

# 火·爐·土·均

## —覺浪道盛與無可弘智的統攝之學

徐聖心

臺灣大學中文系副教授

### 摘要

覺浪道盛與無可弘智師生，皆致力於融合三教，善於鑄造旁通統貫的哲學系統。並且通過取象寓意的方式，以禪攝教，舉一全收。本文試舉其常用之譬喻，論證道盛的禪法與尊火之意，以及弘智承其師又進一層之處。其所取象之法，乃出於大易、佛門經教、禪門接引，本文擇其重要四象以觀：道盛的火、爐，弘智的土、均。爐為世界與化機之喻，用以表鍛鍊學人之歷程，及英雄化世之手段，並泯除聖凡、內外、僧俗、彼此…等之別；火則喻心之明覺與熱性，用以貫三教、通天人；土則以中五之數、沖和之德，以喻意識之用，居中御四；均則等視一切人文活動，並由此居於方法論的反省高度，同時作為縱脫解蔽、徹法源底的綜合心智活動，資以通透轉運世間學問。簡括即是：火、土兩種喻

心／意識，爐、均兩種喻「人在世間」的客觀存在樣相。爐、均尤有悟理起行合一、寂歷同時、破立成毀不二…之意。雖僅取四象，已可徹見師徒融攝諸教法脈之相承與高明視界。

**關鍵詞：**

火、大冶紅爐禪、土、均、覺浪道盛、方以智



# **The Integrative Symbols of Fire/Furnace by Jue-lang Dao-sheng and Earth/Pottery-wheel by Wu-ke Hong-zhi**

Sheng-hsin Hsu

Associate Professor,  
Department of Chinese Literature, National Taiwan University

## **Abstract**

This paper examines how two Chan monks Jue-lang Dao-sheng and Wu-ke Hong-zhi integrated the three doctrines (Confucianism, Daoism and Buddhism) by employing two sets of metaphors, fire/furnace, and earth/pottery-wheel, respectively. They asserted that through cultivation of the three doctrines, human beings can be forged to the refined state from a simple and rudimentary state.

## **Keywords:**

Jue-lang Dao-sheng, Fang Yi-zhi, Integration of the three doctrines.



## 一、道盛師生的課題：坐集折中千古之智

覺浪道盛(1592-1659)與無可弘智(1611-1671)師生，<sup>1</sup>皆致力於會通三教，善於鑄造旁通統貫的哲學系統。在其師弟之間，是否在思想體系間亦有相承、相應之處？事實上要確定道盛、弘智師徒的學術傳承關係極困難，文獻不足之故。<sup>2</sup>但我們仍可考察二人體系的相應之處。本文試舉其常用之譬喻，藉觀其取象寓意，論證道盛的禪法與尊火之意；進而考察弘智與道盛相應且更進一層之處。其所取象之法，乃出於大易、佛門經教、禪門接引，<sup>3</sup>本文擇其重要四象以觀：道盛的火、爐，弘智的土、均。雖僅取四象，已足以徹見師徒融攝諸教法脈之相承與高明視界。二人取此諸象開展其學，欲藉以回應道盛師生心中怎樣的課題？

道盛現禪師相，但其思想與作風，與其並世的晚明四高僧迥然不同。此差異尤其顯現在對儒、道的意態與理解上。<sup>4</sup>道盛屢以

<sup>1</sup> 無可弘智即方以智，一生所用的別號有數十種，本文為表達之一律，均用披緇後的法號弘智。

<sup>2</sup> 參看任道斌，《方以智年譜》，合肥：安徽教育，1983，頁180-182。我們可以確定的是弘智鉅著《東西均》成於1652年，明年1653始於南京師事道盛，而似乎此書之作與道盛無關。但「師事」並非表二人「初遇」於此年。至於二人何時、如何相識，弘智師事道盛前之交往…等，則無可詳考。

<sup>3</sup> 此處四項提點，以道盛為例，據其〈麗化說〉前言可證：「余昔於匡廬作五燈熟序，發明吾宗傳燈命名之意。…嗣於桐城與諸公談易。…因作尊火為宗論，參合華嚴法華以借象取義而闡發之。」《天界覺浪盛禪師全錄》卷廿五，下文引此書均簡稱《全錄》，《嘉興藏》冊34，徑山藏版，臺北：新文豐，1987年4月。頁735b。

<sup>4</sup> 在慈山，《莊子內篇註》（臺北：廣文，1991）最終部分，隨《宗鏡錄》將莊子判為初禪天通明禪，此乃其抑退莊子思理之故（卷四，頁22）；我們若對比章太炎，《齊物論釋定本》（臺北：廣文，1970）以為孔、莊皆達緣生，並將莊子列於七地菩薩以上（頁118、135），便知莊子造境之高下，全賴乎觀者的立場，而非一定然的客觀事實。又祿宏之判儒釋，將儒納於佛學中之「人天教」，亦與慈山立場接近。此皆以為唯佛教顯最高真理，不將儒、道平等於佛教的作法，而道盛則不然。道盛之論儒家，已是眾所周知，可不論；對道家可以〈莊子提正〉與〈三子會宗〉等為例；對道教可以《全錄》卷十六，附錄〈初至天界隨處激揚開示語〉與朝天宮王知白對話為例，頁678c-679a。至於道盛稍後叢林對他的評價，可參看任道斌《方以智年譜》，引《康熙浮山志》、《同治攝山志》，其中有言：「雖嗣法洞宗，而五宗并舉；主盟佛教，而三教并宏。」也可見一斑，頁183。

易與華嚴會通，並時時以孔子之集大成與教法，為學問之頂峰。而「集大成」一詞，正是其弟子與時人屢屢用以稱揚道盛。道盛集中與傳世語，或自道或他贊，也處處可見志在為其前學術作一總成。先看弘庸述道盛語：

杖人常謂庸曰：世出世本妙叶也。法幢不少，猶屬艸創，傳訛莽蕩且不返矣。此時弘道在集大成，非精差別，豈能隨物盡變？<sup>5</sup>

李長庚〈圓通語錄序〉亦敘道盛語：

師嘗云：治世之道，以堯舜為正始，文武為正終，其刪定作述，獨孔子能始終一貫，集眾聖之大成，不則堯舜文武之道，亦支離而失其渾全矣。至於出世之宗，以達磨為正始，五家為正終，若不有如孔子者出，則此宗猶未免于散滅也。即此足見宗門孔子，當仁不讓矣。<sup>6</sup>

「集大成」又見於徐芳、譚貞默等人之序文，<sup>7</sup>也見於劉餘謨的〈塔銘〉，<sup>8</sup>又屢見於道盛雜著論文中，確可見是道盛一生學問的宗旨。<sup>9</sup>但畢竟這是怎樣的集大成？我們應當進一步探究。

所謂「集大成」，此詞常自有其使用的脈絡，及其表現的樣態，我們據此觀察道盛集大成所屬之類型。首先，孟子最初以之稱孔

<sup>5</sup> 《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975年4月，頁5。

<sup>6</sup> 《全錄》，頁589b-c。

<sup>7</sup> 徐芳，〈天界覺浪盛禪師全錄序〉，《全錄》，頁587a；譚貞默，〈覺浪和尚語錄序〉，《全錄》，591a。

<sup>8</sup> 見《全錄》卷十七：「竺公之狀師曰：『師雖嗣法洞宗，五宗並舉；主盟佛教，三教並弘。』」頁686b。

<sup>9</sup> 近人的說法，請參看荒木見悟，《憂國烈火禪》，東京：研文出版，2000；杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍，1993年8月，頁609-615；李仁展，《覺浪道盛禪學思想研究》，論三教會通諸節，臺北：師大國研所碩士論文，2004年11月，頁94-106。

子，近世移以稱朱子，皆後人用以總讚前人既有之偉業，未有用以自述。而道盛之集大成乃異於此。「集大成」一詞不僅用以盛讚孔子，也不僅其弟子在其逝後對道盛之推尊，同時(在意態上)亦用以自許。其次，我們得看清楚其所「集」之領域或對象，有時當注意所以集成之意態，或可細察其集成之方法，有時可參考其集成後之系統，有時可討論集大成的型態...。<sup>10</sup>我們可觀察兩個所謂集大成示例，我們說韓非子「集法家之大成」，若此斷定屬實，則明顯只是特定家派中之大成而已；又如朱子之集大成，則雖未必盡人同意，<sup>11</sup>但其堂廡特大殆無異議。相較於此，道盛究竟屬於何種類型？一般有兩種解釋。一是譚貞默之「集三聖之大成」說，此三聖，自是指孔子、老莊、釋迦三教的創始者。但也有反對者：「事實上，是效法孔子儒家的集大成者，集佛教之大成，定禪宗之宗旨」，<sup>12</sup>則道盛集大成僅是佛教內部之舉而已。但後說顯然不是道盛的胸懷。杜、魏二人以〈會祖規〉〈尊正規〉立論，兩篇固然是佛教內部之作；但忘了道盛尚有〈三子會宗論〉〈儒釋參同說〉〈莊子提正〉等，無一不指向三教會通的宏心大願。所以譚貞默等人的說法才接近實情。

弘智學問來源多端，<sup>13</sup>體系繁複旨趣深奧，必欲確指明與何者更近、最密和傳授所自，均恐刻舟求劍。但仍可觀察出影響最切近處，則正志已約其要如次：「祇聞其于莊易之書，深入無際，將以了杖人所未了，傳家世所不傳，至韋編絕，不休也。」<sup>14</sup>於莊、

<sup>10</sup> 關於最後這點，可參看謝仁真，〈方以智由儒入佛之檢視〉，《第二次儒佛會通學術研討會論文集》，論會通的各式型態，臺北：華梵大學哲學系發行，1997年12月，頁157-8。

<sup>11</sup> 如韓非關儒、俠而顯其隘；而朱子之排佛老如何彰其大？但韓非於儒俠無所取，朱子於佛老有揚棄，此其所以異而顯朱子之大，亦略可說。

<sup>12</sup> 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，頁613。

<sup>13</sup> 方氏家學有易學、陽明心學；外祖吳應賓三一老人之佛學；其師王宣虛舟子之醫、易、佛學；西學熊明遇...等。

<sup>14</sup> 正志為弘智法弟。見〈青原愚者智禪師語錄·序〉，《嘉興藏》冊34，頁819。

易多所會心深造，而家學與杖人之學殆其雙翼，亦無庸再加細分。故本文則以模式上的相應性為基準，討論師徒的論述型態。如此，即使我們無法釐清學術傳承，亦能清晰表現二人互為映照的關係。弘智同樣以集大成為學問標的自許，<sup>15</sup>但相較於道盛，但顯然又不止於三教、三聖。因道盛面對的學界、禪門的情形遠非弘智可比，弘智早年隨其父方孔炤留心物理之學，後來又欲「借遠西為鄰子」，此等學問的融攝並不在道盛的學問版圖中。<sup>16</sup>除在早期著作《通雅·考古通說》「坐集千古之智，折中其間」之說，<sup>17</sup>晚期「所謂集大成者，能收古今之利器，以集成一大棘栗蓬也；...故萬劫為其所毒，而人不知也。」<sup>18</sup>顯見其集大成之氣魄外，〈浮渡山報親庵說〉中一段話，更能顯現弘智的生命感、志業與自負所在：

時哉！時哉！生於憂患，息影杖門，托孤隨寓，三墮縱衡，環中小衍，合節度，符公因反因，開午會之雷雨，兼中回互，冥權盡變矣。<sup>19</sup>

這裡除了未提及西學質測之外，弘智的學問源頭大體全備：儒門易學之時、道盛教法、曹洞禪法、莊子超以象外之道樞、曆律之節度、承潛夫老之公因反因等。皆自任以集東西學問之大成，為其自身切時之使命。然而集大成談何容易！而道盛師徒之集大成又是什麼意義、依據什麼方法？在朱子，若必得強行拈出統攝

<sup>15</sup> 參看張永堂，《方以智》，臺北：臺灣商務，1987年8月三版，頁54-60。

<sup>16</sup> 弘智與西學之關係，可參看張永堂，《方以智研究初編》，第二篇，臺北：臺大歷史系碩士論文，1973年5月，頁二-1-41。

<sup>17</sup> 侯外廬主編，方以智全書第一冊《通雅》，上海：上海古籍，1988年9月，頁2。

<sup>18</sup> 龐樸，《東西均注釋·茲茲註》，北京：中華書局，2001，頁287。

<sup>19</sup> 吳道新，《浮山志》，疏獲點校，合肥：黃山書社，2007年1月，頁50。在劉浩洋，《方以智〈東西均〉思想研究》，緒論也扼要全面地論及弘智思想體系的諸論題：交通中西、調和三教、經世志向、實學考據、會通朱王。臺北：政治大學中文所碩士論文，1997年6月，頁2。



一切之最高觀念，是「理」；通貫於下學以至明理的方法，是格物。而讀書又是格物中極重要的項目。<sup>20</sup>但這僅是朱子一家之法度，未必人人盡同。況且所謂集大成，未必以一法為統攝，匯聚裒集也可以巧奪此目，偏取諸家而雜糅之也可略具全象。本文對二人集大成的討論，暫不展示其最終所成立的繁富的體系全般，而僅鋪陳其資以集大成之構想模式。道盛、弘智的集大成，或有別於孔子、朱子，甚或韓非。而別有其特殊的入路。如道盛〈寄些庵郭天門居士〉：

千古萬古，只有遮些子；千變萬化，只有遮些子。遮些子通，則世出世法，無有不通者，遮些子不通，即自己一身底根塵識，與日用動靜、生死性命，皆不通也。又何能通彼六凡四聖之種種法界，為吾一心法界哉？<sup>21</sup>

「遮些子」別指宗門向上一路，直透身心性命根底處，非一般秘訣竅門之謂。<sup>22</sup>而其「以一統萬」「一即一切」，以禪攝教的思路，也在此表露無遺。然而單憑「遮些子」果真能融會折中諸大教？又身為曹洞宗匠與逃禪遺民，為何費力於集大成？道盛師徒之所以致力於此，不是目空自慢之狂舉，只為一顆救世之苦心：

(舉歷代醫家持論之異)其說各別，似乎冰炭，非欲為異也，務發明前人之所未發者則專言之，其已發明者則略之。合觀而體究焉，皆本具者，非人力所可誣飾也。後人不知集大成而後能應病予藥。乃囂囂然倚一家而執之，豈不蔽哉！

<sup>20</sup> 可依〈大學格物補傳〉所示為模型。讀書自不是第一義，讀書自身也不能成為標的，此在《朱子語類》中言之詳矣，但讀書作為一重要方法，自朱子之自覺，黎靖德之編纂，歷代程朱學者之進學，至以紹述朱子自居的錢穆先生之提點，都深明其於朱子學術中的地位。

<sup>21</sup> 《全錄》，頁 755a。

<sup>22</sup> 此辨又見〈參同說〉：「如察而非所當察，精而非所當精，如百工之妙技，外道之妙門，雖察雖精，又何預於佛聖之道法，性命之神悟哉？」，頁 742a

醫有治身有治心有治世有治醫，此處舉一全收。在「集成——而後能——應病予藥」的模式中，集成不單是某一學術或學術全般的集成，集成無其自身；學問或醫學，也不是單求其應用的，僅求一時一地的對應，這種以為現實可孤立於歷史傳統之外，僅是無知的自足。而是說：任一當下的現實困境，其真對應、真解決，是該自歷史中的學問全般洞徹來。「集大成」所以是雙重結構：「總攝／別應」同時。而欲斡旋此雙重結構應有一樞軸，此即其融會教法。對此融會教法的觀察，自有多種方式。其中之一，我們可以看二人集中一些常見而特別的譬喻。常見即其思想之所注，特別乃其獨特解會，譬喻則源自《易經》、華嚴、法華等之取象。比如，道盛於接引與法語中，有幾個常見的象喻：

〈董嚴趙檀越請上堂〉：問如何是法身體？師云：大冶爐中添烈焰。<sup>24</sup>

〈丁酉主泉亭崇先寺小參〉：敲如意云：此事如擊石火閃電光，無論搆得搆不得，不免喪身失命。<sup>25</sup>

從上諸祖只是與人助得發機，如放大銃砲相似。你腹中無許多猛烈火藥，我雖有火引，如何點發其驚天動地之勢？<sup>26</sup>

「大冶爐、火、火引、烈焰」這些譬喻的出現，自顯其應機

<sup>23</sup> 弘智，〈杖人全集跋〉，《全錄》〈附杖人隨集〉（下），頁 805b。類似的說法重出於方中通（興磬）跋《青原愚者智禪師語錄》，頁 837b。我們也許也可以考慮此說之融合意態，相對於臨濟遊方參學前的感嘆：「精究毘尼，博蹟經論，俄歎曰：『此濟世醫方也，非教外別傳之旨』。即更衣遊方」《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 506c，將明心見性與救世醫方分別看待。

<sup>24</sup> 《全錄》，頁 603b。

<sup>25</sup> 《全錄》，頁 628c。

<sup>26</sup> 《全錄》，頁 625b-c。

之鋒利手段，並顯其對禪悟之體證與禪風之扇揚。而這些與爐、火相關的取象譬喻，究竟有何意義？與其集大成之間是否有何關聯？這些正包含於道盛資以融會教法關鍵字中，在道盛為火、為爐，在弘智為土、為均。以內在煉金術／造瓦，會歸於陶／冶自性。以遮些子統貫而集大成，尚需知其回互兼帶，庶幾不失夢筆竹關宗旨。佛門衰蔽極矣，是道盛(所認知)的時代；<sup>27</sup>天崩地坼，是弘智(所親歷)的處境。此即其時代所現及其自身所感之「病」。在一切毀壞之際，本無可樹立，而人亦可不苛求他人有所建樹。然而，這對師徒無與倫比的鐵肩銅脊，朗目慧心，同時衝決時代的紛亂和墮落，稟文殊智，修普賢行，撰造統攝融合的哲學視界，以為萬世開新局。這正是道盛與弘智的課題。

## 二、道盛：大冶紅爐禪

冶爐之喻，初見於《莊子》，嗣後屢見於禪籍。《莊子》中有兩個喻意，一是躍冶之金，喻人之悍拒化機、橫生個意必固我；一是「以天地為大鑪，以造化為大冶」用於喻宇宙生化之機，人應善生善死，「惡乎往而不可」。在禪籍中較常見者，有紅爐點雪公案，喻圓覺寂照，根境俱化，而心意識蹤跡了不可得。我們先考察與道盛同時的看法，可以蕩益智旭(1599-1655)〈為大冶〉說為例：

予謂學人出門一步，先須痛絕眼前虛名小利，百年活計必當置身千古聖賢之列。誓就現前一念，識取三學真正血脈。仍向紅爐烈燄中千錘百鍊，勿為躍冶之金。然後晦迹韜光，向古廟香爐安身立命。畢志不起一念浮動心，直俟絕後再

<sup>27</sup> 見張貞生，《全錄序》，頁587c。

甦，譬如冷灰豆爆，無秋毫意必固我，方可作陶凡鑄聖大冶矣。<sup>28</sup>

這則茶話有幾個常見的比喻，而與一般教育、引導、啓發最相關的禪法術語，則以紅爐、陶鑄最具特色。「紅爐烈焰」，並未明示究何所指，但據後文「然後韜晦向古廟安身立命」之說，可知是五濁惡世的喻辭，向此中「千錘百鍊」則昂然表現為直下承當、凌厲無前、出入自得，以通達本源的心地。正對比於《莊子》中躍冶之金斤斤計較、討價還價、矇昧化機、畏苦怕難地企圖脫身而逃。惟經此燒灼冶煉，才代表學人不止枯守靈明一點，能向世間難行處發明驗證心地，也非止騰口飛沫而已，真能不惜身命地荷擔道義之卓絕精神。

而在道盛與弘智手中，「爐」也有相同喻意。故徐芳《全錄序》說：

百淬金剛，委土新硯，不涉方便。天以世界為爐冶，人以痰疾生德慧。歷濁奇緣，大聖或脩偏行；集大成後，鳥道不妨橫飛。<sup>29</sup>

畢竟將爐冶作為一種禪法，其內容為何？要義又為何？此喻在道盛《全錄》中雖極常見，但在〈復王子京居士〉的長函中明確標示為禪法，並寓有深刻的意涵：

<sup>28</sup> 《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，卷第四之一，頁 323b。較道盛稍早有慈山大師(1546~1623)，〈答鄭崑巖中丞〉「其次、不得希求妙果：...如今做工夫，若一念頓悟自心，則如大冶紅爐，陶鎔萬象。即此身心世界，元是如來果體；即此妄想情慮，元是神通妙用，換名不換體也。」《慈山大師全集》，《嘉興藏》冊 22，頁 386b，此以悟境自身為大冶紅爐；博山無異元來(1575-1630)，《博山無異禪師廣錄》，《嘉興藏》冊 40，卷二語錄；以及雪關禪師(1584-1637)《雪關禪師語錄》，《嘉興藏》冊 27，頁 460；近世如印光法師、虛雲和尚、來果禪師皆曾用此喻。

<sup>29</sup> 《全錄》，頁 587b。同時梅惠連寄書與弘智亦曰：「世界為紅爐，逃在那裡去？」見《全錄》卷三十二，頁 783a 眉批。

杖人自鍾山與居士論出處之有時，果至後來，神幻百出，此正是造物不欲置人於死地，而以活法變化之也。…真作略，全在生死急難中迫出來也，…如二乘人以出生死為重，涉生死為破戒；大士以度生死為重，以遠生死為破戒，使皆以冒難遊行為犯輕垢必不可。則釋迦不說我以提婆達多，入諸磨難，故得成無上莊嚴。又如善財，已發菩提心，必遍參勝熱婆羅門、無厭足王，於刀山劍樹得大如幻三昧。何曾以坐在黑豆未生芽前，為得大遊戲乎？試問今日不問介人，還入山中，得不犯嫌疑乎？還入朝市，得不免諱忌乎？如此較之，則我與公皆不可一己之私，而害造化之妙密也。正要公參大冶紅爐禪，三墮縱橫禪。…<sup>30</sup>

大冶紅爐禪與三墮縱橫禪，信末才拈出，看似道盛並未多作解釋。實則其前的諸疑難，正與最後提出的兩種修煉密切相關。故兩種禪法所對治或所欲成就者，正是前文所言「出處」和「生死急難中迫出來」之事。此信乃由前次晤面所論出處發端，正是人與社會群體之交涉方式的討論；而「生死急難中迫出」，正謂悟解、修行，都在百死千難的實際生活中打磨親歷。所以下文說不以「黑豆未生芽前」為遊戲自在之境，則其不住悟境，別主迴入娑婆「非斯人之徒與而誰與」的意態自極明顯。不僅高懸聖境之清淨渺遠而已。而且，並不以為「人不能離群」而已，正以「承擔大任」乃所以顯現並勘驗是否果具真才實學，亦乃所以飽參歷練，成就自己…。若問這種禪法的特殊性，或在其他禪法都屬：「大抵有基方築室，未聞無址忽成岑」。自喬達摩太子出家、獨坐菩提樹下，達摩之凝住壁觀，天臺之〈六妙門〉《摩訶止觀》，皆云在靜處僻處修「禪」，悟後起修方有歷練，未聞以人世之歷煉為禪法。

<sup>30</sup> 《全錄》頁 756b。

<sup>31</sup>若我們與之前禪籍中說法相較，如唐代龐蘊(?-808)〈論禪堂〉：「又名大冶紅爐，以規矩深嚴，將學人之習氣鍛煉故。」又如敦煌本〈觀心論〉「又問：『經中所說，佛言眾生修伽藍鑄形像燒香散花然長明燈，晝夜六時遶塔行道持齋禮拜，種種功德皆成佛道，若唯觀心總攝諸行，如是事應妄也？』」答曰：『...又鑄形像者，即是一切眾生求佛道，所為修覺行昉像如來，豈遣鑄寫金銅之作？是故求解脫者，以身為鑪，以法為火，智慧為工匠，三聚淨戒六波羅蜜以為畫樣，鎔練身心真如佛性，遍入一切戒律模中，如教奉行，以無缺漏，自然成就真容之像。』<sup>32</sup>又如永覺元賢(1578-1657)「佛法似大冶紅爐，是鐵皆堪鑄。禪衲如孤雲野鶴，何天不可飛。」<sup>33</sup>在這幾則早於道盛的文獻相較，很明顯的是大冶紅爐或鑪喻，或就佛法自身言，或就禪堂的鍛煉言，或就此身之修練言，未有就世間為爐之說。因此，這一鍛煉場的移轉，便有重大意義，而與智旭見解相近。若依此解大冶紅爐尚不誤，則與三墮縱橫禪正是同一法味。三墮出曹山本寂(840-901)，依古德證境而開拓之禪境：

披毛戴角沙門墮者，不執沙門邊事及諸聖報位也。

法身法性是尊貴邊事，亦須轉卻，是尊貴墮。

祇今於一切聲色物物上，轉身去不墮階級。喚作隨類墮。<sup>34</sup>

<sup>31</sup> 這裡僅純粹由「禪」之得名與內容論。關於天臺，從智者到知禮，固有其對「交互主體性」之理解與發揮：「今經體者，體化他之權實，即是自行之權實，...體自行化他之權實，即是自行之權實。...自行之權即自行之實。...祇自行二智，即是化他二智，化他二智，即是自行二智。」（《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁683a）則其用意固與大冶紅爐禪無殊。參看任博克，〈由「相互主體性」的立場論天台宗幾個基本關鍵觀念以及山家與山外之爭〉，《中華佛學學報》第十期，1997年7月，中華佛學研究所，頁365-6。

<sup>32</sup> 〈觀心論〉，《大正藏》第85冊，古逸部，頁1271。

<sup>33</sup> 元賢，《禪林疏語考證》卷四，附錄〈十方堂〉，《叢新纂續藏經》冊63，頁0721c。

<sup>34</sup> 三墮原作「隨墮、類墮、尊貴墮」，道盛亦用此說（如卷12，頁660）。原出圓信輯，《曹山本寂禪師語錄》，頁887-8；本文所引見慧印校訂《撫州曹山元證禪師語錄》，頁937。以上兩種均見《叢續藏》冊119。沙門墮偶用「水牯牛」之喻，源自馮山靈祐(771-853)。

墮本是劣義字，相對於「超」而言。三墮以「墮」為名，卻非捨超而取墮，而是含兩種意義：一是相對聖智之高遠言三法實踐於卑邇之處，二是引申為不住聖境、不落階級之大自在。三墮皆與常識佛法之強調出離心有別。不厭聲色、出入異類、轉卻法身法性，看似無一不與寂靜清淨相違，如何形成一種佛教教法？但這正是曹山與道盛立基於「兼中到」的曹洞圓境而設的三種教法。而清淨寂靜正在聲色中、異類轉生中出入自在顯現。三墮之為「三」，或亦相應於法報化三身論之縱橫自在。<sup>35</sup>能證三種佛身，自能顯現三種墮。是以信末續云：「若喫老婆飯，抱不哭孩子，說不能說大話，將欺閻閻哉？」若欲坐享現成、討便宜飯吃，若欲萬逢順遂、揀容易事做，若欲儘談玄說妙、不務實際...等，究竟能瞞過誰呢？大冶紅爐禪有何奇特？不就是事上磨練？若我們與部分禪法相較，或有不離山林，不離晏坐，不離古來說教之類型。<sup>36</sup>換言之，以隔絕塵俗為其基本設定。離此隔絕自省反照，難言成就。事上磨練是悟後事，未悟時且問磨練個什麼？但隔絕修法固然有其優位意義，以絕緣方式控制變數，則能預希果效，尅期取證，看似理致天然，並無罅漏，但已基於數種假定：在限定的場域中方稱修行、方可成就；在有限的變數中才能規劃成果；空間有聖凡之別；此「限定的絕緣場域／控制變數」模式若無限

---

相關解釋可見大陽警玄之說，見惠洪(1071-1128)，《禪林僧寶傳》，《卍續藏》冊 137，頁 496 上。近人說明參看忽滑谷快天，《中國禪學思想史》：「沙門墮，入驢胎馬腹應化自在之作用。尊貴墮，凡情忘，聖解亦忘，而不坐著法身邊。隨類墮，不厭聲色之境，觸類皆真。」朱謙之譯，上海：上海古籍出版社，2002 年 4 月，頁 289。道盛，〈五燈熱序〉亦有「縱橫異類，出入死生」，《全錄》頁 714b，均見此處三墮縱橫是就生死自在處說。

<sup>35</sup> 如敦煌本〈大乘無生方便門〉：「知六根本不動，覺性頓圓光明遍照，是報身佛」，此隨類墮攝；「為因中修戒定慧，破得身中無明重疊厚障，成就智慧大光明，是法身佛」，此尊貴墮攝；「猶心離念，境塵清淨，知見無礙，圓應十方，是化身佛」，此沙門墮攝。《大正藏》第 85 冊，古逸部，頁 1274a-b。道盛在〈正命墮論〉亦作此類比，頁 701c。

<sup>36</sup> 主要相較於印度與中土早期禪法。宋以後，既有山林修行，亦有入世濟度，即宏智正覺主默照禪亦非枯守山林而已。至於論諸禪法，道盛法兄雪關之說極細密，可參看《雪關禪師語錄》卷七〈禪鏡語〉，頁 487-493。

延伸，便成死法，僅在機械式的對應關係才能悟理。而在此限定的場域與變數中，吾人不斷地揀擇便利容易處去，然而高明者便不如是，所以道盛說：「吉凶悔吝，元無寔體，在聖人處之皆道也。」但人「不(都)是」聖人，如何能使任一人入吉凶悔吝而無傷？反之，若吉凶悔吝原無實體，則又如何能真傷人？只是人自使凶吝傷己而已。因此爭在觀點上，而不在人格的圓滿性與否。若能換卻眼睛立足於制高點，則世濁也不足以傷人，所以又說：

適有少年求師開示，師笑曰：世間有三大恩人，一切眾生當面蹉過，不免辜負他。甘墮下流。少年問：云何是三大恩人？師曰：極貧、多病、大苦，添上個死字，是煅煉我身心的大爐鞴，千金難買，萬劫難逢，不向此中打破關頭，巍巍堂堂做個知恩報恩頂天立地的好漢；反視如生冤家，百計求脫，露盡醜拙，將貪瞋癡種種毒藥，滿口吞下，縱饒得金高北斗，五慾目恣，也是生鐵鑄就臭觸髅。<sup>37</sup>

故此大冶紅爐別開新境，以整個人間世界為鍛鍊，常識佛學中極欲出離的諸苦，卻化成最佳的修行助力。但不就是《涅槃經》「得住於堪忍地中」？不就是達摩四行的另一種說法？不就是大慧宗杲(1089-1163)「不壞世間相而證實相」？<sup>38</sup>究竟有何奇特？的確道盛之說與上述均有其相應處，但這僅見大冶紅爐禪不背大乘禪法，並非與古法一般。大爐正好銷鎔吾人習氣、業識、俗知見、妄情私意...等一切僵化凝固的死物。銷鎔與堪忍仍可以是兩種不同的觀點。堪忍可以是還在對立狀態中被動地承受，但銷鎔

<sup>37</sup> 《全錄》792b。

<sup>38</sup> 《涅槃經》卷十一：「能堪忍貪欲、恚、癡，亦能堪忍寒熱飢渴、蚊虻蚤虱、暴風惡觸、種種疾疫，惡口罵詈、搥打楚撻、身心苦惱。一切能忍，是故名為住堪忍地。」比三大恩人更詳盡；四行為報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行；見《大慧普覺禪師語錄》〈示劉敦濟〉。



是將紛雜多端之物、難忍難受之世、惡行苦業之習等，一切化盡無餘，更無施者受者堪忍者。只是此岸更無彼岸，只是一紅爐之燒鑄。悟理與磨練同時，更無根葉先後。這種教法自是險招。<sup>39</sup>而「人與世界」的關係，變得更特殊。道盛自不是說：一切在世間但為生活拼命者都是修煉人，或不待更求佛道而能成佛。而是說「希聖希賢欲成佛作祖」之人，初發菩提心而欲明了自性，究竟如何參學？正可透過「人與世界」的互鍛互煉而成就。故〈正決〉中也說：

欲為英雄豪傑賢聖佛祖，必先降伏自心，然後始能降伏天下。必要作佛聖英豪，則此心自能降伏。世界是個洪爐，人人都被世界磨壞。是個漢，始被世界磨成。造化必奪英雄之志，始能化英雄；英雄必奪造化之權，始能雄造化。…故曰：天地鬼神刀兵水火，極怕至誠，猶信不及耶？事事物物皆有個天然絕妙，只是當機蹉過，便成迷倒。真工夫只是閒忙逆順中，無可奈何處。<sup>40</sup>

「人之成佛成英豪」，正是在世界之磨難練就。希望王子京參此禪法，一是識造化之機，此機無時或息，不應隔絕消息；一是若「悟」啓自修練，則在化機之運行何以不許修練？因此對比於種種隔絕修法，大冶紅爐禪與三墮禪將世間作禪堂，一切「變數控制」不再有效，修煉者將處於完全不可預期的一切隨機變化之中，而此「隨機變化」之機，不正是無常法印？故在此世間修大冶紅爐、三墮禪，既是悟法印之機，又是開啓無限理事交融最佳

<sup>39</sup> 我們參看《論語》中的兩則教法即知：在學無根柢或未堅立時應世是多麼危險殘忍的事。〈里仁〉「子使漆雕開仕。曰：『吾斯之未能信。』子說。」〈先進〉「子路使子羔為費宰，子曰：『賊夫人之子。』子路曰：『有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？』子曰：『是故惡夫佞者。』」

<sup>40</sup> 《全錄·附杖門隨集》，頁 799b-c。

場域。而且在此禪法，聖凡、內外、理事、...等分割與階級都不再起作用，一切泯除，統合為一。<sup>41</sup>除此而外，此禪法尚有何奇特？其要旨大抵會歸盡露於〈參同說〉，其中有云：

從來此道一治一亂，天下承平日久，人多死於故常，以假性情出假禮義，以假禮義作假文章，以假文章取假功名事業，以假功名事業立假道德聲名。及乎天下既無實際，而上下無勤儉之功，有侵殘之害。...三教九流百工技藝，無不假假相偽，各不相容。...安能不傾天下之否，不倒天下之倉，不化腐爛為神奇，不反乾坤為再造？然後如大冶紅爐，乃能煅去一切假物，煉出一切真性情、真文章、真事業、真功名道德、真禪道佛法，安知此非佛聖天地之所以為天下造新命、立新身、處新世、作新宗旨經法乎？<sup>42</sup>

此則更明顯地將大冶紅爐，視同造化之機運，而此機運之奇特，在於貞下起元式地起死回生。於是：所謂定性的真偽與是非、善惡便無太大的意義了。我們所以看待世界與參與世界，正在其能鎔偽鑄真，兩者交錯互鍛，樞軸是在參與者，不在此世以何等定然樣貌呈現。換言之，世界為紅爐，不僅是鍛鍊吾人顯發自性而已，同時正是英雄向此世燒灼鍛鎔以化世之處。而且：「人既有身於天地間，則與天地人物相關，性命身世相接，分之似有彼此之殊，合之實無自他之別。...吾人分數在三教，即三教中造命，在百家九流，即百家九流中造命，不必別尋蹊徑。」<sup>43</sup>由禪法而證萬物一體之仁與悲心，並通於造己之命與造人之命，則體真而用

<sup>41</sup> 相關解釋可參看荒木見悟，《憂國烈火禪》，頁 57-62，認為道盛與焦竑相近，關懷重點在隨氣而變化乾坤之中推闡造化的意圖，而成為實現的主體；精進地救濟眾生以及參與造化地制作，乃必然地相即互成。

<sup>42</sup> 《全錄》卷廿五，頁 742a-b。

<sup>43</sup> 同上，頁 739a/c。

大矣。因此「梅長公曰：『請問和上，如此世界壞極，人心壞極，在佛菩薩，以何慈悲方便而救濟之？將來畢竟如何底止？...』」道盛的回答是：

「國初之時，如一錠大圓寶相似。…這一錠銀，十成足色。及斬碎來用，卻塊塊是精底。或人見其太好，乃過一道爐火，攙一分銅，是九成了也。九成銀尚可用，再過第二手…乃至第七第八手，到如今，只見得是精銅，無銀子氣矣。」梅公曰：「然則如何處之？」予曰：「如此則天厭之，人亦厭之。必須一併付與大爐火，烹煉一番，便那銅鉛鐵錫，都銷盡了，然後還他國初十成本色也。」梅公曰：「如此造物須下毒手。」予曰：「不下毒手，則造物者不仁，亦無功，而天地之心皆亡矣。」<sup>44</sup>

此條同樣能證明大冶紅爐，不僅是個人參學悟道手段，也是治世救世的機用。

總上所言，大冶紅爐禪，乃與三墮縱橫禪同一境位。皆指向修行者與世間的新態度、新關係。出離心非由世間脫離，非對世間與人道的厭棄；明心見性非孤絕於世而後成證。造化固能毒人，世間固有障礙苦難，而成就英雄正賴此毒辣手段，非所以使避去而後成。因此，大冶紅爐禪乃將「不離世間覺」的六祖禪法徹底轉化而實踐，同時將一切聖凡、僧俗、世出世、此岸彼岸...等分別心與二元對立，一時掣碎，在不斷識取造化的機運中，真正使修行人自行發現時位之所在所變，而自作主宰地明白地決定行動的方向，此能斡旋化機而轉運世間之偉力，才使修行者真正能自在解脫，並同時造化此世、度濟此世、清淨此世的根由。

<sup>44</sup> 《全錄》，卷三十二，頁 783a。

### 三、道盛之火與弘智之土

既以世界為冶爐，則冶煉尚需他助，此即火。但這麼說，並非道盛的思路。正確地說，大冶紅爐已是此世界的樣態，也是吾人煉化此世的手段，而轉運此世界更有推動使其作用者，此即火。火不是冶爐外的助緣而已，而是使世界成其為冶爐的真機。道盛之〈尊火為宗論〉，論者已夥，<sup>45</sup>而與火相關而且同樣重要的，尚有〈麗化說〉中火的四重存有層級，<sup>46</sup>以及〈五燈熱序〉綿密的諸喻象，<sup>47</sup>凡此皆相應於冶爐之喻，有幾點需作進一步闡釋。〈麗化說〉除了四層火的存有論之外，尚有要義頗待闡發：

嗣於桐城與諸公談易，嘗以先天之火為神，妙在附麗於薪燈，始能脫化此薪燈之神。亦惟此火神之能脫化，乃能附麗於萬物。而轉轉脫化，此神自不斷絕。…因作尊火為宗論，參合華嚴法華以借象取義而闡發之。…以土為主者，會天地已成之數，定位而為中極也。天地未成之先，則當以火為宗，而陰陽五行，始皆得成就也。何則？先天之初，無聲無臭，獨有此點覺明之火，為造物主運，陰陽之所以變化，五行之所以相生，皆此火為神也。如水木土金，皆有形質自守，可以執作玩狎，獨火為神，操存舍亡，出入無時，莫知其鄉，此心之所以屬火也。…<sup>48</sup>

此處確然可見幾個要點：(1)火乃道盛用以融會易、華嚴、法

<sup>45</sup> 此文醒目，凡讀道盛《全錄》者必知。最初加以發明的是荒木見悟，見氏著〈覺浪道盛初探〉，及《憂國烈火禪》；跟進者有謝明陽、李仁展...等。

<sup>46</sup> 〈麗化說〉分「先天火性、後天火神、無相火精、有相火氣」四層精密論述，頁735b。

<sup>47</sup> 《全錄》，卷廿一，頁713c-714b。

<sup>48</sup> 《全錄》，卷廿五，頁735b。

華之教法；<sup>49</sup>(2)火之所以能符此教法之融會，非在其為燒灼或五行之火，而在其喻心之光明覺性；<sup>50</sup>(3)此光明覺性者，乃正吾人與宇宙的先天之初。綜上三義，「火」正是道盛用以融會三教、心與物象、人與宇宙三端的樞紐。不只是空拈個形上根源，欲與傳統作對而已。而在〈五燈熱序〉中更細密地論及：(1)火性一發，則一切差別相皆如紅爐飛雪，了不可得，此用般若性空義；(2)證了不可得，能得諸佛授記，此乃燈由火明，明明相續，乃知火性之最親切處，由合火熱性與光明一體立論；(3)此法乃釋迦世尊用以洞燒十方者，此由火為世尊悟傳，明其淵源有自；(4)拈花如大火聚，惹發迦葉燬金夙火，破顏微笑，此言師師相傳、心心相印者正在以火引觸內在爆發力；是故，亦唯同具火性種子，方能親相授受。此非否定佛性本具之眾生平等義，乃更在要人自樹立，自明本具火性而已；(5)此師師相傳之火，燒去者若妄計生死執著之根，若生死知見燒絕，自能透出真性靈明。<sup>51</sup>至此「火」之喻意可謂大備通明。

但學者多略道盛論五行之土。論土固然不及其論火之義位與複雜層次。但其由原本「土」德的存在樣相，也成為其推導思理的模式。如道盛在〈復方潛夫中丞〉說：

夢筆托孤于竹關乎？竹關托孤于夢筆乎？代明錯行，忽爾妙叶。非感時義，烏知消息？誦至此處，啞然一笑。請更為公廣之。水火托孤于土乎？春秋托孤于冬乎？道理托孤

<sup>49</sup> 較明確的論證，見〈尊火為宗論〉。

<sup>50</sup> 此固非道盛之首創發明，大慧宗杲已說「無漏智火然法燈」，《大慧普覺禪師語錄》卷12，《嘉興藏》冊1，頁713a。

<sup>51</sup> 見《全錄》，頁714a-b。

于象數乎？…果知其故，皆一貫也。<sup>52</sup>

夢筆山是道盛誓死閉關之地，即以自喻；竹關是南京高座寺看竹軒，弘智閉關處。所謂「托孤」，不止是將絕血脈、法脈之寄托而已，更幾乎是道盛用以說明世逢衰亂不得已之苦心，以及「詮釋異象」的特殊觀點。<sup>53</sup>故「水火托孤于土」，是水火之難關需賴暗寄於土中，方得恆存常用。更進一步說，以「不屬於分項之中，統諸分項而成和諧之大統」的五行模式思考，以及托孤之隱身術，皆始於道盛，而成於弘智。如道盛之〈會祖規小序〉：

若於此會得聖人述大易之意，實是發揮四經之意，則知吾作會祖圖之意，正所以發明選聖場諸家之大宗旨也。即如經律論觀禪，以一歲四時配之，經則勃然開發，春也；律則燦然敷陳，夏也；論則凜然精覈，秋也；觀則冥然清徹，冬也。禪則渾然通洽，如歲運無言而四時行也。單以禪宗配之，為則如春之生育，臨濟則如夏之明露，雲門則如秋之嚴峭，法眼則如冬之精純，曹洞則如四季之統化也。…豈為仰臨濟曹雲門法眼之宗旨有優劣同異乎？然必須悟此宗旨之妙密，始可會通諸祖為一大成。<sup>54</sup>

論五家宗風，不始於道盛，以四時配曹洞外四家也不無商榷之地，但以五行模式思考諸家的離合關係，道盛殆無疑是第一人。至於「在五之列而不屬分項之內，能統諸項之中」究竟是何歸屬，據〈尊火為宗論〉言似應是火，但依舊說歸於土德亦未必不可。

<sup>52</sup> 《全錄》，卷廿七，頁 752c。

<sup>53</sup> 詮釋異象，即表象與實旨之貌似相反或無關者。如最出名的即是「莊子托孤說」。將莊子的奇特表法與理境，看似詭譎儒學，但道盛正解釋為儒學之孤托於此，貌離而神合，不似正所以能存真。故表象與真旨乃不相伴者，需別具隻眼始得。是為托孤。

<sup>54</sup> 《全錄》，卷二十一，頁 712c。

而這樣的比配，無疑地仍是為著集大成的標的而施設。既能使五家三教不相訾應，又能調合諸家成一水乳。

弘智承家學與師說而尊火，殆不必多言。<sup>55</sup>弘智論與火相關的意象，雖更繁複，但未必更深入。<sup>56</sup>今但論其增繁處，如〈自壽昌寄上青原笑和上〉：

竹關別後，一慟終天，乃以師旨重烹教乘，因外祖吳太史書，徵三世易寂歷同時別傳，遮二而又遮一，權竒煉將耳，《鼎薪易圖》祝壽，知惟一笑。…卻喜青原南岳一口氣，烹三炮五吞一味，峨峰塔頂突雙尖，垂足流胸好兄弟。<sup>57</sup>

烹佛烹祖，大慧宗杲之贊宏智正覺(1071-1157)。<sup>58</sup>弘智註莊子之書亦顏曰：「炮」。「烹三炮五」之三當指三教，五當指五家禪法，烹、炮均用藥物煉製之意，乃使學問重新活絡生機並起大用之法。

弘智之尊土，同樣遍見於其著作。弘智論五行，有幾個議題，(1)是與西學的比較，如《物理小識》卷一，五行的第一則便是「四行五行說」條，「問：中國言五行，太西言四行，將何決耶？」<sup>59</sup>(2)是五行分合，《物理小識》在分論五行之後，接以「水火本一、水火南北位、藏火、金土」四則。(3)是五行的上層統屬，故五行並未獨立成類，而是歸劃在「天類」之下，與氣、光、聲、律同屬，

<sup>55</sup> 弘智在〈尊火為宗論〉後有一短跋，可證，《全錄》卷十九，頁 697c；又見《物理小識》論「天與火同，火傳不知其盡。故五行尊火曰君，畜覺發機曰相。」頁 15，及《圖象幾表》引道盛之說，頁 157-9。另參看劉浩洋，《方以智〈東西均〉思想研究》的說明，第三章第三節，頁 70-77。

<sup>56</sup> 《物理小識》，臺北：商務印書館，1978 年 2 月，屬弘智中年之作，(據蔣國保考證，《方以智哲學思想研究》，安徽：安徽人民出版社，1987 年 12 月，頁 264-271。)其中討論李時珍、朱震亨的火論並加以補充，(頁 13-15)，已見道盛的影響，但仍遠略於道盛〈麗化說〉等見解。

<sup>57</sup> 《青原志略》卷十，詩，頁 262。

<sup>58</sup> 見《大慧普覺禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》冊 1，頁 711a。

<sup>59</sup> 《物理小識》，頁 10。

這點也頗值深探。(4)最後即土德之特殊性。今論最後一項。

在《物理小識》「四行五行說」條：「水為潤氣，火為燥氣，木為生氣，金為殺氣，以其為堅氣也。土為沖和之氣，是曰五行。...直是一氣而兩行交濟耳。又況所以為氣而宰其中者乎？」<sup>60</sup>同書又說：「愚者曰：土納重以養清，主靜以載動，居中以御四維之氣，故能和物、能生物、又能殺物，故能化物也」<sup>61</sup>是則木之生、金之殺，均和會於土，但實非土直任此功，只是「居中以御」而已。至此已可見「重土德」觀念的棘手處。兩人既同尊火，但又看重土，火統餘四行，土又居中御四，則此土是何層次地位？這土在什麼脈絡下說？何等情況，兩種「看重」才不致矛盾？概略言之，弘智尊火分屬兩個層級：「理」（太極）主火、「氣」（陰陽）主土運水火；而尊土亦有兩個層級：土德居中之模式、「形」（五行）主土。這是融攝新觀念（尊火）與舊傳統（尊土）的折中結果，值得注意的是「火」在不同層級中的概念不盡相同，以位階不同之故。但在此簡易架構之外，弘智之推闡土德居中御四之義，方見深趣並起大用。以下試解看。

在《周易時論合編圖象幾表》卷七〈兩間質約〉「四行五行何紛也」條：

氣分其氣以凝為形，而形與氣為對待，此一之用二也。土形居中，而水火二行交旋其虛實之氣焉。是土為形主，水形流地，火形緣物，而水火寔為燥濕之二氣也。金木之形，因地而出，其為氣也，列于東西以為生殺。故舉南北之水

<sup>60</sup> 《物理小識》，頁 11。

<sup>61</sup> 同前註書，頁 17。



火，而東西之金木寓矣。<sup>62</sup>

在此「一之用二」顯然可見仍運用著「.:」模式。以水火代入下兩點，並以水火寓金木，而上一點正是土行。雖然在五行關係中，已不是以火為餘四之動力，而回到傳統的土德。但此條論土的意義尚不顯豁，下則更見土之重要：

五，中數也，人位也，土也，思也，風也。土以用神，而無專氣，分屬南北，即為水火，而金即附火，木即附水。精識命屬水，神心性屬火，而風以動靜合之。人心不用而用心包絡，丙火藏腎壬而用丁火，有所以為心識者，謂之天根，二而一者也。<sup>63</sup>

五行之關係與土之義位於此文最明，看似與傳統五行說無異。<sup>64</sup>實則還是弘智的新系統。如「無專氣」已見其不屬舊五行，無專尤見其無適而不可，「以用神」雖無體，但因此更不在五行之列。很明顯此則正是以「土為中德」為一模式重鑄、推導思理。「中」之作為運轉一切的樞軸，於數、三才、五行、心能、四大皆可見。當然欲將此思路劃歸「中」的模式更妥當，但土與此「中」之相應關係，一如數五，亦不得籠統以「中」闡入帶過。所以下文之「分／為」兩字重要：水火乃由土分，而金木再由水火分，則尊火之外，在氣化的層次中，土之中德仍是不可變易的模式。而其所以居中德，特殊處正在其是虛位，並隱藏著而作為總推動和合

<sup>62</sup> 《周易時論合編圖象幾表》，清順治十七年刊本，臺北：文鏡文化，1983年，頁645。

<sup>63</sup> 《東西均注釋·譯諸名》，頁169。「中數五」是個難清理的觀念，來源於繫辭與河圖洛書。其與土比配自是可行，但弘智之推導究是據數或據五行則不易斷定，本文暫定為其間有一致性。

<sup>64</sup> 如「土也，思也」的比配出於《素問·陰陽應象大論》；命歸腎屬水，性歸心屬火，也都出醫家。

的機制。<sup>65</sup>此與托孤在心意上固不相侔，在形式上卻冥符一致。則無怪乎其更有「藏悟於學」「藏理學於經學」「藏陸於朱」...等隱身術之土德運用。<sup>66</sup>三種「藏」之「精神」都在前者，有類於通幾；其實務都在後者，相當於質測。<sup>67</sup>「藏」與「土」的相應處，都不是靜態地居於某種隱藏定位，而是動態地運化，或在實踐歷程中暗寄著某種精神之謂。至於以土喻心意識，則有此說：

名之心者，星之閉音、生之蕊形也。心虛而神明棲之故靈，名其靈曰知。靈者，需象窗櫺，象雲氣之零零，而以巫神之者也。心之官則息(思)，用其知也。息主風，腦為風府，息從【息+頁】門。想則從相生矣。帥氣而之焉曰志，其起曰意——物起于嗜噫，而音其心也；其藏曰識...道家謂意主比和，屬土；意者，和合性情者也。心生曰性；草木出土曰生，物之始得于天者，天命之矣。情由性地發生，東方之色青，丹生于土，故因其聲；性因情顯，猶火附木生也。<sup>68</sup>

道盛以火喻心之明覺本性，而弘智則以土喻心意識之「意」。層次絕異而互補為功。相應於八卦，則火取南離，土應坤、艮。總上而言，「中數五」當其與土相配應時，同時是包含著兩面之中：

<sup>65</sup> 故《物理小識》「土」一條也說：「土五行之主。具五色而以黃為正色，具五味而以甘為正味。」此說也基於《洪範》與《素問》。此外，土之「中」也不一定只此一模式，如《圖象幾表》中解釋周子《太極圖說》之五行圖形化部分：「橫列三層，則水下系金，火下系木，金生水，木生火，皆自下生上，無待于土矣。」(頁143)便是另一種模式。

<sup>66</sup> 「藏悟於學」見《青原志略》〈仁樹樓別錄〉，頁90；「藏理學於經學」見《青原志略》〈發凡·書院〉條，頁16；「藏陸於朱」首倡於弘智曾祖方學漸，又見於方大鎮，《野同錄》(《周易時論合編》引)。不止如此，《東西均》中也屢用藏，如：「觀象會心，則顯仁藏密而知大始矣。密者，輪尊傳無生法忍以藏知生之用者也。」頁5；「明不息之幾于代錯者，藏正因了因于緣因。」頁65；...不具引。

<sup>67</sup> 兩者的方法論意義，可參看蔣國保，《方以智哲學思想研究》：「兩者的區別，重點不在於它們各自把握的對象不同，而在於它們各自用以究其對象的方法特殊...」，頁143-146。

<sup>68</sup> 龐樸，《東西均注釋·譯諸名》，頁163-4。

一是天地自然之中，此即「一與二爲三，此教父也。中五即大一，一也。五止有四，四止有三，三止有二，二止有一，此琉璃圖書也」；另一是人之中即意識與思，非一般之思，乃思曰睿，睿作聖之思。<sup>69</sup>

由土之中而植根於中數五以推導，據以論學則爲：「學，古作孛，從爻。爻從二又，又者五也，天地之交也。」<sup>70</sup>據以論造字取象，則說：

故聖人取象，二土為卦，加卜焉；二又為爻，以其肴列，後加月焉。<sup>71</sup>

以上兩則論「學」字「卦」字，均依數五與土之中德而廣論。與理學之解義、漢儒之注經皆不同，也不是純取《說文》套入古籍。而是基於構造發生學的原理，說明構造之初本皆有其理致，故由其發生之機可推義理。「學」之意義詳下節。

弘智又說：「愛一惡蹟，膠柱已甚。」<sup>72</sup>以上申述其論土，非所以執一廢百，非土可代火代五行而蓋其餘，乃用以發明其爲人所略之義耳。或許火、土都有其貫通眾理之特性，但做爲教法而言實頗不足，比如弘智在〈道藝〉中又說：

世士襲蓺濡唇，依通數墨，浮見鉤鎖，翳起空華，握齷筌蹄，誦法未能蒸涪，況能瞠醯目而又矐之耶？故用烏場【石+農】水，剝膚浣【戶+爻/月】，正以聚火燎門，用師十倍。…理學怒詞章、訓故之汨沒，是也；…禮樂精義，芒不能舉；

<sup>69</sup> 《圖象幾表》，〈洪範九疇諸解〉，頁 131。

<sup>70</sup> 《東西均注釋·譯諸名》，頁 169。

<sup>71</sup> 《東西均注釋·譯諸名》，頁 170。

<sup>72</sup> 《東西均注釋·道藝》，頁 179。

天人象數，束手無聞。…由是觀之，理學之汨沒于語錄也，猶之詞章訓故也。禪宗之笑理學，而禪宗之汨沒于機鋒，猶之詞章、訓故也。所謂切者槁木耳，所謂脫者野獸耳。<sup>73</sup>

這幾段話最重要的意指在說明：世間學問固有其障蔽，但理學、禪宗之救世，兩者也都可能在不知覺的情形下形成偏蔽。也許教與教之間確有高下之分，但沒有一種教法是圓滿無缺的。「習於解蔽去縛之教」，然而因為無明覆障故，因結縛所纏故，受法器不淨，如淨水入污盆，水不復淨，故隨所習而高明之教亦成見蔽法縛。<sup>74</sup>若然，則吾人立即陷入兩種危機之中：一是我們無法對任一教法產生絕對的信任或信仰；其次，我們在什麼情形下才能知道：我們明白或體證了真理？這不是單屬儒、道、釋任一教門的問題，而是通貫在諸大教中共通的問題。但若這真是個問題，那問題便不是在大教上，而應是以下這個普遍性的問題：**所有的迷悟之關鍵果何所在？**<sup>75</sup>禪亦可成迷、詞章訓故可成迷，救之以理學仍可成迷。解脫一蔽，又生一障。何有出脫明了之機？果真如此，可不謂大哀乎？但弘智繼此段之後，立刻又說：

夫豈知一張一弛、外皆是內之真易簡，絕待貫待、以公統私之真無礙乎？夫豈知華嚴一乘，即別是圓，無一塵非寶

<sup>73</sup> 《東西均注釋·道藝》，頁175-177。同書〈神迹〉亦有「以禪激理學」「是謂激禪」「以老救釋、以釋救老」等語，頁158。凡此均可見弘智並不認為有那一種現成的單一教法，足以令人通透無礙。

<sup>74</sup> 這只是譬喻性的說法。若我們用一個稍遠而更帶諷刺性的說法，可再以廣松涉《事的世界觀的前哨》的隱晦批判為例：「正如號稱去掉假象的迷霧、純粹地諦視事象本質云云的某某學派所企圖的那樣，由於它僅僅是對世界現象那種被中介性存在構造進行自為化行為中的一種狹窄視域，因而他們先前那種信誓旦旦的言辭便即刻土崩瓦解了。」趙仲明、李斌譯，南京：南京大學出版社，2003年7月，頁1。這個說法當然不一定全說對了，但其間自悖之蔽確是現象學超越未盡的。

<sup>75</sup> 林聰舜在《明清之際儒家思想的變遷與發展》前言也以方以智的基源問題為：「如何尋求一能統一對立面的哲學，藉以救治思想偏頗所引發的各種病痛。」後半句頗中肯，但弘智大概不止是企圖「統一對立面」而已。台北：學生書局，1990年10月，頁6。

光，無一毛非海印乎？此為究竟、當然、本然之大道，餘皆權乘或權之權也。<sup>76</sup>

這段話豈非提供了解答？解答之原則在易簡、無礙，在統貫代錯，在圓融歸實。因此解答之可能，即學問再發展之契機。什麼是「夢筆托付竹關」，能順五行模式之「中」、又能統貫三教與一切兩端之契機？此即「均」的提出。

#### 四、弘智：「均」作為統攝哲學之意涵

蔣國保曾提及弘智的哲學方法，歸結為三要點：「合質通法，冒費法、三反法」。<sup>77</sup>這三個提點，費盡苦心，也頗能探驪得珠。但我們說方法，彷彿哲學家都有其方法，則在弘智處也談此議題，有何奇特？謝仁真特別提出「方法論的進路」在討論弘智時的重要性，確有其見地。<sup>78</sup>上文也曾說：即使完備精密的體系，作為教義時，仍不可避免地衍生各種障蔽，甚至可能形成「解蔽之學復成諸蔽」自悖的弔詭。因此迷悟之機當別有說。因此，弘智既欲集大成融鑄一切學問，則除建構宏偉體系之外，應別有一法，既使建構者不陷己偏，又能導引他人遠離諸障。此法既不外於體系，又不隸屬此體系。依模式說，不正是上文之土德中五？但上文已

<sup>76</sup> 《東西均注釋·道藝》，頁 177。

<sup>77</sup> 見蔣國保，《方以智哲學思想研究》，頁 142-148。比起王煜，《明清思想論集》單純而籠統地說「《東西均》最大的貢獻是辯證法」要來得重要而深入。臺北：聯經，1981 年 5 月，頁 211。並不是說方以智不用辯證法，也不是說方氏辯證法不重要，而是若說此是方氏最大貢獻，則據近來大陸學者的說法，自老子、《易經》皆有之，黑格爾亦有之，則方氏的貢獻何在反而完全不可見。

<sup>78</sup> 謝仁真自《方以智哲學方法學研究》開始(臺北：臺大哲研所博士論文，1995 年 6 月)，即致力於弘智方法學的闡釋；至〈方以智由儒入佛之檢視〉(頁 162-7)，更強調其方法論進路的意義，更勝於其體系建構；同時也歸納出三點，以總提其方法「因萬物之自為法，合諸家之異同，三均」。謝文論方法論部分很中肯，但說弘智「不同董仲舒，他並未建構一套涵蓋宇宙論、人性論、價值論、倫理學、政治哲學、歷史哲學、實踐論爭的龐大體系」，或恐未必。

點出土德中五在實義上之不足，因此應別有高屋建瓴之視界。若依弘智自述與用詞，一言以蔽之就是：「均」。這是弘智哲學方法與理境之最高統攝。<sup>79</sup>此在《東西均》開章中，大量運用「均」作為衍述，明白可見，而相關論述也頗詳盡。<sup>80</sup>道盛以冶爐為融攝，弘智則以均為融攝。本文僅就其作為融貫哲學的意涵討論，首先要確立的是：均的意涵有層次之別，以下據此分論。

一，在最基礎層次，均作為一切思想體系與人文活動的喻辭：〈東西均開章〉將古來所有思想都標為均。所以固有大成均、混成均、鄒均、蒙均、空均、壁雪之別均...等以最高的三教教法為均。但為何以「傳注均」、「毒均設爐」指稱的世間學問也稱均？<sup>81</sup>除此而外，也有「專門事業、專門象數、專門考辨、專門文章，皆小均」，統稱則為眾均。<sup>82</sup>如此一來，便造成極有趣的結果。均與爐，都可說是對世界的總觀點與總描述。但爐是一大冶爐，均卻是眾均各運。何以一切學問都可稱均？因為一切學問都是人文活動(均)的創／製造物(瓦)。一切皆「均」，則提供等視一切學問型態的平臺。此平臺初僅供「坐集」，在此還輪不上「折中」。但即使是「坐集」，其重點已在：將人文活動之各部，在「均」的平臺取得整體的聯繫。有此整體全面的聯繫而「立一切法」，才可能集大成。

<sup>79</sup> 這一點未必人人盡同。如蔣國保《方以智哲學思想研究》、羅熾《方以智評傳》(南京：南京大學出版社，1998年12月)皆未設「均」為弘智思想中的獨立一目，則「均」似乎並無重要性。但這點應無可疑，下詳。其次，本文不著重於解釋均之字義，此在周勤勤，〈方以智均、易哲學關係探析〉，《中國社會科學院研究生院學報》，2003年6期，頁12-17，已有很詳盡的整理，可參看。

<sup>80</sup> 如張永堂，《方以智》最早標出「方以智均的哲學」；林聰舜也論其「均的哲學」；劉浩洋，《方以智〈東西均〉思想研究》第六章論全均；謝仁真，〈方以智由儒入佛之檢視〉；周勤勤，〈方以智均、易哲學關係探析〉，頁12-17。

<sup>81</sup> 《東西均注釋·開章》，分見頁7，頁15。

<sup>82</sup> 《東西均注釋·開章》，小均見頁8，眾均分見頁10/11/20。

二、均為合顯隱言默之教法：這是繼承家學與道盛，以易為統貫諸般學問的宗主：

(i)所以然，生不得不然，而與之同處。(ii)于是乎不得有言，不得無言，而不妨言即無言之言。(iii)故中土以《易》為均，其道並包，而以卜筮之藝傳于世，又不甚其苦心。(iv)均罕言于雅言，使人自興、自鑑、自嚴、自樂而深自得之，以其可聞聞不可聞。<sup>83</sup>

「以易為均」意涵的開展，恐非本文所能勝任。但上則的要義可略言一二。文分四節：(i)「所以然」指造化原理，此為隱；「生不得不然」指原理顯發為萬象，可以象數考其故、明其度，此為顯；「與之同處」指原理與其顯發之實然宇宙俱在俱運。(ii)由所以然非言可傳故「不得有言」，此為默；由不得不然有其實迹可述應傳故「不得無言」，此為一切學問已顯之言說。「而不妨『言即無言之言』」收言默兩句。(iii)「故中土以易為均」又總收上兩節之末句：統隱顯言默兩端而為一者，即以易為均。(iv)此節回到歸贊孔子，以其教法能通言(雅言)默(罕言)，據此通言默之教法，而使學者能化用其所教迴注自身(自興~自樂自得)，並悟所以然之理(聞不可聞)。

此則兩處「均」字，皆可不作特定的意涵解。「以 X 為均」「均 ○○于▲▲」都視均為一種運用模式。「以 X 為均」的實質內涵在 X，後句的實質內涵在○○與▲▲，如此「均」乃坐集之後更進一步，包含著兩方面的作用：(1)將一切言說、可聞者、學問等，與無言之言先會歸於一；(2)由此會歸，而能在教法上起更進一步觸

<sup>83</sup> 《東西均注釋·開章》，頁3。

引學者內在本具動力，即成就「暗天地而泯一切法，貴使人深」<sup>84</sup>之「泯與深」。

三、均乃造化在手，故能多端協同運化：承上則之以易為均，泯顯隱、言與無言、雅言與罕言，而使人在坐集宏觀的平臺上，能更進而領會不可聞之深意。均之最後一義，弘智之歸結如此：

我以十二折半為爐，七十二為鞴，三百六十五為課簿，環萬八百為公案，金剛智為昆吾斧，劈眾均以為薪，以毋自欺為空中之火，逢場烹飪，煮材適用，應供而化出，東西互濟，反因對治，而坐收無為之治。無我、無無我，圓三化四，不居一名。可以陶五色之素器，燒節樂之大壎，可以應無商之圓鐘，變無徵之四旦；造象無定，聲飲歸元。知文殊中無中邊之中，又不礙常用子華庭皇之中。是名全均，是名無均，是名真均。<sup>85</sup>

此節居〈東西均開章〉之尾聲，辭賦之亂，雕龍之贊。以「我」發端，綜攝全般，氣吞宇宙，弘智自道，真集大成之結穴。結穴為「全均、無均、真均」，正對攝三教，而明一即三，全均亦無亦真，餘此類推。總此節宗旨，在兩者或多端協同運化。至於這種「多端協同運化」又是何等理境？此節固然對應「合明暗之天地而統一切法，貴使人貫」之「統」。但此「統」明顯地交托給「我」，此前二均之義，皆僅是坐集、暗泯之攝受模式，但全均之統，乃轉一切活動之樞機在能隨能泯進而能通貫之我。因此「多端運化」，即「我之為造化自身」：「以...為」「烹、煮」「應而化」「互濟、對治」「陶、燒、應、變」...無一詞非居中主宰之位，無一詞

<sup>84</sup> 《東西均注釋·三徵》，頁 37。

<sup>85</sup> 《東西均注釋·開章》，頁 20。



非造化之偉力，亦無一詞不指向弘智自身，或任一能代入此處「我」字之學人。至此則其合會《論語》之「立達」、《孟子》之「萬物皆備於我」、《中庸》之「成己成物」、《老子》之混成、《莊子》之造化，釋迦之如來智慧德相、慧能之何期自性能生萬法，皆攝於全均、無均、真均。

總上所列均之各層次的意涵，正以一均而攝「隨泯統」並徵乎「交輪幾」。<sup>86</sup>分言之即「公均、隱均、費均」，<sup>87</sup>加以約化，則弘智自解為「均備五行而中五音，所旋所和，皆非言可傳」，句中有兩義應說：(1)由「均備五行而中五音」一語，見均為比土德中五高一階序的實義。土僅是「在五之中而不屬五」之藏身默運為主而已，均則五行之運化全體；(2)「旋、和」即以「均」取象之根本義。<sup>88</sup>旋是由陶均取象；和則由均鐘木取義。我們先看均與土的聯結在什麼處？〈東西均開章〉「惟大成明備，集允中之心均，而苦心善世，以學為旋甄和聲之門，彌綸乎大一而用萬即一之一，知之樂之，真天不息，而容天下。」<sup>89</sup>此處弘智對孔子大成均的攝取，並不以仁為首出，而以學為首出。旋、和即均，故而以學為入均之門。這是弘智的苦心處。攝之以仁，若不免為限定系統；以學為選，則亦正出之以方法論上的反省與考量。而在上文引〈譯諸名〉釋「學」，為出於天地之交之中五而與土同位，則以學為旋、和之門，豈非弘智之「均」與孔子之「學」同一機軸？同為彌綸眾均之中，而不隸屬於任一均。何以學與均可以為同一機軸？正因廣義之「學」，並不在知識的收集，也不在重複演習一套套定型

<sup>86</sup> 其徵乎交輪幾處，請參看周勤勤，〈方以智均、易哲學關係探析〉，頁 12。

<sup>87</sup> 《東西均注釋·開章》，頁 2。

<sup>88</sup> 又見〈東西均開章〉「成均、空均與眾均之所以為均，皆與我同其大小偏全，我皆得而旋之和之。」亦明顯可證，頁 10。蔣國保，《方以智哲學思想研究》也以此二義為歸結，附錄頁 286-288。

<sup>89</sup> 《東西均注釋·開章》，頁 7-8。

的系統，也不在指向特定的現實效用(不論媚俗或媚主)，反而著重在坐集千古之智，並折中其間之故。故〈東西均開章〉說「毒均設爐，...不迷則死，不如迷學，學固輪尊毒毒藥之毒也。」<sup>90</sup>〈道藝〉也說「虛高者以學為習氣。不知人生以後，一切皆有而無在其中，性在習中。天地既分，天地亦有習氣，五行之習氣更重矣。一切皆病，一切皆藥，學正『回習還天』之藥。溺學者，藥病也；而忌學者，根病與藥病相投，其病難治，故須以聖人中道藥之。」<sup>91</sup>雖有溺學、忌學之人，但學仍返本歸源之良藥。坐集攝納，即均之第一義，即隨；折中統貫，即均之二、三義，即泯與統。

以上說明均即旋、和，學即旋和之門。旋由陶均盤來，主要意象在迴旋的動力，由此製造器物。和由均鐘木來，主要表現兩者間的關係，並具兩重意義：交感、調校。迴旋而不居亦不息，造物則隨變而賦形(造象無定)。交感而一律，是和；不諧而調校也是和(聲飲歸元)。一般吾人設想統攝哲學，卻只成一種排他性的封閉系統。內部固然有其一致性，卻難稱統體和諧，亦無望於旁通統貫。而本文不論用統攝、融貫，或用統一，或融會...等詞，以指涉道盛師生集大成的宏願與偉績，其實質明顯都不是一種乾枯的單調體系而已。在冶爐與均的提出中，都可以看出那能秩序變化、寂歷同時，不易在變易中、機遇與必然合會...的構想，的確能承擔起這個時代交付給道盛師生的使命。

## 五、結語

自《莊子·天下》慨嘆「後世之學者，不幸不見天地之純，

<sup>90</sup> 《東西均注釋·開章》，頁15。

<sup>91</sup> 《東西均注釋·道藝》，頁186。

古人之大體，道術將為天下裂」，學術之推前與生弊，教法之分科與整全...便是一個學術與心地的大問題。然而即使統合性的思想出現，也可有偏圓之辨／辯。而我們也已透過弘智「應病予藥」說表明，道盛師徒畢生志業的集大成，是基於「總攝／別應」同時的模式，自鑄自成以化世治世的心懷。

道盛說：「比興賦，何處不具？...猶之函蓋乾坤、截斷眾流、隨波逐浪之可九也；圓覺二十五清淨輪，乃禪那妙奢三摩之所行也；華嚴之旨，別即是圓，尙有疑耶？」<sup>92</sup>三者同一機杼，皆言取象可以寓意，一法能攝眾法，偏正回互。本文萃取在道盛、弘智師生間，對通貫義理的要求下提出的哲學見解的幾個取象譬喻辭：火、冶爐、土、均。自不能周遍含容，但依《易》取象之意，或亦能窺豹一斑，諸取象之間，彼此緊密地關聯對應，以下再加以簡括。

熱性與爐火，這些在「涅槃寂靜」佛學宗旨中被否定壓抑的感受詞與意象，卻在道盛師生手中取得旁通統貫的新生命與意義。爐為世界與化機之喻，用以表鍛鍊學人之歷程，及英雄化世之手段，並泯除聖凡、內外、僧俗、彼此...等之別；且爐能銷鎔、能冶煉、能鍛鑄、以烹煮、以炮製而成其大集；均則等視一切人文活動，並由此居於方法論的反省高度，同時作為縱脫解蔽、徹法源底的綜合心智活動，資以通透轉運世間學問；均以迴環、以陶塑、以共振和諧，而成其融會。火則喻心之明覺與熱性，能生化、能照用、能統陰陽，用以貫三教、通天人；土則以中五之數、沖和之德，以喻意識之用，居中御四；均更有源自土德之沖和，與不斷迴環的動力；在動力運行中不斷隨手／隨機地變形。爐、

<sup>92</sup> 《全錄·杖門隨集(上)》，頁 797c。

均都能冶／陶、鑄／造，因此兩種喻象，都只是爲回到最具調和力的初始創造性：破／立、成／毀同時。簡括即是：四種取象，火、土，喻心／意識不同的層次；爐、均，喻「人在世間」兩種不同的存在樣相。爐、均尤有悟理起行合一、寂歷同時、破立成毀不二...之意。集大成，不是狂妄的行徑，不是癡心的我慢，不是統御一切的野心。乃是深透法界萬象，以探索奧秘的童心好奇，以及博極學海、瞻望聖者的接眉虔敬，最終能應病予藥，拔苦予樂。本文以簡馭繁，條理出二人清朗的面目，希望足以點出道盛師徒的會心處。

附記：本論文撰寫過程，友人廖肇亨先生惠介書籍多種，既廣聞見，又啟神智；於中央研究院文哲所「方以智及其時代」學術研討會上宣讀時，戴景賢先生特再提醒道盛、弘智學問傳承關係之再審慮；匿名審查人幾點重要的補充意見，筆者擇要或入正文，或附注解，不敢掠美，在此一併申謝。



## 引用書目

1. 隋·智顛，《法華玄義》，《大正藏》，冊 33。
2. 唐·臨濟，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》，冊 47。
3. 敦煌本〈大乘無生方便門〉《大正藏》第 85 冊，古逸部。
4. 敦煌本〈觀心論〉，《大正藏》第 85 冊，古逸部。
5. 明·圓信、郭凝之輯，《曹山本寂禪師語錄》，《卍續藏》冊 119。
6. 宋·惠洪，《禪林僧寶傳》，《卍續藏》，冊 137。
7. 宋·宗杲，《大慧普覺禪師語錄》，《嘉興藏》，冊 1。
8. 明·智旭，《靈峰宗論》，《嘉興藏》，冊 36。
9. 明·元賢，《禪林疏語考證》，《卍新纂續藏經》，冊 63。
10. 明·元來說，清·弘瀚、弘裕編集，《博山無異禪師廣錄》，《嘉興藏》，冊 40。
11. 明·道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》，冊 34。
12. 明·方孔炤，《周易時論合編·圖象幾表》，清順治十七年刊本，臺北：文鏡文化，1983 年。
13. 明·方以智，《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975。
14. ——，《物理小識》，臺北：商務印書館，1978。
15. ——著，興磬、興斧編，《青原愚者智禪師語錄》，《嘉興藏》，冊 34。
16. ——著，龐樸注釋，《東西均注釋》，北京：中華書局，2001。
17. 清·笑峰大然編撰，施閏章補輯；段曉華、宋三平校注，《青原志略》，南昌：江西人民出版社，1998。

18. 王煜，《明清思想論集》，臺北：聯經，1981。
19. 任道斌，《方以智年譜》，合肥：安徽教育，1983。
20. 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍，1993。
21. 林聰舜《明清之際儒家思想的變遷與發展》，台北：學生書局，1990。
22. 侯外廬主編，方以智全書第一冊《通雅》，上海：上海古籍，1988。
23. 張永堂，《方以智研究初編》，第二篇，臺北：臺大歷史系碩士論文，1973年5月。
24. ——，《方以智》，臺北：臺灣商務，1987。
25. 蔣國保，《方以智哲學思想研究》，安徽：安徽人民出版社，1987。
26. 羅熾《方以智評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
27. 荒木見悟，《憂國烈火禪》，東京：研文出版，2000。
28. ——，《明末清初的思想與佛教》，廖肇亨譯，臺北：聯經，2006。
29. 忽滑谷快天，《中國禪學思想史》朱謙之譯，上海：上海古籍，1994。
30. 廣松涉《事的世界觀的前哨》趙仲明、李斌譯，南京：南京大學出版社，2003。
31. 李仁展，《覺浪道盛禪學思想研究》，臺北：師大國研所碩士論文，2004。
32. 謝仁真，《方以智哲學方法學研究》臺北：臺大哲研所博士論文，1995年6月。

33. 劉浩洋，《方以智〈東西均〉思想研究》，臺北：政治大學中文所碩士論文，1997年6月。
34. 任博克，〈由「相互主體性」的立場論天台宗幾個基本關鍵觀念以及山家與山外之爭〉，《中華佛學學報》第十期，1997年7月，臺北：中華佛學研究所。
35. 周勤勤，〈方以智均、易哲學關係探析〉，《中國社會科學院研究生院學報》，2003年6期。
36. 謝仁真，〈方以智由儒入佛之檢視〉，《第二次儒佛會通學術研討會論文集》，臺北：華梵大學哲學系發行，1997年12月。



