臺大歷史學報第 73 期
2024 年 6 月，頁 99–149

BIBLID1012-8514(2024)73pp.99–149
2022.4.15 收稿，2023.5.25 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.202406_(73).0003

# 魘者之學——晚明陶望齡性命之學與其夢喻論述的思想史意義

王 裔 慈*

## 提 要

本文通過探究陶望齡魘者論的夢喻論述，以見其性命之學的思想特色如何反映當時思想界的問題關懷，並參與晚明豐富的夢文化圖景。首先分析晚明思想中對於「未悟」與「得悟」的判斷依據，在三教混融的時代風潮下，呈現由「良知」至「性命」之學的發展。次聚焦學涉三教的陶望齡追求性命之道的生命旅途，作為一個「未悟者」，如何面對自己知行之間的分裂狀態與求悟的困境及疑難。最後由陶望齡的夢論說明他在修悟過程中的獨到體會，藉由對「魘」的肯定，承認並安頓自己「未悟」的焦灼心境。

陶望齡思想中所體現苦之主體性意識，與晚明禪淨結合的精神合觀，有其正面積極意義，除了呈現儒佛交涉下主體論述的多元性外，亦照映當時的時代精神圖像與複雜文化景觀。

關鍵詞：陶望齡　三教　良知　魘　夢文化

* 國立臺灣大學中國文學系助理研究學者
106319 臺北市大安區羅斯福路四段 1 號；E-mail: d05121002@ntu.edu.tw

臺大學術期刊資料庫

前　言：夢如何成為修行法門
一、由良知至性命：三教交涉下的重悟傾向
二、信疑之際：陶望齡求悟之路的疑難與困境
三、夢覺之間：陶望齡魘夢論的思想特色
結　語：魘之主體的積極與時代性

# 前　言：夢如何成為修行法門

關於「夢—覺」所對應「迷—悟」的修行範疇，在中國思想展開的意義，學界研究已夥。[1]就傳統論述來看，三教大抵將夢視為迷（無明）、覺視為悟（佛性），以「無夢」為勝；但亦容許例外，如莊子（369–286 BCE）言「至人無夢」，但又以「莊周夢蝶」比喻物化之勝義。[2]程頤（1033–1107）論夢之成因，多為人「心志不定，操存不固」，並指出「聖人無夢，氣清也」，但又對於聖人夢給予肯定，評孔子夢見周公一事乃至誠感應之理。[3]因工夫有別，聖人夢與常人不同，此說肯定夢寐與修行的相

1 夢在中國思想脈絡來源頗早，劉文英已對中國三教間的夢文化有詳盡的研究，見劉文英、曹田玉，《夢與中國文化》（北京：人民出版社，2003）。佛教中的夢，也可見釋太虛著，〈夢〉，收入太虛大師全書編委會編，《太虛大師全書》（北京：宗教文化出版社，2005），頁 244–255。另外，當明代天主教傳進中國後，夢論亦有可相互比較的空間，關於明清之際中西學交涉下對夢的討論，見夏伯嘉，〈宗教信仰與夢文化——明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 76 本第 2 分（2005 年 6 月，臺北），頁 209–248。西方漢學研究對夢文化甚有關注，參見 Lynn A. Struve, *The Dreaming Mind and the End of the Ming World* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019).

2 關於莊子之夢論，可見徐聖心，《莊子內篇夢字義蘊試詮》（臺北：花木蘭文化出版社，2013）。

3 程頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2020），卷 28，頁 202–203；卷 23，頁 307。理學家論夢之研究，可見陳立勝，〈「夢」如何成為工夫修煉的場域〉，收入氏著，《從「修身」到「工夫」——儒家「內聖學」的開顯與轉折》（臺北：臺大出版中心，2021），頁 179–202。

臺大學術期刊資料庫

應意義，而「人於夢寐間亦可以卜自家所學之淺深」，[4]使宋明理學將夢納入工夫論的一環，主張人於覺於夢，都應用功貞定心念。

理學家逐漸強調在睡夢中亦能見所學，夢成為最佳勘驗場所。發展至三教混融至盛的晚明，對性命的看重，使其人對夢覺關係討論更熾。王守仁（1472–1529）、王畿（1498–1583）都主張「宴息」之法，強調「良知」貫通晝夜，無一時或息；睡與醒並非歧異兩界，知晝即知夜，生死之理亦在其中。夢不僅與自身所得密切相關，更是知生死之關竅。[5]周汝登（1544–1636）也與憨山德清（1546–1623）討論「通晝夜之道」，問答之間，莫逆於心；[6]亦與湛然圓澄（1521–1626）商就夢論。[7]此一重視「夢」的趨勢，與佛教交互影響、滲融，勝義迭出。晚明僧俗知識圈中的「夢—覺」觀，逐漸從以往視夢為劣、視覺為勝的迷悟關係，轉化到「夢覺一如」，夢不再被視作負面意義，而是具有覺之積極作用。[8]如憨山就認為需要仔細勘察各種夢象：「吾人處世，先要將夢中事，試舉向目前，細細觀察……忽然猛覺來。」[9]儼然將夢視為「參公案」的重要工夫。徹庸周理（1591–1647）更是直言「夢即佛法」，不再將夢視為教法（喻法）之一，而是「夢者當體覺性」，領悟夢即領略佛法。[10]周理

4 程頤、程顥著，《二程集》，卷 18，頁 202。

5 陽明睡夢法為王畿所繼承並深化，鍾彩鈞所論甚詳。見鍾彩鈞，〈王龍溪的本體論與工夫論〉，《東海中文學報》第 22 期（2010 年 7 月，臺中），頁 93–124。

6 憨山德清，《憨山老人自序年譜實錄》，收入《憨山老人夢遊集》，見《卍續藏經》第 127 冊（臺北：新文豐出版公司，1993 據藏經書院版影印），頁 966。

7 湛然圓澄曾經受周汝登所邀入剡為眾人說法，其中亦論及夢覺主題，互較之下，將能更為理解其中儒佛相互滲透、對話的思想歷程。此論待後展開。

8 對夢積極性意義的開闢，於晚明佛教叢林中發展甚熾。廖肇亨指出晚明禪僧將夢覺對峙的景況改造成「覺夢一如」的型態，可說是當時的時代風氣。見廖肇亨，〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉，收入氏著，《中邊．詩禪．夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化實業公司，2008），頁 440–442。

9 憨山德清，《憨山老人夢遊集》，卷 15，〈答楊元儒元戎〉，頁 428–429。

10 引文見徹庸周理，〈雲山夢語摘要〉，收入釋印嚴主編，《妙峰山志》（昆明：雲南人民出版社，2008），頁 127。徐聖心特別區分徹庸周理與從前論夢之差異，認為周理「夢即佛法」的特殊性，在於將佛法總攝夢中，即「會得一夢字，學道之能事畢」。夢能涵

臺大哲學期刊資料庫

豐厚之夢論，正可以讓我們反思晚明時期何以特別重視「夢」於修行時所扮演的角色，並成為留意性命之學者所關注的重要課題。[11]

其中，生活在晚明越中文化圈的居士陶望齡（1562–1609），追求性命之道不留餘力，加上學涉三教，自然對夢有特殊考量。而陶望齡的夢論得力於特殊的學思歷程，他既是陽明心學健將，與周汝登共同肩負起傳承心學道統的任務，形成一明顯相承的越中王門系譜；[12]同時又是虔誠的佛教居士，受戒於雲棲袾宏（1535–1615），兼修禪淨，發心向佛，與僧人來往酬唱；[13]更是活躍在晚明文化圈的重要士人，與同道共參性命，其一舉一動，無不受到當時士人的品鑑與注目。[14]尤其是關於「陶望齡最終是否得悟」，在晚明共求性命之道的語境中，更像是焦點新聞

---

蓋修行歷程的全幅意義，透過理解夢的真諦面，即能徹證佛法。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），頁 265。

11 徹庸周理的夢論應置於晚明的文化脈絡中理解。廖肇亨指出將周理引入浙東文化圈的陶珽，聽見戈允禮得周理《夢語》時，亦出周汝登《證學錄》贈與允禮，可見周理與周汝登的夢論值得對照。廖肇亨，〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉，頁 453–455。

12 本文採用陶望齡為王門「越中學派」的說法，而不採取《明儒學案》置「泰州學派」的立場，是因《泰州學案》編纂雜有過多編者主觀意識，此點學者已多為澄清。而越中學派本有與佛教交涉的深厚傳統，《明史．劉宗周本傳》載「越中自王守仁後，一傳為王畿，再傳為周汝登、陶望齡，三傳為陶奭齡，皆雜於禪」，亦是此派特色。見張廷玉，《明史》（臺北：藝文印書館，不書年份，據清乾隆武英殿刊本影印），卷 255，頁 2791。關於越中學派與佛教交涉的研究，可見李忠達，〈擁抱禪悟——晚明越中地區王學的思想與佛教信仰〉（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2017）。龔開喻則專就越中一脈的陽明學特色，討論該派如何承繼陽明學的心學道統論述，見龔開喻，〈構建心學道統：陶望齡與周汝登之交往〉，《南陽理工學院學報》2019 年第 1 期（南陽），頁 55–59。

13 陶望齡與高僧來往頻繁，除了受戒於袾宏外，亦與密雲圓悟（1566–1642）、無念深有、湛然圓澄有詩文唱和等交誼活動。如圓悟有詩作〈別石簣陶太史〉餽贈；《語錄》中亦記載圓悟在望齡居所與周汝登交往經過，見密雲圓悟，《密雲禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第 10 冊（臺北：新文豐出版公司，1987 據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版影印，以下簡稱《嘉興藏》），頁 78–80。深有、圓澄等交誼則待後論述。

14 關於陶望齡與晚明士人圈文化交誼以及共參性命的學問，可見荒木見悟，〈陶望齡と性命学〉，《東洋古典學研究》第 13 期（2002 年 5 月，廣島），頁 105–130；楊正顯，《陶望齡與晚明思想》（臺北：花木蘭文化出版社，2010）。

臺大學術期刊資料庫

般，不斷播放於當時文化圈，成為人們著意留心的話題。

陶望齡夢論與其悟道思考息息相關，有其特殊意義。前人研究雖多有開發他的思想，然尚未留意其夢論。[15]其夢論雖深受當時晚明夢文化的浸潤與啟發，又有所殊異。因此在涉及論夢何以殊勝時，勢必不能避開當時來往諸僧、同道的相關討論。研究陶望齡的思想與夢論關懷，無疑能幫助我們釐清夢論在當時知識圈中，如何成為僧俗商究修行的重要指標，亦能得見晚明豐富的悟修觀，並非單一，而是具有多元向度的義涵。

本文欲藉由陶望齡求道過程中的「未悟」歷程，結合其對麤夢的夢喻思考，理解他對性命之學的體悟。首先分析晚明思想界為何興起檢證真悟與否的風尚，並說明其中實蘊含從「良知」至「性命」之學的發展脈動；次則討論陶望齡求悟過程中的疑難與困境，分析其禪淨融合的思想關懷，如何提供悟道新思路；最後以陶望齡的「麤夢」論述為例，說明他的夢論如何展現融會三教的思考與新境，照映出當時的精神圖像與文化景觀。

## 一、由良知至性命：三教交涉下的重悟傾向

眾所皆知，明代對於身心性命之學的焦慮，已與從前迥異。除了因應外在政治環境的艱難外，陽明學以「良知」作為溝通三教的交涉平台，自是關鍵。陽明提出「良知」作為學問頭腦，本是為了扭轉朱學向外覓理之風，確認學問入路，其所重仍是走向成德之教的過程；雖能以「良知」統攝二教，但亦能辨明三教義理差異，以儒學為歸。

但隨著三教風氣交滲，心學逐漸與佛、道二教在「生死事大」一事接軌，引發士人對於生命終極關懷與價值的追尋，形成熱切參究「性命」

15 晚明夢文化的研究目前仍以佛僧居多，儒者較少。本文藉由陶望齡介於二者的「居士」身分，建立起不同視角，盼能對於夢論研究有新的啟發；從夢論切入思想史，亦有助於理解當時人所思所想。

臺大學術期刊資料庫

的學風。[16]對性命之學的迫切求索，使時人相信三教皆能通達終極本源，「了悟生死」不再是二氏自利的學問，而是三教與共的性命法則。那麼區辨差異，自非所重。他們所關注者，無非是其人真能得證性命，而超脫生死。因此，無形間也促使學道士人的品鑑標準，從是否彰明良知、實踐道德活動的無執性，轉向以是否了悟性命、生死不亂，作為衡定其學高下的評判。[17]此時期出現大量判斷他人得悟與否的公議性評論，亦可襯顯出此時士人們對「未悟」的焦慮，已形成一種「時代感覺」。[18]為何「未悟」會成為一件值得焦慮、恐懼之事，實與此時濃烈性命思潮密切相關，是理解陶望齡思想形成的重要線索。

要判斷他人之不悟，牽涉到對於「悟」的理解標準。下文即先梳理當時重悟之風的興起，以及「未悟」何以成為評斷的判準，並說明此時對於「悟」的衡斷依據，有由「良知」轉換到「性命」的變化。

---

16 「性命」一詞的比重在王畿以後逐漸增加，甚至成為親和三教的陽明後學問題意識，是可留意之現象。荒木見悟曾言晚明好談「性命」風氣，實與陽明提「良知」注重在道德是非判斷有別，而融滲二教的生命關懷與宗教修持。荒木見悟著，廖肇亨譯，〈鄧豁渠的出現及其背景〉，收入氏著，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版公司，2006），頁 190–197。吳孟謙考察「身心性命」之詞大量出現在萬曆以後，實反映當時思想界重要關懷。相較宋代使用「道德性命」，晚明所談的「性命」，則重視收歸「身心」，個體生命的修證意味更濃厚。吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》第 44 卷第 2 期（2014 年 6 月，新竹），頁 215–253。

17 本文所提的「性命」之學風下的學道士人群體，多半有所限定，是指晚明時期興起一批學涉三教者，雖有官職，但其亦多兼具居士身分，學問不為一家所拘束。

18 此處借用岸本美緒提出的「感覺」研究。岸本氏關心過去歷史中人們的想法，強調歷史研究應更重視其中的「血肉」，提出「風俗」作為社會秩序的關鍵詞，除了顯明可見的制度與經濟外，那些不可見的時代感受亦展現強大的控制力，如「風俗」反映地方士人社會觀與習慣，具有不自覺、強力的控制性，以致形成一種同時代的感受；許多雖是個人的行為，但亦「無可奈何」被某種群體壓力造成的緊張感所推動。見岸本美緒著，梁敏玲等譯，《風俗與歷史觀：明清時代的中國與世界》（桂林：廣西師範大學，2022）。岸本氏亦由此研究明清時代的身分感覺，如何在上下群體的社會關係中形塑、建立。見岸本美緒，〈明清時代の身分感覺〉，收入森正夫等編，《明清時代史の基本問題》（東京：汲古書院，1997），頁 403–427。本文認為這種對「悟」的焦慮與「未悟」的評斷，正是晚明求道現象發展影響下的「時代感覺」。

臺大學術期刊資料庫

## （一）未悟良知：陽明學中對未悟之判斷

陽明學中是否會談「未悟」良知的問題？若有，其是否會認為人無論如何努力，都難以悟得良知？若就前者來說，自然是有的。惟其談「未悟」，只是要說明人在日常活動中尚未自知自致的狀態，進而映照隨時能自反呈現的簡易平常，並非實踐後仍求索不得。因此，「未悟」本身對陽明學並不是難以達成，而成為問題化，進而影響其人抉擇與思索問題之方式。

陽明提出良知教，絕非認為人皆已成聖人，而是人本應可為聖人。其中「已」與「應」的差異，只待省發、自覺之明察而已。若需要這一省發，自是認為人並非已然處在「悟得」的狀態，而是雖處於「未悟」之中，但可隨時自致。正如王畿所言，未悟良知，本就是學人尋常之事，並不少見：「聖賢立教皆為未悟者說。因其未悟，所以有學。」[19]陽明的「致良知」工夫，「原為未悟者設，為有欲者設」，[20]讓未悟者依此自反，以體認自家心體真實自存之意；絕非真認為人有無法理解「良知」，求而不得的時刻；只需「信得及」，立志以求成聖，即可得致。[21]

再者，由「已悟」至「未悟」又是尋常不過之事。「致良知」是成聖之教，其所致之「悟境」亦絕非能一勞永逸，永無退轉。雖致得「良知」，但也不代表下一刻不會有失去的風險。這即是陽明學不斷強調致得後絕非一了百了，仍須時時保任的用意所在。《傳習錄》中，王陽明判斷陳九川（1494–1562）之所以會讓良知暫明暫滅，起滅不定，是因工夫的間斷：「只為爾工夫斷了，便蔽其知，既斷了，則繼續舊功便是。」[22]可見就算致得「良知」，雖能當下光明，但若護持良知工夫間斷，自然會

19 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 9，〈答章介庵〉，頁 210。

20 王畿，《王畿集》，卷 2，〈滁陽會語〉，頁 35。

21 王陽明言：「人胸中各有個聖人，只自信不及，都自埋倒了」、「良知本無知，今卻要有知。本無不知，今卻疑有不知，只是信不及耳」。陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁 292、336。

22 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 296。

臺大學術期刊資料庫

重新落入「未悟」情態，不足以自恃。但學者亦不用過於擔憂，只需重拾工夫即復本體，亦能再重回「已悟」之境。換言之，在陽明學中「已悟」之境不可能永恆常駐，而是需要工夫保任。可見隨時回到「未悟」的情態，是人所常見，不當過於憂慮。

不能否認，陽明學中以致得「良知」與否，作為「第一義」與「第二義」工夫的分判，無形間也強化二者得境懸絕的差異，啟發晚明重悟之風。[23]在明代陽明學中，最常見的譬喻，就是將顏子（521–481 BCE）與子貢（520–456 BCE）之學作為得「良知」與否的兩個極端，好舉二子作為本於「良知」以及本於「知識」、「意見」的例子，說明兩者乃截然不同的學問。[24]

由此來看，「未悟」者的評判，自陽明提揭「良知」後，無形間亦促成涇渭分明的界線。[25]王畿常強調若不從本體而發，認知作性，是不明本源，無疑為儒學中的「異端」，甚至比不上能究心性命的佛、老學問。[26]像未悟「良知」者子貢，是儒門異端，無論多麼努力，仍無法得

23 分辨「良知」為頭腦傾向，使人相信即使終身努力於聞見學問，若未致得本體，也不過是適得其反，未能得悟。如王陽明：「『致良知』是學問大頭腦，是聖人教人第一義。今云專求之見聞之末，則是失卻頭腦，而已落在第二義矣。」陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 239。

24 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 135；王畿，《王畿集》，卷 8，〈意識解〉，頁 192。不僅陽明、王畿有此論，整個陽明學大抵肯認從學問意見入手與從良知心體入手，是截然不同的入路。歐陽德言：「緣以猜測意必為學，勞心竭慮，未有得力，乃今既悟其非，若披雲霧而見青天矣。……若以意見承當，恐未免認賊作子，漸流入縱恣怠緩。」歐陽德著，陳永革編校，《歐陽德集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 48。鄒守益也贊同應以顏子「屢空」之學為法，而不落子貢的聞見之學：「以意見測度想像，亦時復得之，此端木氏之學也。故斥其億則屢中。」鄒守益著，董平編校，《鄒守益集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 512。

25 此傾向在後學中更加明顯，除了王畿好以回賜之學做對比外，周汝登亦以「聖禽之辨」強化差異。見周汝登，《東越証學錄》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 165 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 據清華大學圖書館藏明萬曆刻本影印），卷 5，〈剡中會語〉，頁 494；羅汝芳亦言聖凡相異實如天淵，不可混淆。羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》上冊（南京：鳳凰出版社，2007），頁 127。

26〈三教堂記〉：「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

臺大學術期刊資料庫

其本源。王畿以悟本體為第一義標的，同樣也評斷司馬光（1019–1086）之學有如此傾向：「賢如溫公，終身未能到此，只為未悟艮止之意，未免為中所繫縛。大抵敦行與悟入，功夫須有辨。自古豪傑而未至聖人者，只少此一著耳。若以虛見為悟入，何啻千里！」[27]他主張應分清「敦行」與「悟入」之別，不從「良知」所發，只能是「漸修」，所得自與「悟入」本體別異，遑論混淆虛見、意見當作悟體，更是不得邁向聖學之關。

綜之，良知之學雖然極簡明，但「致良知」工夫既是心性體悟，更是道德活動，實無具體的檢證標準以及得悟保證。[28]因此，陽明雖有「悟」與「未悟」諸多語言，要學人以「良知」為學問主腦，體證自家心體，[29]但是他也奠立了分辨悟本體工夫為第一義的傾向。此為陽明後學反覆辯證、發展，逐漸開啟重悟優先的風潮，展現為「已悟者」的無限樂觀，以及「未悟者」無盡焦慮的現象。而這也是陽明學不可避免的兩種發展面貌：極為樂觀的易簡工夫，與無盡艱難的嚴格修證之路。[30]正是因悟

---

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。」王畿，《王畿集》，卷 17，〈三教堂記〉，頁 486。

27 王畿，《王畿集》，卷 9，〈答章介庵〉，頁 211。

28 陽明在回應友人要其「講明」如何致良知時，直言：「既知致良知，又何可講明？良知本是明白，實落用功便是；不肯用功，只在語言上轉說轉糊塗。」陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 335。

29 審查先生提醒本文應區別陽明談「悟」與後學、甚至禪宗「見性」之悟的差異。本文雖不避諱用此「悟」之言語，但確實同意應將三者分開，並釐清對「悟」不同理解與發展之差異。然此處僅涉及陽明與後學所談「悟」的重點不同，並用「良知」到「性命」來作為發展階段的差異，而不涉及儒、佛對悟的分判。若要詳細說明與禪宗差異，應當在本體上辨明虛理或實理，但這並非本文所重。若不考量本體性質上的異同，這種清楚劃分「良知／知識」本末界線方式，正與禪宗談「悟」類似。其辨明道德與知識問題，所借用的方式，與佛教談覺迷有極大的相似性（如《傳習錄》中載陽明直接表明致良知之致，「無別法可道」。又以禪師「設法的塵尾，舍了這個，有何可提得」來譬喻）；也正是這種方法上的類似性，開啟後學大談「悟」之傾向。

30 但要注意的是，人的實踐過程中，現象往往與理論不同，兩者理論上並非全然悖反，而是互為蘊含。陽明雖強調良知易簡易明，但也直言自己的學問是「百死千難」中得來，不能看得容易。羅汝芳也認為「吾人須是得個頭腦，其學方有著落，但頭腦極是難得」，

臺大學術期刊資料庫

得良知未有標準可言，眾人不得不產生異說，各自體證之狀況。[31]儘管陽明對此樂見其成，強調「良知同，便各為說何害？」[32]但對於何者才是真良知，仍不免成為當時人所困擾的問題。

然而，晚明士人在探究身心性命之學中，藉由「良知」體悟性命之道，超脫生死修證的風氣盛行。對生死學問的看破以及臨終表現，無形間也形成了一種檢證學問是否得當的方式，成為當時士人觀察得悟與否的標準。

## （二）檢證性命：真悟與否的檢證與標準

良知學所帶來的真假相參現象，不免產生許多誤解與非難。湛若水（1466–1560）就認為陽明後學好談「靈明知覺」，並非真良知，而是淪為佛老的表現。[33]在陽明學內部中，對眾多良知異說的檢證與抉擇，也成為王畿當時必須面對的課題。[34]也正是在這反覆辨明之中，更加促成

---

見《羅汝芳集》上冊，頁 38。有關陽明後學工夫論的弔詭現象，呂妙芬亦有詳盡的說明。見呂妙芬，〈聖學教化的弔詭：對晚明陽明講學的一些觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 30 期（1998 年 12 月，臺北），頁 29–64。

31 唐君毅指出：「陽明將天下為學之道，收歸於『致良知』三字之至簡，則天下為學之道之至繁難者，亦隨之而輻輳於此至簡易者，而使此簡易者，亦化為繁雜也。」唐君毅，《中國哲學原論‧原教篇》，收入《唐君毅全集》第 17 冊（臺北：臺灣學生書局，2004），頁 360。

32 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 343。

33 如致鄒守益書信言：「今謂常知常覺、靈靈明明為良知，大壞陽明公之教矣。東郭公為王門首科，豈不為慮乎？」湛若水著，鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》上冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017），卷 9，〈答鄒東廓司成〉，頁 215。另在致書何吉陽時也表達類似意旨：「後來獨說常知常覺，空空興喜，遂甚失陽明公本指，所以往往明之。」湛若水著，鍾彩鈞審訂，游騰達、王文娟點校，《甘泉先生續編大全‧補編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018），卷 33，〈與何吉陽啟〉，頁 96。

34 王畿對眾多異說的分判，主要以「體用一如」的觀點來辨析。彭國翔論述已詳，本文不擬重複。可見彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學（增訂版）》（北京：生活‧讀書‧新知三聯書店，2015）。

臺大學術期刊資料庫

「正統」與「異說」的距離，並且加深了「未悟者」的焦慮。在這些大量論述與判斷中，我們也能明白：除了自家知悟與否外，他人亦能夠對己悟進行檢證。我們可先看王畿對唐順之（1507–1560）未悟的判斷。

1. 來自他者的眼光：王畿評唐順之如何未悟

除了理論辨明外，王畿判斷「未悟者」的文本中有一生動的例子值得探討。〈維揚晤語〉載王畿斷其友人唐順之「未致良知」原因，其記如下：

> 荊川唐子開府維揚，邀先生往會。時已有病，遇春汛，日坐治堂，命將遣師，為防海之計。一日退食，笑謂先生曰：「公看我與老師之學有相契否？」先生曰：「子之力量，固自不同，若說良知，還未致得在。」荊川曰：「我平生佩服陽明之教，滿口所說，滿紙所寫，那些不是良知？公豈欺我耶！」先生笑曰：「難道不是良知？只未致得真良知，未免攙和。」荊川憤然不服。[35]

此條治思想史者應不陌生，但多僅站在王畿學問義理來體會此中的意涵，而未能同時考量唐順之所處的情境，甚至疑惑唐順之的「怒」，恐怕正可映顯其學力不足。但我們若回到歷史情境，就可看出王畿透過唐順之的起居生活斷其「未悟」良知，為何會讓唐順之百感交集，甚至動怒。

唐順之是陽明後學中少見文武兼備之人，不僅文才斐然，亦兼具軍事長才，實可與陽明氣象相通。他與王畿關係良好，常偕同論學。[36]在此條中，亦反映了兩人論學直言不諱，非深厚的情誼不能得見。文中所載，為嘉靖三十九年（1560）唐順之逝世前幾個月，王畿來揚州與唐順之相會。此時正當唐順之重病，而單就王畿文集之載，實看不出其病痛的嚴重性，須對應唐順之他信才能得見。唐順之本就身體欠佳，據傳其

35 王畿，《王畿集》，卷 1，〈維揚晤語〉，頁 7。

36 王畿，《王畿集》，卷 19，〈祭唐荊川墓文〉，頁 572–574。

臺大學術期刊資料庫

「嘗竭精神於舉業，幾成瘵疾」，落下病根；[37]自嘉靖二十九年（1550）罹重疾後，就難以痊癒，飽受痼疾困擾長達十多年，其中瀕死多次。[38]將唐順之的身體狀況納入考量，才能看出唐順之的怒氣所緣何在。唐順之同時也寫信給友人，說自己的「脾脹之病」甚為嚴重，「淹淹牽牽，半死半活人也……龍溪兄已到此數日，議論可以代藥」。[39]可以看見，唐順之雖病體難癒，身懷劇痛，但此時再度受召出仕，為致力國事，兩頭操勞，[40]自然認為自己為國事所操之心，必定真醇可期。再者，唐順之參悟良知已久，中間經歷多次轉折，而終有親切體悟。在生命的最後階段，他自然設想自己應與陽明同然，能夠於憂患磨練中體證良知，外王內聖皆能兩全。故他才有此「笑問」王畿之舉，想從最親近陽明的弟子中得證自己用兵遣將仍不忘實踐良知教，是否與陽明有所相契。但是王畿卻直截了當否定其學，甚至直指他「還未致得」、「未致得真良知」，這不免使唐順之驚疑交迸，強調自己修證多年的領會，無不是出於良知所發，若「未致得」，豈不是終其一生只是「未悟者」！他要王畿舉證，王畿也列出其觀察唐順之未得「真良知」之諸種現象，大可歸為七種徵兆，如：意見、典要、擬議安排、氣魄、作意、格套、能所等，文繁不列。[41]大抵是就唐順之在調兵遣將時的表現，評斷唐順之並不真得良知。若就良知體用一如的性質，悟得良知自然能「虛以應物」，日用間無不酬酢自如。正是因其未悟得良知，在日用行事上，方實有病痛可為人觀察所見，那麼就不應斷其得悟。

37 李贄，〈僉都御史唐公傳〉，收入唐順之著，馬美信、黃毅點校，《唐順之集》下冊（杭州：浙江古籍出版社，2014），附錄 3，〈僉都御史唐公傳〉，頁 1069。

38 〈答蔡可泉〉：「僕自正月冒病，今尚在牀也。二月三月之間，瀕于死者三四，已分與世長別。今漸有生意，然精神則益耗矣，蓋外腎癰瘍痛楚不堪之故也。」唐順之，《唐順之集》上冊，卷 7，〈答蔡可泉〉，頁 311。

39 唐順之，《唐順之集》中冊，卷 8，〈與胡梅林總督〉，頁 364。

40 關於唐順之的晚年疾病狀況以及晚歲出仕緣由，可見芮趙凱，〈疾病與人情——再論唐順之晚歲之出〉，《歷史教學問題》2021 年第 6 期（上海），頁 42–48。

41 王畿，《王畿集》，卷 1，〈維揚晤語〉，頁 8。

臺大學術期刊資料庫

此條提示我們思想過渡過程的幾個現象：首先，此時重悟傾向已顯。王畿、唐順之二人對於人己得悟與否，十分在意，否則唐順之不會有此「探問」，王畿更不會在其病中仍如此「直言不諱」。從唐順之認為自己所行無不是良知，進而「大怒」的反應，我們也可看見「未悟」不再是稀鬆平常之事，而是牽涉學問定位的問題。若未悟得此體，象徵著所學不真，亦容易有學問不明，流於異端的危懼。

再者，未悟是可為他人所檢證的，並非自己即能論斷。唐順之至生命末期仍為王畿判斷為「未悟者」，就算聲名顯赫，也認為自己無不實踐良知所學，但王畿仍可從行事評價中斷其未悟「良知」。當然，其中的檢證標準仍與晚明性命之學流行下對「末後一著」的關注有所不同。[42] 王畿評議唐順之未悟良知的時間點，雖不在其臨終之際，但也是沉痾病重之時，然王畿也不特別放大唐順之病中的狀況，僅就日常行事判斷其未悟依據。可見這時雖重對「未悟」的評斷，但仍未特別留意臨終表現對良知的檢證之效，而多僅就日常應用是否動氣、滯礙的現象，斷定其是否落於「有執」。

但這種對他人是否得悟的「檢視」，以及對「未悟」的危懼與不安，實可為一風氣之「開先」，在晚明愈發濃厚，亦漸形成一特殊的問題關懷。「未悟」此事對陽明而言，本不足以成為難解的重要問題，但此時卻逐漸興起對於「未悟」的憂懼，檢證真假之悟現象甚熾，而對所得悟境要求與維持，如何至臨終不變，就形成一重大檢證標準。

---

42 晚明出現大量儒者看重臨終氣象的紀錄，實為一殊異現象。此時士人對「末後一著」的重視，實與佛道二教之影響有極大關係。具體例子可參呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 32 期（1999 年 12 月，臺北），頁 165–208。亦有儒者注意到此現象，反而認為不該重視「末後一著」，如耿定向（1524–1596）對胡直（1517–?）記載羅念菴（1504–1564）的祭文特為強調異象就有所疑，認為「吾輩不求當下了了，而懸想末後著，是惑矣」。見耿定向著，傅秋濤點校，《耿定向集》（上海：華東師範大學出版社，2015），上冊，頁 88。相關討論見劉琳娜，《道德與解脫：中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋》（成都：巴蜀書社，2020），頁 152–157。

2. 末後公案：檢證標準的公評化

晚明三教混融的背景下，「良知」成為學道士人共證性命的資具，體悟良知，成為了悟生死的學問。[43]相比陽明提出「良知」，用意在於為成德之教立根，而不專究在掌握生死源頭；[44]此時宗教傾向甚熾，士人相信，悟「良知」即能通「性命」之道，此悟境亦足以恆常維續，甚至不因死後消亡，故能夠超脫生死。這使儒家的成德之學，逐漸有了宗教的含義。江右學者劉獅泉（1492–1577）認為無論學問修行如何，人死後皆會歸向「太虛」，沒有差異；此說受到鄧豁渠（1498–1578）批評，指出性命學問乃隨人造境有別，若「學」而無助於死後存續，人人同一，「豈不便宜？」[45]晚明這種對於「修行能決定人死後存續」的傾向甚濃，甚至將佛教因果等說法逐漸引入儒學對修悟觀的論述之中。

此時對於真悟的要求看重，以及要求此悟境恆常綿續的傾向愈發濃烈，甚至形成世人爭先以「臨終氣象」判斷學問是否真實的重點所在，「末後一著」成為重要的檢證焦點。前述言王畿對唐順之判斷，來自於行事體察合理與否；但當王畿臨終之時，弟子卻已從其臨終表現，來檢

43 李贄的求道過程即是重要例子。《明儒學案》記載徐魯源以《金剛經》「不死學問」吸引李贄入陽明學中。他又無學不窺，只要是能明生死學問，皆為所契：「陽明先生之徒若孫，及臨濟的派，丹陽正脈，但有一言之幾乎道者，皆某所參禮也，不扣盡底蘊固不止矣。」又言：「學道之人，本以了生死為學，學而不了，是自誑也。」以上分見：黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案．浙中王門學案四》（北京：中華書局，2008），卷14，〈太常徐魯源先生用檢〉，頁 303；李贄著，張岱等注，《焚書注》，收入李贄著，張建業主編，《李贄全集注》第 1 冊（北京：社會科學文獻出版社，2010），卷 2，〈答何克齋尚書〉，頁 204；李贄著，張嵐等注，《續焚書注》，收入《李贄全集注》第 3 冊，卷 1，〈與周友山〉，頁 101。

44 陽明常要人在「知是知非」中體認「良知」，以道德活動表現本心。他強調「格物」為正其不正之念頭，而格物活動，又是「知善知惡」的表現，此中是非判斷乃極為重要的因素。但在窮究生死根因之士人中，他們的問題關懷已放在如何超越生死，證得三教共通之本體。兩者雖可互相含蘊，但發心關懷仍是有異。另外，此時士人欲證得共通本體的傾向，亦可見於三教論述的變化，可見錢新祖，《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺大出版中心，2014），頁 16–20。

45 鄧豁渠著，鄧紅校注，《南詢錄校注》（武漢：武漢理工大學出版社，2008），頁 26–27。

臺大學術期刊資料庫

驗確保其所學之真，可見箇中之異。[46]

涉三教士人多半相信，悟明良知就能不為生死所惑；反之，若未能超脫生死之道，那麼所證心性自然不真。周汝登曾言：「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。故於生死之說而諱言之者，其亦不思而已矣。」[47]焦竑（1540–1620）也緊切提點：「未悟生死，終不能不為生死所動。雖曰不動，直強言耳。」[48]袁中道（1570–1626）更認為：「學問一事，弟輩所坐之病，只是不怕死。……惟不怕死，故半上不落，智不入微，道不勝習耳。」[49]由此來看，人若不能真正窮到生死根因，了悟未有生死之本體，那麼仍於性命有隔，行事也不能無私。若人能參透生死之理，連最困擾人的生死念頭都能克服，就不會於他處為小錯小私所誘，日常實踐也就無所不是「良知」本體的流行。

總之，參悟生死，能幫助人們在日用倫理間，毀譽無所動，行事無所失。因此，晚明涉三教士人普遍認為生死之理，既能夠作為悟道的因由（悟機），亦能為檢證此學的重要關頭（證真），未嘗不是「良知」體用一如的實踐。在這積極探求性命的風潮中，嚴分儒釋並非緊切課題，三教皆可上達性命，重點在於性命的證得與否、是否真能超脫生死。越中學派的陶望齡求悟之路，就是最好的例子。

---

46 王畿門人查鐸（1516–1589）就十分在意其師臨終表現，其載道：「初傳聞（王畿）化去時頗有散亂，此末後一著，若就此散亂，則平時所論謂何？今寓府詢知，惟氣息奄奄，心神了了，無異平時。化於初七日，初六日與麟陽面訣語，初五日與乃郎語，今其言皆在，非心神了了，安能若此？傳者尚屬未知。」查鐸，《毅齋查先生闡道集》，收入《四庫未收書輯刊》第 7 輯第 16 冊（北京：北京出版社，2000 據清光緒十六年〔1890〕涇川查氏濟陽家塾刻本影印），卷 2，〈再與蕭兌嵎書〉，頁 15。呂妙芬對此有極為詳細的描述，見〈儒釋交融的聖人觀〉，頁 197–199。

47 周汝登，《東越証學錄》，卷 3，〈武林會語〉，頁 459。

48 焦竑著，李劍雄點校，《澹園集》上冊（北京：中華書局，1999），卷 12，〈答友人問〉，頁 90。

49 袁中道著，錢伯城點校，《珂雪齋集》下冊（上海：上海古籍出版社，2011），卷 25，〈寄楊侍御〉，頁 1085。

臺大學術期刊資料庫

陶望齡雖學尊陽明，卻認為性命之學是三教與共之理，並不應侷限於學派異同，他強調「良知」實為「心之圖繪」，[50]三教名相皆只是「不得已」言說，既然是因心悟所名，言「禪」、言「道」、言「儒」皆無不可，只重在人是否能以此體證「性命」。因此，檢證是否真得悟，從湛若水觀看人行事言語是否混雜儒釋的差異，到王畿判斷唐順之是否有執無虛，追求性命之道的士人更重視超越生死，不為形骸所拘束，方是真悟的表徵。

陶望齡積極求道，參求生死，正是通明生死作為悟、證兩關的勘驗所在，如其為程九皋（子方）作〈銘〉，便刻劃程子方如何因慕陶淵明（365–427）為人，臨終前亦效法其作自祭文，這種臨終不亂的體道表現，讓他「聞而異焉」，故讚曰：

> 嗟夫！若是者，其亦異乎平居談性理，翊翊然自命知道通死生，遇得失若絲與毛，動顏震魄，物少忤，奮臂而爭者已。天下固亦有性與道近，恬居曠視，若陶元亮之徒者，至其臨生死，往往不亂，彼平日固已異矣。[51]

可見程子方臨終表現，不同於平常口談性命之理，但卻臨事悚動、改易其性之人，正足以證明其悟道之真。生死念頭之所以應該重視，在於它將成為勘驗，有助區辨平日所得是真知還是妄知。但必須注意的是，陶望齡雖十分重視人在生死關頭如何自處，但並不認為僅須著力於此，這並非工夫入處，而是末後關頭勘驗修為最有力的方法：「曾子易簀頃，語『吾知免夫』，免何事？子張臨沒，謂申詳曰『吾今日其庶幾乎』，庶幾何道？此吾儒末後一大公案，鮮有得其解者。」[52]但重視末後公案，僅是確認自己平日體證是否真切，絕不意味捨棄平日修為；末後能得力，必得是平日修為已達悟境：「臨生死，往往不亂，彼平日固已異矣。」

50 陶望齡，《歇菴集》，收入李會富編校，《陶望齡全集》上冊（上海：上海古籍出版社，2019，以下省略作者），卷 6，〈重修勳賢祠碑記〉，頁 364。

51 《陶望齡全集》中冊，卷 9，〈處士程子方墓志銘〉，頁 531。

52 《陶望齡全集》中冊，卷 14，〈董澗松先生夕可卷跋〉，頁 821。

臺大學術期刊資料庫

兩者是悟證關係，互為驗證。他特別推重鄧以讚（1542–1599）臨終端定一事，認為這是「淨報現前」，能夠不為生死所動，可見是由其致力修行得來，「生平無虛費工夫」，方能條貫一致。[53]

陶望齡身在晚明性命之學的圈子，共同參與當時求悟、證悟的風氣。他求悟過程的艱苦卓絕，用功之勤，亦為當時同輩津津樂道。關於他是否得悟的問題，更是成為身邊學道士人的關注焦點。其友黃輝（1562–1612）與袾宏提及陶望齡言「參未即徹」，[54]袁宏道（1468–1610）亦評論：「陶周望是真實參禪人，雖未入手，然其進不可量也。」[55]甚至連陶望齡過世之後，摯友焦竑亦與人討論他至死仍未悟的關鍵問題為何。[56]可見陶望齡不僅受到當時得悟與否的公評，身為「未悟者」的形象亦是蓋棺論定。

陶望齡被視作未悟之人，主要原因，或在其常自疑所學，不輕稱許悟境。[57]有趣的是，不僅是陶望齡，晚明高僧雲棲袾宏在士人的評價裡，亦得到「未悟」之判。[58]身為袾宏俗家子弟的陶望齡，也落入了這「未悟者」的苛評中。可以看出，此時對於「未悟」的評判，反而給了這些不輕言「悟」之人；這反映此時對於性命之學的看重，實特為重視能外顯化、持續恆存之傾向，對於這些不言悟者，自有質疑。[59]

53 《陶望齡全集》中冊，卷 16，〈辛丑入都寄君奭書〉，頁 961。

54 黃輝與袾宏書信收錄於雲棲袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，收入《嘉興藏》第 33 冊，卷 19，〈答四川黃慎軒太史〉，頁 121。

55 袁宏道著，錢伯城箋校，《袁宏道集箋校》下冊（上海：上海古籍出版社，2008），卷 42，〈王則之宮諭〉，頁 1245。

56 焦竑，《澹園集》下冊，續集卷 5，〈答王仔肩〉，頁 863。

57 陶望齡深受「性命」之風氣影響，悟境起滅無定的痛苦，使其常自疑是否並未能真正入道。此點將在第三節詳細討論，暫不展開。

58 如袁宏道認為袾宏「戒律精嚴」，卻於道「不大徹」，並未得悟。見袁宏道，《袁宏道集箋校》上冊，卷 10，〈雲棲〉，頁 437。

59 陶望齡戒言悟，自有受到袾宏的影響。袾宏曾告誡虞淳熙（1553–1621）修行切忌以悟為足：「凡寐而覺者，不巾櫛而復依衾枕，必復寐矣；迷而悟者，不莊嚴而復親穢濁，必復迷矣！火蓮易萎，新篁易折。子自為計，毋以一隙之光，自阻進修之路。」彭紹升，《居士傳》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991 據清光緒戊寅年〔1878〕錢塘許氏刊本

臺大學術期刊資料庫

最後，陶望齡得到他人斷其「未悟」的評價，實可與唐順之例子相互對見。兩人皆有被他人評價「未悟」的經驗，亦對於「未悟」抱有焦慮。只是至陶望齡時代，時人判斷其「未悟」的基準有所變動，更重視悟境的通貫持續，那麼陶望齡自述其學的「間斷」，與不輕稱許自悟的傾向，自然也加深他是一「未悟者」的形象。

在晚明求悟之風的性命之學思潮下，真悟與否，成為人們好談、評議的時代風尚，成為公眾話語論述的焦點。但身處風潮中的個人，也不完全只能被動接受。以下將深入分析陶望齡的疑難與困境，以及他如何從初始「未悟」的掙扎，邁入安然「未悟」的心境。下文將注重梳理陶望齡的「未悟」意義與其信疑觀的特色，幫助理解歷史上這些「未悟者」的存在處境。

## 二、信疑之際：陶望齡求悟之路的疑難與困境

關於陶望齡在求悟過程中的掙扎，我們可從他與朋友的書信往來中檢視其思想困境，以理解陶望齡自認不悟，旁人也評其不悟的原因。其中最顯著的，是陶望齡屢次在「信疑之間」反覆猶疑的憂慮與困惑。而其思想中「信」與「疑」的張力，亦可反映出兼融陽明學、禪學、淨土學的陶望齡，其性命之學所呈顯的矛盾樣態。

各教之間，原本因學說義理有別，而對「信」、「疑」概念脈絡自有不同理解，集中在一人身上，遂不免有融合的痕跡。陶望齡不僅將禪家重視的「疑情」帶入陽明學僅重「信」而不重視「疑」的脈絡裡，但又不止步於此，亦能同時反思禪學、陽明學對於「重信」的過度強調，使其對「疑」終不能真實肯認。因此，他融會淨土法門的「信心」脈絡——

---

影印），卷 42，〈虞長孺〉，頁 562。虞淳熙曾多次有悟之神秘經驗，皆被袾宏呵斥。而其以高峰斷臂的大悟經驗向袾宏求證時，袾宏亦不輕許其境，強調若只停於此，必會再迷而返，不能以一時的淺悟來阻礙進修之境。但在時人看來，得悟後又反迷，是不得究竟的退轉，是發悟不真的表現。

臺大學術期刊資料庫

淨土雖不重「疑」，但此「信」中包含著自力與他力之間的張力，亦引發其重新思索信疑的契機——終究使其能開出對「疑」的全新認識。[60]以下將從陶望齡參禪的困境談起，並言其對信、疑的反思，後論修淨的信心，如何成為他融會禪宗、陽明學論「疑」的新觀點。

## （一）參禪之困境：信不真疑不消

首先，我們先從陶望齡所信談起。陶望齡服膺越中一脈悟本體即工夫之學，其對於陽明學與禪學的本體工夫相通之處，亦無懷疑。陶望齡也很清楚「悟體」的第一義與優先性，如曰：「以無善為善，故見過愈微；以罪性本空，故改圖甚速。」[61]此中之關鍵，必在悟「無分別」之本體，才能理解「分別」之事相，故須以得悟為要領。這些都是陶望齡明白的道理，但「道理」若只能「知」而未「行」，且不是不願行，而是未能證知，那又應如何自處？故他指出自己真正困難在於「解行未應」：

> 望齡根器劣弱，力不精猛，染指此道，動踰數年，而見處未徹，信力未充，日夜憂念，未有安歇。……然僕今日之病則在悟頭未徹，疑情未消。解處與行處，說處與受用處，未能相應。如人一片田園未曾收管，何論荒蕪？[62]

此疑惑並不常見於思想史熟悉的知名儒者，尤其是浙中、泰州重視見成良知者。他們對良知的自信帶來足夠的動能，只要立志學聖人，自然能

60 淨土重信而略疑，亦不若禪宗強調「疑情」之要。《無量壽經》中亦設有「疑城」來安放未信起疑之人。袁宏道《西方合論》中言淨土「疑城」之論：「以不信自善根故，依他起信即是疑城。信自善根者，即頓了自心不從他得，以入悟方能脫疑。是故未悟而修，終隔疑胎。胎以裹蔽為義，未悟之人，諸障未徹，合得是報。此等當在中下、下上品攝……。」袁宏道《西方合論》，收入《大正新修大藏經》第 47 冊（臺北：新文豐出版公司，1983 據大正原版影印，以下簡稱《大正藏》），頁 419。而陶望齡融攝諸教，其論疑之正面且必要價值，亦帶給淨土新風貌。

61 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與周海門先生十三首〉，頁 874。

62 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與周海門先生十三首〉，頁 873–874。

臺大學術期刊資料庫

知能行，並無勉強、刻苦之事。對這些大儒來說，只要提振良知，即可照管，故只須擔心悟後保任之功是否荒墮。但陶望齡不然，他擔憂的是：若連第一關「悟」此本體都無法到達，如何能談徹悟，又如何有下一步「忘」之自在？因此，他向周汝登表達了自己的憂懼：人們談論頓悟漸修，是因害怕失去領悟之本體而荒廢漸修保任之功，但若是連「頓悟」都尚未達至，那又當如何？

我們當知，陶望齡身體羸弱，抱病參道，實對身心有極大的負擔，但也因此使他比常人更專注於求道一事，其曰：「向使予不幸力豐而氣盛，材贍而智長，亦且追逐其嗜好，竭蹙奔奏於物役之不暇，何暇去而從事於寂寥枯淡之道哉？」[63]陶望齡能夠專心求道，固與其身弱之因緣有關，但也因其身弱，參禪所需強大身心力的難度倍增，實可說是雙面刃。

一般而言，禪法求悟，對悟境之掌握強調須從信處立腳。信得真切，方能引發疑情，故「疑情」乃得悟一大關鍵，陶望齡對此實深有認識。儘管其先天資具不足，但為生死所困之念，始終縈繞其心，欲求性命的真切念頭，自然使他有「信」的基礎。他雖能有此「信」，然又因性格謹慎，戒懼過於「自信」所帶來的危機，以及太常仰賴「文字」與「思索見解」，使其常在信、疑兩造擺盪，故言「信力未充」。在此基礎上，他所得之「疑情」，實非具有足夠的動能而能衝破開悟，故陶望齡雖屢用「疑情」之詞，但應屬較為廣義的用法，而非專指開悟前的特殊狀態。這與其思想中對「信」不能完全相信有關，也使他不完全能在「公案禪」脈絡下談疑信。為何陶望齡始終無法全信？這與其參禪的經驗，以及對當時高言輕悟現象的反省，有頗大的關係。

首先看陶望齡的參禪經驗。陶望齡識認本體之法，首要在參話頭的公案禪之模式。他十分重視參公案禪的方法，且頗有收穫；公案禪所要求的疑情與悟境，也時有體認。他在幾次成功的經驗後，極為稱許大慧宗杲（1089–1163）參公案的方法，讚揚這讓學道人有所入處，能夠使人

63 《陶望齡全集》上冊，卷 6，〈歇菴記〉，頁 382–383。

臺大學術期刊資料庫

超脫窠臼，於生處熟、熟處生，不斷讓自己邁入新的體驗，而不被慣習所侷迫，可謂實踐的極佳工夫：

> 學道無多子，久長難得人。但生處熟些子，熟處生些子，自然合轍，大慧老人斷不欺我。吾輩心火熠熠，思量分別殆無間歇，行而不及知，知而不及禁，非心體本來如是。蓋緣無始時來，此路行得太熟耳。[64]

陶望齡求道不得力之事，師友們也心知肚明，都曾指點他參公案的方法，如李贄（1527–1602）教之參「父母未生前」、雲棲教之參「念佛者誰」、「一歸何處」等公案，都是要他試著在這持續不斷產生的「疑情」中，打破語言的意義思維，進而有所領悟。[65]而參公案禪確實也有所成效，能夠幫助他在非邏輯性的語言中迸生新機，徹底打破思維的慣性，而碰觸到悟境。他也看出以往不得悟的原因，是一直在慣習處打轉，受習氣所影響，無法真正了悟。陶望齡即以此參法徹底參究公案，在進退不得中迸發疑情，體證悟境。他自道：「捨此無法，亦甚覺省力，此是三教中了心性的第一神丹，一超直入的秘旨。」[66]可見參公案禪確實不失為有效又省力的方案，甚至可通三教，讓人快速頓悟本體，尋覓到「無」之根源。

既然參禪即可解決疑信問題，陶望齡也確實藉由此法而有所進展，他為何還會繼續苦惱，又常自言不悟呢？可再從其答周汝登的書信中觀之：

> 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。
>
> ……又念陽明先生語以為學者能時時當下，即是善學。做此工夫，覺得直下便是，無從前等待之病，但虛懷不作意即工夫，熾然念慮

64 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與我明弟〉，頁 919–920。

65 李贄，《續焚書注》，卷 1，〈復陶石簣〉，頁 27–28。

66 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與我明弟〉，頁 920。

臺大學術期刊資料庫

> 萌動乃覺間斷。故妄謂「生盲人，拄杖一時難放。」此意少便，亦是明知故犯，權以為拄杖耳。大教深切，敢不痛領？但全體放下，令真妄二件毫髮不生，恐非紛擾心意一時所及。常人、聖人且不敢教。[67]

從文中可見，陶望齡並非不曾得到悟境，但時斷時續，故並不以此為真，更不願滿足於此。他開始懷疑參禪所謂的「悟」境，僅只是古德所戒的「覺知寂知」，也是執「晦昧」自足的另一種表徵。[68]他之所以不肯承當自家體悟，實是知曉此境只是一時把捉而已，離正悟正見尚有一段距離。故明確告訴周汝登，陽明「當下即是」的工夫雖然重要，但起念後容易間斷，且驟然要人放下，不生真妄二念，連常人、聖人都有所不能，絕非適合所有根器。可見，陶望齡雖然知曉陽明本體即工夫之學，如自言「深信百姓日用處即聖神地位處，聖神地位處即學者入手處。何者？無思無為，不容有二」，[69]但在實踐的過程中，卻屢疑此悟，更加難到達一念不生之境，亦難免使他對於「信」法有所罣礙。[70]

再者，陶望齡雖致力參禪，實際上他的性格實難契入參公案之法。此點也為其友袁宏道所指出：「知兩兄〔案：陶氏兄弟〕在家參禪，世豈有參得明白的禪！」[71]袁宏道重點其實不在反對參禪，而是反對二陶

---

67 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與周海門先生十三首〉，頁 875。

68 《楞嚴經》「晦昧為空」一段，向為晚明居士所好談，李贄、焦竑、袁宗道等人都對此有所討論。陶望齡在《解老》中，也特別重視解老子「滌除玄覽」之工夫，認為這非「晦昧」，而是「無知」之工夫。晦昧為「空」之空性意義，有「真空」與「太虛空」之別，後者是斷滅空，欲人盡滅一切所有，方能完諸無相，反而落於對空之執著。原本是因欲空「無明」而證空，卻為了空諸塵緣妄心，而落入執空之空病。由此，此處的晦昧偏於劣義，重在強調對悟境的把著，不免陷入「執空」之誤。《陶望齡全集》下冊，卷上，《解老》，頁 1089。

69 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與幼美兄八首〉，頁 921。

70 他也十分強調應注意「自信」的危險性，曾言：「『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，極用心者亦祇是七成八成。」《陶望齡全集》中冊，卷 16，〈辛丑入都寄君奭弟書十五首〉，頁 962。

71 袁宏道，《袁宏道集箋校》，卷 21，〈答陶石簣〉，頁 733。

臺大學術期刊資料庫

所參之方法，是「明白」法。什麼是「明白」法？此可從《珊瑚林》中好用的「明白路」與「黑路」對比見出：「今學道者，往往在文字道理上求明白。這箇求明白的心，即是千生萬劫生死根本。」[72]袁宏道推崇大慧祖師禪，認為「走黑路者，若大慧，走明白路者，洪覺範、永明壽」，[73]可見他所反對的，是當時流行的紫柏真可（1543–1603）、惠洪覺範（1071–1128）所重的文字禪，著眼在文字經教上，務求領略明白的禪風。

陶望齡雖了解此點，在與焦竑的通信中也常自我反省：「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。」[74]亦接受友朋勸誡實踐大慧參法，不應墜入知解慣習。但性格所致，他實覺得借文字來闡述佛法道理的「文字禪」較容易契入。如對同樣提倡公案，但用文字闡述道理的圓悟克勤（1063–1135）特有會心：「圓悟老人語，較妙喜殊平實，吐心直示，無一字覆藏，願精覽諦思之。小參、法語，書札尤易看也。」[75]圓悟最知名的就是對雪竇重顯（980–1052）的頌古評唱而作《碧巖錄》，其中運用精湛優美文字闡述經教實為其思想的特色，亦有使人由言而入道的用意，這與大慧宗杲所重在切斷此邏輯思路的參法不同。然而，由文字入道的方法，亦難免會引起人之病，如傳聞大慧深怕其師《碧巖錄》引發人之執障，要碎其板。[76]但從此條可見，陶望齡其實更傾向由文字入手的工夫，這是他精心鑽研、編訂《宗鏡錄》，在經教上用功的原因。[77]他也曾困惑於佛理，曾致信與袁宗道（1560–1600）商討《宗鏡錄》中對「三界惟心，萬法惟識」的不解之處，而被

72 袁宏道著，荒木見悟監修，《珊瑚林》（東京：ぺりかん社，2001），頁 220。

73 袁宏道，《珊瑚林》，頁 235。

74 《陶望齡全集》中冊，卷 16，〈與焦弱侯年兄二十七首〉，頁 970。

75 《陶望齡全集》中冊，卷 16，〈與焦弱侯年兄二十七首〉，頁 970。

76 袾宏曾言：「圓悟作《碧巖集》，妙喜欲入閩碎其板。淺智者遂病圓悟，不知妙喜特一時遣著語耳。夫雪竇百則頌古，先德謂是頌古之聖。而圓悟始為評唱，又評唱之聖也。而不免為文字般若，愚者執之。故妙喜為此說，碎學人之情識也，非碎《碧巖集》也。」雲棲袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，卷 12，〈碧巖集〉，頁 30。

77 陶望齡，《宗鏡廣樞》（東京：內閣文庫藏明西爽堂板本）。

臺大學術期刊資料庫

二袁指出落入習氣分別見解，袁宗道認為：

> 「三界惟心，萬法惟識」一語，似無可疑者。便令解不得，亦無損。縱使解得，中甚用也？吾輩學道，雖未必大悟，至於向肉團心上卜度穿鑿，求分毫明白，決不作此蟲豸伎倆。[78]

陶望齡的原文可見袁宏道的來信：「『近日看《宗鏡錄》，可疑處甚多。即如『三界唯心，一切惟識』二語，三歲孩兒說得，八十歲翁行不得？』又問伯修：『此事了得了不得？』」[79]袁宏道回覆與其兄意旨相同，兩人要點在於：既言心體，那麼只須看自家心體如何，由此體證密察，不需再依經教一一匡正可行與否，這種知見作祟，正是前述「明白禪」的窠臼，實與本分事無涉。[80]類似批評亦可見於無念深有（1544–1627）對陶望齡的勸諫，他們皆洞明陶望齡無法捨棄在文字上思辨的習慣，故力勸其要放下先前聰慧知見，學著「息機忘見」之法。[81]

但陶望齡一直參透不了不該從文字起念的道理。他既擔憂自己落於狂禪、狂儒的自信其心，妄以眼前所悟之情識為靈明真知，故須依經典時時證可行性；又在參禪中無意滲入自己對文字愛好的執著。陶望齡除了是制藝名家，亦寫得一手好詩好文，自然難以輕易割捨。[82]因此，他

78 袁宗道著，錢伯城標點，《白蘇齋類集》（上海：上海古籍出版社，2007），卷 16，頁 223–224。

79 袁宏道，《袁宏道集箋校》，卷 21，〈答陶石簣〉，頁 735–737。

80 原文見袁宏道，〈答陶石簣〉：「既云『唯心』，一切好惡境界，皆自心現量也，更何須問行與不行？此何異牛肚中蟲，計量天地廣狹長短哉？夫三歲孩兒說得，此是三歲孩兒神通也；八十歲翁行不得，此是八十歲翁衰頹也。於本分事何涉，而自作葛藤耶？了事不了事，此在當人，但不知兄以何為了？」袁宏道，《袁宏道集箋校》，卷 21，〈答陶石簣〉，頁 735–737。

81 如原文曰：「惟公志氣真切，只是路徑不同，但向聰慧氣魄上著力，不肯退步。……只貴息機忘見耳。」無念深有，《黃檗無念禪師復問》，收入《嘉興藏》第 20 冊，卷 1，頁 507。

82 陶望齡詩文兼善，除詩歌能與三袁媲美外，張藝曦也指出陶望齡兼具會元與「制藝名家」的身分，成為「元脈派」一員，影響當時文壇甚鉅，也引起時人效仿。見張藝曦，《歧路徬徨：明代小讀書人的選擇與困境》（新竹：國立陽明交通大學出版社，2022），頁 266–267。

臺大學術期刊資料庫

雖能時或專注用心、透過專一參透公案，引發疑情；但偶得一悟之後，又時時警戒，對此百般檢視質疑，而不能真信此見為真。

以是，參禪多年，這始終不得「悟」的苦楚，不減反增。陶望齡對於求性命之道的迫切與隨之而來的疑惑，無時無刻不縈繞於心。他自認儘管已累積足夠的疑情，但理想之悟卻未隨之而來，更覺憂慮難捱。周汝登深知陶望齡始終勘不破信疑觀，故在萬曆二十九年（1601）陶望齡即將北上入都時，以孔子四十不惑的典故作序，期勉正將邁入四十歲的陶望齡可以勘破諸惑：

> 謂有加於不惑，即非究竟。故志也，立也，知也，順也，不踰也，皆不惑之別名，非有二也。……夫惑種種如是，可勝數哉？惟辨此惑，而後可以祛惑；能祛此惑，而後可以言不惑。學至不惑，無餘事者。[83]

勘破諸惑，實則已達信關。而此信關，即是證悟本體。故諸惑之起乃是心有所疑，有所疑，方能破疑而入信。若如孔子至四十已至信關，臻於不惑之境，不僅前處之小悟如志學、而立，此後之知命、耳順、不踰矩等關頭，皆是此不惑之悟的別名，未嘗有所增損。周汝登期許陶望齡，不該在這些疑惑中纏繞，而需勘破此惑，至此悟境。又於他信中勸道：「我丈腳跟素穩，諒日來愈見得力。但向日疑情今得永斷，方為真實下落。」[84]可見周汝登始終秉持「信得及」的體悟，對於良知性命荷擔，有真實信念可據，此信即悟，不須再有疑惑。對比之下，陶望齡本應堅信其「良知」，抑或受到禪宗的薰陶而有極大自信，以迸生足夠開悟的疑情，但仍是起滅不定，痛苦萬分。陶望齡深知自己疑情難消，但又不肯甘於疑而不悟，故在答周汝登時亦曰：「老丈真如妙悟，猶有無常迅速之言，若弟者於疑與信兩無所據，悠悠碌碌，日月其滔，惟憂愧之懷

83 周汝登，《東越証學錄》，卷 6，〈送太史石簣陶公北上序〉，頁 528–530。

84 周汝登，《東越証學錄》，卷 10，〈與陶太史石簣〉，頁 618。

臺大學術期刊資料庫

頗倍往日耳。」[85]對照周汝登以「信」與「不惑」教之悟道之法，但自己卻永恆地處身於疑與信之間，進退失據，不免萌生憂愧之感。

我們可以看見，陶望齡身上反映出儒佛交涉的痕跡。對「疑」反覆思考的張力，正是其兼修陽明、禪學的表現。就信疑關係上，禪家重視在成佛「信心」基礎上參究公案，迸發疑情而開悟。故參公案禪的重點，即在此正面性的「疑情」，「信」與「疑」不為衝突。而陽明學重視的是「信得及」，重在打破疑惑，而信任直下本心。但無論是「疑情」還是「疑惑」，在良知學中都不受重視。[86]

在陶望齡的思想中，其「疑」屬於兩者皆具。他受到公案禪的影響，十分了解「疑情」的正面性，承認「疑情」為通「悟」之基礎，實為重要；但又常因悟境斷續，不能自信而生出諸多「疑惑」。他也認為無論是禪宗還是陽明學，都出於對「悟」的重視，而將疑惑、疑情視為應超越或昇進的手段。由此，可以看出他對「疑」的思考，與二者都有不同，因為在以「悟」為目的的前提下，無論是陽明學還是公案禪，真正的焦點都是為了通達開悟，故不是在疑，而是在信與悟上。

陶望齡對疑信的關係，顯然是在這不斷地反省之中，開出了另一條不同於定然棄「疑」入道，而轉向與之共存的思路。這之中扮演重要的啟發關鍵，首推袾宏。即使陶望齡起初未能領會袾宏之教的深意，但終究在不斷實踐中，肯認了其轉向淨土之方法，耐心等待，或也是其異時而熟的碩果。

## （二）修淨之體悟：會有徹頭日子

袾宏的禪淨合一論，實給予陶望齡重新理解疑信關係的一大啟發。陶望齡初接受淨業時，或只是政治上的逼迫以及參禪不得悟，多少有些

85 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與周海門先生十三首〉，頁 875。

86 李忠達曾比較周汝登與公案禪的信疑關係，認為周汝登已經將信與疑化作對立，「把疑惑當作負面意義之物，務求除盡」。這與公案禪「疑情發起絕對信心」不同，疑情是成立信的主因，也是頓悟基礎。見李忠達，〈擁抱禪悟〉，頁 105。

臺大哲學期刊資料庫

「不得已」的念想。[87]但對袾宏之教，則一生敬服。雖其去信無存，但袾宏文集中保留兩人談參話頭實踐工夫，可幫助我們理解其學思轉關。如載：

1. 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。
2. 心本不在內外中間。今聊借身中攝念則可，然不須定守臍下也。
3. 又參一句死話頭甚善。非死不活，恐時人未信耳。……禪關策進，皆古人實剝剝地把穩做工夫，與後賢作樣子。今願守定本參，以期正悟。
4. 參話頭是古人已試成法。儻一時未得發明，幸堅持寧耐，毋以欲速之心乘之。[88]

袾宏教導陶望齡的並非著力於淨土法門，更重在教其「參公案禪」之路的工夫與信心，或許與陶望齡自艱自苦，又常自疑自退的迫切有關。如第一條是教之參「萬法歸一」與「念佛者誰」兩公案，實是提點其「歸一」究竟是何處，而此歸向的「體究者」是誰，在專一凝視中逐步逼近此主體。第二條則指點「念佛」指訣，不該僅執一不放，守之於內。第三、第四條則是他勿輕生退心，「參話頭」一時不得力，但大死後方生，更應嚴實工夫，不應求速效。可注意的是，袾宏思想中本禪淨兼具，但

87 政治上變局，乃是李贄、紫柏之死給予參禪者近乎「黨爭」的打擊，這份「不得已」在袁宏道思想中十分明顯。荒木見悟指出袁宏道即便在萬曆二十七年（1599）受到袾宏的影響作《西方合論》，推重淨土，卻不代表思想就此定型，甚至往後仍不斷深化對禪的體驗，並於五年之後集結刊刻諸家關於禪問答的《珊瑚林》。此說見荒木見悟，〈陶望齡と性命学〉，頁 106。此實可反證出此時共修淨土的蒲桃社，並不代表表達其人真實的意願與立場，而是充滿複雜的角力。正如漢月法藏（1573–1635）指出：「時紫柏罹難，憨師遭竄、藏公絕影，天下無敢言禪者，惟以淨土獨唱，緇素翕然，若定於一問，以念佛是誰開作淨業工夫，久久要其淨思純熟，而最忌者，唯悟一字。」見漢月法藏，《三峰藏和尚語錄》，收入《嘉興藏》第 34 冊，頁 202。可見談禪之消減，乃因時勢險峻，而不得不有之因緣。

88 雲棲袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，卷 20，〈答會稽陶石簣太史〉，頁 129–130。條次為筆者所加。

臺大學術期刊資料庫

並非認為必須同時參合、兼修二者，而是要強調無論是「持念」還是「參公案」，兩者都可以從不同的方法上入路，藉著凝聚專注力，達至悟境。

袾宏在指點學人上實善為教。在短短幾則話語中，就能看出陶望齡之「病根」：好速求效，致使他謀求各方，以期能挨入大悟。而袾宏在此勸其致力一路的指點，實為對機，使陶望齡能夠深信二者之完善，非以東補缺，明白兩者一體而無別，既非兼帶，也非無涉。只要專心致志前行，無論是「參公案」還是「持淨念佛」，皆是出於此究大事因緣的渴望，終究有得悟的機緣。

陶望齡終能理解參求話頭、念佛的「自己」，雖即當下並未能悟道，但此發心之念無疑是真實的。由此真實之念運作，即可知能運能求的無非自身心體，雖處身「有」中，亦無處不是「無」的展現，不必急於一時徹悟，如言：「今日單提一『萬法歸一』話，較往時頗覺緜密，且不敢求速效也。」[89]在綿密、不間斷的參話頭中，陶望齡融攝了淨土的精神，淨土的「信心」與「持名念佛」的精神，不同於陽明、禪學的對己之信，更蘊含著對彌陀淨土、佛力的他力信賴與張力。因此，終能使陶望齡能安守「有境」，無礙其參究、體認之真實。

陶望齡在答焦竑的書信中亦道：「往時妄語都緣心不切，至今始悔責。但此一念，不肯以淨業為究竟，似亦夙因為之，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。」[90]淨業雖不是其最究竟之志向，悟境也仍是他所歸趨，但他已不再將悟當作每個當下所必然通達之處，而是重視與疑想、意念並呈的自己。在這眾念紛呈的當下，其實是離悟最切的時候。此時的自我正急欲超離此念，意識佛性，但又不離此念。而在這疑與信之間的主體，既能因發心之真，疑情之苦，遠離小根；又不會落於那些以「悟」為足的狂禪，如其所批判的末流禪：「宗風墜地，佛祖正令不行於世，深心正定之士蓋鮮一二。淺薄者初獲相似解纔若電光，而狂蕩四走，誤己賺人，名曰提持，實為五宗

89 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與周海門先生十三首〉，頁 876。

90 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與焦弱侯年兄二十七首〉，頁 976–977。

臺大學術期刊資料庫

蟊賊。」[91]此記警鐘，無疑是對於那些仰賴電光般悟境橫行的狂禪者最深沉的批判。

但是，針對陶望齡處身在疑悟之間，既不言開悟，又似乎不疑的狀態，同道友人袁宏道是很有疑慮的。袁宏道多次寄信與陶望齡商議，初識時曾勉其「尚有不疑之疑，須於虛空中大踏一步，方纏淨盡」，[92]又要求他不要自我作縛，疑信之間沒有第二種狀態可執：「讀手書，知兄已是不疑，但不疑即悟，悟即了，今不疑又不了，此何說哉？……今兄已到順城門內，決無再有一京師之理矣，何為而不了哉？」[93]認為陶望齡已臻悟境，既然不疑，那麼便是了悟之理，故不能明白陶望齡為何仍宣稱自己未了當大事。袁宏道是以禪家的心態來看其信念，認為疑信之間就如手之兩面，斷無同然據此二者，故又曾以小說中擔夫為聖僧肩行李之故事比喻，勉陶望齡「無作退心擔夫」。[94]

連摯友焦竑也不能理解陶望齡的心懷，慨嘆他至死仍「未勘破」，實為可惜：

> 石簣未勘破而沒，直是可惜。智者以性奪修，成無作行。而外索者往往失之。古云：「善惡二塗，皆勿萌心，能障智眼。」障去，則足下所云「杲日中天，有目共睹」者，可得而言矣。[95]

焦竑認為陶望齡未悟的關鍵，當在於始終不能發明自心，往往求之於外，無形間亦為善惡念想所障。其以天台「以性奪修，成無作行」的典故申明此意，如知禮（960–1028）《十不二門指要鈔》「修性不二門」中曰：

---

91 《陶望齡全集》上冊，卷 13，〈聯峰上人創庵疏〉，頁 743。

92 《陶望齡全集》中冊，卷 16，〈辛丑入都寄君奭弟書十五首〉，頁 958。居時陶望齡尚執著悟境，未能深知淨業，故對袁宏道的教誨是確實肯認，認為這是「向上一路」，也自悔自己「自安於不能知真，妄生退屈」。

93 袁宏道，《袁宏道集箋校》上冊，卷 6，〈陶石簣〉，頁 263–264。

94 袁宏道，《袁宏道集箋校》中冊，卷 21，〈答陶石簣〉，頁 735–736。

95 此句李劍雄點校《澹園集》標點有誤，若就原標點斷為「智者以性奪修成，無作行而外索者，往往失之」，句意不明，逕改。見焦竑，《澹園集》下冊，續集卷 5，〈答王仔肩〉，頁 863。

臺大學術期刊資料庫

「全性起修，則諸行無作」，可度《十不二門指要鈔詳解》闡述道：「以性融修：修雖造作，既全性起，以性奪修，修德無功，作而無作。」[96]若了知本性中具足一切法，則日常修行皆由本性發起，即為「全性起修」，修德之功並非外索，全歸於性德，是為「以性奪修」。既以性奪修，則一切修為造作全然稱合無為、不假造作的本性，是為「成無作行」。陶望齡顯然不明此點（或者雖知但不能行），導致其過於拘執，反落外道。

即便是陶望齡的性命友、生死交焦竑、袁宏道，都對陶望齡「未悟」感到可惜，認為他無法真正信賴自己，終身困在這進退兩難的關卡中，無法再往前達至悟境。[97]但他們忽略了陶望齡並未放棄「疑」的培養與對悟的期許，只是不再將之與「信」作對，也不急於突破此「疑」，只求達「悟」，而是統攝在發心向道的一心之中。故陶望齡有一獨特的夢喻觀，實為其思想之精髓。

## 三、夢覺之間：陶望齡魘夢論的思想特色

陶望齡曾向圓澄請問夢論，年代不詳，但當為早年與圓澄同遊時所作。當時陶望齡正一心尋求禪悟，開悟大事因緣之法，語錄之問，亦環繞此意圖而來：「師於禪門用力久矣，而夢昧為有無耶？如或有之，何方以制之？」圓澄則提點其不得以定力、信力強求，而是應明白夢的方

96 知禮述，《十不二門指要鈔》，收入《大正藏》第 46 冊，卷 2，頁 177。可度詳解，《十不二門指要鈔詳解》，收入《卍續藏經》第 100 冊，頁 398。

97 袁宏道屢次勸其「安心」：「謂兄真可安心矣。既做大官，又討便宜，又斷緣寡欲，便自說世情灰冷，無論他人信之，即自家亦說得過矣，而兄猶以為不了，何哉？然弟則謂不了之根，正在於此。」言其不肯自信就是病根。袁小修亦言其把持太過，曰：「居士冥身在潔淨處，行履緜密如此，而猶常懷恐怖，吾輩當於何處生活？生死命根，真是難斷，然近日勘得此事於平常人情之內，亦自有真消息。若情之所常有者，不待其自為消融，而把執太過，則未免走入縛執。」二信之意，都是勸其不要流於自疑而拘持。二文見袁宏道，《袁宏道集箋校》下冊，卷 43，〈答陶周望〉，頁 1276；袁中道，《珂雪齋集》中冊，卷 23，〈寄陶石簣〉，頁 984–985。

臺大學術期刊資料庫

便機緣，夢覺一體，方能達至覺之禪境。[98]但此後，圓澄的思想則受到周汝登的挑戰。陶望齡也不再欲對「夢昧」予以克制、消除。這亦是越中學派在與佛學交涉中，雙方不斷升進自身對夢覺關係的體悟之最佳證明。以下先簡要分明周汝登、圓澄、周理等夢論觀，以見晚明心學、佛學在夢論的造境，後以陶望齡魘夢論作對照，明其開闢新論的意義。

## （一）越中與僧人夢論交涉

周汝登承繼陽明、王畿學風，對夢論亦有特殊造詣。如〈剡中會語〉所記萬曆三十二年（1604）越中同道與圓澄論夢覺時（此年陶望齡剛辭官返家，未及與會）載及：

> 湛然曰：「夢不是境，與日間不同。」先生曰：「湛然稱禪師，於此二之，不必論矣。」遂散去。明日，湛然曰：「夢即是覺，覺亦是夢，本無有二，只是人睡著有不做夢時，此是真境界，人必造到這箇境界方是，不然以見聞覺知為自性，失之多矣。」先生曰：「近時俗學只認得昭昭靈靈以為極則，而湛然提出最上一著，此湛然之超悟也。然謂有境界可到，又云如睡著不做夢時，是必槁木死灰而後可，於此殆更須翻身一下也。相宗家於八識之上，更言第九識，此極是入微之談。而六祖又言『即識即智』，換名不換體。古德言『學道之人不識真，只為從前認識神』。而永嘉又云『無明實性即佛性』，於此必須融通，所謂百尺竿頭更有進步也。」湛然曰：「百尺竿頭進步後如何？」先生曰：「竿頭百尺。」[99]

周汝登對圓澄可說是實踐友朋之道，直言不諱，對於圓澄過於區別夢與境、覺與夢的關係時，直以圓融一貫的體悟規勸，甚至說出「湛然稱禪師，於此二之，不必論矣」的重話。故圓澄隔日即重新表達「夢覺一體」的想法，只是仍不免執著於「悟」作為體之境界，認為睡著不作夢時的

98 湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，收入《卍續藏經》第 72 冊，卷 7，頁 814。

99 周汝登，《東越証學錄》，卷 5，〈剡中會語〉，頁 504–505。

臺大學術期刊資料庫

「無夢」方為真悟，只有造此境，才能區辨夢的無意識作用，以免將見聞覺知的作用視作性。周汝登雖肯定圓澄能夠區辨作用「昭靈靈覺」與本體「最上一著」的差異，但是仍不免陷入二分，不免有執空之失，故勸其應再由空而返有，知夢即覺，正如無明即佛，融通兩邊，方能不為空相所縛。

必須留意的是，圓澄雖也知「夢覺無二」，但他仍受傳統佛教思維所束縛，未能徹底通破兩造差異。他在此的思想，實頗類似鄧豁渠的夢觀。如《南詢錄》載其論夢甚多，計有四條可參，大旨視「不夢」為覺為悟。如言：「睡著不作夢時，便是無善無惡的景界，禪家謂之大寂滅海。學者學此而已，諸佛證此而已。」[100]鄧豁渠的夢論，反映了傳統佛教思維視夢為獨頭意識的運作，是妄想根本；唯有不作夢時，方能真見其性，為「沒沾帶」向上一路，此亦是鄧豁渠所心念追求超拔情識的「性命」之道。[101]其夢論與其思想相關聯，視夢為後天意識，而重視大覺之悟，雖看似以佛攝儒，但這樣的觀點，在晚明實頗為其他佛僧所訶，不得究竟。永覺元賢（1578–1657）就認為問題不在於是否有夢，而在於「識得真主落處」，故曰：「識得真主落處，則不管睡時不睡時，夢時不夢時，皆大寂滅海。」若僅以無夢就謂之真悟，是執定空境而入於無明。[102]同樣的批評亦見於徹庸周理，只是周理說得更為精詳全面。

周理的夢觀與周汝登相互呼應，周汝登對於圓澄的提點，正是見其落於「執空」層面。而周理也曾引李贄、鄧豁渠二人作為相反論證來對看，分屬體用二端。如言：「李卓吾說：『一切皆是夢』，鄧豁渠說：

100 此條轉引自永覺元賢，《永覺和尚廣錄》，收入《卍續藏經》第 72 冊，卷 29，〈寱言〉，頁 568。而其書中類似此句之相似條目分別見鄧豁渠，《南詢錄校注》，頁 49、47、56。

101 他認為良知不究竟，「了不得生死」，即在於「良知」仍屬後天情識，涉於愛敬，與「性命」之學有隔。正如人在夢中，尚未能超脫醒悟。若能真得超脫醒覺，何必再回到世間沈溺。如有人勸其回家鄉實踐倫理責任，不應浪遊於外，其言：「我出家人，一瓢雲水，性命為重。反觀世間，猶如夢中，既能醒悟，豈肯復去做夢？」引文分見鄧豁渠，《南詢錄校注》，頁 23、40。

102 永覺元賢，《永覺和尚廣錄》，卷 29，〈寱言〉，頁 568。

臺大學術期刊資料庫

『夢是遊魂把識神到處引將去了』；此二人一得體，一得用。」[103]兩人皆不能明白「夢」實能統兩端，即體即用，實如太極圓化，周流不變之旨。[104]對周理來說，夢不僅是體，亦能為用，同時對應真俗二諦，兩者同為具足，故不應執著夢之有無，而是明白夢的統體性。但李贄卻執「無時不夢，無刻不夢……雖至聖至神於此，無逃避夢中」，又倡「夢必與覺異」，[105]這便是雖能得夢之體，但卻不明用，終會淪為視生如寄，而無法真正肯定生之意義，使其必得破夢而得覺，所領悟到的「覺」則與「夢」斷裂為二，其「生」亦與「不生」為二，終究導致失落世間實相之人，此即是李贄走向超悟玄虛之原因。[106]而其對鄧豁渠的批評則是只見為「用」，此處的用，並非說他得夢用之髓，而是只見夢之俗諦，故實與李贄錯誤相同，都是以夢為識神，以無夢為佛性。周理藉此破彼，但真正之用意並不在反對夢是否為妄想，事實上夢具備真俗之性質。故他不言「無夢」，而要使人明白「知夢」之理，「知夢者，夢皆覺也。無夢者，覺亦夢也。」[107]

周理對夢論的解釋，無疑深化了周汝登的思想。周汝登著重在鬆動執著的一邊，使其不斷翻轉既定思路，尚未能更深層地面對夢之意義。但周理更要人知其本源，知夢之全體實超越「迷悟」兩端，加以統攝。

---

103 徽庸周理，〈雲山夢語摘要〉，頁 121。

104 如徽庸周理所論：「夢體不流，夢用遷變。隨其變處，皆真而不化。譬如太極生兩儀，而四象八卦。無中發有，轉生轉變，愈出愈多，宮宮混入，爻爻交參，一卦之中，渾圓太極，一爻之內，通攝諸卦。」徽庸周理，〈雲山夢語摘要〉，頁 120。

105 李贄，〈衛玠問夢〉：「蓋無時不是夢矣，誰能知其因乎？雖至聖至神於此，無逃避夢中，若問其因，亦當縮首卷舌，不敢出聲矣。」〈答僧心如〉：「畫既與夜異，夢即與覺異，生既與無生異，滅既與無滅異，則學道何為乎，如何不著忙也？願公但時時如此著忙，疑來疑去，畢竟有日破矣。」分錄於《續焚書注》，卷 3，〈衛玠問夢〉，頁 279；卷 1，〈答僧心如〉，頁 140。

106 他在另外一則資料中針砭李贄視生如寄的心態：「人故其謂死為歸……又若以生為寄死為歸，則必不樂於生，而樂於死，此生誠無用也。」徽庸周理，〈雲山夢語摘要〉，頁 123。

107 徽庸周理，〈雲山夢語摘要〉，頁 120。

臺大學術期刊資料庫

首要者只在知夢，即能入生死、知覺迷之理。理解夢對人之全幅意義，方是學人領悟夢的重要工夫。而陶望齡承接了周理對「夢」的肯定意義，對「夢」不屬於覺與迷兩端有所領會。但兩人所論的「夢」之含義又有所不同，關鍵在於陶望齡所重之夢，乃是夢的一特殊情態——魘。

## （二）陶望齡的魘者之學

浸潤在晚明佛教與越中文化深厚傳統中的陶望齡，確實對夢有特殊領會，可從其論《解莊》看出端倪。在《解莊》中，陶望齡雖多參郭象的注解，亦少見直接批評郭注之論，卻對郭注在〈齊物論〉所討論的夢覺觀明白表示不以為然。[108]且在「夢覺」一段，只見批評郭注不得旨趣外，幾乎沒有任何評語。究其原因，或可與他特殊的夢論有關。觀郭注解〈齊物〉之「物化」的夢覺論述，仍不離其「性分」說，雖以覺夢比生死，但所重仍在使人知其性分而適志，不以變化而興悲，如曰：「夫覺夢之分，無異於死生之辨也。今所以自喻適志，由其分定，非由無分也。」[109]而焦竑引其注，輔江遹之言，強調「死生乃去來之大變……苟能早悟於夢覺，則死生之去來亦不足道」，[110]則更重悟覺。由夢而求醒，參透此覺，即能知此理。陶望齡兩者皆不引，想見其既不欲如郭象般只見性分，而無修為參悟之工夫，亦不同於焦竑在夢覺中偏向覺義，了悟死生。陶望齡欲在夢—覺之間，安放一「魘」之位置，來統攝真俗意義。

前述提及，陶望齡自我要求甚高，又深戒當下見成之學的輕悟之病。雖也有一些小悟境，但都不輕以自悟自詡，使其在求悟之道的過程中信疑交生，此焦慮不安的景況也反映在其夢論中。

陶望齡並不常言夢覺的高妙之境，而更常討論的是夢的特殊情

108 他指出：「郭注正如今日尖巧時文，非無理詣，而苦不切題。」《陶望齡全集》下冊，《解莊》，卷 1，〈齊物論第二〉，頁 1127。

109 郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，1985），頁 113。

110 焦竑，《莊子翼》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1058 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印），卷 1，〈與袁石浦〉，頁 20。

臺大學術期刊資料庫

態——魘。這也是他之所以與圓澄討論夢時，著重在「夢昧」該如何消除、克制之意，反映其對魘的深切認識。他在修行未悟的經驗中，體驗到未悟的困境與苦楚，無疑更近於夢中之魘。他曾在〈與袁石浦〉一文中自稱「魘者」：

> 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，叫號譫囈，純是苦趣。僕，魘者也。足下雖振其手，搖其足，未肯霍然寤也，欲自在得耶？[111]

「自在」一詞，在陶望齡的文集裡，並非一般俗言「自適」之意，而多用來表述靈明無執、自在無礙的佛性之證境。如周汝登曾以四祖「汝但隨心自在，無復對治」之論教望齡，盼其擺落妄想拘執之苦。[112]陶望齡在復信周汝登時，亦稱引大慧之言：「念念知非，時時改過，始有相應分。是真遷善，是真改過，是名隨心自在，亦名稱性修行。」[113]可見其言「自在」是闡述禪宗無量三昧之勝義。「自在」固是一意欲證性的陶望齡所迫切追尋的境界，但他卻在復信給袁宗道的信件中，表達自己與「自在」之境的距離甚遠。

若以夢—覺來比喻「自在」之境，無論是醒是夢，在「夢覺一如」的觀照下，其實都可以是「自在」之人，都可以以「悟」而言。然而，真正不得「自在」者，是處在交界之處，進退不得的「魘者」。陶望齡描繪此求之不得的「焦灼」狀態為「魘」。此時正是身處在睡與醒之交界，臨醒而未醒之間。故既不得安睡，因自己有迫切醒來之念頭；但又終不能醒，因仍在夢境之中，甚至亦為幻境所束迫，欲語而未得，欲行而未行，只能叫號譫囈。無論人如何助益自己醒悟，但因自己並非處在睡眠的狀態，故施力不得；也未能真從此境了悟，雖似「疑情」，但亦找不到往上衝破的境界。陶望齡用「魘」這極為精準的比喻，描寫「知行二分」、「身心二分」的狀態，以及自己的悟道困境。

111 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與袁石浦〉，頁 881–882。

112 周汝登，《東越証學錄》，卷 10，〈與陶太史石簣及石梁文學〉，頁 605。

113 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與周海門先生十三首〉，頁 874。

臺大學術期刊資料庫

再者，若從字源來看，「魘」應指涉「惡夢」的一種特殊型態。自古至今，「惡夢」困擾人心已久，《周禮》記載亦詳，甚至有專門除惡夢的「儺」之儀式。[114]而「魘」字亦由「夢」發展而來，若追溯「夢」字的本字起源，其甲骨文狀態「 」正如一人躺臥而手足舞蹈，如《說文》引「瘳」為寐而有覺，後逐漸發展出「厭」、「眯」等字樣，表達「夢」的壓伏狀態。[115]有趣的是，古代的「寤寐」二字都是從「夢」字源發展而來，前者之所以引申為「醒」，是因其較夢多了「夢言」的狀態，由夢言而有醒覺，故漸有覺之義。

由此，人之能有覺醒之可能，實在夢中有所「驚疑」並發而「言語」，相互搭配，此狀態多是由「惡夢」而來。如秦簡中可見：〈日書甲．夢〉：「人有惡夢，𥁕（覺），乃釋髮西北面坐。」〈日書甲．詰〉：「鬼恆為人惡夢，𥁕（覺）而弗占。」可看見人能醒覺或與「惡夢」有關。[116]

但「魘」亦不完全能用「惡夢」解釋。人若為「惡夢」，多為不自知此身在惡夢之中，往往待驚懼而醒，才自覺剛才是為「惡夢」所迫。「魘」應是介於半夢醒的交界狀態，因人在「魘」中，是完全自知為夢的。正是因完全自知，但進退兩難，方才困苦。再者，此「自知」又並非「覺」，而是醒而未能自如的「不自由」。但又因其類似「醒」，而抱有可通向「覺」的「機緣」與「期待」，故「魘」之於人就不完全是負面意義。

然而，在陶望齡之前，「魘」的正面性從未被明確道出。三教傳統

114 《春官．占夢》載：「季冬，聘王夢，獻吉夢于王，王拜而受之，乃舍萌四方，以贈惡夢，遂令始儺毆疫。」鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 25，頁 381–382。此惡夢的興起與周人厲鬼觀相應，亦生發諸多巫術儀式的驅除實踐，詳參林素娟，〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》第 13 期（2005 年 12 月，臺南），頁 59–94。

115 段玉裁，《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業公司，1999），頁 351。

116 此中古文字的參考與引用，來自於張宇衛，〈說「寤」及其相關問題〉，《臺大文史哲學報》第 93 期（2020 年 5 月，臺北），頁 1–28。另外，西林真紀子整理先秦以前有關「惡夢」的相關資料，討論人如何克服惡夢的悠久文化，見氏著，〈古代中國人の悪夢観〉，《大東アジア学論集》第 6 卷（2006 年 3 月，東松山），頁 65–80。

臺大學術期刊資料庫

都不認為「魘」有任何積極的意義，如佛、道二教都對於「睡魔」有所戒懼，認為意識散亂實乃工夫退轉之象徵。[117]而陽明亦認為工夫修煉不到家者，由所夢可勘得。如人若不以良知「宴息」，則使人「夜來不是昏睡，即是妄思魘寐」。[118]從此來看，夢雖成為修行之助道法則，但三教多僅容許善夢、正夢之存在，而未曾賦予「魘」積極的地位。

陶望齡的夢論殊異處正在於此。「魘」作為「自由」、「自在」的對反，看似為失去行動自主與能動性，與良知、佛性所強調的主體力量並不相同；但陶望齡卻見到「魘」有正面的可能，因「魘」亦得意識到自己既「夢」既「覺」，同時又是非「夢」非「覺」，置身於兩造之間的特殊型態，實能給予人積極之作用。這點於〈書王世韜卷〉中所論最詳：

> 天下之樂有二種：醒者樂，睡者亦樂。然以睡之樂而謂即同於醒之樂，不可也。又有謂之睡則似欲醒，謂之醒則尚在睡夢，口欲號乎而不能出，手欲掉而似有縶，之此魘者為最苦耳。[119]

此處的「醒」與「睡」，可對應「悟」與「迷」。常人並不意識到自己身處「迷」中，亦對「悟」未有迫切感，自然能安穩於現狀，故為一樂。但這種未自覺的狀態，實不能與「悟」之樂相提並論。然而，「悟」並非人人可得，尚有一種介於「迷」與「悟」的狀態，即是「疑」。陶望齡用「魘」來比喻此「疑」，此狀態之所以「最苦」，在於其清醒地意識到自己的無能為力，應當為而不能為，此「清醒」是「覺」給予的能力，但此「不為」是仍處於「夢」中，使其退回夢中自在而不得，向前

117 佛教有驅逐「魘鬼」、「魘魅」等方法，在密教修行法中十分顯著，如「為一切眾生轉讀此經，終無夭死短命之怖，亦無惡夢魘魅，呪咀惡形，羅剎鬼神之怖」。不空譯，《佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經》，收入《大正藏》第 20 冊，頁 578。玄奘譯，《不空羂索神呪心經》：「若被魘魅，以瓶中水磨栴檀香，呪三七遍用塗心上，魘魅便息。」收入《大正藏》第 20 冊，頁 405。道教如全真派亦有「戰睡魔」的工夫，相關研究可見吳光正，〈苦行與試煉——全真七子的宗教修持與文學創作〉，《中國文哲研究通訊》第 23 卷第 1 期（2013 年 3 月，臺北），頁 39–67。

118 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 326–327。

119 《陶望齡全集》中冊，卷 14，〈書王世韜卷〉，頁 825。

臺大學術期刊資料庫

超脫得悟亦不得。

從前陶望齡學得的道理，儘是「當下即是」、「知行合一」，最具有動能性的主體力量。沒有人教導他在這樣狀態中如何自處，何以會有此解行二裂的狀況。然而，此苦難的機緣恰是至要之機。與其自在安睡於睡夢中，但永不得悟，不若魘者之苦，已踏上「悟」的機緣與路途，故曰：

> 然以魘之苦而謂不如睡夢，又不可也。何也？大夢不醒，魘者醒之機也。古之人蓋有善魘者矣。孔曰憤，顏曰苦，商曰戰，竺乾古先生曰聞思修，祖庭曰參，曰疑，月吞金剛圈、餐栗棘蓬，皆魘也。自今之視之，固不若淺根浮解、傲然自足、脫然自縱者之稱樂也。而古人必為之者，以為夢決非醒，夢之樂決不足以當醒之樂，欲轉大夢而之大覺，止有魘之一機而已。[120]

陶望齡認為，真正該畏懼的不該是身處於「魘」中的苦灼狀態，而是既非醒覺之人，又自安於睡夢；或者好求速效，一味求醒覺，但又畏懼「魘」之苦，無法致力、承擔於「魘」。對陶望齡而言，「魘」不再是負面待消除的狀態，而是能夠「覺悟」的機緣。儘管他不若醒者之大樂，也不若睡者之昏樂，但也只有通過「魘」方能夠邁入「覺」，如聖人之所以為聖，是因為「善魘」。孔子之「魘」在於其憤學之動力，自處外亦觀人是否興起憤悱之志，方有後續啟發覺性之用；顏淵之苦，典出揚雄《法言》解《論語》〈喟然章〉：「顏苦孔之卓之至也。」[121]顏淵之苦不在簞食瓢飲之苦，而正是在自己面對孔子之德行深廣時，百般追逐卻難見其萬一之苦。又或者是子夏之戰，其典出《韓非子．喻老》，喻自己在面對仁義、富貴兩難情境時的理欲之戰；[122]佛教透過「聞思修」而入三摩地，祖師禪借不斷參求公案，以求興起「疑情」。陶望齡認為，這些

120 《陶望齡全集》中冊，卷 14，〈書王世韜卷〉，頁 825。

121 揚雄著，汪榮寶義疏，《法言義疏》（北京：中華書局，1987），卷 2，〈學行〉，頁 41。

122 韓非著，王先慎集解，《韓非子集解》（北京：中華書局，2003），卷 7，〈喻老〉，頁 169–170。

臺大學術期刊資料庫

古德的努力，不一定皆為「悟」的展現，但可以肯定的是，它們必與常人昏昏之心不同，背後皆有一「良知」在與私欲凡情交戰、掙扎，故為「魘」的形式。其不完全是形下之心，也不能說是形上之本體，而是統為一體的人之主體。其中必有良知（覺）在，才能為後來大覺之機緣。換言之，必須理解「魘」與「覺」的一體性，才能從中理解「夢覺一如」的真正含義，這即是「善魘」的必要所在。

因此，陶望齡亦對當時流行「夢覺一如」，高揚悟境的觀點有所警戒，認為若不能知「善魘」，就算高妙者能悟道入覺，也容易陷入把捉悟境，反成迷而不醒者。其曰：「夢覺一如耳，非謂其理一如而遂可以長睡不覺也」，[123]夢覺一體的真正含義，並非要人常守夢境，常睡而不醒，而是知不斷迴盪在夢寐一醒覺之間，能維持互通不斷的形式，是「魘」所帶來的動力，故曰：

> 然則人不患不醒，而但患不憤、不苦、不戰。苟憤矣、苦矣、戰矣，安有不得轉而樂者？至是方為真樂、常樂、永絕苦因之樂，而非睡夢之樂者。予既非覺者，又不能致力於魘，方有大懼。[124]

因此，人不該因為不醒（悟）而憂懼，而應憂懼自己無法真誠致力於「憤、苦、戰」，並恆守此狀態，致力圖為，不須立刻求效。這亦是陶望齡對自己從前急切求道的深切反省。其對「魘」在夢覺關係的反覆思索，也使其終於能夠不再急於求效，而是回到扎實的修行工夫來面對真實的自我。

陶望齡逐漸堅信所學，其所信，不必定要是信悟本體，或以悟境自足之信。亦可是對淨業之自足，而終有徹頭日子之信。他雖仍以禪悟為要事，但也真誠推重淨業，亦勸一心向禪的焦竑能夠共修淨業，一改禪習：「常欲求一極便宜、極省力者學之，而便宜莫如學道，省力莫如念佛。雖行業未純，知解未徹，而此志則堅若石，大若天，萬劫不可磨，百物不可換矣。」[125]初始，在佛學的接受上，陶望齡一直都對禪深有會

123 《陶望齡全集》中冊，卷 14，〈書王世韜卷〉，頁 825。
124 《陶望齡全集》中冊，卷 14，〈書王世韜卷〉，頁 825。
125 《陶望齡全集》中冊，卷 15，〈與焦弱侯〉，頁 884。

臺大學術期刊資料庫

心，但其後修淨業，實有不同的心路轉折。除了政治的變局外，也與他這段悟道過程的反省密切相關。或許受陶望齡的真誠打動，其後堅信禪法的焦竑也同受「菩薩戒」，習「念佛三昧」，將修淨納入了參禪一環中。[126]

陶望齡亦常勸不信淨業者要堅固其信，久之自能收效：「隨信一門，皆可直入。夫淨業者，又丹中九轉也。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。」[127]儘管陶望齡從不宣稱自己得悟，雖信良知，但就像陶奭齡（1571–1640）所論：「先生於其道，亦既食其實而咀其髓矣。乃終身退然自居於學地。」[128]得悟與否又豈是口說而已，其後自願與未悟相伴，與疑同處，在不斷奮學的過程中，悟早已朗現。

作為「未悟者」一員的陶望齡，在疑悟之間，透過夢覺論述開出了新的反思，故於兩造懸隔之境中，設有一「魘」的位置。此不完全僅是以往禪宗所強調的「疑情」、或者自信不得的「疑惑」情態，而是透過設置與「夢」同質，但亦有通向「覺」之機的譬喻，來強調其中悟道之可能，亦可言「魘覺一如」。相比於其餘僧人的「夢」喻，著重在統真俗之夢的覺體性質，不免有禪宗之樂觀；陶望齡提出「魘夢」中，明顯帶有「苦」之含義，以及教宗的多生之觀，揉合了其對禪、淨的理解與思辨。苦之機亦非全然負面，而更有廣大的奮發力量，使其能持續進行索悟之機緣，亦不可不稱為「樂」。

綜此，陶望齡知曉自己於大悟者無分，亦不避諱當一「善魘者」，不僅不將此當作應去除的負面性「疑惑」，亦不將「魘」視為傳統禪法中的「疑情」，只是一通向悟道的船筏，急欲速效而悟。而是要讓自己在此關頭裡試煉，強調「魘」在生命裡漫長深刻的位置。可見其雖深陷於時代環境的要求中，又能醞釀出超越時代的抉擇與反思。

126 彭紹升稱陶望齡：「晚而參雲棲宏公，受菩薩戒」，稱焦竑：「晚修念佛三昧」。見彭紹升，《居士傳》，卷 44，〈陶周望〉、〈焦弱侯〉，頁 590、598。

127 《陶望齡全集》上冊，卷 3，〈淨業要編序〉，頁 151。

128 《陶望齡全集》下冊，附錄，〈先兄周望先生行略〉，頁 1347。

臺大學術期刊資料庫

# 結　語：魘之主體的積極與時代性

最後，將闡述陶望齡提出「魘者之學」在晚明的思想史意義。向來論思想史，多僅留意成功者的論述，將其人的冥契體驗視為理所當然，是人皆可得的教法，而未留意歷史上實有眾多「未悟者」，在解行相裂的困境間掙扎。本文藉由討論一個「未悟者」的生命經驗以見其如何自處的思想軌跡，凝視晚明身心性命之學盛行下的陶望齡，其參究性命之道，卻始終不得入悟的困境，最後如何藉由特殊的夢喻觀，跳出當時悟修懸隔之界域，迸發出回應時代的慧思體悟。

透過晚明「未悟者」的視域，可以讓我們看見，思想史上除了得悟的大儒外，亦有眾多不被注意的「未悟者」們，他們既信奉見在良知的陽明學，也亟欲成就性命之學，卻求而不得，深陷於解行相裂與外在評議的苦境。而這些困境在現在關注成功者的悟道歷史論述中，並不被重視。但當時的人們與論主的焦慮，無疑是一極為重要的時代感受，有待反思梳理。[129]

在晚明三教混融的背景下，這些學道之士所關注的焦點並不在於區辨三教異同，釐清學派歸屬與自我價值，而是如何證得真正的性命之道，安頓身心，不旋進旋退。換言之，他們警戒陽明學、禪學「電光石火」的悟境經驗，致力謀求一究竟之本體，以期盼超脫生死。因此，陶望齡雖有小悟小得，但亦屢得屢失，這即是其自我評價與他人評斷其為「未悟者」的原因。陶望齡的困境在於始終掌握不得三教背後共同的性命之

129 張藝曦提醒我們應注意思想史上不知名的小讀書人，在實踐陽明學與學習制藝過程的困境與時代意義，見其《歧路徬徨》一書。本文提出「未悟者」亦有可相呼應之處，然而判斷標準卻不以是否知名為主。就本文所舉個案為例，陶望齡未可視為「小讀書人」，他不僅是當時制藝名家，亦是周汝登所託付共揚陽明學「道統」的代表人物，位高權重、聲名顯赫，又具備身分與才氣，正因其非小儒卻得悟不了的反差，更能襯顯陶望齡的「未悟」之苦。因此，關於思想史上「未悟者」之探討，或可不局限於地方性或不知名者，亦可展開新觀點，重新見其中的掙扎與反思。

臺大博碩士論文知識庫

道，這些道理對他而言，就只是知而未行。因此，他雖然贊同「無善無惡」論，亦明白越中一脈「良知」學對破執名言、即本體即工夫的重視；但因個人的根性與實踐困境，使其不能直接肯定悟境，反而在信疑之間來回擺盪。然而也因他致思甚切，合會諸教，終能在晚明獨特的夢文化中，開展出「魘夢」論，反映其別樹一格的修悟觀。

從陶望齡對信疑與夢覺兩個例子的反省來看，他在晚明陽明學、禪學的重悟思潮中，感受到疑與信、悟與修之間的斷裂感。而此斷裂感在夢覺觀中亦然，都無法真正肯定人在現實狀態知而未行、睡而欲醒的實存處境。故陶望齡藉由「魘夢」的特殊性質，創造性反思「夢覺一如」的可能。此舉不僅深化了陽明學對於「疑」的需求，甚至給予好談正面、樂觀性的儒學，凝視「缺憾」的機會，重新肯定求而不得的「苦」之積極意義。此說讓人不以「當下」為足，亦不致躁進而躐，而是與其禪淨結合的精神合觀，使人踏實面對心中的疑惑與關卡。即使疑始終長存，但永遠是最接近悟的機緣所在。也使「未悟者」陶望齡，終究能憑其魘夢體悟，在晚明悟修論中留下獨特的自處之道，其獨特的苦之主體觀，也為往後悟修修正者開闢了新思路，值得重視。

陶望齡對「魘」的詮釋與提升，除了帶有個體對悟修論述的特殊關懷外，或許亦投射出晚明文化精神的更新軌跡。其得力於袾宏之教誨，將禪淨思想融攝在夢論中，提出「魘」作為會通三教的重要方法。他建立的特殊主體思考，不僅成為往後影響吳應賓（1565–1634）、方以智（1611–1671）思想的重要依據，也能讓我們反思牟宗三在《中國哲學的特質》中分判三教差異時，強調只有儒學的主體性是基於內在道德的判教思維。[130]他以儒學的「憂患意識」來對比耶教「恐怖意識」、佛教的

130 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 4。牟宗三試圖以「主體性」彰顯中西之異同，故強調中國重視主體性、西方重視客體性；同時又在內部的判攝中強調僅有儒學擁有道德的主體性，其餘二教不與焉。但牟氏卻忽略了「主體性」的多重脈絡，無論在東、西方都有不同的差異，如西方並非不重視主體性，而是此「主體」的性質與中國自有差異。其中脈絡可見小林敏明，《主体のゆくえ：日本近代思想史への一視角》（東京：講談社，2010）一書。

臺大哲學期刊資料庫

「苦業意識」，彰顯儒學的殊特性，是基於道德感受而興發的憂患意識，不同於從負面的觀點來離苦解脫。但是在晚明時代下佛學的苦業意識，恰可與憂患意識同興同合，成為其覺悟性命、突破生死入道的重要力量，在這樣的精神當中，自能擁有倫理興懷。如與陶望齡同出袾宏門下的吳應賓文集中，亦可發現揉合佛、儒的「憤」與「苦」之精神，與陶望齡相互呼應，可見二人或許有一脈而承的關懷：

> 夫有孔子之憤也，而後有孔子之樂，尋孔子之樂者，請勿於其樂也，於其憤而已矣；有顏子之苦也，而後有顏子之卓，尋顏子之樂者，請勿於其卓也，於其苦而已矣。此樂壽之至，百姓之所日用，而憤者之所獨知也；天下之所皆迷，而苦者之所先覺也。[131]

晚明僧人、士人逐漸重視「苦」、「憤」精神的力量，而明代佛典中對「不得自在」之串講、疏解，相比從前經典更甚。而筆者也發現，同樣解釋顏子「苦」之釋義，晚明士人對此章用力甚勤。相較於宋儒的「樂觀」與「輕描淡寫」，他們更能感受到這「不容已」的用力向度，但又充滿無能為力的張力與矛盾。此事並不是只能歸於「今汝畫」的自我限制，而是更欲強調其中的「克」、「勝」之努力，儘管不一定能成功。但確實反映了個體限制與實踐之間的張力，也顯示晚明士人深覺領悟本體的過程，不再像心學、禪宗所言的高明輕易，而是充滿矛盾與掙扎。[132]

---

131 吳應賓著，張昭煒整理，《宗一聖論　古本大學釋論》（上海：復旦大學出版社，2019），頁 88。

132 此限於篇幅，無法展開，筆者已另文撰述，僅在此略提：晚明重視「顏苦孔之卓」之詮釋，相較於宋儒比例更多，且這方面的顏子建構與「陽明—龍溪」一脈關注不同，多展現在陽明後學之中，並上接象山脈絡，呈顯出顏子「好學」的另一面向。同時，這個傾向也與子貢形象的轉變有關，顏子與子貢不再是悟體與否的差異，而是相互襯顯，同歸於「好學」之脈絡。而晚明陽明學中對「克己復禮」的詮釋亦有所變化，戰勝私欲不再為朱子學所獨享，陽明學亦非對私欲克除之努力全無自覺。這點反映在援引子夏「戰肥」之典來討論「克己」等工夫修煉時，特別明顯。如唐順之、顧應祥（1483–1565）這些不被哲學史所關注的儒者，甚至是被評為「未悟者」的人們，他們的親身經驗都非孤例，可以與陶望齡合看。故「未悟者」如何自處這個課題，仍是思想史值得注意的現象，仍待後續發展。

臺大學術期刊資料庫

這與儒學直接從正面性的道德美善立說十分不同，反而是從情感的真誠與悟道之迫切向度所開出「不容已」的荷擔精神——不滿足現成世界，但又不自足於悟境的三教混融思潮中誕生的景觀，卻可以讓我們看見另一種主體向度。佛教原先所重的「苦」之主體，與儒學的「憤」之精神，融合為一，實可對看之後曹洞僧覺浪道盛（1592–1659）的「怨」之禪法，與方以智「大傷心人」的論述，有驚人的類似性。如道盛以儒門「怨」釋禪宗「疑情」曰：「吾嘗與儒者云，夫子稱《詩》可以興觀群怨，此怨之一字，即吾禪門疑情也。」[133]又會通莊子的「攖寧」而論：「夫疑何始，其始何疑，是惟不疑則不悟，大疑則大悟，此悟豈易致哉？所謂攖寧，必攖而後始成。」方以智在《東西均》亦拓〈疑信篇〉，申論此疑與信的辯證之理，更可看出其承繼的意義。[134]那麼，我們亦不可輕易將之判定與「道德」主體無關。正如陶望齡所自言的，真正參究性命者，必不離倫物而有其相應的倫理意識。在這之中，已不能以任一家來作為衡定與判斷之法。

綜之，陶望齡魘夢論體現出的主體意識，與晚明禪淨結合精神合觀，

133 《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 9，《嘉興藏》第 34 冊，〈胡洪胤盛高姚諸士雲蓮淨修禪侶請茶話〉，頁 648；《莊子提正．提大宗師》，頁 773。「怨的禪法」之論述，可見荒木見悟，《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版社，2000），頁 79–92。近來李瑄以遺民僧群像來討論道盛的疑情論，與本文重點有別，但可參照並看。見李瑄，〈清初遺民僧的「至情」與「疑情」〉，《中山大學學報（社會科學版）》2024 年第 1 期（廣州），頁 37–47。

134 方以智在《炮莊．小引》言莊子為「大傷心人」等論述，見方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注，《藥地炮莊校注》（臺北：臺大出版中心，2017），頁 21、39。《東西均．疑信》言：「人不大疑，豈能大信？然先不信，又安能疑？疑至於不疑，信至於不信，則信之至矣。……擴信決疑，當疑攖寧而信乎疑始。」與其師所論相合。方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》（北京：中華書局，2001），頁 259、264。值得留意的是，方以智在《藥地炮莊》中多引用陶望齡的《解莊》之評，實可留意。而他多次反思悟修間二元的界線，針對蓮池是否開悟的問題，亦有新的省思，與陶望齡類似：「袁中郎謂『蓮池一無所悟』。愚曰：『曾知一無所悟之悟乎？』藏一曰：『蓮池開無上眼而行聲聞行，卻能忍俊及此，是狠人也。』愚曰：『蓮池正是忍俊不禁。』」見氏著，《藥地炮莊校注》，頁 142。陶望齡對其思想影響如何，是可再向下伸探之處。

臺大學術期刊資料庫

有其正面積極意義。除了呈現主體論述多元性外，亦能見儒佛交涉下，士人們對於佛教的吸收。也有創造性的更新，呈現出的思想也非儒、佛二家原本觀點所能歸納，有其新的造境與意義，展現其回應當時新風與文化精神的致思結晶。

*本文大幅改寫自博士論文〈晚明「無善無惡」論爭研究——以三教脈絡為視域〉第四章第四節部分論述，並獲中央研究院歷史語言研究所「2021 年黃彰健院士學術研究獎金」獎助。撰成得蒙指導教授徐聖心與口試委員們的啟發與指點，亦感謝兩位匿名審查先生悉心審閱與寶貴意見，補闕眾多不足之處。初稿蒙學友陳柏言、陳湧漢、葉宇軒在所共辦「小苗會」學術討論會上宣讀、討論，獲益匪淺。

（責任編輯：吳昌峻　校對：黃方碩　廖芷青）

臺大學術期刊資料庫

# 引用書目

## 一、史料文獻

不 空譯，《佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經》，收入《大正新修大藏經》第 20 冊。臺北：新文豐出版公司，1983 據大正原版影印。

方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》。北京：中華書局，2001。

方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注，《藥地炮莊校注》。臺北：臺大出版中心，2017。

王 畿撰，吳震編校整理，《王畿集》。南京：鳳凰出版社，2007。

可 度詳解，《十不二門指要鈔詳解》，收入《卍續藏經》第 100 冊。臺北：新文豐出版公司，1993 據藏經書院版影印。

永覺元賢，《永覺和尚廣錄》，收入《卍續藏經》第 72 冊。臺北：新文豐出版公司，1993 據藏經書院版影印。

玄 奘譯，《不空羂索神呪心經》，收入《大正新修大藏經》第 20 冊。臺北：新文豐出版公司，1983 據大正原版影印。

吳應賓著，張昭煒整理，《宗一聖論 古本大學釋論》。上海：復旦大學出版社，2019。

李 贄著，張岱等注，《焚書注》，收入李贄著，張建業主編，《李贄全集注》第 1 冊。北京：社會科學文獻出版社，2010。

李 贄著，張嵐等注，《續焚書注》，收入《李贄全集注》第 3 冊。北京：社會科學文獻出版社，2010。

周汝登，《東越証學錄》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 165 冊。臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 據清華大學圖書館藏明萬曆刻本影印。

知 禮述，《十不二門指要鈔》，收入《大正新修大藏經》第 46 冊。臺北：新文豐出版公司，1983 據大正原版影印。

查 鐸，《毅齋查先生闡道集》，收入《四庫未收書輯刊》第 7 輯第 16 冊。北京：北京出版社，2000 據清光緒十六年（1890）涇川查氏濟陽家塾刻本影印。

段玉裁，《說文解字注》。臺北：洪葉文化事業公司，1999。

唐順之著，馬美信、黃毅點校，《唐順之集》。杭州：浙江古籍出版社，2014。

耿定向著，傅秋濤點校，《耿定向集》。上海：華東師範大學出版社，2015。

袁中道著，錢伯城點校，《珂雪齋集》。上海：上海古籍出版社，2011。

袁宏道，《西方合論》，收入《大正新修大藏經》第 47 冊。臺北：新文豐出版公司，1983 據大正原版影印。

袁宏道著，荒木見悟監修，《珊瑚林》。東京：ぺりかん社，2001。

袁宗道著，錢伯城標點，《白蘇齋類集》。上海：上海古籍出版社，2007。

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。

密雲圓悟，《密雲禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第 10 冊。臺北：新文豐出版公司，1987 據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版影印。

臺大哲學論評資料庫

張廷玉，《明史》。臺北：藝文印書館，不書年份，據清乾隆武英殿刊本影印。
郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》。北京：中華書局，1985。
陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》。臺北：臺灣學生書局，1983。
陶望齡，《宗鏡廣樞》。東京：內閣文庫藏明西爽堂板本。
陶望齡著，李會富編校，《陶望齡全集》。上海：上海古籍出版社，2019。
彭紹升，《居士傳》。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991 據清光緒戊寅年（1878）錢塘許氏刊本影印。
揚　雄著，汪榮寶義疏，《法言義疏》。北京：中華書局，1987。
湛若水著，鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》上冊。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017。
湛若水著，鍾彩鈞審訂，游騰達、王文娟點校，《甘泉先生續編大全・補編》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018。
湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，收入《卍續藏經》第 72 冊。臺北：新文豐出版公司，1988 據藏經書院版影印。
無念深有，《黃檗無念禪師復問》，收入《明版嘉興大藏經》第 20 冊。臺北：新文豐出版公司，1987 據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版影印。
焦　竑，《莊子翼》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1058 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
焦　竑著，李劍雄點校，《澹園集》。北京：中華書局，1999。
程　頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》。北京：中華書局，2020。
雲棲袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，收入《明版嘉興大藏經》第 33 冊。臺北：新文豐出版公司，1987 據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版影印。
黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》。北京：中華書局，2008。
鄒守益著，董平編校，《鄒守益集》。南京：鳳凰出版社，2007。
徹庸周理，〈雲山夢語摘要〉，收入釋印嚴主編，《妙峰山志》。昆明：雲南人民出版社，2008。
漢月法藏，《三峰藏和尚語錄》，收入《明版嘉興大藏經》第 34 冊。臺北：新文豐出版公司，1987 據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版影印。
歐陽德著，陳永革編校，《歐陽德集》。南京：鳳凰出版社，2007。
鄧豁渠著，鄧紅校注，《南詢錄校注》。武漢：武漢理工大學出版社，2008。
鄭　玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》。臺北：藝文印書館，2001。
憨山德清，《憨山老人夢遊集》，收入《卍續藏經》第 127 冊。臺北：新文豐出版公司，1993 據藏經書院版影印。
韓　非著，王先慎集解，《韓非子集解》。北京：中華書局，2003。
羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》。南京：鳳凰出版社，2007。
覺浪道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《明版嘉興大藏經》第 34 冊。臺北：新文豐出版公司，1987 據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版影印。

臺大學術期刊資料庫

## 二、近人研究

牟宗三，《中國哲學的特質》。臺北：聯經出版公司，2003。
吳光正，〈苦行與試煉——全真七子的宗教修持與文學創作〉，《中國文哲研究通訊》第 23 卷第 1 期，2013 年 3 月，臺北，頁 39–67。
吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》第 44 卷第 2 期，2014 年 6 月，新竹，頁 215–253。
呂妙芬，〈聖學教化的弔詭：對晚明陽明講學的一些觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 30 期，1998 年 12 月，臺北，頁 29–64。
呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 32 期，1999 年 12 月，臺北，頁 165–208。
李　瑄，〈清初遺民僧的「至情」與「疑情」〉，《中山大學學報（社會科學版）》2024 年第 1 期，廣州，頁 37–47。
李忠達，〈擁抱禪悟——晚明越中地區王學的思想與佛教信仰〉。臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2017。
林素娟，〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》第 13 期，2005 年 12 月，臺南，頁 59–94。
芮趙凱，〈疾病與人情——再論唐順之晚歲之出〉，《歷史教學問題》2021 年第 6 期，上海，頁 42–48。
唐君毅，《中國哲學原論．原教篇》，收入《唐君毅全集》第 17 冊。臺北：臺灣學生書局，2004。
夏伯嘉，〈宗教信仰與夢文化——明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 76 本第 2 分，2005 年 6 月，臺北，頁 209–248。
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。
徐聖心，《莊子內篇夢字義蘊試詮》。臺北：花木蘭文化出版社，2013。
張宇衛，〈說「寤」及其相關問題〉，《臺大文史哲學報》第 93 期，2020 年 5 月，臺北，頁 1–28。
張藝曦，《歧路徬徨：明代小讀書人的選擇與困境》。新竹：國立陽明交通大學出版社，2022。
陳立勝，〈「夢」如何成為工夫修煉的場域〉，收入氏著，《從「修身」到「工夫」——儒家「內聖學」的開顯與轉折》，頁 179–202。臺北：臺大出版中心，2021。
彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學（增訂版）》。北京：生活．讀書．新知三聯書店，2015。
楊正顯，《陶望齡與晚明思想》。臺北：花木蘭文化出版社，2010。
廖肇亨，〈僧人說夢：晚明叢林夢論試析〉，收入氏著，《中邊．詩禪．夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 435–466。臺北：允晨文化實業公司，2008。
劉文英、曹田玉，《夢與中國文化》。北京：人民出版社，2003。

臺灣藝術期刊資料庫

劉琳娜，《道德與解脫：中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋》。成都：巴蜀書社，2020。

錢新祖，《焦竑與晚明新儒思想的重構》。臺北：臺大出版中心，2014。

鍾彩鈞，〈王龍溪的本體論與工夫論〉，《東海中文學報》第 22 期，2010 年 7 月，臺中，頁 93–124。

釋太虛著，太虛大師全書編委會編，《太虛大師全書》。北京：宗教文化出版社，2005。

龔開喻，〈構建心學道統：陶望齡與周汝登之交往〉，《南陽理工學院學報》2019 年第 1 期，南陽，頁 55–59。

荒木見悟著，廖肇亨譯，〈鄧豁渠的出現及其背景〉，收入氏著，《明末清初的思想與佛教》，頁 189–214。臺北：聯經出版公司，2006。

岸本美緒著，梁敏玲等譯，《風俗與歷史觀：明清時代的中國與世界》。桂林：廣西師範大學，2022。

小林敏明，《主体のゆくえ：日本近代思想史への一視角》。東京：講談社，2010。

西林真紀子，〈古代中國人の悪夢観〉，《大東アジア学論集》第 6 巻，2006 年 3 月，東松山，頁 65–80。

荒木見悟，《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》。東京：研文出版社，2000。

荒木見悟，〈陶望齡と性命学〉，《東洋古典學研究》第 13 期，2002 年 5 月，廣島，頁 105–130。

岸本美緒，〈明清時代の身分感覺〉，收入森正夫等編，《明清時代史の基本問題》，頁 403–427。東京：汲古書院，1997。

Struve, Lynn A. *The Dreaming Mind and the End of the Ming World.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019.

臺大學術期刊資料庫

*Historical Inquiry* 73 (Jun. 2024), pp. 99–149
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.202406_(73).0003

# The Study of the Nightmare: Historical Significance of Tao Wangling's Philosophy of Life and Dream in Late Ming Dynasty

Wang, Yu-Tzu*

## Abstract

This article explores the characteristics of Tao Wangling's philosophy of life through his dream metaphor in the "Study of the Nightmare," as well as its reflection of the concerns of the intellectual community and participation in the rich dream culture of the late Ming dynasty. Firstly, it proposes the perspective of the "unenlightened" and analyzes the judgment criteria of "enlightenment" in late Ming thought, demonstrating the philosophical characteristics of a study that progressed from "conscience" to "life." Secondly, it focuses on Tao's pursuit of the path of life involving the three teachings, as a person who has not yet achieved enlightenment. How did he face the separation between his knowledge and action? What difficulties and doubts did he encounter in the process of seeking enlightenment? Finally, the article explains insights Tao gained in the process of cultivating enlightenment through his dream theory of the "nightmare," which confirmed and settled his anxious state of being "unenlightened." The subjective awareness of "suffering" embodied in Tao's thought, combined with the

* Assistant Research Scholar, Department of Chinese Literature, National Taiwan University
No.1, Sec. 4, Roosevelt Road, Taipei, 106319, Taiwan, R.O.C.;
E-mail: d05121002@ntu.edu.tw

臺大學術期刊資料庫

spiritual practice of Chan Buddhism, has a positive and constructive significance. Besides presenting the diversity of subjective discourse in the interaction between Confucianism and Buddhism, it closely corresponds to the complex cultural landscape and the spirit of the times in the late Ming dynasty.

**Keywords:** Tao Wang Ling, three religions, nightmare, moral consciousness, dream culture

臺大學術期刊資料庫