

# 契嵩思想研究

## ——佛教思想與儒家學說之交涉

劉貴傑

新竹師範學院教授

中華佛學學報第二期(1988.10 出版)

頁 213--238

---

頁 213

提要

宋僧契嵩生於真宗景德四年（西元 1007 年），卒於神宗熙寧五年（西元 1072 年），乃雲門法嗣，專意於習禪著書，為當時之名僧，深受朝野人士之推重與欽羨。契嵩主倡儒佛一致之說，以駁儒者排佛之論，而致力於儒釋之會通。就思想而言，契嵩既有禪教之傳統觀念，復具顯著之儒化思想，既治佛學，復探儒術，蓋務通二教聖人之心，以顯其儒佛兼修、儒佛會通之志。本篇旨在論述契嵩生當佛教思想與儒家學說互融之世，藉佛法之觀點以闡發儒學之精義，而未失其佛家之立場，文分六節：一、前言，二、法系傳承，三、交友關係，四、思想背景，五、思想特色，復分：（一）、等同五戒與五常；（二）、論心、性、情；（三）、贊中庸；（四）、贊五經；（五）、論孝道；（六）論君子與小人；（七）、會通佛儒；（八）、儒佛合一，六、結論。由佛法與儒學交涉之際，契嵩能通貫儒佛，融匯孔釋之史實，而觀當今中西思想交流，中國哲學之重建，或有所啓示，而發人深省哉。

一、前言

契嵩（1007--1072）俗姓李，字仲靈，號潛子，宋藤州

鐔津（即廣西藤縣）人。七歲出家，十三歲落髮，十四歲受具足戒，十九歲而遊方，下江湘、陟衡廬，遍參名師，以求開悟。「首常戴觀音之像，而誦其號，日十萬聲，於是世間經書章句，不學而能」[\(註1\)](#)。嘗至神鼎洪湮禪師處，自謂無所契悟，禪師寄之；後得法於筠州洞山曉聰。旋「至錢塘靈隱，閉戶著書」[\(註2\)](#)，契嵩亦曾自云：「余專意於習禪著書」[\(註3\)](#)羅湖

頁 214

野錄與林間錄謂其日誦觀音名號不足十萬聲，誓不就寢，由此可知其信仰觀音之虔誠。沙門懷悟謂其「高文卓行，道邁識遠」[\(註4\)](#)，蘇軾謂「契嵩禪師常曠，人未見其笑。……予在錢塘，親見其人」[\(註5\)](#)，契嵩或係不苟言笑之人。契嵩既是文僧，亦是禪僧，曾著原教·孝論倡儒佛一致之說，以駁韓愈排佛之論。皇祐年間（1049—1054）著傳法正宗定祖圖一卷、傳法正宗記九卷、傳法正宗論二卷，因王素（1007—1073）之上奏，得仁宗皇帝之讚賞，受賜明教大師。神宗熙寧五年六月四日於靈隱寺示寂，世壽六六，僧臘五三。另著有治平集、嘉祐集，「凡百餘卷，總六十有餘萬言」[\(註6\)](#)，現有鐔津文集十九卷。

## 二、法系傳承

宋代佛教以禪淨二宗最為流行，然五家七宗[\(註7\)](#)之法眼宗自永明延壽（904—975）之後，即不復振。曹洞宗僅傳法脈，滄仰宗則已覆滅。其時唯雲門、臨濟二宗，獨步天下。雲門文偃（864—949）初參黃檗弟子睦州道明，後承雪峰義存之禪法，而能採道明之峻嚴與義存之溫密加以調和，乃創出雲門之宗風。其下傳德山緣密、雙泉師寬、雙泉仁郁、香林澄遠、洞山守初、白云子祥（下略）。雲門經香林澄遠、智門光祚，至雪竇重顯（980—1052）著頌古百則（或稱雪竇頌古），大振宗風，其法嗣以天衣義懷（989—1060）最為著名。與雪竇同門者有延慶子榮，其法嗣為圓通居訥（1010—1072）頗為歐陽修所重。仁宗皇祐元年（1049）汴京創立淨因禪寺，歐陽修薦居訥為住持，居訥因病辭謝，而以雙泉師寬之法嗣大覺懷璉（1009—1090）代之。自有淨因禪寺，禪宗始行於宋都汴京，而大覺即懷璉之敕封賜號。另由

德山緣密（圓明禪師）門下出文殊應真，應真之下有洞山曉聰，曉聰下出雲居曉舜、大滄懷宥、佛日契嵩。契嵩與懷璉均係雲門法系之枝末，亦為當時一流禪僧。茲列表以明雲門宗之主要人物略系如後：

頁 215

┌大滄懷宥  
└雲居曉舜

┌德山緣密—文殊應真—洞山曉聰—佛日契嵩  
└雙泉師寬—五祖師戒—泐潭懷澄——大覺懷璉

雲門文偃┌雙泉仁郁—德山慧遠—開先善暹——佛印了元  
└香林澄遠—智門光祚—雪竇重顯——天衣義懷  
└洞山守初  
└白云子祥  
(以下略)

契嵩係雲門嫡系，曾著傳法正宗記與傳法正宗定祖圖，而定禪宗印度世系為二十八祖，且倡禪為不立文字，教外別傳之論，陳舜俞於明教大師行業記謂：

「仲靈之作是書也（正宗記與定祖圖），慨然憫禪門之陵遲，因大考經典，以佛後摩訶迦葉獨得大法眼藏為初祖，推而下之，至於達磨為二十八祖，皆密相付囑，不立文字，謂之教外別傳者」(註 8)。

故所謂「西天二十八祖」之說(註 9)，遂為禪宗祖系之定論。所謂「正宗」即正乎禪宗自迦葉至達磨二十八祖遞相傳授之宗譜；所謂「定祖」即刊定禪宗二十八祖之祖位。契嵩所著傳法正宗記、傳法正宗定祖圖、傳法正宗論，旨在為禪宗傳承世系正名分、定宗譜。其有言曰：

「原夫菩提達磨，實佛氏之教之二十八祖也，與乎大迦葉，乃釋迦文如來直下之相承者也。傳之中國，年世積遠，譜牒差繆，而學者寡識，不能推詳其本真，紛然異論，古今頗爾。某平生以此為大患，適考其是非，正其宗祖，其書垂出，會頒祖師傳法授衣之圖，佈諸天下」(註 10)。

「臣自不知量，平生竊欲推一其宗祖，與天下學佛輩息諍釋疑，使百世而知其學有所統也，山中嘗力探大藏或經或傳，校驗其所謂禪宗者，推正其所謂佛祖者，……皆以眾家傳記，以其累代長曆校之、修之，編成其書，垂十餘萬言，命曰傳法正宗記；其排布狀畫佛祖相承之像，則曰傳法正宗定祖圖；其推

頁 216

會宗祖之本末者，則曰傳法正宗論，總十有二卷」(註 11)。

由此可知，契嵩實因「學者寡識」「紛然異論」，始有正宗記、定祖圖、正宗論之作，旨在「息諍釋疑，使百世而知其學有所統也」。仁宗覽其上皇帝書與傳法正宗記等，旋敕準其書編入大藏，並賜號明教大師。傳法正宗記所述，除「西天二十八祖」外，尚有多人。契嵩云：

「正宗至第六祖大鑿禪師，其法益廣，師弟子不復一一相傳，故後世得各以爲家；然承其家之風以爲學者，又後世愈繁然周於天下，其事之本末，已詳於傳燈、廣燈二錄，宋高僧傳，吾不復列之，此而書者，蓋次其所出之世系耳。故分家（略）傳，起自大鑿，而終於智達，凡一千三百有四人也」(註 12)。

於此「一千三百有四人」中，唯行思、懷讓、慧忠、神會、道一、懷海、義玄、文偃、文益九人有略傳，其餘僅有世系名單而已。契嵩所著傳法正宗記等書，旨在反對禪教合一之論，以與天台相抗衡，陳舜愈曰：

「已而浮圖之講解者，惡其有別傳之語，而恥其所宗不在，所謂二十八人者，乃相與造說以非之，仲靈聞之，攘袂切齒，又益著書，博引聖賢經論、古人集錄爲證，幾至數萬言」(註 13)。

宋初教界特重中唐以後祖師之傳承系譜，此可作爲瞭解禪門宗風之因素，亦可爲佛教中國化之特色歟？

### 三、交友關係

契嵩於習禪學法之餘，亦「學爲古文」，以文會友，所交之友若非文壇俊彥，即是政界名士，如韓琦、富弼、歐陽修、曾鞏、呂公弼、田況，……等。據云，韓琦曾將其文展示歐陽修、文忠公閱後，乃謂韓曰：「不意僧中有此郎，黎明當一識之」[\(註 14\)](#)。次日，韓琦即偕歐陽修往見契嵩，「文忠（歐陽修）與語終日，遂大喜。自韓丞相而下，莫不延見，尊重之，由是名振海內」[\(註 15\)](#)，可見契嵩深受朝廷名流之推重欽羨。契嵩向仁宗上傳法正宗記等以及輔教編之前，即先函知此顯貴權臣，冀其對佛法有所理解，並加廣佈流傳。上韓相公書云：

「幸閣下論道經邦之暇，略賜覽之，苟不甚謬，可以資閣下留神於吾聖人之道，則某平生之志，不爲忝也。如閣下之大賢至

頁 217

公，拒而委之，則佛氏之法，漠然無復有所賴也已」[\(註 16\)](#)。

上富相公書云：

「竊嘗著書曰輔教編，……已而乃因人姑布之京國，亦意其欲傳聞於閣下聽覽。……萬一幸閣下憫其勤勞爲教與道，非敢如常流者，屑屑苟榮其身與名而已」[\(註 17\)](#)。

上富參政書云：

「閣下高才重德，天下具瞻，寬仁大明，朝廷推伏，苟以其憂道不憂身，爲法不爲名，憫其志、收其書，推而布之，使天下知佛之所以爲教，……不惟某之幸，抑亦天下生靈幸甚也矣」[\(註 18\)](#)。

上歐陽侍郎書云：

「適乃得踐閣下之門，辱閣下雅問，顧平生慚愧何以副閣下之見待耶！……願資閣下大政之餘，遊思於清閒之域。……其性命之書有曰輔教編印者一部三冊，謹隨贄獻塵黷高明，罪無所逃，皇懼之至，不宣」[\(註 19\)](#)。

尚有上張端明書、上田樞密書、上趙內翰書、上呂內翰書等，均為仰藉賢臣「以聞傳於諸聖賢君子」[\(註 20\)](#)之書函，謀「知其教法之所以然，廣其為善而不損失陰德」[\(註 21\)](#)。此外，關彥長秘書、茹秘校、章表民秘書、馬侯著作、周感之秘書、王正仲秘書、觀文胡侍郎、大覺禪師、沈司封提刑、王密諫知府、瀛州李給事、廣西王提刑、潤州王給事、陸推官、張國博知縣、楊公濟、石門月禪師、黃龍南禪師、圓通禪師、萬壽長老、楚上人、真法師，亦與之交往。由此可知契嵩生平交友之情形，及其為朝野名士、方外高僧所敬仰崇欽之梗概。

#### 四、思想背景

自唐韓愈之後，辟佛之論不一而足。其時，儒家思想蓬勃興發，綿延不絕，及至宋，契丹、女真等北方民族已大肆入侵中土，然值此異族擾攘、險象環生之際，深具民族精神與憂患意識之宋儒，乃承退之之言，高揚排外心理，因以促成尊儒抑佛之思想。宋初，排佛之儒者主要有孫復、石介、歐陽修、李覯、張載、程顥、程頤等人，茲略述其排佛之

頁 218

思想。孫復（992—1057），字明復，人稱泰山先生，以佛「為夷狄之法，亂我聖人之教」為大辱，力排佛教，其有言曰：

「佛、老之徒橫行於中國……絕滅仁義以塞天下之耳；屏棄禮樂以塗天下之人」（孫明復小集·儒辱）。

石介，字守道，人稱徂徠先生，師事孫泰山，作怪說三篇，以和其師之說，曰：

「佛、老以妖妄怪誕之教壞亂之」（徂徠集卷五·怪說下）

歐陽修（1007—1072）字永叔，晚號六一居士，作本論三篇，評擊佛教。編有新唐書與新五代史，凡涉及佛教記事者，均予刪除之，亦為排佛論者，其有言曰：

「佛法為中國患千餘歲，……使王政明而禮義充，則雖有佛，無所施於民」（歐陽文忠公集卷十七·本論下）。

李覲（1009—1059），字泰伯，學者稱盱江先生，初持排佛之論曰：

「苟去浮屠氏，是使惰者苦、惡者懼、未作窮、奇貨賤，是天下不可一日而無浮屠也，宜乎其排之而不見聽也」（盱江集卷二十·廣潛書）

張載（1020—1077），字子厚，學者稱橫渠先生，其辟佛之言曰：

「釋氏不知天命，而以心法起滅天地，是以小緣大，以末緣本，其不能而謂之幻妄，所謂疑冰者與」（正蒙·大心）。

程顥（1032—1085），字伯淳，學者尊為明道先生；程頤（1032—1107），字正叔，明道之弟，世稱伊川先生。二程先生排佛甚力，曰：

「學者於釋氏之說，直須如淫聲美色以遠之，不爾則駸然入於其中矣」（河南程氏遺書第二上，二先生語二）。

「佛氏只以生死恐動人，可怪二千年來，無一人覺此，是被他恐動也」（河南程氏遺書第一，二先生語一）。

此類辟佛之言甚多，不勝枚舉，由此可見宋儒攘斥佛法之大概。於此激烈之排佛運動中，「天下學者反不能自信其心之然，遂毅然相與排佛之說，以務其名」(註 22)「當是時，天下之士學爲古文，慕韓退之排佛而尊孔子，東南有章表民、黃鞏、李泰伯尤爲雄傑，學者宗之」(註 23)，故

頁 219

儒者以文排佛，而佛法浸衰，天下其爲善者甚惑，然僧伽中有識之士，如佛日契嵩禪師乃「作原教·孝論十餘篇，明儒釋之道一貫，以抗其說。諸君讀之，既愛其文，又畏其理之勝，而莫之能奪也。因與之遊，遇士大夫之惡佛者，仲靈無不懇懇爲言之，由是排者浸止，而後有好之甚者」(註 24)，如李覲即因之而皈依佛教，歐陽修亦留心佛學，自號六一居士，誦持華嚴經，以迄於終。

## 五、思想特色

隋唐盛倡佛家哲學，宋代振興儒家學說，運會所至，促成兩家思想之交融。然思想家所闡發之哲理，實難擺脫時代之影響，契嵩生當佛教思想與儒家學說互融之世，乃著原教、廣原教、孝論……等十數篇，致力於儒釋之會通，而顯其思想之特色。沙門懷悟云：「以（嵩）師所著之文，志在通會儒釋，以誘士夫，鏡本識心，窮理見性，而寂其妒謗是非之聲也」(註 25)。就思想而言，契嵩既有禪教之傳統觀念，復具顯著之儒化思想。嘗自謂「既治吾道，復探儒術，兩有所得，則竊用文詞發之」(註 26)，復云「如貧道始之甚愚，因以佛之聖道治之，而其識慮僅正，逮探儒之所以爲，蓋務通二教聖人之心」(註 27)，此已明示其儒佛兼修，儒佛會通之志矣。茲述其儒化思想之大較如後：

### （一）、等同五戒與五常

契嵩曾云：「余昔以五戒十善，通儒之五常」(註 28)，佛之五戒十善「以儒校之，則與其所謂五常仁義者，異號而一體耳」(註 29)，復云「其五戒十善之教與夫五常仁義者，一體而異名」(註 30)，五戒十善與五常，名雖不同，實無二致。「儒所謂仁、義、禮、智、信者，與吾佛曰慈悲、曰布



施、曰恭敬、曰無我慢、曰智慧、曰不妄言綺語，其為目雖不同，而其所以立誠修行，善世教人，豈異乎哉」(註 31)。就契嵩言，五常與五義雖有不同之目的，然其勸善避惡之旨則並無差異，契嵩且有具體之明示：

「五戒，始一曰不殺，次二曰不盜，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不飲酒。夫不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄言，信也」(註 32)

頁 220

契嵩將儒家之五常等同於佛家之五戒，以謀儒佛之合一。就世間法而言，人成即佛成，故佛教思想與儒家學說確有其共通性。仁、義、禮、智、信五常乃中國固有之傳統觀念，此亦為契嵩所本具，其所以藉五戒以會通五常，或係受雪竇重顯以五常思想作為悟道之法也。五戒為佛門之戒法，佛陀即以此五戒導化世人，避苦得樂，契嵩云：

「聖人以五戒之導世俗也，教人修人以種人，修之則在其身，種之則在其神，一為而兩得，故感人心而天下化之，與人順理之謂善，從善無跡之謂化。善之，故人慕而勸，化之，故在人而不顯」(註 33)。

聖人（佛陀）以五戒化導眾生，此為治者；凡夫承受佛陀之教誨，此為被治者。治者與被治者形雖對立，然佛陀與凡夫亦保持某種程度之關係。「與人順理之謂善」，依循道理，教化世人，即名為「善」。「善」乃抽象觀念，必須落於「與人順理」及「五戒十善」之具體實踐始有意義。究實言之，善惡乃人類的基本問題，因性情與習染之不同，故有善與惡之差別，契嵩謂：

「情也者，發於性皆情也，苟情習有善惡，方其化也，則冥然與其類相感而成」(註 34)。

契嵩係就「性善」之觀點以論「情」發於「性」，人性皆善，則「情」亦善。然因薰習與染業，故有善惡之「情」。如能泯除善惡之情，則必能與同類真情相感。故知「性」靜而

「情」動，由是產生善惡。順此以述其心、性、情之論。

## (二)、論心、性、情

「群生者，一心之所出也。……心乎大哉至也矣」  
[\(註 35\)](#)。

「萬物同靈之謂心，……，心有善者焉，有惡者焉」  
[\(註 36\)](#)。

「……夫心動有逆順，故善惡之情生焉。善惡之情已發，故禍福之應至焉」[\(註 37\)](#)。

「心」為萬物之精神實體，乃群生所從出，亦即「靈處是心」（朱子語類五·性理），心之知覺作用至大至廣也。由此心體產生作用，則有善惡之情，有順逆之情，誠所謂「動處是情，主宰是心」（朱子語類五·

頁 221

性理）也。心動則情發，故善惡生焉，此乃萬物之情，亦即明道所云「天理中物須有美惡，蓋物之不齊，物之情也」（河南程氏遺書）。契嵩復云：

「夫心即理也，物感乃紛，不治則汨理而役物，物勝理則人其殆哉！理至也，心至也，氣次也，氣乘心，心乘氣，故心動而氣以之趨」[\(註 38\)](#)。

心即是「理」，兩者均是至高無上之絕對本體，散落於萬物則紛殊互異（即伊川之「理一分殊」），此絕對理體湮沒不彰，則必受役於物，受役於物，則人必失其主宰，無所適從，危險不安。「心」與「理」乃形而上之本體或形式，「氣」乃形而下之質料。「心」託於「氣」，「氣」寓於「心」，此即所謂「理又非別為一物，即存乎是氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處」（朱子語類一·理氣）。「心」動則「氣」亦必隨之而趨，如影之隨形也。以上為契嵩之論心，大體仍係佛家之思想，然其文詞義理則澈底儒化矣。契嵩復曰：

「性，生人者之自得者也」[\(註 39\)](#)

「性」乃人所同具之本質，亦稟之於自然者也。明道主「性」本於天道自然，伊川云「自稟受言之謂之性」（河南程氏遺書），此之謂也，亦即所謂「性則就其全體而萬物所得以爲生者言之」（朱子語類五·性理）。契嵩復云：

「性也者，原道德思慮之謂也」[\(註 40\)](#)。

「性」亦爲天生自然，人人本具之道德理念，必勤修仁、義、禮、智、孝、悌、忠、信，始能推己及人，敦睦天下，故云「仁義忠孝修，而足以推於人矣」[\(註 41\)](#)。生而爲人，必實踐此道德理念，始能徹悟圓明本性，故契嵩云：「窮理盡性，吾何疑乎」[\(註 42\)](#)。如此言「性」，已非佛家之「性」，而是儒家之「性」，尤其所謂「窮理盡性」則更係儒家之教矣。契嵩復曰：

「萬物有性情，古今有生死」[\(註 43\)](#)。

「情出乎性，性隱乎情。……天下之動生於情，萬物之惑正於性」[\(註 44\)](#)。

「使萬物而浮沉於生死者，情爲其累也」[\(註 45\)](#)。

頁 222

萬事萬物，有情有性，有生有死，未始不相因而有之；究極而言，實因「情」而有宇宙之生成、生死之流轉。契嵩云：

「情也者，有之初也。有有則有愛，有愛則有嗜欲，有嗜欲，則男女萬物生死焉」[\(註 46\)](#)。

「天地至遠而起於情，宇宙至大而內於性，故萬物莫盛乎情性者也」[\(註 47\)](#)。

佛家十二因緣之「有」乃世界與個體之存有；「愛」即渴愛。契嵩視「情」爲「有」之初始，亦即事物始生之際，因有「有」，而生「愛」，由「愛」而生「欲」，由欲而有男女

之結合，乃至於天地萬物之生成，莫不由於「情」。佛家論心、論性時有所見，而「情」則罕論矣。契嵩以「情」為萬有之「初」、天地之原，更非佛家固有思想，此乃受儒家思想影響所致，而與所謂「以其已發而妙用者言之則情也」（朱子語類五·性理），實有異曲同功之妙也。

總之，契嵩認為「心必至，至必變」、「性也者，無之至也」、「夫情也，為偽為識」(註 48)。「心」之動也，無遠弗屆，隨機應物，此與橫渠所言「大其心，則能體天下之物」（正蒙·大心）若合符節。「性」則寂然無為，唯感所適，超乎死生之外，與明道所倡「性」本於天道，無內無外，自然無繁（定性書），以及伊川所主性無不善之觀點，無多異處。「情」則有善有惡，有真有假，常於生死之流，總此與朱子所云「心如水，性猶水之靜，情則水之流」（語類五·性理）不謀而合。由此可見契嵩致力於儒佛之調合，並深受儒家學說之影響。

### （三）、贊中庸

不偏之謂「中」，即無過與不及；不易之謂「庸」，即一定而不移。中庸者，不偏不易之道也。契嵩於鐔津文集卷四，有五篇中庸解，均盛贊中庸之道，其有言曰：

「夫中庸者，蓋禮之極而仁義之原也。禮、樂、刑、政、仁、義、智、信其八者，一於中庸者也」(註 49)。

中庸為禮之最高境界，亦為仁義道德之根源。禮、樂、刑、政、仁、義、智、信其八者均統攝於中庸，而發為用也。復曰：

頁 223

「夫中庸者，立人之道也。是故君子將有為也，將有行也，必修中庸然後舉也」(註 50)。

中庸為立人根本之道，人無中主，則心意無束，舉止失度，故必先得其中而後立焉。凡君子之言行均須以中庸為本，始能中規中矩，表現合宜。此外，契嵩復言中庸之重要性曰：

「飲食可絕也，富貴崇高之勢可讓也，而中庸不可去也。其誠其心者，其修其身者，其正其家者，其治其國者，其明德於天下者，捨中庸其何以爲也。亡國滅身之人，其必忘中庸故也」[\(註 51\)](#)。

人生在世，瞬即消逝，飲食享樂，富貴榮華，皆可擯斥於外，而中庸則不可須臾離也。且誠心、修身、齊家、治國、平天下，則更不可捨離中庸，怠忽或遺忘中庸者，必致亡國滅身，可見其對中庸之推崇與重視。契嵩復云：

「仁義智信舉，則人倫有其紀也。禮樂刑政修，則人情得其所也。人不暴其生，人之生理得也。情不亂其性，人之性理正也，則中庸之道存焉。故喜怒哀樂，愛惡嗜欲，其牽人以喪中庸者也。仁義智信，禮樂刑政，其導人以返中庸者也」[\(註 52\)](#)。

如能講求仁、義、智、信，則維繫人倫綱紀；若能修習禮、樂、刑、政，則可明乎人情世故。苟能「不暴其生」、「不亂其性」，則可臻於中庸之境。喜、怒、哀、樂、愛、惡、嗜、欲足以使人遠離中庸；仁、義、智、信、禮、樂、刑、政，乃足以引人返歸中庸。契嵩云：

「夫中庸也者，不爲也，不器也，明於日月而不可睹也，幽於鬼神而不可測也。唯君子也，故能以中庸全」[\(註 53\)](#)。

中庸之道，無爲無形，不落言詮，無可睹亦不可測，莫見乎隱，莫顯乎微，君子慎其獨，故能以中庸全其真性。契嵩復云：

「中庸，道也。道也者，出萬物也，入萬物也，故以道爲中也」[\(註 54\)](#)。

中庸即不偏不易之道，天地萬物之中樞也。天地萬物若喪其中樞，則四時失序，萬物失常，故中庸乃不可須臾而失之至道。萬物之出入均由中庸，則中庸即爲宇宙之實體，世界之根本。契嵩並非以佛家之「真如」

、「佛性」，而係藉「道」來闡釋「中庸」，益見其儒化思想之至大且深。契嵩復曰：

「中庸之道也，靜與天地同其理，動與四時合其運，是故聖人以之禮也。則君臣位焉，父子親焉，兄弟悌焉，男女辨焉」[\(註 55\)](#)。

中庸乃絕對之至道，動靜與天地四時合其理運，如能效法中庸之道，則君臣、父子、兄弟、男女必各正其位，各遂其育。群生之得其位育，則天地安得不安泰乎？就此而言，中庸亦是宇宙之最高律則，契嵩云：

「夫中庸之爲至也，……天下之至道也。……吾人非中庸，則何以生也」[\(註 56\)](#)。

「以中庸幾於吾道，故竊而言之」[\(註 57\)](#)。

中庸乃「天下之至道」，宇宙之律則，亦爲人類生命之源頭，換言之，宇宙萬物均無法捨離中庸，契嵩之推贊中庸實較宋儒有過之而無不及。其所以如此，乃因「中庸幾於吾道」，亦即中庸之理與佛家之教無多差異，密切相關也。

#### (四)、贊五經

五經即易、書、詩、禮、春秋也，漢時以之立於學官，五經之名始定。契嵩贊曰：

「五經皆至也，夫五經之治，猶五行之成陰陽也，苟一失，則乾坤之道繆矣」[\(註 58\)](#)。

五經乃天地之至理，五經之治世，猶如金、木、水、火、土之運行，而有陰陽二氣，大化流行，若不依五經而行，則天地失序，男女失分。契嵩復論五經之重要性曰：

「禮者，皇極之形容也；詩者，教化之效也；書者

，事業之存也；易者，天人之極也；春秋者，賞罰之衡也。……是故君子捨禮則偏，捨詩則淫；捨書則妄；捨易則惑；捨春秋則亂。五者之於君子之如此也，詩、書、禮、其可遺乎」(註 59)。

詩、書、禮、易、春秋各有其教化之功，不可或缺，契嵩身棲佛門，深通儒家之教，可謂一代儒僧也，復論禮樂云：

頁 225

「禮，王道之始也；樂，王道之終也。非禮無以舉行；非樂無以著成，故禮樂者，王道所以倚而生成者也」(註 60)。

「夫禮，所以振王道也；樂，所以完王德也」(註 61)。

「人君者，禮樂之所出者也；人民者，禮樂之所適也。是故，禮貴乎上行，樂貴乎下效也」(註 62)。

「夫教者，教於禮也，禮者會於政也」(註 63)。

禮樂爲王道之始終，禮可以振興王道，樂可以成就王道，人君制禮作樂，教化百姓，人民則承受薰陶，涵養德性，此所謂上行下效也。若無禮樂，則失教化，更無王道之可言，故王道實依禮樂而成其功。契嵩爲佛門禪師，暢言禮樂，不廢王道，亦可謂充滿儒者之氣矣。尤其所言「禮者，會於政也」，實已深契儒家禮教之實質與特點矣。

#### (五)、論孝道

孝爲入德之門，成德之基。孝經云：「夫孝，德之本也，教之所由生也」(第一章)，道德教化實由教孝而樹立，此爲儒者之言孝。佛家捨離民間，解脫煩惱，人子出家，仍可接受父母禮拜，故不若儒家之特重孝道。然契嵩謂「佛子情可正，而親不可遺也」(註 64)，復謂「吾雖不賢，其爲僧爲人，亦可謂志在原教，而行在孝論」(註 65)，故特著孝論十二章，「擬儒孝經，發明佛意」(註 66)，而有言曰：

「孝名爲戒，蓋以孝而爲戒之端也」[\(註 67\)](#)

「夫孝也者，大戒之所先也」[\(註 68\)](#)

儒家之言孝，猶佛家之言戒，然孝乃戒之始與戒之先。就契嵩而言，依孝始能持戒，如不依孝，則無法達成戒之目的，故戒必依孝而成。是知孝較戒爲重，「孝爲戒先」即契嵩特重孝道之首要命題。復曰：

「夫道也者，神用之本也；師也者，教誥之本也；父母也者，形生之本也。是三本者，天下之本也。白刃可冒也，飲食可無也，此不可忘也」[\(註 69\)](#)

道爲形上之本，師爲教導之本，父母爲生養之本，此三者乃天下最重要之根本，頭可斷，身可死，而此三者絕不可忘。尤其爲人子者受父母之鞠育復顧，縱然頭斷身死，亦不可遺忘雙親劬勞之恩。佛家有言「爲法

頁 226

忘軀」，契嵩則倡「爲孝忘軀」，可見其特重孝道。

「天地與孝同理也，鬼神與孝同靈也。故天地之神，不可以不孝求，不可以詐孝欺，……至哉大矣！孝之爲道也夫」[\(註 70\)](#)。

孝與天地同其至理，孝與鬼神同其聖靈，宇宙之神明從未有不孝者、僞孝者，故孝爲天下之至道，此不啻儒者之論哉？復云：

「天下苟以其陷神爲父母慮，猶可以廣乎孝子慎終追遠之心也，況其於變化，而得其實者也」[\(註 71\)](#)。

爲人子者若能克盡孝道，敬愛父母，則可謂推擴慎終追遠之孝心，更何況對父母有菽水之養者？因之，孝心實至遠且大也。契嵩云：

「聖人之善，以孝爲端；爲善而不先其端，無善也」[\(註 72\)](#)。



聖人之導民向善，乃以孝為始，故語云「百善孝為先」。為善若不以孝道為起點，則必乏善可陳，亦即無孝，則無眾善可言。中國儒者認為道德實踐，必先表現於子女對父母之敬愛。「孝」即其最先在、最根本關係之實踐行為，故一切倫理之實踐均以孝為基礎。孝乃人類道德之泉源與根本。若不先培養孝心，則所謂同情、良心、博愛等善德，又從何論之？中國倫理之重視孝道，主因乃在孝係道德本源之故。契嵩復云：

「天下以儒為孝，而不以佛為孝，曰：『既孝矣！又何以加焉？』嘻！是見儒而未見佛也。佛也，極焉。以儒守之，以佛廣之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣」[\(註 73\)](#)。

世人以儒者為孝，而不以出家為孝，是未瞭解佛法之真意，佛為自覺他，普渡眾生之聖者，可謂對凡情盡孝矣，故明蓮池大師有「出家即大孝」之論。世人當守之以儒道，而宏之以佛法，如此儒佛相互為用，相輔相成，其孝行不啻既大且廣乎？復云：

「夫五戒有孝之蘊，而世俗不睹，忽之而未始諒也。故天下福不臻，而孝不勸也。……今夫天下欲福，不若篤孝，篤孝不若修戒」[\(註 74\)](#)。

契嵩認為戒中有孝，然世人不察，甚而忽之不睹，故既不勸孝，亦無福報。如欲得福，則須行孝，而行孝則須持戒。總之，修福、持戒均賴孝而成。然則，孝道又源自善心：

「孝出於善，而人皆有善心，不以佛道廣之，則為善不大，而

頁 227

為孝小也」[\(註 75\)](#)。

孝行出自善心，人皆有善心，應時加存養充擴，亦宜以佛法推而廣之，普化蒼生，行孝立德，則此善行不亦大乎？否則

僅爲小善、小孝而已。若以「佛道度之」，則其孝更大。復曰：

「天下之爲孝者，吾聖人可謂純孝者也。經曰不如以三尊之教，度其一世二親」[\(註 76\)](#)。

契嵩倡以佛法度化自身之現世父母（一世二親），即是「純孝」，左傳謂「穎考叔，純孝也」，早已有言在先，故知儒佛二家之孝論相得益彰也。契嵩復云：

「善天下，道爲大，顯其親，德爲優。……彼睡然而豈見聖人爲孝之深妙也哉」[\(註 77\)](#)。

改善世風，乃以至道之功爲大；顯赫雙親，則以孝德之行爲先。佛陀以其出世之孝德「顯其親」，世俗之輩豈能明乎其孝行之高妙哉？

「律制佛子，必減其衣盂之資，以養父母也。然此諸公不遺其親，於聖人之意，得之矣」[\(註 78\)](#)

佛制規定世人出家，可藉其部分衣盂之資金，以孝養父母，身棲空門，心不遺親，此出家之孝亦可謂深體孝道之旨矣。復曰：

「然喪制哭泣，雖我教略之，蓋欲其泯愛惡，而趨清淨也。苟愛惡未忘，遊心於物，臨喪而弗哀，亦人之安忍也？……吾徒臨喪，可不哀乎？」[\(註 79\)](#)

佛家之未倡臨喪哭泣，要在不起離別之恨，泯滅愛憎之情，使心靈趨於清靜之域，如未能看淡人世，而爲物所牽，恣情縱欲，臨喪不哀，無動於衷，則爲人子者，豈能安心？契嵩主張僧人臨喪宜哀，「心喪三年可也」[\(註 80\)](#)，此即儒家所謂「夫三年之喪，天下之通喪也」（論語陽貨），可見其力謀儒佛之合一。

由上得知，契嵩極傾向儒家之孝道思想，且謂「夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也」[\(註 81\)](#)，即佛教較其他諸教更爲講究孝道，「雖然其說不甚著明於天下，蓋亦吾徒不能張之，而吾嘗慨然甚愧」[\(註 82\)](#)。雖然佛家較其他諸教更注意

孝道，何以世人多不明其意？實因僧伽倡導不力，致契嵩「慨然甚愧」，遂著孝論二十一章，以發明佛家大孝之意，並「會夫

頁 228

儒者之說，殆亦盡矣」(註 83)，由是得此，契嵩之所以著孝論，旨在藉佛教思想來「會夫儒者之說」。

#### (六)、論君子與小人

由古及今，君子與小人之別，特為士人所重，子曰：「君子周而不比，小人比而不周」（論語為政），意為君子大公無私，小人朋比為奸。聖人常將君子與小人對舉而言，欲世人察乎其間，而審其取捨之義。宋儒歐陽修著朋黨論，明君子與小人之分，宋僧契嵩著鐔津文集，亦論君子與小人之辨。茲將二者所言，對比於後，以顯其思想相似之處，益見契嵩之儒化思想。

朋黨論		鐔	津	文	集
臣聞朋黨之說，自古有之，惟幸人君		唯君子也，故能以中庸全	也，故能以中庸變（卷第四，中庸解第	辨其君子小人而已	二）。
。大凡君子與君子		變而適義，所以為君子；通而失教	，以同道為朋；小		，所以為小人（卷第四，中庸解第五）
人與小人，以同利		。			
為朋，此自然之理		大公之道在乎天，則君子不苟能也			
也。		，小人不苟爭也（卷第五，論原·大政			
然臣謂小人無朋，		）。			
惟君子則有之，其		君子正信也，小人苟信也。……			
故何哉？小人所好		小人不信天命也，君子不信不義也。君			
者，祿利也；所貪		子信人之言，而不揣人之情也；小人揣			
者，財貨也。當其		人之情，而不信人之言也（卷第五，論			
同利之時，暫相黨		原·論性）。			
引以為朋者，偽也		君子小人者，其善惡之所出者也。			
；及其見利而爭先		是故君子用，則其政善，小人用，則其			
，或利盡而交疏，		政惡也。……故古之善用人者，用君			
則反相賊害，雖其		子必先，而小人必後。君子先用，善得			

兄弟親戚，不能相 | 以而制惡也；小人後使，惡得以而遷善  
保，故臣謂小人無 | 也。……威儀棣棣，不可選也者，君  
朋，其暫爲朋者僞 | 子有法可以與爲也。憂心悄悄，慍於群  
也。 | 小者，惡小人之加乎君子也。……

頁 229

君子則不然，所守 | ………雖小人之道不能，不加於盛德之  
者道義，所行者忠 | 家。雖君子之道不能，不沮於已破之國  
信，所惜者名節。 | ，用舍之政然也。一小人壞於其前，雖  
以之修身，則同道 | 百君子莫能修之於其後。一君子治之於  
相益；以之事國， | 其上，雖百小人莫能亂之於其下，邪正  
則同心而共濟，終 | 之勢然也（卷第六，論原·喻用）。

始如一，此君子之 | 君子學欲至，而道欲正，正則於事  
朋也。（歐陽文忠 | 無繆，至則於心無惑，是故君子安安終  
公集卷十八）。 | 其身而無競。小人則不爾，小人學欲利  
 | ，而道欲售，售則不能無繆於事，利則  
 | 不能無惑於心，是故小人忽忽終其身而  
 | 自役（卷第七，論原·君子）。

| 君子之交，相與以義，相正以德，  
 | 故君子之交，久而益善，小人之交，久  
 | 而益欺（卷第七，論原·問交）。

| 夫性之所作，志之所之，小人則以  
 | 言，君子則以詩。由言詩以求其志，則  
 | 君子小人可以盡之（卷第十三，碑記銘  
 | 表辭·書李翰林集後）。

歐陽修以其儒者之立場，倡「小人朋」=「利」=「僞朋」；「君子朋」=「道」=「真朋」，而現其政治理念。契嵩則以其僧家之立場，倡「君子」乃「信人之言」「變而適義」「學欲至，而道欲正」；「小人」則「揣人立情」「通而失教」「學欲利，而道欲售」，而顯其教化理念。兩者之立場雖有差異，然於君子與小人之辨則初無二致。是亦知契嵩儒化思想既深且廣矣。

公無私，小人朋比爲奸。聖人常將君子與小人對舉而言，欲世人察乎其間，而審其取捨之義。宋儒歐陽修著朋黨論，明君子與小人之分，宋僧契嵩著鐔津文集，亦論君子與小人之

辨。茲將二者所言，對比於後，以顯其思想相似之處，益見契嵩之儒化思想。

朋黨論 | 鐔 津 文 集  
臣聞朋黨之說，自 | 唯君子也，故能以中庸全；唯小人  
古有之，惟幸人君 | 也，故能以中庸變（卷第四，中庸解第  
辨其君子小人而已 | 二）。  
。大凡君子與君子 | 變而適義，所以為君子；通而失教  
，以同道為朋；小 | ，所以為小人（卷第四，中庸解第五）  
人與小人，以同利 | 。  
為朋，此自然之理 | 大公之道在乎天，則君子不苟能也  
也。 | ，小人不苟爭也（卷第五，論原·大政  
然臣謂小人無朋， | ）。  
惟君子則有之，其 | 君子正信也，小人苟信也。……  
故何哉？小人所好 | 小人不信天命也，君子不信不義也。君  
疾 D」=「真朋」，而現其政治理念。  
契嵩則以其僧家之立場，倡「君子」乃「信人之言」「變而  
適義」「學欲至，而道欲正」；「小人」則「揣人立情」「  
通而失教」「學欲利，而道欲售」，而顯其教化理念。兩者  
之立場雖有差異，然於君子與小人之辨則初無二致。是亦知  
契嵩儒化思想既深且廣矣。

### （七）、會通佛儒

契嵩痛儒者以佛道為異端，惡其雜儒術以妨佛法之宏展，故言「若夫儒經有與佛經意似者數端，含而蘊之，若待佛教而發明之」(註 84)，顯見其有志會通佛儒思想，其上仁宗皇帝書云：

頁 230

「若中庸曰：『自誠明，謂之性。自明誠，謂之教』，是豈不與經所謂『實性一相』者似乎？」(註 85)。  
「又曰：『惟天下至誠，能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，盡人之性則盡物之性，以至與天地參耳』，是蓋明乎天地人物其性通也，豈不與佛教所謂『萬物同一真性』者似乎？」(註 86)。  
「其又曰：『至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠

遠以至悠久，所以成物，博厚配地，高明配天，悠久無疆，如此者不見而章，不動而變，無爲而成，天地之道可一言而盡矣』，豈不與佛所謂『法界常住，不增不減』者似乎？」(註 87)。

「其又曰：『其爲物不貳，則其生物不測，天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也，今夫天斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉，以至夫地一撮土之多』云云者，是豈不與佛教所謂『世界之始，乃有光明，風輪先，色界天其後有，安住風輪，成乎天地』者似乎？」(註 88)。

「誠則明」之明，乃自性圓明之明，人當效天地之至誠，克念作聖，以圓明其性。「明則誠」之明，乃明心之明，明心而後，則誠立矣。中庸以「誠」爲最高範疇，「誠者天之道也」(中庸)，「誠」即天道，或聖人之精神境界。聖人之境界，上配天地，博厚高明。中庸之基本觀點即以「誠」爲天道，而天道之特色爲「不貳」、「不已」，即前後一貫，永遠一致，亦即有其一定之規律。朱之謂「誠者，真實無妄之謂」(中庸章句)，真實即客觀實在性；無妄即合乎規律。中庸以「誠」爲天道，即在說明「天」是實在的，亦是有規律的。「誠」原爲道德規範，即言行一致。中庸以「誠」爲聖人之精神境界，以「誠」爲天道，此乃「天人合一」之觀點，亦即以道德規範來說明自然界。契嵩主中庸所言之「誠」與佛家思想有相似之處，以會通佛儒，益見其苦心造詣。復云：

「若繫辭曰：『原始要終，故有死生之說，精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀』，是豈不與佛氏所謂『生死者皆以神識出沒諸趣』者似乎？」(註 89)。

頁 231

「詩曰：『神之格思，不可度思，矧可射思』，書曰：『茲致多生先哲王在天』，是不唯聖人，但欲致敬於鬼神耳！亦意謂人之精明不滅，不可不治之也。此與佛教人人爲德、爲善、資神，以清升者何以異乎？」(註 90)。

「如此數說者，皆造其端於儒，而廣推效於佛。豈聖人自以冥數潛通，不使人而輒識乎？不爾何其道理之相貫如此也」[\(註 91\)](#)。

契嵩以佛家之「自性」、「實性」、「真性」、「法界」、「神識」等抽象概念，來會通中庸與詩、書之思想，亦即以儒家學說為經，以佛教思想為緯，通貫其道，以廣其致，可見儒佛「相貫如此」。由此可知契嵩係就基本之理論問題，以謀佛教之儒學化。

#### (八)、儒佛合一

契嵩曾言「萬物有性情，古今有死生」[\(註 92\)](#)，其實，儒家之「性」即佛家之「本心」；儒家之「情」乃佛家之「煩惱」，此句已將韓愈原性所謂「性情」朗顯出來，由此可知其儒佛合一之意。契嵩云：

「古之有聖人焉，曰佛，曰儒，曰百家。心則一，其跡則異。夫一焉者，其皆欲人為善者也；異焉者，分家而各為其教者也。聖人各為其教，故其教人為善之方，有淺有奧，有近有遠，及乎絕惡而人不相擾，則其德同焉。……方天下不可無儒、無百家，不可無佛。虧一教，則損天下之一善道；損一善道，則天下之惡加多矣」[\(註 93\)](#)。

佛、儒、百家均為古之聖人，其心一，其跡異；方法不同，目的則一，均教人為善絕惡，故天下不可無儒，無百家，亦不可無佛。由此顯見儒佛同源矣。契嵩復云：

「夫教也者，聖人之跡也。為之者，聖人之心也。見其心，則天下無有不是；循其跡，則天下無有不非」[\(註 94\)](#)。

教化眾生為聖人之形跡，立教救世則為聖人之本心，若能體認各教聖人救世之本心，則各門各派，無有不是，而和睦相處，有益世間。否則，諸教唯我獨尊，非其所非，必致互相排拒，遺害蒼生。契嵩云：

「夫聖人之教，善而已矣！夫聖人之道，正而已矣！其人正，

頁 232

人之；其事善，事之。不必僧，不必儒，不必彼，不必此。彼此者，情也；僧儒者，跡也。聖人垂跡，所以存本也；聖人行情，所以順性也。存本而不滯跡，可以語夫權也；順性而不溺情，可以語夫實也」(註 95)。

「教不可泥，道不可罔，泥教淫跡，罔道棄本。泥也者，過也；罔也者，不及也。過與不及，其為患一也」(註 96)。

聖人之教純善，聖人之道純正，世人應敬其人而述其事，不必強分儒佛，互別彼此。因教化之方便，而有僧、儒之區別，實則儒佛理本無差，不分軒輊，此即「存本」；若妄自尊大，非其所非，則為「滯跡」，故應「存本」而不「滯跡」，始能方便教化；「順性」而不「溺情」，方可篤實務本。若「泥教」與「罔道」，則為過與不及，同是缺失。因此，不必分儒佛，不須分彼此，孔釋一體，儒佛一家。契嵩復曰：

「儒佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸乎治。儒者，聖人之大有為者也；佛者，聖人之大無為者也。有為者以治世，無為者以治心。……儒者欲人因教以正其生，佛者欲人由教以正其心。……故治世者，非儒不可也；治出世，非佛亦不可也」(註 97)。

儒以治世，佛以治心；前者有為，後者無為；一是「正生」，一是「正心」，各有其功，缺一不可。其上仁宗皇帝書云：「願垂天下，使儒者儒之，佛者佛之，各以其法，贊陛下之化治」(註 98)。究極而論，儒佛「同歸乎治」，同為襄助帝治之法，在政教中，儒佛兩家各盡其能，各得其所。由是，契嵩亦已揭露佛教之本質與特色矣。

六、結論



由上可知，契嵩旨在藉佛教思想以調和儒家學說，因其生當宋初儒學復興佛教式微之際，故有其時空與學術背景之限制，然以其卓然睿智，剴切儒家學說之精義，深契佛教哲學之本質。尤其於天下之士排佛甚熾之時，明儒釋之道一貫，以顯其思想之特色。契嵩自云「既治其（佛）學，又喜習儒，習儒之書甚，而樂爲文詞」[\(註 99\)](#)，故其文風，宛似儒者。此外，因其「習儒之書甚」，故亦爲宋代僧家中，最具儒化思想之代

頁 233

表人物。契嵩主倡「儒佛不可相非」[\(註 100\)](#)「儒佛二聖人之道，斷天下之疑」[\(註 101\)](#)，以顯其儒佛一致之立場，並力言「今佛法入中國垂千年矣，果爲害則天下安能久容之如此也。若其三廢於中國，而三益起之，是亦可疑其必有大合乎天人者也」[\(註 102\)](#)，以明佛法弘益天下之事甚多，且諭當世名儒釋子「見聖賢所以施教敷化之心，而不淪於是非相戰之地」[\(註 103\)](#)。天台松雨齋沙門原旭謂「夫明教大師，乃是大乘菩薩，知佛法有難，於是乘大願輪，復生世間，著書輔教者也」[\(註 104\)](#)，復謂「古今僧中之爲文者多，而未嘗有出其右者，所謂北斗以南，一人而已」[\(註 105\)](#)。徑山禪寺沙門文琇贊曰：「若夫推其道發於文章，肆其學以援斯人，宋明教嵩禪師其人歟！」[\(註 106\)](#)。靈源叟稱其「博極古今儒釋教道之本，會通聖賢理事論議之跡」[\(註 107\)](#)。尚有石門釋惠洪禮嵩禪師塔詩、南海楞伽山守端吊嵩禪師詩、龍舒天柱山修靜贊明教大師[\(註 108\)](#)。可知對於契嵩之推崇，歷代不衰，故契嵩在中國佛教思想發展史上，實具重要地位。由佛教思想與儒家學說交涉之際，契嵩能通貫儒佛、融匯孔釋之史實，而觀當今中西思想交流，中國哲學之重建，或有啓示，由古鑒今，所以自鏡，有志之士可不勉乎！

註解

(註 1) 鐔津文集卷首，陳舜俞鐔津明教大師行業記，大正藏卷五二，頁六四八上。

(註 2) 佛祖統記卷四五，沙門契嵩，大正藏卷四九，頁四一三上。

- (註 3) 鐔津文集卷第十一，山茨堂東郊草堂釋懷悟序，大正藏卷五二，頁七〇五中。
- (註 4) 鐔津文集卷第十九，附錄諸師著述·禦溪東郊草堂釋懷悟序，大正藏卷五二，頁七四六中。
- (註 5) 東坡志林卷三異事下。
- (註 6) 鐔津文集卷首，陳舜俞鐔津明教大師行業記，大正藏卷五二，頁六四八下。
- (註 7) 滄仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼等五宗稱為五家，至宋代，又從臨濟宗分出黃龍與楊歧兩派，合稱五家七宗。
- (註 8) 鐔津文集卷首，陳舜俞鐔津明教大師行業記，大正藏卷五二，頁六四八中。
- (註 9) 契嵩主倡「二十八祖」，旨在批評天台「二十四祖」之說，其有言曰：「佛子不善屬書，妄謂其祖絕於二十四世，乃生後世者之疑，聖德益屈，余嘗慨之」（傳法正宗記卷第九，宗證略傳並序，大正藏卷五一，頁七六六中）。所謂「

頁 234

妄謂其祖絕於二十四世」即指天台宗。天台宗立二十四祖，自「初祖」迦葉，至「二十四祖」師子比丘，而缺「二十八祖」中之後四人：二十五祖婆舍斯多；二十六祖不如密多；二十七祖般若多羅；二十八祖菩提達磨（同時，前「二十四祖」名單，亦有所不同）。契嵩對此表示憤慨，故而決心「正宗」、「定祖」。其實，「二十四祖」乃天台之宗譜，與禪宗宗譜不宜等同視之。契嵩為此憤慨，似可不必。

- (註 10) 鐔津文集卷第十一，傳法正宗定祖圖敘，大正藏卷五二，頁七〇三上。

- (註 11)鐔津文集卷第九，再書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六九一中。
- (註 12)傳法正宗記卷第七，正宗分家略傳上並序，大正藏卷五一，頁七四九上。
- (註 13)鐔津文集卷首，陳舜俞鐔津明教大師行業記，大正藏卷五二，頁六四八中一下。
- (註 14)人天寶鑿・明教嵩禪師，卍續藏，第一四八冊，頁〇一一四下。
- (註 15)人天寶鑿・明教嵩禪師，卍續藏，第一四八冊，頁〇一一四下。
- (註 16)鐔津文集卷第九，書啓・上韓相公書，大正藏卷五二，頁六九二中。
- (註 17)鐔津文集卷第九，書啓・上富相公書，大正藏卷五二，頁六九四中。
- (註 18)鐔津文集卷第九，書啓・上曾參政書，大正藏卷五二，頁六九五中~下。
- (註 19)鐔津文集卷第九，書啓・上歐陽侍郎書，大正藏卷五二，頁六九六中。
- (註 20)鐔津文集卷第九，書啓・上趙內翰書，大正藏卷五二，頁六九五下。
- (註 21)鐔津文集卷第九，書啓・上趙內翰書，大正藏卷五二，頁六九五下。
- (註 22)鐔津文集卷第一，輔教編上・勸書第一，大正藏卷五二，頁六五二上。
- (註 23)鐔津文集卷首，陳舜俞鐔津明教大師行業記，大正藏

卷五二，五六四八中。

(註 24) 鐔津文集卷首，陳舜俞鐔津明教大師行業記，大正藏卷五二，頁六四八中。

(註 25) 鐔津文集卷第十九，附錄諸師著述，禦溪東郊草堂釋懷悟序，大正藏卷五二，頁七四六下。

(註 26) 鐔津文集卷第十，書啓狀・答茹秘校書，大正藏卷五二，頁六九七下。

(註 27) 鐔津文集卷第十，書啓狀・與章潘二秘書書，大正藏卷五二，頁六九八中。

(註 28) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五四中。

(註 29) 鐔津文集卷第一，輔教編上・原教，大正藏卷五二，頁六四九中。

(註 30) 鐔津文集卷第十，書啓狀・答茹秘校書，大正藏卷五二，頁六九八上。

(註 31) 鐔津文集卷第八，雜著・寂子解，大正藏卷五二，頁六八六上。

頁 235

(註 32) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・戒孝章第七，大正藏卷五二，頁六六一中。

(註 33) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五七中。

(註 34) 鐔津文集卷第一，輔教編上・原教，大正藏卷五二，頁六四↓上。

- (註 35) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五五中。
- (註 36) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五五上。
- (註 37) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五五下。
- (註 38) 鐔津文集卷第七，論原・治心，大正藏卷五二，頁六八〇下。
- (註 39) 鐔津文集卷第七，論原・性德，大正藏卷五二，頁六七四中。
- (註 40) 鐔津文集卷第七，論原・性德，大正藏卷五二，頁六七四下。
- (註 41) 鐔津文集卷第七，論原・性德，大正藏卷五二，頁六七四下。
- (註 42) 鐔津文集卷第七，論原・性德，大正藏卷五二，頁六七五上。
- (註 43) 鐔津文集卷第一，輔教編上・原教，大正藏卷五二，頁六四八下。
- (註 44) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五五中。
- (註 45) 鐔津文集卷第一，輔教編上・原教，大正藏卷五二，頁六四八下。
- (註 46) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五五中。
- (註 47) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五五中。

- (註 48) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五五上~下。
- (註 49) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第一，大正藏卷五二，頁六六六上。
- (註 50) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第一，大正藏卷五二，頁六六六上。
- (註 51) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第一，大正藏卷五二，頁六六六上。
- (註 52) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第二，大正藏卷五二，頁六六六中。
- (註 53) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第二，大正藏卷五二，頁六六六中。
- (註 54) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第三，大正藏卷五二，頁六六六中。
- (註 55) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第四，大正藏卷五二，頁六六六中。
- (註 56) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第五，大正藏卷五二，頁六六六中。
- (註 57) 鐔津文集卷第四，輔教編下・中庸解第五，大正藏卷五二，頁六六六下。
- (註 58) 鐔津文集卷第七，論原・問經，大正藏卷五二，頁六七九下。
- (註 59) 鐔津文集卷第七，論原・問經，大正藏卷五二，頁六七九下。
- (註 60) 鐔津文集卷第五，論原・禮樂，大正藏卷五二，頁六

六七下。

頁 236

(註 61) 鐔津文集卷第五，論原・禮樂，大正藏卷五二，頁六六八上。

(註 62) 鐔津文集卷第五，論原・禮樂，大正藏卷五二，頁六六八上。

(註 63) 鐔津文集卷第五，論原・禮樂，大正藏卷五二，頁六六八中。

(註 64) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・明孝章第一，大正藏卷五二，頁六六〇中。

(註 65) 鐔津文集卷第十，書啓狀・與石門月禪師，大正藏卷五二，頁七〇一下。

(註 66) 鐔津文集卷第十，書啓狀・與石門月禪師，大正藏卷五二，頁七〇一下。

(註 67) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・明孝章第一，大正藏卷五二，頁六六〇中。

(註 68) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・明孝章第一，大正藏卷五二，頁六六〇中。

(註 69) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・孝本章第二，大正藏卷五二，頁六六〇中。

(註 70) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・孝本章第三，大正藏卷五二，頁六六〇下。

(註 71) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・孝本章第四，大正藏卷五二，頁六六一上。

(註 72) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・必孝章第五，大正藏卷五二，頁六六一上。

(註 73) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・廣孝章第六，大正藏卷五二，頁六六一中。

(註 74) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・戒孝章第七，大正藏卷五二，頁六六一中。

(註 75) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・孝出章第八，大正藏卷五二，頁六六一下。

(註 76) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・德報章第九，大正藏卷五二，頁六六一下。

(註 77) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・孝略章第十，大正藏卷五二，頁六六二上。

(註 78) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・孝行章第十一，大正藏卷五二，頁六六二

頁 237

中。

(註 79) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・終孝章第十二，大正藏卷五二，頁六六二中~下。

(註 80) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・終孝章第十二，大正藏卷五二，頁六六二中。

(註 81) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・敘，大正藏卷五二，頁六六〇上。

(註 82) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・敘，大正藏卷五二，頁六六〇上。

(註 83) 鐔津文集卷第三，輔教編下・孝論・敘，大正藏卷五



二，頁六六〇中。

(註 84) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八八下。

(註 85) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八九上。

(註 86) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八九上。

(註 87) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八九上。

(註 88) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八九中。

(註 89) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八九中。

(註 90) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八九下。

(註 91) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八九下。

(註 92) 鐔津文集卷第一，輔教編上・原教，大正藏卷五二，頁六四八下。

(註 93) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六六〇上。

(註 94) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六六〇上。

(註 95) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五七上。

(註 96) 鐔津文集卷第二，輔教編中・廣原教，大正藏卷五二，頁六五七上。

(註 97) 鐔津文集卷第八，雜著・寂子解，大正藏卷五二，頁六八六中。

(註 98) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六九〇上。

(註 99) 鐔津文集卷第八，雜著・寂子解，大正藏卷五二，頁六八六上。

(註 100) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六八九下。

(註 101) 鐔津文集卷第八，萬言書上仁宗皇帝，大正藏卷五二，頁六九〇上。

(註 102) 鐔津文集卷第一，輔教編上・勸書第二，大正藏卷五二，頁六五三上。

(註 103) 鐔津文集卷第十九，附錄諸師著述・贊明教大師，大正藏卷五二，頁七四九上。

(註 104) 鐔津文集卷第十九，附錄諸師著述・鐔津集重刊疏，大正藏卷五二，頁七五〇

頁 238

上。

(註 105) 鐔津文集卷第十九，附錄諸師著述・鐔津集重刊疏，大正藏卷五二，頁七五〇上。

(註 106) 鐔津文集卷第十九，附錄諸師著述・重刻鐔津文集後序，大正藏卷五二，頁七五〇中。

(註 107) 鐔津文集卷第十九，附錄諸師著述・題明教禪師手

帖後，大正藏卷五二，頁七四九下～七五〇上。

(註 108)以上均見鐔津文集卷第十九， 附錄諸師著述・大正藏卷五二，頁七四八上～七四九中。