

【研究論著】 General Article

方以智三教道一論的特色及其體知意義  
Fang Yizhi's Dao-Based Synthesis of the Three  
Teachings and Internal Awareness

蔡振豐  
Chen-Feng TSAI\*

**關鍵詞：**方以智、三教合一、三教道一、體知、明代

**Keywords:** Fang Yizhi, Synthesis of the Three Teachings, Dao-Based Synthesis of the Three Teachings, internal awareness, Ming dynasty

---

\* 臺灣大學中國文學系教授。

## 摘要

本文之要點有二：一、歸納思想史上三教合一論的類型，並依此說明明代三教論及方以智三教論的特色。二、分析方以智三教道一論與「體知」之說的理論關聯。本文認為方以智的論說可以回答三個有關「體知」的理論問題：（一）三教的工夫及境界有發動工夫的共同基礎，可作為體知活動的起點。（二）體知三教是指基於相互的權威性，將三教的說法內斂於己的實踐活動。（三）體知三教的語言，必須打翻、滾用三教的說法，不將語言視為靜態的意義展示，而在動態的現實活動中還原語言的指示性意義。

## Abstract

This paper deals primarily with the following two points. First, we will look at the various ways in which syntheses of China's Three Teachings have been attempted throughout history in order to get a better idea of what was unique to attempts at such a synthesis during the Ming dynasty in general and by Fang Yizhi (方以智) in particular. Second, we will analyze the connection between Fang's syncretism and the theory of internal awareness (體知 *tizhi*). We find that Fang's discussion can serve to respond to three theoretical questions concerning the idea of internal awareness. First, Fang's syncretism is not based on a literal understanding of the textual traditions but rather on a corporal praxis. Second, "language" in Fang's syncretism combines both "teaching of meaning" and "corporal praxis." Third, Fang's syncretism is informed by a particular interpretive principle that comes close to the idea of internal awareness.

## 壹、導言

「體知」一詞，較早見於范曄（398-445）《後漢書·律曆論》〈律準〉一節，靈帝熹平六年（177）太子召太子舍人張光等問音律問題，張光答曰：「音不可書以曉人，知之者欲教而無從，心達者體知而無師，故史官能辨清濁者遂絕。」<sup>1</sup>自此之後，「心達者體知而無師」不但廣為後人談論音律者所引用，<sup>2</sup>也為理學家論學時所徵引。如南宋的葉適（1150-1223）即舉張光之典故而認為「教而無從」、「知而無師」只是學者「怠而不思、棄而不求」的結果；他認為任何的知識皆有傳授及接受的途徑，因此周公、孔子之教也不能說是「無傳」，而顏淵、曾子之學也不能說是「無師」。<sup>3</sup>葉適的說法雖然同意經典文字有其傳導上的作用，但也承認儒家的實踐之學不能僅僅得之於文字之表。

除了上二例之外，中國思想史上涉及「體知」之意者不乏其例，如道家老、莊皆有「道不可言」、「至言不言」的相近說法；佛家有「體知幻偽」之說；<sup>4</sup>禪宗標榜不立文字；理學家張載（1020-1077）有「心解」之論等。<sup>5</sup>分析這些用語的意義，其所強調者應有三個方面：一、「體知」之

1 見〔南朝宋〕范曄：《後漢書·律曆上》（北京：中華書局點校本，1997年），〈律曆上〉，頁3015。

2 如〔晉書·志第六·律曆上〕、《宋書·志第一·律曆上》、《文獻通考》卷131等。

3 葉適《習學記言序目》卷24〈後漢書·志〉言：「知之者欲教而無從，心達者體知而無師。張光論律準，蓋數術家語也。豈惟數術，而道何不然！心悟獨見，與庸眾異耳。且既得者無傳，未得者無教，古人所以歎絕學之難繼、微言之難識也。〔……〕觀周、孔所以教，不可言無傳；顏、曾所以學，不可言無師。秦漢雖殘滅，士猶欲思而不得，欲求而不至也。其後益下，怠而不思，棄而不求，其道廢絕，故有此論。自是以後，偶然得者，誇而無傳，汎然迷者，傲而無師，則此論乃為障道之面牆，而心悟獨見者，至理之蝨賊也。學者可以懼矣！」見〔清〕葉適：《習學記言序目》（臺北：新文豐出版公司，1989年，據民國十七年永嘉黃氏校敬鄉樓叢書，《叢書集成續編》第16冊總類），頁493。

4 如〔唐〕釋道世：《法苑珠林·捨身篇》有「體知幻偽，大士常心；捨妄求真，菩薩常願」之語。見《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第53冊，頁989下。

5 張載言：「心解則求義自明，不必字字相較。譬之目明者，萬物紛錯於前，不足為害；若目昏者，雖枯木朽株，皆足為梗。」見《經學理窟·義理》，《張載集》（臺北：里

「知」是有關藝術、道德或宗教上的「實踐之知」；二、「體知」不是推理之知或對象之知，所以無法完全以明示的語言說明之；三、「體知」建立於身心親在的操作及感悟上，而非僅僅建立於對語言、文字的語義理解上。<sup>6</sup>

由上列對「體知」意義的說明，可知「體知」及「心達」二義皆非指得自言語傳授的普遍性知識，而為親身實證的具體性知識，這與Michael Polanyi所言的「默會致知」或「隱默之知」(tacit knowledge)有其相近之處。<sup>7</sup>所謂「默會致知」之默會(implicit)是相對於外顯(explicit)而說的：外顯知識的表徵方式可以是影像式(imagery)或命題式(propositional)的；而默會活動的表徵則在於它具有親在性及情境性，必須通過身體在情境脈絡下的操作或體悟才能完成，因此它不僅僅是系統性的知識，也不能只透過規則或系統來傳遞。

Michael Polanyi的說法可具體的表現某一種身體技能的習得(如騎腳踏車、盲目者以手杖引導自身行走)，也可以說明文學上隱喻與象徵的轉悟過程，但其說法能否適用於文學之外的說理語言？這個問題似乎可以延伸為「體知」之「特殊的知識形式」與其「語言」關係的討論。傳統經典中

仁書局，1981年)，頁276。

6 有關體知在中國哲學中的意義，可參考景海峰：〈中國哲學「體知」的意義：從西方詮釋學的觀點看〉，《學術月刊》，第39卷第5期（上海：上海市社會科學界聯合會，2007年5月）；張再林、張雲龍：〈試論中國古代「體知」的三個維度〉，《自然辯證法研究》，第24卷第9期（北京：中國自然辯證法研究會、東北大學科技與社會研究中心，2008年9月）。張再林論及「體知」的三個維度是「直接性」（非西方科學意義的認識之知）、「關係性」（以具身化embody的方式把握事物的關聯性）、「實踐性」（既是智思之知，也是踐履之行），所論的三個維度與本文所提的方向大致相合。景海峰文則論及體知與「認識」、「體驗」、「實踐」、「教化」的關係，前三點與張再林文所論的三個維度相近，而「教化」一節則強調「體知」的社會性處境與定向性導引。他認為：「體知的過程，實際上就是熟悉與擁有人文傳統的歷史記憶不斷地祛除自然感覺，而進入到共通感的過程，是由特定的個性性向人類普遍的本質性的過渡」。本文以為：凡涉及文本詮釋者，皆不能離開「教化」的意義，因此本文之討論「三教合一論」中的體知意義，實也是「體知與教化」的議題之一，只是本文更加關注於何種語言或文本可以具有超越「對象之知」與「理論之知」的指示功能，致使讀者在閱讀時可以不拘執於理論認知而展開實踐的活動。

7 參見Michael Polanyi、Harry Prosch：《意義》，彭淮棟（譯）（臺北：聯經出版公司，1986年）。

最易被聯想與這個問題有關的可能是《莊子》的語言與禪宗的語言。以《莊子》為例，《莊子》本文即明確標示「寓言、重言、卮言」等「三言」之說，<sup>8</sup>而魏晉的思想家郭象也以「寄言出意」、「跡冥論」說明《莊子》語言的特色。

除了《莊子》與禪宗的語言之外，本文以為方以智的三教道一說也觸及了「體知」之「知識形式」及其「語言」關係的論述，而其背後的解悟原則也可以對照於Michael Polanyi的說法而加以說明。為了清楚的展開方以智思想中的體知論點，本文以下將以三節陳述之。「三教合一論的理論模式」一節旨在歸納明代以前三教合一論的基本類型，此節歸納「調和」、「同體」、「同歸」等三個理論類型，其目的不在陳列古今各家的意見，故其舉例僅採顯見之大家，也以佛教徒的說法為主，這是基於道教徒三教合一論的理論類型與佛教徒相去不遠之故。

由「三教合一論的基本模式」，可以對照出「明代三教合一論述的特色」及「方以智的三教道一論」二節。簡而言之，明代學者基於對朱熹（1130-1200）排斥佛、老的反省以及禪學、心學之影響，其三教合一論有逐漸脫離判教式論點的趨向，而以體證的境界之義為其重點，這使得明代的三教合一論由義理之評判轉移到三教修行境界的同異上。

明代三教合一論中，尤其以方以智的說法最為特出，也最能闡發其與「體知」之義的理論關聯。因此，在「方以智三教道一論在體知上的意義」一節中，本文認為方以智的論說可以回答三個有關於「體知」的理論問題：（一）三教的教學雖有不同的工夫及境界，但有無發動工夫的共同基礎？此共同的基礎與體知的活動有何關係？（二）「體知」既是一種實踐性的活動，則三教的語言教學在此活動中具有什麼意義？在何種情況下，三教不同的教、學可以合一？（三）「體知」如無法以語言表述之，則與明示語言的差異何在？如能以語言表述之，則其背後的解悟原則為何？

8 「三言」之說可參考徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1998年）。

## 貳、三教合一論的理論模式

儒、道、釋三教之間的受容、抗爭及調和雖然有不少的研究成果，<sup>9</sup>而且「三教合一」一詞也廣為學界使用，但對三教合、同之理論類型的檢討，目前的研究並不深入。<sup>10</sup>為了對照出明代三教合一論的特色及其在思想史上的意義，<sup>11</sup>以下本文僅就一己之心得，簡要陳述三教合一論之理論模式。

歷來主張三教合、同的說法，在語詞的使用上雖有「同源」、「同本」、「一道」、「一源」、「一理」、「不異不同」、「權實相同」、「同歸一致」、「同歸一理」……之異，但推其理論型態，則大多可以「調和」、「同體」、「同歸」三論歸納之。<sup>12</sup>所謂「調和論」是指三教各有所長，皆有助於教化而可相互容納。「同體論」則由體用關係，主張三教「用」異而「體」同，認為就「體之本」而言，三教之本體並無異致。「同歸論」則不從義理上言，而由修養工夫所得的最高境界立論，認為三教修養之極致並無差別。以下分就三種型態之說，簡要論之：

### 一、調和論

佛教在兩漢之際傳入中土後，即與中國儒、道兩家思想產生衝突，所以佛教徒的調和之說起源甚早，如牟融（約65-88）的《理惑論》以「書不必孔子之言，藥不必扁鵲之方，合義者從，愈病者良，君子博取眾善，以

9 如久保田量遠所著的《中國儒道佛三教史論》（東京：國書刊行會，1986年）可視為這方面研究的鉅著，對三教間交涉之文獻有全面性的整理。

10 如林義正：〈儒佛會通方法研議〉，見於《臺大佛學研究》，第7期（臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2002年7月）。

11 有關明代道教的三教合一思想，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）一書，然而該書並未論及「三教合一」的理論類型及其與中國思想史之關聯。

12 林義正〈儒佛會通方法研議〉一文認為儒佛會通的方法有八，分別是：「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」、「殊塗同歸論」、「萬法同源（一心）論」、「超越體證論」。其說頗有可參考之處，然該文所言八種論述之間的界線並不明確，如前三論明顯即有重合之處，故本文不採林文之分類。

輔其身」的說法，<sup>13</sup>討論兼容三教的必要。牟融的說法旨在令當時士人接受佛教，因此並沒有推尊任一家思想的意味。然而隨著佛教勢力的茁壯，佛教徒雖然主張儒佛之間「其致不殊」但仍以佛理為上，如康僧會（約222-265）雖言「儒典之格言即佛教之明訓」，但卻以為：「周孔所言，略示近跡，至於釋教，則備極幽微」。<sup>14</sup>

在佛教徒的三教「調和論」中，影響最深遠的應該是天臺宗智顛（538-597）的論法。智顛將佛教經典分類為五種，<sup>15</sup>將佛陀之教化方法與思想內容分為四種，<sup>16</sup>這種組織佛教經論體系的說法，被視為具有代表性之教判。對於儒家，智顛也以判教的立場視之，他一方面從世間與出世間的分別中，<sup>17</sup>判定儒家的思想為世間法，認為無世間法則佛法無法施行；另一方面又藉《清淨法行經》的流行，<sup>18</sup>認為孔子、顏淵、老子為佛陀弟子童儒菩薩、光淨菩薩、摩訶迦葉的化身，而論二教皆出於佛教。<sup>19</sup>因此，智顛雖然認為「仁、義、禮、智、信」五常、「木、火、土、金、水」五行、

13 見〔南梁〕僧祐（445-518）：《弘明集》，卷1，《大正藏》，第52冊，頁1-7。

14 引文見〔南梁〕慧皎（497-554）：《高僧傳》，卷1，〈譯經上·康僧會六〉，《大正藏》，第50冊，頁325。常盤大定以為此段記載為最早的儒佛關係說，其說法乃基於視牟子《理惑論》為偽書，認為《理惑論》非東漢作品，而成於南北朝初期，此可參見其《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：東洋文庫，1930年），頁45。然而湯用彤以為此說不確，可見於氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1962年），上冊，頁55。

15 從釋尊說法之順序分為華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時。

16 從教導眾生之形式方法分為頓、漸、祕密、不定等四種，稱為「化儀四教」；又依適應眾生根機而教導之教理內容，分為藏、通、別、圓等四種，稱為「化法四教」。

17 《摩訶止觀》卷6上言：「二入假識藥者，病相無量，藥亦無量，略言為三：一世間法藥，二出世間法藥，三出世間上上法藥。《小品》有三種法施，三歸、五戒、十善道、四禪、無量心等，名世間法施。二出世間法施，三出世間上上法施，可知云云。」見《大正藏》，第46冊，頁77上。

18 《廣弘明集》卷8載〔後周〕道安的《二教論》言：「經云：釋迦成佛已有塵劫之數，或為儒林之宗，或為國師道士，固知佛道冥如符契。又《清淨法行經》云：佛遣三弟子振旦教化，儒童菩薩彼稱孔丘，光淨菩薩彼稱顏淵，摩訶迦葉彼稱老子〔……〕」。見《大正藏》，第52冊，頁140上。

19 《摩訶止觀》卷6下言：「元古混沌未宜出世，邊表根性不感佛興，我遣三聖化彼真丹。禮義前開，大小乘經然後可信。真丹既然，十方亦爾，故前用世法而授與之云云。」見《大正藏》，第46冊，頁78。

「禮、樂、詩、書、易」五經等，皆可配當佛教的五戒而得理解，但最終認為：「世法藥非畢竟治」。<sup>20</sup>

智顛對儒家採取接納的態度，但由於當時有人將老莊言論看作「出世上法藥」且「與佛法齊」者，因此他嚴厲的破斥道教。智顛雖說「一切世間外道經書皆是佛說，非外道說」，但卻只願意承認老莊為「閻浮提人」，<sup>21</sup>認為道家之言「本以自然息欲，乃揭自然而為惡」、「尚不識欲界欲初禪妙」。<sup>22</sup>換言之，智顛認為三教思想以佛法為畢竟法，其次是施予世間法藥的儒家思想，而道與佛之間「邪正懸絕」。這種說法反映了當時道教思想高漲的局勢，故佛教徒必須強烈地拒斥之。

智顛之後，有宗密（780-841）的《原人論》值得注意。《原人論》的論法形式與智顛大抵無別，宗密依教義的淺深，將佛學判分為「人天

20 《摩訶止觀》卷6上言：「然施法藥，凡愚本自不知，皆是聖人託跡同凡。出無佛世，誘誨童蒙。《大（涅槃）經》云：一切世間外道經書皆是佛說，非外道說。《光明》云：一切世間所有善論，皆因此經。若深識世法即是佛法，何以故？束於十善即是五戒，深知五常五行，義亦似五戒。仁慈矜養不害於他，即不殺戒。義讓推廉，抽己惠彼，是不盜戒。禮制規矩，結髮成親，即不邪淫戒。智鑒明利所為，秉直中，當道理，即不飲酒戒。信契實錄，誠節不欺，是不妄語戒。周孔立此五常為世間法藥，救治人病。又五行似五戒：不殺防木，不盜防金，不淫防水，不妄語防土，不飲酒防火。又五經似五戒：《禮》明樽節，此防飲酒；《樂》和心防淫；《詩》風刺防殺；《尚書》明義讓防盜；《易》測陰陽防妄語。如是等，世智之法。〔……〕然世法藥非畢竟治。」見《大正藏》，第46冊，頁77。

21 閻浮提原本係指印度之地，後則泛指人間世界。《摩訶止觀》卷5上言：「更越濟道士復邀名利，誇談莊老，以佛法義偷安邪典。押高就下，推尊入卑，概令平等。〔……〕況將道品往望，云何得齊正法之要？本既不齊，跡亦不齊。佛跡世世是正，天竺金輪刹利。莊老是真丹邊地，小國柱下書史，宋國漆園吏，此云何齊？佛以三十二相八十種好，纏絡其身。莊老身如凡流，凡流之形瘞小醜箠。經云：閻浮提人形狀如鬼。云何齊佛？」見《大正藏》，第46冊，頁68。

22 《摩訶止觀》卷10上言：「若天竺宗三，真丹亦有其義。周弘政釋三玄云：『易判八卦，陰陽吉凶，此約有明玄；老子虛融，此約無明玄；莊子自然，約有無明玄；自外枝派源祖出此』。今且約此以明得失，如莊子云：貴賤、苦樂、是非、得失皆其自然。若言自然是破果，不辨先業即是破因。〔……〕得有多種，若言常無欲觀其妙，無何等欲？〔……〕汝得何等？尚不識欲界欲初禪妙，況後欲妙耶。若與權論，乃是逗機漸引，覆相論欲妙。不得彰言了義，而說但息跨企之欲，觀自然之妙。險誑之行既除，仁讓之風斯在，此皆計有自然而行善也。又計自然，任運恣氣，亦不運御從善，亦不動役作惡，若傷神和，不會自然，雖無取捨，而是行無記，行業未盡，受報可疑。若計自然，作惡者謂萬物自然，恣意造惡，終歸自然。斯乃背無欲而恣欲，違於妙而就麤。如莊周斥仁義，雖防小盜，不意大盜揭仁義以謀其國。本以自然息欲，乃揭自然而為惡。」見《大正藏》，第46冊，頁135。



教」、「小乘教」、「大乘法相教」、「大乘破相教」、「一乘顯性教」等「五教」，而儒、道二家被判於最低的「人天教」之中。宗密雖然主張「孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶，策勤萬行」，但仍以為「二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了」。尤有進者，他在論法上將儒、道合流，以為「儒道二教說人畜等類，皆是虛無大道生成養育，謂道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生萬物」，<sup>23</sup>這說明了在唐代時，已有將《易》經中的氣化宇宙觀視為儒、道思想之基礎者。

宗密之後，如宋孝宗（1127-1194）《原道論》論「以佛修心，以道養生，以儒治世」、<sup>24</sup>劉謐《三教平心論》（約撰於1321-1323）言：「儒道二教世間法也；佛教則始於世間法，而終之以出世間法也」等，<sup>25</sup>皆可視為是三教分治的「調和論」者。

## 二、同體論

三教調和論在漢魏之際居於主流，這種情形一直到了謝靈運（385-433）的《辨宗論》，才有所轉變。《辨宗論》的特色在於加入玄學的「體

23 見《原人論》，《大正藏》，第45冊，頁708。

24 宋孝宗《原道論》言：「聖人之所為孰非禮樂？孰非仁義？又惡得而名焉？譬如天地運行，陰陽若循環之無端，豈有春夏秋冬之別哉？此世人強名之耳，亦猶仁義禮樂之別，聖人所以設教治世，不得不然也。〔……〕夫佛老絕念，無為修身而矣。孔子教以治天下者，特所施不同耳，譬猶耒耜而耕，機杼而織，後世紛紛而惑，固失其理。或曰：當如何去其惑哉？曰：以佛修心，以道養生，以儒治世斯可也。其唯聖人為能同之，不可不論也。」見《大正經》，第49冊，頁429-430上。

25 劉謐《三教平心論》卷上言：「儒教之所行者，中國也；道教之所行者，天上人間也；佛教之所行者，盡虛空遍法界也。儒猶治一家，威令行於藩牆之內，若夫藩牆之外，則不可得而號召也。道猶宰一邑，政教及於四境之中，若夫四境之外，則不可得而控制也。佛猶奄有四海為天下君，溥天率土莫非臣民，禮樂征伐悉自我出也。此三教廣狹之辨也。學儒者死而後已，蓋百年間事也。學道者務求長生，蓋千萬年也。學佛者欲斷生死湛然常住，蓋經歷塵沙劫數無有窮盡也。儒猶一盞之燈光照一夕，鐘鳴漏盡則油竭燈滅也。道猶阿闍世王作百歲燈照佛舍利，經百歲已其燈乃滅也。佛猶皎日照耀萬古常明，西沒東升循環不息也。此三教久近之辨也。以是知有世間法，有出世間法。儒道二教世間法也；佛教則始於世間法，而終之以出世間法也。」見《大正藏》，第52冊，頁782-783。

用」觀念來談論三教的問題，而在三教的同異上，主張三教「用異體同」、「同體不二」、的「同體論」。如《辨宗論》言：「二教不同者，隨方應物，所化地異也。〔……〕是故權實雖同，其用各異」，<sup>26</sup>可見其以「權實相同」的論點來推證二教是同體異用。

《辨宗論》雖主張三教同體，但其論述並未說明此一「權實相同」之「本體」為何種體，故引發了佛教徒與道教徒的爭議，如宗炳（375-443）的《明佛論》雖言：「教化之發，各指所應」、「孔、老、如來，雖三訓殊路，而習善共轍也」，<sup>27</sup>但他的三教同本之說，最終仍以佛教的義理為其本體，故而有「若不明神本於無生，空眾性以照極者，復以何為大道乎？」的說法。因而，當道教徒也同樣主張「同體論」時，佛教徒並不欣然接受，<sup>28</sup>如張融（444-497）《門律》論及「道也與佛，逗極無二，寂然不動，致本則同，感而遂通，逢跡成異」，<sup>29</sup>就引起佛教徒周顒的問難。周顒言：「論云致本則同，請問何義是其所謂本乎？」即將問題指向「以道的寂然不動為本體」或「以佛的無生、性空為本體」的關鍵點上。

有關三教所同之本體為何的問題，一開始時儒家似乎不涉其中。其原因除了當時儒家思想不以形上論說見長外，也與道教的勢力較大有關。這

26 見《廣弘明集》，卷18，《大正藏》，第52冊，頁225。

27 《明佛論》言：「教化之發，各指所應，世蘄乎亂，洙泗所弘應治道也。純風彌澗，二篇（《老子》上下篇）乃作，以息動也。若使顏、冉、宰、賜、尹喜、莊周，外讚儒、玄之跡，以導世情所極；內稟無生之學，以精神理之求，世孰識哉？至若冉、季、子游、子夏、子思、孟軻、林宗、康成、蓋公、嚴平、班、嗣、楊、王之流，或分盡於禮教，或自畢於任逸，而無欣於佛法，皆其寡緣所窮，終無僭濫。故孔、老發音指導。自斯之倫，感向所暨，故不復越叩過應。儒以弘仁，道在抑動，皆已撫教得崖，莫匪爾極矣。雖慈良無為與佛說通流，而法身泥洹無與盡言，故不明耳。且凡稱無為而無不為者，與夫法身無形普入一切者，豈不同致哉。是以孔、老、如來，雖三訓殊路，而習善共轍也」；「俗儒而編專在治跡，言有出於世表，或散沒於史策，或絕滅於坑焚。今又重敷所懷，夫三皇之書謂之三墳，言大道也。爾時也，孝慈天足，豈復訓以仁義，純朴不離，若老莊者復何所扇。若不明神本於無生，空眾性以照極者，復以何為大道乎，斯文沒矣，世孰識哉？」見《弘明集》，卷2，《大正藏》，第52冊，頁12。

28 任繼愈（編）《中國佛教史》言：「南北朝時，三教同源說有兩種，一是道教的三教同源說，〔……〕一種是佛教的三教同源說。〔……〕兩種不同的三教同源說，反映了佛、道鬥爭的激烈，也反映了二教相持的形勢，彼此雖吃不了對方，卻把自己說成比對方優越。」見（北京：中國社會科學出版社，1981年），卷3，頁25-26。

29 見《弘明集》，卷6，《張融門律、周剗難》，《大正藏》，第52冊，頁38-41。

可由唐代釋法琳（572-640）與傅奕（555-639）、道士李仲卿、劉進喜的論戰可知。<sup>30</sup>法琳的主要意見可見於《辯正論》，由其篇目中有〈佛道先後〉、〈釋李師資〉、〈氣為道本〉等篇，皆可見其論說是針對道教而發，其激烈的言論甚且有「道教非教」的言論。<sup>31</sup>因此，大體而言，隋唐佛教徒與道教徒大都相互排斥，但都對儒家的思想採取接納的態度。

### 三、同歸論

佛教徒中，能走出判教式三教調和論者，當推兩宋之際的臨濟禪師大慧宗杲（1089-1163）及北宋時曾三任相位的李綱（1083-1140），二者的論說雖有不同，然皆可名之為「三教同歸」論。所謂同歸之意，乃由於個人之心悟而致三教歸同之意。大慧宗杲之「三教同歸」建立於禪悟經驗，他認為：三教經典皆是文字，要能「轉得語言文字，不能為文字語言所轉」；禪修者「當知讀經看教，博極群書，以見月亡指，得魚亡筌，為第一義」。<sup>32</sup>因此，大慧宗杲認為迷於三教之文字，則「分彼分此」、<sup>33</sup>「三教聖人皆是妄語人矣」；<sup>34</sup>如能不迷於文字而得悟，則「三教聖人立教雖異，而其道同歸一致」。<sup>35</sup>

李綱的「三教同歸」說不由禪悟，而由對《易經》與《華嚴經》的比附體會上建立。<sup>36</sup>他說：「《易》立象以盡意，《華嚴》托事以表法，本無

30 法琳著《破邪論》以破傅奕之廢佛；著《辯正論》以破劉進喜《顯正論》、李仲卿《十翼施述論》。《破邪論》上下卷可見於《大正藏》，第52冊，頁474-489。《辯正論》八卷可見於《大正藏》，第52冊，頁489-550。

31 《辯正論》卷2言：「凡立教之法先須有主，道家既無的主，云何得稱道教？」見《大正藏》，第52冊，頁499。

32 見《大慧普覺禪師語錄》，卷22，《大正藏》，第47冊，頁913。

33 見《大慧普覺禪師語錄》，卷17，《大正藏》，第47冊，頁885。

34 《大慧普覺禪師語錄》卷20言：「於日用現行處，把得住、作得主、識得破，直下一刀兩段，便從腳跟下做將去，不必將心等悟，亦不須計較得在何時。但將先聖所訶者，如避毒蛇猛虎，如經蠱毒之鄉，滴水莫教入口。然後卻以三教聖人所讚者，茶裏飯裏，喜時怒時，與朋友相酬酢時，侍奉尊長時，與妻兒聚會時，行時住時坐時臥時，觸境遇緣或好或惡時，獨居暗室時，不得須臾間斷。若如此做工夫，道業不成辦，三教聖人皆是妄語人矣。」見《大正藏》，第47冊，頁897。

35 見《大慧普覺禪師語錄》，卷17，《大正藏》，第47冊，頁906。

36 有關李綱之易學與華嚴學思想，可參見林義正：〈李綱《易》說研究：兼涉其《易》與

二理，世間、出世間亦無二道。何以言之？天地萬物之情無不攝總於八卦，引而申之，而其象至於無窮，此即華嚴法界之互相攝入也。一為無量，無量為一；小中見大，大中見小；法界之成壞，一漚之起滅是也。乾坤之闔闢，一氣之盈虛是也。《易》有時，其在《華嚴》則世界也。《易》有才，其在《華嚴》則法門也」<sup>37</sup>。李綱認為《易》與《華嚴經》所變現的流轉世界可含攝於「一心」之中，因而「吾儕之所當自事者心而已」。依此心法，而有「處世間者所以出世間者，儒、釋之術一也」的結論。<sup>38</sup>

上述二種說法雖有「禪悟」及「穎悟」之不同，但都強調「心」的能感、能攝、能轉。由此可知：「同歸論」的主要特色在於走出三教義理高下的判分，而從「心」的轉化與擴充，論述三教有其相同的宗致。隨著明代陽明心學的影響，同歸論的說法更趨複雜，也更能吸引儒家學者對三教合、同問題的關注。

### 參、明代三教合一論的特色

上節所論三教合一論的類型，以「調和論」的起源最早，「同體論」次之，「同歸論」又次之。論說類型形成之先後，不但與三教勢力的消長有關，也與時代的學術思潮有關，如「同體論」產生於魏晉玄學之後，多以「體用」關係討論本體與現象或「本」與「跡」之間的關係；而「同歸論」則與禪學與真常心學的發展有關。又由於唐、宋以前，儒學在理論上

《華嚴》合轍論》，《臺大文史哲學報》，第57期（2002年11月），頁171-197。

37 見〔宋〕李綱：《梁谿集》（北京：商務印書館，2006年），卷113，〈雷陽與吳元中書〉，以及〔清〕知歸子（彭紹升）：《居士傳》，卷29，〈李伯紀傳〉，《卮續藏經》（請補出版資料），第88冊，頁235。

38 李綱言：「（《易經》與《華嚴經》）二者皆不出於心法，故吾儕之所當自事者心而已。了此則廓然，更有何事？夫晝之所想即夜之所夢，生之所履即死之所為，春之所種即秋之所獲。所以處世間者所以出世間者，儒釋之術一也，夫何疑哉！」見《梁谿集》，卷113，〈雷陽與吳元中書〉，以及《居士傳》，卷29，〈李伯紀傳〉，《卮續藏經》，第88冊，頁236。

的發展有衰微之勢，因此佛、道二家雖然極力拉攏，然在論及究極本體時，儒家的思想始終未被重視。這種情形在宋代的儒學復興運動之後，才逐漸有所變化。依此而論，宋、明以後的三教合一論，對儒家思想及其地位，實有重新安排之意。

明代學者在三教問題上，明顯有三教融合之傾向。<sup>39</sup>從佛教徒的角度而言，明代的三教合一論，有三種立場是總結前人的論述而翻新者。一是傳統的「調和論」，可以雲棲株宏（1535-1615）為代表。株宏論及儒、佛之際，多以「儒合於佛」論之，諸如論及戒律時，有「儒亦時言戒，戒雖未備而默與佛制合」之說；<sup>40</sup>論及「三教一家」，則有「三教同歸一理而深淺尊卑有別，以佛為最長、最尊、最親」之說。<sup>41</sup>

二是採取「智顛判教立場」的「同體論」；這可說是在「調和論」的基礎上說「同體論」，可以蕩益智旭（1599-1655）的論說為代表。蕩益在論及佛、儒問題時深受天臺智顛的影響，因而有「儒為世間法」「佛為出世間法」之判分。但他的論法並不滿足於這種「調和」的論說，而強調「世間道理亦順實相」以打破「世間法」與「出世間法」的界線。<sup>42</sup>換言

39 參見閻野潛龍：《明代文化史研究》（京都：同朋舍，1979年），頁412。

40 見《雲棲蓮池大師遺稿·答孫無高居士廣抑》，其言云：「夫子曰：君子有三戒，戒色則即淫戒所攝；戒鬥則殺戒所攝；戒得則盜戒所攝，淫、殺、盜尤五戒之最要者，故舉要以概其餘。而言忠信，飲不及亂，於他處見之，亦以預養此戒，而弗使之縱也。但儒之戒疏，而佛之戒密，佛制殺戒，微及螟螣。而佛止曰：無故殺牛羊犬豕等；不曰：不殺。止曰：鈞不網，弋不宿；不曰：不鈞不弋。」見荒木見悟、岡田武彥（編）：《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編6（京都：中文出版社，1972年，元祿七年〔1694年〕刊本），頁4563-4564。

41 見《正訛集》「三教一家」條，其言云：「人有恒言曰：三教一家，遂至漫無分別，此訛也。三教則誠一家矣，一家之中寧無長幼親疏耶？佛明空劫以前最長也，而儒、道言其近。佛者天中天，聖中聖最尊，而儒、道位在凡。佛證一切眾生本來自己，最親也，而儒、道事乎外，是知理二致而深淺歷然。深淺雖殊而同歸一理，此所以為三教一家也，非漫無分別之謂也。」又「背本崇釋」條言：「先德云：孔子者人中之聖人，佛者聖人中之聖人也，此天理人情究極之公論也。」《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編6（貞享四年〔1687年〕刊本），頁4952、4973。

42 《靈峰蕩益宗論》言：「儒佛有同名異義者，如德性、廣大、精微等，一世間道德，一出世間道理也。有名義同而歸宗異者，如問學致盡等，下手無別，到家實分世、出世也。然為實施權，儒亦五乘中之人乘，開權顯實，則世間道理亦順實相，故同別四句執之皆謬，善用之則四悉檀。」見《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編11-12，頁9039-9040。

之，滿益比天臺更進一步地藉由「道無一」、「跡不離道」、「神在跡中，神不泥跡」、<sup>43</sup>「真俗不離」、「顯中有密」等命題，打破天臺原有「世間」與「出世間」的判分。他認為從「約跡約權」而言，儒之世間法，雖不及天臺四教中「藏教」之「出生死」，更遑論「通、別、圓」三教；<sup>44</sup>但從「約實約本」而言，儒所說之「世間法」，其中「未嘗不洩妙機」，而可與佛之「出世間法」相融會。<sup>45</sup>

三是延續宋代大慧宗杲的「同歸論」這可以紫柏真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）為代表。紫柏真可認為心外無法，他說：「儒也、老也、釋也，皆名焉而已，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒、能佛、能老者也。〔……〕知此乃可與言三家一道也，而有不同者，名也，非心也。」<sup>46</sup>紫柏真可謂「三家一道」是建立在心之妙能上，可知他「以心為歸道主體」的用意。相近的論說亦見於憨山德清，他說：「一切

43 《靈峰滿益宗論》言：「善學聖人之道，貴得其神，不可泥其跡也。神也者，妙萬物而為言者也。故曰：聖而不可知之謂之神。然神豈在跡外哉？特不泥於跡耳。〔……〕嗟乎！盈天地間凡可睹聞何莫非跡，惟視之弗見，聽之弗聞者乃為神，而求道者往往局視聽所及，鮮能求於不睹不聞之真源，其何以當吾世而見知，越百世而聞知？」又言：「四科六藝皆跡，而三綱五常亦跡也，天地日月兩儀太極無非跡也，皆形而下者也，神而明之存乎其人，形而上者乃謂之道，中人以上可以語上，非剖籥是望而誰望？」見《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編11-12，頁8901、8903。

44 《靈峰滿益宗論》言：「儒於五乘法門屬人乘，攝所明五常，合於五戒，其餘諸法，半合十善，尚未全同金輪王法也。老屬天乘，未盡天中之致，已如前說，究而言之，總不及藏教之出生死，況通、別、圓邪？然此直約跡約權耳。」見《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編11-12，頁9075。

45 《靈峰滿益宗論》言：「然三聖不略說出世教法，蓋機緣未至不得不然。且如五天機熟，佛乃示生，而初倡華嚴，在會聲啞，不惟須說阿含，以為漸始，兼立人天戒，善以作先。容況此地機緣，遠在千年之後，縱說出世法，誰能信之。故權智垂跡，不得不示同凡外，然即此儒典亦未嘗不洩妙機，後儒自莫能察，及門亦所未窺。故孔子再歎顏回好學，今也則亡。深顯曾子以下皆知跡而不知本，知權而不知實者也。」見《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編11-12，頁9076-9077。

46 《紫柏老人集》卷9言：「宗儒者病佛老，宗老者病儒釋，宗佛者病孔病李；既咸謂之病，知有病而不能治，非愚則妄也。或曰：敢請治病之方？曰：學儒而能得孔氏之心，學佛而能得釋氏之心，學老而能得老氏之心，則病自愈，是方之良，蒙服之而有徵者也。吾子能直下信而試之，始知蒙不欺吾子也。且儒也、老也、釋也皆名焉而已，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒、能佛、能老者也。噫！能儒、能佛、能老者，果儒、釋、老各有之耶？共有之耶？又已發未發，緣生無生，有名無名，同歟？不同歟？知此乃可與言三家一道也，而有不同者，名也，非心也。」見《卍續藏經》，第73冊，頁224。

聖人，乃影之端者；一切言教，乃響之順者，由萬法唯心所現。」<sup>47</sup>在憨山看來，三教經典也只是「可以口耳授受」的「世智辯聰，治世語言，資生之業」而已，如果沒有心之「妙悟」，必不能得其解。這種說法與「同歸論」之強調心的能感、能攝與能悟，實有相同的理致。

在明代的「同歸論」中，除了上文所言以「佛家工夫境界所現」的「同歸論」者外，亦有主張由「儒家工夫所現」的「同歸論」，二者的區別在於所持「心法」之不同。如三一教主林兆恩（1517-1598）論及三教之教學，有儒教所教為「立本」，道教所教為「入門」，釋教所教為「極則」的說法，而以「先立本，次入門，次極則」為修行階梯。但他雖認為修行以釋教為極則，<sup>48</sup>卻仍以修行「心法」之所歸為「仲尼之心」，因而在究極上主張三教歸於「仲尼之心」的「三教歸儒」說。<sup>49</sup>

在同歸論中能脫離標榜自家心法之強調者，當以焦竑（1540-1620）之論「道無三無一」的「道一論」為代表。焦竑的意見不同於林兆恩之帶有「調和論」色彩的「同歸論」，他反對「三教合一」之說，認為三教之上有一更為源初的本體可名之為「道」。<sup>50</sup>焦竑認為「道」非孔、孟、老、

47 《觀老莊影響論·論心法》言：「余幼師孔，不知孔；師老，不知老。既壯，師佛，不知佛。退而入於深山大澤，習靜以觀心焉。由是而知，三界唯心，萬法唯識。既唯心識觀，則一切形，心之影也；一切聲，心之響也。是則，一切聖人，乃影之端者；一切言教，乃響之順者，由萬法唯心所現。」見《老子道德經憨山註／莊子內篇憨山註》（臺北：新文豐出版公司，1973年），頁4-5。

48 林兆恩〈三教合一主旨〉言：「余之所以合三氏之教而一之者，非他也，三綱四業而為教之始也，見性入門而教之中也，虛空本體而為教之終也」；「〔……〕余之設科也，有曰立本者，是乃儒教之所以為教也；有曰入門者，是乃道教之所以為教也；有曰極則者，是乃釋教之所以為教也。而其教之序也，先立本，次入門，次極則。故不知立本，則人道不修，無以為入門之地；不知入門，則心法不持，無以為極則之先」。上二段引文分見於《林子三教正宗統論》（臺北：夏教養興、龍山堂印古本，1970年），卷1，原函第1冊〈三教合一主旨〉之〈立本入門極則之序〉，頁103、79-80。

49 林兆恩〈夏語歸儒教〉言：「三教曷歸乎？歸於儒也。曷歸於儒也？釋歸於儒也，道歸於儒也，儒亦歸於儒也。即儒矣，又曷歸於儒也？世之儒者雖學仲尼，而不以其心也。然其君子父子之際，序列既詳，則固可以群二氏者流，共之而使由之矣，使其不外仲尼也而心之，是亦仲尼而已矣，是之謂儒之儒矣。」見《林子三教正宗統論》，卷1，原函第3冊〈夏語歸儒教〉，頁348。

50 《支談》上言：「三教鼎立，非聖人意也。近日王純甫、穆伯潛、薛君采輩始明目張膽，欲合三教而一之，自以為甚偉矣。不知道無三也，三之未嘗三。道無一也，一之未嘗一。如人以手分擘虛空，又有惡分擘之妄者，隨而以手一之，可不可也？夢中占夢，

莊、釋所能獨專，<sup>51</sup>若由從三教的角度論「道」，反而會侷限了對道的理解。<sup>52</sup>因此，他說：「道不可以名數」、「非一非三」、「無分無合」；達者如能契之，則「佛言心性與孔孟何異？其不同者，教也」、<sup>53</sup>「釋氏諸經即孔孟之義疏也」。<sup>54</sup>

焦竑對三教之說有「非區隔化」的立場，<sup>55</sup>他不站在某一家的本位，不取任一家的理論及工夫，認為問題的關鍵在於能否「反諸我之心性」。<sup>56</sup>如「得其性」，則三教之三只是「心性」的註腳，不論佛教之論「心」、「識」、「意」有何理論上的區分，又與儒家之義理有何不同，在焦竑看來「即孝弟即堯舜與即心即佛，本非二說」。<sup>57</sup>這種新的觀點可以破「學者

重重成妄。」見〔明〕焦竑：《支談》（北京：中華書局，1991年，據寶顏堂秘笈本排印），頁3。

- 51 〈贈吳禮部序〉言：「道一也，達者契之，眾人宗之。在中國者曰孔、孟、老、莊，其至自西域者曰釋氏。由此推之，八荒之表，萬古之上，莫不有先達者為之師，非止此數人而已。昧見迹而不見道，往往瓜分之，而又株守之」。見焦竑（著），李劍雄（點校）：《澹園集》（北京：中華書局，1999年），上冊，卷17，頁195。
- 52 〈明德堂答問〉言：「道是吾自有之物，只煩宣尼與瞿曇道破耳。非聖人一道，佛又一道也。大氏為儒佛辨者，如童子與鄰人之子，各認其家之月曰：『爾之月不如我之月也。』不知家有爾我，天無二月。」見《澹園集》，頁745。
- 53 見〈崇正堂答問〉，《澹園集》，頁719。
- 54 見〈答耿師〉，《澹園集》，頁82。
- 55 有關於此點，已見於錢新祖（Edward T. Ch'ien）的討論，他認為焦竑的三教融合論跟以往的論法有本質上的區別。焦竑不預設三教本質上有別，也不站在某一家本位的立場，是屬非區隔化（non-compartmentalization）的立場，而以往的三教論則是區隔化（compartmentalization）的立場。錢文見：《Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming》（New York：Columbia University Press, 1986）。此外，彭國翔對此亦有討論，他除了同意錢新祖的看法「不失為正確的觀察」外，亦舉出龍溪後學而與焦竑同時代的張繼高，也有相近的說法，由此可見焦竑的說法在當時具有代表性。彭文見：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁476-480。
- 56 〈答耿師〉言：「學者誠有志於道，竊以為儒釋之短長可置勿論，而第反諸我之心性。苟得其性，謂之梵學可也，謂之孔孟之學可也。即謂非梵學、非孔孟學，而自為一家之學亦可也。」見《澹園集》，頁82。
- 57 〈答友人問〉言：「即孝弟即堯舜與即心即佛，本非二說，蓋人心一物，而仁也良知也孝弟也則皆其名耳。誠因其名以造其實，則知所謂良知，則知舍人倫物理無復有所謂良知，即欲屏而絕之，豈可得哉？此理儒書具之，特學者為註疏所惑溺，不得其真，而釋氏直指人心，無儒者支離纏繞之病，故陽明偶於此，得力推之儒書，始知其理斷斷乎非後儒之所講解者。張商英云：『吾學佛而後知儒亦猶此也。』」見《澹園集》，頁87。



為注疏所惑溺」的蔽病；也可以「不借路」於自家經典，「從自己胸中闢取一片乾坤」。<sup>58</sup>

焦竑的「道一論」雖可歸為「同歸論」之一支，但其重點不在經由何種工夫可以證悟「心性」，而是由形上層面說道與理不可言說，三教之理論及工夫取徑皆只是識道之一端。這種說法否決了「同歸論」中以自家工夫具優越性的論法，而形成了超越三教之勢。雖然焦竑在理論的層次上，並未對「道無一無三」作精確的說明，但從結果上看，方以智的三教論說實循此一方向而有進一步的發展。

## 肆、方以智的三教道一論

### 一、「歸易」與「尊孔」說

方以智（1611-1671）的論說引伸了「道一論」的說法而有複雜的理論。在論點上，方以智有儒、釋、道三教「泝其原同，則歸於易」<sup>59</sup>的「三教歸《易》」的說法，<sup>60</sup>但論及天下學術時，他又有尊孔的趨勢，以為孔子學說為足以兼容天下學術的「大成均」。<sup>61</sup>合併「歸易」與「尊孔」這二種意見，則首先會遭遇「易」與「儒」與「道」、「釋」之間存在著何種關係這一問題，特別是方以智也有「《易》、《莊》原通，象數取證」、<sup>62</sup>

58 《支談》言：「王汝中云：『人言世儒借路禪家，非也。豈惟吾儒不借禪家之路，禪家亦不借禪家之路，吾儒亦不借吾儒之路。』數語甚當。香巖問為山西來意，為山曰：『我說自我底，不干汝事。』終不加答。後因擊竹有悟，始禮謝為山曰：『當時若與我說破，豈有今日。』禪家不借禪家之路也。堯夫學於李挺之曰：『願先生微開其端，勿竟其說。』伯淳曰：『吾學雖有所受天理二字，卻是自家體貼出來。』此儒家不借儒家之路也。經頌云：『彼既丈夫，我亦爾，何得自輕而退屈？』學道者當盡掃古人之芻狗，從自己胸中闢取一片乾坤，方成真受用，何至甘心死人腳下？』」見卷2，頁4B-5A。

59 見《象環寤記》，附於《東西均》（北京：中華書局，1962年），頁160。

60 有關此點可參見謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》（臺北：臺灣大學文學院，2005年，《臺大文史叢刊》第115冊），第三章第三節。

61 見《東西均·開章》，此點下文將詳論之。

62 見《東西均·神迹》，龐樸（注釋）：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001年），

「莊子費力鑿空，只是孟子註腳」<sup>63</sup>及「盡大地是一禪堂」<sup>64</sup>之語，這些說法如何統合於「道一」之中？統觀方以智之思想，其所謂「三教歸易」應是指三教的知識（或一切的知識）歸於易學原理之意，而所謂的「尊孔」，正確地說應是指「三教」教學為「毋自欺之心」的變現之意。「毋自欺之心」雖為儒者所倡，然其要義不能為儒者所獨專，故方以智以「孔子之心」為其統攝之說，認為孔子是儒非儒，其地位超出三教之勢。

方以智如何在其「道一」說中包納「歸易」及「尊孔」二者？本文以下擬以「時」、「冶爐」與「三教之用與《易》之三極之用」等三小節說明方以智「道一」、「尊孔」、「歸易」之意。由方以智對「時」的說法，可將古來所有的三教論說，包納到其道一的思想之中；而由「冶爐」之說，則可將儒、釋、道三家思想之要義融而為一，使之成為有本有根的生命之學；而由《易》之「太極」、「無極」、「有極」的三極之用，則可說明儒、釋、道三家教理可以動態地更相御用。<sup>65</sup>

### （一）時

方以智三教思想如何可得？首先由文字所形成的理論性格而言，各種論說在言說境界及各家長短上皆有其極限。如「調和論」著眼於三教的長處，雖可使三教和而不同，但不能深入於教說的本質；「同體論」雖有立宗之意，但其本體不能免於各家所見；而「同歸論」雖言之成理，但個人的體悟卻無法轉移。

三種論述的侷限如何突破？從方以智的思想看來，他似乎是從對「名」與「時」的洞識中，將不同的論法整合起來。方以智在《東西均·擴信》中曾言及「一物」（如《爾雅》之櫃）有「方言時變異」（古謂之

頁158。

63 見〈向子期與郭子玄書〉，《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1973年），總論上，頁114。

64 見〈結制日孫魯山居士請上堂〉，〔清〕興磬（方中通）、興斧（編）《青原愚者智禪師語錄》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第34冊，頁821。

65 這裏所用的「無極」非指「太極」之上的「無極」，而是指與「有極」相對的「無極」。就《易》而言，「無極」也可以理解為「無卦爻」，而「有極」也可以理解為「無卦爻」。

「茶」，西域謂之「陀」亦謂之「擇」，吳謂之「炷」，閩謂之「德」，中原謂之「茶」)的現象，由此而說：

太極也，精一也，時中也，混成也，環中也，真如也，圓相也，皆一心也，皆一宗也，因時設施異耳。各有方言，各記成書，各有稱謂，此尊此之稱謂，彼尊彼之稱謂，各信其所信，不信其所不信，則何不信天地本無此稱謂，而可以自我稱謂之耶？何不信天地本無法，而可以自我憑空一畫畫出耶？<sup>66</sup>

方以智認為「一物」在不同的「方」、「時」可以產生的不同的「名」皆出於「自我」之因時設施。「自我」既可「立稱謂」、「立法」而尊信之，則「自我」也可「破稱謂」、「破法」而知「天地本無此稱謂」、「天地本無法」，而不拘執於「稱謂」及「法」的意義。由此而言，方以智認為儒者所言的「皆備之我」與道家所言的「無我之我」，二者也可能是同一義的「因時」之用。《東西均·反因》言：

皆備之我，即無我之我；克己之己，即由己之己，于時空盡，于時不空；于時解脫，于時擔荷。凡立一名，可立皆可破，知即無破無不破；如此不可，如彼又不可，知則無可無不可。有人即病，病亦是藥，增藥增病，不以增病而廢藥；有法即弊，弊亦是法，無法即弊，而有無法之法。<sup>67</sup>

方以智以為在不同的「時」之中，可有不同的「名」。如以用藥為例，對不同的病要用不同的藥，人不會因此病之藥不適用於彼病而否定此藥。同理，「名」「因時」而有「立」與「破」的現象，不能以「此時之名」而否定「彼時之名」，這就如同不能因為「新病」而廢棄「舊藥」一般。依此，只要理解到文字（名）、理論（法）的這種特性，則一切之「名」、

66 見《東西均注釋》，頁30。

67 見《東西均注釋》，頁92。

「法」應該都有既「可破」又「不可破」（「無破而無不破」）與既「肯定」又「否定」（「無可無不可」）的性質。換言之，一切之名、法可能為「道一」在不同之「時」的顯現，就「道一」而言，一切名、法可視為「道一」之多重樣態與同一性的表現。

基於這種理路，方以智之子方中通評論其父之學，乃有「教以時起，道以時行」之說，他說：

本傳堯、舜、禹、湯、文、周之道，轉而集諸佛、祖師之大成，而堯、舜、禹、湯之道寓其中。時也，非人也。教以時起，道以時行，何莫非異類中行乎？何莫非因法教法乎？<sup>68</sup>

所謂「教以時起，道以時行」，「時」可以理解為時代的脈動，也可以理解為傳授默契的因時制宜，以及因應變化的察識體道等等。用「時」的觀念考察古來的一切經論或說法，則可知其中並無絕對之是非，而可平等視之。故以「時」觀看一切經、論、說，則其文字之矛盾、衝突皆有其適時之必要性與應時之合理性。

方以智對「時」的思考，也可以和其師覺浪道盛（1592-1659）的論法相參照。覺浪道盛有將「經、律、論、觀、禪」中的「經、律、論、觀」視為「歲運四時」，而將「禪」視為「歲運無言而四時行」之例。<sup>69</sup>覺浪之論「歲運四時」與「歲運無言而四時行」可引伸為如下之意：「四時」有其先後，但就歲運而言，無有一時可獨立存在；「歲運」由四時而顯，四時之外別無歲運，故歲運只是依時而生之現象。以「歲運四時」之喻而論「禪」與「經、律、論、觀」的關係，亦可有二點說明：（1）「經、律、論、觀」雖有其理解之次序，但「經、律、論、觀」為一整體，不可分而

68 見《青原愚者智禪師語錄·跋》，頁837。

69 覺浪道盛〈會祖規小序〉言：「若於此會得聖人述大易之意，實是發揮四經之意，則知吾作會祖圖之意，正所以發明選聖場諸家之大宗旨也。即如經律論觀禪，以一歲四時配之，經則勃然開發，春也；律則燦然敷陳，夏也；論則凜然精覈，秋也；觀則冥然清徹，冬也。禪則渾然通洽，如歲運無言而四時行也。」見《天界覺浪盛禪師全錄》（臺北：新文豐出版公司，1987年），卷21，頁712c。

論之。(2) 實踐「經、律、論、觀」即為禪的具體實現，非有一種禪法獨立於「經、律、論、觀」之外。

相同地，透過這種對「時」的見解，方以智一方面可以將「調和論」、「同體論」、「同歸論」、「道一論」視為個人體知三教論說中，「知識」、「教學」、「悟道」及「通化」之「歷時性過程」；一方面也可以將此四論視為最終領悟的「同時性知解」，而將古來一切三教的論說包納進來。

## (二) 冶爐

除了從「時」的觀點審視三教論說之外，也可平面的將三教論說看作是「應時而有」之「藥」。「藥」的觀點，從早期的「調和」到智顛的說法中都出現過。智顛雖將三教論說視為法藥，但其最終仍以佛之法藥為「出世上上法藥」，此不免為獨尊佛釋之議。方以智不同於智顛，他說：「須知善用皆是藥，不善用皆是病。湯頭隨症，不執古方，亦用古方。試看天道變化，一寒一暑；炮製火候，一武一文。緩急無非中琴之節，張弛無非養弓之用。」<sup>70</sup>這段話中的「善用皆是藥」在古來的調和論中已有說法，因此「炮製火候」才是方氏論說的重點。

如何「炮製」？「火候」如何？方以智言：

(我以)金剛智為昆吾斧，劈眾均以為薪，以毋自欺為空中之火。  
逢場烹飪，煮材適用，應供而化出。東西互濟，反因對治。而坐收  
無為之治。無我，無無我，圓三化四，不居一名。<sup>71</sup>

此中的隱喻十分有趣。「金剛智」在佛教中是指不壞之智體，就「因位」而言，可指為行者初發之信心；就「果位」而言，則可象徵如來。「昆吾斧」典出《山海經·山經》〈中次二經·昆吾山〉，<sup>72</sup>道教亦有昆吾

70 見《青原愚者智禪師語錄·小參》，卷2，頁825。

71 見《東西均·開章》，《東西均注釋》，頁20。

72 《山海經·山經》卷5〈中次二經·昆吾山〉言：「又西二百里，曰昆吾之山，其上多赤銅。有獸焉，其狀如鹿而有角，其音如號，名曰鬻蜮，食之不昧。」晉·郭璞注云：

劍之說。<sup>73</sup>「眾均」指各家說法；而「毋自欺」則語出《大學》、《中庸》。故「冶爐」之喻即有三教合一之意，而其中的關鍵又以儒家的「毋自欺」之火為要。

「火」與「爐」之說最早應起於道教的煉丹術，其後內丹論者以「身」為爐，以「元神」為「火」，而特重「火候」之說。內丹學所言的「火候」是指：「存神用息為火」、「運轉小周天為候」。<sup>74</sup>這涉及了工夫運作之祕，故張伯端（983-1082）《悟真篇》第二十七首有言曰：「縱識朱砂與黑鉛，不知火候也如閑。」<sup>75</sup>除了道教之外，儒家學者亦有以此為喻而解釋「心性」者，如楊方震（1452-1525）言「心本屬火，至虛而靈，二五之秀所萃，乃精英中之最精英者」；<sup>76</sup>王陽明（1472-1529）以「火候」解釋《孟子》「勿忘勿助長」的「盡心」工夫。<sup>77</sup>陽明之後，王學右派也有相近之說，如鄧元錫（1527-1592）有「心之著於物也，神為之也。心之神，上炎而外明，猶火然，得膏而明，得薰而香，得臭腐而羶，故火無體，著物以為體」之說；<sup>78</sup>與劉元卿（1544-1609）同時之周思極亦論及「擁爐向火為修行」之義；<sup>79</sup>萬思默（廷言）有「以心喻火」之例等。<sup>80</sup>這些說法對

「此山出名銅，色赤如火，以之作刃，切玉如割泥也；周穆王時西戎獻之，尸子所謂昆吾之劍也。」（臺北：藝文印書館，《原刻影印百部叢書集成》439，《經訓堂叢書》1第二冊，1969年），頁5。

73 張君房（1001前後）編《雲笈七籤》卷26〈十洲三島〉「流洲」條言：「流洲在西海中，地方三千里，去東岸十九萬里。上多山川，積石名為昆吾。冶其石成鐵作劍，光明洞照如水精狀，割玉如泥。亦多仙家。」又卷84〈屍解〉「造劍屍解法」條言：「上人皆陶昆吾之石，冶西流之金，鑄而作之，準其成範也。」（北京：中華書局，李永晟點校，2003年），第2冊，頁595；第4冊，頁1895。

74 見〔宋〕張伯端（撰），〔宋〕王沐（淺解）：《悟真篇淺解》（北京：中華書局，1988年），頁73之注文。

75 見《悟真篇淺解》，頁72。

76 見〈復余子積論性書〉，《明儒學案》（北京：中華書局，1985年，沈芝盈點校本），〈崇仁學案三〉，頁54。

77 《陽明傳信錄》「致良知，只是存天理之本然」條言：「今卻不去必有事上用工，而乃懸空守一個勿忘勿助，此如燒鍋煮飯，鍋內不曾漬水下米，而乃專去添柴放，吾恐火候未及調停而鍋先破裂矣。所謂時時去集義者，只是致良知。說集義，則一時未見頭腦；說致良知，當下便有用工實地。」見《明儒學案·姚江學案》，卷10，頁196。

78 見鄧元錫：〈論學書〉，《明儒學案·江右王門學案九》，卷24，頁565。

79 劉元卿〈劉調父論學語〉載周思極曰：「心體至大至妙，當向火自向火，當應對自應對，當惻隱自惻隱，當羞惡自羞惡。舜之用中，顏之擇乎中庸，孔子之祖述憲章，只是

方以智及覺浪道盛似皆有所影響；覺浪道盛有「尊火為宗論」，<sup>81</sup>其〈麗火論〉以「先天之火為神」喻「心之光明覺性」，而謂此火神「妙在附麗於薪燈，始能脫化此薪燈之神。亦惟此火神之能脫化，乃能附麗於萬物」，其說法實與鄧元錫相近。

方以智論以「以毋自欺為空中之火」，應是就心的發用而說的，何謂「無自欺之火」，這似可與其「怨怒」之說合看，《東西均·聲氣不壞說》言：

曾子、桑戶，音出金石；孤孽伉烈，聲動天地。得道之人與誠迫之人，皆同此不可已之聲音迸裂而出。興之必怨，猶元之必貞。貞而元，怨而興，豈非最發人性情之真者乎？善知衆藝之童子，即無量音聲王，不得有言，不得無言。「唯之與阿，相去幾何？」未審所養自知否？知者方許入阿字法門。<sup>82</sup>

上段引文中的「人性情之真者」亦即「毋自欺」之意，而性情之「發」猶如「興必怨」、「元必貞」，故而「怨怒之興」可視為「毋自欺之發」。因其「不可已之聲音迸裂而出」之「怨怒」而後能自養、奮迅，則有將「怨怒」之情緒導引而成「中和」的可能。<sup>83</sup>方以智重視「怨怒之興」或

---

能全盡此向火之心體耳。不放心者，放，失也，不失此心體之全也。著察者，猶默識也，默識此心體之全而存之也。曰不放，曰著察，豈能於無思無為上加得一毫？今之所謂不放心，所謂著察，皆有所造作於心之內矣。」見《明儒學案·江右王門學案六》，卷21，頁498。

80 萬廷言〈萬思默約語〉言：「心，火也，性本躁動，夙生又不知費多少薪標樵蘊積之，故光明外鑠，附物蔓延，思慮煩而神氣竭。如膏窮燼滅，其生幾何！古之善養心者，必求一掬清淨定水，旦夕澆浸之，庶轉濁滯為清涼，化強陽為和粹。故《大學》定靜，《中庸》淵泉，《孟子》平旦之息，《大易》艮背之旨，洗心之密，皆先此為務，潤身潤家、國、天下，一自此流出。」見《明儒學案·江右王門學案六》，卷21，頁509。

81 最先論及者有荒木見悟：《憂國烈火禪：禪僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版，2000年）。

82 見《東西均注釋》，頁228。

83 《東西均·反因》言：「危之乃安，亡之乃存，勞之乃逸，屈之乃伸。怨怒可致中和，奮迅本於伏忍。受天下剋，能剋天下。欲取姑與，有後而先。」見龐樸（注釋）：《東西均注釋》，頁90。

「毋自欺之火」的說法與覺浪道盛的思想頗有相合，覺浪不但認為「怨」是促成禪悟的重要關鍵，也以為此一得自儒門的「怨」，可通於禪法「疑情」之說。<sup>84</sup>由此，可見二者皆有合儒、釋、道三家之論，而以儒家之「怨」為其發動處的共同傾向。

著眼於儒道二家以「火」喻「神」、喻「心」，以「候」喻工夫溫養之進程；再回顧方以智的說法，則可知其以「毋自欺」為火，非全然取自道教之說或禪宗之法。由此可知方以智所說的「三教歸《易》」皆有儒家孔子「毋自欺」之意貫串其間。

### (三) 三教之用與《易》之三極之用

方以智曾以「統、泯、隨」說，論三教問題，《東西均·全偏》言：

大概至人明獨，君子明教，聖人明貫。恒三而一，恒一而三，全矣。  
本先生曰：孔子之教，尊上用中，詳於下學，以前民也；有大過人之才，而不盡用。佛以無上教人無住，有大過人之智，而多半譎權。老子專惜之不用耳。孔子盡性、知命而罕言，言學以正告也；老尊命以殉性，反言者也；佛尊性而奪命，縱橫倍伴者也。佛好言統，老好言泯，大成攝泯於隨、貫而統自覆之，何慙慙為？<sup>85</sup>

上文中之「隨」是指順應事物的認識；「泯」表示不為事物之現象所左右，深入到事物內部的認識；「統」是指取消肯定認識（隨）與否定認識（泯）的差別，在認識中將二者統一起來，如言「中統內外」、「平統高卑」、「不息統艮震」、「無著統理事」、「真天統天地」、「真陽統陰陽」、「太無統有無」、「至善統善惡」皆是此意。<sup>86</sup>

84 覺浪道盛言：「儒門有一怨字，如大舜如怨如慕，太甲之自怨自艾，與《詩》之可以怨等，乃禪家所謂疑情，必欲求其故而不可得。」見《天界覺浪盛禪師全錄》，卷32，〈青山小述〉，頁782b。

85 見《東西均注釋》，頁143-144。

86 「統、泯、隨」之說，參見蔣國保：《方以智哲學思想研究》（合肥：安徽人民出版社，1986年），頁257。



方以智言「佛好言統」，應是就佛教中觀哲學在認識上不落於肯定亦不落於否定的說法而言；而「老好言泯」，則是就道家「喜用反言」、「好說無為」而言。於「佛好言統」、「老好言泯」之外，方以智似以二個層次來論說儒家，一是儒者的「君子明教」，二是孔子的「聖人明貫」。「君子明教」或可歸於「統、泯、隨」之「隨」，為適應事物而有的認識與教法；但「聖人明貫」則不專言「統、泯、隨」之別，而是指依時而有的「攝泯於隨、貫而統自覆之」，可用「貫」字標識之。

「貫」之意不僅僅止於「統」之不落二邊的否定論法，而是指「統、泯、隨」三者互為指涉、貫通無別之意。引伸方以智之說：儒家隨順世間之理而建立規範；老子以矛盾的詭辭而「泯」於對語言二元性的執著；佛教以「中觀」言「統」而離於語言；三者雖都能矯正俗見而近於真理，但也只能靜態的執持「統」、「泯」與「隨」的立場以觀照一切事物，不能如孔子動態的內斂其間。由於孔子之聖能不拘於「統」、「泯」、「隨」之成法而觀看一切事物，故一方面能「隨順事物之變化，而於適當時機以反言泯除成見」（「攝泯於隨」），一方面也能「依其偏專之學，而指示公全之道；既依於言說及成法，又離於言說與成法」（「貫而統自覆之」）而達到「統在泯、隨中，泯在隨中。三即一，一即三，非一非三，恒一恒三」的境界。<sup>87</sup>換言之，聖人了解一切知識可在不同的成法中構成，也可因「時」之不同而解構，故依其「時」、「用」而體現適切的道理，正是聖人「明貫」的積極作為。

孔子「攝泯於隨、貫而統自覆之」，依其時用而體現三教的教理，可說具認識論的意義，方以智認為這種獨特的認識論在形式上亦可用易理來表達，《東西均·三徵》言：

不落有無又莫妙于《易》矣。太極者，先天地萬物，後天地萬物，終之始之，而實泯天地萬物，不分先後、終始者也；生兩而四、八，蓋一時具足者也。自古及今無時不存，無處不有，即天也，即

87 見《東西均·三徵》，《東西均注釋》，頁37。

性也，即命也，即心也。一有一畫，即有三百八十四；皆變易，皆不易，皆動皆靜，即貫寂感而超動靜。此三百八十四實有者之中，皆有虛無者存焉。孔子闢天荒而創其號曰太極。太極者，猶言太無也。太無者，言不落有無也。後天卦爻已布，是曰有極；先天卦爻未闡，是曰無極。二極相待，而絕待之太極。是曰中天。中天即在先、後天中，而先天即在後天中，則三而一矣。甲坼參天，何葉不仁？膚粟、足拇有掬之不覺者，謂之不仁。診知此一法身圓溢周給，則九十九萬毛竅皆太極也。必暗後天以明先天，又暗先、後以明中天，溯之天地未分前，則位亥、子之間；不得已而狀之、圖之，實十二時皆子午，無子午也。全泯全隨，俱明俱暗，豈真有此一巖然卓立不壞之圖象，樂樂於兩畫之上哉？不落有無而我以「無」稱之，尊先也。此本無對待之無，而周流對待之環也，故曰「太無」。<sup>88</sup>

在上段引文中，可以看到方以智對《易》的說明，在形式上與「統、泯、隨」之說有相同的邏輯。方以智認為《易》道為「太極」、「有極」與「無極」三極的作用之道。太極既是「先天地萬物」又是「後天地萬物」，故太極猶如「統泯隨」之「統」，「太極」統「後天卦爻已布」之「有極」與「先天卦爻未闡」之「無極」。若不由卦爻上論，而由形上學上言，則可說「中天」統「先天」與「後天」。

不論是「太極、有極、無極」或是「中天、先天、後天」皆可靜態的表示三者之間的區別，後二者是彼此相對，前一者是超絕對待。以「體用關係」論之，「太極」是「不用」之體，「有極」與「無極」是體之用，故而「無對」之「太極」「統」「有對」之「二極」（有極/無極）；猶如陰陽二氣之「用」，其上有一「無用」的太極之「體」。但若由動態的運化而言，三極之間不能只是「體」、「用」二層，而是「體」一與「用」二之間所形成「周流對待之環」的作用三層。<sup>89</sup>這種思維如以「統、

88 見《東西均注釋》，頁46-48。

89 《東西均·三徵》肯定邵雍「用之者三」的說法言：「〈觀物篇〉曰：四者，有體者也；一者無體者也。所謂有無之極也。此言用之者三，不用者一，而皆無體之一所統

泯、隨」二者為例，於靜態上可說「統、泯、隨」，而以動態言之，則可說「貫、泯、隨」或「攝泯於隨、貫而統自覆之」。

由上述思考的理則，可知方以智之以孔子為聖人，並不強調孔子在教化上形成何種認識真理的方法（如三教所形成的「隨順語言」、「泯去語言」及「離於語言」），而是強調孔子能化用各種認識的方法，而體現宇宙的真實之相。猶有進者，孔子所體現的真實之相與《易》道所運化的「不易」、「變易」、「不落有無」並無區別。因此三教說法一方面可以歸於孔子所體現的心靈，也可以歸於《易》道的變化，而有其不拘一偏的動態意義。

## 二、方以智三教道一說在體知上的意義

從「體知」之說反省歷來的三教合一論，不論是「調和論」與「同體論」皆是一種明示性的語意活動，這種活動的本質被語言的二元性及理論系統的約定性所決定，其結果只能推尊自身，而不能形成相互融通的洞識。「同歸論」訴諸身體的修習實踐，雖然有達於「體知」的可能，然而「同歸論」也會遭遇獨家之工夫是否具有普遍性、體知之所得可否轉換為語言的困境。如果不能將「體知」的意義層面轉為不受二元性與系統性所侷限的語言，並且由中說出「體知」背後普遍性的解悟原則，則三教合一的論說終成神話。由這個角度觀察方以智的三教論說，則發現其論點似乎有與上述問題相對應者。

---

也，燎然矣。」除此之外，方以智也批評周敦頤在「太極」之上安上「無極」，反而不能顯出「太極」之「用」。其言曰：「周子方論始終、虛實、有無、道器之大綱，則實中有虛，虛中有實，有之前為無，無之前為有。有卦爻與無卦爻對，而太極無對也。太極之前添無極，則不能顯不落有無之太極矣。故愚從而三之。〔……〕言無極也，亦慕其玄言耳！今人好翻字面，不論本指，如考卷之挑別，以此敲駁，便為推掃勝義。目所謂極，則玄之曰無極；目所謂太，何不玄之曰無太乎？如言及從心不逾矩，便云：還有矩在，矩是甚麼？天下人以為妙，真以孔子尚欠一步矣。驢年被瞞，何曾夢見？吾答之曰：汝啖飯尚有口在，口是甚麼？可笑千古只換一個字面，便換了人眼睛，不見樹倒藤枯，向前一撈，空引鳴山笑轉新哉。」見《東西均注釋》，頁48-50。

針對「三教論說有無發動工夫的共同基礎？此共同的基礎與體知的活動有何關係？」、「三教的語言教學對體知的活動具有什麼意義？在何種情況下三教不同的教、學可以為一？」、「如何以語言表述三教歸一？其背後的解悟原則為何？」等三個問題，本文認為引伸方以智之文本，可以形成對應的說解，以下茲以三小節說明之。

### (一) 以「毋自欺」、「怨」作為體知的發動意欲

方以智以「毋自欺」、「怨」作為其工夫的起點，其著眼應是針對當時禪法及學術之蔽的反省。他說：「自立地之法（頓悟禪）盛行，可以今日入此門，明日便鞭笞百家，而自掩其畏難失學之病，故往往假托於此」、<sup>90</sup>「象教別為宗而南北分，大道析為名義而蜀、洛起，其蔽也扁」，<sup>91</sup>這二段話除了可以視為對佛、道二教墨守門戶、不下工夫及拘執於文字名義的批評外，相近的論點也可用來指責理學發展的實況。追究三教門戶的由來、語言拘執的成因，則可由二方面探討。一是從傳授者一面而言，因為每一個體所處的時空情境有其特殊性，所以傳授者所授之工夫法門，有時不能解決接受者由個體生命所生之困境。二是從接受者一面而言，有些接受者並不能認識自己的生命發展，而將解悟的工夫視為義解之知或學術風尚。如方以智批評理學之發展有「慕禪宗之玄，務偏上以競高，遂峻讀為玩物之律，流至竊取一櫬，守臆藐視，驅弦歌于門外，六經委草；禮樂精義，芒不能舉；天人象數，束手無聞」的現象；而禪學之發展亦有「禪宗笑理學，而禪宗之汨沒於機鋒也，猶之詞章、訓故也。所謂切者槁木耳，自謂脫者野獸也」的現象。<sup>92</sup>

90 《東西均·道藝》言：「自立地之法盛行，可以今日入此門，明日便鞭笞百家，而自掩其畏難失學之病，故往往假托於此。而理學家先揮文章、事業二者於門外，天下聰明智能多半盡此二者，不畜之而毆之，此白椎（禪門）所以日轟轟，而杏壇所以日灰冷也。愚故欲以橫豎包羅、逼激機用，補理學之拘膠；而又欲以孔子之雅言、好學、救守悟之鬼話；則錯行環輪，庶可以一觀其全矣。」見龐樸（注釋）：《東西均注釋》，頁185-186。

91 見《傳心堂約述》，〔清〕釋笑峰等（撰），〔清〕施閔章（補輯）：《青原志略》（臺南：莊嚴文化公司，據首都圖書館藏清康熙刻本，《四庫全書存目叢書》史部第245冊），卷3，頁567。

92 語見《東西均·道藝》，《東西均注釋》，頁177。

對於上述的現象，三教各有其不同的對治，如佛教之蕩益智旭強調禪、教、律三學一源，<sup>93</sup>儒、釋、道三教合一。相對而言，覺浪道盛與方以智所關注者並不在教學、禪法及律法上的融通，而在於探問尋求體悟解脫的動力所在。基於對這種工夫動能的探詢，覺浪道盛乃有「怨為人情後天之密」的說法，他在接引法語中有：「你腹中無許多猛烈火藥，我雖有火引，如何點發其驚天動地之勢？」的說法，<sup>94</sup>即是以「怨火」為修行真機之意。方以智繼之而言「誠」、「毋自欺」，也指出了教學之真機在於覺明之心面對「怨」時的誠實無欺。認為工夫之能否持續，在於可否恆處於「毋自欺」之誠中，能正視其怨興而思突破之。如果學者無此「怨」，無此「誠」（「毋自欺」），則不但師徒之間的傳承之火無法點起，修行也將成偏枯。

從體知的立場而言，覺浪道盛與方以智的說法可以理解為：「缺乏作為動力的修行『意欲』，將無法形成真正的實踐活動，也不能獲致默會之知」。針對此一看法，由其實踐的程序，亦可再作二點說明：

（1）就體知活動之如何開始而言，儒學及禪學所以會流為「競高、槁木」，在於實踐或體驗者並無向上突破自我困局之明覺，因而有不顧經典或將公案視為「詞章」而進行訓誥的現象；這種作法是將前人的解悟經驗，讀為明示語言之「教」、「學」或儀式性之「法」。然而，三教教學的傳授，其重點不應在於詞章訓故、分判經典之高下；而在於指出向上一機的覺明意欲，使人能在迷亂的當下生發突破之願力。因此，不經點燃此一覺明之火，實無法經由語意詮釋的活動進入體知默會的活動之中。

93 望月信亨以為：「智旭倡禪、教、律三學一源之說，禪是佛心，教是佛語，律是佛行，未有心而無語、無行，有語而無行、無心者。」見《中國淨土教理史》（臺北：正聞出版社，1974年，釋印海中譯本），頁342。李世傑〈蕩益大師的天臺教學〉認為：「三學是禪（達摩禪）、教（天臺法門）、律（南山律）三種。」見張曼濤（編）：《天臺之判教與發展》（臺北：大乘文化出版社，1979年），頁285。聖嚴認為，智旭的禪思想是以佛說經典為主的如來禪，非唐末以後以公案為主的祖師禪，見《明末中國佛教之研究》，關世謙（譯）（臺北：臺灣學生書局，1988年；譯自日本東京：山喜房，1975年），頁408。此可以修正上述「三學」中「禪」為「達摩禪」之說。

94 覺浪道盛言：「從上諸祖只是與人助得發機，如放大銃砲相似。你腹中無許多猛烈火藥，我雖有火引，如何點發其驚天動地之勢？」見《天界覺浪盛禪師全錄》，頁625b-c。

(2) 有了自我的怨情及毋自欺之明覺之後，必須經過千錘百鍊方能絕後重甦。此意謂體知默會在意義面的整合，具有持續無間的性質。因此，在意欲投出之後，不能僅僅依靠靜坐冥想、讀書明理即能體其知，而必須在自我不斷地面對衝突中，持續地進行點火溫養的工夫。就體知三教教義的過程而言，其先必然是由懷疑而展開（在儒家中為「興、觀、群、怨」之情），在面對個體價值、群我關係與天地秩序的迷亂與挫折時，能不失卻解脫的念頭即能形成轉悟的契機（在禪法中為疑情），而後能產生新的整合意識（在道家為「無知之知」），最後形成新的個我知識。

在上述的程序中，毋自欺之明覺是體知活動所以能進行的關鍵所在，也因此整體的活動有「歸儒」之意。所謂「歸儒」並非以儒勝於釋、道二教，而是指歸於「孔子之心」。而所謂「孔子之心」，即指三教教義之所發不能離於孔子關注人之藉以安身立命的倫理範圍。不論是佛家對生死的解脫涅槃、儒家「興、觀、群、怨」的情性調適或道家逍遙物化的形上自由，其實質皆不能脫去對某種理想倫理情境之想像；這種想像及實踐產生於衝突之中，也只能在衝突之中實踐，如果只想消除衝突或是企圖以其他粗暴的方式來取代理想的倫理情境，往往可能導致自我的疏離與毀滅。因此，要能保存自我而又取消衝突，就必須回到理想的倫理原則中，重新接受迷亂的事實並取得個體的自由。

對理想的倫理情境之企慕及實踐可說是三教教義的「普遍意旨」，而這個普遍意旨似乎是以「自我」（無欺之怨怒）、「群體」（禮樂精義）與「天人關係」（天人象數）為其向度。個體能在「現實」之中而完成其在「自我」、「群體」及「形上學」三方面的價值實踐，則能於身體的行動中體會到「更多存有」的幸福感，而臻於理想倫理的境界。方以智認為三教之中，唯有孔子的心靈能出入各種「倫理」情境而有「從心所欲」的幸福感，故三教之所歸，乃以孔子之心為其標幟。

## （二）藏身、全均之說與相互權威性

### （1）藏身

王夫之（1619-1692）稱方以智的思想言：「其談說借莊、釋而欲繫之以正。」<sup>95</sup>方以智亦曾言：「尼山（孔）、鷲峰（佛）皆藏身於一切法、一切物中，而人不能以一法一物限量之。藏身無跡，無跡莫藏。」<sup>96</sup>所謂「藏身無跡」雖是化用禪門「藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身」之公案，<sup>97</sup>但從各家有其文字理論、門庭施設看來，「跡」之所指亦可視為個別的文字施設。以孔子之「藏身無跡」言，可意謂：孔子雖然不現身於道、釋二教的經典之中，然其思想未嘗不見於道、釋二教的文字之中。而「無跡莫藏」（「沒蹤跡處莫藏身」）則可意謂：如果真正藏身於無跡處，則又不知孔子有所藏，故道、釋二教的文字施設，亦有指示尼山現身之跡象。

上述對「藏身無跡，無跡莫藏」的說法只能表述字面上的意義，而其具體性的意義，則可借助於「默會致知」中對「焦點意識」（*subsidiary awareness*）、「支援意識」（*focal awareness*）及「整合前二種意識之致知者」等三方面加以解釋。<sup>98</sup>以「托儒於莊」而言，如果不將《莊子》的文字視為明示的理論，而視為一種體驗性的活動，則在以《莊子》文本為焦點的解悟活動之中，可以有孔子之意識支援其中，而使《莊子》原本的語言產生變化，整合成個體特有的新意義。這種情形就好像不同的人對相同的愛情故事，會有不同的理解一般。沒有戀愛經驗的人缺乏面對文本時的支援面向，所以他只能將所讀到的愛情理解為情節感人的故事；而正處初戀者可能會將自己的情感與經驗內斂於文本的指示之中。對後者而言，文本所示不是一個無關於己的故事，而是一種刻骨銘心的歷程。因此，他所獲取的不僅僅是文字意義的理解，而是親在文字之中的體知。

95 見〔明〕王夫之：《搔首問》，《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），頁9909。

96 見《東西均·茲茲註》，《東西均注釋》，頁289

97 「藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身」之句見於藥山惟儼（751-834）法嗣德誠禪師囑夾山和尚之言。參見〔元〕道泰、智境（編）：《禪林類聚》，卷15，《已續藏》，第117冊，頁94上。

98 Polanyi認為：「默會知識有三個中心：一、支援性的個別項目；二焦點目標；三、把第一與第二個中心環接起來的致知者。我們可以將這三者擺置成三角形的三角，或者，我們可以將它們想成一個三部體，受一個人—即致知者—控制的三部體；是他使幾個支援者指歸他注意力的焦點。」見《意義》，頁42。

在上述的例子中，體知的所得既不僅是一種文字的理解，也不只是個人初戀的經驗。因此，體知者並無法清楚的指出哪些意義是屬於文本的（焦點面之意義）、哪些意義是屬於自己原有的（支援面之意義）以及哪些意義是新的成分（整合面之意義）。將這個分析放在理解「托儒於莊」的「藏身無跡，無跡莫藏」上，則整句話可視為是支援面（儒之孔子）與焦點面（道之莊子文字）與致知者（具有獨特生命的個我）相互整合的結果。因為在最後轉悟的意義中，無法辨識出內斂其中的孔子意識，所以是「藏身無跡」，而又因為孔子的意識確實在整個轉悟的過程產生作用，所以是「無跡莫藏」。

## （2）全均

方以智既能「托儒於莊」，自也可以「托釋於儒」、「托莊於釋」，由此而言，亦可以理解其所謂「全均」、「小均」的觀念。「全均」及「小均」之說是將默會而致的轉悟之知，從體知文本的層面進一步的應用於觀看三教教義的態度上。因為作為實踐意涵的三教教說，只要形諸於文字，即不免成為一種外顯性的知識；所以，為了還原三教經論在實踐上的活動意義，就必須打破從價值、是非上來評斷三教經論的態度，承認三教教說有其適應各種實踐情境的相互權威性。

在《東西均·東西均開章》中，方以智言：

開闢七萬七千年而有達巷之「大成均」（孔），同時有「混成均」（老）。後有「鄒均」（孟）尊「大成」，「蒙均」（莊）尊「混成」，而實以尊「大成」為天宗也。其退虛而乘物，托不得已而養中者，東收之；堅忍而外之者，西專之；長生者，黃冠（道教）私祖之矣。千年而有乾壽（天竺）之「空均」（佛）來，又千年而有壁雪之「別均」（禪）來。至宋而有濂洛關閩之「獨均」（理學）。「獨均」（理學）與「別均」（禪），號為「專門性命均」，而「經論均」猶之「傳注均」。惟「大成」（孔）明備，集允中之心均，而苦心善世，以學為旋甄和聲之門，彌綸乎大一而用萬即一之



一，知之樂之，真天不息，而容天下。後分專門性命、專門事業、專門象數、專門考辨、專門文章，皆小均，而非全均也。<sup>99</sup>

上段話中所言的「全均」依其程度又可有二層之分，最高層是「大成均」，第二層是「東均」、「西均」及調和東西者。東均包括：老子之「混成均」、孟子之「鄒均」（尊大成）；西均為釋迦之「空均」。其中比較特別的是莊子之「蒙均」，它可為東、西均所收用，可視為是「大成均」之具體而微。<sup>100</sup>「全均」以下為「小均」，也可分二層，第一層是東、西均所流行之理學及禪宗，謂之「獨均」及「別均」。第二層為「經論均」，以及「事業、象數、考辨、文章」各均。

「成均」與「小均」之分別，可以《東西均·全偏》所言的「全能容偏」再作補充。方以智言：「凡學非專門不精，而專必偏；然不偏即不專，惟全乃能偏。偏而精者，小亦自全；然不可暱小之足全，而害大之周于全也。容專門之自精，而并統之，是曰公全。公全能容偏精。」<sup>101</sup>從體知的立場言，「小均」之「專門而精」或「偏精」可視為：擁有特殊偏向的權威性；而「全均」是「容乃公」的「公全」或「能容偏精」，可指為：能容納或承認各個小均之權威性，互為支援而達成相互權威性的境界。

「公全」能容「偏精」，則能形成相互權威而「聽百家之各專互勝」；<sup>102</sup>相互整合而「激以為救，過而合中」。<sup>103</sup>換言之，只要掌握「全均」能「偏」能「容」的精神，自然可以權用「偏精」（「因時變變，可全可偏；必知其全，偏乃合權」<sup>104</sup>），而有因法救法之效。方以智認為：在三教中可以真正「公全」者，唯有孔子之「大成均」。孔子能「集允中之心均」而容天下，指孔子能權用東、西二均，由此可說三教歸儒；然由

99 見《東西均注釋》，頁7-8。

100 龐樸的注文認為：「莊子的思想分別為東均、西均和道教所吸收和尊奉。」見《東西均注釋》，頁8，注3。

101 見《東西均注釋》，頁140。

102 見《東西均·三徵》，《東西均注釋》，頁38。

103 見《東西均·全偏》，《東西均注釋》，頁141。

104 見《東西均·開章》，《東西均注釋》，頁10-11。

孔子允中之中不為東、西二均，又可說三教歸儒而儒非儒。換言之，所謂「歸儒」非指為「歸於儒之教說」，而應指為「歸於允中能容的孔子之心」。從體知的立場，可說孔子能將東西二均、偏精之中內斂於身，能整合各種權威，完成其「全而能偏」、「全能容偏」、「不偏不全」的知用之效。

如果上文的分析不致偏離方以智之思想太遠，則「托」、「藏」或「全均」之說，實可用以說明相互權威之整合程度。就體知問題而言，這種整合的最低層是「經論均」或「傳注均」的語文層次；其次是整合相近權威的融通層次；而其最高層次，則是能整合不同權威，且能化用不同權威的統貫層次。

### (三) 一切的體知原理歸結於《易》之「.:」結構

在上述二小節的說明中，第一節論及體知者的活動意欲，因為實踐三教之意欲其根本不能離於「毋自欺」之誠，故而可說「三教歸儒」。而第二小節則論及體知所形成的意義整合之過程，在此過程中三教可互為權威，故可有「三教歸儒而儒非儒」之說。本節延伸上二節之論述，認為方以智的「歸易說」可謂擴及於三教教說之外，說一切知識在文字表述上的特殊形式，及依此形式而有的解悟原則。

方以智之學問廣闊，可由早年隨其父方孔炤留心物理之學，作有《物理小識》及《通雅·考古通說》略知其大概。方以智何以統括其所接觸的一切學問的形式？這可以用其解釋易學中的「圓.:」（梵文字母，音讀「伊」）說為代表。他說：

圓.:三點，舉一明三，即兩端用中，一以貫之。蓋千萬不出于奇偶之二者，而奇一偶二即參兩之原也。上一點為無待、不落四句之太極，下二點為相對待、交輪太極之兩儀。三身（法身、報身、化身）、三智（一切智、道種智、一切種智）、三諦（空諦、假諦、

中諦)、三句(禪雲門宗三句教:函蓋乾坤、截斷眾流、隨波逐浪),皆不外於此。<sup>105</sup>

圓.:不但可以作為一切知識的形式結構,也可以作為方以智論說、實踐的總形式,舉凡他學說中的重要論點,如「公因反因」說,或者「統、泯、隨」說,皆可統歸到此一形式上。以「公因反因」說為例,所謂「公因」指宇宙萬物最高的原理,而「反因」則指天地間一切相對立且相依存之事物。<sup>106</sup>以.:來表示「公因/反因」的意義,則.:中的上一點為奇,不落於有、無,為「公因」;下二點為偶,表示對待關係中的「宇/宙、上/下、動/靜、內/外、晝/夜、生/死、頓/漸、有/無」……。

圓.:及「公因反因」說如為表述一切知識的形式結構,則其「統、泯、隨」之說則可進一步說明理解一切知識的解悟原則。方以智在《東西均·三徵》中言:

明天地而立一切法,貴使人隨;暗天地而泯一切法,貴使人深;合明暗之天地而統一切法,貴使人貫。以此三因(正因、緣因、了因),<sup>107</sup>通三知(知命、知禮、知言)、三唯(唯深、唯幾、唯神)、三謂(天命謂性、率性謂道、修道謂教)之符,覈(核)之曰交、曰輪、曰幾,所以徵也。交以虛實;輪續前後;而通虛實前後者曰貫,貫難狀而言幾。暗隨明泯,暗偶明奇,究竟統在泯、隨中,泯在隨中。三即一,一即三,非一非三,恒一恒三。<sup>108</sup>

105 見《東西均·三徵》,《東西均注釋》,頁65-66。

106 《青原志略·仁樹樓別錄》言:「夫為物不二,至誠無息者,公因也。宇宙、上下、動靜、內外、晝夜、生死、頓漸、有無,凡兩端無不代明錯行,相反而相因者也。公因在反因中。」見卷3,頁568。

107 三因之說,龐樸《東西均注釋》以為是指「統、泯、隨」三者。蔣國保《方以智哲學思想》以為三因是指「正因,了因、緣因」,見頁255。證諸《東西均·反因》二者應以蔣說為確。

108 見《東西均注釋》,頁37。

上一段話，可以使我們再次回顧對圓·的理解。上一點與下二點看似「體用」二層的關係，但其實不是。下二點不僅僅是「體用」關係中，「用」之靜態橫列之兩端，而是具有「虛實交」、「前後輪」的動態變化。同理，上一點也不是由「用」而顯之靜態「本體」，它也是統貫而顯示於交、輪的變化之「幾」，因此方以智除了強調「貫難狀」之外，也強調「一在二中，一參于二」的「三」之概念。<sup>109</sup>

引伸而言，在圓·或公因反因說中，公因與上一點是不可以語言明示者，只能「藏身」於下二點或反因的交、輪之中。換言之，一切可以明示的語言都建立在反因的二元性上，因其二元性而能指示變化的跡象。然而，語言的二元性雖能指示變化之幾，另一方面也隱沒了超越二元性的實相。基於這情況，想要獲致對事物實相的理解，就必須既立基於語言二元性所立之法（正、反二面），又脫離於語言的二元性所立之法。上段引文中的「明天地而立一切法」（隨）、「暗天地而泯一切法」（泯）、「合明暗之天地而統一切法」（統）即在說明這個解悟的原則。

「明天地而立一切法」（隨）、「暗天地而泯一切法」（泯）、「合明暗之天地而統一切法」（統）三者，如藉佛教「俗（假）、真（空）、中」三諦的說法來理解。則「明天地而立一切法」為「俗（假）諦立一切法之二」，意指俗見常假借語言之二元性認識事物而立其法；「暗天地而泯一切法」為「真（空）諦泯一切法之一」，意指能超越二元性而深入事物的本來真相；「合明暗之天地而統一切法」為「中諦統一切法之一即二，二即一」，意指取消「真諦」與「俗諦」之差別，從而能自真、俗兩端正確的認識事物。<sup>110</sup>

109 《易餘·三冒五行》言：「實三而恒一，實一而恒三。」見《東西均注釋》，頁37，注10所引。

110 《東西均·全偏》言：「華嚴歸于事事無礙法界，始結一真法界。可見中諦統真、俗二諦，而中諦、真諦要以妙其俗諦。俗諦重在邪正，必能明物察倫，以分別其幾希，始能由仁義行，以存其無分別之幾希。俗諦立一切法之二，即真諦泯一切法之一，即中諦統一切法之一即二，二即一也。打翻三諦，全體滾用，明中有暗，不以暗相遇，直下輪開闢為不落有無之有，則一在二中明矣。故教以明性天，而性天寓於教。好高顛預誤人最甚，古德有時如此，不過為權立頓宗、奪下情見之入明方便耳。」見《東西均注釋》，頁150。

「統、泯、隨」雖然可以作為一切解悟原則的說明，但上文所說的佛教三諦之說，中諦只能「統」真、俗二諦，達到「一即二，二即一」的境界，而不能達到「一在二中」、「三即一，一即三」的真正體知。方以智認為能達真正體知者，必待孔子之「攝泯於隨、貫而統自覆之」。

依上所言，由「∴」及「統 / 泯 / 隨」所形的解悟原則，可有三點說明：

(1) 「統 / 泯、隨」可如「∴」、「公因 / 反因」說一般，靜態地表述為一切知識的形式結構。這個形式結構中的三者各自獨立，故有「一」、「二」、「二即一，一即二」等三種不同的形式。其中，「統」是指「泯」與「隨」的統一狀態。

(2) 如脫離靜態的知識形式，而言及於「太極」、「心」、「致知者」等動態的宇宙或人的實踐活動，則「統 / 泯、隨」三者之間，為互相滲透交互的狀態，不能明確的被區分為三個部分，就此而言三者是「一即三，三即一」。

(3) 「統、泯、隨」作為實踐之知或體知之知的解悟原則，其最根本的意義在於內斂而參與 (*participation through indwelling*)。透過內斂而參與，致知者方能將經典文字由「文字與對象之間的聯想關係」，還原為「心靈與外在事物互動下的創造物」。換言之，統、泯、隨所示的三個知識形式，必須工具式的內斂 ( *dwell in* ) 於致知者的身心之中，而非作為思想或意識中的參照面。致知者能如是面對一切的知識對象，則能依「時」而有「攝泯於隨」、「統在泯中，泯在隨中」的整合之知。就前所論的三諦而言，三諦一方面可作為表述實相的三種方式，一方面可作為體知實相的解悟原則。作為解悟原則的三諦之說，必須先對三諦有所內斂，而後才可「打翻三諦，全體滾用」，在生命的磨難中不悖其理想性而完成其現實性，達到「中諦、真諦要以妙其俗諦」的境地。

Michael Polanyi 曾舉盲人使用手杖及鐵鎚為例，說明在「使用」時，對工具的支援意識可視為我們身體之一部分的一個條件。換言之，我們雖然

依靠工具，但不是單純的把手杖或鐵鎚作為工具，而是把自己注入其中，而將它們化為自己身體的一部分。<sup>111</sup>同樣地，在思考三教或體知三教問題時，我們也可以將三教教說如工具般地內斂於自己，成為身心中不可分的一部分，以此來探尋生命中種種不變或變異的跡象。故而，內斂於一群細部之中，而將這些細部知覺成一整體，應是方以智在論述「統、泯、隨」及「三教歸易」時，真正的用意所在。

## 伍、結語

佛學進入中國後，受到儒、道二家多方的挑戰，在接受、理解、融通的過程中，雖曾小挫於宋代的儒學復興運動，然其間的詮釋、整合及轉化可謂無日靡之。從結果上看，唐宋以後三教對實踐功夫的講究，使得學者對三教的分合的討論，由義理上的分判問題轉向實踐上的同異問題，這種轉變到明代產生了更豐富的理論。在大的趨勢上，以尊儒的觀點論三教合一，到了明代有了較完整的論述，這也表示此時佛教真正的完成其中國化的歷程，成為中國學術的一部分。在眾多的論述者中，方以智以儒、釋二教的身分說法，且有炮製《莊子》、合《東西均》及《易餘》之作，可謂出入三教，而能化用三教者。

方以智的三教道一說，雖然有尊儒之意，但其所以尊儒，並不立基於儒之義理高於道、釋之說，也不立基於儒之修養超絕於二教之論，而是指出：三教的修養工夫皆有其現實的基礎，而其極致也不離於現實。基於這種想法，其工夫的發動處乃以儒家的「誠」（毋自欺）及「怨」為其起點；而其用以溝通三教者，乃由指出三教教說的現實迫切感，推證不同的現實中，隱藏有共同的無礙之實相。換言之，三教所以可以「一即三，三即一」，是基於三教同有納「現實」於「理想」、收「理想」於「現實」的「普遍意旨」，而且此一「普遍意旨」之實現，並不在於解脫而登於彼界，而在於此界的無礙自由。基於三教相同的意旨，方以智相信經由三教

---

111 見《意義》，頁40。

互相調整與相互權威的交流模式，可以通達於三教不異、自由無礙之實相世界。

從體知的立場討論上文所說的「現實性」與「相互權威性」，其重點會落在如何通過三教的經典與文字貼近其現實性及達成相互權威性上。引伸方以智的說法，在相互權威性上，他主張在閱讀或聞、思三教文字時，應以其他的教別作為其支援面，發現三教之間的「普遍意旨」並形成新的整合之知。在「現實性」上，方以智認為唯有將三教的論說內斂於己身中，方能將三教不同的知識形式，化為自我思維的延伸，從而在面對現實時可以形成「打翻」、「滾用」的有效回應。◆

---

◆ 責任編輯：陳靜芳。

## 引用書目

### 古代文獻

〔晉〕郭璞（注）

1969 《山海經》（臺北：藝文印書館，1969年，原刻影印《百部叢書集成》439，《經訓堂叢書》1）。

〔南梁〕智顛

1924 《摩訶止觀》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第46冊

〔南梁〕僧祐

1924 《弘明集》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第52冊

〔南梁〕慧皎

1924 《高僧傳》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第50冊

〔南朝宋〕范曄

1997 《後漢書》（北京：中華書局，1997年點校本）

〔唐〕宗密

1924 《原人論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第45冊

〔唐〕法琳

1924a 《破邪論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第52冊

1924b 《辯正論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第52冊

〔唐〕道宣

1924 《廣弘明集》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第52冊

〔唐〕釋道世

1924 《法苑珠林》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第53冊



- 〔宋〕李綱  
1924 《梁谿集》（北京：商務印書館，2006年）
- 〔宋〕宗杲  
1924 《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第47冊
- 〔宋〕張君房  
2003 《雲笈七籤》，李永晟點校（北京：中華書局，2003年）
- 〔宋〕張伯端  
1988 《悟真篇淺解》，〔宋〕王沐（淺解）（北京：中華書局，1988年）
- 〔宋〕張載  
1981 《經學理窟》，《張載集》（臺北：里仁書局，1981年）
- 〔宋〕趙雄（宋孝宗）  
1924 《原道論》，《大正經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第49冊
- 〔宋〕劉謚  
1924 《三教平心論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第52冊
- 〔元〕道泰、智境（編）  
1968 《禪林類聚》，《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），第117冊
- 〔明〕方以智  
1962 《象環寤記》，附於《東西均》（北京：中華書局，1962年）  
1973 《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1973年）  
2001 《東西均》，《東西均注釋》，龐樸（注釋）（北京：中華書局，2001年）
- 〔明〕王夫之  
1972 《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年）
- 〔明〕林兆恩  
1970 《林子三教正宗統論》（臺北：夏教養興、龍山堂影印，古本，1970年）
- 〔明〕真可  
1968 《紫柏老人集》，《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），第73冊

- 〔明〕智旭  
1972 《靈峰蕩益宗論》，《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編 11-12（京都：中文出版社，1972年）
- 〔明〕焦竑  
1965 《支談》（北京：中華書局，1991年，據寶顏堂秘笈本排印）  
1999 《澹園集》，李劍雄（點校）（北京：中華書局，1999年，《理學叢書》）
- 〔明〕黃宗羲  
1985 《明儒學案》（北京：中華書局，1985年，沈芝盈點校本）
- 〔明〕萬廷言  
1985 〈萬思默約語〉，《明儒學案》（北京：中華書局，1985年，沈芝盈點校本）
- 〔明〕劉元卿  
1985 〈劉調父論學語〉，《明儒學案》（北京：中華書局，1985年，沈芝盈點校本）
- 〔明〕德清  
1973 《觀老莊影響論》，《老子道德經憨山註／莊子內篇憨山註》（臺北：新文豐出版公司，1973年）
- 〔明〕鄧元錫  
1985 〈論學書〉，《明儒學案》（北京：中華書局，1985年，沈芝盈點校本）
- 〔明〕株宏  
1972 《正訛集》，荒木見悟、岡田武彥（編）《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編 6（京都：中文出版社，1972年，貞享四年〔1687年〕刊本）  
1972 《雲棲蓮池大師遺稿》，荒木見悟、岡田武彥（編）《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編 6（京都：中文出版社，1972年，元祿七年〔1694年〕刊本）
- 〔明〕覺浪道盛  
1987 《天界覺浪盛禪師全錄》（臺北：新文豐出版公司，1987年）
- 〔清〕彭紹升  
1968 《居士傳》，《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），第88冊

〔清〕葉適

1989 《習學記言序目》（臺北：新文豐出版公司，1989年，據民國十七年永嘉黃氏校敬鄉樓叢書，《叢書集成續編》第16冊總類）

〔清〕釋笑峰等

1995 《青原志略》，〔清〕施閏章（補輯）（臺南：莊嚴文化公司，1995年，據首都圖書館藏清康熙刻本，《四庫全書存目叢書》史部第245冊）

〔清〕釋智說

1987 《青原愚者智禪師語錄》，〔清〕興磬（方中通）、興斧（編）（臺北：新文豐出版公司，1987年）

## 近人文獻

久保田量遠 Kubota, Ryoan

1986 《中國儒道佛三教史論》（東京：國書刊行會，1986年）  
*Chūgoku Ju-Dō-Butsu sankyō shiron* (Tokyo: Kokusho Kankōkai, 1986)

任繼愈（編） Ren, Ji-Yu (ed.)

1981 《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1981年）  
*Zhongguo fojiao shi* (Beijing: China Social Sciences Press, 1981)

李世傑 Li, Shi-Jie

1979 〈蕩益大師的天臺教學〉，張曼濤（編）《天臺之判教與發展》（臺北：大乘文化出版社，1979年）  
"Ou-yi da shi de tiantai jiaoxue," Man-tao Zhang (ed.), *Tiantai zongzhi panjiao yu fa zhan* (Taipei: Dacheng Wenhua Chubanshe, 1979)

林義正 Lin, Yih-Jing

2002a 〈儒佛會通方法研議〉，見於《臺大佛學研究》，第7期（臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2002年7月）  
"On the Types of Syncreticism of Confucianism and Buddhism," *Taiwan Journal of Buddhist*, 7 (Taipei: The Center for Buddhist Studies, National Taiwan University, July 2002)

2002b 〈李綱《易》說研究：兼涉其《易》與《華嚴》合轍論〉，  
《臺大文史哲學報》，第57期（2002年11月）  
"Li Kang's Study of the I Ching — its congruence with the Hua Yen," *Humanitas Taiwanica*, 57 (Nov. 2002)

唐大潮 Tang, Dachao

2000 《明清之際道教「三教合一」思想論》（北京：宗教文化出版社，2000年）

*Ming Qing zhi ji Dao jiao "san jiao he yi" si xiang lun* (Beijing: China Religion & Culture Press, 2000)

徐聖心 Hsu, Sheng-Hsin

1998 《莊子「三言」的創用及其後設意義》(臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1998年)

"The Creation and Meta-meaning of Chuang Tzu's 'Three Modes of Discourse'," Ph. D. dissertation (Taipei: National Taiwan University, 1998)

荒木見悟 Araki, Kengo

2000 《憂國烈火禪：禪僧覺浪道盛のたたかい》(東京：研文出版，2000年)

*U koku re ka zen: zen so obolo doki no ta ta ka i* (Tokyo: Kenbun Shuppan, 2000)

常盤大定 Tokiwa, Daijoo

1930 《支那に於ける佛教と儒教道教》(東京：東洋文庫，1930年)

*Shina ni okeru Bukkyō to Jukyō Dōkyō* (Tokyo: Tōyō Bunko, 1930)

張再林、張雲龍 Zhang, Zailin and Zhang, Yunlong

2008 〈試論中國古代「體知」的三個維度〉，《自然辯證法研究》，第24卷第9期(北京：中國自然辯證法研究會、東北大學科技與社會研究中心，2008年9月)

"On Three Dimensions of Ancient China 'Body Knowing'," *Studies in Dialectics of Nature*, 24, 9 (Beijing: The Chinese Society for dialectics of Nature/Philosophy of Nature, Science and Technology, September 2008)

望月信亨 Mochizuki, Shinko

1974 《中國淨土教理史》(臺北：正聞出版社，1974年，釋印海中譯本)

*Chūgoku Jōdo kyōrishi*, trans. by Shi Yin Hai (Taipei: Zhengwen Chubanshe, 1974)

彭國翔 Peng, Guoxiang

2003 《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》(臺北：臺灣學生書局，2003年)

*The Unfolding of the School of Pure Knowing: Wang Longxi and the Mid-Ming School of Wang Yangming* (Taipei: Taiwan Student Books Company, 2003)

景海峰 Jing, Hai-Feng

2007 〈中國哲學「體知」的意義：從西方詮釋學的觀點看〉，《學術月刊》，第39卷第5期（上海：上海市社會科學界聯合會，2007年5月）

"Zhongguo Zhe xue 'Ti-zhi' de yi yi: cong xi fang quan shi xue de guan dian kan," *Academic Monthly*, 39, 5 (Shanghai: Shanghai Social Sciences Association, May 2007)

湯用彤 Tang, Yong-Tong

1962 《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1962年）

*Han Wei liang Jin Nanbeichao fo jiao shi* (Taipei: The Commercial Press, Ltd., 1962)

間野潛龍 Mano, Senryu

1979 《明代文化史研究》（京都：同朋舍，1979年）

*The Study on the Cultural History in the Ming Period* (Kyoto: Dōhōsha, 1979)

蔣國保 Chiang, Kuo-Pao

1986 《方以智哲學思想研究》（合肥：安徽人民出版社，1986年）

*Fang Yizhi zhe xue si xiang yan jiu* (Hefei: Anhui People's Publishing House, 1986)

謝明陽 Hsieh, Ming-Yang

2005 《明遺民的莊子定位論題》（臺北：臺灣大學文學院，2005年，《臺大文史叢刊》第115冊）

*Ming loyalists' interpretations of Zhuangzi's place in Chinese philosophy*, in *Tai da wen shi congkan*, 115 (Taipei: College of Liberal Arts, National Taiwan University, 2005)

釋聖嚴 Ven, Sheng-Yen

1988 《明末中國佛教之研究》，關世謙（譯）（臺北：臺灣學生書局，1988年；譯自日本東京：山喜房，1975年）

*Mingmo zhongguo fojiao zhi yanjiu*, trans. by Shih-cian Guan (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1988; original copy: Tokyo: Sankibō, 1975)

Ch'ien, Edward T. 錢新祖

1986 *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986)

Polanyi, Michael, and Harry Prosch

1986 《意義》，彭淮棟（譯）（臺北：聯經出版公司，1986年）

*Meaning*, trans. by Huai-dong Peng (Taipei: Linking Books, 1986)