

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十七編

林慶彰主編

第26冊

方以智三教會通思想研究

周鋒利 著

顧炎武與清初經世學風

黃秀政 著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

方以智三教會通思想研究 周鋒利 著／顧炎武與清初經世學風 黃秀政 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2013
〔民 102〕

目 2+150 面／序 2+ 目 2+102 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十七編；第 26 冊）

ISBN：978-986-322-416-7（精裝）

1.（清）方以智 2.（清）顧炎武 3.清代哲學

030.8

102014773

ISBN-978-986-322-416-7



中國學術思想研究輯刊
十七編 第二六冊

ISBN：978-986-322-416-7

方以智三教會通思想研究 顧炎武與清初經世學風

作 者 周鋒利／黃秀政

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 9 月

定 價 十七編 34 冊（精裝）新台幣 60,000 元

版權所有・請勿翻印

方以智三教會通思想研究

周鋒利 著

作者簡介

周鋒利，湖北黃岡人。2004年進入北京大學哲學系，師從龐樸教授，從事中國哲學研究。2008年獲北京大學哲學博士學位。曾參與北京大學《儒藏》編纂工作。

提 要

方以智是明清之際重要的思想家，他早年致力於經史鑽研、物理考究，博涉多通，明亡之後潛心於會通儒釋道三教的哲學建構。本文以方氏晚年主要著作《東西均》和《藥地炮莊》為核心，參考其他相關著作，試圖比較全面地解析其三教會通思想的形成過程、方法架構和詮釋實踐，從而對其學術貢獻和理論局限作出適當的評價。

本文的緒論部分介紹了晚明時代的社會文化背景以及三教融合思潮的大致趨向，並對方以智思想研究的現狀作了評述，以彰顯三教會通這一問題意識。第一章以方以智的生平為線索，探討了他的生命轉折對晚年思想形成所帶來的重大影響。第二章以《東西均》為主要研究對象，抓住「公因反因」說這一思想靈魂，探討方以智融貫三教的方法模式。第三章以《藥地炮莊》為中心，分析了《炮莊》以儒釋莊、以禪解莊的詮釋特色，並指出《炮莊》的根本旨趣在於以儒家為依歸。第四章集中考察了方以智的三教觀及其價值立場。方氏是以儒家思想為主體來統合三教。第五章討論方以智的生死觀。儒家的生死之道是方以智的現實選擇。

方以智的三教會通是以易學為基礎，改鑄老莊、出入佛禪，最終以儒家為依歸的思想體系。它的形成，一方面是對晚明三教融合思潮的繼承與發展，另一方面是作為明遺民對於傳統學術思想的總結與反思，其中還包涵著對於個人安身立命之道的探索與定位。



目次

緒論	1
一、晚明思潮的多元取向	1
二、晚明三教融合論的大致趨向	6
三、方以智思想研究的現狀及啓示	11
四、研究範圍與方法	16
第一章 方以智的生平與思想分期	19
一、生平轉折	19
(一) 狂生之志	20
(二) 退隱之道	23
(三) 出入之間	27
二、學術淵源	32
三、思想分期	36
第二章 《東西均》：三教會通的方法模式	39
一、公因反因說	40
(一) 「公因反因」的提出	41
(二) 「公因反因」的涵義	43
(三) 「公因反因」的表法	53
二、全均與集大成	57
(一) 全乃能偏	58
(二) 迹以神化	60
(三) 集大成	61

第三章 《藥地炮莊》：三教會通的經典詮釋	65
一、道盛的莊學觀	65
(一) 儒宗別傳	66
(二) 立言之意	69
二、《炮莊》的三教會通論	72
(一) 以儒釋莊	73
(二) 以禪解莊	80
三、《炮莊》的詮釋意圖	85
(一) 藥地醫王	85
(二) 炮莊救世	87
第四章 以儒為歸：三教會通的價值立場	93
一、三教觀	93
(一) 一諸名	94
(二) 互救說	99
(三) 三間說	102
二、有無論	105
(一) 二虛一實	106
(二) 有無合一	108
三、歸易與歸儒	112
(一) 三教歸易	112
(二) 三教歸儒	115
第五章 生死之道：三教會通的終極關懷	119
一、生死抉擇	120
二、生死諸說	124
(一) 生死境界論	124
(二) 三教生死觀	128
三、生死勘破	131
(一) 三子會宗	131
(二) 臨終表現	135
結 論	139
參考文獻	143

緒 論

如果以 1644 年甲申（明崇禎十七年，清順治元年）爲界，方以智（1611～1671）生活的時代，大致上前半段屬明，後半段屬清，也即我們通常所說的「明清之際」。這是一個可與「周秦之際」相媲美的中國學術思想發展的黃金時代。與禮崩樂壞、山谷陵夷的周秦之際類似，面對世衰道微、明清鼎革的歷史大變局，當日的士大夫發出了「天崩地解」（黃宗羲語）、「海徙山移」（王夫之語）的沉痛感慨。然而，也就是在這樣一個時代，儒學與佛學相和，西學與中學相交，實學與玄虛相抗，啓蒙與保守相遇，異端與正統共存，形成了中國思想史上少有的千帆競發、百舸爭流之學說紛呈局面。身處其中的方以智，其思想之形成和一生行事風格，都深受整個社會文化大背景的影響。因此，深入瞭解晚明時代的社會文化背景，對研究方以智的思想有著十分重要的意義。

一、晚明思潮的多元取向

晚明時代是中國思想發展史上的一個重大轉型期。這一歷史時段的劃定，按照嵇文甫《晚明思想史論》的看法，「大體上斷自隆萬以後，約略相當於西曆 16 世紀的下半期以及 17 世紀的上半期。」〔註 1〕在這近百年的時間裏，社會的動蕩，民族的危機，舊有思想的解體，外來觀念的刺激，矛盾衝突，錯綜複雜，形成一幅斑駁陸離的時代畫卷。從晚明思潮發展的大趨勢來看，這一時期至少有三條基本線索值得關注：一是陽明學的興起和分化（包括王

〔註 1〕 嵇文甫：《晚明思想史論》，東方出版社，1996 年，頁 1。

學修正運動)，二是晚明佛教的衰敗與復興，三是中西文化的接觸與碰撞。這三個方面交織互動，使晚明思想界呈現出一種多元開放的文化態勢。

陽明學的興起、分化直至衰落，乃是晚明思想發展的一條主線。整個明代社會，雖然仍以程朱理學作為主導的官方意識形態，但陽明學在中晚明思想界的影響已超過朱子學，確乎是無可否認的事實。《四庫全書總目提要》在論及有明一代學術思想之變遷時說：「朱、陸二派，在宋已分。洎乎明代弘治以前，則朱勝陸。久而患朱學之拘，正德以後則朱、陸爭詬，隆慶以後則陸竟勝朱。又久而厭陸學之放，則仍申朱而絀陸。講學之士亦各隨風氣，以投時好。」（《總目提要》卷九十七，《朱子聖學考略》條）陽明學上承陸學，「隆慶（1567～1572）以後則陸竟勝朱」，更確切地說，應該是王學勝過朱學。陽明致良知之學的風靡一時，打破了朱子理學一統天下的局面，對於明中葉以後的學術思想及學風均產生了重要影響。

如同孔子之後「儒分為八」的情形一樣，陽明之後，王學的分化自所難免。《明儒學案》按地域將王門後學分為浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩和泰州七個學案（如果加上止修學案則為八個），其中影響最大的當推浙中、江右、泰州三派。黃宗羲嘗言：「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，益啓瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。」（《明儒學案·泰州學案一》）這段話一方面表明王學的風行實有賴於王艮（號心齋，1483～1540）和王畿（號龍溪，1498～1582）之力，足見二人在陽明後學中的極高地位；另一方面也指出二人在發揚師說時屬雜釋氏之學，使得陽明學演變為禪學，因此他們對於陽明學的衰頹也難辭其咎。黃宗羲是站在正統儒學的立場批評陽明後學的「禪學化」傾向，撇開學派門戶之見勿論，黃宗羲的評論表明，陽明後學與佛教禪學之間有著千絲萬縷的聯繫，這一點是毋庸置疑的。據《明史》記載，王畿「每講雜以禪機，亦不自諱」，王艮「本狂士，往往駕師說上之，持論益高遠，出入於二氏」，顏鈞「詭怪猖狂，其學歸釋氏」，楊起元「清修矯節，然其學不諱禪」，周海門「更欲合儒釋而會通之」（註2）。泰州、龍溪及其傳人與禪學之關聯，於此可見一斑。龍溪之學雖近禪，然終究不出儒者矩矱，而王艮所創立的泰州學派傳至顏鈞（號山農，1504～1596）、何心隱（原名梁汝元，

（註2）諸人傳記，見《明史》（北京：中華書局，1997年），卷二八三，〈儒林列傳二〉，頁7274～7276。

號夫山，1517～1579）等人，「遂復非名教之所能羈絡矣」（《明儒學案·泰州學案一》），終於導引出所謂「狂禪」派。他們力倡良知的天機活潑，任運而為，蔑視權威，張揚自我。黃宗羲將其與「祖師禪」看作一路：「所謂祖師禪者，以作用見性。諸公掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者。釋氏一棒一喝，當機橫行，放下柱杖，便如愚人一般。」（《明儒學案·泰州學案一》）顏、何一派的影响畢竟有限，這種狂禪運動至李贄（號卓吾，1527～1602）算是發展到了極端。李贄狂放不羈、不受管束的狂者行徑，以及不以孔子之是非為是非的驚世言論，在當時的社會產生極大的震動，同時也遭到正統派的猛烈抨擊。

針對王學末流異端化、禪學化的傾向，即有起而糾彈者，形成所謂「王學修正運動」。「東林領袖顧涇陽（憲成）、高景逸（攀龍）提倡格物，以救空談之弊，算是第一次修正。劉戡山（宗周）晚出，提倡慎獨，以救放縱之弊，算是第二次修正。」〔註3〕以東林健將顧憲成（1550～1612）為例，其學術淵源本在陽明學，但他不囿於陽明學，並能洞察其流弊而有以矯正之。對於朱子學與陽明學，顧氏曾有這樣的評論：「以考亭為宗，其弊也拘；以姚江為宗，其弊也蕩。拘者有所不為，蕩者無所不為。拘者人情所厭，順而決之為易；蕩者人情所便，逆而挽之為難。昔孔子論禮之弊，而曰：『與其奢也，寧儉。』然則論學之弊，亦應曰：與其蕩也，寧拘。此其所以遜於朱子也。」（《小心齋札記》卷三）陽明學重在良知本體的自覺，但致良知工夫卻顯得疏略，使得後學者無規矩可循，易流於縱恣。而朱子學務求工夫上著力，雖顯拘謹，但決不至於放浪。有鑒於當日政風、世風與學風的數重敗壞多因縱恣無忌憚而起，東林學者認識到陽明學已不足以引導社會，需挽朱子學來加以修正。這種變更與轉向，實際上形成了晚明學術思想中朱子學與陽明學並存兼行的格局。另一方面，東林學者之論學與其政治訴求是分不開的，他們的思想是直面於現實的產物，因此，對於陽明後學空談心性、既狂且蕩之學風的批判，其中也潛藏著道德經世、學以致用的思想能量。

晚明思想界的活躍，不僅表現在儒家方面，同樣亦表現在佛家方面。明季佛教，本處於衰微之中，至晚明時期，佛法式微、叢林雕敝的惡化程度幾乎達到了極限。對於晚明佛教敗落的諸多表現及其成因，江燦騰先生在其《晚明佛教改革史》一書中有相當詳盡地論述，並特別援引晚明禪僧湛然圓澄

〔註3〕梁啟超：《中國近三百年學術史》，天津古籍出版社，2003年，頁44。

(1561~1626)在《慨古錄》中所描述的晚明叢林諸問題，從明代佛教政策、寺院經濟結構、社會倫常的轉型、內外異教的爭奪和禪學思想的僵化等角度，較為全面地分析了晚明佛教的現實處境及其思想難題〔註4〕，這裏不再贅論。

晚明佛教的危機處境，促使叢林中人全面反省佛教傳統，尤其是對影響最為廣泛的中土禪宗佛教傳統作出深刻反思。萬曆年間（1573~1620），四大高僧——雲栖株宏（1535~1615）、紫柏真可（1543~1603）、憨山德清（1546~1623）、藕益智旭（1599~1655）在幾十年的時間裏相繼出現，使得晚明叢林為之一振。除此之外，在佛教各宗派中都涌現出不少有力的人物。如雪浪洪恩（1545~1608）盛弘華嚴於吳中，無明慧經（1548~1618）弘傳曹洞於壽昌。慧經門下又有無異元來（1575~1630）、永覺元賢（1578~1657）、晦臺元鏡（1577~1630）三位高足，分別開創博山、鼓山、東苑三系，由於三人的大力弘揚，使曹洞宗風在明末清初的江西、福建、廣東等地盛極一時，和江浙密雲圓悟（1566~1642）一系的臨濟禪形成對峙之勢〔註5〕。

一批高僧大德在萬曆年間的崛起，使宋代以降日益衰頹的佛教在明末煥發出異樣的光彩。聖嚴法師在評價明末佛教的歷史地位時指出：「明末佛教，在中國近代的佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋元，下啓清民，由宗派分張，而彙為全面的統一，不僅對教內主張『性相融會』、『禪教合一』以及禪淨律密的不可分割，也對教外的儒道二教，採取融通的疏導態度。諸家所傳的佛教本出同源，漸漸流佈而開出大小、性相、顯密、禪淨、宗教的局面，到了明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，姑不論性相能否融會，顯密是否同源，臺賢可否合流，儒釋道三教宜否同解，而時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事實。是故明末諸大師在這一方面的努力，確有先驅思想的功勞。」〔註6〕聖嚴法師的評論揭示了明末佛教重視融通的思想特質，不僅教內如此，儒、釋、道三教之間亦復如此，這種「彼此容忍，相互尊重」的時代潮流，誠為晚明思想界的真實寫照。

晚明佛教復興的另一重要表現，即是居士佛教的空前活躍。清代彭際清

〔註4〕參見江燦騰：《晚明佛教改革史》第一篇〈明代佛教社會長期發展的歷史環境〉，廣西師範大學出版社，2006年。

〔註5〕關於晚明佛教各宗派人物及其基本情況，參見聖嚴法師：《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化，2000年。

〔註6〕聖嚴法師：《明末佛教研究》自序，頁4。

(1740~1796)曾編《居士傳》一書，共計五十六卷，自三七至五三卷為明代居士的傳記，其中只有四人是萬曆以前的人，其他有六十七人的正傳及三十六人的附傳，均屬於萬曆年間以至明朝亡國期間（1573~1661）的人物〔註7〕。明末的居士，就其社會地位而言，大多屬於士大夫階層，他們的思想背景亦多以儒家為主，且大抵與陽明學派有關。如焦弱侯、李卓吾、管志道、周海門、楊復所、陶石簣等人，都是當時影響很大的陽明學者，同時又是有名的佛教居士，深受佛教思想的影響。在他們的思想當中，三教融合的色彩十分濃厚，因此，探討晚明「三教會通」思潮興起的背景，不能不考慮居士佛教這一重要因素。

除了傳統的儒、釋、道三教在晚明表現出一些新的特點之外，西學的傳入，對當時思想界的衝擊也不可小視。萬曆年間，西洋耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）、龐迪我（Diego de Pantoja, 1571~1618）、熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575~1620）、金尼閣（Nicolas Trigault, 1577~1628）、艾儒略（Giulio Aleni, 1582~1649）、畢方濟（Francesco Smbiasi, 1582~1649）等人相繼來華，他們「大都聰明特達之士」（《明史·意大里亞傳》語），憑藉其特殊身份和學術專長，他們很快結交了明王朝的一大批士大夫和高層官吏〔註8〕，以擴大西學的影響。伴隨傳教士一起入華的西學，大致可分為兩類：一為基督教神學，這是他們來華的主要目的；二為自然科學，包括天文曆算學、數學、地理學、物理學、機械學、語言學、火炮製造術、水利技術等。其中天文曆算學最能迎合明末曆法改革的需要，而地理學所提供的地圓說、五洲萬國、經緯度等全新的地理知識，則擴大了中國知識分子的視野，對於「中國即天下」的傳統觀念是一種很大的衝擊（惜乎西來地理學在當時並未得到普及，「天朝上國」的迷夢直到19世紀中葉鴉片戰爭之後才被漸次打破）。

西方自然科學的傳入，無疑促進了晚明中國傳統科學的發展，徐光啓（1562~1633）的《農政全書》與方以智的《物理小識》就是明顯的例子。而在宗教領域，外來天主教與中國本土儒家乃至中國化了的佛教之間的關

〔註7〕 聖嚴法師：《明末佛教研究》，頁262。

〔註8〕 據現存資料統計，與利瑪竇交遊的明末士大夫達140多人，而長期在福建傳教的艾儒略曾得到71位明季朝野士人的贈詩。參見徐海松：《清初士人與西學》，北京：東方出版社，2000年，頁13。

係，就不是那麼一帆風順〔註9〕。對於其間的種種波折，這裏不擬深究。與本文論題相關而值得一提的，是號稱「教中三杰」之一的徐光啓所提出的「會通」說。徐氏在1629年上呈崇禎皇帝的《曆書總目表》中說：「臣等愚心認為：欲求超勝，必須會通；會通之前，先須翻譯。」〔註10〕「欲求超勝，必須會通」的呼聲，是明清之際面臨西方文化挑戰的中國知識界所能唱出的時代最強音。徐氏雖主要是從翻譯西洋曆書的角度提出這種看法，但在那個時代，這種虛心接受西方科學成果，博採眾長，以會通求超勝的宏大理想，是相當難能可貴的，我們在方以智身上也看到了類似的品質。

二、晚明三教融合論的大致趨向

在多元開放的時代氛圍中，晚明各個思想流派之間的交流與互動也就不難理解。具體來看，由於西學傳入未久，其影響僅限於少數開明士大夫和傳教士集團之間，西學東漸、中西會通的歷史序幕才剛剛拉開。而中國本土自生的儒、道二教與從印度傳入的佛教之間的衝突與融合，在明代以前已經歷了相當漫長的歲月〔註11〕。至明代，三教融合更是達到了空前的程度。明太祖朱元璋實開風氣之先。太祖早年入寺為僧、後又借宗教旗幟起義的經歷，使他洞悉佛、道二教陰翊王化的玄機和鼓動人心的力量。在《三教論》中，朱元璋提出了三教並用之說：「於斯三教，除仲尼之道祖堯舜，率三王，刪《詩》制典，萬世永賴，其佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。嘗聞天下無二道，聖人無兩心。三教之立，雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一。然於斯世之愚人，於斯三教，有不可缺者。」〔註12〕太祖的訓示，確立了有明一代以儒家學說為主導而儒、釋、道三教互補共存的意識形態格局，為晚明三教融合論的深入發展創造了有利的社會條件。

明代政府對三教合一觀念的提倡，所看重的是佛、道的善化功能，究其

〔註9〕關於明末「天學」與儒學之間的糾葛，可參見孫尚揚：《基督教與明末儒學》，北京：東方出版社，1994年。

〔註10〕王重民輯：《徐光啓集》，上海古籍出版社，1984年，頁374。

〔註11〕「三教融合」的思想，最早可以追溯到東漢牟融的《理惑論》，其後倡此論者代不乏人。從廣義上說，佛教傳入之後的中國宗教史，也就是儒、釋、道三教的交涉史。

〔註12〕朱元璋：《三教論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第三卷第三冊，中華書局，1989年，頁230。

本質，不過是藉佛、道的威懾作用暗助王綱。在晚明思想界，對三教合一觀念的流行起關鍵作用的還是陽明學。陽明學術得益於佛、道二氏之處頗多，在對待二氏之學的態度上，他與以往的理學家不同，不是簡單的排斥和批判，而是秉持開放與吸收的態度。陽明對於三教關係的看法，歷來為人們所稱道的是所謂「三間之喻」。《陽明年譜》「嘉靖二年十一月」條載：

張元冲在舟中問：「二氏與聖人之學所差毫釐，謂其皆有得於性命也。但二氏於性命中著些私利，便謬千里矣。今觀二氏作用，亦有功於吾身者，不知亦須兼取否？」先生曰：「說兼取，便不是。聖人盡性至命，何物不具？何待兼取？二氏之用，皆我之用：即吾盡性至命中完養此身謂之仙；即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共為一廳，儒者不知皆吾所用，見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之；而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。二氏自私其身，是之謂小道。」〔註13〕

陽明不認同「兼取」之說，認為儒家的盡性至命之學已涵括二氏作用，不必再有所添加。他以「廳堂三間共為一廳」的比喻說明，佛、道兩家的思想本來完全可以為儒學所容納，只是後來儒者蔽於一曲，不見聖學之全，才將本來家當割捨與二氏。陽明的三教觀可以概括為儒家本位的三教同源論〔註14〕。這種觀點為晚明三教合一的發展指出了一條路向，從陽明開始，三教融合成為中晚明陽明學的一個重要論題。王門後學中，主張三教合一的代表人物有王畿、羅汝芳（字惟德，號近溪，1515～1588）、趙貞吉（字孟靜，號大洲，1508～1576）、管志道（字登之，號東溟，1537～1608）、焦竑（字弱侯，號淡園，1540～1620）、周汝登（字繼元，號海門，1547～1629）、陶望齡（字周望，號石簣，1563～1609）等。在此，我們無法對他們的三教融合論作全

〔註13〕王守仁：《王陽明全集》，上海古籍出版社，1992年，頁1289。

〔註14〕彭國翔認為，陽明「三間之喻」所蘊涵的三教融合思想，實質上就是三教歸儒，但這種思想在陽明晚年發生了微妙的變化。從《稽山承語》所謂「道大無外」、「其初只是一家，去其藩籬仍舊是一家，三教之分亦只似此」的話來看，其儒家本位的色彩轉淡，三教的本源與全體似乎不再是儒，而是宇宙間無外的大道。此說值得重視。參見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：三聯書店，2005年，頁440～441。

面的檢討，需要指出的是，所謂「三教融合」或者「三教合一」只是一種大致的理論趨向，實際上各派各人之間的差別甚大。日本學者岡田武彥在《王陽明與明末儒學》中已經指出：「所謂『合一』，卻有儒者提倡的以儒教為中心的合一、道家提倡的以道教為中心的合一及佛家提倡的以佛教為中心的合一這三種傾向。」〔註 15〕不僅如此，即便在同屬儒家的陽明后學內部，王龍溪與焦竑的三教觀仍然存在差異。簡單來說，龍溪在三教融合問題上始終沒有放棄儒家的自我認同，同時又表現出超越三教的傾向；焦竑則進一步淡化並超越儒家本位，將三教平等地視為宇宙間根源性的「道」的不同表現〔註 16〕。這一變化過程可以說正是晚明三教融合不斷加深的具體體現。

陽明學者所提倡的「三教合一」，主要是指儒、釋、道三家在內在義理上走向融合的一種趨勢。本文所探討的「三教合一」也是就這個層面而言。實際上，在晚明還出現了另一種形式的「三教合一」，即從信仰崇拜、外在形態上合一三教的民間宗教組織。林兆恩（1517～1598）創立的「三一教」即為顯例。林氏宣稱要通過「煉心」、「崇禮」、「救濟」等手段，「以三教歸儒之說，三綱復古之旨，而思易天下後世」，甚至「立廟塑三教之像：釋迦居中，老子居左，以吾夫子為儒童菩薩塑西像，而處其末座」〔註 17〕，以實行三教在信仰崇拜體系上的合一。這種儀式化的方式，使其三教思想蒙上了一層神秘色彩。從社會倫理和通俗文化的觀點來看，「三一教」的影響的確不容忽視（尤其是在民間社會），但從學術思想史的觀點來看，對於主流的儒家知識分子而言，這種將三教混為一體的宗教形式恐怕很難為他們接受和認同。因此，我們在區分各種「三教合一」論時，需要把握這樣一條界限，即站在儒、釋、道各自的立場論說三家觀念可以融通，和把三家觀念統一到一種宗教形態之中是有著極大差異的，雖然後者也可以說是前者觀念發展的結果。

晚明的三教融合是多面向的，除了眾多陽明學者以儒學為中心的融合之

〔註 15〕 岡田武彥著，吳光、錢明等譯：《王陽明與明末儒學》，上海古籍出版社，2000 年，頁 14。

〔註 16〕 參見彭國翔《儒家傳統：宗教與人文主義之間》（北京大學出版社，2007 年）第七章〈儒家「理一分殊」的多元主義宗教觀〉。作者借用區隔化（compartmentalization）與非區隔化（noncompartmentalization）的概念，認為從陽明到龍溪再到焦竑，中晚明陽明學三教融合思想的發展，體現出一種由區隔化到非區隔化的變化過程。

〔註 17〕 分見《林子全集》元集第四冊《煉心實義》、利集第七冊《續稿》卷一。轉引自馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，上海人民出版社，1992 年，頁 835、828。

外，晚明四大高僧紫柏真可、雲栖株宏、憨山德清、藕益智旭以及著名禪僧永覺元賢等人都是三教合一說的有力倡導者，只不過他們的著眼點在於以佛教容納儒道二教，或援引儒道二家以挽救佛教之衰微。

株宏大力主張三教「理無二致」、「三教一家」。他說：「三教……理無二致，而深淺歷然；深淺雖殊，而同歸一理。此所以為三教一家也。」（《雲栖法彙·手著》第三冊，〈正訛集·三教一家〉）株宏還特別強調儒、佛教世功能上的互補，他說：「和實而論，則儒與佛，不相病而相資。試舉其略：凡人為惡，有逃憲典於生前，而恐墮地獄於身後，乃改惡修善，是陰助王化之所不及者，佛也。僧之不可以清規約束者，畏刑罰而弗敢肆，是顯助佛法之所不及者，儒也。」（《雲栖法彙·手著》第四冊，〈竹窗二筆·儒佛交非〉）明白這一點，則儒、佛「不當兩相非，而當交相贊」。

德清從禪宗的「習靜觀心」出發去洞徹三教之理，他說：「若以三界唯心、萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法不從此心所建立。」「故治世語言、資生業等皆順正法。心外無法，故法法皆真。」（《憨山老人夢遊集》卷三十九，〈學要〉）從本體之心來看，三教一理，都是心的建立；不僅如此，世上一切有利於社會、民生的言論、技藝也都是正法，都有其存在的合理性。三教雖然皆是一心之體現，但三教之間有層次上的差異。德清以佛教的五乘來判分儒、道、釋，認為孔子是人乘之聖，故奉天以治人；老子乃天乘之聖，以上品十善及有漏禪九次第定為本，故「清淨無欲，離人而入天」；釋迦為最上之佛乘，超凡聖之聖，「故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入」。孔、老皆是佛的應化之身，所以憨山說：「據實而觀，則一切無非佛法，三教無非聖人。十界森然，又何有彼此之分辨哉！」（《觀老莊影響論》）這樣，儒、道統一於佛，卻又有其各自不同的職能。

智旭亦以「自心」為三教之源，認為「心足以陶鑄三教」，他說：「自心者，三教之源，三教皆從此心施設。苟無自心，三教俱無；苟昧自心，三教俱昧。」（《靈峰宗論》卷七之四，〈金陵三教祠重勸施棺疏〉）在他看來，所謂「三教聖人」，亦不過是「不昧本心而已」。「本心不昧，儒、老、釋皆可也；若昧此心，儒非真儒，老非真老，釋非真釋矣。」（《靈峰宗論》卷二之三，〈示潘拱宸〉）以人心的本來面目作為三教共同的源頭，是晚明佛教三教一致論的顯著特點。

根據三教一致、三教互補的觀點，晚明佛教高僧不僅精研佛理，而且博通儒、道，撰寫了大量會通三教的著作。如德清有《大學綱目決疑》、《大學

中庸直解》、《春秋左氏心法》、《老子道德經注》、《莊子內篇注》、《觀老莊影響論》等等。智旭曾著《周易禪解》，以禪解《易》，自述「吾所由解《易》者無他，以禪入儒，務誘儒以知禪耳」（《周易禪解》自序）。又作《四書蕩益解》，以佛理解說儒家《四書》，「借《四書》助顯第一義諦」，「助發聖賢心印」（《四書蕩益解》自序）。

與大多數宋儒早年出入佛教的為學經歷一樣，晚明佛教界的不少高僧早年也曾有究心儒家性命之學的經歷。如智旭自幼以傳千古聖學為己任，嘗稱「予年十二就外傳，粗知書義，便以道學自任，於居敬慎獨之功，致知格物之要，深究之」（《靈峰宗論》卷七之一，〈性學開蒙自跋〉）。著名禪僧永覺元賢更是宋代大儒蔡元定之後，少即「嗜周程張朱之學」，半生業儒，年至四十方從無明慧經落髮修行。元賢出家之後，仍對儒學念念不忘，甚至要以挽救儒、禪之弊作為畢生追求。《鼓山永覺老人傳》說他「得道之後，經世說法，力救儒禪之弊」（《永覺元賢禪師廣錄》卷三十）。這些名僧由儒入釋的經歷，一方面使他們於儒家學術具有相當的造詣，可以無礙地進行思想交流，另一方面，他們出家之後大都與儒家學者保持著不同程度的互參交往，晚明儒釋之間的溝通與對話即是在這樣一種氛圍中展開。

晚明儒、釋、道三教融合，是以儒家學者為中心，並由眾多名僧、方士參與其間，互相交遊，互為影響而形成的一種時代思潮。從文化史的角度來看，儒、釋、道三教處於較對立兩端的，主要是儒與釋。入世與出世的緊張，導致正統儒家的批評指向佛教的機會總是多一些，故三教融合首先要消除的是這兩家的矛盾。另一方面，晚明儒、釋兩家所談論的三教融合，其中的道教，實際上多指老莊道家之學，而不包括後來的金丹道教〔註18〕。本文所說的「三教會通」，也是著重義理層面的探討，不涉及各種宗教修持和宗教儀軌方面的內容。因此，對於晚明道教的三教合一論，這裏略而不論〔註19〕。

〔註18〕 彭國翔認為，在思想理論上與中晚明陽明學形成互動與交涉的主要是佛教，尤其是禪佛教；道家老莊思想也更多的是關聯於佛教「空」、「無」的觀念而被納入到儒學境界論的向度之中。這是平情的觀察。參見氏著《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁25～26。

〔註19〕 發端於道教的勸善書在明末社會的廣泛流行是一值得注意的現象。實際上，明末的勸善書已不再是道教的專利，而是儒、釋、道三教融合的產物。儒家的綱常倫理和佛道二教的宗教倫理思想在這些通俗的勸善書裏得到了很好的結合。關於晚明道教的三教合一論，可參見唐大潮《明清之際道教「三教合一」思想論》，北京：宗教文化出版社，2000年。