臺大歷史學報第29期
2002年6月，頁29~61
本文2001.11.27收稿，2002.1.14通過刊登
BIBLID1012-8514(2002)29p.29-61

王畿與佛教

彭國翔*

提要

中晚明儒釋道三教高度融合，而作為陽明之後中晚明陽明學發展的核心人物，王龍溪歷來被認為涉入佛教頗深，但龍溪與佛教的關係究竟如何，學界尚未見有深入的專門討論。本文首先考察龍溪與玉芝法聚、雲棲袾宏這兩位佛教人物的交遊，進而分別從善惡禍福、因果報應和生死輪迴三個方面分析了龍溪立足其良知教立場對佛教基本思想的詮釋與融攝，從歷史與理論兩個方面對龍溪與佛教的關係進行全面與深入的檢討，同時指出了儒釋之辨根本的哲學理據。通過對王龍溪與佛教這一專題研究，為中晚明儒學尤其陽明學與佛教的關係，提供一項具體而堅實的個案說明。

關鍵詞：王龍溪　佛教　中晚明的陽明學

* 中國社會科學院哲學研究所助理研究員。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、佛教人物的交遊
三、對佛教思想的詮釋與融攝
四、結論

一、前言

佛教尤其禪宗對於宋明理學的發生與發展，歷來被視為重要的相關因素，在中晚明三教高度融合的情況下，陽明學中更是滲透了許多佛教的成分。迄今為止，海內外學者對陽明學與佛教關係的研究多集中於王陽明，[1]對於陽明之後其他陽明學者與佛教的關係則著墨較少。即以素重陽明學研究的日本學者來說，對陽明後學與佛教關係的討論亦不免相對薄弱。[2]另外，究竟應當如何理解理學與佛教的關係，尤其是如何理解佛教對理學發生與發展的影響，除了歷史的考察之外，還需要深入到思想理論的層面上去分析檢討。如此才能對陽明學與佛教的關係，作出較為全面與準確的判定。

王畿（字汝中，號龍溪，1498~1583）是陽明之後中晚明陽明學發展的核心人物，[3]歷來被視為較之陽明與佛教尤其禪宗的關係更為密切。但是，龍溪與佛教的關係究竟如何，學界似尚乏比較全面與專門的

1 有關陽明與佛教的研究，可參見以下著作：（一）、忽滑谷快天，《達摩と陽明》（東京：國書刊行會，1977）；（二）、久須本文雄，《王陽明の禪的思想研究》（名古屋：日進堂，1968）；（三）、林惠勝，〈王陽明與禪佛教之關係研究〉（臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1996）。

2 較為重要的是荒木見悟先生的研究，在其《明代思想研究》（東京：創文社，1972）和《陽明學の開展と佛教》（東京：研文社，1984）兩部書中，荒木先生對陽明後學與佛教的關係多有論述。

3 明代有兩位王畿，為了以示區別，本文所指王畿以下稱龍溪。有關另一位王畿的相關情況，參見彭國翔，〈《樗全集》及其作者〉，《書目季刊》34卷1期（2000，臺北），57~62。

臺灣大學學術期刊資料庫

討論。本文首先歷史地考察龍溪與佛教人物的交遊，進而在理論的層面分析並論證佛教的一些觀念與命題在龍溪的思想系統中究竟處於何種地位。根據外部行跡與內在思想這兩方面的考察，希望對龍溪與佛教的關係作出一項堅實的專題性研究，進而對明代儒學尤其陽明學與佛教這一重要課題，提供一個具體的個案說明。

二、與佛教人物的交遊

龍溪近禪，是迄今為止學界所接受的一般說法，但龍溪與禪宗人物的交往情況如何，則鮮見有專門的考察。[4]

龍溪〈法華大意題詞〉中曾經提到與僧人月泉的交往，所謂：[5]

> 予昔遊江浦，訪太虛故居，得此卷（《法華大意》）於石洞中，見其詞近而旨遠，意在掃去葛藤，欲人於言前直取向上一機，以悟為則，可謂全身領荷矣。因持歸出示月泉，月泉讀而珍之。

而在嘉靖三十三年辛亥（1551）秋，龍溪也曾與周怡（字順之，號訥溪，1506~1569）等人到天池山訪問過月泉，並於當時作七言絕句四首。所謂「辛亥秋，予偕周順之、江叔源，訪月泉天池山中，出陽明先師手書〈答良知二偈〉卷，撫今懷昔，相對黯然，疊韻四絕，聊識感遇之意云。」[6]這裏兩處提到的月泉，是指僧人法聚（1492~1563）。

法聚的生平見於徐渭（字文長，號天池，1521~1593）〈玉芝大師法聚傳〉、蔡汝楠（字子木，號白石，1516~1565）〈玉芝大師塔銘〉以及其他一些傳記資料，[7]而《中國佛學人名辭典》整理得較為簡明扼要：[8]

---

4 海內外學界大概只有荒木見悟先生在其《明代思想研究》和《陽明學の開展と佛教》中討論陽明學者與佛教的關涉時多有涉及。

5 王畿，《王龍溪先生全集》，卷 15。

6 王畿，《王龍溪先生全集》，卷 15。

7 徐渭及蔡汝楠文見焦竑，《國朝獻徵錄》，卷 118。其他傳記資料見《稽古略續集》，卷 3；《續燈存稿》，卷 10；《五燈嚴統》，卷 23；《高僧摘要》，卷 1；《五燈會元續略》，卷 4（上）；《五燈全書》，卷 60；錢謙益，《列朝詩集閏集》以及《兩浙名

臺灣大學學術期刊資料庫

> 法聚，〔明〕比丘。字玉芝，號月泉，嘉禾富氏子。少孤貧，資質慧敏，好讀書，每就寺僧借閱經卷，隔宿即還付。僧訝其速，聚為背誦，一若舊熟。十四投資聖寺剃染入道。既受具，謁吉庵、法舟等俱不契。偶值王陽明，與語，疑情頓發，一日聞僧誦古案，不覺釋然，參天通顯於碧峰，蒙印可。遂隱居湖州天池，衲子聞名而至，漸成叢林。以嘉靖四十二年(1563)寂，壽七十二。有《玉芝內外集》。

其中提到玉芝法聚曾受到陽明的啟發。事實上，根據法聚的傳記資料和相關文獻，法聚和陽明學派的許多人物都有往來。[9]

據蔡汝楠所記，嘉靖三十七年戊午（1558），玉芝法聚於天池舉辦法會，龍溪與蔡汝楠曾前往赴會：[10]

> 嘉靖戊午暮春，玉芝禪德舉法會於天池，大集名僧，各為偈言。余同龍溪王子過訪斯會，諸偈適成，余二人亦次韻為偈。偈成，龍溪誦余偈曰：「但問黃梅五百眾，不知若個是知音。」是知音者希也，因自誦曰：「何幸鍾期共禪席，高山流水有知音。」余不覺爽然。蓋知音者希，何異乎可者與之之指？乃若高山流水幸有知音，豈非容眾尊賢之盛心哉？於是乎可以考見余與龍溪之用心矣。嗚呼！禪客當機截流擊電，豈不亦猶余輩各自表見者哉？宜並存之，庶令自考。玉芝頗以余以為然，請題於卷首，次第錄之。

此事龍溪集中無直接的說明文字與之相應，但龍溪集中有八首五言絕句，也是龍溪訪玉芝法聚於龍南山居所作，所謂「八山居士閉關雲門之麓，玉芝上人往扣，以偈相酬答。時龍溪道人偕浮峰子叔學生訪上人於龍南山居，語次，出以相示，即席口占數語，呈八山與玉芝共參之。」[11]這顯然是龍溪與玉芝法聚的又一次聚會。而由以上這些材料，足見龍溪與玉芝法聚所交非淺。

賢錄》，卷62，惟彼此互有重複。

8 釋明復編，《中國佛學人名辭典》（臺北：方舟出版社，1974），220~221。

9 荒木見悟，〈禪僧玉芝法聚と陽明學派〉，《明代思想研究》，81~99。

10 蔡汝楠，〈天池法會偈引〉，《自知堂集》，卷15。

11 王畿，《王龍溪先生全集》，卷18。

臺灣大學學術期刊資料庫

玉芝法聚雖然也是一位禪僧，但其在佛教界的影響及地位顯然不及晚明四大師之首的雲棲袾宏。而正是這位被人稱為蓮宗八祖的袾宏，[12]其實也和龍溪有過接觸。對此，龍溪的《興浦庵會語》有所記載：[13]

> 陽和張子，訪蓮池沈子於興浦山房。因置榻圓中，共修靜業。沈子蓋儒而逃禪者也。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。扣關，蓮池出迓，坐丈室。錢子正峰，亦在座中。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記空，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，謂天地之道貞觀者也。盥而不薦，有符顒若，乃形容觀法氣象，故曰觀天之神道，聖人以神道設教，即是以此觀出教化也。西方奢摩陁三觀，乃觀中頓法，二十五輪，乃觀中漸法。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。以吾儒之學例之，察即誠意，觀即正心，所謂正者，只在意根上體當，無有一毫固必之私，非有二也。

這一篇文字記錄了興浦庵夜話中袾宏與王泗源二人有關對於禪宗「察」

12 關於雲棲袾宏與晚明佛教的專門研究，參見Chun-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981).

13 王畿，《王龍溪先生全集》，卷7。

臺灣大學學術期刊資料庫

與「觀」這兩個觀念的辯論以及龍溪對此辯論的評判與折衷。王泗源認為察念頭的工夫並不究竟，主張用觀行之法，直接在自性上用功。袾宏則認為察念工夫本身便預設了對於自性的了悟，而工夫如果不從念頭的察識上著力，則不免落空。顯然，如果以致良知工夫作為參照的話，二人所持的不同立場非常類似於先天正心之學與後天誠意之學的差別。龍溪也正是借用「正心」與「誠意」這一對儒學的觀念來加以評判與仲裁的。有趣的是，如果我們將興浦庵夜話與天泉證道這兩個不同時空中的場景相比較的話，袾宏與王泗源在工夫論上的不同，無疑與天泉證道中的錢緒山和龍溪非常接近。而興浦庵夜話時龍溪的立場，也顯然相當於天泉證道時的王陽明。從興浦庵夜話中龍溪所持的立場來看，也再次說明對於龍溪的致良知工夫論來說，先天正心之學與後天誠意之學是彼此互相統一的。

〈興浦庵會語〉沒有指出興浦庵夜話的具體時間，單就龍溪的《興浦庵會語》本身來看，似乎也還不能確定其中龍溪所謂的「蓮池沈子」便是袾宏。不過，除了龍溪的這篇文字之外，興浦庵夜話的參與者之一張元忭（字子藎，號陽和，1538~1588）所作〈贈蓮池上人〉詩以及詩前小序，給我們提供了進一步的線索：[14]

> 蓮池本杭城沈氏少方伯洲之弟，弱冠有聲黌校，已而棄室家，祝發為僧。是歲乙亥冬，吾邑興浦庵結禪期，延為首座。予因獲見之，嘉其超世之勇，而猶異其歸於正也，故遺之以詩。
>
> 羨爾三十遺世事，獨披破衲投空門。不容一髮為身累，難把二心與俗論。皓月孤懸自皎皎，黑風時作正昏昏。應知聖果圓成後，回道還酬罔極恩。

袾宏俗姓沈，字佛慧，別號蓮池，浙江杭州人。幼習儒學，曾為諸生，屢試不第，嘉靖四十五年（1566）三十二歲時出家為僧，後雲遊四方，隆慶五年（1571）回到杭州五雲山結庵而居，題名「雲棲」，成為晚明

14 張元忭，《張陽和先生不二齋文選》，卷7。

臺灣大學學術期刊資料庫

佛教復興的重鎮。[15]由此可見，興浦庵夜話中的沈蓮池就是袾宏。此外，據袾宏的生平傳記，袾宏隆慶五年結庵雲棲之後，一直居於該地，而興浦庵則在山陰境內。因此，龍溪與袾宏的興浦庵之會，很可能就是上面張元忭所記載袾宏以首座身份至興浦庵結禪期的這一次。事實上，在袾宏的文集中有關興浦庵夜話的五首酬答詩，恰恰證實了這一點。[16]給張元忭的兩首次韻詩作〈山陰興浦庵次韻酬張陽和太史〉和〈張太史構山房見留再用前韻奉謝〉如下：[17]

> 玉殿傳臚第一人，杖藜今到衲僧門。剡溪興在連宵宿，蓮社情多盡日論。定水淨除心地垢，慧燈高爍性天昏。一朝勘破香嚴缽，雙抱君恩與佛恩。
>
> 七尺蘧茆百結鶉，安貧無事謁侯門。因過古寺酬先約，卻荷仙舟接素論。出岫閒雲難駐跡，埋塵寶鏡欲磨昏。青山且辟維摩室，他日從來謝此恩。

從這兩首詩的韻腳來看，顯然是次張元忭〈贈蓮池上人〉之韻，而另外三首〈興浦庵夜話用前韻寄王龍溪武部〉、〈興浦庵夜話用前韻寄王泗源〉以及〈興浦庵夜話用前韻寄張大華〉所涉及的人物，正是前引龍溪〈興浦庵會語〉中的參與者，只不過龍溪〈興浦庵會語〉中提到的張太華，在袾宏〈興浦庵夜話用前韻寄張大華〉中作「張大華」，顯係刊刻問題所致。而龍溪〈興浦庵會語〉中王泗源與袾宏的觀察之辨，在袾宏的〈興浦庵夜話用前韻寄王泗源〉中也恰恰有所反映，所謂：[18]

> 早結仙遊出塵世，又從庭訓入黌門。揚州夢斷瓊花興，海浦情牽貝葉論。攝念僅能收掉舉，體心方可破迷昏。修養止觀顓頊語，辜負天臺教主恩。

至於〈興浦庵夜話用前韻寄王龍溪武部〉，則表達了袾宏對作為前輩的

---

15 袾宏生平參見（一）、德清，《古杭雲棲禪院記》；（二）、廣潤，《雲棲本師行略》，俱收《雲棲法彙．手著》（南京：金陵刻經處，1897），第13冊。

16 俱見袾宏，《山房雜錄》，卷2。

17 同上註。

18 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

龍溪的欽仰之意：[19]

> 道學權衡正屬君，絳幃風動馬融門。三家古教隨緣說，二字良知極口論。靜力偏從忙裏得，壯懷不為老來昏。陽明洞水今方涸，霖雨蒼生莫負恩。

由以上材料可以斷定，興浦庵夜話發生在萬曆三年乙亥（1575）冬，當時龍溪七十八歲，祩宏四十歲。所謂「壯懷不為老來昏」，也表明龍溪當時已屆高年，而「三家古教隨緣說，二字良知極口論」更反映出龍溪當時以良知教範圍三教的形象。只是祩宏那時雖已聲譽漸起，但法席隆盛，卻是萬曆中後期的事。因而在當時作為「三教宗盟」的龍溪看來，祩宏恐怕還只是位原「儒而逃禪者」而已。

除了萬曆三年冬的興浦庵之會以外，龍溪與祩宏是否還有過其他場合的接觸與交往，現已難考。但是，僅就這一次有關觀察之辨的興浦庵夜話而言，已經在當時的學者圈中引發了討論。如興浦庵夜話並不在場的鄧以讚（字汝德，號定宇，1542~1599），便在〈答張陽和〉書中提出了自己的意見：[20]

> 所論沈蓮池，信烈丈夫也。以是斬釘削鐵之志，直宜一日千里矣。向泗源歸，聞有觀察之說。弟當時未得其詳，而故漫聽之。既讀會語，乃知當日如此紛紛矣。夫道無諍，諍乎哉？弟無知，豈敢復滋多口？但以二君觀察之辨為剩，而龍溪先生性意之說未詳也。夫性者不思不勉，天之謂也；意者有識有知，人之謂也。彼其求覺者，果不落於思勉，則勿論觀也，即推求尋逐，皆性也，何則分別亦非意也，似不得獨以觀為性也。倘其求覺者，或未離於知識，則勿論察也，即靈心絕待，皆意也，何則聖諦亦階級也，似不得獨以察為意也。蓋觀察皆方便之門，但可以止兒啼，不問何葉也。性意則天人之分，即有以似楮葉，必非真楮也。故以為諸君不必辨觀察，而但在辨性意也。

---

19 同上註。

20 鄧以讚，《鄧定宇先生文集》，卷2。

臺灣大學學術期刊資料庫

顯然，興浦庵夜話之後，王汭源、張元忭都曾經向鄧以讚談起過當時的討論。而此書之作，則是鄧以讚在讀過龍溪《興浦庵會語》之後對龍溪看法的補充。上引《興浦庵會語》中龍溪並未直接涉及所謂「性意之辨」的問題，但鄧以讚的信中卻提到龍溪有「性意之說」。由此可見，龍溪《興浦庵會語》尚未能反映興浦庵夜話的完整內容。而圍繞興浦庵夜話所提出問題展開的討論，無疑是當時陽明學者與佛教人士交往互動的一個典型例證。

除玉芝法聚和雲棲袾宏之外，據龍溪文集所載，龍溪曾經接觸過的禪僧還有葦航、小達磨、風自然等人。葦航是杭州虎跑寺的僧人，龍溪、張元忭、許孚遠曾在葦航講《華嚴鈔》時往聽，龍溪還作《葦航卷題辭》贈於葦航。[21]小達磨、風自然則是萬表（字民望，號鹿園，1498~1566）供奉的兩個僧人，龍溪曾與之鬥機鋒，這在龍溪所作〈驃騎將軍南京中軍都督府僉事前奉敕提督漕運鎮守淮安地方總兵官鹿園萬公行狀〉中有過描述：[22]

> 君（萬表）於外方禪衲，素所尊禮者為小達磨、風自然二人，余皆及見之。達磨嘗謂：「金鱗脫網，離不得水。」予訝曰：「還有這個在？果能飛騰變化，何論離與不離乎？」一日自然顛躍放歌跳舞，縱口罵人，若狂若癡。予戲曰：「好個禪定頭陀。」已而忽收膝枯坐若木偶人，復戲曰：「何作此散亂伎倆耶？」君聞之笑曰：「龍溪饒舌。」吾於達磨表行，於自然表智，皆吾助道資糧也。

王陽明三十二歲時往來於南屏、虎跑諸剎，曾遇一僧。該僧坐關三年不語不視，陽明喝之曰：「這和尚終日口巴巴說甚麼？終日眼睜睜看甚麼？」[23]龍溪對風自然所語，可謂陽明此舉之重演，二者都是借用了禪宗詭辭為用的慣用方法。當然，就像陽明雖以禪宗的方式，卻達到了奉勸那位僧人回家奉養老母的目的一樣，龍溪運用禪宗慣用的表達方式，也並不能表示龍溪在思想上倒向了禪宗。

---

21 參見王畿，〈葦航卷題辭〉，《王龍溪先生全集》，卷15。

22 王畿，《王龍溪先生全集》，卷20。

23 參見《王陽明年譜》弘治十五年條下。《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），下冊，1226。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、對佛教思想的詮釋與融攝

作為融合三教的重要人物，在其建構良知教系統的過程中，龍溪對佛教一些觀念與命題的詮釋與融攝，是和對道教一些觀念與命題的詮釋與融攝緊密交織在一起的。譬如龍溪有一篇名為《調息法》的文字，事實上便既是融攝道教內丹學的表現，也是融攝佛教思想的一個極佳範例。[24]其文如下：[25]

> 息有四種相：一風，二喘，三氣，四息。前三為不調相，後一為調相。坐時鼻息出入覺有聲，是風相也；息雖無聲，而出入結滯不通，是喘相也；息雖無聲，亦無結滯，而出入不細，是氣相也；坐時無聲，不結不粗，出入綿綿，若存若亡，神資沖融，情抱悅豫，是息相也。守風則散，守喘則戾，守氣則勞，守息則密。前為假息，後為真息。欲習靜坐，以調息為入門，使心有所寄，神氣相守，亦權法也。調息與數息不同，數為有意，調為無意。委心虛無，不沈不亂。息調則心定，心定則心愈調。真息往來，而呼吸之機，自能奪天地之造化。含煦停育，心息相依，是謂息息歸根，命之蒂也。一念微明，常惺常寂，範圍三教之宗。吾儒謂之蕪息，佛氏謂之反息，老氏謂之踵息，造化合辟之玄樞也。以此徵學，亦以此衛生，了此便是徹上徹下之道。

龍溪對道教觀念的判攝與融通，此處不及。[26]從形式上看，《調息法》更直接地是取材於天臺智顗（538~597）的《修習止觀坐禪法要》（又稱《小止觀》或《童蒙止觀》）中論調息的內容：[27]

---

24 有研究者便注意到了《調息法》可以視為龍溪三教合一思想的案例並進行了相應的分析。參見林惠勝，〈試論王龍溪「三教合一說」——以《調息說》為例〉，《中國學術年刊》第14期（1993），161~179。

25 王畿，《王龍溪先生全集》，卷15。

26 參見彭國翔，《王畿與道教》（未刊稿），文中對龍溪與道教的關係亦從歷史與理論加以詳細考察。

27 見《大正新修大藏經》，第46卷，462~475；亦見《卍藏經》，第32套，第9冊。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 息有四種相：一風、二喘、三氣、四息。前三為不調相，後一為調相。云何為風相？坐時則鼻中息出入覺有聲，是風也。云何為喘相？坐時息雖無聲，而出入結滯不通，是喘相也。云何氣相？坐時息雖無聲，亦不結滯，而出入不細，是氣相也。云何息相？不聲、不結、不粗，出入綿綿，若存若亡，資神安隱，情抱悅豫，此是息相也。守風則散，守喘則結，守氣則勞，守息則定。坐時有風、喘、氣三相，是名不調，而用心者，復為心患，心亦難定。若欲調息之，當依三法：一者下著安心，二者寬放身體，三者想氣遍毛孔出入通無障礙，若細其心，令息微然，息調則眾患不生，其心易定，是名行者初入時調息方法。

將此段文字與龍溪的《調息法》相較，可以發現後者前半部分幾乎完全取自前者。但龍溪並非簡單襲取，而是在關鍵之處有所改易。一是將「息」與「風」、「喘」、「氣」的對照由智顗所論的「調相」與「不調相」進一步表述為「真息」與「假息」；二是在後半部首先引入道教內丹學的話語，如所謂「神氣相守」、「心息相依」，最後歸結為「一念之微」的致良知工夫，所謂「一念微明，常惺常寂，範圍三教之宗」。如果說「調」與「不調」還只是同一性質下兩種相反狀態的話，「真息」與「假息」則顯示了兩種不同性質的對照。而由龍溪「良知便是真息靈機。知得致良知，則真息自調，性命自復，原非兩事」這一原則來看，龍溪顯然是將以良知教融攝道教的手法同樣地運用到了佛教之上。至於捨棄《修習止觀坐禪法要》中論調息法的最後部分而代之以「一念微明，常惺常寂，範圍三教之宗」，並以「一念微明」為「造化合辟之玄樞」、既「徵學」又「衛生」的「徹上徹下之道」，則更體現了龍溪以良知教為歸宗的立場。其實，智者大師《修習止觀坐禪法要》共分「具緣」、「訶欲」、「棄蓋」、「調和」、「方便」、「正修」、「善發」、「覺魔」、「治病」、「證果」等十意。其中「調和第四」又分「調食」、「調睡眠」、「調身」、「調息」以及「調心」五法。上引調息法並非一種孤立的修煉法門，而只是其緊密關聯的「調和」五法中的一個環節而已。並且，作為調和五法之一的調息法，還預設了智顗一整套的止觀

臺灣大學學術期刊資料庫

思想與實踐方法作為其有效性與合理性的存有脈絡。[28]因此，從天臺的角度而言，龍溪取材於智顗《修習止觀坐禪法要》所作的《調息法》，就不免於「斷章取義」和「改頭換面」。對於道教的一些觀念與命題，在道教人士看來或許也存在同樣的問題。然而，撇開其中合法性的問題不論，正是這些屬於創造性詮釋的改易之處，表明了龍溪是基於其良知教立場而對佛教的判攝與融通。這一點，在龍溪對「禍福善惡」、「因果報應」、「生死輪迴」這些佛教觀念與命題的詮釋與評價中，得到了更為具體的反映。

（一）、善惡禍福

嚴格而論，佛教最初對善惡的理解並不完全等同於一般倫理道德意義上的善惡，凡有利於覺悟佛法、佛理而得解脫者為善，反之為惡。所謂「順理為善，違理為惡」，[29]「能為此世他世順益，故名為善；能為此世他世違損，故名不善」。[30]但是隨著佛教在中土的流傳，由於中國傳統善惡觀念的影響，佛教善惡觀念中倫理道德的意義日益突顯，與儒家以及一般常識對於善惡的理解已經並無太大的區別。至於禍福觀念的涵義，佛教也基本上與一般常識的理解並無不同。對佛教而言，其特點更多地不在於對善惡禍福這四種觀念涵義的各自理解，而在於在善惡與禍福之間建立的那種必然對應關係，以及對這種必然對應關係得以存在的原因或根據的解釋。

佛教在善惡與禍福之間建立的必然對應關係，簡單地說就是為善必得福，為惡必致禍。如《旃檀越王經》云：「罪福影響，如影隨形，未有為善不得福，行惡不得殃者。」[31]慧遠（334~416）《明報應論》云：「是故失得相推，禍福相襲，惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰。此乃

28 有關天台止觀的專門研究，可參考關口真大，《天台小止觀の研究》（東京：山喜房佛書林，1974）和《天台止觀の研究》（東京：岩波書店，1969）。

29 《大乘義章》（《大正藏》，第44卷），卷12，697。

30 《成唯識論》（《大正藏》，第31卷），卷5，26。

31 《大正藏》，第14卷，791。

臺灣大學學術期刊資料庫

必然之數，無所容疑。」[32]李師政《內德論》云：「罪福之性，平等不二，而福以善臻，禍因惡至。」[33]永明延壽（904~975）曾說：「為善福隨，履惡禍追。」[34]紫柏真可也曾說：「惡積則受苦，善積則受樂。」[35]不過，單純這種必然的對應關係，還不能說是佛教的特色，因為這在中西方不同觀念系統中具有一定的普遍性。佛教東來之前，中國古代便有這樣的思想。如《尚書．商書．伊訓篇》所謂「惟上帝無常，作善降之百祥，作不善降之百殃」；《國語．周語》所謂「天道賞善而罰淫」；《老子》（七十九章）所謂「天道無親，常與善人」；《易傳》所謂「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」；《韓非子．安危》所謂「禍福隨善惡」等。至於這種必然對應關係存在的原由，或者說靠什麼來保證這種對應關係的必然性，佛教則純粹歸之於善惡行為主體自身的所謂「業力」（梵文Karma），而不像中國先秦思想以及西方一神論宗教那樣將之歸於「天道」或者「上帝」。前者靠的是自力和內力，後者則是他力和外力。

與之相較，傳統儒家的看法與之有一點相近，一點不同。首先，自孔子「為仁由己」尤其孟子「盡心、知性、知天」的思想確立以來，儒家雖從不否認「天」、「天道」的終極性意義，但從「天命之謂性」的角度來看，超越的價值根源即內在於主體的心性，這在心學、陽明學處尤其得到了高揚。就此而言，這種主體性的進路和佛教強調自我覺悟的「自力」性質有相近之處。當然，之所以只是相近而不相同，則在於佛教的主體或「自我」最終仍不過是因緣和合的「虛體」、「空體」，儒家的主體與自我至少在陽明學處卻是具有道德創造性的「實體」。其次，從孟子「性命對揚」、「義命分立」的原則來看，儒家認為善惡與禍福屬於兩個不同的領域，並不主張善惡與禍福之間有必然的對應關係，著眼點在於善之當為與惡之當去，禍福則非所與論。佛教的終極關懷雖然

32 僧祐，《弘明集》，卷5。

33 道宣，《廣弘明集》，卷2。

34 永明延壽，《萬善同歸集》，卷3。

35 真可，《紫柏老人集》，卷9。

臺灣大學學術期刊資料庫

是超越層面的清淨解脫，但其對善惡與禍福之間關係的界定，就世俗層面導人為善去惡的宣教而言，卻無疑預設了人們求福避禍的普遍心理願望與行為取向。而在人們求福避禍心理支配下善惡的取捨之間，為善去惡成為手段，求福避禍才是目標。這顯然與儒家有別。就善惡禍福的觀念從倫理學的角度而言，儒家表現為一種義務論倫理學（deontological ethics）或存心倫理學（Gesinnungsethik），而佛教表現為一種目的論倫理學（teleological ethics）或功效倫理學（Erfolgsethick）。[36]這是在一般意義上對儒家與佛教在善惡禍福觀念上的比較，而龍溪對善惡禍福的論述，則向我們透露了新的思想信息。

隆慶四年庚午（1570），龍溪家遭火災，在所作〈自訟問答〉中，龍溪講過這樣一段話：[37]

> 聖賢之學，根於所性，雖不從禍福起因，而亦未嘗外於禍福。禍福者，善惡之徵；善惡者，禍福之招，自然之感應也。聖賢之處禍福與常人同，而認禍福與常人異。常人之情，以富壽為福，以貧夭為禍，以生為福，以死為禍。聖賢之學，惟反諸一念以為吉凶。念苟善，雖顏之貧夭，仁人之殺身，亦謂之福；念苟惡，雖跖之富壽，小人之全生，亦謂之禍，非可以常情例論也。

從龍溪這段話開頭的兩句來看，龍溪認為聖賢之學「未嘗外於禍福」，和傳統儒家判善惡與禍福分兩途、不相關聯的看法有所差異。在龍溪看來，如果說聖賢之學以善惡問題為著眼點和作用點的話，則善惡又並非將禍福的問題排除在外。二者之間存在著自然的感應關係，所謂「禍福者，善惡之徵；善惡者，禍福之招，自然之感應也。」這種對善惡與禍

---

36 義務論倫理學和目的論倫理學是英美學界的區分，其內涵參見William K. Frankena, *Ethics* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1973), 14~17。存心倫理學和功效倫理學則是歐陸尤其德國學界的用語。在內涵上，義務論倫理學大體相當於存心倫理學，目的論論理學則大體相當於功效倫理學。對於存心倫理學、功效倫理學關聯於儒家倫理的辨析，可參考李明輝，〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉，《臺灣社會研究季刊》第21期（1996），217~244。

37 王畿，《王龍溪先生全集》，卷15。

臺灣大學學術期刊資料庫

福之間相關性的肯定，無疑表明龍溪對佛教思想的吸收。不過，從以上這段文字來看，龍溪對善惡禍福觀念的理解與側重，仍然顯示出不同於佛教的立場和價值取向。

首先，龍溪所謂聖賢之學不從禍福起因，其實便是指出了儒家聖賢之學與佛教在善惡禍福之間目的與手段的不同立場。從禍福起因，也就是說出於求福避禍的心理動機而從事為善去惡的道德實踐。不從禍福起因，則意味著為善去惡本身即是目的，凡事為所當為而不計禍福利害，恰如董仲舒（194~104 B.C.）所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」。這可以說是儒家的基本原則之一。在龍溪看來，善惡意識與行為是否從禍福起因，應當是區別儒家聖賢之學與常人之情的一個標準。而當時在善惡禍福問題上的所謂「常人之情」，顯然是長期以來早已深入廣大社會民眾文化心理結構的佛教觀念。

不過，最能反映龍溪善惡禍福觀念的是該段文字中聖賢之學對待禍福的理解和態度。「聖賢之處禍福與常人同」，是說就作為客觀事實的禍福而言，發生在聖賢身上與發生在常人身上都是一樣的，如聖賢與常人都會遇到富壽、貧夭、生死的問題。聖賢也無法改變這些客觀事實。但是，聖賢之所以為聖賢而不同於常人，在於聖賢對這些客觀事實的理解和態度與常人有別，所謂「認禍福與常人異」。龍溪說得很清楚，對於富與貧、壽與夭、生與死，常人以前者為福，後者為禍。而對聖賢之學來說，富與貧、壽與夭、生與死本身都無所謂禍福，何者為禍，何者為福，取決於主體與自我的一念之善惡。正所謂「聖賢之學，惟反諸一念以為吉凶。念苟善，雖顏之貧夭，仁人之殺身，亦謂之福；念苟惡，雖跖之富壽，小人之全生，亦謂之禍」。顯然，從龍溪這裏對禍福的理解和規定來看，禍福已經失去了自身的獨立性，不再與善惡分屬「客」與「主」、「所」與「能」以及「命」與「義」兩個不同的領域，而是消融於善惡。可以說，善即福，惡即禍。這與佛教的看法顯然有別。

事實上，善惡禍福涉及的是中西方思想中一個普遍的問題，即道德與幸福的關係問題。康德曾在其有關「圓善」（das höchste Gute）概念的討論中對道德與幸福這兩個概念的涵義以及二者如何統一的問題進

臺灣大學學術期刊資料庫

行了解說。依康德之見，道德的本質規定是善良意志，[38]幸福是指人的種種感性意欲得到滿足時產生的感受狀態。[39]前者係屬於人的自由意志，後者則受制於現象世界的自然法則。雙方是異質異層的綜合關係，二者的統一需要靈魂不滅和上帝存在這兩個所謂實踐理性的設準來加以保證。牟宗三先生也曾在其《圓善論》中直接基於康德的思想提出了自己的看法。[40]在此，我們無需對康德以及牟宗三有關「圓善」問題的不同解答加以分析和檢討。[41]需要指出的是，牟宗三以「自由無限心」保證道德與幸福統一的圓善論，其思想資源的重要組成部分之一，正是龍溪的「四無」論。在龍溪的四無論中，由於心知、意、物之間的體用關係，物通過意且與意一道實際上被提到了心知所在的同一層面，換言之，本來尚未完全失去客觀實在性的「意之所在為物」被進一步收攝於良知心體的流行發用之中而轉換為「明覺之感應為物」。事實上，較之前引龍溪《自訟問答》中取消禍福的獨立性而將其化約為善惡，二者之間存在著內在的一致性與對應關係。也正因此，牟宗三以龍溪的四無論為建構儒家式圓善論的主要資源，[42]便最終仍然無法避免像龍溪那樣「銷

38 參見康德著，苗力田譯，《道德形而上學原理》（上海：上海人民出版社，1986），43；牟宗三譯注，《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1983），16。

39 參見康德著，關文運譯，《實踐理性批判》（北京：商務印書館，1960），127；牟宗三譯注，《康德的道德哲學》，372。

40 參見牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985）。

41 參見彭高翔（彭國翔），〈康德與牟宗三之圓善論試說〉，《鵝湖》（1997年8月），21~32。

42 牟先生在《圓善論》第六章「圓教與圓善」第五節「儒家之圓善與圓教」中在討論完龍溪「四無」論所蘊涵的圓善與圓教意義之後，緊接著有這樣一段話：「至此可謂極矣。然若依天臺圓教之方式而判，此種從「無」處立根之說法猶是於四有之外立四無，乃對四有而顯者。此如華嚴圓教猶是就佛法身所示現之法界緣起而說十玄之圓融者然，猶是高山頂上之別教一乘圓教也。四無句為別教一乘圓教，而真正圓教（所謂同教一乘圓教）則似當依胡五峰『天理人欲同體而異用，同行而異情』之模式而立。」因此，或以為牟先生認為儒家圓善論應當建立在胡五峰「天理人欲同體而異用，同行而異清」之說上。但細讀這段話中「若依天臺圓教之方式而判」，以及「似當依胡五峰」之句，可見這並非牟先生自己思考的角度。事實上，儘管牟先生受天臺影響很大，但其儒家圓善論的建立主要以龍溪的四無論為理論資源，似無可諍。在「儒家之圓善與圓教」一節中，牟先

臺灣大學學術期刊資料庫

福歸德」，在相當程度上又回到了斯多葛（Stoic）主義的立場。顯然，這同樣是龍溪善惡禍福觀念所要面對的問題。

當然，我們應當看到，在善惡禍福的問題上，龍溪儘管最終仍然持守的是儒家不以禍福利害動其心，而惟以為所當為繫其念的基本立場，但龍溪「禍福者，善惡之徵；善惡者，禍福之招」的說法畢竟有取於佛教基於因果報應說之上的善惡禍福觀。在儒釋道三教密切融合，各種善書、寶卷、功過格廣泛流行的中晚明，這是很自然的。[43]龍溪弟子袁黃及再傳陶望齡（字周望，號石簣，1562~1609）、陶奭齡（陶望齡之弟，號石梁，1565~1639）等人所大力推行的的功過格，[44]則進一步容納了佛教善惡禍福與因果報應的思想，肯定了趨福避禍的大眾心理對於道德教化的現實意義。就此而言，從倫理學的角度來看，至少中晚明陽明學所體現的儒家倫理，雖然可以借助西方義務論倫理學或存心倫理學以為詮釋的資源，但顯然無法完全歸於義務與目的、存心與效果嚴格二分之下的義務論或存心倫理學。對於目前學界以西方德性倫理（virtue ethics）詮釋儒家倫理的趨向，我們也應當意識到其中的複雜與分際。

（二）、因果報應

佛教善惡禍福的觀念與其因果報應的思想是密不可分的。善惡與禍福之間之所以存在必然的對應關係，就在於因果報應的存在；因果報應的實際內容，也就是善與福、惡與禍之間的配享。因果報應之說廣泛地見於佛教的各種經典，如《菩薩瓔珞本業經》所謂「善果從善業生，惡果從惡因生。」[45]《中阿含經》中世尊告諸比丘說：「若有故作業，我說彼

生提到胡五峰處只是上引這一話頭，而對四無的分析則是該節的主要內容。

43 相關的研究可參考（一）、酒井忠夫，《中國善書の研究》（東京：弘文堂，1960）；（二）、Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

44 二人的功過格思想參見（一）、袁黃，《了凡四訓》、《立命篇》；（二）、陶望齡，《功過格論》。按：《功過格論》署名陶望齡編，但酒井忠夫認為實際應當是陶奭齡所編。

45 《大正藏》，第24卷，1019。

臺灣大學學術期刊資料庫

必受報。或現世受，或後世受。若不故作業，我說此不必受報。」[46]《無量壽經》所謂「天地之間，五道分明，恢廓窈冥，浩浩蕩蕩，善惡報應，禍福相承。」[47]佛教傳入中土以後，也和中國傳統固有的善惡報應理論相結合，從而更加深入人心。慧遠曾專門作《三報論》與《明報應論》來論證善惡禍福的因果報應「乃必然之數」，對後世影響極大。明代佛教的特點不在於高僧大德的造論立說、開宗創派，而在於佛教思想廣泛深入地普及於社會並與儒家、道家道教思想水乳交融。因此，因果報應之說也無疑早已成為當時人們文化心理結構的歷史積澱。

較之一般哲學上因果律（causality）所謂的「有果必有其因」，佛教的因果（梵文Hetu-phala）更進一步強調相同性質的原因造成相同性質的結果，具體而言，即通常所謂「善有善報，惡有惡報」。並且，善惡的果報往往關聯著禍福，善報即是福報，惡報即是禍報。[48]因此，如果說善惡最終不免始終要歸結到主體的意志而言的話，那麼，佛教的因果報應說其實也是要像康德那樣，在意志自由法則支配的道德世界與自然法則支配的現象世界之間建立一種必然的關聯。只不過這種必然關聯的保證在康德處是上帝與靈魂，在佛教是主體自身的業力而已。並且，由於與善惡禍福密切相關，佛教的因果報應說的直接結果使人們在行為時往往更加注意的是該行為會產生怎樣的實際結果，是得福還是遭禍，而不是行為本身的應當與否。即使是為善去惡的行為，在因果報應觀念的支配下，也不免是出於趨福避禍、趨利避害的動機。這不免導致儒家所極力反對的「行仁義」而非「由仁義行」的「義襲之學」。[49]

據龍溪自己的記載，其夫人張氏安人是一位虔誠的佛教徒，所謂「中年好佛，虔事觀音大士，掃靜室；持《普門品》及《金剛經》，出入必禱，

---

46 《大正藏》，第54卷，頁651。

47 《大正藏》，第54卷，頁405。

48 對佛教因果觀念較為全面的檢討，見中村元，〈因果〉，佛教思想研究會編，《佛教思想》第3期（東京：平樂寺書店，1978），3~35。印順法師對因果觀念亦多有解釋。

49 劉蕺山後來作《人譜》，反對袁黃的功過格思想，正是基於儒家講求動機、存心與應當的道德嚴格主義立場。而袁黃的功過格思想，正是主要由佛教而來。

臺灣大學學術期刊資料庫

寤寐精神，時相感通，若有得於圓通觀法者。」[50]可見龍溪所在是一個多元宗教的家庭。張氏安人曾經向龍溪詢問過因果報應之說。[51]

> 問因果報應。予謂一念善因，終成善果；一念惡因，終成惡果，其應如影。止惡修善，不昧因果，便是大修行人。一念萬年，無有生滅，即無輪迴。知生則知死矣。

細觀這裡龍溪對因果報應的解釋，顯然與佛教有別。與對善惡禍福觀念的理解相應，龍溪將因果報應的焦點與重點由客觀世界的「果」轉移到了主體自身的「因」，由對禍福的趨避轉向對善惡的關注。就「一念善因，終成善果；一念惡因，終成惡果」而言，固然也可以說龍溪未嘗不接受佛教的因果報應說，但仔細在語脈中體貼「終成」的涵義，可見龍溪關注的焦點其實並不在於得什麼樣的「果」，而在於一念的善惡與否。在對善惡禍福的理解中，如果可以說龍溪的立場是惟一念之善惡是問，禍福非所論也，那麼對因果報應來說，龍溪則同樣可以說是惟一念之善惡是問，果報非所論也。這無疑是儒家道德哲學的基本立場。而把握了這一點，對於龍溪在其他場合不主張在講學活動中宣傳佛教因果報應之說，我們或許就不難理解了。

龍溪聽聞羅汝芳（字惟德，號近溪，1515~1588）在講學活動中「時及因果報應之說」，曾委婉地提出過批評或至少是提醒。他在給羅近溪的信中說道：[52]

> 傳聞吾兄主教，時及因果報應之說，固知引誘下根之權法，但恐癡人前說夢，若不喜聽，又增夢語，亦不可以不慎也。何如？何如？不肖數時行持，只尋常此學，只從一念入微處自信自達，與百姓同作同止，不作一毫奇特伎倆，循此以報知己而已。

同樣的意思，龍溪也曾在給門人貢安國（字玄略，號受軒，生卒不詳）的書信中表達過，所謂：[53]

---

50 王畿，〈亡室純懿張氏安人哀辭〉，《王龍溪先生全集》，卷20。

51 同上註。

52 王畿，〈與羅近溪〉第1書，《王龍溪先生全集》，卷11。

53 王畿，《與貢玄略》第2書，《王龍溪先生全集》，卷12。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 近溪兄主盟一方，吾道尤幸。聞提省人，頗涉禪家因果。中人以下以此作接引階梯，堅其信道之心，亦是權法。上根敦行之士不能相諒，或不免於有疑，亦或不可以不慎也。惟只時時提省良知，從一念不可欺、不容昧處默默體究，高者俯而就，下者跂而及，至微而彰，至近而神，以共進此道，更覺省力無弊耳。

由此可見，對龍溪的整體思想而言，佛教的因果報應說充其量不過是在講學活動中用來接引下根人士的「權法」而已。並且，若使用不當，還會出現癡人前「又增夢語」的情況。而「一念入微」的致良知工夫，才是龍溪念茲在茲、反復提倡的不二宗旨。從前引龍溪對張氏安人所作因果報應的解釋來看，龍溪也正是立足於其「一念入微」的致良知工夫論而對之作出了儒家式的詮釋。

（三）、生死輪迴

生死輪迴也是佛教的基本觀念之一，[54]是指主體生命在未悟佛法以斷無明、絕因果情況下在「天、人、阿修羅、畜牲、餓鬼、地獄」這所謂「六道」中周而復始的生死流轉。就因果報應的觀念而言，生死輪迴既是其進一步的展開，又為其合理性提供了思想基礎。依生死輪迴之說，地獄、餓鬼、畜牲、阿修羅、人、天這六道本身便構成一個由低到高不同等級的存在序列。其中前三者為三惡道，後三者為三善道。人為善，其生死的流轉便可以在六道中漸次上升，不墮三惡道；作惡，其生死流轉則漸次下降。顯然，死後因其生前的善惡不同而在六道中獲得不同的存在形式，這本身就是不同的果報。因此，生死輪迴可以說是因果報應觀念的進一步展開。另外，生死輪迴觀念蘊涵著三世說，即所謂前世、現世與來世。人生前的生命所在為前世，死後的生命存在為後世，

54 輪迴觀念最早並非佛教提出，在印度婆羅門教的《奧義書》中便已有輪迴之說。但佛教輪迴的觀念卻是流傳最廣的。因此，目前人們一般接受的輪迴觀念，大都是透過佛教而來。有關佛教輪迴觀念較為具體的研究，參見木村泰賢，〈業與輪迴之研究〉，張曼濤主編，現代佛教學術叢刊第54冊，《佛教根本問題研究》（臺北：大乘文化出版社，1978），第二集，133~151。

臺灣大學學術期刊資料庫

當下的生命存在則為現世。人的生死流轉也就是三世之間的不斷綿延。而因果報應的具體落實，既有現世因果的「現世報」，更多地是展開於三世之間，正如《佛說善惡因果經》中所謂「欲知前世因，今生受者是；欲知後世果，今生所為是」。因果報應說在日常經驗中經常受到挑戰的是現實生活中大量善惡禍福不相配稱的業報反常現象，而生死輪迴中的三世說，則從理論上化解了善惡禍福不相配稱的矛盾。因為這種矛盾只不過是現世的現象，而在以生死輪迴為基礎的三世因果說中，報應的發生不必在先世，還可以在來生甚至來生之後的來生。對此，慧遠在〈三報論〉中曾有解釋，所謂：「業有三報，一曰現報，二曰生報，三曰後報。現報者，善惡始於此身，即此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生、三生、百生、千生，然後乃受。」[55]俗語所謂「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到」，也一語道破了三世因果說的關鍵所在。

生死輪迴之說結合因果報應的觀念，一方面可以使人接受現世的決定論（determinism），因為今生的吉凶禍福，乃前世的善惡所造就，作為前世之「因」的現世之「果」，是無可改變的。一方面又賦予人們自己決定自己命運的權利，因為後世的吉凶禍福，乃今生的善惡所造就，而今生為善亦或作惡，是可以「操之在我」的。就前一方面而言，人們對現實生活的一切可以安之若素，從後一方面來看，人們又會積極為善去惡，為今後的生命廣植福田。加之佛教生死輪迴與因果報應又不同於佛教東來之前中國傳統報應論原有的「承負說」，認為善惡的結果完全由生死流轉中的主體自身承擔，而不會由其子孫後代分擔承負，這樣更加促進了個體自我的善惡責任意識。中國歷代提倡佛教的統治者們，也往往是著眼於佛教有利於社會教化的這一點。

不過，以上兩個方面是正面積極而言，若從反面消極來看，也同樣存在兩方面的問題。其一，既然今生皆由前世決定，為善去惡雖於來世有益，卻不足以改變現實的生活狀況，於是人們不免會視為善去惡為無所謂，淡化甚至取消善惡是非的道德意識。其二，既然今生為善去惡之可為來世先植福田而無改於現實，那麼人生在世的種種為善去惡便不免

55 僧祐，《弘明集》，卷5。

臺灣大學學術期刊資料庫

於成為謀求來世幸福的手段，而失去了是非善惡為所當為的道德意義。這種基於功利主義的考慮，則是和儒家的道德思想適成對反的。

在萬曆三年乙亥（1575）的新安斗山書院之會中，龍溪也表達過他對於佛教生死輪迴之說的看法。[56]

> 或問生死輪迴有無之說。先生（龍溪）曰：此是神怪之事，夫子所不語。力與亂，分明是有，怪與神，豈得謂無？但君子道其常，此等事，恐惑人，故不以語耳。大眾中尤非所當問，亦非所當答。諸友請扣不已。先生曰：人之有生死輪迴，念與識為之祟也。念有往來，念者二心之用，或之善，或之惡，往來不常，便是輪迴種子。識有分別，識者發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停，便是生死根因。此是古今通理，亦便是見在之實事。儒者以為異端之學，諱而不言，亦見其惑也矣。夫念根於心，至人無心，則息念，自無輪迴。識變為知，至人無知，則識空，自無生死。為凡夫言，謂之有可也。為至人言，謂之無可也。道有便有，道無便無，有無相生，以應於無窮。非知道者，何足以語此？

以上龍溪對生死輪迴說的看法，包含三層意思。首先，龍溪雖然認為生死輪迴之說屬於非常的「神怪之事」，不宜作為言說的對象，但卻明確承認其存在。這在整個理學傳統甚至陽明學中都是非常大膽和罕見的。[57]陽明雖然也常常談到生死，但似乎並未肯定過輪迴之說。龍溪不僅肯定其存在，並且對儒者視之為異端避而不談的做法提出了批評。所謂「儒者以為異端之學，諱而不言，亦見其惑也矣」。

其次，龍溪對生死輪迴產生的根源作出了解釋。在龍溪看來，念與識分別是產生輪迴與生死的根源所在，所謂「輪迴種子」、「生死根因」。作為「二心之用，或之善，或之惡，往來不常」的「念」，顯然是指脫離了良知心體的欲念與邪念，而非作為良知心體直接發用的本念與正

56 王畿，〈新安斗山書院會語〉，《王龍溪先生全集》，卷7。

57 在此要提請讀者注意的是，所謂「大膽」和「罕見」是指龍溪明確肯定「生死輪迴」的存在，而不是肯定一般的「神怪之事」。理學傳統中固多言及鬼神之事，但肯定佛教生死輪迴之說，確屬「大膽」、「罕見」。

臺灣大學學術期刊資料庫

念。或者可以說是劉宗周（字起東，號念台，稱蕺山先生，1578~1645）嚴格區分「意」與「念」意義上的「念」而非「意」。而作為「發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停」的「識」，也無疑不是良知心體的明覺感應，而是有能所、分別的計較之心，是龍溪《意識解》中的「意識」。就像生滅門最終仍由如來藏自性清淨心所開一樣，念與識的終極根源仍在於良知心體，本身乃良知心體受到習染所生，並無終極的實在性。恰如陰霾乃陽光受到雲氣蒙蔽產生，雲氣散去，陰霾自消，依舊陽光普照，陰霾本身並非陽光一樣的最後實在。值得注意的是，龍溪對生死輪迴產生根源的解釋，和佛教本身的解釋有相似之處。因為佛教也是將生死輪迴歸因於離心所起的妄見。[58]不過，龍溪的良知心體和佛教的自性清淨心、妙明真淨妙心在內容規定上卻有著極大的不同，而儒釋之辨的毫釐所在，正在於這種不同之處。

最後，龍溪則提出了超脫生死輪迴的方法。由於念與識在終極意義上的非實在性，念與識所產生的生死輪迴顯然也並不具有終極存在的真實性。一旦「化念還心」（借用劉蕺山語）、「轉識成智」，生死輪迴自然也就不存在了。正所謂「念根於心，至人無心，則息念，自無輪迴。識變為知，至人無知，則識空，自無生死」。而在龍溪的整個思想系統中，「念根於心」、「識變為知」以及「息念」、「無知」，恰恰是「心體立根」與「無中生有」的致良知的工夫。因此，對龍溪來說，生死輪迴儘管對「凡夫」而言是客觀存在的，但完全可以通過致良知的工夫加以超越。而能夠實踐致良知工夫，通過精神性的自我轉化來超越生死輪迴的「至人」，自然是儒家的大人君子、聖賢人物。就此而言，龍溪顯然是立足於良知教的立場。

當然，對於生死輪迴之說，龍溪最後是將其歸於超名言之域，而採取了如維根斯坦所謂「對於不可言說者當保持沈默」的態度。正如他在給張元忭的信中所謂「區區近來勘得生死一關頗較明切，皆從一念妄想所生。道有輪迴便是覓空中之華，道無輪迴便是撈水底之月。有無之間，

58 如阿難曾向佛祖詢問六道輪迴的起因，佛祖便認為是脫離了妙明真淨妙心的妄見、妄習所致。見《楞嚴經》（《大正藏》，第19卷），卷8。

臺灣大學學術期刊資料庫

不可以致詰，默契之可也。」[59]對生死輪迴的態度，顯示出龍溪對佛教思想的充分容納。就一位並未放棄自己儒家身份認同的理學家而言，龍溪對佛教的開放在以往的理學史上是罕見的。當然，龍溪的這種容納顯然也不是無條件的接受。在龍溪的緘默之中，究竟隱含的是儒釋之間終究不可調和的張力，還是「道通為一」之後的圓融無礙，我們或許也只能「默契之可也」。然而，至少就龍溪的自覺而言，其「默契」中所包含的，無疑更多的還是對以良知教融攝佛教的高度自信。這一點，在龍溪有關生死的論述中有明確的表達。

生死可以說是佛教的基源問題，正如憨山德清（1546~1623）所謂：「從上古人出家本為生死大事，即佛祖出世，亦特為開示此事而已，非於生死外別有佛法，非於佛法外別有生死。」[60]而在中晚明，生死問題同樣也成為龍溪以及其他許多陽明學者經常探討的課題。[61]在龍溪的文集中，有時間可考龍溪談論生死最晚的文字，應當是給李漸庵以下的這封信：[62]

> 不肖年已八十，百念盡灰，一日亦可，百年亦可，任之而已。孔氏云：「未知生，焉知死。」此是究竟語，非有所未盡也。吾人生於天地間，與萬緣相感應，有得有失，有好有醜，有稱有譏，有利有害。種種境界，若有一毫動心，便是臨時動心樣子。一切境界，有取有舍，有欣有戚，有一毫放不下，便是臨時放不下樣子。生之有死，如晝之有夜，知晝則知夜，非有二也。於此參得透，方為盡性，方為立命，方是入聖血脈路。若不從一念微處徹底判決，未免求助於外，以為貫飾。雖使勳業格天、譽望蓋世，檢盡世間好題目，轉

59 王畿，〈與張陽和〉第1書，《王龍溪先生全集》，卷11。

60 釋德清，〈法語。示妙湛座主〉，《憨山大師夢遊全集》，（《續藏經》，第1輯第2編，第32套第2冊）卷3。

61 對生死問題的高度關切也是中晚明陽明學的一個重要特徵，筆者亦有專門討論。然限於篇幅、為免枝蔓，此處不能展開，可參見彭國翔，〈王龍溪與中晚明陽明學的展開〉（北京：北京大學哲學系博士論文，2001）第七章「中晚明的陽明學與三教融合」第三節「生死關切」。

62 王畿，〈答李漸庵〉第2書，《王龍溪先生全集》，卷11。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 眼盡成空華，與本來性命未有分毫交涉處也。不肖中夜默坐，反觀眼前，有動心處，有放不下處，便是修行無力，便是生死關頭打疊不了勾當。常以此自盟於心，頗有深省。

從所謂「不肖年已八十」的話來看，這封信至少是龍溪八十歲所作。而在龍溪文集所有討論生死的文字中，再沒有比這更晚的了。因此，這可以說是龍溪論生死的「晚年定論」。而在這封信中，龍溪不僅以孔子「未知生，焉知死」的話為「究竟語」，認為生死如晝夜，不過是一氣的周流復始，更要求將了究生死之道「從一念微處徹底判決」。顯然，龍溪在生死問題上同樣是立足於致良知的根本立場，而將生死解脫之道納入到「一念入微」致良知工夫的綿密展開過程之中。這也再次說明龍溪是自覺地力圖將佛教有關生死的觀念融攝到良知教的系統之內。

龍溪對生死輪迴起因的解釋以及所提出的超越生死輪迴的方法，都和佛教有一致之處。因為佛教不僅也是將生死輪迴歸因於「妄心」，而且也是認為就俗諦而言可言輪迴，對真諦來說則輪迴亦是虛妄，並不具有存在的真實性。[63]就此而言，也再次說明龍溪對佛教思想深有了解並多有所取。但是，這仍然可以說只是形式上的。因為在對終極實在的理解上，龍溪和佛教是分道揚鑣的。儒釋之別的關鍵，最終也歸結於這一點。

四、結論

明代是禪佛教盛行的時代，禪佛教的一個核心命題是「明心見性」，而就禪佛教來說，所要明的「心」以及所要見的「性」，恰可以說是佛教的終極實在。顯然，以孟子的「盡心、知性、則知天」為源頭，在理學的話語中，心性同樣可以說是指示終極實在的概念。而在陽明學中，心性即是良知。因此，陽明學「致良知」的核心命題也完全可以表述為「明心見性」。但是，恰恰在內容規定上，陽明學的良知心體顯示出與佛教「明心見性」中「心」、「性」的本質區別。

---

63 參見常覺，〈佛教的輪迴思想〉，《佛教根本問題研究》第二集，307。

臺灣大學學術期刊資料庫

以往對禪佛教心性論的解釋，多是將其置於《大乘起信論》、華嚴宗一脈的真常心系統之下。在以如來藏自性清淨心為首出的真常心系統中，如來藏性（佛性）本身即具有覺性，因此如來藏性與如來藏自性清淨心其實是一，只不過分別從客觀與主觀兩方面來說而已。但也有學者認為以真常心的系統來理解禪宗的心性論，只適用於神會一脈的荷澤禪，惠能的心性思想並非「真心即性」，而是相當於天臺宗「一念三千」、「法性無明同體依而復即」以及「三道即三德」的特徵。[64]但是，無論是從心性是一還是從心性非一非異來理解禪宗的心性論，心與性在禪宗處都是指清淨的空寂性，這種空寂性本身並不包含實質的內容。推而言之，甚至各宗佛教言心言性都不以之為具有終極的實在性，否則即有落入佛教所根本反對的「梵我」之嫌。佛心與佛性固然可以說是眾生成佛的超越根據，但既然眾生的存在本身便是因緣假合而成，並不具有真實不虛的獨立存在價值，那麼，佛心佛性自身也並無對眾生所當承擔的道德責任。換言之，佛心佛性並沒有道德的性理作為其本質內容。

與之相較，在龍溪看來，良知心體是「有無合一」、「虛實合一」的。「有」與「實」，是從存有論的角度指明其存在的真實不虛；「無」與「虛」，是從境界論的角度指出良知心體作用的無執不滯。良知心體在龍溪處儘管具有「空無虛寂」的「無」性，但這只能是良知心體流行發用時的存在狀態，或者說良知心體的作用形式。至於良知心體本身，則顯然不是空無一物、毫無內容的空寂性本身。它本身即是道德的至善，一切道德實踐所當為的原則都蘊涵在良知心體之中，所謂「萬化皆從此出」。龍溪由「無善無惡心之體」而提出其「四無」論，歷史上多被視為流入禪宗「不思善，不思惡」的空虛寂滅，[65]委實有誣龍溪而未能盡其思想的精義。禪宗的「無善無惡」是從根本上否定心體具有善或

64 參見牟宗三，《佛性與般若》（臺北：學生書局，1997），下冊，1039~1070。

65 事實上，儘管「無善無惡」可以作為禪佛教一種較有代表性的觀念，但卻並非禪佛教的專門用語。通行宗寶本《六祖壇經》「行由品第一」中惠能有「不思善，不思惡，正與麼時，那個是本來面目」的話，而在敦煌本《壇經》中，並無「不思善，不思惡」的話，只有「惡之於善，善法、惡法，盡皆不舍，不可染著，猶如虛空，名之為大」的說法。

臺灣大學學術期刊資料庫

惡的自性，因而禪宗的心體可以說是一個光板的鏡照之心。但是，對龍溪而言，其四無論中的「無善無惡」，卻並非從存有論的角度根本否定良知心體有其善的自性。龍溪在《答吳悟齋》第二書中曾經將陽明的四句教表述為：[66]

> 至善無惡者，心之體也；有善有惡者，意之動也；知善知惡者，良知也；為善去惡者，格物也。

黃宗羲便抓住這句話與天泉證道時龍溪四無論的表述相較，認為龍溪「其說已不能歸一矣。」事實上，黃宗羲恰恰是不瞭解，對龍溪而言，「至善」作為「無善無惡」的內容規定，本來就不與「無善無惡」之說相悖。「無善無惡」本來就是形容「至善」的一種表達方式。在《天泉證道記》中，龍溪已經講得很清楚，所謂「天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡故本無，善亦不可得而有也，是謂無善無惡。」[67]由於「無善無惡」在字面上直接對北宋以降廣大儒家知識份子普遍接受的孟子性善論構成挑戰，當時便有人向龍溪提出質疑。如吳中淮向龍溪提出如何統一孟子性善論與陽明無善無惡之說的問題，龍溪回答說：[68]

> 先師無善無惡之旨，善與惡對，性本無惡，善亦不可得而名。無善無惡，是為至善，非慮其滯於一偏而混言之也。

張元忭也提出過類似的問題，龍溪回答得更為明確：[69]

> 性無不善，故知無不良。善與惡，相對待之義。無善無惡，是謂至善。至善者，心之本體。

隆慶四年庚午（1570），龍溪七十三歲。是年龍溪家遭火災，龍溪曾作《自訟長語示兒輩》，其後又作《自訟問答》，進行了深刻的自我道德反省。在《自訟問答》中，龍溪再次提出「良知無善無惡，是謂至善」。[70]由此

66 王畿，《王龍溪先生全集》，卷10。

67 王畿，《王龍溪先生全集》，卷1。

68 王畿，〈答中淮吳子問〉，《王龍溪先生全集》，卷3。

69 王畿，〈與陽和張子問答〉，《王龍溪先生全集》，卷5。

70 王畿，《王龍溪先生全集》，卷15。

臺灣大學學術期刊資料庫

可見，龍溪以無善無惡為至善的說法是從三十歲天泉證道到晚年一以貫之的，[71]並不存在「其說已不能歸一」的問題。至於邵廷采（1648~1711）強分陽明與龍溪四無之不同，認為陽明言無是「無善至善」，龍溪言無是「以無為無」，[72]更是無視龍溪文集中一再出現的「無善無惡，是為至善」的說法。明代龍溪之後，大多學者要麼不解無善無惡的實義，要麼有見於晚明無善無惡之說非預期後果的流弊而從效果倫理的角度不取無善無惡之說以為道德實踐的指導思想。惟有周汝登（字繼元，號海門，1547~1629）、陶望齡、陶奭齡等人對龍溪無善無惡之說有相契與同情的瞭解。海門所謂「維世範俗，以為善去惡為堤防，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」，[73]頗能對無善無惡的二重性心領神會。全面檢討龍溪四無論的豐富內涵，非本文的篇幅所能容納。[74]僅就「無善無惡」的涵義與佛教比較而言，總的來說，龍溪四無論中的「無善無惡」，可以從兩個方面來看：從存有論或者本質內容方面來看，「無善無惡」是指超越於經驗意義上相對之善惡的絕對至善；從境界論或者作用形式方面來看，「無善無惡」是指一種無執不滯、自由靈動的主體心境。後一方面在心靈境界的意義上完全可以和禪宗「無所住而生其心」（《金剛經》）、「無念、無相、無住」（《壇經》）的精神相通無礙，前一方面在存有論的意義上肯定良知心體為至善的實在，則完全不同於禪宗或整個佛教「無

71 龍溪以「無善無惡」為「至善」的說法，在《全集》中共有四處。除了卷3的〈答中淮吳子問〉、卷5的〈與陽和張子問答〉以及卷15的〈自訟問答〉之外，還有一處見於卷17的〈不二齋說〉，所謂「無善無不善，是為至善；無常無無常，是為真常；無迷無悟，是為徹悟。此吾儒不二之密旨，千聖絕學也。」

72 「至於四無之說，流失在龍溪。而天泉夜論，其師不以為不然，故滋人口實。然其中正有可詳求者。陽明之所為四無，故導於龍溪之為四無。龍溪之所謂四無，以無為無者也，蕩而失歸，恍惚者托之矣。故其後為海門、為石梁，而密云悟之禪入焉。陽明之所謂四無者，以無為有，以有為無者也。」見邵廷采，《思復堂文集》，卷1。

73 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》，卷1。亦見黃宗羲，〈泰州學案五。尚寶周海門先生汝登。九解〉，《明儒學案》，卷36，862。

74 彭國翔，〈王龍溪與中晚明陽明學的展開〉第二章第二節、第四章。

臺灣大學學術期刊資料庫

善無惡」所表達的「緣起性空」的基本立場以及告子的善惡無定性之說。這是龍溪四無論中「無善無惡」說與禪宗「不思善，不思惡」說的根本區別所在。

朱子曾說：「如釋氏說空，空亦未是不是。但空裏面須有道理始得。若只說道我見得個空，而不知他有個實底道理，卻做甚用得？」[75]龍溪若見此言，當必以為是。顯然，龍溪的良知心體與佛教的心性無疑在內容規定上有著根本的不同。雖然都可以說「明心見性」，但其實是各明其所明，各見其所見。同樣的命題表述形式下，雙方在對「心」、「性」的內容理解上包含著深刻的內涵差別。正如龍溪所謂：「良知者，性之靈，即〈堯典〉所謂峻德，明峻德，即是致良知，不離倫物感應，原是萬物一體之實學。……佛氏明心見性，自以為明明德，自證自悟，離卻倫物感應，與民不相親，以身世為幻妄，終歸寂滅。」[76]因此，通過以上我們對龍溪與佛教的專題研究可見，儘管龍溪與佛教人物有所往來，對佛教的一些基本觀念與命題也不諱使用並多有吸收，但其實並未喪失自己的儒者身份，而無疑是力圖將佛教的一些基本觀念與命題加以創造性的詮釋，從而納入到自己的良知教系統之中，並非在終極關懷和根本的思想結構上認同佛教。所謂「良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞，」顯然反映了龍溪試圖將佛道兩家都融攝到其良知教系統內部的意圖。至於龍溪〈經三教峰〉詩所謂：「三教峰頂一柱驂，俯看塵世隔蒼煙。青牛白馬知何處？魚躍鳶飛只自然。」[77]更是反映了龍溪儒家的自我認同。因此，當我們在中晚明三教高度融合的背景下研究儒學與佛教的關係時，一方面要看到佛教對儒學的滲透或者說儒家學者對佛教的吸收，另一方面還要看到佛教對儒學的影響其究竟意義如何。

從龍溪的儒家立場來看，佛教不能肯定以道德理性（天理）為其本質內容的心性是真實不虛的創生實體（creative reality），自然在存有論上陷入完全的虛無主義。這是所有儒家學者評判佛教的共識。而從佛教

75 黎靖德編，《朱子語類》，卷67，1678。

76 王畿，〈南遊會紀〉，《王龍溪先生全集》，卷7。

77 王畿，《王龍溪先生全集》，卷18。

臺灣大學學術期刊資料庫

的立場來看，良知心體不能完全捨棄對道德理性的終極承諾，仍不免有所執著、愛根未斷。因此，晚明高僧雖對陽明學多有肯定，但在陽明學的良知與佛教的心性之間，仍然有所區別而以前者為尚未究竟之說。如雲棲袾宏便曾反對將良知與佛教的真知混同，批評良知已落入愛親敬長的經驗領域，無法做到真常寂照。[78]當然，儒佛兩家在心性論上對心性內涵的不同理解，根本還是來源於雙方存有論上「有」與「無」的不同立場。儒家以心性為真實不虛的道德創造實體，以及佛教以心性為「本來無一物」的空寂性本身，可以說是雙方存有論不同立場在心性論上的反映。就此而言，龍溪儘管對佛教思想作出了最大化的容納與吸收，充分將佛教尤其禪宗空無虛寂的人生智慧彰顯為良知心體的一個內在向度，但是，這種融攝只能是境界論的，一旦涉及到存有論上「有」的底線，作為「三教宗盟」的龍溪仍然無法放棄儒家的基本立場。在中晚明三教高度融合的局面下，儒釋之間幾乎到了無處不可以會通融合的境地，但彼此質的規定性與身份認同並沒有喪失，原因正在於雙方存有論上「有」與「無」的對立。而這一點，恐怕才是在中晚明三教水乳交融情況下辨別儒家學者是否「未始出吾宗」的終極標尺。

我們經常會說，佛教對理學的發生與發展有重要影響。但是，所謂「影響」一詞，其實是一個較為模糊的概念。不同學者在表達這一陳述時，其涵義其實往往頗有不同。所謂甲受到乙的影響，可以有兩種基本的情況。一是甲接受了乙的基本立場，改變了自身的基本結構；二是甲在不改變自身基本結構和立場的前提下，將乙中的某些成分揚棄、吸納到自身之中，使之成為自我的有機組成部分。這兩種情況均以甲受到乙的刺激為前提，只是所作的回應方式不同。另外，乙之於甲的影響是第一種情況還是第二種情況，並不是由甲是否採用了乙的某些語言形式包括某些概念、命題所決定的。即使甲採用了乙的某些概念和命題的表述形式，但如果這些概念、命題在進入甲的系統內部之後具有了不同於原先在乙系統內部的內涵，成為與甲系統本來基本規定性相容、相合的組成部分，且不改變甲本來的基本結構，則乙之於甲的影響便是第二種情

78 參見袾宏，《竹窗隨筆．初筆》，「良知」條。

臺灣大學學術期刊資料庫

況。反之，即使甲並未採取乙的任何概念、命題等話語形式，但甲在與乙接觸後，其自身話語的內在規定性發生了趨同於乙系統的改變，則乙之於甲的影響仍然是第一種。當然，我們並不是認為語言對於存有來說毫無意義，話語形式與其所指涉的存有有時是不可分割的關係，甚至在某些情況下一種存有就必須對應或需要一種特殊的語言表達形式。海德格爾曾有「語言是存有之家」的說法，[79]並在《在通向語言的途中》一書中對語言的本質進行了窮深研幾的探討，正是著眼於語言與存有之間的緊密關係。[80]但是，語言畢竟不等於存有本身，尤其對於中國哲學來說，儒釋道三家無一例外在許多情況下都更多地傾向於強調「言」與「意」之間的距離。人物之間的交往這種外部因素自不足以決定「影響」屬於何種情況，理學家們使用佛道二教的一些名相和命題，也並不就表示他們所受佛道二教的影響屬於上述第一種情況。《尚直編》、《歸元直指集》和《居士分燈錄》等書曾經羅列諸位理學大師們與禪師的交往以及引用佛教的用語，但這並不能成為視那些理學大師為「陽儒陰釋」這種皮相之見的根據，而只是反映了儒家與佛教交往、互動與對話的現象。譬如，蓮花在佛教中具有極其重要的象徵意義，濂溪膾炙人口的〈愛蓮說〉，正是以蓮花為歌詠的對象。但如果說蓮花出污泥而不染在佛教中體現的是煩惱即菩提、生死即涅槃這種聖凡不二的象徵意義，在〈愛蓮說〉中，濂溪賦予蓮花更多的則是「中通外直」、生生不已的儒學品格。芭蕉因其葉柄即樹幹，剝落葉柄即無所謂樹幹存在，因而在部派佛教和中國大乘佛教中象徵無常、無我，是緣起性空觀的體現，但橫渠著名的〈芭蕉詩〉，所謂「芭蕉心盡展新枝，新卷新心暗已隨。願學新心養新德，旋隨新葉起新枝。」[81]突顯的卻是日新不息的儒學意涵，是橫渠一氣流行、生生不已的氣化論的反映。[82]二程之於佛教也是前者站在儒家

79 「語言是存在之家」的思想是海德格爾在一九四七年發表的〈關於人道主義的書信〉文章中提出的。

80 海德格爾著，孫周興譯，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，1997）。

81 張載，《張載集．文集佚存》（北京：中華書局，1978），369。

82 對於蓮花、芭蕉分別在濂溪、橫渠和佛教思想中不同意義的詳細分析，參見蔣義斌，《宋

臺灣大學學術期刊資料庫

基本立場上對後者的吸收與改造。[83]至於陽明運用禪宗的用語和表達方式，往往更是在「寄言出意」的形式下表達了儒學的思想內涵。前文對龍溪與佛教思想的考察，則更為有力和具體地說明了儒家對佛教的吸收究竟是在什麼意義上而言的。

*本文承兩位審查人惠賜高見，得以修訂，特此致謝。

（責任編輯：葉泉宏　校對：張志惠　王淳逸）

儒與佛教》（臺北：東大圖書公司，1997），第三章和第四章。

83 對二程與佛教關係的研究，可參考周晉，〈二程與佛教〉，《道學與佛教》（北京：北京大學出版社，1999），上編，3~63。

臺灣大學學術期刊資料庫

Wang Ji and Buddhism

Guoxiang Peng

Abstract

As a key figure in the unfolding of Yangming Learning in the late Ming, Wang Ji is generally regarded to be much closer to Chan Buddhism. But what on earth was the relation between Wang Ji and Buddhism? It seems this topic has been neglected in the scholarship community. This monograph first examines the communication between Wang Ji and some famous Buddhists, like Yuzhi Faju and Yunxi Zhuhong, and then analyses Wang Ji's absorption of Buddhism and creative interpretation of some basic concepts of Buddhism, which is based on his Confucian standpoint. This monograph, which joins historical study and philosophical argument, probes in detail the relation between Wang Ji and Buddhism, points out the ontological difference between Confucianism and Buddhism, and provides a case study for the interaction between Confucianism, especially Yangming Learning and Buddhism in the late Ming.

Keywords: Wang Ji, Buddhism, Yangming Learning in the late Ming.

臺灣大學學術期刊資料庫