並非憑空杜撰，而是宋代儒、釋、道三教合流的產物。在《太極圖說》裡，周敦頤為傳統儒學的道德倫理準則、禮義規範制度提供了一個宇宙生成、萬物化生的哲學理論基礎，並為其作了論證。〈太極圖〉和《太極圖說》的出現標誌著哲學宇宙本體論和具體的道德規範和禮義制度的結合。這個工作是由周敦頤繼承了傳統儒學思想並借助於佛道二教的思想資料而完成的。周敦頤所提出的哲學範疇成了以後宋明理學討論的中心問題。由於《太極圖說》言簡義賅，對於宇宙論與一些重要問題、重要範疇論而未詳，因而出現了「惟周子著書最少，而諸儒辯論，則惟周子之書最多」的情況。這就為後世理學家的發揮提供了餘地。程朱理學、陸王心學都受到了周敦頤哲學思想的影響。如程朱將周敦頤的「自無極而為太極」改為「無極而太極」，又將其解釋成「無形而有理」，於是「太極」或「理」便成了程朱哲學的最高範疇。周敦頤的「端本，誠心而已矣」、「誠心，復其不善之動而已矣」，後來演變成了陸九淵的「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」的哲學基本命題。周敦頤的哲學思想是儒、釋、道三教合流的產物。他的哲學思想為後世理學家所繼承，便也表明了，他融和儒、釋、道三教的模式實際上為後世理學家綜合三家思想開拓了道路，奠定了基礎。

## (二)出世入世徹下徹上

宋代三教合流的基礎是儒學。理學家以傳統儒學思想為核心而兼融佛、道二教的思想資料。傳統儒學具有強烈的現實性的品格，它關注的中心是現實的人和社會，要實現人的現實

的利益，要維護社會的安定，在儒家看來，就是落實三綱五常這一整套的禮義規範制度，捨此別無選擇。現實的需要在任何時候、任何社會都是第一位的。而佛、道二教顯然不具有儒學那樣強烈的現實性的品格。佛教雖然廣博宏深，大乘佛教也有「出世入世，不一不二」的主張，但明清以後的僧人多強調出世的教義，亦即否認萬事萬物的實在性，認為一切都是虛幻不實的。而道家則倡言道法自然，認為樸散為器是不合自然的，所以要絕仁棄義；道教則認為，道是虛無不實，萬物卻由之而化生，其主旨在追求長生不死，肉身成仙。所以，佛、道二教很難直接落實到現實的人生中來。傳統儒學執著地追求現實的人生，佛、道二教卻注視著來世。宋明理學家則努力把這二者結合起來。入世與出世是對立的，宋明理學家卻既入世又出世，把這二者結合起來。他們竭力表彰《中庸》一書的一個原因，便是因為書中「有極高明而道中庸」這樣的至理名言符合他們既入世又出世的理想追求。但宋儒畢竟具有強烈的現實性的品格，所以在三教合流中必須以儒學思想為核心，而主張其他二教不足以治天下：「老子之學，大抵以虛靜無為、沖退自守為事。故其為說，常以懦弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實」；「老子猶要做事在，莊子都不要做了，又卻說道他會做，只是不肯做」。（《朱子語類》卷一二五）佛家侈談心性，空疏而無實用，外人倫而遺事物，所以佛教虛無不可用事。王陽明曾指出：

佛氏著在無善無惡上，便一節都不管，不可以治天下。（《陽明全書》卷一）

先生曰：仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛家說到無，聖人豈能無上加得一毫有？（《陽明全書》卷三）

釋氏卻要盡絕事物，把心看做幻相，漸入虛寂去了，與世間若無些子交涉，所以不可治天下。（同上）

將釋、老這些立場加以強調，以彰顯其與儒家的齊家、治國、平天下的政治方針格格不入；並主張釋、老之學徹上，卻不能徹下，而加以改造後的儒家聖人之學卻既能徹上又能徹下，要下學而上達。其實即便如其所言，佛、道二教不能直接用來以治天下，但它們畢竟是形成能徹上徹下的宋明理學的思想資料。

《伊川易傳》是程頤理學思想的集中表現，是程朱理學的經典著作之一。程頤認為，研究《易》是爲了「知幽明之故」，知天地人物之理。幽爲微，明爲著。「至微者理也，至著者象也」，卦象是外在的，用以表現內在的義理，象與理爲體用關係，不可分割。所以程頤說：「體用一源，顯微無間。」門弟子讀《易傳》數日後，見伊川。伊川問弟子所見。弟子尹淳想提問，但又不敢。伊川說，但問無妨。於是尹淳說：「至微者理也，至著者象也，『體用一源，顯微無間』，似太露天機也。」伊川歎美之曰：「近日學者何嘗及此？某亦不得已而言焉耳。」（《二程外書》卷十二）「體用一源，顯微無間」本於佛教華嚴宗玄猷、素範的「體用無方，圓融叵測」，法界的「往復無際，動靜一源」。所以尹淳嫌老師的說法太露痕跡。而程頤本人卻認爲，這樣說「亦不得已而言焉耳」。他承認「佛說直有高妙處」。理學家在公開場合排佛，在私下裡卻大量地引用佛家思想，有時甚至直接加以引用。但總的說來，理學家對佛家思想的吸收、利用是經過理性的分析和批評，不是毫無原則的。如程頤認爲，華嚴宗所說凡事皆有理，萬理皆出於一理，是無可非議的。但他又認爲，華嚴宗以理爲障卻是不對的。這樣就把人的主觀認識和理割裂爲二。所以他強調說：「天下只有一個理，既明此理，夫復何障？」（《遺書》卷十八）

### (三)性含萬法，理一分殊

理或天理是程朱理學的核心觀念。程頤曾自豪地說：「吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來的。」（《程氏外書》卷十二）其實，在理和理氣觀上，程朱吸收了華嚴宗的不少思想資料。朱熹認爲，理無形跡，無方所，無動靜。它生物生人，但又可以離物而獨立，超然於時空之外而又無所不在。他說：

蓋皆此理之流行，無所適而不在，若其消息盈虛，循環不已，則自未始有物之前，以至人消物盡之後，終則復始，始復有終，又未嘗有頃刻之或停也。（《朱子文集》卷七十）

又說：

大則道無不包，小則道無不入，大小精粗，皆無滲漏。（《朱子語類》卷三十四）

程朱所講的「理」的特徵和華嚴宗講的「一真法界」、「真如」、「如來藏」的性質幾乎是一模一樣的。例如，澄觀說：「含眾妙而有餘，超言思而迴出者，其唯法界歟！」（《大

正藏》第三十五冊，第五〇三頁上）淨覺說：「高而無上，廣不可極；淵而無下，深不可測；大包天地，細入無間，故謂之道也。」（〈楞伽師資記序〉）《壇經》亦云：「心量廣大，猶如虛空。……既空，能含日月星辰，大地山河，一切草木。」又曰：「性含萬法是大，萬法儘是自性。」華嚴宗的理包容萬物，統攝萬理，超言絕象，深不可測，衍生萬物，充塞宇宙，尤其與程朱之所謂理相似。程朱所說的理與先秦儒學已大異其趣，其間的差異就在於程朱吸收和利用了華嚴宗、禪宗的思想造就成了一個「潔淨空闊」的理世界。

再就理和萬物的關係上看，我們更可見程朱理學中的華嚴宗思想的蛛絲馬跡。朱熹認為，太極包含萬物之理，萬物分別完整地體現整個太極。這叫作「理一分殊」。他認為，整個世界的最根本的理只是一個太極，太極是一個完整的整體，是不能切割成部分的，萬物只是它的分別的整體體現，所以每一物都含有太極。他說：

太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極。在萬物言，則萬物中各有太極。  
（《朱子語類》卷一）

「言萬個是一個，一個是萬個。蓋體統是一太極，又一物各具一太極」，「人人有一太極，物物有一太極」。（《朱子語類》卷九十四）朱熹曾引用佛教「月印萬川」為喻，說明「人人有一太極，物物有一太極」。天空中只有一個月亮。照在每一條河流中，每一條河流中都可見一月亮。每一條河流中的月亮是一整體的月亮，並不是月亮的部分。同理，每一人，每一物所含的太極也是全體的太極，而並不是太極的部分。所以朱熹說：「釋氏云：一月普現一切水，一切水月一月攝。這是那釋氏也窺見得這些道理。」（《語類》卷八）在此，朱熹從思想到文字都沿用了華嚴宗的資料。華嚴宗說：

初會理事者，如塵相圓小是事，塵性空無是理，以事無體，事隨理而融通，由塵無體，即遍通於一切，由一切事，事不異理，全現塵中。（《大正藏》第四十五冊，第六三〇頁中）

又說：

一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理不可分故。是故一一纖塵，皆攝無邊真理，無不圓足。（同上）

真如或佛性是不可分割的，它存在於「一一事中」。所以「一一纖塵」都具有「圓足」之理。這就叫做「性空之滿月，頓落萬川」。可見，朱熹的「理一分殊」的思想實質上是受了華嚴宗的啟發。其實，禪家也有類似的思想。朱熹所說的「一月普現一切水，一切水月一月攝」，即是禪宗玄覺所作的〈永嘉證道歌〉「一性圓通一切性，一法遍含一切法；一月普現一切水，一切水月一月攝」中的後兩句。總之，程朱的一多相即、理一分殊的思想在理論上淵源於佛教的思想。可以說，沒有華嚴宗的「理事圓融無礙」的思想，也許不可能有程朱的「理一分殊」的思想。

#### (四)心備萬法，知行合一

如果說程朱援佛入儒還有所顧忌的話，那麼陸九淵，王陽明則公開徵引禪師的故事、模仿禪師的動作。

一友……求講明致之功。先生曰：此亦須你自家求，我亦無別法可道。昔有禪師，人來問法，只把塵尾提起。一日，其徒將塵尾藏過，試他如何說法。禪師尋塵尾不見，又只空手提起。我這個良知，就是說法的塵尾，捨了這個，有何可提得？少間，又一友請問功夫切要。先生旁顧曰：我塵尾安在？一時在坐者皆躍然。（《陽明全書》卷三）

這在王陽明處本不奇怪，因為他認為聖人之學與佛家的思想本只在毫釐之差。事實上，陸王心學的基本命題「心即理也」與佛教禪宗也是息息相通的。雖然心學與先秦孟子的儒學思想有血肉相聯的繼承關係，但似乎更多是來自於禪宗的思想。如大照和尚《大乘開心顯性頓悟真宗論》載：

問曰：云何是道？云何是理？云何是心？答曰：心是道，心是理。則是心外無理，理外無心。心能平等，名之為理；理照能明，名之為心。

又神秀《觀心論》亦云：

心者，萬法之根本。一切諸法，唯心所生。若能了心，則萬法俱備。猶如大樹，所以枝條及諸花果，皆悉依根而始生。

可以說，唐僧大照李慧光的「心外無理，理外無心」實已開王陽明「心外無理，心外無事」的先河。可見，陽明哲學從思想到文字更直接是從禪宗思想處得到啓迪的。陽明的「知行合一」說更是直接接受了禪宗思想的影響。王陽明反對割裂知行，而提倡知行合一並進之說。他認為：

知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。（《陽明全書》卷一）

又說：

知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫，本不可離，只為後世學者分作兩截有功，失卻知行本體，故有合一並進之說。（《陽明全書》卷二）

此種「知行合一」之說，在禪宗中稱之為「定慧等學」。禪宗認為「定慧體一不二」。《壇經》曰：

我此法門，以定慧為本。第一勿迷言慧定別。定慧體一不二。即定是慧體，即慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識，此義即是定慧等。……如燈光，有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法，亦復如是。（《大正藏》第四十八冊，第三三八頁中）

知行合一與定慧等學十分類似。陽明未見得是在照搬禪宗的教義，但他援佛入儒卻是思想史上的一個事實。上述種種資料表明，心學受了禪宗思想的很大影響。無怪乎當時就有人直指心學為禪學。

宋儒援佛入儒在歷史上也曾遭到非議。如明僧空谷景隆批評朱熹道：

宋儒深入禪學，以禪學性理著書立言，欲歸功於自己，所以及行排佛，設此暗機，令人莫識也。如是以佛法明擠暗用者，無甚於晦庵也。（《尚直編·序》）

其實任何一個新思想體系的建立都必得運用前一時代的思想資料，唯其如此，才能使思想具生命力。這樣做本無可非議。更何況援佛入儒又何止朱熹一人。可以說「兩宋諸儒，門庭徑路半出於佛老」（全祖望〈題真西山集〉）。宋明理學本來就是儒、釋、道三教歸一的產物。