

## 合儒釋而會通之：周汝登與佛教

趙偉

青島大學文學院副教授

### 提要

周汝登是王陽明比較著名的後傳弟子之一，精通佛教，和佛門中的高僧交往密切，其佛學水平甚至在當時一些著名的禪僧之上。周汝登對儒學和佛學皆不偏廢，認為要合儒釋而會通之，而不要執滯於儒釋名稱上的差異。

**關鍵詞：**周汝登 會通儒釋 心性 聖凡一致 自得

---

《明史》中有兩段記載王學傳承的話，頗可引起注意，一是卷 255〈劉宗周傳〉中所提到的：

越中自王守仁後，一傳為王畿，再傳為周汝登、陶望齡，三傳為陶爽齡，皆雜於禪。爽齡講學白馬山，為因果說，去守仁益遠。

二是在卷 283〈王艮傳〉中所提到的：

艮傳林春、徐樾，樾傳顏鈞，鈞傳羅汝芳、梁汝元，汝芳傳楊起元、周汝登、蔡悉。

在這兩段話中，有一個共同的名字，就是周汝登。

王龍溪和王艮是王陽明的初傳弟子，也是其中最著名的兩個弟子，但是二人的學說、思想之間也有差別，而非完全的一致。黃宗羲《明儒學案》將王龍溪列入〈浙中王門學案二〉，將王艮列入〈泰州學案一〉，就說明了這種情況。兩段話中，周汝登都列入其中，既屬於浙中王學傳承，又屬於泰州王學的傳承。雖然黃宗羲將周汝登列入〈泰州學案五〉中，是以泰州學派的學者對待，但是《明史》編纂者的意見，似乎也不是沒有道理的。

那麼，周汝登是一個什麼樣的人？他在王學傳承中居於什麼樣的地位？為什麼這兩段關於傳承的記載都有他呢？

周汝登，字繼元，號海門，浙江嵯縣人，1547~1629年，崇禎間賜葬嵯縣超化寺右<sup>①</sup>。朱彝尊《明詩綜》和《御選明詩》，都記載周汝登中萬曆丁丑進士，後除南京工部主事。又據《大清一統志》，任南京工部主事期間，到蕪湖關收稅，當道者增加稅額，周汝登不忍苛民，以缺額謫兩淮鹽運判官。任此職期間，周汝登建學延師，場民向化，因功遷順天府通判。《廣東通志》卷27〈職官志〉載，周汝登萬曆25年曾任廣東僉事，萬曆戊戌，周汝登上〈乞休疏〉，自署為「廣東按察司僉事臣周汝登」<sup>②</sup>。萬曆己亥，周汝登再上〈乞休疏〉，說：

雲南布政使司左參議臣周汝登，為病深情苦，新命難趨……臣原任廣東按察司僉事，齋捧畢役，具疏乞休，未蒙憐允，南還在途，又蒙點陞今職。<sup>③</sup>

文中說的「南還在途」，是指周汝登轉南兵部主事，後又轉為雲南參政，最終「累官南京尚寶卿」<sup>④</sup>。另，《浙江通志》卷133記載：「周汝登，嵯人，戶部右侍郎。」看來，周汝登還曾在戶部任過職。

周汝登的著述頗多，根據《四庫全書總目》、《明史·藝文志》、《欽定續文獻通考》和《千頃堂書目》登書目的記載，有《聖學宗傳》18卷、《王門宗旨》14卷、《海門先生集》12卷（一名《周海門先生文錄》12卷）、《東越證學錄》16卷，這4種著述，現在都收入到《四庫全書存目叢書》中。

《千頃堂書目》還錄有《四書宗旨》（卷3）、《嵯縣志》13卷（卷7）、《宗傳詠古》10卷（卷16）3種書。其中《嵯縣志》一書，目前所存最早

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

的為萬曆 16 年（1588）刻本，另外兩種未見。

《周海門先生文錄》卷 9 中有〈佛法正輪引〉一文（《東越證學錄》卷 7 中亦收入，篇名為〈佛法正輪序〉），卻沒有《佛法正輪》原書，各大書目中也沒有記載該書，經查找，美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏有一種善本。

中國國家圖書館還藏有周汝登著作兩種，一種是周汝登輯的《類選唐詩助道微機》，未附胡正言撰〈《助道微機》或問記〉1 卷。一種是周汝登撰的《陽明先生祠志》，周汝登作為王陽明的三傳弟子，對王陽明十分崇敬，本書和《王門宗旨》一書，是全力宣傳王陽明之學。

《聖學宗傳》18 卷編輯的宗旨，是「採先儒語類禪者以入」<sup>⑤</sup>。《王門宗旨》14 卷，首載王陽明講學之語，及其奏疏、雜著、詩文，後列以王艮、徐曰仁、錢德洪、王畿之說。而在這些著述中，能集中反映周汝登思想和文學成就的是《周海門先生文錄》、《東越證學錄》二書。兩書的卷首有陶望齡所做的序，分別為〈海門先生證學錄序〉、〈海門先生文集序〉，雖然篇名不同，內容卻完全相同。二書在陶望齡序下，都有鄒元標做的〈東越證學錄序〉，可知《東越證學錄》刊刻在前，《周海門先生文錄》刊刻在後；《周海門先生文錄》在刊刻之時，將陶望齡為《東越證學錄》所寫的序又拿來做為該書的序。

《周海門先生文錄》共 12 卷，目錄中卷 12 〈答守關僧問大旨〉詩下缺，內文中在該詩下還有〈送劉冲倩歸山陰〉詩，以及〈題梅贈王世韜〉一詩的標題，本詩後的內容缺失。比照《周海門先生文錄》和《東越證學錄》，在〈題梅贈王世韜〉一詩之前的內容有三分之二相同，而且詩歌的部分基本上相同，《東越證學錄》中只有少數的幾首詩在《周海門先生文錄》中

沒有。因此，《周海門先生文錄》書中〈題梅贈王世韜〉詩之後所缺失的內容，應該就是《東越證學錄》此詩後的詩歌。對照目錄和內文，發現該書刊刻頗不嚴謹，如卷5，內文中有〈別駕繼泉徐公樂聚圖紀言〉、〈題東坡手筆〉、〈題知非卷〉3篇文章，目錄中沒有刻上。卷7中，目錄有〈南山張公九十序〉、〈南疇李公八十序〉、〈吉襄王公六十序〉3篇文章，而內文中沒有。由此可見明人刊刻書籍的潦草。不過，對照該書與《東越證學錄》重收的內容，則完全一樣，因此，儘管該刻本不很嚴謹，從內容的可靠性來說，仍然可以作為印證的資料。

《四庫全書總目》曾評論羅汝芳說：

汝芳……其學出於顏均，承姚江之末流，而極於泛濫，故其說放誕自如，敢為高論，著述最易成編……⑥

周汝登的篇帙浩大的著述，以及相互重複的內容，可能也是為了容易成編吧。

儘管周汝登在王學傳承中屬於非常重要的人物，但是直到目前為止，對於周汝登的研究卻是比較少見。國內幾種關於明代理學、心學和哲學的著作，如任繼愈主編《中國哲學史》明代部分，侯外廬、邱漢生、張豈之主編的《宋明理學史》，陳來著《宋明理學》，張學智《明代哲學史》等都沒有提到周汝登。⑦而國外學者對周汝登卻頗為注意，日本學者展示了與國內學者不同的眼光，認識到了周汝登在王學中的地位 and 重要性，研究明代思想史的專家荒木見悟先生在其所著的《明代思想研究》中列有《周海門の思想》專章（東京創文社，1998年）；陽明學大系第7卷《陽明門

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

下》(下)列《周海門》(東京明德出版社, 1972年);另一日本學者岡田武顏著《王陽明與明末儒學》(上海古籍出版社, 2000年),在第四章「現成派系統」列專節討論周海門。而岡著的中文譯者之一錢明,可能受到作者的影響,在其所著的《陽明學的形成與發展》一書第三章「各流派的主旨和糾葛」中,在「虛無派」中提及到周汝登,不過僅僅是200字左右的一段話,認為周汝登的思想是:

先從心體「無對待」的絕對至上性,證明善惡對立的相對性;然後從本體自在之說,證明「著善著惡」、「有意為善」的人為性;最後以「經傳」為根據,證明「四無說」的合理性。⑧

## 二

上面提到黃宗羲將周汝登列入「泰州學案」中,但是黃宗羲在另一處又將周汝登列入「浙中王門學案」:

當是時,浙河東之學,新建一傳而為王龍溪(畿);再傳而為周海門(汝登)、陶文簡,則湛然澄之禪入之;三傳而為陶石梁(爽齡),輔之以姚江之、沈國謨、管宗聖、史孝咸,而密雲悟之禪又入之。⑨

對應《明史》當中所提到的兩個傳承,就是來源於黃宗羲的這兩個不同的提法。對於周汝登學派歸屬問題,彭國翔在〈周海門學派歸屬辨〉一文中

有詳細的說明，認為周汝登更應該歸屬於王龍溪的「浙中王門學案」。

周汝登從學於從兄周夢秀，周夢秀是王龍溪的門人弟子，後又直接從學於王龍溪，有很多的材料可以證實。如陶望齡在〈東越證學錄序〉中指出：

海門子少聞道龍溪之門，晚而有詣焉。自信力，故尊其師說也益堅，其契也親，故詞不飾而甚辨。四方從之遊者皆曰：先生今龍溪也。其門人塙輩，裒其答贈之文刻之。讀者又曰：龍溪子之文，曷以異諸？<sup>⑩</sup>

鄒元標在〈東越證學錄序〉中說：

或曰：新建《傳習》諸錄，所稱存理遏欲，諄諄詳摯。天泉證道初語，如花欲吐，尚含其萼。後龍谿氏稍稍拈出，聞者多不開悟。周子復揚其波，何耶？鄒子曰：學必知性體而後為真學，證必徹性地而後為實證。山盡水窮，能者從之。龍谿見地，非不了義者所能究竟。繼元，後龍谿而出者也，雙目炯炯，橫衝直撞。所至能令人膽落心驚，亦能使人神怡情曠。東越之學，從今益顯益光者，非繼元氏乎？<sup>⑪</sup>

《明史》雖然將周汝登列入兩個傳承，但其本傳卻列在〈王畿傳〉末，似乎更傾向將其歸於王龍溪門派。

持同說的還有劉宗周。在〈祭周海門先生〉一文中，劉宗周說：

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

吾越陽明子以良知之說啟天下，及門之士于吾越最著者為龍溪先生，又百年龍溪之門于吾越最著者為先生。<sup>⑫</sup>

四庫館臣在為劉宗周《聖學宗要一卷學言三卷》作的提要中說：

然明以來講姚江之學者，如王畿、周汝登、陶望齡、陶奭齡諸人，大抵高明之過純涉禪機。<sup>⑬</sup>

亦是將周汝登列入王龍溪門下。在為《海門先生集》作的提要中說：

《海門先生集》十二卷……集中如〈九解〉九篇，越中、南都、剡中、東粵、新安〈會語〉五篇，皆聚徒講學之語。其釋良知二字，謂良訓甚也，當如至善、至德、至禮、至樂、太極、太初等，「至」字、「太」字皆甚字之義，有不可擬議、不可名言之妙。其立義新奇，非惟孟子無此說，即王守仁亦無此說。斯真龍溪末派，惟所欲言者矣。<sup>⑭</sup>

在《東越證學錄》的提要中同樣說：

汝登傳王畿之說，故是錄以證學為名……<sup>⑮</sup>

認為周汝登應該歸屬於羅汝芳門下的資料也很多。一即是黃宗羲將其列入泰州學案中。黃宗羲敘述周汝登以羅汝芳為師的情況說：



先生有從兄周夢秀，聞道於龍溪，先生因之，遂知向學，已見近溪，七日無所啟請，偶問「如何是擇善固執」？近溪曰：「擇了這善而固執之者也。」從此便有悟入。近溪嘗以《法苑珠林》示先生，先生覽一二頁，欲有所言，近溪止之，令且看去。先生竦然若鞭背，故先生供近溪像，節日必祭，事之終身。①⑥

二是上面提到《明史》在〈王艮〉本傳中的說法。另外其他很多人都將周汝登和羅汝芳列在一起。周汝登的弟子王化振編《諸儒要語》一書中，節取諸儒語錄，宋取周、程、張、朱、陸、楊（簡），明則取薛瑄、羅汝芳及汝登三人，似乎是將周汝登歸於羅汝芳一脈。許孚遠最惡羅汝芳和楊起元、周汝登，作〈九諦〉以難周汝登，認為周汝登和羅汝芳學說相近，因其三人「援良知以入佛」①⑦。

此外，亦有將王龍溪、羅汝芳、周汝登列在一起者，《明儒言行錄》中收錄陳龍正的話，曰：

陽明先生稟異學透，然力駁朱子。朱子躬行心得，持世垂教，胡可駁耶！是後乃有若王龍谿畿、羅近溪汝芳、周海門汝登，皆尊陽明，卑晦翁。畿已見斥於念庵羅氏諸儒，而汝芳則楊起元奉之若神，然至於混儒以入佛，陰借佛以攻儒，而百方駁擊晦翁，惟汝登最甚，又陽明以來未嘗有也。其講學也，如宰子短喪猶曲加迴護，大抵輕人倫而贊私慾，得罪聖人極多。①⑧

這裡的看法，王龍溪、羅汝芳、周汝登在王門後學中，思想觀念和學說最為接近。

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

或許如彭國翔在〈周海門學派歸屬辨〉一文中所得出的結論那樣，周汝登應該歸屬於王龍溪的浙中王學。結論確鑿與否，姑且不論，可以看到，在上面幾種關於周汝登學派歸屬的言論中，對周汝登有一個共同的認識，就是周汝登援儒入佛。《明史》卷283〈周汝登本傳〉中有一段很好的總結：

起元清修姱節，然其學不諱禪，汝登更欲合儒釋而會通之，輯《聖學宗傳》，盡採先儒語類禪者以入。

從周汝登的所有著述來看，其與當時的佛僧交往密切，受佛教的影響非常深入，而且佛學修養非常高，與周汝登同時的學者及其以後的學者，對此都有很多的評論。荒木見悟與岡田武顏的著作中幾乎沒有提及到周汝登與佛教的關係。本文即以周汝登的上述幾種著作為基礎，探討佛教與周汝登思想及其文學觀念之間的關係。

### 三

下面這段話是明末圓澄禪師與門下弟子的一段問答：

問：「周海門相會否？」

師曰：「嘗會。」

曰：「他是道學耶？禪宗耶？」

師曰：「道學。」

曰：「恁麼則不合也。」

師曰：「在天而天，在人而人。」<sup>①9</sup>

由這段話來看，發問者認為周汝登的思想學說與禪宗一致，否則不會發問是道學還是禪學，圓澄雖然認為周汝登是道學而非禪學，但「在天而天，在人而人」一語，似乎是說周汝登談道學則道學，談禪學則禪學，禪、道其實是一致的。有個叫國芝的弟子問湛然俗家何姓？聽者都說不識，而周汝登則說：「云何不識？……與我爾同。」所謂「與我爾同」，不是指湛然的姓名與眾人同，而是從心性上說的，即是說人人在心性上是相同的。在一次宴會上，針對湛然一段殺生的言論，周汝登說：

湛然之言，真仁人之論，此心儒釋皆同，只因在家出家因緣不同……<sup>②0</sup>

心（性）相同，而又有在家、出家等因緣的區別，周汝登認為儒與禪既不可分又不可合：

儒與禪合乎？曰不可合也。儒與禪分乎？曰不可分也。<sup>②1</sup>

不可合，是儒釋各有其作用；不可分，是儒釋在本質上應該是一致的，而非有歧異。

周汝登的佛學水平，湛然都自嘆不如。甲辰閏9月11日，郡中諸子鄭世德、全若可、劉冲倩、范孟兼、王世韜、劉特倩、周聚之、王世弘、沈虞卿、余羅卿、王世文、劉玉筥等人去拜訪周汝登，湛然和尚亦同行。周

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

汝登設宴款待，酒宴中有魚肉，湛然說：

此味何來？皆從宰殺而致，諸公誠不宜食。儒教說遠庖廚，庖廚之遠，亦何救於宰殺？豈遠之將為食地耶？

周汝登說：

湛然之言，真仁人之論，此心儒釋皆同，只因在家出家因緣不同，故食肉斷腥教法稍異。君子遠庖廚，亦只不忍見不忍聞，仁心自然非為食肉之地也。吾且問禪師，釋門食肉之戒，固為殺生，即如飲酒、茹葷皆非宰殺，而佛教與肉同戒，何也？

湛然說：

飲酒之戒，為有一等人飲酒亂性、廢時失事者設，特遮罪耳，不比殺生。吾今未除。至若食葷惹惡鬼跟隨，佩香則賢聖歡喜，故五辛不可不戒。

周汝登說：

飲酒食肉較罪輕重則淺，況飲酒亂性，殺、盜、淫皆從此生，可謂輕耶！謂惡鬼之隨，賢聖之喜，係于葷香，抑又淺矣。明德惟馨，穢德惟臭，心邪是惡鬼，心正是聖賢，可求之於外乎！大抵人生嗜慾，根生於貪，聖賢立教，使人除貪心而已。貪心之除，

隨緣自盡，因緣在釋，則守釋之戒，不食肉，不飲酒，不茹葷，不可言孰重而孰輕，孰可犯而孰不可犯也。因緣在儒，則守儒之教，不近庖廚，不為酒困，齋必變食。不必舍儒而徇釋，亦不必據釋以病儒也。故戒者心戒，不求諸心，而以罪福感應為言，小乘之見解，去至道遠矣。

湛然著眼於佛教戒律，而周汝登從心出發，認為聖賢立教，重在除卻貪心，戒者心戒，不求心戒而拘泥於表面形式，則非至道。當然並不是說湛然守持戒律不對，而是周汝登所強調的出發點與湛然有所差別，每個人應該任運隨緣，根據自己的身分而現身修行，所以當看到有儒者如僧人那樣念佛時，周汝登說：

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，只是自身自度，自法自說。吾輩既是宰官居士身，隨還他一箇宰官居士。即此便是說法，更不得別生取舍。夫學問無他，素位而已。生如是，死如是，貧賤如是，富貴如是，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。②

接下來，劉冲倩又與湛然論境緣，辨夢覺，湛然說：「夢不是境，與日間不同。」周汝登明確不贊同湛然的這種說法，說：「湛然稱禪師，於此二之，不必論矣。」第二天湛然經過考慮後，對周汝登說：

夢即是覺，覺亦是夢，本無有二，只是人睡著有不做夢時，此是

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

真境界，人必造到這個境界方是，不然以見聞覺知為自性，失之多矣。

周汝登認為這次湛然的認識是「最上一著」：

近時俗學只認得昭昭靈靈以為極則，而湛然提出最上一著，此湛然之超悟也。然謂有境界可到，又云如睡著不做夢時，是必槁木死灰而後可，於此殆更須翻身一下也。相宗家於八識之上，更言第九識，此極是入微之談。而六祖又言即識即智，換名不換體。古德言學道之人不識真，只為從前認識神。而永嘉又云無明實性即佛性，於此必須融通，所謂百尺竿頭更有進步也。湛然曰：「百尺竿頭進步後如何？」先生曰：「竿頭百尺。」<sup>②③</sup>

二人之間的這些問答，周汝登更像一位禪僧大德，其機鋒明顯勝過湛然。

明末高僧憨山德清也極為稱讚周汝登的佛學水平，曾說：

嶺南法道久湮，幸得大悲手眼，一發揚之，使闡提之輩，頓發無上善根，比雖入室者希，而知有者眾。皈依者日益漸佳，如菩提樹下，與曹溪諸僧，最難調伏，近來回心信向者，蓋已十之二三矣。<sup>②④</sup>

周汝登竟然能調伏那些高僧們都不能調伏的佛僧，而且周汝登能歸化那些高僧都不能歸化的學者，如憨山囑託周汝登點化「根性猛利，能於憂愁關頭頓然打破生死窠窟」的柯孝廉，說：「憶居士（周汝登）云，人人皆上

根，第無大爐輔耳。此君非座下，何能一開發如此！」<sup>②5</sup>周汝登記其在嶺南任職時與憨山相會的情況：

萬曆丁酉，余量移嶺表，十月始入境，頓轡五羊，而憨山上人者，先自雷陽至止。余公事之暇，輒過其方丈，焚香啜茗以坐，或三日五日七日，一至即風雨不輟也。

根據周汝登的記述，好像在嶺南任職的這段時期，二人一直在一起，二人的相互切磋佛學，必定使得周汝登的佛學水平大進，也必定使得憨山感染心學之思。本文更提到有覺音和尚，聽到周汝登在嶺南，「自吳會輕數千里來訪」<sup>②6</sup>。由此可見，周汝登在當時的佛學界中名望之高。憨山因為雲遊全國，曾於周汝登多年不同音訊，但憨山頗為惦念周汝登，專門寫書，希望能見周汝登一面：

別來忽忽二十年矣。音問不通者，亦十餘年。精神固無聞然，不若承顏接響之為快也。去春之雲棲，準擬奉教於湖上，久候不至，悵然還山。貧道天假餘生，得待死於匡廬，深為厚幸。念此末法，獨老居士一人為光明幢。貧道老矣，無復奉教之日，所期當來龍華三會耳。<sup>②7</sup>

除了憨山、湛然等高僧之外，周汝登還與明末四大高僧中的蓮池和達觀問學來往頻繁。在〈與沈縉部何山〉中說：「武林、蓮池、德園便過之。」在〈與查、邵二山人〉中說：「生會蓮池，校勘數語，遂見底裡筆不能寫。」<sup>②8</sup>蓮池遺稿中有〈答周海門少參〉5條，可能就是周汝登所說

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

的「校勘數語」，這5條的內容都是關於當時悟與修的內容，從問答中看得出，周汝登既重視悟，同時也重視修，即如在〈與沈繕部何山〉說的要有「實處」，蓮池大師評價周汝登亦是「實證實悟」<sup>②9</sup>。

在〈與瞿黃州洞觀〉中，周汝登提到與達觀和尚的會面：「達觀和尚已與一會。」<sup>③0</sup>因為只是在信末中提到的一句，並沒有提及二人會面談論的內容，在達觀的著述中沒有發現給周汝登的書、文等，所以難以揭示其二人交往、談禪的具體情況。不過，從這封書信的口氣中，似乎周汝登對達觀的態度還是很好的。

憨山說周汝登曾宣佛法於嶺南，而另一高僧如愚亦說其曾護法於東南：

屏幹一方應護法，東南賴可得甄陶。<sup>③1</sup>

在該詩的〈敘〉中，如愚敘述與周汝登的交遊和感情說：

公與余為方外游，十年有奇矣，每一聚首，必談以死生性命，其餘寒溫周悉，靡不整中折節，蓋心相知也。

二人心相知之深，甚至「鼻孔一氣」：

貧道與居士交游於無相門中，固有年所矣，其身心性命、佛事人情似無間。然奈縉白異分，行止難同，故於山川來去，不無隔越之思。歲月浮沉，恒多懷仰之念，但識因業繫，事逐勢遷，雖欲無離，莫由也已。奈何，奈何！今年仲夏，歸自真水，仗庇神



足，得經始小菴，碌碌經營，無能卒業。千里風波，孤蹤長往，匆匆戒塗，未及面辭，曾留片楮代別……惟居士俯念故交，京中小菴凡百，尚冀衛持，無使弟子輩因貧道來後，飄零舊業，失守恒規，則貧道與居士形雖兩地，鼻孔一氣矣。<sup>③2</sup>

上面敘述的，都是當時一些著名的高僧，從周汝登與這些高僧的交往及其談論的內容，可以看到這些高僧對周汝登的尊敬，而這些高僧的佛學觀念也深深影響著周汝登。除此之外，在周汝登的著述中，周汝登還提到交往的眾多僧人，與這些僧人往來的書信、序等，許多都保存在《周海門先生文錄》中，如〈送竹溪上人語〉、〈題碧淵上人募鑄金身聖像疏〉、〈送僧上峨嵋〉、〈請磐石、普見二上人住明心寺書〉等，根據書信和詩歌中的描述，這些僧人都是既有禪悟又有實修。

周汝登與之交往的士人和知識分子，很多具有很高的佛學水平，其中最著名的有陶望齡、鄒元標和管東溟，陶望齡與鄒元標都曾為《東越證學錄》作了序。

上面所說的周汝登屬於王龍溪的傳承之中，周汝登之後都是陶望齡、陶爽齡兄弟。陶望齡學宗周汝登，《明史》有傳，云：

望齡少有文名，舉萬曆十七年會試第一，殿試一甲第三，授編修，曆官國子祭酒。篤嗜王守仁說，所宗者周汝登，與弟爽齡皆以講學名。<sup>③3</sup>

陶望齡敘述其與周汝登的有情說：

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

正學難信，真友難逢。兄契最上真宗，二三不雜，而弟有直截之句，樂取不疑。肝膽相傾，芥鍼相合，十餘年來，愈久愈孚。或弟泛鏡水之舟，或兄鼓剡溪之棹，合併留連，每每一笑相視，蓋兄謬謂近百里而得朋，而弟亦慶畢此生之有託。<sup>③4</sup>

陶望齡將二人之間的有情看作是「真友」，這種感情，是以學術上的志同道合為基點的，「每每一笑相視」形容的是二人心靈上的深度契合。陶望齡為周汝登作〈聖學宗傳序〉、〈程門微旨序〉、〈海門文集序〉等序文，有寫給周汝登的12封書信，都收在《歇菴集》中，可見二人的感情確實非同一般。陶氏兄弟之說全是夾雜禪機，「大抵高明之過純涉禪機。爽齡講學白馬山，至全以佛氏因果為說，去守仁本旨益遠」<sup>③5</sup>。黃宗羲對陶望齡的學說有較為詳細的說明：

先生之學，多得之海門，而泛濫於方外。以為明道、陽明之於佛氏，陽抑而陰扶。蓋得其彌近理者，而不究夫毫釐之辨也。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，其流之弊，則重富貴而輕名節，未必非先生之過也。然先生於妖書之事，犯手持正，全不似佛氏舉動，可見禪學亦是清談，無關邪正。<sup>③6</sup>

夾雜禪機，是對陶望齡恰如其分地評價，如在給周汝登的第一封書信中說：

竊聞華嚴十信初心即齊佛智，佛智者，無待之智也，何階級之可

言哉！然不妨五十位升，進鄰於二覺，後契佛乘。孔子三十而立，已歷信位矣，然不妨知命耳順，以至從心。⑳

周汝登與陶望齡相契合的，也正是這種夾雜禪機的學術特點，可以看一下周汝登寫給陶望齡的信，看他們所討論的問題：

記觀中曾論遷善改過，若明得人，正好用工。尊教所示，豈不諦當？但作止是病，而遷之改之，何以別於作止？古人立論，種種不同，如懶安說牧牛，「一回入草去，驀鼻拽將回」，大慧亦云學道人制惡念，當如懶安牧牛，起時急看精彩，拽轉頭來。張拙秀才則云斷除是病，趨向是邪，拽轉與斷除，能隔多少？靈山會上，廣額屠兒，立地成佛；獻珠女子，彈指成正等覺。此外更有何事？而圭峰則云真理即悟而頓圓，妄情息之而漸盡，則是屠兒、女子，當有未盡之妄情。牛頭問四祖，於境起時，心如何對治？四祖云，汝但隨心自在，無復對治。薦福云，頓明自性，與佛同儔，然有無始染習，故假漸修對治。牛頭、薦福俱宗門中人，一云無復對治，一云故須對治，將以何語為是？㉑

本來二人是討論儒學中的「遷善改惡」的問題，結果卻拉雜了禪宗的一大套說法，來引證儒學問題。從周汝登對禪學中的這些問題的敘述來看，其對禪宗中的方便說法、任運隨緣的理解可能還不是很透徹，如上所說，周汝登的佛學修養似乎和憨山更相近，主張實證實悟，對禪宗似乎尚隔一層。後來周汝登寓居京師，聽到陶望齡即將抵京的消息，「喜慰」，但又聞陶望齡要在通州盤桓十日，如同「針芥」，周汝登對陶望齡的想念之

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

情。而就在此時，周汝登似乎對禪學有了「真實下落」的理解：「向日疑情，今得永斷，方為真實下落，不知果何如耳！」<sup>③9</sup>可見通過與陶望齡的往來辨學，大大加深了周汝登對禪學的認識。

周汝登的另一位真友，就是鄒元標。鄒元標，字爾瞻，別號南阜，河南吉水人，黃宗羲將其列為「江右王門學案」。鄒元標為人剛正不阿，在朝時，正是張居正奪情之時，鄒元標上疏彈劾張居正，認為張居正應該離職丁憂。上疏路過長安門的時候，看到已經上疏彈劾張居正的官員正遭受杖刑。鄒元標不為所動，徑直到大理寺上疏，大理寺的官員不肯接疏，說：「汝豈不怕死，得無妄有所論乎？」鄒元標假稱是告假疏，大理寺的官員才收下，結果鄒元標被杖八十，發配到貴州都勻衛。<sup>④0</sup>周汝登有〈寄鄒南阜〉詩2首，其一是表達對鄒元標的思念：

別君時久思綿綿，莫道曾無雁字傳。  
冬日苦寒春又暖，幾回消息到君前。<sup>④1</sup>

對於鄒元標的學術，周汝登也「大是信服」<sup>④2</sup>，有所得則想與鄒元標印證，「弟近亦頗能自信，古人公案時復瞥地，但不得與吾丈面訂」<sup>④3</sup>。而鄒元標的學術則不諱禪學，黃宗羲曾概括說：

先生之學，以識心體為入手，以行恕於人倫事物之間、與愚夫愚婦同體為功夫，以不起意、空空為極致。離達道，無所謂大本；離和，無所謂中，故先生於禪學，亦所不諱。求見本體，即是佛氏之本來面目也。其所謂恕，亦非孔門之恕，乃佛氏之事事無礙也。佛氏之作用是性，則離達道無大本之謂矣。然先生即摧剛為

柔，融嚴毅方正之氣，而與世推移，其一規一矩，必合當然之天則，而介然有所不可者，仍是儒家本色，不從佛氏來也。<sup>④④</sup>

有人問：「近世儒者有專祖儒者本天、釋氏本心之說，以明宗者，其旨然否？」鄒元標說：「天外無心，心外無天，不敢異同。」<sup>④⑤</sup>意即天不離心，心不離天，沒有什麼異同。又評價佛道之學說：「真二氏之學，功行亦細密，與世之真儒體用功夫實無大異。」<sup>④⑥</sup>由此可見，黃宗羲的評價非常中肯。

或許正是學術上的相近，鄒元標也是十分推崇周汝登，在寫給與周汝登論戰的許孚遠的信中，將其作為「心友」：

貴里有周海門者，不肖心友也。相劇留都，覲體寒舍，不肖兩人似無異同見……此君貴里一隻眼人。<sup>④⑦</sup>

而周汝登在給劉冲倩的信中，亦用同樣的話稱讚鄒元標：

江西鄒南阜寄《學庸商求》一本，甚是說得好，此海內具隻眼者。<sup>④⑧</sup>

可謂是惺惺相惜。

劉冲倩是周汝登的門人，字靜主，號冲倩，會稽人。黃宗羲說：「學海門之學者甚眾，而以入室推先生。」<sup>④⑨</sup>周汝登用羅汝芳開悟他的方法來教示劉埒：

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

先生教人貴於直下承當，嘗忽然謂門人劉塙曰：「信得當下否？」

塙曰：「信得。」

先生曰：「然則汝是聖人否？」

塙曰：「也是聖人。」

先生喝之曰：「聖人便是聖人，又多一也字。」<sup>⑤0</sup>

《周海門先生文錄》中收有周汝登寫給劉塙的書信 13 封，從信中看得出二人探討學術的「安穩」：

冲倩近日家中安穩否？只是反求己過，自訟自改，此是孝順法，亦是自己安樂法，打破此關，學問過半，更不須別求矣。

儒佛之辨也是討論的內容之一：

儒佛之辨，不諍為是，兩者是是非不自今日矣。前人辨之，已不知多少，驅闢異端，亦不自今日矣。前時斥逐亦不知幾變，有能真為自己性命者，究到精微去處，自然曉得同異。<sup>⑤1</sup>

周汝登「主盟越中」，與當時的文人和知識分子交遊頻繁，除上面交往密切的幾個人之外，其他如管東溟、王世韜、楊復所等人都關係非同一般，學術交流學術，講求良知之學。其影響之大，成為許多學者的仰慕對象，如《明儒學案》卷 60《耿庭懷先生橋》中，錄有〈送方鳴秋謁周海門〉

詩，云：

孔宗曾派亦難窮，未悟如何湊得同。  
慎獨其嚴四個字，長途萬里視君踪。  
人傳有道在東揚，我意云何喜欲狂。  
一葉扁舟二千里，幾聲嚶鳥在垂楊。

一方面說明周汝登影響到東林黨人，一方面說明周汝登是當時士人爭相結交的對象。即使明末大儒劉宗周亦絲毫不掩飾對周汝登的推崇：

嗚呼！士有曠世相感，不啻一堂，而或覲面而失之，其為人之賢不肖，何能以寸乎！有目而不覲辰星之麗謂之瞽，有耳而不聞鐘鼓之陳謂之聾。士之于道也，反身即是，而不知求，幸遇其人矣。示我以明白坦易之說，而猶不知求，則亦聾瞽之夫而已。嗚呼！斯道之不傳于世，蓋千有餘年，而吾越陽明子以良知之說啟天下，及門之士于吾越最著者為龍溪先生，又百年龍溪之門于吾越最著者為先生。先生于陽明之學，篤信而謹守之，由禰而祖，一嫡相承。讀其書宗旨有述，宗傳有編，一時學士大夫又相與維持左右，底于無弊懿哉！先生其于道也，可謂辰星之麗天，鐘鼓之在序，凡有耳目者皆得而聞且見，而況其閔閔焉望道而趨者乎！始先生盛講良知之學，往來吾越，予髮未燥也。及稍有知，頗欲澡雪身心，為受教地進，而及先生之門，而先生敦歷仕途，雲泥相失，晚年懸車，會遭學禁，交遊盡謝。一日際聖明，表章斯文，首起先生。為士紳著蔡，冀天假之緣，宗周不進而奉先生于朝，亦將退而奉于野，而先生忽已逝矣！嗚呼！世有覲面而失先生如宗周者哉！先生之于道固如是，其明白而坦易也，從之者

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

偏天下，而終不能得之于宗周，此予所為聾瞽者也。世之不為聾瞽者，蓋亦寡矣，猶賴先生之學呼寐者而覺之。自學禁以來，諸名宿略盡，正當斯道絕續之候，而又不少留先生，為後死者地，則其所關於世道之不幸為何如者？予能無泫然於先生乎哉？先生捐館之時，正宗周趨朝之日，不遑走哭，姑臨風灑涕一誌平生仰止之私，冀先生有知，終不置我門牆外也。嗚呼！業已聾瞽自廢矣，而猶知先生之道之可尊，非良知有不昧者耶？其先生之啟予耶？其即先生之啟天下後世耶？<sup>⑤2</sup>

從劉宗周的這篇文章中，一方面看出劉宗周對周汝登的崇敬，同時也看得出周汝登在當時士人和學者中的地位。

從與周汝登交往的士人來看，大多都是混合儒釋的學者，在他們的學說中，體現出強烈的禪學精神。周汝登影響他們，同時他們也影響周汝登，合會儒禪便成為周汝登學說中的一個重要特點。

#### 四

心學自陸九淵以來受詬病最重的，就是雜禪入儒，王陽明心學在這方面更受到激烈的詬病。王陽明起初不迴避其與禪學的關係，並用佛禪來解述儒學，闡述他的良知之說：

「不思善不思惡，時認本來面目」，此佛氏為未識本來面目者設此方便。「本來面目」即吾聖門所謂「良知」。<sup>⑤3</sup>

但是隨著學術思想的發展，王陽明卻在一定程度上諱言與禪學的關係，反



對禪學的言論也同時出現，如：

夫禪之學與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。聖人之求盡其心也，以天地萬物為一體也。吾之父子親矣，而天下有未親者焉，吾心未盡也；吾之君臣義矣，而天下有未義者焉，吾心未盡也；吾之夫婦別矣，長幼序矣，朋友信矣，而天下有未別、未序、未信者焉，吾心未盡也；吾之一家飽暖逸樂矣，而天下有未飽暖逸樂者焉，其能以親乎？義乎？別、序、信乎？吾心未盡也；故於是有紀綱政事之設焉，有禮樂教化之施焉，凡以裁成輔相、成己成物，而求盡吾心焉耳。心盡而家以齊，國以治，天下以平。故聖人之學不出乎盡心。禪之學非不以心為說，然其意以為是達道也者，固吾之心也。吾惟不昧吾心於其中則亦已矣，而亦豈必屑屑於其外；其外有未當也，則亦豈必屑屑於其中。斯亦其所謂盡心者矣，而不知已陷於自私自利之偏。是以外人倫，遺事物，以之獨善或能之，而要之不可以治家國天下。蓋聖人之學無己，無內外，一天地萬物以為心；而禪之學起於自私自利，而未免於內外之分；斯其所以為異也。今之為心性之學者，而果外人倫，遺事物，則誠所謂禪矣；使其未嘗外人倫，遺事物，而專以存心養性為事，則固聖門精一之學也，而可謂之禪乎哉！世之學者，承沿其舉業詞章之習以荒穢戕伐其心，既與聖人盡心之學相背而馳，日驚日遠，莫知其所抵極矣。有以心性之說而招之來歸者，則顧駭以為禪，而反仇讎視之，不亦大可哀乎！<sup>⑤4</sup>

另外如羅汝芳，雖然得「祖師禪之精髓」，但也說：「禪家之說，最令人躲閃，一入其中，如落陷阱，更能轉頭出來，復歸聖學者，百無一二。」

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

⑤但是作為王龍溪與羅汝芳門人的周汝登，並不避諱禪學，在儒禪之辨方面，主張合會儒釋，與當時的焦竑、管東溟、趙大洲、楊復所、陶望齡等人一起承認禪學，反對闢佛。

萬曆時人姜寶，有一段話概括明末這些學者對於合會儒釋的一般看法：

今尊孔子者，務黜百家，於二氏辨尤力、詆尤甚。予又嘗求之老子之靜虛，釋氏之戒定慧，與吾孔門定靜明誠之要旨，相合而不向背。要之能出世，然後真能經世，真能出世而經世，然後能傳世……孔、老、釋三氏，學術人品，皆徹天徹地，互古互今，可並傳而不可偏廢。

他們對於採用二氏之說，不僅不避諱，而且敢言之，甚至昌言之：

今世論學者，多陰採二氏之微妙，而陽諱其名，公（趙大洲）於此能言之，敢言之，又訟言之，昌言之，而不少避忌。⑤⑥

姜寶這是在評價趙大洲時所說的話，不過卻完全適合周汝登、焦竑、管東溟、楊復所等人。

周汝登說，禪儒只是名稱之異，其實質都是一樣的，都是「飯」：

夫禪與儒，名言耳。一碗飯在前，可以充飢，可以養生，只管吃便了，又要問是和尚家煮的、百姓家煮的？

因此，對於儒釋，不要只在門面上較量，而不思自己性命，最重要的就是將自己的性命「求個實落安頓處」<sup>⑤7</sup>，這才是對待儒釋的正確態度。更多的學者並不是盡如周汝登這樣，將世間的所有學說都歸結為「求個實落安頓處」，都是可以供人解決饑餓的「飯」，而仍然執著於劃清儒釋的邊界，致力於儒佛之辨。針對這種狀況，周汝登屢次強調要從探究自己性命入手：

儒佛之辨，不諍為是，兩者是非不自今日矣。前人辨之，已不知多少，驅闢異端，亦不自今日矣。前時斥逐亦不知幾變，有能真為自己性命者，究到精微去處，自然曉得同異。<sup>⑤8</sup>

從「求個實落安頓處」這個出發點來說，周汝登說，關佛的人自己首先要有自己的「安身處」：

關佛須自有安身處，不可茫然，隨俗詆毀，如朱晦翁關佛，其自身如泰山喬嶽，有安頓處，不如今人茫茫然，隨人口轉也。然其所關，亦皆二乘之學，游定夫所謂彼不自以為然者，世間若盡作二乘見解，亦不成世界，能知如此關佛者，亦不可無，吾亦不敢不敬承之也。<sup>⑤9</sup>

與其他王學學者有所不同的一點是，周汝登視程朱與王學為一途，並不因為自己堅持王學而駁斥程朱理學，也並不因為後世的程朱理學學者駁斥心學而貶斥程朱之說。周汝登認為王陽明雖然不同意朱熹的格物說，但從實際學說上來看，是尊朱熹而非背朱熹。而且周汝登認為二程之說中亦有頓

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

悟、直接的因素在，因此抄錄二程語錄，著《程門微旨》，闡明其微旨。周汝登尊敬程朱，收到後世一些程朱學者的讚賞，甚至將其列為程朱正脈，清儒魏裔介曾自序其《周程張朱正脈》云：

家藏舊有宋四大儒合刻一書，《太極圖說》、張子之《西銘》固無可增減，而《程門微旨》與《朱子晚年定論》，一為周海門所輯，一為王陽明所輯，未免有泛雜之處。余政務之暇，細加刪削，於《微旨》取十之五，《定論》取十之八，因名其書曰《周張程朱正脈》。<sup>⑥0</sup>

雖然魏裔介認為《程門微旨》未免有「泛雜之處」，不過總是將其以程朱正脈對待的，而四庫館臣則進一步指出該書其實仍然是「王門宗旨」：

《微旨》內如「覺悟便是性」一條，及「漢江老父云心存誠敬固善，不若無心」一條，依然王門之宗旨。<sup>⑥1</sup>

應該說，周汝登的《程門微旨》其實是以王學的視點來看待程朱之學，同時代列入泰州學派王棟曾說：「周海門作《聖學宗傳》，多將先儒宗旨湊合己意。」<sup>⑥2</sup>《程門微旨》的做法，和《聖學宗傳》的編纂宗旨是一樣的，明末清初的程朱理學學者陸隴其評價王門後學維護王陽明的情況說：

今之回護姚江者有二，一則以程朱之意解姚江之語，此不過欲寬姚江，其病猶小；一則以姚江之意解程朱之語，此則直欲誣程朱，其罪大。<sup>⑥3</sup>

前者應該就態度比較和緩的王門學者，而周汝登毫無疑問就是後者，用王陽明之意旨解程朱之說。如果說，程朱之學亦是同樣「求個實落安頓處」，那無異就是說，程朱之學與佛道二氏之學無異，周汝登確實「罪大」了。

有學者辨稱說，若謂儒釋無異，以悟為宗，恐怕於孔門道脈稍隔一指，周汝登說：

悟之一字，前云即知即明，知知止明善，為孔門道脈，則避卻悟字亦得，至于儒釋同異，從來辨論已多，不必重舉。今日所辨，在儒門中之異同，如所謂由仁義行與行仁義，同一仁義，而真偽迥殊，不可不知，學術之辨，為此而已。<sup>64</sup>

是否孔門道脈，應該在儒門中辨，而非辨儒釋同異。「由仁義行」與「行仁義」，是程朱理學與陽明心學辯論很多的一個問題，由仁義行是指有一個仁義的心體，則所行所為無不是仁義的；行仁義則是設置一個仁義的標準，讓人按照這個標準來所作所為。程朱理學強調行仁義，認為由仁義行只是聖人的境界，一般的人只能行仁義；而王學則強調由仁義行，認為人人都具有與聖人（佛）一樣的心體（佛性）。著重點不同，體現出學術思想與修身的巨大區別。周汝登說，雖然二者所講的是同一仁義，但是卻真偽迥殊，於此處應該明辨：

所謂在覆載中，不知天地，在照臨下，不知日月。日與萬物群，而不知萬物備於我也，故須明於庶物。日用常行，皆人倫也，誰能察之，所謂行不著，習不察，百姓日用而不知也，故須察於人

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

倫。明察則為由仁義行，不明察則為行仁義。⑥5

既然儒釋同是「飯」，所以不必追求儒釋之名。商無射、張時素初次拜訪周汝登的時候，周汝登問二人何所為而來？二人答道：「為慕道。」下面就是周汝登和二人的一段問答：

先生曰：「平日亦用何功？」

時素曰：「采平日雖有此志，實無功夫可呈示，但於聲色貨利染著處，亦知甚非，求自改耳。」

先生曰：「於過處能知，知了能改，入道功夫，更莫有切于此者。只恐言易行艱，優悠因循，則知猶不知，改猶不改耳。優游因循，亦自能知，知得便策勵起來，只依此著實做去，便是明師，不必外求。」

無射曰：「妥平日過失甚多，今始回頭，欲做一好人耳。」

先生曰：「我輩在此期約，亦只為做人，無有別事。然必知人之所以為人，方做得耳。」

無射曰：「人之所以為人，實不知。」

先生曰：「既不知，便須即今反觀，如何是我？我如何是人？務求明白，不明白，只管求，不可忘卻。」

二人之問與周汝登之答，看似是關乎儒家的修身、工夫，實際上都是禪學的思惟方式與所探究的問題，所以王思位聽了他們的問答，說：「……頗疑儒釋不同，今始知釋氏亦是耳。」但是周汝登並不贊同「釋氏亦是」這個斷語，說：

辨釋氏同異，不是急務，二賢初疑不同，只是聞人說，今知是，亦只是隨人轉，俱於自身無干，但能知得人之所以為人，則或同或異，不著問，亦不著辨，方為自得之學也。<sup>66</sup>

是儒非佛固然不對，是佛亦不是正確的態度，為學應該求自得，不管是儒還是佛，只要自得，為學便不隨人轉。

儒家駁斥佛教的一個重要方面，就是信仰佛教的人要出家，出家則使儒家的五倫不存。對於出家問題，周汝登從修心的角度出發，也不贊成出家，無論在家還是出家，只要能修心，就是對佛理的深刻領悟，出家只是形式而已。所以當有學者問儒生有深信佛法出家者該如何時，周汝登說：

此等毋論儒道不許，即佛法未之許也。佛原說治生產業不相違背，宰官身、居士身、比丘身，各各隨緣，不相混濫，此如來之教也。《壇經》言若欲修行，在家亦得，故其偈云恩則孝養父母，義則上下相憐，心平何勞持戒，行直何用修禪，此祖師之教也。大慧言學道就從塵勞中打出，不須毀形易姓，棄妻子，滅宗祀，作名教中罪人，佛不教人如此，此大善知識之教也。然則必欲出家，豈真知佛教者哉！凡一切做作，棄此就彼，俱是取捨心、奇特心，此心調伏消化不去，更說甚皈依佛法。凡此皆是初入門時，導師所誤，故師承不可不審慎之哉！<sup>67</sup>

這段話反映出周汝登對佛教居士思想的深刻理解，同時也可見其對於禪理的認識非常確切，強調修心、自得，擺脫外在形式的束縛，與晚明那種徒說心性而不知心性為何的禪學之弊相距天壤。

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

除了不像王陽明那樣避諱之外，周汝登也如王陽明一樣，將佛禪的積極因素納入到儒學範圍，認為是儒學所本有的，不必去佛禪中尋找。上面所引用的王陽明的話中「今之為心性之學者，而果外人倫，遺事物，則誠所謂禪矣；使其未嘗外人倫，遺事物，而專以存心養性為事，則固聖門精一之學也，而可謂之禪乎哉！……有以心性之說而招之來歸者，則顧駭以為禪」，就是將佛禪的心性論納入到儒學之中，《王陽明年譜》中有一段與張元沖的問答：

（嘉靖二年十一月）張元沖在舟中問：「二氏與聖人之學所差毫釐，謂其皆有得於性命也。但二氏於性命中著些私利，便謬千里矣。今觀二氏作用，亦有功於吾身者，不知亦須兼取否？」先生曰：「說兼取，便不是。聖人盡性至命，何物不具，何待兼取？二氏之用，皆我之用，即吾盡性至命中完養此身謂之仙；即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共為一廳，儒者不知皆吾所用，見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之；而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒佛老莊皆吾之用，是之謂大道。」<sup>68</sup>

「聖人盡性至命，何物不具」之語，就是再次強調了這種思想。周汝登則說，「悟」亦是儒學所有，非始自禪門。周汝登講求自得，但自得與禪理相似，「深造自得，一旦豁然，不由人力可入商量耶！近時學者喜談禪理，惟求妙悟，浮慕朝聞夕死之境，而不循下學上達之規，甚則躬行疏略，私意叢生，而自謂見超上乘，了悟生死，惑也久矣」。周汝登回答說：



如前所論，語語切實，人人所當佩領，但今日論辨之意，非謂躬行可略，只欲於躬行處識箇旨歸，不徒為不著不察之行習而已……知也，明也，即所謂悟也，非必禪門始有也。深造自得，一旦豁然之境，固不可以商量而入，亦豈可以盲修而致耶！<sup>⑥9</sup>

甚至在王思位問「佛說放光現瑞謂何」時，周汝登都說這是儒學本有的：「此是本有的。夫子溫良恭儉讓，堯光被四表，格於上下都是放光處」。最後周汝登說「各各」都不待佛說：

思位曰：「釋迦明說百千億萬劫事，何孔子不言。」

先生曰：「夫子言百世可知，『百世以俟聖人而不惑』，何嘗不言？」

思位曰：「夫子只言可知，若釋氏則明言汝前劫是何人，今劫是何人，來劫復何人。此似不同。」

先生曰：「始終不離當下。佛言千百億劫即言須臾事，汝但返照自身，適一念迷便前劫是眾生，今一念覺便即今是佛，再迷則來劫復是眾生，常覺則來劫常是佛。各各可言，不待佛也。」<sup>⑦0</sup>

看得出，周汝登的這種思想更甚於王陽明。當然，周汝登對於佛禪的態度，還是以其求修心、自得而生發的，不是對佛禪的闢斥和輕視。

在〈佛法正輪引〉中，周汝登對儒釋的關係做了一個總結，說今之為儒禪者，過於執滯於分合之跡：

儒者執儒以病禪，曰禪異端也，足以亂正也，襲人口吻，辭而拒

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

之，乃使忘言絕慮之旨，知生知死之微，皆推之于禪而不敢當之，為儒夫如是，則儒門洵粗淺淡薄矣。無惑乎有志者之逃禪，雖曰尊儒而實隘之，雖曰闢佛而實毆（謳？）之，則今時為儒者之過也。禪者執禪而病儒，曰儒世法也，非以出世也。謂為別有壞而取之，卒使日用飲食之常、經世宰物之事，皆推之於儒而不敢當之，為禪夫如是，則禪教洵不可以治家國天下矣。無惑乎崇儒者之力排，雖曰信佛而實謗之，雖曰崇佛而將禍之，則今時為禪者之過也。

執儒以病禪與執禪以病儒都是對儒禪關係的一種錯誤認識。儒者之過，非其不通禪，而是不知孔子之儒，孔子講「朝聞夕死」、「無可無不可」，如《周易》太極之旨，悟之則無疑於禪，因此可以不逃禪也可以不闢禪。禪者之過，非其不通儒，而是不知如來之禪，如來言治生產業與實相不相違悖，如《維摩》、《華嚴》之旨，悟之則無礙於儒，可以用世可以超世。①實質上，這還是周汝登儒釋本質一致的一貫看法。

## 五

從周汝登的著作來看，周汝登對王龍溪和羅汝芳都十分的尊重，或許不應該去仔細辨別其該屬於王龍溪門下還是羅汝芳門下，周汝登對教他的人都尊稱為師：

不肖自入小學，至對公車，教我造我舉我稱師者，凡十有八位焉。②

轉益多師，使周汝登的思想內容十分豐富。不過在這些老師當中，對周汝登影響最大的還是王陽明、王龍溪和羅汝芳三人。周汝登雖然沒有直接從王陽明受教，不過一生都在盡力發揚陽明之學：

乙亥季秋，先生同石匱陶公及郡友數十人共祭告陽明之祠，定為月會之期，務相與發明其遺教。先生語諸友曰：「我輩去陽明先生之世幾八十年矣。陽明先生初倡此學時，不知經多少風波，後賴龍谿先生嗣續，亦不知受多少屈抑。今日我輩得此路頭，坦然趨步，可忘前人之恩力耶？蓋當時人士，只疑良知之教不切躬修，是以非詆，曾不知所示格物處，俱是日可見之行，何等著實。今遺教具在，我輩正當以身發明，從家庭中竭力，必以孝弟忠信為根基。」<sup>⑦③</sup>

周汝登亦曾欲使人人尊信王龍溪之學「先師（王龍溪）之學，近尊而信者十人（衍字？）幾人，吾欲使人人皆尊，人人皆信也」<sup>⑦④</sup>。

而在這些師當中，周汝登從羅汝芳那裡最早接觸禪學，前文已有說明。此後，周汝登深入禪學，領悟到禪學的精髓。深厚的禪學修養，必然在周汝登的學術中體現出來，事實上也是如此。黃宗羲在明儒學案中將周汝登列入泰州學派之中，也並不是沒有道理。日本學者岡田武彥著《王陽明與明末儒學》中，將周汝登列入現成論系統，這個系統中首列羅汝芳，而後便是周汝登。羅汝芳的為學深刻體現出祖師禪的精髓，即黃宗羲所說的「得祖師禪之精者」，祖師禪的兩個重要的特點是現成論和頓悟論，羅汝芳的學術便體現出明顯的頓悟論和現成論特點。<sup>⑦⑤</sup>作為羅汝芳的弟子，周汝登從羅汝芳處繼承而來的就是祖師禪的精神。

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

與周汝登同時且學術同途的楊復所曾說：「周海門公祖之學，直捷簡易。」<sup>⑦⑥</sup>所謂的直捷簡易就是體現出的禪學特點，強調瞬時的頓悟，黃道周評價羅汝芳和周汝登說：

天下人各有心眼，那箇不知龍谿、溫陵說喫不得。至如羅近溪、周海門近來諸公，引人入悟，初亦不離仁義禮樂。只要自家卓爾高堅，雖造屢空，不墜空界；自家多識一貫，雖多億殖，不受物累。<sup>⑦⑦</sup>

周汝登致力於發揚王陽明的致良知之說，對周汝登這種做法，有學者置疑說：

新建《傳習》諸錄，所稱存理遏欲，諄諄詳摯，天泉證道初語，如花欲吐，尚含其萼，後龍谿氏稍稍拈出，聞者多不開悟，周子復揚其波，何耶？

鄒元標則替周汝登說：

證者，明也，誠也。誠明人人本有，然或蔽一隅，或局聲聞。聲聞者，如人譚山水之勝，聞者據以為實，不知陟巔窮源者，不以譚也。蔽一隅者，如從隙中覩日，以為日體如是，不知日之體光，周九有而不滯一隅也。今末學媛媛妹妹，總不越此兩途轍。至有直窺性命自然而告之，又如蜀犬吠日，茲周子證學之所由傳乎！<sup>⑦⑧</sup>

既是為繼承、發揚王陽明之學，也是為「直窺性命」。

湛若水門下的許孚遠最為反對周汝登，做〈九諦〉以難之，周汝登做〈九解〉以回應。其中第六諦中云：

登高者不辭步履之難，涉川者必假舟楫之利，志道者必竭修為之力，以孔子之聖自謂下學而上達，好古敏求，忘食忘寢，有終其身而不能已者焉。其所謂克己復禮，閑邪存誠，洗心藏密，以至於懲忿窒欲，改過遷善之訓，昭昭洋洋，不一而足也。而今皆以為未足取法，直欲頓悟無善之宗，立躋神聖之地。

周汝登回答說：

文成何嘗不教人修為，即無惡二字亦足竭力一生，可嫌少乎！既無惡而又無善，修為無跡，斯真修為也。<sup>⑦⑨</sup>

這裡反映出了許孚遠與周汝登的根本性的差別，許孚遠主張積學以致聖，而周汝登則沿襲王陽明之說，只要認識到無善無惡，就是真修為。許孚遠是漸修式的，而周汝登是頓悟式的。周汝登在〈明學術〉中說：

近來學術多歧，只要辨本末二端，從聞見上轉泊者是末，謂之摘葉尋枝，從心體上參證者是本，謂之直截根源。<sup>⑧⑩</sup>

這句話無疑是說許孚遠的學術是末，而周汝登從心體上參證是本。周汝登認為，如許孚遠那樣追求立如齋，坐如尸等工夫，如若不是心覺而只是做

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

效，終不得有成：

覺的人何嘗廢卻此等工夫，只是他為著為察，而悅樂自存，不知手之舞之足之蹈之耳。若彼不覺，只倣效得工夫，縱工夫不間，亦是冥行，求個悅樂不得，是故十五年學恭而安不成，彼學乃倣效之學，非覺悟之學，故卒無成。不然，積以十五年之工夫，亦當習慣成自然矣，而何猶云未成也耶！

周汝登強調要以覺悟來認識心體：

悅樂，吾心之本體，豈容汝一毫勉強安排者乎！學者，覺也；時習者，常覺也。吾令汝輩認識此體，乃示之覺，覺即是學，常覺即是常學。

所以有學者說周汝登的心體「太現成」<sup>⑧1</sup>。

周汝登贊成王陽明、王龍溪將人分為中人以上與中人以下兩種，中人以下者語之以下學上達，中人以上則語之上達在下學裏，或即下學即上達：

凡可用功可告語者，皆下學；上達只在下學裏，區區亦正有見於此耳，故凡知末而不知本者，此支離之學，如種木不知生意自然，而為之裝枝綴葉，固是大病；若求本而以為外於末者，如種木舍卻根株枝葉，而別言生意，此其為病亦自不小，故知本者必於此了然，方為知本。<sup>⑧2</sup>

上根人可以直接將工夫即本體，而中下根人則須用工夫合本體：

上根人即工夫是本體，中下根人須用工夫合本體。蓋功夫不離本體，本體不離工夫，此不易之論也。近有妄用工夫，戕賊本體者，是不知工夫不離本體，固甚害道，然亦有窺見本體影響，便任情無憚，謂工夫無有，是不知本體即工夫，害道尤甚。<sup>⑧3</sup>

而王龍溪的「四無」之說，實是啟上根之人，此說與前聖所傳相承：

太上之無懷，《易》之何思何慮，舜之無為，禹之無事，文王之不識不知，孔子之無意無我無可無不可，子思之不見不動、無聲無臭，孟子之不學不慮，周子之無靜無動，程子之無情無心，盡皆此旨，無有二義。<sup>⑧4</sup>

中下根之人須積學而至聖，而上根之人則以覺悟來認識心體。但是從周汝登對許孚遠的批評來看，周汝登主張要以上根教法教人，通過如禪宗的頓悟來認識人的心體，積學不能至心體。

周汝登曾以雲菴上人為例來說明學問在心悟：

學問只在心悟，全不由見聞幫湊。雲菴上人者，自陳歷履，說己蕭山人，不識一字，家貧傭工。後入郡，與人舂米為活。因在苦中起修行之願，止知念佛，過一二年，有教之拜蓮經者，遂日舂米，夜拜經。凡五年，拜至七十餘部，一日心開，晏坐樓頭，微微自笑。有道友見其獨坐，問曰：「子得些什麼耶？」

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

菴曰：「有何可得？」

友曰：「何故笑嘻嘻耶？」

菴亦自笑，從此身心泰然。老來不能舂米，在市中化飯盞度日，今十餘年矣。予與之語，見其瀟灑自在，承當直截處，雖積學飽參不能遠過。眼見僧人如是者絕少，學問果從外得從自得耶？觀此僧可省矣。⑧⑤

雲菴上人和六祖惠能一樣不認識字，不過卻能領悟禪理，即使那些飽讀佛經禪籍之士不能勝過，說明了悟解確實不在聞見，而在心悟；不在積學，而在瞬時頓悟。

正因為為學不能積學而至，要以覺悟來認識心體，所以學者無見知聞知於前聖：

若謂前聖有什麼可令後聖見、後聖聞，若謂後聖有所見於前聖、有所聞於前聖，皆是不知聖人者也。自古聖人無有一法與人，亦無有一法從人而得，見者自見，聞者自聞，知者自知而已。

無論前聖與後聖，都是自得。周汝登說，所謂聖聖相傳的也是自得：

聖聖正相傳自見自聞自知，同歸於宗，如水合水，非真有物可相授受之謂也。⑧⑥

周汝登亦「以自得盡學」：



彼不知自本得者，常見物足累我，而欲屏去之，如癡人怖影，於日中而不悟影即是形，妄作分別，困苦隨生。不知得在自者，以為我有虧欠，而欲幫補之，如狂人迷頭于鏡中，而不悟頭本無失，馳求無已，徒自作勞，如此者謂之戚戚，謂之茫茫，舉步即非，又何焉往而非。此余以自得盡學也。<sup>87</sup>

所謂的自得，就是認識由自己得來，而非從書本、聞見或別人處得來，從聞見中得來有害無益：

若無事生事，只在睹聞上著力，非徒無益，反有助長之害，此學問之根宗，不可不深討者。<sup>88</sup>

但是周汝登的自得，又不是無得，而是要從日常中領悟「真實」：

我明來書中，詞情懇懇，足見用工嚴密，但於直截一路，似猶未得其門。我明不必別求，只就病中仔細驗看，正當病時，何者可以倚靠得？此時不但功名富貴倚靠不得，即平日一切聞見可倚靠得耶？不但一切聞見倚靠不得，即平日做的工夫，如前書所云收拾、靜坐、提起、放下等可倚靠得耶？恐病到危急，一切皆用不及、倚靠不得矣。既病時一切倚靠不得，生死到頭，又可知矣。由此言之，倚靠不得的皆不是真實。於此盤桓，終無到家之期，還當密自覷捕，求個生死到頭，用得著的，必是自己撈出個消息，豈須問人也。<sup>89</sup>

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

功名富貴、平日一切聞見、平日做的工夫等都不能依靠，用得著的，是反諸內心，是自己從日常中體悟自得而來的，須直截，須真實。

求自得，便要自信，要知性。下面這段問答，是周汝登通過以鬼神之說為例，說明不能於語言文字、耳目聞見之間求未知之事，而要知性：

問輪迴之說。先生曰：「輪迴吾不能道，即如鬼神之說，汝信之乎？」

曰：「信。」

先生曰：「汝之信也，真知其情狀而信之乎，抑亦聞言而信之乎？」

曰：「情狀則實未知，但觀自古祀典之設，與夫經傳之言，則知鬼神決有不可誣，是以不敢不信。」

先生曰：「如此則亦隨人言轉，非真信也。」

曰：「真信如何？」

先生曰：「知鬼神之情狀，雖無前人之語，吾知其然，然後為真信耳。」

曰：「鬼神之情狀，如何求知？」

先生曰：「《中庸》不云乎『質諸鬼神而無疑，知天也』，《孟子》不云乎『知其性，則知天矣』，故知鬼神在知天，知天在知性。性汝自具，汝不求知，而欲通幽明之說、死生之故，於語言文字、耳目聞見之間，其為迷昧益甚矣，故子須力求知性，知性則一切自能判斷，不可泛泛。然難明者求明，未信者稱信也。」

⑨

知性，就是自王龍溪、羅汝芳等人一直強調的，自信自己有與聖人一般的

性。在這一方面，周汝登發揚了王、羅等人的前說，曾用黃金之喻來進一步說明聖凡本（天）性一致，「形色如人像，天性如黃金」。以黃金鑄人像，則渾身無不是黃金，耳朵黃金，眼鏡是黃金，口、鼻是黃金，以至手、足、腹、背等無一不是黃金，「然而人不識者，見耳則謂耳也，而不見金；見目則謂目也，而不見金；以至口、鼻、手、足、腹、背，皆見口、鼻、手、足、腹、背，而不見黃金」。為什麼會只見耳、目、口、鼻、手、背等形體而不見黃金呢？「蓋一鑄為形，則泥於形，是以謂之日用而不知也」。周汝登接著說，聖凡本性，都是黃金之體，而且此黃金之體無論如何都不會變：

夫此黃金之體，聖凡皆同，惟其不知，是以有等馳求之士，慕聖非凡，而不知自身黃金，不用博金。又有等暴棄之人，咎己根性，而不知自身黃金，本貴本尊。夫此黃金之體，磨瑩之，華美之，置之清廟明堂之上而貴潔，懸之青天白日之中而燦爛，而黃金不增也；薰染之，輕賤之，蒙之糞土廁溷之內而污穢，陷之九地重淵之下而沉埋，而黃金不變也。亦奇矣哉！形色天性之旨，不可不悟也。⑨

這個比喻能很好地說明周汝登的思想觀念。又以銅鏡做比喻說：

我與聖人毫無差別，譬如一面鏡，聖人的不是金銀，我們的不是鉛鐵，一般是銅鑄也。不是聖人的完全，我們的缺些，一般的圓滿，只是聖人明，我們暗，暗是塵垢所障，若無塵垢，與聖人等我分別。且我們鏡內，或塵不盡障，亦有一兩點明處顯見，這些

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

明處，就與聖人全體之明無二。⑨②

如王龍溪在一首詩中所說：

聖非剩有愚非欠，  
日自東升月自沈。⑨③

正如在上面的比喻中所說的這樣，並不是每個人都能認識到聖凡在天性上的一致，周汝登更強調信，只有信才同：

人人本同，人人本聖，知而信者誰？信則同，不信則異，聖凡之分也。⑨④

又辯解聖人與愚夫愚婦說：

或曰：「人非大悟，畢竟是個愚夫愚婦，與聖人終不同。」  
先生曰：「聖人亦只做個愚夫愚婦。」  
曰：「如此則愚夫愚婦就是了。」  
先生曰：「是則是，只是不知。」⑨⑤

聖凡的區別，只在於信不信、知不知本性的一致。因為在本性上聖凡一致，因此周汝登認為學術只在反歸自己，不須外求：

學問只在自反，孔子曰「反求諸其身」，孟子曰「皆反求諸己」，

此是第一關鍵，不但人有拂逆，即雨暘寒暑之不調，昆蟲草木之不遂，俱須反歸自己。⑨⑥

反歸自己且要自信，若不自信則難以語學：

學問用力，究竟在自信，自信不過，終難語學。⑨⑦

並且以「力明正宗」自任：

近來學道者多，真切者少；即真切，而又有走义路者。腳踏實地，力明正宗，在我輩任之耳。⑨⑧

事實上，周汝登也確實承擔起了這個重任。在以禪學見解闡釋二程之說的《程門微旨》中，說要信得自己與聖人一毫無所虧欠，所以不用更求幫補；而信不及者，向外馳求，結果卻愈求愈遠。更說：

悟得真己，則縱橫卷放，應用無窮，千差萬別，不外此箇。蓋名目有許多般，此箇無許多般，此箇無許多般，應用隨許多般，故曰識得一，萬事畢，當下即了，不用推尋，一了百當，絕無等待。此非敢作禪語也。⑨⑨

悟得真己則一了百當，雖然周汝登說這不是禪語，其實和禪語有什麼區別呢！

周汝登在日常講學及開悟弟子中，經常採用禪語和截斷眾流的方式，

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

如何應咸曾問：

六祖云「本來無一物，何處惹塵埃」，又云「仁者心動」，不知仁從何來，心從何起，乃有動耶？

周汝登回答說：

汝看自己這一問，從何來，從何起，是動是不動？是有物是無物？不必問人。<sup>⑩⑩</sup>

而在給許孚遠的〈九解〉中，周汝登更說：

不知善且無，而惡更從何容？無病不須疑病，見謂無惡，豈疑少卻善乎！不知惡既無，而善不必再立，頭上難以安頭，故一物難加者，本來之體，而兩頭不立者，妙密之言。<sup>⑩⑪</sup>

「無病不須疑病」、「頭上安頭」都是禪宗公案中經常使用的比喻和開解方式。顧憲成曾評價周汝登與許孚遠之間的爭論說：

許敬老及周海門相與論正無善無惡之說……此向者學者腹心之疾，而於今尤極其橫流者也。<sup>⑩⑫</sup>

周汝登飽受指責的「腹心之疾」、「極其橫流者」就是將禪學的內容和方法引入儒學的做法。

與其師羅汝芳一樣，周汝登所說的聖凡一致的內容，是人人本具的赤子之心，此赤子之心無惡無善：

人性本善者，至善也，不明至善便成蔽陷，反其性之初者，不失赤子之心耳，赤子之心無惡，豈更有善耶！<sup>⑩③</sup>

此赤子之心亦無習聞習見，若後天習見過重，障礙窠臼生成，則復道為難：

大人者，只是不失赤子之心，後生去赤子未遠，無習聞習見，聞道不難，故為可畏。人將謂其後來之涉歷多、討論博為可勝，于今日而不知智故日增，障礙反重，實不如今日未雕之體。故曰焉知來者之不如今也。試看有等後生不知努力，延至四十、五十窠臼，已成習心難化，聞見非不多，事故非不熟，而教無所施，言無所受，于道無聞，無復可望，又何足畏之有哉！來不如今，亦可觀已。<sup>⑩④</sup>

因此，無論為學還是復道，包括成聖成賢只是保任此不被後天習見污染、與天德合體的赤子之心而已：

天德無有聲臭，而忠信未彫未琢，不學不慮，肫然赤子之初，故與天德合體。古人行蠻貊，孚豚魚，出入波濤之中而不濡者，無非是物，仲尼好學，保任此而已，非有加也。<sup>⑩⑤</sup>

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

周汝登所講的赤子之心又不是不可琢磨的、沒有具體內容的概念，說保任赤子之心要從根本上發生：

吾所謂勤修者，不與鑽故紙、襲陳言者同，要從根本著力，從根本發生。<sup>⑩⑥</sup>

勤修者、從根本發生，指的是與羅汝芳一樣所強調的人人本具的孝弟心體。周汝登曾與陶望齡等 20 餘人遊於戈山，隨飲張久宅，酒到興致：

一友曰：「我輩學問頭腦雖一，方便不同，連日講論已多，亦從人受用，各各當有下手用功處，試言之。」諸友隨有所陳，陳畢請問，陶公曰：「去偷心。」又請問，先生曰：「孝弟。」<sup>⑩⑦</sup>

由此可見周汝登學術思想的中心，而「聖賢只將孝弟直指示人」<sup>⑩⑧</sup>，孝弟也是為仁之本，是個人的身心大事：

今士子讀聖賢書，只曉得將來取科第榮身，家父兄之所以教，子弟之所以學，全在於此，所以一生沉埋，不復知有身心大事。今新入門者，須知聖人立教，句句皆為我的身心而發，如《大學》開口便說明德親民，須眼前即體認此時德如何明，此時民如何親；《中庸》開口便說天命之謂性，須即令反看自身如何是我性，如何是天命；《論語》開口便說學而時習之，學者覺也，我今如何覺？著實向己躬下參尋，方可謂之讀書，方可謂之聖賢之徒。若浮空只學幾句文字，取得科第便了，如鸚鵡學人口語，空



過一生，聖人立教之意，豈如此而已乎！<sup>⑩</sup>

若讀書求學只是為了科第榮身，則非真學，只會空過一生。

在家庭中盡孝弟本分，才是為人為學的真精神，一定要在此處站穩腳跟：

孟子以孝弟盡堯舜，盡仁義智禮樂之實，道寧有越於孝弟者哉！各在家庭，務須殫力盡分，事親從兄之間，常要見得自己欠缺，方是真精神，真踐履。若此處腳跟不穩，更言何學？<sup>⑪</sup>

不合於家庭、孝弟之學，則非學術，不僅儒學如此，佛家同樣如此：

學術不外尋常，舍了家庭，更無所謂學者，故吾儒以堯舜之道盡孝弟，六祖謂心平何勞持戒，行直不用修禪。可見所重有在，豈徒吃一口齋，便足為究竟法耶！因吃齋素，使父兄家人盡成乖戾，是何佛法？此雖謂之尊佛法，實是背佛門也，可深思之。古德云：萬法無過方寸，此心不明，終靠佛力不得。<sup>⑫</sup>

這是周汝登對一個吃齋念佛、失卻孝弟之責的學者所說的。對於孝行顯著的人，周汝登大加讚賞，鄉農張嘉相割股療父，周汝登以字旌之，並對門人說：

此人樸實無知，乃能盡孝，若是可見良心自具，不由學習。多有士人讀書萬卷，家庭中一字用不著，雖多讀何益。<sup>⑬</sup>

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

強調孝弟，實際上是強調個人在家庭中事親從兄，事親從兄是真實，孝弟只是「名」而已，若能做到事親從兄，則孝弟之名即可以掃落：

仁義禮知樂是名，事親從兄是實。只事親從兄，加個仁義知禮樂之名耳，豈另有所謂仁義禮知樂乎？孝弟亦是名，故只言事親從兄，而孝弟之名亦不立，一切俱掃，皮膚脫落，惟有真實。<sup>⑬</sup>

對孝弟的重視和強調，也是周汝登無善無惡思想的深化，體現出了與羅汝芳一樣的祖師禪精神，黃宗羲亦評價說：

先生之無善無惡，即釋氏之所謂空也。<sup>⑭</sup>

由此可見周汝登會同儒釋的學術思想和思惟特點。

### 【註釋】

- ①參見《浙江通志》卷238。
- ②〈乞休疏〉，《周海門先生文錄》卷10，《四庫全書存目叢書》本。
- ③〈再上乞休疏〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ④《大清一統志》卷227。
- ⑤《四庫全書總目》卷62，《聖學宗傳》18卷提要。
- ⑥《近溪子文集》5卷提要，《四庫全書總目》卷178。
- ⑦彭國翔在〈周海門學派歸屬辨〉一文中也談到這個問題，該文見《浙江社會科學》2002年第4期。
- ⑧錢明，《陽明學的形成和發展》（江蘇古籍出版社，2002年）第134頁。
- ⑨《南雷集·子劉子行狀》，《四部叢刊》本。

- ⑩〈東越證學錄序〉，見《東越證學錄》卷首。《周海門先生文錄》卷首有陶望齡作的〈海門先生文集序〉，二者內容完全一致，可能是後者在刊刻的時候又將該序拿來直接使用。二書皆為《四庫全書存目叢書》本。
- ⑪《願學集》卷4，《四庫全書》本。
- ⑫《劉戡山集》卷15，《四庫全書》本。
- ⑬《四庫全書總目》卷93。
- ⑭《四庫全書總目》卷179。
- ⑮《四庫全書總目》卷179。
- ⑯〈尚寶周海門先生汝登〉，《明儒學案》卷36，第854頁。
- ⑰《敬和堂集》8卷提要，《四庫全書總目》卷178。
- ⑱《明儒言行錄》卷8，《四庫全書》本。
- ⑲《湛然圓澄禪師語錄》卷6，《卍續藏》本。
- ⑳〈剡中會語〉，《周海門先生文錄》卷3。
- ㉑〈佛法正輪引〉，《周海門先生文錄》卷9，《四庫全書存目叢書》本。
- ㉒〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ㉓〈剡中會語〉，《周海門先生文錄》卷3。
- ㉔〈與周海門觀察〉，《憨山老人夢遊集》卷16。
- ㉕〈與周海門觀察〉，《憨山老人夢遊集》卷16。
- ㉖〈書覺音卷〉，《周海門先生文錄》卷9。
- ㉗〈與周海門太僕〉，《憨山老人夢遊集》卷18。
- ㉘二文皆見《周海門先生文錄》卷10。
- ㉙〈答周海門少參〉，《蓮池大師全集·遺稿》（福建莆田廣化寺影印金陵刻經處刻本）。
- ㉚〈與瞿黃州洞觀〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ㉛〈贈別周海門吏部二首〉，《飲河集》卷下，《四庫全書存目叢書》本。
- ㉜〈與周吏部海門書〉，《止啼齋集》，《四庫全書存目叢書》本。
- ㉝《明史》卷216。

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

- ③④ 〈岷周海門〉，《歇菴集》附錄二，《續修四庫全書》本。
- ③⑤ 《聖學宗要一卷學言三卷》提要，《四庫全書存目》卷93。
- ③⑥ 〈文簡陶石簣先生望齡〉，《明儒學案》卷36，第869頁。
- ③⑦ 〈與周海門先生〉，《歇菴集》卷之11。
- ③⑧ 〈與陶太史石簣及石梁文學〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ③⑨ 〈與陶太史石簣〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ④⑩ 參見〈忠介鄒南阜先生元標〉，《明儒學案》卷23，第533頁。
- ④⑪ 〈寄鄒南阜〉，《周海門先生文錄》卷11。
- ④⑫ 〈與鄒南阜年丈〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ④⑬ 〈與鄒南阜年丈〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ④⑭ 〈忠介鄒南阜先生元標〉，《明儒學案》卷23，第535~536頁。
- ④⑮ 鄒元標，《南阜鄒先生會語合編》卷上，《四庫全書存目叢書》本。
- ④⑯ 鄒元標，《南阜鄒先生會語合編》卷下。
- ④⑰ 〈東許敬庵司馬〉，《願學集》卷3，《四庫全書》本。
- ④⑱ 〈與劉冲倩〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ④⑲ 〈大學劉冲倩先生塙〉，《明儒學案》卷36，第872頁。
- ⑤⑰ 〈尚寶周海門先生汝登〉，《明儒學案》卷36，第855頁。
- ⑤⑱ 〈與劉冲倩〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ⑤⑲ 〈祭周海門先生〉，《劉戡山集》卷15。
- ⑤⑳ 《王陽明全集》卷2，第67頁。
- ⑤㉑ 〈重修山陰縣學記〉，《王陽明全集》卷7，第257頁。
- ⑤㉒ 王時槐，〈近溪羅先生傳〉，《近溪子集》卷1，《四庫全書存目叢書》本。
- ⑤㉓ 〈趙文肅公文集序〉，《趙文肅公文集》卷首，《四庫全書存目叢書》本。
- ⑤㉔ 〈南都會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑤㉕ 〈與劉冲倩〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ⑤㉖ 〈南都會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑥⑰ 〈周張程朱正脈序〉，《兼濟堂文集》卷3，《四庫全書》本。

- ⑥1 《周程張朱正脈》提要，《四庫全書總目》卷97。
- ⑥2 〈教諭王一菴先生棟〉，《明儒學案》卷32。王棟的對周汝登該書的評價的確恰如其分，《四庫全書總目》亦說周汝登在編纂該書時「盡採先儒語類禪者以入」。該書完全是按照陸九淵「六經皆我注腳」的宗旨來編纂的，對學術與思想的影響，清代程朱學者刁包形容為「斯文之一大厄運」，並且說：「自周海門《聖學嫡傳》一書梓行於世，遂令末學晚進，謬謂吾心自有六經，不必更求諸六經也；吾心自有四書，不必更求諸四書也。《近思錄》、《小學》芻狗而筌蹄矣。雖目不識丁之人，但學會幾句口頭語，便居然以斯道相許可，而宿儒積學反不與焉。」（〈答孫北平少宰書三〉，《用六集》卷2，《四庫全書存目叢書》本）
- ⑥3 《三魚堂臆言》卷8，《四庫全書》本。
- ⑥4 〈南都會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑥5 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑥6 〈剡中會語〉，《周海門先生文錄》卷3。
- ⑥7 《新安會語》，《周海門先生文錄》卷3。
- ⑥8 《王陽明全集》卷35「年譜三」，第1289頁
- ⑥9 〈南都會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑦0 〈剡中會語〉，《周海門先生文錄》卷3。
- ⑦1 〈佛法正輪引〉，《周海門先生文錄》卷9。
- ⑦2 〈書諸師手札後〉，《周海門先生文錄》卷4。
- ⑦3 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑦4 〈題世韜卷〉，《周海門先生文錄》卷4。
- ⑦5 詳見趙偉，〈羅汝芳與祖師禪〉，《普門學報》第21期（2004年5月）。
- ⑦6 〈許甸南給諫〉，《太史楊復所先生證學編》卷2。
- ⑦7 《榕壇問業》卷1，《四庫全書》本。
- ⑦8 〈東越證學錄序〉，《東越證學錄》卷首。
- ⑦9 〈九解〉之六解，《周海門先生文錄》卷1。

合儒釋而會通之：周汝登與佛教

- ⑧⑩ 《周海門先生文錄》卷1。
- ⑧① 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑧② 〈與趙學博懷蓮〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ⑧③ 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑧④ 〈九解〉之九解，《周海門先生文錄》卷1。
- ⑧⑤ 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑧⑥ 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑧⑦ 〈劉子卷跋〉，《周海門先生文錄》卷4。
- ⑧⑧ 〈與全違之〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ⑧⑨ 〈與陶我明〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ⑨⑩ 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑨① 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑨② 〈剡中會語〉，《周海門先生文錄》卷3。
- ⑨③ 〈再至水西用陸象山鵝湖韻四首〉其二，《王龍溪全集》卷18。
- ⑨④ 〈重刻心齋王先生語錄序〉，《周海門先生文錄》卷4。
- ⑨⑤ 〈越中會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑨⑥ 〈剡中會語〉，《周海門先生文錄》卷3。
- ⑨⑦ 〈題東坡手筆〉，《周海門先生文錄》卷5。
- ⑨⑧ 〈與范孟兼〉，《周海門先生文錄》卷10。
- ⑨⑨ 〈程門微旨·三不二篇論〉，《周海門先生文錄》卷1。
- ⑩① 〈南都會語〉，《周海門先生文錄》卷2。
- ⑩② 〈九解〉之一解，《周海門先生文錄》卷1。
- ⑩③ 《涇臯藏稿》卷5，《四庫全書》本。
- ⑩④ 〈九解〉之四解，《周海門先生文錄》卷1。
- ⑩⑤ 〈剡中會語〉，《周海門先生文錄》卷3。
- ⑩⑥ 〈贈別駕繼泉徐公還郡序〉，《周海門先生文錄》卷7。
- ⑩⑦ 〈剡中會語〉，《周海門先生文錄》卷3。

- ⑩⑦ 〈越中會語〉，〈周海門先生文錄〉卷2。
- ⑩⑧ 〈剡中會語〉，〈周海門先生文錄〉卷3。
- ⑩⑨ 〈剡中會語〉，〈周海門先生文錄〉卷3
- ⑩⑩ 〈敦倫紀〉，〈周海門先生文錄〉卷1。
- ⑩⑪ 〈越中會語〉，〈周海門先生文錄〉卷2。
- ⑩⑫ 〈剡中會語〉，〈周海門先生文錄〉卷3
- ⑩⑬ 〈越中會語〉，〈周海門先生文錄〉卷2。
- ⑩⑭ 〈尚寶周海門先生汝登〉，〈明儒學案〉卷36，第855頁。