

## 陽明後學與禪師的交往及其涵義

黃文樹\*

### 摘要：

陽明後學與禪宗的關係頗大，他們中間有多人與禪師相過從，交往密切。本文兼採歷史研究法及文本分析法，針對陽明後學與禪師的交往及其涵義，進行梳理與剖析。本文發現，陽明後學王畿、羅汝芳、李贄、周汝登、鄒元標、陶望齡等人，分別與玉芝法聚、雲棲株宏、蘊空常忠、真文知休、笑巖德寶、水月儒全、無念深有、密雲圓悟、憨山德清、達觀真可、湛然圓澄、雪浪洪恩、郎日本智等禪師，都有一定的交流互動，在明代萬曆年間共譜儒士與方外熱絡結納的歷史圖景。其交往之涵義至少有三：一是促進佛教法義傳播，二是體現援佛入儒學風，三是厚積禪詩創作成果。

**關鍵詞：**陽明後學、禪師、王畿、羅汝芳、李贄、周汝登、陶望齡

---

\* 樹德科技大學師資培育中心教授

## The Implications of Contact Between Followers of Wang Yangming and Chan Masters

Huang, Wen-shu \*

### ABSTRACT:

Chan influence on Wang Yangming's followers is significant. Many of them got into close contact and communication with Chan masters. To explore the meaning of these interactions, this paper takes both historical approach and textual analysis, with an attempt to clarify the contexts, and make in-depth analysis as well. The typical examples revealed in this article were the contacts between Wang's followers, including Wang Ji, Luo Ru-Fang, Li Zhi, Zhou Ru-Deng, Zhou Yuan-Biao and Tao Wang-Ling, with Chan masters, such as Yuzhi Faju, Yunqi Zhuhong, Yunkong Changzhong, Zhenwen Zhixiu, Xiaoyan Debao, Wunian Shenyou, Miyun Yuanwu, Hanshan Deqing, Dagan Zhenke, Zhanran Yuancheng, Xuelang Hongen and Langmu Benzhi. These exchanges witnessed the emerging of close and warm connection between Confucian scholars and Chan monks during the Wanli reigns of Ming Dynasty, which had at least three levels of meaning. The first one was to facilitate the spread of Buddhism; the second one was the merging of Buddhist ideology with Confucianism; the last one saw the creation of the great Chan poems.

**Keywords:** Wang Yangming's followers, Chan masters, Wang Ji, Luo Ru-Fang, Li Zhi, Zhou Ru-Deng, Tao Wang-Ling

---

\* Professor, Teacher Education Center, Shu-Te University

## 一、前言

陽明後學，即是以王守仁（1472—1528，即王陽明，以下簡稱陽明）為宗師，以良知學為核心的一群讀書人。他們崛起於明代中葉（十六世紀初），並在明中晚期約一百年時間裏，開展學術活動。他們之中，有許多人嚮往佛教，尤嗜禪宗，與當時禪師多所交往。

陽明後學與禪宗的關係，早在明末清初黃宗羲（1610—1695）為他們立傳時，即已簡捷地指出：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下。……泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之秘而歸之師。蓋躋陽明而為禪矣。」<sup>1</sup>這點出王門弟子融入佛教思想到陽明良知說中，將陽明學與禪學結合起來的現象。

史家陳援庵指出：「萬曆而後，禪風浸盛。士大夫無不談禪，僧亦無不與士大夫結納。」<sup>2</sup>究竟王門下傳弟子與禪師之交涉及其涵義為何，實有探討之必要與價值。本文旨在運用歷史研究法及文本分析法針對陽明後學與禪師之交涉及其涵義，作一梳理和分析，期能充實明代中晚期學術史及佛教史之成果。

## 二、陽明後學與禪師的交往

陽明後學中有眾多人物喜好與禪師交遊，並長期浸淫禪學，「含其英，咀其華」，從而將之融入思想體系中。陽明後學這種取徑，實際上是他們的先師陽明學風的明顯遞嬗。陽明的禪學素養與造詣，應是不容

<sup>1</sup> 清·黃宗羲，〈泰州學案序〉，《明儒學案》卷32（台北：河洛圖書公司，1974年），頁62。

<sup>2</sup> 陳援庵，《明季滇黔佛教考》（台北：彙文堂出版社，1987年），頁129。

置疑的。忽滑谷快天（1867—1934）謂：陽明自幼篤志佛老，中年又有「思想近禪」的「講友」湛甘泉（1466—1560）相互切磋，故其思想「入禪乃自然之勢」。<sup>3</sup>侯外廬曾分別列表對照證明陽明的「心即理」、「知行合一」、「致良知」、「四句教」等論點，與禪宗義理的一致性。<sup>4</sup>黃文樹也曾扼要舉證陽明心學的禪理禪功。<sup>5</sup>

陽明接引弟子，有如禪師施用機鋒，他率領後學掀起禪悅之風，誠如泰州王門陶望齡（參後）所言：「今之學佛者，皆因良知二字誘之也。」<sup>6</sup>陽明後學與禪師的交遊情況，舉述於下：

### （一）浙中王門王畿與玉芝法聚、雲棲株宏禪師

王畿（1498—1583），字汝中，號龍溪，浙江紹興人，乃陽明之高足。舉嘉靖十一年（1532）進士，歷官南京職方主事、武選郎中。依《明儒學案》載，王畿喜談說，能動人，「林下四十餘年，無日不講學。自兩都及吳楚閩越江浙，皆有講舍，莫不以先生為宗盟。」<sup>7</sup>黃宗羲認為，王畿之學主「四無說」：「體用顯微只是一機，心意知物只是一事；若悟得心是無善無惡之心，則意知物俱是無善無惡。」<sup>8</sup>「夫良知既為知覺之流行，不落方所，不可典要，一著功夫則未免有礙虛無之體，是不得不近於禪。」<sup>8</sup>當時江右王門羅洪先（1504—1564）致聶豹（1487—1563）

<sup>3</sup> 忽滑谷快天著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁759。

<sup>4</sup> 參見侯外廬，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1986年），頁246-252。

<sup>5</sup> 參見黃文樹，〈王門弟子與佛教〉，《正觀》29期（2004年6月），頁141-142。

<sup>6</sup> 明·陶望齡，〈辛丑入都寄君爽弟書之十〉，《歇庵集》卷16（台北：偉文圖書公司，1976年），頁261。

<sup>7</sup> 清·黃宗羲，〈浙中王門學案一·王畿傳〉，《明儒學案》卷12，頁1。

<sup>8</sup> 同上註，頁1-2。

的書信中說王畿思想，「大抵本之佛氏，翻《傳燈》諸書，其旨洞然。」<sup>9</sup>張廷玉（1672—1755）在《明史》說王畿務講學，「每講，雜以禪機。」<sup>10</sup>容肇祖則指出王畿的「四無說」頗似六祖惠能（638—713）的偈：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」<sup>11</sup>

據《理學宗傳》，關於王畿與玉芝法聚（1492—1563）的友誼，應可追溯到正德十四年（1519），當時王畿、錢德洪（1496—1574）、玉芝法聚等皆在越中隨侍陽明左右，<sup>12</sup>故他們是同窗。其後雖然玉芝法聚到各地參訪、弘法，王畿也忙於任官、講學，但二人的情誼並未中斷。王畿〈法華大意題詞〉提到二人後續的密切互動。他說：

予昔遊江浦，訪太虛故居，得此卷（《法華大意》）於石洞中，見其詞近而旨遠，意在掃去葛藤，欲人於言前直取向上一機，以悟為則，可謂全身領荷矣。因持歸出示月泉（玉芝法聚），月泉讀而珍之。<sup>13</sup>

二人相知深契的感情，由此可見一斑。

玉芝法聚，字月泉，浙江嘉興富氏，年十四出家。據徐渭（1521—1593）所撰〈聚禪師傳〉，其生平行誼與思想之輪廓如下：

始去俗，從師海鹽之資聖寺，與董從吾翁謁陽明先生於會稽山

<sup>9</sup> 清·黃宗羲，〈江右王門學案三〉，《明儒學案》卷18，頁17。

<sup>10</sup> 清·張廷玉，〈王畿傳〉，《明史》卷283（台北：中華書局，1971年），頁8。

<sup>11</sup> 容肇祖，《中國歷代思想史（明代卷）》（台北：天津出版社，1993年），頁317。

<sup>12</sup> 清·孫奇逢，〈王艮傳〉，《理學宗傳》卷21（台北：藝文印書館，1969年），頁39。

<sup>13</sup> 明·王畿，〈法華大意題詞〉，《王龍溪全集》卷15（台北：華文書局，1970年），頁1058。

中，問獨知旨，持詩為贊。先生器之，答以詩。至金陵，參夢居禪師於碧峯寺，問如何不落人圈續，居與一掌，師大悟。自是往湖郡，居天池山。……所著論，多出入聖經，混儒釋為一。<sup>14</sup>

王畿與玉芝法聚，皆出王門，二人的志行與思想也頗為一致。錢謙益（1582—1664）在〈玉芝和尚聚公〉謂：玉芝法聚與王畿等人，「發明心地，會通儒釋之旨。」<sup>15</sup>嘉靖十四年（1551）秋，王畿又與友人到天池山會晤玉芝法聚，並寫下四首充滿禪意的七言絕句，其二云：「衣鉢於今付阿誰，良知知處本無知。會須領取言前句，才落絲毫即勉強。」<sup>16</sup>

再據蔡汝楠（1516—1565）在《自知堂集》卷十五〈天池法會偈引〉所記，嘉靖三十七年（1558），玉芝法聚於天池舉辦法會，王畿與蔡汝楠連袂出席該會：

嘉靖戊午暮春，玉芝禪德舉法會於天池，大集名禪，各為偈言。余同龍溪王子過訪斯會，諸偈適成，余二人亦次韻為偈。偈成，龍溪誦余偈曰：「但問黃梅五百眾，不知若個是知音。」……玉芝頗以余言為然，請題於卷首，次第錄之。<sup>17</sup>

此自是王畿與玉芝法聚的再一次交流。

另者，據彭國翔的考察，萬曆三年（1575）冬，王畿偕同為浙中王

---

<sup>14</sup> 明·徐渭，〈聚禪師傳〉，《徐文長三集》卷 25（北京：中華書局，1999 年），頁 622。

<sup>15</sup> 清·錢謙益，閩集〈玉芝和尚聚公〉，《列朝詩集小傳》（台北：世界書局，1985 年），頁 689。

<sup>16</sup> 明·王畿，〈辛亥秋予偕周順之江叔源訪月泉天池山中〉，《王龍溪全集》卷 18，頁 1310-1311。

<sup>17</sup> 明·蔡汝楠，〈天池法會偈引〉，《自知堂集》卷 15，《四庫全書存目叢書·集部》冊 97（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），頁 642 上。

門的張元汴（1538—1581）、王泗源等人與雲棲株宏（1535—1615）聚會山陰興浦庵，<sup>18</sup>有〈興浦庵會語〉。<sup>19</sup>雲棲株宏，字佛慧，號蓮池，浙江杭州仁和沈氏。錢謙益為他立傳時說：「年十七為諸生，三十二歲辭家祝髮，徧參諸方，煉魔於伏牛，……皆有開發。」居雲棲寺三十餘年，融合禪與淨土二宗，「道風大扇，四眾翕集。」<sup>20</sup>憨山德清（參後）在〈雲棲蓮池宏禪師塔銘〉云：「師道風日播，海內賢豪，無論朝野，靡不歸心感化。……及門問道者，以百計，皆扣關擊節，徵究大事，靡不心折。」<sup>21</sup>這些史料說明雲棲株宏在明代後期社會影響力之宏大。

按《王龍溪全集》所述，在興浦庵聚會中，他們數人「置榻園中，共修靜業。」當時才出家八年的雲棲株宏與王泗源見解參商，雲棲株宏謂：「須察念頭起處」，王泗源則謂：「察念不離乎意」；又雲棲株宏以為，「察即觀也，察念始不落空，不然當成枯寂。」王泗源則認為，「無觀始不免落無記空，若覺觀常明，豈得枯寂？」雙方「辨久不決」。張元汴於是請王畿調停之，王畿折衷地說：

二子所見，本不相戾，但各從重處舉揚，所以有落空之疑。……若無觀行，智慧終不廣大，只成弄精魂。然蓮池所舉察念之說，亦不可忽，不察則觀無從入。皆良工苦心也。<sup>22</sup>

彼此交修相正之益，躍然紙上。

<sup>18</sup> 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（台北：台灣學生書局，2003年），頁619。

<sup>19</sup> 明·王畿，〈興浦庵會語〉，《王龍溪全集》卷7，頁514-516。

<sup>20</sup> 清·錢謙益，閩集〈蓮池律師宏公〉，《列朝詩集小傳》，頁702-703。

<sup>21</sup> 明·釋德清，〈雲棲蓮池宏禪師塔銘〉，《憨山老人夢遊集》卷27（台北：新文豐出版社，1992年），頁1428。

<sup>22</sup> 同註19，頁515-516。

雲棲株宏有〈與紹興王龍溪進士〉一書，摘引於後：

居士禹門早躍，破桃浪之千層。海藏今開，護竺墳之萬軸。說法則口施甘雨，咀玄則領孕靈珠，蓋現頭角於吾宗久矣。……老維摩不吝辯才，示一轉語。<sup>23</sup>

此信起首，雲棲株宏先稱許王畿龍門早躍，接著肯定其護衛佛教之勤之久，並讚美王畿擅講說，大施法雨甘露。文末則將王畿比擬為維摩居士，希賜以教言。雲棲株宏晚王畿三十七歲，稱他為「老維摩」應是得體的。

## (二) 泰州王門羅汝芳與蘊空常忠、眞文知休、水月儒全、笑巖德寶禪師

依《明儒學案·羅汝芳傳》，羅汝芳（1515—1588），字惟德，號近溪，江西南城人。嘉靖三十二年（1553）進士，歷官太湖知縣、刑部主事、寧國知府、雲南布政司參政。萬曆五年（1577）進表，講學於廣慧寺，朝士多從之。曾閉關臨田寺，拜泰州王門顏鈞（1504—1596）為師，盡受其學。江右王門王時槐（1522—1605）說羅汝芳，「早歲於釋典玄宗，無不探討。」<sup>24</sup>黃宗羲指出：羅汝芳之學，「以赤子良心不學不慮為的，以天地萬物同體徹形骸忘物我為大」；其「所謂渾淪順適，正是佛法一切現成；……不落義理，不落想像，先生真得祖師禪之精者。」<sup>25</sup>這些勾稽了羅汝芳與佛禪的緊密關係。

前舉王時槐所說羅汝芳早年讀佛典一事，可印證於羅汝芳的下列自述：

余生孱弱多病，不能啖肉食，先人懼其弗育，嘗令習作佛事。稍長，為舉子業，輒因讀《法華》諸經，而所為文詞遂大暢達若啟

<sup>23</sup> 明·蓮池大師，《蓮池大師全集》（台北：中華佛教文化館，1983年），頁4588。

<sup>24</sup> 清·黃宗羲，〈泰州學案三·羅汝芳傳〉，《明儒學案》卷34，頁1。

<sup>25</sup> 同上註，頁2-3。



之者。余亦莫知其所以然也。從是，故於釋氏家說未敢輕訾。<sup>26</sup>

此段提及《法華經》等佛教諸典，對羅汝芳撰文作詞時不可思議的助益力量，也因他得佛教之好處而不敢不思回報。

羅汝芳與同鄉蘊空常忠（1514—1588）時相往來。《續指月錄》載：蘊空常忠，早為儒，「嘗講姚江良知之學」；後從鶴林剃落。聞中洲少林小山書和尚道風，往參謁受法。<sup>27</sup>遷北京宗鏡，「服勤三載，深得玄旨」，受囑還盱江，隱從姑山僻處，後縛茅建昌廩山。<sup>28</sup>據〈建昌廩山蘊空常忠禪師〉載：

師歸建昌，於從姑僻處，每危坐。……盱江之新城有廩山，去郭三十里，八面秀拔，師游喜之，因結茅棲止者二十年。……羅近溪……與論性命之學，皆超出情見。<sup>29</sup>

據劉聰的考察，羅汝芳與蘊空常忠論性命之學應發生在丁憂期間，即嘉靖四十四年（1565）丁父憂三年、至隆慶三年（1569）再丁母憂三年這段時間。<sup>30</sup>

關於真文知休，《中國佛教人名大辭典》介紹如後：

真文，明僧，號知休。華亭（上海松江）人。幼業儒，後誦《黃庭經》，內觀調息十餘年。入都，聽聰秀說法，遂祝髮為僧。……

<sup>26</sup> 明·羅汝芳，〈雲南唐中丞墓誌銘〉，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁634。

<sup>27</sup> 清·聶先，〈建昌廩山蘊空常忠禪師〉，《續指月錄》卷18（藍吉富編，《禪宗全書》冊13、14，台北：文殊出版社，1988年），頁928。

<sup>28</sup> 同上註，頁929-930。

<sup>29</sup> 同上註，頁930-931。

<sup>30</sup> 劉聰，《陽明學與佛道關係研究》（成都：巴蜀書社，2009年），頁182。

隆慶元年（1567）遊南嶽，結茅淨瓶巖。<sup>31</sup>

這段生平行誼，與下面羅汝芳〈僧知休〉一文可相互對照補充：

僧知休，蘇人也。故名家子，幼通舉子業。將婚，因感方僧因果說，遂棄家遊諸名山三十年，竟不返。與吾兒輅晤言京師，來居從姑山房，數月，去之南嶽，南嶽禪流共宗之，為營靜室於淨瓶巖。<sup>32</sup>

又依劉聰的考察，隆慶五年（1571），羅汝芳遊歷楚地時作〈僧知休〉，<sup>33</sup>述及他與真文知休交往之事：

余遊楚，訪之（知休），共坐（淨瓶）巖前小樓。時已將午，山氣初開，嵐光日影，閃耀萬狀。頃之，林風徐來，瞬目空蕩，知休顧余曰：「此正浮雲之富貴已乎？」其語善點綴多類此。入晚，共宿上封絕頂。<sup>34</sup>

這可見二人親近之密。

水月儒全與羅汝芳亦相交匪淺。陳援庵《明季滇黔佛教考》有下列敘述：

儒全，字用周，號水月，晉寧杜氏。萬曆初禮古林為師，後與朗目同參，遍歷海內宗匠。一日至峨眉山四會亭，得瑠璃三昧，胸中瑩徹，因偕寶山德住返錫滇中，於邵甸普賢寺鍵關樂道，羅近溪訪之，以為世所稀有，乃送之雞山主寂光寺。<sup>35</sup>

<sup>31</sup> 釋震華，《中國佛教人名大辭典》（上海：上海辭書出版社，1999年），頁550。

<sup>32</sup> 明·羅汝芳，〈僧知休〉，《羅汝芳集》，頁576。

<sup>33</sup> 劉聰，《陽明學與佛道關係研究》，頁183。

<sup>34</sup> 同註32，頁576-577。

<sup>35</sup> 陳援庵，《明季滇黔佛教考》，頁15。

水月儒全之入雞足山主持寂光寺，是羅汝芳促成的。依《羅汝芳集》之〈羅明德公本傳〉載，萬曆元年（1573）十月，羅汝芳陞雲南屯田副使；<sup>36</sup>萬曆五年（1577），陞雲南布政司左參政。<sup>37</sup>羅汝芳結交水月儒全，並促成他主持寂光寺，應在這段期間。

笑巖德寶（1512—1581）同樣與羅汝芳建立知音關係。根據《續燈存稿》的資料，笑巖德寶，號月心，是臨濟宗大鑑下第三十二世。金臺吳氏。「弱冠偶詣講席，聽講《華嚴大疏》至〈十地品〉，不覺身心廓然。嘆曰：『千古同一幻夢耳』，遂決志出家。」乃就本邑廣惠寺祝髮。受具後歷謁大川、古拙諸宿，後至關子嶺參無聞和尚得法，住北京善果寺。<sup>38</sup>

黃宗羲在《明儒學案·近溪語錄》載：

先生與諸公請教一僧。僧曰：「諸公皆可入道，惟近溪不可。」先生問故。僧曰：「載滿了。」先生謝之。將別，僧謂諸公曰：「此語惟近溪能受，向諸公卻不敢進。」<sup>39</sup>

此僧，即笑巖德寶，對照袁中道（1570—1624）在《遊居柿錄》更詳細的下列敘述便可知：

鄭中丞……曾言及與近溪同參笑巖事。云：「某初與近溪在京師，同參笑巖，時會中多人。笑巖云：『此會中諸人，皆可與論學，惟近溪不可論學。以其載滿也。』近溪向前禮拜，稱謝教。笑巖又云：『諸人皆不可聞此語，惟近溪可聞此語。』因留近溪

<sup>36</sup> 明·羅汝芳，〈羅明德公本傳〉，《羅汝芳集》附錄，頁 831。

<sup>37</sup> 同上註，頁 828。

<sup>38</sup> 明·通問編，〈笑巖德寶禪師傳〉，《續燈存稿》卷 10（藍吉富編，《禪宗全書》冊 19，台北：文殊出版社，1988 年），頁 235-236。

<sup>39</sup> 清·黃宗羲，〈泰州學案三·近溪語錄〉，《明儒學案》卷 34，頁 29。

宿其寺。」<sup>40</sup>

從上面的對話，可知笑巖德寶與羅汝芳相熟知、相信賴的厚誼。

### （三）泰州王門李贄與水月儒全、眞利、無念深有禪師

李贄（1527—1602），號卓吾、溫陵居士、宏甫、禿翁、龍湖叟等，福建泉州人。嘉靖三十一年（1552）舉鄉試，授河南輝縣教諭。累遷國子監博士、禮部司務、南京刑部員外郎、雲南姚安知府。按《明儒學案·徐用檢傳》所述，嘉靖四十五年（1566），李贄到北京任禮部司務，在浙中王門徐用檢（1528—1611）的引介下，開始接觸陽明心學；徐氏並示以《金剛經》。<sup>41</sup>《居士傳·李卓吾傳》說他：「風骨孤峻，善觸人，其學不守繩轍，出入儒佛之間，以空宗爲歸。」<sup>42</sup>

萬曆五年（1577），李贄出守雲南姚安。三年任上，「每至伽藍，判了公事。坐堂皇上，或置名僧其間，簿書有隙，即與參論虛玄。」<sup>43</sup>李贄詩〈鉢盂庵聽誦華嚴並喜雨〉二首，即作於這段期間。第一首云：「山中聞勝事，閒寂更逃禪。竺法驚朝雨，經聲落紫烟。清齋野老供，一食此生緣。千載留衣鉢，盧能自不傳！」<sup>44</sup>第二首云：「華嚴真法海，彼岸我先登。雨過千峯壯，泉飛萬壑爭。山中迎太守，物外引孤僧。寄語傳

<sup>40</sup> 明·袁中道，《遊居柿錄》，收於《筆記小說大觀》第7編第2冊（台北：新興書局，1981年），第159條，頁796。

<sup>41</sup> 清·黃宗羲，〈徐用檢傳〉，《明儒學案》卷14，頁36。

<sup>42</sup> 清·彭際清，〈李卓吾傳〉，《居士傳》卷43（《續藏經》冊149，台北：中國佛教會，1967年），頁475上。

<sup>43</sup> 明·袁中道，〈李溫陵傳〉，收於明·潘曾紘編，《李溫陵外紀》卷2（台北：偉文圖書公司，1977年），頁104。

<sup>44</sup> 明·李贄，〈鉢盂庵聽誦華嚴並喜雨〉，《續焚書》卷2（台北：漢京文化公司，1984年），頁119-120。

經者，誰探最上乘？」<sup>45</sup>前後二詩，已映現李贄入禪之志。

李贄任雲南姚安守三年中，與他參論虛玄的禪師，至少有水月儒全及真利法師。據《鷄足山志》卷四〈李卓吾先生談禪樓〉載：

先生溫陵人，官姚安太守。萬曆六年（1578），因巡按調榆、鶴、姚三府會剿北勝蠻賊機宜，按君延於永昌府，故先生得久游於鷄足。寓大覺寺，與水月禪人論淨土法門，遂作〈念佛答問〉。……皆於二觀樓所成者。……憲副章爾佩題其樓曰：「李卓吾先生談禪之樓」。<sup>46</sup>

文中水月禪人，即水月儒全。

再據《鷄足山志》卷六〈人物·李贄〉載：

六年戊寅，緣按君剿賊北勝，調姚、榆、鶴三府會酌機宜，先生遂得留鷄足數月。……八年庚辰，先生解組，遂再登鷄足，寓鉢孟庵，聽真利法師講《楞伽經》。<sup>47</sup>

這段文字，記錄萬曆八年（1580）李贄在鷄足山鉢孟庵聆聽真利法師講《楞伽經》。同書卷七〈人物·真利法師〉之介紹如下：

號和雅，雲南大樹營人，姓石。幼歸徹明為師，游方至金陵，受戒於古心和尚，傳教於三槐、蘊璞諸大師，談經三十餘會，律徒半海內。至楚為岷王師，後還鷄山，廣開講習，至八十而終。<sup>48</sup>

可見真利法師是當時著名律師。

<sup>45</sup> 同上註，頁 120。

<sup>46</sup> 清·高明映著，芮增瑞校注，〈李卓吾先生談禪樓〉，《鷄足山志》卷 4（昆明：雲南人民出版社，2003 年），頁 217-218。

<sup>47</sup> 清·高明映著，芮增瑞校注，〈人物·李贄〉，《鷄足山志》卷 6，頁 310。

<sup>48</sup> 清·高明映著，芮增瑞校注，〈人物·真利法師〉，《鷄足山志》卷 7，頁 339。

袁中道在〈李溫陵傳〉指出：萬曆十四年（1586），李贄從黃安耿定向（1524—1596）、耿定理（1534—1584）兄弟府第遷居麻城，依周柳塘昆仲居，自稱「流寓客子」。萬曆十六年（1588），再徙居麻城龍湖芝佛院，並落髮，自號「禿翁」。在所居芝佛院，與無念深有（1544—1627）、周柳塘等多位僧人和居士一起談禪講佛，參求乘理，儼然以「出家人」自居。<sup>49</sup>

無念深有，別號西影，湖北麻城熊氏。十六歲遊雁蕩山祝髮。有宿衲謂曰：「十方一粒米，大如須彌山，若還不了道，披毛戴角還。」<sup>50</sup>聞之悚然，遂雲遊四海，歷伏牛、五臺，遍叩善知識。一夕，聞「哭笑二聲相觸」，「猛然開悟」。萬曆七年（1579），石潭居士延至龍湖。萬曆九年（1581），李贄來訪，同住四十餘日，無念深有把參禪經過從頭到尾一一吐露。翌年，李贄邀無念深有復返黃安，同住月餘，無念深有受李贄之啓示，於禪有悟。<sup>51</sup>其後李贄仍留黃安，無念深有則歸龍湖；至萬曆十四年，李贄再回龍湖與無念深有長期爲侶。二人友誼維繫甚久，直到萬曆二十一年（1593），無念深有才另往黃蘗山開闢道場。

李贄有五言四句詩〈同深有上人看梅〉：「東閣觀梅去，清尊怨未開。徘徊天際暮，獨與老僧來。」<sup>52</sup>描寫二人在黃昏時刻漫步梅林賞梅的悠遊情景。李贄另有〈書龍湖圖贈無念上人〉，<sup>53</sup>不僅描繪龍湖芝佛院的幽雅景致，也引出芝佛院與無念深有相得益彰之氛圍。還有，李贄〈無念

<sup>49</sup> 參見明·袁中道，〈李溫陵傳〉，頁 104-105。

<sup>50</sup> 明·無念深有，〈行由〉，《黃蘗無念禪師復問》卷 6（《大正藏》冊 79，台北：中華大藏經會，1968 年），頁 1。

<sup>51</sup> 同上註，頁 5-6。

<sup>52</sup> 明·李贄，〈同深有上人看梅〉，《焚書》卷 6（台北：漢京文化公司，1984 年），頁 231。

<sup>53</sup> 明·無念深有，〈書龍湖圖贈無念上人〉，《黃蘗無念禪師復問》卷 5，頁 6-7。

上人誕辰〉一文，根據他與無念深有「相伴九載」的深度相知為基礎，稱美無念深有「學道精勤」，不是平庸的出家僧，而是一位值得尊敬的「真實賢僧」。<sup>54</sup>

#### （四）泰州王門周汝登與密雲圓悟、湛然圓澄、憨山德清、達觀真可、雲棲株宏禪師

據《明儒學案·周汝登傳》，周汝登（1547—1629），字繼元，號海門，浙江嵊縣人。萬曆五年（1577）進士，歷官工部屯田主事、兩淮運使、南京兵部主事、驗封司郎中、廣東按察司僉事、南京尚寶寺卿、太僕寺卿、通政使、戶部右侍郎。「聞道於龍溪，……遂知向學。已見近溪，……從此便有悟入；近溪嘗以《法苑珠林》示先生。」<sup>55</sup>可見周汝登是王畿與羅汝芳之學的接榘。黃宗羲認為，周汝登所倡導的「無善無惡」，「即釋氏之所謂空也」；其「教人貴於直下承當」，「皆宗門作用也」。<sup>56</sup>看出周汝登思想濃烈的佛禪色彩。

據《新續高僧傳·釋圓悟傳》載，當周汝登倡道東南之際，「以宗傳證聖學」，與密雲圓悟（1566—1642）「深相契」。<sup>57</sup>對此，《續指月錄·寧波天童密雲圓悟禪師》有更具體的描繪：「師訪汝登周海門居士，士以道學，門庭高峻，望隆一世。師與之本色相見，脫略窠臼。士為手舞足蹈，館師別業，晨夕諮證。」<sup>58</sup>二人本色相見，不落俗套；而晨夕諮

<sup>54</sup> 明·無念深有，〈無念上人誕辰〉，《黃蘗無念禪師復問》卷5，頁7。

<sup>55</sup> 清·黃宗羲，〈泰州學案五·周汝登傳〉，《明儒學案》卷36，頁64。

<sup>56</sup> 同上註，頁64-65。

<sup>57</sup> 喻謙編，〈釋圓悟傳〉，《新續高僧傳》卷21（藍吉富編，《禪宗全書》冊30，台北：文殊出版社，1988年），頁162。

<sup>58</sup> 清·聶先，〈寧波天童密雲圓悟禪師〉，《續指月錄》卷18，頁892。

證，必然融洽深契，周汝登不覺爲之手舞足蹈。

依《續燈存稿·密雲圓悟禪師傳》載，密雲圓悟，南直隸宜興蔣氏，字覺初，年二十九從臨濟宗龍池幻有（1549—1581）祝髮。一日過銅官山，「忽覺情與無情煥然等現，覓纖毫過患不可得，正所謂大地平沉底境界。」<sup>59</sup>萬曆四十五年（1617），繼坐師席。後遷天台通玄、嘉興金粟、福州黃蘗、四明育王，最後中興天童。「凡六坐道場，三十餘年，宗風大振，座下踰三萬。」<sup>60</sup>

另者，周汝登與湛然圓澄（1516—1626）經常在一起論佛說禪。周汝登〈請湛然師臨講席啓〉，<sup>61</sup>即是其中一份正式邀請函。據《續燈存稿·湛然圓澄禪師傳》，湛然圓澄，浙江紹興夏氏，年二十謁天荒山妙峰和尚薙髮。「偶聞禪客論傅大士法身偈，便能記持經書，解一切義理。」掩關寶林寺，一日，因憶乾峰和尚「舉一不得舉二」話，「豁然大悟」。<sup>62</sup>該傳說他：「五座道場，凡利濟有情，無不從事。」<sup>63</sup>〈行狀〉稱他：「以平易簡亮，推重一時。」<sup>64</sup>

《東越證學錄·越中會語》記載：有一次在越中會講中，湛然圓澄與周汝登就心物關係研討，摘述於下：

湛然和尚謂：「一切惟心造，譬如人偶然喫一跌，何曾造此跌來？」

---

<sup>59</sup> 明·通問編，〈密雲圓悟禪師傳〉，《續燈存稿》卷10，頁243上。

<sup>60</sup> 同上註，頁245上。

<sup>61</sup> 明·周汝登，〈請湛然師臨講席啓〉，《東越證學錄》卷13（台北：文海出版社，1970年），頁983-984。

<sup>62</sup> 明·通問編，〈湛然圓澄禪師傳〉，《續燈存稿》卷11，頁271。

<sup>63</sup> 同上註，頁273下。

<sup>64</sup> 明·湛然圓澄，〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，《湛然圓澄禪師語錄》卷8（藍吉富編，《禪宗全書》冊52，台北：文殊出版社，1988年），頁165上。



先生曰：「此跌，造即有，不造即無。」諸子曰：「已是跌了云，何得無？」先生曰：「昔呂正惠使高麗，遇風濤，檣折，舟人大恐，公恬然，若在齋閣時。……各隨心造，豈不顯然？」<sup>65</sup>

可見二人的世界觀都傾向唯心論，湛然圓澄語是「一切惟心造」；周汝登語是「造即是，不造即無」，是否跌倒，端視心是否思慮此跌倒。

周汝登與憨山德清（1546—1623）的過往尤密。依《列朝詩集小傳·憨山大師清公》，憨山德清，俗姓蔡，字澄印，全椒人。投金陵報恩寺誦習經教。年十九，從棲霞山法會受法，依明信受具。聽受華嚴教義，悟法界圓融無盡之旨。後抵京師，參笑巖諸老，復與妙峰吊影五臺山。更遠棲東海之牢山，明神宗再徵不應，住曹溪演法。嘗有採珠開礦使入粵，殊騷擾，過曹溪，憨山德清徐與言利害，由是罷採，粵人誦其德。著有《楞伽筆記》、《夢遊集》、《華嚴綱要》等。<sup>66</sup>

在《東越證學錄》中存有三篇周汝登致憨山德清的書信及一首「賦別詩」。其一云：

別久渴仰，忽拜法音，兼領新刻，心目豁朗，喜可知已。……僕乞休未允，躑躅間，又有滇中之命。雞足山中，非不願尋訪，然而母老難違，恐終不能就道。……〈曹溪志序〉，僕舉管如山，不能就一字，容日再報。<sup>67</sup>

周汝登在此信中首先表示，接獲憨山德清的華翰及新作，甚喜；再次，向憨山德清傾訴仕途與家事種種近情；最後因無法如期寫就〈曹溪志序〉

<sup>65</sup> 明·周汝登，〈越中會語〉，《東越證學錄》卷4，頁320-321。

<sup>66</sup> 清·錢謙益，閩集〈憨山大師清公〉，《列朝詩集小傳》，頁698-700。

<sup>67</sup> 明·周汝登，〈與憨山上人〉，《東越證學錄》卷10，頁812-813。

向憨山德清致歉，須延後才能完成呈送。

周汝登另一封〈答憨山清公〉云：

書役來，接前後手教四紙，甘露盈函，清涼無限。《楞伽解》尚須卒業，飽此法味，志序並經序，來諭懇懇索之，不知寶瓶之上更須此瓦蓋何為？願遵命不可終負，容再圖之。<sup>68</sup>

由此信和上一封信可知，憨山德清與周汝登平日經常魚雁往來，互通音訊，同時將新作贈送對方，請好友跨刀寫序，以添書采。他們二人之間頻繁通信之事實亦可印證於《憨山老人夢遊集》。

在憨山德清的《憨山老人夢遊集·自序年譜》有一條記載：

（萬曆）二十六年（1598），戊戌，予年五十三。……海門周公任粵臬時，問道往來，因攝南韶，屬修《曹溪志》。粵士子向不知佛，適周公闡陽明之學，乃集諸子，問道於予。<sup>69</sup>

這說明在周汝登任官廣東按察司僉事期間，與駐錫曹溪寺的憨山德清之間因佛法之緣而有親切之交往。《憨山老人夢遊集》中尚有〈與周海門觀察〉三首、<sup>70</sup>〈與周海門太僕〉等，<sup>71</sup>在在呈顯憨山德清與周汝登二人關係之密。

再者，周汝登與達觀真可（1543—1603）也熟識。據周汝登〈達觀大師像贊·紀事〉一文，他想見達觀真可「固有年矣」，先前曾與瞿洞觀、傅大恒等人「幾度策馬」去禮見達觀真可，但皆因緣不具足，只好空歸。直到萬曆二十一年（1593），周汝登終如願在金陵賀氏友人園中

<sup>68</sup> 明·周汝登，〈答憨山清公〉，《東越證學錄》卷10，頁862。

<sup>69</sup> 明·釋德清，〈自序年譜〉，《憨山老人夢遊集》卷54，頁2946。

<sup>70</sup> 明·釋德清，〈與周海門觀察〉，《憨山老人夢遊集》卷16，頁815-818。

<sup>71</sup> 明·釋德清，〈與周海門太僕〉，《憨山老人夢遊集》卷18，頁976-977。

與達觀真可會晤，一償心願。<sup>72</sup>

達觀真可，又稱紫柏大師，吳縣沈氏。「年十七，仗劍遊塞上。行至蘇州，遇雨，宿虎丘僧舍，聞僧夜誦八十八佛名，心大悅，侵晨即解腰纏十餘金授僧，設齋剃髮。」<sup>73</sup>他曾到京師參遍諸山長老。歸吳，復楞嚴寺於嘉興，創刻大藏經於徑山，並廣為印刷流通。再入燕，訪憨山德清於東海。所至接引人，賢士大夫莫不頂禮。「慈聖太后曾迎入內，供三日，特賜紫伽黎。」<sup>74</sup>終因牽連「妖書」事件而被逮入獄，備受拷訊而卒。

達觀真可不幸卒後，周汝登為其寫〈像贊〉時，憶起當年得見觀達真可之貌、之情，他說：

師鬚鬢不剪，頂著樵巾，體幹豐偉，坐立如山。……相見慈容滿面，歡然如故。室中有數輩儒衣冠者，握筆沉思，肅如試舉。余坐定，侍者設席，予前具筆與紙。予問故，曰：「請與諸子同作《楞嚴經》中某四句講義或偈亦可。」予唯然受之，不為異。隨與大師論他義。……又論一、二轉。<sup>75</sup>

此段紀事生動地記錄二人一見如故，並一起深論佛法之誼。

還有，周汝登與雲棲株宏亦有交情。《雲棲法彙·遺稿》卷三有〈答周海門少參〉五條，這五條皆由周汝登提問，雲棲株宏解答，在互動歷程中彼此交震互發。第一條是：

問：向上一則，往往宗師遇如是人，不令放過。如鳥窠大師以諸

<sup>72</sup> 明·周汝登，〈達觀大師像贊·紀事〉，《東越證學錄》卷13，頁970。

<sup>73</sup> 清·錢謙益，閩集〈紫柏大師真可〉，《列朝詩集小傳》，頁700。

<sup>74</sup> 同上註，頁701。

<sup>75</sup> 同註72，頁970-971。

惡莫作，眾善奉行為訓。而或有時拈吹布毛，即此一吹，善耶？惡耶？與莫作奉行之旨，同耶？別耶？

答：諸惡莫作，眾善奉行，當下布毛滿地，何待拈吹，那更說同說別。……若向古人道如來不斷性惡及兀兀不修善等處錯會，為禍不小。<sup>76</sup>

其下尚有四條，是周汝登繼續追問、請教，雲棲株宏一一為解之記錄。二人為闡明佛法，問答授受，誠意懇篤，氣象平易，莫不融然。

### （五）江右王門鄒元標與無念深有、本寂真元、達觀真可禪師

鄒元標（1551—1624），字爾瞻，號南皋，江西吉水縣人。弱冠從江右王門胡直（1517—1585）遊，即有志於學。舉萬曆五年（1577）進士，以言首輔張居正（1525—1582）奪情事受廷杖，謫戍貴州都勻衛；後除吏科給事中，復以言事降調南京刑部照磨，累官至刑部右侍郎，天啓初首進和衷之說。後魏忠賢竊柄，因建首善書院，集同志講學，將加嚴譴，遂力求去位。<sup>77</sup>黃宗羲判定其學，「以識心體為入手，……以不起意、空空為極致。……故先生於禪學亦所不諱，求見本體，即是佛氏之本來面目也。」<sup>78</sup>

從《願學集》的書信中，可知鄒元標與無念深有頗深的交情。他除了撰寫〈無念禪師小傳〉，另有二首七言絕句〈別無念禪師〉<sup>79</sup>及〈客

<sup>76</sup> 明·蓮池大師，《蓮池大師全集》，頁 4645-4646。

<sup>77</sup> 有關鄒元標生平，參見：清·黃宗羲，〈江右王門學案八·鄒元標傳〉，《明儒學案》卷 23；清·孫奇逢，〈鄒元標傳〉，《理學宗傳》卷 25 等。

<sup>78</sup> 清·黃宗羲，〈江右王門學案八·鄒元標傳〉，《明儒學案》卷 23，頁 23。

<sup>79</sup> 明·鄒元標，〈別無念禪師〉，《願學集》卷 1（《四庫全書》冊 1294，台北：

有繪無念禪師像者戲贈二絕》，後文云：

誰寫雲烟枯木容，觀來箇箇呼無念。我知無念元無相，想是靈光  
常現見。金陵過我嘴巴巴，于今老去寂無譁。持珠合口街頭坐，  
拍手兒童呼佛爺。<sup>80</sup>

從這二首詩，可知鄒元標與無念深有的交誼密切，相識相知之情，溢於言表。

依鄒元標〈無念禪師小傳〉載，鄒元標與無念深有首次見面是在萬曆十八年（1590），當時，無念深有到金陵拜訪江右王門人物、任南京國子監祭酒的鄧以讚（1542—1599），由鄧氏介紹他們認識。鄒元標提到二人初會及後續再會的概況如下：

予亦館之別室旬日，茶飯外無他語。文潔（鄧以讚諡名）過，詰曰：「作何究竟？」予曰：「無語。」文潔曰：「此透體漢，無錯過。」……又數年，念公過而訪我，古樹下坐對蒲團，相視而笑。予賦詩數首別念公。<sup>81</sup>

二人相友的過程既有趣味性，也有些許禪機。

無念深有有〈復鄒司寇南皋〉一文，函中，無念深有先表示自己長期欲尋訪同道師友來相印可、相奧援，惜未能如願。他說：「僧數十年苦辛搬盡，欲求個知命者佐助吾宗，終無適。」<sup>82</sup>而最適當人選就是鄒元標，無念深有道：「公天姿卓異，膽志超群，正足勝任此段因緣。」

商務印書館，1983年），頁56-57。

<sup>80</sup> 明·鄒元標，〈客有繪無念禪師像者戲贈二絕〉，《願學集》卷1，頁57。

<sup>81</sup> 明·無念深有，〈無念禪師小傳〉，《黃蘗無念禪師復問》卷5，頁1-2。

<sup>82</sup> 明·無念深有，〈復鄒司寇南皋〉，《黃蘗無念禪師復問》卷2，頁1。

他繼續誠懇地說：「人生得失興衰，猶若一夢，惟死生大事，乃永劫無盡功勳，安有大過量人肯草草圖自印而已。」<sup>83</sup>由此可推，他們二人係就佛教出世間法及生死大事相互商究、印證，以深入佛法。

另外，根據《青原志略》記載，鄒元標與主持江西青原山淨居寺之本寂真元（1575—1638），共同將合祀王陽明、鄒守益（1491—1562）、聶豹、歐陽德（1496—1554）、羅洪先等陽明學派五位人物的「五賢祠」，遷移到山前，並加以重新修繕，使之渙然。<sup>84</sup>這可見鄒元標與本寂真元關係匪淺。依《青原志略》之介紹，本寂真元，福建邵武鄧氏，年二十一從蟠龍了空師薙染，後謁雲棲大師授毘尼法，尋參壽昌無明禪師。萬曆四十三年（1615）主青原。<sup>85</sup>另依〈重興青原寂公真元和尚塔銘〉云，青原淨居寺乃曹洞宗法裔，本寂真元平生持《般若經》與《金剛經》弘化一方。<sup>86</sup>

另者，達觀真可與鄒元標同樣有好的因緣，互相關懷。達觀真可至少有一封致鄒元標的書信及一首詩，其書云：

牢山……縲紲隆冬，將有萬里之行，究其所自，因弘法被譴，亦可哀已。然觀其眉宇，自有一段不可言處，使人意消心化。今渠道吉水，足下當一晤之。鐵佛菴有佛名……，如南泉即佛，不必別鑄。雖然，也須大經鑪錘。<sup>87</sup>

<sup>83</sup> 同上註。

<sup>84</sup> 清·釋笑峰，〈歷代住青原禪師傳略·本寂真元禪師傳〉，《青原志略》卷2（《四庫全書存目叢書·史部》冊245，台南：莊嚴文化事業公司，1997年），頁4。

<sup>85</sup> 同上註。

<sup>86</sup> 清·釋笑峰，〈重興青原寂公真元和尚塔銘〉，《青原志略》卷4，頁8。

<sup>87</sup> 明·達觀真可，〈與鄒南皋公〉，《紫柏老人全集》卷23（台南：和裕出版社，1997年），頁1590-1591。

文中，達觀真可一希鄒元標能抽空在吉水會晤來自牢山的憨山德清；二是認為鄒元標不必在其鐵佛菴鑄造佛像，但建議添置藏經。至於達觀真可給鄒元標的贈詩云：「孤松高倚大江頭，日夕波濤蕩去舟。野鶴幾回翔欲下，風枝縹緲未能留。」<sup>88</sup>在風雨飄搖的困境下，雖有高倚江頭之孤松，野鶴仍未能如願棲息其上，隱喻著有理想抱負的人，時代侷限下理想難伸。

#### (六) 泰州王門陶望齡與湛然圓澄、密雲圓悟、雪浪洪恩、朗日本智、雲棲株宏、達觀真可、無念深有禪師

依《明儒學案·陶望齡傳》，陶望齡（1562—1609），字周望，號石簣，自號歇庵居士，浙江會稽人。萬曆十七年（1589）廷試一甲第三，授翰林院編修，再遷諭德告歸。起國子監祭酒，以老母固辭不拜，母喪以毀卒，諡文簡。黃宗羲指出：陶望齡之學，多得之泰州王門周汝登，而「汎濫於方外。……其時湛然澄、密雲悟，皆先生引而進之，張皇其教，遂使宗風盛於東浙。」<sup>89</sup>湛然澄，即湛然圓澄禪師；密雲悟，即密雲圓悟禪師。

萬曆三十年（1602），湛然圓澄與陶望齡、達觀真可等人寓北京嘉熙寺，並一起遊訪。<sup>90</sup>陶望齡有詩〈題湛然禪師像〉云：「一曲琵琶天下奇，朱簾繡幕捧蛾眉；直教笑破崑崙口，幕裏紅粧是段師。」<sup>91</sup>另有〈湛然禪師像贊〉二首，<sup>92</sup>第二首云：「喚做湛然他不應，若喚饑禪應是我。

<sup>88</sup> 明·達觀真可，〈與鄒南皋居士〉，《紫柏老人全集》卷 28，頁 1898-1899。

<sup>89</sup> 清·黃宗羲，〈泰州學案五·陶望齡傳〉，《明儒學案》卷 36，頁 74。

<sup>90</sup> 明·通問編，〈湛然圓澄禪師傳〉，《續燈存稿》卷 11，頁 273 上。

<sup>91</sup> 明·陶望齡，〈題湛然禪師像〉，《歇庵集》卷 2，頁 213。

<sup>92</sup> 明·陶望齡，〈湛然禪師像贊〉，《歇庵集》卷 14，頁 2067-2068。

勸人有腹直須饑，莫只忍飢籬裏坐。」詩下，陶氏尚附註：「湛師健餐，俗士嘲曰是饑禪耳。」<sup>93</sup>這些可見陶望齡對湛然圓澄的認識是極深的。

另外，《新續高僧傳·釋圓悟傳》載，陶望齡曾與密雲圓悟「交參扣擊」，並稱譽密雲圓悟是臨濟之傳的中興人物。<sup>94</sup>《續指月錄·寧波天童密雲圓悟禪師》中亦載：密雲圓悟與無念深有及陶望齡三人曾會於陶氏府第，彼此「大為賞識」。<sup>95</sup>可見陶望齡與密雲圓悟二人交流確達一定的程度。

再者，陶望齡也與雪浪洪恩（1545—1608）過往從密。陶氏在〈送雪浪和尚遊雁蕩〉一文，稱雪浪洪恩為「師」，尊其為「說法龍象」，並述二人同遊雁蕩山的過程，以及向師「諦問」佛法真義之種種。摘引如下：

吾師究玄要，說法今龍象。胸中著丘壑，不與山河妄。……西風吹毳衲，烟霞氣彌王。言訪真僧廬，莫莫經行蕩。……從師欲諦問，此語得無誑。白雲與雲外，靈蹤尚無恙。春與桃花期，囊留屐幾兩。苔間數遺墨，徽音嗣高唱。<sup>96</sup>

從中可見，二人一起遊雁蕩山，有時默默經行（行禪），有時就佛法諦理商究，德音高唱，法喜洋溢。

據釋德清《憨山老人夢遊集》卷三十〈雪浪恩公傳〉載：雪浪洪恩，字三懷，金陵黃氏。生性超邁，朗爽不群。年十二投報恩寺無極和尚出家。出家後之發展是：

---

<sup>93</sup> 同上註，頁 2068。

<sup>94</sup> 喻謙編，〈釋圓悟傳〉，《新續高僧傳》卷 21，頁 162-163。

<sup>95</sup> 清·聶先，〈寧波天童密雲圓悟禪師〉，《續指月錄》卷 18，頁 892。

<sup>96</sup> 明·陶望齡，〈送雪浪和尚遊雁蕩〉，《歇庵集》卷 1，頁 131-133。



少居講肆，見解超群，一眾敬服。年十八，即分座副講，聞者悚悟。……年二十一，佛法淹貫，自是勵志，始習世間經書，子史百氏及古辭賦詩歌，靡不搜索。……三吳名士，切磨殆遍。所出聲詩，無不膾炙人口；尺牘隻字，得為珍秘。<sup>97</sup>

嘗曰：「不讀萬卷書，不知佛法。」<sup>98</sup>凡說法三十餘年，不設高座，一茗一爐，據几稱性而談，法席之盛，東南無出其右者。

自萬曆後高僧輩出，滇僧朗日本智（1555—1605）也是其中一活躍人物。當時宰官除了陶望齡之外，袁宗道（1560—1600）、王元翰（1565—1633）等人，「咸執弟子禮」。<sup>99</sup>朗日本智，號慧光，雲南曲靖人，俗姓李，落髮朗目山，故人稱朗目大師。興復浮山華嚴寺，刻《九帶集》，著《法句》，名動京師。寂後，慈聖太后賜金塔。<sup>100</sup>陳援庵指出，萬曆年間，「學道人如林」，達觀真可、朗日本智、憨山德清、李贄、陶望齡等人，「聲氣相求，函蓋相合。」<sup>101</sup>這說明他們之間志行與思想符契之一斑。

又據《居士傳》卷四十四〈陶望齡傳〉載，陶望齡晚年皈依雲棲株宏，「受菩薩戒，因與諸善友創放生會於（會稽）城南，以廣雲棲之化。」他認為學道人要「熟處生，生處熟」，「隨心自在」，「稱性修行」。<sup>102</sup>他在雲棲株宏的影響之下，著有〈放生詩十首〉、〈放生解惑篇〉等。<sup>103</sup>陶

<sup>97</sup> 明·釋德清，〈雪浪恩公傳〉，《憨山老人夢遊集》卷30，頁1579-1580。

<sup>98</sup> 同上註，頁1580。

<sup>99</sup> 陳援庵，《明季滇黔佛教考》，頁14。

<sup>100</sup> 同上註，頁14-15

<sup>101</sup> 同上註，頁129。

<sup>102</sup> 清·彭際清，〈陶望齡傳〉，《居士傳》卷44，頁477。

<sup>103</sup> 同上註，頁477-478。

望齡〈杭州雲棲禪院法堂記〉一文，<sup>104</sup>為雲棲祿宏主持雲棲寺、弘化諸方的歷史留下極佳記錄。另一陶文〈書普渡菴新鑿放生池卷〉，<sup>105</sup>說明雲棲祿宏創放生會之意義，呼籲信眾共襄盛舉。

雲棲祿宏與陶望齡經常互通書札以深究佛法，從現今流行本《蓮池大師全集》所收，他們至少有六次往還音訊：雲棲祿宏〈答會稽陶石簣太史〉共六函。摘引如下：第一函答云：「……本寺碑文，虛左以待名筆久矣，儻允，則山門無盡光明也，何幸如之，面悉不一。」由此可知，雲棲祿宏希望陶望齡能為雲棲寺撰寫碑文，以光山門。第二函答云：「聞新春放生於戈山，諸上善人雲集，勝西湖之會遠矣。……前王雲來南都之役，……偶爾構難，……居士人望，或能一言為解。」<sup>106</sup>此函有二意，一是雲棲祿宏向陶氏表示已知悉他主持的戈山放生活動相當成功；二是期待陶氏以崇高的社會聲望出面調解王雲所引起的溝隙、摩擦。僅從此六函中的前二封內容，便可知雲棲祿宏與陶望齡交情頗深。

陶望齡與達觀真可也有一定的友情。前述萬曆三十二年（1602），他們二人和湛然圓澄曾同寓北京嘉熙寺，並一起出遊。達觀真可既卒，陶望齡為他撰〈紫柏和尚像贊〉，先說自己對紫柏師景仰已久，本來計畫於辛丑（萬曆二十九年，1601）到西山晉謁，但礙於「數友皆短師，心疑而止。」惟後來「讀其言，審其生平，真證密行，深慈高節，一時叢林踞師席者，誠罕其比。」<sup>107</sup>賦予極高評價。

還有，陶望齡與無念深有也時相往來。柳秀英考察指出：萬曆十七

<sup>104</sup> 明·陶望齡，〈杭州雲棲禪院法堂記〉，《歇庵集》卷6，頁826-832。

<sup>105</sup> 明·陶望齡，〈書普渡菴新鑿放生池卷〉，《歇庵集》卷14，頁2046-2048。

<sup>106</sup> 明·蓮池大師，〈答會稽陶石簣太史〉六首，《蓮池大師全集》遺稿卷2，頁4552-4555。

<sup>107</sup> 明·陶望齡，〈紫柏和尚像贊〉，《歇庵集》卷14，頁2065。

年（1589）陶望齡成進士，授翰林編修，與楊起元（1547—1599）、袁宏道（1568—1610）、孟化鯉（1545—1597）等成立講學會，探究心性義理。當時正值無念深有杖錫遊京，陶氏遂與諸人從之問道。<sup>108</sup>陶詩〈端午日無念師二詹生吳生同集齋中〉五首，記述他們一起過端午節，其中第一首云：「今日良宴會，坐有千里客。」第二首云：「顧我有好顏，真成主與客。疏篁復解事，簌簌清風集。」第三首云：「主人不自謀，醞美真爲客。莫厭園蔬貧，明朝肯來集。」第五首云：「從師莽浪游，非主亦非客。眼看曠劫事，一會靈山集。」<sup>109</sup>娓娓道來，賓主真誠相待，在清風吹拂中的宴會裡，證參空義。

### 三、雙方交往之涵義

由上面的梳理可知，陽明後學與禪師確有諸多實質性的交往，並發展出不少珍貴的情誼，在萬曆年間譜成一段儒士與方外密切接觸之豐美文化樂章。推衍這段歷史姿采，至少可得出下列三項涵義：

#### （一）促進佛教法義傳播

依釋聖嚴的研究，「明末的萬曆（1573—1620）年間，（佛教）始有復甦的現象。此乃由僧侶人才的出現和居士佛教的活躍而來。」<sup>110</sup>向佛居士中，陽明後學王畿、羅汝芳、李贄、周汝登、鄒元標、陶望齡等人是箇中佼佼者。

值得注意的是，陽明後學認爲，居士亦可說法，並不一定要出家爲

<sup>108</sup> 柳秀英，〈陶望齡文學思想研究〉（高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，1989年），頁55。

<sup>109</sup> 明·陶望齡，《歌庵集》卷2，頁207-212。

<sup>110</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》（台北：東初出版社，1987年），頁239。

比丘才有資格宣弘佛法。周汝登曾對某一比丘行者說：

經云，應以居士宰官身得度者，即現身而為說法。此非我外有箇佛來說法。……吾輩既是宰官居士身，隨還他一箇宰官居士，即此便是說法，更不得別生來取舍。夫學問無他，素位而已。……隨緣自在便了。若必舍居士宰官而為比丘，舍現今而希來生，盡屬妄見。<sup>111</sup>

基於此一講學立場，陽明後學的講學活動，時而宣講他們所認識與理解的佛法，從而促進佛法之傳播。

陽明後學耽悅禪佛，他們已不再像唐、宋好禪之儒者，因避忌社會闢佛輿論之指責，而遮遮掩掩地嗜佛。王畿曾多次公開捍衛佛教，如他說：「（佛氏）主持世教，思易五濁而還之淳圓，修三德六度萬行攝歸一念，空性常顯。」<sup>112</sup>依其觀點，學佛者若能「以復性為宗，不淪於幻妄」，即是「釋之儒也」。<sup>113</sup>

陽明後學為眾宣講佛法，是屢見不鮮之事。王畿的〈不二齋說〉便是講義之一，他在該文云：

不二，禪宗也。昔者文殊與維摩二大士說法，共談不二。眾謂一者善、二者不善，佛法非善非不善，故名不二；一者常、二者無常，佛法非常非無常，故名不二；一者悟、二者迷，佛法非悟非迷，故名不二。文殊以無說證之，維摩以默表之，是為深入不二法門。<sup>114</sup>

<sup>111</sup> 明·周汝登，〈越中會語〉，《東越證學錄》卷4，頁315-316。

<sup>112</sup> 明·王畿，〈三教堂記〉，《王龍溪全集》卷17，頁1205-1206。

<sup>113</sup> 同上註，頁1206。

<sup>114</sup> 明·王畿，〈不二齋說〉，《王龍溪全集》卷17，頁1218。

在此，王畿暢談佛法不二的禪理，宛如一位大禪師。

王畿除了在〈不二齋說〉倡佛法不二法門外，其他如〈葦航卷題辭〉申論達摩禪法；<sup>115</sup>〈東遊會語〉為問者解答佛法關於「出離生死」及「空無」的概念；<sup>116</sup>〈答五臺陸子問〉就趙州禪師「狗子無佛性」話頭及佛法「般若」慧等提出看法。<sup>117</sup>

李贄除著有不少佛學專書，如《華嚴經合論簡要》、《般若心經提綱》、《淨土決》<sup>118</sup>等傳世之外，其長期講學內容往往涉及佛學禪理。《焚書》中即有極多內容是與朋輩及弟子往來談禪的心得。他在〈答焦漪園〉中說：「年來有書三種，……更有一種，專與朋輩往來談佛乘者，名曰《李氏焚書》，大抵多因緣語、忿激語、不比尋常套語。」<sup>119</sup>

同樣的，鄒元標平日講學，對於佛旨禪趣多所發揮。他在仁文、首善等書院主盟講席時，經常向聆聽者論述佛學，如他說：

天地萬物，皆生於無而歸於無。……其體本空。……雖然，空非斷滅之謂也。浮雲而作，蒼狗白衣，皆空中之變幻所必有者。吾惟信其空空之體，而不為變幻所轉。<sup>120</sup>

鄒元標在此似已掌握到佛學「緣起性空」理論，即現實存在的事物，在一定條件和合下，才會生起。「法相」的生起，不是無因生，而是「因緣」生。

<sup>115</sup> 明·王畿，〈葦航卷題辭〉，《王龍溪全集》卷15，頁1059-1060。

<sup>116</sup> 明·王畿，〈東遊會語〉，《王龍溪全集》卷4，頁292-294。

<sup>117</sup> 明·王畿，〈答五臺陸子問〉，《王龍溪全集》卷6，頁447-453。

<sup>118</sup> 以上三書，依序分別收於台北新文豐出版公司出版《叢書》冊7、41、108。

<sup>119</sup> 明·李贄，〈答焦漪園〉，《焚書》卷1，頁7。

<sup>120</sup> 清·黃宗羲，〈江右王門學案八〉，《明儒學案》卷23，頁27。

釋印順（1906—2005）在《佛法概論》云，「緣起」是佛教用以說明現象界生滅成壞的一個普通理則（必然的原則）。「空」不是「斷滅空」，而是「無自性」，「緣起是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。」<sup>121</sup>黃文樹據此指出，凡是存在（有）的，必須依「空」（自性空）而立。依佛家的觀點，有是因緣有，因緣散則無，而其根源在於「空」，即非自有、獨成、不變。因此，鄒元標要學者信其「空」，而不為短暫之變幻所牽轉。<sup>122</sup>

陽明後學之間或與禪師聚講佛法禪學之際，往往能引起士人之響應、追從。《萬曆野獲編》有相關記載，摘引二條為證：

其一，萬曆二十七年（1599）、二十八年（1600）間，陶望齡與友人「相與聚談禪學，旬月必有會，高明士夫翕然從之。」<sup>123</sup>到萬曆二十九年（1601）達觀真可入都，更與陶望齡諸賢共相唱和佛學，一時「中禁大璫趨之」、「游客輩附景希光」，「如真赴靈山佛會」。<sup>124</sup>

其二，李贄「聰明蓋代，議論間有過奇。然快談雄辯，益人意智不少。」當時總理河漕的劉東星（1538—1601）等人「皆推尊為聖人」。李氏甚至與「名振東南，縉紳趨之如鶩」<sup>125</sup>的達觀真可被時人並稱為「二大教主」，<sup>126</sup>足見其社會影響力之大。

## （二）體現援佛入儒學風

---

<sup>121</sup> 釋印順，《佛法概論》（台北：正聞出版社，1992年），頁139。

<sup>122</sup> 黃文樹，〈王門弟子與佛教〉，頁184。

<sup>123</sup> 明·沈德符，〈紫柏禍本〉，《萬曆野獲編》卷27（北京：中華書局，1959年），頁690-691。

<sup>124</sup> 同上註，頁691。

<sup>125</sup> 明·沈德符，〈憨山之譴〉，《萬曆野獲編》卷27，頁692。

<sup>126</sup> 明·沈德符，〈二大教主〉，《萬曆野獲編》卷27，頁691。

陽明後學概為科舉出身，故儒學素養皆在一定水準之上。其原因是明代科舉之科目，「沿唐宋之舊，而稍變其試士之法，專取『四書』、及《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮記》『五經』命題試士。」<sup>127</sup>考生應試作答時，必須「代古人語氣為之」，這就使應考者必須熟讀儒家經典，明白孔孟之道才行。

由於陽明後學為參加科舉考試而深入研讀被政府指定的儒書，所以他們的思想背景，基本上是站在儒家的立場。他們接觸佛教之後，大多仍出入於儒釋之間，往往以儒家的孔孟思想來吸收或詮釋佛教禪宗的義理，其講學之際，輒援引佛旨禪趣融入到儒家思想架構中，形成了一股援佛入儒的學風。誠如黃宗羲所言：

自有佛法之盛，必有儒者開其溝澮。……萬曆間，儒者講席遍天下，釋氏亦遂有紫柏、憨山因緣而起，至於密雲、湛然，則周海門、陶石簣為之推波助瀾。而儒釋幾如肉受串，處處同其義味矣。<sup>128</sup>

這道出陽明後學所掀起儒佛交會之時代思潮。

王畿主頓悟，使王學更近於禪學。劉宗周（1578—1645）即說他「直把良知作佛性看」。<sup>129</sup>勞思光也認為王畿混合良知宗旨與禪門歸趣。<sup>130</sup>如他說：「真致良知，只宜虛心應物。……譬之明鏡當臺，妍媸自辨，方是經綸手段。」<sup>131</sup>「明鏡當臺，妍媸自辨」是禪宗的套語，王畿引之說

<sup>127</sup> 清·張廷玉，〈選舉志二〉，《明史》卷70，頁1。

<sup>128</sup> 清·黃宗羲，〈張仁菴先生墓誌銘〉，《南雷文定》後集卷4（台北：世界書局，1964年），頁53。

<sup>129</sup> 清·黃宗羲，〈師說〉，《明儒學案》卷首，頁7。

<sup>130</sup> 勞思光，《中國哲學史》冊3（台北：三民書局，1981年），頁458。

<sup>131</sup> 明·王畿，〈維揚晤語〉，《王龍溪全集》卷1，頁105-106。

明致良知。

王畿的言說、著作中，援佛入儒的例子甚夥。他很強調「一念」，如他說：「雖萬欲騰沸之中，若肯反諸一念良知，其真是真非，炯然未嘗不明。」<sup>132</sup>「一念微明，常惺常寂。」<sup>133</sup>「千古聖學，只從一念靈明識取。」<sup>134</sup>所謂「一念良知」、「一念微明」、「一念靈明」，這些都是指良知。王畿的「一念靈明」可說是最初一念當下見在的本心，他說：「念有二義：今心爲念，是爲見在心，所謂正念也；二心爲念，是爲將迎心，所謂邪念也。」<sup>135</sup>又說：「今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，乃其最初無欲一念。……轉念則爲納交、要譽、惡其聲而然，流於欲矣。」<sup>136</sup>此「一念」的概念，正是脫胎於《大乘起信論》的觀點。《大乘起信論》云：「一切諸法，唯依妄念而有差別。……一念相應，覺心初起，心無初相，以遠離微細念故。」<sup>137</sup>「一念」指初起的心念，是「無相」的，而這就是王畿當下見在的「最初無欲一念」；「妄念」即王畿所言「流於欲」的諸相。

另外，王畿的「無念爲宗」，則同時受到《大乘起信論》及《六祖壇經》的影響。王畿說：「一念者，無念也，即念而離念也。故君子之學，以無念爲宗。」<sup>138</sup>又說：「孟子曰：『必有事焉，……心勿忘，勿助也。……』勿忘者，勿忘此一念之謂也；勿助者，無所意必，以無念爲

<sup>132</sup> 明·王畿，〈答茅治卿〉，《王龍溪全集》卷9，頁642。

<sup>133</sup> 明·王畿，〈調息法〉，《王龍溪全集》卷15，頁1061-1062。

<sup>134</sup> 明·王畿，〈水西別言〉，《王龍溪全集》卷16，頁1123。

<sup>135</sup> 明·王畿，〈念堂說〉，《王龍溪全集》卷17，頁1240。

<sup>136</sup> 明·王畿，〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，《王龍溪全集》卷5，頁360。

<sup>137</sup> 梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊32（台北：新文豐出版社，1994年），頁576中。

<sup>138</sup> 明·王畿，〈趨庭漫語付應斌兒〉，《王龍溪全集》卷15，頁1098。



念之謂也。」<sup>139</sup>《大乘起信論》云：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。又心起者，若有初相可知。而言知初相者，即謂無念。」<sup>140</sup>無念，即正念，即無妄念。《六祖壇經》有類似說法：「善知識，我此法門從上而來，先立無念為宗。……於諸境上心不染，曰無念；於自念上，常離諸境，不於境上生心。」<sup>141</sup>王畿引入禪宗的「無念」以詮釋儒家「毋意必固我」，確實顯而易見。

與王畿一致，羅汝芳也表現合會儒佛之思想。張廷玉在《明史》謂：「佛氏之學，初不混於儒，乃汝芳假聖賢仁義心性之言，倡為見性成佛之教，謂吾學直截，不假修為。」<sup>142</sup>這雖然是張氏站在儒家立場批評羅汝芳，但卻從另一面說出了羅汝芳援佛入儒的學風。

繼承王畿、羅汝芳的觀點，鄒元標在〈重修青原緣起〉指出：「吾道者願為真儒，真儒必知佛，知佛然後知儒。」<sup>143</sup>強烈主張儒佛會合。與此相應，周汝登認為儒與禪二家是共通的，其差異只在於行跡不同而已。他在〈佛法正輪序〉以江河為喻，說明二者「濕性同，流行同，利濟同，到海同。」<sup>144</sup>在他看來，「忘言絕慮之旨」、「知生知死之微」、「日用飲食之常」、「經世宰物之事」等，都是儒禪二家的要義，把前二項「推之於禪，而不敢當之為儒」；或把後二項「推之於儒，而不敢當之為禪」，

<sup>139</sup> 明·王畿，〈念堂說〉，《王龍溪全集》卷 17，頁 1241。

<sup>140</sup> 梁·真諦譯，《大乘起信論》，頁 576 中。

<sup>141</sup> 元·宗寶編，〈定慧第四〉，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48（台北：新文豐出版社，1994 年），頁 353 上。

<sup>142</sup> 清·張廷玉，〈楊時喬傳〉，《明史》卷 224，頁 13。

<sup>143</sup> 清·釋笑峰，〈重新青原緣起〉，《青原志略》卷 7，頁 12。

<sup>144</sup> 明·周汝登，〈佛法正輪序〉，《東越證學錄》卷 7，頁 574-575。

「無惑乎？」<sup>145</sup>真正瞭解孔子「朝聞夕死，無可無不可」的儒者，是不會懷疑禪學的；真正體悟如來本意的禪者，知道「治生產業與實相不相違悖」，即「用世可以超世」，無礙於儒。<sup>146</sup>

### （三）厚積禪詩創作成果

中國傳統學校教育與科舉考試內容，主要為「文學素養」與對「諸子經典」的熟悉程度，士大夫階層及讀書人都有一定的詩文造詣，明儒亦然。特別是自成化年間實施以八股文取士以後，讀書人因應其「體用排偶」<sup>147</sup>之要求，對於文字之裝綴起承能力，尤為關注。當時人才多「事文藻」，<sup>148</sup>加以陽明後學富有佛禪素養，故禪詩創作之質量相對可觀。可以說，陽明後學多的是心學、佛學、文學三棲式的人物。

王畿平日與玉芝法聚禪師等密切往來，寫下許多禪詩，如〈八山居士閉關雲門之麓玉芝上人往扣以偈相酬答時龍溪道人偕倅峰子叔學生訪上人於龍南山居語次出以相示即席口占數語呈八山與玉芝共參之〉云：

魔佛相爭不在多，起心作佛即成魔。若於見處能忘見，三界縱橫奈爾何！禪家但願空諸有，孔氏單傳只見空。儒佛同歸較些子，翠屏山色自穹窿。……因成社會結蓮臺，不著虛空不惹埃。水竹巖花都見在，恁渠溪上放舟來。……從來萬法由心造，人若空時法亦空。解取空山作平地，卻於何處認穹窿。自己家珍不用尋，法門非古亦非今。不於了處知分別，管取全收大地金。<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> 同上註，頁 575-576。

<sup>146</sup> 同上註，頁 575-577。

<sup>147</sup> 清·張廷玉，〈選舉志二〉，《明史》卷 70，頁 1。

<sup>148</sup> 明·黃綰，《明道編》卷 4（北京：中華書局，1959 年），頁 45。

<sup>149</sup> 明·王畿，《王龍溪全集》卷 18，頁 1322-1324。

這首詩表現了禪宗不執著空，也不執著染淨，悟緣起空，自由自在的禪境。馮友蘭認為，王畿這種「無著」之法，與禪宗所說的「無所住（著）而生其心」相類似。<sup>150</sup>這是一種「無修之修」。馮氏且道：「有修之修」，是「有心」的作為，就是所謂「有為」；有為是生滅法，是有生有滅的，所以修成還壞。「於善惡事上不滯」，不滯就是不著，也就是不住。「於諸境上，心不染」；做事而不沾滯於事，不為事所累。<sup>151</sup>這也就是一種純粹「自由自在」的人格境界。

李贄更有談佛與談詩相通無礙的見解。他在〈答澹然師〉中說：

（僧自信）以談詩談佛為二事，不知談詩即是談佛。若悟談詩即是談佛人，則雖終日讀詩何妨。我所引「白雪陽春」之語，不過自謙之辭，欲以激勵彼，俾知非佛不能談詩也，而談詩之外亦別無佛可談。（僧）自信失余之意，反以談詩為不美，豈不誤哉？歷觀《傳燈》諸祖，其作詩說偈，超逸絕塵不可當，亦可以談詩病之乎？唯本不能詩而強作，則不必；若真實能詩，則因談佛而其詩益工者又何必也，何必以談詩為病也？<sup>152</sup>

左東嶺指出，由此段話可得以下四點：一是李贄在與其弟子論學談禪時，多涉詩文創作之舉；二是他自詡於作詩頗有心得，故對僧自信說自己不能賦詩之語乃「自謙之言」；三是明確提出談佛與談詩無別，甚至主張惟佛可以談詩，於談詩之外亦別無佛可談，並言「因談佛而詩益工」；四是談詩與談佛之共同點在「悟」，悟後之詩乃「超逸絕塵」而不

<sup>150</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》冊5（台北：藍燈文化公司，1991年），頁288。

<sup>151</sup> 同上註，頁290-299。

<sup>152</sup> 明·李贄，〈答澹然師〉，《焚書》卷4，頁169。

可當。此即言詩與佛均以超越世俗之高妙心境爲旨歸。<sup>153</sup>

李贄本身寫過不少禪詩，例如〈石潭即事四絕〉之二云：「十卷《楞嚴》萬古心，春風是處有知音。即看湖上花開日，人自縱橫水自深。」<sup>154</sup>此可視爲無所執著的禪境兼詩境。又如〈聽誦法華〉云：「誦經縱滿三千部，才到曹溪一句忘。慚愧兒孫空長大，反將佛語誑衣裳。」<sup>155</sup>此言禪不重文字而尚心悟之精神。再如〈和壁間韻〉云：「若論祖師禪，何勞說大千！野花朝滿徑，語燕晝驚眠。水盡東南勝，山饒王謝前。狂呼絕叫去，或恐是飛仙。」<sup>156</sup>此言「春來草自青」、不加造作的禪悟。

另者，鄒元標也創作過不少禪詩，例如〈舍身巖〉云：「萬法皆應舍，何論泡影身。豈因禪定力，久已渡迷津。」<sup>157</sup>萬法都是無自性的，都是空的，所以不要執著，何況是我們這種如幻似影的身軀；難道只是因爲有禪功定力嗎？重要的還是對佛理之體悟，由迷轉悟。又如〈天池寺次陽明先生韻〉之二云：「問道山僧誰是主，山僧指點空中取。空中無相亦無色，龍過山頭行暮雨。」<sup>158</sup>其意指：什麼是人的本來面目？這就如同「虛空」一般，是無相、無色、無受想行識；本性是自性空，猶如黃昏暮後水龍王經過所下的一場晚雨。

還有，鄒元標《願學集》中的〈別無念禪詩〉、〈客有繪無念禪師像者戲贈二絕〉、〈出都門宿大覺菴遇二僧時偕曾職方徐尙寶〉、〈遊石蓮洞〉、〈觀音寺雜興〉、〈龍華寺舊譚道處也歸來不覺惛然輒成四絕情見于

---

<sup>153</sup> 參見左東嶺，《李贄與晚明文學思想》（天津：天津人民出版社，1997年），頁188-189。

<sup>154</sup> 明·李贄，〈石潭即事四絕〉，《續焚書》卷5，頁114。

<sup>155</sup> 明·李贄，〈聽誦法華〉，《續焚書》卷5，頁116。

<sup>156</sup> 明·李贄，〈和壁間韻〉，《續焚書》卷5，頁120。

<sup>157</sup> 明·鄒元標，〈舍身巖〉，《願學集》卷1，頁18。

<sup>158</sup> 明·鄒元標，〈天池寺次陽明先生韻〉，《願學集》卷1，頁46-47。

辭時自都勻環歸〉、〈王塘南少卿會講龍華〉、〈同諸友集講太雲寺〉、〈同虞汝薇遊太雲寺〉、〈再遊靈谷寺時鄧定宇少宰孟蓮渚通參楊止菴符卿同遊〉、〈客有惠予菜圖予懸之齋頭日夕愛之書俚言自勗〉等，皆是蘊含禪意的詩。再者，陶望齡《歇庵集》中的〈湛然禪師像贊〉、〈送雪浪和尚遊雁蕩〉、〈端午日無念師二詹生吳生同集齋中〉、〈百衲羹〉、〈送僧圓知還毘陵〉、〈贈僧支幻二首〉、〈贈靈隱僧二首〉等，也都是極好的禪詩。

#### 四、結語

陽明後學與禪宗的關係頗大，他們中間有多人與禪師相過從，交往密切。本文兼採歷史研究法及文本分析法，旨在針對陽明後學與禪師的交往及其涵義，予以條理和剖析。

本文發現，陽明後學與禪師的交往，主要有六組關係：一是浙中王門王畿與玉芝法聚、雲棲株宏禪師；二是泰州王門羅汝芳與蘊空常忠、真文知休、水月儒全、笑巖德寶禪師；三是泰州王門李贄與水月儒全、真利、無念深有禪師；四是泰州王門周汝登與密雲圓悟、湛然圓澄、憨山德清、達觀真可、雲棲株宏禪師；五是江右王門鄒元標與無念深有、本寂真元、達觀真可禪師；六是泰州王門陶望齡與湛然圓澄、密雲圓悟、雪浪洪恩、郎日本智、雲棲株宏、達觀真可、無念深有禪師。他們之間，不僅有篤厚之友誼，同時亦都就佛法禪理深入研討，交換觀點，分享心得。

陽明後學與禪師諸多實質性的交流，在萬曆年間譜成一段儒士與方外密切互動之豐美文化樂章。推衍這段歷史姿采，至少可得三項涵義：其一是促進佛教法義傳播；其二是體現援佛入儒學風；其三是厚積禪詩創作成果。換言之，陽明後學與禪師的交往及其內涵，不僅是當時學風的重要標誌，也是明後期學術與文化發展重要的影響力量。

## 參考書目

### 一、經籍

- 梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，台北：新文豐出版社，1994 年。
- 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，台北：新文豐出版社，1994 年。
- 明·王畿，《王龍溪全集》，台北：華文書局，1970 年。
- 明·李贄，《焚書》、《續焚書》，台北：漢京文化公司，1984 年。
- 明·沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1959 年。
- 明·周汝登，《東越證學錄》，台北：文海出版社，1970 年。
- 明·徐渭，《徐文長三集》，北京：中華書局，1999 年。
- 明·袁中道，《遊居柿錄》，收於《筆記小說大觀》第 7 編第 2 冊，台北：新興書局，1981 年。
- 明·通問編，《續燈存稿》，藍吉富編，《禪宗全書》冊 19，台北：文殊出版社，1988 年。
- 明·陶望齡，《歇庵集》，台北：偉文圖書公司，1976 年。
- 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，藍吉富編，《禪宗全書》冊 52，台北：文殊出版社，1988 年。
- 明·無念深有，《黃蘗無念禪師復問》，《大正藏》冊 79，台北：中華大藏經會，1968 年。
- 明·黃綰，《明道編》，北京：中華書局，1959 年。
- 明·達觀真可，《紫柏老人全集》，台南：和裕出版社，1997 年。
- 明·鄒元標，《願學集》，《四庫全書》冊 1294，台北：商務印書館，1983 年。

- 明·潘曾紘編，《李溫陵外紀》，台北：偉文圖書公司，1977年。
- 明·蓮池大師，《蓮池大師全集》，台北：中華佛教文化館，1983年。
- 明·蔡汝楠，《自知堂集》，《四庫全書存目叢書·集部》冊97，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。
- 明·羅汝芳，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 明·釋德清，《憨山老人夢遊集》，台北：新文豐出版社，1992年。
- 清·孫奇逢，《理學宗傳》，台北：藝文印書館，1969年。
- 清·高明映著，芮增瑞校注，《雞足山志》，昆明：雲南人民出版社，2003年。
- 清·張廷玉，《明史》，台北：中華書局，1971年。
- 清·彭際清，《居士傳》，《續藏經》冊149，台北：中國佛教會，1967年。
- 清·黃宗羲，《明儒學案》，台北：河洛圖書公司，1974年。
- 清·黃宗羲，《南雷文定》，台北：世界書局，1964年。
- 清·錢謙益，《列朝詩集小傳》，台北：世界書局，1985年。
- 清·聶先，《續指月錄》，藍吉富編，《禪宗全書》冊13、14，台北：文殊出版社，1988年。
- 清·釋笑峰，《青原志略》，《四庫全書存目叢書·史部》冊245，台南：莊嚴文化事業公司，1997年。

## 二、專書

- 左東嶺，《李贄與晚明文學思想》，天津：天津人民出版社，1997年。
- 忽滑谷快天著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 侯外廬，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1986年。
- 容肇祖，《中國歷代思想史（明代卷）》，台北：文津出版社，1993年。

陳援庵，《明季滇黔佛教考》，台北：彙文堂出版社，1987年。

勞思光，《中國哲學史》冊3，台北：三民書局，1981年。

喻謙編，《新續高僧傳》，藍吉富編，《禪宗全書》冊30，台北：文殊出版社，1988年。

彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，台北：台灣學生書局，2003年。

馮友蘭，《中國哲學史新編》冊5，台北：藍燈文化公司，1991年。

劉聰，《陽明學與佛道關係研究》，成都：巴蜀書社，2009年。

釋印順，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992年。

釋聖嚴，《明末佛教研究》，台北：東初出版社，1987年。

釋震華，《中國佛教人名大辭典》，上海：上海辭書出版社，1999年。

### 三、期刊論文

柳秀英，〈陶望齡文學思想研究〉，高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，1989年。

黃文樹，〈王門弟子與佛教〉，《正觀》29期，2004年6月。

（後記：陽明後學與禪師的交往，除本文探討的八組關係之外，尚有不少陽明後學與其他禪師也或多或少建立友誼，限於篇幅字數，本文無法涵蓋，筆者將有後續專題論文，甚至寫成專書，予以全面梳理與討論。）

（責任編輯：釋傳法）