

論楊起元之三教觀

葉守桓*

【提要】

本文乃探討明儒楊起元之三教觀。主要從「歷史的考察」、「思想的會通」、「理論的檢驗」、「意義與限制」等四個層面加以論述。「歷史的考察」，乃談楊起元與佛道之交涉考及對闢佛之探討。「思想的會通」，則論三教之起源、三教之調和與儒釋之會通；「理論的檢驗」，則從其論述處作一理論的檢討；「意義與限制」，則論其三教觀之意義與限制不足處。總的來說，楊起元對三教進行肯認、會通，實促進了三教的對話與交流，也扭轉了儒學對佛教的偏見與攻擊，而認真看待佛道對儒學的功能與補益處。故其三教觀實有學術研究的意義，除深化陽明後學研究外，也是見證三教在晚明間融和的歷史軌跡。而其限制不足處，即在無法深入學理的對比，其會通點多著墨於「工夫進路同質性的觀察」，而缺乏了「本體內涵異質性的分析」與「整體對比性的觀照」。

關鍵詞：楊起元 三教觀 三教之調和 儒釋會通 陽明後學

* 國立臺中科技大學通識教育中心助理教授

一、前言

明自開國以來，無論在政治或學術上，皆對三教之學有所提倡。明太祖朱元璋（1328-1398）即著〈三教論〉，言佛道有「暗理王綱」之功。^①而至陽明學的興起，對佛道之態度，已然不同宋儒批判式的論述。王陽明（1472-1528）即用「三間廳堂」以喻三教，並言「二氏之用，皆我之用」，^②實已開三教會通之思維。陽明歿後，王龍溪（1498-1583）更提出以良知範圍三教之宗。^③而經由王艮（1483-1541）所衍生之泰州後學多則鳩合儒釋立說，^④對三教形成一種更加開放與會通之趨勢。迨自晚明，如三一教主林兆恩（1517-1598），更把三教合一視為教派宗旨。^⑤明末佛教高僧雲棲株宏（1535-1615）、達觀真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）、蕩益智旭（1595-1655）等亦談三教之說。^⑥可見至晚明三教之說早已高唱入雲，成為宗教與思想的主流。

明代三教之說興起，實有其複雜的政經與學術思想背景。^⑦就學術之發

-
- ① 其〈三教論〉曰：「夫三教之說，自漢歷宋，至今人皆稱之。故儒以仲尼，佛祖釋迦，道宗老聃，於斯三事，誤陷老子已有年矣。孰不知老子之道，非金丹黃冠之術，乃有國有家者，日用常行有不可闕者也。……於斯三教，除仲尼之道祖堯舜，率三王，刪《詩》制《典》，萬世永輔。其佛仙之幽靈，暗理王綱，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。」見明·朱元璋撰，胡士萼點校，《明太祖集》（合肥：黃山書社，1991），卷10，頁214-216。當然，明太祖宗教政策主要還是從政治管理的角度來思考，而非從宗教本質加以論述的。關於明太祖宗教政策之相關討論，可參釋見暉，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，《東方宗教討論會論集》4（1994.4），頁67-102。
 - ② 〈年譜三〉曰：「……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；見老子，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。」見明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷35，頁1289。
 - ③ 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。」見明·王畿撰，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷7，頁154。關於王龍溪與佛教之研究可參考彭國翔，《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：學生書局，2003），第5章「王龍溪與佛道二教」、第7章「中晚明的陽明學與三教融合」等。
 - ④ 黃宗羲（1610-1695）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，益啓瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右為之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。」見清·黃宗羲，《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987），卷32〈泰州學案一〉，頁703。
 - ⑤ 關於林兆恩三教之研究，可參林國平，《林兆恩與三一教》（福州：福建人民出版社，1992），以及鄭志明，《明代三一教主研究》（臺北：學生書局，1988）等書。
 - ⑥ 相關討論可參洪修平著，《中國佛教與儒道思想》（北京：宗教文化出版社，2004），〈明代四大高僧與三教合一〉，頁227-240。以及盧升法，《佛學與現代新儒家》（瀋陽：遼寧大學出版社，1994），第二編〈儒佛交融之展顧〉，頁219-229。
 - ⑦ 關於明代儒佛社會與思想背景之討論，可參程曦，《明代儒佛融通思想研究》（合肥：合肥工業大學出版社，2008），第1章〈明代儒佛交涉的社會與思想背景〉，頁29-57。

展論，在陽明從程朱理學的困境下走出後，在取徑禪宗思維中找到了一個新的契機，進而提供了會通的重要之基礎。而傳統儒學的闢佛，也在此機緣下，形成了被重新檢驗與反省之處。儒學也在此吸收了佛道的思想課題，使其重新調整與轉化。深刻來說，三教會通之意義在於，彼此都必須在既有之基礎與資源下，拋棄傳統之成見與敵對，為雙方找到一個新的定位點與融通之契，藉此適應時代的種種問題。所以三教之課題，實為中國文化思想中甚為重要的一環，它反映了三教彼此的開放、交流與對話，實為學術研究中值得觀察與討論的課題。^⑧

本文討論對象楊起元（1547-1599），字貞復，號復所，廣東歸善人。萬曆五年（1577年）進士，授翰林院編修，歷國子監祭酒、累官吏部左侍郎，年五十三卒。天啓初，追諡文懿。楊起元師承泰州羅近溪（1515-1588），^⑨為泰州後學中儒禪合流的關鍵人物。《明史·儒林二》即指出：「起元清脩姱節，然其學不諱禪。」^⑩紀昀（1724-1805）亦謂其論學之著《證學編》曰：「其援儒入墨，誣誕實甚。」^⑪此皆對其「鳩合儒釋」之批評。然持平而論，陽明其學實已開啓了儒釋的會通，故自明萬曆年間以來，陽明後學接觸佛教高僧並與之交遊，對佛經與佛理亦多有涉獵與參悟，自然將其引入儒學系統加以會通。故彭際清（1740-1796）所編的《居士傳》，即將楊起元列入其中。^⑫

晚明思想家楊起元，之所以對三教之說呈現高度重視原因在於，此不僅為其學思歷程的反映外，亦是他深刻體證了佛道之學對儒學思想有所助益；更為關鍵在於，從政治教化言，三教則具有輔助王綱之功能。故基於上述之因，自以三教之說予以會通，以作為其面對時代課題的解決之道。而這些相關論述，

⑧ 關於儒佛交涉之研究，可參盧升法，《佛學與現代新儒家》，第二編〈儒佛交融之展顧〉，頁133-229。明代部分可參荒木見悟著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事業有限公司，2006），以及程曦，《明代儒佛融通思想研究》等書。

⑨ 楊起元在黃宗羲〈泰州學案〉分類上，則歸屬於羅近溪之「附傳」。見清·黃宗羲撰，《明儒學案》，卷34，〈泰州學案三〉，頁806-813。

⑩ 見清·張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，2003），卷283，頁7276。

⑪ 見明·楊起元，《太史楊復所先生證學編》，收於《四庫全書存目叢書》子部雜家類第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），頁431。

⑫ 見清·彭紹升，《居士傳》，收於《續修四庫全書》子部宗教類1286冊（上海：上海古籍出版社，據清乾隆四十年長洲彭氏刻本影印原書，1995），卷44，頁552。關於明代居士佛教的研究，可參釋聖嚴（1931-2009），《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1992），第4章〈明末的居士佛教〉，頁251-293。以及潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000），下冊，第10章〈中國居士佛教的反省時期—明代〉，頁709-796。

可見於其思想代表作《證學編》、《續刻楊復所先生家藏文集》；¹³ 除此，亦見於對佛道經典品評之《諸經品節》，¹⁴ 及闡釋明太祖政教思想的《訓行錄》等書中。¹⁵ 但《諸經品節》一書偽作可能性極高。¹⁶

目前學界對於楊起元之研究甚少，專著僅有 2012 年黎大偉碩士論文《明儒楊起元生平及思想研究》，¹⁷ 以及 2013 年吳秀玉於《被遺忘的晚明思想家：楊起元思想研究》等書。¹⁸ 黎大偉其文並未對此議題有所討論，吳秀玉其書則有專章討論楊起元之三教論，¹⁹ 但仍有探討之空間處。此外，學界對此探究較為深入，則有日本學者荒木見悟於 1972 年所著《明代思想研究》一書，則有「楊起元による佛教の導入」談儒佛合體之述，²⁰ 以及魏月萍於 2016 年所著的《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，則有〈楊起元：以孝弟慈為三教之大成〉一文。²¹ 上述二書之述，則觸及到晚明思想、宗教文化等多重視角之釋，進而能客觀闡明其說的獨特性價值所在。

本文主要論楊起元「三教觀」。對於上述研究之推進，主要著重於三教所闡明涵義與概念之辨析，並具體從其對三教觀察內涵予以辯駁，並處理其與佛道交涉等考證，以明其相關歷史的背景與脈絡。在論述上首談其「三教交涉考」，考其與佛道之交遊及佛典涉獵，以明其三教之基礎。其次，則談其對儒

¹³ 見明·楊起元，《續刻楊復所先生家藏文集》，收於《四庫全書存目叢書》集部別集類 167 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，天津圖書館藏明楊見峻等刻本，1997）。

¹⁴ 見明·楊起元輯，《諸經品節》，收於《四庫全書存目叢書》子部雜家類 130 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，蘇州市圖書館藏明萬曆刻本，1995）。

¹⁵ 見明·明太祖撰、明·楊起元編，《訓行錄》（臺北：漢學研究中心，明萬曆二十五年序刊本，影印自日本內閣文庫，1990）。

¹⁶ 學者對此則有疑義，如劉海濤〈《南華經品節》考辨〉一文，則指出《諸經品節》一書實非楊起元所著。其乃從《南華經品節》一書之考辨，提出此書乃書坊雜抄眾家所成的偽書，故其認為《諸經品節》這是晚明心學興盛，為了科舉需要而形成之編纂，於是假借楊起元之名翻刻的陋本。見劉海濤著，〈《南華經品節》考辨〉，《中華文化論壇》，（2013·2），頁 109-114。本文亦認為此書偽作可能性極高。大抵有幾層因素可說明：首先在於從楊起元自身的著作中皆未論及此書，楊起元逝世後相關的傳記與墓誌銘亦未提及，這之中如李贄所撰〈侍郎楊公〉（見明·李贄，《續藏書》（臺北：學生書局，1986），卷 22，頁 450-451。）、鄒元標所撰〈嘉議大夫吏部左侍郎兼翰林院侍讀學士貞復楊公傳〉（見明·鄒元標，《願學集》，收於《文津閣四庫全書》集部別集類第 432 冊（北京：商務印書館影印，2005），卷 6，頁 367-368。）以及楊起元門人吳道南所撰〈明吏部右侍郎楊復所先生墓誌銘〉等文。（明·吳道南，《吳文恪公文集》，收於《四庫禁燬書叢刊》集部別集類第 31 冊（北京：山東省圖書館藏明崇禎吳之京刻本，2000），卷 17，頁 545-548。）亦都未曾論及此書。此外，與楊起元交遊往來之學者，亦未見有人論及此書。以此來看，從著者本身、相關傳記、學術交流圈等互動處來看，此書非楊起元所著，可能性極高。

¹⁷ 見黎大偉，《明儒楊起元生平及思想研究》（上海：復旦大學中國古代史碩士論文，2012）。

¹⁸ 見吳秀玉，《被遺忘的晚明思想家：楊起元思想研究》（鄭州：中州古籍出版社，2013）。

¹⁹ 同上註，第 9 章，頁 212-237。

²⁰ 見荒木見悟，《明代思想研究》（東京：創文社，1972），頁 130-148。

²¹ 見魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016），頁 197-266。

學「闢佛」之論述。第三、則切入三教的核心議題，論「三教之起源」、「三教之調和」與「儒釋之會通」處。本文主要透過文獻之爬梳，論楊起元在儒學的視域中，如何詮釋與定位釋道？亦明其肯定與接納佛道過程中，又如何定義儒學？並說明其三教之取徑與類型。最終則檢驗其「會通」的觀察與形成之問題，²²並總結其意義與限制處。

二、楊起元佛道交涉考

關於楊起元佛道交涉考，主要從歷史考證角度，談其對佛道經典的涉獵與佛道人士交遊等內容。

首先，楊起元對佛道經典的涉獵，在晚明心學中是值得注意的，其對佛道經典則有《諸經品節》一書。當然，此書偽作可能性質極高，但亦可從紀昀《四庫全書總目提要》，見其內容與評述。其載云：

明楊起元編。起元有《證學編》，已著錄。是編刪纂道、釋二家之書。道家凡《陰符經》、《道德經》、《南華經》、《太玄經》、《文始經》、《洞古經》、《大通經》、《定觀經》、《玉樞經》、《心印經》、《五廚經》、《護命經》、《胎息經》、《龍虎經》、《洞靈經》、《黃庭經》十六種，

²² 「會通」一方是論述上「合異為同」；相對在理論的檢驗上，則要小心「辨別同異」，如此才能在對比中，深刻見到其「同質」與「異質」之處，也才能夠真正在對話中找到新的學術交流。而更深一層的說，論「會通」，則必須檢驗會通是否能夠成功？而檢驗則必須設定標準。但嚴格來說，無論任何的設定都很難產生與標準一致性的答案，故論會通之成功，其實是有困難的。關於三教會通的相關研究，可參林義正，〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》，第7期，（2002·7），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，並進而探討其論據是否成功。其討論最終歸結出：「傳統的所謂會通，其實只是模糊的概念，表面上看似是會通了，其實又不然。」（同上，頁210）此即說明了傳統儒釋會通，在實際分類歸納檢驗下，並無所謂的成功。但林義正亦指出：「儒佛經過了近二千年來的『會通』，即便理論上無所謂真正的成功，不過前人努力化解衝突的經驗，還是值得學習的，那就是彼此理解、尊重、學習與欣賞。」（同上，頁185）本文亦贊同也認為，三教會通在嚴格的理論檢驗中，的確是難以等同論之，若泛論的說，三教在某些精神面是有一致的內涵，但理論檢驗實然上，是無法以泛論作為依據的。而更為重要的是，在嚴格的理論檢驗中三教會通是無法成功，但思想家進行會通之精神，進而對三教展現的包容、溝通、尊重的態度，實際上是比理論會通更值得肯定之處。蔡家和亦提出，檢驗理論是否成功，必須有一標準，方能做為檢驗成功之依據，此說誠然。但其預設之標準為：先秦原意作為標準、第二、創造性詮釋論之。見蔡家和，〈王龍溪的儒釋會通策略之探討〉，《哲學與文化》，39：5，（2012·5），頁86。此說亦為中肯，但困難之處在於：佛道思想晚於儒家，孔子亦為創始之說，無論何教思想乃至宋明之學，在具體檢驗上，皆難與孔子原意完全相應，故此預設標準實際成效恐難有其功能存在。但蔡教授所言「創造性詮釋」的工作是實屬必要，其功能在於「化腐朽為神奇，能擴大儒學的包容性，其有功於儒學的義理，也有功於兩家的衝突。」（同上，頁87）亦為卓見，點出了會通課題其意義所在。另外，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，《明代儒佛融通思想研究》，頁10-21。

釋家凡《楞嚴經》、《維摩經》、《心經》、《金剛經》、《六祖壇經》、《圓覺經》、《楞伽經》、《藥師經》、《法華經》、《無量經》、《彌陀經》、《孟蘭經》十二種。……。²³

從正統儒學、官學的角度而言，這樣的品評與論述自屬「離經叛道」。故紀昀對此批評曰：「起元傳良知之學，遂浸淫入於二氏，已不可訓。至平生讀書為儒，登會試第一，官躋九列，所謂國之大臣，民之表也，而是書卷首乃自題曰比邱，尤可駭怪矣。」²⁴ 這闡明了他對儒學融通佛道的批評處。

楊起元對佛教經典接觸相當深廣，在諸多佛教經典中，除知識上的興趣外，有的則是其思想印證上甚為重要的經典。若論其要，則與禪宗關係最為密切。在彭際清的《居士傳》即載：

楊貞復，名起元，號復所，廣東歸善人。萬曆初登進士第，授翰林院編修，累遷吏部侍郎。貞復早歲讀書白門，遇建昌黎允儒，與之言學有省。允儒者，近溪羅氏弟子也。其後貞復官京師，近溪適至，遂受業稱弟子。時執政者不悅學，近溪遂南歸。貞復歎曰：「吾則老矣。今者不盡其傳，異時悔可及乎？」乃移疾歸依近溪以卒業焉。居閒究心宗乘，慕曹溪大鑒之風，遂結屋韶石，與諸釋子往還。重刊《法寶壇經》導諸來學。²⁵

在這段為學經歷中，證其與禪宗之結緣過程。楊起元原籍廣東，此一地區本即六祖（638-713）禪學傳播處，故對其思想自形成一定之影響。而其與禪宗結緣之過程，實淵源於與明末四大僧之一的憨山德清（1546-1623）交遊相關。憨山在萬曆二十三年乙未（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。²⁶ 憨山於是乃重修〈曹溪志〉與重刻《法寶壇經》。此二書付梓後，則分別敦請具有王學背景的周海門（1547-1629）撰〈曹溪志·序〉，²⁷ 楊起元撰〈重刻法寶壇經·序〉。²⁸ 此兩人當然是名重一時的學術

²³ 同註 14，頁 405。

²⁴ 同上註。

²⁵ 見清·彭紹升，《居士傳》，卷 44，頁 552。

²⁶ 關於憨山德清對於曹溪祖庭的改革過程，可參江燦騰，《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），第 2 篇〈改革者德清中興明末曹溪祖庭的經驗透視〉，頁 69-190。

²⁷ 關於〈曹溪志·序〉一文，見明·周汝登，《東越證學錄》，收於《四庫全書存目叢書》集部別集類第 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），卷 7，頁 551。

領袖，故藉其聲望與拉攏其人對禪宗之傳播是有積極作用的。憨山在〈與楊復所少宰〉文中則讚許周海門曰：「惟海門公，為入曹溪室中人。」並對其撰寫的〈曹溪志·序〉備加推崇。²⁹ 憨山在〈又答鄒南臯給諫〉文中稱譽楊起元曰：「嶺南曹溪偃化，大顛絕響，江門不起，比得楊復老，大樹性宗之幟，貧道幸坐其地，歡喜讚歎不窮也。」³⁰ 這是從嶺南思想變遷中，對其倡導性宗之學的推許。嶺南自六祖講法、大顛和尚（732-824）演燈，及陳白沙（1428-1500）江門之學興起後，楊起元實為廣東一帶最為重要之思想家。

憨山與周海門、楊起元在此時之交遊最為密切，³¹ 三者皆對禪宗惠能思想有深入之體驗，也欲加改革與復興其學，故重修〈曹溪志〉以明其史。且由於《法寶壇經》「此《經》南中無善板，故重刻而序之。」³² 典籍之校訂與重刻，對思想之傳播實具有重大作用的。

此外，憨山與楊起元之交遊在《續刻楊太史家藏文集》中，亦收錄三首詩。如〈曉入龍華訪憨山上人不遇〉一詩曰：

聞說憨公到寶林，朝來乘興一相尋，田間雪積平如掌，寺裏鍾稀寂似心。爐熱旃檀香細細，園開祇樹宇沉沉，由來此法應無住，不見空歸義更深。³³

〈送《壇經》憨公戲偈呈覽博一笑〉一詩曰：

未須更坐白牛車，歎息曹溪道路賒，處處圓圓如意寶，心心朵朵妙蓮花。康衢〈擊壤〉無千古，舜帝堯天正一家，為問牢山老衣鉢，但應如是住煙霞。

³⁴

〈南華寺〉一詩曰：

來到師門漫說禪，寶林今始識西天，蒼蒼古木清因地，泌泌春流帶福田。錫

²⁸ 同註 11，卷 3，頁 358-359。

²⁹ 見明·釋德清，《憨山老人夢遊集》（臺北，新文豐出版社，1973），卷 16，頁 41。

³⁰ 同上註，頁 49-50。

³¹ 關於周海門與憨山之交涉考，則可參彭國翔，〈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，（2012·2），頁 114-123。

³² 同註 11，卷 3，頁 359。

³³ 同註 13，卷 8，頁 384。

³⁴ 同上註。

水潛通香積裏，孟龍長護法堂前，千經一句渾無用，使我真慚學蠹編。³⁵

南華寺舊稱寶林寺，為六祖惠能的道場。這三首詩實為對道場與憨山等地靈人傑之嘆，並論及佛法與佛學的體悟，詩中也反映禪宗不立文字、強調實修的特質。上述詩作實展現了其與憨山交遊情誼與對佛教禪理的體悟。³⁶

在上述佛教經義中，楊起元首重禪宗思想。他認為佛教傳入中國，然多談因果輪迴，至「達磨五傳而至曹溪，然後其宗熾盛，性宗之明，實自此始。」³⁷ 這說明其推重的是惠能之禪。禪宗思想本即佛學中國化的一環，其主張內心頓悟成佛，而頓悟之基在此心之超脫，也是與儒道哲學最為契及處，楊起元亦從此啟動儒釋會通。如〈鄒南臯年丈〉曰：「悟之一字，本出禪宗，然究其實，即《大學》之所謂『致知』、《孟子》之所謂『著察』也。」³⁸ 而對於演化的禪學與禪風，則多有批判。故曰：「後世學佛者，張皇太甚。予嘗覽諸師之言，皆莫若《壇經》之簡而切者。」³⁹、「宗門之學，針芥相投，即古人目擊道存之義，其弊也棒喝、掌摑則幾於戲矣。」⁴⁰ 可證其重之禪學是簡切可行，偏於心性內省的原始禪教。

而除《壇經》外，在〈三經序〉等文中，則援《圓覺經》證三教調和之說。「圓覺」乃謂「圓滿之靈覺」，乃佛為證圓覺而述此經，其書內容乃謂佛為文殊、普賢等十二位菩薩解說因地修證之法門。⁴¹ 而此書因「廣說修行方便之道，皆與禪宗相合，因此亦為宗門宏闡傳揚。」⁴² 除此，他亦推崇《楞嚴經》。其謂：「佛說《楞嚴》一經，其徵心者亦良苦矣，其仁後世者，亦可謂至矣。」⁴³ 此經旨談眾生皆為實體真如之顯現，但因不明自心而流轉生死，故需修禪

³⁵ 同上註。

³⁶ 關於憨山與楊起元之交遊，在《憨山老人夢遊集》中亦有一則資料作為補充。在〈憨山老人自序年譜實錄下〉於萬曆二十七年（1599年）己亥下曰：「惠州楊少宰復所公，往與予有法門深契，久以憂歸。今秋乃訪之，至之日，公已卒於壑所，詰朝將入山，公靈已至城矣。予即往視殮，為求棺槨，值潮陽道，觀察任公陪，直指於惠陽，請遊西湖。登東坡白鶴峰而歸。歸即欲掩關卻掃矣。」見明·釋德清，《憨山老人夢遊集》，卷54，頁12-13。此則資料乃為憨山追悼楊起元已逝之感觸。

³⁷ 同註11，卷3，頁344。

³⁸ 同註11，卷2，頁318。

³⁹ 同註11，卷1，頁276。

⁴⁰ 同註11，卷3，頁343。

⁴¹ 見劉保金，《中國佛典通論》（河北：河北教育出版社，1997），頁425。

⁴² 同上註，頁427。

⁴³ 同註13，卷7，頁345。

定而證無上之道。⁴⁴ 上述佛典皆與師門其學有關。楊起元師承近溪，近溪之學本多援佛學以立論，而此二經本即參學之證。⁴⁵

可見在《證學篇》中徵引上，多為與禪宗、師門經典相關，如《金剛經》、《六祖壇經》、《楞嚴經》、《圓覺經》等，這些經典實際上反映了明代以來教禪融會的一種現象發展，就實質作用言，這些佛典也易與心學本體工夫有所會通，故廣為楊起元所引證。至於道家與道教之典籍，《證學篇》則著墨不多，較之佛教經典來看，則顯然有別。就道家老莊思想而言，在〈三經序〉中則援《道德經》證三教愛身之義；而論莊子（前 370-前 287）處，主要在呈現生命智慧之顯豁。如《文集》中有〈擬陶徵君飲酒二十首〉一詩曰：「……。局局當世士，培井聊自得，不讀〈秋水篇〉，胡由祛所惑？」⁴⁶ 此乃以《莊子》一書作為生命自明處。在〈寄哭苑馬李文軒先生〉其文曰：「人生自是駒驟隙，一息之間成古今，古今常然無變異，嗟君方死亦方生，何用有情淚沾臆。」⁴⁷ 這是援莊子對生死的達觀與豁達，以破除欣生惡死之執。

相較於道家思想，其對於道教的文獻、教義乃至修行功夫等討論甚少。⁴⁸ 其《文集》中所述，多為對「仙人」、「仙山」、「仙藥」等延年益壽與出世的欣羨之情。如〈送友之建昌〉一詩曰：「子今造麻城，端詳問消息，鳴鹿得野草，呼朋與共食，得訣子勿忘，再晤相與悉。」⁴⁹ 「建昌」是相傳「麻姑」得道之地，此乃闡明一種得道共證的希冀之心。再如〈過螺川有感〉一詩曰：「仙子飄飄何處來？金丹滿把彩霞開，病軀何補人間世，玄牝徒勞柱下才。天上碧桃君有種，杯中綠酒我無猜，了知四大都歸幻，為汝狂歌嘯鳳臺。」⁵⁰ 其詩引文有云：「玉笥山人聶道亨，自滁度江遺予丹藥，予形骸元不繫念，感其義勉服，賦此以志傾蓋之義。」⁵¹ 服仙丹目的在形軀的延年益壽，而觀引文可證此乃情意回饋，實非其對人生趣向之所在。

⁴⁴ 同註 41，頁 465。

⁴⁵ 相關討論參古清美，〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》，（臺北：法光出版社，1991.04），頁 217-236。

⁴⁶ 同註 13，卷 8，頁 365。

⁴⁷ 同註 13，卷 8，頁 377。

⁴⁸ 據學者呂妙芬之研究，楊起元〈誦孝經觀〉的內容是一套結合了佛教觀想、道教修持與泰州理學思想的儀式，儀式所根據的神話則是緯書中關於孔子告天的神話敘述。見呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：中央研究院、聯經出版事業公司，2011），頁 174。

⁴⁹ 同註 13，卷 8，頁 368。

⁵⁰ 同註 13，卷 8，頁 387。

⁵¹ 同上註。

總的來看，楊起元對佛道典籍的印證以及與佛道人士之交遊，是詳於佛而略於道的。其與佛教人士交流，對佛教經典義理的契入與詮釋，是作為他會通儒釋過程中的甚為重要的一環，而其推崇的佛學，主要還是在禪宗思想上，其對道家與道教，則明顯未見深刻之述。

三、關佛之問題

儒釋道關係之探討，從名義上可謂之「三教論」。其內容則觸及了教派之教義、教理之對比，進一步則論及三教之優劣、調和與互補等諸多問題之討論。歷代以三教作為討論之書甚多，著名如北宋張商英（1044-1122）的《護法論》、南宋孝宗（1127-1194）的《原道論》、元劉謐（?-?）之《三教平心論》、明林兆恩的《林子全書》、明智旭的《周易禪解》等。以上諸書立論、立場多有不同，基本上導向兩種思維：以儒學或佛學為本位，以消化吸收他教為輔，這種論述乃傾向於「三教歸儒」或「三教歸佛」；乃或主從雖立，但呈現的是較為寬鬆的「三教調和」；此外，則以三教互為平等，旨在探討三教如何合於一體，則可謂「三教合一」。「三教歸儒」、「三教歸佛」、「三教調和」，乃三教觀中常見之融合，關鍵處在確認主從後，如何排序他教之問題？其難度較少；而論「三教合一」，則欲融合三種思想，進而整編不同的思想系統，則較為不易，易形成「儒不儒、釋不釋、玄不玄」非嚴密的思想體系的狀態。

大抵而言，楊起元的三教論，實以儒學為本，兼採佛道以為輔的「三教調和」。而論「三教調和」，首要處則須對「儒學關佛的問題」予以反省與回應。針對宋儒關佛問題之批判。其〈送劉布衣序〉一文曰：

宋儒於佛奚啻一言之益，不勝區區名心而忍攻之，衛道愈嚴而執一愈甚，於孔子何有哉？宋儒之學，蓋出於濂溪，而濂溪未嘗攻佛。愚以為宋儒深得孔子之傳者惟濂溪，而諸儒未足以盡濂溪之道也。……。我朝儒者推薛、陳、胡、王，而四子復以陳、王為最，陳、王之書具存也，謂其不由佛而入庸可掩哉！自宋而迄於今稱為真儒者，無有不由佛以入，則千百世以下可知也。

52

52 同註 11，卷 4，頁 396。

佛學自東漢傳入中國後，唐代韓愈(768-824)之闢佛最為明顯，爾後宋儒即從經濟、種族、政治、學術與宗教等多重意義下，進行闢佛與推動儒學的復興。⁵³ 楊起元對於宋儒闢佛問題的觀照，並非是採取全面而深入的檢驗，其策略是從指標人物處加以申義。如針對宋儒之首一周敦頤(1017-1073)，則論其學為孔子之傳以及不闢佛處來論。周敦頤被視為「宋學破暗」的代表人物，⁵⁴ 接棒了孔孟心性思想，對復興儒學產生了貢獻，相較宋初諸儒，則對佛教並無針對性的批判。而就明儒而言，則言陳白沙與王陽明參證佛學的經歷，進而得出真儒「無有不由佛以入」之結論。

但明顯這樣之說法，甚難反駁宋儒闢佛之論。宋儒闢佛因素不一，層面亦多殊異，若無法針對闢佛論點加以討論，就駁論言實非有效；而且不闢佛，亦非皆贊成佛學，只能說明此非其思想對治與切入的課題；而就明儒出入其學而言，如何嚴謹界定這層關係，當然亦須深度斟酌。宋明學者多出入二教，但最終選擇劃清界線亦多有人在。⁵⁵ 嚴格來說，真儒可能「從佛學」或「不從佛學」體認而成，即使是「出入其學」，也只能說佛學是其參證歷程之一，除非參證者在這個經歷的效驗中予以詳明，不然則無法推出「真儒無有不由佛以入」這樣的結論。故就闢佛理論言，其言並非是嚴謹的論述。

當然，進一步考察其論闢佛之因，關鍵在於其思想上是肯認佛學，而此又與其學習歷程相關。其在〈蔡體國〉一文即曰：

不佞懵於道術，而闢佛之事，壯年之前，亦隨眾而攘臂焉，其後稍有所窺，漸好其說，然未究竟也。近年以來博綜而潛玩，始得之所以然，乃嘆聖人為

⁵³ 關於宋代儒釋間之問題，可參蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（臺北：臺灣商務印書館，1997），以及李承貴，《儒士視域中的佛教—宋代儒士佛教觀研究》（北京：宗教文化出版社，2007）等書。

⁵⁴ 錢穆（1895-1990）先生指出：「佛教長處，在於分析心性，直透單微。現在要排釋歸儒，主要論點，自該在心性上能剖辨，能發明，能有所建立。韓愈〈原性〉、〈原道〉諸篇，陳義尚粗。李翱〈復性書〉，則陽儒陰釋、逃不出佛家圈套。初期宋儒，同樣沒有能深入。至到周敦頤，纔始入虎穴，得虎子；拔趙幟，立漢幟。確切發揮到儒家心性精微處。若要闢佛興儒，從人事實際措施上，應該如歐陽脩〈本論〉。但人事措施，也有本原，本原即在人之心性上。因此，即從人事措施言，仍還要從歐陽脩轉出周敦頤。」見錢穆，《宋明理學概述》（臺北：學生書局，1996），頁34。

⁵⁵ 如陽明本身對於早年出入二氏亦有所悔。據《傳習錄》載：「蕭惠好仙釋。先生警之曰，『吾亦自幼篤志二氏。自謂既有所得，謂儒者為不足學。其後居夷三載，貝得聖人之學若是其簡易廣大。始自嘆悔錯用了三十年氣力。……』」見陳榮捷（1901-1994），《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992），卷上，頁148。關於王陽明與禪學之關係，可參陳榮捷，《王陽明與禪》（臺北：學生書局，1984），頁73-81。以及盧升法，《佛學與現代新儒家》，第2編〈儒佛交融之展顧〉，頁207-212。陳榮捷認為陽明之心說與禪家之心說頗近，故不能不於心之作用處，闡其不同以為自衛，故其批判禪學亦為嚴厲。盧升法其說則引劉戡山言陽明「似禪而非禪，故不妨用禪」，來說明陽明與禪實屬兩種不同形態，但卻常襲用禪宗語言來立說。此二家之說，皆以陽明非禪而近禪來論。

群生開迷道覺，其苦心竭力如此，又於是始識吾孔子之說與孔子之用心。⁵⁶

這是楊起元學習的心路歷程，其歷經「排佛」、「知佛」、「知佛而知儒」的辯證發展，故其歸結而曰：「不佞因佛然後知學孔子，不敢諱也。」⁵⁷這說明了他取徑的是「學佛而知儒」的路徑，這也是宋明學者常見的歷程，只不過學者對此歷程最終的定位多有不同。而楊起元實質上甚為肯定這樣之發展，他曾替《知儒》一書寫跋。⁵⁸此書實取學佛而知儒者之例加以編輯，這也代表其對此儒釋思想會通的見證與認同。而更深刻的說，「學佛而知儒」，代表著透過佛理之契入，更加對比顯豁出儒學內涵的認知與理解，如此一來佛學的參證，即成為儒學體認的重要環節。

而除學習經歷外，其對佛學之認同亦與師承有關。明萬曆四年丙子（1576年）三十歲時，為楊起元師承近溪之學的開始，在其所撰的〈近溪子集序〉曰：「起生嶺東，幼奉庭訓，即慕白沙先生之學。年三十，訪道金陵，邂逅黎子，一語豁然，徵其所自，則師近溪羅先生。次年，起第翰林，而先生以齋捧入京，乃修贄門下。」⁵⁹該年於金陵結識了近溪之甥黎文塘，而聽聞近溪其人其學，進而修贄門下，後續則為近溪之學的質疑處予以駁證，據《證學編》載：

羅子常稱夫佛也有諸？曰：「有之」。曰：「有之而非佛學何哉？」曰：「孔子常稱夫老子，亦將以孔子之學為老子之學與？」⁶⁰

又曰：

苟有一善接之于前，無不信也。此羅子之所以大也，而不信佛，何以為羅子？

⁶¹

楊起元承師見對佛學採取認同，論其關鍵來自於真理之善的體悟，故稱羅子其學為「大」，此大即說明其學能兼容並蓄。而此意義的體認，更上溯歸本於原始孔教的精

⁵⁶ 同註 11，卷 2，頁 332。

⁵⁷ 同上註。

⁵⁸ 其曰：「予年友海門周先生彙輯是編號曰『知儒』，取張子韶公學佛，然後知儒之語。」見明·楊起元，《太史楊復所先生證學編》，卷 3，頁 356。然此資料之述可能有疑義，因為《知儒編》此文當為周海門其兄周夢秀所編，而非周海門所編。其書詳見國家圖書館善本佛典，第 60 冊，No. 9021《知儒編》。其書序曰：「祀在柔兆困敦玄吉空子周夢秀書」。

⁵⁹ 見方祖猶等編校整理，《羅汝芳集》，（南京：鳳凰出版社，2007 年），〈附錄〉，頁 936。

⁶⁰ 同註 11，卷 1，頁 280。

⁶¹ 同上註。

神。其曰：

毋諱禪說而棄道真，苟不離倫物而於心性有所發明，即孔子所不惡也。故曰：「博學之、審問之、慎思之、明辯之、篤行之。」又曰：「大哉孔子，博學而無所成名」。今釋典闡發性靈，千古未有之籍也。假令孔子見，必在敏求之列，否則烏在其博學哉。⁶²

此處點明「不離倫物」甚為關鍵，除代表著思想上融通外，也意謂真實之佛學，在現實舉措中，實亦無悖君臣父子倫理之義。當然，更為重要的是，其以孔子（前 551-前 479）「博學敏求」作為標準與認證，實欲凸顯原始儒學的廣博與包容性，進而批判後儒的「自我矮化與限制」。此亦闡明其藉由孔子之論為支撐，以作為儒釋融通壓力之消解。整體來說，這是其以回歸儒家思想的源頭，對此問題找一出路的策略所在。⁶³

可證楊起元論儒佛之問題，不同傳統宋儒之視域，乃從「儒釋」、「正統異端」等「儒學本位性」的角度來看待佛學，反而是切入「儒學開放性思維」來面對。其曰：

學者因儒先闢佛老，遂不敢顯言之，而私窺其書焉，陰用而陽拒是竊也。焉有竊心不除而可以入道者哉？且天下既有其書矣，橫目之人孰不見之，而能使之蔽其目乎？其書皆盡性至命之理也。⁶⁴

又曰：

惟釋道二氏，其教雖異，其道實同。惟其教之異也，儒者既攘臂而闢之；又惟其道之同也，儒者又竊取而學之。學之者，本心之良；而闢之者，名義之束也。夫既束於名義，又焉有夫本心？是故二氏未嘗喪人，而世人之心，因闢二氏而喪已（己）多矣，而莫之覺也迨。⁶⁵

此處其論點有三：首先，他認為「闢佛」，乃為學習心態之異化—「陰用而陽拒，是

⁶² 同註 11，卷 2，頁 332。

⁶³ 相關討論可參魏月萍，〈從「良知」到「孔矩」：論陽明後學三教合一觀之衍變〉，《中國哲學史》，（2008：4），頁 95-104。

⁶⁴ 同註 11，卷 1，頁 275。

⁶⁵ 同註 11，卷 3，頁 348。

竊也」，此闡明儒學對佛學既吸收又抗拒等矛盾心態。而此層心態實乃學習者的名心之障，歸本究因在於儒學護教所致。其次、他明確反對闢佛，其認為闢佛之心乃名心之障，亦是本心之良的喪失，此處調整，則必須消解名心而回復本然之良。至此，闢佛已然從學術立場之對立，內化至良知本心之喪的問題，此層反省實為深刻。推而論之，這是他從本體實證處為闢佛設下一自我檢測機制。可見其說不僅揚棄了傳統宋儒「儒學的本位性」的角度來看佛學，更從「功用」的觀點來對待佛學。他認為佛學實有助於儒學，儒釋之學「其教雖異，其道實同」，實乃「教異道同論」的型態。

總的來說，楊起元認為儒學闢佛實為名心之弊，此乃儒學護教的本位性思考，是對佛學陰用而陽拒之。而值得觀察的是，他以原始孔教之精神作為立基點，以及同為盡性至命之理，作為闢佛之消解，實已點出三教會通的路徑。

四、論三教之起源

如上所述，楊起元認為「闢佛」，肇因於學術名心與護教偏執而起，故闡明三教起源，則為「闢佛」消解後的理論疏濬，也是作為三教調和的立論之基。關於三教起源，其〈冬日記〉一文曰：

儒者之學出於古太傅之官，全資講明以輔德意；老氏之學出於古太保之官，善調榮衛以保身體；佛氏之學出於古太師之官，不事言說；太傅奉世子以觀其德行而已。三公失職而後分為三，誠有會通，其道者並用之，而三公之職復古矣。或謂佛至漢乃入中國，愚以為不然，入中國者，佛之名迹耳，其道則中國固有之也。⁶⁶

論諸子起源本即學術思想發生源的考證，此說近於「諸子出於王官」之論。⁶⁷可證其實欲為三教會通提出一客觀之學術依據。其論三教本之「三公」，乃呈現一種「三

⁶⁶ 同註 11，頁 344-345。

⁶⁷ 班固（32-92）《漢書藝文志》曰：「『儒家者流，蓋出於司徒之官』；『道家者流，蓋出於史官』；『陰陽家者流，蓋出於義、和之官』；『法家者流，蓋出於理官』；『名家者流，蓋出於禮官』；『墨家者流，蓋出於清廟之守』；『縱橫家者流，蓋出於行人之官』；『雜家者流，蓋出於議官』；『農家者流，蓋出於農稷之官』；『小說家者流，蓋出於稗官』。」漢·班固撰、唐·顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1997），卷 30，頁 1728-1745。

教起源論」與「三教功能論」的論述。而若將三公職能同質化，實即典型的「三教同源論」的型態。當然，楊起元此論述，並無太多學術依據，只是反映了一種創造性詮釋而已。但值得注意的是，其論證的目的在談佛教之道為中國固有，則觸及了學術思想會通之基礎，這也是明儒對佛學的一種普遍見解。⁶⁸ 當然，這種說法即成為佛學存在合理性之論證。其於〈葉龍老〉一文曰：

且儒者之欲闢佛豈易言哉，佛可闢則儒亦可闢也。何者？皆古之所無有也。未有文字之前，天下之民惟知鑿飲耕食之事而已，有文字而復有義理，義理之流也，而後為儒，此土儒矣。彼土安得不佛哉？中國之儒息矣，彼佛安得不入哉？井田之廢久矣，游食之民眾矣，民之福不齊，而鰥寡孤獨者眾矣，取士之途狹，而慧辯高亢之士無所容矣。不佛之歸，而誰歸哉？故後世之有佛也，亦天道人事之會也。今欲闢之，必大整頓吾儒之學。⁶⁹

佛教興起促使儒門淡薄，這是唐宋以來儒者的一種見解。楊起元則認為「儒門淡薄」，實非儒釋之爭的歷史結果；但因「儒門淡薄」進而引起的闢佛，無疑是護教態度與門戶之見所導致而起的。而他反而指出佛教之興起，是在社會政經失序後，儒學無法維持的必然發展。是故，佛教之存在是必然與合理的，其對於失序的人心反具有其穩定之作用，不應將佛教之興起視為儒學的挑戰。

由上述討論來看，對於儒釋的消長，楊起元之見實與宋儒有其不同處，楊起元是從政經變遷來思考，並強化佛教對儒學的「互補性」來加以論述，不同於宋儒從「本位性」角度來看待儒釋兩者的「對立」。而如此強調佛教「存在的合理性」，關鍵於佛道之學是有助於儒學的。其曰：

絕學之後，固幸歷代儒先漸次發明，亦幸釋典西來默相啟助。端緒已露，會有大盛之日。⁷⁰

其〈冬日記〉又曰：

⁶⁸ 明儒焦竑（1540-1620）亦有類似之說，其〈又答耿師〉曰：「學者誠知性命之為切，則直求知性而後已，豈其以焚焚議論為短長，第乘人而闢其捷哉！佛雖晚出，其旨與堯、舜、周、孔無以異者，其大都儒書具之矣。」見明·焦竑，《澹園集》（北京：中華書局，1995），卷12，頁81。

⁶⁹ 同註11，卷2，頁316。

⁷⁰ 同註11，卷1，頁282。

秦火之後，惟老子之學盛行，劉漢賴之致平，其後六經頗出，儒者亦以老子之說證之，非真孔子之學也。佛經入中國，惟因果輪迴人趨之耳。達磨五傳而至曹溪，然後其宗熾盛，性宗之明實自此始，流入宋朝，吾儒得之以明孔子之學而未竟也。嗟夫！禮失而求之野，官失而求之夷，非有識量者，惡足以語此。⁷¹

其〈送壇經與友人〉亦曰：

秦火之後，古書之存於世者無幾。佛，周初人也，從西方入中國，其言與《六經》相發明者多矣。⁷²

可證楊起元乃從學術發展的整體脈絡來觀照儒釋的問題。其論證在於：儒學沒落，實為人心異化之問題，而非儒釋相爭的結果。是故，佛學不僅非儒學的敵對者，甚至儒學的復興實與佛教相關，其指的即是唐代興起的禪宗。其〈論佛仙〉一文曰：

子曰：「朝聞道，夕死可矣。」孔子之門自顏、曾之外無聞焉。秦漢以還，微言中絕，不復知道為何物？而佛之教，能使其徒守其心性之法，遞相傳付，如燈相禪，毋令斷絕。及至達磨西來，單傳直指，宗徒布滿，儒生學士從此悟入，然後稍接孔脈，以迄于茲，此其暗理者一也。⁷³

以儒學自秦漢以後微言中絕，後因與禪宗方使「儒生學士從此悟入」。這說明了禪學思想，給予了儒學重新啟動的動力與資源，故其強化「學佛而知儒」的因素在此，其反對關佛的原因亦在此。

總的來說，楊起元認為「釋典闡性、玄文闡命，有足以為儒教羽翼發明者守。」⁷⁴即以佛老其學皆為盡性至命之理也，對儒學、《六經》、心性之學補益非細，此說實有別儒學傳統以來的負面論述，而以正面來看待二教對儒學產生的功能。當然，其論佛道對儒學的啟發是有其正確的體認，但此論述並非完全符合歷史的，儒學之復興，自有其內在重新轉化關鍵因素所導致。此外，其從學術起源對三教進行之觀察，則只能視為一種創造詮釋而已。

⁷¹ 同註 11，卷 3，頁 344。

⁷² 同註 11，卷 2，頁 307。

⁷³ 同註 11，卷首，頁 267。

⁷⁴ 同註 11，卷 1，頁 281。

五、論三教之調和

楊起元對三教論述的第二個面向，即從治世層面論三教之調和。而此一層論點，主要是藉由「佛道的政治與宗教功能」作為切入。其〈論佛仙〉一文曰：

三教皆務為治耳！譬之操舟，然吾儒揆舵理楫於波濤之中，二氏乃指顧提撕於高岸之上，處身雖殊，其求濟之理則一。⁷⁵

以三教皆務為治也，即以其「同質功能性」之意義來加以檢視。將儒釋以治世作為申義，宋代高僧契嵩（1007-1072）早有所論，其〈寂子解〉言：

儒佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸乎治。儒者，聖人之大有為者也；佛者，聖人之大無為者也。有為者以治世，無為者以治心。治心者不接於事，不接於事則善善惡惡之志不可得而用也；治世者宜接於事，宜接於事賞嘗善罰惡之禮不可不舉也。其心既治，謂之情性真正，情性真正則與夫禮義所導而至之者不亦會乎？⁷⁶

契嵩以儒佛皆聖人之教而同歸於治，其旨趣在調和儒釋在出世、入世之問題，可視為回應宋代理學對於「佛學出世」的疑義。進一步而言，他對儒佛雖皆以治為目標，但功能則有所別。他認為儒在治世、佛以治心，兩者在推動治世教化的途徑不一。但契嵩以治心為本，實欲申義佛教治世功能的殊勝。楊起元雖如契嵩一般，皆論三教為治，但其以儒學揆舵理楫於波濤之中，二氏乃指顧提撕於高岸之上，則顯見是以儒為治世之常規，而以二教則為輔。在〈重刻法寶壇經·序〉一文更曰：

儒者類以了生死觀佛，而詆其不可以治天下國家，夫心明而不可以治天下國家，是目明而不可以視，耳明而不可以聽，豈是之理哉？愚謂佛學經世之極者也，而不與世為偶。夫身在堂上，然後能辨人於堂下；身在井上，然後能救人於井中，若混於堂下則俱迷，從於井中則俱溺，此其故予難言之矣，要

⁷⁵ 同註 11，卷首，頁 266。

⁷⁶ 見宋·契嵩，《鐫津文集》，收於《景印文淵閣四庫全書》集部別集類第 364 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 8，頁 487。

可以意會而不可以言悉。⁷⁷

這是將儒釋之學同歸「經世之學」，並論佛學經世不同於儒學處，其指出佛學具有一種超越世俗性的特殊處，故方能見世俗之執迷現象能予以療治，其說佛學有治心之迷等功能，實亦近於契嵩所論。而佛學有此經世之用，故其認為傳統將其矮化為出世之學，則為偏見所致。

具體觀察其以「治世」談三教會通，即以三教皆務為治，其理為一，分化之別即在以儒為明理，而以釋道為暗理之學，呈現「暗理王綱」之作用。這層體認，乃本明太祖朱元彰〈三教論〉所論。其曰：

高皇帝功高萬古，孜孜定治之意至精也。苟有妨政害政之隙，無不塞之，而未嘗及於二氏。且嘗有訓曰：「仲尼之道，刪書制典，為萬世師。其佛仙之幽靈，暗理王綱，益世無窮，治天下之道，於斯三教有不可缺者。」⁷⁸

可見楊起元對於佛道治世之益，其最核心概念在於：三教皆具備「治理」的功能，非獨儒家所能為，而且更須以佛道作為輔佐。實質來說，「暗理王綱」，即呈現對儒學政治管理的互補功能。其曰：

秦漢以還，微言中絕，不復知道為何物？而佛之教，能使其徒守其心性之法，遞相傳付，如燈相禪，毋令斷絕。及至達磨西來，單傳直指，宗徒布滿，儒生學士從此悟入，然後稍接孔脈，以迄于茲，此其暗理者一也。由周而來，僭越奢侈，人福消損，大者覆其茅土，小者不能有其百畝，至秦益甚，二世而亡。夫亡者非獨人主終其天祿，自公卿大夫士庶祿莫不盡然後亡。儻有一焉為天所祿，猶足以相維也，其祿所以盡者何也？為其享之過也。佛之教首檀波羅蜜，示人喜捨，身日中一食，樹下一宿，持鉢行乞，猶必苦行以報四重恩，示人惜福如此！士庶之福厚，則公卿大夫安；公卿大夫之福厚，則人主可以相保千萬億年，無爭亂殺戮之事，而運祚長永，此其暗理者二也。自人之福之不齊，多鰥寡孤獨之民，而親戚鄰里莫之相恤也。生於鰥寡之中者，稟天地之專氣，其聰明才智多異於人，而科目不能收也。佛法力廣大，歸依者眾，施捨者博，既足以卹四等於其中，而其學無方，其法不可思議，又足

⁷⁷ 同註 11，卷 3，頁 358。

⁷⁸ 同註 11，卷首，頁 267。

以收異才於其內。卹也，為人主而卹；收也，為人主而收天下。陰受其賜而不知，此其暗理者三也，此佛教之大凡也。⁷⁹

論道教部份則曰：

至於仙持世尤苦，自兩曜、三光、風雨露電、山川岳澤莫不有主，以信天地之令，應下民之求，迅速而不滯，堅確而不爽，皆神之所為，而仙之所脩也，人孰知之者？謂之暗理亦宜矣。⁸⁰

觀其所言，佛教暗理之證，除上述所謂對於儒學心性之學的補益外，其論主要在教化功能處。其從歷史的發展中，歸結出人性欲望進而導致政治、民生的諸多問題。佛教在此則形成了一種心靈之療治。佛陀苦行以報四重恩，則意謂著對世人物欲貪戀的導正與教化，而示人修身與惜福；另一方面，佛教則「撫卹眾生」，收異才於教內，具有穩定社會的力量。此說明從政治秩序化作為思考點，佛教實具有「教化世人」與「安定眾生」的積極意義，這即是所謂佛教暗理者三也等論。而在《訓行錄》中亦曰：「故世人良善者漸多，頑惡者漸少，所以治世人主每減刑法而天下治，非君減刑法，由佛化博被之然也。」⁸¹ 這深刻說明了佛法教化世人功能性所在。至於論道教處，則從宗教信仰處加以發端，即所謂「應下民之求迅速而不滯，堅確而不爽」。道教具備苦難與祈求等療治處，可能指的是祈禱水旱等功能。而當人心「有求必應」時，對於政治穩定即形成正面的助益。《訓行錄》中即曰：

無二道者，有常道也；無兩心者，常心也。仲尼之道明，故其持身榮；仙佛之道幽，故其持身儉。儒者任國家之事，則可以受朝廷之祿爵，佛仙不預世事，則草衣木食乞化為生，所以勸人無貪著也，濟給之理豈不一乎？⁸²

這意謂三教其道宗旨、其心所求皆一致也，皆導向於一濟世之理，遂而理一而事不同，儒學在持身治世上、佛道在勸世教化上，各顯其作用。在〈原古上〉亦言：

高皇以綱常之性理與佛，而以綱常之紀法宗孔，正身、正家、正朝廷、正百官、正萬民，純乎孔子之法，而佛不與焉。曰：「吾自有王綱，彼亦陰為吾

⁷⁹ 同上註。

⁸⁰ 同上註。

⁸¹ 同註 15，卷中，頁 26。

⁸² 同上註。

助而已矣。」此高皇所以統一聖真，而開萬億年無疆之治者也。⁸³

這是其詮釋明太祖三教觀深切體認處，此皆謂儒佛各有其益，而有明暗不同，而其本自在儒學之中，而取佛之效則在於陰助的功能上。

此處可證楊起元論三教實亦深契於明太祖之論，而以「暗理王綱」作為其融通三教之內在根據。酒井忠夫就指出明代之學者，多藉由明太祖〈三教論〉，得到啓發形成三教融通之發展，亦形成擋劍牌的化解阻力作用，這樣之觀點包括羅近溪、楊起元、周海門、李卓吾（1527-1602）等人身上皆可發現。⁸⁴ 楊起元在與〈周海門〉文中即提及閱《高皇御製文集》後手自臚釋之過程。其曰：

乃見千百年道統集於 高皇，其前後諸儒種種論說，皆難為言矣。今不自量其自力之小，篇摘而章分之位，明一經而刻之敝署。⁸⁵

在與〈管東溟〉又曰：

近日理會得一件宇宙間一件大事，此道之統自堯、舜、湯、文、孔子而來，幾二千年，至我 高皇直接之，無纖毫不滿之遺憾，飛龍御天位用人所知也，至於成就淵微處，人未之知也。具在《文集》〈還經示僧篇〉、又〈諭僧篇〉、又〈道患篇〉，試取三製讀之，可以測其精微之蘊矣。⁸⁶

在給周海門與管東溟(1536-1608)等信中，實見其將太祖置於儒學道統中予以體認，故摘錄《高皇御製文集》為之付梓。推究其義，這樣之見解實本其師見，近溪本即以明太祖與其〈聖諭六言〉，作為其政教改革之依循方針，建構了政教合一思想的新典範。⁸⁷ 而楊起元更進一步擴及至明太祖〈三教論〉予以申義，以作為王綱之治的切入點。故其謂曰：「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。」⁸⁸ 即見其以明太祖三教論作為其治世之根砥所在。

⁸³ 見明·楊起元纂，《學解》。見明·楊起元撰、明·趙厚編，《楊復所全集》（臺北：漢學中心，日本內閣文庫影印，1990），頁23。

⁸⁴ 見酒井忠夫著、劉岳兵等譯，《中國善書研究（增補版）》（南京：江蘇人民出版社，2010），第3章〈明代三教合一思想與善書〉，頁224。

⁸⁵ 同註13，卷7，頁327。

⁸⁶ 同註13，卷7，頁326-327。

⁸⁷ 羅近溪曰：「〈聖諭六言〉，直接堯舜之統、發明孔孟之蘊。」見方祖猶等編校整理，《羅汝芳集》，〈語錄彙集類〉，頁234。又曰：「原我太祖高皇天縱神聖，德統君師，只孝弟數語，把天人精髓，盡數捧在目前，學問樞機，頃刻轉回腳底。」見羅汝芳撰、方祖猶等編校整理，《羅汝芳集》，〈語錄彙集類〉，頁298。

⁸⁸ 同註74。

於此可證，其以「治世」等「功能性」的觀點來會通三教，故其論三教之調和，即謂三教明暗有別，而此明暗非對立抗衡之理，而是代表著「正面」與「相輔」的管理成效，佛道具有對人心教化與穩定的力量，對治世是有裨益的。故從分類來論，三教皆有益於政教之善來論，此乃三教「殊途同歸論」。⁸⁹而若從三者的功能性來論，則為一調和儒學道德教化與佛道宗教功能為一體的「三教調和論」，這是楊起元透由明代政教系統加以銜接而建立的政治管理三教觀。

而其論三教之調和，第二個值得觀察的是「愛身」之說。「愛身」之觀念推其本，來自於儒學《孝經》與孝道之觀念。楊起元於〈三經序〉曰：

有生之類無不愛其身，然物之智不如人，人之智不如聖人。聖人者，人之至者也，使不愛其身，則聖奚以人也？使不愛其身，則人奚以聖也？惟愛其身又善於愛身，是以能立人極於不窮。吾觀古聖立教，未有不由斯道者也。孔子有言孝自不敢毀傷……。故聞孔子之教者，愛其身必自愛人始。雖然惟無所加於己也，苟有加於己，所傷僅如毛髮，即嗚然怒填乎胃而殘賊應之，矧惡慢遺失之小乎，則其視體膚重矣。⁹⁰

所謂「三經」，指的是儒之《孝經》、釋之《圓覺經》，以及老子《道德經》。按其所論，儒學孔門之宗旨，乃從《孝經》「愛身」的不敢毀傷為始。但相對的，此「愛身」易流於視體膚重矣等弊病。依此症狀，可援以對治的即是老子之論。其曰：

於是有老子者出曰：「後其身而身先，外其身而身存，無私也，故能成其私，不自生也，故能生。」故能柔弱處下，而虎兇兵刃莫之傷，若此可謂真不敢毀傷者矣。⁹¹

楊起元認為儒學談「愛身」本質無誤，但後世自有執滯則形成弊病，此為人病而非法病也。而對此等之執滯，則須以老子辯證之智，方可調整如初。老子其說談聖人

⁸⁹ 所謂「殊途同歸論」，林義正指出：「殊途同歸論可以說是最模糊、最通俗化的一種化解差異追求一致的方法。因為同歸是指同歸於什麼？並沒有清楚的交代。可以說歸於一家、一源、一心、一道、一理、一善，均無不可。但若專指一家、一源、一心、一道、一理，則可以歸諸其他各類中，不必另立一類。為了便於區分，此項專就歸於政教之善而言。故就教化言，指三教致善的方法雖不同，但均同歸於善，都有裨於德行，不可或缺。」見林義正，〈儒佛會通方法研議〉，頁 185-211。

⁹⁰ 同註 11，卷 3，頁 357。

⁹¹ 同上註。

體天道之無爲，故要能無私而忘我，無私方能成其私。此即謂愛身既流於體膚重矣之弊，其執滯等負面弊端則須以無執無滯加以對治。

進一步來說，道以無心無爲、無執無滯，以達無私忘我之境，可治儒體膚重矣之弊。但此「無心之心」仍有執滯，此意謂心由「有」到「無」，必至「無無」，方可破此心之障，此層對治與工夫則爲佛理之慧。其曰：

釋氏者出曰：髮毛爪齒皆歸於地，唾涕津液皆歸於水，煖氣歸火，動轉歸風，四大各離，今者妄身當有□處。六根四大，中外合成妄有；緣氣於中，積聚假名為心，身心皆幻也，離幻即覺，得無憎愛。人之所以堅執憎愛牢不可破者，由其認妄緣為真心耳。誠知身且假合，何有於心？心且妄緣，何有憎愛？夫既無憎愛，即能平等行慈，不受死、不敢毀傷之至也。由此觀之，三聖人之愛身一而已矣。譬之操舟於江湖，持舵拏楫，固舟之所由運也，乃有捩其舵者，又有轉帆於空中者，均之欲舟之濟而已。是故人誠離幻，即能外身，人誠外身，即能愛人，三教相為用者也。⁹²

「四大」「六根」，乃佛教中構成世界事物的四大基本因素與六個識根。依佛教義言，此六根形成六識，此六識因我執而形成六塵，故以妄緣為真。佛教旨在破我法二執，其目的在證世間存有一切為幻質，以破除其執，以證身心皆幻。故《圓覺經》曰：「善男子！知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次。」⁹³ 人因身、口、意造業而陷輪迴業報之中，此即眾生因緣遇合執著之幻境。此《圓覺經》之旨，即在對清淨圓滿覺性的證悟，對存有之執滯廓清而無存，而引導眾生超越此一幻境。這也意謂老子能後其身，但佛教更為推進，以證身心皆幻而離憎愛。

依此義來看，楊起元將「愛身」串聯儒釋道三教，其目的當然在於《孝經》思想之推揚。但愛身雖為道德實踐之基，亦有流弊之存，此處則須有道家無私之智、佛之破執加以對治。如此可證三教互為所用、所補，其意義皆在成就「愛身」之目的，針對不同層次問題的對治。⁹⁴ 故「三經」實可對治人之身心疾

⁹² 同註 11，卷 3，頁 357-358。

⁹³ 見唐·闍賓三藏佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》，收於《大藏經》經籍部第 17 冊，（臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956），卷下，頁 43。

⁹⁴ 這種以三教為治，所治不同，往上可追溯如宋代張商英（1043-1122）的《護法論》中所喻：「……。三教之語，以驅其惑者，藥也。儒者使之求為君子者，治皮膚之疾也。道書使之日損損之又損者，治血脈之疾也。釋氏直指本根，不存枝葉者，治骨髓之疾也。」見宋·張商英，《護法論》，《大藏經》史傳部第 52 冊（臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956），頁 643。此亦實以三教具有「治療」之功能，並且更治不同病疾，

病處，此即顯現一種「經典治療」的功能，可謂之「經典治療學」。⁹⁵但剋就「愛身」言，是否以佛理為最高形態？進而形成「三教歸佛論」，觀其語實未有此論。依其來說，應解讀為：儒為常道之基，佛道為對治之法，三者呈現的是一具有「橫向性功能互補」的作用架構。當有執滯處則需以他教加以對治，此處實無明顯的判教思維。

可證楊起元論三教之調和實有兩層涵義。首先，其用意在於將三教朝「同質性」的內涵中加論述。而其關切點則在三教政治管理功能上，且不斷強化佛道對儒學形成的功能與作用。其次，則以三教相資為用於愛身處，其用意在於將三教朝「橫向性互補功能」加以整合。但這樣的「三教之調和」，實有其觀念與理論之問題在。如上述所調的明暗之理，只能說三教各具有不同狀態的勸善與資治之作用，從嚴格意義上來說，彼此之間並無一會通的明確路徑，故其論三教皆歸於治，雖有明暗之別，實為一種模糊化的處理方式。而就三本經典而言，實有其不同之「經典系統」與「精神涵義」。故要相互會通，須有更多之論述。亦即，楊起元實見證三教皆契愛身之教，故對愛身有所申義與顯豁，並加以以融通與調和。但三教所論之「身」各具涵義為何？儒學論身，實為孝道實踐之始；而道家之說，其終極目的實欲擺脫外在束縛，以達至心靈自由與恢復本然狀態，而其身則屬其心靈痛苦壓力之源與待治之處，故老子謂：「吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？」⁹⁶佛教更以「身」為六根之一，為十二因緣中作為解釋生命輪迴之處，而其最終實亦導致無明等狀態之產生。由此可見三教論「身」，實有其紛歧與差異處，這說明了任何三教思想中的核心觀念，都是相對於整個思想系統的有機環節，很難切開並獨立拿來與他教之經典任意比附，故其說之融通與調和，實缺乏了對三教之論的整體與

儒釋道分治皮膚之疾、血脈之疾、骨髓之疾，則又可證以佛為最高之判教類型。當然這與楊起元以儒家愛身之弊在於體膚重矣亦有所別，但亦可證其思維之類型的對照。楊起元其說應屬於程曦所指出的「批判的和諧：對治的共存」等類型。此說乃以「系統內部的諸要素之間可以相互針對對方的缺點和不足採取批判立場的，但並不妨礙整個系統的圓融和諧。」見程曦，《明代儒佛融通思想研究》，頁7。

⁹⁵ 關於治療學之概念，最早為傅偉勳（1933-1996）以維也納精神醫學教授維克托·傅朗克（Viktor E. Frankl, 1905-1997）的「意義治療學」，作為對傳統哲學之詮釋。見傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（臺北：正中書局，2001），頁188-206。後林安梧亦在《中國宗教與意義治療》一書中指出：「中國的宗教，包括本土的儒、道兩教，以及由印度傳來，而又落地生根而長成大樹的大乘佛教，都強調道德實踐、心性修養的優先性，此中隱涵著一套極為可貴的治療學思維，頗值得吾人加以闡釋開發。見林安梧，《中國宗教與意義治療》（臺北：明文書局，1996），頁2。

⁹⁶ 見嚴靈峯，《老子達解》（臺北：藝文印書館，1971），頁49。

微觀的對照與比較，而有其不足之處。

六、論儒釋之會通

從三教調和論後，其更進一步則闡明關於儒釋會通。此層論述包涵了心性之體悟，以及吸收了佛教關注的生死議題，⁹⁷ 這是三教會通之關鍵處。⁹⁸ 其次，則為自省悔過的修行工夫；最後，則論教義形態與聖人形象的會通。以下則分別述之：

（一）性命之理與心性之悟

儒釋會通首要之處，必然指向儒釋共同依據處的性命之理為討論。如其論「異端」曰：

道無異端，共戴天而履地，共是知能不可得而異也，其有異焉者，起于意見之私也。道本無異，吾見其異已離道矣，又從而攻之，豈不害道哉？⁹⁹

傳統儒學對異端是具攻擊性，其目的在破妄顯真，以作為護教之基。而楊起元在此，則將「道」提升至一超越性層次而言「道無異端」。這說明了，其視儒釋之道為「同質」，故形成異端之說，實為人病而非法病。依此看法，他指出：「古者學術無異同，其槩有二：一者德厚信砭，是非不萌于心，二者達性命之所以然，而不落于是非之見也。」¹⁰⁰ 這是他企圖將闢佛、異端等學術爭議，以「性命之理」對三教會通所進行的理論依據，亦由此辨析出三教本質的一致性，並後續作為闢佛、異端等學術爭議的解決之道。這說明了其對三教之見為「三教為一」，其「一致性」之處即為性命之理。此根本處的一致性，並不否認現實存在著具體的許多差異，依此才能解釋「道同而教異」現實之問題。

⁹⁷ 關於生死議題的部分，則見於楊起元在〈答友人不死說〉一文。（見明·楊復所撰，《太史楊復所先生學編》，卷2，頁325-326。）此文乃則針對明儒李卓吾（1572-1602）《焚書》〈與澄然〉一文中「怕死」之說加以推行。（見明·李贄撰，《焚書》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984），卷4，頁171。）這說明了楊起元亦吸收佛教生死之議題，並藉由儒學的經典詮釋，對佛學生死議題提出回應，也促使儒釋在生死議題上，有其交流與對話。此處將有專論另外說明。

⁹⁸ 傅偉勳先生就提出的：「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』」。見傅偉勳，〈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，（1995·7），頁679。

⁹⁹ 同註11，卷1，頁274。

¹⁰⁰ 同註11，卷1，頁284。

但仔細的說，以三教「教異道同」則仍屬泛論，因為論「教異道同」，其途徑必須建構於一「終極之理」的相同處。三教雖皆「盡性至命之理也」，然其理非一致，宋儒言天理與性理之說，佛家則談空理，道家則論玄理。¹⁰¹故其論「教異道同」處，在論證與結論上仍有疑義；同樣來說，上述其欲以性命之理作為闢佛之解，其反思處雖有其意義，但又如何證明古者學術無異同？故其論會通實有困難，且易產生儒釋疆界不清的弊病。

其次，則為論心性之悟。楊起元在〈鄒南阜年丈〉一文中即指出：

謂禪道者多，悟道者少，豈不然哉。悟之一字，本出禪宗，然究其實即《大學》所謂「致知」，《孟子》所謂「著察」也，乃吾人入門之必不可少者。

¹⁰²

佛門論悟實有不同之說，首要為竺道生(355-434)的頓悟之說，爾後六祖惠能論悟，對竺道生其說有繼承亦有轉化。在《六祖壇經·行由品第一》就記載五祖弘忍在六祖惠能說《金剛經》「應無所住而生其心」後，其言下大悟。¹⁰³當然惠能論悟，主要在頓悟見性與見性成佛處。故其曰：「自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生。」¹⁰⁴其與竺道生之別，即在於不以經典教理作為依據，而講究直指人心，而不被佛理教義所束縛。爾後，陽明其學凡三變而始得其門，其中甚為關鍵的發展，即為格物致知的悟道體驗。¹⁰⁵王龍溪對此歸結曰：「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。」¹⁰⁶可證談「悟」誠為儒釋會通處，儒釋皆重心悟，著重於本體的體驗，故在工夫修養上皆以「覺悟本心」為要。賴永海就指出：

¹⁰¹ 相關討論可參唐君毅(1909-1978)先生著，〈原理上：「理」之六義與名理〉、〈原理下：空理性理與事理〉二文，見唐君毅，《中國哲學原論【導論篇】》(臺北：學生書局，1986)，卷12，頁21-89。其論佛之空理曰：「……。而本文用空理一名，亦重在表示佛家之理論之注重空諸情見方面，而不重在由空諸情見後修行所證之境界方面。」(同上，頁62)、其論宋明儒學之理曰：「然宋明理學之言理，主要者是言性理，由此以及於天理。」(同上，頁69-70)。

¹⁰² 同註38。

¹⁰³ 見丁福保，《六祖壇經箋註》，〈行由品第一〉，頁13-14。

¹⁰⁴ 同上註，〈付囑品第十〉，頁107。

¹⁰⁵ 見〈姚江學案〉曰：「先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物，顧物理吾心終判為二，無所得入。於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道？忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。」見清·黃宗羲，《明儒學案》，卷10，頁181。

¹⁰⁶ 見明·王畿撰、吳震編校整理，《王畿集》，卷16，〈留別寬川漫語〉，頁466。

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」。¹⁰⁷

這說明禪宗與宋儒在心性與悟道功夫上進路毫無二致。具體來說，禪宗的禪理，經過惠能的革新與轉變，無論在終極目標、修行方法與工夫上，早融入中國儒道的思想，並影響了後來宋儒心性思想以及修行工夫。¹⁰⁸ 但若深化其內涵處，則可觀照到兩者取徑之別。

首先，「心性體悟之模式」，所指向的是「向內反省與觀照」的工夫，而非「務外的追求與探究」，重視的是「價值根源本之於心」。但其心所具之理為何？其所追求的人生境界如何？對於儒釋間的界限與論述，楊起元所採取的是一種寬鬆的泛論。儒釋雖皆論一心，並以心含攝萬法。但儒學之心乃為一生生不已的道德心，與佛教如來藏自性清淨心，實有殊別的。¹⁰⁹ 故儒學對於儒釋之際的界線多為嚴正而分明的，宋明儒者無不在此中深化其差異。¹¹⁰ 具體來說，代表陽明之學的「良知」與佛教「佛性」有何不同？¹¹¹ 此一理論之對比與異同處的辯駁，乃至對世界的體認、終極關懷處，皆不見其觸及與相關論述。

其次，就理論會通處言，以《孟子》「著察」、《大學》「致知」比附禪

¹⁰⁷ 見賴永海，《佛學與儒學》（臺北：揚智文化事業有限公司，1995），頁130。

¹⁰⁸ 關於惠能革新禪宗的歷史意義與影響，根據李中華的討論主要有四：「是將佛教由向外的追求，轉向向內的追求」、「是將出世修行引入向世修行」、「是由注重文字知解導向實際的修證」、「是修行方法上由繁趨簡」。見李中華注釋，《新譯六祖壇經》（臺北：三民書局，2012），頁32-33。

¹⁰⁹ 此處所說之心，乃以大乘佛學三系，「真常唯心」、「性空唯名」、「虛妄唯識」中「真常唯心」為論述，此分類見於印順法師（1906-2005）。此系之心與陽明學派心學最為類似，亦為禪宗思想所源。見印順法師，《契理契機之人間佛教》（臺北：正聞出版社，1990），頁7-8。

¹¹⁰ 如程伊川（1033-1107）曰：「天有是理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。」見宋·程顥（1032-1085）、程頤撰、朱熹編，《二程遺書、二程外書》（上海：上海古籍出版社，1995），第21卷下，頁215。黃宗羲（1610-1695）亦曰：「而或者以釋氏本心之說，頗近於心學，不知儒釋界限只一理字。釋氏於天地萬物之理，一切置之度外，更不復講，而止守此明覺；世儒則不恃此明覺，而求理於天地萬物之間，所為絕異。」見清·黃宗羲，《明儒學案》，〈姚江學案〉，頁182。

¹¹¹ 關於陽明學說與佛理的對比討論，可參見羅永吉，《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）一書。此書主要在釐清陽明心學與真常佛學混淆之處，其切入點主要在「唯心論主張」、「頓漸相即之圓教精神」、「萬物一體義」來對比二家學說之同異。

宗之悟並加以會通，則更顯其理論層次之問題。關於「著察」，《孟子章句》曰：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」¹¹² 孟子此說主要強化在知其道，要能「知其然，且知其所以然」。而禪宗論悟，關鍵在於佛性之證，亦著眼於頓學與漸學的工夫處。¹¹³ 當然，先秦之學自無後世頓漸之別，其道亦非禪宗之道。故孟子所謂的「著察」，雖談道的體認，但非可等同於後世禪宗之悟。更深刻來說，儒釋之悟亦有所別，依陽明來說，儒家之悟乃從人事磨鍊而得者方為徹悟，此乃主體在與社會互動中，不斷的進行自我修養與道德實踐而得之境，這與禪宗乃從主觀精神中，進而體悟萬法皆空的歷程實有不同的。

第三，若言「致知」，問題依舊有其複雜性。「致知」之意，自古以來論說不一。朱子（1130-1200）援程子之意，解「致知」之意乃「推極吾之其知識，欲其所知無不盡也」之意。¹¹⁴ 而陽明則曰「致知」，乃「致吾心良知於事事物物上」。¹¹⁵ 可證朱王論知，一取知識，著重於認知心；一取良知，則指價值判斷之能力，此皆依其思想系統加以詮釋。楊起元當然近於陽明其說，但扣緊論「致知」與「悟」會通來看，兩者雖有因果關係，但「致知」工夫，乃屬悟道的邏輯中介，必為致良知之工不斷擴充，方能有體悟之境，兩者在工夫體驗層次上並非完全等同的。

從上述之論可證，楊起元主要從性命之理與心性之悟，誠欲為儒釋會通建立一同質性的內涵，但其無別兩者心性與終極之理的不一，自然產生了理論會通之困難。這說明了，進行理論會通處，不能只見觀念之同而忽略其異，三教彼此思想教義，乃至教法多有不同，必須注意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。而其會通處明顯著重在「工夫進路同質性的觀察」，而缺乏了「本體內涵異質性的分析」，

¹¹² 見宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003），卷13，頁350。

¹¹³ 關於佛教論悟，可參宗密（784-841）在《禪源諸詮集都序》一書。其曰：「有云：『先因漸修功成，而豁然頓悟。』有云：『因頓修而漸悟。』有云：『因漸修而漸悟等者』，皆說證悟也。有云：『先須頓悟方可漸修者。』此曰解悟也。」見唐·釋宗密，《禪源諸詮集都序》，收於《續修四庫全書》子部宗教類第1279冊（上海：上海古籍出版社，據上海圖書館藏明萬曆三十五年寂照庵刻本影印原書版，1995），卷下1，頁129。

¹¹⁴ 見宋·朱熹，《四書章句集注》，《大學章句》，頁4。

¹¹⁵ 陽明曰：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂『天理』也。致吾心良知之『天理』於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。」見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁172。

以及「整體對比性的觀照」，故在會通上自有不夠嚴謹等問題。¹¹⁶

(二) 自省悔過之工夫

儒釋會通第二層面，即從《六祖法寶壇經》與《論語》經典談「自省悔過」之工夫。其曰：

《壇經》曰：「常自見己過，與道即相當，若真修道人，不見世間過。」又曰：「惟當一念自知非，自己靈光常顯現。」至哉言乎！子曰：「已矣乎，吾未見能見其過而內自訟者也。」夫能見其過，非知道者不能也，求之孔門為顏子一人耳。¹¹⁷

儒學本即成德之教，其化德性化德行，關鍵即在為善去惡。而道德之善的完成，則必以自我省察為前提，故透由道德意識與罪惡的見察，方能轉化與超越，對自我行為察覺與改正，所以「自省悔過」本即成德之教中最關鍵之體驗，為立德行善之下手工夫處。¹¹⁸

而佛教亦論善惡，然多就「無明」處作為說明。¹¹⁹ 佛陀立「四聖諦」，以作為人生現象的說明，而對人生負面之解讀與演繹，關鍵處在於無明。無明其實為一切苦痛之根源，而這一層主要來自於對諸法實相的障蔽，故佛教實為一解脫學，其下手處即在對無明的洞察與超越。但除「無明」外，其實就佛教言，亦談悔過之道。如《四十二章經》即言：「佛言：『人有眾過，而不自悔，頓止其心，罪來歸身，猶水歸海，自成深廣矣。若人有過，有惡知非，改過得善，罪日消滅，後會得道也。』」¹²⁰ 《法句經》亦謂：「諸惡莫作，諸善奉行，

¹¹⁶ 見葉守桓，〈論周海門的儒釋之見〉，《興大中文學報》，40（2016.12），頁95。

¹¹⁷ 同註64。

¹¹⁸ 牟宗三（1909-1995）就指出：「『道德的善本身』通過什麼才能被肯認呢？必先通過內在的『道德意識』（Moralconsciousness）才可顯露道德上的善與不善，換句話說：道德的善本身必由道德意識發出，亦即是說：道德的善不能離開主觀方面的道德意識。人類一方面有罪惡感（Sense of sin or guilt），另一方面又有道德意識，使人受罪惡感的折磨，不安於陷溺於罪惡的深淵，而要從罪惡的深淵爬出，故此道德的善是針對罪惡意識而顯的。通過主觀方面的道德意識，對罪惡才可有清楚的感受，才有清楚的概念（clear concept of sin）。如此，才可再了解道德的善，對道德善本身亦有清楚的概念。」見牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1990），頁69。

¹¹⁹ 關於儒學與佛學對於過與無明的會通，可參徐聖心，《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2010），〈儒學對佛學無明問題的回應〉，頁77-112。

¹²⁰ 見漢·迦葉摩騰、竺法蘭共譯，《四十二章經》，收於《大藏經》經籍部第17冊（臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956），頁7-8。

自淨其意，是諸佛教。」¹²¹ 佛教重視身、口、意之業，實施戒律之學，實亦見主體對治其過的重要性。而能自悔其過與改惡行善，乃是主體自我轉化的重要關鍵，故「悔過」即形成其教義與教理中重要的道德實踐。

而《壇經》所引這兩則資料，實皆導向一種「向內自省」，而非「務外追求」的實踐狀態，這也禪宗強調明心見性、潛心實修中重要的基礎。楊起元在此會通，實見其在「身心修鍊」中具有重要關鍵意義。而針對自省悔過之工夫，在〈重刻法寶壇經·序〉一文中又有所延伸。其曰：

蓋過不在於過而在於善，凡吾人自以為善，而帖然安之者即過也，何者？是皆識為之也，識生於習，孔子之所謂習，即佛之所謂業也。業識所現，智者過而不留，而愚夫執以為是，以至認賊作子，喪失真常。¹²²

此〈序〉文目的，實亦透過《壇經》一書作為儒釋見過自訟的會通。而觀其文乃將佛教之「業識」與儒學之「習」作為連結。按《論語》論「習」共有三則，但上述其語意實為「性相近也，習相遠也」，¹²³ 朱子論此乃以「氣質之性」論之。¹²⁴ 楊起元在此則言學習經驗中的自滿與自足，而此經驗更造成了一種心體上的執滯，故而謂之過，並以此援接佛教之「業識」作為會通。當然，這意謂著其對《壇經》與《論語》會通來看，乃本之心體無善無惡來論，並以善惡之執著處實屬業識層次。

由此可見，上述《論語》與《壇經》之會通，無疑是見到身心言行，對於善惡形成的觀照與反思，並著力於道德修養實踐以作為變化氣質之處。但深刻的說，每個學說皆有其思想系統與相關之工夫與修行，故每一個觀念，都有其預設與對治的目標，甚難完全的相應與相融。佛教論「業」，是以身、口、意皆為造業處，此造業處涵藏熏習為種子，此種子即因機緣之變而形成善惡之果與輪迴之轉，故論佛教的「業識」之涵義，誠與輪迴轉世、業力交雜的生命現

¹²¹ 見法救撰、吳維祇難等譯，《法句經》，收於《大藏經》本緣部第四冊（臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956），卷下，頁567。

¹²² 同註32。

¹²³ 《論語》論「習」，見於下列三則：《論語·學而第一》：「子曰：『學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？』」宋·朱熹，《四書章句集注》，卷1，頁47。《論語·學而第一》：「曾子曰：『吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』」（同上，卷1，頁48）。《論語·陽貨第十七》：「子曰：『性相近也，習相遠也。』」（同上，卷9，頁175）。

¹²⁴ 朱子曰：「氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也，但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。」同上註，《論語·陽貨第十七》，卷9，頁175-176。

象課題相關，其內涵上亦存著十二因緣等層層纏縛的問題，¹²⁵實與儒家論「習」有所別的，故論其相似處，實切來說亦而不夠嚴謹。

可證楊起元以儒釋自省悔過工夫作為會通，實見自省悔過在成德之教中關鍵處，此皆為儒釋重視道德價值的凸顯，強調內省自律優先性的過程。但實際來說，其在論儒釋自省悔過及在習與業識等課題中，並無深刻檢驗兩者理論之異，而形成不夠嚴謹之論。

（三）教義型態與聖人形象的會通

儒釋會通最後亦導入了一「教義型態」的部分來討論，此處可從「引導的哲學」(orientative)來稱之。¹²⁶楊起元論儒釋教義，皆在透過自我修養的「自我的轉化」，進一步導向「世界的轉化」為目標。其曰：

今講聖賢之學，而不以度盡眾生為願，將何以為哉？度眾生有二：先度自己眾生心，後度天下眾生如自己；眾生未度，而言度眾生者，萬無是事，學者要如此發願。¹²⁷

「聖賢之學」以度眾生為願，即以儒釋皆著力於淑世之關懷。儒學本具其義，如張載(1020-1077)即言：「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」的「四為大業」。¹²⁸

而依佛教大乘教義言，其終極關懷即是使眾生脫離生死苦海而至涅槃之境，而其實踐進路即在於自度而後度人，而欲自度而度人，關鍵之處便是「願」。故清省庵大師(1686-1734)即曰：「入道要門，發心為首；修行急務，立願居先。願立則眾生可度，心發則佛道堪成。」¹²⁹可見入道之由，莫不行願，發心立願是成就佛道的主要動力。依佛教言，願即指心中欲達成之目的與願望。此類誓願稱為弘誓，又稱為總願，如佛教有「四弘誓」、「二十大誓」等。佛祖以「四聖諦」苦、集、滅、道來釋宇宙人生現象，故其為一切佛法的綱要，

¹²⁵ 關於佛教業的研究，可參舟橋一哉著、余萬居譯，《業的研究》(臺北：法爾出版社，1988)一書。

¹²⁶ 勞思光(1927-2012)即指出：「中國哲學作為一整體看，其基本性格是『引導的哲學』。所謂『引導的』(orientative)的意義，即在由『自我的轉化』導向『世界的轉化』之過程。」見勞思光，《思辨錄—思光近作集》(臺北：東大圖書股份有限公司，1986)，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁18-19。

¹²⁷ 同註37。

¹²⁸ 見宋·張載，《張載集》，〈張子語錄〉，語錄中，頁320。

¹²⁹ 見清·彭紹升編，《省庵語錄》，收於《新編卍續藏經》諸宗著述部第1179冊(臺北：新文豐出版社，1995)，卷上，頁590。

此也是佛祖最初在菩提樹下證悟的內容。但欲解決人生的真理，必須還要有願力導入一修行之實踐。故對佛法之契入，必從弘願為始，也必以度盡眾生等弘願為終。而在《六祖壇經》中惠能即有「四弘願」之說，其曰：「善知識！既懺悔已，與善知識發四弘誓願，各須用心正聽：自心眾生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，自性無上佛道誓願成。」¹³⁰即以菩薩誓願度一切眾生、斷一切煩惱、學一切佛法、證最高菩提作為學習的依歸。是故發願度盡一切眾生，即形成了對佛法真理的契入與引導修行的實踐力量。而楊起元重視《六祖壇經》，亦將弘願之說，作為儒釋之會通。其曰：

學者不可不發弘大志願，願之一字，自虞廷敬脩其可願始，至佛教猶重願力，後儒闢佛，遂并虞廷開心學之原者亦不究竟，於是學者不知願力之重，雖學有所得，卻被願力不大，成就亦不大。¹³¹

這說明道德實踐中，須由內啟動「願力」作為前驅，這種願力於是形成了如信仰般的力量，推動了後續道德實踐。而若無深化此願力，在實踐中則易喪失了儒學社會性的一面。除此，楊起元在探討「願力」，則將儒釋會通帶進經典詮釋之中。他認為儒學十六字心傳「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」亦具備此一願力的力量。十六字心傳在宋明理學中，主要視為聖學心法之綱要，就朱子言，其主要仍在「道心」、「人心」之論證，並藉以強化「窮天理、滅人欲」的道德實踐工夫。¹³²但明顯的，楊起元實以創造性詮釋，認為其實承載願力的意義與能量，只因闢佛而使此願力處遂隱沒而不存。故張顯佛教之願，實欲藉此重啟儒學這層力量，對儒學進行「補救之功能」。其曰：

夫學當先發大願，次明大本。大願不發，則求其大本也不切，大本不明，則其持大願也不堅。願何大？願明明德於天下是也；本何大？先明其明德是

¹³⁰ 見丁福保，《六祖壇經箋註》，〈懺悔品第六〉，頁13-14。

¹³¹ 同註37。

¹³² 如朱子曰：「舜禹相授受，只說『人心惟危，道心惟微』。論來只有一箇心，那得有兩樣？只就他所主而言，那箇便喚做『人心』，那箇便喚做『道心』。」見宋·黎靖德編、王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1999），卷第61，頁1462。又曰：「孔子所謂『克己復禮』，《中庸》所謂『致中和』，『尊德性』，『道問學』，《大學》所謂『明明德』，《書》曰『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』：聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學。」（同上，卷第12，頁207）。

也。……。此吾儒《大學》之道也，及佛、文殊智、普賢行亦不出此。¹³³

或曰：「古人最初一念，欲明明德於天下何也？」曰：「大學者，大人之學也，其起願也不大，則其究竟，也亦不大矣。」上古神聖洞徹性體，知此學必由此起願而後成，故定為教人之成法，遞相流傳。¹³⁴

所謂「本」即基礎之義，即《大學》中「自明其德」；「願」即此基礎所拓展的終極目標所在，即《大學》中「明明德於天下也」。《大學》一書實以「明明德」、「親民」、「止於至善」作為主體道德修養與社會實踐的推動脈絡。此處實融通佛教願力之說，顯化成儒學的社會實踐，並收併於《大學》的系統中。由此可見，儒釋之學在「目標關懷」上與「推動願力」是一致的，這是兩者在精神內涵與社會實踐同質性的一面。

而依其教義形態的同質性外，楊起元進一步將儒學實踐之道與佛菩薩弘法度生之行加以連結。其曰：「《大學》之道也，及佛、文殊智、普賢行亦不出此。」¹³⁵以《大學》之道論佛菩薩之行，此皆將儒釋都視為淑世之學。「佛」乃自覺、覺他、覺性圓滿之境界者，菩薩為覺有情者，這種實踐脈絡，亦與《大學》「明明德」、「親民」、「止於至善」等發展目標有其一致性。

而從教義、教理的相似，自然過度到經典創造者同質性的觀察與比附，此即「儒釋同而為聖」之說。¹³⁶楊起元在〈三經序〉也開啓了這種連結。其曰：

予嘗讀《三經》，真見三聖人者，皆以善愛其身為教，其言有深淺詳略，而實相為用，不相用不足以為三聖。¹³⁷

這說明了三教不僅經義思想互為相用，三教亦同而為聖。這是從經義觀點的互補性作為連結後，近而引申至經典創造者精神內涵再作串連，於是將老子、佛祖與孔子加以比附，以三者皆為聖人作為並列。這明顯的是將佛道的地位提高，成為與孔子

¹³³ 同註 11，卷 2，頁 339。

¹³⁴ 同註 11，卷 1，頁 271。

¹³⁵ 同註 133。

¹³⁶ 這種類比最早是以周孔與佛類比，如孫綽（320-337）《喻道論》曰：「或難曰：『周孔適時而教，佛欲頓去之，將何以懲暴止姦，統理群生者哉？』答曰：『不然，周孔即佛，佛即周孔，蓋外內名之耳。故在皇為皇，在王為王，佛者梵語，晉訓『覺』也。『覺』之為義，『悟物』之謂，猶孟軻以聖人為先覺，其旨一也。……。』」見梁·釋僧佑，《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），卷 3，頁 45。

¹³⁷ 同註 77。

並駕齊驅的發展，這是晚明以來將聖人與菩薩同位化的一種趨勢。¹³⁸而更由於其重視禪宗惠能之學，於是更將六祖惠能與孔子作連結。其曰：

六祖初到黃梅，道佛性無南北，五祖訝其根性太利，著槽廠去遂一意舂米，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。¹³⁹

《壇經》一書中，實際上並未引忠信以立言，此處主要是引其六祖行由事跡作為連結。而《論語》一書中則多談「忠信」的道德修養。¹⁴⁰兩者連結的核心點，主要來自於潛心修道的人格特質。這說明了修道者貴行不貴言，反對的是巧言邪詖之徒，故其論曰：「若夫善取方便，工為閃倏，口給足以禦人，意氣足以凌駕，似乎根性之利，而實邪詖之徒也，不可不辨。」¹⁴¹此「忠信」的人格特質，即形成了上述儒釋聖人同質性的相融點，而這層發展實質上即提高了六祖的地位，而有別於傳統只以周孔與佛比附觀念。

總的來說，楊起元關於儒釋的教義型態與聖人形象的會通，其主要切於教義實踐的進路與精神目標之同質性下，引入願力作為連結的會通，這當然是他吸收佛學的課題納入儒學視域之中加以討論，是對儒釋會通中一種深層涵意的比附。而從其論述中可見從經義、教義、教理、道德修養的連結，這是其由思想發端，以社會實踐作為主軸，終而以精神形象與道德修養作為比附的儒釋會通。而此層發展最為重的意涵即是儒學對佛教、禪宗之學的看法之轉化，大大提高其學術思想的價值與地位。

¹³⁸ 相關討論可參呂妙芬：〈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》，第32期，（1999.12），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。

¹³⁹ 同註11，卷3，頁343-344。

¹⁴⁰ 《論語》中論「忠信」之修養，見於下述：1、《論語·學而第一》：「子曰：『主忠信，無友不如己者。』」宋·朱熹，《四書章句集注》，卷1，頁50。2、《論語·公冶長第五》：「子曰：『十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。』」（同上，卷3，頁83）。3、《論語·述而第七》：「子以四教：文，行，忠，信。」（同上，卷4，頁99）。4、《論語·子罕第九》：「主忠信，毋友不如己者，過則勿憚改。」（同上，卷5，頁115）。5、《論語·顏淵第十二》：「子長問崇德、辨惑，子曰：『主忠信，徙義，崇德也。』」（同上，卷6，頁136）。6、《論語·衛靈公第十五》：「子張問行，子曰：『言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。』」（同上，卷8，頁162）。

¹⁴¹ 同註37。

七、結論

楊起元的三教觀，主要以其儒學的背景，對於佛道二教在教義、教理、教法中，類比儒學加以討論歸結而成的。當然，從其立場與價值判斷中，他對二教的肯認，遠遠超越以往之儒學，進而將二教抬至與儒學齊等之處。而這一層因素，主要源於他對佛學的體認與師承的發展，這說明了他的學問形態走的是「學佛而知儒」的實踐歷程。

具體來說，楊起元的三教觀所呈現之三教為一「教異道同」之型態，並依其功能作用而呈現一「三教之調和」發展。其「道同處」在於皆為「性命之理」，這是他從根本處對三教會通所進行的理論依據，依此根本方能辨析出三教本質的一致性，而非從具體的教異處作申義。而雖同為性命之理，其理轉化出之實際作用則有明、暗治理之別，在此則以儒為主，以佛道為輔而具「暗理王綱」之益，進而建構出三教具有「互補性」、「同質性」、「整合性」的調和功能與作用。而其論點主要有個兩層面：

首先，為「三教之起源」與「三教之調和」等論述。這兩者主要從學術思想、政治社會切入，其目的當然作為三教功能性的整合。從「學術思想」言，他認為儒學至宋明的發展，實為禪宗對儒學的補益之處，這當然涉及了其對儒釋發展的詮釋。按其所言，儒學早已異化，是經由禪宗之學的心性之悟，方能造就後來的宋明之學，故依此態度，其對二教肯認則是必然的，這說明禪宗之學對儒學有其「縱向性功能互補」的作用。而在「政治社會」層面，則以「明暗之理」取代傳統治世與出世之說，透由釋道「修身惜福」、「安定人心」與儒學教化形成一「整合性的功能互補」，肯認了佛道貢獻與治世功能。而從「愛身」之角度出發，則更顯佛道對儒學流弊的「對治」。使儒學的孝道，在吸收二教的思維中，有其更健全而完備的發展，體現了三教具有「橫向性功能互補」。上述的意義，實際反映了楊起元對於三教論述的面向，實乃兼具縱向、橫向性之討論；論其實質，其三教實兼具「內在修養」與「社會實踐」之發展脈絡。更是他追求政治秩序化與社會結構穩定的一種觀照與省思，故其不斷點闡明太祖〈三教論〉，實將三教之述，導向於解決政治社會問題的環節，當然這樣的思考，應與其官僚背景相關，亦與其師承羅近溪學問有關。

其次，則是他從儒學視域對佛教的肯認，並從學術理論加以討論的儒釋之會通。具體來說，這些內容中涵蓋了儒釋核心的性命之理、心性之學、生死之學與修行工夫，以及引導的教義形態和聖人的形象。這一層內容多從經義教理中，將原始孔教、孔子、《論語》，與唐代禪宗、惠能與《法寶壇經》，加以對照歸結而出。這一層操作，當然如上述，是其本質認為儒學的復甦，是由於佛教禪宗的興起，故於此之論述，皆可見其會通的目的與動機所在。也因此見解與想法，故其處理三教的策略，第一步即作「關佛」問題的處理。其對關佛問題之解，主要從原始孔教的「博學敏求」作為依據，並以宋儒周敦頤與明儒陳白沙與王陽明作為例子，點明儒學應朝向「開放性」的思維來看待佛學，而非從「異端」、「儒學本位性」的角度來面對佛學，這是明儒對傳統排佛問題的轉變，也是其藉由回歸原始儒學作為解決之策略所在。

經由上述可證，楊起元異於宋儒著從「異端」、「儒學本位性」來看待佛教，其展現價值中立與高度包容性來論佛教，故其說實為陽明與龍溪以良知會通三教基礎上往前拓展。加上其對佛法教義多有涉及，並與佛教高僧交遊，可見其三教化已甚為深入。但若細究論之，其歸本仍在儒家，無論在政治教化上，乃至心性修身處，仍見以儒學為常規，以佛道為輔的特點，故其雖涉三教，實亦從儒學角度來申義，以佛道作為對儒學補充之處，故其型態實亦為以儒為主、佛道為輔的「三教調和論」之類型。

而欲證成上述的理論，關鍵即在於理論的會通，楊起元在此處則明顯的有其限制與不足處。其在關佛、三教之起源與三教之調和中，乃至「儒釋會通」中關於性命之理、心性之悟與工夫修行上的論述上，皆無法深入學理的探討，其論多從概念與主觀的立場加以比附，無法彰顯心學與禪學之別，故自然無法達至真正會通之目的。

整體而論，明代思想家相較於宋儒而言，已非從批判之角度來談儒釋問題，而是著重於三教會通。楊起元即以孔子之說與明太祖〈三教論〉作為融通之基，在陽明與龍溪等三教思想的基點下予以拓展，對三教進行了融通之發展，促進了彼此的對話與交流，扭轉了傳統對佛教的偏見與攻擊，而認真看待佛道對於儒學的功能與補益之處，實深化了晚明思想與陽明心學的發展。從學術發展論，他對明太祖之尊崇實過其師，其三教觀遠比其師闡述更為明確，走的也更加深遠，而有其獨特性意義與價值之處，而非只是推衍師說而已。若論

其因，從「為學歷程」而言，這是其學思歷程的反映；從「學術發展」而言，實證佛道之學對儒學之補益；從「政治教化」言，則見其有助政教之善。故基於上述此因，自以三教之說予以會通，以作為解決其所面對時代的種種課題。

引用書目

一、傳統文獻

1. 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1997）。
2. 漢·迦葉摩騰，竺法蘭共譯，《四十二章經》，收於《大藏經》經籍部第17冊（臺北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，1956）。
3. 法救撰，吳維祇難等譯，《法句經》，收於《大正新修大藏經》本緣部第4冊（臺北：新文豐出版社，1983）。
4. 梁·釋僧佑，《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）。
5. 唐·闍賓三藏佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》，收於《大正新修大藏經》經籍部第17冊（臺北：新文豐出版社，1983）。
6. 唐·釋宗密，《禪源諸詮集都序》，收於《續修四庫全書》子部宗教類第1279冊（上海：上海古籍出版社，據上海圖書館藏明萬曆三十五年寂照庵刻本影印原書版，1995）。
7. 宋·契嵩，《鐔津文集》，收於《景印文淵閣四庫全書》集部別集類第364冊（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
8. 宋·張載，《張載集》（臺北：漢京文化事業公司，1983）。
9. 宋·程顥、程頤撰，朱熹編，《二程遺書、二程外書》（上海：上海古籍出版社，1995）。
10. 宋·張商英，《護法論》，收於《大正新修大藏經》史傳部第52冊（臺北：新文豐出版社，1983）。
11. 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003）。
12. 宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1999）。
13. 明·朱元璋撰，胡士萼點校，《明太祖集》（合肥：黃山書社，1991）。
14. 明·明太祖撰，明·楊起元編，《訓行錄》（臺北：漢學研究中心，明萬

- 曆二十五年序刊本，影印自日本內閣文庫，1990）。
15. 明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992）。
 16. 明·王畿撰，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007）。
 17. 明·羅汝芳撰，方祖猶等編校整理，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007）。
 18. 明·釋德清，《憨山老人夢遊集》（臺北，新文豐出版社，1973）。
 19. 明·李 贄，《焚書》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984）。
 20. 明·李 贄，《續藏書》（臺北：學生書局，1986）。
 21. 明·焦 竑，《澹園集》（北京：中華書局，1995）。
 22. 明·周汝登，《東越證學錄》，收於《四庫全書存目叢書》集部別集類第 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）。
 23. 明·楊起元，《太史楊起元先生證學編》，收於《四庫全書存目叢書》子部雜家類第 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）。
 24. 明·楊起元輯，《諸經品節》，收於《四庫全書存目叢書》子部雜家類第 130 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，蘇州市圖書館藏明萬曆刻本，1995）。
 25. 明·楊起元，《續刻楊復所先生家藏文集》，收於《四庫全書存目叢書》集部別集類第 167 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，天津圖書館藏明楊見峻等刻本，1997）。
 26. 明·楊起元撰，明·趙厚編，《楊復所全集》（臺北：漢學研究中心，日本內閣文庫影印，1990）。
 27. 明·鄒元標，《願學集》，收於《文津閣四庫全書》集部別集類第 432 冊（北京：商務印書館影印，2005）。
 28. 明·吳道南，《吳文恪公文集》，收於《四庫禁燬書叢刊》集部別集類第 31 冊（北京：山東省圖書館藏明崇禎吳之京刻本，2000）。
 29. 清·黃宗羲，《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987）。
 30. 清·張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，2003）。

31. 清·彭紹升，《居士傳》，收於《續修四庫全書》子部宗教類 1286 冊（上海：上海古籍出版社，據清乾隆四十年長洲彭氏刻本影印原書，1995）。
32. 清·彭紹升編，《省庵語錄》，收於《新編卍續藏經》諸宗著述部第 1179 冊（臺北：新文豐出版社，1995）。

二、近人論著

1. 丁福保，《六祖壇經箋註》（臺北：大乘講堂，1991）。
2. 古清美，〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》，（臺北：法光出版社，1991.04），頁 217-236。
3. 印順法師，《契理契機之人間佛教》（臺北：正聞出版社，1990）。
4. 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1990）。
5. 江燦騰，《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006）。
6. 舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》（臺北：法爾出版社，1988）。
7. 吳秀玉，《被遺忘的晚明思想家：楊起元思想研究》（鄭州：中州古籍出版社，2013）。
8. 呂妙芬，〈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》，32（1999.12），頁 165-207。
9. 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：中央研究院、聯經出版事業公司，2011）。
10. 李承貴，《儒士視域中的佛教－宋代儒士佛教觀研究》（北京：宗教文化出版社，2007）。
11. 李中華，《新譯六祖壇經》（臺北：三民書局，2012）。
12. 林國平，《林兆恩與三一教》（福州：福建人民出版社，1992）。
13. 林安梧，《中國宗教與意義治療》（臺北：明文書局，1996）。
14. 林義正，〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》，7（2002），頁 185-211。
15. 洪修平，《中國佛教與儒道思想》（北京：宗教文化出版社，2004）。
16. 荒木見悟，《明代思想研究》（東京：創文社，1972）。
17. 荒木見悟著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事

- 業有限公司，2006）。
18. 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）。
 19. 唐君毅，《中國哲學原論》（臺北：學生書局，1986）。
 20. 陳榮捷，《王陽明與禪》（臺北：學生書局，1984）。
 21. 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992）。
 22. 傅偉勳，〈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，（1995·7），頁 679-693。
 23. 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（臺北：正中書局，2001）。
 24. 勞思光，《思辨錄－思光近作集》（臺北：東大圖書股份有限公司，1986）。
 25. 程 曦，《明代儒佛融通思想研究》（合肥：合肥工業大學出版社，2008）。
 26. 彭國翔，《良知學的展開－王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：學生書局，2003）。
 27. 彭國翔，〈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》，34：2（2012.2），頁 114-123。
 28. 葉守桓，〈論周海門的儒釋之見〉，《興大中文學報》，40（2016.12），頁 61-99。
 29. 潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000）。
 30. 蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（臺北：臺灣商務印書館，1997）。
 31. 廖俊裕，〈儒學的生死學－以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》，4（2004），頁 225-250。
 32. 鄭志明，《明代三一教主研究》（臺北：學生書局，1988）。
 33. 蔡家和，〈王龍溪的儒釋會通策略之探討〉，《哲學與文化》，39：5（2012.5），頁 67-87。
 34. 劉保金，《中國佛典通論》（河北：河北教育出版社，1997）。
 35. 劉海濤，〈《南華經品節》考辨〉，《中華文化論壇》，2（2013），頁 109-114。
 36. 黎大偉，《明儒楊起元生平及思想研究》（上海：復旦大學中國古代史碩

- 士論文，2012）。
37. 錢 穆，〈《宋明理學概述》〉（臺北：學生書局，1996）。
 38. 盧升法，〈《佛學與現代新儒家》〉（瀋陽：遼寧大學出版社，1995）。
 39. 賴永海，〈《佛學與儒學》〉（臺北：揚智文化事業有限公司，1995）。
 40. 魏月萍，〈從「良知」到「孔矩」：論陽明後學三教合一觀之衍變〉，《中國哲學史》，4（2008），頁 95-104。
 41. 魏月萍，〈《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》〉（臺北：聯經出版社，2016）。
 42. 羅永吉，〈《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）。
 43. 嚴靈峯，〈《老子達解》〉（臺北：藝文印書館，1971）。
 44. 釋聖嚴，〈《明末佛教研究》〉（臺北：東初出版社，1992）。
 45. 釋見曄，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，《東方宗教討論會論集》，4（1994.4），頁 67-102。

A Study on Yang Qiyuan's Concept of Three Teachings

Ye, Shou-Huan *

【Abstract】

This article studies the concept of three teachings by Yang Qiyuan, a Confucian scholar in the Ming Dynasty. The study consists of four sections as follows: "historical survey," "integration of thoughts," "theoretical check," and "significance and limitations". "Historical survey" investigates Yang's involvement with the intellectual events concerning the Confucian engagement of Buddhism and Taoism and the dispute on Buddhism. "Integration of thoughts" enquires into the origin and reconciliation of the three teachings as well as the integration of Confucianism and Buddhism. "Theoretical check" provides a theoretical review of Yang's arguments. "Significance and limitations" sums up Yang's theories of three teachings and evaluates their shortcomings. Yang's affirmation and integration of three teachings promote dialogue between these three religions; they also reverse the Confucian bias against and attacks on Buddhism and foster serious evaluations of possible Buddhist contributions to Confucianism. Yang's thoughts are academically significant in that they deepen post-Yangming Thought studies and witness the historical development in the harmonization of the three teachings in the late Ming Dynasty. Yang's limitations lie in his inability to provide theoretical contrasts among the three teachings; his studies make "homogeneous observations on the practices of cultivation," but lack "heterogeneous analysis of ontology" and "holistic contrast."

Key words: Yang Qi-Yuan, three teachings, reconciliation of the three teachings, integration of Confucianism and Buddhism, post-Yangming thought

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

