

論周海門儒釋之見

葉守桓*

摘要

本文乃論述明儒周海門(1547-1629)的儒釋之見。周海門乃陽明後學中儒禪合流的關鍵人物，其援禪入儒處實開啟了儒禪對話之契，亦促進了佛法的傳播，當然也形成了心學禪學化的發展。觀周海門儒釋之見，其論述處深且廣，不但具有理論深析亦兼實證之得，更有推動儒釋交流等具體影響，故其「儒釋之見」，對晚明三教交涉、陽明後學之發展，實有具研究之意義與重要性。本文內容則從「《佛法正輪》中的儒釋思想」、「儒釋本體工夫論的會通」、「出世與入世的調融」等處加以探討。

「《佛法正輪》中的儒釋思想」主要從周海門儒禪編論之述《佛法正輪》，論其對儒釋概念之分合，後續則談儒學闢佛、雜禪等問題。而「儒釋本體工夫論的會通」，則從周海門《東越證學錄》等證學之著，談儒釋教理與教義之會通；最後，「出世與入世的調融」，則言出入世調和之問題。

關鍵詞：周海門、儒釋之見、佛法正輪、陽明後學

* 國立臺中科技大學通識教育中心助理教授。

Chou Haimen on Confucianism and Buddhism

Ye Shou-Huan*

Abstract

This article is to discuss Chou Haimen's views on Confucianism (*ru*) and Buddhism (*shi / zen*). As one who had dominated the *ru-zen* confluence among the disciples of Wang Yangming, Chou's inducing *zen* into *yu* had definitely created a communication between these two kinds of thoughts, which not only encouraged the development of Buddhism, but had been *zen-izing* (*zen xue hua*) Confucian teaching of the heart-mind (*xin xue*). In this sense, Chou's approach, whether in a theoretical or practical sense, could be said to be significant to the dialogue between Confucianism and Buddhism, as well as to the systematization of the philosophies constituted by disciples of Wang Yangming.

Contents include: (1) Confucianism and Buddhism in the *Fofa Zhanglun*. (2) The converge between Confucian and Buddhist theory of ontological practice. (3) The compatibility of social entrance and social departure.

Keywords: Chou Haimen, Views on Confucianism and Buddhism, Fofa Zhanglun, Disciples of Wang Yangming

* Assistant Professor, Center for General Education, National Taichung University of Science and Technology.

論周海門儒釋之見

葉守桓

一、緒論

本文討論明儒周海門「儒釋之見」。周汝登，字繼元，別號海門，浙江嵊縣人，學者稱海門先生。海門為萬曆五年丁丑（1577）進士，授南京工部主事，歷兵吏二部郎官，至南京尚寶司卿，¹年八十三卒。周海門師承王龍溪（1498-1583），²為陽明（1472-1528）後學中之翹楚。其主要著作有《聖學宗傳》十八卷、³《周海門先生文錄》十二卷、⁴《東越證學錄》十六卷、⁵《佛法正輪》二卷等書。⁶

從學術發展論，陽明心學實為對程朱官學一種新的轉化。陽明歿後，後學即依所學與證悟不同，形成了王學分化。⁷而其中最為重要的一環，即是「心學禪學

- National Chung Hsing University
- ¹ 清·黃宗羲撰(1610-1695)：《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987年），〈泰州學案五〉，卷三十六，頁854。
 - ² 據彭國翔研究指出，周海門師承與思想應為對王龍溪之學的承繼，而非是泰州羅近溪所傳。參彭國翔著：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，見《清華學報》，新31卷第3期，（2002年9月），頁339-374。
 - ³ 明·周汝登撰：《聖學宗傳》，收於《四庫全書存目叢書》雜史類第99冊（臺北：莊嚴文化事業有限公司，1996年）。
 - ⁴ 明·周汝登撰：《周海門先生文錄》，收於《四庫全書存目叢書》別集類第165冊（臺北：莊嚴文化事業有限公司，北京圖書館藏明萬曆張元憬等刻本，1997年）。
 - ⁵ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，收於《四庫全書存目叢書》別集類第165冊（臺北：莊嚴文化事業有限公司，清華大學圖書館藏明萬曆刻本，1997年）。
 - ⁶ 明·周汝登撰：《佛法正輪》，收於《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》（北京：商務印書館、桂林：廣西師範大學出版社，明萬曆方如騏刻本，2003年）。
 - ⁷ 關於王學分化之問題。最早如王龍溪在〈撫州擬峴臺會語〉將良知之分化劃分為：歸寂、修證、已發、直心、主宰、循序等數說。（見吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷一，頁26），其次陽明後學胡瀚亦分為證悟、歸寂、高曠、主宰流行四種。（見清·黃宗羲撰：《明儒學案》，〈浙中王門學案五〉，卷十五，頁330。）今人之分類，比較有系統討論為大陸學者錢明之論，他對歷來之分類與標準和缺陷，則有詳細之討論與說明。而他則將王學分為「現成」與「工夫」兩大系統。「現成系統下」，又有「虛無」、「日用」兩派；「工夫系統下」又有「主敬」、「主事」、「主靜」三派。（見錢明

化」的發展。⁸深究其因，陽明其學本有援禪宗之學作為思想論證之處，⁹後學循其徑而加以張揚，本屬情理之內。而明代自開國以來，即倡三教以作為治國之輔，¹⁰迨至萬曆之時禪風寢盛，儒禪交流已蔚為風潮。¹¹民間如三一教主林兆恩（1517-1598），則倡三教合一之論，¹²佛教高僧亦大談三教之論，晚明之際實為三教之學大倡之時。

海門師承王龍溪，龍溪之學本即以良知範圍三教，¹³故海門之學更推波助瀾。其與佛教高僧如憨山德清（1546-1623）、紫柏達觀（1543-1603）、湛然圓澄（1561-1626）交流往來，並為〈曹溪志〉寫序，更積極推動禪學之傳播，成為浙東禪學的

著：《陽明學的形成與發展》（南京：中華古籍出版社，2002年），第三章，頁133-157。）

⁸ 關於心學禪學化，即指陽明後學鳩合儒釋之說。黃宗羲即曰：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。」見清·黃宗羲撰：《明儒學案》，〈泰州學案一〉，卷三十二，頁93。

⁹ 關於王陽明與禪學之關係，可參陳榮捷著：《王陽明與禪》（臺北：學生書局，1984年），頁73-81。盧升法著：《佛學與現代新儒家》（瀋陽：遼寧大學出版社，1995年），第二編〈儒佛交融之展顧〉，頁207-212。上述之討論，皆以陽明非禪而近禪來論。此外關於陽明融通佛教之處，則可參程曦著：《明代儒佛會通思想研究》（合肥：合肥工業大學出版社，2008年），第二章〈三教歸儒：陽明心學的援佛入儒〉，頁58-88。至於陽明學說與佛理的對比討論，可參見羅永吉著：《良知與佛性：陽明心學與真常佛學之比較研究》（臺北：萬卷樓出版社，2006年）一書。

¹⁰ 可參明太祖朱元璋（1328-1398）所著〈三教論〉一文。見明·朱元璋撰、胡士萇點校：《明太祖集》（合肥：黃山書社，1991年），卷十，頁214-216。關於明太祖宗教政策之相關討論，可參釋見擘著：〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，見《東方宗教討論會論集》，新4期，（1994年4月），頁67-102。以及程曦著：《明代儒佛會通思想研究》，第一章〈明代儒佛交涉的社會與思想背景〉，頁34-41。

¹¹ 陳援庵即指出：「萬曆而後，禪風寢盛。士大夫無不談禪，僧亦無不與士大夫結納。」見陳援庵著：《明季滇黔佛教考》（臺北：彙文堂出版社，1987年），頁129。

¹² 關於林兆恩三教之研究，可參林國平著：《林兆恩與三一教》（福州：福建人民出版社，1992年），以及鄭志明著：《明代三一教主研究》（臺北：學生書局，1988年）等書。

¹³ 其〈南遊會紀〉曰：「良知兩字，範圍三教之宗。良知之凝聚為精，流行為氣，妙用為神，無三可住，良知即虛，無一可還。此所以為聖人之學。」見吳震編校整理：《王畿集》，卷七，頁154。關於王龍溪與佛教之研究可參考彭國翔著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：學生書局，2003年），第五章「王龍溪與佛道二教」、第七章「中晚明的陽明學與三教融合」等處。

推動者。¹⁴其不但為儒學學脈立傳有《聖學宗傳》一書，¹⁵更編論《佛法正輪》等儒禪之作，而其證學之書－《東越證學錄》則更融通儒釋以立說，其思想實為儒禪合流發展中甚為關鍵之一環。¹⁶故論述其說，實對晚明三教交涉與陽明後學之發展研究上，有其意義與重要性。

本文主要論其儒釋會通處，並不涉及歷史考證部分。而「儒釋之見」申義處主要有三：「《佛法正輪》中的儒釋思想」，主要從周海門儒禪編論之述－《佛法正輪》，論其儒釋概念之分合，後續則兼論傳統儒學闡佛、雜禪等討論；而「儒釋工夫論的會通」，則從周海門證學之著－《東越證學錄》，論儒禪教理與教義等層面之會通；最後，則從「出世與入世的調融」，切入其談出入世調和之問題。本文即從文獻與資料中，爬梳周海門切入三教之因由，論其如何理解與詮釋「儒釋之見」，並在其具體會通上檢驗其見，¹⁷最後則總結其意義與限制處。

¹⁴ 黃宗羲在〈張仁庵先生墓誌銘〉中謂：「明初以來，宗風寥落。萬曆間，儒者講席遍天下，釋氏亦遂有紫柏、憨山，因緣而起。至於密雲、湛然，則周海門、陶石簣為之推波助瀾，而儒釋幾如肉受串，處處同其意味矣。」見清·黃宗羲著、沈善洪主編、吳光執行主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第十冊，頁455。

¹⁵ 關於《聖學宗傳》之研究，可參許馨元著：《周海門及其聖學宗傳研究》，1999年，東吳大學中國文學系碩士論文。以及陳昇輝著：《〈聖學宗傳〉、〈理學宗傳〉對明代理學之論述與回應》，2012年，淡江大學中國文學系博士論文。

¹⁶ 關於周海門與佛教高僧憨山之交涉考，則可參彭國翔著：〈周海門與佛教交涉——一項歷史的考察〉，《中共寧波市委黨校學報》，第34卷，（2012年2月），頁114-123，以及黃文樹著：〈陽明後學與禪師的交往及其涵義〉，《玄奘佛學研究》，第十六期，（2011年9月），頁85-124。關於周海門與佛教等關係之研究，可參見（日）荒木見悟著：《明代思想研究》（東京：創文社，1972年），頁229-264。關於周海門在浙東推動禪學處，則可參孫中曾著：〈明末禪宗在浙東興盛之緣由探討〉，《國際佛學研究》，第二期，（1992年12月），靈鷲山出版社出版，頁141-176。此外，關於周海門融通儒釋之著，則有趙偉著：〈合儒釋而會通之：周汝登與佛教〉，《普門學報》，第44期，（2008年3月），頁75-129。而有關三教合一，則可參見魏月萍所著《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》一書中，〈周汝登：三教「統體」與君師道〉一章。見氏著：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016年），頁267-319。

¹⁷ 關於三教會通的相關研究，可參林義正所著：〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》，第七期，（2002年7月），頁185-211。林義正針對儒釋會通，歸納其會通類型，有名異實同論、教異道同論、跡異理同論、本末內外主伴論、判教融攝論、殊途同歸論、萬法同源（一心）論、超越體證論等八種。此外，儒佛會通類型分析，程曦亦有「功能說」、「判教說」、「同根說」、「不二說」、「批判說」等說。可參見程曦著：《明代儒佛會通思想研究》，頁10-21。

二、《佛法正輪》中的儒釋思想

「佛法正輪儒釋思想」主要談儒釋概念之分合，以及對傳統儒學闢佛、雜禪等問題之討論。此處論述，對於儒釋概念之分合主要依據《佛法正輪》一書作為切入；而「闢佛」、「雜禪」則從其著作中加以爬梳而得。此處主要在匯整周海門對於儒釋概念同異之辨明，並依此辨明作為後續會通之述。

(一)《佛法正輪》一書之旨趣

《佛法正輪》為周海門於萬曆三十一年（1603）所編論有關三教之書。其書主要涵蓋三教的佛門諸語、儒門諸語、玄門諸語等三部分；後則附有〈論〉表達其見解。¹⁸在三教引述上來則詳略有別，主要為論佛禪之語為重，而論其要旨在談三教會通，而周海門《東越證學錄》中論儒釋之處亦皆與此書可互證。¹⁹故此書實可視為海門對儒禪問題之論述，為晚明儒佛調和論的重要文獻之一。

《佛法正輪》又名《直心編》。其弟子方如騏在《直心編引》曰：「直心，乃爾直述」²⁰。乃欲表儒者對佛學「陽避其名，陰取其實」²¹的矛盾心態，故以正直無諂曲等「直心」論之，以明儒佛相互資助之實，以斥儒學闢佛之舉。觀其要旨有三：周海門與方如騏等論儒釋處，以及〈佛法正輪引〉中論儒禪分合等說。

周海門論三教諸語，其核心論述在申三教會通之義。其在〈多羅尊者〉附〈論〉曰：

¹⁸ 此書前有周汝登於萬曆三十一年癸卯(1603)之序引，其書則有「剡城周汝登編論、會稽陶望齡(1562—1609)參閱、新安門人方如騏校梓」等字。見·周汝登撰：《佛法正輪》，頁1。本書之體例，主要為「佛門諸語十八條」中，所節錄皆屬六祖與唐、宋禪師之語錄，選錄上涵蓋有「福德與功德之別」、「在家與出家修行之問題」、「神通之論」、「儒釋會通處」等。在「儒門諸語十八則」則引宋太宗與宋儒等人論「佛教有裨政理」、「三教合一」、「學佛知儒」、「儒釋會通」等。在「玄門諸語四則」，又別附三則，則引唐、宋道教等人論「治國與治身之理」、「三教一心」等。

¹⁹ 《東越證學錄》一書完成之時，據鄒元標(1551-1624)序，為萬曆三十三年乙巳年(1605)，見明·周汝登撰：《東越證學錄》，頁412。故《佛法正輪》此書完成時間雖早於《東越證學錄》，但兩書編寫之時間，應有交疊，且《東越證學錄》一書之成書雖晚，但內容應為長期累積所得，故兩書可視為同一時觀念思想之產物，而論其內容，《東越證學錄》中所論禪宗與禪師之語，多可從此得到互證，可見此書實可視為《東越證學錄》外關於佛禪專論之編著。

²⁰ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁3。

²¹ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁1。

《宗鏡》云：「若欲研究佛乘，披尋寶藏，一一須消歸自己，言言使冥合真心。」晦翁曰：「聖學俗學亦不難辨。如言正心，便看自心如何正？言誠意，便看自心如何誠？此便是聖學，若只作口頭說過，便是俗學。」合而觀之，儒釋真功無二。²²

此援永明延壽（904—975）《宗鏡錄》與朱子（1130-1200）之說會通儒釋，主要在論述聖學實自心、自正、自誠之學。儒學本即一為己之學，²³這是以「成德」為中心，以主體切己自反為工夫，藉由此身心踐履達至自我轉化為學習之目的所在。故程伊川（1033-1107）即論曰：「學也者，使人求於內也。不求於內而求於外，非聖人之學也。」²⁴而禪學亦言此義，惠能（638-713）曰：「自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生。自性平等，眾生是佛；自性邪險，佛是眾生。」²⁵以自性清淨處來談自我的解脫，論主體一心之迷悟即成佛關鍵處，此即一自性自度心性工夫哲學。可證海門對儒釋之功的會通，旨在彰顯儒釋之學，皆為本之主體心性自度自悟等思想類型。海門論禪亦曰：

六祖深推原本以明功德，其言與帝王精一執中、永言配命之旨相為合轍，蓋不特傳佛心印而已也。²⁶

臨濟是宗門龍象，味其所言，無一毫外求。知不外求，而後能通於儒佛之旨。²⁷

此處論六祖與臨濟（？—867），所謂「原本」與「不外求」，亦從自性自度處等本體工夫作為申義，海門認為皆有契於儒學處。故曰：「佛家參禪與吾儒致知明

²² 明·周汝登撰：《佛法正輪》，卷上，頁14。

²³ 《論語章句》曰：「子曰：『古之學者為己，今之學者為人。』」宋·朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，《新編諸子集成》，2003年），卷七，〈憲問第十四〉，頁155。

²⁴ 宋·程顥、程頤撰：《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），〈河南程氏遺書〉，卷第二十五，頁319。

²⁵ 丁福保註：《六祖壇經箋註》（臺北：大乘講堂，1991年），〈付囑品第十〉，頁107。

²⁶ 明·周汝登撰：《佛法正輪》，卷上，頁2-3。

²⁷ 明·周汝登撰：《佛法正輪》，卷上，頁13。

善、必有事焉初無二義。入道惟此一路，餘皆傍蹊曲徑耳。」²⁸此即儒釋禪心性本體工夫之會通，亦為三教合一之樞紐。其論〈玄門諸語〉曰：

可見術不必從人，傳道不必向人問，皆在自心而已。故曰學道者，從一針、一草上降伏其心，匪求在外也。玄門如此，儒佛亦然。²⁹

此亦證三教實皆為一「調伏其心」等自心、自性自度處，這是以主體性思維為本的實踐工夫。³⁰這是海門論三教之同與會通處，實皆以主體心性作為身心實踐轉化的思想進路。

而方如騏亦在〈直心編引〉、〈讀佛法正輪紀〉二文中則闡述了儒釋的分判與會通，其〈直心編引〉曰：

儒佛異者跡而不異者心，跡隨遇應，佛謂之因緣，儒謂之素位在外者也，不可同也。至於心則高皇帝曰：「聖人無兩心」，盡心、明心皆此心也。儒言道心、人心，而佛言緣慮心、緣影心、清淨心、無住心，至於辨明八識剖示真心，事理交融、言思路絕，惟心之旨吐露無餘，蓋視儒言更為詳且著矣。³¹

其論儒釋乃「跡異心同」，即教理相同而教化有別，而其同質處在心，且佛教論心處較之儒學更為細密，此皆呈現對佛教相應而客觀的見解。其引明太祖「聖人無兩心」之說以證，實晚明學論三教常見之論。酒井忠夫即謂晚明學者論三教者，多從明太祖〈三教論〉得到啟發形成三教融通之發展，這樣之觀點包括羅近溪（1515-1588）、楊起元（1547-1599）、周海門、李卓吾（1527-1602）等人身上皆可

²⁸ 明·周汝登撰：《佛法正輪》，卷上，頁19。

²⁹ 明·周汝登撰：《佛法正輪》，卷下，頁16。

³⁰ 如賴永海就指出：「禪宗之『明心見性』旨趣無非是要人悟得此『本心本體本來是佛』；而宋儒『自誠明』也罷，『自明誠』也罷，乃至『發明本心』、『致良知』等，也同樣是要人發明此作為『天道』、『人道』之本體之『誠』或者『本心』、『良知』，字眼雖有小異，思想進路毫無二致，都是強調『明本』、『返本』、『與本體合一』。」見賴永海著：《佛學與儒學》（臺北：揚智文化事業有限公司，1995年），頁130。

³¹ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁1-2。

發現。³²故方氏實承其師之見。然其論證之目的，旨在對儒釋會通尋覓一內在根據以作為接榫處。其曰：

故毋若明判其不同之跡，而不諱其不二之心。明判其跡，則狗跡者自合力排；而不諱其心，彼悟心處何嫌兼取。身不相濫，而道則為公。³³

此論「兼取」，實欲對儒釋會通覓其可循途徑。儒釋能相應在於其心不二，故不相妨而能兼取之，此乃取其心而不狗其跡。而其謂之「公」，乃證此心無私，別於傳統儒者護教本位之心。故方氏論「兼取」，實從學理面識其同質而論。然問題亦在此，儒釋不同的思想體系與本體工夫，如何兼取？又該如何調和？實未見深論。這說明了，若無辨其心之同異而形成對比，便無法在理論會通上找到接榫點。³⁴

當然〈讀佛法正輪紀〉一文，旨在對儒釋建立一同質性之基，故必然從傳統關佛處加以辨證。其曰：

今儒關佛之言，多說他不著彼，焉能服？如云：「佛以知覺運動為性」。佛云：「法非見聞覺知」，何嘗以知覺運動為性乎？又云：「儒者本天，釋氏本心。」夫一切唯心，固是釋旨，然虞廷首言道心、人心，豈非儒者所本乎？不識不知之道心，即無聲無臭之天載，心與天不得分為二也。『或曰：「天者，理而已矣。」佛氏最怕人說這理字，故有理障之說，甚為不通。……。」³⁵

其旨在言宋儒關佛之問題處，並申義儒釋會通處在「天心不二」、「即心即理」一面。而依此同質之判，方氏認為關佛核心問題關鍵處在於：「惟是關者莫沒其最上，而不關者毋濫於小乘。不沒最上，則必不舍儒而狗佛，不濫小乘，則不必以佛而

³² [日] 酒井忠夫著、劉岳兵等譯：《中國善書研究(增補版)》(南京：江蘇人民出版社，2010年)，第三章〈明代三教合一思想與善書〉，頁224。

³³ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁2-3。

³⁴ 關於儒釋論心的對比討論，可參見羅永吉對兩者「唯心論主張」的討論。見羅永吉著：《良知與佛性：陽明心學與真常佛學之比較研究》一書。

³⁵ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁6-7。

妨儒，此茲編之密旨也。」³⁶此層反思甚為深刻，他認為儒釋本非對立，然「闢佛」與「徇佛」者則失其旨，而若不失其旨，實無須「舍儒而徇佛」，亦不「以佛而妨儒」，此實欲證儒釋本並立而生，實可相取而不妨作為詮解，而開儒釋交流與對話之契。故援此論，儒釋在修行上有取徑之同。其曰：

惟讀是編，然後知孝友謙和即是修行持戒；朝聞夕可，即是無餘涅槃；勿助、勿忘、觀未發、尋樂處即是惺寂、即是參禪。³⁷

此處為方氏讀《佛法正輪》後的效應與體驗，故列出兩者工夫進路作為其會通之證。而進一步，方氏更從學理同質性之觀照，拓展至身心性命之實際受用。此即「衣食之說」與「水火之說」之喻。其曰：

衣火毳與衣布帛有二溫乎，無也；食雕胡與食菽粟有一飽乎，無也。然則但取溫飽，何分衣食在彼，從彼在此，從此可耳。其人悟復其布帛菽粟之常，故悟茲編，則仁復其常矣。³⁸

National Chung Hsing University

此說談「域中之人」羨「域外之人」衣食，而雖加以禁置但作用不大。其目的實欲證明儒釋皆為人之身心性命所需，藉以談佛學存在之合理性與必然性。據此，更帶出「水火之論」。其曰：「飲醅是水，灌溉是水，至蛟龍所出沒皆是水，水無二水也。烹飪是火，照燭是火，至烈山澤而焚均之，是火無二火也。水火之用，隨所遇而已。」³⁹可見其論實談儒釋在對於身心性命之相同處，故兩者實屬「理同教異」之形態。因其理同，實可會通而不相妨，實可兼取而並存；也因其教異，故則隨所遇而擇取。這是跳出「闢佛」、「舉佛」等對立之思維判斷來取捨佛教，而以一种更智慧與靈活的方式來推動佛教。故曰：

今有人儒衣冠，而不免閱禪典談禪言。然觀其行履，居家則孝友足法，在

³⁶ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁5。

³⁷ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁4。

³⁸ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁11。

³⁹ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁13-14。

外則族黨稱賢，或當守令之職，則廉惠宜民，或逢變故之衝，則籌畫中窾，如此行履何妨學禪。⁴⁰

此說亦著重從「主體踐履」作為學禪與否之解答，可見其實欲懸置關佛之論的種種爭議面，而轉化至實修實證處加以檢視，藉此反駁證傳統對佛教孝道人倫的批評。

綜上來看，海門與其弟子之論，皆本正面客觀之立場來論佛教，而非儒學護教之論，並從學理、身心性命、孝道人倫、道德踐履，對關佛與會通處加以駁證與闡明。但嚴格說來，三教在終極之理與心性工夫上，亦存在許多殊異之處。儒談存心養性、釋以明心見性，道談修身養性，故雖見工夫進路之同質性，但缺乏了對本體之理等異質性的分析與對比，在論述上尚有其不足之處。而從道德人倫面言，懸置佛教爭議面固然為佳，但如此一來，而以道德踐履作為檢測之法，則更因各人因體悟不同，則更難形成會通之共識。



（二）〈佛法正輪引〉中的儒禪分合

周海門對於儒釋會通，乃以禪宗作為論述點。其切入點則在「儒禪分合」等概念之釐清，而目的在於對儒禪在教理、教義的定位與釐清。這意謂著其認為儒禪具有同質性之內涵，但在學術上不斷的產生衝突點，故必須從教理、教義上重新定位，也才能化解衝突，以利後續之會通。以下可先從〈佛法正輪引〉一文來觀察。其曰：

儒與禪合乎？曰：「不可合也」；儒與禪分乎？曰：「不可分也」。何以明之？譬之水，然水有江、有河，江不可為河，猶河不可為江，必合為一，雖至神不能，此儒禪不可合也，江河殊矣。而濕性同、流行同、利濟同、到海同必岐為二，雖至愚不許，此儒禪不可分也。不可合者，因緣之應跡難齊；而不可分者，心性之根宗無二了。此無二之宗，何因緣之不可，順彼難齊之遇，何心性之不存？而今之為儒禪者，蓋滯于分合之跡矣。儒者執儒以病禪，曰禪異端也，足以亂正也。襲人口脛，辭而拒之，乃使忘言

⁴⁰ 明·周汝登撰：〈正輪〉，《佛法正輪》，頁8。

絕慮之旨、知生知死之微，皆推之於禪而不敢當之為儒。夫如是則儒門洵羸淺澹薄矣！無惑乎有志者之逃禪，雖曰尊儒而實隘之，雖曰闢佛而實毆之，則今時為儒者之過也。禪者執禪而病儒，曰儒世法也，非以出世也，謂為別有壞而取之，卒使日用飲食之常、經世宰物之事，皆推之於儒而不敢當之。為禪夫如是，則禪教洵不可以治家國天下矣，無惑乎。崇儒者之力排，雖曰信佛而實謗之，雖曰崇佛而將禍之，則今時為禪者之過也。為儒者之過，非其不通禪也，不知孔子之儒也，孔子言朝聞夕死、無可無不可，如《周易》、《太極》之旨，悟之則無疑於禪，可以不逃，可以不闢矣。為禪者之過，非其不通儒也，不知如來之禪也，如來言治生產業與實相不相違悖，如《維摩》、《華嚴》之旨，悟之則無礙於儒，可以用世，可以超世矣。孔子之旨闡在濂洛以後諸儒，故錄取程門及邵、楊諸失而示之儒；如來之旨闡在曹谿以下諸師，故摘取《壇經》及諸宗語數條而示之禪。嗟乎！人而有悟於此，則儒自儒，禪自禪，不見其分，儒即禪，禪即儒，不見其合。譬禹治水行所無事，水由此中，人居平土，天下宴然，豈不快哉！儒門之語別見，而此專禪家語也，號之曰：「佛法正輪」，知佛法正輪，而孔子微言亦在是矣。永嘉云：「欲得不招無間業，莫謗如來正法輪。」⁴¹

此篇論儒釋之辨與會通，而其採取的論述與切入，實如蘇軾（1037-1101）以江河為喻等「殊途同歸」之論，⁴²此實有別傳統名相的比附與泛論，而是從教義面與教理處論其分合。而論其法，實為一對比之法，即以儒禪如江河之狀，其目的當然旨在強化儒禪「同質性」的認知與「互補性」的理解，進而形成一種對話而溝通兩者，⁴³這實亦說明了儒禪可藉由彼此對比更加闡釋與發明自身，使彼此更加趨近真

⁴¹ 明·周汝登撰：〈序〉，《佛法正輪》，頁1-4。

⁴² 蘇軾〈祭龍井辯才文〉一文曰：「孔、老異門，儒、釋分宮，又於其間，禪、律相攻。我見大海，有北南東，江河雖殊，其至則同。」見宋·蘇軾撰：《東坡後集》，《蘇東坡全集》（臺北：河洛圖書出版社，夏學叢書，1975年），卷十六，頁635。

⁴³ 吳有能先生即言：「對比研究可以幫助我們從不同角度去省思可能性，強理解、降低衝突。是則對比研究在今天就更形重要。為了避免不必要的衝突與矛盾，客觀上就形成了對話與溝通的需要，而對話必然蘊含著對比。」見吳有能著：《對比的視野——當代港臺哲學論衡》（臺北：駱駝出版社，2001年），頁7。

理之道本身。

而按其言儒禪在教義上之殊異，即如江河之分「應跡難齊」，此為從教義面辨其異處；而儒禪之合，則在濕性同、流行同、利濟同、到海同，此即言體質與作用處的殊途同歸，同為性命之宗。但顯然他對儒禪之辨與會通，真正採取的策略是超越分合、掃蕩分合的思維。

上述之思維認為儒禪有其同異，但無須著眼於具體之分合，強論其分合皆屬偏見，偏見則無法見全貌。故言「人而有悟於此，則儒自儒，禪自禪，不見其分；儒即禪，禪即儒，不見其合。」對周海門而論，因為採取了分合，即說明了對「無二之真義」產生了誤解，這是無法真正體認與意識到儒禪之道為「一」的意義。故將其「裂其為二」或再將其「合併為一」，皆是屬於一種偏見的存在。故按其所論，海門認為儒禪乃屬於一種「跡異理同」型態的會通。⁴⁴儒禪之間並非屬於多源的併合關係，這說明了其認為儒禪之道是屬於一同質性的真理，對其所屬該教而言，皆為真理的意義存在。而其切入儒禪會通處，首要關鍵在心性主體處，儒禪皆以超越本心的真存主體作為開展，並以此超越本心結穴於生死智慧的體證上，⁴⁵最終並歸結出儒禪同具入世之學等特質。

海門此段論述，是以一種超越性、全面性之視角切入儒禪彼此「本位立場」談儒禪之病，對傳統論關佛而言，則為一種「開放性」的思維轉變與超越。海門認為「忘言絕慮之旨，知生知死之微皆推之于禪」。此點明儒禪思想在「了脫生死」與「無執無滯」等超越之境界，是具有同質性的，然因儒者「病禪」處，遂使此二說成為禪學之擅；相對的，禪學之「病儒」，「卒使日用飲食之常，經世宰物之事皆推之於儒，而不敢當之。」這說明了傳統將儒釋以「出世」、「入世」之分，實將禪學誤解矮化為出世之學。故其言「禪者之過，非其不通儒也，不知如來之禪也，如來言治生產業真實相不相違悖，如維摩華嚴之旨悟，之則無礙于儒，可

⁴⁴ 所謂「跡異理同」論，指的是儒佛教化之行跡雖不同，但其理一致，所以儒佛相通。類似的說法，像「二教不同者，隨方應物，所化地異也。……是故權實雖同，其用各異。」見林義正所著：〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》，第七期，(2002年7月)，頁203。

⁴⁵ 傅偉勳先生就提出：「大乘佛教與儒道二家交流的最大成果是在『心性體認本位的中國生死學與生死智慧』，而此一發展主要在於王學後學之中。」見傅偉勳著：〈儒道佛三教合一的哲理探討——心性體認本位的中國生死學與生死智慧〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集下輯》，中華文化復興運動總會宗教研究委員會，(1995年7月)，頁679。

以用世，可以超世矣。」由此可證，海門認為佛法實非出世之學，而具有積極入世的精神處。這一層體悟實本於惠能之述得來，而其論此「病」，實欲強調兩者應重視原有內涵，與調整彼此之視野，且相互吸收彼此之課題，以作為主體實踐修養與社會之穩定。

總的來說，海門認為儒學孔門之旨，自濂洛以後諸儒而明，佛學如來之旨自六祖以下禪師而後明，而《佛法正輪》雖為闡明禪學之書，而此書實亦可通儒學微旨。這點明了儒佛之學實具有「同質性」而殊途同歸，亦具有「互補性」而可為資證與發明。而其對於儒禪二教在歷史發展與交流、對抗與排斥中，乃是以開放而務實的態度，面對二者之病加以檢討與廓清，定位彼此內涵之同異，以超越分合之開放思維作為切入，其說實開啟了儒禪發展與交流之正面契機，也跳脫傳統儒佛之本位立場，以己為尊調和對方的限制，而對儒禪問題有其健全之見，此實即此文之價值與意義所在。

(三) 論雜禪與關佛等問題

上述談儒禪分合，乃為學理之辨，接續則針對傳統儒學對佛教之批判作一回應。此即談「雜禪」與「關佛」等問題。據〈南都會語〉載：

或問：「象山、陽明之學雜禪是否？」先生曰：「子還體認見之？抑隨聲和之者？夫禪與儒，名言耳。一碗飯在前，可以充飢，可以養生，只管吃便了，又要問是和尚家煮的？百姓家煮的？」或曰：「是飯便吃，將無傷人而不覺乎？」先生曰：「傷人者祇恐不是飯耳。若是飯，豈得傷人。爾欲別其是飯非飯，須眼看口嘗始得。不可懸度。二公之學，若是棄君臣、離父子，一切與人不同，這便害人，不是飯矣。今二公所舉者，孝弟忠信，所扶者倫理綱常，朝甕夕飧，家常無改，試受用之，便自知味，何得隨聲妄度，只在門面上較量，不思自己性命，求箇實落安頓處，真為可憫、可悲之甚也已！」⁴⁶

「雜禪」之思維，本即儒學護教下對於佛教進行的思想抗爭，進而從儒學內部的

⁴⁶ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷一，頁437。

自清過程。海門之回應，懸置了對問題之論，而將問題導至動機的反省，作為廓清傳統以陸王雜禪為偏見之策略。

以象山(1139-1192)、陽明「雜禪」，實為朱學常見之論。如明儒羅欽順(1465-1547)，即論象山、陽明為禪。⁴⁷然此一批判，未必合於學術真實。論思想是否雜禪？首要處在理論的理解與相應。象山之學實從孟子處自得之，陽明其學乃從朱子之學搏鬥而來，兩者皆為近於孔孟心性論處，而除理論的理解與相應外，則可從踐履處判之。《明儒學案》有一例即可為佐證。其載：

孫鍾元曰：「文敏議象山、陽明為禪學，為異說。夫二人者，且不必論其學術，荊門之政，有體有用；寧藩之事，拚九死以安社稷。吾未見異端既出世而又肯任事者也。」此以其外而言也。⁴⁸

此為程朱學者崔文敏批判陸王為禪，⁴⁹對此孫奇逢(1585-1675)則反批其說，其立論點乃從「道德濟世」善踐履處論其非禪。對於以象山、陽明為禪學之質疑，錢穆(1895-1990)即指出：「整菴分析儒、釋異同，洵為有見。若純就人文本位之大綱節處著眼，則程朱儒，陸王亦儒。其一段淑世不離世精神，要自與宗門出世不著世者分別，不得謂程朱儒而陸王禪。」⁵⁰這亦是從儒者道德淑世處作為辨別，而與周海門、孫奇逢論點一致所在。

⁴⁷ 羅欽順在〈答允恕弟〉一文中批判象山曰：「象山之學，吾見得分明是禪，弟則以為似禪，似之為言，髣髴之謂也。以余觀之，佛氏有見於心，無見於性，象山亦然。其所謂至道，皆不出乎靈覺之妙，初不見其有少異也，豈真髣髴云乎！」見明·羅欽順撰：《羅整庵先生存稿》(臺北：廣學社印書館，1975年)，卷一，頁9-10。在〈答歐陽少司成崇〉一文則批評陽明良知天理說，其曰：「來書格物工夫，惟是隨其位分釋，修其日履。雖云與佛氏異，然於天地萬物之理，一切置之度外，更不復講，則無以達夫一貫之妙，又安能盡己之性，以盡人物之性，贊化育而參天地哉！此無他，只緣誤認良知為天理，於天地萬物之上，良知二字自是安著不得，不容不置之度外爾。聖人本天，釋氏本心。天地萬物之理，既置之度外，其所本，從可知矣。」見明·羅欽順撰：《羅整庵先生存稿》，卷一，頁13-14。

⁴⁸ 清·黃宗羲撰：〈諸儒學案中二〉，《明儒學案》，卷四十八，頁1155-1156。

⁴⁹ 《明儒學案》載崔文敏曰：「先生之學，以程、朱為的，然於程子之言心學者，則又刪之，以為涉於高虛，是門人之附會，無乃固歟！至其言理氣無縫合處，先生自有真得，不隨朱子腳下轉是也。其詆陽明不遺餘力，稱之為霸儒。」見清·黃宗羲撰：〈諸儒學案中二〉，《明儒學案》，卷四十八，頁1155。

⁵⁰ 錢穆著：〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢(四)》，《錢賓四先生全集 19》(臺北：聯經出版事業公司，1995年)，頁321。

當然，這說明了學術立場不同，則不易理解與相應，於是易形成誤判！故此層面言，懸置「思想義理系統的判定」，而從「道德踐履」作為判別，反而更易見學術真相。可見海門是從「道德踐履」等「君臣人倫」、「孝弟忠信」等倫理綱常作為判別點。除此，上述引文海門更從一「功能性」的意義加以論述。如其謂禪與儒名言耳，即從名實之關係，對名的虛妄性作一消解與超越，而直入真實之境。究其意而言，儒禪「可以充飢，可以養生，只管吃便了，又要問是和尚家煮的？百姓家煮的？」則是以「身心性命之需求」來界定儒禪存在功能性。至此可明，儒禪實皆人之所需而不可缺。這是不同傳統觀點來論禪學，對禪學有其高度肯定，消解了以禪為異端之論，自然亦否定對「雜禪」之批判。當然，這層需求其內容所舉為何？是否與儒學一致？實如上節所言，在論述與舉證上都不夠完整。

由上述之論，可見海門實以兩層「客觀意義」論雜禪之問題，一則切入「道德踐履」作為判別，以明陽明、象山其為儒無疑；再則論儒禪同為身心性命之需求所在，則明禪學之功能與作用，以明闢佛禪之誤。而此學術爭議，海門最後更從「主體修鍊的實證狀態」切入，藉以反思闢佛與雜禪之問題。據〈南都會語〉載：

National Chung Hsing University

一友不喜聞佛，先生曰：「闢佛須自有安身處，不可茫然隨俗詆毀，如朱晦翁闢佛，其自身如泰山喬嶽，有箇安頓處，不如今人茫茫然隨人口轉也，然其所闢，亦皆二乘之學，游定夫所謂彼不自以為然者，世間若盡作二乘見，鮮亦不成世界，能知如此，闢佛者不可無，吾不敢不敬承之也。⁵¹

海門認為「闢佛」之見，必基於主體「安身與安頓」等實證狀態而為之的。所謂「安身與安頓」，指的是主體修鍊的穩定狀態。有此實修、實證談「儒釋之辨」方有意義。如〈與劉冲倩〉信中曰：

儒佛之辨不諍，為是兩者是非不自今日矣，前人辨之已不知多少，驅闢異端亦不自今日矣。前時斥逐，亦不知幾遍，有能真為自己性命者，究到精微去處，自然曉得同異，不然浮游之徒，與言何異？但只照管自身，其餘

⁵¹ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷一，頁 437。

一切付之東流可也。我前有「心明境驗」四字。心不明白，對鏡捱排，謂之瞎練盲修；境打不過，冒言心明，謂之掠虛捉影。自勉與接引人第一，不可忘了此語。⁵²

對「儒釋之辨」，海門之立場仍是「懸置問題」，因為是非誠難以定論。海門的思考在於：談儒釋之辨，此辨是否來自於真知真體？顯然他認為此一學術爭議，實非口說言談的論辯，而應為反身實證處加以得證與確認。

而從思想的發展而言，海門從「主體修鍊的實證狀態」等判定來談「儒釋之辨」，實有學術脈絡可循，此即承繼陽明與龍溪之立說。陽明在論述辯與教授上，本即從「良知本心」作為證入，故其針對弟子薛侃去花草之喻，⁵³對其問題之教授即謂：「此須汝心自體當。汝要去草，是甚麼心？周茂叔窗前草不除，是甚麼心？」⁵⁴這說明心念之正與否，實乃道德實踐之關鍵，而不是外在事物的是非。故其而言，此即一逆覺本心的自我誠意工夫之過程。而王龍溪對此之論，則更加自覺與深入至三教研析之中。其於〈書陳中閣卷〉中即言：「吾儒與二氏之學不同，特毫髮間，須從源頭上理會，骨髓上尋究，非見解言說可得而辨也。」⁵⁵此亦點明三教在彼此思想系統融通下，不易於言語辨析處得之。故又指出：

吾人今日未須屑屑與二氏作分疏對法，且須究明吾儒本教一宗，果自能窮源，方可理會彼家之源頭，自能徹髓，方可研究彼家之骨髓，毫髮不同處，始可得而辨。若自己不能究明此事，徒欲從知解湊泊、言說比擬，以辨別同異，正恐同者未必同，異者未必異，較來較去，終墮葛藤，祇益紛紛耳。

⁵⁶

⁵² 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷十，頁 625。

⁵³ 《傳習錄》載：「侃去花間草，因曰：『天地間何善難培，惡難去！』先生曰：『未培未去耳。』少間，曰：『此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。』侃未達。曰：『天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡；如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。』……。」見陳榮捷著：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992年），卷上，頁 123。

⁵⁴ 陳榮捷著：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁 123。

⁵⁵ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十六，頁 477。

⁵⁶ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十六，頁 477。

所謂「窮源」與「徹髓」，乃談主體必須進入自我體悟的論述。對其而言，三教彼此思想系統已然呈現複雜而細密之交融，若未能進入主體修鍊的實證狀態予以體認，而輕易批評與論定，皆是未能深究其意，反而更生紛擾。故於〈水西別言〉言：「到得徹悟時，毫釐處自可默識，非言思所得而辨也。」⁵⁷這即闡明根植於主體實踐優先性，如此方能在密證體認狀態進一步衡定三教之別，而所謂「徹悟」，則更闡明了身心實踐體認之重要意義性。

而海門上述所揭示的「心明境驗」，即此主體修鍊實踐狀態的自我檢定過程。從本體工夫言，主體之明待於境驗。所謂「境驗」實指人情事變之磨鍊，陽明稱之「徹悟」。⁵⁸亦即當主體遇境能從心不逾矩，方可謂之心明；而能達此境，則有賴「本體之悟」與「工夫涵養」不斷的操作之為。而謂「心不明白，對鏡捱排，謂之瞎練盲修」，則強調的是本體之悟，以本體帶動工夫。當心體不明，則是缺乏頭腦指導，工夫自不得力，此為「瞎練盲修」。究其全義，此亦心體須在現實中不斷磨鍊、檢定與修正，使其益發成熟與穩定，而成為身之主宰。相對來說，「境打不過，冒言心明，謂之掠虛捉影」，此即闡明本體工夫不到位，故遇境而奪志，隨波而逐流，此身心自非穩定狀態而為虛影。所以心明境驗，實為實踐指標之處，亦為自身衡定儒釋之辨的關鍵處。

這說明了對於「儒釋之辨」等爭議，海門之策略實欲導入一從性命之學等主體實證中才能加以闡明，而有別於傳統之論。就此而言，此實其優點處；相對來說，一進入主體修鍊的實踐狀態，必因各人修行上下而有所殊異，如人飲水，冷暖自知，亦難成為學術之共識所在。但此一實證的涵義，較之傳統單從學術主觀立場來判定，實更具意義與價值。

總的來說，海門關於雜禪與闢佛之問題，是迥異於傳統以「儒學本位性」、「異端」的角度來看待佛學，其乃採取懸置學術爭議的方式，並從客觀「道德踐履」、「身心性命之需求」等狀態之衡定，以及「主體修鍊的實證狀態」等判定來談「儒釋之辨」的問題。

⁵⁷ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十六，頁 477。

⁵⁸ 王龍溪〈留別甯川漫語〉曰：「從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩愈凝寂，始為徹悟。此正法眼藏也。」吳震編校整理：《王畿集》，卷十六，頁 466。

三、儒釋本體工夫論的會通

關於儒釋工夫論的會通，海門切入點主要兩者從「工夫之悟」作為會通處，並在會通處推向「執的消解」。藉此以明儒釋思想在心性工夫與修養之同。

（一）以悟為宗

關於儒釋會通，周海門首重「本體工夫」，此為思想系統最為核心之處。而其指向的是儒釋的工夫之悟。如〈南都會語〉曰：

公曰：「謂儒釋無異，以悟為宗，竊恐於孔門道脈，稍隔一指。」先生曰：「悟之一字，前云即知即明，知『知止』、『明善』為孔門道脈，則避卻悟字亦得。至于儒釋同異，從來辨論已多，不必重舉，今日所辨，在儒門中之異同，如所謂『由仁義行』與『行仁義』，同一仁義而真偽迥殊，不可不知學術之辨，為此而辨。」⁵⁹

海門認為儒門內部異化之辨，實遠比儒釋之異更為重要。而論儒釋同質，即在本體之悟，此層意義為禪門所掩，儒學實亦以悟為宗。〈南都會語〉又曰：

不然《大學》何以首提『知止』、《中庸》何以根歸『明善』，知也明也，即所謂『悟也』，非必禪門始有也。⁶⁰

海門在此舉《大學》「知止而后有定」⁶¹、《中庸》「誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。」⁶²等說來談儒學之悟。知止乃知於所當止，明善則在於誠身有道。海門實將「知」、「明」二字皆視為體悟之義，故詮此二義為本體的覺解，以證儒學之悟。當然，海門在以儒釋皆以悟為宗，實有所本。惠能禪學本即重迷悟之判，故其曰：「當知愚人智人，佛性本無差別，只緣迷悟不同，所以有愚有智。」⁶³、

⁵⁹ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷一，頁441。

⁶⁰ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷一，頁440。

⁶¹ 宋·朱熹撰：《四書章句集注》，頁3。

⁶² 宋·朱熹撰：《四書章句集注》，頁31。

⁶³ 丁福保註：〈般若品第二〉，《六祖壇經箋註》，頁22-23。

「善知識，凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫；後念悟即佛。前念著境即煩惱；後念離境即菩提。」⁶⁴此皆從主體之迷悟處等一念自覺，來談主體之生命境界升降。心學亦重體悟之工，王龍溪在歸結王門入悟之法，亦提出「解悟」、「證悟」、「徹悟」等工夫。⁶⁵此實明儒禪皆以悟作為本體工夫處。

當然，入悟作為本體之覺解，是儒釋達至聖佛境界之修行法門。然深究之，則可證同中之異。禪學之悟，旨在以般若智慧體悟諸法實相，並得到解脫之轉化歷程。佛教論現象是無常生滅的，皆因緣遇合而成，而與諸法實相有所別的，而主體之把握即是以無所別、無住的分別心等純粹經驗加以把握。而儒學所追求的，則是在「萬物一體」的道德情感的覺解中，經由自我道德修養與身心磨鍊，將此心與天地萬物「道德化」與「秩序化」。故實際來說，禪學「無執著」與心學的「無私欲」，即明確的彰顯了二者工夫的殊別處。⁶⁶此實說明了儒禪二者所悟之理，乃至入悟之法實亦有別。

故海門所舉之例，乃談本體之善的覺解，以及工夫的為善去惡，如此方能保持本體的超越性與至善義。但嚴格說來，是與禪宗入悟之理、悟法工夫上是有所別的。海門雖窺見儒釋之同，即皆以悟為宗；但無窺儒釋之異，其對儒釋工夫進路雖有同質性體認，但無深化本體與工夫之殊異所在，則易使儒釋疆域混淆不清！

（二）執的消解

儒釋會通第二個層面，乃從《六祖壇經》與《金剛經》與儒學經典教義作會通。據〈剡中會語〉載：

無射問：「本來無一物」又云：「不誠無物」者何？先生曰：「『本來無一物』即是誠」，曰：「如何不誠無物？」曰：「如耳無物然後聽，有物

⁶⁴ 丁福保註：〈般若品第二〉，《六祖壇經箋註》，頁 27。

⁶⁵ 王龍溪〈留別甯川漫語〉曰：「師門嘗有入悟三種教法：從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜坐而得者，謂之證悟，猶有待於境；從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩愈凝寂，始為徹悟。此正法眼藏也。」見吳震編校整理：《王畿集》，卷十六，頁 466。

⁶⁶ 趙旗在〈心學與禪學之辨〉一文分析曰：「在禪學和心學看來，所謂萬物皆空和萬物一體並不是主體刻意追求的境界，而是世界存在的基本原理，要達到對這種真理的認識，主要在於主體的態度的改變。在禪學是要作到無執著，在心學是要做到無私欲。」見趙旗著：《心學與禪學》（西安：陝西人民出版社，2001 年），頁 230。

則聽而不聞，不成耳矣；目無物然後明，有物則視而不見，不成目矣。推于酬酢萬事，若有一物，便顛倒錯亂事不成事，此之謂『不誠無物』」。

67

此段為海門針對《六祖壇經》與《中庸》兩書「本來無一物」與「不誠無物」之會通。觀「本來無一物」，為六祖惠能針對神秀（606-706）：「身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，勿使惹塵埃」佛偈而發。⁶⁸六祖當下體悟空性，故無一物可執，較之神秀尚以工夫復其本體，其境界尤高。而「不誠無物」，則語出《中庸章句》一書。其曰：「誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。」⁶⁹乃談本性的自我實現的「盡性」之義，故萬事萬物無不以誠為主。

具體論其會通，「本來無一物」，是惠能以遮詮方式表達覺悟真理之事；⁷⁰而「不誠無物」，實則論「誠則有物」等創造之歷程，兩者在實際語意上實有所別。然語意雖有疑義，但可證其說乃屬創造性的詮釋。海門曰「若有一物，便顛倒錯亂事不成事」則可證其乃從心體之意見、擬議處申義，其目的在論此心之無執無滯。海門這種詮釋當然符合儒禪之思維特質。如陽明《傳習錄》有載：

National Chung Hsing University

先生嘗語學者曰：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙。些子能得幾多；滿眼便昏天黑地了。」又曰：「這一念不但是私念。便好的念頭亦著不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。」⁷¹

陽明謂「心體上著不得一念留滯」，即在申義心體本無一物，心不可有所執滯，若執心一生，則會產生忿懣、好樂等情意的留滯，即破壞此心的本然狀態。⁷²但深

⁶⁷ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷五，頁499。

⁶⁸ 丁福保註：〈行由品第一〉，《六祖壇經箋註》，頁9。

⁶⁹ 宋·朱熹撰：《四書章句集注》，頁34。

⁷⁰ 吳汝鈞著：〈壇經中神秀偈與惠能偈之哲學的解釋〉，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁67。

⁷¹ 陳榮捷著：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁380。

⁷² 陳來著：《有無之境》（北京：人民出版社，1991年），頁210。當然此論述主要在談陽明〈四句教〉中「無善無惡心之體」之意。陳來謂陽明〈四句教〉「無善無惡心之體」：「它的意義不是否定倫理的善惡之分，它所討論的是一個與社會倫理不同面向(dimension)的問題，指心本來具有純粹的無執著性，指心的這種對任何東西都不執著的本然狀態是人實現理想世界的內在根據。」見陳來著：《有無之境》，頁212。

究來說，「不誠無物」，則是從道德本性之充足與實現歷程來加以論述的，這與禪宗以「無一物」等超越二元對立的覺悟之境來論，是有殊異的。當然心學亦談有無之境，心體在無執性中的確有取徑佛道之處，⁷³但其對「至善」等道德價值的把握，仍是無可否定的。觀陽明解「不誠無物」即曰：

身之主宰便是心。心之所發便是意。意之本體便是知。意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言『不誠無物』，《大學》『明明德』之功，只是箇誠意。誠意之功，只是箇格物。⁷⁴

陽明論物，乃指仁民愛物等倫理之事，是將其置於「心外無理」、「心外無物」之涵義加以把握的，而關鍵處即在「誠意」等意念誠化處，可證陽明雖同禪宗對心體的「無執性」之特質加以肯認。但究其意而言，「無執性」對陽明而言，只是修養的境界，非終極目標所在，其目的在確認此心之純粹性後的道德實踐，故其批判佛教自私自利，則顯其終極價值之殊異。⁷⁵依此可證，海門以「不誠無物」與「本來無一物」來會通儒禪，雖有見於儒禪「無執性」等處，卻無論兩者在工夫上與終極價值的不一，在論述上則有不足之處。

而除《六祖壇經》外，在禪宗甚為重要的《金剛經》，亦是儒禪會通的契入點。禪宗本以《楞伽經》印心，後來漸以《金剛經》取代《楞伽經》。⁷⁶而《金剛經》

⁷³ 如陳來就指出心學對佛教的吸收可分為「形式的」的和「實質的」兩種情況。在「本體」與「工夫」方面，心學主要是「形式地」吸取了佛教的思想。但在境界上，心學對佛教無著無我之境作了「實質」的吸收。陳來著：〈南宋的新學與佛教〉，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003年），頁219。

⁷⁴ 陳榮捷著：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁37。

⁷⁵ 《傳習錄》載：「先生曰：『儂家說到虛。聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無。聖人豈能無上加得一毫有？但儂家說虛，從養生上來。佛氏說無，從出離生死苦海上來。却於本體上加却這些子意思在。便不是他虛無的本色了。便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色。更不著些子意在。』」陳榮捷著：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁328。

⁷⁶ 關於《楞伽經》在禪宗初期之發展，相關討論可參洪修平著：〈略論楞伽師、楞伽禪與中國禪宗〉一文，洪修平著：《中國佛教與儒道思想》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁209-226。

乃佛教般若思想之經卷，亦為禪宗重要的思想來源。海門即從《金剛經》發端，藉以談儒禪之會通。在〈題朱事之尊人卷〉一文曰：

會稽朱事之外服儒行，內契禪宗，家庭父子兄弟夫婦間，率以是事相激揚，此人生之極樂也。事之尊人方服官政，而喜持《金剛經》，人或疑其異。夫以儒書求《金剛經》則非異說矣。金剛表體性不壞，至誠無息之旨也；我人、生、壽之，無、意、必、固我之絕也；夢幻泡影之喻浮雲富貴之宗也，受持者拳拳服膺而弗失也，種種福德筭數，譬喻不能及者無以尚之也。金剛之旨，儒宗自足，豈有異焉？⁷⁷

「外服儒行，內契禪宗」，實乃身融二教之學，自然引起質疑。海門對此則以《金剛經》為據，以儒學經典為例切入會通，此實可視為「儒釋調和論」的疏證。海門以「金剛表體性不壞」論「至誠無息之旨」。按「金剛」乃實相般若之形容，依經義來說體性不壞，乃談般若智慧力量如同金剛一般，不受現象情識左右，而能歷劫千生流轉六道；而論其用，則為其鋒利而斷一切愚妄迷惑。而「至誠無息」語出《中庸》一書，⁷⁹朱子乃謂天道「既無虛假，自無間斷」。⁸⁰海門以「金剛」會通「至誠」之說，實欲明本體「永恆性」與「真實性」之特質所在。

而其切入會通處，則以《金剛經》中所謂我相、人相、眾生相、壽者相等「非

⁷⁷ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷九，頁 594。

⁷⁸ 關於「金剛」其意，按譯經不同則有不同之解讀。據《金剛般若波羅蜜經註解》曰：「此經以喻法為名，實相為體，無住為宗，斷疑為用，大乘為教相。初釋喻法名者，金剛喻也，般若法也，金中精剛至堅至利能碎萬物，此經能斷眾生疑執，取以為喻。」見姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯、明·宗泐等註：《金剛般若波羅蜜經註解》，收於《大藏經》經疏部第一冊（臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956年），頁 228。鳩摩羅什(384-417)之譯本，實稟承中觀學說，故謂：「金剛是般若的形容詞，即以金剛的堅固不壞之體，比喻般若的永恆與真實；以金剛的尖銳鋒利之用，比喻般若對一切愚妄迷惑的摧破能力。」此外「而稟承了瑜伽行學說的玄奘(600-664)譯本，則將金剛理解成像金剛石一樣難以斷除的無盡煩惱，故將般若視為能切斷金剛石的銳利無比的得大智慧，譯成《能段金剛般若波羅密多經》。」見徐興無注譯、侯迺慧校釋：《新譯金剛經》（臺北：三民書局，2013年），頁 12。可見海門對金剛之論述乃依鳩摩羅什譯本《金剛般若波羅密多經》為喻。

⁷⁹ 《中庸章句》：「故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。」見宋·朱熹撰：《四書章句集注》，頁 34。

⁸⁰ 宋·朱熹撰：《四書章句集注》，頁 34。

相之心」與孔門「四無」為同。觀「非相之心」乃《金剛經》中佛菩薩之境。其曰：

世尊！我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人則為第一希有。何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相，即是非相；人相、眾生相、壽者相，即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。⁸¹

菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸法生心，應生無所住心。若心有住，則為非住。⁸²

依《金剛經》經義來說，佛菩薩境界之契，即謂能體悟現象、情識之有限與虛妄而不為所繫，故能依「無住之工」達至「無相之境」。⁸³相對世人執相，實受現象情識等拘而有所黏滯，而無法體認般若經典揭示的「諸法皆空」之義。而毋意、必、固、我，⁸⁴乃謂此心無私意、無期必、無固執與自我之心。⁸⁵海門以《金剛經》

National Chung Hsing University

⁸¹ 姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯、明·宗泐等註：《金剛般若波羅蜜經註解》，頁 232。

⁸² 姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯、明·宗泐等註：《金剛般若波羅蜜經註解》，頁 233。

⁸³ 杜保瑞著《〈金剛經〉的無相境界》一文指出：「『無相境界』即是主體在進行了化除心識執著之後的最智慧的自由任運的心識狀態，所謂自由即是不受現象、事件、感受的侵擾，所謂侵擾即是主體自己對著現象、事件、感受進行認取的立場，此一認取立場一出，主體即伴隨著現象、事件、感受而束縛了自己，使主體自己即恆久地處在虛妄的現象世界中流轉，這一切的歷程皆因主體的認取心力而構成，撤銷此一虛妄歷程之後即應無任何認取心識，『無任何認取心識』即是一『無相境界』的心理狀態，『無相境界』即是主體成佛境時的真正展現狀態，此一展現狀態並非就著宇宙論知識意義說著存在的情況，如涅槃觀念或法界觀念之所應說明者，此一狀態展現是就著主體作為一正在活動中的存有者的真實活動心態而說之展現者，所以是一個本體論觀念意義的境界狀態之展現，此一展現即是展現出主體之不對一切現象、事件、感受進行認取心的心態。」見杜保瑞著：《〈金剛經〉的無相境界》，《第六次儒佛會通學術研討會論文集（下）》，華梵大學哲學系，（2002年7月），頁 274。

⁸⁴ 《論語集注》曰：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」見宋·朱熹撰，《四書章句集注》，卷五，頁 109。此義朱注解為：「意，私意也。必，期必也。固，執滯也。我，私己也。四者相為終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。」見宋·朱熹撰，《四書章句集注》，卷五，〈子罕第九〉，頁 109-110。

⁸⁵ 朱子之釋，當然後人是有疑義的，如程樹德《論語集釋》之「發明」指出：「按：此章之意，即『不億不信』、『億則屢中』之意。乃測度之意。朱子釋為私意，以伸其天理流行之說，已屬不合。陸王派直將意字解為意念之意，以無意為不起念，更為強經就

會通《論語》之說，旨在於強調心體因執而成滯，故上述會通點乃歸結在「執的消解」與「無之工夫」上。

而上述詮釋，亦證之其以「夢幻泡影」喻「浮雲富貴」上。按「夢幻泡影之喻」實為《金剛經》一經之總結要旨處。⁸⁶其論一切有為相，乃暫存而非實，故曰「凡所有相皆是虛妄」。而佛菩薩之境即在「不取於相，如如不動」，終而達至「無相之境」。而「浮雲富貴之喻」，則為孔子處世之擇。⁸⁷後人則就「安貧樂道」、「孔顏之樂」等意義加以闡述。⁸⁸海門會通處則著墨於「現象世界的虛妄」以及「執的消解」的詮釋中。

海門上述的詮釋進路，明顯的採取佛教經典教義，作為儒家經典的會通，其旨在闡明經驗世界的虛妄與執的消解。但深究而論，則可見其論述產生之問題。首先，就《金剛經》申義破執之處，乃言「如來說世界，非世界，是名世界。」是以「三句論法」否定再否定的句式，來凸顯其般若觀中超越與反思的一面。這說明了任何語言文字皆屬載道之具，而非真理本身。此皆與《論語》「毋意、必、固、我」中，針對主體意識之否定，在層次內涵上是有不同的。

其次，佛教論法，乃指一切物質與精神等處，並略分「有為法」與「無為法」兩種。無為法乃相對於有為法而言的。有為法乃依因緣遇合而成，則為暫存而有生滅；無為法乃因無造作，不依因緣遇合而成，故無生滅，乃屬永恆不變的絕對存在。故《金剛經》曰：「如來所說法，皆不可取、不可說。非法、非非法。所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。」⁸⁹故佛菩薩之境者，皆能「不住於相」、「於法無所住」，超越一切有為法而無所執。而孔子「四無」對於佛教而論，則屬有為法中的「心法」處，其說實與佛教論法不同，其心法實亦佛教欲破之處。

最後，孔子論「浮雲富貴」關鍵處在「合義與否」。其說非著墨於超功利之境，

我。」見清·程樹德撰：《論語集釋二》（北京：中華書局，《新編諸子集成》，1997年），卷十七，頁575-576。

⁸⁶ 《金剛般若波羅蜜經註解》曰：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」見姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯、明·宗泐等註：《金剛般若波羅蜜經註解》，頁238。

⁸⁷ 《論語集注》曰：「子曰：『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。』」宋·朱熹撰：《四書章句集注》，卷四，〈述而第七〉，頁97。

⁸⁸ 如朱子云：「聖人之心，渾然天理，雖處困極，而樂亦無不在焉。其視不義之富貴，如浮雲之無有，漠然無所動於其中也。」見宋·朱熹撰：《四書章句集注》，卷四，〈述而第七〉，頁97。

⁸⁹ 姚秦·鳩摩羅什譯、明·宗泐等註：《金剛般若波羅蜜經註解》，頁230。

形成過高之論而不近人情；亦非如佛教一般，因體認經驗世界的無常性，而以無住之心加以消解的，其所關切的，是以「合義」等道德自覺，作為主體對世界之運作法則。孔子並不排斥富貴之求，⁹⁰亦非以「浮雲為富貴之宗」。海門之解讀，實屬一創造性的詮釋。

總的來說，海門在詮釋儒佛會通上，有見於兩者在於「執的消解」，但無視儒釋在教理上之別，實易形成疑義。其因在於佛教般若之空與儒學對世界之肯認，畢竟有所不同的，故在申義上則會產生會通之困難。而其認為《金剛經》之意儒宗自足，亦不過是儒學本位態度的反映。但無可否認的是，其融攝佛教經典於儒學思維之中，實對禪宗其學意義之肯認與地位的提高。

四、出世與入世的調融

出世與入世的調融，主要在融通以傳統入世為主的儒學，以及以佛教為出世之說，論其關鍵點自然落在忠孝概念所延展而出的「孝道人倫」與「君臣之義」。其論述首將儒禪孔聖（前 551-前 479）與六祖惠能同質化加以調和，後續則從出家與為官修行問題處，重新加以界定與闡明，使其能與現實入世交融而無所礙。

National Chung Hsing University

（一）聖佛形象之交融

海門在思想上將儒禪會通，更進一步亦將儒學孔聖與禪宗六祖惠能加以交融互證與調和。此乃從教義、教理等同質性的對比論述外，亦延展至儒學教化與佛教弘法相似，最終則將聖佛精神形像與人格特質加以比附而論，就其觀察而言，儒教聖人與佛教菩薩的形象是一致的。⁹¹當然這是晚明時期儒釋調和下常出現的一種論述。此處可從海門〈重脩曹溪志序〉一文中的觀察來看。其曰：

余移官嶺表，因得至韶水上曹溪，瞻禮六祖真身，方度嶺初地，見一華表

⁹⁰ 《論語集注》曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」宋·朱熹撰：《四書章句集注》，卷四，〈述而第七〉，頁 96。

⁹¹ 相關討論可參呂妙芬著：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉一文，《近代史研究所集刊》，No.32，（1999 年 12 月），頁 165-207。此文主要從晚明理學教化可以與佛教弘法相提並論，故儒家之聖人因此帶有近似佛教菩薩的形象。

卓立題曰：「禪林洙泗」。因竊嘆禪本曹溪，儒宗泗水，彼此相況，庶幾近之。蓋嘗縱論宇內名區所在，賢聖托跡，在峨嵋則有普賢，在五臺則有文殊，在補陀則有觀音，非不各稱靈奇，然而智者，於此見斯了然，苟非其人，不生奇特之想，即起渺茫之疑者不少矣。後在少林則有初祖，在黃梅則有忍師，自是東土真宗。然而一兩初滋，真言未普，單辭密語，鏡壁懸壚，中根俗士，輾泊不易矣。惟至大鑒肇生曹溪說法，而後上下俱接，顯密齊彰，數卷《壇經》依希《論語》，隨緣率履，不越尋常。夫人試觀新州百姓，而知佛祖即是凡夫也；觀安置母宜，而知出家即是在族也；觀隱身避難，而知神通即是見用也；觀平直頌偈，而知法語即是恒言也；觀問難請益，而知機鋒即是唯諾也；觀香泉寶嶺而知西天即是東土也；上智上根一毫不得馳騁，愚夫愚婦隨人可以與能，闢佛者足自相忘無言，崇佛者庶幾不入歧路，下學上達與孔同旨，承前啟後與孔同功，以曹溪擬洙泗，豈不庶幾近之哉！⁹²

國立中興大學



海門以曹溪擬洙泗，與晚明儒者楊起元（1547-1599年）有著類似的觀察與見解。⁹³周海門和楊起元與憨山交好，憨山在萬曆二十三年（1595年），因涉朝廷政爭，以私修廟宇罪入獄，流放至廣東雷州。憨山在流放曹溪期間，也藉此復興與改革禪林。⁹⁴憨山於是乃重脩〈曹溪志〉與重刻《法寶壇經》。此二書付梓後，則分別敦請周海門撰〈曹溪志·序〉、⁹⁵楊起元撰〈重刻法寶壇經·序〉。⁹⁶此兩人當然是名重一時的學術領袖，故藉其聲望與拉攏其人對其禪宗之傳播是有積極作用的。而周海門和楊起元兩人亦甚為重視與推崇惠能禪學，這種思想的發展可謂是新的

⁹² 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷七，頁 551。

⁹³ 如明儒楊起元即曰：「六祖初到黃梅，道佛性無南北，五祖訝其根性太利，著槽廠去逐一意舂米，供給僧眾，至於腰石石，為之凹，卒至書偈得法而去，則六祖天資忠厚信實可見矣。孔子曰：『十室之邑，必有忠信如丘者焉。』可見孔子亦只一箇忠信人。」明·楊起元撰：《太史楊復所先生證學編》，收於《四庫全書存目叢書》子部雜家類 90 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，北京圖書館藏明萬曆四十五年余永寧刻本，1995 年），卷 3，頁 344。此處主要以「忠信」等特質作為儒禪形象之會通。

⁹⁴ 關於憨山德清對於曹溪祖庭的改革過程，可參江燦騰著，《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年），第二篇〈改革者德清中興明末曹溪祖庭的經驗透視〉，頁 69-190。

⁹⁵ 關於〈曹溪志·序〉一文，見明·周汝登撰，《東越證學錄》，卷七，頁 551。

⁹⁶ 明·楊起元撰：《太史楊復所先生證學編》，卷 3，頁 358-359。

詮釋。就佛教言，其宗教教義實以佛之言說、行止作為學習與理論之依據，並以佛之人格作為典範，其目的則在以成佛作為終極目標。這種以佛為本之特質，實具有一彼岸性與超現實性，故具有出世性之色彩。⁹⁷而自禪宗惠能興起後，則是將此彼岸性與超現實性一轉為具有世俗性、入世性的發展。⁹⁸這是一種從「佛本」到「人本」的人文主義的新的建構。余英時先生即認為禪宗走的是內在超越之路，它的「超越真實」即是內在於人的「佛性」或本心，而將人的覺悟從佛寺與經典束縛中解放了出來，這對於佛教史而言誠為一場革命運動。⁹⁹

海門在此以曹溪擬洙泗，即是從這層「人本」的涵義中，凸顯了人之主體性與平等性的概念作為切入，將其與儒學的入世性作為交融之面向。而其比附處，亦非僅從教義與教理面申義，實亦擴及至〈行由品〉等事蹟、經歷、教化等過程予以論述而有其特殊處。海門首從「入世之教」詮釋《壇經》與《論語》之精神。其曰：「數卷《壇經》依希《論語》，隨緣率履，不越尋常。」、「觀平直頌偈，而知法語即是恒言也」。按其言《壇經》與《論語》兩本經典特質與經教方式，都呈現於生活中隨機點撥的常道法則。儒學本即人世之教，而惠能更提出：「佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。」¹⁰⁰儒禪對日常世界的存在意義在界定上或有輕重，但都不約而同將此日用常行處，作為主體身心修練進而「自身轉化」或「尋求解脫」的實踐場域。¹⁰¹概括來說，這兩本經典，具一種對世俗生活指導的同質性作用在。當然這也意謂海門將儒禪施教弘法內容同質化，藉以證其道非離棄人倫世俗，再次強化了禪宗具有入世之教的特質所在。

⁹⁷ 李霞著：〈從「六祖革命」到「人間佛教」：中國佛教人文的建立〉，收於李霞著：《圓融之思——儒道佛及其關係研究》（合肥：安徽大學出版社，2005年），頁293。

⁹⁸ 李霞著：〈從「六祖革命」到「人間佛教」：中國佛教人文的建立〉，頁294。

⁹⁹ 余英時著：〈中國宗教的入世轉向〉，收於余英時著：《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版社，2004年），頁20。

¹⁰⁰ 丁福保註：〈般若品第二〉，《六祖壇經箋註》，頁36。

¹⁰¹ 針對儒家道德實踐之場域與其內涵的分析，彭國翔言：「儒家的修身(self-cultivation)傳統不只是一種單純精神性的修養，而是一種身心交關的(psychosomatic)功夫實踐。這種身心修練在積極的意義上充分肯定身體的向度；其次，儒家的修練不是一種『隔離』世事的智慧和實踐，不但以平淡瑣碎的日常生活為障礙，反而注重將日常生活中的每時每刻都視為身心修練的契機。這種身心修練在終極的意義上肯定日常世界的真實性與價值，身心修練的終極境界和目標並不在平常的人倫日用之外，而恰恰就在其中。」見彭國翔著：〈儒家的身心修練及其治療意義——以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁3。

而論入世之學，基礎關鍵當然在於孝道人倫部分。《壇經》中惠能即申義孝道與恩養父母之重要性。¹⁰²此種論述實與原始佛教強調出家修行，方能斬斷現時對人生之種種束縛不同，¹⁰³而是接樺佛教進入中國後折衝與調整，將孝道視為佛教倫理之必要內涵，並以供養父母視為孝行實踐。¹⁰⁴當然這也與惠能對佛教修行之改革相關。而此處海門則以「出家之安置母宜」，¹⁰⁵這是其針對傳統佛教出家為違背人倫孝道之處，降低其爭議點，並藉由〈行由品〉等事蹟，將惠能出家一事調解出與儒學孝道之接樺。

而後續談「夫人試觀新州百姓，知佛祖即是凡夫也」。就《壇經》言，則旨在談對佛性之證悟，¹⁰⁶而其內涵實凸顯對人主體性之價值與平等性思想的揭示，此為中國哲學的關鍵處，可謂成佛成聖之性的一致性。惠能對此即曰：「不悟即佛是眾生，一念悟時，眾生是佛。」¹⁰⁷所謂「平等」，實謂人皆可成聖成佛，成聖成佛條件人皆平等無別，只因迷悟而有所別。故言「以佛祖為凡夫」，實謂人皆有成聖



¹⁰² 關於《六祖壇經箋註》中有關孝道之述見於〈無相頌〉。其載：「……師言：『吾與大眾說〈無相頌〉，但依此修，常與吾同處無別。若不作此修，剃髮出家，於道何益？』頌曰：『心平何勞持戒？行直何用修禪？恩則親養父母，義則上下相憐。』」見丁福保註：〈疑問品第一〉，《六祖壇經箋註》，頁42。

¹⁰³ 宋·道誠集：《釋氏要覽》曰：「《瑜伽論》云：『在家，煩撓若居塵宇；出家，閑曠猶處虛空。是故應捨一切於善說。』……《毘婆沙論》云：『家者是煩惱因緣，夫出家者，為滅垢累故，宜遠離也。』」收於《大藏經》事彙部第九冊（臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956年），卷上，頁264。

¹⁰⁴ 相關討論參考古正美著：〈大乘佛教孝觀的發展背景〉以及冉雲華著：〈中國佛教對孝道的受容及後果〉等文。收於傅偉勳主編：《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（臺北：東大出版社，2009年）一書。

¹⁰⁵ 關於安置母宜處，據《六祖壇經箋註》載：「……其寺是五祖忍大師，在彼主化，門人一千有餘。我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。惠能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客取銀十兩，與惠能，令充老母衣糧，教便往黃梅參禮五祖。惠能安置母畢，即便辭違。不經三十餘日，便至黃梅，禮拜五祖。」見丁福保註：〈行由品第一〉，《六祖壇經箋註》，頁4。

¹⁰⁶ 關於五祖弘忍(601-674)與惠能對佛性之證，據《六祖壇經箋註》載：「五祖即問：『汝何方人。欲求何物？』惠能對曰：『弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物。』祖言：『汝是嶺南人，又是獼獠，若為堪作佛？』惠能曰：『人雖有南北，佛性本無南北；獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？』五祖更欲與語，且見徒眾總在左右，乃令隨眾作務。」見丁福保註：〈行由品第一〉，《六祖壇經箋註》，頁4-5。此外惠能亦曰：「菩提般若之智。世人本自有之。只緣心迷。不能自悟。須假大善知識。示導見性。當知愚人智人，佛性本無差別。只緣迷悟不同，所以有愚有智。」丁福保註：〈般若品第二〉，《六祖壇經箋註》，頁22-23。

¹⁰⁷ 丁福保註：〈般若品第二〉，《六祖壇經箋註》，頁31。

成佛之潛能；而以一凡夫而終成佛祖，則說明此潛能之自我超越與轉化而肉身成道，此則闡明主體性哲學之特質。這些特質皆證明了儒禪之學基本特質中的同質性，也說明了佛教中國化的轉變，這是海門在體悟佛法禪理後與儒學內涵的交融的論述！

故依其入世之道、不悖孝道人倫、聖凡一致等論點來說，海門認為禪學「下學上達與孔同旨，承前啟後與孔同功，以曹溪擬洙泗，豈不庶幾近之哉。」實將惠能對禪學之轉化，以及其事蹟言行等同於孔聖之功，可證其對禪學之推崇，並將儒禪在聖佛形象與教化意義上加以交融。

（二）出家修行問題之探討

如上所述，儒學對佛教爭議之批判，從現實面處而言，主要的引爆點仍在孝道人倫中的出家問題。儒學是一具現實關懷的入世思想，而此層關懷指向的是對存有的本源與生命的根源的追溯與尊敬，故對天地、父母之孝實為儒學的道德實踐之基礎，此在張載（1020-1077）之《西銘》中即可見證的。故「孝道人倫」在傳統儒釋交涉論辨中，即形成對佛教之攻擊點。海門針對此問題亦有深究。據〈新安會語〉載：

National Chung Hsing University

有友問儒生，有深信佛法出家者如何？先生曰：「此等毋論儒道不許，即佛法未之許也。佛原說治生產業不相違背，宰官身、居士身、比丘身、各各隨緣，不相混濫，此如來之教也，《壇經》言若欲修行，在家亦得，故其偈云：『恩則孝養父母，義則上下相憐，心平何勞持戒，行真何用脩禪。』此祖師之教也；大慧言：『學道就從塵勞中打出，不須毀形易姓，棄妻子、滅宗祀，作名教中罪人，佛不教人如此，此大善知識之教也，然則必欲出家，豈真知佛教者哉』。凡一切做作，棄此就彼，俱是取捨心、奇特心，此心調伏消化不去，更說甚皈依佛法，凡此皆是初入門時導師所誤，故師承不可不審慎之哉。¹⁰⁸

又〈越中會語〉載：

¹⁰⁸ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷二，頁 449。

有持齋念佛不合於家人父兄之心者，先生曰：「學術不外尋常，舍了家庭，更無所謂學者，故吾儒以堯舜之道盡孝弟，六祖謂：『心平何勞持戒，行直不用脩禪』，可見所重有在，豈徒吃一口齋，便足為究竟法耶。因吃齋素使父兄家人盡成乖戾，是何佛法？此雖謂之尊佛法，實是背佛門也，可深思之。古德云：『萬法無過方寸，此心不明，終靠佛力不得已。』而又曰：『萬法總是調心，如釋門中教人布施所以破慳心，禮拜所以破慢心，持齋所以破殺心，種種方便，總不出調理自心，豈外有功德可希冀耶？』」

109

此二則資料，涉及了儒佛與「真」、「俗」關係之論述。具體來說，即是對佛教出家的疑難與探討，而此論最終亦點出儒釋交融處。因為對於儒家而言，追求生死超越必須出家，這個追求是自私自利的。「這說明他必須透過聲明放棄作為眾人之中的種種責任，來自我中心式的宣告他的獨立自主。」¹¹⁰而晚明居士佛教的興起，對於出家為僧即產生相關的質疑，這當然是佛教入世化傾向的轉變，而此更可從禪宗惠能與大慧禪師（1089-1163）之語找到理論之根據。這種解釋的觀點與意圖，除了思想性的覺解外，也是為了對儒佛之學在日常生活實踐的必要性。海門明確對於學佛而「出家」持否定態度，其判定點乃從「學佛目的」、「修行工夫」加以論證，藉以申義佛法非出世之法，更無悖於孝道人倫，此實欲解決學佛必須出家的爭議點。

而其論「學佛目的」與「修行工夫」，乃在調伏此心使其臻至無執無滯之境，故因出家修行而使孝道人倫有虧，實非佛法之意，亦非皈依之旨。觀海門之策略，是將儒釋修行工夫同質化，實皆定調儒釋皆以日用常行作為「修行與實踐」之場域，故出家修行實非佛法覺悟的前提要件。對禪宗而言，修行解脫實為對現實人生問題加以正視、對治與超越的。因為「人不得解脫之原因在於不能洞見人生之究竟，而為生老病死、情感欲望所纏繞，主體只有透過對現實人生進行切身的體驗與感受，才能洞見人生的究竟。故悟道成佛、解脫自由實不需要任何特殊環境、

¹⁰⁹ 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷四，頁487。

¹¹⁰ 錢新祖著、宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺大出版中心，2014年），頁110。

特殊條件、特殊方式的」，¹¹¹此正惠能所謂「不離世間覺」之真諦所在。

可證在傳統佛教出家修行與孝道人倫產生的衝突議題上，海門將修行定調乃為「返之於心」的觀察與調整，主體境界之轉化來自於「自力自度」，而非藉由外在對象與環境條件要素等「他力他度」之信仰，故出家實非必然要素，而若涉及孝道則更屬爭議。這樣之論點實將儒釋修行同質化，而證真俗不相礙，具有「即事即道」不離日用常行的特質。

（三）為官與修行之問題

海門依禪宗之說，解決了身融二教帶來的「孝道人倫」之爭議！而更進一步，則須解決「君臣之義」之問題，此即涉及「為官」、「修行」之問題。據〈越中會語〉載：

有念佛大類比丘行者。先生與之曰：「經云：『應以居士宰官身得度者，即現身而為說法。此非我外有箇佛來說法，只是自身自度、自法自說。吾輩既是宰官居士身，隨還他一箇宰官居士，即此便是說法，更不得別生取舍。夫學問無他，素位而已，生如是、死如是、貧賤如是、富貴如是，隨緣自在便了。若必是舍居士宰官而為比丘，舍現今而希來生，盡屬妄見。』」

112

此處所謂「應以居士宰官得度者，即現身而為說法。」出自姚秦三藏法師鳩摩羅什（334-413）譯《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》一文。¹¹³此經文談佛、菩薩因其因緣之殊，乃以不同法身說法。就經義而言，其涵意仍在強化佛、菩薩對此身得度的意義，故仍如傳統佛教一樣談對外信仰的皈依。而海門其說，雖亦談儒釋調和處，但其主要仍從主體性特質來申義。按海門所言「此非我外有箇佛

¹¹¹ 李霞著：〈從「六祖革命」到「人間佛教」：中國佛教人文的建立〉，頁 296。

¹¹² 明·周汝登撰：《東越證學錄》，卷四，頁 485。

¹¹³ 姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》「無盡意菩薩白佛言。世尊。觀世音菩薩。云何遊此娑婆世界，云何而為眾生說法，方便之力，其事云何。佛告無盡意菩薩，善男子，若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩，即現佛身而為說法。……應以居士身得度者，即現居士身而為說法；應以宰官身得度者，即現宰官身而為說法；……。」收於《大藏經》法華部第九冊（臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956年9月），卷第七，〈觀世音菩薩普門品〉，頁 57。

來說法，只是自身自度、自法自說」。實不同經義而有新詮，成佛之力來自主體，強調自身自度，實以主體作為自我轉化的憑藉。這當然與強化佛、菩薩對此身得度與外在信仰的皈依不同。

而如何以主體作為自我轉化的憑藉？海門於此彰顯的是「隨緣自在」的心靈之境。其曰：「夫學問無他，素位而已」，此即接榘《中庸》之說，¹¹⁴強調無入而不自得，而將此心安於當下之境。可證海門詮釋之趣向在於「隨境鍊心」之思考，亦即在各種處境中鍛鍊此心，使此心安於當下而無執無滯，而呈現一隨緣自在的心靈境界。

可證海門在論及修佛行徑如同比丘者，實引佛經作為觸媒，並以主體無執心靈之境作為歸依，這意謂著為官當政實不礙於修行，名教亦無礙佛法之追求，此乃針對身居公門而欲修行的兩難困境之調和。相對來說，修行亦無妨為官當政，此意謂儒學的「君臣之義」等社會實踐不因修行而有所悖離。按海門來說，對真理之追求，當在對此心無執無滯之把握，而執著於以何種形相和身份則皆屬妄念！故其批判曰：「若必是舍居士宰官而為比丘，舍現今而希來生，盡屬妄見」。當然這也是將傳統佛法的出世之論轉化成與入世的一種轉變。

總的來說，「出世與入世的調融」則從實際面論述儒釋調和等問題！將傳統佛教出世之說一轉為入世的轉化。其理論內涵多從惠能與禪師之說擷取而來，實可見禪宗之說的影響。在論述上先將聖佛精神形像同質化，將六祖惠能與孔聖加以比附，進一步則拓展至現實面，將傳統對佛教出世層面之批判，如孝道人倫、君臣之義等課題，皆予以調和轉化出佛教為自度自力之學，而實非出世之學。

五、結論

周海門的儒釋之見，實以儒學的思想為底蘊，進而吸收了佛教禪宗的思維加以匯整而來。本文對「儒釋之見」的論述，主要集中在對於「《佛法正輪》中的儒釋思想」、「儒釋工夫論的會通」、「出世與入世的調融」等三個層面來加以申義。

在「《佛法正輪》中的儒釋思想」中，海門切入了「儒禪概念之區分」以及「雜

¹¹⁴ 《中庸章句》曰：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難；君子無入而不自得焉。」宋·朱熹撰：《四書章句集注》，頁 24。

禪」、「闢佛」，就理論思想層面言，其深化了儒禪問題的討論，從而建立了關於儒釋問題的新論述點，即超越分合思維，並從「身心性命需求」與「實證體驗」的視角，對儒禪問題之爭議找到了一轉化點。而能證成上述之論，主因在於他認為儒禪實具有同質內涵，儒禪在心性思想、生死智慧、以及入世特質上是一致的，儒禪乃屬「教異而道同」的型態，然因儒禪兩者的偏見遂導致種種爭議之處，這是他企圖將儒禪思想內涵同質化的定位後，以作為解決儒釋問題爭訟的策略方法。這樣的反思與解決之策略是具有深刻意義，其將儒釋同質化為人類普遍性精神性的需求，如此一來，實將儒釋並存與調和提供了一個立足點，擴大了佛教存在的合理性。而更進一步其將闢佛問題內化於本體工夫的修證層面加以檢驗，無疑將學術問題導向於實證修行之觀照，此舉雖優弊互見，但較之以往從護教本位立場而言，實更具意義。

而為對儒釋問題的釐清與定位後，而「儒釋本體工夫論的會通」則為此定位後進行的思想理論的會通。海門在此主要從《六祖壇經》、《金剛經》等重要的禪宗作品與儒學經典加以會通，其內容主要從本體工夫等教理部分，並談儒禪之悟、執的消解詮釋作為理論會通點。從中實可窺出海門對於儒釋問題之趣向所在，實皆導向於一主體性的思維哲學型態，以心性體悟作為其要，並吸收佛教無執無滯之境，且強調反之於身等自性自度的工夫實踐，以作為其啟動儒釋學術交流與對話之契機。

「《佛法正輪》中的儒釋思想」與、「儒釋本體工夫論的會通」等概念釐清與理論會通後，「出世與入世的調融」實接榫禪宗之論，將佛法從「出世」之特質一轉為「入世」之法，乃將宗教修行從「外在信仰的皈依」，調整轉化為「主體性的哲學」的實踐之道，並一併解決學佛所帶來的孝道人倫之爭議！此意謂以世間作為修行之場域，故著眼於出家之舉，則皆屬心有所礙而著相。於是出家問題、為官與修行之問題皆在此論述中有其新解。在其論述中，實將儒釋修行同質化並導向一本心的調伏的工夫實踐歷程。據此而論，此心無執無滯、不取不捨實為其終極目標所在，故出家與否、為官與否則屬著相，應隨緣自在而無執其中。據此，超越了世俗之常規與定見，而以更高自由方式來處世，進而解決了儒學對佛教的批判，乃至身融二教之學的兩難困境，對自我調和儒釋之存在找到了一個切入點！

綜上來看，海門實窺見儒釋思想宗旨同質性之處。然深刻來說，儒釋在思想理論上雖有同質處，但實際上內涵差異性亦是相當大的。以《金剛經》為例，其

所展現之意義，本質上是在「諸法皆空」的「般若空觀」之本體論上加以開展的，故闡實相般若，以作為破除名相的利器，即是要修行者觀照一切法都是無常的，乃無自性的，故要於相而離相，而以無住之心對映一切法，此皆與儒學對於世界的關懷上是有所不同的。除此，海門以儒釋皆從主體性的思維作為工夫進路，雖見其同質，實際上也缺乏了對本體工夫異質性的分析與對比。這說明了，儒釋在世界觀與心性工夫體悟上，亦有其差別，若只見其同無論其異，則易形成儒釋相混的缺陷。其論述多從概念與主觀的立場加以比附，無法顯明心學與禪學之別，故自然無法達至真正會通之目的。此即謂三教實有其不同的教義、教理與教法，任何進入會通理論處，不能只見其同而忽略其異，更須掌握理論在其思想系統中所具備的「獨立性」與「整體性」的意義，才能在會通上找到真正的接榫點。而其會通處顯明多著墨於「工夫進路同質性的觀察」，而缺乏了「本體內涵異質性的分析」，以及「整體對比性的觀照」。故在會通上則有不夠嚴謹等問題，此即海門理論的侷限所在。這也說明儒家在本體論上論有，談萬物一體與生生不息之義，與佛教「緣起性空」為基本觀念的特質，兩者恆存在著基本的鴻溝，故儘管從心體之悟、無執無滯等執的消解，乃至縮短此岸與彼岸的距離、出世與入世的調融，使儒釋有所交流對話，都無法消解此層底線，這也是觀察海門「儒釋之見」所必須掌握的基本判別！

整體來說，海門的「儒釋之見」，對於儒禪二教在歷史發展中，以更具有包容性、務實性與批判性的一面，面對兩教進行理論之會通與整合，並對兩者之病加以檢討與廓清，實對儒釋之學開啟對話與交流，實有其意義價值。這說明他是迥異於傳統以「儒學本位性」、「異端」的角度來看待佛禪之學。

而其以惠能作為與儒學孔聖之比附，並廣泛的引用了禪宗的思維與見解與儒學會通，並整理了儒禪編集論述——《佛法正輪》一書，這說明其對禪學的接受與重視。從學術意義上，他具備了學術面教理的會通與辯證，文獻的整合與論述，對於禪學在儒學的接受發展上，實有其重要之意義。故其不僅為晚明以來儒禪合流推動者，更是陽明後學中吸納佛禪之學的重要指標。

徵引文獻

一、古籍

姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯、明·宗泐等註：《金剛般若波羅蜜經註解》，收於《大藏經》經疏部第一冊，臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956年。

姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收於《大藏經》法華部第九冊，臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956年。

梁·釋僧佑撰：《弘明集》，收於《四部叢刊初編》，臺北：商務印書館，上海商務印書館縮印明刊本，1975年。

宋·道誠集：《釋氏要覽》，收於《大藏經》事彙部第九冊，臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956年。

宋·程顥、程頤撰：《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。

宋·蘇軾撰：《東坡後集》，《蘇東坡全集》，臺北：河洛圖書出版社，夏學叢書，1975年。

宋·朱熹撰：《四書章句集注》，北京：中華書局，《新編諸子集成》，2003年。

明·朱元璋撰、胡士萼點校：《明太祖集》，合肥：黃山書社，1991年。

明·羅欽順撰：《羅整庵先生存稿》，臺北：廣學社印書館，1975年。

明·楊起元撰：《太史楊復所先生證學編》，收於《四庫全書存目叢書》子部雜家類 90 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，北京圖書館藏明萬曆四十五年余永寧刻本，1995年。

明·周汝登撰：《聖學宗傳》，收於《四庫全書存目叢書》雜史類第 99 冊，臺北：莊嚴文化事業有限公司，1996年。

明·周汝登撰：《周海門先生文錄》，收於《四庫全書存目叢書》別集類第 165 冊，臺北：莊嚴文化事業有限公司，北京圖書館藏明萬曆張元愷等刻本，1997年。

明·周汝登撰：《東越證學錄》，收於《四庫全書存目叢書》別集類第 165 冊，臺北：莊嚴文化事業有限公司，清華大學圖書館藏明萬曆刻本，1997年。

明·周汝登撰：《佛法正輪》，收於《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》，北京：商務印書館、桂林：廣西師範大學出版社，明萬曆方如騏刻本，

2003 年。

清·黃宗羲撰：《明儒學案》，臺北：里仁書局，1987 年。

清·黃宗羲著、沈善洪主編、吳光執行主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005 年。

清·程樹德撰：《論語集釋二》，北京：中華書局，《新編諸子集成》，1997 年。

二、現代

丁福保註：《六祖壇經箋註》，臺北：大乘講堂，1991 年。

古正美著：〈大乘佛教孝觀的發展背景〉，收於傅偉勳主編：《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，臺北：東大出版社，2009 年。

冉雲華著：〈中國佛教對孝道的受容及後果〉，收於傅偉勳主編：《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，臺北：東大出版社，2009 年。

江燦騰著，《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006 年。

呂妙芬著：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《近代史研究所集刊》，No.32，(1999 年 12 月)，頁 165-207。

杜保瑞著：〈《金剛經》的無相境界〉，《第六次儒佛會通學術研討會論文集(下)》，華梵大學哲學系，(2002 年 7 月)。

吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。

吳有能著：《對比的視野——當代港臺哲學論衡》，臺北：駱駝出版社，2001 年。

吳汝鈞著：《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，臺北：學生書局，1993 年。

李霞著：《圓融之思——儒道佛及其關係研究》，合肥：安徽大學出版社，2005 年。

余英時著：《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北：聯經出版社，2004 年。

林國平著：《林兆恩與三一教》，福州：福建人民出版社，1992 年。

林義正著：〈儒佛會通方法研議〉，〈佛學研究中心學報〉，第七期，(2002 年 7 月)，頁 185-211。

〔日〕荒木見悟著：《明代思想研究》，東京：創文社，1972 年。

洪修平著：《中國佛教與儒道思想》，北京：宗教文化出版社，2004 年。

〔日〕酒井忠夫著、劉岳兵等譯：《中國善書研究(增補版)》，南京：江蘇人民出版社，2010 年。

- 陳榮捷著：《王陽明與禪》，臺北：學生書局，1984年。
- 陳榮捷著：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1992年。
- 陳昇輝著：《〈聖學宗傳〉、〈理學宗傳〉對明代理學之論述與回應》，2012年，淡江大學中國文學系博士論文。
- 陳來著：《有無之境》，北京：人民出版社，1991年。
- 陳來著：《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2003年。
- 陳援庵著：《明季滇黔佛教考》，臺北：彙文堂出版社，1987年。
- 孫中曾著：〈明末禪宗在浙東興盛之緣由探討〉，《國際佛學研究》，第二期，(1992年12月)，靈鷲山出版社出版，頁141-176。
- 許馨元著：《周海門及其聖學宗傳研究》，1999年，東吳大學中國文學系碩士論文。
- 徐興無注譯、侯迺慧校釋：《新譯金剛經》，臺北：三民書局，2013年。
- 傅偉勳著：〈儒道佛三教合一的哲理探討——心性體認本位的中國生死學與生死智慧〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集下輯》，中華文化復興運動總會宗教研究委員會，(1995年7月)，頁679-698。
- 傅偉勳主編：《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，臺北：東大出版社，2009年。
- National Chung Hsing University
- 黃文樹著：〈陽明後學與禪師的交往及其涵義〉，《玄奘佛學研究》，第十六期，(2011年9月)，頁85-124。
- 程曦著：《明代儒佛會通思想研究》，合肥：合肥工業大學出版社，2008年。
- 彭國翔著：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》，新31卷第3期，(2002年9月)，頁339-374。
- 彭國翔著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》(臺北：學生書局，2003年)。
- 彭國翔著：〈周海門與佛教交涉——一項歷史的考察〉，《中共寧波市委黨校學報》，第34卷，(2012年2月)，頁114-123。
- 彭國翔著：〈儒家的身心修煉及其治療意義——以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 趙旗著：《心學與禪學》，西安：陝西人民出版社，2001年。
- 趙偉著：〈合儒釋而會通之：周汝登與佛教〉，《普門學報》，第44期，(2008年

3月)，頁 75-129。

鄭志明著：《明代三一教主研究》，臺北：學生書局，1988年。

賴永海著：《佛學與儒學》，臺北：揚智文化事業有限公司，1995年。

盧升法著：《佛學與現代新儒家》，瀋陽：遼寧大學出版社，1995年。

錢 穆著：《中國學術思想史論叢(四)》，《錢賓四先生全集 19》，臺北：聯經出版事業公司，1995年。

錢 明著：《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。

錢新祖著、宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，臺北：臺大出版中心，2014年。

魏月萍著：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版社，2016年。

羅永吉著：《良知與佛性：陽明心學與真常佛學之比較研究》，臺北：萬卷樓出版社，2006年。

釋見曄著：〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，《東方宗教討論會論集》，新 4 期，(1994年4月)，頁 67-102。



National Chung Hsing University