

勉懺悔者，實自訟之深者

孤山智圓的儒釋整合與宋初天臺佛教思想形態的整體化

蘇州大學哲學系副教授 吳忠偉

中文摘要

在宋初思想界，天臺名僧孤山智圓通過對儒/釋二教的新表述，最早提出了一套儒佛整合理論。基於山外派的心性學立場，智圓以佛教懺悔之法實為儒學內自訟之深者，將佛教置換為心性層面上的道德踐履之學。與此同時，智圓又以儒學本旨但在為仁向善，非限於名教禮學，把對“身”的處理讓渡給儒學。故智圓以釋子身份“修身以儒，治心以釋”，將儒學因素納入到天臺佛教體系中，從而“完備化”了原有“純粹”佛教形式，使其呈現出“整體性”的形態。

關鍵字：孤山智圓 儒釋整合 天臺佛學 懺悔 為仁

學界公認，儒釋整合是宋代思想發展的主導方向和內在機制，新儒學（理學）的形成即是一個明證。不過在宋初思想界，天臺山外派名僧孤山智圓（976—1022）更早提出了“釋道儒宗，其旨本融”的主張，展開了基於釋教立場的儒釋整合。對於智圓的整合理論，前彥時賢已有述及，¹不乏精彩之論，但關注點較多集中在其思想與新儒學興起的因緣關係，而於其理論的天臺佛學背景和天臺思想形態自身的轉化則疏於考察。有鑒於此，本文立足于對智圓山外派理論立場的分析，著重探討其儒釋整合論與佛學主旨的內在關聯，以期說明宋初天臺佛教思想形態自身的“形變”和整體化的機制，進而彰顯宋初佛學在宋代思想史上的重要意義。

一 理懺與自訟

治心之學是智圓判釋三教時對佛教的定位，也是其對佛教思想形態的新表述。在傳統的三教論衡中，儒/釋之教均是作為獨立完整的修理想論體系給出的，區別只是世間法/出世法的不同身份，治心並不具有必然的佛教身份與價值歸屬。從儒家來看，《大學》已以“三綱八條目”形式明確將“修身”與“治心”（正心、誠意）連通起來，²使之構成為儒家修行實踐的連續性環節。至於佛教，雖然特別

¹ 錢穆、陳寅恪先生均曾提及智圓開掘《中庸》之旨與新儒學產生的關係。漆俠先生除指出智圓對宋學（而不單是新儒家）形成的重要作用外，還突出了智圓的儒家道統觀和文藝觀的意義。分別見錢穆：《讀智圓〈閒居編〉》，《中國學術思想史論叢》（五），臺灣東大圖書公司，1984年；陳寅恪：《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社，1980年；漆俠：《宋學的發展和演變》，河北人民出版社，2002年。

² 《荀子·解蔽》中提出“治心”以道，《荀子·修身》中則明確將“禮者，

發展了一套對治心念的禪定（止觀）之學，但戒定慧三學體系的施設表明，佛教對治妄心不是孤立的，而是與對身的處理構成一個整體。由於儒/釋有著不同的身/心觀念，也就發展出了不同樣式的整頓身/心的技術。故當智圓以治心為佛教之本務時，這雖是對佛教的拘束，但同時也是對儒學修行功能的一個限制。在此“轉折”過程中出現了雙重置換：一方面，佛教將“身”讓渡給儒學，從而將儒學修身納入到釋子的修行體系中，故修身以儒，治心以釋；另一方面，儒學雖退出治心之域，但佛教治心之法也涵納了儒學的因素，這就是佛教懺法與儒學自訟概念的整合。

1·心具三千

宋初天臺行懺之風極盛。懺悔本與佛教戒律有關，比丘犯有犯戒造罪之行，故佛陀以懺悔之制對治之，有思過改正之義。伴隨著佛教入華，懺悔思想被中國人接受並逐漸儀式化，故產生了專門用於懺悔的儀式——懺法。天臺佛教對懺法的發展有特別的貢獻，尤其是天臺智顛對懺悔概念予以新的詮釋，並把懺悔之法融攝到其止觀修證體系中，將其由事相提升到理法之高度。故在天臺佛學那裏，懺悔之法有作法、取相（觀相）、無生三種，前二是事懺，後一是理懺。其中前二者分別破違犯戒律的聲聞罪、破業緣的體性罪，後者則是破無明煩惱，究竟去除眾罪的本源。³由於“惡”之本源問題的凸顯，懺法在宋代天臺行法中地位進一步突出，由此引發了天臺內部對於理懺、事懺關係的激烈爭論。其時，知禮有“四明懺主”之

所以正身也”，與“凡治氣養心之術，莫徑由禮”並置，反映了《荀子》實將“治心”納入到一個大的“修身”體系中。

³ 聖凱：《論天臺懺法的形成及其思想》，《東南文化》2004年增刊1。

名，遵式則享“慈雲懺主”之譽，均有應請為國行懺祈福之舉，對大眾施懺濟度之行，於山家派正統地位的確立起到了關鍵作用。不同於山家知禮極端的行懺苦行，智圓強調的是無生懺悔，純談理觀。智圓認同理懺，緣於對惡的理解有異於知禮，因為“性中之惡，惡全是善”，其理論根據便是“心具三千”之說。

心具三千說乃是天臺性具論與華嚴唯心說結合的結果，在智圓之前，天臺山外派先驅已經致力於這一整合工作。智圓之師奉先源清以一念為理、真性，溝通了心具論與宗密的“寂知”之真心，開啟了心/性融合的序幕。不過直接以一念為真心，為理，這與天臺傳統相違，有很濃郁的宗密之學的色彩，所以遭到山家四明知禮的批評，被指責為混亂了心/性、事/理。因是之故，智圓若要將心/性融合的工作予以推進的話，就必須處理一念與性的轉化問題。在此，天臺一心三觀的思想傳統給予了智圓以靈感。根據一心三觀說，諸法同時呈現為空、假、中三諦，故作為一法的當下一念也同樣具此三諦性，所以智圓說“一家所談剎那妄心即三諦理，具足三千依正之法”，故“但觀六識妄心即三諦妙性：假故三千宛爾，空故當體泯然，中故心性不動”。⁴這樣心與理/性之關係就從外在的心/性對立模式轉變為俗諦（空前假）妄心與心之三諦的內部關係，這避免了源清徑直以心言理的不通，也區別於別教偏指清淨真如為理者。

依此，智圓將湛然的理造三千/事造三千概念表述為：理造乃是心性能具，事造便為妄心所造（變現），“所變處無非三千者，一性本具，是能變，即理造也；十界依正是所變，即事造也。不變隨緣，

⁴ 《金剛鉅顯性錄》（下簡稱為《顯性錄》）卷3，《續藏經》第100冊，第553頁下。

理即事故，十界依正炳然差別；隨緣不變，事即理故，界界三千未始改移。”智圓既以理/事關係把握心性/妄心，則也就確立了心性/妄心的體用關係，由有心性之體，方有妄心之用。對此，智圓有一個非常形象的鏡像之喻：“又可以鏡喻心性，明喻理造，像喻事造，雖像現有去有住，而明性常具眾像，雖事造有滅，而理性常造三千，像現全在鏡明，事造不離心性，事理不二，明像常同。”⁵此喻中有三個基本要素：鏡、明、像，分別譬喻心性、理造、事造。心性如鏡體，乃是寂然不動的；理造則同鏡之明性，本具眾像；事造乃鏡之像生，為隨緣而生事像。

智圓之喻從結構上呈現了兩層體用關係：一層是鏡體與明性關係，鏡子為明性之體，而明性則為鏡體之用；第二層關係則是鏡子/明性與像現，鏡子/明性合為後者之體，而像現則為前者之用。將此兩層體用關係用心具論來表達就是：心性本具三千法（理具三千）構成第一層體用關係，心性隨緣而生三千法（事造三千）形成第二層體用關係。從兩層體用關係可以看出，心性自身始終為體，事造之三千法則不改為用之角色，二者並無有“直接”之體用關係，乃是以理具之“三千法”為仲介而實現的。換言之，心性“間接”地成為事造之體，事造則“間接”地成為前者之用。由此，在智圓那裏，所謂的“由有理造方有事用”要有心性之體的最後支援，而不似知禮那樣是直接的“理造即融事造”之關係。

心性/妄心的兩重體用關係實際上將妄心與心性置於一可“調停”的對立狀態下：心性/妄心表現為真/妄二元對立，但妄心之源也正是心性之本具三千。因為由有理具（心性能具）方有事造（妄

心所造），則妄心之事造三千非本於妄心自身，乃是源於心性能具三千。故此，妄心之成立不在於其遍計而變造諸法，乃在妄心對其所變造之法來源的無知，其實也就是對心具三千的蒙昧。既然了達妄心之源就是心具三千，則對妄心的對治也就轉化為對心性的開顯，也就是即就妄心本身而開顯心性。

2·理懺與自訟

心具三千說指示了心性能造三千法為妄心之源，這表明智圓對根本之“妄”有一深刻理解。與此同時，智圓雖以心性能具三千法而為妄心之源，但心性理體自身是清淨的，不本具染毒。換言之，妄心實際上源於心性之性惡法門，而非心性理體自身。由是，智圓反對知禮的理毒即非性惡說，堅持理毒非是性惡。理毒既非性惡，則可消伏；性惡為天然法門，不可破。

理毒概念出於天臺智顛，在《請觀音經疏》一文中，智顛談到佛菩薩要消伏三種毒害，即事毒、行毒、理毒。其中，事毒即是虎狼刀劍等也，行毒即五住煩惱也，理毒即是“法界無礙，無染而染，即理性之毒”。對此三毒，智圓於《請觀音經疏闡義鈔》有自己的解說，其以為《請觀音經》乃是觀世音菩薩應眾生之請(機)而為眾生消伏三障之毒，所以此乃菩薩化他，而非自行因果求解脫，“故觀音說所證之法，治他三障之毒。”⁶三障之法既是觀音對治之毒，則三障之一的理毒就不是觀音（聖人）所具之毒，乃是聖人要消伏的眾生所具之毒，也就暗示了理毒不存于聖人之境界中。觀音（聖）

⁵《顯性錄》卷3，《續藏經》第100冊，第552頁上。

⁶《請觀音經疏闡義鈔》（下簡稱《闡義鈔》）卷1，《大正藏》卷39，第977頁下。

化眾生(凡)是基於感應關係，而凡聖之能感能應是建立在“理具”(心性具三千法)的基礎，即“凡由理具三千故能感，聖由三千分顯故能應”。凡聖感應在於“理具三千”，也就是心性具三千，這就將傳統“性惡”法門與心具論結合起來。智圓指出，三因佛性對應于一心三諦三千，“性德緣了本自有之：今三千即空性，了因也；三千即假性，緣因也；三千即中性，正因也。是故他解唯知闡提不斷正因，不知不斷性德緣了，故知善惡不出三千”。⁷顯然，從“緣了二性”意義上理解性惡法門，乃是堅持傳統性惡論的宗教救度維度；而認為性惡法門不出三千，則是為性惡論確立了一個心具論的基礎，所謂“既但立淨性，不云理具三千，則無性惡之義”⁸。這樣，依循智顛的聖/凡對性惡之達/不達的邏輯，智圓以為凡聖無別是指“理具三千”(心性具三千)，二者差別乃在對心性的“開顯”程度不同。觀音既然是悟法成道，則其已證達心性三千；凡夫既尚未覺悟，則也就諳於心性三千。但即便如此，眾生“能感”，則說明其對心性三千已有所觸動，而正是因為有眾生這樣的觸動，方有聖者的應對，消伏其毒害，開顯其心性。就此而言，聖之化他隱含了凡之自行。智圓講得很清楚，“此咒消除三障用也，顯發三諦力也”⁹，這就將除障救度最終落實於心性的開顯上。

依此，智圓的理毒非性惡立場也就很好理解：性惡乃是聖人心性所具之化他法門，理障則為理性(心性)隨緣而生之毒害，屬於修惡，聖人是要憑依性惡法門以去除眾生之修惡。故此，智圓以為

⁷ 《顯性錄》卷3，《續藏經》第100冊，第557頁上。

⁸ 《顯性錄》卷2，《續藏經》第100冊，第533頁上。

⁹ 《闡義鈔》卷1，《大正藏》卷39，第977頁下。

理毒乃是所消伏，性惡則為能消伏，二者不可混同。智圓對理毒與性惡的分疏確保了心性自體的清淨，同時又以“理具三千”表述性惡法門，說明了染毒之源。由此，要消除修惡就要了達修惡之源——性惡。

妄心之源既在心具三千，則指示了罪業之深重，故要求行懺悔之法。不過相對注重事儀行懺的山家一派，智圓強調的是無相理觀，以為懺悔的根本非是著於事相，乃是心性之開顯，心性之開顯程度決定了行懺之深淺，若“專求好相”，則“恐落魔境”。其曾指出，小乘“不能觀心即空，名為不懺”，故但懺界內之罪，不懺宿罪。而界外宿罪則是根本無明，“達無明即法性，名無生懺”。可見無明的除滅也就是對法性的了達，而同時並不破性惡法門。¹⁰基於這樣的懺悔觀，智圓特別將佛教懺悔與儒家自訟概念聯繫起來，故於《湖州德清覺華淨土懺院記》一文中云：“且吾釋氏之勉懺悔者，其實自訟之深者，改過之大者。何哉？夫能仁闡一乘寂滅之理，張三世報應之事。俾乎達其理者則反其妄，信其事者則遷其善。蚩蚩元元，既不能寡其過，於是乎使觀其心而知罪無相，不曰自訟之深者邪？對其像而誓不造新，不曰改過之大者邪？”¹¹

智圓在此引入內自訟概念實有深意焉。內自訟之說本出於孔

¹⁰ 知禮則是據別理隨緣說，從性/修兩個層面上把握無明/法性關係。其以為，約修則忽然不覺而生無明，對性論起，則“從本覺體而有不覺”，故“其實一切眾生自無始來，唯有迷妄不覺而已”。這就突出了事懺的必要性和懺法作為一儀式制度的合法性。參見吳忠偉：《圓教的危機與譜系的再生——宋代天臺宗山家山外之爭研究》，吉林人民出版社，2007年。

¹¹ 《閒居編》卷23，《續藏經》第101冊，第122頁下。

子，“子曰，已矣乎，吾未見能見其過而內自訟者也”（《論語·公冶長》）。訟者，包鹹注曰：“訟猶責也，言人有過，莫能自責。”¹²可見，自訟即指對己之過失自責反省，悔過改正。事實上，“過”一詞在《論語》中頻繁出現，是夫子思想中很重要的概念，雖然其未對“過”下一個明確的定義，但“過而不改，是謂過矣”（《論語·衛靈公》）這樣的表述說明，“過”本身並非一定是怎樣的大錯，關鍵是“知而後改”，所以不要如小人那樣“文過”，而是“過則勿憚改”，夫子對顏淵的評價即是“不貳過”。實際上，能自訟也就是為仁，所謂“苟志於仁，無惡也”（《論語·裏仁》）。在此，夫子之言能行內自訟者寡矣，乃說明了自我主動內省以遷善遠惡者之罕有，故有“恐其終不得見而歎之也”，其關注點在能行內自訟之“人”的“寡少”，而非自訟之難，因為自訟之關鍵在於是否有志於仁。相對於夫子的不見“斯人”之歎，智圓特別強調的是內自訟之“行”的“難”義，“噫！能自訟而改過，庶乎為善人君子，難矣哉，不然何聖師感歎激勵如是之甚也”。¹³藉此對儒家內自訟概念的重新解讀，智圓實表達了這樣一種觀點：在儒家那裏，內自訟為很高之道德境界，差不多只有君子能行修之，故對一般儒者為難行之法。相反，佛教釋子的懺悔之法能將儒家內自訟之行貫徹落實且深且大：由有無生理觀，所以佛教之自訟為深；由於有自咨之“假他人之糾舉”，故改過為大。這樣，通過“釋氏之勉懺悔者，其實自訟之深者”的表述，佛教懺悔不惟不與儒家之道相衝突，且就是對道德踐履的推進和實現，是真正實踐了夫子的為仁原則。對比山

¹² 見劉寶楠：《論語正義》。

¹³ 《閒居編》卷 23，《續藏經》第 101 冊，第 122 頁下。

家派對懺法苦行的強調，智圓理懺顯然突出的是懺悔的道德實踐意涵，“治心以釋”意在此也。

智圓這一處理方法的理論意義在於：其將佛教懺悔表述為儒學之“自訟”，這是宋初佛學的新“格義”，但值得注意的是，這種格義不是作為一種“方便”來更好“理解”佛學名相，乃是出於直接“表述”它的目的。在此，表述所起到的作用就是將對教法系統的身份判定由價值指向轉向功能作用，其實也就是取消了教法身份與某一價值指向間的必然對應關係。¹⁴如是，儒/釋就從不同的價值維度關係轉換到同一價值維度上的不同功能層次的關係。故通過身份/價值的置換，佛教的身份得以與儒學的價值結合起來，從而“形變”為新的佛教形態。

二 為仁與為善

智圓既治心以釋，則修身以儒。如果說在宋初歷史語境下，前者尚可被接受的話，那麼後者實被時人視為狂徒、異端之舉，因為既為釋子身份，如何又以儒學修身安頓自我呢？對此，智圓實有一理論上的處理：釋道儒宗，其旨本融。這個本融之旨就是“遷善而遠惡”。為此，智圓對儒學予以了新的解讀，將其定位于為仁向善之學，而非禮學。為仁者雖不必有現世之福，必得後世令名之大福。這樣釋子之修身以儒就具有合法性，因為其並非是將自身置於現實禮法世界中，乃是為仁修身而指向超越的道德世界。

1·修身與為仁

¹⁴ 於此我們可以聯繫起結構主義語言學的聲音形象與概念之間任意性關係的思想。

修身特指圍繞自我安頓而展開的道德實踐活動，其本是儒家獨擅之場，與佛教的清淨解脫修行沒有內在關聯，佛教自有一套對治色身的禪定技術和規範自我的戒律。修身成為佛教需要認真考慮的問題乃是伴隨著宋代佛教的發展而產生的。正如近年來學界研究所表明的，宋代佛教其實是相當的興盛，¹⁵禪宗的景況自不必說，天台宗也有相當的發展。不過由於唐宋社會的轉型，帶來了對佛教出世間法超越性地位的侵削，故宋代佛教的發展有一對合法性的訴求，其興盛之況有賴於佛教與世俗社會的緊張博弈。緣由于此，宋代佛教的興盛也帶來了許多問題，這突出表現在佛教僧團清淨性的淡化和釋子品格的闕失，由此造成佛教雖現繁榮之表像，而記憶體事實之衰微。對此，智圓極為清醒，感觸頗深：“於戲！大法下衰，去聖逾遠，披緇雖眾，謀道尤稀，競聲利為己能，視流通為兒戲。遂使法門罕辟，教網將頽。”¹⁶智圓還於《勉學》一文中特別突出了求道/謀利之對舉，感歎人多恥於衣食之匱，不恥學不若人。

智圓的思慮，顯示了僧界內部存在的問題，至於如何“救弊”，佛教界雖然有見仁見智之不同，但要求釋子“修身”以德則是一致的。如知禮曾為“長講”台教之所，要求弟子能具有五德，包括“戒德有聞，正己待物”、“克遠榮譽，不屈吾道”等。知禮對修身的重視反映了釋子德行人格於道場維繫的重要意義，不過其並未將“修身”作為一個相對獨立的自我實踐活動對待，也沒有一套系統修身理論的提出。事實上，從知禮對行懺苦行的強調可以看

¹⁵ 參見 Peter N. Gregory & Daniel A. Gete: *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

¹⁶ 《閒居編》卷 30，《續藏經》第 101 冊，第 141 頁上。

出的，“自我”的安頓在知禮那裏根本上還是通過懺法實現的，這尤其表現在“身體”的價值是借助“自焚”這樣極端苦行形式而落實的。換言之，知禮堅持了佛教修行體系對“自我”的控制，沒有把對自我的處置讓渡給儒學。相對於此，智圓在強調結界以清淨道場的同時，正面處理了“修身”的問題，凸顯了釋子道德人格的維度，故明確“修身以儒學，治心以釋”。這一方面“自拘”了佛教修行之所，將其限定在“治心”之域，另一方面則是將圍繞身體展開的自我安頓問題讓渡給儒學。當然由此一來，智圓必須要在理論上處理釋子身份與修身以儒如何統一在一起的問題。這其實就涉及到如何理解“修身以儒”的意涵，關涉到對“儒學”本旨的新詮釋。

在智圓之前、特別是隋唐思想界的三教論衡中，佛、道二教居於主導性地位，儒學則主要是被定位為名教“禮學”。名教既是儒家的自我身份認同，也是佛教、道教對儒學的賦予，如唐代釋者法琳云“考周孔六書之訓，忠孝履其端”，¹⁷所以關於釋子是否應該行跪拜之儀的爭論從廬山慧遠一直延續到唐代，唐代釋子彥悰還專門編撰了《集沙門不應拜俗等事》一書。至中唐古文運動的興起，作為儒者的韓愈不滿於儒家限於“名教”的身份狀況，故提出儒家道統說以對抗釋道二教，以為仁義道德乃道之所在，“仁與義為定名，道與德為虛位”。仁、義既為儒道之本，綱常名教乃有所依，則佛教之棄君臣之義、去父子之情而求清淨寂滅之道無有合法性。顯然，韓愈雖意欲確立儒家之道，其目的還是在落實名教，故儒學“禮學”的身份並未根本改變。即便到了宋初，我們看到士大夫對儒學的理解也還是以禮言儒，以此分限儒釋，如名士晁迥曾指出：“儒門以禮

¹⁷ 《辯正論》卷 1，《大正藏》第 52 卷，第 491 頁中。

樂為事，禮在檢其跡，樂在和其心，斯為儒門之本也。夫惟升降揖讓之容，采章形器之物，繁會節奏之音，鼓舞蹈厲之狀，以為禮樂者，斯乃儒門之末者也。”¹⁸ 儒家乃“以禮樂為事”，故其本是“檢其跡”，“和其心”，其末則在追求禮樂的“形式”性一面。故晁迥認為“儒教本於名與情”，乃在“原情而立法”，即立禮而檢規人情。

由於儒家的禮學身份，儒/釋被置於世間法/出世間法的對立格局中，雖有如《三笑圖》所描繪的儒者與釋人之間的溝通、默契，但儒釋二教之間難有內在的融通。作為一名釋子，智圓自然未否定“禮”對於儒學的重要性，但出於對儒釋之旨融通的思考，其並不以“禮學”為儒家根本之旨所在，而是將“禮”納入到以仁為核心的五常之中，以“仁義”定位儒學。事實上，檢索智圓的文集《閒居編》，可以看到相當多篇目是關於儒學這一主題的議論和辨析，如《善惡有餘論》、《福善禍淫論》、《道德仁藝解》、《周公撻伯禽論》、《好山水辨》、《勉學》、《誠惡勸善》等。于諸文中，智圓反復申訴的是仲尼之道“要其所歸，無越仁義五常也”，君子當存仁心“遷善遠惡”。既然儒學之本不為名教“禮學”，乃是行“仁義道德”之為善之學，則修身以儒就不是一般性的修身以禮，¹⁹ 乃是修身以

¹⁸ 晁迥：《法藏碎金錄》卷4。

¹⁹ 修身以禮的傳統更多來自于荀子，荀子云：“禮者，所以正身也！”（《荀子·修身》）。根據李晨陽先生的分析，荀子的禮與修身有直接關係，正身就是修身，“在荀子那裏，善不是發自內心的，而是來自外邊。聖人教人們修身為善，就是教人們遵循禮義”。見氏著：《荀子哲學中“善”之起源一解》，《中國哲學史》，2007年第4期。相對於荀子，智圓以人之性本善，所以修身不是荀子的“積禮義”過程，而是內在之善由“汨

仁。為此，我們可以看到，智圓特別發展了一種將仁等五常原則貫徹到釋子之日常生活的技術，這尤其體現在他的為文、交友、賞景等方面。如其有一段關於君子/小人山水之樂的典型論述：“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。”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”。“觀山之靜似仁，察水之動似知”，可見即便在自我獨處，面對自然景致之時，同樣可以以五常修身，這其實是將儒學仁學從立基於禮法世界轉換到一個新的場景：自我日常情感的表達世界。於此世界中，人若不以五常制情，則有墮為土木禽獸之虞，所以，智圓勉學不已，以為“學不須臾怠，道不可須臾離”，怯同土木禽獸而不“成”人也。為此，智圓處處為學，時時為學，故云：“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，雖萬惡則必有一善也。師一善以學之，其誰曰不然乎。”²¹ 目之所及即有可學之處，則學的過程就是“見賢思齊”，內省自我，也就是為仁。

亂”而回復到“治”的狀態。

²⁰ 《閒居編》卷25，《續藏經》第101冊，第127頁下、128頁上。

²¹ 《閒居編》卷25，《續藏經》第101冊，第114頁下、115頁上。

2·為善與大福

智圓以儒學本是仁學，其主旨是“遷善遠惡”，這就把“為仁”之學置換為“為善”之學，由此智圓基於釋子身份展開對儒家仁學的解釋學。²²儒學既是為善之學，則儒學也就面臨著德行與福報的統一性問題，因為若善惡無徵，則為善的合法性難以保證。為此，針對唐代士人牛僧儒“善惡無餘論”，智圓撰《善惡有餘論》，申明善惡有餘之旨。“積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃”之說乃出於《周易·坤卦》，其指現世之人的善惡之業必將影響到後代，或澤被子孫或遺禍後人，故為“餘慶”、“餘殃”。顯然，此說的給出乃是基於現實經驗世界中因果不成、善惡無徵之況，對福/德統一的處理，對行善合法性的確認。然對此說，唐代士人牛僧儒頗不以為然，故於《善惡無餘論》中提出“積善慶於身，積不善殃於身，俱無餘也”的說法。²³其以為人之行為與果報當繫於一人之身，不存在著行為主體與承受主體之分，故善惡之行並無有對後世家人之效應。對於僧儒之說，智圓雖部分認可，然“理則美矣，奈何反聖人之經乎”，以其非是圓滿的解說。為了維護儒典餘慶/餘殃說的合法性，智圓提出了自己的詮釋：“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，豈但享福于一朝，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

²² 李幼蒸先生近年提出一個仁學解釋學的概念，指出儒家仁學的結構主義特徵，即有一個歷史形態（孔孟思想）和一般性基本倫理學形態的區分，這樣原始仁學可以通過“擴解”而成“新仁學”。參見氏著《仁學解釋學》，中國人民大學出版社，2004年。李先生這一提法可以幫助我們進一步理解智圓如何以釋子身份“擴解”原始仁學。

²³ 《閒居編》卷18，《續藏經》第101冊，第106頁下。

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。”²⁴

智圓吸收了牛僧儒的積善慶，積不善殃俱於身的觀點，但將之推廣到餘慶/餘殃，此之“餘”于智圓而言即是身後之令名/醜名。名者，人之指代也，人過留名，人已亡而名可傳之百世，故名之意義大矣。名之好壞繫於人之所為，善行有好名，惡行有醜名，故當慎其行也。身後之好名即是餘慶，惡名則為餘殃。智圓以“令名”的形式重新確立了“餘慶”之有效性，這自然是對傳統意義上的“慶”觀念的改變。世俗之人以一世之富貴崇高、安康壽考之謂福，以一世之貧賤側陋、刑戮短折之謂禍，對此，智圓以為此乃庸人之情。相對於這種俗人之小慶，還有君子之大慶。在《福善禍淫論》一文中，智圓說道，“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。”²⁵垂億載之令名即是大福，即便生前壽短貧陋。故儒家君子雖處貧賤、困厄，可以不改其為仁之道，因為君子之求大者、遠者，垂億載之美名即是君子所求之大福。這樣，智圓即以令名說確立了行善之有效性，統一了儒家思想中的福/德問題。

對餘慶/餘殃說的維護顯示了智圓對儒典的遵從，不過更值得

²⁴ 《閒居編》卷18，《續藏經》第101冊，第107頁上。

²⁵ 《閒居編》卷18，《續藏經》第101冊，第109頁上、下。

我們關注的是其論證方式的特別性，因為其很有意思地把《周易》中的餘慶/餘殃說與《論語》中的“為仁”思想聯繫起來，從而證明君子為仁必得大福之報，故為仁是有效的。事實上，餘慶/餘殃說與“為仁”處於不同之經典語境，二者之間並沒有特別之關係。餘慶/餘殃說乃是一般性探討世間之人行善的有效性問題，而為仁之說則是特別說明儒家君子仁道的由己自得之樂。儘管《論語》給出的“顏子屢空”之例突出了君子為仁與困窘處境的矛盾性，夫子並未就此引向對為仁有效性的追問，因為“為仁由己”，所謂“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《論語·述而》）。為仁既全在於己，則外在境遇不足慮也，也就以“回不改其樂”之自得之樂消除了意義危機。至於不堪之境域，夫子歸諸“命”，實不予以正面處理。事實上，夫子並未在“為仁”與個人境域之間建立一必然因果關係，正如夫子曾云：“富與貴，是人之所欲也。不以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所惡也。不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。”（《論語·裏仁》）此段文字的核心思想是“不違仁”，夫子強調君子無終食之間違仁，不可以造次、顛沛之故而去仁，故君子是“裏仁”，始終居於仁中。因是之故，仁就與富貴/貧賤無有干係。因為富貴/貧賤之“得”有賴諸多因素，或因道，或不以其道，故其與道之關聯無有必然之因果性。對於不以其道得之的富貴，則不居之、享之；對於不以其道得之的貧賤狀態，亦不去之、離之。前者很好理解，因為夫子有云“不義而富且貴，於我如浮雲”。不可理喻的是後者：“貧賤”與“不道”有關聯嗎？事實的確如此，按照夫子的理解，富貴/貧賤都有可能由“不以其道得之”，所以君子自然要棄捨不義之財，同時也要忍受目前這種由不道所帶來的潦倒狀態，至於由因道而引發

的困窘之境，則更應該安之若素。

相對於《論語》洋溢著由“不違仁”而帶來的自得之樂，當智圓將《周易》中的餘慶/餘殃說與《論語》中的“為仁”聯繫起來時，其把君子之“為仁”特別表述為一種“為善”，將為仁/違仁對舉轉向為仁/不為仁對比。為仁既是為善，則為仁/不為仁也就是為善/為惡，由此帶來了令名/惡名之不同。這樣，只是要把現實之富貴換成身後之令名，“為仁”與富貴的非因果關係就轉換為一種因果關係。

君子為仁必得後世之令名，此意涵深刻。為仁與令名之間因果關係的建立不僅解決了為仁與屢空之境的不協尷尬，而且由此確立了一個超越的道德秩序，給出了一個超越性的評價系統——普遍之“善”。由有此普遍之善的存在，垂億載之令名方可維持，從而為君子為仁行善提供了一個終極性的保證。故在現實之名教禮法世界中，君子為仁行善不必然有福報，但其必然會在超越的道德世界中得令名大福。既已明儒家為仁修身之旨，則釋子之修身以儒非是限於世間之名教禮法，而是為仁向善，指向一個超越的道德世界。故智圓雖蒙異端之名，受側目之視，而堅持於治心以釋外，修身以儒，“拳拳服膺，罔敢懈慢”。

智圓儒釋整合的思想在宋初思想史上有著重要意義。智圓的學說主張不是單獨作為儒釋關係理論而提出的，而是在宋初天臺佛學內部激烈的教義之爭的背景下形成的，故與其山外派的理論立場有著內在的關係。面對佛教合法性的危機，知禮意欲以極端性的圓教理念“自拘”佛教，以行懺苦行之“治惡”表達其“治世”功能。不同于知禮，智圓將佛教表述為心性開顯之“治心”之學，以治心

為“治本”而間接參與到人間秩序的建設中。²⁶由此，佛教雖自拘而將“修身”讓渡給儒學，然“修身以儒”不但為儒者之務，亦成為佛教釋子修行實踐的必要組成部分。通過這樣的處理，智圓將儒學因素納入到佛教體系中，從而“完備化”了原有“純粹”佛教形態，使其呈現出“整體性”的形態。就此而言，宋初“沙門的士大夫化”和“釋教的儒學化”不可理解為佛教對儒學的單向轉化，而必須將其作為佛教思想形態整體化模式下的組成要素來考慮。天臺佛學開啟了宋初的整體性思想形態，這對我們理解宋代儒學的復興尤其是理學的崛起具有相當的啟發意義，也有助於我們更多從思想形態的生成機制角度思考新的學說體系的形成。

²⁶ 余英時先生對此問題關注的角度是：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。見氏著：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（上篇），三聯書店，2004年。