

# 心學流變與晚明佛教復興的經世取向

陳永革

浙江社會科學院宗教研究中心副研究員

**提要：**晚明佛教思潮與陽明心學及其流變之間的相互關涉，是明末儒佛關係的重要內容。晚明叢林嚴分儒佛心性論，著重辨析佛教禪宗心法與陽明良知心學的異同，認為禪宗心法歸於無生無滅的出世無為法，而良知心學則本於有生有滅的世間有為法，從而超越良知心學的心性生成論思想。並由此引發一系列歧異，如頓漸之別、性情之判、真妄之分等等。佛教真知與心學良知在本體工夫論上的同構而異趣，促使晚明叢林在知行合一的致良知教與明心見性的禪宗頓悟法門之間展開對話，導致了陽明心學的分化與流變，對明末儒佛合流產生深刻影響，同時還引發了以東林學派為代表的儒家陣營對陽明學與佛學的雙重論難，指責佛教以無念為宗、陽明以知為宗，要麼歸於道德虛無主義，要麼歸於道德相對主義。本文指出，晚明心學流變與道德經世思潮，促使佛教叢林從生死修證的解脫智慧轉向對現實人間的道德關懷，表現了晚明佛教由儒佛俱顯而達佛教經世的思想特質。

**關鍵詞：**晚明佛教 心學流變 儒佛俱顯 佛教經世

## 一、引論

探討晚明佛學復興，應充分考慮到陽明良知心學甚為廣泛的社會效應。宋明新儒學向有程朱理學與陸王心學之分際。隨著明中葉陽明良知心學蔚為顯學，心學鋒芒日益蓋過程朱理學，成為晚明時期（一五六七—一六四四）的社會主導思潮。陽明良知心學不僅是修心養性成賢作聖的君子之學，而且也是本心之學、心體之學。雖然與陸象山一樣，陽明良知心學亦以儒家聖賢之學為歸趣，但陽明良知心學在明末儒佛合流中卻產生了遠甚於象山心學的思想影響。明末叢林對陽明心學的普遍好感，加之陽明後學陽儒陰釋、儒佛合流的分化與流變，則更激發晚明叢林儒佛互補而互救以達儒佛俱顯的信心。

晚明叢林許多學僧對陽明的為人為學都甚為心儀和推崇。如明末四大師之一的蕩益智旭（一五九五—一六五三）曾說：「余每謂明朝功業士，遠不及漢唐宋；理學則大過之。陽明一人，直續孔顏心脈。」<sup>[註 1]</sup>並認為，「近代傳孔顏心法者，惟陽明先生一人；傳佛祖心法

者，惟紫柏大師一人。」[註 2]明末叢林與陽明良知心學之間的密切交涉，還有另一面涵義，這就是當時佛教叢林尊宿與陽明後學之間的頻繁交往。而明末佛教興盛之地，如江浙閩贛等地區，同時也是陽明良知心學產生廣泛影響、陽明後學分化與流變的區域，這就為佛教叢林與陽明學者的頻繁往來提供了現實機緣。且不論被視為怪傑而流於方外為僧的鄧豁渠、李贄（號卓吾，一五二七—一六〇二），許多陽明後學皆為叢林冠以護法居士之稱，如王畿（號龍溪，一四九八—一五八三）、羅汝芳（號近溪，一五一八—一五八八）、周汝登（號海門，一五四七—一六二九）、陶望齡（號石簣，一五六二—？）、焦竑（字弱侯，號澹園，一五四〇—一六二〇）等人。陽明後學倡言「狂者胸次」為聖學的精神血脈之所在。「萬曆而後，禪風寢盛，士大夫無不談禪，僧亦無不欲與士大夫結納。」[註 3]如此禪風僧習，最終導致了似儒非儒、似禪非禪的所謂「狂禪運動」風靡一時，尤以江南為盛。

對於明末心學流變中所表現出來的狂禪思潮，晚明叢林基於佛教義學傳統及本源性思想立場，大都對此保持相當清醒的批判性距離，如曹洞宗僧永覺元賢（一五七八—一六五七）對狂禪派核心人物李卓吾「借儒語以當宗乘」[註 4]，以及鄧豁渠「以俗情揣摩」[註 5]的作派深加呵譴。但就處於末法時代的普世佛教的社會效用而言，晚明叢林則對似儒似佛的狂禪派似乎又持有某種寬容的默許態度。如晚明大師雲棲株宏（一五三五—一六一五）既批評說「如李卓吾作用，恐有害於佛法，無益於佛法」[註 6]；另一方面則又「許以人傑」[註 7]。明末佛教叢林對狂禪派的雙重評價標準，表明其對處理陽明後學流變與佛法義學之間關係時所持的搖擺或矛盾心態，反映了在儒佛交涉中表現出既接納又排斥的困惑意識。

明末佛教叢林與陽明後學流變之間的思想關聯，大致可以說表現為對話的，而非對抗的；存異求同的，而非全然拒斥的學術交往。這一相對平等的對話性學術環境為晚明佛教復興造就了極為難得的良機，同時陽明良知心學經過再傳弟子的分化，也使明末佛教叢林有可能較為充分地理解和認識其思想義理的演歷過程，從而能夠在辨析其思想衍化與義理歧異的基礎上，提出某些具有針對性的辯論，激活叢林外傾向度的佛教圓融思想，並進一步調整和深化儒佛之間的義理溝通。

在孔顏心法與佛祖心法異同之間，在陽明心體良知與佛教真知之間，在心學知行合一致良知工夫與佛教禪宗明心見性修證工夫之間，在無善無惡的道德理想與佛教修證理念之間，晚明佛教叢林與陽明心學及其思想流變所進行的對話與溝通，充分展現了晚明儒佛交涉的豐富內容。而晚明叢林尊宿如憨山德清（一五四六—一六二三）、智旭（一五九九—一六五三）等人對於儒家經典給予了相當程度地關注，並利用各種機緣闡釋以佛解儒、援佛入儒的思想立場與方法取向，藉詮孔顏心法而達到弘法護教的現實目的，則更進一步展現了晚明佛教以儒補佛、以佛教儒這一亦佛亦儒、儒佛俱顯的思想特質。

## 二、心學良知與佛教真知

王陽明把儒家聖賢之學界定為心學，嘗稱：「聖人之學，心學也。堯舜禹之相授受曰：『人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。』此心學之源也。中也者，道心之謂也。道心精一之謂仁，所謂中也。」[註8]陽明心學典據於《尚書·大禹謨》關於「人心」與「道心」的分辨，作為聖賢之學的心學之「心」，既關涉當下具在的現實人心，同時亦關涉理想超越的根本道心。陽明曾遍讀朱子之書，然不契於朱子格物之學，並因此而出入釋、老。最終陽明認定，象山之學以其簡易直截、必求於一心而承接孟子之傳，故「嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也」[註9]。陽明之所以力證象山心學上接孟子的歷史正統，是出於以心學為聖賢之學的必要源流，並藉此倡導儒家心法。象山之學以一心為本，其心學的基本命題為心即是理，心理不二，象山之學確出乎孟子[註10]。象山即理之心為一普遍存在的道德本心，因其為聖賢所體現，故即為聖賢之心。道德本心即聖賢之心，都為吾人所同具。但陸象山試圖以心的非實體形態消解程朱天理的實體性，而且他對心即理說缺少工夫論上的具體詮釋，因此其心即理說終未免於天理實體化的痕跡，並存在著種種矛盾與不一致之處，這就是陽明所言的「不精一」、粗糙之處。

要求儒家內聖之學的義理精一，其關鍵在於對於「性」的認識。具體地說，這就要涉及到對性理、心性等心性論問題進行具體詮釋和嚴格界定。心性論問題上的糾纏不清，可說是宋明儒佛交涉的理論難題。宋儒謝良佐說：「佛氏所謂性，正聖人所謂心；佛氏所謂心，正聖人所謂意。」[註11]指出佛教禪宗認心為性，認意為心；而儒家則以善為性，表明了佛教禪宗心性論與宋儒心性論之間的根本差異。而明儒羅欽順則認為，「佛氏之學大抵有見於心，而無見於性」[註12]。這一說法，其實也為朱子所持。朱熹曾指出佛教禪宗作用見性之說，「禪家說：『如何是佛？』曰：『見性成佛。』『如何是性？』曰：『作用是性。』」[註13]指責佛教認心為性及作用見性之說，成為宋明儒家所持的普遍觀點。由此可見，除卻宋明儒家論性所依據的《庸》、《易》、《語》、《孟》等典據，宋明儒還必須切實地面對佛教特別是禪宗心性論思想。於此著眼，方可真正瞭解宋明儒的性理與心性之說。陽明良知心學何以在明代中後期能夠異軍突起，獨領風騷？很重要的一點，就在於其致良知說力主解決本體與工夫、性體與心體之間的關係問題。而陽明良知心學的這一運思特點，不能無視佛教禪學真常唯心論思想的深刻影響。

受宋明儒佛交涉的深刻影響，明末叢林以心法、心學二詞來指涉儒佛二家的心性之學，成為一個更普遍的現象。這固然可說是此時儒佛交融會通的具體表現，但如果沒有對佛教心法或儒家心學作出具體說明，如果不嚴分佛教禪宗心法與儒家心法之間的應有界限，那麼，所謂儒佛會通將只不過是無原則、無立場的儒佛混通而已。另一方面，心學或心法問題直接與修行解脫論相關，如果不加辨析，也就不能說明儒佛修行工夫論的差異。為此明末叢林尊宿甚為重視對儒佛心法問題的詮釋、解說，藉此強調佛教修證工夫論的殊異之處。必須指出，

佛教禪宗的心即性說與陸王心學的心即理說，有著重大差異。佛教禪宗所主的心即性說是分析命題，而非綜合命題。陸王所持的心即理說，卻為一綜合命題，因為此心本具仁義之理。這正是晚明叢林力辯儒佛之異的關鍵問題。

我們知道，惠能南宗禪以性體無相、心體般若為其心性之學的綱骨。「性體清靜，此是以無相為體」[註 14]，「去來自由，心體無滯，即是般若」[註 15]。禪宗佛教心性論既具有宇宙一本體論的義蘊，同時也是其修證解脫論的理論基礎。就其宇宙一本體論來說，性體無相，故為清靜；性體清靜，因其以無相為體。廣為流傳的惠能見性得法偈即表明此一旨趣。禪宗佛教之心，非為某一認知心、倫理心、情欲心等對象心，因為這些心都具主客分別、是非判斷、好惡選擇等二元分立。禪宗佛教之心，乃是泯滅一切分別的當下實存之真心，具有明顯的非二元論特徵，而且這一真心論也並非為一元論思想。換言之，佛教禪宗的心即性，是超越一元論與二元論對立的非二元論。只有從這一根本性的思想立場出發，才能真正把握禪宗佛教的心法義蘊。明末佛教並沒有背離禪宗佛教的上述思想立場，而是基於上述思想立場，針對宋明儒學的心性論展開論辯。

鑑於陽明良知心學的廣泛影響，晚明叢林甚為重視陽明良知之說。雲棲株宏就曾注意到佛教真知與陽明良知之間的異同問題，明確提出佛法真知非為陽明心學良知。他說：

新建創良知之說，是其識見學力深造所到，非強立標幟，以張大其門庭者也。然好同儒釋者，謂即是佛說之真知，則未可。何者？「良知」二字本出子輿氏。今以三支格之，良知為宗，不慮而知為因，孩提之童無不知愛親敬長為喻，則知良者為美也，自然知之而非造作者也。而所知愛敬，涉妄已久，豈真常寂照之謂哉！「真」之與「良」，固當有辨。[註 16]

佛教真知非為陽明心學之良知，因為陽明良知實為涉妄的心識心知，是一有所造作之知，絕非為佛教真常寂照性體本空之真知。這其實是認為陽明良知所蘊含的倫理／道德屬性有別於佛教真知的超倫理／道德特徵。但株宏對佛教真知與陽明良知的區別，遭到了明末東林學派的批評[註 17]。

明末叢林對儒家心學思想最持批判態度的學僧可推永覺元賢（一五七八—一六五七）。元賢曾明確指出：

佛氏論性，多以知覺言之。然所謂知覺者，乃靈光獨露，迴脫根塵，無待而知覺者也。陽明倡良知之說，則知待境起，境滅知亡，豈實性之光乎？程朱論性，直以理言，言謂知覺乃心，心中所具之理為性，發之於四端為情，陽明之良知，正情也。既欲深觀之，則此情將動未動之間，有靈靈不昧，非善非惡者，正心也，豈實性之理乎？大都陽明之學，主之以儒，而益之以禪，故覺其精深敏妙，警駭世俗，而不知止坐此昭昭靈靈之中。此昭昭靈靈者，乃晦庵已揀之砂，而釋氏深呵為生死本者也。乃以之睥睨今古，誇為獨得，不亦謬乎！[註18]

永覺元賢認為，佛教雖以知覺言性，但佛教之知覺並非是日常意義上的感知行為，而是離念清淨之真心本體的顯現，是內在的本明心地，超越了眼、耳、鼻、舌、身、意六根之識，及其所對之塵，此一知覺是純粹的、本真的、內在的先驗知覺，而非日常經驗意義下有待於外在境塵的感受、感知。這就是所謂「靈光獨露，迴脫根塵，無待而知覺者也」。而王陽明所提倡的所謂知善知惡之良知，則有待於外境（善惡）存在，隨外境之起滅而有良知的起滅，因此之故，陽明心學的良知實不外為情識而已。於此，可以發現永覺元賢對陽明良知學說的誤解。因為在王陽明看來，良知內在於人心，實為人之本心、真心，乃是人性的本然之善，統攝萬物而無待，此為無善無惡之心體的良知。元賢又以程朱關於心、性、理、情的學說，指責陽明之良知不過是屬於人心的情意之存在狀態而已。此情意將動而未動之時，正是非善非惡之心，並非實性之理。永覺元賢明確地指出，陽明良知之學，雖「主之以儒，而益之以禪」，其實不過是一昭昭靈靈之心。此即說，陽明良知之學實為有待而有為的一心之學。而陽明所認可的良知心，正是朱熹批判陸象山的內容；同時也是佛教所深訶的生死心。在元賢看來，陽明的良知心端賴於外境存在，其所謂本然之善仍基於人的善惡判斷，總不出於佛教所稱的生滅心的有為法範圍，有別於佛教的真如心、本心、非善非惡之自性清淨心；不僅如此，陽明良知心，實即是孟子所言的四端之善情，也不同于程朱所說人心本具的義理之性。因此陽明良知心仍為一情意心，是善惡二分的分別心。針對晚明思想界禪儒相濫的現實情形，儒家學者「以儒解禪」本無可厚非，但若視之為佛教宗乘的等同物，則為害匪淺。正基於此，元賢指出以儒解禪其實仍不外為儒學，而非為禪學，如果視之為禪學，也就全然違背了佛教禪學的本旨。

據此我們可注意到，元賢對陽明良知心學的評判，其關鍵在於佛教禪宗心性之學的非二元論思想立場。同樣基於上述非二元論的思想立場，元賢評析了儒家的人性論思想。儒家對「性」的論說，主要有四種觀點，即荀子性惡說、揚雄性善惡相混說、韓愈性有三品說以及孟子性善論思想。鑑於孟子性善論思想在宋明新儒學中具有萬流歸宗的無上地位，永覺元賢

著重辨析了對孟子性善論思想。首先，元賢批判了宋儒以仁、義、禮、智、信五常言性的方法，認為孟子性善論，仍不外為與惡相對的倫理之善，而非為本然之善，存在之善，充其極只不過是本然之善的外在表現而已。就此而言，與其他三種人性說並無本質區別。其次，基於佛教體用論立場，元賢認為儒家對性的論說都沒有真切地把握到性體不即不離的存在本性，並指出佛教心法與儒家心學對性體的認識差異。他說：「或曰：釋氏云『隨緣不變名性，是合體用名之也』。曰：不變表性體之德，非直指性體也。如摩尼之珠，具有隨緣不變之性，詎可指隨緣不變為珠體哉！或曰：昔荷澤發明性體，以知為宗，圭峰稱其獨得珠體，是否？曰：以知論性，猶以光明論珠，是亦表珠體之德也。況體具寂照二德，知則專言其照，表德亦自不備，必為之解曰『空寂之知』則備矣。」[註 19]有些佛教典籍（如《大乘起信論》）認為真如具不變之體與隨緣之用，以此指稱真如合體用之名。對此元賢不以為然。他認為，不變只不過是表明真如性體的一個功用而已，非為直指真如性體本身。永覺元賢並非完全同意唐代圭峰宗密的觀點，即認同於神會以知為真如之體的思想。因為以知論性，同樣也只表明真如本體的功用之一，而真如性體具有寂照二德。基於此，元賢指出，佛教真如性體即本覺真心的「空寂之知」，合寂照體用，如此方稱完備。

在此順便提及，太虛（一八九〇—一九四七）曾注意到圭峰宗密（七八〇—八四一）與永覺元賢對佛教本覺真心的不同理解。太虛認為，圭峰宗密「以有情有本覺真心為如來藏，又名佛性。此亦以如來藏名法性者，不如名以真心為當。然其不脫知解，不悟諸法離言自性，作《禪源詮》，嘗曰：『心是其名，知是其體；知之一字，眾妙之門。』以為舉知字即能得心體。宗門或斥之曰：『知之一字，眾禍之門。』明永覺賢以真心具空寂、靈知二義，補曰『空寂之知』，謂圭峰取知遺空寂，不了真心。今按：空寂即無性義，空寂靈知即無性心。即心不悟無性，故成妄執；妄心若悟無性，即契真如。故空寂知始是真如。彼執知為心體，且不悟心無性，更何解乎無性心？」[註 20]據太虛之所見，宗密以知為本覺心體，卻忽略了心體離念本為空寂之性，未達心性一如這一佛教真常唯心論的旨趣。而元賢則主張佛教本覺真心之知（或真知）具空寂與靈知二義，即寂即照，即體即用，即性即德，以悟無心之性方解無性之心，因此才能最終契證真妄一如的生死解脫。元賢的這一見解同時也為憨山德清等晚明佛教大師所持。

心性一如的佛性論與真妄同證的修行解脫論相互貫通，是晚明叢林修證工夫論的主流思想。憨山德清曾指出，佛教禪宗所理解的心性者，「乃一切聖凡生靈之大本也，以體同而用異。因有迷悟之差，故有真妄之別。所謂『三界唯心、萬法唯識』，以迷一心而為識。識則純妄用事，逐境攀緣，不復知本有真心矣。若知真本有，達妄元無，則可返妄歸真，從眾生界即可頓入佛界矣。達磨西來，單傳心印，頓悟法門，正是頓悟此心。此禪宗心性真妄之旨也」[註 21]。佛教禪學之心性為一切凡聖之本體，但約凡聖而有迷悟之別、真妄之分，由迷轉悟、返妄歸真、轉識成智，即是眾生成佛、轉凡入聖的修證過程。由其迷，故為妄識，是為眾生；因其悟，故為真心，是為成聖成佛。若能證妄成真，轉迷開悟，則眾生當下即佛。達磨所傳直指心性的頓悟禪法，即是基於證妄成真、轉迷開悟的心性法門。由於禪宗頓悟法門

只關涉凡聖同體的本有真心，故此同體之心雖判分為真妄二者，其實卻是真妄不二，悟即達妄證真。憨山德清還進一步指出，類似於佛教的真妄二分，儒家言心亦有人心與道心之別。但世儒卻把人心與道心理解為性與情，視道心為不迷不妄之性體，認人心為迷妄之情用，是則把性與情斷為二截，而有失偏頗。德清認為：「若夫吾儒所宗堯舜禹湯文武周公孔子所傳之心性，則曰惟精惟一。以精一為宗極而有人心道心之別。此亦真妄之分也，但世教所原不出乎此。其曰道心，則不迷不妄之性也；其曰人心，則迷性而為情。世人但知用情而不知用性，但知波而不知波原水也。」<sup>[註 22]</sup>惟精之道心與惟一之人心，亦有真妄之別，道心即不迷不妄的心性本體，而人心則為迷性之情，即情復性則可回歸道心。但世儒不達其意，仍執性為情、認情為性，只知用情而不知用性。自孟子以來，儒家雖然高唱「人人皆可以為堯舜」，但因其性情二分，因此儒家所主張的復性工夫，截然有別於佛教禪宗的頓悟法門，只不過是相當於禪門的漸修工夫而已，不可能即人心而復道心，在實際中遠較佛教禪宗頓悟法門為難。

據此，德清認為佛儒心性之學的差異在於，宗門心性之學屬於不生不滅的無為法，而世儒所理解的心性之學則是有生有滅的有為法。德清指出，佛儒心性論思想的宗本之異，即禪宗歸本於不生不滅的無為法，儒學源自於有生有滅的有為法，由此而引發了佛儒之間的一系列的根本性歧異，如頓漸之別、性情之分、真妄之異等等。所有這些歧異的最終結果導致佛釋終將難以徹底調和的結論。嚴格地說，如果佛教禪宗把心性論落歸於無生滅的無為法，唯有空寂之知，而無本覺之知，那就將取消禪宗心性論成立的充分理由，同時也就取消了佛教禪法的修行解脫論。德清所提及的真（知），其實也就是元賢所說的「性體之知」、「心體之知」。在晚明叢林所理解的佛教禪學心性論中，真知與性體、心體相關，不僅表達了佛教心性論、佛性論思想，具有存在一本體論的特徵，而且佛教真知同時也是心性一本體論的即心即性之知、即體即用之知，具有寂照一體、迷悟同源、真妄無間的運思特徵，既是生佛同體的心性本源之所在，更是生佛同體的解脫理據之根本。

從歷史上看，中國佛教禪宗的心性／佛性論思想，據印順法師所判，當屬真常唯心論系統。禪宗心性實即不外為自心佛性、本心佛性。自性本自清淨、本無生滅、本自具足，表明自性屬於清淨無為的存在論範疇。自性能生萬法，雖源於佛教緣起論的生成觀念，但它並不是實體論上的創生觀念，並不意指實體形態的生成關係。要充分理解禪宗自性能生萬法，就必須理解惠能對自性的特別規定。惠能所理解的自性不是別的，正是佛教所說的如來藏本覺之性。就惠能所指涉的自性與萬法之關係而論，自性本自清淨、本自具足、本不生滅，實已標明自性不生不滅的無為法範疇；而一切萬法卻屬於有生有滅的有為法範疇；無為法與有為法之間具有超越而相即的關係，無為法即於有為法而存在，並超越於生滅之有為法。因此，自性作為無為法內在體性的規定，具有存在／本體論的特徵。自性作為存在本體論的特徵與落歸於心性論，自性即是本心與本性，或者說是本心之性，本性之心。惠能禪宗心性論必與其頓悟解脫論與修行工夫論相關，才能獲得整體認識。這一心性論與解脫論相互貫通的運思模式，正是晚明叢林宗門所持的主導觀念。

據上所論，晚明叢林承續了佛教禪宗即心言性、即性論心的心性論運思特質，認為心與性具有一種存在／本體論的相即關聯。心知與性體既有著本體論上的一致性，同時更具有修行解脫工夫論上的相關性。而陽明良知心學則關涉於人的善惡分別的倫理判斷，正是這一點，晚明佛教叢林歸之為妄心、妄識。如永覺元賢指出：「孔子曰：『操則存，捨則亡，出入無時，莫知其鄉』，此正指妄心言之也。」[註 23]陽明心學由善惡分別的心識闡釋良知，實即由情識而論說良知。於此可見，陽明心學良知全然相異於佛教禪宗心體本覺、性體離念、當下解脫的空寂靈知。晚明叢林強調了心體真知的本覺性和空寂性；而陽明心學良知則未免為認情為性，缺少對心體良知空寂性的體認。因此，在體認或呈現陽明心學良知本體的過程中（此即所謂致良知），終不免於道德實踐的倫理特徵，卻有別於佛教禪宗明心見性、契達生死解脫的修證法門。

### 三、致良知與明心見性

陽明良知觀念，出於《孟子》[註 24]。陽明良知之說直承孟子，既是天命之性，同時也是心之本體；此一良知之心乃是人本具的不學而能的內在德性，是不慮而知的先天直覺能力。陽明還進一步把是非好惡之心納歸為良知。王陽明說：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡，就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」[註 25]陽明把人心所具的是非判斷識別能力，以及對好惡的正義感，都納歸於人的良知。因此，從內容結構上看，良知既包括識別是非善惡的道德直覺能力，同時也包括面對是非善惡的道德抉擇的實踐行為能力，即致良知的修養工夫。

陽明致良知教，源自《孟子》而別宗《大學》。陽明曾就《大學》致知格物而進言致良知。於此可見，陽明對《大學》典據的重視，實含有強調修養工夫論的旨趣。究其實，陽明的致良知說實為陽明心學的真正創意之所在。陽明認為，所謂良知就是對天理之所在的內在明覺，也就是真誠惻怛之心的「本體」，強調良知所呈現的純粹內在與本能自覺的道德境界，這一呈現離不開致良知的實踐過程。基於人人本具的是非判斷及行為抉擇的良知之心，其實也就是作為倫理本體的本心。作為倫理本體的良知心，陽明認為就是天理。在這一命題的本體／倫理學的意味上，良知即是天理，這是陽明心學心即理說的合理推演；而天理卻並非即是良知，因為天理本身並無良知之心的明覺意識。心即理之所以是一綜合命題，其關鍵在於此心（本心）即是天理之心。對於此一天理之心的明覺體認過程，就是致良知。良知心既是性體或理體論上的本然存在，同時還是心體論上的實然存在，以及道德論上的應然存在，陽明的良知心既具有性體論的超驗支持，同時也有致良知這一道德修養理想的必需，致良知實含德性工夫論義蘊。對此，陽明晚年曾明確提出，「吾心之良知，即所謂天理也。……致吾心之良知者，致知也。」[註 26]致良知既是人類智性與德性的同一，同時也是良知本體與境界的同一，境界與工夫的同一，人生境界與德性工夫的同一。用陽明自己的話來說，致良知也就是知行合一的意思。致良知說本身具有知行合一的思想品性，而並非僅僅是知行合一的另

一表述方式而已。致良知與知行合一之間並無由此及彼的因果推演關係。在此意義上說，知行合一的致良知是陽明良知說的完善形態，同時也更能體現其知行合一德行實踐之旨趣。

一個甚具意味的情形是，晚明叢林對於陽明良知說之所源出的典據《孟子》並沒有表現出多大關注，倒是對陽明致良知教所別宗的《大學》經典卻相當熱心。這或許是因為《大學》所論儒家心法與致知工夫，引起了晚明佛教叢林的格外關注。如德清晚年曾以佛教禪學思想辨析儒家《大學》義旨，作〈大學綱目決疑〉。依據於同一經典文本，如《大學》，並基於不同的思想體系加以詮解，更能看出儒佛交涉及其異同所在。德清之解〈大學綱目決疑〉，蕩益智旭之作〈大學直指〉，都是辨析佛教心宗與孔門心法之異同的不可多得的叢林著述。現主要依據於晚明叢林之詮解《大學》，並參照陽明良知學，簡述晚明叢林對儒佛心性及其工夫論的異同關係的一些認識，藉此探討儒佛在心性論與工夫論上的同構而異趣。

德清在〈大學綱目決疑〉中指出，《大學》之道，首先「要悟得自己心體」，此即所謂明明德也；前一明字意為悟明之明，實表悟明工夫；後一明字，「乃光明之明，是指自己心體」，所謂明德，「是我本有之性」。「若一旦悟了自己本性光光明明，一些不欠缺，此便是悟明了自己本有之明德，故曰明明德。悟得明德，立地便是聖人。此就工夫為己分上說。」[註 27]依德清之見，「明明德」這一所謂「大學之道」，實含本有心體之光明與心體之悟明工夫二者而言。心體本明，毫無欠缺，若悟得本明之心體，當下即是聖人，這就表明德清詮解《大學》的基本要旨不外乎禪家「頓見自性，立地成佛」之歸趣。

至於至善問題，德清也提出了不同於儒學的佛學詮析。德清認為，善與惡相對而言，任何所謂改惡遷善的倫理教化，都只具有相對而有限的倫理效用。根本地說，改惡遷善的倫理教化並沒有真正與主體內在本覺之心達到存在論的同一，因而也就沒有達到超越善惡分別的至善之境。因此，非至善之善，就不可能是本真與終極意義上的存在之善、本體之善。所謂至善，在於「悟明自性本來無善無惡之真體」[註 28]，至善乃是存在本體的當下呈現，是存在與價值的圓滿與完整、純粹與昇華。如果以善破惡，雖惡去善存，此去惡之善猶未是本體之善、存在之善。以佛教語言說，惡及與惡相對之善，俱屬生滅的有為法，而至善則是不生滅的無為法。至善乃是對善惡對立的超越與克服。無善無惡、非善非惡，方為至善。體達至善而超越善惡對立，才是真正的大人境界。據此，至善雖是存在大全的全體呈現，是價值的純粹與圓滿，乃至是一切主體認知行為和德性修行的終極歸趣，但憨山德清更把超越善惡的至善視為主體認知和德性工夫的終極境界，這其實也是辨析佛法至境在於其超倫理／道德的運思特徵。

陽明則與此截然不同。且不論陽明在〈大學問〉中詮釋明德親民的社會倫理取向，在理解至善時，陽明認為至善指天命之性，純粹至善的天命之性內在於吾心，以吾心之本體良知詮釋至善之性體，至善性體的全體呈現之過程，即是由本體良知顯現為發用良知之過程；由本體良知與發用良知同歸一心，故知至善之在吾心。至善之在吾心，當理解為吾心本具至善之性。由吾心本具至善之性，故不假外求於事事物物之理，可避免支離決裂、錯雜紛紜之患，

進而言之，由此方可致達《大學》所要求的定、靜、安、慮、得五種修養境界[註 29]。而德清闡釋〈大學〉成己工夫、大人境界，無非是禪宗悟修的心性工夫與禪悟解脫的成佛境界。有論者指出，憨山德清所理解的大學境界類似於禪宗悟修的「破三關」[註 30]。德清表面上也同意儒家以修身爲本的主張，但他所意指的修身工夫全是就心地（即心性）工夫而言。而陽明居夷處困時在〈大學問〉中所領悟到的致良知工夫則爲實事工夫。德清的「心地工夫」全然不同於陽明所主張的事上磨練工夫。對此，晚明大儒劉宗周（一五七八—一六四五）曾指出：「吾儒學問在事物上磨練，不向事物上做工夫，總然面壁九年，終無些子得力。此儒釋之分也。」[註 31]正是這種根本性的歧異，顯明了儒佛修養工夫論的不同旨趣之所在。

德清在解析《大學》八條目時，仍不外乎以佛教禪宗心性論作爲其基本理據，而要歸於明心見性、修證解脫的頓悟法門。就心意之辨而言，德清認爲，心是本體，爲主；意是從屬於本體之心的意念活動及其作用，爲客。如若正心必以誠意爲先，實如神秀北宗之觀心看淨之漸，而背離惠能南禪頓現本心之頓悟。又如辨知與意，德清主張知真而意妄，意屬情識，有賴外境，虛妄不真。然而知何以即真？中國佛教之論知，歷史上以晉代名僧僧肇所著的《肇論·般若無知論》最具盛名。至於禪宗，則有神會所主張的「心體即知」說影響較大。德清的真知既不是僧肇所稱的「無知之知」，也有別於神會所持的「心體之知」。他在具體解釋時認爲，致知之知有三義：其一，爲真知，乃自體光明之智光，是爲佛性如來藏本覺之知；其二，知具轉妄迷爲悟明的功能，是爲證妄還真、轉識成智之知；其三，知具破解外境之虛幻之作用，是爲由不覺而歸向始覺之知。[註 32]真知乃是對所有認知行爲的超越，無知之知乃是以否定形式所表現的肯定表達。德清詮釋《大學》之知，既是如來藏本覺之知，同時亦是證妄還真、即妄而真的始覺之知。真知之說，當爲精透宗門的憨山德清詮解《大學》的最大獨見，究其始，雖歸於佛教真常唯心論，但不可否認的是，憨山德清所理解的佛教真知與陽明心學良知有其結構上的異曲同工之處，那就是主體性與存在性（在陽明心學中，存在性很大程度上屬於社會—倫理性）相互貫通的運思模式。

佛教真知與陽明良知都是關涉到普遍的存在真理的體會和感悟，是對於宇宙大全存在意義的領悟。從終極的意義上說，知並無真妄之分、良惡之別，之所以產生真妄之分別，乃是由於人類心識的分別作用。在佛教看來，通達體究宇宙大全存在的人，同時也就是了然真妄無別的人，並且最後能夠證達真妄無二的極致。正是在此意義下，即妄而真的非二元論既是佛教存在／本體論的預設，同時更是工夫論上即妄而真的證達。這也充分表明晚明佛教對知的認識具有主體性與存在性相關的運思特徵。而蕩益智旭在其〈大學直指序〉中，明確以佛教心性本體—工夫論的本覺、始覺之說解釋。他說：「『大』字即標本覺之體，『學』字即彰始覺之功。本覺是性，始覺是修，稱性起修，全修在性，性修不二，故稱『大學』。」[註 33]智旭基於天台佛教性修、《大乘起信論》本覺始覺的基本思想，所表達的仍是與憨山德清大致相近的思考，即存在性（性）與主體性（修）相互貫通。

綜上所述，晚明叢林尊宿所謂的佛教禪學之真知，就其關涉存在性體之知的意義來說，與陽明心學良知，有著相同之處；就其關涉倫理義蘊而言，二者之間則具有殊異之處。就此殊異之處而言，佛教真知與陽明心學良知之間的差異則可以說是基於對心體的領會各有不同。陽明良知具有本體良知與倫理良知的分際，本體良知趣歸於存在論意義上的至善，而倫理良知則指向倫理學意義上的至善，由此也出現了致良知的二種不同旨趣，隱埋著陽明心學分化與流變的思想因子。陽明心學的良知說，就其根本構架而言，具有存在論與倫理學合一的特徵；而佛教真知則具有存在論與修證解脫論合一的運思特點。因此，陽明心學良知與佛教真知，其相同處在於心性存在本體論的思想結構，而歧異處則在於倫理學與解脫論的義理旨趣，換言之，即是道德境界與解脫境界之間的差異。於此可見，佛教真知與陽明良知，結構相同，而異於歸趣。更進一步地說，晚明叢林辨析佛教之知，真知與妄知相對而言，主要不是意指認識論意義上的真妄二分，而是關涉存在一本體論意義的真與妄，以及修證工夫論上的真與妄。心體之知真妄對立的言詮結構，是佛教修行解脫論之所以可能的關鍵預設。佛教只有通過把真知與妄知視為修證工夫論的預設，才能使證妄還真、轉識成智、明心見性的實修工夫既可能又必要，因此，真妄絕非指涉認識論的認知活動。同樣地，陽明心學良知，指稱明德本體，乃是出於天命之性的至善存在，直接與親民的政治倫理相關，因此陽明致良知既是本體工夫和工夫本體，同時更是政治與倫理的主體行為，體現了儒家人倫教化的思想旨趣，與佛教真知仍有著根本差異。正是基於佛教修證解脫的主體性，晚明叢林回擊了陽明學者對於「佛氏不著相，其實著了相；吾儒著相，其實不著相」[註 34]的指責，在儒佛俱顯中重振佛教叢林。

#### 四、無善無惡的道德理想與佛教修證

詮解佛學真知是晚明儒佛交涉的一個重大思想論題。上已闡明，陽明致良知教與佛教明心見性之間同構異趣。佛教禪宗明心見性在於人心本覺之光明，基於佛教般若真空妙有之智慧的本覺之知，佛教真知具有本覺之知與工夫之知的雙重形態，而陽明知行合一之知，乃是道德修養上的價值反思之知與心體本具之良知，表明良知更具親民的政治倫理性，與佛教真知的解脫論歸趣有著根本差異。晚明佛教叢林思想界對於陽明良知心學的義理辨析，實含有本體論與工夫論的二層義蘊。在本體論上，佛學真知與陽明心學良知之間具有心本體與心天二本體的二元論，具有非二元論與二元論的對立；在工夫論上，面對陽明後學從心性工夫論的修行流變為獨唱良知、空談心性的傲慢，促使晚明佛教叢林儘量與陽明後學流變的保持一種清醒的距離。這集中體現於晚明叢林對陽明心學良知無善無惡的道德理想與佛教修證之間的辯論。

陽明晚年著名的四句教稱：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」[註 35]陽明高足王龍溪（王畿，一四九八—一五八三）曾說：「陽明夫子論學，以良知為宗，與門人論學，每提四句為教法。」[註 36]對陽明四句教的不同解釋，不僅

直接引發了陽明後學的分化流變，形成了主悟派與本修派之別；同時也引起世人莫衷一是的歧解，招致了來自不同方面的批評。陽明四句教的要旨在於，根據善惡辨別心體及其流行發用，並進確定正當的行為選擇以及修養工夫。陽明四句教涉及諸多問題，但最為關鍵問題是知善知惡的良知如何可能？與此一問題相關，則是陽明心學良知的道德理想如何可能實現？以及另一更具根本性的問題，即良知之知的存在論地位如何確立？

從歷史上看，陽明無善無惡的心體論，涉及到二個基本的思想史詰難：其一，無善無惡與儒家性本善論的關係問題；其二，無善無惡與中國佛教特別是禪宗非善非惡佛性論的關係問題，由此則可引出陽明心學道德工夫論與中國佛教修證解脫論之間的關係問題。荒木見悟先生曾指出：「朱子學是主張性善說的，至於陽明學則既說性善說，也主張無善無惡。……將心界定為無善無惡是禪宗的傳統。以空觀為前提而一切是非善惡皆不可介入的禪宗，是『以一切是非皆不可思量』為教示的。就朱子學者來說，陽明學與禪宗一般，皆暴露其為異端的性格。特別是最初只說無善無惡而不說性善的禪宗，是很容易被識破其為異端的宗旨。至於兼說性善與無善無惡的陽明，就頗富詭詐了。」[註37]荒木先生認為陽明心學兼具性善與性無善惡二說，是一為雜糅儒佛的混通思想。因其主張性善論，故與佛教禪宗無善無惡說不同；又因其主張性無善無惡，故與程朱理學歸宗孟子的性善論有著差異。雖然與荒木先生的解釋不同，黃宗羲認為，陽明仍堅持孟子性善論，「知也，即性也。陽明於此加以良字，正言性善也」[註38]，並斷稱王龍溪《天泉證道》才是真正性無善無惡說的作俑者，所有一切非議之辭，龍溪之四無說實難辭其咎。然而，這並不全然否定陽明和會孟子性善論與禪宗無善無惡說，已實含歧義，決非「與陽明絕無干涉」也。其實，這是黃宗羲試圖以天理為心學良知提供一個極終而超越的存在論、價值論依據，以便消解陽明無善無惡心體論的負面影響，因為在陽明的四句教法，卻難以看到天理的超越性根據。而晚明東林學派則高舉孟子性善論的大旗，為儒家道德化理—性重新奠基，以善而言理言性。

東林學派正是基於陽明心體之知中具本體／工夫的雙重性而展開激烈的批評。明末大儒李見羅曾辨儒家之知說：「從古立教，未有以知為體者。明道先生曰：『心之體則性也。』伊川先生曰：『心如穀種，仁則其生之理也。』橫渠先生曰：『合性與知覺，有心之名。亦是性為心體之見。』」[註39]宋儒大都主性為心體之論，因此都不可能主張以知為體，而陽明後學則主知為心體之見。因此，陽明學和宋儒之學之間的最大殊異之處，在於以知為心體還是以性（或理）為心體。陽明後學對知的強調或自覺，表明由性本於天的權威性真理到性本於知的主體性真理的思想轉換。而東林學派則以善為性體置換宋儒以理為性體，並藉此展開對晚明佛教與陽明心學的雙重批評。

陽明無善無惡心之體說，究其始，乃源自於佛教禪學的心佛無念論。因此，與黃宗羲所主張的陽明性善論與無善無惡混通的識見不同，高攀龍（一五六二—一六二六）明確指出陽明學的非性善論思想，他說：「陽明先生所謂善，非性善之善也。何也？彼所謂有善有惡者意之動，則是以善屬之意也。其所謂善，第曰善念云爾。所謂無善，第曰無念云爾。吾以善

爲性，彼以善爲念也。吾以善自人生而靜以上，彼以善自吾性感動而後也。故曰非吾所謂性善之善也。吾所謂善，元也，萬物之所資始而資生也，烏得而無之？故無善之說，不足以亂性，而足以亂教。」[註40]陽明之無善之善，非爲本性之善，而是後天的善念而已。無善其實也就是無善之念，無惡也即是無惡之念，更進一步說無善無惡之心體也就是無念之心體。因此，東林學派對陽明無善無惡心之體說的評論，實含對佛教禪法無念心法的批評。高景逸認爲陽明學之無善無惡即是無念，在此很容易使人聯想到惠能南禪的無念說思想。此爲陽明禪之說的根源所在。

高攀龍更進一步辨析儒家性善說與佛教之佛性論說：「聖人之學所以異於釋氏者，只一性字。聖人言性所以異於釋氏者，只一理字。理者，天理也。天理者，天然自有之條理也。」[註41]儒家之性異於佛教之性在於天理。佛教之學爲心學，而儒家聖人之學則爲性學、理學，更進一步說儒家聖人之學爲性—理之學。東林學派基於程朱理學一路運思儒家性理之學，表明其反心學傾向。以理爲性進而以理爲心，而非爲以心爲理進而以心爲性。理在先天本然而心爲後天應然。心不可能成爲人類道德行爲的終極根據，理才是真正終極意義上的價值論根據。高氏的觀點一方面嚴分儒佛界限，從而把儒家良知主體性真理讓渡給佛教禪法，另一方面則回應佛教叢林對於陽明良知心學的批判，不願使現實教化的思想權力完全讓渡給正日益復興的佛教叢林，同時也迫使佛教叢林轉而關注心性解脫智慧與現實教化度世的純粹性與出世性，而這正是佛教叢林尊宿們所思考的問題。

與高攀龍一樣，東林學派的重要領導者顧憲成（一五五〇—一六一二）亦曾辨析儒釋之性說：「吾儒以理爲性，釋氏以覺爲性。語理則無不同，自人而禽獸而草木而瓦石，一也。雖欲二之而不可得也。語覺則有不同矣。是故瓦石未嘗無覺，然而定異乎草木之覺；草木未嘗無覺，然而定異乎禽獸之覺；禽獸未嘗無覺，然而定異乎人之覺。雖欲一之而不可得也。今將以無不同者爲性乎？以有不同者爲性乎？」[註42]顧氏分辨了宋儒存在論之理覺與佛教存在論之性覺之間的界限，認爲理性與覺性不可等同視之，佛教即性即覺、即覺即性的思想也不當成立，從而不僅全面否定了佛教修證的頓悟可能，而且還進一步否定了佛教思想在現實生活中的合理性，否定了佛教經世的現實可能。對此，高攀龍評論說：「姚江之弊，始也掃聞見以明心耳，究而任心而廢學，於是乎詩書禮樂輕而士鮮實悟；始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是乎名節忠義輕而士鮮實修。」[註43]陽明心學任心廢學、任空廢行，既輕經學亦輕節義，既無實悟亦鮮實修，這是從現實效應上評判陽明心學。爲了闡釋導致這一處境的原因，高攀龍曾比較二種悟修觀說：「默而識之曰悟，循而體之曰修。修之則彝倫日用也，悟之則神化性命也。聖人所以學而上達，與天地同流，如此而已矣。今之爲悟者，或攝心而乍見心境之開明，或專氣而乍得氣機之宣暢，以是爲悟，遂欲舉吾聖人之明善誠身之教，一掃而無之。決堤防以自恣，滅是非而安心，謂可以了生死。」[註44]陽明後學與佛教特別是禪學並舉，斥陽明良知之學同時也就是斥佛教特別是禪學，反之亦然。

顧憲成曾明確指出陽明良知說偏重於心體的理解。他說：「陽明之於良知，有專言之者，無知無不知是也。有偏言之者，知善知惡是也。陽明生平之所最喫緊只是良知二字，安得遺未發而言？只緣就《大學》提宗，並舉心意知物，自不得不以心為本體。既以心為體，自不得不以無善無惡屬心。既以無善無惡屬心，自不得不以知善知惡屬良知。參互觀之，原自明白。」[註45]陽明良知普遍義在於「無知無不知」，而其特殊義則在於「知善知惡」的倫理內容。然因其良知屬心體，故良知必以無善無惡為本體，而知善知惡只不過是其流行發用而已。據此顧氏對陽明無善無惡說的評論是「空」而「混」。他說：「見以為心之本體，原是無善無惡也，合下便成一個空。見以為無善無惡，只是心之不著於有也，究竟且成一個混。空則一切解脫，無復挂礙，高明者入而悅之，於是將有如所云：以仁認為桎梏，以禮法為土苴，以日用為塵緣，以操持為把捉，以隨事省察為逐境，以訟悔遷改為輪回，以下學上達為落階級，以砥節礪行獨立不懼為意氣用事者矣。混則一切含糊，無復揀擇，圓融者便而趨之，於是將有所云：以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以闖然媚俗為萬物一體，以枉尋直尺為捨其身濟天下，以委曲遷就為無可無不可，以猖狂無忌為不好名，以臨難苟安為聖人無死地，以頑鈍無恥為不動心者矣。由前之說，何善非惡？由後之說，何惡非善？」[註46]如果就心之本體無善無惡說，則意味著心體本空，目空一切；如果就心不著於善惡言，則淪於混，終將導致混世媚俗。所謂無善無惡的道德理想主義，究其實要麼歸於道德虛無主義，要麼淪為道德相對主義。這就是東林學派對陽明無善無惡說的基本評判。

佛教之知當以性空為其本體，而陽明良知則並非如此，而是以良知心體為其本體。這是陽明良知與佛教真知，表現在本體論上的重大差別。如唐代圭峰宗密曾說：「知是心之本體」，而陽明亦稱「知是心之本體」，二者之知在依據上是有著區別的。陽明所謂的「本體之知」與佛教所謂的「本體之知」並不具有義理關聯。由此還可引伸出知之為心體與理之為性體之間的關係問題。對於陽明良知由佛教真知說而來的觀點，牟宗三認為此說甚為無理，全是考據家之比附。牟宗三說：「圭峰宗密所說之『知』是來自神會和尚之『立知見』之知，即於無住心空寂之體上有靈知之用。此一念靈知乃是菩提學之根據。故神會亦云『知之一字，眾妙之門』。圭峰宗密承之而言靈知真性，與如來藏自性清淨心會合。彼亦判性宗與空宗不同，其言『靈知』者是性宗也。（華嚴宗、禪宗皆是其所謂性宗）王陽明之言靈知真性，乃自始即是道德的，故必然是孟子學的，與圭峰宗密有何關係？」[註47]究其實而言，王陽明的本體之（良）知與佛教的本體之（真）知，在思想結構上具有相通之處，但在旨趣上則有不同。二者都是認可「知」的存在論地位，此其同也；陽明之知為道德本心，具有倫理學及道德形上學的規定，而佛教禪學之真知則為生命菩提本覺心，具有本然清淨、空無一物的規定，此其異也。

佛教的菩提心之知即是生命內在的本覺之知，用中國禪宗的修證話語說，也就是明心見性之禪悟。德清說：「所以禪家言立地成佛者，乃頓見自性而已，非是別有一佛可成。佛者覺也，即自己本有光明覺性，能見此性，立地便是聖人，到此則不見有生學困知之異，始是盡性工夫。」[註48]從歷史上看，中國佛性論天台之性具說，華嚴之性起說，都與心體之知相

關。因此，在中國佛教思想裏，知的存在論地位乃是不證自明的。而對於中國儒家運思來說，知的存在論地位之所以可能，表明此知決非為人的外在知覺。儒家總是認知覺為人的知覺表象，此非佛法諦論。永覺元賢明確表明佛教所謂的知覺，「乃靈光獨露，迴脫根塵，無待而知覺者也」[註 49]。圭峰宗密引證許多佛教經典認為此知非別知，乃是真性本具之知。他說：「此言知者，不是證知。意說真性不同虛空木石，故云知也。非如緣境分別之識，非如照體了達之智，直是一真如之性，自然常知。」[註 50]故此，宗密所理解的佛教之知，不是證知之知，不是緣境分別之識，不是照體了達之智，而是真如體性之知。此知超越了主體修證的過程與行為，乃是真如本然之知。由此可見，圭峰宗密之真知具有存在論的義蘊。牟宗三所說的圭峰宗密之靈知真性，與大乘佛教如來藏自性清淨心會合，是性宗之知而非般若空宗之無知。而王陽明之言良知乃自始即是道德的，故必然是孟子學，若就陽明四句中所說的「知善知惡是良知」，那麼此良知確乎是道德的。但陽明所言的作為心之本體的知，尚有另一方面的內容，因此無論如何也難以認為完全即是道德的。本體之知與道德感知，乃是不同層次的問題，存在著徹上與徹下、本體與發用的不同，陽明良知本體與良知工夫實已含有此一分際。

現在所辨問題已經較為清楚。東林學派儒釋之辨大致有三：儒家以善為宗，而佛教則以知為宗；儒家以理為性，而佛教則以覺為性；儒家以性為心體，強調窮理盡性的實事工夫，而佛教則以知為心體，關注生死解脫的修證工夫。東林學派儒佛之辨的歸趣在於：通過儒佛之辨而修正陽明心學的偏失。這就是說，通過辨別佛教與儒學之間近理亂真之處，而究明陽明良知心學混合佛教的思想內容。其實陽明對佛教無善無惡的負面影響同樣有所指責，他說：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管。」[註 51]此雖為謬見，但前已表明，陽明心學的良知說實含存在論之思，更是價值論之思。陽明以良知說性體，同時亦以良知說心體。在陽明良知心學中，既有無善無惡的心體說，同時也包涵著儒家傳統的性善論思想。然而陽明後學的流程與分化，開始否認以性善指稱性體，認為此是淺見，而東林學派則直以善指稱性體，提出惡為存在論上的「本無」，而善則為存在論上的「固有」。佛教以心念之本無為性體，是為心體；儒學以性善為體，是為理體。由此導致儒佛價值論依據及歸趣之差異。儒家在價值論上以性善為依據，而佛教則以心念清淨、無善無惡為其依據。

佛教無善無惡說主要源於惠能曹溪禪思想。嚴格地說，中國禪宗主張一切眾生皆有佛性，皆有成佛之種子，因此佛性論似乎也應該為性善論者。柳宗元正是如此看待惠能禪學思想的，他認為惠能禪法始於善性而終於性善[註 52]。究其實，惠能禪宗的無善無惡源自於心體問題。惠能在《壇經》中明確聲稱：「我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。……無相者，於相而離相；無念者，於念而不念；無住者，為人本性。」[註 53]又解釋無念說：「無者無何事？念者念何物？無者離二相諸塵勞，念者念真如本性。真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。」[註 54]因此，惠能曹溪禪法所謂無念行，即指稱「心體自性」而言。心體所無之念當然包括所有善惡之念在內。既無善，更有何惡可言？心體無念超越了善惡等一切相對之法，不執一邊，不落一法。故此，惠能開示學人用心說：「不思善，不思惡，如何是上座本來面目？」，又云：「欲知心要，但

一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。」[註 55]宗保本《壇經》載惠能臨終偈云：「兀兀不修善，騰騰不造惡，寂寂斷見聞，蕩蕩心無著。」[註 56]則更可表明惠能曹溪禪法善惡無念的解脫法門，並不以道德或政治上的倫理善惡為其終極目標，而是關注生死無念的本來狀態。

據上所述，佛教禪宗修證工夫論的無念法門，依於真如性體清淨的根本存在，就具體的修證工夫來說，心體無念以性體清淨為根據；從存在論意義而言，則心體無念的自在狀態，即具有本體論的義蘊。因此禪宗的心體無念並沒有割斷本體與工夫的聯接。同樣地，善惡無念也並不意味著取消人類活動中的道德選擇與倫理判斷。佛教關注的是生命的根本解脫，而非為人類行為的價值評判。基於這一終極歸趣，作為宗教形態的善惡超越，在中國禪宗看來乃是完全可以實現的事情。然而，作為宗教終極形態的無善無惡與作為道德理想的無善無惡之間，又有何相通之處？或者說，基於人類道德立場的善惡超越是否可能？由此可進一步探究宗教超越形態與道德關懷的關係問題。佛教無善無惡的超越形態同時也就是佛教修行解脫論的境界形態。由此產生了佛教修行境界與儒家道德境界之間的關係問題。如果佛教叢林就道德論說無善無惡，那就既無法說明晚明佛教叢林致力於現實有為的世間修行的思想路線，同時也不可能回應於儒家認為佛教淪為虛無主義的指責，如陽明批評佛教「著在無善無惡上，便一切都不管」。因此，佛教禪宗的無善無惡只能是心性一本體存在論意義下的本來面目，晚明叢林的佛教經世就只能是一種空想而已。

東林學派以心性之判嚴分佛學與儒學的思想界限，高攀龍曾說：「佛氏為心也，聖人之學乃所謂性學。」[註 57]儒家性理學強調窮理盡性的進德修業工夫，倡導道德經世的社會理想。而陽明及其後學則恰恰易性為學，陽儒陰釋，淡薄了儒家學說經世濟世的社會功能。相比之下，倒是叢林高唱佛教經世，抑儒揚佛。由陽儒陰佛而抑儒揚佛，從三教鼎立而三教一說，陽明心學及其後學流變所起的作用是不可否認的。東林學派辟佛與修正王學視為一體，從另一側面說明了晚明叢林佛教思想與陽明心學思想之間的某種關聯。儒家心學與佛教心法之間的思想差異，乃是明末儒林所關注的重大課題。劉宗周曾辨儒佛之異說：「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。」[註 58]佛教心空性覺，究竟於生死解脫；佛教之心空，乃是心體無念故空；佛教之性覺，乃是性體本淨。佛教之空與覺，都是即本體即修證工夫而言。劉宗周亦承認佛氏善言說，而儒家有所不及。劉宗周指出：「禪門以空為體，故歸於無所。吾儒以善為體，故無所而有所，所以不同。然學者苟不識性，而求內外之兩忘，鮮不流於禪者。」[註 59]劉宗周所指之禪，乃是祖師禪、五家分燈之禪。陽明後學流弊在於：「求知天而不求知人，求為聖人而不求為賢人，此新建（即王陽明）以後學者大弊。」「禪門不忌念而忌意，不忌欲而忌思，不忌惡而忌善，與吾儒蒼素在於此。」[註 60]劉宗周通過對良知心學的反省，明確地表達了對叢林禪弊的批評意識。

晚明叢林同樣致力於尋找克服上述流弊的思想出路。如智旭不僅同意陽明所提出的本體即工夫，而且進一步把這一思想運用於天台佛教止觀性修思想之中。他說：「心性照而常寂名止，寂而常照名觀，故稱性而修止觀，全修在性，非造作也。末世不能通達文字，被文字縛，如癡狗吠聲，才聞止觀二字，便謂是工夫，不是本體。詎思離本體外，那有工夫？離工夫外，那顯本體？本體工夫，不一不異；寂照定慧，何性何修？況諦觀一念昏散之性，畢竟是誰昏散？則終日昏散而未嘗昏散者，即終日圓覺而未嘗圓覺者也。未嘗昏散而終日昏散者，即未嘗圓覺而終日圓覺者也。夫昏擾擾相與寂照違，猶不離本體，止觀可云非本體乎？」[註 61]智旭把陽明心學中工夫即本體的思想運用到佛教天台止觀性修思想中，認為佛教止觀乃是即寂即照的整體修行方法，與陽明心學中即本體即工夫的思想具有共同之處。離本體別無工夫可言，而離工夫亦無本體可說。據此，智旭在方法學上找到了儒佛之間相互會通的結合點。然而智旭所理解的本體是否就是陽明心學本體呢？回答是否定的。因為智旭所理解的佛教本體，其實就是所謂「現前一念心性而已」，與陽明心學所說的無善無惡的良知本體並非完全一致。因為陽明良知心體之知仍具有「知是知非」的道德判斷能力，而智旭所理解的心性理體則只不過是心念之本體，超越於知是知非的道德評判能力之外。

明末禪僧湛然圓澄（一五六一—一六二六）曾作〈良知歌〉曰：「良知非是有知知，良知亦非無知知。知得有無知斯在，直向有無中薦取。若謂有知見不圓，執著無知又一偏。有無疊成六十二，欲了除是悟言前。悟言前，透心法，日用了了惺惺著。待客迎賓出現成，何須百計求方略。」[註 62]據此，對於陽明之良知應理解為既非有知之知，亦非無知之知；良知之知必須超越有無對立才能領會。在圓澄看來，陽明良知之知善知惡的特質，其實仍不外乎知有知無之知，並非徹底的本然之真知，於此當悟透宗門心法方可真正領會。而陽明良知只不過是妄覺之心，絕非同於佛教生死解脫之真道。晚明曹洞宗僧宗寶道獨（一五九九—一六六〇）則更改陽明良知四句教，稱「不可思議心之體，有善有惡意之動，……知而無知是良知，……物而無物是格物」[註 63]，更為強調了佛教即知而無知、即物而無物的萬法一心的圓融統觀。

從儒佛交涉的歷史來看，只有「陽佛陰儒」的佛教，並沒有完全意義下「陽儒陰釋」的儒家，儒佛調和之歷史結局終將是不可調和，佛教出世心法與儒家經世之學亦終將難以融貫為一體。隨順世法而求出世解脫，與佛教參究向上之事畢竟隔了那麼一層。即便是晚明時期，儒佛調和論思潮最終結果亦只是以儒佛相濫的狂禪；即便聖賢如陽明，其良知心學仍為「知天而不知人」（元賢語）的世間學問，更遑論證達無善無惡的佛教修證生死解脫根本境界。在陽明良知心學的無善無惡與佛教修證解脫之間，有著倫理與宗教的區別。然而，佛教修證解脫的生死智慧一旦落歸現實的道德理想，也就不可避免地導致要麼道德相對主義，要麼道德虛無主義的現實困境，並受到以東林學派為代表的儒家道德經世思潮的強烈挑戰，促使晚明佛教轉向關切世間的現實生活，進而表現出關注現實的佛教經世取向。

### 【註釋】

- [註 1] 智旭，〈西方合論序〉，《靈峰宗論》卷六之四，《蕩益大師全集》第六冊，第一〇〇三—一〇〇四頁，莆田廣化寺本。
- [註 2] 智旭，〈贈石淙掩關禮懺占輪相序〉，《靈峰宗論》卷六之三，同 [註 1] 第六冊，第九六二頁。
- [註 3] 陳垣，《明季黔滇佛教考》卷三（北京：科學出版社，一九五九年）第一二九頁。
- [註 4] 元賢，《寢言》，引見石峻等編《中國佛教思想資料選編》（下稱《資料選編》）第三卷第二冊（中華書局，一九九一年）第四九五頁。
- [註 5] 同 [註 4]，第五〇二頁。
- [註 6] 雲棲，〈雜答〉，《雲棲遺稿》卷三，《蓮池大師全集》（福建：莆田廣化寺本）第四七〇五頁。
- [註 7] 雲棲，〈李卓吾二〉，《竹窗三筆》，《蓮池大師全集》，總第三九五九頁。
- [註 8] 王陽明，〈象山文集序〉，《王陽明全集》（上海：古籍出版社，一九九七年）卷七，第二四五頁。
- [註 9] 同 [註 8]。
- [註 10] 象山所言之心，即是孟子所言的「本心」、「仁義之心」、「大人之心」。對此，陸象山曾明確地說：「孟子曰：『人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。』去之者，去此心也，故曰『此之謂失其本心』；存之者，存此心也，故曰：『大人不失其赤子之心。』四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理。心即理也。」象山之心為仁心，其理為仁理，實不能說象山心即理偏離了孔孟之道。〈與李幸書〉，《陸九淵集》卷十一（中華書局，一九八四年）第一四九頁。
- [註 11] 引見《朱子語類》卷一二六，王星賢點校本（中華書局，一九九四年）第三〇二〇頁。
- [註 12] 羅欽順：《困知記》卷上，閻韜點校本（北京：中華書局，一九九〇年）第三頁。
- [註 13] 《朱子語類》卷五十九，第一三七六頁。
- [註 14] 敦煌本《壇經》第十七節，引見楊曾文《敦煌新本六祖壇經》（上海：古籍出版社，一九九三年）第十七頁。
- [註 15] 宗寶本《壇經·般若品》第二，引見《資料選編》第二卷第四冊，第三十七頁。
- [註 16] 雲棲，《竹窗隨筆·良知》。
- [註 17] 如高攀龍曾作《異端辨》四條，涉及到株宏對陽明良知說批評。參見高攀龍，《高子遺書》卷三，《四庫全書》第一二九二冊，（台北：商務印書館）。
- [註 18] 同 [註 4]。
- [註 19] 同 [註 4]，第五〇五頁。

[註 20] 太虛，《海潮音》月刊，第四卷十二期。

[註 21] 德清，〈示李福淨〉，《憨山老人夢遊集》卷五（台北：新文豐出版公司，一九九二年）第二四六一—二四七頁。

[註 22] 同 [註 21]，第二四七頁。

[註 23] 同 [註 4]，第四九九—五〇〇頁。雲棲亦曾評仲尼操存捨亡之說曰：「操則存，捨則亡，出入無時，莫知其鄉則進於精神矣，復進於良知矣。然則，是佛說之真知乎？曰：亦未也。真，無所存；真，無出入也。『莫知其鄉』，則庶幾矣，而猶未舉其全也。」引見《竹窗隨筆·寂感》，總第三六七六頁。

[註 24] 孟子說，「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」《孟子·盡心上》，《四書集注》（中華書局，一九八三年）第三五三頁。

[註 25] 王陽明，《傳習錄》卷下〈以下門人黃省曾錄〉，同 [註 8] 卷三，第一一一頁。

[註 26] 王陽明，《傳習錄》卷中〈與顧東橋書〉，同 [註 8] 卷二，第四十五頁。

[註 27] 德清，〈大學綱目決疑〉，見《憨山老人夢遊集》卷四十四，第二三七八—二三七九頁。

[註 28] 參見[註 27]，第二三七九—二三八〇頁。

[註 29] 參見王陽明，〈大學問〉，同 [註 8] 卷二十六，第九六九頁。

[註 30] 參見林繼平，《從陽明憨山之釋〈大學〉看儒佛疆界》，張曼濤主編《佛教與中國思想及社會》（台北：大乘文化出版社，一九八〇年）第二四五頁。

[註 31] 參見戴璉璋、吳光編，《劉宗周全集》第二冊（台北：中研院文哲所，一九九六年）第六三二頁。

[註 32] 同 [註 27]，二三九〇頁。

[註 33] 智旭，〈大學直指序〉，《蕩益大師全集》第七冊（福建：莆田廣化寺本）第一六〇頁。

[註 34] 同 [註 25]，第九十九頁。

[註 35] 同 [註 25]，第一一七頁。

[註 36] 王龍溪，《天泉證道記》，見《王龍溪全集》卷一。

[註 37] 荒木見悟，〈陽明學的心學特質〉，《中國文哲研究通訊》第二卷，第四期，第四一五頁。

[註 38] 黃宗羲，《明儒學案》卷五十八，第一三七八頁。

[註 39] 同 [註 38]，卷三十一，第六七四頁。

[註 40] 同 [註 38]，第一四一二頁。

[註 41] 同 [註 38]，第一四一一頁。

[註 42] 同 [註 38]，第一三八九頁。

[註 43] 同 [註 38]，第一四二三頁。

[註 44] 同 [註 38]，第一四二一頁。

[註 45] 同 [註 38]，第一三九〇頁。

[註 46] 顧憲成，《小心齋劄記》，卷十八。

[註 47] 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台灣：學生書局，一九八四年）第二二一頁。

[註 48] 德清，〈自性說〉，《憨山老人夢遊集》卷三十九，第二一三八頁。

[註 49] 同 [註 4]。

[註 50] 宗密，《禪源諸詮集都序》卷二，《大正藏》第四十八冊，第四〇四頁下—四〇五頁上。

[註 51] 王陽明，《傳習錄》卷上〈以下門人薛侃錄〉，同 [註 8] 卷三，第一一七頁。

[註 52] 柳宗元，〈曹溪大鑑禪師碑〉，引見《資料選編》第二卷第四冊，第三五五頁。

[註 53] 敦煌本《壇經》第十七節，同 [註 52]，第九頁。

[註 54] 同 [註 53]，第十頁。

[註 55] 引見同 [註 15] 〈護法品〉，第六十一頁。

[註 56] 引見同 [註 15] 〈付囑品〉，第六十七頁。

[註 57] 同 [註 17]，第三六五頁。

[註 58] 劉宗周，《語類》卷十《劉宗周全集》第二冊，第三三一頁。

[註 59] 同 [註 58]，第三七八頁。

[註 60] 同 [註 58]，第五五六頁。

[註 61] 智旭，〈示止生〉，《靈峰宗論》卷二之四，同 [註 33]，第六冊，第三二一—三二二頁。

[註 62] 圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》卷八，《卍續藏經》第一二六冊，第三〇七頁上。

[註 63] 道獨，《宗寶道獨禪師語錄》卷三，《卍續藏經》第一二六冊，第一三一頁上—下。