

國立臺灣大學文學院中國文學研究所

博士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



擁抱禪悟——晚明越中地區王學的思想與佛教信仰

Embracing Zen Enlightenment: The Philosophy and  
Buddhist Faith of Late Ming Wang Yang-Ming School in  
Yue-Zhong Area

李忠達

Lee, Chung-Ta

指導教授：鍾彩鈞先生

Advisor: Chung, Tsai-Chun Ph. D

中華民國 106 年 7 月

July 2017





本論文獲得科技部 105 年度

「獎勵人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文」補助

謹申謝忱



國立臺灣大學博士學位論文

口試委員會審定書



擁抱禪悟——晚明越中地區王學的思想與佛教  
信仰

Embracing Zen Enlightenment: The Philosophy  
and Buddhist Faith of Late Ming Wang Yang-ming  
School in Yue-Zhong Area

本論文係李忠達君（學號 D00121003）在國立臺灣大學  
中國文學系、所完成之博士學位論文，於民國106年7月10日  
承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

鍾彩鈞

(指導教授簽名)

謝明陽

呂妙芬

詹惠寧

李振臺灣



## 誌謝



讀博士是一件非常奢侈的享受。先不說每一本論文的完成都必須投資難以計數的時間和精力，研究生涯的基礎更是用錢堆積出來的。如果不是特別幸運得到家中支持，或是其他單位的經濟獎助，光憑一個人的力量要兼顧工作、研究和家庭生活，幾乎是不可能的。我能完成這本論文，雖然稱不上得天獨厚，但確實具備一些有利的條件，並且得到許多人支持。我從不認為得到這些支持是理所當然的，因此我也不能不感謝為我創造有利環境的人們：

鍾彩鈞老師對我的照顧，我不敢忘記。作研究需要遵守許多學術規範，研究方向也很容易受到學科訓練和學界興趣的限制，但鍾老師永遠給我盡可能自由思考和寫作的空間。同時，鍾老師也是帶我領略台灣山林之美的嚮導。這對我來說意義重大。蔡振豐老師讓我作《藥地炮莊》和《周易時論》的校注工作，是我將近十年以來穩定的經濟來源；他每週至少撥出一整天時間和我們開會，在我有限的見聞當中，如此親力親為與學生一起工作，又願意從事基礎研究而不計較學術業績的老師實屬罕見。

有許多長輩對我的影響很大，他們可能不會親眼看到這段謝辭，但是我不能不提。陸達誠神父、姜台芬老師、宋家復老師帶給我許多精神上、知識上的收穫，夏長樸老師屢次叮嚀我努力研究，我的宗教學知識受益於周伯勘老師，拉丁文學自彭泰迪——雖然他的教法古板了些——，道教的訓練受惠於師大讀書會的諸位老師們。他們讓我在求學的路上永遠充滿驚喜，也對研究生活始終懷抱希望。

和我一起打拼的學長姐和同學們，有千鈞、偉賢、品鍵、信甫、佳韻、儒育、治平、怡瑄、彥君、斯翔、閔熙、俊億、胤豪、日郡、重羽、慶豪、俊偉、莞苓、啟聰、書漢、育螢、蘭祺，還有不在學術圈的好友祐丞、伊庭、達維、謝瑩。當然這份名單遠遠不足以把我所有的朋友包含進來，我在寫作論文時謝絕了大部分的交遊，怠慢朋友也讓我心裡相當不安，我必須謝謝你們的包容和加油打氣。

我在臺大中文系讀書十來年，這裡提供我一個相對穩定、安心的環境，在這裡相遇的人多半和善可親——也不乏個性獨特的奇人異士——，我也必須感謝學校對我的栽培，這裡永遠是一個充滿愉快記憶的地方。

作研究就像無止盡的冒險，永遠不知道接下來的路往哪裡走，每一塊新的學術領域都像巨大的陌生國度，讓我盡情探索。我不是很在乎物質生活，穿著邋遢隨便，也不太關心周遭人的看法，唯獨在精神上的這份自由我不願拱手相讓。相較之下，研究生涯中的種種不便，也就甘之如飴了。只是這種生活態度勢必為我的家人帶來許多困擾。我在經濟上還不能讓父母安心，全心全意投入研究也減少了許多陪伴妻子靜宜的時間，對於他們的默默支持，我必須給予最多的感謝。

對於所有曾與我相聚一堂的人們，無論我們所相信的是異是同，我都默默感念。我相信唐君毅先生所講過的：「在遙遠的地方，一切虔誠終當相遇。」



## 摘要



本文主旨旨在說明，越中地區的王學自明中葉以迄明末的發展中，逐漸接受佛教思想，並因此改變自身宗教態度和信仰活動的過程。首先，越中地區的陽明學由王陽明、王畿開創，接著由周汝登、陶望齡、陶奭齡接續。黃宗羲《明儒學案》將周、陶二人編入泰州學派，無論在師承、地域、思想上均有疑問，故本文對越中王學的歷史進行考察，以還回此一學術傳統的原貌。此外，越中地區是晚明佛教復興的重鎮，王學學者與佛教高僧頻繁交往、支持彼此活動，帶動了兼修王學和佛教的風氣。在哲學上，由於周、陶以降，越中學者持續闡發無善無惡說，使得陽明學和禪宗思想的著重點有所重疊，彼此的差異日益模糊，許多人開始相信雙方的宗旨是相同的。因此，陽明學哲學內部的發展和佛教復興的時代趨勢結合，促成一種複合式的思想系統和宗教實踐。陶望齡和陶奭齡是陽明學講會的主持者，也是篤信佛教的虔誠居士，他們的哲學思想、學佛歷程以及他們所建立的學術社群，具體呈現越中地區王學和佛教結合的時代風潮。最後，本文試圖從越中王學代表人物的佛教論述當中，考察其宗教觀念的轉變，說明當中所蘊含著的文化保守傾向與多元宗教參與的意義。

關鍵字：越中、陽明學、禪宗、悟、周汝登、陶望齡、陶奭齡

## Abstract

This dissertation aims to illustrate the history that Wang Yang-Ming School in Yue-Zhong area gradually accepted and then absorbed Buddhist philosophy, thereby changing its religious attitude and practice. Historically, the tradition of Wang Yang-Ming School in Yue-Zhong area was first established by Wang Yang-Ming and his disciple Wang Ji, and then it was inherited and further elaborated by Zhou Ru-Deng, Tao Wang-Ling and Tao Shi-Ling. In order to avoid the misunderstanding resulted from the problematic arrangement that Zhou and Tao brothers were placed by Huang Zong-Xi in Tai-Zhou School of *Ming Ru Xue An*, this study attempts to clarify the historical context of the academia in Yue-Zhong area, in which Zhou and Tao brothers played a significant role. In addition, Yue-Zhong was an area where the revival of late Ming Buddhism took place, which facilitated frequent interactions between scholars of Wang Yang-Ming School and Buddhist monks and also the practice of both Confucianism and Buddhism at the same time. Philosophically, since Zhou and Tao brothers continued to elaborate the doctrine of neither good nor evil, the focus of Wang Yang-Ming School overlapped with Zen Buddhism's, blurring the distinction between Confucianism and Buddhism. Eventually, the evolvement of Wang Yang-Ming philosophy, therefore, made Buddhist philosophy and practice an integral part of itself. The Tao brothers, leaders of discussion gatherings in Yue-Zhong



and also devoted laymen of Buddhism, whose philosophy, Buddhist faith and academic community exemplified this trend, represented the majority of scholars in Yue-Zhong area. Out of these influential figures and their discourse on Buddhism, this study attempts to reveal the transformation of religious attitude of Wang Yang-Ming School, the inclination of cultural conservatism and the meaning of multi-religious participation.

Key words: Yue-Zhong, Wang Yang-Ming School, Zen Buddhism, enlightenment, Zhou Ru-Deng, Tao Wang-Ling, Tao Shi-Ling



## 目錄



誌謝.....	i
摘要.....	iii
<b>Abstract.....</b>	iv
<b>目錄.....</b>	vii
<b>第一章、導論 .....</b>	1
<b>第二章、越中地區的陽明學發展史 .....</b>	23
第一節、前言 .....	23
第二節、越中的陽明學講學活動.....	23
第三節、越中王學傳統在明清學術史之地位.....	37
第四節、越中王學近禪之批評.....	45
第五節、小結.....	58
附圖一、紹興府城圖.....	60
<b>第三章、越中王學與晚明佛教之互動 .....</b>	61
第一節、前言 .....	61
第二節、雲棲祿宏之影響.....	64
第三節、「霸禪」：紫柏真可在越中的評價.....	76
第四節、憨山德清與周汝登之交往.....	85
第五節、湛然圓澄與曹洞中興.....	91
第六節、密雲圓悟與臨濟復興.....	100
第七節、小結.....	105
附圖一、紹興及周邊之佛教名蹟圖.....	108
附圖二、清初洞宗世系表.....	109
附圖三、清初濟宗世系表.....	110
<b>第四章、追求頓悟——王陽明到周汝登的思想變化及其與禪宗之比較 .....</b>	111
第一節、前言 .....	111
第二節、無善無惡說.....	113
(一) 良知的消極意義.....	114
(二) 消極意義的重要性提升.....	116
(三) 拒斥積極意義之論述.....	120
(四)《壇經》的「不思善，不思惡」說.....	125
(五) 洪州禪的否定式論理.....	129



(六) 無與有的張力.....	133
第三節、信心與疑情.....	135
(一) 對反求諸心的信.....	135
(二) 對頓悟之學的信.....	137
(三) 與懷疑對立的信.....	139
(四) 禪宗的信與疑情.....	141
(五) 疑、信的相反相成.....	145
第四節、覺悟後的作用.....	149
(一) 見在和自然.....	150
(二) 平常是道或作用是性？.....	155
(三) 通過自我否定以求更新.....	159
第五節、小結.....	160
<b>第五章、走向禪宗——陶望齡的禪學與心學 .....</b>	<b>163</b>
第一節、前言 .....	163
第二節、陶望齡的講學與結社活動.....	164
第三節、從良知學到公案禪.....	176
第四節、狂禪與淨土.....	191
第五節、陶望齡與周汝登的疑信之辨.....	201
第六節、小結.....	209
<b>第六章、導入因果——陶奭齡及證人社的學說與果報信仰 .....</b>	<b>213</b>
第一節、前言 .....	213
第二節、陶奭齡在越中講會的影響力.....	214
第三節、陶奭齡的論學宗旨 .....	226
第四節、遷改思想與功過格 .....	238
第五節、果報信仰.....	247
<b>第七章、隨俗不遷——越中王學的宗教觀與文化意識 .....</b>	<b>257</b>
第一節、前言 .....	257
第二節、異端就在儒門內 .....	258
第三節、溫和的文化保守主義 .....	270
第四節、多元的宗教參與 .....	279
<b>第八章、結論 .....</b>	<b>289</b>
<b>參考文獻 .....</b>	<b>294</b>
一、中文古籍 .....	294
二、方志 .....	297
三、現代學術論著 .....	298
四、期刊論文 .....	300

五、英文著作.....	301
六、日文著作.....	302



## 第一章、導論



陽明學的誕生，可以說是明代思想和文化史上最為搶眼的嶄新思潮。從傳奇性的龍場悟道以來，王陽明（1472-1529）的良知學得到大量士人的支持和討論，他的弟子們更以極大的熱情和毅力四處講學，讓這一支新的思潮迅速的傳遍中國。陽明學的存在不僅僅在理學史上有無法忽視的意義，明代的政治、社會、文化、宗教等諸多面向都不能夠對陽明學所帶來的巨大影響視而不見。其中，晚明各種宗教蓬勃發展，每一種宗教的參與者、教義和崇拜活動彼此交涉而形成複雜的相互關係，陽明學不但是促成這種現象的動力之一，陽明學者對宗教活動的參與更是討論晚明宗教時無法迴避的課題。尤其是晚明士人普遍兼修陽明學和佛教，這使得王學與佛教教義和實踐之間的關係顯得更加糾纏不清。本文研究的對象就是陽明學誕生之後，在越中地區的其中一支王學傳統和佛教往來日益頻繁，以至於同時改變了自身和晚明佛教面貌的歷史。

宋明理學史上有一個引人注目的現象是，一名理學家未必只對理學產生認同感，許多理學家會對佛教同樣抱持濃厚的興趣，甚至拋棄理學的價值觀，轉而成為佛教的追隨者。弔詭之處即在於，理學誕生的重大契機之一，是為了在理論和實踐上達到排佛的目標，因而在追溯理學源頭的時候，會把韓愈（768-824）尊為復興儒家的始祖之一。在濃厚的排佛氣氛中，理學原本的追隨者卻紛紛轉投敵營，成為佛教的信徒，這不能不說是讓理學家感到極為尷尬的現象。問題是，理學從宋代以來已經發展出一套有系統的形而上學，藉此標誌出儒家和佛教的不同之處，是否理學的理論無法鞏固自己的陣營，或者佛教具有某種特殊的吸引力，讓許多人同時認同兩套價值觀，甚至轉投佛教的行列？

在思考這項問題的時候，我們不能把單純的把答案化約為個人主觀選擇的結果。個人的選擇固然重要，但是完全訴諸主觀選擇，相當於以一種純粹的偶然性、隨機性來看待問題，這會導致我們對於影響個人選擇的眾多結構性因素置之不理。

一個人不能夠自外於他所處的歷史環境、社會結構、教育背景和思想狀態，他所做出的任何判斷都必然是與這些結構性因素互動的結果，甚至每個人的個性也有一部分是受到社會塑成的。假如我們放棄對這些因素做更進一步的思考，單純訴諸於偶然性，將是一種廉價的、不負責任的回答。此外，我們也不能夠輕易地用優勝劣敗的觀點，來比較理學和佛教的高低。很多理學家排佛和佛教徒攻儒的論述，是立基於一種宗派本位的門戶之見，他們企圖凸顯自己所崇奉的價值，貶抑其他人的信仰，其結果必然是無意義的意氣之爭。

要回答這個問題，固然可以從許多層面來進行思考，但從理學和佛教的思想上著手，仍是有必要的。這並非由於絕大多數理學和佛教的爭論，都聚焦在理論性的辨析上，而是因為從雙方使用概念的重複性，和他們對某些共同議題所表現出的關懷上——無論他們自己承認與否——，可以找到一個人在選擇追隨理學或者佛教時的契機。值得留意的是，無論過去的理學家和佛教徒使用哪些概念進行理論辨析，本文都不準備把這些概念當成是一種具有永恆性、普遍性、本質性的真理來看待，而僅僅是把這些論辯當成是他們在表達信仰時所使用的語言媒介。理學或佛教是否表達出全部或部分的真理，不是本文試圖討論的課題，更不是基於學術研究立場應該討論的課題，因此將暫時懸置（put into brackets）而不論。重點是，當理學和佛教徒在爭辯心、性、理、法、道、本體、作用……等等概念的意義時，他們都相信這些概念代表著某種超越世俗世界的真實（Reality），或者至少將真實傳達、映射出來。因此，他們願意接受這些概念的引導，去探求概念所指涉的真實，並且又基於自己探求的經驗，轉而改變他們對這些概念的理解和詮釋。在探求過程中，他們會與立場針鋒相對的人物激辯，或者因為意識型態的差異而受到政治力量的介入，也可能由於觸發某種冥契的經驗（mystical experience）而徹底改變了原本的想法。在信仰的真實和個人探求的經驗交互作用中，辯論者的思想改變了，甚至他們原本的價值觀也改變了。這種改變不是一朝一夕達成的，它經常是一個人在長年累月的學術辯論和宗教修行中緩慢完成，



甚至是好幾代人在上百年的傳續中完成的。固然我們可以從史料中考察政治的變遷、社會的流動、文化風尚的轉移……，然而這種探求真實的心路歷程，往往必須透過哲學表達和論辯的記錄保存下來，也唯有嚴肅的面對哲學性質的文獻，才能幫助我們更完整的考察這些改變的歷程。

基於以上的考量，本文在探討越中地區陽明學和佛教之交涉此一課題時，勢必處理大量有關於良知、心性、頓悟這些哲學概念的思辨，因而不能不說是一種思想史 (*intellectual history*) 的研究取徑。然而，與 Lovejoy 提倡的觀念史 (*history of ideas*)<sup>1</sup> 有所不同的是，本文並不打算把上述哲學思辯的概念當作研究的基本單位，將概念的意義變化當作描述的重點。觀念史的寫作受到具體歷史脈絡的影響較小，可以在某種程度上跨越時空的侷限。宋代人可以閱讀先秦的書籍，明代人可以閱讀唐代的書籍，只要有書籍和其他語言文字的載體作為中介，觀念的傳遞可以大幅度的減少時空間隔的影響，讓年代非常古老的觀念，重新在遙遠後世的人心中復活。因此，當我們說蘇軾 (1037-1101) 的思想受到《莊子》的影響、王安石 (1021-1086) 的變法藍圖有《周禮》的影子時，很少有人會反對這些判斷。在實際操作上，研究者可以選取兩個年代、地域截然不同的哲學家，將他們共享的觀念聯繫起來，創造出觀念史的敘事。但是，這種時空的跨越不是沒有限度的。我們必須時常留意，不要將哲學判斷和歷史判斷混淆起來。舉例來說，黃宗羲 (1610-1695)《明儒學案》依照師承和地域關係來區別陽明學派，這是一種歷史的判斷。事實上在同一學案中的人物，由於師承和地域的親近性，其思想也往往具有某種程度的共通性。然而，這種歷史與哲學判斷上的親近性不見得是必然的。不僅如此，黃宗羲在不同人物的學案歸屬上，也時常出現人物師承和地域不一致的現象——此種現象尤以泰州學派為甚<sup>2</sup>。此時若不先考慮歷史事實，而

<sup>1</sup> Lovejoy 在《存在的巨鍊》第一章中闡述過觀念史的研究課題和範圍，他把單位觀念 (*unit-idea*) 作為觀念史最基本的分析單位，目標是探討不同文本中概念與概念之間的邏輯關聯，以及一個概念的內涵演變。見 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York: Harper & Brothers, 1960.

<sup>2</sup> 泰州學派固然實以泰州之名，但其中所收人物幾乎均非泰州地區的學者。如鄧豁渠、趙大洲是四川人，方輿時、程學顏、耿定向是湖北人，錢同文出自福建，楊起元出自廣東、潘士藻是安徽

任意選取學案中的兩三名人物，任意選取其思想上類同之處，並作出一種觀念史的敘事，在操作上固然可行，但很容易有無視歷史條件而單純馳騁想像力的危險。一旦我們把目光從抽象的觀念世界移開，試圖探索觀念世界和現實世界的聯繫時，就必須倚靠歷史脈絡來說明觀念的意義，整個思想「史」的敘事也必須建立在正確的歷史判斷上。在這種意義上，本文對歷史和哲學兩個層面的考察同樣重視，並沒有輕重之別。

本文著重探討的是陽明學在好幾代人的傳承中，每一位具有代表性的思想家如何根據個人的際遇和宗教環境的影響，設法去逼近陽明學和佛教理論所指涉的真實，並基於這種探求經驗決定了自身思想的發展方向，最終改變了陽明學原本的面貌與自身的信仰認同。換言之，本文很重視陽明學者與社會、文化、宗教領域的互動，尤其是和佛教長時間而頻繁的在思想上、宗教實踐上的交流。因此，本文在描述陽明學的變化時，不僅僅是把思維世界中的概念依照邏輯上的關係聯繫起來，而是觀察作為陽明學和佛教思想載體的晚明士人，如何在具體的時空背景下同時接受了陽明學和佛教思潮的影響，並對之作出回應。

無須諱言的是，以思想史為取徑研究陽明學的著作，早已多到汗牛充棟。對這些研究論著的回顧，也早有專文分析<sup>3</sup>，在此本文便不再多贅言語，而是用高度選擇性的方式討論本文對過去研究取徑的繼承和反省。過去的思想史研究多半以菁英學者撰寫的作品為主要研究對象，透過哲學概念的分析來討論哲學家的心靈。就這一點來說，本文繼承了傳統學術思想史研究的部分做法，所研究的對象

---

人，周汝登、陶望齡是浙江紹興人，顏山農、何心隱、羅汝芳則是江西人。除了地域差異之外，這些學者各自有不同的師承源流，彼此關係或疏或近，沒有固定的規律可循。當他們被黃宗羲歸屬到泰州學派中時，不免造成歷史判斷上的混亂。本文並不反對學者可以嘗試將泰州學派學者的思想歸納出一種觀念史的敘事，然而這種操作手法的基礎必須建立哲學系統的分析上，而和歷史事實的考察作出區別。

<sup>3</sup> 如陳榮捷：〈歐美之陽明學〉（陳榮捷：《王陽明與禪》，臺北：學生書局，1984年，頁149-179）；張克偉：〈陽明學研究論著目錄〉（《書目季刊》第22卷第2期，1988年，頁91-139）；郭齊勇：〈中國大陸地區近五年來（1993-1997）的儒學研究〉（劉述先主編：《儒家思想在現代東亞——中國大陸與台灣篇》，臺北：中研院文哲所籌備處，2000年，頁59-122）；楊芳燕：〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉（《漢學研究通訊》第20卷第2期，2001年5月，頁44-53）；張崑將：〈當代日本學者陽明學研究的回顧與展望〉（《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期，2005年12月，頁251-197）。

仍有許多是在科舉考試中取得舉人以上資格的知識菁英，並且會對他們提出的理論進行分析。固然菁英學者及其作品作為研究對象頻繁出現時，會在某種程度上限定了研究材料的取材範圍，連帶著將限制討論問題的開展，以至於無法有效的回答許多現代學界關懷的新議題，這是本文必須承認的事實。然而，當這些人物和作品的重要性大到不容許輕易略過時，本文也沒有刻意迴避的道理。再者，當傳統的學術思想史對陽明學與佛教交涉的討論仍有許多修正空間時，這樣的研究取徑未必是換湯不換藥的重複操作，而依然可能為這段時間的思想與宗教狀態提供新的認識。

過去思想史研究對陽明學的討論，至少在以下幾點上還有未盡之處。首先，是陽明學結合地方史的研究。事實上，早在 17 世紀初黃宗羲整理明代儒學發展，編撰《明儒學案》之時，就有考慮到陽明學派在各個不同地方呈現不同發展趨勢的現象。黃宗羲以地域和師承關係來區分陽明學派，把王陽明的後學分為浙中、江右、南中、北方、粵閩和泰州王門六派。黃宗羲區分學派的標準未必公允，至少圍繞著周汝登（1547-1629）是否應該歸類在泰州王門的問題上，已經有不只一位學者提出過質疑。<sup>4</sup>然而，黃宗羲的分類標準至今仍然有一定的適用性，即使現代學者往往希望能夠超越《明儒學案》為明代陽明學歷史所設定的框架，還是必須援用或者借鑒黃宗羲的看法。《明儒學案》所蒐集的文獻，很大程度上為現代陽明學的研究奠定了基礎，並且也是所有研究明代思想史的學者必須熟知的材料。尤其是經過清代人對明儒的嚴厲批判之後，現代學術界首先是透過《明儒學案》的材料來理解明代思想史的。經過多年蒐集和整理明儒文獻後，《四庫全書》的存目書、禁燬書和《陽明後學叢書》陸續出版，才逐漸解決了文獻不足的困難。不過，《明儒學案》挾著其他學術史著作難以匹敵的影響力，也造成許多原本的分類框架被現代學者不知不覺的繼承下來。

<sup>4</sup> 如 Jie Zhao, "Reassessing the Place of Chou Ju-teng (1547-1629)," in *Ming Studies* 33 (1994), pp. 1-11. 以及彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之探討〉（彭國翔：《近世儒學史的辨正與鉤沉》臺北：允晨，2013 年，頁 252-302）。

錢明的研究將黃宗羲以地域區分陽明學派的模式推進了一大步。《明儒學案》分別陽明學派時，還只是比較單純的把人物歸類在一起，並沒有深入發揮人物和地域結合的特性。因此，黃宗羲簡單評價一名學者之後，只是蒐集並羅列該名學者的論學語，不再多說此人與該地歷史的關聯。錢明則透過廣泛的史料蒐集，將人物、思潮、地域文化比較成功的結合起來。他在《王陽明及其學派論考》<sup>5</sup>中提出「楚中王門」、「粵中王門」、「黔中王門」、「徽學」、「浙學」和「贛學」的說法，更細緻的說明王學在各地的發展，以及因應不同地域文化而帶來的轉變。「黔中王學」從未在《明儒學案》中提起過，也由於地理位置相對遙遠，造成它獨立發展而罕為中國東南地區學者所知；此外，陽明學在朱子學傳統根基穩固的徽州、新安、福建遭遇到很大的阻力，在白沙學已經建立傳統的粵中也造成一種折衷思潮的產生，這些過去從未被留意過的地區性發展，透過錢明的研究才逐漸為學界所知。

錢明所採用的方法和取得的成果是有啟發性的。王學的發展會因應地域文化的差異而不同，和時代的推移也有關係，《明儒學案》的學案體分類框架難以表達出同一地域特有的文化、社會和宗教因素如何影響該地的王學學者，同時也無法呈現該地學術社群是否發展出同鄉、同門、同志的群體意識，以及學者間實際的交友、講學和其他互動情形。透過大量學者文集、地方志書、筆記或者圖像史料的考察，卻能達到此一目標。這樣做的目的並不是為了反對黃宗羲《明儒學案》和過去陽明學派結合地域史的研究，而是為了把陽明學置於更廣泛的社會、文化脈絡中，並突顯其歷史意義。

不過，錢明在《浙中王學研究》<sup>6</sup>對陽明學在浙江發展的考察，仍然帶有許多限制。該書研究的陽明後學以王陽明早期弟子為主，其中又以王畿（1498-1583）和錢德洪（1496-1574）最為重要。遺憾的是，初代弟子之後的發展情形，在錢明書中付之闕如。儘管王畿高壽八十六歲，他過世時距離明代滅亡也還有一甲子

<sup>5</sup> 錢明：《王陽明及其學派論考》，北京：人民出版社，2009年。

<sup>6</sup> 錢明：《浙中王學研究》，北京：中國人民大學出版社，2009年。



的時間，這段時期陽明學派在浙江的發展便成為一片空白。事實上，陽明學在這段時間出現了很大的轉折，也因此無論在當時或者清代以降的學術史當中，都成為最具問題性的一段歷史。晚明浙江的講學家當中，周汝登的知名度和影響力不容忽視，但是《明儒學案》卻將他歸類到泰州學案去，這是因為周汝登與佛教界的往來頻繁，其標誌性的無善無惡說也經常被批評為近禪，有損儒學的純粹性。如果周汝登被歸類在泰州王門，王陽明故鄉紹興地區的王學傳統就不會染上近禪的惡評，也不致於激起儒家本位論者的質疑。然而，黃宗羲的做法早已引起學者的質疑。如果依照地方歷史的真實情況來看，周汝登的活動範圍多半在的故鄉嵊縣，並且和陶望齡（1562-1609）一起主持越中（紹興府）地區的講會，他們的合作理應是陽明學發展中不容隱沒的一段歷史。

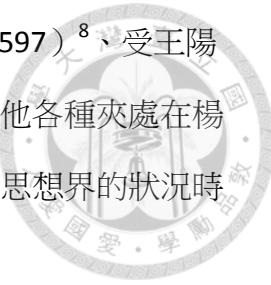
因此，本文選擇越中地區王學的歷史作為研究對象，一方面是由於這段歷史往往被現代的思想史論著所埋沒，另一方面則是由於它的思想型態逐漸改變，並且與佛教合流，對於討論王學與佛教交涉而言具有特別重要的意義。不過，本文希望強調，「越中地區」的王學學者，或者簡稱為「越中王學」，此一名稱僅僅代表王學在該地歷經好幾代學者群體前後相承的歷史連續體（continuum），而不是企圖建構一個新的陽明學學派。要定義一個新的學派需要滿足許多困難的條件，包括歸納出此一學派在哲學上的共同主張、說明此一學派的活動如何與其他學派產生區隔，甚至覓得此一學術群體企圖自立為學派的正式宣言等等，均非容易之事。更重要的是，一旦試圖將「越中王學」定義為一個學派，或多或少暗示著該學派所有成員都有某種本質上的共通性，並不隨時間而改變。然而，越中地區王學在傳承過程中起了相當大的變化，若硬性規定每一名參與成員都具有本質上的共通性，非但於事實不合，更無益於討論王學在歷時性上的變化。因之，本文只是希望更具體的把王學的發展和越中地方的歷史作結合，並且釐清該地王學傳統的主要代表人物、學術主張、交友情形、講會活動和宗教實踐。

其次，以往與陽明學相關的思想史研究，多半帶有儒釋分離的傾向，強調陽



明學和佛教教義的差異，以及陽明學者對儒家的自我認同。會出現這種情形是有理由的：許多陽明學者確實明白的表達過自己對儒家的身分認同，他們也會在陽明學和佛學的論辯中，以牛毛繭絲無不辨析的態度試圖證明兩種學說有本質性的差異。當這些學者的說詞被黃宗羲《明儒學案》和其他明清學術史著作蒐集起來並反覆重述之後，會再次加強讀者儒、釋兩家疆界分明的印象。現代學者在研究陽明學時，《明儒學案》選錄的人物往往是受到關注的焦點，然而黃宗羲在編撰《明儒學案》時帶有儒家本位的態度，像李贊（1527-1602）這樣吸收過佛教思想的學者會被刻意剔除掉。針對這些以儒家本位標準篩選過的學者進行研究，很自然會再次推導出他們對儒家有明確的自我認同，而儒釋兩家在哲學、社會關懷、文化價值、宗教態度上都不一致的結論。再者，依照儒釋分離的原則進行研究，在操作上往往比較單純，可以避免去處理儒佛交涉時許多高度複雜的問題。不容否認的是，陽明學和佛教各個宗派誕生於截然不同的歷史和文化脈絡，要釐清雙方教義、禮儀和宗教態度等等方面的異同實為不易，在研究時盡量避免碰觸自身知識範圍外的課題，是一種合理的選擇。然而，由於這項原則很少被顯題化，它很容易在思想史不斷的重複書寫中，不知不覺間化為一種不言自明的預設立場，這使得學者更需要特別謹慎，以防止被儒釋分離的原則先入為主，妨礙了我們對當時歷史真實的理解。

問題是，晚明時期的王學歷史和佛教復興的歷史關係極其緊密，若繼續套用儒釋分離的原則將兩者切割開來，只會讓這段時期的思想史面目變得殘破不堪。日本學者由於長期關注三教交涉的問題，對晚明時期儒、釋、道的關係提出過許多極具啟發性的研究成果，荒木見悟在這方面的研究相當具有代表性。荒木見悟反對把學者自身的宗教立場帶入研究中，他試圖打破儒佛門戶，並如實的展現兩種哲學系統的關係。他在許多部著作當中一貫的秉持這種立場，同時發掘出許多橫跨儒釋兩家、過去不為學界熟知的思想家來，如主張《周易》與華嚴思想可以



會通的管志道（1536-1608）<sup>7</sup>、著名的佛教居士陸光祖（1521-1597）<sup>8</sup>、受王陽明哲學影響而加深佛教信仰的玉芝法聚（1492-1563）<sup>9</sup>，以及其他各種夾處在楊明學和佛教之間的人物。<sup>10</sup>荒木見悟的研究說明了，在討論晚明思想界的狀況時絕不能忽略佛教的因素，反之亦然。

荒木見悟有一項特殊的主張，亦即萬曆佛教的復興浪潮，是在陽明學的刺激下產生的。他在《儒教與佛教》<sup>11</sup>一書中提出「本來性」與「現實性」的哲學架構，為宋明兩代理學和佛教思想提供了對話溝通的平台；同時也在研究許多持儒佛會通論的晚明思想家時，驗證了這套解釋模式的有效性。然而他的觀點也引發了佛教界的反對聲音。釋聖嚴曾透過對藕益智旭（1599-1655）「現前一念心」哲學的討論，反駁荒木見悟的觀點，主張智旭的思想完全可以從佛教典籍的脈絡中找到根源，並非受王學影響而成立，更進而批評王陽明的哲學只是一種對如來藏思想的模仿。<sup>12</sup>釋聖嚴研究的對象雖非王學，但是他所秉持的立場同樣遵循著儒釋分離的原則，試圖用各種文獻和哲學分析論證王學和佛教的差異。無論研究對象是王學學者或佛教人物，當研究者運用儒釋分離原則時，都會不同程度的排除外來影響，對研究對象的理解也會被簡化為單一脈絡。如果我們研究的是思想系統一貫、信仰認同明確、文化環境單純的對象，這樣的解釋還可適用；倘使研究對象所處的文化脈絡十分複雜——例如晚明的儒佛交涉——這種操作手法就必須重新檢討。

從晚明文化的複雜程度來考量，陽明學和佛教的密切關係應當要被更嚴肅地

<sup>7</sup> 見荒木見悟：《明末宗教思想研究——管東溟的生涯及其思想》，東京：創文社，1979年。

<sup>8</sup> 見木見悟：《陽明學と仏教心學》，東京：研文出版，2008年。

<sup>9</sup> 見荒木見悟：《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》，東京：創文社，昭和47年〔1972〕年)。

<sup>10</sup> 參荒木見悟著、廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教：中國心學的鼓動與佛教》(臺北：聯經，2010年)；荒木見悟著、周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏研究》(臺北：慧明文化，2001年)。

<sup>11</sup> 荒木見悟著、廖肇亨譯：《佛教與儒教》，臺北：聯經，2008年。

<sup>12</sup> 釋聖嚴的說法，見釋聖嚴著、釋會靖（關世謙）譯：《明末中國佛教之研究》(臺北：法鼓文化，2009年)。荒木見悟曾經對此提出回應，見荒木見悟：〈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》3，福岡：九州大學中國哲學研究會，1977年)。



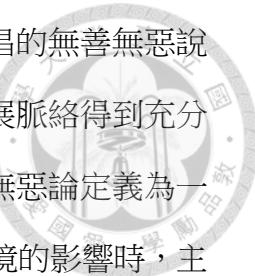
看待。晚明宗教活動異常蓬勃，包含越地在內的整個浙江地區又是佛教活動特別興盛的區域，這使得討論王學時不能避免涉及佛教的內容，反之亦然。就本文所關注的周汝登、陶望齡和陶奭齡（1571-1640）而言，學界也有幾部前行的研究值得參考。荒木見悟在〈周海門の思想〉一文中，除了討論周氏的無善無惡論、思想史觀外，特別談過周氏與佛教人物的親密交涉<sup>13</sup>；此外，他在〈陶望齡と性命學〉一文中，不僅考察陶望齡與佛門高僧的往來，更主張陶氏的思想是一種融合王學和佛學的混合體。<sup>14</sup>荒木見悟同時考量到了王學和佛教兩種脈絡，對於王學和佛教哲學的概念解析十分精到。不過，荒木見悟還是受到《明儒學案》比較深的影響，因此經常把周汝登和泰州王門的其他學者作比較，又沿襲黃宗羲的說法把陶望齡視為周汝登的門人。由於周汝登、陶望齡是否應該歸入泰州學派，早已位學界所質疑，而陶望齡與周汝登以平輩論交，事實上不是老師和門生的關係，因此新的研究至少要在這兩點上做出修正。

此外，楊正顯的《陶望齡與晚明思想》一書把周汝登和陶望齡的思想放在「王學分化」的脈絡中來考察，主張周、陶兩人和其他泰州學派人物普遍有「以禪詮儒」的風氣，藉此論證晚明王學有一種「禪化」的現象。<sup>15</sup>楊正顯留意到周汝登和陶望齡兄弟與禪宗的關係固然可喜，但是他同樣沒有跳脫《明儒學案》所設定的思想史框架，把周汝登和陶望齡視為泰州學派分化的其中一支，從而屢次把周、陶的思想聯繫到泰州學派的王艮（1483-1541）和羅汝芳（1515-1588）身上，而沒有正視他們屬於王陽明、王畿所開創的越中傳統。從這點來說，荒木見悟和楊正顯對周、陶二人的研究，都無法正確的說明他們在陽明後學分化中的思想史意義。此外，楊正顯認為周、陶兩人建立「以禪詮儒」的態度，是受到當時學術環境的影響。由於周、陶兩人的許多親人、同僚和講會學友是兼修佛教的居士，兩人受到影響，才逐漸走上以禪詮儒的途徑。這樣的理據是有問題的。首先，楊正

<sup>13</sup> 荒木見悟：《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》，頁 227-264。

<sup>14</sup> 荒木見悟：《陽明學と仏教心學》，東京：研文出版，2008 年。

<sup>15</sup> 楊正顯：《陶望齡與晚明思想》，臺北：花木蘭出版社，2010 年。



顯從學術環境的影響來解釋以禪詮儒的風氣，忽略了周、陶所提倡的無善無惡說原本就是陽明學所提出的重要理論，其理論意義可以從王學的發展脈絡得到充分的解釋。當王學的發展便足以解釋周汝登的思想時，貿然將無善無惡論定義為一種「禪化」的現象是有問題的。其次，楊正顯在討論晚明思想環境的影響時，主要在士人群體中尋找學佛的案例，而沒有留意到佛教復興所帶來的巨大影響。雲棲株宏（1535-1615）在當時是學佛者普遍遵奉的高僧，同樣名列萬曆三高僧中的憨山德清（1546-1623）、紫柏真可（1543-1603）也有很大的號召力，遑論晚明的禪宗的曹洞和臨濟、天臺宗和唯識宗的法相學都有復興跡象，沒有充分對這些來自佛教界的影響作出考察，不能不說是楊正顯研究中的一項遺憾。

最後，楊正顯在書中固然有討論到陶奭齡，但是對他在晚明思想界中的地位作出了誤判。在越中王學的傳承中，陶奭齡接續了周汝登和陶望齡的位置，繼續在越地主持講會，地位相當重要。然而，由於和陶奭齡共同主持講會的劉宗周（1578-1645）是黃宗羲的老師，因此黃宗羲在《明儒學案》中大力舉揚劉宗周的地位，卻刻意不提陶奭齡的存在，導致我們無法在《明儒學案》中找到任何陶奭齡的著作和訊息。不可諱言的是，陶奭齡既是王學學者，也是佛教居士，他篤信因果的宗教信仰使讓以儒家為本位的黃宗羲非常不滿，所以在《明儒學案》將之除名。然而，陶奭齡受到佛教思想的影響，仍然許多材料保存在《小柴桑喃喃錄》中，值得作進一步的研究。楊正顯的著作中雖然有少數引用《小柴桑喃喃錄》的材料，大部分的論述仍引用《劉宗周全集》的證人社講會紀錄，造成他對陶奭齡的佛教思想闡發有限，而研究的結論勢必導向一種以王學為本位的理解。如果再考慮更深一層，證人社既然是王學的講會，在討論主題上必然受到限制，而且以儒家為本位的劉宗周等人在場，陶奭齡及其他兼修佛教的人在發言時也必須考慮到其他人的立場，而不能暢所欲言。負責記錄講會過程的人，有劉宗周本人和他的門生弟子，他們對佛教持反對態度，在紀錄時也極有可能刻意省略講會有待有佛教意味的討論，而只記錄自己偏好的內容。楊正顯所分析的材料受到這些條

件的限制，難以兼顧王學和佛教的內容，也是後繼研究所必須改善之處。

值此之故，本文在研究越中王學時，特別重視其成員與晚明佛教僧侶的互動，以及彼此所受到的影響，而不是單純從王學發展的脈絡來解釋種種現象。與以往研究中典型的觀念史取徑稍有不同的是，本文關注的不僅限於陽明學和佛教教義的觀念辨析，還包含許多佛教推廣的宗教活動與社會所發生的互動和反應。例如在雲棲株宏的感召下，許多王學成員共同開鑿放生池，組織社團推廣放生活動；他們接受了株宏提倡的念佛法門，勤於修持淨土法門；非但如此，他們也願意採用株宏編撰的《自知錄》，用功過格簿記功過，以達到勸善積德的功效。同時，王學成員也願意出資贊助當地的寺廟修建，透過各種人際關係商請有名望的高僧大德前來住持，出力編撰寺廟或佛教名山的文獻與方志，並且運用仕紳階層特有的政治資源協助僧侶解決廟務、田產甚至官司相關的問題。反之，王學講會也經常邀請佛教僧侶參與，在講會中說明佛教教義和修行法門，並且圍繞著各種與佛教相關的課題展開對話。在雙方討論的過程中，王學人物廣泛吸收了各種佛教宗派的教義內容，佛門僧人也進入了王學的討論脈絡，形成一個共通的對話平台。正是由於王學學者和佛教僧侶長期而廣泛的參與對方的活動，才使得他們的互動在思想、儀式、文化和信仰各個層面都為彼此帶來了轉變，因而具有不容忽視的意義。

其三，本文除了考察並敘述晚明越中王學的發展之外，還擬將這段陽明學與佛教交往的歷史放在宗教寬容（*religious tolerance*）與宗教對話（*interreligious dialogue*）的脈絡中思考其意義。宗教寬容原本是歐洲啟蒙運動時期發展出來的概念。由於天主教和基督新教、伊斯蘭教與其他宗教之間的衝突，引起殘酷的宗教戰爭，啟蒙思想家——如洛克（John Locke）著名的〈論寬容的信札〉（*A Letter Concerning Toleration*）——開始主張宗教寬容是維持和平的重要原則。宗教寬容不僅是信仰的問題，也是政治的問題。當國家力量介入宗教之間的紛爭，或者不同宗教信徒利用政治資源來排除異己時，所帶來的危險和傷害都是非常巨大的。

政治上的管控很難迫使人改變自己的信仰，更無法保證個人靈魂是否得到拯救，因此就個人信仰的追求而言，寬容的要求也是不可避免的。有了寬容之後，才有對話的可能。當不同宗教彼此接觸時，為了解決不同信仰造成的誤解、歧視和暴力問題，便需要以對話來促進彼此的了解。當宗教間能夠相互理解，宗教間的和平才會出現，並進一步的支持國際之間的和平。

現代的宗教家和宗教學界不乏有人在宗教寬容與對話的脈絡中討論中國的案例。孔漢思（Hans Küng）是天主教的神學家——雖然他已經因為提倡宗教對話和全球倫理，而被天主教會解除了神學教席的資格——，他很重視基督宗教與中國宗教的對話。他在與秦家懿合著的《中國宗教與西方神學》一書中把中國的宗教形容為「世界第三大宗教」，並且嚴肅的討論儒學、道教、佛教和天主教在中國接觸時不同的互動模式。孔漢思也指出，中國古代的宗教對話和現代的宗教對話同樣有其意義，並且需要專業的學者提出可靠的論述，來推進對話的成果。

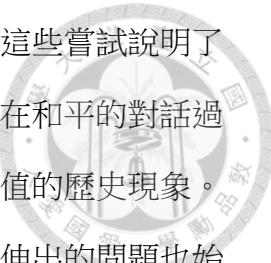
<sup>16</sup> 劉述先非常認同孔漢思的主張，他也在孔漢思的邀請下，以遠東地區儒家傳統的代言人身分出席了多次世界宗教對話的會議，並且撰寫多篇文章討論從新儒家的觀點如何看待宗教對話和世界倫理的課題。<sup>17</sup> 除此之外，杜維明所提倡的文明對話當中，宗教對話也是相當重要的一個層面。<sup>18</sup> 彭國翔延續了杜維明的討論，把他對晚明陽明學者的研究置於宗教對話的脈絡中進行討論，並從陽明學與佛教、道教的交往互動中，引申出對宗教多元主義（religious pluralism）、多元宗教參與以及良知學的宗教化等多項議題。<sup>19</sup> 在秦家懿、劉述先、杜維明和彭國翔等學者的推動下，宋明儒學、佛教、道教的哲學和價值觀被放到了宗教對話的平台上進

<sup>16</sup> 秦家懿、孔漢思合撰；吳華譯：《中國宗教與西方神學》，臺北：聯經，1993年。

<sup>17</sup> 劉述先出席的宗教對話會議有 1989 年 2 月巴黎舉行的「世界宗教與人權」研討會、1997 年 3 月由聯合國教科文組織「普遍倫理計畫」推動起草《世界倫理宣言》的第一次會議、1997 年 12 月再拿坡里舉行的第二次會議。劉述先贊同孔漢思推動宗教對話和世界倫理的理念，特地撰寫〈宗教信仰與世界和平〉、〈世界倫理與文化差異〉、〈起草世界倫理宣言的波折〉、〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉、〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話〉等多篇文章，今收錄在劉述先：《全球倫理與宗教對話》（石家莊：河北人民出版社，2006 年）一書中。

<sup>18</sup> 杜維明的觀點散見各篇文章，主要可參考杜維明著、彭國翔編譯：《儒家傳統與文明對話》（石家莊：河北人民出版社，2006 年）。

<sup>19</sup> 見彭國翔：《儒家傳統：宗教與人文主義之間》（北京：北京大學出版社，2007 年）。



行討論，並且得到了像孔漢思這樣的天主教神學家的嚴肅回應。這些嘗試說明了中國古代儒、釋、道的交涉，無論是有衝突性的相互排斥，或者在和平的對話過程中改變彼此的面貌，都是在討論宗教寬容和宗教交談時極有價值的歷史現象。

雖然宗教寬容和對話的理想很吸引人，不少由宗教對話所延伸出的問題也始終困擾著對話的進行。語言、文化的隔閡是對話雙方很難跨越的障礙，更令一名認真的宗教家感到困擾的是，當他肯定其他宗教和自己的宗教具有平等地位後，會減損自己宗教的地位。經過長時間的對話、交流，甚至吸收了其他宗教的教義、儀式之後，會不會傷害原本宗教信仰的核心，甚至導致原本信徒改宗(*conversion*)的結果？中國古代宗教研究對證實了這種懷疑並非無的放矢，在中國的案例中，多重教籍（multiple-belonging or multi-citizenship in faith）和多元宗教實踐的現象比比皆是。一個人可以認為自己是儒家學者，同時是佛教居士和道教的追隨者，他們更可以同時操練儒釋道不同的修行法門並參與各種儀式，而且心中不會感到任何不安。孔漢思認為這是必須嚴肅對待的課題，他主張所有宗教在文化、倫理價值上固然可以達成共識，因而形成文化和倫理上的雙重認同，但是在信仰的層次上「每一宗教的真理都觸及人的深層，乃至最終要人做出抉擇。……雙重教籍的可能性從信仰最深摯、最嚴格的意義上看則應該排除在外——被所有偉大的宗教所排除」。<sup>20</sup>如果孔漢思的看法成立，那麼整個中國晚明提倡會通儒、釋、道三教的主張，就會淪為一種淺薄的調和論，因為它丟掉了信仰中的虔誠，單憑主觀喜好從三教傳統中任意挑選滿足個人需求的宗教元素。但是，我們應該就此接受孔漢思的想法，把儒、釋、道在中國交涉的歷史都看成是缺乏宗教虔信的文化現象嗎？

孔漢思反對雙重教籍的看法，是基於宗教信仰中對信仰者完全委身(*commitment*)的要求。委身意味著信仰者必須將自身的宗教置於一切關懷當中最優先的地位，人生中的所有其他追求與之相比都可以捨棄。不只是人生的苦

<sup>20</sup> 秦家懿、孔漢思合撰；吳華譯：《中國宗教與西方神學》，頁 280。

難在宗教中尋得意義，因而是可以忍受的，連死亡在宗教面前都可以置諸度外。衡諸中國晚明出入於陽明學和佛教的諸多案例，我們當然沒辦法保證每一個人都對良知或覺悟有如此崇高的追求，然而能全心全意投入這些追求的人也不在少數。這種情形或許才是對孔漢思最大的挑戰，因為我們或許可以從晚明的一些案例，證明徹底的委身並不必然與單一宗教綁在一起，我們也不應該預設信仰者必須委身於既有的制度化宗教（*institutional religion*），宗教的真理也不被任一特定宗教所壟斷。換言之，多種宗教同時存在和對話的環境，可以幫助渴望完全投身於宗教追求的人們處在中，累積自己對各宗教的探求，進而在不斷的思辨、參與和對話過程中找到自己的信仰。從這種角度來看孔漢思的主張，他對雙重教籍提出質疑的意義，並不在於他的主張本身，反而是在不同思維方式的對照下，刺激我們對宗教對話此一議題提出新的回答。

因此，借鑑於宗教寬容和對話的討論，晚明王學和佛教的交涉可以幫助我們更具體而深入地探討以下問題：王學與佛教長期的互動和合作，是否能為雙方帶來互利互惠的結果？在互動的過程當中，會不會導致宗教的本位性逐漸消融，扭曲一個宗教原本的樣貌，而導致信仰淺薄化的危機？一個人長時間同時吸收儒學和佛教的思想和文化，會不會導致一個人原本的宗教認同的轉變？當一個人同時採納了不同宗教傳統的教義、儀式、倫理標準時，是否只是一種廉價的、幼稚無知的結果，抑或是深化和豐富了他的宗教經驗？王學和佛教能否在互動過程中找到共同關心的話題，歸納出共通的倫理標準，讓追隨者產生群體意識，甚至創造出一種新的宗教文化？此外，當國家以政治力量標舉儒家學說為固定的意識形態時，無論王學還是佛教都處在制度性的壓力中，隨時有可能被視為異端，它們究竟以何種態度面對這種尷尬的處境，具體上又如何應對政治權力的運作？宋代以降的程朱理學對佛教有很強的敵意，並建立一套強大的排佛論述，王學和佛教成員該如何面對既有的宗教論述，並為自身的所作所為建立新的論述典範？假如它們確實建立起新的論述，這些論述對於 17 世紀中國各個宗教之間的關係起到什



麼作用，又是否具有某種超越晚明特定時空背景的普遍性意義？這些問題是在王學和佛教之間確實產生某種程度的宗教寬容，並且開啟長期對話的前提下，才能夠成立的。

本文對晚明越中王學與佛教交涉的研究，雖然不一定能夠全面的回答上文提及的所有問題，但從宗教寬容和宗教對談的角度切入，應當仍然能夠提供學界對王學與佛教互動的意義一些新的認識。

在解釋本文的各章節的結構安排之前，還有一點必須特別強調：本文並不打算使用「三教合一」此一概念作為研究的出發點。「三教合一」一詞是學界研究晚明宗教現象時很難完全迴避的概念，也已經有學者以此為問題意識撰寫回顧性的論文<sup>21</sup>。然而，三教合一不是一個定義清楚的概念，無論是在古代中國或者現代的學術研究當中，對這個詞彙的使用方法都有相當大的歧異。即使是明確主張三教合一的明清學者，基於各自思想和信仰背景的差異，也是言人人殊，缺乏語言使用上的一貫性。固然也有學者對曾在歷史上出現過的三教合一論述進行分類，以釐清此一概念在使用上的不同意義<sup>22</sup>，但是學界對三教合一論的分類系統尚未建立共識，貿然將其中任何一種分類方式生搬硬套到研究對象上，都可能造成削足適履的窘境。這並不是否認明代許多思想家提出過三教合一這類主張的事實，更不是貶抑學界對三教合一所做的種種討論的價值，就事實上來說，本文也不可能完全迴避三教合一這類語言的使用；然而，本文仍會盡力將這些詞彙的使用降到最低，以求盡可能的避免用概念先行的方式進行研究工作。理由是三教合一此一概念定義仍然莫衷一是時，本文不願貿然用來作為研究的預設基礎，因此選擇先考察王學發展的歷史事實，以求立論時具有更穩固的證據支持。

<sup>21</sup> 如徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2010年）的緒論對學界討論三教會通諸議題作過回顧分析；魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經，2016年）在導論中對「三教合一」的相關研究也做過詳細的回顧。

<sup>22</sup> 如窪德忠將類似三教合一的許多種概念進行分析，釐清三教調和、三教一致、三教融合、三教同源……等等概念的語意和用法，並提醒研究者對概念運用間的歧異性提高警覺（窪德忠：〈金代的新道教與佛教——從三教調和思想來看〉，劉俊文主編、黃約瑟等譯：《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷，北京：中華書局，1993年，頁478-496）；又，蔡振豐將三教合一歸納為「調和」、「同體」與「同歸」三種類型（蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，邢益海編：《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》，北京：華夏出版社，2012年）。

在本文的章節安排上，第二章「越中地區的陽明學發展史」以陽明學在紹興府一地的歷史為主要考察對象，首先自越中王學相關人物的著作、史書、各類方志與檔案中取材，呈現出該地王學的歷史發展、人物交往和講會傳統。其次，為了釐清明清兩代學術史書寫如何認識越中王學，本文針對《浙學宗傳》、《明儒學案》、《儒林宗派》、《理學宗傳》、《明史》、《文史通義》和其他學術史文獻進行考察，比對「浙學」、「浙東學派」等學派歸類和越中地區王學傳統的史實有何異同。接下來，本文將繼續討論越中王學由於和佛教的關係較為密切，因此在明代開始遭受負面的批評，繼而在清代被嚴厲的批判，甚至國家主持編纂《四庫全書總目提要》時，以有系統方式的廢棄或銷毀相關的著作。

第二章從儒學的脈絡對越中王學的發展進行考察後，第三章接著要從晚明佛教復興的角度來討論越中王學和佛教的交往及其影響。越中王學和佛教的交流並不是有組織性、有制度性的，雙方交流多半是先由個人交誼開始，並透過彼此的人際關係逐漸讓影響擴散開來。因此，在敘述策略上，第三章以晚明佛教五位代表性的高僧為主，逐一探討他們和王學成員的交往情形，並歸納出雙方共同關懷的課題。雖然在王學成員的著作中會記錄少部分他們與僧侶的往來，但是僧人的語錄、文集、佛經傳注、寺廟志和山志中，才紀載著以佛教歷史為主體的大量訊息。從這些紀載，我們依序考查出株宏早年和王畿等王學學者的討論如何影響他日後對良知學的看法，以及他對無善無惡說的不滿。相對的，株宏所提倡的放生活動及〈戒殺放生文〉，如何受到王學成員的支持而在越中擴散開來。受到株宏的影響，不少王學成員開始討論吃素、守戒、念佛和參禪的意義。

萬曆三高僧中，憨山德清和紫柏真可都是名震一時的高僧。周汝登在廣東任官時，曾經和憨山德清頻繁的論學，也曾為新修的《曹溪志》撰寫序文，協助憨山德清進行恢復禪宗祖庭的事業。紫柏真可由於門庭高峻，又經常為了政治和社會議題奔走於達官貴勢之間，雖然其動機純正且正義凜然，但士人群體中卻激起了許多負面的評價。周汝登和紫柏真可曾有論學之誼，陶望齡兄弟卻聽信其他友



人的批評，而始終沒有親詣紫柏真可。反而是在紫柏真可過世之後，不斷反省輿論對他的攻擊中，逐漸改變原本的想法，轉而以尊王攘夷的霸主比喻紫柏真可在佛門中的地位。

此外，與越中的區關係最為密切的禪宗僧侶，一為湛然圓澄（1521-1627），另一為密雲圓悟（1567-1642）。湛然圓澄原本就是越人，修禪有成之後與陶望齡相識，他的名聲透過與陶氏的友誼而傳播開來，更因為與陶氏結伴赴北京，而廣泛結識公安三袁等知名士人。本文主要透過湛然圓澄的語錄和《雲門顯聖寺志》等志書，考察出湛然圓澄如何在周汝登、陶望齡等人的鼎力相助下成為曹洞宗嗣法，重建寺院，並且在越中大開法門，興復曹洞一宗。相較於湛然圓澄，嗣法臨濟的密雲圓悟弘法較晚，但是他也曾經結識周汝登、陶望齡等人，並且在越中王學學者的幫助下廣事結交。因此，根據密雲圓悟的語錄和《金粟寺志》等佛寺志書，本文考察出他如何圍繞著越中周圍的嘉興、寧波、杭州等地區弘法，影響力如何在入清之後擴散到全中國各地。

第三章考察王學與佛教的交往，目的是說明在歷史事實上，雙方究竟討論過哪些議題，共同從事過哪些活動，其影響力在越中擴散到何種程度。第四章則是以觀念史的方式，考察王學和禪宗的哲學系統在哪些層面出現異同。由於越中王學的無善無惡說屢屢被批評為近禪，在哲學層次上考察無善無惡說與禪宗思想的異同實屬必要。然而，無善無惡說是陽明學中發展出的理論，其發展脈絡不應與禪宗混淆，更不宜武斷的判定王學是否禪宗的影響才提出自己的理論。值此之故，本章在操作方法採取哲學比較的方式，上把王學和禪宗思想發展的兩條線索分開，再從雙方學說發展的規律來討論異同之處。

在無善無惡說部分，第四章試圖說明越中王學不但在歷史事實上有一條明確的前後相承的系譜，在哲學上也是一脈相傳，展現非常清楚的連續性。從王陽明到周汝登共三代的發展過程中，其轉變方向是良知學的消極意義持續上升，而積極意義的重要性不斷下降。另一方面，為了追溯禪宗思想中「不思善，不思惡」



一說的源頭，本章比較元代出現的宗寶本《壇經》和敦煌出土的法海本《壇經》，設法排除後世增補的《壇經》內容，以設法接近六祖慧能（638-713）思想的原貌。討論過《壇經》的內容之後，再利用《祖堂集》和各種燈錄追溯唐代禪發展途徑，設法歸納出洪州禪諸多禪師們如何逐步演繹慧能的思想，將一種否定式的論理型態發揮到淋漓盡致。當王學和禪宗兩條發展線索釐清後，再將良知學消極意義的提升和禪宗否定式論理的發揮對比，第四章試圖透過這種比較方式說明雙方發展的規律上有類同之處，因此無善無惡說發展到後來，其主張和禪宗越來越接近。

除了無善無惡說的比較外，在自信其心這項原則上，第四章也將對王學和禪宗的主張作出比較。由於王學強調每個人都可以透過對良知的內在體證而當下頓悟，這種思想與禪宗的頓悟說有近似之處，因此經常被批評為近禪。然而，第四章試圖說明越中王學在發展自信其心的理論時，沒有發展出像類似禪宗提起疑情的方法，把人類對自我存在本質的懷疑感轉化為頓悟的動力。最後，第四章也會針對悟後作用和平常心是道的概念，對王學和禪宗思想的異同作出比較。

透過王學和禪宗哲學的比較，第四章除了希望凸顯雙方哲學系統的異同之外，還希望說明越中王學的理論何以在發展過程中，逐漸產生與禪宗思想越來越多的相同點。儘管無善無惡說的發展有王學內部的脈絡可循，吸收無善無惡說的陶望齡和陶奭齡等晚明學者，卻因為王學與禪宗理論的類同之處，而產生了雙方可以互通的印象。這種印象導致越中王學在陶望齡之後走向了一種混和王學與禪宗思想的複合式學說。

陶望齡在越中王學中的地位不僅是講會主持者和學術領袖，他融合陽明學和禪宗的複合式學說，不但在陽明學的歷史上有承前啟後的意義，更由於他的思想轉變過程有系統而且概念清晰，讓我們更可以根據他的範例來理解大量晚明士人如何兼修王學和佛教的共同經驗。因此，第五章轉而以陶望齡的個案為研究重心，首先考察他考上進士之後，如何在同年友焦竑（1540-1620）的影響下開始學佛，



探求性命之學。陶望齡所吸收的無善無惡說，成為他理解陽明學和佛教思想的媒介，也是促使他認為兩種思想追求目標一致的關鍵原因。從陶望齡的案例，我們可以理解到晚明士人如何透過無善無惡說的媒介，將覺悟心性的追求轉換到禪宗的參學上。然而，陶望齡並沒有在禪宗公案的參學中獲得究竟的覺悟，他和公安安袁沒有放棄參禪，但是鑑於自己參禪未悟又目睹當時狂禪風氣的瀰漫，於是向雲棲株宏求教，將念佛稱名的淨土法門加入自己的修行當中。從陶望齡參禪到吸收淨土法門的過程，我們又可以得知雲棲株宏提倡的一念念佛如何滿足了晚明士人學佛的需求，進而大受歡迎。最後，第五章還將考察陶望齡和周汝登合作主持王學講會的經過。雖然陶、周兩人交誼篤厚，但他們的思想仍然有不同之處。尤其在於追求頓悟的過程中，疑情是否能生出信心這一點上，兩人提出了不同看法。這項爭執不曾被陶、周兩人明白寫出，也尚未在學界進行過討論，因此本文第五章將對此略作分析。

在此有必要交代一個文獻上的問題。本文在考察陶望齡時，主要使用陶望齡撰寫的詩文集《歇菴集》，這部作品的版本源流尚稱清楚，因此較可放心引述。<sup>23</sup>需要謹慎注意的是，在作者冠以陶望齡之名的書籍當中，有一部清代康熙年間題為徐燦、袁終彩合編的《陶石賓先生四書要達》<sup>24</sup>，這部文獻過去未曾被學界所發現並研究過。據全書編纂凡例及康熙三十七年（1699）張榕端所撰之序言云，此書原為陶望齡任職翰林院編修時，與同僚朱賡（金庭，1535-1609）、李廷機（九我，1542-1616）、董其昌（元宰，1555-1636）、劉乾陽、劉雪嶠、周蓮峰、錢心卓等多人相互論學時所撰，是一部專門講明《四書》學的作品，並曾經進呈御覽。萬曆年間，福建書商余象斗首先將此書刊行，至清朝康熙年間，再由徐燦與袁終

<sup>23</sup> 陶望齡的詩文集共有三個版本，最早刊刻的是由王應遴於萬曆三十九年（1611）刊刻的16卷本《歇菴集》，第二次刊刻的是由喬時敏於萬曆四十年（1612）至四十五年（1617）之間主編的20卷本《歇菴集》，第三種則是由陶望齡姪子陶履中於天啟七年（1627）刊刻的《陶文簡公文集》（又名《水天閣集》）。本文所選用的乃是二刻時喬時敏所主編的《歇菴集》20卷本，此本收錄至《續修四庫全書》集部第1365冊，並附有陶望齡所撰寫之附錄3卷。相關版本的考述，可參考趙國慶：〈陶望齡詩文集版本考述〉（《古籍整理研究學刊》第4期，2016年7月，頁38-42）。

<sup>24</sup> 明·陶望齡著，清·徐燦、袁終彩輯：《陶石賓先生四書要達》，《四庫禁燬書叢刊補編》第3冊，北京：北京出版社，2005年。

彩重新編訂，校正文字，並且增置上欄，採錄他們認為內容精采的各家論學之語，其中也包含陶望齡自己的文字。雖然這部書籍可能是一份研究陶望齡的珍貴材料，但是材料本身還有許多疑問有待解決，因此本文並未加以引證。首先，本書雜出眾手，陶望齡執筆部分所占比例多寡尚未可知；又，其內容是否經由書商余象斗為謀求售書利潤而編造，徐燦、袁終彩在收錄各家論學語時是否忠於原作，書中論學語原本是否與四書內容相關，均為無從查明之事。再者，陶望齡編纂此書時，以朱熹《四書章句》為底本，講解內容以朱熹之注解為本，受限於體例而無法自由發揮己見。固然研究者不必因噎廢食，將此書徹底棄之不用，但此書不能作為論證陶望齡思想的主要證據，故在對此文本有更進一步的研究之前，本文不擬使用。

在考察過象徵王學轉折的關鍵人物陶望齡之後，第六章將以他的弟弟陶奭齡為主軸，討論明代即將結束前越中思想界的情形。陶奭齡和劉宗周共同舉行講會，但由於學界以往受黃宗羲《明儒學案》的影響，把研究焦點集中在劉宗周身上，因此經常忽略陶奭齡的重要性，更錯估了越中王學的實際情形。因此，第六章首先分析《劉宗周全集》中收錄的證人社講會紀錄，將參與講會並有發言的代表性人物一一挑出，再從各種文人文集、方志、語錄等材料中，分析講會成員的身分和知識背景。第一節試圖藉此說明年紀較老的講會成員有很高的比率是王畿、周汝登時代的講會常客，年輕成員則和年老成員若非宗族姻戚、便是門生故舊的關係，體現出越中王學傳統經歷上百年的發展後，家族血緣和師承關係都日益增強。陶奭齡之所以在越中講會有領袖的地位，便是因為他能聯繫起周汝登時代參與講會的各大家族和講會學友，並且以血緣關係象徵性的繼承陶望齡的衣鉢。

其次，第六章將證人社的講會紀錄和陶奭齡鄉居時撰寫的《小柴桑喃喃錄》分為兩種材料，前者討論的課題以陽明學為主，後者由於是與宗族子弟的對話紀錄，沒有任何談話主題和形式上的限制，讓陶奭齡得以將自己對佛教思想和鬼神信仰的看法和盤托出。有鑑於以往研究多半把焦點放在講會中的論學上，第六章



更擬把陶奭齡從佛教信仰中吸收到的養分呈現出來，以完整的理解陶氏混合王學和佛教的複合式心靈面貌。藉此，我們不但可以看到陶奭齡在講會中的許多發言，其靈感必須追溯到《楞嚴經》和禪宗燈錄所給予他的啟發，更可以一探他對於因果報應、輪迴轉世、宿命論、鬼神信仰等等多層次的信仰狀態。

在考察過越中王學和佛教交涉的歷史和思想變化後，第七章擬將這段歷史置於宗教對話的脈絡中探討其意義。和程朱理學那種以儒家本位強烈排斥佛教與道教的態度不同，越中王學不但樂於與其他宗教結交，更以一種較為開放的心態接受其他宗教的教義和實踐活動，逐漸形成一種陽明學與佛教的複合式思想。這可以視為長年對話之後，為彼此所帶來的轉變。因此，第七章第二節將探討越中王學成員的宗教態度如何擺脫程朱理學排佛論的影響，從排他性的態度轉為包容性的態度。第三節將考察王學成員對中國文明和印度傳來的佛教文明作出的比較，並探討他們在什麼前提之下保持中國文化本位的態度，又同時肯定印度佛教文明的價值。第四節則是考察王學成員日常生活中參與的各種宗教活動，說明當宗教文化融入中國地方習俗之後，兩種宗教文化的矛盾逐漸消融，而使得生活在當地的人隨順風俗參與宗教活動，大幅度降低了衝突感和對立性。

這份研究希望能夠在歷史上呈現越中王學這一支傳統的源流，其次則是以陽明學與禪宗理論的比較說明陽明學思想的轉變趨勢，最後則是嘗試凸顯出這段歷史在宗教對話脈絡下的意義。儒家和佛教的對話不只出現在晚明越中的這段歷史，直至今日恐怕也尚未結束的一天，正因為今日現實中問題仍舊存在，古代的經驗或許更具有現代人借鑑的意義。

## 第二章、越中地區的陽明學發展史

### 第一節、前言



王陽明建立其良知學後，回到家鄉紹興從事講學活動。由於和王陽明同為越人的地緣關係，越地的講學傳統在當地陽明後學學者心中有直接延續創始者王陽明的重要意義。本章將針對此一傳統在歷史上的延續進行考察，尤其著重於越中地區王學講會的主持群體之合作與傳承，以期釐清這支地方性傳統的發展實情。其次，則是藉由各種學術史著作、文人文集和史書的紀載，來說明該地陽明學傳統如何被明清時期的學者們所認識和評價。在各種評價當中，明清學者最著重的一點是越中王學近禪的特徵。對這項批評的考察，將有助於釐清越中王學本身的理論意義，以及它在明清思想史上如何被認識、攻擊和壓抑的過程。

### 第二節、越中的陽明學講學活動

紹興古稱越，春秋時代是越國的都城。相傳大禹南巡，崩於蒼梧之野，亦即越地，故有禹穴之傳說。由於隋、唐時代於此地置越州，五代時又為吳越國所轄，故紹興人基於歷史文化因素，往往將家鄉簡稱為越。紹興之名，定於南宋紹興年間，從宋代至明清時期，此地均隸屬於紹興府。明清時期的紹興府與杭州、寧波、台州、金華四府相鄰，屬於浙江省所轄。若依錢塘江兩岸區分，紹興與寧波、台州、金華、衢州、處州、溫州屬於「浙東」，而杭州、湖州則屬於「浙西」。紹興府內則有會稽、山陰、餘姚、蕭山、上虞、新昌、諸暨、嵊八縣，故紹興之士人又被稱為八邑之士。後文所稱「越中」之範圍，除非另外註明，便是指紹興府及其所轄八縣之地。

對於陽明學來說，越中具有相當特殊的意義。王陽明是餘姚人，祖墳位在餘

姚，後來他搬到紹興，長期居住在府城內。年輕時代在城南的會稽山陽明洞築室修行，日後遂以陽明為號。龍場之悟後，王陽明在紹興和餘姚開始講學，吸引四方學者不斷前來，成為陽明學向外擴展的重要基地。王陽明平定宸濠之亂後，受封為新建伯，其伯爵府第建於紹興。在陽明學史上著名的天泉證道，就是發生在伯爵府中；南鎮觀花的南鎮，指的便是會稽山的山麓<sup>1</sup>；餘姚的龍泉山，也是王陽明舉辦龍山之會的著名講學場所。由此觀之，越中不但是王陽明個人的故鄉，更是陽明學的發源地和根據地。

越中除了是王學的發源地之外，當地的講會活動也有相當的規模和影響力。根據呂妙芬的統計，浙江省十一府七十餘縣中，王學講會最為興盛的地區是紹興、金華和衢州三府，紹興的餘姚、會稽、山陰和嵊縣更是講學活動的重鎮。此外，若以嘉靖、隆慶、萬曆三朝各地的進士總人數為指標，來比較江西吉安、南中寧國和浙江紹興三地的學術文化競爭力，單單紹興一府的餘姚、會稽、山陰、嵊縣四縣便產出 387 名進士，佔三地總進士數 781 人中的一半。<sup>2</sup>這樣的統計證明了越中是明代中晚期的學術精華區，因此學術主張較為多元，重要學者輩出。其他地區並不是沒有講學活動，但是在規模和影響力上都不具大的氣候。雖然越中王學位於文化水平高、不同學派相互競爭的地區，導致它未必能取得絕對的領導地位，但也使得它與此地其他學派和宗教的交流特別頻繁，並且出現相互融合與轉化的現象。因此，越中王學的思想層次較為複雜，牽涉到的議題多元，這也使得它的發展格外值得關注。

在王學的講學規模之外，另一個值得考量的問題是越中講學活動的連續性。大體上，從王陽明在嘉靖初年引發第一波越中講學活動的高峰後，越中的講學傳統就沒有中斷，一直持續到明末清初。雖然在嘉靖後期、隆慶和萬曆初年經歷過

<sup>1</sup> 張元忭：《(萬曆)紹興府志》卷 1〈疆域志·形勝〉：「天下之山，祖於崑崙，其分支於岷山者，為南條之宗。按江漢之流，奔馳數千餘里，歷衡踰郴，包絡甌閩，而東赴於海，又折而北，以盡於會稽，故會稽為南鎮。鎮，止也，南條諸山所止也。越郡正當會稽諸山之中，郡城之外，萬峯回合，若連雉環亘，而中涵八山。八山者，又會稽諸山之所止也。」（張元忭編撰：《(萬曆)紹興府志》，臺北：成文出版社，1983 年，頁 118-119）

<sup>2</sup> 呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中研院近史所，2003 年），頁 234、261。

一段比較沉寂的時間，但是屢屢有人主持講席；更重要的是，前後在越中主持講會者彼此之間具有清楚的師承或朋友關係，在哲學主張上有高度的類似性，而且對當時的社會和學術圈都具有相當大的影響力。其他地區或許偶有知名度高、思想水平受肯定的大家出現，但未必都有明確的前後繼承關係，這使得越中地區從未中斷的講學傳統顯得更為突出。正因如此，越中王學之師承系譜、哲學主張、朋友交遊甚至是一部分父子血緣相續不斷的現象，使得它的地域範圍雖然不算寬闊，但是時間卻能延伸極長，可以藉此觀察非常多明代中晚期思想、文化、宗教發展的各種現象。

具體來看，最早在越中主持講會者是王陽明，其次是他的兩大弟子王畿和錢德洪。由於王、錢兩人行跡遍及各地，因此反而不常待在越中，這使得嘉靖後期以迄萬曆初年的講學活動較為沉寂。雖然這段期間有季本（1485-1563）、張元忭（1538-1588）等人維持講學活動於不墜，但是在張居正禁毀天下書院時，到達一個學術氣氛低靡的谷底。接下來，曾經在講會中親炙過王畿的周汝登出現，大力宣揚四無說；周汝登不但在家鄉嵊縣重興講學之風，更吸引到陶望齡、陶奭齡兄弟加入講學的行列，在紹興重振講學的士氣。周汝登過世之後，陶奭齡和劉宗周將講學的薪火傳承下去，在紹興舉辦證人會，並且影響到餘姚的沈國模等人興辦姚江書院。接下來本文將徵引材料，把這一條講學傳統描述得更為詳細。

首先，還是要從王陽明開始說起。王陽明自從正德三年（1508）在龍場大悟之後，開始講授良知之學。王陽明沿途講學，因此在貴州、江西等地均有弟子，正德五年（1510）冬入京時又得與湛若水（1466-1560）等人結交論學。然而，此時家鄉越中受其學者仍然稀少。正德七年（1512）徐愛（1487-1517）以河北祁州知州三年考滿而入京，與穆孔暉等人朝夕受業，成為越中第一批堅定的陽明學弟子。<sup>3</sup>正德十四年（1519）宸濠之亂發生，王陽明平定亂事之後，「益信良知

<sup>3</sup> 〈年譜〉：「按《同志考》，是年穆孔暉、顧應祥、鄭一初、方獻科、王道、梁谷、萬潮、陳鼎、唐鵬、路迎、孫瑚、魏廷霖、蕭鳴鳳、林達、陳洸及黃綰、應良、朱節、蔡宗堯、徐愛同受業。十二月，升南京太僕寺少卿，便道歸省。與徐愛論學。愛是年以祁州知州考滿進京，升南京工部員外郎。與先生同舟歸越，論《大學》宗旨。聞之踴躍痛快，如狂如醒者數日，胸中混沌復開。」

真足以忘患難，出生死，所謂考三王、建天地、質鬼神、俟後聖，無弗同者」，遂提出「致良知」之說，並於十六年（1521）回餘姚歸省祖墳，「日與宗族親友宴游，隨地指示良知。」越中年輕學子聽聞王陽明返鄉，紛紛前來問學，特別重要的是錢德洪「排眾議，請親命，率二侄大經、應揚及鄭寅、俞大本，因王正心通贊請見。明日，夏淳、范引年、吳仁、柴鳳、孫應奎、諸陽、徐珊、管州、谷鐘秀、黃文渙、周於德、楊珂等，凡七十四人。」<sup>4</sup>王陽明無法長期停留在餘姚，便勸勉弟子成立定期講會。由於集會場所在龍泉山的中天閣，故此會又稱為龍山會。越中從學於王陽明之人數大增，自此時始。

嘉靖二年（1523），王陽明繼續在越中講學。根據錢德洪的描述，這段期間來訪的學者數量大增，不但府城內各大寺剎，連會稽山上可以居住的場所都被來訪者充滿：

先生初歸越時，朋友蹤跡尚寥落，既後四方來遊者日進。癸未年已後，環先生而居者比屋，如天妃、光相諸剎，每當一室，常合食者數十人，夜無臥處，更相就席，歌聲徹昏旦。南鎮、禹穴、陽明洞諸山遠近寺剎，徒步所列，無非同志游寓所在。先生每臨講座，前後左右環坐而聽者，常不下數百人，送往迎來，月無虛日。至有在侍更歲，不能遍記其姓名者。每臨別，先生常歎曰：「君等雖別，不出天地間，苟同此志，吾亦可以忘形似矣。」諸生每聽講出門，未嘗不跳躍稱快。嘗聞之同門先輩曰：「南都以前，朋友從游者雖眾，未有如在越之盛者。此雖講學日久，孚信漸博，要亦先生之學日進，感召之機，申變無方，亦自有不同也。<sup>5</sup>

王陽明在紹興帶領講學六年的時間，王畿、錢德洪等幾位最重要的陽明學推手，都是在這個時期加入的。由於來往人數太多，王陽明甚至連待到一年以上的人，

<sup>4</sup> (王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，杭州：浙江古籍出版社，2010年，頁1241)

<sup>5</sup> 〈年譜〉，王陽明著、吳光等編校：王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁1287、1291。

<sup>5</sup> 王陽明：《傳習錄》卷下，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁129-130。

都不能夠記得其姓名。嘉靖三年（1524），南大吉（1487-1541）修建稽山書院尊經閣，後改「瑞泉精舍」<sup>6</sup>，王陽明還曾為尊經閣特地寫過文章加以紀念<sup>7</sup>。由於知府南大吉的努力，各地的學子紛紛到來，據《年譜》所載：「蕭謬、楊汝榮、楊紹芳等來自湖廣，楊仕鳴、薛宗鎧、黃夢星等來自廣東，王良、孟源、周沖等來自直隸，何秦、黃弘綱等來自南贛，劉邦采、劉文敏等來自安福，魏良政、魏良器等來自新建，曾忭來自泰和」<sup>8</sup>，其他人物姓名多至不能遍載。嘉靖四年（1525），門人又興建陽明書院於越城，地點位於西郭門內光相橋之東。此地日後成為「陽明先生祠」<sup>9</sup>，也是數十年後周汝登、陶望齡等人聚眾講學的重要場所。在王陽明、南大吉和四方學者的推動下，紹興從此被建立成陽明學重要的根據地，弟子們由此向外開枝散葉，成為不久之後各地講學活動的先聲。

王陽明在越中講學期間，對陽明學未來發展影響極大的「天泉證道」，發生在嘉靖六年（1527）。此年夏天，王陽明五十六歲，受朝廷任命出征廣西思恩、田州，這是他最後一次離開越中。在出發前，王畿與錢德洪對於陽明學說的宗旨有不同的理解，遂於天泉橋上請老師裁決。王畿在此時提出了他著名的四無說，錢德洪則是懷疑四無說將會危害修養功夫的理論基礎。對於兩人的爭論，王陽明採取了兩可之說，他認為：「吾教法原有此兩種。四無之說，為上根人立教；四有之說，為中根以下人立教。……汝中所見，是接上根人教法；德洪所見，是接中根以下人教法。」<sup>10</sup>王陽明根據人的資質差異，將王畿的說法歸諸上根之人，錢德洪的說法歸諸中下根人，但是囑咐王畿不應輕易將四無之說洩漏，以免遭到誤解之人的非議和攻擊。王畿日後講學時謹記著老師的諄諄叮嚀，持論固然以頓悟四無為入道功夫之一，但也不忘時時提醒學者悟前悟後都要下漸修功夫。然而，

<sup>6</sup> 許東望：《（嘉靖）山陰縣志》卷4：「嘉靖三年，知府南大吉增建明德堂、尊經閣。」（《日本藏中國罕見地方志叢刊續編》3，北京：北京圖書出版社，2003年）

<sup>7</sup> 王陽明：〈稽山書院尊經閣記〉，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁270-272。

<sup>8</sup> 〈年譜〉，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁1299。

<sup>9</sup> 〈年譜〉：「十月，立陽明書院於越城，門人為之也。書院在越城西郭門內光相橋之東。後十二年丁酉，巡按御史門大周汝員建祠於樓前，匾曰『陽明先生祠』」（王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁1307）其相對位置，可以參考附圖一之〈紹興府城圖〉左上角，東、西光相坊之間。

<sup>10</sup> 王畿：〈天泉證道記〉，王畿：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年，頁2。

四無說一旦流傳在晚明流傳開來，其影響力不斷擴散，而且逐漸成為越中講學的主流。四無說的流傳導致晚明思想界的好幾場大論戰，也往往讓陽明學受到拋棄。學問修養、徒事虛言的狂禪之譏。無論四無說之是非功過應該如何評判，越中講學的傳統中確實圍繞著四無說展開，因而衍生諸多問題，是不容迴避的重要課題。甚至王學和晚明佛教的交流，也和四無說有著密切的關係。

在王陽明過世之後，越中的講學活動逐漸趨於沉寂。王畿是極其熱心的講學家，其行蹤遍及於江、浙、宣、歙、直隸、湖、廣等地，每到一處便聚集學者講學，在他的文集中留下相當大量的講會記錄。陽明學迅速擴散並形成中晚明思想界的巨大旋風，王畿的努力推廣功不可沒，然而正因為他足跡太廣，長年不在家鄉，因此越中反而失去的陽明學基地的地位。<sup>11</sup>嘉靖十六年（1537），周汝員和知府湯紹恩在紹興興建新建伯祠，每歲春秋仲月均舉行祭祀，據《年譜》所稱，此時「同門相繼來居，依依不忍去。」<sup>12</sup>然而，真正的情況卻不如《年譜》所描述的熱烈。薛侃於次年（1538）來到紹興，對此地同門寥落的狀況深深嘆息：

先師還越，積六載，興起友朋數百人。征廣時，至大書院尚聚以百，龍山會以百。不肖求差會葬，寓天真，猶動以百。此行初至，如履無人之境，過越落寞尤甚。……師逝十年，蕭條若此，不知又十年、二十年，復何如也！<sup>13</sup>

薛侃把嘉靖初年和王陽明過世十年後越中的講學情況做對比，對於講學活動迅速衰落的情形相當憂心。可見王陽明一旦過世，越中講會失去有力的領導核心，原本從四方來訪的人紛紛散去。錢德洪也在王陽明過世三十年後說：「今吾師之歿未及三紀，而格言微旨漸覺淪晦，豈非吾黨身踐之不力，多言有以病之耶？學者

<sup>11</sup> 王畿在〈約會同志疏〉也曾對自己長期在外，導致紹興講學之風不振而感到抱歉：「先師祠中舊有初八、廿三會期，頻年以來，不肖時常出赴東南之會，動經旬月，根本之地反致荒疏，心殊惻然。」（王畿：《王畿集》，頁53）

<sup>12</sup> 〈年譜〉，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁1346。

<sup>13</sup> 薛侃：〈寄冷塘〉，薛侃：《薛侃集》，上海：上海古籍，2014年，頁352-353。

之趨不一，師門之教不宣也。」<sup>14</sup>由此可見，越中的講學活動雖然沒有中斷，也有王畿、錢德洪、季本等較具代表性的王門弟子，但是越中已經失去核心的地位，來訪學者的數量大幅減少，被吸引到王門當中的同鄉弟子也不多；就算王畿、錢德洪願意多花時間駐留在家鄉，也未必能夠超過其他各地紛紛興起的講學盛況。

嘉靖中後期以迄萬曆初年，越中的王學講會零零星星，僅只是維持不墜而已。在這段期間，王畿有時會返鄉主持講席，繼王畿而起的張元忭也扮演了不可或缺的中繼腳色。比如隆慶四年（1570），王畿來到嵊縣參加剡中講會，讓年紀尚輕的周汝登能夠及於龍溪之門，親眼見到家鄉前輩。<sup>15</sup>又如萬曆二年（1574），張元忭邀龍溪主講於雲門與天柱山之講會。<sup>16</sup>在這些講會中，張元忭和王畿留有相當多的問答紀錄，其見解固然未必與王畿完全相契，但對老前輩仍十分尊敬。萬曆四年（1576）張元忭鄉居時，協助時任地方官的蕭良榦編纂《紹興府志》，志書中的「人物」類設有〈理學〉一條，描述他所理解的越中學術傳統：

自文成倡道稽山，一時從游之士，無論四方，即吾越且百數十人，今所為傳，僅僅徐、季兩公，何寥寥也！蓋兩公者，省志邑志之所已載，且其人歿久而論定矣，其他賢者顧多而舊乘未載，顧未敢遽入也。乃若姚江錢先生德洪、山陰王先生畿兩先生者，及門最先，聞道又最蚤，始以從學，既復以奔喪兩停廷試，不急於進取。又為之植遺孤、攝家政，不啻若父子。文成歿數十年，而良知之緒綿延不絕，天真、水西創祠聚徒，若文成之未喪，其尊師衛道之功安可泯也？而王先生壯年斷慾，勇埒上蔡，其所見解尤超玄入微，不落階級。兩先生皆有會語數十卷，雖途徑稍別，要於師門宗旨各有所承，不信今必傳後無疑者。顧余拘儒也，竟未敢破例而為傳，

<sup>14</sup> 錢德洪：〈傳習錄跋〉，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁138。

<sup>15</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷5，頁514。

<sup>16</sup> 見王畿：〈書同心冊卷〉：「陽和張子志於聖學有年，謁假歸省侍膳之餘，時處雲門山中修習靜業。予往會，商訂舊學，頗證交修之益」；又〈天柱山房會語〉錄有萬曆二年（1574）王畿與張陽和、周繼實、裘子充問答之語。（王畿：《王畿集》，頁121、117）

尚有俟於後之君子焉。<sup>17</sup>



張元忭修《紹興府志》僅僅載錄了三名理學人物的傳記，首先是王陽明，其後只有徐愛和季本兩人而已。單從人數來看，時至萬曆初年，越中的王學群體確實不甚興盛。由於當時王畿尚未過世，依照生者不宜立傳的原則，《紹興府志》不能紀載；錢德洪與王畿同為陽明高足，然而甫過世兩年，加上地位相埒的王畿尚未立傳，不宜倉促錄之，在這種種的考量下，張元忭沒有把兩人加入志書裡。但是，越中的王學傳統又不能不提到王、錢兩人，張元忭只好在理學傳的末尾用贊語的形式講述兩人發揚王學的功勞。王畿和錢德洪的經歷很接近，因此兩人都是「及門最先，聞道又最蚤」，在老師過世後又參與了「植遺孤，攝家政」、「天真、水西創祠聚徒」、「有會語數十卷」等活動，然而張元忭最讚賞的恐怕還是王畿。他特地說明王畿「壯年斷慾，勇埒上蔡，其所見解尤超玄入微，不落階級」，尤其是「見解超玄入微，不落階級」一語，針對的是王畿所提出的四無說，這便和錢德洪有所區隔。這一點顯示出越中王學雖然不盛，但王畿仍然作為受人尊崇的精神領袖，而維持越中講學的向心力。

萬曆七年（1579），張居正毀天下書院。<sup>18</sup>這件事不僅嚴重的打擊各地的王學講會，也讓越中的講學氣氛降至谷底。杭州的天真書院是王畿等王門弟子花費相當多心力建設的基地，因此天真書院被毀讓王畿特別難過。南大吉在紹興所修建的稽山書院，曾經是王陽明在越中時講學最為活躍之處，但是在張居正的禁令下也難以保全。<sup>19</sup>由於稽山書院曾經是朱熹講學過的場所，因此在吳兌、張元忭和新任知府蕭良幹的努力下，合力將稽山書院的田產保留了下來，並於鋒頭稍過

<sup>17</sup> 張元忭：《(萬曆)紹興府志》卷 42，頁 2933-34。

<sup>18</sup> 《萬曆邸鈔·七年己卯》：「吏部題復：參究文武不職官員大肆梟貪等事，奉旨，施觀民原劾贓私狼藉，不止科斂民財，私創書院一節，明係勘官私庇容隱，獨以一事坐罪。估依擬，著革了職，冠帶閑住，其所創書院，並各省直有私建的，著遵照皇祖明旨，都改為公解衙門，田糧查歸里甲，再不許聚徒遊食，擾害地方。」（《明代基本史料叢刊·奏摺卷》第 19 冊，北京：線裝書局，2004 年，頁 111）

<sup>19</sup> 張元忭：《(萬曆)紹興府志》卷 18：「萬曆七年，奉例毀書院，遂為吳氏所佃，賴尚書兌持之，不遽毀。十年，知府蕭良幹來，始復而修之，改名朱文公祠。」（張元忭：《(萬曆)紹興府志》，頁 1378-1379）



之後，於萬曆十年（1582）由蕭良齡主持修復，更名為朱文公祠。<sup>20</sup>蕭良齡和張元忭是進士同年的好友，他們合作保存王學講會的基地，使得越中的講學傳統不至於斷絕。即使萬曆十一年（1583）王龍溪過世，對越中王學是一大打擊，但次年（1584）蕭良齡便於稽山書院重舉講會<sup>21</sup>，此舉固然不能代表講學活動的元氣已然恢復，但象徵著王學開始走出張居正禁毀書院的陰影。

銜接在張元忭、蕭良齡之後，開始了由周汝登主導越中王學的時期。上文提到過，周汝登曾經參加過王畿在剡中的講會，以諸生的身份聽講。當時他對於王畿的學說沒有太多瞭解，日後取其語錄閱讀，才發現自己深深的契合王畿之學。由於周汝登真正心契王畿之學的時候，王畿已經過世，所以他說自己於王畿是「及門而未受業，受業而非及門」<sup>22</sup>。然而，這並不妨礙周汝登以王畿的接棒人自居，同時間其他講學的成員也是用同樣的眼光來看待他的。如與周汝登來往甚密的陶望齡說：

自陽明先生盛言理學，雷聲電舌，雨雲鬯施，以著為文詞之用。龍溪紹厥統，沛乎江河之既匯，於是乎天下聞二先生遺風，讀其書者，若饑得飽，熱得濯，病得汗解……越之為越，其亦幸矣！海門子少聞道龍溪之門，晚而有詣焉，自信力，故尊其師說也益堅，其契也親，故詞不飾而甚辨。四

<sup>20</sup> 張元忭：〈修復朱文公祠記〉：「頃年，執政以新法罷諸書院，盡墮斥其所有，於是稽山祠亦在罷中。承斥者為邑人吳伯氏，其弟大司馬（吳兌）時為侍郎，數過余，腕頓曰：『他祠可毀，文公祠可毀耶？第主者方銳甚，不可擾。吾已報伯氏，令完屋與像，待之矣。』久之，抨以使行，而同年友戶部郎中蕭侯出知吾郡。侯，涇產也。舊黨學於水西面，卓然有聲者，司馬公曰：『可矣』，遂以屬侯。侯既至，會司馬公亦謝事歸，而忭又還自楚，得繆相從曳，乃以狀白兩臺。兩臺謂司馬衛道，義甚高，又謂侯初視郡，能知所先焉，亟嘉可之。侯復以原直歸司馬，役遂舉，首新文公祠，次尊經閣，又以其餘屋五楹仕學所，時時以政暇集諸生講肆其中。」又，蕭良齡：〈仕學所記〉：「越故有稽山書院，王文成所記尊經閣在焉。頃中廢，予守越，復修葺之，語具張太史〈記〉中。予時以朔望集諸生其間，相與究文成之緒。顧集且衆，弗克容也，已行視閣後，歷級而上，有地一區，業為蔬圃矣。亢爽夷曠，四顧豁然，詢之，則前守南公大吉所建瑞泉精舍遺址也。亟命工庀材，為堂五楹於其上，前為軒，修廣視堂，而移諸生卒業焉，扁之曰仕學所。」（張元忭：《(萬曆)紹興府志》卷 18，頁 1379-1382）

<sup>21</sup> 張應泰：〈明故中憲大夫廣西提刑按察司副使致仕查先生毅齋行略〉：「涇水之西，故有精舍，為諸賢講席，江陵時撤毀之。公偕方伯趙公、駕部翟公諸先輩力主修復，歲時徵會。……不佞從至會稽弔龍溪王公，蕭使君為設講壇稽山書院，衣冠駢集，公一再開述，環聽悚然。」（查鐸：《闡道集》卷末，收於《四庫未收書輯刊》第七輯 16 冊，北京：北京出版社，2000 年，頁 593）。

<sup>22</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 514。

方從之遊者，皆曰先生今龍溪也。<sup>23</sup>



從周汝登思想與王畿的契合度來看，陶望齡和四方從遊者說他是「今龍溪也」，允為眾所公認的事實。為周汝登《東越證學錄》寫序的鄒元標也說：

新建《傳習》諸錄所稱存理遏欲，諄諄詳摯，天泉證道語，如花欲吐，尚含其萼。後龍谿氏稍稍拈出，聞者多不開悟，周子復揚其波，何耶？鄒子曰：學必知性體而後為真學，證必徹性地而後為實證，山盡水窮，能者從之。龍谿見地非不了義者所能究竟，繼元後龍谿而出者也，雙目炯炯，橫衝直撞，所至令人膽落心驚，亦能使人神情怡曠。東越之學從今益顯益光者，非繼元氏乎！<sup>24</sup>

鄒元標特地提出「天泉證道」，指涉王畿所宣揚的四無說，並且說「周子復揚其波」，就是肯定了兩人學說宗旨的親近性。早在《東越證學錄》的編纂之前，周汝登與許孚遠於萬曆二十年（1592）的南都講會便發生過名為「九諦九解」的爭論，其內容圍繞在「無善無惡」的理論上。<sup>25</sup>周汝登坐為王畿的接棒人，大力的宣揚無善無惡說，而許孚遠則是懷疑無善無惡說會危害到孟子性善論，並且使心學學者放棄學問和修養功夫，走上放縱的道路。從此之後，周汝登便以龍溪接班人著稱。由於四無說所論之境界高妙，一般人不易理解，因此王畿曾被張元忭稱為「超玄入微，不落階級」，而周汝登也跟著得到了鄒元標「橫衝直撞，所致令人膽落心驚，亦能使人神情怡曠」的評語。這場辯論在當時造成了非常大的影響，周汝登能夠在越中建立自己的名聲，成為當地王學講會的領袖人物，不能不歸功於這次講會所起到的巨大效應。

周汝登結束南都講會後，赴任廣東按察司僉事、雲南布政使司，其後疏告反鄉，正式展開他在越中的講學事業。萬曆二十七年（1599）九月十一日，周海門

<sup>23</sup> 陶望齡：〈海門先生證學錄序〉，周汝登：《東越證學錄》，頁 407-408。

<sup>24</sup> 鄒元標：〈東越證學錄序〉，周汝登：《東越證學錄》，頁 411-412。

<sup>25</sup> 九諦九解之原文，收錄在周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 429-436。其中所牽涉到的理論問題，由於後文會另外詳述，故此處暫不討論。



與陶望齡等「同志數十人」聚會於陽明祠，祭告陽明。他在祭文中稱：「越有夫子，即魯有仲尼。徐、王、錢先生及門於前，如回如伋請示，足發以啟後人。」

<sup>26</sup>這篇祭文標明他們的講會以繼承王陽明為目標，提到孔子和顏回、子思，更是將自己比擬為儒家的正宗傳人。受到周汝登的影響，地方上有錢君、劉君等同志結成證修社，請周汝登主持，此事原委可見於陶望齡為證修社所撰寫之〈跋語〉一文。<sup>27</sup>值得注意的是，周汝登固然是講會的主要發起人，但陶望齡也是與周汝登地位相埒的主事者之一。周汝登為了廣邀越中士人加入講會，特地撰寫〈證修會錄序〉一文云：「余與石匱陶子以箇事相質，扁舟往來娥江、剡水間」。兩個講會的核心人物時常相互往來，希望結合彼此的力量聚集同道，「與諸君共證共修」。

<sup>28</sup>於是，越中便以周汝登和陶望齡為主，形成紹興府城和嵊縣兩個講會核心。劉塙（沖倩）是會稽人，他是周汝登最得力的弟子；王畿的孫子王世韜也成為了周汝登的門生。除了赴紹興府城講學以外，周汝登在自己老家嵊縣更吸引到大批士人歸入門下，如老友吳伯化，門人王三台、袁祖乾、袁祖憲、吳振尹、尹志賚、吳應芳<sup>29</sup>，其他還有吳鈺、吳應雷、丁彥伯、丁美祖等等，把小小的嵊縣轉變為講學的重鎮之一。

陶望齡雖然與周汝登來往密切，但是比較周汝登早二十年過世，周汝登的學生早死者亦不少。越中講席由於缺乏新的支柱，令周汝登十分憂心學術傳承面臨中斷的危機。為此，周汝登曾經特地寫信給陶望齡，希望他能夠出面接續講學的任務：

來諭謂：「作隊成群，有所不必」，則竊以為太自限隔，鄙意猶欲吾兄廣此一步。昔陽明子征思田、征淵頭時，凡書示門人，必惓惓以郡城之會為囑。

自古杏壇閩洛，未嘗一日離群，又非特陽明家法也。……吾非斯人之徒而

<sup>26</sup> 周汝登：〈告陽明夫子文〉，周汝登：《東越證學錄》卷 14，頁 679。

<sup>27</sup> 陶望齡：〈證修社會跋語〉：「越，二王子之鄉也。自龍溪歿而講會廢，錢君、劉君與同志若干人始締為社，名曰證修，而謁海門子主之。以僕之辱交於海門也，令書一語於冊後。」（陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 369）

<sup>28</sup> 周汝登：〈證修會錄序〉，周汝登：《東越證學錄》卷 6，頁 531。

<sup>29</sup> 嚴思忠修、蔡以瑞纂：《(同治)嵊縣志》卷 14（臺北：成文出版社，1974 年），頁 1234-1244。

誰與？將此身心奉塵刹，是則名為報佛恩，願丈出而振作此會，為後來人作前導，為吾道計無窮，方為大善知識之運用也。<sup>30</sup>



陶奭齡雖然也是越中講學的重要人物，但是卻拒絕了周汝登的請託，不願意出面主持講會。這並不是單純的謙讓，而是陶奭齡的許多想法和周汝登有異，因此不願意兩人之間發生衝突的結果。在同一封信中，周汝登提到陶奭齡來信謂四無說之宗旨「得無洩漏太過」，又謂「領略浮淺者，境緣上容易打失」，雖然陶奭齡的原信今日已經看不到，但這兩句話隱含的意思，是在委婉規勸周汝登宣揚四無說將導致學者泛言高論的毛病。在講學策略上的不同，使得陶奭齡不願積極參加周汝登主持的講會，並且以「大匠一生淘汰得幾人」<sup>31</sup>等等為由，回絕了主持講會的邀請。

值得留意的是，陶奭齡拒絕了周汝登，但是和周汝登的關係並未交惡，也沒有反對講學活動。相反的，從周汝登特意邀請陶奭齡一事可知，陶氏兄弟在越中講會是很有影響力的，其地位直到明末始終不墜。若非陶氏兄弟這樣的人物，其他人恐怕沒有足夠的資格來主持講會。因此，當周汝登過世後，越中講會再次失去支柱，陶奭齡便欣然答應劉宗周的邀請，一同主持了證人社的講會。

證人社成立於崇禎四年(1631)，同一時期的其他地區受到東林黨禍的影響，已經沒有再出現如此規模的講學活動。曾經參加周汝登講會的許多老成員，此時紛紛回流，和陶奭齡、劉宗周一同會講。劉宗周在〈會約書後〉指出：

陽明先生倡道龍山時，則有錢、王諸君子並起為之羽翼，嗣此流風不絕者百年。至海門、石賓兩先生，復沿其緒論，為學者師。迨二先生歿，主盟無人，此道不絕如線，而陶先生有弟石梁子，於時稱二難，士心屬望久之矣。<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 周汝登：〈與陶石梁〉，周汝登：《東越證學錄》卷 10，頁 600-601。

<sup>31</sup> 周汝登：〈與陶石梁〉，周汝登：《東越證學錄》卷 10，頁 600-601。

<sup>32</sup> 劉宗周：〈會約書後〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第 2 冊（杭州市：浙江古籍出版社，2007 年），頁 496-497。

從這套說詞可以發現，證人會的目標也是延續王陽明在越中留下的學術傳統。這個傳統由王陽明開創，王畿、錢德洪繼承，而後由周汝登、陶望齡所接續。周、陶二人主盟講會時，會中重要的成員有祁承燦（1563-1628），現在則是交棒由祁氏的四個兒子祁鳳佳（德公）、祁熊佳（文載，1602-1645）、祁彪佳（世培，1602-1645）、祁駿佳（季超）成為證人會的中堅份子。張元忭的孫子張懋之和周、陶二人為好友，張懋之的兒子張岱（1597-1679）也加入了證人會。劉宗周的兒子劉汋和他的女婿王毓芝及其弟弟王毓蓍，也加入了證人社。提出這些講會成員的親屬關係，目的是要說明越中講會的成員有世代相襲的家族特性。前一時期的成員，其子孫往往加入後一時期的講會，彼此之間又往往有姻親或師承關係，這是王陽明講學時造訪者來自四方所不具有的特徵。由此可知，在一百年的發展過程當中，越中講學圈已經形成相當濃厚的地方色彩。

陶奭齡先劉宗周過世，證人社失去了支柱之一，活動逐漸趨於沉寂。受到證人社影響，餘姚的沈國模（1575-1655）、史孝咸（1582-1659）、史孝復（?-1644）、管宗聖（1578-1641）等人於崇禎十二年（1639）興建半霖義學，定期舉辦講會<sup>33</sup>；後來又將義學改為姚江書院，由於這裡是王陽明的故鄉，如今又有四位年輩、學問均有份量的人物主持講會，因此吸引到施邦曜（1585-1644）、王朝式（1603-1640）、俞長民、韓孔當（1599-1671）、邵曾可（1608-1658）、邵元長（1603-1674）、邵貞顯（1626-1670）、張廷賓（1595-1682）、陳蜀庵（1608-1671）、鄭錫元、史標、蘇元璞、蘇元度、沈之駿等人的加入。<sup>34</sup>在聲勢規模上，反倒有以後起之姿超過證人會的現象。由於沈國模、史氏兄弟和管宗聖等人都是證人會的成員，又都是白馬別會的參加者，因此和陶奭齡、劉宗周的關係都很密切。在

<sup>33</sup> 施邦曜：〈序言〉：「茲己卯歲，同邑沈求如、史拙修諸先生於霖間創置義學，以力闡王子之學，余亟起從之。月有會，會有講，恍若橫山、緒山諸子之親見王子焉。……越中開證人之席，主之者念臺劉先生，余嘗謁於白馬岩居，習禮歌詩，想見鵝湖、鹿洞之盛。」（佚名：《姚江書院志略》，收於趙所生、薛正興主編：《中國歷代書院志》第9冊，南京：江蘇教育出版社，1995年，頁269）

<sup>34</sup> 以上姚江書院弟子之事略，可參考錢茂偉：《姚江書院派研究》（北京：中國社會科學出版社、文化藝術出版社，2005年，頁61-66）之考證。另，姚江書院的活動及《姚江書院志略》之研究，可參考諸煥燦：〈姚江書院志略與姚江書院〉（《大陸雜誌》第93卷第2期，1996年8月，頁92-95）與張克偉：〈姚江書院與清初王學〉（《中國國學》第21期，1993年11月，頁123-136）。



哲學主張上，他們比較接近陶奭齡，但是也能聽取劉宗周的批評。在明末清初，當紹興講學活動受到朝代鼎革的動盪影響而停止之際，餘姚的姚江書院還延續著這一條講學的傳統。

明亡後，越中的講學活動便走向沒落。劉氏、陶氏後人受到祖訓的交代，均抱持著遺民對前朝的忠誠，選擇隱居不仕，謝絕交游。即使受到邀請重新主持講會，或許是因為對時局有所忌諱的關係，他們也都不願再次出面。比如劉宗周的兒子劉汋「嘗寄榻古小學，有縉紳徵集多士，要先生復舉講會，遂屏跡不至」，過世前遺囑云：「若等第尊《人譜》，記憶大父絕粒，無應舉、無就吏，安貧讀書，善教子孫」、「生平操厲，唯恐隳喪名節，今畢矣」。<sup>35</sup>劉汋的兩個兒子劉子志和劉子敬，也都遵循祖父、父親的志願，堅守遺民志節，不應舉、不出仕，並且遠離城市。據邵廷采（1648-1711）的描述，劉子志「承貞孝君意，屏去制科文，不以寄目。迄今己丑，年七十，處家立事無背先訓，並可覆驗。獨與伯兄、叔季弟手讎先籍，凡兵屯、馬政、錢糧、天文、輿圖、銓注、河防、邊備之屬，皆有專書」；至於劉子敬則是「杜門著述，非先輩有道，弗與識交」，故邵廷采云：「越中名臣之後，有一門兄弟偕隱，力承先德，不希聞達，海內交推稱者，曰蕺山劉忠正公孫四人」<sup>36</sup>陶氏的子孫和劉氏的表現不遑多讓，劉宗周的門人董瑒（1615-1692）提到陶克幾時曾說：「石簣、石梁兩夫子後言理學者，獨是人不誣也」，然而陶克幾「絕意進取，希入城市」，因此邵廷采云：「越中風氣近雖不振，然後起之士，猶知重名節而衿忠孝，亦賴諸君子守貞履道以倡之於前。陶氏之有克幾，不可謂非碩果之存也。」<sup>37</sup>

在姚江書院之外，黃宗羲所創辦的甬上證人書院也繼承了部分劉宗周的學術傳統，然而一方面他所提倡的經史之學和王學講學的內容已經出現許多的落差，

<sup>35</sup> 邵廷采：〈貞孝先生傳〉，邵廷采：《思復堂文集》卷2，杭州：浙江古籍出版社，2010年，頁138。

<sup>36</sup> 邵廷采：〈子志劉先生七十序〉、〈劉子敬七十序〉，邵廷采：《思復堂文集》卷5，頁281-282。

<sup>37</sup> 邵廷采：〈贈陶克幾先生序〉，邵廷采：《思復堂文集》卷5，頁263。

而且又舉辦在寧波，超出了本文所要討論的紹興一地，故於此處不予詳論。<sup>38</sup>

總體來看，越中的王學傳統，從嘉靖初年王陽明的講學算起，到明朝滅亡、劉宗周絕食而死，大約有一百二十年的歷史。本文所謂的「晚明」，由於針對越中的王學而言，僅限於周汝登自萬曆時期主持講席起，以迄於明代滅亡為止，時間將近五十年。晚明的越中王學固然繼承了王陽明的學說，但是不管是在當時或者在清代，都由於主張無善無惡說而引起相當大的爭議。因此在王學各個學派的劃分上，也刺激出許多不同的看法。以下，將從清代學者的分類，來觀察越中王學在學術史上如何被定位。

### 第三節、越中王學傳統在明清學術史之地位

清代學者對王學的流衍作過許多學派的區分，由於朝代已經更替，這些學者往往會用新朝代特殊的角度來對前朝的學術活動進行分類。這些分類各自有其特定的判斷標準，論述中也難免隱藏著價值高下的批評，因此我們不能夠完全將這些論述視為歷史事實。然而，考察這些說法對於理解「越中王學」此一說法是有幫助的。本文使用越中王學一詞，其內涵與明末及清代以下學者所用的「浙學」、「浙中王門」和「浙東學派」等概念均不相同。越中王學僅僅指涉明代嘉靖至崇禎時期紹興府一地的王學傳統，並不包含其他省分和浙江其他府治的陽明學活動。此外，本文考察的對象是歷史上確實在越中活動、具有代表性的王學學者，其傳承系譜由王陽明始，經過王畿、周汝登、陶望齡、陶奭齡，最後結束在劉宗周。為了避免「越中王學」此一名稱和其他王學學派分類的概念產生混淆，以下將對清代學者的論述進行分析。

在清朝統治中國之前，已經有人開始試圖對越中王學作出特定的學派論述。明人劉鱗長任職浙江提學副使之時，曾經主持編纂《浙學宗傳》一書，用「浙學」

<sup>38</sup> 黃宗羲開創甬上證人書院的經過，及其學說之內容，可以參考方祖猷：《清初浙東學派論叢》（臺北：萬卷樓，1996年）之考證。

一詞來定位從宋代理學到明代王學的發展，其言曰：

擊楫姚江，溯源良知，我明道學，於斯為盛，今豈遂絕響乎！緣念以浙之先正，呼浙之後人，即浙學又安可無傳？周海門《聖學宗傳》尚矣，然頗詳古哲，略於今儒，乃不揣固陋，稍稍編彙成書，梓且行。……堯舜文周、孔子孟氏，萬世知覺之先、大宗之祖，閩與越共之，不具論。論淵近宗，則龜山、晦翁、象山三先生，其子韶、慈湖諸君子，先覺之鼻祖歟！陽明宗慈湖而子龍谿，數輩靈明耿耿，骨血相貫，絲絲不紊，安可誣也？<sup>39</sup>

劉鱗長在《浙學宗傳》的序言裡，特別把越地的王學傳統和宋代的福建理學拉上關係。由於劉鱗長是福建晉江人，對他來說，朱熹既是理學的大師，又是家鄉的光榮。因此，他帶著劉廷焜編輯的《閩學宗傳》來到浙江上任，一心希望將閩、越兩地的學術傳統合而為一。除了說孔孟之學「閩與越共之」，又說「若閩若越，同屬家親」，更提到「越東萊先生與吾里考亭夫子問道質疑，卒揆於正」<sup>40</sup>，透過呂祖謙（1137-1181）和朱熹的交往，將閩、越兩地的理學傳統拉在一起。在這樣的眼光下，陽明學被上溯到宋代的陸九淵（1139-1193）和楊簡（1141-1226），再下開王畿、周汝登等人。同時，劉鱗長並不希望將程朱學和陸王學區分開來，反而希望調和兩者之間的差異，這種態度比較是站在陽明學的立場來作論述。

由於劉鱗長將閩、越傳統連貫的意圖十分明確，當他提出「浙學」一詞時，一方面是和福建的理學作對比，另一方面是強調宋代和明代理學之間的傳承關係。他曾經參考過周汝登編輯的《聖學宗傳》，認為周氏之書上溯到伏羲、神農、堯舜這些傳說中的聖王，是詳於古而略於今，因此從宋代閩、越兩地的儒者開始蒐集材料，始於在福建講學之楊時（1053-1135）、朱熹，江西之陸九淵，然後才是浙江金華的呂祖謙和寧波的楊簡。明代王學則選錄有王陽明、王畿、錢德洪、徐愛、張元忭、周汝登、陶望齡、陶奭齡和劉宗周，大體上與越中王學的傳統相符。

<sup>39</sup> 劉鱗長：〈浙學宗傳序〉，劉鱗長：《浙學宗傳》，《四庫全書存目叢書》史部 111 冊（濟南：齊魯書社，1996 年），頁 1-2。

<sup>40</sup> 劉鱗長：〈浙學宗傳序〉，劉鱗長：《浙學宗傳》，頁 1、4。



不過，劉鱗長雖然不是浙江人，卻忍不住將自己的著作也放進書裡，題名「劉乾所先生」，故《四庫總目》云其「自撰是書，自稱劉乾所先生，與古人一例，尤於理未安也。」<sup>41</sup>

劉鱗長嵌合閩、越的企圖，有比較強烈的地方意識，我們可以暫時不理。他編書時所提出的「浙學」概念，在描述明代王學系譜時，大體上以越中王學的傳統為骨幹，卻可以代表越中的這條傳統確實存在當時人的心目中。尤其是黃宗羲《明儒學案》在編訂「浙中王門」時，刻意將周汝登、陶望齡歸入泰州學派，又徹底抹消陶奭齡的存在，對日後明代心學的研究影響相當巨大。劉鱗長的《浙學宗傳》能證明當時人並不如黃宗羲那樣設想，而是肯定了周汝登和陶氏兄弟在越中的地位。

事實上，學界已經普遍注意到黃宗羲在歸納「浙中王門」的時候，刻意操作將周汝登和陶望齡改置於「泰州王門」。<sup>42</sup>黃宗羲的目的，是將與佛教往來密切、理論被批評為近禪的學者，從王陽明的故鄉中肅清，以便淨化浙中儒學的純正性。黃宗羲在浙中王門的序言中說：

姚江之教，自近而遠，其最初學者，不過郡邑之士耳。龍場而後，四方弟子始益進焉。郡邑之以學鳴者，亦僅僅緒山、龍溪，此外則椎輪積水耳。然一時之盛，吾越尚講誦、習禮樂，絃歌之音不絕，其儒者不能一二數。

43

在他提到的王門學者當中，只有錢德洪和王畿的地位被認可，其他人僅僅被評為不具代表性的「椎輪積水」而已。雖然季本、張元忭等人尚在浙中王門當中，但影響力甚大的周汝登、陶氏兄弟被排除在外，改歸入〈泰州學派五〉，不能不說是嚴重削弱了浙中王門的實力。然而，無論周汝登、陶望齡或劉寠全部都不是泰

<sup>41</sup> 劉鱗長：〈浙學宗傳序〉，劉鱗長：《浙學宗傳》，頁 178。

<sup>42</sup> 見彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之探討〉，彭國翔：《近世儒學史的辨正與鉤沉》，頁 252-302。

<sup>43</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第 7 冊（杭州：浙江古籍出版社，1994 年），頁 245。



州人，從地域劃分來說有違事實。此外，從師承關係來看，周汝登和當時的講學群體都把他視為王畿的繼承者，而黃宗羲無視於周汝登和王畿學說有相承之關係，反而把他說成羅汝芳（1515-1588）的弟子。事實上，周汝登和羅汝芳的關係較遠，在文集中也很少見到周汝登提起羅汝芳，反到經常稱王畿為先師，顯見在他心中最主要是繼承了王畿的道路。黃宗羲在泰州學派的序言中說：「泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣」，把泰州學派定義為「祖師禪者，以作用見性……釋氏一棒一喝，當機橫行，放下拄杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時節，故其害如是。」<sup>44</sup>可見他意圖將泰州學派視為王學的別派，批評他們受到佛教的影響，因而有別於純正的儒學傳統，從而貶低了泰州學者的地位。由於黃宗羲對浙中王門的編排不但悖離了王學發展的歷史實況，而且他對泰州學者的價值判斷，也有許多可議之處，因此吳震在《泰州學派研究》中並未採納黃宗羲的分派，而是把趙貞吉（1508-1576）、耿定向（1524-1597）、周汝登三個系統的人物排除掉，只留下王艮一系，以及顏鈞（1504-1596）、何心隱（1517-1519）與羅汝芳三人。經常和泰州學派被聯想在一起的李贊，也被吳震視為一學無常師的獨立思想家，不列入泰州學派當中。<sup>45</sup>

黃宗羲的弟子萬斯同（1638-1702）於康熙十二年之前編纂《儒林宗派》一書時，第十五卷立「王氏學派」，其中根據越中王學的歷史事實列出王畿、周汝登、陶望齡、陶奭齡、劉塙的傳承譜系<sup>46</sup>，而焦竑、耿定向、耿定理等被黃宗羲歸入泰州學派的人物，則是置於「諸儒博考」之內。<sup>47</sup>此外，《明史》的〈儒林傳〉也把周汝登的傳記置於王畿之後，這意味著修史者肯定了兩人的師承關係，而沒有把羅汝芳視為周汝登的老師。<sup>48</sup>此外，陶奭齡在證人會和劉宗周是兩大支柱，其影響力絕不亞於劉宗周，黃宗羲在參加證人講會時也曾親炙過陶奭齡，然而他卻在編纂《明儒學案》時絕口不提陶奭齡，抹消他在晚明王學講會中應有的

<sup>44</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第7冊，頁820。

<sup>45</sup> 吳震：《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社），2009年。

<sup>46</sup> 萬斯同：《儒林宗派》卷15（臺北：廣文書局，1971年），頁365。

<sup>47</sup> 萬斯同：《儒林宗派》卷16，頁391-392。

<sup>48</sup> 張廷玉等：《明史》卷283（北京：中華書局，1997年），頁7274-7276。



地位。這不能單純理解為黃宗羲對自己老師的尊敬之情，而是他主觀厭惡與佛教有密切交往的陶奭齡之故。不僅如此，黃宗羲基於儒家本位的立場，在選錄陶望齡的文字時，一概不選他受到佛教影響而撰寫的篇章。這不僅使得後來的學者易於忽略陶氏兄弟的影響力和思想實情，對於我們理解晚明王學的發展也造成了很大的障礙（詳見本文第四、五章）。

以上例證都顯示出，黃宗羲的《明儒學案》作為第一部體系完整的討論明代思想史的學案體著作，以其蒐集材料之詳備與評論之深入成就了它巨大的影響力，固然是研究者所必備的參考書籍，然而他所劃分出來的明代思想史系統未必符合客觀的歷史真實。無論是同時代的其他著作，或者現代學者的考證當中，呈現出許多種與《明儒學案》不同的學派分類，這提示了我們不能將黃宗羲的分派標準視為想當然爾的背景知識，而是必須重新考量其分類標準之合理性，並依據新的研究需要來訂立學派劃分的標準。

除了黃宗羲劃分的浙中王門容易造成學者的誤會之外，清代學者所提出的「浙東學派」概念聚訟紛紛，若不經辨析，也很容易造成一些概念上的混淆。首先，早在章學誠（1738-1801）提出他著名的〈浙東學術〉一文之前，徐乾學（1631-1694）擔任明史館的修史總裁官，他在制定〈修史條議〉時，便曾經以「浙東學派」來專門指涉浙東地區的各個陽明學派，其文曰：「陽明生於浙東，而浙東學派最多流弊。龍谿畿輩皆信心自得，不加防檢，至泰州王心齋良，隱怪尤甚，並不立傳，附見於江西諸儒之後可也。諸子中錢緒山稍切近。」<sup>49</sup>徐乾學認為「浙東學派」的代表人物是王畿和王艮，他們的學說則導致王門後學「不加防檢」的弊端，和黃宗羲《明儒學案》對兩人的評價十分一致。黃宗羲的說法是：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。」<sup>50</sup>其論說重點在於王畿、王艮讓陽明後學靠近禪宗，為了追求頓悟而蔑視學問。這種評價

<sup>49</sup> 徐乾學：〈修史條議〉，徐乾學：《憺園文集》卷 14（臺北：漢華文化，1971 年），頁 735-736。

<sup>50</sup> 黃宗羲：《明儒學案·泰州學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》，頁 820。

和徐乾學是一致的。錢德洪和王畿係屬同門，由於作為王畿的對立面，因而得到了「切近」的評價。但是，徐乾學對所謂浙東學派的批評會波及於王陽明本人，連帶牽累到黃宗羲的老師劉宗周，這就使得他不得不提出反論。他在著名的〈移史館論不宜立理學傳書〉一文中云：

其三言浙東學派。有明學術，自白沙開其端，至姚江而始大明。蓋從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見至隱，此亦一述朱，彼亦一述朱。高景逸云：「薛文清、呂涇野語錄中皆無甚透悟」，亦為是也。殆及先師蕺山，學術流弊，救正殆盡。向無姚江，則學脈中絕；向無蕺山，則流弊充塞。凡海內之知學者，要皆東浙之所衣被也。今忘其衣被之功，徒離其流弊之失，無乃刻乎？<sup>51</sup>

由於紹興在地域上隸屬於浙東，因此浙東學派一詞可以包含紹興的王學發展。薛文清指薛瑄，呂涇野指呂柟，兩人都被高攀龍稱為「無甚透悟」。白沙指陳獻章，他是廣東新會人，不在浙東活動。因此，黃宗羲認為明代程朱學派的學者沒有理論的創發，應以陳獻章為明代學術之開端，以姚江（王陽明）代表明代思想的高峰，而陽明學的弊病則是依靠蕺山（劉宗周）救正。由於王陽明和劉宗周都是浙東人，黃宗羲便擔心《明史》對浙東學派的批評將連累王、劉兩人的評價。

黃宗羲和徐乾學所謂「浙東學派」一詞的用法，都有把浙江地區的王學群體考慮進去，以陽明學作為當地最具代表性的學術傳統。然而隨著時間流逝，陽明學傳統逐漸被當作遙遠的前代思潮，轉而由黃宗羲、萬斯同、萬斯大、全祖望的經史之學成為浙東地區的學術代表。在這樣的背景下，章學誠的〈浙東學術〉把陸九淵、王陽明、劉蕺山、黃宗羲、全祖望一系相貫串，稱之為浙東史學：

浙東之學雖出婺源，然自三袁之流，多宗江西陸氏，而通經服古，絕不空言德性，故不悖於朱子之教。至陽明王子揭孟子之良知，復與朱子抵牾，

<sup>51</sup> 黃宗羲：《黃宗羲全集》第10冊，頁213。

蕺山劉氏本良知而發明慎獨，與朱子不合，亦不相詆也。梨洲黃氏出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學，以至全氏祖望輩，尚存其意，宗陸而不悖於朱者也。惟西河毛氏發明良知之學，頗有所得，而門戶之見，不免攻之太過，雖浙東人亦不甚以為然也。世推顧亭林氏為開國儒宗，然自是浙西之學，不知同時有黃梨洲氏出於浙東，雖與顧氏並峙，而上宗王、劉，下開二萬，較之顧氏源遠而流長矣。<sup>52</sup>

雖然章學誠論述「浙東之學」的概念時，仍然顧及到明中葉以來的陽明學傳統，可是論述當中的主角已經不是王門學者，而是黃宗羲一系了。在這篇文章中，曾經在浙東享有盛名的王畿、錢德洪、周汝登、陶望齡、陶穎齡已經全部消失，毛奇齡闡揚的「良知之學」也因為「門戶之見」而受到非議，唯獨黃宗羲、全祖望的史學尚具代表性。這也可以推論出，章學誠以清人的觀點來回顧浙江的學術傳統，最主要的目的是凸顯黃宗羲代表的浙東之學「貴專家」，而顧炎武所代表的浙西之學「尚博雅」，並以「浙東、浙西道並行而不悖也」<sup>53</sup>的說詞來調和兩者之間的歧異。明代陽明學的傳統可作為其所謂「浙東之學」之背景，而實非主角。

章學誠「浙東學派」的主張，支持者固然有之，反對者亦不乏人。何冠彪〈浙東學派問題平議〉一文，以博雅之引證主張「浙東沒有一個組織嚴密而延續不斷的學派；邵廷采也不是上承黃宗羲而下啟章學誠、邵晉涵的人物。」<sup>54</sup>支持者如錢志熙則同意：「發生于南宋而成熟於明清之際的浙東學派，標誌著中國近世學術的獨立」，只不過修正其尊朱的立場，主張應加入南宋的永嘉學派和永康學派。

<sup>55</sup> 方祖猷撰寫《清初浙東學派論叢》、編輯《論浙東學術》<sup>56</sup>時，仍將黃宗羲、寧波萬氏與全祖望之史學為清代浙東學派之代表。本文無意涉入章學誠「浙東學派」

<sup>52</sup> 章學誠著、葉瑛校注：《文史通義校注》（臺北：頂淵文化，2002年），頁523。

<sup>53</sup> 章學誠著、葉瑛校注：《文史通義校注》，頁523。

<sup>54</sup> 何冠彪：〈清代浙東學派問題平議〉，何冠彪：《明末清初學術思想研究》（臺北：學生書局，1991年），頁333-403。

<sup>55</sup> 錢志熙：〈論浙東學派的譜系及其在學術思想史上的位置——從解讀章學誠《浙東學術》入手〉，《中國典籍與文化》總第80期，2012年，頁61-72。

<sup>56</sup> 方祖猷、滕復編：《論浙東學術》（北京：中國社會科學出版社，1995年）。

一說應不應該予以肯定之爭議，在此僅僅是試圖說明，章學誠討論浙東學術傳統時，並沒有考慮到晚明越中王學的幾名關鍵人物，而其所謂浙東史學之特色也與越中王學的主調不相符合。因此，我們不宜受到章學誠的影響，先入為主的認為浙東地區有一從南宋至明清一貫的學術傳統，至少不宜套用「浙東學派」的概念來理解越中王學在明代一百餘年延續不絕的講學傳統。

另外必須提到的一個問題是，章學誠將浙東、浙西的學術風格作出區隔，這在晚明的時空背景中是否成立？確實，浙東、浙西無論是在地理環境、經濟活動、人文思想上都有分別，明代人也已經意識到浙東與浙西的差異。錢明在《浙中王學研究》中曾經考察過明代浙學東西異質的問題，他指出：浙西面積小、浙東面積大，浙西河道縱橫、浙東山巒綿延，浙西多工商、浙東重農業，浙西崇尚奢侈、浙東號為簡樸，浙西尚詞章之學、浙東尚心學。在人文地理上，浙西和蘇南經常被合而觀之，統稱為吳，然而浙東的地位更形重要，因為「不管從實惠上還是情感血緣上，越才是浙江的靈魂。」<sup>57</sup>更為重要的是，浙西的王學受到吳地的影響，程朱學的影響較深，因此發展出批判四無說的東林學派，以及調和湛若水、王陽明的折衷派；而浙東王學則以周汝登、二陶兄弟等人為代表，繼續闡發四無說，也因此被《四庫總目》稱為「姚江綜恣之派」。<sup>58</sup>固然，浙東與浙西確實存在一些差異，而明代人心中也確實具有分別浙東與浙西的概念，然而就像中國有南北之分一樣，這種區分難免屬於一種宏觀的印象，而缺乏系統性和邏輯性，也無法在所有微觀的具體案例上驗證。加上浙東與浙西彼此的往來頻繁，在文化、宗教上互相影響，很難硬性的規定哪些特質屬於浙東、那些則屬於浙西，更難以用這些差異來解釋王學在兩浙發展的不同遭遇。因此，本文在討論越中王學時，雖然在地域上以屬於浙東的紹興為主，但並不準備刻意的分別浙東與浙西。

清代提倡「浙東學派」說的學者不止有章學誠，此一概念在民國初期又受到學者們的加工，最著名者何炳松《浙東學派溯源》一書。何炳松在此書中提出了

<sup>57</sup> 錢明：《浙中王學研究》，頁 12。

<sup>58</sup> 紀昀等：《武英殿本四庫全書總目提要》第 4 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 777。



「幾個大膽的主張」，他將南宋以下的中國學術分為三系，一為陸九淵一派的心學，由佛教脫胎而出；二為朱熹一派的理學，由道家脫胎而成；三為浙東的史學，繼承了程頤純正的儒學傳統。<sup>59</sup>何炳松此書對中國學術史的理解錯謬甚多，更把他批判宋明理學的價值觀灌輸到「浙東史學」的概念中，故引發眾多學者之批判。

<sup>60</sup>由於何炳松的說法雖然有部分提及明代陽明學之發展，但早已遠離了明代思想發展的實情，故本文亦不準備採用。

綜上所述，清代學者對明代越中王學之發展提出過許多種解釋，這些解釋各自有其根據，只是根據其儒家本位或史學本位的立場，對越地的學術傳統進行某種程度的改造。周汝登、二陶兄弟在這些說法當中，往往是被刻意忽略不提、或者被批評為靠近佛教的人物。如果暫時排除清人的說法，對晚明越中講學的實情進行考察，將發現有一條前後師承關係相當明確的系譜存在，而這一條隱而不彰的系譜反而由於其所引發的爭議性，更值得我們的關注。以下將略析越中王學在明清引起的爭議，並討論其性質。

#### 第四節、越中王學近禪之批評

陽明學被批評為被「近禪」，是自王陽明便遭遇到的困難。宋明理學闢佛老的論述，不止會加諸於出家的僧人、道士，加諸於各種地方神祇的祭祀、轉世輪迴的信仰，也會加諸於儒家陣營內部的學者。當宋明理學家用「近禪」一詞批評同儕時，是在表達一種極其負面的批評。這種批評的用意，是在儒學陣營中區別正統與異端思想，再將心術不正、滅棄人倫、不事學問、崇尚虛無等負面評價加諸於這些被視為異端的思想家身上。近禪的批評有時不僅僅是理論和價值觀的差異問題，它和政治黨派的對立也有關係，而且其相互攻訐的激烈程度會透過同黨

<sup>59</sup> 何炳松：《浙東學派溯源·自序》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁4。

<sup>60</sup> 何冠彪：〈清代浙東學派問題平議〉一文中，廣泛引證陳訓慈、錢穆、余英時等眾多學者之論證，以說明何炳松說法之問題，可供參考。

門生弟子的推波助瀾而日益激化。<sup>61</sup>這些現象同樣發生在陽明學的身上。<sup>62</sup>

南宋陸九淵的心學，已經有近禪之譏<sup>63</sup>；王陽明的良知學經常被視為陸九淵心學的繼承者，也往往被批評為近禪。比如羅欽順（1465-1547）站在程朱學的立場，批評禪學淺薄，而陸象山等人卻往往陷溺其中。<sup>64</sup>雖然他針對的是陸象山，但恐怕意在暗指盛行於當時的陽明學。攻訐陽明學最力的陳建（1497-1567），其《學蔀通辨》便站在程朱理學的立場批判陽明學陽儒陰釋，以佛學惑人。<sup>65</sup>把象山學、陽明學和禪宗放一起比較，在晚明是許多人都有的意見，並不是只有程朱理學一派如此主張。如董其昌雖然沒有貶抑陽明之意，但在討論到王陽明四句教時，也說：「夫無善無惡心之體，近於禪矣！」<sup>66</sup>

在越中講學的王畿、周汝登與陶氏兄弟由於主張無善無惡說，所遭受到儒家本位者的批評更是遠多於王陽明本人。越中王學在晚明受到的批評已經很多，明

<sup>61</sup> 蔣義斌對宋代排佛論的研究指出過，二程及其門人批評王安石和蘇軾兩派之思想雜有佛老色彩，與洛黨、新黨、蜀黨之間的政治對立有關。二程為了在政治上與王安石對抗，在理論上也發展出與王安石截然相反的論述。到了二程弟子楊時一代，批評的口吻更加激化，因而思想有佛老色彩被等同於心術不正，心術不正等同於加入變法派或蜀黨。因此，宋代理學興起的動力，一部分來自於政治黨派之間的對立。見蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》（臺北：臺灣商務印書館，1988年）。

<sup>62</sup> 陽明學批評程朱學及其近禪兩點，在明代也是政治上激烈爭論的議題。一個明顯的例子是王陽明是否從祀孔廟，這個問題在隆慶到萬曆年間經歷數十年的爭議，最終在王門弟子的努力下成功。見朱鴻林：〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉（《中國文化研究所學報》新第5期，1996年，頁167-182）、楊正顯：〈王陽明年譜與從祀孔廟之研究〉（《漢學研究》第29卷第1期，2011年3月，頁153-187）。

<sup>63</sup> 如朱熹批評過「陸子靜分明是禪。」（黎靖德編：《朱子語類》卷123，北京：中華書局，1986年，頁2966）宋代葉紹翁：〈光拙菴〉亦載：「陸象山兄弟早亦與光老遊，故考亭先生謂象山滿肚皮是禪。」（葉紹翁：《四朝聞見錄》卷二乙集，上海：上海古籍出版社，2012年，頁43）有趣的是，「滿肚皮是禪」一語，本身就是禪宗的語言。圓悟克勤曾經說：「若是隨言逐句作道理，滿肚皮是禪，何時得脫去？」（紹隆等編：《圓悟佛果禪師語錄》卷12，《大正新修大藏經》第47冊，臺北：新文豐，1983年，頁770），其意謂參禪者只知道背誦語錄話頭、解釋文字，但是完全缺乏真實的宗教經驗。這些禪宗熟語大量的進入宋明理學家的語言當中，成為他們思想無法分割的一部分。

<sup>64</sup> 如羅欽順云：「嘗考兩程子、張子、朱子早歲皆嘗學禪，亦皆能究其底蘊，及於吾道有得，始大悟禪學之非而盡棄之。非徒棄之而已，力排痛闢，閔閔焉惟恐人之陷溺於其中而莫能自振，以重為吾道之累。凡其排闢之語，皆有以洞見其肺腑，而深中其膏肓之病，初非出於揣摩臆度之私也，故朱子目象山為禪學，蓋其見之審矣。」（羅欽舜：《困知記》卷2，《叢書集成新編》第23冊，臺北：新文豐，1985年，頁5）

<sup>65</sup> 陳建批評陽明近禪學之處俯拾即是，以下略舉數例：「愚謂陽明既明宗禪，又諱人訾已為禪，履其實而欲避其名以惑人，何耶？」又：「考陽明講學，一切宗祖傳燈。」又：「愚謂如近日陽明諸人之病，朱子皆先曾說過，朱子真快說禪病也哉！」又：「陽明溺禪之弊，無一不經朱子之闢，真捨先賢所棄以自珍矣！」（陳建：《學蔀通辨·續編卷下》，《叢書集成新編》第23冊，頁45-48）

<sup>66</sup> 董其昌：〈禪悅〉，董其昌：《容臺集》別集卷1（杭州：西泠印社，2012年），頁580-581。



清易代之後更逐漸形成一套固定的論述，對他們批評程朱學、近禪這幾點作出嚴厲的斥責。但從另一方面設想，這些批評的存在恰好說明他們在晚明的影響力是不容忽視的。越中王學與禪宗的關係本文將另闢章節討論，以下將略舉數例，以窺明中晚期到清初思想界，使用過何種語言和觀念來批判越中王學近禪。

清初在北方負有盛名的程朱學者孫奇逢（1585-1675），他編纂《理學宗傳》時，沒有將王畿、周汝登歸入王門弟子中，而是另闢「補遺」，將他認為雜於禪學的學者歸納進去。<sup>67</sup>孫奇逢認為，王陽明本人的良知學出自真實的身心體驗，因此有不容抹滅的價值，但是從王畿提倡四無說開始，越中王學就悖離了王陽明的傳統：

陽明先生起絕學之後，由其身所體驗者，有悟此心之微，發良知之說，而以致知格物為證。其門人尊聞行知，不敢稍有擬議。龍谿獨持四無之說，羣起而疑之，乃先生亦復唯唯，於是龍谿之言滿天下。後傳龍谿之學者，流弊滋甚，因是遂疵陽明之學。嗟乎！豈陽明之過哉？亦由于傳陽明者之過耳。<sup>68</sup>

說王陽明的弟子中唯獨王畿持四無說，恐怕未必盡然；而說「先生亦復唯唯」，對於王陽明肯定王畿之說，導致四無說傳播天下而「流弊滋甚」，表達出不滿之意。孫奇逢為了維護王陽明的地位，所以使用「傳陽明者之過」這種較為委婉的說詞，把陽明後學「流弊滋甚」的責任推給了王畿。孫奇逢對於王陽明未能預先防範後學弊病已有微詞，對於王畿之後的學者，更透露明顯的不滿，因此在編排《理學宗傳》時，沒有把王畿、周汝登收在「王門弟子」中，而是置於卷尾另闢

<sup>67</sup> 孫奇逢編纂《理學宗傳》，前後長達三十年時間。陳祖武依據《日譜》與《年譜》的資料，將整個程書過程分為五個時期（一）天啟元年至三年，與鹿善繼輯錄《諸儒語略》；（二）順治四年至六年，於渥城與弟子高鑄、王之徵、陳鋐等人選輯《諸儒宗旨》；（三）順治七年至十二年，居蘇門，又前往東昌與倪元瓊等人商討修訂《諸儒宗旨》；（四）順治十二年至十六年，將《諸儒宗旨》精簡為僅有十一人之濃縮版《理學宗傳》，另又編《五人傳宗錄》與《宗傳考》；（五）康熙四年至六年，完成《理學宗傳》定稿。見陳祖武：《中國學案史》（上海：東方出版中心，2008年，頁85-90）。

<sup>68</sup> 孫奇逢：《理學宗傳》卷26，收於《叢書人物傳記資料類編·學林卷》第3冊（北京：北京圖書出版社，2006年），頁678。

之「補遺」。他對此解釋：「補遺云者，謂其超異與聖人端緒微有不同，不得不嚴毫釐千里之辨」，責備這些人為「不本天之學者」、「腐而少達」。孫奇逢沒有提到二陶兄弟，但由於二陶兄弟學佛的事跡相當明確，孫奇逢可能認為他們是「以理為入門之障，而以頓悟為得道之捷者」，混淆了儒、釋之界線，因此沒有被收錄到書中的資格。<sup>69</sup>

由於王畿、周汝登和羅汝芳在晚明都是名震一時的陽明學者，孫奇逢把他們都編排到「補遺」中，批評他們近於禪，也遭遇到某些反對者的質疑。對此，孫奇逢特地作出了解釋：

或問：「補遺諸公，皆世所推為大儒者也，而謂其為近於禪。夫諸公居官立身皆卓然自見，即議論有疑於禪者，亦借禪以為用，所謂不以世間法礙出世間法、不以出世間法壞世間法，庸何傷？」曰：「夫子惡鄉愿之亂德，為其以似而亂真也，毫釐之差，千里之謬，其誰能辨之？曰四十而不惑，蓋四十以前猶不見自信，則所以致審於毫釐之間，不遂成千里之謬者，所關匪細故也。儒釋之界，其流雖遠，其源卻近。顧應祥之言曰，近見有竊吾儒格物致知以解《法華經》者，方異之，不意吾儒亦借佛教以明道也，其流弊將至儒釋同歸而不可解矣。吾輩不能辭以闢之，而以助其波、揚其焰，寧不得罪於聖人！」<sup>70</sup>

這裡提出了一個有趣的問題：王畿、周汝登只是借用了禪宗的語言和概念來解說自己的思想，但是並沒有宣傳悖離儒家的價值觀，其立身處世也完全符合社會的道德標準，有什麼值得批評呢？孫奇逢承認王畿、周汝登等人在具體的行為上合乎一般的倫理規範，然而他試圖指出王、周引用佛教觀念來解釋儒家學說的作法，造成了儒家基本原則的混淆。所謂「毫釐之差，千里之謬」，意指王、周兩人以佛理演繹儒學，只重視部分概念可以溝通之處，卻沒有嚴格分辨雙方理論的差異，

<sup>69</sup> 孫奇逢：〈理學宗傳敘〉，孫奇逢：《理學宗傳》，頁 4-5。

<sup>70</sup> 孫奇逢：《理學宗傳》卷 26 〈補遺・周汝登〉，頁 733-734。



最終「將至儒釋同歸而不可解矣」。對他來說，儒、釋之間是水火不容的，所以任何尋求雙方共通性的可能性都不能容許。不過，孫奇逢在此沒有提出更細緻的論證，說明儒釋混同會如何導致道德敗壞的結果，只能看到他非常堅持儒家本位的立場，強調應杜絕雙方經典、語言和概念發生任何程度的交流。

和孫奇逢交誼匪淺的刁包（1603-1669），在清初也是極力批評陽明學的程朱學論者之一。<sup>71</sup>對他來說，王畿、周汝登就是披著儒家外皮、骨子裡是佛門信徒之輩，他認為「若楊慈湖、王龍谿、周海門一流，操入室之戈，居然以宗傳自命，全體毀、大用裂矣！」<sup>72</sup>刁包的批評涉及到周汝登《聖學宗傳》一書，關於此書，他在寫給孫承澤（1592-1676）的信中曾用激烈的口氣進行批評：

自周海門《聖學嫡傳》一書梓行於世，遂令末學晚進謬謂吾心自有六經，不必更求諸六經也；吾心自有《四書》，不必更求諸《四書》也。《近思錄》小學芻狗而筌蹄矣！雖目不識丁之人，但學會幾句口頭語，便居然以斯道相許可，而宿儒積學反不與焉，嗚呼！豈非斯文一大阨運乎！……建安餘姚之學，時或含糊兩可，本體功夫、博約頓漸、有無虛實及屢空之辨，時或踊襲裨鋒，其說書或涉高奇，其援引龍溪、海門諸語，或涉悠謬。<sup>73</sup>

刁包非常不滿周汝登的《聖學宗傳》，他認為此書造成程朱學最重要的經典《四書》和《近思錄》廢而不用。從地域位置來看，孫奇逢是直隸保定人，刁包是直隸祁州人，兩人活動範圍都在今天的河北省，與浙江紹興的距離相當遙遠。孫奇逢在編輯《理學宗傳》的過程中，周汝登的《聖學宗傳》已經刊行，而且孫奇逢也看過此書；刁包顯然也看到了《聖學宗傳》，可見這本書早已流傳到北方，並且對當時的思想界具有實質的影響力。雖然刁包認為《四書》《近思錄》一類的

<sup>71</sup> 刁包尊崇程朱學、批判陽明學，對當時陽明學產生的弊端有許多反省，如提倡重讀六經，推廣高攀龍、顧憲成、馮從吾之學等等。參楊自平：〈論刁包《易酌》之宗程立場與實踐〉（楊自平：《世變與學術——明清之際士林《易》學與殿堂《易》學》，臺北：臺灣大學出版中心，2012年，頁171-214）。

<sup>72</sup> 刁包：〈張蓬玄先生大中序〉，《用六集》卷5，收於《清代詩文集彙編》第18冊（上海：上海古籍出版社，2010年），頁500。

<sup>73</sup> 刁包：〈答孫北平少宰書〉，《用六集》卷2，頁450-452。

書被學者廢而不讀，但這也有可能是他對於《聖學宗傳》之流行而起的反差印象，本文並不準備據此認定程朱學的書籍真的失去讀者。不過，從刁包批評陽明學理論含糊、取材不當、標新立異、悠謬不實，其所選用的字眼都具有強烈的負面意義來看，已經可以瞭解像刁包這樣的學者，絕不會認為王畿、周汝登的理論有正面的價值。

孫奇逢和刁包的批評在當時並不罕見，這些立場偏向程朱學的學對陽明學都有批評，而且對於越中王學「近禪」這一點更是異口同聲。沈佳是湯來賀（1607-1688）的學生，他編纂過《明儒言行錄》一書，認為王陽明之學說「始裂於龍谿，故念庵羅子屢斥其失，殆四無有以誤之歟！至立三教合一之說，而陰詆程朱為異端……非有涇陽、景逸諸儒力挽之，則斯道之晦蝕，可勝嘆哉！」<sup>74</sup>沈佳把晚明三教合一思想的流行都歸咎於王畿的四無說，並且又引用陳龍正的說詞來批評越中王學：

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

75

沈佳不滿的對象包括王陽明在內。對他來說，王陽明、王畿、周汝登都是「混儒以入佛，陰借佛以攻儒」的陰險人物。不過，他說陽明力駁朱子，其實並非事實。王陽明雖然論學宗旨明顯與朱熹有異，但始終尊崇朱熹在理學上的地位，並特意編纂《朱子晚年定論》，試圖調和良知學和朱熹理論之間的矛盾。<sup>76</sup>王陽明此舉

<sup>74</sup> 沈佳：《明儒言行錄》卷 8，《四庫全書珍本三集》第 145 冊（臺北：臺灣商務印書館，1972 年），頁 26。

<sup>75</sup> 沈佳：《明儒言行錄》卷 8，頁 84。

<sup>76</sup> 王陽明：〈朱子晚年定論〉：「獨於朱子之說有相牴牾，恆疚於心，切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至

固然是扭曲了朱熹的理論以附從己說，然而在傳播陽明學上，發揮了重要的功能。它在一定程度上減緩了當時人對陽明學的質疑，並且免除了許多程朱學者的疑惑。只是這種調和論並不能說服所有的人。沈佳更批評王畿和周汝登，認為他們百般攻擊朱熹，比王陽明有過之而無不及。事實上，周汝登確實對朱熹的學說有許多不滿，如其《四書宗旨》多有批評朱熹《四書章句集注》的觀點，然而遇到與自己觀點相符之處，也不吝於稱讚朱熹的見解。這種評論標準，可以說是周汝登非常忠於自己的理論，卻不能說他盲目的攻擊朱熹。只是在維護程朱學的人眼中，這種批評也是絕不可能接受的。沈佳接著又批評道：

陽明先生之學，一傳而後，大抵略踐履而言超悟，以虛見為高妙，樂放曠自然，標立宗指，混一儒釋，羣言亂淆，聖塗榛塞，誹毀洛闕，莫可窮詰。  
嗚呼！學以講而明，乃以說而晦，是誰之過歟！<sup>77</sup>

周汝登、陶氏兄弟應該會承認他們「言超悟」是事實，然而未必認同「言超悟」必然代表「略踐履」，更不會同意自己「以虛見為高妙」、「誹毀洛闕」。仔細考察他們的著作，實際上很少看到攻擊二程、朱熹的文字。只是沈佳批評他們「混一儒釋」，未必完全無理。二陶兄弟長期參與放生活動，他們努力參禪，甚至會持誦佛號，修習淨土法門，因此確實有佛教的背景。周汝登和陶氏兄弟有異，他不是參禪的佛教居士，他所提倡的無善無惡說，也不是根據佛教理論發展出來的思想，而是從陽明學脈絡中所脫胎。不過，周汝登確實肯定儒家和佛教有共通之處，如果承認雙方有共通點就算是混同儒釋的話，說周汝登「混一儒釋」也無不可，只是這樣一來仍會犯到堅守儒家本位者的忌諱。

明末清初不單單程朱學者會批判越中王學近禪，陽明學傳統中的學者也不少人如此認為。因此，我們不能認為越中王學近禪的看法，單純是出自於理學家內

---

以為自誑誑人之罪，不可勝贖。……予既自幸其說之不謬於朱子，又喜朱子之先得我心之同然，且慨夫世之學者徒守朱子中年未定之說，而不復知求其晚歲既悟之論，競相呶呶，以亂正學，不自知其已入於異端，輒采錄而裒集之，私以示夫同志，庶幾無疑於吾說，而聖學之明可冀矣。」（王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 140）

<sup>77</sup> 沈佳：《明儒言行錄》卷 8，頁 132。



部的門戶之見，而應更仔細考慮其理論內容。第一個在越中發揚四無說的論者是王畿，黃宗羲在《明儒學案》裡便批評他「近於禪」、「近於老」，其言曰：

先生之論，大抵歸於四無……傳之海內而學者不能無疑。……斯言也，於陽明平日之言無所考見，獨先生言之耳。……夫良知既為知覺之流行，不落方所，不可典要，一著工夫，則未免有礙虛無之體，是不得不近於禪。流行即是主宰，懸崖撒手，茫無把柄，以心息相依為權法，是不得不近於老。雖云真性流行，自見天則，而於儒者之矩規，未免有出入矣。<sup>78</sup>

黃宗羲對王畿的評語涉及到無善無惡說的理論問題。由於他是劉宗周蕺山學派的門人，因此和沈佳相比，他對於陽明學的理論有比較深的了解。黃宗羲企圖把四無說當成王畿個人的創發，藉以與王陽明畫清界線，故云斯言「於陽明平日之言無所考見，獨先生言之耳」。然而，王陽明確實肯定了王畿的四無說是為上根人立教的教法，因此黃宗羲很難說它不符合陽明學的思想。王畿的四無說強調先覺悟良知本體，藉由本體不受任何私欲障礙的特性，保證其作用流行也自然沒有偏私；這意味著良知在作用上以「虛無」為其本性，只是這並不取消良知的本體意義，亦即良知在存有意義上仍是獨立自存的實體。黃宗羲批評四無說：「一著工夫，則未免有礙虛無之體」，是指責王畿只強調作用上的虛無義，而連帶著將存有上的實體義也取消了。他又批評四無說以「流行即是主宰」，指王畿把現象界的知覺和意識活動等同於心的主宰，放棄了良知對行為所起的規範性，將導致良知無法保證人的道德實踐。然而黃宗羲的批評並不公允，王畿從未取消良知在存有上的實體意義，也並未將一般的感官知覺和意識活動當成良知本體。王畿往往強調知覺和意識固然是現象界的活動，但人可以藉著這些活動體認良知的一念靈明，也就是說現象和本體之間有相即不離的關係。王畿沒有把良知單純當作一個靜態的形上實體，而是動態的在現象變化中不斷呈現自身。

黃宗羲並不討論王畿是否批評程朱學說，而是從四無說的哲學系統上進行分

<sup>78</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第7冊，頁269-270。

析。雖然他沒有正確的解讀王畿的理論，然而他的說法仍然具有很高的理論水平。從上一段文獻也可以看出，黃宗羲心中的「禪」和「老」，指的是在理論上否定良知為一獨立自存之實體，並且不將規範性加諸於知覺意識的作用之上。禪門或道教人物會不會接受黃宗羲對禪、老的看法，還是有疑問的，但是這個問題不在目前本文的討論範圍之內。王畿的哲學系統固然與黃宗羲所批評的型態不同，但是經過一段時間的發展，確實有可能被一些學者如此理解。因此，與其說黃宗羲批評的是王畿，不如說他由於生在後代，見到了明末清初各種對四無說的詮釋，而將其責任歸諸於這種理論的創始者。

接下來要看的是黃宗羲如何評價周汝登和陶望齡，與王畿相較之下，他對周汝登的批評就很不客氣了：

先生建立宗旨，竟以性為無善無惡，失卻陽明之意。……若果無善，是堯不必存，桀亦可亡矣。儒、釋之判，端在於此。先生之無善無惡，即釋氏之所謂空也。後來顧涇陽、馮少墟皆以無善無惡一言，排摘陽明，豈知與陽明絕無干與！故學陽明者，與議陽明者，均失陽明立言之旨，可謂之繭絲牛毛乎？<sup>79</sup>

在這段話中，黃宗羲繼續努力的把四無說的負面效應和王陽明切割開來，稱「學陽明者與議陽明學」都「與陽明絕無干與」。從理論上來看，周汝登的無善無惡說，大旨與王畿相近，他並不否定孟子的性善論，只是主張良知本體超越善惡對立的概念，不受任何現象的干擾，也不摻雜後天的私心慾望，因而由無善無惡之本體所起的作用才能稱為真正的善。周汝登曾說「無善無惡，即為善去惡而無跡；而為善去惡，悟無善無惡而始真」，換言之，無善無惡論旨是在保障道德行為的真實性不受私欲的影響，更不是經由人為的模仿而來。這種真實的道德行為才能稱為「厥中」、「一貫」、「至誠」和「至善」。<sup>80</sup> 黃宗羲直接批評周汝登的

<sup>79</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第8冊，頁113。

<sup>80</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷1，頁430。



思想「即釋氏之所謂空」，用緣起性空的概念來理解其無善無惡說，是曲解的周汝登的理論。周汝登從未主張整個世界是由地水火風等四大暫時性的聚合而構成，更沒有主張一切現象界的事物、包括生命的誕生均為現象際的相互依存，因而無獨立的實體性。黃宗羲的說法中也有一點是正確的，即認同儒家者多半把善惡的道德規範當成不變的真理，而佛教信仰者並不會在緣起性空的理論之外再肯定一個道德的真理，從這一點來區別儒、釋是有根據的。黃宗羲對周汝登的評價不符合實情，不過，與其說他誤解了周汝登，不如說他硬性的把周汝登定義為佛教思想，有助於把越中王學受到近禪批評的人物切割開來，歸入泰州學派當中。如此一來，「浙中王門」的純正性就得到了保障。接下來，黃宗羲又批評陶望齡云：

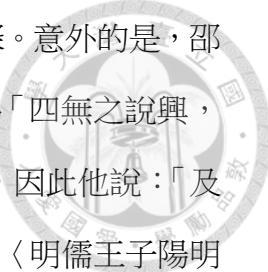
先生之學，多得之海門，而氾濫於方外。以為明道、陽明之於佛氏，陽抑而陰扶，蓋得其彌近理者，而不究夫毫釐之辨也。其時湛然澄、密雲悟皆先生引而進之，張惶其教，遂使宗風盛於東浙。其流之弊，則重富貴而輕名節，未必非先生之過也。<sup>81</sup>

這段話中並不牽涉到太多理論性的問題。陶望齡曾經說過：「今之學佛者，皆因良知二字誘之也」<sup>82</sup>，這個判斷固然有陶望齡自己的經驗作為根據（詳見第五章），但對黃宗羲而言，是明目張膽的把佛教的理論引進儒家。湛然圓澄、密雲圓悟是在晚明復興曹洞、臨濟宗的兩大首領，他們都曾經在紹興受到陶望齡的接待，也透過陶氏廣泛的與越中士大夫交流。由此觀之，陶望齡的確是「使宗風盛於東浙」的重要人物。至於佛教會使人「重富貴而輕名節」，也是宋明理學闡佛論中經常出現的主題。

在黃宗羲之後，主持過姚江書院的邵廷采也批評越中王學「近禪」。明末建立姚江書院的沈國模、管宗聖、史孝賢、史孝復四先生都是證人會的成員，和劉宗周與陶奭齡皆熟識；邵廷采的祖父邵曾可、父親邵貞顯都是四先生的學生，他

<sup>81</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第8冊，頁130。

<sup>82</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄弟君奭書〉第十通，陶望齡：《歇菴集》卷12，頁436。



自己又受到劉宗周弟子董錫的影響，因此和越中王學的淵源很深。意外的是，邵廷采對越中王學的看法和清初陽明學反對派相當一致，他也認為「四無之說興，而天下漸以禪寂為師門病矣」。<sup>83</sup>邵廷采並不欣賞王畿的四無說，因此他說：「及論無善無惡宗旨，天下多歸錢之篤實，而皆王為近禪」<sup>84</sup>，又在〈明儒王子陽明先生傳〉中批評王畿、周汝登和陶奭齡云：

四無之說，流失在龍溪。而天泉夜論，其師不以為不然，故滋後人口實，然其中正有可詳求者。陽明所為四無，固異於龍溪之所為四無。龍溪之所謂四無，以無為無者也，蕩而失歸，恍惚者託之矣，故其後為海門、為石梁，而密雲悟之禪入焉；陽明之所謂四無，以無為有、以有為無者也。<sup>85</sup>

邵廷采論述的策略和孫奇逢、黃宗羲等人驚人的一致，他有意維護王陽明的地位，所以把王畿一系的四無說和王陽明本人切割開來，並且指責王畿一系的傳統最終引導了臨濟宗的勢力進入越中。邵廷采和黃宗羲不同的是，他沒有另闢學案，把周、陶存在於越中的事實隱蔽掉，而是承認「越中之學宗龍溪者，為周汝登及陶望齡、奭齡兄弟。」<sup>86</sup>邵廷采沒有為越中王學傳統辯護的意思，其他陶氏兄弟的後代也因為明遺民的敏感身分，選擇遠離城市的隱居之路，這或許是造成清初批判陽明學的浪潮中，竟然沒有人站出來替越中的王學傳統辯護。

無論如何，清代以降缺乏有力的論者來捍衛越中王學的傳統和無善無惡說。清朝官方尊崇程朱學，又透過《四庫全書》的編纂大量的將晚明王學成員的著作列入存目與禁毀書目，並於《總目》中批評明學空疏狂妄、廢書不觀，自由闡發議論而背離程朱學的傳統。從此，越中王學的評價就定型了，而《總目》所下的評語也幾乎完全複製了清初孫奇逢、黃宗羲、邵廷采等人的意見：

明以來講姚江之學者，如王畿、周汝登、陶望齡、陶奭齡諸人，大抵高明

<sup>83</sup> 邵廷采：〈王門弟子所知傳〉，邵廷采：《思復堂文集》卷 1，頁 48。

<sup>84</sup> 邵廷采：〈王門弟子所知傳〉，邵廷采：《思復堂文集》卷 1，頁 42。

<sup>85</sup> 邵廷采：〈明儒王子陽明先生傳〉，邵廷采：《思復堂文集》卷 1，頁 12。

<sup>86</sup> 邵廷采：〈王門弟子所知傳〉，邵廷采：《思復堂文集》卷 1，頁 49。

之過，純涉禪機。夷齡講學白馬山，至全以佛氏因果爲說，去守仁本旨益遠。<sup>87</sup>



《總目》代表了清朝的官方論述，而且四庫館臣在編撰此書中，秉承乾隆帝上意，將其論述基調定為標榜漢學而貶抑宋學，在清代學術風氣轉向的過程中扮演關鍵的腳色。宋明理學討論心性的著作多半受到排斥，唯獨程朱學派與從事考證的作品才會被推崇。<sup>88</sup>若於《總目》中檢核越中王學成員的著作，周汝登《王門宗旨》在儒家類存目，被評為「去其師之本旨益遠」、「徒爭王學之門戶，實不足以發明王學也」<sup>89</sup>；《聖學宗傳》在傳記類存目，被評為「欲合儒釋而會通之」、「盡採先儒語類禪者以入」<sup>90</sup>；《海門先生集》和《東越證學錄》入別集類存目，被評為「立義新奇，非惟孟子無此說，即王守仁亦無此說，斯真龍溪末派，惟所欲言者矣」。<sup>91</sup>陶望齡《解莊》歸入道家類存目，被評為「無所發明」。至於周汝登之《四書宗旨》，陶望齡之《歇菴集》《陶文簡公文集》和《解老》，陶夷齡之《賜曲園今是堂集》和《小柴桑喃喃錄》等書，於《四庫全書》中則一概付之闕如。在存目中的書，只能見到書名和提要，無法一窺書中內容，這使得讀者對於這些書籍的認識，必須完全仰賴提要所作的描述。提要的論述無論是正面或者負面，都是讀者唯一的訊息管道，也因此在相當程度上限制了讀者的思考空間。受到批評的人物和書籍，也沒有了自我抗辯的管道。

《總目》的編排，可以視為有計畫性、有系統性地貶抑越中王學的價值，進而消滅其存在。周汝登、二陶兄弟的著作，由於在《四庫全書》中無所尋覓，相當程度上限縮了它們的知名度；劉宗周及其門人的著作，在《總目》中備受讚譽，也因此以王學末流的反對派之姿，成為救正學術風氣的清流群體。事實上，在明末越中的講會當中，陶夷齡和劉宗周的關係和諧，就算有論學意見上的歧異，兩

<sup>87</sup> 紀昀等：《武英殿本四庫全書總目提要》第3冊，頁59。

<sup>88</sup> 參夏長樸：〈《四庫全書總目》與漢宋之學的關係〉，《故宮學術季刊》23卷2期，2005年，頁83-128。

<sup>89</sup> 紀昀等：《武英殿本四庫全書總目提要》第3冊，頁107。

<sup>90</sup> 紀昀等：《武英殿本四庫全書總目提要》第2冊，頁368。

<sup>91</sup> 紀昀等：《武英殿本四庫全書總目提要》第4冊，頁796。

人仍然保持一定程度的友好關係。不過，劉宗周一派反抗王學末流的論述經過清初學者與四庫館臣的推波助瀾後，最終使讀者形成了一種雙方勢同水火的印象。劉宗周率領的蕺山一派，儼然成為學術思想正統的化身，與陶奭齡一派對立起來。固然《四庫全書》不是清代人蒐集、認識書籍唯一管道，但是它對於歷代書籍的評價，對於士大夫知識領域的影響相當巨大。《總目》既然採納了清初學者對越中王學的批判，後人在先入為主的情況下，不易超越其價值判準。

最後，我們可以來看看清代晚期的李慈銘（1830-1895）如何繼承了清初學者以及《總目》的意見。他在《越縵堂文集》中這樣評價明末的越中王學：

文成之學，至海門周汝登、石梁陶奭齡，直以蓮池〈放生文〉、雲谷《功過格》為聖門學筌蹟，而諸先生皆為所魅，不能覺也。二史為尤甚，故劉忠端作《人譜》以匡之。又云：會稽人陶庸齋廷奎，石簣祖也，著《正學演說》，力辨良知與嶺南體認之非。石簣不特失其先學，且蒲伏而竄居湛然澄、密雲悟座下，而猶曰良知良知，文成寧受之乎？論沈甸華昀更名劉光、陳乾初確云：蕺山門下多氣節之士，而契其微旨者，如祁彪佳世培、吳麟徵磊齋、劉理順湛陸、祝淵開美、王毓蓍玄趾，皆仗氣死難，炳炳國史，而於學術無所闡揚。章公正宸、何公弘仁、葉公廷秀則韜光滅響，以肥遯終身，故語言風旨不見於天下。其斐然有文者，莫如黃宗羲太沖、惲日升仲初、董瑒无休，又不免聲華徵逐之參，持身亦時見瑕類。<sup>92</sup>

李慈銘大體上接受了前人的看法，站在程朱學本位的立場，批判越中王學近禪，並讚揚劉宗周及其門人的學說純正、氣節凜然。不過他也提到了一個新的例證。陶望齡的祖父陶廷奎以程朱學為宗，雖然陶廷奎的時代正好是王陽明和湛若水（嶺南）兩大顯學盛行的時候，但是他不接受王、湛學說，反而喜歡章懋（1437-1522）的思想。陶廷奎認為「姚江言致知，嶺南談體認，其流將使學者

<sup>92</sup> 李慈銘：〈書沈清玉先生冰壺集殘本後五首〉，李慈銘：《越縵堂文集》卷 6，收於《清代詩文集彙編》第 713 冊（上海：上海古籍出版社，2010 年），頁 284。

釋成法、信胸臆，害有甚於膠固拘瑣者」，因此著書批評王、湛兩派。<sup>93</sup>陶廷奎的例子恰好代表王陽明學派甫出現時，如何受到熟悉程朱學之人的質疑。李慈銘認為陶望齡沒有遵循祖父的道路，反而親近佛教，乃是背棄祖宗之大過，這一點確實是之前的學者沒有提到的事情。不過，李慈銘只是多用了一個例證，他對越中王學的評價標準，並沒有超越前人之處。

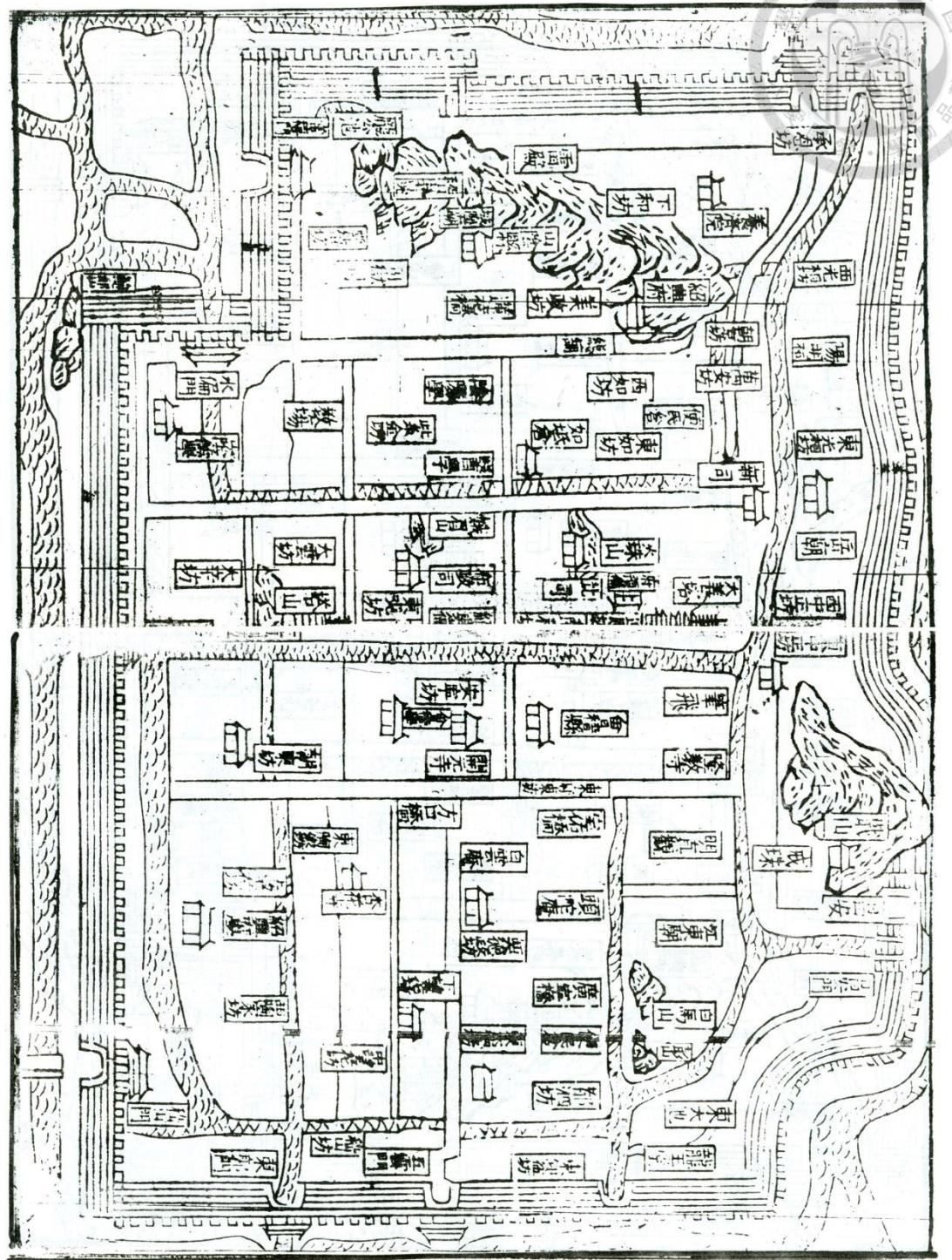
## 第五節、小結

本文希望藉由上述的考察來說明，晚明的越中確實有一師承接受明確的王學系譜，這個傳統的開端是王陽明，接著經過王畿、周汝登、陶望齡、陶奭齡，直到明代滅亡才斷絕。這個王學群體以無善無惡說為論學之宗旨，因而遭受相當多的非難。儘管這個傳統結束在明朝，清初姚江書院和黃宗羲甬上證人書院仍然繼承了一部分越中王學的思想及其引發的問題，再轉變成新的學術思想風氣。清代學者對越中王學的評價很低，尤其是對這個學術群體近禪的狀況非常不滿。本文不準備接受清代學者以程朱學為本位的立場，然而清人批評中關於越中王學近禪的特色，以及闡揚四無說導致部分士人放棄修養功夫、廢書不觀等問題，並非毫無根據。越中王學在無善無惡的理論上，和佛教學說有近似之處，他們平日與佛教人物的交流也相當頻繁，這些事實無須諱言。值得更進一步思考的是，越中王學是根據什麼樣的理論基礎，和佛教的學說發生共鳴；又是基於何種理由逐漸增加和佛門人物的交往？從清人的眼光來看，這種不斷趨近佛教的傾向根本背離了儒家傳統的文化觀和價值觀，委實不可思議，然而越中王學在晚明的文化界、思想界、宗教界卻又真真實實的發揮莫大的影響力，也在土人群體中吸引到相當大量的追隨者。清人極力批評越中王學，反倒說明它的存在在晚明是多麼的不可忽視。如果排除儒家學者對佛教的敵意，越中王學靠近佛教的特色，反而提供我們

<sup>93</sup> 陶望齡：〈譜傳·世傳第六〉，陶望齡：《歇菴集》卷 15，頁 504-505。

一個極佳的案例，觀察陽明學受到什麼動力的驅使，不斷讓自身的理論和佛教越來越接近。陽明學的成員又是基於什麼樣的思想、心理因素，選擇接受佛教的理論甚至果報、輪迴、淨土信仰。有鑑於此，下文擬考察王畿、周汝登、二陶兄弟之思想和信仰的轉變，可以看出越中王學在一百餘年的演變中，如何逐步與佛教接觸並發生共鳴。

附圖一、紹興府城圖



### 第三章、越中王學與晚明佛教之互動

#### 第一節、前言



陽明學盛行和晚明的佛教復興關係很深。陽明學建立的心之哲學啟發了許多士人和僧人對心性修行的追求，雙方產生共同關懷的課題後，便能圍繞著心性哲學展開對話。就如卜正民指出的，佛教相關的活動早已深深地烙印在士大夫的文化品味和話語中，也是仕紳群體建立自我認同所不可少的重要因素。在文化品味和消閒遊覽之外，把佛教當成認真而嚴肅的宗教信仰，追求覺悟和解脫的士大夫也不罕見，而且由於陽明學的思想主動吸收了佛教的觀念，所以促成了三教融通（syncretism）的思潮，帶動了晚明佛教的發展。<sup>1</sup>晚明所謂的「佛教復興」，在理論討論的深度和傳播的廣度上都超過之前，涉入佛教活動的教內和教外人物數量也增加到非常可觀的程度，這值得我們思考士大夫和僧人如何參與到彼此的活動之中，這些互動摻雜那些地方性的特徵。

目前學界普遍同意晚明是佛教的「復興」時代，比如釋印光用「佛日重輝」<sup>2</sup>形容晚明佛教天臺、唯識、臨濟、曹洞、律宗等各派勃然蔚興，而且屢屢有法門龍象主持教席的現象。釋聖嚴也說：「若將明末視為中國佛教復興的時代，亦

<sup>1</sup> 卜正民已經從各種角度，評估過佛教在仕紳文化中出現的意義。事實上，明代的士人文化中，幾乎每個方面都滲透進佛教的因素，不僅止於心性哲學的討論而已。佛教建立的寺廟，是士子讀書準備科舉的場所，也是陽明學者舉辦講會的常見選擇；許多士大夫平日會閱讀佛經，討論佛教的教義或者閒聊種種掌故和感應故事；佛教的名山古剎，是遊覽山水時不可少的景點；僧侶會請求當地的仕紳幫忙募款，主持寺廟的修建工作和方志的編纂，仕紳有時候也會主動邀請著名的法師主持寺院的講席；對佛教信仰感興趣的士人，會守戒、吃素、組織蓮社等居士團體，並且從事放生、賑濟一類的慈善活動。詳見卜正民著、張華譯：《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》（江蘇：江蘇人民出版社，2005年）。

<sup>2</sup> 釋印光：〈與佛學報館書〉：「明季垂中，諸宗悉衰。萬曆以來，勃然蔚興。賢首則蓮池、雪浪，大振圓宗。天臺則幽溪、蕩益，力宏觀道。禪宗幻有下有四人，而天童、磬山，法遍天下。洞下則壽昌、博山，代有高人。律宗則慧雲中心，實為優波。見月繼踵，原是迦葉。而妙峰、紫柏、蓮池、憨山、蕩益，尤為出類拔萃，末法所不多見，雖不及唐宋盛時，亦可謂佛日重輝矣。」（釋印光：《印光法師文鈔》第1冊，臺北：佛教出版社，1979年，頁36-37）

不為過。」<sup>3</sup>教內人物如此認為，教外的學者亦無不然。陳垣從晚明佛教對士大夫的強大影響力來說：「萬曆而後，禪風浸盛，士夫無不談禪，僧亦無不欲與士夫結納」；<sup>4</sup>于君方從晚明四大師對清代以迄民國佛教的重大影響，以及居士佛教的大盛，說明晚明佛教是佛教的再新（a renewal of Buddhism）<sup>5</sup>，荒木見悟則是從陽明學的鼓動來討論此時佛教復興的動力。<sup>6</sup>萬曆時期佛教復興的緣由，也屢屢有學者以萬曆三高僧與日後並稱為四大師的藕益智旭為主角，討論他們的主張和影響。<sup>7</sup>

越中士人和佛教往來之密切、相互影響的深度可謂超乎其他地區。考量到這層地緣因素的話，越中一地不僅對於陽明學來說意義特殊，晚明佛教的復興也發生在這塊土地的周邊。雲棲祿宏在杭州西湖旁的雲棲寺弘法，與紹興隔壁相鄰；紫柏真可在杭州的徑山大力推動方冊藏經的刻印，最終促成在嘉興流通的《嘉興藏》，與紹興也是緊緊相鄰。此外，在禪宗宗派當中，以湛然圓成為代表的曹洞宗把基地建立在紹興的雲門寺，因此在越中的活動最為頻繁，影響也最大。孫中曾以曹洞和臨濟為例云：「浙東一地既是儒門開創之地，也宗風興革之地」，特別指出這兩宗禪宗法脈在浙東地區的重振與陽明學的盛行脫不了關係。若再細分，湛然圓澄待在浙東的紹興（雲門寺）時間最久，而中興臨濟之密雲圓悟的足跡則

<sup>3</sup> 釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，2000年），頁12。

<sup>4</sup> 陳垣：《明季滇黔佛教考》（北京：中華書局，1962年），頁129。

<sup>5</sup> Yü Chun-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 1981, p3.

<sup>6</sup> 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教：中國心學の鼓動と仏教》（臺北：聯經，2006年）。

<sup>7</sup> 如江燦騰：〈明代佛教社會長期發展的歷史環境〉一文以湛然圓澄《慨古錄》所見的叢林問題，以及憨山德清推行的改革運動，來探討晚明佛教叢林的改革及其問題（江燦騰：《曹溪之願：江燦騰教授六秩還曆自選紀念集》，臺北：新文豐，2005年，頁13-80）。又，陳玉女從佛教與晚明局勢為切入點，探討過政治憨山德清復興曹溪祖庭與崇聖太后崇佛之關係，紫柏真可如何受妖書案牽連而死於獄中（陳玉女：《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011年）。徐頌鵬研究憨山德清，將其視為明末佛教改革的領袖（Hsu Sung-peng, *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1979）。釋聖嚴曾為藕益智旭撰寫過一部詳盡的思想史傳記，並論及智旭時代三教會通的風氣（釋聖嚴著，釋會靖（關世謙）譯：《明末中國佛教之研究》，臺北：法鼓文化，2009年），其《明末佛教研究》則是更全面的考察了明末的居士佛教、禪、淨、唯識學的發展狀況。釋見暉將晚明四大師分為「穩健派」和「前進派」兩組，通論他們的行事風格，以及對時代問題的回應（釋見暉：《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，臺北：法鼓文化，2007年）。

跨浙東的寧波（天童寺）和浙西的杭州（天目山）與嘉興（金粟寺）——上述跟晚明佛教復興相關的幾個重要名山大寺，彼此之間的地緣關係可參考附圖一。<sup>8</sup>孫中曾也指出，禪宗的思想和陽明學的無善無惡說相當契合，因此陽明學者非但不諱言佛學，而且唯有「當浙東的主要思潮是由周海門與陶望齡所興發影響時，密雲悟和湛然澄才可能透過周、陶二人與士人發生互動，形成一股論道、論佛的風氣」，並促成了禪宗的復興。<sup>9</sup>

另一方面，越中王學學者很樂意參與晚明佛教的活動，和影響力最大的幾位高僧都有往來。周汝登曾經與雲棲祿宏、憨山德清、紫柏真可、湛然圓澄論學，陶望齡曾在家鄉協助推行雲棲祿宏倡導的放生會，與公安三袁共結蓮社念佛，並為越中士人引介過湛然圓澄和密雲圓悟。陶望齡和弟弟陶奭齡始終是明末禪門重要的外護，也是越中佛教復興的重要推手。同時，他們又都是越中王學的成員，被家鄉的陽明學者推崇為講會的主持者。這說明了越中王學的發展和晚明的佛教復興有緊密的關聯，雙方的發展必需同時考慮，才能正確的理解雙方在晚明互動的實情。

為了說明越中王學和佛教往來的情形，本章擬從晚明佛教影響最鉅的幾位高僧著手，考察他們和陽明學者的互動。雲棲祿宏是晚明佛教復興的重要推手，他在年輕時便曾與王畿、張元忭等王學學者往來，並針對雙方共同關懷的心性哲學展開辯論。日後祿宏提出的思想和念佛、放生、簿記功過等法門，一部分是針對王學流行而做出的回應。周汝登、陶望齡和紫柏真可、憨山德清都有個人性質的往來，從他們的互動紀錄中可以看出陽明學者和僧人之間如何以心性修行的體會互相參證。在越中復興曹洞宗的湛然圓澄、復興臨濟宗的密雲圓悟，也都曾接受周汝登、陶望齡、陶奭齡的招待和引薦，從這些互動中更可以觀察到禪宗如何借助陽明學者的力量來興復禪法，陽明學者又如何向禪門耆宿參證心性。最後透過

<sup>8</sup> 附圖一之原圖取材自呂妙芬：《陽明學士人社群》（頁 236），由中研院計算機中心空間資訊技術小組繪製。本文僅略做修改，並增入與本文相關之佛教名山大寺，以表示彼此間之地理關係。

<sup>9</sup> 孫中曾：〈明末禪宗在浙東興盛之緣由探討〉，《國際佛學研究》第 2 期，1992 年，頁 146、168。

雙方關係不斷加溫的過程來說明越中王學如何逐漸靠向佛教，使得兩者關係變得密不可分。

## 第二節、雲棲株宏之影響

談到晚明佛教復興，雲棲株宏是不能迴避的重要人物。他的影響力不僅遍及晚明的僧俗兩界，死後也始終備受官方的尊崇，至清代中葉依舊名聲不衰。清代皇帝曾多次御駕親臨雲棲寺，包括聖祖康熙一次，高宗乾隆四次，世宗雍正曾追贈株宏「淨妙真修禪師」，並御製〈像贊〉，仁宗嘉慶時雲棲寺遭回祿之災，皇帝親頒內帑以助寺僧重修。<sup>10</sup>雖說官方的封賞並不相當於宗教意義上的成就，但仍舊驗證了株宏在世俗界所取得的成就。

株宏取得官方的長期肯定，對於晚明居士佛教的興起也具有莫大的影響力。俗姓沈，字佛慧，號蓮池，杭州仁和人。由於在雲棲山重建雲棲寺，並長年住持該地，故稱雲棲株宏。據憨山德清為株宏撰寫的〈塔銘〉，株宏年少時曾修習舉業，然而「志在出世。每書生死事大四字於案頭」，俟父母過世後，便與妻子湯氏訣別出家。於無塵玉律師處受具戒，曾參笑顏德寶、遍融真圓，途經東昌時有悟。隆慶五年（1571）歸雲棲山。後因天旱，為民導雨有驗，往來皈依者日漸增多，遂重建雲棲寺，「自此道大振，海內衲子歸心，遂成叢林。」株宏管理叢林，「以精嚴律制為第一行」，又因「從參究念佛得力，至是遂開淨土一門」<sup>11</sup>，闡禪淨雙修之旨。又於城內外設放生池，山中設放生所，提倡戒殺放生，以冀能減少惡業，興起眾生之慈悲心。一時間接受株宏教法，並前往雲棲山親炙法師之人絡繹不絕。據憨山德清描述當時門庭之盛：

<sup>10</sup> 康熙皇帝駕幸雲棲寺，時間在康熙二十八年（1689）；乾隆多次下江南，曾於乾隆十六（1751）、廿二（1757）、廿七（1762）、三十年（1765）四度造訪雲棲寺。其他清朝皇帝頒賜內帑、佛經、書法等事，均可見於《雲棲紀事》之〈盛典〉（杜潔祥主編：《中國佛寺志彙刊》第一輯第28冊，臺北：明文書局，1980年，頁5-36）。

<sup>11</sup> 憨山德清：〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》（《嘉興大藏經》第33冊，臺北：新文豐，1987年），頁194。

海內賢豪，無論朝野，靡不歸心。聞名而感化者，若大司馬宋公應昌。太宰陸公光祖、宮諭張公元忭、大司成馮公夢禎、陶公望齡，並一時諸縉紳先生，次第及門問道者以百計，皆扣關擊節、徵究大事，精難義，靡不心折，盡入陶鑄。<sup>12</sup>



株宏成長、成名、傳法的隆慶到萬曆年間，正是陽明學盛極一時的時間。儘管萬曆初期受張居正禁學的影響，陽明學的勢力受到挫折而開始衰退，陽明學仍可謂為一時之顯學。〈塔銘〉中所提及的幾位知名官紳，不少人就是王學的成員。比如被黃宗羲《明儒學案》歸類在「浙中王學」中的張元忭，「從龍溪得其緒論，故篤信陽明四有教法」<sup>13</sup>，在越中具有承先（王畿）啟後（周汝登）的特殊地位；陶望齡則是與周汝登共同主持講會的重要人物，也是越中王學在晚明的中流砥柱。陸光祖也曾出入陽明學講會<sup>14</sup>，王畿與他討論的問題，也被記錄在〈陸五臺贈言〉〈答五臺陸子問〉等文章當中。<sup>15</sup>事實上，與株宏往來的士人遠遠不僅止於此數人。就吳應賓〈塔銘〉所開列的名單觀之，包括他自己在內，向株宏參學的知名縉紳至少有二十九人之多，越中王學的領袖周汝登也赫然在列。<sup>16</sup>由於株宏廣開法門，與士人往來頻繁，加上他對待出家和在家弟子一視同仁，即使是在家居士也授予菩薩戒，因此前來求教者的數量非常龐大。據憨山德清所言：「其及門授戒得度者不下數千計，而在家無與焉；縉紳士君子及門者亦以千計，而私淑者無與焉。」<sup>17</sup>這個數字儘管不無誇張的可能性，株宏影響力的深遠仍然可以想見。

<sup>12</sup> 憨山德清：〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 195。

<sup>13</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 369。

<sup>14</sup> 王畿：〈南遊會紀〉：「萬曆癸酉，因卿漸庵李子、五臺陸子緘詞具舟，迎先生為南游之會」（王畿：《王畿集》，頁 150）。

<sup>15</sup> 王畿：《王畿集》，頁 147-149、445-446。

<sup>16</sup> 吳應賓：〈蓮宗八祖杭州古雲棲寺中興尊宿蓮池大師塔銘并序〉：「一時碩德名流，若嚴閣學訥、陸大宗伯樹聲、汪少司馬道昆、陸太宰光祖、宋大司馬應昌、張宮諭元忭、汪少司馬可受、董大宗伯其昌、王大司空舜鼎、黃祭酒輝、金中丞學曾、陳方伯善、黃學憲汝亨輩，皆剗心咨決，而海內稱十戒五戒弟子者無慮千萬。激揚心要，助轉法輪，則虞司勳淳熙、馮司成夢禎、陶祭酒望齡、王大行爾康、葛璽卿寅亮、翁大參汝進、洪太僕瞻祖、錢臬憲養庶、羅太守大冠、王郡丞在功、謝二守於教、宋胄子守一、王文學宇春、顧文學若群，及吾家司馬用先，皆棟之隆也。」（雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 197）

<sup>17</sup> 憨山德清：〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 196

誠如于君方所言：「沒有 16 世紀晚期的僧團改革，就不會出現 17 世紀早期的居士佛教。」因為他凝聚起佛教僧團和俗家居士，建立一龐大的佛教社群，同時為王學和佛教討論共同關懷的議題架起了橋梁。

株宏之所以能夠創造席捲僧俗兩界的巨大魅力，建立在幾項重要的因素上。首先，株宏生活在陽明學盛行天下的明代晚期，他能夠站在佛教的立場，針對良知學進行理論的評價，這一點切中當時思想界的需求，因而吸引到大批文化水平高、重視理論思考的士人群體。其次，株宏推動的戒殺放生運動，在士大夫群體中掀起了漣漪效應，促成各地不斷開鑿放生池，建立放生會，對於傳播佛教而言，具有很強的指標意義。第三，株宏提倡的淨土信仰，以念佛融合禪修，目的是對治晚明狂禪之弊端逐漸明顯的風氣，這一點吸引到相當多人結蓮社念佛，以簡單樸實的淨土法門收束身心。第四、株宏推動遷善改過的運動，並以《自知錄》推進了簿記功過的風潮。第五，也是最後一點，是以授戒的方式改善了叢林的行為規範。由於株宏廣泛為僧俗授戒，加上許多人在遊方過程中都會前往雲棲寺向株宏參學，成為晚明僧俗共同的知識背景。這以一種比較迂迴的方式，促使王學成員和僧人建立共通的經驗基礎，並凝聚出類似同門之誼的群體感。即使株宏在世的時候這一點尚不明顯，但是在他的第二、第三代弟子身上，就可以看到這種影響力逐漸發酵。由於株宏對晚明僧俗兩界的影響範圍太大，觸及的議題又太多，在這一小節內不可能全部展開討論。因此，後面三點影響本文將另外安插在其他章節的論述內；此處暫時只提出第一、二點，以略窺株宏參與到越中王學的話語圈，以及王學成員對株宏思想的反應。

株宏的影響力雖然大，但是他並不同意越中王學的許多主張，也不是他的所有主張都被對方接受。正如艾靜文（Jennifer Eichman）在她去年出版的新作中所指出的，株宏針對良知學提出反論，試圖用因明學的推論邏輯，將「良知」詮釋為一種不徹底的學說。這種說法儘管在某些程度上誤解了良知學的內涵，但是也可以看到株宏和周汝登在往來論學時，彼此觀念有許多矛盾之處。周汝登對禪宗



的興趣非常狹窄，而且具有高度的選擇性，他只願意接納與無善無惡說相近的佛教思想，但是拒絕接受佛教傳統中的戒律、業力和淨土信仰，而後三者恰好都是株宏所重視的。這使得周汝登成為株宏的「論敵」(nemesis)。<sup>18</sup> 從株宏對「良知」的詮釋來看，他確實是在對陽明學的地位提出挑戰：

新建創良知之說，是其識見學力深造所到，非強立標幟以張大其門庭者也。

然好同儒釋者，謂即是佛說之真知，則未可。何者？良知二字本出子輿氏，今以三支格之：良知為「宗」，不慮而知為「因」，孩提之童無不知愛親敬長為「喻」。則知良者，美也，自然知之而非造作者也；而所知愛敬涉妄已久，豈真常寂照之謂哉！真之與良，固當有辨。<sup>19</sup>

在因明學中，宗、因、喻被稱為三支，宗是立論者的論點，因是該論點之所以然的原因，喻則是舉出具體的例證。依照株宏的分析，良知是陽明學的主論點，「不慮而知」、自然而非造作則是良知之所以為「良」的原因。不過，孟子以孩提的愛親敬長取喻，早已摻雜著後天學習與情識影響，不可被稱為「不慮而知」，這使得良知的主論點也無法成立。株宏站在佛教的立場，反對把入世的孝悌當成絕對的、超越對待的覺悟，藉此駁斥孟子所代表的性善論傳統。然而，株宏對良知的理解是有問題的，他忽略了陽明學往往是以一種教學法的意義，舉出孩提自然知愛敬或赤子之心為例證，以具體的經驗來指導人體會良知的作用。陽明學的良知是一種內在的本體，它是道德的根源，良知的靈明則能如鏡子般如實且恰當的映照萬事萬物。但是，良知不是形而下的存在物，其本身沒有任何形象可以捉摸，若不藉著孩童自然知愛知敬來比喻良知發用的情形，學習者很難掌握到無形無象

<sup>18</sup> Jennifer Eichman, *A Late Sixteen-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*, Boston: Brill, 2016. 需要注意的是，「論敵」(nemesis)這個用詞強烈的暗示著雙方的關係有些水火不容，不過在陽明學的傳統中，意見歧異很大的論者在講會中進行針鋒相對的辯難，並非罕見之事。陽明學將彼此的歧異理解為對「良知」的不同體驗，由於良知的表現有很大的彈性，因此議論不合反而能收到相互參證和互補的效果。在論難結束後，彼此仍然可以維持親密而友好的關係。這種情形，在王畿與錢德洪、聶豹、羅洪先，以及周汝登與許孚遠、陶奭齡與劉宗周身上都可以發現。因此，觀念上不合雖屬事實，但雙方的分歧未必如本書所暗示的那樣嚴重。

<sup>19</sup> 雲棲株宏：《竹窗隨筆·良知》，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 29。

的本體存在。株宏的發言顯示出他並沒有把陽明學當作可以與佛教等量齊觀的學說。雖然株宏與陽明學者的交往看來熱絡，但是像這種論學上的不合之處，始終隱藏在雙方禮貌往返的文字當中。

株宏接觸陽明學的時間很長，至少在他剛出家不久後，就表現過對於無善無惡說的反感。〈興浦庵會語〉中記載了一段王畿、張元忭、王泗源等人造訪株宏，討論「察與觀之旨」的文字。這場對話發生在萬曆三年（1575）冬，當時龍溪七十八歲，株宏四十歲<sup>20</sup>：

適世友王子泗源訪予山中，慕陽和高誼，思得一晤，乃相與拉張子太華，放剡曲之舟，夜抵浦下，與陽和相慰勞。叩關，蓮池出迓，坐丈室，錢子正峰亦在坐中。泗源與蓮池舉禪家察與觀之旨相辨證。蓮池謂：「須察念頭起處」，泗源謂：「察念不離乎意，如滌穢器須用清水，若以穢水洗之，終不能淨。佛以見性為宗，性與意根有辨，若但察念，只在意根作活計，所謂泥裏洗土塊也。須用觀行，如曹溪常以智慧觀照自性，乃究竟法。若專於察念，止可初學覓路，非本原實用處也。」蓮池謂：「察即觀也。察念始不落空，不然當成枯寂。」泗源謂：「無觀始不免落無託空，若覺觀常明，豈得枯寂？惟向意根察識，正墮虛妄生滅境界，不可不慎也。」辨久不決，陽和請為折衷。予謂：「二子所見，本不相戾，但各從重處舉揚，所以有落空之疑。譬之明鏡照物，鏡體本明，而黑白自辨，此即觀以該察也。因黑白之辨，而本體之明不虧，此即察以證觀也。但泗源一向看得觀法重……若無觀行智慧，終不廣大，只成弄精魂。然蓮池所舉察念之說亦不可忽，不察則觀無從入，皆良工苦心也。」<sup>21</sup>

在分析這段論辯之前，我們應該留意到〈興浦庵會語〉的紀錄者是王畿本人，他是從陽明學的立場來看待株宏的觀點，所以文中所使用的概念需要從陽明學說的

<sup>20</sup> 此次會語之時間，本文採用彭國祥的考證結果，見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005年），頁243。

<sup>21</sup> 王畿：〈興浦庵會語〉，王畿：《王畿集》，頁173-174。

角度來解釋。株宏使用的一些概念，其原始意義固然源於佛教，但在王畿的記錄下，難保沒有改變原意之虞。從株宏與王泗源「辨久不決」的情況來看，株宏當時發言絕對不只有〈興浦庵會語〉所紀載的寥寥兩句。然而，王畿詳細記載了王泗源的說詞，卻沒有留給株宏相對應的篇幅，這恰好顯示出株宏的說詞被高度濃縮之後，再嵌入王畿所創造的對話脈絡中。其結果是，這段文字並非株宏的完整意見，而是被王畿改造的陽明學論辯文本。

在〈興浦庵會語〉的敘事脈絡裡，王畿和王泗源等人把「觀」理解為觀照本體，「察」指的是審慎的修正每一個意念。本體沒有形象、沒有生滅，而意念是具體的、有生滅的。因此王泗源反對用「察」的功夫修正意念，他把「察」比喻為「泥裡洗土塊」，指的是在有生滅的意念上用功，永遠無法恢復無生滅的本體。這種看法和四無說相通，王畿曾經說過：「心若是無善無惡之心，則意、知、物俱是無善無惡」，這個說法被王陽明肯定，因此上根之人一旦「悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物皆從無生，一了百當」，可以說是一「頓悟之學」。

<sup>22</sup> 株宏對這種看法表達了不信任之意，他認為意念是具體之物，因此可以著手修正，本體則無從下手，如果只談觀照本體，有「落空」而「成枯寂」的危險。株宏曾說「須察念頭起處」，這句話未必只意味著對意念的修正。「念頭起處」可以指涉具有本體意義的心，因此株宏語脈中的「察」與「觀」既是觀照本體，也是修正念頭。「止觀」原本就是佛教重要的修行方法，「止」是止息外境和妄念，並觀注於特定的對象；「觀」則是生啟智慧以觀照此一對象。止與觀是相輔相成的法門，並不能夠因為概念上的差異，而將此法門之實踐割裂為兩截。在這種理論背景下，才能瞭解株宏說「察即觀也」的緣故。株宏強調具體念頭上的修正，並非否定了觀照本體的意義，只是他不能同意王泗源過於強調觀照本體，而丟失了具體的功夫。王畿由於年齡最長，又是儒門耆宿，因此由他來總結這場辯論。雖然王畿是四無說的提出者，但是他也謹遵王陽明的教誨，並沒有單提無善無惡，

<sup>22</sup> 王畿：〈天泉證道記〉，王畿：《王畿集》，頁2。



而是對照察意念的具體功夫賦予了一定的地位。然而，從這段對話中便可發現，株宏從年輕開始就不欣賞無善無惡的主張，他很強調從具體的功夫下手，並始終對無善無惡說落於空虛的危險提高警覺。

株宏不欣賞無善無惡的傾向並沒有改變，當他成名之後，更是主張透過持戒、念佛、簿記功過等具體的操作手法，來收束參學者的身心，用漸修的方式改正僧俗風氣。這種傾向，也使得他與標榜無善無惡的越中王學有所不合。周汝登與株宏論學的內容，如今還保存在他們往來的書信中。在五通簡短的信件裡，周汝登對株宏提出了自己對無善無惡的理解，主張以領悟無善無惡的宗旨為學者優先要務，而應該將「諸惡莫作，眾善奉行」這種勸善格言置於第二義。因為「明眼者便自警地，不明者分為兩截」<sup>23</sup>，先領悟學問的頭腦，自然會去作為善去惡之事，尚未領悟無善無惡者，由於心中存有私心雜念，所以即使為善去惡也出於造作，沒有真正的道德價值。這個觀點，呼應了他在《九解》中回答許孚遠的看法：「無善無惡，即為善去惡而無跡；而為善去惡，悟無善無惡而始真。」<sup>24</sup>針對周汝登的觀點，株宏明確提出了他的反論：

月雖皎潔，水清濁而影別昏明；心本昭靈，事善惡而跡分升墮。豈得以月體本無清濁，而故云濁水為佳；心體本無善惡，而遂云惡事不礙？既存空見，便悖圓宗。識渠善惡雙亡，正好止惡行善。定禁止惡行善，猶是識渠未真。即今蒞政，豈不發政施仁，革奸去弊，依舊落在止惡行善。步步行有，口口談空，此今日聰明人參禪之大病也。或曰：「當今士夫率多喜高玄之談，厭平實之論，子何諄諄然不捨止惡行善之一語乎？」予謂正惟喜處欲其厭，厭處欲其喜耳。近世揮麈談禪者率多其人，實證實悟者希得一二，予矯此弊，不得不然。<sup>25</sup>

株宏在這封回信中，用上比周汝登多出數倍的篇幅，談到他主張為善去惡的理由。

<sup>23</sup> 雲棲株宏：〈答周海門少參〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 140。

<sup>24</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 430。

<sup>25</sup> 雲棲株宏：〈答周海門少參〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 140。



株宏能夠瞭解心體無善無惡的觀點，是在去除心中的執著後，由沒有執著的心而發出的言行，才能真正成就好行善的價值。不過，把無善無惡當成學者追期的目標，本身就會形成一種執著。真正的不執著，意味著連不執著的教義都要放下。因此株宏說：「喜處欲其厭，厭處欲其喜」時，是在試圖扭轉周汝登等人喜覺悟而厭行善的偏好，以便真正的破除藏匿在種種欣厭之情背後的執著之心。其次，能夠談無善無惡的理論，並不代表能作到無善無惡的境界，「聰明人參禪」的問題在於能說而不能作，因此他必須特別提倡為善去惡，來矯正參禪者言行偏離常軌的毛病。株宏認為無善無惡的理論本身並沒有錯，但是若在教學上讓人往「兀兀不修善等處錯會，為禍不小」，相較之下，即使是向「不會玄旨」之人強調為善去惡，「亦不誤人。」<sup>26</sup>令人驚訝的是，株宏在這幾通書信中對無善無惡說提出的質疑，和許孚遠在南都講會所作的《九諦》頗有類似之處。他們都擔憂以周汝登為代表的越中王學大力提倡無善無惡論，將導致學者以無善惡為藉口，將自身脫序背德的行為合理化，造成更大的混亂。

如果單從株宏對「心」和「無善無惡」的意見來看，這一支新興的佛教勢力在理論上和越中王學是格格不入的。再者，越中王學的主事者未必接受株宏和佛教的各種主張，正如彭國翔所指出的，周汝登與佛教的來往雖多，但每當談到輪迴、出家、神通這些與佛教信仰有關的問題時，他的價值取向仍舊具有鮮明的儒家色彩，「其解說的歸宿似乎未離儒家的宗旨」。<sup>27</sup>周汝登很樂於援引佛教概念來說明自己的思想，但是並沒有對佛教信仰的價值產生更高的認同感。不過，如果我們把株宏扮演的腳色看成王學的諍友，不但和王學分享許多共同的觀念，還關懷王學理論造成的弊端並提出救正的方案，那麼，對王學展開反省的士人會受到株宏某些主張的吸引，也就可以合理的解釋了。

株宏對無善無惡的反論沒有改變越中王學的發展方向，但是他戒殺放生的主張，透過各地居士自主創辦的放生會，深刻的滲透到了越中王學的群體中。戒殺

<sup>26</sup> 雲棲株宏：〈答周海門少參〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 140。

<sup>27</sup> 彭國翔：〈周海門與佛教——歷史與思想〉，《近世儒學史的辨正與鉤沉》，頁 348。



是佛教五戒之首，株宏特別重視《梵網經·菩薩心地品》以戒殺護生為佛陀大戒之首，並云「菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切眾生」<sup>28</sup>，而株宏本人的《戒疏發隱》解釋此段云：

殺者慈悲之敵，大士不怖生死，大悲普度，故殺先也……（菩薩起心）應有三，謂慈悲、孝順、救護也。殺事逆天悖理，即是不孝不順，又一切眾生皆多生父母，惱害之即惱害吾父母。直者，但也，但能不惱，差可免愆。

若不救護，何名大士？故不殺仍應救生，不盜仍應布施。<sup>29</sup>

由於前來雲棲寺受戒者，都會誓願遵守《梵網經》的菩薩戒，因此株宏在談「菩薩」應有的德行時，實際上賦予所有受戒者成為慈悲大士的期待。株宏認為一名菩薩不但要能守戒不殺，更要能主動孝順、救護眾生，這種觀念不僅僅是透過他所撰寫的〈戒殺放生文〉而流傳開來，更是透過授戒儀式傳播到僧俗兩界當中。將被動戒殺和主動的救生結合起來，就成為株宏〈戒殺放生文〉的思想基礎。

株宏之〈戒殺文〉列舉生日、生子、祭先、婚禮、宴客、祈禳、營生共七種不宜殺生之例，強調殺生食肉是「以彼極苦，為我極歡」，殺牲祀神是「殺他命而延我命，逆天悖理，莫甚於此」，因此慈悲之人應當善體一切眾生之苦痛，以免「種地獄之深因，受來生之惡報」。<sup>30</sup>其〈放生文〉則云「世間至重者生命，天下最慘者殺傷」，並且大量引用歷史上各種因為救助生命而得冥報的故事，證明「施皆有報，事匪無徵」之理，鼓勵讀者盡力放生。<sup>31</sup>株宏的〈戒殺放生文〉後來成為許多士大夫仿效的範本，他們往往模擬與放生相關的議題進行問答，一一回應來自世俗的質疑。關於這點，下文會舉出具體例子來討論。

<sup>28</sup> 鳩摩羅什譯：《梵網經·盧舍那佛說菩薩心地戒品》：「佛言：『佛子！若自殺、教人殺、方便殺、讚歎殺，見作隨喜，乃至呪殺，殺因、殺緣、殺法、殺業，乃至一切有命者，不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切眾生。而自恣心，快意殺生者，是菩薩波羅夷罪。』」（《大正新修大藏經》第 24 冊，臺北：新文豐，1983 年，頁 1004）

<sup>29</sup> 雲棲株宏：《梵網經心地品菩薩戒義疏發隱》卷 3，雲棲株宏：《雲棲法彙》（《嘉興大藏經》第 32 冊，臺北：新文豐，1987 年），頁 399-400。

<sup>30</sup> 雲棲株宏：〈戒殺文〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 757-758。

<sup>31</sup> 雲棲株宏：〈放生文〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 758、760。

株宏不但撰寫各種文字，推動大眾戒殺放生，鼓勵斷絕葷食改為吃素，也主動在雲棲寺周圍覓地開池，向市場收買生物放生池中。萬曆二十三年（1595），株宏運用仕紳的捐贈買下南屏山的放生池，禁止漁人捕獵<sup>32</sup>；萬曆二十八年（1600），株宏在宋化卿等居士的協助下，開鑿了上方寺的放生池<sup>33</sup>；同一年又在宋化卿的協助下，在杭州城北門長壽菴開闢了另一座放生池。<sup>34</sup>株宏推動放生的活動得到了地方仕紳的支持，並且迅速的向外傳播。來自安徽桐城的吳應賓為上方寺的放生池撰寫〈碑記〉，並請何如寵篆丹<sup>35</sup>；出身錢塘的虞淳熙是最早協助株宏在南屏山開放生池、號召仕紳共結放生社的虔誠居士<sup>36</sup>；蔡槐庭受放生運動的影響，在嘉興太守任內「禁民間殺生祀神」，把血食祭祀者比喻為「蛆蟲噉糞，便以糞貢人」<sup>37</sup>，下令將祀神貢品改為素齋，並需誦《金剛經》以懲罪業；在紹興的張芝亭、王雲來、錢希元（仰山居士）、無無居士等人，也於萬曆二十九年（1601）合作建立會稽放生社，地點選在城南的普度菴，並由陶望齡撰寫〈放生池卷〉<sup>38</sup>、〈放生辨惑〉<sup>39</sup>等文章，以解釋鄉人的質疑；除了陶望齡等人之外，紹興還有一名許姓居士在白蓮寺結放生社，並請湛然圓澄為其作〈白蓮寺放生社記〉。<sup>40</sup>

<sup>32</sup> 雲棲株宏：〈北門長壽菴放生池記〉：「歲在乙未，予演《圓覺》於佛國山之南屏，南屏故有池，當其三門。一時主會諸名公捐貲贖而出之，植蓮其中，斷漁業，人繇是知放生池為武林舊事。既而予復鑿池上方；既而北門有園，園有池，復贖之，園距上方南北相望者半拘廬舍，而城之內有二放生池矣。」（《雲棲紀事》，頁 63-64）

<sup>33</sup> 雲棲株宏：〈重修上方寺鑿放池記〉，《雲棲紀事》，頁 57-63。

<sup>34</sup> 雲棲株宏：〈北門長壽菴放生池記〉，《雲棲紀事》，頁 63-64。

<sup>35</sup> 吳應賓：〈杭州上方寺放生池碑記〉，《雲棲紀事》，頁 67-71。

<sup>36</sup> 彭紹昇：〈虞長孺〉：「時宏公方坐南屏演《圓覺經》，募錢贖萬工池，立放生社。緇白數萬，伽陀之音震動川谷，一時清節之士多與其會，實長孺倡率之。嘗與僧孺放舟湖心，過三潭，僧孺慨然曰：『此古放生池也，奈何為漁人所奪！』長孺因謀復之，築堤架閣，為放生所。頃之，入南屏山不出。」（彭紹昇撰，張培鋒校注：《居士傳校注》卷 42，北京：中華書局，2014 年，頁 361）

<sup>37</sup> 彭紹昇撰，張培鋒校注：《居士傳校注》卷 42，頁 358。

<sup>38</sup> 陶望齡：〈書普度菴新鑿放生池卷〉：「雲棲大師創放生會於武林，鑿上方、長壽二池以棲水族……師高足弟子仰山居士、無無居士歸而倡其會於鄉，人趨者日眾，所放救滋廣。猶患於無地也，復於郡城之南，古所謂普度菴者鑿池焉。廣十畝，奉佛棲禪之室，靡不肇始，而鄉之人獻疑者猶同於上方、長壽，二君解之不得也，邀余言以助之。」（陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 370）

<sup>39</sup> 陶望齡：〈放生辨惑〉：「芝亭張子、雲來王子與諸善友，以萬曆辛丑仲夏朔創放生會於城南，因書雲棲大師〈放生文〉會籍之首，復命鄙言贅於末簡。予惟慈心功德，昔賢已詳，無俟復論，第取聾俗所排，堅難猝破者，略為答語數條，以解群惑。」（陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 372）

<sup>40</sup> 湛然圓澄：〈白蓮寺放生社記〉：「許居士與白蓮寺諸師友共結放生社於寺首，每人施錢止一文，



上文曾經提到，株宏的〈戒殺放生文〉以問答體的形式，一條一條回答對放生活動的常見質疑，這種寫作形式成為一種模範，推廣放生活動的仕紳往往加以模仿，並撰寫類似的文章以傳播株宏和《梵網經》的思想。陶望齡的〈放生辨惑〉是其中之一。株宏的〈戒殺文〉設計七條不宜殺生之例，陶望齡則設計六項問答，分別質疑（一）禽獸微不足道，何必救護（二）仁慈之心應該由近及遠，先關懷人類而非禽獸（三）不殺獸畜，其類充塞，將壓縮人類的生活空間（四）生命總有死亡之時，何必放生（五）放生掛一漏萬，功效微小（六）放生無關修行，反而浪費資源。陶望齡在回答這些問題時，依循株宏的思路，強調人人皆因培養慈心以代替殺心，勿以善小而不為。<sup>41</sup>文末他還特別就「無生」之理解一番：

蓋以眾有即真無之域，涉事即融理之門。若執無為而病有為，則無為之談適資慳吝；執無生而訾放生，則無生之說反助貪殘。既噉肉無礙真修，豈放生反乖妙理？即如所謂投厓割肉，則身執盡忘；餒虎飼鷹，則悲心彌廣。運悲心而有為之功斯著，祛身執而無生之旨冥符。今則所重者己身，所輕者物命，寶己命，既宛爾貪生，殺他身，乃托無生死，斯又與於不仁之甚，加諸俗士數等矣！<sup>42</sup>

陶望齡特別針對「無為」、「無生」的理論作出解釋，理應是當時有人會作出此等質疑。越中王學在王畿、周汝登的薰陶下，以無善無惡為論學宗旨，這一點已經可以藉著許多案例加以證實。無善無惡的重點是消除心中的執著，排除私心的影響，讓心之本體如其本然的生起作用；在這樣的語境中，無論講學家的用語是「虛」、「寂」、「空」、「無」、「無為」或者「無生」，其意義都是類似的。如果曲解了無善無惡說的論點，將會把無善惡說成不須行善去惡，把無修行說成不須修行，把無生說成可以殺生，陶望齡駁斥了這種錯誤的理解為「不仁之甚」。放生活動的

費何約也？遇生即放，不定時日，功何溥也？所用微而所積大，實聖賢之深意矣！」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 11，揚州：廣陵書社，2006 年，頁 352）

<sup>41</sup> 陶望齡：〈放生辨惑〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 372-374。

<sup>42</sup> 陶望齡：〈放生辨惑〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 374。



其中一項意義，就是在對治這種曲解無善無惡說所導致的不仁的風氣。無生是能夠犧牲自己，而不是輕視物命。在此，陶望齡在作品的形式上和理論的內涵上，都延續了株宏的觀點。

陶奭齡沒有撰寫過像〈放生辨惑〉一樣系統完整的文章，但是他模擬〈戒殺放生文〉的形式，作了〈放生詩以凡百畏刀杖無不愛性命為韻〉十首、〈戒殺詩仍用凡百畏刀杖無不愛性命為韻〉十首、〈漁具詩〉二十首。其〈放生詩〉云：「肉界更相呑，殺機安得避」、「娑婆純殺業，口腹便腥臊。放生獲長命，忍嗜赦爾曹」、「我以佛眼觀，無物無非佛。不敢以手援，而况用刀剝？」其〈戒殺詩〉云：「殺故生娑婆，既生還殺物。……業海浩無岸，慢山高崛崛。可憐五濁世，眾生頭出沒。」

<sup>43</sup>此外，紹興還有一名沈仁叔居士在參禪期間，「念眾生沉迷，何以導之？遂體上帝好生之德，興聖賢同體之仁，戒殺放生，假設問難，發明孔、孟、佛祖之心，名曰《戒殺或問》。」<sup>44</sup>這一部《戒殺或問》請到瑞白明雪作〈序〉，其內容雖然不詳，然而「戒殺放生」之主旨以及「假設問難」的體例，顯然繼承自株宏。無論是陶奭齡的詩歌或沈仁叔的文章，他們的想法都與株宏相呼應，更重要的是，沈仁叔把儒家聖賢之仁和佛祖慈悲之心作出連結，為儒、佛兩家尋找一共同的立基點。

顧雲鴻在為株宏〈戒殺放生文〉作後序時，早已明確的表示戒殺放生的理念「非佛氏意也，儒先聖人意也。」他歷歷舉出禹、周公、孔子、孟子等儒家聖人的事例，說明他們頂多驅趕野獸，從不會趕盡殺絕，「以是知聖人之意蓋常主於不殺也。」雖然顧雲鴻坦承他只「論其合於吾儒者」，是從儒家的角度來看戒殺放生，但是他也肯定「佛氏冤業報應之說當自不誣」，並認為佛教「應機闡教」、「以戒維禮」，可以導正當時人「恣饕以踰禮，又借禮以毀戒」的「殘賊縱肆」<sup>45</sup>之習。顧雲鴻的觀察中再次透露出狂禪在晚明的思想界、宗教界中是多麼念茲在

<sup>43</sup> 陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷1，頁547-548。

<sup>44</sup> 瑞白明雪：〈戒殺或問序〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷11，頁334-335。

<sup>45</sup> 顧雲鴻：〈戒殺放生文後序〉，雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁763。

茲的問題，而無善無惡又被視為狂禪風潮的推手，因此即使便是戒殺放生這種慈善活動當中，也不免要討論到這層隱於幕後的理論問題。

從上述的考察中可以發現，株宏的思想、行為和越中王學的發展是有關係的。這層關係不僅僅建立在仕紳居士樂於與僧人交往，或者願意協助募款捐資推動寺廟的建設和放生活動，在這些具體的交往行為背後，株宏對無善無惡論盛行所造成影響的反應，構成了他推動佛教改革這項大事業背後的一項重要背景。無善無惡說和禪宗的許多觀念相近，因此無論是王學的成員或者參禪的僧人，都可以針對類似的問題展開討論，也因此他們所提出的觀點儘管出於陽明學和佛教兩種不同的脈絡，仍能理解彼此理論的意義，並在相異的主張中找到共通的關懷。株宏融入了陽明學盛行下的時代氛圍，越中王學也面對了來自株宏的佛門挑戰，從這點來看，株宏能夠發揮在晚明莫大的影響力，在個人的領袖魅力和宗教修為之外，他能讓士大夫感受到儒者與僧人有共同的關懷，不再感覺儒、佛之間絕對不可溝通，也是他獲得巨大成功的重要因素。

### 第三節、「霸禪」：紫柏真可在越中的評價

紫柏真可雖然名列萬曆三大高僧之一，其領導刊刻《徑山藏》的功績不容抹滅，然而在佛教界中始終是個有爭議性的人物。紫柏真可與密藏道開等僧人主持《徑山藏》之經過，將梵夾本的裝幀形式改為方冊本線裝書的形式，大幅減少刊刻藏經所需成本，並且更便利於閱讀。《徑山藏》首先在五臺山開工，因山中交通不刻經成本過高，便南遷至浙江餘杭的徑山，最後又在嘉興的楞嚴寺印刷流通，成為極其重要的文獻寶庫《嘉興藏》。連帶地，徑山寺院的重興和《徑山志》的編纂也在萬曆年間實現。由紫柏真可推動的刻藏事業，極大的推動了萬曆佛教界的復興，這是他最大的貢獻之一。針對這一點，由於學界已有許多相關研究，不

煩本文贅述<sup>46</sup>；加上刻藏的工程罕見越中王學成員的參與，因此本文也不打算詳細說明。

和株宏相較之下，紫柏真可和越中王學的接觸少得很多。多半是紫柏真可名聲遠播之後，王學成員試圖前往參訪，勘驗其修為之高低。然而要見到紫柏真可並不容易，除了時空距離上的阻隔，要見到他本人之前還要通過紙筆測驗，唯有針對佛經內容的解說令他滿意才能獲准一晤。不單如此，紫柏真可經常不理會士人求見，又或者是士人親自拜訪，卻被他門下弟子攔阻，甚至連許多人到訪的消息都不肯入內通報。即使見到紫柏真可，這位上師也只論悟境之高低，不問世俗地位之貴賤，用禪門的棒喝罵詈勘驗前來參學之人，絲毫不假辭色。因此，紫柏真可素來以門庭高峻著稱。以宗教修行的標準來看，紫柏真可只求真實覺悟，不屈從世俗價值，是理所當然的；但是從政治和社會地位的差異來看，這種拒人於千里之外、難以親近的行事作風，叫做不知變通。尤其是擁有功名、身居高位的官員，往往認為自己不受尊重，對紫柏真可心生反感。也因此，一般人並不能輕易了解紫柏真可的修為高低，對他的評價也摻雜著許多負面的內容。這些因素使得紫柏真可因為妖書案而下獄，最終死於獄中的時候，很多人議論紛紛，認為他修為不夠、輕慢王公，才會自取其禍。

紫柏真可的行事作風，有其近似豪俠的個性作為背景。根據憨山德清為摯友撰寫的〈塔銘〉所述，紫柏真可「髫年性雄猛，慷慨激烈，貌偉不羣。……長志日益大，父母不能拘。嘗有詩曰：『屠狗雄心未易消』，蓋實錄也」。<sup>47</sup>陸符所撰之另一篇陸符之〈塔銘〉也說他：「雄猛不可羈泄，稍長，志益大，飲酒恃氣，

<sup>46</sup> 《徑山藏》之研究，可參考藍吉富：〈嘉興藏研究〉（藍吉富：《中國佛教泛論》，臺北：新文豐，1993年，頁115-179）、〈嘉興大藏經的特色及其史料價值〉（釋聖嚴等編：《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》，臺北：法光出版社，1991年，頁255-266），章宏偉：〈故宮博物院藏《嘉興藏》的價值——從嘉興藏學術研究史角度來探討〉（李文儒主編：《故宮學刊》第1輯，北京：紫禁城出版社，2005年，頁540-585）、〈方冊藏的刊刻與明代官版大藏經〉（朱誠如、王天有主編：《明清論叢》第5輯，北京：紫禁城出版社，2004年，頁145-207），釋法幢：〈徑山刻藏考述〉（《中華佛學研究》13期，2012年，頁53-89）等。

<sup>47</sup> 憨山德清：〈徑山達觀可禪師塔銘〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷27（《卍續藏經》，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），頁295。

慕古游俠之行。」<sup>48</sup>由於性格慷慨激昂、志向遠大，進入佛門之後「律身至嚴，近者不寒而慄。」在熾烈的衛法護教之心驅使下，「獨以荷負大法為懷。每見古剎荒廢，必志恢復」，各種古代尊宿語錄、經論等書，必「盡搜出刻行於世。」<sup>49</sup>在剛烈威猛的個性驅使下，紫柏真可努力負興禪門，奮力承擔了《徑山藏》的刊刻工作，又對萬曆年間礦稅事件<sup>50</sup>剝削民間的問題十分關懷。因此，紫柏真可不惜奔走京城，尋求達官貴人支持，除了募集經費，繼續刻藏之工程外，又希望能廢除礦稅，改善社會問題，最後則是等待被流放嶺南的憨山德清歸來。這幾件事，紫柏真可在世時都沒有完成，因此他自言生平有三大負：「老憨不歸，則我出世一大負；礦稅不止，則我救世一大負；傳燈未續，則我慧命一大負。若釋此三負，當不復走王舍城矣。」<sup>51</sup>

紫柏真可那種「近者不寒而慄」的作風，和他奔走京城王公貴族之間的行徑，是他亟欲解決他生平三大負的表現。然而，以一介僧人之姿奔走京城，觸犯到了士大夫群體的價值觀，因此對紫柏真可的質疑聲始終不絕。越中王學的成員對紫柏真可的人格也抱持著類似的懷疑。從周汝登、陶望齡、陶奭齡三人與紫柏真可的往來和評價，可以一探當時越中輿論對紫柏真可的反應為何。周汝登和紫柏真可在萬曆二十一年（1593）曾經在南京會面，當時情況如下：

予晤師在癸巳，金陵賀氏園中，為駕部郎時。乃予請見，固有年矣。憶先於比部瞿洞觀、太常傅太恆二君共介其徒以往，到而復却，凡幾度策馬空

<sup>48</sup> 紫柏真可：《紫柏尊者別集》，《卍續藏經》第 127 冊（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年），頁 73。

<sup>49</sup> 憨山德清：〈徑山達觀可禪師塔銘〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷 27，頁 298。

<sup>50</sup> 礦稅事件，指萬曆二十五年（1597）皇宮中皇極、建極、中極三殿遭遇火災，加上前一年乾清宮、坤寧宮也遭回祿，故神宗下令全國各地開礦，並徵收礦稅，以為修繕之費。由於神宗以宦官擔任監督，他們仗著皇帝御旨，藉機搜刮錢財，地方官員往往無力反抗。自萬曆二十四年（1596）起，直到四十八年（1620）神宗駕崩，光宗即位，才罷去礦稅。《明史·食貨志》載當時情景：「二十四年，張位秉政，前衛千戶仲春請開礦，位不能止。開採之端啟，廢棄白望獻礦峒者日至，於是無地不開。中使四出，……皆給以關防，并偕原奏官往。礦脈微細無所得，勒民償之。而姦人假開採之名，乘傳橫索民財，陵轢州縣。有司恤民者，罪以阻撓，逮問罷黜。時中官多暴橫，而陳奉尤甚。富家鉅族則誣以盜礦，良田美宅則指以為下有礦脈，率役圍捕，辱及婦女，甚至斷人手足投之江，其酷虐如此，帝縱不問。」（張廷玉等：《明史》卷 81，頁 1971-1972）

<sup>51</sup> 憨山德清：〈徑山達觀可禪師塔銘〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷 27，頁 297。

歸，二君遂不復言求見。而予意未已，至是晤焉。師鬚鬢不剪，頂著樵巾，體幹豐偉，坐立如山，晦翁所謂其人皆魁岸雄傑者是已。相見慈容滿面，懽然如故。室中有數輩儒衣冠者，握筆沈思，肅如試舉。予坐定，侍者設席予前，具筆伸紙。予問故，曰：「請與諸子同作《楞嚴經》中某四句講義，或偈亦可。」予唯然受之，不為異。隨與大師論他義，一二轉未竟，師輒呼侍者曰：「周老先生面前紙筆撤過」，又論一二轉，師曰：「硬擣也，硬擣。」頃之，侍者持客刺來報，乃鴻臚覺齋徐公。一徒起曰：「老師今日體倦，徐公見可俟他時，某請回之」，便欲趨出。師曰：「不可，到即請見。」徐公向日與予求見師，知不可得，每偵予所至則尾之，故今刺得入，以予有人在門，刺得至師前，以予有人在室，其徒請命，以予在座。不然，恐師皆無由知矣。是日與徐公共午齋而散。明日天始辨色，街鮮人行，余衙有叩門者，詢之，為師二徒。余出迓，言大師且來謁，少選手持拄杖，濶步長趨，數徒擁掖而至，盤桓至暮始別。時從行有周叔宗、賀知忍，餘名氏已忘。從行者曰：「大師從未謁人，以是施君，異數也！」余竊歎是時胸中尚未盡穩，商量不得徹底，嗣後欲再證無緣。可恨人言師奇怪，余具覩如此，奇耶易耶？凡初見作難意，皆諸徒所為，予以目擊徐公一節可推。雖然，即師何病？世界不寬、時人眼孔不大，竟莫容此老。或以其入都門為病，而悲願深遠，殆不可測。<sup>52</sup>

從這段紀事可以看出當時士人求見紫柏真可時會碰到的一些狀況。首先，紫柏真可確實難以親近。瞿洞觀即瞿汝稷，他是著名的佛教居士，以及《指月錄》的編者。傅太恆名光前，字長孺，據稱他「日與密友徵求學問，而太恆尤精猛，思之不得則閉戶長跪達旦」<sup>53</sup>，雖然不知道他鑽研哪一派學說，但依照他幾度想要求見紫柏真可來看，對佛教肯定不會陌生。這兩人雖然有求教之意，但是和周汝登一樣屢屢碰壁，最後打消了念頭。徐覺齋本來也沒有機會見到紫柏真可，但是他

<sup>52</sup> 周汝登：〈達觀大師像贊·紀事〉，周汝登：《東越證學錄》卷 13，頁 649-650。

<sup>53</sup> 過庭訓：《本朝分省人物考》卷 48（臺北：成文，1971 年），頁 4136。

取巧尾隨周汝登藉機求見，還差一點被門人用託辭阻擋回去。周汝登則是始終沒有死心，最終得到機會與紫柏真可會晤；然而晤面不代表能夠討論參證，他需要先解出《楞嚴經》的文句，表現出自己解讀經教的水平夠高，才能和紫柏真可論學。這次會面兩人討論了不少問題，周汝登認為自己的「胸中尚未盡穩，商量不得徹底」，很遺憾後來思想定型之後，沒有機會再見紫柏真可一面。

周汝登和紫柏真可的會面，算是一次正面的經驗。紫柏真可從不主動拜訪人，卻為了周汝登破例，在第二天主動造訪，可以說是肯定了周汝登的思想水平。即使如此，周汝登對於紫柏真可也不是毫無微詞的。他對周叔宗抱怨紫柏真可用《楞嚴經》出題考驗參學者，是一種不正確的作法：

教言所示達觀談說名相，姑假以勘驗人，是或一法，然古人接人於眼睫動定或片言半語下，立見分明，未聞有以名相試之者。此事全不在學問，不在講解也。近一禪者自謂通宗，而又說漸說頓說圓，牽纏混濛，生竊笑之。

人貴開眼耳，豈在分疏字腳？<sup>54</sup>

周汝登對於出題勘驗學者感到不滿，並不是因為自己被當成水平不高的參學者對待，而是認為用文字解析概念，並不能夠真正的將覺悟的境界表現出來。他認為，一個真正有手段的禪師，應該能夠在舉手投足之間看破一個參學者的悟境高下。換言之，周汝登雖然同意紫柏真可「悲願深遠，殆不可測」，只是因為「世界不寬、時人眼孔不大」而被批評，但是在教學的方法上是有問題的。

陶望齡對於紫柏真可的評價，也經過一段猶豫不決的過程。他跟許多其他佛教居士一樣，雖然聽聞過紫柏真可的大名，但是一直找不到機會求見。萬曆二十九年（1601），陶望齡北上赴京城任官，當時紫柏真可在北京。紫柏真可赴北京的理由，是為了礦稅事件中，南康守吳寶秀奏核宦官親剝良民，反而被誣以抗旨不從，逮捕下獄，吳夫人哀憤之際自縊而死。紫柏真可為了營救吳寶秀前往北京，奔走在王公貴勢之間，一時間激起各方側目，謗毀之聲不絕。紫柏真可之「門弟

<sup>54</sup> 周汝登：〈與周叔宗〉，周汝登：《東越證學錄》卷 10，頁 606。

子皆知都下側目師，相繼奉書勸出，開侍者刺血具書隱去」，然而他「誓以身命弘法」，定要救出吳寶秀、解決礦稅問題才肯離開，因此「雖謗毀章疏不一，師處之屹然」。<sup>55</sup>在這種形勢之下，陶望齡得知紫柏真可在北京，「忻然欲以瓣香見之，會同學數友皆短師，心疑而止。」<sup>56</sup>當時與陶望齡在北京結社的朋友，包括公安派的袁氏兄弟、進士同年友黃輝，以及王爾康等參禪者。批評紫柏真可的是否以上幾人，已經難以考察。不過，他們和陶望齡應該都曾聽聞批評的風聲。陶望齡在躊躇過後，決定不去求見，不久之後妖書案發，紫柏真可過世，陶望齡才後悔當時沒有把握機會前往參證。

在湛然圓澄所撰的《禪宗或問》中，附錄了一篇〈達觀和尚招殃傳〉，內容是陶望齡把自己對紫柏真可的懷疑告訴湛然圓澄，並且詢問他的意見，其文如下：

達觀老人遭橫于癸卯之季冬，而眾議駭然，或謂其道力之未全，或謂其我慢之招得，或謂其定業之難逃，而石賓居士請予折之。予曰：『……老人於戒、定、智慧曾無虧缺，獨絕師承，損其行耳。……老人雖有超師之作焉，忍棄其源流也，其源流一絕，使後世邪慢之輩效學其疣，而佛法不滅，則幾希矣。』居士曰：『爾只知其一，不知其二……諸方皆美壽〔禪師〕之善通變者也。達老不然，無分賢愚，一概籠絡，觸怒當任，身罹非殃，招之有由，何關師資乎？』予曰：『不然，乃足下不知老人之順化也。……爾來法道下衰，僧多拜俗，乞尾哀憐，有損聖賢之體，循情徇俗，全無道者之風，故老人深痛時弊，有倣古人忍使殺身，不甘坐視，所以垂此順化之範也。……吾知老人坐待公卿者，非慢之也，寔不欲減公卿之福，所以知其為順化也。……為善招殃，代皆有之，老人化儀孰與伸焉？惟足下乃史氏也，千世甚為有力，當細思而傳諸未聞，可謂共出一隻手矣。』<sup>57</sup>

<sup>55</sup> 陸符：〈塔銘〉，紫柏真可：《紫柏尊者別集》，頁 74。

<sup>56</sup> 陶望齡：〈紫柏和尚像贊跋〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 360。

<sup>57</sup> 湛然圓澄：《禪宗或問》（荒木見悟、岡田武彥主編：《近世漢籍叢刊·思想四編》第 10 冊，

在這篇珍貴的紀載當中，可以看到晚明思想界對紫柏真可的質疑是很多的。有人認為他修行水平根本不夠，只是徒有虛名；有人認為他接待士人的態度高傲輕慢，自招其禍；也有人認為他的橫死是業報所致。陶望齡也懷疑紫柏真可沒有權變之能，所以得罪當道，才導致自己受害。對此，湛然圓澄回答，他認為當時僧人和俗人的界線變得模糊，甚至有僧人屢屢下拜俗人，使得道人的風骨淪喪，紫柏真可是擔心這種現象繼續發展下去，會使得佛法被人看輕，才樹立難以親近的門牆，使人明白佛法之尊貴。湛然圓澄也肯定紫柏真可的道行高深，戒定慧三學全無虧缺，希望陶望齡能夠把這樣的想法記錄下來，傳播給其他人知道。

陶望齡應當是接受了湛然圓澄的說法，因此在〈紫柏和尚像贊跋〉中承認自己不應該懷疑紫柏真可：

後讀其言，審其生平，真正密行，深慈高節，一時叢林踞師席者，誠罕其比。然人猶惜師不蚤去，終以及禍，非明喆之道。及見吳咸熙氏所寄示遺像，味其自贊，語類識者，豈師固夙知，若二祖師子尊者邪！常不輕菩薩見人禮拜，稱汝等皆當作佛，人乃相趨打擲訶詈之。袁景倩言，一國中有狂泉，人飲皆狂，獨國王汲井以免，而通國狂者復以王爲狂也，相與猝縛燒灼，不勝苦，趨飲其泉。狂作，國人喜謂王病已也，始舍之。紫柏視眾人爲佛，不得不度，眾人視紫柏爲狂，不得不死，於乎！何足恨哉。<sup>58</sup>

陶望齡在仔細思考之後，終於認定紫柏真可的「深慈高節」，一般人「誠罕其比」。對於批評紫柏真可不懂得明哲保身、遠離京城政治圈的輿論，陶望齡比喻為舉國皆狂，在一群狂人的攻擊之下，反而讓清醒而明智的國王死去。

陶望齡修正了自己對紫柏真可的評價，他的弟弟陶奭齡卻仍舊把明哲保身一事看得很重。因此陶奭齡引述來斯行《榦菴小乘》對紫柏真可的評價云：

《東坡志林》云：「稷下之盛貽驪山之禍，太學三萬人吹枯噓生，亦兆黨

寬文五年和刻本，京都：中文出版社，1972年），頁8273-8278。

<sup>58</sup> 陶望齡：《榦菴集》卷10，頁360-361。



錮之冤。今吾聞本、秀二僧以口耳區區奔走王公，洶洶都邑，安得不敗？

殆非浮圖氏之福也。」本、秀二僧，不知其本末，後參寥、覺範自附蘇、

黃之門，負累編管，豈未聞東坡此言耶？近世若憨山、達觀、李卓吾皆聚

眾都邑，竟煩白簡。達觀、卓吾俱不得死，而憨山亦謫庶嶺表，千古之事，

真如一轍。佛律比丘不得親近王公，聚居都市，可謂慮患深而垂戒遠矣。

而今猶有奔走貴戚，依戀京都，巧媒名稱，虛貪信施者，豈徒人王之罪人，

抑亦法王之罪人也矣。噫！<sup>59</sup>

陶奭齡對這段話的評語是：「此論甚當，末法衲子徒知借貴勢為金湯，不悟已入利名之罟獲也！」<sup>60</sup>據此可知，陶奭齡不但認為出家人的本分是遠離世俗，不應涉入政治活動，而且對紫柏真可、憨山德清、李贊這幾位曾經因政治事件而身陷禍端的出家人有所批判，認為他們都是被「利名」所驅使，才會自招其害。陶奭齡曾不只一次提起這個觀點，他還說過：「衲子世外人，不臣不友，是其本色，而不能謝遠勢力，僕僕於王侯間，又復峻其門庭，踞獅子座，受人皈禮，盲拳瞎捧，加非其人，以掇世患，尤可痛也。」<sup>61</sup>這段話中雖然沒有直接指明紫柏真可的名字，但是「僕僕於王侯間，峻其門庭」、「掇世患」等等描述都相當符合紫柏真可的遭遇。

有趣的是，陶奭齡在紫柏真可過世後，曾經往徑山禮塔，並且用禪中之「霸」來評價紫柏。這樣的說法反映出陶奭齡一方面堅持僧人不應親近王公的原則，另一方面又呈現出紫柏真可對佛門的貢獻同樣無法忽視。陶奭齡云：

祖庭秋季，學者靡所師承，紫柏崛起其間，以無師智烹鍊佛祖，如周室之微，綿綿延延焉，不絕如線，而白、耳整其頽網，管、趙噓其遺燼，雖正譎互施，要為功在天下。崇王抑伯，非通論矣。蓋王，主也；伯，伯也。王之不王，則將伯助。予家之有主伯，國之有王伯，一而已矣。伯之不得

<sup>59</sup> 來斯行：〈僧禍〉，來斯行：《槎菴小乘》卷 34（臺北：學生書局，1971 年），頁 2128-2129。

<sup>60</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上，頁 9。

<sup>61</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上，頁 56。

爲王，獨以其無所受命。殷受夏、周受殷，於今爲烈，自、耳不然，故號爲伯。紫柏之未克登於祖位，亦猶桓、文之不得稱爲王者。然馬祖、百丈、黃櫞、臨濟之宗不至埽地而盡，非師誰爲擔負者哉！子謂：微管仲，吾其被髮左衽，吾亦謂：微紫柏，圓顱其將簪導，緇衣其化爲素乎！雖以門庭太峻，終摶世羅，然師及知師者，皆不爲悔。歲癸卯，余以計偕至都門，適妖書事起，紫柏牽連入獄，無幾何即順世，不及一覲面，至今爲恨。<sup>62</sup>

據此，陶奭齡於萬曆三十一年（1603）赴北京應試，適逢妖書案發，紫柏被逮捕下獄，因此也錯過了會面的機會。從《小柴桑喃喃錄》保存的晚年材料看來，陶奭齡對僧侶親近王侯的批評從未消失，然而在禮塔時所寫的詩歌和小序，卻表現出他仍然肯定紫柏真可對佛教的貢獻。他把紫柏真可比喻為尊王攘夷的齊桓公、晉文公，雖然沒有繼承周朝正統的資格，但是它們的作為「功在天下」。這樣的比喻，一方面呼應到紫柏真可並沒有特殊的師資，讓他成為佛門正宗的嗣法者——這一點已經由湛然圓澄指出過了——另一方面則是對應到僧人爲「利名」所困的批評。齊桓公和晉文公被稱為霸，是因為他們尚存著自私自利之心，所以他們的功業仍然有道德瑕疵；紫柏真可對佛教的貢獻再大，都還是摻雜著「利名」的影響。

總體看來，紫柏真可在晚明佛教界雖然是引領風潮的大師之一，然而他刊刻《徑山藏》和對抗礦稅的兩大事業，不僅缺乏越中王學成員的參與，其遊走王公的行為也始終在士大夫的輿論圈中備受批評。周汝登幸運地曾經見過紫柏真可一次，但是當時自己的學問尚未透徹，因此論學頗有不能徹底發揮的遺憾。陶望齡和陶奭齡則是沒有機會見到紫柏真可，而圍繞在陶望齡身邊的朋友群對紫柏也充滿了懷疑。和禪宏相比，紫柏真可和越中王學的交流少得很多，而且影響力也比較小。紫柏真可固然是王學成員希望能夠會面參證的對象，這表示他在佛教的修為上能夠吸引王學的興趣，然而雙方並沒有深刻的交集。

<sup>62</sup> 陶奭齡：〈紫柏塔〉，陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷7，頁624-625。



萬曆三高僧當中，另一位在社會上積極活動的人是憨山德清。憨山德清和紫柏真可同樣關懷晚明的許多社會問題，較為積極的以行動來推動改革，同時不排斥與貴勢合作。如憨山德清主動在五臺山為皇帝祈嗣<sup>63</sup>；在山東發生飢荒時，運用齋糧賑濟災情<sup>64</sup>；被流放雷州之後，仍在礦稅<sup>65</sup>、採珠<sup>66</sup>等事件中出面勸化，提供施政建言，並在廣東收埋無主屍骨、建普濟道場<sup>67</sup>，作各種社會事業。包括在山東崂山建立佛寺、在曹溪修復禪宗祖庭之舉，憨山德清積極地活動雖然為佛教界帶來相當的活力，成為晚明佛教復興中不可或缺的人物，但是也為他帶來流放雷州的禍害，以及輿論界的壓力。憨山德清的遭遇和紫柏真可比較類似，相較之下，株宏始終住持雲棲寺，極為謹慎地不讓僧團涉入世俗活動，甚至連佛教居士自行組織的放生會、念佛會等活動，也主張「宜少不宜多」<sup>68</sup>，深深憂慮任何組

<sup>63</sup> 萬曆九年（1581），憨山德清在五臺山建無遮道場，為神宗祈嗣。輿論中也有人認為憨山德清不應該介入此事，然而憨山德清主張：「祈皇儲乃為國之本也，莫大於此者。願將所營道場事宜，一切盡歸併於求儲一事，不可為區區一己之名也」（〈憨山老人自序年譜實錄·九年辛巳〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷53，頁480），奮力操辦祈嗣法會。十個月後，神宗順利得子，慈聖太后非常高興，從此憨山德清多受太后之優待，但也因此捲入萬曆朝政治的風暴當中。詳細分析，參陳玉女：〈明嘉靖時期慈聖皇太后的崇佛〉（陳玉女：《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011年）。

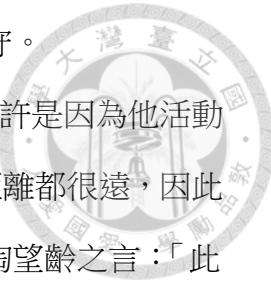
<sup>64</sup> 萬曆二十一年（1593），「是年山東大饑，死者載道。山中所儲齋糧，盡分賑近山之民。不足，又乘便舟至遼東糴豆數百石以濟之。由是邊山西四社之民，無一饑死者。」（憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷53，頁482）

<sup>65</sup> 萬曆二十八年（1600），憨山德清五十五歲，當時礦稅使者四出，「狠戾暴橫，官民不堪，地方震蕩。加以倭警，人心惶惶」，稅使甚至利用地方百姓擔憂米價騰貴，煽動數千人包圍將軍府，以謀奪私利。憨山德清臨危受命，「破關往謁稅使者，從容勸化，開曉其意。使者聞予言果悟，乃令自行招安，以散亂民。」在憨山德清出面斡旋下，平息了一場可能的民變。（憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷53，頁484）

<sup>66</sup> 萬曆二十九年（1601），由於當地採珠船多半為海盜指使，藉著欽命採珠的機會擴大勢力，制臺戴耀擔心海盜將從此劫掠百姓，再也難以制止；加上礦稅事件方興未艾，故請教憨山德清有何辦法制之。憨山德清建議為採珠限定時間，「期往來過限以罪」；礦稅方面，則「盡撤差役」，改以所司撥歲額充當「解進」款項，以改善問題（憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷53，頁485）

<sup>67</sup> 萬曆二十四、二十五年，憨山德清在廣東均有收埋無主屍骨之舉。據〈憨山老人自序年譜實錄·二十四丙申〉所述：「時歲大饑，疫癟橫發，經年不雨，死傷不可言。……城之內外，積骸暴露。秋七月，予與孝廉柯時復勸眾收拾，埋掩骯髒以萬計，乃作濟度道場」；又，〈憨山老人自序年譜實錄·二十五年丁酉〉：「時會城死傷多，骸骨暴露，予令人收拾，埋掩亦數千計，乃建普濟道場七晝夜。」（憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷53，頁483）

<sup>68</sup> 雲棲株宏：《竹窗二筆·結社會》：「結社念佛，始自廬山遠師。今之人，主社者得如遠師否？」



織活動的擴大，會因為龍蛇雜處而造成各種弊端，態度較為保守。

憨山德清在社會事業上著力頗多，對佛教界影響甚鉅，但或許是因為他活動的區域在山西五臺、山東嶧山、廣東雷州，每個地點離紹興的距離都很遠，因此與越中王學的互動始終不多。根據憨山德清曾經對周汝登稱讚陶望齡之言：「此公冰雪心腸，非一世清淨戒中來。與山僧相會時，惜機緣未深耳」<sup>69</sup>，我們可以確定陶望齡至少見過憨山德清一次，但是沒有深入談話，之後也沒有更多往來。陶望齡方面，目前也沒有發現資料指出他曾和憨山德清來往。周汝登與憨山德清之往來較多，其時間始於萬曆二十五年（1597），當時周汝登官任廣東按察司僉事，剛好遇到憨山德清被流戍雷州，便常造訪論學。據周汝登自述：

萬曆丁酉，余量移嶺表，十月始入境。頓轡五羊，而憨山上人者，先自雷陽至止。余公事之暇，輒過其方丈，焚香啜茶以坐。或三日、五日、七日一至，即風雨不輟也。<sup>70</sup>

在廣東的短短一年任內，周汝登和憨山德清每三、五日便會見一面，總共晤面之次數至少有數十次以上。會面時，兩人焚香砌茶，談論學術，憨山德清描述這段因緣時說：「余蒙恩竄嶺海，觀察海門周公以視齋至。公當代搢紳中具正法眼人也，與余以法相親，每談必以第一義示人為事。」<sup>71</sup>所謂「每談必以第一義示人為事」很符合周汝登無善無惡的主張，從這段紀載也可以看出來，周汝登的思想和憨山德清的禪法頗有相通之處，因此可以相互參證，其見解之水平也受到了肯定。

周汝登自己登門造訪之餘，也會帶年輕的門生一同前來，這種相見論學的場

---

與社者得如十八賢否？則宜少不宜多耳。以真實修淨土者，亦如僧堂中人故也。至於男女雜而同社，此則廬山所未有。女人自宜在家念佛，勿入男群，遠世譏嫌。護佛正法，莫斯為要，願與同衣共守之。又放生社亦宜少不宜多。以真實慈救生靈者，亦如佛會中人故也。愚意各各隨目所見，隨力所能，買而放之。或至季終，或至歲終，同詣一處，會計所放，考德論業，片時而散，毋侈費齋供，毋耽玩光陰，可也。願與同衣共守之。」（雲棲株宏：《雲棲法彙》，頁 44）

<sup>69</sup> 憨山德清：〈與周海門觀察〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷 16，頁 215。

<sup>70</sup> 周汝登：〈書覺音卷〉，周汝登：《東越證學錄》卷 13，頁 657。

<sup>71</sup> 憨山德清：〈貝葉佛母贊〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷 33，頁 343。



景，被憨山德清記錄了下來：

大參周海門公率門生數十人過訪，坐間周公舉「通乎晝夜之道而知」發問。眾中有一稱老道長者答云：「人人知覺，日間應事時是如此知，夜間做夢時亦是此知，故曰通乎晝夜之道而知。」周公云：「大眾也都是這等說，我心中未必然」，乃問予曰：「老禪師請見教。」予曰：「此語出何典？」公曰：「《易》之〈繫辭〉。」公連念幾句。予曰：「此聖人指示人，要悟不屬生死的一著。」周公擊節曰：「直是老禪師，指示親切！」眾皆罔然，再問，周公曰：「死生者，晝夜之道也，通晝夜則不屬晝夜耳。」一座歎服。<sup>72</sup>

這段文字呈現出兩人論學時，會提出儒家經典中的文句來討論。這一次討論《周易·繫辭傳》的「通乎晝夜之道而知」，憨山德清用「不屬生死的一著」解之。由於佛教以生死問題為重要關懷，以覺悟緣起性空而超生死、達涅槃為教法，故憨山德清此處所言「不屬生死」可以理解為一種超越生死的佛教智慧。周汝登對此論點非常欣賞，是因為他也主張陽明學的目標同樣包括超越生死。在〈武林會語〉中，周汝登引述王畿的意見來解釋陽明學對生死和晝夜的看法：

王氏曰：「道無生死。聞道則能通晝夜、一死生，虛靜光明，超然而逝，無生死可說。故曰夕死可矣，猶云未嘗生、未嘗死也。」<sup>73</sup>儒者謂聖人不言生死，只此數語足矣，更何用屢屢也？生死不明，而謂能通眼前耳目聞見之事者，無有是理。生死不了，而謂能忘眼前利害得失之衝者，亦無有是理。故於死生之說而諱言之者，其亦不思而已矣。<sup>74</sup>

超越生死並不意味著否認肉體的死亡，而是心中再也沒有生死所造成的罣礙。受

<sup>72</sup> 憨山德清：〈憨山老人自序年譜實錄·二十四年丙申〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷 54，頁 483。

<sup>73</sup> 此段文字出於王畿：〈書累語簡端錄〉：「子曰：『朝聞道，夕死可矣。』道無生死，聞道則能通晝夜、一死生，虛靜光明，超然而逝，無生死可說。故曰：『夕死可矣』，猶云未嘗生、未嘗死也。」（王畿：《王畿集》卷 3，頁 73）。

<sup>74</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 3，頁 459。



到生死影響的心，已經遠離了無善無惡的狀態，因此在起作用、下判斷時會受到生死心念的障礙，導致行事之動機不純，種種過失、偏差就從此而生。人平常的利害得失已經會構成心中的障礙，生死又是利害得失中最大者，因此能夠覺悟無善無惡的良知本體，進入沒有生死障礙的本然狀態，其他情境就不再能遮蔽良知。在周汝登的論述中，「晝夜」是「生死」的一種比喻，他沒有打算像漢唐的經學家一樣逐字逐句析文解義，而是以無善無惡的哲學來詮釋《易經》的概念。他並不打算避諱生死問題，是因為他相信無善無惡的良知完全具有超越生死的力量。這種態度讓他和憨山德清找到一個可以共同交談的立足點。

兩人的會談不只是彼此得益，由於同時有晚輩在場，這使得較年輕的學生在聽聞兩人討論之後，可以依照各自的興趣深入陽明學或佛教的內容。在憨山德清的〈年譜〉中，紀載了好幾名學生受講會影響而皈依佛教：

海門周公任粵臬時，問道往來。因攝南韶，屬修《曹溪志》。粵士子向不知佛，適周公闡陽明之學，乃集諸子問道於予。有龍生璋者，聞予議論，心異之，歸謂其友王生安舜、馮生昌歷曰：「聞北來禪師說法甚奇。」二子俱來請益，予開示以向上事，諦信不疑，切志參究。二生素有德業，相率歸依，日益眾，自是始知有佛法僧矣。此後法化大開，三生之力也。<sup>75</sup>

憨山德清發現廣東沒有太多信奉佛教的人。事實上，在晚明以前，由於佛教各宗派聲勢都不盛，佛門中人往往慨歎佛法不存，信奉者寡，名山古刹徒存遺跡，而名師耆宿難以尋覓。<sup>76</sup>憨山德清在廣東所發的感嘆並不罕見，也不算誇大其辭。周汝登帶領年輕學子向憨山德清問道，感染了龍璋、王安舜、馮昌歷三人，讓他們從此對佛教「諦信不疑，切志參究」，又感染其他人一同前來聽法。這樣的案

<sup>75</sup> 憨山德清：〈憨山老人自序年譜實錄·二十六年戊戌〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷 54，頁 484。

<sup>76</sup> 比如浙江嘉興金粟寺雖然是三國時期便已興建的古刹，但是唐代至明代中期都十分衰微。吳麟徵於崇禎十六年（1643）所撰之〈金粟寺志序〉云：「本朝王陽明、董蘿石、張芳洲、王沂陽題壁隱隱然，亦不過單山秀麗、複水迴盪而已。至萬曆、天啟，名師宿耆始涉經之。……由前二十年而論，雖有金粟，等無金粟也。有金粟至於千百餘年，而與無等，唐僧之靈不大恫乎！」（佚名：《金粟寺志》，揚州：廣陵書社，2006 年，頁 2-3）。

例可以說明，為何陽明學對佛教所採取的開放態度，會造成部分士人皈依佛教的結果。由於陽明學和佛教所關懷的問題有重疊之處，使得參與者可以各自依據自己的需要來選擇歸宿。越中的情形，下文還會再詳論。

憨山德清曾為了《曹溪志》之編纂，向周汝登求序。此事源於周汝登久聞六祖真身在曹溪，特地前往參訪。但是，周汝登在廣東任上不過一年時間，次年(1598)便將調任雲南布政使司，旅途奔波已然勞心勞神，加上一心希望回鄉奉養母親，不願在外久留，因此屢次上疏乞休。<sup>77</sup>在周汝登離開廣東之後兩年，時間來到萬曆二十八年(1600)，憨山德清在廣東主持重修《曹溪志》的工作告一段落，便寫信給周汝登云：「《曹溪志》今始刻完，幸垂一語，置之篇首。」<sup>78</sup>可是周汝登始終沒有時間精力為《曹溪志》撰寫新序，因此他在回覆憨山德清的信中感嘆自己流離在外，不能奉養母親，心神疲憊之狀：「生近乞休，專以母老難離，流行坎止，僕亦不自知也」<sup>79</sup>、「僕舉筆管如山，不能就一字」<sup>80</sup>，拖延了約四年時間，方才於萬曆三十二年(1604)償還稿債。<sup>81</sup>經過這麼多年的時間，周汝登才回應憨山德清的請求，可見他們在分別之後多年之間沒有機會往來。事實上，憨山德清也不只向周汝登求序，同時為《曹溪志》撰寫序言者還有當時的兩廣總督陳大科(1534-1601)，以及時任吏部右侍郎兼侍讀學士的楊起元(1547-1599)。陳大科不是學者，而是地方官員，和憨山德清並不相熟；憨山德清透過許多門人向他求到序言，其動機大體上是透過地方官員的支持，象徵性的維護官府和佛教界的合作關係。楊起元是知名的學術界、文化界人士，又是廣東人，但是與憨山德清並不熟識；周汝登曾在寫給憨山德清的信中說：「楊少宰未晤，恐猶是未了

<sup>77</sup> 見周汝登：〈乞休疏〉、〈再上乞休疏〉，周汝登：《東越證學錄》卷10，頁598-599。

<sup>78</sup> 憨山德清：〈與周海門觀察〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷16，頁215。

<sup>79</sup> 周汝登：〈與憨山上人〉，周汝登：《東越證學錄》卷10，頁610。

<sup>80</sup> 周汝登：〈與憨山上人〉，周汝登：《東越證學錄》卷10，頁609。

<sup>81</sup> 關於修《志》和《序》的撰述時間，是根據周汝登：〈重修曹溪志序〉：「余移官嶺表，因得至韶水上曹溪瞻禮六祖真身。……余入嶺表在萬曆丁酉(1597)，別清公以戊戌(1598)，《志》成在己亥、庚子(1599-1600)之間，而余序在甲辰(1604)云。」(周汝登：《東越證學錄》卷7，頁551-552)

之案。然既在一方，邂逅自有期，非比僕浪蹤蓬跡，此生莫必也。」<sup>82</sup>可知憨山德清雖然想要與楊起元會面，但尚未得到機會。楊起元為《曹溪志》作序，是身為同年進士兼好友的周汝登拜託的成果。<sup>83</sup>由此觀之，為《曹溪志》撰寫序言的三人當中，周汝登出力最多，也是唯一一名與憨山德清熟識的論學同道。

憨山德清還有一部著作《觀楞伽阿跋多羅寶經記》也曾經請周汝登寫序。憨山德清早年相信「文字之學不能洞當人之性源，貴在妙悟自心。心一悟，則回觀文字如推門落臼，固不難矣。」然而，即使他入山苦修，「直至一字不識之地，一但脫然自信」，仍然沒有辦法徹底理解《楞伽經》。到了萬曆二十年（1592）夏天，他把此經置於岸上，「潛心力究，忽寂爾亡身，及開卷讀百八義，了然如眠白黑。」為了紀念這次讀經的領悟，與王性海商議後，憨山德清決定寫下閱讀的筆記。此時適逢他謫戍廣東，與周汝登相識。稿成後，「觀察海門周公欲梓之，以入賀未果。」<sup>84</sup>憨山德清並未死心，隨即寫信請周汝登務必協助撰寫此書與《曹溪志》之序。周汝登當時沒有心力撰寫序文，回信曰：「《楞伽解》尚須卒業，飽此法味。《志》序並《經》序，來諭肯肯索之，不知寶瓶之上更需此丸蓋何為？顧尊命不可終負，容再圖之。」<sup>85</sup>檢《觀楞伽經記》之卷首以及周汝登著作，均未見本篇序文，可知周氏最終沒有完成序文。

從周汝登與憨山德清往來的情況看來，兩人交往的時間並不長，僅僅是他們恰好都停留在廣東的一年之內。雖然在廣東期間時常見面，交誼甚篤，分別後兩人便失去了交集。如同憨山德清二十年後信中所言：「別來忽忽二十年矣，音問不通者亦十餘年」<sup>86</sup>，兩人再也沒有機會見面，重現當年在廣東論學的場景。因此，無論憨山德清對晚明佛教的影響力有多大，他和周汝登之間仍限制於個人交誼的範圍，活動範圍又罕有涉足浙江地區，沒有對越中的王學產生過直接的影響，

<sup>82</sup> 周汝登：〈與憨山上人〉，周汝登：《東越證學錄》卷 10，頁 609。

<sup>83</sup> 楊起元：〈曹溪志序〉：「斯舉也，予年友觀察海門周公實托重焉。」（馬元：《重修曹溪通志》，收於《藏外佛經》第 21 冊，合肥：黃山書社，2005 年，頁 4）

<sup>84</sup> 憨山德清：〈觀楞伽寶經闇筆記〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷 23，頁 268。

<sup>85</sup> 周汝登：〈答憨山清公〉，周汝登：《東越證學錄》卷 10，頁 622。

<sup>86</sup> 憨山德清：〈與周海門太僕〉，憨山德清：《憨山大師夢遊全集》卷 18，頁 237。

甚至沒有像紫柏真可一樣成為越中輿論的討論對象。憨山德清和周汝登往來之意義在於，以無善無惡說為主調的越中王學，在關懷的課題上能夠和晚明佛教發生共鳴。這種共鳴是以追求無繫縛、無執著的心之本體為宗旨，在理論上特別接近禪宗的思想。憨山德清曾經相信覺悟不待學問，重點在妙悟自心，因此他入山苦修，有種種的神祕經驗，他也得以依賴這些體驗隨心所欲的詮釋佛典，這種看重心之覺悟的態度和越中王學頗為類似，反而與謹慎保守的株宏並不契合。如果說越中王學對佛教抱持濃厚的興趣，也是在於追求不思善惡、不落兩端的妙悟這一點上，和佛教中的類似思想互相吸引。因此，當湛然圓澄進入越中後，和當地王學成員交情篤厚，使曹洞宗門盛極一時，也就容易理解了。

## 第五節、湛然圓澄與曹洞中興

晚明佛教高僧對越中影響最深、往來最密切的人，非湛然圓澄莫屬。在湛然圓澄之前，越中的佛教各宗派的發展都是沉寂的，直到他開始弘法之後，曹洞宗才以越中為基地而大興。從越中士人為湛然圓澄及其嗣法弟子所撰寫的諸篇〈塔銘〉，可以知道湛然圓澄在越中確實代表著一個新時代的開端。如祁彪佳云：「〔禪宗〕至我明神廟時，宗風寥落，音響絕然，唯吾越雲門湛然大師無待而作」<sup>87</sup>、「曹洞一宗……獨宋投子青禪師，與我明雲門湛大師，尤為中興之英特。……湛大師道法盛極一時，海內英緇奇衲，無不求入室霑法乳」<sup>88</sup>；葛寅亮則云：「萬曆、天啟時，兩浙之間有湛然圓澄大和尚，乘大願、啟大慈、發大機、轉大用，以匡濟末流……數十年間，不知幾千萬人皆令無餘涅槃而滅度之矣」<sup>89</sup>；湛然圓澄之弟子麥浪明懷亦云：「祖規盡廢，兒劇同觀，其孰能迴狂瀾於既倒，懸慧日於昏衢者哉？惟吾師散木湛然和尚躅遍半天下，高踞萬峰頭，志樂林泉，緣興觀

<sup>87</sup> 祁彪佳：〈會稽雲門麥浪懷禪師塔銘〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 10，頁 301。

<sup>88</sup> 祁彪佳：〈東山爾密渡禪師塔銘〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 10，頁 272。

<sup>89</sup> 葛寅亮：〈散木禪師語錄序〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 11，頁 331。



樹，振頽綱於雲門古殿，行正令於雙逕山中。」<sup>90</sup>其他讚揚湛然圓澄的文字，舉不勝舉，足見其地位之高、影響人心之深。

湛然圓澄原本就是紹興會稽縣人，他早期的修行路線幾乎在紹興府內打轉，到了禪修稍有成就之後，才離開這一府之境。他年幼時住在寧波府的蔣家山，在一個佛教家庭中成長。年幼時家貧，為了幫助父母支持家計，十一、二歲時便經常代替父親擔任郵差，「持檄往來數十里間。」<sup>91</sup>父母過世之後，有一次因「錯投公牒，被攝懼辱，自投於江」，漂流數里後被漁夫救起，又遇到一名僧人云其「能出家，必有大用」，便決意出家為僧。他先投玉峰禪師，充園頭，始習文義。這時他雖然學習經文，但是有「尚求參悟大事，何況區區文字」之志。萬曆八年(1580)，他再往隱峰禪師處，被教導「行住坐臥，但參念佛的是誰」，經三日夜有省，「知法不假他求」。然而此時的領悟甚不穩固，因此兩年後(1582)他前往紹興上虞縣的天荒山參妙峰福登(1540-1612)，「通宵參究，未嘗就枕。」萬曆十三年(1585)，他在餘姚縣西北不遠處的葉家山「聞二僧論傳大士法身偈，便能記持經書，解一切道理。」<sup>92</sup>不過，據陶奭齡所云，湛然圓澄此時的領悟仍然不夠究竟，「能茹之，不能吐也。」接著，湛然圓澄便往杭州雲棲山，在雲棲株宏處受具足戒。此後，他往參南宗禪師，為了參透「海底泥牛銜月走」公案，便「掩關於天妃宮三年，不發一語」，偶然因閱語錄而有悟；再接下來，他又「掩關於寶林寺三年」，此後「始豁然無復疑滯，……自是出語皆能脫去窠臼，不存軌則矣。」<sup>93</sup>

<sup>90</sup> 麥浪明懷：〈雲門散木和尚語錄序〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 11，頁 334。

<sup>91</sup> 陶奭齡：〈會稽雲門湛然澄禪師塔銘〉(明凡錄，丁元公、祁駿佳編：《湛然圓澄禪師語錄》卷 8，收於《卍續藏經》第 126 冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年，頁 156。陶奭齡為湛然圓澄寫的塔銘有兩種版本，其一收於《湛然圓澄禪師語錄》，其二收於《雲門顯聖寺志》，兩者文字略有不同。如此處云十一、二歲代父工作，「往來數十里間」，便不見於《雲門顯聖寺志》。本文同時參考了兩種不同版本的〈塔銘〉，並且會與丁元公的另外一篇〈塔銘〉做對照，以考其實。

<sup>92</sup> 丁元公：〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，明凡錄，丁元公、祁駿佳編：《湛然圓澄禪師語錄》卷 8，頁 157。值得注意的是，丁元公紀載站然圓澄往天荒山參妙峰福登的時間是萬曆十年壬午(1582)，陶奭齡〈塔銘〉卻云：「年二十四，乃詣天荒山投妙峰師」(趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 10，頁 265)，若依湛然圓澄生年推算，二十四歲時應為萬曆十二年(1584)，雙方紀載有兩年的差距。不過，湛然圓澄在天荒山修行三年，故陶奭齡所紀載之時間，不是湛然圓澄初次入山，而是在天荒山修行兩年之後的時間。

<sup>93</sup> 陶奭齡：〈雲門湛然澄禪師塔銘〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 10，頁 265-266。

湛然圓澄和陶望齡相會，發生在他掩關寶林寺的期間。此時的湛然圓澄已經達到「豁然無復疑滯」的境界，給陶望齡留下很深刻的印象。這次會面，在丁元公的〈行狀〉中有比較詳細的描述：



日乞食，暮宿塔山金剛神腳下。時大學士金庭朱公、太史石簣陶公、太學濬元張公同游應天塔下寶林寺，至天王殿聞鼾齁聲，使覺之，問曰：「何人？」師曰：「無事僧也。」諸公與酬問數語，相謂曰：「語淡而味永，高人也。」揖師問：「依止何所？」師曰：「饑則化飯喫，倦則此地打眠耳。」諸公共葺靜室以居。<sup>94</sup>

寶林寺是歷史十分悠久的紹興古寺，最早建築於晉末，唐武宗時毀於滅佛，重建後改名應天寺；北宋時建塔，名為應天塔。後來屢次改名，又遭回祿之災，明代寺院則是在永樂年間重建，塔則是於萬曆六年（1578）所重修。<sup>95</sup>寺廟的位置在寶林山下，位於紹興府城西北四十里處，距離較雲門寺稍遠十里。<sup>96</sup>若計算路程，從紹興府城出發後至山寺遊覽，應已至日暮時分，需留宿一夜，第二日方可從容返回。陶望齡等人便是在這日暮時分，發現湛然圓澄酣睡於寺中天王殿上。雙方初會的日期，最有可能發生在萬曆十九年（1591）。因為湛然圓澄掩關天妃宮三年，再入寶林寺掩關時當在萬曆十六年（1588），此年冬季陶望齡與王晉伯住於北京，等待會試<sup>97</sup>，沒有機會與湛然圓澄相見。陶望齡考中進士之後，任職翰林院編修期間，受到同年友焦竑影響而開始學佛。隨後，陶望齡在北京待了三年，直到兄長陶與齡過世的消息傳來，才在父親的授意下初次返鄉，此時已經是萬曆十九年（1591）的四月。<sup>98</sup>因此，從時間、遊歷路線和陶望齡對佛教的興趣幾方

<sup>94</sup> 丁元公：〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，明凡錄，丁元公、祁駿佳編：《湛然圓澄禪師語錄》卷8，頁157。

<sup>95</sup> 張元忭：《(萬曆)紹興府志》卷21，頁1575-1578。

<sup>96</sup> 張元忭：《(萬曆)紹興府志》卷4，頁316。

<sup>97</sup> 陶望齡：〈王母壽序〉：「戊子歲，望齡偕同年王晉伯待試京師。」（陶望齡：《歇菴集》卷7，頁308）

<sup>98</sup> 據陶望齡：〈亡兄德望傳〉，陶與齡過世於「辛卯四月初九」（陶望齡：《歇菴集》卷14，頁481），陶望齡的父親「悲且病，先生聞訃，請告亟歸，以慰親志」（陶奭齡：〈先兄周望先生行略〉，陶望齡：《歇菴集》附錄一，頁654）。故知陶望齡返鄉時間不得早於四月。



面線索推敲，這次見面是在萬曆十九年的夏季。

萬曆十九年是意義重大的一年，這一年是湛然圓澄參禪出關的時刻，又是他和陶望齡初會的時間，同時又是慈舟方念（1552-1594）來到越中，把曹洞宗法脈傳給湛然圓澄的時間。慈舟方念「自少林來」，由於他是「南宗同門友」，因此越中僧俗便合力請他留下講法。湛然圓澄正處在徹悟出關之際，欲尋求師資印證，遂「以所悟求證，兼聞洞下宗旨，呈偈相印可，遂定師資之禮焉。<sup>99</sup>若據《雲門顯聖寺志》的記載觀之，慈舟方念傳法給湛然圓澄的過程中，陶望齡其實扮演了重要的媒介腳色：

適慈舟師謁南海、遊天臺還，乃寓越之止風。塗阻雨，時石簣居士謂慈舟師曰：「江南禪將，湛公一人也。」慈默然。簣復語師曰：「曹洞正宗，慈師一人也，公當嗣之。」師亦默然。如是七日，兩未相許。慈師欲別去，簣復請今夜說法，慈許之，遂陞座，默然如飯時頃，乃顧左右曰：「今晚夜深了，有甚麼話明日講。」便下座。師趨前拜伏，由是始付囑焉，而宗風於是乎丕振。時蓋萬曆辛卯也。<sup>100</sup>

如果這段紀載屬實，那麼不僅湛然圓澄在越中弘法是得力於陶望齡等外護的引介和支持，連他能夠嗣法曹洞宗，陶望齡也功不可沒。依據文中所述情形，慈舟方念和湛然圓澄都在互相觀察，在下決定前由於不能隨意說破，所以中間需要一名負責傳達雙方想法和推波助瀾的中介者，陶望齡熱心的出手，最終促成了傳法之事。禪門的嗣法系譜對於禪師來說相當重要，上文分析過紫柏真可就是因為缺乏師資的傳承，所以要面對許多質疑。湛然圓澄傳曹洞宗的衣鉢，對曹洞宗來說是宗門中興的盛事，對他個人來說也得到了禪門正宗的資格，讓他能夠名正言順的在越中弘揚禪法。

湛然圓澄嗣法曹洞時年僅三十一歲，和陶望齡年紀只差一歲，正值青壯年大

<sup>99</sup> 陶奭齡：〈雲門湛然澄禪師塔銘〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 10，頁 266。

<sup>100</sup> 〈雲門顯聖寺住持湛然澄禪師法語有傳〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 4，頁 111-112。



有可為之際，於是在陶望齡等人的協助下，開始在紹興府城附近尋覓弘法地點。被他們挑中的寺廟是具有悠久歷史的雲門寺。「雲門寺」是雲門山上廣孝、顯聖、雍熙、壽聖、普濟、明覺六間寺廟的總稱。在晉代是王獻之的故宅，晉安帝義熙三年（407）因見五色祥雲於其上而建寺。唐武宗時毀寺，至唐宣宗大中六年重建，改名拯迷。自此之後，開始分化為六寺。首先，是後周世宗顯德二年（955）建看經院，此地於宋太祖乾德六年（968）賜名雲門寺，後來更名為顯聖寺。其次，拯迷寺西有一懺堂，宋太祖開寶五年（972）廣之為大乘永興禪院，宋太宗雍熙二年（985）賜額，故改名為雍熙院。其三，是位置最高的上方庵，因宋神宗熙寧三年（1070）賜額壽聖，便以為寺名。其四，原本的拯迷寺則因宋高宗御書「傳忠廣孝之寺」，更名廣孝寺。<sup>101</sup>加上普濟、明覺兩寺，便有六寺之名。

雲門寺歷史悠久，而且距離紹興府城僅僅三十里路，因此成為士人假日出遊、遊覽山水的好去處。張元忭趁著編修《紹興府志》之餘，又編纂《雲門志略》一書，並引用元代黃縉所撰寫〈雲門集序〉云：「越之山水，雲門最勝。……去人境近而不迫，遠而不糾，高僧上士多擇其勝地以為窟宅，名公才彥無不喜與之遊而為之紀述。」<sup>102</sup>不過，在湛然圓澄和陶望齡贖回顯聖寺並作為弘法之處以前，雲門寺僅僅是作為一個歷史古蹟和遊覽山水的景點而為人所知。這一點只要稍微比較張元忭在萬曆二年（1574）編纂的《雲門志略》和趙甸在清初所編纂的《雲門顯聖寺志》就可以看得出來。在張元忭的書中，卷一、二介紹雲門山的山川與寺院以外，所蒐集的歷代記文只有五篇明人文字，其中包括張元忭自己的遊記一篇和兩位佚名作者的遊記。卷三到五全是歌詠山水的詩詞，幾乎沒有關於佛門宗派在此活動的紀錄。然而《雲門顯聖寺志》不但有三卷介紹山川景物、三卷錄文藝創作，卷四到七還記載了雲門寺自萬曆時期開始第一代到四十二代的住持傳記，卷八載佛門規訓，卷九到十有佛牙塔等真蹟志和多位高僧的塔銘，卷十六則是寺

<sup>101</sup> 以上寺院沿革歷史，主要參考文獻為張元忭：《(萬曆)紹興府志》卷 21 (頁 1606-1623)、趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 3 〈殿宇志〉(85-106) 之紀載。

<sup>102</sup> 張元忭：《雲門志略》(揚州：廣陵書社，2006 年)，頁 9。

產志，全書記載著大量晚明曹洞高僧和虔信居士之事蹟。雖然張書屬山志，趙書屬寺志，性質略有不同，但萬曆中晚期經過湛然圓澄弘法之後帶來的巨大改變，還是能從志書編纂的內容上略窺一二。

因此，《雲門顯聖寺志》所收的〈述顯聖寺重建〉一文中，特地以典雅的詞藻大力稱頌湛然圓澄重建寺院，中興道場的功勞：

惟我散木老人悲憫榛塞，刊斲昏翳，驅蕩塵雜，淘汰參錯，萬春同華，千齡盡旦，虛空法界中現無相樓閣，目無所營視也，手無所拮据也，即于無量義處放出雲門寺來。<sup>103</sup>

值得留意的是，湛然圓澄重建顯聖寺，總共花費的時間長達二十多年。從一開始「僅頽屋三間，田四畝，山五畝，地十二畝」的荒涼狀況中，「與徒明敬、明常、明慈協力廿餘年，始大殿禪堂一新落成。」<sup>104</sup>在二十多年的重建過程當中，越中士紳的捐贈是不可或缺的支持。在蠲施護法的名單當中，赫然可以看見越中王學的許多成員列名其中，例如周汝登、劉塙（沖倩）、陶望齡、陶奭齡、陶祖齡、祁承爍、祁彪佳、倪元璐（1593-1644）、邢大忠（淇瞻）等等。<sup>105</sup>此外，我們還可以見到雲門寺天王殿匾額由陶望齡立、王思任（1574-1646）書；藏經閣「法藏重光」匾由魏國公徐弘基（?-1645）所書；大殿匾額「大光明藏」由張弘哲（濬元）書立；其他像是陳洪綬（1598-1652）、陸曾熙、趙宦光（1559-1625）等人撰寫的各種匾額、對聯、榜文數量更多，茲不再舉。<sup>106</sup>無論是否越中王學的成員，這些仕紳不僅樂意捐資重建寺院，還會主動商請湛然圓澄及其弟子住持紹興周圍的寺院，以弘揚禪法，對於曹洞宗的中興提供相當大的助力。

在這些仕紳當中，和湛然圓澄交誼最篤、出力最多者，非陶望齡莫屬。因此，在兩人謝世之後，我們還可以在雲門寺的齋堂看到陶望齡神位和湛然圓澄並祀。

<sup>103</sup> 〈述顯聖寺重建〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 3，頁 93。

<sup>104</sup> 趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 16，頁 510。

<sup>105</sup> 趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 16，頁 511-514。

<sup>106</sup> 趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 3〈殿宇志〉，頁 96-106。



<sup>107</sup> 在陶望齡的文集中，可以檢得一首湛然畫像的〈題辭〉<sup>108</sup>、兩首〈像贊〉<sup>109</sup>，是兩人友誼的見證；陶望齡常引介湛然圓澄給越中同道，比如向張濬源推薦云：「湛然見地超詣，遍行天下，當無其比……此中名賢皆知皈信也」<sup>110</sup>，又請禪師勸說范與蘭吃素<sup>111</sup>。湛然圓澄因為與陶望齡的關係，於萬曆三十年（1602）到北京遊歷，可以說是首次踏出浙江省境。在這次旅程中，不但見到紫柏真可等幾位著名禪師，與公安袁氏兄弟及黃輝等居士往來論道，更因為妖書案發之後，紫柏真可在獄中過世，湛然圓澄不顧當時情勢的險惡為其荼毗，讓他在佛教界中威名遠播。陶奭齡與湛然圓澄也是好友，因此在詩集當中可以找到不少詩歌是拜訪法師，互相唱和時所做。<sup>112</sup>這種深厚的交誼，使得湛然圓澄過世後，陶奭齡成為撰寫禪師〈塔銘〉的不二人選，而祁豸佳也在讀過陶奭齡所撰〈塔銘〉之後，讚嘆「湛和尚與石賓、石梁兩先生以法為友，不啻楊、李之于慈明」<sup>113</sup>，把它們之間的關係比擬為北宋禪師石霜楚圓（987-1040）與著名居士楊億（974-1020）和駙馬李遵勗（988-1038）。

此外，透過陶望齡的引介，湛然圓澄也經常往返於雲門寺、紹興府城和嵊縣之間，參與周汝登和陶望齡舉辦的王學講會。嵊縣的古刹明心寺經過重建，周汝登也為了家鄉寺院而寫信邀請湛然圓澄親臨講席，以協助明心寺弘揚佛法。<sup>114</sup>又

<sup>107</sup> 〈雪後花前匾額序〉：「茲堂特供湛祖法像，而先文簡公神位配列焉，由來久矣。」（趙甸：《雲門顯聖寺志》，頁30）

<sup>108</sup> 陶望齡：〈題湛然禪師像〉，陶望齡：《歇菴集》卷2，頁197。

<sup>109</sup> 陶望齡：〈湛然禪師像贊〉二首，陶望齡：《歇菴集》卷10，頁363。

<sup>110</sup> 陶望齡：〈答張濬源〉，陶望齡：《歇菴集》卷12，頁428。

<sup>111</sup> 陶望齡：〈蚶子舍利說〉，陶望齡：《歇菴集》卷10，頁379。

<sup>112</sup> 陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷1有〈雪中語湛然師擁爐夜話〉（頁534）；又，卷5有一詩作於天啟三年（1623），紀錄陶奭齡拜訪湛然圓澄，共同回憶二十多年來的友誼，並悼念已經過世的親友：「萬曆庚子（1600），湛師始住顯聖寺。周望兄、宛委先生、濬源丈偕予過訪，適師出山，遂飲濬源丈莊子，月上而師至，罰以十觥，各沾醉，沿月歸寺。擬作詩紀其事，皆未就，獨湛師有詩。今年師講法華寺中，余獨來訊燈下，據桉話舊，恍惚如夢中境，謔指遂二十四年，同遊人強半入鬼錄，神慮爲之悄然。因作詩補亡，以綴師後。歲天啓三年二月望前一日也。」（頁599）同卷又有〈戲贈湛師示其上足麥浪〉（頁601）一首。足見陶奭齡與湛然圓澄之間作有諸多往來唱和之作。

<sup>113</sup> 祁豸佳：〈碑末跋語〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷10，頁271。

<sup>114</sup> 據《嵊縣志》所載，明心寺離嵊縣僅三里。寺院始建於唐，增建於宋，號「黃土塔院」。宋英宗治平三年（1066）賜額，改名明心寺。（嚴思忠修、蔡以瑞纂：《（同治）嵊縣志》卷8，頁738-740）周汝登〈請湛然師臨講席啟〉則云：「剡溪稱東南形勝，而明心坐台雁通衢，堂廡新開，衲僧駢集……特申敦請，宰官居士同此涕淚投誠，天人修羅一切皈依歡喜，萬祈速出，慈雲恭候。」（周

如萬曆三十二年（1604）在嵊縣的講會中，湛然圓澄便有出席，並且和周汝登討論吃素、夢覺、病痛等多個問題。<sup>115</sup>重點是，從湛然圓澄在講會中討論過的問題，以及他特地為講會所賦的〈良知歌〉來看，可以了解雙方在論學上發展出什麼樣的共同話語：

良知非是有知知，良知亦非無知知。知得有無知斯在，直向有無中薦取。

若謂有知見不圓，執著無知又一偏。有無疊成六十二，欲了除是悟言前。

悟言前，透心法，日用了了惺惺著。待客迎賓出現成，何須百計求方略。

入斯門，得自在，神通應現周沙界。縱橫妙用總無方，答話不須揀內外。

饑便食，倦便臥，行住坐臥祇這箇。柳綠花紅三月天，世界拈來如許大。

有等道人彊作主，只管人前弄死語。顛拈倒用總不知，徒把良知作規矩。

有等道人恣彊辯，何曾夢見娘生面。出語茫然混正邪，徒事規模執方便。

不知性，迷自心，無始劫來認識神。若教火內翻身後，未審那個是天真。

解天真，識通變，入門便討公文驗。虛懸寶鑑定龍蛇，慧劍高提光焰焰。

不用思，不用算，鳶飛魚躍道一貫。良知良知若個知，知得良知金不換。

116

〈良知歌〉如其小注「示越中道學」所言，這類文字是特地為越中王學群體所做的，在湛然圓澄的語錄中並不多見。陽明學可以運用禪宗創造的語言來表達自己的思想，禪宗同樣可以利用陽明學的概念來說明自己的想法。這首〈良知歌〉所闡發的思想，和無善無惡說相當接近。首先，它強調良知不是「有知」也不是「無知」，因此不能執著於有，也不能執著於無，一切言語文字都不能說明清楚，只能靠「悟言前」來覺悟。它創造出一種邏輯自相矛盾的悖論，讓聽聞者陷入兩難的境地，用雙重否定的論述方式，烘托出非二元性的心之本質。其次，對於任何

汝登：《東越證學錄》卷 13，頁 652）

<sup>115</sup> 周汝登：〈刻中會語〉，周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 503-505。

<sup>116</sup> 湛然圓澄：〈良知歌〉，明海編：《雲門湛然禪師語錄》卷 8（荒木見悟、岡田武彥主編：《近世漢籍叢刊·思想四編》第 10 冊，寬文五年和刻本，京都：中文出版社，1972 年），頁 8113-8114。

外在形式的執著，是造成不能覺悟的主要原因。包括「良知」和描述良知的所有語言在內，都不可認作一種具有規範性的「規矩」。第三，覺悟非有非無、非內非外的良知後，就能回歸真正的自然，毫無障礙的應對一切情境。這種自然而然的行為表現，沒有任何超常奇特之處，只不過是餓了吃飯、倦了睡覺。最後，覺悟良知不需要以靠後天知識的累積和技藝的學習，良知「不用思，不用算」，其作用卻是充滿活潑生機的「鳶飛魚躍」。關於雙方理論上更細微的比較，下一章會繼續討論。此處的重點是，儘管陽明學和禪宗在某些概念的理解和價值取向上並不完全一致，在討論到心的時候，卻能用極其類似的概念來溝通，因而建立起良好的討論平台。越中王學和禪宗的交流能夠長期而穩定地維持下去，並且吸引數量眾多的士人參與，這種良性的對話模式是不可或缺的基礎。

湛然圓澄住持顯聖寺將近三十年之久，此外還在雲門廣孝寺、徑山觀音殿、嘉興東塔寺、紹興天華寺等道場升堂說法。與他同一代的周汝登、陶氏兄弟、祁承燦等友人相契無間，他所教導出的第二代、第三代弟子群<sup>117</sup>也與越中王學群體建立極其深厚的交誼。如麥浪明懷和祁駿佳（西遜淨超）、祁彪佳感情甚篤，也是引導祁氏兄弟參禪的重要人物，故祁駿佳云：「（麥浪）獨與余有素契……屈指三十年矣」<sup>118</sup>，祁彪佳亦云：「先大參嘗從湛大師遊，知有是事。今彪弟兄知有西方聖人之道，而季兄且得承宗門事，皆師引導之力」<sup>119</sup>；祁駿佳和百愚淨斯也相知甚深，故百愚淨斯過世後，其嗣法弟子寒松志操云：「唯西遜祁道人者，與吾師知最深，交最久，契最密」<sup>120</sup>；其他一、二代弟子與祁是兄弟之交誼均極篤厚，故祁彪佳又云：「先大參與湛大師以法為友者三十年，諸法嗣與余兄弟皆有道義骨肉之雅，若敦世好者然」，因此又為爾密明渡撰寫塔銘。

正因為湛然圓澄及其嗣法弟子與王學群體的感情水乳交融，因此直到清初紹興雲門寺的住持清一色都由越中士人敦請他們擔任。如果寬泛的以湛然圓澄初次

<sup>117</sup> 湛然圓澄之嗣法譜系請參附圖二，原圖取自陳垣之〈清初洞宗世系表〉（陳垣：《清初僧諍記》，北京：中華書局，1962年，頁4-5）。

<sup>118</sup> 祁駿佳：〈雲門無跡禪師語錄序〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷11，頁364。

<sup>119</sup> 祁彪佳：〈會稽雲門麥浪懷禪師塔銘〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷10，頁307。

<sup>120</sup> 祁駿佳：〈善權百愚斯禪師塔銘〉，趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷10，頁312。

住持顯聖寺（1600）到他過世為止（1627）的時間計算，他擔任雲門寺第一代住持共二十八年；湛然圓澄過世之後，雲門寺住持之位不能虛懸，故陶奭齡、祁彪佳、祁駿佳於崇禎元年（1628）請瑞白明雪擔任第二代住持、次年九月正式開始說法<sup>121</sup>；崇禎七年（1634），則由祁彪佳請石雨明方擔任第三代住持<sup>122</sup>；崇禎九年（1636）改爾密明復住持<sup>123</sup>；崇禎十六年（1643）改三宜明孟<sup>124</sup>；順治十年（1653）由趙甸來請唯岑淨巒<sup>125</sup>；順治十三年（1656）則由陶履卓請百愚淨斯擔任住持。

<sup>126</sup> 雲門寺的住持之位由湛然圓澄之法嗣代代相傳，紹興的其他寺院也多由越中士人敦請曹洞禪師前往住持弘法，可以說整個越中地區都是曹洞宗的天下。能夠吸引越中士人如此熱心的投入佛教事業，除了湛然圓澄及其僧團的人格魅力以外，他們和王學所分享的共同關懷也是不可或缺的因素。

## 第六節、密雲圓悟與臨濟復興

晚明在浙江活動頻繁的佛教高僧當中，密雲圓悟也是不能忽略的重要人物。

<sup>121</sup> 〈雲門顯聖寺住持瑞白明雪禪師法語有行狀〉：「門逝，請師繼席，力辭，諸方稱遲重。戊辰，姜太使箴勝、陶少府石梁諸護法復請，不獲已而應之」、「崇禎二年九月初十日，越州檀護請師住雲門顯聖寺，上堂。」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 5，頁 142、156）來請瑞白明雪的人當中有祁彪佳，可以從瑞白明雪試圖推辭住持之信件中獲知，〈復祁侍御世培〉：「洞上一宗已弘傳海內，重興之望指日可待，幸賜佳音，極承厚愛，久病不堪應酬，……聊且養靜棲身，不獲還山領教耳。」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 12，頁 401）

<sup>122</sup> 〈雲門顯聖寺住持石雨方法語〉：「崇禎甲戌歲，臘月十二日，雲門顯聖寺眾護法同諸勤舊請師入院。」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 5，頁 165）祁彪佳：〈請石雨和尚住顯聖〉：「雲門顯聖寺為令師手創名席，因方丈位虛，宗風不振，合縕素輿情，敢請大師住持。」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 12，頁 403）

<sup>123</sup> 〈雲門顯聖寺住持爾密復法語〉：「崇禎丙子，眾檀護耆宿虔請住雲門顯聖寺」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 5，頁 172）、祁彪佳：〈東山爾密復禪師塔銘〉：「丙子冬，余兄弟請開大法於梅墅彌陀古刹雲門。」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 10，頁 277）

<sup>124</sup> 〈雲門顯聖寺住持三宜孟禪師法語〉：「崇禎癸未仲春，護法檀越同眾耆舊請住顯聖寺，師於二十一日入院。」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 6，頁 177）

<sup>125</sup> 〈雲門顯聖寺住持唯岑巒禪師法語〉：「檀護耆舊請住顯聖寺，師於順治癸巳正月入院。」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 6，頁 195）趙甸：〈同雍之居士請唯岑和尚啟〉、〈代耆宿請唯岑和尚啟〉（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 12，頁 385-386）

<sup>126</sup> 〈雲門顯聖寺住持百愚斯禪師法語〉：「順治丙申孟春，越州闔郡護法洎勤舊等請住顯聖寺。師於臘月十八日入院」（《雲門顯聖寺志》卷 7，頁 201）、陶履卓：〈請百愚和尚住顯聖寺啟〉：「酬彼四眾之情，適予一人之願，碧水澄碧，仍返耶水之源。」（趙甸編：《雲門顯聖寺志》卷 12，頁 384）



孫中曾依據長谷部幽蹊編《明清佛教研究史序說》所統計的資料顯示，密雲圓悟加上其第一、二代弟子的數量高達 473 人，比湛然圓澄的 94 人多出四倍有餘。<sup>127</sup>

在兩人的影響下，明末出身浙江的師僧多達 290 名，僅次於出身江蘇的 325 名。

<sup>128</sup>這些統計數字告訴我們，湛然圓成的曹洞宗固然是明末禪宗勢力的一大復興，

但是密雲圓悟廣傳法脈，使得臨濟宗的影響力可能更甚於曹洞。

不過，即使密雲圓悟的影響力絕對不容忽視，若單就他對越中的影響及其與王學群體的關係來看，仍未必比得上湛然圓澄。本文如此主張的理由有兩點：首先，密雲圓悟開始傳法的時間，比湛然圓成整整晚了二十年，洞上宗旨早已在越中廣為弘傳，這使得密雲圓悟必須繞過紹興，在杭州、嘉興、寧波等地弘揚佛法。甚至，曹洞和臨濟兩宗各自發展興盛後，在明末清初遂演化出幾場相當劇烈的爭辯。由於密雲圓悟在活躍的時間已經逼近明末，越中王學早已與曹洞建立長久良好的關係，導致圓悟在越中的影響力要打上許多折扣。其次，密雲圓悟經常被批評傳法過於氾濫，標準不嚴，導致有許多魚目混珠之輩充斥其間。與密雲圓悟同樣嗣法幻有正傳（1549-1614）的雪嶠圓信（1571-1647），由於對圓悟的作法感到厭惡，反而與越中的僧俗群體較為契合。

依據《金粟寺志》所載的密雲圓悟傳記，他在二十九歲時（1595）由父親送往龍池禹門禪院，投幻有正傳出家。前幾年「備嘗勞苦，不費參究」，但是「未能契合」。經過掩關三年後，「一日過銅官山頂，豁然大悟」，由於當時幻有正傳在北京，故北上覓師。幻有正傳認為他此時雖有進步，但尚未大徹，故囑咐他多方遊歷，參訪善知識，「但適意處，斷不可往；不適意處，作急走過。恁麼行去，不要記數，待十字路口，有個跛足阿師，與汝印證，我自來召汝」。留下這一段既像是謎語又像是預言的話之後，密雲圓悟便遵奉師命返回浙江，展開為期四年「歷覽吳越」的行腳路程。四年後，幻有正傳召密雲圓悟，經過一番機鋒答辯，

<sup>127</sup> 孫中曾：〈明末禪宗在浙東興盛之緣由探討〉，《國際佛學研究》第 2 期，1992 年 12 月，頁 141-176。

<sup>128</sup> 長谷部幽蹊：《明清佛教史研究序說》（臺北：新文豐，1979 年），頁 313。

肯定了密雲圓悟的覺悟，圓悟成為嗣法弟子，此時「年四十有八也。」同一年稍晚，亦即於萬曆四十二年（1614），幻有正傳入滅，密雲圓悟「伴柩三載」，結束服喪後才正式「開法龍池。」天啟三年（1623）住天臺通玄，天啟四年（1624）應蔡聯璧之請住持嘉興金粟寺，一共停留五載。密雲圓悟的金粟寺時期，始於天啟四年，終於崇禎三年（1630），他日後號稱「法遍天下」的高徒中，有絕大多數是在金粟寺參師的。之後，密雲圓悟前往寧波的阿育王寺和天童寺擔任住持。崇禎十五年（1642）入滅。如此看來，密雲圓悟大興臨濟，可以說是從金粟寺時代開始，再透過嗣法弟子將濟宗弘傳到中國各省。<sup>129</sup>

密雲圓悟正式成為幻有正傳嗣法弟子，並於三年守喪之後開法之時，湛然圓澄已經在越中弘法將近二十年了。從越中僧俗的角度來看，密雲圓悟是後起之秀，然而臨濟剛開始復興時的影響力仍比不過把基地建在紹興的曹洞宗。從密雲圓悟住持的寺院觀察，也可以發現他從未進入紹興的寺院擔任住持，這一點應該理解為曹洞的人馬早已進駐紹興各大寺院，沒有空間再容納嗣法臨濟的密雲圓悟。從圓悟的角度來想，若想振興臨濟宗旨，在曹洞影響較小的嘉興、寧波等處弘法，也是自然而然的選擇。學界目前討論密雲圓悟和越中王學的關係時，往往引證以下這一段《年譜》中的紀載，作為雙方交好的證據：

三十五年丁未（1607），師四十二歲……截江過天台，因訪海門周居士。士以道學，人望隆一世，稱門庭高峻者。師與之本色相見，脫略窠臼，士為手舞足蹈。按機緣，師訪周居士，坐次，士問：「何處？」師曰：「南直隸。游天台，特訪老居士。」問：「尊號？」師一喝。問：「下在甚處？」師曰：「昨在居士書院旁菴歇。」士曰：「我有果在，莫要偷來喫麼？」師與一掌，曰：「者老賊頭」，便行。乃館師別業，日夕質證，恨相見之晚。及師辭去，與師訂出世之期，師以住山告之。士云：「知命以上行。且道風遍界，安能深自秘惜耶！」至紹興，邂逅王靜虛，虛素奉師，獎藉一時，

<sup>129</sup> 佚名：《金粟寺志》，頁 45-49。

留神空宗之士，有若陶宗伯望齡、王司空舜鼎，咸知名焉。至則假館願留，  
憧憧咨叩無虛日，故師與之酬酢最多。<sup>130</sup>

此時的周汝登已年過耳順，比密雲圓悟高過一輩。加上此時圓悟尚未正式嗣法，只是尊受師命在吳越之間遊歷參訪。周汝登的在士人群體中名聲很高，因此圓悟登門拜訪。兩人對答時，圓悟憑著自己對禪修的領悟，給了周汝登一掌。這種「本色相見，脫略窠臼」的互動，在禪宗裡是根據彼此悟境來進行的機鋒辯難。當他的悟境被周汝登肯定後，便在越中士人群體中獲得一定的地位。然而此時他尚未獲得臨濟嗣法資的傳承，影響力還是受到了限制。次年，圓悟又前往陶望齡、王舜鼎等仕紳之處拜訪，陶望齡將他留下，「居石簣山房，亦名護生庵」，此後圓悟在行腳途中，便經常往來陶望齡處，直到萬曆三十八年（1610）「佩傳和尚南來之語，乃辭別宗伯。」<sup>131</sup>陶望齡作為越中佛教關鍵的外護金湯，會樂意資助圓悟行腳的需要，並不奇怪。令人好奇的是，湛然圓澄此時已經在越中開法近十年，我們卻無法在圓悟的〈年譜〉中找到他參訪圓澄的紀錄，這一點相當引人疑竇。陶望齡和湛然圓澄交誼最為深厚，既然兩年時間中經常留圓悟在家，怎麼會從未介紹兩位僧人認識？總之，圓澄和圓悟兩位晚明禪宗中興的大師，在這個時間點有沒有會面，已經無可考察。

密雲圓悟真正讓臨濟禪法席捲天下，是在金粟寺弘法之後，廣收弟子所致。然而，圓悟廣收弟子的風格，經常招致批評。廖肇亨已經指出雪嶠圓信雖然同樣嗣法幻有正傳，但是與密雲圓悟不同調，雙方不合一時之間人盡皆知，諸如黃宗羲、譚貞默、朱彝尊等人都曾討論過此事。<sup>132</sup>譚貞默曾以詼諧的口吻說：

一生何幸，得逢此兩大老，冷眼旁觀：一打殺天下人，一罵殺天下人，畢竟有打有棒，棒有眼，眼有筋；罵有喝，喝有舌，舌有骨。天童、徑山同

<sup>130</sup> 〈天童密雲禪師年譜〉，《密雲禪師語錄》卷 10（《乾隆大藏經》第 113 冊，臺北：世權國際公司，2003 年），頁 927。

<sup>131</sup> 〈天童密雲禪師年譜〉，《密雲禪師語錄》卷 10，頁 928-929。

<sup>132</sup> 廖肇亨：〈天下第一偷懶沙門——雪嶠圓信與明末清初的禪宗〉，《東華漢學》1，2003 年，頁 229-259。

出母胎，的的是威音王以前難兄難弟，歷恆沙劫效顰不得者也。<sup>133</sup>

文中的「天童」指密雲圓悟，「徑山」指雪嶠圓信，「同出母胎」意味兩人出自同一師門。「打殺天下人」，指圓悟以鋒利之棒喝傳法四方；「罵殺天下人」，指圓信鑑別極嚴，辭色俱厲，絕不輕易許可，甚至一生中唯有黃端伯等寥寥數人能入其法眼。譚貞默肯定兩人的禪修境界高超，只是因為天賦之稟性不同，所以無法同調。或許是在這種機緣下，雪嶠圓信和曹洞宗的僧人交情較佳，和湛然圓澄、三宜明孟（1599-1665）、覺浪道盛（1592-1659）等均有往來，甚至覺浪道盛於清初短暫住持徑山，其實是為了迎回雪嶠圓信而作的鋪陳。相較於密雲圓悟門下屢屢有彼此敵視、藉機諍訟的情況而言<sup>134</sup>，曹洞宗給予雪嶠圓信更強的親切感。

在這樣的情況下，越中王學固然沒有完全置身濟、洞兩宗的分歧之外，但多半採取旁觀的角度，不直接介入佛門爭端。當他們在邀請高僧住持紹興各處寺院時，首先考慮的仍是與自己交誼最長久而深厚的曹洞僧人，而非臨濟弟子。本文認為，造成這種種後果的一個關鍵因素，是由於密雲圓悟比湛然圓澄晚了將近二十年才開始弘法。越中既然已經是洞宗天下，臨濟在弘法時便圍繞著紹興向外展開，並且表現出積極向各省開拓的活力。具德弘禮、繼起弘儲向吳、楚傳法；破山海明、浮石通賢，以及破山海明之弟子丈雪通醉等人向西南方進發，法系盛行於四川與滇、黔各省；木陳道恣、玉林通琇在明清易代之後，奉召入京，見重於順治皇帝；隱元隆琦應請東渡日本，於是被稱為鑒真第二；費隱通容則是繼續主持寧波的天童寺，以及福建之黃檗等大寺。關於此時期臨濟宗之法脈傳承，可參考附圖三。<sup>135</sup>因此，從清初的局勢來看，密雲圓悟及其法嗣的影響力比湛然圓澄要來得大上許多。但由於曹洞宗還有無異元來、永覺元賢、覺浪道盛幾個系統的影響力也相當大，所以想要整體比較清初臨濟與曹洞的實力，恐怕很難有一定論。不過，單就越中一地而言，湛然圓澄一系的影響力是不可動搖的，而這一系統的

<sup>133</sup> 〈道行碑〉，圓信說、弘歇等編：《雪嶠信禪師語錄》卷 10（《乾隆大藏經》第 113 冊，臺北：世權國際公司，2003 年），頁 415。

<sup>134</sup> 關於天童派種種爭辯，陳垣：《清初僧諍記》中所述已詳，本文無需贅言。

<sup>135</sup> 附圖三之〈清初濟宗世系表〉，取自陳垣：《清初僧諍記》，頁 2-3。

僧人與越中王學的交流也超過其他系統。

## 第七節、小結



周汝登是一個堅守儒家立場的學者，旁觀者很疑惑他為什麼和佛門人物有頻繁的往來，他是這樣解釋的：

吾相與亦有數等。凡僧中有之最上一著，能直取承當者，聞名造請，相見投誠。次則堅持梵綱，矩律精嚴，願與相親。又次探討經論，識別相宗，博學第一，取資見聞。又次遨遊山水，適意詩歌，不失本等，酌量應之。接禮僧人，大約數等，此外不入流品，莫堪比數矣。<sup>136</sup>

周汝登的這段話，說明了一位陽明學者心目中如何看待佛教人物的等級。他對僧人的評價簡單可以分成四個等級，如果不在這幾個等級中的僧人，他根本就不願與之往來。最上一級的僧人，是能夠「直取承當」，與他討論「最上一著」之人。從周汝登與晚明諸高僧的往來來看，憨山德清和湛然圓澄應該能擺在這一個等級。因為這兩名僧人都相信禪悟並不依靠學問思辨的累積，他們各自經歷過一段漫長而艱苦的參究過程，憑藉著參禪所得的妙悟而能隨心所欲地詮釋佛典。紫柏真可或許在禪修的水平上並不遜於兩人，但是和周汝登相處時間短，而且當時周汝登自己的學問未穩，所以能否進入第一流的品級，必須姑且存疑。雲棲祿宏對晚明僧俗的影響非常大，但是他排斥無善無惡說，和周汝登的論學宗旨不合，或許只能夠因為嚴守戒律、簿記功過的修持表現，被排入第二個品級。

這種等級次序雖然是周汝登個人的判斷標準，但是對於我們理解越中王學的發展為何會一步步的和晚明佛教復興結合在一起，具有很大的幫助。周汝登的評判標準建立在他宣揚的無善無惡論之上，由於無善無惡的良知是一種超越二元對立性的本體，因此不能倚賴任何學問思辨的功夫去揣摩，也不能靠持戒念佛、坐

<sup>136</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 506-507。



禪修定等功夫的積累去獲得，只能用「直下承當」的方式當下認取。這種理論會更親近於主張頓悟的禪宗，和禪宗慣於應用的雙遣論式有很多對話的空間，因此能夠援用禪宗所創造的論述方式來說明自己的想法，反之亦然。職是之故，佛教的戒律、淨土信仰等成分，對於周汝登來說是次要的，他也不會特別希望把這些成分吸收到王學的理論當中。周汝登與紫柏真可見面時，通過了解釋《楞嚴經》的測驗，但是事後他對這種作法頗有微詞。這恰好顯示出，周汝登雖不排斥經教名相的分析，但是對於佛教的經論義學沒有太大的興趣。就在這種具有高度選擇性的價值標準下，周汝登以及越中王學的發展，逐漸與當時曹洞宗的復興結合再一起。

湛然圓澄帶動曹洞宗在越中復興，有其地緣性的因素，也有得到王學支持的因素。在他之前，越中並沒有影響力大的禪宗宗派，各處寺院也蕭條冷清，缺乏著名的高僧住持。湛然圓澄原本就是紹興人，他參禪覺悟是在紹興完成的，後來弘法也以紹興雲門寺為基地，相較於密雲圓悟及其弟子遍布天下的積極性格，他和越中這塊土地的關係更為緊密。正由於他的禪法和越中王學的主旨相互契合，所以很快就與陶望齡、陶奭齡兄弟結為知交，也和周汝登以及其他越中仕紳建立良好的關係。這使得他經常現身於王學講席中，也不吝於創作〈良知歌〉這樣的文字來與王學對話。此外，湛然圓澄和陶氏兄弟對於禪宗的理念接受度比周汝登來得更高，願意提倡持名念佛的淨土信仰，也創作出《魚兒佛》這種戲劇作品來提倡觀音信仰<sup>137</sup>；這些蛛絲馬跡顯示出，他們對佛教各種成分的接受度比周汝登更高，也由於二陶兄弟相繼主持越中講席，使得他們把更多佛教的元素帶進了越中王學。

由此觀之，越中王學之所以與晚明佛教往來日益密切，固然不能忽略幾位風靡天下的高僧大德之影響，但是最重要的還是王學的無善無惡說與禪宗擁有極為類似的關懷，創造出雙方得以溝通的對話平台所致。本章開頭曾經提過，佛教元

<sup>137</sup> 湛然圓澄的戲劇創作與觀音信仰，可參考徐一智：〈末法佛教的守護者——湛然圓澄《魚兒佛》中觀音信仰之研究〉（《臺灣師大歷史學報》52期，2014年12月，頁45-94）之研究。

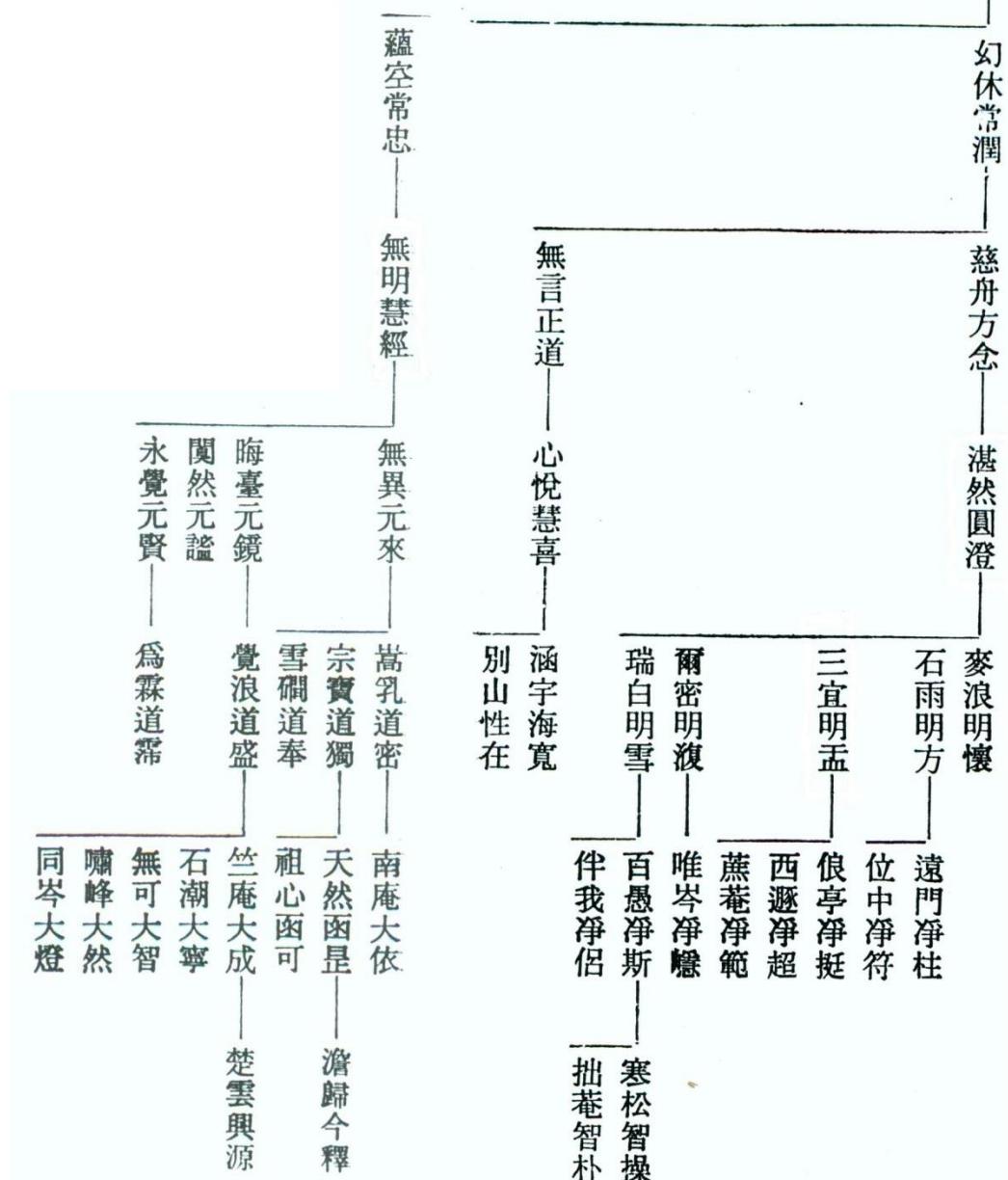
素普遍存在於明代士大夫的文化當中，但是並不是在每個地區的陽明學與佛教都有密切的往來，這種現象的產生有越中的特殊地緣因素，以及無善無惡說的理論背景。越中王學的獨特性格不能代表整個陽明學的發展趨勢，但是它的的確確是陽明學各種面貌當中的其中一種。



附圖一、紹興及周邊之佛教名蹟圖



附圖二、清初洞宗世系表





附圖三、清初濟宗世系表



### 第一節、前言

越中王學被視為近禪的一支學派，不僅僅是因為其成員與佛教有頻繁而親密的互動，更是因為它所主張的無善無惡說在哲學層面上和禪宗有相當多類似之處。本章擬將王陽明、王畿、周汝登三人的思想聯繫起來，呈現出其中系統性的發展方向，再將慧能、馬祖系禪師的思想聯繫成另一發展系統，並比較兩種理論發展的異同。透過雙方哲學的比較研究，本文試圖指出越中王學所重視的無善無惡說，和禪宗思想都具有否定式論理的要素，經過三代人的闡揚之後，和禪宗思想的共通性越來越高；唯獨禪宗不斷否定自我理論的論理型態，越中王學到周汝登的時候仍未呈現出如此極端的程度。

然而，在進行雙方理論的比較之前，有幾個問題需要更謹慎的考慮。首先，任何特定一人的言論都不能代表整個學派。無論是陽明學在明代一百多年的歷史，或禪宗從唐代到明代至少八百年的歷史當中，都不乏學派內部意見相左、立場相反、關注課題大異其趣的現象。<sup>1</sup>就算是王陽明和他的後學們、慧能和一花開五葉之後的各個禪門宗派之間，也有許多的差異存在。陽明學內部有嚴格批判異端的論者儒羅洪先、耿定向，有主張先辨析儒門內異端的論者如王畿、周汝登，也有積極調和儒釋的論者如管志道。既然一個學派內部已經有許多的差異存在，就算我們能在這麼長的時間、這麼眾多的人物當中挑出兩個人物，再根據某個清楚

<sup>1</sup> 若以禪宗為例，同樣是「不立文字」這個概念，唐代趙州從諗（778-897）禪師的看法和宋代主張「文字禪」的慧洪覺範（1071-1128）就會有截然不同的兩種意見；同樣是擎拳豎拂、棒喝打罵，在臨濟義玄（？約866）和德山宣鑒（782-865）這些祖師禪的高僧手裡是隨機應變的殺活大用，在宋代大慧宗杲（1089-1163）的眼裡看來可能就是一群死漢的模仿依傍、裝腔作勢；同樣是以經教印證禪修，達摩以《楞伽經》與此心相印證、圭峰宗密（784-841）以華嚴學和禪修悟境相印證，又不同於堅持不立文字、打破一切語言邏輯的禪宗祖師們；同樣是默坐澄心，天童正覺（1091-1157）認為自己的默照禪上承達摩祖師教法，能令人透悟心體，大慧宗杲卻大力批判為住進黑山鬼窟的邪禪。當我們正視禪宗內部對各種課題的眾多意見時，單憑其中一人的看法就把儒、禪關係化約為某種具有本質性差異的論述，就很難令人感到滿意了。

定義的標準來進行比較，也無法保證其比較結果的解釋力能涵蓋雙方全部的內涵。

單一個案的自我認同和哲學主張，應該將之置於特定時空、文化和經驗背景中，承認其特殊性，而不應輕易的誇張其意義，並藉此創造出某種永恆不變的本質性論述。因此，若要比較陽明學和禪宗，其比較對象必須是兩個群體，每個群體都包括複數成員，每個成員的主張之間彼此相關，而不能散亂的將任意人物組合起來。如此一來，比較的基礎才會具有集體性，即使這種集體性仍然無法大到涵蓋整個學派，但其解釋力會比單一個案的比較大上許多。

其次，在進行比較時，對陽明學或者對禪宗的認識，都不能單憑其中一方的說詞來進行判斷。王陽明本人和王畿、周汝登及其他越中學者，每個人對禪宗都有自己的認識，其接受程度、受影響的程度都有差別，然而他們都是站在儒家中的陽明學派的立場來評價佛教中的禪宗。固然，他們對於禪宗的理解無論是從書本上或者親身從事禪修而得來，都必然有其自身的經驗基礎，也有明代文化環境的脈絡可循，但是他們畢竟不是禪宗內部的人物。如果在進行比較時，沒有提出禪宗內部人物的主張，這樣的比較就會變成單方面的裁判。同樣的問題也發生在禪宗，如果我們在認識陽明學時，只倚賴禪宗語錄中所記載的意見，對於陽明學的理解也將是片面的。尤其是當這些理解中隱藏著價值高下、善惡優劣的價值判斷時，更容易誤導我們的認知。比如宋明理學提出過激烈的闢佛論，儘管陽明學的闢佛色彩相對於程朱學來說淡化許多，但是這並不代表其對禪宗的認識不受闢佛論影響。這說明了陽明學者和禪宗僧人對彼此的理解，必然帶有自身的立場和價值判斷，如果不同時呈現出這些意見，並澄清這些意見從何種脈絡中誕生，最終所得出的比較結果就會是片面的，因而損傷其結論的完整性和公正性。

其三，哲學的比較往往從彼此所使用的相同概念開始著手。當越中王學標榜的是無善無惡說，我們自然需要在禪宗的哲學中找到不思善、不思惡的概念，並且對兩種概念的哲學內涵進行分析。不過，光比較無善無惡此一概念是不夠的，應該要連同此一概念隨時間而演變的原則一起比較。任何哲學概念都不可能獨立

存在，而是和提出此概念之人的所有哲學概念相互聯繫，在此人所有概念所構成的網絡中存在於特定的位置。王畿的無善無惡說會和他其他的主張相互關聯，周汝登討論的無善無惡說，也會和他的其他觀念相關；而王畿在使用無善無惡此一概念時，其關注焦點和周汝登又會有些許的不同。如果我們把無善無惡這個概念比擬為舞台上的聚光燈，當燈光移動時，光圈所照亮的演員和布景也會隨之改變。王畿是一個光圈，周汝登又是一個光圈。不過，光圈從來沒有消失，它的移動是連續的，移動的過程中也必然留下可以追溯的軌跡。因此，本文要比較的部分不僅僅是單一學者的無善無惡說而已，而是比較陽明學者發展此一概念和禪宗在發展此一概念時所留下的兩條軌跡。從這兩條軌跡的差異，去探討兩個學派的發展在目標上、原則上有什麼差異。單從無善無惡的概念來看，或許會做出陽明學和禪宗思想相似甚至一致的結論，但是將比較的範圍拉大到兩個學派發展同概念的軌跡時，其差異之處便更加明晰了。

基於以上考量，本章在結構安排上，將以三組概念為比較基礎，每一種概念的比較各自成為一個小節。在每個小節之內，將先描述此一概念在越中王學內部的發展軌跡，觀察它在王陽明、王畿、周汝登手上如何表達，具有何種哲學意涵，並歸納出此一概念演變的原則。其次，再從禪宗思想中找出同樣概念的起源，並且直接引述禪門文獻，考察此一概念發展之軌跡，最後再比較此一發展軌跡與陽明學之差異。如此一來，我們所做的比較研究可以避免受限於單一個案的片面之詞，更能考量到時間因素對兩個學派所帶來的影響和改變。

## 第二節、無善無惡說

無善無惡說是晚明思想界極為重要的議題。從王畿與錢德洪在天泉證道中針對王陽明四句教提出「四有」與「四無」的疑難，到周汝登和許孚遠在南京講會中的九諦九解之辯，再到管志道與顧憲成的交互辯論，在儒學陣營內部就圍繞著

這個議題進行過三次重大的辯難。<sup>2</sup>由於整個理學的傳統，把孟子的性善論當作不容置疑的前提，一旦有人公開提出「無善無惡」的口號，無疑是動搖了理學賴以成立的根基。又因為禪宗很早就有無善無惡的思想，這使得保守儒家立場、批判佛老的理學家更加敏感，傾向於把無善無惡看成異端邪說，用陽儒陰釋、援儒入佛等等詞彙來貶抑此說。

### （一）良知的消極意義

事實上，無善無惡不但是王陽明在「四句教」中明確提出的主張，在王陽明思想的內在邏輯中，也埋藏著導向無善無惡說的因素。這項因素可稱之為良知學的「消極意義」。王陽明龍場之悟提出「心即理」之說，主張「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」<sup>3</sup>，主要是針對程朱理學末流株守經書文墨、虛文勝而實踐衰的弊病而發。當道德僵化為教條後，恢復其生機的方法乃是將道德的權威性根源從形式化的禮儀科條中剝除，重新放置到內心，由內心真實的道德要求向外流露，以成為真實的道德活動。與王陽明同時代的人，也多半認識到陽明學的一大目標是對治儒家學者溺於章句訓詁之習，並且重新以人人皆具有的內在良知作為道德實踐的基礎。從道德心真實存在，以及道德心必然自我要求向外發為踐履活動而言，是一種「積極意義的道德」；從拋棄僵化的道德教條，重返內心以求其實際而言，是一種「消極意義的道德」。<sup>4</sup>正是在消極意義的道德這一點上，陽明學蘊涵著一種消解形式化的教條，重視真實心體的流露與還原之傾向。為了解決道德實踐失去真實性的問題，陽明學從其誕生之初就帶有某種重新反省舊傳統、拒絕受限於固有道德形式的特徵。在陽明學者的身上，這是一種值得推崇的狂者風範，他們不斷的強調自信自得，用減擔、無意、去欲、去私……種種說法，為消極意義的道德提供理論依據和實踐指南。把這項特徵繼續推演下去，很快就導向了四句教中的無善無惡說。

<sup>2</sup> 參陳立勝：〈王陽明四句教的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，《台大歷史學報》29期，2002年6月，頁1-27。

<sup>3</sup> 〈年譜〉，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁1234。

<sup>4</sup> 此處關於良知學的積極意義與消極意義，請參考鍾彩鈞：〈王陽明的無善無惡說〉（方祖猷、滕復主編：《論浙東學術》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁85-96）的論述。

當然，陽明學並不是只有消極意義的一面。道德的積極與消極意義並存，是陽明學煞費苦心解釋的理論課題。因此，王陽明的四句教說：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」<sup>5</sup>，無善無惡的心體指涉良知的消極意義，而有善惡之別的意念、實踐活動則指涉其積極意義。不過，在這裡存在著一個理論問題，亦即無善無惡的心體如何能發為有善有惡的意念？陽明學如何保存良知在存有論上的實體性意義，又讓良知毫無礙障的發揮作用？如果從邏輯上來看，王畿四無說中主張無善無惡之心必然會發用為無善無惡的意、知與物，更具有一貫性和簡便性。

就王陽明本人來說，良知是體用合一的，無善無惡的心體與知善知惡的良知是統一的。良知之有，是道德情感的根源，是一切善惡價值判斷的基礎。「良知之無」，可以比喻為「太虛之無形，日月風雷、山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。」<sup>6</sup>意思是指人在尚未與外界事物接觸時，良知處在無是無非的狀態下，一旦接觸事物而有思考判斷的需要，便自然產生真實的道德情感，進入知是知非的狀態。但是良知不會停留在知是知非的狀態，而是一過即化，隨時返回虛無。所謂的虛無，並非討論事物存在與否，而是指良知在自然狀態下不會有任何刻意造作的內容。換言之，就是排除一切人為的、外在環境的、知識性的影響，去除人的慾望和執著，以保證良知的自然作用完全不受扭曲和阻礙。因此，學界也多半認為王陽明的良知學具有兩個層次的意義：「一是存有論意義上的至善，一是境界論意義上的無執不滯。前者是本質內容，後者是作用形式。」<sup>7</sup>良知真實存在，有善惡分別的道德倫理乃是從無善無惡的良知所流出，只是人不能讓自己停留在有善惡分別的作用層次中，必須隨時返回虛無。無善無惡的良知可以保證道德實踐的真實性，也可以靈活作用，讓人在應世接物時不受僵化的形式所制約。王陽明把「無」與「有」規定為良知的一體兩

<sup>5</sup> 王畿：《天泉證道記》，王畿：《王畿集》，頁1。

<sup>6</sup> 王陽明：《傳習錄》卷下，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁117。

<sup>7</sup> 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005年），頁409。

面，這種理論特色不但為王畿所繼承，也是後來周汝登發揮無善無惡說時，契會最深之處。

不過在此需要強調的是，促使無善無惡說持續發展的動力，是陽明學中消極的、逆向的、否定式的論理，而不是它正面肯定、接受傳統道德形式的一面。陽明學者並不倚靠學識的增加，來鞏固本來無善惡分別的良知，反而是要排除學問、知識、形式規範的制約，讓良知時時恢復無善無惡的狀態。學界在分析無善無惡說的時候，經常認為良知學「無」的一面是吸收了佛老思想的內容，所以每每使用虛無、虛寂一類的概念。<sup>8</sup>不過，無善無惡說的誕生有陽明學理論發展的內在因素，在王陽明的自我認知當中，也不認為良知學是受到佛教和道教的影響才產生的，反而是主張良知的內涵能完全包含佛、道兩教。因此，無論陽明學是否受到佛道影響，或者明代的佛道思想受到陽明學影響，都不是本文準備討論的課題。本文單純是分析陽明學自身理論發展的脈絡，並與禪宗發展之脈絡做出比較。

## （二）消極意義的重要性提升

雖然王陽明的良知學是無善無惡說的根源，但王畿是第一個把此一論點說破的弟子。天泉證道時，王畿和錢德洪帶著無善無惡說去找老師解惑，王陽明肯定的說：「汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躊躇之病，故含蓄到今。……今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？」<sup>9</sup>只不過王陽明囑咐王畿不可以輕易談論此說，以免資質不夠者無法領悟，反而增加他們對陽明學產生懷疑。一般研究陽明學者往往將無善無惡說視為王畿理論的代表，但事實上王畿並不常直接講述四無說，就此而言他是十分謹慎的遵循著老師的教導。仔細觀察王畿在講會中的發言，他多半還是延續著王陽明的講法，而不是離開老師的教導自行創發理論。

王畿很重視良知學是「徹上徹下」的理論，「徹上」意味著有本體，「徹下」

<sup>8</sup> 比如陳來說：「毫無疑問，陽明心體無善無惡的思想來自禪宗的直接影響。……陽明並沒有脫離儒者『有』的立場。……陽明是以有合無，他把仙佛的虛無容納入儒學中，成為整個盡性至命過程中必不可少的生理、心理條件。」（陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，臺北：佛光，2000年，頁339-341）

<sup>9</sup> 王畿：〈天泉證道記〉，王畿：《王畿集》，頁2。

則是指有實踐，既包含覺悟心體，又沒有忽略行善去惡的作用。資質高的人可以從覺悟本體入手，資質中下的人可以從行善去惡的修養入手，至於兩種方法的歸宿都是恢復良知，則沒有不同。王畿的說法如下：



良知二字是徹上徹下語，良知知是知非，良知無是無非。知是知非，即所謂規矩，忘是非而得其巧，即所謂悟也。中人上下，可語與不可語，亦在乎此。符良知之旨，所謂中道而立，能者從之，非有所加損也。<sup>10</sup>

在這裡的說法，幾乎是王陽明四句教的翻版。就像王陽明的良知學有積極意義和消極意義兩面一樣，王畿同時肯定了良知既能知曉是非、又能忘卻是非，前者是積極的以良知為事物之存有與道德活動之根據，後者則是消極的排除外在影響與人為造作的干擾、以恢復良知在自然狀態中的作用。良知同時包含這兩種內涵，而沒有傾向任何一邊，因此是所謂的「中道」。所以王畿認為，如果有人拋棄規矩只談妙悟，那是學習者對良知學的誤解，而不是陽明學理論本身的問題。同時，每個人都可以根據資質的高下，挑選適合自己的修行方法，中人以上從覺悟無善無惡之本體入手，是王畿所謂的「頓悟」，中人以下則不妨從格物致知的具體操練入手，是所謂的「漸悟」。王畿許多的說法，都不外乎在討論這個本體一作用、無善惡一有善惡、頓悟一漸悟的架構，儘管他在講會應答和撰寫文章時，會變換詞彙或引述許多古代經典的文獻來做說明，其哲學架構大體上是一致的。

接下來，可以再看一則王畿在南京為仁堂講會中的發言，以說明他如何使用頓悟、漸悟這兩個概念：

本體有頓悟、有漸悟，功夫有頓修、有漸修。萬握絲頭，一齊斬斷，此頓法也；芽苗增長，馴至秀實，此漸法也。或悟中有修，或修中有悟，或頓中有漸，或漸中有頓，存乎根器之有利鈍，及其成功一也。吾人之學，悟須實悟，修須真修。凡見解上揣摩，知識上湊泊，皆是從門而入，非實悟

<sup>10</sup> 王畿：〈與陽和張子問答〉，王畿：《王畿集》，頁 126。



也；凡氣魄上承當，格套上模擬，皆是泥像而求，非真修也。……良知是本體，於此能日著日察，即是悟；致知是工夫，於此能勿助勿忘，即是修。但恐吾人聽得良知慣熟，說得致知容易，把作尋常話頭抹過耳。<sup>11</sup>

在此，王畿討論頓、漸問題的發言，表面上固然是借用了禪宗的概念，但是仍然必須置於陽明學的理論脈絡中加以理解，不能引用禪宗文獻來隨意附會。王畿所謂的頓悟，與無善無惡心之體的意義相同，指消除一切對良知發用的障礙，使得道德情感能自然的作用而不受扭曲；王畿所謂的漸修，是行善去惡的實踐活動，只是這些活動仍然必須以真實的道德情感為根據，不能出自外在行為的模倣。由於良知同時包含無善無惡的本體、知善知惡的作用兩個層面，所以王畿才會說「良知是本體，於此能日著日察，即是悟；致知是工夫，於此能勿助勿忘，即是修」，這意味著頓悟本體者必定會繼續去作行善去惡的實踐活動，而真正的行善去惡必定是基於本體的正常發用，兩者缺一不可。

在多數場合中，王畿對於良知學的闡發都沒有違背王陽明教法，不過王畿仍然在少數場合中，將無善無惡說詮釋出稍微超出王陽明學說的內容。而所謂超出的內容，指王畿無論是有意識或者是無意識之間，流露出一種價值高下的判斷，將頓悟無善無惡視為簡易直截、當下即是的入道途徑，而將漸修行善去惡視為繁瑣難行、事倍功半的入學途徑。換言之，就是本節標題所言的消極意義的重要性提升。許朝陽在研究王畿思想時，曾經提出過一個本文相當類似的觀察，用他的話來說，是「第一義」的轉換。他指出，在王陽明學說中的第一義，是肯定聖人之道吾性自足的「仁義內在」觀，第二義則是學問依靠章句訓詁、禮儀仰賴模擬仿效的「義襲外在」觀。到了王畿的時候，固然也會闡述跟王陽明相同的第一義和第二義，但是又提出過以「無是無非」為第一義、以「知是知非」為第二義的觀點。<sup>12</sup>換言之，王畿把原本學道工夫的頓、漸之異，轉變成為觀照本體與實踐

<sup>11</sup> 王畿：〈留都會紀〉，王畿：《王畿集》，頁 89。

<sup>12</sup> 許朝陽：〈「調適上遂」或「不能歸一」：論龍溪的無知無物〉，《善惡皆天理：宋明儒者對善惡本體義蘊之探討》，臺北：文史哲，2014 年，頁 317-357。



活動之異。觀照本體者，若依王畿的語言來說，是在先天心體上立根基，而從實踐活動開始漸修者，則是在後天意根上立根基。從事先天之學者，頓悟快、收效速，一了百當，而從事後天之學者，容易在意識的紛紛擾擾中糾纏不休，因而收效遲、效果差。如此一來，在無善無惡和有善有惡之間，自然就形成了高下優劣之別，而良知消極意義的地位就上升到一個新的階段。

王畿在〈陸五臺贈言〉中討論過先天之學與後天之學的差別，說明何以兩者中以先天之學為優：

正心，先天之學也；誠意，後天之學也。良知者，不學不慮，存體應用，周萬物而不過其則，所謂「先天而天弗違，後天而奉天時」也。人心之體，本無不善，動於意始有不善，一切世情見解嗜慾皆從意生。人之根器不同，工夫難易亦因以異。從先天立根，則動無不善，見解世慾自無所容，而致知之功易；從後天立根，則不免有世情之雜，生滅牽擾，未易消融，而致知之功難。勢使然也。顏子不遠復，纔動即覺，纔覺即化，便是先天之學。其餘頻失頻復，失則吝，復則無咎，便是後天之學。難易之機，不可以不辨也。<sup>13</sup>

陽明學的「心」同時指涉心、意、知、物四者，心是本體，意是意識活動，知是認知，物是意識所指涉之對象。本體由於其永恆不變的超越性，因此不會有惡，唯有意識和思維活動的過程出現了偏差，才會產生惡。王畿說從「先天立根」，指的是直接覺悟本體，以保證心、意、知、物四者均無偏差，因此也杜絕了惡的出現。意識和思維活動有無窮盡的變化，如果只是等偏差的意識出現之後再作矯正，等於治標不治本，用功雖多，卻很難保證能杜絕惡的出現。萬表(1498-1556)曾經苦於應酬煩悶，導致思慮耗竭的疲乏之感，王畿便勸告他以頓悟之學來避免這種苦惱：「若論頓法，酬應思慮，覲體瑩然，煩悶耗竭從何得來？總有煩耗，

<sup>13</sup> 王畿：〈陸五臺贈言〉，王畿：《王畿集》，頁445。

乃是習氣消化未盡。照破即了，更無回換，亦是頓法。」<sup>14</sup>可見後天之學在現實操作中難免有窒礙難行的時候，而先天之學恰好能夠免除這些缺點。

王畿在大多數情況下，仍遵循王陽明的教法，不過——就算只是少數狀況下——當他將陽明學的第一義轉變為頓悟無善無惡之心體後，良知學的消極意義便得到了繼續擴大的機會。黃宗羲評價王畿時說：「以正心為先天之學，誠意為後天之學。從心上立根，無善無惡之心即是無善無惡之意，是先天統後天。從意上立根，不免有善惡兩端之抉擇，而心亦不能無雜，是後天復先天」<sup>15</sup>，這樣的說法固然是刻意凸顯王畿談先天之學的一面，但是確實提示讀者注意到王畿說法的意義。

### （三）拒斥積極意義之論述

雖然不是所有陽明學者都能毫無疑義的接受無善無惡說，但陽明學在越中傳承的一脈以王畿和周汝登為代表，都是傳播無善無惡說最重要的推手。如果說王畿將良知學的消極意義向上提升，周汝登不但接續了王畿的路線，而且開始主動的迴避、甚至否定關於積極意義的論述。這個轉變並不是短時間內造成的，而是從王陽明、王畿到周汝登，歷經三代人數十年的發展才實現的。

周汝登在晚明思想界以標舉無善無惡說而出名，讓他名聲遠播的事件自然要是在南京講會時與許孚遠發生的九諦九解之辯。許孚遠站在維護孟子性善論的立場，質疑周汝登的學說有違背先儒教義的疑慮，並且容易導致學者放棄修養功夫、空談玄理的毛病。考察周汝登如何回應許孚遠的質疑，是瞭解其主張的最佳途徑：

維世範俗，以為善去惡為隄防；而盡性知天，必無善無惡為究竟。無善無惡，即為善去惡而無跡；而為善去惡，悟無善無惡而始真。……今必以無善無惡為非然者，見謂無善，豈慮入於惡乎？不知善且無，而惡更從何容？無病不須疑病，見為無惡，豈疑少卻善乎？不知惡既無，而善不必再立，

<sup>14</sup> 王畿：〈鹿園萬公行狀〉，王畿：《王畿集》，頁 604。

<sup>15</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 269。

頭上難以安頭；故一物難加者，本來之體，而兩頭不立者，妙密之言，是爲厥中、是爲一貫、是爲至誠、是爲至善，聖學如是而已。<sup>16</sup>



周汝登對無善無惡說的解釋，仍然保存了良知學中積極與消極的兩層意義。<sup>17</sup>一方面是以「維世範俗」肯定道德善惡的價值，另一方面則是以「盡性知天」作為無善惡的根據。周汝登如此主張的理由和王陽明、王畿是一致的：如果不先確保良知的無善無惡，道德判斷將受到各種外界環境的影響，受到僵化的禮文形式制約，也會受到人類自私的七情六慾所引誘，這樣子去進行道德判斷、道德實踐，必然欠缺真實性，流於造作而非自然。所以他說明良知本體是「一物難加」，反對刻意標榜性善而導致道德真實性的損傷。他把標榜性善比喻為一種疾病，健康的人本來就不需要治病，一旦染病也應該盡快除卻疾病。這套哲學架構從王陽明延續到周汝登身上，大體上都還是一致的。無論是用有與無、本體與作用、存有與境界、有對待與無對待……或者任何其他詞彙進行表述，都是在說明陽明學所蘊藏的兩面性。不過，就像王畿偶爾透露出來的傾向那樣，周汝登標舉無善無惡為宗旨時，心中對無善惡與有善惡這兩端還是有高下先後的取捨。相較於王畿，周汝登的立場更加明顯偏袒無善無惡這一端。

周汝登比王畿更進一步之處，在於他開始經常性的拒絕對良知的積極意義作出正面肯定，並且以極其嚴格的標準，將一切善惡好壞的概念、道德條目和思維活動，都是為對本體的干擾和障礙。周汝登對於道德教條化的任何可能性都極其敏感，因此希望徹底斷絕這些因素。王陽明、王畿的學說中，經常可以見到頓悟本體與漸修功夫兩種入道途徑被同時提起，但是周汝登開始偏向只提頓悟無善惡之本體，而少提行善去惡的漸修功夫，甚至會把行善視為有害的說法。因此他在

<sup>16</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 429-430。

<sup>17</sup> 本文雖然強調周汝登在擴張良知消極意義的一面，但是並非主張周汝登完全悖離了陽明學兼具積極意義的一面。前文提過，王畿將良知視為「徹上徹下」之語，上指本體之無善無惡，下指實踐之行善去惡。周汝登幾乎把王畿的說法照搬來用：「（致良知）此徹上徹下語。下根者知是知非，而隨覺隨改，於此持循，亦與義外之學不同。上根者一般知是知非，隨覺隨改，只是他悟得知是知非時，雖知是非而未嘗有知也，無是無非時，雖無是無非而未嘗無知也。如此謂之良知。」（周汝登：《東越證學錄》卷 3，頁 491-492）像這樣延續陽明學傳統的文字尚有不少，為避免重複冗沓，故僅於此註明。

第三解中批評許孚遠：「卒不放捨一善字，則又不虛矣，又著一物矣，又雜氣質，又落知見矣，豈不悖乎！」<sup>18</sup>周汝登又在第五解中主張，王陽明「指出無善無惡之體，使之去縛解粘，歸根識止。不以善為善，而以無善為善，不以去惡為究竟，而以無惡證本然。」<sup>19</sup>意指學者不能夠以善惡二元對立的概念來理解良知之本體，真正的本體超越了善惡的對立，凡是以人類語言概念表達出來的善惡、好壞、優劣、高下分別，都已經是教條化、僵化的形式，應該加以拒斥。無論是「曰中正、曰偏頗，皆自我立名、自我立見，不干宇宙事」，類似中正與偏頗這樣對立性的概念，都是「增損法」，而「不可增損者，絕名言、無對待者也。」<sup>20</sup>

正因為本體超越於語言概念和思維意識之外，一切道德條目都可以視為把活潑潑的本體僵固化之後的產物，應該加以拋棄。周汝登在九解中的第三解再次以太虛為例，強調良知這種「無一物可著」的特徵：

太虛之心無一物可著者，正是天下之大本。而更曰實有所以爲天下之大本者在，而命之曰中，則是中與太虛之心二也。太虛之心與未發之中，果可二乎？如此言中，則曰極、曰善、曰誠，以至曰仁、曰義、曰禮、曰智、曰信等，皆以為更有一物，而不與太虛同體，無惑乎無善無惡之旨不相入，以此言天地，是為物而貳，失其主矣。<sup>21</sup>

這裡把良知比擬為容納宇宙萬物的太虛，兩者皆因為其空虛的本質，萬事萬物才能在其中存在與活動。即使是仁義禮智這些儒家認為天經地義的道德條目，如果取其積極性的意義，也會成為一種障礙，損害良知的虛無本性。我們可以看到，所有儒家傳統所推崇的道德價值，在這裡竟然全部變成有負面意義之物。當良知有可能受到干擾，而失去其空虛的本質時，學問的頭腦就差了，「頭腦一差，則正亦是邪，誠亦是偽，致亦是迷，格亦是障」<sup>22</sup>，一切為善去惡的功夫都是錯誤

<sup>18</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷1，頁431。

<sup>19</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷1，頁433。

<sup>20</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷1，頁430。

<sup>21</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷1，頁431。

<sup>22</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷1，頁432。

的，因此也無價值、無意義可言。如此一來，良知學消極意義的重要性，在周汝登這裡已經高過於積極意義，並且有拒斥積極意義的傾向了。

此外，周汝登經常宣揚頓悟之學，而貶抑有漸次的修養功夫。就這點來看，他和王畿一樣，都認為頓悟之學較漸修之學為優。只不過周汝登強調頓悟的比率更加頻繁。他曾說：「區區論學，絕不許多言，絕不許等待，即令聽得，便自體察，如輪刀上陣，生死立判，不容眨眼」。<sup>23</sup>因此，他在講會中強調當機指點，不給人有任何遲疑思考的機會，也不許人任意引述五經、《四書》等經典文獻，一旦與他交談者無法相信自己當下便是聖人，就會遭到周汝登呵叱為擬議、模仿。這種教學風格和禪宗祖師指點參禪者的行徑有類似之處，因此黃宗羲批評周汝登講學時「皆宗門作略也」<sup>24</sup>。事實上，周汝登在自己申論時，也經常講述頓悟之學的重要性，並且不諱言這種教學法和禪宗類似：

《大學》何以首提「知止」，《中庸》何以根歸「明善」？知也、明也，即所謂悟也，非必禪門始有也。深造自得，一旦豁然之境，固不可以商量而入，亦豈可以盲修而致耶？……朝聞夕可，一日克復天下歸仁，此等地位，中道而立，若執以為不易，而一經拈舉，便道妄鄙襲取，則是聖人言皆虛設，徒令好聽而已。恐不如是也。<sup>25</sup>

周汝登所謂的「知」和「明」，不是一般的知識和理解，而是對本體無善無惡的覺悟，因此可稱為「一旦豁然之境」。在《四書宗旨》中，周汝登把「知止」解釋為「無精粗、無深淺，不識不知，無然畔援歆羨」和「不遷不貳」<sup>26</sup>之義，可以作為這一段文字的輔證。「知止」既然要超越精粗、深淺的對立性概念，再加上否定了這種「知」是一般的具有可認識性的知識，而是排除認知意義的「不識不知」的知，因此可以推斷它具有本體的內涵。事實上，不只是《中庸》《大學》，

<sup>23</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷1，頁444。

<sup>24</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第8冊，頁113。

<sup>25</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷1，頁440。

<sup>26</sup> 周汝登：《四書宗旨·大學》，《中國子學名著集成》珍本初編第20冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年，頁243。

周汝登將無善無惡說的理論普遍的應用在所有儒家經典上，從而把這些「聖人言」當作自己的佐證。當然，周汝登早已跳脫這些經典原始的文義和文化脈絡，而是將自己的哲學觀點加諸於古代的文獻上。但是他藉此得到了一個結論，即孔子、子思這些儒家的聖賢都在講頓悟之學。而周汝登所付出的代價，就是被當時人非議為近禪，要為明末思想界束書不觀、空談妙悟的狂禪之風負責。

陽明學提倡無善無惡說原本的用意，當然不是為了顛覆既有的倫理規範，而是排除業已僵化的教條形式，使虛偽的言行恢復為真實無妄，使得備受科條束縛的實踐活動能夠擺脫負累，自由自在的靈活應變；然而，把無善無惡的優先性上推到極致，讓「真」的呼聲壓倒過「善」，一切倫理道德在原則上就失去了不可動搖的地位，因而在理論上露出了一條裂隙，讓道德觀點的改變成為可能。在王陽明、王畿、周汝登的心中，或許認為良知之真並不妨礙其作用之善，但是無善無惡說的內在邏輯，的確會造成「善」的重要性降低，並且將其地位拱手讓給無善惡之「真」。一方面，陽明學所根據的消極性原理，對於反省固有道德的意義而言，有不可或缺的重要性，這使得思想的自由度受到保障、舊有的社會價值觀擁有了推動革新的理論基礎；另一方面，無善無惡說在理論上保留了改變道德觀念的可能性，這在珍視傳統道德價值、維護既有社會結構的理學家心中，自然是極度不安，也難以忍受之事。從這點來說，許孚遠等人的憂慮並不是沒有道理的。在許孚遠這類學者的文字中，或許讀者看到的一種極力固守孟子性善論的理學家形象，然而正因他們如此看重性善論與隨之而來的種種道德規範，才能以極高的敏感度察覺無善無惡對理學的道德觀點將造成何種衝擊。然而，王陽明事功蓋世，王畿、周汝登等人也從未有違反當時社會規範的越矩行徑，他們沒有犯下明顯的錯誤，給人找到批判無善無惡說的口實。那麼，一個厭惡無善無惡說的人，可以用來反擊的策略，就不外乎把王學末流和狂禪的失控現象，以及佛、道這些儒家所謂異端邪說興盛的責任，和無善無惡的學風連結起來了。

應該承認的是，把陽明學的無善無惡說跟禪宗連結起來，並非毫無事實根據。

儘管討論這個課題的儒家學者，對於禪宗的批判未必屬實，但雙方的異同仍值得花一些力氣加以釐清。以下將比較這兩種學說，以審慎的考察兩者的異同。

#### (四)《壇經》的「不思善，不思惡」說

越中王學無善無惡說的發展中，起關鍵變化的概念是排除人力造作、恢復良知本體的消極意義。禪宗思想中同樣有非常類似的部分。就像王陽明反對學者拘泥在經書文字的訓詁上，主張返還本心，由內在良知作為一切道德價值之根源；禪宗在佛教發展的歷史上之所以具有革命性的意義，一個重要的原因也在於它反對佛教信徒把精力耗費在繁瑣的義學上，返還本心，由當下的覺悟直接破除無明妄想，證得諸法實相。

佛教從六朝發展到隋唐，經書的翻譯數量大增，各家宗派林立，無數經師、論師、譯師依據不同經典發揮佛理，使得義學大盛。禪宗在這時候主張拋下經教師說，把佛法的終極根源置諸於每一個人的自性當中，以返照內心為首要之務，其思考方向和原有的義學截然相反。慧能主張「一切經書及文字，大小二乘十二部經，皆因（人）置。因智惠性故，故能建立我。若無智人，一切萬法本無不有。故知萬法本從人興，一切經書因人說有。」<sup>27</sup>佛教一切文字和理論，是為人的覺悟而存在，而人之「本性自有般若之智，自用知惠觀照，不假文字」<sup>28</sup>，也因此一切語言文字失去了終極的意義，而僅僅是作為指導人覺悟的方便手段而存在。佛經的聖言量失去了權威性，佛法的權威回到每個人都具有的本心，這種想法與同時代的佛教義學是尖銳對立的。慧能不但削弱了義學的地位，他也反對拘泥於坐禪靜心等固有的修行形式，並提出一種意義更為寬廣的主張。他把坐禪解釋為：「一切無礙，外於一切境界上念不去為座，見本性不亂為禪。」<sup>29</sup>藉此，「禪」和坐禪入定的具體修行形式脫鉤，而完全以內心的覺悟為依歸。若將慧能的主張推展下去，不但所有以文字語言為載體的佛法不是必要的，連坐禪、念佛、誦經

<sup>27</sup> 法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》（以下簡稱法海本《壇經》），收於《大正新修大藏經》第 48 冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 340。

<sup>28</sup> 法海本《壇經》，頁 340。

<sup>29</sup> 法海本《壇經》，頁 339。



等一切宗教實踐也都不是必要的。自性超然於一切善惡境界之外，覺悟自性便涵蓋了佛法的全部。

揚棄各種外在形式，將一切思想、學說、修行之基礎轉而置於內心的覺悟，是禪宗和陽明學都具有的特徵。不過，禪宗思想自慧能始，就不像王陽明四句教那樣，總是努力的統合積極和消極兩種意義，在有、無雙行的哲學架構中，形成有、無兩端不斷拉扯的張力。陽明學站在儒家的立場發言，所以認為自己能夠勝過禪宗的地方，就在於倫理學上肯定了道德的價值、存有論上肯定了世界的實有。但是從禪宗的角度來看，對緣起性空的世間萬法作正面肯定，根本是一種虛妄的見解，因此佛教的理論更具有邏輯上的一致性，並且能夠更正確的觀照諸法實相。

慧能因為聽聞《金剛經》的偈語而啟發了求法之心，弘忍在夜半傳授衣鉢時，為慧能講解的也是《金剛經》<sup>30</sup>，這意味著慧能思想中的無住之心，有般若空宗的意義在內。般若學認為此世間一切事物都是由地、水、火、風四大等各種暫時性的條件聚合而成，此與彼相互依恃而生，也相互依恃而滅，其聚合無常，故亦終將消散。緣起法說明的是一切現象生滅的因果聯繫，而常人無法看破因果的聯繫，才會執著各種現象為實有。唯有以般若智慧觀照緣起性空之理，才能不昧於此世之無常，並從執著所造成的痛苦煩惱中得到解脫。用般若學的概念來說，此世間暫時的聚合是「假有」，而假有之無實在性則稱為「真空」。它並沒有否定事物存在的真實性，而是企圖破除人對於事物永恆實存的虛妄執著。同時，此世間的存在無常，人的心念意識起起滅滅，也是因緣無常的一部分，因此無住生心的意義，便是覺悟心意識起滅背後所蘊藏的緣起性空之理，從心念的執著中得到解脫。據此，慧能說：「無住者，為人本性。念念不住，……念念時中，於一切法上無住；一念若住，念念即住，名繫縛；於一切上，念念不住，即無縛也。以無

<sup>30</sup> 慧能聽《金剛經》的故事，在敦煌本《六祖壇經》和宗寶本中都有紀載。然而，慧能聽到「因無所住，而生其心」一句偈語就豁然大悟的敘事細節，只存在於宗寶本中，屬於後出的文本。即使這則故事廣為流行，但很可能是禪宗歷史上虛構出來的內容，故本文存而不論。

住為本。」<sup>31</sup>心念若是留駐在任一特定的現象上，就會被此一現象束縛，因而產生執著與苦惱。只要心中無所繫縛就是解脫，不必再向經典中尋找玄奧的佛理。若以這種思想與陽明學的無善無惡說相比，兩者都有自信其心、不受外在現象束縛的內涵，但是陽明學從頭到尾都不帶有緣起性空的意義，而禪宗思想也不帶有良知學的那種「積極意義」，因此能夠不受拘束的開展它揚棄外在形式、否定一切教條化的學說、否定語言文字具有等同於佛法的價值。在這樣的背景下，我們才能理解《壇經》如何在慧能思想的基礎上，發展出「不思善，不思惡」的概念。

宗寶本《六祖壇經·行由品》中有一段關於「不思善，不思惡」的說法，經常被拿來和陽明學的無善無惡說比擬。不過，這段文獻是有問題的，必須透過不同版本的對照，來分析其意義。據《壇經》紀載，當慧能得到傳法衣鉢後，眾人忌妒慧能嗣法，於是追蹤慧能蹤跡，希望奪取衣鉢。有一名將軍前來奪取衣鉢，卻最終得到慧能的教導。由於在敦煌本《壇經》中，這段文獻的紀載卻相當簡略，並且完全沒有提及「不思善、不思惡」的教導，因此慧能很可能沒有講過類似的話，而是禪宗在歷史發展的過程中不斷加油添醋所衍生出的說法。敦煌本《壇經》的紀載如下：

不知向後有數百人來，欲擬頭惠能奪於法。來至半路，盡總卻迴。唯有一僧，姓陳，名惠順，先是三品將軍，性行龐惡，直至嶺上，來趁犯著。惠能即還法衣，又不肯取：「我故遠來求法，不要其衣。」能於嶺上便傳法惠順。惠順得聞，言下心開。能使惠順即卻向北化人來。<sup>32</sup>

而宗寶本《壇經》的描述如下：

逐後數百人來，欲奪衣鉢。一僧俗姓陳，名惠明，先是四品將軍，性行龐慥，極意參尋。為眾人先，趁及惠能。惠能擲下衣鉢於石上，云：「此衣表信，可力爭耶？」能隱草莽中。惠明至，提掇不動，乃喚云：「行者！」

<sup>31</sup> 法海本《壇經》，頁338。

<sup>32</sup> 法海本《壇經》，頁338。

行者！我為法來，不為衣來。」惠能遂出，坐盤石上。惠明作禮云：「望行者為我說法。」惠能云：「汝既為法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾為汝說。」明良久，惠能云：「不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目？」惠明言下大悟。復問云：「上來密語密意外，還更有密意否？」惠能云：「與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。」明曰：「惠明雖在黃梅，實未省自己面目，今蒙指示，如人飲水，冷暖自知。今行者即惠明師也。」惠能曰：「汝若如是，吾與汝同師黃梅，善自護持。」明又問：「惠明今後向甚處去？」惠能曰：「逢袁則止，遇蒙則居。」明禮辭。

33

簡單的比較這兩段紀載，就會發現兩段文字有不少差異，而且後者增加了非常多內容。敦煌本《壇經》將「陳惠明」記為「惠順」，宗寶本《壇經》則大幅增加了惠明企圖搶奪衣鉢卻「提掇不動」的靈異敘事，以及惠明蒙受慧能教訓「本來面目」和「密意」等等故事情節。我們可以合理推測，宗寶本增添的內容，是《壇經》流傳過程中不斷經後人疊加上去的虛構敘事，不能當成慧能本人的思想和史料看待。但是在流傳過程中，這份文本卻被後來的讀者當成事實來接受，並且在思想史上屢屢被當作禪宗與陽明學比較的關鍵材料。

我們應該這樣理解：慧能揚棄外在的、形式化的教條，以及他以般若空性為基礎而產生的心性觀，促使《壇經》在增生的文本當中，演繹出不思善、不思惡的論述。這就像是王陽明在遠離章句訓詁的儒學後，返回自心，逐漸演繹出無善無惡的心體觀。慧能討論自性不受善惡繫縛，然而既可以為善，也可以為惡的觀點，可以視為不思善惡說的發端：

善知識！世人性本自淨，萬法在自姓。思量一切事，即行依惡；思量一切善事，便修於善行。知如是一切法盡在自姓，自姓常清淨，日月常名，只為雲覆蓋，上名下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠風吹散、卷盡雲霧，萬

<sup>33</sup> 宗寶：《六祖法寶壇經》，《大正新修大藏經》第48冊（臺北：新文豐，1983年），頁349。

象參羅，一時皆現。世人性淨，猶如清天，惠如日，智如月，知惠常名。  
於外看敬，妄念浮雲蓋覆自姓，不能明。故遇善知識，開真法，吹卻名妄，  
內外名微，於自姓中，萬法皆見。<sup>34</sup>

慧能認為，人的自性本來清淨，這種清淨並不是世俗道德中的善良，而是對於一切現象無所執著，因而不受七情六慾的虛妄意識障礙之意。自性既不是善，也不是惡，但是行為與意念中的善惡可以從自性中流露出來。慧能用青天來比喻自性，用日月星辰的光明普照比喻智慧覺察，用浮雲遮蔽來比喻無明妄念，這種概念與陽明學以太虛比喻良知的無善無惡，以浮雲蔽日比喻私心造作的干擾，雙方確實在哲學結構上非常類似。不過慧能在自性能夠為善、也能夠為惡這一點，仍然和堅持良知只能為善的陽明學有所區別。

自性非善非惡，同樣也不受任何二元對立的概念所侷限，因此慧能提出「三十六對」的說法，囑咐弟子日後說法「出入即離兩邊」，<sup>35</sup>以雙遣雙破的遮詮法來排除語言文字的干擾，解除人對於概念的執著。因此，慧能思想裡展現出一種逆向的、否定式的論理，往往透過否定正面的論述來達到解開執著的目的，這與無善無惡說的用意非常類似。慧能思想中的否定式論理，日後在整個禪宗思想發展中起到決定性的作用，成為禪宗理論演變的內在邏輯。值得注意的是，禪宗在慧能的時代確立了自證自悟的精神，但還沒有全盤否定一切經教。慧能仍然勸人奉持《金剛經》，並且會引證《維摩詰經》《法華經》《涅槃經》等經典，也還沒有出現主動破棄、毀壞既有佛教權威的言行。日後成為禪宗標誌特色的不立文字、呵佛罵祖之風，是禪宗在歷史長河中持續將否定式論理推到極致的結果。

## （五）洪州禪的否定式論理

<sup>34</sup> 法海本《壇經》，頁339。

<sup>35</sup> 慧能的三十六對為：「對外境無情對有五：天與地對，日與月對，暗與明對，陰與陽對，水與火對。語與言對、法與相對有十二：有為無為，有色無色對，有相無相對，有漏無漏對，色與空對，動與淨對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大大與少少對，長與短對，高與下對。自性起用對有十九對：邪與正對，癡與慧對，愚與智對，亂與定對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，險與平對，煩惱與菩提對，慈與空對，喜與嗔對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，常與無常對，法身與色身對，化身與報身對，體與用對，性與相，有清無親對。言語與法相有十二對，內外境有無五對，三身有三對，都合成三十六對法也。」（海法本《壇經》，頁343）

慧能反對離開自心而向外尋求經教的指引，其目的是讓參禪者的心念不再駐留於有形而無常的現象之上，還沒有直接否定、排斥一切尊崇佛經、佛像的行為。然而，人心既然不能執著於任何事物，一旦有所執著時，禪宗祖師便開始以激烈言詞，否定一切形式化、教條化的崇拜行為。由於禪宗不像陽明學一樣，始終必須正面肯定善為實有的積極意義，因此其否定式論理能夠毫無顧忌的朝最極端的方向發展。在禪宗史上，慧能以下分為南嶽懷讓和青原行思兩個系統，懷讓系的馬祖道一（709-788）在洪州（江西南昌）開元寺住持弘法，開啟了著名的洪州禪系統。這一系統的禪師在自證自悟的基礎上，發展出更激烈的否定一切宗教形式的主張。

大珠慧海是馬祖道一的弟子，他曾指出：「汝若能謗於佛者，是不著佛求；毀於法者，是不著法求；不入眾數者，是不著僧求；終不得滅度者，智用現前。」<sup>36</sup>他公然的提倡謗佛、謗法、謗僧，把佛法僧三寶的價值全盤否定。馬祖道一的再傳弟子黃檗希運（?-850）也指出：「夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求，應無所求。不著佛求，故無佛；不著法求，故無法；不著眾求，故無僧。」<sup>37</sup>這些禪師的思考邏輯是，當佛教徒執著於追求佛教的宗教形式，倚賴外在的經典、學問、佛像、禮儀、團體組織……等事物時，就會危害到自證自悟的精神。對於原本清淨的自性來說，這些外在形式的追求都是次要的，它們的主從關係應以內在的自性為主，外在的形式和宗教權威為從。如果佛教徒把心念固著在作為附屬品的外在形式，將催生出更多心中的妄念，用慧能的比喻來說，就是遮蔽日月星辰之光的黑暗雲霧。因此，去除這些妄念等於是恢復自性的清淨，而激烈的否定佛法僧三寶，其實是從逆向肯定自性通達萬法、自證自悟的精神。

禪宗這種否定式邏輯的運用，在佛教義學中並不罕見。佛教經論的詮釋法可分為兩種，從正面作出肯定論述者，稱之為「表詮」；從反面作出否定論述者，

<sup>36</sup> 釋道原編：《景德傳燈錄》卷 28，《大正新修大藏經》第 51 冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 441。

<sup>37</sup> 瞚藏主編：《古尊宿語錄》卷 3（北京：中華書局，1994 年），頁 40。

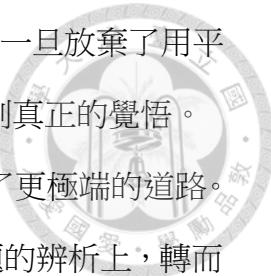
稱之為「遮詮」。圭峰宗密（784-841）《禪源諸詮集都序》解釋這兩種詮釋方式：

遮詮、表詮異者，遮謂遣其所非，表謂顯其所是。又遮者揀卻諸餘，表者直示當體。如諸經所說真妙理性，每云「不生不滅、不垢不淨，無因無果、無相無為，非凡非聖、非性非相」等，皆是遮詮；若云「知見覺照、靈鑒光明、朗朗昭昭、惺惺寂寂」等，揭示表詮。<sup>38</sup>

佛教經典中每每用雙重否定的遮詮法來說明佛法實相不落言詮，超乎有無、生滅、善惡、斷常二見的本性。在大乘佛教發展的過程中，逐漸形成一種固定的表述模式，亦即以「A 即非 A」的論理方式，啟發人明瞭「A 是 A」的邏輯片面性。「A 是 A」的命題中，含有「A 即非 A」意味。鈴木大拙指出，這是禪宗典型的論理方式，禪宗是以否定的方式來逆向的表達肯定，當概念和邏輯崩潰時，精神的自由才能得到解放。因此禪宗破壞了是與非對立的邏輯，進而肯定一超越是非之境，這是一種更高層次的、絕對的肯定。<sup>39</sup>由於禪的覺悟無法以合乎一般邏輯的方法表達，因此禪宗經常使用這種弔詭的論說型態來分別意識，以表達無分別的智慧。佛教對人類語言的傳意能力有很深的懷疑，一切的語言名相都無法直接反映佛法實相，因此必須通過不斷的否定，排除不恰當的語言造成的誤導，以求如實的展現事物的本來面目。然而，運用遮詮並不是純粹否定一切，其用意在於從反面肯定實相的存在。假如經過語言詮釋的道理都已經被扭曲了，那麼排除所有語言障礙之後剩下來的留白處，就是實相的輪廓。禪宗吸收了遮詮的表述手法，在公案中呈現為否定式回答、反問，甚至是模稜兩可、莫名其妙的「哆和」語，用以將

<sup>38</sup> 圭峰宗密：《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正新修大藏經》第 48 冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 406。

<sup>39</sup> 鈴木大拙對禪宗非邏輯之論理的說明，可參考《通向禪學之路》的第四章。此書原為英文，後來被譯為日文版，並收錄於岩波書店 1969 年出版之《鈴木大拙全集》第 14 卷。由於此書多次被翻譯為中文，書名並不統一，有謝思煒譯：《禪學入門》（繁體版由臺北：桂冠 1992 年出版、簡體版由北京三聯書店 1988 年出版），李世傑譯：《禪佛教入門》（臺北：協志工業，1970 年），以及未也譯：《禪的真髓》（與《一個禪者的思索》合併為《禪者的思索》，由北京：中國青年出版社於 1989 年出版）等等。本文所採用者為葛兆光譯：《通向禪學之路》（上海：上海古籍出版社，1989 年）。



人從語言的陷阱中拯救出來。<sup>40</sup>被禪宗祖師截斷舌頭的參禪者，一旦放棄了用平常的邏輯思維，懸崖撒手、絕處逢生，便有可能返照自心，達到真正的覺悟。

不過，禪宗為了破除語言文字和一切外在形式的障礙，走向了更極端的道路。一方面，禪宗根據不立文字地原則，不願把精神花費在哲學問題的辨析上，轉而以具體的行為舉止來表現禪理。另一方面，由於擔心佛陀再次被偶像化、佛教義學被教條化，中晚唐禪師開始以破壞偶像的行為舉止，來消解宗教權威，排除人心的執著。自此以往，禪宗語錄中喝佛罵祖的言論俯拾即是。德山宣鑒(782-865)曾經是以講解《金剛經》聞名的義學僧，但是在龍潭崇信禪師處得悟後，一把火燒毀《青龍疏鈔》，公然宣稱：

這裏無祖無佛，達磨是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊、普賢是擔屎漢，  
等覺妙覺是破執凡夫，菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙，  
四果三賢、初心十地是守古塚鬼，自救不了！<sup>41</sup>

臨濟義玄(?-866)也痛罵：「十地滿心，猶如客作兒。等妙二覺，擔枷鎖漢。羅漢、辟支，猶如廁穢。菩提涅槃，如繫驢橛。」<sup>42</sup>這些禪師們毀佛毀祖、破教滅法，把佛教徒所崇信的一切說成最骯髒、最下賤的糞土廢物，諷刺沉溺於經教語句的人為頭腦昏亂的死漢。如果說慧能「不思善、不思惡」的禪法是溫和的教人返照自性，認識超越善惡對待的清淨之心，其思想中的否定式論理在唐末祖師禪的風氣則是極端化，演變為激烈的言行舉止。然而，一旦佛教信徒把經書、佛像、佛陀的存在偶像化時，原本用來解除人心執著的解藥，就會再次變成束縛人心的毒藥，因此無論是多麼巨大的宗教權威，也必須勇敢地加以粉碎。洪州系的禪師把慧能的教誨化為現實中的行動，遂衍生出毀壞佛像、經書，棒喝罵詈的奇特行徑。

現在可以看到的公案當中，有不少禪師不僅言語極端，其行徑也每每衝擊尋

<sup>40</sup> 參周裕鐸：《禪宗語言》（臺北：世界宗教博物館，2002年），頁291-300。

<sup>41</sup> 釋普濟編：《五燈會元》卷7（北京：中華書局，1989年），頁374。

<sup>42</sup> 蹟藏主編：《古尊宿語錄》卷4，頁58。



常人的道德價值觀。禪師們接引參禪者的機鋒裡，不只是言語的罵詈，棒喝交加、拳腳相向也所在多有。在參禪者詢問「祖師西來意」的時候，給他們打上一棒，同樣是在破除被語言扭曲的錯誤概念，教人於當下言語道斷，返照自身的指導方式。這種參禪法，要求學人必須有刀頭濺血、喪身失命的心理準備，才能真正覺悟，勘破生死之關。而且，這不只是比喻性的修辭而已，在某些情境裡，禪法確實是會流血的危險活動。俱胝禪師在接引學人時，往往豎起一指，以示佛法之全體大用，在他底下的小和尚有樣學樣，同樣豎起一指以示學人，被俱胝看到之後，狠狠的一刀斬斷。<sup>43</sup>南泉普願見東西兩廂人爭搶貓兒，便要兩邊人道出佛法大要，道不出來便斬殺貓兒。因為兩邊人都答得不好，南泉普願（748-834）便下殺手，將貓兒斬成兩截。<sup>44</sup>類似這種血濺當場的殘酷公案，如果用一種參禪的眼光來看，固然是一種禪學的文本，有指導佛法的意義；然而從單純的世俗倫理眼光看來，卻是心狠手辣、不合常情的故事。

### （六）無與有的張力

陽明學和禪宗同樣採用了否定式的論理，將傳統的宗教權威轉移到內心，連帶著排除經典、學識與禮儀、戒律等外在形式的意義。這樣的比較，並不是企圖忽略陽明學與禪宗的其他相異之處，而是想藉此反思，陽明學的無善無惡說如果繼續發展這套否定式論理，會不會和禪宗一樣走向極端的非聖非法之路？在反對無善無惡說的論者心中，這是至關緊要的問題。就像許孚遠所質疑的：「奈何以為無善無惡，舉所謂秉彝者而抹殺之？是說唱和流傳，恐有病於世道非細。」<sup>45</sup>他對於儒家道德被改變的危險相當敏感，也質疑周汝登「謂儒釋無異，以悟為宗，

<sup>43</sup> 《從容庵錄》卷 6，第 84 則〈俱胝一指〉：「凡有僧到，唯舉一指，無別提唱。所畜童子，於外被人詰曰：『和尚說何法要？』童子豎起一指。歸舉似胝，胝以刀斷其指。童子叫呼走出，胝召一聲，童子迴首，胝却豎起一指，童子忽然領悟。胝將順世，謂眾曰：『吾得天龍一指頭禪，一生用不盡。』言訖示滅。」（天童正覺頌古、萬松行秀評唱：《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐，1983 年，頁 281）

<sup>44</sup> 瞢藏主編：《古尊宿語錄》卷 13〈趙州真際禪師語錄并行狀卷上〉：「東西兩堂爭貓兒，泉來堂內提起貓兒，云：『道得即不斬，道不得即斬卻。』大眾下語皆不契泉意，當時即斬卻貓兒了。至晚間，師從外歸來，問訊次，泉乃舉前話了，云：『你作麼生救得貓兒？』師遂將一隻鞋戴在頭上出去。泉云：『子若在。救得貓兒。』」（頁 212）

<sup>45</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 432。

竊恐於孔門道脈稍隔一指。」<sup>46</sup>許孚遠說得客氣，實際上他一點也不能接受周汝登的無善無惡說。不只是許孚遠，在講會中也時常有人詢問周汝登，陽明學是否雜禪、儒釋異同何在？<sup>47</sup>這些關於無善無惡說「近禪」的聯想，其實已經觸及到了這套學說隱而未顯的未來發展。

若仔細閱讀周汝登的著作，可以發現好幾處文字把仁義禮智這些道德條目當成假名，並且否定其價值：

隨所遇而分五者，總之一止。因為君而止見於仁，非有仁可止也；因為臣而止見於敬，因為子而止見於孝，因為父而止見於慈，因與人交而止見於信，非有敬、有孝、有慈、有信之可止也。（邦畿章，頁 247）

堯欽明文思，舜俊哲文明溫恭允塞，湯齊聖廣淵微柔懿恭，夫子溫良恭儉讓，此皆鏡花水月，非內非外，可神遇而不可跡求。（聞政章，頁 290）

文禮亦是假名，博約亦是假法，故謂之誘……畢竟無門無徑之可即。（喟然章，頁 404）<sup>48</sup>

周汝登經常否定各種道德條目的價值，並提醒讀者注意這些道德條目之性質是空虛、虛無的。即便是堯舜這些上古聖王的德性，也是「鏡花水月」，是已經僵化的形式——「跡」。這也呼應了他的一貫主張：為學必須首先澈悟無善無惡的良知，而不能從外在的聞見知識上追求，「從聞見上湊泊者是末，謂之摘葉尋枝；從心體上參證者是本，謂之直截根源。」<sup>49</sup>排除私心妄念的干擾，才能保證從心體對外界情境作出的反應，無不是真實的道德實踐。一旦道德淪為外在的、僵化

<sup>46</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 441。

<sup>47</sup> 如周汝登：《東越證學錄》卷 1「或問象山、陽明之學雜禪是否」（頁 437）、卷 2「有友問儒生有深信佛法出家者如何」（449）、卷 4「有念佛大類比丘行者」（485）、卷 5「（商無射、張時素）頗疑儒釋不同」（493）、「思位問佛說放光現瑞謂何」（494）、「問禪家養鷺之說莫是騙人否」（496）、「問佛出離三界何在」（497）、「無射問『本來無一物』又云『不誠無物』者何」（499）、「問先生與僧人往來亦取善及陶漁之意否」（506）……。這些關於陽明學以何種態度對待佛教的疑問，構成了周汝登在講會中發言很重要的一部分。

<sup>48</sup> 周汝登《四書宗旨》，頁 247、290、404。

<sup>49</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 6，頁 519。

的形式，一樣只是良知的障礙。如果和禪宗的喝佛罵祖相比，周汝登運用否定式論理的態度非常溫和。他並未主張去破壞這些道德條目，而是苦口婆心地提醒讀者道德有僵化的可能性；他承認道德是假名、假法，其本質非真，但是在誘發、引導人們覺悟上有其意義。從無善無惡的終極意義上來說，道德條目沒有意義，良知的自我覺察根本沒有具體的門徑可以依循，人只能倚靠良知返照自身才能覺悟；儘管周汝登承認了道德在教學法上的價值，但他的學說仍然把良知的消極意義推到一個新的高峰，進行加深了陽明學中積極與消極意義、有無兩端拉扯的張力。

如果順周汝登思想的方向將陽明學的否定式論理推展下去，儒家道德的神聖性將受到撼動。在理論上，無善無惡說提供人拒絕接受、攻擊、甚至改革儒家道德的根據，凡是宣稱自己證悟良知的人，都可以將其言行解釋為良知自發的要求。王學末流備受批評之處，便是把良知當成藉口恣意妄為，這雖然不是陽明學提出無善無惡說的本意，但確實是陽明學在理論上無法有效遏止的問題。

### 第三節、信心與疑情

#### (一) 對反求諸心的信

自信、信心和信得及這幾個觀念和無善無惡一樣，在王陽明的思想中就已經萌芽了。隨著無善無惡說的發展，自信的重要性不斷提升。最早，王陽明強調對良知的信心，有部分是針對熟習程朱理學的人而發。由於陽明學甫誕生之際，一般人對於陽明與朱子學的差異感到驚訝，自然無法立刻信從陽明。《傳習錄》中紀載徐愛初聞良知學，便懷疑「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡」；又因朱熹對《大學》格物、致知、知止、新民等觀念和王陽明的解說不同，提出疑惑質諸老師。他自己也坦承「愛因舊說汨沒，始聞先生之教，實是駭愕不定，無入頭處。其後聞之既久，漸知反身實踐，然後始信先生之學為孔門嫡傳。」此外，

鄭朝朔也懷疑「至善亦須有從事物上求者」，王宗賢、王宗沐等弟子也圍繞著知行合一的說法議論不休。<sup>50</sup>王陽明最初親近的弟子們初聞陽明學說，都不能毫無懷疑，當時其他理學家所受到的震撼更可想而知。當時的情況是：「良知之說，學者初多未信」<sup>51</sup>，為了取得時人的接納，陽明不得不強調信，信與不信就成為陽明學說到底能否存續的關鍵分野。

信的意義，當然不止於此。陽明學盛行之後，講學活動如火如荼，陽明學儼然成為一個時代影響力最大的思潮，這個時候繼續強調信心，自然不純粹是為了說服周遭的人，而有陽明學發展的內在原因在。陽明學的一大特色是主張聖人之道，吾心自足，不假外求。經典權威或其他學問技藝都不足以倚賴，也無須倚賴，因為向內尋求自己的良知，就能把握真理、應對萬事。因此王陽明曾說：「學者信得良知過，不為氣所亂，便常作個羲皇上人」<sup>52</sup>，說明依靠良知的作用，就能對治種種習氣和環境的干擾。對陽明來說，追隨朱子的學說而不知道反求諸心，也是仰仗外在權威的行為。他不是擔憂人們不追隨自己心創立的學派，而是害怕如果不能讓人認識到成聖成賢的根源就在自己心中，而且完全具備了應對萬事萬物的能力，那麼作為陽明學根基的精神就會受到斬喪。周汝登曾說：「為己由己，乃孔宗也。學問頭腦，只在信得自己，自己一毫無所虧欠，不必更求幫補。信不及者，向外馳求，愈求愈遠，聖學之所以失其宗。」<sup>53</sup>在這裡，信與不信的差別等於向內與向外追求的差別。唯獨掌握良知作為內在根源，才有「學問頭腦」，而不至於讓人盲修瞎練，錯用功夫。因此，信得及的意義就指向自信其心，相信良知具備解決人生一切困難迷惑的能力。

在此必須強調，信不只是針對「良知是否存在」，而從相信或不相信之間二選一的真假值問題。畢竟在陽明之前，孟子和朱子的性善論都肯定了良知的存在，即使詮釋觀點有所不同，凡是信奉儒家學說的人都會同意良知的存在。信得及與

<sup>50</sup> 王陽明：《傳習錄》卷上，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 1-3。

<sup>51</sup> 張廷玉等：《明史》卷 283，頁 7270。

<sup>52</sup> 王陽明：《傳習錄》卷下，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 127。

<sup>53</sup> 周汝登：〈程門微旨序・首在己篇論〉，周汝登：《東越證學錄》卷 6，頁 516。

信不及也不是一個認知程度高低的問題。由於良知不能用客觀外在標準加以衡量，在認識活動中有沒有私心介入干擾，只有自己的良知能夠覺察。一旦有所覺察，就是良知整體不受遮蔽的在起作用，而不能說只有一部份的良知正在作用。無論是傾向當下透悟本體的王畿、周汝登，或者傾向通過長期沉潛實踐，將良知打磨到晶瑩剔透的修證派，都會同意良知在不受私心遮蔽的情況下，本身就是完全的覺察。因此，即使是重視修證的學者，修為程度高的人能保證良知時時發用，程度低的人良知僅能偶爾發用，但覺察之能本身沒有程度高下之別。在王畿、周汝登這裡會出現信得及與信不及的問題，關鍵在相不相信良知不假修證，當下便能恢復無善無惡的本來狀態。

## （二）對頓悟之學的信

王畿在天泉證道時初次說破了陽明學的無善無惡之義，王陽明對弟子說：「汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躊躇之病，故含蓄到今。」<sup>54</sup>因為無善無惡說的精神在於直截徹悟本體，不假學習和思慮，毋須倚賴長時間漸次修行的功夫。王陽明應該很明白，這種頓悟之學在儒家世界中很難被接受，一旦公開宣講無善無惡，就會遭到輿論的批評。經過越中王學數十年的傳承後，果然王陽明的擔憂應驗了。

在王陽明講學的時代，對頓悟之學的信心還只是剛萌芽的概念，但是在王畿手上，卻成為經常被提起的課題。王畿對此有高度的自覺，若翻閱王畿的文集，處處可見「信得及」、「信得過」一類的言詞。如嘉靖四十四年（1565）南京的講會中，王畿指出：

良知便是做人舵柄，境界雖未免有順有逆，有得有失，若信得良知過時，縱橫操縱，無不由我。如舟之有舵，一提便醒。縱至極忙迫紛錯時，意思自然安閑，不至手忙腳亂。此便是吾人定命安身所在。古人造次顛沛必於

<sup>54</sup> 王畿：〈天泉證道記〉，王畿：《王畿集》，頁2。

是，亦只是信得此件事，非意氣所能及也。<sup>55</sup>



這段話的重點是說明良知有應對一切外境變化的能力。嚴格說來，此處的「信得過良知」不完全指對本體的頓悟，它也有反求諸心的意思。不過，由於這段話的開頭是王畿在告誡沈啟原（號霓川，1526-1591）：「吾子承家庭之學，此件事久已信得及，但日用感應還藉著好天資去做，做得十分完全，亦是天資暗合，未必時時著察，盡是學問之功。」<sup>56</sup>換言之，沈啟原的「信得及」不是真正「信得良知過」。因此，若要合理解釋兩種信心的差異，沈啟原的信心應該理解為他服膺良知學，已經懂得陽明學的宗旨是反求諸心，然而尚未能頓悟無善無惡之本體，因此在忙亂時仍不免犯錯。同樣在南京講會中，王畿也曾針對良知應對外境的作用說：「這一點靈明，體雖常寂，用則隨緣。譬如太虛無相，不拒諸相發揮。全體放得下，方全體提得起。予奪縱橫，種種無礙。」<sup>57</sup>用「常寂」、「太虛無相」來比擬良知本體，又用「全體放得下」來形容一了百了的頓悟之學，這種看法必須以無善無惡說為基礎才有可能。

王畿用「信得及」的概念來說明無善無惡的頓悟之學，是把陽明學中「信」的意義加深了一層。我們可以再多舉出幾個例子，說明王畿多麼頻繁的提到信得及一語。比如他對趙志皋（1524-1601）說：「若信得良知及時，時時從良知上照察，有如太陽一出，魑魅魍魎自無所遁其形，尚何諸欲之為患乎？」<sup>58</sup>又：「若真信得良知過時，自生道義，自存名節，獨往獨來，如珠之走盤，不待拘管，而自不過其則也。」<sup>59</sup>王畿給周居安的書信又說：「若信得良知及時，……從一念真機綿密凝翕，不以習染情識參次攬和其間，便是混沌立根。良知本無起滅，一念萬年，恆久而已。」<sup>60</sup>尤其是給周居安的文字中，直接把「信得及」與在混沌中立根基的先天之學聯繫起來，可以證明王畿談「信得及」時，確實經常想到

<sup>55</sup> 王畿：〈留都會紀〉，王畿：《王畿集》，頁 96。

<sup>56</sup> 王畿：〈留都會紀〉，王畿：《王畿集》，頁 95。

<sup>57</sup> 王畿：〈留都會紀〉，王畿：《王畿集》，頁 92。

<sup>58</sup> 王畿：〈金波晤言〉，王畿：《王畿集》，頁 65。

<sup>59</sup> 王畿：〈過豐城問答〉，王畿：《王畿集》，頁 79。

<sup>60</sup> 王畿：〈答周居安〉，王畿：《王畿集》，頁 335。



的是無善無惡的頓悟之學。當王畿把信心和頓悟聯繫在一起後，信得及與信不及的差異，就在於頓悟與否。王畿對自己的學問很有信心，所以他在遺訓中對家中子弟說：「師門致良知三字，人孰不聞？惟我信得及。」<sup>61</sup>王門弟子人數眾多，王畿卻相信只有他信得及，這未必能理解為一種過度自負的表現，應該說他清楚的知道王陽明的眾多弟子當中，只有他不懈的堅持頓悟之學。

### （三）與懷疑對立的信

周汝登接續了王畿在越中講學的傳統，也發揚了王畿的頓悟之學。從周汝登他講學時反覆出現「信得及」這個主題，就可以看出他和王畿在哲學主張上前後相承的特徵。周汝登使用「信得及」一語時，同時具備「反求諸心」和「頓悟之學」的兩種意義，而且又比他的前輩更進一步，把所有對無善無惡的懷疑都視為本體的障礙。上文分析過，周汝登很重視良知本體「一物難加」的特性。無善無惡說原本就主張，良知如太虛一般容納萬事萬物在其中作用流行，卻又做不得良知的障礙。只不過周汝登現在從反面來思考，因此把理學家標舉性善論的行為也當作良知的障礙，把任何對陽明學的思索和疑惑都當成是干擾。由於懷疑的本身就是在障礙良知，去除所有懷疑等於是恢復了良知的空虛本性。所以周汝登說：

學者自孔門而後尊程門矣，然尊之未必信也。夫信與疑對，信則不疑。……

（後之儒者）不能無疑矣，即所稱信，又不過泥諸方便接引之辭，以為極則，而直截根源反為所掩。猶之取樁而遺珠，終不可謂之信能及也。……

真信在契其直截之旨。<sup>62</sup>

在這裡，周汝登把信與疑當作對立的兩極來看待了。他非常明確的說，「信」是契悟「直截根源」，不信則是懷疑良知當下見成。他在另一處又說：「信得及者，當下即是，稍涉擬議，即迢迢萬里。然而有程途可涉，人便肯信，不行而至，便自茫然」<sup>63</sup>，這段話再次表達信得及就是當下悟透，信不及則是對良知當下見成

<sup>61</sup> 王畿：〈遺言付應斌應吉兒〉，王畿：《王畿集》，頁 442。

<sup>62</sup> 周汝登：〈程門微旨序〉，周汝登：《東越證學錄》卷 6，頁 515。

<sup>63</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 439。



有所懷疑，於是讓憑空生出的懷疑心遮蔽了良知。周汝登在討論信與不信時，維持了他一貫的立場，站在人類的應然態中，防備著所有會把人類扯回實然態的擬議造作。對他來說，儒家的經典、前儒的語錄無不是「方便接引之辭」，由於這些外在的學問不過是引導良知醒覺得媒介，真正的醒覺還是要靠良知本身，因此契其直截的「悟」就成為了信得及的關鍵。因此他又說：「信則相接，疑則扞格，自信自疑，非有能使之者。蓋授受不在言語，亦不離言語，神明默成，正存乎其人。」<sup>64</sup>而神明默成，則需要排除所有障礙心體的擬議思維，以及懷疑心。

黃宗羲在《明儒學案》裡，特別記載了一段周汝登的講學語：

先生教人貴於直下承當，嘗忽然謂門人劉塙曰：「信得當下否？」塙曰：「信得。」先生曰：「然則汝是聖人否？」塙曰：「也是聖人。」先生喝之曰：「聖人便是聖人，又多一也字！」其指點如此甚多，皆宗門作略也。<sup>65</sup>

周汝登指點學生「信得當下」，指一般人的良知和聖人沒有不同，當下即可自我醒覺。王陽明早就用過黃金的成色分兩來作比喻，說明聖人良知與常人無異，純度相同，只是份量有異。<sup>66</sup>黃宗羲批評周汝登如此指點人是「宗門作略」，不是針對聖人良知與我相同而說的，而是針對「直下承當」，亦即當下頓悟這點而言。學生在回答周汝登他相信「（自己）也是聖人」，多了一個「也」字，周汝登卻用很嚴厲的標準，責備學生心裡多了一絲遲疑，沒有完全相信自己與聖人可以並列。黃宗羲可能不相信光是把「也是聖人」中的「也」字拿到，就代表人當下悟透了。從實際經驗出發，即便有人敢於強調自己當下便是聖人，也不代表他真的言行和心思都毫無缺陷。周汝登自己也有時候還會犯錯。然而周汝登的立場是，只要心裡有一絲遲疑，那怕是一字之差，就表示學者的信心不夠圓滿，而他的良知必定

<sup>64</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 435。

<sup>65</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第 8 冊，頁 113。

<sup>66</sup> 這是指王陽明著名的成色分兩論：「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同，猶金之分兩有輕重。……蓋所以為精金者，在足色而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理而不在才力也。」（王陽明：《傳習錄》卷上，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 30）



被某些私意所遮蔽。

周汝登把信與疑對立起來的看法，又見於〈送太史石匱陶公北上序〉。他在給陶望齡赴北京任官的臨別贈言，耗費鉅大的篇幅討論了十六種疑惑，分別為頓之惑、漸之惑、難之惑、易之惑、無修證之惑、有修證之惑、消阻之惑、分別之惑、轉念之惑、懸想之惑、等待之惑、馳慕之惑、徇象之惑、增入之惑、不自信之惑、取必之惑。周汝登列舉這麼多種疑惑，目的是告訴陶望齡，消滅所有的疑惑，才能到達無善無惡之境：「要學之道，祇惟不惑。終身所造，特漸詣漸穩而已。……聖人千言萬語，無非為人解惑；學者學問思辨，百倍工夫，無非求以祛惑。」<sup>67</sup>這種贈言，固然是周汝登本人的想法，同時可能是針對陶望齡所用的參話頭工夫，試圖提供一條新的修行方向。陶望齡對信心與疑情的看法，下一章會詳談。這裡希望指出的是，周汝登認為信得及就是排除疑惑的觀點，和禪宗看話頭的邏輯徹底相反。看話禪雖然也期待參禪人最終祛除疑惑，但是解破疑惑的方法是培養疑惑，讓人徹底陷入尚未覺悟的緊張和焦慮感當中，再機緣恰當的時刻瞬間爆發而覺悟；周汝登則是把疑惑當作負面意義之物，務求除盡，如果不是上根人當下即悟，也應該隨著良知發用時時警醒，讓疑惑漸除漸盡。

#### (四) 禪宗的信與疑情

為了更明確的比較周汝登和禪宗處理疑情的不同方式，以下將稍微考察看話禪的歷史。

宋代產生看話禪中提起疑情的禪法，和禪宗主張自信其心的歷史有關係。就像朴聖培指出的，自信其心是禪宗頓悟說賴以成立的根基。他區分了「宗信」(patriarchal faith) 與「教信」(doctrinal faith) 兩者，教信是相信「我能成佛」，而宗信則是相信「我已成佛」。除卻自己當下已然是佛的信心，頓悟是不可能之事。<sup>68</sup>這種信心在馬祖道一系的禪法中表達得非常顯著。馬祖道一相信一切現成，

<sup>67</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 6，頁 528-529。

<sup>68</sup> Park Sung Bae (朴聖培): "Whereas doctrinal faith is the belief that 'I can become Buddha,' patriarchal faith is the affirmation that 'I am already Buddha.' ...My contention is that, if sudden enlightenment is possible at all, then it is achieved only by the arousal of a patriarchal faith," in Park,

因此「上根眾生忽爾遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級地位，頓悟本性。」

<sup>69</sup>馬祖道一並未提及參禪者如何漸次修行，以迄覺悟的法門，對他來說，生活中的一切都是自心的顯現，因此當下直信本心，便能頓悟成佛。臨濟義玄也繼承了這種觀點，提出：「得者便得，不歷時節，無修無證，無得無失，……本來無事。祇為你信不及，念念馳求，捨頭覓頭，自不能歇。」<sup>70</sup>在這裡，信得及是修行的手段，也是修行的目的，自信其心的圓滿就是覺悟的圓滿。不過，單憑信心便能當下成佛並不是每個人都能做到的事。眾生的煩惱未斷、宿世業根尚在，或者遇境觸動，心生疑惑，都無法當下自信成佛。

馬祖系禪法的信心，是相信人的本心即是佛，人人都可以在當下覺悟本心，與佛陀達到同樣的解脫境界。所以他說達摩西來「傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒不自信。」<sup>71</sup>黃檗希運也繼承了此一觀點，故云：「達摩從西天來，唯傳一心法，直指一切眾生本來是佛，不假修行。但如今識取自心，見自本性，更莫別求。」<sup>72</sup>不過，自信本心既然是洪州禪的宗旨，一旦即心是佛的觀點成為習禪者的前提，後來的參禪者難免會滿足於這項正確解答，再次使得原本活生生、富有震撼力的禪門宗旨僵化為死板的教條。洪州禪的禪師為了使習禪者不要自我束縛，因此包括馬祖道一本人在內，都曾經否定即心是佛的說法，並顛倒過來提出「非心非佛」的主張。<sup>73</sup>換言之，如果習禪者把「自信其心」當成禪宗的正確答案，很容易變成屈從於禪宗古德的宗教權威，而喪失了自信其心真正的精神。在這裡，我們可以再次發現禪宗如何運用其否定式的論理，每當自己的學說出現教條化、形式化的危機時，便毫無猶豫的跳到另外一個極端，徹底否定前說以保持自我的生機。從「自信其心」的正面論述，發展到「非心非佛」的否定論述，之後的禪師為了要避免參禪者陷溺在正面或反

*Buddhist faith and Sudden Enlightenment*, Albany: State University of New York Press, 1983, p4。

<sup>69</sup> 躍藏主編：《古尊宿語錄》卷 1，頁 4。

<sup>70</sup> 躍藏主編：《古尊宿語錄》卷 4，頁 60。

<sup>71</sup> 釋道原編：《景德傳燈錄》卷 6，頁 246。

<sup>72</sup> 躍藏主編：《古尊宿語錄》卷 3，頁 43。

<sup>73</sup> 關於馬祖系禪師對馬祖禪的批判，可以參考小川隆：《語錄的思想史——解析中國禪》（上海：復旦大學出版社，2015 年）第一章第五節（頁 51-63）的論述。



面論述其中之一，於是又發展出同時否定正反兩面的弔詭論述。因此，真正的參禪者必須不斷擺盪在正反兩個極端，又要從邏輯矛盾的兩極當中找到不落兩端的悟境。這種不斷提出矛盾邏輯又要加以超越的現象，成為驅使禪宗不斷推陳出新的動力，並且為宋代禪宗的發展做好鋪墊的工作。

南宋的大慧宗杲（1089-1163）是臨濟宗楊岐派的傳人，也是馬祖道一的第十四代傳人。大慧宗杲繼承了慧能反求諸心和馬祖道一自信其心的傳統，因此同意最上根人一聞禪法，當下即是，了無階級次序，無修無證。然而，他也憂慮人類現實的生存狀態多非如此，因此他利用與信心徹底對立的疑情，建立了極具特色的參禪法門：看話禪。

對大慧來說，造成參禪人無法真正自信其心，當下覺悟的原因，並不是人類缺乏即刻成佛的圓滿佛心，而是被各種「邪見」和錯誤的修行方式所障礙。這些邪見包括死命抓著前代祖師公案，任意解說者；回到佛教經論中，墮入理論玄言卻無悟者；放棄文字語言，枯坐靜心，以求契悟心體的默照禪。大慧認為這些人「自既不曾悟，亦不信有悟底」<sup>74</sup>，意指他們放棄了當下頓悟成佛的理念，不信覺悟在於反求自心，又重新向外在的語言文字或默坐工夫中尋找覺悟。在拈提祖師公案早已蔚為風潮的文字禪時代，大慧需要找到一種禪法，既能滿足僧人、學者對理解公案的需求，又能保住當下頓悟的因子，同時具有極強的實踐性。看話禪就是在這種情況下應運而生的。周裕錯認為看話禪是一種徹底的「語言的解構」，它以文字為媒介又消解了文字的意義，「解構語言，解構思想，解構所有的參禪手段」，解構「一切社會賦予人的意義和目的」，帶領參禪人「走向前語言狀態」，「恢復人的本真存在狀態」。<sup>75</sup>看話禪透過選取公案中蘊藏著活生生地禪經驗的

<sup>74</sup> 大慧宗杲批判以知識慧解看公案與默照禪之處極多，如〈答張舍人狀元〉云：「近年以來，禪有多途：或以一問一答末後多一句為禪者；或以古人入道因緣，聚頭商榷，云這裏是虛、那裏是實，這語玄、那語妙，或代或別為禪者；或以眼見耳聞和會，在三界唯心、萬法唯識上為禪者；或以無言無說，坐在黑山下鬼窟裏，閉眉合眼，謂之威音王那畔父母未生時消息，亦謂之默而常照為禪者。如此等輩，不求妙悟，以悟為落在第二頭，以悟為誑謬人，以悟為建立。自既不曾悟，亦不信有悟底。」（蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》卷 30，《大正新修大藏經》第 47 冊，臺北：新文豐，1983 年，頁 941）

<sup>75</sup> 周裕錯：《禪宗語言》（臺北：世界宗教博物館，2002 年），頁 230-251。



「活句」，用力參究，把公案中截斷語言思維的矛盾邏輯推展到極致，最終突破思維邏輯的界線，豁然達到萬物差別盡皆消泯的悟境。此時「酥酪醍醐攬成一味，瓶盤釵鉶鎔為一金」<sup>76</sup>，便消滅了一切差別，擺脫了邪知邪見，而達到完全自由的開悟境界。

大慧宗杲看話禪的相關研究已有不少成果可供參考，本文無意重複說明學界早已熟知的內容。<sup>77</sup>在此要提出的是，看話禪如何運用疑情來生發信心的過程。疑情一方面如周裕鐸所說，代表一種語言邏輯上的矛盾，然而疑情之所以能作為解破生死的參禪功夫，倚賴的是參禪者的無明妄想、煩惱困惑。受困在妄念煩惱和死亡迫近的威脅當中，又參不透公案所帶來的焦慮感，被大慧利用來當作驅使心靈不斷往覺悟突破的力量。人雖然立足於充滿煩惱的現實態中，但煩惱本身就是打破煩惱的力量，因為人往往以為自己作得主宰，而參不透公案的疑情卻動搖了這種虛假的自信，讓人陷入沮喪當中。然而，沮喪和焦慮的當下，作為人類對自我存在本質之關懷的疑情就誕生了。大慧解釋看話頭時：「覺得迷悶、沒滋味，如咬鐵橛相似時，正好著力」，此時「乃是意識不行，絕分別、滅理路處。」<sup>78</sup>隨著參話頭的功夫，參禪人把全部精力都投入這股疑情當中，疑團的力量會不斷凝聚累積，達到一個臨界點後驟然爆破：「千疑萬疑，只是一疑，話頭上疑破，則千疑萬疑一時破。」<sup>79</sup>如果不在疑情中動搖一切虛假的信心，參話頭就無法累積出驟然爆破的那股巨大力量。因此，即便人立足於現實態中，也可以憑藉現實態產生的精神力量，幫助參禪者發生真正的信心，實現頓悟的目標。

看話禪使人由疑轉信的手段，在禪宗史上也是獨特的，甚至可以說是和早期禪宗自信其心的理念立於兩個極端。在此想引述一段巴斯韋爾的話：

鑒於「信」在較早期禪宗思想中的突出地位（正如臨濟所證明），大慧輕

<sup>76</sup> 大慧宗杲：〈答汪狀元〉，蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》卷 28，頁 932。

<sup>77</sup> 相關討論，可見鄧克銘：〈大慧宗杲禪師禪法之特色〉（《中華佛學學報》第一期，1987，頁 281-293）、歐陽宜璋：〈趙州無字公案的疑與參〉（清雲技術學院《佛學學術研討會論文集》，2002 年 5 月）等文。

<sup>78</sup> 大慧宗杲：〈示清淨居士〉，蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》卷 19，頁 891。

<sup>79</sup> 大慧宗杲：〈答呂舍人〉，蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》卷 28，頁 930。

「信」重「疑」這個跨度是相當驚人的。盡管大慧在其著作中確實多次肯定「信」是修行的基礎，但總的來說，他似乎很少堅持平常人可以靠「信」證得菩提。更明顯的是，大慧認為修行始於疑情，憑藉動力和精進得到強化，只有當這幾方面成熟後才能發展為「信」。<sup>80</sup>



在看話禪當中，疑既是信的相反，但又是信的源頭，疑與信巧妙的形成兩個對立極端的矛盾合一。對早期禪宗來說，自信其心是頓悟的保證，然而到了宋代，疑情也可以是頓悟的基礎。看話禪提示了一條通往頓悟的途徑，或者說它就是為了保證頓悟的可能性而出現的禪法。疑情破除之後，參禪者體驗到的無差別之境，並非基於長期累積功夫而能達到的，而是在適當的機緣觸發下，一瞬間超脫所有煩惱妄想和意識分別，當下成就的真正信心。如果我們站在大慧宗杲的角度來評價周汝登的思想，他那種對一切疑惑去之唯恐不及的態度，其實是自己放棄了衝破疑團的力量；而周汝登要求學者把沒有懷疑當成是本體風光的看法，也有把覺悟看得太容易、所覺非真的危險存在。

#### （五）疑、信的相反相成

在越中王學之中，「信」此一概念經過數代人的發展，使其意義逐漸加深。起初熟悉程朱學的士人，對陽明學有很強的不信任感，因此使初學者相信陽明學是必要之務。與此同時，陽明學主張心即是理，無須倚仗學問、技藝等外在權威，便能成聖成賢，因此信的意義指向了反求諸心。王畿提出四無說之後，信繼續保有反求諸心的內涵，但多出了頓悟本體的這一層意義；到了周汝登的時代，不僅要求人相信良知學有無善無惡的頓悟一面，還要求人相信自己已經是聖人，相信當下的生命已經自足圓滿、全無缺陷。由於周汝登認為，心中只要有一絲懷疑，當下的心靈狀態就遠離了沒有執著的心體，所以懷疑與信心不能共存，這兩個概念被對立了起來。依循這條發展脈絡，越中王學的信心觀，是隨著良知學消極意義的發展而逐漸成熟的。

<sup>80</sup> 巴斯韋爾：〈看話禪之捷徑：中國佛教頓悟行的演變〉，格里高瑞編、馮煥珍等譯：《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁285。

禪宗和陽明學的發展有許多類似之處。在最初階段，禪宗同樣希望學佛者反求諸心，相信一念覺悟即能成佛，不必倚仗外在的宗教權威。然而，禪宗的發展很快與陽明學發生區別。洪州禪的禪師為了避免自信的概念僵化，展開了理論上不斷自我否定的演變路徑。馬祖道一講過即心即佛，又講非心非佛，和他擁有相同理念的禪師，都小心翼翼的避免禪宗的精神教條化、形式化，因此非常努力的摧毀參禪者對自信此一概念的執著心。事實上，周汝登努力闡述仁義禮智為假名，也是在防止陽明學的道德觀教條化，成為人心的束縛。從這一點來說，陽明學走向了和禪宗類似的道路。

關鍵性的差別是，良知學有積極意義的一面。依照王陽明的四句教，陽明學採取了有無雙行的哲學架構，一方面陽明學者可以依據無善無惡的原理，拒斥教條化對人心造成的束縛，另一方面又必須肯定道德是非的存在，保持其哲學架構的穩定不變。這兩種理論發展的方向是不同的，因此會產生理論上的緊張感。如果依照越中王學的發展，將頓悟本體的信心推展下去，未來應該要產生比周汝登更激烈對抗道德教條化的人物。然而，在周汝登的時代，反對無善無惡說的士人就大量出現，這顯示出陽明學有無雙行的理論架構已經造成有無兩端的矛盾。

如果用南宋大慧宗杲提出的看話禪來對照陽明學的發展，此一特徵將更加明顯。在大慧宗杲之前，自信其心這個概念，已然經歷眾多禪宗古德不斷的自我否定，因而凸顯出覺悟本身不可以常理思議的特色。參禪者希望能夠覺悟，卻又無法倚賴任何教條，一方面是保持住禪宗覺悟的生機，另一方面卻又造成參禪者不知道能遵循什麼門徑來達到覺悟。大慧宗杲巧妙的利用了參禪者無法得到覺悟的疑惑心、焦慮感，用提起疑情的方式凝聚參禪的能量，提供參禪者一種超越言語思議卻又能夠具體操作的參禪法門。看話禪體現出一種信心與疑情互補相生的特殊關係，並且保證了覺悟無法被教條化、形式化的原則。

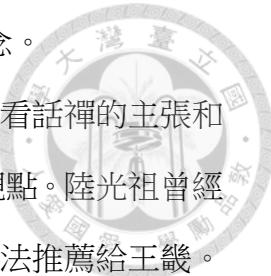
越中王學並沒有發展出類似看話禪的概念，周汝登將信心與懷疑對立起來的結果，更拒絕了兩者可以互補相生的關係。在信與疑能夠互補相生這一點上，田

立克（Paul Tillich）的信仰哲學可以提供一個第三方的參照點。由於田立克受到存在主義的影響，他深刻的意識到人類存在狀態的孤獨感、焦慮感、疏離感，這一點和佛教以人生是苦的教義有類似之處。人類無時無刻不感到自我存在的有限性，又苦於無法到達無限的彼岸，而信仰則是唯一讓人類超越有限的存在方式。田立克把信仰定義為一種存在狀態，信仰的動力則來自於人類的終極關懷。<sup>81</sup>在眾多關懷當中，終極關懷具有超越其他一切關懷的優先性，並且能夠使人類到達終極圓滿的存在狀態。把信仰投注在民族主義、共產主義或各種宗教偶像，都不算是終極關懷，因為這些信仰的對象無法提供人類存在的終極滿足。因此，人必須隨時隨地敏感的拒絕虛假的信仰對象。而且，由於信仰的動力來自於人對於存在狀態的關懷，追求信仰者會很清楚地意識到一種存在性的懷疑（existential doubt），這種懷疑不同於追求實證的科學性懷疑和無差別的不可知論，而是對自我存在狀態的不安感和不確定感。當存在性的懷疑升起時，它既非對信仰的否定、亦非與信仰對立，而是真實的信仰的證明。<sup>82</sup>懷疑與信仰有相輔相成的關係，人可以透過懷疑而到達信仰的存在狀態，即刻超越現象世界的有限性而到達無限圓滿。

田立克的信仰哲學和禪宗的看話禪當然有許多相異之處，然而兩者對於人類存在狀態的不圓滿有深刻的體會。他們同樣對於人類存在狀態的不圓滿，以及信仰被偶像化、教條化的危險有強烈的警覺心，而懷疑的根源正來自於這種存在性的焦慮。同時，他們都相信存性性的疑情與真實信仰是一體的兩面，兩者相輔相成，而非互相排斥。因此，一名對自我存在感到焦慮和迷惑的人，同時具備了足夠的條件，可以超越自我的有限性。值得注意的是，田立克和看話禪的理論都沒有將懷疑和信仰視為無法並存的對立概念，懷疑是從反面肯定了信仰的存在，疑

<sup>81</sup> 這句話是《信仰的動力》開宗明義的第一句話：“Faith is the state of being ultimately concerned: the dynamics of faith are dynamics of man’s ultimate concern,” in Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row, 1957, p1.

<sup>82</sup> Paul Tillich: “If doubt appears, it should not be considered as the negation of faith, but as an element which was always and will always be present in the act of faith. Existential doubt and faith are poles of the same reality, the state of ultimate concern. ... serious doubt is confirmation of faith. It indicates the seriousness of the concern, its unconditional character,” *Dynamics of Faith*, p22.



情同樣指向了真實的覺悟，唯獨陽明學中沒有發展出類似概念。

陽明學誕生在看話禪流行之後的時代，但是它始終拒絕接受看話禪的主張和修行方法，也沒有發展出和田立克那種信仰與懷疑相輔相成的觀點。陸光祖曾經對王畿提起過大慧宗杲的看話禪，並且把提疑情看話頭的修行方法推薦給王畿。陸光祖認為「若要了生死，必須看話頭，若只是守定致良知，再得八九十年也了不得」、「若要了生死、出世間事，必須看話頭，方是大超脫勾當。二者不相和會，君請擇於斯二者。」王畿並不接受這種看法，並且批評陸光祖「信得良知未深，不曾在一念入微切己理會，故以為有二法。」根據王畿的敘述，他和老師王陽明曾經討論過這個問題。王陽明把看話禪當作「古人不得已權法……因病施藥，未嘗有實法與人」，王畿也繼承了老師的觀點，故云：

世出世法，本非兩事，在人自信自悟，亦非和會使之一也。若教誨我致良知功夫欠誠一真切，未免落知解、涉義路，未能脫得凡心，尚以分別為知，未曾復得無知本性，不敢不自力。若要捨致良知，另看箇無字話頭，真是信不及。且持話頭只為要見般若本覺真心，良知即是智慧，無有二法。若覺捨了良知，所持又何事耶？<sup>83</sup>

王畿和陸光祖的立場不同，因此對良知學和看話頭的優劣爭持不下，本文無意於雙方高下多做評論。重點在於，王畿認為良知學中有無善無惡的頓悟之義，這保證了人人憑藉著天賦的良知，都可以在當下瞬間達到和聖人一樣的覺悟之境；看話頭必須依靠提起疑情，這預設了參禪者尚未覺悟，因此需要把一套具體的參禪法操練純熟，以得到覺悟。不過，這違背了王畿對頓悟之學的理解。王畿承認看話頭可以是一種方便法門，但它既然是方便法，就不是真正的頓悟。所以王畿反勸陸光祖：「若以為功夫未熟，還需從根上究竟光明種子，以求全體超脫，未可專以熟不熟為解也。」從這段話可以看出，王畿誤解了看話頭的禪法。看話頭並

<sup>83</sup> 王畿：〈答五臺陸子問〉，王畿：《王畿集》，頁 147-148。



不是靠著操練熟習之後，「時時刻刻堅持，打成一片，精神融結無間斷」<sup>84</sup>的修行方法。看話頭雖然要求參禪者心思專注，然而重點在提起對於自己的存在性疑惑，運用這種疑情所凝聚的力量，打破心中一切的執著、繫縛。一旦成功，就是頓悟，尚未成功前，均非頓悟；精神是否專一、操作是否熟練是頓悟的必要條件，但不是最終的目標。沒有真正的存在性疑情，看話頭的禪法不可能成功；然而一旦發起真正的疑情，它與真正的信仰就是相輔相成的一體兩面。

周汝登的看法則是比較接近早期的馬祖禪，他們都重視自信其心，當下即是，不喜歡談有層次階序、需要時間累積的工夫。然而，如果沒有嚴肅的面對人生因為種種苦趣而困擾、迷惑，自信其心反而容易僵化為參禪者的標準解答，於是禪宗再次以自我否定的形式，跳到另一個極端，啟動了自我更新的程序。看話禪的誕生，是另一種禪宗否定式論理的應用，也是在保持頓悟可能的前提下，提供具體操作方式的法門。周汝登雖然將陽明學的否定式思惟發展到一個新的高峰，但他要求無善無惡的絕對信心，卻又造成反求諸心的原則被教條化的危機。也正由於在自信的問題上出現疑義，陶望齡最終和周汝登走上了不同的道路。

#### 第四節、覺悟後的作用

陽明學和禪宗都有頓悟之學，接下去的問題便是：已經頓悟的人，他的身軀和意識既然還在這個現象世界中活動，應該表現出什麼樣的言行舉止？假設一人得到真正的覺悟，他不是模擬剽竊過往覺悟者的言語，也不是靠思維活動而得到解悟，而是真實的超脫私心和煩惱，他在悟後的言行理應具有覺悟者專有的特徵，而尚未覺悟者無法做到。這裡將出現兩個問題，首先覺悟和悟後的作用之間有什麼關係？其次，是悟後的作用有哪些特徵？陽明學和禪宗在這些問題上，有什麼異同之處？

<sup>84</sup> 王畿：〈答五臺陸子問〉，王畿：《王畿集》，頁 148



## (一) 見在和自然

對陽明學來說，悟與作用的關係是「見在良知」說的重點。見在良知是晚明王學爭議很大的問題。「見在」有兩層意思，「在」指的是良知的當下存有性，「見」指的是良知的呈現與顯示，亦即良知的活動性。陽明學肯定良知是本體意義上的存在，也肯定良知在感應外界事物時，時時呈現為各種感官經驗與知覺活動；先天的良知本體必然落實於後天的知覺經驗，先後天之間具有完全一致的同質性。彭國翔認為這是一種「一元論的思考方式」，也是陽明學和其他有體用二元傾向的理論相異之處。甚至可說陽明學的見在良知論，才真正將宋代理學家「體用一元，顯微無間」的思想發揮到淋漓盡致。<sup>85</sup>提出見在良知說的用意，是要確保良知在呈現為知覺發用時，時時刻刻保持其本體的純粹性。理學家追求身心性命的修養，希望能夠將最高的道德理想落實於生活之中，因此非常強調學問必須切己受用。問題是人的心思經常在日常生活中渙散怠惰，或者私心作祟，被外物引誘，因而作出違背道德之事。陽明學對此提出的解答，是先返照自心，確保良知本體不受任何現象界事物干擾的特性，來保證由良知所流出的知覺和行為無不合乎本體的純粹性。良知操之在己，外境也由自心所轉，這樣就能保證生活中一切應對進退都不違背良知了。因此，良知的「見」與「在」是陽明學的必然之義，也更突顯了陽明學自證自悟、不倚賴外在權威的精神。

周汝登論良知見在，從本體可以應對天下萬事，其言曰：

千聖相傳，只傳此心而已。夫人生而有此心，這箇心，晦翁先生謂之「具眾理而應萬事」，眾理本自完具，萬事自然能應。遇親自知孝，遇長自知弟，遇見孺子入井自知怵惕惻隱，一毫無欠，不必添加。**見在運用，皆是此心。**……此心一刻自得，便是一日聖賢，常常如是，便是終身聖賢。聖賢原非絕德，太阿之柄，具在我手。信此心法，更何堯舜不可為、孔子不

<sup>85</sup> 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 72-74。

可學哉！<sup>86</sup>



這裡引述了朱熹的話，來形容良知的見、在兩種性質。<sup>87</sup>從「具眾理」的一面來說，良知是無善無惡、無形體的空虛本體，因此不受現象界的法則所束縛，而得以包含了所有事物的道理；從「應萬事」的一面來說，良知能夠因應不同的情境，對事物產生正確的認識，並從本體中流露出適當的行為。良知不只是靜態的道德法則，也不是停留在形而上空闊世界的懸空之理，它是時時刻刻在感應狀態中的活動之體。這種體用的一致性，也可以用植物的根本與末梢來比喻：「凡目可見、耳可聞、口可言、心可思者，皆末也。不離見聞言思而不可見、不可聞、不可言、不可思者，本也。」<sup>88</sup>可以用感官功能察覺的現象，被比喻為植物的末梢；而感官無法直接認識的本體存有，則是植物的根本。根本有生長出末梢的能力，然而本與末是一株植物的不同部位，都不能於此有機整體之外獨立存在。周汝登還有許多討論良知見在的文字，茲再舉一例以說明之：

《四書》中語有箇微妙處，有箇切實處，又有箇直截處。知切實而不悟微妙，則為俗學；知微妙而不知切實，則為空談。然切實微妙又非可以擬議，而合悟其直截，則微妙即切實，切實即微妙，不著言說心思。<sup>89</sup>

微妙指良知之本體，切實指良知之作用。如果只談作用，也就是日常生活中合乎道德規範的實踐活動，就會逐漸受到僵化的形式所束縛，淪為缺乏真實性的模仿行為。只談本體，也就是良知不受現象束縛，不能以語言文字加以限定的虛無本質，但是在現實中無法落實的話，也只能說是空談。周汝登很強調體用的結合，

<sup>86</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 2，頁 443。

<sup>87</sup> 朱熹原文出自《大學章句》，其言曰：「明德者，人之有所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」（朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年，頁 3）周汝登對朱熹此語的解釋，大體上沒有違背原文之意。不過，朱熹又解釋這段文字曰：「禪家則但以虛靈不昧者為性，而無以具眾理以下之事。」（黎靖德編：《朱子語類》卷 14〈大學一〉，頁 265）可見朱熹認為禪宗所說的虛靈不昧之心，由於沒有「具眾理」，因此也無法「應萬事」。這種觀點與周汝登恰好相反。周汝登相信禪宗所論之虛靈心體，與陽明學無善無惡的良知同一宗旨，因此反映出周汝登不排佛而朱熹排佛的不同立場。

<sup>88</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 3，頁 461。

<sup>89</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 4，頁 482。

稱之為「直截」，除了意味著頓悟之外，還意味著本體之虛無必然成為現實之作用，並且保證了從本體到作用都不摻雜私心的純粹性。

不過，良善的言行固然可以說是來自於本體的作用，但是不善的言行又是怎麼出現的？該如何分辨什麼言行來自於良知本體，什麼則是來自於私心作用呢？惡的出現是現實中無可否認之事；周汝登要如何保證學者悟的是無善無惡的良知本體，而其言行不是出於私心偽裝呢？從本體來的作用勢必和不從本體來的作用有所不同，見在良知說不能不面對這樣的理論疑難，對兩者作出適當的區分。周汝登對此的解釋是：

晦翁云：「龜山言飢食渴飲、手持足行便是道。夫手持足行未是道，手容恭、足容重，乃是道也；目視耳聽未是道，視明、聽聰乃是道也。不然，桀、紂亦會手持足展、目視耳聽，如何便喚作道？」嗟乎！此正學問一大關鍵處也。……蓋視聽行持，本來是道，所以非者，只因著此私心故耳。心苟不著，渾如赤子，則時徐行而徐行，時趨進而趨進，視即為明，聽即為聰，率其視聽行持之常，何所不是而復求加哉？……故學者但防其非而已，無別有是也。若心已無非，更求一般道理，並疑見在之視聽行持，皆以為未是，則頭上安頭，為道遠人，性學之所以不明，而功夫之所以反害也。<sup>90</sup>

這一段文字不僅重複表述了良知貫通本體與作用的一元式思維，也針對真作用與假作用的分別作出了回應。周汝登把假作用歸咎於良知「著此私心」，只要防範私心產生，當下便可「渾如赤子」，一切視聽言動無不合道。

值得留意的是，周汝登的觀點承襲自王陽明，但是意思略有不同。王陽明同樣肯定良知本體如明鏡高懸，「略無纖塵染著」，只要排除私心干擾，就能恢復本體的「全體廓然、純是天理。」但是王陽明對人心中隱藏著的私心也很有警覺。一個人即使還沒作出好色、好名、好利之事，心中仍潛伏著好色、好名、好利的

<sup>90</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷3，頁467。

因子。陽明把這種狀況比喻成隱藏的疾病，即使平常沒有明顯的症狀，也不能認為疾病痊癒了。所以陽明提醒陸澄要不斷的把私心「掃除蕩滌」，經過長時間的努力，才能確保自身的言行作用出自於真正的良知本體。<sup>91</sup>相對之下，周汝登雖然大部分的說法都承襲自陽明，但他堅定的相信本體原來就無染著，人本來就沒有疾病，所以只要維持健康狀態即可。由於周汝登站在良知本無染著的立場，所以任何具體的德目對他來說都是憑空增加的負擔，因此他主張「學者但防其非而已」，排除掉所有心靈的負累，卸下一切學問智識和修養功夫的重擔，就保障了本體的純粹性完好無損，而本體的完滿自然保證了作用的完滿。

周汝登是就人類的應然狀態發言，而王陽明在回答陸澄提問時，兼顧了人類生存的實然狀態。就良知的終極意義而言，一切合乎道德的言行必然是由本體所起的作用；不過，王陽明意識到現實中幾乎沒有人能做到盡善盡美，王畿也承襲了王陽明的立場，始終顧及中下根人需要漸修一路。周汝登不斷強調無善無惡的頓悟之學，和王陽明、王畿的立場是有差別的。事實上，陽明後學針對良知見在的問題曾引發不少辯論，如羅洪先反對王畿的良知見在說云：「世間哪有現成良知？良知非萬死工夫，斷不能生也，不是現成可得」<sup>92</sup>、「夫本體與功夫固當合一，源頭與見在終難盡同」<sup>93</sup>；聶豹則說：「以見在為具足，以知覺為良知，以不起意為功夫，樂超頓而鄙艱苦，崇虛見而略實功，自謂撒手懸崖，遍地黃金，……至於盤錯顛沛，遇非其境，則茫然無據」<sup>94</sup>，他們同樣指出了見在良知的問題在於脫略學問修持的功夫，企圖當下恢復本體純粹的狀態，在現實中很難作到，甚至可說是違反常識的主張。彭國翔已經考察過圍繞王畿與羅洪先、聶豹的見成良

<sup>91</sup> 《傳習錄》卷下載王陽明與陸澄的對話如下：「（陸澄）曰：『無所偏倚是何等氣象？』（陽明）曰：『如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。』（陸澄）曰：『偏倚是有所染著，如著在好色、好利、好名等項上，方見得偏倚；若未發時，美色、名、利皆未相著，何以便知其有所偏倚？』（陽明）曰：『雖未相著，然平日好色、好利、好名之心原未嘗無，既未嘗無，即謂之有，既謂之有，則亦不可謂無偏倚；譬之病瘧之人，雖有時不發，而病根原不曾除，則亦不得謂之無病之人矣。須是平日好色、好利、好名等項一應私心掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜、怒、哀、樂未發之中，方是天下之大本。』」（王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 25-26）

<sup>92</sup> 羅洪先：〈松原誌晤〉，羅洪先：《羅洪先集》卷 16，南京：鳳凰出版社，2007 年，頁 696。

<sup>93</sup> 羅洪先：〈答王龍溪〉，羅洪先：《羅洪先集》卷 6，頁 209。

<sup>94</sup> 聶豹：〈寄王龍溪〉，聶豹：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007 年，頁 268。

知之辯，又透過顧憲成、史孟麟和劉宗周的意見，說明陽明後學對於良知本來完滿的狀態多半沒有異詞，但是對於如何在現實中達到本體的完滿，有著不同的看法。批評見成良知者普遍認為人類必須經過長時間的道德實踐，才能達到終極的本體狀態，這場辯論也雙方從各執一詞達到一定程度的視域融合，深化了見成良知說的內涵。<sup>95</sup>

儘管在良知見成上，王學成員有各自不同的偏重點，但是在理論上多半承認本體和作用的一致性。依據四無說，無善惡分別的本體必然生出無善惡分別的作用，其理論結果便是一種排除一切人力造作、自然而然的生活型態。具體來說，不外乎飢來食、渴來眠、睏來睡，一切視聽言動和一般人全無不同。就像周汝登自己說的，這種人「若只尋常，自然無事」<sup>96</sup>，他們和一般人的分別只是「終日著衣喫飯、應事接物」時，時時刻刻能「受用這良知。」<sup>97</sup>習舉業的士人依舊習舉業，務農、務商、作工者依舊從事原本的職業，因此也不造成社會關係的改變。在學生詢問陽明學「如何用功」時，周汝登引用了大珠慧海的著名禪語<sup>98</sup>回答：「飢來吃飯，倦來即眠」，而一般人則是「他吃飯時不但吃飯，百種思索，睡時不肯安眠，千般計較，所以不同。」周汝登最後又說：「夫子之食不語、寢不言，其亦同乎！但聖人無心用功而自然如此。」<sup>99</sup>飢食渴飲是人類最基本的自然需求，陽明學只是教人時刻保持心體的覺察，不容許人力造作而堵塞了空虛之心體。就此而言，堯舜也「無異於深山野人。」<sup>100</sup>周汝登的思想走到這一步，已經和禪宗「平常心是道」的精神有所交會，其理論的疑難也頗有重疊之處。

這種思想的問題在於，心體的有著和無著，除了自己良知得以覺察之外，從外在行為是無法判斷的。這使得有些人會誤以為只要外在行為舉止合乎社會規範，

<sup>95</sup> 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 378-394。

<sup>96</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 497。

<sup>97</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 506。

<sup>98</sup> 周汝登的回答和大珠慧海幾乎完全一致。大珠慧海之間答見釋道原編：《景德傳燈錄》卷 6〈越州大珠慧海禪師〉：「曰：『如何用功？』師曰：『饑來喫飯，困來即眠。』曰：『一切人總如是，同師用功否？』師曰：『不同。』曰：『何故不同？』師曰：『他喫飯時不肯喫飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計校。所以不同也。』」（頁 247）

<sup>99</sup> 周汝登：《四書宗旨·上論》，頁 416-417。

<sup>100</sup> 周汝登：《四書宗旨·深山章》，頁 644。

便是心體的自然作用。周汝登和朋友討論《孟子·告子下》「子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣」，朋友認為：「只服無不衷，言無妄言，行無妄動便是矣。」周汝登反問他，衣服言行與堯相同之後，「即今是堯，毫無疑否？」朋友便低頭沉思。周汝登藉機喝斥：「更擬議個甚麼！……人皆謂功夫在服、在誦、在行，而不知精神全在『是堯而已矣』一句上。」<sup>101</sup>但是，不只是這位朋友感到困惑，周汝登的學生也會問：「只此坐飲中，如何是知識，如何是真體？」周汝登則回答說：「汝且坐飲，切莫較量。一起整□，□落知識。但忘知識，莫問真體。」<sup>102</sup>由於周汝登的發言，是站立在人類本質完好無缺的地位，所以看待朋友和學生的疑問，會認為他們沒必要自己起疑，即刻放下這些思索即可。但是在現實中，並不是所有人都能和周汝登站在相同的地位，他們在探問心體時，變成擬議較量；在服堯之言、行堯之行時，又失去心體的照察，變成了模擬仿效。他們試圖取得心體與其作用之間的一致，然而永遠面對心體和作用斷成兩截的困境。

## （二）平常是道或作用是性？

禪宗發展的歷史中，和周汝登面臨了同樣的難題。然而，這種困難是怎麼出現的呢？起初在禪宗意義下的悟道者，無論語默動靜，都是覺悟之心的當下呈現。佛陀拈花，迦葉微笑這則禪宗神話，雖然不是真實事件，但非常形象化的表現出佛心與佛行的完美合一。〈達磨大師血脈論〉也說：「覺者，靈覺。應機接物、揚眉瞬目、運手動足，皆是自己靈覺之性。」<sup>103</sup>另外，上文提過的大珠慧海，屬於慧能—南嶽懷讓—馬祖道一這個系統，馬祖系的禪師同樣重視佛性、本心與行住坐臥等現象毫無間隙融為一體。馬祖道一曾說：「用妙者，動寂俱妙；心真者，語默總真；會道者，行住坐臥是道」<sup>104</sup>、「汝若欲識心，祇今語言，即是汝心。」

<sup>101</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 4，頁 471。

<sup>102</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 501。

<sup>103</sup> 《達磨大師血脈論》，《卍續藏經》第 110 冊（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年），頁 406。

<sup>104</sup> 釋道原編：《景德傳燈錄》卷 28，頁 443。

喚此心作佛，亦是實相法身佛，亦名為道。」<sup>105</sup>依照這種觀點，對當下的言行舉止時時覺照，便是覺悟之境，日常生活的一切舉動，從而獲得了一種終極的肯定。人類究竟的覺悟狀態，表現在當下日常生活中，不過是擔柴挑水、吃飯喝茶這些平常事物而已。馬祖道一用最凝鍊的一句話來表達這層意思，提出了「平常心是道」的名句：

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。經云：非凡夫行、非賢聖行，是菩薩行。只如今行住坐臥、應機接物，盡是道。<sup>106</sup>

在這裡，馬祖道一把慧能「即心即佛」的思想徹底的兌現在現實生活中。既然一切眾生本來是佛，一念覺悟之後，只要繼續保持本心的覺照即可，無需在自心之外另外追求佛法。「平常心是道」意味著站在人類覺悟的究竟地位，只要除去是非、取捨、斷常、凡聖這些對立的意識，防止生死心造作趨向的汙染，當下的一切現象都與本心融為一體，毫無矛盾。

平常心是道的禪法和周汝登思想的相似之處非常多。雙方都強調了內在本心與外在現象之間毫無矛盾的相融為一，同時以一種本質性的思維方式，當下立足於人類應然的完美狀態，主張排除意識思維對本心造成的障礙，並且形成一種自然而然、自在而平凡的生活型態。但是，對於平常心是道的誤解，也造成了在行為上模擬仿效，而失卻了常惺惺的本心覺照，以至於斲喪禪之精神的危機。對於一心追求無上佛道的人來說，馬祖的禪法自然是對症下藥，一舉斬斷心中法執的金剛寶劍。但當這個口號本身變成參禪者的正確答案，而開始淪為僵化的形式之後，參禪者真的就只會剽竊各種揚眉瞬目的古怪動作，實際上跟一般人沒有不同，而陷入了凡庸之中。禪宗因應這個問題而發展出的對策，和陽明學是否有所不同

<sup>105</sup> 永明延壽：《宗鏡錄》卷 14，《大正新修大藏經》第 48 冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 492。

<sup>106</sup> 釋道原編：《景德傳燈錄》卷 28，頁 440。



呢？

石頭希遷（700-790）一系的大顛寶通（732-824）禪師，其開悟因由與平常心是道有關：

初參石頭，石頭問師曰：「那箇是汝心？」師曰：「言語者是。」便被喝出。

經旬日，師卻問曰：「前者既不是，除此外何者是心？」石頭曰：「除卻揚眉瞬目，將心來。」師曰：「無心可將來。」石頭曰：「元來有心，何言無心？無心盡同謗。」師於言下大悟。<sup>107</sup>

石頭問：「哪箇是汝心？」大顛回答：「見言語者是」，指當下正在說話者便是心。大顛此時認為，行住坐臥一切言行都是本心的體現，本心與作用完美的結合，發揮了「平常心是道」的思想。但是石頭並不認可，反而將他喝出。幾天後，石頭叫大顛「除卻揚眉瞬目，將心來」，意味著大顛只知道表現行住坐臥的一般現象，但仍未掌握真正的本心覺照。換言之，只有對已經開悟的人來說，本心覺照和言行運用是一貫的，但對尚未開悟的人來說，是兩不相干的東西。無論是在他面前表演揚眉瞬目、擎拳豎拂或震身棒喝，都是錯誤的把作用的形式當成了本心。大顛說：「無心可將來」，雖然與神光回答達摩的「覓心了不可得」<sup>108</sup>如出一轍，但結果卻並不相同。石頭說「原來有心」，再次肯定了本心與一般現象屬於不同的層次，不能兩相混淆。大顛領悟了這層意思之後，成為石頭的法嗣，並且在日後的上堂中，把這層意思用更明確的語言說破：

夫學道人須識自家本心，將心相示，方可見道。多見時輩只認揚眉動目、一語一默、驁頭印可，以為心要。此實未了。吾今為汝諸人分明說出，各須聽受：但除卻一切妄運想念見量，即汝真心。此心與塵境及守認靜默時，全無交涉。即心是佛，不待修治，何以故？應機隨照，冷冷自用，窮其用

<sup>107</sup> 釋道原編：《景德傳燈錄》卷 14，頁 312-313。

<sup>108</sup> 釋道原編：《景德傳燈錄》卷 3，頁 219。



處，了不可得，喚作妙用，乃是本心。大須護持，不可容易。<sup>109</sup>

大顛這番談話，是以自身參禪的經驗為根據。他曾經被石頭破除了以作用為本心的錯誤見解，重新認識了不同於見量作用的本心，所以再次強調此心與塵境「全無交涉」。參禪者必須除去一切妄念和作用，才能覺悟本心。石頭和大顛確實否定了馬祖系平常心是道的禪法，但是這種否定並非走回頭路，把本心與作用對立起來，再從兩者中選取其一。倒不如說，禪宗在這個問題上再次發揮了它最擅長的否定式論理，從勇於自我否定之中，重新自我覺察，並發現了被模仿作用所埋沒的本心。大顛的話，等於是承認了參禪者處在心有迷惑的實然狀態中，然而他如此說並不是否定了人有當下覺悟本心的能力；他承認「即心是佛，不待修治」的命題，肯定人得以當下恢復應然的狀態，只不過前提是排除掉錯誤的見解。

我們可以再看一個石頭系禪師對「平常心是道」作出反省的案例。石頭希遷的另一名法嗣藥山惟儼（751-834），針對這個問題，發展出了「渠不似我，我不似渠」的著名論理。首先要看一則對話：

石頭垂語曰：「言語動用亦勿交涉」，師（藥山）曰：「無言語動用，亦勿交涉。」<sup>110</sup>

言語動用就是作用，石頭再次否定了把作用誤認為本心的見解，而藥山則更進一步，認為光是否定以作用為心也不是本心。心與作用之間的關係，並不是單純的否定其中一邊即可。那麼，在那裡可以找到心與作用的完美合一呢？為了解釋這個問題，藥山因而有下面一段對話：

有人問：「未審和尚承嗣什摩人？」師曰：「古佛殿裡拾得一行字。」進曰：「一行字道什摩？」師曰：「渠不似我，我不似渠，所以肯這個字。」<sup>111</sup>

藥山講的話都是形象化的比喻。「承嗣」何人是禪宗常見的問答手段，實際上問

<sup>109</sup> 釋道原編：《景德傳燈錄》卷 14，頁 313。

<sup>110</sup> 靜、筠編撰：《祖堂集》卷 4（北京：中華書局，2007 年），頁 226。

<sup>111</sup> 靜、筠編撰：《祖堂集》卷 4，頁 224。

的是和尚悟到的禪法究竟為何，「古佛殿」象徵著佛法。「渠」是以第三人稱的他來代表本心，「我」則是與本心相對立的現象作用。藥山認為他在佛法中領悟到：「渠不似我，我不似渠」，意思是心與作用既不相同、又不對立。藥山運用了雙遣法，從正反兩頭都進行了否定，再從被否定的兩頭之間，提醒參禪者剩下的留白處就是心與作用的合一。這跟中觀學派和大乘般若學不落兩邊的論理方法有異曲同工之妙，只不過禪宗運用了更具象徵性和形象化的語言，重新表述這層意思。

### （三）通過自我否定以求更新

在反省以作用為心的錯誤見解上，禪宗使用的手段跟陽明學很不一樣。反對良知見成的陽明學者，經常訴諸於各種功夫，如歸寂、收攝保聚、慎獨、格物、致良知，圍繞著這些功夫展開牛毛繭絲無不辨析的深入辯論；又或者訴諸於儒家的經典，以四書或《易經》的學問來保證學者沒有錯認良知。由於每個人的體會不同，對同一功夫或經典作出的詮釋也大不相同。這些手法很容易導向一種累積功夫，用漸修以求體會良知的道路。禪宗的手法和陽明學截然異趣，它用否定式的論理，鑽進肯定與否定的邏輯縫隙之間，在本心與作用看似對立的夾縫間，找出雙方得以共存的一線生機。就像小川隆所說的：

為了保持本來的生命力，所謂馬祖禪需要不斷地進行自我否定以及反覆的更新。胸襟開闊的自我肯定與現實肯定，對它們不斷地進行顛倒與徹底的解體——擁有這樣的兩面，馬祖禪才得以成立；而以後的中國禪宗的思想歷史，也將以形式多樣的方法往復在這兩極之間，得以持續的發展。<sup>112</sup>

不只是馬祖禪，其他不同的禪宗派別也是以各種不同的形式，發揮這種自我否定並不斷自我更新的精神吧。但無論如何自我否定的辨析，禪宗都肯定「即心是佛，不待修治」的思想，對人在當下立刻回歸到應然狀態懷抱無比的信心，而不像許多儒家的學者一樣，對當下頓悟抱持著深刻的懷疑。

<sup>112</sup> 小川隆：《語錄的思想史——解析中國禪》，頁 63。

理學家對於作用是性的批評，表現出他們對人陷溺於知覺運動的危險抱持很高的警惕心。<sup>113</sup>就這點來說，陽明學願意肯定人當下便能倚賴良知自我覺察，並認同日用尋常、舉手投足無非良知的發用流行，在理學的歷史上是罕見的。周汝登在陽明學者的行列中，又屬於最樂觀的一派，他不但在理論上承認人的應然狀態可以當下實現，而且直接立足於本體與作用合一的應然狀態，認為人但防污染即可。若就這點來說，周汝登可謂儒家論者當中最接近禪宗者，應該不為過吧。不過，即便是周汝登也沒有特別明顯的表現出禪宗賴以不斷自我更新，維持生命力不墜的否定式論理。那麼，假如周汝登的理論被教條化，導致陽明後學出現作用是性的弊端時，陽明學應該採取何種方式自我救治？由於越中王學在周汝登之後，由陶望齡帶領走向一種同時學習陽明學和禪宗的路線，因此就歷史事實而言，可謂越中王學吸收了禪宗的自我救治手段，但也從此改變了越中王學的思想性格。陽明學以反求諸心為基礎，與禪宗建立了以心為共同關懷的對話平台，這一點締造了晚明思想界兼修儒釋的風潮。這股風潮為陽明學帶來了改變的契機，只不過在儒家本位的學者心中，這是一條儒學的歧路，而在陶望齡等人的心中，卻是一條儒釋共享的活路。

## 第五節、小結

藉由以上比較可以證明，陽明學的無善無惡說與禪宗思想的發展，均以一種否定式的論理為原則。越中王學到了周汝登的時代，更徹底的發揮了「無」的哲學，並以「無」作為一種排除僵化形式的消極意義，使人擺脫對外在權威依賴性，

<sup>113</sup> 對禪宗「作用是性」的批評，可以朱熹為代表。朱熹年輕時曾經與禪僧來往，親身經驗禪僧如何揚眉瞬目，來表達參禪之悟境。然而他最後判斷禪宗不過是玩弄自然的生理活動，其中並無真正高妙之處。因此朱熹經常把禪宗和告子的生之謂性並提：「作用是性：在目曰見，在耳曰聞，在鼻曰香，在口談論，在手執捉，在足運奔，即告子生之謂性之說也」（黎靖德編：《朱子語類》卷 126，頁 3022）、「釋氏說：在目曰視，在耳曰聞，在手執提，在足運奔，便是他（告子）意思」（黎靖德編：《朱子語類》卷 59，頁 1380）。朱熹也知道禪宗內部對作用是性有所反省，但堅持反省的聲音只不過是是在作用層次發揮得更精細而已：「問：『禪家又有以揚眉瞬目、知覺運動為弄精魂而訶斥之者，何也？』曰：『便只是弄精魂。只是他磨擦得來精細有光彩，不如此粗糙爾。』」（黎靖德編：《朱子語類》卷 126，頁 3020）



強化了良知的向內反照。然而，無善無惡說儘管發展到周汝登的時代，對既定的道德條目抱持深刻的警戒心，卻始終沒有發展出類似禪宗喝佛罵祖那種極端的自我否定形式。由於陽明學有無雙行的哲學結構，始終以「有」的積極意義制衡了「無」的一面，不讓無的傾向無限制的發展下去，因此在周汝登之後，無善無惡說也不再有更進一步的發展。

其次，在信與疑的課題上，越中王學的看法和馬祖系禪法類似，以自信其心的論旨來拋棄外在的追求，將覺悟根源定位於內在本心。然而，當自信的禪法發生問題時，禪宗發展出了立於自信之反面的禪法，以培養疑情來參究公案。以疑情作為參禪的原動力，激發這種力量，一舉突破語言邏輯的悖論，得到無分別的覺悟。反觀越中王學的發展，由於周汝登傾向於把信心與疑情當成無法並存的對立概念，其主張和看話禪有著重大的分歧。

最後，陽明學中的見成良知說，主張一種貫通有無內外的體用觀，在日常生活中呈現出一種自然灑脫的氣象。沒有人力造作的言行，就是無善無惡的良知的流行發用。從王陽明本人到周汝登為止，越中王學成員在良知見成說的主張基本一致。這種想法和馬祖禪的平常心是道有相似之處。然而，從生活日用中表現良知，仍有淪於儀式性、表演性，而無法保證是由本體起作用的危險。羅洪先寫信給王畿，以自身案例對這種「一任知覺之流行」的危險有詳細的說明。<sup>114</sup>雖說當時社會已經對陽明後學脫略工夫、任情縱恣之風有所批評，但周汝登面對此一危機，仍然堅持立足於人類的應然態上，以當下即是、但防私心為主。相較之下，當馬祖系平常心是道的禪法淪於模擬仿效時，石頭系的禪師不但對此展開批評，而且以否定式的論理，提出「渠不似我，我不似渠」等論題，在自我否定與反省中更新了禪法的立足點。

這些考察結果，體現了越中王學在多處繼承了王陽明的思想，並以無善無惡

<sup>114</sup> 羅洪先：〈答王龍溪〉：「自弟受病言之，全在知覺，則所以救其病者，舍淵寂無消除法矣。夫本體與功夫固當合一，原頭與見在終難盡同。弟平日持原頭本體之見解，遂一任知覺之流行，而於見在功夫之持行，不識淵寂之歸宿，是以終身轉換，卒無所成。」（羅洪先：《羅洪先集》，頁209）。



說為核心，著重於發揮陽明學中否定式論理的一面。但是，發展到周汝登的時代，這股趨勢也沒有繼續推展到禪宗那種自我否定的程度，而成為越中王學與禪宗的最大區別。或許陽明學再發展下去，會出現更多禪宗類似的特點，然而歷史不容我們詢問這種假設性的問題。周汝登和晚明的中王學代表著陽明學的否定論理發展到最遠的型態，並引起了當時眾多理學家的反彈。或許這代表著陽明學對否定式論理的包容是有極限的，而周汝登的思想則迫近了其臨界點。

## 第五章、走向禪宗——陶望齡的禪學與心學

### 第一節、前言



陶望齡在陽明學的發展中，具有非常特殊的意義。他受過陽明學的薰陶，故其思想可以向前追溯到王陽明和王畿身上；此外，他又竭力學佛，希望藉由佛教的修行法門得以開悟。晚明時期兼修陽明學和佛教的人物雖多，但唯獨陶望齡直接承續創始者王陽明、王畿在越中建立的傳統，又能向下延續陶奭齡和劉宗周等陽明學的殿軍。陶望齡兼修王學和佛教，又在越中和周汝登共同主持講會，這使他名正言順的取得了銜接越中王學脈絡的資格，也成為陽明學不斷趨向佛教此一轉折過程中的關鍵人物。陶望齡雖然稱不上哲學上創造力非凡的大師，可是他的思想和信仰轉折不僅是晚明許多學者的共同經驗，我們更能透過他將整個陽明學趨向佛教的軌跡描繪出來。為了具體的說明這種轉折如何發生，我們需要對陶望齡此一個案做較為詳細的考察。

在進入正文前，由於黃宗羲《明儒學案》的說法影響太大，我們仍有必要對黃宗羲的意見稍作反省。黃宗羲在《明儒學案·泰州學案》中說陶望齡「之學，多得之海門，而氾濫於方外」<sup>1</sup>。前一句話的語氣，除了把陶望齡的學說和周汝登連繫在一起，又似乎在暗示周汝登是陶望齡事實上的老師；後一句話則表明陶望齡有許多學說來自於佛教。不過，從陶望齡從事心性之學的過程來看，他的思想非但沒有「多得之於海門」，反而最先是受到焦竑的啟發，經過多年的多方參學後才結識周汝登。此外，陶望齡和周汝登之間始終維持著平等對待的關係。周汝登由於年齡較大，又身為越中講會的主持者，因此得到了陶望齡的尊敬，但兩人基本上是平等的講學之友，並沒有師弟子的關係。甚至陶望齡和周汝登往來的書信當中，可以發現他並不完全贊同周汝登的說法，思想上有不契合之處。貿然

<sup>1</sup> 黃宗羲：《明儒學案·泰州學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第八冊（杭州：浙江古籍出版社，1994年），頁130。

聽信黃宗羲的說法是很危險的，這很可能會造成我們誤解了晚明越中學術發展的實情。

其次，黃宗羲為了維護儒學的純正性，特別批評了陶望齡「氾濫於方外」一事。現在我們已經不需要用負面的價值判斷來接受「氾濫於方外」這件事了，反而是應該認真地思考，在陶望齡的真實經歷中，找到他何以對佛教和陽明學開始產生興趣，又何以認定這兩種學說可以並行不悖。就陶望齡的佛學來說，最引人注目的是他非常努力的參公案禪。彭紹昇《居士傳》即說陶望齡「常參一歸何處公案，自言緊作課，寬作程，一生再生會有出頭分，不敢求速效也已」<sup>2</sup>，他和公安三袁等道友一同結社參禪，以求徹悟。一個對陽明學頗有研究的人，為什麼會開始把參公案當作最要緊的修行活動？這種習慣究竟起於何時？若能清楚理解這個問題，針對晚明的陽明學和佛教之間究竟如何互相影響的問題，或者能讓我們產生新的認識。

為了釐清陶望齡思想發展的先後次序，本章的討論方式如下：首先會依照時間的順序，主要用以考察陶望齡思想啟蒙期的師友關係，以及他所從事的學術活動。其次，透過分析陶望齡吸收的陽明學思想，討論他如何站在陽明學的基礎上走上了參禪之道。然而，陶望齡和周遭的朋友都認為他的禪修沒有達到覺悟的地步，因此接下來的論述將以他和公安三袁之間的論學材料為輔助，探討他們對參禪導致的問題做了那些反省，並闡明這種反省和淨土思想有何關聯。最後，本文必須處理陶望齡與周汝登思想的異同，並嘗試從焦竑、陶望齡到陶穎齡這一代人的思想演變，說明這一支陽明後學的發展何以最終走向了佛教。

## 第二節、陶望齡的講學與結社活動

陶望齡跟周汝登的交往在當時眾所皆知，並非秘密，但是帶領陶望齡進入陽

<sup>2</sup> 彭紹昇著、張培鋒校注：《居士傳校注》卷 44（北京：中華書局，2014 年），頁 376。

明學與禪宗領域的人其實並非周汝登，而是焦竑。和黃宗羲的《明儒學案》相比，彭紹昇《居士傳》的紀載更近於實情：「（陶望齡）萬曆十七年（1589），舉會試第一，成進士，授編修，與同官焦弱侯相策發，始研求性命之學。」<sup>3</sup>焦竑對於陶望齡產生的影響，值得我們關注。那麼，陶望齡和焦竑的往來是如何開始的呢？

陶望齡在考中進士以前，把心思氣力都放在考科舉上，學習儒家傳統的經史之學，當然也包括朱熹《四書章句集注》在內的各種論著。但是他當時對於宋明理學成聖成賢的理想還沒有產生很認真地追求之意，翻閱《歇菴集》也看不出他年幼時對佛教有強烈的信仰。萬曆十七年（1589），陶望齡以二十八歲的年輕之姿成為新科進士，從他考中之後在北京寫給弟弟陶奭齡的五通書信來看，內容多半圍繞在學習寫作科舉文章，還有一些他對於當時的文學風氣的批評，只有相當少量文字涉及陽明學與佛教。<sup>4</sup>不過，此時陶望齡的陽明學啟蒙已經開始了，他的啟蒙者就是焦竑。據陶奭齡撰寫的〈先兄周望先生行略〉所述：

（陶望齡）歲己丑以第一人舉於南宮，廷對擢第三人，授翰林院編修，與焦修撰弱侯讀書秘館，朝夕相激發，於是專致力於聖賢之學。寓書奭齡，謂：「向時迷陋，視一科名為究竟地，正如海師妄認魚背，謂是洲岸，弟聰明宜蚤悟，勿似而兄」。<sup>5</sup>

對照陶望齡的原信，陶奭齡所引用的這段話出自萬曆十七年的第三通書信，原文

<sup>3</sup> 彭紹昇著、張培鋒校注：《居士傳校注》，頁375。

<sup>4</sup> 如陶望齡：〈登第後寄君奭弟書〉第一通云：「舉子之義，當先入體局，調其氣脈，使修短適節，疎密稱情，然後運之以新藻，行之以古詞。如人眉目鬚鬢尚不能具，何暇議粉澤哉？」第二通云：「作文之道，雖以平粹為體，然必鈞深極遠，出之淺近。若因循陋轍，自稱捷徑，一涉熟爛，不復可振救矣，戒之戒之。」第三通所論之「奇平說」則是公安派文學主張中的一項關鍵：「凡自胸膈中陶寫出者，是奇是平為好；從外剽賊沿襲者，非奇非平，是為劣。……但欲文字佳勝，亦須有勝心。……自古不新不足為文，不平不足為奇，鎔範之工歸於自然，何患不新不古、不平不奇乎！時文雖小伎，然有神機，須悟得之。」第四通又安慰陶奭齡宜耐心在家鄉準備科考：「言科舉業者，何必京師乎？……善為文者，自古以來凡數公；為舉子義者，自明以來凡數公。吾弟欲開拓見聞，為法程師匠，豈有不足？顧不肯耳。」第五通書信仍在討論文學風氣：「吾向時為流俗所誣誤，意亦薄唐宋以下文，今略看之，多所賞愜，以此為小進益。」（陶望齡：《歇菴集》卷12，《續修四庫全書》1365冊，上海：上海古籍，1995年，頁430-432）在公安派的文學研究上，這幾通書信有相當重要的價值。於本文而言，陶望齡此時極力反省擬古派文風，然而尚未進入理學和佛學之門檻，故僅能視為其信仰追求的啟蒙階段。

<sup>5</sup> 陶望齡：《歇菴集·附錄一》，頁653。

寫到：「既得〔進士〕之後，正復無大味。讀書作人之事，全未起手。」<sup>6</sup>可見陶望齡在考中科舉之後，發覺他並沒有欣喜之情，所以開始反省「讀書作人之事」。這是一種比較初步的反省，還稱不上「專致力於聖賢之學」，然而不可否認的是，陶望齡藉著考中之後的反躬自省，加上和焦竑兩人一起在翰林院讀書的經歷，展開了新的人生追求。

焦竑和陶望齡認識時已經五十歲，比陶望齡的年紀大二十二歲，但是該年兩人同時考上進士，又同官翰林院編修，因此陶望齡稱呼焦竑為年兄，並未以長輩稱之。陶望齡雖然沒有師從焦竑，然而焦竑確實是陶望齡的啟蒙者，兩人交誼也在亦師亦友之間。

當時焦竑對理學和佛教的追求，已經長達數十年之久。早在嘉靖四十一年（1562），焦竑就在南京受耿定向的影響，加入陽明學講會，透過陽明學找到了學問的「頭腦」<sup>7</sup>；接著，焦竑又大量涉獵佛教典籍，日後在他的文集中經常可以見到《法華經》《金剛經》《心經》《楞伽經》《楞嚴經》《華嚴經》《起信論》等佛典的引證，同時他自己也編撰了《楞伽》《楞嚴》《法華》《華嚴》四部佛經的《精解評林》，並且產生一種儒釋道三教無須分別的平等之感。耿定向雖然基於儒家本位的立場，想要說服焦竑放棄佛教，憂慮他「惑於異學」<sup>8</sup>，但是焦竑並未順從老師的教誨，佛教也成為他一生持續關懷的對象。<sup>9</sup>

在這裡需要注意的是，雖然很難確定陶望齡和焦竑在擔任翰林院編修時究竟討論過哪些具體的問題，但陶望齡從焦竑那裏吸收到的學說，是一種混雜著陽明學和佛教思想的複合物。不僅如此，陶望齡不曾將焦竑當作老師，之後和周汝登來往，也沒有拜師，而是以平輩相交；因此他的思想不受任何權威人物的支配，

<sup>6</sup> 陶望齡：《歇菴集》卷 12，頁 431。

<sup>7</sup> 焦竑：〈崇正堂答問〉：「問：『學須有宗旨，人方有下手處。』先生曰：『向來論學都無頭腦。吾師耿先生至金陵，首倡識仁之宗，其時參求討論，皆於仁上用力。久之，領會者漸多。吾輩至今稍知向方者，皆吾師之功也。』」（焦竑：《澹園集》卷 47，北京：中華書局，1999 年，頁 711）

<sup>8</sup> 焦竑：〈又答耿師〉：「士龍遞至手書，知拳拳以人惑於異學為憂。」（焦竑：《澹園集》卷 12，頁 81）

<sup>9</sup> 關於焦竑學習過程的一般性考察，可以參考錢新祖著、宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺大出版中心，2014 年）第二章。

也很難說有明確的師承系譜。由於陶望齡思想發展的奠基階段，就受到這種複合式的學說影響，而且不受特定師長的約束，因此他的思想可以說非常自由，也可以說缺乏明確的體系。就哲學系統的討論而言，一個人的思想缺乏體系性和邏輯的一貫性是一項相當不利的因素；然而就本文企圖探討的主題而言，要說明陽明學與禪宗思想在現實中如何同時對人發生影響，兩套學說的概念又如何相互勾連，陶望齡反而是極佳的案例。

事實上，陶望齡並非唯一的案例。受到焦竑影響的人不只一人，日後成為陶望齡知交的公安三袁，也是受到焦竑的影響，才開始對心性之學感興趣，並且以參禪為修行以求覺悟的核心法門。<sup>10</sup>從他們的身上，的確可以發現陽明學的學習，啟迪了學習者走向參禪之路。陶望齡有一句相當著名的斷言：「今之學佛者，皆因良知二字誘之也。」<sup>11</sup>他這樣講，是從自己的切身經驗出發的。周汝登的案例已經告訴我們，陽明學和禪宗思想有許多觀念非常類似，其自我反省、自我否證的思考模式也有類似之處，然而周汝登畢竟沒有把佛學當作認真追求的對象。但是，在陶望齡和公安三袁的學思歷程上，卻的確能證明陽明學非常可能將人引導向禪宗的修學之路。這是饒富趣味也頗值思考的現象。不過，在作出這種結論之前，還需要更嚴格的考察陶望齡和公安三袁到底如何學習陽明學和佛學，又是在何種因素的驅使下走向參禪與習淨之途。

陶望齡受焦竑影響之後，在北京寄書陶奭齡，已經說出「讀書作人之事，全未起手」之語；等到兩年後，萬曆十九年（1591）的四月，陶望齡因其兄陶與齡過世，奉父親之命返鄉奔喪，<sup>12</sup>便與陶奭齡「論學，得奇書共讀之，聞疑義共析之，寒暑弗輟。既有所覺，復曰：此依文解義，不足用也。舍之，求自得於心然

<sup>10</sup> 陶望齡與公安三袁成為知交，在北京結蒲桃社，社中論學以佛學為核心，以參禪習淨為主要修行法門，並觸類旁通於《莊子》、《易經》等外典。關於公安派結社與蒲桃社之研究，可參何宗美：《公安派結社考論》（重慶：重慶出版社，2005年）及《明末清初文人結社研究》（天津：南開大學出版社，2003年）。

<sup>11</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄弟君奭書〉第十通，陶望齡：《歇菴集》卷12，頁436。

<sup>12</sup> 據陶望齡：〈亡兄德望傳〉載：「德望卒於辛卯四月初九。」（陶望齡：《歇菴集》卷14，頁481）

後可。」<sup>13</sup>這段描述就已經有從事心性之學的氣息了。陽明學和禪宗的一項特色在於反對依賴經典，主張反求本心，因而經常斥責依文解義的儒學為俗學。陶氏兄弟遵循這種法則，已經是走在這種心性之學的途徑上了。倘使這一條材料講得不夠明確，還可以再參照陶望齡寫給焦竑的信件：

國學獎勵基金會

昨年從文字意識少有知解，便自慶快，蓋傍他悟，後人語話當為自己腳跟，魔境相加，果難得力。方今懺悔，求拶逼一場，獨力易退，未有所向，方甚欲依座下決釋迷滯，亦以家君之意不能違迕。擬明春單車詣闕，夏首或是把袂之日也。聚首一年內，共了此事，庶不負夙期耳。<sup>14</sup>

依照信中所言，此時陶望齡遵循父親指示返鄉，時間當在萬曆十九年的夏季。在北京與焦竑論學的兩年內，陶望齡顯然深受影響，頗有進步，但是又覺得都是在學習他人的學說，依照文字表面意義來理解，還沒有做到反求本心的地步。因此，陶望齡擔憂這種語言文字的理解，無法幫助自己面對更困難的處境。就此來看，這段話除了使用了悟、魔境、懺悔、拶逼這些佛教色彩濃厚的字眼，顯示著陶望齡與焦竑論學時探討的概念充斥著佛教的內容，同時也可以藉此推斷，陶望齡從陶望齡處接收到的學說，也必然受到上述觀念的影響，這是一種陽明學和佛教的複合式思想。

在反求本心這項原則之外，當時陶望齡的思想究竟還包含哪些具體內容，由於陶望齡自己紀載的資料不足，今日已經很難詳細說明了。不過，由於公安三袁與陶望齡同樣受焦竑影響，日後又一同結社參禪，其思想經歷與概念的共通性很高，從三袁對禪的理解來看，還是可以用這些輔助性的資訊來推敲陶望齡在這段期間的思想狀態。

同樣是在萬曆十七年，公安三袁中的老大袁宗道考中進士，和焦竑與陶望齡成為同年之友。據三弟袁中道的紀載，袁宗道當時受焦竑與瞿汝稷（1548-1610）

<sup>13</sup> 陶望齡：〈先兄周望先生行略〉，陶望齡：《歇菴集·附錄一》，頁 654。

<sup>14</sup> 陶望齡：〈與焦弱侯〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 408。



兩人「共引以頓悟之旨」的影響，加上「僧深有為龍潭（李贊）高足，數以見性之說啟先生，……久之，稍有所豁，先生於是研精性命，不復談長生事矣。」<sup>15</sup>這次經歷對袁宗道的衝擊很大，可以說徹底扭轉他的人生方向，導致他走上參究心性之途。袁宗道回家鄉後，對兩個弟弟「語以心性之說」，兩人「亦各有省，互相商證」<sup>16</sup>，從此三兄弟都投入了講學的行列。在公安三袁的理解中，佛教的參禪和理學家的格物是內涵相同的功夫，都強調返回內心，先覺悟心即是道，物質世界的事物與道無涉。當他們對這樣的看法有信心之後，再回頭「讀孔、孟諸書，乃知至寶原在家內，何必向外尋求」，並且積極的「以禪詮儒，使知兩家合一之旨。」<sup>17</sup>此時，一種陽明學與佛教的複合學說於焉成形。

袁氏兄弟開始參究心性的過程和陶氏兄弟幾乎完全一致，雙方很快就形成意氣相投的論學團體。陶望齡於假滿返回北京，補回原職，到次年春天，也就是萬曆二十三年（1595）的春闈擔任考官時，已經和袁宗道和黃輝等人同氣相求，組成論學集團了。<sup>18</sup>就此時陶望齡寄給陶奭齡的信觀察，他儼然已是一名虔誠的佛教居士：

吾近與袁伯修先輩及同好三四人遊從甚密，雖未能了當大事，而受益不淺，且消釋拘累，共逃於形骸禮數之外，可謂極樂。此事大段近時時於腳跟下體究，必有曝然啐然之日。若向外馳求，與自生退屈，豈有長進？袁公亦言尚有不疑之疑，須於虛空中大踏一步，方纔淨盡，此豈世俗僥倖禪耶？此事不屬知、不屬不知，知是情解、不知是無記，故謂之向上一路，不通凡聖，豈是難是易、進得退得的？……暇時於《楞嚴》《圓覺》當時時鑽

<sup>15</sup> 袁中道：〈石浦先生傳〉，袁中道著、錢伯城點校：《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，2007年）中冊，頁708。

<sup>16</sup> 袁中道：〈石浦先生傳〉，袁中道著、錢伯城點校：《珂雪齋集》中冊，頁708。

<sup>17</sup> 袁中道：〈石浦先生傳〉，袁中道著、錢伯城點校：《珂雪齋集》中冊，頁709。

<sup>18</sup> 陶奭齡：〈先兄周望先生行略〉：「乙未分校禮闈，得今庶子湯嘉賓等共十九人，皆一時知名士。交公安袁宮諭伯修、南充黃宮庶平倩，日相究竟，遂有詣入。」（陶望齡：《歇菴集·附錄一》，頁654）。

研，不可放過。<sup>19</sup>



有趣的是，雖然陶望齡和袁宗道都受到焦竑的影響，但是在這段文字當中，已經不太見得到陽明學色彩的用語，反而是「虛空中大踏一步」這種禪宗熟語成為了關鍵。除此之外，陶望齡又叮嚀弟弟要鑽研《楞嚴》《圓覺》和《壇經》，《壇經》不必說是禪宗的根本經典，而《楞嚴》和《圓覺》也是和禪宗思想關係密切的佛典。他們關心的是一種打破一切疑團之後，豁然開朗的頓悟之學，他們也習慣於使用雙重否定的遮詮法，如以「虛空中大踏一步」、「不屬知、不屬不知，知是情解、不知是無記」來解釋他們所信仰的覺悟之境。這種創造出邏輯上相互矛盾或與現實全然無涉的無義語，再從無義語中參求覺悟的法門，承襲自唐末五代以降日益成熟的公案禪傳統。<sup>20</sup>因此我們可以斷言，陶望齡開始參禪，早在他拜訪周汝登之前，而這種以公案禪為基礎，再吸收海門心學思想的特性，才是陶望齡思想的真實狀況。

陶望齡在北京和朋友交游之餘，也不忘提醒弟弟帶著母親一同加入學佛的道路。他在寫給弟弟的信中說到：

最上一乘法門，雖飽參耆宿，未肯信向。我母向年一讀《壇經》，即有領入處，非夙具靈根，豈能若此！昔張魏公母秦國夫人於大慧「狗子無佛性語」下得豁然大悟，故知此事本非難構，讀書人聰明聞見自塞自礙耳。世尊法華會上止度得一龍女，約而言之，只自信得自家及，便是許多絡索，只爲學者無端捏怪，不肯本色去，所以三乘十二分教有種種說，不知者執爲實語，轉以爲難，大非諸佛祖接引本意也。我母若信得自家是佛，每日

<sup>19</sup> 陶望齡：〈甲午入京寄君奭弟書〉，陶望齡：《歇菴集》卷 12，頁 434。

<sup>20</sup> 本文使用「公案禪」一詞，其意義和如來禪、祖師禪、文字禪、看話禪有別。禪宗將依賴經教的佛教傳統稱為如來禪，而將慧能以降頓悟本心的禪宗稱為祖師禪。晚唐五代的祖師禪以活潑生動的具象言行，當機指點，然而這些言行的紀錄到兩宋時，由於時空間隔已遠，禪修者不得不閱讀文字紀錄來理解祖師公案，對這些公案的解釋和演繹辯稱之為「公案禪」。文字禪是在宋代文化氛圍中產生的，如釋慧洪《石門文字禪》便主張撰作詩文也是禪的活動，這種用文字表現禪境的現象，稱為文字禪。看話禪則是建立在公案禪的基礎上，由大慧宗杲提出，以起疑情、參話頭的具體操作方式，來參祖師公案。此處所謂的公案禪，指晚唐五代以降解釋、演繹祖師公案的傳統。詳細內容，見周裕錯：《禪宗語言》。

禮拜持呪與量柴數米，俱是自己佛光明、自己佛妙用，無是無非、無二無別。只此便無生死，便無涅槃，便無凡夫，便無諸佛矣！吾弟可以此意，時常宜說《壇經》，外惟《圓覺經》直截明白，弟可順文解說與母親聽之。吾比來亦少進，每看經語，覺與舊大不同，亦一驗也。<sup>21</sup>



陶望齡提到張浚的母親秦國夫人因為看「狗子無佛性」一語而開悟，這則典故可以在《嘉泰普燈錄》中找到，後來又收進《五燈會元》裡，是相當容易積接觸的禪宗故事。<sup>22</sup>陶望齡引用秦國夫人的案例，期待的是自己的母親一樣素有慧根，不日便能開悟；不過對我們來說，他引用這則典故的重要性在於，這證明了陶望齡對於禪宗的理解，主要是依照宋代的看公案禪的理論來解讀《壇經》和各種燈錄。換言之，各種禪籍的紀載對陶望齡而言，都是祖師的活句，是一種隱藏著活生生的開悟經驗的禪文本。即使是《法華經》中龍女成男的故事，陶望齡也依照禪宗的想法，把它理解成「信得自家及」的頓悟經驗。他相信人人都可以依照參禪開悟的經驗，自由自在的解讀「三乘十二分教」的「種種說」。開悟的能力人人皆具，無論是學識豐富的士大夫、在家操持家務的婦女，平日從事的是量柴數米或禮拜持呪，都可以當下開悟，得到解脫。陶望齡同樣繼承了禪宗對於語言文字的不信任感，認為讀書人學問太多，容易形成開悟的障礙，不肯信向禪宗的「最上一乘法門」。

陶望齡此時已經熱切的著手參禪，依照信中「此事本非難擣」的樂觀語氣來看，當時的他對於頓悟的信心非常強烈。從後見之明來看，這種信心只是在初學階段頗有進展，加上剛打開眼界，前程似乎一片光明，還沒面對更複雜的問題時，所抱持著一種缺乏實際修學基礎的信念而已；等陶望齡發覺自己領悟的道理無法

<sup>21</sup> 陶望齡：〈甲午入京寄君奭弟書〉，陶望齡：《歇菴集》卷 12，頁 432。

<sup>22</sup> 〈秦國夫人計氏法真〉：「自寡處，屏去紛華，常蔬食，習有為法。因大慧遺謙禪者致問其子魏公，公留，謙以祖道誘之。真一日問謙曰：『徑山和尚尋常如何為人？』謙曰：『和尚祇教人看『狗子無佛性』及『竹籠子』話，祇是不得下語、不得思量、不得向舉起處會、不得向開口處承當。『狗子還有佛性也無？』『無。』祇恁麼教人看。』真遂諦信。於是夜坐，力究前話，忽爾洞然無滯。謙辭歸，真親書入道概略，作數偈呈慧。其後曰：『逐日看經文，如逢舊識人。莫言頻有礙，一舉一回新。』」（釋普濟編：《五燈會元》卷 20，頁 2024）。釋正受編：《嘉泰普燈錄》（《頻伽大藏經》184 冊，北京：九州圖書，1998 年）則將此事載於第 18 卷，頁 49。



在日常生活用起作用時，他才開始認真反省「自信」的課題。這一點在下節會更詳細的討論。我們應該謹記在心的是，陶望齡先受到焦竑影響，接著走向參禪之路，跟公安三袁結交論學之後，才認識了周汝登。這對於我們理解兩人學說的關係，有著無比重要的意義。

陶望齡於萬曆二十三年的十月第二次告假從北京返回浙江。從這段時間起，一直到陶望齡再次返回北京任官為止，他都在浙江，時而與朋友相約出遊，時而拜訪高僧名士。在這裡，我們會約略將這些經歷帶過，以迄於陶望齡與公安三袁在北京結蒲桃社的事件。蒲桃社是陶望齡與眾多朋友參禪論學的高峰期，然而也是這個論學群體由盛轉衰的轉折期，對於理解他的思想和信仰發展有關鍵性的意義。

萬曆二十三年陶望齡在返鄉路上，首先到吳縣拜訪了時任縣令的袁宏道，然後再到剝溪初次拜會周汝登。<sup>23</sup>次年九月，與袁宏道、陶奭齡、曹伯通、交光真鑑同游洞庭山。<sup>24</sup>再次年的二月，又與陶奭齡同訪袁宏道，同遊杭州西湖、天目山，同遊三月餘而返。<sup>25</sup>萬曆二十七年（1599）二月，訪周海門，泛舟曹娥江。

<sup>26</sup>九月十一日，又與周海門聚會陽明祠，祭告陽明。<sup>27</sup>萬曆二十九年（1601），陶

<sup>23</sup> 陶奭齡：〈先兄周望先生行略〉：「請告返越，道吳，從吳令袁中郎語三日。上剝溪，謁海門周子，嗣是咨請扣擊，往來靡間。」（陶望齡：《歇菴集·附錄一》，頁 654）。值得留意的是，陶奭齡所云陶望齡與袁宏道「語三日」一事，乃是次年同遊洞庭時事，被誤記於此。

<sup>24</sup> 此次遊洞庭經過，見陶望齡：〈遊洞庭山記〉：「歲乙未（1595），予再以告歸，道金閩，友人袁中郎為吳令，飲中語及後會時，方食橘，曰：『予啖此熟，當來遊洞庭。』明年夏秋中，中郎書再至，申前約，而小園中橙橘亦漸黃綠矣。遂以九月之望，發山陰，弟君奭、姪爾質、曹生伯通、武林僧真鑑皆從。丁巳抵蘇，止開元寺，中郎方臥疾新愈，談於榻之右者三日。壬戌始渡。」（陶望齡：《歇菴集》卷 9，頁 352）另，袁宏道也有作詩，詩中談到此次臥談三日，其中共談那些話題，見〈陶石賓兄弟遠來見訪詩以別之〉：「廣長舌有象，突兀語難羈。欲窮人外理，先剖世間疑。五行何因起？天地何高卑？鵠鳥何白黑？日月何盈虧？生胡然而至，死胡然而歸？天胡然而喜，鬼胡然而悲？事無微不究，語無響不奇。獨不及臧否，一切細碎詞。玄旨窮三日，清言暢四肢。愛君深入理，恐我倦傷脾。」（袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》卷 3，上海：上海古籍出版社，2007 年，頁 131）

<sup>25</sup> 遊西湖事，見袁宏道：〈西湖一〉：「余遊西湖始此，時萬曆丁酉（1597）二月十四日也……至十九日，石賓兄弟同學佛人王靜虛至，湖山好友，一時湊集矣」；遊杭州龍井事，見袁宏道：〈過龍井，同陶石賓、公望、王靜虛、黃道元、方子公賦〉；遊天目山，見袁宏道〈天目道中和陶石賓韻〉〈天目書所見〉〈浩歌登天目峰頂〉〈宿幻住曉起戲題〉〈贈海禪〉〈宿雙清莊贈印上人〉〈贈蓮小師〉〈贈模上人〉〈玉上人〉〈雲上人〉（袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》，頁 422-423、358、377-382）

<sup>26</sup> 陶望齡：〈題周雙溪先生遺訓卷〉：「萬曆己亥春二月，望齡訪海門先生於剝，相與泛舟曹娥江。」（陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 365）

望齡在母親的期望之下，赴北京補官。當時袁宗道、袁宏道、黃輝、左景賢、王爾康等人均在北京，眾人再次聚首，於崇國寺結蒲桃社，交換參禪心得，共守淨戒，同修淨土法門。<sup>28</sup>六年的鄉居時間，陶望齡一方面和弟弟陶奭齡在家共修，一方面保持和公安三袁等好友的交遊之外，還參加了周汝登主持的越中講會。大約是在這段期間，陶望齡建立起他在浙中的講學家名聲。但是在北京結蒲桃社更能讓人看出，陶望齡在陽明學講會中沒有明顯表顯出來的一面，也就是一位以參禪為務、持守佛教戒律，又誦念佛名的淨土居士形象。

蒲桃社是由袁氏兄弟發起的。當時袁宗道在北京任官，袁中道則赴北京至太學準備科舉考試，袁氏兄弟便成立了蒲桃社。蒲桃社之結成大約始於萬曆二十七年己亥（1599），袁宏道此時由於在吳縣任官，所以沒有參與到一開始的社集活動，反而是和陶望齡在吳縣有比較多往來。兩年後（1601）陶望齡赴北京任官，才加入蒲桃社。這個社集旗幟鮮明的以融合儒、禪為號召，一時間吸引到相當多京城的才子名士加入。《萬曆野獲篇》有如下的紀載：

己亥、庚子間，楚中袁玉蟠太史同弟中郎，與皖上吳本如、蜀中黃慎軒，最後則浙中陶石賓以起家繼至，相與聚談禪學，旬月必有會，高明士夫翕然從之。<sup>29</sup>

同書卷十〈黃慎軒之逐〉又云：「黃慎軒以宮僚在京時，素心好道，與陶石賓輩結淨社佛，一時高明士人多趨之。」<sup>30</sup>此外，社中還有對《易經》和道教興趣濃厚的潘士藻，他的年紀雖然比陶望齡和袁氏兄弟長二十多歲，但與蒲桃社成員論學非常契合。袁宏道曾說：「聽潘雪松談《易》甚快，……驟聞其說，如聆天樂，

<sup>27</sup> 周汝登：〈告陽明夫子文〉，周汝登：《東越證學錄》卷 14（《四庫全書存目叢書》集部第 165 冊，台南：莊嚴文化，1995 年），頁 679。

<sup>28</sup> 陶奭齡：〈先兄周望先生行略〉：「辛丑，奉太夫人北上，復補原官。……時黃平倩、左侍御景賢、王大行道安等五六公，皆先生友，適俱在，相與朝夕過從。」（陶望齡：《歇菴集·附錄一》，頁 654）。

<sup>29</sup> 沈德符：《萬曆野獲篇·紫柏禍本》（北京：中華書局，1959 年），頁 690-691。

<sup>30</sup> 沈德符：《萬曆野獲篇·黃慎軒之逐》，頁 270。



出世入世之理具此矣！」<sup>31</sup>潘士藻聽聞蒲桃社中成員談禪，也覺得彼此的想法相當契合：

長安崇國寺葡萄社中，(潘士藻)與家伯修、劉明自、黃慎軒諸公相聚論學……予兄弟數數以禪理誘之，亦歡然若有所契。嘗令我爲講《楞嚴》，且相約曰：「君當至桃源，我當與君論《易》，君爲我說禪也。」<sup>32</sup>

對社中成員來說，儒家的聖人之學和佛教的參禪悟道是沒有分別的。或者可以說，他們相信講論心性和討論佛理的終極關懷一致，都是在探討生死問題，因此儒、佛之間可以相資相益，並沒有彼此排斥的現象。陶望齡向弟弟盛讚此時「朋友之盛，一時獨絕」，又「恨吾弟不在此」<sup>33</sup>，此因陶奭齡遠在家鄉，無緣和袁氏兄弟、王道安等人一同參證修行。

蒲桃社集會時的例行活動，具體來看，包括社中眾人輪流負責準備飲食，有時靜坐共修，有時討論佛經要義。據袁中道描述：

當入社日，輪一人具伊蒲之食。至則聚譚，或游水邊，或覽貝葉，或數人相聚，問近日所見，或靜坐禪榻上，或作詩，至日暮始歸。<sup>34</sup>

這是一種融合論學、靜坐、出遊、詩文的複合性集會。從上述引文可以看出，蒲桃社論學以佛學為主，除了交換心得之外，「覽貝葉」表示他們會泛覽佛典。佛典的內容，除了據袁中道所說有《楞嚴經》外，很可能包含當時相當流行的《圓覺經》《楞伽經》《維摩詰經》《壇經》，還有在陶望齡的案例中找到的各種禪宗燈錄。社員從事靜坐，並且「共修蓮社之業」<sup>35</sup>，袁宏道甚至告訴陶望齡，他非常努力克制作詩的習慣，把詩文創作視為「塵務」<sup>36</sup>，一心一意專注在佛法修持上。

<sup>31</sup> 袁宏道：〈答梅客生〉，袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》中冊，頁 745。

<sup>32</sup> 袁中道：〈祭潘尚寶雪松文〉，袁中道著、錢伯城點校：《珂雪齋集》中冊，頁 790-791。

<sup>33</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄君奭弟書〉，陶望齡：《歇菴集》卷 12，頁 434。

<sup>34</sup> 袁中道：〈潘去華尚寶傳〉，袁中道著、錢伯城點校：《珂雪齋集》中冊，頁 729。

<sup>35</sup> 袁中道：《遊居柿錄》卷 11：「初，慎軒、中郎與予共修蓮社之業，遂欲棄去筆硯。故予庚子以後詩文俱不存稿，慎軒亦然。」(袁中道著、錢伯城點校：《珂雪齋集》下冊，頁 1369)

<sup>36</sup> 袁宏道：〈西京稿序〉：「已居燕，結社葡萄棚下，諸韻士日課方外言，以詩為塵務，不暇構也。」(袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》下冊，頁 1485)

蒲桃社不但創造了良好的論學環境，也帶動了北京一批士人加入學佛的行列。說這是陶望齡和公安袁氏兄弟學佛的黃金時代，應該不為過。然而好景不常，陶望齡在蒲桃社待了一年時間，就發生了京師攻禪事件。首先是萬曆三十年（1602）春，張問達（1554-1613）上疏彈劾李贊；相隔不到十天時間，馮琦也上疏抨擊士大夫習禪之風。據《萬曆野獲篇》的說法，這些行動都是在「暗攻黃慎軒及陶石賓諸君也。」<sup>38</sup>陶望齡、黃輝和袁氏兄弟處在攻禪事件的風口浪尖，很快就人人自危，不得不各自求去，逃避禍端。陶望齡很清楚，「此間諸人日以攻禪逐僧為風力名行，吾輩雖不掛名彈章，實在逐中矣！一二同志皆相約攜手而去。」然而形勢逼人，他也只能感嘆：「所惜者，諸友皆一時之雋，相聚無幾，輒復散去，勝緣難合，深足慨歎。」<sup>39</sup>此前，在李贊遭到彈劾的時候，陶望齡就曾說：

卓吾先生雖非真悟正見，而氣雄行潔，生平學道之志甚堅，但多口好奇，遂構此禍。當事者處之太重，似非專為一人。卓老之不宜居通州，猶吾輩之不宜居官也。有逐我者，旦夕即行，無之，亦當圖抽身之策。<sup>40</sup>

值得留意的是，陶望齡從來都不十分推崇李贊，這一點跟袁氏兄弟大異其趣。袁氏兄弟曾多次拜訪李贊，結成忘年之交，他們的思想和文學主張也受李贊很大的影響。但是陶望齡不同，除了在給陶奭齡的信明白批評李贊「非真悟正見」，在寫信給李贊的生死之交焦竑時，也說：「卓吾先生行止若何，近於本分事較妥，然不遇作家鉗梶，恐終是藥金。然信力則稍稍充矣。」<sup>41</sup>不但暗示李贊言行逾越尋常人的本分，又用虛有其表的「藥金」來批評他，語氣是很強烈的。事實上，在李贊還沒到北京之前，陶望齡就曾經致書焦竑，提醒他：「世上眼珠小不能容人，況南京尤聲利之場，中間大儒老學崇正闢異，以世教自任者尤多，恐安放卓

<sup>37</sup> 袁宏道：〈答陶石賓〉，袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》中冊，頁791。

<sup>38</sup> 沈德符：《萬曆野獲篇·黃慎軒之逐》，頁271。

<sup>39</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄君奭弟書〉，陶望齡：《歇菴集》卷12，頁436。

<sup>40</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄君奭弟書〉，陶望齡：《歇菴集》卷12，頁434-435。

<sup>41</sup> 陶望齡：〈與焦弱侯〉，陶望齡：《歇菴集》卷11，頁409。



老不下」<sup>42</sup>，建議焦竑在牛頭山這類清幽之處找地方安置李贊。不過事與願違，李贊終究沒有待在人跡罕至的清幽之地，反而來到了北京。因此，當執政者藉由打擊李贊把矛頭暗暗指向蒲桃社的時候，陶望齡並不認為事出無因。他認為李贊行為本來就容易招人非議，不應來到政治高度敏感的京城，但同時也認為當政者「處之太重」，並不公允。由於陶望齡把心思放在佛法的修持上，以出世人的身分自居，所以沒有特別在意個人宦途之否泰，隨時願意抽身離去。

蒲桃社解散之後，陶望齡於萬曆三十二年（1604）以母親生病為由，疏請解職，回鄉奉養老母。在這次返鄉之後，陶望齡絕意仕途，再也沒有擔任任何官職，除遠離北京之外，他將自己的活動範圍急劇縮小到家鄉會稽，僅偶爾與少數同好遊覽浙江名勝。萬曆三十七年（1609），陶望齡母親病逝，他自己因為過於哀痛，也隨後於同年過世。

上述對陶望齡的學術和宗教活動的描寫雖然還不完整，但是對於繼續討論其思想之發展而言，已經能夠涵蓋大多數所需的背景知識。在這些事件的背後，值得繼續探討的是，陶望齡受到焦竑影響之後，如何在沒有經歷劇烈思想衝突的情況下，熱切的走向參禪之途？為何以參禪為主要宗教修行之餘，陶望齡又要學習淨土法門？而在他和弟弟陶奭齡都成為既參禪、又習淨土的佛教居士之後，為何又大量參加周汝登所主持的陽明學講會？在回答這些問題的過程中，或許能讓我們對陽明學與佛教交會之處觀察得更加清楚。

### 第三節、從良知學到公案禪

陶望齡開始探求心性之學，焦竑扮演了關鍵的腳色。陶望齡在考上進士之前，思想雖非一片空白，但他尚未對宋明理學作過認真而切身的反省。陶望齡考中進士後，受到焦竑影響，接受一部分焦竑的思想。陶望齡不一定完全同意焦竑的某

<sup>42</sup> 陶望齡：〈與焦弱侯〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 410。

些想法，但是焦竑的觀點仍然是陶望齡發思想的早期參照點。在此有必要對焦竑的觀點稍作說明，即使這不能完全代表陶望齡思想的初始狀態，還是可以說明從焦竑的陽明學與佛學複合式思想如何過渡到陶望齡身上，轉變為陶望齡自己的想法。

焦竑的思想中，在很多地方呼應了王畿到周汝登這個系統的無善無惡說。儘管焦竑踏入陽明學領域是受到耿定向的影響，和王畿並沒有直接的師承關係，但是他也很強調良知的虛無本性，這一點和浙中王學的基調是相互呼應的。翻閱焦竑的《焦氏筆乘》，可以發現他在解讀《論語》的時候，大量使用空、無、虛、亡等字眼來解釋孔子的語錄。這種詮釋態度自然是非歷史性的，不過宋明理學在詮釋古代經典的時候，都採用了一種非歷史性的眼光，試圖闡釋一種超越時空變化而永存的真理。因此，歷史中的孔子形象並不占據主導地位，宋明理學關懷的是如何闡述一套能夠涵蓋宇宙古今真理的哲學系統，並用這套哲學系統來理解古代經典中的思想。孔子雖然不曾用「虛寂」、「空無」來解釋仁義之說，但焦竑卻會用這套思想來詮釋孔子。

因此，焦竑會把孔子的「默而識之」解釋為「默於心也。默於心者，言思路斷，心行處滅，而豁然有契焉，以無情契之也」（頁 247）；把孔子的心法解釋為「空空如者」，而顏回的「屢空」則是「有微心之起，即覺而歸於空」（頁 247）的心性修養。焦竑理解的人性，也是虛亡：「所謂性者，亡也、虛也、約也。性非亡、虛、約所可名，而舍之無以名性。」（頁 248）此外，孔子平日事父兄、謹德行，「皆聖人日用之常，因物付物之應迹耳，而其心則一無有也。」（頁 250）孔子的「知」被焦竑理解為一種非言語所能觸及的本體，其本性為空無，故：「知即無知，語非冰炭。蓋知體虛元，泯絕無寄。居言思之地，非言所及；處智解之中，非解所到。」（頁 252）孔子說「我欲仁，斯仁至矣」，則是一種以空為本質的頓悟經驗，故焦竑云：「當體而空，觸事成覺，非頓門而何？」（頁 253）理應可以具體操作的禮儀節度，也被焦竑理解為一種本質為無之物：「禮無體也，有



己非禮矣」(頁 256)。至於心，焦竑則說：「人心即道，無體無方。……以其無不覺也，名曰心，而實非有可指可執之物也；以其無不通也，名曰道，而實非有可指可執之象也。」(頁 263)<sup>43</sup>其他類似的文字還有非常多，但要說明本文的主題，以上的例子應該已經夠多了。

在這些引文當中，空、無、虛是反覆不斷出現的關鍵詞。只要對照一下周汝登的語錄和著作，便可以發現他的很多講法和焦竑互相呼應。最主要的特徵，既是他們都把心理解為一切現象事物的本體，是一切存有的根源；同時，這種心之本體不能由任何言語文字表達，不能由邏輯理性的思維過程來理解，加上本身沒有形象可以捉摸，只能透過現象事物的作用來確認它的存在和功效之靈驗，因此只能勉強用空、虛、無等字眼來表達。焦竑對心之本體建立這種理解之後，又把這種理解延伸到了佛學的研究上，這就讓陽明學找到了一個和佛教的接樞點。

焦竑在他編輯的《楞嚴經精解評林》卷首，擺上了王畿的〈釋教總論〉當作全書提綱，可以視為一個具有標誌性的事件。一方面，這代表了焦竑認同了王畿對良知和佛教的論述，這讓焦竑和受他影響的陶望齡都有了和王畿思想遙相銜接的接樞點；其次，這也標誌著一名陽明學者的思想發展過程中，確實架起了一條延伸到佛教思想的橋樑。有鑑於此，此處有必要引述這篇文獻，對其性質作出說明。〈釋教總論〉云：

人之恆性，迺上帝降衷，人所同具者。以其無思無為，故謂之寂；以其不可睹聞，故謂之微；以其無物，故謂之虛；以其無欲，故謂之靜；以其智周萬物，故謂之覺；而其歸不出於無之一言。無者，有之基也，故寂以通天下之感，靜以貞天下之動，微以效天下之顯，虛以御天下之實，覺以神天下之應，是謂千聖相傳無所倚之學。……彼佛氏者，見吾儒學術之弊，奮然攘臂其間，取吾學之精義據而有之於己……佛氏所謂虛寂，本吾儒之故物，彼直竊而據焉。……夫佛氏慈悲喜捨，普渡眾生，雖身命有所不惜，

<sup>43</sup> 焦竑：《焦氏筆乘·續集卷一》(北京：中華書局，2008 年)，頁 247-263。

未嘗自私也。偏於虛靜，乃二乘見解。若上乘之禪，從塵勞煩惱中作佛事，於眾生心行中覓佛法，未嘗厭動而有所偏也。最上乘之禪亦以斷滅為外道，於念離念、即情忘情、不即不離，是究竟法，未嘗絕情去念也。……善乎文中子之言曰：佛為西方之聖人。<sup>44</sup>



這段文字特別強調心之本體的虛無特性，舉凡「無思無為」、「不可睹聞」、「無物」、「無欲」、「虛」、「寂」、「靜」、「微」等等字眼，都是在凸顯同樣一項主題。王畿是四無說的提倡者（周汝登則繼承了王畿的四無說），他特地突出了良知學的消極意義，藉以消解掉形式化的道德教條和禮儀規範，反求內心真實的道德情感，再向外發揮作用，化為實際的踐履活動。王畿在這篇文章中說「無者，有之基也」，並不代表一種否定事物存在的虛無主義，也不意味著王畿接受了佛教緣起性空的世界觀，他只是立足於陽明學四無說的基礎之上，再次說明了良知的消極意義。上帝降衷，人所同具，則良知先在，人人同具。只要隨處體察一念靈明，就是察覺到良知全體的發用，在每一件事情上依照良知的要求行動，就可以保證一切行事作為和古往今來的聖賢無殊。由於王畿相信良知可以當下全體顯現，一切根據良知要求而出現的言行都是毫無瑕疵的，因此人可以「頓悟」良知。如果說王畿在任何地方肯定頓悟說的意義，也是在這種陽明學的脈絡中作出的肯定，而不是從禪宗的脈絡發展而來。

王畿先闡明陽明學的立場之後，才談到佛教。他在這篇文章中同樣展現出宋明理學家常見的搖擺姿態。由於意識到了陽明學和禪宗的類似之處，導致王畿必須肯定禪宗的價值；但是依照他儒家本位的立場，必然會貶抑佛教的地位。對於此一難處，王畿的處理方式極為巧妙，他認定佛教竊取了儒學的精神，如此一來，便能解釋何以陽明學和禪宗有相通之處，但又同時發揚了儒學的宗旨。這種論調呼應了王陽明的廳堂三間論，<sup>45</sup>是一種以儒家為本位的論述策略。此外，王畿也認識到佛教內部也分成許多派別，他吸收了大乘佛教對小乘佛教的論述，批評聲

<sup>44</sup> 焦竑：《楞嚴經精解評林》，收於《頻伽大藏經》114 冊（北京：九州圖書，1998 年），頁 155。  
<sup>45</sup> 〈年譜〉，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 1298。

聞和緣覺「二乘」偏於虛靜，是「斷滅」之見，屬於「外道」見解，非但不究竟，甚且會引導人誤入歧途。接著，他把禪宗視為「最上乘」，具有超越佛教中各種派別的地位。無論王畿是否熟悉《壇經》，但他所使用的「於念離念」、「未嘗絕情去念」等語彙，確實是從《壇經》中出來的宗門熟語<sup>46</sup>。值得留意的是，王畿未必熟悉佛教內部的種種宗派差異，對佛典也未必有過深入的研究，他之所以把禪當成「最上乘」的佛法，很可能只是一種當時世人對佛教抱持的似是非是的模糊印象而已。不過，無論王畿是否真的深入理解佛教，對佛教價值的判斷是否準確，在他的闡釋底下，的確肯定了修習禪法並不違背儒學的精神。只要修習禪法時注意不要流於枯寂，也就是枯坐入定，屏絕世事，那麼修禪是有助於理解儒家「千聖相傳無所倚之學」的。

焦竑把王畿的〈釋教總論〉放在卷首，用意是讓讀者以王畿的觀點為基準來閱讀佛教的經注書籍。事實上，從焦竑多次強調良知之性為虛無空亡的論述中，我們也可以察覺他的思想和王畿有頗多相通點。由於陶望齡受焦竑影響後，開始用心研究陽明學和佛學，加上他與焦竑的書信中有不少討論佛教義理的文字（下文將舉例說明），由此我們有理由推斷，焦竑曾經將自己對佛教的想法告知陶望齡。雖然我們沒有證據能考察陶望齡是否讀過焦竑為四部佛經編撰的《精解評林》，但焦竑對他闡述佛教思想時，應當包含〈釋教總論〉這類具有綱領性的觀點。陶望齡對焦竑的理解從未作出批評，雖然這並不代表他完全接受了焦竑的想法，但至少表示他們兩人之間並沒有嚴重的分歧。從陶望齡〈重修勳賢祠碑記〉對陽明學所作的描述，多少可以證明這點：

是道也，堯謂之中，孔謂之仁，至陽明王先生揭之曰良知，皆心而已。中  
也、仁也，心之微稱乎！詔之以中，而不識何謂中；詔之以仁，而不識何

<sup>46</sup> 如「於念離念」一句，就非常接近《六祖壇經·定慧品》中對「無念」所作的解釋：「我自法門，從上已來，頓漸皆立無念無（為）宗，無相無（為）體，無住無為本。何明為相？無相，於相而離相；無念者，於念而不念；無住者，為人本性，念念不住。……念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛；於一切法上念念不住，即無縛也。以無住為本。……莫百物不思，念盡除卻，一念斷即無別處受生。」（法海本《壇經》，頁338）

謂仁。故先生不得已標之曰良知。……先生躬挺上智，窮微極深，豁然頓獲本心於憂患艱貞之際。其道以不學不慮為宗，故千變萬容而常虛；以格物為用，故寥焉無一事而常實。明此之謂道德，抒此之謂詞章，舉而措之天下之民之謂事業。<sup>47</sup>



在此，陶望齡呼應了王畿、焦竑、周汝登都不斷強調的幾個重點。首先，他相信宋明理學中堯舜孔孟相傳的道是一種心法，也就是以心為一切現象變化之本體，以及一切善惡行為的根源。他同樣相信心有諸多異名，既可以稱之為「中」和「仁」，也可以稱之為「良知」，然而實際上其內涵並無不同。接著，陶望齡便開始向他的前輩一樣，用虛、無來解釋心的本性，所以他說陽明學之宗旨為「不學不慮」、「常虛」、「寥焉無一事」。的確，陶望齡相信心之本體雖然為虛，然而與現實中的各種現象有必然的連結，用理學的觀念來說，就是「體用一源、顯微無閒」<sup>48</sup>，這意味著本體與作用之間彼此關聯、無法分割的關係。此外，陶望齡也相信王陽明悟得良知的經驗是一種「豁然頓獲本心」的頓悟體驗。這也是焦竑、王畿、周汝登不斷強調的觀點。因此可以說，陶望齡對陽明學的理解和以上幾人並沒有相差太遠。

然而，即便陶望齡對陽明學和佛學的初始理解如上文所述，他為什麼會熱切地投入參公案的禪法，這仍是需要討論的問題。畢竟，焦竑、周汝登並沒有受到同樣的思想驅使，而投入參禪。陶望齡對覺悟的渴求，是否和之前的理論有邏輯上的關聯性呢？

從陽明學發展的幾條分支來看，王門後學對於如何反求良知、深化對良知的體驗，採取了相當不同的幾條途徑。其中，有主張「歸寂」的聶豹，他認為必須先靜坐體悟良知，並且透過靜坐功夫培養根源性的心體，才能確保心體向外作用時毫無差錯。羅洪先受到聶豹影響，在白蓮洞中靜坐，作收攝保聚的功夫。他反對王畿那種直任見在良知的說法，而是在靜坐中不斷深化他對良知的體驗。此外，

<sup>47</sup> 陶望齡：〈重修動賢祠碑記〉，陶望齡：《歇菴集》卷 8，頁 321。

<sup>48</sup> 程頤〈易傳序〉，程頤、程頤：《二程集》下冊（北京：中華書局，2004 年），頁 689。

也有像鄒守益、歐陽德這樣的陽明後學，他們謹守老師教導，努力操持居敬、戒懼、為善去惡、致良知的功夫。然而，對於深深信仰著良知學可以在一瞬間豁然開朗，當下便能頓悟心之全體的人來說，上述的幾條路徑都行不通。由於陽明學的消極意義要求人揚棄一切僵化的形式，對抗所有私心作祟而歧出的念頭，把這項原則推演到極致的話，那麼即使上述幾條途徑能夠保證人對良知的體會逐漸加深，日常生活中的言行瑕疵逐漸減少，終究不能讓人感覺到自心業已毫無欠缺、圓滿、完美之感，並且能夠永恆的破除所有迷惑。陽明學肯定了人人都能夠成為聖人，而且由於儒學不承認輪迴轉世的信仰，所以學成聖人必然要是在一生之中、甚至當下瞬間可以成就之事。陶望齡和王畿、焦竑、周汝登有一項差別在於，他是陽明學和佛教的初學者，當其他人已經擁有自己對良知本體的體驗時，他卻缺乏類似的體驗。因此他必須找到一種方法，確保他如實的頓悟完美無缺的良知全體。在這種情況下，主張無善無惡的陽明學，自然會產生一種理論發展的內在需求，要為那些尚未頓悟良知的人，找到一種能夠具體操作的方法，讓他們也能頓悟以虛無空寂為本性的良知本體。

雖然在陽明學內部已經有很多修養方法了，但是儒家學者往往忽略或者刻意不提的是，禪宗其實也提供了一種具體可以操作的辦法，來確保參學者能夠領悟不生不滅、不垢不淨、非空非有、非善非惡的心之本體。不僅如此，這種法門不但要能具體操作，還要不損害當下頓悟全體的可能性，以防止自己淪於一種不究竟的宗教體驗。這種方法就是公案禪。

公案禪是參禪者拈提古德的公案，去參悟祖師在這則公案中的言行表現出來的禪法。陽明學的無善無惡論提供了一種類似於禪宗的二律背反的原理，因此和公案禪的參法特別容易被揉合起來。公案禪的二律背反原理，首先表現在禪宗對待語言文字的態度上。從晚唐五代以降，禪門內的語言文字便大量的圍繞在對公案的評唱當中。參禪者無論僧俗，都需要具備高水平的文字修養，在一層又一層的代、別、拈、頌、評唱、垂示中，找到禪文本中蘊藏的禪法真義。然而，禪的

奧秘是無法透過語言傳達的，禪宗設定不立文字的原則，是為了預防參禪者陷入知識學問的牢籠，而遠離當下活生生的禪的經驗。一方面要提防語言文字的束縛，另一方面又必須藉著古德的公案來參透禪的精神，這種既不能夠無言、又不能夠有言的矛盾困境，是參學者在參公案時要突破的重大難關。<sup>49</sup>

陽明學同樣對語言的功能抱持懷疑態度，而把領悟終極真實的根據置諸於人的本心。<sup>50</sup>想要領悟良知活潑潑的妙用，不能透過見聞之知或語言文字的解悟，也不能依賴禮儀、教條或任何形式的權威，只能夠反求自心。然而，初學者也不能夠完全拋棄王陽明和其他學者的語錄、文字不讀，離開親師取友講學而閉戶自處，因此仍舊必須透過語言的媒介來激活自己的良知。這種既不能依靠語言，但又必須依靠語言的狀況，與公案禪所提供的矛盾情境十分類似。如今把陽明學的無善無惡視為另一種二律背反的公案來參，把公案禪的邏輯挪移過來，將非有言、非無言替換成心非善亦非惡，將禪的奧秘替換成為心之本體，將懸崖撒手換成豁然貫通，那麼用公案禪參陽明學無善無惡說的模式就完成了。

彭紹昇在《居士傳》中說，陶望齡最常參的一則公案是「萬法歸一，一歸何處」。<sup>51</sup>從陶望齡的《歇菴集》中尋覓，可以找到這種說法的原始出處，是在他寫給周汝登的書信中說：

<sup>49</sup> 例如大慧宗杲曾經舉雲門「喚作竹篦則觸，不喚作竹篦則背」的公案，問參學者，此時「不得下語，不得無語，不得思量，不得卜度，不得拂袖便行，一切總不得」，唯有「懸崖撒手」、「絕後再甦」之後，才「始契得竹篦子話。」（蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》卷 16，《大正新修大藏經》第 47 冊，臺北：新文豐，1983 年，頁 819）

<sup>50</sup> 就像錢新祖在焦竑的研究中指出，焦竑受到佛教和道家思想的吸引，並且對語言不完備性有很敏銳的覺察力。他也抱持著一種語言的懷疑論，在這層意義上，終極的真實（道）不受語言的規範性所左右，因而是不可說的。焦竑和佛道思想在這一點上的交會，讓他逼近了一種多元主義的立場，「假定了哲學上的游牧主義的形式，認為所有陳述乃是可以相互取代的，因為這些陳述在真理的價值上全部都一樣有限，所以在這一點上它們是平等的。」（錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，頁 194）這種對語言的懷疑並不只限於焦竑，在其他陽明學者身上也時有所見。因此對於受過焦竑影響的陶望齡來說，日後會抱持類似的立場，在陽明學和公案禪中找到交會之處，並非難以預料之事。

<sup>51</sup> 彭紹昇著、張培鋒校注：《居士傳校注》卷 44：「周望居常參一歸何處公案，自言繫作課，寬作程，一生再生，會有出頭分，不敢求速效也。」（頁 376）這段文字是由兩篇陶望齡的文字揉合而成，除了正文中引出寫給周汝登的信件之外，「繫作課，寬作程」一句則出自陶望齡：〈與焦弱侯〉：「且當繫作課，寬作程，一生再生，會有徹頭日子也。」（陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 410）



直截一路，弟五七年前已自許不疑，而命根終未斷，故屢屢有得失，未能快然無事。近日單提一「萬法歸一」話，較往時頗覺絲密，且不敢求速效也。尊教感感，今日方為話頭所苦，得來語轉覺悶悶。諺所謂一年被蛇咬，三年怕艸索，不敢謾，亦不敢負門下也。<sup>52</sup>

這段話中有兩個重點值得注意。首先，「萬法歸一」四個字並非這則公案的完整面貌。萬法歸一公案最早和趙州從諗禪師的「青州布衫」公案出現在同一個文脈當中，其完整的文字為：「僧問：『萬法歸一，一歸何所？』師云：『老僧在青州作得一領布衫，重七斤。』」<sup>53</sup>最前面一句「萬法歸一，一歸何處」是參學者的提問，在禪門中相當於向上師探問禪法的奧秘為何；「領布衫」則是趙州禪師的回答，是典型的以具象事物回答抽象問題的禪門答語。這種問答模式，往往是問話者問得深奧，答話者答得淺白。問者問的是覺悟的境界、是本體、是形而上的問題，答者答的是此時此刻日常生活的所知所見、是現象、是形而下的事物。因為禪宗認為佛法就在當下此刻，而非遙遠的彼岸世界。忽略了現實生活中的米價和烹茶、喫飯等食衣住行的具體活動，想要在玄遠的形上世界追求覺悟，無異於緣木求魚。在大量的禪師語錄中，都能夠找到同類型的問答紀錄。<sup>54</sup>

不過，第二個要注意的重點是，陶望齡並不是依照這種反回當下目前的經驗形式，來理解「萬法歸一」這則公案的。這是因為重視當下即是、活潑生動的祖師禪進入了公案禪的時代之後，透過文字來理解禪法的讀者，已經與禪師隨機應接的時空環境隔了一層，失去了當下見在的即視感。在這種情況下，理解禪法的模式發生了改變，文字變成了無法徹底捨棄的重要媒介。從圓悟克勤《碧巖錄》

<sup>52</sup> 陶望齡：〈與周海門先生〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 404。

<sup>53</sup> 釋道原編：《景德傳燈錄》卷 10，頁 278。

<sup>54</sup> 比如「如何是佛法大意」這個問題，隨意翻閱禪籍便能得到以下如此多樣的答案：大梅法常回答的是「蒲華柳絮，竹針麻線」（釋道原編：《景德傳燈錄》卷 7，頁 254），石霜大善回答：「春日雞鳴」、「中秋犬吠」（釋道原編：《景德傳燈錄》卷 8，頁 259），雲門文偃回答：「春來草自青」、「西山東嶺青」（釋道原編：《景德傳燈錄》卷 19，頁 358），清護禪師回答：「草鞋木履」（釋道原編：《景德傳燈錄》卷 21，頁 379），行崇禪師回答：「碓搗磨磨」（釋道原編：《景德傳燈錄》卷 22，頁 383），大寧道寬回答：「點茶須是百沸湯」（釋普濟編：《五燈會元》卷 12，頁 1105）。凡事以具象事物回答抽象問題的公案，無論回答得是眼前的什麼景物，大體上都指示參學者回到當下，表達道在目前的意思。



對這則公案的評唱來看，參禪活動已經變成在倚賴語言和不倚賴語言的矛盾當中，解構語言文字，要求參禪者超越語言意義和邏輯思維以得到覺悟。圓悟克勤的評唱是這樣的：

言不在多，語不在繁。只如這僧問趙州：「萬法歸一，一歸何處？」他卻答道：「我在青州作一領布衫，重七斤。」若向語句上辨，錯認定盤星。不向語句上辨，爭奈卻恁麼道。這箇公案，雖難見卻易會，雖易會卻難見。難則銀山鐵壁，易則直下惺惺，無爾計較是非處。……且道他有佛法商量也無？若道他有佛法，他又何曾說心說性、說玄說妙；若道他無佛法旨趣，他又不曾辜負爾問頭。<sup>55</sup>

圓悟克勤評唱萬法歸一公案，是用文字來指點參禪；但是同時他又提醒讀者不能依靠文字解悟來理解禪法，所以說「若向語句上辨，錯認定盤星。」只要有些微的遲疑，讓依靠語言邏輯的心念啟動，那就已經遠離了活潑潑的禪經驗的本身。然而，如果不能夠走簡易直捷的大道，在看到公案時當下領悟，從向外追求玄遠深奧的道理，回到當下此在的現實世界，那麼就只能繼續在這種二律背反的矛盾中參求了。此時，語言又成為必要的工具。公案記載了趙州禪師用「青州領布衫」這種具體的現象界事物，來回答佛法旨趣的提問。由於祖師沒有談論心性，所以不能說他有佛法，但是因為他回答了提問，所以也不能說他話中沒有佛法。在這種不落兩頭，非此亦非彼的雙遣論式當中，參禪者必須學會停止對公案作邏輯性的、分析性的解釋，才能用「直下惺惺」的方式來體悟它。

《碧巖錄》的評唱讓我們看到「萬法歸一」的公案如何成為一種超越邏輯矛盾，指引參求者直下體悟的禪宗文本。不過，我們還要更進一步闡明，陶望齡參求這則公案時，使用了宋代大慧宗杲所提倡的「看話頭」的方法。陶望齡說自己「單提一萬法歸一話」，已經隱含著援用看話頭的意思在。看話頭是從公案禪演

<sup>55</sup> 圓悟克勤：《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷 5，《大正新修大藏經》第 48 冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 181。



變而來的。雖然公案禪指示參禪者要超越二律背反的矛盾，才能剎那間返回當下，見證本來面目，但是透過文字為媒介來傳播思想的公案禪，太容易讓人在閱讀的過程中陷入文字障了。看話禪的功用之一，就在於把二律背反的矛盾推展到極限，累積強大的疑情，藉著疑情的力量一舉瓦解人的邏輯思維。

看話頭的訣竅有好幾點，首先參禪人必須要有解決生死問題的決心，再來要挑選出古德公案中的一句話當作話頭，接著在日常生活行住坐臥間不斷把念頭集中在這一個簡短的話頭上，放棄一切可以言語、經驗和道理來理解的手段，讓疑團不斷累積增強。最後，這股疑團就像吹氣球一樣膨脹到無法支撐的大小，在一瞬間驟然爆破，把語言文字、思維意識連同生死的疑團一齊摧毀。由於看話頭很重視疑情力量的蓄積，所以只能單提一個話頭，讓心思專注在一個點上。單純閱讀公案文本，參禪者較不容易凝聚心神，也因為閱讀文字需要思考文字的意義，所以心念會被文字的表面意義所引誘，投注在僵化的、死板的禪法論述上。但是看話頭到一個階段之後，解不開疑團的緊張感會讓人不得不拋棄意識的作用，為參禪人的頓悟提供有利的條件。在適當的機緣觸發下，參禪人就能桶底脫落而頓悟禪法的真義。

和陶望齡同在北京結蒲桃社的黃輝，也是用看話頭的方法在參禪。他對鄭汝璧<sup>56</sup>解釋禪法時，把他所用的功夫寫得很清楚：

萬緣放下是真正，一句苦參是真觀。初祖更無法與人，單開此直截大路。……又替學人指出單提話頭一個截路。云：「心識紛飛，如何下手？」一句話頭如鐵掃帚，轉掃轉多，轉多轉掃，掃不得，拚命掃，忽然掃破太虛空，萬別千差一路通。此格物致知的訣也。心識紛飛，物知皆妄，若欲禁除，無有是處。唯此一句無意味話頭，任汝千百種思量分別、見聞覺知，一毫也用不著。提來提去，物消知見。<sup>57</sup>

<sup>56</sup> 鄭汝璧（1546-1607），字良玉，號崑巖。隆慶二年（1568）進士。與憨山德清等高名頗多往來。著有《由庚堂集》等書。

<sup>57</sup> 黃輝：〈贈鄭崑巖別言〉，黃輝：《黃太史怡春堂逸稿》（《明代論著叢刊》第二輯，臺北：偉文

這樣的描述毫無疑問是受到大慧宗杲看話禪的影響而來。同時，黃輝用看話禪的理論來理解「格物致知」，和陶望齡同樣不去分辨儒家和佛教的差異，而是以對心性的探求為宗旨，認為儒、釋兩家的目標一致。對蒲桃社的成員來說，大慧宗杲的看話禪可以說是基本知識，是社員之間討論參求的共同基礎。不過，看話頭的功夫需要耗費修行者極大的心血，而且不保證用了多少時間心力就能得到結果。黃輝的參禪水平還不到家，陶望齡用看話禪的功夫，也沒有獲得他們所期待的覺悟。就像上文引述陶望齡致周汝登的書信，當中坦承自己「為話頭所苦」，而且「命根終未斷，故屢屢有得失，未能快然無事」，這當然不是陶望齡所期待的結果。袁宏道也曾評價陶望齡和黃輝二人說：「陶周望是真實參禪人，雖未入手，然其進不可量也。黃平倩亦甚勇猛。」<sup>58</sup>對於兩人的進步抱持很大的期待，但不可諱言的是陶望齡「未入手」，而黃輝留戀官場，始終煩惱未斷。<sup>59</sup>

陶望齡有一次曾經提到自己參禪所獲得的神祕體驗：

向在京師時，苦諸色工夫間斷難守，忽一日覺得此心生生不息之機，至無而有，至變而一，自幸以為從此後，或易為力矣。中亦屢覺知寂、知知，古人所訶，即此意純一，亦落是中。曾以問蔡槐庭，渠云：「以楔出楔，做工夫人少不得如此」，然亦不能純熟。私念竊謂初習路生耳，繼以專翕之功，庶有進步。近亦屢察其紓曲，不若無義話之直，而意中已稍慣，每

---

圖書出版社，1976年），頁196-198。

<sup>58</sup> 袁宏道：〈王則之宮論〉，袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》下冊，頁1245。

<sup>59</sup> 黃輝在攻禪事件中去官歸鄉，然而始終留戀官場，無法放下宦情，令他十分煩惱。他曾對袁中道說：「丁酉入都，得遇君家兄弟，力為我拔去貪著濁命之根，始以清泰之樂引我。既又得聞向上大事，從知解悞林中出，如掃葉、如撥筍，今始坦然知歸。……今歸山中，去忙就閒，亦差快矣；而舍霧露之潤，入枯寂之鄉，望我以世情者如毛，望我以道情者如角，哀哉！予未知所歸矣。」（袁中道：〈自柞林至西林記〉，袁中道著、錢伯城點校：《珂雪齋集》中冊，頁543-544）表面上黃輝是擔憂山居無友，無法修道，實則是擔憂宦途已斷。袁氏兄弟對此是了然於胸的，袁宏道曾經寫信勸他：「既持釋子戒，口斷葷血，身斷冶淫，心中斷卻子孫田宅之想，諸皆可斷，而官獨不斷，何以自解於天下也？」（袁宏道：〈黃平倩〉，袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》下冊，頁1237）袁中道也曾寫信給他說：「居士參求已久，所不足者，非解路也。……今世事日下，長安鬧甚，青山白水有何不適，而出而受人指摘，自取不快乎？」（袁中道：〈寄黃慎軒〉，袁中道著、錢伯城點校：《珂雪齋集》中冊，頁989）袁氏兄弟和陶望齡宦情灰冷，一心追求心性解脫，享受山水田園之樂。相較之下，黃輝眷戀於官場，離真正的解脫出世還有很大一段距離。

提撕便現前，持話冷淡，易此甚難。<sup>60</sup>

在這段話中，除了可以看到陶望齡確實在禪修過程得到某種神祕的體驗之外，也可以發現為什麼他鍥而不捨的參話頭。陶望齡雖然覺察過「此心生生不息之機」，但是這次覺悟的境界並不能讓他感到一了百了，無罣無礙。他認為，這次覺悟是一種「知寂、知知」的靈覺之知。參照永嘉玄覺的說法，知寂、知知是一種無法徹底斷除知覺的意識狀態，只是一種不究竟的體驗：「若以知知寂，此非無緣知，如手執如意，非無如意手。……若以知知知。知知則離物。物離猶知在。」<sup>61</sup>無法徹底斷除知覺，當然不算是終極的解脫。蔡槐庭用「以楔出楔」來理解「知寂、知知」，把這種境界當成修行不可少的歷程。然而，陶望齡追求的是當下頓見全體，一了百了、永無退轉的究竟之悟，在沒達到這個目標前，他不允許自己的修行打任何折扣。因此，陶望齡還是在提疑情、持話頭，希望參透超乎語言意識規範之外的「無義話」。

除了上述幾個例子之外，陶望齡還有其他的參禪活動，散見在其他文本的記載中。在朗目本智所撰的《浮山法句》卷七，載有王舜鼎的〈夢禪語〉一文，文中云：

壬寅年（1602）偕陶石賓、趙石梁諸老訪師于寶塔寺，石賓舉《楞嚴經》中「喪本受輪」語，問：「如何是本？」和尚不答。復問，和尚應云：「若

再問，便喪卻了也。」復云：「必欲究竟此事，尚須細詳，期以異日。」

眾遂別。……甲辰（1604）抵京，復晤寶塔寺，再與石賓諸丈會譚慈慧寺。

石賓細叩此事，和尚再四徵詰，舉《心經》「照見五蘊皆空」語，問：「今見有五蘊，如何能空？經中說深般若，此般若人人本有，只是不顯，顯即

五蘊空矣。」儘力提示，大約欲學人照破幻相，透出本地風光耳。<sup>62</sup>

<sup>60</sup> 陶望齡：〈與周海門先生〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 404。

<sup>61</sup> 永嘉玄覺：《禪宗永嘉集·奢摩他頌第四》，《大正新修大藏經》第 48 冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 389。

<sup>62</sup> 朗目本智撰，周理輯：《浮山法句》，《嘉興大藏經》第 25 冊（臺北：新文豐，1987 年），頁



陶望齡問「如何是本」，是禪門內向上師參扣的典型提問。由於悟不能講，一講出來就落入言語的規範性中，不是活潑潑的禪之經驗，所以朗日本智不肯開口。

陶望齡反覆再問，朗日本智也只能告訴他不能再問。第二次碰面時朗日本智告訴陶望齡，在理解《心經》的「照見五蘊皆空」時，若是執著有五蘊而有除去五蘊的意念，就遠離了真正的般若之空。反之，覺悟的智慧一旦浮現即是真空，無須執意於五蘊是否被照見。這段話表達的意思，和陶望齡在北京悟得「知寂、知知」之境後自我反省，發覺這種靈覺之知還不是究竟的悟，是一樣的意思。

在朗日本智之外，陶望齡和湛然圓澄也曾多次進行禪門問答的記載：

師同大司成陶石簣、無念師向火次。石簣曰：「無念師在，阿師得力句，乞為舉似。」師曰：「向火背猶寒。」<sup>63</sup>

陶望齡希望湛然圓澄能夠講出「得力句」，相當於在探問禪師為了描述自己所悟境界而撰寫的法偈。然而，湛然圓澄並沒有直接回答陶望齡，反而告訴他「向火背猶寒」，意思是能夠用言語講出來的法語，肯定了其中一邊，永遠會失落另外一邊。用哲學的概念工具來講，就是肯定了本體會失落作用，肯定了有會失落了無，肯定善的存在等於肯定了相對待的惡的存在。真正的悟是不受有無、善惡、體用等等對立概念所限定的。陶望齡和湛然圓澄的另一次會面中，話題圍繞在共同參訪的朋友李麟（次公）<sup>64</sup>身上：

李次公問：「老師，還驗得某甲麼？」師曰：「你是箇無主孤魂。」陶石簣曰：「他是有主的。」師不答。次公云：「老師安知某甲無主？」師曰：「好箇有主的。」<sup>65</sup>

---

298-299。

<sup>63</sup> 圓澄說，明凡錄，丁元公、祁俊佳編：《會稽雲門湛然澄禪師語錄》卷 6，《嘉興大藏經》第 25 冊（臺北：新文豐，1987 年），頁 631。

<sup>64</sup> [明]李麟，字次公，號龍眠，鄞縣人。李麟善繪白描佛像，為紫柏達觀弟子。弟李驥，字次德；子李萼，均擅長繪畫。李驥之傳記，見錢維喬修，錢大昕纂：《(乾隆)鄞縣志》卷 18 (《續修四庫全書》第 706 冊，上海：上海古籍，1995 年，頁 399)。

<sup>65</sup> 圓澄說，明凡錄，丁元公、祁俊佳編：《會稽雲門湛然澄禪師語錄》卷 6，頁 631。

湛然圓澄說李麟「是箇無主孤魂」，否定了李麟對禪有任何的理解。無論是在陽明學或者在禪宗內，反求自心都是參學的第一要務。自信其心，才能作自家的主人公。陶望齡為朋友辯護，說「他是有主的」，李麟也問：「老師安知某甲無主？」在這裡，陶望齡和李麟都問錯了。在禪門中能作得自家主人公的本心，其本質是空，其心是無住、無相、無念之心，一樣不能用任何方式加以限定。陶望齡直接肯定李麟「有主」，已經傷鋒犯手，把話講到落於有的一邊去，遠離了非有非無、非善非惡的心之本性。李麟的反詰更顯得意氣用事，因此湛然圓澄反諷兩人：「好箇有主的」，直接點出這兩個人都掉進了語言概念的陷阱，誤以為有主是好，無主是壞，把心之本性錯誤的理解為某種獨立自存的主體。還有一次陶望齡和湛然圓澄討論到李長者的《華嚴合論》：

陶石簀居士問：「師在此作麼？」答曰：「看《華嚴合論》。」曰：「師在室中著此小小境界，當看是論。」曰：「不然，卻是室外者更當看也。」曰：「何謂也？」曰：「居室者，必知室外有空，空外更有空，可謂小不迷小，大不著大，內外該融，小大相入。只恐在室外者，迷此六合一總之空，不復知空外有空，界外有界。豈知華嚴法界中十方各具不可說不可說佛剎微塵數世界外，更有不可說不可說佛剎微塵數世界耶！故當看也。」

居士曰：「多知多知。」<sup>66</sup>

這場對話中包含了許多華嚴宗的義學語言，所以嚴格說來不算是參禪扣請的文本。這條紀載呈現出的是陶望齡等人在參禪時，並沒有拋棄佛教經典義學的學習。在上文中引述的材料中，已經可以看到陶望齡不僅教弟弟多讀《楞嚴經》《圓覺經》《壇經》，再加上這裡的《華嚴合論》，可見他和一同參禪的同道們十分熟悉用義學的語言來表達他們所理解的佛法。就這條記載來說，是用華嚴學內外兼該、大小相容的概念，來表達世界的實相。

從上述材料來看，陶望齡參禪的功夫並不到家。陶望齡用提話頭的功夫，卻

<sup>66</sup> 圓澄說，明凡錄，丁元公、祁俊佳編：《會稽雲門湛然澄禪師語錄》卷7，頁642。

沒有得到大悟，他四處扣請，然而詢問的問題卻沒有抓到禪宗的精神。雖然陶望齡肯定是一名信向虔誠的居士，但是修行還在過程當中，並未徹底了悟。如此一來，陶望齡勢必得面對一個嚴肅的問題：在理論上人人都可以頓悟，但是在現實的修行過程中，還沒有覺悟的人除了繼續參禪之外，有沒有任何補救辦法來協助自己？得不到覺悟之於陶望齡而言固然痛苦，但對於沒有堅決誓願要解答人生本源問題的參學者來說，卻導致他們把自己偽裝成已經覺悟，因而恣意胡為。做為救濟之道的淨土信仰，就在這種情境下進入陶望齡等人的視野中。

#### 第四節、狂禪與淨土

陽明學和佛教都很重視把修行成果實踐出來，驗之於身心，在日常生活中實際受用。心之本體如果不能發為作用，會被懷疑不是真正的心之本體，必須打上問號。理論上，修行者一旦體悟到真正的心之本體，順心而行，日常生活的舉手投足都將有所依循，心中也不再有所迷惑。然而，當主張無善無惡的陽明學和禪宗在追求頓悟的道路上，發現頓悟遲遲不來，參學者缺乏學問頭腦，自然無法在生活中受用。此時，整個修行的意義也是打問號的。因此，陶望齡對自己修禪卻無法頓悟一事感到非常焦慮，一點都不奇怪。

陶望齡表達這種悟不能究竟的困境，經常說自己悟頭未澈，體究與實踐翻作兩橛，或者說是解處與行處、說處與受用處湊泊不來。不光是陶望齡有這層困擾，在修禪水平上高於他的袁宏道，或者是一同參禪的社友黃輝，也都有同樣的煩惱。陶望齡曾對周汝登說：「深知問寢嘗藥爲第一親切工夫，而胸中又常若有負，與室中體究翻作兩橛，疑之爲病，深曉而不能斷，奈何奈何？」<sup>67</sup>他的意思是，即使自己知道在生活中問寢嘗藥、孝順母親時心頭毫無罣礙，是禪法追求的境界，但是他沒有辦法把參禪講學中體究的道理，應用到實際的作為上去。

<sup>67</sup> 陶望齡：〈與周海門先生〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 406。

陶望齡在寫給焦竑的信中說到自己的困難，並且批評了當時所見到的一種怪現象：

第別□稍較知非，而不能撒手無疑，究其病根，只是托言精進，而實未能，徒有慚懼。無著力處正好着力，古人所謂絕學無爲者，正功夫最密處耳。

提話頭做鈍功，亦是爲知有人設，若全不知有，恐日用中亦提掇不起也。

知事理不二，即易；欲到背塵合覺，常光現前，不爲心意識所使，即不易。

伊川、康節臨命時俱得力，若以見解論，恐當代諸公儘有高過者，而日逐貪嗔，已不免縱任，求生死得力，不亦難乎！古人見性空以修道，今人見性空以長慾。憶館中時老兄嘗爲痛言之，今方知其深切也。<sup>68</sup>

陶望齡坦承自己不能夠「撒手無疑」。他相信絕學無爲是一種最高的成就，然而尚未達到這種境界的參學者，還是必須作提話頭一類的功夫。話頭是語言文字，不是真正的禪之經驗，然而沒有話頭作為修行的媒介，參學者是無法修行的。至少，參學者在提話頭的時候，知道自己正在追求究竟的悟，因此比一無所知的一般人要好一些。接著，陶望齡再次表達解處和行處湊泊不來的困難，「知事理不二」是理智上的理解，在生活中常覺常明，「不爲心意識所使」，則是實踐上真實受用。要做到後者的水平並不容易。因此，陶望齡批評當時一種人擅長講述理論，見解高明，但是「日逐貪嗔」，而「不免縱任」，是不可能解脫生死的。

這些追逐貪嗔，縱任情欲者，就是典型的晚明「狂禪」。陶望齡曾經痛批這種人：「嗜欲難忍，又假理以通之。然則理者，尤濟欲之具，而害物之首矣！而陋儒者動輒言理，至於饑亦理、殺亦理，由是推之，天下寧復有非理之事乎？」

<sup>69</sup>道理學說變成了縱欲者的藉口，無怪乎焦竑和陶望齡都對這種現象感到痛心。陶望齡又責這種狂禪者云：「一二淺薄者，初獲相似解，纔若電光，而狂蕩四走，誤已賺人，名曰提持，實爲五宗蠭賊。」<sup>70</sup>然而，這種人是怎麼藉著陽明學和禪

<sup>68</sup> 陶望齡：〈與焦弱侯〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 410。

<sup>69</sup> 陶望齡：〈蚶子舍利說〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 379。

<sup>70</sup> 陶望齡：〈聯峰上人創菴疏〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 376。

宗的理論出現的呢？袁宏道討論兩種狂禪之病的論述，在晚明具有相當的代表性：



禪有二種。有一種狂禪，於本體偶有所入，便一切討現成去。故大慧語李漢老云：「此事極不容易，須生慚愧始得。」往往利根上智者，得之不費力，遂生容易心，便不修行，多被目前境界奪將去，作主宰不得。日久月深，迷而不返。……此病近于高明者往往蹈之。又有一種不求悟入，唯向事上理會，以念佛習定為工課，纔見人提起向上一著子，便要抹去。見執法修行者則讚歎，見心上乾乾淨淨、灑然不挂一事者，反以為不修行，而疑之謗之。此等雖外面無破綻可摘，其實心火熠熠，……亦終為地獄種子而已。蓋凡近于沉潛，又往往坐此病也。<sup>71</sup>

從陶望齡、袁宏道、黃輝的經歷來看，三個人恐怕都曾經染上第一種狂禪之病，後來才戒慎恐懼，不斷的自我反省。他們剛開始修禪時，雖然憑藉著優異的天資，取得很大的進步，卻因為見解得來容易，導致日後持守不住初悟的境界，在日用中湊泊不來。第二種狂禪則是藉著嚴格的持守戒律、誦經念佛、坐禪習定，作宗教修行的功課；不過這種人對法有很深的執著，並且生起貢高我慢之心，蔑視他人。第二種狂禪和第一種相比，其執著較為隱晦，也因此更不容易察覺和改正。

反省過狂禪之病，陶望齡、袁宏道等人於是傾向了淨土信仰，做為救濟的手段。袁宏道在蒲桃社論學期間，撰寫出了《西方合論》一書，對整個時代的參禪風氣和弊病有很深的反省。袁宗道為弟弟的《西方合論》撰寫序言，化身為香光子痛批狂禪之習：

後世宗風日衰，人之根器亦日以劣，發心既多不真，功夫又不純一……識得煩惱如幻，則恣情以肆煩惱；識得修行本空，輒任意以壞修行……愛憎毀譽之火，纔觸之而即高；生老病死之風，微吹之而已動。爭人爭我，說

<sup>71</sup> 袁宏道：〈論禪〉，收於無念深有撰、明聞刪定：《黃蘖無念禪師復問》卷5（《嘉興大藏經》第20冊，臺北：新文豐，1987年），頁524。

是說非，甚至以火性為氣魄、以我慢為承當、以譎詐為機用、以誑語為方便、以放恣為遊戲、以穢言為解粘，讚歎破律無行之人，侮弄繩趨尺步之士。偏顯理路，故窮玄極妙，莫之踪跡；盡剗行門，故縱意任心，無復規矩。<sup>72</sup>

這段話批判沾染狂禪之病的禪客，可說是痛切之極。佛教的空義，指一切存在事物均非實體、均無自性。任一事物都由無限多因緣條件的暫時聚集而形成，然而也會隨著因緣條件的失去而消逝。自我的存在也是由暫時性的因緣聚合而成，終將壞滅消逝，因此對自我存在的執著將導致煩惱與痛苦。這樣的說法，原本是為了幫助活在煩惱中的眾生從煩惱中解脫而設，然而它很容易被曲解成：既然煩惱是虛幻的，放縱情慾也沒有妨礙，既然修行是空的，所以不需要修行。禪宗為了破除眾生心中的妄想，經常使用棒喝打罵等霹靂手段，在一瞬間截斷參禪者的妄念，使之頓悟；這種作法也會被曲解成：任何棒喝打罵、撒謊無賴、汙言穢語、不守戒行等行徑都是接引參禪者的機鋒運用。袁宏道也說：「五葉以來，單傳斯盛。迨於今日，狂濫遂極。謬引惟心，同無為之外道；執言皆是，趨五欲之魔城。」

<sup>73</sup>熟讀禪宗語錄，臨場背誦出來，再模仿祖師的棒喝打罵，就可以宣稱自己悟道；毫無修行，履犯戒律，卻宣稱自己已得遊戲神通，得大自在，這一類荒誕的行徑在晚明是可以說是相當常見。

在這種情況下，蒲桃社的成員開始一起修習淨土法門，用以對治狂禪者「以虛見惑人」之病。因此袁宏道說自己寧可「學作下下根行」，以持戒念佛為行法，弘揚淨土，以為「救世之良藥，利生之首事。」<sup>74</sup>他認為，淨土比起參禪來說，功夫更加穩實，行為表現也趨於平常，凡是刻意凸顯自己，追求不尋常行淨的禪法，都有可疑之處。袁宏道日後在〈題寶公冊〉中討論到淨土法門，還是推崇「淨業如築土禦水，厚則不潰」；如果比較淨土、經教和參禪三者的差別，則「淨業

<sup>72</sup> 袁宗道：〈西方合論序〉，袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》下冊，頁 1704-1705。

<sup>73</sup> 袁宏道：《西方合論·西方合論引》，《大正新修大藏經》第 47 冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 388。

<sup>74</sup> 袁宏道：〈李龍湖〉，袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》中冊，頁 792。



可以行證，訓講可以知開，唯禪也不可行、不可知」。<sup>75</sup>與其玄談不可行、不可知的禪悟，不如踏踏實實的作淨土的功課。

除了蒲桃社成員的影響之外，陶望齡修學淨土應該還受到雲棲禪宏的影響。陶望齡對雲棲禪宏的主張相當熟悉，兩人也有書信往來。首先，陶望齡參萬法歸一公案，曾經與雲棲禪宏討論心得，並且受到禪宏的肯定和勉勵。<sup>76</sup>其次，在〈書普度菴新鑿放生池卷〉中，陶望齡一開頭便寫道：「雲棲大師創放生會於武林」，表示仰山居士和無無居士都是雲棲禪宏的弟子，他們在會稽開鑿放生池，是在遵循上師所指導的放生活動。<sup>77</sup>此外，他又撰寫了當時廣為流傳的〈放生辨惑〉一文，共分六則問答，一一消解當時反對放生活動的常見言論。<sup>78</sup>雲棲禪宏也曾將自己所寫的《禪關策進》《竹窗隨筆》《竹窗二筆》等書逐次寄給陶望齡，云其書「雖一時漫作，無高論玄語，然皆切於身心性命之實」，希望陶望齡能夠閱讀。<sup>79</sup>陶望齡對雲棲禪宏非常推崇，在〈杭州雲棲禪院法堂記〉中表述得更加明顯。本文章雖然篇幅較長，但是跟陶望齡的禪、淨思想關係頗深，因此不憚辭費引述如下：

正法東壇，師資角立，曰講、曰律、曰禪，竝而爲三。然軌轍同歸，君臣遞用，斯亦一代時教之遺也。天目中峯師有言：「密部如春，慈恩如夏，南山律宗如秋，教外別傳之旨如冬。」自祖燈輝，三家替，法久生濫，藥療權施，雖離言絕跡之塗，而言跡具焉。大智創規則律該，圭峯詮經則教設，至永明、天衣而降，多寄指蓮邦，默標心土，持名淨念，殆庶幾所謂密者，然則少林一宗，四序備矣。……嗟乎！禪學盛而教律薄，禪學衰而教律亡矣！破器焦種，道所不載，猶謹於衆曰：「吾宗固然。」儀範弛解，

<sup>75</sup> 袁宏道：〈題寶公冊〉，袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》下冊，頁1578。

<sup>76</sup> 雲棲禪宏：〈答會稽陶石賓太史〉勉勵陶望齡繼續專心參萬法歸一公案，其言曰：「既看萬法公案，歸何處、念是誰，更無二意，一透則雙透，幸專心焉」、「今願守定本參，以期正悟。中峰國師云：一箇死話頭，悟來方慶快，至哉言也！幸留意焉。」（雲棲禪宏：《雲棲法彙》，頁129）

<sup>77</sup> 陶望齡：〈書普度菴新鑿放生池卷〉，陶望齡：《歇菴集》卷10，頁370。

<sup>78</sup> 陶望齡：〈放生辨惑〉，陶望齡：《歇菴集》卷10，頁372-374。

<sup>79</sup> 雲棲禪宏：〈答會稽陶石賓太史〉，雲棲禪宏：《雲棲法彙》，頁129。

觀行滅裂，而菩提達磨單傳之教，亦掃地盡，澶漫流湎，無甚茲時者。昏衢積晦，慧日乃升，於是雲棲大師應期運、秉慈願，挺生於冠族，飛藻於儒苑。……大師之教，革僞正訛，貴繩檢、黜戲論，一歸於真履、底於妙悟。謂綱紀道俗者，莫大於行，是故有《淄門崇行》之錄；覆訊羣動者，莫尚乎慈，是故有《戒殺放生》之文；嚴淨尸羅，兼資物我者，莫廣於《梵網》，是故有《戒疏發隱》之義；頓超直指，尅證靡濫者，莫要於禪，是故有《禪關策進》之篇，於後後世爲大津梁，於諸方便中出勝方便。普被羣機，橫絕三界者，莫徑於淨土，是故有《彌陀經疏鈔》之作。嘗稱曰：「阿伽已疾，如意雨寶，總羣塗而一貫者，其惟持名一心乎！」其進爲行、淨爲律、契爲法、究爲禪，以故師之唱演靡所不備，而宗趣有在。<sup>80</sup>

陶望齡在這篇文章中引用中峰明本（1263-1323）的話，來解釋禪宗出現前後的佛教歷史。他並不是按照歷史事件來敘述的，而是先對佛教的師資派別作出分類，形成一個互補的系統。就陶望齡所見，密宗、唯識宗、律宗、禪宗是佛教的四大宗派，各自司掌佛陀之教的一個部分。四宗之間不但功能不同，其出現順序也有先後相承的關係。他相信四宗就像是一年的四個季節，彼此之間有時序關係，也有職能遞嬗的因果關係。在他看來，佛教東傳之後，中國經歷了四宗的遞嬗，在禪宗興盛之後出現了「法久生濫」的問題。陶望齡似乎有一種四宗順著四季時序循環往復的觀念，所以他解釋禪宗帶來的流弊之後，認為佛法走向「寄指蓮邦，默標心土，持名淨念」的淨土法門，就好像再次從象徵冬季的禪宗回復到了象徵著春季的密宗。

陶望齡敘述的佛教歷史是一種概念上的歷史，而非事實上的歷史。在這種系統裡，每一宗修行法門造成的問題，需要由下一種宗派的修行法門來解決。在他看來，禪宗久而生弊，參禪者由於所悟不真，卻藉口「吾宗固然」來掩飾自己嗣行縱欲的劣行，因此帶來「儀範弛解，觀行滅裂」的弊病，這時候需要「持名淨

<sup>80</sup> 陶望齡：〈杭州雲棲禪院法堂記〉，陶望齡：《歇菴集》卷 8，頁 326-327。

念」的淨土法門來解決困難。雲棲禪宏的出現，象徵著以淨土解決禪宗弊病的時代來臨。陶望齡在文章前半所鋪陳的佛教發展史，其實是為了烘托雲棲禪宏應時而生的光輝形象。他認為雲棲禪宏的各種著作統合了佛教四宗的長處，其《淄門崇行錄》《梵網經戒疏發隱》《戒殺放生文》等等著作，不但重新闡揚了佛教的戒律，矯正了修禪者歪斜的行止，更由《禪觀策進》和《彌陀經疏鈔》整合了禪宗與淨土兩種法門，讓參學者在修習淨土的同時，完整的接收到佛法四宗的益處。

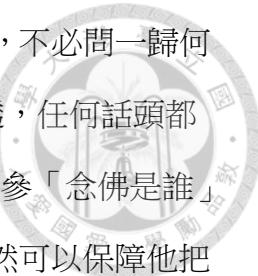
事實上，雲棲禪宏的確是因為批判禪門頹敗，反對狂禪毫無忌憚的橫行，而試圖將禪宗精神收攝到淨土法門中。但是，他並沒有拋棄禪修，而是主張一種兼顧兩種法門的禪、淨一致論。關於這一點，荒木見悟的研究已經非常詳實的進行了解釋。<sup>81</sup>根據雲棲禪宏的看法，念佛人參禪時，只要將解脫生死的意念灌注在念佛持名上，一心一意參究「念佛是誰」，與看話頭同樣能收到參公案的效果。雲棲禪宏曾經藉著陶望齡最常參究的「萬法歸一，一歸何處」公案，指示如何以淨土法門來參公案：

入道多門，直捷簡要，無如念佛。念佛一門，上度最勝利根，下至極愚極鈍，蓋是徹上徹下之道，勿以俗見搖惑。古來尊宿教人看話頭、起疑情，以期大悟，或看無字，或看萬法等，不一而足。今試比例，假如「萬法歸一，一歸何處」與「念佛是誰」極相似，若於「是誰」處倒斷，「一歸何處」不著問人，自豁然矣。古人謂念佛人欲參禪，不須別舉話頭，正此意也。念佛數聲，回光自看這念佛的是誰？如此用心，勿忘勿助，久之當自有省。<sup>82</sup>

藉此，「萬法歸一」和「念佛是誰」同時被收攝到念佛持名的修行中了。雲棲禪宏不只在此一處提到萬法歸一公案，他在〈高峰大師語錄序〉中說：「意者念阿

<sup>81</sup> 荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲禪宏之研究》，臺北：慧明文化，2001年。

<sup>82</sup> 雲棲禪宏：〈與南城吳念慈居士廣翊〉，雲棲禪宏：《雲棲法彙·雲棲大師遺稿》（《嘉興大藏經》第33冊，臺北：新文豐，1987年），頁136。



彌陀佛，不及看萬法歸一耶？遂渙渙搖動。嗟乎！但了念佛是誰，不必問一歸何處。」<sup>83</sup>他認為無論參「念佛是誰」或者「一歸何處」，只要參透，任何話頭都可以使用。一旦開悟，在哪個公案上開悟是沒有分別的。不過，參「念佛是誰」有一項好處是，假使參禪者無法在公案上得到覺悟，念佛法門仍然可以保障他把心性收攝在佛號上，並且藉由往生西方世界的願力，得以在死後繼續修行，終究有開悟的希望。<sup>84</sup>

雲棲株宏的念佛法門會吸引陶望齡，跟兩個因素有關。首先，陶望齡參公案許久，仍然不能得力，亟需一種救濟管道，保證他開悟的希望。其次，對於那些恣情縱欲的狂禪之途，需要一種法門來管束他們，使他們的行為不會繼續逾越社會規範，更重要的是不再讓禪宗的修行變成他們胡作非為的藉口。雲棲的念佛法門同時滿足了這兩個條件。一方面，念佛法門沒有拋棄參禪覺悟的精神，另一方面念佛功夫能夠管束人的行為，並且提供了在來生繼續修行以迄覺悟的希望。

在這種思想背景下，陶望齡也接受了禪、淨一致的觀點。比如他在談到永明延壽時，稱讚永明延壽兼顧禪與淨土：「禪宗指決唯心，無他淨土，而師經行持念，角虎示人」<sup>85</sup>。陶望齡在北京時，又曾經勸服兩位朋友唯心淨土的真實性：

予游燕時，有客過其舍，盛色昌辭，排淨土之妄。予曰：「今天地萬物森羅昭列，子信謂有乎？」曰：「然。」曰：「《記》有言『人者天地之心』，則今所謂世界者，豈非吾心爲之耶？」曰：「然。」曰：「心、土一也，心淨土淨，心穢土穢，如形俯仰，影有曲直。子信現境之有，撥來報之無；執穢界之實，指樂邦之虛。譬痴僂知影曲，而不知其直也。」又有客疑持名爲未足者，予曰：「古佛所垂一一方便，皆如神丹，虛實寒壽之病靡不

<sup>83</sup> 雲棲株宏：〈高峰大師語錄序〉，雲棲株宏：《雲棲法彙·山房雜錄》，頁 90。

<sup>84</sup> 雲棲株宏：〈與蘇州劉羅陽居士〉：「曩啟專以念佛求生淨土奉勸，然此道至玄至妙，亦復至簡至易，以簡易故，高明者忽焉。夫生死不離一念，乃至世出世間萬法皆不離一念。今即以此念念佛，何等切近精實。若覩破此念起處，即是自性彌陀，即是祖師西來意。縱令不悟，乘此念力往生極樂，且橫截生死，不受輪迴，終當大悟耳。願翁放下萬緣，十二時中念念提撕，是所至望。」（雲棲株宏：《雲棲法彙·雲棲大師遺稿》，頁 133）

<sup>85</sup> 陶望齡：〈永明道跡序〉，陶望齡：《歇菴集》卷 3，頁 229。

療，攻治補瀉之法靡不攝，隨信一門，皆可直入。夫淨業者，又舟中九轉也。子如導之以信願，加之以純固，則六度萬行，參求觀練，悉具是矣。」

二客皆以爲然。<sup>86</sup>

陶望齡在這段話中肯定了淨土的真實性。不過，這段話真正的重點是，陶望齡願意接受的淨土信仰只能是一種唯心淨土，而不是仰賴他力濟度的淨土信仰。禪倚賴的是覺悟本心的自力救度，淨土卻必然暗示著仰賴諸佛菩薩願力的他力成分，從這點來看，禪和淨土是兩種難以相容的法門。任何淨土均須依賴彌陀願力而成立，有情眾生臨命終時也須依賴佛菩薩的接引，而淨業行者由於其對此願力之信心，方才得以往生淨土。倘使如陶望齡所言，以自心之覺悟為淨土所成之因，以持名誦經的淨業行法為引導自心覺悟的方便法門，那麼，就算陶望齡沒有把淨土信仰當成接引根器陋劣的愚夫愚婦的方便法門，他的思想必定會導向禪宗的自力救度，以心的覺悟為最終的基礎。通過荒木見悟的研究，我們也能發現雲棲株宏的禪、淨一致論也有著往禪教靠攏的傾向，如果將這股趨勢推到極致，甚至會使得禪、淨一致論變成一種「假裝成淨土教的自力教」。<sup>87</sup>

陶望齡的淨土思想，是為了對治狂禪者恣情縱欲之弊病而生；但如此一來，淨土信仰只能夠作為禪宗出現弊病時後的一種救濟手段，站在輔助性的地位，而不可能發展淨土信仰中屬於他力救度的成分。陶望齡的思想畢竟以陽明學的良知無善無惡說為最初的基礎，再從良知學轉到追求本心覺悟的禪宗，因此「自心」在他的思想中佔有最優先性，是不能夠退讓的。所以陶望齡雖然吸收了淨土思想，

<sup>86</sup> 陶望齡：〈淨業要編序〉，陶望齡：《歇菴集》卷3，頁228。

<sup>87</sup> 荒木見悟討論禪淨一致論時，所涉及的課題廣泛而深入，在此無法一一細說。就本文的目的而言，旨在藉由雲棲株宏的思想，揭露隱藏在禪淨一致論背後的向禪悟傾靠的傾向，以求更深刻的理解陶望齡的淨土思想。此外，荒木見悟講述「假裝成淨土教的自力教」時，心中是把日本那種完全倚賴他力救度的彌陀信仰做為比較對象的：「在株宏的認知裡，日本淨土教常見的『作為救度主的阿彌陀佛的絕對他者性』，是沒有在他面前擋住他的去路的餘地的。因為他的教學，既然是以『念佛即是念己心之佛』和『往生即是往生於唯心之淨土』為大原則，則行者的一切行願，皆非得是由其『自心』所流出，之後再返歸於其『自心』不可之故。……如果我們往『自心之佛力』這個教學方向徹底地行去的話，則『淨土教』所具有的特徵將會漸趨稀薄，最後甚至可能會變成『假裝成淨土教的自力教』。」（荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》《近世中國佛教的曙光》，頁206）

但只能夠是一種「隨其心淨，則佛土淨」<sup>88</sup>的唯心淨土，而且陶望齡自始至終也不曾把淨業的地位拉抬到禪修之上。他曾經說：「此一念不肯以淨業為究竟，似亦夙因爲之，即欲強歇而不可。且當緊作課，寬作程，一生再生，會有徹頭日子也。」<sup>89</sup>禪修永遠是陶望齡放在最優先的選項，唯有當今生修禪不見得有頓悟的希望時，才會仰賴淨土，以祈求來生有更多機會得到覺悟。

和陶望齡結社共修的袁宏道，在蒲桃社分散後兩年，也曾寫信給陶望齡說：「弟往見狂禪之濫，偶有所排，非是妄議宗門諸老宿。自今觀之，小根之弊，有百倍於狂禪者也。……弟不敢自謂已證，然路頭絕不錯走，宗門與教，原自別派。」<sup>90</sup>袁宏道把參禪和習定、持戒拿來對比，他輕蔑的稱呼只懂得習定、持戒者為「小根之人。」理由是，學習打坐入定，可以收攝心神，但是不能保證提供學者解脫煩惱、覺察世間實相的悟境；持戒可以約束行為，不造惡業，但是過度重視行為的外在表現，對內在心性的認識往往不能得到提升，反而會形成一種傲慢的心態，藐視沒有持戒苦行之人。袁宏道開始修禪，是受到大哥袁宗道的影響，袁宗道則是和陶望齡一樣在北京接受了焦竑的啟發，他們的心路歷程都非常的接近。他們以破除外在事物束縛，直截徹悟內在心性之本然為修學重心，當然比較看重中、上根人的悟境。所謂的「小根之人」，可以靠累積修學功力獲取成就，在他看來只是倚賴外在的成就，而缺乏內在的體悟。因此，求悟的「宗門」即使難免有狂禪之病，還是會比倚賴「教門」更有成就。

綜上所述，陶望齡在陽明學的刺激下，走上了禪修之路，又以淨土為禪宗弊病的救濟手段。這樣看來，他似乎已經完全沉浸在佛教信仰的追求當中，但是他又為什麼在辭官返鄉之後，又勤奮不懈的參加周汝登在浙中舉辦的陽明學講會呢？陶望齡和周汝登的關係相當密切，他參加講會也投注了很多心力，講會對他來說並非無關緊要的場合，而是有助益的活動。陶望齡和周汝登的密切交遊，恰好能

<sup>88</sup> 這句話出自《維摩詰經·佛國品》，是主張唯心淨土之人經常引述的經文。見鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》（《大正新修大藏經》第 14 冊，臺北：新文豐，1983 年，頁 538）。

<sup>89</sup> 陶望齡：〈與焦弱侯〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 410。

<sup>90</sup> 袁宏道〈答陶周望〉，袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》下冊，頁 1253。

讓我們更仔細的觀察一名通過陽明學走向禪宗的佛教居士，是如何回頭來看陽明學的價值。



### 第五節、陶望齡與周汝登的疑信之辨

翻閱《歇菴集》可以看到，陶望齡會寫信討論心性之學的學友，除了弟弟陶奭齡、焦竑、公安三袁之外，就屬周汝登來往最密，討論最深。他們的論學關係表現在很多層面上。比如周汝登在南京與許孚遠的「九諦九解」爭論，雙方論述集結成書後，陶望齡專門為此撰寫過〈書周子九解後〉<sup>91</sup>，支持周汝登的論述。周汝登向陶望齡出示過亡兄周夢秀的遺稿，陶望齡為此特地寫過題詞，名為〈周雙溪先生遺訓卷〉。<sup>92</sup>周汝登主辦證修社，在越中地區接續起王學講會的傳統，陶望齡和周汝登兩人也展開合作，陶氏在紹興府城、周氏在嵊縣主持講會，形成合作關係緊密的兩個講學中心。陶望齡身為講會主事者之一，自然也為證修社的會語撰寫跋文，用以推廣其事。<sup>93</sup>陶望齡和周汝登還在好幾個方面都有合作，最主要的是周汝登編寫的《聖學宗傳》《程門微旨》《佛法正輪》《海門文集》等書籍，陶望齡都有為好友撰寫序跋，並且擔任《佛法正輪》的主要參閱人。<sup>94</sup>此外，兩人也多次攜手出遊，萬曆二十三年（1595）十月，陶望齡初次入剡拜謁周汝登<sup>95</sup>；萬曆二十七年（1599）二月，一同泛舟曹娥江<sup>96</sup>；同年九月十一日，與周汝登聚會陽明祠，祭告陽明<sup>97</sup>；萬曆三十三年（1605），泛海遊普陀山<sup>98</sup>；周汝登命

<sup>91</sup> 陶望齡：〈書周子九解後〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 369-370。

<sup>92</sup> 陶望齡：〈周雙溪先生遺訓卷〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 365。

<sup>93</sup> 陶望齡：〈證修社會跋語〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 369。

<sup>94</sup> 陶望齡：〈聖學宗傳序〉〈程門微旨序〉〈海門文集序〉，見陶望齡：《歇菴集》卷 3，頁 219-221、223；周汝登《佛法正輪》（《美國哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》第 33 冊，北京：商務印書館，2003 年），頁 113。

<sup>95</sup> 陶奭齡〈先兄周望先生行略〉，陶望齡：《歇菴集·附錄一》，頁 654。

<sup>96</sup> 陶望齡：〈周雙溪先生遺訓卷〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 365。

<sup>97</sup> 周汝登：〈告陽明夫子文〉，周汝登：《東越證學錄》卷 14，頁 679。

<sup>98</sup> 陶望齡：〈周雙溪先生遺訓卷〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 365。

門生彭智甫、劉特倩赴北京趕考前，先前往拜會陶望齡，請陶望齡給予指導<sup>99</sup>；在陶望齡過世後，周汝登也為他撰寫〈祭文〉，稱讚陶望齡「兄契最上真宗」，追憶兩人「肝膽相傾，芥鍼相合，十餘年來，愈久愈孚」<sup>100</sup>，對陶望齡過世致上最深的哀痛之意。陶望齡與周汝登信件往來和參與講會的次數，以及互相為對方著作撰寫序跋的次數都相當多，可見兩人的交情篤厚，一點都不亞於公安三袁與焦竑等人。

雖然兩人私交篤厚，但兩人是否在哲學主張上看法一致，仍是有疑問的。周汝登最著名的論點是提倡陽明學意義下的無善無惡論，以及他在南京講會上和許孚遠發生的九諦九解之辯。我們已經知道，陶望齡是支持周汝登的，然而他是站在什麼立場上提出自己看法的呢？陶望齡寫道：

無爲有藥，善是惡醫。症投則牛溲有卻病之功，服誤則甘露成喪身之禍。

是則昔日錢、王，今時周、許，義無勝劣，教有開遮，所謂各具一隻眼，共濟羣盲，各出一隻手，中扶眾跛者也。雖然，語貴明宗，學須擇法，同修而迂直頓異，共證而日劫懸殊。如農夫立苗，當先益其根柢，如大將討賊，務直搗其巢穴，故明一善而萬善咸歸，悟一非而百非斂跡。然則無善即進善之捷徑，無非迺去非之要津。何必自滯有途，指爲實境，反疑妙悟，擅作虛言乎！<sup>101</sup>

在這篇序言裡，陶望齡委婉的表達了他對許孚遠的批評。許孚遠主張孟子的性善論，在陶望齡筆下，只是一種對治弊病的方便之法。所以，性善論的功用是將惡人導回正途，然而對於沒有為惡疑慮的人來說，強行灌輸他們性善論的意見，則會帶來負面效果。為了不得罪講學前輩，陶望齡說周、許二人「義無勝劣」、「各具一隻眼」，似乎真的將兩人的學說平等對待；然而繼續看下去，當談到陽明學「語貴明宗，學須擇法」時，陶望齡顯然偏向了周汝登的一邊。

<sup>99</sup> 陶望齡：〈題彭智甫、劉特倩卷〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 366-367。

<sup>100</sup> 周汝登：〈祭文〉，陶望齡：《歇菴集·附錄一》，頁 660。

<sup>101</sup> 陶望齡：〈書周子九解後〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 369-370。

陶望齡受到焦竑影響時，他所吸收到的內容是陽明學的無善無惡論，這為他未來接受周汝登的學說打下了基礎。因此，在陶望齡筆下，陽明學的學術宗旨是以「無善為進善之捷徑，無非迺去非之要津」，呼應了無善無惡論的主張，這與他個人的信念不相違背。無善無惡說直指心之本體，一旦領悟真正的本體，立足在本體之上，由心之本體而來的作用也將是完美、圓滿的。從王畿的四無說到周汝登的九諦九解都如此主張。此外，唯有無善無惡說保證了學者當下頓見良知全體的可能性，這也是何以陶望齡特別強調「捷徑」的緣故。

陶望齡曾經用無善無惡的觀點，來闡釋王陽明的良知學。他在〈重修陽明先生祠碑記〉中說：

混同萬有，昭察天地，靈然而獨運之謂知；離聞滅覩，超絕思慮，寂然而萬慮之謂良。明乎知而形累捐矣，明乎良而心害遣矣，良知者，所以為人而遠禽與鬼之路也！<sup>102</sup>

良知是是一切存有的根源，是現象世界種種作用的本體，因此陶望齡以「混同萬有，昭察天地」描述良知之「知」。「良」就是善，而善的本質是「離聞滅覩，超絕思慮」，換言之，就是排除了一切人為的、虛假的、自私的內容，恢復了本來沒有絲毫欠缺的本體。這顯然是以無善無惡的觀點詮釋良知的性質。除此之外，陶望齡在〈聖學宗傳序〉中又說：「夫途徑錯糅，至心而一。智故百變，剋體則齊。萬塗宗於一心，萬慮宗於何慮。」<sup>103</sup>他肯定「心」是所有心性之學的宗旨，而所有起心動念都以「何慮」為根基。「何慮」出自《周易·繫辭下傳》：「天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？」<sup>104</sup>在此，何思何慮相當於無思無慮，把人類的所有意識活動視為以無為本質的心之本體所起的作用。這也以無善無惡說來說明「聖學」的宗旨。

這裡可以再舉一個例子，說明陶望齡對孔子的理解，也反映出無善無惡的思

<sup>102</sup> 陶望齡：〈重修陽明先生祠碑記〉，陶望齡：《歇菴集》卷8，頁323。

<sup>103</sup> 陶望齡：〈聖學宗傳序〉，陶望齡：《歇菴集》卷3，頁219。

<sup>104</sup> 孔穎達：《周易正義》卷8（臺北：藝文印書館，2001年），頁169。



想。在討論是否樹立孔子塑像時，他說：

夫像設以肖之，王祀以尊之，吾未知肖與尊之何如也？像者土木，而豈其人哉？……嗟乎！後之學吾孔子者，將亦有像設而王祀者與？孔子所知者知之，可者可之，而夫子固曰：「吾無知」、「吾無可不可。」然則彼所學者，夫亦其像耶？<sup>105</sup>

良知學的消極意義是用來排除一切虛假的、形式化的學說，屏除出自私心私欲的心念，藉此恢復本來圓滿無缺的心體。在此段文字中，陶望齡批評後儒，就是認為他們的心思僵固在孔子所遺留的教條形式，而不能真正的理解孔子的心意。他把後儒之學比喻為孔子的塑像，塑像是無生命的死板形象，沒有任何改變的餘地；人是活生生的存有，而人比喻的則是良知。他相信孔子主張「無知」、「無可不可」的理由，就是要使僵化的生命重新恢復生機，使私心所掩蔽的良知再次作主。如果陽明學的學者要做到這點，就必須領悟良知是以「無」為本的。

乍看之下，陶望齡似乎完全認同的周汝登的思想，即使他的思想有一部分來自於焦竑，並不單純是受周汝登所影響的，至少兩人的思想是相契的。但事實上，陶望齡並沒有完全認同周汝登。在〈書周子九解後〉一文中，相對於許孚遠而言，陶望齡的確比較傾向周汝登的見解，但他把周、許二人的學說都比擬為教學的方便法，也不單純是禮貌性的顧及許孚遠的臉面而已。依照陶望齡因病予藥的原則，宣揚性善論是為了醫治惡人、導正他們的行為，宣揚無善無惡論則是為了消除學者對性善論的執著，這兩種學說都是有用的；相反的，如果對執著於無善無惡論的人繼續宣揚無，對執著性善論的人繼續宣揚善，都會加重原有的弊端，違背了兩種學說原本的用意。所以他才說：「服誤則甘露成喪身之禍」。

陶望齡對周汝登的態度是很複雜的，一方面他認同無善無惡說，另一方面又對當下自信的說法抱持著某種戒慎恐懼的心情。他們兩人思想無法契合之處，就在於周汝登倚賴絕對的「自信」，強調學者應當下頓悟良知全體，勇於承當這一

<sup>105</sup> 陶望齡：〈修會稽縣儒學碑記〉，陶望齡：《歇菴集》卷 8，頁 318。

點。陶望齡從未以覺悟者自居。在參公案禪的過程中，陶望齡嚴格反省自己的體驗，絕不輕易肯定眼前浮現的任何境界。他認為自己尚未覺悟，對於自己能不能在此生頓悟，也抱懷疑態度。所以他才說「一生再生，會有出頭分」，這輩子完成不了的心願，可以等來生再完成。處在這種狀態下的陶望齡，當然不可能認同周汝登直下承當的想法。

陶望齡用看話禪的方法參禪，必須先起疑情，真切地探問人類存有的根源何在。看話禪必須累積疑情的力量，倚賴這股力量衝破疑團。這裡的疑惑表面上和自信站在對立的兩極，不過看話禪所培養的疑情，和對覺悟的信心有一種互相成就的辯證關係。真正的覺悟，是從真正的疑情中產生的；一無所知、一無所疑的人，和經過大疑之後大悟的人相比，是兩種完全不同的層次。看話禪要求參禪者累積疑情，並沒有挑戰禪宗覺悟的真實性，反而是以螺旋式上升的方式，讓尚未覺悟者找到覺悟的途徑。陶望齡不僅在看話頭時應用這種方法，他也將由於覺悟不得而來的焦慮之情，轉化為繼續參求的動力。因此，他會這樣思考：

大夢不醒，魘者醒之機也……欲轉大夢而之大覺，止有魘之一機而已。……

然則人不患不醒，而但患不魘；不患不樂，而但患其不憤、不苦、不戰。

苟憤矣、苦矣、戰矣，安有不能轉而樂者？至是方為真樂、常樂，永絕苦因之樂，而非睡夢之樂也。予既非覺者，又不能致力於魘，方有大懼。<sup>106</sup>

在這裡，陶望齡把覺悟比作夢醒，把疑惑比作噩夢。人在紅塵俗世中載浮載沉，如同「大夢不醒」；頓悟自心，永遠斷除迷惑，則是「大覺」。然而通往大覺的途徑只有一條，就是先陷入深深的噩夢當中，激起人的憤苦之情，真切企盼解脫痛苦，於是能夠真正的覺醒。陶望齡擔心的不是自己還沒有覺悟，而是自己沒有足夠強烈、深刻的感到迷惘和苦痛，缺乏真切的追尋解脫的力量。陶望齡不只一次使用噩夢的比喻，他曾對袁宗道說：

<sup>106</sup> 陶望齡：〈書王世韜卷〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 371。

天下有二等自在人，一大睡者，二大醒者，惟夢魘未覺人，謂睡著則已欲  
醒，謂醒則正在夢境，叫號譖讐，純是苦趣。僕魘者也，足下雖振其手、  
搖其足，未肯霍然寤也，欲自在得邪？<sup>107</sup>



在這封信中，陶望齡再次表達了陷於噩夢中不得覺醒的焦慮之情。在他從事心性之學後，明明知道有覺悟這件事，但是卻始終到達不了，這讓陶望齡焦躁不安，甚至覺得自己比起完全無知的人還要不如。他對周汝登坦承自己「每羨愚夫愚婦，人人勝我，其舉動念慮，各各輕鬆百倍於我」<sup>108</sup>，如果從一開始就沒想過覺悟之事，反而能夠自在快活的過日子。

每當陶望齡想到自己容易被玩好之物吸引，被身體病痛拖累，而無法專注培養疑團，集中精神在參禪解脫時，他總是心中不安的。陶望齡很多次感嘆自己從小體弱多病，「年十七八即有骨髓之病，生而疲茶，又限藥過差。年三十又有壯火之病，脈理煩濁，醫謂不治，節嗇萬端，幸延視息」。<sup>109</sup>在向政府辭官的疏文中，陶望齡稍微描述了自己生病之狀：「羸弱之器，黽勉不前，心脾受虧，百疾所萃。自今歲二月以來，耳鳴足軟，憇不思食，思惟少過，輒苦怔忡。藥餌轉多，殆成淹錮。」<sup>110</sup>另外，又極力形容自己：「抱疴既久，賦質甚畸。年方壯而力衰，髮雖長而心短。鏡中骨相，已猶識其當窮，病後形骸，人皆憂其不永。」<sup>111</sup>這幾通上達官府的疏文，或許有過度誇張之虞，然而從陶望齡寫給其他人的文章來看，他自幼多病、體質虛弱，乃是真情實事。比如他在〈奉座師李閣學〉一文中，對老師自陳：「體骨虛羸，日就疲茶，性質浮動，難施矯揉。養生學道，俱無所成，空費日月」<sup>112</sup>；在同一處又說自己：「多病尠材，自放於無能」。<sup>113</sup>弟弟陶奭齡也說哥哥：「體素尪劣，不能任勞苦」。<sup>114</sup>在體弱多病的情況下，想要用看話禪的方

<sup>107</sup> 陶望齡：〈與袁石浦〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 407。

<sup>108</sup> 陶望齡：〈與周海門先生〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 404。

<sup>109</sup> 陶望齡：〈上政府〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 399。

<sup>110</sup> 陶望齡：〈請告呈子〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 385。

<sup>111</sup> 陶望齡：〈再請告呈子〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 385。

<sup>112</sup> 陶望齡：〈奉座師李閣學〉，陶望齡：《歇菴集》卷 11，頁 401。

<sup>113</sup> 陶望齡：〈墨雜說七章〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 379。

<sup>114</sup> 陶奭齡：〈先兄周望先生行略〉，陶望齡：《歇菴集·附錄一》，頁 658。



法，不斷累積疑情，讓身心陷於更大的焦慮和苦惱中，陶望齡沒有辦法做到。然而，陶望齡對於自己體弱多病，氣力不足一事，也不是完全持負面態度。他曾經說：

若余之羸惙迂愚，即有志甚強，而才與力交繫之，每自惟不足於物、無益世用，以爲嗟悼。然蹇蹄願息，弱翰念棲，栖息之後，仰視駿馳鵬徙，覆以爲勞矣。蓋人情窮則反本，夫安知所謂不足者之非予幸也？……嗟乎！向使予不幸力豐而氣盛，材贍而智長，亦且追逐其嗜好，竭躉奔奏於物役之不暇，何暇去而從事於寂寥枯淡之道哉！<sup>115</sup>

換言之，陶望齡認為自己會追求出世之途，和自己的身體病痛有關係。身體的病痛讓他放棄追求世俗成就，也不會過度沉溺在物質的嗜好享樂中。從這點來看，陶望齡的病痛又是一種幸運，而非不幸了。陶望齡的想法就像這樣不斷擺盪在兩個端點，一邊是希望有更強壯的體魄和意志力，能夠推動他追求各種世俗的成就，同時也包括在參詣頭時能夠更加專注，長養更大的疑情；但另一方面，他又慶幸自己因為身體的病痛而明瞭人生之苦趣，而且他相信若不是真心厭棄痛苦，人不會發自內心產生真實的疑情，沒有疑情就更不可能大澈大悟。陶望齡想要求道，卻無法解脫，想要養生，體質也好不起來，這種進退不得、前後失據的處境，正是他一生都沒有徹底解決的困擾。

周汝登的想法沒有陶望齡這麼多層的曲折。他非常直接地宣布：「信與疑對，信則不疑。……真信在契其直截之旨。」<sup>116</sup>對他來說，信和疑是完全不相融的兩個極端。相信自己的本心與聖人原無差別，是主張無善無惡說的入手處，這一點相信陶望齡也會同意。但是，周汝登要求學者相信自己已經是聖人之後，還試圖排除一切可能威脅這份信仰的因素。所以他才會在陶望齡赴北京後，特地撰寫〈送太史石匱陶公北上序〉，不厭其煩地列舉十六種疑惑，希望陶望齡能永

<sup>115</sup> 陶望齡：〈歇菴記〉，陶望齡：《歇菴集》卷 9，頁 350。

<sup>116</sup> 周汝登：〈程門微旨序〉，周汝登：《東越證學錄》卷 6，頁 515。



遠去除這些疑惑。

陶望齡當然也希望頓悟，永久的除去各種煩惱和罣礙，但是他很清楚自己內心有種種的懷疑，更清楚的知道自己對心的體悟還只停留在「知寂、知知」的程度。能知的主體仍然存在，換言之，就是對自我存在的我執尚未打破，對於超凡脫俗的渴望也以法執的形式殘留；如果繼續追求這種靈明之知，恐怕也會被覺悟者視為播弄精魂而已吧。更何況，對參禪的人來說，周汝登這種二元對立式的論述徹底違背了不落兩邊的原則。因此，在陶望齡眼中，周汝登這種對於自信的執著，也是一種不究竟的主張：

自信一語，極是，極不是。但自揣於生死上確然去得，目前夢覺上去得，  
得失毀譽上去得，不依怙四大、不依怙六塵緣影，空虛中自形自色，方說  
得箇信字耳。宗風淪替，極用心有得者，亦祇是七成八成。<sup>117</sup>

如果說陶望齡在講會的場合與祭告陽明祠的公開活動中，無法暢所欲言，他在寫給弟弟陶奭齡的信件中，就完全沒有這層顧慮了。他並沒有否定自信，但是也不願意完全肯定自信，在他看來，唯有真正心無罣礙的人才有資格談自信。陶望齡口中的自信，並不是初學之人可以企及的境界，而是屬於覺悟者的話語。他並不是很簡單的把自信當成一種不假學習思慮就能擁有的人類的本來狀態，應該說在現實中人類沒有處在其本來狀態中，因此必須要先知道追求解脫，然後才能在經歷辛苦的參究過程後，恢復到本性圓滿的狀態。在他看來，周汝登的體悟雖然境界高妙，但恐怕也屬於「極用心有得者，亦祇是七成八成」吧！

陶望齡在談論修與證的關係時，也隱約透露出這種觀點。他說：

夫世之以修疑證，以有修有證疑無修無證也久矣。其說非親有契者，莫與  
決也。孔之樂也以憤，顏之卓也以竭，今之學道者有思而憤、憤而竭者乎？

<sup>117</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄弟君奭書〉第八通，陶望齡：《歇菴集》卷 12，頁 436。

僕未能也，而樂與同志者共勉之。<sup>118</sup>



這段話是陶望齡寫給證修社講學同志的題贈詞。由於證修社是周汝登主持的講會，以無善無惡為講學之宗旨，所以陶望齡也點明了這種主張受到外界質疑的事實。他是支持無善無惡說的人，也相信陽明學的宗旨是當下頓見良知全體，然而相信良知見在並不表示人只要憑著初學的信心，就能享用見在的良知。他很謹慎的叮嚀講學同志，即使是孔子、顏回這樣的聖賢，也必須經過發憤竭力的參尋過程，才能享受心無罣礙的孔、顏之樂。在陶望齡的思想中，頓悟被保存了下來，但是頓悟並不是不經努力可以獲得的，反而是不斷反省、不斷懷疑自身悟境的真實性之後，才能一旦豁然貫通，覺悟真正圓滿無缺的心之本體。

## 第六節、小結

陶望齡的思想發展既如上述，最後，我們可以重新來看看他這段有名的說詞：

儒者之闢佛久矣，最淺如昌黎者，深如明道者，既昌言闢之矣，即最深如陽明、龍溪之流，恐人之議其禪也，而亦闢之，又何怪今之俗士哉！然必如明道而後許其闢，何者？以其名叛而實近也。如陽明、龍溪而後許其闢，何者？以其陽抑而陰扶也。使陽明不借言闢佛，則儒生輩斷斷無佛種矣！今之學佛者，皆因良知二字誘之也。明道雖真闢佛，而儒者之學亦因此一變，其門人亦遂歸於佛矣。二先生者，真有功於佛者乎！<sup>119</sup>

相信陶望齡說王陽明和王龍溪闢佛，是「陽抑而陰扶」的時候，以儒家為本位的人心情是很複雜的。像黃宗羲這種試圖維護儒家正統地位的人，就會批評陶望齡「氾濫於方外」，藉此減低他的地位。但是從陶望齡思想發展的過程看來，當他

<sup>118</sup> 陶望齡：〈證修社會跋語〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 369。

<sup>119</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄弟君奭書〉第十通，陶望齡：《歇菴集》卷 12，頁 436。



說「今之學佛者，皆因良知二字誘之也」，其實有非常多例證可以支持這種說法。試想，陶望齡是在焦竑的影響下投入陽明學，繼而轉向佛教；陶奭齡是受到他的影響轉向佛教；袁宗道、袁宏道、袁中道和陶氏兄弟的心路歷程接近，也是受焦竑影響後，才轉向禪宗和淨土；焦竑和對袁氏兄弟影響極大的李贊，一是在南京受耿定向影響進入陽明學，一是在北京受趙貞吉影響投入陽明學，但兩人最終也把心力放到了佛教。和陶望齡一同在北京結蒲桃社的王道安，首先從學於王塘南、劉述亭，接著才成為參禪的居士<sup>120</sup>；黃輝和陶望齡等人結社，也從事參禪；周汝登則毫無疑問接續了王畿四無說的陽明學系譜，但他也願意編撰《佛法正輪》這種書籍，用以推廣儒、釋不分的說法。如果繼續列舉人名，還有許許多人是透過陽明學而展開佛教的修行，可以放到這張清單中。

陶望齡和他周圍論學群體的案例可以證明，一開始學習陽明學的人，尤其是接受無善無惡說的人，其思想確實會轉向佛教，甚至成為信仰虔誠的佛教徒。這樣的人物在晚明數量眾多，陶望齡的特殊性在於他接下了越中陽明學講會的棒子，成為王學發展過程中逐漸與佛教合流的代表性人物。黃宗羲這類以儒家為本位的人，會擔憂無善無惡說讓學者傾向佛教，是以當時發生的事實作為根據的。陶望齡或許不是哲學主張特別突出的人，他不是一名佛教義學的大師，更不是透過參禪而覺悟的上人，然而他的案例反映出來的是，當陽明學的無善無惡說流行時，無論是思想上或者是具體的講學活動上，晚明士人在什麼樣的心路歷程中投入了佛教的信仰。堅守儒、釋之分，不但很可能妨礙我們理解陽明學和佛教在哲學上比較深刻的同異之處，也會讓我們忽略信仰的轉變必然有其現實中的根據。即使信仰是很個人化的課題，但是一個人必然是受到信仰中的某些特定成分吸引，才有可能改變原來的人生方向，轉而將大部分的精力投注在宗教修行中，甚至改換宗派。與其把所有改宗的原因歸諸於個人突發性的選擇，不如試著把一個人投入

<sup>120</sup> 劉日升：〈大行王道安公行狀〉：「公操贊奉常王塘南先生門下，並從駕部劉述亭先生聞心性之學，然雖稟承兩先生，時所獨悟，別作拈提，一切語言概無棲泊，非具世智辨才能爾乎！……然雖遍參印，少所許可。……其奉竺乾之教，雖義趣幽妙，必窮其歸。與人語輒曰：『淨戒！淨戒！』諸方禪悅自非深錐痛箇，矢口勝妙，掩耳不欲聞，蓋所得於禪悅深乎！」（劉日升撰、鄒元標選：《慎修堂集》卷 23，臺北國家圖書館藏明泰昌元年（1620）原刊本）。

特定宗教修行的心理動機和歷史遭遇如實的呈現出來，以避免過度化約複雜的心理過程，而無法得到適當的理解。





## 第六章、導入因果——陶奭齡及證人社的學說與果報信仰

### 第一節、前言



在周汝登與陶望齡雙雙過世之後，繼續越中講學活動的主事者是陶奭齡和劉宗周。陶望齡過世的時間較早，萬曆三十七年（1609）就因為母親喪事的打擊，加上體質原本就較為孱弱，同一年就因為哀毀過度而卒，年僅四十八歲。周汝登遲至崇禎二年（1629）才以八十三歲高齡過世。這個時間點之所以重要，是因為陶奭齡和劉宗周舉辦證人會的時間離周汝登離世僅僅兩年，第一次講會正式開始於崇禎四年（1631）三月上巳日。在短短兩年的時間內，越中講會的人物和學風並沒有發生太多劇烈的轉折，周汝登、陶望齡所致力開創的講會傳統實際上從未中斷。只是增加了一個關鍵的新角色，也就是劉宗周。劉宗周和跟隨他的門生當中，對陶奭齡的想法有所質疑，而雙方意見的分歧點集中在對佛教和輪迴信仰的態度上。

在周汝登和陶望齡的影響下，越中講會的學風延續了兩種學說的傳統，其一是陽明學的無善無惡論，其二則是用提話頭的修行法參公案。陶奭齡的學問創新度不高，基本上延續了兄長陶望齡的路線，在講會中主張先識認本心，平日則用遷善改過功夫；在講會之外，他鑽研過《楞嚴經》《圓覺經》《維摩詰經》《壇經》等佛教經典，也經常與湛然圓澄等禪師往來。目前本文沒有發現具體的證據，能夠顯示陶奭齡積極的參禪或念佛，但是依據他對佛經和禪宗語錄的熟悉程度來看，很可能在陶望齡的薰陶下，也從事過相關的修行活動。像陶奭齡這樣，同時以儒生面目出現，又兼具佛教居士身分的人，在紹興還有不少。

劉宗周對這種風氣並不滿意。他尊敬的老師是許孚遠，而不是自己家鄉的前輩周汝登。許孚遠和周汝登曾發生九諦九解之辯，許孚遠站在維護孟子性善論的立場，質疑無善無惡說會使道德標準鬆動，導致士大夫無修養、無節操，為人處



事無所依循。劉宗周是以儒家為本位的知識份子，他對無善無惡說的看法接近許孚遠，並且對佛教相當反感，經常試圖嚴格的把儒家和佛教區別開來。雖然劉宗周對學佛的士人相當寬容，從不疾言厲色，但他嚴分儒、佛的立場不同於越中講學的主流意見，他發明的慎獨、獨體學說，在越中也聞所未聞，這導致劉宗周在講會中的立場相當微妙。一方面，講會群眾尊敬他立朝的節操和學術上的成就；另一方面，即使大家都是同鄉人，劉宗周和支持他的後生在自己家鄉仍屬於一股新崛起的講學勢力，這也是為什麼證人會中會出現兩種想法迥異的聲音。

在這樣的背景下，陶奭齡和劉宗周共同主持的證人會，表面上固然是儒家陣營中同屬陽明學派者所舉辦的講會，實則隱藏著兩種對佛教截然不同的態度。陶、劉兩人氣度寬厚，能夠包容彼此意見的差異，從未因為意見不同而引發爭端。但是態度比較激烈的晚輩如黃宗羲，卻難以忍受這種情況。黃宗羲批評陶奭齡一派人喜歡談因果輪迴，這提供我們一個切入點，觀察陶奭齡與證人會成員如何理解無善無惡說，以及因果輪迴的信仰。

因此，本章將先從陶奭齡在越中講會傳統中扮演的角色開始考察，透過他與講會成員的人際關係和主張，比較他與劉宗周的不同之處。其次，藉由《劉宗周全集》為證人會所留下的紀錄，來分析陶奭齡在會中討論的學說。接著利用《小柴桑喃喃錄》的文獻材料，考察陶奭齡的輪迴信仰。最後，則是藉由從周汝登以降所闡發的遷善改過思想，來說明越中王學無善無惡說的傳統，為何最終會連結到果報信仰上。

## 第二節、陶奭齡在越中講會的影響力

越中證人會的舉行，是晚明陽明學講會活動的一件大事。陽明學講會在萬曆年間已經過了巔峰期，若是按照吳震的看法，李贊由於京都攻禪事件而導致他在獄中自殺，這個事件代表了講會活動的衰落，也因此他把講會活動的編年期限截

止在李贄死亡的那一年。<sup>1</sup>劉宗周參加過東林書院和首善書院的講會，在這些講會中建立起以學術改變世風的信念，然而這兩處書院由於黨爭事件而被毀，此後以陽明學為主的講學氣氛便顯得更為低迷。陶奭齡和劉宗周重新舉行講會，除了接續周汝登在越中建立的講學傳統之外，也是在明代即將滅亡之前，短暫重現了當年陽明學講會盛況的一件大事。

不過，由於目前與證人會相關的文獻材料，多半出於《劉宗周全集》中的紀載，劉宗周與其門人的意見對研究的視角具有相當大的影響力，這使得我們比較難站在陶奭齡這一側的立場來思考。加上劉宗周與黃宗羲《明儒學案》對整個明代思想史的理解有極大的影響，尤其是劉、黃的學術成就和創造力都比陶奭齡更高，這讓我們更容易以成就較高的一方為研究重心，並且受到劉宗周門下紀載的語言所暗示，把證人會想像成劉宗周撥亂反正、補救狂禪弊病、復興陽明學的歷史事件。然而，劉宗周及其門下固然有可能認為自己苦心孤詣，目的是拯救淪落於禪悅的無善無惡論者，但是越中講會的成員未必都這樣看待證人會，這兩種認知上的落差，就會造成某些理解上的誤區。假如我們不能完整的考察陶望齡以迄陶奭齡對越中學風的影響，很可能對於陶奭齡思想的意義產生錯誤的理解。

如果比較劉宗周和陶奭齡兩人的仕宦經歷和個人成就，會發現劉宗周佔壓倒性的優勢。劉宗周於萬曆二十九年(1601)考中進士時非常年輕，只有二十四歲，座師則是東林黨的著名長者馮琦。<sup>2</sup>他與東林學派的高攀龍等人為「道交」，<sup>3</sup>不但在學術上非常契合，在政治風暴中也挺身而出，替東林黨人發聲。<sup>4</sup>劉宗周為官以剛正聞名，屢次上疏直言諫君，又加入東林學派在京師所開的首善書院，在

<sup>1</sup> 吳震：《明代知識界講學活動系年：1522-1602》（上海：學林，2003年）。

<sup>2</sup> 〈蕺山劉子年譜〉：「萬曆二十九年辛丑，先生二十四歲……會試中一百二十九名，殿試三甲五名。」（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第6冊，頁60）

<sup>3</sup> 〈蕺山劉子年譜〉：「萬曆四十年壬子，先生三十五歲……先生方欲見涇陽（顧憲成）而涇陽已卒，乃造景逸（高攀龍）先生，相與講正，有問學三書。……先生生平為道交者，惟周寧宇、高景逸、丁長孺、劉靜之、魏廓園五人而已，而景逸泊靜之尤以德業資麗澤，稱最摯云。」（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第6冊，頁67）

<sup>4</sup> 比如〈蕺山劉子年譜〉載萬曆四十一年京察，「群小誣東林把持計典，切齒不已……時顧先生卒，歸獄於于公玉立、丁公元薦等，欲立奸黨碑，榜之朝堂」，劉宗周於此時「上疏發明顧先生之學」，雖然疏入不報，但卻導致「群小狺狺，而浙人恨之尤深。」（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第6冊，頁68-69）



政治壓力極大的環境中勤奮講學。<sup>5</sup>此外，劉宗周也敢於彈劾魏忠賢與宦官勢力，雖然因此遭到革職，但也躲過了魏黨捕殺東林黨人的死亡威脅，並且建立起他節操高尚的名聲。

相對來看，陶奭齡在科場中屢屢失意，從來沒有考上進士。他在萬曆四十三年（1615）最後一次北上赴試前，便下定決心無論結果如何，都不再應考。他和朋友相約：「吾此行不第者，將乞一氊予里矣。」<sup>6</sup>次年春天落第後，陶奭齡沒有違背他對朋友的承諾，毅然決然放棄科舉之路，以舉人的身分向吏部請求在家鄉擔任一個小官職：便「謁選人，乞吳寧司教，將因緣了局，便返家山。」<sup>7</sup>吳寧指的是金華府的東陽縣，地理位置在紹興府南方與金華府相鄰處，兩地距離不遠，來往交通便利。在擔任吳寧司教三年之後，陶奭齡鄉居一段時間，接著於天啟七年（1627）赴廣東肇慶任司李。<sup>8</sup>三年考滿之後，陶奭齡便於崇禎三年（1630）從廣東返回家鄉紹興<sup>9</sup>；由於路程很長，故次年（1631）一月他才走到江西豫章，並在該地寫信寄示廣東的晚輩。<sup>10</sup>由於該年三月就舉辦了第一場證人會，因此可以推測陶奭齡真正到家的時間在一月底至二月中之間，甫到家劉宗周便登門拜訪，商議講會之事。陶奭齡生平可供察考的事蹟不多，由於他長年科考不利，只當過兩次職位不高的官吏，其餘時間若非在家鄉閑居，便是前往杭州、寧波等地遊玩。陶奭齡的著作也很稀少，如今只留下《賜曲園今是堂集》和《小柴桑喃喃錄》兩種，篇幅少，而且並沒有創作其他成系統的作品。與進士出身、官聲顯赫、著作

<sup>5</sup> 〈蕺山劉子年譜〉：「天啟二年，……總憲鄒南皋先生、僉憲馮少墟先生因兵逼關門，人心崩潰，率同志講學於首善書院，先生實左右之。每有疑義，必問先生云何。」（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第6冊，頁77）

<sup>6</sup> 陶奭齡：〈至吳寧並序〉：「乙卯（1615）余將上春官，遇丹仲錢塘，信宿於吳山之仁皇寺。臨背，面與期：吾此行不第者，將乞一氊予里矣。今年入吳寧，適以是日丹仲偕二三子，冒雨逆余界上，相見一笑，曰：『先生真信人！』」（陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷6，頁603）由於原文中「將乞一氊予里矣」一句之句義不甚明白，「氊」字之字形亦不清晰，故本文姑且理解為「求得一安居之地」，將「予里」釋為「我的故鄉」，意謂此次科舉失利，將返回家鄉求得一安居之地。

<sup>7</sup> 陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷6，頁603。

<sup>8</sup> 陶奭齡：〈丁卯三月，余新任端李，趨高涼謁按君，憩太平驛，大雨不得行，一住三日〉，陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷8〈寓端集〉，頁629。

<sup>9</sup> 陶奭齡：〈庚午三月，以考滿趨高涼，再宿太平驛。向時故物，惟古榕樹一株，蕭騷庭中而已〉，陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷8〈寓端集〉，頁641。

<sup>10</sup> 陶奭齡：〈六十初度，豫章舟中示肇兒〉：「天開穆皇，歲辛未，子月辛巳。」（陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷9〈歸來集〉，頁649）



等身的劉宗周相比，光芒顯然黯淡許多。

問題在於，為什麼陶奭齡和劉宗周的成就相差這麼多，在證人會舉辦之前三年都不在紹興，卻成為主持證人會的優先人選，而且劉宗周對他還處處禮讓，並且教訓晚輩絕不可因為意見不同而攻訐陶奭齡？劉宗周從不公開非議陶奭齡的意見，這是眾所周知的事實。在創立證人會之初，也是劉宗周主動拜訪陶奭齡，促成這場講會。<sup>11</sup>這些事件在在說明了陶奭齡的影響力其實不小。原因之一，是陶奭齡延續了越中從未中斷的講學傳統，從王陽明、王龍溪、周汝登，再到二陶兄弟，這條傳續百年以上的講會傳統讓人無法視而不見。劉宗周〈會約書後〉已經點明：「陽明先生倡道龍山時，則有錢、王諸君子並起為之羽翼，嗣此流風不絕者百年。至海門、石賓兩先生，復沿其緒論，為學者師。迨二先生歿，主盟無人，此道不絕如線，而陶先生有弟石梁子，於時稱二難，士心屬望久之矣。」<sup>12</sup>陶奭齡由於是陶望齡的弟弟，這條血緣聯繫象徵著講學傳統的延續；除了象徵性之外，陶奭齡的學說接近無善無惡論，其成就也受到周汝登的認可，這增加了以陶奭齡為繼承者的合理性。不過，周汝登也讚揚劉宗周為「今之學者」<sup>13</sup>，並且讓王朝式去向陶、周兩人請益。此外，劉宗周是山陰人，在仕宦之外的時間於蕺山講學，就周汝登的認可和地緣關係來說，劉宗周並不是完全沒有理由代表越中講學傳統的。

從陶奭齡與越中講會成員的人際關係網絡來看，可以發現他對講會的影響力其實建立在廣大的地方人脈上，沒有他的協助，光靠劉宗周很難凝聚起講學的群眾。仔細考察一下在證人會中發言和擔任紀錄的成員，可以發現有許多人都是二

<sup>11</sup> 證人會的緣起，可以見劉宗周〈會約書後〉的紀載：「陶〔望齡〕先生有弟石梁子，於時稱二難，士心屬望久之矣。頃者辭濟陽之檄，息機林下，余偶過之，謀所以壽斯道者，石梁子不鄙余，而欣然許諾，因進余於先生之祠，商訂舊聞，二三子從焉，於是有所上已之會。」（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁496-497）按照劉宗周本人的說法，是他先拜訪陶奭齡，才促成了講會的成立。不過，證人會的真正動議者另有人在，根據《姚江書院志略》所載之〈沈聘君傳〉：「至嵊，見周海門先生汝登，海門契之，曰：『吾老矣，郡城陶石梁、劉念臺，今之學者也，其相與發明之。』……崇正辛未（1631），郡中祁中丞彪佳、王文學毓蓍兄弟、山陰徵士王朝式、諸生秦承佑等，啟請劉子與石梁陶先生講學於陶文簡祠，已集陽明書院，間集白馬岩居，名證人社。」（趙所生、薛正興主編：《中國歷代書院志》第9冊，頁297）

<sup>12</sup> 劉宗周：〈會約書後〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁496-497。

<sup>13</sup> 劉宗周：〈會約書後〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁496-497。

陶兄弟的親屬、舊交和師生。這些人或者是看在二陶兄弟的面子上來的，或者是周汝登講學時代就已經活躍於講會中的人物，他們的思想相近，往往都有佛教的背景，彼此交誼也很緊密。比如擔任證人會第二會記錄的張芝亭，早在講會的三十年前倡議在紹興創立放生會，和陶望齡同樣受過雲棲禪師影響。陶望齡特地為此事撰寫過〈放生辨惑〉，以玉成其事。<sup>14</sup>從他受雲棲禪師影響推測，他很可能是一名在家的佛教居士，推崇吃素，或許也跟隨雲棲禪師的教導而參念佛禪。

祁彪佳（世培）是祈請陶望齡、劉宗周舉行證人會的成員之一。他的兄弟祁鳳佳（德公）擔任過第八會的紀錄，祁熊佳（文載，1602-1645）擔任過第十會的司講。<sup>15</sup>事實上，祁氏兄弟雖是二陶兄弟的晚輩，但雙方的交流早在和父親祁承燦（1563-1628）這一輩開始了。祁承燦，字爾光，山陰人，是著名的藏書樓「澹生堂」的主人。祁承燦和白子熙、陶望齡、陶望齡都是張岱的父親張懋之的好友。這群人都有學佛，由於張芝亭家中藏有張九成的一百首《論語絕句》之善本<sup>16</sup>，他們便取此書當作吟詩唱和的材料，模仿禪宗拈古、頌古的形式，相互交換作品和學佛的心得。<sup>17</sup>周汝登也曾稱讚祁承燦的作品「淵深奧妙，脫落言詮」<sup>18</sup>，可謂張九成之「知音」<sup>19</sup>。同時，祁承燦和二陶兄弟都是和湛然圓澄熟識的參禪同道。湛然圓澄《慨古錄》講述明末禪宗宗門淡薄，參禪人乖張妄為的亂象，<sup>20</sup>其序言就是由祁承燦所撰寫。<sup>21</sup>

<sup>14</sup> 陶望齡：〈放生辨惑〉：「芝亭張子、雲來王子與諸善友，以萬曆辛丑（1601）仲夏朔創放生會於城南，因書雲棲大師放生文會籍之首。」（陶望齡：《歇菴集》卷10，頁372）

<sup>15</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁578、582。

<sup>16</sup> 周汝登：〈題唱和無垢詩集〉：「無垢詩未大行，而張芝亭氏有家藏繕本，諷咏神乎，吟和成帙。白、祁二君又相續和之，並以梓行，稱《唱和無垢集》。夫郭象註莊子，識者謂莊子註郭象；然則三君和無垢，安之非無垢和三君？知音者當自鑒焉。」（周汝登：《東越證學錄》卷9，頁590）

<sup>17</sup> 陶望齡：〈無垢先生論語頌唱和引〉：「《論語》之有子韶（張九成）絕句，猶禪家之有頌古也。諸老宿依樣葫蘆，絡索滿紙，獨子韶諸詩，少有繼者。吾友張懋之與其友白子熙、祁爾光始從而和焉。余嘆謂懋之：『宣尼有沒絃琴一張，傳之二千年矣，而子韶始為作譜；子韶譜後復三百年，而三君子始為之足曲，真儒門一段奇特，但恐世上少能彈者耳。』……懋之試為和取一曲，予將絃之歌之。」（陶望齡：《歇菴集》卷4，頁246）。

<sup>18</sup> 周汝登：〈祁生壁語序〉，周汝登：《東越證學錄》卷7，頁547。

<sup>19</sup> 周汝登：〈題唱和無垢詩集〉，周汝登：《東越證學錄》卷9，頁590。

<sup>20</sup> 江燦騰：〈明代佛教社會長期發展的歷史環境〉透過對《慨古錄》的研究，整理並說明晚明佛教叢林中的許多亂象。見江燦騰：《曹溪之願：江燦騰教授六秩還曆自選紀念集》，頁13-80。

<sup>21</sup> 祁承燦：〈湛然禪師慨古錄序〉，湛然圓澄：《慨古錄》（《卽續藏經》第114冊，臺北：中國佛教會影印卽續藏經委員會，1968年），頁363。

祁家參禪的風氣父子相繼，祁氏兄弟幾乎無人不修禪。如祁承燦的三子祁駿佳（季超）不但是湛然圓澄《語錄》的編纂者，更是一名禪修水平很高的佛教居士。他的法名是西遜淨超，歷參麥浪明懷、三宜明孟等禪師，和雲溪俍亭為好友<sup>22</sup>。他和劉宗周有過這樣一段問答：

國愛·學勤·中大

（劉宗周）：「子向來從事於禪，禪中功夫卻如何用？」對曰：「只是提話頭。」先生曰：「禪主空，提話頭，卻便不空了。」對曰：「此正是掃除情識法。譬如天下本是太平，未免為外賊寇擾，必須用兵征勦，及賊寇已除，國君纔得安靜。」<sup>23</sup>

這段記載提醒我們兩件事情，首先是祁駿佳用提話頭的方式參禪，這與陶望齡參禪的方法一致。如果越中講學群體可以說有一股參禪的風氣，陶望齡和祁氏父子都是這股風氣的實踐者。其次，儘管劉宗周明確的表示反對禪宗，可是祁駿佳在這位長輩的面前並不諱言自己習禪。這或許是因為劉宗周沒有擺出衛道者的姿態斥責祁駿佳，也可能是因為越中習禪風氣早已成形，祁駿佳沒有必要隱瞞。無論如何，這都顯示出參禪之風在越中的講學中實際存在，而且可以公開討論。

祁彪佳的父親和兄弟都是佛教居士，他自己也沒有例外。祁彪佳透過父親的關係，和湛然圓澄過從甚密。他曾改寫湛然圓澄創作的《地獄生天》和《妒婦生天》兩齣戲曲，「盡易舊本，別為新聲。」<sup>24</sup>除了和湛然圓澄的往來之外，祁彪佳也曾在石雨明芳禪師座下參禪，並且為其《語錄》撰寫序文。<sup>25</sup>此外，祁彪佳由於酷愛園林、戲曲之樂，和陶奭齡結成忘年之友，據《祁彪佳文稿》所載：

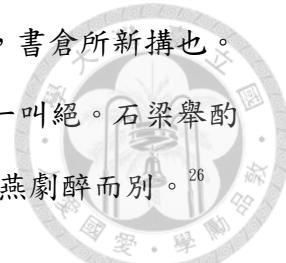
（十二月）二十二日為予初度，晨侵曉抵陶堰，飯于漚谷之關上，偕遊秋水園。陶姊丈去病至，即過訪其家，再訪石梁先生，適徐檀燕亦至，遂為

<sup>22</sup> 祁駿佳撰有〈雲溪俍亭和尚閱經十二種序〉，文末自稱「山陰同門法弟祁駿佳，法名淨超。」（瀕挺著：《閱經十二種》，《嘉興大藏經》第34冊，臺北：新文豐，1987年，頁53）

<sup>23</sup> 〈與祁季超問答〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁328。

<sup>24</sup> 轉引自林芷瑩：〈重論祁彪佳作為「蕺山弟子」〉（《台大中文學報》第46期，2014年9月，頁177-212）。

<sup>25</sup> 祁彪佳：〈石雨大師灑檀敘〉，明方說、淨柱編：《石雨禪師法檀》卷1，《嘉興大藏經》第27冊（臺北：新文豐，1987年），頁77。



吼山之約。同陶書倉、去病至山，層樓複閣，朱欄曲檻，書倉所新構也。

據獅石之巔、觀宕水無際，澄泓於下，登高臨深，一回一叫絕。石梁舉酌方半，棹舟以遊，時有女伴攜歌姬至，邀演數劇，徐檀燕劇醉而別。<sup>26</sup>

由於祁彪佳相當重視生活情趣，愛好與風雅之士往來，他和陶奭齡的交集一部份便建立在玩賞園林和藝術活動上，不僅止是參禪的同修和證人會中的講友而已。這些講會之外的活動，是陶奭齡在家鄉建立人脈的重要媒介，相較之下，劉宗周的個性嚴肅，致力於講學和時事的關懷，反倒沒有辦法像陶奭齡一樣廣結善緣。

在證人社第四會和第七會有不少發言的何弘仁，字仲淵<sup>27</sup>，年紀雖然比較輕，但不久後便在崇禎十年（1637）考中進士。他是二陶兄弟的外甥，據魏禧為他寫的傳記所述，何弘仁在明朝滅亡後，遁入陶介山中師從雲藏禪師，削髮為僧。<sup>28</sup>雖說明代遺民往往削髮逃禪，何弘仁出家並非罕見案例，但若根據何弘仁與二陶的親戚關係以及他參與了證人會來推測，他很可能在年輕時期就有學佛參禪的背景。也因此，在明朝滅亡後入山，便順勢走上了逃禪之路。

張磁，字介甫，號自菴。劉宗周在提醒晚輩繼續參加講會，不要和講會同志辨別異同時，曾經以張磁為榜樣云：「張先生年八十，而每會必赴，又絕不開口一字，亦絕不聽得一字，卻為何事？豈非吾師乎！吾師乎！諸君但學張先生可也。」

<sup>29</sup>這一位八十老翁，早年和陶奭齡便是好友，並且曾經赴南京參學於李贊門下。

<sup>30</sup>依照《劉宗周全集》的編年，〈與陳紀常〉撰寫於崇禎十五年壬午（1642），若

<sup>26</sup> 祁彪佳：《祁忠敏公日記·林居適筆》，《祁彪佳文稿》第2冊（北京：國家圖書館出版社，1991年），頁1067。

<sup>27</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁562、570-574。

<sup>28</sup> 魏禧：〈明御史何公家傳〉：「公名弘仁，字仲淵，浙之山陰人也。高祖詔，南京工部尚書；大父繼高，江西參政；父光道，贈御史；母陶氏，文簡公望齡姊也。……丁丑（1637）成進士。……丙戌（1646）夏，江上師潰，□□□□公徒步奔號，至剡之白峰，聞台又失守，知事不可為，援筆作〈有心吟〉，貽書誠子，歛然投崖而絕，家人以訃歸。公之墜崖也，土人相聚守護不去，久之復甦。……遂入陶介山。陶介在萬山中，山主雲藏禪師有心人也，公遂削髮為弟子。日茹藜藿，樵汲必親作，同居者皆苦之。」（魏禧：《魏叔子文集》中冊，北京：中華書局，2003年，頁859-860）

<sup>29</sup> 劉宗周：〈與陳紀常〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第3冊，頁372。

<sup>30</sup> 陶奭齡：〈送張自菴應試留都謁卓吾老人〉，陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷1，頁556。由於《賜曲園今是堂集》卷1〈吹簫集〉中之詩作，許多是公安三袁兄弟還健在時，與二陶兄弟一同遊覽杭州西湖時，所做的唱和之作。此時是萬曆二十五至二十六年（1597-1598），陶奭齡不過二十六歲，而張自菴大約近於三十歲，故知兩人生齡差距不大。

張自菴於此時已經年屆八十，他的生年約在嘉靖四十一年（1562）左右。該年恰好是陶望齡的生年。據此推測，張自菴與陶望齡年紀相仿，和陶奭齡也從小認識，三人是多年的好友；此外，張自菴應該有參禪的背景，而且在周汝登、陶望齡主盟講會的時代，便已經是講會中的成員了。因此，即使他在講會中並未發言，他的意見很有可能比較接近二陶兄弟，以無善無惡說為主旨。

像張自菴這樣以高齡參加講會的成員，都被尊稱為「翁」。講會中的邢淇瞻被稱為「邢淇翁」，繆真我稱為「繆真翁」，董黃庭稱為「董黃翁」<sup>31</sup>，此外還有「胡璞翁」<sup>32</sup>，然而其真實姓名是否為胡璞則不詳。在證人社第一會中，劉宗周在作紀錄時把當時六十歲的陶奭齡稱為「陶石翁」或「石翁」<sup>33</sup>；年紀應該在五十到六十以上的張芝亭，也在第三會後的記錄中稱呼五十四歲的劉宗周為「念翁」、「劉念翁」<sup>34</sup>，由此推斷，「翁」是對年紀五十到六十歲以上長者的稱謂。如果是門生晚輩紀錄老師們的語錄，則會尊稱為「先生」，如章明德在第二會之後的紀錄中，稱劉宗周為「劉先生」、陶奭齡為「陶先生」、邢淇瞻為「邢淇翁先生」。<sup>35</sup>在這些長者當中，以繆真我的主張和劉宗周最不同調，他曾在第三會時說：「學是自家一點靈明，即是良知時時覺照，一切顯晦得失都不去照管」，因而受到劉宗周的批評：「若只說靈明，未免又落禪宗，到底難得把柄。」劉宗周帶有批判性的發言，導致繆真我在內的眾人「一座撫然」。<sup>36</sup>繆真我並不因為受到批評而放棄自己的觀點，他在第四會時又說：「本是一點靈明，這一點靈明能生天生地生人物，豈不是本？」<sup>37</sup>再次和劉宗周產生針鋒相對的談話。由於本文尚未準備在此分析雙方思想的異同，因此只是想藉著繆真我的案例說明，在講會中年長成員的意見和劉宗周有所不合，卻和陶奭齡沒有發生明顯的衝突。這些人的生平和主張雖然大多不可詳考，但是有相當大的可能性是因為年輕時接受周汝登、陶望

<sup>31</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁560。

<sup>32</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁551。

<sup>33</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁550-551。

<sup>34</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁557-558。

<sup>35</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁552-553。

<sup>36</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁557-558。

<sup>37</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁560。



齡主持講會的薰陶，早已接受無善無惡的主張，想法和陶奭齡比較接近，因此和劉宗周不免在講學時發生齟齬。

在講會中具有佛學背景，因此與陶奭齡立論較為親近者，尚不止以上所論眾人。從餘姚趕赴紹興參加證人會的幾名成員，也就是日後回於姚創辦姚江書院的主導人物，有沈國模（聘君）、管宗聖（霞標）、史孝咸（子虛）、史孝復（子復）幾人。<sup>38</sup>證人會開辦時，從餘姚來的這幾人年齡都已經不小了，沈國模時年五十七，<sup>39</sup>他是史孝咸和史孝復的姊夫，所以史氏兄弟的年齡較小，但不至於與沈國模相差太多。管宗聖與劉宗周年齡相同，<sup>40</sup>因此在證人會舉行時為五十四歲，與沈國模與史氏兄弟也相當。他們在講會中的發言不多，反而是在會後與劉宗周有相當大量的書信往返。沈國模的思想接近周汝登，董陽謂「海門契之」；他閱讀《傳習錄》時看到「恐學者不肯直下承當」一句，「深有會，力究其旨」，因此日後講學時也「指點當下，原本《傳習》之旨。」<sup>41</sup>從這裡來看，沈國模是主張良知見成的論者，他的立場自然與周汝登、陶氏兄弟比較接近。

不只是沈國模，史孝復的主張也比較接近周汝登與陶氏兄弟。崇禎十六年（1643），史孝復曾針對劉宗周〈答董生心意十問〉作〈質疑十則〉，而劉宗周則作〈商疑十則〉予以答覆。<sup>42</sup>在這些書信中，可以看到史孝復延續王陽明的學說，不能理解劉宗周把意詮釋為心之主宰、以意為定盤針的新論點。他認為：

心者，虛靈之官，雖曰有體，要非塊然實有可執著。指心，即理也，理無極而太極，心無體而為體，故曰神無方而易無體。是故以言乎體，則虛體也；以言乎用，則露知也；以言乎所發，則為意。而所發之外別無所存，

<sup>38</sup> 姚江書院創辦的經過，創辦者的傳記，以及書院在清初的活動，可參考錢茂偉：《姚江書院派研究》（北京：中國社會科學出版社，2005年）。

<sup>39</sup> 董陽：〈沈聘君傳〉：「證人社。時劉子年五十四，聘君年五十七，偕同邑管徵君宗聖、史隱君孝咸、文學孝復與焉。」（趙所生、薛正興主編：《中國歷代書院志》第9冊，頁297）

<sup>40</sup> 董陽：〈管徵君傳〉：「崇正辛未，劉子集證人社，徵君與劉子同庚，偕國模、孝咸兄弟與焉。」又：「辛巳（1641），年六十四，垂革。」（趙所生、薛正興主編：《中國歷代書院志》第9冊，頁299-300）從崇禎十四年為六十四歲往回推，也可以驗證崇禎四年（1631）證人會舉行時，管宗聖確實是五十四歲。

<sup>41</sup> 董陽：〈沈聘君傳〉，趙所生、薛正興主編：《中國歷代書院志》第9冊，頁297-298。

<sup>42</sup> 劉宗周：〈商疑十則〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁340-348。

所存則仍虛靈也。<sup>43</sup>

從這一段文字看來，史孝復用「虛靈之官」、「虛體」、「無體」來定義心，其說近於周汝登和陶氏兄弟的無善無惡說。史孝復和劉宗周的論學宗旨不侔，並未導致雙方交惡，但是當史孝復和沈國模等人回到餘姚創辦書院時，他們倡導的思想自然是呼應了周、陶的系統，而不是劉宗周。

有趣的是，沈國模和管宗聖教導出來的學生，有人順勢出家為僧。《五燈全書》記載了一名「姑蘇虎丘香嚴道安靜禪師」，他是沈國模和管宗聖的弟子：

浙東餘姚鄭氏子，原名錫隆，字六治。……二十一歲，受業於管霞標之門，  
誨以袁了凡《功過》等書，喜甚，依而行之。後見石浪沈求如，諮決心疑，  
方識參禪一路。三登九上，懇切無間。一二年中，時有省會，未得了當。  
一秋發憤，提持「萬法歸一」話，只一蒲團，拚死兀坐，六晝夜不放參。  
步出臺門，值大水汪洋，風清月朗，身心世界廓然無偶，會得「天上天下  
唯我獨尊」之旨，不禁手舞足蹈，隨口吟出長歌短偈若干首。猶記數語曰：  
「本自無拘束，如何不自由？不自由，祇為別尋求。休休，大千沙界一毫  
收。」自此參扣天童悟，多所請益。<sup>44</sup>

從鄭錫隆的案例，更容易讓我們看出他的參禪過程與二陶兄弟的類似之處。二陶兄弟先受到焦竑影響，接受無善無惡說，然後走上參禪之路。沈國模主張良知見成，與陶氏兄弟相近，鄭錫隆在老師的薰陶下，後來也走上參禪一路，並且與陶望齡同樣用提話頭的方法，專心致力的參「萬法歸一」公案。在《姚江書院志略》的〈沈聘君傳〉中，並沒有提到沈國模會教人參禪，然而《五燈全書》的紀載卻證明沈國模曾教人「識參禪一路」。不只是參禪的經歷接近，活躍於浙江、與陶氏兄弟過從甚密的密雲圓悟，也成為鄭錫隆後來參扣的上師之一。此外，周汝登、陶氏兄弟都有使用袁了凡的《功過格》，這項傳統也被複製到了管宗聖與鄭錫隆

<sup>43</sup> 劉宗周：〈答史子復（附來書）〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第3冊，頁536。

<sup>44</sup> 超永編：《五燈全書》卷79，《頻伽大藏經》第188冊（北京：九洲圖書，2000年），頁268-269。



身上。如果參照黃宗羲的說法：「吾邑有沈國模、管忠聖、史孝咸，為密雲悟幅巾弟子，皆以學鳴」<sup>45</sup>，那麼來自餘姚的沈氏一行人與陶氏兄弟的類似性，就更加不言而喻了。

綜上所述，陶奭齡在證人會中之所以重要，其影響力來自於以下幾個方面：首先是和陶望齡的血緣關係，象徵著周汝登以降越中所建立的講學傳統得以延續；其次，陶奭齡的學說比較貼近越中講學的主流，一來他所主張的無善無惡論在當地十分流行，二來他有參禪的經驗，因此能藉著禪宗修行和佛教信仰吸引到許多意氣相投之人；最後，陶奭齡交遊廣闊，他的人脈四處延伸，不僅有姻親故舊，有講學結交的朋友，也因為他能欣賞生活雅趣，而能藉著園林、戲曲、遊覽山水等活動和家鄉同好結交。這些條件使得陶奭齡成為主持講會的當然人選。

和二陶兄弟相比，劉宗周在家鄉紹興的交遊圈顯得較為狹窄。其原因也可以從許多方面來觀察。首先，陶家在紹興是大姓，陶氏家族人數眾多，經濟和文化上的實力雄厚；然而劉宗周家中窮困潦倒，還沒出世前父親便已過世，祖父不治產業，在山中雲遊，只好讓劉宗周的母親帶著小孩回娘家居住。因此劉宗周從小生活異常困苦，既無力量廣事結交，在考中進士前，更不可能以貧寒之身建立名聲。<sup>46</sup>嚴格說來，劉宗周也是受到陶家照顧的眾人之一。劉宗周的外祖父章穎（南洲）是紹興有名教育家，陶望齡就是章穎門下最傑出的學生。<sup>47</sup>劉宗周因為家中沒錢為他請老師，只能不出學費，靠外公章穎親自課讀。<sup>48</sup>因此，陶望齡和劉宗周可以說是間接的同門，同時又是比劉宗周年紀大十六歲的長兄。章穎過世後，劉宗周在家鄉為外祖父居喪，尊之為「先師」。當時他從不與鄉里中人往來，「足跡不至公庭，即造廬者弗見，相士大夫往來者周寧宇、王積齋、陶石簣三人而已。」

<sup>45</sup> 黃宗羲：《思舊錄·劉宗周》，《黃宗羲全集》第1冊，頁341。

<sup>46</sup> 劉宗周考中進士前生活困苦，種種遭遇可見〈蕺山劉子年譜〉（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第6冊，頁52-60）。

<sup>47</sup> 陶望齡曾經特地為老師的畫像撰寫過〈南洲先生像贊〉，在文中向老師致敬：「先生之學，如大河潤，繫我小荄，溉以餘浸。」（陶望齡：《歇菴集》卷10，頁362）

<sup>48</sup> 〈蕺山劉子年譜〉：「太夫人不能為先生具脩脯，命從外大父南洲公授書。公設教，四方海內尊師之，登科第者數十人。吾鄉賢者如寧宇周公、石簣陶公，皆出其門。」（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第6冊，頁55）



<sup>49</sup> 劉宗周不輕易與人結交，他之所以接受周寧宇、陶望齡的探訪，是因為他們同樣是章穎門下的傑出學生，有故舊之誼所致。這或許可以解釋為什麼劉宗周始終十分尊敬陶氏兄弟，並且能淡然地看待與陶奭齡意見不同之處。

證人社中不是沒有劉宗周的支持者。不過，這些人往往是他自己的門生和親戚，以及較為年輕的一批學生。他們包括劉宗周的門人章明德、祝淵（開美），女婿王毓芝和他的弟弟王毓蓍；此外，就是對陶奭齡大為不滿的黃宗羲。黃宗羲批評「石梁之弟子授受皆禪，且流而為因果」，憤慨之餘「邀一時知名之士數十餘人執贊先生門下，而此數十餘人者又皆文章之士，闊遠於學，故能知先生之學者鮮矣。」<sup>50</sup> 雖然黃宗羲希望為劉宗周拉攏支持者，然而黃宗羲在證人社舉行時僅僅是二十出頭的少年，號召力與同鄉長輩相比有所不足，而他稱之為「知名之士」的同伴，也都是「文章之士」，可能是以科舉考試為目標的年輕學生，既不能真的算是「知名」，也不能真正了解劉宗周的思想。就此觀之，劉宗周無法在證人社中得到年長者的支持，他也明白自己的持論與越中講學的主流傳統不同。

因此，當我們受到劉宗周這方面的紀載所暗示，說劉宗周對待陶奭齡與主張無善無惡說的論者十分寬厚時，很可能忽略了劉宗周在講會中的處境其實並不輕鬆。光是靠他自己的影響力，無法聚集家鄉群眾，重新舉行講會，所以他必須倚賴陶奭齡的協助。當陶奭齡過世之後，證人社的聚會逐漸罕有問津者，「諸君皆裹足不至」，劉宗周不免再次提起陶奭齡「先生之意，豈及身遽已乎？九原有靈，其屬望吾輩，當何如者？」並勸告年輕學生盡力維繫講學的命脈。<sup>51</sup> 雖然這並不代表證人社的衰落是由於陶奭齡過世所致，但以陶奭齡的影響力來看，他的過世不免使得講會的凝聚力降低許多。考慮到越中講會的實際情況，我們倒不如說，劉宗周為了替家鄉創造一種新的講學風氣，自願進入眾多意見不合的講學者當中，發出與無善無惡說相異的論調。為了達到這個目標，他必須依賴陶奭齡的力量重

<sup>49</sup> 〈蕺山劉子年譜〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第6冊，頁64。

<sup>50</sup> 黃宗羲：《思舊錄·劉宗周》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第1冊，頁341-342。

<sup>51</sup> 劉宗周：〈與陳紀常〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第3冊，頁371。

新舉辦講會，也不願將參禪的講會成員斥為異端，而是儘量存異求同，把改易風氣、為國儲才的希望寄託在將來。



### 第三節、陶奭齡的論學宗旨

陶奭齡在證人社中的影響，以及會中成員思想的大致趨向既如上述，我們就能利用這些考察的成果來進一步解讀陶奭齡的論學宗旨。學界對於陶奭齡在白馬岩居另立「別會」，往往將其解讀為擁陶派和擁周派分裂的現象。<sup>52</sup>不過，吳震在〈證人社與明季江南士紳的思想動向〉一文中已經指出，「別會」只是與「大會」有別的小型會議，並不能據此認定陶奭齡和劉宗周形成兩股對立的派系，甚至將講學群體分裂為二。陶奭齡和劉宗周兩人始終維持友好的關係，劉宗周雖然坦言自己認為陶奭齡有涉入禪學的毛病，但是嚴肅的告誡王業洵等學生不可「以異端擯同儕」。<sup>53</sup>吳震的說法證據充分，值得採納。事實上，劉宗周不但多次前往白馬岩居參加別會，在陶奭齡死後還為其遺作《賜曲園今是堂集》作序，稱「(陶奭齡)先生學問文章，視文簡(陶望齡)允稱雙璧，而其人皆卓然托以千秋無疑也。」<sup>54</sup>如果劉宗周真的和陶奭齡勢同水火，還為如此褒獎死者，未免修辭不誠，要受到諛墓之譏了。

不過，陶奭齡和劉宗周的主張確實有相當大的差異，尤其是陶氏屢屢被儒家本位者批評為涉入禪學、雜以因果，這層差異到底應該如何理解？在正式分析證人會的語錄前，有一個問題必須先審慎思考：證人社是一個以繼承陽明學傳統為

<sup>52</sup> 如孫中曾：〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展〉（鍾彩鈞編：《劉蕺山學術思想論集》，臺北：中研院文哲所籌備處，1998年，頁457-522）。又如錢茂偉《姚江書院派研究》的第一章名為「晚明浙東王學的分化」，他認為「陶石梁派和劉宗周派的分其有四」，而白馬岩居另開別會的原因，便是「由於證人社內部分歧很大，陣營的分化也是遲早的事。」（錢茂偉：《姚江書院派研究》，頁30、32）張天杰則認為：「證人社原是劉宗周與陶奭齡的合作，因為對證人之旨的不同理解，不久便產生了分歧，陶奭齡堅持『白馬別會』，二人分別講會，最終形成了明清之際浙東最為重要的兩大心學學派：蕺山學派與姚江書院派。」（張天杰：《蕺山學派與明清學術轉型》第二章，北京：中國社會科學出版社，2014年，頁221）。

<sup>53</sup> 吳震：〈證人社與明季江南士紳的思想動向〉，吳震：《明末清初勸善運動思想研究》第七章，頁261-276。

<sup>54</sup> 劉宗周：〈今是堂集序〉，陶奭齡：《賜曲園今是堂集》，頁494。

目標的場合，講會中能夠討論的問題，多多少少是受到陽明學所限定的；更何況替證人社撰寫〈學檄〉、〈會儀〉、〈約言〉、〈約誠〉訂立規矩的人是劉宗周，他有儒家本位的立場，不喜歡談禪，只要他在社中，成員即使有參禪的經驗，也不可能放肆的公開宣講。即使有成員流露部分禪學的內容，劉宗周和他的門生在擔任紀錄時，也很可能將這些內容略去不提。但是，我們已經知道越中講學的成員相當多人有參禪的經驗，陶奭齡的思想有很多部分來自於佛經和禪學，他們在講會內會部分隱藏自己的想法，所表現出來的不是他們思想和信仰的全部面貌。因此，我們必須隨時留意，從另外一個脈絡尋找線索，兼從講會內（陽明學）和講會外（禪及其他）的內容來交叉對照，才能釐清他們發言的真正意涵。

陶奭齡在講會中發言，以「識認本體」為先。他說：「學者須識認本體，識得本體，則工夫在其中。若不識本體，說甚工夫？」<sup>55</sup>這個看法是講會成員都熟知的。和陶奭齡看法接近的秦弘祐說：「陶先生言識認本體，識認即工夫，烏得以專談本體少之？」<sup>56</sup>劉宗周在談到陶奭齡的主張時也說：「先生登致知之堂，揭良知之說以示學者，批一切識解踐履之歧，歸之以悟為則」<sup>57</sup>，在跟秦履思通信時，也說：「董黃庭言：『為善去惡未嘗不是工夫』，正恐非本體之流露與正當處，故陶先生切切以本體救之。……正為用工夫下一頂門針，非專談本體也。」<sup>58</sup>由於陶奭齡在談識認本體時，往往將本體和工夫對舉，因此很容易造成一種印象是專談本體而省略工夫。不過劉宗周為他辯護，認為這陶奭齡的用意並不是取消修養工夫，而是為了確保在用工夫時不只是毫無目標的盲修亂作，而是真真實實從心之本體所流露出的實踐行為。

這層意思原本就是陽明學所強調的主旨。王陽明甫提出良知學時，身邊的人也不免懷疑，比如鄭朝朔問：「至善亦須有從事物上求者」，王陽明就回答他：「至善只是此心純乎天理之極便是……若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今

<sup>55</sup> 〈會錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁507。

<sup>56</sup> 〈會錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁507。

<sup>57</sup> 劉宗周：〈今是堂集序〉，陶奭齡：《賜曲園今是堂集》，頁496。

<sup>58</sup> 劉宗周：〈答履思〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第3冊，頁309。

扮戲子扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」<sup>59</sup>換言之，陽明學反對讓實踐活動僵化，變成外在形式的模仿。一個行為能夠稱之為道德行為，必須要由衷而發；在這個原則下，有沒有學習過社會文化中既定的一些儀節規範，並不影響一個行為是否為道德的。陽明學者相信，一個人的良知起作用時，自然會推動人在道德實踐中不斷改善作法，讓實踐活動產生更好的效果，如此一來自然會考慮到一項行為是否符合社會的期待。所以王陽明對徐愛說，奉養父母時如何溫清定省當然需要講究，但是前提是「有箇頭腦，只是就此心去人欲、存天理上講求。」<sup>60</sup>相對的，如果沒有這個「頭腦」，即使行為符合社會規範，仍不能說它具有道德的價值。

把這項原則繼續推展下去，就會得出一項結論：唯有內心的良知才能確保一切實踐活動具有意義，所以必須以認識良知為第一要務。如果在行為的具體細節上打轉，就會再次面臨實踐活動形式化的危險。證人社第二會中討論「素位」的概念，陶奭齡宣講的內容就是在表達這層意思：

陶先生曰：「富貴貧賤、夷狄患難，所以位吾身者夥矣，若必逐位措辦，便不勝零星湊泊之病，即此便是願外，何言素位？吾心中定先有箇權衡在，而後任他何為，當前舉不足以動其心，故曰：無入而不自得。」

又：

境原無險易，但問此心之安不安。此心果安，即赴湯蹈火皆為居易俟命；若此心不安，即衽席之間、箢簾之上，其為行險徼倖之事多矣。諸葛武侯有言：「臣鞠躬盡瘁，死而後已，至於成敗利鈍，則非臣之所能逆睹也。」此為千古居易俟命榜樣子。……若復徘徊瞻顧，擇地後蹈，藉口居易俟命之說以自解，則此二語者，乃為後人首鼠規避、偷生苟免張本，如之何其

<sup>59</sup> 王陽明：《傳習錄》卷上，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁3-4。

<sup>60</sup> 王陽明：《傳習錄》卷上，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁3。

可也？<sup>61</sup>



陶奭齡清楚的認識到，人在世間的處境有無限多種，人的時間心力有限，不可能、也不需要耗費精神探討每一種情境中所面對的問題。人需要做的，只是先認識本心，依據本心的要求來行動，便能應對所有情境。即使像諸葛亮一樣，最終受限於現實條件，無法為蜀漢統一三國，但他個人的道德性是無可置疑的。相對的，任何道德教條和道德實踐都有落於形式化，因而失去意義的危險。所以同樣是「素位」和「居易俟命」這些概念，由於外在表現上和「首鼠規避」與「偷生苟免」的行為難以區別，所以能被拿來作逃避的口實。

不過，陶奭齡的想法有一項特質和王陽明相隔較遠：他對於形式化的危險非常敏感，幾乎到達吹毛求疵的程度，這一點和周汝登比較類似。證人社第九會中，劉宗周問會稽學師章先生致良知應當「從何處致起」，章先生回答：「思」，劉宗周表示首肯：「心之官則思，思則得之。」這個時候，陶奭齡非常不以為然：

陶先生則深不然之，謂：「不慮而知者良知也，一涉思慮便是鬼家活計。」

凡一切省察克治，皆落第二義。如人坐暗室中，終日怕鬼，雖以燈照之，

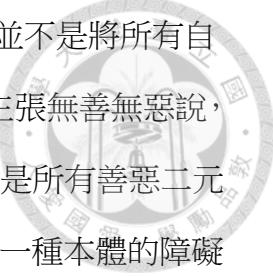
劍以衛之，不若洞開門戶，青天白日之下，魍魎魑魅自不敢入其室中。<sup>62</sup>

在此，實踐活動的範圍要嚴格縮小到由良知所發出的思維活動上。思考是心的功能，在現實中心不可能不思考。當陶奭齡說良知「不慮而知」時，並不意味著他否定思維活動的存在，而是強調本體（良知）與其所發出的作用（思慮）有所分別。他認為從事思維活動來做自我反省，是在作用的層次上用工夫，永遠不能觸及本體的層次。因此，無論人多麼殫精竭慮，對於恢復良知自做主宰而言，都沒有任何幫助。

如果返回王陽明的誠意之教，可以看到他也對思維活動的虛假性相當敏感。

<sup>61</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁553-554。

<sup>62</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁576。



不過，王陽明提防的多半是自私的欲望<sup>63</sup>和沒有根據的臆測<sup>64</sup>，並不是將所有自我反省的思維活動都視為良知本體的障礙。到了周汝登時，由於主張無善無惡說，特別會把良知的本體特性形容為「太虛之心無一物可著」<sup>65</sup>，於是所有善惡二元對立的概念，以及其他依靠意識所做的思維活動，都開始被視為一種本體的障礙來加以提防。陶奭齡接續著周汝登的觀點，因此對於一切思維活動都抱持著戒懼的態度，不惜嚴厲的說：「一涉思慮便是鬼家活計。凡一切省察克治，皆落第二義。」言外之意，惟有本體作主才是第一義。當第二會中眾人討論「素位」之義時，陶奭齡也對這些說法都不滿意，評論道：「此等總是意見，一起意便是行險。」又曰：「吾儕且莫說素位，只說素位前一段工夫。」<sup>66</sup>陶奭齡認為，眾人對「素位」概念做出的不同解釋，都是落在思維活動所屬的「作用」層次，而沒有真正回歸到不涉思慮的「本體」層次。所以他特別提出「素位前一段工夫」，意思是先排除意識思維對本體所造成的障礙，才能真正由「無一物可著」的本體來主導實踐活動。

陶奭齡經常用「主人翁」的比喻，來形容心之本體做得自己主宰的情況。尤其是在討論到平日修養活動和遷善改過工夫時，他經常舉出主人翁在家灑掃的比喻，把重點放在主人翁而不是灑掃的身上。如第一會時，「座中復頌言遷善改過為喫緊工夫者」，陶奭齡便回應道：

譬之此堂，原是家傳物，須以身住處其中，方可隨時灑掃，逐事搬運，做成家當。遷善改過是搬運、灑掃邊事，更須覓主人翁在家裡住也。<sup>67</sup>

<sup>63</sup> 如《傳習錄》載王陽明云：「誠意只是循天理。雖是循天理，亦著不得一分意。故有所忿懥、好樂，則不得其正；須是廓然大公，方是心之本體。」又薛侃云：「嘗聞先生教，學是學存天理；心之本體即是天理，體認天理，只要自心地無私意」（王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 32、29）。

<sup>64</sup> 王陽明於《傳習錄》卷上曾評論「由、求任政事，公西赤任禮樂」，是「有意必，有意必便偏著一邊，能此未必能彼」，只有「曾點這意思卻無意必。」（王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 15）這裡的意，是《論語·子罕》「意必固我」之「意」，指沒有根據的臆測。

<sup>65</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 431。

<sup>66</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第 2 冊，頁 553。

<sup>67</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第 2 冊，頁 551。



第八會時，陶奭齡再次闡述同樣的觀點：

能完此己之本體，便是復禮，便是天下歸，曰復曰歸，分明還其舊宅，不用他尋。近來「克」作「對治」之說，固是實學，但終是偏舉之學，不是正宗。凡人只要認得此己，直頭一呼，把禮作主，視、聽、言、動，種種堤防，絕非著意費力。譬如一人認得自家大家紀，中間灑掃門庭，修築牆宇，自然漸次用功。如家紀認不著，終日灑掃、修築，都是為別人客作，與己毫無干涉。吾人克己之功，只要認得自家大家紀而已，舊習形骸都是夢中，翻然大同之我，正如覺時。譬如作夢之人，只要一覺，夢便成空。凡人只要求其一覺，豈向夢時用功耶？<sup>68</sup>

「主人翁」在陽明學的語言中，並不是罕見的譬喻，它很形象化的把良知學中本體和工夫的關係表達了出來。家相當於身體，主人是良知，灑掃是修養工夫，客人是自己以外的其他人和社會規範。陶奭齡相信只要主人察覺到自己是一家之主，自然會用心清潔環境，無須他人提醒。如果主人不在，或者誤認自己為家中奴僕，那麼他清潔環境的目的只是為了招待客人，送往迎來，招待得好是客人得利，招待不好也無關自己痛癢。

在這種觀念的影響下，陶奭齡強調要先認取本心，進而對具體的實踐活動和理論討論有強烈的排斥感。因此在第十會中，李明初依照陽明學的理論解釋「居敬窮理」，「尊仁義為本，而舉事親、從兄與節文斯二者次第其先後」，竟然遭到陶奭齡嚴厲批評為「支離」，並且「正色曰：『吾輩今日講學如指路然，引導一差，便陷入於荊榛之中。』」<sup>69</sup>這種看法和劉宗周強調先求克治己身，再逐漸用工夫恢復本體的主張，恰好形成鮮明的對比。<sup>70</sup>這是由於劉宗周擔憂談認識本體的人，拒絕接受社會規範的約束，導致行為脫逸常軌，因此要求講會成員更重視修養工

<sup>68</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁574-575。

<sup>69</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁582。

<sup>70</sup> 〈證人社語錄〉：「（劉宗周）曰：『今我輩且從對治處下手，有耳何故若聾，有目何故若盲，只就視聽言動間一一簡點，將形骸之障漸次銷融，自然透出本體光明，不期識認而識認已親。』」（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁575）



夫。劉宗周相信，意是心的主宰，意就像指南針一樣，必然指向善的念頭和行為。如果行為表現不符合道德規範，可以逆推得知他沒有讓心之本體作得主宰。他並不是把來自於社會習俗的外在規範抬到比心之本體更高的地位，而是認為兩者必然一致。

此外，上段引文透露出一件更重要的事情是，陶奭齡把本體作主宰比喻成從睡夢與覺寤，這條線索透露他在談識認本體的時候，內容不僅限於陽明學的意義，還包含了佛教的意義。夢與覺的比喻，固然在宋明理學中並不罕見，但是陶奭齡在《小柴桑喃喃錄》中，很明確地把夢與覺的比喻用在佛教的解釋上，這種論調在講會中不能任意吐露，但是私下和朋友、門生談話時，卻不必顧忌：

或疑《經》言「一人發真歸元，十方虛空悉皆銷殞」，從上諸聖發真歸元，不知其幾，而虛空故在，何也？曰：「今有數人同夢於夜，夢中所見山河大地、明暗色空無不同者。一人忽寤，則諸境盡銷。其未寤者，宛然如故。今子欲以夢中人而妄疑大覺，且疑諸佛之誠言耶？」<sup>71</sup>

本文開頭提到的經書，指《楞嚴經》卷九所載，佛陀告阿難曰：

有漏世界十二類生，本覺妙明覺圓心體，與十方佛無二無別；由汝妄想，迷理為咎，癡愛發生，生發遍迷，故有空性，化迷不息，有世界生，則此十方微塵國土非無漏者，皆是迷頑妄想安立。當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶？汝等一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞，云何空中所有國土而不振裂？<sup>72</sup>

引出這兩段文字，是為了強調陶奭齡在討論「覺」、「心」、「虛」、「空」等等概念時，除了援用陽明學的觀念外，同時應用到《楞嚴經》的學說——在其他脈絡中也用上了禪宗的觀念。陽明學和《楞嚴經》的理論誕生於不同的思想和文化脈絡，

<sup>71</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》，頁 53

<sup>72</sup> 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（以下簡稱《楞嚴經》）卷 9，《大正新修大藏經》第 19 冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 147。



在歷史事實和哲學系統上都不能混為一談；然而陶奭齡相信儒、佛、道三教在「直指」的宗旨上是一致的<sup>73</sup>，所以他跨越了歷史、宗教、經典和學派的界線，把不同種類的學說混和在一起。這種概念的自由混和，是晚明常見的現象，也往往被儒家本位的學者嚴厲批評。但是，陽明學和《楞嚴經》的思想並非沒有重疊之處，這就給了陶奭齡可以操作的空間。

《楞嚴經》這段文字指出，眾生的「心體」與諸佛沒有分別，這可以類比到陽明學中人皆有良知，因此原本與聖人毫無差別的觀點上。《楞嚴經》把人對這個世界的錯誤認知，歸咎於種種內心產生的妄想和癡愛，這也可以類比到陽明學中良知受到私意、慾念遮蔽，才使得人的思想和行為產生偏差。《楞嚴經》認為人心的本質是一片「虛空」，十方世界像是空中的一點浮雲，過眼即逝，因此人一但覺悟，等於十方世界一齊銷殞，這也可以類比到陽明學中，人的良知一但發用，自然知是知非，一切私心妄念全體消除，如同風雨雷電在太虛中轉瞬即化，不留痕跡。陶奭齡察覺這兩種學說架構的類似之處，因此相信儒、釋的宗旨一致，而且敢於主張這個宗旨便是當下覺悟、破除迷妄的「直指」之意。陶奭齡在《小柴桑喃喃錄》的另外一處又談到這層意思：

或疑妄想自無始以來，不知經歷多少時劫，何緣一日便得破除？曰：正惟是妄想，所以一日便可破除。譬如有人憑空捏造事端，後來傳虛襲響，至百千萬人、歷百千萬代，我從最後一人破其虛妄，即併最初俱破。何以故？以其事原虛故。<sup>74</sup>

<sup>73</sup> 陶奭齡曾經說過：「三教皆日，但冬夏有畏愛之殊；三教皆月，但弦望有半滿之異耳。」（《小柴桑喃喃錄》卷下，頁 59）又說：「釋氏得直指之宗，始知成佛之期不須遠劫；道家得全真之教，始知鍊神之指不在長年。此其人皆深得二氏之髓，如吾儒之有道州、姚江也。」（陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上，頁 58）這段話明確的把王陽明的學說等同於「二氏之髓」。雖然，類似這種三教一致的發言，他們所認定的佛教、道教的內涵相當模糊，「一致」的語意曖昧不清，而且只承認某些宗派與經典的價值，因此要仔細辨認其狹義之用法，不能誤以為這些話語中所謂的釋、道涵蓋所有的佛教與道教宗派，或者三教在經典、教義、禮儀等方面全部相同。比如陶奭齡這段話中定義的釋、道，指禪宗和全真教；其他從印度發源以迄於中國成立的佛教宗派，以及魏晉以來出現過的道教派別，都必須加以排除。

<sup>74</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》，頁 51



在這段文字中，許多同樣的概念又重複出現了。人被無始以來的妄念所顛倒錯亂，然而只要一瞬間覺悟妄想之虛妄，一切虛妄便能在當下全體破除。因此，上文雖然主要在陽明學的脈絡中解釋陶奭齡「識認本體」和「主人翁」的說法，但是把《楞嚴經》的思想一併考慮時，他所講的「本體」就不只是陽明學意義下的良知，同時也是佛教意義下能生世間萬法的心。<sup>75</sup>

在得知陶奭齡思想中的「心」也是佛教意義下的心之後，再回頭看他在講會中的發言，就會產生新的理解。陶奭齡曾經在講會中說出一段話，文字雖然不多，但是隱藏著相當關鍵的意義：

(劉宗周)先生曰：「大抵發心學問，從自己親切處起見，即是良知。若參合異同、雌黃短長，即屬知解。」陶先生曰：「雌黃參合，亦是良知。如一柄快刀子，能除暴去凶，亦能逞凶作盜，顧人用之何如耳。」先生曰：「恐良知之刀止能除盜，不能作盜。」<sup>76</sup>

吳震把這段文字中陶奭齡對良知的解釋比喻為一把「雙刃劍」。他認為，陶奭齡這個看法是來自於王陽明「照心亦照，妄心亦照」之意，指明心體永遠處於一種真妄、善惡、明暗並存的狀態當中，因此靈明的「照」出自於心體，蒙蔽的「妄」也出自於心體，就像一個手掌有正反兩面，「照」與「妄」是同一心體的兩個面向，而不是兩個本質不同的心。人應當在轉念之間時時警惕，不讓善流於惡。當陶奭齡說良知可以逞凶、亦可去凶時，應用了王陽明「照心亦照，妄心亦照」的意思，然而他「把良知等同於經驗意義上的人心，而非純粹至善的道德本心」，因此「對陽明的良知本體概念存在著一個重大誤解。」<sup>77</sup>

如果從陽明學的理論脈絡來考察陶奭齡的說法，自然可以援用王陽明「照心

<sup>75</sup> 如陶奭齡曾說：「百穀草木皆生於土，欲百穀草木之滋茂，恆應封植其土。世間萬法皆生於心，欲身相具世界平一切萬法如意，恆應繕治其心。」(陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》，頁32)這樣的說法，當是從佛學得來。

<sup>76</sup> 〈會錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁510。

<sup>77</sup> 吳震：〈證人社與明季江南仕紳的思想動向〉，吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，頁287-301。

亦照，妄心亦照」之論，來理解這段文字。事實上，劉宗周在講會中就是用同樣的方式來理解陶奭齡的，他認為王陽明「有『妄心亦照，無照無妄』等語，頗近於不思善惡之說，而畢竟以自私自利為彼家斷案，可為卓見。」<sup>78</sup>只不過劉宗周把有「照」有「妄」的心視為人心，而把心之獨知視為良知，良知只能夠發用為善念和善行，不會落於虛妄邪惡，因此劉宗周說：「良知之刀止能除盜，不能作盜。」然而，劉宗周完全是用陽明學的系統來思考的，因此他雖然隱約感覺陶奭齡的說法帶有某種佛教的影響，但是只聯想到六祖慧能「不思善惡」之說，而沒有確實地掌握陶奭齡說法的根源。

在〈會錄〉中，我們看不到陶奭齡對劉宗周的回應，但是在《小柴桑喃喃錄》中，他以《楞嚴經》的文字為材料，對這個說法作出更詳細的闡釋：

與友人論學，余曰：「當熾然生滅時，正是當人無念時也」，友人深不謂然。

引《楞嚴》「以生滅心為因，終不能得無生滅性」，及「生滅滅矣，寂滅現前」等語為證，云：「必念盡然後名為無念，不知此正阿難迷處。阿難認念為心，不知全體虛妄，將妄覓真，寧有得理？既明是妄，又何待滅？滅妄求真，仍不是真。滅生滅時，仍是生滅，不可不辨。」<sup>79</sup>

這名「友人」有沒有可能是劉宗周，本文姑且存疑。陶奭齡在厭惡佛教的劉宗周面前討論《楞嚴經》的機率不高，不過講會記錄中的對話太過短促，很可能被紀錄者濃縮發言內容，導致話中之意無法完整表露出來。陶奭齡此處的論述跟講會中的對話，討論的是同一個問題。陶奭齡在講會說的「雌黃參合」，在這裡是「熾然生滅」的生滅心；在講會中提到的「良知」，在這裡指「無生滅性」。由生滅心所生的念頭「全體虛妄」，而無生滅心則是「無念」、是「真」。無生滅心不受現象世界的變化影響，因此無論在現象世界中的生滅心如何運作，都不會改變無生滅心的存在。生滅心無時不在運作，而無生滅心也無時不存在。這就是為何佛陀

<sup>78</sup> 劉宗周〈與王右仲問答〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁335。

<sup>79</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下，頁5-6。



告訴阿難，運用生滅心來修行，永遠不可能證悟空性。因此完整來看「雌黃參合，亦是良知」一語，意謂著生滅心時時刻刻都在「雌黃參合」而起作用，然而無生滅的本體「良知」始終存在，絲毫不受影響。

陶奭齡在講會中主張先「識認本體」，反對用為善去惡、搬運灑掃、溫清定省等等漸次修行工夫，是因為這些工夫如果不從本體流出，其本質皆虛偽不真。陶奭齡所理解的本體和工夫之間存在著一道巨大的鴻溝，是因為他認為在具體事物上可以著力的工夫，無論用功多麼勤奮，都無法超越生生滅滅的現象變化，而到達本體的層次。這種想法和《楞嚴經》的邏輯是一貫的。有生滅的心念皆是虛妄，然而這並不妨礙無生滅的本心時時常在。在這種理論基礎上，陶奭齡才會說「雌黃參合，亦是良知」。雖然在這裡他借用了「良知」一詞，但其意義不同於陽明學脈絡中展現道德情感的良知，而是一種超越善惡對待、現象生滅的本體；而由於本體超越一切有對待的價值觀念和現象生滅，故其本質是空、是虛寂、是無，而不能用任何有限定性的語言概念加以定義。除了當下直接覺悟本體的空與虛寂，其他具體可操作的工夫都是「將妄覓真」，無助於覺悟本體。

「以生滅心為因，終不能得無生滅性」這段話，出自《楞嚴經》卷四：

阿難！第一義者，汝等若欲捐捨聲聞，修菩薩乘，入佛知見，應當審觀因地發心，與果地覺為同為異？阿難！若於因地，以生滅心為本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處。<sup>80</sup>

因地發心若與果地相異，就不能夠覺悟。這好比栽種蘋果的種子，不會結出西瓜的果實一樣。如果是以有生滅的心為出發點，最終就不可能到達無生滅心的終點。人要覺悟，從發心開始就必須是無生滅心的發心，結果才會得到不生不滅的覺悟。

《楞嚴經》中還有用許多其他比喻來表達這層意思，如佛陀對阿難說：「若不斷姪修禪定者，如蒸沙石，欲其成飯，經百千劫，祇名熱沙。……汝以姪身求佛妙

<sup>80</sup> 般刺蜜帝譯：《楞嚴經》卷 4，頁 122。



果，縱得妙悟，皆是姪根，根本成姪，輪轉三途，必不能出。」<sup>81</sup>除了淫心之外，其他的殺心、偷心、盜心若不徹底斷除，必不能夠成佛。然而，若要修證「如來涅槃」，不但要斷除殺到淫妄之心，還要「斷性亦無，於佛菩提斯可希冀。」<sup>82</sup>依照陶奭齡的理解，唯有當下覺悟無生滅的本心，才能「斷性亦無」，證成佛道。

至於陶奭齡說良知是「一柄快刀子，能除暴去凶，亦能逞凶作盜」，其意義相當於禪宗的熟語「能殺能活」。殺活意謂著覺悟本心之人，能夠自在的應對世間萬象。對迷妄執著的眾生來說，一切現象的意義和效用都是受限制的，但對覺悟者來說毫無受限，故其妙用也是無限制的。《五燈會元》紀載了一則神話：

文殊菩薩一日令善財採藥，曰：「是藥者採將來。」善財徧觀大地，無不是藥，卻來白曰：「無有不是藥者。」殊曰：「是藥者採將來。」善財遂於地上拈一莖草，度與文殊。文殊接得，呈起示眾曰：「此藥亦能殺人，亦能活人。」文殊問菴提遮女曰：「生以何為義？」女曰：「生以不生生為生義。」殊曰：「如何是生以不生生為生義？」女曰：「若能明知地水火風四緣未嘗自得，有所和合，而能隨其所宜，是為生義。」殊曰：「死以何為義？」女曰：「死以不死死為死義。」殊曰：「如何是死以不死死為死義？」女曰：「若能明知地水火風四緣未嘗自得，有所離散，而能隨其所宜，是為死義。」<sup>83</sup>

一莖草能殺人、能活人，象徵著就算是一莖草這樣微不足道的事物，在覺悟者的手中，都能創造無限的妙用。「不生生為生義」，意味著一切現象都是由四大假合而存在，因緣暫時聚合，也終將消散，並非永恆不變的實體，若能不執著於「生」的存在，便「能隨其所宜」，創造各種妙用。「不死死為死義」的邏輯與此相同。換言之，能殺能活不能夠按照字面意義理解為殺死與救活生命，而是不執著於生與死這種對立性的概念，不強求因緣假合而成的現象永恆不變。因此，在一般的

<sup>81</sup> 般刺蜜帝譯：《楞嚴經》卷 6，頁 131。

<sup>82</sup> 般刺蜜帝譯：《楞嚴經》卷 6，頁 131-132。

<sup>83</sup> 釋普濟編：《五燈會元》卷 2，頁 112。

道德觀念裡除暴去凶是善，逞凶作盜是惡，然而無論善惡都是各種因緣條件暫時聚合而成的現象，本身並無獨立之價值可言。唯有覺悟這些現象的本質是空、是虛寂，才能毫無障礙的創造各種大機大用。

由此觀之，陶奭齡所理解的心，是超越善惡對待的本體，既不能說是善，也不能說是惡，不可以用任何對立性的概念加以定義。這種觀點，和劉宗周大異其趣。劉宗周強調意如定盤針，必定指向善念和善行，只要逐步修善行，有朝一日便能恢復心之本體。對陶奭齡來說，這種作法永遠無法保證本體的覺悟。在陽明學當中，王畿、周汝登的無善無惡說和陶奭齡的想法最為接近。不過，無論怎麼樣接近，陶奭齡的想法已經涉及《楞嚴經》和禪宗觀念的影響，不能完全用陽明學的脈絡來理解。不如說，陽明學的語言和《楞嚴經》與禪宗的語言，都具有表達陶奭齡思想的功能，陶奭齡也能自在的操作兩種語言。因此我們不需要說陶奭齡是「正確」還是「錯誤」的理解陽明學或禪宗思想，而是觀察他如何運用從兩種歷史脈絡發展出來的觀念來表述自己的意見。被這樣表達出來的意見不見得複雜，價值也未必低，但是研究者需要剪斷兩種甚至更多種觀念系統的糾纏葛藤，才能將它們梳理清楚。

#### 第四節、遷改思想與功過格

遷善改過是另一項陶奭齡的重要主張。事實上，從周汝登主持越中講會以來，記錄功過、遷善改過的風氣就非常盛行。從理論上來看，遷善改過和無善無惡論有邏輯上的關聯；從具體操作來看，遷改思想不能不和功過格一類書籍的流行有關。然而，無論從哪一方面來看，討論陶奭齡的遷改思想，都有必要追溯到周汝登這個源頭。

周汝登本人作簿記功過的功課長達數十年之久，早在隆慶九年（1569）他就和朋友成立「八士會」，八名參與者除了周汝登之外的姓名皆不詳。這個會集的

目標是各自紀錄自身功過，相互勸勉，只是因為原來簿錄的紙張用罄，因此製作新的簿錄，並且增訂功過之條款。<sup>84</sup>舊錄啟用時周汝登年僅二十三歲，從舊錄已經使用二十二年來看，重修會錄的時間當在萬曆十八年（1591），目標是再用三十年。巧合的是，周汝登卒於崇禎二年（1629），和修訂新錄時預定的使用時間相差無幾，倘使他沒有放棄這項功夫，會錄是一直用到他過世為止的。

周汝登二十三歲就開始簿記功過，是受到袁了凡的影響。當時首先是影響周汝登很多的從兄周夢秀，告訴弟弟有簿記功過一事，原本周汝登無法接受，但是據他自述：「一日會袁公於真州，一夜之語，而我心豁然，始知世間有此正經一大事，皈依自此始，余迄今不能一日忘此公之恩。」<sup>85</sup>當時的袁了凡已經受雲谷老人的影響發憤行善，然而尚未考中進士，也還沒有著書成名，年齡雖比周汝登稍大，但兩人之間還沒有地位高低之分。他說自己數十年「不能一日忘此公之恩」，並非虛語，若翻閱他晚年所作的《四書宗旨》，裡面時時可見引述袁了凡的文字。

<sup>86</sup>由此看來，年輕的周汝登在自己的陽明學說尚未成立時，就已經深受袁了凡影響了。因此，當萬曆二十九年（1601），有客人持袁了凡之《立命文》（即《功過格》）<sup>87</sup>來，請問周汝登是否應當付印刊行，周汝登立刻予以肯定，並且為此書撰寫了序文。不只是《立命文》，周汝登還為同類的《日記錄》作序，稱自己「樂此則不為疲也」。<sup>88</sup>

周汝登講學以無善無惡說為宗旨，強調不執著於相對性的善惡價值、不倚靠學問思辯等逐漸累積成效的修養功夫，以當下覺悟虛無的心之本體為第一要義。從邏輯上來看，周汝登會反對以遷善改過的具體修養逐步恢復本心，因為本心是

<sup>84</sup> 周汝登：〈題重修八士會錄〉：「八士會昉自丁卯，故有錄以記功過，每月次掌，歲無虛日。錄久紙盡，今復更置其款約，宜損益進退者稍刪定，稱重修云。……舊錄凡四十一張，張十行，支二十有二年；今錄凡八十張，張九行，度可支三十年。俟茲錄盡，則我輩老矣。夫所以紹往績而使老無悔者，惟此三十年。」（周汝登：《東越證學錄》卷9，頁595-596）

<sup>85</sup> 周汝登：〈立命又序〉，周汝登：《東越證學錄》卷7，頁549。

<sup>86</sup> 如周汝登：《四書宗旨》中，〈大學〉之「大學章」（頁241）、「誠意章」（頁247），《論語》之「子游章」（頁299）、「生直章」（頁354）、「語上章」（頁355）等，均可見袁了凡之語。

<sup>87</sup> 袁了凡與《功過格》之影響，已有相當多學者考察過，可參考酒井忠夫：《中國善書之研究》（南京：江蘇人民出版社，2010年）、包筠雅：《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999年）等。

<sup>88</sup> 周汝登：〈日記錄序〉，周汝登：《東越證學錄》卷7，頁549。

超越善惡兩端的，簿記功過卻必須把善行和惡行具體化、規範化，剛好站在無善無惡說的對立面，適足以成為本心之障礙。針對這個理論上的矛盾，周汝登紀錄（或者是虛擬出）他與來客的問答，提出了他的解釋：



客曰：「子談無善無惡宗旨，奚取茲言？果盡上乘語耶？」余曰：「無善者，無執善之心，善則非虛。『未嘗嚼著一顆米』，而饔飧之養廢乎？『未嘗掛著一縷絲』，而衣裳之用缺乎？……要在明了，事不為礙；不明了，則雖道德仁義，總是執。心能明了，則便求福壽子孫，俱成妙用。……上士假之遊戲以接眾生，中、下援之鉤引而入真智，啟之入門，誘之明了，茲文有無限方便。」<sup>89</sup>

這裡把無善無惡的意義解釋為內心不執著於善惡。「未嘗掛著一縷絲」是雲門文偃的說法<sup>90</sup>，而「未嘗嚼著一粒米」則是黃櫱希運的語言。當時參學者問黃櫱禪師，如何才能「不落階級」，黃櫱希運便用這個比喻來說明覺悟者「無人無我等相」的意思。光看字面上的意義，這句話似乎只強調了心中對飲食沒有執著的一面，然而黃櫱希運還有說一句：「終日不離一切事，不被諸境惑」，肯定了具體的「事」的存在。<sup>91</sup>換言之，周汝登在引述這句禪語時，已經意識到「未嘗嚼著一粒米」只是一種具象的比喻，並不真正意味著否認現實中人類有飲食的需求。現在，他又把這個比喻應用到善行與惡行上，肯定在現實中還是有善惡的差別，因此必須行善去惡。

仔細思索周汝登的說法，會發現他在推論上有邏輯不周全之處。黃櫱希運用飲食、行走來作比喻，這些行為和事物的存在本身是無可否定的，但它們沒有道德上的意涵，也就是無法以善惡來判定其價值。當周汝登把這個類比用在善惡價

<sup>89</sup> 周汝登：〈立命又序〉，周汝登：《東越證學錄》卷 7，頁 549。

<sup>90</sup> 訖藏主編：《古尊宿語錄》卷 15：「終日說事，未嘗挂著脣齒、未曾道著一字；終日著衣喫飯，未曾觸著一粒米、掛著一縷絲。雖然如此，猶是門庭之說，須是實得與麼始得。」（頁 256）

<sup>91</sup> 訳藏主《古尊宿語錄》卷 3：「問：『如何得不落階級？』師云：『但終日喫飯，未曾齶著一粒米；終日行，未曾踏著一片地。與麼時，無人無我等相，終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。」（頁 54）



值上時，情況就不同了。善惡是一種道德性的價值判斷，但是並非在現實中佔有空間的實體存在物，善惡行為之所以被稱為善惡，是人類在行為之上賦予道德判斷所致，用具體存在的飲食衣物來作類比是有問題的。不過，周汝登希望表達的意思是明確的：他肯定善惡行為在現實的層次中存在。

周汝登隨即應用他的比喻，說明存在的事物對覺悟者來說不構成妨礙，只有對尚未覺悟者來說才是障礙。因此，能否恰當運用功過格的關鍵，在於此心「明了」或「不明了」。接著周汝登便主張，功過格對於覺悟的「上士」來說，是接引眾生的方便媒介；尚未覺悟的「中下」之人，則可以藉著功過格「入門」，最終「明了」如何不執著於善惡。這樣的說法在理論上還是有遺憾的：無善無惡揭蘋的心之本體不落於善惡對待的概念限制，因此落於有善惡層次的修行，無法協助人覺悟心之本體，唯有讓良知本身起作用才能保證覺悟。但是，在這裡周汝登卻似乎肯定了藉著為善去惡漸修的意義。到底周汝登是如何理解無善無惡與為善去惡之間的關係呢？

周汝登提出的「聖人有過」論，或許可以幫助我們解答此一理論問題：

凡人之所以視聖太高，視己太卑者，皆以為惟聖人能立於無過之地，而我猶不免於過，何可與聖人同年而語，故一有過失便自棄自畫，就有改者，猶將前過在念，不忘消阻之意，若此皆不知如何而謂之過耳。凡人之過，初失不可便謂之過，既改不可追謂之過，何也？初雖失之無心，本體猶不受傷，而復之不遠，隨即消融，則亦何過之有哉？惟過而不改，以無心失之者，以有心成之；以前念迷之者，以後念遂之，然後乃謂之過。然則過之所以為過者，全在不改，能改則人人皆立於無過之地矣。聖人所稱無過者，亦是如此，豈生而無纖毫之失之謂哉！<sup>92</sup>

根據這段文字，周汝登企圖把有心犯的過失和無心犯的過失區別開來。無心犯過，就不算是過失，唯有有心犯過或過而不改才算過失。由於陽明學認為道德的根源

<sup>92</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 492。

在自心，故以良知的流露來判斷行為的是非，以心安與不安來觀察一個行為是否合乎道德標準。在這種原則下，很容易推導出以內心動機來判斷行為善惡的主張。我們可以用結果論來質疑周汝登，假如一個人身居要職，他的無心之失對社會造成莫大的傷害，就算他願意改過，還能不能說他在道德上沒有過失？不過，周汝登似乎沒有討論過這個問題，而本文的重點亦不在此。「聖人無過」論的重點是，它肯定了任何人在現實中都會犯錯，即使是良心上毫無虧缺的聖人也一樣。面對這個問題，人人只能憑著良知的作用，時時刻刻知非改過；不過，心之本體的不執著，並不保證人的言行能夠在現實中臻於完美，只保證了在動機上沒有虧缺而已。如果有人拿這一點當藉口，無論犯過多少錯誤，也可以為自己犯錯開脫，而不至於遭到良心的譴責。

這樣一來，無善無惡論固然能保證心靈的不執著和當下的覺悟，但是它對現實中的行為缺乏規範性，無法讓心之本體保障行為的善惡結果。「聖人有過」說雖然能讓人從隨時可能犯錯的恐懼中解放出來，讓人即使在現實中犯下錯誤，仍然能確立自己原本就是聖人的信心。但是這也連帶著讓人放鬆對過失的警戒心，因為人類作為一種有限的存在，現實中永遠不可能達到一切行為都完美的地步，然而只要覺悟了無善無惡的宗旨，即使行為不完美，也不造成人對自我過失的焦慮感。在這種情況下，主張「聖人有過」的論者，必須找到讓人努力遷善改過的動機，並推出一種具體的操作方法。功過格的設計，一方面明示種種善惡功過的條目，予人具體的行為規範和道德準則，另一方面能將累計的善行量化，提供相當強的行善誘因；對於既要嚴格防範心體落於善惡對待，又要刺激人產生行善動機的周汝登和陶奭齡而言，功過格非常貼合他們的需要。本文認為，這一點才是周汝登、陶奭齡傾向選用功過格來規範學者言行舉止的理由。

陶奭齡由於受到周汝登及其無善無惡論的影響，在論學主旨上強調先認識本體，否定藉由灑掃、搬運的修養可以逐漸恢復本體，因此遷善改過的功夫對於覺悟本體者有意義，對尚未覺悟者沒有意義。因此陶奭齡說：「遷善改過是搬運、

灑掃邊事，更需覓主人翁在家裡住也。」<sup>93</sup>就覺悟者而言，陶奭齡賦予遷改功夫一種日常活動的意味：

陶先生曰：「遷改如掃地，掃地是作家日用事，遷改是學者日用事。但得良知，自能遷改。如作家既成了一分人家，則去塵滌垢，自罷手不得。」

94

陶奭齡用「主人翁」來比喻識認本心，這一點前文就已經分析過了。用掃灑掃搬運來比擬遷善改過，除了強調它們都是具體可以操作的實踐活動外，更是企圖把灑掃搬運的日常性投射到遷善改過上。首先，灑掃的日常性代表這項活動讓人感到平凡而且熟悉，當下都能理解，其次則是暗示著只要人活著的一日，灑掃活動就沒有終止的一天。這樣的比喻說明了周汝登、陶奭齡遷改思想的一項特點：人生永遠不可能沒有過失，遷善改過是一輩子都不能停止下來的功夫。

如果從鼓勵人遷善改過來看，陶奭齡的說法沒有太大的毛病；但是，從遷善改過與先識認本體兩種理論的搭配來看，覺悟和實踐斷成兩截的問題再次浮現出來。這次指出問題的人，是劉宗周：

改過遷善不妨並做，稽之典籍，何獨不然！今所謂有善非善者，正恐有善而自衿耳。故曰：「願無伐善」，又曰：「有其善，喪厥善」，吾輩要做向上工夫，立一條款，而一旦據冊書曰：「某日以某事行一百善」，心下打得去否？此僕所謂無消煞處也，非謂善不當遷也。……諸君子平日豎義，本是上上義，要識認求良知下落，絕不喜遷改邊事。一擔下梢頭，則取袁了凡之言以為津梁，浸入因果邊去。一上一下之間，如以為打合得一，則是道差也；以為打合不得一，則是教差也。二者宜何居焉？<sup>95</sup>

這封信件是劉宗周寫給秦履思的。當時秦履思效法袁了凡《功過格》與顏茂猷的

<sup>93</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁551。

<sup>94</sup> 〈會錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁511。

<sup>95</sup> 劉宗周：〈與履思〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第3冊，頁320。

《迪吉錄》<sup>96</sup>，正在證人社中推廣自己編撰的《遷改格》，並且與劉宗周多封書信往返討論。其他社員也有人支持《遷改格》，並且希望請劉宗周寫序，但是被拒絕了<sup>97</sup>，後來只邀到陶奭齡為《遷改格》作序。劉宗周對《遷改格》的設計並不滿意，因此他開始著手編撰《人譜》，主張只記過不記功，希望能斷除記功時的功利之心，並排除袁了凡《功過格》中因果報應觀的影響。<sup>98</sup>果報信仰下節還會再談，此處暫且按下不表。

劉宗周在這封信中指出秦履思等人的遷改思想在邏輯上有矛盾。他認為，秦履思等人平常談無善無惡的心之本體，反對遷善改過的修養功夫；在現實中卻把善惡行為規範化、量化，在形式上作為善去惡的功夫，有理論無法契合的毛病。若非本體的理論，就是實踐的理論有毛病。如果秦履思認為自己的理論和實踐「打合得一」，那問題應該出在無善無惡的「道」；相對的，如果理論和實踐「打合不得一」，就不應主張遷善改過的「教」。拿陶奭齡為《遷改格》所撰寫的序來對照，和他平日所談的識認本體論，的確有邏輯上矛盾之處：

疑者又曰：「無善無惡，心之體也。還吾無善無惡之初，而學已竟，遷改如金屑，恐適足為吾目瞖也。」答曰：「遷善改過，正以還吾無善無惡之體，風雷鼓動，雲霧廓清，而太虛之體復矣。」疑者又曰：「心如自然，瞖去即明。吾從事於改，似不必復從事於遷。蓋去心之外，當無求明法耳。」

答曰：「遷與改皆無住義，皆去瞖法，非以改為去瞖、遷為求明也。」<sup>99</sup>

陶奭齡在這裡主張遷善改過「皆去瞖法」，可以使「太虛之體復矣」，這違背了他

<sup>96</sup> 顏茂猷：《迪吉錄》及其勸善思想，可參考吳震：《顏茂猷思想研究》（北京：東方出版社，2015年）。

<sup>97</sup> 劉宗周：〈答管生而抑〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第3冊，頁321-322。

<sup>98</sup> 劉宗周：〈人譜自序〉：「有人有示予以袁了凡《功過格》者，余讀而疑之。了凡自言嘗授旨雲谷老人，及其一生轉移果報，皆取之《功過》，鑿鑿不爽，信有之乎？予竊以為病於道也。……老氏以虛無言道，佛氏以無言道，其說最高妙，雖吾儒亦視以為不及。乃其意主於生死，其要歸之自私自利，故太上有《感應篇》，佛氏亦多言因果，大抵從生死起見，而動援虛無以設教，猥云功行，實恣邪妄，與吾儒惠迪從逆之旨霄壤。是虛無之說，正功利之尤者也。」（劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁1）

<sup>99</sup> 陶奭齡：〈遷改格序〉，劉麟長編：《浙學宗傳》，頁140。



平日以遷改為第二義的主張。依照無善無惡的論旨，心中沒有任何執著，就是本體圓滿的狀態，這種狀態並不是倚靠平常遷改的修養達到的，而是人與生俱來的自然狀態。前文已經提到，陶奭齡認為遷善改過平凡的日常活動，但是唯有對於已覺悟心之本體的「主人翁」來說才是如此，未覺悟者遷善改過不過是為「客」做工，自己絲毫受用不得。只有一念覺悟才能去除私心的遮蔽，在當下瞬間恢復本體，任何具體的、形式化的功夫都幫不上忙。陶奭齡似乎沒有發現自己平常的主張和〈遷改格序〉的說法有所矛盾，也證實了劉宗周的批評並非無理。

此外，陶奭齡等人的遷改思想還有另外一處矛盾，這次是在證人社第十會中，被祁熊佳提到檯面上來討論：

陶先生曰：「也不要怕他，習染深重，如何使得一私不起？聖學緊喫處，只在遷善改過，可見唯聖人有過，為聖人時時覺過耳。一起即覺，一覺即改，此所以為聖人也。」文載（祁熊佳）曰：「今人退諉，正坐此病。」德（祁鳳佳）驚問曰：「陶先生此語，政教兄承當，如何反生退諉？」文載曰：「今人動輒謂聖人且不能無過，何況於我？借以藉口，非退諉而何？」德曰：「誤矣。兄此時只合道聖人且不能無過，則我雖有過，能改還可作得聖人，如此便勇往直前矣。」劉先生曰：「凡論學須識得大頭腦所在，苟能用力於根源之地，遇私意起時自然會覺，覺時自然會改，不要將精神專困在改過上，流而為正助之病。」文載撫然。<sup>100</sup>

祁熊佳對於遷改思想的問題相當敏銳，他意識到「聖人有過」的論點，恰好可以被有犯錯的人拿來當作藉口，畢竟連聖人都不能無過，自己犯幾個錯也不算什麼。因此，當修養者達不到無善無惡的理想境界而有過失時，「聖人有過」的理論可以用來緩解他們的焦慮感，但是這反倒破壞了無善無惡論在現實中兌現的功能。主張「聖人有過」等於承認了心無罣礙的覺悟者在此世間同樣是不完美的，隨時可能犯錯，這種結果無法提供修學者繼續從事心學修養的動力，反而會取消他們

<sup>100</sup> 〈證人社語錄〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁583。



「勇往直前」的心理誘因。因為，無善無惡說原本保證每個人當下便具有成為聖人的資質，假使現在承認聖人也無法超越自身的有限性，等於取消了人們向上超越的希望。《功過格》的設計可以明確的將行為的善惡具體化，並以數字量化，但是不提供任何覺悟的保證。因此，當「聖人有過」論出現時，《功過格》同樣不能提供人對終極關懷的追求，反而是以一種較為廉價的形式提供累積功行而獲得的心理滿足感。假如《功過格》的使用者開始期待累積功行可以獲得的果報，就不折不扣的陷入功利主義的困境。

祁熊佳的見解在講會中並沒有得到重視。祁鳳佳支持陶奭齡的立場，認為祁熊佳沒有「正確」解讀陶奭齡的說法，才會破壞「勇往直前」的心理動因。但是，祁鳳佳僅僅指出了「聖人有過」說的立論用意，卻無法防範這個理論在邏輯上向祁熊佳指出的方向發展。劉宗周平常主張要積極的遷善改過，用具體的修養功夫來恢復本體，也主張要知過之本，在內心的根本上著力；因此他這時候跟陶奭齡在同一條陣線上，主張要先「用力於根源之地」，不要「將精神專困在改過上」，其立場是一貫的。此外，劉宗周或許有替陶奭齡緩頰的用意，以兩位長輩的合作來主導講會中的秩序，暫時讓祁熊佳無法繼續提出挑戰。事實上，劉宗周也時常提醒晚輩，陶奭齡指導心學時「大抵為作客人覓還家計，所以口口只做一路鞭撻，更不立第二義，真使人有省發處」<sup>101</sup>，所以在講會中支持陶奭齡的主張並不奇怪。我們不曉得祁熊佳有沒有繼續堅持他對「聖人有過」說的挑戰，又或者章明德在做紀錄時隱匿了後續的發展，但是祁熊佳顯然不能對陶、劉兩人的回應心服口服，因此在會中表現出「慚然」之意。

綜上所述，越中講會中的遷善改過思想，上承自周汝登，周汝登則是受到袁了凡的影響。在理論上，遷善改過和無善無惡說有相互配合的關係，但也造成了後續的問題產生。不過，還有一個很重要的問題尚未討論，亦即劉宗周最為反對

<sup>101</sup> 劉宗周：〈答管生睿生〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第3冊，頁316。

的果報觀念。在證人社中，秦履思編撰《遷改格》，陶奭齡為其作序推廣，兩人  
都不隱瞞其構想來自於袁了凡《功過格》，以及《太微仙君功過格》、雲棲禪宏《自  
知錄》<sup>102</sup>。劉宗周開始編撰《人譜》，一個重要的理由就是要排除果報信仰的影  
響。究竟這種果報信仰在陶奭齡的觀念中呈現何種面貌，下一節將更詳細的討  
論。

### 第五節、果報信仰

陶奭齡對果報、陰功、輪迴、轉世的信仰和看法，在證人會中很少表達，但  
是大量記錄在《小柴桑喃喃錄》中。吳震曾經評價陶奭齡的《小柴桑喃喃錄》「是  
一部兼具善書、日記、劄記、靈異傳聞、夢遊記錄等特徵及內容的雜書。」<sup>103</sup>這  
本書的性質十分特殊，它沒有明確的體系，只是陶奭齡日常與門生晚輩與族中親  
戚的閒談記錄。陶奭齡〈自序〉說：

《小柴桑喃喃錄》者，柴桑老人錄所以訓子姓之言也。既以老而休居，與  
子姓聚語，凡身所經嘗，與夫耳目所聞見，及閱古而有獲者，即拈以相示。  
既相示矣，隨而錄之，故語無倫次，重複鄭重，喃喃焉似老人之言，故曰  
喃喃錄也。<sup>104</sup>

雖然本書沒有系統，陶奭齡自謙為「語無倫次」，但又強調每一則都是他親身經  
歷或聞見者，並且用「重複鄭重」的態度凸顯其內容的真實性。由於本書自序成  
於崇禎八年（1635），<sup>105</sup>時間在陶奭齡從退休返家之後，所以書末有他在廣東任  
官時的見聞。這個時間距離陶奭齡與劉宗周共同舉辦證人會，已經有四年之久，  
所以其內容應該與講會內容有某種關聯。可能《喃喃錄》中的文字和講會的宗旨

<sup>102</sup> 陶奭齡：〈遷改格序〉：「於是仿《太微仙君功過格》、雲棲大師《自知錄》法，稍更其條例，  
以附大易之義，為吾儒希聖達天之階梯。」（劉麟長編：《浙學宗傳》，頁140）

<sup>103</sup> 吳震：〈證人社與明季江南仕紳的思想動向〉，吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，頁252。

<sup>104</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄·自序》。

<sup>105</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄·自序》：「崇禎乙亥長至日會稽陶奭齡題。」



相同，代表他晚年的主張；也可能《喃喃錄》記載了超出陽明學範圍的內容，因此在講會中不適合明說，卻能在私下表達。陶奭齡引用陶淵明〈雜詩〉「昔聞長者言，掩耳每不喜」來告誡晚輩：「小子乎！姑試取而存之，異日者，或就而繹之，必將慨然而嘆，信余說之不誣，而悔其昔之不早用以自藥，如余今日之追恨於無窮也。」<sup>106</sup>希望年輕人聽取他的勸告。

黃宗羲非常厭惡陶奭齡談果報一事，他在《明儒學案》中寫下了證人會中的親身見聞：

（劉宗周）雖與陶石梁同講席，為證人之會，而學不同。石梁之門人皆學佛，後且流於因果，分會於白馬山。義嘗聽講，石梁言一名臣轉身為馬，引其族姑證之，義甚不然其言，退而與王業洵、王毓蓍推擇一時知名之士四十餘人，執贊先生門下。<sup>107</sup>

黃宗羲謂陶奭齡「流於因果」，好言因果報應、輪迴轉生之事，洵非虛語。類似「一名臣轉身為馬」的果報故事，在《喃喃錄》中可謂數不勝數。我們可以輕易地舉出多個例子加以證明：

其一，陶奭齡的父親對孩子說過，有一名貴州人名叫安大潮，前生是僧人。僧人死前在手背上寫上「大潮」二字，轉世為安大潮時，手背上還隱約可見這兩個字，因此以「大潮」為名。<sup>108</sup>其二、和陶奭齡同年考中舉人的某人，因為不堪兄嫂逼他報恩，把家中門戶鎖死，關住兄嫂，導致兩人恙怒病死。後來化為鬼入其腦中，周遊全身，不斷數落其罪，某人不堪其擾，最終驚恐病死。<sup>109</sup>其三、鄭

<sup>106</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄·自序》。

<sup>107</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第8冊，頁890。

<sup>108</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「先府君又言，貴州人安大潮為大帥，嘗同官周旋。自言宿世是僧，大潮其法名，頗持戒精勤。臨化，語弟子曰：『某本欲度世，不期乃墮紅福中。』蓋世俗以富貴為紅福也。命書『大潮』臂間，俄生安氏，臂上隱隱有大潮字，以為名。起家兜牟，遂致蟬冕，飲酒食肉以終其身。始知崔胤縉郎之說，亦不誣也。」（頁14）

<sup>109</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「余丁未同年生某，官詞林。其微時甚寢，婦兄家富，常周旋之，某藉以免於飢寒，得畢力於學。及既第，婦兄責報急，每強以所不可為。某患之，因扃鎖邸中門戶，俾不得輒出。婦兄恙而病，竟死。一日方盥，忽於匣中見其影，某驚顧，鬼已入其腦中，諄諄責數其罪。又忽在口鼻，又忽在胸腹間，周遊其身，如在傳舍，以至於死。此先府君所親見，然後知膏肓靈府之說為不足疑也。」（頁13）



念慈是紹興上虞人，卻能夠講西北方言，直到病死前才坦白自己是五台山的道人轉世，因此平生無所師承，卻很熟悉宗門中語。<sup>110</sup>其四、陶奭齡的好友黃昭素前生是僧人，陶奭齡和袁中郎的好友王靜虛前生也是僧人，上一世修行時的記憶偶爾會重現眼前。<sup>111</sup>其五、王錫爵的兒子病死，是因為他在當官時，地方官執商人為盜，皆拷掠而死，王錫爵未能救活眾人，以致報應落在兒子身上。<sup>112</sup>其六、周汝登也相信因果報應說，因此引宋代倪思之語，說明「釋氏之說乃真實事，非為設教言也」，並且批評不相信果報的人是「俗儒」。<sup>113</sup>其七、萬曆四十六年（1618）會稽鄉試，考生徐熙夢見兩鬼討論榜單，云「馬郎中」之子孫應當中式，後中舉者名為馬芝嶠，祖先果真有一名醫，每每為貧困者義診，故陰德蔭及子孫。<sup>114</sup>其八、發怨恨心者，將轉世成為獸畜。<sup>115</sup>其九、人在投胎轉世時，其性別受父母的好惡影響，故陶奭齡云：「人家生子，女多似父，男多似母，釋典所稱托體時愛憎之說，似非無據。」<sup>116</sup>

<sup>110</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「上虞鄭念慈，祖法。少年魁南宮，其婦翁就榻前告之，應曰：『唯。』復轉身睡，鼻息齁然。後為郡守，以疾告歸，沉困中猛力參就，忽有省，無所師承，下語皆宗門老宿語。既病棘，謂其家人曰：『吾五臺山無邊道人也，無端墮落於此，多卻一頂紗帽。』娓娓數百言，皆作西北人語音，且云：『日下當有補官消息，然吾不及待矣。』死後果報補延平守。」（頁 69）

<sup>111</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下：「南充黃昭素，聰明絕世，讀書過目成誦，與周望相愛如骨肉。自言少時讀書至夜半，即恍然身坐巖石上，前臨大江，往往如此。一日晝臥，忽睹漆屏內身影，偉然大僧，忽其婦共觀，良久始滅。又余友王靜虛贊化，習靜山寺，經行夜分，忽佛案映燈，隱隱若有光影。就視之，見一禪舍上供，佛前亦懸燈，一道人經行其中，時往挑燈，燈已復行，如此非一。至天欲明，始隱不見。此皆偶現其宿境，知二君皆再來人。」（頁 1）

<sup>112</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下：「王文肅錫爵，以子緜山衡病，祈夢於墳。夢中忠肅語之曰：『公記斬一單名帖失活二十七人之命否？』公惘然。蓋巡道執海商為盜，眾憐之，請一名帖往解而終不應，二十七人皆拷掠死。嗟乎！衿名節人忮忍，遂至於此，死其子，或是天道。」（頁 1-2）

<sup>113</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下：「海門先生曰：『宋倪文節有言，觀許敬宗傳，見其處心積慮誣陷君子，而位至宰相，壽八十餘。若無地獄以治之，何小人之得計也？文節非崇佛者，而其言若是，後儒多不肯以為然，殊不可解。列子曰：生則堯舜，死則腐骨，生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？北齊和士開謂齊王曰：自古帝王盡為灰土，堯舜桀紂竟復何異？陛下宜及少壯，極意為樂，縱橫為之，一日取快，可敵千秋。齊王大悅，既已抹殺因果，則其言必至於是，傷禮敗俗，寧有既乎？』」（頁 38-39）

<sup>114</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下：「會稽諸生徐華陽熙，戊午鄉試後，語余門人馬巽倩權奇曰：『子家先世有為郎中者乎？』巽倩曰：『未嘗有也。』曰：『余闔中假寐，夢兩鬼立吾傍，左鬼曰：徐熙學亦苦矣，宜予之名。右鬼曰：熙即苦，終當先馬郎中子孫耳。』後馬芝嶠維陞果中式。巽倩與族人星垣煃說其事，星垣曰：『誰謂無鬼神乎！吾先世某為名醫，每赴召必先貧者，病癒不責其報，終身行之不改，殆以是與！』蓋吳越間稱醫人曰郎中也。」（頁 63）

<sup>115</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「多見怨人者，願為蛇虎以報之。彼人不過一死相償，此身一墮異類中，不知何時是出頭日也。」（頁 50）

<sup>116</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上，頁 34

陶奭齡除了舉出身邊的例子外，也試圖依照果報和輪迴的理論提出現實中的行為準則。果報信仰面對的一項難題是，有時候好人得到惡報，惡人得到好報，或者理應出現的報應遲遲不來。陶奭齡則認為，只要把眼光拉長，和無窮盡的時間之流相比之下，四五十年不過是短暫的一瞬間而已。因既然已經種下，果的結成也就是遲速的問題。只要不執著在短短的幾年內看到結果，最終自然報應不爽。

<sup>117</sup> 由於報應是必然的，如果要消除宿世的仇怨，避免雙方互相報復永無止盡，最好的方法是忍耐過去，讓報應歸零。<sup>118</sup> 倘若人有過去、現在、未來多世的生命，因果報應的關係就得到了保證。因此，陶奭齡試圖說服朋友，人死之後不是消散虛無，而是像昨日接著今日、今日接著明日一樣，永恆的接續不休：

儒生為傳註所惑，謂性由天賦，死則還之造物，堅不信有前後生之說。余為之語曰：「子不信前生，亦信有昨日否？」曰：「然。」「子不信有來生，亦信有明日否？」曰：「然。」「子信有昨日，亦信昨日之不異今日否？」曰：「然。」余曰：「此前後生之說也。」其人曰：「昨日明日現在可憑，往生來生茫昧難據。子姑妄言之，吾亦妄聽之可耳。」余曰：「癡人！使子今夕一息不來，則明日便是來生矣！」其人悚然，然亦竟不喻也。<sup>119</sup>

值得注意的是，這些果報、輪迴的信仰，和陶奭齡那些識認本心、參禪覺悟的想法同時並存。這並不是說陶奭齡的思想和信仰之間沒有任何邏輯矛盾，反而自相矛盾之處可能不少，但是陶奭齡對這些觀念深信不疑也是事實。周汝登、陶望齡的情況，也可能是類似的。這樣的案例讓我們注意到，講會中呈現出來的學者形象，不一定代表他們心靈的全部面向，要求它們邏輯一致更可能違背現實。相反

<sup>117</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「世人眼光短見，善惡急於得報，若一時未有其驗，便謂因果無徵，不知報之遲速不出四五十年，此數十年在無窮中直一瞬耳。昔人有言：此老無急性、有記性，人但辦一片忍耐心、長遠心，打大算盤歸除到底，久久定不錯也。」（頁 32）

<sup>118</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「交口相詈、交手相擊，一日間猶知出爾反爾，自作之孽；若遲以歲月，人方含怨，而我已忘之，忽焉相報，便謂無端，況隔生者乎！不知出入之悖，固秋毫無爽也。王真人言：『膿血債負，必然有報。乃至毀謗打罵，見面相嫌，皆是前因所結，今世要償，需歡喜順受，不敢辯證。但有爭競，即同抵債不還，積累更深。』至言哉！」（頁 49）

<sup>119</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下，頁 47-48。

的，這些看似不合邏輯，或者非理性的現象，應該被更仔細而謹慎的解釋。

上面許多例證中表現出的果報信仰在中國非常流行，陶奭齡並非罕見案例。值得注意的是，果報信仰不完全是受到佛教影響產生的，它在中國有很深的傳統。楊聯陞已經指出，「報」和「報應」是中國社會中一項應用廣泛的互惠原則，它是人際之間、家族之間、國家之間往來需要遵從的社會規範。人與鬼神之間也有相互酬報的關係，人的行為都會遭到自然和神的報應，既有報恩、亦有報仇，天也遵循同樣的原則運行，這種信仰早在《尚書》與《左傳》的時代就存在了。佛教傳入中國後，將這種信仰的應用範圍擴大，「其業(karma)報以及輪迴的觀念，說明果報不但及於今生，並且穿過生命之鍊(chain of lives)。」<sup>120</sup>中國的果報信仰有家族主義、現世的理性主義(worldly rationalism)和道德的分殊主義(ethical particularism)三項特點。印度的輪迴觀念限定在個人轉世的主體上，不及於家族，但是在中國，善惡行為影響的範圍擴大到整個家族。

當我們仔細反省黃宗羲對陶奭齡「流於因果」的指責時，會發現兩個問題：第一，黃宗羲預設果報觀念是佛教影響的產物，把排斥果報信仰連結到闡佛上。實際情形是，果報信仰有中國本身的根源，佛教帶來的輪迴觀和三世說使其時間性概念更加圓滿，豐富了中國本有的信仰基礎，很難僅僅切割掉來自佛教的因素，而單純的恢復古代中國的報應觀。許多理學家在批判果報信仰時，會煞費苦心的分析《周易》、《尚書》和《左傳》的「感應」思想，強調「感應」是中國固有的思想元素，而批判佛教以果報、輪迴來恐嚇愚夫愚婦。<sup>121</sup>這是一種站在儒家本位的知識份子的腳色，試圖以理性化的哲學體系，去抗拒外來文化的影響，並嘗試消弭對善惡行為應該得到相應報償之「功利」的期待。但是，對酬報的期待很難從人們的心中徹底消失，而果報信仰賴以生成的文化基礎依舊延續著，想要消滅

<sup>120</sup> 楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，楊聯陞：《中國文化中報、保、包之意義》（香港：中文大學出版社，2009 重排本）。

<sup>121</sup> 比如高攀龍：〈重刻感應篇序〉云：「天地間感、應二者，如環無端，生人物之萬殊。……或以為是近於佛氏因果之說而諱言之，不知佛氏因果之說即吾儒應感之理。聖人以天理如是，一循其自然之理，所以為義；佛氏以因果如是，懾人以果報之說，所以為利。其端之殊，在杪忽間耳。今懼涉於佛氏之因果，並不察於感應之實然，豈不謬哉！」（高攀龍：《高子遺書》，《無錫文庫》第四輯，南京：鳳凰出版社，2011 年，頁 243）



它的可能性極其微小。

第二，陶奭齡在談果報信仰時帶有強烈的家族主義成分。陶奭齡非常看重宗族的地位，這與他出身世家大族是有關係的。據他所述：「陶氏南東西三祖，子孫不減萬指，官有至八座，科第有舉首及掄魁者，鄉黨遂詫為盛事。」<sup>122</sup>語氣中不乏自豪之情。在擔任吳寧司教時，陶奭齡特別稱讚當地「風俗淳古，事事有法，而最可喜者，凡衣冠舊族必自為婚姻，其餘小姓雖崛起富貴，亦不肯輒與通約。」

<sup>123</sup> 家族的凝聚和延續在他心中份量極重，因此在《喃喃錄》中不時提醒兒孫輩節儉用度、不沉溺於風水、尊敬長上，讀書人應努力考取功名，光宗耀祖。由於宗族的興盛全賴祖先行善積德，「凡人家父子兄弟皆擢巍科、躋膾仕者，考其祖宗，必累世善良，或有陰功及物，至行格天。蓋自吾宗以及嫗娌中睹聞之所獲，無不爾者」<sup>124</sup>，因此陶奭齡諄諄提醒晚輩子孫不能忘記祖先恩惠。這種延續宗族血緣的期盼，是陶奭齡深信果報信仰的重要根基。陶氏家族的興盛，祖先和父兄的賢德，晚輩能夠考取功名，這些成就都可以藉由果報信仰得到證明，並且再次強化宗族的凝聚力，提供個人努力上進的心理誘因。佛教輪迴觀中前世今生的說法，以及轉生六道的成分，提供中國固有的果報信仰更豐富的想像元素，甚至加強了家族主義的成分，這使得黃宗羲那種恢復古代報應觀念的企圖更難成功。

陶奭齡的果報信仰也附加了許多其他的信仰元素。《喃喃錄》中的記載，可以讓我們更清楚看到明代人對現世和彼世生命的想像。首先是神仙的存在。諸如三官大帝、文昌帝君、呂洞賓等廣受崇奉的神祇，陶奭齡均相信其為真，而且身邊親戚、見聞中的許多人物都是仙人轉世，或者因為在陽世累積功德，故死後位列仙班。如陶奭齡的朋友張肅之夢見一仙官，乃馮夢禎（1548-1595）死後成仙，在夢中告訴張肅之許多事情，陶奭齡相信其言「雖夢寐恍惚，殆將不謬」。<sup>125</sup>又，

<sup>122</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下，頁7。

<sup>123</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上，頁66。

<sup>124</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上，頁1。

<sup>125</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「余嘗聞張肅之司馬言：一夕夢見仙官，呵殿而出，羽儀甚盛。就視之，乃馮開之先生也。先生言將謁泰寧公，公仙班甚高，非己所能跂。其說甚長，雖夢寐恍惚，殆將不謬。余姊氏即其子婦，貧甚不自聊，余每慰之曰：「如公盛德，終不但已，子孫

張肅之的弟弟張楙之十歲時重病垂危，彌留之際，忽然神遊，見「冕衣裳者三，如世所繪三官像，趨拜之」，三官大帝遂授以藥丸，服用後病即痊癒。此後張楙之便有神奇的感應能力。<sup>126</sup>又，張居正時代為官的朱正色，曾經遇見呂洞賓，聞呂祖曰：「士大夫踐清華者，非佛與仙，即精靈也。從仙墮者爽朗有幹，從佛墮者慈，從精靈來者貴而貪狠敗類。」<sup>127</sup>陶奭齡的父親曾經夢中登上高閣，得以閱讀仙籍，陶望齡則是在夢中見過文昌帝君，得到神明連授三筆，故皆得以考中進士，其名次與歷任官職均與夢中所得書、筆之數相符驗。<sup>128</sup>陶望齡的同年友徐羽明亦是仙人降世，故年幼時每夜均夢見登天。一次在月中與仙人之侍女答拜，此侍女即是陶奭齡之甥女，後來嫁徐羽明為妻。徐氏死時亦有青童執幡導引昇天，故陶奭齡感嘆他「真從天道來者也」。<sup>129</sup>

這些案例不只呈現出，陶奭齡對道教神仙世界的想像和人類世界的結構有所

---

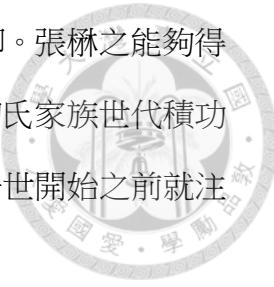
必有興者，姑忍之」，今且果然。」（頁 35-36）

<sup>126</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「張楙之十歲時出痘，氣厭厭垂絕，已寢之地，家人尚圍守之。其母夫人未忍，哭於傍，出向後院，一慟仆地，眾皆趨視。獨一人在傍，見楙之手微動，若索物者，問之，曰：『藥丸安在？』復索水，與之，舉向口，如吞藥狀，遂甦。自言循屏出門，不知所向，見數小兒有一二熟識者，又見冕衣裳者三，如是所繪三官像，趨拜之。神曰：『汝祖母心善，且持齋虔，當令汝還。』因授以藥丸，即適所吞者是。自是語遂靈通。時文恭方都試，楙之曰：『吾父首臚傳矣！』問所見小兒，皆已死。又索梨，家人曰：『無有。』楙之曰：『某所有之，何言無？』覓之果得。鼻忽流血，大嚎曰：『姨母刺我！』問之，曰：『適飯窗下，聞外窣窣聲，戲以箸刺窗眼，不謂叩郎君鼻。』數月始癒，如蟬蛻然，面遂奇醜，文恭見之不識也。」（頁 28-29）此事另記載於陶奭齡：〈讀懋之見龍山自述八絕〉詩前之小序（陶奭齡：《賜曲園今是堂集·閑居集》，頁 657-658）

<sup>127</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「朱正色為江陵令，當張太岳當國時，正色不為屈，其家奴犯法，榜繫窮治，無所貸。相君奇之，行取至僉都御史。自言遇呂仙，謂之曰：『士大夫踐清華者，非佛與仙，即精靈也。從仙墮者爽朗有幹，從佛墮者慈，從精靈來者貴，而貪狠敗類。』吾由其言推之，知國家當隆盛，則士大夫多從仙佛墮；當敗亂，則士大夫多自精靈來，甚者為夜叉、羅刹，出世啖人而已。」（頁 62-63）

<sup>128</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「先恭惠為諸生時，常夢登一高閣，閣中滿貯書。有人以書授府君，初授者方策差小，後所授乃絕大，曰：『汝功名皆在此。』覺而言之，後於嘉靖丁未登第謁選，初授中書，剔歷內外，終於禮部尚書，其事乃驗。先文簡嘗夢謁梓潼神，案上有筭貯筆，先兄就乞之，始授以一，曰：『未足耶？』又授以一，曰：『猶未足耶？』再授以一筆差小，先兄意嫌之，神曰：『此雖小，乃更佳。』後鄉試第二、會試第一、殿試第三，所謂雖小乃佳者也。領鄉薦後讀書商氏土城山，一旦晨起語余曰：『吾已推卻一狀元矣。』余問其故，曰：『昨夢與孫柏潭老師，及諸南明、羅康洲、張陽和三先生共飲，諸公以骰盆見授，曰：今當是公改令。』余曰：『諸公皆狀元，得四則諸公飲，得六則余飲』，意似以六為會元也。後果然，亦奇。」（頁 23-24）

<sup>129</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「徐起部羽明良輔，先兄同年，子為何氏姊之婿。母臨娩，忽自躍而出，頭觸床有聲，無絲毫血汙，體修潔如玉。自幼無夕不夢登天，目少瞑即見異境。一日夢入月，望見仙子，趨而作禮，傍一侍女答拜。後娶余甥，宛是月中答拜人。年二十二以疽死，死時自見兩青童持幡導之，冉冉升雲而去。數日後唐氏始夢其乘五色雲降於庭，但云：『吾念吾父，囑吾母無事悲啼』，不及其餘。復乘雲上升，蓋真從天道中來者也。」（頁 69）



重疊，生者、死者在兩個世界間往來的原則，也是基於果報信仰。張懋之能夠得到三官大帝授以解藥，是因為祖母行善積德，功及子孫所致。陶氏家族世代積功累行，因此父親、兄長均由神明授以功名，這些果報在他們這一世開始之前就注定好了。

在此還可以看到「定命」的元素和果報信仰相結合。中國古代的「分命論」相信人的宿命在出生前就已經決定好了，個人的善惡窮達、愚智壽夭，無不是必然之定數。分命論和果報信仰原本是不同的概念，和印度輪迴觀也不相同。印度的輪迴觀認為眾生此世之命運由前世自己所造，自作自受；分命論卻把主宰命運的源頭歸諸天命，多少帶著偶然性。但是分命論和業報輪迴都認為人的命運在出生前便已注定，隨著歷史演進，這項共通點逐漸被強化，反而開始有人主張分命論與業報觀是相同的概念。<sup>130</sup>

陶奭齡的定命觀就是一種中國分命論與印度業報輪迴信仰結合的案例。他曾以陶望齡鄉試前預知考題為例，主張人一生的科舉功名早已注定，因此：「人生功名皆有定命，而世俗營營於定命，毫無所益，只為造物所嗤耳。」<sup>131</sup>對周汝登、陶奭齡有影響的袁了凡，早年也相信自己的命運已經注定，因此所以科舉名次和人生動向都可以由推算得知。然而，分命論無法提供人努力行善的動機，加入業報和輪迴觀之後，就能刺激人以行善積德的模式改變命運。袁了凡努力積善，最終提升了自己的功名、改變了無子的命運，於是其《功過格》成為爭相仿效的對象。陶奭齡也相信行善能夠延長壽命，暫緩死期，因此提到女婿劉仲子在預知夢中清楚看見一生功過和死亡的時間，一旁還有人對劉仲子說：「子不亟改圖，今

<sup>130</sup> 中國「分命論」與果報信仰之關係，可參考方立天：〈因果報應論述評上〉（《哲學與文化》第20卷第7期，1993年7月）、〈因果報應論述評下〉（《哲學與文化》第20卷第8期，1993年8月）。

<sup>131</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「人生功名皆有定命，而世俗營營於定命，毫無所益，只為造物所嗤耳。先兄乙酉鄉試前，元旦課文宗祠，拈題得君子無所爭一節。及將過武林就試，舟且發，忽復登岸，開書篋，取《原始錄》中先輩『為高必因丘陵』節文字，再三批誦乃行，同儕笑之。後闡中《論》《孟》兩題皆合，卷中亦頗用其語，此豈人意想所及？直是天機偶動耳。」（頁25）



年必死。」<sup>132</sup>這種透過行善積德或者出家修道能改變命運的想法，就是在分命論的基礎上增加了業報觀的結果。

最後，陶奭齡也相信天堂地獄為真，透過佛教傳入的許多神話信仰也為真。他曾以曹丕《典論》疑火浣布無有，最終卻為世所笑為例，批評：「時人耳目短淺，所不經見，輒以意斷其有無。後儒謂無鬼神及天堂地獄之說，皆《典論》類也，此病俗儒尤甚。」<sup>133</sup>《華嚴經·入法界品》載善財童子南詢善知識，遇「明智居士、具足優婆夷於空中雨寶、空器中出美膳以給求者」，陶奭齡認為這些神通事蹟並非虛設語言來表達玄義的「表法」，而是如同「旱年祈雨，甘霖立應，不知雨從何來」一般，雖然事蹟靈異，但皆為真實。<sup>134</sup>

關於佛教傳入神話之真實性的疑問，在中國早有爭論。儒家學者經常以「神道設教」<sup>135</sup>來解釋難以理解的事物，並且認為統治者可以利用這些不知其所以然而然的宗教信仰來推行教化。其言下之意，指佛教不過是虛構故事，使無知識之愚夫愚婦心懷恐懼，藉此順服政府的教令。信奉佛教者則反駁，佛教所論皆為真實，並藉此驗證果報信仰的真實不虛。<sup>136</sup>陶奭齡也反對這種「設教」論，他肯定「釋氏之說乃真實事，非為設教言也。」<sup>137</sup>他強調種種神異事蹟的真實性，拒絕

<sup>132</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下：「劉方伯仲子於丁丑正月十六夜夢入官府，見一書冊，題姓名於上下，有詩句云：『一日乘雲上，空餘兒女悲。』內歷歷記其生平過失。傍一人語之曰：『子不亟改圖，今年必死。』覺而心悸，欲去家為僧，為兒女所阻，竟不果。然神志惘惘然，如為鬼所憑者，一日忽自經死。劉兄弟皆余門婿，女復適余族子，聞其生時自言所夢如此。」（頁 42-43）

<sup>133</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上：「魏文帝以火性酷烈，無含生之氣，疑世所傳火浣布為不然，著之《典論》，刊石太學廟門。及齊王芳時，西域來獻此布，詔大將軍、太尉臨試，以示百僚，遂刊滅此論，天下笑之。」（頁 14-15）

<sup>134</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下，頁 20。

<sup>135</sup> 「神道設教」一語原出於《周易》〈觀〉卦之《象傳》：「觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教而天下服矣。」孔穎達對「神道」一詞的解釋為：「神道者，微妙無方，理不可知、目不可見，不知所以然而然，謂之神道。」據此，凡是日月升降、四季遞嬗等自然現象，以及其他無形象可以描述之事物，古人無法說明其運行之原理何在，便統稱之為「神道」。聖人以神道設教，則是效法自然，以「不假言語教戒，不須威刑恐逼」的方式，使「在下自然觀化服從。」（孔穎達：《周易正義》卷 3，頁 60）後來「神道」的意義逐漸和鬼神感應的信仰結合，轉而指涉各種靈異現象和神話傳說。

<sup>136</sup> 如王謐：〈答桓太尉〉云：「難曰：『外國之君，非所應喻，佛教之興亦其指可知。豈不以六夷驕強，非常教所化，故大設靈奇，使其畏服？』……答曰：『夫神道設教，誠難以言辨。意以為大設靈奇，示以報應，此最影響之實理、佛教之根要。今若謂三世為虛誕，罪福為畏懼，則釋迦之所明，殆將無寄矣。』」（釋僧祐撰：《弘明集》卷 12，上海：上海古籍出版社，1991 年，頁 82-83。）

<sup>137</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷下，頁 38。

依照理性的原則，對不可理解的事物強作解釋。雖然這些罕見的自然現象、天堂地獄等說法均無從查證，同時分別源自於不同文化傳統，但是種種證明其事跡為真的嘗試，關鍵都不在個別的事件是否為真，而是牽涉到整個果報信仰能否成立的問題。這些神話和靈異事跡與果報的概念結合後，成為驗證果報信仰的素材，無論它們起源於何處，在果報信仰的體系中所起的作用並沒有分別。對於陶穎齡來說，果報信仰涉及到他對整個宗族的關懷，因而是極其穩固而拒絕被挑戰的內在原理。他之所以相信這些神話傳說的真實性，固然有佛教影響的因素，然而維護果報信仰及陶氏的宗族主義，很可能也提供了強大的心理誘因。

## 第七章、隨俗不遷——越中王學的宗教觀與文化意識

### 第一節、前言



越中王學與佛教的長期互動，促成一個穩定的對話場域。長時間浸潤在王學與佛教並存的環境中，像陶望齡、陶奭齡兄弟一樣形成複合式思想的人便逐漸增加。但是，他們也因為不再具有“純儒”的色彩，而受到同時代儒家學者的批評。這說明了在晚明的知識界中，儘管佛教的影響力與日俱增，都尚未覆儒家理學在政治上、思想上的支配地位。理學早已躍升為國家力量支持的正統意識形態，佛教仍舊被許多儒家學者視為異端。面對理學長年以來宣揚的排佛論調，越中王學不能不提出自己的回應。這促使越中王學成員開始反省儒家與佛教之間的關係，並改變了他們對待宗教的態度。

本章首先將舉出越中王學的案例，說明越中學者多半認為攻擊不同群體的人無助於增進自己對良知的體會，與其耗費心力排斥佛教、道教這類外在的異端，不如先把儒門內部的異端分辨清楚。這種傾向使得陽明學對於過往所謂的異端之學採取了置之不問的態度，或者用包容主義來吸收佛教、道教的教義和修行方法。明代的程朱學者和清代官方論述對陽明學的嚴厲批評，和陽明學不積極去攻擊異端的態度是有關的。

前文對越中王學的考察已經證實，其思想和生活的各個層面都已滲透進佛教的教義和文化。然而，無論越中王學和佛教靠得再近，它都是由陽明學發展出來的思潮，屬於儒家理學陣營的一支，因此當他們和佛教發生密切互動時，不免要回應宋代以來理學家強烈的排佛論述，並且為自己的行動找到合理的解釋。二程、朱熹等人的闢佛論述，在理學中具有典範性的地位，也屢屢被宋明學者引述，用以批評被他們視為近禪的異端思想家。即使暫時不管雙方在理論上的異同，單就現實層面考量，排斥佛教的儒家學者數量眾多，為了不引起過多的麻煩，親近佛

教的人也必須要想辦法說服他們，或者至少安撫他們的不滿。為此，周汝登、陶望齡曾經編纂過《佛法正輪》，在書中提出他們對理學家闢佛論的回應。透過觀察他們的主張，我們可以更清楚的說明越中王學對待佛教信仰的態度，以及隱藏在這些論述背後的價值觀。

雖然本文討論的對象以身處菁英階層的士大夫群體以及制度化的佛教為主，但是佛教影響的層面並不僅僅只在有組織、有系統性教義和儀式的僧團上，日常生活中的其他層面也有佛教的成分。諸如吃素、誦經、朝山、喪葬法事等等，這些佛教活動不一定和特定的僧團組織結合，但是真實地存在於士大夫的生活當中。固然，這些生活上的問題不是王學講會的焦點，但是他們處理這些事務的看法，仍然散見在各處的文字當中。日常化的宗教活動和制度化的佛教同樣是越中王學成員生活的一部分，討論他們參與這些活動的心態，對於我們理解其宗教態度是不可或缺的。

## 第二節、異端就在儒門內

異端一詞，出自《論語·為政》：「子曰：攻乎異端，斯害也已矣。」<sup>1</sup>在理學的脈絡中，通常把「攻」字理解為攻擊，把「異端」理解為佛教和道教。換言之，理學家認為闢佛、道是在效法孔子的行為。理學家除了引述孔子之外，也會引述好辯的孟子。孟子曾說自己「閑先聖之道，距楊、墨，放淫辭，邪說者不得作」，並且主張「能言距楊、墨者，聖人之徒也。」<sup>2</sup>如果以孟子為榜樣，排斥邪說、淫辭的舉動就被賦予了維護聖人之道的高尚意義，只不過孟子在戰國時代的論敵視當時的顯學墨家，而理學家的論敵則是佛教和道教。

儘管理學家對於「攻乎異端」的一般性理解是攻擊佛教和道教，但是這種解釋是宋代以後才出現的。「攻」字在漢唐經書的注疏中，並不當作「攻擊」來解

<sup>1</sup> 孔穎達：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2001年），頁18。

<sup>2</sup> 孔穎達：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2001年），頁118。



釋。何晏《論語集解》把「攻」理解成「治」，意思是學習、從事於某種學問。雖然佛教和道教在何晏的時代已經開始流行，但何晏並沒有把「異端」解釋為佛、道兩教，而是泛指不能殊途同歸之道。<sup>3</sup>何晏對「攻乎異端」的解釋，由皇侃繼承了下去。皇侃《論語義疏》云：

攻，治也。古人謂學為治，故書史載人專經學問者，皆云治其書、治其經也。異端，謂雜書也。言人若不學六籍正典，而雜學於諸子百家，此則為害之深。<sup>4</sup>

皇侃把「異端」理解為諸子百家之書。相較之下，諸子百家之學是「雜」，那麼儒家的六經自然代表「純」。在皇侃的理解中，儒家獨尊的意味是很明顯的，然而這並不代表儒家也必要主動去攻擊諸子百家之學，只要不去學就可以了。孔穎達《論語正義》同樣把「攻」訓解為「治」，把「異端」理解為諸子百家之書。只不過他更仔細的說明，儒家的「正經，是善道也，皆以忠孝仁義為本，是有統也」，而異端之學則「粷糠堯舜，戕毀仁義」，所以在倫理觀上與儒家「不同歸也」。

5

宋代以前的儒家經典注疏雖然有以儒家為尊的意識，但是並沒有把「攻乎異端」理解成主動攻擊非儒家的學說。然而，當理學家對佛、道產生強烈的敵對意識，並提出語氣強烈地闢佛論述時，「攻乎異端」的理解就徹底被改變了。陸九淵反省過宋代人對「異端」的理解，他指出：「今世指佛老為異端，孔子時佛教未入中國，雖有老子，其說未著，指那箇為異端？」因此，陸九淵主張「所學之端緒與堯舜不同，即是異端」，<sup>6</sup>這種理解與漢唐的經書注疏比較接近。同時，朱熹也反省過「攻乎異端」的解釋，他在《四書章句集注》中把「攻」解釋為「治」，遵循了漢唐注疏的說法：

<sup>3</sup> 孔穎達：《論語注疏》，頁 18。

<sup>4</sup> 程樹德：《論語集釋》卷 4（臺北：鼎文書局，1975 年），頁 93。

<sup>5</sup> 孔穎達：《論語注疏》，頁 18。

<sup>6</sup> 陸九淵：《陸九淵集》卷 34〈語錄上〉（北京：中華書局，1980 年），頁 402。



問：「《集注》云：攻，專治之也。若為學便當專治之，異端則不可專治也？」

曰：「不惟說不可專治，便略去理會他也不得。若是自家學有定止，去看他病痛卻得，也是自家眼目高方得。」<sup>7</sup>

朱熹在解釋《論語》的時候，考慮到孔子講過「斯害也矣」這句話，換言之，如果把「攻」理解成攻擊，那麼攻擊異端之說反倒是有害的。如果單純把「攻」理解為治學，那麼面對異端之學時只要完全不去理會即可。這種理解在現實中可以起到指導的作用，和《論語》以及漢唐注疏的說法也沒有矛盾。不過，朱熹仍然認為儒家學者應該闢佛，他甚至主張「凡言異端不必攻者，皆是為異端游說反間。」<sup>8</sup>這一段話中「不必攻」的「攻」，應該是採用了宋代通俗的理解，訓為攻擊，而不是朱熹在解釋經典時所用的「治」。此外，朱熹平時力闢佛道不遺餘力，其實踐之原則和註解經書之原則是分開的，他本人對佛教採取積極進攻態度，絕非消極不管。

無論朱熹或陸九淵的看法如何，把攻乎異端理解成闢佛的看法，到了明代已經是非常普遍的既定事實。根據何晏、皇侃、孔穎達等人的註解，「異端」指與儒家不同的諸子百家之學，儒家本位的意義原本就十分濃厚；加上孔穎達藉著忠孝仁義的道德觀來判定各種學說是否合乎儒家理論，以辨別正統與異端的差異，這種主張很容易讓理學家附會到儒家與佛道的關係上。當程朱學在 13 世紀以後受到官方認可，而享有儒家「正統」學說的地位，政府就為程朱學的學者賦予了制度性的力量，有權威去譴責、打擊與程朱學不同調的學說和宗教為「異端」。因此，「異端」變成了與程朱學對立的代名詞，「正統」所指稱的儒家也限定為程朱學所理解的儒家思想。

值得注意的是，儒家學者在使用「異端」一詞時，可以兼指儒家內、外，同時也容許所有儒家學者根據個人的思想和信仰做出新的解釋。錢新祖曾指出，《近思錄》的「異端」所指並不限於儒家以外的思想和信仰思想和信仰，它也涉及了

<sup>7</sup> 黎靖德編：《朱子語類》卷 24，頁 586。

<sup>8</sup> 黎靖德編：《朱子語類》卷 24，頁 586。

儒家內部的異化。儒家的異端概念在制度上不具結論性（institutionally inconclusive），因此黃宗羲得以提倡個人的自得，而不是定於一尊的一言堂。<sup>9</sup>換言之，所有儒家學者都享有對於「異端」的重新解釋權，這一點給予王陽明一個契機，讓他得以在程朱學業已成為正統的時代提出新的主張，而不至於被官方定義為異端。

王陽明的良知學以反求諸心為原則，重新定義了異端一詞。王陽明在其著名的〈拔本塞源論〉中主張，「記誦、詞章、訓詁之學」和「功利之習」對於聖人之道的毒害最深，到了「淪浹於人之心髓」的地步。佛、道兩教也試圖對抗這四種學說，但最後失敗了。這四種學說從儒家學術中衍生，因此可謂為儒門內的異端之學，儒家學者應該先分辨自己是否陷溺於儒門內的異端，而不是汲汲於排斥儒門外的異端。<sup>10</sup>因此，王陽明說：「今學者不必先排仙、佛，且當篤志為聖人之學。聖人之學明，則仙、佛自泯」<sup>11</sup>，否則那些陷溺於儒門異端的學者，還比不上清心寡慾的佛、道中人。如果和程朱理學相比，王陽明對於佛、道的態度自然是相當寬容的，但是這並不代表王陽明把佛、道視為與儒家匹配的學說。王陽明主張先辨別儒門內的異端，但是他仍然把佛道視為與儒家相對的異端，只是沒

<sup>9</sup> 錢新祖：〈儒家傳統裡的正統以及個人與名分〉，錢新祖：《思想與文化論集》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁131-154。

<sup>10</sup> 王陽明〈拔本塞源論〉完整的說法如下：「聖學既遠，霸術之傳積漬已深，雖在賢知，皆不免於習染，其所以講明修飾，以求宣暢光復於世者，僅足以增霸者之藩籬，而聖學之門牆，遂不復可睹，於是乎有訓詁之學，而傳之以為名；有記誦之學，而言之以為博，有詞章之學，而侈之以為麗。若是者，紛紛籍籍，羣起角立於天下，又不知其幾家，萬徑千蹊，莫知所適。世之學者如人百戲之場，譙謔跳踉、騁奇鬪巧、獻笑爭妍者，四面而競出，前瞻後盼，應接不遑，而耳目眩瞀，精神恍惑，日夜遨遊，淹息其間，如病狂喪心之人，莫自知其家業之所歸；時君世主亦皆昏迷顛倒於其說，而終身從事於無用之虛文，莫自知其所謂。間有覺其空疏謬妄、支離牽滯，而卓然自奮，欲以見諸行事之實者，極其所抵，亦不過為富強功利、五霸之事業而止。聖人之學日遠日晦，而功利之習愈趨愈下；其間雖嘗瞽惑於佛、老，而佛、老之說卒亦未能有以勝其功利之心；雖又嘗折衷於羣儒，而羣儒之論終亦未能有以破其功利之見。蓋至於今，功利之毒淪浹於人之心髓，而習以成性也，幾千年矣。……嗚呼，以若是之積染，以若是之心志，而又講之以若是之學術，宜其聞吾聖人之教，而視之以為齷瘍枘鑿；則其以良知為未足，而謂聖人之學為無所用，亦其勢有所必至矣！嗚呼，士生斯世，而尚何以求聖人之學乎！尚何以論聖人之學乎！士生斯世，而欲以為學者，不亦勞苦而繁難乎！不亦拘滯而險艱乎！嗚呼，可悲也已！所幸天理之在人心，終有所不可泯，而良知之明，萬古一日，則其聞吾拔本塞源之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河，而有所不可禦者矣。」（王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁61-62）

<sup>11</sup> 王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁20。



有直接講出來而已。王陽明在別處會說：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下」<sup>12</sup>、又說：「佛氏不著相，其實著了相；吾儒著相，其實不著相」<sup>13</sup>，因此佛教怕父子、君臣、夫婦之累，試圖逃避這些倫理關係，而儒家卻不逃避，以仁義應對之。這些說詞，多半繼承了理學家闢佛的傳統，以為佛教滅絕倫理，不能用在政治的用途上，只為自私自利而逃避塵世，事實上沒有太多創新之處。

王陽明對異端的重新定義，並沒有否定理學傳統中對待佛教的態度，只不過他想要轉移儒家學者的注意力，透過反求諸心的原則，讓儒家學者開始自我反省。記誦、詞章、訓詁、功利表面上是在說儒家學者從事經書註解的學問，然而這幾種學問都是士大夫投入科舉考試必須具備的知識，其目的是取得考試成功，入仕為官，有很明顯的功利目標。政府以功利之途吸引士大夫學習經典，會破壞經典學問的純粹性，因此王陽明對此深感戒懼。同時，凡是希望在科考取得功名的人，都必須熟習程朱理學的著作，這也讓明代的思想受困於程朱學的系統，而難以接受陽明學的新思想。由此觀之，科舉考生的功利主義和程朱理學的思想侷限，是王陽明重新定義異端的主要動機，原本和佛教的關係不深。王陽明教導弟子不必急於闢佛，先對佛教置之不論，並非出自對佛教的好感，反而比較像是回歸漢唐儒者的看法，以不治異端為對待異端之學的態度。

王陽明先辨別儒門內的異端的主張，被王畿所繼承。王畿明確的主張：「吾儒之學，自有異端」，其病在於「俗」。<sup>14</sup>一般人雖然認為佛教和道教是異端，但是在孔子提出「異端」一詞的時代，佛教尚未傳入中國，而老子、莊子之任狂亦不宜稱之為異端。王畿在另一篇文章中重複提及這項主張：「先正謂『吾儒自有異端』，非無見之言也。二氏之過，或失則泥，或失則激，則誠有之。今日所憂，卻不在此，但病於俗耳。」<sup>15</sup>文中的「先正」指陸九淵。在這段話中，王畿再次

<sup>12</sup> 王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 32。

<sup>13</sup> 王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 108。

<sup>14</sup> 王畿：《三山麗澤錄》，王畿：《王畿集》卷 1，頁 14。

<sup>15</sup> 王畿：《別見台曾子漫語》，王畿：《王畿集》附錄二，頁 728。



表示，從儒家的立場來看，佛教、道教固然有過於偏激的缺點，但是儒者不應該汲汲於攻擊佛、道，而是應該先辨析儒門內的異端，對治俗學的弊端。這種態度和王陽明是一致的。

當陽明學把轉移闢異端的方向之後，在事實上減輕了佛教所承受的壓力。同時，越中王學在王陽明思想的基礎上發展出一種接近包容主義（inclusivism）<sup>16</sup>的觀點，試圖以良知為所有人類普遍具有的恆常本質，把釋道二教的內容完全吸收到了儒家之內，藉此終止三教上千年來的對立。王陽明用「廳堂三間，共為一聽」的比喻，把儒家形容為一家之主，而佛道各居左右其中一側廳堂。雖然他已經不像程朱理學那樣排斥佛道二教的存在，但儒家和佛道的主從關係仍然是很清楚的。王陽明還說「二氏之用，皆我之用」、「儒佛老莊，皆吾之用，是之謂大道；二氏自私其身，是謂小道」<sup>17</sup>，這就更明白的表達出，他認為儒家比佛道更為優越的態度。王畿繼承了老師的看法，並說明得更為詳細：

三教之說，其來尚矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛；佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂，孰從而辨之？世之儒者不揣其本，類以二氏為異端，亦未為通論也。……良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞。不徇典要，

<sup>16</sup> 這個概念的用法來自於卜正民。卜正民認為，學界經常用宗教折衷（syncretism）一詞來描述晚明「三教合一」的現象，但是宗教折衷一詞的定義是相當模糊不清的。為了釐清概念上的差異，他更仔細的使用了普世合一主義（ecumenism）、包容主義（inclusivism）、部門化邏輯（compartamentalism）和折衷主義（eclecticism）四個詞彙，並區分出這幾個概念和宗教折衷的差異。「普世合一主義」是承認真理具有普世性，因此不應該、也不能夠被任一特定的宗教傳統所壟斷。在普世性的真理的面前，各宗教傳統之間的教義、禮儀、文化差異是可以容許的，但是並不會因此混合出新的宗教。「包容主義」是以某一宗教傳統的立場為主，宣稱自己能夠消化、包容其他宗教的內容。這種態度往往會把其他宗教信仰化約成更簡單的東西，從屬於自身的宗教之下。佛教經常以判教方式消化各種學說，但主張只有自己才闡釋出最究竟的真理，便合乎這種概念。「部門化邏輯」事錢新祖研究焦竑時提出來的概念，指不同宗教的功能呈現互補關係，各自的存在都具有獨立性，而且專司的功能互不統屬。以中國為例的話，就是儒家主治國，道家主養生，佛教主出世的分類法。「折衷主義」則是一種便宜行事的心態，尤其指對宗教內涵涉入不深的人，任何選取對自己合用的宗教元素，就像在超市採購一樣，不具有任何原則性。卜正民主張，「宗教折衷」應該取其最狹義的意義，指無視於不同宗教傳統的分別，將各種傳統混合而創造出一種新的宗教。如摩尼教混合了猶太教、基督教、祆教和佛教的各種元素，但又自成一個新宗教。卜正民認為，晚明三教合一的現象並不符合以上任何一個概念，他只能暫時以管轄權共有的共管公寓（condomonium）比喻，晚明的三教既有共享的公共領域，但是對自己的住宅又有獨立的管轄權。見 Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China," *Journal of Chinese Religions*, 21:1, pp. 13-44.

<sup>17</sup> 〈年譜〉，王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，頁 1298。

不涉思為，虛實相生而非無也，寂感相乘而非滅也。與百姓同其好惡，不離倫物感應，而聖功徵焉。學老佛者，苟能以復性為宗，不淪於幻妄，是即道釋之儒也；為吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，則亦儒之異端而已。毫釐之辨，其機甚微。吾儒之學明，二氏始有所證，須得其髓，非言思可得而測也。<sup>18</sup>

王畿這段話的重點有四：第一、良知學是儒家聖人之學，不但是最終極的真理，也能夠完全包容佛教和道教的所有內容；第二、由於良知是所有人類天賦的本能，因此一個人無論投入儒釋道三教中的哪一條道路，都可以恢復其本性；第三、儒家學者應該先辨別儒門內部的異端，不要汲汲於排斥儒門外的異端；第四、先透徹地理解儒家的學問，才能真正明白佛道二教的價值和定位。王畿的說法以儒家為本位，其自我認同相當的明確。他以良知學為最究竟的真理，並且以良知消化、包容了佛道的內容。此外，他又繼承了王陽明對異端的觀點，主張儒門之內也有異端，而且應該先辨別儒門內的異端。

王陽明和王畿的說法，為越中王學對待三教的態度定下了基調。他們仍然認為儒家的地位較高，也對儒家有明確的自我認同，然而他們已經離開了程朱理學闢佛的排他主義（exclusivism），以包容模式（inclusivistic model）<sup>19</sup>來面對佛教和道教存在的事實。這種態度儘管仍然帶有儒家本位主義的意味，但是至少容許了儒家與佛教有對話的空間，不再是只容許一方生存的零和遊戲。現實上，儘管理學家闢佛的口徑激烈，幾百年的排佛行動過後，也無法真的消滅佛教和道教；既然無法消滅，只好承認對方存在的既定事實，而以別種互動模式謀求雙方皆能

<sup>18</sup> 王畿：〈三教堂記〉，王畿：《王畿集》卷 17，頁 486。

<sup>19</sup> 依據 Paul Knitter 的觀點，不同宗教之間進行對話時，可以發展出三種不同的關係。一種是排他模式（exclusivistic/replacement model），指其中一方宣稱自己擁有全部的真理解釋權，其他宗教信仰均為虛假、錯誤。第二種是包容模式（inclusivistic model），指唯獨自身的宗教能完美的闡釋終極真理，而其他宗教雖然不是假的、錯誤的，但只能闡釋真理的其中一部分。第三種是多元主義模式（pluralistic/acceptance model），指同時承認不同宗教信仰均為真、均有對真理同等的解釋權。見 Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, New York: Orbis Books, 2002. 雖然 Paul Knitter 用基督教為研究對象，但是他的宗教交談模式同樣適用於其他宗教之間的關係。前文引述卜正民的文章時，使用過包容主義（inclusivism）一詞，與 Knitter 提出的包容模式內容大體相同，故不至於造成論述邏輯上的衝突。



得利。因此，在儒家陣營內出現採取包容模式的論者，也是一種合理的結果。包容模式開始了對話，意味著雙方無論在抽象的哲學思辨上，或者在現實生活中的互動上，都有向對方表述意見與相互合作的機會。這不僅僅意味著態度上的改變，同時也意味著隨著時間流逝，雙方會因為彼此的存在而刺激出新的思想和文化。只不過在現實機運中真正開啟對話的雙方，恰好是晚明越中王學的成員以及佛教僧人而已。

問題是，越中王學有沒有因為包容佛教的態度，而帶來思想和文化上的改變？事實上，周汝登的態度已經出現細微的變化。周汝登曾說過「儒釋同異，從來辯論已多，不必重舉。今日所辨，在儒門中之異同」<sup>20</sup>；由此可知，當他在談論儒釋異同的問題時，秉承著只須辨別儒門內異端的原則，其觀點與王陽明和王畿大體上一致。他在嵊縣的一次講會中，與會的商無射和張時素討論起儒釋異同的問題，周汝登如此回答：

辨儒釋同異不是急務。二賢初疑不同，只是聞人說；今知是同，只是隨人轉，俱於自身無干。但能知得人之所以為人，則或同或異不著問，亦不著辨，方為自得之學也。<sup>21</sup>

周汝登強調學問貴在自得，無須急於辨別儒釋異同，這種態度是從王陽明、王畿的思想中發展出來的。他運用反求諸己的原則，把聽聞而知的學問和自己體會出來的學問分開，貶斥受到外界影響的聞見之知。換言之，真正符合良知學精神的知，絕不是記誦章句、隨聲起舞的俗儒之知。所以他說儒者批評禪宗為異端，不過是「襲人口腔，辭而拒之」，其見識「麤淺澹薄」，不值一提。<sup>22</sup>在周汝登的言論中，隨處可見這種真儒和俗儒的分別，與王陽明的看法遙相呼應。不過，周汝登言下的佛教地位，就沒有那麼明顯的從屬於儒家了。他在《佛法正輪》中說：

<sup>20</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 1，頁 441。

<sup>21</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 493-494。

<sup>22</sup> 周汝登：《佛法正輪》，《美國哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》第 33 冊（北京：商務印書館；桂林：廣西師範大學，2003 年），頁 112。

為儒者之過，非其不通禪也，不知孔子之儒也。孔子言朝聞夕死、無可無不可，如《周易》太極之旨，悟之則無疑於禪，可以不逃、可以不闢矣！  
為禪者之過，非其不通儒也，不知如來之禪也。如來言治生產業與實相不相違悖，如《維摩》《華嚴》之旨，悟之則無礙於儒，可以用世、可以用超世矣！<sup>23</sup>

周汝登把先闢儒門內異端的原則，同樣套用到佛教上，主張佛教應該先闢佛門內的異端。他所謂的異端，對佛教而言是刻意遺棄事物的斷滅之見，對儒家而言則是記誦、詞章、功利之學。他相信，只要儒家學者能夠領悟「無可無不可」的道理，消除內心的執著，而佛門中人能夠放棄斷滅之見，把覺悟應用到治生產業上，儒佛之間就沒有任何矛盾。

由於王畿已經把良知當成儒佛共有的終極本體，周汝登思考儒佛關係時，便從這一點出發，提出：「不可合者，因緣之應跡難齊；而不可分者，心性之根宗無二」。<sup>24</sup>儒佛的差異，被他理解為歷史上種種社會、文化脈絡的差異，而不是人性上、本質性的分別。一個人未必是憑著自由意志選擇信仰儒家或者佛教，而是受到環境的影響，因應具體的情境而做出選擇。如此一來，釋迦牟尼在印度是聖人，來到中國之後也還是聖人，只不過在印度他會選擇出家，但來到中國之後會選擇成為一名儒者。按照這個邏輯逆推回去，倘若孔子生在印度，也會選擇出家為僧。周汝登的學生方如騏繼承老師的看法，也主張：「儒佛異者跡，而不異者心。跡隨遇應，佛謂之因緣，儒謂之素位。至於心，則高皇帝曰：聖人無兩心，盡心、明心，皆此心也。」<sup>25</sup>只要能夠覺悟良知，讓良知起作用，一個人無論遵循任何一種文化、宗教的道路，做出任何形式的言行舉止，都不妨礙他是聖人。在這種看法當中，儒家和佛教已經沒有明顯的高下優劣分別，它離開了包容主義

<sup>23</sup> 周汝登：《佛法正輪》，頁 113。

<sup>24</sup> 周汝登：《佛法正輪》，頁 112。

<sup>25</sup> 周汝登：《佛法正輪》，頁 105。

的觀點，而開始趨近於一種多元主義（pluralism）<sup>26</sup>的立場。

陶望齡對於儒家學者闢異端的看法，同樣受到陽明學的啟發，以闢除儒門內之異端為先務。事實上，周汝登編纂《佛法正輪》時，陶望齡就是主要的參閱人，整部書的設計和刊刻，都會參考他的意見。這意味著陶望齡基本上認同周汝登的想法，最少也不至於反對。在陶望齡自己的著作中，也可以找到相關的言論，比如其〈原學〉曰：

君子之學，大學也。不知學者不能見大，不見大而溺於其小則學病。今天下之病吾學者有五，而異端不與也。所謂五者：徇小利、飾小謹、兢小節、矜小聞、驕小辯。……小利敗名，小謹賊德，小節破義，小聞滅質，小辯亂真。小者竝馳於世，則大學病矣，而異端不與焉。今所名之以異端者，二氏也。<sup>27</sup>

陶望齡在這篇文章中借用了一般人的理解，把異端解釋為佛道。但是，他的目的並不是批評佛道，而是批評這種常識性的理解。對他來說，會戕害儒家「大學」的毛病有五種，但不包括佛道在內。從陶望齡的發言來看，越中王學對待異端之學的態度是很一致的。

除了從陶望齡字面上的意思來分析，我們也不該忘記宋明理學傳統中以「原」為標題的文章，如〈原道〉〈原學〉〈原性〉〈原君〉等等，最早是由韓愈寫成的闢佛文字。韓愈的〈原道〉把仁義道德歸諸於儒家的專利，並且認為儒家學說在歷史上遭到連續不斷的打擊：「周道衰，孔子沒，火於秦，黃老於漢，佛於晉、魏、梁、隋之間。其言道德仁義者，不入於楊，則歸於墨；不入於老，則入於佛」，其結果則是仁義道德淪喪，中國被夷狄入侵，整個世界陷入長久的爭鬥與衰亂。因此，面對佛老的威脅，韓愈主張：「人其人，火其書，廬其居」，以極端的手段

<sup>26</sup> 「多元主義」之定義，可參考前文解釋「排他主義」和「包容模式」時，在註解中所引用 Paul Knitter 的說法。

<sup>27</sup> 陶望齡：〈原學〉，陶望齡：《歇菴集》卷 19，頁 627-628。

消滅佛老。<sup>28</sup>陶望齡在寫自己的〈原學〉時，不可能沒有設想他的讀者都讀過韓愈的文章；倘使讀者們都具有基本的知識背景，陶望齡寫這篇〈原學〉就必須能夠壓倒韓愈的論述，或者是提出迥異於韓愈的論點。這同時意味著陶望齡寫出一篇新的〈原學〉，正是意圖扭轉整個宋明理學闢佛的傳統，與韓愈對抗。事實上，陶望齡沒有隱瞞韓愈的名字，他曾經直言：「儒者之闢佛久矣」，但韓愈不過是其中的「最淺者」<sup>29</sup>。在〈原學〉中他也明言：「昌黎氏之〈原道〉也，嘵嘵然而與二氏辯，其所謂道者固非道，而其所謂二氏，又非二氏也。」透過韓愈的案例，陶望齡言下之意不但認為韓愈不明白儒家真正的學問，也間接批評了所有繼承這項闢佛傳統的儒家學者。陶望齡主張，真正的學問就是「覺」，唯獨覺悟者「能見大」。覺悟並不是向外界尋求道理，或者記誦書本上的知識，而是覺悟內在的心性，因此他說：「學也者，非益其本無，而識其本有者也。……誠無迷罔則覺，覺則見大。吁！覺矣！學詎有他事哉！」<sup>30</sup>

陶望齡對於儒家闢佛的排斥感，一方面是思想上受到越中王學群體的影響，另一方面則是由於他對於闢佛論所隱藏的政治權謀感到厭惡。前文曾經提過，陶望齡自己參禪甚勤，與公安三袁、黃輝、王爾康等人結蒲桃社，一同參禪念佛，於是被捲入北京的攻禪事件。然而，舉起儒家正統旗幟攻擊異端之學的人們，並不純粹出自學術或宗教信仰的動機，而是藉著攻禪為名進行政治權力的鬥爭。因此，當陶望齡談到儒家闢異端的行為時，不免對曾經受到黨爭所害的宋代理學家起了共鳴，並感嘆道：

嗟嗟！儒者所宗尚，莫如程、朱二先生，而今所謂正宗者，即當時所攻為僞學者也。古今談學者衆矣，其誰不僞之？然則貪名逐利、敗度圮族者，乃稱真乎？<sup>31</sup>

<sup>28</sup> 韓愈著；劉真倫、岳珍校注《韓愈文集彙校箋注》卷1（北京：中華書局，2010年），頁1-4。

<sup>29</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄弟君奭書〉，陶望齡：《歇菴集》卷12，頁436。

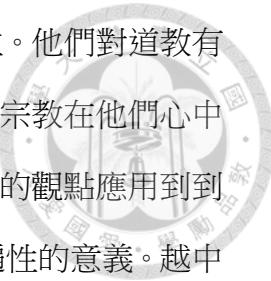
<sup>30</sup> 陶望齡：〈原學〉，陶望齡：《歇菴集》卷19，頁628。

<sup>31</sup> 陶望齡：〈與周海門先生〉，陶望齡：《歇菴集》卷11，頁405。

程頤在北宋時曾經被蔡京列入元祐黨人中，朱熹在南宋也曾被韓侂胄列入慶元黨人，兩人的學說都曾經受到政府威權的壓制，被斥為偽學。然而，自從元代將程朱學立為科舉考試之標準，以官方力量加以支持後，所有宣稱自己是儒家正統的學者，無不遵奉程頤和朱熹。陶望齡藉此諷刺明代標舉儒家正統的人，不過是跟蔡京、韓侂胄一樣運用政府的權力行黨同伐異之實，其行為動機不過是貪名逐利，哪裡稱得上是真正的學問？在這個案例中可以發現，儒家把異端與正統對立的概念，固然可以容許士大夫根據自己的興趣做出新的解釋，但是制度性的力量時不時就會浮上檯面，在現實中改變人們的命運。任何人如果具有儒家以外的宗教背景，永遠要面對制度性壓力的潛在威脅。為了爭取生存的空間，反對儒者以正統為名排斥異端，不只是思想上當為之事，更是現實中不得不為之事。對於王陽明本人而言已然如此，對於越中王學的任何一個成員來說也是如此。

如上所述，陶望齡反對闢異端的主張與周汝登大體相同，只是又以北京政治圈的親身經歷為動機。現在的問題是：周、陶二人對待佛教的態度，是否離開了王陽明和王畿的包容策略，而發展成一種多元主義？多元主義者肯定所有宗教信仰都具有同等的地位，每一種宗教都是獨立、合法的存在，沒有任何一種傳統能夠壟斷終極真理的解釋權。由於周汝登和陶望齡沒有明確的判斷儒家與佛教高下優劣，要說這種觀點具有某種多元主義的雛型或許可以，但是這還遠遠不能等同於多元主義。理由有二，首先：周汝登和陶望齡把無善無惡的心當成具有普世性的本體，他們對心的理解從陽明學而來，或者有一部分從佛教而來。但是，他們並沒有考慮到其他宗教對真理可以有截然不同的想法，以心為本體來詮釋三教或其他一切諸子百家的思想，在某種程度上是無視於不同於儒、佛的其他信仰和教義。儘管周汝登和陶望齡沒有明說，但陽明學和禪宗是他們心中最究竟的學說，以這兩種學說的觀點來理解其他所有信仰，頂多是一種包容策略的變形，而不能說是真正的多元主義。

其次，由於周汝登、陶望齡個人經驗的限制，他們對於陽明學和禪宗的了解



最多，因此在討論儒佛關係時，不常考量到其他宗教信仰的地位。他們對道教有一些粗淺的知識，對初傳中國的天主教可能略有聞，但是其他宗教在他們心中不具有重要的意義。因此，也沒有證據顯示他們打算把三教平等的觀點應用到到其他宗教信仰上，這意味著他們對儒佛關係的討論還不具備普遍性的意義。越中王學的三教關係論述，畢竟是在晚明特定歷史脈絡中所誕生的產物，他們固然能夠顧及儒佛兩教的關係，但還沒有足夠的條件讓他們準備好把目光放到全世界，去思考複數宗教型態的比較課題。我們只能夠說，越中王學離開了程朱理學家排它主義的闢佛態度，以一種包容策略來對待與自己共存的佛道二教。隨著時間的推進，它們的包容策略開始把佛、道視為與儒家沒有明顯優劣的傳統，唯獨在歷史文化上有所分別。或許令人驚訝是，相較於教義上的開放度，文化上的差異反而是越中王學最具保守性格的部分。

### 第三節、溫和的文化保守主義

儒家闢佛的其中一項理由，是主張中國擁有高度發展且獨立的文化，不應該向異族學習。韓愈〈原道〉簡單列舉了中國文化的七個部分：文、法、民、位、服、居、食。文指古代的經典《詩經》《周易》《尚書》《春秋》，法指禮樂刑政等等正治上應用的制度，民指一般人民的職業以土農工商作區別，位指君臣、父子、師友、夫婦、賓主等身分等級的秩序，服、居和食則泛指中國的各種服飾、建築和食物。為了反對中國人學習外來文化——主要指以佛教為代表的印度文化——，韓愈舉《論語·八佾》「夷狄之有君，不如諸夏之亡」為例，批評「今也舉夷狄之法，而加之先王之教之上，幾何其不胥而為夷也？」<sup>32</sup>由於理學家闢佛時所使用的哲學思考十分複雜，這種中國與夷狄在文化上對立的態度往往隱沒在理論的辯難之下，然而韓愈所高舉的文化本位之義並未消失，而是潛藏在儒者闢佛的說

<sup>32</sup> 韓愈著；劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》卷 1，頁 3-4。



詞當中。

《春秋》對夷夏的區分，來自於春秋時代的歷史情境。春秋時代通常用血緣和文化兩項標準來分別夷夏。分別夷夏的作用在於凝聚族群意識，對夷狄產生較強的敵意，並且以諸夏為「上國」、夷狄為「辟陋」，塑造出雙方文明優劣的印象。

《春秋》主要以文化差異為區分標準，而放棄了血緣的差異，而夷夏之分則透過《春秋》經傳的流傳形成儒家的詮釋傳統，並影響到未來中國對外的政治格局。

<sup>33</sup>韓愈引用《春秋》和孔子的言論，是儒家經學傳統中的一環，只是他把儒家對佛教的敵意套用到夷夏觀念上，塑造出雙方對立的態勢。理學家也往往引用韓愈，認為中國若受到外來文化的影響，將導致道德淪喪、國家滅亡的危險。比如《二程集》的一段語錄紀載：「禮一失則為夷狄，再失則為禽獸。聖人初恐人入於禽獸也，故於《春秋》之法極謹嚴。中國而用夷狄禮則便夷狄之，韓愈言《春秋》謹嚴，深得其旨。」<sup>34</sup>只是春秋時代的夷狄是圍繞在諸夏地區的各個國家和部族，而唐宋以後儒家稱為夷狄的對象，則是佛教和印度文化。

陽明學固然在越中發展出包容主義來對待佛教及其所代表的印度文明，但是越中以外的地區仍然不乏有人繼承韓愈和程朱的觀點，積極的攻擊佛教。以下本文將引述一段羅洪先的〈異端論〉，說明陽明學者中也有反對包容主義，並排斥外來文化的意見：

《記》曰：「廣谷大川異制，民生其間者異俗。」中國、戎夷五方之民皆有性也，不可推移，是言也，其有所本乎？故曰：「齊一變至於魯，魯一變至於道」。夫身毒之國處中國之西，得金氣之專者也。其民剛梗暴烈，健鬪喜殺，淫湎貪盜而無紀度，然重信好潔，嗜音樂而少機智，此可以計誘，不可以力挾也。故釋氏多方設科調伏之，於是為之慈忍以消其忿，為之澹素以堅其性，為之戒律以攝其欲，為之果報迴輪之說以恐怖其愚，為

<sup>33</sup> 參魏千鈞：《夷夏觀研究：從春秋歷史到《春秋》經傳的考察》，臺北：臺灣大學中文所博士論文，2013年。

<sup>34</sup> 程顥、程頤：《二程集》遺書卷2上，頁43。

之苦空寂樂上乘之門以安其上智，為之髡緇遊戲以和其俗，為之偈咒讚唄以暢其情。即意之所便安，而陰以為利，使之聽順而不疑，故列子謂之西方之聖人，蓋謂其不以刑憲法制而人自不亂，甚異之也。夫自西方言之，斯可耳。東西之必不可易，猶南北之不相謀也。夫南北之極，或祝髮而裸，或鞨巾而裘，輒汎之食子，儀渠之焚親，其得之若素習，其從之若性成，此未易以常情度也。今居中國，情變百出，讒說殄行，寇攘奸宄，自堯舜之世已不能恭嘿無為而化，乃欲誦習西方之教，比於聖道，以行於倫理事物之間，不亦謬乎！<sup>35</sup>

羅洪先的主張有幾項重點，首先，他認為文化和地理環境是相關的。羅洪先把五行學說套用到地理方位的差異上，主張印度位於中國的西方，屬於五行中的金，因而有剛暴好殺、貪淫無紀的個性。對應於這種個性，印度文化「嗜音樂而少機智」，缺乏「刑憲法制」，因而由釋迦牟尼以佛教來施以教化。羅洪先的說法有一點接近地理決定論的意思，所以他說「其得之若素習，其從之若性成」、「東西之必不可易，猶南北之不相謀也」。若核其實際，他對印度的了解顯然出於想像，有許多臆測的成分。然而，羅洪先的想像符合於中國五行學說的內容，對中國文化環境中的人來說是有說服力的。其次，聖人的教化會因應特定的文化和地理環境而改變。所以羅洪先認為，佛教的慈悲、素食、戒律、偈咒梵唄、剃髮出家種種文化都是針對印度而設，不能夠移植到其他地方。最後，羅洪先的結論是強調佛教應該留在印度文化的原生土壤，中國文化應該適用於中國，兩者不可以相互取代。

羅洪先對於中國以外的地區文化，討論到了「祝髮而裸」、「鞨巾而裘」、「食子」、「焚親」這些先秦四夷的文化。祝髮和裸體原本是春秋時期吳國的文化，屬於夷狄的習俗。<sup>36</sup>在頭上包頭巾和身著皮裘是北方人的習俗，和諸夏文明冠冕的

<sup>35</sup> 羅洪先：〈異端論下〉，羅洪先：《羅洪先集》上冊，頁 30-31。

<sup>36</sup> 《穀梁傳·哀公十三年》：「吳，夷狄之國也，祝髮文身。欲因魯之禮，因晉之權，而請冠、端而襲其藉於成周，以尊天王。吳進矣」（孔穎達：《春秋穀梁傳注疏》卷 20，臺北：藝文印書



習慣有異。輒汎是比南方越地更東邊的國家，有父母親食長子的風俗；儀渠是秦國西邊的國度，以火葬為俗。如果以東周時期諸夏文明的標準來看，這些習俗都是違背「仁義之道」的行為。<sup>37</sup>羅洪先引證先秦典籍，主要用意是尋求經典證據的支持，而其結果便是將先秦夷夏之分的觀念帶進了自己的論述中。羅洪先之意，不外乎試圖說明中國的國情特殊，外來文化不適用於中國人。然而，羅洪先未必是在主張中國文化較夷狄優越。鍾彩鈞討論過羅洪先的〈異端論〉，並指出羅氏具有濃厚的宗教意識，因此能夠欣賞佛教作為一出世宗教對無限之追求。此種宗教意識符合於施萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）對宗教的定義，即：「對宇宙或無限者的意識或情感」。<sup>38</sup>反而是中國文化充斥著各種「讒說殄行，寇攘奸宄」，其腐敗、邪惡之性格，讓中國的聖人不得不制訂禮樂刑政等諸多制度和道德規範，才得以稍加約束。若依此說，羅洪先的立場固然是一種中國文化本位論，卻不能說是一種中國文化優越論。羅洪先對中國文化的黑暗面有所批判，對佛教文明的優點也作出肯定，至於祝髮而裸、食子、焚親等習俗更不宜「以常情度」之，應當正視其地理環境與文化的特殊性，而非將中國的標準強行套用到其他文化身上。

當周汝登和陶望齡反駁闢佛論時，他們要面對的論敵不但包含程朱理學的學者，也包含陽明學陣營內抗拒外來文化的聲音。他們仍然主張儒家是最適合中國文化的學派，因此本著因地制宜的原則，生在中國的人就應該遵循儒家的教導。不過，他們對待外來文化的態度趨於溫和，因此不主張積極的排斥，表現出一種溫和的文化保守主義。周汝登的門人方如騏在閱讀完《佛法正輪》之後，根據老師的思想寫下讀書筆記，其言曰：

---

館，2001年，頁204）

<sup>37</sup> 《墨子·節葬》：「昔者越之東有軫沐之國者，其長子生，則解而食之。……秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐，然後成為孝子。此上以為政，下以為俗，為而已，操而不擇，則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。」（孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2010年，頁186-187）另外，《列子·湯問》的紀載比《墨子》稍晚，內容大體相同，但多出了北國之人「鞨巾而裘」的說法：「南國之人，祝髮而裸；北國之人，鞨巾而裘；中國之人，冠冕而裳。」（楊伯峻：《列子集釋》卷5，北京：中華書局，1985年，頁165）

<sup>38</sup> 鍾彩鈞：〈羅念菴的宗教意識〉，鍾彩鈞、周大興主編：《跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年12月，頁57-79。



蓋嘗竊聞衣食之說，域外之人衣火毳之衣，食雕胡之食，域中人慕而從之。或者厲為之禁，其人愈禁而愈趨。有善導師呼而語之曰：「在衣食上起見，則從之與禁之者皆非，吾與汝語溫飽而已。衣火毳與衣布帛有二溫乎？無也。食雕胡與食菽粟有二飽乎？無也。然則但取溫飽，何分衣食？在彼從彼，在此從此可耳。」其人悟，復其布帛菽粟之常。<sup>39</sup>

火毳衣即火浣布，雕胡米即菰米，兩者都是從西域傳入中國的物品。它們代表域外的文化，同時也隱喻著印度傳來的佛教。布帛菽粟在中國是日常生活的服飾和糧食，代表中國的文化，隱喻著儒家思想。借用比喻的手法，方如騏主張域外文化固然有新奇、吸引人的一面，但是就其功能而言與中國文化並無二致，因此沒有禁止的必要。不過，方如騏畢竟還是以中國的文化為常態，因此在寓言故事的結尾安排這名受到域外文化影響的人，恢復「其布帛菽粟之常」。方如騏的觀點和越中王學的包容主義有關。由於越中王學相信良知具有普世性、永恆性，在良知的面前一切文化的分別都沒有終極的意義，所以不主張排斥儒家以外的學說。可是他們以中國為本位的態度和韓愈、羅洪先等人沒有不同，因此周汝登教導方如騏要根據因地制宜的原則，選擇有中國特色的文化，而不必選擇舶來品。

方如騏接著又創作了一個寓言故事，云有一富家子弟受到良好的教養，但是從未外出，一日聽聞外地的山水風景極佳，忍不住逾牆而出，與樵夫漁父共處而不返。父親為了把兒子找回家，請學養豐富的導師去勸說。導師先撤去家中一切藩籬，讓富家子未來能夠自由進出，讓他感到沒有拘束，便願意返回家中。這個故事比喻的是，如果儒者繼續闢除佛教，只會導致佛教的信徒日益增加，不如放棄一切禁制的手段，給人自由選擇的機會。這種包容態度很容易讓人以為越中王學不再區分儒家和佛教的差異，實則不然。方如騏的寓言安排了富家子最後詢問導師：「吾將呼樵夫漁父而同處此也，何如？」導師回答：「不然。子生緣在此則

<sup>39</sup> 周汝登：《佛法正輪》，頁 109-110。

從此，彼生緣在彼則從彼，不可強而同也」<sup>40</sup>，這段話明白的表示儒家和佛教畢竟是有差異的，其差異存在於地理環境和文化習俗之上，雙方的文化既然不同，不需要、也不可能勉強使雙方等同。周汝登願意承認彼此的存在，也願意肯定對方的價值，但是並不準備放棄以中國文化為本的態度。因此，他教導學生表現出的態度是，生在中國便應該依循中國文化，生在外國則另當別論。用周汝登自己的話說，即：「因緣在釋則守釋之戒，……因緣在儒則守儒之教，……不必捨儒而徇釋，亦不必據釋以病儒也。」<sup>41</sup>這種遵循固有文化的態度，本文稱之為保守主義，相較於闢佛論的立場而言，是一種溫和的保守主義，而不具有排他性。

越中王學承認中國與印度有文化的差異，在邏輯上將推演出文化具有相對性的結論。意思是，根據不同地域的環境特質而有不同文化，文化本身沒有絕對的優劣高下，而各文化的價值觀也可以因此不同。或許周汝登和陶氏兄弟沒有走到極端的相對主義，以至於否定有任何客觀的標準可以判斷不同文化的優劣，然而他們的確在其中一些部分淡化了雙方的差異。這主要表現在儒家的倫理觀念上。

如同羅洪先所說，儒家把佛教指為異端，以「棄倫理、遺事物」<sup>42</sup>為最重要的理由。所謂棄倫理，指佛教有出家為僧的文化，儒家一向把出家當成逃避君臣、父子關係的表現，因而批評出家將造成人倫的滅絕。二程闢佛，經常叫人觀察佛教徒的行為表現：「今且以迹上觀之，佛逃父出家，便絕人倫……此不惟非聖人之心，亦不可為君子之心。釋氏自己不為君臣、父子、夫婦之道，……若以此率人，是絕類也。」<sup>43</sup>二程無法接受出家為僧的文化，因為這違反了中國古代道德觀中對君臣、父子關係的重視。出家之後，由於沒有婚配，也將導致子嗣斷絕的危險，這對於重視宗族存續的中國人來說是難以忍受的。把這種倫理觀念固定下來，如果要滿足君臣與父子關係的忠道與孝道，必然不能出家。二程認為儒者「臨死須尋一尺布裹頭而死，必不肯削髮胡服而終」是符合這種倫理觀的行為，如果

<sup>40</sup> 周汝登：《佛法正輪》，頁 110-111。

<sup>41</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 5，頁 504。

<sup>42</sup> 羅洪先：〈異端論上〉，羅洪先：《羅洪先集》上冊，頁 27。

<sup>43</sup> 程頤、程顥：《二程集》，頁 149。

佛教不能做出同樣的行為（迹），那麼佛教徒的倫理觀（心）必然是錯誤的。因此二程說：「心、迹一也，豈有迹非而心是者也？」<sup>44</sup>

凡是遵循二程所立的典範來闢佛的儒者，都把出家看成違背中國文化道德觀的罪行。陽明學者對佛教持中立態度的人，比如認為自己「素不佞佛，亦不闢佛」的耿定向，在討論到中國的道德觀時，也緊緊抓著出家會破壞固有的倫理關係這一點。他認為：「今之域中，君君臣臣、父父子子、長長幼幼、內內外外，人紀之所以不繹、而天常之所以不墜者」，乃是仰賴古代聖人創立的「禮樂刑政」以維繫。因此，他批評「今中國居而左袒寂滅之教，殆猶人忘父祖生成罔極之恩，捐棄其世守故業，而羨慕鄰豪貴產，叛而祖禰之。此不特於世教不可，即之於心亦大有不忍者。」<sup>45</sup>耿定向把學佛當成是背叛父母親族，改宗異姓的行為，對於重視家族血緣的中國人來說，這是非常嚴厲的批評。對本文來說，耿定向的言論表現出即使是立場較為中立的陽明學者，也採取保守主義的態度，不願意固有的倫理關係出現任何變動。

職此之故，在理學脈絡中「心」與「迹」的一致性，就變成了一個不容挑戰的命題。問題是，不同的行為表現是否必然代表不同的心理動機？換言之，即佛教的出家是否必然代表道德有虧？若非有印度文化做對比，儒家可能想當然爾的認為忠孝仁義的倫理觀是唯一的真理，然而嚴肅的考慮到與自己不同的佛教倫理存在，儒家的倫理觀是否放諸四海皆準就出現了問題性。越中王學成員對這個問題的態度處在依、違之間，既與理學闢佛的傳統有異，又不願儒家的倫理觀念受到挑戰。首先來看看他們對心、迹一致性的反省。周汝登說：「因緣之應跡難齊」，因此呼籲學者不要「滯於分合之跡。」方如騏在〈直心篇引〉中遵循老師的說法云：

儒、佛異者跡，而不異者心。跡隨遇應，佛謂之因緣，儒謂之素位，在外者也，不可同也。至於心，則高皇帝曰聖人無兩心，盡心、明心，皆此心

<sup>44</sup> 程頤、程顥：《二程集》，頁3。

<sup>45</sup> 耿定向：《耿定向集》上冊（上海：華東師範大學，2015年），頁362-363。

也。……毋若明判其不同之跡，而不諱其不二之心。明判其跡，則徇跡者自合力排；而不諱其心，彼悟心處何嫌兼取？身不相濫而道則為公，自古大儒高禪皆明此理。<sup>46</sup>



他認為行為表現會因應環境和文化差異而不同，但是心理動機可以是一致的。換言之，出家同樣可以符合道德的要求，未必是破壞人倫的行為。方如騏批評從「迹」上觀察心術邪正的作法是「徇跡」，主張應該直接觀察心理動機。由於「大儒」和「高禪」同樣覺悟了無善無惡的心體，因此儒家和佛教在文化上的差異，不能代表雙方有本質上的區別。

然而，越中王學並沒有更進一步挑戰儒家對倫理綱常的理解，反而經常維護固有的倫理秩序和社會結構。荒木見悟曾經指出，周汝登身上沒有王艮那種致力於社會實踐的性格，反而難以看透到社會弊病的骨架、文物制度歪曲的構造，因而推導出一切社會結構維持現狀的結論。他注重素位、安分，以維護既有的階層秩序為前提。周汝登強烈擁護既有體制的態度，是針對晚明社會秩序出現崩解徵兆而做出的彌補，但又因主張無善無惡，使得他把客觀的行為規範當作心的影跡，而招致正統派理學家的攻擊。<sup>47</sup>周汝登的態度不斷在維護既有體制與解放既有行為準則之間游移不定，這使得他既失去改造社會的實踐力量，也無法取得正統理學家的認同。

周汝登在南京講會中談到陸九淵和王陽明時，把兩人的學說比擬為予人飽食的米飯，並且說：

二公之學，若是棄君臣、離父子，一切與人不同，這便害人，不是飯矣。

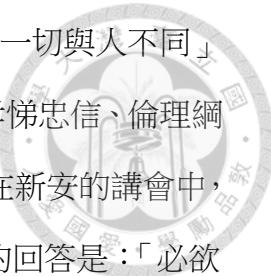
今二公所舉者孝悌忠信，所服者倫理綱常，朝饔夕飧，家常無改，試受用

之，便自知味。<sup>48</sup>

<sup>46</sup> 周汝登：《佛法正輪》，頁 105、112。

<sup>47</sup> 荒木見悟：〈周海門の思想〉，荒木見悟：《明代思想研究》，頁 227-264。

<sup>48</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 2，頁 437。



由此可知，周汝登仍然在維護固有的君臣、父子關係，並且批評「一切與人不同」的做法都是有害的。假如周汝登在別處又主張出家的行為違反孝悌忠信、倫理綱常，那麼他對心迹一致論的反省就會與平時的思想產生矛盾了。在新安的講會中，有人問周汝登，若「儒生有深信佛法出家者，何如？」周汝登的回答是：「必欲出家，豈真知佛教者哉？」他的根據是「佛原說治生產業不相違背，宰官身、居士身、比丘身，各各隨緣，不相混濫，此如來之教也」，想要修行可以在家，假如必欲出家，則是「毀形易姓，棄妻子，滅宗祀，作名教中罪人。」周汝登這些對話中表現出來的倫理觀點，和羅洪先、耿定向，甚至和韓愈、二程其實都沒有本質上的分別。即使他在《佛法正輪》中反對心迹一致的說法，但是他並沒有完全認同出家的文化。他所謂的「隨緣」，指凡是生在中國的人都應該成為儒者，而且儒者都不應該出家。中國既有的文化和倫理秩序不應該被印度傳來的佛教打亂，希望學習外來文化的人都是立異好奇，適足以為心靈之障礙，故云：「棄此就彼，俱是取捨心、奇特心，此心調伏消化不去，更說甚皈依佛法？」<sup>49</sup>

周汝登對佛教出家所表現出來的矛盾態度，究竟應該如何理解？或許比較合理的解釋是，周汝登把越中王學包容主義的態度，應用到了佛教的出家文化上。包容主義的特徵是，雖然承認其他宗教信仰的地位，但是最終的真理解釋權仍然掌握在自己的信仰手上。當其他宗教傳統出現違背自己信仰的行為時，只能認為它們對真理的理解不夠全面。王陽明的廳堂三間論，把左右兩間廳堂分給佛道，但是中間的主人由儒家坐鎮，這是一種包容主義的態度。周汝登對出家的看法也是由此而來。固然他願意承認佛教文化的價值，不過一旦牽涉到儒家倫理觀所對應的行為舉止時，他會把最終的裁量權交付儒家。

不過，越中王學也不是所有人都和周汝登持相同的立場。陶奭齡在談到出家的問題時，就不再提起君臣、父子、夫婦等等中國傳統的倫理關係，而是直接肯定出家有助於修行。《小柴桑喃喃錄》紀載過這樣一段對話：

<sup>49</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 2，頁 449。



或曰：「鹿門有言：但自無心於萬物，何妨萬物長圍繞。然則道人亦何必離世絕俗，如佛制出家為也？」曰：「正自無心難，故令出家。出家所以學無心也。譬如人家父母，欲其子取科名、經世務，必先令謝絕塵務，一意學問，得意後一任事物紛紜，到手不妨游刃。」<sup>50</sup>

陶奭齡把出家看成一件中性的事情。「無心」的境界很難修到，所以要像考科舉一樣「謝絕塵務」，專心修行。從出家的功能上著眼，就不必努力解釋出家是否破壞既有的倫理道德。此外，陶奭齡認為唯獨覺悟者才能夠正確的處世，因此又說：「世儒疑出世之士未免遺棄倫物，不知學得出世法才能入世。」<sup>51</sup>出世的功能是使人覺悟「無心」，覺悟之後才能保持無執著和無私心的心靈，以便自由自在的應對事務。陶奭齡不再像周汝登那樣，把出家的意願當成心靈的障礙，而是肯定出家有助於消除心靈的障礙。他努力論證出家修行不會造成遺棄事物的結果，這一點或許象徵著他仍然在意儒家經世致用的原則，但是和其他王學成員相比，已經放下儒家倫理觀的眼光，轉由佛教的立場去思考出家的意義了。

整體看來，越中王學對待外來文化的態度，還是傾向於保守。不過他們多半不主張積極的排斥外來文化，而是肯定外來文化一部分的價值。這種溫和的保守主義讓越中王學和理學排外的傳統產生區別，但仍然只有少部分人能夠跳脫儒家的倫理觀點，轉而從其他文化的角度來認知、肯定其意義。

#### 第四節、多元的宗教參與

越中王學成員願意同時接納陽明學和佛教，吸收雙方的教義、參與它們的實踐活動，這是一種多元的宗教參與（multiple religious participation）的現象，也可以說是本文在導論中曾經提到過的多重教籍。一個人同時參與多種宗教活動，在中國傳統裡可謂稀鬆平常，絲毫不足為奇。無論是受過良好教育的士大夫，或

<sup>50</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上，頁 48。

<sup>51</sup> 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》卷上，頁 33。

者是一般的平民百姓，都可以同時在公開場合遵循儒家禮制，在內心追求佛教的覺悟，用道教的長生術延年益壽；有喪事的家庭會延請僧侶、道士前來作法，尚無丁男的夫妻可以向觀音菩薩祈嗣，考科舉的生員需要到文昌祠上香，遇到無法以常理解釋的靈異事件則需要請高功道士來驅魔除魅……。儘管儒、釋、道和其他中國的宗教有過各種衝突、排擠的過往，但它們始終並存於世，沒有任何一教能完全取得壟斷的地位。<sup>52</sup>

由於多元宗教參與的現象太過常見，以至於在中國傳統中被想當然爾的忽略了。但是，對於發起宗教對話的西方學者來說，多元宗教參與是目前無法解決的難題。信仰的絕對專一性是亞伯拉罕宗教（Abrahamic religions）的基本原則，一個人的倫理標準和文化也都源自於他的信仰，因此一個人在保持自我統一（integrity）的前提下參與多種宗教的可能性趨近於零。即使是近數十年來宣揚宗教多元主義的代表人物約翰·希克，也在基佛講座（Gifford Lecture）上表示，「一個人只能全心全意地、毫不含糊的投入於眾多宗教生活的其中一種」，如果超過一種宗教，「它們是相互抵觸的」。<sup>53</sup>孔漢思也基於同樣的理由，主張就信仰最嚴肅的意義上，一個人不可能擁有雙重或多層的信仰歸屬。用這種眼光來看，多元宗教參與只能是一種自我矛盾、缺乏統一性與嚴肅性的宗教態度。

然而，衡諸越中王學對宗教追求的實情，就算王畿、周汝登、陶氏兄弟在哲學主張上有任何可被質疑之處，他們對良知、對覺悟的追求絕對是認真、嚴肅而且全心投入的。當陶氏兄弟吸收佛教教義之後，逐漸發展出王學與佛教的複合式學說，這也不是偶然、隨機性的發展，而是王學思想發展的理路貼合佛教所帶來

<sup>52</sup> 面對此一現象，中國學者往往頌揚中國文化的包容性，認為多元宗教參與恰好可以證明中國的宗教多元且和諧共存。如李晨陽說：「中國文化傳統有一種很強的多元包容性。中國傳統社會注重和，主張和而不同。……中國人一般不認為同時參與幾種宗教是負擔，反而常常覺得是好事情。也許這是因為中國人講寬，講求同存異，願意和稀泥，而不願意把事情尋出個究竟所以然來，不願意追求絕對。」（李晨陽：《多元世界中的儒家》，臺北：五南，2006年，頁162-163）然而，中國的眾多宗教並存雖是事實，關係是否和諧卻未必然。所謂的「包容」如果僅是指眾多宗教並存於中國，則意義不大；眾多宗教能否提供不同的信仰生活，彼此之間建立和平對話的機制，並且在社會體制中正常發揮功能，才是問題所在。

<sup>53</sup> John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press, 1989, p.373.



的合理結果。前文已經提到過，越中王學和佛教的親近關係，建立在王陽明帶來的包容主義態度，最後則演變成儒家與佛教沒有明顯優劣分別的看法。換言之，他們追求覺悟良知的態度是嚴肅的，在晚明越中這個特定的時空環境下，王學和佛教在形而上學某種程度上產生重合，因此儒、釋的分辨不再具有重要性。從過程論，越中王學是在這種特殊的條件下同時具有多元宗教參與和虔敬的宗教追求兩項特質。問題是，這兩項特質彼此之間有沒有結構性的關係？如果有，又是什麼樣的結構？

越中王學也會參與其他的宗教活動，這些宗教活動有非常大的比例屬於日常化的宗教（*diffused religion*）。日常化宗教與制度性宗教（*institutional religion*）是相對的，前文討論到的佛教教義、僧侶團體等等，屬於制度性的宗教。根據楊慶堃的定義，制度性宗教意味著有組織、制度、經典，並存在於日常生活外的宗教，如基督宗教、佛教、伊斯蘭教等。日常化的宗教則是指沒有組織系統、沒有特定經典，與日常生活混在一起，擴散到生活各層面的宗教活動。舉凡各種祠祀、牌坊、祭壇、神像、廟會、占卜、風水、喪葬儀式、果報信仰、神話傳說等等，都是日常化宗教的內容。日常化的宗教和制度性宗教——如佛教、道教——有互補關係，前者往往從後者吸收有體系的教義和象徵系統，透過徹底的融入既存的社會體系，鞏固社會的穩定，並賦予社會制度一種普遍的敬畏感和神聖感。<sup>54</sup>儒家的士大夫雖然經常採取不可知論的態度，對日常化的宗教置之不理，或者以理性的態度對超自然力量的作用進行批判，但是由於他們認知到社會秩序的穩定需要依賴「神道設教」的力量，因此無力將日常化的宗教徹底的排除到社會體系之

<sup>54</sup> 楊慶堃借用瓦哈（Joachim Wach）在《宗教社會學》（*Sociology of Religion*）提出的理論，把宗教分為制度性宗教（*institutional religion*）和日常化的宗教（*diffused religion*）兩種。制度性的宗教以基督宗教為代表，它擁有自己的神學、聖典、儀式、神職階級、組織體系，獨立於其他世俗組織之外。然而，中國社會缺乏像基督宗教這樣結構顯著的、正式的、組織化的宗教，故而人們通常把老百姓的儀式視為非組織性的，從而低估了宗教在中國社會和道德秩序中的意義。實際上，宗教信仰無所不在的滲透到中國社會的各個方面，其神學、儀式與組織和社會結構密切的結合，對生活的影響極為顯著。見楊慶堃著、范麗珠譯：《中國社會中的宗教》，上海：上海人民出版社，2006年。需注意的是，范麗珠將 *diffused religion* 譯為「分散式宗教」，其意義不夠精確。故本文依循周伯戡的翻譯，將此詞譯為「日常化的宗教」（見周伯戡：〈臺灣的盂蘭盆會／區域性的普度餓鬼：從宗教學論「民間宗教」〉，楊天厚、林麗寬主編：《2015 金門太武山海印寺暨東南佛教國際學術研討會論文集》，金門縣金湖鎮：太武山海印寺，2016年，頁207-225）。



外。

稍微檢視一下王畿、周汝登、陶氏兄弟的相關文獻，就可以發現很多日常化宗教的紀錄。二陶兄弟的家族已經連續好幾個世代主持文昌祠的祭祀活動，根據陶望齡所撰寫的〈文昌祠約〉所云：「吾社舊祀梓橦神，以仲春三日釀金、具牲酒、張樂樂神，神式食之，報以福嘏。」後來因為籌措經費遇到困難，祭祀活動逐漸廢弛，陶氏便糾集家族的力量，仿照上元節祀社之法，「分歲十干為差次，隨所直遞互舉之」，恢復文昌祠的祭祀。陶望齡固然在〈文昌祠約〉中表示，祭祀文昌神是為了促進族人「順於親、恭於長，德相勸、業相勉」的道德實踐，但他也承認族人期待著「以孝友事神，神將據之」，並藉此獲得科考的捷報。<sup>55</sup>陶氏家族是地方望族，有許多人取得科考的功名，由於文昌信仰和科考成敗關係密切，他們會支持祭祀活動是毫不奇怪的。

除了祭祀文昌以外，地方上經常會為政績卓著的官員立祠紀念，有離任官員尚未過世便立的生祠，也有為已去世的官員或古代賢者立的祠廟。地方祠廟一經建立，便需要有名望的仕紳協助撰寫碑記，用以紀錄官員的政蹟。陶望齡撰寫過〈修漢太守劉公祠碑記〉〈前天台令方公生祠碑記〉〈葉公生祠碑記〉〈前邑令侯翁公生祠碑記〉〈前會稽某侯生祠碑記〉〈南關催使潘公治政碑記〉〈前諸暨令劉公生祠碑記〉等文，為地方先人的祠祀留下許多紀錄。曾經在越中維持講會活動的蕭良榦，過世後也被繪製肖像，崇祀於稽山書院、配祀於嵊縣的先賢祠中。周汝登為其撰寫〈郡守拙齋蕭公崇祀記〉，以紀念其人。<sup>56</sup>在幫忙編纂嵊縣地方志時，周汝登撰有《紀剗志事》，內含數篇文章，其〈論祠廟〉云：「夫國朝以來二百餘年入賢祠者董董兩賢，晉以來千四百年入宦祠者董董兩宦」，其原因是「予邑鮮權力者，賢者以寡援卒，卒不得聞聞矣。……故他邑病濫，予邑病遺」。因此，周汝登在官方支持的文廟祀典外，也廣泛考察地方上的先賢和名宦，大舉擴

<sup>55</sup> 陶望齡：〈文昌祠約〉，陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 383。

<sup>56</sup> 周汝登：〈郡守拙齋蕭公崇祀記〉，周汝登：《東越證學錄》卷 11，頁 633-634。



充嵊縣值得列入祠祀的賢者名單。<sup>57</sup>

這些祠祀活動都屬於日常化宗教的範圍。文昌祠是受道教影響而來，文廟祭祀是官方支持的國家祀典，而地方名宦祠、先賢祠則是將歷史上的真實人物神格化的祠祀活動。值得注意的是，儘管每一種日常化宗教的活動有各自不同的起源，但是它們並行不悖，不會彼此排斥。因此，當人們從事受佛教影響而產生的日常化宗教時，並不意味著他們一定會依據制度性宗教的原則而貶抑其他祭祀活動。無論人們有沒有意識到，每一種日常化宗教都在社會上發揮著不同的功能，人們不必依靠任何僧團組織，更不必結合成團體，便能在日常生活中從事信仰行為。這使得它們滲透到社會的每一個角落，突破了制度性宗教規定的宗教疆界，更不像制度化宗教一樣受到官方的忌諱。

受佛教影響而融入平民生活的日常化宗教，以觀音信仰最為流行。自從《法華經》中〈觀世音普門品〉被譯出之後，觀世音菩薩聞聲救苦的廣大神力便廣泛流傳民間，並留下數量龐大的靈驗故事。由於觀音菩薩有妙應三十二應化身，可以針對不同對象和情境隨機現身來拯救受苦受難者。因此，觀音可以是《華嚴經·入法界品》中善財童子所參的男身慈悲大士，也可以是從地獄還魂的妙善公主，或者馬郎婦、魚籃觀音、千手千眼觀世音等等。<sup>58</sup>無論政府和理學對佛教採取多麼嚴格的打擊行動，佛教各宗派在晚明以前如何衰微，觀音信仰都沒有因此沉寂，反而在民間大為興盛。尤其是浙江省境內錢塘江等河流、湖泊與運河密布，又靠近海岸，因此觀音菩薩手提魚籃度化漁人的形象，更配合當地魚鄉的特色而廣泛流傳。<sup>59</sup>

觀音信仰的信眾有非常多是女性。這些女性有不曾識字的婦人，也有出自仕紳家庭，文化涵養極高的女性。李樂是浙江吳興人，他在《見聞雜記》中說：「里

<sup>57</sup> 周汝登：《東越證學錄》卷 11，頁 642-643。

<sup>58</sup> 觀音的各種不同形象及妙善公主故事的形成，見于君方：《觀音：菩薩中國化的演變》（臺北：法鼓文化，2009 年）以及杜德橋著、李文彬等譯：《妙善傳說：觀音菩薩緣起考》（臺北：巨流圖書，1990 年）。

<sup>59</sup> 見徐一智：〈末法佛教的守護者——湛然圓澄《魚兒佛》中觀音信仰之研究〉，《臺灣師大歷史學報》52 期，2014 年 12 月，頁 45-94。



中故有佛會，如老人、婆子輩，念佛群聚而已。自萬曆辛丑而惡少始倡觀音會，則費在二三百金以上矣。」<sup>60</sup>李樂所見到的觀音會吸引到非常多的女眾參加，雖然後來有惡人以觀音會為名義斂財，打擊到正常的信仰活動，但也說明觀音信仰在地方上多麼具有號召力。文化素養高的女性也信仰觀音。錢謙益云：「女弟子河東柳氏名如是，以多病故，發願捨財，造大悲觀世音菩薩一軀，長三尺六寸，四十餘臂，相好莊嚴，具慈愍性。」<sup>61</sup>錢謙益為了妻子柳如是塑觀音像，為妻祈禱，還撰寫〈像贊〉紀載此事，可謂情意殷切。事實上，即使是不信佛教的士大夫，當家中女性信仰觀音時，他們通常都會通融母親、妻子、姊妹的崇拜行為，甚至為家人施財、造像、誦經、前往普陀山朝聖。

陶望齡和周汝登曾經在萬曆三十三年（1605）一同前往普陀山朝聖。<sup>62</sup>陶望齡此番出遊，不是單純的遊山玩水，而是因為「春間以母親久病，走禱於補陀」。<sup>63</sup>前文曾經提過，二陶兄弟的母親在家虔誠禮佛，因為讀《壇經》有悟，被陶望齡比擬為有宿慧的秦國夫人，還囑咐弟弟在家經常為母親講說《圓覺經》。陶望齡此次為母親生病而赴普陀山朝聖，對母親來說是很大的安慰，甚至也有可能是母親特意吩咐他去朝聖的。普陀山位於杭州灣出口以東約 100 海里處，為舟山群島的其中一個小島，行政區域隸屬於寧波府。元代以前，隨著妙善公主傳說的流行，妙善曾經修道九年的香山，逐漸被等同於普陀山。到了十六世紀的《南海觀音全傳》，已經明確把香山和普陀山確認為同一地點，此地也成為知名的朝聖中心。萬曆皇帝奉慈聖太后之旨，在萬曆年間發內帑修復普陀山之佛寺，並御賜《大藏經》，使普陀山的靈驗事蹟得到官方的認可。陶、周兩人到訪之時，適逢皇帝重修佛寺，故次年陶望齡特地撰寫〈勅賜補陀洛迦山鎮海禪寺碑記〉記錄此事，一方面回憶「望齡嘗緣母疾歸禮名山，瞻化樂之宮廷，詢智師之躅跡」，另一方

<sup>60</sup> 李樂：《見聞雜記》卷 5（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 468。

<sup>61</sup> 錢謙益：〈造大悲觀世音像贊〉，《牧齋初學集》卷 82（上海：上海古籍出版社，1985 年），頁 1745。

<sup>62</sup> 陶望齡：〈題周雙溪先生遺訓卷〉：「歲甲辰，予復以告還。明年正月，再從先生遊，遂涉海謁補陀大士，遊益奇矣。」（陶望齡：《歇菴集》卷 10，頁 365）

<sup>63</sup> 陶望齡：〈與湯霍林〉，陶望齡：《歇菴集》卷 12，頁 439。



面讚頌觀音「菩薩演法，潮音澎湃」、「良哉大士，慈悲自在」的無盡功德。<sup>64</sup>

陶、周兩人遊歷普陀，在烟霞館後的葛洪井、鎮海寺前的智度橋君有題字刻石，這些文墨遺蹟都被周應賓蒐集起來，編入新修的《普陀山志》中。<sup>65</sup>

陶望齡從普陀山返家後，對弟弟陶奭齡講述普陀山風光，讚美重修過的海潮寺富麗堂皇。陶奭齡在多年後也與友人徐伯鷹相伴踏上朝聖之旅，並寫下多組詩歌，以《汎海集》為名錄為一帙，日後收在《賜曲園今是堂集》的卷二。他同樣禮讚觀音菩薩聞聲救苦的慈悲大力云：「妙用熾然恆沙周，八萬四千臂與頭。眼如蓮花洞冥幽，譬如溟海滅一漚」，並且祈願南海大士加被自己圓通智慧。可是，這時陶望齡已經過世，曾經富麗堂皇的海潮寺也毀於祝融。陶奭齡不免在兄長舊遊題字之處感嘆兩人生死相隔、世間無常：「石邊煙雨話三生，手撥苔痕認姓名。雪上宛然留爪跡，飛鴻那可計雲程。」<sup>66</sup>除了自己前往普陀山禮拜之外，當朋友要出發朝聖前，陶奭齡也會作詩為他們餞行。如一名譚姓友人前往普陀朝聖，陶奭齡以送「譚生入道」為題作詩，藉著譚生精擅《邯鄲記》《南柯夢》兩齣戲曲為由，祝願譚生從大夢中醒覺，得到解脫：「邯鄲夢又南柯夢，夢醒來參海導師。從今好蓄紅牙板，唱徹雙林大士詩。」<sup>67</sup>

越中婦女普遍信奉觀音，士大夫也多願前往寧波的普陀山朝聖。對士人而言，即使他們自己沒有深刻的信奉觀音，也願意為了表現對母親盡孝、對妻子的愛護，而支持家人的觀音信仰。即使是主張排佛的儒家士人，也無法改變家中親人崇拜觀音的行為，最終只好置之不問。比如王畿的妻子張安人「中年好佛，虔事觀音大士，掃靜室、持〈普門品〉及《金剛經》，晨昏禮佛，出入必禱。寤寐精神，時相感通，若有得於圓通觀法者。」不僅如此，據王畿所言，張安人臨終時「已能不為生死所怖，予猶不免介然於懷者」，其賢德令王畿難以忘懷。<sup>68</sup>在越中力主闡佛的劉宗周，自云其妻子章氏曾患痰疾，忽然踞床而坐曰：「我觀音大士也」，

<sup>64</sup> 陶望齡：〈勅賜補陀洛伽山鎮海禪寺碑記〉，陶望齡：《歇菴集》卷8，頁324-325。

<sup>65</sup> 周應賓編：《重修普陀山志》卷2（臺北：新文豐，2013年），頁54、58。

<sup>66</sup> 陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷2，頁568-569。

<sup>67</sup> 陶奭齡：《賜曲園今是堂集》卷4，頁583。

<sup>68</sup> 王畿：〈亡室純懿張氏安人哀辭〉，王畿：《王畿集》卷20，頁648-649。

然後「歷歷言家人休咎事，多奇驗。」自此之後，章氏「虔信大士，日夕持經呪薰禮，竟數十年。」劉宗周不喜佛教，「輒以挽淑人，而淑人不顧」。然而章氏舉止端重，一生無謔語，在劉家生活備嘗艱苦，從未有怨，臨終前「無一亂語，翛然而逝」，讓劉宗周感念之餘，也不得不佩服章氏「真有學儒所不能者，且有學佛所不能者。」<sup>69</sup>

在觀音信仰之外，社會上也普遍相信因果報應是世界運行的法則。果報信仰超越了人間和死後世界的界線，對前世與來生同樣具有規範的力量。果報信仰強化了固有的道德價值，提供「實證」的案例，讓人們謹慎的避免造下惡業，並祈願精誠感動天地給予豐富的回報。陶望齡為黃輝的母親范氏撰寫墓誌銘，也提到范氏虔誠信佛，甚至能夠感通幽冥的靈驗事蹟：

（范氏）精信因果，約己利物，其仁愛著於心，通於神明焉。通渭人有訓訟者，黠甚，吾父收得，念當斃之。母夢髯叟氅而杖來，言某罪未及死，請置弗殺也。覺以告公，意弗改。復夢婦人劖嬰綰稚，懷牒而前，又以為言。公出，望見婦人，如言夢狀，令人迎問：「某妻乎？」曰：「是也。」遂貸之。其冥感如此。<sup>70</sup>

范氏虔信因果，仁慈待人，讓她能在夢中感應到神明來告，阻止了一場量刑過重的悲劇。陶望齡在讚嘆朋友王性海修行水平之高，也不禁套用前生果報的觀念，云王氏是前生學佛的再來之人：「（王性海）直是生知安行之流，其於三學俱不習而利，恐前生自果位中來，不獨如戒公作子瞻也。」<sup>71</sup>至於陶奭齡則如前一章所述，對因果報應、前世今生之說深信不疑，無煩於此再論。

像前面所舉的例子一樣虔誠信奉觀音或阿彌陀佛，日夕持咒念佛的信徒數量相當龐大。信徒當中女性的數量非常眾多，儘管在士大夫階層的文字紀錄中比較

<sup>69</sup> 劉宗周〈劉子暨配誥封淑人章氏合葬預誌〉，劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》第4冊，頁187。

<sup>70</sup> 陶望齡：〈黃母范太夫人墓誌銘〉，陶望齡：《歇菴集》卷18，頁596。

<sup>71</sup> 陶望齡：〈辛丑入都寄君奭弟書〉，陶望齡：《歇菴集》卷12，頁435。



少被提起，但是她們是日常化宗教的重要信仰者和實踐者。這種信仰普遍的影響一般民眾的行為和世界觀，提供人們心靈的安慰。當制度化宗教的活動範圍限定在寺廟、道觀，宣揚一種遠離俗世以尋求彼世的解脫時，是這種日常化的宗教在維繫著整個社會體系的穩定，並提供超自然的勸懲力量以支撐固有的道德規範。儒家士大夫無論接受或不接受，都無法否認日常化宗教流行的事實，並且自願或者被迫容許親人的崇拜行為。日常化宗教沒有具體的組織、固定的儀式和哲學理論，因此難以成為官方和排佛土人打擊的對象。相反的，它往往支持既有的社會體系和倫理觀念，在日常生活的重複實踐當中展現自己的影響力。包括陽明學在內，當儒家的社會模式沒有辦法為那些遭逢苦難者提供安頓之處時，宗教信仰便為這些人提供了面對生活苦難的力量。日常化的宗教作為社會風俗的一部份，滲透到每一個人的生活當中，越中王學的成員有人加入了這股社會風俗的潮流，也有人消極的選擇置之不理。但無論他們抱持什麼樣的態度，日常化宗教是既成的社會事實，所有人都必須習慣它，並且隨順這些風俗來生活。

不過，正因為這些日常化的宗教活動是社會風俗的一部份，對於有嚴肅宗教追求的人來說不是絕對必須的。陶望齡、陶奭齡固然會去支持、參拜家族經營的文昌祠，但絕不會認為文昌信仰能讓他們得到真正的覺悟。周汝登、陶望齡去普陀山朝聖時，也不會認為巡禮過南海觀音的神聖道場之後，他們對良知無善無惡的精神會有更深刻的把握。王學和禪宗的思想都告訴他們，每個人都可以憑藉著反求自心來得到覺悟，所有的宗教儀式和活動和覺悟與否都沒有直接的關係，最多是間接的作為輔助性的條件而存在。因此，無論一個人平日積累功德擁有多巨大的福報，都無法將這些功德換為內心的覺悟。一個嚴肅的宗教追求者，會把覺悟當成最終極的、甚至是唯一的修行目標，這種修行的追求和平日的宗教活動是不會混淆在一起的。

從越中王學參與的日常宗教活動和他們兼習陽明學與禪宗來看，自然能說是一種多元的宗教參與。然而，這很容易讓人忽略諸多宗教活動的性質是有分別的：

與追求終極真理相關的宗教活動是最優先的層次，屬於宗教的歷史與文化的日常生活是第二個層次。既然分屬於不同的層次，宗教的歷史與文化可以盡可能的多元，而不損害宗教真理的絕對性，這種多元性也就不能當作一種信仰淺薄化的證據。信仰嚴肅性的問題，應該落在追求終極真理的層次上來回答。具體來說，當周汝登、陶氏兄弟把陽明學和佛教的覺悟等量視之時，可不可以判斷這是一種缺乏宗教虔信的現象呢？

從個人的身分認同來看，王陽明、王畿、周汝登仍舊保有明確的儒家認同，而與越中王學有許多往來的佛教僧人如雲棲禪宏、憨山德清、湛然圓澄等人，則是保有明確的佛教認同。對於多數人來說，當它們面對宗教信仰最終極的追求時，還是作出了個人的選擇。問題出現在立場微妙的陶氏兄弟和祁彪佳家族這一類人身上，他們所追求的覺悟既有陽明學的成分又有禪宗的成分，而且其認真和嚴肅性不容質疑。本文希望指出的是，這種兼顧多元宗教參與並且不減損宗教虔信的現象，是特殊歷史時空背景下的產物。到了晚明時期，王學和佛教經過多年的交流和對話，又因為無善無惡的理論和禪宗思想出現重合，才促生了這種特殊的思想和宗教型態。如果換成陽明學以外的儒家學派和禪宗以外的佛教宗派、置於晚明越中以外的時空背景下，是否還能夠出現同樣的宗教型態尚屬未知。越中王學的案例證明了，在中國傳統中兼顧多元宗教參與宗教虔信的可能性確實存在。

## 第八章、結論



綜觀整個明代中晚期陽明後學的歷史，越中這一支王學流派的發展呈現出非常突出的性格。王陽明的弟子王畿是第一代越中王學的代表人物，他在天泉證道時提出了著名的四無說，奠定了未來越中學術發展的基調。在王畿之後，張元忭和蕭良幹維繫住越中的講學傳統，隨後又由周汝登發揚光大。周汝登在南京講會和許孚遠的九諦九解之辯，讓他的無善無惡說聲名大噪。在他和陶望齡的努力下，紹興和嵊縣成為晚明王學講學的重鎮，並且在明末由陶奭齡和劉宗周把這支傳統延續了下去。

越中王學受到最多的批評，是它在理論跟現實上都和佛教走得很近。事實的確如此。隨著萬曆時期佛教的復興運動，越中王學和佛門中人展開非常密切的往來，被稱為萬曆三高僧的雲棲祿宏、紫柏真可、憨山德清無不與越中王學成員有相互論學的交誼。在越中修行，最終取得曹洞宗嗣法師資的湛然圓澄，透過越中王學的鼎力協助，復興了府城南方的千年古刹雲門寺，指導出數十名在家和出家弟子，把越中建成曹洞宗的復興基地。密雲圓悟嗣法的時間比湛然圓澄稍晚，但也曾受到周汝登、陶望齡的引薦，和當地仕紳展開交流，促成明末臨濟宗流行的局面。

參與佛門活動對於理學家來說是一種忌諱，有讓自己被批評為異端的危險。越中王學卻不僅多方參與了佛門活動，其理論以無善無惡說為宗旨，更是挑戰到儒家本位者的敏感神經。從越中王學和禪宗的哲學發展上來看，雙方的理論固然在不思善惡等概念上非常接近，但是仍然呈現出兩種不同系統的發展規律。若以王陽明的四句教為起點，越中王學的思想呈現出一種有無雙行的哲學架構。良知同時具有兩種性質，一是有善惡的積極意義，二是無善惡的消極意義。越中王學特別發展消極意義的一面，到了周汝登的時代，甚至將所有仁義禮智等儒家的道德條目都視為假名，這一點和禪宗的否定式論理特別的類似，也無怪乎同時代的



理學家會對越中王學逐漸朝禪宗靠近的現象感到憂心。

然而，仔細比較越中王學和禪宗的發展，還是會看到一項重要的差異。禪宗從來沒有採用一種有、無雙行的哲學架構，因此當它在應用其否定式論理時，完全不用顧慮有的一面所產生的規範性。禪宗的思想發揮和實踐活動完全不必受任何既定形式的限制，因此總是能夠直接跳到與上一理論階段徹底相反的極端，透過對自我理論的否定，避免自己再度陷入教條化、異化的危險。禪宗這種更新自我的方式，恐怕是越中王學無法做到的。或者應該說，只要陽明學還必須顧慮著有、無雙行的哲學架構，就無法那麼自由而且徹底的對自我展開批判，將否定式的論理發揮到極致。這種特色有利也有弊，一方面，越中王學能夠保持住儒家倫理的性格（儘管在周汝登之後成為隱性的性格），但另一方面，當陽明學本身面對理論或實踐上的困境時，無法像禪宗那樣徹底的反省而刺激出新的活力。

如果把周汝登視為越中王學發展史上，將陽明學帶領到最接近禪宗的人物，那麼陶望齡就是第一位從陽明學的範圍再跨出一步，真正走進陽明學與佛教領域重疊的灰色地帶之人。陶望齡開始關注心性之學，是受到焦竑的影響。然而兩人是同年進士，以平輩論交，陶望齡也沒有把焦竑尊敬為師的意思。隨著陶望齡對陽明學和佛教的研究逐漸深入，他開始把覺悟的希望寄託在看話頭的參禪功夫上。陶望齡終其一生都沒有到達理想中的覺悟之境，但是他從自己充滿病苦和煩惱的人生經驗中，更深刻的體會到人的有限性。因此，他對周汝登過度樂觀自信本心的思想表示懷疑，並且把對治無名煩惱的希望寄託在參禪上，又透過淨土信仰來補充參禪的不足，防止尚未頓悟便陷入狂禪之病。

陶奭齡接續著兄長的腳步，持續的深入佛教經典。當周汝登過世後，他和劉宗周重啟越中講會，繼續發揮無善無惡的頓悟之學。值得留意的是，陶奭齡主張先識取本心的理論固然是從陽明學的發展中得來，但是他又在其中加入了《楞嚴經》禪宗公案的思想元素，讓佛教的理論成為自己講學時隱藏的背景。光從陽明學發展的脈絡來看陶奭齡，對他的理解會有不全面的危險。尤其是他在講會中必

須顧慮到陽明學是儒家的傳統，不能夠對其佛教信仰暢所欲言，只有私下跟家族子弟談天時，才能毫無顧忌的表現自己真實的想法。幸好，《小柴桑喃喃錄》中保存了大量陶奭齡教訓子弟的內容，我們可以在其中發現為數眾多的佛教典故，以及他對因果報應、前世今生和各種靈異傳聞深信不疑的態度。這除了驗證黃宗羲對陶奭齡多談因果的批評屬實之外，更重要的是凸顯出儒家講學成員在思想和信仰上的兩面性。僅僅憑藉論學書信和講學語錄的材料，來勾勒陽明學者的精神世界，很容易偏重其中一面而忽略了另外一面。

王陽明曾經充滿自信的表示，良知是範圍三教之宗，這一句話王畿也經常重複。他們的自信是有根據的。王陽明不但是找到自己的心靈安頓，更在處事應對上應用良知學的體會，屢次平定內亂，完成蓋世的功業。王畿天資穎悟，一點即透，他也相信師門當中唯有自己當下信得及良知，因而數十年來到處奔波講學，成為推廣陽明學最為重要的人物之一。他們憑著自己對良知的體驗和處事的經驗，因此能深深地相信良知學囊括一切道理，是普遍的、恆常的、人人內在天賦的至善本性。他們也相信佛教和道教的理論不能跨越這個範圍，佛、道的宗旨必然出自於普世皆然的良知。

不過，透過越中王學的發展，我們可以對這句話再做更多一點的思考。「範圍」是一種空間性譬喻，範字原指鑄造金屬器具時所使用的模型，所有原料傾倒進模範中塑形，而所有從模範中出來的器物形狀都是相同的；圍字指用土石、荊棘、籬笆或其他方式劃定的界線，人們在限定的區域內活動，因此隱身有包圍和環繞的意義。無論單字的範、圍或複合詞的範圍，都傳達出一種具有規範性、約束性的意義，而這層意義是以概念中所隱藏的空間感所賦予的。至少在人的感知中，空間是不變的，因此範圍也是不變的，或許這也是王陽明希望傳達給聽眾的印象。相對的，假如我們採用了其他譬喻來描述儒釋道之間的關係，聽眾得到的印象就會大不相同。

範圍是空間性的概念，然而在討論到歷史發展時，必然需要加入時間性的概



念，讓三維的世界成為四維的世界。從王陽明、王畿、周汝登、陶望齡到陶奭齡，每一個物質的生活時代都有彼此重疊，但是又在時間線上不斷往前推進。本文第四章曾經用舞台上的聚光燈當作譬喻，形容越中王學的發展就像聚光燈的移動一樣，雖然光圈的大小不必然改變，但是根據每個人關注的焦點不同，光圈所照亮的範圍也隨之改變。範圍一詞中所蘊含的空間性、規範性、約束性仍然存在，可是時間的流動性一旦加入，我們對越中王學與佛道關係的理解就會大不相同。

事實上，越中王學的發展證明了陽明學和佛教關懷的問題確實有所重疊。他們同樣關懷心靈如何能超越慾望和環境的限制，到達沒有執著、沒有私心的境界。在這種境界中，人類的存在性焦慮被解放，現實中實踐活動的限制也隨之消泯，人們唯一需要避免的就是再次落於教條化、形式化的危險當中。由於關懷的問題有所重疊，雙方建立起對話的平台，彼此的概念可以交流，不同的修行法門也可以相互取資。固然有人會持比較保守的態度，選擇不改變自己的信念，遵循既有的文化並維護現存的社會體系，但是也有人得以在這種友善而自由的環境中改變自己遵循的教門，或者同時參與陽明學與佛教的活動。或許越中王學一開始的人物比較有儒家本位的色彩，但隨著時間的演進，越來越多人選擇跨越這道被規範好的疆界，為自己找到合適的安頓之處。

越中王學和佛教友善交流的關係，一到清初就隨著朝代的鼎革而被改變。姚江書院和黃宗羲的甬上證人書院各自延續了前朝的一部份傳統，然而受到國家滅亡和儒家本位者反撲的影響，那種和佛教相互參證的聲音日漸微弱，最終被官方定調為異端。歷史不能討論如果，但是我們仍然不禁想要詢問，如果越中王學沒有遭遇到這些問題，它又會往什麼方向發展下去呢？有沒有可能，王學會發展出一種新的哲學架構，突破有無雙行的系統性限制，讓無善無惡論推展出新的面貌？又或者越中王學和佛教的攜手合作，能創造出宗教信仰更為自由而有流動性的社會環境，讓佛道和其他宗教不再被官方打成異端，而永遠承受來自於制度性的壓力？即使明清之際的歷史否定了這些可能性，至少越中王學的存在提醒我們這些

問題值得繼續思考下去。



## 參考文獻



### 一、中文古籍

- 後秦・鳩摩羅什譯：《梵網經・盧舍那佛說菩薩心地戒品》，《大正新修大藏經》第 24 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 後秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正新修大藏經》第 14 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 梁・菩提達摩：《達磨大師血脈論》，《卍續藏經》第 110 冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。
- 梁・釋僧祐：《弘明集》，上海：上海古籍出版社，1991 年。
- 唐・孔穎達：《周易正義》，臺北：藝文印書館，2001 年。
- 唐・孔穎達：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2001 年。
- 唐・孔穎達：《春秋穀梁傳注疏》，臺北：藝文印書館，2001 年。
- 唐・孔穎達：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2001 年。
- 唐・永嘉玄覺：《禪宗永嘉集》，《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 唐・圭峰宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 唐・法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 唐・般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正新修大藏經》第 19 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 唐・韓愈著；劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，北京：中華書局，2010 年。
- 吳越國・永明延壽：《宗鏡錄》，《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 南唐・靜、筠編撰：《祖堂集》，北京：中華書局，2007 年。
- 宋・天童正覺頌古、萬松行秀評唱：《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 宋・朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。
- 宋・紹隆等編：《圓悟佛果禪師語錄》，《大正新修大藏經》第 47 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 宋・陸九淵《陸九淵集》，北京：中華書局，1980 年。
- 宋・程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004 年。
- 宋・圓悟克勤：《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐，1983 年。



- 宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1999年。
- 宋・贊藏主編：《古尊宿語錄》，北京：中華書局，1994年。
- 宋・蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，《大正新修大藏經》第47冊，臺北：新文豐，1983年。
- 宋・釋正受編：《嘉泰普燈錄》，《頻伽大藏經》184冊，北京：九州圖書，1998年。
- 宋・釋普濟編：《五燈會元》，北京：中華書局，1989年。
- 宋・釋道原編：《景德傳燈錄》，《大正新修大藏經》第51冊，台北：新文豐，1983年。
- 元・宗寶：《六祖法寶壇經》，《大正新修大藏經》第48冊，臺北：新文豐，1983年。
- 明・王陽明著、吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，杭州：浙江古籍出版社，2010年
- 明・王畿：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 明・李樂：《見聞雜記》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 明・沈德符：《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1959年。
- 明・來斯行：《槎菴小乘》，臺北：學生書局，1971年。
- 明・周汝登：《四書宗旨》，《中國子學名著集成》珍本初編第20冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 明・周汝登：《佛法正輪》，《美國哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》第33冊，北京：商務印書館；桂林：廣西師範大學，2003年。
- 明・周汝登：《東越證學錄》，《四庫全書存目叢書》集部第165冊，台南：莊嚴文化，1995年。
- 明・周汝登：《聖學宗傳》，《四庫全書存目叢書》史部第98-99冊，台南：莊嚴文化，1995年。
- 明・明凡錄，丁元公、祁駿佳編：《湛然圓澄禪師語錄》，《卍續藏經》第126冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年。
- 明・明方說、淨柱編：《石雨禪師法檀》，《嘉興大藏經》第27冊，臺北：新文豐，1987年。
- 明・明海編：《雲門湛然禪師語錄》，荒木見悟、岡田武彥主編《近世漢籍叢刊·思想四編》第10冊，寛文五年和刻本，京都：中文出版社，1972年。
- 明・祁彪佳：《祁彪佳文稿》，北京：國家圖書館出版社，1991年。
- 明・查鐸：《闡道集》，《四庫未收書輯刊》第七輯16冊，北京：北京出版社，2000年。
- 明・朗日本智撰、周理輯：《浮山法句》，《嘉興大藏經》第25冊，臺北：新文豐，1987年。
- 明・耿定向：《耿定向集》，上海：華東師範大學，2015年。
- 明・袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，1989年。

- 明・袁宏道：《西方合論》，《大正新修大藏經》第 47 冊，臺北：新文豐，1983 年。
- 明・袁宏道著、錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
- 明・高攀龍《高子遺書》，《無錫文庫》第四輯，南京：鳳凰出版社，2011 年。
- 明・密雲圓悟：《密雲禪師語錄》，《乾隆大藏經》第 113 冊，臺北：世樞國際公司，2003 年。
- 明・陳建：《學蔀通辨》，《叢書集成新編》第 23 冊，臺北：新文豐，1985 年。
- 明・陶望齡：《歇菴集》，《續修四庫全書》集部第 1365 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 明・陶望齡著，清・徐燦、袁終彩輯：《陶石賓先生四書要達》，《四庫禁燬書叢刊補編》第 3 冊，北京：北京出版社，2005 年。
- 明・陶奭齡：《小柴桑謗謗錄》，國家圖書館藏明崇禎間吳寧李為芝校刊本
- 明・陶奭齡：《賜曲園今是堂集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 80 冊，北京：北京出版社，2000 年。
- 明・湛然圓澄：《慨古錄》，《卍續藏經》第 114 冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。
- 明・湛然圓澄：《禪宗或問》，荒木見悟、岡田武彥主編《近世漢籍叢刊·思想四編》第 10 冊，寛文五年和刻本，京都：中文出版社，1972 年。
- 明・無念深有撰、明聞刪定：《黃蘖無念禪師復問》，《嘉興大藏經》第 20 冊，臺北：新文豐，1987 年。
- 明・焦竑：《楞嚴經精解評林》，《頻伽大藏經》114 冊，北京：九州圖書，1998 年。
- 明・焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，上海：上海古籍出版社，1986 年。
- 明・焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，北京：中華書局，2013 年。
- 明・紫柏真可：《紫柏尊者別集》，《卍續藏經》第 127 冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。
- 明・雲棲祿宏：《雲棲法彙》，《嘉興大藏經》第 32、33 冊，臺北：新文豐，1987 年。
- 明・黃輝：《黃太史怡春堂逸稿》，《明代論著叢刊》第二輯，臺北：偉文圖書出版社，1976 年。
- 明・圓信說、弘歇等編：《雪嶠信禪師語錄》，《乾隆大藏經》第 113 冊，臺北：世樞國際公司，2003 年。
- 明・董其昌：《容臺集》，杭州：西泠印社，2012 年。
- 明・過庭訓：《本朝分省人物考》，臺北：成文，1971 年。
- 明・劉日升撰、鄒元標選：《慎修堂集》，臺北國家圖書館藏明泰昌元年（1620）原刊本。
- 明・劉麟長：《浙學宗傳》，《四庫全書存目叢書》史部第 111 冊，濟南：齊魯書



- 社，1996 年。
- 明・憨山德清：《憨山大師夢遊全集》，《卍續藏經》，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。
- 明・薛侃：《薛侃集》，上海：上海古籍，2014 年。
- 明・聶豹：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 明・瀞挺：《閱經十二種》，《嘉興大藏經》第 34 冊，臺北：新文豐，1987 年。
- 明・羅洪先：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 明・羅欽舜：《困知記》，《叢書集成新編》第 23 冊，臺北：新文豐，1985 年。
- 清・刁包：《用六集》，收於《清代詩文集彙編》第 18 冊，上海：上海古籍出版社，2010 年。
- 清・李慈銘：《越縵堂文集》，收於《清代詩文集彙編》第 713 冊，上海：上海古籍出版社，2010 年。
- 清・沈佳：《明儒言行錄》，《四庫全書珍本三集》第 145 冊，臺北：臺灣商務印書館，1972 年。
- 清・邵廷采：《思復堂文集》，杭州：浙江古籍出版社，2010 年。
- 清・紀昀等：《武英殿本四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 清・孫奇逢：《理學宗傳》，《叢書人物傳記資料類編・學林卷》第 3 冊，北京：北京圖書出版社，2006 年。
- 清・孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2010 年。
- 清・徐乾學：《憺園文集》，臺北：漢華文化，1971 年。
- 清・張廷玉等：《明史》，北京：中華書局，1997 年。
- 清・章學誠著、葉瑛校注：《文史通義校注》，臺北：頂淵文化，2002 年。
- 清・彭紹昇撰，張培鋒校注：《居士傳校注》，北京：中華書局，2014 年。
- 清・超永編：《五燈全書》卷 79，《頻伽大藏經》第 188 冊（北京：九洲圖書，2000 年）
- 清・黃宗羲：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005 年。
- 清・萬斯同：《儒林宗派》，臺北：廣文書局，1971 年。
- 清・劉宗周著、吳光主編：《劉宗周全集》，杭州市：浙江古籍出版社，2007 年。
- 清・錢謙益：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985 年。
- 清・魏禧：《魏叔子文集》，北京：中華書局，2003 年。
- 民國・程樹德：《論語集釋》，臺北：鼎文書局，1975 年。
- 民國・釋印光：《印光法師文鈔》，臺北：佛教出版社，1979 年。

## 二、方志

- 明・周應賓：《重修普陀山志》，臺北：新文豐，2013 年。
- 明・張元忭：《雲門志略》，揚州：廣陵書社，2006 年。
- 明・張元忭編撰：《(萬曆)紹興府志》，臺北：成文出版社，1983 年。

- 明・許東望《(嘉靖)山陰縣志》,《日本藏中國罕見地方志叢刊續編》3,北京：  
北京圖書出版社,2003年。
- 清・佚名：《金粟寺志》，揚州：廣陵書社，2006年。
- 清・佚名：《姚江書院志略》，趙所生、薛正興主編《中國歷代書院志》第9冊，  
南京：江蘇教育出版社，1995年。
- 清・佚名：《雲棲紀事》，杜潔祥主編《中國佛寺志彙刊》第一輯第28冊，臺北：  
明文書局，1980年。
- 清・馬元：《重修曹溪通志》，《藏外佛經》第21冊，合肥：黃山書社，2005年。
- 清・趙甸編：《雲門顯聖寺志》，揚州：廣陵書社，2006年。
- 清・錢維喬修，錢大昕纂：《(乾隆)鄞縣志》卷18，《續修四庫全書》第706冊，  
上海：上海古籍，1995年。
- 清・嚴思忠修、蔡以瑞纂：《(同治)嵊縣志》，臺北：成文出版社，1974年。

### 三、現代學術論著

- 卜正民：《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版  
社，2005年。
- 小川隆：《語錄的思想史——解析中國禪》，上海：復旦大學出版社，2015年。
- 方祖猷、滕復編：《論浙東學術》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 方祖猷：《清初浙東學派論叢》，臺北：萬卷樓，1996年。
- 包筠雅：《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999年。
- 江燦騰：《曹溪之願：江燦騰教授六秩還曆自選紀念集》，臺北：新文豐，2005  
年。
- 何宗美：《公安派結社考論》，重慶：重慶出版社，2005年。
- 何宗美：《明末清初文人結社研究》，天津：南開大學出版社，2003年。
- 何冠彪：《明末清初學術思想研究》，臺北：學生書局，1991年。
- 何炳松：《浙東學派溯源》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
- 吳震：《明代知識界講學活動繫年：1522-1602》，上海：學林出版社，2003年。
- 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2009年。
- 吳震：《泰州學派研究》，北京：人民大學出版社，2009年。
- 吳震：《顏茂猷思想研究》，北京：東方出版社，2015年。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研  
究所，2003年。
- 杜維明著、彭國翔編譯：《儒家傳統與文明對話》，石家莊：河北人民出版社，2006  
年。
- 周裕鐸：《禪宗語言》，臺北：世界宗教博物館，2002年。
- 徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，臺北：臺大出版中心，  
2010年。



- 格里高瑞編、馮煥珍等譯：《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 秦家懿、孔漢思合撰；吳華譯：《中國宗教與西方神學》，臺北：聯經，1993年。
- 荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏研究》，臺北：慧明文化，2001年。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》，臺北：聯經，2008年。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教：中國心學の鼓動と仏教》，臺北：聯經，2006年
- 酒井忠夫：《中國善書之研究》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 張天杰：《蕺山學派與明清學術轉型》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 許朝陽：《善惡皆天理：宋明儒者對善惡本體義蘊之探討》，臺北：文史哲，2014年。
- 陳玉女：《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，臺北：佛光，2000年。
- 陳垣：《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局，1962年。
- 陳垣：《清初僧諍記》，北京：中華書局，1962年。
- 陳祖武：《中國學案史》，上海：東方出版中心，2008年。
- 陳榮捷：《王陽明與禪》，臺北：學生書局，1984年。
- 李晨陽：《多元世界中的儒家》，臺北：五南，2006年。
- 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- 彭國翔：《近世儒學史的辨正與鉤沉》，臺北：允晨文化，2013年。
- 彭國翔：《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007年。
- 楊正顯：《陶望齡與晚明思想》，臺北：花木蘭出版社，2010年。
- 楊自平：《世變與學術——明清之際士林《易》學與殿堂《易》學》，臺北：臺灣大學出版中心，2012年。
- 楊伯峻《列子集釋》，北京：中華書局，1985年。
- 楊聯陞：《中國文化中報、保、包之意義》，香港：中文大學出版社，1987年（2009重排本）。
- 鈴木大拙著，葛兆光譯：《通向禪學之路》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 劉述先：《全球倫理與宗教對話》，石家莊：河北人民出版社，2006年。
- 蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。
- 錢明：《王陽明及其學派論考》，北京：人民出版社，2009年。
- 錢明：《浙中王學研究》，北京：中國人民大學出版社，2009年。
- 錢茂偉：《姚江書院派研究》，北京：中國社會科學出版社、文化藝術出版社，2005年。

錢新祖：《思想與文化論集》，臺北：臺大出版中心，2013 年。

錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，臺北：臺灣大學出版中心，2014 年。

鍾彩鈞編：《劉蕺山學術思想論集》，《中國文哲論集》第 10 冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998 年。

藍吉富：《中國佛教泛論》，臺北：新文豐，1993 年。

魏千鈞：《夷夏觀研究：從春秋歷史到《春秋》經傳的考察》，臺灣大學中文所博士論文，2013 年。

魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經，2016 年。

釋見曄：《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，臺北：法鼓文化，2007 年

釋聖嚴：《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化，2000 年。

釋聖嚴著，釋會靖（關世謙）譯：《明末中國佛教之研究》，臺北：法鼓文化，2009 年。

#### 四、期刊論文

方立天：〈因果報應論述評上〉，《哲學與文化》第 20 卷第 7 期，1993 年 7 月。

方立天：〈因果報應論述評下〉，《哲學與文化》第 20 卷第 8 期，1993 年 8 月。

朱鴻林：〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》新第 5 期，1996 年，頁 167-182。

林芷瑩：〈重論祁彪佳作為「蕺山弟子」〉，《台大中文學報》第 46 期，2014 年 9 月，頁 177-212。

夏長樸：〈《四庫全書總目》與漢宋之學的關係〉，《故宮學術季刊》23 卷 2 期，2005 年。

孫中曾：〈明末禪宗在浙東興盛之緣由探討〉，《國際佛學研究》第 2 期，1992 年，頁 141-176。

徐一智：〈末法佛教的守護者——湛然圓澄《魚兒佛》中觀音信仰之研究〉（《臺灣師大歷史學報》52 期，2014 年 12 月，頁 45-94）。

張克偉：〈周汝登生平及其著述論略〉，《書目季刊》22:4，1989 年，頁 53-62。

張克偉：〈姚江書院與清初王學〉，《中國國學》第 21 期，1993 年年 11 月，頁 123-136。

張克偉：〈陽明學研究論著目錄〉，《書目季刊》第 22 卷第 2 期，1988 年，頁 91-139。

張崑將：〈當代日本學者陽明學研究的回顧與展望〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 2 卷第 2 期，2005 年 12 月，頁 251-197。

章宏偉：〈方冊藏的刊刻與明代官版大藏經〉，朱誠如、王天有主編《明清論叢》第 5 輯，北京：紫禁城出版社，2004 年，頁 145-207。

章宏偉：〈故宮博物院藏《嘉興藏》的價值——從嘉興藏學術研究史角度來探討〉，

- 李文儒主編《故宮學刊》第 1 輯，北京：紫禁城出版社，2005 年，頁 540-585。
- 郭齊勇：〈中國大陸地區近五年來（1993-1997）的儒學研究〉，劉述先主編：《儒家思想在現代東亞——中國大陸與台灣篇》，臺北：中研院文哲所籌備處，2000 年，頁 59-122。
- 陳立勝：〈王陽明四句教的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，《台大歷史學報》29 期，2002 年 6 月，頁 1-27。
- 楊正顯：〈王陽明年譜與從祀孔廟之研究〉，《漢學研究》第 29 卷第 1 期，2011 年 3 月，頁 153-187。
- 楊芳燕：〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》第 20 卷第 2 期，2001 年 5 月，頁 44-53。
- 廖肇亨：〈天下第一偷懶沙門——雪嶠圓信與明末清初的禪宗〉，《東華漢學》1，2003 年，頁 229-259。
- 窪德忠：〈金代的新道教與佛教——從三教調和思想來看〉，劉俊文主編、黃約瑟等譯：《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷，北京：中華書局，1993 年，頁 478-496。
- 趙國慶：〈陶望齡詩文集版本考述〉，《古籍整理研究學刊》第 4 期，2016 年 7 月，頁 38-42。
- 歐陽宜璋：〈趙州無字公案的疑與參〉，清雲技術學院《佛學學術研討會論文集》，2002 年 5 月。
- 蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，邢益海編：《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》，北京：華夏出版社，2012 年。
- 諸煥燦：〈姚江書院志略與姚江書院〉，《大陸雜誌》第 93 卷第 2 期，1996 年 8 月，頁 92-95。
- 鄧克銘：〈大慧宗杲禪師禪法之特色〉，《中華佛學學報》第一期，1987，頁 281-293。
- 錢志熙：〈論浙東學派的譜系及其在學術思想史上的位置——從解讀章學誠《浙東學術》入手〉，《中國典籍與文化》總第 80 期，2012 年，頁 61-72。
- 鍾彩鈞〈羅念菴的宗教意識〉，鍾彩鈞、周大興主編《跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010 年 12 月，頁 57-79。
- 藍吉富：〈嘉興大藏經的特色及其史料價值〉，釋聖嚴等編《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》，臺北：法光出版社，1991 年，頁 255-266。
- 釋法幢：〈徑山刻藏考述〉，《中華佛學研究》13 期，2012 年，頁 53-89。

## 五、英文著作

Brook, Timothy. "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China," in *Journal of Chinese Religions*, 21:1, pp. 13-44.

- Eichman, Jennifer (2016). *A Late Sixteen-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*, Boston: Brill.
- Hick, John (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press.
- Hsu Sung-peng (1979). *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Jie Zhao (1994). "Reassessing the Place of Chou Ju-teng (1547-1629)," in *Ming Studies* 33, pp. 1-11.
- Lovejoy, Arthur O. (1960). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York: Harper & Brothers.
- Park Sung Bae (1983). *Buddhist faith and Sudden Enlightenment*, Albany: State University of New York Press.
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.
- Yü Chun-fang (1981). *The Renewal of Buddhism in China : Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press.

## 六、日文著作

- 長谷部幽蹊：《明清佛教史研究序說》，臺北：新文豐，1979年。
- 荒木見悟：〈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》3，福岡：九州大學中国哲學研究會，1977年。
- 荒木見悟：《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社，1979年。
- 荒木見悟：《陽明學と仏教心學》，東京：研文出版，2008年。
- 荒木見悟《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》，東京：創文社，昭和47年〔1972〕。