

# 导 言

## 一、问题的提出与论题的意义

佛儒关系问题，是佛教传入中土以来亘古而常新的问题。佛教在“契理契机”的理念指导下，向来对各家学说采以开放接纳的姿态，以调和融摄诸学，在保持自身基本教义原则下，灵活变通，适应时代社会。所以中国佛教，一直处在同主流文化——儒家思想的调和与融摄的历史进程中，这种调和与融摄不仅是佛教适应中国社会与民族文化心理的需要，也使佛法观念得到极大的丰富和弘扬，由此中土佛教形成自身特色并得以长久地延续和发展。中国古代佛儒关系的研究向来受到重视，已经有很多成果，但佛教经明清的式微而后于民国的复兴，以佛摄儒传统随社会结构、文化主流的嬗变，也发生了重大变迁。在近现代，以佛摄儒思想变得更为活跃，也更为丰富，但迄今对这一问题的系统研究却显得极为薄弱。

本书所谓的以佛摄儒，是指从佛教基本立场、观点出发，对

佛儒关系的处理，主要包括以佛释儒、摄儒入佛、以佛统儒三方面。以佛摄儒既有接纳儒学、儒化佛教、适应华夏的努力，也有融儒入佛、以佛法统摄儒学的“守土”意识，是契机与契理的“双重唱”。当然这二重因素并非始终均衡而是有强弱轻重变化的。有时侧重于接纳，有时侧重于统摄。

中国古代以佛摄儒发展大致分三期，汉晋佛教刚传入中土时，以摄取儒家伦理，适应本土文化为主；隋唐佛教鼎盛时期，则转而侧重统摄儒学，有了将儒学纳入佛教体系之气魄，倡行三教并驾同轨；而明清佛教衰落期，重又强调儒佛不二，注重佛教的伦理化，有借儒扬佛之图谋。

近代社会处在剧烈的动荡转型中。鸦片战争，国门洞开之后，列强觊觎，内忧外患，围绕救国保种主题各种思潮狂飙突起。西学包括基督教在中土涌动泛滥，传统文化受到猛烈冲击，儒家正统地位随封建君主专制的颠覆而坍塌，本已朽衰的佛教也受到时人的摈弃。不少人指责佛教丝毫无益于社会，是国贫民弱的根源。始于清末的“庙产兴学”便是欲从组织上、团体上致佛教于死地。由此佛门中先进分子急迫要求革除佛教积弊与时病，扫除雾霾，廓清本相，发掘阐扬佛教真精神，展示佛教之生命活力与社会价值，谋求佛教新时期的新发展、新光大。在这种背景和压力下，佛教力改消极避世、重死轻生、无所作为的单纯出世形象，由此以大乘精神倡导积极入世、济世救民、重视现实人生，成为近现代佛教的主流。而以佛摄儒正是此主流冲激的浪花。

以佛摄儒成为近现代中国不可忽略的历史现象，虽不一定能称得上运动，但确是一颇有声势、特色鲜明的思潮。这一思潮的

出现，并非偶然或即兴之作，其既有历史传承，与思想的内在逻辑，更是近现代社会发展要求在佛教思想上的必然回响。求亡图存成为整个近现代思想的主旋律，佛学也概莫能外，不能不受其强音之震撼。

当下佛门僧俗两界高僧大德纷纷呐喊泼墨，留下大量相关文论，并且发之于思，现之于行，开一时之新风气。

近现代以佛摄儒是佛儒融会的又一高潮，与佛法观念近代调适同步相生，既是近现代佛教革新与复兴运动的推动力，又是其重要组成部分。通过以佛摄儒，佛教更切实地入世化，佛教之世间法更充实，佛学思想内涵更丰富，同时也显扬佛教本来具有的救世精神与现实价值，赋予了中土大乘佛教新的特质与时代特色。所以，搞清楚以佛摄儒的近现代内容与特点，是深刻洞察与理解近现代佛教的重要方面。

近现代以佛摄儒既继承了古代以佛摄儒的诸多内容与形式，但更多的是对古代佛儒关系的突破与新建构。一则由于儒家霸主地位崩溃，佛家敢于更全面地展示自身，敢于提出佛教救国的构想，不再甘于庸从地位；二则由于佛教自身的重大变革，佛教更重视与社会的结合，更重视对人生的意义，所以不再局限于被长期定位的“治心”一隅。由此近现代以佛摄儒的目的、内涵发生重大变化。近现代以佛摄儒不仅从伦理上摄取儒学，更从本体论、修道论上索隐勾沉儒学与佛学的相通处，申扬“不知儒不能知佛，知佛更能透解儒”的态度，其主要动机在于通过摄纳儒学，推动佛教修学，而根本上则为建构具有新地位、新风貌的现代佛教服务。通过近现代以佛摄儒的研究将使我们更深入地认识以佛摄儒传统的承续与开拓。

近现代是各类学说竞争的时代，两大阵营则是东学与西学。在第一次世界大战爆发后，西学受到愈来愈多智者的怀疑。东方佛儒学反而引起人们的兴趣与重视。但科学与民主仍然是时代潮流，救国图强则是社会主题。不论出世入世的佛教，还是内圣外王的儒学，都不能回避时代的主题。佛儒的会通，一方面是应对西洋文化冲击的一种联盟态势，另一方面也是在互相取长补短之中，共同应对时代提出的新问题。以佛摄儒研究，有利于搞清楚佛儒关系的现代形态与时代特色。而近现代佛儒关系的澄清又为佛教、儒学乃至整个东方文化的研究打开了深入堂奥之门庭。近现代以佛摄儒本身对佛教的改革、儒学的复兴乃至整个东方文化的重振起了不可忽略的推动作用。总之，对近现代以佛摄儒的研究小中见大，不仅可了解近现代佛教的转型、演进，还对研究现代新儒家的崛起的渊源提供极大帮助，而且对近现代社会文化结构、社会心理变化、社会思想更替的研究极富参考价值。

近现代以佛摄儒思潮也非一时之鼓躁，风过无痕。它不仅为佛教思想发展留下浓墨重彩，而且其思想成果着力于佛教近代复兴，落实于佛教人间化，在当今大陆、港台的入世关爱的人生佛法中传袭发展，后世流芳。

## 二、研究之任务与方法

近现代佛儒关系基本状态怎样？近现代是否有以佛摄儒的高潮，其主要内容及特点如何？对古代以佛摄儒的继承与创拓有哪些？近现代以佛摄儒的社会条件与思想基础怎样？近现代以佛摄

儒之代表人物及其相互差异与共通性何在？近现代以佛摄儒思想的演进、走势及其对近代佛教转型与新儒家复兴的推动，乃至对整个东方文化和对社会各阶层的影响如何？围绕此任务，本论文坚持马克思主义唯物史观，本着历史与逻辑的统一，具体问题具体分析的精神，既重视对思想演进的客观社会历史背景的考察，又尊重思想演进自身的内在逻辑。思想运动既受到社会基础的决定性规约，但这又不是一种僵硬的机械因果决定关系，思想有其自身运行的相对独立性，是在不断解决自身的内在矛盾中演变的。佛儒关系也是如此，以佛摄儒可以说贯穿整个中国佛教思想史。近现代以佛摄儒的特质既是由近现代社会结构的巨变促成的，也是佛教思想长期地在不断处理出世与入世、超越与回归、终极归宿与现实利益、目的与途径、觉悟与践行、利己与利他等矛盾中不断成熟起来，逐渐形成的。所以论文的写作，首先回顾中国古代的以佛摄儒思想，对其思想的主要内涵及其演变进行梳理和总结。古代佛儒融摄思想是近现代以佛摄儒的主要思想渊源与资源，对之进行回顾总结，有利于搞清近现代以佛摄儒对古代传承、沿袭与变革，使近现代以佛摄儒思想研究有历史感与纵向比较的视野。然后，论文分析了近现代以佛摄儒思潮盛行的社会历史背景，社会存在决定社会意识，分析近代佛教的困境及其复兴的深刻社会历史原因，从而揭示近代以佛摄儒思潮出现的历史根源。佛教在近现代的复兴并不能完全归因于个别佛门先进的努力，虽然它与这部分人的努力分不开。我们更要看到，近现代的思维神经是救亡，要力图解决所遭遇的世风日下、民心萎靡、文化侵略、战争与和平、技术与杀人等等尖锐复杂的社会新问题。所以佛教在现代激流之中，浮出水面，绝非偶然，它能成为时代

主调外，一曲极富韧性、不绝如缕的咏叹，是有其社会深层需要的。现代佛教不仅有西方宗教成功改革以及宗教在现代西方社会中仍有崇高地位作为榜样，而且在全球宗教世俗化的触动下，以其自身内具的生命力洗尘革面、顺应时代，在积极入世中，满足了社会部分新兴需要。通过融摄儒学，佛教不仅有对科学的补偏价值，而且有其丰富的伦理价值，发挥社会凝聚力、心理调节功能。从佛教近现代观念调适与转型中，我们可以强烈地感受其对以佛摄儒的促动，反过来，以佛摄儒又积极辅助佛法观念的现代更新。以佛摄儒是整个近现代佛教思想革新运动的重要部分，也是表现形式之一。可以说以佛摄儒的现代性也就是中土佛教的现代性。

本书采取一般与个别相结合、思想史料引用与评述相结合的方法。除整体介绍以佛摄儒思潮的背景、走势与特色外，深入探讨了具有代表性、影响较大的数位近现代佛门高僧大德的以佛摄儒思想。思想是极富个性的东西，虽然近现代以佛摄儒表现出一定的共同特色和主要演进理路，但具体到个人，却仍有各自的侧重、不同的见解，差别性不可忽视。论文在分别评述了众多佛学俊彦的以佛摄儒思想后，对他们的共同处和差异性进行了比较分析，虽然尚欠深入，但试图提供一个比较分析的视野。本论文力避那种先立框架，而后将人物思想硬往里套的削足适履的主观性，所以某种意义上，本论文对这些重要人物独具一格的以佛摄儒思想引述较多，而一般性概论较少。

常言先进的研究方法，必就带来先进的研究成果，本论文试图这样去努力追求。可惜研究方法的创新是更难的事，本论文也只能以目前学界较通行的方法为框架，围绕所提出的研究任务，

澄清把握问题内核，力图有新的发现和领悟。对本文提出的研究任务，作者感力不从心，功底浅薄，没有能回答圆满周全，清楚透彻，有待各路大方的努力，本书在此抛砖引玉。

## 第一篇 中国古代以佛摄儒思想

### 一、古代以佛摄儒的探索期

自东汉孝明帝时期，佛教传入中土开始，佛教便面对着处于正统地位的强大的本土文化——儒学。佛教在初入汉地时，还带有神教色彩，与道玄之旨差别模糊，甚至有意在其外衣下传播。这一方面是语言翻译达意系统的问题，使佛教真意尚没有澄清厘定。另一方面作为异国宗教文化在传入初期难免要先适应本地风俗观念。但是佛教基本的出世主张是明确的，这一倾向一开始便受到士大夫阶层的注意和批评。所以佛教第一步便是如何调适与儒家文化的关系。魏晋南北朝时期佛门有识之士十分注重儒佛融通，并由此为佛教在中土落脚打下基础。这时期调和佛儒，主要是在回应当时的排佛言论中进行的。而当时的排佛理由主要是指责佛教违背中土儒学正旨，所以调和佛儒主要侧重从是否背逆人伦、是否影响国运上为佛教辩护，通过强调佛教的伦理价值，使佛教伦理化，从而勾通佛儒，为佛教与儒学并存共处找到正当理

由。

有关中国早期佛教思想状况的论著主要集中在（梁）僧佑编《弘明集》和《广弘明集》中。载于《弘明集》卷一的《牟子理惑论》便对儒释道三家进行了解说比较，虽然其是否为牟子所作尚有争论，但其内容却大抵反映了汉魏时期的历史状况。文中提到：“佛教虽多，其归为一也，犹七典虽异，其贵道德仁义亦一也。”“四师虽圣，比之于佛，犹白鹿之与麒麟，燕乌<sub>7</sub>之与凤凰也。尧舜周孔且犹学之，况佛身相好变化，神力无方，焉能舍而不学乎！五经事义，或有所缺，佛不见记，何足挂疑哉！”牟子推崇佛教，认为儒家经典中没有记载有关佛的事迹，并不奇怪，很可能是典籍有缺漏。基于其立场，他把佛教置于原儒之上。针对指责佛教为不孝之论，他辩护道：“苟有大德，不拘于小。沙门捐家财，弃妻子，不听音，不视色，可谓让之至也，何违圣语不合孝乎！”<sup>②</sup>烈士赴汤蹈火，杀身成仁，“君子以为勇而有义，不闻讥其自毁没也。沙门剃除须发……不已远乎！”孔子也求仁为首要，“许由栖巢木，夷齐饿首阳”，“不闻讥其无后无货也。”在牟子看来，追求更伟大的目标，何必苛求面面俱到。佛家的剃发出家与儒家的舍身取义一样，是牺牲小节而成全大义。为适应儒家孝仁观念，牟子把佛家诠释为大孝大仁。“父因受其祚，怨家不得入，至于成佛，父母兄弟皆得度世。是不为

《弘明集》卷一，《中国佛教思想资料选编》中华书局（以下简称《资料》）第一卷第5页。中华书局四师指尧曾问学过的尹寿、舜曾问学过的务成、周公旦曾问学过的吕望、孔子曾问学过的老聃。

同上，第6页。

同上，第6页。

同上，第6页。

孝是不为仁 孰为仁孝哉？”“苟见其大 不拘于小 大人岂拘常也。”就是说在大仁大孝面前不应拘泥小节，计较小失。牟子对佛教以出世为主旨与儒家以入世为主旨的差别还是肯定的，“尧舜周孔，修世事也；佛与老子，无为志也。仲尼栖栖，七十余国；许由闻禅，洗耳于渊。君子之道，或出或处，或默或语，不溢其情，不淫其情，故其道为贵。”在牟子看来，处世之学与出世之学各有其情，均为君子之道，二者并不排斥。书中还用儒家重祭祀，为佛教的轮回观、重生死事辩护。在关于夷夏之论中大胆指出：夷夏概念也是相对而言的，是变动不定的，“汉地未必为天中也。佛经所说，上下周极含血之类，物皆属佛焉，是以吾夏尊而学之，何为当舍尧舜周孔之道，金玉不相伤，精魄不相妨。”明确表示夷与夏如金与玉、精气与魂魄之关系并无障碍，佛儒者可共学，互不妨害。《牟子理感论》中调和佛儒还是以一种简单的辩护方式进行的，停留在具体的表面问题上，尚没有就佛儒相通性上进行更深的系统的探讨，但已经有了佛高于儒，儒佛融摄的雏形。

东晋名士孙绰在其《喻道论》中，调和儒佛的主张更趋明朗。他认为：

周、孔即佛，佛即周、孔，盖外内名耳。故在皇为皇，在王为王。……周、孔救极蔽，佛教明其本耳。共为首尾，其致不殊，即如外圣有深浅之迹。……然其所以迹者，何尝

① 《弘明集》卷一，《资料》第一卷第 8 页。

② 同上，第 7 页。

③ 同上，第 8 页。

有际哉？故逆寻者每见其二，顺通者无往不一。<sup>①</sup>

孙绰的意思是，儒佛名异实同，善于顺通者，总是能看到二者的共性，不善顺通者，总是看到二者表面的差异。

针对诘难佛教有违孝道，他反驳道：为大义而不顾亲情者俯指皆是，忠孝二者以忠为大孝。“父隆则子贵，子贵则父尊。故孝之为贵，能立身行道，永光厥亲。”与牟子一样，他也摄纳并改造儒家孝道观念，竭力将佛教描绘为大孝之教。他说：

释迦太子成佛后，还照本国，广敷法音，父王感悟，亦升道场。以此荣亲，何孝如之？……若有昆弟之列者，则服养不废，既得弘修大业而恩纪不替，且令逝没者得福报以生天，不复顾歆于世祀，斯岂非兼善大通之道乎？……佛有十二部经，其四部专以劝孝为事，殷勤之旨可谓至矣。

为了反击有违孝德之指摘，孙绰对孝作了更广泛的解释，并例证佛家之重孝道，可谓是极力将儒佛进行融通，甚至显得附会勉强。正是由于本土儒家的强大力量，使佛教一进入中国便不能不对仁义忠孝进行摄取，这使佛教在适应本土主流文化的同时，也促使中土佛教成长为“兼善”的大乘佛教，可以说大乘佛教是中土佛教的必然选择。

慧远在《三报论》和《明报应论》中，强调了行善积德，用

① 《弘明集》卷三，《资料》第一卷第 27 页。

② 同上，第 27 页。

③ 同上，第 28—29 页。

三世报应解释世间的各种难以解释的遭遇（如行善而遇祸殃，行恶而有福财）：“如今合内外之道，以求弘教之情，则知理会之必同，不惑众涂而骇其异。若能览三报以观穷通之分，则尼父之不答仲由，颜、冉对圣匠如愚，皆可知矣。”“于是乘去来之自运，虽聚散而非我，实群形于大梦，实处有而同无，岂复有封于所受，有系于所恋哉？若斯理自得于心，而外物未悟，则悲独善之无功，感先觉而兴怀。于是思弘道以明训，故仁恕之德存焉。”

通过三世因果报应的解释，在生死轮回中善得善报、恶有恶报是毫发不爽、疏而不漏的，强化了儒家提倡仁义道德、劝善去恶之力量。而佛教的无我思想，则使伦理道德更趋向于兼善而非独善。慧远试图表明佛儒融摄使儒家伦理更可广弘于世，以此调和佛释，为佛教辩护。

生活在晋宋时期的名士谢灵运，笃信佛教，而又深熟儒典，在他那里，调和释儒的言论比较集中。他在讨论成佛之道与成圣之道的《与诸道人辩宗论》中说：

二教不同者，随方应物，所化地异也。

良由华人悟理无渐，而诬道无学；夷人悟理有学，而诬道有渐。是故权实虽同，其用各异。

谢灵运通过调和顿悟成佛与渐学成圣的矛盾，调和佛儒，承

《弘明集》卷五，《资料》第一卷第 88 页。

② 同上，第 89 页。

（《弘明集》卷一第 221 页。

认佛儒在根本上是相同的，只不过具体的教化方法与领域相异而已。

宗炳是晋宋时期虔诚佛教信徒，其《明佛论》是他盛赞佛教，回击贬佛的长篇论文。但在他那里也不否认儒与佛的相通。他认为，“孔、老、如来虽三训殊路，而习善共辙也。”三教虽然教化侧重不同，但劝善是共同的。他写道：“虽形有存亡，而精神必应，与见世而报，夫何异哉？但因缘有先后，故对至有迟速，犹一生祸福之早晚者耳！然则孔氏之训，资释氏而通，可不曰玄极不易之道哉！”也就是说佛教生死轮回因果报应之说，可以通过三世宿因解释清楚在一生中行善不得善报，行恶不得恶报的现象，有助于儒家的劝善止恶。其结论是：“今依周、孔以善民，借佛法以善神，则生为明后，没为明神，而常王矣。”佛儒各有所长，二者均是人们所需要的，佛儒并重，相得益彰。

与宗炳生活于同一时期的慧琳，以其《白黑论》中的儒道（白）释（黑）均善观点受到宋文帝赏识。他提出了：“三游在于仁义，盗跖资于五善，圣迹之蔽，岂有内外”；“释氏之教，专救夷俗，便无取于诸华邪？”“但知六度与五教并行，信顺与慈悲齐立耳。殊途而同归者，不得守其发轮之辙也。”他认为，不能因为佛儒二学发源地域的善异，而看不到其旨趣上殊途同归的共同性。

慧琳调和释儒的倾向是很强烈的，但却存在着消解佛教出世特质的危险。比如在文章结论中他说：“幽冥之理，固不报于人

《弘明集》卷三，《资料》第一卷第 235 页。

同上，第 241 页。

同上，第 244 页。

事矣。周、孔疑而不辨，释迎辨而不实，将宜废其显晦之迹，存其所要之旨。请尝言之：夫道之以仁义在，服理以从化；帅之以劝戒者，循利而迁善。……是以示来生者，蔽亏于道，释不得已；杜幽暗在，冥符于姬，孔闭其兑。’， 其对“轮回说”的讥评，遭到包括宗炳在内的佛教徒的批驳。

较慧琳稍晚的沈约则明确做了《均圣论》一文，认为：“内圣外圣，义均理一。”<sup>②</sup> “皆欲大明仁义之道”。同时他又做《神不灭论》坚持了佛教的因果轮回之说。

南北朝时期，佛教与道教经常发生激烈争论，道教以本土宗教自居，经常以弃礼、废孝为由攻击佛教，认为佛家破身、破家、破国，而佛教徒不得不以佛教教义与儒家思想融贯不悖来回击。这也是佛徒融通佛释的主要外部压力之一。

刘勰继沈约的“均圣论”后，针对道徒的“三破论”攻击，作“灭惑论”，融儒入佛，竭力调和儒佛。

针对道教批评佛教削发破身，曰：“夫佛家之孝，所包盖远。理由乎心，无系于发，若爱发弃心，何取于孝？” 孝在于心，存发与不存发，与孝何碍。“夫孝理至极，道俗同贯，虽内外迹殊，而神用一揆。” 佛教与儒家一样是讲孝的。他进一步指出：

明知圣人之教，触感圆通，三皇以淳朴无服，五帝以沿

《宋书》卷九七，《资料》第一卷，第259页。

《广弘明集》卷五，《资料》第一卷第280页。

《弘明集》卷八，《资料》第一卷第323页。

同上，第324页。

情制丧，释迦拔苦，故弃俗反真。检迹异路，而玄化同归。

权教无方，不以道俗乖应；妙化无外，岂以华、戎阻情？是以一音演法，殊译共解；一乘敷教，异经同归。经典由权，故孔、释教殊而道契；解同由妙，故圣、汉语隔而化通。但感有精粗，故教分道俗；地有东西，故国限内外。其弥纶神化，陶铸群生，无异也，固能拯拔六趣，总摄大千。

刘勰的论述力图表白佛与儒，尽管设教有殊，语言不同，但实理并无不一。刘勰的观点，代表了当时的一种同化佛儒的倾向。

南北朝时期，北周武帝时名僧道安著《二教论》专门论及儒佛的关系，与刘勰融会佛儒的言论不同，他在调和二者关系时，肯定了二者不只有精粗之别，更有高下之别。

佛儒有内外之别，他说：“故救形之教，教称为外；济神之典，典号为内。……释教为内，儒教为外。”

他还把包括道家在内的九教，“总而合之，则同所儒宗。”没有给道教以与佛教相提并论的地位。即使儒宗也在理之高深上逊于佛教。他指出：

佛教者，穷理尽情之格言，出世入真之轨辙。……自非

《弘明集》卷八，《资料》第一卷第 324 页。

同上，第 326—327 页。

《广弘明集》卷八，《资料》第一卷第 345 页。

天下之至虑，孰能与斯教哉！虽复儒道千家，墨农百氏，取舍驱驰，未及其度也。唯释氏之教，理当权实。有余不了，称之曰权；无余了义，号之为实。

这里他试图表明只有佛教才达致穷理入真之境地。

子谓三教虽殊，劝善义一；余谓善有精粗，优劣宜异。精在超百化而享升，粗者循九居而未息，安可同年而语其胜负哉？又云，教迹诚异，理会则同……此盖悠悠所昧，未及其本矣。……教若果异，理岂得同？理若必同，教宁得异？

道安批评了那些笼统不实的佛儒“教异理同”的言论，认为教若有殊，理也不会没有差异。他认为儒学“并是方内之至谈，谅非逾方之巨唱。何者？推色尽于极微，老氏之所未辩，究心穷于生灭，宣尼又所未言，可谓瞻之似尽，察之未极者也。”意思是说，较之佛教，儒学究理尚未穷尽，只能算世俗中的高论。“外典无为，以息事为义；内经无为，无三相之为。名同实异，本不相似。故知借此方之称，翻彼域之宗，寄名谈实，何疑之有？准如兹例，则孔、老非佛。”诸如“无为”等具体术语上虽名称相同，但实理上大有不同。孔、老尚不够格称为超越世

《广弘明集》卷八，《资料》第一卷第 347 页。

同上，第 347 页。

同上，第 347 页。

同上，第 352—353 页。

俗、出离凡尘的大彻大悟者。

道安的观点在当时是很大胆的，很需要理论勇气的。在纷纷附儒解佛，儒化佛教，竭力称佛儒相同时，他指出佛儒有别，且佛高于儒是难能可贵的。这也为以后在佛高于儒的前提下，以佛摄儒论开出了先河。

曾以颜氏家训而闻名一时（南北朝时期）的颜之推，也深通佛法。在《颜氏家训》归心篇中，他写道：

内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同。内典初门，设五种之禁，与外书仁义五常符同。仁者，不杀之禁也；义在，不盗之禁也；礼孝，不邪之禁也；智在，不酒之禁；信者，不妄之禁也。……归周、孔而背释宗，何其迷也。

颜之推把五常比附为五戒，明确提出孔释不相背反，而且还针对批佛的各种理由加以了一一反驳，肯定佛教的生死轮回、因果报应说。他认为佛教的出家并非必须，“内教多途，出家自是其一法耳。若能诚孝在心，仁惠为本，须达流水，不必剔落鬘发。”在这里表达出了在伦理教化上以释助儒的倾向。五戒是佛家由戒生定，由定发慧，从而觉悟世相走向出世的基础，同时也可与五常相资为用，人世化众。同样，因果轮回既是佛教，了脱生死，觉世解脱（出世）的驱迫力，又成为行善去恶（人世）的强大威慑力。正是儒佛这种摄取，进一步促使了佛教的伦理化。

南北朝时期，佛教在中国化的过程中，逐渐在中土扎下了根。在保守自己的特色时，协调了与儒家的关系，基本达成了在