

# 儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起

呂妙芬

## 摘要

本文主要討論在晚明三教融合的學風下，部分理學家所形塑的儒家聖人形象和儒家聖學理想，與大乘菩薩道有極相似的風貌。全文主要分三部分：第一，晚明理學家以天地萬物一體為理想，強調聖人應發「明明德於天下」的宏願，寓自身的道德修養於明盡天下人之明德的講學救世活動中，此與大乘菩薩同體大悲的胸懷、發心普渡衆生、並寓自身成佛於救渡衆生的形象相近。第二，晚明理學家一改過去儒者不願多談生死議題的傾向，認為人究生死並非佛教專利，更是儒家聖學的要義，強調人只有真正洞悉生死大事，才可能安頓生命。第三，分析晚明理學家的傳記中許多關於臨終的描摹，認為此現象呼應著當時儒學對生死議題的重視，反映著學者們追求道德生命不朽的儒學理想，也揭露了學者們日常修身的重要內涵。

關鍵詞：晚明、儒學、陽明學、菩薩、聖人、生死

# Confucian Sage or Bodhisattva? —— A Study of Late-Ming Confucian Ideals

Miaw-fen Lu

## Abstract

This article argues that the image of the sage and the ideal of learning presented by late-Ming Confucian scholars (*li-hsüeh* scholars) employed ideals similar to those of the Bodhisattva. First, I explore three characteristics of the sage-ideal in late-Ming Confucian discourse. These characteristics show how the Confucian sage-ideal contains elements of the Bodhisattva-ideal. A Confucian sage will take a vow to redeem all human beings thus becoming responsible for their moral achievements, and thereby delaying his own. The motivation of a sage's action stems from the ultimate ideal of humanity endowed in his nature (the heart-mind with humanity of the unity of myriad beings, *wan-wu-i-t'i shih pen-hsin*). Second, I point out that, in contrast to earlier Confucians, late-Ming Confucian scholars were particularly concerned with the subject of death. Their discussions and practices focused on how to transcend the fear and limitation of death. These types of discourse brought them closer to Buddhist-style discourse. Third, through analyzing biographies of late-Ming Confucian scholars, I argue how this literary and cultural phenomenon correlated with scholars' concerns and how it reveals some characteristics of scholars' moral cultivation in daily life.

**Key words:** Late-Ming, Confucianism, Yang-ming learning, Bodhisattva, sage, death

# 儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起

呂妙芬\*\*

- 一、前言
- 二、近似菩薩的儒家聖人
- 三、了究生死的聖學意涵
- 四、坦然面對死亡：得道的表現
- 五、結語

## 一、前言

儒學在長期的歷史發展中，其內涵與理想絕不是固定不變的，而是隨著時代的遷移、思想的變化，結合著人對生命意義探索的心得、以及對現實世界改造的藍圖，呈現了不斷變化的內涵，也塑造了不同的聖人形象。儘管對於聖人孔子的生命典範，有經典文字永恆性的指導，其詮釋卻也受到不同時代的文化衝激而匯入新的元素、展現新的風貌。例如顏元（1635-1704）根據其本身為學的特色，描述了一個文武兼備、習事重實的孔子形象，以區別宋明理學傳統從道統心學上講究的聖人之學，<sup>1</sup>這樣的詮釋與其說為儒學

\* 本文曾於中研院近史所學術研討會中發表，感謝評論人鍾彩鈞先生的指正，及與會者的意見，撰稿期間曾獲古清美、熊秉真、祝平次、張素卿、巫仁恕、李玉珍諸位師長與學友，以及匿名審稿者提供的寶貴建議與批評，謹此致謝。

\*\* 中央研究院近代史研究所助研究員

<sup>1</sup> 關於顏元之描述文字，請參見李塨，《習齋先生年譜》，於《叢書集成三編》（臺北：

的內涵提出更質實的界定，不如說反映了顏元個人、以及所處時代學術風尚的某些特色。同樣地，孔子到底是素王或師儒的問題，隨著今古文之爭可以斷斷續續延續二千年之久，而康有為（1858-1927）改革變法的新主張也是通過形塑孔子的大工程來進行。<sup>2</sup>因此，不以限定不變的內容框架來理解儒學是學術史研究的一個重要前提，本文即在此前提下探討晚明儒學的部分內容。

本文主要討論晚明某些理學家<sup>3</sup>所形構的儒家聖人形象以及聖學理想如何具有大乘佛教的鮮明色彩，呈顯一種獨特儒釋交融的文化風貌。我們知道從宋代理學興起以來，儒釋的交涉融合便異常密切，到了明代因著重實踐，在理論與經驗上都偏重講求心性之證悟，更拉近與佛學的距離。陽明良知學與禪學神似是個不諍的事實，陽明學是禪？是儒？在明代已是個廣受討論的議題，雖然王陽明和其弟子們多宣稱己學為儒學正統並嘗試做儒釋之辨，<sup>4</sup>但

新文豐出版社，1997年），卷上，頁37b-38a。關於顏元的學術思想，見錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁158-199；容肇祖，〈顏元的生平及其思想〉，於周康變編，《中國近三百年學術思想論集》三編（香港：崇文書店，1972年），頁62-80。關於顏元的為學歷程與反理學思想，參見 Jui-sung Yang (楊瑞松)，“A New Interpretation of Yen Yüan (1635-1704) and Early Ch'ing Confucianism in North China,” (Ph. D. Dissertation, UCLA History Department, 1997), chapters II, III.

<sup>2</sup> 馬洪林，《康有為大傳》（遼寧：人民出版社，1988年），頁148-177。

<sup>3</sup> 本文所討論的對象是晚明對佛學較接納的理學家，主要以泰州學派的學者為主，但並不限於泰州學派，這些學者當然不能做為晚明學術整體的代表，卻是當時學術界多元聲音中重要的一股勢力，也是代表晚明三教融合現象的重要學者。

<sup>4</sup> 王陽明以良知比來面目（本體），以不思善不思惡說致良知工夫，均與佛學有難以揀別之處，不過其對佛教也有明顯的批評，例如說：「佛怕父子累，卻逃了父子。怕君臣累，卻逃了君臣。怕夫婦累，卻逃了夫婦。都是為箇君臣，父子，夫婦，著了相，便須逃避。如吾儒有箇父子，還他以仁。有箇君臣，還他以義。有箇夫婦，還他以別。何曾著父子，君臣，夫婦的相？」王守仁，《王陽明全書》1（臺北：正中書局，1979年），頁82。秦家懿指出王陽明之學確實有得於禪宗，不過其視儒學與禪宗有毫釐千里之別，亦即禪宗為求明心見性而有修悟，儒家則以明明德為治國平天下之本，可以說其基本意向是入世的精神。見秦家懿，《王陽明》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987年），頁169-179。另外，王畿「無善無惡」之說雖經常被指為禪，其對佛教亦有親切感而不闢佛，但王畿仍然從儒家天地萬物一體的入世情懷以區別二教：「佛氏行無緣慈，雖度盡衆生，同歸寂滅，與世界冷無交涉，吾儒與物同體，和暢訢合，蓋人心不容已之生機無可離處。」見王畿，《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1986年），卷7，頁1b-2a。

從學術發展史而言，陽明學確實促進了儒釋的融會。晚明的陶望齡（1562-1609）直稱：「今之學佛者皆因良知二字誘之也」；<sup>5</sup>劉宗周（1578-1654）雖肯定王陽明直承儒家聖學的精神風貌，但也指出當時佛教學者，莫不言陽明子，甚至有所謂近儒者的「陽明禪」，他認為正因為二者之辨僅在毫釐，陽明學反而是接引佛教徒回歸儒學的最佳接觸點。<sup>6</sup>就在這樣的學術背景下，三教合一的主張逐漸在晚明陽明學的流行中浮現，學者常基於三教同源同道的信念，以三教互相界說、互相融攝的方式來講學。<sup>7</sup>理學家講學的資料出現一些具濃厚佛學色彩的思想，這些思想融入儒學的文字與意涵，並配合著當時的社會活動與文化，形塑了特殊的儒家聖人形象與聖學理想。

本文主要是透過晚明理學家的言論探討兩個與儒釋交融密切相關的主題，提供關於晚明三教交流的一個觀照，<sup>8</sup>同時也提供我們進一步思索儒學

<sup>5</sup> 陶望齡，〈辛丑入都寄君奭弟書〉，《歇庵集》（臺北：偉文圖書，1976年），卷16，頁45a。

<sup>6</sup> 劉宗周，〈答胡嵩高朱綿之張奠夫諸生〉，《劉子全書》（臺北：華文書局，1968年），卷19，頁35a（1373）。

<sup>7</sup> 關於明代三教合一論述比前代更具整合和相互融合的特色，參見 Edward T. Ch'ien (錢新祖)，*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986)，頁2-25。荒木見悟指出晚明三教一致論者有三教同源之說，學者往往超越三教的教義規模，欲探究性命之大源頭。見荒木見悟，〈鄧豁渠の出現とその背景〉，《中國心學の鼓動と佛教》（福岡：中國書店，1995年），頁261-296。錢新祖關於焦竑之書在1986年出版，其書論及晚明左派王學對程朱學派的反叛是開出清考證學的重要源頭，與余英時將清代學術與程朱學派所代表的智識主義傳統連接，看法相背，余英時對錢書的批評，與錢新祖的答辯，分別刊載於 *Ming Studies: Ying-shih Yü, "The Intellectual World of Chiao Hung Revisited: A Review Article,"* *Ming Studies* 25 (1988), pp. 24-62; Edward T. Ch'ien, "Neither Structuralism Nor Lovejoy's History of Ideas: A Disidentification with Professor Ying-shih Yü's Review as a Dis-course," *Ming Studies* 31 (1991), pp. 42-86。錢新祖之書出版後未能廣泛引起學術界的迴響和討論，許多人均引以為憾事，錢新祖去世後，學術界的朋友曾為他的學術舉辦一場研討會，許多文章都再次論及這場學術公案，並重思錢新祖的研究對明清學術史、乃至中國思想史所提供的詮釋角度，這些文章刊載於《台灣社會研究季刊》（認同與主體：紀念錢新祖先生專號）29 (1998)。

<sup>8</sup> 晚明三教融合是個複雜的學術和文化現象，其間涉及不同個人面對三教的態度差異，以及不同教派在對話過程中彼此的吸納與排拒，不可能以簡單概論的方式講明。今天我們對於此文化現象的認識主要是根據過去許多學者關於不同教派、個別學者、或文藝活動

內涵在歷史中不斷變動的事實。本文主要討論的兩個主題是：一、晚明理學中出現以發願「明德於天下」為學之首務的聲音，以講學救世的理想界定個人道德成就的看法，並視聖人講學覺民就像大乘菩薩一樣，是救渡衆生的工作，儒家的聖人因此帶有近似佛家菩薩的形象，儒學教化可以與佛教之弘法相提並論；二、在個人生命的終極關懷方面，強調了究生死並非佛教的專利，更是儒家聖學的要義，學者從論述到操練都透顯了欲超越生死之疑懼以安頓生命的深切關懷。這兩個主題明顯具佛學色彩，但當它們被描述為儒學理想時，學者們試圖追溯、建構其在儒家經典中的根據，因此在語言和意涵上，實已形成儒釋交融的現象。這樣的觀點不僅存在思想言論的表述，更在學者們日常生活的實際修身內涵中體現其規制的力量。

## 二、近似菩薩的儒家聖人

的研究成果累積而得。討論晚明三教融合的著作相當豐富，舉例而言 Shek, Richard Hon-chun, “Religion and Society in Late Ming: Sectarianism and Popular Thought in Sixteenth and Seventeenth Century China,” (Ph. D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1980)，對晚明民間宗教和俗文學文化的研究，論及三教融合的現象。對於林兆恩三一教的研究，有 Judith Berlin, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980)；鄭志明，《明代三一教主研究》（臺北：學生書局，1988年）。Chun-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1980) 對株宏的研究，討論了晚明佛教儒學化，以及三教融合的現象。Edward T. Chien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in Late Ming* 對焦竑的研究；荒木見悟，《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979年）對管志道的研究，也都討論了晚明三教合一的特色。另外，酒井忠夫，《中國善書の研究》（東京：弘文堂，1960年），Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991)，以及荒木見悟許多闡發晚明理學與佛教關係的論文，也都論及晚明三教相互影響的關係。荒木見悟之文，見其著作《陽明學の開展と佛教》（東京：研文出版，1984年）及《中國心學の鼓動と佛教》。本文所觸及的內容，與道家思想和道教之間應該也有密切的關係，尤其晚明理學家實際運用道教修持的人數不少，參見 Liu, Ts'un-yan, “Taoist Self-Cultivation in Ming Thought,” *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 291-330。而且莊子齊生死的看法或道教性命修為的傳統也是當時學者重要的文化資源，但由於筆者對道教的認知淺薄，加上為求議題集中的考量，本文僅處理佛學與儒學兩家交涉的情形。

經世固然是儒學的傳統理想，不過晚明在其特殊的社會背景下，因著知識份子在政治領域及整體社群中，身份及可能之社會參與的轉變，經世的管道也相應有了開展，講學者強調無論出處，均應講學經世的主張也特別突出。下文即主要說明晚明這股強調講學經世的主張不僅在理學傳統中有其特殊性，某些學者在闡揚此理想的論述內容，以及論述中明顯摻入大乘佛學的語言和思想的情形，都使其所形塑的聖人形象和聖學理想與大乘菩薩有相當重疊之處。<sup>9</sup>

儘管私人講學的活動自古即有，書院講學的風氣在南宋、元代也相當盛行，但若從參與人數的多寡和其對民間社會的開拓而言，晚明講學則更甚於前代而有其獨特的意義。晚明講學十分興盛，講學家多強調以講學經世的理念，這現象可說是余英時所指明清之際儒學由政治取向轉為社會取向的一種表現。<sup>10</sup>造成儒學如此轉向的原因很多，余英時認為以科舉考試日益困難和專制皇權惡化二者影響最鉅。中國人口自明初至明末急劇增加，<sup>11</sup>受教育的總人數也增加許多，但舉人、進士的名額卻未相應增加，習舉業以出仕這

<sup>9</sup> 在此有兩點申明，本文強調晚明理學相對於宋明理學的特殊性，是站在體認宋明兩個時代的理學基本上是屬於同一個學術傳統，有極明顯延續性的基點上出發，絕非藉此強調兩個時代之間的斷裂。本文寫作的主旨是希望在選定議題上呈現許多學者具有的類似看法，以說明這些看法在晚明學術所具有的份量，因此寫作的焦點是在呈現共相，而非各家之間思想的差異，此自然不意謂著各家思想是一致的。

<sup>10</sup> 在這樣的社會背景下，「棄儒就賈」是另一項現實的選擇，當商人在人數和影響力逐漸擴大的同時，不僅拉近這兩個階層的距離、促成彼此價值觀的相互滲透，也因為更多財富投入民間社會而開拓了儒家社會參與的新契機。余英時認為此現象所造成的儒家價值意識和思想的轉移，是了解明清漸變與現代劇變之間內在關連的重要線索。余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，《近世中國之傳統與蛻變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998年），頁3-52。

<sup>11</sup> 關於明代人口數很難有確實數據，根據何炳棣的估計，十四世紀末期人口約為6500萬人，至十七世紀初（1600），約為1.5億人。參見Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China, 1368-1953* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 頁257-270。葛劍雄基本上同意何炳棣的研究，但認為人口數可以再高估一些，亦即同時期人口成長約由7000萬人增至約2億人。見葛劍雄，《中國人口發展史》（福建：人民出版社，1991年），頁237-241。

個傳統知識份子的人生目標因此愈來愈難實現。<sup>12</sup>明代政治問題造成士與朝廷的對立關係也杜塞了儒者藉參政以改革社會的機會，因此促成儒學社會取向的加深。<sup>13</sup>

雖然從社會大背景的分析，我們可以說晚明從政之途的困挫促使了某些儒者違離朝廷政治，轉向投入社會、宗教等活動領域，但是這樣的看法並不表示投身其中的個人以這樣的活動為次等的抉擇，如同在商業活絡的明清，儘管從商未必真的能取代出仕而成為許多人的最崇高理想，但在商人階層中仍不乏具商人自足意識的表述。<sup>14</sup>熱衷於講學的人士亦然，在他們的自我表述中，講學絕非在不得意於政治之後的不得已選擇，相反的，講學是更積極的入世和救世行動。<sup>15</sup>傳統士人「天下有道則現，無道則隱」和「窮則獨善其身，達則兼善天下」的觀念此時被揚棄而改寫，<sup>16</sup>取而代之的是「出

<sup>12</sup> 關於明末科舉日益困難，官缺遞補數遠不足舉人、監生人數而造成知識分子壅滯地方社會的情形，參見吳金成著、山根幸夫譯，〈明代紳士層の社會移動について〉上、下，《明代史研究》14、15（1986, 1987年），頁23-48; 47-66。

<sup>13</sup> 許多研究晚明社會史的學者都談到當時地方社會與中央乖離的某些現象，以及鄉紳、地主在地域社會中做為領導者的一面。例如溝口雄三指出明末在里甲制崩潰後，城市和鄉村的中小地主階層中出現某些尋求新體制秩序的人物，東林派人士即屬此類，他們一面反抗皇帝宦官的專權，一面欲強化自己地主經營的基盤，欲鞏固其主導的新體制秩序。見溝口雄三，〈中國前近代思想の屈折と展開〉（東京：東京大學出版會，1980年），頁217-240。關於明代專制皇權之惡化促成儒學的異化，參見余英時，〈現代儒學的回顧與展望〉，《現代儒學論》（River Edge, NJ: 八方文化企業公司，1996年），頁1-59。

<sup>14</sup> 余英時，〈中國近世宗教倫理與商人精神〉（臺北：聯經，1987年）；余英時，〈土商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉。

<sup>15</sup> 此處僅根據文人自我表述而論，並不排除這種表述做為某種政治或文化修辭的可能性。

<sup>16</sup> 《四書集注》（臺北：藝文印書館，1980年），〈論語〉，〈泰伯〉，頁15b；《孟子》，〈盡心上〉，頁4a。經世一直是儒家的重要理想，這個理想主要是透過從政而實現，因此「仕」是傳統儒士主要的出路和落實社會參與的方式，「隱」可以說是在仕途挫敗時興起的暫時性的行動，中國隱逸文人的作品即使呈現了一個自足的田園世界，其政治理想的失落和寂寞感仍是揮之不盡的生命陰影。見吳璧雍，〈人與社會——文人生命的二重奏：仕與隱〉，《抒情的境界》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁163-201。晚明儒學社會取向的加強，反映知識份子經世途徑的增加，在觀念上也不再只以「隱」來描述不出仕的景況，許多從政壇疏離的士人，轉而在其他活動中尋求更積極的自我定位，晚明講學者即是一例，關於他們不認同「獨善其身」的看法，除了見下引文外，尚可見楊起元的〈對獨善問〉，《太史楊復所先生證學編》（東京高橋情報據明萬曆24

則必爲帝者師，處則必爲天下萬世師」的偉大經世理想。<sup>17</sup>龍遇奇在《鄒子願學集》的序中說：

先賢有言曰：窮則獨善其身，達則兼善天下，此賢人之分也。達則兼善天下，窮則兼善萬世，此聖人之分也。<sup>18</sup>

孟子「達則兼善天下，窮則獨善其身」的說法只能算是賢人的見識，聖人應該有更偉大的胸襟和責任感，以聖人爲典範的知識份子，不出仕時所擔負的反而是兼善萬世的重責大任，而實現如此聖人志願的管道就是講學。因此在講學者的眼中，孔子最偉大的成就即在講學以道濟天下，王良（1483-1540）說：「孔子學不厭而教不倦，便是致中和、位天地、育萬物，便做了堯舜事業」，<sup>19</sup>他認爲孔子勝於伊尹、傅說，因爲伊傅二人在政治上的成就必須倚賴君主的賞識，若非得此奇遇，他們將終身獨善而已。孔子則不然，孔子雖不出仕，卻修身講學以見於世，其影響力比政治家更遠大，是天下萬世之師表。<sup>20</sup>這樣的聲音顯示了某些士人試圖在政治領域外爲自己開拓生命理想、尋找更崇高生命定位的努力，他們宣稱仕途不再是主導士人理想落實的關鍵，因爲「得道」才是關鍵，而講學是明道的主要方式，所謂「唐虞君臣只是相與講學」，<sup>21</sup>修身講學傳道的學術活動成爲政治活動的指導，被賦予比政治活動更崇高、更永恆的價值，也是傳遞聖賢之道的不朽志業。

學者闡明此講學經世的理想乃儒家聖人之教的主要內涵時，經常援引《大學》的「明明德於天下」和「天地萬物一體」以建構其經典與理論的根

<sup>17</sup> 年序刊本影印本，1990年），首卷，11b-12a；王畿：「夫吾人以經世爲學，乃一體不容已本心，非徒獨善其身，作自了漢。」見王畿，《重刻王龍谿先生全集》（道光壬午1822年會稽莫晉重刊本），卷11，頁5b。

<sup>18</sup> 王良，《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1987年），卷2，頁14b-15a。

<sup>19</sup> 龍遇奇，〈刻鄒南皋先生願學集序〉，收於鄒元標，《鄒子願學集》（東京高橋情報據明萬曆47年序刊本影印，1987年），眷首，頁41a-b。

<sup>20</sup> 王良，《王心齋全集》，卷2，頁8b-9a。

<sup>21</sup> 王良，《王心齋全集》，卷3，頁9a，7a；卷2，頁10b-11a。

<sup>21</sup> 王良，《王心齋全集》，卷2，頁7a。周汝登，《東越證學錄》（臺北：文海出版社，1970年），頁154。

據。<sup>22</sup>管志道（1537-1608）說當時許多人受到泰州講學風尚的影響，投身講學而「爭言明德於天下」；管志道又批評王艮等人「張斯文爲道統，而高標其幟曰：吾以匹夫明德於天下也。」<sup>23</sup>可見當時講學者經常以「明德於天下」做爲其講學活動的標幟。事實上，將個人道德修養連繫到政治教化之事本來就是儒學的重要內涵，修道立教是儒家聖人的志願與生命實踐，《大學》：「古之欲明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」更清楚連繫了內聖與外王的關係。朱熹（1130-1200）也說《大學》是一本規模宏大的書，因爲它標幟「學」當以「明德於天下」爲事，不只是要獨善其身。<sup>24</sup>既然如此，晚明講學者標舉以講學實踐「明德於天下」有何特殊性？我想還是有的，主要表現於他們將「明德於天下」這個遠大理想與「明己之明德」連結、互相界定，亦即將立教與修道之事更緊密連結，說明從事講學教化本身即是修身工夫的必要內容，並強調爲學首務在立定宏偉的志願。

爲了說明晚明理學家對「明德於天下」理解的特殊，下文將簡短比較宋明兩代理學家對此詮釋的差異。宋儒對《大學》「明德於天下」的詮

<sup>22</sup> 萬物一體是宋明理學終極的宇宙觀，張載的《西銘》可說是此思想的代表作，此觀念也常被等同於孟子所謂「萬物皆備於我」，亦即肯認在我之仁心善性是藉以認取萬物一體的根據，這樣的思想顯著地影響了理學家的人生觀與修養論。晚明陽明學者對於天地萬物一體有極多的發揮，島田虔次曾說他通讀嘉靖、萬曆時代的陽明派思想家著述，印象最深刻的是「良知」一語幾乎都在與「萬物一體」相關的情況下被提及，因此他認爲「生生」、「生生不息」的觀念是晚明思想界的一個重要基調。此觀察相當正確，島田氏對此之歷史意義並沒有太多說明，我們或可由此說明晚明陽明學者將修身擴展到經世的看法。島田虔次，〈明代思想の一基調——スケッチ〉，《東方學報·京都》36（1964年），頁577-589。

<sup>23</sup> 管志道，〈再覈臥碑士農工商可言軍民利病合教民榜文各安生理議〉，《從先維俗議》（臺南：莊嚴出版社，1995年），卷2，頁90a；〈續答先生教創中意〉，《惕若齋集》（東京高橋情報據萬曆24年序刊本影印，1990年），卷1，頁29a-30a。

<sup>24</sup> 朱熹：「大學明德於天下，只是說箇規模如此：」「……這個須先識得外面一個規模如此大了，而內做工夫以實之。所謂規模之大，凡人爲學，便當以明德、新民、止於至善，及明德於天下爲事，不成只要獨善其身便了。」《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），卷14，頁381, 260。

釋基本上承襲傳統儒家成己成物、由己而外逐步推廣教化的看法，例如朱熹認為「明明德於天下」是士人爲學應有的關懷，就像伊尹思匹夫不被其澤，如己推而納之溝中一樣，雖然這樣遠大的志向未必真的能落實，但爲學規模自當如此。<sup>25</sup>對朱熹而言，儘管爲學規模須如此遠大，爲學卻必須有次第，由本而末、循序漸進，才能學有所成，而格物便是爲學的入手處，因此朱熹之學極重「格物致知」的闡明。相較之下，「明明德於天下」可說是個遙遠的目標和理想。陸九淵（1139-1193）的學問雖與朱熹不同，但對於「明明德於天下」的看法並無大異，他對此的說明是：「古之學者爲己，所以自昭其明德。己之德已明，然後推其明以及天下。」<sup>26</sup>同樣明己之明德是學之根本，「明明德於天下」則是應當卻遙遠的目標。

相較之下，王陽明在〈大學問〉一文中則更緊密地結合了「明明德」與「親民」、「明明德於天下」的關係。而做爲連繫「己」與「天下萬物」的基礎是「天地萬物一體」的宇宙觀。他說：

明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父、與天下人之父而爲一體矣。實與之爲一體，而後孝之明德始明矣。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治天下平，是之謂盡性。<sup>27</sup>

對王陽明而言，「明己之明德」重在去其私欲之蔽，而所謂私欲之蔽包括一個人不能洞見天地萬物一體之真實，致以形骸之異區分爾我，因此大人之學的「明明德」，就是要「復其天地萬物一體之本然」。<sup>28</sup>在天地萬物一體的

<sup>25</sup> 朱熹，《朱子語類》，卷 14，頁 381。

<sup>26</sup> 陸九淵，《象山先生全集》（上海：上海書店，1989 年），卷 35，頁 17b。

<sup>27</sup> 王守仁，〈大學問〉，《王陽明全書》1，頁 119-120。

<sup>28</sup> 王陽明：「故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，復其天地萬物一體之

靈視下，「明明德」和「親民」的關係是體用一源、互相界定的關係，因此說「明明德必在親民，而親民乃所以明其明德也」。王陽明此處論「明明德」和「親民」的關係幾乎和其論「知行合一」如出一轍，強調修明自己的明德與推致此明德之心於天地萬物之間不可被區分為二事，而是一事。換言之，「昭明己德」與「推己之明德於天下」之間並不存在先後次序，因為明己之明德的實踐必須在親民、明天下衆人之明德的無盡過程中才可能完全實現。

王陽明的看法在晚明得到相當的呼應和推展，同樣在「天地萬物一體」的理念下，晚明某些學者將《大學》「修身」之「身」定義為合古今四方的「大身」，闡發儒家道德政治學的理論，同時也提昇修身的格局。王畿（1498-1583）：「大人之學通天下國家為一身」；<sup>29</sup>楊東明（1548-1624）勉勵諸生修身時說：「毋為一人之身，而祈為天下身，毋為一時之身，而祈為萬世身。吁，修身之功斯其至矣，諸生省夫。」<sup>30</sup>羅汝芳（1515-1588）：「吾人此身與天下萬世原是一個」，「孔門之學在於求仁，而大學便是孔門求仁全書。蓋仁者渾然與萬物同體，故大人聯屬家國天下以成其身，今看明德而必曰於天下，則通天下皆在吾明德中也。……」<sup>31</sup>楊起元（1547-1599）是羅汝芳的忠實弟子，對此看法與老師極相近，鄭邦福在為《證學編》作序時，指出羅楊二人之學的契合，並以「天地萬物一體」為瞭解二人學問的關鍵所在：

子楊子學於近溪羅子者也，羅子之學，學之於天地萬物者也……道在即體在，乃所謂合天下古今為一體也，彼以聖人為有死者，不知聖人之生者也。聖人之生，全身是道，而道有死也乎哉。聖人朝聞夕可，非樂死也，道可以不死。……然則聖人之心必天下後世人皆合道而後其體全，乃人類絕而道復歸於天地，天地開而道復屬於人。

<sup>29</sup> 本而已耳。」同上註，頁 119。

<sup>30</sup> 王畿，〈答吳悟齋〉，《重刻王龍谿先生全集》，卷 11，頁 15a。

<sup>31</sup> 楊東明，〈山居功課〉（東京高橋情報據明萬曆 40 年序范炳校刊本影印，1991 年），卷 6，頁 35a。

<sup>31</sup> 羅汝芳，〈盱壇直詮〉（臺北：廣文書局，1977 年），上卷，頁 12a (23), 11a (21)。

身經于萬劫，總之不離此體也。<sup>32</sup>

既然「身」不再侷限於個人一己的形骸而言，而是貫通天下家國為一身，對學聖的君子而言，道德之學不再是個人之事，而是關涉全體，必要天下後世之人皆合道，天地萬物之一體始全；要天下人皆孝弟忠信，始得成孝弟忠信之實，有一人不能修身明德，聖人亦不以己為明德。羅汝芳說：「蓋丈夫之所謂身，聯屬家國天下而後成者也。如言孝，則必老吾老以及人之老，天下皆孝而其孝始成，有一人不孝即不得謂之孝也。」<sup>33</sup>又說這是一種「通天下萬世之命脈以為肝腸，通天下萬世之休戚以為髮膚，」毫無人我之分的大人胸襟。<sup>34</sup>楊起元也說：「大人者不以己為己，而合天下之人以成其己者也。故一人之善，即天下人之善，何敢攘為己有；天下人之不善，即己之不善，何敢謝為己無。」<sup>35</sup>

在這樣的觀念下，自我與他者的分際被泯除，融匯於一永恆崇高的道體，聖人之學所追求的不再只是個人道德的圓滿，而是天下人皆明德的全體圓滿。換言之，個人道德修養的意義被提高到萬物一體的崇高觀念中重新定義，個人道德生命的追求必須在萬物休戚的大群體之內實踐，天地萬物(衆生)的道德境況成為個人道德修養的內涵，因此「明明德於天下」雖然是崇高的理想，卻不再是遙遠的目標，反而是工夫的起始，是主導、規範個人聖學實踐的重要指標，也是聖人最初、最真誠的志願。<sup>36</sup>如此的道德論述正顯示晚明講學者注重講學經世的理想。

部分晚明講學者把講學的理想推舉到如此崇高的境界，明顯受到佛學的影響，王宗沐（1523-1591）在為王畿全集作序時說到，王畿熱衷講學的行徑在當時會招致許多疑謗，王宗沐以此詢問王畿，並記載王畿之回答如下：

吾儒極闢禪，然禪家亦有不可及者，故昔智者大師有四宏誓，曰未

<sup>32</sup> 鄭邦福，〈楊先生證學編序〉，於《證學編》卷首，頁1a-4b。

<sup>33</sup> 羅汝芳，〈盱江羅近溪先生全集〉（明萬曆46年劉一焜刊本），卷1，頁29a-b。

<sup>34</sup> 羅汝芳，〈盱壇直詮〉，上卷，頁4a(7)。

<sup>35</sup> 楊起元，〈證學編〉，首卷，頁47a-b。

<sup>36</sup> 見下文。

悟者令悟、未解者令解、未安者令安、未涅槃者令涅槃。今吾既得先師印證矣，而忍於獨善不以求同志哉。且使吾峻其藩垣，高自標置，非惟可免於疑謗，且可有聞也，而坐使先師苦心之緒不傳，非吾志也，亦吾儒之不及禪者也。<sup>37</sup>

從這段記載我們看到佛家弘法的熱誠、救世的宏願令王畿十分佩服，因此認為陽明後學若不能效法這種弘法的精神，而僅止於求獨善其身，則王陽明之學將不傳，這成為他積極投身講學活動的理由。王畿同樣以萬物一體不容已的本心做為儒家經世理想的根據，並以此區分儒釋，賦予儒家更高超的地位，他也屢次以超越小乘佛教自了漢的格局勸誡朋友參與講學活動。<sup>38</sup>無論王畿如何評比儒釋兩家的地位，佛教弘法的精神、救世的理想顯然對其理解儒學經世的意涵有所啟發。事實上，我們若比照大乘菩薩道和晚明講學者的一些說法，我們將更清楚看見兩者聖人形象的神似風貌。

菩薩（Bodhisattva）的意思可以簡單說是：那嚮往成佛果及悲濟衆生的人，或是具有想成佛及度衆生心願的人。大乘佛教在發心和旨趣上均與小乘佛教有別：小乘佛教主要是自求脫苦的解脫道，因為畏懼世間種種苦惱，故立志爭取解脫、證悟涅槃，是以個人的解脫為終極目標，其原始發心中並沒有太多利人的理論；大乘佛教的原始發心就是要拯救衆生，包括令衆生解脫一切苦，以及與所有衆生同證佛果。縱使菩薩個人已見道，可以出離生死，但因為以救度衆生為志願，他選擇為衆生繼續留在婆娑世界中弘法，成佛也就成了無限長的過程。

從以上的描述，至少可以舉出三點以窺兩者之相近：(1)在大乘菩薩道的思想中，發起必須普度衆生的宏願是菩薩的原始初心；晚明講學者所構想的儒家聖學，發「明明德於天下」之宏願，以講學救世，也是儒家聖人的原

<sup>37</sup> 王宗沐，〈王龍溪先生全集序〉，《重刻王龍谿全集》，卷首。

<sup>38</sup> 例如王畿說：「夫吾人以經世為學，乃一體不容已本心，非徒獨善其身，作自了漢，經綸之學，原於立本，與天地同其化育，一毫無所倚，其機不外于一念之微，此學脈也。」「大乘禪宗尚不肯作自了漢，況兄（羅洪先）平生種下萬物同體真種子，世間痛癢素所關心，天機感觸，隨處生發，崇容自己。」見王畿，〈答劉凝齋〉、〈與羅念庵〉，《重刻王龍谿全集》，卷 11，頁 5b；卷 10，頁 5a。

始發心。<sup>39</sup>(2)就大乘菩薩道之修習過程而言，自我解脫是寓于救度衆生的踐行中完成，即將自度與度人結合為一，只要有一人未渡，菩薩便不願成佛；同樣地，晚明理學家既將「明明德於天下」收攝於「明己之明德」之中，強調必要天下人皆合道明德，己之明德始明，因此亦是寓自身之道德修為於講學教化的無盡過程中實現。(3)大乘菩薩道的思想認為菩薩普渡衆生的原動力是謂出自「自他一體」的佛性：<sup>40</sup>晚明理學家則強調其講學救世的原動力是出於「天地萬物一體」的本心。

某些學者確實明顯將儒家聖人與菩薩比附對觀，如楊起元說：

夫學者當先發大願，次明大本。大願不發，則其求大本也不切，大本不明，則其持大願也不堅。願何大？願明明德於天下是也。本何大？先自明其明德是也。蓋有明明德於天下之願，則其求明其明德也，如求食以救饑，求水以救渴，自不容於不切；而明德既明，則其明之於天下也，如饑之必食，渴之必飲也，寧有不了之願哉。此吾儒大學之道也，即佛文殊智、普賢行，亦不出此高明，必有得於此矣。<sup>41</sup>

從楊起元這段話我們明顯看到將儒釋二家的語言混合、觀念比附的情形，大乘菩薩道顯然是他構想儒家聖學內涵的重要比照對象。發大願而產生大行大力是大乘菩薩道中重要的觀念，楊起元同樣認為發大願是儒家聖學的第一步，因為學由起願而成，起願不大，其究竟也不大，所以「古人最初一念即欲明明德於天下」，<sup>42</sup>而儒家《大學》之道原即有如此宏偉氣象，即使佛教的文殊師利菩薩和普賢菩薩亦不見得有此高明。文殊師利和普賢菩薩是

<sup>39</sup> 見下文。

<sup>40</sup> 張澄基說佛陀是徹底消滅自我的煩惱的人，他的出發點不復為己而是為人，隨順著自他一體的證量而開演出一切廣大的法界活動，見《佛學今詮》下冊（臺北：國泰印書館，1983年），頁256。印順法師說到修習菩提心，設想他人與自己一樣，利濟衆生應如愛護自己一樣，進修到願意為利他而犧牲自己。見釋印順，《成佛之道》（臺北：慧日講堂，1963年），頁193-194。

<sup>41</sup> 楊起元，《證學編》，卷2，頁83b。

<sup>42</sup> 楊起元，《證學編》，卷1，頁4b；另參見卷4，頁8a-b。

大乘佛學中兩個重要的菩薩化身<sup>43</sup>：文殊師利菩薩，象徵至極的智慧，以慧見來引導衆生斷捨無明趣入覺地；普賢菩薩，象徵至極的願力，指出人生最大願望和最終目的，開顯菩薩之無盡悲願和無盡莊嚴，由此大願而產生大行和大力。<sup>44</sup>雖然此處楊起元說大乘菩薩不如儒家聖學高明，甚至得於儒學的啓示，但是從儒釋交流的學術史而言，未嘗不可說是大乘菩薩道救度衆生的理念啓發了楊起元對儒家聖學內涵的理解。他明白說救度衆生是聖人之學的最初發願與最終學旨：「今講聖賢之學，而不以度盡衆生為願，將何以為哉。」<sup>45</sup>

管志道反對當時的講學風氣，認為它提供布衣談道、士人不安生理的口實，造成士習頹壞、以師道抗君道的秩序混亂。然而他的反對是在「時變則事異」的觀念下而發，因此主張以闡然進脩學孔子、不以立言聚徒學孔子，基本上他還是肯定孔子周遊天下的講學行為是救度衆生的行為。<sup>46</sup>從其融合三教的立場出發，管志道認為儒家經世理念即是行大乘菩薩道，<sup>47</sup>他說孔子「汲汲皇皇，轍環天下，皆無緣之慈，出生死而欲拯人於生死者也，」亦即認為孔子本人的學問境界已臻解脫生死的地步，卻因為欲救度衆人於生死，故汲汲皇皇地傳道教化。<sup>48</sup>他也明白宣稱：「蓋兩家（儒釋）聖人同欲普度衆生，同欲度衆生出生死海無可疑者；」「孔顏所為則真安土敦仁之大菩薩矣。」<sup>49</sup>以上諸說都明顯以大乘菩薩道比附儒家聖人的講學經世。

<sup>43</sup> 尚有一個重要的菩薩化身是觀世音菩薩，象徵至極之情感，以慈悲及方便度衆生。

<sup>44</sup> 張澄基，〈佛學今詮〉下冊，頁 236。

<sup>45</sup> 楊起元，〈證學編〉，卷 3，頁 8a。

<sup>46</sup> 關於管志道反對王艮等提倡的講學活動及其三教合一的思想，參見曾光正，〈不離俗而證真——泰州學派倫理觀的研究〉（國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，1996 年），第四章。

<sup>47</sup> 管志道：「……菩薩既出生死，即隨順衆生入生死。出生死之謂開佛知見，入生死之謂行菩薩道。未有不開佛知見而能行菩薩道者，亦未有不行菩薩道而能圓滿菩提者。達磨慧能諸禪宗，直指人心，所謂開佛知見出生死者也。中庸達道達德三重九經等事，以及六經語孟種種大聖賢作用，所謂行菩薩道，隨順衆生入生死者也。」見管志道，〈惕若齋集〉，卷 1，頁 5b-6a。

<sup>48</sup> 管志道，〈惕若齋集〉，卷 1，頁 8a-11a。

<sup>49</sup> 管志道，〈惕若齋集〉，卷 1，頁 8b；卷 2，頁 30a。

另外，沒有明顯將佛儒兩家聖人並提，但著重闡發聖人傳道覺民之救世熱忱的文字更多，例如楊東明說聖人以覺眼照天下，看見天下攘攘熙熙者皆熟睡不醒，而惻然有憂心，故有庠序學校之設、勞來匡直之方、三物四術五禮六樂之教，這一切措施皆起於其覺人開迷的志願，是發自聖賢憂世不容已之心。<sup>50</sup>羅汝芳的語錄中也多強調聖人發明明德於天下的大志願，他心目中的孔子就是一個為救度衆人而發憤忘食的傳道者：「惟孔子以天人盡明其明德方為自己明明德，則竭盡平生心思，費盡平生精力，事畢竟是成不得，事竟不成則心竟不了，心竟不了則發憤忘食，亦竟至老，而發憤忘食不了而已。」<sup>51</sup>孔子自言其為人「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」<sup>52</sup>的意涵，被詮釋成孔子為了明盡天下人之明德的心路歷程。其他強調儒者不應以自了漢自居，應落實萬物一體之仁、生生不容已之心的說法，也明白以超越小乘佛教的規模自許。總之，這些例子都說明經世的理想在晚明講學者心目中的首要地位，這樣的理想固然有儒家長遠的傳統根據，不過在這些理學家的論述語言和對照理想中，都在顯示佛學的影響。換言之，大乘佛學的理想和菩薩的風貌在這些理學家的儒學語言和聖人形塑中有更鮮明的呈現。雖然學者們的詮釋仍然以一個源自堯舜周孔的聖學學脈為依歸，並以此判別儒釋，或抑釋揚儒，然而其論述和比較的方式仍充分顯示他們將儒釋二家並觀學習的事實，<sup>53</sup>以及其對佛教教義之熟稔、資借、回應、轉化的學術融合過程。

### 三、了究生死的聖學意涵

傳統儒家典籍對死亡本身或死後世界的探索極少，雖然這並不意謂著儒家輕忽死亡這個人生重要課題，只是採取以思考和安頓生命存在之意義來

<sup>50</sup> 楊東明，《山居功課》，卷5，頁46b-47b。

<sup>51</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁10b(20)。

<sup>52</sup> 《四書集注》，《論語》四，〈述而〉，頁6a。

<sup>53</sup> 例如張商英「吾學佛而後知儒」之說在晚明經常被提及，關於陽明學者對三教歸一之辯，參見龔賸程，《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994年），頁95-104。

面對。<sup>54</sup>孔子：「未能事人，焉能事鬼」、「未知生，焉知死」正表達了儒家以生制死、以人間世為重的態度。<sup>55</sup>儘管宋代理學家對於傳統儒學中天人合一的超越境界有重要的推展，對於宇宙本體和形上道體有深入探究的興趣，對於鬼神、魂魄之事亦非保持緘默，但其對於死生大事，仍抱持「未知生，焉知死」不願多言的態度，亦即以生活日用常行之事為切要，抱持鬼神之事不可知故不應沈溺的態度。<sup>56</sup>在這樣的生死觀中，死亡被視為一自然現象，<sup>57</sup>不可避免、不需逃避，重要的是以虔誠的道德生命來坦然面對，張載（1020-1077）所謂「存順歿寧」便是這樣的精神。<sup>58</sup>

宋儒這樣的生死觀明顯反映在他們闢佛的言論中，陸九淵說佛學立教在欲脫離生死，是主於成人之私欲，也是其教之病根；<sup>59</sup>程顥（1032-1085）

<sup>54</sup> 康韻梅認為中國古代儒家面對死亡，採取一種以生制死的態度，主要表現為以禮儀來安頓生者對死者的悼念和哀傷，以及樹立生命的不朽價值來面對生理生命現象的消失。參見，康韻梅，《中國古代死亡觀之探討》（國立臺灣大學文史叢刊，1994年），頁198-236。

<sup>55</sup> 《四書集注》，《論語》六，〈先進〉，頁3b。李澤厚說「「未知生，焉知死」、「未能事人，焉能事鬼」，這講的既是死的自覺，更是生的自覺，正因為生是有價值、有意義的，對死亡就可以無所謂甚至不屑一顧。……「存吾順事，歿吾寧也」（張載）：如果生有意義和價值，就讓個體生命自然終結而無需恐懼哀傷，這便是儒家哲人所追求的生死理想。」見李澤厚，《華夏美學》（香港：三聯書店，1988年），頁49。

<sup>56</sup> 朱熹注《論語》，〈雍也〉「樊遲問知」一章曰：「專用力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知，知者之事也。」見《四書集注》，《論語》三，頁17a。福田殖指出朱熹的鬼神論存在著矛盾，一方面否定佛教與世俗的鬼神生死論，一方面採取保留的態度，並非一概否定鬼神的存在，但基本上仍承襲孔子不語怪、力、亂、神，以人事為學問核心的態度。見福田殖，〈朱熹的死生觀〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年）下冊，頁879-891。

<sup>57</sup> 儒道二家基本上視死亡為一自然現象，孔孟的終極關懷是天命的貫徹，是仁道或內聖外王之道的實現，不談個體死亡後的情形或個體之不朽，莊子從宇宙變化無常去看個體的生死，認為生死只是氣之聚散，是宇宙自然的造化或物化，他從擺脫個體本位的狹隘觀點，而從道的觀點，說破生死、超生死。見傅偉勳，《死亡的尊嚴，生命的尊嚴》（臺北：正中書局，1993年），頁156-174。朱熹也說：「六經記載聖賢之行事備矣，而於死生之際無述焉，蓋以是為常事也。」見朱熹，〈跋鄭景元簡〉，《晦菴先生朱文公文集》（上海：上海書店，1989年），卷81，頁28a。

<sup>58</sup> 張載：「存，吾順事；沒，吾寧也。」見張載，〈乾稱篇〉，《張載集》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁63。

<sup>59</sup> 陸九淵，《象山先生全集》，卷34，頁7a-b。

譏刺佛氏之學怕死，不似儒家聖賢洞悉生死自然故毫無所懼，他說：「佛學只是以生死恐動人，可怪二千年來，無一人覺此，是被他恐動也。聖賢以生死為本分事，無可懼，故不論死生。佛之學為怕死生，故只管說不休。」<sup>60</sup>朱熹：「歐公嘗言，老氏貪生，釋氏畏死，其說亦好。氣聚則生，氣散則死，順之而已，釋老則皆悖之者也；」「佛氏之失，出於自私之厭」。<sup>61</sup>以上諸說均以儒家之坦然看待死亡、安於為人本分的生命態度為上乘，更以此標準貶抑佛家了脫生死之教。

如此看法，到了晚明有了明顯的轉變，晚明許多儒者不但不以追求了脫生死為自私的表現，或不應過份談論鑽研的課題，反而肯定生死課題的探究是人生終極的關懷，更是聖人之教的重點所在。關於這方面的議論，他們訴諸的經典根據是《論語》的「朝聞道，夕死可矣」和《易傳》的「原始返終，故知死生之說」。<sup>62</sup>舉例而言，章漢說：「孔子朝聞夕死，周子原始反終」即是儒者超生死處；<sup>63</sup>鄒元標（1551-1624）在答馮從吾（1566-1627）的信中，敘述自己在感染瘧疾痊癒之後，始知了死生一路，他並強調此說孔子已道及，並非佛教專利：「此路（指了生死）一提，不知事者硬以為佛氏之學，不知《易》曰：『原始反終，故知死生之說』，吾夫子先道之矣。」<sup>64</sup>楊起元和焦竑（1541-1620）更逕把孔子「朝聞道，夕死可矣」之說等同於佛教脫離生死之說，楊起元：「佛學有脫離生死之說，即孔子朝聞道夕死可矣之說也；」<sup>65</sup>焦竑：「世以出離生死之說，創於西極之化人，而實非也。孔子不云乎？曰朝聞道，夕死可矣。曰：未知生，焉知死。曰：原始反終，故知死生之說。……」<sup>66</sup>可見對於生死的關切的確是晚明理學家普遍的情懷。

<sup>60</sup> 〈端伯傳師說〉，《二程集》1（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁3。

<sup>61</sup> 朱熹，《朱子語類》，卷126，頁3012, 3013。

<sup>62</sup> 《四書集注》，《論語》二，〈里仁〉，頁12a。《周易·繫辭上傳》第四章，見《周易本義》（臺北：世界書局，1982年），頁57。

<sup>63</sup> 黃宗羲，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷24，頁571。

<sup>64</sup> 鄒元標，〈答馮少墟侍御〉，《鄒子願學集》，卷2，頁72a。

<sup>65</sup> 楊起元，《證學編》，卷2，頁57。

<sup>66</sup> 焦竑，《焦氏筆乘》，於《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1985年）88冊，

從下引鄒元標這段話亦可見當時人對此生死議題的關切程度：「近有厭棄吾儒，曰：糟粕，曰：不足了死生。……夫吾儒學足以治天下國家，君君臣臣，父父子子，未嘗不了死生，特諸儒不深言以滋人惑耳」。<sup>67</sup>龔鵬程對李贊（1524-1602）、焦竑、袁宏道（1568-1610）兄弟等晚明文人的研究也指出：「在思想史上最大的意義，就在顯示了當時有批這樣的人，其核心關懷與存在之焦慮，是生死問題。」<sup>68</sup>當時即使是闡佛甚力的學者也不避談生死議題，反而是在此議題上努力區分儒釋之別，例如劉宗周（1578-1654）：「《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，便以無生爲了義；吾儒討過分曉，便以生生而不窮爲了義。以無生爲了義，只了得一身，以生生而不窮爲了義，并天地萬物一齊俱了，其爲大小之分，更自天淵。」<sup>69</sup>此處劉宗周主要是從一個陰陽化育生生不窮、萬物一體的宇宙觀，來理解儒家的生死觀，並以此來判別儒釋之高下。<sup>70</sup>

某些理學家甚至更進一步宣稱：追求了悟生死大義不僅不是玄虛空談、不應沈溺的課題，反而是所有人生課題的總指導，也是聖學精義之所在。王畿說：「若非究明生死來去根因，縱使文章蓋世，才望超群，勳業格天，緣數到來，轉眼便成空華，身心性命了無干涉，亦何益也。」<sup>71</sup>管志道明確主張天下除了究死生一大事外，更無學術、事功可言。他推崇周敦頤是宋儒中惟一能究三教大事的學者，批評程朱之蔽在不能原始反終而知生死之說，不能參透孔子朝聞夕可之旨，因此不僅無法傳續周子學脈，其學亦不能達窮

<sup>67</sup> 卷 1，〈讀論語〉，頁 150 (244)；另見焦竑，《焦氏澹園集》（臺北：偉文圖書，1977 年），卷 48，頁 7a-b。

<sup>68</sup> 鄒元標，〈贈吳明水序〉，《鄒子願學集》，卷 4，頁 112a。

<sup>69</sup> 龔鵬程，《晚明思潮》，頁 224。

<sup>70</sup> 劉宗周，〈聖學宗要〉，《劉子全書》，卷 5，頁 366；亦見〈生死說〉，《劉子全書》，卷 8，頁 516。

<sup>71</sup> 參見古清美，〈戴山學的儒釋之辨別〉，《佛學研究中心學報》2 (1997 年):179-209。

<sup>71</sup> 王畿，〈自訟問答〉，《重刻王龍谿先生全集》，卷 15，頁 26b。

神知化的聖學境界。<sup>72</sup>周汝登（1547-1629）也說：「生死不明而謂能通眼前耳目聞見之事者，無有是理；生死不了而謂能忘眼前利害得失之衝者，亦無有是理，故於死生之說而諱言之者，其亦不思而已矣。」<sup>73</sup>根據以上諸說，生死不再是個可以被擋置不問的課題，反而是最迫切的人生功課，因為他們認為生死觀正是每個人生命的最基本參考座標，深深主導著一個人的價值觀和處事態度，而且相信人只有在超越生死的疑懼之後，才可能真正安頓生命。

另外，晚明學者也以較正面的態度看待人懼怕死亡的心理，他們不但不像宋儒以此來判別儒釋，或譏刺學佛者，反而視「怕死」為學道的重要動力。李贊、袁中道（1570-1623）等人都曾坦誠自己有怖死之情，也在此懼怕死亡的激動下投身習道。<sup>74</sup>焦竑認為怕死和貪生既是人之常情，更是激發人學道的動力：

佛言出離生死，亦猶此也。蓋世人因貪生仍修玄，玄修既徹，即知我自長生；因怖死乃學佛，佛慧既成，即知我本無死。此生人之極情，入道之徑路也。儒者或謂出離生死為利心，豈其絕無生死之念耶？抑未隱諸心而漫言此以相欺耶？使果毫無悅生惡死之念，則釋氏之書政可束之高閣，第恐未悟生死，終不能不為死生所動，雖曰不動，直強言耳，豈其情乎？又當知超生死者，在佛學特其餘事，非以生死脅持人也。<sup>75</sup>

依焦竑所見，貪生怕死之情能引發人學道之心，而人在學修有悟之後，自然能超越原先貪生怕死之情，若執意視出離生死為利心而一味加以壓抑，恐怕只是自我欺騙，於事無補，因為他認為人對死亡的恐懼心理只有靠悟道才能

<sup>72</sup> 管志道，《惕若齋集》，卷1，頁9a；亦參見〈儒者當究一大事因緣之義〉，《從先維俗議》，卷5，頁143b-147a。管志道批評程朱之學：「其蔽在不能原始反終而知死生之說，遂并二家出世之宗而遏之，則行門何所歸宿？孔子所謂知至知終之學豈其如是？」管志道，〈答趙太常石梁丈書〉，《續問辨牘》，卷2，頁25a。

<sup>73</sup> 周汝登，《東越證學錄》（臺北：文海出版社，1970年），頁210。

<sup>74</sup> 見龔鵬程，《晚明思潮》，頁223-224。林其賢說：「李卓吾的入道因緣是生死心切，他也以自己這種怕生、怕死、怕生死苦的意態為當世無雙。」林其賢，《李卓吾的佛學與世學》（臺北：文津出版社，1992年），頁100。

<sup>75</sup> 黃宗羲，《明儒學案》，卷35，頁833-834。

消弭，所謂「未悟生死，終不能不爲死生所動」。楊起元有非常類似看法：

傳曰：道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。死者，人人所共怕也，聖人亦人耳，謂其不怕死，可乎？……凡聖人所以濟世之具，皆起於怕死而爲之圖，此之謂不遠人以爲道也，而聞道以離生死。尤其濟世之大而舟楫之堅者，惟怕死之極，然後有之。後世儒者諱言怕死二字，故其始也，姑以不怕死爲名，而昧其中情，其既也，遂以不怕死爲實，而去道實遠，嗚呼，其亦不思而已矣。<sup>76</sup>

楊起元同樣認爲「怕死」對於學道濟世有正面的價值，而且對於死亡不安的感受愈強，激動人學道濟世的動力就愈大。他甚至認爲後世儒者之諱言怕死，只是爲沽名釣譽，不僅違背人情，更會阻礙人學道之心，終將使人遠離聖道。

這些學者並非不欣賞程顥所說儒家聖賢以生死爲本分、對死亡毫無所懼的境界，只是他們在面對如何達致此崇高境界時，傾向於面對並處理自己心裡受死亡恐動的真實，認爲僅在觀念上擁抱聖賢崇高境界將會矯戮人情、阻礙學習。此種態度的轉變應與宋明長期學術發展的變化相關，宋儒著重形上義理探索的學風在元明之際已逐漸轉向實踐篤行之路，而且晚明以降更有擴大天理之意涵以吸納人情的趨向。<sup>77</sup>比照宋儒和晚明儒者對於生死議題的論述，很清楚看出宋儒的重點在析理式地分析儒家與佛家的差異，許多明儒則從解決自身問題的切身感出發，從接納自己貪生怕死之情出發，希望藉著學道可以達到坦然無懼、超越生死的境界。

講究身體踐履是明代理學的一大特色，理學家們所談論的許多課題都不僅止於觀念的辨析或理想的建構，而有其實際修身操練的經驗基楚，超越「生死一念」也是許多學者曾在修養工夫中努力搏鬥的經歷。以王陽明爲

<sup>76</sup> 楊起元，〈答友人不怕死說〉，《證學編》，卷2，頁56b-57a。

<sup>77</sup> 溝口雄三指出明末清初在思想史上的特徵包括對人之生存欲、所有欲的肯定、對「私」的肯定，以及天理範疇的擴大，呼應著從黃宗羲、陳確、王船山、到戴震等人理氣一元論的發展，去人欲的天理觀逐漸轉變成一以「人情人欲之正當恰好處爲天理」的新天理觀。見溝口雄三，《中國前近代思想の屈折と展開》，頁283-299。

例，《王陽明年譜》記載他逃過劉瑾的追殺，到了謫居地龍場後，所面對的最大課題就是生死之念未化：「時瑾憾未已，自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尙覺未化。」在此之前，王陽明已經歷過入獄、廷杖、貶謫、廠衛偵伺、投江逃亡等在生死間掙扎的痛苦，他自認能超越得失榮辱，但仍不能超越「生死一念」，為了要對付此生死一念的掛慮，他以石梆迫使自己面對死亡，在端居澄默、靜一俟命的工夫中，終於經歷了關鍵性的悟道。<sup>78</sup>王畿在與李漸庵的信上交換了默坐反觀念慮起滅的心得，他談到自己中夜默坐，反觀眼前是否有動心、有放不下處的操持工夫，也談到這樣的工夫是為要能參透生死如晝夜之常，以致能盡性、立命的聖學途徑。<sup>79</sup>蔣信（1483-1559）在三十二、三歲時曾因為肺病，到道林寺靜坐，在長久的操練後，得「并怕死與念母之心俱斷」的經驗。<sup>80</sup>胡直（1517-1585）也有習禪靜而接觸出死生之學的機緣。<sup>81</sup>另外，在焦竑、李贊、袁中道等朋友社群中亦充滿一股因著對死亡課題的關切而投身三教、尋求解脫的求道熱忱。<sup>82</sup>由此可見，晚明儒者對於生死情切的深刻體認，並且以此為學道的動力，以及得道的某種驗證，實與其切身的踐履行動密切相關，應是從自身的關懷到長期操持中粹練出的心得。

綜合上論，傳統儒家（包括宋儒）對生死議題談論不多，傾向於在現實生活中追求實現生命意義，生死之事也被認為是玄虛、不應過度沈溺的課題。宋儒批判佛家了脫生死為自私、怕死的表現，更以儒家聖人之不談論此課題為其能坦然面對死亡的明證。晚明在三教融合的思潮下，許多儒者擁抱了佛家了究生死大義的理想，不僅視其為儒家聖學的要義，更是人世間一切

<sup>78</sup> 《王陽明年譜》，於《王陽明全書》4，頁84。

<sup>79</sup> 王畿，〈答李漸庵〉，《重刻王龍谿先生全集》，卷11，頁3b。

<sup>80</sup> 黃宗羲，〈明儒學案〉，卷28，頁628。

<sup>81</sup> 根據胡直自述，鄧魯會在他習禪稍有所得時指點他：「子之性露矣。」在胡直告訴他自己雖寐猶覺，能清楚知道人一語一步之後，鄧魯曰：「是乃通晝夜之漸也，子勉進之，可以出死生矣。」胡直乃問：「出死生何謂也？」鄧魯曰：「不出死生，則前病猶在。」胡直因此從鄧魯究出死生之旨。見黃宗羲，〈明儒學案〉，卷22，頁521。

<sup>82</sup> 龔鵬程，〈晚明思潮〉，第二、三、四章。

學問、事功、生活的最高指導原則，也因此是人人必需修習的課題。他們承認人無法輕易超越死亡之念，接受人對死亡恐懼的心理反應，並以此恐懼的心理為學道的動力，又將對此恐懼的超越視為修身工夫的具體目標。換言之，晚明某些儒者把一個傳統儒家極少碰觸的問題（又是一個佛學的重要課題）納入儒學中，並將之置於儒學的核心位置，如此便改變了儒學的意涵。過去「以生制死」、以遵從禮儀實踐來面對死亡的態度，不再能完全解答學者心中的疑懼，幫助學者安頓生命；這些學者所關懷的是如何從受生死恐動的情懷中走出，真實體驗超越生死之念的豁達。這樣的比照並非要斷言晚明的儒者比前代的儒者更懼怕死亡，或更認真思索死亡的問題，而是要說明他們在對生死議題的論述上，以及對臨終表現的關注有了明顯的轉變，這種轉變也讓儒學帶上一層更類似宗教的色彩。

這些晚明理學家如何闡述了究生死的境界？嚴格而言，並沒有一致的看法，這與個人的學術見解、人生經歷與抉擇相關。下文主要整理他們對超越生死的看法，這些思想觀念與修身活動儘管無法被歸納為一個有系統的思想體系或有組織的學派團體，但仍是晚明學術界中值得注意的聲音與行徑。

「聖人無死地」是當時許多學者的信念，<sup>83</sup>王陽明曾說：「蓋吾儒亦自有神仙之道，顏子三十二而卒，至今未亡也；」<sup>84</sup>周汝登也說：「堯舜其心至今在。」<sup>85</sup>這樣的信念主要是相信聖人的生命可以超越生死、臻於不朽，因為「道」本身是永活不死的。當人的修身工夫達到極致，身心與道體密契時，人的生命便匯入道體而永恆不朽。這樣的看法在當時相當普遍，例如周汝登贊同王畿之言曰：「道無生死，聞道則能通晝夜，一死生，虛靜光明，超然而逝，無生死可說。」<sup>86</sup>趙貞吉（1508-1576）曾被問及養生的問題，他的回答是：「莫怕死，人的壽甚長，」此話被何祥（嘉靖年間舉人）聽到，

<sup>83</sup> 例如《東越證學錄》記載，中卿曰：「古云聖人無死地，然則如比干等皆不可語聖也？」周汝登回答：「無死地者，無礙處耳。」在此問答中，「聖人無死地」是被兩人共同接受的命題。周汝登，《東越證學錄》，頁397。

<sup>84</sup> 王守仁，〈答人問神仙〉，《王陽明全書》2，頁67。

<sup>85</sup> 周汝登，《東越證學錄》，頁365。

<sup>86</sup> 周汝登，《東越證學錄》，頁209。亦見於王畿，《王龍溪語錄》，卷3，頁14b。

何祥便明白趙貞吉所指的人壽甚長就是「道體不息」。<sup>87</sup>羅汝芳曾與泰寧士友們說及死生就像晝夜之常事：「心在人身，亦號太陽，……所以死死生生，亦如環如輪往來不息也。」<sup>88</sup>人的軀骸雖然會形滅，但是心體卻可與道消息而往來不輟。

他們相信軀殼形骸的聚散有無並不能代表生死，周汝登批評世人不知「道」，故「只認軀殼爲身，軀殼在便道是生，不在，便道是死」；<sup>89</sup>又有一次，和卿問他：「既云夕死，形骸魂魄決裂潰散，聞道何爲？」周汝登回答：「夕死說形骸魂魄決裂潰散，此正是不聞道之語。」<sup>90</sup>周汝登不認爲死亡是「形骸魂魄決裂潰散」，他贊同張載所說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。」亦即性命之體並不隨氣質的消息變化而改變，是徹動靜、徹古今、徹生死、互常永在的之本體，因此也是人修養用功的著落處。<sup>91</sup>因此肉體生命的短長亦不代表壽夭，<sup>92</sup>人的肉體形骸將如草木朝露同歸腐朽，但是性命心體卻不隨形骸而潰散或變化。陳嘉謨（嘉靖 26 年（1547）進士）也說：「人之生而來也，不曾帶得性命來，其死而往也，不曾帶得性命去，以性命本無去來也。」因此學問的大本一貫處便是要「還復其性命之本然，通天地萬物爲一貫。」<sup>93</sup>

高攀龍在此問題上也有類似的看法，他反對程頤在解說「遊魂爲變」時只說及形質上的變化而略過魂之不滅，他說：「遊魂如何滅得，但其變化不可測識也，聖人即天地也，不可以存亡言，自古忠臣義士何曾亡滅。」<sup>94</sup>

<sup>87</sup> 黃宗羲，《明儒學案》，頁 846。

<sup>88</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，下卷，頁 65b-66a (276-277)。

<sup>89</sup> 周汝登，《東越證學錄》，頁 365。

<sup>90</sup> 周汝登，《東越證學錄》，頁 358。

<sup>91</sup> 周汝登，《東越證學錄》，頁 307-308。

<sup>92</sup> 例如周汝登：「夭壽不特在身命之短長，眼前順逆憎愛，一念生滅，就是夭壽。」又舉余念山論人壽曰：「不在齡，不在名，常在天地之間。」見周汝登，《東越證學錄》，頁 156, 956。

<sup>93</sup> 黃宗羲，《明儒學案》，頁 495-496。

<sup>94</sup> 高攀龍，《高子遺書》（文淵閣四庫全書，集部 231 冊，台灣：商務印書館，1983 年），卷 1，頁 20b-21a。

他認為天地間有一股生生不息的真元之氣，人的身軀為此精氣之凝，聚散乃自然神妙不測的變化，亦成就天地萬物偉大的造化，死生變化只是道之常，人若能在天地間將自己的生氣養成浩然，則「死亦生矣」。類似之說尚有：楊起元以為人不能解脫生死是因為自小其身，如果能大其身，亦即知道自己之身與古今天下四方之大身相聯屬，即能超越生死。<sup>95</sup>楊東明：「胡不永此身，與元會運世共不磨。」<sup>96</sup>劉宗周也說：「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。」<sup>97</sup>如此不以自己有限個體為自我，而在萬物一體的宇宙觀下，以道體連屬古今天下四方衆體衆物的大身為依歸，並以契合此道體大身為不朽的看法，使得這些儒者都不再以傳統立德、立言、立功的文化生命的延續來理解不朽，因為對他們而言，語言、勳業、道德行為、血統傳遞都不足以契合道體以歸不朽，只有藉著修身工夫達到與道合一的真實，才能像聖人一般達不死境地。

談到如何超越生死之念，學者常從不起意、生死只在一念中等處立論，如鄒元標：「天地萬物皆生於無，而歸於無。……吾惟信其空空之體，而不為變幻所轉，是以天地在手，萬化生身；」「仁者渾然與物同體，如何證得學問？只是不起意，便是一體，便是渾然。」<sup>98</sup>又說：「今之學者不能超脫生死，皆緣念上起念，各有牽絆。」他又把孔子所謂的「毋意、必、固、我」說成聖人不起念的實功。<sup>99</sup>管志道也是以心之生滅說生死，統合孔子所謂「空空如也」和「毋意必固我」與佛教教義，認為孔子之說正是其已了究生死之明證。<sup>100</sup>另外，周汝登從一念生滅處說夭壽；從當下覺迷處判佛與衆生。<sup>101</sup>

<sup>95</sup> 楊起元，《證學編》，卷4，頁27a-b。

<sup>96</sup> 楊東明，《山居功課》，卷10，頁14a。

<sup>97</sup> 劉宗周，《生死說》，《劉子全書》，卷8，頁516。

<sup>98</sup> 黃宗羲，《明儒學案》，卷23，頁543。

<sup>99</sup> 黃宗羲，《明儒學案》，卷24，頁571。

<sup>100</sup> 管志道，《惕若齋集》，卷1，頁9a。

<sup>101</sup> 周汝登：「一念生滅就是夭壽」；「始終不離當下，佛言千百億劫，即言須臾事，汝但返照自身，適一念迷便前劫是衆生，今一念覺，便即今是佛。」周汝登，《東越證學錄》，

查鐸（1516-1589）以了脫生死為思慮未起之學，他說：「吾人於語默間多少起滅，即此已是生死根矣。」<sup>102</sup>劉宗周：「一起一滅，無非生死心造孽，既無起滅，自無生死。」<sup>103</sup>

這種將生死視為心識之變幻，以不起意、不起念來說明超脫生死的說法，實與佛教「萬法唯心」說相近，即以一切萬物，包括天堂、地獄、生死、涅槃、一切世法與出世法，皆是人心識活動的幻象。人若能如實地看清自己本具的真如心體，離卻生滅妄念、我法二執，便能出離生死，證入涅槃。由此我們可以說，這些明代理學家雖然在經典的關注上不離四書，孔子也仍是其心目中最偉大的聖人，但他們對儒家聖人之學的詮釋實由一儒釋交融的觀點出發。當然這種儒釋交融的歷史並非始於晚明，而是從佛教進入中國即開始的漫長交流過程，尤其宋以降的道學思想更與二家學問的交融有明顯關係，<sup>104</sup>因此晚明學者之說，固然有佛教影響的因素，卻也有理學內部傳統因素。<sup>105</sup>以講不起意為例，宋儒楊簡（1141-1225）講學便以不起意為宗，<sup>106</sup>雖

頁 157, 352-353。

<sup>102</sup> 查鐸，〈毅齋先生闡道集〉（東京高橋情報據明萬曆 37 年序刊本影印。1991 年），卷 2，頁 15a, 27。

<sup>103</sup> 劉宗周，〈生死說〉，《劉子全書》，卷 8，頁 516。

<sup>104</sup> 宋道學受到佛教影響已是學界的常談，影響的層面包括學理的建構、象徵符號和語言文字的使用、修身操持的方法、到建築和講學形式等，而且涉及有意識的排拒和長期的對話，是很複雜的現象。對此領域之研究，可參考蔣義斌，〈宋儒與佛教〉（臺北：東大圖書股份有限公司，1997 年）。

<sup>105</sup> 本文雖強調晚明理學呈現儒釋交融的觀點，卻不是藉此說明佛學對儒學單方向的影響或全然的移植，而是認為兩個文化在長期的相遇和交流中，觀念、語言、日常生活、文化表現等各方面都有互相吸收、變化的現象，而這樣融合的情形到了晚明達到高峰。當然如果要就思想的相似性回溯得更遠一點，許多晚明的見解還是可以上溯到先秦思想中找到淵源和脈絡的，而且若不是有這些思想內涵的連貫性，晚明理學家又何以會自認為是孔孟儒家的傳人呢？因此此處所論「大身」的觀念、天道性命相貫通、以及道德修身以臻不朽等，當然可以在《中庸》、《易傳》、《孟子》等經書中找到根據，甚至說出一套在終極關懷或修身方法上異於佛學的道理，不過即使如此，仍不能否認佛學的觀念與語言已揉入對儒家的語彙和觀念的詮釋中。關於儒家心性之學隱含了身、心、性、天一體的傾向，以及晚明理學如何承繼張載、程顥、陸九淵，更上接《孟子》、《中庸》，請參見楊儒賓，〈儒家身體觀〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年）。

<sup>106</sup> 楊簡認為心本正，起而為意而後昏，因此修養工夫以不起意為主，即使心保持寂然不動

然此說經常被批評為禪，明儒也未必完全贊同其說，但楊簡之學確實也在明學者的討論中再度被思考。<sup>107</sup>另外，這裡所謂儒釋交融的觀點或佛學影響的因素並不等同於學者本人對自己學問定位的看法，換言之，以上所舉諸人在接納佛教的程度上有明顯的差距，即使其說有鮮明的佛學色彩，未必代表其不關佛，不過正因為那些明確以儒者自我定位、有意識辨別儒釋的學者的言行中也不免帶有的佛學色彩，實更能說明當時儒釋交融的情形。

綜上所論，晚明儒者了究生死的論述奠基在道德修身的實踐基礎上，他們相信一個得道的聖人在肉體死亡後，其因道德實踐而粹煉的道德本性能夠永存不死，而且個體的道德本性本質上與天地萬物之本性相連結，分享同一終極的道體，因此聖人能超越形軀我，化入宇宙的本體以達不死之境。唐君毅認為這是儒家特殊的生死觀，是透過道德精神的理想、以平靜勇敢之態度來面對存在焦慮的儒家進路。<sup>108</sup>不過如果我們回到晚明的情況，要清楚檢別儒釋道三家實在不容易，固然有學者努力從本體層次上區分三家，但也有不少人從融會諸說、兼採諸家付諸實踐的立場出發，尤其是如何了脫生死這個議題，傳統儒家所能提供的文獻資源極有限，此又是佛學的核心關切，因此無論就實踐或理論層面言，都明顯有儒釋交融的現象。

#### 四、坦然面對死亡：得道的表現

和前代儒者的傳記<sup>109</sup>相比，明末理學家的傳記對於臨終前的描摹有明顯

的無塵無垢狀態。關於楊簡學問宗旨以及其與佛教之相近，見侯外廬，《宋明理學史》上卷（北京：人民出版社，1984年），頁587-598。

<sup>107</sup> 例如王畿曾蒞馮緯川所葺慈湖精舍，參與當地講學，馮子叩闡師門宗說，王畿曰：「知慈湖不起意之義則知良知矣。」並由此展開關於不起意、禪學、儒學等議論。見王畿，《王龍溪語錄》，卷5，頁8a-9b。關於為何《楞嚴經》在晚明特別流行，以及楊簡之學在當時頗受重視的情形，參見荒木見悟，〈明代における楞嚴經の流行〉，《陽明學の開展と佛教》，頁245-274。

<sup>108</sup> 唐君毅，《人生之體驗續篇》（台灣：學生書局，1978年），頁97-111；124-127。亦見張灝，《幽暗意識與民主傳統》（台灣：聯經出版事業公司，1992年），頁112-115。

<sup>109</sup> 此處所謂傳記統指關於其人生命事蹟的記載文字。

增加的情形，筆者認為此正呼應著生死議題在當時普遍受到關注的現象，因此本節主要以理學家的傳記為史料，探討此類文字表述的文化意涵，其中部分資料也揭露了當時學者實際修身的內容，可做為一種生活史的觀照。

傳記到底多真實地反映傳記主角的生命歷程是個複雜的問題，傳記書寫不僅在選材上具高度選擇性，它也如同所有歷史事件被轉換成文本的過程一樣，必然牽涉到纂寫的時代、目的、語言、風格、文化等複雜的詮釋問題，因此傳記絕對不等於記實。如同 Ira Bruce Nadel 指出，客觀的傳記無論從邏輯或藝術的層次考量，都是不可能存在的，一般讀者在閱讀傳記時往往專注於內容的真實與否，而忽略了傳記書寫本身的文學特質和時代風格。<sup>110</sup>因此以下的討論，雖然以幾位學者的傳記為主，目的卻不在根據傳記文字來說明學者生命的真實經歷，而是希望從解讀傳記書寫來討論其時代文化之意涵。亦即認為，明代理學家的傳記書寫出現詳細記載其人臨終時坦然迎接死亡的情形，此對臨終表現的重視不僅符合學者在理學論述中的生死觀，也反映著當時某種理想生命形態的觀點，而這樣的生命理想更對當時學者面對死亡的心理和實際的修身內容有所影響。

《論語》記載孔子於臨終時，子路使門人為臣，欲以家臣治其喪而尊孔子，孔子斥責子路行詐；《禮記》記載曾子臨終，起而易簀，曰：「吾得正而斂焉」。<sup>111</sup>兩者都表現一種對道德生命自始至終的堅持，符合了儒家於現實人生中克盡責任、實現道德人格的精神風貌。我檢視幾位著名宋代理學家的傳記，發現記載臨終的情形相當少，<sup>112</sup>只有邵雍（1011-1077）的傳記

<sup>110</sup> Ira Bruce Nadel, *Biography: Fiction, Fact and Form.* (London: The Macmillan Press, 1984), pp. 1-12.

<sup>111</sup> 《四書集注》，《論語集注》卷 5，〈子罕〉，頁 4b-5a；《禮記注疏》（臺灣：藝文印書館，1955 年），〈檀弓上〉，卷 6，頁 18a-b。

<sup>112</sup> 鍾彩鈞先生提醒若不單看傳記資料，從宋儒某些對話語錄仍可以看出他們對坦然面對死亡之事的預備與重視。我想坦然面對死亡幾乎是一切宗教的理想，從上文程顥和陸九淵之言亦可見其對此事之重視，不過晚明儒者對生死議題之關注勝於宋儒處已如前文所論，此處運用傳記的書寫為史料，主要想延續上節所論，說明理學家對生死的關注也呈現在其傳記的書寫上，而且就傳記書寫而言，同樣表現出宋儒與明儒的差異，並非藉這些材料來考察學者的生命真實，例如下文所列舉明儒臨終前出現的異兆或近乎神蹟之跡

比較特別，《宋元學案》記邵雍疾革時笑曰：「死生亦常事爾」，顯得相當豁達，他認為自己知道天命，平生學道，亦能坦然面對死亡，並且交待兒子將之葬於先塋。<sup>113</sup>關於朱熹臨終時的情形有一些記載，主要的關切點是喪禮，根據蔡沈（1167-1230）的《夢龜記》：

平明，精舍諸生復來問疾。味道云：先生萬一不諱，禮數用書儀何如？先生搖首。益之云：用儀禮如何？先生復搖首。沈曰：儀禮書儀參用何如？先生首肯之，然不能言，意欲筆寫示，左右以手版托紙進，先生執筆如平時，然力不能運，少頃，置筆就枕，手誤觸巾，目沈正之，諸生退。沈坐首邊，益之坐足邊，先生上下其視，瞳猶炯然，徐徐開合，氣息漸微而逝，午初刻也。<sup>114</sup>

《書儀》是司馬光（1019-1086）根據《儀禮》並考慮當時風俗及實踐等因素所製訂的禮儀書籍。朱熹的《家禮》<sup>115</sup>主要就是根據《書儀》的規模，加上自己的看法著成的。朱熹的《家禮》在其死前約十年時曾遺失，直到朱子逝世後才歸回，或許因此朱熹臨終前無法交待用《家禮》，而是參用《書儀》和《儀禮》，因為朱熹雖然頗肯定司馬光的《書儀》，卻也批評其喪服一節

---

象的真實與否，並非本文的重點，同樣宋儒之傳記中未出現太多對臨終前的描摹，亦不能讓我們斷言其未曾著力修為以預備殯寧。

<sup>113</sup> 《宋元學案》（臺北：中華書局，1984年），卷9，頁1b-2a。另一記載見《河南程氏遺書》：「伯淳言：『邵堯夫病革，且言試與觀化一遭。』子厚言：『觀化他人便觀得自家，自家又如何觀得化？嘗觀堯夫詩意，纔做得識道理，卻於儒術未見所得。』」此記載亦可見邵雍臨終前達觀的表現，把死亡本身當做一觀察死亡所帶來變化的機會。「觀化」語出《莊子·至樂》，滑介叔向支離叔說明生死為晝夜，死亡之不可惡：「且吾與子觀化而化及我，我又何惡焉？」引文見《二程集》，頁112。

<sup>114</sup> 收於王懋竑，《朱子年譜》（臺北：世界書局，1984年），卷之4下，頁228。

<sup>115</sup> 關於《家禮》的作者問題，在宋代並未引起爭議，但自元應氏作《家禮辨》起，此書究竟是否為朱子所作，逐漸引起討論，尤其清代的王懋竑力拒朱子作家禮之說，更受注目。關於此問題，錢穆、陳來、和 Patricia Ebrey 都有討論，本文根據以上諸學者之研究，以為儘管無法證實後來刊行的《家禮》一書百分之百出於朱子之手，但仍可肯定有相當部分是出於朱子之作。至於詳細的引證議論，參見錢穆，《朱子新學案》4（臺北：三民書局，1971年），頁165-73；陳來，〈朱子《家禮》真偽考議〉，《北京大學學報》（1989.3），頁115-122；Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China* (New Jersey: Princeton University Press, 1991), pp. 193-200。

太詳，「勢必難行」。<sup>116</sup>從《夢奠記》的記載，我們看見「禮」是朱子和門人在面對死亡時的關注點，這也符合了當時一般儒者的關注。根據 Patricia Ebrey 的研究，宋儒對儒家傳統禮儀（主要是冠婚喪祭四禮）非常重視，南宋理學大師如呂祖謙（1137-1181）、張栻（1133-1180）、朱熹等人亦反覆討論喪禮的細節，並著手修訂禮書。<sup>117</sup>

與前代的傳記相比，明儒傳記中對於學者臨終前的描述有明顯的增加，尤其著重臨終前神氣從容、安然面對死亡、和對道之體悟的描摹，甚至出現神蹟祥瑞的記載，其風格亦明顯有佛教影響的痕跡。以王陽明臨終情形為例：

明日，先生召（周）積入，久之，開目視曰：吾去矣。積泣下，問何遺言，先生微哂曰：此心光明，亦復何言。傾之，瞑目而逝。<sup>118</sup>

這段記載並無涉及神蹟祥瑞的出現，只是說王陽明能以光明的良知為滿足，平靜而無憾地微笑而逝。從《王陽明年譜》的記載，我們發現「預知先見」的神奇能力曾經在他學道家導引術時出現，<sup>119</sup>但在他宣稱這種能力的價值不高，學問轉向儒學之後，我們就不再看到任何他擁有或運用這種先見能力的記載，而是他如何一步步在儒家聖學的領域中體現精進其學。<sup>120</sup>他臨終前說：「此心光明，亦復何言。」所表達的不僅是他無怨無悔的生命認定，也呼應了他的不朽觀，因為對他而言，良知心體就是貫徹古今四方、超越生死、

<sup>116</sup> 關於朱熹《家禮》的內容與修訂，及其與司馬光《書儀》的關係，參見 Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, pp. 102-166. 朱熹對《書儀》的批評：「喪服一節也太詳。為人子者方遭喪禍，使其一一欲繢悉盡如古人制度，有甚麼心情去理會。古人此等衣服冠履，每日接熟於耳目，所以一旦喪禍，不待講究，便可以如禮。今卻閑時不會理會，一旦荒迷之際，欲旋講究，勢必難行。必不得已，且得從俗之禮而已。」見朱熹，《朱子語類》，卷 84，頁 2185。

<sup>117</sup> Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, pp.119-135.

<sup>118</sup> 《王陽明年譜》，於《王陽明全書》4，頁 162。

<sup>119</sup> 《王陽明年譜》，於《王陽明全書》4，頁 82。

<sup>120</sup> 這或許與傳記在塑造一個人物的理念有關，王陽明對簸弄精神之道術的揚棄，正與其遠離佛道，反回儒學的選擇相配合。

永存不朽的道。<sup>121</sup>因此他能夠微笑而逝，此亦表述著他對自己生命契悟道體、匯歸不朽的信念。

再看關於鄧以讚（1542-1599）臨終前的記載：

己亥三月，先生偶微咳，移圓常寺靜攝，侄履高輩侍。一日呼履高曰：天地是這樣，人心是這樣，此心直與太虛合而爲一，天下之理，何不可通，天下之事，何不可任。至閏四月十二日，呼履高曰：吾本知造化在手，已可留這幾日，又覺不欲留矣。豫章士夫十九日相率，黎明詣圓常問疾，適先生命還，已就輿，辭曰：遠勞未晤，履高輩扶輿，先生問曰：行幾里？對曰：將五里。曰：吾留留。呼履高曰：汝輩要知學問，萬事萬念皆善，只一事一念不善，一事一念不善就算了，萬事萬念皆善，都不算。高唯唯。先生色喜，又曰：行當近。履高曰：將及渡。先生曰：再留留。至中廷，先生下輿，連呼大是奇事者二，入寢室，端坐不語，逾時而化。<sup>122</sup>

關於萬虞愷（1505-1588）臨終前的記載：

公且沒，謂學憲曰：孟子平時道性善，不若曾子將死二語，何也？非言善，是心善也，非心善，至此見性善也，人非及此，意念紛紛，安能知之。學憲請曰：大人只今如何？公曰：但覺宇宙總一恬靜氣象即西方，何必苦立名色，明日命移榻中堂，又明日書學憲手，即是今夕，至期，沐浴衣冠就席，俄頃而逝。<sup>123</sup>

這兩段記載中除了描述神氣從容地面對死亡外，也讓我們看到學者在臨終前曾對「道」和人生體悟有一番表白，鄧以讚：「天地是這樣，人心是這樣，此心直與太虛合而爲一；」萬虞愷：「但覺宇宙總一恬靜氣象即西方，何必苦立名色。」另外，高攀龍臨終前說：「心如太虛，本無生死，何幻質之足

<sup>121</sup> 關於良知不朽的意涵，參見曹淑娟，〈王陽明對良知與生死問題的探索〉，《書目季刊》23.2 (1989年)，頁32-45。

<sup>122</sup> 鄧以讚，《鄧文潔公佚稿》（據明雲間何三畏校刊本影印，東京：高橋情報，1994年），卷1，頁14a-b。

<sup>123</sup> 鄧以讚，〈萬楓潭先生行狀〉，《鄧文潔公佚稿》，卷6，頁11b-12a。

戀乎。」<sup>124</sup>將對道的體悟和臨終前安然自若的神情結合並寫，實有義理上的關連，如前文所論，學者認為契悟道體便能超越生死而達不朽，因此對道體了悟式的表述便意指了其在面對死亡時，預備好生命匯歸道體而不朽的信心。再者，「聞道之實」與「生順死安之情」可以說是一體的兩面，雖然「朝聞道，夕死可矣」旨在說明人「知道」的重要性，一個知道的人自然能生順死安，生命不再有遺憾；<sup>125</sup>但是也可以反過來說，一個人能夠生順安死，正可以做為其內心「知道」的指標，尤其學者相信人只有靠著體悟道的真理，才可能超越生死之疑懼而坦然面對死亡，例如周汝登在回答和卿「不聞道者老死牖下，豈皆生不順而死不安耶？」之間時，即明白表示一個不聞道之人是無法生順死安的。<sup>126</sup>因此當我們看見這些傳記記載著學者臨終前的神氣自若，如「神氣凝定」、「色喜」、「端坐」、「沐浴衣冠就席」、「整衣冠，端坐而逝」，<sup>127</sup>當注意其更深的意涵是在指涉這些學者聞道、體道的生命境界。

以下一段記載可以讓我們更清楚理解當時學者的看法，以及此看法如何影響學者的修身工夫。查鐸在王畿去逝後曾說：

今海內宗盟咸歸龍溪先生，今忽化去，殊甚愴然，初傳聞化去時頗有散亂，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。<sup>128</sup>

<sup>124</sup> 見劉宗周，〈書高景逸先生帖後〉，《劉子全書》，卷 21，頁 1672。高攀龍是闢佛的儒者，但他這番臨終之語頗具佛教色彩，他的好友劉宗周特別為他修正，說高攀龍之所謂無生死意指：其心與道一，是盡其道而生，盡其道而死，與佛氏所謂無生死不同。參見古清美，〈蕺山學的儒釋之辨〉。

<sup>125</sup> 朱熹：「道者，事物當然之理，苟得聞之，則生順死安，無復遺恨矣。」又引程子曰：「言人不可以不知道，苟得聞道，雖死可也。」《四書集注》，《論語》2，頁 12a。

<sup>126</sup> 周汝登，〈東越證學錄〉，頁 358。

<sup>127</sup> 除上引傳記，亦參見下文所引傳記。

<sup>128</sup> 查鐸，〈再與蕭允嶠書〉，《毅齋查先生闡道集》，卷 2，頁 15a-b。

查鐸是王畿的學生，非常肯定、尊重王畿講學傳道的作為。王畿去世時，查鐸在涇縣，正承繼老師的志願，積極從事講學會友的活動。<sup>129</sup>當他聽到傳聞說王畿臨終前「頗有散亂」時，非常不能釋懷，掛慮著：「此末後一著，若就此散亂，則平時所論謂何？」我們從王畿的文集中可以看到王畿對於如何操持以超越生死非常講究，他談到人要與太虛同體，與太虛同壽，非思想言說所能湊泊，惟在默契而已。他不僅稱此為「千聖相傳秘藏」，而他也自認自己是能稍窺此秘藏的。他屢屢與同志以此性命之學相期許，也明白說及平日修道與臨終表現的關係：「平時澄靜，臨行自然無散亂；平時散亂，臨行安得有澄靜。」<sup>130</sup>認為臨終前的澄靜安然是可以做為平時修道的指標。

查鐸同樣認為一個人無論平常說得如何高超妙悟，都必須靠最後的表現來見證其得道之真實，畢竟說道是比較容易的，而要在臨終前能夠表現出生死諸念已了的坦然，則「非臨時所可襲取」。<sup>131</sup>因此若王畿臨終前真的「頗有散亂」，不僅表示其不能聞道而不懼，其平生所謂所為亦不能不被質疑。在這樣的信念下，查鐸進一步詢問王畿家人關於老師臨終前的情形，得到「心神了了，無異平時」的回覆才安心。後來查鐸更寫了〈紀龍溪先生終事〉一文澄清傳言，可見其對此事的看重。<sup>132</sup>查鐸的關懷當然不僅止於老師臨終前肉體是否受到痛苦折磨，更是老師契悟道體的生命是否能真能透過臨終前的坦然而證成，這項關懷在某個意義上也關涉著他本身正在從事的傳道志業。查鐸的信念更使他提醒自己要時刻警醒預備，上文所引的這段文字在澄清了老師臨終前的表現，又說及了生死之念的重要之後，查鐸歸結於與同志的相互期勉：「吾與丈皆老年矣，於此亦不得不止繫也。」<sup>133</sup>我們從查鐸的弟子

<sup>129</sup> 查鐸於隆慶時為刑科左給事中，忤大學士高拱，出為山西參議。萬曆初官廣西副使，移疾歸，繕水西書院。

<sup>130</sup> 王畿，〈與殷秋溟〉，《重刻王龍溪先生全集》卷12，頁4b-6a。

<sup>131</sup> 查鐸：「古人每謂生死為大事，此處了得，則諸念了矣，然非臨時所可襲取。」查鐸，《毅齋查先生闡道集》，卷2，頁15b。

<sup>132</sup> 查鐸，〈紀龍溪先生終事〉，《毅齋查先生闡道集》，卷9，頁28a-29a。

<sup>133</sup> 查鐸，〈再與蕭允嶠書〉，《毅齋查先生闡道集》，卷2，頁15b-16a。

蕭彥寫的祭文中，也看到記載查鐸臨終前神氣不亂、預知自己死期的文字。<sup>134</sup>

當時學者的確很看重一個人臨終前的表現，高攀龍就以臨終前的情形來評定曾子和陽明的道德成就：「曾子易簀而卒，便顯出箇曾子；陽明至安南而卒，便顯出箇陽明。曾子曰：吾得正而斃焉，斯已矣，此曾子所以爲曾子矣；陽明日：此心光明更復何言，此陽明所以爲陽明也。」<sup>135</sup>又如周汝登將「養生送死」解爲「自養自生，自送自死」，亦即以平日戰戰兢兢的道德修養爲康濟己身的「養生」之義，以「朝聞夕可，存順歿寧」爲送死之說，並斷言：「養生未可爲大事……惟送死可以當大事。」不僅將預備坦然面對死亡看做修身的內容，更是修身的重點所在。<sup>136</sup>

從周汝登給詹濬源的信中也可以看出對生死問題的關注實際反映於學者的修養工夫中：「二十餘年故交，近經過得一把骨，甚快也。讀禮之暇，誰與共語？年丈性與道合，且留心此事有年，想已直下打破儒家謂朝聞夕可，禪家謂一大事因緣。性命至重，光陰易過，此弟所日兢兢也，敢爲我丈拈舉，其何以策我乎？」<sup>137</sup>另外，歐陽宜諸致仕後築室曰「夕可」，杜門體道于中，並使友人問高攀龍關於夕可之說。彥文問高攀龍：「聖人臨死順之乎？收斂精神乎？」高攀龍回答：「此處如何著得收斂。」<sup>138</sup>以上諸例都顯示學者對於自己臨終前的表現，以及如何修養預備才得以坦然迎接死亡等事的深切關注，這關注也成爲他們修身工夫的主要內涵。由此，我們也看見學者對理想生命的構想如何影響其實際的生活。

某些傳記在寫到臨終前的情形，還涉及一些神奇事蹟的描寫，例如王艮的《年譜》記王艮臨終：

先是臥室內竟夜有光燭地，衆以爲祥。先生曰：吾將逝乎。至病革，諸子泣，請後事，顧仲子襄曰：汝知學，吾復何憂……神氣凝定，

<sup>134</sup> 蕭彥對此之抒發爲：「嗟乎，先生齊生死，洞去來，生與太虛同用，死與太虛同體，孰謂先生亡乎。」見蕭彥撰之祭文，於《毅齋查先生闡道集》，卷 10，頁 12a-b。

<sup>135</sup> 高攀龍，〈高子遺書〉，卷 1，頁 21b-22a。

<sup>136</sup> 周汝登，〈東越證學錄〉，頁 276-77。

<sup>137</sup> 周汝登，〈東越證學錄〉，頁 844。

<sup>138</sup> 高攀龍，〈高子遺書〉，卷 3，頁 44a-45b；卷 5，頁 10a。

遂瞑目，是爲八日子時也。及殮，容色瑩然不改。<sup>139</sup>  
羅汝芳臨終前的記載：

九月朔，盤桓出堂，端坐，命諸孫次第進酒，各各微飲，隨拱手別  
諸生曰：我行矣。諸生懇留，盤桓一日，許之。初二日午刻，整衣  
冠，端坐而逝。<sup>140</sup>

王良臨終前臥室內出現光的祥瑞，羅汝芳和鄧以讚、萬虞愷一樣，都明確預知自己的死期，甚至還能操縱自己的死期，羅汝芳因爲諸生懇留而盤桓一日，鄧以讚則更明白說：「吾本知造化在手，已可留這幾日，又覺不欲留矣，」又爲諸生「再留留」。杜蒙（約 1502-1592）也說：「我命在我，欲留即留耳。」<sup>141</sup>從這些記載，我們可以清楚看出受到佛教影響的痕跡。在佛學出離生死的修持中，一個證得定慧俱解的阿羅漢，能俱有六神通，即宿命通、天眼通、天耳通、他心通、神變通、漏盡通，其中天眼通即能見六道衆生及其生死去向。<sup>142</sup>我們在許多高僧傳中也清楚看見關於這些能力的記載。

釋慧皎《高僧傳》中便有許多關於高僧臨終前的記載，許多高僧都能預知自己死期並明白告訴弟子，也有人在臨終前見聖應：見光或見佛相迎，他們不但圓寂之時神色安詳愉悅，甚至死後還有異香等神蹟。<sup>143</sup>尤其是習禪

<sup>139</sup> 王良，《王心齋全集》，卷 1，頁 12b-13a。

<sup>140</sup> 羅汝芳，《羅近溪先生全集》，卷 10，頁 23b。

<sup>141</sup> 杜蒙是寧國府太平縣人，曾從湛甘泉講學，又從羅汝芳遊，並長期投身寧國府地區的講學活動，享年九十歲。其臨終情形見楊起元，〈明逸儒黃峰杜先生墓誌銘〉，《證學編》，卷 3，頁 43b。

<sup>142</sup> 陳兵，《生與死——佛教輪回說》（呼和浩特市：內蒙古人民出版社，1994 年），頁 168。

<sup>143</sup> 例如釋道安臨終前見聖應，「二月八日，忽告衆曰：吾當去矣，是日齋畢，無疾而終：」竺法太親口告訴弟子「吾將去矣」：「釋曇戒……言畢，即有光照于身，容貌更悅，遂奄爾遷化：」釋慧虔病中夢見觀世大士來迎，「當時疾雖綿篤而神色平平，如有恆日，侍者咸聞異香，久之乃歇，虔既自審必終，又睹瑞相，道俗聞見，咸生歡羨焉：」釋慧永病篤時仍「顏色怡悅」，佛來迎接，卒後「道俗在山咸聞異香，七日乃歇」：「釋僧叡……後自知命盡，忽集僧告別……於是入房洗浴，燒香禮拜，還座西方，合掌而卒，是日同寺咸見五色香煙從叡房出：」「釋法緒……於室中捨命，七日不臭，屍左側有香，經旬乃散，每夕放光，照徹數里。」見釋慧皎，《高僧傳》，於《乾隆大藏經》111 冊（臺北：新文豐出版社，1991 年），卷 5, 6, 12，頁 283, 290-91, 303-4, 309, 398, 401。

的高僧傳記，篇幅通常短小，但對於僧侶臨終安然化去、出現奇蹟的記載卻不少，<sup>144</sup>格外顯出僧侶禪修的境界與臨終情形間的密切關連。

柯嘉豪（John Kieschnick）對《高僧傳》等三部僧傳的研究指出，僧傳編纂旨在為佛教教團成員建立一理想的修行模式，雖然所呈現的高僧典範，並未必符合當時僧侶的實際情況，卻反映了教團對宗教實踐的基本理念，而且這些高僧典範也確實在僧侶的實際宗教修爲中發揮了重要的指導作用。<sup>145</sup>本文討論某些明儒的傳記，雖然在規模與功能影響上都有別於佛教僧傳的編纂意義，但也同樣反映著當時特殊的儒學理想和實踐，亦即反映著學者們重視了究生死大事、超越生死之念、契悟道體而不朽等聖學理想，同時也規範著學者修身工夫的內涵。當然，僅就書寫體裁和風格層面而言，晚明理學家的傳記書寫也不乏佛家影響的痕跡。<sup>146</sup>

## 五、結語

本文討論在晚明三教融合的氛圍中，某些學者所塑造的儒家聖人形象具有和大乘菩薩極相近的特質，主要從學者強調聖人講學覺民以救度衆生、

<sup>144</sup> 例如釋道安臨終前見聖應，「二月八日，忽告衆曰：吾當去矣，是日齋畢，無疾而終：」竺法太親口告訴弟子「吾將去矣」：「釋曇戒……言畢，即有光煥于身，容貌更悅，遂奄爾遷化：」釋慧虔病中夢見觀世大士來迎，「當時疾雖綿篤而神色平平，如有恆日，侍者咸聞異香，久之乃歇，虔既自審必終，又睹瑞相，道俗聞見，咸生歡羨焉：」釋慧永病篤時仍「顏色怡悅」，佛來迎接，卒後「道俗在山咸聞異香，七日乃歇」：「釋僧叡……後自知命盡，忽集僧告別……於是入房洗浴，燒香禮拜，還座西方，合掌而卒，是日同寺咸見五色香煙從叡房出：」「釋法緒……於室中捨命，七日不臭，屍左側有香，經旬乃散，每夕放光，照徹數里。」見釋慧皎，《高僧傳》，於《乾隆大藏經》111冊，卷12，頁398, 401, 404, 406, 407。

<sup>145</sup> 柯嘉豪研究的僧傳是慧皎的《高僧傳》、道宣的《續集高僧傳》、和贊寧的《宋高僧傳》，著重探討僧傳記載僧人苦行、甚至自殘的行爲，酒肉和尚的典型，奇蹟和幻術的使用，以及學術的角色等，分析僧傳形塑之高僧典範的宗教意涵。見 John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1997)。

<sup>146</sup> 宋明理學與佛教的密切關係，不僅表現於理論和工夫層次，也表現於文字書寫，例如陳垣指出朱子之《伊洛淵源錄》、黃宗羲之《明儒學案》等，皆仿禪宗的《景德傳燈錄》體例而作。陳垣，《中國佛教史籍概論》（北京：科學出版社，1955年），頁87。

聖人以了究生死爲儒學之要義兩方面來說明。大乘佛學指示，個人「生死大事」的面對與解脫是人生最根本的功課，也是安頓生命的唯一進路，<sup>147</sup>而人人本具的佛性中有慈悲的特質，在同體大悲的菩提心鼓動下，佛陀自然會興起救渡衆生的慈悲大願，因此個人生命的解脫與積極渡化衆生實是大乘菩薩精神之一體兩面。在這樣的理想下，個體生命與群體生命間的區隔被泯除，而強調一種共進共化、共臻於解脫的理想；出世與入世的觀念不再絕然對立，一種超世俗而又以慈悲大願積極入世的精神被宣揚。

上述大乘菩薩道的精神與晚明理學家所體認的儒學理想極相似，尤其當時許多學者轉變了傳統儒學不談生死議題的取徑，開始將對死亡之超越或對生死問題的徹底解決納入儒學意涵，認爲儒家聖人以了究生死爲個體生命的終極關懷，只有通過修身悟道，對個體存在之終極意義的確立才可能真正安頓生命。在這樣的理念和關懷下，學者不僅以講究「生死大事」爲儒學之要義，道德修養也以了脫生死爲目標。許多學者熱切修道，其修道內容亦以能超越生死、預備自己能坦然迎接死亡爲重點，因此對死亡的思索與凝視、對懼怕死亡之情的克治與超脫，成爲晚明儒學中重要的內涵，也成爲許多學者構想理想人生的重要質素，當時許多人物傳記的書寫也的確凸顯了這個特質。畢竟生死議題在傳統儒家文獻內極有限，又是佛學的核心關懷，因此當晚明理學家將生死學納入儒學體系時，從觀念到修持都明顯有儒釋交融的現象，也因此加深了儒學的宗教向度。

再者，如同大乘菩薩道精神以普渡衆生爲理想，晚明理學家也強調生命意義的追求不應侷限於個體道德生命的完成，而應指向宇宙全體生命實存之「大身」的共臻圓滿。「獨善其身」不再能滿足他們對生命理想的詮釋，他們追求兼善天下萬世，並且以講學覺民做爲兼善天下萬世的實際行動。這樣的現象，一方面呼應了當時儒學由從政經世拓展到以從事其他社會活動經

<sup>147</sup> 傅偉勳說：「生死問題的探索與解決，在佛教更爲重要，『生死大事』四字足以說盡佛教存在的意義。誠如明代憨山大師在他《夢遊集》所說的，『從上古人出家本爲生死大事，即佛祖出世，亦特爲開示此事而已，非於生死外別有佛法，非於佛法外別有生死。』」傅偉勳，《死亡的尊嚴，生命的尊嚴》，頁 111。

世的轉型；另一方面也說明了儒學的內涵從來不是一成不變的，儒佛兩家在長期的相遇交流之後，佛學早已是中國文化的重要資源之一，也不斷地在新的歷史情境下，啟發學者們對生命課題的思索。無論這些熱衷講學的理學家是為了提倡、正當化其講學經世的理念，或是面對生也有涯的現實，他們的確吸納了佛教的智慧，與四書的文字和孔子的行誼並觀，體現一種儒釋交融的生命觀。而這些學者之所以能較自由地綜合各家，主要是基於自身生命的關懷，而非學術的論辯或研究。

## 徵引書目

### 一、專書

1. 《四書集注》，臺北：藝文印書館，1980 年。
2. 《宋元學案》，臺北：中華書局，1984 年。
3. 《周易本義》，臺北：世界書局，1982 年。
4. 《禮記注疏》，臺灣：藝文印書館，1955 年。
5. 王守仁，《王陽明全書》，臺北：正中書局，1979 年。
6. 王艮，《王心齋全集》，臺北：廣文書局，1987 年。
7. 王畿，《王龍溪語錄》，臺北：廣文書局，1986 年。
8. 王畿，《重刻王龍谿先生全集》，道光壬午 1822 年會稽莫晉重刊本。
9. 王懋竑，《朱子年譜》，臺北：世界書局，1984 年。
10. 朱熹，《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年。
11. 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，上海：上海書店，1989 年。
12. 李塨，《習齋先生年譜》，於《叢書集成三編》，臺北：新文豐出版社，1997 年。
13. 周汝登，《東越證學錄》，臺北：文海出版社，1970 年。
14. 查鐸，《毅齋查先生闡道集》，東京高橋情報據明萬曆 37 年序刊本影印，1991 年。
15. 高攀龍，《高子遺書》，文淵閣四庫全書，集部 231 冊，台灣：商務印書館，1983 年。

16. 張載，《張載集》，台北：漢京文化事業有限公司，1983年。
17. 陸九淵，《象山先生全集》，上海：上海書店，1989年。
18. 陶望齡，《歇庵集》，臺北：偉文圖書，1976年。
19. 焦竑，《焦氏筆乘》，於《叢書集成新編》，臺北：新文豐出版公司，1985年88冊。
20. 焦竑，《焦氏澹園集》，臺北：偉文圖書，1977年。
21. 程頤、程顥，《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
22. 黃宗羲，《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987年。
23. 楊東明，《山居功課》，東京高橋情報據明萬曆40年序范炳校刊本影印，1991年。
24. 楊起元，《太史楊復所先生證學編》，東京高橋情報據明萬曆24年序刊本影印本，1990年。
25. 鄒元標，《鄒子願學集》，東京高橋情報據明萬曆47年序刊本影印，1987年。
26. 管志道，《從先維俗議》，臺南：莊嚴出版社，1995年。
27. 管志道，《惕若齋集》，東京高橋情報據萬曆二十四年〔1596〕序刊本影印，1990年。
28. 管志道，《續問辨牘》，臺南：莊嚴出版社，1995年。
29. 劉宗周，《劉子全書》，臺北：華文書局，1968年。
30. 鄧以讚，《鄧文潔公佚稿》，東京高橋情報據明雲間何三畏校刊本影印，1994年。
31. 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，明萬曆46年劉一焜刊本。
32. 羅汝芳，《盱壇直詮》，臺北：廣文書局，1977年。
33. 釋慧皎，《高僧傳》，於《乾隆大藏經》111冊，臺北：新文豐出版社，1991年。
34. 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北：聯經，1987年。
35. 李澤厚，《華夏美學》，香港：三聯書店，1988年。
36. 林其賢，《李卓吾的佛學與世學》，臺北：文津出版社，1992年。
37. 侯外廬，《宋明理學史》上卷，北京：人民出版社，1984年。

38. 唐君毅，〈人生之體驗續篇〉，台灣：學生書局，1978年。
39. 秦家懿，〈王陽明〉，臺北：東大圖書股份有限公司，1987年。
40. 荒木見悟，〈明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想〉，東京：創文社，1979年。
41. 酒井忠夫，〈中國善書の研究〉，東京：弘文堂，1960年。
42. 馬洪林，〈康有為大傳〉，遼寧：人民出版社，1988年。
43. 康韻梅，〈中國古代死亡觀之探究〉，國立臺灣大學文史叢刊，1994年。
44. 張澄基，〈佛學今詮〉，臺北：國泰印書館，1983年。
45. 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉，台灣：聯經出版事業公司，1992年。
46. 陳兵，〈生與死——佛教輪回說〉，呼和浩特市：內蒙古人民出版社，1994年。
47. 陳垣，〈中國佛教史籍概論〉，北京：科學出版社，1955年。
48. 傅偉勳，〈死亡的尊嚴，生命的尊嚴〉，臺北：正中書局，1993年。
49. 楊儒賓，〈儒家身體觀〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
50. 溝口雄三，〈中國前近代思想の屈折と展開〉，東京：東京大學出版會，1980年。
51. 葛劍雄，〈中國人口發展史〉，福建：人民出版社，1991年。
52. 蔣義斌，〈宋儒與佛教〉，臺北：東大圖書股份有限公司，1997年。
53. 鄭志明，〈明代三一教主研究〉，臺北：學生書局，1988年。
54. 錢穆，〈中國近三百年學術史〉，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
55. 錢穆，〈朱子新學案〉，臺北：三民書局，1971年。
56. 釋印順，〈成佛之道〉，臺北：慧日講堂，1963年。
57. 巖鵬程，〈晚明思潮〉，臺北：里仁書局，1994年。
58. Berlin, Judith, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York: Columbia University Press, 1980.
59. Brokaw, Cynthia J., *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

60. Ch'ien, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in Late Ming*, New York: Columbia University Press, 1986.
61. Ebrey, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
62. Ho, Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Cambridge: Harvard University Press, 1959.
63. Kieschnick, John, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Hawaii: University of Hawaii Press, 1997.
64. Nadel, Ira Bruce, *Biography: Fiction, Fact and Form*, London: The Macmillan Press, 1984.
65. Yu, Chun-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 1980.

## 二、論文

1. 古清美，〈蕺山學的儒釋之辨別〉，《佛學研究中心學報》2，1997年。
2. 余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，《近世中國之傳統與蛻變》，臺北：中央研究院近代史研究所，1998年。
3. 余英時，〈現代儒學的回顧與展望〉，《現代儒學論》，River Edge, NJ: 八方文化企業公司，1996年。
4. 吳金成著、山根幸夫譯，〈明代紳士層の社會移動について〉上、下，《明代史研究》14、15，1986, 1987年。
5. 吳璧雍，〈人與社會——文人生命的二重奏：仕與隱〉，《抒情的境界》，臺北：聯經出版事業公司，1982年。
6. 容肇祖，〈顏元的生平及其思想〉，於周康變編，《中國近三百年學術思想論集》三編，香港：崇文書店，1972年。
7. 島田虔次，〈明代思想の一基調——スケッチ〉，《東方學報·京都》36，1964年。
8. 荒木見悟，〈明代における楞嚴經の流行〉，《陽明學の開展と佛教》，東京：研文出版，1984年。
9. 荒木見悟，〈鄧豁渠の出現とその背景〉，《中國心學の鼓動と佛教》，

福岡：中國書店，1995年。

10. 曹淑娟，〈王陽明對良知與生死問題的探索〉，《書目季刊》23.2，1989年。
11. 陳來，〈朱子《家禮》真偽考議〉，《北京大學學報》，1989年3月。
12. 曾光正，〈不離俗而證真——泰州學派倫理觀的研究〉，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，1996年。
13. 福田殖，〈朱熹的死生觀〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》下冊，臺北：中央研究院中國哲學研究所籌備處，1993年。
14. Liu, Ts'un-yan, "Taoist Self-Cultivation in Ming Thought," *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University Press, 1970.
15. Shek, Richard Hon-chun, "Religion and Society in Late Ming: Sectarianism and Popular Thought in Sixteenth and Seventeenth Century China," Ph. D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1980.
16. Yang, Jui-sung, "A New Interpretation of Yen Yüan (1635-1704) and Early Ch'ing Confucianism in North China," Ph. D. Dissertation, UCLA History Department, 1997.

