

《論語點睛》研究

羅永吉

成功大學中文研究所碩士

中華佛學研究第一期 (1997.03 出版)

頁 135-155

135 頁

提要

蕩益大師的《論語點睛》，引用到署名李卓吾的《四書評》這部書，共有九十四處之多，可見其關係之密切。但《四書評》究竟是否為李卓吾所作，歷來眾說紛紜，莫衷一是；而其參考資料皆未引用到蕩師的《論語點睛》，因此本文簡單的敘述了這兩種相反的看法，作一討論，而認為偽託說所持的理由並不充分，《四書評》應為李贄作品無誤。另外，就李卓吾的思想是以佛學為核心而融通三教、與卓吾《四書評》在儒家陣營裡是反對闢佛最力的程朱學派、以及卓吾著作的流通面是十分廣泛、和《四書評》中的思想與佛學有方便會通之處

等四個角度，對《論語點睛》之所以大量的引用《四書評》，歸納出幾點原因。

蕩益大師二十歲時，由於詮《論語》「顏淵問仁章」而大悟孔、顏心法。四十九歲時定稿的《論語點睛》中，將儒家的「仁體」解說為本覺之體，詮釋成佛教的如來藏性，而為《論語點睛》之思想核心，本文即從此章著手，以探索蕩益大師如何以佛教思想對儒家學說來會通，從而論述《論語點睛》一書的思想內容及其特色。

關鍵詞：1. 論語 2. 論語點睛 3. 蕩益 4. 李卓吾 5. 四書評

一、《論語點睛》與《四書評》

蕩益大師注解《論語》，而取名曰《論語點睛》（註 1）。為何叫做「點

（註 1）《論語點睛》為《四書蕩益解》的一個單元，而本文所引蕩益大師《論語點睛》之原文，乃以民國江謙居士補註本之《四書蕩益解》為主，見於臺北佛教出版社刊行，石君

睛」？〈四書蕩益解序〉曰：

解《論語》者曰點睛，開出世光明也。（頁 2）

可見蕩師此書，乃是欲藉儒家這部經典，闡發出世思想，以世間儒書作佛教出世之階也。

研究《論語點睛》，不得不說到署名李卓吾的《四書評》這部書（註 2）。《論語點睛》中，引用《四書評》之處，共有九十四處之多，引自其眉批、夾批或段後總評的都有。以上都是蕩師在《論語點睛》中，直接註明「李卓吾曰」、「卓吾曰」或「卓吾云」者；而未曾直接註明引自《四書評》的地方，也有許多處是順著《四書評》中評點的文意而加以發揮的（註 3），可見《論語點睛》與《四書評》關係之密切，可以說，蕩師在作《論語點睛》時，大量參考了《四書評》，甚至可以說是以《四書

卓（釋思慧）發行，釋廣定倡印，但未註明出版年月之單行本。下文所標《論語點睛》原文頁碼皆同此，不另加註。

（註 2）以下筆者所引《四書評》之文字，皆出於三聯書店香港分店據明萬曆年間刊本之影印本，為六開毛邊紙本，線裝四冊布

函，政大社會資料中心收藏。另有民國六十四年上海人民出版社排印本，但筆者未見。

(註 3) 略舉兩處言之，如『子曰：德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』(〈述而〉) 蕩師解曰：「真實可憂。世人都不知憂，所以毫無真樂；惟聖人念念憂，方得時時樂。」(頁 128) 而《四書評》同節之段後評則曰：「知聖人之憂，便知聖人之樂。」以憂、樂對辨，此處蕩師引《四書評》之文意以發揮。又如『儀封人請見，曰：君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。從者見之，出曰：二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣。天將以夫子為木鐸。』(〈八佾〉) 蕩師云：「終身定評，千古知己，夫子真萬古木鐸也！」(頁 102) 而核之《四書評》，則同節之段後評曰：「儀封人是仲尼第一個知己，亦是老天一個知己，異人異人。」同以「知己」來評論。諸如此類，蕩師多順《四書評》之文意而發揮者，亦隨處可見。

評》作為底本的。因此，在本文中，《四書評》就有探究一番的必要。

《四書評》是否為李贄所作，歷來眾說紛紜，莫衷一是。主張非李贄所作的學者，多認為是葉晝（文通）所偽託，其主要的根據是周亮工的《書影》一書的記載：

葉文通名晝，無錫人，多讀書，有才情。留心二氏學，故為詭異之行，跡其生平，多似何心隱。或自稱錦翁，或自稱葉五葉，或稱葉不夜，最後名梁無知，謂梁谿無人知之也。當溫陵〔案：李贄號溫陵居士〕《焚》、《藏》書盛行時，坊間種種借溫陵之名以行者，如《四書第一評》、《第二評》、《水滸傳》、《琵琶》、《拜月》諸評，皆出文通手。

(註 4)

這段文字成為《四庫全書總目提要》編者所依，而錄之曰：「相傳坊間所刻贄《四書第一評》、《第二評》皆葉不夜所偽撰。」（卷一百十九子部二十九雜家類三《疑耀》條）。周亮工的生卒年在明萬曆四十年（公元 1612 年）到清康熙十一年（公元 1672 年），距《四書評》刻行的時間（萬曆三十九年，公元 1611 年以前）較晚，且受到

持相反意見學者對引文中所提到的《四書第一評》、《第二評》，並非就是《四書評》的質疑，認為這段記載不能作為《四書評》是偽書的根據，於是主張《四書評》是葉晝偽託的學者，又找到了和周亮工是忘年之交，而更早於周亮工的盛于斯的說法來證明。盛的《休菴影語·〈西遊記〉誤》提到：

近日……又若《四書眼》、《四書評》，批點《西遊記》、《水滸》等書，皆稱李卓吾，其實皆葉文通筆也。(註 5)

(註 4) 轉引自崔文印〈李贄《四書評》真偽辨〉(1979年4月《文物》1979年第四期)頁31

(註 5) 轉引自崔文印〈《四書評》不是李贄著作的考證〉(1980年4月《哲學研究》1980年

138 頁

盛于斯此處明白的提到了《四書評》，且他的年代較周亮工要早，約生在萬曆二十七年(公元1599年)左右。此外，主張非李贄所作的

學者又從《四書評》中的評語考察此書作者的思想，認為他對《四書》是由衷的崇拜，這樣的思想傾向是和思想進步、眼光高遠的李贄是不相侔的（註 6）。

對於這樣的觀點，另一派學者則針對上述的看法一一反駁，認為周亮工的說法僅為陳述，而無證據，且多半是從盛于斯處聽來的傳聞；至於盛于斯的說法亦不符合史實，此派學者並舉出李贄與葉晝的老師楊復所的相關資料為證。至於思想傾向上，則認為《四書評》的思想與李贄不抵牾，並指出有些人對李贄思想評價的誤解，認為他們在評價李贄的思想時，「往往只重視其反道學一面而忽視其向道學妥協一面；只強調其批孔孟一面而忽視推崇孔孟一面；只強調其年輕時不讀經書一面，忽略其晚年批、研經書的一面。」（註 7）另外又從文字風格來證明《四書評》確是李贄的作品。

簡述了上面兩種意見，我們再回過頭來，看看《論語點睛》這部書，它廣引了《四書評》的看法，而且蕩師在行文中亦皆直接註明了「卓吾曰」、「卓吾云」等字樣。論年代，若說最先提出《四書評》是偽書的盛于斯較接近《四書評》刊刻的年代，則蕩師恰好與盛于斯同年出生（明萬曆二十七年，公元 1599 年），而他的廣引《四書評》文字而皆稱李卓吾的情形，恰好是視此書為卓吾作品的當時人的一

個見證。若說蕩師《四書蕩益解》成書的年代在清順治四年（公元 1647 年）（〈四書蕩益解序〉），但事實上，蕩師《四書蕩益解》的初稿是大約在公元 1633

第四期）頁 69

（註 6）同註 4，頁 34

（註 7）參考劉建國〈也談李贄《四書評》的真偽問題〉（1983 年《貴州社會科學》1983 年第三期）頁 21、22

139 頁

、1634 年間就完成了的（註 8），而盛于斯的偽託說，最早也不過是在萬曆四十七年（公元 1619 年）至崇禎六年（公元 1633 年）之間提出來的（註 9），時代相距如此之近，竟未聞偽託說，仍大量徵引《四書評》，則至少我們可以知道，偽託說在當時並不盛行，甚至到了蕩師定稿（公元 1647 年）時都未加改動，仍直視此《四書評》之作者為李卓吾，則當時明朝人對此書之作者為李贄是不多懷疑的。因此，若就年代的早晚來說，盛于斯的說法實在很有商榷的餘地。

除了從年代來說之外，若就思想來看，《四書評》有些地方很能反應某些存在感受，而相應於李卓吾的。生死問題對李卓吾來說是很迫切的，他為了解決「生死大事」，可以棄官、棄家，他對人生的苦有很深的感受，怕苦、怕生、怕死，他說：「世人唯不怕死，故貪此血肉之身，卒至流浪生死而不歇；聖人唯萬分怕死，故窮究生死之因，直證無生而後已。無生則無死，無死則無怕，非有死而強說不怕也。……怕死之大者，必朝聞而後可免于夕死之怕也。」（《焚書》卷四，〈觀音問—答自信〉）因此，卓吾以生死心切為入道根本，以怕死為腳跟，為入門標準。他這種生死心切的感受，來自內在的性格，也來自當時的政治、社會及家庭境遇皆有關連（註 10），而這種存在感受，也在《四書評》中顯露出來：『子在川上，曰：逝者如斯夫，不舍晝夜。』（〈子罕〉），此節段後評云：

亦勸人不捨也，與道家流水不腐之語同。○ 舍晝夜便了不得生死。

（註 8）參考聖嚴法師著，關世謙譯《明末中國佛教之研究》頁 142、143（臺灣學生書局，民國 77 年）

（註 9）同註 7，頁 21

(註 10) 參考林其賢《李卓吾的佛學與世學》頁 213、214 (文津出版社，民國 81 年)

140 頁

原文根本扯不上生死，但歎時光流逝如川水。但對一個生死心切的求道者來說，生死大事是何等迫切，豈能蹉跎徘徊。也因為這種切身的感受，使他作了如此的註腳。此外，卓吾十分推崇泰州學派的健將羅近溪，近溪的平常、自然、灑脫的風格，以及不分地域、文化、人種、職業，貴賤而到處講學的親切精神，深深感動了李卓吾，使他至死猶嚮往不已 (註 11) ，他亦曾拿自己來和羅近溪比對一下，以為近溪「外面極熱，心卻冷」；而自己是「外面極冷，心卻熱」，他舉例說：「近溪與物無忤，不論高低賢愚皆與講，老婆舌，此處極熱；然播弄世人，調笑群儒，以一世為戲場，以學問為弄具，言不由衷，多少可怪，此處卻冷。我性不喜流俗人，見流俗人，避之唯恐不早，此處卻冷；然我遇可人，吐心傾膽，實實以豪傑待他，此處卻熱。」

(註 12) 而在《四書評》中，『子曰：伯夷、叔齊，不念舊惡，怨是用希。』(〈公冶長〉)一節，段後評云

他弟兄兩個是冷面孔、熱心腸，所以沒人怨他。

這正是卓吾自己的寫照。凡此，皆卓吾切身之存在感受，是難以在表面上模擬、偽託的。

至於蕩師作《論語點睛》，之所以引用卓吾的《四書評》如此多的份量，歸納起來，有幾個原因：

一、李卓吾從遊的幾個思想家，如浙中學派的王龍溪，或泰州學派的王襜、羅近溪，都是陽明的弟子系。陽明的致良知學說，原本就和禪學十分容易混淆，到了泰州、龍溪，在思想上比陽明更接近於禪。故黃

(註 11) 參考江燦騰〈李卓吾的生平與佛教思想〉(民國 77 年 10 月《中華佛學學報》第二期)頁 279、280

(註 12) 潘曾紘編《李溫陵外紀》卷一〈柞林紀譚〉，轉引同註 10，頁 37

141 頁

宗羲《明儒學案·泰州學案一》云：「陽明之學，有泰州、龍溪，而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其說，益啟瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。」(註 13) 王龍溪且提倡「現成良知」，更不諱言本身和禪的接近(註 14)。而李卓吾

的思想雖富個人主義色彩，較不受學派約束，表現出自由的特色，但他在思想上是認同這一學派的。加上他本人是一個以佛教思想為核心的三教調和論者（註 15），而他又曾經出家，儘管他的落髮是出於複雜的情緒感染（他對人說剃髮是因為天氣熱，長蝨子癢），也未受戒、不斷葷食，「形同沙彌」（註 16），但由於他的內心對學佛一事是十分認真的，所以他後來也認同了這個出家的身分（註 17）。不管怎麼說，李卓吾曾在龍湖芝佛院以僧眾的導師態度出現，教諭僧眾佛法；且就嚴禁如當時瑜伽僧的趕經懺、形式化、流俗化的弊病，而積極建立起「僧格」——寧可餓死，不願追求名利富貴的態度這一點來說，李卓吾甚至受到當時蓮池大師的稱讚（註 18）；就算他並不能算是合格的

(註 13) 《黃宗羲全集》第八冊《明儒學案》下冊頁 703（里仁書局，民國 76 年）

(註 14) 同註 11，頁 280、281；又，江氏此文【註五四】，詳辨王龍溪與禪的關係，宜參看。

(註 15) 同註 11，頁 267、283。又，林其賢以為李贄《續焚書》卷二的〈三教歸儒說〉應題作〈三教歸佛說〉，因為文章的內容是從三教同是求聞道出世說起。且在卓吾晚年，在於對生

死問題的掌握上，由佛家的解決之道獲得了自信，於是面對生死問題便由緊張趨於緩和，能以較從容的態度欣賞其他二教，這是出於以佛為主，收攝得其他二教的一種自信使然。

同註 10，頁 134、135。

(註 16) 江燦騰前揭文，【註八二】

(註 17) 林其賢前揭書，頁 165

(註 18) 蓮池大師《竹窗三筆·李卓吾二》云：「卓吾負子路之勇，又不持齋素而事宰殺，不處山林而遊朝市，不潛心內典而著述外書，即正首丘，吾必以為倖而免也。雖然，其所立遺約，訓誨徒眾者，皆教以苦行清修，深居而簡出，為僧者當法也。蘇子瞻譏評范增，而許以人傑，予於卓吾亦云。」（《蓮池大師全集》第四冊頁 3958、3959，中華佛教文化館，民國 72 年）雖然文中對卓吾有不勝惋惜之意，但「為僧者當法也」在佛教界來

142 頁

、正式的出家人，也算是一位助弘佛法的「居士」（註 19）。在這

種情形之下，蕩師之作《論語點睛》，目的既在調和儒釋，並藉此世間儒典開顯出世法，那麼對於卓吾的《四書評》自然可借重作為一種方便。

二、明朝自永樂十二年敕胡廣、楊榮、金幼孜等修《五經大全》、《四書大全》等，作為科舉考試之用書，其中《四書大全》僅用一年時間即完成，內容則剽剽倪士毅之《四書輯釋》，但小有增刪而已。倪士毅之《四書輯釋》，乃是取其師陳櫟之《四書發明》與胡炳文《四書通》，加以刪正而成，而更為朱子一家之學（註 20）。由於《四書大全》乃陰據倪士毅舊本，潦草成書，而又不善剽竊，龐雜割裂，痕跡顯然；而其後流風所及，每況愈下，遂有講章一派從此而開，腐陋相仍，使朱子之書，專為時文而設，而經義於是荒蕪（註 21）。經術的日趨功利庸俗，使得後來的四書講章，浩如煙海，這都是濫觴於《四書大全》的編纂。《四庫提要》四書類存目案語以為：

案古書存佚，大抵有數可稽，惟坊刻《四書》講章，則旋生旋滅，有若浮漚，旋滅旋生，又幾如掃葉，雖隸首不能算其數。蓋講章之作，沽名者十不及一，射利者十恆逾九，一變其面貌，則必一獲其贏餘，一改其姓名，則必一趨其新異，故事同幻化，百出不窮，取其書而觀之，實不過陳因舊本，

增損數條，即別標一書目，別提一撰人而已。如斯之類，其
存不足取，其亡不足惜，其

說，無疑是極高的評價。

(註 19) 例如聖嚴法師《明末佛教研究》(東初出版社，民國 76 年
) 第四章「明末的居士佛教」，就將李卓吾歸入於居士之列

。

(註 20) 參考馬宗霍《中國經學史》頁 130 (臺灣商務印書館股份
有限公司，民國 81 年)

(註 21) 《四庫提要》卷三十七

143 頁

剽竊重複，不足考辨，其庸陋鄙俚，亦不足糾彈，今但據所
見，姑存其目，所未見者，置之不問可矣。 ~fm3t59; (卷
三十七)

又曰：

至明永樂中，大全出而捷徑開，八比盛而俗學熾，科舉之文名為發揮經義，實則發揮註意，不問經義何如也。且所謂註意者，又不甚究其理，而揣測其虛字語氣，以備臨文之摹擬，並不問註意何如也。蓋自高頭講章一行，非惟孔曾思孟之本旨亡，併朱子之四書亦亡矣。(卷三十六)

可知明代《四書》宗朱之著作，以《大全》這一系列之作為夥，惜《大全》以去取未當，抉擇不精，又因科舉以八股文章取士之不當，故明代程朱學者《四書》之作，多為利祿而作，而罕能於經義有所發揮，甚至使朱子之註意亦荒廢不彰（註 22）。而李卓吾的《四書評》，亦對當時的講章十分不滿，他的自序云：

千古善讀書者，陶淵明一人而已，何也？以其好讀書，不求甚解也。夫讀書，解可也；即甚解亦無不可；不可者，只不可求耳。蓋道理有正言之不解，反言之而解者；有詳言之不解，略言之而解者。世之龍頭講章之所以可恨者，正為講之詳，講之盡耳。此《四書評》一帙，有正言，亦有反言；有詳言，亦有略言，摠不求甚解之語，則近之。若讀者或以為未解也，則有世之所謂龍頭講章在，勿謂李卓老解之不詳，講之不盡，令淵明老子笑人也。

(註 22) 參考王鵬凱《歷代論語著述綜錄》頁 184 (政治大學中國文學研究所碩士論文，民國 78 年)

144 頁

在這篇序文中，明顯地提到了他不喜宗程朱的《四書大全》這一系為科舉考試時文而作的「講章」，不僅在序文中如此，即使在正文中，也不忘隨時批評一下程、朱，如《大學》的朱熹所補格物致知傳的段後評，只有「不必補」三個字；而《論語》中，如『子曰：性相近也，習相遠也。』（〈陽貨〉），段後評曰：

分疏明白。原是說性善，倒為程朱註腳看壞了近字，可恨。

又如『子張問崇德、辨惑。子曰：主忠信，徙義，崇德也；愛之欲其生，惡之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也。「誠不以富，亦祇以異。」』（〈顏淵〉），這一節，關於「誠不以富，亦祇以異」這二句《詩·小雅·我行其野篇》的引文，朱熹引程頤之言而註曰：「程子曰：此錯簡，當在第十六篇齊景公有馬千駟之上，因此下文

亦有齊景公字而誤也。」（註 23），而《四書評》在此節的後段評卻曰：

就在此處，有何不好，引來證其意耳，何必字字明白。宋儒解書，病在太明白。

這評語正呼應了序文中對「講章」的反感，同時也表現出卓吾對程朱一系的不相投。

《四書評》的思想傾向是不贊同程朱一系的，這點固然是受到陽明學的影響，與當時陽明學說的興起而蔚為一時風尚的學風有關；而蕩師的《論語點睛》之所以大量的引用《四書評》，固然是著眼在陽明學說一系的思想性格與佛學較為相近；但更重要的是，朱子不但是集理學之大成者，更是集關佛之大成者（註 24），對蕩師來說，《論語點睛》之作不但

（註 23）見朱熹《四書集註》頁 136（學海出版社，民國 78 年）

（註 24）參考熊琬《宋代理學與引學之探討》頁 6（文津出版社，民國 80 年）

是在調和儒釋，甚至是以世間儒書開出世光明，作為儒者歸佛的方便階，因此，在儒學陣營的抉擇中，當然以性格較為接近的陽明一派心學作為考量，從而加以思想上的會通，來達到接引儒者這一目的，並且緩和程朱一系列的關佛態度。從這個角度來看，也就不難明白《論語點睛》為何以《四書評》為底本了。

三、從流通的廣泛面來說，卓吾的著作在當時是極受歡迎的，雖然遭官府屢禁，但禁者自禁，藏者自藏，人皆爭讀之。其時卓吾之名溢于婦孺之口，其書風靡有明一代。「無論通邑大都，窮鄉僻壤，凡操瓢染翰之流，靡不爭購；殆急於水火菽粟也已」，當時人人「全不讀四書五經，而李氏《藏書》、《焚書》，人挾一冊以為奇貨」（朱國禎《湧幢小品》卷十六）。陳明卿亦謂：「當卓吾書盛行，咳唾間非卓吾不觀，几案間非卓吾不適，朝廷雖焚之，而士大夫相與重錄，且流傳日本。」（註 25），且卓吾的學生汪本鈞在〈續刻李氏書序〉中亦曰：「海內無不讀先生之書者，無不欲盡先生之書而讀之者，讀之不已或並其偽者亦讀矣。」（註 26），在這種海內風靡的情況下，蕩師藉卓吾《四書評》而作《論語點睛》，就一位宗教家「普渡眾生」的情懷來說，無疑地是能收到普及的效果的。

四、《四書評》就其思想型態來說，確實有些地方是很能和佛教思想相會通的。以下就舉《論語點睛》中蕩師所引卓吾的評文為例，加以說明。如『子夏曰：大德不踰閑，小德出入可也。』（〈子張〉），蕩

（註 25）轉引自陳錦釗《李贄之文論》頁 18、19（嘉新水泥公司文化基金會，民國 63 年）

（註 26）《焚書 / 續焚書》，《續焚書》部分的序文，頁 4（漢京文化事業有限公司，民國 73 年）

146 頁

師引曰：

卓吾云：最方而最圓。出入，形容其活動耳，云何便說未盡合理。（頁 223）

「未盡合理」，指的是朱熹對『小德出入可也』的註解：「言人能先立乎其大者，則小節雖或未盡合理，亦無害也。」（註 27）而卓吾針對這點，改加以圓融地解說，以為「出入」是形容德性活動的狀態，至於他所謂的「最方而最圓」，則有超越相對的絕對主體的意味；

而在佛家來說，所謂「真如隨緣」，就是真如心此一絕對的主體性，運于一切相對的染淨法之中，而使一切染污或塵勞都依此真如心而得其存在性（註 28）。此二者相較之下，不難發現卓吾的說法，與佛教思想型態有類似之處。又如『子曰：剛、毅、木、訥，近仁。』（〈子路〉），蕩師引曰：卓吾云：

剛毅木訥都是仁，仁則並無剛毅木訥矣。（頁 182）

這樣的說法，是把一一具體的德行都消融到「仁」這個字中了；而就「仁」的立場來看，是無法分辨此一一具體的德行的。在佛教來說，《入法界體性經》云：

文殊師利！我不見法界有其分數。我於法界中，不見此是凡夫法，此是阿羅漢法、辟支佛法，及諸佛法。其法界無有勝異，亦無壞亂。文殊師利！譬如恆河，若閻摩那，若可羅跋提河，如是等

（註 27）同註 23，頁 187

（註 28）見吳汝鈞《佛教思想大辭典》頁 363（臺灣商務印書館股份有限公司，民國 81 年）「真如隨緣」條

大河入於大海，其水不可別異。如是文殊師利！如是種種名字諸法，入於法界中無有名字差別。文殊師利！譬如種種諸穀聚中，不可說別，是法界中亦無別名：有此、有彼、是染、是淨，凡夫、聖人及諸佛法，如是名字不可示現。（註 29)

兩相比較之下，二者的思想型態是多麼接近！這就難怪蕩師樂於採用卓吾的《四書評》作為《論語點睛》的底本了。

以上就李卓吾的思想是以佛學為核心而融通三教、與卓吾《四書評》在儒家陣營裡是反對關佛最力的程朱學派、以及卓吾著作的流通面是十分廣泛、和《四書評》中的思想與佛學有方便會通之處等四個角度，來探索蕩師《論語點睛》之採用李卓吾《四書評》為底本的原因，作為探討《論語點睛》一書的外緣研究，期能有助於對《論語點睛》之認識，並以之為其思想內容探索之助緣。

二、《論語點睛》的思想內容

蕩師的《論語》注解，命名為「點睛」者，固然如〈四書蕩益解序〉中所云：「開出世光明也。」（頁 2）而「點睛」一詞，亦正有點出關鍵所在，而能由此掌握住整體境界、整體精神之意，正所謂

「畫龍點睛」之謂，亦即透過此一關鍵的點出，使全篇之精神昭然若揭，躍然紙墨之上。楊倫《杜詩鏡銓》凡例云：

詩貴不著圈點，取其淺深高下，隨人自領。然畫龍點睛，正可使精神愈出，不必以前人所無而廢之。（註 30）

（註 29）大正 12，頁 234 下

（註 30）轉引自郭正宜《方東樹詩學源流及其美感取向之研究》頁 94（成功大學歷史語言研究

148 頁

這是說評點有時如畫龍點睛，正可使境界全出。此處說的雖然是詩，但對蕩益大師藉《論語》發揚佛教思想來說，理則同然。且評點之學，在當時是一種風氣，曾國藩〈經史百家簡編序〉云：

自六經燔於秦火，漢世掇拾殘遺，徵諸儒能通其讀者，支分節解，於是有章句之學。劉向父子勘書祕閣，刊正脫誤，稽合同異，於是有校讎之學。梁世劉勰、鍾嶸之徒，品藻詩文，褒貶前哲，其後以丹黃識別高下，於是有評點之學。三者

皆文人所有事也。前明以《四書》經藝取士，我朝因之，科場有勾股點句之例，蓋猶古者章句之遺意；試官評定甲乙，用硃墨旌別其旁，名曰圈點，後人不察，輒仿其法，以塗抹古書，大圈密點，狼藉行間。故章句者，古人治經之盛業也，而今專以施之時文；圈點者，科場時文之陋習也，而今反施之古書，末流之遷變，何可勝道。(註 31)

這段記載說明了評點之學的由來與流變，評點之學到了明朝，因為以《四書》經藝取士，所以成為科場時文影響下的一種風氣，而反過來施於《四書》等經書。每鄉會試，主司喜於文卷之佳者，圈點標示其旁，又加評語於其上，以別妍媸，影響所及，書肆所刻《四書》文，莫不有評點（註 32），而蕩師《論語點睛》所參考的李卓吾的《四書評》正是這一風氣之下的著作。在《論語點睛》中，也有不少饒富評點意味的注解，如『子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：不圖為樂之至於斯也！』（〈述而〉）蕩師曰：

所碩士論文，民國 82 年）

（註 31）轉引同前註，頁 90

(註 32) 參考尤信雄《桐城文派學述》頁 113 (文津出版社，民國 78 年)

149 頁

讚得韶樂，津津有味。(頁 131)

從一「味」字著眼，以聞韶樂之津津有味，呼應前文的不知肉味，文筆神妙，極富巧思。又如『子曰：臧文仲，其竊位者與？知柳下惠之賢，而不與立也。』(〈衛靈公〉) 蕩師曰：~fk3t59;

誅心在一知字。(頁 198)

蕩師在此點出一「知」字，作為此節的關鍵，讀者若能心領神會，便知其意蘊無窮。此外，又如『子溫而厲，威而不猛，恭而安。』(〈述而〉) 及『子夏曰：君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。』(〈子張〉) 蕩師的注解皆僅「像贊」兩個字(頁 138、223)，文字雖少卻餘蘊無窮，頗有卓吾《四書評》的風格。臧否人物，即事論理，使得一部《論語點睛》，亦洋溢著當時評點之學的風氣。這種不完全循傳統從正面一一詳細註解經文章句的方式，卻同時也有許多僅下一二評語去讓讀者自己心領神會的地方，這正如同李卓吾在

《四書評》的自序中所說的：「此《四書評》一帙，有正言，亦有反言；有詳言，亦有略言，摠不求甚解之語，則近之。」的著作態度是相似的，同時也看得出蕩師的《論語點睛》亦受到當時坊間評點《四書》文的風氣所影響。

《論語》一書，多記載孔子和他的弟子之間的生活言談舉止等事，較沒有嚴密的理論架構，異於《大學》、《中庸》之有三綱八目及天命與心性的遙契貫通作為其思想骨架。如就佛家的典籍來說，《論語》的性格較像經，而《大學》、《中庸》較像論。經是佛所說，呈顯出來的性格是較為具體、活潑、舒朗而開擴的心胸；而論是菩薩所造，目的在闡明佛經之義理，故理論性較強（註 33）。因此，在探索《論語點睛》的思想

（註 33）參考牟宗三《中國哲學十九講》頁 287（臺北：臺灣學生書局，民國 80 年）

150 頁

時，如順著蕩師「點睛」之述作宗旨，從書中臧否人物、即事論理處著手，當較能掌握此書之思想。在《論語點睛》一書中，有好幾處都

提到曾子、子思等人，不能傳得孔子出世道脈，唯顏回能之，如『季康子問弟子孰為好學？孔子對曰：有顏回者好學，不幸短命死矣，今也則亡。』（〈先進〉）蕩師曰：

說了又說，深顯曾子子思，不能傳得出世道脈。（頁 161）

又在『子曰：參乎，吾道一以貫之。』（〈里仁〉）一節中，蕩師曰：

此切示下手工夫，不是印證……然不可便作傳道看。顏子既沒，孔子之道的無正傳。（頁 108）

在此節中，蕩師明言顏回、曾子境界的高下，唯顏回方能得孔子真傳。事實上，蕩師對於儒教的人物，最尊崇的就是孔子、顏回。在〈八不道人傳〉中，蕩師自述曰：

二十歲，詮論語，至「天下歸仁」，不能下筆，廢寢忘餐三晝夜，大悟孔顏心法。（註 34）

「孔顏心法」究竟指的是什麼呢？蕩師二十歲所悟的孔顏心法的內容，今日難加考證，但在〈示李剖藩〉的法語中，蕩師認為他二十歲所悟與陽明同，只是陽明境上鍊得，力大而用廣；他則從看書解得，力微而用弱而已。陽明是蕩師認為能直承孔顏心學之傳的人，而蕩師二

十歲所悟

(註 34) 蕩益大師《靈峰宗論》卷首，收於《蕩益大師全集》第十六冊，頁 10220、10221（佛教書局，民國 78 年）

151 頁

者，則成為他學習佛法的階漸（註 35），可知此「孔顏心法」，是與陽明思想頗為相類的。只是蕩師後來由儒入佛，沈浸佛法數十年之久，在他四十九歲所修定的《論語點睛》中，對「天下歸仁」一語，又是如何解釋的呢？〈顏淵篇〉顏淵問仁一節，今具引如下，加以分析說明。中括弧內乃蕩師於本文中所加之夾注，並錄之：

『顏淵問仁。〔僧問和尚：如何是佛？〕子曰：克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？〔和尚答曰：只你便是。〕顏淵曰：請問其目。〔僧又問曰：如何保任？〕子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。〔和尚答曰：一翳在目，空華亂墜。〕顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣！〔僧拜禮。〕』蕩師釋曰：

克，能也。能自己復禮，即名為仁。一見仁體，則天下當下消歸仁體，別無仁外之天下可得。猶云：十方虛空，悉皆消殞，盡大地是個自己也，故曰由己。由己，正即克己己字，不作兩解。夫子此語，分明將仁體和盤托出，單披上根。所以顏子頓開妙悟，只求一個入華屋之方便。故云：請問其目。目者，眼目。譬如畫龍，須點睛耳。所以夫子直示下手工夫，正所謂流轉生死，安樂涅槃，惟汝六根，更非他物。視聽言動，即六根之用，即是自己之事。非教汝不視、不聽、不言、不動，只要揀去非禮，便即是禮。禮復，則仁體全矣。古云：但有去翳法，別無與明法。經云：知見立知，即無明本。知見無見，斯即涅槃。立知即是非禮，今勿視、勿聽、勿言、勿動，即是知見無見也。此事人人本具，的確不由別人，只貴直下承當，有何利鈍可論，故曰回雖不敏，請事斯語。從此三月不違，進而未止。方名好學，豈曾子子思所能及哉！（頁 167、168）

(註 35) 同前註，頁 10535、10536

「一見仁體，則天下當下消歸仁體，別無仁外之天下可得。」這個天下歸仁」的「仁體」指的究竟是什麼？「仁體」者，就是「本覺之體」，也就是如來藏真如自性（註 36）。在『哀公問弟子孰為好學？孔子對曰：有顏回者好學，不遷怒、不貳過，不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。』（〈雍也〉）一節，蕩師釋曰：

無怒無過，本覺之體。不遷不貳，始覺之功。此方是真正好學。曾子以下，的確不能通此血脈。孔子之道，的確不曾傳與他人。（頁 118、119）

此節再一次辨明孔子道脈唯顏回得傳，而另一方面，則引用《起信論》之「本覺之體」與「始覺之功」來註解，可知蕩師仍是依此一隨緣不變、不變隨緣的思想架構來處理顏淵所問的「仁」，所以「一見仁體」而「盡大地是個自己」也。這猶如《華嚴經》所云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」一切唯心造，所以「天下當下消歸仁體，別無仁外之天下可得」也。而此一如來藏性，本自具足一切萬法，這種「本具」、「性具」的思想恰巧給「為仁由己，而由人乎哉」作一註腳，蓋返迷歸真，由生滅門歸真如門的工夫，也只是復此本自具足的真如本性而已，要作工夫，就從自己這現前一念下手，所以說「此事人人本具，的確不由別人。」但是只管說復此

真如自性，卻沒個入門方便，所以夫子「直示下手工夫」，「譬如畫龍，須點睛耳」，而這個下手工夫，入門方便，不在別處，卻正是從見聞覺知，從六根六識處下手。在『吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，

(註 36) 聖嚴法師即主張蕩師是把「天下歸仁」的「天下」，解為十方虛空的；而「仁」，則是以如來藏性或常樂我淨的真實佛性作解的。「天下歸仁」，也就是「滅塵合覺」。說見同註 8，頁 306

153 頁

六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。』(〈為政〉)一節，蕩師曰：

只一學字到底。學者，覺也。念念背塵合覺，謂之志。覺不被迷情所動，謂之立。覺能破微細疑網，謂之不惑。覺能透真妄關頭，謂之知天命。覺六根皆如來藏，謂之耳順。覺六識皆如來藏，謂之從心所欲不踰矩。(頁 88、89)

即六根六識而覺如來藏真如自性，這正是個下手工夫處。但這並非別修個什麼工夫，正如《壇經》所說：「善知識！真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。」（註 37），所以蕩師解曰：「非教汝不視不聽不言不動，只要揀去非禮，便即是禮。」如同燈光破暗，明無所從來，暗亦無所從去，「但有去翳法，別無與明法」，從「非禮」處而「勿視勿聽勿言勿動」，用遮詮的方式說明，只是個「不染萬境」，故能「真性常自在」。而這個工夫的用力處，也只在於不惰而已。如何的「不惰」？『子曰：語之而不惰者，其回也與！』（〈子罕〉）蕩師解曰：

後一念而方領解，即是惰。先一念而預相迎，亦是惰。如空谷受聲，乾土受潤，大海受雨，明鏡受像。隨語隨納，不將不迎，方是不惰。（頁 150）

這段話可以說是闡明了「去翳法」，於學者裨益良多。明鏡受像，不將不迎，恰如《金剛經》所謂的「應無所住而生其心」，心無所住，知見無見，斯即涅槃。蕩師在本文章句間的夾注，引到了芙蓉靈訓初參歸宗

(註 37) 大正 48 , 頁 353 中

(註 38) 《景德傳燈錄》卷十 ; 大正 51 , 頁 280 下

154 頁

智常的公案 (註 38) , 「只你便是」 , 本自具足 , 豈假外求 ? 「如何保任」 , 但此一念 , 知見立知 , 即無明本 , 故曰「一翳在目 , 空華亂墜」。文字章句之間配合得非常巧妙 , 把蕩師的思想大要「和盤托出」。

蕩師之解《論語》 , 仍是《起信論》一心開二門的路子。『子曰

：性相近也 , 習相遠也』 (〈陽貨〉) 蕩師曰：

性近習遠 , 方是不變隨緣之義。 (頁 210)

正是「真如門」與「生滅門」對辨並舉。《論語點睛》中 , 乃多發明

「心外無境」、「境由心生」之意。在『愛之欲其生 , 惡之欲其死 , 既欲其生 , 又欲其死 , 是惑也』 (〈顏淵〉) 一節 , 蕩師云：

四個其字 , 正顯所愛所惡之境 , 皆自心所變現耳 , 同是自心

所現之境。而愛欲其生 , 惡欲其死 , 所謂自心取自心 , 非幻

成幻法也 , 非惑而何。 (頁 171)

正以唯心識觀，教人解惑也。又如『子曰：賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！』一節，蕩師解曰：

樂不在簞瓢陋巷，亦不離簞瓢陋巷。簞瓢陋巷，就是他真樂處。惟仁者可久處約。約處，就是安處利處。若云：簞瓢陋巷非可樂，則離境談心，何啻萬里。（頁 121）

蕩師不但闡明「心外無境」之理，更警惕學者不可離境談心，以免學者墮於空談而不自知。又，《論語點睛》中，諸如以覺訓學者，（如『子曰：學而時習之』（〈學而〉，頁 79）、『子曰：吾十有五而志于學』

155 頁

（〈為政〉，頁 88）……等處），或詳自他不二者（如『子貢曰：如有博施於民而能濟眾』（〈雍也〉，頁 126、127）、『子曰：古之學者為己，今之學者為人』（〈憲問〉，頁 189）……等處），或強調開權顯實者（如『子曰：民可使由之，不可使知之』（〈泰伯〉，頁 141）……等處），或接引方便，悉檀益物者（如『子曰：可與言而不與之言，失人』（〈衛靈公〉，頁 196）……

等處) 等等，其思想理路則限於篇幅，於他處討論之，此處

不一一贅述。