

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

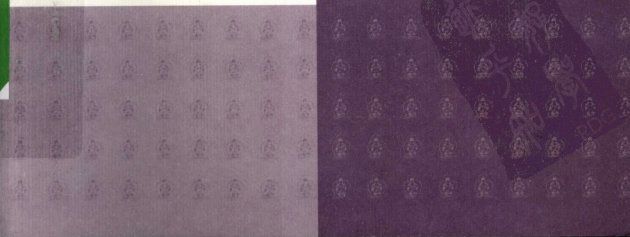
主 编 觉 醒

明末清初的思想与佛教

[日] 荒木见悟 著

廖肇亨 译

上海古籍出版社





觉醒 佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

佛教解释学

[美] 唐纳德·罗佩兹 编 周广荣 常 蕾 李建欣 译

走进中国佛教

《宝藏论》解读

[美] 罗伯特·沙夫 著 夏志前 夏少伟 译

顿与渐

中国思想中通往觉悟的不同法门

[美] 彼得·N.格里高瑞 编 冯焕珍 龚 隽 秦 瑜 唐笑芝 等译

明末清初的思想与佛教

[日] 荒木见悟 著 廖肇亨 译

上架建议：哲学/宗教

ISBN 978-7-5325-5572-7



9 787532 555727 >

定价：36.00元

易文网：www.ewen.cc

佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

明末清初的思想与佛教

中国心学の鼓動と仏教

〔日〕荒木见悟 著

廖肇亨 译

上海古籍出版社



图书在版编目(CIP)数据

明末清初的思想与佛教/[日]荒木见悟著;廖肇亨译.
—上海:上海古籍出版社,2010.6

(觉群佛学译丛)

ISBN 978-7-5325-5572-7

I. 明… II. ①荒…②廖… III. ①儒家-思想史-研究-中国-明清时代②佛教-思想史-研究-中国-明清时代 IV. ①B222.05②B949.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第061984号

本丛书由觉群编译馆主持编译
责任编辑 罗 颢

觉群佛学译丛

明末清初的思想与佛教

[日]荒木见悟 著

廖肇亨 译

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社 出版、发行
(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海发行所发行经销 启东人民印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/18 印张 12 $\frac{6}{18}$ 插页 5 字数 239,000

2010年6月第1版 2010年6月第1次印刷

印数: 1—3,500

ISBN 978-7-5325-5572-7

B·696 定价: 36.00元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

总 序

佛教源于印度，而发扬光大却在中土。自东汉时输入，经诸多朝代之努力，将原为梵文（或巴利文）等古天竺文字的佛经译为汉语，并通过手工抄写到印刷技术之运用，终于使佛法深入人心，广大信众，同沾法益，此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来，其思想趋向也颇为接近，复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合，乃至酝酿、吸收，至隋唐而大成，创宗立派，鼎盛繁荣，前所未有的。影响所及，朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后，历经宋、元、明、清各代，我国始终为大乘佛教之重镇，有“佛教第二故乡”之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究，自古以来即有僧伽、居士之分，虽无“研究”之名，而出于信仰之诚，寻求佛教精义者，彪炳史册，所在多有。降及近世，因科技发展之刺激，佛法潮流，亦屡有扩张。自19世纪德国学者马克斯·缪勒提出“宗教学”概念以来，欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教，作为古老的宗教之一，海外研究也日见蓬勃，从东瀛至南亚，从德意志、法兰西至英吉利，于研究南传佛教圣典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚，自C. R. 莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来，从地域上说，其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教（包括藏传佛教）、东亚佛教，举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及，成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文，横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科，在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言，佛教从印度本土向南、北方向分别传播，菩萨高僧，筚路蓝缕，而成北传大乘、南传上座二极，于今因缘增上，不断发展，已趋于世界佛法之域，可谓千载一时也欤！

因此之故，时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册，介绍国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等，内容广泛，对于国内学界拓



展学术视野，提升佛学研究水准，甚有裨益，可喜可贺！惜其著作多属近代，且以日文为主，时过境迁，欧美近代以后之佛学研究日新月异，相关成果不断涌现，将此类新知卓见译为汉语，嘉惠学林，已成迫切之势。

藉此因缘，敝寺故有觉群编译馆之设立，集思广益，斟酌权衡，适时推出《觉群佛学译丛》，实欲借古人译梵为汉之经验，取信、达、雅之准则，推陈出新，俾在家出家，两俱得益。佛法虽重在行持实证，佛经所说理趣，亦无不以求证生死大事之门径，若依文解义，理事分途，则徒成慧业，殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言，非指俗世传教之事，况时际浊世，佛法传扬端赖因缘，适应时会，则日以广信，僧伽寄质尘寰，岂可遗世而独立者乎！

倘参以此译丛为契机，重视我国古代传译之汉文圣典，探悉诸宗玄义，同时摄取世界各地佛法之优长，融贯现代国际佛学界之研究成果，“他山之石，可以攻错”，深信国内会有更好的研究成果出现，佛教亦将进一步充实与光大，余之愿也，因序之而随喜赞叹云尔！

2004年8月佛欢喜日觉醒序于般若丈室



刘 序

同事廖肇亨君译荒木见悟先生论集，索序于予。九州二老，我初识冈田武彦先生于檀岛 1982 年国际朱子会议，以后继续有交流，深佩其宣道之热忱。荒木先生久闻大名，惜缘悭一面，无由识荆，又因不谙日文，对于他的学术可谓一无所知。这次在书出版之前得读译稿，获益良多，故乐为之介。

我由附录荒木先生的《我的学问观》得悉，他的学问以华严学、禅学、朱子学、阳明学四支为中心。他的研究特色在要把儒、释、道三教互相影响的关系客观、正确地描写出来，抛弃了以儒教为优先的教条主义，特别重视由高度理论与心理探求儒、佛间的对应和交涉，并由此一新角度看宋明理学，致力于发掘被埋没的思想家。读完论集里的八篇文章，我觉得他对自己的了解和评估是非常精准的。再看所附的年谱与著作目录，就知道他的格局恢宏，对儒、佛两个精神传统有通盘的了解，十分熟悉传统文献，又密切注视当代的动向，并有西方哲学的背景，对流作出了批评的反省，开拓了自己的方向。他的学问深有所造，绝非浪得虚名之辈。以下我就将论集所收的八篇文章，分为三组，简略地提出一些自己的感想与响应。

头两篇：《气学商兑——以王廷相为中心》、《郝敬的立场——兼论其气学结构》成为一组。大陆一度流行由理学到心学到气学的发展线索，思想也由反动走向进步。荒木先生征引丰富的文献说明气学并不等同于唯物论，并以王廷相与郝敬的个案为例，说明主张气学的儒学者在价值规范方面其实更为保守，彻底斥破了大陆学者基于意识形态的虚构。1981 年杭州的宋明理学会议首度对外开放，我的朱子一书尚未出版，我带了讨论朱子与陈亮的争辩部分当众宣读，指出大陆断定为进步的陈亮支持家天下，其实思想较贬抑汉唐的朱子更为保守，与荒木先生的论辩有异曲同工之妙。可以告慰的是，在过去十年间，大陆年轻一辈的学者已完全放弃了唯心、唯物的两条路线斗争的框架，现时海内外学术的交流已不再有这种思想观念上的障碍。



接着论赵大洲、李通玄在明代，毛稚黄与邓豁渠的四篇文章又构成一组。这一组文章对我个人有特殊意义，因为父亲静窗公在抗战时期在上海逃禅。他先深入宋明理学，因紫柏《昆舍浮佛偈》顿触疑情，受教于座主应慈上人，皈依华严。他曾因熊十力先生贬抑佛说而与之抗辩。父亲在家孝亲敬长，融通儒佛，赵大洲的思想应该很接近他的思路；他以杜祖《法界观门》为千古绝唱。我十五岁离家，单身赴台求学，父亲把大量佛书邮寄给我，除《法界观门》外，有法藏《探玄记》、澄观《疏钞》、宗密《原人论》、延寿《宗镜录》以及莲池、藕益、紫柏集等不一而足。独缺李长者《华严合论》。不知是否因为此书不在华严正统而未包括在内？我读大学时因父教而潜心内典，却不喜澄观之繁复，转因读熊先生《新唯识论》而由佛入儒。如果少年时得读《合论》，会不会造成什么影响？就不得而知了。

荒木先生因李卓吾叙述王心斋学派发展的谱系：接续心斋门人徐波石之后的是大洲，之后为邓豁渠，而作了系统性的考察。中间插入了毛稚黄，他是刘宗周门人之中几乎完全不为人知的一个人物，包括在本集内的理由是因为他是讨论理欲问题的先驱人物之一，却又与思想相近的同门陈确并无互动的关系，到康熙时为备受争议的毛奇龄所表扬。荒木先生说明，赵大洲未必为波石门人，晚年才以儒佛互证，拟编二通（内篇经世通与外篇出世通），惜未完成。大洲曾依佛说论五弊，并制三教合一之七篇。邓豁渠为异人，年长于大洲，而执弟子礼。虽受李卓吾推崇，其实乖离伦常，决非善继大洲者。而对豁渠的不同态度也导致了耿天台与李卓吾的决裂。心斋等派多数人物入清以后多为人所遗忘，大洲是少数的例外。袁中郎虽袭李卓吾之谱系，也是以豁渠为大洲之别派。荒木先生致力于发掘被埋没的思想家，他的努力是应该肯定的。

最后，《中国佛教基本性格的演变》与《觉浪道盛初探》二文又构成一组。基本性格一文虽不很长，却对中国佛教有一通盘的了解：中国思想主流是儒家的性善论。由印度传来的佛教本来是出世法，基础是空观，自认有胜于儒、道处，但另一方面仍不免要寻求与中国固有思想的妥协。这样传入中土的大乘佛教突出“本来主义”，与儒家的“本来主义”既分而合，由《大乘起信论》到华严乃至禅宗，线索可以看得很清楚。在中土备受推崇的宋永明延寿“以心为宗，禅门正脉”，这不是什么主观唯心论，与澄观心境如如之说相通。但本来主义既彻底肯定现世，自然会贬低仰赖他力救济、憧憬西方的净土教。由此也可以看到中日佛教的差



别。道元猛烈批判公案禅的倡导者大慧宗杲，然宗杲在中土却被尊为禅门最高宗匠。大慧强调“菩提心即忠义心”，将禅悟与士大夫阶层融为一体。亲鸾的教法则推翻了长期以来植根甚深的本来主义的传统，无保留地皈依于弥陀愿力，屡屡被质疑为“诽谤正法”。清末居士杨仁山由日本把唯识宗的典籍带回中土，呼吁由华严回归唯识。我觉得有兴味的是，荒木先生指出，仁山自谓读云栖株宏《阿弥陀经疏钞》始知净土深妙，而对日本净土真宗的著作加以严厉批判，仍不能由中国传承已久的自力主义超脱出来。

最后一文论觉浪道盛，又是一个完全被当前佛教界忽视的人物。他是药地愚者（方以智）的老师。一般以方以智逃禅，这固然是事实。由于以智重质测之学，在科学方面有些成就，乃受到大陆学者如侯外庐的《中国思想通史》的推崇。但没有人注意到以智所谓“火的哲学”其实乃承自道盛。渠虽处身明亡之际剧烈的动乱期，却无末法意识。世间惨烈的地狱相，若加以火的锤炼，便可能突变为真如实相。他彻底融通儒佛，回归孔子的兴观群怨，把重点放在“怨”上面，以之为推动历史的原动力。此与今人徐复观论先秦儒者之“忧患意识”旨意相通。这种说法自难为一般佛徒所接受。在儒家方面，他以朱子为支离，推崇阳明。然他虽以“一心本具”的立场看待《易经》，仍侧重掌握客观的秩序条理。更令人侧目的是，他曾去麻城访李卓吾，并大加赞扬。或者因为他太过独立特行，以至为后世所忽视，到荒木先生才重新发掘出来，加以表扬。

虽然荒木先生对于大陆学术之受制于意识形态而痛加针砭，却推崇华裔学者的贡献。在自述之中，乃谓“以牟宗三、陈荣捷两位先生为首的台湾理学研究仍然是人才济济。……一般在日本的中国思想研究者只注重思想资料，……所以从台湾诸学者的著述中可学的事非常多。”他特别提到牟先生的大著《心体与性体》，并明言不能同意其“儒教受佛老影响盖小”的论点，但是赞成其“中华民族智能心灵，随其所宗信而到处表现”的说法。

荒木先生以陈荣捷先生为台湾理学研究的代表是不正确的，因陈先生长期在美国，主要贡献在把中国哲学介绍到西方，到晚年才以中文著述，在台湾出版，故把他当作海外华裔学者更为相宜。在众多学者之中，荒木先生特别挑选出活跃于台港的牟宗三先生，是有卓越的眼光的。但荒木先生是思想史的进路，牟先生是哲学的进路，两方面有异同是很自然的。其实牟先生辨佛的本意是说，儒家



的根本是“性理”，佛家是“空理”，道家是“玄理”，哲学形态各异，不可只看表面的相似而混漫比而同之，三方面的交流并不能影响其根本立场之差异。很可惜，荒木先生似乎未看到牟先生的大著《佛性与般若》两大卷。牟先生认为荒木先生将之归之于“本来主义”的华严“缘理断九”，乃是“别教的圆教”，天台“法性即无明”的“诡譎的圆教”才是真正的圆教。也许荒木先生读了这部书又会引发一些不同的思路。就思想史而言，旅美华裔学者余英时近著论朱子的历史世界回溯唐代儒佛的交流，也是可以参考的。中日儒学研究一向交流不够，近年来才慢慢有所改善，肇亨费了五年功夫翻译荒木先生的大著又为我们增添了一座重要的桥梁，故乐为之介。

刘述先

谨序于“中央研究院”中国文哲研究所

2005. 3. 21



作者中文版序

我个人的中国思想史研究，一开始是从摸索宋代程朱思想的哲学性格着手，然后追溯到唐代佛学，特别着重于“华严一禅”此一思想源流，尝试探索人类思想本质复杂而壮阔的痕迹，之后转向将焦点置于明代的阳明学，发现唐宋以来思想发展脉络之下哲学人性观集大成者尽在于斯。长久以来，日本的中国思想界，儒学与佛教两大领域之间几乎是各自为政，尝试解析中国这二大思想背后共同成长的基础，其艰巨困难可想而知，几乎与开拓一块全新的土地无异。我主要大量的精力与时间都贯注于此，大约经过十年的摸索，似乎才有曙光初现的感觉，这些心得，都集中体现在《佛教与儒教》一书当中。

此书首度公开发表，距今已经约莫是四十年前的往事了。但在当时，我对王阳明提倡的“圣人之心即心学”此一命题在思想界掀起怎样的波澜，如何卷起毁誉两极的漩涡的详细经过几乎一无所知。关于阳明学派的分裂、儒佛异同论架构的崩解、朱子学的反击、朱王调和论的出现等等现象，明末思想界可以说是乱象迭出，种种缤纷迷离的言论令人目不暇给。为了国家的安定，思想界的安定是必要的前提。然而，如上所言，思想的动荡，是否也意味着国家的前途濒于危急存亡之秋？当时许多士人胸中萦绕着这样的问题也就不足为奇了。阳明心学的出现招致各方的批判，最常听到的批评便是说：阳明心学其表面上尊重人类的自主性，实际上却是造成人性的堕落与时局的混乱的罪魁祸首，类似这样的批评始终不绝于耳。

“心学”此一语词，在中国有悠久的传统，绝非阳明学所发明。但阳明以良知说为基调所提倡的心学论，对“性即理”（“正确慎重地实践天理，即为人类正确的生存方式”）此种传统安定的人性观，从根本提出质疑。“敬理”、“护理”、“实践理”看来似乎洁白无瑕，但若更追根究底地问：“理”如何赋予？主体如何充分参与“理”的创生？“理”果真可以无视于历史社会的变化，而持续维持永恒不变的权威？安居于稳定不变的秩序与道德观之上的人类本心，果真可以无动于衷？



面对这种种质疑，若只能暂时以“因为理具有自我反省的能力，才称之为理。若对理的抱持疑问的话便是对天的大逆不道”之类的强辩加以搪塞，发展极致，便是“以理杀人”了。

但更值得忧虑的是，不论是“不随顺天意的自我”也好，抑或“自我责任大半依托天意，不能满足于步随既有理路的自我”也好，对热心追随天赋之理的学问，当然可以称之为心学。但若以根植于“性即理”，而非“心即理”的观点来看，“心即理”的说法将心与理视为一体，但主张“性即理”观点的人不能承认心创造“理”此等全面一元的观点。但从心学的立场来看，“性即理”之说在心与理之间留下了微妙的缝隙，其缺陷或许在于将人类自身的主体意识、责任意识加以稀释。阳明所谓心学，对传统保证心之安定的种种要素，理也好、善也好、天也好，国权或道统，全都收束为一己自身的责任，然后从根源处对一切既存的秩序加以反省，心的存有状态既是万古常新也是周遍含容的。“良知乃造化之精灵”并非意味着良知在物理性的层面创造宇宙万物，而是意味着人类经营、创造生命的全部责任都由良知一念加以承担，进而影响扩及宇宙万物。

对于心学的这种特色，类似“过分信赖心的能力，全凭个人一己的个人判断”或“完全没有善恶是非的判准，过分盲目地躁进”或“违逆人情的自然”等批评始终不绝于耳。但阳明心学并非是“无批判地将判别善恶标准的自由放任一心”或“无视于外界而任由自心独行别路”或“鼓励刻意的反对传统”，而是看到心与理未能协调无间，从主体的根源加以锻炼强健的心志，进而要求个体在天地速遭之际承担改革社会的重责大任。

主体与客体，精神与物质，个人与社会，乃至私与公等对立项，在心此一领域，豪华落尽，即使是微细的阴影也片丝不存，回归最赤裸的本然之姿，必须就此进行本性的重新改造。结果，王阳明所谓的“事上磨练”乃是就此一路走来的成果完全充分发挥。这与禅的绝对无的论旨是否类似并非本质性的问题。

如前所述，阳明心学一方面要求提升人类自身的心灵力量，与此同时，也要求探索根植于人心恶劣根性的鬼窟。“登第一峰”的喜悦并必然伴随“沦入鬼窟”的恐怖。阳明学讲的“无善无恶”乃意味：个体逐渐体会远离种种葛藤之后自由自在的乐地。如此，各自经历不同的内心挣扎的自我定位，本来就是依据不同的根器，以各种不同的方法与情怀开展，呈现多种多样的面貌，而非僵固不变的铁



板一块也为理所当然。晚明思想这种丰富的内涵，既是阳明学思想分派的因由，也成就了当时丰富的思想与文化内涵。在明末清初动荡不断的时代背景之下，各式各样多彩多姿的志士能人辈出。即使犯了某些军事或政治的错误，但其势一如黄河决堤，一发不可收拾，在这样的情形之下，长年蓄积的思想能量便全力放射出来，成就了明末清初丰富的思想图像。

《佛教与儒教》公开刊行以后，我个人的研究目标，如前所述，主要在追索探析心学的发展的动态，具见于历年发表的论文与专著。《明末清初的思想与佛教》一书也是在此一思想发展过程下的产物。

此次此书能经由交往多年，熟知我个人研究历程的廖肇亨先生之手译成中文，得以让更多的学者获观此书，诚足欣慰。众所周知，廖肇亨先生的研究致力于将明末清初的思想、佛教、文艺融为一体，已经发表了许多优秀的成果。若能经由此次翻译的机缘，获得广大读者的指教，对我而言，没有什么比这更值得高兴的了。

荒木见悟



目 录

总序	觉醒 1
刘序	刘述先 1
作者中文版序	1
导论	廖肇亨 1
气学商兑——以王廷相为中心	8
郝敬的立场——兼论其气学结构	32
赵大洲的思想	52
李通玄在明代	72
毛稚黄的格去物欲说	92
邓豁渠的出现及其背景	124
中国佛教基本性格的演变	142
觉浪道盛初探	160
附录	
一、我的学问观（张文朝译）	181
二、荒木见悟教授年表	189
三、荒木见悟教授著作目录	192
译后记	199
索引	201

导 论

一

《明末清初的思想與佛教》一書原名《中国心学の鼓動と仏教》，经作者日本九州大学名誉教授荒木 見悟教授同意改作此題。荒木見悟教授在中国、日本思想史与儒佛关系的建树，已经获得学界一致的推重，几乎不用多做介绍，但荒木教授的学术贡献与治学门径以及在日本汉学界的定位仍然值得借镜。希望这篇导论可以帮助年轻学子对荒木見悟先生卓越的治学成绩与方法有一个大致的认识与掌握。

二

在日本为数众多的中国思想研究者当中，著作之丰、用力之勤、范围之广、研析之深，首推九州大学名誉教授荒木見悟教授。荒木教授学有根底，文献精熟，刀刀见底，剖解深入。虽然早退早比，年届九秩高龄，近年仍然奋力著述，新意迭出，观者唯啧啧称奇而已。

昔人称陈寅恪先生学问有“四大柱子”，荒木見悟教授的学问世界亦大约可以归约为三组概念的交错融会。一曰：“中国/日本”、一曰：“佛学/理学”、一曰：“常/变”；在方法上，以坚实的文献阅读出发，参酌西方当代的哲学理论，既能照管文献版本源流、目录善本，也能善用通行俗本，于“百姓日用而不知”之间见出深意，复于人迹罕至之处新发精彩。重传统而有新创，于发明中不忘源流。在此先就这三组概念略述如下。

一、“中国/日本”，荒木教授师承楠本正继教授，祇溯日本九州儒学源流，在荒木教授的著作中，中日思想特质异同的比较，充分说明他关注日本本土的本地风光，而非“平日袖手谈心性”的蛋头学者，历史上的日本与中国本即“一衣带水”，深入认识中国思想，绝对是认识日本不可或缺的重要步骤。儒学虽然传入日本为时甚早，但必须等到江户时代，方能取得官学的正式地位。相对于此，佛



教对日本的影响更为广远，荒木教授对佛教的分析，中日特质的比较亦是其念兹在兹的重要课题。

二、“佛学/理学”，荒木教授最为学界传颂的研究，自然首推儒佛交涉的研究。本来，日本学界自二十世纪初期开始，三教关系一直是学界夙所关心的重要范畴。荒木教授之前的学者若久保田量远、小柳司气太、久须本文雄、常盘大定等人虽然都有专着讨论。但前此的研究者大多只停留私人交谊或字句比附的层次，从思维样式的异同，剖析彼此之间错综复杂关系的学者仍然必须首推荒木教授。

第三、就“常/变”而言，荒木见悟教授对既有的价值系统十分尊重，其成名之作《佛教与儒教》一书而言，其实只有四部分，即《华严经》、《圆觉经》、朱子学、阳明学。其以“本来性”与“现实性”作为分析的视角，就彼此之间思维错综复杂的关系条分缕析，不以成见轩轾彼此，对宋代以来的朱子学、阳明学、禅学皆能不以陈见入胸，且能尊重彼此之间的差异，不妄为牵糅比附，实属难得。

荒木教授识高学博，最难得的是：对固有的价值标准不轻信权威，不妄下断语，必穷究本源，然后箭无虚发。例如以明清佛教史研究而言，影响深远的忽滑谷快天《中国禅学思想史》一书明白将元代以后定位为“禅道衰变时代”，而荒木见悟则多处指出晚明以来的佛教发展有自己的时代问题，有自己的解决方式，更有一套特殊的陈说与书写方式，断不容以“混杂”一语全部抹煞。荒木见悟教授对儒释调和论者在感情上始终抱着一份同情的了解，在日本，乃至于世界的学术工作者中格外显得突出。

三

荒木见悟教授对于中国与日本思想的发展用力既深，相形之下，学界许多成见不啻霄壤。日本思想的部分今先从略，只就中国思想研究部分的研究进程略加说明。

荒木见悟教授的学术生涯发轫于《佛教与儒教》(1963)一书，以《明末宗教思想研究——管东溟的生涯及其思想》(1979)一书为转折。《明末宗教思想研究——管东溟的生涯及其思想》一书处理管东溟的思想，并详细区分其与当时各家各派的关系，就其于缤纷多彩的晚明思想界脉络当中寻求一个适当的定位。



此书至今仍然是研究晚明三教思想最重要的参考著作之一。之后，荒木教授近年将精力主要置于阳明学与佛教的交涉，荒木教授关于阳明学的见解，具见于《阳明学的位相》一书。这三本大部头的著作勾勒出荒木见悟教授治学的两种基本形态。一是就思想议题观念内涵的厘清与演变，例如华严学的“事事无碍”、“信满成佛”，禅门中“教禅一致”、“顿悟渐修”、“根本智”，宋明理学的“天理人欲”、“实然应然”、“已发未发”，阳明学的“致良知”、“无善无恶”、“拔本塞源”，类似的著作还有《佛教与阳明学》、《明清思想论考》等书。另一个面向则是《明末宗教思想研究——管东溟的生涯及其思想》一书为滥觞，以一个思想人物为主，在类似评传的写作体例中，就其传主相关的思想内容、渊源与影响条分缕析，日后的《云栖株宏的研究》、《忧国烈火禅》（处理明末清初杰出的禅僧觉浪道盛）等书则属于此一脉络。

另一方面，由于广博的阅读与高远的视界，荒木见悟教授对某些隐而未彰思想家的表诠，更加弥足珍贵。今日的学术工作者心中皆隐隐然有一共识，即经典地位的形成其实是一个漫长而精细的过程，有本质，但也有操作。相对而言，吾人今日耳目未熟的名字也许曾经统领一时风骚，在人为刻意的操作之下，以致湮没不闻，例如《四库全书》对晚明文化刻意的抹杀与曲解就是最好的例证。荒木见悟教授别有洞见，于其学术生涯中早对晚明四大师（云栖株宏、憨山德清、紫柏真可、藕益智旭）、觉浪道盛、吴廷翰、赵大洲、张九成、潘胤、唐鹤徵、颜迪吉等学术界早已遗忘的名字，重新告诉世人其思想之特色与价值。《明代思想研究》、《中国思想史的诸相》、《阳明学的开展与佛教》等论文集不能只当作一般论文的汇集，必须仔细寻绎作者在特别主旨下对于各种思想传统的再检讨。许多思想家早已为人遗忘，都是在荒木见悟教授的笔下又重新回到世人眼目之前。荒木见悟教授对中国思想研究领域（特别是宋明部分）的发掘、开创之功，曰并世无出其右者洵非过誉。《明末清初的思想与佛教》一书也是此一路线的系列成果之一，同时也是针对学界固有成见批判力道最强的一部著作。

四

在《阳明学的位相》一书之后，荒木见悟教授对于阳明后学与佛教之间的交



涉觉得余蕴未尽，又写作了许多论文讨论两者之间纠缠不清的关系。在此同时，荒木教授也一直关注中国学界的研究趋势，借着王廷相、吴廷翰的研究与近来重气论者的研究呼应；借着王夫之、熊鱼山等人的研究与明末清初思想家进行深度的对话；借着云栖株宏与觉浪道盛等高僧的研究，重新反省佛教的可能性与限制。荒木见悟虽然春秋与资望俱高，但其自强不息的精神委实令人叹服。

《明末清初的思想与佛教》原书共有论文八篇，分别是：

- 一、《气学商兑——以王廷相为中心》
- 二、《郝敬的立场——兼论其气学结构》
- 三、《赵大洲的思想》
- 四、《李通玄在明代》
- 五、《毛稚黄的格去物欲说》
- 六、《邓豁渠的出现与背景》
- 七、《中国佛教基本性格的演变》

另外原书本来有《宋元时代佛、道教相关研究的回顾》一文，系关于宋元佛道教研究史的回顾检讨，为顾及本书体例与主旨的一贯性，只得暂时割爱，且待来日。今征得荒木见悟教授同意，以《觉浪道盛研究序说》（中译名《觉浪道盛初探》）一文代替。于是共得八篇论文，这八篇论文当然不能涵括明末清初全部的思想内容，但由于荒木见悟教授取材角度的特别，等于搭建了一个十分独特的观景台，让我们得以远眺当时思想发展的某些特殊景观。

这八篇论文，大致可以区分为三大主题：（一）明末清初儒学的再省思，包括从1970年代开始流行的“气学”说法，以及“格去物欲”说的思想系谱与内涵的省思。（二）晚明狂禅评价的再检讨。（三）佛教在明末清初时期的发展。在这八篇论文当中，荒木见悟教授运用丰富的学识，以独具只眼的方式对中明末清初的佛教与儒学、乃至当今学界的研究方法与趋势都提出了独到的见解。今就各篇大旨及其重要性大致分述如下：

《毛稚黄的格去物欲说》一文以明清之际的文人毛稚黄为例，就阳明学内部将“格物”训为“格去物欲”这样的思想源流与相关的论争。毛稚黄是刘宗周的弟子，虽然刘宗周本身反对以“格去物欲”解释“格物”，毛稚黄以阳明本身的言说为据，强调正当的人欲不当一意去之，在当时引起了广大的争议，同时也可看作清



儒强调天理不离人欲等类似思想的先声，由此可以看出荒木教授对于晚明儒学的独到见识，类似的卓见也见于荒木教授对于王廷相的讨论。《气学商兑》一文以王廷相作为主要讨论的对象，中国大陆学界内部有一种声音，认为明代中叶以后有一股尊气的思想趋势，藉之以反驳明代以来与政治权势相结合的理学思想。甚或创造出“气本论”一个在中国思想史上不曾存在的术语（也就是说不曾实际存在的思想派别）取代“理本论”。在某些学者那里，“气本论”不仅与“理本论”展开激烈的斗争，在这些学者刻意的解释之下，“气本论”似乎又成了唯物思想的先驱。

严格来说，气学思想最重要的思想原型应该说来自张载（从王船山身上可以得到明显的验证）。不过荒木见悟教授从王廷相、高拱、蔡清等人的著作看出气学相当部分属于修正形态的朱子学。更重要的是：在社会伦理方面，气学家毋宁都属于保守的地主资产阶级，与阳明后学充满改革社会热情的景况完全不同。在荒木教授看来，“气学”虽然在自然科学的领域可能有所贡献，但在心学、理学之外能否别树一帜是大可怀疑的。这样的质疑在《郝敬的立场》一文中再次表露无遗。郝敬是当时著名的经学家，他虽然也讲气，但明显的是在维护既有体制的基础之上，不容徒因其亦讲气，便成为领先时代潮流的思想先驱。郝敬主张“寻常日用之学”，也就是一种弃绝思考、安分守己的人生哲学，对朱子学、阳明学都不以为然，遑论佛教。

晚明佛教号称中兴，郝敬见到当时佛教流行的情形，经常感到“可不为痛哭流涕长叹息也哉”（郝敬《小山草》卷七《报叶寅阳道尊》）。而当时士人好佛风尚的两个代表人物——赵大洲与邓豁渠，在荒木见悟教授这本著作中也有专文讨论。

提到赵大洲与邓豁渠两人的名字，对晚明思想发展稍具常识的人马上就会联想到狂禅，“狂禅”的内涵虽然言人人殊，但在《明儒学案》与《四库全书总目提要》的影响之下，两人几乎等于伤风败俗与道德沦丧的名教罪人，赵大洲与邓豁渠更成了罪魁祸首（除了李卓吾以外）。但荒木见悟教授对狂禅之为物，并没有任何先人为主的偏见，而是尝试深入其著作当中，同时厘清其思想原貌，及其与社会、思想脉络之间的关系。虽然对荒木见悟教授而言，曾经风靡一世的赵大洲与邓豁渠，固然是儒佛交涉之风的中心人物，但对荒木见悟教授而言，儒佛优劣的论断是没有意义的，重点并不在于他们的学说思想成份来源有无所谓异端，而



在于他们思想、行为所呈现出来的样式与风貌。这两篇论文虽然并不是讨论社会文化，但显然都触及了社会伦理的层面。讽刺的是：近人赞叹李卓吾对社会批判的热情，却往往对其他阳明后学社会批判的热情视而不见，而概以狂禅目之。这种随一己之好随意取舍的态度，荒木教授深不以为然。从《佛教与儒教》一书开始，这种观点就是荒木见悟一贯坚持的立场。职是之由，荒木见悟对于被一般思想史家定位为异端的思想家始终情有独钟，对于发掘他们精神遗产更是不遗余力。例如朱子所不喜的张九成、几乎已为佛教界所遗忘的觉浪道盛、极为日本佛教界所排斥的云栖株宏，荒木见悟教授都曾经力排众议，加以大力阐发。在这个意义上，荒木见悟教授的确具有一种为道忘身的热情，在真理之光的导引之下，甘冒天下之大不讳，这种虽千万人吾往矣的气概岂断非刻意作奇，徒饰夸夸其谈者可比，而是建立在对于真理无尽的探求与奉献之后，坚信不疑的睿见之上。

《李通玄在明代》、《觉浪道盛初探》、《中国佛教基本性格的演变》三篇论文都是以明末清初的佛教为主。李通玄是华严学最后一位巨匠，代表华严学发展的圆融形态；从《佛教与儒教》一书开始，荒木教授对之便青睐有加，曾经以大量篇幅讨论他的思想。在此文中，荒木见悟检讨了李通玄在明代受人瞩目的缘由之一在于提供儒佛融合一个较为有效的可能架构，同时也说明华严学在明清时期的发展。此文其实就是谈论一个经典在后代的接受、理解与诠释，虽然没有直接谈及诠释学(Hermeneutics)或接受美学(Aesthetics of Reception)，但行文中可以看出类似的思维方式也是荒木见悟看待问题的重要取径。《觉浪道盛初探》讨论的是方以智之师觉浪道盛的思想，荒木教授除了讨论觉浪道盛极具特色的“火的哲学”、“怨的禅法”的具体内涵外，也看出觉浪道盛对儒家的亲切感与强调客观世界的思维与佛教传统固有的价值观多有不合，这恐怕也是觉浪道盛的评价不能与晚明四大师比肩的原因之一。《中国佛教基本性格的演变》一文体大思精，其实是一篇简明的禅净交涉史要，此文说明中国佛教强大的自力性格，即使是强调往生西方的净土宗亦不例外。晚明禅净融合之风盛极一时的原因之一，亦因“唯心净土”此一说法的提出，在理论上成为可能，这其实也是佛教思想中国化的具体表现，类似日本净土真宗亲鸾上人极度强调他力念佛的想法往往为中国思想家所排斥。禅净融合观念的发展其实也是一个复杂长远的旅程，有其独立的思想基础与相应的社会文化脉络，因应不同的时空环境，有不同的表现方式。



除此之外，译者征得张文朝先生的同意，将荒木见悟先生数年前莅临中研院文哲所访问时所发表的一篇文章：《我的学问观》作为附录，对于理解荒木见悟颇有助益，另外译者也通过荒木教授高足野口善敬先生与吉田公平教授的协助，对荒木见悟教授的年谱与著作目录重新增补，以俾于读者作为进入荒木教授学问世界的准备。

五

荒木教授虽然西洋哲学的根底十分深厚，但并不特别遵奉任何家数，而是以原典为据，就经典文献及其时代脉络相关问题加以厘清。在这个意义上来说，称荒木见悟教授为当今之世最为杰出的中国思想史家之一谅非过誉。本书虽然只收录荒木见悟教授八篇论文。但小中可以见大，十方法界莫不摄入一毫端、一毛孔中。这几篇论文对明清思想史研究者的启发俯拾即是，随处破，又随处安、随处立。例如赵大洲与徐波石的师承，荒木见悟断定两人的关系近于友人，而非直接师承；又如赵大洲与邓豁渠虽然有师承关系，但邓豁渠的路数近于性命双修的神仙一派，而赵大洲仍然具有强烈的儒者关怀世间的情操，两者仍有一线之隔。在明代影响最大的华严学者不是法藏，也不是澄观，而是李通玄。另外认为明代“气学”代表一种修正形态的朱子学等等见解都是先生读书之后珍贵的心得，或许有人不尽同意，但我们若仔细阅读此书便不难发现先生都是在一定的文献基础上提出个人真诚的看法，其中更可以看出先生腹笥之广、眼界之高、手法独具。虽然如此，先生对宋明理学与佛学其实各有一分“温情与敬意”（借用钱宾四先生的说法），只是不随人逐影，在废墟倾圮的后现代寒风之中，先生独自经营着一片繁花盛景，译者只是尝试为不谙日语的读者搭起一座桥梁，看那立定脚跟的身影，在传统文化苍茫的暮色夕照中，指引着一个方向，通往旭日东升的山巅，那里的晨曦灿烂，而且，温暖无比。

廖肇亨

气学商兑

——以王廷相为中心

—

自大陆学者张岱年将始于宋代张横渠、经明代王廷相至清代王船山、戴东原等“重气”论者的思想标举为气学，自有其独特的哲学范畴，应当与传统的“理学”、“心学”分开讨论以来，在中国大陆多有学者与之唱和，而且将气学者视为唯物论的先驱，其地位亦远高于心学、理学，此种论调喧腾一时^①，张岱年以下的这段话，对此有简要的归纳，其言曰：

宋明哲学的中心问题是：气、理、心，三者孰为根本？气是物质性的，理是观念性的，心是精神性的。以气为本、以理为本、以心为本，形成三个主要流派。程朱的理学是占统治地位的思想。王廷相、王夫之、戴震等发挥了张载的以气为本的思想，是近古时期唯物论的传统。（《张岱年文集》，第2册，〈再版序言〉，页24。北京：清华大学出版社，1990。）

因为“气”这个概念，本即是心学、理学的常用术语。若单独突显气学的优越性，就有必要证明气学家对待“气”此一概念，确实比“理”、“心”更为优先。中国大陆的学者们经常使用的论证方式为：推翻朱子学的“理先气后”的前提，而断言是“气先理后”。或者针对“理先气后”的说法，主张“气先理后”。以经典为例，《易经》中“一阴一阳之谓道”的说法必须解作“所以一阴一阳者谓道”，也就是在阴阳之先，另有一“道”，故势须解释为“以阴阳为道”方才符合气学者的要求。

说“理先于气”或“所以一阴一阳之谓道”，确实是有将“理”自“气”（物质、素材）孤立出来，成为一空疏之物的危险，这点不消气学者说明，本来就是极为自然明了的事情。虽然如此，为何程朱学者如是主张？果真是由于其缺乏唯物论的

^① 本稿系出稿：《陽明學評價の問題》（《陽明學の開展と佛教》，东京：研文出版，1984）之续篇。



知识吗？或者还有其它原因？若欲给予程朱学者在思想史上适当的定位，自然应该有更周延的考虑。但一般的气学论者似乎将焦点集中在前者（即缺乏唯物论知识），而展开其论述。再以陆王心学为例，陆王心学固然不言“理先气后”，相反地，置理气而不辨，一意标举“心”的地位。在那些强调唯物唯心之辨甚于一切的论者看来，其谬误更为严重，故而往往认定陆王心学是比理学更为低下的唯心论。理学虽然过分突出“理”的作用，在某种程度上，仍然触及了客观界的课题。而心学则全部集中于自我本心。虽然同为唯心论，朱子学为由内向外的客观唯心论，阳明学为由外向内的主观唯心论。阳明学更代表着唯心论在观念方向的进一步恶化。例如葛荣晋说：

王阳明抛弃了朱熹的“即物穷理”的合理思想，从而也就否定了朱熹哲学中的唯物主义因素。王阳明所以批评程朱，是因为在他们看来，程朱承认“即物穷理”就是对唯物论的让步。只有彻底地清洗掉程朱哲学中的这一唯物论思想，并把“理”从外物安置到人的心中，才能解决“析心与理为二”的矛盾。（葛荣晋《王廷相和明代气学》页13。北京：中华书局，1990）

此处似乎设定了“内界之理——外界之理——气之理”，即“心学——理学——气学”的发展轨迹，这种说法颠倒心学的发展是在理学之后的历史事实，以及心学的“心”是否只是观念上的自我满足而已，这些问题先姑且不说。值得注意的是：唯物论所谓对客观世界的重视远甚于个体主体性的口号，气学论者对此强为曲说。“气”作为自然客体而存有，人类系循此自然客体的变化而生。此一论调与其说是唯物论，毋宁说是自然科学的论说更为适当。仅因为尊重客体界理法，便直接与谋求社会变革与阶级斗争的唯物论直接串联起来，其想法必须说未免过分简单了。关于朱子学在中国自然科学研究的发展中所扮演的重要角色，近年甚受学界注目。一般将唯物论定位为“从人类疏离的情态回归人类自身的社会阶级运动”，然而人类由于自觉到社会存在中自我疏离的情态，势必针对自然客体导入某些价值观念，自然而然，客体在某种程度上也必须了解为文化意象的一环。

朱子注《中庸》的首章曰：“天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，



犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德。”（《四书章句集注·中庸章句》，页17。北京：中华书局，2003）云云。据说是曾受王廷相影响的高拱，对此颇持异议。其言曰：

《中庸》为学者作，皆人理也。而伊川、考亭动兼人物言之。夫人有人之性，物有物之性，岂以人之性犹牛之性，牛之性犹犬之性欤？且盈天地之间惟万物，凡草木土石，诸件皆物也。若谓人物之生，各得所赋之理，以为健顺五常之德，则不知草木土石其健顺五常之德若何？若谓人物各循其性之自然，日用事物之间，莫不各有当行之路。则不知草木土石其当行之路若何？理难通矣。（《问辨录·中庸》，收录于《高拱论著四种》，页102。北京：中华书局，1993）

也就是说高拱认为人类及其他生物与土石之间，各有不同的存有方式，用现代的语言来说，即“自然是离开意义，单纯地，非了解的存在，文化是充满意义了解的存在”^①，针对自然客体进行法则的探求与确立，对人类来说，是生存不可或缺的条件。但是经由认识自然所得的研究成果，如果可以与唯物论产生关系的话，也有可能与唯心论产生关系。这意味着：自然科学的成果并未被规定为必属于唯物论或唯心论。认为自然科学必专属于唯物论的说法，只是一种独断的谬误，然而当今中国大陆的学术界，未必能清楚地意识到其间的差别。

二

被今日中国大陆学界奉为杰出的唯物论者（气学家）之一的王廷相，其学说甚为唯物论者（气学者）青睐，他们如是称扬王廷相道：

王廷相论述“元气”之上再无别的范畴的唯物主义世界观，总是和宋儒

^① Rickert Heinrich (李克特, 1863—1936); *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 佐竹哲雄、丰川升译:《文化科学与自然科学》, 页51。(东京:岩波书店, 1939)



“天地之先只有此理”的唯心主义世界观对立起来，严格地钩划成为两条对立的路线。（侯外庐主编《中国思想通史》第4卷下册，页915。北京：人民出版社，1963）

朱熹哲学受到来自两方面的批判，同时又被两方面所继承和发展，这个事实说明，朱熹哲学的矛盾，从两个方面被解决了，也就是向两个不同的方向分化了。王守仁继承其心学思想而批判其唯物主义因素，王廷相则发展其唯物主义因素而批判其心学思想。（蒙培元《理学的演变》，页451。台北：文津出版社，1990）

将此类评价集大成而写就者，或当推葛荣晋《王廷相和明代气学》，其前言中如是言道：

王廷相作为一位富有批判精神的唯物主义思想家，总是在同各种唯心主义派别和形而上学观点的斗争中，建立和发展自己的学说的。这要求在解剖王廷相的思想体系中，特别应注意他与各个学派，特别是程朱理学和陆王心学之间的相互批判、相互吸收的关系，从而全面揭示地宋明哲学史上两条路线斗争的丰富内容和基本规律。（页2）

但是他虽在天文、地理、生物等方面，提出具有价值的科学思想，但仍必须附带说明：由于中国当时尚无近代的实证科学，故仍不免带有主观臆测的成分。葛荣晋将气学家与杰出的自然科学家视作一体，但是先前曾经提过，重“理”的朱熹，对科学思想的发展也具有一定程度的贡献，故而因重“气”之故，而可得凌驾理学家之上的科学家思想家的论证方式未必可以成立。关于这点，让我们暂时转换讨论的焦点，从另一个角度再来检视这个问题。

首先应该注意的是：与王廷相同时，重“气”的朱子学者有哪些人，经常被视作阳明学敌阵的罗整庵是其中之一，后世享有孔庙从祀之誉的蔡虚斋也是个中翘楚。

本来，蔡虚斋称朱子“由学知利行而至圣域者也”（《四书蒙引》，卷4，《四库



全书》，册 206，页 140。台北：台湾商务印书馆，1983），对朱子本极为倾倒，然而他对真西山对朱子《大学章句序》中“然其气质之秉，或不能齐”一语的解释颇不以为然。真西山曰：

善者其先，而恶者其后也。先善者，本然之性也。后恶者，形而后有也。故所谓善者，超然于降衷之初。而所谓恶者，杂出于己形之后，其非相对而并出也昭昭矣。

蔡氏批判曰：

愚谓真氏此说，盖以申张子“形而后有气质之性”之说，窃疑天地之性究竟亦只是阴阳五行之理耳。阴阳五行之理，即便有清浊厚薄矣。故先儒“先有理而后有气”之说，愚终不能释然也。（同上，卷 1，页 10）

此处“先儒”，不消说，自指朱子而言。此段话将理视同为气自不待言，此亦表现在对朱子《太极图说解》中“太极，形而上之道；阴阳，形而下之器”此一说法的批评之上，其言曰：

以愚管见论之，尽六合皆气也，理则只是此气之理耳。先儒“必先有理而后有气”及“理生气”之说，愚实有所未解。（《太极图说》，附录于《蔡文庄公集》，《四库全书存目丛书·集部》，册 43，页 44—45。台南：庄严文化，1997）

如是，虚斋的理气一体观，虽然远绍周子“阴根阳，阳根阴”、以及张子“阴阳之精，互藏其宅”，近承曹月川之气化、形气说的启发。原本在道学路线上，虚斋把周、程、张、朱并列，而认为张子略逊于其他三人一筹（《四书蒙引》，卷 1，页 25），这点和大多数推重张子的气学者有异，而虚斋在科学思想上无法与其他的气学家相提并论，或许与此也有密切的关系。虽然如此，我们必须思考：何以入明以后，必须对朱子进行修正呢？这不正是从根本认识到：停滞的“理”与历史现实的不协



调对人类存在样式的影响吗？从蔡虚斋为了说明人类具有的气与“理”的关系时，引用陆象山“人同此心，心同此理”一语（同上，卷4，页146），不难看出：重气之风的发生，与理学路线的触发并非全然无涉。

王廷相的交游中，阳明学的批判者甚多，为王廷相主要著作之一《雅述》撰序的崔铤即为其中之一，一如黄宗羲所述：“其（崔铤）诋阳明不遗余力，称之为霸儒。”（《明儒学案》，卷48，《文敏崔后渠先生铤》，页1155。北京：中华书局，1985），此处让我们看看梨洲引以为据的这段文字。崔铤说道：

古之好异者，以明志。今之好异者，以昧心。夫“正物之谓格，至理之谓物”，今之异言也。则心当何主？而至善有别名乎？（中略）孟子曰良知良能；知能，心之用也；爱敬，性之实也。本诸天，故曰良。今取以证其异，删良能而不挈，非霸儒与？”（《洵词》，卷9，《松窗寤言》，第10章，《四库全书》，册1267，页568—569）

崔铤认为阳明徒取良知而删去良能，如此一来“知”便有失却天性的机能，陷于知觉化之虞，崔铤亦非绝口不提“心学”一词，但是他又说：

心学，辩乎善恶而已矣。（中略）二者未萌也，敬以持之，则发于恶者鲜矣，是谓立本。（同上，第2章，页567—568）

与其说是私心自用，恣意设立善恶的标准，不如说是尊重未发之中既存的善恶标准的意识更强些。正因如此，他仍然高度尊重朱子学中先验之理的重要性，关于“心”与“理”的关系，他如是言道：

天命之谓性，故物之理即吾心之理也。外之物格，则内之知致，见天下之物，各有则而不可易，即此则以应之。（《士翼》，卷1，《四库全书》，册714，页457）

从他所尊敬的明儒为薛敬轩、陈克庵、蔡虚斋等人一事，大概可以看出他思想发



展的路向(同上,卷2,页475),其对心学横流的感慨亦随处可见,此时,他最尊敬的思想家为罗整庵^①。罗整庵,在今日中国大陆学术界,认为是乃足与王廷相比肩的气学家,备受推崇自不烦缕说。今日重新审视,必须注意的是:崔铎认为罗整庵的功绩之一,在于指出陆象山(王阳明亦然)“认心为性”的错误,亦即抑心学而申性理学(《洵词》,卷11,《象山学辩解》,页613—614)。如此,一面站在朱子学的立场,一面否定朱子“气有聚散,理无聚散”之语。一面说理气一体(《士翼》,卷1,页457),一方面又肯定“气即理”(同上,页454)。看似雷同于阳明学的话语,但相对于阳明学的理气一体,心(绝对主体)彻底的独立自主性的架构而言,整庵与崔铎对“气”——客观状况的合理性——有更多的期待。在前者而言,“理”可经由心力自在的操作而加以强化。然在后者而言,“理”不免带有与现实状况妥协的性格。于是一方面是广义重气论的基调,一方面却又是心学与理学对立战线的延长。崔铎的心性理气之辨,在前面曾经引述孟子的知能论之下,有清楚的说明:

心性固不离,亦非杂。知能心之用也。爱亲敬长,性也。好利恶害,心之觉也。生可舍,死可取,性也。譬之物焉,生生,气也。藪之甘,杏之酸,桂之辣,性也。心灵而性活也,心移而性宰也。孟子曰:“仁,人心也。”乃言所主也,非用为训也。心性之辨,一言而决之矣。(《士翼》,卷2,页477)

一面尊重“气”的思想,一面尽可能仔细区分心性之别。也就是说,气学,其实是朱子学某种程度的修正型态。关于这点,让我们就当时的思潮进一步加以确认。

曾被崔铎评为较阳明“有格式”(《洵词》,卷12,《闻言解答甘泉先生》,页657—658)的湛甘泉,对崔铎在《象山学辩解》中认定象山为禅极表不满,如下言曰:

以象山为禅,于何以为禅?以为禅也,则陆集所云:“于人情物理上锻炼”,又每教人学问思辨笃行求之,似未出于孔门之规矩,恐无以伏其罪,惟其客气之未除,气质之未变化,则虽以面质于象山,必无辞矣。(中略)若干

^① 《洵词》,卷10,《太宰罗公七十寿序》,页588—589。



象山则敬之，而不敢非之，亦不敢学之。今吾兄以象山为禅而排之，果真自得的见以为禅乎？抑亦以文公一时以为禅，后人因以为禅，遂以为禅乎？（《湛甘泉先生文集》，卷7，《寄崔后渠司成》，《四库全书存目丛书·集部》，册56，页581）

甘泉虽然不像阳明一样倾心象山，对象山仍有非常的好感，甘泉心学虽未如阳明心学前卫，但毕竟只是程度上的差别。正因如此，其门下亦有种种不同的发展。王文禄对评阳明为霸儒的崔铣的评语是：“见何隘也。”（《海沂子》，卷2，《续修四库全书·子部》，册1125，页306，上海：上海古籍出版社，1997）可以看作当时一般普遍的看法^①。

三

由于具有丰富的科学合理思想，定位为唯物论先驱的重气论者王廷相，今据葛荣晋《王廷相和明代气学》，举出几项王廷相的过人之处曰：

- 一、在天文学，反对宣夜说，赞成天盖说、浑天说，他虽然仍然固守天乃固体球形，以及天动地静等陈腐的观念，然此限于当时科学发展水准不够之故，关于天象观测，却促进合理思想的层面，特别是历学的岁差理论。“王廷相的岁差理论，不仅对于当时改历具有一定的促进作用，而且对于我国探索岁差规律也作出了一定贡献”。（页85）
- 二、在地理学，“王廷相在地球物理学、地质学和矿物学等方面，所取得的科学成就，虽然还比较零散，但在人类认识地球的过程中，也是有贡献的”。（页88）
- 三、在生物学，对生物形态、生物与气候、生物与环境，农业科学等研究甚深。
- 四、关于人物的发生，否定神学的目的论，据物势之自然倡导无神论。“抓住

^① 孙夏峰曰：“后渠见人言心，便指为禅学。此是胸中有物不化，故开口便生隔碍。”（《夏峰先生集》，卷7，《答李梅村》，《续修四库全书》，册1392，页148）



神学目的论与现实生活之间的矛盾，从而揭露它的欺骗性”。（页 136）因此，对秦汉以来的天人感应的神学观点加以攻击。

五、从无神论的立场，对当时社会流行的占卜、风水、星占、梦占、鬼神等迷信加以批评。

根据葛荣晋的逻辑，以上的科学探究之所以可能，系因王廷相乃重气论者之故。更正确的说，系从元气本原论（元气和万物系本与末的关系）向气本体论（元气与万物系体与用的关系）深入之故。其云：“气本体论比元气本原论在思维水平上，无疑是前进了一步。气本体论是宋元明清时期唯物主义的主要形态。（中略）这样他就把元气本原论和气本体论统一起来，把元气本原论归结为气本体论，富有鲜明的时代特征。”（页 103）王廷相将天地视为充满“气”的存有样态，引入科学观念，导出若干合理解释的功绩，论者非如是评论王廷相不可，但问题是：自然科学的成果可否全盘转换成唯物论的成果？葛氏又说：“他虽然把‘人定胜天’的作用局限于‘君臣修德’的范围之内，忽视广大劳动人民的生产斗争和阶级斗争的实践活动，但是他毕竟以最明确的哲学语言论证了‘天人交胜’，特别是‘人定胜天’的命题。”（页 137）其亦不得不承认王廷相的弱点，即王廷相的自然科学论，并无作为唯物论不可或缺的条件。

大体说来，论及客观界之理，自宋儒以来，在“格物致知”一语的哲学架构下进行，这是将“格物”解释为“至物”所启发的方法论。朱子学所以被称为客观唯心论的原因就在于此。相对于此，训“格物”为“正（心之）物”的阳明学，被称为主观唯心论，较朱子学与唯物论的知识距离更远，故而备受非难。关于这点，前面已经有所讨论。然而号称拥有丰富自然知识的王廷相，实际上，却采取了阳明一派的训读方式。彼说：

格物者，正物也。物各得其当然之实，则正矣。物物而能正之，知岂有不至乎？知至则见理真切，心无苟且妄动之患，意岂有不诚乎？（《慎言》，卷 6，《潜心篇》，收录于《王廷相集》，页 775—776，北京：中华书局《理学丛书》本，1989）

相对于阳明“正心之物”而言，王廷相的说法指正确地认识客观界的事物，两者仍



然可以区分，故葛荣晋曰：

王廷相所谓“格物”，是指接触、观察和探索外界事物的客观规律而言。上至天文，下至地理，从动物到植物，从地质到物候，都存在着“物理”，只有通过人们的感官去接触观察客观事物（“耳目所及”），才能“通于性命之故，达于天人之化”，获得对客观规律的理性认识。这里的“物理”决不是程朱所说的绝对之“天理”在事物上的体现，而是客观事物所固有的规律性。（《王廷相和明代气学》，页 169—170）

也就是说：王廷相的“理”与朱子的“绝对天理”不同，亦与阳明“良知天理”不同，系指客观事务的固有法则。然而如前所述，此种客观性完全只停留在自然科学的层次，而未注意到与作为社会存在的人类息息相关的阶级分化论与生产分配论。故而一旦转而触及支配社会存在的人类世界的法则与伦理时，立刻暴露出理论不足的窘境。这就是为什么会有“一旦离开自然界而进入伦理道德范围，王廷相的格物说便由唯物论转向了唯心论”（同上，页 171）这种牵强附会的说法。

此一缺失，蒙培元亦然，蒙氏曾如是说明王阳明与王廷相的差别，其言曰：

解格为正，岂不是同王守仁一样吗？其实大不一样。王守仁所谓正，是以“良知”为出发点，为最高认识，即所谓致吾心之良知于事事物物，而不是从事物中获得认识。王守仁虽然强调了主观能动性，却发展为主观唯心论，以吾心之知，“正”事物之理，也就是以主观“正”客观。王廷相所谓正，是为了“物各得其当然之实”，即以物正物，恢复事物的真实情况、本来面目，以便更加深刻地认识事物。（《理学的演变》，页 453）

此处说明王廷相的“正物”具有“非常丰富的科学精神”。然其所举之例明白表示此只是停留在自然科学的层次，而与社会科学，甚至社会存在无关。如其言：“人的本质，既有社会属性，又有自然属性，后者是前者的自然基础，而前者是从后者发展而来的。”（同上，页 446）循此，王廷相应该相当有意地超越心学、理学论争



的范畴,但在王廷相的集子中,几乎没有看到类似的想法^①,故蒙培元又曰:

在认识论的一般意义上说,他坚持了唯物主义基本立场,重视见闻之知与实践经验,在一定程度上突破了理学思想的樊笼。但是,他的根本目的,仍是为了“修己治人”,进行道德修养。(同上,页460)

重气,故为唯物论者。唯物论者,故有丰富的自然科学知识。但在社会科学的层次,犯了与唯心论者同样的毛病,此乃唯物论的发展尚未成熟之故,以上几乎是王廷相拥护论者一贯的论证方式。之所以有这种矛盾的现象真正的原因到底是什么呢?究竟是唯物论的气学尚未成熟之故?抑或将气学规定为唯物论本身就是一件谬误的事情?今日中国大陆学界一味从前者的角度解释此一现象。究竟如果气学家的主张仍在空想的阶段,仍能视之为唯物论者吗?欲究其实,有必要检讨他们对人类社会的存在样式所抱持的看法。

四

在定义王廷相的气学为唯物论以前,我们有必要重新仔细审视他为学的目的,以及对传统儒学确实所抱持的批判观点。以下的引文虽略嫌过长,但对其思想史观做了一番简要的描述,十分值得注意。其言曰:

慨自战国先秦,上无圣帝明王祛邪卫道,立民之常,故九流异端之学,纷然并作,以惑愚蒙。汉兴,诸儒鄙俗,复寡神鉴,虽有董子之纯,推明孔氏,以罢黜百家为任,惜非命世之才之识,亦不能拔本塞源,使仲尼之道独昭日月之天也。况自泥于五行灾异之数,已睥出于圣人之蹊径矣,又安以号召正论于斯人乎哉!虽然,附会牵合之论犹未炽也。下逮唐宋,甚矣!惑气运者因之以盗国,信谶纬者因之以行刑,泥风水者弃亲以谋利,尚术数星命者虚度

^① 关于这点,详参马洲昌也:《王廷相思想における規範と人間》,《东方学》,第73辑(1987.1),页93—107。



妄想而弃人事之实。嗟乎！天下何其嚣嚣也。为之儒者方且靡然从之，恬不为怪，不直身自行之，又附会其说以训经着论，俾后之学者少而习之，长而行之，老而安之，不知无是理而为邪，岂不大可哀邪？（中略）故仆拳拳时加辩白，实有以见夫援邪附儒，乱道之正故焉。（《王氏家藏集》，卷28，《与彭宪长论学书》，收录于《王廷相集》，页509）

据此，王廷相认为儒教之所以堕落，在于偏向迷信以及妥协于非科学的积习之故，其对此阻害国立民福的义愤不言而喻。要如何打破此一积弊呢？完全无视古人之长，徒逞一己私见，议人之短仅是一轻躁迫切之徒。因此身为学者第一义乃为不盲信先儒之言，必须“运在我心思之神”、“不任书籍而任心灵”。在这个意义上，王廷相发展他的自得论^①。其曰：

自得之学，可以终身用之；记闻而有得者，衰而忘之矣，不出于心悟故也。故君子之学贵于深造实养，以致其自得焉。（《慎言》，卷6，《潜心篇》，页776）

“自得”一词，自宋代以来，就已经成为儒家的惯用语，故我们必须进一步追问：王廷相的“自得”真正的含义是什么？

重自得者，最重要的是：立志自古人的学说影响中跳脱出来，确保抉择取舍的自由。人类社会有种种限制，如政治的、社会的、伦理的、文化的、宗教的，王廷相最重视的是，从先前的引文中不难知道，即是环绕儒教而被扭曲的自然科学思想，及随之而来现实生活的混乱。例如国家庆典本与祥瑞无关，之所以为之，只是不愿意招惹政治上的波纹而已。然而王廷相反而愿意置科学精神不顾，而以政治秩序的安定为优先考虑，对于社会构造的矛盾并不想进行科学的审判。因此王廷相其实是一个强烈的名教拥护论者。

^① 王廷相批评近代儒者曰：“其所知皆陈迹定版，而寡因时自得之妙。”（《王氏家藏集》，卷27，《与范师舜》，页485）



有圣人而后名教立。定之以天命则妄心灭，定之以礼义则遂心亡，定之以法制则纵心阻。故名教者治世之要也。（《慎言》，卷7，《御民篇》，页784）^①

视天命、礼义、法制三者为治国要谛，不用说，决无意去摇撼社会构造和人类体质的基本结构。“大抵君子居官，有一定常守之法”（《王氏家藏集》，卷27，《答刘惟馨》，页486），据此，明白表示王廷相“自得”之学本质的核心，显然只是在自然科学的领域去除不纯之物，先前引用文中“拔本塞源”一语的预设不过如此。与王阳明完全从正面探问人作为社会存在的个体，其自由与责任的学术形态大异其趣。若要比较王廷相与王阳明的进步性的话，这点才是最重要的关键，不能轻易放过。王廷相曰：

务高远而乏实践之仁，其弊也狂。务执古而无泛观之智，其弊也迂。迂则精实之学可以救之，迂则达变之学可以救之。（《慎言》，卷5，《见闻篇》，页772）

迂之弊，一路看来十分容易理解，但好高骛远狂之弊究竟指何而言？若参照其戒学者过高躐等之言^②，便几乎可以断言：其言正是针对重新探问个体自由与责任的样式一派（即阳明学）。就这点来看，可以说是王阳明与王廷相最大的分歧，王廷相虽有“使不运吾之权度，逐逐焉惟前言是信，几于拾果核而啖之者也。能知味也乎哉？”（同上，页772）等讴歌自得之言，仿佛大声疾呼自过去的文化遗产中解放出来。但一方面，又说：“无名教则善恶无准。”（同上，卷4，《问成性篇》，页

① 请参考王廷相以下的各种说法：

“有父子而后有君臣，有君臣而后名教立焉。”（《慎言》，卷1，《道体篇》，页752）

“为恶之才能，善者亦具之；为善之才能，恶者亦具之。然而不为者，一习于名教，一循乎情欲也。”（同上，卷4，《问成性篇》，页765）

“洪荒之初，未有圣人，皆夷狄也；未有名教，皆禽兽也。”（同上，卷9，《保傅篇》，页800）

② 请参考以下的说法：“必从格物致知始，则无凭虚泛妄之私。必从洒扫应对始，则无过高躐等之病。上达则存乎熟矣。”（《慎言》，卷6，《潜心篇》，页788）



765)。又被社会的行动规范紧紧约制,安于既定秩序的自得论。因此王廷相并不能真正认识人类疏离状态的尖锐性,以为人事变迁与自然界推移是同样一件事,故倾注全力去探究客观的因由。也就是说:以为人类社会的“理”与自然界的“理”是同件事情。秉此原则,对历来关于“理”的言论,特别是宋儒所说“理先气后说”、“太极优先说”加以反驳,而建构属于他自己的气一元论。

五

王廷相排斥非科学的陋习与迷信,这些陋习与迷信以“疑似真理”的名教与其它的伦理概念杂糅而成,然后传承下来。为了揭穿“疑似真理”的虚假,而本“非真理”,有必要对被称之为“理”的产生过程重新检讨。他特别着眼于:构成客观界物质要素的气,由一气生生而导致万物的发生。此一变化过程即是作为气之灵能的“生之理”产生之由。既然气有变化,理亦不得不变,不变之理不可能存在。气、理皆然,必要时在一定期间持续保持同一样态。但过了一段时间以后,则势不得不变。其言曰:

元气即道体。有虚即有气,有气即有道。气有变化,是道有变化。气即道,道即气,不得以离合论者。或谓气有变,道一而不变,是道自道,气自气,歧然二物,非一贯之妙也。且夫道莫大于天地之化,日月星辰有薄食替字,雷霆风雨有震击飘忽,山川海渎有崩亏竭溢,草木昆虫有荣枯生化,群然变而不常矣。况人事之盛衰得丧,杳无定端。乃谓道一而不变,得乎?气有常有不常,则道有变有不变。一而不变,不足以该之也。为此说者,庄老之绪余也,谓之实体,岂其然乎?《雅述》,上篇,收录于《王廷相集》,页848)

如是,王廷相不论自然、人事都特别注意客观规律的变化,摒弃对定理的著着。

因此有名的孔子川上之叹,不徒见水不舍昼夜而已。天道、人事、物理无一不验证了“往而不返,流而不息”(《王廷相集》,页852)。故人当有常置身于动态流程中的心理认识,严防后退到静止状态中,“生生之谓易”(《易·系辞上》)正是随时变异之谓。王廷相说道:



世儒以动为客感而惟重乎静，是静而动非，静为我真动为客假，以内外为二，近佛氏之禅以厌外矣。（《慎言》，卷5，《见闻篇》，页774）

夫心固虚灵，而应者必藉视听聪明，会于人事，而后灵能长焉。赤子生而幽闭之，不接习于人间，壮而出之，不辨牛马矣。而况君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之节度乎？而况万事万物，几微变化，不可以常理执乎？彼徒虚静其心者，何以异此？（《王氏家藏集》，卷33，《石龙书院学辩》，页604）

他也批评宋学主流周子“主静立人极”之说近禅（《雅述》，上篇，页846）。王廷相所谓“动”的立场，意谓透过自然人事，谛观其推移变迁，采取适当的对应。此即“因时自得”者也。然此一“动”的立场，到底是仅止于“见物之动相”，还是“充满推动物体之力”呢？他确实严格排斥俗学的迂腐与迷信，但这是否可以说他对于固有惯习具有强烈的反省意识呢？因此固然必须承认王廷相的学说具有矫正风俗的意义，他虽然对于自然界的推移主张采取合理手法，但关于主体在人伦世界中的变迁应该如何对应，几乎无一语道及，即使葛荣晋也不得不承认：“他在探讨矛盾的同一性的过程中，对矛盾的斗争性缺乏深入的研究和说明。”（《王廷相和明代气学》，页132）也就是说：王廷相对唯物论基本前提的人类“异化”的问题全然不顾（这点可与先前提及的名教尊重论并而观之）。

而人类若欲返本归元，不能单从自然科学的对境中对待“造化”，必须将造化置于掌中，从基本重新认识天人关系。阳明学派的主张，“良知即造化之精灵”即是准此而发，而踏上人性解放的第一步。因此所用之心（良知）不是将人类禁锢在观念世界中，而是具有消解人类异化的企图，系一反宋学、且非禅宗的新概念。王龙溪针对心那变动周流的特性，如下说明道：

世之儒者，不能自信其心，反疑良知凭虚滞寂，不足以尽天下之变，未免泥于典要，涉于思为，循守助发以为学，而变动感通之旨遂亡。渐渍积习，已非一朝一夕之故。今日致知之学，未尝疑典要、废思为，但出之有本，作用不同。（《王龙溪全集》，卷15，《自讼问答》，页1084，台北：华文书局，1970）



阳明之学虽不似廷相般富有丰富的自然科学的问题意识，却因着眼于人天存在相关的根本问题而著称于世。廷相一面注意到旧有礼俗的约束，却又说：“圣人，道德之宗正，仁义礼乐之宰摄，世固不获见矣。”（《慎言》，卷3，《作圣篇》，页762）主张圣人和其他的人类有别，然而阳明学主张“个个人心有仲尼”、“见在良知，与圣人未尝不同”（《王龙溪全集》，卷4，《与狮泉刘子问答》，页284）；从此，王廷相与阳明学的人类价值观之间的差别历历可见，王廷相的挚友之一，从阳明学前卫性的行列脱队之一的黄绾，王廷相写给他的信上说：

身即人也，家即国也，挈小而施之大，动无不准矣。何也？理可以会通，事可以类推，智可以旁解，此穷神知化之妙用也。彼徒务虚寂，事讲说，而不能习与性成者，夫安能与于斯。（《王氏家藏集》，卷33，《石龙书院学辩》，页605）

在这段话中，“理”贯通人、家、国，固为意料中事；此外，无智的虚寂之徒也被排除在外。从他认为“理”是“生之理”，而非“定理”一事可以看出王廷相一贯批判朱子学理说的态度。但其又曰：“道义者，心之天理也。知之必践之，以为宝而棣之。戾乎道义者，心之私欲也，知之且禁之，以为砂砾而弃之。”（《慎言》，卷6，《潜心篇》，页777）当中天理与人欲的对立却又类似朱子的结构，不免使人想到先前提到的名教与情欲之争。也就是说，看不出王廷相有如阳明学的“无善无恶”之说一般，具有推翻现成价值观的用心。引文中的“虚寂”系脱离现实之谓也，或许其正暗指阳明学也未可知。阳明学致力于当下，一意去除作为主客观界的根源的心之上的滞着与僵化，但在王廷相那里，却看不到这种根源性的变革论述，也就是说气学家王廷相远不如今心学家王阳明前卫。因此说王廷相“既肯定了自然界的规律性，又承认人的主观能动性，因此具有其合理性。”（容肇祖《中国历代思想史·明代卷》，页392，台北：文津出版社，1993），明显地高估了王廷相的才力。



六

王廷相如何看待心的构造呢？如前所述，身为气学家的他首先否定理先后气说。其言曰：

老庄谓道生天地，宋儒谓天地之先，只有此理，此乃改异面目立论耳，与老庄之旨何殊？愚谓天地未生，只有元气，元气具，即造化人物之道理即此而在。故元气之上无物、无道、无理。（《雅述》，上篇，页 841）

如此一来，他将气彻底的定义为理之所在，因此对可说是朱子理论核心的“性即理”一语，王廷相评之为不过一盘死局。他又说：“太极者，……实混沌未判之气也。”（同上，页 849）

对于“心”呢？王廷相是否容许如阳明一般，变动不居，自由创造“理”呢？王廷相如此强烈地反对抬高“理”的地位。反对在本然之性另立一物，真正的用意为何？果真如中国大陆学者所谓的，希望打击封建势力的压抑的“理”，而为人民大众寻找新的“理”吗？他虽然在治国上有简略政事、先轻赋税、国事与祥瑞灾异无关等卓见，但又说：“智愚、强弱、众寡，各安其分而不争，其人心之堤防乎？”（《慎言》，卷 7，《御民篇》，页 784）或“世之人，上智者常二三，中人以下千百。”（《雅述》，上篇，页 856）就此观之，他虽然常有同情下层人民穷困的言论，但揆诸“使民各安其分而不争”这样的说法（《慎言》，卷 7，《御民篇》，页 785），探其本意^①。其同情的基础仍然保持着上下身分的区别，说王廷相的气学站在人民大众一边全然是无根之谈。必须承认，“心”的活动若没有节制的话，“情”即有鲁莽泛滥之虞。众所周知，心、性、情一体化，才能产生阳明学自由活泼的学风。而王廷相曰：“情荡则性昏，性昏则事迷，迷而不复，则躁激骄吝之心滋矣。”（同上，卷 4，《问成性篇》，页 765）“君子任道不任情。”（同上，页 768），常把“情”视为负面

^① 请参考以下的说法：“盖小民之心，惟利是趋，既开其端，斯谓兴蜂起，不可止矣。”（《王氏家藏集》，卷 29，《与开封赵二守书》，页 524）



要因。如此一来，就不可能产生如阳明学所极力提倡的，赤裸裸热烈的万物一体论。就此观之，王廷相之所以否定“理”的突出，与其说是否定严格的道德教条主义，以及代之而起，确保个人对“理”的创造性；毋宁说是：希望确立稳定的人类图像，维持现状的均衡。他认为现实的人类图像为：“善者常一二，不善者常千百；行事合道者常一二，不合道者常千百。”（《雅述》，上篇，页 835）他认为如朱子学所提倡的“性善说”是不合乎现实的^①，其言曰：

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未常不在。（中略）是性之善与不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立论，而遗其所谓不正之说，岂非惑乎？意虽尊信孟子，不知反为孟子之累。（《雅述》，上篇，页 850）

如果说人类存有深处还有“恶”的话，宋儒的复性说，在两种意义上就不能成立。一是：已达纯粹灵明之境的圣人全不需“复性”的工夫；另一是：极驳浊昏暗的下愚之人全无可复之性（同上，下篇，页 889）。如此观之，廷相的立场明显地较“个人心有仲尼”具有对人类更深重的不信任感。这和朱子学拘谨的伦理观不同，也异于赞美高扬性命的阳明学，只是索漠之气离合聚散的世界而已。无怪吕泾野指出：“若浚川公者之论，未免陷于性恶之偏。”（《泾野先生文集》，卷 21，《答东桥司寇书》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 61，页 268）

更值得注意的是：一旦规定人类的常态，不论如何摆出对人类宽容的样子，最后恐怕仍然必须落入承认现有社会存在关系的结局。王廷相所认识的“理”，虽然与气一起流动，虽然理的面貌有种种变化，但却没有说明“理”的本质组合变动。因此说王廷相“在具体事物中，仍然包含着阴阳两个矛盾方面”、“矛盾的主要方面决定事物的性质与发展，这个思想很是深刻”（容肇祖《中国历代思想史·明代卷》，页 381—382）云云，实在不能说正确认识王廷相对“理”的看法。葛荣晋虽引王廷相“法久必弊，弊必变。变所以救弊也”（《慎言》，卷 7，《御民篇》，页 781）为证，说：“王廷相为了拯救明代的‘时弊’，积极提倡‘变法’，才能拯救社会危机。”（《王廷相和明代气学》，页 217）然而此说不独适用于王廷相，当时一般有

^① 请参考以下的说法：“世儒曰：‘人禀天气，故有善而无恶。’”（《雅述》，上篇，页 840）



良知的官僚莫不如此，以此标榜王廷相思想的特色似觉不妥。

如前所述，当时否定朱子“理先后气”说的不只限于气学家，著名的朱子学者中亦不乏其人，蔡虚斋即为其中之一。蔡虚斋认为《大学章句》比《大学或问》更能代表朱子的定说，因而颇招物议^①。但他真正的目的恐怕是因为《或问》中花了太多力气处理“理”的问题，有远离现实之虞。不论如何必须注意的是：朱子学内部亦有一股抑制“理”独高一切的倾向。理学这种变化的型态，在牵制气学家反理学意识一事，难道没有产生某种程度的效果吗？王廷相虽然主张以生生、动、法著称，然其自得论的第一步，最重要的是：静中的主敬涵养功夫。其言曰：

无事而主敬，涵养于静也，有内外交致之力；整齐严肃，正衣冠，尊瞻视，以一其外，冲淡虚明，无非僻纷扰之思，以一其内，由之不愧于屋漏矣，此学道入门第一义也。（《慎言》，卷6，《潜心篇》，页775）

如此一来，与朱子《敬斋箴》又有什么不同呢？他又认为支持学问养心的基本为“主敬”。王廷相曰：

君子之学，博文强记，以为资藉也；审问明辨，以求会同也；精思研究，以致自得也。三者尽而致知之道得矣。深省密察，以审善恶之几也，笃行实践，以守义理之中也；改过徙义，以极道德之实也。三者尽而力行之道得矣。由是而理有未明，道有未极，非其才之罪也，凶莽邪僻害之也。是故君子主敬以养心，精义以体道。（同上，页778）

研善恶之机以明理，心的机能是主敬功夫上不可或缺的。那些一味说王廷相对“理”的看法充满活生生的客观感、极力冲破既有法度的人，如何面对王廷相

^① 请参考以下的说法：“《或问》盖多出门人之手。”（《四书蒙引》，卷2，《大学蒙引》，页47）“《或问》未必皆朱子之笔。”（同上，页63）

日本儒者山崎闇对此批评道，“《大学蒙引》曰：‘《或问》是旧说’云云，‘《或问》未必皆朱子之笔’云云。……《章句》是传文正意，《或问》论书本意耳。蔡清以为旧说既误矣，又以为未必皆朱子之笔，则误之甚。”（《文会笔录》，卷6，页18）



的“主敬”说呢？而认为“主敬”其实是在“理”的基础上限制了“心”的自由，故绝不能无所批判地继承的正是阳明学^①。两相比较，王廷相的主敬潜心说是否略逊阳明学一筹呢？一味说王廷相的唯物论较阳明学唯心论更优越的说法，在此处立论的依据是否稍嫌薄弱呢？

七

葛荣晋特别举出高拱与吴廷翰，作为王廷相思想的继承者。关于吴廷翰，笔者别有专文讨论，检讨其思想核心的部分^②，此处先以高拱的气学为例，看看是否果真如葛氏所称道的“把程朱的‘理先气后’的唯心论改造成物质（气）及其规律（理）相统一的唯物论”（《王廷相和明代气学》，页316）？如葛氏指出的，高拱在王廷相的影响下，不相信灾异与人事的结合，否定天人感应的观念，而说“气即理”，反对朱子学的教条主义，明言“朱文公气象非孔子气象”（《问辨录·论语》，页166），将朱子“穷理论”比为“酷吏之鞫狱”，甚至说朱子：“自以为穷理，遂将圣贤明白之说，入于晦昧不通之境，则亦无贵于穷理也已。”（同上，页140），可以清楚地看出他反朱子学的倾向^③。

厌恶理酷薄化倾向的高拱，提倡天理人情一致（同上，页176），或曰：“理欲不两立”（《问辨录·中庸》，页103），又曰：“不情为心害甚大，学者不可不察也。”（《问辨录·论语》，页148）此实系高拱在激烈无情的权力斗争中（被张居正、冯

① 阳明学以为“诚意”即扮演着“敬”的机能，故云：“以诚意为主，即不须添敬字。”（《传习录》，卷上，页102，台北：商务印书馆，1965）

王龙溪亦曰：“夫实心之谓诚，诚则一。一心之谓敬，一则诚，非两事也。既说诚意，则不须复说持敬，而敬在其中矣。”（《王龙溪全集》，卷6，《格物问答原旨》，页437）

又曰：“大学之要，在于诚意，则不必言敬，而敬在其中矣。若曰敬以诚意，不几于赘乎？”（同上，卷8，《大学首章解义》，页525）另外值得特别注意的是王龙溪的这段话，其曰：“吾人在世，所保者名节，所重者道谊。若为名节所管摄，道谊所拘持，便非天游，便非独往独来大豪杰。”（同上，卷12，《与魏敬吾》，页800）

② 参阅拙著：《吴蕪原的思想》，收录于《中國思想史の諸相》（福岡：中国书店，1989），頁217—232。

③ 高拱曰：“是故或得其似，未得其真，则毫厘且有千里之谬。（中略）即循理者，亦每失于理中也。”（《问辨录·孟子》，页206）



保等权力核心排挤)备尝辛酸,血淋淋失败者的感想。他于政争失败时归乡所发之言,可以看出他的思想根底。记曰:

问:“先生直道而行,赤心为国,乃痛遭挤陷,亦有憾于心坎?”曰:“时也,势结已成,而乾坤崩裂,吾皇幼冲,人方利以为谋,而拱却奉祖宗之法,莫之敢易。方先君大渐,实哭榭榻前,许先君以死,诚见其势则然,不敢有其身矣。乃旋遭陷以归,无所容死焉,然此心不敢负死,犹可见先君地下,乌乎憾?”(《本语》,收录于《高拱论著四种》,页31)

高拱深知现实政治之为物,乘势借“理”之名而多行不义,故主张通达人情以使突出的“理”务归平实,或许这才是气学的基本性格。不过应该注意的是:高拱虽说:“气即性”却仍然常常提到“心学”一词^①,这证明了当时思潮的重心由性转向心的倾向,他也不能径自摆脱此一思潮^②。不过他批评阳明学“知行合一”违反了孔子“知及之,仁不能守之,虽得知,必失之”(《论语·卫灵公》)之教,良知说则系孟子“良知良能”脱落一半来看,他与阳明亦绝非同调。故葛荣晋评曰:“在当时还是颇有见地的。”(《王廷相和明代气学》,页322)因而对高拱的心、性、理的关系,有必要加以更仔细的检讨。

葛氏从高拱依王廷相“以性之理释性”的观点,说高拱断然否定“性即理”之说,并举高拱之言为证,高拱曰:

理者,脉络微密,条派分明之谓;天下之理皆理也,而性字从生从心,则人心所具之生理也。性乃定名,理为虚位。性含灵而能应,理具体而无为。

① 参《高拱论著四种》,页95、121、170、215。

② 陈鼓应编:《明清实学思潮史》(济南:齐鲁书社,1989)上卷曰:“嘉靖、隆庆、万历三朝,王学非常流行,大臣们都自觉或不自觉,都受其影响。对于高拱来说,他的那种排抵流俗、勇于开拓的精神,无疑与王学的熏染有关。”(页269)但接着又说:“王学以本心为是非标准,大胆破除对权威和古人的迷信,有积极意义。高拱正是具备了王学这种高度的主体意识,才能够不随波逐流,不依附他人门户,有独立的人格和见解,形成一种宏大的一往无前的气概。”则未免过分夸大高拱和王学的关系。此书又云:“与批判程朱比较起来,高拱对王学的批判不够有力,但他不迷信王学这一点还是值得肯定的。”仍然是重气论者的口吻。



(中略)谓性即理,未敢为然也。(《问辨录·中庸》,页102)

葛氏对此说明曰:

高拱是从“性”、“理”两个概念的不同内涵和外延立论的。从外延看,“理”比“性”的外延要大。(中略)“理”是泛指天下人物公共之理,而“性”只是指“人心所具之生理”。(《王廷相和明代气学》,页317)

但在本文中,必须注意的是:一面拒绝理的固定性、优越性、独特性,偏重性的“生之理”,却没有产生“心即理”的论述,而是赋予性“生之灵”的作用。故曰:“尽心必由于知性”(《问辨录·孟子》,页215),因而判定程子所说“能尽心则自然能知性”为“倒言矣,必知性而后可以尽心”(同上,页217)。性虽然不像朱子学般具有绝对权威,但仍然具有左右心之存有状态的能力。故曰:“养其性,使之长裕,则心量可充。”(同上,页215)而不是倒过来说。理为虚位,固是对朱子学的反发,但仍强调“性”具有“心”的灵动作用,此实因其对阳明学有所不满所致。故其曰:“若彼常人喜怒哀乐,虽是未发,然根株所在,皆私意之潜伏,可谓中乎?”(《问辨录·中庸》,页103),其意昭然若揭。高拱又批评程明道“性即气,气即性,善固性也,恶亦不可不谓之性”之说,虽大体同于孔子之教,但明道所说:“自家本完全自足”。表现出过分自信的善恶一体观,在高拱看来,必须预防放任自心而导致“恶”滋生蔓延的可能性。这和王廷相同样强调圣人的特殊性^①,故而必须阻止人心的恣意无所节制,因此善恶的判定标准不能放任由心自由决定,而必须限制在一定的范围之内,这也就是“定理”的复活,如其曰:

善恶自有定理,善必可为。恶必不可为。(《问辨录·论语》,页122)

又曰:

^① 请参考以下的说法:“圣人之道,浑全广大,故其为论剂量的,确不爽毫厘。”(《问辨录·孟子》,页147)“圣人之心,至公至平,其于天下之事称量的,确不爽锱铢。”(同上,页175)



一者定理，贯者虚位。忠恕皆定理也。安得以忠为一，以恕为贯乎？
(同上，页 138)

又曰：

其人伦物理，虽至纤细，莫不各有当然不易之则，然所以各当其则，而无过不及之差者，果孰使之然欤？且善用权者，莫若孔子。(同上，页 161)

圣人才能运用当然之则，他虽然屡叹世人的堕落，但与其说藉此契机以“同朋爱”，呼吁士人的觉醒，毋宁说是怯畏人类内心无可救药的病根，于此可以看出他的心学尚未成熟，其原因恐怕仍在于人类相互信赖同心的人类爱无所由而生。对士人尚且如此，其曰：“农不与工谋，工不与贾谋。”(同上，页 189)也就丝毫不足为奇。人民的艰苦固然值得同情，但这只为了社会政治的安定，士民之间的区别仍然必须严格遵守。理气虽然一致，但由气所形成的现实社会构造、君臣分际仍然必须严格遵守。无怪乎其言曰：“盖时王之法，不可不守也。(中略)不可轻出法度之外，启乱端也。”(《本语》，页 43)“若论为治，须于今之法度内处得其当，方为合义。若须更改而后为，则何义之有？”(同上，页 48)^①不不明白标示出心学的后退吗？葛荣晋又说：

这种“理欲不两立，人心无二用”的思想，不仅在政治上反映了地主阶级改革派要求发展生产和缓和矛盾的愿望，而且在理论上揭露了封建伦理道德的虚伪性。给人的情欲以合理的道德地位。这种肯定人的情欲的观点，“接近历史唯物主义”，是一个闪耀着思想光辉的朴素辩证法思想。(《王廷相和明代气学》，页 326)

^① 请参考以下的说法：“创业之君，立法垂统，如造屋然。赖我祖宗造得屋子坚牢，至今天下荫庇其下。”(《本语》，页 58)



以上云云,明显的只是牵强附会而已。规定气学即唯物论,故远超乎心学之上的观点,其方法论可说是完全错误,实在有再确认的必要。然而气学委实有将人类自身的主体机能物化之虞,与其将气学与理学、心学对立而观,不如定位在自然科学来得更稳当些吧!



郝敬的立场

——兼论其气学结构

因为重气甚于心、理之故，故而视其为唯物论先驱，这种公式化的说法，乃偏离思想史历史事实的牵强手法，本人曾以王廷相为中心，就相关的问题加以检证。现在为了进一步证明此一说法，将以郝敬的思想作为省察的对象。关于郝敬，在中国似乎还没有出现相关的研究成果，故此先从其传略谈起。

郝敬(名仲舆，字楚望，1558—1639)，湖北京山人^①，万历十六年(1588，年三十一)举乡试，翌年登进士第；次年，起浙江处州府缙云县知县，又一年，调温州府永嘉县。时值倭寇来势汹汹，郝敬造战舰、调兵饷，日日羽檄旁午，于当时繁重事务能处理得当。其时与吴兴鲍士龙(名学博)结忘年之好，“簿书暇日，相与谄求性命宗旨，言必称宋朱、陆；近代王、陈语录，和以柱下西竺之义”(《时习新知·知言旧序》，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册90，页726，台南：庄严文化据中国社科院藏明万历崇祯间郝洪范刻山草堂集增修本影印，1997)，开始勇猛精进地探求性命之学。其功绩获得朝廷承认，万历二十三年(1595，三十八岁)升礼科给事中，其间二个弟弟过世，缙于家务，一时还乡，两年后，复职户科给事中。时值丰臣秀吉入侵朝鲜，为此出兵耗费了朝廷巨大的军费，接着发生了声名狼藉的矿税事件，内使极尽蛮横之能事。当时他的悲愤之情从以下的书信可以得知：

祖宗养士二百余年来，未有阉然无气息若今日者。上既贱士，士亦自贱。不知天下后世，谁执其咎。方今国家多事，根本未植，忠正之心替日退，小民之膏血日枯。(《小山草》，卷7，《京邸报方大杨直指》，收录于《四库全书存目丛书·补编》，册53，页106，济南：齐鲁书社据中国社科院图书馆藏

^① 以下的叙述，主要根据可称之为郝敬自传的《生状死制》(《小山草》，卷9，页160—169)，同时也请参照《明史》卷28的小传。

明天启三年〔1924〕刻本影印，2001）

由于内廷的财政运用，原本属于户科的职权，故郝敬上谏书的次数多达十二次，可惜未能上达天听，反被课以浮躁的罪名，万历二十七年（1599，四十二岁），遭谪宜兴县丞，翌年，迁江阴知县。其地临海，是海贼盐枭剽悍出没十分严重的地方。郝敬在此发挥看家本领，结交缙绅，创下逮捕大盗的功绩。但是这反而招致一部分人士的反感，甚至到了已经备好弹劾文的程度。然而由于遭到舆论的反对，所以奏章并未呈上，但却不断被诋为浮躁，再度遭到贬谪的命运。对官场的丑恶与无能深感愤慨的郝敬，终于在万历三十二年（1604，四十七岁）辞官返乡，归隐田园，专心研究经学，深思拯救时弊之策，希望就此终其余生。他完成其经学研究的集大成《九经解》系在万历四十二年（五十七岁）；关于他的心境，他这样说道：

经教之衰，亦无如今日者矣。三百年来，雕龙绣虎，作者实繁，而舍经味道，羽翼圣真，寂乎无闻。是子矜之羞，圣代之阙典也，某一介腐儒，有志未酬。十年闭户，揣摩粗就，而瓠落无用，抱璞求洁。（《小山草》，卷7，《送九经解启》，页114）

从此，可以看出他在官场失意之后，重新发心治学的雄图大志。其经解之特色在于：对朱注提出直率的异议。《考亭疑问》（《小山草》，卷3）举出：（一）废《诗序》。（二）说《易》为主卜筮之书。（三）以《通鉴纲目》续春秋（无视于汉唐宋亦有明王）。（四）将《大学》、《中庸》两篇单行（特别是标举致知在诚意之前）。从此可以看出他离脱道学意识，就人情和尊重理性的态度。徐必达曰：“读《经解》，直是孔门传心真诀，非潜心大业，何以致之？”（《南州草》，卷20，《报郝老师》）或因其尊许业师之故，或稍有输扬过甚^①之嫌。但黄宗羲也称赞他说：“疏通证明，一洗训诂之气，明代穷经之士，先生实为巨擘。”（《明儒学案》，卷55，《给事郝楚望先生敬》，收录于《黄宗羲全集》，册8，页654，杭州：浙江古籍出版社，1985）就百年

^① 徐必达也说：“每读《经解》，不但学者指南，实是孔门真谛，不朽之业。”见《南州草》，卷20，《上郝楚望座师》，页38）。此外徐必达在万历三十四年时刊行《二程全书》，并撰写序文。



来的穷经之士，举出何楷、黄石斋、郝楚望三人之名^①（见《思旧录·何楷》，收录于《黄宗羲全集》，册1，页357）。

尽管当时的文坛盛极一时，但他放弃成为一个词人，而选择成为一个经学家，乃是由于他判断词人因卖文获利而堕落成贩卖图利的小贩。（《小山草》，卷6，《刻制义叙》，页97）郝敬不满当时的制义文字疏略圣贤文字，不但引用诸子、诸史，甚且引用异端、稗官之言，他以由经学而来的丰富学养为背景，苦心创作崭新的制义时文。（《读书通·四书制义跋》），看来似乎相当程度的奏效，陶石簪如下称道：

大凡看人文字，须知神表。吾同年郝楚望诸作，能投弃绳检，恣心横口，枯者必映，死者必活，直透此机，何题可缚，何世俗非誉可动哉？（《默庵集》，卷16，《登第后寄君夷弟书·四书》，页2342，台北：伟文出版社，1976）

如上所述，在经学、时文的领域当中，致力于从因袭中离脱，在其思想形成上又反映出什么样态呢？

二

如前所述，郝敬在思想深造之契机的人是鲍士龙，之后郝敬一直醉心佛教，从以下这封书信可以得知。

昔我堕无明障，轮回七道中，垂十五年。阅历众生多矣，惟有老兄一人，妙净不染，每蒙慈海，拔济弘多。别后二载，嚼铁吞针，以日为岁。甲辰春，忽天乐降迎，超升彼岸，离诸苦海，至今愿力坚固，证不退果。（《小山草》，卷

^① 但是钱谦益对郝敬有如下严厉批评：

“若近代之儒，肤浅沿习，缪种流传。尝见世所推重经学，远若季本，近则郝敬。蹄馭支蔓，不足以点兔园之册，而当世师述之，令与汉唐诸儒，分坛立埒，则其听奕诗传，认为典记也，又曷怪乎？”（《牧斋初学集》，卷79，收入《续修四库全书·集部》，册1390，页385，上海：上海古籍出版社）



7,《报张熙台学博》,页109—110)

这虽然是他辞官以后的书信,使用佛教的语汇,在于表明其拒绝重返官场坚定的信念吧!虽然如此,他之所以长久为佛教所吸引,与其亲人相继辞世所带来的无常感,以及其欲脱却尘俗,无拘无束的自由意识不会没有关系吧!但当他探求急速恶化的世态人情时,直接面对佛教所提倡“一切脱离,空虚寂灭,然后为道”的教化,反而认为这提供了乱臣贼子最佳的借口(《四书摄提》,卷1,页2,收录于《山草堂集》,东京:高桥情报据日本内阁文库藏明崇祯间刊本影印,1990),以下的这段话,或许是他备尝艰辛以后,由佛归儒的转向论吧!

浮屠所以害道者,不始于灭伦,而始于苦空,惟其以众生为苦,故并父母君师,皆谓之魔。惟其以世界为空,故举天地万物,皆谓之幻。如此,又焉知有人伦礼法?败常乱俗,自此始矣。是以圣人言学必言悦,悦则无往不学,随在而自得。(中略)所以与浮屠异也。(《四书摄提》,卷1,页1—2)

但他辞官十五年后,不幸遭遇先是长男,次年其妻,四年后其次男相继去世的悲惨命运。没有后嗣,被惨恹的心境所迫,在这样的窘境当中,最能提供慰藉的是:先前提到的,对经学的钻研,和孔子一样,闻道而不为历来诸学所局限,于足堪“自得”之学精益求精。(在《生状死制》中)他既对迫使其不遇窘迫的时势感到愤怒,也对受苦于困难的生活环境之生民表示无限的同情。但这些全都发源于维护现存体制安稳平和之心,他自己从未有从体制本身脱离的意识。尤有甚者,他对被称作道学、心学、理学这些与历来学问时效无关的形而上的争议大加抨击,企图提倡浅近的日常思想。其曰:

盖大道无隐秘,六经无奥义,惟是日用子臣弟友之常,身心视听言动之间而已。今浮屠教行,怪缪者不足论,其近者,舍下学而求上达,荒荡空寂,遗世伤化。儒者欲反经,而乃单举诚意正心,又何以异于浮屠之空寂也。其讲致知格物,局于读书穷理,烦琐支离,彼浮屠之徒,复掩口卢胡而笑矣。操其心以求不舍,知既至而后求行。此类大氏纒缪,乃汲汲聚徒讲学。(《小山



草》，卷9，《生状死制》，页164）

其中，诚意正心云云系指阳明学，致知格物云云系指朱子学。也就是说：郝敬同时对朱子学与阳明学抱持不满，而想要开拓独自的道路。此时一贯流行的基调系“下学上达”，在郝敬看来，此即超越日用寻常，徒然玩弄空疏的想法与名相，陷溺于形而上的世界，卷起这股风潮的根由在于佛教，以及陷溺于此扭曲变形的儒学。忌宋学、厌心学、拒斥佛教的郝敬，在哪里寻找解决疑难之道呢？开展郝敬哲理的主要著作——《时习新知》，书名的由来，他如下说道：

问：“时习新知，何也？”曰：“所谓温故而知新也。”问：“何谓温故而知新？”曰：“道在天地间，无斩然更新者，皆是自然现成，谓之故。（中略）温故实时习也。（中略）舍温故外，别无有知新。道理只在寻常日用间，时时习，时时知，实时时新。所以谓之时习新知也。”（《时习新知》，卷6，页843）

据此，“时习新知”其意系谓穷尽自然现成之道于寻常日用之间。其“故”如转换成“新”如何可能？如同良知主张，因“良知现成”之故，而能保证因良知而来的自发性创意？不然。因为“致良知，则流为空虚，而温习之功废”，那么若是采取朱子学的进路，穷尽客观之理呢？这也大谬不然。因为“穷理，则局为闻见，而本原之地荒”。如此看来，郝敬——借用中国大陆学者的表现方法，既非主观唯心论的同调，也不属于客观唯心论，而是采取第三种进路。而这果真接近于唯物论吗？

三

不可超乎日用寻常、一味追求高远的境界，时时以禅与陆象山为戒，朱子经常这样警告。但朱子不仅以存在之物为道，而以物之所以存在（“所以然”）为道（或“理”），由此，将气与理先行分开的想法遂应运而生。感官的恣意声色若即为“理”，将导致是非的混乱，因此朱子内说“持敬存养”，外说“格物致知”。合内外特别重视“穷理尽性”，伴随心性分别的精密化，关于“理”的性格区分也就越加严



密。从这个观点来看，或许也可以称之为寻常性理论的深化。对郝敬来说，日用寻常到底是怎么一回事？其曰：

眼前道理，日用寻常，处处觉察，则知无尽、行无尽。若强探力索，则知之艰。为易为简，通变无穷。（《时习新知》，卷3，页771—772）

又曰：

据事实落，则无隐秘可传，谈理空虚，则有奥义、有秘传。试观《论语》二十篇，有何隐秘，佛氏所以欺人，正为空虚无着，故誇張为幻，理学若不向内说心说性，都与寻常人事一般，有目共见。其实道本无隐秘，圣贤设教，只是寻常做人而已矣。（同上，卷2，页34。〔《存目》本卷2页30—38原稿缺漏，此据《山草堂集》本页数〕）

如此，郝敬将“寻常”一事极力抑制人们以其神秘进路来理解，以及其形上追求的倾向。佛教姑且不论，如上所述，其对理学的内在性亦有所不满，这究竟是怎么一回事呢？试观以下这段话，可以思过半矣。其曰：

宋儒设许多教门，主静持敬，操存省察，致知穷理。大端专于内，而踈于外，举其体而遗其用，自谓理学，到至处，只完得自己，于世道无济。（《时习新知》，卷4，页787）

其中，关于致知穷理，中国大陆的学者解作是对客观界的“理”的探索。固此，将朱子称之为客观唯心论。郝敬认为这些只是向内的方法，其故何也？这是由于朱子学的实践论，不论是向内还是向外，全都是以非日常的“理”为基准之故，由于“学者须就日用事物上体勘，以求自得。所谓道学，不是悬空学道，理学不是悬空学理。道与理是虚位，事物是实据。离却事物，无处有道理”（《时习新知》，卷2，页33），与日常性紧密相关的有效工夫是如何确立的呢？在于其重心由理向气转移，他接着说道：



如孟子以当大任为用，以养气为本。养气则内外体用无所不该，天下事莫非气之所为，而理学以气为驳杂，以理不杂气为纯粹，执理遗气，但持敬主静，其究虚极静笃，为浮屠而已，安能任得天下事。（《时习新知》，卷4，页787）

由此可知，郝敬正构筑其独特的气学思想。虽然跟大多数的气学家一样，郝敬亦从张载获得启发^①，但其气学之推动与特征却有他独特的方法，尽管如此，他和其它的先驱一样，抑制理的突出。主张理气一体论。其曰：

天地之间惟气，人身亦惟气。人与天地相通亦惟气，无气则两间为顽虚。（中略）世儒离气言理，空谈性命，与孔孟之旨戾^②。（《时习新知》，卷1，页735）

① 郝敬曰：“张子厚云：‘聚亦吾体，散亦吾体。’今人只信聚是吾体，不信散是吾体。故《中庸》倦倦显微之义。”（《时习新知》，卷1，页740）

又曰：“张子厚曰：‘太和所谓道，不如野马驹，不谓之太和。’盈天地之间，皆太和之气，即兼三才而两之道。道，至有也，至实也。言无所以疏通其有，言虚所以融会其实。盖之，天地间，有而已，实而已。故曰：‘言有无，诸子之陋也。’”

但是郝敬对张横渠讨论礼的主张更为关心，较《正蒙》给予更高的肯定。“大抵理学诸儒，品格清高，自是名贤。然其学术多禅寂之意，非孔孟正路，学者有志正学，但从人道切实处。未中行，莫如礼。子厚抛却礼，别做《正蒙》、《西铭》，学者读千部《正蒙》，不如读一句《论语》，曰：‘克己复礼’”这里带有郝敬气学论独自的色彩必须加以注意。另外刊本《山草堂集》（内閣文库藏）所收的《时习新知》，全六卷，同文库还另外藏有写本《时习新知》，全八卷。卷七、卷八为刊本所未收。与此被视为同一系统的写本还有静嘉堂文库与九州大学医学部图书馆所藏本。

② 请参考以下的说法：“世儒过为分析，气外觅理，理外觅道，说愈多而支离愈甚。”（《时习新知》，卷7）

又云：“先儒言：性既分理气，又分气与质。云：气有清浊昏明，质有纯杂美恶。所以性有善恶也，案气外分质，气内分理，其支离同。总之气耳，形体曰质，即气之凝聚也。宇宙间，形形色色，皆气化也。”（《时习新知》，卷8）

译者案：《时习新知》一般为六卷本，唯九州大学藏有八卷本，卷七卷八为抄本，未载页数，承荒木教授告知，特此志谢。



如此，气学当中，气与规矩的关系又是如何？“自然现成”一语不离口的郝敬，对当前的事实虽不主强探力索，然其自身必备具规矩不可。虽然构成眼前事实的是气，气的正常状态是规矩，那正常状态又是如何规定？如何被认识的呢？郝敬说：“宇宙千变万化，莫非道也。而人道为易简。”（《四书摄提》，卷1，页21）人道与宇宙不同，并不包含复杂的阶层、人种、文化、经济的问题，难道就是现代中国大陆学者所期待的气学吗？但郝敬的气学认识正是如此这般地忽略现实需要改革的迫切性，一径往脱离现实的方向前去。其曰：

天地只是一气，转聚周旋不舍。气中包孕一片光明，发生出许多道理，凝合在人心上，此理易简明白，却被诸家说得千奇万怪。（《时习新知》，卷3，页786）

气中包含的“一片光明”，如何反映出在“气”之中的社会的各种要素？如何掌握人类心灵的自由？在郝敬那里完全没有交代。这里必须考虑的是：郝敬认为“气是系心之绳，心是关气之锁”。锁本来应该实时关闭，绳索则不能瞬间放手，“气为把柄，气可调，心难调”，气的调节需要心的调节加以配合，而且气的调节较心的调节更为优先，但不是说唯物论的立场比唯心论来得优先；关于气的调节，还有充分检讨的必要。那么他对使“气”正常化的方法，提出过什么要求吗？他反对放纵气使其荡越逾矩，主张抑制实践主体无限过分的高涨，保持稳健平和的态度。其曰：

眼前色色现成，但心气和平，无入不自得。（《时习新知》，卷1，页731）

又曰：

心气和平，自觉万物与我相亲。（同上）

又曰：





心在，到处从容和平；心忘，则习气用事，鹵莽灭裂，行止无度，言语无序，是谓伦父。（同上，卷2，页745）

气的世界尽可能保持现状，特别是不能燃起斗争心，因此为了平和，最重要的是惩忿窒欲^①，面对贪爱瞋恚，勇猛割断，保持精神平衡，关于保持身心和平的工夫，郝敬特别注意的是孟子的养气说，认为养气先于知言。其曰：

知言即理学所谓讲学明理也，先儒以此为入德之门。而孟子论不动心，先养气。气质好，学问自易。子云：“君子不重则不威。”先养气也。“学则不固”，后学问也。昔人谓：“士先器识，而后学文。”文以其文其质者，固养气先也。（《时习新知》，卷8）

性本至善，不待养而定。其不定者，气也。气得养，则日用酬酢，自中规矩，《大学》止至善，定静安虑，无非养气。（《时习新知》，卷1，页728）

如上，其采取理气一体的立场，对被朱子学视之为金科玉律的《大学章句》的《格物补传》评曰：“果若此，则是人心不具此理，专待外来凑集，如贮钱谷般。（中略）圣门无此等贪多支离之学。”（《郝京山大学解》东京：芸香堂文化四年（1807）刻本，页26），又曰：“今日格一物，明日格一物。”直至皓首穷年亦无尽期。

因此郝敬的穷理批判，可以看出他仿佛于中年时代接触过阳明学，明白反映出自陈白沙以降明代的风气，关于“理”优先所酿成的弊害，他如下言道：

学问之道，刻励太过则难从，防检太严则难守，搜索太深则难知。理学之家，细微苛切，人由之者少。操心愈甚，与世愈违。（中略）学者视道为桎梏矣。（《时习新知》，卷8）

就此观之，阳明学特别标举心（心气一体能动主体）的重要性，但郝敬却把这种独

^① 郝敬为了自我警惕，还说：《论言八条》（《时习新知》，卷3，页31下），其中第一条为惩忿。



创的活力理解为妄自行动，将温和的气的比重提高，甚至超过“心”的分量。可以预见的是：这样的说法，绝对不可能打倒进步立场的阳明学。

四

以上一路检视郝敬论理气关系，此处进一步以伦理学的领域为线索，注意观察他否定朱子关于太极的意见。

朱元晦云：“太极，理也。当初原无一物，只有此理。有此理，便会动而生阳，静而生阴。”愚按：原无一物，此理安顿何处。是禅家所谓真空法界，圣教不知此玄虚，直说个“一阴一阳之谓道”太极是浑沦底阴阳，阴阳是零碎底太极，太极既是理，阴阳亦是理。阴阳既是气，太极亦是气。（《时习新知》，卷 8）

最后一句意味着其与朱子学毅然离别自不待言，太极若是气，则其上无须再立一无极（《时习新知》，卷 4，页 782），另外对于天理严肃敬畏的感情也无用武之地。敬应该是就人伦日用而言，而程朱却将它视为千圣不传之秘密心法，类似于佛教的衣钵传授、拈花微笑。（同上）

关于理（规矩）与气的关系，他又是怎么理解呢？先前曾引用其所谓“自然现成”之语，他认为无须假助致知格物等纷杂的手续，现前的事物自然具备自然的道理。

万事万物，各有自然脉络。由乎理之谓道，顺乎道之谓理。草木根节盘错，文理各各清疏，所以枝叶条畅，生恶可已，人事酬酢千变，所由惟一理。处事从道，如析木顺理，故易知易从，可久可大。（《时习新知》，卷 1，页 740）

因此，他指出，日常性当中，只要顺随天理人情当然之处就好，若再额外加上意见驰骋臆解的话，恐有堕入狂狷之虞（《时习新知》，卷 1，页 743）。郝敬也跟朱子一样，赞同性善说，但与朱子不同的是，他并非基于“性即理”的立场，而是完全立足



于“气即性”的前提之上。朱子的性善说中，恶的责任必须由气承担，但说气学的郝敬认为“性善原无理气之分。性之初，理固善也，气亦无不善”。拒绝将恶的责任归属于气本身，此乃由于气与大虚空之灵合而为一之故也^①。那么“善”在气中应该怎样定位呢？他说现成自然，细观之下，善并未超越人为的限制，《易经》曰：“继之者，善也；成之者，性也。”朱子学根据这个说法，确立了“天=性=善”的权威论式，在郝敬来说，他并不承认将善形上化，并与之相连而来的理先气后说。如果以现成自然作为基本原则，考量气的流动性，规定善的存在方式的话，势须采取善先性后说（善在性先之说）。因此郝敬对先前《易经》的话给予独特的解释，其言曰：

《易》云：“继之者，善也；成之者，性也。”善在性先，性在善后。继者，天人相与之际；性者，资始化生之初。天无心而知始，人有觉而无为，此之谓善，是性之大原，太虚之本体也。（中略）至善在性前，性自善出也，习又自性出也。如是且不得以性累善。况可以习累性乎？今之言善者，求之性后；今之言性者，求诸善前，求性于善前，则善辨矣。求善于性后，则善杂矣。故知善之为善，虽习于不善者，其初亦善也。况习于善者乎？（中略）能见性，即凡有为，皆习也。能见善，即凡所习，皆性也。知继善成性，即知凡性皆善也。善，即太虚之全体也；性，即洪纤高下各正也。习，则往来摩荡而生变化也。故善者，人性之太虚也。二氏崇尚虚无，犹知见性。荀卿溺于习，而反疑性为恶，曾二氏之不如矣。（《小山草》，卷2，《性习解》，页36-37）

此文诚然难解，但可以清楚看出：自然现成的太虚之善，与气一体的善，由于是较性为优先之故，系纯粹无杂，然后在性的层次有杂入习恶之虞，必须明确坚守善与性之间的区别（完全是朱子学所无法想象的）。这里虽然规定“善即太极之全体也”，但这个太极跟朱子所规定的理的根源不同，带有“元炁混沌，无大无小，无

^① 请参考以下的说法：

“太虚空浑是一片灵，灵处都是气。人生其间，如鱼在水。肝肠都是水，与太虚浑成一片。一念之动、一事之行，一呼一吸之出入，皆与太虚通。作如是观，可知气关系甚大。”（《时习新知》，卷7）



首无尾，无古无今”（《时习新知》，卷4，页782）这样的性格，彻底保持气学的本来面目。那不善又是怎么发生的呢？

人物初生，理气皆善。成性之后，习于善则善，习于恶则恶。（中略）凡性初皆可欲，不失其可欲则信矣。不善者，人自失信，非性初不善也，安得罪气质。（《时习新知》，卷4，页768）

也就是说，不善乃是由不明的习气加诸于现成规矩之上所带来丧失自信的表现，如此一来便放弃了“习”对社会阶层的反省。

如上所述，于寻常日常紧抓不放的郝敬，在工夫论上特别注意“下学上达”，郝敬以为宋儒过分重视“上达”的工夫，以致于流于空寂。

圣学只就用上显体，凡用皆体，所以着实。浮屠偏就体上蔽用，灭用执体，所以落空。故圣人下学而上达，浮屠上达而下学，宋诸儒理学，亦是先上达而后下学也^①。（同上，卷3，页773）

这里可以明白看出郝敬安居于卑下的愿望，但如同其对《大学》的解释中所表现出来的，正心诚意只停留在观念的领域，还应该包括修身、齐家、治国、平天下的具体事实。

如上所述，就目前的日用寻常，为所当为。更进一步加诸思想、实践的作为，反而为现实扭曲，以致污浊心术。如果根据这种见解，实在必须说只是对现实极为平庸的认识。从社会理解的观点来看的话，当然，如果现存体制完美的话，本

^① 请参考以下的说法：

“下学而上达，圣教之宗领也。”（《时习新知》，卷4，页784）“或问曰：‘下学而上达，何以辨之？’曰：‘譬如登高必自卑，《易》曰：‘卑法地，崇效天。’天无形，地有质。行为地，而知为天。行实践，而知玄虚。下学践履，而上达空洞也。（中略）由下而上，先学后达者，圣人至诚之道也。自上而下，先达后学者，二氏空寂之教也。’”（同上，页783）



来没有必要加以改正，也不需要改变上下的秩序^①。他经常引用《论语》中“民可使由之，不可使知之”的话头，正可以说明他的想法。又说：“天命率性，丝丝现成。人不肯安分循理，自生捞攘，圣人从容中道，一片易简田地，人安分循理，与圣同归。”（《时习新知》，卷2，页747）推奖安分守己是最佳的处世术。例如朱子的社仓法当中可以看到对农民自治意识的期待，或者如王阳明所提倡的拔本塞源论等皆不在其关心的范围之内，虽然由此可以看出他思想的极限，但为了进一步更明确逼近其思想，此处将检视他对阳明学的看法。

五

关于良知的历史定位，郝敬曾经如是言道：

学惟《论语》为正宗，（中略）《孟子》七篇较精深，《大学》又深于《孟子》，《中庸》又深于《大学》，始终本末，微显高卑，下学而上达，底蕴尽矣。宋人理学，又高于中庸，近代诸儒讲良知，又高于于人。大都被浮屠空寂之说汨没，以明心见性为断然不易，将天命人性在日用寻常者，搬弄成鬼道，使人不可知，不可能，以为秘。圣学荒芜久矣，不可不亟反也。（《时习新知》，卷2，页754）

如此一来，良知说遂比宋儒更加流于高远，而与佛教绝无间隔，以致于从幽玄的境地游离人伦，遂将规矩徒视之为格套的弊病产生。其曰：

理学诸儒，专向不覩闻、无声臭、未发前探讨。近代讲良知，专向念头不起处捕风捉影，如何归寂照应，如何保聚收摄，如何为主宰，如何为流行，如

① 他在江阴县令任中，曾以俗语向人民讲解明太祖的《六谕》。（《小山草》，卷10，《圣谕俗解》，页187）。其中，他曾经如是说道：“从今以后，你们何不回心转头，体太祖皇帝的心，体我们为官的心。大家改行从善，不犯法，不遭刑，保身保家，岂不是好事？”这根本是说遵从政道的顺民，才能保证身家的幸福的论调而已。



何为现成，如何为开造，如何是本体，如何是工夫。（中略）终日揣摩虚空，将世上人伦庶物、规矩程法，一切斥为格套，以此学道，何济世用？岂如言忠信，行笃敬，入则孝，出则弟。脚根着地，不枉费岁月，耽误一生。（同上）

这里明显的是针对良知说主张，即每个人都具有的良知而自主判断的行动此一原则，基于新意而产生的伦理观、规矩观的一种反动吧！进一步细说，对郝敬而言，其视寻常日用现成的伦理与规矩进行不必要的加工为混乱堕落的根本。他严厉指责良知说的“不起意”、“不起念”，但事实上，他的立场不过是一味保持现状而已，就此观之，或许也可以称之为一种抑制个人的倾向。虽然如此，他之所以摒除良知不起意的缘由在于：如果“心之所发”的“意”收敛于“心”之下，而必须负责其活动的功能，“意”作为心的先遣，可以随意自在活动这点让郝敬十分担忧吧！因此，他为了不让“气”兴风作浪，而对心学加以否定。他知道为了克服朱子学的弱点而有阳明学之兴起此一事实，但却不能承认此种克服的样式，因其所认识的阳明学为毫无批判地肯定人类的自主性，加速改革的现状。也就是说：对他而言，良知说不过只是禅宗的翻版^①。因而他虽然如是批判良知说：“其去浮屠愈近矣，盖知体空虚，心之神明，不可为象。《大学》惟就日用事物格致，以求自谦，切要实地也。”（《时习新知》，卷4，页793），就日常事物一事，本为阳明学派的标语，他之所以不能坦直地接受，恐怕是因为在于面对日常事物的主体性重视的态度大不相同。为了收摄“心”的喧腾，他与王廷相不同的是：一味强调静的正当性。如“宁静则性见，闹攘则气昏。闹攘中自有宁静”（同上，卷1，页729）、“静坐观心，闲中一乐”（同上，页730）、“静虚中看万物，都自有快乐意思。心平气和，养身养德，总在里许”（同上，页732），本来阳明学与其他学派并没有不承认主

① 请参考以下的说法：

“近代致良知之学，只为就穷理支离之病。然矫枉过直，欲逃墨而反归杨。孟子言良知，谓性善耳。是非之心，人皆有之，然自明自诚、先知先觉者少。若不从意上寻讨，择善固执，但浑沦致良知，突然从正心起，则诚意一关虚设矣。致知者，致意中之知？无意则知为虚影，而所致无把握。须意萌然后知可致。人莫不有良心。邪动胶扰于自欺，必先知止定静，禁止其妄念，以达于好恶。然后物可格，知可致，意可诚。若不从知止勿自欺起，胡乱教人致良知，妄念未除，自欺不止。鹤突做起，即禅家不起念无缘之知。”（《四书撮提》）



静的必要性，但是在郝敬看来，他们几乎堕入了虚无空寂的弊病。以下的这段话，笔者以为可以充分明确地说明上述郝敬的立场，其言曰：

近代讲学，不患不主静，患主静而入于虚，贵无而贱有。不患不求定，患贪定而入于寂，逃实而归空。先圣虑人忽于近，故语以下学，人又蔽近而遗远。后贤虑人驰于外，故语以立本，人又执上而忘下，此中行所以难也。故曰：“民可使由之，不可使知之。”与其不由而知，不如不知而由；学荒道弊，只为徒知不由，堕二氏之空寂也。（《时习新知》，卷2，页755）

为了抑制心的放漫，郝敬着眼的是：对“礼”的重视。就这一点来说，他对张载劝人学礼，说正容谨节变化气质，以实践下学上达一事给予高度肯定。（《时习新知》，卷4，页789）认为尊礼比《西铭》更接近张子的真面目^①，这与前述其抑制个体的意识一事应是密不可分的。

以上通过他对朱子学、阳明学的看法，检视郝敬的立场，虽说他以寻常日用为第一义，再加以深远性的考量，然而继之而来所要求的心的安定方式，面对异变时的心灵状态，人际关系的多样化，他到底准备到什么程度，不得不令人有所质疑。尽管说下学上达，也不能不考虑“下学”自有伴随下学本身困难的条件。黄宗羲如是批判郝敬曰：

先生之学，以下学上达为的。（中略）下学者，行也。上达者，知也。故于宋儒穷理主静之学，皆以为悬空着想，与佛氏之虚无，其间不能以寸。然按先生之下学，即先生所言之格物也，而先生于格物之前，又有一段知止工夫，亦只在念头上，未着于事为，此处如何下学？不得不谓之支离矣。（《明儒学案》，卷55，《给事郝楚望先生敬》，页654—655）

另外《四库全书总目提要》也如下批判道：

^① 请参考以下的说法：“邵尧夫《皇极经世》，穷高极远。张子厚《正蒙》，隐奥深刻，都未甚切下学。”



既借姚江之学，以攻宋儒。而又斥良知为空虚，以攻姚江，亦可谓工于变幻者矣。（附录于《时习新知》卷6之后，页844）

一边说与寻常日用的学说息息相关，一边又必须接受“变幻”的批评，他的思想当中确有难以理解的部分。

六

非难与自己学说不一致的对手——佛老，是儒学阵营从宋代以来一脉相承的手法，郝敬也不例外，大量采用了这种方法。他自称：“早岁出入佛老。”（《时习新知跋》）他自信因为曾经有过热情投入佛教的时期，所以对佛教内部的情况十分熟悉，正因如此，他对当时佛教盛行的现象不得有所反抗，当时官僚知识阶层十分热衷佛教，连科举时文都可以看出此一痕迹，从以下这段话可以看出他对当时佛教流行一时的景致十分忧心：

今圣学寂寥，百氏蠹午，而浮屠氏尤为猖獗，无论缙绅先生，宦成解组，谈空说苦。虽青衿小子，蹭蹬学步，而亦灰薄规矩，奔趋左道。无论翰墨游戏，捉麈清谈，夸毗因果，虽六经四书博士制义，而亦牵佛禅解，剥蚀圣真。（中略）世道经术、人心士风，如今日者，可不为痛哭流涕长太息也哉^①。（《小山草》，卷7，《报叶寅阳道尊》，页116）

他进而对其家乡儒佛颠倒的状况如是描述：

且如京山一县，万家之聚，比屋好佛，求一人不惑浮屠、不信因果、不念

^① 这里所指称的事实，未必是一家之言，万历三十一年重刊的叶向高《朱子语类序》如下言道：“近世之为新学者，好崎崯朱子，其始直朱子耳。浸淫不已，且及孔子。盖至今日，士大夫修覆县净土之业，其卑啻涿涿家言，以为不足当灵山下乘者，嗷争鸣也。”《苍霞草》，卷5，收录于《四库禁毁书丛刊·集部》，册124，页97。（北京：北京出版社，2000）



南無者，无之。由于上之表帅不端，故下之民风不轨。即今学舍荒芜，文庙倾圮，不蔽风雨，而梵宇佛刹，日增日新。（同上，页 116—117）

他虽然感叹奉圣教者（儒者）的不思振作导致佛教的日渐蔓延，却没有认真思考佛教流行的现象系广泛地乘着心学之波澜而起的缘故。最详细阐述他的佛教观的是他致老友藏六复支的一封信——《驳佛书》（《小山草》，卷 1，页 5—21）。若简要归纳其中他所展开的论点的话，第一，以死后的世界存在阴司、地狱、天堂、刀山剑树之刑、牛头马面之鬼来威胁愚夫愚妇，复诱之以“我佛力广大，能破地狱、拔饿鬼、登天堂、生净土”（页 7），使其施财供养，捐夫弃子，成为僧尼，将终年禁锢命名为闭关，进而称绝食骨立为清斋。其它还有练魔、坐化、茶毘，生尽其财，死绝其嗣等等，较三夷五刑之惨状有过之而无不及。第二，今日之缙绅大夫，头戴进贤纶巾，手持棊子，口唱南无，扬言即使平时犯罪如山，一旦遁入空门，便立登圣果；如虎狼般的恶业，一旦皈依佛法，便可免除罪孽。易言之：“瞿昙乃遁逃之藪，兰若为藏奸之林。”（同上），即使儒者之门亦是满室僧尼。礼教倾废，风俗凌夷。第三，人生为阳，死为阴。因为阳动而有，阴静而无，所以死后的世界不应有阴司、地狱。若果真有的话，那么数亿万载之间，地狱应该早已无法收容那么多的罪人了！据此，可以知道天堂地狱之说乃虚妄不实。人生于太虚，归于太虚，只能生向有、死化无。因此与其空待死期之将至，远不如随时勉励生业来得重要。

以上，仅止于批判卑陋的佛教习俗，接着应该将“三界唯心，万法唯识”此一佛教高度的基础理论端上台面，然而郝敬却将此一话语理解为死后仍然残存心识之意，甚至于引用范缜《神灭论》，不厌其烦地否定轮回转生的论点，反复申说，他认为佛教的主张有以下的矛盾：

佛言唯心唯识，欲扫除法界而留心识也。圣人言至诚无息，谓心识有生死而天地太虚无生死也。扫除法界者，欲留心识以受轮回因果。不思法界既可扫除，心识安能长在？轮回因果，又安能长在？（《小山草》，卷 1，《驳佛书》，页 12）



这段话将郝敬对佛教乃至于心学的无知暴露无遗。总之，他虽然对于在以“无善无恶”的原则之下，肆无忌惮的人们的横行感到不满。却无法正视这正是在寻常日用之间，善恶基准不断动摇的时代波澜。在这样的时代中急速发展的阳明学派内部，有认同禅门之中所谓的无善无恶的倾向。郝敬对此大不以为然，曰：“人伦庶物，循规蹈矩。随时随处，皆未发之中，皆不睹不闻戒惧之地。必觅不思善、不思恶时境，以求本来面目，无此理也。”（《时习新知》，卷2，页27）尽管人无法离开气而存在，佛教却“消灭世界，以求法身，以空诸有。”（同上，卷1，页742）；如此一来，佛教可以说是消杀法（同上，页740），无视生成之理，视现世为苦海（同上，页743），视死重于生的佛教以空虚寂灭为道，不理解“太虚之气，终不消歇”（同上，卷3，页5）。在以下这段话中他就晚年的心境如是说道：

余衰年多艰，祇觉知命为难，而空诸所有为便。然使诸有可空，世界可出，何惮而不为？毕竟无是理也。益信圣道为平实，乐天知命为易简。人安其所以为人，天行其所以为天。天于人一视耳，何容心哉。（《时习新知》，卷4，页793）

郝敬体验其自身与佛教的格斗，苦心思虑如何超越克服。但他的佛教观具有严重的缺憾。那就是将佛教仅定位在说寂灭、消杀、出世、因果、死葬等非实用的宗教。完全无视于当时有能力的师家辈出，希望能够打开救济浑沌迷离的世间此一事实。黄宗羲将前者定义为如来禅，后者定义为祖师禅，其是非先姑且不论；他指出“纯任作用人为”的祖师禅“方今弥天漫地”，其对郝楚望的佛教观表示不自是理所当然。

七

身为缙绅，却潜入佛门落发现比丘相的最大异端，应属李卓吾。郝敬四十岁时，因其大名如雷贯耳，而拜访了李卓吾。但说他不过“莽然一伧父”而已（《闲邪记》，卷1，第1条，页1，收录于《山草堂集》）。之后，他又陆续读了世间刊行的李卓吾著作。闻见此种蔑辱圣教的毒害流传世间的事态，他又毅然奋起抨击，执笔



写作《闲邪记》二卷(但刊行已在卓吾没后二十三年),其题辞曰:

士被儒服,而倒戈孔孟,以狂諝为气节,以讥讽为通敏,以浮淫为风流,以傲荡为淹雅,以隐怪为新奇,以释迦为宗师,诋六经四书为乌狗,而一切奉李氏三书,为黄巾之主藏,为绿林之先锋,涓涓不息,流为江河,此世道之忧也。可不亟为之堤防乎?(《闲邪记·题词》,页2)

一旦为僧,定住于山中尚可,却搀入缙绅当中,托讲学以谈禅,招集无赖群小,僧俗男女混杂,人都门结交权贵,自号卓吾长者,其傲慢之状正如“士类之魍魉,名教之乱贼”(《闲邪记》,卷1,第2条,页2),对郝敬而言,这委实难以忍受。过去一直对佛教抱持反感的郝敬,对事态预料之外的发展感到惊愕,因而严厉谴责:“最感人者,莫如浮屠。古之言浮屠者,出自浮屠,而惑于因果福田。今之言浮屠者,出自儒生,而惑于空虚荒荡。”(同上,卷1,第3条,页3)李卓吾着力最多的是:将那些墨守儒家的价值观,遵从儒教的规矩准绳之辈,鄙斥他们为假道学。在彻底固执于既有价值意识的郝敬看来,这就是耽溺于佛教消杀论法的悖论。其曰:

若又洗垢吹毛,斥为假道学,猜为真乱贼,其究不至。举藩篱绳墨,一切扫荡不已。圣贤惓惓维世,如恐不及。愤专务扫荡,为夷狄浮屠之教而后已。此所以裂冠毁冕,断发披缁,甘为浮屠而不耻者也。(《闲邪记》,卷1,第7条,页16)

在郝敬看来,李卓吾的言论毫无规矩意识。主张离规矩不能成方圆、下学无上达的郝敬认为李卓吾激进的言论不过是完全模仿禅门的一超直入之说。(《闲邪记》,卷2,第32条)“世俗学浮屠断缘息想,谓规矩不必守,师匠不足法,世教所以大坏乱”(同上,页13)。他认为如李卓吾般颠倒黑白,是惑世诬民的狂人,思想界的盗贼。

如上,郝敬对李卓吾的批判极为激烈。他连对使自己陷人不遇窘境之官场弊病的根源亦不发一语,不免令人觉得思想过于保守,不得不说他确实缺乏走到



时代前端的力量。他虽然高声而且大幅度地批评佛教与李卓吾,可是在有识之士看来,仍是“楚望曾习释学,故议论便颠倒纵横,大约三王之余,卓吾之次耳”(陆世仪《思辨录辑要·后集》,卷11,页283,台北:广文书局,1977)受到这样的批评,诚然可谓之为命运的讽刺。

另外,毋庸赘言,李卓吾,也许必须加上括号,今日中国大陆学界捧为封建社会最尖锐的唯物主义思想家,早期侯外庐如此说道:“道学家虚伪地宣扬禁欲主义,在朱熹则为居敬,在王守仁则为格物,李贽则指出圣人亦有势利之心,人必有私,道不在于禁欲,而在满足人们的需要和追求物质的快乐,一切德行,都和个人的物质利益相联系。”(《中国思想通史》,第4卷,下册,页1070,北京:人民出版社,1963)

在将李卓吾从唯心的阳明学派切离的意图之下,任继愈如是说:

李贽的“童心”说,本来导源于王守仁的“良知”,但是李贽的反抗封建正统的进步思想,发展下去,不得不突破封建正统思想的藩篱,成为王守仁学派所不能容纳的异教徒。(《中国哲学史》,第3册,页374,北京:人民出版社,1991)

将李卓吾与阳明学切离的论述,如同将阳明与王心斋切离的论证如出一辙,与思想史的实情完全不合,笔者在他处已有论证,此处便不再赘言。不论如何,像这样尊重欲望,对封建统治思想给予重大打击的“十六世纪中国反封建思想的先驱者”(朱谦之)视之若毒蛇猛兽的郝敬的思想,可以说是明显地冀望封建统治的安定与永续的顽固保守派家数,这就是他之所以说:“名教之乐,人生一快也”(《小山草》,卷7,《再答田肖玉》,页113)的缘故。将心学规定为唯心论,将气学定为唯物论,认为前者是为肯定现状的观念论,将后者定位为改进现状的进步论者,都是扭曲思想史实情的陈腔滥调,在郝敬身上可以再次得到充分的印证。

赵大洲的思想

一

赵大洲(1508—1577),讳贞吉,字孟静,蜀内江人^①。嘉靖七年(1528)举乡试,十四年(1535)进士及第,擢庶吉士,特旨授编修。日后,恐怕在他备尝贬谪的艰辛之后,在一封书信中,关于初入仕途的心志,他曾经如是说道:

翻思向者少壮入仕之初,天心初复,光景稍露。始入静安之门,颇轻诸累之系。当斯时也,祇宜退步知非检过,畜德以俟实得,而根力轻微,不自禁持,嘤嘤多言,自蹈浅薄,遂生一念欲速之心,乃有凌跨古人,旁睨一世之豪。(《赵文肃公文集》,卷21,《寄洗少汾书》,收录于《四库全书存目丛书·集部》,册100,页551—552,台南:庄严文化事业,1997)

从这里可以看出,他想趁年轻时建功立业、驰名天下的旺盛企图心。之后,他虽然三度乞归,却仍然累官至右春坊官、右中允、管国子监司业等职。其间,他与中央政府官僚接触,深切感受到他们对性命之学毫不关心,在他的传记中,如下说道:

① 以下赵大洲的传记,主要依据胡直撰:《少保赵文肃公传》,《衡庐续稿》,卷11,收录于《四库全书》,册1287,页776—784;另见于焦竑:《国朝献征录》,卷17,篇名作《少保赵文肃公贞吉传》,收录于《四库全书存目丛书·史部》,册100,页638—643;同时参考《明史》与其他相关的著作,以上胡直的文章简称《传》。但关于大洲的生卒年有不同的说法,《传》说:“(赵大洲)至(万历四年)三月望,端坐而薨,春秋六十有九。”《明儒学案》(北京:中华书局,1985),卷33,《泰州学案二·文肃赵大洲先生贞吉》,页747的记事与之相同。《神宗实录》曰其卒于万历四年十二月。彭际清的《居士传》(扬州:江苏广陵古籍刻社,1991),卷39,《赵大洲传》曰:“万历十年卒,年七十三。”(页514)这应该是受到《明史·列传》(台北:鼎文书局,1982),第81(卷193),《赵贞吉传》,页5122—5125记事的影响。本文对此暂从胡直《传》。

当此时，天下士高者固守物理，纷若射覆^①。一闻知本之学，反加诋訾，其于圣门性道之旨，盖莽如也。公慨然曰：“学之不明，由性不明也。”进谕六馆士，首揭《中庸》性道教为训^②。大意以天命本然者，即良知也。此万事之母，百行之主。习识虽蔽，不能灭其明。习气虽累，不能害其真。是天之所命，不容人伪焉者也。（页 777）

虽然这里提到“良知”这件事格外值得注意，不过关于这点，后面还有更详细的讨论。袁中郎曾如此评价赵大洲说：“蜀中，高士藪泽也。近代性命之学，始于赵文肃。尝窃读公书，出入禅儒，而去其肤，关、闽所未及也。”（《袁宏道集笺校》，卷 54，《寿何孚可先生八十序》，页 1534，上海：上海古籍出版社，1981）袁中郎如此称扬赵大洲的功绩一事，特别值得留意。

嘉靖二十年后半，震撼政坛的一件大事，便是俺答连年的人侵，乃至于演变成进犯大同，逼迫京城的紧急事态。当时的礼部尚书徐阶召集百官思索对策，结果一个发言的人也没有，忍无可忍的大洲挺身而出，放言道：“城下之盟，春秋耻之，且既许贡，则虏必入城，要素不已，即内外夹攻，胡以御？”大洲并顺势补充他对军事具体的意见^③，但反而招致了脑海中只有一味姑息念头的徐阶、严嵩等人的反感^④。接着便是中国政治史上常见的惯例，严嵩命令心腹上疏弹劾大洲，职

-
- ① 这一句或许意味着朱子学的格物论无法对万事万物必然适中，不过只是单纯地偶然命中而已。
- ② 以下的文字，系以《赵文肃公文集》，卷 14，《国学讲章》为主，前半曰：“有天命之性，有人为之性。天命之性者，生质之本然也，良知也”（页 436），稍后的文章中说：“夫自一念之微，以至于百为感应，皆则于天命，而不失其度也。自一身之近，以至于国家天下之政理酬酢，皆则于天命，而不失其度也。”（页 437）
- ③ 《万历野获编》（北京：中华书局，1959），卷 17，《文士论兵》条下曰：“嘉靖以来，名公如唐荆川中丞、赵大洲阁老、赵汝谷中丞，皆巍科大儒，士林宗仰。然俱究心武事，又皆出词林，足为文人生色。”（页 435）赵大洲与唐荆川颇有交谊，嘉靖三十九年，当荆川谢世之时，大洲曾经如是感慨曰：“不孝居甚僻，六月末，始闻荆川下世。……嗟嗟，斯人名溢千古，神游八极。小年促质，乌能限之。第吾辈后死者，日益落莫单于耳。每一念之，神爽惨怛。”（《赵文肃公文集》，卷 21，《与罗念庵书》，页 570—571）
- ④ 徐阶、严嵩、高拱等人与大洲的对立，详参陈翔林：《张居正评传》（台北：台湾中华书局，1979），页 50、朱东润：《张居正大传》（武汉：湖北人民出版社，1981），页 92、《明史纪事本末》（北京：中华书局，1985），卷 54 等著作。



此之故，触怒了皇帝，下锦衣卫、廷杖以外，又贬谪至广西庆远府荔波县（时在嘉靖二十九年）^①。关于贬谪的辛酸，他如是说道：“三年谪宦，瘴疠疾病，不啻其心苦耳，乃其不肖之身亦已敝矣。”（《赵文肃公文集》，卷 21，《与聂双江司马书》，页 552）三十二年，移徽州府判，历年，升南京光禄寺少卿^②，虽然历任各种官职。但如同《明史》所说：“贞吉学博才高，然好刚使气，动与物忤。九列大臣，或名呼之，人亦以是多怨。”（《明史·列传》，第 81，《赵贞吉》，页 5125）其刚烈的性格，虽历经贬谪的辛酸依然不改，故其意见多招来反对，以致于自陷于危急之地。然而嘉靖四十五年（1566）时，世宗驾崩，穆宗即位，登用为吏部侍郎兼翰林院学士，一时掌国子监祭酒，兼任日讲官^③。其进讲之内容，现收录于《赵文肃公文集》卷九至卷十三，从这些文字当中可以如是看出他关于伦理学与政治学一体化的言论。其曰：

庄敬持养，莫切于动作威仪，以定性命，使天真天粹，日以凝聚而不散，则仁者之体具，而仁者之用广。自有莠臣为国楨干，足以建强盛之资，兴安荣之利者，将毕至矣。（卷 9，《经筵讲章》，页 377）

不久他又补礼部尚书兼翰林学士，又兼文渊阁大学士，名列台阁^④，对于这样的荣宠，他自身又是如何看待的呢？李乐《续见闻杂记》（收录于《笔记小说大观》

-
- ① 《赵文肃公文集》卷 21，《与徐少湖阁老书·再书》，由于有“仆起迁人三数年”（页 558），其遭贬谪三年余，于嘉靖三十三年释放。另外，当听闻赵大洲流滴的消息时，蔡汝楠在给友人的书信中如是说：“赵大洲兄，近谪粤尉。此兄坚凝峻拔，迥驾流翠。”（《自知堂集》，卷 18，《与陈给事中虚峰》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 97，页 670）
- ② 《赵文肃公文集》，卷 21，《与严介溪阁老书》一书说：“兹者自南文选署郎，转南光禄少卿，令稍从下大夫之列。”（页 553）对严嵩表达谢意。
- ③ 此际，杨复所致赵大洲的书简中如是曰：“恭惟阁下，以圣贤大学之道，辅弼明主，当国家多事之时，东西跳梁，以次底定天下，静于安澜，亦足以见大儒之效矣。……主上春秋鼎盛，聪明天纵。迩来朝讲久度，上下颀绝。夫家人父子之间，久不相见，尚生猜疑，况君臣乎。”（《杨复所先生家藏文集》，卷 7，《赵阁老》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 167，页 352—353）
- ④ 胡松：《胡庄肃公文集》，卷 5，《与赵大洲书》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 91，页 220—221；及《薛中离全集》，卷 9，《寄赵大洲阁老》，页 3。这些书信大约也都是这个时候所送，于是可以看出对民生疾苦与士风卑下的指摘，大声期待改革的声浪。

〔台北：新兴书局，1987〕，44 编 9 册）如是说道：

隆庆元年，庄皇帝践祚，谒至圣先师孔子，特起翰林宿儒赵公贞吉为礼部尚书，充国学堂上讲书官。升座饮茶已，而蒙赐饗，儒绅极荣也。寻拜相。赵公，号大洲，为人峭直鲠介，不阿随。当分宜柄用时，议论常不合，至授先朝故事，欲与分宜同巡边。晚年拜相，寔出望外。公尝自言：“赵大洲有个闾老做，人生信有命，不用安排。”公言非特自道其素，抑欲后进之士，凡事皆行法以俟命乎。（卷 10，97 条，页 894—895）

但他那刚磊不羁的性格，先是与徐阶^①、严嵩不合，接着又违背高拱，其活跃之场域遂遭剥夺，于是返乡归里，以旧友晚辈为对象开始讲学，不久便接获穆宗驾崩的消息。老友蔡汝楠以下这封书信，或许就是这时候写成的。

传示自责自修，正己无求之指。如在沉寐，得闻洪钟撞破昏黑。敬惟，我公特立赤霄，旁无倚比。海内讲谈空自纷呶，如公秉道守默，复几人哉。（《自知堂集》，卷 18，《奉赵大洲先生》其五，页 663）

对政坛失望的他，万历三年（1575），遂闭门读书，专心整理多年以来蓄积的三教知识，开始执笔《二通》。但由于体力的衰落，毕竟力不从心。直同“不孝须发尽白，两足无力顿衰矣，四方之事非其任矣，所谓徒有是心耳。”（《赵文肃公文集》，卷 21，《复胡柏泉大参书》，页 570）的状态。结果，《二通》仍然是未完成的结局。其最终变化的姿势，蒋道林评曰：“读其来简，极是和平，殊无向时不可犯气象，已可见山中所养自别。”（《蒋道林先生文粹》，卷 8，《复高鹤阿》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 96，页 322）如是，赵大洲完成《二通》成为一个未完成的梦，

^① 在给徐阶的信中，赵大洲针对紧迫的时代环境如是记述：“自壬午以来，长星凡三见，而郊时宗庙朝堂，皆从更新，此气数也。天道幽远，腐儒不能妄测。但以人事论之，东藩已撤，虏入二次，如无人矣，而三卫方为之向导。北虏牧马射猎于垣内，不知其几矣，而丘福等叛人，极力为之先驱。关辅地震，将及二年，山东河竭，地裂而吼，妖言喧腾，不可禁止，此何祥也！东海妖民，造乱五六十年，生民死亡，不知其数。”（《赵文肃公文集》，卷 21，《与徐少湖闾老书·再书》，页 558）



便于万历四年三月中去世，歿后十年，当《赵文肃公文集》编纂完成之时，许敬庵执笔写作其序文，当中关于赵大洲的为人，他如是描写道：

先生少擢崑科，官居馆阁，而衣疏茹淡，绝远声色，终其身有箪瓢陋巷之风。品格孤高，一尘不染，而忠君孝亲，济世利物，出于天性，皇皇焉，有畏天命而悲人穷之意。天资敏异，于学无所不窥，而好善如饥渴，天下有才慧好修之士，虽在韦布后生，靡不乐取之以为友。平生言无矫饰，行无依违，进退绰如也。是故释褐之初，读书中秘，受异知于世庙。中遭权奸倾陷，竟不可得。后事穆庙，经筵日讲，箴海慨切，先帝为之改容。（下略）（《敬和堂集》，卷1，《赵文肃先生文集序》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册136，页505）

上文最后触及大洲之学，最后说道：“先生学本蕞岭，性地空阔，机神元明，吾未能窥其至。”赵大洲思想的要点，大约可归结为良知说与佛教（也有些许的道教）的结合，这究竟是怎么回事呢？以下便是进一步的观察。

二

根据胡直的传，赵大洲十五岁的时候，虽然有“年十五，读王文成公《传习录》，惊曰：‘予固疑物理之远于本也，今获所归矣。’”（页776）的记载，但之后从谁问学却未必清楚^①。李卓吾叙述王心斋学派发展的谱系当中，接续心斋门人徐波石之后的是大洲，之后为邓裕渠（《焚书》，卷2，《为黄安二上人》，页78，北京：中华书局，1961），虽然袁中郎接受这种说法，说：“夫阳明之学，一传而为心斋，再传而为波石，三传而为文肃，谓之淮南派。”（《寿何孚可先生八十序》，页

^① 《赵文肃公文集》卷15，《赠少宰张龙湖南征序》，页450中有：“吾师龙湖先生，自学士拜留都少宰之命。”这或许意味着大洲科举考试合格时，其主考官为张治（号龙湖）。张治的《龙湖先生文集》中未见大洲之名。另外关于张治的学行，可以参见薛应旗：《方山先生文录》，卷22所收的《祭张龙湖先生文》及《代九卿祭张龙湖阁老文》，《四库全书存目丛书·集部》，册102，页457—458。



1535)根据大洲致徐波石的书信(《赵文肃公文集》,卷21,《与徐波石督学书》,页542)开头他说:“别久无缘奉书问。身无羽翮,思君实劳。君所念我,亦应尔也。”可以想见两人之间应该是近乎同辈的关系。另外从题为《梦波石徐子》的诗(《赵文肃公文集》,卷6,页328)也有类似的印象^①。由于心斋门下林东城在给波石的书信中说:“大洲、孟坡、少岩、凤岗诸同志,今皆精进何如。谅朝夕相处,自异往昔。”只是心斋门下有忘记年辈前后,彼此交流的风气,如果波石的性格是“波石之洒然,真忘情于世故者”(《林东城集》台北:“国立中央图书馆”据明嘉靖丙午[二十五年]孔文谷浙江刊本摄制,卷下,《简王龙溪年兄》第六书),大洲刻意执贲入其门下亦不无可能。根据黄宗羲《明儒学案》(《泰州学案一·布政徐波石先生撼》)当中的介绍,波石最初就学于阳明,后从心斋,以致于信奉良知现成说,列举他的语录约二十条,特别欣赏以下这段话,认为十分具有特色。其言曰:

六合也者,心之郭廓。四海也者,心之边际。万物也者,心之形色。往古来今,惟有此心,浩浩渊渊,不可得而测而穷也。此心自朝至暮,能闻能见,能孝能弟,无间昼夜,不须计度,自然明觉,与天同流。一入声臭,即是意念,是己私也。人之日用起居食息,谁非天者?即此是真知真识,又从而知识之,是二知识也。(卷32,页725)

将天地古今收约于一心,说明一心活泼泼而不掺人一己之私,此乃阳明心学的常道。此所以赵大洲说:“先师阳明先生,只提致良知,为古今之参同,盖以此也。先生深于自得者也。”就像告子义外之说错了一样,程伊川的“在物为理”(《易程传》)之说也错了,这些都是继承王学的主张,不过却看得出来与佛老接近的痕迹。

虽然可以看出赵大洲接受心学,但值得注意的是,他指出相对于真心,习气那执拗的黏着,以及其由此而生的诸种弊端。他论治学工夫最完整的文字见于题作《赠谢给谏序》(《赵文肃公文集》,卷15,页447-449)一文^②,当中列举为学

^① 其诗曰:“万里湖天一发通,光风吹落玉壶中。丈人别去应强健,夜上庐山五老峰。”

^② 《赵文肃公文集》之外,现存另有李贽评《赵文肃公文集》四卷(藏内閣文库),这段文字的栏外,写着“说尽学子病痛”这样的评语。



五弊。他以为有志于学须先确然自信，若不信自心而辗转外求，则自蔽益深。“测窥前圣，模度后贤，摘服佳言，笏行善事，身心互持，徒相窒碍。而此念既熟，自诿曰志者，其蔽在不信自心，而依仿妄念，逡巡袭取也。”（以上第一）“亦有取自胸臆，悬立标准，即以标准为师，而别起意念，常受法焉。隐微牵绊，未有止息。抱此情识，自诿曰志者，其蔽在不信自心，而依凭妄念，虚忧意见也。”（以上第二）“亦有醉心陈编，驰骛文事，研究纠疏，增长闻见，剽窃空谈，支离著述，身心漂泊，至老无闻。而言语之微，矜持影响，及淹浸既久，家具颇成矣，遂自诿曰志者，其蔽在不信自心，而枉肆妄念，纷纭玩物也。”（以上第三）“又有颇知向学而厌静喜动，厌动喜静者。在静无主，则杂念轮转，而苦眩不宁；在动逐物，则境移心变，而烦恼复作。或滞静而沉昏是宅，或狗动而神守离躯，或照管驰求以为近取，检点科列以为自治。惟此枝条最为烦多，而终归于废学矣，其蔽在不信自心，而妄生支离也。”（以上第四）“又有志非真切，托意矜名，依傍仁义之途而自以为是，日作心劳之伪而不觉其非，止于补塞脱漏，惟知修饰观听。故多欲之根日深，而智能之种将尽矣。然而性无灭息，本知独良。或因考古而发愤，或听人言而忸怩，或因顺境而真见忽闻，缅思有为；或因欲极而天心复见，即解脱；或惜岁月之不可留，或叹古人之不易及，或光风霁月之下而畅然自由，或迅雨烈风之前而惕然追悔，皆其本心忽明之端，不可昧也。但旧念既熟，而新知尚生。熟者有欲可依，而举目见前生者无本可据，而掉背遗失，是以卒归于不学无志而已矣。其蔽在不信自心，而立基无地也。夫五蔽者言其略矣。”（以上第五）以上五者交错，互相交缠而后果无穷。如今若能直得本心而确然自信，便能廓清诸蔽，洞然无疑，本心自明，不假修习；本性自足，不待旁求。天地万物，悉为一体，在在具足，浩然充勃。

根据上文，可以清楚地理解：赵大洲克服这种种障蔽，其工夫眼目在于本心自觉的觉醒，体认万物一体的道理。而此，当然是“阳明——心斋”此一路线的衍伸。

当时表现心的绝对主体性，经常使用《阴符经》的“宇宙在手，万化生身”一语^①。大洲也因为说明“命自我立，性自我具”（《赵文肃公文集》，卷14，《国学讲章》，页446）一语，据此以否定“物物有天然之则，事事有当可之处”此种客观定理之论（同上）。以此为戒，说：“优游厌饫，以求自得。毋拘旧说，毋蹈浅陋。”（同上，页447）

^① 详参拙著：《佛教与阳明学》，（东京：第三文明社，1979），页160。

此处就其论阳明学与朱子学的关系进一步深入探究。首先,关于阳明学,他曾定义为“盖王先生学,入理界最初之论。故能廓推理路之碍,而晓然示人以行也”(《赵文肃公文集》,卷16,《重刻阳明先生文粹序》,页468),现今王门的分裂现象,系由于假名言以修心之故。由于“圣人者,群言之家,而道之岸也”,众人淆乱名言,是非喧腾一时,系由此偏见故也。顺着此一思路,大洲云:“如使闽、浙二大儒,遇孔子而事之,必有以塞其异之源,而不令其末之流也。”但赵大洲最早说“王学入理界之论”当是意指:从理所支配的世界,进而跃进到“理”尚未生成的,而生发“理”的世界。如此一来,对以“理”为生命的朱子学而言,必须说是极不愉快的发言。若以阳明心学为正道的话,不论任何形式,势必将对朱子学有所压抑。前已言之,赵大洲对朱子学的格物穷理论曾经有所批评。在给王宗沐的书信(《赵文肃公文集》,卷21,《复广西督学王敬所书》其四,页546-548)当中,更详细地展开他对朱子的批判。若论其要旨,第一,尧舜舜以“执中”之语,而子思训中为喜怒哀乐之未发,朱子训为“人自婴儿以及老死,无一息非已发。其未发者,特未尝发耳”(同上,页546)^①,与子思的训解不同。第二,辟异意识过盛,不能吸取各家之长。三代以前不限地域通天下之物而具有包容性,孟荀以后,始互相讥讪,至于宋代的儒者,与他方的交通阻断,矜夸据守彼此的势力范围。陈白沙曾叹宋儒之严,朱子法程、张而不信程、张,尊杨、谢,而力辟杨、谢,凡是灵觉明悟通达之论,尽委之禅,视之为异端,而惧一言之污。第三,朱子于禅十分陌生,并没有注意到:他的议论虽似辟禅,实则尊禅。同样一个人,开始可以学禅,也可以学儒,认为灵觉明妙乃禅者所有儒者所无,其实是大错特错。若非灵觉明妙,便是滞窒昏愚。儒者难道以滞窒昏愚为正学吗^②?

① 此虽然是朱子的理论确定以前的话语,但赵大洲的朱子学造詣恐怕尚未如是精微到足以分辨朱子学的不同阶段。

② 从以下这段话,不难揣度他的念头当中经常思考朱子当时的处境。其曰:“予尝考其世,设处翁之地,而论翁之心矣。其拒禅甚力,恶苏尤深,诋陆太露,其意亦略可观矣。盖南渡之后,高、孝二帝极爱苏氏文章,所谓家藏苏氏之书,人讲眉山之学也。二帝又皆好禅,故皆内禅以毕其功。予尝见《佛照禅师奏对录》,而知朱仲晦之不遇,孝宗决矣,况于光宁之朝耶。翁忠孝天性,刚奇有余。欲复二帝之龔,而无一旅之托。其文章议论,至于国势安危之几,君子小人升降之际,则芒寒正色,恢拓奇崛,使人凛凛听之不倦。视其讲学训解,如出二手,诚有以激之也。”(《赵文肃公文集》,卷21,《复广西督学王敬所书》其四,页548)



大洲的笔端在责备朱子气量偏狭之余，便顺便拥护禅学，如果考虑到王门之中儒禅论争之间所产生微妙复杂的波澜交错，以上的论述必须说是理所当然。根据王宗沐的回信，其对儒释之辩抱持一贯的态度，道虽非一，然吾人不应背于正道而有取于释氏，其曰：

学术各有所宗，要不可使一。譬之适京者，要在同至得见宗庙之美，百官之富，乃为极则，而不当问其路之由舟而由车也。（中略）其合于吾道者，固当取其善以相淑，而其畔于吾道者，自然别其途而不通。如佛氏之学，其于心性精微，固与吾儒自有浑合处，而至于其缙祝槁寂，绝去伦类者，亦决不容苟殉。（《敬所王先生文集》，卷8，《与赵大洲先生》其五，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册111，页188）

如此一来，敬所虽然排斥佛教，但对宋代以来儒学辩说之烦与争竞之弊达于极盛这点，与赵大洲的见解相同。不过应该注意的是，责备赵大洲对于佛教过于宽大的王宗沐本身也说：“良知之生，在人一点精明灵觉之处。在心为知，在物为理。”（同上，卷20，《讲义·人之所不学而能者其良能也》，页431）使用的语词与赵大洲“灵觉明悟”几乎没有差别，曰“心境勤拂拭”（同上），其启发来自于见于《六祖坛经》神秀一偈，据此写作成文。王学与禅学的接近，是透过作为心学的共通性格无法阻止的不断进行；“绝去伦类”此一批判，其绝缘的理由几乎丧失。赵大洲显然清楚地意识到这一点，其与禅学亲近的方向也就日益加深了。

三

赵大洲入佛的契机，据其《传》，乃由于其母过世之后，感到“人世飘忽若是”，《传》复云其“遂兼修出世业，习静古刹，不帟沐解衣者数年”（页776）。他的佛教信仰不止于单纯的无常观，为了充分掌握世间经济大业，必须充分体认出世间，也就是以圣俗一体观作为根源^①。对友人担心他难得具有适任于宦途的才能，

① 赵大洲回顾年少时的学习生涯。其说：“或探百家指，或习三昧定。”（《赵文肃公文集》，卷18，《弟仲通扩记》，页516）



倾向空寂之途，化有为之志为灰烬，到头来有损于名教，对此劝告，赵大洲如是回答：

夫仆之为禅，自弱冠以来矣。敢欺人哉。公试观仆之行事立身，于名教有悖谬者乎？则禅之不足以害人明矣。仆盖以身证之，非世儒徒以口说诤论比也。吾性中有十八阴界，戕乱我灵明，贼伐我元命。即如我华旦国之北，有一部鞑鞑种落，日欲蹂践我疆土，掳杀我人民也。（中略）今仆亦欲以明智定力，破此一身伐性阴贼。虽不能彻底一澄照，睿圣聪明，如古至人，而庄孟以下，欲庶几也。（中略）夫古之君子，得志则兼爱天下，不得志则康济一身耳。且一身亦不小也，是天地之心也，阴阳之会也，鬼神之交也，五行之秀气也，未有不被此根尘识念所坏者。今自顾其身，与凡夫等，而欲造神圣之业，岂不难哉。（《赵文肃公文集》，卷22，《与赵浚谷中丞书》，页574）

根据这段文字，可以知道：赵大洲的佛教体验，并不像多数的禅者，夸示其澄明性、孤高性、俊敏性，而是意识到迷乱自心的十八阴及其他烦恼的争持，尝试明了障蔽内心深处的实态。这点与之前介绍他的五蔽论密切相关，因此，在说明欲与本体的关系的时候，他说希望能参照“五蔽”。（《赵文肃公文集》，卷15，《送胡少岩给事西归序》，页449）因此，这样的人流传他推荐别人阅读《楞严经》的轶事，不是没有理由的^①。这种内省的倾向，在《求放心斋铭》（《赵文肃公文集》，卷23，页594）中，明白地表现出来。这篇铭文首先叙述了真心的存有充满乾坤之间，感而遂通天下之故，之后笔锋急转，如是言曰：

① 钱谦益：《大佛顶首楞严经疏蒙钞缘起论》（《牧斋有学集文钞补遗》，收录于《钱牧斋全集》，册7，页473，上海：上海古籍出版社，2003）曰：

“闻嘉靖中，内江赵大洲教习庶吉士，课读《楞严》，谓：‘诸君年长四十，少亦三十。不以此时读此经，待何时耶？’”

清汪大绅：《题赵大洲先生集后》（《汪子诗录》，卷2，收录于《续修四库全书》，册1437，页170，上海：上海古籍出版社，1995）一诗曰：“手把《楞严》挽士风，词垣清静即琳宫，圣贤祭罢明心学，谁与先生了《二通》。”

关于《二通》，详后。



原此真心，不分愚智，鱼跃鸢飞，各识其职。蒙蒙我生，营营自戕，自斯自丧，自迷自狂，自筑其墙，自固其防，自放于忧悲怆逸鄙吝贪妒之场，而不悟其非真常也。呜呼，此独何心。（中略）呜呼，易悟者心，难净者习。呼为习呼，吸为习吸。习心作主，须臾不离。辟彼家室，见夺于贼，退处奴隶，仆仆受役^①。

不论是前面引用的王宗沐也好，赵浚谷也好，都对佛教不怀好意，因此，对赵大洲所精密叙述的佛教观不能不有所顾忌。在他的《文集》当中，最直率的展开佛教的世界观的是在给胡直的书信当中（卷22，《答胡庐山督学书》，页577—579）。胡直认为佛教的“三界唯心，山河大地为妙明心中物”，虽然没有大错，但弃绝人伦，心不能充分发挥作用。其曰：“盖释氏主在出世，故其学止于明心，明心则虽照乎天地万物，而终归于无有。吾儒主在经世，故其学贵尽心，尽心则能察乎天地万物，而常处之有。则是吾儒与释氏异者，则尽心与不尽心之分也。”^②（《胡子衡齐》，卷2，《六轡》，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册11，页143）承认心学同时是儒释共通的根本，只是对心的活用的方法有程度的差异。为了回答胡直提出，关于心的包藏力的问题，赵大洲如是言曰：

来谕云：“道通天地万物，无古今人我。”诚然诚然。但云：“欲卷而藏之，以己立处未充，不能了天地万物也。”斯言似有未莹彻处耳。愚意谓，当云：“己力未充，故时有滞执处，时有碍塞处。”于此但假渐习熏修，久之不怠，徐徐当彻去矣。即彻处谓之先天而天弗违，即未彻谓之后天而奉天时也。作如是功者，日用间种种色色，刹刹尘尘，皆在此大圆镜智中，卷舒自在，不见有出入往来之相，陵夺换转之境矣。（中略）《中庸》曰“天命之谓性”，言其不假人为，无善无不善也。“喜怒哀乐之未发，谓之中也。发而中节，谓之和

① 详参《赵文肃公文集》，卷23，《克己箴》，页594—595。

② 黄宗羲批判此种说法曰：“羲则以为不然。释氏正认理在天地万物，非吾之所得有。故以理为障而去之。其谓山河大地为心者，不见有山河大地。山河大地无碍于其所为空，则山河大地为妙明心中物矣。故世儒之求理，与释氏之不求理，学术虽殊，其视理在天地万物则一也。”（《明儒学案》，卷22，《江右王门学案七·宪使胡庐山先生直》，页513）

也”，指其率性而不假人为之处也。（中略）佛氏“不思善不思恶，见本来面目”之义，与此同也。岂可以《中庸》之言，谓堕于情缘，难免生死耶。公所引“情顺万事而无情”者，即《圆觉经》随顺觉性之谓也。于此了了，则世法与出世法，一齐彻去无余矣。（中略）且公谓之了天地万物古今人我者，愿意度之，当如李异人《合论》谓“自他不隔一毫端，始终不离于当念”云耳。（中略）能随顺觉性，则即体即用，即用即体，体用一如矣。夫学至于体用一如，则达乎大觉圆顿之门矣。古人不贵践履，只贵眼明。若能于此具眼，历落分明，虽于日用之中，官私之事，情有滞执处，念有碍塞处，一归于习气之累，渐资熏修方便，而彻之耳。^①（《赵文肃公文集》，卷22，《答胡庐山督学书》，页577—579）

也就是说：在大圆镜智的境界中，天地时空被理解为一体，卷舒自在，世法与佛法合一，但若此处感到意犹未尽的话，如前所述，应该去除习气之累，厉行渐修之熏习。借用这个时代流行的术语，意即：大洲亦袭染顿悟渐修之风潮。不过，他由于顿悟之故，拾出李通玄的《华严合论》，但他虽然赏重其书，至于“凡遇同好，即以此妙义告之，乃性命之极谈也”（同上，卷22，《寄广西宪长胡庐山书》，页583），然而此系由于当时佛教的大护法陆五台的恩赐。陆五台（1521—1597）的书信如是说道：

不肖前年大病，几丧其生，念经世本非其才，又无其念，志亦已矣。惟出世一念颇笃。近亦稍有所契，惜未获左右请正耳。新刻《华严合论》，遇彭泽令段君入蜀，付之寄上。（《陆庄简公遗稿》，卷5，《与赵大洲相公》）

据此可知，赵大洲投入佛教，有超过一个儒者的本分，赵大洲被评价为：“大洲视阳明改头换面，更进一着。”（语出傅文恪，见《牧斋初学集》，卷63，《文恪傅公神

^① 袁宗道曾举扬一些他可以赞同赵大洲的话语（《白苏斋类集》，卷22，《杂说类》，收录于《续修四库全书》，册1363，页412—413），曾经采用其中的部分文字。另外焦竑也引用大圆镜智前后的文字作为执滞除去的模板。（《澹园集》，卷47，《崇正堂答问》，页726，北京：中华书局，1999）



道碑》，收录于《钱牧斋全集》，册2，页1485）“至明之赵大洲，始以儒证佛，以佛证儒。”（江藩：《宋学渊源记·后记》，页235，台北：广文书局，1977）也是理所当然。事实上，赵大洲在当时，据说具有“今之谭禅者，皆宗赵大洲‘只贵眼明，不贵践履’之说，终日谈玄说妙”（《牧斋初学集》，卷86，《跋傅文恪公大事狂言》，《钱牧斋全集》，册3，页1800）如此一般的影响力。只是，王门当中，与佛教最接近的人是龙溪，心斋此种倾向极为薄弱，其子东崖虽然出入玉芝法聚之门，但也见不着多少佛学的影子。于是问题是：赵大洲与龙溪的关系。在两者的文集当中，并未发现重要的往来书札。但《龙溪集》（卷18）中，可见到其与赵大洲夜坐佛寺作两首^①；据此，可以察知：两者由于禅而有密切的交情。就此，黄宗羲势必必要对逸脱儒流，而醉心于禅的大洲的姿式，评曰：“弥近理而大乱真者”（原朱子《中庸章句序》，见黄宗羲《明儒学案·文肃赵大洲先生贞吉》，页748），但如同本文最初提及，赵大洲作为士大夫，具有强烈的责任感，一再就肃正官箴、严整纲纪、财政重整、防卫国境等事项提出建言^②。正因如此，清儒恽敬为赵大洲辩护曰：“赵大洲、陶石簑诸儒，何尝不立气节，何尝不建事功，何尝不敦伦纪。杂则有之，庸则免矣。”（《大云山房言事》，卷2，《与李汀州》，收录于《四部丛刊正编》，册91，页272，台北：商务印书馆，1979）

自我过分的膨胀，自心成佛的恶质禅法之所以横行的原因即在于过分相信“即今是佛”，关于这一点，如前所述，大洲曾仔细思考了障害真心机能的习心、习气的调治。虽然有人怀疑赵大洲所说过高，实际上恐怕并不适用（《林东城集》，卷下，《简赵大洲内翰》）；另外亦有非议其为仙释所惑，溺于习静者（《蒋道林先生文粹》，卷8，《寄大洲赵内翰》，页319）^③。如前所述，赵大洲大致是与当时顿悟渐修的风气合拍，接受这样的批判，遂被定位为“赵大洲、陆五台之刚简，近佛之

① 根据赵大洲《文集》，卷6，页326，《四祖山绝句次韵》的序言，可以得知嘉靖三十三年四月十五日，大洲与王龙溪还有其它两名同志共组诗会。

② 试举一例，参照《赵文肃公文集》，卷22，《与高中玄阁老书》，页580—581。另外，李贽评《赵文肃公文集》卷1，《乞求真儒疏》中附有“说得十分了，但忤众耳”这样的评语。

③ 清儒申涵光曾经如下加以严厉批评。其言曰：

“赵大洲母，梦二比丘牵衣求栖，遂生大洲及弟蒙吉。此事即真，亦不宜载诸传志。盖浮屠家，好尊其教，谓吾儒之贤且贵者，皆其徒再生耳。而儒家亦每引其事以为重，何也。”（《荆园进语》，收录于《丛书集成初编》，册376，页5，北京：中华书局，1985）



直截”（《耿天台先生文集》，卷4，《与吴少虞》其二，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册131，页95）。以论佛之法来解释其刚直的性格，自然伴随出人意表的严酷评语。李卓吾曾有一则关于赵大洲的轶事。其曰：“记徐鲁源与吴悟斋，同送大洲。悟斋极口论道学。大洲曰：‘公真好色。’徐鲁源续言：‘人爱世上声色货利，都不爱道，曾不知有大舍，有大取。’大洲持杯大言曰：‘我进公一着。我这里无取无舍。’”（袁中道：《柞林纪谭》，收入李贽：《李温陵外纪》，卷1，收录于《明季史料集珍》台北：伟文图书公司，1977，第二辑，页87）此等锐利的禅机，总是在他身边飘逸着^①。

四

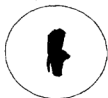
赵大洲应蔡汝楠的要求，将对三教的展望，整理成七幅图（《赵文肃公文集》，卷23，页604以下），七幅图的第一是描写一圆相的混元图曰：“混元一图，窅无量妙义，百亿三昧之所从出也。”（页605）如其言，其象征实在根源之无形无为。从其引用著名的“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”（同上，善慧大士语）此一著名的禅语，作者的用意便可大致掌握。

第二在黑圆相的下半有白色残出新月形的出庚图，第三是相反上部残存新月形的浴魄图，彼此象征阴火与阳火，亦为创生万物的文武之火，表示混元图中的妙有真境。（据道经《参同契》）

第四图在圆相当中具有伊字三点，第五图则在圆相中描绘卍字，曰：“右伊字卍字二图，性宗之底蕴也。”（页607）表示混元图中的真空妙界。第六是太极图，第七是河图。如其曰：“依华山旧传本写出”，与通行本并不一致。尽管如此，此二图仍是“五常之本，九法之宗，名理之源，道术之门，窅混元图中妙有真空之境，世间法与出世法皆备矣”。

^① 黄宗羲曾经记述一则轶事：

“先生如京师，大洲访之郊外，与之谈禅。议论蜂涌，先生唯唯不答。大洲大喜，归语人曰：‘今日降却万鹿园矣。’陆平泉闻而笑曰：‘此是鹿园降却大洲，何言大洲降却鹿园也。’”（《明儒学案》，卷15，《浙中王门学案五·都督万鹿园先生表》，页312）



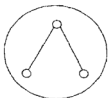
图一 混元图



图二 出庚图



图三 浴魄图



图四 伊字三点之图



图五 卍字论相之图



图六 太极图



图七 河图

周南留著图录序附图

以上简单归纳，其图集合儒道佛三教的精华，显示其真空妙有、世法出世法，而且七幅图并非孤立散乱的个体，而是与其它六图相互摄取融合。“一以摄六而无余，六以显一而无尽。混一之六者，未始有物之先也。了六之一者，万行元备



之后也。(中略)儒者见之曰儒,仙者见之曰仙,佛者见之曰佛。”(《七图总持赞语》)黄宗羲对此评论曰:“先生盖见沕仰以图相创立宗旨,与太极图相似,故扭合为一,而不顾其理之然否也。(中略)英雄欺人,徒自欺耳。”(《赵大洲小传》)尽管如此,与其墨守传统的图像,毋宁思考适合自己的思想的图相,实是心学横流的明末大势所趋。不过如同大洲所言:“五家宗门,独沕仰一派,入门便打圆相。”(《赵文肃公文集》,卷21,《答大理李中溪书》,页564)其以沕仰宗的六圆相^①为模范自无可疑。

如前所述,赵大洲晚年贯注最多热情,始终未能完成的是:《二通》(《赵文肃公文集》,卷23,《史业二门都序》,页598—600),《二通》乃是由内篇经世通与外篇出世通共同组成。内篇分成史通门四部(统部、传部、制部、志部)、业通门四部(典部、行部、艺部、术部);外篇进而分成说通门三部(经部、律部、论部),外篇再附以外篇宗通部(单传直指部)。(《赵大洲集》,页759)

外篇三部则根据佛教的惯例而创设。

那么,赵大洲编辑《二通》的原意在哪里呢?他说:“夫学术必助于治理,治理必原于学术。二门通矣,世可经矣。”另外,根据佛教的说通、宗通二门,可以出离世间。“约要而言,经世者不得于出世之体,出世者不忌于经世之用。然后千圣一心,万古一道,圣人忧世之念,可少慰矣。”(《赵文肃公文集》,卷23,《祭古圣贤文》,页604),真正的出世,若不是奠基于出世的信念是不可能的。

彭际清曰:

自唐以来,学士大夫儒佛之辨,断断如也。大洲先生作,而两家之难通。非深入夫不二之门者,恶足以与于斯哉。(中略)《二通》之作,盖将游戏乎毘卢性海中也。呜呼,先生丈夫之雄哉。(《居士传》,卷39,《赵大洲传赞语》,页514—515)

大洲入佛的契机,虽然系由于遭逢母丧之故,其后,又目睹了之后仕途之中,

^① 关于沕仰宗的六圆相,详参《人天眼目》,卷4,“沕仰宗”条,收录于《大正藏》,册48,页321。(台北:新文丰出版公司,1983)



官僚阶层难以度化的心术的丑陋，派阀的暗斗，爱民护生精神的欠缺。为了正本清源，当然必须倚仗“入理界最初”的良知说之力，进而心学的深化，势必需要考虑基于佛教教律禅的心的“剥蕉”，所谓“剥蕉”，也就是将芭蕉剥了又剥，以穷尽其核心的实态。其曰：

今之论者，欲胥率有徒同出一途，则千万一喙，而真妄茫然无别，遂令剥窃缘饰之俦，得巢臼其中。此不剥蕉之故也。夫观蕉之外，非不蒿然大也，而不知中实无有。今持此术以履于世，则剥窃缘饰之情，亦易以见。盖利害得失，毁誉几微之际，而肝胆尽章矣。（《赵文肃公文集》，卷 21，《覆广西督学王敬所书》其三，页 545）

大洲的佛教思想似乎是将见于《华严合论》的大心凡夫的动态变化，与出自于《楞严经》的微细妄念的分析，使两者合而为一，此系基于禅的决断再加诱导故尔。大洲写作《二通》，乃是在重用他的穆宗去世之后、万历三年从政坛引退后不久之事。他曾对其晚年心境如是曰：

仆西川鄙人也。睥睨功名富贵三十余年，今俱知不可得矣。惟有一桷，直悟曹溪之宗，坐啸峨嵋之月。虽老矣，力犹能办之。余则碌碌不足道也。（《赵文肃公文集》，卷 21，《答何太华司马书》，页 562）

其以余生之力，精进制作规模宏阔的《二通》，可惜其志未果，翌年便往他方了^①。

① 此处就可以说明大洲与佛教徒之间因缘的轶事，引用三则以供说明：

一、翟汝璣的《峨眉山别传和尚碑铭》（《翟回卿集》，卷 11，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 187，页 262）曰：“蜀人士向风归德，自大学士赵公贞吉而下，皆以师礼延之。”

二、禅宗真圆遍融被密告为狂僧，大洲为免其罪而极力奔走。（《补续高僧传》，卷 5，《遍融师传》，收录于《高僧传合集》，页 638，上海：上海古籍出版社，1991）

三、嘉靖三十六年，憨山德清十二岁时，在南京报恩寺，大洲一见德清，便鼓励他说：“此儿当为天人师也。”（《憨山老人梦游集》，卷 53，《憨山老人自序年谱实录》，页 2879，台北：新文丰出版公司，1983）



五

最后必须讨论的是：赵大洲与邓豁渠的关系。如前所述，李卓吾曾说：“大洲之后为邓豁渠。”（《焚书》，卷2，《为黄安二上人》，页78）邓豁渠真的是赵大洲思想忠实的继承者吗？邓豁渠^①虽与大洲为同乡，但自视甚高，为诸生教导时，曾夸道当今为实学者，没有任何值得推许的前辈。当时赵大洲虽以文章气节知名，但邓豁渠并不以此为真正的实学。偶而遇到大洲为诸生讲圣学于东壁，而邓豁渠为诸生讲学于西序。由于讲场接近的缘故。朝夕听闻大洲之声，乃至对赵大洲的教学思想感到佩服。（李卓吾：《续焚书》，卷2，《南询录叙》，页65，北京：中华书局，1974）但这并不是他获得求道的终极目标。根据可以称之为其自传的《南询录》一书，其不问三教，四方寻访师友行脚苦行的姿态实为凄绝。五十一岁时（嘉靖二十七年）时，终于落发，号曰太湖。下定决心脱离一切既成教学的限制，追求个人能够了然于心的见性开悟。若试举其内心不满之一端，其曰：“阳明振古豪杰，孔子之后一人而已”（《南询录》，页44）“觉得阳明良知了不得生死。”（同上，页2）“良知神明之觉也，（中略）不能出造化之外。”（同上）吐露了他对良知说的根本怀疑，他最终的目标还是到达不为五行所支配，更不用说是到达脱离五伦五常拘束的境界。其曰：

宇宙中一切有形有色，皆为五行造化管摄，不得自由。盖以一切皆是五行造化作成，故五行造化，得以播弄富贵福泽、困穷携郁、寿昌夭折，种种不同，皆所以播弄之也。苟于其中，欲超出五行造化之外，得大休歇，得大安乐，岂易易哉？（《南询录》，页45）

先前曾经说“大洲视阳明改头换面，更进一格”有这样的批评，但是赵大洲所说的五蔽论、七图、二通等，其目的正在于将经世与出世一体化而确立严正俊敏

^① 关于两者详细的关系，详参本书《邓豁渠的出现及其背景》一文。



的人性，并树立具有效果性的功业^①，而且他的意识中，仍是欲将良知进行与时俱进的改造，故而仍然应该加以宽恕。但邓豁渠的情况是良知说的缆绳已经不复存在，如同断线的风筝在宇宙间自由飞翔游戏。如此一来，对人伦、经世不负责任的做法，大洲绝对不能容许。在给胡直的书信中，赵大洲如是说道：

吾观渠书中，观望有待之多，自负张皇之甚，轻侮前训，以表己能，堕于业罪，而不自觉。嗟嗟，云水瓢笠之中，何为作乞墦登垄之态耶！宜见笑于大方之家矣。（《赵文肃公文集》，卷 22，《答胡庐山督学书》，页 578）

这段话不就是有对于邓豁渠这个棘手强悍的人物弃之不顾的意思吗？耿天台赞成大洲的处置，他说：“其师门亦已重斥之矣。吾党尚多感之，岂不误哉！”（《耿天台先生文集》，卷 16，《里中三异传》，页 407）

然而对于邓豁渠具有无限善意的李卓吾，对于赵大洲这个严厉的忠告，认为是给胡直这样标准的学者一个不得已的权宜之计。为了不要错认了大洲的真意。他如是说道：

承示云，赵老与胡氏书，极诋渠之非，曰：“云水瓢笠之中，作此乞墦登垄之态。”览教至此，不觉法然。斯言毒害，实刺我心。我与彼得无尽堕其中而不自知者乎？当时胡氏必以致仕为高品，轻功名富贵为善学者，故此老痛责渠之非以晓之，所谓言不怒，则听者不入是也。今夫人人尽知求富贵利达者之为乞墦矣，而孰知云水瓢笠之众，皆乞墦耶？使胡氏思之，得无知斯道之大，而不专在于轻功名富贵之间乎？然使赵老而别与溺于富贵功名之人言之，则又不如此矣。所谓因病发药，因时治病，不得一概，此道之所以为大也。吾谓赵老真圣人也。渠当终身依归，而奈何其遽舍之而远去耶！然要之各从所好，不可以我之意而必渠之同此意也。（《焚书》，卷 1，《复邓石阳》，页 11）

^① 因此，郑晓对赵大洲的为人曾如是评论曰：“某日寓燕山，时时班行中睹公颜色，友朋中闻论议，窃仰公忠谅明洁，超脱世累，真有根器，而又能充之以问学。今所谓天下士者，非公其谁。”（《端简郑文公集》，卷 3，《与赵大洲》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 85，页 194）



李卓吾这封信一如往昔波澜般饱含抑扬，其真意甚难确知。大洲在给胡直的书简中所说，关于邓豁渠的批判，若只照字面解释的话，如前所述，只能解释为其责备他周游四方、任性使气过着漂泊的生活。但李卓吾认为轻视功名富贵，极度廉洁的胡直，实在过于单纯，以至于背离实相，邓豁渠的生活方式，较胡直相形之下，应当更加值得夸奖。何以故？由于其追求性命之理的热情远远不能相比之故。由于察觉到这中间的巨大落差，大洲故意斥责邓豁渠，不单独尊己道，而欲使其理解每个人都有不同的生活方式。换言之，关于赵大洲与邓豁渠的关系，在李卓吾来看，正如“若赵老则止有邓和尚一人，然邓终不如赵，然亦非赵之所开悟者也”（《续焚书》，卷1，《与焦漪园太史》，页29）吧。袁中郎的看法又稍有不同。他说：“文肃别派为渠上人，渠之传多在楚，而喜为任诞。公能矫之以行履。”（《袁宏道集笺校》，卷54，《寿何孚可先生八十序》，页1535）既然称之为“别派”，也正说明了邓豁渠未必是大洲思想全面的继承者。徐波石——赵大洲——邓豁渠这一派思想系谱，似乎有个什么东西一以贯之，而且彼此的个性又有极大的差异。或许这可以称之为当时阳明学全体吧。特别是关于心斋一派，袁小修说：“盖以心斋从来气骨高迈，亢不惧祸，奋不顾身，故其儿孙都如此。所谓龙生龙子，果然非虚。”（《珂雪斋外集》，卷15，《柞林纪谭》，收录于《续修四库全书》，册1376，页464）李卓吾当被问及关于赵大洲与邓豁渠的关系时，如是回答：“邓老一生是个担板人，所以学问也有些担板。大洲却圆。”（同上，页465）清朝的汪大绅说：“兄一见赵大洲论学书，即能判为良知嫡传，真可畏人也。”（《汪子文录》，卷5，《与彭允初四》，收录于《续修四库全书》，册1437，页233）心斋学派大多数人物的名号，入清以后经常为人所遗忘，赵大洲是少数的例外之一^①。

① 明末文人钟惺曰：“予过大洲之乡，读其书，想其人，精神志学，原委指归，多与先生合，今世颇知惜江陵，不知思大洲。”（《隐秀轩集·文问集·告雷何思先生文》，收录于《四库禁毁书丛刊·集部》，册48，页483，北京：北京出版社，2000）

但是从朱子学者的角度，将他视为最恶劣的思想家而加以弹劾，吕晚村曰：“赵贞吉亦自谓：‘不讳禅学，禅正圣道之精微。朱子自割以授二氏耳。’盗憎主人，民恶其上，其悖妄一辙。正可见其底里所自出。”（《四书语录》，卷14，页3，台北：广文书局，1978）日本的朱子学者谷泰山也说：“赵贞吉，怪诞不经之士。”（《泰山集》，卷31，页6）

李通玄在明代

明初文人宋濂曾有一段关于华严宗传承的文字。其言曰：

华严建宗，始于帝心大士。帝心作《法界观门》及《妄尽还源观》，以传云华。云华传贤首，贤首既终，而其徒慧苑等悉叛师说。后百有余年，僧统清凉国师遥遵退轨，丕弘教绪。国师传圭峰，圭峰传奘。（《宋文宪公护法录》，卷1，《佛心慈济妙辨大师别峰同公塔铭》，收录于《嘉兴藏》，册21，页609，台北：新文丰出版公司，1987）

此处所言是一分简单的华严宗正统传承谱系，然而明末的文人钱谦益，尽管也有丰富的佛教史知识，但其所描述的却是另一番景致，他如下大致描述了唐代华严宗的传承：

《华严》之为经王也，夫人而知之矣。肇于晋，广于唐。于是有实叉难陀之译，有清凉国师之《疏钞》，有李长者之《合论》^①，有杜顺和尚之《法界观》。千年以来，薄海内外，顶礼而捧诵者，无虑万亿，不可说转。（《牧斋初学集》卷28，《华严忏法序》，页863—864，上海：上海古籍出版社，1985）

其中，由于杜顺（557—640）的“法界观”，事实上包括在澄观（738—839）之内的可能性极大。结果是，在钱谦益来说，特别推尊澄观的《华严经疏钞》与李通玄（647

① 李通玄：《华严经》的注释题作《新华严论》（40卷），收录于《大正藏》第36册。唯此系省略经文，只有解释的部分，读者不免感到不便。于是唐代大中年间福州开元寺沙门志宁将经文与论文（《论》之文）适当会合起来，重新命名为：《华严经合论》（120卷），颇便于读解。现收录于《卫续藏经》（台北：新文丰出版公司，1993）册5—7中。



—740)《华严经合论》两书。虽然一般华严宗徒认为贤首法藏(643—712)是主要的集大成,而李通玄只是旁属的地位,但此处却未提及法藏之名,反而特别推崇李通玄。诚如方以智(1611—1671)所指出的,当时人几乎不读法藏的名著《华严五教章》^①,然而为何明末当时的华严学,特别推重澄观与李通玄呢?值得好好推敲^②。

值得注意的是:宋代以后,占着佛教中心地位的是禅宗,其于教相佛教中即最为推尊华严,本来一乘教法的《华严经》,与以随处会得本来面目为第一义的禅宗,本来就有许多共通的方面。伴随于此的是:法藏将全副全力付诸于调和法性宗与法相宗。澄观同时为华严宗与荷泽禅的传人,在他而言,的确识教禅为一物。由于他自身曾揭橥“双会二宗”(《华严经随疏演义钞》,卷34,收录于《大正藏》,册36,页261c,台北:新文丰出版公司,1983)的口号,他的禅学思想可能未必纯粹。而且经由关于华严教义的辨析,呈现出当时教界的各种问题,因此其辩证极为繁琐。关于这点,如果逼近华严教义核心,那些与教理名相无缘的禅者必定有他们无法接受的面相。或许正是由于无止境地追逐那些庞大复杂的解释学的过程,反而慢慢地使人靠近简易的禅学吧。另一方面,虽然有“初发心时,便成正觉”^③这样震撼人心、高度敏感的字句,然恐怕多少有尚未完全到达此一理想境界的遗憾吧。

相对于此,李通玄的《新华严经论》(《华严经合论》)就分量而言,不到澄观的《华严经疏》、《演义钞》的三分之一,其辩证方式未如澄观般繁琐。又,法藏在华

① 方以智:《药地炮庄》(台北:广文书局影印本,1975)的《总论上》曾曰:“天台四教、慈恩五位,两家守其师说,不敢以私智相高。惟贤首宗,藉圆融,遗节奏,如《教义章》,类皆束而不观。”(页48—49)钱谦益亦愿弘扬贤首法藏之教。其言曰:“窃惟今日妖邪炽盛,狂瞽交驰,皆以正法不明之故。而三宗之中,急宜提倡者,尤莫先于贤首。盖自清凉、方山两家之疏论,已不免砧椎相向,而圭峰已后,弘演斯宗,作人天之眼目者,寥寥乏人。”(《牧斋有学集》,卷40,《与惟新和尚书》,页1370,上海:上海古籍出版社,1996)

② 澄观高足宗密所提倡的顿悟渐修论,在明末极为流行,关于这一点,请参看拙著:《佛教与儒教》(东京:研文出版,1993)、《佛教与阳明学》(东京:第三文明社,1979)等书,此处兹不赘及。另外关于李通玄,请参看拙稿:《李通玄的立场》(收录于《福冈学艺大学纪要》第2号)

③ 此语见于60卷《华严》,卷8,收录于《大正藏》,册9,页449c;80卷本作:“初发心时,即得阿耨多罗三藐三菩提”,卷17,收录于《大正藏》,册10,页89a。



严的“对机”以外，另提“别机”，而李通玄则以大心凡夫称之，其曰：“一切法无非教体，（中略）若无烦恼即无教体。”（《新华严经论》，卷8，收录于《大正藏》，册36，页771c）如此一来，无异以华严的自觉促发肉身的人类自身的觉醒。其发心之根据在于每个人都有不动智佛。其曰：

- （一）从凡夫位，以信为首，决定取佛大菩提果。
- （二）从凡夫地，信十方诸佛心不动智与自心无异故。只为无明所迷故，无明与十方诸佛心，本来无二故。
- （三）从凡夫地，信十方诸佛身根本智与自身不异故。何以故？皆是一法性身一根本智。犹如树枝一根生多枝叶等，以因缘故，一树枝上成坏不同故。
- （四）从凡夫地，信如来十住、十行、十回向、十地，我悉尽能行之。何以故？自忆无始时来，波流苦海，无益之事尚以行之，何况如今有益之事。（数字为笔者所加）（同上，卷4，页745c）

不可否认，通玄所论的根本与贤首、澄观的理论多所相似，但其基于凡夫与不动智佛一体化的信念^①，遂产生了吸引千万人中的名言。最典型者，为《新华严经论》的序言所说的：“无边刹境，自他不隔于毫端。十世古今，始终不移于当念。”（卷1，页721a）此番话语由于具有不动智佛的信念，极早便被禅门所吸收，进而长久贯串了整部禅宗史^②。

宋室南迁以后，具有不世军事经世之功的李纲，与禅宗颇多交往，是一个信

① 另外一个明显的例子，可以参看《林间录》，其言曰：“云庵和尚居洞山时，僧问：‘《华严论》云：‘以无明住地烦恼，便为一切诸佛不动智，一切众生皆自有之，只为智体无性无依，不能自了，会缘方了。’且无明住地烦恼，如何是成诸佛不动智，理极深玄，绝难晓达。’云庵曰：‘此最分明，易可了解。’时有童子方扫除，呼之回首。云庵指曰：‘不是不动智？’却问：‘如何是汝佛性？’童子左右视，惘然而去。云庵曰：‘不是住地烦恼，若能了之，即今成佛。’”（卷上，收录于《卍续藏经》，册148，页589）

② 其实例不暇枚举，今举一特例以见其端。由于《华严经合论》一书的流行，因而对华严教学抱着深刻危机感，因而整理《疏钞》，编成《华严经纲要》的慧山德清，在其著《法华经击节》（《卍续藏经》，册49，页349）中，说明彻悟之境时，亦曾引用此语。另外在《法华经通义》卷5（《卍续藏经》，册49，页896）中也指出同样的语句。



仰深厚的崇佛士人。他认为《合论》是最精彩的《华严经》注释，其曰：

精深条畅，为《华严》之指南，莫如李长者所制《合论》。盖《华严》明一心之真境，含容无尽，如设宝鉴，光明相照，其中妙影重重摄入。故华藏世界，名数不可说，而不离于方寸之中，三昧法门，差别不可穷，而不出于一念之际。（中略）微《华严》，无以见佛法理事之无碍，故广博而妙圆。微《合论》，无以知《华严》之本末伦理，故精深而条畅。（《梁溪先生全集》，卷 137，《小字华严经合论后序》，页 4057—4059，台北：汉华文化，1970）

二

《华严经合论》虽然带有部分教相佛教的色彩，仍然受到禅门欢迎的原因，觉范慧洪（1071—1128）将李通玄与道宣（597—667）相提并论，如是言曰：

古之学者，非有大过人者，惟能博观约取，知宗而用妙耳。唐沙门道人，通兼三藏而精于持律。持律，小乘之学也，而宣不许人呼以为大乘师。枣柏长者，力弘佛乘，而未尝一语及单传心要。方是时，曹溪之说，信于天下，非教乘之论所当杂。宣公甘以小乘自居，枣柏止以教乘自志，竟能为百世师者，知宗用妙而已。（《石门文字禅》，卷 26，《题隆道人僧宝传》，收录于《景印文渊阁四库全书》，册 1116，页 501，台北：台湾商务印书馆，1983）

李通玄在《华严经》的分科中，以最后的《入法界品》为正宗，虽然有人讥笑他无视经典说法的样式，但从《大慧普觉禅师宗门武库》（收录于《嘉兴藏》，册 1）可以看到这样赞成的言语。其言曰：

生、肇、融、叡乃罗什法师之高弟，号四依菩萨。尝同罗什释《维摩经》，至《不可思议品》，皆阁笔。盖此境界，非心思口议，遂不能措一词。如李长者论入华严法界，词分句解，皎如日星，泮然无疑。若非亲遇了缘，安能如此。（页 784a）



此处极为称赞其《入法界品》的解释发挥为华严思想的最高极致，更因为如此，正告诉我们：禅者亦能接受其思想内容。日本禅者无隐道费(1688—1757)认为通玄解释的巧妙远胜于天台、贤首二者，其言曰：

使学者径直悟入，劳少而功多者，宜莫方山长者李通玄若焉。(中略)学者取以啍啍而噍，味之甘之，日月弗置，则于其触缘对事之间，忽诸见我身无始以来成等正觉，转妙法轮，以至入涅槃共毕也。(《心学典论》，卷1，《大正藏》，册82，页660b)

本来禅门虽然尊崇《华严合论》，但对澄观《疏钞》的敬意也未完全消退，例如宋代代表的禅者大慧宗杲(1089—1163)，其机缘渐次成熟之际，便不时翻阅《疏钞》(《大慧觉禅师普说》，卷2，收录于《卍正藏》，册59，页581，台北：新文丰出版公司，1980)，但其《普说》、《法语》等处，仍然随处可以看出李通玄的影响。

天台系的学僧温陵戒环，当述及《华严经》的大要时，曰：“方山(李通玄)为正，清凉(澄观)为助。”(《华严经要解·序》，《卍续藏经》，册12，页719)志盘当述及天台系的佛教居士吴克己的经历时，曰其始于《楞严经》，经过《宗镜录》，至于《摩诃止观》乃获得开悟，其注《法华经》之际甚为自负，因其自认超越李通玄的成就(《佛祖统纪》，卷18，收录于《大正藏》，册49，页236c)。从这些地方，李通玄在宋代的地位之高，也就不难想象。

王安石(1019—1086)晚年舍宅为寺，皈依佛法。胡致堂(1098—1156)责难王安石时，则说：“信佛之幻诡，则李长者《合论》，贯八卦九畴之妙。”(《致堂读史管见》，卷6，收录于《四库全书存目丛书·史部》，册279，页22，台南：庄严文化，1997)邹浩(1060—1111)则在以李通玄生平背景为题的肖像画上题诗曰：

虎腰黄卷动昭回，无数人天心眼开。不是机锋妙相契，是渠那肯出山来。(《道乡集》，卷13，《谢仁老寄所画李长者出山相五首》其一，收录于《四库全书》，册1121，页274)



朱子(1130—1200)的《语类》(北京:中华书局,1986),卷126曾提到“《华严合论》精密”(页3026),然又说:“《华严合论》,其言极鄙陋无稽。”(同上),难以确知其意;朱子本意当然是后者,因此继而谴责陈了翁(1057—1122)及杨龟山(1053—1135)耽溺于华严,但似乎看不出朱子除了《合论》以外,曾读过澄观著作的痕迹。

明代初期的禅宗空谷道隆(1139—1466)所撰的护法书《尚直编》曾有“明道深味于《华严合论》,自谓有所心融意为喜”(卷下,收录于《大藏经补编》,册24,页110,台北:华宇出版社,1986)的轶事。这个故事当然是毫无根据的,但是这样的创作方式,无疑的正可以看出《华严合论》受欢迎的程度。这则传说,日后仍为明末三山灯来(1614—1685)的《儒参究禅宗》(《三山语录》,卷18)所引用。

根据《云外录》(卷15,《嘉禾东禅寺千松明得禅师传》,收录于《禅门逸书初编》,册8,页107,台北:明文书局,1981),晚明的禅僧千松明得(1530—1587)曾读当时流行的《楞严经》而无所悟,而当翻阅《华严经合论》,至《十地品》时,遂倚几而坐,梦游兜罗绵世界,悟《华严》奥旨,其师万松慧林(1482—1557)喜曰:“清凉一大宗兴矣。”(参《明高僧传》,卷4,《明得传》,收录于《高僧传合集》,上海:上海古籍出版社,1991)此处明显地将李通玄与澄观合而为一了。事实上,澄观的《疏钞》在当时亦广为流传,例如根据王阳明(1472—1528)的门人王龙溪(1498—1583),苇航讲师(1544—1604)敷演《华严经》,发明空假中三义颇为详细(见《王龙溪全集》,卷15,《苇航卷题词》,页1059—1060)^①。另外溈益智旭(1599—1655)也说:“清凉华严菩萨,十誓凛如冰霜。”(《灵峰宗论》,卷3之1,《答邓靖起三问》,收录于《大藏经补编》,册23,页566)将清凉与慧远慧能并列为千古芳规。密藏道开的《藏逸经书》就《北藏》未收的佛典,根据实的见闻作成一张佛书一览表。其中同时收录《华严合论》与《华严疏钞会本》二书。关于后者,他特别针对嘉靖年间妙明法师,甚至为细心读书,并将经文与疏与钞之间详细分行分段一事加以详细叙述。

^① 苇航的生卒年,系据黄汝亨:《苇航法师塔铭》(《寓林集》,卷14,收录于《续修四库全书》,册1369,页201,上海:上海古籍出版社,1995)所定。



三

居士彭际清(1740—1796)曾经论及华严学的发展趋势,其言曰:

云栖所刊《贤首华严三要》,为清凉《疏钞》所从出。文简义周,卓绝千古。业华严者,俱宜顶受。(中略)明曹鲁川论华严诸家,不及贤首,独推重方山,而讥清凉所分信解行证,裂全经为瓜豆。(中略)方山论直截根源,与少林、曹溪同一鼻孔出处,诚多造极之谈,而以入法界品为正宗,余品为伴,又以如来出现品属流通分,未免后先颠倒。《一行居集》,卷2,《书贤首华严三要后》,民国十年金陵刻经处刊本)

此处提及曹鲁川之名,大概是指《云栖大师遗稿》(卷1,《答苏州曹鲁川邑令》,收录于《大藏经补编》,册23,页9)中一开头曹鲁川与云栖株宏(1535—1615)的问答。其间曹鲁川首先致书云栖株宏曰:“善说此法者,宜莫如方山。”正符合此处的文意,而云栖株宏对此答曰:“方山之论,自是千古雄谈,而论有论体,疏有疏体,统明大义,则方山专美于前;极深探颐,穷微尽玄,则方山得清凉而始为大备。”(同上,页10)强调不该在方山与清凉之间定其优劣,其议论之是非姑且不论,可以确定的是:通过这样的问答,在明末相对于“贤首——清凉”这样正统派的看法,另有一派承认李通玄特殊性的倾向^①。如前所述,李通玄比澄观更让禅者觉得亲近。而且对当时佛教界的主流——不喜教相繁琐的禅者而言,清凉与通玄之间,势必将会发生比区分正统与非正统之间更严重的问题。为霖道

① 永觉元贤(1578—1657)如下之语,堪为实证。其言曰:“《华严》为世尊成道最初所说,实称性之直谈,非逐经之曲说。他经不可得而拟也。昔杜顺大师首为发端,贤首继之,颇畅厥旨。至于清凉,而表里发挥,罄无余蕴矣。然其旨幽,其理圆,其文富,其义丰。非浅薄之机所敢窥。故学者多望洋而退,至方山李长者,则别为《合论》,约繁就简,独明大旨,盖是大圣方便,用接此方好略之机,非二师之有轩轾也。”(《禅余外集》,卷1,《重刻华严要解序》,页20,和刻本)此种看法,入清以后依然持续着。如梦东(彻悟际醒,1741—1810)曰:“藏中有清凉国师《疏钞》、枣柏李长者《合论》。其《疏》尽精微,冲深包博,而《论》得大体,痛快直截,二者参而观之,则《华严》大旨,无余蕴矣。”(《梦东禅师遗集》台北:台湾印经处,1956,卷中,《华严经节略要旨》,页43)

霏(1615—1702)曾见及此,警告学人不可过执一端,其如是曰:

其八十卷经,清凉国师有《疏钞》,枣柏长者有《论》,世所盛行,《疏钞》则穷源极委,章分句析,不唯是此经标准,实乃如来世尊一代时教之标准也。《论》则广论佛意,会归自心。不唯是此经闾奥,实乃宗门之闾奥也。禅者喜读《论》,而不知《疏钞》之广大精微。讲者喜读《疏钞》,而不知《论》之直捷痛快,两者皆失之也。(《旅泊庵稿》,卷3,《华严经疏论纂要序》,收录于《卮续藏经》,册126,页23)

重新反省到《疏钞》的复杂性,进而不损真意整理其大纲要点,著有《华严经纲要》的万历三高僧之一的憨山德清(1546—1622),关于其编纂的目的,曾如是言曰:

切念华严一宗,为吾佛根本法轮,清凉为此方著作之祖。其疏精详,真万世宏规。但钞文以求全之过,不无太繁,故使学者望洋而退。士大夫独喜《合论》明爽,率皆雠视,而义学亦将绝响矣。尝谓《论》固直捷,唯发明大旨,至于精详文义,或未及的指说者之意也。切慨此大法失传,其如将来法眼何? (《憨山老人梦游集》,卷18,《答吴观我大史》第二书,收录于《卮续藏经》,册127,页475)

德清对《疏钞》的强烈关心,正如澄观一般,也是希望教禅合一,是故憨山德清又说:“舍教而言修行,是舍规矩而求方圆也。”(同上,卷8,《示六如坤公》,页318)

与此相对,同为明末三高僧的另一人紫柏真可(1543—1603)对李通玄崇拜不已,几乎一字不提澄观。以下这段话甚有代表性,其言曰:

吾读枣柏《论》,乃知清凉之疏《华严》也,虽精且深,然不若李方山之发挥,无蹊径可寻。而天机深者,以不可寻为前茅,研穷不已。忽焉而入,而笑



游于弥勒楼阁之中，遨游于无量刹海之上，得事事无碍者^①。（《紫柏尊者全集》，卷7，收录于《卍续藏经》，册126，页764）

紫柏真可号称一代豪僧，然其苦于出处之际，曾问卜于李通玄的像前（同上，卷13，《方山李长者像前自卜出处疏》，页870）。在他文集中，随处可见仰慕李方山的诗文，另外在题为《谒方山李长者还定襄道中》（同上，卷27，页37）而附有“余慕唐李长者有年数矣，而以参学未暇一访遗踪”一序，其诗曰：

十年如渴仰高风，神福山原访道踪。春雪纷纷遍南北，杖藜何处倚寒松。（页38）

当时著名的居士陶石簪（1562—1609），曾询及当时曹洞宗的大家湛然圆澄（1561—1626）近况，答曰读《华严合论》，陶氏曰师何以执着室内小境界，何以必读《合论》不可？圆澄如是答曰：

居室者，必知室外有空，空外更有空。可谓小不迷小，大不着大，内外该融，小大相入。只恐在室外者，迷此六合一总之空，不复知空外有空，界外有界。岂知华严法界中十方各具不可说不可说佛刹微尘数世界外，更有不可说不可说佛刹微尘数世界耶？故当看也。（《湛然圆澄禅师语录》，卷7，收录于《卍续藏经》，册126，页259）

时代稍后的天然函昱（1608—1685）垂示时，曾遍引《金刚三昧经》、《圆觉经》、《楞伽经》，结语处引李通玄的话说：

枣柏曰：“但使自无情见，大智逾明，万法体空，无转变相。以此观之，十

① 达观如是言曰：“此识本自无体，体本不动智而有也。何以故？以不动智，智本无性。无性之义，古今难明。此义唯枣柏大士，于《华严论》发滞殆尽矣。然学者心识粗浮，《论》虽曾阅，了知此义者，不殊麟角焉。”（《紫柏尊者全集》，卷7，《法语》，页746）

世古今不离当念，无边刹海不隔自他。”良由众生妄生分别，故有彼我久暂。若证知一切境界皆佛境界，无净无秽，无成无破，无古无今，无我无涅槃。（《庐山天然禅师语录》，卷6，收录于《中华大藏经》，第2辑，册149，页54527，台北：修订中华大藏经会，1968）

天然和尚未必有意在李通玄与澄观之间区分优劣，但如上所言，值得注意的是：在他的教示之中，对李通玄学说的活用。清初逃禅僧今释澹归（俗名金堡）也曾说：“近于病中观《华严合论》，与吾兄恰好同时。此长者真是宗门种草，可爱也。”（《遍行堂集》，卷22，《与栖贤石鉴观和尚》第十九书，收录于《四库禁毁书丛刊·集部》，册127，页497，北京：北京出版社，2000）

四

此处稍微改变一下角度，试看当时士人如何看待《华严经合论》的动向，在此之前，先看一下当时《华严经合论》一书缺乏善本佳刻的经过。在明初刊行的两种大藏经中，即《南藏》与《北藏》，皆未收录《华严经合论》一书，因此从残余的宋元版或写本以外，几乎没有可以目睹的机会。密藏的《藏经逸书》的《华严经合论》一条之下记曰：“今秀水东禅寺刊板流行。”然东禅寺板绝非可以信赖的本子。提到密藏的话，就让人联想到他是协助其师努力刊行大藏经的功臣^①，关于他在五台山（后于嘉兴）刊刻大藏经的经过，其言曰：

不肖以九月上旬至山，丛林规范渐就调停。南来之众，皆已入堂，校对《华严合论》，写刻者亦相继从事矣。《合论》讹舛颇多，即南方新刻八卷，其

^① 关于此方册大藏经刊行的经过，详参龙池清：《明代刻藏考》，《东方学报》，第8册；及蓝吉富：《嘉兴藏研究》，收录于氏著：《中国佛教泛论》，页115—179。（台北：新文丰出版公司，1993）



校订出冯先生、乐子晋手，然亦弗就妥，今山中写刻俱善，有非南方诸刻所可及。^①（《密藏开禅师遗稿》，卷上，《与于中甫居士》，收录于《中华大藏经》，第2辑，册89，36836）

此本《合论》，系以金陵殷秋溟所藏的宋淳佑刻本为底本，特别援助刊刻费用的是陆五台（1521—1597）^②。五台虽是官至吏部尚书的大名士，但“陆以弘护金汤为能”（《牧斋初学集》，卷86，《书金陵旧刻法宝三书后》，页1798），是当时佛教界的大护法。此一刊刻事业，连张居正亦不惜出资援助。其曰：

向曾诵《华严》，祇见莽宕寥廓，使人心澁神摇，后于友人处见《合论》钞本，借读一过，始于此中稍有入处。（中略）闻公将镂梓以行，大有利益。谨以俸金二铤，少助工费。虽尘露之微，无裨山海，聊以表信心云耳。^③（《张文忠公全集》，书牍四，《答奉常陆五台论禅》，页268—269，京都：中文出版社，1980）

张居正的愿望可以说是实现了，赵大洲（1508—1576）亦为蒙恩人之一^④。五台致大洲的书信曰：

- ① 请参照以下诸语：“南来之众，皆已入堂，校对《华严合论》，写刻者亦相继从事矣。江城所刻八卷，近入校对，其讹外视东禅本尤甚。山中新刻，幸得多本校讎，过或差少。然校书如扫叶，自古难之，第写刻颇工致，不下《弘明》诸书。”（《密藏开禅师遗稿》，卷上，《与吴江周仲大沈及庵吴孚泉三居士》，页36840）
- ② 五台家族历代皆崇信佛教。试观其言，其曰：“我远祖宣公，亦舍宅为能仁寺，十五世枢密公舍宅违法忍寺。我陆氏子孙，至今护持，无敢废坠。”（《陆庄简公遗稿》，卷6，《与嵯县周驛峰八十五翁》）又焦澹园曰：“其书世不甚传，独金陵殷宗伯秋溟家，有宋淳佑刻本。赵大洲学士，见而奇之，属五台陆公梓于嘉兴，语人曰：‘此性命之极谈，拟以衰残身命，供奉总持。不自计其根茎之大小矣。’遇学者，辄以此告之。”（《澹园续集》，卷2，《华严新论序》，收录于《丛书集成续编》，册187，页132，台北：新文丰出版公司，1989）
- ③ 张居正不待刊成，即以一书寄陆五台，曰：“闻以《华严合论》梓行，此希有功德也，刻成，幸惠一部。”（《张文忠公全集》，书牍三，《答奉常陆五台》，页262）
- ④ 关于赵大洲，详参本书《赵大洲的思想》一文。



不肖前年大病，几丧其生。念经世本非其才，又无其念。志亦已矣，惟出世一念颇笃。近亦稍有所契，惜未获就左右请正耳。新刻《华严合论》，遇彭译令段君入蜀，附之寄上。（《陆庄简公遗稿》，卷5，《与赵大洲相公》）

此书确实到达赵大洲的手边，甚至为高兴，写信告诉胡庐山，其言曰：

仆近得李长者《华严合论》善本，拟以衰残身命，供奉法界总持，不自计其根茎之大小矣。凡遇同好，即以此妙义告之，乃性命之极谈也，况公乃同好之极选乎。板在平湖陆五台家。（《赵文肃公文集》，卷22，《寄广西宪长胡庐山书》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册100，页583）

焦澹园（1541—1620）之《刻大方广佛华严经序》（《澹园集》，卷16，收录于《丛书集成续编》，册126，页590）系作于友人刊刻瞿汝稷方册《华严经》之际，其结语曰：“若夫方山长者之论，至矣，尽矣。在学者刳心以求之而已。”澹园知己李卓吾（1527—1602）与之口径完全一致，赞之不绝口，曰：“《华严合论》精妙不可当，一字不可改易，盖又一《华严》也。”（《焚书》，《增补一·又与从吾孝廉》，页691，北京：中华书局，1974）李卓吾所编的《华严经合论简要》，是否为李卓吾所亲撰，向有争议^①。然顾起元（1565—1628）的《李长者华严经论略序》（《懒真草堂集》，卷15，收录于《明人文集丛刊》，册29，页2677，台北：文海出版社，1970）曰：“昔白野殷宗伯，卓吾李居士，皆于《新论》着有钞略。彼入佛知见具择法眼，故能抉其玄中之玄，以示炬导。”据此，几乎完全认为此书为李卓吾所撰，不会有任何问题。

冯梦楨（1546—1605）的《快雪堂集》（卷36，《报藏师》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册164，页516）曰：“寄到《华严合论》，数纸捧览驩喜。”不用说，

① 容肇祖，《李贽年谱》（北京：三联书店，1957）的著述一览表未载。林其贤，《李卓吾的佛学与世学》（台北：文津出版社，1992），页223曰：“《华严合论简要》是唐朝李通玄长者《华严合论》的节录本，大约浓缩成十分之一，不容易看出卓吾自己思想特点。”确实此书多抄袭李通玄的话语，不容易掌握其思想的独特性。江灿腾，《李卓吾的生平与佛教思想》，收录于氏著：《人间净土的追寻：中国近世佛教思想研究》（台北：稻乡出版社，1989年），页94，也有同样的意见。



此书即密藏的刊本。夏树芳也有类似的言论：“顷陈君自贵邑来，见遗《华严合论》。抄禅机要诀，笔尘诸书庄严，读之如参灵鹫。”（《消渴集》台北：国立故宫博物院据明崇祯元年（1628）江阴夏原刊本摄制，卷9，《与王损庵》）

一般认为是明末所刊刻的《绘图三教源流搜神大全》系收集儒道佛三教源流，以及各自已经成为信仰对象的人物、山岳、海神等传略以及图像而成之书，其中所采用的华严宗的人物，只有通玄禅师。此事说明这种对李通玄的信仰甚至已经普及到三教一致论者之间去了。

五

如上所述，李通玄在明代声誉绝高，可以知道是由于与禅者的体验息息相关的缘故，《合论》比《疏钞》更受士大夫欢迎另外一个可能的原因是：澄观让佛教与儒道二者对决争持的意识过于浓厚，与此相对，李通玄毋宁是包含了儒释会通的可能性。澄观在《演义钞》中随处引用《易经》或《易钩命诀》的话题，然后诋说：“今借语用之，取意则别。”（卷1，页3b），只是为了理解上的方便，其本意系为夸示佛说之理较《易经》为高之故。但是其断定“若以阴阳变异能生万物，即是邪因”（卷14，页104c），其谆谆告诫后人须严防三教混杂（同上，页105b）。关于佛教与儒道两者之间的差别罗列了十条资料（同上，页106a），这对于想要在士人之间流传《疏钞》的佛者而言，当然势必面对的难题。例如为霖道需如是曰：

清凉非判孔老为外道，盖判以佛法而附会于孔老者也。夫不以心性定其宗旨，而唯逐言象以雷其浅深，则孟轲所谓“不揣其本而齐其末，方寸之木，可使高于岑楼”，岂理也哉。^①（《圣箭堂述古》，收录于《出续藏经》，册127，页198）

① 蕤益智旭曰：“进问：‘何故清凉国师谓：妄欲和融儒释者，应堕无间？’答：‘儒是世间法，执同则谤出世法，所以犯堕。今禀华严事事无碍之宗，如遍行外道，同证解脱。又禀法华开显之旨，治世语言，皆顺正法，故无过也。’”（《灵峰杂论》，卷4之1，《除夕答问》，页606）



然《新华严经论》阐明顿证佛性圆通门时，说：“文殊为小男，普贤为长子，二圣合体，名之为佛。”（卷4，页745a）说明三圣的圆融关系，又利用十二支来说明菩萨的位阶，曰：“《易》卦坎为君，离为臣，震为上相。（中略）是故如来治坎而发明，普贤为相主万行，观音为大悲之首，治凶危为上将。”（同上）这显然是持《易经》的感觉以解释佛教的典籍。是故慧洪的《枣柏大士画像赞》（《林间后录》，收录于《正续藏经》，册148，页649）曰：“《易》之深渺，不可以义得，故立象象以尽其旨。心之精微，不可以言传，故指事法以示其妙。唯枣柏大士深入此三昧门。”特别标举出《易经》与心的融合，认为是李通玄的特色。前面所举出的李纲也说：“《易》之教洁静精微，由域中以趣方外。《华严》之教，广博妙严，由方外以该域中，此其不同而其归一也。”（《梁溪先生全集》，卷113，《雷阳与吴元中书》，页3232）满益智旭的《周易禅解》（台北：新文丰出版公司据民国四年金陵刻经处刊本影印，1979）中揭有“伏羲六十四卦方位图”，其言曰：

大亦只是六十四卦，小亦全具六十四卦，一时一刻亦有此六十四卦，亘古亘今，亦只此六十四卦，若向此处悟得，便入华严事事无碍法界。故李长者借此以明华藏世界。（卷10，页594）

觉浪道盛（1592—1659）亦曰：“华严一真法界，如个太极盘子，八八六十四卦，无不具备。”^①（《天界觉浪禅师全集》，卷28，《题恒生上座书法华经》，收录于《嘉兴藏》，册34，页761）

此外值得注意的是：《新华严经论》中说：“佛表果德无言。”（卷3，页739a），或曰：“《华严经》即事表法，无一事不表法门。”（卷5，页752a）或曰：“或文殊为因，普贤为果，或二人互为因果，此一部经，常以此二人表体用因果。”（卷8，页771a）“表”（表象或象征）字随处可见，如此一来，就将经典上登场的佛、菩萨与事相从佛典教学的限制中解放出来，开启了一条以普遍义来理解佛典的道路。故袁中郎（1568—1610）曰：“枣柏说：文殊表智，普贤表行，原无此等人，都是取象，

① 王船山虽绝非赞成之意，亦曰：“李通玄以十玄六相为《易》。”（《周易外传》，卷6，《系辞下传》第九章，收录于《船山全书》，册1，页1062，长沙：岳麓书社，1988）



释迦佛亦据众人见闻，说有释迦耳。其实释迦未曾生，未曾说法。”（《珊瑚林》，卷上，收录于《续修四库全书》，册 1131，页 14）如此一来，信奉《合论》，同时也就带有不拘儒释差别，一心追求普遍真理的意味。这对那些以不得已必须以信奉儒教为口号的士人而言，反而开启了为了扩充教养学识的范围所不可或缺的要籍这样一条特殊的进路。

既然李通玄的《华严经合论》如是深深地进入当时士人的心魂，势必也就卷入笼罩当时知识界的顿渐修悟的争论当中，本来，如何理解《华严经》中所说菩萨的进修过程对于理解《华严经》本身即为一重要课题。李通玄言道：

说言渐渐者，不移一时，一法性一智能无依住无所得中渐渐故，以十玄六相义圆之，法性理中无有渐顿，但为无始无明惯习熟，卒令契理纯熟难故，而有渐渐。其渐渐者，毕竟无始终延促长短等量故，名为渐渐。（《新华严经论》，卷 16，页 823a）

如此一来，其所说的法性就超越了本来渐顿的区分，而因为无明惯习深重的原因，而暂时维持渐次进修的样态。据此李通玄似乎极为注意渐修的过程，但其根底仍在于“以一刹那生人此位者，名为一生”（同上，页 940a）。说刹那成佛，这就为禅门顿证菩提之说提供了理论依据。他们确信此身就是本来即今不动智佛，这样的主张当然跟禅的体会有密切的关系。著名的三教一致论者管东溟^①（1536—1608）曰：

末法宗徒，不解此中密意，错认三乘教外，别有最上一乘法门，又嫌顿不足以该圆，而附《华严合论》中“初发心时，便成正觉”之案，唱言从三贤十圣次第成佛者是迂路，从一路涅槃门顿证成佛者是捷路，使人蔑行门以躐佛见。儒留亦奔走焉，相率而陷外道阐提坑中，其所由来者渐矣。（《酬诤续录》，卷 4，页 21，《答孙无见疑义五条中第三条》）

^① 关于管东溟，详参拙著：《明末宗教思想研究》（东京：创文社，1979）。



复云：

自六祖之《坛经》、李长者之《合论》出，其中不无扫六度及三只之微辞，而狂夫执以为案，便谓“八难即超十地。放刀立可成佛。一悟罪福性空，淫房酒肆莫非游三摩地也。（中略）于是以单传之顿教拂渐教，还复以《合论》之圆宗拂顿宗，宕其言，则三贤十圣皆儿曹，宕其行，则十恶五逆如儿戏。（《从先维俗议》，卷5，《圣学印合顿渐圆宗兼稽重解轻行之弊》，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册88，页510）

如此《华严经合论》的简易圆通性与禅门结合，遂形成了放荡不拘风潮的根源，如果要抑制这种不良风气的话，则重新体认《疏钞》则为必然之势。云栖株宏（1535—1615）曰：“二大士者，皆羽翼《华严》之贤圣，不可得而轩轻者也。”（《竹窗三笔·华严论疏》，收录于《大藏经补编》，册23，页247）至于藕益智旭，则曰：

方山李长者有《新华严经论》，颇得大纲。清凉观国师复出《疏钞》，纲目并举，可谓登杂华之堂矣。后世缙素，往往独喜方山，大抵是心相气浮故耳。（《灵峰宗论》，卷5之3，《儒释宗传窃议》，页661）

六

最后再略述李通玄的西方净土观对明末佛教界的影响作为结束。据《华严经·寿量品》在比较了十一种国土的时劫长短以后，显示其优劣，曰：“此娑婆世界，释迦牟尼佛刹一劫，于极乐世界阿弥陀佛刹为一日一夜，极乐世界一劫，于袈裟幢世界金刚坚固佛刹为一日一夜。”（八十卷本，卷45，页241a）弥陀净土的定位不过仅略高于娑婆世界。对此，李通玄根据华严的“刹那即无限”的时间论，曰：

此之一品经，明佛寿量长短。约未悟者作节级，令知如来寿量无尽，以少显多，以短显长，若不如是，云何能知佛之寿量，然实如来无长短寿命。（《新华严经论》，卷30，页931a）



明显的，并不拘泥于经文本身。然而通玄在阐述净土的权实时，以“但随自修业用，见境不同”（《新华严经论》，卷6，页759b）为重要前提，立十种净土。第一为阿弥陀净土，第二为无量寿经净土。第一，是为了那些一分取相的凡夫，尚未相信法空实理所说，故“是权非实”（同上）。第二种则是由于尚未有一分或尚未能相信法空实理，然耽乐于奇妙色相者所说，故想念净土色相求生佛国，亦被认为是“是权非实”^①（同上），元代普度（1199—1280）所编辑的《庐山莲宗宝鉴》（卷3，《李长者华严合论十种净土权实宗体》，收录于《大正藏》，册47，页318a）对上引《华严经合论》的整段文字加以援引，但对出自六十《华严》，有名的“心佛众生三无差别”这句话中的“佛”理解成阿弥陀佛的话，净土系的西方净土就被涵摄于“心”之内，成为“唯心净土”了，也就犯了贬抑《阿弥陀经》及《观无量寿经》所说内容的错误。这可以说是以普度为主，历代净土系祖师的信念。

明代的禅宗，由于在弥漫的禅风之下，融摄了净土教，大多无视往生西方净土，这先姑且不论，多数的禅者尝试各种方法，尝试在禅的体系中为净土寻找一个适当的定位。例如无异元来（1575—1630）当被问及上述《华严经合论》中的弥陀净土论时，弥陀净土只是权法之意在于若能一心不乱，则权为实。《维摩诘所说经》的净土为实法之意在于其曰“随其心净佛国土净”（《佛国品》，收录于《大正藏》，册14，页538c），即实中有权之意。其复答曰：“二经大意，不妨互举，非分两概也。”（《无异元来禅师广录》，卷24，收录于《卍续藏经》，册125，页296）促进这种禅净一致思想最力者之一为云栖株宏^②。本来云栖株宏最重要的著作之一为《阿弥陀经疏钞》，复取其意，作《净土偈》一百零八首（《无异元来禅师广录》，卷20，页259），此处先看第一首，曰：

净心即是西方土，行遍西方步不移。无影树头非色相，瞥然起念便支离。

也就是说：原来李通玄的西方净土观，通过云栖株宏，达到了自己手里。当被问

① 详参《略释新华严经修行次第决疑论》，卷2之上，收录于《大正藏》，册36，页1022b。

② 关于云栖株宏，详参拙著，《云栖株宏之研究》（东京：大藏出版，1985）一书。



及“枣柏言：‘菩萨一乘大道，非往生菩萨境界’，何故华严长子导归极乐邪？”满益智旭如是回答，而这个回答几乎可以说是这个问题的标准答案，其言曰：

净土竖该横遍，寂光惟佛土。实报乃法身大士所居，方便摄三乘权位，同居则凡夫皆与。《合论》指大心凡夫，回心罗汉，出五浊，生同居，方便二净土，未悟毘卢性海，入因陀罗网法界也。普贤十愿导归极乐，正不思议解脱境界。彻果彻因，通凡通圣，圣全法界入一尘，凡从一尘通法界。枣柏但言一乘大道，非往生菩萨境界。不谓往生菩萨，非一乘大道法门也，若云华藏大，极乐小，大小之见未忘，未梦华严法界在。（《灵峰宗论》，卷3之1，《答卓左车弥陀疏钞三十二问》，页557）

其次，关于李通玄的净土判别论，当被问及菩萨的成佛与众生来生，与弥陀皆无有二，在《阿弥陀经》中有所不同时，满益智旭如是言曰：

《合论》以不断惑生同居，乃如来权巧之力，非谓法藏四十八愿，庄严净土，亦非实也。《净名》心净土净，正同法藏往因。至于菩萨成佛，众生来生，何妨从实垂权。若念佛人，因事入理，又何妨即权即实，权实事理，总属一心，虽分不分，古人判释，皆当作如是观。（同上，页554）

袁中郎《西方合论》（卷8，收录于《大正藏》，册47，页413c）曾对李通玄所说的“西方净土，是权非实，以情存取舍，非法界如如之体故”加以否定。进而如是曰：

若约真论，则华藏世界亦是权立，何独西方。如《论》中言：“理智无边，名之为普，知随根益，称之曰贤。”是普贤菩萨亦权也，文殊师利是自心善简择妙慧，觉首、目首等菩萨是随信心中，理智现前，是文殊菩萨等亦权也。又如此方圣贤尼父、颜渊等。《论》中皆云：“此是表法，本无是人。”是一切贤圣皆权也。



以这种理论方式，袁中郎最后说：“西方亦入刹尘，刹尘亦入含西方，岂有权实。”这是反用《华严经合论》中关于无碍的逻辑，来证明西方净土的“真实”。

先前介绍的李卓吾的《华严经合论简要》，如是说明念佛往生一事，其言曰：

念佛力修戒发愿力，生于净土，是化佛净土，非真净土。为非见性，及不了无明是一切如来根本智故，是有为故。如《弥陀经》是也。（卷2，收录于《正续藏经》，册7，页407）

其言如此，阅订此书的董广曙，在上文的栏上曰：

此拣净土，不得作实话会。《行愿品》中，文殊大智愿生极乐。佛无妄语，有为二字，第为执着人说耳。袁中郎《西方合论》不可不熟看，卓老当时借不转一语。（同上）

卓吾当时何以“不转一语”，今已无由得知，他的《净土决》的《祖师指归西方》条下曰：

六祖破人念佛求生西方者，恐人执相求佛而不见自性也。《金刚经》所谓“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”是也。

也就是说：念佛与见性一体是他佛教观的基调。其言曰：“无拘无碍便是西方净土。”（《焚书》，卷2，《与庄纯夫》，页126—127）虽仅止于强调其自在无碍的内心悦乐，但若欲使其尚未发挥作用的行动力开始燃烧的话，则须藉大心凡夫的决断力。然而无论如何，李通玄似乎在为异人李卓吾催生一事也扮演了一部分重要的角色^①。

而日后与李卓吾渐行渐远的袁中郎的《西方合论》^②，则为满益智旭所称赏，

^① 李卓吾曾将对李通玄：《修行次第决疑论》的理解整理成《书决疑论前》一文。

^② 袁中郎的佛教思想，详参拙著：《明末宗教思想》附录《公安派的佛教思想》一文。



曰：“融贯方山、清凉教理无余矣。”（《灵峰宗论》，卷6之4，《西方合论序》，页701）如上所述，李通玄的净土论，在明末佛教界，成为净土教热烈的权实、有有无为各方面议论的重要导火线。从以上的论述不难看出，明代的李通玄，即使置诸唐宋诸大师之中，亦毫不逊色，在各方面均发挥了强烈的影响教化功能。



毛稚黄的格去物欲说

—

毛稚黄(先舒,1620—1688),所谓西冷十子之一,本来是以文人名世。毛稚黄开始对性命之学觉醒的契机,最初系师事刘宗周(1578—1645)之故。观以下斯语,再无可疑。其曰:

仆昔执贄山阴之门,窃欲辑《山阴微旨》一书,贫病交苦,忽忽未及,恒虑至道,渺焉中断。(《思古堂集》,卷2,《与徐瑞占书》,收录于《四库全书存目丛书·集部》,册210,页799,台南:庄严文化,1997)

又曰:

仆昔曾侍山阴之门,至今追忆模糊,常抱九原可作之思。(《溟书》,卷6,《与姜定庵书》,收录于《四库全书存目丛书·集部》,册210,页738)

其入门确切的时期的资料现已无从得知,若我们想到:宗周殉国时,毛稚黄二十六岁此一事实,再读毛奇龄(1623—1716)的《毛稚黄墓志铭》一文(《西河集》,卷99,收录于《文渊阁四库全书》,册1321,页114—115,台北:台湾商务印书馆,1983),大概可以推知毛稚黄入宗周之门大概是在二十岁前后的事。

十八岁,着《白榆堂诗》,镂之版。华亭陈子龙为绍兴推官^①,见而咨嗟,于其赴行省特诣君,君感其知己,师之。时复有《歛景楼诗》,质子龙,子龙为之序。后因过绍兴,谒子龙官署,会山阴刘中丞讲学于蕺山之麓。君执贄,

^① 陈子龙崇祯十年(1637)举进士,未几,授绍兴推官。《明史》,卷277,页7096—7097,台北:鼎文书局,1982)



问性命之学。

但因为在黄宗羲(1610—1695)与其它的同门主要人士之间并不容易看到毛稚黄的名字,他在念台门下究竟占着什么地位亦不知其详^①,他说:“杀身而更贻国家之祸”(《小匡文钞》,卷1,《答方渭仁》,收录于《四库全书存目丛书·集部》,册211,页41),与同门陈确(1604—1677)的《死节论》(《陈确集》,卷5,页152—155,北京:中华书局,1979)的主张相通,陈确未必是刘宗周学问完整的继承者^②,令人不免好奇:毛稚黄或许也对刘宗周之学进行某种程度的加工或改造?虽然如此,宗周之学系构筑于朱子学与阳明学的葛藤之上,稚黄一边受刘宗周启发,一边也必须在两者之间探究自身的定位。此际,最为明确的指针为刘宗周高度评价的《朱子晚年定论》^③一书,稚黄说:

阳明之书,说理圆妙,示人精切。盖是确见性命大本源处,真圣学功臣也。所录《朱子晚年定论》,使人知考亭造诣如此,亦是考亭大益友也。(《螺峰说录》^④,卷下,《杂说八十一条》,收录于《四库全书存目丛书·子部》,册95,页70—71)

-
- ① 《刘子全书》(台北:华文书局据清道光间刻本影印,1968)虽然卷首揭《戴山弟子籍》(页15—18),但未见毛稚黄之名。另外,收录于全祖望(1705—1755)《鮑埼亭集》(台北:华世出版社,1977),卷24的《子刘子祠堂配享碑》(页297—300)一文也一样。《四库全书总目提要》(海口:海南出版社,1999),卷125,“圣学真语”条下(页655),《清史列传》(北京:中华书局,1987)卷70及《浙江通志》(上海:商务印书馆据光绪25年重刊本影印,1934)卷178(页3108)的毛稚黄传中记载毛稚黄曾经从学刘戴山。袁尔巨著《戴山学派哲学思想》(济南:山东教育出版社,1993)第19章戴山学派其他传人中,也有列举毛先舒之名(页402)。
- ② 关于陈确,参照出稿:《陳確の《大學》偽書説をめぐって》,收录于《中国思想史の諸相》(福岡:中国书店,1989),页252—273。
- ③ 关于《朱子晚年定论》,参照吉田公平:《“朱子晚年定论”の繼承》,收录于《荒木教授退休纪念中国哲学史研究論集》(东京:华书房,1981),页601—617。
另外刘戴山也说:“至《朱子晚年定论》,文成谓:‘虽未必尽出于晚年,而得之晚年者居多。’亦确论也,若朱子,可谓善变矣。”(《刘子全书》,卷9,《与王右仲问答》,页534—535)
- ④ 《螺峰说录》一书,据其序,乃康熙二十七年(1688)之作,系稚黄最晚年之作。



又曰：

新建之学，主致良知。良知本于孟子持说，未尝非也。即知行合一诸义，何尝有倍圣贤之学，特其间时有与朱子抵牾处，后儒率缘萼等议，而又欲倚考亭以张道学之门庭。故议者之口，至于今不休，不知王之与朱虽略有同异，而要之大段则亦互相发明者耳。《朱子晚年定论》一书，成于新建之手，其中说义，皆圆融透彻。新建云：“未必尽出于晚年，而得之晚年者居多。”余谓，是书总之，为考亭见道以后语，断无疑也。故刘念台夫子论此书亦云：“朱子可谓善变矣，由支离而易简，庶几孔门闻道之地。而文成殆其功臣欤。”^①（《思古堂集》，卷1，《王新建论二》，页790）

更仔细的看，稚黄对朱王两家都有所不满，其大纲可以说就是在以上的道路行走吧。当中他学说的特色，或许就是物欲格去说。他的知己林云铭（西仲）说：

西泠毛君稚黄，沉潜绝学，理解超卓。取大学“格物”二字为宗旨，而释之以去私。虽出涑水旧说，而所著《问答》一书，引证曲畅，又发涑水所未发。（《吴山觶音》，卷4，《毛稚黄格物问答题辞》，收录于《四库全书存目丛书·补编》，册3，页506，济南：齐鲁出版社，2001）

二

关于刘宗周的格物说的理解，以下这段话可以思过半矣。言曰：

格物之说，古今聚讼，有七十二家，约之亦不过数说。格之为义，有训至

^① 此文接着说：“先舒窃怪后儒苦泥考亭前说，必欲墨守而输攻之，反谓此为初年未定之论，甚者谓其非考亭语，多属他人所窜改，岂不谬哉！”

另外，毛稚黄曾经如是称赞阳明：“阳明之功名，亦何尝非道德哉。况阳明道德元自卓然，而真接圣人之心学者哉。”（《螺峰说录》，卷下，《阳明之学说四条》，页62）



者，程子、朱子也。有训改革者，杨慈湖也。有训正者，王文成也。有训格式者，王心斋也。有训感通者，罗念庵也。其义皆有所本，而其说各有可通。然从至为近。（《刘子全书》，卷 38，《大学杂言》，页 3375）

据此，看起来他似乎对于朱子“至物”之说最感亲近，但是受了阳明学洗礼的刘宗周，不会陷溺朱子的穷理论，而规定“原文”（《刘子全书》，卷 19，《复李二河翰编》，页 1408—1409）、“独即天命之性所藏精处，而慎独即尽性之学”（《刘子全书》，卷 5，《拔本塞源论》，页 411），“慎独”即“知本”的基干，以此为基础，进而开展大学三纲领、八条目。于是关于格物，他曾经如下定义。其言曰：

或问：“格物工夫，从万处用？从一处用？”余曰：“《大学》言‘物有本末。’一者本也。举其本而末自该，非物物而格之之谓也。”（《刘子全书·遗编》，卷 1，《证人社语录》，页 967，京都：中文出版社，1981）^①

最后一句，一样训“格”为“至”，说明未必是凭借朱子的方法论。另一方面，对阳明学，曰“致良知三字，直将上下千古，一齐贯穿”（《刘子全书》，卷 5，《良知问答》，页 402），其与“立本”的态度有所同感。对“格物”，训解成“正物”，解为“格去物欲”之意，恐有堕于空寂之虞。刘宗周关于朱子、阳明学总和的判断，如下说道：

格物虽格尽天下之物，然其要只是知本。盖物有万而本则一也，即朱子云“表里精粗”、“全体大用”，正逗此中消息，可为分明。世以为支离者，悞也。若阳明先生言格去物欲，反有碍。格去物欲，是禅门语径，吾儒用不着。若只说“为善去恶是格物”，亦不妨。两先生是同是异，须善理会。（《刘子全

① 以下的回答亦可参考：

“问：‘格物之义，诸说纷纷，当主谁说？’曰：‘只有慎独二字，足以蔽之。别无门路多端可放步也。’”（《刘子全书》，卷 13，《会录》，页 784）



书》，卷 19，《复李二河翰编》，页 1408—1409）^①

因为这封书信是刘宗周六十六岁时所作，属于最晚年的思想，恐怕毛稚黄曾亲有耳闻。这里应该特别注意的是：“格物”之“格”训为“正”者，虽是阳明的定说，但如上文所说，刘宗周作“格去物欲”解，与阳明初期的教导“在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功，胜私复理”（《传习录》，卷上，页 173，上海：上海古籍出版社，2000）。王龙溪（1498—1583）：“敬所兄认物为欲，以格物训为无欲，似抑之太过。”（《王龙溪全集》，卷 11，《与万合溪》，页 755）王敬所（1523—1591），在某个时期，以无欲来解释格物^②。其师欧阳南野（1496—1554）也有“拔去欲根，在致其良知而不动于气。其要只在慎独。”（《欧阳南野先生文集》，卷 5，《答沉思畏侍御》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 80，页 446）的话头，或许可以说明抑制欲根也是格物的一个方法。另外师事王龙溪的万鹿园（1498—1556）也说^③：

盖吾心本来具足，格物者，格吾心之物也。为情欲意见所蔽，本体始晦。必扫荡一切，独观吾心，格之又格，千态万状，愈研愈精，本体之物，始得呈露，是谓格物。（《王龙溪全集》，卷 20，《鹿园万公行状》，页 1422）

阳明门下，最说拔除欲根，并由此以戒除良知轻易动乱的人应首推罗念庵（1504—1564）。虽然“欲根不断，借道理为障蔽”（《念庵文集》，卷 3，《答詹觉野》，收录于《文渊阁四库全书》，册 1275，页 42）一语可以充分表现出来他的志

① 关于黄宗羲的格物论，参照《南雷文定·四集》（收录于《丛书集成三编》，册 53，台北：新文丰出版公司，1997），的《答万允宗论格物书》一文。

② 王敬所日后其说亦改作：“格物欲释作格去之格。然后至相发明，可以无弊。”否定过去友人的想法，又曰：“天下之万象，皆日光所成，而十方之国土，皆本体所现，则自于天下之物，无复有碍我者，又何须格去而后为得乎？”（《敬所王先生文集》，卷 8，《与裘鲁江》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 111，页 197）

③ 万鹿园的玄孙万斯大（1633—1683）序毛稚黄《格物问答》时，所言几乎完全相同。



向，但他和王龙溪之间进行关于欲望激烈的争辩，也是众所周知的事实^①。

以上，阳明学派之中，强调良知扫荡欲根的力量之余，可以看出以接近“物欲格去”的表现来解释“格物”这样的进路是为可能。但毛稚黄的情形是，其师甚为警戒禅门的言语行径，说“物欲格去说”以为思想的核心，若无此，则人禽无别，有此，故《书经·洪范》的“人心惟危”十六字真言才能正确地理解。其相异处从何而来？根据他自身的告白，系来自念台的启发，察觉身心收敛的方向，尽管努力亲近儒书，患咯血症，与养生家与佛书亲近三十余年，茫然无所归趣。之后又大病三年，不断有魂灵摇荡的经验。（《小匡文钞》，卷1，《答王不庵书》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册211，页40）就此观之，自从念台歿后，他就不断历经思想曲折的转变，同时在时局剧变中，极为罕见地坚定立场，继而奋力前行。

三

这里，先让我们省察他格物说的依据。其言曰：

《大学》格物，朱紫阳熏以为穷至事物之理。而司马温公光、王新建伯守仁、近余友柴虎臣绍炳，大略皆主格去物欲之意立言。余昔遵朱氏已久，心虽疑之，未敢遽从其说。甲午岁，尝作《儒者内外合一之学论》一篇，仍主朱说。近乃反复参究二义，久之亦复微有体验。乃信格去物欲之解，真确乎不易之定论也。因更推广三君子之旨，而着为《格物说》。（《篆书》，卷5，《格物说》，页695）

《篆书》一书的写作，根据门人陈玉（土基）的序，系在康熙十二年（1673，五十四岁），上文中全然不见刘念台的名字。或许可以证明毛稚黄心中暂时搁置其与念台的差异，于是他又说：

^① 胡直：《衡庐精舍藏稿》（《四库全书》，册1287）卷23，页529，《念庵先生行状》曰：“与王龙溪纆极论无欲之旨。”



曰：人禽狂圣之攸分，理欲而已。欲尽则还于理，故古人于大学功夫，必先教人格去物欲，圣经所谓格物是也。今人但能去物欲，则此中自然虚明，则致知也。人之意不诚而心不正者，只为多欲而中昏耳。欲去而中且虚明，则意自诚，心自正矣。功夫一贯而来，简易直捷。若作穷致事物之理，反繁难而委曲矣。盖人之知有二，一曰良知，一曰闻见之知。闻见之知，必假于外者也。故子曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者。”又曰：“多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”良知则稟之自天，不假于外。即孟子所谓“孩提之童，不虑而知”者也，人人皆具，逮渐长而为欲没，故须去欲以致此良知，理必然也。且从明明德于天下，通引以致格物而止，皆从外渐着于内者也。若作穷致事物之理，是反分功于外矣。岂大学入手之初，反欲分功于外者乎？格物欲者，定静之士。穷物理者，闲博之儒，闲览圣人亦不尽废，若要诸明明德，则将求之定静者乎？抑将求之闲博者乎？且格物欲者，中人以下，皆可自勉。若穷至物理，自非上智而强于材力者不能矣。格物欲者，当下即是。如因货色而动驰慕之心，处贫约而生忿疾之意，和乐而将流，怨诽而及乱，而苟能一念返躬克己，礼义自制，将此驰慕忿疾流乱，格而去之，则俄顷之际，可以远禽而即人，去狂而作圣矣。（中略）若必即天下之物，因已知之理而益穷之，以求至其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，其为时又几何矣。（同上，页 695—696）

此一文中，“作穷致事物之理”、“若穷致物理”云云等处，可想而知，率皆指朱子的格物穷理论，为了克服此弊，与其蓄积闻见之知，不若以天然的良知格去物欲为优先。此处若能先参考刘念台以下关于无欲的话语，对两者之间的差异可以更加清楚：

问，无欲而后可言良知否？曰：只一致知便了。若言致知，又言无欲，则致知之上，又须添一头脑。就如今所谓无欲，只是此心之明，所言有欲，只是此心之昧。有欲无欲，止争明昧，相去不远。但能尝明，不必更言无欲。（《刘子全书》，卷 13，《会录》，页 789—790）



两者的差异在于刘念台主张实行致知(致良知),自己便能到达无欲的结果。相对于此,毛稚黄由于去欲而致良知,去欲被视为显现天赋良知的绝对条件。这个情形,主去欲的主宰者应该便是当然良知。毛稚黄的观点在于灌注去欲此一实践工夫,并未充分自觉到致知与去欲的一体化,因此他会如是说:

格去物欲以致其知,此知不落识想,乃本性之良知也。穷至事物之理以致其知,此是已落识想之知。虽亦原于本性而来,然去本性,已隔一层矣。(《圣学真语》,卷1,《格物五条》,收录于《四库全书存目丛书·子部》,册95,页88)

又曰:

若格物欲以致良知,则天理现前,而意且自诚,心且自正矣。余故尝曰:“格去物欲是格物,扩充良知是致知。”(同上,页87)

本来,在阳明学当中,“良知”为寂然的本体,“物”为良知所感之用,“意”为寂感所乘之几,“知”与“物”被视为本来不该有先后之分。(《王龙溪全集》,卷6,《致知议辨》,页411—436)然而毛稚黄却认为:致知与格物一体观有所扞格。毛稚黄虽然以良知说为其基本立场,但若不去欲则良知亦不可得,毛稚黄对良知说现实的样态心存不安,就此或许以为一定必须加以矫正,或者尝试在良知说与朱子学之外寻找一条通路。

在之前的引文中,也曾经提及柴虎臣(1616—1670)。柴虎臣有《致知格物论》(《柴省轩先生文钞》,卷2,收录于《四库全书存目丛书·集部》,册210,页140—141)一文。此文可以说是意图调和郑玄、朱子、阳明关于格物的说法所而为作,此三说各自有经典的根据,若由“即物穷理”来看致知格物的话,则必然会有“天下物理,果可胜穷欤?”的疑问,必须承认“格物欲以存天理”的阳明说出现的必然性,而且这也不是阳明的创见,可以看出《大学》、《中庸》、《乐记》(《礼记》)诸篇与《孟子》等,可以看出其殊途同归的意旨。如此,稍以阳明学为根据,将见于《大学》八条目的关系如是说明:



惟诚意以下，更加譬晓，以《大学》明德之要，由是而之焉。亦不如修身、齐家、治国、平天下之例，而必曰所谓“正心在诚其意”，所谓“诚意在致其知”者，盖诚意则修正已办，而知致无假言矣。诚意先致知，不须释，则“致知在格物”之释，又何须补哉。（同上，页 141）

如此，较“格物”更为重视“诚意”，其格物为“格去物欲”之意，明显地是在诚意中进行格去，如是，柴虎臣与毛稚黄思想的接近可谓显而易见^①。

四

如前所述，毛稚黄对朱子学的格物穷理论加以严厉的批判，但是一直坚持朱王调和立场的他，并非一味全面排斥朱子学，反而是积极引入的意图历历可见。于是在前一节引证的“格物说”之后，进而言道：

紫阳之注明德，曰“但为物欲所蔽，则有时而昏。”如此则格去物欲，自还明德之本体，审矣。此政格物而致知而诚意而正心，何等明切。又云：“然其本体之明，则有未尝息者。”即“本体之明”四字，紫阳亦以为良知矣。又云：“明德新民，皆当止于至善而不迁。”盖必尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也。然则格物之为去欲益信，何者？起手功夫，即是去欲，造乎其极，则无一毫人欲之私。彻始彻终，同条共贯，又何疑焉。（中略）又其注克己曰：“克，胜也。己，身之私欲也。”（中略）即紫阳他处论述，与此义吻合者亦多。何独于格物而以为穷至事物之理哉？（《策书》，卷 5，《格物说》，页 696）

① 柴虎臣也说：“虽然，穷理尽性，要须力行自得，匪滞言途。如曾之忠恕，孟之仁义，及宋儒主敬存诚，人自标位。近代则余姚致知，山阴慎独，水陆舟车，同归一致，乃诸家各是所师。”（《柴省轩先生文钞》，卷 10，《与陈际叔析疑书》，页 395）另外，《朱文端公年谱》（收录于《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》，册 89，北京：北京图书馆出版社，2000）页 131 也说：“近世若陆当湖、朱竹垞、柴虎臣、万充宗昆季诸公，皆深于三礼之学，制节谨度。”



如此这般提倡朱王折衷的体裁委实令人印象深刻，但以穷理论为前提，或以良知说为前提，对欲望、私欲的看法内容未必一致^①。必须说：没有此一前提，即使提倡朱王调和，实在缺乏说服力。在先前的论述之中，毛稚黄举出“驰慕忿疾流乱”作为物欲张扬的例证。在某种意义来说，这也就是所谓情念之乱，与所谓本心存亡无关。与本心存亡相关的物欲，若是心本身不能洗净拂拭的话，也不能完全为之粉碎。但若从根底将心洗净的话，不得不有伴随佛教空观的危险^②。此处，不得不再次想起念台“格去物欲，是禅门语径”一语。于是毛稚黄在上引文后，又如是补足说道：

或谓：“若云去物欲，恐沦于空虚，入于二氏。惟穷至物理，为学方有实地处。”嗟乎，去物欲，根本也；穷物理，枝叶也。二氏姑无论。即如人能格去物欲，则为学之实地，孰过于此，而虑其沦于空虚耶。舍根本而寻枝叶，曰此实地也，兹又愚所大不解者也。（同上，页 696—697）

在上面的问答中，问者之意在于若欲确立根本而净化自心，而必须舍弃一切的话。然而走到这个地步，不得不令人担忧；势必接近于佛教所谓的无所得空观。于是难以生出推动现实社会的理法。对此，毛稚黄如是反驳道：

① 参照拙著，《阳明学的位相》92页以下。刘念台，“天理人欲四字，是朱王相印合处。”（《刘子全书·遗编》，卷13，《阳明传信录三》，页1140）

② 例如，慈山德清曾经如下解释格物，其曰：“物体本虚，以妄取著，故作障碍。今以真知独照，则解处洞然，无物可当情矣。以寂然不动之真知，达本来无物之幻物。斯则知不待感而自照，物不待通而自融。”（《慈山老人梦游集》，卷29，《大学纲目决疑》，收录于《续修四库全书》，册1378，页180，上海：上海古籍出版社，1997）

另外永觉元贤也说：“诸儒或有谓格为正者，谓正其意之动也。夫灵心尚塞，则妄意横兴。强欲正之，不胜正矣。或有谓格为捍格之格，训物为物欲之物者。谓格去其物欲之障，则元明自彰也。夫正见未开，理欲多混。认欲为理，将安去乎？”（《寝言》，卷上，页14，和刻本）

他批判朱子对“佛教空万理”的批评，相对于此，他所谓的实理正是全无把捉入手之处：

“宋儒因执此理为实，故逐物以穷理，以分别之妄心，测度影响之幻境，自谓物可格，知可致矣。不知事物之变，机如闪电，事物之颠，纷若尘沙。不能洞其根源，而区区逐物，能尽照哉？”（同上，页16）



穷物理者属知解，事犹涉虚。格物欲者净心地，其功甚实。（《篆书》，卷5，《格物杂说二十一条》，页697）

穷尽物理的知识，不论如何蓄积，都如沙丘上的建筑物，终必崩溃。相对于此，奠基於本心的工夫，由于一扫不净之物之故，才能获得真实的成果。这样的说法虽然可以有效反驳流于空无的非难，恐怕不能充分消解前面提到其与念台之间两者紧张的关系。于是毛稚黄自设问答，说明自己与念台的慎独说完全没有矛盾。其言曰：

客或援山阴刘念台夫子语云：“心以物为体，离物无知。子谓格去物欲，不亦与山阴之旨相背乎。”噫，此殆未尝细心读山阴夫子之书故也。山阴此语，即孔子无知叩其两端而竭之意，非谓不当去物欲也。盖余所说，元是去欲，非去物。物欲二字，不过因格物物字，连文举之耳。物欲亦是昔人成语，非愚创语。且今就山阴之书略举之。（中略）如云《大学》言心到极至处，便是尽性之功。故其要归之慎独，如云：“不慎独，如何识得天命之性”，（中略）如云：“只无欲二字，直下做到圣人。”（中略）如云：“人生而有己，即有物欲之累。学者以克己为功，一切气质无所用事，性体湛然。”山阴于去欲之训，盖谆谆也如此，而奈何以为相背谬哉。且山阴论学，处处皆消归慎独，慎独非遏欲于将萌乎！（《篆书》，卷8，《客难隅反八条》，页775）

据此，毛稚黄以念台的慎独说为肌理，而更加鲜明地强调格去之说。如前所述，毫无问题地，念台将慎独定义为“知本”之学。就这点来说，毛稚黄将格物定义为虚明根本，未必可以说是背离师说。但是念台明显地反对将格物解释为格去物欲，于是这必须说是师生两人明显的分歧点，这到底是怎么回事呢？

五

众所周知，刘念台拒绝朱子、阳明所说的“心之所发便是意”，而主张“心之所



存是意”，于意中将已发、未发、存养、省查的工夫率皆合而为一，以诚意统括八条目，以“慎独”作为保任的主体工夫之眼目^①。诚意在阳明学中本来就具有重要的机能，但“心之所发”的诚意，偏于已发的倾向较强。这是与朱子主静的倾向必须一并克服的。刘念台曰：

意者，心之所以为心也。非以所存为心，所发为意也。微之为言几也，几者，动之微，吉之先见者也，即意也。今人精视几而粗视意，则几字放在何处？（《刘子全书》，卷9，《商疑十则答史子复》，页544—555）

又曰：

意之于心，只是虚体中一点精神。（同上，《答董生心意十问》，页538）

念台曾说：“予谓阳明虽说致良知，而吃紧在‘大学之道，诚意而已矣’一语。”（《刘子全书》，卷11，《学言中》，页674）可知其“致良知”与“诚意”两者互为表里。不过同时他也察觉他的致良知说有可能流于放荡化的危险，为了防止此一弊端，“意”不作“心之所发”，而代换成“心之所存”。如此则阳明“欲正其心者，必就其意念之所发而正之”（《大学问》）之说已落第二义。身心意知物、格致诚正修之所以一体化，乃是由于承认二者之故。可想而知，由发而归于纯，慎独获得严正不动的基盘。如前所述，阳明对以穷理训格物的朱子之说理解为“支离”，念台反而近于朱子，将“格物”解释为“至物”并未感觉不妥。但是念台对此以为，与阳明相同，立在“知本”之上对万事万物的应接，未必便是对朱子学的全盘接受。念台认为训“格”为至的说法应该较训“格”为正更为稳妥。如前所述，念台的本意可能是针对给予良知无限制的权限所可能引起的弊端有所警觉。念台的苦心，在某种程度，毛稚黄应该可以了解。但其说：“独即天命之性所藏精处，而慎独即尽性之学。”（《刘子全书》，卷5，《拔本塞源论》，页411）不过，不论未发、已发，其欲根

^① 关于刘截山的思想，参照拙稿：《意は心の存する所（心之所存是意）》（收录于《中国における人間性の探求》）



恐怕有根深蒂固潜伏的危险。毛稚黄解《论语》中的“克伐怨欲不行”一节，如是言道：

盖“不行”云者，特在外不行耳。犹不免有强制意，病根潜伏，未能决然去之。所以止“为难”而不得竟“为仁”耳。倘果能去欲以至无欲，岂犹不许其仁者乎！（《格物问答》，卷上，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册95，页16）

毛稚黄之所以巩固此一信念，其中李二曲（1627—1703）的教法发挥了极大的作用^①，其思想的起点在于其于“悔过自新”，毛稚黄对于其自我反省采取严格的态度，颇有共鸣。其言曰：

及读李中孚先生汇语，扫除障碍，而直见古圣人之心，理学蒙气，为之一空，不觉此中之大洒然也。此事朱子晚年有得，而阳明闻之，充足为功。（《思古堂集》，卷2，《与徐瑞占书》，页799）

本来，李二曲并未特别以去欲来解释格物，虽曰：“格物乃圣学入门第一义，入门一差，则无所不差。”（《四书反身录》，卷1，《大学》，收录于《四库全书存目丛书·经部》，册173，页314）又说：“物即身心意知家国天下之物，格者，格其诚正修齐治平之则。”（同上）这样的说法在当时一点都不特别。但李二曲认为格物有一定的顺序，曰：“由知意、心、身，深究密诣，循序渐进，本立，然后家国天下可得而言矣。”（《二曲集》，卷5，《锡山语要》，页40，北京：中华书局，1996）曾附以这样特别的条件。进而叙述实行此等程序所需的心理准备。“格之之方，须先扫除廓清，不使尘情客气、意见才识，一毫牵滞于胸中。”（同上）不难想见，此等口气与先前所引用的毛稚黄的口气具有相当程度的共通性。

^① 关于李二曲，参照拙著，《李二曲》（《系列阳明学》18，东京：明德出版社，1989）



六

先前曾经对毛稚黄对朱子学的批判加以概观，由于偏离朱子学是明显的事实，此处再从不同的角度去观察。根据《读朱子语》（《思古堂集》，卷3，页815）关于吕子约（1196 歿）的“未发不可比纯坤，当为太极”一语，朱子曾加以反驳曰：“若以未发为太极，则已发为无极耶？若谓纯坤不得为未发，则宜以何卦为未发耶？”（《朱文公文集》，卷48，《答吕子约》，页770，台北：台湾商务印书馆，1980），毛稚黄这样批判曰：“未发之中，即是太极，无形有理境界，焉可比坤？”（《读朱子语》，页815）另外，针对何叔京（1128—1175）“先存其心，然后能视听言动以礼”的主张，朱子对此警觉曰：“是‘存则操，亡则舍’，而非‘操则存，舍则亡’之谓也。（中略）若必曰先存其心，则未知所以存者，果若何而着力邪？”（《朱文公文集》，卷40，《答何叔京》，页615）毛稚黄对此批评曰：“存心者，学人之要务也。即以四勿工夫论，苟不存心，何以见其为非礼？……心不先存，而当境斯存，此到不待存而无不存境界。”（《读朱子语》，页815）毛稚黄的批评虽然有一点断章取义，但可以说是对朱子学容易陷入的弱点，加以有效的抑制。毛稚黄将自己的去欲说与朱子的穷理说连结起来，其言曰：

穷理古圣贤之所不废。但观《易传》云“穷理尽性以至于命”一语，则所谓穷理，政是返而穷之于内，非出而穷之于外也，则去欲乃是穷理之大者。世儒不察，苦驳去欲与穷理相背。又虑去欲必流于空虚。是虑却酖毒而不得饱矣。（《匡林》，卷上，《答韦六象书》，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册114，页650）

又曰：

如今将穷一事物之理，未穷此理之先，先须去欲。欲寡心清，然后去穷理之功，功始可施，理始可得。方穷理时，亦须去欲。否则欲眩于中，而乱其心，岂复更能穷理？既穷理后，仍须去欲，欲不去，则欲将夺理。理为欲



夺，此理便不为我有。理既不有，穷亦落空。故曰：“去欲是彻始终工夫也。”（《格物问答》，卷上，页16）

但是这样将去欲当作穷理的前提的学说，因为朱子学主张尊德性与道问学如车的两轮，所以必然遭致朱子学者的反驳。

与毛稚黄几乎同时代的学者应潜斋（1615—1683），遵循朱子学的路线，又尝试会通阳明学，思想略微复杂一些^①，他在博文约礼的基础之上，对毛稚黄的去欲说如是批判曰：

孔门博文约礼之教，发于颜子，如一阴一阳，天造地设，莫可轩轻。今蒙童入塾，塾师教以读书写字，即是博文。教以端坐徐行，即是约礼。从此进之，下学上达，至于知崇效天，礼卑法地，皆非于此二事之外，别有增加。吾兄谓：“当先去欲。”乃博学于文以约礼，不在博文之后。夫约礼诚不在博文之后，非今日博文而明日约礼也，要亦非能约礼而后博文耳。况去欲与约礼不同。大学入学之期，在成童以后。庶人俊秀十八，始入大学，正将在嘉止之际。若大学以格去物欲为先，则欲之大，孰过于男女之交。此时何不教之以独宿趺坐，乃导之昏姻。夫子教小子先进，以窈窕淑女之诗，不亦异乎。古之圣人之教人，所以顺性命之理，非以拂人之性也。吾兄言去欲，所以存性，非拂性也。（《潜斋集》，卷7，《与毛稚黄辨匡林书》）

如此认为圣人并未一概否定欲的潜斋，将嗜欲的欲与合于礼的欲区别开来，曰：“圣人去欲而不去欲。”例如《大学说》说明德天下、欲治、欲齐、欲修、欲正、欲诚，皆是欲，没有去除的必要。此外再进一步说以欲训格物的格是错误的：“世之学者，过则纵耳目之欲，以违先王之礼，其不及则枯槁寂灭，以归于无生，不知《大学》之道，本自大中至正。（中略）千圣之言，同条共贯，岂涑水、余姚一二人之言所能读乱乎？”他警告说。接着他说毛稚黄的格物解说方法略有不同，结果是：

^① 《潜斋集》卷1，参照《性理大中南北道统论》。此外《四库提要》卷97“性理大中”条下曰：“所叙道统，又明代止录守仁一人，而遁反见黜，何也？”（页502）



“苟一物不识，则是无知也。（中略）岂可以语家国天下乎？（中略）朱子谓之无头学问。此格致之旨，断断乎不可淆也。”到最后仍然宣言要回归朱子，也就是说，应潜斋认为革去物欲说要抑制人类本来全部具有的欲望，他忧心一不小心就有流于佛教寂灭枯槁的危险，如此一来，性善说存立的根据也就消失了。针对以上应潜斋的质疑，在后面所附毛稚黄的回信中如是说道：

足下所历举者礼也，非欲也。仆说去欲，而足下举礼以相难，政是助仆申其说耳。然则稚黄所云去欲，乃是去非礼之欲。夫非礼之欲则是恶也，天下岂有为恶不当去者？

格去说与性善说并没有丝毫的矛盾，不过毛稚黄在这里使用非礼之欲一词，在认识格去说的特质上，是不能放过的论证方式。

七

有不合理的欲，当然就有合理的欲，这说明了必须进行欲望的选择与分别。结果，他区分爱根为孝慈恻隐之爱与沉溺贪着之爱两种（《格物问答》，卷上，页23），后者是必须格去的对象。但是人类心里的实相是，伴随着种种情念、妄念、邪念，同时也纠缠着理念、正念、想念，诱因与动因微妙的纠缠而成。若欲除去不合理的层面，也有可能牺牲掉合理的层面。本来非理的欲与合理的欲如何区别，如果进行巧妙的鉴别，格去物欲到最后也有可能抑制了合理的欲望的伸展，丧失了心活泼的生机。为了解答这个疑问，毛稚黄说道：

客问：“人生而有情，岂能无欲。今如必尽去其欲，则槁木死灰耳。”曰：“去欲所以复性，性体灵活，焉得槁死？以欲为活，活非真活，以其失性，故不真也。去欲，此中便觉有盎然之趣，此生机也。”（《格物问答》，卷上，页23）

如此，他的欲望格去说就是要透过对欲望的否定而回复真的本性，并据此发动无穷的生机。但是如前所述，生机的酿成若必须与某种程度的欲望相关联的



话，若只从格去欲望入手，而希望恢复虚灵的本心，有可能走入偏锋，特别是“不去欲则不可穷理”的主张，因为格去欲望而应该可以进行对理与非理的鉴别。如此一来，不免让人有在格去欲望之前便预设了一个理的意识这样的疑问。先前虽然曾经引用过毛稚黄“去物欲，根本也；穷物理，枝叶也。”从这里正可以看出在他的脑海里始终一贯具有物欲与物理背反关系的意识，他为了寻找理论基础，特别引用朱子的书信。（《格物问答》，卷上，页16-17）朱子的书信中是这么说的：

去人欲，存天理。且据所见去之、存之。功夫既深，则所谓“似天理而实人欲”者，次第可见。今大体未正，而便欲察极微细，恐有放饭流瓌而问无齿决之讥也。（《朱文公文集》，卷45，《答吴德夫》，页706）

这个说法或许和毛稚黄的说法有所类似，不过朱子曾经在《大学或问》中，对格物致知的各种说法加以批判，对司马光与孔文仲的“扞御外物而后至至道”的说法加以驳斥，认为物与道一开始便不相离，抵御外物而得知至道这样的说法将会陷入于父子相绝而后知孝慈，君臣相离而后知仁敬，这样不合理的陷阱。即物而不穷究本源，徒然厌倦外物对自身的引诱，一切加以防止而去除的话，与闭口枵腹的愚笨并无二致。如此一来，毛稚黄的格去物欲说与他自己希望的观察相反，到头来必须说并不是与朱子融为一体，朱子虽然说：“人之一心，天理存，则人欲亡。人欲胜，则天理灭。”（《朱子语类》，卷13，页224，北京：中华书局，1986）但同时也说：“人欲中自有天理。”“人生都是天理。人欲却是后来没巴鼻生底。”（同上）彻底相信理的绝对性，主张它对欲的优越性，将道德实践简约成为理与欲的相互关系这一点上，朱子与毛稚黄无异，但先后关系正好相反。虽然如此，两者在相同的构造中展开他们的推论。

当超过这个构造的时候，理与欲的先后关系便不成问题。何以故？天理与人欲本来就已经融为一体之故。毛稚黄的同门陈确（但是两者之间似乎没有交流）的《无欲作圣辨》（《干初先生别集·警言》，卷4，收录于《续修四库全书》，册1395，页227-228）的主张便是如此。其中陈确说：“人心本无天理，天理正从人欲中见。人欲恰好处，即天理也。”“欲即是人心生意，百善皆从此生。止有过不及之分，更无有无之分。”认为以欲望为主体，天理从中而生，而且他的论据是根



据刘念台的“生机之自然而不容已者，欲也；(中略)而其无过不及者，理也。”(《刘子全书》，卷7，《原心》，页443)这件事值得特别留意，因为去欲与生欲两者本来是背道而驰的^①。

比毛稚黄约晚一个世纪出世的潘德舆(1785—1839)，与毛稚黄一样同时受到李二曲很大的影响，反对杨慈湖、王敬所等人将格物的格训作格去这样的说法，他说：“格物之义则从程朱，格字之训则当云通，格物之法则从二曲。”(《养一斋集》，卷16，《格物说》，收录于《续修四库全书》，册1511，页70)他之所以不采取程、朱的“格，至也”，而采取李二曲的“格，通也”的说法，乃是因为程、朱的学说特别容易产生支离的流弊，相对于此，因为李二曲的学说可以防止意识的分散，开通主客一体，避免无用的博通。他反对格去说，而说道：“欲最难克，其源与天命之性一同受来。”(《养一斋札记》，卷1，收录于《四库未收书辑刊》，第4辑，册21，页637，北京：北京出版社，1997)或许是因为，如前所述，在他的观念中，非理之欲与合理之欲极难分辨，他认为与其说去欲，不如说克己复礼来得妥当，这就是“礼即天命之性。己是已有底，礼是天定底。”若不了解作为天命的本性，不论如何克己或去欲，结果都是“其道无由，讲来讲去，移东补西，仍在欲字中，盘旋不出耳”(同上)。同样受到李二曲的影响，毛稚黄注意欲、过等镜面的尘埃；相对于此，潘德舆特别注意镜子本来的灵明。从潘德舆的角度来看，无欲说有流于异端之学的危险^②。

八

毛稚黄为了超越朱子学，就穷理与格去物欲说的关联，为了克服朱子学的弱点，必须提出某些对策。于是在这里，我们就他对去欲与穷理的关系的言论再度加以回顾，他说：

① 与毛稚黄同年的王嗣槐曰：“若以圣人言之，理有公私，欲亦有公私。其为无欲，非徒无嗜欲之欲，止可以‘静而无欲’概之者也。”(《太极图说论·后序》，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册1，页583)无欲并不是单纯地否定嗜欲而已，如二氏陷入离根绝尘的境地亦不可。

② 《四库提要》卷125，“圣学真语”条下如是说：“先舒传良知之说，乃流于幻妄支离，无语非禅，而又自以为非禅。所谓姚江末流，愈失愈远，弥巧而弥离其宗者也。”(页655)



去欲与穷理，岂无交养互资之益，却有内外主辅之分。去欲者，内之主；而穷理者，外之助也。若说《大学》明德第一义，便是穷至事物之理，是忘其主乎内者，而先外先辅矣。恶乎可哉？（《匡林》，卷上，《格物余谈十五》，页666）

这是将穷理视为第二义，而承认其为向外的手段。又云：

客论格物云：“凡物各有则有所，若非穷至事物之理，安能使物各当其则而得其所？故格物之为穷理而非去欲，必也。”曰：“斯言是已。然吾心独无则与所乎？若不格去物欲，则此心先自失其则，而不得其所矣。尚何穷至事物之有？”（同上，《格物余谈十四》，页665—666）

如此一来，毛稚黄等于不断主张若不格去物欲，穷理便无法成立^①。但是 he 相信自己的主张正是朱子的原意，于是他将朱子的《中庸》的注作为例证而加以引述：

《中庸》：“惟天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。”朱子注以为：“尽性者德无不实，故无人欲之私。”后云：“察之由之。”又云：“知之明而处之当。”原《中庸》之义，必先尽其性，而后能尽人物之性。原朱注之义，必先无人欲之私，而后能察之知之。“无人欲”者，即是格去物欲。“察之知之”，即是穷至物理。是去欲当先，穷理在后，明矣。然则余说固符于《中庸》之旨，而亦不背于紫阳也。又观朱子“德无不实，故无人欲之私”二语，则格去物欲者，决无入于空虚之虑矣。（《蒙书》，卷

① 在给友人林云铭的书信中，他说：“格物致知元无渐次，然此中却微有渐次。譬如去土求空，张灯取照。土去即空生，灯张即照亮。然必去张之功先立，空照之效随现，此则无渐次中之渐次耳。文中谓格物，不言先而言在，以其彼此相成，原无渐次。”（《圣学真语》，卷2，《与林西仲书》，页105）据此，可以察知毛稚黄的本意所存之意。



8,《客难琐答二十七条》,页770)

在这段文章中,他将朱子的“无人欲之私”作为线索,以此对自己的格去说加以辩护,朱子在之前说到“尽其性”是意味着“尽其性之理”,他说道尽性就是穷理,也就是去除人欲之私的工夫。然而毛稚黄却将这些完全脱胎换骨的导入自己的思考路线,毛稚黄的操作手法不免有些牵强,实际上是因为他暗地抱着超越朱子的自信,以下一段话可为佐证之一端,其曰:

以为格去物欲者,功在内而启发天良。以为穷物理者,穷年莫殚,力劳而迂。以为去物欲者,当下即是,事切而捷。穷物理者,属知解,事犹涉虚。格物欲者,净心地,其功甚实。(《溪书》,卷5,《格物杂说二十一条》,页697)

这里值得注意的是,毛稚黄的格物说虽然将常被批判为流于虚无,相对于此,毛稚黄反而以为免于格去的穷理,不过只是追索知解,正是流于虚无。也就是说,在正式着手穷理以前的准备工夫并未充足完全。为了对此加以明确的说明,毛稚黄又如是说道:

紫阳谓“格物为穷理”者,以人不能知其孰为天理,孰为人欲,故不能致其克复之功。然余谓,人之病终在欲胜。如为子当孝,为弟当悌,谁不知之?然多不能尽孝悌者,只是为欲所蔽耳。又如不义之财、非礼之色,谁不知其不可贪爱?然不能自禁遏者,亦只是欲乱之耳。人欲去,则天理见,孝弟廉耻之心,油然而生。否则虽穷究得孝弟廉耻道理,亦只是口耳间学识,于性分内,总无交涉。如人文字中说孝,微而断树杀兽,大之严父配天,奥义精思,发挥极尽。此等岂是不曾穷理,岂是不知孰为理,孰为欲。却其中有孝有不孝者,或货色、自私、忿戾、抵触之类,只是人欲为累故耳。(同上)

如此,若不格去物欲,只是穷究物理,心还是伴随着理障:“穷物理者,犹虞理障。去物欲者,直下见性。穷物理者,未能去欲。去物欲者,自能穷理。”(同上)理障说是程朱学派在抨击禅宗时经常使用的语词,相对于禅主张理(伴随分



别意识之故)是开悟的障碍,程朱学派反驳,理是纯善之物之故,所以理本身不可能是入圣的障碍。然而如今毛稚黄认为若不格去物欲而穷物理,恐怕有流于理障的危险。这样的言论推到极致,便否定了朱子学的穷理论,如此一来,对毛稚黄来说,理到底是什么?他说:“天理者,生人情与事势者也。”(《小匡文钞》,卷3,《理不外于情势说》,页65)^①这虽然是老生常谈,但是程朱的天命赋予说、理先气后说等等,承认理的权威与优越性的言论,在毛稚黄身上则付诸阙如。这样一来,认为朱子学的穷理说会陷入理障、虚无的危险之中的毛稚黄,虽说应该强力的反驳佛教,然而事实却不然,这矛盾到底是从何而来的呢?

九

毛稚黄虽然认为穷究生死的大事非常重要,不过反对放弃家族而出家。他说:“孝之至者,塞天地而通神明,岂其不能了生死哉?”(《小匡文钞》,卷2,《论佛》,页54)然而他又说:

格去物欲,义通二氏,政是包括二氏,非同杂二氏也。去欲之极,便了生死。佛法无生、谷神不死,俱该之矣。(《格物问答》,卷中,页24)

格去说不是混入二氏,而是包括二氏在内,他有《治世不碍心空说》(《螺峰说录》,卷下,页64)这样一篇论文,可以进一步看到他他对佛教的主张有所共鸣:

佛教尽有精微处,未尝不与圣贤合。归元之指,颇多方便。警劝养济,权巧为功。至于茹素、戒杀、放生等事,其慈悲惻隐,仁溥天地,圣人者出,亦岂非之哉?乃一概从而非之,且并谓其性体亦与人有异,此勇于辟佛者之过也。(《螺峰说录》,卷下,《佛氏说七条》,页64)

^① 这样的说法,令人联想到王龙溪“事势物理,只在人情中。此原是圣门格物宗旨”(《王龙溪全集》,卷1,《抚州拟观台会语》,页130)的话。



到此为止，再回过头来看，他的欲望否定论不只是常识的情欲否定，而应该理解为贯串衣食住行的简朴与爱护生命的身心悲愿的证明。

甲申(1644)国变之时，他年二十五，应当目睹过举国大规模的杀戮，顺治十年(三十四岁)他大病一场，至此十四年后(康熙六年)，与父亲诀别，面对人类生死的问题无法不加以深刻的反省。当时，他写下以下这篇《戒杀文》，其言曰：

杀，大恶也；戒杀，善事也。今人每以为佛氏之论，辄取儒者之言辟之。噫，此未明于圣人之旨者也。圣人教人，虽不尽令人不杀，而要其好生止杀之意，未尝不寓于其中。(中略)且生者，天地之大德也。《系辞下》(中略)焉得借口于辟异端，而恣行惨戮之事，齑其肢体，啖其血肉，视为固然，必不可也。(中略)戒杀毕竟是好事，不戒杀毕竟是恶事。《匡林》，卷上，《戒杀说一》，页657)①

如此不断发掘人类的真相，出家遁世虽然不在讨论之列，但应该追求包含儒佛的原理论，试观以下一语：

去欲之解，虽与紫阳注格物不同，而与其注“大学之道”节意颇合，此真千古定论也。恐近佛学而故避之，政是后儒通病。《思古堂集》，卷2，《与颜修来书》，页802)

接着又这么说：

盖佛氏与吾儒异处，齐家治平等事耳。心性之学，其谁能二。后儒顾必欲二之，乃反将第一义让归释氏，甘取象迹之谈，以自宝秘，悲哉。《思古堂

① 柴虎臣的话语，也有类似的旨趣。题为《戒杀或问》(《柴省轩先生文钞》，卷12，页459)一文曰：“予生年余四十，阅历世变颇众，如饥荒疫疠，水火刀兵，末劫灾患，远近递遭。吾乡自申酉以来，沧桑改革，屡经播迁，幸免屠戮之惨，父子兄弟，得以苟全性命。”由此可以看出之所以发生格去物欲说的社会背景之一端。



集》，卷3，《书大学后》，页817)

但是尽管追求将佛教的空与太极的无结合，以支持人伦的原理论作为先验的、内具于太极的儒家，与若不化空就无法得到真实的开悟的佛家，从根本来说仍有可能对立。因此，明末僧人云栖株宏(1535—1615)评王阳明的良知说，认为远不及佛教的真知：“而所知爱敬，涉妄已久。岂真常寂照之谓哉？”(《竹窗随笔·初笔·良知》，收录于《大藏经补编》，册23，页178，台北：华宇出版社，1986)云栖株宏对王阳明良知说的大力批判成为导火线，针对株宏此语，明末有学者加以反驳^①。毛稚黄用自己的方式严厉的非难云栖株宏：

噫，莲池谬矣。爱亲敬长，此良知之根于天性者也，安得云妄？安得非真？若以此知为妄，而别有真知，则真知者，必不爱亲，必不敬长矣。则亦安用此真知为哉？(《思古堂集》，卷3，《读莲池书语》，页815)

如此，毛稚黄经常将云栖批评儒教的话语拿出讨论，然后再一一加以反驳，他说道：

佛证本来自己，而儒者性命之学，非本来自己而何？安可谓之事乎外？且莲池事外之说，岂指儒家有伦常与治平之事耶？岂知伦常本于性命，元非事外，而治国平天下是伦常中事，亦即是性命中事。(同上，页816)

在这里他带入将伦常与性命结为体的个人信念，皈依莲池的董其昌(1555—1636)虽说：“今人但以一日之内不犯十恶为修行。不知正落无记窠臼，未为无业也。”(《容台别集》，卷3，页1823，台北：国立中央图书馆，1968)不过毛稚黄却加以讽刺说：“不犯十恶，虽浅近事，然学人须由浅入深。……然则犯十恶，乃不落窠臼耶？”(《思古堂集》，卷3，《书容台别集》，页816)另外董其昌又说：“(颜回)拳拳服膺，是犹有碍膺之物在，故判为三月不违，未见其止。《法华经》云止止，不

^① 参照拙著：《阳明学的位相》，页241。



须说。”(《容台别集》，卷3，页1840)毛稚黄又反驳说：“服膺虽是勉强事，即择善固执之意，诚之之功，自不可少。未见其止，止字与进为对，即是止吾止也之止，不与《法华》止止交涉。服膺与未见其止，皆是子赞颜子语。”(《书容台别集》，页817)董其昌之所以如上提起这些奇妙的解释，系为明末儒佛混合风潮中的产物，殆无可疑。不过毛稚黄也贴合儒佛，但期待应该保持一定的节度。先前曾说他对佛老的态度是若有可取之处也不妨取之，以下这段话可以大致看出他对佛老的态度：

蜀严湛冥着《道德指归论》，其义专宗老氏。然单行千古，人多诵之。黄榦《法要》、近屠纬真《佛法金汤》，皆义起送酬，析理微妙，亦犹佛书之有《或问》。余故不逮昔人，而间有论作，反复絀绎，探抉殆久。(《格物问答·自叙》，页15)

至此，毛稚黄之所以写作，恐怕是因为深信阳明学为其先导之故，其言曰：

至新建说理处，或颇类佛学。然不可以异端诋之。何也？尝论，圣人事业虽与佛殊，至于论及性命精微处，则人无殊心，心无殊理，不谋合辙，自有不得不相类之势。(《思古堂集》，卷1，《王新建论二》，页790)

虽然佛学不能善尽伦常这一点必须加以注意，但毛稚黄确信“恐近佛学而故避之，政是后儒通病。理本相通，何庸立异。”(《思古堂集》，卷2，《与颜修来书》，页802)，而要求世人多接近佛学，毛稚黄的《非佛氏断慧命之说》(《小匡文钞》，卷4，页78)对女人出家为尼一事表示强烈的批判。不过，如同前面一再重复的，他对佛教习俗中的反社会性加以反驳，但对贯穿三教的原理论，却说：“三教所说之学，不过敛情欲以归性命而已。”(《格物问答》，卷中，页24)强烈主张三教一体。明末三教融合的思潮，混乱了中国思想，乃至私恣横流之徒辈出，具有强烈的道学意识的人，往往对此采强烈否定的评价，但毛稚黄说：“至于诋媒先圣，崇奖好回，以自骋才见奇，古如王充，近如李载贲(当作‘李贽’)则久矣，不欲为之者耳。”(《思古堂集》，卷2，《答诸骏男书》，页804)绝不滥混心学横流一路。他的



节度意识系将全部身命放在去欲工夫之上，因为他的特质乃是从最初开始便有意抑制人类本能的发展。“丈夫既有此六尺身，何可不令千古。”（《濠书》，卷7，《与大可书》，页736）乃是他寄给毛奇龄关于他自己的决心。毛奇龄在他的墓志铭中说：“其论学以宋儒为归。”虽然不见得贴合真相，但其去欲说所内含的价值判准，多少也能从中获窥一端^①。

十

毛稚黄为了避免朱子学格物论支离的流弊，而特别注意良知说，由于害怕良知说对理的轻忽而说格去物欲，但关于主体与理的关系，或者在主体中理所包含的样态不够明确，不论从朱王的立场来看，都势必遭致不够周延的批评。与他同时代几乎完全是朱子学立场来批判毛稚黄的，是著有《太极图说论》大著的王嗣槐（1620—1700 前后）。他根据“惟天生民，有欲无主乃乱”（《书经·仲虺之诰》）一语，认为人类与生俱来便有欲有私，无欲无私的话便不成其为人。与其讲无欲无私的境界，不如标举养欲遂私。从饮食茹毛饮血，发展到树艺五谷分田制产，应该讲养民之道。如此一来私欲是与生俱来之物，于一般人希望去除，断无是理。想要以禁令来抑制是衰乱之政，想要断绝抑制是异端之教。但这里讲的欲与私，是口体的欲与私，与心性无欲无私毫无关系。于是他又这么说：

吾欲养，而吾之口体一如无欲矣。吾私遂，而吾之口体一如无私矣。以吾有欲有私之口体，尚可使之无欲无私。况吾本无欲无私之心性，反于养欲遂私之后，而不能无之，是吾有知之心性，反不如无知之口体。天下必无之理也。然世之人以有知之心性，反不如无知之口体者。（《太极图说论》，卷14，《太极图说明教论七十四》，页546）

① 《四库提要》卷125，“格物问答”有以下的评语。其言曰：“大旨主王守仁之说，以格物为格去物欲，力斥朱子穷理之非。然王守仁初为是说，特高明之过，流入释氏耳。先舒乃毅然谓：‘三教本一，二氏为儒之根本。’且称：‘此论既确，决定无疑，格欲专一守此以为自修自证之学。’盖明季心学之流弊，深中乎人心如此。此固非王守仁所及料者矣。”（页655）



如此，口体之欲与心性的操存不该在同一个层次下讨论，周子虽然说“无欲故静”（《太极图说》），但对一般人来说，只能达到去除嗜欲之欲的地步，那么，圣人（孔子）的情形又是怎么样呢？他说：

若以圣人言之，理有公私，欲亦有公私，其为无欲，非徒无嗜欲之欲，止可以“静而无欲”概之者也。“欲仁得仁”、“欲立欲达”、“从心所欲”^①。岂二氏一以无欲为主，如“心有所向便是欲”之说，终其身，一念不起，与圣人同类，而道之者耶？若圣人仅以无嗜无欲为圣人，则二氏之不饮不食，不婚不宦，寂然若无，嗒然若丧，皆得为仁义中正之圣人矣。（《太极图说论·后序》，卷上，页583）

如此欲有公私、理有公私的话，欲有应该去除的部分，也有应该保存的部分，像毛稚黄提倡一概格去物欲，是不对的。

于是，王嗣槐根据大学“致知在格物”一语的原义，进行他的讨论。这句话是为学工夫的纲领，工夫由之而入。因此应该无所保留地扩充知的份量，因此若穷究事物的理，也就能够透彻无余。因此朱子将格物解释为“穷至事物之理”，是符合圣经原义的。为什么讲格物而不讲事也不讲理呢？因为“物者兼事理而有其实者也。”因此若一旦实行，就需要朱子所讲的积累的工夫，一旦豁然贯通，就到达了万物表里精粗无所不到的境界，这应该说是千古不易的定论。若据此再回顾格去物欲说，他会怎么批判呢？于是他说：

去欲不先明理，如暗中擒贼，无火光如何擒得真贼？足下只云致良知以去之。今试问，天下之人，除却纯乎天理之圣人，不须去欲而欲自去，下此皆是私欲夹杂之人，那得无去欲的功夫。（中略）天理之不胜人欲如此。圣人岂不欲教人遏嗜绝欲，只在去欲上用功。然从古圣人，有教人闭目掩耳、屏息塞兑、敛手禁足、静坐一室，以为去外欲之功夫否？有教人一念不起、一事不管、声名功利，纤毫不入胸中，以为去内欲之功夫否？如其有之，亦如去草

^① 此语见于《王心斋遗集》，卷2，《与余纯夫》。



不去根。芟除愈力，滋长愈炽。（《桂山堂文选》，卷3，《与毛稚黄书》，收录于《四库未收书辑刊》，第7辑，册27，页213）

天理与人欲的关系如果是像上述的话，那么以良知做滋润长养之功是必要的，如果不是的话，结果就会变成“以良知去欲，犹以一杯水，救一车薪之火”；“奈何只知去欲为本，而不知明理为去欲之本，可谓之穷源而溯本者乎？”（同上）

也就是说，若格去物欲必须以辨别什么是欲什么是理为前提，若没有这一步而径行格去的话，将会流于阳明重良知甚于重理的流弊，结果将导致明理的实效无法提升的结局^①。于是，欲之为物有公私的区分，如果因为它有欲的称呼而必须去除的话，公欲是人类所必须之物，这样的说法蕴藏着人类的生命力可能枯竭的危险。

针对这样的说法，毛稚黄如是反驳道：

穷至事物之理，多有资于见闻识解之知，未必便能诚意正心。若格物欲以致良知，则天理现前，而意且自诚，心且自正矣。余故尝曰：“格去物欲是格物，扩充良知是致知。”（《圣学真语》，卷1，《格物五条》，页87）

这段话的基本乃是“良知天性也”这样的信念。但良知是虚，良心是实，王嗣槐区分二者说：“阳明不说良心，只说良知。”（《桂山堂读传习录辨》，卷1，《良知辨五》）因为不承认良知的绝对独立性，而回归朱子学的定论：“但先须探讨一个榜样，依傍一个规矩。”（同上，《事物辨一》）特别标举理的优越性。像这样对阳明的批判，在晚明同样的也势必会导致批判现成良知论。

^① 参考王嗣槐以下这段话，其曰：“千古圣贤，论人禽之分，不过理欲二字。此二字在心为善恶，在事为是非。然反善即为恶，反是即为非，故善恶不并相存，是非不两立。理与欲，原是一反一正的话。除欲去欲，所明何理？舍欲明理，所去何欲？工夫难似两端，道理欲是一致。此中必有个主宰，舍欲理字，从何处说起。今足下撇欲明理，单言去欲。试问，去欲是欲自去？是我去欲耶？自然是我去欲矣。试问，我去欲时，是知其为欲而去之？是不知其为欲而去之耶？自然是知其为欲而去矣。可见去欲是《大学》最切之事，而明理是《大学》最先之功。”（《桂山堂文选》，卷3，《与毛稚黄书》，页212）



阳明之致良知，也是从现成说的。去人欲，也是从现成说的。不但从圣人说，也是个现成的圣人，从孩提说，也是个现成的孩提。即从庸众人说也是个满街都是现成的圣人。（《桂山堂读传习录辨》，《事物辨一》）

“若不明理，则不知欲”的王嗣槐的疑问，乃是出于理为最初之物的前提而发，但是若不确立主体而进行穷理工夫，恐怕将停滞于见闻之解上，很难保证诚意正心，因此与良知结为一体诚意正心是必要的。他说：“若格物欲以致良知，则天理现前，而意且自诚，心且自正矣。”（《圣学真语》，卷1，《格物五条》，页87）

十一

以上一路看来，毛稚黄与王嗣槐的对立，到最后似乎仍归结于阳明学与朱子学的对立。王嗣槐主要的著作《太极图说论》，认为周子的《太极图说》“割裂大易之文，申说道家之旨。”（《太极图说论·凡例》，页256）主张太极图非周子所作，此一论点是其根本的立足点。这一点与朱子以周子为《太极图说》的作者此一主张有所龃龉，朱子在朱陆论争当中，曾说出屡遭批评的“无形有理”一语，王嗣槐认为此解有误，反对理先气后说，也反对《太极图说》中主静的倾向，重视《易》的生生论。从这里开启了他肯定人类欲望之道。

人之有是气质，即是有耳目口体。其欲之大者，莫如饮食男女。虽天地之大，无是气质则已。有是气质，其不能与人二之者，必然之理也。（《太极图说论》，卷5，《太极图说辨性论二十八》，页389）

如此，说气质与本性合一（《凡例》，页259），说气与道合一（卷1，页300），由此可以看出他极欲活人性化；因此，他无暇仔细检讨“格去物欲”一说的内容，而必须加以回避。但是其本性若与朱子的定理论仔细结和的话，其活化的范围势必有所限制，必须拒绝本性的无善无恶论（《读传习录辨》，卷2，《无善无恶心之体辨一》）。对此，毛稚黄的格去物欲说，如前所述，系定于不拘泥于定理的良知说。关于此一信念他说：



尝谓，圣人之学，内格物欲，外尽伦常，总所以完性命而已。格物欲者，完性命。完性命者，了生死。（中略）此仆自信为定论，无可疑者也。（《思古堂集》，卷2，《与叶潜夫书》，页807）

又说：

夫仆不云内格物欲，外尽伦常乎？去欲，圣学第一义，而格物为明明德之首务，则为格去物欲，断乎无疑。（《思古堂集》，卷2，《答友人书》，页807）

综上所述，王嗣槐乃是继承朱子学的路线，以肯认先验之理作为第一义。相对于此，毛稚黄则沿袭阳明学的路线，以明明德作为最优先。其格去物欲说，刘念台批评为“禅门语径”，就上文观之，以及所触及到的，确实如此。但从这里再回过头来看的话，势必会有：毛稚黄的思想与刘念台诚意说的思想纲领所根据的“意者心之存处”，如何摄取这样的问题存在。

先前曾说王嗣槐透过《书经》（《仲虺之诰》）一语，认为这是养欲达欲的方法，毛稚黄认为这个说法反而说明了去欲的意旨。其言曰：

一身无欲身斯修，一家无欲家斯齐，一国无欲国斯治，天下人无欲则天下平矣。《仲虺》曰：“惟天生民，有欲无主，乃乱。惟天生聪明，时乂。”《大学》教人以大人之学，盖将使其为民之主，必先自治其欲，而后治民之欲者也。（中略）然则八目不以去欲为主，其学将何主哉？（《匡林》，卷上，《问格物二》，页650）

如此，毛稚黄以去欲贯通八条目，这与刘念台认为诚意慎独是八条目的眼目，并不一致。刘念台在众多的格物训读说中，暂时承认朱子说为是，此与立足于阳明学的良知说，可为折衷（《刘子全书》，卷13，《会录》，页795）。认为格去物欲说是禅门语径，乃是因为它超越世间与出世间，而扫荡一切之故。毛稚黄认为在刘念台的慎独说更进一步讲格去物欲，并未接近佛门的原因在于，毛稚黄并不



是要连伦理的节度一起格去，刘念台说：“格物与诚非二。”又说：“即心即物，非心非物，此谓一以贯之。”（《刘子全书》，卷 38，《大学古记约义·格致》，页 3360）这种论证方式，就构造来说可说与佛教的理说相近。刘念台与毛稚黄，因为讲格物的重点不同，彼此中间细微的差异，必须注意两者中间对佛教态度的差别，这是值得我们特别留意的。

去欲一事，可以解作发扬旺盛的超俗精神，另外，也可解作不循时流，克己精神的表现，进而也可以解作安住静处，静思己过。根据毛稚黄的友人毛际可所述，毛稚黄在五十多岁的时候，将自己的居室命名为三慎堂（《安序堂文钞》，卷 16，《三慎堂说》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册 229，页 667）。三慎是“慎出位之思，踰矩之欲，与不中节之喜怒哀乐”之意，此三者皆是人类可以到达的最高境界，这岂不是不自量力而妄图希冀的目标吗？对此毛稚黄回答道：

思不出位者，良之所以主夫静也。静者，人生之初即具者也。喜怒之中节，始于慎独。至于夫子十五志学，说者以为所志者即七十从心之矩。然则古人之为学，必豫殆可知已。（中略）且夫慎者，几几乎不敢必之词也。吾且思循之致力，敦遽谓能乎哉？（《安序堂文钞》，卷 16，《三慎堂说》，页 667）

毛稚黄虽然常常被视为姚江末流，但他十分尊敬阳明的《朱子晚年定论》，拔本塞源论、万物一体论、定理构造改变论等全未言及，从这里可看出他学说的稳健性格。其言曰：

足下驳仆“说大人则藐之”之论，尽矣哉。然“藐之”语，终似太过。若云“说大人勿谄之”，斯无间矣。立言稍过差，流弊将大。古人所以兢兢抑抑，语不漫然，且内治深者，心毋敢退。盖敛之政所以充之耳。（《思古堂集》，卷 2，《答友书》，页 799）

十二

毛奇龄（1623—1716）著有《折客辨学文》（《西河集》，卷 120）一文，在序文中



他说：“客有作《读传习录辨》者，刻其书四卷，装潢示予。”（页 299）明显的是指上面所引述王嗣槐的著作。但是在此文中是针对此人而发，并不是直接批判此一著作，而是以此为契机，采取排除论客疑难的形式，在此文中除了王嗣槐先前引用的《书经》一语之外，也提出了《礼记》中“感物而动，性之欲也”一语，针对论客“欲不可去”、“惟佛家以六欲为六贼，不可不去，儒者无是也”的诘难，毛奇龄有一节特别说明。

毛奇龄曰：“存天理去人欲。”是旧儒常谈，并非始于阳明。论客其实是误解了《书经》、《礼记》的话，他如是说道：

夫欲者，恶之别名也；存理去欲，犹言为善去恶也，恶可不去乎？（中略）
《论语》曰：“克己复礼。”朱子谓：“克去己私”也。盖邪恶与私，无论所生非所生，而必有以去之。克己私则克在私而不在己，去人欲则去在欲而不在人，此皆于身与己并无碍者。（同上，页 304）

如此一来，毛奇龄对去欲说可能导致生命枯竭的危险这样的疑问反驳说，以克身解己，并未违背朱子的原意。去除私正因为有去除私欲之意，才应该用直截了当的工夫。进而为了证明这一点，他引用《论语》中的“克伐怨欲不行焉”一语，而说明“不行欲即是去欲”，乃是根据朱注：“克去己私，则私欲不留，而天理之本然得矣。若但制而不行，则是未有拔去病根之意，而令其潜藏隐伏于胸中也。岂克己求仁之谓哉？”（同上，页 305）去欲之说乃发自于朱子，以此非难阳明，则完全没有击中要害。

虽然毛奇龄如上辩解，但跟毛稚黄的情况相同，私欲到底是什么？毕竟仍是一个问题。为什么一定必须肯认阳明学的立场，也有可能遭遇到这样的批判。在同样的论文中，毛奇龄说道，道学到底承不承认王阳明，在史馆中曾经引起热烈的讨论，毛奇龄说：“知行合一，实朱子言之，而王子述之。”（同上，页 307）标举朱王一体，结果仰赖皇上（康熙帝）的裁断，康熙帝裁定：“守仁之学，过高有之，未

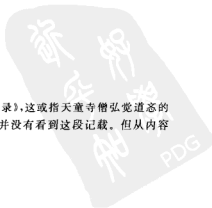


尝于诸儒有异同也。”最后终于有“至是而文成之学有定论矣”(同上)的结果^①。关于这个问题进一步仔细的讨论,在有名的《辨圣学非道学文》中,毛奇龄虽然引用康熙的裁断,认为阳明是圣学,主张圣学之外不需重建道学。为什么毛奇龄这样坚持阳明学与朱子学兼容的可能性呢?这是因为他主张“宋后多理学,即以文成恢大之”(《志壑堂集序》)的信念。在知行论中,从他彻底拥抱阳明的知行合一论的态度中可略窥一端,因为他认为坚守阳明学有更加重视行为的重要性,因此毛奇龄认为与其从“至”或“正”来解释格物的格,不如从量度来解释它来的妥当(《大学证文》)。远离朱王二者的思惟论式,相反的,兼顾去欲的工夫,正是希望促进二者的融合。毛奇龄在考证的层面经常与朱子唱反调,全祖望(1705—1755)曾经讥讽毛奇龄说:“若至毛西河喜攻朱子,哓哓强词,是则不足深诘也。”(《鮚埼亭集·经史问答》,卷6,页567)但毛奇龄的考据学确实时有怪论,但其思想的核心乃是希望达到朱王折衷的目的,似无可疑。特别是以去欲为焦点的论争一事,格外值得注目。他说:

儒者空讲理学,有知无行。阳明真有知有行者,事君则忠,事父则孝,临事接物,无不泛应而曲当。如此做不得,则将谁做得乎?(《折客辨学文》,页303)

清代思想史自此之后,理欲论争逐年愈发热烈,考察此种理论先驱人物毛稚黄及其周边人物的适切定位,将是不可或缺的重要进路。

^① 此文之后,顺治帝也下了同样的评语,虽然引用《天童僧北游语录》,这或指天童寺僧弘觉道忞的《北游集》。但收在《嘉兴大藏经》中今本《弘觉忞禅师北游集》并没有看到这段记载。但从内容推想,顺治帝与道忞之间曾进行类似的问答也不无可能。



邓豁渠的出现及其背景

因政治权力赋予特权的特定教学(朱子学),逐渐丧失内发的创造性,徒赖外在的权势,表面上仿佛带来思想的统一与教化的平稳,但其与时势人情的乖离却与日俱增。于是重视人类基本的生命意义,或者从根本重新检讨主体与外界之关系的风潮逐渐成形。明代中期心学的兴起,正是此一风潮的象征。大体来说,心学运动虽源起于儒教内部,然它毕竟意在探求未被既成的规范、习惯、法规拘束的人心。这点确实带有脱离既有儒教的性格。因此撼动了儒道佛三教的构造,为了要确立“心”的地位,立足于原点,超越教学的藩篱,大幅度地进行是非取舍的自由选择亦势所必然。这种心学论决定性的开拓者,当然是王阳明的良知说。阳明自身或许还怀有儒者的抱负,但其弟子王龙溪则断言曰:“良知,范围三教之宗。”良知心学系具有自由操作三教的能力与特质。此并非让儒教与佛、道妥协,而是回归到所有教学色彩以前,人性的本来面目,因而活用确立自我的策略。虽然清初朱子学者李光地说:“明儒说:‘三教源头本同,但工夫各别。’却反说了,工夫却同,只是源头不同。”(《榕村语录》,卷20,收录于《文渊阁四库全书》,册725,页309,台北:台湾商务印书馆,1983)但这只是朱子学者根深柢固的偏见,明代思想的奔流,正是从三教的范围跨越出来,直探人性源头者是也。

晚明三教一致论的流行正好可以证明以上所述,三教一致不是串同三教,也不是凑集三教之长,而是超越三教,从根本源头重新认识三教。因此即使讲三教一致,依然有各种各样的形态与活动样式。活跃于隆庆、万历年间的道士陆西星曰:“学术不明、流祸无极,仁者悯焉。始生以文儒,究心二氏,垂二十年。”(《方壶外史·玄肤论·序》,收录于《藏外道书》,册5,页359,成都:巴蜀书社,1992)正是充满苦涩的前半生的告白。著名的三教一致论者林兆恩也表示若能参究自心本体,可以在三教中自由出入,其言曰:

窃以人之一心,至理咸具。欲为儒则儒,欲为道则道,欲为释则释,在我



而已，而非有外也。（中略）天地与我，虽有小大之异矣，而我之本体则大虚也，天地之本体亦大虚也，其有小大之异乎？惟其不可得而异也。（《林子全集·续稿》，卷4，《答论三教》，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册92，页432，台南：庄严文化事业公司，1997）

其次杜文焕问三教道枢，其答曰：“教虽三乎，道惟一耳。”（《元鹤子书》，《教枢第一》）虽然王阳明将此一根源的主体称之为“良知”，但为了去除酸腐的头巾气，此际流行“真心”与“性命”一词。“真心”一词暂且不论，关于“性命”一词，传统的儒家基于《中庸》说：“天命之谓性”，原则上认为“在天曰命，在人曰性”。此处，性与命的存在样态虽然不同，但实际上却被认为是一体两面。阳明曰“道即性，即命。本是完完全全的”（《传习录》，卷上，台北：台湾商务印书馆，1965），又曰：“命即是性”（同上），明显的是遵循此一传统的路线。此阳明门人王龙溪之所以亦言“性命合一”说（《王龙溪全集》，卷8，页546，台北：华文书局，1970）之故。只是应该注意的是：他认为性是义理，命是气质，又规定：“性是心之生机，命是心之天则”（同上，卷3，《书累语简端录·口之于味章》，页273）。不属于阳明学派的钱一本曰：

性也，命也，俱斩截说。要人识取，性在是便不消论命，命在是便不消论性。性命原不是两个，认得性字清楚，即性是命，何消又论命。认得命字的当，即命是性，何消又论性。（《笔记》，卷3，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册14，页632）

然而虽同属王门，但还是可以看到对性命的认知彼此之间具有微妙的差异，例如季彭山就说：

性命一也，本无彼此之分，但几不由我制者，命之运，则属于气，而自外来者也；由我制者，性之存，则属于理，而自内出者也。性命，盖随理气分焉。（《明儒学案》卷13，季彭山《说理会编》，页274，北京：中华书局，1985）



据此，性命本来虽为一体，但却经常孕育着理气分裂的危机，故而需要从理气双方下手的修炼功夫。然而从气的层面加以重视性命的问题，而提倡性命双修，在当时主要是道教一派。

二

陆西星曾如下说明性命双修的必要性。其言曰：

丹法有金液炼形、玉液炼己之说，其旨安在？曰：“夫道者性命兼修，形神俱妙者也。金液炼形者，了命之谓也。玉液炼己者，了性之谓也。（中略）玉炼则无为之道也，金炼则有为之术也。自无为而有为，有为之后而复返于无为，则性命之理得，而圣修之能事毕矣。”（《方壶外史·玄肤论·金液玉液论》，页363）

陆西星的理念虽是究竟的性命一体论者，但关于区别“形”与“己”，“有为”与“无为”的念头始终不曾自脑海离开。因此在前论之后，马上接着另外一篇《性命论》，其中说道：“性则神也，命则精与气也。性则无极也，命则太极也，可相离乎？”（同上）以这种“性命对比论”加速“性命双修论”流行的是《性命双修万神圭旨》（简称《性命圭旨》，收录于《藏外道书》，册9）一书的出现。

此书虽题为“尹真人高第弟子所述也”（余永宁：《刻性命圭旨缘起》，页507），此书作者虽不详谁人，根据冠于篇首的《余永宁序》与《邹元标序》，几乎可以断言是万历年间的作品^①。根据以上的论述，本书最值得注意的特色是以性命作为根源，而在三教当中寻找适当的定位。其言曰：

三教圣人，以性命学，开方便门，教人重修以脱生死；儒家之教，教人顺性命以还造化，其道公；禅宗之教，教人幻性命以超大觉，其义高；老氏之教，

^① 本书《利集·灵丹人鼎长养圣胎》条下记有：“概自从金元以来，而学之道人，少有知之者，独吾师尹公曰”（页575）云云。又，《性命圭旨》现于北京白云观刊行贩卖。



教人修性命而得长生，其旨切。教虽分三，其道一也。（《性命主旨·元集·大道说》，页510）

其他并记三教之所随处可见，此书无疑的正是站在三教合体的立场。因此，其所谓“性命”到底是什么含义呢？同卷《性命说》首先对“性命合一”如是道曰：

夫学之大，莫大于性命。性命之说，不明于世也久矣。何谓之性？元始真如，一灵炯炯是也。何谓之命？先天至精，一炁氤氲是也。然有性便有命，有命便有性，性命原不可分。但以其在天则谓之命，在人则谓之性。性命实非有两。（《性命主旨·元集·性命说》，页512）

其文中虽也可以看出，性 = 一灵，命 = 一炁（气）的对比。但其进一步说：“性之造化系乎心，命之造化系乎身”，明确指出两者性格的差异，甚至将性分为气质之性与天赋之性，将命分为分定之命与形气之命，区分性命的色彩更为浓厚。阳明学说心的统一性，正是针对朱子将性分为气质之性与本然之性的严格批判。此书（《性命主旨》）反复说明这两者的对比，甚至说“变化气质”（《元集·九鼎炼心说》，页528）。如此一来，和陆西星一样，势必非说“性命双修”不可。从本书题目即已揭露此意。现在就让我们介绍一个具有代表性的例子，在《尽性了命图》（收录于《性命主旨·元集·顺逆三关说》所附的说明中），其言曰：

人在之善也，此言天命之性。“性相近也”，此言气质之性。天命之性，论其本源。气质之性，论其禀受。天命之性无不善，气质之性有不善。程子曰：“在天为命，在人为性”，故知性然后能尽性，尽性然后能了命，性命不二，谓之双修。（页523）

此处虽然也引用程伊川的话，但也彻底脱胎换骨成为道家风味了，似乎是袭用了郝敬“神气相依，道家谓之双修。”（《时习新知》，卷3，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册90，页771）的话头。虽然从儒家或佛家的立场来看，“双修二字，尚有湊泊安排。”（屠隆：《鸿苞》，卷27，《与陆平泉宗伯》，收录于《四库全书存



目丛书·子部》，册 89，页 29）、“道家虽言性命双修，实未究到心识之源底处”（管东溟：《理要酬谘录》，卷下，页 49）云云。道家频频提倡性命双修，也包含着只说性而置命不顾的儒家或佛家的警告。云栖株宏曾说性命双修是对佛教的性论严重的误解，其言曰：

彼盖以神为性，气为命。使神驭气，神凝气结而成丹，名曰性命双修。以佛单言见性，不谈及气，便谓修性缺命，目为偏枯。自不知，错认性字了也。（中略）佛所言性，至广至大，至深至玄，奚可对气乎说。（《正讹集·性命双修》，收录于《大藏经补编》，册 23，页 286）

如上所述，性命之学的勃兴虽然引起了性命一体或性命双修到底孰为迫切的议论，然而即使《性命圭旨》曰：“此（熟睡）时心地湛然，良知自在，如佛境界。”特地引出良知一语，从王学良知的角度，仍然必须说：“圣学性命为一，而养生家乃有双修之旨，何居？（中略）夫性命本一，下士了命之说，因其贪著，而渐次导之云尔。若上士，则性尽而命在其中，非有二也。”（《王龙溪全集》，卷 17，《示宜中夏生说》，页 1257）

三

性命一致与性命双修的背景是极为复杂的三教混融之风，欲于其中确立充分满足自我本心的性命之学，绝非易事。只是当时性命论者虽多，但多止于表面而已，可以从不庵王艮以下的话看出一些端倪，其言曰：

世之求道者，未必真从性命大源头起见，十九皆为名高，不能舍于便安自适之欲，与世上虚幻之名耳。（《是菴集》，卷 3，页 8）

几乎是同样的事情，袁中郎如是言道：

大约趋利者如沙，趋名者如砾，趋性命者如夜光明月，千百人中，仅得一



二人，一二人中，仅得一二分而已矣^①。（《袁宏道集笺校》，卷5，《家报》，页203—204，上海：上海古籍出版社，1981）

刊行邓豁渠《南询录》（日本内阁文库藏万历二十七年刊本）的何继高虽说此书“直指性命，直书其所自得”（《刻南询录跋语》），但为了这个目的，邓豁渠必须“间关万里，辛苦跋涉”（《李宏父序》）达三十年之久，如果依附特定的教学，而能单纯地满足于三教关系随意融合的模式，或许不需要辛苦这么多年吧！但邓豁渠眼中所看到的现实的情况是“三教之衰也，天下之人，随业漂流，沉沦汨没，如鱼在沼中，生于斯，死于斯，能跃龙门者有几？”（《南询录》，页8）于是他切断一切束缚，做出家人的打扮。断言：“一瓢云水，性命为重”（页15）、“一切世情与一切学问，皆凡情也”（页28），从他说“以神为性，气为命，便落第二义”（页14）云云可以看出他并不赞成道家的说法。当时影响思想界最大的是阳明学，邓豁渠也承认“阳明振古豪杰，孔子之后一人而已”（页44），但是他并不能满足于阳明的良知说（页46），从他的著作来看，用“性命”一词的地方远比“良知”来得多，或许可以作为他意图超越良知说的证明吧。正如其《自赞》曰：“趣向在羲皇上，以天地万物为刍狗，以形骸容色为土苴。”由于他的志向不同于流俗，故而自我分裂亦十分严重，并须周游诸方，不断求道研学。其自拟自己访道的足迹如《华严经·入法界品》中善财童子求法遍历的过程，故名其书曰《南询录》。这恐怕没有夸大其词，让我们先大略看看他周游的踪迹^②。

① 屠隆亦曰：“今之谭性命者虽多，奈何其结习久深，旧缘太熟，于世间泡影无常，种种虚幻，缠缚胸中，恋不能割，甚或虚矫夸巧，逞其狂慧，将圣贤度世超劫大道，认作是笔舌间鼓吹，淋漓璀璨，能奕奕生青莲华香。而徐按其身心实际，与此道了无毛发干涉。此方今士大夫一大病，吴越间为尤甚。”（《栖真馆集》，卷16，《答陈仲醇道兄》，收录于《续修四库全书》，册1360，页509，上海：上海古籍出版社，1995）

② 邓豁渠传记，详参岛田虔次：《异人·邓豁渠略传》（收录于《吉川博士退休纪念中国文学论集》，页639—656，东京：筑摩书房，1968）



四

邓豁渠(1489—1578 前后),四川省成都府内江县人,名鹤,号太湖,内江大族,少补邑庠弟子员,成绩优秀。换言之,他从青年到壮年,都是当时一般的读书人。使得他人人生发生转变的是从师事赵大洲一事开始^①。袁中郎曰:“蜀中,高士藪泽也。近代性命之学,始于赵文肃。尝窃读公书,出入禅儒,而去其肤,关、闽所未及也。”(《袁宏道集笺校》,卷 54,《寿何孚可先生八十序》,页 1534),从王阳明、王心斋、徐波石、赵文肃一派,一般称为淮南派。“淮南主担荷,而其子孙喜为拔俗之行,其弊至为气魄所累。”邓豁渠乃被定位为“文肃别派为渠上人”。其次我们应该必需特别留意赵大洲“古之士,上者探生命之际,悟法身以上事”(《赵文肃公文集》,卷 21,《与刘珥江春元书》,收录于《四库全书存目丛书·集部》,册 100,页 577)一语。

邓豁渠始闻赵大洲之说时,并不十分喜欢。大洲为诸生讲圣学时,他却不辞遥远的来讲举业,初期视赵大洲为对手的意识甚强。但不久之后,他就入了晚他十岁的后辈赵大洲之门。嘉靖十八年正月二十二日(四十二岁),于内江圣水崖前,识透“天机自运,不假造作”,觉得应该回归到先天未画以前,因此他除了儒书以外,对《六祖坛经》、《金刚经》、《中峰广录》、《黄蘖传心法要》等佛书也都十分亲近。又接受禅僧玉峰的指导,体悟到阳明的良知说尚不够完全,他如是表达自己的心境。其言曰:

渠自参师以来,再无第二念。终日终夜,只有这件事,只在捱拶这些子。渐渐开豁,觉得阳明良知了不得生死。又觉人生都在情量中,学者工夫,未超情外,不得解脱。此外,另有好消息,拟议不得的。拟议不得的,言思路绝,诸佛所证无上妙道也。(《南询录》,页 2)

续曰:

^① 关于赵大洲,详参本书《赵大洲的思想》一文。



良知，神明之觉也。有生灭，纵能透彻，只与造化同运并行，不能出造化之外。（同上）

从此近十年在青城山参禅，嘉靖二十六年（五十岁）到云南楚雄县，游鸡足山，见李中溪。中溪系大洲旧识。着有与禅门宗旨有关的著作《心性图说》（《赵文肃公集》，卷21，《答大理李中溪书》，页563）。于是次年以“性命甚重，非拖泥带水，可以成就”，落发出家（《南询录》，页2）。李中溪甚喜，但此举马上遭来了世人的非难。赵大洲对此的反应是“渠昔落发出家，乡人嗟怨赵大洲，说是他坑了我，大洲躲避嫌疑，说不关他事”（《南询录》，页7）。次年入贵州，隔年登湖南南岳、下江西安福，又隔年经杭州到南京，与云谷禅师会面，次访古林禅师，且授与静室柔悦其怀。三十一年（五十五岁）至王心斋故居泰州，心斋之子东崖携其手，同访浙江湖州府武康县天池山的禅僧月泉法聚^①。月泉虽然曾经是亲炙王门的禅僧，却示以邓豁渠“第二机即第一机”、“知此第一机则无第一第二”等禅语。这些话头的意旨虽不易理解，但前句应该是说：真正的证悟必需在现实的羁累中成就。如果真是如此的话，对讴歌自由、热衷脱俗意识的邓豁渠来说不啻顶门一针。后句至于最上一机，或即是不分第一机与第二机吧。这是非常沉重的课题，此一课题遂长久在邓豁渠的心中盘踞。邓豁渠原本求“人情事变外，个拟议不得妙理”，月泉这番话并不能让他心安。对“寄身在天地万物内，作用在天地万物外”（页42）的他来说，月泉这番话反而触发他去探求禅学的极限。此系日后其发“被月泉妨误二十余年”（页47）一语之故。

此刻，由于倭寇的侵略日趋激烈，和尚的装扮恐有被误认为倭寇之虞，于是三十二年，他又蓄发还俗，但这只是一时权宜之计而已。之后又乘隙还为僧人。次年春，诣绍兴，访王阳明祠堂（阳明歿后二十六年），见阳明洞荒芜的景象，于是责备门人没有出息，骂他们是“名教中罪人”（《南询录》，页10）。“学阳明不成，纵恣而无廉耻。学心斋不成，狂荡而无藉赖”（页10）这些话或许是此刻有感

^① 关于月泉法聚，详参拙稿：《禅僧玉芝法聚与阳明学派》（收录于《明代思想研究》，页81—99，东京：创文社，1972）



而发？

三十五年(五十九岁),旅经广西八十八岭,由于土贼出没没有生命危险之故,仍强行爬上山麓,终因饥疲不支倒地,意识朦胧无法继续前进,于是静坐石上,闭目养神。遂至“当此时,清净宝光,分明出现,曾所未见,曾未有的消息,曾未有的光景,非言语可以形容。此是渠饥饿劳苦之极,逼出父母未生前面目来”(页11)之境。

应该先确认的是:比他约晚三十年后的后辈,但在社会的影响远超过他的李卓吾,虽然也极憧憬自由的境界,但却采取指责社会的病态,对历史的看法重新认识的样式,与邓豁渠却经常仅止于采取深化凝缩自我内省功夫不同,邓豁渠的影响力远不及李卓吾,或即因此故,他虽然想脱离固有的思想结构,但由此推动改革现实社会的原动力或许时机也尚未成熟,此或者也是邓豁渠作为异端思想家的程度尚不及李卓吾之故。

邓豁渠认识到与云南时代相比,自己的境界已有进步,遂赴全州(广西),长久遍历诸方,对家中之事全然不顾,以致父亲去世、女儿出嫁,全都不与其事。友人力劝其归乡,其答曰:

我出家人,一瓢云水,性命为重。反观世间,犹如梦中,既能醒悟,岂肯复去作梦。(中略)大丈夫担当性命,在三界外作活计,宇宙亦转舍耳。又有何乡之可居,而必欲归之也。《南询录》,页15)

三十六年(六十岁)至洞庭湖,四十三年九月(六十七岁),慕耿天台(楚侗)弟楚控之名到黄安。楚控先安排他住在高笋塘寺,过年后,又委托友人刘明卿照顾,让邓豁渠可以长期修养,不久移居到楚控的茅屋,在此住了二个月,一天早上,闻鸡鸣,却入清静虚澄,悟道一切尘劳如浮云之在太虚,不相妨碍的境界,又次朝,闻犬吠声,湛然澄澈,悟世间原无半点尘劳。从“此渠悟入大光明藏消息也”(同上,页31)一语,察知这是他到达终极的境界。耿天台称它为“释崇”,应



该是将他比作“香严击竹”公案中主角觉醒的时机^①。此时距他初师事赵大洲时已经过了二十五年了。此刻他的儿子从家乡来访，希望将父亲带回故乡，却被他严词拒绝（见《三异传》，页406）^②。之后，他在河南卫辉府出现。当时他的族人邓石阳，正好任当地节推。当他听到邓豁渠在自己的辖区出现时大吃一惊，曰：“以为死于四方矣，乃在是耶？”（袁宗道：《白苏斋类集》，卷22，收录于《四库禁毁书丛刊·集部》，册48，页704，北京：北京出版社，2000）对邓石阳来说，邓豁渠与其说是怀念的亲族，不如说是会使自己有毁灭之虞的危险人物。李卓吾《焚书》卷一中收有几封致邓石阳的信，其中一封即以邓石阳的想法接近朱子式的，而为邓豁渠辩护曰：“如渠老所见甚的确，非虚也。正真实地位也，所造甚平易，非高也，正平等境界也。”认为他的形迹之所以异于常人，正因为奠基于人类平等大同的境界之故。

这时刚好要上京赴任的赵大洲行经卫辉，邓豁渠出面相迎，大洲遥遥望见，大为吃惊，立刻下车，把手徒行数十里，相互宥慰，热泪盈眶，赵大洲并且不断自责，诫之曰：“误子者，余也。余学往见过高，致子于此。吾罪业重矣。向以子为死，堕此大罪恶，为不可改。今子幸尚在，可亟归庐而父墓侧终身，以补前愆。”（《三异传》，页406）复兴之论学，然其荒谬却徒令大洲叹息而已。石阳业艰归乡，邓豁渠却誓不回乡，彷徨于齐鲁之间，病于涿州（河北），没于野寺之中。日后耿天台过其地，探访邓豁渠遗体而不得，耿天台在邓豁渠传的结尾处，如是言道：“予惟此老败缺处，稍有识者，胥能明之，顾其捐身忘亲，陷溺若此。所入者何因？所为者何事？所成者何果？至所以迷蔽若此者，其几微之差，必有所在矣”（页407）对耿天台来说，邓豁渠的生涯，总是十分奇怪，难以理解的样态。

① 此“悟”完全不行，耿天台如是言道：

“邓老自言：‘甲子岁，来依仲子所悟父母未生前的意思，而我当下默契。’就是仲子所云一呵而已，言思路断也。彼从静中探讨，或从经典参解，而不知反身体会，就事证验，终属见解。所谓无而为有、虚而为盈，难乎有恒者，而故执为常住真心，舛矣。（中略）且彼谓常住真心，与后天不相联属，此尤极邪之说。”（《耿天台先生文集》，卷6，《与子健》第四书，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册131，页176）

② 《耿天台先生文集》，卷16，《里中三异传》（页403—409）收有梁汝元、邓豁渠、方湛一三者之传，以下略称《三异传》。



五

当我们如上简单回顾邓豁渠的生平以后，一面从心底佩服他求道的热忱，另一方面也必然会有这样的疑问：到底是什么样宗教性的狂热，让他不顾家族、乡里、友人、知己，岂不是稍嫌躁进了吗？但应该注意的事：他是被当时的人称为“异人”的特异人士，他如果不特别希望体验处于穷困境地的生命体验的话，相信任何地方都可以提供他思索、静养、讲学的场所。他那鲁莽的行径虽然行不通，但当时社会上已经有可以温厚接纳他的基础。其言曰：

渠云游湖海，多得高人贵客扶持，无小人之害，得以专心致志这件事，鬼神默佑之恩也，岂偶然哉？（《南询录》，页17）

若追究鬼神默佑的真相的话，或明或暗地，可以举出对他表示理解态度的赵大洲、李中溪、耿楚侗、罗念庵、王东崖、月泉法聚等人，这些人正是广义的阳明学者。邓豁渠自身虽然没有投入阳明学的阵营，但却如前所述，受阳明学触发，赞美阳明为振古豪杰。因此说异人邓豁渠的出现是良知说的发展曲线，以末末混沌的思想界为背景的一种突变现象是否适当？为了表示阳明学与邓豁渠的密切关系，此处以罗念庵致邓豁渠的两封书信为例，其一曰：

必欲区区游大化，与庄列诸公作伍。世之爱我如公，不多见。且见公之学，无少牵挂，何幸！何幸！（《石莲洞罗先生文集》，卷9，《与邓豁渠山人》，页50，东京：高桥情报据日本内阁文库藏明万历45年（1617）跋陈于廷校梓本影印，1993）

其二曰：

承手简，发挥道理，极其易简明白，无一句一字可疑。感谢，感谢。至于执事自任处，云随缘度日，保养天真，果能如此，真世外间人，何幸见之近之，



即区区相对，亦觉执事向此处着力，真可喜也。（同上，页 50—51）

此处邓豁渠思想的样态究竟如何？在他生命后半蹇顿的时期，开始那仿佛没有轨道的奔驰时，他常说：“脱得秀才套子。”亦即开始对维系知识阶层平衡感所必需的人生观、官僚观、道义观进行反思。其曰：

今之书生，志于富贵而已。中间有窃道学之名，而贪谋富贵者，跖之徒也。或有假富贵，而行好事、存好心、说好话、干好事、尽忠报国、接引贤人，谓之志于功名，似也。谓之志于道德则未。谓之德，似也。谓之妙道则未。妙道与富贵功名，大不相侔。（《南询录》，页 33）

又曰：

百姓是学得圣人的，贤智是学不得圣人的。百姓日损，贤智日益。百姓是个老实的，贤智是弄机巧的。一个老实就是，有些机巧便不是。（《南询录》，页 36）

因此他又说打破美衣美食之念，才能成为真正的大丈夫。此与大骂官僚为衣冠大盗的李卓吾相同。故而他内心十分憧憬当年下手的阳明学，这也就是为什么他教人最重要的是从固定的教学中解放出来，随心所欲的生活。但这与阳明学派对名教伦理的态度则有微妙的差别。阳明固然反对完全沉浸于既有的名教伦理的范围当中，但若遵从良知的判断，可以给名教伦理带来新的心与理的关系，虽然看起来十分自由，但似乎总带有某种程度的制约，此故阳明学在阳明过世之后，势必呈现多头马车式分裂的一个重要原因，至少如果对伦理规范与现实界之间的组合没有认识的话，社会生活即无由成立，此可以说是阳明学的前提。因此，在凡夫手中，良知学一面号称从朱子学中解放出来，却仍然残留一些新的糟粕，这也就是邓豁渠对良知说所抱持的根本疑问。“事上磨炼”可以说是阳明道德修养功夫论的核心，关于这点，邓豁渠如是评论曰：



说个磨练，就有个事，有个理，有个磨练的人，生出许多烦恼。不惟被事障，且被理障。欲事理无碍，须要晓得事就是理；欲透向上机缘，需要晓得理上原无事。（《南询录》，页 18）

赵大洲说阳明的良知说为“人理界最初之论”对邓豁渠而言，良知尚有被“理”所夺攫之虞，因此他所认识的“良知”，尚有生灭，纵使透彻到底，可与造化同运并行，但却不能出造化之外。（《南询录》，页 2）反过来说，他所希冀的重点是如何出造化之外，享受绝对的自由。然而宇宙中一切有形有色，率由五行所支配，并无自由可言，超乎宇宙之外，可以说并非易事。（页 45）“是道也，苟非超群逸格之才，不足以担当此道”。（页 24）因此，如是所得悟的境地，他称之为“见性”，关于“见性”的内容，他如是说明白：

渠之学，谓之火里生莲，只主见性，不拘戒律，与人无别，而有主宰，风波之内，可以泊岸。此理本自昭卓，领荷不易。神明默契，不假工夫。无事而心自静，心静而神明自清而机自活，机活而悟自妙，悟妙而道可证矣。（《南询录》，页 17）

另外像“此学以见性为宗，烦恼菩提俱皆分外”（页 18）、“上乘之学，专透性命玄元之一窍”。（页 19）“见性”一语，本出自禅宗，对本来修炼阳明学的他而言，不应该与禅一视同仁，这些话头包含了他对时代的批评^①。他强调若要到达此一见性境地的工夫，即一切放下、无作无为。但当时对流行的现成良知说的反动，认为顿悟须加以渐修，即所谓的“顿悟渐修论”，伴之而起的是：北宗神秀的思想开始受到注意。但邓豁渠否定顿悟渐修论，（页 9，《从不言性命双修》）曰：“神秀之学行于世，古佛之教衰。”（页 20）关于工夫论的顺序，他说“致虚守静”（《自序》，页 41、43 等），从他对邵康节的批评中可以看出此一虚静，绝非玩弄精魂。又从他程明道《定性书》中认识神为性的非难一事，可以看出他对此事认真的态度。对某些主张若出得烦恼与菩提圈外，可以超脱以善恶为首，世间一切分别

^① 袁中郎曰：“豁渠诸人以禅而灌儒。”（《袁宏道集笺校》，卷 22，《答陶石簪》，页 790）



之外的说法而言,他说道:

如此说心,是个习成的。良知岂用安排得,此物由来自浑成。如是会去,还较一线,这一线,便隔万里。(《南询录》,页30)

他又叙述其晚年的悟境曰:

渠之学,日渐幽深玄远。如今,也没有我,也没有道,终日在人情事变中,若不自与。终日在声音笑貌中,亦不自知。泛泛然如虚舟飘瓦,而无着落。心之虚也,自不知其虚。心之静也,自不知其静。凡情将尽,圣化将成,脱胎换骨,实在于此。(《南询录》,页48)

对这种立场,该怎么批判好呢?已扣脱胎换骨之关人可以说:“在世界外安身、世界内游戏,一切皆妙有。”但尚未到此境界之人,却是“言在世界外,行在世界内,一切皆纵情也”(页43)。观此,邓豁渠如何看待自己在宇宙间所占的位置,可以思过半矣。

六

虽然邓豁渠自身怀抱着不问僧俗、注重与各界的人士切磋、广接四方国土、挑战人类极限的抱负,甚至发出游戏宇宙的豪语,但实际上不过只是挥舞着自以为是的“见性”论,过着放浪的生活,弃家乡于不顾、一般人的这种印象总是根深蒂固,难以去除。这让邓豁渠的老师赵大洲极为难过,前面已经提过。赵大洲不久即转悲为怒,在一封给友人的信中说:

吾观渠书中,觊望有待之多,自负张皇之甚,轻侮前训,以表己能,堕于业罪,而不自觉。嗟嗟,云水瓢笠之中,何为作乞墦登垄之态耶?宜见笑于大方之家矣。(《赵文肃公文集》,卷22,《答胡庐山督学书》,页578)



事实上，邓豁渠在各地并未受到好的待遇，其丑态实与乞儿无异。对邓豁渠大肆攻击的是耿天台。他以在黄州所目击的邓豁渠的言行为基准，所作的《三异传》中充满对邓豁渠激烈的厌恶感，甚至责其为“率天下人类而为夷狄禽兽”。但耿天台的周围实不乏对邓豁渠的言行表示接受者，对此，耿天台往往不厌其烦责备他们缺乏见识。当邓豁渠在高芦塘寺停留之际，其子不辞遥远来省，但邓豁渠却不尽情理地赶他回去，近乎全然不顾父子之情的蛮行。而且邓豁渠大言不惭曰：“色欲之情，是造化工巧，生生不已之机。”他完全无视于古圣先贤所说的夫妇之伦、婚姻之礼、同异之辨，这让耿天台的愤怒达到顶点。因而言曰：“嗟嗟！是何言与！是何言与！如其言，将混而无别，纵而无耻。穷人欲、灭天理，致令五常尽泯，四维不张，率天下人类，而胥入于夷狄禽兽矣。”乃至说出：“假使兄兹行邓老之行，言邓老之言，令后生小子群然宗之，曰‘少虞明白，明白’，吾当与兄绝交矣。”（《耿天台先生文集》，卷4，《与吴少虞》第二书，页95—96）的结论。

耿天台的《三异传》曾送与门人管东溟的手里。管东溟写下如下的感想，寄与其师。其言曰：

师所称邓老者，某未闻其名，亦未见其书。然观吾师深恶痛绝之语，想其人，必窥见禅宗一班，而旷达自恣者，纵悟罪福性空，其流亦必认贼作子，而况影响未彻者乎？伶俐后生，易中其毒，宜师之苦苦为辨也。（《管子惕若斋集》，卷1，《奉复天台耿先生笔示排异学书》，页2，东京：高桥情报据日本内阁文库藏明万历二十四年〔1596〕序刊本影印，1990）

以上对邓豁渠蔑视伦常的批判，其中一个重要的原因是他认为良知无法了生死，而加以贬抑。另一方面，又认为熟睡不做梦即“诸佛之妙心、众生之命脉”（《南询录》，页20）的境地。关于这一点，同时招来了阳明学与佛学两派的反驳，例如继承王龙溪学脉的周海门便说：

尝观邓子《南询录》，亦以良知不足了生死，惟人睡着不做梦时，方是妙心真脉，是此非彼，边见为祟。卒至枯槁沦陷而无归。学术之谬，只在毫厘辨，可不蚤乎哉？（《东越证学录》，卷6，《寄赠李榷山序》，页519—520，台



北：文海出版社，1970）

禅僧永觉元贤曰：

豁渠曰：“睡着不作梦时，便是无善无恶的境界，禅家谓之大寂灭海，学者学此而已，诸佛证此而已。”愚谓：睡着无梦时，须是识得真主落处。识得真主落处，则不管睡时不睡时、梦时不梦时，皆大寂灭海。（中略）今直指睡着无梦，谓之大寂灭海，则正认昏住无明为实性矣，非谬而何。（《鼓山永觉和尚广录》，卷29，《寢言》，收录于《嘉兴藏》，册27，页735，台北：新文丰出版公司，1987）

观此可知，无论是王门或禅宗，邓豁渠都不受欢迎。最为他辩护的是李卓吾。由于耿天台极端非难邓豁渠，李卓吾乃对耿天台指出：“夫渠欲与公相从于形骸之外，而公乃索之于形骸之内。”（《焚书》，卷1，《又答耿中丞》，页49，北京：中华书局，1974）复如是曰：

夫世人之是非，其不足为渠之轻重也，审矣。且渠初未尝以世人之是非为一己之是非也。若以是非为是非，渠之行事断必不如此矣。此尤其至易明焉者也。盖渠之学主乎出世，故每每直行而无讳。今公之学既主于用世，则尤宜韬藏固闭而深居，迹相反而意相成。以此厚之，不亦可乎。（同上，页49--50）

李卓吾与耿天台后来走上决裂的道路。对耿天台而言，自己（用世）与豁渠（出世）断无相反相成融合之理，或即为导火线是也。李卓吾又读了先前引用过的赵大洲致胡庐山的信后，将其感想写了一封信送给邓石阳，信中认为这纯粹只是误解，并为之辩解不已。其言曰：

吾谓赵老真圣人也，渠当终身依归，而柰何其遽舍之而远去耶？然要之各从所好，不可以我之意而必渠之同此意也。（《焚书》，卷1，《复邓石阳》，页29—30）



但这封信中,李卓吾又自我定位为:“兄圣人之资也,且又圣人之徒也。弟异端者流,本无足道者也。”(同上,页32)如此一来,反而不能不说是认识到说服对方的力量不足。和李卓吾一样,认识到邓豁渠的言论尚有可观的是袁中郎。它举参禅人易陷之弊,而表示“邓豁渠论之极详”(《珊瑚林》,卷下,收录于《续修四库全书》,册1131,页32),也对邓豁渠对邵康节的批判极表赞同(同上,卷上,页21-22)。冲透几重机关,在他那些尖锐的警句中,确实颇能洞悉时弊。如云栖株宏就说:

邓豁渠自讼云:“为僧者干自己事,带累十方施主,委实难消。”诚哉言乎。(《竹窗二笔·信施难消》,收录于《大藏经补编》,册23,页223)

不管是从哪一个角度来看,邓豁渠是明末风起云涌的自由思潮的一个先锋,虽然涉入了各种誉谤的漩涡当中,其英姿仍然残留在世人心中。

根据明末居士林时对的记载,参禅过程中依据前辈指示,应该“时时将《南询录》、《心识图》举似证参”(《留朴堂文集选》,卷3,《东瓯法幢禅师主大梅山开堂说法记》,收录于《丛书集成续编》,册188,页412,台北:新文丰出版公司,1989)。

七

邓豁渠住在黄安时,曾出版过一本题为《南询录》的著作(见《三异传》,页407)。歿后,似乎先由李卓吾在陕西重新刊刻(《李温陵外纪》,卷4,《与李麟野都谏转上萧司寇》,页281,台北:伟文图书公司,1977),再经由山阴泰宁何继高之手重新刊行。因此卷首有李宏父(卓吾)之序(万历十五年),其次邓豁渠自序(嘉靖四十四年),卷末附何继高的后跋。何继高的生平虽然不详,其跋文中的言论却十分值得注意。其言曰:

无分中国外夷,同戴天、同履地,无分中国外夷之人。(中略)同一血气心知,同一性命,性命之外无道,岂于道而独有二乎? 圣此道者,人圣之;佛



此道者，人佛之；仙此道者，人仙之；圣之所以圣，此性命也；仙之所以仙，此性命也。圣、佛、仙之名不同，圣佛仙之道，未始不一也。世人目之曰三教，自其教而言，可曰三。自其道而言，不可谓三也。（中略）豁渠《南询录》，直指性命，直书其所自得。

此处与其说是三教混融，毋宁说是探求三教成立以前，最初“心”的原点的风潮，最活生生的写照来得更为適切^①。

^① 关于明代道教的“性命双修”说，详参《吉冈义丰著作集》第二卷（东京：五月书房，1989），页101、页137、页420。



中国佛教基本性格的演变

—

欲知中国佛教的本质，必须先知道中国思想的本质。中国思想的主流，不用说，当然是儒教。儒家学说，虽然有与时俱进的部分，但其主干为“人性本善”，也就是性善说，几乎是不证自明的。儒教以性善说为根据的文字俯拾即是，从经典试举数例观之：

1. 人之生也直，罔之生也，幸而免。（《论语·雍也》）
2. 四端说（原文省略）。（《孟子·公孙丑上》）
3. 天命之谓性，率性之谓道。（《中庸》第一章）
4. 和顺于道德，而理于义，穷理尽性，以至于命。（《易经·说卦传》）
5. 一阴一阳之谓道。继之者善也。成之者性也。（《易经·系辞传》）

以上，出于《易经》的两句，将人类的实相寄托于天地生成的说法，对后代具有重大的影响。根据以上的资料，人类从出生以来，已经具有善的本性，将他正常的发挥出来系人类的道德使命。这种本来性善论虽然本来只是一个命题，但随着儒教的日渐普及，已成为中国人不证自明的前提了^①。特别是汉武帝建元五年“罢黜百家，独尊儒术”以来，至清廷灭亡为止，事实上跨越了两千年的时光。其间，中国人在法律的规制之下，被赋予信仰性善说的义务。不过，这里必须重新注意的是：性善虽然听起来顺耳，但问题是：“善”此一概念的内容究竟是什么？如孟子所说：人类确实具有反射性的恻隐、羞恶之心。但同时善恶的判定由社会

^① 关于这一点，本邦（日本）的贝原益轩有以下平实的说明：“《尚书》中圣人言：‘惟天地，万物父母；惟人，万物之灵。’其言谓：天地唯供给万物之根本，最大父母。人受天地万物而生之故，较万物其心为明，受五常之性，以天地之心为心，万物中品位最为尊贵者，方堪为万物之灵。灵，谓心有明澈之精魂。”（《大和俗训》，卷1，页59，东京：中央公论社，1979）



环境、风俗习惯、以及法律制度左右的场合甚多，特别是儒教与政治权力相结合以后，也就是：顺从统治当局成为性善证明的第一义，被视之为理所当然。孔子、孟子原始儒教的时代，恐怕是自发性的性善，其用意本在建立一个温暖的人伦共同体，但是一旦交付到掌权者的手中，却演变成正好成为无条件接受政令法度的基盘。因此，性善说同时孕育着明暗两种不同的面向。时而上演两者相生相克的葛藤，儒教发展虽然时有曲折，但将人的本性定义为“善”的本来性善说，早就为中国民族的人性观定位定调了。

二

在这样精神的土壤之上，佛教从印度传来。此等异质宗教的传来，在大陆掀起了各式各样壮阔的波澜，笼统来说，一面与中国固有的思想、感觉妥协；另一面，又有必要明确表示佛教确实有凌驾于儒教、老庄的地方。何以故？在某种意义上，由于展现出在大陆从未见过的深远性、超越性，故而吸引了中国人的目光，而得以将其教学思想延伸出去。其中的方法之一就是：佛教展现出其较儒教根底的《易经》更为优越的形上学与人性观。道安曾经说：“惟艺文之盛，《易》最优矣。”^①（《广弘明集》，卷8，《二教论》，收录于《大正藏》，册52，页138a，台北：新文丰出版公司，1983）但他马上巧妙地运用《易经》的话语，说：“佛教者，穷理尽性之格言，出世入真之轨辙。”（同上，页137a）说佛教穷理尽性的办法，比世俗的《易经》来得优越，“穷理尽性”一语，某个意义上来说，在佛教的论释随处可见，例如昙鸾的《无量寿经优婆塞舍愿生偈注》（卷下，《第五功德门》，收录于《大正藏》，册40，页843c）中说：“无上者，言此道穷理尽性，更无过者。”善导的《往生礼赞偈》称阿弥陀佛为“穷理圣”（《大正藏》，册47，页444b），宗密《原人论》的序也说：“推方法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。”（《大正藏》，册45，页708a）或如“仰寻如来智出有无，岂三皇能测？力包造化，非二仪可方。”（法琳：《上秦王论启》，《广弘明集》，卷11，页161b）或如（《易经》是）“导俗之偏典，非通方之大训。”（萧子显：《御讲金字摩诃般若波罗蜜经序》，《广弘明集》，卷19，页236b）或如“但

① 我国（日本）的日溪法霖也说：“圣学蕴唯在《周易》。”（《日溪独语》，页13）



生前死后，系象之所未明，古往今来，贤圣于焉莫究。”（真观：《因缘无性论》，《广弘明集》，卷22，页256a）等种种的说法。

像这样宣称超越儒教的佛教，其人性论是具有怎么样的主张？此即为超越儒教的性善说的本来成佛论。如果以华严中的法藏为例考察的话，他先说：“一切三乘等，本来悉是彼一乘法。”（《华严五教章》，卷1，《建立一乘》，收录于《大正藏》，册45，页478b）又断言：“一切众生皆悉本有清净佛性，（中略）佛性决定本有。”（同上，卷2，页486c）又说：“一切众生本来无不在如来境界之中。更无可入也。”①（《妄尽还源观》，收录于《大正藏》，册45，页639b）

以上这些话语，说明大乘佛教也立足于“本来主义”一无可疑。但像历代祖师所告诫的那般，误解“本来”一词，错认“本来”一语，正是人类忽然堕落于凡间的根由，也就是从“本来”的世界坠落到“非本来”的世界。关于这个问题，简洁总括的著作便是《大乘起信论》。也就是说：根据此书，阿赖耶识有“觉义”与“不觉义”，“觉义”就是如来平等的法身，名之为“本觉”，“本觉”随染之际，本性会遭到覆蔽，遂为“不觉”。但是根据“本觉”所具有的内熏习力，产生微觉，称之为“始觉”。“始觉”发展之时，还归心源，与“本觉”合为一体，也就是说，这里设定了“本觉——不觉——始觉——本觉”的图式，借用《楞严经》的话来说，“背觉合尘”就是背离本性，“灭尘合觉”就是再度复归本性。可以想见，这里具有一种循环，由于众生妄念，本性引起自我分裂。另一方面，虽然引起自我分裂，本性也具有还原原始知识的潜在能力。因此，如上所述，循环性之所以成立的原因无他，就是本来性。本来性虽然由于众生妄念之故有所隐匿，绝不消灭，一如“人因地起，因地倒”一语，人类正是在本来性的土壤之上，成为众生或成为佛。本来性土壤绝对不生灭变化，超越因果的顺序。澄观说：

众生智能是佛性因，菩提涅槃是佛性果。然则佛性非因非果。（《华严经疏》，卷17，收录于《大正藏》，册35，页630c）

① 虽然有此一说，说《妄尽还源观》不是法藏的著作，但其为华严系的著作断无疑。



三

以上，主要依据华严学，检视“本来主义”如何浸透到中国人的灵魂深处。若与儒教的本来主义加以比较，两者之间有何异同？首先应该注意的是：如前所述，虽然先前介绍过见于《大乘起信论》的循环论式，相似的主张，在儒教也可以见到，本来《易经》中所说的元亨利贞、春夏秋冬的循环理论，以一定的秩序象征天道运行的不灭性，此一过程中，受领天理而生的人类，其最初本性被定义为善亦是理所当然。以第一节所引用《易经·系辞传》中的话为基础，朱子如是曰：

流行造化处是善，凝成于我者即是性。继是接续绵绵不绝之意，成是凝成有主之意。^①（《朱子语类》，卷74，页1897，北京：中华书局，1986）

人类的本性如是生成、如是持续的话，“圣贤千言万语，只是使人反其固有而复其性耳”（《同上》，卷8，页133），其复性之说之所以成立，乍看之下，与《起信论》的循环论式具有类似的结构。但是佛教的本来性与儒教的本来性，完全不能一视同仁。

如前所述，儒教的本来主义奠基于性善说，相对于此，佛教则是奠基于真妄一如说。性善说将“善”与“恶”做绝对清楚的划分，善的成立必须将“恶”排除在外，善与恶是截然相反的概念，两者不可能相互结合。而且构成善的内容是仁义礼智、五伦五常，其支持的根由就是“善”本来的姿态。相对于此，佛教以真妄相即、佛凡一体为基本原则，并非排除虚妄来确立真实，而是“虚妄”本身转成真实。排除虚妄的真实是偏颇的真实，若残存与“妄”对立的真，是无法接近更高层次的“悟”。因而，正如在佛教学内部，天台十界互具说就是一个典型的例子，说明：除去“性善”，“性恶”亦随而去之。在儒家来看，诚然是难以理解的矛盾论法。如

① 参照周敦颐的《通书》，另外，真德秀：《大学衍义》卷5《格物致知之要一》解释《易·系辞传》以上的话头曰：“性善之理，虽至孟子而益明，然其源实出乎此。”（收录于《文渊阁四库全书》，册704，页536，台北：商务印书馆，1983）



舍凡夫则无佛一般，舍妄则真亦不可得。因有凡夫，故佛之慈悲心乃得以高扬。虚妄炽烈，真实的作用力度也随之加强。因此华严宗的澄观对不断性恶的理由如是言道：

言不断性恶者，恶同以心性为性；若断性恶，则断心性；性不可断，亦犹阐提不断性善。（《华严演义钞》，卷 79，《大正藏》，册 36，页 619a）

从儒教的角度而看，善恶的区别不明确的话，实际社会就将无法治理，会有这样的疑问存在。从佛教的角度来看，善恶二分说是将意识停留在分别的世界这样的批判。

接着，同样值得注意的事是：佛教的本来主义以空观为基盘而成立，如同明镜一般，不容留下任何世俗的痕迹。相对于此，儒家的本来主义是将仁义礼智、五伦五常、礼乐典章等维持社会生活基本构造的规范意识都藏在明镜的深处。佛教正因为充实“空”的体验，所以任何瞬间的言动，都可以自由地创造敏锐的价值判断。相对于此，儒教是本来心灵的明镜，为名教的根本，所以必须尽一切可能在历史现实的面向产生的价值判断加以反击。朱子以下这段话可以为例。其言曰：

盖释氏不理会常行之道，只要空守着这一个物事，便唤做道。（《朱子语类》，卷 62，页 1496）

又曰：

吾儒万理皆实，释氏万理皆空。（《朱子语类》，卷 124，页 2976）

四

以上，就儒佛之间的异同检视一番，其优劣姑且不论，儒佛的对立在本来性的擂台上互相争持，也就是说：中国人无论依儒还是依佛，对本来成佛、本来圣



人、天人合一等观念具有深刻的信念，立足在此本来主义的顶端无他，就是禅宗。禅宗正是单刀直入，体认人类的本来面目，以回归父母未生前的自己作为第一特异的宗教。他们以瞬间的决断希冀与世尊立足于同格的地位，以“不说一字”否定教相佛教。必须尽可能充足此身，除此以外，别无成佛之道。被视为达摩著作的《血脉论》如是曰：

心即是佛，佛即是心。心外无佛，佛外无心。若言心外有佛，佛在何处？心外既无佛，何起佛见？（中略）若欲见佛，须是见性。性即是佛。若不见性，念佛、诵经、持斋、持戒，亦无益处。（《小室六门·第六门》，收录于《大正藏》，册 48，页 373b-c）

如此，至永明延寿时，乃曰：“以心为宗，禅门正脉。”（《宗镜录》，卷 6，收录于《大正藏》，册 48，页 448c）如此，心之一语在禅门中被赋予无限重任，乃至成为关系到迷悟升沉的绝对主体，问题是此处所用“心”的意义为何？今天的大陆学界将禅定位为主观唯心论，以为禅宗所讲的心不过就是自我意识的绝对化，因而，此心对对象的世界，无法充分认识到客观界的实际样态，不过只是自我陶醉的世界。这在以唯物论与唯心论对立作为招牌的政治制度底下也是理所当然的吧。但实际上，禅所谓的心系指主客未分、物心一如的当刻，不应该比附为单纯的观念论。道元说：“非万法，无唯心；非无心，无万法”（《正法眼藏》，卷 28，《佛向上事》，收录于《大正藏》，册 82，页 121），值得与说心境如如之说的澄观以下这段话相互对照。其言曰：

即心了境界之佛，即境见唯心如来。心佛重重而本觉性一。（《华严经疏》，卷 4，收录于《大正藏》，册 35，页 526b）

又曰：

今学人，只解即心即佛是心作佛，不知即境即佛是境作佛。今明以如为佛，心境皆如，心如即佛，境如焉非。（《华严演义钞》，卷 16，页 123c）



也就是说：一心万法，一念万年是禅宗常见的套语。更极端说来，吾人的一举手一投足，一言一行，既不是诉诸末端的知识，也不是在皮相感觉的层面对外界有所响应；也不是在分别意识的境地来采取行动，而是举个人存在的整体，来挑战迷悟升沉的抉择。如此，我动，天亦动；我行，地亦摇；目标在于绝对独立、创造性、活泼泼的人格。修行虽然极为严格，但若一旦开悟之后，就是花红柳绿的平常心了。

本来主义如果如是贯彻对现世肯定、人性的讴歌，以对西方净土的憧憬为原则的净土教，其遭受否定，或者被视为极为低下的宗教也是理所当然。例如澄观就对净土教主张阿弥陀佛仅凭四十八愿就能摄护众生，非他佛之所能的主张加以讽刺，如是曰：

不知诸佛行愿功德，无不平等，随根随缘，说有优劣，故为颠倒。（《华严演义钞》，卷 37，页 284a）

另外慧洪觉范的《石门文字禅》（卷 21，《潭州大沩山中兴记》，收录于《嘉兴藏》，册 23，页 677，台北：新文丰出版公司，1987）说：“上根禅，异根净土”，晁迥也如是明言道：

弥陀之净土，法华之化城，权教也，渐教也。《金刚》之无所住心，《圆觉》之普眼观门，实教也，顿教也。看内典者，当如是戒。（《法藏碎金录》，卷 8，页 15，收录于《四库全书》，册 1052，页 560）^①

五

在如此这般的宗教，乃至精神的风土中，向往他方世界，欣求他力救济的

^① 《景德传灯录》，卷 29，《志公和尚十四科颂·色空不二》曰：“智者知心是佛，愚人乐往西方。”（《大正藏》，册 51，页 451a）



净土教,想将此种路线纯化深化,进一步推进,可以说是难上加难。借用善导的话说:“一切善恶凡夫得生者,莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也。”(《观无量寿佛经疏》,卷1,《玄义分》,收录于《大正藏》,册37,页246b)产生此种自觉,也就是说:他力信仰之所以可能成长,必须超越中国佛教根深蒂固的本来主义。原来,不论是“念佛三昧”或“称名念佛”,都有许多种不同的说法。例如善导《玄义分·会通别时意》一条虽然有引用《华严经·入法界品》中功德云比丘向善财童子推荐念佛三昧的情节(同上,页249c),但这只是为了证明念佛愿行具足的触机而已。然则澄观说:“念佛之门,诸教攸赞,理致深远,世多共行。”(《华严经疏》,卷56,页924b)念佛虽是念一切诸佛与正法,但其目的,仍然不过是为了投入华严事事无碍世界的辅弼之行。

不过,正如许多学者指出的,中国佛教史上早在东晋慧远的时代念佛愿生净土便已传承绵绵。道绰在《安乐集》(卷上,《大正藏》,册47,页13c)中,面对“一切众生皆有佛性,远劫以来应值多佛,何因至今仍自轮回生死,不出火宅”这样的疑问时,他说:“依大乘圣教,良由不得两种胜法以排生死。(中略)一谓圣道,二谓往生净土。其圣道一种,今时难证。一由去大圣遥远,二由理深解微。”又说道:“当今末法,现是五浊恶世,唯有净土一门,可通入路。”打破本来性的迷思,反省到人类的懦弱、愚笨、怠惰、高傲,与其说“非本来主义”在皈依弥陀一佛以外别无救济之道,毋宁说是:反本来主义的道路渐次开拓,到善导时,乃臻于高峰,在此不烦缕述。这点单从“四十八愿因兹发,一一誓愿为众生”的“般舟赞”(《依观经等明般舟三昧行道往生赞》,收录于《大正藏》,册47,页448c)一语便可思过半矣。特别是如善导的传记中所见到的,念佛体验在下层民众中广泛流传,乃至获得当时对矫饰的文化、不安的政情,以及华而不实的文物制度感到绝望的人们支持,成为强化反对本来主义的重要因素。然而善导这种重视根机实态的现实主义,未必能彻底执行,没多久就与本来主义相互融合、变迁,乃至约二百年后,永明延寿的出现。

延寿是继承禅宗法眼宗传统的禅僧,《宗镜录》一百卷被视为一代名著。另一方面,根据《佛祖统纪》(净土立教志),继被称为后善导的法照少康被指名为莲宗第六祖,在《乐邦文类》(卷3)中,以净土祖师列名其中。这或许是因为他有《万善同归集》的净土系著作之故。但从他的经历来看,很容易推定此书也正是



禅净融合的著作。现在从纯粹净土教的立场来看此书的话，会有以下八个问题。第一，缺乏关于念佛的宗教构造的说明。第二，对人类的恶的探讨不够深入。第三，华严、天台、禅、净杂糅的倾向过强。第四，善恶的定义不明确。第五，教相佛教的说明过多，体验的进发太少。第六，只有理所当然资料的排比，没有论旨的统一性。第七，导入通贯佛教的原理过于烦琐。第八，对社会矛盾的考虑不够彻底。^① 此处应该注意的是，对禅的本来主义不够彻底，对净土的现实主义也不够彻底，只是秉持混融立场的延寿，之后不断受到历代的推崇。元代的禅僧天目中峰，就《宗镜录》与《万善同归集》的关系作如下说明：

或谓：“永明和尚复出《万善同归集》，与《宗镜》之说不同，何著述之自反也？”余曰：“心乃万善之本也，《宗镜》则卷万善归一心，此《集》则散一心入万善，其卷舒开合未尝不相通也。盖防禅者之未悟而略万行也，亦止三藏学者议吾禅之不该万行也。（中略）古今天下之师，舍永明其谁欤。”（《天目中峰广录》，卷11之上，《山房夜话》上，收录于《大藏经补编》，册25，页794）

明末禅僧《净慈要语》的作者永觉元贤说：

悬一心镜，圆万行影。幽义遍穷，千光并炳。开念佛门，示唯心境。广摄三根，普垂接引。（《鼓山永觉和尚广录》，卷20，《永明寿禅师赞》，收录于《嘉兴藏》，册27，页680）

明代文坛盟主王世贞称扬：“永明寿业可与朱子埒而大胜之。”（《弇州山人续稿》，卷156，《弘明二集后》，页7151—7152，台北：文海出版社，1970）著名的三教一致论者管东溟甚至这样夸赞：“永明寿不从弥陀佛现乎！”（《从先维俗议》，卷5，《儒者当守敬义绳墨》，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册88，页518，台南：庄严文化，1997）至于清朝的雍正帝，大大称赞他：“信为曹溪后第一人，超出

^① 永明延寿《宗镜录》（卷24，页548b）如是曰：“非独弥陀、阿闍，十方诸佛皆我本师，海印顿现，且《法华》分身有多净土。如来何不指己净土，而令别往弥陀、妙喜？思之。”



历代大善知识者，特加封妙圆正修智觉禅师。”（《御选语录》，卷7，《御制序》，收录于《卮续藏》，册119，页365，台北：新文丰出版公司，1993）此处象征中国佛教发展的必然动向^①。

六

延寿在宋初圆寂，从北宋到南宋，具有压倒性优势的是禅宗。关于禅门派分成五家七宗的经纬此处不拟细论。特别值得注意的是：在人才辈出的宋代禅僧当中，影响力最大，乃至于宋、元、明，具有单独领先优势的，无他，正是大慧宗杲的禅风。日本曹洞宗方面，道元的恩师天童如净在宋代虽然也号称一代高僧。宋代以后的禅宗史，如净的影响力几乎付之阙如，相对于此，曾遭到道元猛烈批判的大慧宗杲被尊为禅门最高的宗匠^②。为什么只有大慧禅可以如此法力无边呢？一般，在日本，大慧作为公案禅的倡导者，承认其宗风特异性的倾向甚强，更重要的是：他强调“菩提心即忠义心”、“禅状元即儒状元”，将禅悟与士大夫阶层融为一体。有时，对现实政治也不厌其烦地加以批评，由于极力贴近社会体制的动向，且不惜身命地操弄历来只有在丛林中使用的概念如自由、无碍、自得等。试观以下各家的说法：

按禅学兴于达磨，盛于慧能，极于宗杲。（陈建：《学菴通辨·续编》，卷上，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册11，页272）

大慧之门，网罗天下，如马祖、临济之中兴。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷21，《会祖墓序》，收录于《嘉兴藏》，册34，页713）

① 董其昌曰：“修净土，皆以妄想为入门，至于心路断处，义味豁然，则不能不退转，故有疑城以居之，唯宗说俱通，行解相应者，不妨以祖师心投安养土。如智者大师、永明寿，皆其卓然者也。”（《画禅室随笔》，卷4，《禅悦》，页103，台北：广文书局；1977）

② 关于大慧宗杲，详参拙著：《佛教と儒教》、《大慧书》、《阳明学之位相》等书。



凡中夏有祖以来，彻法源，具总持，比肩列祖，世不乏人。至于悟门广大肆乐说无碍辩才，浩乎沛然，如大慧禅师，得非同世者欤。盛矣哉！（中略）迨其去世，未几道价愈光，法嗣日盛，天下学禅者，仰之如泰山北斗云。（《僧宝正续传》，卷6，《径山果禅师》，收录于《正续藏》，册137，页614）

可以看出禅于此际出现未曾有过的盛况，决定了中国佛教的主流。如果此处禅的本来主义成为中国文化前导的话，那么朝向反本来主义的净土教的自主发展的困难亦可想而知。大慧自身，并未特别以净土教为论敌进行批判。但关于佛与凡夫的关系如下说道：

佛是凡夫镜子，凡夫却是佛镜子。凡夫迷时，生死垢染影像，全体现佛镜子中。忽然悟时，真净妙明不生不灭佛影像，却现凡夫镜子中。然佛本无生灭，亦无迷悟，亦无镜子，亦无影像可见。由凡夫有若干，故随凡夫发明耳。而今欲除凡夫病，与佛祖无异，请打破镜来。为尔下个脚注。（《大慧语录》，卷23，《法语·示空相道人》，收录于《大正藏》，册47，页908c—909a）

与其说这正是唯心净土，不如说这样的讲法意味着：应该飞跃至超越佛凡对立的境界。从此一立场来看的话，即为“了唯心之净土，见自性之弥陀，此界他方，随处快乐。”（《大慧语录》，卷3，页821a）这既是禅者对弥陀信仰的心声，也是公开的说法，同时也是其限度所在。如此，禅若风靡一世的话，净土只能作为禅的附属的存在，别无他法。此时，净土宗家立稳脚跟之处，不是弥陀本愿，也不是他力救济，而是“唯心净土，自性弥陀”此等归于一心的净土观。“心净则佛土净”此一出自《维摩经》的语句，或“诸佛心内众生，为众生心内诸佛”此一华严学的语句，作为连结禅与净土适恰的语句，被频繁地引用。例如，作为自己修证的依据，亲鸾时而引用《乐邦文类》，善导之名至少在十个地方出现。对于根机的本质的探讨，一步也没有前进，系由于上述唯心净土观所抹消之故。在净土系的著作中，要找出强调指向立相的特殊性的说法，十分困难。然而，其中王日休的《龙舒净土文》（卷6，《劝参禅者》，收录于《大正藏》，册47，页270c）所指出的，“参禅大悟，遂脱生死轮回，固为上矣。然至此者，百无二三。若修西方，则直出轮回，而



生死自如，万不漏一”，有这样反省的声音^①。但是张孝祥在此书的序文中说：

阿弥陀如来以大愿力摄受群品，系念甚简，证果甚速。或者疑之，余尝为之言：“阿弥陀佛即汝性是，极乐国土即汝身是。众生背觉合尘，沦于七趣，立我与佛天地悬隔。”（《于湖居士文集》，卷15，《龙舒净土文序》，收录于《四部丛刊·初编》，页1-2，上海：上海书店，1989）

依然停留在“唯心弥陀，己心净土”的观念。因此，亲鸾在《一念多念证文》中说：“王日休曰：念佛众生便同弥勒，念佛众生乃具有金刚信心之人云云。”表示与王日休的思想同调，完全是断章取义的手法。亲鸾的本意，在《教行信证》（卷3，《显净土真实信文类序》〔《信卷序》〕，收录于《大正藏》，册83，页600c）中说：“然末代道俗，近世宗师，沉自性唯心，贬净土真证”，否定“唯心弥陀，己心净土”说，有必要再一次认真确定此一想法。

如前所述，在中国，不容易产生凡心打破内在的本来性，依凭另一个绝对的他者的本来性此种想法。因此反而是在“念佛不碍参禅，参禅不碍念佛”的标语之下，念佛与参禅折衷的活动趋于活泼。另一方面，与权力阶级和当政者密切结合的大慧禅，并没有好的后继者，于是渐渐走入衰退一途。入元以后，出现天目中峰^②，继承公案禅，中峰说：“净土心也，禅亦心也，体一而名二也。”（《天目中峰广录》，卷11之上，《山房夜话》上，页796-797）说明禅净一体的原理。但是他说：“一皆以决了生死为究竟，然破生死根尘，惟尚一门深入。（中略）兼修云乎！”（同上，页797）仍然注意固守两者中间的分际。中峰的《怀净土诗》一百零八首（《天目明本禅师杂录》，卷下，收录于《卮续藏》，册122，页788）中，有如下的诗句：

自性弥陀不用参，五千余卷是司南。不于当处求真脱，拟逐文言落二三。

^① 根据吉冈义丰著《道教の研究》（页43），《龙舒净土文》在民间宗教也備受尊敬。

^② 但中峰仍属于虎丘派，同杨歧派大慧派师承。实质的大慧禅大的影响受思。



到中峰的门人天如惟则有《净土或问》的著作，其中的基本原理为“唯心净土，本性弥陀”与念佛公案^①，曰：“心量广大，十万亿土在我心中。”（《大正藏》，册47，页294a—295a，大意）他虽然特别注意阿弥陀如来的愿力，毕竟不过只是将其理解为：系为归入包含极乐的法界有效的方便法门，可以参照以下这段话：

净土唯心，心外无土。此惟心之土，其东无东，其西无西，四维上下，含摄无余。所谓十方微尘佛刹者，吾净土中之刹也。三世恒沙诸佛者，吾净土中之佛也。极乐世界，弥陀世尊，亦吾净土中之一刹一佛而已。（《天如惟则禅师语录》，卷3，《示西资会道友》，收录于《中续藏》，册122，页863—864）

如此，净土思想在禅当中只占了极微小的部分。根据禅者的禅修经验，或者广义的解释，或者狭义的解释，在某个意义上来说，净土被视为是为了将禅尽可能的普及到广大众生的道具。其中的经纬，王世贞如下说道：

如来大要，欲以兼摄上中下智，权实并显。而下智者，执其权而尽以为实，则求佛于佛土，而不求之心。上智者悯之曰：“即心即佛而已。”如来盖尝曰：“随其心净则佛土净。”而为之徒者，遂举其实而尽以为权，曰：“无所谓净土也。”呜呼，非无净土也。（《弇州山人续稿》，卷51，《净土群书类选大成序》，页2634—2635）

意识到自己的卑微一事，往往被轻蔑为，在现象世界中迷失本心。在这样宗教界的大势之下，无法真正打破一己之心本来性的尝试，从而对弥陀真实的信仰，也就是奠基于如来本愿真实的信乐亦无从发起。永觉元贤的《净慈要语》（收

^① 一般念佛公案，虽然被视为是断云智彻（1310生）所创，但在叶适（1150—1223）的《水心文集》，（卷29，《题张君所注佛书》，页599，北京：中华书局，1961）记录以下的话题，其言曰：“蜀人范东叔，白云：‘在学省时晨朝必诵《楞严》。’陈君举与邻省，问：‘念佛为谁？’东叔拱而后对。”由此观之，陈君举（1137—1203）尚在世时，便已有类似念佛公案的话头。较通说约早了一百五十年。



录于《卮续藏》，册 108）特设《念佛正信》一节，他对“信”定义为“觉悟真源，深信实相”（卷上，页 1004），将信分为理信与事信二门，说“信我心便是净土，我性便是弥陀也”（同上），又说：“信西方果有净土，西方果有弥陀也”（同上），于“念佛正愿”一节中，又说：“愿一切众生同生净土，同证菩提也”（同上，页 1006）其愿力的依据全在自力念佛。我国（日本）的白隐禅师将永觉元贤斥为“毁禅”，乃是由于这种禅净合流的态度，被视为不纯禅之故吧，但明代以后这种禅净融合的潮流，不应该只是单独从禅的纯度来判定。而应该视为因应不同的根器，创导不同的开悟之道等艰苦搏斗的痕迹，这等禅净融合的究竟形态，就表现在云栖株宏身上。

七

众所周知，株宏与紫柏真可、憨山德清被称为万历三高僧^①。达观与德清由于弘法之故，必须在都城与士庶进行积极的交流，终于演变成与官方对立的局面。相对于此，株宏隐遁在杭州郊外的五云山中，于此秉持独自的信念，积累真挚的教禅律的修行，不久之后，仰慕其德泽之人渐渐增多，乃至演进成创立当时最大的念佛社群，但他的宗教经验极其复杂，有《禅关策进》般的禅学著作，有《阿弥陀佛经疏钞》般的净土系著作，也有解说《梵网经心地品》般戒律系的著作，要将他的思想体系归纳一点来说十分困难。皈依株宏的陶石笈曾如下说明株宏各种著作的意图，其曰：

纲纪道俗者，莫大于行。是故有《缙门崇行》之录。覆护群动者，莫尚乎慈，是故有《戒杀放生》之文。严净尸罗，兼资物我者，莫广于《梵网》，是故有《戒疏发隐》之义。顿超直指，克证靡滥者，莫要于禅，是故有《禅关策进》之篇。于后后世为大津梁，于诸方便中出胜方便，普被群机，横绝三界者，莫径于净土，是故有《弥陀经疏钞》之作。（《歌庵集》，卷 6，《杭州云栖禅院法堂记》，页 829—830，台北：伟文图书公司，1976）

^① 关于株宏，参照拙著，《雲棲株宏の研究》（東京：大藏出版，1985）



如此，株宏的著作虽然横跨多方，但正如他自己所说：“总群涂而一贯者，其惟持名一心乎”，其中心则在念佛一事。时人比之为善导而加以崇拜。（同上），他在给门下与居士的教示当中，说：“惟此（念佛）一门，最为快捷方式”或“功高易进，念佛为先”云云，推荐口诵念佛的部分占压倒性多数。在这样的意义下，他的著作当中，贯注最多热情的不该是《阿弥陀经疏钞》吗？但此处基调是“自性弥陀，唯心净土”，由于自性是灵明的真体之故。说：“阿弥陀佛全体是当人自性也”（《阿弥陀经疏钞》，卷1，收录于《卍续藏》，册33，页331），先就《大乘起信论》随处说还归自身，特别是注解“其人临命终时，阿弥陀佛，与诸圣众，现在其前”这段经文时说：“以自力佛力感应道交故。”（同上，卷4，页451），期待佛的本来性与自己的本来性相互呼应，应该舍离凡夫作为的意识一切付之阙如。

株宏对净土三部经并未有特别的意识。第十八愿完全不在他的关心之内，他认为比大观二经更重要的是《华严经》，以《华严经》本来主义的基调来解释《阿弥陀经》，具体的实践法，最值得注意的是：“执持名号”，这与禅门所谓的念佛公案实质相同。言曰：

其不解此意者，以念佛是被钝根，参禅乃能悟道。初机闻此，莫能自决。不知体究念佛，与前代尊宿教人举话头、下疑情，意极相似。故谓：“参禅不须别举话头，只消向一句阿弥陀佛上着到。”妙哉言乎。（《阿弥陀经疏钞》，卷3，页441）

可以说这是他处在末法浇薄年代的自觉。但他不像紫柏真可那样依据禅的威力，冀盼社会正义的实现而东奔西走，而是在五云山中安静念佛。这是于世间弘扬佛法，对过热的时代思潮加以冷静处理的最有效方法。然而若第十八愿所见，并非举本来性而皈依弥陀，对自己的愚痴、无能彻底告白的类型，因此他的末法思想，并不是天地行将崩解般彻底的类型，而是醒悟到：关于那些皈依自身的知识分子为“宦途菩萨”、“国之忠臣、民之慈母”，不舍弃任何可能，希望能凭借他们的力量，推动末法的净化运动，纵使只有些微的进展，故此亦可与儒教的性善



主义相通^①。如此的念佛观、未法观无法产生恶人正机说。他说道：

恶人必不念佛，其有念佛者伪也，非真念也。喻如恶人修十善求天堂，恶人必不修十善，其有修十善者伪也，非真修也。曾未有善人一心念佛而不生西方者也。（《竹窗三笔？念佛人惟一心不乱》，收录于《大藏经补编》，册23，页272）

因为有感于袞宏的开示，收集历来流传净土教经典中的要语，编成《净土资粮全集》（收录于《嘉兴藏》，册20）此一大著作的庄广还将《净土兼禅》（卷6，页70—81）一章置于最后，此系模仿“初说三乘引导众生，然后但以大乘度脱之”的《法华经》的手法（同上，《纂集资粮全集大意》，页6），由于净土兼禅乃得圆满故也^②。

另外，几乎是同时代人杨瞿映着有《西方疑净》（在这里，“西方”是佛教之意，而非极乐之意。）讨论净土教权实的问题，然后如下断定曰：

净土、弥陀为权，本性、唯心为实。然唯心净土，本性弥陀，则实而不妨权。净土唯心，弥陀本性，则权而不妨实。故曰，权实双举，理事详标。（卷2）

清末时，有力的佛教居士杨仁山曾经表示：他因读袞宏《阿弥陀佛经疏钞》，方知净土深妙（《等不等观杂录》，卷5，收录于《大藏经补编》，册28）。而当他读

① 生存年代较袞宏稍前的儒者蒋道林说：“天下由极乱而治，由极否而泰，不尽由自己。纵使得圣君贤相，如成汤伊尹、文武周公，投之亦须有渐。若此心全由自己，顷刻收拾，即顷刻刚明，顷刻樛柄入手，即顷刻天下归仁。”（《蒋道林先生文粹》，卷8，《答汪周谭计一十九条》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册96，页327）之语。从这里可以看出面对乱世时，儒家典型的心怀。另外，从耿天台“吾儒之学，在止至善。至善，吾仲尼万世之净土也”（《耿天台先生文集》，卷10，《净土译》，收录于《四库全书存目丛书·集部》，册131，页274）的话语，也可以承认当代的儒家对净土强烈表示认可。

② 明末禅僧觉浪道盛也如是说道：“莫过于自心念自佛，自佛念自心，为因果不二，本始同源之妙也。（中略）云栖大师《弥陀疏钞》，其中融通藏海，透彻化机，广大悉备，无不极至。”（《天界觉浪盛禅师全集》，卷24，《念佛以全提一心成净土说》，页732—733）



到从日本传来净土真宗的著作时，乃大觉不满。例如他就净土真宗的他力发心这样批评：

经《无量寿经》云：“十方众生，至心信乐，欲生我国。”发此三心者，仍系自力也。若云从他力生，他力普遍平等，而众生有信有不信，岂非各由自力而生信乎？倘不仗自力，全仗他力，则十方众生，皆应一时同生西方，目前何有四生六道流转受苦耶？（《阐教编》，收录于《大藏经补编》，册28，页712）

结果，他也不能从长久以来中国人心目当中传承已久本来的自力主义超脱出来。

以上一路看来，中国佛教虽然一面对念佛本身持续关心，但始终无法舍去禅所代表的本来自力主义此种信念，因此，关于亲鸾（1173～1262）所定义的：“所谓回心，即当翻舍有自心故也。”之所以产生这种视绝对他力教为十分愚笨的看法，即使听到这样的说法，也马上加以驳斥，其最后的理由几乎从以上的研究可以解明。易言之，就结论来说，亲鸾的教法推翻了长期以来植根甚深的本来主义的传统，将根机一方的本然性全盘否定，无所保留地皈依于弥陀愿力，由于其回向，使吾人开始被本来性所拥抱，成就中国佛教从未梦想过的超越转回。这个问题屡屡被质疑成“诽谤正法”，就上述的论述来说，中国净土教所理解的根本立场是：钝根劣机，无论其深重烦恼如何积累，“本觉内熏习力”总有发芽的一天。相对于此，亲鸾所理解的立场是：这不过只是外部贤善精进的外相所带来的虚假而已。若根据亲鸾，则必将中国佛教大前提的本来性摧毁无疑。历来的本来性与作为绝对他者的本来性直接对决的时候，如同霜在太阳照拂之下，莫不融解，但这本来就是法界自然的存在方式。“诽谤正法”一事自身系由于真实高位的存在而使之进行，根机与本来性的激烈竞争，其最终的裁判除弥陀本愿外别无他物。从弥陀此方而言，确实是善巧方便发挥摄取不舍的力量；从众生根机一端而言的话，让自己放下，以一念归于愿海。

最后必须附带一说的是：近年学界有人提倡禅净双修，乃有“禅也好，念佛也



好，终究归入一如世界，正是藉以实现真实的自己”一类的发言^①，必须指出的是：这样的说法所迂回绕过的，正是有将亲鸾的教法转变成（仍然不脱自力解脱性格的）中国净土教之虞^②。

① 详参藤吉慈海编：《禅と念佛》，页21，早岛镜正的文章。

② 明末高僧藕益智旭曾记录以下的问答：“或问予：‘汝何愿？’‘愿生西方。’‘更何愿？’‘愿入地狱。’曰：‘是何心哉？’曰：‘西方则上事诸佛，地狱则下度众生。佛从弥陀始，愿王胜故。生从地狱始，悲心切故。’”（《灵峰宗论》，卷4之3，收录于《大藏经补编》，册23，页624）这是说明西方与地狱、弥陀与众生的紧张的对立，其基本恐怕是从天台宗的十界互具说替换而来。其立场为视自我为绝对的紧张状态，并不是希望众生的绝对否定。因此接着上面的问答之后，随之又有以下的回答：

“有禅者问予：‘作何功夫？’曰：‘念佛。’曰：‘念佛何为？’曰：‘求生西方。’禅者嗤曰：‘何不荐取自性弥陀，唯心净土，用是妄念妄求为？’予曰：‘汝谓阿弥陀佛在性外，极乐国土在心外邪？心性亦太局限矣。即汝所谓不念不求者，非恶取空邪？’”（同上）

这不是否定自性弥陀，唯心净土之说，反而是再次具象性地确认一己心性的存在。因此“念佛工夫，祇贵真实信心。第一要信我是未成之佛，弥陀是已成之佛，其体无二”（同上，卷2之1，《示法源》，页499）。如表示的，作为《参究念佛论》（同上，卷5之3，页653）其主张的根据，系引用《维摩经》“随其心净则佛土净”的话语。

觉浪道盛初探

一、序言

觉浪道盛(1592—1659),今日佛教界几无闻其名者。在几种禅门所编纂的僧传中,固然可以见到这个名字,但是往往仅止于简单的传略介绍与刊载若干简单的上堂说法而已,以致无法一窥其禅思想的详细内容^①。

近年来,觉浪道盛的弟子浮山愚者(方以智)因其为唯物论哲学先驱之一之故,备受学界注目,乘其余波,道盛之名亦屡被言及^②。但在笔者看来,关于师徒两人之间思想内容的传承,仍然处于暧昧不明的状态,并未被充分讨论清楚。尽管一般看法方以智之所以薙发为僧,是为了逃避清廷的搜索,出于不得已的作法,其丰富的自然科学思想与“禅”的思想似乎没有必然的关系。若果真如此,则方以智与觉浪道盛的邂逅,仅止于发现一条逃禅通道路,于方以智思想的形成没有任何关涉。侯外庐《中国思想通史》为了证明这样的说法,特地引用《青原愚者智禅师语录》卷1中的一节(第4卷,下册,页1133—1134),但如果稍微扩大视野,同样见于《语录》的下一段话,也应该加以注意。其言曰:

满空皆火,惟此燧镜,面前上下,左右光交处,一点即燃,岂无谓耶?杖人(觉浪道盛)有五行尊火之论,金木水土四形,皆有形质。独火无体,而因物乃见。吾宗谓之传灯,岂无谓耶?^③ (《青原愚者智禅师语录》,卷2,《示

① 参照《统灯正统》卷40(收录于《嘉兴藏》,册39)、《正源略集》卷3(收录于《中国灯录全书》,册20,北京:中国藏学出版社,1993)、《揜黑豆集》卷5等。

② 参照侯外庐主编:《中国思想通史》(北京:人民出版社,1960年),第4卷,下册,第26章,页1121—1188。另外,坂出祥伸:《方以智的思想》(收录于藪内清、吉田光邦编:《明清時代の科学技術史》,第2章,页93—134,京都:京都大学人文科学研究所,1970),也论及方以智与觉浪道盛的关系。

③ 此或即指收录于《天界觉浪盛禅师全录》卷19的《尊火为宗论》。(收录于《嘉兴藏》,册34,页696—697)



众》，页 826）

《中国思想通史》所给予高度评价的“火的哲学”，方以智本人明确说承袭自其恩师觉浪道盛。当然方以智思想的渊源，首先系来自其家学，以及同时其它的先驱思想家^①，但此处应该确认的是：“火的哲学”此一重要的层面，确实是继承觉浪道盛而来。因此，方以智的“禅”思想与“科学”思想，其关系之密切，岂非不可一概切离吗？一般表面公式化的说法是：属于唯心论系谱的“禅”与属于唯物论思想的科学认识虽然可以无关系地平行存在，却不可能有实际的交集。现在与其冒着指出方以智与觉浪道盛的思想具有双重性格的危险，毋宁先搁置此一公式化的想法，从根本上直接掌握他们作为一个禅僧，同时也着意于科学思想的整体性，应该是更为重要的先决条件吧！

方以智的挚友施闰章(1618—1683)，在祝方以智花甲的赠文中，曾如下言道：

无可大师，儒者也。尝官翰林，显名公卿间。去而学佛，始自粤西遭乱弃官，白刃交颈，有托而逃者也。后归事天界浪公，闭关高座数年，削心濯骨，涣然冰释于性命之旨，叹曰：“我不罹九死，几负一生。”古之闻道者，或由悉疾，或以患难，类如此矣。（《施愚山集》，卷 9，《无可大师六十序》，页 166，合肥：黄山书社，1992—1993）

据此，方以智当初归向佛法，确实是基于逃禅的动机，但与觉浪道盛的相遇，却仿佛是他生命中最重要的思想转机。之后，方以智受到父亲与外祖父吴观我的影响，继续研究《易经》，至于“废眠食、忘死生”的地步，但结果他所到达的境界，却是“《易》理通佛氏，亦通老、庄”。方以智的科学思想如果主要是经过《易经》进行的话，由于他在对《易》理下过功夫以后，发现其与佛教、老、庄决不止于

① 参照坂出氏前揭论文，以及小川晴久：《方孔炤、方以智通幾哲學の二重性》（收录于《中国学会报》26集）。



毫无关系地共存状态之故^①。对此一结论，决不可轻易看过。但也因此，又产生一个新的问题：即方以智是否由于念念不忘佛教、老、庄之故，而降低了科学认识的深度，钝化了其作为“唯物论”者的尖锐性？但是关于这个问题，不要局限于先前所举的公式，应该充分进行实证、推论的过程，好好重新检讨才是。无论如何，本文现下的重点并非方以智与觉浪道盛之间的关涉，而是对明末一个特异禅思想的鼓吹者觉浪道盛的初步研究，其余的课题，只好留俟来日^②。

二、“怨”的禅法

《天界觉浪盛禅师全录》篇首有李鹤鸣的《序》，关于从明末到清初觉浪道盛一系法脉，如下言道：

明启、禛间，觉浪禅师起于八闽，嗣法东苑（元镜）、决几寿昌，手擎祖印，肩荷佛乘，年三十即开法于兴化，道风远振，海内倾仰。名公钜卿莫不入室扣击，俯首归心。而笑峰然、药地智二大士即以宰官身现比丘相，称师之嫡骨真子也，岂不盛哉？夫师于佛法凋落之日，能使斯道复兴。天下士大夫气宇如王不可一世者，莫不折节而师事之。以至儿童妇女鬻屠沽之流，亦莫不知天下有觉浪和尚者。

此固然是对觉浪道盛表示尊敬崇仰之文，但从此文可以得知：觉浪道盛曾受万历年间曹洞宗第一人无明慧经及其弟子东苑元镜的锤炼，从士大夫乃至一般小民间大施教化，门人出了笑峰大然（倪嘉庆）、药地愚者（方以智）两位英才，为当时衰微的丛林大放异彩。其虽称当时为“佛法凋落之日”，但当其青年之时，所谓万历三高僧的余德之风应该尚存于丛林之中，此外被称为“豪杰之士”的满益智旭

① 关于这一点，参看《青原愚者智禅师语录》卷3，《示侍子中履》（页831）一文，或可看出方以智本身的态度，又其爱用“格物之则，即天之则，即心之则”，这是了解方以智的思想中，“禅心”与“天理”、“天则”之间关系的重要线索。

② 限于篇幅，此处省略觉浪道盛的传记。译者案：关于觉浪道盛，详参《天界觉浪盛禅师全录》，卷17，刘余谟《塔铭》，页685—686。

(1599—1655)也别树一帜。虽然如此,其仍视当时为“佛法凋落之日”,或正是对自阳明学出现以来,时人本来对宗门多有期待,但宗门中人依然不断重复那些僵化的仪式作法,徒要表面的公案棒喝,到处尽是徒事念经诵佛,当时的有识之士对佛教界的情势表示了极大的不满^①。最直接的例子就是万历三高僧(慈山德清、紫柏真可、云栖株宏)都同时必须采取混合教学的形态,就表示出只有单纯教学的复活或复制,毕竟不能够超越时代的潮流。更何况各地发生的流寇,无止境的社会不安日益扩大,终于导致最恶劣的状态——满洲军队的入侵。在这样的非常时期,佛教果真能承担起救济人类命运的责任?能够教导人们在这样特殊的时空下,应该如何生存此一重大课题的僧侣实不多见。故其叹曰:“佛法凋落之日。”因此,同样置于《天界觉浪盛禅师全集》篇首的张贞生《序》曰:

今日之佛法,不谓之极盛不可;今日之佛法,不谓之极衰不可。遍道场皆宗师,遍枣梨皆语录,人以为盛,吾以为衰。(页 587)

说佛教表面上似盛实衰,或许是因对实际上全然不能触及当时人灵魂深处的佛教界深表不满所致吧。换句话说,佛教只是继承了唐、宋以来祖师的遗产,不过这样现买现卖的状态也无法保存丛林命脉,已经到了必须提倡与新时代、新环境相对应的教说的关头了。针对这样的时代,觉浪道盛如何因应呢?以下这封书信恐怕是成于明清鼎革之际。在《复王子京居士》中,觉浪道盛曰:

杖入自钟山与居士论出处之有时,果至后来,神幻百出,此正是造物不欲置人于死地,而以活法变化之也。有一等自负遮天作略,到此曾有一筹成验乎?可见真作略,全在生死急难中迫出来也,凡小百姓,则不在此论。如二乘人以出生死为重,涉生死为破戒;大士以度生死为重,以远生死为破戒,使皆以冒难游行为犯轻垢必不可。则释迦不说我以提婆达多,入诸磨难,故

^① 觉浪道盛本身也说:“江南宗门之盛,曾不过三十年来,而衰滥之极,过于唐、宋之末。此亦风运之所致也。不有振古真人,孰能挽回既倒之狂澜乎?”(《天界觉浪盛禅师全集》,卷 27,《与刘潜柱居士》,页 755)。



得成无上庄严。又如善财，已发菩提心，必遍参胜热婆罗门、无厌足王，于刀山剑树得大如幻三昧。何曾以坐在黑豆未生芽前，为得大游戏乎？试问今日不问介人，还入山中，得不犯嫌疑乎？还入朝市，得不免忌讳乎？如此较之，则我与公皆不可一己之私，而害造化之妙密也。正要公参大冶红炉禅、三堕^①纵横禅。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷27，《复王子京居士》，页756）

此处言不管社会受到怎么样的灾厄，都应该接受实践大乘菩萨道的活法，由参大冶红炉禅，才有可能产生救济众生的大自在力。这里不仅没有世纪末的无常观，也丝毫没有谛观宿业之后的三世因果论的味道。随着历史呈现各种无情残酷的面貌，反而更加提倡与此颉颃，进而凌驾其上的禅的威力。有人问他：

如此世界坏极，人心坏极，在佛菩萨，以何慈悲方便而救济之，将来毕竟如何底止？（《天界觉浪盛禅师全录》，卷32，《青山小述》，页783）

对此一问题，觉浪道盛以银块的纯度譬喻世之治乱。最纯净的银块，即便碎落，仍是精纯的银块。但若点起炉火，混杂加入一分、两分的铜，银的纯度便会渐渐消失，最后变成全铜。纯粹的银块比喻明初的太平，变至当时的衰乱，正与银化而为铜的过程相同^②。最后说：

如此，则天厌之，人亦厌之，必须一并付与大炉火，烹炼一番，使那铜铅铁锡，都销尽了，然后还他国初十成本色也。（同上）

这番问答最后这样结束：

① 三种堕，见《曹山本寂禅师语录》（收录于《卮续藏》，册119），道盛屡屡用之。译者案：指“类堕”、“随堕”、“尊贵堕”三种堕。

② 译者注：“成色分两”本宋明儒者常用之比喻，例如王阳明《传习录》曰：“正如见人有万镞精金，不务锻炼成色，求无愧于彼之精纯，而乃妄希分两，务同彼之万镞，锡铅铜铁杂然而投，分两愈增而成色愈下，既其稍末，无复有金矣。”

公曰：“如此，则造物须下毒手。”

子曰：“不下毒手，则造物者不仁，亦无功，而天地之心皆亡矣。”（同上）

“下毒手”原意系指应机而发的恶辣非常手段，本为禅门的常套语。现下则是追问禅者面对民族兴亡、民生困厄等历史社会课题时，究竟应该担负什么样的角色。道盛先前用大冶红炉禅一语，此处又抬出以炉火烹练的比喻，并不只是单纯的比喻而已，而与其思想中心息息相关，后头将会有更详细的说明。他决不是堕入放任造化任意施与毒手的邪趣中，而是由于推动造化与历史最基本的根源在于人心，有时放任毒手反而可能是改变时局的好方法。

崇禎十二年（道盛四十八岁），道盛造访麻城之际，刚好发生“流贼骤至，三乡焚杀甚惨，百姓奔走，城下饿死者相枕藉”的事件，道盛立刻向缙绅居士募粮，然后散布以广救人命。但有一些人对正值城内食粮穷迫之际，对从外地而伸以援手一事，深表不满。对此，觉浪道盛答道：

往时但济贫，此时乃救命，况大士于疾疫世变，为药草教疗沉痾。饥谨时化作稻粮，济诸贫馁。以至舍身饲虎、割肉餵鹰，乃今见死不救，岂大悲同体之心乎？（《天界觉浪盛禅师全集》，卷29，《西陵别录》，页766）

这种解释也许会让人觉得过分单纯地拘泥于经典的解释，但道盛对流寇发生的原因，认为是“官府夙无善教，而剥削侵牟，民困兵骄”。又说：“盖民心即天心，民命即天命，民情即天情，民乱即天乱也。今不通民情，以乱易乱，何日得安此生生哉？”（同上）不啻是给为政者一个严格的忠告。本来，这种程度的流贼发生论以及难民救济法，恐或未出于当时有能力的官僚或有良心的乡绅常识之外。道盛因为不主张“以乱易乱”，而应“以治易乱”，不当求于“天运气势”，而应求于“吾人之自心”。如此一来，最有可能直接发挥作用的契机——应当是本来即备具于人心之中的“最神之机”，觉浪道盛如是大声疾呼。让我们再次倾听他那明暗顺逆、相辅相成的心声。其言曰：

由是观之，世界治乱，何尝有定？惟知性命人，处乱亦治；不知性命人，



处治亦乱。须知性命之机最神，全在人能斡旋，则天地古今，皆在我矣。今人动辄怨恨世界恶、人伦坏。世界之恶，又有恶于三代者乎？人伦之坏，又有坏于尧、舜时乎？惟尧、舜诸圣处之则治。惟尧、舜治之，所以谓之尧、舜。即如桀、纣处祖父见成好天下，不解享受，将好世界弄作坏世界，将好人伦弄作坏人伦。不是汤、武之来，重为新命新民，则天下复成洪荒，人兽相食去也。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷19，《天地无古今人心生治乱论》，页700）

即为一味推动盛世与乱世循环的政治力学的主轴，其所提示的“性命之机”，也就是信赖人类自身的能力，经由人心的锻炼，可以重新开辟一条起死回生的道路。只是客观情势是“自阳明、近溪诸公过去，此脉遂衰”（《天界觉浪盛禅师全录》，卷31，《五台记略》，页779）但也正因为如此，正是“禅”登场的最佳时机。当时阳明学派中采取比较自由立场，跟觉浪道盛也有交流的焦竑也说要谛观世界的缺陷^①，焦竑说：

顾阙陷世界，安能圆满如意？恍因此自增一重迷网，则生平学力都无用处矣。（《澹园集》，卷13，《答李子大》，页477，台北：伟文图书公司，1977）

道盛更进一步，强调即今当下无空阙，必须戒除生于乱世的怨恨之习，超越对缺陷世界的恨，而提升到“怨”的境界。其言曰：

天地古今无空阙之时，无空阙之人，无空阙之事，无空阙之理。惟圣人
不违心而择时，不舍事而求理，以天下之事是吾本分中事；古今之时，是吾当

① 祝世禄曰：“世界固有缺陷，人心固然圆满。吾人正应以圆满人心，圆满缺陷世界。不应以缺陷世界，缺陷圆满人心。”万历三高僧当中，最被推为雄豪的紫柏真可，在给一封士人的信中说：“婆生、婆生，婆婆缺陷世界耳。缺则终难如意，陷则终难出离，难得如意，何往而非苦？难得出离，何往而非牵坠哉？故众人于缺陷之坑，作得意想、作得离观。譬如执捉虚空，祇益自劳也。惟达者知身非我有、心逐境生，于是死生不排而空，好恶不遣而化，所谓缺陷之坑，顿成极乐之邦。”（《紫柏尊者全集》，卷24，《与姜生》，收录于《已续藏》，册126，页1060）这种言论与以下即将述及道盛的世界观，仍然稍有出入。



然之时。所以处治处乱，处吉处凶，皆是心王游衍大中至正之道。今人动以生不逢时、权不在我为恨。试问汝：天当生何等时处汝方好？天当付何等权，与汝方足？我说恨时恨权之人，皆是不知自心之人，故有悖天自负之恨，又安知生生死死，升升沉沉，尽属自己业力哉？汝不知自心业力强弱，不视自己种性、福德、智能、才力、学行、造诣、机缘还得中正也无？却乃恨世恨时、恨人恨事。（《天界党浪盛禅师全录》，卷32，《青山小述》，页783）

这里虽然看不到对所以招致乱世的社会构造的洞见，只鼓励人们尽可能利用本来具备于人心的能力，去除生于乱世的怨恨这种卑屈、没有建设性的想法，只有挺身面对时弊，才能带来真正的盛世。如此一来，当针对时代的愤怒与时弊的意识燃烧起来的时候，“恨”与“怨”也就转变，成为带有“天地义气”的性格（《天界党浪盛禅师全录附杖门随集[上]·以德报怨章》，页795）。于是道盛打破禅门不轻易讲喜怒哀乐的常规，毫无忌讳地大讲“怨的禅法”。

孔子以“兴观群怨”四字言《诗》（《论语·阳货》），然此四字一归于“怨”，此既是推动历史的原动力，也必须包含自然界的元亨利贞。其言曰：

孔子言《诗》，虽兴观群怨，并发其秘密藏，而纯归于一怨字。此怨乃能以天地人物不平之气，保和天人性情之太和，则怨字又愈于元亨利贞贞字，元亨利贞明天性自然流行之气。此怨字，发人情后天之密，非到怨处，不足以兴、不足以观、不足以群。到群，又不能不怨。不怨，则不能归根复命于绝后重苏。亦不能使贞下起元，为可兴可观也。^①（《天界党浪盛禅师全录附杖门随集[上]·论怨》，页795）

如是，世界因“怨”而行，因“怨”而开新运，因“怨”而拨乱反治。因此认定“《大易》是一部怨府”，宇宙的运行果如其然的话，如尧举舜、禹平水土、汤武行放伐、文王

① 《道盛全录》有以下一节，其言曰：“师曰：儒门有一怨字，如大舜如怨如慕，太甲之自怨自艾，与诗之可以怨等，乃禅家所谓疑情，必欲求其故而不得也。”（《天界党浪盛禅师全录》，卷32，《青山小述》，页782）



拘于羸里、周公放管蔡等重要的历史事件，率皆依“怨”而行，于是“《春秋》是怨史”，于是遂有如下的结论，其言曰：

凡此以正直之气，发天地人物不平之气，以会归于天地中和者，皆怨怒功也。世间法如此，参禅学道，视此生死性命之怨怒，果何物乎？（同上）

参禅学道也是使怨怒之焰燃烧起来。怨怒怒怒，如雷如地鸣，道盛如是强调、如是疾呼。有人怀疑“怨”本来不是一种恶质的烦恼吗？其立刻以“没交涉”驳斥之。但必须注意的是：道盛所谓的“怨”，与受害者对加害者所抱持的憎恶感完全是两回事。觉浪道盛所谓的“怨”，系指痛惜加害者之所以成为加害者。更仔细地说：并不是指咒骂加害者之所以变成加害者一事，而是怨怒加害者丧失了自己的本分，使自己的人格低落，遂变成了加害者。因此在这个意义上，“怨”和“恨”的区别便十分明白。“怨”不是恶质的烦恼，而是参禅学道者应该深自警惕的法则。

如果说“怨”之一物，占据了人心机能的中心的话，与此相对应，构成客观界诸要素中的最重要的根源又为何物呢？据道盛的说法，此即为“火”。

三、作为存在根源的“火”

根据中国传统的宇宙生成论，万物被视为系由木火土金水相生相克的变化所构成的。一般说来，其中的土往往被认为中德而另外处理。但道盛不采取这种一般的说法，而以火作为万物生成的根源，具有五行当中最灵妙的作用。其言曰：

天地之德，莫大于二五之精，二五之精，莫贵于阳明之火，盖火为五行之至神，非同木土金水之成形也。故《易》称阳为天、阴为地。以阳为火而至神无形，故能生生不息。自古圣人莫不尊土为中德，而予独贵火德神化，为天地之真宗。世人只知火能生土，殊不知火能生金、生水、生木，盖金非火不能生成、水非火不能升降、木非火不能发荣。至于克土、克金、克水、克木；制



土、制金、制水、制木；化土、化金、化水、化木，是惟火力之兼能也。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷 19，《尊火为宗论》，页 696）

道盛将火视为中德、至德的理由是其有生生生不息的灵力，具有在任何场合与机会皆有可能发生的特质。他的这种说法，当然很难说是立足于精细的自然科学基础上的发言。但他经常将“火”转读成《易经》阴阳的“阳”。其言曰：

阳藏阴中，即龙宫之在海藏。神龙之潜九渊，所谓“阳在下而勿用”（《干卦·象传》），是佛祖教人明心见性之旨，即《大易》寂然不动之宗也。寂宗非徒以寂静也，真性存焉。（同上，页 696—697）

此处火即为“阳”，明显地意味着人类存在的哲学根源，而且其即被视为寂然不动之中炫耀明闪的悟的火焰。如此一来，道盛主张：在客观界的生成原理与主体的悟得实践的原理虽然明显地是不可分割的整体，但周遍一切的“火”（真阳、性火），却是人类最明确可以发动的事物，人类作为这种能力的持有者，意即一种诉诸实际存有的方式。因此，他认为此一真阳，是“天地之大德”、是“生生不息”、是“心之精神”、是“无所住而生”、是“伏羲最初一画”。除此之外，又设计一个关于真阳、真火发动的实践论的问难。或曰：“得此一画，如何使之即能生克制化？”又如下答道：

非使之所能也，如火之精神，谁不具足？正以妄散于外，不能凝聚而取足于己。若能不向外驰求，而取足于己，则自能生克制化于彼，更不受彼生克制化，亦堪受彼生克制化，而纵横摩荡，无不自足也。如自己精神未能取足，则求彼生我尚不暇给，何能生克制化于彼，又何能受彼生克制化，以成其通变哉？至诚能尽己性，则能尽人尽物，与天地参，惟取足于己而已矣。（同上，页 797）

生克制化之所以成立，最重要的是确立不外驰求的自足、自责之念，此处与见诸前一节中对“怨”的强调，属于同样的理念。人必须生存于生克制化之中，而且本



来即具有自由控制生克制化作为应机大用的能力。如此一来，例如出现于《楞严经》(卷8)的五十五级菩萨，若以“纯粹入精之一阳”的发展历程来看的话，可以将出现于《华严经·入法界品》的善财童子看作是“少阳火之精”、文殊菩萨是“太阳火之纯”(全体根本无分别之智)、普贤菩萨是“取坎填离之果行育德”(成其差别相)；又将《法华经·序品》的眉间白毫光配为“火之宗”、日月灯明佛配为“火之体”、妙光法师配为“火之用”。这种同体殊相的表现形态被视同为“如火之可分可合耳，若悟分即是合，则世法、出世法不离一心之画”。

如果宗教行为是人类生活最高位置的话，那么如上对经典的解释，正象征着火的哲学最高原则的大声宣示。但是若如上所述，人心本有的“火”是一种普遍实在的话，明显的可以发现这种本性表现出来的样式各不相同，而止于不完全燃烧处亦所在多有，又是什么缘故呢？

木石中的火，以刀锥取之、以烟纸度之、以草木接之、以灯灶传之，随时可以使用。但若最早不用刀锥，则火神不发(凡夫)。而以刀锥击碎木石，火神不仅不发，连本来的形性也一并丧失(外道)。或巧于取火，而认为此不过五识浮光，堕于无事甲中，徒守幽闲，遂坐于枯木寒岩的变异生死的枯木之中(二乘)。如是之“火”，无法与上述的“怨”相结合。那么真正可以打开历史新局面的“火”，要怎么样才可以得到呢？觉浪道盛说：

独有大乘利智，能以大行大愿之刀锥，取一真法界之火神，附丽于机缘之烟纸，传受于宗旨之薪灯，以脱化其十界五蕴识精之变易生死，为等妙大觉之三身四智，以妙叶向上不传之火神也。(《天界觉浪盛禅师全录》，卷25，《丽化说》，页737)

以这种大乘之火为始，具有与全法界丰富的感应，拥有不间断的传播力，这种“火”的存续传播的极致，即是“法”的传承。正巧禅门的传承，也被称为“传灯”。此正是身为老师的觉火，成为烈焰而传给弟子的最佳写照。觉浪道盛又说：

世间、出世间之最猛烈者，莫过于火。火性一发，则大千法界，无论凡情、圣解、殊相、劣形，入此性火真空，如红炉飞雪，了无可得。(《天界觉浪盛

禅师全录》，卷 21，《五灯热序》，页 714）

如此一来，始于释迦牟尼，历代祖师相传授之物乃是“猛烈之热性”，到达磨时“火性急烈，走向东来”，进而到南岳、青原时“析为五家，分灯列焰，热性相炎”，于是“热性相摩，触发本有火焰，而传此千圣不传之密旨”（同上）。

觉浪道盛的尊火论固然重视火的神力，但这绝不是播弄神秘的法术，从他为了说明“火”的真相，而引用《楞严经》（卷 3）中的“性火真空、性空真火”一语一事，可以看出他思想的基盘还是佛教的空观，此一真空实有的历史形成要素，势必得特别注意“火”的作用。他着重点不在于法术而在于心术，可以直接正面对抗社会动乱的热力者也。

另外，觉浪道盛的尊火论是从哪里得来的呢？如前所述，从他所说“古来圣人皆尊土，独予贵火德神化，为天地真宗”一语，可以察知，尊火论是他独创的理论^①。或许他从医书当中经常引用的相火、命火论，获得某些启发。又或者我们也应该注意，若干与他同时代的重火的思想家^②。但至少从禅思想史的角度来看，道盛的尊火论，几乎可以说是极为特异的言论。这套思想理论，后来由方以智所继承，进一步使之更为复杂充实，进而开花结果，成为庞大的著作。关于两者之间密切的关系，刊载在《天界觉浪盛禅师全录》与《药地炮庄》篇首的同时代人的序文中，几乎无不言及，今则更毋庸赘言。但问题是师徒传授的样式，在《青原愚者智禅师语录》篇末，门人兴馨（俗名方中通，方以智次男）的跋文中，如是

① 门人大时说：“师法嗣寿昌、东苑，特以一定师承，取信后世而已。其所播扬建立，何尝袭祖父言句，与历祖葛藤，为生平之活计哉。”（《天界觉浪盛禅师全录》，卷 30，《庄子提正》后跋，页 776）

② 较觉浪道盛早七、八十年活跃的王廷相曰：“五行之性，火有气而无质，当作最先。”（《慎言》，卷 10，《五行篇》，收录于《四库全书存目丛书·子部》，册 7，页 118）陆西星在万历六年撰的《南华真经副墨》，卷 7，《外物篇》（收录于《四库全书存目丛书·子部》，册 257）也有“五行之气，惟火最烈”（页 152）之语。附于道盛《尊火为宗论》后的方以智的跋文，引用三一老人（吴应宾）、《野间录》（方以智祖父大镇著）之语，并说：“先中丞（孔照）《易编》（《周易时论合编》，约杖人此篇而回互发明之。”（页 697）另外方以智的老师王宣（号虚舟）也是着意于“火”的人物。（参徐树丕：《识小录》，卷 2，《徵火》，收录于《丛书集成续编》，册 89，页 983，上海：上海书店，1994）。顺便值得一提的是：据清末的佛教居士杨仁山说，极乐国土没有火，只有光。其理由为：“盖火有热性，冰有寒性，寒热相陵，不得自在。”（《观无量寿佛经略论》，收录于《大藏经补编》，页 524）借着这些比较，或许可以进一步确定道盛思想的特征。



言道：

杖人翁于刀兵水火，求天下大伤心人，为之托孤老人。（中略）天地因时而生老人，复因老人之时而生杖人，可思议哉？（中略）老人为杖人托孤，即诸佛祖师托孤，即为尧、舜、禹、汤、文、周托孤，实为孔子托孤也。（页 837）

真实法门的传授应该由大伤心人（即胸中燃起猛烈的“怨火”，具有旺盛的担负时代使命的意识）传给大伤心人，而此类人士往往不见容于当世，或为数极少，是故不得不出之以“托孤”的形式。对觉浪道盛的期待，方以智本身亦有所自觉，故言道：“杖人只望个大伤心人，与之本色盘桓。”（《青原愚者智禅师语录》，卷 2，《示众》，页 827）“托孤”一词虽本自《论语·泰伯》之一节，然于明、清鼎革之际，应该是指系乎兴废存亡的传法样式而言^①。

但觉浪道盛的“托孤”之说，最有力的依据还是庄子。收录于《天界觉浪盛禅师全录》卷 30 的《庄子提正》一篇长文，可以看作是他的庄子观彻底的吐露。在本文中，他首先说明庄子在儒门中所占的位置，正与禅宗在佛门中所占的位置相似，他称之为“儒宗别传”。其言曰：

庄生所着，虽为六经之外别行一书，而实必须辅六经，始能行其神化之旨也。使天下无六经，则庄子不作此书，而将为六经矣。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷 30，页 768—769）

此处真正的意思不止是消极地为庄子辩护说“非六经之异端”，而是更积极强调“庄子才是六经真义的发扬者”般极端热烈的庄子拥护论。何以儒教须有庄子之别传不可呢？这是因为在战国乱世中儒教的无力与颓废，若以一般手法，无法挽救，非断然诉诸荒唐自恣的非常手段不可，其言曰：

^① 余英时：《方以智晚节考》（香港：新亚研究所，1972），页 18 曰：“托孤者，其以青原相托之谓欤？”纯系臆测之词，事实并非如此。



盖庄子有若深痛此内圣外王之道，至战国，儒者不知有尧、孔之宗，惟名相、功利是求，不至杀夺不履。至于治方术者，窃仁义礼乐而杀夺，以丧乱其统宗。使尧、舜危微精一、孔、颜至诚天命之道，并归于杀夺。即有一二真儒，亦未深究性命之极，冥才识智虑、仁义礼乐，而复其初，遂使后世不复有穷神知化之事，而天下脊脊不能安性命之情，则所学皆滞迹耳。而此嫡血之正脉，孤而不存。天下万世下，有为内圣外王之道者，无所宗承，庄生于是有托孤之惧矣。（同上，《正庄为尧孔真孤》，页769）

将本文中的“战国”换成“明末清初”，“一二大儒”不是孟、荀，而是王阳明、罗近溪，若像这样进行解读的话，庄子的立场应该就等同于道盛的立场。换句话说，庄子的“托孤”也就是觉浪道盛的“托孤”。明末佛家的《庄子》注原本以憨山德清为代表，在《庄子内篇注》（收录于《嘉兴藏》，册31）一开头，憨山德清就说：“《庄子》一书乃《老子》之注疏，予尝谓老子之有庄，如孔之有孟。”（页495）乃是站在彻底的老、庄一体论，于此可以读出内圣外王之道。与此相对，觉浪道盛站在“阐扬内圣外王之旨，曲尽天人一贯之微”的立场，判定老子不如庄子。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷30，《正庄为尧孔真孤》，页769）。何以故？因为老子一言也未及尧、舜、文、武、周公，没有正面的处理现实的历史课题。以禅的观点来看老、庄，两者并无二致。但相对于德清满足于老、庄的禅化，觉浪道盛更强调庄子禅法的奇崛，特意标榜此正是禅者的孤绝雄姿。因此对觉浪道盛而言，庄子显示了处于佛法东渡以前，禅者处于前所未有的变局中的生存方式，实在是破天荒的先驱。故曰：“诚震旦国之第一种奇书，又有痛快于六经者。”（《天界觉浪盛禅师全录》，卷30，《提内七篇》，页770）

因此，虽然经过两千年的岁月，道盛对庄子有一种痛切的同感。对说怨的禅法，对各方批评毫不在意的觉浪道盛而言，对“敢大言不惭”地对庄子表示深切思念，正可以看出他具有与当时殉国者的伤痛截然不同的意识结构。

与他这种特别的庄子观息息相关的，是他在先秦思想家中也特别重视庄子、屈原、孟子三人。何以故？因为“庄生善怒字，屈原善怨字，孟子尤善怨怒二字”（《天界觉浪盛禅师全录附杖门随集》上，《论怨》，页795），他将这些想法有系统的整理之后，写成《三子会宗论》一文，其论末尾，以如下之语作结。其言曰：



夫固各自潜行以泯其亢变，各以怨怒戒惧而致中和，其相忘于无言也，非世之所知矣。以事观之，似皆不能即身行道于世，不知皆能即身抗俗，独行此志，以能自奋不委，是真善于亢潜，而从心不踰矩也。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷 19，页 699）

当时同属于曹洞宗的湛然圆澄（1561—1626）及永觉元贤（1578—1657），依旧立足于佛教优先的原则，而觉浪道盛却热衷于儒、佛与道、佛的离合、三教的同异，几乎完全脱离传统教学的范畴，从人类本然的心体出发，追求人类定位的方位。

觉浪道盛的出现，诚可谓明末思想界的一大异彩。

四、觉浪道盛思想的定位

如上一路考察觉浪道盛的思想，可以发现他的思想非禅、非儒、非老庄，不属于任何一个特定的范畴。过去笔者曾经论道^①：明末有不居于所谓三教固定的范畴，从心所欲实践自由思考的思想家。道盛也是生于这波风潮的一个禅者。这样他在当时的思想家中，到底占着什么样的地位呢？

先从禅门看他的地位，他师事寿昌慧经，接受东苑元镜的熏陶，法兄博山元来，继承了最正统的曹洞禅法脉。但当时的师资传承，有许多只是借法脉炫人耳目，以求名闻利养，徒存名目，至于神器真种的传人，几乎难得一见^②。其中，道盛于寿昌、东苑门下下身求道直参，撞击了当时禅学逐渐陈腐的所有范畴。其言曰：

杖人擅开祖父之门，全是赤身换白刃，以故生平不拘拘于三玄白冑、五位鎗旗，别施符剑，八面破敌。今时之弊，正坐在各执名器，不能神其杀活，终属浊智流转。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷 10，《示石潮宁西堂法语》，页 652）

① 参拙著：《明代思想研究》（东京：创文社，1972）

② 参《天界觉浪盛禅师全录》，卷 7，《示成峻等参学门人》，页 632。

在其眼中，当时传法变成名闻利养之具，机锋棒喝亦成讲坛演戏的丛林，曹洞宗无明慧经质朴古雅的禅风，即使慧能、南泉亦不遑多让（《天界觉浪盛禅师全录》，卷16，页679）。本来曹洞宗风，夙以绵密安详称贵，云门麦浪述禅门五宗风格时，最后以“照用潜密，如万派会沧溟；权实圆该，如千灯共一室，安得不归曹洞”（《宗门设难》）作结。显示冷静而具有丰富的包容力是曹洞宗的特色。如此宗风，自然具备了与当时一般思想界自由的风潮容易结合的条件。于是容易出现像觉浪道盛这种例外的僧人。道盛曾针对曹洞宗风的包容性与细致性如是言道：

予昔尝论五宗，独洞上标旨，能兼妙世、出世法，其名教义理犹深于儒，而宗旨机密，更兼摄四家。此非自树洞上门庭也。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷16，页680）

又说：

即别传五宗，异唱同风，而洞上独以君臣、父子、主宾、正偏功位、内绍外绍、五位三堕、玄关金锁、鸟道玄路，种种纲宗，以简择圣凡之偷心，透彻佛祖之秘旨，何其密乎？后学不知先圣立法之微，辄或泥五宗之门庭，而失别传之指归，此又何足于世、出世法，而能兼中妙叶，其有知同体也乎？^①（《天界觉浪盛禅师全录》，卷27，《主博山时复何观我书》，页757）

这里的言论是否对曹洞宗禅有不当的过分解说，并不是问题的重点。更重要的是：这种扩张性向何种方向延伸，以致可能产生何种新的法门？本来曹洞宗禅所谓的“偏正五位说”，即是受《易经》的启发而来，觉浪道盛更大胆地推进这一路线。根据“法住法位，世间常常住”的大原则，积极的采用世间法的基本经

① 复言：“吾洞上之旨，不特能会通五宗之秘，即如来一代时教之始终本末，与儒道九流之尊卑体用事理功位之名分，无有不收摄而阐发者也。”（《天界觉浪盛禅师全录》，卷3，页3）



典——《易经》的思想与思维构造，推出儒佛融合的理论。例如以《易》的太极拟诸佛，乾坤两卦拟诸普贤、文殊，以六十四卦拟诸大菩萨。

曰：“所谓刚柔相济，以吉凶而生大业者，岂非明暗交参，正偏回互、君臣一体、功位双超之妙叶哉？”（《天界觉浪盛禅师全录》，卷24，《人法必交相重说》，页730）

寂感之妙，即出于如来藏心。能妙悟之，何分儒、释？（同上，卷33，《灵山公衍》，页789）

本来《易经》与佛教的融合，肇始于唐，宋代以来，在思想界的一角不绝如缕，因此类似觉浪道盛的说法或许在别处也有可能发现。但是道盛具有在（佛教）思想史上，几乎可以说是绝无仅有的特征，那就是他表面上虽然以“一心本具”的立场看待《易经》，但并非将一切皆委诸心力，他也十分尊重客观界的法则。其言曰：

人每以理为活、数为死。不知理虽活，或以意见自用，而反落于怪邪。数虽死，能存法则，而可悟其天然。有不得于象则求之于辞，有不得于辞则求之于象。或于言辞有尽而得象意无穷。是法住法位，世间相常住。不于此可悟耶？（《天界觉浪盛禅师全录》，卷4，页4，《洞宗标正》^①）

“理”系主观所认识的规范，“数”的意思是支配客观界一定的秩序法则。但他指出只有“理”的危险性，也应重视因“数”而行的稳定与持久性。“禅的心易”最容易陷入的弊病就是：流于任由一心随意掌握的话，对客观界的接应，便只能依赖随时随地改变的直观，不免流于过分简单的看法。结果是虽然任心力无限制的膨胀，尽管自认为万法的支配者，实际上却没有任何的实践成果。纵使有人说一

^① 同一文亦可见于《天界觉浪盛禅师全录附杖门随集》上，《因举五位纲宗而论及象数端倪》，页796—797。《天界觉浪盛禅师全录》，卷19，《尊火为宗论》亦曰：“所谓是法住法位、世间相常住者，理气象数原自不昧，心外更无别法，法外更无别心。”（页697）

心万法，但“心”仍然必须在天地万物之上活动。其言曰：

古人曰：宁作心师，不可师心。此心师法，又从何出耶？将谓众人师贤人，贤人师圣人，圣人师万物耶？万物，即天地也。天地万物，皆于穆之斧铎也。斧铎者，能造规矩、传规矩，而斧铎即规矩也。惟志于公，则能致真知，而立其大者，故物格而无惑。物格无惑，处处皆天命之流行。（《天界觉浪盛禅师全录附杖门随集》下，《斧铎》^①，页799）

此文虽然极为难解，但大意或者是说：应该避免师心自用，即天地万物之流行，务求创造发现规矩，以便找出真正公正妥当之道。因此道盛说“物则心矩”（同上，《人宰天地藏悟于学》，页802），“格物之则即天之则，即心之则”（《天界觉浪盛禅师全录附杖门随集》上，《四圣心易》，页796），并非无由。如前所述，他的尊火论，并不只是炽烈燃烧的情性的象征，也应该一并视为构成自然界五行的物质要素。于是我们可以认为这种尊重客观界情势的态度，为方以智加以继承、深化、扩大。一般总是将方以智的物理观察，将禅切离，而认为其与朱子学、医学、本草学、洋学等关系密切为多，其通几质测论的主要（虽然不敢说是唯一）源流，正当求诸觉浪道盛，庶几无误哉。方以智之语可见一斑，其言曰：

物恶其弃于地也，不必为己有，力恶其不出于己也，不必为己。此物理小识之随人集证也，托人问人，皆不犯其锋芒，而以通几护质测之穷，何所碍乎？（中略）宗门多言神无方而准不乱，则以象数为端倪，而信伦理之为固然者也，但用之则在乎推行化裁耳。大凡推之于先，多属洗洋。任之于后，则动颞而迷。两头俱抹过者，刷中乎？中，不定中也，正明其时也。此中之秩序、条理本自现成，特因几务而显耳。格物之则，即天之则，即心之则^②，岂患执有则胶，执无则荒哉？若空穷其心，则倏忽如幻。（《青原愚者智禅师语

① 斧铎是盘古的一斧，和见于《论语》的木铎的结合，象征创造天地间的规矩。

② 此句系先前所引用觉浪道盛之语。此外方以智在《青原愚者智禅师语录》，卷3，《示萧虎符学易》，以及《示侍子中通兴馨》（页829）文中，也引用这段话。



录》，卷3，《示侍子中履》，页831）

此文虽然难解，但大意或言在行动基准中，不可完全集中意识于“心”之上，也应去掌握客观界的秩序条理。在据说方以智陪侍道盛时期的著作《东西均》中，他也对孟子“万物皆备于我”一语解释曰：

我亦物也，天地亦物也，不过一彼一此而已。可曰彼备于此，亦可曰此备于彼。彼皆因此，此亦皆因彼，何能禁之？但许归此，不许归彼乎？（《东西均·象数》，页99—100，北京：中华书局，1962）

从这里可以看出方以智关于主客能所关系的看法。因此，如前所见，道盛与方以智周围的人，皆视方以智为道盛思想最重要的传人（因而托孤于一线之间）。

事实上，以上关于心与客观界条理之间的问题，提出崭新见解的正是阳明学。此正是明末思想带来极为复杂分歧的样态之滥觞。道盛本身对阳明学，又是什么样的感觉呢？虽然门人刘余谟所撰《觉浪禅师塔铭》（收录于《天界觉浪盛禅师全录》，卷17）曰：

姚江倡学以后，（王）龙溪、（周）海门诸公始不讳言佛，若以儒说谈宗，上下千年，独我师一人而已。（页686）

觉浪道盛的儒学理解与范围，虽然有其限制，但无疑的，对阳明学抱有一定的好感，曾举《大慧语录》、《王阳明文集》、《迪吉录》作为现今宰官当读之书。（《天界觉浪盛禅师全录》，卷27，《与蔡莲西明府》，页752）又曰：“致知深，自能格物。”（《天界觉浪盛禅师全录》，《复龙三》）明显地是从阳明学派借用过来的。甚至说：“自阳明、近溪诸公过去，此脉遂衰。山野不惜心力，必欲扶起尧、舜、孔、颜之心，传于天下后世。”（《天界觉浪盛禅师全录》，卷31，《五台台略》，页779）将自己的



使命感定位于阳明学派的路线之上^①。正因如此，围绕他的宰官居士，多为阳明学派，或因志向多近似之故。周海门、焦澹园、黄端伯、李梦白、梅长公、金正希、吴远庵等皆然。因此他留下许多与士人的书简和教示，也就不足为奇了。如《士为治本论》（《天界觉浪盛禅师全录》，卷20），直接正面追问士人的责任与功能。其文末总结语道：

士乎！士乎！真今日赤子之父母乎？真今日大旱之甘霖乎？真今日饥寒之衣食乎？真今日刀兵之放赦乎？真今日苦海之慈航乎？真今日火宅之宝车乎？予上不能预出治之贤圣，下不能预食力之农商，深愧乎不能为士也，敢以士自勉，并勸同人，凡主世法、出世法者，各当竭力，尽忠辅治，始不负食此国王之水土也。（页703）

他正是目睹与这种婉切的诉求恰好相反的官场实情，对那个彻底揭露此一情状的人物的同感，不禁油然而生，这个人就是晚年在麻城度过的李卓吾。道盛初访麻城在崇祯六年（1632）四十二岁时，大约停留三年。又于崇祯十二年夏天再度往访，于是年秋天离开。他初访麻城龙湖时，从聚集而来的士人口中，得闻李卓吾、无念^②两人之事。道盛问道此二人功不果行，应当如何继承其志（《天界觉浪盛禅师全录》，卷29）。大体而言，佛门中人对李卓吾较为冷淡，如曹洞宗的元贤对其即痛加诋毁^③，但道盛对李卓吾的评价则大异其趣。他赞扬李卓吾的为人及著书有痛快明爽、解黏去缚、顽廉儒立之风。但同时也惋惜没有导引李卓吾入正途的大手眼善知识，致使其恣意狂言，遂至笼罩天下^④。下面这一首诗，可以看出其满怀惜爱之情。其诗曰：

① 道盛曰：“无无极则太极无所本，无太极则无极无所寓乎？朱晦庵极力阐发，未免支离。”（《天界觉浪盛禅师全录》，卷25，《丽化说》，页736）

② 跟李卓吾有交谊的禅僧无念深有，另有别稿论证。译者案：见荒木见悟著，《禅僧无念深有与李卓吾》，收录于《阳明学の开展と佛教》（东京：研文出版，1984）。

③ 参照拙著：《明代思想研究》，页284。

④ 详参《天界觉浪盛禅师全录》，卷16，页679中与焦澹园的问答。又于卷26，关于田道人说李卓吾死于狱中一事，表示极度的同情。



客山何似吊家山，千载龙湖怒未阑。厚责于人终薄己，然犹血性逼人寒。

此处对李卓吾这个脱出世俗与礼教限制、果敢地直接触怒时代的同乡前辈，充满无限的追慕之情。他对李卓吾的看法，同时也可以看作是由阳明所开发的人类解放路线的一个重要里程碑，同时借着机会，也是追问自己禅法的适当性再确认的机缘。他对阳明学的看法，从以下这段话，可以思过半矣。其言曰：

宋儒多墨守其法，不知变通，不免又流为执计穿凿矣。至姚江良知之学一出，大扫支离，惜未有几人能述此教养时中之道。精至慎独，神于至诚，原于天命，为天地人物之宗旨，以定平此世界也。（《天界觉浪盛禅师全集》，卷22，《书义全提序》，页721）

五、结语

道盛虽然身处变动剧烈的动乱期，屡屡遭遇各种不忍卒睹的惨事，但却丝毫没有一点末法意识。这是因为他确信人类促进历史循环的能力，继而燃起代替士人担负时代的意识，根据超乎儒佛界限之外的法力，可以完成救济众生的艰难事业。在他眼中，当时流行的念佛法门、功过格、公案棒喝等完全不存在。他爱用“法住法位，世间相常住”（出《法华经·方便品》）一语，传统的解释：谓此为虽然世间呈现森罗万象的差别相，但同时实相亦随之可见。但在觉浪道盛而言，世间相虽然呈现出惨烈的地狱相，但若加以火的锤炼，便可能突然变成常住的真如实相，他认为这是改变历史的原理，这或许已经不符合佛教学之名了。或许正因为这个原因，历来的佛教史（或思想史）几乎无视于他的存在，以至今日。事实上，他的思想与明末四高僧的任何人相比，几乎都缺乏比较的基准，而是一种特异的存在。但因此而将他的名字自佛教史抹去，或认为他不如四高僧的说法，似乎有必要重新商榷。本文正是笔者抱持这样的疑问，试着向学界提出一个小小的问题。

我的学问观

张文朝^①译

一、我的学问足迹

我中学毕业后，进入佛教系统的宗门大学，在这里所学的是汉译佛典及这方面的注释书，所以我是先透过佛教而有接触中国思想的机会。那时，最令我感动而难以忘怀的是《大乘起信论》、《华严五教章》（法藏）、《净土论注》（昙鸾）、《观经四帖疏》（善导）等等。之后，进入九州大学，在楠本正继老师的指导下，着手研究宋明思想史。当时，老师是日本宋明思想研究的宗师。我最初听讲的是题为“朱子的生涯及其学说”的课，这是堂充分地运用了有关朱子学资料的名讲义，但是以我当时的学力无法彻底理解。老师是留德的，身怀西洋哲学之素养，因此，讲义或论文都摆脱了旧式的汉学意识，不为所谓的教条主义所拘束，而采取自由的观点。在事师不久后即得到恩师的训诲：善加活用至今所学到的佛学知识，同时再研究宋明理学的话，一定可以拓展新视野。我一生遵守着这个训诫，只是此道极其险阻，非得经历过几次如在雾里山中迷失般的苦境不可。

我的大学毕业论文是《朱子的实践哲学》，在进入研究所时经楠本老师的推荐，而致力于华严哲学的研究。在阅读唐代华严宗祖师们的著述时，我发现了法藏、澄观与宗密之间有重要的曲折处，于是追究了《华严经》中心主义不得不转移到《圆觉经》中心主义的理由，由此觉悟了顿悟、渐修等术语的含义及其相异，这对以后从事禅学、阳明学的研究过程上，发挥了意想不到的效果。

我的研究领域由宋代上溯到唐代，随后移转到明代，进入了以阳明学为中心

^① 日本九州大学博士候选人。



的明代复杂多歧的思想议论之中。这期间，我苦思了阳明心学与禅宗心学的异同，发现阳明学并非单是禅学的代替者，而是独立的心学。而且我也得到了明末的佛教复兴运动实在也是经由阳明所开拓的人间探求方法所引导出来的这个结论。

以上述的华严学、禅学、朱子学、阳明学四支为中心，把唐代到明代的中国思想史的内在变迁、根据理论整理而成的便是我的第一本著述《佛教与儒教——形成中国思想的教派》（1963年出版）。我因这一著作而在学界渐渐地多少受到了些注意。

1969年，筑摩书房（东京）要出版《禅的语录》（全20卷），我负责了第17卷《大慧书》，而有机会得以介绍宋代第一法将，且对后世影响最大的禅僧——大慧宗杲的禅风。虽然这是我在关于禅学方面的第一本著述，但是我认为要理解宋代以后的中国思想，体会有关大慧公案禅的经验是最起码的必要条件。另外，这套丛书的第14卷所收录的佛日契嵩的《辅教编》（1981年出版）也是我所执笔的。

一般以为：儒佛的交流，不论是思想上或是体验上达到了最高潮的时期是在明代王阳明出现以后。但是在黄宗羲的《明儒学案》中也可略见倾向于佛教的思想家受种种轻视、甚或无视其存在，这是历来学界的风潮。我则随时注意不要受这种以儒教为中心的教条主义所拘束而尽可能公正地发掘被埋没的思想家。首次出版这类成果的是《明代思想研究》（1972年出版）。简明地整理了上述阳明学与明末佛教复兴运动之关联的是《佛教与阳明学》（1979年出版）。对于上述的各著述，有人批评说光只是追求抽象的理论而缺乏社会的、历史的背景描写。我认为这种批评自有功过，总之，为了响应这种批评，我选了管东溟这位明末的三教一致论者，介绍了他的生涯与时代，同时，详细地究明了他与围绕着他的各家学者间的讨论，而出版了《明末宗教思想研究——管东溟的生涯及其思想》（1979年）。我想这本著作是有史以来第一次介绍了管东溟这位大思想家全貌的著作。同时这本著作在我的学问之旅途上成为一座重要的转折指标。以这个转折为契机，我更进一步地整理了明清时代的各论文而写成了《阳明学的发展与佛教》（1984年出版）。另一方面也整理了明末佛教大师云栖株宏的生涯及思想而有《云栖株宏的研究》（1985年出版）。



以上,我的论著给人以为是集中在明代的感觉。其实,我也涉猎论述有关宋代的各思想家而出版了《中国思想史的诸相》(1989年)。最近所执笔的《阳明学的位相》(1992年出版)是由内侧构成了良知说的骨架,同时从外侧解释了加诸于良知说的批判、反逆、妨害实态的一本书。在某意义上来说,这也是一本总结了我至今散见于各著作中阳明学观点的书。

再者,另外有关于日本儒学的著述也出版了数册,于此略而不谈。

二、关于我的著作

我所执笔的单行本超过了20本,其中包含了8本上述有关禅宗、日本儒教的书。其中在学界尚未开拓的领域里,我想可以举出若干先驱的业绩,像是《佛教与儒教》、《大慧书》、《明代思想研究》、《明代宗教思想研究》、《阳明学的发展与佛教》、《中国思想史的诸相》、《阳明学的位相》等等。而这理由已如前所述。

三、我的研究方法的特色

以前的中国近世思想研究,总是倾向于以朱子学、阳明学为中心,对儒教以外的佛教、道教等则视为异端而加以排击。但是在中华民族产生、成长、包容的思想洪流中,应该是互相有着某种的影响关系才是,这种迹象,特别是在宋明时代的士大夫的精神生活中清清楚楚地被保留着。要把这种关系客观地、正确地完全描写出来,非得要舍弃以儒教为优先的教条主义而总括非儒教的思想要素不可。特别是重叠了高度理论与心理探求的佛教与儒教间的对应与交涉,将会是这方面的重点吧!而着眼于这点新的角度来看宋明理学,致力于发掘被埋没的思想家,大概就成了我事业上的一些特色了吧!再如后面所说的,我尽可能地熟读中国的古籍,由此自然地掌握到最根本的方法论,而不是原封不动地使用西洋哲学的方法论。当然为了培养思考力,在某种程度上是有学过一些西洋哲学的古籍,但那毕竟只不过是作为辅助的手段罢了。



四、在日本学界中的我

在日本，佛教的研究通常是在佛教系统的宗门大学举行，而在一般的各个大学中所开的中国哲学系统的讲座，主要以儒教为主，或先秦两汉的思想，或近代革命思想的研究。因此忽略了精密地追求儒教与佛教的思想关联的方法。虽然近年来，道教的研究渐渐地盛行了起来，但是在探求中华民族的各哲学理论，一般认为仍然是以总括朱子、阳明为中心的理学与大乘佛教的精华最为重要。我自以为我历经数十年的业绩是在做为儒佛两教的桥梁上，所提出来的一种试论。

五、关于中国大陆与台湾的宋明理学研究之评价

中国大陆的思想史研究，全由马克思主义所统制着，这种方法论并不是在中华民族内部所形成的，而是由外部移入被当做一种模子来使用的。因为将西洋哲学上所使用的术语译成中国语时，只是着眼于这种形式的类同性而已，内容的检讨则几乎不曾涉及，中国思想独自的特殊性、独创性完全为之掩没了。举个例子来说吧！比如：在马克思主义中把物与心对置起来，好物而恶心，所谓“心由物（气）生，而非物由心生”的表现即是。从这种观点来看，朱子学、阳明学、佛学等都被视为是唯心论，被视为是支配阶级为了要掠夺人民而想出来的思想构造。因为只有朱子学讲求透过格物致知来追求客观界的理，所以被视为客观唯心论，而完全讲求心一元论的阳明学与禅宗则被视为主观唯心论。而且认为朱子学有着眼于客观性的侧面之故，所以要比阳明学来的优秀，而由朱子学到阳明学的变化是一步步地迈向衰退之路。（《哲学研究》1983. 6，蒙培元《论朱熹理学向王阳明心学的演变》）据此，中华思想三百余年间，可说是向衰退之路演进，但是我却不认为中华民族会是那么无能的民族。

近几年，在中国大陆似乎正流行着平反以前的人物评价之事，颇重视与理学、心学相对的气学，重视气的人物都被视为唯物论哲学的前辈而受尊重。比如说：张岱年在葛荣晋所著的《王廷相和明代气学》的序文中说：“阳明学说实在远远不如渡川（廷相）哲学。”若从唯物论者之观点来看，重视气（物质）的王廷相是



要比只重视心的王阳明来的前进，是站在人民的这一边的学者吧！要是这样的话，那么所谓的“盖贫富定分，贡赋有定制”（《王氏家藏集》卷29《与开封赵二守书》）的命定论及庶民蔑视论要如何地去理解呢？相反地，在王阳明的学派中，诸如颜山农、罗近溪等成为农民的伙伴而致力于改善他们的生活水准的思想家的出现，又是为什么呢？这个问题恐怕无法由唯物论哲学提出正确的答案吧！这是因为基于把阳明学说中所说的心立即视同为唯心论中的心的错误之故。关于这个问题，请参照收录在1988年11月由北京中华书局所出版《日本学者论中国哲学史》中的拙稿《阳明学评价的问题》。

如上述，根据唯物论哲学原封不动抄写的中国思想史的理解是完全歪曲了客观事实的，这种做法应该大加警惕才是。而将思想史与各时代的社会经济的动向连接起来看的方法，应该可以给予一定的评价吧！只是在这时，无论如何都该注意不要陷入以为只有马克思——列宁——毛泽东路线才是唯一绝对真理的盲信才是。

台湾的学界与香港、新加坡、美国、日本等国家和地区的交流甚为积极，因此呈现出自由活泼的景象。我的恩师楠本正继先生在1930年代曾有意聘请胡适先生为九州大学的外国人讲师，但是遭军部的反对之故，无法实现该计划。今年（1992年）八月，我观览了在“中央研究院”里的胡适先生故宅，对于无法再度聘请胡先生到日本之事深感悲伤。至今我仍然珍藏着楠本老师的朱子讲学笔记，其中引用了钱穆先生的名著《中国近三百年学术史》中开头的话：“治近代学术者当何自始曰必始于宋”云云。由以上二例也可想象得到九州大学在中国思想研究上的气氛了吧！楠本老师也劝告我能读读冯友兰先生的《中国哲学史》，特别是希望我能翻译出版关于佛教的叙述部分，但是因为那场不幸的战争而使得此一计画遭受挫折。

虽然上述的诸先生都已作古，但是以牟宗三、陈荣捷两位先生为首的台湾理学研究仍然是人才济济。因为这些先生们的著述，并不是都有传到日本之故，所以我所能看到的就很少了。但是最令人敬佩的是资料收集的范围相当广泛，且巧妙地描写出围绕各个思想家的环境。一般在日本的中国思想研究者只注重思想资料，把研究范围扩展到历史资料的努力仍嫌不足，所以从台湾诸学者的著述中可学的事非常多。且在资料的读解力方面比我们更为卓越。光凭这点就



可想象得到其研究进展之快了。近几年，以欧洲的思想为媒介来探求中国传统思想优劣的学风似乎变得很盛行的样子。这种情况，日本的学界也已受到了影响。

但是我希望台湾的学界能透过好容易才广泛地收集到的资料间的相互关系，再进一步加强深入的思索。中国思想不论是儒教也好，佛教、道教也罢，长久以来受到了教条主义的支配。因此儒学者内心虽然向往佛教或道教，但是却不得不把这个本心伪装成儒教式的。因此今天我们想要知道他们的实际情形，就有必要将那伪装剥下抓住本心。台湾的学界在这方面的努力似乎还嫌不足。牟宗三先生在他的大著《心体与性体》（第一册，579页）中说：“人皆谓宋明儒受佛老之影响，是阳儒阴释，儒释混杂。实则宋明儒对于佛老了解实粗略，受其影响盖甚小。”更进一步地说到：“最后，实亦无所谓谁受谁的影响，只是中华民族智能心灵之一般倾向，随其所宗信而到处表现耳。”所谓的影响一语极其复杂，接受对方的事也是影响，反拨对方的事也是影响。讨论儒佛道三教间的影响关系时，也要有这种心理准备，所以我不能同意“儒教受佛老影响盖小”的论点，但是赞成“中华民族智能心灵，随其所宗信而到处表现”的说法。

以上所述之中，或许有我个人的误解也未可知，冀望诸先生之斧正。

六、关于“本来性——现实性”

我认为研究中国思想史的方法，首先应该从谦虚地选定、详细地挖掘、领会的过程中，把中国先贤所遗留下来独创的焕发睿智的思想遗产，置于彼我间的应答上慢慢地而且确切地捕捉出来才是。当然，他们生存时代与现代间的隔阂，使得这种研究方法，不管是在思考方式上也好，或是术语的使用上也好，更形困难吧！因此我们应该一方持着身为现代人而有的质问，同时又不硬把古典往自己拉来，而是运转柔软的思考之车来玩味先贤的语言。这当然不是被古典所强行拉去，而是一方面确认先贤所达到的境界和内容，一方面创造新的自我。为此之故，首先应该避免把既成的，由于民俗、风土、历史相异而形成的教条当前提来理解、评价中国的古籍。也许生活在东西文明不断融合的时代里的我们有着先贤们所预想不到的问题意识也未可知。但是我想我们自以为是崭新的问题意识，



事实上，早已在过去的中华民族里被提出来而加以推究的，似乎是出乎意料地多。因此，研究中国思想的方法论，最好就中国思想史中所形成的问题意识来创思。一开始就借用马克思主义、德国观念论、实用主义等等是不正当的方法。

我已记不清是从什么时候开始使用“本来性——现实性”的对位法，我想这是我在探索善恶、明暗、隐显、显微等的相对立中追求人类的存在定位时自然而然地想出来的，且在试着把这个方法应用到中国的古籍之中时，越来越加深了我的信心。当然在这儿有导致我这样思考的古籍，比如说在《大乘起信论》中的“本觉—不觉—始觉—本觉”之类的结构等便是。

那么，这个“本来性——现实性”的对位法，到底是唯心主义呢？还是唯物主义呢？我想我已事先表示了我对这个问题的解答。是唯物主义还是唯心主义这种选择法是以欧洲为舞台所想出来的产物，大概不是无条件地有益于中国思想的解明之物吧！如上所述，唯物论的强行压制是不能成功的。若是在探索解明中国思想史时，碰到了“物先呢？心先呢？”“物质的生产力先呢？还是主观的内省先呢？”等问题的话，这大概是为了解明“本来性与现实性”的对位中人类应有的状态所出现的一种分歧现象吧！在这层意义上，“本来性——现实性”并不是无视于物与心的复杂关系，而是在超越物与心的对立层次的世界里寻找解决之道。因此，我既不是唯心主义者，也不是唯物主义者，勿宁说是站在物心一如，主客一体的立场。

七、对青年学子们的期待

今后想研究中国思想史，特别是宋明理学的青年学子们，首先不要受程子、朱子所确立的道统论筐子所拘束，不要拘泥于所谓的正统与异端的对立。特别是就朱子学而言的话，有必要抱持区别朱子自己所提倡的原始朱子学与成为官学以致被利用的朱子学及传至朝鲜、日本而被上了土著性的朱子学等三者的准备。又，如果要研究阳明学的话，不单只是把阳明全集及部分门人的著述看完一遍就算了，而是首先应该考虑到为什么这个学派随着二传、三传而产生了各种有特色的思想家。朱子学在朱子死后并没有发生太大的分派现象，但是为什么阳明学却发生了那样复杂的分派现象呢？这是因为如所宣称的“个个人心有仲



尼”般，阳明学的特色是在于：与其给予一定的教条不如任由各人良知的判断。想使阳明学靠近朱子学的人们是打算把这个门派中的过激派视为异端邪说而除去，但是这恐怕会牵连到良知说的自杀。如果想要知道良知说的秘义，实在有必要试着通观这些从稳健派到过激派各种各样的思想现象。这一点或许在阳明的主张中未曾明显地被表示出来，但是产生这现象的本源却是在于良知说本身。为了要得知良知的核心，请无论如何要把王阳明的后裔们的资料都精读一番。清初的朱子学者们对阳明学的恶骂，究竟意味着什么呢？这是因为阳明学拥有尊重个人自由的实质及持有朝向思想言论自由迈进的气魄之故。从政者是计量着思想统一及人类的规划化，而有碍于此的良知说则非彻底加以压制不可。想要透过马克思主义来解明良知说的此一真相，似乎是不可能的吧！

只是前面也说过，为了训练思考力，最好能学习西洋哲学。但是在这方面请务必必要有一定的节度，一如先前所说的那般。

备注：

此文系荒木见悟于1992年在“中研院”文哲所访问时分开演讲的记录，原先刊登于《中国文哲研究通讯》第三卷第一期。今征得《中国文哲研究通讯》出版委员会记者同意，特附于此以此读者，并向《通讯》与读者张文朝先生深致谢意。



附录二

荒木见悟教授年表

- 大正六年(1917) 5月21日生于广岛县佐伯郡廿日市町三〇〇号,父香川知四郎、母トシ,五男。
- 大正七年(1918) 5月2日,失父。
- 昭和五年(1930) 3月,毕业于廿日市普通高等小学普通科。4月进入广岛县立广岛第一中学。
- 昭和六年(1931) 9月,满州事变爆发,经常到宇品港口送出征士兵。
- 昭和十年(1935) 3月,毕业于广岛第一中学。
- 昭和十一年(1936) 进入龙谷大学专门部。此时起师事金子大荣。
- 昭和十四年(1939) 3月,毕业于龙谷大学专门部。4月,入比叡山,事师赤松円瑞。但不持僧籍。10月出比叡山,回故乡。
- 昭和十五年(1940) 4月,进入九州帝国大学法文学部。专攻中国哲学史,接受楠本正继教授、目加田诚教授、松枝茂夫副教授的指导。
- 昭和十七年(1942) 9月,提出毕业论文《朱子学的根本问题》,毕业于九州帝国大学的法文学部(战时中的提前毕业)。在学中无其它同专攻的学生。
10月,成为九州帝国大学法文学部助手。
- 昭和十八年(1943) 4月,任广岛县立竹原高等女子学校教师。
- 昭和十九年(1944) 5月,与林良子结婚,因母方祖父荒木义誉无嗣之故,入籍荒木家。(义誉之名可见于森鸥外所著的《北条霞亭》中)11月,任长崎师范学校助教授。居长崎市本原町。
- 昭和二十年(1945) 3月,长子知见出生。
8月9日遭原子弹爆炸。良子与知见都受负重伤,16日知见死亡。良子由师范学校学生以担架送到道之尾车站,好



- 不容易搭上客满的列车回到广岛的老家专心养病。
10月，回到长崎师范学校(当时移到大村市)复职。
- 昭和二十一年(1946) 2月，为九州帝国大学法文学部研究所特别听讲生，移居福冈市郊外仲原村。
11月，二男正见出生。
- 昭和二十二年(1947) 3月，祖父义誉死去。
- 昭和二十四年(1949) 4月，长女英子出生。
11月，任福冈学艺大学福冈第二师范学校助教授。移居小仓市(现北九州市)。
- 昭和二十六年(1951) 任福冈大学助教授。(因学制改革之故，第二师范学校被废止。)
- 昭和三十一年(1956) 3月，失恃。
- 昭和三十四年(1959) 7月，因论文《朱子之哲学》由九州大学授予文学博士学位。
- 昭和三十七年(1962) 4月，改任九州大学文学部助教授。
- 昭和三十八年(1963) 4月，由平乐寺书店刊行《佛教与儒教》。
12月23日，楠本正继氏逝世。
- 昭和四十三年(1968) 7月，升任九州大学文学部教授，受命担任中国哲学史讲座。昭和四十四年(1969)4月，被命为九州大学评议员。
- 昭和四十六年(1971) 9月，开始刊行共同编集的《阳明学大系》。
11月，被选任为九州大学文学部长。
- 昭和四十七年(1972) 6月，因病辞去九州大学文学部长之职。
12月，由创文社刊行《明代思想研究》。
- 昭和五十四年(1979) 10月，由创文社刊行《明末宗教思想研究》。
- 昭和五十五年(1980) 8月，由苇书房刊行共编《楠本端山·硕水全集》(全一卷)
11月，由苇书房刊行共编《龟井南冥·昭阳全集》(全八卷)
- 昭和五十六年(1981) 4月，因届退休年龄，辞去九州大学文学部教授之职，受荣誉教授之称号。
任皇学馆大学教授(东洋思想史)。



附录二 荒木见悟教授年表

- 昭和五十七年(1982) 9月,自皇学馆大学退職。
- 昭和五十八年(1983) 4月,任北九州大学教授(东洋思想史)。
- 昭和六十一年(1986) 3月,自北九州大学退職。
- 昭和六十二年(1987) 4月,任久留米大学教授(中国哲学)。
- 昭和六十三年(1988) 3月,自久留米大学教授退職。
4月,任久留米大学客员教授(中国哲学)。任日本中国学会名誉顾问。
- 平成二年(1990) 4月,勋二等瑞宝章受章。
- 平成五年(1993) 至中华佛学院任客座教授。
- 平成六年(1994) 3月,自久留米大学退休。



附录三

荒木见悟教授著作目录

I. 著书・编书

- 1963.01 《龜井南冥と役藍泉》，《德山市立圖書館叢書》第10集（徳山：徳山市立圖書館）。
- 1963.04 《佛教と儒教——中国思想を形成するもの》，初版（京都：平乐寺书店）。
- 1969.05 《大慧書》，《禪の語録第17卷》（東京：筑摩書房）。
- 1969.10 《竹窗隨筆》，《中國古典新書》（東京：明德出版社）。
- 1970.11 《貝原益軒・室鳩巢》，《日本思想體系》，井上忠氏と共著（東京：岩波書店）。
- 1972.12 《明代思想研究》，《東洋學叢書》（東京：創文社）。
- 1974.06 《朱子・王陽明》，《世界の名著》，溝口雄三氏と共著（東京：中央公論社）。
- 1978.03 《大應》《日本の禪語録》第3卷（東京：講談社）。
- 1978.03—1980.10 《龜井南冥・昭陽全集》，井上忠氏等と共編，全8卷（福岡：葎書房）。
- 1979.08 《佛教と陽明學》，《レグルス文庫》（東京：第三文明社）。
- 1979.10 《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》《東洋學叢書》（東京：創文社）。
- 1980.08 《楠本端山・碩水全集》（岡田武彦氏等と共編），全1卷（福岡：葎書房）。
- 1981.05 《輔教編》，《禪の語録》第14卷（東京：筑摩書房）。



- 1982.02 《大應國師語録》，《禪の古典2》(東京：講談社)。
1982.06 《吉村秋陽・東沢瀉》，《叢書・日本の思想家46》，荒木龍太郎氏と共著(東京：明德出版社)。
1983.09 《釋迦堂への道》(福岡：葦書房)。
1984.07 《陽明學の開展と佛教》(東京：研文出版)。
1985.07 《雲棲株宏の研究》(東京：大藏出版)。
1986.05 《呻吟語》，《中國の古典》(東京：講談社)。
1986.07 《楞嚴經》，《佛教經典撰14・中国撰述經典二》(東京：筑摩書房)。
1988.10 《龜井南冥・龜井昭陽》，《叢書・日本の思想家27》(東京：明德出版社)。
1989.05 《中國思想史の諸相》(福岡：中國書店)。
1989.09 《李二曲》，《シリーズ陽明學》(東京：明德出版社)。
1991.03 《呻吟語》(講談社學術文庫)(東京：講談社)。
1992.03 《陽明學の位相》(東京：研文出版)。
1992.12 《明清思想論考》(東京：研文出版)。
1993.11 《佛教と儒教》(新版)(東京：研文出版)。
1995.09 《中國心學の鼓動と佛教》(福岡：中國書店)。
1996.06 《容肇祖著・新版明代思想史》(秋吉久紀夫氏と共譯)(福岡：北九州中國書店)。
1997.10 《草場船山日記》(福岡：文獻出版)。
2000.02 《島田藍泉傳》(東京：ぺりかん社)。
2000.07 《憂國烈火禪：禪僧覺浪道盛のたたかい》(東京：研文出版)。
2001.03 《袁中郎珊瑚林(sangorin)：中国文人の禪問答集》(東京：ぺりかん社)。

II. 論文

- 1949.10 《朱子の實踐論》，《日本中國學會報》第1集。
1950.10 《本來性と現實性——中庸と華嚴經による解明》，《日本中國學會報》



第 2 集。

- 1952.03 《頓悟漸修論》，《福岡學藝大學紀要》第 1 號。
- 1953.02 《李通玄の立場》，《福岡學藝大學紀要》第 2 號。
- 1954.10 《朱子格物論の周邊》，《日本中國學會報》第 6 集。
- 1954.12 《機根の問題》，《福岡學藝大學紀要》第 6 號。
- 1956.03 《陳北溪と楊慈湖》，《哲學》（廣島大學）第 6 輯。
- 1956.12 《龜井南冥研究（その一）》，《福岡學藝大學紀要》第 6 號。
- 1957.10 《知行合一論の一検討》，《支那學研究》（廣島大學）第 18 號。
- 1957.03 《龜井南冥研究（その二）》，《九州儒學思想研究》（九大中哲研究室刊）。
- 1957.05 《宗密の絕對知論——知之一字叢妙之門について》，《南都佛教》（東大寺）第 3 號。
- 1958.02 《陽明學と禪學》，《斯文》（斯文會）第 20 號。
- 1959.01 《陳白沙と太虛法師》，《福岡學藝大學紀要》第 9 號。
- 1960.10 《管東溟——明末における一儒佛調和論者の思惟構造》，《日本中國學會報》第 12 集。
- 1961.06 《真心をめぐる儒佛の對立——宋明思想研究覺書》，《九州中國學會報》第 7 卷。
- 1962.12 《明末の禪僧湛然円澄について》，《支那學研究》（廣島大學）第 28 號。
- 1964.05 《禪僧玉芝法峯と陽明學派》，《九州中國學會報》第 10 卷。
- 1964.10 《明儒張陽和論——良知現成論の一屈折》，《哲學年報》（九州大學）第 25 輯。
- 1964.11 《思想家としての宋濂》，《目加田誠博士選曆記念論集》。
- 1966.01 《羅近溪の思想》，《九大文學部 40 周年記念論文集》。
- 1966.05 《丘瓊山の思想》，《九州中國學會報》第 12 集。
- 1966.10 《明末における儒佛調和論の性格》，《日本中國學會報》第 18 集。
- 1967.03 《周海門の思想》，《哲學年報》（九州大學）第 26 輯。
- 1967.05 《王龍溪の中鑑錄について》，《九州中國學會報》第 13 卷。
- 1967.10 《中國中世の思想（六朝隋唐佛教思想史）》，《中國文化叢書》（大修館



- 刊)第3卷。
- 1967.11 《智旭の思想と陽明學——ある佛教心學者の歩んだ道》,《佛教史學》第13卷第3號。
- 1967.12 《士大夫と禪》,《中國文化叢書》(大修館刊)第6卷。
- 1968.03 《湛甘泉と王陽明——なぜ甘泉學ほど發展しなかつたか》,《哲學年報》(九州大學)第27輯。
- 1968.06 《禪者への提言——中國思想史家の立場から》,《禪文化》(禪文化研究所)第49號。
- 1969.07 《宋代の儒教と佛教》,《歴史教育》第17卷第3號。
- 1969.08 《四書湖南講について》,《哲學年報》(九州大學)第28輯。
- 1970.03 《心學と理學》,《禪學研究》(花園大學)58號。
- 1970.03 《齊物論釋訓註(その一)》,《哲學年報》(九州大學)第29輯。
- 1970.03 《齊物論釋訓註(その二)》,《哲學年報》(九州大學)第30輯。
- 1971.09 《陽明學と明代の佛教》,《陽明學入門》,東京:明德出版社。
- 1971.10 《蕺雙江の思想》,《日本中國學報》第23集。
- 1972.03 《齊物論釋訓註(その三)》,《哲學年報》(九州大學)第31輯。
- 1972.05 《謝上蔡語錄解題》,《近世漢籍叢刊》(臺北:中文出版社)。
- 1972.05 《濂洛風雅解題》,《近世漢籍叢刊》(臺北:中文出版社)。
- 1973.03 《性善説と無善無惡説》,《アジア文化》第9卷4號。
- 1973.03 《陽明學大系第6卷》(共著、羅近溪の條を擔當),東京:明德出版社。
- 1973.05 《陽明學大系第5卷》(共著、歐陽南野の條を擔當),東京:明德出版社。
- 1973.06 《吳蘇原の思想——容肇祖論文の批判によせて》,《九州中國學會報》第19卷。
- 1973.10 《陽明學大系第4卷》(共著、陳白沙の條を擔當),東京:明德出版社。
- 1974.03 《羅念菴の思想》,《哲學年報》(九州大學)第33輯。
- 1974.10 《宋儒陳瓘について》,《宇野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》。
- 1974.12 “Confucianism and Buddhism in the Late Ming”, *The Unfolding of Neo-Confucianism* (美国哥伦比亚大學)。



- 1975.03 《駁呂留良四書講義をめぐる若干の問題》，《哲學年報》(九州大學)第34輯。
- 1975.10 《陳龍正の思想——東林學の一繼承形態》，《中國哲學論集》(九州大學)第1號。
- 1976.03 《島田藍泉研究(その一)》，《哲學年報》(九州大學)第35輯。
- 1976.05 《覺浪道盛研究序說》，《集刊東洋學》(東北大學)第35号。
- 1976.10 《屠隆と管志道》，《日本中國學會報》第28集。
- 1976.10 《朱子學大系第3卷》(共著、謝上蔡の條を擔當)，東京：明德出版社。
- 1976.10 《王船山における理と氣の問題》，《中國哲學史の展望と摸索》。
- 1977.05 《島田藍泉の“大道公論”について》，《國語の研究》(大分大學)第10号。
- 1977.10 《張聖嚴氏の批判に答える——“明末中國佛教の研究”の所論について》，《中國哲學論集》(九州大學)第3號。
- 1977.11 《明末の禪僧無念深有について》，《禪文化研究所紀要》第9號。
- 1978.03 《島田藍泉研究(その二)——島田藍泉小傳》，《哲學年報》(九州大學)第37輯。
- 1978.09 《明末における二人の三教一致論者》，《東洋學術研究》17-5。
- 1979.10 《唐伯元の心學否定論》，《中國哲學論集》(九州大學)第5號。
- 1979.12 《張九成について》，《森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集》。
- 1980.09 《憨山德清の思想》，《池田末利博士古稀記念東洋學論集》。
- 1981.02 《顏茂猷小論》，《明代思想文藝論集》。
- 1981.03 《楊龜山小論》，《哲學年報》(九州大學)第40輯。
- 1981.10 《林希逸の立場》，《中國哲學論集》(九州大學)第7號。
- 1982.10 《生田正菴小傳》，《中國哲學論集》(九州大學)第8号。
- 1983.02 《意は心の存する所——劉念台思想の背景》，《中國における人間性の探究》。
- 1983.03 《書評：錢穆著《朱子新學案》》，《東洋史研究》第41卷第4號。
- 1983.06 《陳確の大學偽書辨をめぐって》，《九州中國學會報》第24卷。
- 1985.10 《崎門學者鈴木貞齋について》，《日本中國學會報》37集。



1986. 10 《潘殖の忘筌書について》、《中國哲學論集》(九州大學)第 12 號。
1987. 05 《指月錄の成立》、《九州中國學會報》第 26 卷。
1987. 05 《宋元時代の佛教、道教に關する研究回顧》、《久留米大學比較文化研究所紀要》第 1 輯。
1988. 08 《禪と儒教との葛藤》、《禪と哲學》。
1989. 11 《道統論の衰退と新儒林傳の展開》、《久留米大學比較文化研究所紀要》第 7 輯。
1990. 10 《明末佛教の性格》、《駒沢大學佛教學部論集》第 21 號。
1992. 03 《趙大洲の思想》、《陽明學》(二松學舍大學陽明學研究所刊)第 4 號。
1993. 《明代における李通玄》、《日本中國學會報》第 45 集。
1993. 12 《中國佛教と親鸞——中國はなぜ親鸞を生み得なかつたか》、《龍谷大學佛教文化所紀要》第 32 集。
1994. 10 《郝楚望の立場》、《中國哲學論集》(九州大學)第 20 集。
1996. 《禪と名教——木陳道忞の交節》、《東洋古典學研究》(廣島大學)第 1 集。
1997. 11 《草場船山——その人の學問》、《佐賀藩多久領の周邊の諸問題》、《西南地域史研究》第 12 集(特集)。
1998. 05 《實學をめぐる朱子學の變轉——熊本實學派への一視点》、《東洋古典學研究》(廣島大學)第 5 集。
2001. 02 《史料紹介:多久關係者の楠本碩水あて書簡》、《佐賀藩多久領の周邊の諸問題(續)》、《西南地域史研究》第 13 集(特集)。
2001. 10 《于孔兼をめぐる人びと》、《東洋古典學研究》(廣島大學)第 12 集。
2002. 05 《陶望齡と性命學》、《東洋古典學研究》(廣島大學)第 13 集。
2003. 04 《頓悟漸修論と“西遊記”——“西遊證道大奇書”の觀點》、《臨濟宗妙心寺派教學研究紀要》第 1 集。
2003. 10 《葛寅亮年譜考》、《東洋古典學研究》(廣島大學)第 16 集。
2004. 03 《佛教居士としての陸光祖》、《名古屋大學中國哲學論集》第 3 集。
2004. 10 《明末における永明延壽の影像》、《東洋古典學研究》(廣島大學)第 18 集。



Ⅲ. 荒木见悟教授论著之中译

专书

2001. 周贤博译:《近世中国佛教的曙光:云栖祿宏研究》(台北:慧明出版社)。

论文

1975. 译者不详:“Confucianism and Buddhism in the Late Ming,”*The Unfolding of Neo-Confucianism*, (New York: Columbia University Press).
1993. 慧严法师译:《明代楞严经的流行》,《人生杂志》第123-125期,页41。
1995. 李凤全译:《郝敬气学思想研究》,《国学研究》第3期,页155-173。
- 1996.02 杨白衣译:《易经与楞严经》,《普门》第197期,页52-56。
- 1996.12 廖肇亨译:《对气学解释的质疑——以王廷相为中心》,《大陆杂志》第93卷6期,页1-12。
1998. 李凤全译:《心学与理学》,《复旦学报》(社会科学版)1998年5期,页75-88。
- 1998.10 廖肇亨译:《邓豁渠的出现及其背景》,《大陆杂志》第97卷4期,页15-26。
- 1999.12 廖肇亨译:《觉浪道盛初探》,《中央研究院文哲所通讯》第9卷4期,页95-116。
- 2000.03 廖肇亨译:《李通玄在明代》,《中央研究院文哲所通讯》第10卷1期,页273-288。
- 2003.06 廖肇亨译:《赵大洲的思想》,《中央研究院文哲所通讯》第13卷2期,页95-116。
- 2003.12 廖肇亨译:《中国佛教基本性格的演变——中国佛教与亲鸾》,《古今论衡》第9期,页87-100。
- 2004.06 廖肇亨译:《郝敬的立场》,《中央研究院文哲所通讯》第14卷2期,页143-159。

译后记

生命的转折恒常有光。知识探索是一场未知的航程，起起落落的悦乐与伤悲。更多的时候，飞行的想望其实一点一点融解在彷徨的惆怅当中，丛林当中迷途的惊恐原来是等待清晨曙光迎面而来之际不可或缺的仪式。

与荒木见悟先生的邂逅，更严格地说，与荒木见悟先生著作的遭遇，是我个人求知历程中永恒难忘的一幕。那时我还年轻，记得在书卷杂乱的研究室抄写小杜《樊川诗集》，坚定的信仰使我成为不受欢迎的人，并且惯于默默离去。我在文学院印度黄檀发丝的间隙中呼吸逃离的气息，经常开车去童年嬉戏的海边，车内放着荒木见悟先生《明末宗教思想研究》，那本讲管东溟的名作。

其实有好多地方，当时我也不懂。我出入文学院联合图书室，寻找荒木见悟先生的著作，如同教徒站在沫白瀑流下洗尽种种失意与屈辱。真的，那些书，那些句子怎么看也看不懂。但我隐约知道有一个壮阔丰美、缤纷灿烂的世界，那里我想去，可能也可以去。那里不会有人说大慧宗呆在中国思想上的地位微不足道（真的，那个人就是这样在我的论文报告后面这样写），也不会有人说三教一致论只是杂糅附会，更知道明遗民的文化成就绝不只是表现在淋漓飞动的画布上。

我想离开，日后也很幸运地可以真的离开。

那年初夏，我有幸拜谒荒木见悟先生道颜，我诚惶诚恐地说明我对他的敬仰。那个上午，我永远不会忘记，他与我谈论方以智、觉浪道盛、钱谦益、满益智旭、天台与华严。先生仿佛不再那么遥远，我说我想翻译他的论文，他笑笑。后来我才知道这种情况其实不多。那天下午，我与荒木见悟先生坐野口善敬先生的车去九州大学中国哲学研究室参加袁中郎《珊瑚林》的读书会。先生与台湾渊源深厚，我觉得温暖。但我没有告诉他，我从他的著作发现安顿脚跟的处所，他的著作帮助我走出青春末期的艰难与彷徨，自伤虚无的流沙中原来仍有永不沉没的绳梯。星夜我读周海门，心想：老兄，举世可能只有荒木见悟先生与小弟我同情你。

其实原来我并没有那么寂寞，在异乡。我想，若留在故乡，可能更加憔悴。无论如何，还是要努力读书，翻译是最好的精读练习，又是明末清初，当然就一篇



一篇翻译起来,有空也发表。慢慢地,居然一些场合,看过我的翻译的人比看过我个人研究的人好像还多一些,不过这都是由于大家对荒木先生的敬服。

历时六年,终于要把这本论文集集结出版,荒木见悟先生当然是第一位应该感谢的人,他让我发现一个充满乐趣与挑战的学术领域,指引我穿过黑夜孤单的隧道。荒木教授治学最为严谨,却对晚辈鼓励与提拔有加,他的学识、胸襟、气度如同暗夜北辰,不但是我终实的瞻望,更是定位坚实的指南。杨儒宾教授对我翻译荒木见悟的著作鼓励最多,他的博学深思令人叹为观止,明末清初只是他知识版图一角而已,跟他聊天总是令我怀疑到底是他还是我专业领域在明末清初。这本书第一篇关于王廷相的翻译单独发表时,杨教授正在东京访问,我们曾在东京大学对面的居酒屋讨论译文的得失,转眼又匆匆数年逝矣。在此书之外,杨教授对我个人研究方向的关切常让我觉得自己其实并没有那么孤单。另外,也感谢我的指导教授大木康教授介绍我去福冈拜谒荒木见悟先生,我首度的福冈之行,他比我还兴奋,那神情我也还记得,我在东京求学的岁月始终在大木教授的关照下愉快而充实的展开。日本中国书店川端社长慨然授与版权,荒木先生高足野口善敬先生与吉田公平对于本书的年谱与著作目录的编纂工作多所着力,令人铭感在心。刘述先老师慨允作序,张亨老师、郑清茂老师、林文月老师、柯庆明老师、黄进兴教授、王凡森教授、林庆彰教授、钟彩钧教授、李明辉教授、小岛毅教授、杨晋龙学长都会对我从事此书翻译鼓励有加。我既然曾经有幸在青春末尾于春樱秋枫的江户求学,日本留学的译介自然成为无可旁贷的责任。我想,这本小书只是一个起点,所有师长与朋友的鼓励,都是我个人持续于此奋发精进的原动力。

最后,在此书出版之际,我又想起已故的古清美老师,她曾是我的学位论文口试委员,明代佛教与思想、文化的纠葛,青春时期的目光只在于斯矣,她也曾经于此境驻足良久,那些年她苦痛缠身,却一再表示对此书的热切期盼,可惜她没能亲眼见及此书的出版。如果可以,我愿意将这本翻译献给古老师在天之灵。

廖肇亨

索引

二划

- 九州儒学····· 1
二曲集····· 1,104
二通····· 55,67,68,69
人天眼目····· 67
人欲····· 3,4,5,23,100,101,108
110,111,117,118,119,122,138

三划

- 三子会宗论····· 173
三山语录····· 77
三山灯来····· 77
三界唯心····· 48,62
三教思想····· 3
三教关系····· 2,129
三异传····· 70,133,138,140
下学····· 35,36,43,44,46,50,
106,152
久须本文雄····· 2
于湖居士文集····· 153
千松明得····· 77
大乘起信论····· 144,145,156,181,
187
大圆镜智····· 62,63
大慧语录····· 152,178
大学或问····· 26,108
大学衍义····· 145
大学问····· 103

- 大学章句····· 12,26,40
大学解····· 40
大学蒙引····· 26
小山草····· 5,32,33,34,42,44,
47,48,51
小川晴久····· 161
小匡文钞····· 93,97,112,115
小柳司气太····· 2
山草堂集····· 32,35,37,38,49
山崎暗对·····
已发未发····· 3
马渊昌也·····
万法唯识····· 48
与毛驰黄书····· 118
广弘明集····· 143,144

四划

- 不起念····· 45
不起意····· 45
不觉····· 58,70,104,144,187
中峰广录····· 130,150,153
中国佛教····· 4,6,81,142,143,145,
147,151,152,153,155,157,158,
159,196,197,198
中国禅学思想史····· 2
中庸····· 9,10,27,29,33,38,
44,53,62,63,64,99,110,125,
142,193
五台山····· 81



- 五蔽 58,61,69
今释澹帚
元代 2,88,150
元气本原论 16
无鹤子书
无神论 15,16
无异元来禅师广录 88
无善无恶 3,23,49,119,139,195
无隐道费 76
六祖檀经
六论
天人感应 16,27
天目中峰 150,153
天命 13,20,44,53,56,62,95,
102,103,109,112,125,127,142,
165,173,177,180
天界觉浪盛禅师全录 151,157,
160,162,163,164,165,166,167,
169,170,171,172,173,174,175,
176,177,178,179,180
天动地静 15
天理 5,17,23,27,41,99,100,
108,111,112,117,118,119,122,
138,145,162
天理人欲 3,101
天然函巽
天盖说 15
太极 12,21,24,41,42,65,67,
85,105,109
太极圆说
太极优先说 21
心即理 29
心性理气 14
心学 1,5,8,9,11,13,14,15,17,
23,28,30,31,35,36,45,48,49,51,
57,59,60,61,62,67,68,76,94,
115,116,124,182,184,193,195,
196,198
心斋 51,56,57,58,61,64,71,
95,117,130,131
文殊 85,89,90,170,176
方山 56,73,76,78,79,80,83,
87,91
方以智 6,73,160,161,162,171,
172,177,178,199
方湛一 133
日溪法林
毛奇龄 92,116,121,122,123
毛稚黄 4,92,93,94,95,96,97,
99,100,101
毛际可 121
火的哲学 6,161,170
王夫之 4,8,
王日休 152,153
王世贞 150,154
王安石 76
王廷相 4,5,8,9,10,11,13,
14,15,16,17,18,19,20,21,22,23,
24,25,26,27,28,29,30,31,32,45,
171,184,198,200
王廷相和明代气学 9,11,15,17,
22,25,27,28,29,30,184
王宗沐 59,60,62
王船山 5,8,85,196
王阳明 9,14,17,20,23,44,77,
114,122,124,125,130,131,164,
173,178,182,184,185,188,192,
195



- 王嗣槐 …… 109,116,117,118,119,
120,122
- 王龙溪 …… 22,23,27,57,64,77,96,
97,99,112,124,125,128,138,194
- 以理杀人 ……
- 贝原益轩 …… 142,192
- 为学五弊 ……
- 为霖道霭 …… 84
- 气一元论 …… 21
- 气本论 …… 5
- 气本体论 …… 16
- 气即性 …… 28,29,42
- 气学 …… 4,5,7,8,9,10,11,12,
13,14,15,17,18,19,21,22,23,24,
25,26,27,28,29,30,31,32,33,35,
37,38,39,41,42,43,45,47,49,51,
184,198
- 云外录 …… 77
- 云谷 …… 131
- 云门麦浪 …… 175
- 云栖朱宏 ……
- 云栖朱宏的研究 ……
- 邓石阳 …… 70,133,139
- 邓豁渠 …… 4,5,7,56,69,70,71,
124,125,127,129,130,131,132,
133,134,135,136,137,138,139,
140,141,198
- 历学 …… 15
- 丰臣秀吉 …… 32
- 五划**
- 主敬涵养 …… 26
- 主体 …… 9,14,22,28,31,39,40,
45,58,103,108,116,119,124,125,
147,169
- 主体意识 …… 28
- 主见唯心论 ……
- 北藏 …… 77,81
- 四库全书 …… 3,5,12,13,15,25,32,
34,46,52,54,55,56,60,61,62,63,
65,68,70,71,75,76,77,83,86,87,
92,93,94,96,97,99,101,104,105,
108,109,121,124,125,127,129,
130,133,140,145,148,150,151,
157,171
- 四书反身录 …… 104
- 本来性 …… 2,142,143,144,145,146,
149,153,154,156,158,186,187,
193
- 本觉 …… 144,147,158,187
- 正法眼藏 …… 147
- 正源略集 …… 160
- 永明延寿 …… 147,149,150,197,
- 永觉元贤 …… 78,101,139,150,154,
155,174
- 生物学 …… 15
- 甲申国变 ……
- 申涵光 …… 64
- 白苏斋类集 …… 63,133
- 东西均 …… 178
- 东禅寺 …… 77,81
- 灭底合觉 ……
- 叶寅阳 …… 5,47
- 龙舒净土文 …… 152,153
- 龙溪集 …… 64
- 礼义 …… 20,98
- 六划**
- 伊字三点 …… 65
- 伏羲最初一画 …… 169



- 全祖望 93,123
吉田公平 7,93,200
地理学 15
妄尽还源观 72,144
安序堂文钞 121
朱子晚年定论 93,94,121
朱子语类 47,108,145,146
朱子学 2,5,7,8,9,11,13,
14,16,23,25,26,27,29,36,37,40,
41,42,45,46,53,59,71,93,99,
100,103,105,106,109,112,116,
118,119,120,123,124,135,177,
181,182,183,184,187,188,189,
196,197
朱王调和论
朱熹 9,11,51,184
江藩 64
竹窗随笔 114,192
自知堂集 54,55
自得 15,19,20,21,22,26,35,
37,39,57,58,100,129,141,151
自然科学 5,9,10,11,16,17,18,
19,20,22,23,31,160,169
血脉论 147
西方合论 89,90,91
西仲 94,110
吕子约 105
合州山人续稿
孙夏峰 15
托孤 172,173,178
朱宏
问辨录 10,27,29
异端 6,18,34,49,59,109,113,
115,116,132,140,172,183,187,
188
庄子 171,172,173
庄子提正 171,172
庄生 172,173
许敬庵 56
阴符经 58
寻常日用之学 5
华严五教章 73,144,181
华严宗 72,73,84,146,181
华严经 2,72,73,74,75,76,77,
78,79,81,83,85,86,87,88,90,
129,144,147,149,156,170,181,
193
华严经合论 72,73,74,75,77,81,
83,86,87,88,90
华严经疏钞 72
阳明心学 15,57,59,182,184
阳明学 2,3,4,5,8,9,11,13,
14,16,20,22,23,24,25,27,28,29,
36,40,41,44,45,46,49,51,58,59,
71,73,93,95,97,99,101,103,104,
106,114,115,118,119,120,122,
123,125,127,129,131,134,135,
136,138,151,163,166,178,179,
180,181,182,183,184,185,187,
188,190,192,193,194,195,197
阳明学的位相 3,101,114,183
阳明学派 22,45,49,51,97,125,
131,135,166,178,179,194
传习录 27,56,96,118,119,122,
125,164
岁差理论 15
刘子全书 93,95,98,101,103,
109,120,121



刘宗周 4,92,93,94,95,96
刘馥谟

七划

佛教与儒教 ... 2,6,73,182,183,190
何叔京 105
何楷 34
吴克己 76
吴延翰
吴苏原
妙明 62,77,152
宋学渊源记 64
宋濂 72,194
快雪堂集 83
戒杀文 113
李二曲 104,109,193
李中溪 67,131,134
李光地 124
李通玄 4,6,7,63,72,73,74,75,
76,77,78,79,80,81,83,84,85,86,
87,88,89,90,91,194,197,198
李纲 74,85
李贽(卓吾) ... 51,57,64,65,83,115
李乐 54
李鹤鸣 162
杜顺 72,78
求放心斋铭 61
汪大绅 61,71
狂禅评价 4
良知 3,13,17,22,23,26,28,36,
44,45,47,51,53,56,57,60,68,69,
70,71,94,95,96,97,98,99,100,
101,103,109,114,116,117,118,
119,120,124,125,128,129,130,
131,134,135,136,137,138,180,

183,188,194
良知说 28,44,45,56,68,69,70,
99,101,103,114,116,119,120,
124,129,130,134,135,136,183,
188
谷秦山 71
社会伦理 5,6
阿弥陀经疏钞 88,156
时习新知 32,36,37,38,39,40,
41,42,43,44,45,46,47,49,127
张九成 3,6,196
张子厚 38,46
张文忠公全集 82
张岱年 8,184
张载(横渠) 5,8,38,46
陈建 151
陈鼓应 28
陈确 93,108,196
陆五台 63,64,82,83
陆西星 124,126,127,171
陆庄简分遗稿
陆象山 13,14,36
冯仰宗 67
杨仁山 157,171
应潜斋 106,107
严嵩 53,54,55
灵峰宗论 77,84,87,89,91,159

八划

事上磨练
事事无碍 3,80,84,85,149
卓左车 89
周子 12,22,117,119
孟子 ... 13,14,25,27,28,29,38,40,
44,45,94,98,99,142,143,145,



173,178

季彭山…………… 125

宗门设难…………… 175

宗密…………… 73,143,181,194

宗镜录…………… 76,147,149,150

定理…………… 21,23,24,29,30,58,
119,121

尚直编…………… 77

屈原…………… 173

忽滑谷快天…………… 2

念庵文集…………… 96

性即理…………… 24,28,29,41

性命圭旨…………… 126,127,128

性命双修…………… 7,126,127,128,136,
141

性善说…………… 25,41,42,107,142,143,
144,145

拔本塞源…………… 3,18,20,44,95,103,
121

拈花微笑…………… 41

易经…………… 8,42,84,85,142,143,
145,161,169,175,176,198

明太祖…………… 44

明末清初…………… 1,3,4,6,200

明清时代…………… 160,182

林东城集…………… 57,64

林间录…………… 74

林云铭…………… 94,110

法制…………… 20

法界观…………… 72

法琳…………… 143

法藏…………… 7,73,89,144,148,181

牧斋初学集…………… 34,63,64,72,82

知本…………… 53,94,95,102,103

知能论…………… 14

金刚三昧经…………… 80

金刚经…………… 90,130

金堡…………… 81

范缜…………… 48

参同契…………… 65

净土决…………… 90

净土资粮全集…………… 157

净土论注…………… 181

净慈要语…………… 150,154

现实性…………… 2,186,187,193

画禅室随笔…………… 151

诚意…………… 27,33,35,36,43,45,
100,103,118,119,120

诠释学…………… 6

实然应然…………… 3

实践论…………… 37,169,193

欧阳南野先生文集…………… 96

郑晓…………… 70

学部通辨……………

县鸾…………… 143,181

罗整庵…………… 11,14

九划

信满成佛…………… 3

侯外庐…………… 11,51,160

南州草…………… 33

南泉…………… 175

南询录…………… 69,129,130,131,132,
134,135,136,137,138,140,141

宣夜说…………… 15

客观界…………… 9,16,21,23,37,147,
168,169,176,177,178,184

客观唯心论…………… 9,16,36,37,184

思古堂集…………… 92,94,104,105,113,



114,115,120,121
 怨的禅法…………… 6,167,173
 持敬存养…………… 36
 施闰章…………… 161
 施愚山…………… 161
 是其集…………… 128
 珊瑚林…………… 86,140,193,199
 科学…………… 5,9,10,11,12,15,16,
 17,18,19,20,21,22,23,31,160,
 161,162,169,198
 科学技术史…………… 160
 胡子衡斋……………
 胡直…………… 52,56,62,70,71,97
 胡致堂…………… 76
 神灭论…………… 48
 祝世录……………
 荒木见悟…………… 1,2,3,4,5,6,7,
 179,188,189,191,192,193,195,
 197,198,199,200
 郝敬…………… 4,5,32,33,34,35,36,
 37,38,39,40,41,42,43,44,45,46,
 47,48,49,50,51,127,198
 郝楚望…………… 33,34,46,49,197
 复性…………… 25,107,145
 浑天说…………… 15
 赵大洲…………… 3,4,5,7,52,53,54,
 55,56,57,58,59,60,61,62,63,64,
 65,67,69,70,71,82,83,130,131,
 133,134,136,137,139,197,198
 赵渡谷…………… 53,61,62
 洪觉范…………… 148
 养气…………… 38,40
 亲鸾…………… 6,152,153,158,159,197,
 198

钟惺…………… 71
 绘图三教源流搜神大全…………… 84
 药地愚者…………… 162
 觉浪道盛…………… 3,4,6,85,157,160,
 161,162,163,164,165,166,167,
 168,169,170,171,172,173,174,
 175,176,177,178,179,180,193,
 196,198,199

十划

致良知…………… 3,36,45,57,94,95,
 99,103,117,118,119
 致知穷理…………… 37
 倭寇…………… 32,131
 倪嘉庆…………… 162
 剃蕉…………… 68
 原人论…………… 143
 唐鹤徵……………
 夏树芳…………… 84
 容肇祖…………… 23,25,83,193,195
 徐波石…………… 7,56,57,71,130
 徐阶…………… 53,55
 根本智…………… 3,74,90
 桂山堂文选…………… 118
 桂山堂读传习录辨…………… 118,119
 柴虎臣…………… 97,99,100,113
 柴省轩先生文钞…………… 99,100,113
 格去物欲…………… 4,92,93,95,96,
 97,98,99,100,101,102,103,105,
 106,107,108,109,110,111,112,
 113,115,116,117,118,119,120,
 121,123
 格物致知…………… 16,20,36,108,110,
 145,184
 格物问答…………… 27,94,96,104,106,



107,108,112,115,116

格物说 17,94,97,100,109,111

殷宗伯 82,83

消渴集

真圆迥融 68

真观 144

泰山集 71

笑峰大然 162

耿天台 ... 65,70,132,133,138,139,
157

袁小修 71

袁中郎(宏道)..... 53,56,71,85,89,
90,128,130,136,140,193,199

袁宏道集 53,71,129,130,136

高拱 5,10,27,28,29,53,55

高拱论著四种 10,28

荷泽禅 73

陶石簑 34,64,80,136,155

陶望龄 197

圆觉经 2,63,80,181

顿悟渐修 3,63,64,73,136,194,
197

夏国烈火禅

钱宝四

钱谦益 34,61,72,73,199

聂双江 54,195

读史管见 76

顾起元 83

十一划

唯心论系谱 161

唯物思想 5

唯物论 8,9,10,15,16,17,
18,22,27,31,32,36,39,51,147,
160,161,162,184,185,187

密藏道开 77

崔铤 13,14,15

常盘大定 2

康熙 93,97,113,122,123

接受美学 6

教禅一致 3

曹山本寂 164

曹月川 12

曹鲁川 78

梁汝元 133

梨洲 13

理本论 5

理先气后说 21,42,112,119

陈子龙 92

陈白沙 40,59,194,195

麻城龙湖 179

黄石斋 34

黄宗羲 13,33,34,46,49,57,
62,64,65,67,93,96,182

黄绾 23

梦东 78

续焚书 69,71

续灯正统 160

十二划

傅文烙

尊气 5

彭际清 52,67,78

普贤 85,89,170,176

湛甘泉 14,15,195

湛然圆澄 80,174

焦竑 52,63,166

焦澹园 82,83,179

紫柏真可 3,79,80,155,156,
163,166



善导…………… 143,149,152,156,181
 雅达…………… 13,21,22,24,25
 冯梦楨…………… 83
 恽敬…………… 64
 温陵戒环…………… 76
 葛荣晋…………… 9,11,15,16,17,22,
 25,27,28,30,184

董其昌…………… 114,115,151
 道安…………… 143
 道宣…………… 75
 道经…………… 47,65
 揅黑豆集……………
 蒋道林…………… 55,64,157
 蒋道林先生文粹…………… 55,64,157
 惩忿窒欲…………… 40

十三划

慎独…………… 95,96,100,102,103,
 120,121,180
 新华严经论…………… 73,74,85,86,87,88
 楠本正继…………… 1,181,185,189,190
 楞伽经…………… 80
 楞严经…………… 61,68,76,77,144,170,
 171,193,198
 歇庵集…………… 34,155
 蒙培元…………… 11,17,18,184
 鲍士龙…………… 32,34
 愚益智旭……………

十四划

熊鱼山…………… 4
 端简郑文公集…………… 70
 管子惕若斋集…………… 138
 管东溟…………… 2,3,86,128,138,150,

182,192,194,199
 蔡清(虚斋)…………… 5,26
 憨山德清…………… 3,68,74,79,101,155,
 163,173,196
 嫩真草堂集……………

十五划

慧能…………… 77,151,175
 澄观…………… 7,72,73,74,76,77,78,79,
 81,84,144,146,147,148,149,181
 潘殖…………… 3,197
 篆书…………… 97,100,102,110

十六划

儒佛交涉…………… 2,5
 儒佛优劣…………… 5,
 儒佛关系…………… 1
 儒宗别传…………… 172
 儒学…………… 1,4,5,13,18,33,36,
 46,47,52,57,60,62,64,65,125,
 178,182,183,186,194
 澹园集…………… 63,83,166
 澹园续集…………… 82
 薛敬轩…………… 13

十七划

戴东原…………… 8
 螺峰说录…………… 93,94,112
 瘕言…………… 101
 藏逸经书…………… 77

十八划

瞿汝稷…………… 68,83