臺大佛學研究．第二十七期
民 103 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 115-166

管東溟《續原教論評》析探

吳孟謙*

摘　要

理學闢佛論與佛門護法論的對諍，是宋明思想史上值得關注卻較被冷落的研究議題。宋末以來，程朱理學成為官方正統思想，其闢佛論述掌握了學術界的話語權；於是捍衛佛門義理的護法著作乃相應而生，針對理學家的觀點進行反駁。明初居士沈士榮所著的《續原教論》，即是其中的代表作之一。降至晚明，理學思想的發展已臻爛熟，佛教界亦大有復興之勢，儒佛之間的溝通更為頻繁緊密，會通三教的思想家管東溟於此背景下，重新回頭檢視程朱的闢佛論和沈士榮的護法論，撰寫《續原教論評》一書，試圖從一更高的視野化解兩者的對立。一場超越時空、多重視角的義理對話，遂在此文本中展開。

無論是《續原教論》或《續原教論評》，皆是長期為當代學界所忽視的著作，後者更因文本獲取不易，致使其豐富的內容沈埋久之。本文首先對沈士榮《續原教論》的基本架構與主要論點加以介紹，並考察此類護法書在晚明的流傳情形。其次分析管東溟在《續原教論評》一書中，面對闢佛與護法的論諍，所展現出的思想立場、時代關懷、以及在宋明思想史上的意義。企能在儒釋交涉的議題上，對學界有所貢獻。

關鍵詞：理學、闢佛、護法、管東溟、儒佛交涉

2013.11.18 收稿，2014.5.24 通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學中文所博士候選人。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言：從宋明思想史中的儒釋論諍談起

理學是宋明時期學術思想的主脈，因此宋明思想史的研究，向來亦以理學為大宗。僅就理學的研究而言，深入理學家自身的思想脈絡中，固然是入乎其內的首要之務；但傾聽來自他者的聲音，當更能出乎其外地反省、照見理學的面貌。在宋代儒學復興、乃至理學系譜形成的過程中，佛道二教，特別是佛教，始終是其最重要的敵人與朋友。儒者既不能不濡染於佛法，佛門高僧亦往往通達於儒書。儒者如何對佛學進行吸收與批判，佛門僧俗又如何在思想上與儒學相互調融，並對其批判予以回應，無疑是此一時期的思想史研究不可略過的重點。[1] 而正是由於儒與佛都非各自獨立的封閉系統，任何一家思想與學派，都不斷地處在與時代環境及其他思想資源的交互作用之中，或拒斥、或適應、或交融、或渾化，因此從方法論上來說，不能從儒佛交涉的視域出發，恐亦無以深刻認識近世儒學與佛學的思想性格。[2] 在此意義底下，理學闢佛論與佛門護法論的對諍，成為一個值得關注的重點。[3]

---

1 日本學者提及：「學而不能儒佛雙達者，便不足論，此乃顯示自宋僧贊寧以後，佛教學者的傾向，此亦為中國近世佛教史的考察上，最富興味的事。」佛教研究如此，理學研究亦復如是。參見野上俊靜等著、釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁 185。

2 荒木見悟在談論儒佛關係時，有這麼一段深具啟發性的論述：「必須將儒佛之爭當作一個整體的、綜合的民族思想發展運動，才有可能真正認識這個重大的課題。唯有從整體觀照儒佛之爭此一課題，才能明確定位儒家之所以為儒家，或者佛教之所以為佛教的根由，並探求涵蘊兩者的中國思想的本質問題。」參見荒木見悟著、廖肇亨譯，《佛教與儒教．序》（臺北：聯經出版社，2008），頁 4-5。

3 所謂護法，可指護持佛法之作為，也可指護持佛法者（出家人稱為內護，在家人稱為外護）。詳見明．釋一如等奉勅集註，丁福保校訂，黃中理通檢，《通檢本三藏法數》（臺北：新文豐出版社，1980），頁 433 下、455 中。本文所使用的護法一詞，偏重前一義。所謂護法論，即指佛門中人針對外道闢佛的論點做出駁辯與澄清，同時顯揚佛法真諦，使不為世人所誤解。

肇自北宋初期，闢佛論述即已伴隨著儒學復興運動而盛行，如孫復（992-1057）之〈儒辱說〉、石介（1005-1045）之〈怪說〉、歐陽修（1007-1072）之〈本論〉、李覯（1009-1059）之〈潛書〉、〈廣潛書〉……等文，均踵繼韓愈（768-824）而發闢佛之論。理學興起以後，儒學與佛法固然溝通更密，但闢佛砲火之猛烈，卻較往昔有過之而無不及。佛教界的有識之士面對此一境況，自然不能不著書護法。契嵩（1007-1072）的《輔教編》與張商英（1044-1122）的《護法論》，是宋代兩部最具代表性的護法著作，但其所面對的敵手，主要還是理學興起前的韓愈、歐陽修等古文家；宋末以降，程朱學成為官方正統思想，其闢佛論述掌握了學術界的話語權，因此元明以來的護法論，主要皆針對程朱理學而發。金元時期有李純甫（1177-1223）的《鳴道集說》、劉謐的《三教平心論》。入明以後，因明太祖兼容三教之故，此類著作更是相踵而出，前期的代表作有沈士榮的《續原教論》、姚廣孝（1335-1418）的《道餘錄》、空谷景隆（1393-1470）的《尚直編》；明中期以後，由於陽明心學的興起，加之三教合一思想的流行，起而駁斥宋儒闢佛之說者尤夥，專書如一元宗本的《歸元直指集》、屠隆（1543-1605）的《佛法金湯錄》、永覺元賢（1578-1657）的《寤言》、……等，其餘散見於單篇論著、書信者，更不勝枚舉。[4] 另有輯錄歷代帝王、宰官、僧人、居士等學佛與護法之史料者，其意亦在護法。如明初有岱宗心泰（1327-1415）之《佛法金湯編》，晚明有朱時恩（1563-?）之《居士分燈錄》、夏樹芳（1551-1635）之《名公法喜志》、周夢秀之《知儒編》、永覺元賢之《建州弘釋錄》、

[4] 如著名學者焦竑（1540-1620）於其〈答友人問〉中，即引程顥（1032-1085）闢佛之言而一一反駁之，見明．焦竑，《澹園集》卷 12（北京：中華書局，1999），頁 90-92。

臺灣大學學術期刊資料庫

姚希孟（1579-1636）之《佛法金湯徵文錄》、郭凝之的《先覺宗乘》、在犙弘贊（1611-1685）的《解惑篇》……等，皆屬於此類著作。

儒佛的交涉與論諍，在宋明思想史上曾經激盪出一道又一道壯麗的浪花，由前述豐富的護法著作即可窺見一斑，然而它們在今日宋明思想史（不論是理學史或佛教史）的研究領域中，所受到的關注依然十分有限。[5] 本文所要討論的文本《續原教論評》，

---

5 在這方面斬獲較多的是長期關注三教交涉議題的日本學界。荒木見悟與岡田武彥共同主編《和刻影印近世漢籍叢刊》的思想編，前三編主要收錄宋明儒學的著作，第四編則是元明佛教的著作，其中即有不少護法書，每書並附上簡要的解題，頗便參考。至於專門的研究，較具代表性的如下：1. 常盤大定，《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：東洋文庫，1930）。分前後兩編，前編為儒佛交涉史，後編為道佛交涉史，前編討論宋儒闢佛思想頗詳，且專章處理金代李屏山的《鳴道集說》，給予甚高評價，可惜明代的討論較略。作者另有一本小書《排佛廢釋の問題》（東京：岩波書店，1934），前編討論唐代的闢佛思想（以韓愈為主），後編則整理宋儒的闢佛思想及李屏山的回應，亦可參照。2. 久保田量遠，《支那儒道佛三教史論》（東京：東方書院，1931）、《支那儒道佛交涉史》（東京：大東出版社，1943）。此二書是全面處理中國思想史中三教交涉問題的代表作，然而二書均詳於中古時期的材料，而較略於宋代以降之材料，有待後繼者補充。3. 荒木見悟，《佛教と儒教》（京都：平樂寺書店，1976）、《佛教と陽明學》（東京：第三文明社，1979）……等書。荒木先生雖未專門討論闢佛與護法的問題，但於儒佛交涉的問題留心最久、用力特深，其諸多著作均意在發掘此類文獻與議題，堪稱此領域之翹楚。中文方面的重要研究則有：1. 林科棠，《宋儒與佛教》（上海：商務印書館，1930）。此書要言不繁，對宋儒（主要指周、張、二程、朱子等理學家）與佛教（主要指禪宗）的關係做出探討，亦檢討宋儒闢佛思想的得失。2. 錢穆，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1971）。此書第三冊收有〈朱子論禪學（上）〉、〈朱子論禪學（下）〉、〈朱子論禪學拾零〉諸篇，整理朱子儒禪之辨的材料甚詳備，亦可參考，唯錢先生重在表彰朱子思想之價值，故於朱子闢佛言論只有讚許，而乏推敲。3. 張永儁，〈二程先生「闢佛說」合議〉，《哲學評論》5 期（1982 年 1 月），頁 203-251。這篇長文整理二程及其弟子的闢佛論甚詳，於其得失之際也做出自己的判斷。4. 熊琬，《宋代理學與佛學之探討》（臺北：文津出版社，1985）。此書以極大篇幅檢討朱子的闢佛思想，並澄清其對佛法的誤解，某種意義上來說，其自身即是一本當代的護法著作。5. 蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論

是一部針對明初護法著作《續原教論》[6]所做的評論。《續原教論》的作者沈士榮為明初居士，其書在撰作年代上為明代眾多護法著作的前茅，論理上亦甚有可觀。清末民初著名的佛教居士范古農（1881-1952）云：

> 駁韓愈之文，散見於古今人著述中者不少，而以明教大師《鐔津文集》內之〈非韓篇〉為最詳。駁斥程朱之說者，以明沈士榮之《續原教論》為最詳盡。[7]

此書在晚明流傳甚廣，具有相當的影響力（詳見下文的討論），但或許因為作者在知名度上，遠不及明初另一部護法著作《道餘錄》的作者姚廣孝，故除了少數佛教史著作以外，學界迄今似尚未有專文對此書內容加以討論。[8]而《續原教論評》的作者管志道（字登之，號東溟，1536-1608），則為晚明提倡三教會通的思想家。東溟被《明儒學案》歸入「泰州學派」，也被近人列入「左派王學」[9]，以致長期被貼上與事實不符的「狂禪」標籤。其著述宏富，可惜後世流傳不廣，至今學界識之者尚屬寥寥。對之有較全面探討者，仍推荒木見悟《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》一書。[10]然而荒木先生此書僅在敘述管東溟生

之演進：王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》（臺北：臺灣商務印書館，1988）。此書透過儒佛交涉史的角度討論宋代學術之演變，與一般宋代學術思想史相較，可謂蹊徑別開。6. 潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000）。此書第七到十章，討論由宋到明的居士佛教，亦介紹了幾部重要的護法著作。

6 收入《嘉興藏》冊 20（臺北：新文豐出版社，1987）。

7 范古農，《古農佛學答問》，收入藍吉富主編，《現代佛學大系》冊 31、卷 6〈護持正法門〉（臺北縣：彌勒出版社，1983），總頁 470。

8 賴永海主編之《中國佛教通史》，對沈士榮此書略有介紹。見該書第十二卷（南京：江蘇人民出版社，2010），頁 9-10。

9 參見嵇文甫，《左派王學》（臺北：國文天地雜誌社，1990）。

10 荒木見悟，《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979）。荒木另著〈管東溟——明末における一儒佛調合論者の思維構

平著作時提及《續原教論評》，至於具體思想內容則全未涉及，因此關於這部著作的研究，可說尚是一塊處女地。

從思想史上看來，明代後期理學思想的發展已臻爛熟，到了「牛毛繭絲，無不辨晰」[11] 的地步，佛教界亦大有復興之勢，儒佛之間的溝通更為頻繁緊密。管東溟於此背景下，重新回頭檢視儒者的闢佛論和佛門的護法論，對兩者相持不下的議題做出回應，並試圖從一更寬廣的視野化解兩者的對立，於是，《續原教論評》集中呈現了一場超越時空、多重視角的義理對話，饒富研究價值。此外，本書僅藏於日本尊經閣文庫與廣州中山大學圖書館，今對勘二者，對此塵封已久的文本進行初步探討，亦具有文獻學上的意義。[12]

綜上所述，本文主要的寫作任務有二：（一）對沈士榮《續原教論》的基本架構與主要論點加以介紹，並考察此類護法著作在晚明的流傳情形。（二）分析管東溟在《續原教論評》中，如何面對闢佛與護法的論諍？展現出何種思想立場與時代關懷？在宋明思想史上有何意義？以下即依次論述之。

二、沈士榮《續原教論》概介

沈士榮，建安（今福建省建甌市）人，生卒年不詳，洪武

造〉一文，可以參照，此文收入氏著，《明代思想 究：明代における儒 と佛 の交流》（東京：創文社，1972），頁 149-185。其他相關研究，概見於劉守政，〈管志道研究現狀綜述及其三教合一觀本體論淺探〉，《世界宗教研究》5 期（2010 年），頁 171-178。筆者近亦撰有一文討論管東溟思想，參見吳孟謙，〈晚明心學成聖論述的變化——以羅近溪、管東溟為主要線索〉，《臺大中文學報》44 期（2014 年 3 月），頁 103-148。

11 清．黃宗羲著、沈芝盈點校，《明儒學案．發凡》（北京：中華書局，2008），頁 14。

12 二圖書館所藏均為明萬曆刊本，卷數與頁碼無異。唯廣州中山大學所藏本，有數處漫漶不清，且缺少管志道的引言，尊經閣文庫本較為完善。

臺灣大學學術典藏資料庫

十五年（1382）以應聘儒士的身份至京城疏陳時政，明太祖甚器重之，手詔褒諭，不久授以翰林院待詔之職。[13] 士榮生平事蹟載於史冊者有限，最為後人所知的即是撰寫了護法著作——《續原教論》。此書收入《嘉興大藏經》第二十冊，書名頗有賡續北宋契嵩禪師〈原教〉與〈廣原教〉之意。[14] 全書共分上下二卷，合十四篇。卷上篇目為：〈原教論〉、〈觀心解〉、〈內教外教辨〉、〈執迹解〉、〈儒者參禪辨〉、〈論禪近理辨〉、〈作用是性解〉。卷下為：〈名儒好佛解〉、〈自私辨〉、〈莊老異同辨〉、〈錯說諸經解〉、〈較是非得失辨〉、〈三教論〉及〈諸師人物雄偉論〉。首篇〈原教論〉為一書之總論，第二篇以降，則先引用理學家闢佛之說，再一一加以辯駁。其自序云：

> 夫情智相違而後有教，識趣相違而後有辨。故分別是非，所以立教，不辨何以明理哉？昔人欲理之明，乃設難以為問答，使讀之者了然不疑。今儒者疑難於佛，必當辨之，所謂立教明理也。[15]

由此可知，其所欲辯明之理乃是佛理。又十四篇中，〈論〉三篇、〈解〉五篇、〈辯〉六篇，士榮在序中亦對此篇名之意義加以說明：「原其異同謂之論，釋其疑惑謂之解，明其是非謂之辯。理學君子，幸決澤而去取焉，固不礙於聖賢之學也。」[16] 可

---

13 參見明．朱睦 ，《聖典》，《四庫全書存目叢書．史部》冊 52、卷 13（臺南：莊嚴文化公司，1995），總頁 394-395。

14 明．通問，《續燈存稿》謂士榮此書「識遠材全，深達法相。議論縱橫無礙，剖發幽 ，直明心宗，而辭旨猶善巧精妙。其曰《續原教》，亦可謂克纘《鐔津》之緒者哉。」《卍新纂續藏經》（東京：國書刊行會。1975-1989。以下簡稱《卍續藏》）冊 84、卷 12，頁 792 中。《鐔津》即契嵩之文集也。

15 明．沈士榮，《續原教論．序》，《嘉興藏》冊 20，頁 317 上。

16 同前註。

臺灣人學學術期刊資料庫

見該書旨在闡明儒佛異同，對理學錯會佛法處做出申辯，是典型的護法書。因此，相對於理學家常以「吾儒」自我定位，士榮於書中每稱「吾佛」，其立場在佛不在儒，亦不證自明。

為便於下文對管東溟《續原教論評》的討論，此處有必要先將其發論的對象——《續原教論》中儒佛論諍的實況略加展示。茲依原書的編次，撮述各章大意如下。

（一）〈原教論〉

本篇為全書總論，意在表彰佛教教理之殊勝，提醒儒者不應妄加排拒。沈士榮開宗明義地指出「人之為類不同，故聖人立教不一」，學者不當因教迹之異而妄起爭端，應研窮心性之原。若心昏理迷，則一切諍論只是捨本逐末。如儒者以為人死斷滅，力破生死輪迴之說，不知反與周孔聖人「精氣為物，游魂為變」之說相違。士榮又言，佛家有大乘小乘之別，儒者譏為沈空滯寂、無父無君的只是小乘，大乘則隨類說一切善法，並未以出家為唯一典範。佛陀教法的指歸，在「窮心性之原，入至善之地」，能體契佛理，恰有助於深入儒家性理之學，而佛家勸善戒惡的因果之說，更對世間名教大有助益。因此儒者不當違背良知以排佛。

（二）〈觀心解〉

朱熹（1130-1200）批評佛家觀心之說是以心求心，主張聖人之學應當本心以窮理、順理以應物。士榮則主張「心該萬法，法徹心源」，若不識自心，則大本已失，無從觀物明理。以心求心之說，更是對佛法的誤解，禪門「覓心了不可得」，一心尚且覓之不得，更何況二心？士榮肯定聖人之學為「本心以窮理、順理以應物」，但認為後世儒者錯解其意。他舉《尚書》「允執厥

中」與《中庸》「喜怒哀樂未發之中」，認為此「中」即是寂然不動、無思無慮的心體，儒者不能體證此心體，欲以妄心來觀物窮理，則學解益多，去道益遠。佛法觀心之道則不然，重在頓息思慮、了悟本性，方能貫通天下之理。

（三）〈內教外教辨〉

程朱雖肯定佛門能在心上做工夫，勝過流於語言文字的儒者；但認為佛家工夫只可「敬以直內」，不能「義以方外」，不如儒門求放心後，還能以心為主宰做種種事業。士榮則認為教有內外，求之於內的是心性之教，求之於外的是學解之教，真能有得於內，則無憂於外。儒家聖賢，本以內學為主，而推其用於外，後世儒者徒務學解，遂不知心學之源。宋儒雖講性理之學，但其以物理為性理，是只知心之用，未究心之體，仍昧於本末體用。且對佛法所言之悟境抱有成見，於知解所不能到處，便不復窮究，因此踐履雖專，終不能入聖域。

（四）〈執迹解〉

程朱認為佛理再如何高妙，但就逃離人倫此點而言，即可判定佛教不足為法。士榮反駁道，佛理高深，非世智所知，程朱涉獵佛書而不究其旨，只從行迹上論斷，自然不信。佛陀暫時逃離君父，是為尋求「上救君父，下濟眷屬，以及一切眾生，出離生死苦海，俱登菩提彼岸」的解脫之道，乃是大忠大孝，與只求世間忠孝者不可同日而語。因此欲盡為人之道，必當深究佛道。

（五）〈儒者參禪辨〉

朱子言及韓愈晚年折服於大顛和尚，以及自己早歲學禪之事例，承認禪宗有其高妙處，但後來愈讀聖賢書，愈覺得佛說破

臺灣大學學術期刊資料庫

綻百出。士榮認為，諸多唐宋儒者名為參禪，其實只不過落於知解，而非徹悟。縱有所悟，亦未知悟後持養如何。參禪一事大為不易，上上根人專志於此，猶恐未盡，身居名利之場的儒者，實不當輕易言禪。士榮又指出，禪為悟門，一悟即轉凡成聖，如礦成金，若真有所得，定不致如朱子般疑貳生謗。

（六）〈論禪近理辨〉

朱子引用禪偈，感嘆禪之見識宏大，區區小儒非其對手。又說禪偈尚落在理路之中，今時禪家多流行「麻三斤、乾屎橛」等不落窠臼之說，禪語說得分明處，反不如「黑如漆者」緊要。士榮認為，朱子既知禪家識見高，小儒所不及，卻泛說以排拒之，實不足以服天下後世。此外，佛家有知解門與契證門之別，禪門對答之機鋒屬契證門，離言顯智、離智顯體，對機之時，昭如皎日，豈可說是「黑如漆」？儒者以知解求之，自無所得。士榮感慨，若禪門宗匠肯為人開闡義理，儒者自無疑謗，但「解脫之中，無一字可得」，即使開闡，亦將無益於世。

（七）〈作用是性解〉

朱子認為佛家不知性即理，以知覺運動為性，只認得人心，不認得道心。儒者所養是仁義禮智，全體中有許多道理，有分別、有是非；佛家所養只是視聽言動，只見得渾崙之物，無分別、無是非，應事之時七顛八倒，雖自言此性無不周徧，但於人倫上即已不能周徧。士榮則指出，眾生與佛本自一體，佛性只在眼耳鼻舌之間，妙用不離見聞覺知之際，只因識情之迷而妄起塵勞。若一念不生，則頓見本來面目。周孔以上聖人，皆以此本覺為性，所謂「太極生兩儀」，本性明覺之體為太極，在兩儀未判之先；仁義禮智之用則在兩儀既判之後。修道重在持養私欲未

臺灣大學學術期刊資料庫

起、無思無為的本覺之體，由此發為仁義禮智之用。蓋本體中實無一物，發用處方有道理、分別與是非，有如明鏡止水之中，不生分別而萬象畢照。朱子以仁義禮智為性理，實是以用為體。士榮認為，宋儒不能知天下事物之理變通不窮，遂執著有為之心為體，一切道理、分別、是非，俱不離我相，「我相立而公心亡」，因此稍有所得即排斥異己。此皆因「倒持本末、源委失真」之故。士榮於是感嘆：「心學不明，世教之不幸也。」

（八）〈名儒好佛解〉

程顥警告學者，見佛說當如見淫聲美色般遠離之，以免漸漸被引入其中。朱子談及當世之士大夫乃至程門弟子，晚年都被禪家引去，因而感慨性命之學理會到深處，往往容易入於禪，學者應一方面理會得深，一方面又要能與禪學分別。士榮則舉出宋室眾多名臣、名儒為例，認為他們既不恥於學佛，也未因學佛而得罪於名教。至於程門高弟紛紛學禪，並非信道不篤，而是燭理愈精，愈知禪學之妙。後世儒者因恥於類禪，一旦見到聖人之書有與佛說相近之處，即不惜違背經旨而別立異說。理學之差誤，皆來自此種畏禪的心態。

（九）〈自私辨〉

朱子認為佛氏之近理亂真處在於自私用智，絕去外物而追求禪定。所謂：「佛說萬理俱空，吾儒說萬理俱實」，從此處一差，便有公私義利之別。因而諷刺學佛者之識心見性，不知是識何心、見何性？士榮反駁道，佛已破除我相，普濟十方，不暫起一念捨眾生之意，與自私自利者恰恰相反。所謂厭動求靜、避諠趨寂，佛經早有彈斥，不待分辯。反而是儒者志在有為，必先立我相。一執著我相，則不能虛心以容物。蓋理因畢竟空，始能徧

臺灣大學學術期刊資料庫

萬物而各得其宜，若有實體，則有名相，不能作為萬物的準則。故宋儒的盡心養性，只是在已發處存養，於本體可謂昧然莫識。

（十）〈莊老異同辨〉

朱子認為《莊》、《老》之教滅義理人倫尚未盡，至佛則人倫絕盡，至禪更是義理滅盡。又謂佛徒好用《老》、《莊》文飾其教。儒者順性命之理，佛老也知理會性命，但老氏是把持住此氣不散，以求長生，佛氏則是一味求悟，令生死禍福都不動心，朱子以為此等工夫皆流於作弄，未能順理。士榮則主張，《老》、《莊》之說歸於無心無為、安於自然，可以救正偽詐奔競的世風，不應視為絕滅人倫義理；佛教主張愛護眾生，本非絕滅人倫；禪學重視悟門，擺脫義理窠臼，悟後無量妙義現前，更非絕滅義理。而佛經文博義繁，不必假借老莊之說，在傳譯解說之時使用其語，目的是為使讀者易於了解。士榮又認為，求長生並非老子的本意，而佛家之所以放下死生禍福的原因，更非朱子之所能知。

（十一）〈錯說諸經解〉

程朱對《華嚴》、《圓覺》、《楞嚴》、《法華》、《金剛》等經，俱不滿意。認為讀《華嚴經》不如讀一艮卦；《楞嚴經》文字巧妙，是後人附會；《圓覺經》只前數疊稍可看；《法華經》以為妙法非思量分別所及，但儒者卻恰恰主張思量分別；《金剛經》則是「釋迦快說走輥語」（按：走輥，本謂迅速轉動的車輥，比喻善變。）士榮辯駁道，艮卦之義理，僅同於十波羅蜜中禪定一門，不足以概括《華嚴》之義。《圓覺》為十二菩薩與佛輾轉論辯，故言有淺深。《楞嚴》經義深密，非後人所能巧說。《法華》讚歎佛智甚深，世人欲以思量分別求道，只不過落

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

於文辭知解，與心學相違。《金剛》之目的在破相離塵，故佛語圓變無窮，不當輕議。

（十二）〈較是非得失辨〉

張載（1020-1078）於《正蒙》中批評佛氏「塵芥六合，夢幻人世」，不能範圍天用。又詆斥輪迴之說，謂佛說流傳中國，儒者多被引取而沉淪其間，遂輕視聖道，使人倫庶物不明，詖淫邪遁之辭並出。朱子則以為其詖淫邪遁之偏，皆由於主張虛理，不知理是實理，因此大本不立。士榮批駁道，儒佛教迹雖異，本性之理則同，但佛兼四聖六凡法界而治之，儒則但治人道而已，佛豈不能範圍天用？又謂古聖人祭宗廟、饗鬼神，雖未言輪迴之事，其理則可推知。而學佛者多劫修德、持守戒儀，治世典章、生產作業，皆不違實相，張載所詆，皆非事實。士榮進一步批判橫渠：於耳目所不及者即不信是其蔽，向外窮理而困於見聞是其陷，駕浮言以謗佛是其邪，不能議佛法之本而力排其跡是其遁。

（十三）〈三教論〉

程顥謂佛老之言近理，其為害甚於楊墨。朱子批評佛氏入中國，初為齋戒之學，後盜襲莊子之說，變為義學，達磨又翻義學之窠臼，說高妙之禪。此外，佛家禍福報應之說容易鉗制愚俗，使陷於無父無君之地而不自覺。歷代君主雖崇儒學，然而往往認為道之要妙無過於釋老，因此崇奉之反過於儒，使二帝三王治世之道不可復見。士榮則認為，三教聖人之言雖異，皆能開啟人心之天理，成就帝王之治功，各有所長，也各有流弊。就儒家方面而言，自漢以來君主，雖未能盡行堯舜之道，然歷代皆有善治。唯後世儒者我相甚重，以分別之心，橫起是非之論，又以理釋天、以氣釋鬼神，失去古帝王祭天、饗鬼神之虔敬。加以排斥佛

臺灣人文學術期刊資料庫

教禍福報應之說，使小人為非而無所忌憚。此皆因心學不明，名世之士僅流於文章記誦，故不能述天理、順人心、行二帝三王之道。此種種弊端，實非佛老所能害之。就道家方面而言，老子清靜無為之道，足以反古還淳，孔孟皆未曾加以批評。漢初躬行其意，令天下大安，後世流於長生詭異之說、符藥咒禳之方，並非老子之過。又就佛家方面而言，釋迦之道兼具世出世法，窮究心性之源，上士聞之能入聖超凡，下士聞之能改過遷善，有輔翊王政之效，故歷代名儒皆尊奉之，高道亦兼通之，其弊則流於枯寂獨善，或貪著有為之福。五代至宋，禪門分出五燈，各立宗旨，心學遂日漸衰微不振。總之，士榮認為世人習性不一，三教並行不悖，方能隨機化民，所謂「教門如網，漉眾生魚，雖於一目而得魚，必以萬目而成網」，不應僅以一門為教，排斥其他。且萬法唯心，三教一理，本不相妨，若能平息爭端，學者將不尚言而敦乎實行，此必為三教聖人之所樂見。

（十四）〈諸師人物雄偉論〉

朱子謂達磨入中國時儒學廢弛，佛老之流又淺陋，所以聰明人皆被他引誘去。禪宗諸祖師所以能傑然立於世，從其畫像之雄偉即可窺知。士榮批評道，達磨入中國，正當佛教盛行之時，道家亦不乏人。而達磨所傳不過數人，五、六傳以後乃大行於唐代，朱子之言頗為失考。士榮又質疑朱子既歎服禪門諸祖氣貌出群，即應知其心非自私自利之徒，卻與後學深閉固拒，意欲毀滅禪學，豈非大惑？若三教各尊其道而不相排毀，或兼學而互通之，必有益於心學。於是，士榮在文末寄託了對後學的期望：「今聖朝興隆三教，必有其人出焉，故於終篇之論乃拳拳而望之也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

綜合以上內容可知，沈士榮雖採取三教並行不悖的立場，但在他的心目中，佛法無論是廣度或深度均優於儒學，尤其禪師在心性本體的證悟上，更非執取我相的理學家所及，因此書中屢屢以「心學」稱禪學。沈士榮這種傾心佛教、批判作為官方學術之理學的立場，倒是頗能得到明太祖的包容，甚至對他三教兼修的用心加以肯定，[17] 這自然與太祖並尊三教的國策有關。[18] 儘管如此，《續原教論》在朱子學佔有主宰地位的明代前期學術界，幾乎處於消音狀態，罕有人提及。明中葉以後，情況發生很大的改變，儒家陣營因陽明心學的異軍突起，程朱學在士人心目中的權威大幅滑落，[19] 乘此契機而來的佛學復興運動、三教合一思想，更使批駁程朱思想的護法類著作，重新受到晚明學者的注目。

護法著作在晚明的崛起，可略舉數例：（一）金代李純甫《鳴道集說》，對晚明三教會通的思想有所啟發，被時人認為是「近世論三教異同之公案」[20]。（二）撰作《護法論》的宋代著名居士張商英，曾留下「吾學佛然後能知儒」的名言，此語在晚明亦常被引用，「學佛知儒」的風潮亦盛極一時。[21]（三）明初黑衣

---

17 明太祖有〈諭翰林待詔沈士榮〉一文，文中對沈士榮三教兼學的作風表示讚賞。見明．朱元璋著、胡士萼點校，《明太祖集》卷 8（合肥：黃山書社，1991），頁 167-168。

18 明儒有云：「高皇至聖哉，以孔孟之學治世而不廢二氏也。二氏在往代則為異端，在我明則為正道」。見明．楊起元，《太史楊復所先生證學編》，《四庫全書存目叢書．子部》冊 90、卷 1（臺南：莊嚴文化公司，1995），總頁 281。

19 《明史．儒林傳．序》云：「嘉、隆而後，篤信程、朱，不遷異說者，無復幾人矣。」見清．張廷玉纂修，《明史》卷 282（北京：中華書局，2011），頁 7222。

20 參見明．顧憲成，《顧文端公遺書．小心齋箚記》，《四庫全書存目叢書．子部》冊 14、卷 6，總頁 285。

21 黃宗羲云：「東浙宗風之盛，始於周海門先生……是時姚江傳海門之學者，有沈求如、史子虛、史子復、管霞標、蘇存方，皆以學佛知儒自任。」（清．黃宗羲，〈空林禪師詩序〉，《南雷詩文集》，《黃宗羲全集》

臺灣大學學術典藏

宰相姚廣孝的《道餘錄》，嘉靖中期本已成稀見之書，在晚明亦由李贄（1527-1602）百般尋訪而得，校閱後交由錢謙益（1582-1664）刊行，其後收入《嘉興藏》。[22] 另外，錢謙益亦欲將《道餘錄》、《續原教論》與宋濂（1310-1381）文集中闡揚佛法的文字，彙刻為《護法錄》一書。[23] 當時學界重視護法著作的風氣，由此可窺見一斑。

就《續原教論》一書而言，在明中晚期亦廣為學者所提及。與王陽明（1472-1529）約略同時的祝允明（1460-1526）撰有《祝子罪知錄》一書，纂集所聞以論斷是非，中有〈論釋上〉、〈論釋下〉二卷，即大段採錄《續原教論》中的文字，以代己見。[24] 降至萬曆年間，《續原教論》流傳益廣，如當時高僧雲棲袾宏（1535-1615）云：

> 國初翰林待詔沈士榮居士作《續原教論》，其詳品名儒學佛一篇，備舉唐宋諸君子，如白香山、蘇內翰，以至裴丞相、楊大年等諸公禪學淺深，最為精覈。[25]

冊 10（杭州：浙江古籍出版社，2005），頁 98。）周汝登（海門，1547-1629）之堂兄周夢秀則輯有《知儒編》，自序云：「《編》，禪語也，而稱知儒者何？語悉儒而禪者張子韶，謂『學佛知儒』，而因有取乎其言。」（明．周夢秀：《知儒編．序》，國家圖書館藏，明崇禎九年原刊本，無頁碼。）按，此處言學佛知儒之語出自張子韶（1092-1159），應為誤記，蓋子韶名九成，號無垢，張商英則號無盡，相似而易混，而此語實出於商英也。

22 關於《道餘錄》的這段因緣，參見江燦騰，〈姚廣孝：明初結合國家優勢運作的舊類型〉，《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁 213。

23 參見明．顧大韶，〈募刻護法錄疏〉，《炳燭齋稿》，《四庫禁燬書叢刊．集部》冊 104（北京：北京出版社，2000），總頁 613-614。

24 參見明．祝允明，《祝子罪知錄》，《四庫全書存目叢書．子部》冊 83，卷 6-7，總頁 695-722。

25 明．袾宏，《竹窗三筆》，《蓮池大師全集》冊 4（臺北：佛陀教育基金會，2009），頁 3982。

臺灣大學學術期刊資料庫

袾宏在晚明佛教諸高僧中，對儒者、居士群的攝受力，堪稱無人能出其右，[26] 他對《續原教論》的留心與評價，也必然流動在親近他的僧俗群體間，造成廣泛的影響。例如親近袾宏的晚明居士唐時，編有《如來香》十四卷，收羅佛藏與歷代文集中之重要文字，目的在於使「世尊一代之實教，周秦以來數千年善知識之精神，帝王卿相闡揚道法之意味，粲然畢陳於前。」[27] 其中卷六到卷八專門選錄歷代重要的佛法論辨文字，《續原教論》被完整錄入，可見編者對此書的重視。年輩稍晚於袾宏的永覺元賢（1578-1657），在其著錄護教人物的《建州弘釋錄》中亦有如下記載：

> （士榮）嘗見宋儒衛道之語毀謗佛經，後學承風妄生異見，乃作論以辨之，名《續原教》。凡一十四篇，今盛行于世。[28]

由此可知，《續原教論》在晚明流傳日廣，殆無可疑。[29]

當時著名文人屠隆亦撰有護法之作《佛法金湯錄》（或稱《佛法金湯》），對宋儒闢佛論加以辯駁。[30] 然而若仔細檢視屠

---

[26] 參見釋聖嚴，《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987），頁 252。

[27] 明．唐時，《如來香．二序》，《四庫未收書輯刊．柒集》冊 13（北京：北京出版社，2000），總頁 31。

[28] 明．元賢，〈明建安翰林待詔沈先生士榮〉，《建州弘釋錄》，《卍續藏》冊 86、卷下，頁 571 下。

[29] 本書之內容，又曾誤入他書。明．通問所撰《補續高僧傳》中，為明初禪僧呆庵普庄（1347-1403）立傳，抄錄其反駁程朱闢佛論的〈答儒〉一文，並謂之「意深而遠，語宏以肆，轟轟然，誠宗門之偉人也。」（《卍續藏》冊 77、卷 18，頁 496 上）。荒木見悟先生在《佛教と陽明學》一書中，論及明代前期佛教動向時，亦採用〈答儒〉為材料，別立〈呆庵の答儒〉一小節討論之。（見該書頁 32-33。）茲考《補續高僧傳》所錄〈答儒〉之文，實全部抄錄自《續原教論》中之〈內教外教辨〉，而非呆庵的著作，應為編者所誤錄。茲辨正之。

[30] 此書未入佛藏，流傳不廣，注意者亦有限。唯久保田量遠的《支那儒道佛三教史論》，對此書略有介紹。浙江古籍出版社新校點之《屠隆集》完整收錄

氏所引用的宋儒闢佛語，即可發現其先後順序與《續原教論》無異，顯是直接抄錄自此書。推測屠隆應是閱讀《續原教論》之後，受其啟發而立意著書。管東溟著成《續原教論評》的因緣亦近似之。萬曆 23 年（1595），東溟在蘇州尹山寺與後來撰寫《大明高僧傳》的僧人如惺（生卒年不詳）相識，數年後，如惺請東溟為重刻的兩部護法書作引言，此二書即是心泰的《佛法金湯編》與沈士榮的《續原教論》，東溟於此時得讀沈氏之書，乃為此書作評。他自述道：

> 余久聞國初有《續原教論》，不知作自何人。歲壬寅（1602），有越僧如惺者，發念續《佛法金湯編》，實以宋學士景濂、沈待詔士榮為開國金湯之首，《論》即沈公所作也，因出其全篇相質。展而閱之，皆辯駁有宋大儒排佛之案。余惟大儒發明理學、扶植天常，真有大造於斯世，獨未深究出世一宗，執其迹而攻之，不覺驅人於撥無因果坑中，過亦難掩。沈內翰倒案相翻，亦非盡出己見，大都本高皇帝摠持三教道脈中來也，中多先得我心之同，而亦不無稍逆於志者。[31]

由這段文字可以初步看出，東溟對理學的歷史功績相當肯定，於其闢佛論則持否定態度；而對沈士榮的護法思想雖較能相契，卻仍頗有商榷之處。究竟東溟在《續原教論評》中，對闢佛論與護

此書，頗便參考。見明．屠隆著、汪超宏主編，《屠隆集》冊 6（杭州：浙江古籍出版社，2012），頁 580-645。

31 明．管志道，〈評沈內翰續原教論小引〉，《續原教論評》（日本：尊經閣文庫藏，萬曆三十年序刊本），頁 1。相關之敘述另見管志道，〈龍華懺儀序〉，收入明．如惺，《得遇龍華修證懺儀》，《卍續藏》冊 74、卷 1，頁 598 下。此外，東溟亦為《佛法金湯編》作一引文，題為〈結侶續佛法金湯編引〉，收入管志道，《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書．子部》冊 88、卷 5，總頁 292-293。

法論的得失高下，如何推敲裁定？以下將正式展開討論。

三、管東溟《續原教論評》中的思想立場

管東溟個人的成學次第，在其〈自紀師友幽明印心機感大略〉[32]一文中敘述甚詳。大要言之，他早年藉《性理大全》鑽研宋儒理學，亦曾有尊孔孟、闢佛老的見解。1560 年代，耿定向（1524-1593）、羅汝芳（1515-1588）等陽明學者在南直隸興起講會，年輕的東溟由此受到啟發，於陽明心學有所悟入，亦兼得於禪學。其後因讀《楞嚴經》而由禪入教，自此漸次深入大乘經論，並通過《華嚴經》與《易經》的會通，打通世法與出世法。期間東溟亦兼涉道教《金丹正理大全》與養生卻病之口訣。五十歲以後，復大悟心體，體驗到孔子、顏淵之論「歸仁」，即是釋迦、阿難之論「真心」。於儒門學脈，東溟認為當由陽明、程朱上溯濂溪，再返歸於孔子。他早歲參佛老，晚年守儒矩，而雖守儒矩，卻又主張會通三教。這一曲折的成學歷程與多元的思想資源，遂成就其獨樹一幟的學問體系。[33]當然，東溟此種思想性格也與其所處的時代息息相關，晚明僧人幻輪云：

> 為僧而不兼外學，懶而愚。非博也，難乎其高。為儒而不究內典，庸而僻。非通也，烏乎其大？株守而弗移，自畫而無進，空腹高心，拘墟束教，終貽笑於大方也已矣。[34]

在思想空氣多元融通的晚明，不論儒者或僧人，門戶森嚴、固守

---

[32] 該文收入明．管志道，《理要酬諮錄》卷下（日本：尊經閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本），頁 75-93。

[33] 荒木見悟認為東溟「心中暗自抱持著想成為朱子、陽明之後，第三思潮的倡導者的悲願。」見《明末宗教思想研究．前言》，頁 1。

[34] 明．幻輪，《釋鑑稽古略續集．序》，《大正藏》冊 35、卷 1（東京：大正一切經刊行會，1924-1935），頁 903 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

一隅的態度並不被欣賞，相反地，擴大自身的學問版圖，才能擁有超人一等的見地。

在這樣的學問根基與時代背景下，東溟對儒佛問題的見解，自然與程朱學者、抑或身在明初的沈士榮有所不同。對有志於會通三教的東溟而言，《續原教論》中所呈現的儒釋論諍，毋寧是東溟平生思索最頻、關切最深的問題。他之所以選擇評論此書，即意在檢討前人的闢佛論與護法論，從而對儒釋異同提出一番自己的見解。由於東溟此書的論點與脈絡繁多，為免枝蔓，茲歸納為數個主題加以分析。

（一）世法與出世法

沈士榮在《續原教論》首篇中，認為世間的「順俗之教」，只可行於一方；出世間的「窮源之道」，乃可被於萬類。這是許多護法著作中對儒學與佛法常作的分判。東溟一方面肯定士榮能「勘破三教聖人本迹」，另一方面則對此問題有以下的發揮：

> 不但儒聖之整頓三綱，是順俗之教；即佛聖之竝演三乘，亦順俗之教也。十方法界中，儘有純是四聖所聚而無六凡者，亦有純是大乘賢聖所聚而無二乘者，亦復有純是八地以上至聖所聚，而無七地以下修習位聖賢者。是以□□□之辯，三綱五常之教法，但可行於凡聖同居土，不可行於方便有餘土；中下二乘之教法，但可行於方便有餘土，不可行於實報莊嚴土；三止三觀，二十五輪，三十七助道品之教法，但可行於實報莊嚴土，不可行於常寂光淨土。土至於常寂光淨土，而窮源之道乃極，極即《周易》之大哉

臺灣大學學術期刊資料庫

> 乾元。未審內翰當時亦勘破及此否？[35]

沈士榮對儒佛的定位，明顯是以佛法為實教，以儒學為權教，深淺高下不言而喻。但東溟則運用天臺宗的教理，將眼界擴展至十方法界、四種國土。從究竟實教的角度來看，不僅儒學為權說，佛法中的三乘教也都是權說，都只適用於某一時空層次之中。而徹底的「窮源之道」，亦不僅佛家能至，《周易》的「乾元」也處於同一思想高度，皆是宇宙中的終極真實，這是東溟會通《周易》與《華嚴》的修證體驗。若依據此說，儒學與佛法畢竟沒有權實淺深的差別，而是同證實教，也各自從實教中開展權教。故東溟對士榮所謂「一切善法，皆至如來之地，非但出家一門之為至」的說法甚表讚賞，認為「深於佛理」；而對其所謂「智者體吾佛之理，觀孔子之道，性理之學益加詳焉」的學佛知儒之論，亦認為「其意儘圓」。[36]

關於儒者慣常質疑的佛教逃離人倫這一問題，東溟並不似士榮般從儒佛對立的角度加以回應，而是從一個更廣闊的修行視野立論。試看以下兩段引文：

> 論佛不及三世，終不足以盡佛。釋迦之為子止孝，現於《大報恩經》；為君止仁，現於《仁王經》。其綱常之行，俱從多生歷過矣，此來特以一大事出現，譬則仕者之功成名遂而身退。吾儕奈何以立功立名之三祇身，而疑如來功成名就之最後身哉？[37]

---

[35] 明．管志道，〈原教論評〉，《續原教論評》卷上，頁 6。□處，廣州中山大學本與尊經閣文庫本均缺文。

[36] 同前註，頁 8。

[37] 〈自私辯評〉，《續原教論評》卷下，頁 15。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 古今應化聖賢，凡現經世事業，皆權位，非實位。實則靡有一人非出家成佛為究竟者。……孔顏如係逆流之如來也則已矣，倘是順行大士，亦必究竟於此。當其現最後身成道之時，獨能免世儒無父無君之疑乎？[38]

東溟的生命觀是貫通三世（過去、現在、未來）的無盡生命觀，在此一長時劫的修道歷程中，求道者必然經歷種種入世的菩薩行，而最終畢竟成就出世間的果位，孔顏也不例外。在宋儒看來，孔顏經世，佛祖出世，其教化判然二分；在東溟看來，孔顏與佛祖的行跡只是此世有別，在無盡生命的長流中，經世的孔顏亦將成就出世的佛果，出世的佛陀亦由經世的修行中歷練而來。東溟可謂巧妙運用《法華經》「開權顯實」、「開迹顯本」的思想，將儒佛的門戶徹底打破。雖然如此，東溟對儒者此生的本分，依然定位得清楚，他說：

> 惟吾儕身在綱常教中，安得妄附於如來之以一大事因緣出世？則盡忠盡孝，攸敘彝倫，正所以植菩提德本，而為當來現一大事因緣地也。程朱其亦有助於佛道也哉。[39]

身在綱常教中，則應行綱常之事，而綱常倫理的恪守，亦能積累未來出世證果的資糧。在此點上，東溟不忘回頭肯定程朱之學安立綱常的價值。

（二）內教與外教

沈士榮在《續原教論》中以「心性」與「學解」判分內教、外教，將儒者之學貶為外教。管東溟並不苟同，他認為佛家也不

[38]〈執迹解評〉，《續原教論評》卷上，頁 31。
[39]〈執迹解評〉，《續原教論評》卷上，頁 32。

臺灣大學學術期刊資料庫

排斥學解，而程朱亦自有一套心性之學，判儒學為外教，並不足以奪程朱之見。若欲指出程朱的不足，不能「以釋格儒」，而應「以儒格儒」，回頭體認《中庸》的「內外合一之道」。

> 《中庸》云：「成己，仁也。成物，智也。性之德也，合外內之道也。」此孔門一貫之真傳也。蓋不論儒學釋學，竝未有不合內外之道而能成己成物者。亦未有智仁不成德性而能合內外之道者。……今程朱之學，仁智果成性耶？內外果合耶？如其已成已合，必能鏡釋氏之以一大事提人，與儒聖之以綱常提人，無二心；如其未成未合，則攻己愿之不暇，而暇於攻西方之聖乎哉？[40]

在東溟看來，儒佛的教化皆是合內外之道，儒聖以三綱五常成己成物，佛陀以一大事因緣自利利他，皆由仁智之性德中流出。程朱雖然講究聖人之學甚詳，東溟卻不認為其已通貫孔門合內外之學，他分析道：

> 程朱於《中庸》明善誠身之學，究之詳矣，何以疑其外內之未合？合不在於講究，而在於躬行也。「涵養須用敬，進學則在致知」，非程子之學乎？晦翁翻其案曰：「窮理以致其知，反躬以踐其實」，蓋所謂內外交相養、互相發也。宋學之高於漢唐諸儒，以此；而其稍乖於孔門一貫之學，亦以此。蓋孔門一貫之學，心無二用，譬則射者之注視一的而求中之。如顏子之請事四勿，不至於一日歸仁不止；曾子之仁以為己任，不至於臨終知免不止。萬感萬應，總向一路中行，猶禪士之運水擔柴，不離這箇，是以德性成而外內合。別志曰：「用志不紛，乃凝於神。」此之謂矣。今宋學分主敬致知為二事，當主敬時，則必暫

[40]〈內教外教辯評〉，《續原教論評》卷上，頁 24。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 捨致知之學，而以存養省察為務，內將不合於外矣；當致知時，又必暫弛主敬之功，而以讀書窮理為務，外將不合於內矣。此無他，端為見性未真，仁智猝難成性，而又痛懲二氏之得體遺用，必欲兼內外以為學，非惟內外難於合一，而二本之端且見焉。反不若高禪之專務於內學，不求外學而收明心見性之效，與孔門一貫之宗不遠也。雖然，孔門四教亦以文行忠信，豈廢外學乎？曰：內外學，不在習而在志，志在內觀，即資外學，亦內也；志在外解，即攻內學，亦外也。程朱學未透性，即興倡道淑人之心，汲汲以師道言詮見於世，度人則切，而自度猶疎，吾以為外念猶未盡了。果如顏子之克復，曾子之戰兢，雖日日窮理致知，亦是即外即內，何病焉。[41]

東溟這一段文字甚為透闢。程朱理學之所以兼重主敬與致知，正是深知漢唐以來的儒者於心地工夫有所不足，故欲闡發心性以別於俗學；又復深知佛門於治平事業有所不足，故主張即物窮理以別於禪學。「合內外之道」以追步先秦儒學的精神，本是程朱所自期的時代使命。然而東溟指出，程朱將工夫分為主敬與致知，用心便難專一，反不如禪門專務內學之功效為大。平心而論，程朱工夫論確有支離之病，此病自王陽明提出知行合一、致良知等學問以來，已屢屢被指出，而陽明以致良知於事事物物做為學問頭腦，也正是力求內與外、心與理合一。[42] 東溟此處所說的「志在內觀，即資外學，亦內也」，即同於陽明致良知而不廢見聞之

---

41 同前註，頁 24-25。

42 陽明云：「大抵學問功夫只要主意頭腦是當，若主意頭腦專以『致良知』為事，則凡多聞、多見，莫非致良知之功……若曰致其良知而求之見聞，則語意之間，未免為二。此與專求之見聞之末者雖稍不同，其為未得精一之旨，則一而已。」明．王守仁，〈答歐陽崇一〉，《王陽明全集》卷 2（上海：上海古籍出版社，2006），頁 71-72。

意，約略可看出他受陽明學影響的痕跡。但值得注意的是，東溟並不援引陽明之說來批評程朱，而是希望回歸於孔學。這固然是因他自身的學術宗主不被一家一派所束縛；也是因陽明學二、三傳以後，逐漸產生種種流弊，希望為時代學術開出新路的東溟，自然不願陷入朱王之學交相聚訟的泥淖中。

（三）佛學與禪學

沈士榮批評唐宋以來儒者輕於談禪，而實罕能得悟於禪，東溟深表贊同。但對於士榮所說禪悟如斬絲，一斬一切斷，又如鑛成金，不復為鑛的比喻，東溟則提出批判，認為是「以佛智濫禪悟」。在他看來，禪悟雖是「轉凡成聖」的關鍵，尚須經過漸次的修行，才能徹底「轉識成智」。[43] 東溟此一「頓悟漸修」的思想本於《楞嚴經》。[44] 由此立場出發，他看待禪門中過度張揚悟境的言論，均保持警覺。

> （沈士榮）引水潦和尚語云：「如來百千三昧，無量妙義，今日被我一毫端識將去了。」以為此反觀之妙也，則猶墮在五宗解悟境中。宗門恆以初發意解悟之境，遮如來證悟之境，不異將笋劈篾，參諸初祖所受正法眼藏，猶隔著在。水潦誇之，內翰表之，愚實未敢印可。[45]

此處所謂「將笋披篾」，笋是竹之嫩芽，篾是可編製席子、籃子

---

[43] 〈儒者參禪辯評〉，《續原教論評》卷上，頁 37-38。

[44] 東溟云：「學者當信《楞嚴經》中『理須頓悟，事以漸除』兩言，是不易之案。毋學狂禪枵心妄語，反將最上一乘入魔說也。」《從先維俗議》卷 5，頁 526。荒木見悟指出，《楞嚴經》及「頓悟漸修」的思想在明末極為流行。參見氏著，〈明末における楞嚴經の流行〉，《陽明學の開展と佛教》（東京：研文出版社，1984），頁 245-274，特別是頁 264-269。

[45] 〈觀心解評〉，《續原教論評》卷上，頁 17-18。

的薄竹片，前者比喻解悟之初始，後者比喻證悟之圓滿。東溟認為，兩者雖同為竹質，中間卻有因果先後的分別，正如同解悟與證悟同中有異，不當混濫。

東溟又依據《法華經》，發揮佛陀所謂「一大事」之深意，認為非禪門頓悟所能同日而語。如其云：

> 曷言乎一大事也？謂世出世間事業，惟有開、示、悟、入佛之知見一事為最大也。曷言乎佛知見也？謂窮盡諸法實相，見眾生本來因地，亦見眾生究竟果地，皆以無餘涅槃而滅度之也。……蓋不以自證無生法忍為一大事；而以化導十方三世眾生同證無生法忍為一大事。亦不以悟無生之理，影見人人本來是佛，為佛知見；而以證無生之果，實見人人次第成佛，為佛知見。[46]

此處強調，佛門所謂「一大事」不只是頓悟無生之理而已，還包括重重的事修，自度度他，方為究竟。禪門喜講頓悟成佛，不免忽略事修，而將「一大事」看得太易。東溟續云：

> 《華嚴》為大心眾生敷一大事之因，而《蓮經》為久修大士究一大事之果也。因該果海，一悟即是，故初發意菩薩，即許其成正覺；果徹因源，不圓不極，故不退諸菩薩，亦不許其知佛智。[47]

東溟透過比較《華嚴經》與《法華經》（即《妙法蓮華經》，簡稱《蓮經》），辯證地闡發「一大事」的兩個層次。從理體的頓悟上來說，初發心的菩薩已與佛地無別，所以《華嚴經》言「初

臺灣大學學術期刊資料庫

[46] 〈作用是性論評〉，《續原教論評》卷上，頁 62-63。
[47] 同前註，頁 64。

發心時，便成正覺」[48]；然而若就理事圓融的證境上來說，佛果位的智慧，「唯佛與佛乃能究盡」，非一切菩薩所能測知。[49] 若一味只強調悟境的平等，便有躐等之病。

佛教原有宗門、教下之別，宗門為教外別傳，不立文字，重在當下直指人心，見自性之佛，其說簡而易；教下如天臺、華嚴諸宗，則教網周密，詳演成佛之因果次第，其說繁而難。東溟嫻熟於大乘教典，試圖透過細緻的教相闡析，來表彰佛智的崇高，以防止當時狂禪的弊病，背後實有其現實關懷。

> 內翰亦但為大儒稽有理路、落窠臼者之敝，不及為狂禪稽無理路、亦落窠臼者之敝。禪至今日，其見解尚不能通有理路之宗，而話頭又借無理路之宗，往往藉口於德山之棒頭有眼，臨濟之一喝不作一喝用，且以麻三斤、乾屎橛之塵飯，塞人輔頰。付帕付卷，兩布人間，而宗風則日下矣。儒者雖抱參宗之念，安所適從哉？[50]

沈士榮在《續原教論》中辯駁程朱之說，多引禪語，批評儒者流於知解；管東溟則不僅慮及儒弊，也慮及禪弊。這是他與士榮的一大差別。[51]

---

48 參見東晉．佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經．梵行品第十二》，《大正藏》冊 9、卷 8，頁 449 下。

49 參見姚秦．鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經．方便品第二》，《大正藏》冊 9、卷 1，頁 5 中 - 下。

50 〈論禪近理辯評〉，《續原教論評》卷上，頁 42。

51 時人周夢秀作《知儒編》，節錄歷代儒者參禪之公案，意在導人「學佛知儒」。東溟為之品題，然而不忘強調「參禪固可以知儒，而禪之弊亦不可不稽」、「今日不難於知禪，而難於知儒；不難於稽儒弊，而難於稽禪弊。」其立場顯然亦與周氏著書之本意不同。參見明．管志道，〈題知儒編〉，《惕若齋集》卷 3（日本：尊經閣文庫藏，明萬曆二十四年序刊本），頁 24、30。

（四）悟門與行門

正因東溟對狂禪之病特加警戒，他對《續原教論》中處處流露的揚禪抑儒之意就頗有保留。就東溟「頓悟漸修」的立場而言，悟門與行門固然都不可或缺，但後者毋寧更應正視。

> 儒門從綱常中鍊性，釋門從綱常外鍊性，其悟機不無難易，苟非天縱如孔顏，必不能如禪門悟道之速。而君子亦不以遲易速，何也？悟道不出彈指，證道必以三祇，從佛眼照三祇，亦彈指頃耳。學人悟雖發而解浮於行，佛必不能以福力助之而使之頓證；悟雖未發而行浮於解，佛卻能以慧力加之而使之頓悟。……儒者為己之學果真，度人之願果切也，遲於悟，未必不速於證，何艷於禪宗之直徑、何厭於儒行之致曲哉？以此義推之。程朱雖以外學攙內學，不能直透佛心；而其重行輕解，亦有暗合於佛道處。內翰其猶有欣禪薄儒之見在也。唯程朱輕論佛心之是與不是，則宜乎受內翰之駁矣。[52]

在心學盛行的晚明，重解輕行、重悟輕修，毋寧是陽明學與禪門皆有的流弊，此一結果，自然會導致欣羨禪悟、鄙薄儒行的現象。東溟於此強調，在三大阿僧祇劫的漫長菩提道次第中，頓悟只是一彈指的過程，要究竟證果，行門的積累更加重要。就悟門而言，儒雖不及禪，但因儒者行門篤實，因此抵達道岸的速度，卻有可能超越禪士。因此，程朱雖然輕於闢佛，在心性上的悟解不足，但其重視漸修的態度能避免狂禪之病。而士榮的見地雖高，卻不免欣禪薄儒。兩者可謂各有得失。東溟又言：

臺灣大學學術期刊資料庫

[52]〈內教外教辯評〉，《續原教論評》卷上，頁 25-27。

> 自悟無生，未能出無邊眾生於生死海，即是二乘境界，亦豈佛之所謂一大事也？然則儒者欲求一大事之實，將遂委身 物，如墨氏之摩頂放踵而利天下乎？又不然也。《楞嚴經》有言：「自未得度，先度人者，菩薩發心；自覺已圓，後覺他者，如來應世。」蓋發願雖在普度，而立本必先自度也。孔子曰：「為仁由己，而由人乎哉。」其要在先悟一塵不受之理，次修一法不捨之事。事中，僧重五戒，儒重五倫，厥竅不出「慎獨」二字。[53]

專重頓悟無生、解脫生死，東溟認為只是小乘境界。大乘之道重在悟後起修，在戒律或倫常上敦篤踐行。無論學儒、學佛均然。

東溟又藉《續原教論》中談論禪師形象雄偉的話題，比較儒禪兩家的風格：

> 孔子論學，先言「智及之」，繼言「仁守之」，繼又言「莊以蒞之」、「動之以禮」。禪師得非專現智及之象、儒師兼現仁守以後之象歟？然則儒師之現相優於禪矣。雖然，智不及而言仁守，色取之仁也；仁不守而言莊蒞、禮動，矯情之莊禮也，開宗眼者又賤之。故學者且毋言莊禮，先言智仁。宗門則仁守猶屬第二義，急在智及之耳。諸師不有雄偉氣象，殆不能以智及之榜樣動人，此其因亦自有在。而學者則不可奇禪師之雄偉，玩儒師之溫恭。[54]

此處之意，是將孔子所說的「智及」配屬悟門，「仁守、莊蒞、禮動」配屬行門。禪門重悟，儒門重修，因此禪師與儒者的歷史形象不同，此說甚有義趣，發前人所未發。東溟基本上肯定儒禪

[53]〈作用是性論評〉，《續原教論評》卷上，頁 66-67。
[54]〈諸師人物雄偉論〉，《續原教論評》卷下，頁 74。

臺灣大學學術期刊資料庫

各自的長處，並依舊提醒學者莫有欣禪薄儒之意。

儒禪的矛盾，還展現在認識論上。朱子批評佛家不思量分別，認為儒門正是善於思量分別；士榮則力主心學妙義非思量分別可得，批評儒者落於知解文義。面對此勢同水火的觀點，東溟申論如下：

> 蓋未發心之凡夫，欲以思量分別之心悟道，委無是處；若菩薩既已發心，從言斷思絕上更進一步，則有精義入神，窮理盡性之學，何惡於思量分別哉？[55]

在頓悟漸修的歷程中，由凡夫位入於聖位，必需藉由悟門，「思量分別」在此時是使不上力的；然而既悟之後，尚須從悟起修、從空出假，廣學多聞，此時即不能無思量分別。東溟進一步發揮道：

> 此兩義者，並於《楞嚴經》中阿難一頌見之。阿難於徵心辯見之後，特起一頌，先曰：「銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身」，此從凡智之思量分別，入聖智之不思量分別。繼曰：「大雄大力大慈悲，希更審除微細惑」，此從根本智之不思量分別，進差別智之不思而思、不別而別，蓋聖學之始終條理也。[56]

始條理、終條理，原出自《孟子》，東溟以此會通於唯識學的根本智、差別智。並引用《楞嚴經》之偈頌申發此意。較之單持思量分別的朱子、力主不思量分別的沈士榮，東溟的理論規模無乃更為恢闊完密。

---

[55] 〈錯認諸經解評〉，《續原教論評》卷下，頁 40。
[56] 〈錯認諸經解評〉，《續原教論評》卷下，頁 45。

臺灣大學學術期刊資料庫

（五）心性論

對心性本體的看法，也是沈士榮與程朱理學的一大分歧。程朱主張性體即是仁義禮智之理，批評禪家不識性體；士榮則認為性體是一念未起的明覺，仁義禮智只是此體之用，故批評程朱以用為體。對此，東溟雖較肯定士榮之說，但也認為其說不夠圓滿。他說：

> 沈內翰則謂性只是未發之中，仁義禮智是用不是體。此論雖為晦翁而發，然其不取孟子之性四德，亦可知已。以此破人情路則得，而論理亦不必如此其膠。性中原是富有萬德，蕩無纖塵。雖曰「本來無一物」，而萬理何嘗不具哉？晦翁見得性中富有萬德，而略於蕩無纖塵；內翰見得性中蕩無纖塵，而略於富有萬德。其說不嫌竝存。[57]

理學常批評佛門論性落於空寂，不若儒家性即是理。沈士榮則反過來批評理學家執著我相，性體不空。在東溟看來，性體固然無一物可得，卻也同時具足萬德，此兩者本是辯證地統一，不相違礙。他引用的「富有萬德，蕩無纖塵」，是華嚴宗論佛性的用語，[58]「富有萬德」是表詮，「蕩無纖塵」是遮詮，遮表同時，即用以形容真空妙有的佛性。從華嚴學圓融廣闊的視野來看，士榮之說與朱子之說都可成立，但都不免落於一偏。東溟又說：

> 晦翁云：「佛說萬理皆空，吾儒說萬理皆實。」從此一差，方有公私義利之不同。後儒槩以空實兩言，為儒釋斷案，不知卻是影響之論也。參《蓮經》「一事是實，餘二

[57] 〈作用是性論評〉，《續原教論評》卷上，頁 59-60。
[58] 唐．澄觀，《大方廣佛華嚴經疏．序》，《大正藏》冊 35，卷 1，頁 503 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 非真」之案，亦可云：「佛說萬理皆實，儒說萬理皆空」也。苟置空有二邊，而約之以中道義諦，則佛之實際不受一塵，事門不捨一法，乃是至空中有至實者在；儒之修道不遺三重九經，率性卒歸無聲無臭，亦是至實中有至空者在。晦翁其猶落於邊見歟。[59]

這段文字亦重在發明超越空有的中道義。東溟認為理學家總是以佛為空、以儒為實；但若站在《法華經》唯有一佛乘的立場，也可反過來說唯有佛法才是徹底的真實教。[60] 在此，東溟擱置儒佛對立的邊見，依據空有圓融的中道義，對儒釋兩家同時做出肯定，認為佛家是至空中有至實，儒家是至實中有至空。此等見解，確實較前人深刻細密。

關於理學常用以指稱性體的「未發之中」，沈士榮在《續原教論》中每以禪門無生之理加以闡釋，認為儒經所說的未發之中不離情識。東溟則對此不以為然。

> 中德雖無二體。而人心一分三朕：有聖人未發之中之朕，此從證過無生流出，渾然與太虛同體者也；有賢人未發之中之朕，此從悟過無生養出，澄然如止水未波者也；亦有凡人未發之中之朕，雖不悟無生，而情塵偶爾頓熄，即是中體端倪，但不能識取而培養之耳。子思之所謂中何居？玩其上承慎獨，下說致中，多向賢人未發之朕說，而含聖證於其中，內翰徑以凡人之情識未動概之，失《中庸》之旨多矣。[61]

---

[59] 〈自私辯評〉，《續原教論評》卷下，頁 16。
[60] 《法華經．方便品第二》：「唯此一事實，餘二則非真，終不以小乘，濟度於眾生。」《大正藏》冊 9、卷 1，頁 7 下。
[61] 〈觀心解評〉，《續原教論評》卷上，頁 15-16。

臺灣大學學術期刊資料庫

此處將未發之中析為聖人、賢人、凡人三層次，聖人是究竟證得本體者，賢人是悟本體而未證者，凡人則是偶露本體之端倪而未自覺者。東溟認為《中庸》所說喜怒哀樂未發之中的境界，至少是就賢人以上的境界說，士榮卻貶為凡人層次，故不得《中庸》之旨。《中庸》的義理是否能包含佛法無生之理，當然有討論空間，但東溟堅信儒釋之悟證境界並無二致，在他看來，士榮的揚佛抑儒，自是對儒經體會不足之故。

此外，程朱對佛教心性論的批判多指向禪學，士榮論性亦多不出於禪宗。東溟則更要透過佛學的教理，做出進一步的分析。

> 儒者說心說性，實多鹵莽。上蔡云：「佛所謂性，正聖人所謂心；佛所謂心，正聖人所謂意。」此魯莽之尤也。佛氏原分三性：一曰徧計執性，即《太極圖說》中五性感動而善惡分之性，是妄非真；二曰依他起性，即《論語》中兼氣質而言性相近也，亦真亦妄；三曰圓成實性，此則《孟子》所謂性善也，是真非妄。上蔡所見於佛之言性，必遺圓成實性而指依他、徧計之性矣。佛氏分心意為八識，第八陀那微細識，即圓成之性，亦即依他之性，是乃儒者之所謂心。第七末那識為意根，第六分別事識為意識，即依他之性，亦即徧計之性，是乃儒者之所謂意；眼耳鼻舌身之五識，則該於心意二者之中，皆合真妄而為言者。唯所謂妙明真心，含色身暨山河大地為一體者，此則剔出八識中之妄想，而純指圓成實性者也。上蔡所見於佛之言心，不但遺妙明真心，亦遺陀那微細識，而以第六意識當之矣，豈知佛氏性心之旨哉？就此性心二義，儒說終欠分明，佛經剖之極細，而學者又難於取要。取要言之，莫如《宗鏡》所云「不變隨緣曰心，隨緣不變曰性」二語

臺灣大學學術期刊資料庫

> 最醒。蓋性有真性妄性，心亦有真心妄心。而語性必以那移不動為義，語心必以虛圓不測為義，所謂一物兩名也。[62]

這一段論性文字分析甚詳密，無須多做說明。蓋晚明時期唯識學駸駸然有復興之勢，東溟的唯識學知識來源為何，尚待考察，但從此洋洋灑灑的論述看來，他能隨手拈來地使用唯識三自性、八識之說，對宋儒的批評做出回應，並會通儒學，重新釐定性、心、意的層次，足見教理之嫻熟，其說在思想史上亦極具特色。

禪門「作用是性」之說，[63] 亦每為理學家所批駁，在理學史上是個重要的題目。程朱學者常指摘禪門乃至陸王心學認知覺作用為性。甚至陽明學左派的見在良知之說，亦常被對手認為有流行而無主宰、認知覺為良知……等。[64] 種種爭辯，重點或許各異，問題的本質實無不同。在此，對理學與禪學皆有深入造詣的東溟如何看待呢？他說：

> 作用是性之義若何？曰：此達磨上足對異見國王語也。作者造作，用者運作，即目視耳聽、手持足奔之類。禪門論性最活，點人亦巧，此案正投國王一時之機，是以其王當下醒悟。若執此言以求性，未有不落擬議思維之鬼窟者。又從儒門理路求之，殆不當云作用是性，當云作用中有箇

[62] 〈作用是性論評〉，《續原教論評》卷上，頁 50-52。

[63] 依據禪籍，「作用是性」之義為：「在胎為身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂。」見宋．道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51、卷 3，頁 217 上。

[64] 楊儒賓先生在其《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996）第七章〈理學論辯的「作用是性」說〉，對此問題有相關討論，見該書頁 293-334。然此討論僅限於儒學內部，並未溯及問題的源頭——儒釋之辨。

國家圖書館學術期刊資料庫

> 不作用者，是性也。在見性之人，迎機應物，言作用是性亦得，言不作用處是性亦得。如必執作用是性者，則未作未用之時，性在何處？如必執不作用處是性者，離著作用，性又從何處覓耶？……厥竅全在「識者視作佛性，不識者喚作精魂」二句。佛性，即真如之謂；精魂，即識神之謂。蓋人身耳目手足等作用，固是真如發動處，亦是識神流注處，是與不是，只在迷悟間耳。[65]

東溟深通禪案，亦能理解宋儒的理路。宋儒之所以極力批評作用是性，是因不滿此說流於以生理知覺為性，而失去性中所具有的仁義禮智等價值準則，因此必然強調作用中有個不作用處，從朱子理氣論的觀點看來，禪門作用是性之說，不啻認氣為理。但就禪門的角度而言，佛性不離見聞覺知，真如與識神非一非異，悟則契入真如（佛性），迷則流於識神（精魂）。因此，就悟者而言，作用當下即是性；就迷者而言，作用者只是識神的覺受，不作用處方是性。理學家對作用是性的批評，未曾辨明此二層次，往往只將禪家之性視為識神，不免偏頗。東溟又謂：

> 蓋識得佛性則佛性用事，精魂不用事，何患作用之不仁義禮智？不識佛性則精魂用事，佛性不用事，雖修仁義禮智之迹，亦戕賊杞柳以為桮棬耳。儒者乃疑佛氏有作用而無理，不亦疏乎？[66]

東溟深信儒佛所證之本體無二，能體證佛性者，自然有仁義禮智之用，不會出現「有作用而無理」的問題，在此點上，他與沈士榮是一致的。然而，方外之士力求見性的目的本在了生脫死，在

[65]〈作用是性論評〉，《續原教論評》卷上，頁 56-57。
[66] 同前註，頁 57-58。

臺灣大學學術期刊資料庫

面對世界的姿態上，未必需要與世間的價值秩序相妥協，甚至為破人情執，禪師的言行舉措亦每有超乎常理之處。理學家之不滿於禪學，亦每在於此。換句話說，「佛性用事」時，是否如東溟所說必然有符合儒門期待的仁義禮智之用，似不無疑問。當然，依據前述東溟對禪學與佛學的區別，其所謂「佛性用事」的典範，未必為理學家所批判的禪師，而是既出世又入世的大乘菩薩行者，東溟亦以此結合佛學與儒學。

（六）三教論

朱子批評佛道二教不能順性命之理，反而把持住氣以求長生、死守住心而求生死禍福不動。對此，沈士榮《續原教論》的回應甚為簡略，東溟則頗加著意，其云：

> 晦翁見老氏於長生，而不見老氏於玄元大道，此以仙學蔽玄學；見佛氏於生死禍福都不動，而不見佛氏於度盡眾生出生死苦海，此以禪學蔽佛學。[67]

在東溟的思想系統中，儒釋道三教在源頭上是貫通的，但儒學降而為理學、佛學降而為禪學、老學降而為仙學，三教始相互扞格。依東溟之見，朱子對佛老之學的認識實淺，皆未能溯源而上、識其源頭。東溟如此發明佛道二教的性命之學：

> 老氏之命學，本諸軒轅，厥竅在谷神不死一條，其曰：「綿綿若存，用之不勤」，此即孟子勿忘勿助之養也，乃是以性領命，非以命領性，今以「把住這氣」加之，大傷老子面目。釋氏之性學，純乎乾道，乾道各正性命，豈從作弄中來？其曰：「一人發真歸元，十方虛空，皆悉消

[67]〈莊老異同辯評〉，《續原教論評》卷下，頁 23。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 殞」，此乾元統天之實證也，豈但以性了命，亦能以性造命，今以「作弄」加之，尤傷釋氏面目。此晦翁之未徹性命二宗處。[68]

在此，東溟巧妙地會通老子與孟子、佛教與《周易》的性命之學，建立起三教的關連性。此種會通涉及修行主體的生命證驗，很難用邏輯相互說服，其理論效力亦是見仁見智，然而足以看出東溟心目中實有極完整的三教性命之學的藍圖。他又說：

> 程朱最惡人深入二氏之窟，愚卻不患其入之深，而患其入之淺。入之淺，必以入玄入空之想蕩經德；入之深，則必從圓通妙悟，入普賢行門。長生固旁蹊，而有餘涅槃亦小徑，奉孔子下學上達之矩當益嚴，而以一大事為歸宿矣。但天下之深入性命窟者有幾哉？則晦翁提儒者順性命之理，以裁二氏脩命脩性之學，是亦坊民之一道也。[69]

程朱禁絕儒者探求佛道的固執態度，在佛道盛行的晚明社會氛圍中當然是不切實際的作法。因此對相信三教性命之學享有共通源頭的東溟而言，入於佛道愈深者，愈不致因習學佛道而廢棄儒學矩矱。另一方面，東溟也承認，真能深達性命之學奧旨者甚少，與其畫虎不成反類犬，稍退一步謹守儒矩，亦能避免流弊。在此意義上，他頗能同情朱子闢異端的苦心。雖然如此，東溟仍不忘強調「豪傑根性不齊，非三途收人不盡也」[70]，天下之大，人性有各種不同的傾向與需求，若如程朱一般樹立道統，只以一家一教收攝之，終究是過於狹隘了。

---

68 同前註，頁 28。
69 同前註，頁 27。
70 同前註，頁 31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

就寬容看待三教關係而言，東溟顯然與沈士榮站在同一方。然而士榮僅泛泛然主張三教並行，且在其中特別推崇佛教，欲做佛教之護法，使其免受理學家的攻難。相對於此，管東溟身處於三教高度交涉的晚明思想界，其志向則不在為一家一派發聲，而是希望擔荷起綱維世間秩序的儒者之責，貫通三教義理、整頓三教秩序。他在《續原教論評》一書的末段提到：

> 凡為四海綱常之主，必主孔教而賓二氏之教，必以威折二氏之敗教者，而以慈攝二氏之守教者，方是經綸大經之實。最幸聖祖得此欛柄，旋乾轉坤，佑啟我後人以咸正罔缺之謨烈。涵濡二百餘年，士乃得於其中溯流窮源，探賾索引，闡發乾元秘藏，還文孔之道脈於儒教中，貫二氏之祖風而稽二氏之流敝。蓋有宋之起斯文也，僅還於曾孟之化城也；而今日之振斯文也，可還於文孔之寶所，此聖祖之精神所召也。近唯旰江羅先生汝芳，見得此意，對門人云：「三教聖人之道支離已久，天幸生高皇帝，穿透此關，以開其合之之端。將來必生一至人，大大合併一番，但氣數未齊，時候未到。然以其時考之，則可矣夫。」豈無所見而云然？然三教家固各有人，而道權實握於儒。則挽末法為正法，非儒不可。愚未之逮也，而有志焉。[71]

晚明時期以羅汝芳為首的儒者群中，曾吹起一股明太祖崇拜的風氣，[72] 管東溟也處在此學圈中。東溟此處高度推崇明太祖以孔教為主、釋道二教為輔的宗教政策。他認為宋太祖之尊儒，是理學

[71] 〈諸師人物雄偉論〉，《續原教論評》卷上，頁 75-76。

[72] 龔鵬程指出：「以明太祖作為當代的聖人典型，乃羅近溪以下，李贄、焦竑、楊復所、袁宗道等這一批思想家共有的特徵。」見氏著，《晚明思潮》（北京：商務印書館，2005），頁 34。

臺灣大學學術期刊資料庫

得以興起的契機；而明太祖之並尊三教，則更使探求三教密奧的學者得以乘時而出。依據東溟的判教，理學家固然有復興儒學之功，但因其排斥佛老，故只繼承了曾子、孟子的學脈；唯有貫通三教者，方能上徹孔學之究竟、整頓三教之支離。學兼儒釋道的羅汝芳，已對此頗有企望；東溟則更是以此自任。

（七）綜合評述

通觀《續原教論評》全書，東溟對沈士榮的肯定，主要有以下兩點：

1. 對心性之契悟。東溟以為士榮「得力於宗門」[73]，對無思無為的心體指點親切，「程朱二先生當讓一籌」[74]。而其批評朱子以有為之心為體，東溟認為正是搔著癢處，「晦翁固未必如此其甚，而學晦翁者，定逃此案不得。」[75]

2. 通三教之立場。東溟稱揚士榮能會通「天道」與「佛道」，見識高於一般儒者。[76] 並認為其〈三教論〉一篇，「委婉詳明，可作高皇帝〈三教論〉義疏，儒者不嫌細繹。」[77]

在此基礎上，東溟對於士榮駁斥程朱偏見的種種言論，乃多所許可，並指出程朱學問之限制，在於只知儒家綱常為大用，不知佛家「一大事因緣」之用尤大。[78] 且程朱「發身早而自待高」，未曾真正虛心下氣地在佛門中接受鍛鍊，因此對於無生之妙理，

[73]〈論禪近理辯評〉，《續原教論評》卷上，頁 42。
[74]〈觀心解評〉，《續原教論評》卷上，頁 17。
[75]〈作用是性論評〉，《續原教論評》卷上，頁 53。
[76] 同前註，頁 53。
[77]〈三教論評〉，《續原教論評》卷下，頁 67。
[78]〈內教外教辯評〉，《續原教論評》卷上，頁 23。

臺灣大學學術期刊資料庫

「猶若隔山望月焉」。[79]

雖然如此，東溟卻非一味倒向沈士榮的護法論，他對士榮的批判亦可歸納為兩點：

1. 偏於空寂，未臻中道。東溟認為士榮對心性的體認偏於空寂一端，重視禪門掃蕩語，於真空妙有的中道「尚有纖塵之隔」[80]。

2. 欣禪薄儒，內釋外儒。士榮全書為佛法辯護之意態甚為顯明，東溟認為他持有欣禪薄儒、內釋外儒之偏見。且又一意闡發佛理，「不察程朱闢佛之所以然」[81]，不免「密於佛而疏於儒」[82]。

東溟對程朱理學實抱有相當的尊重與同情，認為程朱學固有所偏，仍有其貢獻與價值，不可因士榮之駁斥，「而并廢其當理之言」。[83] 且理學家縱使在心性之見地上不及士榮透徹，其行持造詣卻未必是士榮所能及，不可輕視。[84]

綜合言之，東溟認為之所以會產生闢佛論與護法論的對立，其原因即在於論辯雙方都未能透徹儒學與佛學的真實義。

> 使其（沈士榮）生與程朱同時，斷不能轉移二先生之見，蓋其所未至者各有在也。程朱亦參佛學，而未究如來之所至處，故以禪學蔽佛學。豈知禪學不足以盡佛學，而佛學

[79] 〈論禪近理辯評〉，《續原教論評》卷上，頁 43。
[80] 〈觀心解評〉，《續原教論評》卷上，頁 17。
[81] 〈名儒好佛解評〉，《續原教論評》卷下，頁 5。
[82] 同前註，頁 6。
[83] 〈觀心解評〉，《續原教論評》卷上，頁 13。
[84] 〈較是非得失辯評〉，《續原教論評》卷下，頁 60。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 則必通於聖學。內翰亦言聖學，而未究孔顏之所至處，故以禪學裁儒學，豈知禪學不足以裁儒學，唯佛學乃可以裁儒學。此二千年來兩家未判之案也。[85]

東溟明確指出，沈士榮的護法言論終究無法真正說服程朱，反之亦然，因為彼此對對方的認識都不夠深刻。程朱所闢之佛、士榮所抑之儒，皆非究竟之佛與儒。程朱之闢佛是「以禪學蔽佛學」，實則佛學本通於孔門聖學，不應闢亦不必闢；士榮之護法是「以禪學裁儒學」，然而儒者之偏，禪學卻不足以裁之，與孔門聖學相通的佛學方足以裁之。因此，唯有對「可與入孔顏之室，則亦可以入釋迦之室」[86]之理有親切的體認，才能真正化解二家之徒的聚訟紛爭。

上文已屢次提及東溟主張「頓悟漸修」的求道次第，在他心目中，孔學與佛學都是悟修並重的，他正是以此為標準，來檢視程朱據以闢佛的理學，以及沈士榮據以護法的禪學。顯而易見的，東溟有取於程朱理學之處偏重在行門；而讚許士榮之處則偏重在悟門。反過來說，他認為理學在悟門上有所不足；而一味高揚頓悟之說的禪學，亦不免忽略行門的重要性。這番意思，在東溟的一首自述詩中極簡要地體現出來，詩云：

> 矩出程朱方又方，沈公《續論》綴圓光。拈來並下他山石，好訂群蒙出互鄉。[87]

詩中東溟分別用「方」與「圓」來形容程朱與士榮的學問風格，實本於其常用的「圓宗方矩」論。此論大抵以圓宗配屬悟門、方

[85] 〈名儒好佛解評〉，《續原教論評》卷下，頁 6。
[86] 同前註。
[87] 《步朱吟》，頁 40a。

臺灣大學學術期刊資料庫

矩配屬行門，主張學者所悟之道理需圓融、而所行之矩矱需方正，恰恰與「頓悟漸修」之說相互照應。由此觀之，詩中的意思便不難明白：東溟以為，程朱重方矩、士榮主圓宗，雙方不啻如圓鑿方枘之不相入；而自己則掌握了方圓無礙、悟修並重的學問本源，欲對雙方的得失加以攻錯商訂，使人們從儒釋論諍的困境中超脫出來。這正是東溟《續原教論評》的撰作本懷。

四、結論

本文討論的內容，涉及宋明思想史上三種相異的思想立場：既有程朱理學家批判佛教，亦有護法居士沈士榮反駁理學，更有晚明三教論者管東溟會通儒釋。此三種立場，俱陳於管東溟的《續原教論評》一書中，故書中處處均見鋒芒閃動、劍戟相交，思想論辯之張力十足。而管東溟於闢佛論與護法論的儒釋對立之間，執兩用中，獨出機杼，其主張雖未必盡能為儒佛雙方所接受，仍令人耳目一新，印象深刻。近現代以來，較早注意到管東溟的學者鍾鍾山說：「《明儒學案》評東溟所言為『三教膚廓之論』，此是梨洲不通釋典之故，實則明儒中能會通儒釋，窮極理蘊，未有過於東溟者也。」[88] 由本文的討論看來，此評允為知言。

大體說來，東溟此書有以下三個特色：

（一）卸除門戶之見。東溟自身的成學歷程始自理學，又深深浸潤於禪學、佛學，此一學思背景，使其在面對理學闢佛論與佛門護法論時，對儒佛雙方均能有較深的

88 參見鍾鍾山、夏廷棫，〈管志道之著述〉，《國立中山大學語言歷史研究所週刊》7 集 78 期（1929 年 4 月 24 日），頁 3174-3175。按：鍾鍾山（1888-1979），名泰，為清末民間學派「太谷學派」的後期傳人。太谷學派宗儒而融貫釋道，故鍾氏對東溟會通儒釋之論頗能欣賞。

同情理解，於其論有取有捨，不遽下優劣論斷。相較於以儒排佛的程朱，以及揚佛抑儒的沈士榮，管東溟則極力卸除門戶之見，體現出晚明三教合一思潮重視融通的性格。

（二）深入佛學教理。唐末五代以來，禪門偏盛而義學較衰，宋明儒者所浸染與批判的佛學，其實多半僅止於禪學，真能深入天臺、華嚴、唯識等教家義理而與之對話者，殆屬罕見。東溟處於義學復興的晚明時期，甚能深入經藏，既有所簡別於禪學與佛學，又透過宏大的教門修證次第與細密的心性分析，重新看待儒釋關係，新見迭出，在思想史上可謂獨樹一幟。

（三）關切時代問題。東溟究心於儒釋論諍的諸問題，並非僅僅出於思辯上的興趣，而是有更為深切的時代關懷。他所切身面對的現實，是朱子學流於偽、陽明學與禪學流於狂的學術流弊。[89] 因此在《續原教論評》中，他既不欲偏袒宋儒，也不欲一味維護禪學，而是試圖在闢佛論與護法論之間，打開一條新路。表面上看來，東溟僅是與前賢做義理對話，實則此對話本身，同時亦是對其當代學術困境的解答。

由此可知，東溟此書既具備義理上的豐富性，也相當程度地反映出其所身處的時代風氣與思想背景，不論從哲學的或思想史的角度而言，皆值得研究者關注。本文發掘此沈埋已久的文本，

[89] 東溟云：「從心宗起脚而不印合於應世之儀象者，皆狂也；從儒門立脚而不究極於出世之因果者，皆偽也。」前者即指陽明學與禪學之末流，後者即指程朱學者。見清．錢謙益，〈管公行狀〉，《牧齋初學集》卷 49（上海：上海古籍出版社，2010），頁 1265。

略闡其旨意，企能在儒釋交涉的議題上，對學界有所貢獻，亦使讀者得知宋明思想史中，猶有此異峰奇浪存焉。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

東晉．佛馱跋陀羅譯

1924 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。

姚秦．鳩摩羅什譯

1924 《妙法蓮華經．方便品第二》，《大正藏》冊 9，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。

唐．澄觀

1924 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。

宋．道原

1924 《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。

明．釋一如等奉勅集註，丁福保校訂，黃中理通檢

1980 《通檢本三藏法數》，臺北：新文豐出版社。

明．元賢

1975 《建州弘釋錄》，《卍續藏》冊 86，東京：國書刊行會，1975-1989。

明．幻輪

1924 《釋鑑稽古略續集》，《大正藏》冊 35，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。

明．王守仁

2006 《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社。

明．如惺

臺灣大學學術期刊資料庫

1975 《得遇龍華修證懺儀》，《卍續藏》冊 74，東京：國書刊行會，1975-1989。

明．朱元璋著、胡士萼點校

1991 《明太祖集》，合肥：黃山書社。

明．朱睦

1995 《聖典》，《四庫全書存目叢書．史部》，52，臺南：莊嚴文化公司。

明．沈士榮

1987 《續原教論》，《嘉興藏》，臺北，新文豐出版社，冊 20。

明．周夢秀

1636 《知儒編》，臺北：國家圖書館藏，明崇禎九年原刊本。

明．唐時

2000 《如來香》，《四庫未收書輯刊．柒集》冊 13，北京：北京出版社。

明．祝允明

1995 《祝子罪知錄》，《四庫全書存目叢書．子部》，83，臺南：莊嚴文化公司。

明．屠隆著、汪超宏主編

2012 《佛法金湯》，《屠隆集》冊 6，杭州：浙江古籍出版社。

明．通問

1975 《補續高僧傳》，《卍續藏》冊 77，東京：國書刊行會，1975-1989。

1975 《續燈存稿》，《卍續藏》冊 84，東京：國書刊行會，1975-1989 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

明．焦竑

1999 《澹園集》，北京：中華書局。

明．袾宏

2009 《竹窗三筆》，《蓮池大師全集》冊 4，臺北：佛陀教育基金會。

明．楊起元

1995 《太史楊復所先生證學編》冊 90，《四庫全書存目叢書．子部》，臺南：莊嚴文化公司。

明．管志道

1596 《惕若齋集》，日本：尊經閣文庫藏，明萬曆二十四年序刊本。

1602 《續原教論評》，廣州：中山大學圖書館藏，明萬曆刊本。

1602 《續原教論評》，日本：尊經閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本。

1602 《理要酬諮錄》，日本：尊經閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本。

1603 《步朱吟》，日本：尊經閣文庫藏，明萬曆三十一年序刊本。

1995 《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書．子部》，88，臺南：莊嚴文化公司。

明．顧大韶

2000 《炳燭齋稿》，《四庫禁燬書叢刊．集部》冊 104，北京：北京出版社。

明．顧憲成

1995 《顧文端公遺書》，《四庫全書存目叢書．子部》冊 14，臺南：莊嚴文化公司。

臺灣大學學術期刊資料庫

清．張廷玉纂修
2011 《明史》，北京：中華書局。
清．黃宗羲著、沈芝盈點校
2005 《南雷詩文集》，《黃宗羲全集》冊 10，杭州：浙江古籍出版社。
2008 《明儒學案．發凡》，北京：中華書局。
清．錢謙益
2010 《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社。

二、專書

久保田量遠
1931 《支那儒道佛三教史論》，東京：東方書院。
1943 《支那儒道佛交涉史》，東京：大東出版社。
林科棠
1930 《宋儒與佛教》，上海：商務印書館。
范古農
1983 《古農佛學答問》，收入藍吉富主編，《現代佛學大系》，臺北縣：彌勒出版社，冊 31。
荒木見悟
1976 《佛教と儒教》，京都：平樂寺書店。（中譯本：2008 廖肇亨譯，《佛教與儒教》，台北：聯經出版社。）
1979 《佛教と陽明學》，東京：第三文明社。
1979 《明末宗 思想 究：管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社。
常盤大定

臺灣大學學術期刊資料庫

1930 《支那に於ける佛教と儒教道教》，東京：東洋文庫。
1934 《排佛廢釋の問題》，東京：岩波書店。

野上俊靜等著、釋聖嚴譯
1993 《中國佛教史概說》，臺北：臺灣商務印書館。

嵇文甫
1990 《左派王學》，臺北：國文天地雜誌社。

楊儒賓
1996 《儒家身體觀》，臺北：中央 究院中國文哲 究所籌備處。

熊琬
1985 《宋代理學與佛學之探討》，臺北：文津出版社。

潘桂明
2000 《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社。

蔣義斌
1988 《宋代儒釋調和論及排佛論之演進：王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，臺北：臺灣商務印書館。

賴永海主編
2010 《中國佛教通史》，南京：江蘇人民出版社。

錢穆
1971 《朱子新學案》，臺北：三民書局。

釋聖嚴
1987 《明末佛教研究》，臺北：東初出版社。

龔鵬程
2005 《晚明思潮》，北京：商務印書館。

三、論文

江燦騰

臺灣大學學術期刊資料庫

2006 〈姚廣孝：明初結合國家優勢運作的舊類型〉，《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社，頁 193-234。

吳孟謙

2014 〈晚明心學成聖論述的變化——以羅近溪、管東溟為主要線索〉，《臺大中文學報》44 期，2014 年 3 月，頁 103-148。

荒木見悟

1972 〈管東溟——明末における一儒佛調合論者の思維構造〉，《明代思想 究：明代における儒 と佛 の交流》，東京：創文社，頁 149-185。

1984 〈明末における楞嚴經の流行〉，《陽明學の開展と佛教》，東京：研文出版社，頁 245-274。

劉守政

2010 〈管志道研究現狀綜述及其三教合一觀本體論淺探〉，《世界宗教研究》2010 年 5 期，頁 171-178。

鍾鍾山、夏廷棫

1929 〈管志道之著述〉，《國立中山大學語言歷史研究所週刊》7 集 78 期，1929 年 4 月 24 日，頁 3174-3175。

張永儁

1982 〈二程先生「闢佛說」合議〉，《哲學評論》5 期，1982 年 1 月，頁 203-251。

臺灣大學學術期刊資料庫

An Analysis of Guan Dongming's *Critique of the Supplement to the Treatise in Defence of Buddhism*

Wu, Meng Qian *

Abstract

The debate between Neo-Confucianists and Buddhists during the Song-Ming dynasties, in particular, the Buddhist counter-argument in retaliation of Neo-Confucianist criticism, is an issue in Chinese intellectual history which has been relatively neglected by academia. Contrary to the bias of academic interest toward the Neo-Confucian side of the argument, works in defence of Buddhist thought since the late-Song dynastyare actually available and worth studying. One such work is the *Supplement to the Treatise in Defence of Buddhism*(abbrev. STDB)by Shen Shirong in the early-Ming dynasty. Guan Dongming's *Critique of the STDB* is an attempt to consolidate both sides of the argument to offer a multifaceted and non-polemic perspectiveon the issues involved.

This essay begins by offering a brief introduction to the *STDB*, followed by a survey of similar works in circulation during the late Ming dynasty. The latter part of the essay aims to analyze Guan's philosophical stance, epochal concernsand its significance in Song-Ming intellectual history as presented in his *Critique of the STDB*.

* Ph.D. candidate in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University

臺灣大學學術期刊資料庫

This studyis expected to shed light onthe issue of Confucio-Buddhist interplay.

Keywords: Neo-Confucianism, Neo-Confucianist criticism, Buddhist counter-argument, Guan Dongming, Confucio-Buddhist interplay

臺灣大學學術期刊資料庫