DOI: 10.6503/THJCS.2016.46(3).04

李贄與佛教——論李贄思想之基本立場與其會通儒、釋之取徑

戴景賢*
國立中山大學中國文學系

摘　　要

李贄思想自來以為乃出入於儒、釋，而終究非儒、非釋。而推究李贄所秉持之問題意識，其核心之關鍵有三：一在以依「人之本質性」與「個體性」而構成之「自我」，作為具有「存有學意義」之「主體」；以此面向人與萬物之「存在」。一在以「能生化」與「所生化」中間無隔，而求心之能以「自然」證「空」；以此而問心之「取」、「捨」。一在以「原無生死」作真實第一義，以此為「遮」、「詮」之依據；以此證心之「無生忍」。其所設立之「由用以見體」之義，乃合「心」於「氣」，合「性」於「心」，而無「別性於氣質之外」之設論；至於彼以泰州「人人成聖」之說，談「人人成佛」之理，並增益之以「發願者，此千佛萬佛之所不能同」之論，則更是以「主體性」與「個體性」合一之方式，確認人人「獨立性位格」之實有。其區分「大願眾生」與「大心眾生」為二，亦是欲將佛之「三身」義，於「己心」歸一；以是不藉「願力」。故依「思想史」之角度衡論，其變化「儒」、「釋」，仍應將之判歸為「躋佛於儒」，而非「躋儒於佛」。

關鍵詞：李贄，佛教，會通儒、釋

* 作者電子郵件信箱：chinghsientai@gmail.com

一、李贄議題

李卓吾（贄，字宏甫，號溫陵居士，1527-1602）思想自來以為乃出入於儒、釋，而終究非儒、非釋。[1] 所謂「出入於儒、釋」，意指於其思想之運作中，有一為彼所認知之「理論規範」，即是「儒」、「釋」之各成系統；而其本人則以特殊之議題「進」、「出」之。而所謂「終究非儒、非釋」，則指其最終完成之立義宗旨，於「儒」、「釋」所能容受之極限，皆有所逾越，故為「正統論者」所排斥。

推究卓吾之以特殊議題「進」、「出」儒、釋，其所秉持之問題意識，核心之關鍵有三：一在以依「人之本質」(basic human nature) 與「個體性」(individuality)[2] 而構成之「自我」，作為具有「存有學意義」(ontological significance) 之「主體」(subject)；[3] 以此面向人與萬物之「存在」(existence)。一在以「能生化」與「所生

[1] 沈瓚（字子勺，1558-1612）《近事叢殘》記卓吾事云：「致仕後，祝髮住楚黃州府龍潭山中，儒釋從之者幾千、萬人。其學以解脫直截為宗，少年高曠豪舉之士，多樂慕之。後學如狂，不但儒教潰防，而釋宗繩檢，亦多所清棄。」沈瓚，《近事叢殘》，收入廈門大學歷史系編，《李贄研究參考資料》第 1 輯（福州：福建人民出版社，1975，據清乾隆五十九年 (1794) 刻本排印），卷 1，頁 74。文中所釋卓吾之影響，可區別為兩類：凡云「儒教潰防」，即是儒義之「狂」；由「狂」而至於不受名教約束。而所謂「釋宗繩檢，亦多所清棄」，則是以未悟言悟、未得言得，從而不守繩檢，此是釋教義之「狂」；其病由禪來，故謂之「狂禪」。二者近，而非是一事。至於卓吾本人究竟乃「狂」，抑或已入「狂禪」，則又另當別論。近人議此，多引嵇文甫（原名嵇明，1895-1963）之說。然嵇氏因於萬曆風氣，遂謂當時有一種似儒非儒似禪非禪之「狂禪運動」，風靡一時，此一運動以李卓吾為中心，既可上溯於泰州派下之顏（鈞，字子和，號山農，1504-1596）、何（心隱，原名梁汝元，字柱乾，1517-1579），而其流波，則又及於明末之一般文人，說詳嵇文甫，《晚明思想史論》（北京：東方出版社，1996），頁 50；其說則是將黃梨洲（宗羲，字太沖，1610-1695）論述王學之言，所謂「泰州〔王艮，字汝止，號心齋，1483-1541〕、龍溪〔王畿，字汝中，1498-1583〕時時不滿其師說，益啟瞿曇〔Gautama the Buddha〕之祕而歸之師，蓋躋陽明〔王守仁，字伯安，1472-1529〕而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者；又得江右為之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣」云云之論，黃宗羲撰，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 7 冊（杭州：浙江古籍出版社，2005），《明儒學案》，卷 32，〈泰州學案一〉，頁 820，增益、變說為一整體性、單一性之「思想運動」(thought movement)，而未曾於其間，析分出「現象」、「事因」與「動態效應」間之關連；以是其說雖值注意，難為碻論。

[2] 所謂「個體性」於哲學論域中之意義，若依「存在主義哲學」(existentialism) 之主張，應在個人面對「命運」時，具有「自我選擇」之自由意志 (free will)，且能依自身之需求，定義「自我」(self) 與「環境」(circumstances) 間之關連，從而建構「責任」(responsibility) 與「價值」(value) 之理念。

[3] 此一「主體」之「存有學意義」，主要依據陽明學之基本設論，而加以發展。關於陽明立論之基礎，與其展現之「近代哲學」(modern philosophy) 之特質，參戴景賢，《明清學術思想史論集》

化」中間無隔，而求心之能以「自然」證「空」；以此而問心之「取」、「捨」。一在以「原無生死」作真實之第一義，以此為「遮」、「詮」之依據；以此證心之「無生忍」(*anutpattika-dharma-kṣānti*)。[4] 以下分層敘之：

第一層所謂「以依人之本質與個體性而構成之自我，作為具有存有意義之主體；以此面向人與萬物之存在」。

此第一層之義，就基本之著眼而言，不僅確認作為「主體」之「我」具有「自性」(*sva-bhāva*)；[5] 且將自我之「自覺」(self-awareness) 與「自由意志」，放置於「哲學」建構之核心。此點顯示其思想之出發點，不僅為儒家之立場，且為「明代儒家」之立場；並非佛教。卓吾與陽明學之關連，由此可以見出。而其中有一極重要之觀點，即是確認「我」與「我以外之『存有者』 (*ens*/*Seiendes*)」之切割。此一切割，確認「私」之「執有」而為人之心志所繫，為「主體意識」(subjective consciousness) 建構之所不可無。卓吾云：

> 李生曰：聖人之學，無為而成者也。然今之言無為者，不過曰無心焉耳。夫既謂之心矣，何可言無也！既謂之為矣，又安有無心之為乎！農無心則田必蕪，工無心則器必窳，學者無心則業必廢。無心安可得也！解者又曰：「所謂無心者，無私心耳，非真無心也。」夫私者人之心也，人必有私而後其心乃見，若無私則無心矣。如服田者，私有秋之獲而後治田必力；居家者，私積倉之獲而後治家必力；為學者，私進取之獲而後舉業之治也必力。故官人而不私以祿，則雖召之，必不來矣；苟無高爵，則雖勸之，必不至矣。雖有孔子之聖，苟無司寇之任，相事之攝，必不能一日安其身於魯也決矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆說也。[6]

上編（香港：中文大學出版社，2012），〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉，頁 29-112。

4 「菩薩先住柔順忍中，學無生無滅，亦非無生非無滅，離有見無見、有無見、非有非無見等。滅諸戲論，得無生忍。」龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊（臺北：新文豐出版，1983），釋經論部上，第 1509 號，卷 86，〈釋遍學品第七十四〉，頁 662。

5 「如諸法自性，不在於緣中；以無自性故，他性亦復無。」龍樹菩薩造，梵志青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》，《大正新脩大藏經》第 30 冊，中觀部全、瑜伽部上，第 1564 號，卷 1，〈觀因緣品第一〉，頁 2。卓吾以「私」為本有，與此不合，故云其說乃主張「有自性」。

6 李贄撰，張建業主編，《李贄文集》第 2 卷（北京：社會科學文獻出版社，2000），《藏書》

所謂「人必有私而後其心乃見」，以其文中所舉「如服田者，私有秋之獲而後治田必力」之言例之，可以見出：依其說，「心」不僅依主體之「自覺」而見有；且亦是因主體之「為己」而見有。

然何以「心」不能無私，亦不能去私，而終究得以成其「無為」？以卓吾之說析之，則是因人之「主體性」(subjectivity)，必建構於其「個體性」之上，無人之「個體性」即無人之「主體性」；[7] 然人之得以建構其「主體性」，並非僅是展現「個體」之自由與「自主」之可有，亦須自身擁有「生命之動力」，以是「私」之為某種程度之「執有」，乃必有；與另一層次之「破執而無為」，並不相衝突。

其次第二層，所謂「以『能生化』與『所生化』中間無隔，而求心之能以『自然』證『空』；以此而問心之『取』、『捨』」。

此點關鍵在於：彼係以其所設立之「由用以見體」之義，進而深化為「體必由用中見」之說。卓吾云：

> 若無山河大地，不成清淨本原矣。故謂山河大地即清淨本原，可也。若無山河大地，則清淨本原為頑空無用之物，為斷滅空不能生化之物，非萬物之母矣，可值半文錢乎？然則無時無處無不是山河大地之生者，豈可以山河大地為作障礙，而欲去之也？清淨本原，即所謂本地風光也。視不見，聽不聞，欲聞無聲，欲嗅無臭，此所謂龜毛兔角，原無有也。原無有，是以謂之清淨也。清淨者，本原清淨，是以謂之清淨本原也。豈待人清淨之而後清淨耶？是以謂之鹽味在水，唯食者自知，不食則終身不得知也。又謂之色裡膠青。蓋謂之曰膠青，則又是色；謂之曰色，則又是膠青。膠青與色合而為一，不可取也。是猶欲取清淨本原於山河大地之中，而清淨本原已合於山河大地，不可得而取矣。欲舍山河大地於清淨本原之外，而山河大地已合成清淨本原，又不可得而舍矣。故曰取不得，舍不得，雖欲不放下，不可得也。龜毛兔角，我所說與佛不同：佛所說以證斷滅空耳。[8]

（上），卷 32，《儒臣傳》，〈德業儒臣後論〉，頁 626。

[7] 「主體」作為一獨立之「實體」(*substantia*/substance)，其必有之精神面相之一，即是成為一具有「意向」(intention) 之「心理主體」(psychological subject)，從而面對「非我」(nonego) 之存在，並以所能經驗或想像者為「對象」。因此「主體」不僅內在底自覺其存在，依此而可產生源自「自我」之行動；且亦時時感覺到「客體」(object) 之存在，並以此反向認知自身之「個體性」。

[8] 李贄，《李贄文集》第 1 卷，《焚書》，卷 4，《雜述》，《觀音問十七條．答自信》，頁 160-

夫所謂「『斷滅空』不能生化之物，非萬物之母」，即是不取「淨」、「染」之分說，而以「能生化」者為「道體」；此一義。「欲取清淨本原於山河大地之中，而清淨本原已合於山河大地，不可得而取矣。欲舍山河大地於清淨本原之外，而山河大地已合成清淨本原，又不可得而舍矣。故曰取不得，舍不得，雖欲不放下，不可得也」，則是謂「能生化」即在「所生化」之中，其間無隔；此另一義。

以是而言，卓吾之主「體」、「用」不二，僅主「體」有「遍在」(omnipresence) 義，不主有「先在」義；[9] 特此「遍在」義之本體，可同時為「超絕」(transcendental)，故仍屬「清淨」。[10]

然此處當辨者為：卓吾此之謂「能生化與所生化不隔」，與「捨用則無所謂體」之說，是否相同？而此清淨之體，終究為何？

卓吾曰：

> 無相、無形、無國土，與有相、有形、有國土，成佛之人當自知之，已證涅槃〔*Nirvāṇa*〕之人亦自知之，豈勞問人也？今但有念佛一路最端的。念佛者，念阿彌陀佛也。當時釋迦金口稱讚有阿彌陀佛，在西方極樂國土，專一接引念佛眾生。以此觀之，是為有國土乎，無國土乎？若無國土，則阿彌陀佛為假名，蓮華為假相，接引為假說。互相欺誑，佛當受彌天大罪，如今之衙門口光棍，當即時敗露，即受誅夷矣，安能引萬億劫聰明豪傑同登金蓮勝會乎？何以問我有無形、相、國土為也？且夫佛有三身：一者清淨法身，即今問佛問法與問有無形、相、國土者也，是無形而不可見，無相而不可知者也。是一身也。二者千百億化

161。

9 「先在」必屬「超絕」，「超絕」依東方哲學之說，則不必然「先在」。如朱子之於「存有學」(ontology) 論「理」之先在，即屬前者；陽明之主「良知」為造化精靈，義兼「遍在」與「超絕」，而非「先在」，則屬後者。說詳戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉。

10 卓吾既主「私」具有「本質性存有」之義涵，又於「本體」之說，主張「道體」（即「法身」(*dharmakāya*)）具有「超絕」與「遍在」之義。此種若依西方哲學為準，看似層層矛盾之論法之所以可能，來自陽明以山河大地俱是良知發用之說。陽明云：「夫良知，一也。以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？真陰之精，即真陽之氣之母；真陽之氣，即真陰之精之父；陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，則凡若此類皆可以不言而喻。」王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2013），卷 2，《語錄二．傳習錄中》，〈答陸原靜書〉，頁 68，而卓吾則更益之以彼對於所謂「佛具三身」之詮義（即註 11 所揭引文之論），故成其說如此。

身，即今問佛問法問有無形、相、國土，又欲參禪，又欲念佛，又不敢自信，如此者一日十二時，有千百億化現，故謂之化身。是又一身也。即法身之動念起意，變化施為，可得而見，可得而知，可得而狀者也。三者圓滿報身，即今念佛之人滿即報以極樂，參禪之人滿即報以淨土，修善之人滿即報以天堂，作業之人滿即報以地獄，慳貪者報以餓狗，毒害者報以虎狼，分釐不差，毫髮不爽，是報身也。報身即應身，報其所應得之身也。是又一身也。今但念佛，莫愁不到西方，如人但讀書，莫愁不取富貴，一理耳。但有因，即有果。但得本，莫愁末不相當；但成佛，莫愁佛不解語，不有相，不有形，不有國土也。又須知我所說三身，與佛不同。佛說三身，一時具足，如大慧〔釋宗杲，字曇晦，號妙喜，又號雲門，1089-1163〕引儒書云：「『天命之謂性』，清淨法身也。『率性之謂道』，圓滿報身也。『修道之謂教』，千百億化身也。」最答得三身之義明白。然果能知三身即一身，則知三世即一時，我與佛說總無二矣。[11]

依其所釋義，修之至極，「念本無動」，即是清淨法身，「念隨緣起」，即是千百億化身，而「因地生果」，[12] 成佛圓滿，即是報身；而作業者，惡由念造，各有報應，亦皆三身為一。此非佛說，乃卓吾說；而卓吾自信與佛說無別。

而其所以諷勸當時以「念佛」、「參禪」為取徑者，應先有「自信」，則以：若無自信，必有依傍；有依傍，必無真解。至於「何以可有自信？」，則因「三身即一身」、「三世即一時」。卓吾蓋以之合於禪門教法，故引大慧宗杲之言以為論助。依其意，「自然」之率性，無取無捨，即是證空。

最後釋第三層，所謂「以『原無生死』作真實第一義，以此為『遮』、『詮』之依據；以此證心之『無生忍』」。

卓吾云：

---

[11] 李贄，《李贄文集》第 1 卷，《焚書》，卷 4，《雜述》，《觀音問十七條．答自信》，頁 161-162。

[12] 五祖弘忍 (?601-?675) 偈語云：「有情來下種，因地果還生。無情既無種，無性亦無生。」釋宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《明版嘉興大藏經》第 1 冊（臺北：新文豐出版，1987，據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版景印），〈行由第一〉，分頁 15b。

> 既自信，如何又說放不下？既放不下，如何又說自信也？試問自信者是信個甚麼？放不下者又是放不下個甚麼？於此最好參取。
>
> 信者自也，不信者亦自也。放得下者自也，放不下者亦自也。放不下是生，放下是死；信不及是死，信得及是生。信不信，放下不放下，總屬生死。總屬生死，則總屬自也，非人能使之不信不放下，又信又放下也。於此著實參取，便自得之。然自得亦是自，來來去去，生生死死，皆是自，可信也矣。
>
> 來書「原無生死」四字，雖是諸佛現成語，然真實是第一等要緊語也。既說原無生死，則亦原無自信，亦原無不自信也；原無放下，亦原無不放下也。「原無」二字甚不可不理會。既說原無，則非人能使之無可知矣，亦非今日方始無又可知矣。若待今日方始無，則亦不得謂之原無矣。若人能使之無，則亦不得謂之原無矣。「原無」二字總說不通也。故知原無生者，則雖千生總不妨也。何者？雖千生終不能生，此原無生也。使原無生而可生，則亦不得謂之原無生矣。故知原無死者，則雖萬死總無礙也。何者？雖萬死終不能死，此原無死也。使原無死而可死，則亦不得謂之原無死矣。故「原無生死」四字，不可只恁麼草草讀過，急著精彩，便見四字下落。[13]

所謂「放不下是生，放下是死；信不及是死，信得及是生」，即是以「來」為「生」，「去」為「死」，來而未來、去而無去，即是「無生死」。

然欲明得「原無生死」，亦須由「千生」、「萬死」之所以「不妨」、「不礙」之理上達；以是而有「原無生死」之說。此一由「詮」而「遮」，由「遮」以至「無遮」之過程，依其說，皆因「詮」、「遮」由心，而心即「自體」故。而此「自體」，即心是佛。故又云：

> 聖人不責人之必能，是以人人皆可以為聖。故陽明先生曰：「滿街皆聖人。」佛氏亦曰：「即心即佛，人人是佛。」夫惟人人之皆聖人也，是以聖人無別不容已道理可以示人也。故曰：「予欲無言」。夫惟人人之皆佛也，是以佛未嘗度眾生也。無眾生相，安有人相？無道理相，安有

[13] 李贄，《李贄文集》第 1 卷，《焚書》，卷 4，《雜述》，《觀音問十七條．答自信》，頁 159-160。

> 我相？無我相，故能舍己；無人相，故能從人。非強之也，以親見人人之皆佛而善與人同故也。善既與人同，何獨於我而有善乎？人與我既同此善，何有一人之善而不可取乎？故曰：「自耕稼陶漁以至為帝，無非取諸人者。」後人推而誦之曰：即此取人為善，便自與人為善矣。舜初未嘗有欲與人為善之心也，使舜先存與善之心以取人，則其取善也必不誠。人心至神，亦遂不之與，舜亦必不能以與之矣。舜惟終身知善之在人，吾惟取之而已。耕稼陶漁之人既無不可取，則千聖萬賢之善，獨不可取乎？又何必專學孔子而後為正脈也。[14]

此文中以陽明與佛同論，倘以前引「三身」之說釋之，則見依其意，佛之變化施為、億萬其身者，皆屬「念」；執念之所有而落「相」，則無所「與」，亦無所「可與」。能不落「相」，則千佛萬佛即是一佛，此即「滿街皆聖人」[15] 之義。

以上所述，為推究卓吾之以其特殊之議題「進」、「出」儒、釋，其中最要之關鍵。以下說明卓吾之思想立場。

二、李贄之思想立場

依前說，卓吾之種種問題意識，所以見為特出，在於其立義之「由用以見體」，乃合「心」於「氣」，合「性」於「心」，而無「別性於氣質之外」之設論；此點不唯與佛家辨「種子」(*bīja*) 區分「無漏種子」、「有漏種子」差異，亦

---

[14] 同前引，卷 1，《書答》，〈答耿司寇〉，頁 28-29。

[15] 陽明《語錄》載弟子之記云：「先生鍛煉人處，一言之下，感人最深。一日，王汝止出遊歸，先生問曰：『遊何見？』對曰：『見滿街人都是聖人。』先生曰：『你看滿街人是聖人，滿街人倒看你是聖人在。』又一日，董蘿石〔澐，字復宗，號從吾道人，1459-1534〕出遊而歸，見先生曰：『今日見一異事。』先生曰：『何異？』對曰：『見滿街人都是聖人。』先生曰：『此亦常事耳，何足為異？』蓋汝止圭角未融，蘿石恍見有悟，故問同答異，皆反其言而進之。洪〔錢德洪，初名寬，字洪甫，號緒山，1496-1574〕與黃正之〔弘綱，號洛村，1492-1561〕、張叔謙〔元沖，號浮峯，1502-1563〕、汝中丙戌會試歸，為先生道途中講學，有信有不信。先生曰：『你們拿一個聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行！須做得個愚夫愚婦，方可與人講學。』洪又言：『今日要見人品高下最易。』先生曰：『何以見之？』對曰：『先生譬如泰山在前，有不知仰者，須是無目人。』先生曰：『泰山不如平地大，平地有何可見？』先生一言剪裁，剖破終年為外好高之病，在座者莫不悚懼。」王守仁，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，卷 3，《語錄三．傳習錄下》，頁 127-128。此為王門「滿街皆聖人」義之出處。後心齋多言之，遂成特色。

與程（頤，字正叔，號伊川，1033-1107）朱（熹，字元晦，一字仲晦，號晦庵，1130-1200）論「性」有「義理之性」、「氣質之性」之說迥殊。唯對於卓吾而言，則係其立說之根本。

蓋依程朱一脈之朱子說，心雖屬「氣」，然「心」有「道心」、「人心」；一出義理之性，一則為知覺嗜欲；必「人心」得「道心」為之主宰，而卒至於從心之所欲，亦不逾矩，然後為「自然」。[16] 故於其說中，人之「主體性」之建構，於其初始，即由超越「生活意識」層次之「道德意志」(moral will)，所啟導、或支配。「我」(ego) 之概念之尊嚴性，來自「生命意義」之顯豁，而非僅來自作為「位格」(person) 本身之獨立性。「性」字之哲學位階，明顯高於「心」。

至於「理學」之發展中，亦有提高「心」字之地位，賦予「心」以「完整性」、「不可分割性」與「位格」自身之「尊貴性」者，則來自與朱子同時之陸象山（九淵，字子靜，1139-1193）。於其說中，「道德意志」與「生活意志」，是一非二，無生活即無道德；[17] 由此開啟明學中之陳白沙（獻章，字公甫，號石齋，1428-1500）與王陽明。而陽明之所以成為此一分衍發展後之宗主，其因則是：彼以「良知之體」作為「最高實體」(highest entity) 之特有之「形而上學」(metaphysics) 建構，有效支撐「道德不離於生活」[18] 此一觀點之正當性。陽明稱

[16] 《語類》載或人問：「人心本無不善，發於思慮，方始有不善。今先生指人心對道心而言，謂人心『生於形氣之私』，不知是有形氣便有這個人心否？」朱子曰：「有恁地分別說底，有不恁地說底。如單說人心，則都是好。對道心說著，便是勞攘物事，會生病痛底。」黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編，《朱子全書（修訂本）》第 16 冊（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010），卷 62，頁 2012。又曰：「人心是此身有知覺有嗜欲者，如所謂『我欲仁』、『從心所欲』、『性之欲也，感於物而動』，此豈能無？但為物誘而至於陷溺，則為害爾。故聖人以為此人心，有知覺嗜欲，然無所主宰，則流而忘反，不可據以為安，故曰危。道心則是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也。……故當使人心每聽道心之區處，方可。然此道心却雜出於人心之間，微而難見，故必須精之一之，而後中可執。然此又非有兩心也，只是義理與人欲之辨爾。」同前引，頁 2014-2015。

[17] 象山於答友人書云：「來書舉程明道〔顥，字伯淳，1032-1085〕先生靜亦定、動亦定之語，此非子之所知也。定之於動靜，非有二也。來書自謂靜而定，亦恐未能果如是也，是處靜處動不同矣。子之意，豈不自謂靜時尚或能定，獨難於動而定耶？凡子之所謂定者，非果定也，豈有定於靜而不能定於動邪？至又謂近雖未能不動，而於動中之定頗庶幾焉，此正是檐版處。」陸九淵撰，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，2010），卷 3，《書》，〈與張輔之〉，頁 36。論中所謂「定之於動靜，非有二」，即是於義理之踐履處，將「道德意志」與「生活意志」（此處所謂「生活意志」，指支撐生活之充足意願；非叔本華 (Arthur Schopenháuer, 1788-1860) 於其哲學系統中所指稱之「生存意志」(will to live)）合之於一。

[18] 陽明云：「與愚夫愚婦同的，是謂同德。與愚夫愚婦異的，是謂異端。」王守仁，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，卷 3，《語錄三．傳習錄下》，頁 117。

之為「知、行合一」。[19]

唯對於陽明而言，「個體性」之成就於人之位格，雖屬「良知」之發用；其意義並不等同於指言人之「主體性」即建構於個人之「個體性」之上。

陽明曰：

> 性一而已，仁、義、禮、智，性之性也；聰、明、睿、知，性之質也；喜、怒、哀、樂，性之情也；私欲、客氣，性之蔽也。[20]

文中分論「性之性」、「性之質」、「性之情」、「性之蔽」，唯「性之性」乃人人所同，其它「性之質」與「性之情」，則是由良知流行所產生之「氣化」，[21]以此形塑人之殊異；此殊異，不唯建構人之「個體性」，亦於此確立人之位格。唯「情」、「質」之用，可以發揮人之才具、成就人之價值，亦可能障礙人邁向更高之可能，故又有所謂「性蔽」之說。

由陽明學出發，而將「主體性」之概念與「個體性」之概念充分結合，從而為「聖人之道不離於百姓日用」之義涵，作出新義之詮解者，為王心齋。心齋曰：

> 知得「身」是天下國家之本，則以天地萬物依于己，不以己依於天地萬物。[22]

又云：

> 識得此理，則見見成成，自自在在。即此不失，便是莊敬；即此嘗存，便是持養。真不須防險。不識此理，莊敬未免著意，纔著意，便是私心。[23]

---

[19] 陽明云：「我今說個『知行合一』，正要人曉得一念發動處，便即是行了。」又云：「知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」同前引，頁 106；卷 1，《語錄一．傳習錄上》，頁 5。

[20] 同前引，卷 2，《語錄二．傳習錄中》，〈答陸原靜書〉，頁 75。

[21] 參註 10、32 所引陽明論「造化」語。

[22] 王艮撰，《重刻心齋王先生語錄》，《四庫全書存目叢書》子部第 10 冊（濟南：齊魯書社，1995，據中國科學院圖書館藏明刻本景印），卷上，分頁 5a。

[23] 同前引，《答問補遺》，分頁 42a-42b。

引文所舉出「依身不依物」之觀點，若換一說法，即是主張「身」既是「存在之個體」，亦於「形上」之義，展現作為「個體」之「存有之全體」。否則，於另一種說法，「依身」必仍須「兼物」；朱子之「格物」說中，於心之終境，有所謂「豁然貫通」，即是如此。[24]

心齋之釋此義，自與陽明之說相近。唯陽明之論「良知」作用，有「照」、「妄」之分別，「無妄無照而不貳」，乃悟後境界；[25] 並不即以當前現在之「見成」、「自在」，即說為「本體」。心齋據程明道「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」[26] 之語，而益進之以「隨順之自然」，遂并「持養」之功亦去之；此中則有極大轉手。[27] 泰州之為泰州，關鍵在此。

所以此處謂心齋於陽明之教言有所轉移，係因陽明之言「致良知」有一先決之條件，即是必待「覺體」之呈露，而後其功可施；若以心識心，而謂即能於紛擾中見出「見成」、「自在」，而謂更無功之可施，則於「良知」之義，必有新解。故心齋又云：

> 只心有所向，便是欲。有所見，便是妄。既無所向，又無所見，便是無極而太極。良知一點，分分明明，亭亭當當，不用安排思索。聖神之所以經綸變化，而位育參贊者，皆本諸此也。[28]

---

[24] 朱子云：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」朱熹撰，徐德明校點，《四書章句集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編，《朱子全書（修訂本）》第 6 冊，《大學章句》，頁 20，論中所謂「天下之物」，皆是就氣化中所見者而言，故彼意之指言「全然可知」，亦有其設定之範圍。

[25] 參註 59 所揭引文。

[26] 程顥、程頤撰，王孝魚點校，《二程集》上冊（北京：中華書局，2008），《河南程氏遺書》，卷 2 上，〈二先生語二上〉，〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，頁 16-17。

[27] 同時龍溪雖亦有「良知是天然之靈竅，時時從天機運轉，變化云為，自見天則。不須防檢，不須窮索，何嘗照管得？又何嘗不照管得？」之言，見王畿撰，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 4，〈過豐城答問〉，頁 79，然由於二人之論，立說之結構不同，故其意旨仍有差異。參戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉。

[28] 王艮，《重刻心齋王先生語錄》，卷下，〈與俞純夫〉，分頁 1a。

此所謂「無所向，又無所見」，即「知覺」中之「純一」；依其說，即是「良知」本然之體段，未有一刻不在，故云「分分明明，亭亭當當」。

然如必於「無所向，又無所見」，乃見為分明亭當，則是以「有所動」者，反觀其「無所動」，不免於「覺」之體外另說有「識」，二者難期一致。此泰州之所以易流於「誤認」。[29]

今若以此而回視卓吾之言，以其所謂「人必有私而後其心乃見」之意，持與心齋「既無所向，又無所見，便是無極而太極」之言相較，則卓吾明顯於同一路向更進一步；其說蓋僅以明「物物之各一太極」，而不必於此語後，更說「太極之本無極」。

而依余之所見論之：卓吾嘗受學於心齋之子東崖（王襞，字宗順，1511-1587），尊視陽明、二王，且論交耿楚倥（定理，字子庸，1534-1584）、耿楚侗（定向，字在倫，1524-1597）、羅近溪（汝芳，字惟德，1515-1588）、焦澹園（竑，字弱侯，1540-1620）等一時王門俊彥，承接泰州風氣；彼所謂「人必有私而後其心乃見」云云，或正是於心齋「動」、「靜」未協之處有所見，故說之如此。[30]卓吾之論「心」云：

> 德性之來，莫知其始，是吾心之故物也。是由今而推之於始者然也。更由今而引之以至於後，則日新而無敝。今日新也，明日新也，後日又新也，同是此心之故物，而新新不已，所謂「日月雖舊，而千古長新」者是矣。日月且然，而況於德性哉？其常故而常新也如此，又不可以見德性之尊乎？博厚如地，雖足為厚，未足比吾德性之厚也。是猶為自上而之下也。更由下而之上，則可以築九層之臺也，可以造凌霄之宮也，可以建凌雲之閣也，所謂彌堅而愈不可鑽，又極高而愈不可仰者矣。何其所厚者愈敦愈固，其所謂禮者又日隆日崇乎！是謂忠信之足以進德也，充實之可以光輝也，敦化之自然川流也，德性之尊又不可見乎？合而觀之，皆德性也。而人不知所以尊之，是故有道問學之功焉。苟不知問學之功，則廣大誰為之致，精微誰為之盡，高明誰為之極，中庸誰為之道？而所以溫、所以敦，又誰為之哉？故聖人重問學焉。
>
> 重問學者，所以尊德性也。能尊德性，則聖人之能事畢矣。於是焉或欲

[29] 戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉，頁 157-212。
[30] 關於卓吾與泰州之關係，余曾有詳論，參同前引。

> 經世，或欲出世，或欲隱，或欲見，或剛或柔，或可或不可，固皆吾人不齊之物情，聖人且任之矣。故曰：「以人治人。」
> 若夫不驕不倍，語默合宜，乃吾人處世常法。此雖不曾道問學，而尊德性者或優為之。故聖人之意若曰：爾勿以尊德性之人為異人也。彼其所為，亦不過眾人之所能為而已。人但率性而為，勿以過高視聖人之為可也。堯舜與途人一，聖人與凡人一。[31]

文中論「德性」，而以「故物日新」言之，倘依其觀念之建構予以分析，其義蓋可分說為二層：一即「心」、「性」不分，同為動態。此「動態」之義，不僅乃於「流行中見本體」，亦是「流行即本體」。其次則是以「自然川流」之說，支撐「於個體見全體」之義。以下分釋之：

第一層，所謂「心、性不分」，即是以「良知」之本體流行，貫串「心」、「性」二義。以「故物」表陽明所謂「性之性」，以「日新」表「性」之本於「質」而有「情」之變化；「蔽」與「不蔽」皆涵在內。於此說「動」、「靜」之「一如」。

第二層，所謂「自然川流」，則是以同一源之水自然分流，說明「存在」與「存有」(being) 之關係。此一「自然川流」之觀念，粗看雖似取陽明「良知是造化的精靈」之義為推衍，[32] 從而有「聖、凡一體」之論；實則已將「合一」之本體，以「分殊」之方式說之，近於佛家「性、相一如」[33] 之義。

由上論之詮可知，卓吾之兼涉儒、釋，固自泰州來；其最終脫出泰州之外，則係被受當時禪風所影響，有其自身循議題而進展之脈絡。至於此一立場，究竟屬儒、屬佛，或真所謂「非儒」、「非佛」，則須進而有所辨義。以下續論之。

---

[31] 李贄，《李贄文集》第 7 卷，《道古錄》，卷上，頁 360-361。

[32] 陽明語云：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」王守仁，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，卷 3，《語錄三．傳習錄下》，頁 115。

[33] 雲棲蓮池大師（釋袾宏，字佛慧，1535-1615）云：「相傳佛滅後，性、相二宗學者各執所見，至分河飲水，其爭如是，孰是而孰非歟？曰：但執之則皆非，不執則皆是。性者何？相之性也；相者何？性之相也。非判然二也。譬之一身然：身為主，而有耳目口鼻、臟腑百骸，皆身也。是身者，耳目等之身；耳目等者，身之耳目等也。譬之一室然：室為主，而有樑棟椽柱、垣壁戶牖等，皆室也。是室者，樑棟等之室；樑棟等者，是室之樑棟等也。夫豈判然為二者哉？不惟不當爭，而亦無可爭也。」釋袾宏，《雲棲法彙》，《明版嘉興大藏經》第 33 冊，《竹窗三筆．性相》，分頁 68a-68b。

三、卓吾思想之基本屬性與其佛法觀點

前文引卓吾說，有謂「堯舜與途人一，聖人與凡人一」，其論佛亦如是。卓吾云：

> 蓋言成佛者，佛本自成，若言成佛，已是不中理之談矣。況欲發願以成之哉！成佛者，成無佛可成之佛，此千佛萬佛之所同也。發願者，發佛佛各所欲為之願，此千佛萬佛之所不能同也。故有佛而後有願，佛同而願各異，是謂同中有異也。發願盡出於佛，故願異而佛本同，是謂異中有同也。然則謂願由於佛可也，而謂欲發願以成佛可乎？是豈中理之談哉！[34]

又曰：

> 大乘〔Mahayana Buddhism〕聖人尚欲留惑潤生，發願度人，況新發意菩薩哉！然大乘菩薩實不及新發意菩薩，大願眾生實不及大心眾生，觀之龍女、善財可見矣。故單言菩薩，則雖上乘，猶不免借願力以為重。何者？見諦未圓而信心未化也。唯有佛菩薩如觀音、大勢至、文殊、普賢等，始為諸佛發願矣。[35]

卓吾文中以泰州「人人成聖」之論，談「人人成佛」之理；其義乃釋其心目中之「佛理」，而非以詮法脈相承之「佛法」。於此處，其說實以「儒」義通之於「佛」，而非以「佛」義通於之「儒」。其論中所增益之「發願者，此千佛萬佛之所不能同」之說解，則更是以「主體性」與「個體性」合一之方式，確認人人「獨立性位格」之實有。其區分「大願眾生」與「大心眾生」為二，亦是欲將佛之「三身」義，於「己心」歸一；故不藉「願力」。

卓吾此所主張「個體之私，不僅依主體之『自覺』而存在，且亦是因主體之『為己』而存在」之觀點，不僅與佛教不於「識境」說「證境」之教義不符；與宋

[34] 李贄，《李贄文集》第 1 卷，《焚書》，卷 4，《雜述》，《觀音問十七條．答澹然師》，頁 156。

[35] 同前引，頁 156-157。

儒如明道所言之「廓然而大公，物來而順應」[36] 之義理原則，亦明顯抵觸。

蓋以「自然」為「符理」，此本儒、釋、道三教同有之說；特如何方始為「自然」？則不唯三教之理論結構形態不同，即三教各自之內部，亦尚存有詮義上之歧異。以「程朱」一脈中，朱子之說為論，必「氣質」於「性」之障蔽盡去，「心」與「理」一，然後成其「自然」；「心識」之當下，因有氣質之擾，故依「常境」而論，無法皆據之以為心體發用之本然。此種論述方式，其設義之基礎，不唯等同「性體」與「理體」，[37] 且亦視「理體」為先在；至於「心」於「功能」上所言之「覺知」，則僅以「氣之虛靈」為論。[38]

而若以陽明之說為解義，則「良知」之體，於人乃當下俱在，「心」無「良知」之外之用。特「念」之所向，因用而成偏，發不及持，故見有「善」與「不善」，而心亦自知之；以是不皆說為乃「本體之流行」。然「本體當在」，與「於當下而自主」，固是可以構成一以「個體」建構其「主體性自我」之基礎；由是提升「自我」之地位，如前論陽明時所釋。

特就陽明之本意而言，「出於本體」不即是「本體流行」，故「個體」之概念與「個體性」無從合一；「個體」雖依主體之「自覺」而存在，「主體」之「主體性」，則並非因「個體」之「為己」而存在。故於最終義之「自然」，仍須是「天」、「人」之合一；於此消解「個體」之「為己」。

與上述各說相異，卓吾之主「有佛而後有願，佛同而願各異」，則自始即是確認「主體」之「個體性」乃無須化解，亦無從化解；「心」之為主體，乃自「心」之為「個體」而成立，但求其「真」，即是「自然」。而此「自然之真」，卓吾稱之曰「童心」。[39] 卓吾云：

---

[36] 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏文集》，卷 2，〈明道先生文二．書記〉，〈答橫渠張子厚先生書〉，頁 460。

[37] 關於朱子立論之哲學形態與結構，參戴景賢，〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉，《文與哲》，25（高雄：2014），頁 217-301。

[38] 朱子云：「心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」朱熹撰，徐德明點校，《四書章句集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編，《朱子全書（修訂本）》第 6 冊，《中庸章句》，頁 29。

[39] 關於泰州學由心齋「百姓日用即道」之路徑，發展而為顏山農之「率性所行，純任自然」，乃至羅近溪之「保任赤子之心」之論，其間之歷程，乃至卓吾說與各家間之關連與差異，參見戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉。

夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不復有初矣。

童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！然童心胡然而遽失也？蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以為主於其內而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以為主於其內而童心失。其久也，道理聞見日以益多，則所知所覺日以益廣，於是焉又知美名之可好也，而務欲以揚之而童心失；知不美之名之可醜也，而務欲以掩之而童心失。夫道理聞見，皆自多讀書識義理而來也。古之聖人，曷嘗不讀書哉！然縱不讀書，童心固自在也，縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳，非若學者反以多讀書識義理而反障之也。夫學者既以多讀書識義理障其童心矣，聖人又何用多著書立言以障學人為耶？童心既障，於是發而為言語，則言語不由衷；見而為政事，則政事無根柢；著而為文辭，則文辭不能達。非內含於章美也，非篤實生輝光也，欲求一句有德之言，卒不可得。所以者何？以童心既障，而以從外入者聞見道理為之心也。

夫既以聞見道理為心矣，則所言者皆聞見道理之言，非童心自出之言也。言雖工，於我何與？豈非以假人言假言，而事假事文假文乎？蓋其人既假，則無所不假矣。由是而以假言與假人言，則假人喜；以假事與假人道，則假人喜；以假文與假人談，則假人喜。無所不假，則無所不喜。滿場是假，矮人何辯也？然則雖有天下之至文，其湮滅於假人而不盡見於後世者，又豈少哉！何也？天下之至文，未有不出於童心焉者也。[40]

此即卓吾有名之〈童心說〉。其說中以「童心」為本真，舉凡聞見、識理而障其心者，皆係以「客心」為心，而童心者以亡。雖則如此，童心者固未嘗不在，成佛、成聖皆在於是。

卓吾之說，以其觀點之基本性質而言，實乃以「本心」為「良知」之所從出，而非以「本心」為「良知之體」於人所展現；其說並不上推「良知」之體，以為化

[40] 李贄，《李贄文集》第 1 卷，《焚書》，卷 3，《雜述》，〈童心說〉，頁 92。關於此一「童心」概念之來歷，參見戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉。

本，如陽明本人之所設論。

且正由於「本心」乃於生化中見其實然，而非能知其所以然，故凡聞見之所積累，與由思惟而識之道理，凡落於「相」者，皆僅具有「經驗」之價值；而一切真正之指引，則須來自無所矯飾之本始之真誠。卓吾於此，既排斥「世俗之價值」，亦排斥依「思辨」(speculation) 而成立之「系統性思惟」(systematic thinking) 之建構。

然如依此論，只由「良知學」推衍而即可，何須牽連佛法？此則因彼所欲藥救者，一在道學之蔽，另一則在禪門之病。卓吾云：

> 李溫陵曰：儒釋道之學一也，以其初皆期於聞道也。必聞道然後可以死，故曰：「朝聞道，夕死可矣。」非聞道則未可以死，故又曰：「吾以汝為死矣。」唯志在聞道，故其視富貴若浮雲，棄天下如敝屣然也。然曰浮雲，直輕之耳，曰敝屣，直賤之耳，未以為害也。若夫道人，則視富貴如糞穢，視有天下若枷鎖，唯恐其去之不速矣。然糞穢，臭也，枷鎖，累也，猶未甚害也。乃釋子則又甚矣。彼其視富貴若虎豹之在陷阱，魚鳥之入網羅，活人之赴湯火然：求死不得，求生不得，一如是甚也。此儒釋道之所以異也，然其期於聞道以出世一也。蓋必出世，然後可以免富貴之苦也。堯之讓舜也，唯恐舜之復洗耳也。苟得攝位，即為幸事，蓋推而遠之，唯恐其不可得也，非以舜之治天下有過於堯，而故讓之位以為生民計也。此其至著者也。孔之疏食，顏之陋巷，非堯心歟！自顏氏〔回，字子淵，521-481 BC〕沒，微言絕，聖學亡，則儒不傳矣。故曰：「天喪予。」何也？以諸子雖學，未嘗以聞道為心也。則亦不免士大夫之家為富貴所移爾矣。況繼此而為漢儒之附會，宋儒之穿鑿乎！又況繼此而以宋儒為標的，穿鑿為指歸乎！人益鄙而風益下矣。無怪其流弊至於今日，陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘然也。夫世之不講道學而致榮華富貴者不少也，何必講道學而後為富貴之資也？此無他，不待講道學而自富貴者，其人蓋有學有才，有為有守，雖欲不與之富貴而不可得也。夫唯無才無學，若不以講聖人道學之名要之，則終身貧且賤焉，恥矣。此所以必講道學以為取富貴之資也。然則今之無才無學，無為無識，而欲致大富貴者，斷斷乎不可以不講道學

矣。今之欲真實講道學以求儒道釋出世之旨，免富貴之苦者，斷斷乎不可以不剃頭做和尚矣。[41]

蓋卓吾之以「道學」概念，統合儒、釋、道三教，表明其核心之理念，本出於儒，此但觀本篇所輯入之《初潭集》一書之序言而可證。[42] 而其所以落髮為僧，則是以士大夫之家不免為富貴所移，而講「道學」以為取富貴之資者為尤然，故云「欲真實講道學以求儒道釋出世之旨，免富貴之苦者，斷斷乎不可以不剃頭做和尚」。[43]

若是言之，「道學」之可憂，在於易偽；而釋氏之教，可以遵戒習忍，故為對治。此種對於當時風氣中「陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘然」之批判，顯示依彼所觀察，儒學流衍中，士夫常有之蔽，並未因「良知」之教而稍戢，而僅是變換頭目。

於其說中，「戒持抑貪」之所以可與「體認初心」互用，正是欲人於同一「私念」之發用中，區別「必有」與「可無」；並非求絕其所不可絕，而終不免潛滋暗長於不可抑，從而流為自欺而欺人。[44]

至於禪門之病，依其言，則在未認得「本生至親父母」。卓吾云：

昨有客在，未及裁答。記得爾言：「若是自己，又何須要認？」我謂此是套語，未可便說不要認也。急寫「要認」數字去。夫自己親生爺娘認不得，如何是好，如何過得日子，如何便放得下，自不容不認得去也。天下豈有親生爺娘認不得，而肯丟手不去認乎？決無此理，亦決無此等人。故我作壽丘坦之詩有云：「劬勞雖謝父母恩，扶持自出世中尊。」尊莫尊於爺娘，而人却認不得者，無始以來認他人作父母，而不自知其非我親生父母也。一旦從佛世尊指示，認得我本生至親父母，豈不暢快！又豈不痛恨昔者之不見，而自哀鳴與流涕也耶！故臨濟〔義玄禪師，?-867〕以之築大愚〔守芝禪師〕，非築大愚也，喜之極也。夫既認

[41] 李贄，《李贄文集》第 5 卷，《初潭集》，卷 11，〈師友一．釋教〉，頁 88-89。

[42] 卓吾云：「《初潭》者何？言初落髮龍潭時即纂此，故曰《初潭》也。夫卓吾子之落髮也有故，故雖落髮為僧，而實儒也。是以首纂儒書焉，首纂儒書而復以德行冠其首。然則善讀儒書而善言德行者，實莫過於卓吾子也。」同前引，〈初潭集序〉，序頁 1。

[43] 同前引，卷 11，〈師友一．釋教〉，頁 89。

[44] 卓吾嘗為書覆耿定向楚侗，中言其所以執迷不返者，其病在「多欲」，耿氏銜之，致欲使人害之。以此例之，則見凡卓吾之謂此，皆有實指。同前引，《焚書》，卷 1，《書答》，〈答耿司寇〉，頁 33。

> 得自己爺娘，則天來大事當時成辦，當時結絕矣。蓋此爺娘是真爺娘，非一向假爺娘可比也。假爺娘怕事，真爺娘不怕事。入火便入火，燒之不得；入水便入水，溺之不得。故唯親爺娘為至尊無與對，唯親爺娘能入於生死，而不可以生死；唯親爺娘能生生而實無生，能死死而實無死。有此好爺娘，可不早親識認之乎？然認得時，爺娘自在也；認不得時，爺娘亦自在也。唯此爺娘情性大好，不肯強人耳。[45]

所謂「本生至親父母」，即是本心本性，然此本心本性但認得，卻說不得；說得，即是於「藏識」(*ālaya-vijñāna*) 之所含藏中，留繫「見聞」之影響。禪門以「直指」破執，此為其要。

然依卓吾之說，說「實性」與說「空身」，本不同指；說「實性」乃說其本有，「空身」乃空其所本無。如得其本有，身不必空而自空；以其本無。學禪者欲「空身」而並「實性」亦不認得，則所謂「禪法」，亦轉成「頑空」。此所以為病。故又曰：

> 夫既說實性，便不可說空身；既說空身，便不宜說實性矣。……即說「父母未生前」，則我身尚無有；我身既無有，則我心亦無有；我心尚無有，如何又說有佛？苟有佛，即便有魔，即便有生有死矣，又安得謂之父母未生前乎？然則所謂真爺娘者，亦是假立名字耳，莫太認真也！真爺娘不會說話，乃謂能度阿難，有是理乎？佛未嘗度阿難，而阿難自迷，謂必待佛以度之，故愈迷愈遠，直至迦葉時方得度為第二祖。當迦葉時，迦葉力擯阿難，不與話語，故大眾每見阿難便即星散，視之如讎人然。故阿難慌忙無措，及至無可奈何之極，然後舍却從前悟解，不留半點見聞於藏識之中，一如父母未生阿難之前然，迦葉方乃印可傳法為第二祖也。設使阿難猶有一毫聰明可倚，尚貪著不肯放下，至極乾淨，迦葉亦必不傳之矣。蓋因阿難是極聰明者，故難舍也。然則凡看經看教者，只要舍我所不能舍，方是善看經教之人，方是真聰明大善知識之人。莫說看經看教為不可，只要看得瞥脫乃可。[46]

---

[45] 同前引，卷 4，《雜述》，《觀音問十七條．答明因》，頁 162-163。
[46] 同前引，頁 163。

又曰：

> 諸相原非相，是也。然怎見得原非相乎？世間凡可得而見者，皆相也。今若見得非相，則見在而相不在，去相存見，是又生一相也。何也？見即是相耳。今且勿論。經云：「若見諸相非相，即見如來。」既見了如來，諸相又向何處去乎？抑諸相宛爾在前，而我心自不見之耶？抑我眼不見之也？眼可見而強以為不見，心可見而謬以為不見，是又平地生波，無風起浪，去了見復存不見，豈不大錯！[47]

又曰：

> 棄有著空，則成頑空矣。即所謂斷滅空也，即今人所共見太虛空是也。此太虛空不能生萬有。既不能生萬有，安得不謂之斷滅空，安得不謂之頑空？頑者，言其頑然如一物然也。然則今人所共見之空，亦物也，與萬物同矣，安足貴乎！六祖當時特借之以喻不礙耳。其實我之真空豈若是耶？唯豁達空須細加理會，學道到此，已大段好了，願更加火候，疾證此大涅槃之樂。[48]

又曰：

> 真空既能生萬法，則真空亦自能生罪福矣。罪福非萬法中之一法乎？須是真曉得自無罪福乃可，不可只恁麼說去也。二祖〔慧可禪師，號神光，487-593〕當時說心說性，亦只為不曾認得本心本性耳。認得本心本性者，又肯說心說性乎？故凡說心說性者，皆是不知心性者也。何以故？心性本來空也。本來空，又安得有心更有性乎？又安得有心更有性可說乎？故二祖直至會得本來空，乃得心如牆壁去耳。既如牆壁，則種種說心說性諸緣，不求息而自息矣。諸緣既自息，則外緣自不入，內心自不惴，此真空實際之境界也，大涅槃之極樂也，大寂滅之藏海也，諸佛諸祖之所以相續慧命於不斷者也。可以輕易而錯下注腳乎？[49]

---

[47] 同前引，頁 164。
[48] 同前引。
[49] 同前引，頁 164-165。

依上引卓吾諸說，所謂「實性」，乃於本心見之，無「命」外之性，無「性」外之心，但因心能攀緣，故生種種法，為罪為福；以此而於「藏識」中積累種種熏習種子。佛說以「假立名字」破種種妄相，而最終並「所以掃之者」亦去之，以此生慧，而得大涅槃之極樂、大寂滅之藏海。故以進階而論，「禪法」亦法，若不悟本來之空，而但以自覺之「光景」為空者，亦非真空實際。以是即禪門故事、禪門話頭，於未透者輕言，亦是錯下注腳。

以此而合之前文卓吾論「念佛」之義，則亦可謂：「念佛」者，即是「息緣」；緣息則於「念佛」之「念」中，亦得所以為「體空」之義。此即所謂「三身即一身，三世即一時」。

由上所析論可知，卓吾之所以牽連佛法，在於自信雖佛法之聖人，亦不過「自信」之聖人，「無自信，無道學」，儒、釋同理。故取孔子之言而同之，即我與孔子同道；取佛祖之言而異之，則亦必有「不異」者在，久則自能證之。卓吾不唯自信之，亦自謂能證之；而其意，則可見於所作之《豫約》。

卓吾云：

> 余年已七十矣，旦暮死皆不可知。然余四方之人也，無家屬僮僕於此，所賴以供朝夕者，皆本院之僧，是故豫為之約。
>
> 約曰：我在則事體在我，人之敬慢亦在我。我若有德，人則敬我，汝等縱不德，人亦看不見也。我若無德，人則我慢，縱汝等真實有德，人亦看不見也。所係皆在我，故我只管得我立身無愧耳。雖不能如古之高賢，但我青天白日心事，人亦難及。故此間大賢君子，皆能恕我而加禮我。若我死後，人皆唯爾輩之觀矣，可復如今日乎？且汝等今日亦自不暇：終年修理佛殿，塑像請經，鑄鐘鞔鼓，並早晚服事老人。一動一息，恐不得所，固忙忙然無有暇刻矣。今幸諸事粗具，塔屋已成，若封塔之後，汝等早晚必然守塔，人不見我，只看見汝，則汝等一言一動可苟乎哉！汝等若能加謹僧律，則人因汝敬，并益敬我，反思我矣。不然，則豈但不汝敬，將我此龍湖上院即同興福等寺應付僧一樣看了也。其為辱門敗種，寧空此院，置此塔，無人守護可矣。吾為此故，豫設戒約，付常融、常中、常守、懷捷、懷林、懷善、懷珠、懷玉等。若餘幾眾，我死後無人管理，自宜遣之復還原處，不必強也。蓋年幼人須有本師管轄，方可成器；又我死後勢益淡薄，少年人或難當抵也。若能聽

約，忍饑和眾，則雖十方賢者，亦宜留與共聚，況此數眾與下院之眾乎？第恐其不肯或不能，是以趁早言之。……[50]

此文作於卓吾「自裁」[51] 之前數年，卓吾已感年壽之不可期，而自謂「我青天白日心事，人亦難及」，則其從來所砥礪者可知。文中無一事及於「名」，無一事及於「利」；而諄諄然告誡寺眾，其生前所曾受之敬禮及於此院者，皆將趨於淡薄，皆當豫知而為之備。則其心迹可知。

至於此一自信而自證者，究竟於儒所合者何在？於釋所不合者，又何在？以下當進一步分疏之。

四、關於卓吾思想之定位

卓吾自始至終，皆自信己之所言，與己之所實踐者，為「真道學」。此若以彼所「誠然而求之」者論之，固亦不可謂不是。卓吾之能於其時，得人之信重與遭人忌恨，皆是為此。然辨其「道學」之真，與辨其「道學」之性質是否於儒、於釋亦為真？於何為真，於何為不真？乃屬不同之議題。亦不能不論之。

今若以「儒」義論之：卓吾辨「道學」之核心觀念，在於「本心」、「本性」，而此「本心」、「本性」之於人，有其所同受，亦有其各自之殊異，以是說人人為聖。故就理論之架構言，乃成於陽明「良知作用」之說，應歸於陽明學之流

---

[50] 同前引，《豫約．小引》，頁 165-166。

[51] 袁中道：「初，公病，病中復定所作《易因》，其名曰《九正易因》。常曰：『我得《九正易因》成，死快矣。』《易因》成，病轉甚。至是逮者至邸舍，匆匆公以問馬公〔經綸，字主一，號誠所，1562-1605〕。馬公曰：『衛士至。』公力疾起，行數步，大聲曰：『是為我也！為我取門片來！』遂臥其上，疾呼曰：『速行！我罪人也，不宜留！』馬公願從。公曰：『逐臣不入城，制也。且君有老父在。』馬公曰：『朝廷以先生為妖人，我藏妖人者也，死則俱死耳，終不令先生往，而己獨留。』馬公卒同行。至通州城外，都門之牘尼馬公行者紛至。其僕數十人，奉其父命泣留之。馬公不聽，竟與公偕。明日，大金吾寘訊。侍者掖而入，臥於堦上。金吾曰：『若何以妄著書？』公曰：『罪人著書甚多，具在，于聖教有益無損。』大金吾笑其崛強，獄竟無所寘詞，大略止回籍耳。久之，旨不下，公於獄舍中作詩讀書自如。一日，呼侍者薙髮。侍者去，遂持刀自割其喉，氣不絕者兩日。侍者問：『和尚痛否？』以指書其手曰：『不痛。』又問曰：『和尚何自割？』書曰：『七十老翁何所求？』遂絕。時馬公以事緩，歸覲其父。至是，聞而傷之曰：『吾護持不謹，以致于斯也，傷哉！』乃歸其骸于通，為之大治冢墓，營佛剎云。」袁中道撰，錢伯城點校，《珂雪齋集》中冊（上海：上海古籍出版社，1989），卷 17，〈李溫陵傳〉，頁 721-722。

衍；此無可疑。

唯陽明論「性」，有分於「性之性」與「性之質」，故其論「心」與「性」，「良知」之用，不與「氣質」並論；而所謂「悟境」，亦非與「心識之常能」等科。卓吾因心齋「見成」、「自在」之說，而欲合「動」、「靜」於一，故說有「童心」之自然；等同物物之各有太極而能生化，而不必於「生化」之外，別說「太極」之本無極。此意俱見前文所釋。故以「學脈」而言，卓吾之論，仍應屬「現成良知」說之變局；歸之「泰州」可，不歸之「泰州」亦可。

所以謂「不歸之泰州亦可」，主要乃因卓吾之合「動」、「靜」於一，在於彼能以「動」說「不動」，而非以「不動」說「動」。亦即：以「不動」說「動」，乃設「體」之概念於「用」之先；此猶是「道學」之初階。待明得同為心之所用，有因偏用而生之習氣，而善體之於「雖用而未嘗動之本初之心」，則此良知，現成自在，不受物擾，即是本體流行。雖「善」、「惡」之見，亦將無所可施。此一不同於心齋之所得，以余之見，或乃出於王龍溪「四無」之說之影響。

龍溪之〈天泉證道紀〉云：

> 陽明夫子之學，以良知為宗，每與門人論學，提四句為教法：「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。」學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂：「此是師門教人定本，一毫不可更易。」先生謂：「夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微只是一機，心意知物只是一事，若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動，著於有者，動而動也。意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」緒山子謂：「若是，是壞師門教法，非善學也。」先生謂：「學須自證自悟，不從人腳跟轉。若執著師門權法以為定本，未免滯於言詮，亦非善學也。」
>
> 時夫子將有兩廣之行，錢子謂曰：「吾二人所見不同，何以同人？盍相與就正夫子？」晚坐天泉橋上，因各以所見請質。夫子曰：「正要二子

有此一問。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。上根之人，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，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，是接上根人教法；德洪所見，是接中根以下人教法。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言者。今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？然此中不可執著。若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，不妨隨時用漸修工夫。不如此，不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜輕以示人，概而言之，反成漏泄。德洪卻須進此一格，始為玄通。德洪資性沈毅，汝中資性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。」自此海內相傳天泉證悟之論，道脈始歸於一云。[52]

文中龍溪所謂「體用顯微只是一機，心意知物只是一事，若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神」云云，重點在於「悟」與「未悟」；悟得時，則「體用」「顯微」只是一機。此正是前文所敘卓吾所謂「能知三身即一身，則知三世即一時」之理路。卓吾嘗謂：

《龍溪王先生集》共二十卷，無一卷不是談學之書；卷凡數十篇，無一篇不是論學之言。夫學問之道，一言可蔽。卷若積至二十，篇或累至數十，能無贅乎？然讀之忘倦，卷卷若不相襲，覽者唯恐易盡，何也？蓋先生學問融貫，溫故知新，若滄洲瀛海，根於心，發於言，自時出而不可窮，自然不厭而文且理也。而其誰能贅之歟！故余嘗謂先生此書，前

[52] 王畿，《王畿集》，卷 1，〈天泉證道紀〉，頁 1-2。

> 無往古，今無將來，後有學者可以無復著書矣，蓋逆料其決不能條達明顯一過於斯也。而刻板貯於紹興官署，印行者少，人亦罕讀。又先生少壯至老，一味和柔，大同無我，無新奇可喜之行，故俗士亦多不悅先生之為人，而又肯讀先生之書乎？學無真志，皮相相矜，卒以自誤。雖先生萬語千言，亦且奈之何哉！[53]

卓吾生平不服人，[54] 而讚龍溪至於「前無往古，今無將來，後有學者可以無復著書」，[55] 則其所謂「讀之忘倦」，必有領受。龍溪〈緒山錢君行狀〉，嘗記「天泉橋辨義」一事甚詳，而另及所謂「嚴灘之問」。其文云：

> 夫子赴兩廣，予與君送至嚴灘。夫子復申前說，二人正好互相為用，弗失吾宗。因舉「有心是實相，無心是幻相；有心是幻相，無心是實相」為問，君擬議未及答，予曰：「前所舉是即本體證功夫，後所舉是用功夫合本體。有無之間，不可以致詰。」夫子莞爾笑曰：「可哉！此是究極之說，汝輩既已見得，正好更相切劘，默默保任，弗輕漏洩也。」二人唯唯而別。[56]

文中陽明之謂「有心是實相，無心是幻相；有心是幻相，無心是實相」，其「有」、「無」之辨，即是以「本心」之概念為主軸，故可以「正」、「反」言之。而陽明之舉佛家「實」、「幻」之說為言，依《傳習錄》所錄，本即是因龍溪之問語而然。[57] 若然，則正可見：不唯卓吾之由泰州變化，其中若干關鍵乃與龍

---

[53] 李贄，《李贄文集》第 1 卷，《焚書》，卷 3，《雜述》，〈龍溪先生文錄抄序〉，頁 110。

[54] 有關卓吾秉性之不服人管，可參詳其自述。同前引，卷 4，《雜述》，《豫約．感慨平生》，頁 173-176。

[55] 卓吾自述生平云：「余自幼倔僵難化，不信學，不信道，不信仙、釋，故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。……不幸年甫四十，為友人李逢陽〔字惟明，號翰峰〕、徐用檢〔字克賢，號魯源，1528-1611〕所誘，告我龍溪王先生語，示我陽明王先生書，乃知得道真人不死，實與真佛、真仙同。雖倔僵，不得不信之矣。」李贄，〈陽明先生年譜後語〉，收入王守仁，《陽明先生道學鈔》，《續修四庫全書》子部第 937 冊（上海：上海古籍出版社，1997，據明萬曆三十七年 (1609) 武林繼錦堂刻本景印），卷 8，《年譜下》，分頁 1a。

[56] 王畿，《王畿集》，卷 20，〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉，頁 586。

[57] 《王文成公全書》本《傳習錄》，記此事云：「先生起行征思、田，德洪與汝中追送嚴灘，汝中舉佛家實相幻想〔按：《四部叢刊》所收明隆慶六年謝廷傑刊本《王文成公全書》，「想」字作

溪相關；即以「良知」之說合之佛義，亦是龍溪之學中，本有之路徑；並非全由卓吾獨創。[58] 關於卓吾思想之淵源，此點亦係可以確認。

然則卓吾之說與龍溪，究竟屬一、屬二，差異果在何處？亦當有所說明。

大體而言，卓吾說與龍溪之最大差異，在於龍溪之論「良知」，仍維持陽明依「本體」之義論「心體」之主軸，以是而言「本體流行」；故「意」之發於形氣之私者，雖不必然障蔽本體，並不以「意動之所向」云云自身，歸於「本體」之概念內。此點保留其說與釋氏之論之「可相通」。若以「唯識」(*Vijñānavāda*) 之學之術語明之，可謂「末那」(*manas-vijñāna*) 之我執 (*ātma-grāha*)，於陽明與龍溪之意，皆屬可化；以是而有「照心非動」之義。陽明云：

> 「照心非動」者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動即妄矣。「妄心亦照」者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動即照矣。無妄無照，非以妄為照，以照為妄也。照心為照，妄心為妄，是猶有妄有照也。有妄有照則猶貳也，貳則息矣。無妄無照則不貳，不貳則不息矣。[59]

今卓吾之說，主「人必有私而後其心乃見，若無私則無心矣」，則是將「照」、「妄」之分別，另以「本有」與「增益」予以區隔；並未於「本心」之概念中，排除「末那」之我執。於卓吾之自是，雖仍可依「能生化即在生化之中」之邏輯，說明「有心是實相，無心是幻相；有心是幻相，無心是實相」之理，並以是區隔「實」與「非實」；然如本此而為論，於其說中，實將僅有龍溪所云之「解悟」，而無其所謂「證悟」與「徹悟」。[60] 此但觀卓吾於論中，稱可楊慈湖（簡，字敬

「相」，是〕之說。先生曰：『有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。』汝中曰：『有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫。無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。』先生然其言。洪於是時尚未了達，數年用功，始信本體工夫合一。但先生是時因問偶談，若吾儒指點人處，不必借此立言耳！」王守仁，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，卷 3，《語錄三．傳習錄下》，頁 136。

58 論詳戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉。

59 王守仁，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，卷 2，《語錄二．傳習錄中》，〈答陸原靜書〉，頁 71。關於此說之釋義，參戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉、〈論姚江學派中之龍溪、心齋與其影響〉。

60 龍溪云：「師門嘗有入悟三種教法：從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜坐而得者，謂之證悟，猶有待於境；從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩愈凝寂，始為徹悟。」王畿，《王畿集》，卷 16，〈留別霓川漫語〉，頁 466。關於此段引文之解義，參戴景賢，《明清

仲，1141-1226）之「屢疑而屢悟」而可知。[61] 即此一點，便無從謂卓吾乃真有得於龍溪之門徑。後人因泰州、龍溪之學風行天下，遂並一切影響而皆歸之，而於其中種種殊異，未加分別；以是梳理脈絡，其間亦有不盡明晰之處。[62]

其次當以「佛學」與「佛說」為論：

夫前引卓吾說，其論中曾明言己說與佛義不同，而自信其理則一；並謂「三身一時具足」之義，可依儒家「本心」、「本性」之理同證，從而引大慧宗杲之說以為據。而其所力斥，則轉在禪門流弊中所謂「棄有著空」之說。[63] 此點顯示卓吾之將「儒說」與「佛論」結合，約有二義：

一主「性」、「相」圓融。

此即是「能生化」不離於「生化」之義。於此，將「宇宙構成論」(cosmology)、「存有學」之種種糾葛，一體掃除。

一在將淨土念佛，融入「參話」；而以「自信」破「疑」。

蓋禪、淨歸一，本是當時佛門潮流，而所謂「話頭上疑破」，[64] 則是「提」、「審」[65] 關鍵。卓吾於此提出「自信」二字，[66] 以「自」破「疑」，以

學術思想史論集》上編，〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉。

[61] 卓吾云：「聞師又得了道，道豈時時可得耶？然真正學者亦自然如此。楊慈湖先生謂大悟一十八遍，小悟不記其數。故慈湖於宋儒中獨為第一了手好漢，以屢疑而屢悟也。學人不疑，是謂大病。唯其疑而屢破，故破疑即是悟。」李贄，《李贄文集》第 1 卷，《焚書》，卷 4，《雜述》，《觀音問十七條．答澹然師》，頁 158。

[62] 關於龍溪、泰州之學之差異，論詳戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉。

[63] 參註 48 所揭引文。永嘉玄覺禪師 (665-712) 云：「豁達空，撥因果，莽莽蕩蕩招殃禍。棄有著空病亦然，還如避溺而投火。」釋玄覺撰，魏靜序，無相大師行狀，《禪宗永嘉集》，《明版嘉興大藏經》第 4 冊，〈永嘉證道歌〉，分頁 35a。

[64] 大慧宗杲云：「千疑萬疑，只是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破，話頭不破，則且就上面與之厮崖。若棄了話頭，却去別文字上起疑、經教上起疑、古人公案上起疑、日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。」釋宗杲撰，《大慧普覺禪師語錄》，《明版嘉興大藏經》第 1 冊，卷 28，〈答呂舍人（居仁）〉，分頁 32b。

[65] 憨山（釋德清，字澄印，1546-1623）云：「畢竟要齊古人，方不負此生平。如是，乃可名為真學道人。不然，又何取於虛尚哉！子今縱有決定學道之志，若不知用心之方，亦汗漫無處攝取。從今用心，要如古人，必以一則公案以為參究話頭。如永明大師『念佛審實』的公案，最為穩當。若以念佛為參究話頭時，即將心中從前一切夙習知見，一切雜亂妄想思筭，一齊放下。放下又放下，放到無可放處，單單提起一聲阿彌陀佛。即看此念起處，審實這念佛的是誰？且念且審，又審又念。靠定一念，審實得力處，便覺心如墻壁。究到究不得處，便是得力時節。如此久久參究，參到心無用處，如老鼠入牛角時，忽然一念迸裂，便是了生死的時節也。」釋德清，《憨山老人夢遊集》，《明版嘉興大藏經》第 22 冊，卷 5，〈示履初崇禪人〉，分頁 5a-5b。

[66] 參註 11、13 所揭引文。

「破」至「無可破」處起「信」；遂有參、靠。[67] 此當時卓吾之所以能以其懇切，說動緇、素之處。

雖則如此，對於佛門而言，「性宗不精，則不免墮事障裷憒；相宗不精，則不免墮理障裷憒；禪宗不了，則不免墮葉公畫龍裷憒」。[68] 輕言「性」、「相」圓融，而又攝禪歸淨，失卻綱宗，理似而不了，易於致病。[69] 紫柏之評卓吾云：

> 聞卓吾有年數矣，未遑一見，適讀〈耿子庸傳〉，始心見卓吾也。卓吾謂天臺子以人倫為至，卓吾以未發之中為人倫之至，以故互執而不相化，殆十年所，乃今始化。其自敘如此。夫人倫猶波也，未發猶水也。執波為至固非矣，執水為波之至，寧不非乎？良以已發外未發，則已發無源矣，必謂未發至於已發，則未發似可取。殊不知已發、未發皆不可取，皆不可舍者也。如已發可取，何異離水求波也？未發可取，何異離波求水也？已發、未發既皆不可取，又皆可舍乎？故曰：取不得，舍不得，不可得中只麼得。若然者，卓吾、天臺始相執而不化，洎相化而不執，何異太末蟲自取自舍於火聚之上耶？古德有言曰：死水固不可藏龍，活水亦豈藏龍之所？蓋就假龍言耳。如真龍，則死死活活，在龍而不在水矣。夫龍之為物也，處空若水，觸石則石化為水。觸林木、觸火，皆不旋尾而化。即此觀之，謂空可取，則太虛有剩矣；謂空可舍，則太虛有外矣。空為色影，尚不可以取舍彷彿之，況有大於此者乎？卓吾！卓吾！果真龍也耶？果葉公之所畫者耶？[70]

蓋以卓吾之見而云，其所謂「未發」，雖是心無所向，即水是波，但見得平靜耳。至於以「未發之中」，即是「人倫之至」，此即是彼所謂「本心」、「童心」之說；乃合「心」與「氣」而一之，亦是合「性」與「命」而一之。凡此，本是其主張如此。唯對於佛教之論者如紫柏而言，所謂「已發、未發皆不可取，皆不可舍」，乃因佛說有「淨」、「染」義；以是「水」之與「波」，雖云「不二」、

---

[67] 「參」、「靠」二字，借憨山語，參註 65 引文。

[68] 釋真可（達觀，號紫柏，1543-1603），見釋真可撰，釋德清閱，《紫柏老人集》，《明版嘉興大藏經》第 22 冊，卷 12，〈與吳臨川始光居士〉，分頁 55a-55b。

[69] 紫柏云：「近世黑白，並乏憂身慮遠之心，所以性不性，相不相，禪不禪。且性、相、禪三宗，各有綱宗。如天台八教、賢首五教，皆毫不可紊者也。豈禪宗獨無綱宗乎？」同前引，分頁 55b。

[70] 同前引，卷 11，〈卓吾天臺〉，分頁 7b-8a。

「不一」，終有「二重」之義。此「性」、「相」之所以判為二宗。故依紫柏說，學者之參合「性」、「相」以為圓融，須有修證，而非可逕以禪法之「不滯邊義」，輕言其合。[71]

以上述卓吾說之大義竟，今若進而以一綜括之「思想史」角度，衡論其所處之思想環境，與彼所以參合「儒」、「釋」之觀點，則可約說為下列數項要點：

一、以儒學而言，卓吾之由陽明學流衍，開出自己一路；顯示陽明學具有一種發展之可能，即是將「良知」之「本體」論，區分為「存有學」與「宇宙構成論」兩種層次：於「存有學」層次，將「良知」之「本體」說為「存有」自身之「唯一」；於「宇宙構成論」層次，將氣之變合與「性體」之賦予，分述為二，而以「心體」之實體存在，說為「性」、「氣」之「合一」。[72] 此一新義之發揮，能為「個體」之存在，設置一種依據「個體性」而建構之「主體性」理論。此一發展，可與明代社會之逐步展現若干「早期近代」(early modern) 之特質相應。[73]

二、陽明學與佛學之可能關連，在於：陽明以一儒學之義理立場，建構一可歸屬為廣義之「唯心論」之「形而上學」系統，其主要之參照模式，本即是佛家「性、相融通」之論。而二者主要之差別，則在於：佛家有「異熟」(*vipāka*) 之因果觀，而儒家無之。陽明主「氣化」亦是「良知發用」之說法，將「淨」、「染」隔絕之義，調整為一「誠體流行」之論。[74] 此說雖亦展現有「二重」之義，其為「二重」之論之結構，則與佛說不同。故無論陽明之流衍，如何取用佛家「性、相」之義，乃至禪、淨之法，止要「良知」之宗旨未變，皆僅是以「儒義」為主而有之方便。其最終所說，即使認可儒、釋相通，亦並非儒、釋不分。

三、明代儒學學界與佛教教界之互動，乃至「居士佛學」之熾盛，雖非專緣於「陽明學」發達之影響，王學學風之廣被，仍是重要之一因。而明季儒、釋二者間之交涉，其中實有三種：一種為躋儒為佛，一種為躋佛為儒，一種為摒儒於佛。此三者俱有其所宜辨之特質。

所謂「躋儒為佛」，即是以佛說為主，寬解儒家之義，將儒學中之「良知」一脈，說為一種「近道」之方便。所謂「躋佛為儒」，則是雖於意識之中，尊說佛

---

[71] 參註 69。

[72] 戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉。

[73] 關於「中國史」之階段分期問題，余前此曾有一說，主張中國之進入「早期近代」，應始於明帝國之確立，說詳戴景賢，《明清學術思想史論集》下編，〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉，頁 181-240。

[74] 同前引，上編，〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉。

義，卻於實際之內涵，將佛家「出世」之義，合於「世間」，因而趨近儒說。至於「摒儒於佛」，則是以佛說之究竟義，釐清儒、釋之「可通」與「不可通」；嚴守佛家作為「出世」宗教之立場。

就此三者而言，第一種趨向，顯示禪學潛伏於學界之影響，於經歷宋代理學中「程朱」一脈之「對抗性」發展後，其思想因素，逐漸透過「心體」觀念之確認，將理學中之「心」、「性」問題，由「理」「氣」之分、合，導引至「知」與「覺」之分、合，從而提昇「心體」觀念之理論位階。「躋儒為佛」於是成為一種可能之思想形態。此點深化佛教教界對於「儒學內涵與其義理架構」之哲學式之解讀。

第二種之趨向，則顯示陽明學之發達，由於其內部具有一種藉佛義「性、相一如」之論法，以證成「自然之理」與「名教之理」本質合一之思惟；因而亦於其流行之勢之影響下，模糊化佛義中「世間義」與「出世義」之分別，從而助長佛學中因禪學之發達而啟動之欲融「性」、「相」與「禪」為一之風氣。此種思想發展，具有導引佛教趨向「現世化」發展之可能。而其所展示之思想脈絡，亦提供民國以後中國佛界風氣中，若干「去宗教化」之發展，以論述上之啟示。

至於第三種趨向，則是對於前二種趨向之匯流，產生憂慮；從而期待以一種「梳理」之方式，析論「性」、「相」、「禪」三宗各有之義旨，並針對三宗各殊之綱宗，如何於「法門」之意義得以參合，作出判解。此項「梳理」與「判解」，最要之說義，在於將佛論中之「境界語」，與應機而有之「工夫語」一一疏別，於其間指出「心悟」之關鍵；[75] 由此消解因「性、相融通」、「禪、淨合流」所可

[75] 憨山大師云：「嘗觀世之百工技藝之精，而造乎妙者，不可以言傳；效之者，亦不可以言得。況大道之妙，可以口耳授受、語言文字而致哉？蓋在心悟之妙耳。是則不獨參禪貴在妙悟，即世智辯聰、治世語言、資生之業，無有一法不悟而得其妙者。妙則非言可及也。故吾佛聖人說《法華》，則純譚實相；乃至妙法，則未措一詞。但云如是而已。至若悟妙法者，但云善說法者，治世語言、資生業等，皆順正法。而華嚴五地聖人，善能通達世間之學。至於陰陽術數、圖書印璽、醫方辭賦，靡不該練；然後可以涉俗利生。故等覺大士，現十界形，應以何身何法得度，即現何身何法而度脫之。由是觀之，佛法豈絕無世諦？而世諦豈盡非佛法哉？由人不悟大道之妙，而自畫於內外之差耳。道豈然乎？竊觀古今衛道藩籬者，在此則曰彼外道耳，在彼則曰此異端也。大而觀之，其猶貴賤偶人、經界太虛、是非日月之光也。是皆不悟自心之妙，而增益其戲論耳。蓋古之聖人無他，特悟心之妙者，一切言教，皆從妙悟心中流出，應機而示淺深者也。故曰：無不從此法界流，無不還歸此法界。是故吾人不悟自心，不知聖人之心；不知聖人之心，而擬聖人之言者，譬夫場人之欣戚，雖樂不樂，雖哀不哀，哀樂原不出於己有也。哀樂不出於己，而以己為有者，吾於釋聖人之言者見之。」釋德清，《觀老莊影響論》（臺北：廣文書局，1974，據清光緒十二年 (1886) 金陵刻經處刊本景印），〈論教源〉，頁 1b-3a。

能產生之流弊。至於所謂「儒」、「道」、「釋」間應如何相通與區隔之問題，雖非可於同一說義下，出現明確化之論述，然此一梳理方式，仍是可作為一發展之起點；明末四僧紫柏、蓮池、憨山、藕益（釋智旭，1599-1655），彼輩之所以為教、學二界所重，蓋即緣此。

四、卓吾之由陽明學流衍，涉獵佛學，從而產生其所定義之「會通」，對於其原本之儒學立場而言，其實乃是參取「性、相融通」之論述，與「禪、淨合流」之法門，將工夫集中於「破疑」與「看話」；而其所以「破疑」，則是出於「良知學」中精鍊之「自信」，以是仍承認「私」之必有。於此與佛義殊途。然而由於卓吾本人主張「道學無二」，[76] 故彼最終自信其說可與佛說證同。

五、就陽明學而言，卓吾以「童心」為「本心」之說，於嗣後之發展，並未取代「良知」之概念；以是對於陽明學所能有之效益，實際仍屬有限。然其結合「個體性」與「主體性」之論點，卻透過明代一種廣泛之具有「美學」(aesthetics) 意義之思想風潮，對文人群體產生鉅大之影響；直至今日，依然持續受到學界之關注。[77]

六、卓吾在世之日，風光藉甚，[78] 其所轉移，不僅學界，亦在教界。學界之影響，因受「東林」以下之批判，[79] 故遭受限縮；而教界之影響，則亦因紫柏等人之梳理，逐漸消解。然無論學界、教界，皆因討論、批判卓吾，獲得一種思想上之刺激，從而產生因「議題」而生發之動能，此則為無從抹殺。

以上依「思想史」之角度，衡論卓吾之所以會通「儒」、「釋」。

綜括而言，卓吾之變化「儒」、「釋」，就其擇用佛義而言，雖似有所摻和，依根本之性質論之，則仍應將之判歸為「躋佛於儒」，而非「躋儒於佛」。此中緣由，凡所當深辨者，皆已申論之如上。

（責任校對：王思齊）

---

[76] 卓吾《續焚書》中有〈三教歸儒說〉，見李贄，《李贄文集》第 1 卷，《續焚書》，卷 2，〈三教歸儒說〉，頁 72-73。其說亦見《初潭集》之〈釋教〉篇；參註 41 所揭引文。

[77] 相關之研究，參見戴景賢，《明清學術思想史論集》上編，〈論明代美學思想發展之結構性質及其與形上學之關係〉，頁 213-255。

[78] 卓吾與紫柏於萬曆間並稱，沈德符（字景倩，1578-1642）於其書〈二大教主〉條云：「溫陵李卓吾，聰明蓋代，議論間有過奇。然快談雄辨，益人意智不少。秣陵焦弱侯、泌水劉晉川〔東星，字子明，1538-1601〕，皆推尊為聖人。」沈德符撰，謝興堯斷句，《萬曆野獲編》下冊（北京：中華書局，2004），卷 27，頁 691。

[79] 東林於卓吾之批評，有因護持名教而嫉其為人者，有出於私心而攻訐之者，亦有本於學術而不容其說者；關鍵在於第三類。蓋當時之抨擊卓吾，不僅視之為儒義之「狂」，抑且視之為佛義之「狂禪」，故即梨洲《明儒學案》之於明儒之學，條分縷析，不拘門戶，亦摒其人其書於不列。

引用書目

一、傳統文獻

* 王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，杭州：浙江古籍出版社，2013。
* 王　艮撰，《重刻心齋王先生語錄》，《四庫全書存目叢書》子部第 10 冊，濟南：齊魯書社，1995，據中國科學院圖書館藏明刻本景印。
* 王　畿撰，吳震編校整理，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
* 朱　熹撰，朱傑人等主編，《朱子全書（修訂本）》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010。

李　贄，〈陽明先生年譜後語〉，收入王守仁，《陽明先生道學鈔》，《續修四庫全書》子部第 937 冊，上海：上海古籍出版社，1997，據明萬曆三十七年 (1609) 武林繼錦堂刻本景印，頁 1-2。

* 李　贄撰，張建業主編，《李贄文集》，北京：社會科學文獻出版社，2000。
* 沈德符撰，謝興堯斷句，《萬曆野獲編》下冊，北京：中華書局，2004。

沈　瓚，《近事叢殘》，收入廈門大學歷史系編，《李贄研究參考資料》第 1 輯，福州：福建人民出版社，1975，據清乾隆五十九年 (1794) 刻本排印。

* 袁中道撰，錢伯城點校，《珂雪齋集》中冊，上海：上海古籍出版社，1989。
* 陸九淵撰，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，2010。
* 程　顥、程頤撰，王孝魚點校，《二程集》上冊，北京：中華書局，2008。
* 黃宗羲撰，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 7 冊，杭州：浙江古籍出版社，2005。

龍樹菩薩造，梵志青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》，《大正新脩大藏經》第 30 冊，臺北：新文豐出版，1983。

龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊，臺北：新文豐出版，1983。

釋玄覺撰，魏靜序，無相大師行狀，《禪宗永嘉集》，《明版嘉興大藏經》第 4 冊，臺北：新文豐出版，1987，據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版景印。

釋宗杲撰，《大慧普覺禪師語錄》，《明版嘉興大藏經》第 1 冊，臺北：新文豐出版，1987，據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版景印。

釋宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《明版嘉興大藏經》第 1 冊，臺北：新文豐出版，1987，據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版景印。

釋真可撰，釋德清閱，《紫柏老人集》，《明版嘉興大藏經》第 22 冊，臺北：新文豐出版，1987，據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版景印。

釋袾宏，《雲棲法彙》，《明版嘉興大藏經》第 33 冊，臺北：新文豐出版，1987，據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版景印。

釋德清，《觀老莊影響論》，臺北：廣文書局，1974，據清光緒十二年 (1886) 金陵刻經處刊本景印。

_____，《憨山老人夢遊集》，《明版嘉興大藏經》第 22 冊，臺北：新文豐出版，1987，據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版景印。

二、近人論著

嵇文甫，《晚明思想史論》，北京：東方出版社，1996。

戴景賢，《明清學術思想史論集》，香港：中文大學出版社，2012。

_____，〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉，《文與哲》，25，高雄：2014，頁 217-301。

（說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography）

Selected Bibliography

Cheng Hao and Cheng Yi. *Er Cheng Ji (The Collected Works of the Two Chengs)*, vol. 1, annotated by Wang Xiaoyu. Beijing: Zhonghua Book Company, 2008.

Huang Zongxi. *Huang Zongxi Quan Ji (The Complete Works of Huang Zongxi)*, vol. 7, ed. Shen Shanhong. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 2005.

Li Zhi. *Li Zhi Wen Ji (The Complete Works of Li Zhi)*, ed. Zhang Jianye. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2000.

Lu Jiuyuan. *Lu Jiuyuan Ji (The Collected Works of Lu Jiuyuan)*, annotated by Zhong Zhe. Beijing: Zhonghua Book Company, 2010.

Shen Defu. *Wan Li Ye Huo Bian (Unofficial Records of Wanli Peroid)*, vol. 2, annotated by Xie Xingyao. Beijing: Zhonghua Book Company, 2004.

Wang Gen. *Chongke Xinzhai Wang Xiansheng Yulu (Quotations of Wang Gen Xinzhai), Siku Quanshu Cunmu Congshu (Collection of Listed Titles of the Complete Library of the Four Treasuries)*, Zibu vol. 10. Jinan: Qilu Press, 1995.

Wang Ji. *Wang Ji Ji (The Collected Works of Wang Ji)*, ed. Wu Zhen. Nanjing: Phoenix Publishing House, 2007.

Wang Shouren. *Wang Yangming Quan Ji (The Complete Works of Wang Yangming)*, vol. 1, annotated by Wu Guang et al. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 2013.

Yuan Zhongdao. *Kexuezhai Ji (The Collected Works of Yuan Zhongdao)*, vol. 2, annotated by Qian Bocheng. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1989.

Zhu Xi. *Zhu Zi Quan Shu (The Complete Works of Zhu Zi)*, eds. Zhu Jieren et al. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House; Hefei: Anhui Education Press, 2010.

Li Zhi and Buddhism: An Analysis of the Basic Nature of Li Zhi's Thought and Its Relation to Mahayana Doctrine

Tai Ching-hsien
Department of Chinese Literature
National Sun Yat-sen University
chinghsientai@gmail.com

ABSTRACT

In research on Li Zhi 李贄's iconoclastic remarks and his impact on the late Ming period, there remain complicated issues tied to tracing back the origins of his thought, which came from several different sources, and categorizing more clearly his position as a systematic philosopher. This article analyzes the formation of Li Zhi's philosophical system and describes its basic nature. At the same time, it also discusses in detail the connection between Li Zhi's thought and that of Mahayana Buddhism in an effort to both clarify certain ambiguities and fill in gaps in scholarly research.

Key words: Li Zhi, Buddhism, merging Confucian and Buddhist thought

（收稿日期：2015. 4. 7；修正稿日期：2015. 7. 21；通過刊登日期：2015. 11. 19）