

晚明清初佛門對儒道世界觀的評判： 以《楞嚴經》為核心

吳孟謙*

摘要

儒釋道三教的交涉與對話，在導人為善的教化功能上，無疑較易取得共識；在心性理論、修養工夫、生命境界等層面，也往往互為影響，可資融會之處頗多；然而世界觀的顯著差異，卻常形成彼此之間的齟齬。過去學界在討論中國近世三教關係時，鮮少著墨於世界觀的課題。本文則指出，晚明清初佛門中的諸多僧人與居士，均曾對三教世界觀的異同做出分析，開展出較諸過去更具會通傾向、且更多元豐富的論述，而這些觀點，有很大一部份環繞著對《楞嚴經》第四卷「世界相續」說的闡釋而展開。本文梳理這些相關文獻，依次就「《楞嚴經》世界生成論與儒、道思想之交涉」、「如來藏緣起論對氣化宇宙論之融攝」以及「溫陵戒環以五行解經之爭議」等面向進行討論，將這些未被注意的問題予以顯題化，在整體觀照、多元並陳的視角下，具體展示出這些論述的時代特色與理論貢獻，並彰顯《楞嚴經》在中國近世思想史上的特殊意義。

關鍵詞：晚明清初、三教、世界觀、楞嚴經、五行

* 國立中山大學中國文學系助理教授。

Buddhist Critique of the Confucian-Taoist Worldviews in the Late Ming Early Qing Period, Centering on the Śūraṅgama-sūtra

Wu Meng-Chien
Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
Sun Yat-Sen University

Abstract

Confucianism, Taoism and Buddhism may agree on the common goal of fostering good deeds in people; they share opinions about theories of the Mind and Human Nature, moral cultivation and desired spiritual stations in life, but rarely do they see eye to eye when it comes to conflicting worldviews. Past academic discussions about syncretic relations between the Three Teachings in the modern era rarely touch upon the issue of worldviews. This paper shows that many Buddhist scholars during the Ming-Qing transition have concerned themselves with the similarities and differences between doctrinal worldviews held by the Three Teachings and put forward arguments that are manifold and syncretistically inclined. A large part of these viewpoints came about from exegetic interpretations of the Śūraṅgama doctrine of ‘worldly continuity’, also aims to topicalize the discourse at three features of the arguments: how the continuity doctrine interacts with Confucian-Taoist thought, how the Tathāgatagarbha doctrine of dependent origination incorporates the Confucian-Taoist precept of Qi as the creator of all things and the controversy sparked by Zen master Jie Huan, who interpreted the Scriptures with the Confucian-Taoist concept of Five Elements. Through a holistic assessment of myriad perspectives, the zeitgeist and theoretical contributions behind these arguments will be revealed, thereby showing that the Śūraṅgama, in fact, holds a special place in modern

Chinese intellectual history.

Keywords: Late Ming early Qing, Three Teachings, Worldview, Śūraṅgama, Five Elements

晚明清初佛門對儒道世界觀的評判： 以《楞嚴經》為核心*

吳孟謙

一、前言

世界一詞，若依《楞嚴經》的定義，世為時間之「遷流」，界表空間之「方位」¹，涵蓋了廣大的時空範圍，近於《淮南子》所云：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇。」²所謂的世界觀，即代表人們對於所處世界（或宇宙）之起源、範圍、基本性質、運作方式的整體看法。中國傳統的世界觀，原是以儒道兩家「天人合一」、「氣化流行」的思想為基礎；而佛典的傳譯，則帶入了嶄新的知識體系，其觀看世界的角度，明顯與中土有別。從歷史上看來，儒釋道三教的交涉與對話，在導人為善的教化功能上，無疑較易取得共識；在心性理論、修養工夫、生命境界等層面，也往往互為影響，可資融會之處頗多；然而世界觀的顯著差異，卻常形成彼此之間的齟齬。

中古時期，諸多僧人對於道家「自然」與佛法「因緣」之差異，曾積極進行分

* 本文為科技部研究計畫（計畫編號：MOST 107-2410-H-110-060-MY2）之部分成果。初稿曾宣讀於「近世東亞佛教的文獻和研究國際學術研討會」（宜蘭：佛光大學，2017.6.9-11）、2017年第五次「近世儒學與社會研究工作坊」討論會（臺北：中央研究院近代史研究所，2017.10.21）與「第十三屆兩岸中山大學中國文學學術討論會」（廣州：中山大學，2017.11.14-15），期間承蒙郭朝順教授、艾靜文（Jennifer Eichman）教授、楊權教授的提問與指教，《成大中文學報》之匿名審查人亦惠賜拙文寶貴建議，謹此致謝。

¹ 經云：「阿難！云何名為眾生世界？世為遷流，界為方位。汝今當知東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下為界，過去、未來、現在為世；位方有十，流數有三。」唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（本文均簡稱《楞嚴經》），《大正藏》第19冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1935），卷4，頁122c。

² 漢·劉安著，張雙棣校釋：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997），卷11，頁1165。

辨，例如：僧愍（生卒年不詳）的〈戎華論〉、甄鸞（535-566）的〈笑道論〉、道安（466-581）的〈二教論〉、真觀（538-611）的〈因緣無性論〉等，均有相關論述，乃至天台宗的智顛（539-598）、三論宗的吉藏（549-623）等大師，亦對道家自然義多所批判。³賢首宗四祖清涼澄觀（738-839），更明言「佛法之淺淺，已勝外道之深深」，他詳細列出佛道世界觀的十大差異，站在佛教緣起論、唯識論的立場，批判道家（包含道教）的氣化觀與自然觀。⁴而對於儒家，澄觀雖時常徵引《易經》及其註疏以詮解《華嚴》，但僅是假借其文，實不取其意。在澄觀看來，《易經》以「太極」為本源、老、莊以「道」（自然）為本源的生成論，不管其內涵為元氣或是空無，都將無法超出佛教所指摘的「邪因」、「無因」兩種謬見。⁵因此，澄觀對於三教疆界的劃分，抱持著十分嚴格的態度。其曰：

無得求一時之小名，渾三教之一致，習邪見之毒種，為地獄之深因，開無明之源流，遏種智之玄路。誠之誠之！傳授之人，善須揀擇。⁶

又曰：

若不分權實，則謂三教大同。今明大乘尚有權實，何況小耶？小乘比大，由若螢光方於日照。小是佛教，尚被斥訶，況於儒道比之佛法，則天地懸隔矣。以此重重揀之，方知佛法深奧。⁷

澄觀如此重揀擇而不重會通，其意殆欲藉由揀擇而突顯佛法不共於外道的崇高性與深刻性。

澄觀的傳人圭峰宗密（780-841），在其《圓覺經大疏》之中，承繼了澄觀的說法，批評儒道二家的思想落入「無因」、「邪因」之說。⁸而其《原人論》一書的前兩

³ 參見聖凱：〈六朝隋唐佛教對道教「自然」說的批判〉，《哲學動態》7（2016.7），頁46-52。

⁴ 參見唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《華嚴疏鈔》），《大正藏》第36冊，卷14，頁106a-107a。

⁵ 扼要的討論，可參考邱高興：〈澄觀華嚴思想與易學的交涉〉，《華嚴學報》3（2012.9），頁203-217。

⁶ 唐·澄觀：《華嚴疏鈔》，《大正藏》第36冊，卷14，頁106a-107a。

⁷ 唐·澄觀：《華嚴疏鈔》，《大正藏》第36冊，卷6，頁41a。

⁸ 宗密云：「若以自然常偏之道為因，能生萬物，此是邪因。……若謂萬物自然而生，即是無因，亦一切時處應常生故。若謂一陰一陽之謂道，變易能生萬物，亦不出邪因、無因。」唐·宗密：《圓覺經大疏》，《卍新纂續藏》第9冊（東京：國書刊行會，1975-1989），卷243，頁360a-b。

篇：〈斥迷執第一〉與〈斥偏淺第二〉，也同樣針對儒道的世界觀提出批判，反對萬物皆從虛無之道、自然、元氣或天命而生。但在此之外，宗密該書又特立〈會通本末第四〉一篇，將所擯斥的儒道思想作為權說，悉數收編於佛法之廣大義海中，令之「同歸一源，皆為正義」。⁹根據學者的研究，在宗密之前，賢首宗祖師如智儼（602-668）、法藏（643-712）、澄觀都未曾將儒道二教收攝在判教體系之中，而宗密在辨析內外教之矛盾之餘，最終仍將儒道會入佛海，毋寧展現了更具包容性的立場，消弭存在於三教之間的緊張關係，在中國佛教思想史上，實具有承先啟後的地位。¹⁰

降至北宋，著名的居士張商英（1043-1122）主張三教一致，他對澄觀《華嚴疏鈔》貶抑儒道的立場不愜於心，曾致書於大洪報恩（1011-1088）禪師，請他針對此問題加以開示，以斷除疑網。大洪報恩的回答如下：

蓋不即一心為道，則道非我有，故名外道。……故西天諸大論師，皆以心外有法為外道，萬法唯心為正宗。蓋以心為宗，則諸見自亡，言雖或異，未足以為異也。心外有法，則諸見競生，言雖或同，未足以為同也。雖然，儒道聖人，固非不知之，乃存而不論耳。良以未即明指一心為萬法之宗，雖或言之，猶不論也。如西天外道，皆大權菩薩示化之所施為，橫生諸見，曲盡異端，以明佛法是為正道，此其所以為聖人之道。順逆皆宗，非思議之所能知矣。故古人有言：「緣昔真宗未至，孔子且以繫心。今知理有所歸，不應猶執權教。」然知權之為權，未必知權也；知權之為實，斯知權矣。是亦周孔老莊設教立言之本意，一大事因緣之所成始、所成終也。然則三教一心，同途異轍，究竟道宗，本無言說。非維摩大士。孰能知此意也！¹¹

這段文字，可用「雖然」二字作為分界點，析為兩個重點：一、大洪報恩認為，由於儒道未能明白指出萬法唯心之旨，因此仍屬心外有法，即使在其經典中有與佛法

⁹ 唐·宗密：《原人論》，《大正藏》第45冊，頁710b-c。其具體的會通論述，下文將會再提及。

¹⁰ 參見黃國清：〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》3（1999.3），頁271-303。

¹¹ 宋·普濟集：《五燈會元》，《卍新纂續藏》第80冊，卷14，頁293c-294a。按：此段文字中引古人之言，蓋即圭峰宗密，原文作「良繇真宗未至，周孔且使繫心；今知禮有所歸，不應猶執權教。」語出唐·宗密：《佛說孟蘭盆經疏》，《大正藏》第39冊，卷1，頁505c。

相似的語句，依然不得視為佛法。二、從更深刻的層次看來，儒道聖人皆是大權菩薩示現，並非不明唯心之旨，之所以如此設教立言，背後實有相反相成的苦心孤詣，因此，其教法並非外道，而是佛法中的權教。甚至，若依《法華經》「開權顯實」的眼光來看，一一權教亦無非是實教。大洪報恩這兩段論述，前者意在突顯佛法不濫於外道的殊勝義，後者則是表彰一切法無高下差別的圓融義，正可視為宗密《原人論》中，既破斥迷執、又會通本末之思路的延展。依據筆者的考察，有宋以後的佛徒面對其他宗教的基本態度，大抵不離於此，但在三教世界觀異同的具體論述上，較諸中古時期展現出更強的會通傾向，以及更豐富的開展，這在晚明清初的各種《楞嚴經》註釋書中，有著較集中的體現。

《楞嚴經》是近世中國佛教史上影響力最大的經典之一，雖不為任何一宗所專主，卻又廣為各宗、乃至教外人士所重視。¹²明中葉以降，本經尤為流行，憨山德清（1546-1623）尊為「諸佛之祕藏，修行之妙門，迷悟之根源，真妄之大本」¹³；蕩益智旭（1599-1655）亦稱此經乃「宗教司南，性相總要，一代法門之精髓，成佛作祖之正印」¹⁴，其地位之崇隆，可見一斑。歷來研究者雖從不同層面上注意到《楞嚴經》在中國近世佛教史上的重要性¹⁵，然而從三教交涉的視角切入，對相關文獻進行思想史的探討者，似僅有荒木見悟。依據荒木見悟的研究，《楞嚴經》的世界觀本與《易經》迥異，前者將天地之生成歸於一念妄心，後者則肯定天地造化的生生

¹² 呂澂曾如此形容本經：「賢家據以解緣起，台家引以說止觀，禪家援以證頓悟，密宗又取以通顯教。宋明以來，釋子談玄，儒者闢佛，蓋無不涉及《楞嚴》也。」呂澂：《經論攷證講述》（臺北：大千出版社，2003），頁 216。

¹³ 明·德清：〈首楞嚴經懸鏡序〉，《楞嚴經懸鏡》，《卍新纂續藏》第 12 冊，卷 1，頁 510b。

¹⁴ 明·智旭：《閱藏知津》，《嘉興藏》第 32 冊（臺北：新文豐出版社，1987），卷 11，頁 25b。

¹⁵ 例如：李治華提及本經與中國佛教諸宗統一、三教同源之說有密切關係；何燕生指出推崇《楞嚴經》和《圓覺經》，是禪宗史上所謂三教一致論者間常見的一個現象，宋代時，這種現象主要反映在臨濟宗的一些禪僧身上；龔雋指出本經是宋明時期天台、華嚴學人爭取法義正統性的文本依據；周群說明本經受到晚明文士歡迎的背景。參見李治華：〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》2（1998.3），頁 207-229；何燕生：〈十二至十三世紀東亞禪宗與儒教：試論道元關於三教一致說批判的對象及其背景〉，《臺灣東亞文明研究學刊》11：1（2014.6），頁 135-163；龔雋：〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》3（2008.8），頁 33-47；周群：〈晚明文士與《楞嚴經》〉，《江海學刊》6（2013.11），頁 178-187。

之理以及當前世界的實在性，因此宋儒對《楞嚴經》每多所批判；然而明代中葉以後，因陽明心學與心學《易》的流行，致使《楞嚴》與《易》的世界觀得以統會於「一心」，儒學界因此具備了接受《楞嚴經》思想的基盤。此外，荒木亦認為，本經中對妄心的深刻反省與辯破，為重視掃蕩心體執著的心學家提供了思想資源，因此廣為心學思潮籠罩下的三教人士所關注，經中「頓悟漸修」的思想，也在此時有了各種型態的開展。¹⁶這些分析皆甚具啟發性。

相較於荒木見悟關注《楞嚴經》與陽明學在心性論、悟修論上的關係，筆者則注意到《楞嚴經》第4卷中的世界生成論（詳見下文），乃是晚明清初佛門中人較量三教的重要依據，此一時期諸多針對儒道世界觀進行評判的論點，常環繞著此文本而展開，過去學界處理中國近世思想史上的三教交涉課題，尚不曾留意到這些文獻，本文將通過以下三個提問，對之進行梳理：一、晚明清初的僧人與居士，如何通過《楞嚴經》的世界生成次第之說，與儒道思想進行交涉？二、推而廣之，當時學人又如何以如來藏緣起思想，對氣化宇宙論進行融攝？三、宋僧溫陵戒環（生卒年不詳）曾在其《楞嚴經要解》中，以五行生剋的思想詮釋經文，明清佛門僧俗對此紛紛做出回應，贊成與反對之具體意見為何？論文最末，筆者將綜述以上的觀察，加以總結。

二、《楞嚴經》世界生成次第與儒道思想之交涉

《楞嚴經》以如來藏緣起的思想作為主軸而展開。¹⁷如來藏是一切眾生或輪迴、

¹⁶ 相關討論參見〔日〕荒木見悟：〈明末における儒佛調和論の性格〉，《明代思想研究》（東京：創文社，1972），頁271-273；〈楞嚴經の流行〉，《佛教と陽明學》（東京：第三文明社，1979），頁152-164；〈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；〔日〕荒木見悟講，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，《佛光學報》3（1978.8），頁133-140。

¹⁷ 如來藏（tathāgata-garbha）指的是一切眾生之煩惱身中，所隱藏的本來清淨之如來法身，雖覆藏於煩惱中，卻不為煩惱所染污，具足絕對清淨而永遠不變之本性。如來藏緣起，乃是視一切染污與清淨之現象，皆緣如來藏而起之教法。

或成佛的共同基礎，貫徹於生命變化流程之中，而為一切染、淨諸法之所依。本經指出，眾生因不知真心之廣大無盡，遂迷真起妄，導致輪轉無息，因此修行的重心即在於破諸妄想，返妄歸真。

本經一開卷，首先藉由釋迦牟尼佛與阿難尊者「七處徵心」的問答，仔細辨別了真心與妄心，並在卷 2 中點出一切法唯心所現，包括此色身乃至山河、虛空、大地等，「咸是妙明真心中物」。而在本經的第 4 卷，富樓那尊者向世尊請教眾生迷真起妄的緣由，提問曰：若一切萬法皆是清淨本然的如來藏，則不應有種種生滅染污之相，「云何忽生山河大地諸有為相，次第遷流，終而復始？」世尊因而針對「世界相續」、「眾生相續」、「業果相續」之所以然加以開示。其中「世界相續」一段經文中，對世界生成的歷程有完整的論述。經文首先總論迷真起妄之因：

性覺必明，妄為明覺，覺非所明，因明立所，所既妄立，生汝妄能，無同異中，熾然成異，異彼所異，因異立同，同異發明，因此復立無同無異。如是擾亂，相待生勞，勞久發塵，自相渾濁，由是引起塵勞煩惱，起為世界，靜成虛空，虛空為同，世界為異，彼無同異，真有為法。¹⁸

「性覺」，指的是自性之本覺。此覺本無不明，但若在此覺之上，又加一分虛妄的「明」的意思，則是妄心初動，遂成無明業相。而自性本覺原無「能」、「所」之分，但因無明業相之故，遂使「所」攀緣的境界相、「能」攀緣的能見相，一時並生。¹⁹於是，原來平等一如的自性本覺，就熾然顯現出了「同」、「異」、「無同無異」等等差別相狀。本覺在這樣的擾亂中，因「能」、「所」的相互對待而成勞慮，如此相續不絕，乃引發種種塵勞煩惱，「虛空」、「世界」、「眾生」也在此妄心之中現起。妄心之中的「異」現出世界、「同」成為虛空、「無同無異」則成為有情眾生（眾生的業果不同，故曰「無同」；同具知覺，故曰「無異」），而此「無同異」，並非自性本覺無為、絕

¹⁸ 唐·般刺蜜帝譯：《楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊，卷 4，頁 120a。按：此段經文，歷來註家在解釋上略有出入，下文的解釋主要參考明·智旭：《楞嚴經文句》，《卍新纂續藏》第 13 冊，卷 4，頁 280b-281a。

¹⁹ 無明業相、能見相、境界相，乃是妄心中的三細相。無明業相是妄心初動，能、所未分；能見相是依無明業相而轉出能見的心識；境界相則依能見之心識，妄現出所見的境界。另尚有六麤相，皆依境界相而產生種種分別造作，均是次第轉生的不覺之相，此即所謂「無明不覺生三細，境界為緣長六麤」。參見梁·真諦譯，馬鳴菩薩造：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，卷 1，頁 577a。

待的「無同異」，而是生生滅滅的有為之法。

在闡述完由真轉妄的變化後，經文接著具體描述了世界生成的情狀：

覺明空昧，相待成搖，故有風輪執持世界；因空生搖，堅明立礙，彼金寶者，明覺立堅，故有金輪保持國土；堅覺寶成，搖明風出，風金相摩，故有火光為變化性；寶明生潤，火光上蒸，故有水輪含十方界。火騰水降，交發立堅，濕為巨海，乾為洲渾。以是義故，彼大海中，火光常起，彼洲渾中，江河常注。水勢劣火，結為高山，是故山石擊則成炎，融則成水；土勢劣水，抽為草木，是故林藪遇燒成土，因絞成水。交妄發生，遞相為種，以是因緣，世界相續。²⁰

此處的「覺」指的是能明的妄覺；「空」則指所明的頑空（頑然無知的虛空）。經文指出，覺為明之相，空為昧之相，二法相互對待，久之則有搖動之相產生，形成「風輪」（輪為周遍之意）以執持世界；而相對於頑空中生起的搖動之相，能明的妄覺則因堅固的執著而產生阻礙之相，遂形成「金輪」來保持國土；此妄動之「風」與妄立之「金」，一動一靜，互相摩擦，即生出具有變化性的「火光」；其後，金寶因火光向上蒸騰而生潤澤，遂形成遍含十方的「水輪」；火性升騰，水性就下，水火交互作用，而生出了堅固的大地，濕者為巨海，乾則為洲渾（渾為沙灘）。正因水火交互作用的緣故，大海中亦常起火光，而洲渾中也不乏江河流注。若水之勢劣於火，則將凝結為高山，山石因同具水、火，所以相擊則生火，融解則成水；而土勢若劣於水，則抽長為草木，林藪之木因同具水、土，所以燒之成土，絞之出水。由於上述虛妄之相彼此相交錯而發生，互為對方生起之種子，所以世界才得以持續存在。

依上述之疏釋可知，《楞嚴經》論世界生成，乃是由如來藏迷真起妄，而有「空、風、金、火、水、地」的次第開展。這與佛經中同樣記載世界生成情狀的《俱舍論》之說法有所不同。《俱舍論》並沒有如來藏的觀念，僅將世界生成的因緣歸於眾生的業增上力，屬於業感緣起的思想。而其諸大輪的出現次序也與《楞嚴經》稍別，先於虛空中生起風輪；次於空中起大雲雨、降大雨水，並積而為水輪；業力又感得大

²⁰ 唐·般刺蜜帝譯：《楞嚴經》，《大正藏》第19冊，卷4，頁120a。

風生起，搏擊此水，凝結成金輪；金輪之上有大山、大洲等，共成此一世界，換言之，乃是「空、風、水、金、地」的次第。²¹宋僧淨覺仁岳（992-1064）注意到此一差異，但他認為兩種文本的論述脈絡不同，且大小乘教義本來有別，故不需強加會通。²²

在中國佛教史上，較早將佛經中的世界生成論與儒道世界觀進行比較者，應屬圭峰宗密的《原人論》，然而他所依據的不是《楞嚴經》，而是《俱舍論》。依據宗密的描述，世界的生成首先是在空界之中起大風、成金藏雲，而後降大雨，並次第形成金剛界、梵王界、夜摩天、須彌山、七金山、四大洲、地獄等空間，再次則天人下降於地，乃有人類的出現。宗密根據此世界觀，對道家、道教之說進行評論，論曰：

空界劫中，是道教指云虛無之道，然道體寂照靈通，不是虛無，老氏或迷之、或權設，務絕人欲，故指空界為道。空界中大風，即彼混沌一氣，故彼云「道生一」也。金藏雲者，氣形之始，即太極也。雨下不流，陰氣凝也，陰陽相合，方能生成矣！梵王界乃至須彌者，彼之天也，滓濁者地，即「一生二」矣！二禪福盡下生，即人也。即「二生三」，三才備矣！地餅已下乃至種種，即「三生萬物」。²³

按其說，可整理為以下五個層次：

- | | |
|------------------|--------|
| 1.空——虛無之道 | （道） |
| 2.風——混沌一氣 | （道生一） |
| 3.雲而雨——太極生兩儀而有天地 | （一生二） |
| 4.天人降生——三才備 | （二生三） |
| 5.種種差別——萬物生 | （三生萬物） |

宗密上述之論，細觀之，實有尚待推敲之處。其一，他提及「道體寂照靈通」，蓋屬

²¹ 詳見唐·玄奘譯，世親造：《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第29冊，卷11，頁57a-63b。

²² 仁岳云：「此與彼異者，彼約安立世界，自下上升以成其次；此約生起世界，由內感外以成其次。然大小義別，不須通會。」見宋·思坦集註：《楞嚴經集註》，《卍新纂續藏》第11冊，卷4，頁350a。

²³ 唐·宗密：《原人論·斥偏淺第二》，《大正藏》第45冊，卷1，頁709a。

常住真心的思想，這在《俱舍論》建立的業感緣起世界觀中，並未能得到呈顯。其二，他以《俱舍論》中的大雲降大雨，而後次第生成梵王界等，會通於太極生兩儀（一生二），在解釋上似稍嫌含糊。

在宗密之後，同樣對近世中國佛教影響甚深的永明延壽（905-976），在其名著《宗鏡錄》中有這樣的設問：「三界初因，四生元始，莫窮本末，罔辯根由。莊老指之為自然，周孔詔之為渾沌，最初起處，如何指南？」針對此問，延壽以如來藏緣起之立場回答道：「欲知有情身土，真實端由，無先我心，更無餘法，謂心法剎那，自類相續，無始時界，展轉流來。不斷不常，憑緣憑對，非氣非稟，唯識唯心。」其後更大量徵引《楞嚴經》「世界相續」、「眾生相續」的經文作為佐證。²⁴延壽雖並未進一步討論經文與儒道世界觀之間的異同，然而以《宗鏡錄》在宋代以後的流行，書中的這段文字，在相當程度上應足以引發後人對《楞嚴經》世界生成論的注目。

至明末清初，嘗試以《楞嚴經》中的世界觀與儒道相較量，並提出系統性論述者，當推憨山德清與蕩益智旭。以下分別介紹二人的觀點。

（一）憨山德清之論

憨山德清著有《楞嚴經通議》十卷，不逐句詳解經文，而是疏通本經之脈絡綱領，晚明以來流通甚廣。他在解釋《楞嚴經》「世界相續」這一段經文時指出，佛經中所說的世界，即中國人所居之天地，並非別有一世界，但歷來講《楞嚴經》者，皆僅就經文脈絡加以解釋，因此他花費不少筆墨旁論儒道世界觀，一方面試圖消解儒、道二家的疑惑，二方面也讓佛徒對萬法源於心識的宗旨有更真切的認識。²⁵

憨山德清解釋「覺明空昧，相待成搖，故有風輪執持世界」的經文時論曰：

老氏指覺明之無明為道體，故曰：「杳杳冥冥，其中有精。」又以空體為虛無大道，指此風相為沖氣，故專氣致柔，又曰：「天地之間，其猶橐籥乎！」此老氏之道源也。儒氏以識神為天命之性，指空大為太極，指此風大為混元一氣，由一氣以生成萬物。是皆不知唯識所變也。故太極圖黑白相參，然白

²⁴ 宋·延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》第48冊，卷77，頁842a。

²⁵ 明·德清：《楞嚴經通議》，《叻新纂續藏》第12冊，卷4，頁569a。

即覺性，黑即無明，正不生滅與生滅和合，成阿賴耶識，為生萬法之始。以此識有三分，而虛空世界乃相分耳。²⁶

依據上文對《楞嚴經》本文的梳理，「覺」是迷真起妄的無明妄覺，「空」則是頑然無知的虛空。德清在此將道家的「道體」比配於「覺」，「虛無大道」比配於「空」；其論儒家，則將「天命之性」比配於「覺」（識神），「太極」比配於「空」。並將儒、道思想中的「氣」說為「風輪」。然而此處有一問題，「道體」與「虛無大道」，抑或「天命之性」與「太極」，在儒道思想中似非二物，亦未有能、所之區別，若依據《楞嚴》，「風輪」產生於「覺」之明相與「空」之昧相的能、所對待之中，如果沒有能、所之「相待成搖」，又如何生出「沖氣」或「混元一氣」？德清在此未能清楚說明。不過，可藉由他對周敦頤（1017-1073）太極圖的創造性詮釋中覓得一些線索。太極圖中的一黑一白，原本象徵著一陰一陽，德清則依《大乘起信論》的思想，將太極之「白／黑」判為「覺（不生滅）／迷（生滅）」之別，二者和合，即為阿賴耶識。²⁷既然「太極」即是「阿賴耶識」（亦即「識神」），則可推知在德清的用法中，「太極」亦即是「天命之性」。而識神之中包含無明業相、能見相（見分）與境界相（相分），故此處比配於「空」的「太極」，蓋特指其中的相分而言。總而言之，德清是將儒、道思想中的最高本源，判為《楞嚴經》世界生成論中的「覺」（妄覺）與「空」（頑空）的層次；而二家所說的一氣流行，則是《楞嚴經》的「風輪」。

憨山德清接著解釋「因空生搖，豎明立礙，彼金寶者，明覺立堅，故有金輪保持國土」。他以「空」為靜、為陰，以「風」為動、為陽，一靜一動遂生出「金輪」，德清以此會通於儒家「一陰一陽之謂道」的世界觀，代表天地初成之始。²⁸需注意的是，經文中「豎明立礙」、「明覺立堅」之說，乃是強調妄覺以堅執之故而生出礙

²⁶ 明·德清：《楞嚴經通議》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁569a-b。

²⁷ 《大乘起信論》云：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」梁·真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，卷1，頁576a。按：法相宗的第八阿賴耶識，仍屬虛妄，《起信論》的阿梨耶識則是真妄和合，是出於隨染緣的真如心，名為如來藏。參見聖嚴法師：《華嚴心詮：原人論考釋》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2006），頁301。憨山德清此處所用的阿賴耶識，其內涵蓋本於《大乘起信論》。

²⁸ 明·德清：《楞嚴經通議》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁569b。

相，故有金輪的形成，但德清似乎滑過此義，專重於「空」與「風」之因緣。然而依據他前段所判，「空」為「太極」，「風」為「氣」；此段卻以「空」當「陰」，以「風」當「陽」，二義不相洽，在解釋上應如何貫串？似是一問題。

德清在解釋「堅覺寶成，搖明風出，風金相摩，故有火光為變化性。寶明生潤，火光上蒸，故有水輪含十方界」之經文時，將經中風金相摩而生火，配以《易經》「剛柔相摩而成變化」之義，變化之火光在天成象為日、在地成形為火；而經文以火蒸金寶而生水，德清則謂在天成象為月、星、辰，在地成形為江河湖海之水。此即是「兩儀生四象」。²⁹此處的「四象」，似是採用邵雍之說，包括天之四象（日月星辰）與地之四象（水火土石）。³⁰土、石二象，德清未明確指出，但若依經文，土亦為水火交相作用而成，亦可以含攝於水火之內。

綜合上述的說法，「覺」與「空」可攝於太極；「空」與「風」一靜一動，如同兩儀之成天成地（「金」）；其後「風」與「金」剛柔相摩而成「火」，「火」蒸於「金」而生「水」，「火」與「水」正可以代表四象。如此一來，《楞嚴經》的世界生成論，便可與《易傳》的「太極生兩儀，兩儀生四象」的說法相通。

本來三教典籍中的觀念即各有所屬之脈絡，不易使之枝枝相對、葉葉相當，就憨山德清上述諸論的細節而言，確實亦尚有不盡清楚、或稍嫌勉強之處。但大體而言已經頗具條理，能發前人所未發。德清這一會通方式，乃是以佛法詮解儒道、以儒道印證佛法，換言之，是藉由《楞嚴經》的生成論，將儒道的世界觀攝入如來藏緣起的思維之中。其所以進行此會通的目的，則是表顯「世界從覺明唯識所變，皎然不爽」³¹的佛教世界觀。德清雖表彰佛法，但並不貶抑儒道，嘗言：

執孔者涉因緣，執老者墮自然。要皆未離識性，不能究竟一心故也。佛則離心意識，故曰：「本非因緣，非自然性。」方徹一心之原耳。此其世出世法

²⁹ 明·德清：《楞嚴經通議》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁569b-c。

³⁰ 邵雍云：「太陽為日，太陰為月，少陽為星，少陰為辰。日月星辰交而天之體盡之矣。……太柔為水，太剛為火，少柔為土，少剛為石。水火土石交而地之體盡之矣。」宋·邵雍著，明·黃粵洲註，清·劉斯祖輯，清·包燿復增圖注：《皇極經世書》第4冊（上海：中華書局，1936），卷5，頁1-2。

³¹ 明·德清：《楞嚴經通議》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁570a。

之分也。³²

此文之中判「執孔者」、「執老者」非為正見，而不直言孔、老本身為非，語意帶有保留，正顯示出憨山德清「但破其執，不破其法」³³的判教理念。蓋德清最終仍是主張三教聖人跡異而心同，故言：「以跡求心，則如蠡測海；以心融跡，則似芥含空；心跡相忘，則萬派朝宗，百川一味。」³⁴

（二）蕩益智旭之論

時代略晚於憨山德清的蕩益智旭，對《楞嚴經》亦十分重視，撰有《楞嚴經玄義》二卷、《楞嚴經文句》十卷以發明經義。對於儒道二家的世界觀，智旭在《楞嚴經玄義》中曾加以批判，認為儒道論世界本源，看似與如來藏思想有相近似處，然而既歸因於「太極」、「虛無自然」，則難脫印度外道之邪因論與無因論，與佛法緣起性空之見地已不相侔，更遑論如來藏思想的甚深微妙之義。³⁵此一批判，宛然與宋代以前嚴分三教世界觀的論調遙相呼應。

在闡釋《楞嚴經》「世界相續」的經文時，蕩益智旭則援引儒家太極兩儀之說加以會通。他分析世界之生成云：

經文所稱覺明空昧，即彼所稱太極。太極圖中半白半黑，黑表空昧，白表覺明也。相待生搖，風輪持世，即彼所謂太極動而生陽，以其周行地外，計以為天也。堅明立礙，金輪持國，即彼所謂動極復靜，靜而生陰，以其成形於內，計以為地也。火光為變化性者，即彼所謂體陰用陽，離之象也。水輪含十方界者，即彼所謂體陽用陰，坎之象也。所以先天八卦，乾南坤北離東坎西，正彷彿此惟心四大，但不達惟心，故云：「太極生兩儀，兩儀生四象」耳。火騰水降等者，即彼所謂後天八卦，水火為政，故離南坎北，以表騰降之象也。大約儒門計風、金二大為天地之體，計水、火二大為天地之用，然

³² 明·德清：〈觀老莊影響論·論宗趣〉，《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏》第73冊，卷45，頁770b。

³³ 明·德清：〈觀老莊影響論·論去取〉，《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏》第73冊，卷45，頁767b。

³⁴ 明·德清：〈道德經解發題·發明歸趣〉，《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏》第73冊，卷45，頁772c。

³⁵ 明·智旭：《楞嚴經玄義》，《卍新纂續藏》第13冊，卷2，頁210b-c。

後具生後天五行。³⁶

蕩益智旭認為《楞嚴經》的「覺明空昧」即是「太極」，「太極」中之黑白，白者為「覺」、黑者為「空」。太極動而生陽，即是「覺」、「空」相待成搖，此時「風輪」出生，是為乾卦；太極動而復靜，靜而生陰，即是妄「覺」之堅明立礙，此時「金輪」出生，是為坤卦。其後「火」、「水」二輪次第發生，遂有離、坎二卦。蓋《易》學傳統中，有伏羲八卦與文王八卦之別，前者即此處所謂「先天八卦」，以乾坤二卦分居南北；後者即所謂「後天八卦」，以離坎二卦分居南北。智旭認為，《楞嚴經》中「覺明空昧」、「風」、「金」、「火」、「水」之遞生，正合於儒家所謂「太極生兩儀，兩儀生四象」之歷程，體現在「先天八卦」之中；而火騰水降交發立堅，則體現在「後天八卦」之中。³⁷

蕩益智旭會通儒釋世界觀的見地，在其《周易禪解》一書亦多所發揮，而會通之目的，則如他自己所說：「吾所由解《易》者無他，以禪入儒，務誘儒以知禪耳。」³⁸雖出於誘儒知禪的策略，但對智旭本人而言，也確實相信孔子所認識的「易理」，即是隨緣不變、不變隨緣之如來藏心，只是機緣未至，未能向孔門弟子明示；他亦認為，理學宗主周敦頤曾發悟於禪門，因此其《太極圖說》中點出「無極」，實蘊含了佛家「從無住本立一切法」之旨，只是後儒未能明白而已。³⁹

由此可知，智旭與德清相同，皆重視《楞嚴經》與《周易》世界觀之會通，而智旭的詮釋亦具有自己的特色，透過以下簡單的對照表，可以比較清楚地看出二人

³⁶ 明·智旭：《楞嚴經文句》，《卍新纂續藏》第13冊，卷4，頁281c-282a。

³⁷ 蕩益智旭在〈性學開蒙答問〉一文中，亦有相關討論，可以參照。見明·智旭：〈性學開蒙答問〉，《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》第36冊，卷3，頁311c。

³⁸ 明·智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》第20冊，頁395b。關於蕩益《周易禪解》一書，已累積不少相關研究，較新的成果參見羅鈴沛：〈蕩益《周易禪解》會通《易》理與如來藏的本體論詮釋〉，《中央大學人文學報》59（2015.4），頁1-37。在該文中，作者謂智旭〈性學開蒙答問〉一文，乃是早期不成熟的說法，因為其說與《俱舍論》相齟齬。然而智旭談論世界觀所依據的文獻，本非《俱舍論》，而是《楞嚴經》，固不必與《俱舍論》的脈絡相應也，該文於此似有未察。

³⁹ 詳見明·智旭：《楞嚴經文句》，《卍新纂續藏》第13冊，卷4，頁282a。按：智旭認為周敦頤悟道於北宋臨濟宗的東林常總（1025-1091）禪師，此說在明代佛教界非常流行，《尚直編》、《佛法金湯編》、《歸元直指集》、《居士分燈錄》等護法書皆有所記載，文繁不具引。

的異同：

《楞嚴》	憨山德清之會通於《易》		蕩益智旭之會通於《易》	
性覺（真心）	太極之白	太極	易理	無極
明覺（妄心）	太極之黑		太極之白	太極
空	靜、陰	兩儀	太極之黑	
風	動、陽		動、陽、乾	
金	「一陰一陽之謂道」 天地初成		靜、陰、坤	
火	日	四象	離	四象
水	月星辰		坎	
海、洲、山、木等		八卦		八卦

此表重在呈顯德清與智旭之大體思路，故省略了較為枝節的論述。由表中可見，二人皆努力地將《易》學中「太極生兩儀」以至於「四象生八卦」的歷程，與《楞嚴經》的世界生成論相配合。差異較明顯處在於，德清將太極圖之白與黑，視為真妄和合的阿賴耶識；智旭則純就妄心而論，以白與黑分屬「覺明」與「空昧」，且依據《易傳》「易有太極」和《太極圖說》「無極而太極」之說，將易理、無極判為真心。另外，就兩儀之相生而言，智旭之解釋較能顧及《太極圖說》先陽動而後陰靜的脈絡，對於「金輪」也有較清楚的定位。總體而言，其論較德清更為縝密而周延。

綜合言之，蕩益智旭對儒道世界觀的態度有揀別、又收攝、亦有會通。在他看來，若從「跡」與「權」的角度而加以揀別或收攝，則或視儒道之說為無因、邪因之外道，或判之為佛法中的人、天乘等較低階的教法；但若從「本」與「實」的角度加以會通，則儒道聖人無不是菩薩化現，所論無非佛法。故智旭曰：「若得《法華》開、顯之旨，治世語言，資生產業，乃至戲笑怒罵，豔曲情詞，尚順實相正法，況世間理性之談邪！」⁴⁰這與德清的「跡異心同」之說相映成趣，莫不體現出晚明思想界三教歸一的風氣。另如清初曹洞宗高僧為霖道霈（1615-1702）在評論清涼澄觀對儒道的批判時，亦圓其意而曰：「清涼非判孔老為外道，蓋判以佛法而附會於孔老者也。」一轉語之間，將澄觀的矛頭移至儒道後學，為會通三教保留住空間。明清

⁴⁰ 明·智旭：〈性學開蒙答問〉，《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》第36冊，卷3，頁311c。

佛門對儒道的包容性大於往昔，由此可見一斑。⁴¹

三、如來藏緣起論對氣化宇宙論之融攝

晚明清初的佛教文獻中，除了有上節所述，將《楞嚴經》的世界生成論與儒道典籍相會通以外，也有許多試圖結合如來藏緣起論與氣化宇宙論的看法。自古以來，儒道二家即視天地萬物為一有機之生命體，重視「萬物一體」、「天人合一」、「大小宇宙共構」，展開為一氣化流行的世界⁴²，這與如來藏或真如緣起思想，主張山河大地「咸是妙明真心中物」的見解，顯然各具鮮明特色而有所不同。圭峰宗密所云：「元亨利貞，乾之德也，始於一氣；常樂我淨，佛之德也，本乎一心」⁴³，就做出了清楚的區辨。宋代理學家劃分儒釋疆界時，亦有「聖人本天，釋氏本心」⁴⁴、「釋氏不知天命，而以心法起滅天地」⁴⁵等說法。這是佛教欲會通儒道世界觀時，不能不面對的重要問題。

圭峰宗密在《原人論》的卷末，對於此兩種型態的思想曾加以會通。⁴⁶他說：

究實言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。……彼說自然大道，如此說真性，其實但是一念能變見分；彼云元氣，如此一念初動，其實但是境界之相。……據此則心識所變之境，乃成二分。一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地山河國邑。⁴⁷

前文曾提到，《大乘起信論》分析妄心之生起具有「無明業相」、「能見相」、與「境

⁴¹ 清·道霽：《聖箭堂述古》，《卍新纂續藏》第73冊，卷1，頁455c。

⁴² 吳展良：〈導言〉，《東亞近世世界觀的形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁33。

⁴³ 唐·宗密：《圓覺經大疏》，《卍新纂續藏》第9冊，卷1，頁323c。

⁴⁴ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004），卷21下，頁274。

⁴⁵ 宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，1985），頁26。

⁴⁶ 可參考鎌田茂雄的相關討論，其文參見〔日〕小野澤精一等編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2007），「第二節〈儒、道的氣與佛教——宗密的氣〉」，頁315-331。

⁴⁷ 唐·宗密：《原人論·會通本末第四》，《大正藏》第45冊，卷1，頁710c。

界相」等三細相。宗密此處即用其說，將儒道思想中的自然大道（天道、自然等），判為「能見相」；而其元氣論，則判為「境界相」，二者皆是一心之所變現。本文上節曾提及，宗密曾依《俱舍論》之世界觀，解釋老子「道生一」的思想，而將「道」判為空界，「一」（即混沌一氣）判為空界中所起之大風，該說與此處所論顯有出入。但前說是在闡述小乘教時順帶及之，此處則屬會通本末之論，故當以後者為定案。宗密的說法是否能為外教所接受，自當別論；但他通過以佛攝儒的方式，將儒道世界觀中具有本源意義的「元氣」，在如來藏緣起的義理系統中給予了明確定位，確是中國佛教史上開風氣之舉。

至晚明清初，與此相關的論述迭出，憨山德清判元氣為風輪之說，已見於上論。以下再依人物年代早晚，列述雲棲株宏（1535-1615）、管志道（1536-1608）、永覺元賢（1578-1657）、顛愚觀衡（1579-1646）、祖源超溟（生卒年不詳）等僧俗學人的觀點，交互參照。

（一）雲棲株宏

雲棲株宏在晚明聲譽崇隆，著述甚多，力倡禪淨一致，對儒道思想亦採取融攝的態度，他對於儒道的氣化思想有過不少評論，在此舉出其中較完整的一段文字：

混沌一炁即太極，所謂「道生一」者也。太極分兩儀，即一炁分為陰陽，輕清為天，重濁為地，所謂「一生二」者也。約小乘上說，一炁者即光音金藏雲，陰陽者即所雨之雨，清者先成天宮，濁者次成洲海。良以竺墳未至，儒老權說，設義未免究竟，故不繁釋。從陰陽化育人及萬物，即「二生三」、「三生萬物」者也。是知外教以一炁為根本，人及萬物為枝末。在內教約理說，即第八識，王所未分，心境未彰，故云一炁也。謂依如來藏有生滅心，不生滅與生滅和合，非一非異，而成阿賴耶識。內有此識，外有空界，所謂「晦昧為空」者。故知一炁是彼識體，不了本空，轉成能見、能現，於是遂有根身器界之分，陰陽化育之象。故《楞嚴》云：「內之根身，外暨山河虛空大地，咸是妙明真心中物。」如是。則一心是根源。萬物為枝末矣。⁴⁸

⁴⁸ 明·株宏：《修設瑜伽集要施食壇儀》，《卍新纂續藏》第59冊，卷1，頁273a。按：「炁」即「氣」，

雲棲祿宏在這段文字的前半段，會通小乘教和老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的思想，幾乎完全沿用自宗密《原人論》。而後半段則透過大乘教理，將「以一炁為根本」的外教（儒道），攝入「以一心是根源」的內教（佛教）之中。祿宏判「一炁」為《大乘起信論》中生滅與不生滅和合的阿賴耶識。此識在無明妄動之中，轉出能見相與境界相，而後始生出根身、器界等色法。這一點則與宗密有所不同，宗密僅以元氣為阿賴耶識之相分，即境界相而已。至於祿宏所援引之「晦昧為空」、「妙明真心」等觀念，皆出於《楞嚴經》，為宗密所未論及。故知祿宏之說是在《原人論》的基礎上，再援入當時流行的《楞嚴經》義理，加以潤色而成。

（二）管志道

管志道是晚明以會通三教著稱的思想家，亦為佛門重要護法居士。他將《周易》「乾元」的內涵打通於出世間法，與《華嚴》的「毘盧性海」不二，視為「天地未分前，聖賢未生前，無去無來、無修無證一大源頭」。⁴⁹管志道認為清涼澄觀與圭峰宗密貶抑儒學為外道的見解，皆不免淺視了「乾元」之義，人、天道中亦多有大乘菩薩化身於此，孔、老乃至理學諸儒，其本地亦多為仙、佛之位，實未可輕議。⁵⁰管志道論三教之異同曰：

使宇宙初，但有無極之真，而無二五之精，則安得妙合而凝，以成三才之象？然儒、道家標為二五之精、先天之炁，如此其尊；而釋氏卻指為無明，如此其劣。何也？此所謂即真即妄，即妄即真也。從妄中抽真說，則能合無極之真，而成天地萬物，安得不謂之精，不謂之炁？從真中含妄說，則迷為虛空，結為暗色，淪為惡趣，皆是此物，安得不謂之無明？⁵¹

宋以後之道教常用「炁」字代表先天之氣。

⁴⁹ 明·管志道：〈乾元果海〉，《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊（天津圖書館藏），卷 4，頁 398。關於管志道的思想，最新的研究成果參見吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2017）。

⁵⁰ 明·管志道：《覺迷蠱測》（日本內閣文庫藏明萬曆 28 年序刊本），卷下，〈釋門漏義章第二十八〉，頁 33-36。

⁵¹ 明·管志道：《覺迷蠱測》，卷中，〈太極老章第十九〉，頁 12-13。

所謂二五之精，指的是陰陽「二氣」，與金木水火土「五行」，出自《太極圖說》。⁵²而無論是儒家的二五之精或道教的先天之炁，都不似佛家從虛妄的無明立論，此兩套系統如何會通呢？管志道的作法是基於「即真即妄，即妄即真」的如來藏思想，強調雙方側重層面有所不同，一從「妄中抽真」而論，一從「真中含妄」而論，並無本質上的衝突。

他又比較儒佛之世界觀，認為儒家以五行為基本元素的世界觀雖強調真實性而否定虛妄性，但其實五行亦從迷真起妄而來，宋儒所謂「游氣紛擾」即是妄想，若非妄想分別，則無極之真不應分化，因此世界雖真亦妄。而佛教雖認為四大（地、水、火、風）皆從妄想而生，無有實法⁵³，強調其虛妄性的一面，然而就如來藏思想而言，一切法皆不生不滅，皆是清淨本然周遍法界常住真心，因此世界雖妄亦真。⁵⁴管志道此一會通儒釋的論述頗具理致，發前人之所未發。不過必須注意的是，儒學肯定世界實有、生生不息的「真」，畢竟與佛法止息妄想、究竟涅槃的「真」，有著根本上的區別。管志道此處僅以一「真」字籠罩之，細觀其義，顯然已將儒學的內涵「出世化」，在根本見地上等同於佛學了。

會通之外，管志道亦援引《楞嚴經》之世界生成論，設問曰：「儒家聖人何以不推及此？」他的回答是，並非因為儒家聖人不知此義，而是其立教之重點畢竟在世間秩序。故管志道將儒家判為「隱實顯權」之教，佛教則為「權實雙顯」之教。或權或實、或隱或顯，並無高低之別，只是各有不同的宣教因緣而已。⁵⁵

（三）永覺元賢

曹洞宗永覺元賢禪師，在其著作《窺言》中，對於儒道二家的義理有諸多揀擇，

⁵² 參見宋·周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，1990），頁 3-5。

⁵³ 「大慧！彼四大種云何生造色？謂津潤妄想大種生內外水界，堪能妄想大種生內外火界，飄動妄想大種生內外風界，斷截色妄想大種生內外地界。」劉宋·求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第 16 冊，卷 2，頁 495c。

⁵⁴ 詳見明·管志道：《覺迷蠡測》，卷中，〈儒釋陰陽章第二十四〉，頁 32-33。

⁵⁵ 參見明·管志道：《覺迷蠡測》，卷中，〈儒釋陰陽章第二十四〉，頁 33-34。按：錢謙益之《楞嚴經疏解蒙鈔》亦引述其文，見《已新纂續藏》第 13 冊，卷 10，頁 874b-c。

例如其批評老莊所論萬化根源的道，只是佛教世界觀中的空界，有生有滅，不足以為萬化根本；而其所論之一氣，則是「無始劫來，生生不息，闔闔不窮者」，換言之，宇宙中之森羅萬象並非生於虛空，而是如來藏隨染緣而顯現。因此，元賢批評道家僅「認寂寞為性」，未能了達真性。⁵⁶永覺元賢又論儒家之天道曰：

儒家謂人物之性，本於天賦，學佛者多非之。不知儒所言天者，非實指天也，乃妄識未參之先，則曰天；人為莫與之日，則曰天；擬議不及之處，則曰天。故《文始經》曰：「不可為，不可致，不可測，不可分，強而名之曰天、曰命。」孟氏亦曰：「莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。」此善談天命者也。誠如此說，則儒者原性於天，未與佛異，特引而未竟，隱而未發，作方便之權說耳。如《書》云：「維皇上帝，降衷下民。」《詩》云：「天生烝民，有物有則」等，正所謂妄識未參之先、人為莫與之日、擬議不及之處也。又如他言達天知命，及天意、天心等語，俱不出此意。後儒不達厥旨，乃謂有主宰於冥漠之中，以為二氣五行之紐樞者，謂之天命，一切人物，稟之以成形成性焉。夫二氣五行之紐樞，實即吾人之妙心，故曰三界唯心。今捨心外，而謂別有主宰於冥漠之中，則是心外有因。心外有因，我佛闢為外道，以其因在一心之外也。……此決非儒家之本意也。⁵⁷

元賢引用《關尹子》、《孟子》的說法，將先秦時期所論之「天」，定義為「人為莫與」、「擬議不及」者，同時也加入了自己的延伸，認為這是「妄識未參之先」，如此一來，先秦儒典中的天，遂不能不同於佛教的妙明真心；而宋儒所論之二氣五行，也不能不統於此妙心之下。蓋元賢以唯心之旨收攝儒家天道觀和氣化宇宙論之意，至為顯然。但他基於尊重儒家聖人之故，仍強調「本天」、「本心」之對立僅是後儒之論，並非儒家本意。

（四）顛愚觀衡

顛愚觀衡為憨山德清之高足，所著《楞嚴經四依解》十卷，多依德清之旨而敷陳。他解釋《楞嚴經》「世界相續」一段經文時，亦沿襲憨山德清對儒道世界觀的會

⁵⁶ 參見明·元賢：《永覺元賢禪師廣錄·窺言》，《卍新纂續藏》第72冊，卷29，頁564b。

⁵⁷ 明·元賢：《永覺元賢禪師廣錄》，《卍新纂續藏》第72冊，卷29，頁561c-562a。

通之說，未加改易。⁵⁸他另有一段文字論天地之氣曰：

天地之氣，從人業習所轉，人多外推天地之氣，內忘所結之習，故以死生富貴，諉于天命，不知天命由於自造。然天地之氣與人之習，均吾心之妄動也。《楞嚴經》云：「觀界安立，觀世動時，觀身動止，觀心動念」，皆是妄緣，風力所轉。又云：「覺明空昧，相待成搖，故有風輪，執持世界。」是知由吾心一念不覺，晦昧為空，虛極而搖，故成風大。老氏原此空為虛無，推此風為元氣，故曰虛無大道生元氣，元氣生兩儀，兩儀生萬物是也。孟子稱曰「浩然之氣」，均一風力。然風氣運動之性，有動必有靜，因動靜故成陰陽，陰陽錯縱，會成萬物，是知天地萬物渾一浩然之氣，但人自形自拘，自私自卑，溺心于聲色貨利之源，故不能超天地陰陽之外，為天地陰陽使，不能使天地陰陽也。唯至人達境從心，唯心無境，故能變化陰陽，範圍天地，左右逢源，逆順自若，而天地陰陽豈能拘拘耶？⁵⁹

顓愚觀衡將儒道的氣化思想，收攝於《楞嚴經》中的風輪，顯然是依據憨山德清的判定。顓愚觀衡的主要論旨在於，儒道所說的氣運等，事實上是受到人之業習的影響，而業習又本於妄心，因此若能了達唯心之旨，反妄歸真，則可以超出三界之外，不為天地陰陽所束縛。觀衡以此表明，面對宇宙生化之理，佛教的真心論較儒道的元氣論更為透徹。

此種轉變心性以改命、造命的思維，在晚明時期因袁黃（1533-1606）《立命篇》的宣傳而相當普及，袁黃記載雲谷法會（1501-1575）禪師之開示曰：「命由我作，福自己求」、「夫血肉之身，尚然有數；義理之身，豈不能格天」⁶⁰，其背後即是氣（數）轉於習、習本於心的思維方式，與上述顓愚觀衡的論旨相通。

（五）祖源超溟

清初臨濟宗禪師祖源超溟，曾撰有《萬法歸心錄》一卷，書中常自設問答，辨

⁵⁸ 明·觀衡：《楞嚴經四依解》，《國家圖書館善本佛典》第17冊（國家圖書館藏明崇禎間刊本），卷4，頁344b-346b。

⁵⁹ 明·觀衡：〈贈若訥舒公序〉，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，《嘉興藏》第28冊，卷9，頁705a。

⁶⁰ 明·袁黃著，黃智海演述：《了凡四訓白話解釋》（臺北：佛陀教育基金會，2012），頁29、46。

析三教同異。他指出理學諸儒雖高推其理，卻於萬法唯心之旨不能明瞭，因此難遽與之言《楞嚴經》中的世界生成之論。為了誘儒知禪，他將真心本性之「寂」、「照」二種功能，比配「無極」、「太極」之義。換言之，「無極而太極」是常住真心，「太極」一動，即是迷真起妄，故生萬物。這是將《太極圖》說之世界觀代換為佛教的如來藏緣起論。⁶¹超溟又曰：

道云：「一陰一陽，謂之正道。孤陽寡陰，萬物不生。因甚卻言無陰無陽？如無陰陽，與頑空何異？」師曰：「動而為陽，靜而為陰，兩儀四象，五行八卦，是太極分後之事，性是無極前之理。太極之中，陰陽尚且未分，何況無極之前，豈有陰陽？頑空名無靈，有靈者非頑，後學不悟，妄生斷見。釋云：『如如不動，了了常知。』儒曰：『寂然不動，感而遂通。』道言：『身心不動以後，復有無極真機。』三教示徒，其理無二，若悟真空，則虛靈不昧。」⁶²

中國傳統之儒道宇宙論，如前述管志道所言，重在「天地定位後事」，而不究極於六合之外。因此，祖源超溟特設道者之間，本於陰陽氣化之說，質難佛家超於陰陽者為頑空，這正是世間法對出世法必然產生的質疑。超溟以「有靈者非頑」回答，並引三教之語，說明常住真心「寂」、「照」圓融之義，本是三教聖人的共識。總而言之，超溟既將如來藏比配為無極太極的層次，則居於陰陽層次的「氣」，無疑即為如來藏所融攝。

四、溫陵戒環以五行解經之爭議

上節所論，偏重於明清佛教文獻中對儒道氣論的看法。本節將梳理五行思想在《楞嚴經》解釋史上所激起的漣漪，這也是晚明清初的僧人與居士討論世界觀問題

⁶¹ 參見清·超溟：《萬法歸心錄》，《卍新纂續藏》第65冊，卷1，頁404b。

⁶² 清·超溟：《萬法歸心錄》，《卍新纂續藏》第65冊，卷1，頁408b。

的另一個重要面向。

五行之名初見於《尚書·洪範》，後世陰陽家發展為相生相剋之說，構成一套多元論的宇宙觀。其說與《周易》之「太極生兩儀」以至於四象、八卦，及老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」的思想，初非同源同系，其後則結合為一，皆是建構中國傳統世界觀的重要觀念。北宋僧孤山智圓（976-1022）在其《首楞嚴經疏谷響鈔》中，率先將中國的五行（金木水火土）與西竺的四大（地水火風）相互對比，謂「彼說四大，此談五行。五行數廣而義狹，以不言風故；四大數狹而義廣，地攝土木故。」⁶³其後，南宋禪僧大慧宗杲（1089-1163）亦論及《楞嚴經》與五行之關連。依據宗杲的自述，曾有一蔡州道士向他提出一疑問：「佛具正遍知，世界上事一一說盡，何故不曾見說金木水火土之所緣起？」宗杲當時未能回答，後來讀到《楞嚴經》風、金、火、水次第生成的世界相續說，乃歎道：「看他釋迦老子，恁麼說金木水火土，可殺分曉！」⁶⁴然而宗杲僅止於稱讚本經，並未進一步解釋經文與五行的關係。

與宗杲約略同時的溫陵戒環，著有《楞嚴經要解》二十卷，本於賢首宗的義理而解經，是影響後代註家頗為深遠的一部經註。⁶⁵戒環在解釋《楞嚴經》中的世界生成論時，發揮了以下這一段引人注目的見解：

萬法自五行變化，五行由妄覺發生。故世界起始，肇於覺明，而依乎風、金、水、火以生成萬物也。……土水生木，木土生金，金木生火，火金生水，水火生土。世界初由覺明發識為水，空昧結色為土，相待成搖，為風為木，即土水生木也。又因空昧之土生搖為木，而堅明立礙，即木土生金也。餘文甚明。土由水火所生，若子受父母氣分，故海中火起，潭中水注也。五行以我尅為妻，夫劣，然後陰陽和而生子。故水劣火為山，土劣水為木，焰融明水火氣分，燒絞明土水氣分也，此世界相續之由也。⁶⁶

⁶³ 宋·思坦集註：《楞嚴經集註》，《卍新纂續藏》第11冊，卷4，頁350a。

⁶⁴ 宋·宗杲：《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》第47冊，卷18，頁886b-c。

⁶⁵ 錢謙益認為溫陵戒環其書上承北宋賢首宗名僧長水子璿（965-1038）的《首楞嚴義疏注經》。見清·錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》，《卍新纂續藏》第13冊，卷1，頁504c。

⁶⁶ 宋·戒環：《楞嚴經要解》，《卍新纂續藏》第11冊，卷7，頁811c-812a。

《楞嚴經》提及「風→金→火→水」四輪次第生起，其後火水交發立堅而形成山河大地，其中金為堅性，屬於地大。故知一切色法仍不離於地、水、火、風四大元素，而分別具有堅、濕、暖、動等四個特性。溫陵戒環上述引文，則不採取四大的傳統解釋方式，而是用中國傳統的五行替代四大，這也許是為了更能讓此方讀者感到親切。他根據《周易·說卦傳》「巽為木、為風」之說，將風替換成木，於是《楞嚴經》的世界生成論，便可採用「木→金→火→水→土」來解釋。依《楞嚴經》，風輪的生起，是依覺明與空昧的因緣而生，這依五行如何解釋呢？戒環將覺明判為水，空昧判為土，而謂「土水生木」。在一般的五行相生系統中，只說「土生木」，而戒環在傳統相生關係外，又加入了五行的夫妻關係，蓋卜筮家、醫家常言「我剋為妻」，亦即以能剋者為夫，被剋者為妻。⁶⁷土能剋水，水能生木，因此「土水生木」即是一組夫妻生子的概念。其餘各組關係均依此類推。又以夫劣於妻而生子之觀點，解釋水勢劣火而為山（水火生土）、土勢劣水而為草木（土水生木）的經文。這種將五行世界觀融入《楞嚴經》的方法，由於頗能自圓其說，且特色顯著，因此在《楞嚴經》廣泛流通的晚明清初，也引起不少關注與回應。以下分別舉出批評者與支持者，藉以略觀時人對此問題之見解。

（一）批評者

溫陵戒環的批評者，在晚明有雲棲株宏、交光真鑑（生卒年不詳）、永覺元賢、蕩益智旭等人，清初則有承繼交光真鑑之說的劉道開（生卒年不詳）和達天通理（1701-1782）。

雲棲株宏的反對態度比較溫和，他在《楞嚴經摸象記》說：

溫陵謂妄覺感於五行，故交妄發生，遞相為種，如土水生木，而曰相待成搖，木土生金，而曰堅明立礙等。雖甚有理，但經止言四大，恐不必入以五行。又言：「我剋為妻，必夫劣妻勝，而後生子。」雖曰者家有據之論，然此等

⁶⁷ 例如醫家云：「假令木生火，木乃火之父母，火乃木之子孫。木剋土，木乃土之夫，土乃木之妻也。餘皆倣此。」金·張元素：《醫學啟源》，《續修四庫全書》子部第 1019 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷下，頁 45。

語經中罕言及之，不如只用四大為正。蓋四大所該者，廣舉四大而五行在其中矣。⁶⁸

祿宏雖然肯定戒環之論持之有故、言之成理，但站在比較穩健的釋經立場上，主張不取「日者」（卜筮家）之說。他在《竹窗隨筆》中，則進一步比較五行與四大，指出「五行狹而四大廣」，五行雖能恰當描述世間萬象，卻不能盡括出世間法，並引述《楞嚴經》中七大之義，除了「地、水、火、風」四大之外，更立「空、識、念」三大，合為七大，始能括盡一切色心諸法。⁶⁹因此，祿宏之所以反對用五行解經，並非認為溫陵戒環之解釋有誤，而是五行之義畢竟較狹之故。

相較於雲棲祿宏的溫和反對，交光真鑑在《楞嚴經正脈疏》中，則力圖維持佛法不共於外教的純粹性，不願因隨順世緣而喪失佛法本旨。他明確指出溫陵戒環以五行解經的危險性有二：一是「五行反明，經義反晦」，二是「令外教之人將謂不出己意」。他說：

良以外教正惟執乎五行能成世界，而實不了其真源，縱高推太極、混沌等，而終不識其為吾心之妄覺，全體之無明。今與分明指示，正以異彼教意。而舊解卻將覺明釋之為水，以濫彼「天一生水」之計，仍出無極、太極之下，何以令彼祛除舊見而生新悟哉？夫外教多歸化機於陰陽，而吾宗直指化本於心性，又且示天地之源，出於吾心之無明。此誠大異外說，而極警悞執也。弘教者，直不挽外宗而令其明內旨，反推內教而濫外宗，失計之甚也。⁷⁰

平心而論，溫陵戒環判覺明為水，確實較缺乏根據，無怪乎引起真鑑的不滿。真鑑在此辨析了儒道氣化之說與佛教唯心思想的不同，而不欲佛門中人將內教與外宗相混。另外，他亦指出《楞嚴經》中的風大是妄心動蕩所感，地大是覺明堅執所致，火大則是堅執與妄風相摩而成，皆是妄心之相，若以五行之說論之，則必定會模糊

⁶⁸ 明·祿宏：《楞嚴經摸象記》，《卍新纂續藏》第12冊，卷1，頁489c。

⁶⁹ 參見明·祿宏：〈四大五行〉，《蓮池大師全集·竹窗隨筆》第3冊（上海：上海古籍出版社，2011），頁1416。按：若依《楞嚴經》卷3所述，「空、識、念」應作「空、見、識」，空大為無礙之性，見大為覺知之性，識大為了別之性。

⁷⁰ 明·真鑑：《楞嚴經正脈疏》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁282b-c。

經旨。⁷¹雖然如此，交光真鑑並未全盤否定溫陵之說，他在解釋水火交發而生洲海山石之時，也採用父母生子、我剋為妻的理論來輔助說明。⁷²由於《楞嚴經正脈疏》流通甚廣，真鑑的立場自然也有不少後繼者，清初劉道開的《楞嚴經貫攝》、達天通理的《楞嚴經指掌疏》皆援用其說。

永覺元賢的反對立場較交光真鑑更為激烈，真鑑只是質疑戒環之說濫入外教的危險性，元賢則於《楞嚴經略疏》中，指摘戒環之說「其謬非一」。他說：

夫金則因空生搖，堅明立礙而成者，是覺明與空、風共成也，今何遺覺明之水，而獨曰土木生金哉？且覺明不知憑何而配水，覺明屬心，五行屬色，何可以心而並列於色？空列為五大則非地大，明矣，即遍考此方之書，亦未有以空為土者，況空若屬土，則在五行之數，安得名為大虛空乎？風之屬木，此方雖有此說，而佛則以風自為一大，木乃屬入地大。今以風為木，違佛教而註佛經，能無失乎？至於謂夫劣而後陰陽和而生子，其說亦謬，如火火合成大地，據經意謂水勢劣火則為高山，以此推之，火勢劣水當為巨海，水火兩平當為洲潭矣。若謂必夫劣妻而後生子，則必水勢劣火而後能生巨海、洲潭，非獨成高山也，佛意果如是乎？觀者詳之。⁷³

元賢對於以覺明配水的質疑，與真鑑相似。除此之外，又質疑空昧配土、風配木的合理性，及其夫劣於妻而後生子之說的周延性。元賢批判的理由皆頗為犀利，相當程度上指出了戒環之說的弱點。

至於蕩益智旭的態度，則是從根本上即不信五行生剋之說，認為五行是「世間妄計」，不能彰顯本經的唯心之旨。⁷⁴此一態度大致通於前述諸家，在表達上則更為強硬。或許因為對五行之說沒有興趣，智旭並未真正進入溫陵戒環的解釋脈絡中。例如智旭根據五行中的土生金，質疑土不應生出水火云云，事實上戒環的思路是「水火生土」，因此土之中便兼具其父母（水火）的氣分，從而能夠解釋經文中擊則成燄、融則成水的現象。由此可見，智旭對戒環的駁斥並不甚具有效力。

⁷¹ 明·真鑑：《楞嚴經正脈疏》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁283a。

⁷² 明·真鑑：《楞嚴經正脈疏》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁283c。

⁷³ 明·元賢：《楞嚴經略疏》，《卍新纂續藏》第15冊，卷4，頁305c-306a。

⁷⁴ 明·智旭：《楞嚴經文句》，《卍新纂續藏》第13冊，卷4，頁281c。

(二) 支持者

溫陵戒環的支持者，晚明主要為幽溪傳燈（1554-1628）、曾鳳儀（1583 進士）和柴紫乘時（生卒年不詳），迄於清初，則有靈耀全彰（生卒年不詳）。

幽溪傳燈在《楞嚴經圓通疏》中指出，在比較佛家與儒家的性理之論時，可以收攝、可以揀擇。若從收攝的方面而言，儒釋二家可謂「本同而未異」：蓋二家皆論及心性，乃是「本同」；二家設教各別，則屬「未異」。若從揀擇的方面而言，則是「本異而未同」：蓋二家論心性之源頭、天地人物生起之由，一本於心、一本於天，在根本立場上的差異毋庸諱言，這是「本異」；但自有天地以來，二家所面對的畢竟是同一個世界，對世間現象的描述當然也可以會通，此屬未同。傳燈曰：

凡為釋經之師，於他宗同異處，悉須甄別分明，宜揀則揀，宜收則收，俾後學知所適從。如溫陵師釋今文，約五行生尅而論，在末同亦自有理。……交光《疏》謂不合以外教相濫，余謂此師分別太重，恐無足以服物論也。⁷⁵

在是否融通外教與如何融通外教的課題上，傳燈有其細密的思考。他認為溫陵戒環五行解經的方法，正可以「未同」視之，並不會因此造成二家在根本教義上的相濫，因此亦批評交光真鑑一味揀別外教，不免分別心過重。

相較於傳燈僅從大方向上肯定五行之論，晚明居士曾鳳儀在其《楞嚴經宗通》中，則不僅採取戒環之說以釋經，更進一步結合《周易》八卦而詳加發揮。他說：

覺明發識，為最初湛元，其「天一生水」義乎。水生東方震巽之木，木生南方離火，火生西南坤土，土生西方兌金，而西北乾金復生北方坎水，如環無端，遞相為種。故曰：「帝出乎震，齊乎巽。」震，動也，巽為風，非相待成搖之旨乎？震為木，兌為金，東西相對而為夫婦，火於是乎生焉，非即風金相摩之旨乎？離為火，坎為水，南北相對而為夫婦，土於是乎生焉，非即交發立堅之旨乎？坤為地，艮為山，均屬土，萬物之所成始而成終也。故春夏萬物發生，恒於地上而可見，秋冬萬物收斂，恒於地下而不可見。此《河圖》所以成變化、行鬼神，不但妙契流行之用，而亦脗合生起之源。⁷⁶

⁷⁵ 明·傳燈：《楞嚴經圓通疏》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁767a-b。

⁷⁶ 明·曾鳳儀：《楞嚴經宗通》，《卍新纂續藏》第16冊，卷4，頁809a-c。

以覺明配水，前述交光真鑑、永覺元賢皆不以為然，真鑑更認為「天一生水」之義（出《尚書大傳·五行傳》）是濫於外教，曾鳳儀則認為此種比配合理。由以上引文可知，他採用文王八卦方位之序，配以五行，再以夫婦生子的觀念進行解釋，頗能自成一家之言。然而細觀之，也非沒有窒礙難通之處。茲配合下圖略說明之。

文王八卦方位



（取自朱熹《周易本義》）

圖中之八卦，依《周易·說卦傳》以配五行，則震與巽配木，離配火，坤與艮配土，兌與乾配金，坎配水。依此文王後天八卦相生之序，當為「木→火→土→金→水」，但若依照《楞嚴經》諸輪生起之序，則當為「木→火→金→水→土」，實難盡合。此外，曾鳳儀以「帝出乎震，齊乎巽」釋風輪之生起；以震（木）兌（金）生離（火），釋火輪之生起；以離（火）坎（水）生坤、艮（土），釋水火交發立堅而成大地。雖皆言之成理，但明顯略去「木土生金」與「火金生水」的環節，因為在八卦圖上確實難以說明。雖然曾鳳儀的理論遺留下一些可能遭人質難的問題，但他在溫陵戒環的五行解經之說上，更益之以八卦，亦屬理論之創新。其說得到晚明僧人柴紫乘時的支持，乘時曾講《楞嚴》於虞山，後撰成《楞嚴經講錄》，書中即完整地載錄曾鳳儀的五行八卦之論。⁷⁷

清初住持嘉興楞嚴寺的靈耀全彰，亦根據戒環之說解經，對其說無異辭，他認為「明得水性，昧得土性」，故可以覺配水，以明配土。⁷⁸這一解釋，在一定程度上可以消解前述批評者的質疑。除上述諸家，憨山德清其實亦不反對以五行解經，他

⁷⁷ 明·乘時：《楞嚴經講錄》，《卍新纂續藏》第15冊，卷4，頁57a-b。

⁷⁸ 清·全彰：《楞嚴經觀心定解》，《卍新纂續藏》第15冊，卷4，頁694a-b。

在《楞嚴經通議》中曾略用五行相生之說配合解經⁷⁹，並總結云：

由覺明空昧二妄而為四大之種，遂成天地、日月、四大部洲、江河湖海、山川草木。而一氣流行，陰陽錯綜，五行相生，八卦流變至六十四。故《易》卦始於乾坤而終於既濟、未濟也。故曰：「交妄發生，遞相為種，以是因緣，世界相續」也。昔大慧禪師云《楞嚴》「世界相續」說五行極詳，舉此示眾。但未細分別耳。⁸⁰

德清僅引述大慧宗杲讚嘆《楞嚴》之說，並未明確提及溫陵戒環的理論，亦未表態支持或反對，僅本於自己的領悟闡釋經文而已。其以《易》卦終於既濟、未濟，解釋經文最後的水火相交之義，亦頗具理致。

五、結論

儒釋道三教的交涉與對話，在教化功能、心性理論、修養工夫、生命境界等層面，尚容易泛論其一致性；然而世界觀則不易有籠統之論，每每容易造成衝突。過去的研究在討論中國近世三教關係時，鮮少於世界觀的課題上有所著墨。筆者則發現晚明清初的諸多僧人與居士，皆曾對三教世界觀之異同做出分析，開展出較諸過去更多元而豐富的論述，而這些觀點，有很大一部份環繞著《楞嚴經》而展開。這是因為本經第4卷中的「世界相續」說，在「真妄一體」的唯心思想之外，又將器世間森羅萬象的現起，析為「空、風、金、火、水、地」等次第，相較於只論業感緣起的《俱舍論》，抑或解構世界的般若系經典，《楞嚴經》與「元氣論」、「太極生化論」、「五行論」等儒道思想的對話潛力更大，也更具有會通的彈性與空間。而明中葉以後《楞嚴經》的廣泛流行、三教之間的密切交融等因素，更使得三教世界觀的異同，成為受到佛門僧俗關注與討論的話題。本文即依次就「《楞嚴經》世界生成

⁷⁹ 詳見明·德清：《楞嚴經通議》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁570a。

⁸⁰ 明·德清：《楞嚴經通議》，《卍新纂續藏》第12冊，卷4，頁570a-b。

論與儒道思想之交涉」、「如來藏緣起論對氣化宇宙論之融攝」以及「溫陵戒環以五行解經之爭議」等面向進行梳理，將這些文獻予以顯題化，採取整體觀照、多元並陳的視角，藉以看出其所展現的時代特色。

由本文的討論可以看出，與中古時期佛徒偏重揀擇，而將儒道世界觀判為無因、邪因論的立場不同，晚明清初佛門的排他性較少而力求會通，常站在融攝外教立場，或出於誘儒知禪的苦心，儘可能地打通彼此相異的概念系統，甚至以「跡異心同」、「隱實顯權」等方式，肯定儒道聖人的境界與佛不二。此乃宋代以來三教合流之大勢，至晚明始造其極。當然，這也不可避免地造成混濫外教的流弊，如錢謙益（1582-1664）在其名著《楞嚴經疏解蒙鈔》中，即批判自圭峰宗密、永明延壽以後，「禪講師席，咸欲收合外宗，以明廣大，迄於今日，盲師目學，掇拾三玄，剽略其殘膏剩飯，以相誇詡。昔以加水，喪失醍醐，今捭驢乳，但成屎尿。」更引用清涼澄觀「求一時之小名，混三教之一致，習邪見之毒種，為地獄之深因」之言，對時人提出嚴正的警戒。⁸¹錢謙益此一批判，乃出於其矯枉救弊之苦心，但話說回來，當時的佛門僧俗亦未必皆墮此禪講末流。即以本文所提及的僧俗學人而言，在其提出會通論述的同時，實非毫無原則地揉合儒道，而是兼能分析、評判外教的思想層次，藉以彰顯佛教的勝義。他們對於以他教之概念（例如「五行」）來解釋佛經，亦展現出或拒斥、或接納的不同立場，足見在偏重會通的時代大勢之下，仍有或「收」、或「揀」的種種差別與考量，不能一概而論。

筆者曾經提出，「三教合一」這一過於寬泛的概念，應進一步分析為四個層次，包含：「三教一致」、「三教會通」、「三教並用」、「三教混融」。其中「三教一致」屬於理體的契證；「三教會通」重在教相的融通與判釋；「三教並用」偏向政教秩序的維穩功能；「三教混融」則常見於庶民的日常信仰世界。⁸²本文所討論的正是「三教會通」層次的問題，具體展示出明清佛門在此義理課題上所做出的思考與貢獻。蓋三教之間的密切交涉，本為此時期佛教的精彩之處，其中蘊藏的特殊問題意識與話

⁸¹ 清·錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》，《叻新纂續藏》第13冊，卷10，頁872b-873c。

⁸² 參見吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，頁205-208。

語脈絡，尚值得進行更深入的挖掘與分析。

徵引文獻

一、原典文獻

漢·劉安著，張雙棣校釋：《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997。

* 劉宋·求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第 16 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。

* 梁·真諦譯，馬鳴菩薩造：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊。

唐·玄奘譯，世親造：《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第 29 冊。

唐·宗密：《佛說孟蘭盆經疏》，《大正藏》第 39 冊。

* 唐·宗密：《原人論》，《大正藏》第 45 冊。

唐·宗密：《圓覺經大疏》，《卍新纂續藏》第 9 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。

唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》19 冊。

唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 冊。

* 宋·戒環：《楞嚴經要解》，《卍新纂續藏》第 11 冊。

宋·周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，北京：中華書局，1990。

宋·宗杲：《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》第 47 冊。

宋·延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》第 48 冊。

宋·邵雍著，明·黃粵洲註，清·劉斯祖輯，清·包燿復增圖注：《皇極經世書》，上海：中華書局，1936。

宋·思坦集註：《楞嚴經集註》，《卍新纂續藏》第 11 冊。

宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1985。

宋·普濟集：《五燈會元》，《卍新纂續藏》第 80 冊。

宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004。

金·張元素：《醫學啟源》，《續修四庫全書》子部第 1019 冊，上海：上海古籍出版社，1995。

明·元賢：《永覺元賢禪師廣錄》，《卍新纂續藏》第 72 冊。

- 明·元賢：《楞嚴經略疏》，《卍新纂續藏》第 15 冊。
- 明·乘時：《楞嚴經講錄》，《卍新纂續藏》第 15 冊。
- 明·真鑑：《楞嚴經正脈疏》，《卍新纂續藏》第 12 冊。
- 明·袁黃著，黃智海演述：《了凡四訓白話解釋》，臺北：佛陀教育基金會，2012。
- 明·祿宏：《修設瑜伽集要施食壇儀》，《卍新纂續藏》第 59 冊。
- 明·祿宏：《楞嚴經摸象記》，《卍新纂續藏》第 12 冊。
- 明·祿宏：《蓮池大師全集》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 明·智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》第 20 冊，臺北：新文豐出版社，1987。
- 明·智旭：《楞嚴經文句》，《卍新纂續藏》第 13 冊。
- 明·智旭：《楞嚴經玄義》，《卍新纂續藏》第 13 冊。
- 明·智旭：《閱藏知津》，《嘉興藏》第 32 冊。
- 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》第 36 冊。
- 明·曾鳳儀：《楞嚴經宗通》，《卍新纂續藏》第 16 冊。
- 明·傳燈：《楞嚴經圓通疏》，《卍新纂續藏》第 12 冊。
- 明·管志道：《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊，天津圖書館藏。
- 明·管志道：《覺迷蠱測》，日本內閣文庫藏明萬曆 28 年序刊本。
- 明·德清：《楞嚴經通議》，《卍新纂續藏》第 12 冊。
- 明·德清：《楞嚴經懸鏡》，《卍新纂續藏》第 12 冊。
- 明·德清：《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏》第 73 冊。
- 明·觀衡：《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，《嘉興藏》第 28 冊。
- 明·觀衡：《楞嚴經四依解》，《國家圖書館善本佛典》第 17 冊，國家圖書館藏明崇禎間刊本。
- 清·全彰：《楞嚴經觀心定解》，《卍新纂續藏》第 15 冊。
- 清·超溟：《萬法歸心錄》，《卍新纂續藏》第 65 冊。
- 清·道霈：《聖箭堂述古》，《卍新纂續藏》第 73 冊。
- * 清·錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》，《卍新纂續藏》第 13 冊。

二、近人論著

- 何燕生：〈十二至十三世紀東亞禪宗與儒教：試論道元關於三教一致說批判的對象及其背景〉，《臺灣東亞文明研究學刊》11：1（2014.6），頁135-163。
- * 吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2017。
- * 吳展良編：《東亞近世世界觀的形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。
- 呂澂：《經論攷證講述》，臺北：大千出版社，2003。
- 李治華：〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》2（1998.3），頁207-229。
- 周群：〈晚明文士與《楞嚴經》〉，《江海學刊》6（2013.11），頁178-187。
- 邱高興：〈澄觀華嚴思想與易學的交涉〉，《華嚴學報》3（2012.9），頁203-217。
- 黃國清：〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》3（1999.3），頁271-303。
- 聖凱：〈六朝隋唐佛教對道教「自然」說的批判〉，《哲學動態》7（2016.7），頁46-52。
- 聖嚴法師：《華嚴心詮：原人論考釋》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2006。
- * 羅鈴沛：〈蕩益《周易禪解》會通《易》理與如來藏的本體論詮釋〉，《中央大學人文學報》59（2015.4），頁1-37。
- 龔雋：〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》3（2008.8），頁33-47。
- 〔日〕小野澤精一等編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2007。
- * 〔日〕荒木見悟：《明代思想研究》，東京：創文社，1972。
- * 〔日〕荒木見悟講，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，《佛光學報》3（1978.8），頁133-140。
- 〔日〕荒木見悟：《佛教と陽明學》，東京：第三文明社，1979。
- 〔日〕荒木見悟：《陽明學の開展と佛教》，東京：研文出版社，1984。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Araki Kengo, *Ming Dai Si Xiang Yan Jiu* [A Study of Ming Thought: The Interaction between Confucianism and Buddhism in the Ming] (Tokyo: Sōbunsha, 1972).
- Araki Kengo, “Yi Jiang Yu Leng Yan Jing” [Yijing and Śūraṅgama] trans. by Yang Bai Yi in *Fo Guang Xue Bao* [Foguang Journal] 3 (Aug. 1978), pp. 133-140.
- Ashvagoshā, *Da Sheng Qi Xin Lun* [The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine] trans. by [Liang] Paramartha, *Da Zheng Zang* [Taishō Tripiṭaka] Vol. 32.
- [Song] Jie Huan, *Leng Yan Jing Yao Jie* [Concise Interpretation of the Śūraṅgama Sūtra] adopted in *Wan Xu Cang Jing* [Manji Tripiṭaka] Vol. 11.
- Law Ling Pei, “Ou Yi Zhou Yi Chan Jie Hui Tong Yi Li Yu Ru Lai Zang De Ben Ti Lun Quan Shi” [“Ou Yi’s Accomodation of Yijing Principles in the Zhouyi Chanjie and Interpretations of Tathāgatagarbha Ontology] in *Zhong Yang Da Xue Ren Wen Xue Bao* [National Central University Journal of Humanities] 59 (Apr. 2015), pp. 1-37.
- [Qing] Qian Qian Yi, *Leng Yan Jing Shu Jie Meng Chao* [Private Notes on the Śūraṅgama Exegeses] adopted in *Wan Xu Cang Jing* [Manji Tripiṭaka] Vol. 13.
- [Liu Song] Trans. by Guṇabhadra, *Leng Qie A Ba Duo Luo Bao Jing* [Lankāvatārasūtra] adopted in *Da Zheng Zang* [Taishō Tripiṭaka] Vol. 16. (Tokyo: Daizo Shuppansha, 1954-1935).
- Wu Chan Liang, *Dong Ya Jin Shi Shi Jie Guan De Xing Cheng* [The Formation of Modern East Asian Worldview] (Taipei: National Taiwan University Press, 2007).
- Wu Meng Chien, *Rong Guan Yu Pi Pan: Wan Ming San Jiao Lun Zhe Guan Dong Ming De Si Xiang Ji Qi Shi Dai* [Syncretism and Criticism: The Thought and Times of Guan Dongming] (Taipei: Asian Culture, 2017).
- [Tang] Zong Mi, *Yuan Ren Lun* [Exposition on the Origin of Man] adopted in *Da Zheng Zang* [Taishō Tripiṭaka] Vol. 45.