

論焦竑會通三教思想 ——兼比較焦竑與林兆恩之會通思想

唐 經 欽*

摘 要

回溯歷代三教會通思想之發展，可以其心性本體意涵之融通與否為判準，而能就心性論述三教會通思想在唐、宋時已蔚為風潮，時至宋、明，為儒學復興時期，排二氏、辨異同之論每為儒者所重，此學風至王陽明則有較大之轉折。陽明不嚴斥佛、老，反而從包容理解角度，肯定佛、老之優點，再強調儒家之勝出處，其對二氏寬容含攝態度影響其後學，使明末三教會通氛圍更為加溫。

焦竑（1540-1620）身為王學泰州學派之後勁，力主三教歸一之旨，歷來學者對焦竑三教會通思想亦多所關注，然切入角度各異，形成對焦竑儒者形象之質疑，甚或將其歸於佛徒，本文雖亦對焦竑本質思想關注，然擬以本體論及工夫論為其會通視角，再對其會通思想作一省察。

又明末三一教主林兆恩（1517-1598）亦受陽明學影響，倡三教合一聞名於當時，其宗教家形象雖已有別於儒者，然其思想仍以儒義為核心，是故，本文亦擬比較焦竑與林兆恩在心性論與工夫論會通三教之異同。

關鍵詞：焦竑、三教會通、本體論、工夫論、林兆恩

* 聖母專校通識教育中心助理教授（tangch.jing@msa.hinet.net）

投稿日期：100.08.25；接受刊登日期：101.01.10；最後修訂日期：101.01.20

On Chiao Hung's Thought of Merging Three-Doctrine and Comparing the Thought of Mergence between Chiao Hung and Lin Chao-en

Jing-ching Tang^{*}

Abstract

Chiao Hung were affected by Wang Yang-ming's view of Three-Doctrine's mergence. His view of Three-Doctrine was based on Confucian thought with an aim to merging with Buddhism and Taoism. However many thinkers at different periods interpret his thought differently. So some people considered him as a Buddhist. In the paper, I will research his thought of mergence by the view of the "gong fu" (工夫) and ontology.

Finally, both Lin Chao-en and Chiao Hung were affected by the thought of Wang Yang-ming during the climax of Three-in-one Doctrine. So I want to compare their thoughts of Three-Doctrine with the view of the "gong fu" and ontology.

Keywords: Chiao Hung, the mergence of Three-Doctrine, ontology, the view of the "gong fu", Lin Chao-en

* Assistant Professor, Center for General Education, St. Mary's Medicine, Nursing and Management College

Received August 25, 2011; accepted January 10, 2012; last revised January 20, 2012

壹、前言

儒、釋、道向為中國文化之主流思想，而三教合一或會通思想雖從唐迄宋、明、清後益趨明顯，然漢魏之後，廣義之合一或會通現象已存於三教交涉及相互融攝之歷程中¹，然三教思想家皆不得不面對三教如何「合」或會通以及如何評斷三教間之優、劣點等問題，其中，心性論及工夫論是不容忽視的課題，尤其心性論更是思想分疏或融通之根源，故回溯歷代三教會通之發展，可以其心性本體意涵之融通與否為判準²，審視各代主軸思想是流於外在形式或已深化為內在心性義理之融通為分野，準此，能就心性論述三教會通思想在唐、宋時已蔚為風潮，故吾人可依此將歷代三教會通之發展劃分為兩階段，一為唐宋之前以比附、格義為主之會通形式；再者，唐、宋以迄明代為依己教心性論融攝他教所產生之不同會通形式³。

宋、明為儒學復興時期，排二氏、辨異同之論每為儒者所重，此學風至王陽明則有較大之轉折。陽明不嚴斥佛、老⁴，反而從包容理解角度，

¹ 劉學智提出三教合一在歷史不同階段和不同教派對「合一」理解存有差異。參見劉學智，〈心性論：三教合一的義理趨向——兼談心性論與當代倫理實踐〉，《人文雜誌》期2(1996年)，頁58。故本文所謂之會通屬廣義「合一」。

² 劉學智便指出三教主合一皆有心性論之義理歸趨。參見劉學智，〈心性論：三教合一的義理趨向——兼談心性論與當代倫理實踐〉，頁59-61。

³ 歷來學者之劃分大致相近，如郭熹微分為魏晉南北朝、隋唐、兩宋三階段；嚴耀中則分魏晉南北朝、唐宋、元明清三階段。其他學者之分法與此兩者相近，則不再臚列，而本文之分法則凸顯心性論之特點。郭熹微之見參氏著，〈三教合一思潮——理學的先聲〉，《江海學刊》期6(1996年)，頁107-112；嚴耀中之見參氏著，〈論“三教”到“三教合一”〉，《歷史教學》期11(2002年)，頁5-10。

⁴ 陽明成學歷程有所謂的三變：「少之時，馳騁於辭章；已而出入二氏；繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨，是三變而至道也。」明·錢德洪，〈刻文錄敘說〉，見明·王守仁，《王文成公全書》(臺北：中華書局，1985年)舊序，頁6b。此表示二氏思想都曾影

肯定佛、老之優點，再強調儒家之勝出處，其對二氏寬容含攝態度影響其後學，使明末三教會通氛圍更為加溫。

焦竑（1540-1620）身為王學泰州學派之後勁⁵，力主三教歸一之旨，歷來學者對焦竑三教會通思想亦多所關注，然切入角度各異，形成對焦竑儒者形象之質疑⁶，甚或將其歸於佛徒⁷，本文雖亦對焦竑本質思想關注，然擬以本體論及工夫論為其會通視角，再對其會通思想作一省察。

又明末三一教主林兆恩（1517-1598）亦受陽明學影響⁸，倡三教合一聞名於當時，其宗教家形象雖已有別於儒者，然其思想仍以儒義為核心，是故，本文亦擬比較焦竑與林兆恩在心性論與工夫論會通三教之異同。

響陽明，然陽明仍堅持儒與二氏之分際，晚年並對二氏加以融通。此處所謂不嚴斥佛、老意指陽明仍肯定二氏優點言。

⁵ 容肇祖，《明代思想史》（上海：開明書店，1941年）頁257。

⁶ 四庫館臣言：「竑耿定向而友李贄，於贄之習氣沾染尤深，二人相率而為狂禪。」質疑焦竑「尊崇揚墨，與孟子為難」，已失儒者本懷。清·永瑆等著，〈雜學下〉，《四庫全書總目》（北京：中華書局，2003年），卷125，子部35，雜家類存目2，頁1077。

⁷ 如龔鵬程教授便以焦竑思想中「儒、道二教所言皆合於佛法」，並指出「生死流轉，如何超脫，是他整個學問關懷的核心」，此焦竑歸心佛教之原因。又聖嚴法師將焦竑歸於「理學家之中的佛教徒」；謝京恩根據焦竑涉佛資料及觀點，進而認為他是「心學家中的佛教居士」，皆強調焦竑佛教徒身份。相關論點參見龔鵬程，《晚明思潮》（北京：商務印書館，2005年），頁89、92；聖嚴法師，《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，2000年），頁281；謝京恩，《焦竑與佛教》（臺北：華梵大學東方人文思想研究碩士論文，2000年），頁12-14、115-144、180。

⁸ 當代學者研究成果中，也認為林兆恩思想與陽明學十分有淵源，如鄭志明教授以林兆恩與陽明心學有很密切關係。見鄭志明，〈林兆恩與晚明王學〉，《晚明思潮與社會變動》，（臺北：弘化文化公司，1987年），頁125；林國平先生認為陽明心學是林兆恩三教合一思想之理論基礎。見林國平，《林兆恩與三一教》（福州：福建人民出版社，1992年），頁30-36；馬西沙、韓秉方以林兆恩思想淵源於陽明。見馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年），頁806；何善蒙以林兆恩與陽明心學類似的表述隨處可見。見何善蒙，〈林兆恩“三教合一”的宗教思想淺析〉，《逢甲人文社會學報》期12（2006年6月），頁205。而拙文〈林兆恩心體觀探討〉亦論及「德性之知

貳、本體論之會通

焦竑本體論之會通可分為道體與心性本體⁹之會通，亦可合而為一言本體。就道體的會通而言，首先，焦竑云：

道不可知。求之者，爭為卜度，皆孔子所謂「億」也。毋論億而弗中，中亦奚益？《關尹子》曰：「不知道，妄意卜者，如射覆盂。高之，存金存玉；卑之，存石存瓦。是乎？非是乎？唯置物者知之。」……一旦徹其覆，而親見其無一物也，然後知向之金玉瓦石，意見莽莽，皆為妄想。¹⁰

道體流行週遍萬物，無所不在、無所不該，但超乎言詮、主客對立之認知，惟見性之君子方能不執有而體道、證道，然小人則執相見器，非真識道體，故若以小知所見、所求之道，則止於妄測、臆度，難得道

與見聞之知之分辨」、「何思何慮之心體」、「虛寂之心體」及「心外無物之一體觀」等義理，皆認為林兆恩不能外於陽明或陽明學者之影響。見唐經欽，〈林兆恩心體觀探討〉，《鵝湖學誌》期 42（2009 年 6 月）。

⁹ 焦竑以「心性原無分別」，故其文中有時以心，有時以性言本體。見焦竑，〈明德堂答問〉，《焦氏澹園集》，《四庫禁燬書叢刊》，集部第 61 冊（北京：北京出版社，2000 年），據明萬曆三十四年刻本影印。為行文方便，本文以下之註將簡稱為《澹園集》，並標出集部、冊數及頁數，如此註標為：集 61-531。又《焦氏澹園集續集》，《四庫禁燬書叢刊》，集部第 61 冊（北京：北京出版社，2000 年），據明萬曆三十九年金勵刻本影印，將簡稱為《澹園集續集》。此應可視為王學後進常有之型態，如彭國翔曾指出王龍溪承陽明思想，不再嚴分心體與性體。見彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005 年），頁 47、407。當然焦竑亦就後天感物而動之憂患忿懣、愛惡哀矜言情識之心。參見焦竑，〈大學言心不言性，中庸言性不言心，孟子兼言心性解〉，《澹園集》，卷 6，集 61-66。此後天之心則非本體。

¹⁰ 明·焦竑，〈讀論語〉，《焦氏筆乘續集》，《四庫全書存目叢書》，子部第 107 冊（臺南：莊嚴文化，1995 年），據明萬曆三十四年謝與棟刻本影印，卷 1，頁 482。為行文方便，本文以下之註將簡稱為《筆乘續集》，並標出子部、冊數及頁數，如此註標為：子 107-482。《焦氏筆乘》所據版本亦同，將簡稱為《筆乘》。

之全貌，正如道雖不離金玉、石瓦，但執相稱名以為道則離道遠矣。焦竑於此段引儒、道義理以證道體不可知、不可言，其中，《關尹子》為道教經典；「道不可知」源自《道德經》第二十五章：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」；「毋論億而弗中，中亦奚益？」則引用《論語·先進》第十九章，孔子稱子貢「億則屢中」之言，評其有何益？並強調《論語·子罕》第四章「毋意」之旨。又焦竑曾云：「世法可名，般若不可名。非有般若不可名，不可名即般若耳，而人多強名之」¹¹，換言之，世間法如器般，是可名狀的，而般若為超世間法之妙智慧，惟賴人證道方得，故道體或般若是超乎言說。當然從道之遍在亦可知道賴器顯、道器非二，但君子上達，故所見是道；小人下達，則所見便是器。依前所論，焦竑引三教經典以證道體超乎言說。

又由於焦竑以人道能契入道體，心體與道體可相容無礙，故其進而以人心即道體，其云：

人心即道，無體無方。其變化云為，如水鏡之畢照，而非動也；如四時之錯行，而非為也。世以其無不覺也，名曰心，而實非有可指可執之物也。以其無不通也，名曰道，而實非有可指可執之象也。肫肫浩浩，非思非為，無始無終，無生死，無古今。¹²

人心之妙，囊括大虛，不可以有無求，不可以取舍得。以無求之者，攝心獨坐，一事不理，靜中光景，了了可即，事物現前，茫無湊泊，大慧訶之，為默照邪禪是也。以有求之者，認取識神，以為家寶，有可挨排，有可著手，輒生驩悅，不知認賊為子，百

¹¹ 明·焦竑，〈題般若照真論〉，《澹園集》，卷22，集61-232。

¹² 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-477。

劫千生，轉轉淪墜。……故曰：「非有道不可言，不可言即道；非有道不可思，不可思即道。」¹³

第一段言及道體可隨方就圓，如鏡之映物而無礙，故非有可執之物、之象，而「人心即道」，此心為本心義，因焦竑已不嚴分心體與性體，故亦為性體，當人依天賦本性發用，此時心體即道體，感通流行而無不覺、無不通。文中，鏡之應物，於佛家，為緣生緣滅，事來應，事去靜，實相非動之意；於道家，正如《莊子·應帝王》所謂「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」之旨，焦竑藉此佛、道義指本性並不依境遇而起伏不定；「四時之錯行」則語出《中庸》第三十章「辟如四時之錯行，如日月之代明」，強調聖人效法天之高明及地之博厚，其心純亦不已可契入天道之於穆不已；「肫肫浩浩」，為《中庸》論達天德之聖人能「知天地之化育」，此都強調道體超思為、貫始終、生死、古今，具絕對性，亦為心體感通無礙之德。

第二段言事「無」者，落入靜坐枯槁；事「有」者，落入識神知見，道體超有無與取捨，正如聖人於相而離相，超思為而體道不二，此闡人心即道體之義。最後一小段引言為《關尹子·一字》之文，強調超言、思之道，故此整段雖以佛義言本體之妙用，然仍可與儒、道言本體之超越性相會通。依此兩段引文中，焦竑意在從本體之超越性及絕對性會通三教。

焦竑既以人心即道體，並主張三教道體雖同而為一，但不必混三教面貌為一，其云：

道一也，達者契之，眾人宗之。在中國者曰孔孟老莊，其至自西域者曰釋氏。繇此推之，八荒之表，萬古之上，莫不有先達者為

¹³ 明·焦竑，〈書唐子張卷〉，《澹園集》，卷22，集61-242、243。

之師，非止此數人而已。昧者見跡而不見道，往往瓜分之而又株守之。¹⁴

道體遍在，各教先達聖人所證皆道，只是同出而異名，而三教間互相牴牾則因見跡不見道、固守已知見徒生分別所致，倘能體道見道，則無儒無佛，能儒能佛，三教同道，焦竑便依此融通儒、佛與融通儒、道。首言焦竑如何融通儒、佛，其云：

友問：「佛氏之道與吾道不同，於何處分別？」先生曰：「道是吾自有之物，只煩宣尼與瞿曇道破耳，非聖人一道，佛又一道也。」大氏為儒佛辨者，如童子與鄰人之子，各詫其家之月曰：「爾之月不如我之月也，不知家有爾我，天無二月。」¹⁵

道為人所自有，儒、佛諸家非能異，正如天無二月般，然儒、佛因地制宜而有不同習俗、教法，此教之分疏。而焦竑言「道」亦指人之心性，故其云：

佛言心性與孔、孟何異？其不同者教也。文中子有言：「佛，聖人也，其教西方之教也。中國則泥。軒車不可以適越，冠冕不可以之胡，古之道也。」古今論佛者，惟此為至當。今闢佛者，欲盡廢其理，佞佛者又兼取其跡，總是此中未透脫故耳。¹⁶

內典所言心性之理，孔、孟豈復有加？然其教自是異方之俗，決不可施於中國。蘇子由有言：天下固無二道，而所以治人則異，君臣父子之間，不可以一日無禮法。知禮法而不知道，世之俗儒，不足貴也。居山林，木食澗飲，而心存至道，雖為人天師可也，

¹⁴ 明·焦竑，〈贈吳禮部序〉，《澹園集》，卷 17，集 61-178。

¹⁵ 明·焦竑，〈明德堂答問〉，《澹園集》，卷 49，集 61-535。

¹⁶ 明·焦竑，〈崇正堂答問〉，《澹園集》，卷 47，集 61-513。

而以之治世則亂。儒者但當以《皇極經世》超數越形，而反一無跡，何至甘為無用之學哉！¹⁷

儒、佛心性之理無異，然倘依此而強制教法、禮法不分，則恐滯礙難行，徒生紛擾，故焦竑尊重教之特殊性為必要，倡「教異而理同」¹⁸，而對於辟佛、佞佛者，則直指未通透道（理）跡之別，當然從第二段引文中，焦竑仍藉蘇轍所言強調治世、有用之學的儒家本懷。換言之，焦竑平視三教中，仍以心性之學不離經世致用為藍本。而就融儒、佛言，亦必回應世人譏儒僅局限於入世法，未有出世高超之智，焦竑云：

世之與釋氏辨者多矣，大氏病其寂滅虛無，毀形棄倫，而不可為天下國家也。夫道，一而已。以其無思無為謂之寂，以其不可觀聞謂之虛，以其無欲謂之靜，以其知周萬物而不過謂之覺，皆儒之妙理也。自儒學失傳，往往束於形器見聞，而不知其陋。一聞語上者，顧以為異說而咻之。……故學者與其拒之，莫若其兼存之，節取所長而不蹈其敝。……眊之過糴曲防以封畛自域者，狹亦甚矣。¹⁹

焦竑舉寂、虛、靜、覺論聖人之德，此義蓋出自《周易·繫辭傳》、《中庸》及周濂溪《太極圖說》。「無思無為謂之寂」為《周易·繫辭傳》：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」之意；「不可觀聞謂之虛」則秉《中庸》君子率天命性體，戒慎恐懼乎不可睹聞處立言；「無欲謂之靜」可視出自周濂溪《太極圖說》「主靜」下之自注「無欲故靜」²⁰之理；「知周萬物而不過謂之覺」則源自《周易·繫辭傳》「知周乎

¹⁷ 明·焦竑，〈古城答問〉，《澹園集》，卷48，集61-528、529。

¹⁸ 明·焦竑，〈孝節余母方氏傳〉，《澹園集》，卷10，集61-21。

¹⁹ 明·焦竑，〈經籍志論·子部釋家〉，《澹園集》，卷23，集61-254。

²⁰ 宋·周敦頤，〈太極圖說〉，《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年），頁6。

萬物而道濟天下，故不過」以論述，故焦竑便以儒家虛寂性與釋氏寂滅虛無同道，以儒融釋，且以儒學失傳，陋儒不知形上要旨，拘泥形器見聞，捨精華執糟粕，依此論斷釋氏為異端，更難契聖人之道。總之，焦竑雖以儒心性本體融釋氏，並無歧視，以契道為要，並取其互相發明、互補優劣，此其云：「學者誠有志於道，竊以為儒、釋之短長可置勿論，而第反諸我之心性。苟得其性，謂之梵學可也，謂之孔孟之學可也。即謂非梵學、非孔孟學，而自為一家之學亦可也。」²¹回歸心性之學，謂之孔孟學、梵學，甚至各家之學、自家之學，皆無不可，倘斷然拒之，未能兼存，只落入「以封畛自域者」之狹。

再者，論焦竑如何融通儒、道。回顧明末，道家與道教雜流現象已甚普遍，一般人則大多混淆不清，於是，焦竑則先釐清兩者之分野，其云：

老子，古史官也，聞先聖之遺言，閔其廢墜，著五千言以存之，古謂之道家。道也者，清虛而不毀萬物，上古南面臨民之術也，而豈異端者哉？古道不傳，而世儒顧以老子為異，多誣其書而不講，至為方士者所托，於是黃白男女之說，皆以傳著之。蓋學者之不幸，而亦道之辱也。²²

方士鍊丹、黃白男女之說盛行其時，此與明中葉後幾位皇帝佞信道士，慕求道法有關，上行下效，使整個社會沉浸在房中術、縱欲氛圍中。²³焦竑針對時風，深惡痛絕，並以世儒黜《老子》書不言，斷然以末流方術為道家，視為異端而詆毀之，此偏知偏見誤解真道，當然是學者之不幸，道之恥辱。焦竑因而明分道家與道教，老子道家是本，方士道教則

²¹ 明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷 12，集 61-99、100。

²² 明·焦竑，〈盤山語錄序〉，《澹園集》，卷 16，集 61-167。

²³ 參龔鵬程，《晚明思潮》，頁 76。

是末，故其融通儒、道之「道」便以老、莊為代表，而老、莊之思想則以「無」或「道」為主，於是，焦竑藉由疏通「無」或「道」義以融通儒、道。首先，焦竑辨析老子有、無之論，其云：

老子非言無之無也，明有之無也。無之無者，是滅有以趨無者也，其名為輓斷。有之無者，是即有以證無者也，其學為歸根。夫苟物之各歸其根也，雖芸芸並作，而卒不得命曰有，此致虛守靜之極也。蓋學者知器而不知道，故《易》明器即道；見色而不見空，故釋明色即空；得有而不得無，故《老》言有即無。誠知有之即無也，則為無為，事無事，而為與事舉不足以礙之，斯又何棄絕之有？故曰：老子，明道之書也。²⁴

老子所言之「無」非滅有趨無之輓斷，亦即並非否定世間價值，反而在世事泛應曲當之「有」中方體得「無」之真義，故老子「有即無」，正如《易》「器即道」、釋「色即空」，當歸根於道體，則形上、形下非斷裂為兩橛，而是相即為道之體用，焦竑依此融通三教。當然吾人亦可質疑老子之「無」重超越有為執著之義，這跟釋依緣起法講性「空」、《易》之「道」為生生不息之實體義不同，不過，焦竑已將老子之「無」或「道」轉為本體義²⁵，並依三教道體為一，推論出即有、器、色而證無、道、空之道體義，此與以名相分疏為理據，顯有不同。

又焦竑進而就老莊與孔孟辨析有、無關係，其云：

²⁴ 明·焦竑，〈老子翼序〉，《澹園集》，卷14，集61-135、136。

²⁵ 如錢新祖（Edward T. Ch'ien）教授便指出焦竑以「道」融佛、道兩家，並把道家之「道」與佛家之「空」等同，且以儒家所言之「誠」、「仁」、「生生」表「道」之空、無特性，亦即焦竑主三教道體為一。參見 Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (Columbia: Columbia University Press, 1986), 204-205, 207.

夫老之有莊，猶孔之有孟也。老子與孔子同時，莊子與孟子同時。孔、孟未嘗攻老莊也，世之學者顧譖譖然沸不少置，豈以孔孟之言詳於有，而老莊詳於無，疑其有不同者歟？嗟乎，孔孟非不言無也，無即寓于有。而孔孟也者，姑因世之所明者引之，所謂下學而上達也。彼老莊者，生其時，見夫為孔孟之學者局於有，而達焉者之寡也，以為必通乎無，而後可以用孔孟之有。於焉取其略者而詳之，以庶幾乎助孔孟之所不及。²⁶

孔孟與老莊皆言「有」、「無」，然孔孟將「無」寓於「有」之中，後儒執下學之「有」，而未見其上達之「無」，以致上達者寡，此老莊詳於言「無」以補孔孟學者之憾，然孔孟及老莊皆達「無」以寓「有」之聖者，闡其至道方式、詞語雖有異²⁷，正可互相補足，不當以跡異而亂道同，此焦竑以道體同融通儒、道。

總之，焦竑三教本體論之會通重心性之同，此天下無二道之理，當能發明自性，三教則可融通，此其云：「詘二氏者，未覩二氏也，然亦未覩孔孟。第能發明自性，何論同異！」²⁸之意。

參、工夫論之會通

焦竑工夫論之會通扣緊心性論來闡發，當三教心性本體融通為一，工夫論所證本體即無別，此焦竑工夫論得以會通之理，而其工夫論依為學之道講盡性至命之學。何謂盡性至命之學？其云：

²⁶ 明·焦竑，〈莊子翼序〉，《澹園集》，卷14，集61-136。

²⁷ 正如焦竑云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，固孔孟之言也，今第易道、器為有、無；轉上、下為妙、徼，其詞異耳。以其詞之異，而不知其意之同，是攻之者之自病也。」見明·焦竑，〈莊子翼序〉，《澹園集》，卷14，集61-137。

²⁸ 明·焦竑，〈薛童子傳〉，《澹園集》，卷25，集61-287。

伯淳，宋儒之巨擘也，然其學去孔孟則遠矣。孔孟之學，盡性至命之學也。獨其言約旨微，未盡闡晰，世之學者又束縛於注疏，玩狎於口耳，不能驟通其意。釋氏諸經所發明皆其理也。苟能發明此理，為吾性命之指南，則釋氏諸經即孔孟之義疏也，而又何病焉！²⁹

焦竑以孔孟聖學為盡性至命之學，「盡性至命」之說源自《易·說卦》第一章：「昔者聖人之作《易》也，幽贊神明而生蓍。觀變於陰陽，而立卦；發揮於剛柔，而生爻；和順於道德，而理於義；窮理盡性，以至於命。」此段旨在言聖人秉天賦之性，能觀陰陽之變、剛柔相濟之道，並和順性命之理，如此窮究一己性命之理得與天道相貫通，此意原在程顥（1032-1085）言：「窮理盡性以至於命，三事一時並了」³⁰已有所闡發，然焦竑雖讚其為宋儒巨擘，卻評其學距孔孟甚遠，此因應源自程顥等人排佛、拒佛之故，在焦竑心中，天道性命相貫通之理當是超越三教樊籬，融通三教之至理，故苟能行盡性至命工夫至極，實證本體，非落世俗名相注疏之辨，終可明釋氏所闡心性之妙無異於孔孟性命之旨，皆為「吾心性之妙也」³¹，不當以「相」異而障「理」同，「以生滅之見纏，測淨明之性海」³²。當然焦竑倡盡性至命之學亦為針對時弊而發，此因當時講學者非真求盡性至命之心，只在貪求名聞利養之欲，志不真，識不高終致學術之紊亂，³³故焦竑闡盡性至命為立學問根本要旨之意。

²⁹ 明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷12，集61-99。

³⁰ 宋·程顥，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》（臺北：漢京文化，1983年），卷第2上，頁15。

³¹ 明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷12，集61-99。

³² 明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷12，集61-99。

³³ 參明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷12，集61-98。

焦竑工夫論以盡性至命之學為標的，分疏為知性與復性之證體工夫、調和尊德性與道問學之由博返約的工夫、艮背之修養工夫，茲分述如下：

一、知性與復性之證體工夫

焦竑盡性至命之學的具體落實則為知性與復性工夫³⁴，焦竑認為知性之重要性為何？其云：

君子之學，知性而已。性無不備，知其性而率之以動，斯仁義出焉。仁義者，性有之，而非其所有也。性之不知，而取古人之陳跡，依倣形似以炫世俗之耳目，顧其於性則已離矣。孟子曰：「舜明於庶物，察於人倫。由仁義行，非行仁義也。」蓋由仁義行者，性之所之，無入不得；而行仁義者，以己合彼，即劬勞刻畫，巧為之摹，而畔援欣羨之私，已不勝其憧憧矣。此繇於倫物之明察與否，而明與察則余之所謂知性也。孔氏之教，以是為儀的，而當時之徒，已不能盡出於一。蓋聞道者不時有，而抱咫尺之義，亦庶幾可以寡過，如是而已。³⁵

焦竑以「知性」便是君子之學，而「性」為天賦予人之完備本性，故「知性」是證知內在本性之工夫，此為切己之體驗，非流於外在知識之認知，方能率性彰顯道德仁義、倫物明察，沛然莫之能禦，踐形以成聖，此由仁義行，然世俗之人逞耳聰目明以形相效仿，即使貌似而神離，

³⁴ 李劍雄，《焦竑評傳》雖亦言及焦竑修養之具體功夫分知性與復性兩步，然本文闡述知性與復性並不同於該書。該書重在強調知性與復性是焦竑之為學不可或缺之修養功夫，然本文則進而分疏此兩工夫之要旨，且詮釋之義與該書有別。見李劍雄，《焦竑評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁99-105。

³⁵ 明·焦竑，〈國朝從祀四先生要語序〉，《澹園集》，卷14，集61-131。

終成巧摹義襲之徒，只是能行仁義，非能由仁義行，³⁶焦竑此往內參求以證悟之工夫，大致是王學一脈相承之義理，故其云：「先師所謂講學者，大約在知性。性未易知，須假方便以通之。博學、審問、慎思、明辨、篤行，皆知性之方便法也。」³⁷便是點明此義，且以知性為究竟工夫，倘若不知性，即便殫精竭力於外在學問，「譬諸之楚而北轅，車堅馬良，而其去也彌遠」³⁸，終未能契悟聖人之學，換言之，知性為超越義本體之證知，而博學、審問、慎思、明辨、篤行，甚至倫物明查皆為方便法，惟不離本體用工夫方有實效。然而此為學之知性工夫當以何為宗？焦竑承其師學倡「識仁」工夫：

問：「學須有宗旨，人方有下手處。」先生曰：「向來論學都無頭腦。吾師耿先生至金陵，首倡識仁之宗，其時參求討論，皆於仁上用力。久之，領會者漸多。吾輩至今稍知向方者，皆吾師之功也。」³⁹

「識仁」之旨首倡於程顥〈識仁篇〉，〈識仁篇〉中，仁體、仁理、仁道、仁心四詞通用，「識仁」即「識仁體」，為道德實踐所以可能之本質關鍵，從一念警策，反身而誠，渾然與物同體，此為仁者證體所達之境。⁴⁰焦竑盛推「識仁」為論學之頭腦、宗旨，其意亦為體證仁體方能領會為學之道，換言之，知性即為識仁、體仁工夫，且體仁工夫處處可為，其云：

³⁶ 此處焦竑雖以仁義為性具之德，非即是性，然其分辨「由仁義行」及「行仁義者」，仍扣緊是否依本性發而為道德實踐立言。

³⁷ 明·焦竑，〈古城答問〉，《澹園集》，卷48，集61-520。

³⁸ 明·焦竑，〈寧國府重修廟學記〉，《澹園集》，卷4，集61-598。

³⁹ 明·焦竑，〈崇正堂答問〉，《澹園集》，卷47，集61-507。

⁴⁰ 參蔡仁厚教授，《宋明理學·北宋篇》（臺北：學生書局，1991年），頁322-323。

問：「孔門論仁，何以各各不同？」先生曰：「孔子所答雖人人殊，然看其題目，却只是問仁。故克己復禮，仁也；敬恕，仁也；訥言，仁也；居處恭、執事敬、與人忠，仁也；無處非仁，無處不可體仁。所以說經禮三百、曲禮三千，無非仁也。」⁴¹

焦竑從孔子因材施教指點弟子論仁中，闡即倫常日用處處皆可體仁之旨，成知性工夫，故「知性」之「知」當為道德實踐之證知。是以知性作為為學之道並非捨下學而能上達，其云：

所謂盡性至命，非捨下學而妄意上達也。學期於上達，譬掘井期於及泉也。泉之弗及，掘井何為？性命之不知，學將安用？今之談學者，偃然自命為知性矣，然非實能知也。⁴²

致力下學方得上達，猶掘井雖尚未及泉，仍應持恆為之，終方能成泉湧，當然下學仍須以證知性命根本方能有實功，正如掘井仍以濬深及水脈方可成井，倘未依此理，即便艱苦力學，亦有何用？當非實知。

焦竑既以君子之學知性而已，故人之未得成君子亦因未能知性，此學之難，其云：

凡學之難，難於知也。知及之，夫已豁然還於性矣。自此徹始終也，則曰仁；徹內外也，則曰莊；徹己人也，則曰禮，皆智也。一智而三言之，何居？夫子虞人之弗徹，而幾其徹之也，故丁寧之耳。⁴³

焦竑以為為學成與否之關鍵在知性，倘能知性，則能貫通內外、始終、人我，此因性體豁然無礙，自能感通萬事萬物為一體，故焦竑言：「知

⁴¹ 明·焦竑，〈崇正堂答問〉，《澹園集》，卷 47，集 61-507。

⁴² 明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷 12，集 61-98。

⁴³ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷 1。子 107-476。

性矣，而不能通生死、外禍福，以成天下之務，非知性也。」⁴⁴於是，曰仁、曰莊、曰禮、曰智只是就不同之展現而立言，實不離性之德。又「知及之」之「知」，《論語》原意應為「智」之意，然此處則從工夫義言「證知」，方不離焦竑知性所強調之原義。

又焦竑主為學之根本在知性，亦即不離性體之證知工夫，那麼為學之目的為何？其云：

夫學何為者也？所以復其性也。人之為性，無舜蹠，無古今，一也，而奚事乎學以復之也？曰：性自明也，自足也，而不學則不能有諸己。故明也而妄以為昏也，足也而妄以為歉也，於是美惡橫生而情見立焉。情立而性真始牾，故性不能以無情，情不能以無妄，妄不能以無學。學也者，冥其妄以歸於無妄者也。無妄而性斯復矣。蓋嘗論之，情猶子焉，性則其母也，情猶枝焉，性則其根也，世之莽莽者，豈願欲離母逐子，撥其根而培其枝哉！冥冥之中無獨見，生生之外無朝徹，於是寶康瓠為周鼎，視珠貝如瓦礫。其流有四，離性則一，故有清虛之學焉，有義理之學焉，有名節之學、詞章之學焉。其蔽也，日疲於學而不知所學為何事，此豈學之罪哉？知學而不知其所以學故耳。⁴⁵

焦竑以「性」為舜蹠無別，古今一理，自明自足，然不學卻不能依性體發用，此起自人落後天，因妄而生情，因情而桎梏本性，是故，學則以冥妄息情以復性，找回放失的本具之性，當為學不契本性，則流於清虛、義理、名節、詞章之學，雖勤苦力學卻不知所學何物，誤視康瓠為周鼎、珠寶為瓦礫，依此為學，終陷泥濘，難以彰顯聖人之學，更甚之，以學為咎，不明究理，故焦竑倡學以復性為宗，欲治世人為學之弊

⁴⁴ 明·焦竑，〈京學志序〉，《澹園集》，卷14，集61-133。

⁴⁵ 明·焦竑，〈原學〉，《澹園集》，卷4。集61-52。

病。而此段引文中，「妄」於佛家經典或作「虛妄」，意指非實在、非理迷執或虛誑之意⁴⁶；於道家經典中，《道德經》第十六章云：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰明，不知常，妄作凶」，「妄」為輕舉妄動，故「冥其妄」於佛家便是欲人擺脫心識之染，方得以解脫之法門；於道家則言去妄動方得知常道、歸根復命之意，焦竑此處可謂借兩家之義闡去妄復性之理；又「獨見」（「見獨」）與「朝徹」則出自《莊子·大宗師》，焦竑借《莊子》之語描繪體道豁然開朗之清明心境，復性至此，方能超越古今，入於不死不生，亦可見焦竑融攝佛、道義理之痕跡。而據此段，妄情蔽性以為主宰之說，亦見於其闡孟子：「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣」：

天即清靜本然之性耳。人患不能復性，性不復則心不盡。不盡者，喜怒哀樂未忘之謂也。由喜怒哀樂變心為情，情為主宰，故心不盡。若能於喜怒哀樂之中隨順皆應，使雖有喜怒哀樂，而其根皆亡。情根內亡，應之以性，則發必中節，而和理出焉。如是，則有喜非喜，有怒非怒，有哀樂非哀樂，是為盡心復性。心盡性純，不謂之天，不可得已。⁴⁷

應世而有之喜怒哀樂因情根或性根主宰之別，則發而有偏頗或中節之異，故滌除情根，方能使本性去蔽復明，此盡心復性之工夫。依此工夫，本性發而為和理常道必能純亦不已，正如天道運行之於穆不已，焦竑便主此本性之純無異天道之理，天人得相貫通為一之道。此段於《孟子》原為盡心、知性、知天，即透過主體盡心知性工夫，可與絕對性之天道合一之理，焦竑則以盡心復性以契天詮解，知性和復性似於焦竑工

⁴⁶ 參見慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989年），冊下，頁5261。

⁴⁷ 明·焦竑，〈讀孟子〉，《筆乘續集》，卷1，子107-486。

夫論可結合爲一，當然知性所強調之根源義及復性自後天返先天所重之歷程義，仍應有所辨。

又焦竑復性工夫之「復」爲何義？其云：

《易》言：「復以自知」，又言：「復則不妄」，復者迴光自照也。蓋反本還源，方為自知；反本還源，方為無妄。若非鞭心入裏，而空事多聞，定復何益？⁴⁸

復爲返本還源之義，惟本源性體作主，方得無妄情，否則空有多聞，反成知識障，斷無益於成德，亦即多聞非事於外探求，仍以證知本體爲要，此即工夫即本體之義，實不離陽明「即工夫即本體，即本體即工夫」之意旨。⁴⁹

焦竑既認爲學以復性爲宗，並以各家學說悟入方式雖容有異，但復性之旨則無別，其云：

學求復性而已矣。顏子之學，復性之學也。顧仰鑽瞻忽，功力莫厝，雖賢智者有望洋之嘆焉。……後世學失其宗，高虛者遺下，而不知無器之非道；卑陋者儕俗，而不知有上之可語，敝也久矣。近者白沙、陽明兩先生，奮興先聖之絕學，晦而復著，聞者豁然，如披雲霧而睹青天也。自餘諸君子，研味於典墳，磨礪於行誼，雖悟入不同，而斷斷乎志於復性，有不可誣者。⁵⁰

⁴⁸ 明·焦竑，〈支談中〉，《筆乘續集》，卷2，子107-490。

⁴⁹ 謝佑華以焦竑承其師耿天臺之學而來，又強調此理源自陽明「知行合一」，亦說明此意。參見謝佑華，《焦竑哲學思想研究》（高雄：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，2009年），頁144、145。

⁵⁰ 明·焦竑，〈國朝理學名公祠記〉，《澹園集續集》，卷4，集61-600。

焦竑以復性之說為先聖要旨，後世學者失其宗，智者務虛蹈空，愚者執下不求上達，雖用力至深，尚不得真意，直至白沙、陽明之後，復性之說方得由晦而明，後儒扣緊復性用工夫，皆可不離聖人之學，依此亦可見其自承繼白沙、陽明求諸自性之學。

又其復性、知性之「性」，亦謂其為「良心」，其云：

余謂學非他，以還其良心之謂也。後世論說非不工，名譽非不盛，而心之柄失，則偏黨詖淫以市於世，至盡喪其常而不顧。……誠自信其心，不以害惕利疚為秋豪顧慮，虛圓不測之神以宰制萬有可也。而非篤於道者孰能之？君子所以貴夫學也。⁵¹

復性為還其良心，自信其心則可以虛圓不測以宰制萬有。宰制萬有應為聖人之德感通萬物，此實承陽明良知感通萬物之旨⁵²，而神感神通之意亦可見於其依「滌情歸性」言復性工夫，其云：

《易》曰：「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，智以藏往。」心者七情之根，有喜，有怒，有哀樂，非心體也。滌情歸性，謂之「洗心」。心不離情，精純自注，謂之「退藏於密」。在我如此，則涉世而未嘗涉世，謂之「吉凶與民同患」內無我，外無物，則其始無始，故曰「神以知來」，其終無終，故曰「智以藏往。」⁵³

焦竑以《易》所言「洗心退藏於密」即是「滌情歸性」之復性工夫，心為七情之根，此心為隨喜怒哀樂所發而起伏之後天染著之心，焦竑亦稱其為「意」，而非先天心體，故洗心即是滌情歸性工夫，當工夫圓熟，

⁵¹ 明·焦竑，〈天目書院記〉，《澹園集續集》，卷4，集61-604。

⁵² 陽明良知感通萬物之旨可參牟宗三，《從陸象山到劉戡山》（臺北：學生書局，1993年），頁239-242。

⁵³ 明·焦竑，〈支談上〉，《筆乘續集》，卷2，子107-490。

「心不離情」，則指情皆依心體發用而精純，此發而皆中節之境，雖順應萬物而有喜怒哀樂之情，卻不為感性蒙蔽之無情，此有心而無心之廓然大公胸懷，便是先天性體溢乎四體之徵，而「神以知來，智以藏往」便是滌情歸性所臻無物我、無終始，感通無礙之境。焦竑「滌情歸性」工夫所對治者為後天受欲蔽之心或意，故滌情便是伐其意，其云：

意者七情之根，情之鏡，性之離也。故欲滌情歸性，必先伐其意。意亡而必、固、我皆無所傳，此聖人洗心退藏於密之學也。曰：「聖人無意，則奚以應世？」曰：「聖人應世，非意也，智也。」「意與智奚辨乎？」曰：「於意而離意，意即智矣；以智而為智，智亦意矣。染淨非他，得喪在我，如反覆手間耳。」⁵⁴

意主情則悖性離道，伐意方得復歸性體應世，染淨無礙於心。此處焦竑以孔子所言：「毋意、必、固、我」推闡「聖人洗心退藏於密之學」，然焦竑所言之「意」重心起之意念，與《論語》須有辨。又染淨、意智之辨別應出自佛家煩惱與般若為一體兩面之意，此其所云：「如反覆手間耳」。焦竑又據「洗心退藏於密」言聖人雖教異，然修道以復性則同，其云：

《記》曰：「率性之謂道，修道之謂教。」聖人之教不同也，至於修道以復性，則一而已。古之博大真人澹然獨與神明俱，與聖人洗心退藏於密，而吉凶與民同患者固不同也。況大慈氏夢幻其身，塵垢其心，倜然高舉於天人之表，獨示萬世以妙湛元明，真如自性與中國聖人之教，豈必其盡合哉！晚而讀《華嚴》，乃知古聖人殊塗同歸，而嚮者之疑可渙然冰釋已。何者？《華嚴》圓教，性無自性，無性而非法；法無異法，無法而非性。非吐棄世故，棲

⁵⁴ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-473。

心無寄之謂也，故於有為界，見示無為；示無為法，不壞有為。
此與夫洗心退藏，而與民同患者，豈有異乎哉！⁵⁵

各教教法入手處容有別異，倘若盡合，則何成各教？此焦竑慣以尊重三教之特殊性，不強調三教須合一，然各教復性而至洗心退藏於密、與民同患之境，此時有為而無為、無為而有為，皆已契入性體。焦竑所特舉《華嚴》圓教，屬「事事無礙法界」⁵⁶，其意指出有為與無為或有性與無性皆融合於性體，換言之，焦竑此段以無性、無為、無法都表達性體超越之絕對性，而有性、有為、有法則為依性體成就圓滿之世間諸相，是故，焦竑即復性工夫見本體，而所達臻之化境皆是三教聖人之道，此亦見焦竑融三教義理之用心。

二、調和尊德性與道問學之由博返約工夫

尊德性與道問學為宋明儒極重視之工夫，然因各學派義理詮釋重心之異，尊德性與道問學儼然成為後人評斷心學家與理學家分野之壁壘，然朱子道問學工夫並非無關修德聖事，只是強調問學致知，方為體道進德之入階。而象山則以「學苟知本，六經皆我註腳」⁵⁷，主「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」⁵⁸然卻非盡廢讀書問學，只是強調「先立乎其大者」⁵⁹之根本義。

⁵⁵ 明·焦竑，〈刻大方廣佛華嚴經序〉，《澹園集》，卷 16，集 61-168。

⁵⁶ 「事事無礙法界」屬華嚴宗「四法界」之一，指「一切諸法皆有體有用，雖各隨因緣而起，各守其自性，事與事看似互為相對，然多緣互為相應以成就一緣，且一緣亦偏助多緣。以其力用互相交涉，自在無礙而無盡，故稱事事無礙重重無盡。又作無盡法界。」而華嚴圓教宣說法界緣起事事無礙，故屬「事事無礙法界」。參見慈怡主編，《佛光大辭典》，冊上，頁 1718。

⁵⁷ 宋·陸九淵，〈語錄〉，《陸九淵集》（楊家駱主編。臺北：世界書局，1990 年），卷 34，頁 252。

⁵⁸ 宋·陸九淵，〈年譜〉，44 歲條，《陸九淵集》，卷 36，頁 325。

⁵⁹ 宋·陸九淵，〈與邵叔誼〉，《陸九淵集》，卷 1，頁 1。

朱、陸論辯衍生後儒之評斷，如陽明評朱子，而東林學派與明末遺臣王夫之等則抨擊心學空疏誤國之弊，如此爭端，時至明末焦竑，則思加以調和，其云：

「君子尊德性而道問學。」道，由也，言君子尊德性而由問學，問學所以尊德性也，非問學之外別有尊德性之功。致盡極道、溫知敦崇者，問學之目也。吳幼清《凝道山房記》曰：「德性一而問學之目八。」蓋先得我心矣。又曰：「尊德性一乎敬，而道問學兼乎知與行」，則又牽於聞見而不能自信其說矣。近王伯安曰：「聖人無二教，學者無二學。博文以約禮，明善以誠身，一也。」可謂獨得其旨矣。苟博文而不以約禮，問學而不以尊德性，則亦何用乎博文問學哉？朱子嘗譏俗儒記誦詞章之學矣，若博文不以約禮，問學不以尊德性，則與彼之俗學何異？吳氏所謂此嘉定以後朱門末學之弊，未有能救之者也。⁶⁰

焦竑言「問學所以尊德性」，表達問學以尊德性為目的，然「非問學之外別有尊德性之功」則把尊德性歸於問學工夫，睽其兩句之意在於把問學與尊德性工夫綰合為一，互為表裡，依此對治世儒裂解為二之紛擾，然其以「德性一而問學之目八」為「先得我心」，則表達問學之路數雖多，然不得不以德性為依歸，方不淪為外在無益聖道之見聞，正如焦竑論及子貢「多學而識之」之義，認為孔子欲其自反，而非讚許。⁶¹換言之，問學雖可達博文，然不扣緊尊德性、約之以禮，則博文問學反成體道之礙，盡流於俗儒俗學之林，是故，焦竑似仍以尊德性為第一義工夫，但其不

⁶⁰ 明·焦竑，〈尊德性而道問學〉，《筆乘》，卷4。子107-440、441。

⁶¹ 參明·焦竑，〈聞一知十〉，《筆乘》，卷1。子107-362。

離問學言尊德性，已不同於象山仍分尊德性與道問學為兩橛之義。⁶²此處焦竑評朱子側重道問學，將流於俗學訓詁文義之弊，而焦竑心中以為約禮、尊德性方能知聖賢大旨、微言妙義，其評朱子云：

朱子解經不謂無功，但於聖賢大旨，未暇提掇，遇精微語，輒恐其類禪，而以他說解之，是微言妙義獨禪家所有，而糟魄糠粃乃儒家物也，必不然矣。趙學士孟靜云：「昔讀孟子私抄，未嘗不惜晦翁之不啻於言，而勇於爭論也……莊子之雅意，欲息諸子之爭論以相忘於道術之中云耳。……晦翁之書，其所評騭千古，彈說百家，椎擊名士，剝剔群言，不遺餘力矣。……翁法程、張矣，而不信程、張；尊楊、謝矣，而力闢楊、謝，凡諸靈覺明悟通解妙達之論，盡以委於禪，目為異端。……於一切事務理會以為極致，太極、無極、陰陽、仁義、動靜神化之訓，必破碎支離之為喜，稍涉易簡踈暢，則動色不忍言，恐墮入異端也。……晦翁之論，以為闢禪，而不知其實尊禪，夫均一人也，其始可以學禪，可以學儒也，謂靈覺明妙，禪者所有，而儒者所無，可乎？」⁶³

焦竑評朱子支離之弊，源自於朱子對聖人靈覺明妙之理不通透之故，誤以僅落禪義，殊不知聖賢微言要旨正是此理，亦為莊子相忘於道術以齊物之意，而朱子論斷諸家學說，則起因於不契尊德性易簡之道，故焦竑之言，實不離扣緊尊德性達靈覺明妙會通三教，當然此大段文義

⁶² 梅廣教授認為焦竑主「儒者工夫只有一種，就是〔道〕問學：尊德性是目的，問學是手段。」見梅廣，〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，《台灣社會研究季刊》期 29（1998年3月），頁13。然焦竑分疏博文與約禮或道問學與尊德性工夫，似不宜化約為一。

⁶³ 明·焦竑，〈朱子〉，《筆乘》，卷4。子 107-436、437。

可謂取自趙貞吉（1507—1576）之筆⁶⁴，然焦竑深加讚許，並提示重點意涵，皆表達此旨。

焦竑既主其問學不離尊德性之工夫，則博學並不妨礙德業之增長，所以其並不廢博學，其云：

人見古成材之易，而不知先王之為教勤且備也。……蓋聖人之教，為事詳，而其妙則不可思；為物博，而其精則不可為。……余考古者禮樂行藝，靡物不舉。即論政獻囚獻馘，皆必於學，而弦誦其小者也，今直誦而已，況其保殘守陋，斤斤然求合有司之尺寸，又非古之所謂誦也，乃近世新會、餘姚諸君子，獨抱遺經，求諸自性，於其不可思與為者時有契焉。是學有廢興，而理之在人心終不為回變如此。⁶⁵

焦竑極言先王之教勤且備，舉凡視聽言動、禮樂行藝，皆必事於學，此強調博學之必要性，然終仍以白沙、陽明求諸自性之證體工夫方得契聖人不可思、不可為精妙之境，據此論博學與約禮關係，其云：

禮者，心之體，本至約也。約不可驟得，故博文以求之。學而有會於文，則博不為多，一不為少。文即禮，禮即文；我即道，道

⁶⁴ 參明·趙貞吉，〈復廣西督學王敬所書〉其四，《趙文肅公文集》，《四庫全書存目叢書》，集部第100冊（臺南：莊嚴文化，1997年），據杭州大學圖書館藏，明萬曆十三年趙德仲刻本影印，頁546-548。又余英時（Ying-shih Yu）先生曾質疑焦竑思想中，大多數突破性發明是出自他人之手，頗有指焦竑無創見、抄襲之嫌，然焦竑抄錄他人著作，不論評點與否，重表彰他人深論，非私佔為己有之圖。參見梅廣，〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，頁7-8。而余英時先生之見，參氏著，“The Intellectual World of Chiao Hung Revisited: A Review Article,” *Ming Studies*, no. 25 (1988): 43.

⁶⁵ 明·焦竑，〈內黃縣重修儒學記〉，《澹園集》，卷20，集61-203。

即我。奚畔之有？故網之得魚，常在一目，而非眾目不能成網。人之會道，常至於約，而非博學不能成約。⁶⁶

約禮則契入心體，然常人卻仍須賴博文方得約禮，事實上，成聖德之關鍵在於是否會於文、契心體，苟能不離心體而學，一或博皆能成就，不過，天縱之聖世所難見，故焦竑仍主博學以約禮之進路，只是約禮是超越本體之證悟，方是為學之要，而博文則是接引後學之方便法門，當然焦竑此調和博與約已不同於陽明處理尊德性與道問學之態度，這也可說身為陽明後學既欲對治朱學支離之病，又欲矯正王學末流空疏之患，故焦竑以博學與約禮可相輔相成，即頓悟與漸修皆應注重。

三、艮背工夫

「艮背」一詞出自《易經》艮卦之「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人，無咎。」艮即止之意，而卦辭原意為止妄動，方能自在自如地行而無禍害。焦竑重艮背法，採《易經》艮卦《象》曰：「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所也。」之意，將「止其所」引申為止念、出離生死之心上工夫，其云：

「君子思不出其位」，《易》艮之象詞。曾子嘗稱引之以示人也。「不出其位」，即《易》言「止其所也」。人性自止，而役於思者不知其止。或惡思之役也，又欲廢而絀之，皆妄也。《易》曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人，無咎。」蓋目動於色，耳動於聲，用而常止者，惟背為然。夫身之五臟繫於背，百骸九竅之榮衛，背為之輸，其用大矣。而謂之止者，用而無用也，視不以目而以背，則視而無視，視常止矣；聽不以耳而以背，則聽而無聽，聽常止矣，所謂不獲其身也。視而無視，則視不見色；聽而

⁶⁶ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-475。

無聽，則聽不聞聲，所謂行其庭不見其人也。有身而不獲，多其人而不見，是當念而寂，非離念而寂也。離念而求寂，則思廢、墮體、絀聰者也，謂之斷見。當念而不寂，則位離，憧憧往來者也，謂之常見，常應常淨，而泊然棲乎性宅，此則非斷非常，唯君子能之。⁶⁷

焦竑認為視聽當不執目耳所見聞色聲，而當止於背，方得用、動皆止當止，不失其時，此超越聞見思智之止，焦竑舉象詞「君子思不出其位」即《大學》「知止」之義證之⁶⁸，而此止寂之說，更可為《道德經》「為腹不為目」之理，其曾云：「人之一身，用而常止，動而常寂者，其背乎！故《易》曰：『艮其背』。受而不取，納而不留者，其腹乎！故老子曰：『為腹不為目』」⁶⁹，艮背、知止與為腹皆為止寂清靜之工夫。又焦竑主此寂是「當念而寂，非離念而寂」⁷⁰，否則將落思廢、墮體、黜聰之斷見。「墮肢體，黜聰明」語出《莊子·大宗師》，原為坐忘而與道通方得真宰作主之意，然焦竑則謂之斷見，顯與原義有別；斷見即佛家言偏執世間及我終歸斷滅之邪見⁷¹；而「常應常淨（靜）」為《太上清靜經》指體道常清靜之義；「非斷非常」為佛家言即一切法非斷非常⁷²，真實性中無有少法是所得相，焦竑透過此段會通佛、道，並統攝於止其所之性體，應事方得非斷非常，當然此處之寂並非流於沈空守寂，其云：

⁶⁷ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-471。

⁶⁸ 焦竑於〈答友人問〉，《澹園集》，卷12，集61-105，便曾云：「人之性體，自定自息。《大學》之「知止」，《易》之艮正論此理。」

⁶⁹ 明·焦竑，〈支談中〉，《筆乘續集》，卷2，子107-490。

⁷⁰ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-471。

⁷¹ 參見慈怡主編，《佛光大辭典》，冊下，頁6565，及冊上，頁1241。

⁷² 如《大乘廣百論釋論》云：「一切法性非斷非常。」（CBETA 電子版，T30，no.1571，p.0242，a06）

不獲其身，无我也；不見其人，无人也。……時止則止四語，正聖人發明良止之義，蓋恐人以沈空守寂為止，故為說破。時靜而靜，時動而動，而无容私焉。思亡智現，定亂總无，如谷響然，有應物之音，而无可尋之跡，是之謂止。不然行固非止，止亦非止，陽明先生所謂惡動之心非靜也，求靜之心亦動也，一絲未淨，太虛之翳去光明之體遠矣。止其所正解，良背乃无方所之所，思不出位之位，坤卦正位居體之位，豈有定體之可言哉！不獲其身，莊生所謂吾喪我也，不見其人，荅然似喪其耦也。內典云：三心了不可得即此意。⁷³

動靜無私，當止則止，當動則動，此超人我、言思、物外之境，即儒曰現光明之體、道曰吾喪我、釋曰過去、現在、未來三心不可得，此亦皆為焦竑依良背工夫融通三教之意旨。而焦竑良背知止工夫並從清靜性體之視角強調超越有無、動止等對待，其云：

世人不識真清淨體，以無為為清淨者，非也。道家《定觀經》偈云：「智起生於境，火發生於緣，各得真種性，乘流失道原，起心欲息知，心起知更煩，若知知本空，知即眾妙門。」又釋氏《心銘》亦曰：「止動歸止，止更彌動。唯滯兩端，寧知一種？一處不通，兩處失功。迷有沒有，從空背空。」今以兩偈發明，即見清淨真體。《定觀》偈言：「智生於境，火發於緣」，智與火即是吾心智。由智逐境，心緣物而情識生焉，乘其流散，乃失道原。然本是妙明真一種性，自然流注，非有別體。若生心取捨，起念息知，心不可息，祇益煩撓。若知吾心本無有異，由吾自戀，乃失淨體。念念自覺，念念皆空，則無始以來，羶重習氣頓然清明，釋氏《心

⁷³ 明·焦竑，〈良〉，《易筌》，《四庫全書存目叢書》，經部第14冊（臺南：莊嚴文化，1997年），據中國科學院圖書館藏明萬曆刻本影印，卷4，頁630、631。

銘〉亦不異此，蓋以止止動，動未可止，更增止心，是迷有而入於有，從空而背於空矣。所謂一處不通，兩處失功也，寧知淨穢本空，動止本一，由吾自異，故彼成異。⁷⁴

焦竑舉佛、道經典為證，寂止工夫非離動用求靜、求止，而為念念自覺清明，念念雖空而有，雖止而動，如此寂止之功方得超淨穢、動止等外在形象，復本靜之性。焦竑重視艮背工夫，並進而融通三教，而其根源則在知性體，故其云：

周茂叔言：「看一部《華嚴經》，不如看一艮卦。」如何？曰：「此言是也。學者苟能知艮卦，何須佛典？苟能知自性，又何須艮卦？」⁷⁵

艮卦意旨可融通《華嚴經》等佛經經義，而艮背知止無非是知性工夫，故能知性則能盡性至命而止其所當止，此亦見焦竑以儒為依歸之旨。不過，此處焦竑舉周敦頤所言段，應為程伊川之語⁷⁶。

四、體空之境界

儒家倡仁者與天地萬物為一體之胸懷，自孔、孟開其端，《易》、《庸》承續闡其理，以迄王陽明〈大學問〉中論大人境界⁷⁷，實可見一脈相承之義理。而陽明後學亦多所闡論，焦竑便是其中之一，並依此境界會通佛、道思想，然因涉及二氏名言概念，故有「乖迕正經，有傷聖教」⁷⁸之譏，倘能釐清焦竑體空境界本於儒家聖人境界，當可回應此議。

⁷⁴ 明·焦竑，〈支談中〉，《筆乘續集》，卷2，子107-490。

⁷⁵ 明·焦竑，〈答友人問〉，《澹園集》，卷12，集61-106。

⁷⁶ 伊川曰：「看《華嚴經》，不如看一艮卦。」（《佛祖歷代通載》，CBETA 電子版，T49，no.2036，p0697，b02）

⁷⁷ 陽明云：「大人者，以天地萬物為一體者也。」見明·王守仁，〈大學問〉，《王文成公全書》，卷26，頁2a，即為此意。

⁷⁸ 清·永瑤等著，〈雜學中〉，《四庫全書總目》，卷128，子部38，雜家類存目5，頁1103。

空義每爲論者評斷陽明學者混漫二氏之說⁷⁹，然陽明後學卻常舉《論語》「空空如也」段來形容聖人所達臻之心體境界⁸⁰，焦竑亦然。首先，焦竑如何回應喜言「空」之質疑：

李令君問：「學者喜言『空』，此佛語耳。孔門殆無此。」先生曰：「孔門專言空也。《大學》不正言修身正心之功，但言所以不修不正者，教惰、憂患、恐懼、哀矜、忿懣、好樂累之也。此等情累，膠擾擾，循環不窮。吾輩必於一物不立之先著眼，令空空洞洞之體了然現前。情累焚焚，自然無處安腳。身不期修而修，心不期正而正，何等簡易直截。」李曰：「吾輩臨民應事，卻如何？」先生曰：「吾心之理，種種具足，用之不盡。只為從前忿懣、好樂等無端遮蔽，群疑滿腹，眾累塞胸，應事臨民，自成顛倒。若是此類悉空，胸中孝弟慈滾滾流出，不待安排，皆成妙用。《傳》言，『未有學養子而後嫁者也』，可謂善於曉人矣。大氏吾人一片身心，之其所則僻，不僻則修，有所則不正，非有所則正。如療目疾，翳去自明，非去翳之外，更有予明之藥也。」⁸¹

⁷⁹ 如勞思光先生便據相關特性論王龍溪近禪，不見三家精神境界之殊異。參見勞思光，《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1990年），冊3上，頁456-459。

⁸⁰ 如王畿及受陽明學影響之林兆恩皆有此相關論述。王畿曾云：「鄙夫之空空與聖人之空空，無異，故叩其兩端而竭。」見明·王畿，〈致知議略〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷6，頁131-132。林兆恩曾云：「孔子空空也，鄙夫空空也。空空者，本體也，孔子鄙夫一也。」見明·林兆恩，〈心本虛篇〉，《林子三教正宗統論》第29冊，《四庫禁燬書叢刊》，子部第19冊（北京：北京出版社，1997年），明萬曆刻本，頁157、158。爲行文方便，本文以下之註將簡稱爲《統論》，並標出子部、冊數及頁數，如此註標爲：子19-157、158。

⁸¹ 明·焦竑，〈古城答問〉，《澹園集》，卷48，集61-522。

「空」義於佛理原是強調「事物之虛幻不實，或理體之空寂明淨」⁸²，且為超越「有」執之境，然焦竑舉《大學》修身正心之功無非是擺落、超越「敖惰、憂患、恐懼、哀矜、忿懣、好樂累之」之情，方得臨事應物無不安適自在，而其實際工夫則需用心於「一物不立」之先，方能復先天本體，自然身修、心正。所謂「空空洞洞」便是就無物累（不立一物）、遮蔽之本體言，本體悉空，孝弟慈等等之理自能沛然莫之能禦而時出，此時之空並不是指本體非實體性，而是就本體達無將無迎、無意無必之境言，因此本體臨實境仍具足種種實事實理，故焦竑據儒攝佛言「空」義，此其云「孔門專言空」以斥「空」僅為佛語之論。

焦竑論儒家之「空」，又如何以「空空如」言心體之境界，其云：

學至聖人，則一物不留，胸次常虛。故夫子曰：「空空如也。」此天命之本體也。回未至此，亦庶幾乎「屢空」矣；賜也於天命之本然不順受之，而以多聞多見為學，非貨殖而何？然意料所及，於此道時有中焉，但終非真悟耳。此夫子稱回以勵賜也。顏子之學，求之屢空，而子貢以多學而識失之。⁸³

聖人感通萬物，與天地同造化，故能歷物而無累，胸次常虛，焦竑以「空空如」形容聖人秉天命本體所達自在無礙之化境，而顏回屢空表達離孔子之時聖仍有一線之隔，然每回歸本性，反求諸己，便可及聖域；反之，子貢由外在聞見入手，不知性本空之理，縱偶有所悟，亦非真契入聖學，故孔子借顏回鼓勵子貢。此段之「空」非佛家斷滅空寂義，「虛」則非道家虛靜義，而是從儒家心性本體清明無染，率性成聖之化境言，此時雖可具佛、道去執、超有為之空或虛義，但這應是焦竑依儒義會通佛、道之用意，其據仍在儒。

⁸² 見慈怡主編，〈佛光大辭典〉，冊中，頁3467。

⁸³ 明·焦竑，〈屢空〉，《筆乘》卷1，子107-362。

「空」義既為焦竑架構依儒義融攝佛、道之橋樑，故其又據三教經典之語詮解相通之理，其云：

孔子言：「知之為知之，不知為不知，是知也。」又言：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。」其言異矣。要之，知即無知，語非冰炭。蓋知體虛玄，泯絕無寄，居言思之地，非言所及；處智解之中，非解所到，故曰正明目而視之，不可得而見也，傾耳而聽之，不可得而聞也。此非空空何以狀之？故子思謂之「不睹不聞」，又謂之「無聲無臭」。⁸⁴

「不睹不聞」、「無聲無臭」原為《中庸》對天道於穆不已化成萬物，卻又超乎外在聲色聞見外之描述，而人秉天命之性，率性之至德亦可凝至道，故此二詞雖言知體，然承前引文，焦竑以「空空如也」稱天命之本體，換言之，此實亦指性體。而所謂超乎言思、智解之「知體虛玄，泯絕無寄」之境，「虛玄」意旨本體渾沌難言，卻又化育萬物之玄妙，此本道家義；「泯絕無寄」則為泯絕色空，離一切相，超越外在語言文字寄託言真空，⁸⁵此本佛家義，然焦竑以「不睹不聞」、「無聲無臭」之本體實含此理，故「知即無知」之第一個「知」為本體，第二個「知」則為緣外物而起之知見，「無」則為超越義，所以「無知」非愚昧不識外物，應從超越外物知見之障蔽言，故其言：「語非冰炭」即指「知」與「無知」兩語並非如冰與炭之彼此相剋而不相容受。依此段，可見焦竑依儒意融通佛、道。

而就儒、道融通之理，其云：

⁸⁴ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-472。

⁸⁵ 參見慈怡主編，〈佛光大辭典〉，冊中，頁4216。

「空空如」者，孔子也；「庶乎屢空」者，顏子也。屢空則有不空矣。蓋其信解雖深，不無微心之起也。有微心之起，即覺而歸於空，顏子之不遠復也，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也，不善，非其動於躬也。自其未兆而謀之，自其脆而破之，自其微而散之，則力少而功倍。《老子》曰：「其未兆易謀，其脆易破，其微易散。」顏氏散之於微者也，故曰「其殆庶幾。」⁸⁶

此段舉老子之言證顏子雖有微心之起，但能即起即覺復本性之空。可知焦竑融通儒、道之義。

又就儒、佛融通，其云：

內典云：「無我無作無受者，善惡之業亦不亡。」「無作無受」者，言於有為之中，識無為之本體云耳。未嘗謂惡可為，善可去也。又云：「善能分別諸法相，於第一義而不動。」言分別之中，本無動搖云耳，未嘗謂善與惡漫然無別也。是「無我無作無受」也，是「不動」之「第一義」也，乃孔門「空空」之宗也，乃子思「未發之中」、「無聲無臭」之天載」也。⁸⁷

孔子言已空空無所知，唯叩問者是非之兩端而盡言之，舍此不能有所加也。蓋孔子自得其本心，見聞識知，泯絕無寄，故謂之空空。然非離鄙夫問答間也。《淨名》云：「言語文字，皆解脫相」所以者何？解脫者，不內不外，不在兩間，文字亦不內不外，不在兩間，是故無離文字說解脫相。世人作無著任緣之解，既墮邪觀，起寂然冥合之心，亦存意地，於本地風光，有何交涉？昔有

⁸⁶ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-469。

⁸⁷ 明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷12，集61-98。

學者，問於師曰：「不作意時，還得寂然否？」答曰：「若見寂然，即為作意」，噫！此空空之妙詮也。⁸⁸

孔子言：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」又言：「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困，何有於我哉？」學也，誨人也；事父兄公卿與勉喪事、謹酒，德也，皆聖人日用之常，因物付物之應迹耳，而其心則一無有也。古先生書云：「乃至無有少法可得，是名菩提。」令孔子而有少法可得，何以為默識耶？⁸⁹

第一段中，「無我無作無受」為佛法「三輪體空」之義，即佈施之時，能體達施者、受者、施物三者皆悉本空，摧破執著之相。⁹⁰又就佛法實、權言，「無我無作無受」為超越有為之分辨，識無為本體之無分別性，此為實法要旨；然就權法言，善惡豈能無分別，此佛法方有六度波羅密工夫、行八正道等以超凡入聖，焦竑之分疏實依此理，故「未發之中」、「無聲無臭」之「天載」為孔門「空空」之宗，即是佛門「無我無作無受」；而應事發而皆中節則須存善去惡，自須識得善惡相分。

第二段中，焦竑以佛之解脫證「空空」義。解脫為即相離相，非捨相空寂意，故不單語言文字可觀解脫相，萬事萬物皆然，於是，解脫者之性海盡虛空遍法界，何有內外、兩間之分！而孔子自得本心，無私心用智，己性廓然大公而與天地萬物為一體，亦泯內外、彼此之限隔，故空空與解脫之境同而無別。

⁸⁸ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-482。

⁸⁹ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-470、471。

⁹⁰ 參見慈怡主編，〈佛光大辭典〉，冊上，頁681。

第三段中，焦竑以聖人之心不執有，無所恐懼、好樂，而能應事無跡，此「無心爲正心」⁹¹，便得內事父兄、外事公卿皆無所礙，故空空無「有」之心便是佛家菩提心成就無執之妙道，焦竑依此會通佛家。

依此三段，可知焦竑融通儒、佛之旨，故焦竑言空或空空如雖有借用佛、道名言以論述，然仍可見其闡儒意之旨。

總之，焦竑工夫論以儒家盡性至命之學爲依歸，透過證體工夫融通釋、道，並以體空境界爲三教聖人所可共證，此其工夫論之要旨。

肆、焦竑與林兆恩三教會通思想之比較

「三教的領袖」焦竑⁹²與「三一教主」林兆恩皆受陽明學及泰州學風影響⁹³，且兩者思想之發展皆處於晚明三教會通思潮波濤洶湧時期，而此雖是時代議題，卻也是兩者職志所在，故此節將論述焦竑與林兆恩三教會通思想之比較。

一、道一教三

「道一教三」可視爲宋僧契嵩「跡異心同」⁹⁴之轉化，此爲焦竑會通三教之根據，而道爲道體或心性本體。林兆恩亦主「道一教三」，三教皆「以心爲宗」，其云：

⁹¹ 明·焦竑，〈古城答問〉，《澹園集》，卷48，集61-521。

⁹² 利瑪竇（Matteo Ricci）、金尼閣（Nicolas Trigault）著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》（桂林：廣西師範大學出版社，2001年），卷4，頁252。

⁹³ 管志道評林兆恩時云：「稽其品，其在泰州王氏之後乎。」見管志道，〈林氏章第六〉，《覺迷蠱測》，《四庫全書存目叢書補編》第96冊（濟南：齊魯出版社，2001年），據華東師範大學圖書館藏書，明萬曆二十八年刻本影印，頁658。

⁹⁴ 契嵩云：「夫教也者，聖人之跡也；爲之者（本或無之），聖人之心也。見其心則天下無有不是，循其跡則天下無有不非，是故賢者貴知夫聖人之心。」見宋·契嵩，〈輔教

心宗者，以心為宗也。而黃帝釋迦老子孔子非外也，特在我之心爾。夫黃帝釋迦老子孔子，既在我之心矣，而我之所以宗心者，乃我之所以宗黃帝釋迦老子孔子也。由是觀之，我之心，以與黃帝釋迦老子孔子之心，一而已矣。心一道一，而教則有三，譬支流之水固殊，而初泉之出於山下者一也。⁹⁵

林兆恩據本源而論三教心體之同，其融通三教之理為「歸儒宗孔，教復于一」⁹⁶，欲以「三教者流而歸之於孔子之儒」⁹⁷，三教者流即道術裂後各執一端之流派，故不只二氏當歸於儒，世儒「雖學仲尼而不知有心身性命之學」，故亦當歸於孔子之儒，方於「君臣父子之際序列既詳，則固可以羣二氏者流共之而使由之矣。」⁹⁸，此林兆恩以儒家思想含攝二氏之企圖至顯，並以人道為成仙作佛者所必具，⁹⁹於是，其所謂「三教合一」者，便是「欲以群道釋者流而儒之，以廣儒門之教而大之也。」¹⁰⁰據此，吾人可知林兆恩與焦竑雖皆依儒義會通三教，然林兆恩「歸儒宗孔」之說，並不同於焦竑圓通三教中，不特立何學為宗，苟能反諸心性，雖謂自家之學亦可，故就會通歷史言，焦竑思想可視為進一步之發展。

又「道一教三」與「三教歸儒」似產生互相背反之張力問題，鄭宗義教授指出明末王學並未注意及此，而當代新儒家則觸及但未有妥善回

篇中·廣原教》，《鐔津文集》，卷2，CBETA 電子版，T52，no.2115，p0660，a03-15。即表達此義。

⁹⁵ 明·林兆恩，〈三教合一主旨〉，《統論》，冊1，子17-676、677。

⁹⁶ 明·林兆恩，〈倡道主旨〉，《統論》，冊1，子17-685。

⁹⁷ 明·林兆恩，〈倡道主旨〉，《統論》，冊1，子17-685。

⁹⁸ 明·林兆恩，〈倡道主旨〉，《統論》，冊1，子17-685。

⁹⁹ 如林兆恩曾言：「忠孝者，其立本也。從古以來，豈有不忠不孝而能成仙作佛者哉？」並言：「不以孝為重者，道釋之妄也，傳之失其宗也。」見明·林兆恩，〈三教合一主旨〉，《統論》，冊1，子17-670，皆表達此義。

¹⁰⁰ 明·林兆恩，〈道業正一篇〉，《統論》，冊14，子18-407。

答，故其以「多元主義的宗教觀」與「多元宗教的判教模型」來安頓此兩不同層次之觀點。¹⁰¹鄭教授之見確予主三教會通之儒者很好之歸趨說理，對於互相尊重之多元社會中，思考宗教融合（religious syncretism）問題有很好的啓發，不過，依此推論，「三教歸儒」便成不必然之命題，各教依殊別之判教，「三教歸釋」或「三教歸道」亦將鋒頭並起，此恐又陷宗教融合現象中，以他教來證己教或以己教來證他教之作爲，但在焦竑與林兆恩，卻有跳脫此巢臼之可能，因兩者皆通過證體工夫以明道一，此體證之道爲三教未分前之道，此非各家從名相分殊所自執之道，也就是真正的道是超乎言詮，爲賴證體方得，而此證體工夫是三教所共有，如林兆恩成德工夫中，三教皆有「立本」、「入門」、「極則」三次第，且以證體爲要；¹⁰²又依本文所論，焦竑亦倡三教皆可證體之工夫，只是焦竑與林兆恩皆以儒義爲主要進路，倘依佛、道爲進路，當無不可，據此，「三教歸儒」雖也成不必然之命題，卻不會陷入宗教融合可能之弊，且「道一教三」與「三教歸儒」、「三教歸釋」或「三教歸道」之張力問題似皆可獲舒解。當然，林兆恩因標舉道之典範爲孔子之道，故其以「歸儒宗孔」爲必然，而焦竑取三教互相參照發明之旨，如前已言，不特舉以何爲宗，此爲兩者之異。又明末王門後學主「三教歸儒」，亦有爲必然命題者，如王龍溪以良知統三教便是，甚至當代新儒家應也是以此命題爲必然，此與鄭教授之分疏應有異。

¹⁰¹ 鄭宗義，〈明末王學的三教合一論及其現代迴響〉，頁 1-34。此爲鄭教授 2010 年 4 月 16 日三校稿，尚未刊登，承鄭教授惠賜大作電子檔，特予致謝。

¹⁰² 參拙文，〈論林兆恩之成德工夫——論黃宗羲對林兆恩之批評〉，收入《黃宗羲與明末清初學術》（中壢：中大出版社，2011 年），頁 363-414。

二、虛寂性

焦竑以寂、虛、靜、覺皆儒之妙理，融攝佛家；以孔孟無寓於有融道家，並取互相補足發明之意。又其取「空」或「空空如」言聖人感通萬物、自在無礙之境，故焦竑以虛寂性為儒本具之義，依此境界會通二氏。

同樣地，林兆恩亦強調虛寂性會通二氏，其云：

真我無我，本體虛空，而道家所謂長生，釋氏所謂不老者，蓋謂真我之虛空，而不屬於生死也。¹⁰³

我，無我也，即我即道也。我無我之，即我即如如也；我無我也，即我即虛空也。¹⁰⁴

孔子空空也，鄙夫空空也。空空者，本體也，孔子鄙夫一也。但孔子能復其空空之本體，而鄙夫則失其空空之本體矣。¹⁰⁵

第一段言真我為超越私己時空之我，與天地宇宙同體而具絕對性，以虛空描繪本體，為境界義。第二段則指我即道，如如、虛空，此虛空為本體義。第三段中，前半段三句「空空」指本體義，後半段二句「空空」則指境界義。是故，林兆恩依虛寂性指稱本體，雖與焦竑同指為三教共通之義，然林兆恩兼具本體義與境界義，不類焦竑僅取境界義。

三、艮背工夫

焦竑艮背工夫為止念以見性工夫，並以此會通佛、道。林兆恩亦重艮背工夫，並定為「九序」修持工夫之第一道，其解「艮背」法云：

¹⁰³ 明·林兆恩著，清·陳衷瑜編，〈七十三歲〉條，《三一教主夏午尼林子本行實錄》，《年譜叢刊》第49冊（北京：北京圖書館出版社，1998年），北京圖書館藏珍本，頁653-654。

¹⁰⁴ 明·林兆恩，〈金剛經概論〉，卷1，《統論》，冊17，子18-490。

¹⁰⁵ 明·林兆恩，〈心本虛篇〉，《統論》，冊29，子19-157、158。

《易》曰：「艮其背。」背自從北從肉。北方，水也，而心屬火，若能以南方之火，而養之於北方之水焉，《易》之所謂洗心退藏於密者是也，其曰以念止念者，蓋以內念之正，而止外念之邪也。然聖人貴無念，而內念雖正，是亦念也，豈程子所謂內外兩忘邪？此蓋以妄離妄，以幻滅幻，而古先聖人所相傳受之心法也，故必先忘其外，而後能忘其內者，學之序也。¹⁰⁶

林兆恩希以內念之正矯外念之邪，並臻內外兩忘之境，此聖人相傳心法，當君子思不出其位，即孟子所謂立天下之正位，此為艮背要旨，入門大法。¹⁰⁷又林兆恩艮背法強調「心之實地」用工夫，其云：

余或以《易》之艮背而與初學者道也，只從念之路頭上做工夫者，其權乎；余或以《易》之艮背而與上達者道也，又從心之實地上做工夫者，其實乎。然念雖起於心，而心之實地則本無念而反為念之所奪者，此止念之功不可以已也。¹⁰⁸

林兆恩之艮背法仍扣緊心上用工夫，此亦據三教心體本同，故「念」只是權法，其云：

初學之士先須念三教先生四個字，孔老釋迦，三教先生也。孔子之時中，老子之清靜，釋迦之寂定，皆吾心之本體者然也。故無時無處而不念三教先生者，蓋有似於侍立三教先生之側而不敢須臾違也。念三教先生者，初從口念而至於背之腔子裏，久則念念只在於背，念念只在於背則心常在背矣，念即心也，念起於心而非心之外復有能念也。¹⁰⁹

¹⁰⁶ 明·林兆恩，〈九序摘言〉，《統論》，冊6，子18-124。

¹⁰⁷ 參明·林兆恩，〈權實〉，《統論》，冊28，子19-124。

¹⁰⁸ 明·林兆恩，〈權實〉，《統論》，冊28，子19-124。

¹⁰⁹ 明·林兆恩，〈心聖直指〉，《統論》，冊7，子18-155。

念雖為方便法，然最後念念皆在背，而念即心，亦能有實地工夫，尤其此處舉三教本體與吾心之同，其意在不論念孔子達時中、念老子達清靜或念釋迦達寂定，皆同於念三教先生契入本體，此亦林兆恩以良背會通三教之意。

林兆恩與焦竑皆重良背法，此為止念以見性工夫，並以此會通佛、道，然而林兆恩將良背與洗心退藏於密實相化，成為形體胎息養生之法，於是自反的玄鑒之明，從形上義理，下降到現象之生滅變化上，即經由形軀之養生，可歸根於性命之常，¹¹⁰然焦竑則不走此路，其云：「心者，七情之根，有喜有怒有哀樂，非心體也。滌清歸性，謂之洗心。心不離情，精純自注，謂之退藏於密。」¹¹¹仍就義理言自反工夫。這也應與兩者對道教態度迥異有關。焦竑會通三教，所謂「道」僅以老、莊道家為代表，痛斥道教方士黃白男女之說，以之為學者之不幸，道之辱也；¹¹²相反地，林兆恩則將道家與道教混而為一，且受道教養生、性命之學深切影響，故其「九序」心法可視為蛻變自道教養生修持工夫。¹¹³又林兆恩雖曾受心學啟發，但其廣為汲取三教義理，並轉而為宗教修持工夫，所以「九序」心法便是授徒之密傳工夫，此與焦竑儒者之態度顯然有別。再者，林兆恩之良背主張以內念止外念，再臻無念之境；¹¹⁴焦竑則主張「當念而寂」¹¹⁵，兩者亦為不同路數¹¹⁶。是故，兩者銓解良背工夫便致殊義。

¹¹⁰ 參鄭志明，《明代三一教主研究》（臺北：學生書局，1988年），頁421、422。

¹¹¹ 明·焦竑，〈支談中〉，《筆乘續集》，卷2，子107-490。

¹¹² 參明·焦竑，〈盤山語錄序〉，《澹園集》，卷16，集61-167。

¹¹³ 鄭志明教授便指出林兆恩「九序」心法類於道教「九層煉丹法」。參見鄭志明，《明代三一教主研究》，頁415。

¹¹⁴ 參明·林兆恩，〈九序摘言〉，《統論》，冊6，子18-124。

¹¹⁵ 明·焦竑，〈讀論語〉，《筆乘續集》，卷1，子107-471。

¹¹⁶ 龔鵬程教授亦曾指出此點。見龔鵬程，《晚明思潮》，頁116，註20。

伍、結論

焦竑會通三教之論證進路，從肯定三教本體之同入手，並尊重三教因地制宜之相異禮俗教法，形成「道一教三」之架構，再藉證體工夫達天道性命相貫通之理融攝三教，並由體空之境界闡三教之共法，此論證方式雖不外於唐、宋以來依本體會通三教之主軸，但歷來詆毀者不在少數¹¹⁷，然透過本文論述，吾人仍可就以儒為本，但不貶抑佛、道，以及調和尊重性與道問學之由博返約工夫兩特點，審視其對三教會通思想之貢獻。

一、以儒為本，但不貶抑佛、道

焦竑依本體論與工夫論會通三教，所以廣用三教名言以論述便成其學說之重要形式，而焦竑論證心性本體實承陽明聖人得以感通萬物為一體，各教義理皆為吾用之意，此如陽明曾云：「聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道」¹¹⁸之意。又焦竑論「道一教三」，「道」即心性本體，其舉「不睹不聞」、「無聲無臭」、「未發之中」言天道流行運化萬物之至及聖人體證天道之德，「天即清靜本然之性」¹¹⁹，盡心復性，本性之純便無異天道之理，而其論心性本體仍強調成經世致用之有用之學，並藉儒家所言之「誠」、「仁」、「生生」闡三教所同之道體¹²⁰，且從知性與復性證體工夫中，闡體用兼賅之意，實為儒家意旨。

又焦竑依虛寂性或空境融通三教皆可啓人是佛或道之疑竇，然其據儒家典籍論寂、虛、靜、覺之德，並以聖德無將迎、無意必，廓然大公

¹¹⁷ 梅廣教授指出導致後世對焦竑看法偏差之主因在於《明史》和《四庫提要》二書對焦竑之論斷。見梅廣，〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，頁 18，註 28。

¹¹⁸ 明·王守仁，〈年譜〉，嘉靖二年十一月條，《王文成公全書》，卷 34，頁 5a。

¹¹⁹ 明·焦竑，〈讀孟子〉，《筆乘續集》，卷 1，子 107-486。

¹²⁰ 參註 25，錢新祖（Edward T. Ch'ien）教授之論。

胸懷，應物無礙論體空之境，故「空空如也，此天命之本體也」¹²¹，此皆權用二氏之語論儒原有之義，並據而融通三教，而靈活運用三教詞語便是承體啓用之「用」，此為陽明以來，論三教會通之儒者所慣用之法，不過焦竑並不貶抑佛、道，而以互相發明其意來會通，認為與其排斥二氏，莫若取其所長而兼存之，¹²²當忘道復歸心性，謂儒、釋、道三教之學皆可，即使不言三教之名，稱自家之學亦無不可，¹²³此中雖僅言梵學及孔孟之學，其意在不論三教短長，故三教匯歸於自性，何必勞心神汲營於次第分別，此其終言無儒無佛無道，能儒能佛能道，¹²⁴扣緊心性會通三教，不從跡辨三教優劣，三教至理皆「吾心性之妙也」¹²⁵，於是，焦竑答其師耿定向異學之憂時云：

士龍遞至手書，知拳拳以人惑於異學為憂，某竊謂非惑於異學之憂，無真為性命之志之憂也。學者誠知性命之為切，則直求知性而後已，豈其以紛紛議論為短長，第乘人而鬪其捷哉！¹²⁶

焦竑認為勿於末流辯異同，倘能行知性復性工夫，切己修養，方為實功，此皆可見焦竑會通三教、不貶二氏之意。

然焦竑從心性本體會通三教是否可能？龔鵬程教授曾加以評論。龔教授除以「生死流轉，如何超脫，是他整個學問關懷的核心」論斷焦竑

¹²¹ 明·焦竑，〈履空〉，《筆乘》，卷1，子107-362。

¹²² 參明·焦竑，〈經籍志論·子部釋家〉，《澹園集》，卷23，集61-254。

¹²³ 參明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷12，集61-99、100。

¹²⁴ 參明·焦竑，〈贈吳禮部序〉，《澹園集》，卷17，集61-178。

¹²⁵ 明·焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》，卷12，61-99。

¹²⁶ 明·焦竑，〈又答耿師〉，《澹園集》，卷12，61-99。

歸心佛教外¹²⁷，更指依心性之學會通三教之基本論式不成立，因三教所言心性之學並不同，且儒、佛若均屬明心見性之學，佛學也僅能為如來藏法性思想。¹²⁸

龔教授之意已指出論三教會通思想不能迴避之核心問題，畢竟三教於本體論所呈殊相是吾人所熟知，據此而論會通，恐無餘言，然漢魏之後，除傳教及現實利益考量論三教會通思想者外，為何此一議題反為思想家所重視？而其意義又為何？或從創造性之詮釋角度言，吾人可探討思想家論證之基石及其象徵之意涵，於此，當可論此類思想家之義理於一二，準此，省察焦竑之會通思想，雖常三教義理互相參照，然其論說本質為何則是吾人可釐清的。

又從三教會通之歷史脈絡言，明末三教論者率以各教義理為主軸融攝他教¹²⁹，然焦竑雖以儒義為主，但不貶抑二氏，其致力圓通三教，亦致其思想中三教似乎不必南轅北轍，互爭短長，三教分際不必截然二分，此其欲世學於滔滔論辯外，從而依證體工夫知父母未生時¹³⁰、三教未分之本來面目，這亦為焦竑貢獻之所在。當然，會通三教之思想家每以如來藏一系來代替佛家，此應因此系所主本具如來藏自性清靜心與儒之本

¹²⁷ 謝佑華認為焦竑以真如疏通儒理，證明真如即是止其所，而止其所即是盡心知性之理，佛理真如義就是孔孟之理駁龔鵬程教授之論。參見謝佑華，《焦竑哲學思想研究》，頁 86-88。

¹²⁸ 參龔鵬程，《晚明思潮》，頁 90-92。

¹²⁹ 如滿益智旭（1599-1655）據佛理來解《四書》；陸長庚（1520-1601）以道教之義理才是究竟。此意參見拙文〈論明末以儒義融通三教之心體觀——以王龍溪與林兆恩為例〉，《鵝湖學誌》期 44（2010 年 6 月），頁 129-130 之論述。

¹³⁰ 張學智以焦竑「一物不立之先著眼」（見焦竑，〈古城答問〉，《澹園集》，卷 48，集 61-522）即禪宗「觀父母未生時面目」。參見張學智，〈焦竑的和會三教和復性之旨——兼論中國文化的融釋精神〉，《國際儒學研究》輯 16（2008 年 6 月），頁 378。

心本性較近似¹³¹，且如來藏在中國也形成極大影響力，倘會通兼攝各系，這可能須先回歸佛家本身各系展現多義有無會通之可能，應已非會通三教思想家之責。

二、調和尊德性與道問學之由博返約工夫

焦竑本人博學多聞，四庫館臣稱其「博學洽聞」¹³²，此道問學似為其體道之路，然其學問要旨卻承陽明學求諸自性之「心即理」進路，此又為尊德性進路，事實上，焦竑認為博文不礙進德修業，然須約之以禮，即扣緊尊德性，方為真正知道問學，此調和世儒尊德性與道問學對峙之用心。

又其博文問學之進路應可視為受王艮「即事是學，即事是道」¹³³精神之影響¹³⁴，即立身處世所關涉之事物，切己性證體，是學亦是道，故其讚賞聖人之教事詳、物博，推崇古之禮樂行藝，靡物不舉¹³⁵，便是據此理。不過，焦竑透過評朱子支離之弊，仍主超越本體之證悟方是為學之要，並扣緊尊德性所達靈覺明妙之境會通三教，此仍秉儒意顯矣。

總之，經由本體論及工夫論之視角，吾人可知焦竑會通三教思想具其特殊價值，尤其焦竑秉儒家義理之基調應是可肯定，當然其對二氏有

¹³¹ 蕭玫教授便指出以《孟子》性善論為基調之儒家心性論與宣揚如來藏自性清靜心的佛教心性論有諸多類同處，也潛在著相融相攝之可能。參見蕭玫，〈心性詮釋的宗教與哲學進路——以《如來藏經》與《孟子》為例〉，《宗教哲學》期 55（2011 年 3 月），頁 59-86。

¹³² 《續修四庫全書總目提要》（稿本）（濟南：齊魯書社，1996 年），中國科學院圖書館整理，第 25 冊，頁 318。

¹³³ 明·黃宗羲，〈泰州學案一〉，《明儒學案》（臺北：世界書局，2009 年），卷 32，頁 317。

¹³⁴ 梅廣便指出泰州學循「即事是學」之理論到焦竑才算完全成熟。學就是知性，最終目標為對性體之解悟。參見梅廣，〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，頁 29。

¹³⁵ 參明·焦竑，〈內黃縣重修儒學記〉，《澹園集》，卷 20，集 61-203。

更多之尊重與論述，並取互相參照及創造性之詮釋，引發歷來之質疑亦無可免，且學者切入角度所著重點之異，也形成其為佛徒之論斷，然透過本文之論述，應可對其本質思想及會通義理有更清楚之釐清。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋 Song·周敦頤 Zhou Dunyi,《周敦頤集》*Zhou Dunyi ji*,北京[Beijing]:中華書局[Zhonghua shuju],2009年。
- 宋 Song·程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi,《河南程氏遺書》*Henan chengshi yishu*,臺北[Taipei]:漢京文化[Hanjing wenhua],1983年。
- 宋 Song·陸九淵 Lu Jiuyuan,楊家駱 Yang Jialuo 主編,《陸九淵集》*Lu Jiuyuan ji*,臺北[Taipei]:世界書局[Shijie shuju],1990年。
- 明 Ming·王守仁 Wang Shouren,《王文成公全書》*Wang Wencheng gong quanshu*,臺北[Taipei]:中華書局[Zhonghua shuju],1985年。
- 明 Ming·王畿 Wang Ji,《王畿集》*Wangji ji*,南京[Nanjing]:鳳凰出版社[Fenghuang chubanshe],2007年。
- 明 Ming·林兆恩 Lin Zhaoen,《林子三教正宗統論》*Linzi sanjiao zhengzong tonglun*,《四庫禁燬叢刊》[*Siku jinhui congkan*],北京[Beijing]:北京出版社[Beijing chubanshe],1997年,子部第19冊[zibu di shijiu ce],明萬曆刻本[Ming wanly keban]。
- 明 Ming·林兆恩 Lin Zhaoen,《四書正義》*Sishu zhengyi*,民國7年(1918年)悟本堂、省心堂重刻本[Wubentang shengxintang zhongke ben]。
- 明 Ming·林兆恩 Lin Zhaoen 著,清 Qing·陳衷瑜 Chen Zhongyu 編,《三一教主夏午尼林子本行實錄》*Sanyi jiaozhu xiawuni linziben hangshilu*,《年譜叢刊》[*Nianpu congkan*],第49冊[di 49 ce],北京[Beijing]:北京圖書館出版社[Beijing tushuguan chubanshe],1998年,北京圖書館藏珍本[Beijing tushu guancang zhenben]。

- 明 Ming·趙貞吉 Zhao zhenji,《趙文肅公文集》*Zhao wensu gong wenji*,《四庫全書存目叢書》[*Siku quanshu cunmu congshu*],集部第 100 冊[jibu di 100 ce],臺南[Tainan]:莊嚴文化[Zhuangyan wenhua],1997 年,明萬曆十三年趙德仲刻本影印[Ming wanly 13 nian zhao dezhong keben yingyin]。
- 明 Ming·焦竑 Jiao Hong,《焦氏澹園集》*Jiaoshi danyuan ji*,《四庫禁燬書叢刊》[*Siku jinhuishu congkan*],集部第 61 冊[jibu di 61 ce],北京[Beijing]:北京出版社[Beijing chubanshe],2000 年,據明萬曆三十四年刻本影印[Ming wanly 34 nian keben yingyin]。
- 明 Ming·焦竑 Jiao Hong,《焦氏澹園集續集》*Jiaoshi danyuan ji xuji*,《四庫禁燬書叢刊》[*Siku jinhui shu congkan*],集部第 61 冊[jibu di 61 ce],北京[Beijing]:北京出版社[Beijing chubanshe],2000 年,據明萬曆三十九年金勵刻本影印[Ming wanly 39 nian jinli keben yingyin]。
- 明 Ming·焦竑 Jiao Hong,《焦氏筆乘》*Jiaoshi bicheng*,《四庫全書存目叢書》[*Siku quanshu cunmu congshu*],子部第 107 冊[zibu di 107 ce],臺南[Tainan]:莊嚴文化[Zhuangyan wenhua],1995 年,據明萬曆三十四年謝與棟刻本影印[Ming wanly 34 nian xieyudong keben yingyin]。
- 明 Ming·焦竑 Jiao Hong,《焦氏筆乘續集》*Jiaoshi bicheng xuji*,《四庫全書存目叢書》[*Siku quanshu cunmu congshu*],子部第 107 冊[zibu di 107 ce],臺南[Tainan]:莊嚴文化[Zhuangyan wenhua],1995 年,據明萬曆三十四年謝與棟刻本影印[Ming wanly 34 nian xieyudong keben yingyin]。
- 明 Ming·焦竑 Jiao Hong,《易筌》*Yi quan*,《四庫全書存目叢書》[*Siku quanshu cunmu congshu*],經部第 14 冊[jingbu di 14 ce],臺南[Tainan]:莊嚴文化[Zhuangyan wenhua],1997 年,據中國科學院圖

書館藏明萬曆刻本影印[Zhongguo kexueyuan tushu guancang ming wanly keban yingyin]。

明 Ming·利瑪竇 Matteo Ricci、金尼閣 Nicolas Trigault 著，何高濟 He gaoji、王遵仲 Wang Zunzhong、李申 Li Shen 譯，《利瑪竇中國札記》*Limadou zhongguo zhaji*，桂林[Guilin]：廣西師範大學出版社[Guangxi shifan daxue chubanshe]，2001 年。

明 Ming·管志道 Guan Zhidao，《覺迷蠡測》Juemi lice，《四庫全書存目叢書補編》[Siku quanshu cunmu congshu bubian]，第 96 冊[di 96 ce]，濟南[Jinan]：齊魯出版社[Qilu chubanshe]，2001 年，據華東師範大學圖書館藏書[Huadong shifan daxue tushuguan cangshu]，明萬曆二十八年刻本影印[Ming wanly 28 nian keban yingyin]。

明 Ming·黃宗羲 Huang Zongxi，《明儒學案》Mingru xuean，臺北[Taipei]：世界書局[Shijie shuju]，2009 年。

清 Qing·永瑤 Yong Rong 等著，《四庫全書總目》*Siku quanshu zongmu*，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2003 年。

《續修四庫全書總目提要》（稿本）*Xuxiu siku quanshu zongmu tiyao (gaoben)*，濟南[Jinan]：齊魯書社[Qilu shushe]，1996 年，中國科學院圖書館整理[Zhongguo kexue yuan tushuguan zhengli]。

（二）近人編輯、論著

牟宗三 Mou Zongsan，《從陸象山到劉蕺山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*，臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，1993 年。

李劍雄 Li Jianxiong，《焦竑評傳》Jiao Hong pingzhuan，南京[Nanjing]：南京大學出版社[Nanjing daxue chubanshe]，1998 年。

- 何善蒙 He Shanmeng,〈林兆恩“三教合一”的宗教思想淺析〉*Lin Zhaoen 'sanjiao heyi' de zongjiao sixiang qianxi*, 逢甲人文社會學報[*Fengjia renwen shehui xuebao*]期 12[no. 12], 2006 年 6 月, 頁 203-216。
- 林國平 Lin Guoping,《林兆恩與三一教》*Lin Zhaoen yu sanyi jiao*, 福州[Fuzhou]: 福建人民出版社[Fujian renmin chubanshe], 1992 年。
- 容肇祖 Rong Zhaozu,《明代思想史》*Mingdai sixiangshi*, 上海[Shanghai]: 開明書店[Kaiming shudian], 1941 年。
- 馬西沙 Ma Xisha、韓秉方 Han Binngfang,《中國民間宗教史》*Zhongguo minjian zongjiao shi*, 上海[Shanghai]: 上海人民出版社[Shanghai renmin chubanshe], 1992 年。
- 唐經欽 Jing-ching Tang,〈林兆恩心體觀探討〉“*Lin Zhaoen xintiguan tantao*”,《鵝湖學誌》[*Ehu xuezhishi*]期 42[no. 42], 2009 年 6 月, 頁 95-138。
- 唐經欽 Jing-ching Tang,〈論明末以儒義融通三教之心體觀——以王龍溪與林兆恩為例〉“*Lun mingmo yi ruyi rongtong sanjiao zhi xinti guan, yi Wang Longxi yu Lin Zhaoen weili*”,《鵝湖學誌》[*Ehu xuezhishi*]期 44[no. 44], 2010 年 6 月, 頁 85-133。
- 唐經欽 Jing-ching Tang,〈論林兆恩之成德工夫——兼論黃宗羲對林兆恩之批評〉“*Lun Linn Zhaoen zhi chengde gongfu, jianlun Huang Zongxi dui Lin Zhaoen zhi piping*”,《黃宗羲與明末清初學術》*Huang Zongxi yu mingmo qingchu xueshu*, 中壢 [Zhongli]: 中大出版社 [Zhongda chubanshe], 2011 年 9 月, 頁 363-414。
- 郭熹微 Guo Xiwei,〈三教合一思潮——理學的先聲〉“*Sanjiao heyi sichao, lixue de xiansheng*”,《江海學刊》[*Jianghai xuekan*], 期 6[no. 6], 1996 年, 頁 107-112。

- 張學智 Zhang xuezhi, 〈焦竑的和會三教和復性之旨——兼論中國文化的融釋精神〉“Jiao Hong de hanhui sanjiao han fuxing zhizhi, jianlun zhongguo wenhua de rongshi jingshen”, 《國際儒學研究》[*Guoji ruxue yanjiu*]輯 16[no. 16], 2008 年 6 月, 頁 372-391。
- 梅廣 Mei Guang, 〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉“Quan Xinzu jiaoshou yu Jiao Hong de zai faxian”, 《台灣社會研究季刊》[*Taiwan shehui yanjiu jikan*]期 29[no. 29], 1998 年 3 月, 頁 1-37。
- 勞思光 Lao Siguang, 《新編中國哲學史》*Xinbian zhongguo zhexue shi*, 冊 3 上[ce 3 shang], 臺北[Taipei]: 三民書局[Sanmin shuju], 1990 年。
- 彭國翔 Peng Guoxiang, 《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》*Liangzhi xue de zhankai Wang Longxi yu zhongwan ming de Yuanming xue*, 北京[Beijing]: 三聯書店[Sanlian shudian], 2005 年。
- 劉學智 Liu Xuezhi, 〈心性論：三教合一的義理趨向——兼談心性論與當代倫理實踐〉“Xinxing lun sanjiao heyi de yili quxiang jiantan Xinxing lun yu dangdai lunli shijian”, 《人文雜誌》[*Renwen zazhi*]期 2[no. 2], 1996 年, 頁 58-62。
- 謝京恩 Xie Jingen, 《焦竑與佛教》*Jiao Hong yu fojiao*, 臺北[Taipei]: 華梵大學東方人文思想研究碩士論文[*Huafan daxue dongfang renwen sixiang yanjiu shuoshi lunwen*], 2000 年 6 月。
- 謝佑華 Xie Youhua, 《焦竑哲學思想研究》*Jiao Hong zhexue sixiang yanjiu*, 高雄[Kaohsiung]: 高雄師範大學國文學系碩士論文[*Kaohsiung shifan daxue guowen xuexi shuoshi lunwen*], 2009 年 8 月。
- 聖嚴法師 Shengyan Fashi, 《明末佛教研究》*Mingmo fojiao yanjiu*, 臺北[Taipei]: 法鼓文化[Fagu wenhua], 2000 年。
- 鄭志明 Zheng Zhiming, 〈林兆恩與晚明王學〉“Lin Zhaoen yu wanming wangxue”, 《晚明思潮與社會變動》*Wanming sichao yu shehui*

- biandong*，臺北[Taipei]：弘化文化公司[Honghua wenhua gongsi]，1987年，頁 89-140。
- 鄭志明 Zheng Zhiming，〈《明代三一教主研究》*Mingdai sanyi jiaozhu yanjiu*〉，臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，1988年。
- 鄭宗義 Zheng Zongyi，〈明末王學的三教合一論及其現代迴響〉“Mingmo Wangxue de sanjiao heyi lun jiqi xiandai huixiang”，2010年4月16日三校稿，尙未刊登。
- 蕭玫 Xiao Mei，〈心性詮釋的宗教與哲學進路——以《如來藏經》與《孟子》爲例〉“Xinxing quanshi de zongjiao yu zhexue jinlu, yi Rulai zangjing yu Mengzi weili”，《宗教哲學》[*Zongjiao zhexue*]期 55[no. 55]，2011年3月，頁 59-86。
- 嚴耀中 Yan Yaozhong，〈論“三教”到“三教合一”〉“Lun ‘sanjiao’ dao ‘sanjiao heyi’”，《歷史教學》[*Lishi jiaoxue*]期 11[no. 11]，2002年，頁 5-10。
- 龔鵬程 Gong Pengcheng，〈《晚明思潮》*Wanming sichao*〉，北京[Beijing]：商務印書館[Shangwu yinshuguan]，2005年。
- 慈怡 Ci Yi 主編，〈《佛光大辭典》*Foguang dacidian*〉。高雄[Kaohsiung]：佛光出版社[Foguang chubanshe]，1989年。
- Ch'ien, Edward T. *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. Columbia: Columbia University Press, 1986.
- Ying-shih Yu. “The Intellectual World of Chiao Hung Revisited: A Review Article.” *Ming Studies*, no. 25 (1988): 24-66.
- CBETA 電子版。