

智圓的「秩序之學」與近世佛教的職能定位

吳忠偉

蘇州大學哲學系教授

中文摘要

伴隨著唐宋變革而來的近世化，宋代佛教處於一「制度社會」中。為應對由此產生的合法性之危機，宋初天台佛教通過「山家山外」之爭而更早開展了一「自覺」的反思，藉此定位佛教身分職能，從而參與對制度社會的建設。相對山家知禮的「行懺」路徑，智圓乃是要以「治心」之學定位佛教職能，以此最徹底地實現佛教的「祛魅」。智圓的「秩序之學」雖是應對「近世化」的工作，然不只具有思想史研究的價值，對於回應「現代性」議題的當代人間佛教也有一啟示意義。

關鍵字：智圓 秩序之學 山家山外之爭 近世佛教職能



Zhi Yuan's Theory of Sequence and the Functional Position of Modern Buddhism

Wu Zhongwei

Professor, Department of Philosophy, Soochow University

Abstract

Through the modernization of the Tang and Song dynasties, Buddhism in the Song dynasty was within a “systemic society.” In response to a legitimation crisis, Tiantai Buddhism in the early Song, through the debate between the internal and external school, developed very early the idea of “self-awareness.” From then, the position of Buddhism was set, and thus resulted in its participation in the construction of the systemic society. In contrast to the “practice of repentance” from Zhi Li’s internal school, Zhi Yuan used the study of “governing the mind” to position the function of Buddhism. Therefore, it completely demonstrated the theory of “dispelling of the demons.” Zhi Yuan’s theory of sequence, was intended to respond to the work on modernization. However, not only does it have the value of study in terms of history of thoughts, but also the revelation of contemporary Humanistic Buddhism in response to modernity issues.

Keywords: Zhi Yuan, theory of sequence, debate between internal and external, functional position of modern Buddhism

一、前言

學界普遍認為，唐宋社會轉型甚巨大，具有某種「變革」性，甚至開啟了所謂的宋代社會的「近世化」。一般來說，宋代社會的新因素表現主要在三個方面：一是商業革命及所帶來的豐富的市民生活、制度領域中的文官體制與科舉制度的普及、思想領域內道學的興起。其中就思想領域來說，對比之前的唐朝，佛教與道學之間似有一此消彼漲之關係，故道學之興的前提是佛教的式微。此一敘事圖景不能說完全不對，但顯然過於「宏大」，未能正視宋代思想之全域，尤其對宋初佛教界深刻的思想轉向缺乏關注。事實上，伴隨著唐宋變革，為應對合法性危機，宋初佛教更早開展了一「自覺」的反思，通過對佛教身分職能的重新定位而參與對此制度社會的建設。其中天台山家山外之爭正是此一過程中的最典型思想事件，而此論爭的主角之一即是山外派的孤山智圓。相對山家知禮的「行懺」路徑，智圓乃是要以「治心」之學定位佛教職能，以此最徹底地實現佛教的「祛魅」。

二、沙門與人間合理秩序建設

在處理宋代近世化議題時，傳統學界囿於理學立場，對於佛教的思想貢獻甚少提及。近年來，由於余英時先生推出巨著《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，對宋代道學的起源問題有一個全新的探討，進而引出了「沙門與人間合理秩序建設」關係的思考。余氏是以行為主體「士大夫／士人」為中心展開對宋代思想的考察，故其認為理學家所構建的形上世界必須關聯到士大夫的「外王」實踐中，不可將理學孤懸於宋代的歷史脈絡之外。如其所說：「我假定理學家上承宋初儒學的主流，要求改變現實，重建一個合理的人間秩序；整頓『治道』則構成了秩序重建的始點。」¹這一說

1. 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究·緒論》，北京：三聯書店，2004年。



法看起來雖只是對「內聖外王」之老調的再彈，其實是對宋代思想形態理解的很大轉變。

儘管余氏強調他的研究只是思想史的路徑，並不否定哲學層面上理學家的形上世界的價值，但這對依據應對或挑戰說而建立起來的理學詮釋模式是一個顛覆。由此，我們也就看到，余氏對「道學」的起源系統地給出了一個迥然不同的解釋；在繼續其早年的佛教入世轉向觀點的同時，其進一步指出，由於北宋佛教的儒學化和沙門的士大夫化導致的儒釋的互動，佛教亦提出了對人間合理秩序建設的要求。故在余氏看來，所謂的士大夫闢佛不是針對佛教本身，而是士大夫中的禪風，「由此可知，北宋儒、佛之爭的真關鍵不在於『出世』、『入世』這些表面說詞，而在於誰的『道』應該成為重建秩序的最後依據」。²

從余氏對所謂「道學」的來源考察可以看出，其給予了宋初佛學以極大的關注，對佛學在北宋儒學整體發展動向中的「作用機制」有一個頗為合理的解釋。這種解說是理論的也是歷史的，較諸泛泛而談佛學對宋儒的影響顯然是深入、具體了許多。可以說，余氏對北宋早期思想的討論，是對其師錢穆先生觀點的更為社會科學化的表述，其對佛學的寬容接待態度使得其對宋代思想形態有更深的洞達。

當然仍需要指出的是，余著對道學起源的探討雖已擺脫了過去那種直線型的因果思惟，而強調多元因素的互動所起的作用，³但既然他的目的旨歸

2. 同註1，頁76。

3. 楊立華指出，余英時在《中國近世宗教倫理與商人精神》以新禪宗為中國宗教入世轉向之源頭，並將新道教和新儒學中的類似傾向看成是禪宗影響下的結果，這樣一種思路忽視了歷史的複雜性，仍是一種單向思惟。見氏著：《匿名的拼接——內丹觀念下道教長生技術的開展》，北京：北京大學出版社，2002年。不過較諸前著，余氏在近著《朱熹的歷史世界》中的思路顯然有較多改變，更多地強調了多元因素互動的意義。

還是圍繞宋代士大夫「重建合理秩序」來探討道學的形上世界建立的佛教因緣，⁴則其對宋代佛學思惟模式的理解還是有點片面，而這也連帶著影響了其對道學思惟模式的理解。余氏認為宋代佛學亦確定了安頓人間合理秩序的要求，這一點自然是頗有識見，但如果就此認為北宋儒佛之爭乃是對重建秩序的最終根據——「道」的爭論的話，則多少會產生歧見。因為余氏既已認為宋士大夫的關佛非是針對佛教本身，乃是士大夫中的禪風，則也就是認為宋士大夫內部對最終根據——「道」理解不一，而確定所謂儒家自身的「道」乃是道學興起的理論動機。

若如此，我們只能說這樣的儒佛之爭乃是發生於士大夫內部的，至於佛教界內部則並無這樣的討論。因為北宋釋子對合理秩序之關注的出發點就不同於士大夫：釋子是由心性解脫世界轉向外在合理秩序，但其旨歸還是前者；士大夫由外在合理秩序轉向形上之道，則其落實還在前者。釋子與士人本疆界分明，辨別甚清，而由於各自轉向的原因，雙方有了一個融合、交叉，這樣就不是余氏所講的「佛教的儒學化和沙門的士大夫化」的單向維度，而應是「釋子的士人化與士人的釋子化」的交互。

若如此，則對於士人，正如余氏所說的，不可離開合理秩序的重建而言其形上之道。而同樣，對於釋子，亦不可離心性解脫之道而談其對人間秩序的關注。由是，士人內部之爭可以說是對合理秩序重建之根據的辯論，而釋

4. 如余英時談到智圓對《中庸》考索的意義，並指出「而互動的關鍵在於佛教徒和士大夫一樣，也要求一個合理秩序的建立。在儒學化與士大夫化的過程中，高僧大德往往從自己的觀點出發，選擇適合需要的儒典，進行深入的了解並提出某些看法」（《朱熹的歷史世界》頁93），「由此，北宋的釋氏之徒最先解說《中庸》的『內聖』涵義，因而開創了一個特殊的『談辯境域』（discourse）。通過沙門士大夫化，這一『談辯境域』最後展轉為儒家接受下來。誠然，道學家進占《中庸》的營壘之後，頓改舊觀，好像李光弼取代了郭子儀的朔方軍一樣。但是無可否認的，他們與士大夫化的沙門（如智圓、契嵩）或禪化的士大夫（如韓維）仍然處在同一『談辯境域』。這也是理學興起所經過的另一歷史曲折」。



子內部的討論則正應相反，是對合理秩序重建本身的爭執。換言之，釋子對合理秩序重建的參與應是在什麼意義上進行是存有歧見的。基於這樣的討論結果，我們反過頭來再看山家山外之爭，則其在北宋思想史上的價值與意義也就突顯出來。我們可以說，山家山外之爭是以天台宗為代表的宋初佛學對「合理秩序重建」的討論，其與日後北宋儒學對形上之道的爭論方向正相反，但邏輯則是一致的，那就是：要實現各自的旨歸，必須將各自的思想表達為一「整體性」論述，即佛教必須把儒學的內容包括進來，反之，儒學亦必須將佛教的東西涵攝入內。

具體而言，宋初天台是要通過化他來表述自行，而北宋儒學則是要由心性（內聖）來支撐行為（外王），二者的內容是相反的，但結構卻是一致的。由此，宋代佛學與儒學的價值立場雖然有異，但對心性／行為（內聖／外王）的統一則是一致的，二者均是要追求思想表述的「整體性」。這種整體性不同於一元論，因為對差異性的包含正是這一整體性思想的內在要求，毋寧說這樣的整體思想是通過對差異性的表達而實現的。

對整體性思想的訴求體現了宋代思惟的緊張感，因為對儒家來說，缺乏內聖的保證，外王無法實現，必須達至究竟之內聖，方才確保外王的有效性。換言之，儒家必須進入「心性世界」，這是其整體思想的必然要求。而對佛學來說，天台已經將「自行」（心性體證）與「化他」（宗教救度）統一「相即」，也就是說：並無有自明之「化他」，化他正是「自行」之內在要求，這樣，化他就不是「一種任務」，而是一種「必要」，只有徹底地化他才能實現自行。因此，化他／自行二者具有一「緊張感」。正是這種緊張感，加強了天台僧徒的「懺悔」意識：山家知禮是行懺，而山外智圓則是內自訟。宋代天台的這種整體性思想與宋儒的整體性思想不唯具有類型學上的一致性，且前後相繼，有著思想史意義上的連續性。

也就是說，我們在考察宋初天台與北宋儒學的互動時，不應僅僅著眼於尊崇中庸的孤山智圓一人，而當對重「行懺」的山家知禮亦有所考慮。這樣的話，山家山外之爭的意義就不僅限於天台宗和佛學內部，而是面向整個宋初思想界的，其實質在於面對宋代社會開啟的近世化，佛教如何進行職能定位，是以「存魅」的「行懺」之法立身，還是以「祛魅」的「治心」之學自居。

三、治心之學

以治心之學名釋教非始自智圓，然智圓對治心之學的闡釋有其殊勝義，因為智圓把佛教自拘為治心之學，其目的在於將佛教整個轉化為心性層面上的「秩序之學」。這樣，佛教必須表達為對心之「治理」，如此才能具有其合法性。

佛教之旨歸是心性解脫，其本位是自不待言的。如前所說，努力將自身轉向對人間合理秩序建設的關注，此乃是與宋代佛教的「制度化」形態有關，因為佛教既然無法擺脫「科舉思惟」所帶來的「制度」安排，則其要考慮的也就是如何在制度範圍之內表達自己的解脫旨歸。由此，佛教在理論上就表現為兩個方面：一方面不斷追求對「煩惱即涅槃」的圓融表達，另一方面則是將佛教形態轉化為「秩序之學」，這是佛教對自身存在合法性的論證。既然佛教也是要安頓人間秩序，則其與以安頓人間秩序自居的儒家之界限何在，佛教由此也就面臨著在平衡與他教之關係中自我定位的問題。

自然，智者大師已通過「圓教」形式將佛教落實為一「普遍禮法」，使隋唐宗派佛教在「意識形態」意義上承擔了一「秩序之學」的功能；而相較於隋唐宗派佛教，宋代佛教的「秩序之學」顯然不是「普遍」性意識形態，而是一「特殊」性的職能定位，故要通過新的思想範式來處理三教尤其是儒釋關係。對此我們看到，智圓以「中庸子」自號，提出了一均衡三教關係的



新理論。在〈中庸子傳·上〉中，智圓說道：「好儒以惡釋，貴釋以賤儒，豈能庶中庸乎？……世之大病者，豈越乎執儒釋以相誣，限有無以相非？故吾以中庸自號以自正，俾無咎也。」⁵智圓以儒佛相攻為「世之大病者」，「病」即是不健康，非「正常」的狀態，則「世之病」也就是人間秩序的紊亂，這恰恰是智圓憂慮之所在。

顯然，智圓把由儒／佛各自的自高慢他所導致的問題看成是一場嚴重的「社會危機」，因為儒者與釋子均「自以為是」，缺乏「認同」，由此「社會秩序」將由於社會精英之間的不合作而崩潰。在此，智圓雖是一名釋子，卻是以一個社會批判家的姿態而現身，他清醒地意識到社會秩序的建立非是來自單方面的因素，佛教或儒家都不足以獨立承擔此任，尤其是當儒／釋二家處於對抗狀態時，尤不利於世之治理，故其竭力提倡中庸，以平衡二教。

在此我們已經看到，作為一名社會批判家，智圓對合理秩序之建立乃是基於學理層次，其不是要為佛教投身社會秩序的建設提供一條現實的可操作之路，而是反思佛教如何與儒家達成認同，從而使得社會大治。換言之，佛教不是直接參與現實秩序，而是通過與儒家的認同「間接」地參與到現實秩序中。

智圓所理解的這種認同就是，承認社會秩序的優先性，故此儒佛道三教雖角色不同，而在社會秩序的維護建設中應是各司其職，各有其用。事實上，智圓這一思想的實質就是要求三教各自讓渡自身教義的「整全性」，以對自身的自拘而達致對社會秩序的認同。若缺乏某一思想要素的貢獻，則社會也就有著相應之「病」。故在〈病夫傳〉一文中，智圓說到：

嘗謂三教之大，其不可遺也。行五常，正三綱，得人倫之大體，

5. 《閑居編》卷19，《卍續藏經》第101冊，頁110下-111上。

儒有焉。絕聖棄智，守雌保弱，道有焉。自因克果，反妄歸真，俾千變萬態復乎心性，釋有焉。吾心其病乎，三教其藥乎。矧病之有三，藥可廢邪？吾道其鼎乎，三教其足乎，欲鼎之不覆，足可折邪？為儒者或以多愛見罪，攻異，為謗病夫，且不易乎？世不變其說也。⁶

智圓以病夫自居，其意可謂深遠。心之病既非一種，則其所需之藥乃為多方。故於智圓，三教並置而不偏廢。智圓以為儒釋道三教雖各有畛域，均為「治世」之學。儒、道二教乃是，「原夫仲尼為訓也，揚唐虞三王之道，尊仁而尚義俾復其王而企於帝者也；伯陽之為訓也，揚三皇樸略之道而絕聖棄智，俾復其皇而企於結繩者也」。⁷至於釋教則為，「古者能仁氏之王天竺也，象無象象，言無言言，以復群生之性。由是佛教生焉，教之高下視根之利鈍，是故有頓焉、漸焉，然後混而為一是謂開顯。而蚩蚩群彙率其化，復其性，蹈夫大方，安乎秘藏者，可勝言哉？逮於後漢，其道東傳，時君仰其神元，元陶其訓，乃與仲尼、伯陽之為訓三焉」。⁸

智圓在此將儒、釋、道三教並置於廣義的治世之學層次上，對應於三種文明狀態和政治理念。尤其是，智圓強調釋教亦有一政治模式，釋迦即是素王，乃是行無言無象之教，其核心便是復群生之性。這樣，釋教便不是無助於世間秩序，而是大有裨益。正如智圓所云：

浮圖之教流於華夏者，其權輿於東漢乎？其於訓民也，大抵與姬公孔子說共為表裡耳。何耶？導之以慈悲，所以廣其好生惡殺也；敦之以喜捨，所以申乎博施濟眾也；指神明不滅，所以知乎能事

6. 《閒居編》卷34，《卍續藏經》第101冊，頁152上。

7. 〈四十二章經序〉，《閒居編》卷1，《卍續藏經》第101冊，頁64上。

8. 《閒居編》卷1，《卍續藏經》第101冊，頁63下-64上。



鬼神之非妄也；談三世報應，所以證福善禍淫之無差也。使夫黎元遷善而遠罪，撥情而反性。覈其理也，則明踰指掌；從其化也，則速若置郵。噫！雖域外之真詮，實有毗於治本矣。⁹

智圓以為，佛教之主要教義：慈悲、施捨、神明不滅、三世果報均能與中土儒家之學說互相發明，其「治世」之性質與儒教並無根本之別。

當然，將佛教化約為治世之教，其自是緩解了儒家對佛教存在合法性指斥的壓力，但若將釋教僅僅看作為一治世理論，則無異於將釋教消融於儒教之中，因為治世乃儒家之本位。為此，智圓還要特別標識出釋教之高明處，以顯示其殊勝義。智圓的處理方式便是以天台宗判教之形式對三教進行判釋，如其所說：

矧茲兩者（儒道），談性命焉，則未極於唯心乎；言報應焉，則未臻於三世乎。雖然而於治天下安國家不可一日而無之矣，美矣哉，其為域中之教也明矣。若夫釋氏之為訓也，指虛空世界也悉我自心焉，非止言其太極生兩儀，玄牝為天地根而已矣。考善惡報應也，悉我自業焉，非止言其上帝無常，天網恢恢而已矣。有以見儒道雖廣大悉備，至於濟神明，研至理者，略指其趣耳。大暢其妙者，存乎釋氏之訓與其為域外之教也。¹⁰

在智圓看來，三教價值取向是一致的，但就論理之深刻性和圓融性而言，釋教則要遠甚於儒道二家，這表現在：其一，以心性本體論建構世界圖式；¹¹其二，建立於心性本體論基礎上的道德自律。智圓的這種思想應該說對宋代

9. 〈翻經通紀序〉，《閒居編》卷10，《卍續藏經》第101冊，頁84上。

10. 同註7。

11. 賴永海先生以為，佛學對儒學的最大影響是本體論思惟模式，這一點在宋儒的思惟上表現很明顯。見氏著《佛學與儒學》。

理學的心性論有較大影響。因此，智圓以內學究心，外典治身，高下自是分明矣。

基於以上分疏，智圓給出了自己的三教平衡論：既要辨別內外二教，又必須建立起二者的關聯。由此，他反對將儒釋二者混為一談，但也不同意將二者截然分開，所謂「是故代人謂三教混同焉，或幾乎失矣；或謂三教碩異焉，亦未為得也」。¹² 是故，儒釋關係乃是非一非異，正如智圓所說：「復性有深淺，言事有遠邇，則不得不異也；至乎遷善而遠罪，勝殘而去殺，則不得不同也。」可見儒釋二者同在復性求善，異在深淺程度。

在此，智圓將儒家亦表述為一心性之學，同一於佛教，由此儒釋二家被納入到一共同的概念體系中去，從而確保了佛教心性之學的合法性。這樣，智圓一方面將佛教化約為治世之學，維護了其存在的合法性，另一方面又確認佛教為心性之學，突顯了其殊勝義。由此，佛教乃治心之學，是在更高層次上的「治世」，實與儒家互為表裡。換言之，儒家乃佛教成立之基礎，佛教則是儒家更深入的發展，故「夷狄之邦，周孔之道不行者，亦不聞行釋氏之道也」。¹³ 智圓甚至認為，「豈知夫非仲尼之教，則國無以治，家無以寧，身無以安……釋氏之道何由行哉」。¹⁴ 這樣，佛教對秩序的追求就不是一種權巧方便，乃是一必然要求，因為只有在國治之前提下，才能安身，方能行釋氏之道。

這裡的「身」從狹義上講指自己的身體，也就是所謂的色身；從廣義上講，則指依託色身而展開的完整生命狀態，故也就包括世俗意義上的我心。

12. 《閑居編》卷1，《卍續藏經》第101冊，頁64上。饒宗頤先生說三教如何協調，六代（朝）以來向有齊、不齊二論。饒氏以為，三教合一是一種初步的混合，不是創造性之思想，故其政治成就要高於宗教成就。參見《現化佛學大系》卷53。

13. 〈中庸子傳〉上，《閑居編》卷19，《卍續藏經》第101冊，頁110下。

14. 同註13。



在傳統佛教價值體系中，身並無正面肯定意義，相反是一個被消解之對象。即便安身是作為修習禪定的一個前提，即所謂「資糧」，其也只是一個方便概念。而智圓對「安身」的重視不是以其為方便，而是作為修心之必然前提，安身與修心之關係不是手段／目的之關係，而是秩序之學的前後推進。故異於或狂或狷的偏執，智圓以中庸的態度對待二者：「故吾修身以儒，治心以釋，拳拳服膺，罔敢懈慢，猶恐不至於道也，況棄之乎？嗚呼！好儒以惡釋，貴釋以賤儒，豈能庶中庸乎？」¹⁵

基於上述之邏輯，智圓之修心必然是要將安身包括進來，唯此方達中庸。由此，佛教之心性解脫就表達為治心之學。

四、性情論

智圓既將佛教之心性解脫表達為治心之學，則心之「治理」，也就是心之秩序的建設就成為題中要義。要使心恢復秩序，就要對治「情」。由此，智圓便將佛教傳統的心性問題轉化為中國古典哲學中的性情關係問題。

智圓的「性情」論與其「性惡」論主張相一致，故我們首先有必要對山家山外之爭中的「理毒性惡」議題略作介紹。相對知禮極端的理毒即性惡的主張，智圓的立場：理毒非性惡。理毒乃理體隨緣而成，故非「性具」之惡。由此可以引伸出的便是，性惡雖是天然本具之法門，不可斷，但是隸屬於理體的次一級原則。故此，「性中之惡，惡全是善，理體無差豈應隔異。」¹⁶可見，智圓理解的性惡實乃「性（理體）所具之惡」，非是指「性（理體）」自身為惡，性自身乃是善。不過，究實而論，佛教判定世間法／出世間法的概念是清淨／染著，世間法的善與惡均屬於染著，故言善／惡當是在修層面

15. 《閑居編》卷19，《卍續藏經》第101冊，頁110下。

16. 《請觀音經疏闡義鈔》卷2，《大正藏》卷39，頁987上。

上講，而無關乎性。

智顛的性具善惡說正是說明了清淨之性具善、惡之法，而達／不達此法的差別則決定了佛／闍提之別。但由於宋代天台佛學概念中性／修、世間法／出世間法關係的緊張性，清淨與染著的對立而相即的關係也就突顯出來。故當知禮特標性惡時，其是徹底地貫徹了天台思想中的「互具」原則，而智圓的性善論乃是堅持了天台的「性具」立場。從價值角度講，二說各有千秋；而從事實上說，則都偏離了智顛之說的平衡性。

當然，山家山外之爭不是討論儒家之性的善／惡，其旨歸還是佛教之性。毋寧說，宋初天台乃是通過突出佛教之性與儒家之性的對立相即關係，從而將佛教的論述形態作一個制度化的整合。此一運作原理正如我們前面所說的，乃是要藉助表達為他者的思想言說而實現自己的旨歸，正體現了宋初天台的整體性思想的特質。基於此，智圓的性善之說實是以言性之善而達於性之淨。換言之，性善不是成就性淨之障礙，自然也不僅僅是方便手段，而是一種「必要」，性淨必然要將性善包含於自身中，正如治心必然將修身涵納進來一樣。由此，性淨雖不同於性善，但也不可離於性善，性善的意義就此體現。

既然智圓「必須」要談性善，且必須使得性處於「善」之狀態下，則「善」的維護、治理就成為問題之所在。換言之，「善」不是可有可無，而是很重要的。由此，「情」的問題就出現了。對智圓來說，既然要正面處理「性善」，則也就必須正面處理「情」，僅僅是消解「情」只能達到性淨，而對性善的實現於事無補。就此，作為釋子的智圓展開他獨特的性情論。¹⁷

17. 也有學者認為山家山外之爭與宋儒關於性情論討論在社會內容上是一致的，故山家雖主性惡論，但也並不否認性善。見杜繼文主編：《佛教史》，南京：江蘇人民出版社，2006年。



儒家的性情論傳統源遠流長，其典型表現在戰國孟子與荀子的性善、性惡論中，而在《中庸》一書中得到了系統闡發。面對六朝以來佛教心性學的盛行，韓愈的學生李翱則試圖將佛教之心性論與儒家之性情作一整合，從而給出一調停性的新型儒家心性論。李翱認為：

人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，情之所為也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也。七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清；火之煙也，其光不明，非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣；煙不鬱，光斯明矣；情不作，性斯統矣。¹⁸

李翱以為人之成聖在於「性」，而惑性者則為「情」，若去情存性，則聖人成矣。故聖凡之別僅在於，聖人睹其性而凡人得情匿性。不過，李翱的儒學本位要求他不可將性／情完全置於一對立之模式中，故其又有所補充：

性與情不相無也。雖然，無性則情無所生矣，是情由性而生。情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。性者，天之命也，聖人得之而不惑者也。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。¹⁹

李翱就此將性情關係由一種絕然對立式改為「情者，性之動也」。這樣，「復性」便是止動為靜，而非滅情復性。明顯，李翱這一思路與《中庸》是頗有關係的。儘管在此種處理方式下，情不再成為被絕然排斥之對象，不過其消極意義仍是很顯著的。

異於儒者李翱的性情二元論，釋子智圓的性情論並非是通過止動為靜達

18. 《李文公集·復性書上》。

19. 同註 18。

到「復性」之目的，而是「治情」以復性。在智圓看來，情是不可棄離的，離情而言性但是空言，必須把「情」納入「性」的範圍內，使得其成為「性」的基礎與必要。為此，智圓把「情」中性化，以為其只是人心的感受機制，非是善／惡本身，故其與善／惡的關聯非是本質性的，而是後天形成的。事實上，智圓對情的理解與其「性惡」論是有關的，因為智圓不承認性本身是惡，但有性具之惡，也就是說，「性惡」之不可除是緣於其乃本具之惡，是「修惡」之產生、形成機制，而「修惡」本身則是可除的。

同樣，作為人心感受機制的「情」本身是不可消解的，因其是具有客觀性，至於主體對「情」之態度則是有「正」與「不正」之別。由此，「情」與「惡」的關係乃是：「情」之不得其正則為「惡」，得其正乃為「善」，故「情」有待於正之。那麼依何而正之呢？智圓給出的準繩就是儒家之五倫（仁、義、禮、智、信）。

在〈好山水辨〉一文中，智圓寫到：

山也，水也，君子好之甚矣，小人好之亦甚矣。好之則同也，所以好之則異乎！夫君子之好也，俾復其性；小人之好也，務悅其情。君子知人之性也本善，由七情而汨之，由五常而復之，五常所以制其情也。由是觀山之靜似仁，察水之動似知。故好之，則心不忘於仁與知也。……小人好之則不然，唯能目嵯峨，耳潺湲，以快其情也。孰為仁乎？孰為知乎？及其動也，則必乘其道也。²⁰

君子與小人均有好山水之樂，賞風景之趣，此情無有不同，君子與小人之別但在對待情之態度：小人唯是「務悅其情」、「以快其情也」，而君子則是「五常所以制其情也」、「俾復其性」。可見同樣是情，小人是縱之，

20. 《閒居編》卷 25，《卍續藏經》第 101 冊，頁 127 下 -128 上。



君子則是制之。縱之，則情不得其所，也就汨亂了本善之性；制之，則情歸其位，從而回復善性。

在此我們看到，「情」本身並不必然構成對「性」之擾亂，而是情的無序、無節度，換言之，是情的「非理性」鑄成此錯。情自身不唯是無過、清白的，且是達至善性之資糧。因為性非是空處無憑，而是依情而在，藉助對情的「制」（治理），性得以顯其本然之態。

由人之情而達人之性善，這是在世間法的範圍內；而由人之性善再至心之性淨，則屬出世間法領域。善／淨雖處兩域而實不隔別，淨必待善而得成立，換言之，亦可云：性善的實現也就是性淨的實現。事實上，智圓就是以成就極致的性善而表達性淨。

五、為學與大福

既以人心的秩序建設作為心性解脫的必要，則智圓的自我描述就要求由一名釋者落實為儒者，這表現在其為學的自覺性與對大福（令名）的追求。

智圓強調為學，以為學之目的非為圓飾其身而邀名於俗世，而是明其道也，這很有夫子為己之學的意味。在〈勉學·上〉序中，智圓寫道：

中人之性知務學而或墮於學，乃作勉學。嗚呼！學不可須臾怠，道不可須臾離。道由學而明，學可怠乎？聖賢之域由道而至，道可離乎？肆凡之學不可怠，可以至於賢；賢人之學不可怠，可以至於聖。冉求之學可以至於顏淵而不逮具體者，中心怠耳，故曰：非不說子之道力不足也。子曰：患力不足者，中道廢。²¹

智圓以為中人由學可達於道，由道而進入聖人之域。故聖人乃是可學而

21. 《閑居編》卷 20，《卍續藏經》第 101 冊，頁 113 上。

至，但若不學也就不至。智圓在此展示的這種緊張不是出世／入世的徬徨，而是對成聖的焦慮。換言之，因為不學而失去成聖的可能，此是智圓最為擔心的。為此，智圓要將為學與個體之生存狀態緊密連繫起來，甚至以飲食對人之不可須臾離而喻之，故於〈勉學·下〉云：「夫聖且賢必務於學，聖賢以下安有不學而成成人哉？學猶飲食、衣服也，人有聖乎、賢乎、眾庶乎，雖三者異而饑索食，渴索飲，寒索衣則不異矣。學也豈得異乎。」²²

既然為學與飲食一樣為人所不可或缺，為何世人「嗜飲食而不怠，冒貨利而不休，及就於學，朝學而夕怠者有矣；夫有春學而冬怠者有矣」？智圓以為此非不能也，不為也。禽獸土木無知，故不必學，世人知飲，知食，知衣，則與草木有殊，「惡乎不可學也，不可教也」。可學而不為，智圓喟然歎曰：「吾嘗見恥智之不逮，才之不敏而輟於學者，未見恥飲食不如他人之多而輟飲食者，輟飲食則殞其命，何必恥於不多邪？輟學問則同夫禽獸土木，何必恥才智之不如他人邪？」²³ 這一表述邏輯亦與夫子的「吾未見好德如好色者」相同。

不飲不食要喪命，這是對色身健康之擔憂；而不學，亦要喪命，失去人之為人的生命，而同於土木禽獸。如智圓所云：「雖病且困，而手未嘗釋卷，所以怯同於土木禽獸耳。」智圓雖疾病纏身而力學不已，因其「怯」同於禽獸。這裡讓我們依稀看到了孟子的人／獸之辨的影子，專注於感官小體而不展開主思之心官，則人之異於禽獸之幾希亦隱而不顯矣。

智圓對人／禽獸之別的注重體現了其對「人」之價值的肯認，這點是很重要的。雖然佛教傳統中也有著人身難得之說，但並不是一種正面的說法，而對智圓來說，其必須正面處理人之價值的問題。人之價值的實現（也就是

22. 《閑居編》卷 20，《卍續藏經》第 101 冊，頁 114 上。

23. 同註 22。



由為學達至道明，成為聖人）是出世解脫之基礎和必然要求，正是通過落實為前者而成就解脫。換言之，必須徹底地「成為」人，才能解脫。為學既是「成人」，關係到人自身價值的實現，則對於智圓來說，其也就不是一般的知識之學，而成為修鍊法門，則當日日為學，處處求道，故其云：

非敢求臻聖域也，亦非求乎聞達也，雖或傍佯戶庭，夷猶原野，以暫頤養目觀，心思亦未嘗敢廢於學也。由是登山則思學其高，臨水則思學其清，坐石則思學其堅，看松則思學其貞，對月則思學其明。萬境森列各有所長，吾悉得師而學之。萬境無言而尚可學；人之能言，雖萬惡必有一善也。師一善以學之，其誰曰不然乎。²⁴

智圓的「未嘗敢廢於學」頗似百丈懷海的「一日不作，一日不食」，可以說是「一日不學，一日命喪」。

智圓既以儒者形象進行自我描述，則其也面臨著儒家的福與德不統一的問題。對此，智圓的做法是：將德轉化為福，德即是大福。小人求利偶得，君子求道（德）必得，故得德即得福。

我們知道，在處理福德的統一性問題上，傳統儒家遇到的難題是，德可自求，而福則難量，這典型表現在報應說的無效上。中土報應只是一世報應說，而驗之於事實，往往因果不成，善惡無徵。為彌補此缺憾，又有「餘殃餘慶說」的提出。此說出於《周易·坤卦》，如文云，「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」，即指善惡之業必將影響到後代，或澤被子孫或遺禍後人。這種學說非是正面闡述人之行為與結果之關係，實是對善惡報應論的一種較弱的表達。

24. 同註 22，頁 114 下 -115 上。

為了圓融理論與經驗的矛盾性，《周易》將受報之主體轉移至後代，這樣就為解釋提供了更大的可容納的空間，因為一者，這種轉化之行為本身即增加了變數（包括可能性）；再者，目睹者已由以前的「在場」轉變為依據文本（包括傳說）進行闡說，又為解釋提供了餘地。對此觀點，唐代士人牛僧孺頗不為然，在〈善惡無餘論〉中，他說道：「積善慶於身，積不善殃於身，俱無餘也。」²⁵即他認為行為與結果都繫於一人之身，不存在著行為主體與承受主體之分。針對於此，在〈善惡有餘論〉中，智圓批評道，「理則美矣，奈何反聖人之經乎」。智圓予僧孺之說部分肯定在於牛氏看到了問題之所在，故此說較諸前說是一個進步，但其最終的解說並不圓滿，因為這使得報應論成為一種虛設，聖人之言僅僅成為一種誘教。不滿意於此，智圓提出他的詮釋：

夫餘殃餘慶之說蓋繫於己，不繫於子孫也。何哉？且士有履仁義盡忠孝者之謂積善也，豈但享福於一朝，其實垂令名於百世也。垂令名於百世，非餘慶耶？其悖逆殘賊者之謂積惡也，豈但速禍於一朝，其亦垂醜名於百世。垂醜名於百世，非餘殃耶。²⁶

智圓吸收了牛僧孺的積善慶、積不善殃俱於身的觀點，並將之推廣到餘慶／餘殃，此之「餘」於智圓而言即是身後之令名／醜名，如堯舜那樣垂令名於百世即是餘慶，似桀紂一樣遺臭名於萬代則是餘殃，這種說法頗似古人所云的人有三不朽：立德、立功、立言。不朽即是為後人所紀念，餘慶即是不朽，這樣與其說「餘慶」是一種事實性的效應，不如說轉變為一種精神效應。

智圓以「令名」的形式重新確立了「餘慶」之有效性，這自然是對傳統

25.《閒居編》卷18，《卍續藏經》第101冊，頁106下。

26.同註25，頁107上。



意義上的「慶」觀念的改變。世俗之慶從廣義講不外乎「福、祿、壽」，是一種現世的利益，智圓以為這種「慶」的概念過於狹隘了，它使人局限於對塵俗之利的執著，其實相對於這種小慶，還有大慶。在〈福善禍淫論〉中，智圓說到：

《傳》曰：福善禍淫，或者謂：驗之於事，則為善而召禍，為惡而致福亦多矣。其鬼神之無靈耶，格言之近誣耶？故論以辨之以示昧者。夫世所謂禍福者，以富貴崇高、安康壽考之謂福也，貧賤側陋，刑戮短折之謂禍也。苟惡人之享富貴，善人之處貧賤則反覆而懷疑，必謂鬼神之無靈，格言之近誣矣，蓋庸人之情也。夫君子之謂禍福者，異乎哉。為仁者有大順之顯名，垂於億載之下，雖童子婦人猶知，貴而好之，非福如何？豈以一世貧賤。側陋刑戮，短折之為禍也……為不仁者，有至惡之顯名，垂於億載之下，雖童子婦人猶知，賤而惡之，非禍如何？豈一世富貴崇高、安康壽考之謂福也……嗚呼！以億載之美名使人從而尊之，不愈乎一世之富貴耶……吾謂求大者、遠者也……孟子云：修天爵而人爵從之是也……故向謂福有大小、遠近者。²⁷

垂億載之令名即是大福，即便是生前壽短貧陋，那麼此福實指德，智圓用德的永恆性來取代了福的短暫性。由此，個體自我當竭力修德而求令名。當然，由德轉化為大福，這消解了福／德不統一的問題，但大福的成立必須以歷史的目的性（合理性）作為前提：設若歷史是非連續性的、無有終極指向，則對大福的評價也就無有效性。為此，需要有某種超越性力量確保歷史的連續性或終極性。

27. 同註 25，頁 109 上 - 下。

佛教並無一超越的客觀力量確保歷史之秩序，是「業」造成了歷史，解脫的實現便是中止「歷史」。儒家之「天」則是超越個體的客觀存在，其確保了歷史的合理性，個體的存在意義必須通過向「天」的回歸而得到證明。故智圓雖貶低儒家之天，但要確保歷史的秩序就必須接受天。智圓接受歷史的秩序，並將此作為個體圓滿實現（福德統一）的前提，這樣個體道德實踐的有效性就得到了確保。

其實，無論是中土古已有之《周易》的餘殃餘慶說，還是由釋教的三世果報說，其實質都是關涉個體行為合理性的依據問題，即我們為何要行善。儒家的福／德分開，堅持德的自主性而以餘慶／餘殃說彌補福之缺乏；佛教肯定業報，自作自受，實統一了福／德。智圓的大福（令名）說吸收了佛教業報說，而落實於儒家的報應說：突出了道德實踐的自覺性，亦確保了道德世界的秩序。

六、結語

智圓對道德秩序安頓的關注使得他的自我形象展現為一名儒者，其濃郁的尊祖意識和對「祭禮」的重視都反映了此點。智圓既以釋子之身分而以宗儒為本，視「懺悔」為「內自訟之深者、大者」，反對重事儀之「事懺」，其行在當時已被視為怪異，斥為異端，不為時人所容。不過宗儒與歸心釋教並不矛盾，前者恰是後者的必然要求，正如智圓所辯護的「釋道儒宗，其旨本融。守株則塞，忘筌乃通」，²⁸故「晚年所作，雖以宗儒為本，而申明釋氏，加其數倍焉」。是故，智圓以迂通儒學的方式將佛教之旨表達出來。

智圓既以道德秩序的確保者自居，其已將自我「表達」為一儒者。而山家知禮何嘗不是如此？在其對懺法實踐的投入參與之中，我們看到的是其對

28. 〈三笑圖贊並序〉，《閑居編》卷16，《卍續藏經》第101冊，頁99上。



制度世界的關注：必須以「禮」懺來對治人心之「惡」，以維繫制度世界的穩定。若作一個未必妥帖的比喻的話，則智圓可謂釋教中的孟子，而知禮則為佛門中的荀卿，雖抑揚之間法門不同，其治理之心則無異矣。此說明，在宋代近世化的語境下，佛教為應對合法性危機而進行職能的重新定位，從而將傳統的二元格局的染／淨之學與善／惡之學作了一「一元」化的處理。

以智圓為代表，宋代天台宗人的工作不只具有思想史研究的價值，且對於當代人間佛教的開展也有一啟示意義；若前者可視為是漢語佛教對「近世化」的應對的話，那麼後者則是漢語佛教對「現代性」的回應。依循此一思路線索，則當代人間佛教對明清經懺佛教的反思²⁹不是沒有思想史的淵源，而似乎可上接智圓「治心」之學的傳統。

29. 參見拙著〈從「懺者」到「禪者」——「日常語義」與當代人間佛教的職能定位〉，《人間佛教》學報·藝文第5期，高雄：財團法人佛光山人間佛教研究院，2016年9月。

參考書目

1. 智圓：《閒居編》，《卍續藏經》第101冊。
2. 智圓：《請觀音經疏闡義鈔》，《大正藏》卷39。
3. 《李文公集·復性書上》。
4. 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三聯書店，2004年。
5. 賴永海：《佛學與儒學》，杭州：浙江人民出版社，1992年。
6. 饒宗頤：《選堂選集》，藍吉富主編：《現代佛學大系》卷53，台北：彌勒出版社，1984年。
7. 杜繼文主編：《佛教史》，南京：江蘇人民出版社，2006年。
8. 楊立華：《匿名的拼接——內丹觀念下道教長生技術的開展》，北京：北京大學出版社，2002年。
9. 吳忠偉：〈從「懺者」到「禪者」——「日常語義」與當代人間佛教的職能定位〉，《人間佛教》學報·藝文第5期，高雄：財團法人佛光山人間佛教研究院，2016年9月。



佛光淨土是人生昇華圓滿的淨土。
佛光淨土是人間究竟佛化的淨土。
佛光淨土是五乘同居共生的淨土。
佛光淨土是各宗淨土融和的淨土。

～ 《人間佛教語錄·宗門思想篇》