

然而，佛教作为一种社会组织，具有超越国家、政权、地域的稳定性、连续性与统一性，而连续与统一无疑是佛教团体认同的基础，同时也为依赖于佛教的民族认同与国家认同提供了可能。职是之故，在 10 至 12 世纪这一民族、国家颇为复杂的环境中，我们必须对佛教社会形态的长久性与国家王朝的短暂性，佛教社会形态的广泛性与世俗王权的区域性之间的关系做新的观察与思考。而思孝作品广泛流传于宋、辽与西夏这一事实无疑是佛教作为社会组织稳定性、连续性与统一性的体现。

（作者通讯地址：冯国栋，浙江大学古籍研究所，杭州 310028；李辉，杭州社会科学院南宋史研究中心，杭州 310025）



西夏学第 8 辑 2011 年 10 月
XixiaStudies, Oct. 2011, Vol.8

从俄藏黑水城所出《慈觉禅师劝化集》看 宗贇佛教思想的儒家化倾向

宋 坤

摘 要：本文主要以俄藏黑水城文献 TK132 号文书《慈觉禅师劝化集》为中心，从“忠君”、“孝道”两个方面对宗贇佛教思想的儒家化倾向进行了探讨，并对其“融儒入佛”思想的形成原因做了简单分析。

关键词：宗贇；劝化集；佛教儒家化

宋代佛教除了世俗化、民间化倾向明显外，还有一显著特点即佛教的“儒家化”。韩毅先生说：“在学术界，一般认为佛教在中国传播过程中经历了一个中国化的过程，那么中国化究竟指什么？学术界历来有不同的说法。但我比较倾向于赞同所谓佛教的中国化，在相当程度上则是指儒学化的这种见解，宋代则是佛教被彻底中国化即儒学化的重要阶段。”^①印度佛教本为一种离世修行的宗教，其“无父无君”的主张与中国传统儒学当中根本的“忠孝”观念正相抵牾。因此，自佛教传入中国以后，儒释之间的论争便从未停歇。而佛教为在中国立足和发展，也在一直调整着自身的主张。尤其是宋代以降，随着儒释道三教融合，僧人群体基本上肯定和认同了儒学思想，并将其转用于佛门，最终完成了佛教中国化的进程。本文拟以俄藏黑水城所出 TK132 号文书《慈觉禅师劝化集劝化集》^②（以下简称《劝化集》）为中心，从“忠君”、“孝道”两个方面来探讨一下宗贇佛教思想的儒家化倾向，并对其“融儒入佛”思想的形成原因做一简单分析。

① 韩毅《宋代僧人与儒学的新趋向》，《青海民族研究》2005 年第 4 期。

② 《俄藏黑水城文献》第 3 册，上海古籍出版社 1996 年，第 82~126 页。据李辉、冯国栋《俄藏黑水城文献〈慈觉禅师劝化集〉考》（《敦煌研究》2004 年第 2 期）一文考证，慈觉禅师即宋代云门宗高僧宗贇，其出身禅门，但一生大力弘扬净土信仰，并一度被尊为净土宗五祖，曾出任正定洪济寺主持。

一、忠君思想

“忠君敬王”为中国古代社会尤其是自汉代“罢黜百家，独尊儒术”以来，儒家对人们最基本的道德要求。而关于佛道与王道的相互关系，印度原始佛教中却主张“天下多道，王道为大。佛道如是，最为其上”^①，一定程度上将佛教凌驾于王道之上了。并且按照佛教教律规定，佛教徒即为方外之宾，则不行世俗之礼，例如《梵网经》云：“出家人法：不向国王礼拜，不向父母礼拜，六亲不敬，鬼神不礼。”^②《大般涅槃经》云：“出家人不应礼敬在家人也。”^③《四分律》也明确规定：“佛令诸比丘长幼相次礼拜，不应礼拜一切白衣。”^④因此僧人见君亲免于致拜，而君王大臣、父母兄弟见了出家之僧人则必须致敬。但中国古代社会政治制度的一个显著特点就是“王权至上”，这一规定显然与中国古代社会的社会状况大相径庭。因此，在佛教传入后不久，便发生了“沙门应否致敬王者”之争，并且此种争论一直持续到唐高宗显庆年间。^⑤而中国的佛教徒也逐渐认识到，在中国这种王权凌驾于一切的政治制度下，“佛不自佛，唯王能兴”^⑥、“不依国主，则法事难立”^⑦，即佛教要想在中国存在并发展下去，得到皇帝的支持是首要条件。因此，早在北魏时期，沙门领袖法果就曾带头礼拜皇帝，他说：“太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼。”^⑧把皇帝看为是佛的化身，认为理应礼敬。到了唐代，在唐肃宗上元元年（760年）曾“敕僧尼朝会，毋得称臣。”^⑨证明在唐代已经有僧人向皇帝跪拜称臣的现象发生了。但总体来看，晋唐时期佛教虽已有迎合世俗王权的趋势，但是统治者仍对僧人大多采取礼敬态度，说明此时的佛教仍不失其独立、自信的地位。入宋以后，随着中央对佛教控制的加强，佛教势力一落千丈，不得不臣服于封建君主的权威之下。宋初赞宁即曾说过：“教法委在王臣，苟与王臣不接，还能兴显宗教以不？”^⑩证明此时的佛教越来越自觉地隶属于世俗政权，由前期世外的宗教一变为后期世俗的宗教，“忠君敬王”则成为宋代沙门的一贯原则。

“忠君敬王”思想也是宗赜在劝化世俗之时的一贯主张，《劝化集》当中关于此一要求被时时提到。例如在《军门佛事》中，宗赜便劝戒军人“天下太平，军中无事，全家保暖”，乃是“尽荷君恩”，因此要“一片丹心，长思报国”。而在《公门佛事》一节中也要求公门官吏“但存报国之心，自然公私具齐”，并且颂曰：“全家衣食仰公门，唯念精勤报国恩。王事不前空饱暖，他年无地可容身。”另外，在《鄮中佛事》当中，宗赜除强调商人应诚实经商之外，还强调商人不得“罔昧官司，多图国利、隐藏商税”。《公门佛事》当中宗赜主张胥吏“若乃主持官物，应须如护眼睛”。《自警文》中则认为“若乃窃议朝廷政事，私评郡县官僚，讲国土之丰凶，论风俗之美恶，以至工商细务，市井闲谈，边鄙兵戈，中原寇贼，文章伎艺，衣食财货，自恃己长，隐他好事，揄扬显过，指摘微瑕，既乖福业，无益道心。”这些内容虽然不是直接劝化世俗要“忠君敬王”，但是其主张世俗民众应拥护国家统治，维护国家税收政策，爱护国家财物，不应妄议朝政，也可算是“忠君敬王”的一种体现。

从《劝化集》中来看，宗赜的“忠君敬王”思想具有以下两个特点：首先，宗赜在《劝化集》中将“忠君敬王”当作了普通大众日常世俗生活当中的一项最基本的道德要求，并将“忠君敬王”和佛

① 《般泥洹经》卷1，《大正藏》第1册，第176页。

② 《大正藏》第24册，第1008页。

③ 《大正藏》第12册，第399页。

④ 《大正藏》第52册，第457页。

⑤ 刘立夫《儒佛政治伦理的冲突与融合——以沙门拜俗问题为中心》，《伦理学研究》2008年第1期。

⑥（唐）道宣《广弘明集》卷10“周高祖巡鄴除珍佛法有前僧任道林上表请开法事”，《大正藏》第52册，第155页。

⑦（梁）慧皎《高僧传》卷5“释道安传”，《大正藏》第50册，第352页。

⑧（北齐）魏收《魏书》卷114《释老志》，中华书局，1974年，3031页。

⑨（南宋）志磐《佛祖统纪》卷40“乾元元年”，《大正藏》第49册，第376页。

⑩（宋）赞宁《宋高僧传》卷6“唐圭峰草堂寺宗密传”，《大正藏》第50册，第743页。

教修行相等同，赋予了“忠君敬王”以神圣性。这比其他僧人单纯强调沙门应敬王者，将教权置于王权之下更进了一步。其次，宗贇并非是在理论层面阐释“忠君敬王”与佛教修行之间的关系，而是注重人们在日常生活行为当中的实际的“忠君敬王”行为，这与《劝化集》中所体现的宗贇注重修行方式的实践性相一致。

二、孝道思想

在中国传统伦理观念中，“孝”居于核心和首要地位。“孝道”作为维护家族亲子伦理的基本道德规范和要求，历来为思想家们所重视。《孝经·三才章》曾说：“子曰：‘夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。’”而佛教作为一种外来宗教，在其传入之初，其教义学说和戒律仪轨就与中国传统思想，特别是伦理观念方面产生了矛盾，其中表现最突出的就是佛教徒的剃发毁服、出家修行、弃妻绝嗣等行为与中国传统伦理中的孝道观念相矛盾。而此种矛盾直接关系到佛教在中国能否生存的问题，因为佛教的“无父无君”一直就是儒家排佛的焦点问题。北周武帝灭佛，其理由之一也是认为佛教徒不讲孝道，他认为这样不讲忠孝的佛教是国法难容的，“父母恩重，沙门不敬，悖逆之甚，国法不容。”^①因此，中国历代佛教徒不得不迎接中国传统社会的挑战，着力寻找儒、佛两家伦理道德融合的切入点，使佛教的孝道观与中国儒家传统的孝道观结合起来，以维持佛教在中国的生存和发展。但直到宋代以后，三教融合，中国佛教孝亲观的系统化才得以完成。这种系统化的完成，以宋代云门宗禅僧“明教大师”契嵩(1008—1072年)的《孝论》为标志。契嵩的主要做法就是“既融儒入佛，以儒家思想和儒家的词汇来解释佛教教义，又以世间法和出世间法的区别来说明佛教的孝道与儒家孝道观并无矛盾”。他的主要观点包括这样几个方面：一、佛教并非不讲孝道；二、佛家的“孝”高于儒家的“孝”，佛家从轮回转世的角度出发，主张出家修行以成正果，然后再度化亲人，是为大孝；三、佛教主张的“孝”和儒家的“孝”是相通的。^②契嵩作为僧人大谈孝道，根本的原因就在于他坚持认为，在孝道观点上，佛与儒是契合的，也即是说“儒所谓仁、义、礼、智、信者，与吾佛曰慈悲、曰布施、曰恭敬、曰无慢我、曰智慧、曰不妄言绮语，其为目虽不同，而其所以立诚修行、善世救人，岂异乎哉？”^③

从宗贇的著作及生平当中，我们可以发现孝道思想在其思想当中占有极其重要的地位。例如，宗贇曾作《劝孝文》一百二十篇，“前百篇论奉养甘旨为世间之孝，后二十篇，劝父母修净土为出世间之孝”。^④在四川大足宝顶山石刻存有所作《报父母恩德经变文》的《十恩德颂》。^⑤并且宗贇还曾迎母于方丈东室，甘旨奉养，“日以勤志，始终七载。母临终际，果念佛无疾，吉祥而逝。师自谓报亲之心尽矣。”^⑥而在《劝化集》中，其孝道思想也多有体现，主要表现在《事亲佛事》及《公门佛事》当中，为说明方便，现将相关内容逐录如下：

《事亲佛事》

夫孝子之事亲也，日以鸡鸣盥（音灌）漱毕，敬念精诚，立于寝门之外。微声警咳，安详而入，温恭省问：“安否如何”。起则奉其衣服，沃（音屋）盥（音灌）奉其盘水。所服汤药，审而后进。徐禀晨羞，意饌何物，更益珍甘，尽其精制，视其寒温，尝其旨否。父母嗜之，则喜色见于面目，喜气达于音声；意所不欲，则敬请易饌；固无他命，则下色怡声，勉以强食，问其所以。微或不康，则具汤药而进之，事竟而食，则视于父母而为多少。事已进见，问其起居，言必雍容，

① 《广弘明集》卷10“周祖平齐召僧叙废立抗拒事”，《大正藏》第52册，第153页。

② 参考高建立《论契嵩佛学思想的入世归儒倾向及其对宋代士林风气的影响》，《湘潭大学学报（哲学社会科学版）》2007年第2期；王秋菊《契嵩〈孝论〉思想探析》，《广西社会科学》2002年第4期。

③ （宋）契嵩《镡津文集》卷8“寂子解”，《大正藏》第52册，第686页。

④ （宋）宗晓《乐邦遗稿》卷下“劝父母念佛为出世间之孝”，《大藏经》第47册，第249页。

⑤ 陈光明《大足宝顶山“报德经变”慈觉禅师宗贇溯源—探宗贇生平及其与宗颐异同辨》，《佛学研究》2004年总第13期。

⑥ 《庐山莲宗宝鉴》卷4“长芦慈觉禅师”，《大藏经》第47册，第324页。

尽于爱敬，先意承志，务达其心。疾痛苛养，敬抑搔之，出入卧起，敬扶持之。果实汤茗，随意而具，沐浴洗醮（音海），燂（音寻）汤而请。复问脯时，欲何饮食。侍奉之仪，皆仿前式。父母所处，冬则襖密，夏则清凉，父母欲寝，则相其裯席厚薄，必使安寝。衾稠单複，务于适宜，寒则温衾，热则扇枕。俟其安寝，然后退宿，复思明日之事焉，此犹世间之孝也。当念三途长夜，恶趣轮回，虽欲报恩，如何息苦。应于朝夕劝进父母归依三宝，发菩提心，调伏贪嗔，不昧因果，披寻古教，瞻礼圣容，于佛禁戒，随力奉持，发明大事，因缘修持。念佛三昧，或行檀以助道，或宴坐以澄神，此皆未来成佛之因，历劫无穷之孝。事亲至此，不可以有加矣。

《公门佛事》（节略）

三者，孝养父母。世出世间，以孝为本，现在父母即现在佛。有好衣令父母著，有好食令父母吃，有财物令父母用。不作非违之事，恐贻父母之忧。至如早入公门，暮归私舍，终日之间，父母之养，委在妻子，宜当谨察，勿纵口心。其如侍养不勤，甘旨不给，丁兰木母，尚形泣泪之悲，父母肉身，宁不动念。父母既终，孝养无所，常行好事，常念济人，资导神灵，往生净土。早供甘旨莫因循，谨率妻孥奉至亲。木母尚犹曾泣泪，老人争得不伤神。

此外，在《军门佛事》一节，宗贇也曾提到军人也应孝养父母，他说：“一片丹心，常思报国。内则孝养父母，外则敬顺人员。”

通过以上所引材料我们可以看出，宗贇的孝道思想主要包括两个方面：一、世间孝，即敬养父母；二、出世间孝，即把修佛与孝道联系起来，认为奉劝父母念佛修道，是最大的孝顺。

（一）宗贇的“世间孝”

宗贇稍晚于契嵩，不过从上引宗贇《事亲佛事》与《公门佛事》可以看其世间孝思想也是“融儒入佛”。尤其是其主张的世间孝当中的事亲标准，可以说是完全按照儒家的孝道学说订立的。例如，儒家强调孝亲除了“养亲”外，最重要的是还要“敬亲”，孔子在《论语》中说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”^①宗贇在孝养父母上也强调要敬重父母，如他说“夫孝子之事亲也，日以鸡鸣盥（音灌）漱毕，敬念精诚，立于寝门之外。”又说“问其起居，言必雍容，尽于爱敬，先意承志，务达其心。疾痛苛养，敬抑搔之，出入卧起，敬扶持之。”儒家在孝亲观念上，还强调要“安亲”，要求子女在安身行事上应不处危险之所，不做不义之事，以此来保全自身的安全，以免父母担惊受怕，心境不得安宁。宗贇也同样强调“不作非违之事，恐贻父母之忧”，主张“安亲”。此外，宗贇的某些孝亲主张和儒家极力宣扬的“二十四孝”故事极为吻合，例如，宗贇主张“微或不康，则具汤药而进之，事竟而食，则视于父母而为多少”、“衾稠单複，务于适宜，寒则温衾，热则扇枕”，这与“二十四孝”中的“亲尝汤药”、“扇枕温衾”等故事如出一辙。虽然《二十四孝》一书直到元代才出现，但是这些孝子故事却是历代相传的，宗贇受其影响也并非全无可能。总之，宗贇的孝道思想中世间孝的思想是与儒家伦理孝道观念高度一致的。

另外，通过对比契嵩和宗贇两人的孝道观念可见，二者的孝亲观虽都是“融儒入佛”形成的，但是二者也有差别。契嵩的《孝论》偏重于义解方面，其《孝论》十二篇大部分都在说明佛教也主张孝道^②，目的是要在学术层面上解决佛、儒两家孝亲观的融合问题，证明佛教的孝与儒家的孝无异。但是对于应如何孝顺父母则未有明确说明。而宗贇更偏重于行解方面，即在日常生活中要在哪些方面用哪些行为来孝顺父母，且其“孝亲”的行为标准是按照儒家的孝亲标准制定的。

（二）宗贇的“出世间孝”

宗贇一生大力宣扬净土信仰，在其传佛过程当中，他另辟蹊径，将修佛和孝道相结合，提出了“出世间孝”的主张。例如上述引文当中，宗贇就劝人要“当念三途长夜，恶趣轮回，虽欲报恩，如何息

^① 《论语》（杨伯峻译注本），中华书局1980年，第14页。

^② 《潭津文集》卷3《辅教编下·孝论》，《大正藏》第52册，第660~662页。

苦。应于朝夕劝进父母归依三宝，发菩提心，调伏贪嗔，不昧因果，披寻古教，瞻礼圣容，于佛禁戒，随力奉持，发明大事，因缘修持。念佛三昧，或行檀以助道，或宴坐以澄神，此皆未来成佛之因，历劫无穷之孝。”并认为“事亲至此，不可以有加矣。”即“出世间孝”要高于“世间孝”。另外，在《如来广孝十种报恩道场仪文》中保存有宗赧论“出世间孝”的部分文字。其中宗赧详细阐述了其“出世间孝”高于“世间孝”的主张，现引文如下：

比丘某伏闻慈觉禅师云：夫孝也者，有出家之孝，有在家之孝。出家者，割爱辞亲，参微契本，深入无为之理，上酬罔极之恩。此乃趣十力之要门，报二亲之捷径。非但未来获益，亦于现世成功。所以如来子夜逾城，道圆雪岭；卢能黄金遗母，法继黄梅。是故《华严经》云：“父母及亲属，宫殿及财产，一切皆舍离，谦下求知识。”虽则洞山和尚十种不归，赵州禅师不愿再见，为成道故，以法断恩。然而道力有余，应思报德。是以迦维省父，仞利宁亲。至于贫乏无依，理合躬亲给侍。是故，毕陵迦启尽心之戒，忍大师有养母之堂。陈睦州织履供亲，朗法师荷担游学。然则出家者，以法味为甘旨，而不忘返哺之心；以佛事为勤劳，而不违世谛之理。非但一世父母而多生父母皆报，非但一身父母而法界父母皆度。同登觉岸，岂止周公之配天？普示迷津，能逾考叔之纯孝。出家之士，其利溥哉！其或因缘未至，父母不听，宜尽在家之孝，劝修出世之因。若能即俗而真，亦有成佛之路。经云：兄弟二人，为丧父母，志念各异。兄好道谊，弟受家业。弟曰：“凡为人子者，当立功效，继续父母，功勋不废，乃为孝尔。”兄曰：“五戒十善，供养三宝，奉行六度，坐禅念定，以道化亲，乃为孝尔。”道俗相反，自然之数。道之所乐，俗之所恶。俗之所珍，道之所贱。而智愚不同谋，犹明暗不共处。兄修行业，得成道果。弟受家业，后生牛中。兄又化之，使令皈向，得生天上。是知世间之孝，止于现身；出世之孝，尽未来际。”^①

在这里需要指出的是，虽然宗赧的《事亲佛事》和《公门佛事》均为劝化世俗之人而作（《劝化集》中的《在家修行仪》、《事亲佛事》、《豪门佛事》、《军门佛事》、《酈中佛事》等文，从其内容看，均为为劝化世俗而作。）但是，其中所主张的孝亲标准也应同样适用于佛教僧徒，这从宗赧自身的“养母”事件中就可看出。上文曾提到宗赧曾“迎母于方丈东室，劝母剪发，甘旨之外，勉进持念阿弥陀佛，日以勤志，始终七载。”这与他在《事亲佛事》中提到的世间孝、出世间孝的标准完全一致。因此，我们可以推断，宗赧《事亲佛事》的孝亲标准适用于僧俗两界。

目前学者们对宋代佛教孝道观的研究都主要集中于契嵩一人，而对宗赧的关注较少，这应与宗赧一百二十篇《劝孝文》的佚失有很大关系。但是《劝化集》中却保留了极为珍贵的资料，尤其是其中的《事亲佛事》对于我们研究宗赧的孝道思想有着重要意义。《事亲佛事》与《劝孝文》体例相同，如《乐邦遗稿》中称宗赧《劝孝文》是“前百篇论奉养甘旨为世间之孝，后二十篇，劝父母修净土为出世间之孝。”^②而《事亲佛事》也是前讲世间孝后讲出世间孝，且世间孝比重明显高于出世间孝。另外，宗晓《乐邦遗稿》中还保存有一篇宗赧《劝孝文》，其中说：

父母信如念佛，莲花种植时也；一心念佛，莲花出水时也。孝子查其往生时至，预以父母平生众善，聚为一疏，时时读之，令生欢喜。又请父母，坐卧向西，不忘净土，设弥陀像，燃香鸣磬，念佛不绝。舍报之时，更须用意，无以哀哭，失其正念。父母得生净土，受诸快乐，岂不嘉哉？平生孝养，正在此时，寄语孝子顺孙，无忘此事。^③

① 方广錡主编《藏外佛教文献》第8辑《如来广孝十种报恩道场仪文》卷下，宗教文化出版社2003年，第212-214页。

② 《乐邦遗稿》卷下“劝父母念佛为出世间之孝”，《大藏经》第47册，第249页。

③ 《乐邦遗稿》卷下“孝养父母唯在命终助往”，《大藏经》第47册，第249页。

此与《事亲佛事》后面的劝父母念佛一致，因此《事亲佛事》可以说是宗贇孝道思想的具体体现。上文笔者主要对《劝化集》中所体现的宗贇的孝道思想进行了简单梳理，从中我们可以发现宗贇的孝亲观有其自己的特点，主要就是他偏重于关注世人孝亲的实际行为，并对世人孝养父母的方式提出了较为严格的标准，而其孝亲标准的制定则主要依据的是儒家的伦理道德观念。因此，对宗贇孝道观的解读对于研究宋代佛教的儒家化有着重要意义。

宗贇“融儒入佛”的佛教思想儒家化倾向的形成与当时的社会背景和自身经历有着极为密切的关系，综合来说，主要有以下几个方面：

首先，宋代中央政府对佛教控制加强。例如唐代以前度僧的权利掌握在寺院手中，愿出家者，可直接到寺院求度。官方虽有一定的名额限制，但不甚严格。出家须领官方度牒，始于唐玄宗。宋时尤重度牒制度，并将度牒发行权牢牢控制在官府手中。在政府出现财政困难之时，官府公开出售度牒，将其逐渐演变成了货币。后来甚至连紫衣、师号也有出卖的现象。度僧本来是对出家人走向学佛、成佛道路的一种印可，结果却成了官府控制下的谋利手段。另外，宋政府还设置了僧官制度对佛教徒进行控制、管理。在此情况之下，佛教结束了晋唐时期沙门与王者抗礼、佛教与世教并行的独立精神，从此臣服于君主的统治之下。奉敕修撰《宋高僧传》的赞宁就曾提出“佛法据王法以立”的主张，主动将佛法置于世法之下。当教权臣服于王权之后，佛教徒也不得不接受统治阶层的价值理念，“忠君敬王”、“孝养父母”等成为宋代沙门普遍遵循之原则，这是宋代佛教儒家化的一个重要原因。

其次，宋代统治者扶持佛教的出发点一直是基于佛教“有助于教化”，例如宋太祖在宋朝建立初期，一改周世宗灭佛政策，而对佛教实行缓和政策。宋太宗时，仍对佛教的发展持相对宽松之策，其原因也是因为太宗认为“浮屠氏之教，有裨政治。”^①真宗时，皇帝则专门著作《崇释论》，认为佛家戒律与儒家学说迹异而道同。仁宗时期，也对佛教给予重视，《佛祖历代通载》卷十八记载了仁宗皇帝对佛教的评价，认为“唯大雄之阐教也，以清净为宗，慈悲救世，解烦恼之苦缚，启方便之化门。”^②指出佛教的发展对于世俗社会是很有裨益的。^③正是由于统治者的这种引导，宋代僧徒在修行过程中往往非常注重对世俗之人的教化劝导作用。宗贇名其文集为《劝化集》，其意义也正在于此，正是取其劝化教导之意。而僧人在劝化世俗之人时，为了达到良好效果，往往多会采用已广为人们接受的儒家的伦理道德观念进行劝讲，这样必然会导致“融儒入佛”思想的产生。

再次，宋代宋学形成前后儒释道三家思想的渗透、沟通，对于宋代佛教的儒家化产生了重要的影响。韩毅先生曾指出：“宋代佛教的中国化，主要体现在佛教对中国传统思想文化的认识和态度上，尤其是僧人群体对儒学思想的认同与肯定，并将其转用于佛门，标志着宋代佛教最终完成了中国化的进程。以儒学为主、佛道为辅的三教新格局，成为宋以后中国学术发展的主流。”^④笔者比较认同韩先生的观点，即佛教的中国化，在相当程度上则是指佛教的儒学化。在宋代出现了一个僧人群体儒学化的趋势，而其中儒学化最为著名的僧人是智圆和契嵩。关于僧人智圆的儒家化思想，漆侠先生在《宋学的发展与演变》一书当中曾有过详细的论述。^⑤而契嵩的儒家化思想，我们也可从上文关于其孝道观的论述中窥见一二。宋代这种僧人群体儒学化的趋势也必然对宗贇佛教思想的“融儒入佛”的形成产生一定影响。

最后，宗贇儒家化孝道观的形成还应与其自身的文化修养有关。北宋元照《长芦贇禅师文集序》中曾提到：“贇老禅师，河北涞水人。少业儒文，晚从释氏。志节超迈，学问宏博。”^⑥另《续传灯录》卷十二“长芦广照应夫禅师法嗣”载：“真定府洪济宗颐禅师姓孙氏，沼州人。少习儒业，超卓出群，

①（宋）李焘《续资治通鉴长编》卷24“太平兴国八年冬十月甲申”，上海古籍出版社1985年，第一册第211页。

②（元）念常集《佛祖历代通载》卷18“帝制《天圣广灯录序》”，《大正藏》第49册，第663页。

③ 参考高建立《论契嵩佛学思想的入世归儒倾向及其对宋代士林风气的影响》，《湘潭大学学报（哲学社会科学版）》2007年第2期。

④ 韩毅《宋代佛教的转型及其学术史意义》，《青海民族研究》2005年第2期。

⑤ 漆侠《宋学的发展与演变》，河北人民出版社2002年，第140~187页。

⑥（宋）元照《芝园集》卷下《长芦贇禅师文集序》，《新编卍续藏经》第105册，第604页。