

雲棲祿宏引《易經》說佛研究

陳進益

健行科技大學通識教育中心副教授

摘要

明末是一個三教合一的年代，雖然佛教自宋、元以後日漸衰微，然而，及至明末卻又另起一次高峰，出現了所謂「明末四大師」。本文所研究之主要人物—雲棲祿宏，於明末當代堪稱為四大師之首。在三教合一的時代潮流中，作為當代佛教大師的他，對於儒家的重要經典—《易經》亦有不少獨具慧眼的著墨，其頻繁地嘗試將佛教教義與《易經》中某些觀念，做相當程度的溝通與連結應用，試圖說明佛教教義與中國傳統聖人之言，其實多有異曲同工之處，這自然有著為傳教方便的必要與目的，然而，吾人亦可藉此發覺《易經》在中國佛門裏，淵源流傳不止的證據。

關鍵字：雲棲祿宏，《易經》，佛教，《易經》佛會通

A Study of Yun Chi Ju Hung through *Yijing*

Jin-Yi Chen

Associate Professor, Chien Hsin University
of General Education Center

Abstract

The late Ming Dynasty was the era of the unity of three religions. Buddhism gradually waned from Song and Yuan Dynasty, however, at the end of the Ming Dynasty, it raised to another peak, then appeared some important people so-called “Four Masters of Late Ming”. This paper studied the main characters -Yun Chi Ju Hung(雲棲祿宏) who is the first master of those four. As a contemporary Buddhist master, he also talked a lot about this important Confucian classics – *Yijing* (《易經》)– in the united time of three religions. He frequently made a certain degree of communication between Buddhism doctrine and *Yijing* (《易經》) ideas, and tried to explain that the way of Buddhism and the words said by those traditional Chinese saints are quite similar. This naturally has a necessary purpose for preaching. We also like to take this point to observed Yun Chi Ju Hung(雲棲祿宏), a Chinese Buddhist master, What is the reason he is so familiar to *Yijing* (《易經》). Of course, we also can see those great evidences in Chinese Buddhism that *Yijing* (《易經》) has

been ceaselessly handed down.



Keywords: Yun Chi Ju Hung, *Yijing*, Buddhism, Interpreting *Yijing* from Buddhist thought and knowledge

前言、明代佛教的一種歷史場景

就佛教教義本身發展而言，面對隋、唐不論是天台、華嚴、禪宗、唯識等諸宗教義的詮釋開展上，或者佛經翻譯質量的追求上，抑或上帝帝王下至百姓的宗教信仰推行上，宋、元、明三代實為佛教發展的中衰期；而就佛教與外界社會的相應發展關係而言，則是佛教全面世俗化（或中國化）的一個重要階段。再就中國學術發展趨勢而言，至明朝中晚期，逐漸由以程、朱強調「道問學」為主流的「嚴格問學」傳統，慢慢的出現以陳白沙、王陽明為主流「心即理」的「但求我心」新思潮亦能與之分庭抗禮的現象。¹此期佛教也無法避免於此思潮轉變的影響，即「束書不觀」、「但求我心」的禪

¹ 關於宋明理學的發展，可參見余英時，《歷史與思想》〈從宋明儒學的發展論清代思想史～宋明儒學中智識主義的傳統〉（臺北：聯經出版事業公司，1987年1月第12次印行）（頁87-119）；及同書中的〈清代思想史的一個新解釋〉（頁121-156）；並另一著作《中國思想傳統的現代詮釋》〈清代學術思想史重要觀念通釋〉（臺北：聯經出版事業公司，1990年4月第4次印行）（頁405-486）。在這三篇中，為要重新討論清代學術思想之何以是現在的面貌？其間的演變與價值究竟為何？因而先疏釋宋明以來儒學發展的情況，方能客觀且有因果發展關係的討論清代學術的樣貌。余氏對前人論述清代思想對宋明理學的反應，或以為是將之視作全面的反動（〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，頁87）；或以為宋明理學傳統在清代仍有其自己的生命（頁88）。前者是以學術外的觀點論清代學術的變化，後者則以學術內在本身發展而言。其對此兩種傳統上的主要看法做出反省，並以為二者兼能（但不能完全）說明當時的某些學術發展真相，而提出所謂「內在理路說」的看法。並以「智識主義」、「反智識主義」；「博我以文」、「約我以禮」；「道問學」、「尊德性」等名詞，分判程朱陸王所代表的學術特色。前者代表程朱一派的重要主張，後者則表陸王心學的特色。（不過這只是方便論述之用，至少連王守仁本身都不認為尊德性與道問學是可以一分為二的。見〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，頁406）余氏將宋明理學的內在關聯與糾葛疏釋的十分詳細，並且提出令人誠服接受的觀點。（即學術發展本身為一逐漸的演變過程，並非單純的會因為什麼外在因素就突然的變成某種面貌。）讀者參閱余氏這三篇擲地有聲的佳作，定能對宋明以來理學發展的情況有較為內在而深刻的了解與反省，並能因此了解清代考據之學的內在蘊涵是如何豐富且多樣。礙於本文並非專論儒學本身發展之論文，故僅能稍微提及，無法多作贅述。

門風氣一時大為盛行，佛教最基礎的戒律與規範，亦與這場以「自由、我心」為大旗的風氣混融其中，這種狀況迫使明代僧人裏的有識之士也不斷發出強烈的不滿與批評。² 比如明代晚期的永覺元賢於《永覺元賢禪師廣錄》卷十四·序下，〈四分戒本約義序〉中寫道：

……余慨自天啟以來，耆德凋喪，晚進日趨日下，如狂瀾之莫迴。且又妄逞空見，弁髦戒律，不有防之，後將安極。³

其感慨天啟以來，高僧大德日漸凋喪，而後生晚輩卻又日趨低下，妄逞空見的現況。爾後此不良發展不僅呈現於僧人的修行上，另外在佛門經藏部分，與前代相較，亦是幾近破亡的地步。又見卷十五

² 關於明末儒釋之間相互影響的情形，如永覺元賢在《永覺元賢禪師廣錄》卷三，〈十·續寢言·序〉中寫道：「昔余居荷山，因諸儒有所問辯，乃會通儒釋，而作〈寢言〉，梓行已二十載。近因自浙反閩，再居鼓山，目擊世變，時吐所欲言，乃作〈續寢言〉。夫賢本緇衣末流，祇宜屏息深山，甘同寒蟬，何故瞽瞍向人，若孟軻之好辯，賈誼之痛哭哉？豈多生習氣未能頓降，抑亦有不得已而一鳴者乎！今此書具在，苦心片片，惟在大方之高鑑。歲在壬辰夏佛誕日題於聖箭堂。」可知其作〈寢言·續寢言〉，乃是因「諸儒有所問辯，乃會通儒釋」而作。（《卍續藏》第壹輯第貳篇，支那撰述，禪宗語錄別集部，冊125，頁387）而在卷二十九〈寢言〉中他則寫道：「龍溪、近溪二老，講陽明之學，而多用禪語，非有得於禪，乃以儒解禪也。以儒解禪，禪安得不儒哉？然自為他家語，無足怪者。至卓吾乃謂二老之學，可當別傳之旨，凡為僧者，案頭不宜少此書，此何異喚鐘作甕乎？昔人借禪語以益道學，今人反借儒語以當宗乘，大道不明，羣盲相惑，吾不知冥冥之何時旦也。」（《卍續藏》第壹輯第貳篇，支那撰述，禪宗語錄別集部，冊125，頁382）可知明末王龍溪、羅近溪講陽明之學而多用禪語，在元賢看來，並不是因為他們有得於禪，所以才多用禪語，而乃以儒解禪也。以儒解禪，則禪安得不變為儒，而不再是禪了。更有甚者，為當時名儒李卓吾卻以為此二老之學，可當禪門別傳之旨，凡為僧者，案頭不宜少此書云云。由此諸人引禪說儒，且竟至以為此乃真禪門之別傳者，可知明末儒釋之間是如何的交融，乃至於無從分判彼此了。此吾人何以謂「佛教也無法避免於這個大思潮的影響，「束書不觀」、「但求我心」的禪門風氣大為盛行，佛教本身最為在意的戒律與規範，幾乎要湮沒在這場以「自由、我心」為大旗的風氣中，此可看出明末儒釋之混也。

³ 永覺元賢，《永覺元賢禪師廣錄》，《卍續藏》冊125，頁277。

〈記·請方冊藏經記〉中寫道：

諸佛慧命，非文字也，然托之文字以傳，故善讀者，化文字為慧命；不善讀者，化慧命為文字。雖曰化慧命為文字，而文字之存，即慧命之存。如春在花，花未殘則春為未殘耳！震旦以文字寄慧命者《三藏》也。六朝以前，諸經始至，唯唐為最盛，至宋而寢衰，即譯經之局，僅一開而不能再。至元則譯經之局弗開，然藏板流通，尚不下二十餘副。至今日則前板散失，視元已少十之九，僅有南北二《藏》而已。南板歷年既久，字畫寢沒，且舛譌甚焉。北板雖善於南，而藏之禁中，非奉明旨，誰敢問之？夫僅僅千載之間，而盛衰相懸若此，使再傳數百年之後，則二板之存，果可保乎？⁴

吾人從此段文字敘述中，可以深刻感受身處晚明當代的永覺元賢，面臨佛門各種衰敗現況內心多麼的焦急，其當然了知佛祖慧命與書本文字不能等同視之，然而，其不懼人們落於言詮的譏諷，正因當時不肖禪門和尚，以空言妄語佔據佛門主流之故。其細細道出佛門經藏由唐之極盛，一路至宋元的衰敗，但即使衰敗，則仍有譯經之局與藏經刻板一、二十餘副流通，因此佛家慧命仍得依《經藏》延續；及至晚明則不僅板刻散失幾乎殆盡，僅存南、北二《經藏》留存，又其中南《經藏》已字畫寢沒，舛譌甚焉；北《經藏》亦因典藏於宮中，以致無法輕易一見。面對《經藏》流傳不斷衰敗的情狀，永覺元賢的憂心正顯現出所有當代有識僧人的憂心。

於是，面對不論僧人的自我修行或《經藏》的保存流傳均有全面

⁴ 永覺元賢，《永覺元賢禪師廣錄》，《卍續藏》冊125，頁283。

潰散趨勢的情況，晚明時期志懷承擔佛教復興事業，欲挽狂瀾於既倒的佛門龍象們，雖未能逆轉佛教日漸衰敗的發展，卻也在這一片頹亂的佛門景象中，樹立了極為特殊且令人印象深刻的價值典範，本文所討論之雲棲株宏（1535-1615）即是此時期重要大師之一。

身為晚明四大師之首，雲棲株宏可供探討之事蹟豐富多樣，本文囿於篇幅所限，僅就其引《易經》說佛之部份做分析探討，主要目的願藉此呈現出雲棲株宏雖身為僧人，處於難以抗拒之時代背景，必須引用中國經典（外典）以傳佈佛教義理之實際現象。

一、終身無一可議，盡力溝通儒、佛

（一）終身無一可議，為永明以來第一人

雲棲株宏出家前不僅熟稔儒家經典，學行重於一時，且早有出世之志，常將「生死大事」四字書於案頭提醒自己，其出家前之志向與心力已不同於常人。憨山德清於〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉中即清楚說道：

……師諱株宏，字佛慧，別號蓮池，志所歸也。俗姓沈氏，古杭仁和人，世為名族。父德鑑，號明齋先生，母周氏。師生而穎異，世味澹如。年十七，補邑庠，試屢冠諸生，以學行重一時，於科第猶掇之也。顧師志在出世，每書生死事大四字於案頭。時從遊者日進，即講藝，必折歸佛理，業已棲心淨土矣！家戒殺生，祭必素，居常太息曰：「人命過隙耳！浮生幾何？吾三十不售，定超然長往矣！何終身事齷齪哉？」⁵

⁵ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》（雲棲法彙），〈雲棲大師塔銘·古杭雲棲蓮池大師塔

吾人依上段引文之敘述即可窺知，雲棲株宏出家前已常沈浸於「人命過隙，浮生幾何？」與「何終身事齷齪哉？」之嘆息中，此種對自我生命深刻的探問與覺醒，是其日後成為一代僧人典範的基石，於是出家後對於當時佛門風氣敗壞已久的情況，自然有著痛心的體會。對於佛門風氣的改善，雲棲株宏絕非單向要求其他僧人，而是以身作則成為時僧的典範，憨山德清對其有如下的描述：

師生平惜福，嘗著三十二條自警。垂老自浣濯，出溺器，亦不勞侍者。終身衣布素，一麻布幃，乃丁母艱時物，今尚存，他可知已。總師之操履，以平等大悲攝化一時，非佛言不言，非佛行不行，非佛事不作。佛囑末世護持正法者，依四安樂行，師實以之。歷觀從上諸祖，單提正令，未必盡修萬行。若夫即萬行以彰一心，即塵勞而見佛性者，古今除永明，惟師一人而已。先儒稱寂音為僧中班、馬，予則謂師為法門之周、孔也。……出世始終，無一可議者，可謂法門得佛之全體大用者也。⁶

生平五十年中，雲棲株宏未曾妄用一錢；母親丁憂時的一麻布幃，亦終身尚存；其雖已老邁卻仍自己清洗溺器，不勞侍者，「非佛言不言，非佛行不行，非佛事不作」是憨山大師對雲棲株宏生平之總結語。如此展示之亮節僧格於明代佛門頹廢敗落之風景中，無疑是一股清風，一燈明月，不僅照亮當時綱紀混亂佛門僧人的修行道路，同時也為後世僧人樹立一個學佛者應有的態度和榜樣，無怪乎憨山大師美譽為佛門中「古今除永明，惟師一人而已。」擴而更引「法門之周、孔」、「出世始終，無一可議者」用以讚揚他。憨山德清亦

銘) (臺北：中華佛教文化館，1972年)，頁5117-5118。

⁶ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁5128-5129。

為明末四大師之一，其行事極勇猛剛烈，嫉惡如仇，卻獨對雲棲株宏特別再三稱頌，可見雲棲株宏對於僧格敗壞時風的提醒作用起多麼重要的影響力。當然，憨山德清以「法門周、孔」來讚揚雲棲株宏，一方面與明代三教合一的發展有關，另一方面亦可見傳自印度的佛教於中國流傳時，習慣與做為中國主流思想的儒家相互連結比附的現象。

以上所述情形不僅於憨山大師的語言上表達，亦同時出現於雲棲株宏之著作中。

(二) 似有欲對儒佛平等看待之意，卻仍有儒淺佛深之別

出家前已熟稔儒家經典，且學行已重於當時的雲棲株宏，在論述儒佛二家的基本態度上通常是盡量平等看待，以平息二家相互攻擊之勢。因此其在《竹窗二筆·儒童菩薩》中寫道：

相傳孔子號儒童菩薩，或曰：「吾夫子萬代斯文之祖而童之，童之者，幼之也。幼之者，小之也。彼且幼小吾師，何怪乎儒之闢佛也？又僧號比丘，丘，夫子諱也。比者，並也。僧佛弟子而與夫子並，彼且弟子吾師，何怪乎儒之闢佛也？」是不然。童者，純一無偽之稱也。文殊為七佛師，而曰文殊師利童子。善財一生得無上菩提，而曰善財童子。乃至四十二位賢聖，有童真住，皆歎德之極，非幼小之謂也。故曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」若夫比丘者，梵語也。梵語比丘，此云乞士，亦云破惡，亦云怖魔。比非比並之謂，丘非丘陵之謂，蓋僅取音，不取字也。例如梵語南無，此云歸命，南不取南北之南，無不取有無之無也。噫！使夫子而生竺國，必演揚佛法以度眾

生。使釋迦而現魯邦，必闡明儒道以教萬世。蓋易地則皆然，大聖人所作為，凡情固不識也。為儒者不可毀佛，為佛者獨可毀儒乎哉？⁷

其針對當時某些儒者以佛家稱孔子為「儒童菩薩」，將童解釋為幼小之義，質疑而說佛門故意輕視孔子；又說僧人號為比丘，「丘」正是孔子之名，而「比」字又是並稱之義，可見佛門自視其弟子人人皆可與儒家聖人孔子等而比之等諸多此類說法，使民間世俗觀念造成對佛教不諒解，也在儒佛之間形成了一道不可跨越的鴻溝。為溝通此一鴻溝，雲棲株宏指出「儒童菩薩」的「童」非指幼小之意，乃是純一無為之真，並舉佛門受尊為七佛之師的文殊菩薩，被稱文殊師利童子，以及一生即得無上菩提的善財，亦被稱為童子之例，說明「儒童菩薩」並非對孔子不恭之貶抑。又指出僧人號為比丘，僅因梵文音譯之故，比丘原意為乞士、破惡、怖魔，根本與孔子之名無關。除如上例，為一般儒者藉以排斥佛教的理由與誤解做解釋外，更進一步於文末以「使夫子而生竺國，必演揚佛法以度眾生；使釋迦而現魯邦，必闡明儒道以教萬世。」以說明二教聖人若異地而處也會做同樣的事，可見其為平息儒佛二家之爭的細膩用心。

於二教雖如上述溫和協調，然而，吾人若真追問到底，身為釋子的雲棲株宏其內心真實立場為何呢？於《雲棲大師遺稿》卷三，〈雜答·已上俱未詳問人〉中有如下說明，此即是其本意的表達：

儒家之悟與佛家之悟，雖則無異，然根本枝葉，自有淺深。⁸

表面上雖說二家之悟無異，但若真追問誰為根本？誰是枝葉？雲棲

⁷ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁3774-3775。

⁸ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁4701。

祿宏則以「根本枝葉，自有淺深」一語帶過，似乎未明白道出。雖未明說，而明眼者自然可讀出弦外之音，二教在其心中的地位，儒家是枝葉，佛家為根本，儒家之悟淺於佛家的看法，是隱然而又清晰的浮於表面。當然，雲棲祿宏身為時僧躬先表率的佛子，具此想法亦是理所當然之事。

但儘管其評價，儒家之悟不如佛家之深，然而吾人依然可於其著作中拜讀大量引用儒家經典之處，尤其對《易經》的引用特別引起筆者興趣。因《易經》位居儒家五經之首，雖非如《四書》可普及常人易懂，然而雲棲祿宏於《全集》中，對《易經》卦爻辭與〈易傳〉中各種文字信手拈來，方便勸人向善或教示佛教義理，於此可見其對《易經》之內涵多麼熟悉。這一方面固然與自小熟稔儒家經典有關，另一方面亦可見為將佛教更深刻傳入中國各階層，而做的降低來自各階層阻力的努力。以下，即刻進入《蓮池大師全集》之文本中，仔細探究其如何借引《易經》之內容，以溝通連結佛教與中國社會文化的善巧方便與智慧。

二、借引《易經》語綴合中國民間普遍道德概念

為將佛教順利且無障礙的傳揚出去，與當地傳統道德觀念做密切結合是十分必要的；但及至明朝晚期為止，佛教業已傳至中國上千年了，卻仍無法卸除外來宗教的身分，且在相當程度上遭受傳統儒學士人的激烈排斥，此類事實遠從唐代韓愈上疏以諫迎佛骨為弊事，直到宋明理學新思想體系者更強調儒佛之分為止，從未停歇。因此，身為當代重要佛門領袖的雲棲祿宏，自然必須在溝通佛教與中國傳統文化上，更落實進一步的努力。於是，常於各種場合以各種方式借引《易經》，說明佛教與中國傳統文化的看法不僅無異，而且可以相互證成。筆者為對此論題做詳實探討，遂將《蓮池大師全

集》從頭至尾搜羅一遍，⁹如實了知各部中有無借引《易經》之情況。進一步，凡文中提及《易經》者均提列檢視並分門別類，願將雲棲祿宏借引《易經》綴合佛教之情況全盤完整梳理，以方便世人對於佛門僧人如何借引《易經》以傳教之實際狀況有所了解。

首先，可從其著作中得見以下借引《易經》綴合傳統普遍性道德觀念的情形：

(一) 借引《易經》綴合佛教輪迴業報、改過遷善之理

在《緇門崇行錄》忠君之行第五，〈開陳報應〉中有段記載：

吳僧會。吳主皓召而問曰：「佛言善惡報應可得聞

⁹ 《蓮池大師全集·釋經》著作有：《戒疏發隱》、《戒疏發隱事義》、《戒疏發隱問辯》、《佛說阿彌陀經疏鈔》、《阿彌陀經疏鈔事義》、《阿彌陀經疏鈔問辯》、《彌陀疏鈔續問》、《彌陀疏鈔答問》、《四十八問答》、《淨土疑辯》、《佛遺教經論疏節要》（宋·淨源 節要、祿宏 補註）等十一部，其中《阿彌陀經疏鈔問辯》、《彌陀疏鈔續問》、《彌陀疏鈔答問》、《四十八問答》、《淨土疑辯》、《佛遺教經論疏節要》等六部中，全無引用與《易經》或陰陽五行占驗吉凶之語相關的文字概念。《蓮池大師全集·輯古》著作有：《諸經日誦》、《西方願文略釋》、《具戒便蒙》、《沙彌律儀要略》、《沙彌尼比丘尼戒錄要》、《半月誦戒儀式》、《禪關策進》、《僧訓日紀》、《緇門崇行錄》、《自知錄》、《往生集》、《皇明名僧輯略》、《武林西湖僧事略》、《續武林西湖高僧事略》、《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》（宋·志磐 撰、明·祿宏 重訂）、《施食儀軌》、《施食補註》、《華嚴感應略記》、《放生儀》、《戒殺放生文》等二十部，其中《諸經日誦》、《西方願文略釋》、《具戒便蒙》、《半月誦戒儀式》、《禪關策進》、《僧訓日紀》、《往生集》、《皇明名僧輯略》、《武林西湖僧事略》、《續武林西湖高僧事略》、《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》、《施食儀軌》、《華嚴感應略記》、《放生儀》、《戒殺放生文》等十五部中，全無引用與《易經》或陰陽五行占驗吉凶之語相關的文字概念。《蓮池大師全集·手著》有：《楞嚴摸象記》、《竹窗隨筆》、《竹窗二筆》、《竹窗三筆》、《正訛集》、《直道錄》、《山房雜錄》、《雲棲大師遺稿》、《雲棲共住規約》、《雲棲紀事（附孝義無礙庵錄）》等十部。《雲棲大師塔銘》雖亦被《全集》列入此類中，然因非其手著，且其中亦無提及《易》語，故不將之列入此類。其中，《正訛集》、《雲棲共住規約》、《雲棲紀事（附孝義無礙庵錄）》等三部中，全無引用與《易經》或陰陽五行占驗吉凶之語相關的文字概念。

乎？」對曰：「明主以孝慈治天下，……《易》稱積善餘慶，《詩》美求福不回，雖周孔之格言，即佛教之明訓。」¹⁰

此為雲棲株宏所輯關於吳僧康會回答吳主孫皓問「佛言善惡報應可得聞乎？」之段落，引借了《易經·坤·文言》所謂「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」¹¹以說明因果報應非僅是佛門之說，亦是中國傳統聖人之明訓，一句「雖周孔之格言，即佛教之明訓」便將儒佛二家綴合在一起。而在《雲棲大師遺稿》卷二·書二，〈與徽州吳居士大瞻〉中，同樣以「積善之家，必有餘慶」的說法勸人行善：

積善之家，必有餘慶。人懷善願，天必從之。必崇其福，必永其壽。必遂其名，必昌其後。但自勤修善功，不必問乎休咎。¹²

教示徽州吳大瞻居士只要勤修善功，則天必崇其福、永其壽、遂其名而昌其後。此雖是佛家對世人談論因果業報時常引之《易經》語，但最後加上一句「但自勤修善功，不必問乎休咎」，似又有將佛教「自作自受」的業報觀與《易經》「君子不卜」的概念，隱然相結合的意圖。因儒家「君子不卜」的觀念，本只在追問自己的行為應不應當？全然不問實際上是否有什麼好處？這與佛家不必問乎休咎有異曲同工之妙。此外亦可於《雲棲大師遺稿》卷三·摘答，〈答董廣曙居士〉中見回答董廣曙居士問：其宅為積善之家，而家主何以有瘡瘍之災，家屬又何以有疾疫之難？時直引《易經·坤·文

¹⁰ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁2175。

¹¹ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年，頁20。

¹² 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁4611。

言》而寫道：

《易》云：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」宅上正積善之家，而反家主有瘡瘍之災，家屬有疾疫之難者，何也？其故有二，一者，小災免大災，輕難免重難，正繇積善。……二者，善雖積，猶未廣大，比之全不修善者則過之，比之萬善咸備者則不及也。正當益加為善，不可自足。¹³

其回應董廣曙此種情形原因有二：一是其家因有積善之故，得以小災而免大災；其二是家雖已開始積善，然因仍不夠廣大，而發生災難正足以告誡世人千萬勿以行小善而感滿足，應持續不斷累積更多善業。此說法表面上結合了《易經》「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃」之說，其實更進一步將佛家三世業報輪迴觀念已密縫於《易經》裏。因只以積善有慶，不善有殃之說法，無法解釋董家之實際遭遇，只有結合三世業報之輪迴因果概念，方可合理轉成大災化小災這安心之說。唯雲棲株宏於此未明言佛家輪迴業報，僅援引中國民間信受之傳統經典《易經》之語，以巧妙暗合佛家之見。

然而，不論前例對徽州吳大瞻所言，或本例對董廣曙之說，吾人可試想，為何身為釋子的雲棲株宏對一般人問到善惡報應之事，仍選擇引用《易經》之說，而未直接以佛家輪迴業報之說回應？此擇法之異必然與聽者本身的狀況有關。一般而言，面對已誠心信受佛教之人，自然直接以佛法輪迴業報說回應即可，可見，此兩人仍屬非誠信的教外之人，因此，寧可選用一般人所信任《易經》之理來說，未貿然示以佛家之義，此實為傳教上的方便施用。

¹³ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁4691-4692。

另外，改過遷善本是人間正理，無所謂儒佛之別，然而身為在中國傳承佛教的一代大師，吾人仍可見雲棲株宏刻意援引《易經》的狀況，如在〈自知錄凡例〉中記載：

一、舊日功過，今日善過，取《周易》「見善則遷，有過則改」之義，善即功故。¹⁴

於開端便借引《易經·繫辭傳上》「吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善補過也。」¹⁵和《易經·繫辭傳下》「顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」¹⁶的概念，將昔日所謂「功過」改為今日所云「善過」，將希望人們以行善心取代功利心的目的，智慧的密合於《易經》話語中，此點滴例證，均透顯出雲棲株宏一方面對《易經》十分熟稔，另一方面可見其傳佈佛教時，引用人們習慣信任之經典的必要性。

(二) 借引《易經》綴合佛教戒殺素食等概念

除了因果報應及改過遷善之外，戒殺與素食亦是中國佛教中十分重要的議題。面對葷食習慣已久，且祭祀神明祖先不用葷食似乎未能表達敬意的傳統習俗，雲棲株宏如何將素食戒殺的佛教義理無縫的與《易經》接軌呢？其於《自知錄》〈過門·雜不善類〉中如此敘述：

△過分美衣，一衣為一過。美食，一食為一過，唯奉養父母非過。○解：過分者，謂富貴人分應受福，然於本

¹⁴ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁2249。

¹⁵ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁146。

¹⁶ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁171。

等享用外，過為奢侈是也。唯除父母，不曰祀神宴賓者，《周易》「二簋可享」，茅容蔬食，非薄是也。¹⁷

對於過分美衣美食的指責，不論佛教或中國傳統文化，均同樣提倡惜福，但雲棲株宏特別於文末強調只有奉養父母則非過，如此不僅符合中國傳統著重孝道之要求外，更進一步，對中國人祭祀時採大魚大肉以示虔敬之傳統，提出不同意見。然而若僅用佛教之教義做說明，自然無法受人認同接納，因畢竟只是佛教的教理，非中國人普遍認可的道理。因此解釋「唯除父母，不曰祀神宴賓者」時，特別引用《易經·損》「損，有孚，元吉，无咎，可貞，利有攸往。曷之用？二簋可用亨。」¹⁸中的「二簋可用亨」之說，以明「行損之禮，貴夫誠信，不在於豐。既行損以信，何用豐為？二簋至約，可用享祭矣」之義，¹⁹表示出既然傳統中國經典已經主張「貴夫誠信，不在於豐」、「二簋至約，可用享祭矣」，那麼佛家強調的「茅容蔬食」自然也就「非薄是也」。蓋薄厚本應由心之誠敬與否來判斷，不能以食器或食物之貴賤表象做判別，然而面對祭祀這等重大的習俗，似乎不引用中國重要經典之說加以論證，則無法令中國人民信服的。因此，中國傳統儒家於祭祀時本就可以至約之二簋享祀，那麼佛家要求茅容蔬食不正合乎中國聖人之說法嗎？

此外，在《竹窗三筆·天說餘》中又再度引用《易經·損》「二簋可用亨」以回應一般人對於祭祀的疑惑而寫道：

予頃為天說矣！有客復從而難曰：「卜娶婦，而非己父

¹⁷ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁2292。

¹⁸ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁94。

¹⁹ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，孔穎達《正義》語。

母也既可娶，獨不曰卜殺生，而非己父母也亦可殺乎？不娶而生人之類絕，獨不曰去殺而祭祀之禮廢乎？」被難者默然，以告予。予曰：「古人有言，卜以決疑，不疑何卜？同姓不婚，天下古今之大經大法也，故疑而卜之。殺生，天下古今之大過大惡也，斷不可為，何疑而待卜也？不娶而人類絕，理則然矣！不殺生而祀典廢，獨不聞『二簋可用亨，殺牛之不如禴祭』乎？則祀典固安然不廢也。即廢焉，是廢所當廢，除肉刑、禁殉葬之類也，美政也。」²⁰

雲棲株宏不只謂「卜以決疑，不疑何卜？」及《易經·損》卦「二簋可用亨」之義，進一步再引《易經·既濟·九五》「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」²¹，比對雖然西鄰之禴（薄）祭不如東鄰殺牛之祭豐厚，然而能實受其福之義，便在於祭祀之隆盛關乎其德而非其物也。²² 雲棲株宏信手拈來《易經·損》卦「二簋可用亨」與〈既濟·九五〉「西鄰之禴祭」，依此兩處不同的卦辭與爻辭，以舉證中國人傳統的祭祀本未必以殺生之多寡，來等同於心意之誠敬多少。以因應世人擔心「去殺而祭祀之禮廢」的疑問，除有效地將佛教最重要的戒殺教義嵌進中國傳統中極為重要的祭祀之禮中，無庸置疑的，同時也展現出其對《易經》之造詣頗高。對於這樣的嵌合，吾人不能單以文辭比附巧妙視之，因以儒家所代表的中國主流傳統文化來說，祭祀所蘊含的孝道與慎終追遠意義是人倫大

²⁰ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁4062-4063。

²¹ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁136。

²² 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁137。王弼注云：「牛，祭之盛者也；禴，祭之薄者也。……祭祀之盛，莫盛脩德，故沼沚之毛，蘋蘩之菜，可羞於鬼神。故黍稷非馨，明德惟馨。是以東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福也。」

義的基石；就佛法而言，一切深刻教理無不奠基於戒律之上，於戒律中又以五戒最為基本及重要，五戒中以殺生為首，可見如此嵌合實已將中國傳統文化中的人倫基石，與佛教重要基本教義做了天衣無縫的連綴。

此外，吾人亦可見其再引用其他《易經》卦爻辭，以提倡素食戒殺的佛教教義，如在《竹窗三筆·蔬食上賓》中說道：

一貴人齒高而爵尊，有上賓至，留飯。賓意其盛饌也，則糲飯及菜羹一器而已，無兼味，賓大歎服。今富家待客，烹炮煎炙羽毛鱗介等種種眾生，大非也。或難曰：「《易》言大烹以養聖賢者何也？」噫！獨不聞「二簋可用饗」，亦《易》之明示乎！而僧家雖不宰殺，素饌多品，亦非所宜也。……噫！獨不聞貧母以殘汁奉辟支而感生天之福，亦內典之明示乎！在心不在物故也。²³

舉出有人留貴賓吃飯，雖粗茶淡飯，但賓客卻因而大為嘆服的故事，以說明今人待客必得烹羊宰牛以示盛大之非。然後，又假設若有人引《易經·鼎·彖曰》：

鼎，象也，以木巽火，亨飪也。聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。²⁴

以其中「大亨以養聖賢」而質疑所謂蔬食宴賓的理論，又自問自答再引「二簋可用亨」以至薄之器，承載至儉之物以供享祭之語，以回應《易經》不只有「大亨以養聖賢」這個道理而已。此外，於

²³ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁3956。

²⁴ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁112。

《竹窗二筆·太牢祀孔子》中也寫道：

漢高帝過魯，以太牢祀孔子，史官書而美之。此有二意：一則暴秦焚書坑儒之後，而有此舉；二則帝固安事《詩、書》，毀冠辱儒之主也，而有此舉，故特美其事耳！據孔子之道德，則賢堯舜，配天地，逾父母，雖烹龍炮鳳，煮象灸鯨，亦何足酬恩于萬一，而況駢且角之一物乎？「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭。」《易》之明訓也。儀不及物，神將吐之，況於聖人乎？用是例之，其餘可知矣！惜乎自古及今，相沿已久而莫可挽也。²⁵

舉漢高帝過魯，以太牢祭祀孔子，史官書而美之之事為例，說明以孔子的賢德足以配天地，即使烹龍炮鳳，煮象灸鯨，也無法酬其恩於萬一，更何況只是太牢呢？之後話鋒一轉，又引《易經·既濟·九五》「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」之語，用比較性的說法，以「太牢祀孔子，而不烹龍煮鳳」為對比，說明雖然西鄰之禴（薄）祭不如東鄰殺牛之祭表面上的豐厚，卻能實受其福之故，便在於祭祀之豐盛與否，實在其德而非其物也²⁶，借此說明世間祭祀必用犧牲，以表其豐及誠之習慣並非正確。如此舉《易經》所說為證，說明佛家以鮮花素果祭祀之要求，其實質不僅足以表祭者之豐誠，也和中國傳統聖人之說法相合。

從上述所舉諸例證，可見雲棲株宏勾合中國傳統文化與佛教教義之內容，已從一般習知的坤卦「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃」，逐漸深入至較不為世人熟悉之〈損〉卦，如「二

²⁵ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁3811-3812。

²⁶ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁137。

簋可用亨」與〈既濟·九五〉「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」，及〈鼎〉卦「大亨以養聖賢」。可見其對於《易經》之熟悉度，恐非一般口誦傳說隨意比附者所可比擬。

(三) 借引《易經》以示僧人誠信的重要

雲棲株宏不僅借引《易經》之意涵以勾合佛教教義，同時借引《易經》之言以訓示鼓勵僧人，如於《竹窗隨筆·至誠感人》中說道：

羊祜遺敵帥以酒，眾難之，帥飲不疑，曰：「豈有酖人羊叔子哉？」非真誠素孚，安能感人一至於此。今號為釋子者，其取信六道眾生，必如是而後可。又唐文皇縱死囚，約之來歸，歸不失期。雖後人作論駁（駁）難，而要之文皇此舉，實千古所希有，胡可訾也。非真誠素孚，安能感人一至於此。今號為釋子者，其不疑六道眾生，亦必如是而後可。《易》曰：「中孚，豚魚吉。」吾以二事觀之，信然。²⁷

此段內容中，雲棲株宏舉羊祜遺敵帥以酒，和唐文皇縱死囚約之來歸之二例，強調俗世之人尚且知道誠信之重要，何況出家僧人呢？本來誠信之重要人人皆知，無須引經據典特別強調，但雲棲株宏於此引《易經·中孚》的「中孚，豚魚吉」²⁸之語，以強調若能打從心底至誠至信，則將如《易經》所言，其誠信縱然是豚魚也能感受得到；如果誠信連豚魚都能受感動，如此出家僧人只要自身對佛法誠信至極，則六道眾生於佛法上，便也能因僧人之至誠至信而深信不疑了。

²⁷ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁3751-3752。

²⁸ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁133。

雲棲株宏為何特別對釋子強調誠信之重要呢？一方面可能如本文前言所云，明代以來已是僧格衰頹的年代，僧人的人格依一般世人之評價不高，故而為文要求僧人注意自己的誠信修養；另一方面，如果仔細讀之，亦可感受雲棲株宏對當時不被世人尊重的僧人，有一份鼓勵打氣與疼惜不捨之情，因此要僧人們相信，只要自己誠信至極，六道眾生皆可受感動，更何況是同類的人呢？諸如此類世俗道德誠信之理，雲棲株宏都要借用《易經》之語以增加其說服的份量與可信度，可見在他的內心，或者一般中國人心中，《易經》的地位與重要性是極為特殊的。

三、借《易經》以詮釋說明佛教特殊概念

吾人詳讀《蓮池大師全集》，可發現除如上節所說，雲棲株宏常援引《易經》語來綴合一般世俗道德觀念外，也引《易經》語來詮釋說明某些佛教專門概念。此現象可能基於一般士人或僧人，對佛教特殊概念並不熟悉之故。於是需要透過借用人們熟悉的經典語言，來達到傳佈更深刻佛教教義的目的。以下略舉幾個例子說明實際狀況：

（一）引〈乾〉卦說「乾慧地」

於《戒疏發隱》卷一，〈二通教〉中說道：

通教菩薩即三乘共十地，一乾慧地者，事相名同《三藏》，觀行心別，體陰界入，如幻如化。總破見愛八倒，名身念處，心受法亦如是。住是觀中，修正勤如意根力覺道，雖未得煖法相似理水，總相智慧深利，故稱乾慧地。

（發隱）名同觀異，體析別故。體色即空，故五陰十八界六入，皆如幻化也。……乾有其慧，云乾慧地，

猶蛟龍已具變化，未乘雲雨，猶在土也。²⁹

本段內容顯然與本文上述所引，雲棲株宏談及與佛法相關話語之例，有著深與淺、普遍與專門之差異。為使中國士子或僧人，能更深刻體會佛教所謂三乘十地中乾慧地是什麼？（此佛教專門概念之解釋對象，顯然非一般老百姓）其借引了《易經·乾》卦：

〈象曰〉：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。」

〈象曰〉：「潛龍勿用，陽在下也。見龍在田，德施普也。」³⁰

此中，初爻在下為「潛龍勿用」，而不似九二的「見龍在田」，乃至於九五的「飛龍在天」，能大哉乾元之用而「雲行雨施」，使用此種《易經》「六位時成」的概念，（各爻有其位與時，而一切的變化行動皆與此時此位相呼應）用以說明佛教三乘十地（三乘指聲聞、緣覺、菩薩，十地指乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已辦地、支佛地、菩薩地、佛地）中，「乾慧地」為十地最初階段，如同《易經·乾》初爻「蛟龍已具變化，未乘雲雨，猶在土也」一樣。就佛法原意而論，「乾慧地」猶未得法性理水之智，故其「乾」（《易》字之意乃指未得慧水的乾燥，本與《易經·乾》卦之「乾」（《易》字所指並不相干。但雲棲株宏為何於此特別引《乾》卦初爻做比喻呢？其實，只因乾慧地的「乾」（《易》字正好和《易經·乾》的「乾」字相同而已，但為使中國士子或僧人能更深刻了解佛法中「乾慧地」之含意，於是借引大家熟知《易經·乾》中有

²⁹ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁39-40。

³⁰ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁10-12。

「雲龍風雨」之概念來做比喻。如此比喻，能否更深刻或更生動的說明「乾慧地」在十地中的含義？雖見人見智，但其傳佈佛教的苦心則由此可以窺見一二。

(二) 勾合《易經》東方震動與佛教東方阿閼鞞佛之不動

雲棲株宏於《佛說阿彌陀經疏鈔》「初列名顯廣」中寫道：

東方亦有阿閼鞞佛，須彌相佛，大須彌佛，須彌光佛，妙音佛，如是等恒河沙數諸佛。

△（疏）阿閼鞞者，此云不動，法身不動故。一云：不為二邊之所動故。

（鈔）法身者，不生不滅，無去無來，妙覺地無所增，無明地無所減，湛然常住，如如不動故。二邊者，有無也。有不能使之著相，無不能使之落空，不斷不常，二不動故。問：「東屬春生，於卦為震。震者，動也。云何佛號不動？」答：「以是即動即靜，應萬變而常寂，故云不動。華嚴以東方為不動智，正此意也。」³¹

此為有人引《易經·說卦傳》所云「萬物出乎震，震，東方也」³²及〈序卦傳〉所云³³「震者，動也」以指出《易經》中的東屬春，在八卦中為〈震〉卦，震為動之意，與佛教以東方阿閼鞞佛為不動佛之義相違背。類似此等言論，應是有意勾合儒佛二家之人所要解

³¹ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁1288-1290。

³² 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁184。

³³ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁186。

決之問題。雲棲株宏為了傳教，自然要做疏釋，以證明佛法與中國聖人之言無異。其明確指出東方阿閼鞞佛法身是不生不滅，無去無來，不斷不常，不著有無二邊的，既然法身不著二邊，則法身即動亦即靜；至於謂其不動，正為表示其能應萬變之動，處於常寂狀態中而已，與世俗所說動或不動之義絕不相同。此種說法能否勾合《易經》東方為〈震〉卦主動之義，其實尚有討論餘地，但其溝通中國傳統文化與佛教的用心則是良苦的。

(三) 勾合《易經》四德之「元」與佛教四無量心之「慈」

於《山房雜錄·序·慈無量集序》中，雲棲株宏寫道：

慈悲喜捨，號菩薩四無量心，而慈實為四心之冠。

《易·文言》曰：「元者，善之長也。」元於人為仁，儒之言仁，佛之言慈，一也，故世出世間莫尚乎慈。而無量云者，昭其慈之廣也。³⁴

將菩薩四無量心～慈悲喜捨之首～慈與《易經·乾·文言》「元者，善之長也。亨者，嘉之會也。利者，義之和也。貞者，事之幹也。君子體仁，足以長人。嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：乾，元、亨、利、貞。」³⁵其中詮釋〈乾〉卦「元」字之義的「元者，善之長也」，及「君子體仁，足以長人」用來相比附，進而說「元於人為仁，儒之言仁，佛之言慈，一也。」此是引用中國人所熟悉的仁字，比喻佛教最常提及的慈悲。但除提及一般人所熟知「仁」的概念外，還因佛家「慈悲喜捨」與《易經》「元亨利貞」均是四個字的概念組成，而

³⁴ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁4218。

³⁵ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁12。

「慈」與「元」均是這四個概念之首字，進一步將此兩個字的概念等同的綴合在一齊。

其他如《阿彌陀經疏鈔事義》「乾曰大生，坤曰廣生」：

〈繫辭〉云：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」³⁶

則是直接引《易經·乾·坤》之「大生、廣生」，說明淨土宗之普攝一切眾生之義。類似此等例據，於雲棲株宏書中可謂是屢見不鮮之事。

四、借引《易經》以襯托佛教義理最為究竟高深

雖常引《易經》教化，但對於雲棲株宏而言，終究是佛門僧人，如同前文所述，儘管有意彌合佛教和中國傳統儒家文化之間的差異，但追問到底，仍舊以佛教教義為最高深究竟之真理，吾人於文集中可常見其援引《易經》語以襯托佛法高深之處。

(一)《華嚴》如天子，《金剛》如卿相，〈艮〉卦是小臣
如於《雲棲大師遺稿》卷三·答問，〈答郡伯襲溪余公〉中，說道：

……夫「艮其背，不獲其身」，止是無我相；「行其庭，不見其人」，止是無人相。尚有眾生壽者，則知《金剛》該艮背四言，艮背得《金剛》半偈。而昔人謂看一部《華嚴經》不如看一艮卦，可謂失言矣！夫《華嚴》具無量法門，《金剛》般若雖至精至妙，猶是《華嚴》無量法門中一法門耳！《華嚴》如天子，《金剛》般若者，文武百職中之一職也。而艮卦未盡般

³⁶ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁1404。

若，乃欲勝乎《華嚴》，是猶小臣未與卿相之列，而謂
超乎天子，其失可勝言哉！³⁷

於回答郡伯襲溪余公信函中，比較了《金剛經》與《易經·艮》卦間的差異深淺，雲棲株宏以為欲理解《金剛經》「不垢不淨，不增不減，不去不來，不一不異，無我相、人相、眾生相、壽者相」應以中道緣起觀之。而《易經·艮》卦「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，无咎。」³⁸其中「艮其背，不獲其身」是《金剛經》的「無我相」；「行其庭，不見其人」則是「無人相」，對於另外的「眾生相、壽者相」〈艮〉卦仍未賅括。故說《金剛經》能總賅艮背四言，而艮背四言只得《金剛經》半偈。詮釋至此本可止步，因《金剛經》與《易經》之高下已全盤托出，但卻未就此打住，又更上一層將《華嚴》比做天子，將《金剛經》看作百官卿相，而〈艮〉卦則只是小臣。雖此處的〈艮〉卦是否代表《易經》？雖未明確直言，然吾人已可以藉此得知雲棲株宏既為佛子，其心之所趨向必在佛教，並將佛教之教說推崇為最高深究竟之義理，亦十分自然且正常之事。（於《竹窗隨筆·華嚴不如艮卦》中，雲棲株宏更有專文斥之，可見此說許是當時流行之看法，因此身為佛子遂有不得不辨之舉）³⁹

（二）孔子微露佛理於《易經》，不如佛徧《三藏》談此
妙理

於《竹窗隨筆·寂感》中又說道：

³⁷ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁4660-4661。

³⁸ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁115。

³⁹ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁3658。

慈湖，儒者也。不觀仲尼之言乎？操則存，舍（捨）則亡，出入無時，莫知其鄉，則進於精神矣！復進於良知矣！然則是佛說之真知乎？曰：「亦未也。」真無存亡，真無出入也。莫知其鄉，則庶幾矣！而猶未舉其全也。仲尼又云：「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」夫泯思為而入寂，是莫知其鄉也。無最後句，則成斷滅。斷滅則無知矣！通天下之故，無上三句，則成亂想。亂想則妄知矣！寂而通，是之謂真知也。然斯言也，論《易》也，非論心也。人以屬之著卦而已。蓋時未至，機未熟，仲尼微露而寄之乎《易》，使人自得之也。甚矣！仲尼之善言心也。信矣！仲尼之為儒童菩薩也。然則讀儒書足了生死，何以佛為？曰：「佛談如是妙理，徧於《三藏》。其在儒書，千百言中而偶一及也，仲尼非不知也。仲尼主世間法，釋迦主出世間法也。心雖無二，而門庭施設不同，學者不得不各從其門也。」⁴⁰

此是雲棲株宏談及「寂感」二字時，特別引述《易經·繫辭傳上》所云「《易》，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故」⁴¹並以佛教教義疏釋此語，表示若無最後一句「感而遂通天下之故」，則「无思也，无為也，寂然不動」也只是斷滅語；一旦斷滅，則復無知矣！然而如果只有「感而遂通天下之故」，而無前面的「无思也，无為也，寂然不動」，則又只是胡思亂想而已。胡思亂想之知，只是妄知，而非真知。故只有「无思也，无為也，寂然

⁴⁰ 雲棲株宏，《蓮池大師全集》，頁3676-3677。

⁴¹ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，頁154。

不動」，並且「感而遂通」，方能謂是真知。但，雖於此處說「寂然不動，感而遂通」是佛教所謂的真知，卻仍認為只是孔子於《易經》中借著卦以寄其意，屬偶一及之而已，與佛陀徧《三藏》談此「寂然不動，感而遂通」的妙理相比，只是千百分之一。又，於此似有意緩頰儒釋二者，言孔子亦知此理，但時未至機未熟僅能存萬一於《易經》之中，再與徧《三藏》談此妙理的佛陀相比，畢竟還是有所不同的。最後雖然表示，孔子主世間法，佛陀主出世間法，其心雖無二，然門庭施設，各有不同，而於佛教教理中，世間與出世間是否有著高低染淨之差異？自然令人需謹慎再三斟酌。在佛法與中國傳統儒家文化之間的高下分判，雲棲株宏是否有意識（或無意識）藉《易經》而做對比襯托，身為後學之吾人於拜讀後也不妨低迴三思。

五、結語

從以上論述可知，於雲棲株宏疏釋佛經、編輯前人著作，或己身之日常雜記，均常見引用《易經》文字以說明佛教教義之現象，此中，自然含有或深或淺、若有意若無意的借《易經》證佛以傳教之目的存在。於此傳教目的背後，雲棲株宏未如心儀他的一蕩益智旭般，全面採一套方法論方式，系統性注解整部《易經》；亦未如蕩益智旭徧引天台教義與《易經》概念相互比附說明，⁴² 他僅是很單純的站在傳教方便及護教立場上，援引《易經》中如：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃」、「吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善補過也」、「二簋可用亨」、「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」、「信及豚魚」

⁴² 關於蕩益智旭以佛解《易經》的問題，請參見拙著《當僧人遇見易經—蕩益智旭易佛會通研究》（台北：蘭臺出版社，2010年）。

等，簡單說明如：因果報應之說、改過遷善之理、戒殺素食之要、強調誠信等普遍存在於民間之各種道德概念。又或者借《易經》與佛教中較專業性概念做比附說明，如：引〈乾〉初爻「蛟龍已具變化，未乘雲雨，猶在土也」說明「乾慧地」猶未得法性理水之智、引東屬〈震〉為動，說明東方阿闍鞞佛之不動、引〈乾〉之元說明四無量心之慈等等。又常自覺或不自覺的藉著五經之首的《易經》，以為佛法最為高深之襯托，如《華嚴》如天子，《金剛經》如卿相，〈艮〉則是小臣、孔子微露佛理於《易經》，不如佛徧《三藏》談此妙理等等。由上列例子中，吾人可自然嗅覺雲棲株宏屢屢援引外典《易經》以傳教，其心悲切之意味深長。

其實遠從魏晉以來，中國僧人即以「格義」之說嘗試融通《易經》佛，而唐、宋、元各代佛門僧人，亦不曾中斷借《易經》說佛。於此中國佛門潮流中，雲棲株宏頻繁引用《易經》疏釋佛理藉以傳教，確有其傳統可尋。且不論借引說明是否合於《易經》原意，然而此情況正說明了《易經》在佛門中的流傳從未停歇的現象，且《易經》似乎亦是佛門弟子所熟悉的外典之一。雲棲株宏借用《易經》與佛教做勾合，其用心不僅使中國士人相信佛法與聖人言語相契合，同時可使身為中國之出家眾，藉此而更安心於出家之舉也。此中兩重作用與用心，實可視為雲棲株宏於其著作中，大量引用《易經》語言概念之關鍵。

(收稿日期：民國104年4月10日；結審日期：民國104年5月16日)

參考及引用書目

1. 梁·釋慧皎撰、湯用彤校注、湯一玄整理，《高僧傳》，北京：中華書局，1997年10月第3次印刷。
2. 唐·釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊50，經2060，臺北：白馬精社印經會，1992年。
3. 宋·程頤、朱熹，《易程傳、易本義》，臺北：世界書局，2001年6月初版。
4. 明·永覺元賢，《永覺元賢禪師廣錄》，《卍續藏》第壹輯第貳篇，支那撰述，禪宗語錄別集部，冊125。
5. 明·雲棲株宏，《蓮池大師全集》，臺北：中華佛教文化館，1972年。
6. 明·釋如惺，《大明高僧傳》，《大正藏》冊50，經2062，臺北：白馬精社印經會，1992年。
7. 清·張廷玉，《明史》，臺北：鼎文書局，1975年臺1版。
8. 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984年4月第1版。
9. 余英時，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1987年1月第12次印行。
10. 錢穆，《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1988年12月修訂15版。
11. 王弼、韓康伯注、孔穎達疏，《周易注疏》，收於《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館十三經注疏本，1989年1月11版。
12. 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1990年4月。
13. 釋聖嚴，《明末佛教研究》，臺北：東初出版社，1992年2月2版。
14. 龔鵬程，《晚明思潮》，臺北：里仁書局，1994年11月30日初版。
15. 任繼愈、杜繼文，《佛教史》，臺北：曉園出版社有限公司，1995

年1月初版。

16. 夏金華，《佛學與易學》，臺北：新文豐出版公司，1997年4月1版。
17. 呂澂，《中國佛學源流略講》，臺北：里仁書局，1998年1月15日初版。
18. 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：佛光文化事業有限公司，2001年4月初版。
19. 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，臺北：佛光文化事業有限公司，2001年4月初版。
20. 王仲堯，《易學與佛教》，北京：中國書店，2001年7月第1版。
21. 陳永革，《晚明佛學的復興與困境》，《法藏文庫·中國佛教學術論典·39》，高雄：佛光山文教基金會，2001年初版。



