

戴山學的儒釋之辨

古清美

台灣大學中文系

一、前言

佛教來華自東漢迄於隋唐約八百年，臻於極盛。中唐以後，儒者始提『道統』之說；至宋代開國，儒學復興運動漸漸拉開序幕。面對佛教思想的挑戰，學者建立起一套以仁義道德精神為本的新儒學，或稱『理學』、『道學』。在這樣的時代背景之下，理學不得不回應佛學思想，有所取於彼以重新詮釋儒家經典，冀使士人能將心性修養與治平事業歸本於儒聖的精神理念。在此同時，『闢佛』也就成為理學家闡釋義理時不可忽視的一大使命。

然理學發展由宋經元至明，分合起伏，至朱子理學定於一尊之後，明代中葉的王陽明(1472-1528)以『心學』倡行天下，『心即理』之旨雖似上承於與朱子同時的陸象山之學，而在王學中特別提出『虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事』¹的良知心體，在學人的領會裡，與禪宗『自性清淨心』似乎難以揀別。於是，不但王學門人多被指為『近禪』、『祖師禪』，²學者宗主『實事實行』自決是非而不囿於禮教者被目為『狂禪』，而且『三教合一』的聲音也在王門的流衍中浮現出來。儒釋之分界益形模糊，的確，在心學浪潮中，這個問題，比置於濂洛關閩理學中更加困難。不辨似不可，欲辨又難言；因其所涉及的問題真是千頭萬緒，使人有『治絲益紛』之感。素來學者在『宋明理學』這個領域裡所作的儒佛之辨，常基於個人信仰

¹ 《傳習錄》（商務印書館，1987）卷上，頁37。

² 參見《明儒學案》（北京：中華書局，1986）卷12，頁240，王龍溪傳、卷34頁760羅近溪傳。

或是主觀立場，或籠統儒佛，或抑揚其間，入主出奴，不易見到客觀、精實縝密的研究成果。對於這個大題目，筆者不敢自謂能作周延精闢的論述，只是先就自己所較熟悉的人物及資料嘗試下手作一些探索。故此文選取明末在學術理論和實踐工夫二者都能融攝宋明理學而無愧的大儒—劉戡山(宗周，1578-1654)的思想作為一個切入點，進一步考察他的儒釋之辨，希望對這一個思想界的大問題提供一些微觀角度的分析和意見。

二. 從學術發展的觀點辨儒釋- 陽明良知心學的定位

在明代心學的氛圍裡，較多的學者對佛教似乎有比較同情的了解和包容，陽明甚至有一種『三間屋』的說法。他在學生問及『二氏亦有功於吾身，是否當兼取否』，他回答曰：

聖人盡性至命，何物不具，何待兼取？二氏之用，皆我之用。……後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共為一廳，儒者不知皆吾之用，見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之；而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒、佛、老莊皆吾之用，是謂之大道，二氏自私其身，是謂之小道。³

陽明在這一段話中，先是肯定了儒家之博大精深，已然涵具攝佛老二氏之學；後世者往往妄論三家異同，實是自小其道。陽明這種論點看來是在表彰聖賢之學之深廣，然而認為三家可以『共為一廳』，相通無礙，即是不自覺的打開了儒釋可以溝通之路。

嚴格的說，理學之發凡，從北宋周濂溪（敦頤，1017-1073）《太極圖說》中提出『聖人定之以仁義中正而主靜』以『立人極』，張橫渠（載，1020-1077）講『天地之性』，程明道（顥，1032-1085）云『只

³ 見《王陽明全集》（上海古籍出版社，1992）卷35〈年譜三〉，頁1289。

是有那些秉彝卒殄滅不得』，朱子(1130-1200)明指『真實之理』，⁴理學闡先儒之經典義理，除了儒家本位的觀點之外，不可說他們沒有見到儒家的道德精神和佛教思想的根本差異。直到明代，因理學轉入了實踐之路，重點就落到了實踐者的『心體』之上，在理論和經驗上都偏重講求心性之體認和証悟，故心學大興。這種思想潮流，雖然在儒學本身的發展有其脈絡可尋，但同時與禪風大盛，禪宗思想深入人心絕非無關。陽明『四句教』中第一句道出了『無善無惡心之體』，⁵給了混同儒釋者絕大口實；而陽明用『私己之心』、『出離生死苦海』或『不可以治天下』⁶從事上來闢佛的聲音相對之下微弱多了。

陽明之後，在陽明家鄉附近的浙東一帶，王學門人先後講學。最著名的弟子王龍溪（畿，1498-1583）以『一點靈明』講良知，周海門（汝登，1547-1629）則發揮『無善無惡』之旨；⁷至陶石簣（望齡，1562-1609）則主張『學者須識認本體；識得本體，則工夫在其中』；⁸而他們的宗旨可說前後一致。蕺山與陶氏同時亦同鄉，曾共同主持講會，但各有宗旨；陶氏重『悟』，蕺山則強調『修』，弟子議論紛紜，講會因而分裂為二。⁹陶氏就曾主張：

儒者之闢佛久矣，最淺如昌黎者，深如明道者。既昌言闢之矣，即最深如陽明、龍溪之流，恐人之議其禪也，而亦闢之。又何怪今之俗士哉！然必如明道而後許其闢，何者？以其名

⁴ 明道語見《二程集》（台北：漢京文化事業有限公司，1983）〈程氏遺書卷2上〉頁25。朱子語見《朱子語類》（台北：華世出版社）卷64，頁1564。

⁵ 《傳習錄》卷下，頁257。

⁶ 分別見於《傳習錄》頁69、151、231、232。

⁷ 見《東越証學錄》（台北：文海出版社，1970.3）〈南都會語一〉頁89。

⁸ 見《劉子全書》（台北：華文書局，中華文史叢書第七輯，出版年月不詳，以下簡稱《全書》）卷3，頁298。

⁹ 《全書》卷40〈年譜上〉，頁3580。

叛而實近也。如陽明、龍溪而後許其關佛者？以其陽抑而陰扶也。使陽明不借言關佛，則儒生輩斷斷無佛種矣！今之學佛者皆因良知二字誘之也。明道雖真關佛，而儒者之學亦因此一變，其門人亦遂歸於佛矣。二先生者真有功於佛者乎！¹⁰

這種論調明顯地是站在佛教立場說話。他認為程明道雖關佛，但其學說卻使學者更接近佛教；而陽明、龍溪更甚，對於佛教根本就是表面批評、暗中扶助宣揚，而他們何以能向儒者宣揚佛教，就是因為他們所講的是號為『良知』其實乃即佛家明心見性之學。換言之，陶氏指出，學者學了良知之學，不論是自此走入佛法之門，或仍以儒者的姿態出現，凡受了『良知』義理之洗禮，就已經是『學佛者』了；甚至更進一步說，王學若不是這樣巧於度引儒生，使儒生不自覺地浸淫於實為佛教思想的良知心學中，他們就沒有接觸到佛理的機會了。

陶氏這樣看待陽明及良知學，未免失之獨斷和偏頗；但是良知學為儒釋二者之間的橋樑，這是和陶氏立場和學說都相對立的劉蕺山並不反對的，這裡就產生了一種巧妙的、似相近實相反的論調可以對照。蕺山在給曾在同一講會而偏向佛教立場的陶氏弟子之書信中談到這個問題¹¹。蕺山以為自佛教來華，早就有了儒釋混淆的情況。佛教思想在某些部份是有所通於儒家之說，儒者也從而附會之，後來學者就漸漸以為那些佛理是『吾聖人所未嘗言及者也』，或以為是『非禪也，即吾聖人之精言者』。到宋代理學出現之後，雖有理學大家關佛，但許多學者出入儒釋，並不能明辨分際，或舉『吾聖人之真者而歸之禪』，或即距之為禪而不加深辨；這樣彼此來去之間已經是『開門揖盜』了。而在自居衛道而頂著『關佛』的美名時，因辨理不精，甚而把儒家原有的道理都拱手讓人而不知。在這種淆亂複雜的情況下，佛教徒認為儒家根本沒有關佛的立場；儒者也同時感覺到失去立

¹⁰ 見《歌菴集》卷16〈辛丑入都寄君爽弟書十五首〉，頁2361。

¹¹ 《全書》卷19〈答王金如三〉，頁1362。原文甚長，茲不全引。

場的危機。

蕺山此說是看出了因佛家擅講明心見性之道，而儒學發展到宋明講涵養修德而亦歸本心性；但是，心性之學並不是佛學才能講，所以不能一講心性之學就歸入佛學。但是大多數人就是打這樣一場糊塗仗。蕺山曾撰〈聖學宗要〉一卷（見《劉子全書》卷五），引述周、張、二程及朱子講心性之學的精要語並加闡明，最後殿之以王陽明，點出他們直承先秦儒學之精神處以肯定其聖學地位。蕺山認為把陽明之說躋而為禪學的是王學弟子王龍溪、羅近溪，非陽明之差。在同一書信中，蕺山又指出：『後之學聖人者，繇陽明子而朱子，及於明道、濂溪，溯之孔孟』。他並且很有信心地認為：

僕嘗私慨以為居今之世，誠欲學者學聖人之道而不聽其出入於佛老，是欲其入而閉之門也……。學者患不真讀佛氏書耳，苟其真讀佛氏書，將必有不安於佛氏之說者，而後乃始喟然，於聖人之道，直取一間而達也。（見註 11）

蕺山明白指出，在佛學已經存在儒學之中的現況下，就一定要讓儒學學者出入佛老，讓他們對兩種不同學問加以客觀清楚地判讀、研究，而不該既逃避談論，卻又不辨分際、產生混淆而不自知。將佛教讀明，就會看到佛教異於儒者究竟何在。在另一封書信中，告訴弟子不須嘵嘵與陶氏門下辨儒釋：

今之言佛氏之學者，大都盛言陽明子；止因良知說於性覺為近，故不得不服膺其說以廣其教門；而衲子之徒亦浸假而良知矣。嗚呼！古之為儒者孔孟而已矣，一傳而為程朱，再傳而為陽明子，人或以為近於禪。即古之為佛者釋迦而已矣，一變而為五宗禪，再變而為陽明禪，人又以為近於儒；則亦玄黃渾合之一會乎！而識者曰：此殆佛法將亡之候，而儒教反始之機乎！孟子曰：逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。今之言佛氏學者，既莫不言陽明子，吾亦言陽明子而已矣。譬之

出亡之子，猶識有父母；一面時時動其痛癢，則父母固得而招之；自禰而上益恍惚矣。陽明子者，吾道之禰也。今之言佛氏之學者招之以孔孟而不得，招之以程朱而又不得，請即以陽明子招之。佛氏言宗也，而吾以陽明之宗宗之；佛氏喜頓也，而吾以陽明之頓頓之；佛氏喜言功德也，而吾以陽明之德德之。亦曰良知而已矣……則已使知有陽明之說而稍稍求之，而或有見焉，則雖口不離佛氏之說，足不離佛氏之堂，而心已醒為吾儒之心；從前種種迷惑一朝而破，又何患其不為吾儒之徒乎！¹²

蕺山雖不像陶石簣那樣以為良知說根本就是佛學，但他同樣指出『良知』之說，是儒家與佛家思想隨歷史推進而逐漸發展下來，終至於『近於禪的陽明學』，或『近於儒的陽明禪』，這種型態兼融二者的思想。蕺山認為，正好利用這個機會以陽明學引導學者。對於那些喜好佛氏之學者，不肯近孔孟、不肯近程朱，但因良知之說似於佛學『性覺』而願意接受，於是便可在學習儒家心性之學的同時，使他們認識到儒學恢宏的思想與積極的人生觀。在毫釐之辨與千里之差之際，相信他們會有一個正確的選擇而捨佛就儒。蕺山曾撰著《陽明傳信錄》，¹³其中將陽明學說中有涉及『良知』之說處，皆用『天理』來詮釋，並引陽明之說以証之，將當時流行而易產生歧義的『良知』說導回儒家思想的方向。這就是蕺山在把陽明學說從佛家陣營搶救回來，和希望天下學者能由陽明學回歸儒學所作的努力。

綜上所述，我們可以看到在明末儒釋之辨聚訟紛然之際，儒佛不同立場的學者，都看到了陽明學是佛法東來之後，中國學者經過學習、因應、批判、融合之後，儒家的學術思潮也因緣際會地發展到了

¹² 《全書》卷 19〈答胡嵩高朱綿之張奠夫諸生〉，頁 1372。

¹³ 《陽明傳信錄》見於《劉子全書遺編》卷 11-13，並請參考拙著《明代理學論文集》中〈劉蕺山對陽明致良知說的繼承與發展〉（台北：大安出版社，1990）。

明代心學，成爲儒釋溝通對話的一個歷史契機。然而儒釋異同的問題依然存在，蕺山自命爲儒聖之道的守護者，他堅持儒家本有其精闢的心性論，承前儒發展下來的陽明學雖然在型態上近佛學，然本質上終究是儒家的聖賢之學；因而他用了大力氣來辨儒釋。但是蕺山到了晚年，他放棄了企圖由陽明良知度引學者進入聖賢之學的想法；他努力於闡揚他的『誠意』和『慎獨』之說，把心學導向更謹嚴縝密的方向。而在這樣的努力中，講求心性的佛學理論，卻常被蕺山借助來闡釋儒家的聖賢之學，這便是本文以下要繼續討論的問題。

三. 從心性修証工夫辨儒佛¹⁴

蕺山不但在理學理論系統的建構上極爲周詳，在心性修証的實踐工夫之造境，亦是宋明理學家中罕出其右的。而佛學本即一由信仰走向實踐的心性修悟之學，故於『心』，不論在修行法門，或理論分析系統都極其完備精詳，自有許多足資儒家的心性論及修養工夫借鏡之處，如程伊川『見人靜坐便歎其善學』¹⁵即是顯例。理學發展一路走來，借用佛教工夫極多；尤其到了明代，由靜坐而有悟境者更不乏其人。¹⁶但是，『工夫』是方法，儒、釋在此方法中所欲証的『體』並不相同（詳見下文）。蕺山在說明儒者當作的心性工夫時，就借用了佛教的真妄之辨，以及『覺』與『識』之說；並撰有一種被指爲類似佛教懺悔的『訟過法』。下面就這些處作一析述。

¹⁴ 筆者有〈劉宗周工夫論探微〉一文，於中央研究院文哲所〈劉蕺山學術會議〉時提出（85.5舉行，今會議論文集正編輯中）。該文中少篇幅提到蕺山工夫論與佛學的異同，請參照。

¹⁵ 見《二程集》〈程氏外書卷12〉，頁432。

¹⁶ 見《明儒學案》一書所載，在靜坐中得到悟境者，有陳白沙（見卷5）、羅整菴（見卷47）、羅念菴（見卷18）、聶雙江（見卷17）、羅近溪（見卷34）、高景逸（見卷58）諸人。讀者可自行參考。王陽明之悟則可見《王陽明全集》卷35〈年譜〉37歲條下。

一、真與妄

蕺山在講工夫最具體切實的作品〈人譜〉裡，他從至高至微的性體展開一步步的心性工夫；在這裡，我們可以清楚看到他運用真妄之辨來說明對心念最細微處的體察：

夫人心有獨體焉，即天命之性。……吾姑即閒居以証此心。此時一念未起，無善可著，更無不善可為，止有一真無妄，在不睹不聞之地，無容吾自欺也。

他用善、不善皆不可著的『一真無妄』來描述『天命之性』所顯於人的純淨心體。換言之，他借用了如同禪家『不思善、不思惡』¹⁷的方式，要學者努力去體驗一個全體精純光明，沒有一絲一毫的夾雜、曲折、或虛歎的心地，這個『一真無妄』的凝然不動，獨知獨照的境界，彰顯的卻是儒家天道、性理之實體—蕺山命名為『獨體』。這『獨體』是蕺山學說思想的最高指歸：

造化流行，不息之氣機而必有所以樞紐乎是、運旋乎是，則所謂天樞也，即所謂獨體也。¹⁸

故『獨體』不但是天行造化之樞紐，即是『天命之性』，同時是落在人心中的至純至善的主宰。所以體認『獨體』的工夫，是蕺山心性工夫的第一義。

其次，層層落實，『體獨』工夫的下一步是『卜動念以知幾』。在動念端倪初顯，七情一著之後：

（若）念如其初，則情返乎性。動無不善，動亦靜也。（若）

¹⁷ 見《六祖大師法寶壇經》〈行由品〉，大正藏冊48，頁338。

¹⁸ 見《全書》卷19〈示金鮑二生〉，頁1353。

轉一念而不善，隨之動而動矣。

此下有註：『轉一念下，新本作偶著一念，因而過矣，卒流於惡者有之』，加此一註，意義較完盡。因此時從一真無妄、無善可著的境界初出，只能『偶著一念』，解釋不善的來源。而『知幾』當下的工夫，必要以獨體、獨知明照之用，知『人心本無忿，忽焉有忿，吾知之....只此知之之時，即是懲之窒之之時；當下廓清，可不費絲毫力氣』。可見對治工夫，不由外來，仍在性天之道在我的『知之』這一項觀照工夫。由此處發出的『覺知』，可將尚為微細的一念當下化除而廓清之。這種在根源處即能加以化除的工夫，王門中的王龍溪也曾用『才動即覺，才覺即化』¹⁹傳神地表述出來，如果我們記得常被宋明儒所常提到的《圓覺經》中曾有『知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次』²⁰之語，會覺得有幾分神似之處。但我們仍不要忘了，佛學之中『知幻』的『知』是出自圓覺性體，異於蕺山來自天命之性的獨知心體。

蕺山並不樂觀到以為一提起心性的覺知作用，便可完滿地完成道德實踐，他對人可能陷落的過惡，體認極其深刻；對於過惡的起源，他有〈紀過格〉（在〈人譜〉後），分析人從細到大的『過』：微過、隱過、顯過、大過、叢過、成過。而最初的『微過』就是從『妄』而起。蕺山對『妄』有一些說明：

天命流行，物與無妄，此所以人生而靜以上不容說也。此處並難著誠字，或妄焉，亦不容說。妄者真之似也。古人惡似而非，似者非之微者也。道心惟微，妄即依焉。依真而立，即托真而行。官骸性命之地，猶是人也，而生意有弗貫焉者。是人非人之間，不可方物，強名之曰妄；有妄心斯有妄形，因有妄解

¹⁹ 見《王龍溪語錄》（台北：廣文書局，1977）卷2〈建初山房會籍申約〉，頁92。

²⁰ 《大方廣佛圓覺修多羅了義經》〈普賢章〉，大正藏冊17，頁914。

識、妄名理、妄言說、妄事功，以此造成妄世界，一切妄也；則亦謂之妄人已矣。……一生一死真罔乃見。是故君子欲辨之早也。一念未起之先，生死關頭最為喫緊；於此合下清楚，則一真既立，群妄皆消；即妄求真，無妄非真。²¹

蕺山之思想本於《中庸》，《中庸》所云『不誠無物』、『至誠無息』給予他極大啓發，使蕺山從道德心體的根源建立一個道德世界的存在和價值。天命流行生生不息，即『誠』之流行，由此，人倫事理方有其真實價值可言，此亦即蕺山所常言的『實理』。然而在這裡，也存有一個極可怕的危機：就是在此至真至微之處，也正是『妄』可以依止的地方；此處，如有『不覺』的『偶著一念』，使得『生意弗貫』，『妄』就從似是而非、極微難指的狀態，逐步發生，且開始具體化，形成主觀的『妄心』和相對的客觀世界『妄形』；再擴而大之為『妄人』、『妄世界』，全體皆妄。最可怕的是，此『妄』最初卻是與『真』相似、且依『真』而立、而行的。一念錯認，以妄為真，人稟自天命的道德生命和世界的真實價值便蕩然無存，徹底毀滅（『不誠無物』），故曰『生死關頭』。蕺山如此論述『誠』與『妄』的關係，這種關係的結構方式，不能不讓我們想到佛法中『真如』與『無明』：

言不覺者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，念無自相，不離本覺……。是心從本已來，自性清淨而有無明，為無明所染，有其染心；雖有染心，而常恆不變。是故此義唯佛能知。所謂心性常無念故，名為不變，以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。²²

『無始無明』如何生起，唯有徹了無念、洞見法界實相的佛乃能

²¹ 《全書》卷6〈証學雜解〉，頁416。

²² 《大乘起信論》〈解釋分〉，大正藏冊32，頁577。

了知；故只能說『忽然念起』。《勝鬘夫人經》亦云『自性清淨心，難可了知；彼心爲煩惱所染，難可了知』，『惟佛世尊，如實知見』²³。蕺山也認爲『誠』與『妄』俱不容說。而在佛學中『無明』雖然難以了知，但它是緣起一切煩惱雜染法的根本，如十二因緣的展開，《起信論》中則有無明業相、能見相、境界相、智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相之依次輾轉相生（見註 22）。蕺山承繼《中庸》的天道思想，卻同時因精細辨析心性工夫須辨別真妄，故將『妄』從細到大、從念到境而推衍出『妄心、妄形、妄解識...妄世界』，這確是與無明緣起妄境界相似，而爲儒者所未言及的。

此外，蕺山在解釋『妄』時卻取用了一個佛家所沒有，而由孟子及後來的理學家所提出來的概念—『氣』，比佛家更具體，卻又真切地說明『妄』之產生：

妄字最難解，直是無病痛可指，如人元氣偶虛耳。然百邪從此易入。……妄無面目，只一點浮氣所中，如履霜之象，微乎微乎！²⁴

心一氣而已矣。而樞紐至微，才入麤一二，則樞紐之地霍然散矣；散則浮，有浮氣，因有浮質；有浮質，因有浮性；有浮性，因有浮想。爲此四浮合成妄根，爲此一妄，種成萬惡；嗟乎，其所由來者漸矣。²⁵

『妄』最初只是心體好端端地，因偶有微微虛浮，這似乎也只是『氣』偶而不穩定的狀態，但是，這一點『元氣偶虛』、『浮氣所中』，在不覺察中，會逐漸發展；而人之『過』或『惡』的端倪就潛藏在此。所以在蕺山的修養工夫裡，『氣』就因而扮演了極重要的角

²³ 《勝鬘夫人經》見大正藏冊 11，頁 678（原為《大寶積經》第四十八勝鬘夫人會）。

²⁴ 《全書》卷 1，頁 172。

²⁵ 《全書》卷 12，頁 684。

色：

心之炯然嘗覺者，無時不然，只因為氣所役，便作主不得。氣是一種浮游之氣，纔著物便為所牽引去。凡一切憧憧往來者皆氣也，非心也。故學者必先養氣。²⁶

今心為念，蓋心之餘氣也。餘氣也者，動氣也，動而遠乎天，故念起念滅，為厥心病。……故聖人化念歸心。²⁷

形而下者謂之氣，形而上者謂之性；故曰性即氣，氣即性。……天道積氣耳，而樞紐之地乃在北辰，故其運為一元之妙，五行順布，無衍陽伏陰以干之；向微天樞不動者以為之主，則滿虛空只是一團游氣，頃刻而散，豈不人物消盡。今學者動為暴氣所中，苦無法以治之，幾欲讎視其心，一切歸之斷滅。殊不知暴氣亦浩然之氣所化，只爭有主無主間。今若提起主人翁，一一還他條理，條理處便是義；凡過處是助，不及處是忘，忘助兩捐，一操一縱，適當其宜；義於我出，萬理無不歸根，生氣滿腔流露，何不浩然。去浩然仍只是澄然湛然，此中元不動些子；是以謂之氣即性。只此是盡性工夫，更無餘事。²⁸

如此，修養工夫只須順著原自周流的『氣』，便還其條理秩序；流盪攀緣、浮游不定的『客氣』、『餘氣』，會溢出成過，如能『化念歸心』，或是『養氣』、『提起主人翁』、『此心有主』，以還他條理。而蕺山所指的主宰、條理即在於『生氣滿腔』的天道之中。其澄然、湛然，或是浩然的境界，是落在儒家的天理意涵上，是不能被等同於佛家的真如清淨心。

²⁶ 《全書》卷13，頁822。

²⁷ 《全書》卷11，頁655。

²⁸ 《全書》卷6〈証學雜解〉，頁426。

二、覺與識

蕺山曰：

學者最忌識神用事，識者載妄之官，神之有漏義也。夫心，覺而已矣。覺動而識起，緣物乃見，物交物則引之而已矣。覺離本位，情識熾然，聰明乘之，變幻百出，其最近而似焉者，為理識。理識之病，深則鑿，淺則浮，詭則異，僻則邪，偏則倚，支則雜，六者皆賊道之媒而妄之著焉者也。妄非真也，識非覺也；妄盡而覺還其初。²⁹

這裡先說到『識神』是『載妄之官』，也就是『妄』乘載於分別作用的『識』上，變幻百出。文中『識神』、『情識』，無疑皆由佛教而來。佛教談『識』極多極深，『識』以了別為性，是形成一切妄境界的基本動力，故修行必『轉識成智』。蕺山提『識神』，並不是去討論六識、八識的問題，只是採其負面意義。所謂『識神』，所產生的作用是過是惡，不同於『感而遂通，神也』（周濂溪《通書》第四章），是思慮意念作用而向惡者，故曰『神之有漏義』（有漏，佛語。漏者，煩惱之別名；為流注漏泄之義，日夜流注漏泄煩惱而不止也）。心的作用是『覺』，而『覺』必牽動『識』：『覺』一旦不能存住其本來的清明作用而『離本位』，『情識』、『理識』就大起作用，而有鑿、浮、異、邪、倚、雜等六者『賊道之媒』。然而『真』與『妄』、『覺』與『識』有別，於此能辨別清楚，回歸本位，以妄歸真，以識歸覺，『妄盡而覺還其初』，而『學』即是在此能夠對極其細微而詭異的『妄』、『識』有所覺知。『妄』之辨別，從『妄』本身即使不是不可能，也是極為困難的。蕺山除了從『識』指出心念的細微難辨之外，又從而指出心念隨境、隨緣之起滅變化：

²⁹ 《全書》卷6〈証學雜解〉，頁422。

良心之放也，既知所以求之矣。初求之事物之交而得營構心，其為營與構，日不知凡幾也；繼求之應感之際而得緣著心，其為緣與著日不知凡幾也。又求之念慮之隱而起滅心，其為起與滅日不知凡幾也；又求之靈覺之地而得通塞心，其為通與塞日不知凡幾也；又求之虛空、求之玄漠，而得欣厭心，欣與厭又日不知凡幾也。以是五者，徵心了不可得。吾將縱求之天地萬物而得心體焉，其惟天理乎！天理何歸？歸之日用；日用何用？歸之自然。³⁰

在這裡我們可以看到蕺山研求體驗心念的細微工夫。營構心、緣著心、起滅心、通塞心、欣厭心此五者，皆是『求放心』時可能找錯的心；也就是說，要找的心，非此五心，蕺山謂之『徵心了不可得』。在中土流行甚廣的佛典《大方廣佛頂首楞嚴經》中釋迦教弟子阿難覓心，³¹弟子於內、外、根裡、中間等七處徵心，皆為佛陀所否定；最後阿難說『如來現今徵心所在，而我以心推窮尋逐，即能推者，我將為心』；然佛陀言『此非汝心』而指為『此是前塵虛妄相想』。不知蕺山是否讀過此一部佛經，然他使用類似的分析方式指出，這五種心念是虛妄隨物生滅的，皆非心體。心體何在，惟在『天理』；而天理則落在日用，而日用『歸之自然』的『自然』，即是蕺山一向強調的天命流行、一誠無雜；而『心體』就是『天地之心』的『心』了（詳見下文〈虛實之辨〉的部份）。將人的心歸於這樣一個心體，在蕺山，是復其所當然的自然，而其中卻有一番極其艱辛而精微的工夫在：

甚矣事心之難也，間嘗求之一覺之頃，而得湛然之道心焉；然未可為據也；俄而恍惚焉，俄而紛紜焉，俄而雜揉焉。向之湛然覺者，有時而迷矣。請以覺覺之。於是有喚醒法，朱子所謂略綽提撕是也，然已不勝其勞矣。必也求之本覺乎，本覺之

³⁰ 《全書》〈証學雜解〉，頁 421。

³¹ 《大佛頂如來密因修証了義諸菩薩萬行首楞嚴經》見大正藏冊 19，頁 107。

覺，無所緣而覺，無所起而自覺。要之不離獨位者近是。故曰闇然而日章，闇則通微，通微則達性，達性則誠，誠則真，真則常，故君子慎獨。³²

蕺山看破心念剎那生滅，忽而恍惚、忽而紛紜...皆是似是而非、不可為據的妄心，必得追到了無所緣、無所起的『本覺』，讓本覺本具的力量常存常顯，『喚醒法』才不會不勝其勞。而『本覺』何在？卻又回到了『獨位』、『性體』。蕺山從他所能覺照的心念，層層推求，層層脫落，追到自覺心體之最上真實義，並加以發揮，但也讓我們看見，這最究竟的真實之心體，終究還是要回到儒家的聖賢之學裡去。蕺山又曰：

繇知覺有心之名。心本不諱言覺，但一忌莽蕩，一忌儻侗。儻侗則無體，莽蕩則無用；斯二者皆求覺於覺，而未嘗好學以誠之。容或失之似是者，仍歸之不覺而已。學以明理而去其弊，則體物不遺。物各付物，物物得所；有何二者之病？故曰好智不好學，其弊也賊。³³

若只『求覺於覺』，也就是未經『學』的『覺』，就是孔子所指的『好智不好學』；學者借由『學』，明了性天之道的超越和精純，正是內賦本具，勤求踐履，漸漸復性，步步証真，這樣的『覺斯理』，才不是『懸空求覺之學』或『似是』而非的『不覺』，可見蕺山無論如何精微地說『覺』，辨『識』，究竟還是以客觀的儒學經典作為他最後的歸宿，也是最高的指導原則。

三、蕺山〈訟過法〉與《法華三昧懺儀》

³² 《全書》〈証學雜解〉頁 423。

³³ 《全書》〈証學雜解〉頁 424。

蕺山在〈人譜〉的〈紀過格〉之後有〈訟過法〉一篇；述說一種深刻自省、從內心出發的改過方法，這方法之實行彷彿一種儀式：

一炷香，一盂水，置之淨几，布一蒲團座子於下。方會平旦以後，一躬就坐，交趺齊手，屏息正容。正儼威間，鑒臨有赫，（正儼威間二句，新本作『匪聞斯聞，匪覲斯覲，祇祇栗栗，如對上帝『如臨師保』』）呈我宿疾，病如也。乃進而敕之（新本作『因而內自訟』）曰：爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣。應曰：唯唯。復出十目十手，共指共視，皆作如是言，應曰：唯唯。於是方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者已。乃躍然而奮曰：是予之罪也夫！夫則又敕之曰：莫得姑且供認，又應曰：否否。頃之一線清明之氣徐徐來（新本來字下作『復，覺此心浩然與天地同流』），若向太虛，然此心便與太虛同體。乃知從前都是妄緣。妄則非真，一真自若。湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也。此時正好與之葆任，忽有一塵起，輒吹落；又葆任一回，忽有一塵起，輒吹落。如此數番，勿忘勿助，勿問效驗如何。一霍間，整身而起，閉閣終日。³⁴

蕺山在文後指出：有人指責他『此說近禪』，後來他認為這是一種靜坐法，二程皆曾教弟子去靜坐，後來理學家也都認為靜坐可以收斂精神、反躬自省，可以補充『收放心』之工夫，³⁵並非必如佛教坐禪入定。再者，靜坐也並不是無所事事，總有一些省察、涵養工夫，所以保留了這種靜坐中檢討過錯的方法。近代學者曾指出，蕺山此一方法似《法華三昧懺儀》。³⁶本來，『懺悔』和『改過』都是一樣，

³⁴ 見《全書》卷1，頁181；此篇中夾註『今本作……』此處引用時擇其重要者錄之。

³⁵ 王陽明即主張靜坐可以『補收放心一段工夫』，見《王陽明全集》卷35，〈年譜〉三十九歲條下。

對曾經做錯的行為加以檢討和改正。佛教講時間通無始，講心念括無窮，所以其懺悔是去除多生多劫以來身、口、意所犯一切過患。因眾生起心動念皆背覺合塵，無不是業，所以懺悔有事懺、理懺，是為心性悟修的一大節目。理學的心性論發展到蕺山，亦極盡精微，故其改過之行，成為了一種靜坐察識之具體工夫。

蕺山用一個『我』，同時扮演受審者與檢查官的對話；一個坦白痛切認罪，一個嚴厲無赦地進逼；讓犯過的心無所逃遁、亦無所掩藏。在一問一答中，善惡角色對立分明；待犯過心、掩藏心悉皆逐之盡淨之後，二者同復於一個太虛同體的心；而剛才幾番進逼撲滅的對象，原來不過是妄緣----虛妄攀緣而無實的念頭。蕺山將心這樣兩極化----先是實實地將『過』的心具體化，像一個可憐的待罪者，好來追殺剿滅，後來又指『從前都是妄緣、妄則非真』。他絕不輕視過失之心的『真實性』，然後，越過這個層面，再化除它的真實性。由前者，改過工夫方可實在不苟地去做，由後者，揭示心體的原貌--一真無妄。繼而保住這個剛掃乾淨的心地，一絲微念落腳都可以察見，可以驅除；一次又一次如此，心地更加清澄，長時間保住這種狀況，自能念念清明。這種〈訟過法〉做下來，連『微過』都可除之淨盡，也才是徹底的改過--從過失的去除、徹底深究，以回復到原本真誠清淨、廣大光明的心體。這樣即省察即存養，此即是蕺山精深縝密的修養工夫。

如果一定要比較的話，蕺山〈訟過法〉似乎有了《法華三昧懺儀》裡『嚴淨道場』³⁷的簡單手續；而『鑒臨有赫』也稍稍有些像奉請諸佛，並觀想佛菩薩放光來到道場的情景。當然我們也可以不這樣看，中國人一般犯了錯，在家族祠堂或家裡祖先牌位前跪下認錯，接

³⁶ 牟宗三先生在《從陸象山到劉蕺山》第六章頁 533 曾有此言。然亦指出：『行《法華懺儀》者，旨在徹悟實相般若，行此訟過法則旨在使自律道德為可具體的呈現者』。

³⁷ 參見《法華三昧懺儀》中〈第一明行者嚴淨道場法〉，大正藏冊 46，頁 950。

受責罰，這樣的作法是很普遍的。而蕺山所觀想前來『臨鑒』者當然不是佛菩薩，而是一義理化身的神靈。宋明儒已多從經典中汲取資源，如《詩經》〈大雅·皇矣〉云『皇矣上帝，臨下有赫』、〈大雅·大明〉『明明在下，赫赫在上……小心翼翼，昭事上帝……上帝臨女，無貳爾心』、〈周頌·清廟〉『對越在天』這些畏天之威以敬慎修德之意識，來闡釋天人合德之思想，程明道云：

『忠信所以進德』，『終日乾乾』，君子當終日對越在天也。蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道。……故說神『如在其上，如在其左右』……³⁸

義理化的『天』，就是一個道德的力量，只是並沒有去形成一個確定儀式中可敬畏的神靈。蕺山一面將改過的實踐深入到心念之中，同時又化成一種具體的儀式。因為心念的改過，只是一個自覺，可以真切，也可以輕忽；沒有一個具體的行動，在大多數人來說，缺乏制裁的力量，甚而也沒人知道，沒人指責。蕺山治心謹嚴，他用這樣一種模擬情境，強化改過的力量，因而要真實化這樣一種道德責備，如同《大學》中所言的『十目所視，十手所指』即是。所以，蕺山要構成這樣一種『改過』儀式，儒家思想應該已經提供他足夠的資源了。

接著下來的『呈我宿疚』，並嚴加究治，在懺儀裡是〈懺悔六根〉中的『發露懺悔，不敢覆藏』³⁹略似；因蕺山察治心念極其嚴格，特別注意到『文過』之患，即人對自己的視而不見或找種種藉口文飾掩蓋，蕺山在他的〈改過說〉三篇裡，極盡精嚴地考察辯証心念在明暗之間的轉換；⁴⁰因而那種可能的『文過』之念在這裡被蕺山窮

³⁸ 《二程集》〈程氏遺書卷一〉，頁4。『終日乾乾』出自《易經》乾卦，『如在其上』出自《中庸》十六章。

³⁹ 《法華三昧懺儀》〈第七明懺悔六根〉，見大正藏冊46，頁952。

⁴⁰ 請參見拙著〈劉宗周實踐工夫探微〉（中研院文哲所劉蕺山學術會議論文85.5）。

治追擊，至蕩然無存，全體淨盡。

其實最與佛教懺悔相像之處，是在淨除過錯之心念之後，蕺山所揭示『乃知從前都是妄緣，妄則非真，一真自若，湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也』。佛教中則是指陳眾生罪業遍虛空界十方三世，然而罪業既由心造，心亦能懺除；心清淨故，一切清淨。《法華懺儀》即云：

行者當諦觀現在一念妄心，隨所緣境，如此之心，為因心故心，為不因心故心……有何足跡，在何方所。如是等種種因緣中，求心畢竟不可得。心如夢幻不實，寂然如虛空……不取不捨，不倚不著，一切念想不起，心常寂然，亦不住寂然；言語道斷，不可宣說。雖不得心、非心相，而了通達一切心、非心法。一切皆如幻化，是名觀心無心，法不住法，諸法解脫，滅諦寂靜；作是懺悔，名大懺悔，名莊嚴懺悔，名無罪相懺悔，名破壞心識懺悔。行此懺悔，心如流水不住法中，所以者何？一切妄想顛倒，所作罪福諸法，皆從心起，離心之外，則無罪福，及一切法。若觀心無心，則罪福無主，知罪福性空，則一切諸法皆空。⁴¹

佛教思想有一切法空的基本理論，不但罪空，心亦空，以幻化執為實有，故有種種罪福，從勝義諦而觀，乃顛倒見。蕺山顯然並不如此，在他的學說思想中，真心雖不可執，但非無有。如同他的真妄之辨，他只辨除種種雜念，緣物之念，並不遮除從性天之道所賦與人的真實心體。所以蕺山的『一真自若』之真心，並非『以言遣言』⁴²的真如義。蕺山這番類似佛法一切不著的描述，我們應當從他體究心念

⁴¹ 《法華三昧懺儀》第十明坐禪實相正觀方法；見大正藏冊 46，頁 954。

⁴² 《大乘起信論》〈解釋分〉『是故一切法從本以來，離言說相，離名字相……言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言』；見大正藏冊 32，頁 576。

之細微，易染易雜，故其觀察必得無幽不照，方能了達至純至善之心體去了解；作為任何一種教法，必皆有去惡從善之教，儒家自不必說，其天命之性、一陰一陽之道、中庸之道……凡此種種設名，無非至善之義；而佛教的『諸惡莫作，眾善奉行』之世俗諦雖不可動搖，但終必須還歸實相之如如，也總在『一切諸法皆空』的般若共法中。在儒者，在天道、天命的實存的道德本體之下，無論如何終是不能把倫物實理因遮除妄心而一併以幻化視之的。故以下接著論儒釋思想中『實』與『虛』的問題。

四、從人生觀辨儒釋

一、虛實之辨

戴山有〈原道〉上下兩篇，其中對儒佛言『心』之異作了一番虛實之辨：

有佛氏者，以天地為塵劫、以世界為幻妄、以形軀為假合、以日用彝倫理為障礙，至此一切無所依附，單言一心。心則猶是心也。孰從而辨之？吾儒言心，佛氏亦言心；佛氏之言心也，曰空；其進而言性也，曰覺；而究竟歸其旨於生死。其言空也，曰空無空，無空之空乃為真空。其言覺也，曰覺非覺，非覺之覺乃為圓覺。而其言生死也，曰本無生死；無生無死乃了生死；則吾儒所未及也。幾何不率天下而從之乎！曰善言心者莫佛氏若也。噫嘻危矣！君子曰：此言心而幻者也，吾請言吾常心焉。常心者何？日用而已矣，居室之近、食息起居而已矣。其流行則謂之理，其凝成則謂之性，其主宰則謂之命。合而言之皆心也。是心也未嘗不空，而政不必空。其空懼其病吾理也；未嘗非覺，而政不必覺；其覺懼其蝕吾性也；未嘗不知生死，而政不必并無生死，懼其衡吾命也。夫學，窮理盡性至命而已矣，此修道之極則也。於是聖人喟然歎曰：中庸其至矣

乎！民鮮能久矣。而斯道之常，遂為萬世鵠。彼佛氏者方欲依附吾儒，求其心而過之。其如天地猶是，世界猶是，一切形軀事理猶是；彼亦終不能去而逃之。勢不得還與心違，而徒以一種恍恍之見自為顛倒，真如電光之一瞬、而水漚之不容隨指而破也。烏睹所為心者乎！食心曰蠢殆謂是已，乃今之與二氏辨者皆助流揚波者也，何以言之曰不識心故也。⁴³

蕺山首先由『心』辨；佛家言心，儒家亦言心；但他指出佛家之『心』是『幻心』，而儒家之『心』是『常心』。他對於佛學所講的空、覺、了生死並非沒有了解，他認為『無空之空』、『非覺之覺』及以『無生死』為『了生死』，在理論上是一種儒學所不及的精深微妙之說；但是在這種思想中，天地世界、彝倫事理只是假合幻妄，不能被正面肯定其價值，故這主體性的心終只是『幻心』。而儒家『常心』，在現實層面上有居室食息的民生之常，在日用之常中有天理流行，有陰陽乾坤、繼之成之之道，這超越而內賦於人的『理』、『性』、『天命』，不因懼其執著而言『空』，在其倫理實踐的最後根據和最高理則而言，也自不是落於有限存在之『有』；這是儒者所講的中庸之道。在這裡，與佛教徒不能逃出形軀事理之外，卻用電光水漚之虛幻暫存的眼光來看待生命的心態相較，是有著虛實之異的。蕺山又曾說：

一物不容之中而有真實無妄之理；以為虛，莫虛於此矣；以為實，莫實於此矣。⁴⁴

儒者要把聖賢之學說到『一物不容』的『虛』，是因為宋儒從《中庸》、《易傳》闡釋天命之性、天道諸觀念時，常取用『喜怒哀樂之未發』、『不睹不聞』、『無聲無臭』（出自《中庸》首章、三十

⁴³ 《全書》卷7〈原道下〉頁448-450。

⁴⁴ 《全書》卷13〈會錄〉頁803。

三章)、『無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故』(《易·繫辭傳》第十章)以及『「人生而靜」(出自《禮記·樂記》)，以上不容說』，⁴⁵這一類的語言描述形上之道。而宋儒這種異於孔孟鮮言天道性命的風格，無疑是受佛教的影響，以抉發先秦儒學言道德之體用，亦自有精妙入微的超越境界之闡述，不遜於佛學。但是，在天道流行之中，『真實無妄之理』是不容置疑的，《中庸》的『至誠無息』、『不誠無物』、《易·繫辭上》『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也』……所標舉的性天之尊、生生之德，在宋儒的體會和踐履中是真誠的。所以蕺山在闡釋他自己學說『慎獨』時，不諱用這類使人易誤會爲虛無的說法，如：

獨是虛位。從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起、鬼神莫知時。⁴⁶

心體嘗寂，而流行之機無一刻間斷，與天運一般。⁴⁷

天命之性不可得而見，即就喜怒哀樂、一氣流行之間而誠通誠復；有所謂鬼神之神者言之。德即人心之德，即天命之性，故不睹不聞之中而莫見莫顯存焉，是以君子既嘗戒慎恐懼以承之。……本體此誠，工夫亦此誠。⁴⁸

又說：

仁者，人也，天地之心也。人得天地之心以為心，生生不息乃成為人，故人與天地同體而萬物在宥。⁴⁹

這樣的天命之性，這樣的天地之心，便是蕺山肯定的『真實之理』、『常心』，在儒家傳統的天道觀下揭然明白。這正是他辨儒釋

⁴⁵ 見《二程集》〈程氏遺書卷一〉，頁10。

⁴⁶ 《全書》卷10〈學言上〉，頁598。

⁴⁷ 《全書》卷13〈會錄〉，頁805。

⁴⁸ 《全書》卷12〈學言下〉，頁726。

⁴⁹ 《全書》卷6〈証學雜解〉，頁415。

的一個最重要依據，在這個實理之下，儒者便有了對『生生之道』的生命觀和倫理道德原則的堅持及其實踐。

二、生死與生生

天地之大德曰生，而人得以為生。然有生必有死，仍是天地間生生不已之運。即天地亦在圜。而況人乎？人將此身放在天地間，果能大小一例看，則一身之成毀，何啻草木之榮枯、昆蟲之起蟄已乎！而人每不勝自私之為見，將生死二字看作極大，卻反其道而言之，曰無生。⁵⁰

幽明死生鬼神豈七尺之成毀言乎！雖七尺之成毀，亦死生之大者；然原始返終，絕非生前死後之說。……一終一始，自是造化誠通誠復之理。⁵¹

自聖學不明，學者每從形器起見，看得一身生死事極大，將天地萬物都置之膜外，此心生生之機，早已斷滅種子了。故其工夫頗究到無生一路，只留箇覺性不壞再做後來人；依舊只是貪生怕死而已。吾儒之學，真從天地萬物一體處看出大身子；天地萬物之始，即吾之始；天地萬物之終，即吾之終。終終始始，無有窮盡，只此是生死之說……於此有知方是窮理盡性至命之學。藉令區區執百年以內之生死而知之，則知生之盡，只是知箇貪生之生。知死之盡，只是知箇怕死之死而已……子曰『朝聞道。夕死可矣』是也。如何是聞道？其要只在破除生死心。

此正不必遠求百年，即一念之間；一起一滅，無非生死心造孽，既無起滅，自無生死。又曰盡語默之道，則即一念之間，一起一滅無非生死心造孽。既無起滅自無生死。又曰盡語默之道。則可以盡去就之道；盡去就之道，則可以盡生死之道。生

⁵⁰ 《全書》卷6〈証學雜解〉，頁436。

⁵¹ 《全書》卷6〈証學雜解〉，頁437。

死非大，語默去就非小，學者時時有生死關頭難過；從此理會透天地萬物。便是這裡，方是聞道。⁵²

蕺山指出佛家從生死問題爲出發點，便是自私。這個說法雖然有待商榷，但是佛教思想確乎是從人身生死的問題開始，先從生死流轉的困境尋找突破，發展出無明緣起，釋迦牟尼佛當世講四諦、十二因緣、三法印之義理，圍繞著解脫的問題，以自身和眾生的了生脫死、離苦得樂爲目的。般若思想講性空以破除虛妄，亦不離『度一切苦厄』⁵³的關懷，和『究竟涅槃』境界的發顯。儒家思考生命的方式和印度文化不相同，孔子講『未知生，焉知死』，可看出生死問題不是儒者的關懷焦點；到了宋儒，回應佛教來談生死問題，便得借用《易傳》的『窮理盡性以至於命』（《易·說卦傳》第一章）、『原始返終，故知死生之說』（《易·繫辭傳》第四章）的話，回到天命宇宙觀來看人的生命。理學的開宗——周濂溪道出了『誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性也。元亨，誠之通，利貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎』（《通書》首章）；這種思想便爲宋儒所承繼闡揚。這樣把生命放在乾道變化剛健不息，和『誠』之通貫反復的大宇宙之中，這雖是孔孟所罕言，卻不可說不是儒家的生命精神。蕺山就指出儒者從天地生生之大德看生命，不從小我之七尺之軀看生命，這樣一個弘闊的觀點下，生死便不是儒家關懷的問題，成就如同天地無息之德才是儒家之所關懷；從此處講生死，天地之始終就是我生命之始終。若尙想求知生之端、死之盡，就是從形軀起念，便是所謂的『自私』了。

蕺山在闡發周濂溪《太極圖說》中『原始反終故知死生之說』時指出：

⁵² 《全書》卷8〈生死說〉，頁516。

⁵³ 《般若波羅密多心經》，大正藏冊8，頁848。

《太極圖說》其要歸之知生死，何以故？此佛氏所謂第一大事因緣。但佛氏向父母未生前討分曉，吾儒則向天地未生前討分曉，比佛氏因緣更大。佛氏討過分曉便以『無生』為了義；吾儒討過分曉，便以生生而不窮為了義。以無生為了義，只了得一身，以生生而不窮為了義，并天地萬物一齊俱了；其為大小之分更自天淵。佛氏了生死本小，而看得以為極大，便是難了處。吾儒直作等閒看過，生順歿寧而已。周子此言殆有為而發與！⁵⁴

蕺山認為濂溪在《太極圖說》談到無極而太極、動靜陰陽、四時五行到萬事及人物之生的自然程序，歸結到『中正仁義』的『人極』，是儒家義理的建立；然而最後提出先儒所罕言、而佛家常言的『死生』之說，正是指出儒家的生命觀異於佛氏之處。儒者看待生命，正是放在一個陰陽化育生生不窮的宇宙之中，不言無生，也不必言了生死，即是同於張橫渠『乾稱父、坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性』⁵⁵ 這樣一個同於天地的大身；所以，一身的生存，是順天地之道，而一身的亡歿，是寧息於天地之中。這是理學家所謂的『窮理盡性以至於命』的闡釋，也是他們與佛教相對照而揭示出來的儒家之生死觀。

蕺山於儒家與佛家的生死觀體認甚深、闡述甚明，而蕺山自身的生死大節，本文將在以下的『實踐倫理原則』中述明。

三、道德倫理的實踐原則

儒家的『真實無妄之理』和『天地之心』是絕不能空談的，必得落實在倫理道德的真實踐履之中。在道德實踐方面，蕺山提出兩個原

⁵⁴ 《全書》卷5〈聖學宗要〉，頁366。

⁵⁵ 《張載集》（台北：漢京文化事業有限公司，1983）〈正蒙·乾稱篇第17〉頁62。

則：一是實踐出發點絕不能是功利，二是實踐必須從最切近直接的人倫爲始而擴充到一切。先說前者。

蕺山之寫作〈人譜〉，本是爲當時儒者出一條切實具體的實踐方法，但另一個引發他撰述此書的動機，乃是由於他看到當時在浙東一帶流行於士民，宣揚因果報應以勸人爲善的書--《功過格》及《了凡四訓》而起；他在〈人譜〉的〈自序〉中說：

友人有示予以袁了凡功過格者……其一生轉移，果報皆取之過，鑿鑿不爽，信有之乎。予竊以爲病於道也……今之言道者，高之或淪於虛無，以爲語性而非性也。卑之或出於功利，以爲語命而非命也。……佛氏以無言道，其說最高妙，雖吾儒亦自以爲不及，乃其意主於了生死，其要歸之自私自利，故太上有怠應篇，佛氏亦多言因果，大抵從生死起見，而動援虛無以設教，猥云功行實恣邪妄，與吾儒惠迪從逆之旨霄壤，是虛無之說，正功利之尤者也。⁵⁶

袁了凡，原名黃；曾遇一禪師悟以修心積善可以改命立命，故立志行之，並改名『了凡』。其《了凡四訓》（見註五十六）即爲立命說、改過說、積善說、謙德說四篇；〈立命說〉中即自述經歷，如何積善求福，而後求功名、求子息、求壽命，皆一一實現。而其求福之法是：每行一善，則加筆記；起某種心願，許若干善行（如三千，或一萬件），一旦完成，心願便將實現。《功過格》即是明示計算善行、惡行的方法，如如何可算一功、或十功、或百功，或一過、十過……；功、過可以相抵，即是可以將功補過。這種行善求果和功過相抵的思想和做法，蕺山極爲反對，云：

……此意甚害道，百善五十善書之無消煞處，不如己之紀過，

⁵⁶ 《全書》卷1，頁160。《了凡四訓》及《功過格》二種，爲近人收入《德育古鑑》一書（台北：華藏法施會，1978），可參看。

則無善可稱，無過即是善；若雙行便有不通處。愚意但欲以改過為善，今善惡並書，但准多少以為銷折，則過終無改時，而善之所列終與過同歸而已，有過非過也，過而不改是謂過矣。有善非善也，有意為善亦過也。此處路頭不清，未有不入於邪者也。……平日所講專要無善，至此又說為善，終落在功利一路。⁵⁷

吾輩要做向上工夫，立一條款而一旦據冊書曰：某日以某事行一百善，心下打得去否，此僕所謂無消煞處也，非謂善不當遷也。大抵諸君子之意，皆從衰了凡顏壯其來，了凡之意本是積功累行，要求功名得功名，求子女得子女，其題目大旨顯然揭出。⁵⁸

蕺山說明反對的理由，一方面是其功利思想。為功利而行善，動機為己私，即已不純，即非真善；故云『猥云功行，實恣邪妄』。善，本是天道、人事之必然且當然之則，行善乃行所自然，不應存於心，不應求報。素言虛無空性的佛教反而件件計算，誘導大眾為利而為善這樣一種功利思想，與儒家異。

另一方面是：若功過相抵，犯過的心念並沒有經過徹底檢討而消除掉，怎能真正的改過呢？不能真改過，而徒增功利心，故『甚害道』。故蕺山提出他自己的訟過法、改過說，對自己的過失察之極深、辨之極精，而遷善改過工夫不過是返歸原自本具的心性而已。

以下談儒家的倫理實踐。儒家對倫理的堅持，一直被看作和佛家最大的差異之一；佛教的出家始終不為儒家所接受。佛家雖然找出了佛陀以報恩、孝道或遵守社會規範教導弟子的訓誨，來顯示佛教並不教人作社會及家庭的叛徒；但是佛教的出離思想終究是其不可抹滅之特質，即使是精神上的出離，如維摩詰居士的『雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離』，⁵⁹ 雖不違社會禮

⁵⁷ 《全書》卷 19〈與履思九〉，頁 1330。

⁵⁸ 《全書》卷 19〈與履思十〉，頁 1332。

⁵⁹ 《維摩詰所說經》〈方便品〉，大正藏冊 14，頁 539。

俗，甚而對社會教化功能不妨有正面作用，但是終究不能肯定倫理道德之本體的實存價值，和儒家思想的距離是確實明白存在的。戴山曰：

人生七尺，墮地便為五大倫關切之身，而所性之理與之一齊俱到，分寄五行天然定。父子有親……此五者，天下之達道也，率性之謂道是也；然必待其人而後行。⁶⁰

接著說：

孟子曰萬物皆備於我，此非意言之也；只繇五大倫推之，盈天地間皆吾父子兄弟夫婦君臣朋友也；其間知之明、處之當，無不一一責備於君子之身，大是一體關切痛癢。……故君子言仁則無所不愛，言義則無所不宜，言別則無所不辨，言序則無所不讓，言信則無所不實，至此乃見盡性之學，盡倫盡物一以貫之。……今學者動言萬物皆備，恐只是鏡中花，略見得光景如此；若是真見得，便須一一與之踐履過，故曰反身而誠，樂莫大焉。

戴山並不是純從跡上辨，而是從實理到實行的必然關連講。人的出生便是生在五倫俱全的圈子裡，已經是其中的一環，而人存在的道理便在這裡昭顯，這是不能、也不該逃避的。這仁、義、別、序、信五倫之理不但存在於這各別明確的關係裡，並且應當超越一己之身，推到天地之間一切人事，一一踐履，一以貫之，到『一體關切痛癢』或是『民吾同胞，物吾與也』的境界，才是孟子所說的『萬物皆備於我，反身而誠』的証實。這樣境界之實踐，似乎和佛教『同體大悲』類似，但是儒家不但不是『無緣』大慈，而且是要堅守、遵循著儒家推己及

⁶⁰ 《全書》卷1〈人譜〉，頁168。

人的人倫感情和『親親尊尊』的倫理大則擴充出去，二者基本精神是不相同的。

蕺山不但有這樣的主張和思想，也有這樣的信念和實踐。他曾為他所敬仰、為大義從容赴死的前輩——高景逸，對死亡所說的『心如太虛，本無生死，何幻質之足戀乎』的臨終語，作了一個修正，蕺山云：

先生心與道一，盡其道而生，盡其道而死，是謂無生死，非佛氏所謂無生死。憶先生往歲遺余書曰：吾輩有一毫逃死之心固害道，有一毫求死之心亦害道，此金針見血語也。求先生於死生之際者，當以此為正。⁶¹

蕺山曾在回答學生問義利與生死的問題時說過：

若從生死破生死，如何破得？只就義利辨得清，認得真，有何生死可言？義當生則生，義當死則死，眼前只見一義，不見有生死在。⁶²

蕺山與景逸是生死之交，有資格、有根據和相當的了解可以為景逸這樣說，⁶³ 景逸亦是關佛的儒者，在政局險惡和生死大難中，始終無畏地選擇了堅持義理的一邊，在明末東林君子與小人對峙，為當時魏忠賢奄黨欲置之死地之時，曾勸過悲憤而幾欲一殉的蕺山：

杜門謝客正是此時道理，彼欲殺時，豈杜門所能逃？然即死，是盡道而死，非立巖牆而死也。……大抵現前道理極平常，不

⁶¹ 《全書》卷 21，頁 1672〈書高景逸先生帖後〉。

⁶² 《全書》卷 13，頁 782。

⁶³ 請參見楊儒賓〈死生與義理—劉宗周與高攀龍的抉擇〉（中研院文哲所：劉蕺山學術思想研討會，85.5）。

可著一分怕死意思以害世教，不可著一分不怕死意思以害世事。⁶⁴

景逸終究難逃一死，他的死的確是盡道而死；蕺山這一語校正，就是要明白彰顯儒者勇敢地踐履至高之義理，看來中庸平常，而盡道無畏的精神，不能因『本無生死』只是表述臨危感受之語和佛家對生死觀的義理相混；蕺山必得使景逸的生死大節表現出景逸自己生命定位的抉擇，這真是他最痛苦而真切的儒釋之辨！

而蕺山自己在十九年後，明朝亡國時，選擇了殉難。他在家鄉淪陷後，勺水不入口十三日而死，死得緩慢堅苦但是從容無悔。弟子重問起景逸之死的相對照，他說：『非本無生死，君親之念重耳。』⁶⁵ 念君念親，這倫理之心，儒家義理之愛，在他痛苦的形軀消亡過程中，竟是一種可以和天地實理同具真實性、永恆性的信仰和行証。

五、結語

印度文化孕育出來的佛教，在文化本質、思想及禮制各方面，和中國文化必有所差異，此乃無庸贅言者。雖然佛教來華久遠，經中土風情之薰染浸潤，也不可能完全變其精神形貌。以儒家思想而言，從先秦至宋明，又豈是一成不變？文化之流本是隨時代而必有所變化的有機體，要辨儒佛之異，沒有焦點的批評撻伐或混淪一同，並沒有太大意義。儒釋各有其殊勝處，也各有其思想理念的奉行實踐者，歷史上德性崇高、識見洞徹的高僧或大儒都同樣使人敬仰，無人能軒輊其間。從學術史的觀點，要用高下評斷二家，是不妥且不智的。筆者亦只是就個人的研究，將蕺山關佛學說作一析述，從這一個觀點去看儒釋之問題，以見儒釋二家同樣作為一種心性之學，然在思想文化的性格上、在其關懷中心的生命問題，仍顯出的種種不同，這樣也許可以提供我們多一些思考空間。

⁶⁴ 《高子遺書》(台北：商務印書館四庫全書本，420冊)卷8下，頁536。

⁶⁵ 《全書》卷13〈會錄〉，頁854。

提要

『儒釋之辨』是中國學術史上一個大問題。本文以明末理學家劉蕺山所提出的儒釋異同的觀點為基礎，來呈現並分析這個學術問題。筆者將蕺山辨儒釋之論述從三方面來分析，首先是從『陽明心學』這個具有儒釋雙重性格的學說及其發展狀況，來顯示不同立場的明儒如何表述了他們對儒釋之辨的意見。其次是從儒家與佛家思想最為相似而難辨的部份—心性修証的理論和工夫來看，本節又細分為真與妄、覺與識及與『懺悔』近似的『訟過』之法的比較。最後是就儒家堅持與佛家最為相異的道德實踐原則和生死觀的問題，提出討論。這樣透過較為精細周詳的理論展開，以了解中國學者在儒釋交融的學術潮流中，如何別異於佛家而闡述儒家的聖賢之學，同時也給佛學提供了一些可思考的課題，以此作為一個學術史研究的客觀探索。

