



**NANYANG  
TECHNOLOGICAL  
UNIVERSITY**  

---

**SINGAPORE**

## **Morality and Liberation:**

**Debates and Interpretations on the Confucian Philosophy  
of Life and Death among Mid-late Ming Scholars**

**道德與解脫：**

**中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋**

**LIU LINNA**

**劉琳娜**

**School of Humanities**

**人文學院**

**2018**

**Morality and Liberation:**  
Debates and Interpretations on the Confucian Philosophy  
of Life and Death among Mid-late Ming Scholars

**道德與解脫：**  
中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋

**LIU LINNA**

劉琳娜

**School of Humanities**

人文學院

A thesis submitted to the Nanyang Technological University in  
partial fulfilment of the requirement for the degree of

Doctor of Philosophy

**2018**

## 致 謝

這篇論文的完成，意味著博士生涯即將劃上句點，一路走來雖也經歷了一些坎坷挫折，但依然十分感恩這份際遇，感恩一路上得到的所有幫助，讓我能夠堅持到最後，對自己說一聲無愧無悔。

首先非常感謝我的導師李晨陽教授。自 2011 年來到南大求學，就一直承蒙李老師關照，非常慶幸能夠跟隨老師求學。從李老師身上，能夠看到儒者對待世事的大智慧。老師思想通透，行事豁達，嚴於律己，寬以待人，是務實進取的醇厚君子，也有從容灑落的大家風範。他不僅在學術上達到了令人敬仰的高度，在人格上也是值得我們學習的典範。四年來老師給了我很多重要的建議，如何規劃學術生涯，如何提出有價值的哲學問題，如何與學者進行交流，如何平衡家庭和事業，等等，從各個方面指引著我每一步向前走的方向。他在思想上給予學生以充分自由的空間，從不將自己的意志強加於人，而在我們遇到困難時，又總是盡可能地提供無私的幫助。在他的鼓勵下，我們得以不受限制地自我成長，同時在精神上又有堅實的後盾，這可以說是讀博階段所能期待的最好狀態了，能夠遇到這樣好的老師，是我的幸運。

同樣非常感謝魏月萍老師，魏老師是我入門陽明學的引路者，自碩士階段起便將我帶入了明代思想史的世界中。魏老師為人寬和平易，既是師長，更像友人。我一直感動於她對待學問的真摯和熱忱。她是能夠體會古人的情懷和世界，從中汲取精神養分者，這一點也切近我為學的初衷。在與她的交流中，總是能深刻感受到對待古代思想家的同情的理解，能夠從故紙堆中讀出鮮活的人物，這也是中國學問的精神所在。在學術寫作上，她指導我如何結合個體思想家來反思時代的思潮，如何把握思想家的整體面向，如何在行文中呼應上下文，以及對不同宗旨進行聯繫和對比，這些都對我有很大的幫助。而她的身上所保持的純粹的赤子之心，也是能讓我一生受益的地方。

還要感謝給過我建議和幫助的幾位老師：感謝朴素晶老師，她也是我求學歷程中的良師益友，曾多次就我的論文寫作給出建議，指導我突出自己的觀點，明確所回應的問題。在數年間的交流中，她常能以敏銳的哲思引導我思考語言現象背後的邏輯，讓我了解不同文化背後的思維，更重要的是，她向我展示了一種女

性的內在自由、優雅和堅韌，這也是足以為我之榜樣的。感謝方嵐生老師在莊子、佛教和懷疑主義的課堂上給予我的指導，在課上所探討的一些議題對我後來的寫作有很大的啟發。感謝人文學院的陳金樑老師、嚴壽澄老師、曲景毅老師曾對我的博士寫作提過有用建議。感謝論文建議委員會的陳素芬老師幫忙監督和推進論文寫作的進度。另外這數年間在學術會議上有緣遇到過很多給我善意指點的老師，如台灣的林月惠老師、呂妙芬老師、楊儒賓老師、潘朝陽老師、張崑將老師，香港的鄭宗義老師、黃勇老師，大陸的陳少明老師、景海峰老師、王興國老師、彭國翔老師，法國的王論躍老師，美國的余英時老師、艾爾曼老師、太史文老師，澳洲的賴蘊慧老師，等等，雖無法一一列舉，但教誨之恩均銘記於心。還有文中所有列及的以文字啟發過我的前輩老師，均在此一併感謝。

最後感謝在身邊和我一起奮鬥過的夥伴們，這一路因為有你們的陪伴才有了堅持的力量，感謝南大的同學陳雁妮、雷秋明、蘇穎欣、洪耀通、李記芬、孫慶娟、張麗麗、何繁、梁玉菡、洪維陽、郭世恒，感謝大家給我的所有支持和幫助。特別感謝周思豪，合作寫莊子論文是博士期間一段難得的經歷。更要感謝我的家人，一直在我身後默默地支持我，包容我，這些年一起承擔了很多，未來的日子還要相互扶持，向著更好的未來努力。心向光明，無懼風雨。

## 目 錄

第一章 緒論 .....	1
第一節 問題意識 .....	1
第二節 行文結構 .....	7
第三節 文獻綜述 .....	8
第四節 研究方法 .....	20
第二章 中晚明儒者的生死思潮 .....	26
第一節 宋代理學生死觀的主要論述 .....	26
第二節 王陽明的生死態度及其影響 .....	30
第三節 王龍溪與「良知了生死」之說 .....	35
第四節 中晚明「性命之學」的熱潮 .....	44
第三章 良知可否了生死：鄧豁渠對儒家生死觀的挑戰 .....	51
第一節 鄧豁渠的生平及思想歷程 .....	52
第二節 「先天後天不相聯屬」：鄧豁渠的學問宗旨 .....	56
一、 本來面目：懸絕的先天概念 .....	56
二、 情念：棄絕的後天層次 .....	59
第三節 認神識為性：鄧豁渠對儒學的批判 .....	61
一、 對陽明良知學的批評 .....	62
二、 對程顥定性書的批評 .....	66
第四節 各方的回應 .....	68
一、 從儒家衛道立場的回應：耿天臺 .....	68
二、 從儒佛圓融的角度的回應：趙貞吉、管志道 .....	72
三、 從佛教無生義理的回應：永覺元賢 .....	75
第五節 小結 .....	78
第四章 死而不亡：耿天臺對儒家生命觀的維護 .....	79
第一節 耿天臺的生平及思想歷程 .....	80
第二節 吾儒自有死生之學：耿天臺的生死意識 .....	84
一、 儒佛之辨：道德與性命的張力 .....	84

二、 死而不亡：儒家聖人的不朽形象.....	87
三、 良知是續命靈丹 .....	89
<b>第三節 本體與軀殼：耿天臺生死觀的超越性.....</b>	<b>92</b>
一、 不容已之心體 .....	92
二、 生死不是軀殼上事.....	94
三、 不追求「末後一著」 .....	99
<b>第四節 真機不容已：生死與道德之張力與調和.....</b>	<b>102</b>
一、 性真非情緣 .....	103
二、 名教即真機 .....	106
三、 心體之通貫有無，徹上徹下.....	109
<b>第五節 小結.....</b>	<b>112</b>
<b>第五章 生生無死地：羅近溪貫通天人的生命觀.....</b>	<b>113</b>
<b>第一節 羅近溪的生平及思想歷程.....</b>	<b>114</b>
<b>第二節 生生：羅近溪學問的統貫宗旨.....</b>	<b>119</b>
一、 生生：天人性命之宗.....	119
二、 天人同體的性命觀.....	122
三、 以生言性 .....	123
<b>第三節 生生不死：宇宙視野下的身心觀.....</b>	<b>126</b>
一、 仁理生生，原無死地.....	126
二、 此身同乎天地 .....	128
三、 心身之統合與對照.....	130
<b>第四節 經典詮釋中的形魂不朽觀.....</b>	<b>133</b>
一、 聖門不死之典範 .....	133
二、 形有生死，魂只去來.....	136
三、 「仁者壽」的聖人境界.....	138
<b>第五節 小結.....</b>	<b>141</b>
<b>第六章 結語 .....</b>	<b>143</b>

## 摘要

儒家生死觀在明代發生了重要的轉向，許多中晚明儒者回應佛教的挑戰，開始頻繁地探討生死問題，表現出高漲的自我解脫意識，這與先秦儒者主要關注現實人生的態度有很大的不同。心學宗師王陽明正視生死念頭在身心修養中的重要性，將超越生死一念抬到「盡性至命之學」的高度，其大弟子王龍溪承其餘緒，對「良知了生死」之說做了進一步的闡發。此後中晚明的思想界掀起一股探討「性命之學」的熱潮，但也由此引發了關於「儒學可否了生死」的論爭。通過對此辯論進行分析，將有助於揭示儒家在建立生死論述時可能面對的「道德」和「解脫」的價值衝突問題。文章選取了鄧豁渠、耿天臺和羅近溪三個人物為主要個案分析他們的生死觀。其中「異人」鄧豁渠是典型的儒學批判者，他從陽明學入手求道，卻轉而認為「陽明良知了不得生死」，質疑儒學倫理在生死問題上的有效性，從而引發各方爭議；陽明後學耿天臺針鋒相對地指出鄧豁渠是「兩截學問」，並通過論述儒家思想中「死而不亡」的境界，強調「吾儒自有死生之學」；而羅近溪又與耿天臺的思想相呼應，他以「生生」為核心建構儒家性命之學，通過對於身、心、天、人等關係的闡釋表達了完整的生命觀體系，間接回應了鄧豁渠提出的道德責任和個體解脫之間的張力問題。對此三者的研究也在一定程度上彌補了學界的不足：「離經叛道」的鄧豁渠在其時代很有爭議性，但目前對他的研究寥寥，尚無論述其整體思想系統的成果；耿天臺長期以來被賦予「衛道士」的身份，其思想中談及個人解脫的面向甚少受到關注；而關於羅近溪的成果雖然較豐富，但對其學問宗旨尚有爭議，他對於生死的觀點也有待進一步闡發。通過對這三位互有聯繫的思想家的分析，可以呈現出中晚明士人對於生死問題的共同關懷和思想分歧，並進一步探討儒者如何通過對道德形上學的闡發來回應這場生死論辯中的價值衝突問題。

## Summary

In response to Buddhist challenges, the Confucian view on life and death was reexamined and recast during the mid- and late-Ming period. Confucian scholars were concerned with liberation from the fear of death and they developed their philosophy of death that dramatically departed from Confucius' view that focused on life rather than death. Wang Yangming, the leading scholar of the School of Mind, linked the issue of death with self-cultivation, and regarded liberating from death as a learning of "completing the development of one's nature and reaching one's final destiny". His disciple Wang Longxi developed and articulated a view that one can liberate from death with *Liangzhi*. After that, discussing on death became a trend among Confucian scholars, and debates broke out on "whether Confucianism can liberate from death". The debates revealed the problem that Confucians have to face concerning death: value conflicts between moral responsibilities and the will to be detached from the worldly affairs. This essay presents case studies on Deng Huoqu, Geng Tiantai and Luo Jinxi to show the key issues and attempted solutions in these debates. Deng Huoqu was a typical critic of Confucianism, who was a follower of Wang Yangming at the beginning, but finally turned to criticize Wang's key concept of *Liangzhi*. Deng held a dichotomous view of the ultimate truth, in which the metaphysical world and physical world are totally separated. He argued that Confucians are attached to *qingshi* (emotional delusions), therefore cannot liberate themselves from death. His challenges evoked a number of responses. In strong disagreement with Deng's dichotomous system, Geng Tiantai established his own system based on moral emotions, which is called *burongyi* (true trigger that cannot be stopped). He argued that moral emotions are endowed by the heaven, which is different from the so-called *qingshi* in Buddhism. He also made arguments on the immortal realm of Confucian sages, insisting that the learning of liberation from death is an innate part of Confucian philosophy. Luo Jinxi shared similar view with Geng, placing his understanding of nature and destiny on the Confucian concept *shengsheng* (to generate), and argued that, by the process of

generation, human's life is connected to the Heaven's virtue. In Luo's view, morality is established on the basis of *shengsheng* and humans can achieve eternity because they are united with Heaven. From this point of view, Luo also eased the tension between morality and liberation, showing us a comprehensive picture of the Confucian conception of life and death. The present study enriches and complements current research in the field. As a "deviant character", Deng was controversial during his time, but has received little attention in current research. His philosophical system has yet to be further studied. Even though Geng has long been regarded as an "orthodox" Confucian, his thoughts of personal liberation have skipped mainstream scholarship. Luo has been more influential, but the major concern of his learning remains controversial. With an in-depth analysis of their conversations and interpretations on life and death, we find how Confucian thinkers during that scholarly vibrant period explored and developed a moral metaphysical system that establishes their own philosophy of life and death.

# 第一章 緒論

## 第一節 問題意識

先秦儒家傳統中對生的關注大過對死亡的探索，孔子「未知生，焉知死」的態度對後世儒者產生了重要的影響，宋代理學家雖然在建立儒學的形而上學方面大有建樹，但在生死問題上依然主要沿襲先秦的基調，主張「不須將死生便做一個道理求」。儒家思想中罕言生死的傳統至明代發生了重要的轉變，王陽明（守仁，1472-1529）在「龍場悟道」中完成了個體對生死問題<sup>1</sup>的突破，而他富含超越色彩的良知學說也為構建新型的儒學生死觀提供了可能。<sup>2</sup>到了晚明，王陽明突破生死的境界逐漸成為一種人格典範，繼之而起的王門後學中，有很大一部分對生死問題抱著深切的關懷，他們將超越生死視為一種學問來追求，直接肯定人的畏死之情，並進一步認為追求了脫生死應是聖人之教的重點所在。陽明嫡傳弟子王畿（龍溪，1498-1583）對良知之學與生死問題的關聯作了較多闡發，使「良知了生死」成為晚明學術論辯中的重要議題。陽明後學士人中對生死問題有較多論述者，包括受到王畿影響的浙中士人：如萬表、徐魯源、周汝登、陶望齡，以及一部分主張會通三教的泰州學者<sup>3</sup>：如趙貞吉、王襜、羅汝芳、楊起元、焦竑、管志道、李贄等等。其中，王畿、周海門一系基本遵循了「良知了生死」的理路，<sup>4</sup>而泰州一系的學者則呈現出更多的思想差異。

<sup>1</sup> 本文所論及的「生死觀」或「生死問題」等核心概念，有必要稍作一些界定。「生死」一詞雖然在中文語境中常被連用，但若對其內容加以分析的話，可以涵括幾個不同的層次：首先，是指對待死亡這一事件的態度，當用到「超越生死」「了生死」等詞彙時，通常所指的是從精神層次克服對死亡的恐懼。其次，它還包括對生存狀態的認知，生存是一種延續性的狀態，對於生的認知也影響到對於死的看法，故本文有時也從「生命觀」的角度討論「生死觀」，生命觀即對人之存在的整體看法。而有時談到先秦儒者「論生不論死」，並非說他們沒有對生命的看法，只是缺少對死亡的具體討論。最後，生死觀還可能指向的是對於永恆性的理解，當他們談到「死而不亡」「無生死」等境界時，所指就不止限於死亡的當下時刻，而是一種境界論上的不朽，在這種永恆的觀點中，死亡則不再構成一個問題。概言之，「生死」雖可以作不同層次的解析，但由於古人往往混合而談，故本文也將以上含義均納入討論，根據語境辨析文本所指的具體含義。

<sup>2</sup> 本人在碩士論文中曾論述王陽明良知學說與生死問題的聯係，將其歸之為以心性超越為基礎的生死觀，相對於傳統儒家生死觀而言是一種新的形態。見劉琳娜，《良知了生死——王陽明的生死觀探究》，新加坡南洋理工大學碩士論文，2013。

<sup>3</sup> 泰州學之劃分源於黃宗義《明儒學案》列〈泰州學案〉，但若詳加考辨，泰州實不能算做一個嚴格意義上的學術派別，學者之間賴以聯繫的是或疏或密的師承關係，既不是一個地域性的群體，也沒有一個大致相近的學術宗旨。要而論之，泰州學人中主要有兩種差異甚大的思想傾向，一是王艮、王棟、顏鈞、何心隱等「多能以赤手搏龍蛇」的以大氣魄改革社會的取向，二是羅近溪、趙大洲、焦竑、李贄等「躋陽明為禪」的包容禪道、融會三教的取向，本文所關注的對象大致上可以歸為後一類。但兼顧到不同思想家之間的分歧和身份爭議，本文希望不被局限於「泰州」之身份，而從論學社群的角度來看待他們之間的思想互動。

<sup>4</sup> 廖俊裕曾就王畿一系的周海門、陶望齡等人的生死觀進行探討。廖俊裕，〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》，2004年第4期，頁225-250。

晚明儒者紛紛談生論死的現象，雖已被作為一種歷史現象提出，<sup>5</sup>但在內在義理層面尚未得到充分的挖掘。在看似普遍的生死關懷背後，依然有未被注意到的不同觀點的衝擊和碰撞。

「儒學是否可以了生死」是中晚明生死論述的一大焦點。在充分肯定生死議題的價值的基礎上，<sup>6</sup>渴望解脫的明代士人不再只從佛道思想中尋求生命安頓，他們更關注如何挖掘儒家傳統內部的生死思想，建立「吾儒自有死生之學」的論述。如焦竑（澹園，1540-1620）就曾被問及「佛氏言超生死，儒門亦有此理否」，在暢言生死的佛學的對照下，儒家如何就生死提出看法，是當時士人所關心的問題，而焦竑對此的回答是：「『朝聞道，夕死可矣』，『未知生，焉知死』，『原始反終，故知死生之說』。先師未嘗不言，學者自不察耳。」<sup>7</sup>他不認為生死之說為佛教的專利，而將孔子「朝聞夕死」和「原始反終」等話語視為儒學生死觀的經典主題。焦竑的同門管志道（東溟，1536-1608）也以「原始反終」和孔子的「知至知終」之說為儒家的生死之道：「（宋儒）其蔽在不能原始反終而知死生之說，遂并二家出世之宗而過之，則行門何所歸宿？孔子所謂知至知終之學豈其如是？」<sup>8</sup>他認為宋儒不能充分領悟到孔子的生死之說，是沒有真正把握聖學精神的表現，而孔子之學中實有可涵蓋佛道二家「出世」之學的面向。他們也將這個意義上的儒家生死說與佛學的生說聯繫起來談，如楊起元（復所，1547-1599）直接認為：「佛學有脫離生死之說，即孔子朝聞道夕死可矣之說也」。<sup>9</sup>不難看出，主張生死問題並非宗教的專利，儒門自有生

<sup>5</sup> 如彭國翔《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》一書收錄了陽明學者對於生死的一些論述，提出佛教的影響和明代險惡的政治環境是造成這種普遍關注生死的兩大主因。呂妙芬〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉一文概括出「晚明許多儒者不但不以追求了脫生死為自私的表現，或不應過分談論鑽研的課題，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」的現象，認為生死成為晚明儒者聖人觀的一部分。趙園在《明清之際士大夫研究》一書中注意到生死成為明清之際士大夫的重要話題，對易代之際相關史料的收集頗詳盡，但作者認為明末士人的話語只是「接著說，並未提供更高的理論價值」。這些觀察都富有參考價值，但大都是將晚明士人談論生死作為一種歷史現象提出，並未深入討論他們如何在思想義理層面尋求解決生死之道，而且對於不同源流、不同時期的學者未有條理性的分疏，未能展現出晚明生死思想的整體面貌。

<sup>6</sup> 中晚明儒者肯定生死問題的言論俯拾皆是，與宋儒形成鮮明的對比。如焦竑便反對宋儒以出離生死為利心的說法，認為貪生畏死是人的自然情感：「此生人之極情，入道之徑路也」，接納死亡作為人所需面對的問題。周汝登則強調生死問題是學問的基礎：「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」，將生死視作是對個人得失之心的最重要考驗。此類言論頻繁出現，是受到陽明的影響，也意味著在明中葉以後生死問題已經正式進入到聖學的場域中，成為當世儒者所欲致力於解決的問題。焦竑，《答友人問釋氏》，見黃宗羲《明儒學案》卷三十五，頁832。周汝登，《東越證學錄》（臺北：文海出版社，1970），頁210。

<sup>7</sup> 焦竑，〈古城答問〉，《澹園集》卷四十八（北京：中華書局，1999），頁731。

<sup>8</sup> 管志道，〈答趙太常石梁丈書〉，《續問辨牘》卷二（臺南：莊嚴出版社，1995），頁25。

<sup>9</sup> 楊起元，《太史楊復所先生證學編》卷二，收於《四庫全書存目叢書·子部第九十冊》（濟南：齊魯書社，1997），

死之學已成為一些陽明學士人社群共享的觀點。

但相應存在的反面聲音也是不能忽視的，「異人」鄧豁渠是一個典型的例子。他從陽明學入手追求解脫生死，但「覺得陽明良知，了不得生死；又覺人生都在情量中，學者工夫，未超情外，不得解脫」<sup>10</sup>，因為質疑良知在了生死問題上的有效性，他最終選擇了落髮出家，在禪學中尋求解脫，對儒學倫理有較多的批評。此外，江右門人鄒元標（南皋，1551-1624）也曾提到：「近有厭棄吾儒，曰糟粕，曰不足了死生」<sup>11</sup>，此言也可以從側面佐證當時確實存在著對「儒學不足了死生」的質疑。對於這些批判，有不少儒者予以了反擊，如鄧豁渠之師趙貞吉（大洲，1508-1582）就以「豈可以中庸之言謂墮於情緣難免生死耶」<sup>12</sup>對其說加以駁斥，強調儒學也可能開展出超越生死的途徑。周汝登（海門，1547-1629）也批評鄧氏的觀點為「邊見」和「錯謬」：「已嘗觀鄧子《南詢錄》亦以良知不足了生死。……是此非彼，邊見為崇，卒至枯槁，淪陷而無歸，學術之謬只在毫釐，辨不可蚤乎哉！」<sup>13</sup>他在自己的切身體證中，深信「良知」作為心之本體，可以超越生死。鄒元標也提到「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>14</sup>，堅定地維護儒學足以解決生死問題。

關於儒學可否了生死的論爭，其意義或許不在於獲得一個肯定或否定的答案，而可以在觀點的交鋒中看到中晚明生死思潮的多重面向。從目前的研究來看，雖然學界已經對士人普遍關懷生死的特質有了一定的共識，但大多是通過一些片段式語言的羅列而鋪陳出一個宏觀面貌，缺少充分的個案研究和在哲學深度上的挖掘。需要通過進一步地分析，對一些義理線索進行勾連，方能展現出這個時期的生死思想的細節。因而本文將選取鄧豁渠（鶴，1498-1578）、耿天臺（定向，1524-1596）、羅近溪（汝芳，1515-1588）三位互有聯繫的思想家作為主要研究對象，探討他們如

---

頁 56。

<sup>10</sup> 鄧豁渠撰，鄧紅校註，《南詢錄校註》（武漢：武漢理工大學，2008），頁 23。

<sup>11</sup> 鄒元標，〈贈吳明水序〉，《鄒子願學集》卷二，收錄於《文淵閣四庫全書集部·別集類五》（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁 114。

<sup>12</sup> 趙貞吉，〈答胡廬山督學書〉，《趙文肅公文集二十三卷》卷二十二，收錄於《四庫全書存目叢書·集部第一零零冊》（濟南：齊魯書社，1997），頁 578。

<sup>13</sup> 周汝登，〈寄贈李儲山序〉，《東越證學錄》，頁 519-520。

<sup>14</sup> 鄒元標，〈贈吳明水序〉，《鄒子願學集》卷二，收錄於《文淵閣四庫全書集部·別集類五》（臺北，臺灣商務印書館，1986），頁 114。

何就生死問題闡發各自的見解並展開互動，以此為切入點，進而挖掘儒學生死觀的建構中可能面對的問題。

之所以選擇這三個人物的為中心，一方面是由於他們的思想尚有很大的挖掘空間，他們之中有在思想史上籍籍無名的被徹底埋沒者如鄧豁渠，有被冠以衛道士的刻板印象的被污名化者如耿天臺，這樣的研究現狀與他們在當時的影響力是不相稱的，而羅近溪雖然相對而言有受到較多的關注，但也是從哲學命題上分析的多，從生命情懷角度理解者少，其學問中的統貫精神和對生死的論述都還值得進一步闡發。更重要的是，他們在思想上有著互動的關係，鄧豁渠人生中最透徹的一次「悟道」體驗便發生在寄居於耿天臺家中時，其學說在耿氏家鄉產生影響，也是導致耿氏對其大力批判的原因。而耿天臺與羅近溪則是多年知交，耿天臺思想中「以常知為宗」和「以不容己為宗」兩大宗旨都是在與羅近溪、胡廬山和其弟耿楚侗的反復論學中形成的，羅近溪也多次在與耿氏兄弟的交流中闡發對生死問題的見解。概言之，雖然三者的學術關懷各有側重點，但緊密的聯繫使他們可以把握彼此的思想樣態，在一些核心問題上可以形成呼應和對話。從廣義的角度說，也可以將他們視為同一個論學圈子中人。

在不同觀點的交鋒中，更能夠凸顯的是豐富的生死論述背後的義理邏輯。從鄧豁渠對儒家的批評和儒者的回應可以看到，儒者在關懷生死時所需面對的核心問題在於「**道德**」與「**解脫**」兩種價值之間的衝突。「道德」一詞在這裡不僅指個體內在德性的修養，更指向儒者對世間倫理秩序和規範的關懷；而「解脫」則用以專指超越生死之困擾與局限。<sup>15</sup>這兩種價值取向之間存在著衝突的可能性，這可以從不同層次來理解：首先，對倫理秩序的追求意味著將關注點放在社會、放在具體的現實世界，其重心可以說是向外的，而追求解脫生死則側重在關心個體的存在、關注個人的精神超越，其重心是向內的。其次，在佛教思想的影響下，明代士人所理解的解脫生死，在很大程度上包含了「對於現世的出離」之意。佛教認為人之所以無法

---

<sup>15</sup> 「解脫」一詞本身有較強的佛學色彩，是脫離束縛而得自在之意，在佛教中，解脫常被與生死連用，謂出離生死之束縛而入於涅槃之境地，佛教的解脫觀以輪迴觀為背景，認為眾生被煩惱所束縛而常處於生死輪迴之中，而通過修行而達涅槃是對生死輪迴的脫離。但是在晚明士人的論述中，解脫一詞的意義是泛化的，並不以輪迴觀為前提，例如王龍溪有「一念明定，當下超脫」、「與太虛同體，與大化同流，是大丈夫超脫受用」等語言，（超脫與解脫二詞在內涵上基本一致，超脫更多作為動詞使用）皆不是在輪迴觀的基礎上論述，而是泛指一般意義的超脫生死的境界。

參破生死，主要在於將各種因緣和合視為實有而產生執著之心。欲從生死煩惱中超脫，需要斷開對現世的執著，這也是生死問題一直被視為「出世法」的原因。「出世法」本是佛學術語，佛家以出離世間、斷惑證真為修行之法門，也就是通過斷開對世間事務的牽掛與聯繫以求達到不受束縛、超越生死之境地。<sup>16</sup>與之形成對比的是，儒學以道德為根基，以人倫秩序在現實社會中的落實為根本追求。從孔子的禮樂，孟子的仁政，到宋儒「得君行道」的理想，儒者從未放棄對現實世界的關懷，《大學》之道從修身齊家到治國平天下，搭起了一條完整的從「內聖」到「外王」的路線，也構成了儒家士人的理想藍圖，這與追求解脫的出世精神之間可以說是距離的。最後，從歷史事實的角度也可以看出，當時將此兩種追求割裂看待者亦大有人在，如《王畿集》中載陸五臺（陸光祖，1521-1597）曾說王龍溪「公捨不得致良知，且了世間法，干經世事業。若要了生死，出世間事，必須看話頭，方是大超脫勾當。二者不相和會」<sup>17</sup>，他認為儒家的經世事業與「了生死」的超脫之道是不能融會的兩事，而龍溪所學的良知之說只在經世的層面上。耿定向也提及時人推崇佛教以出離世間為超生死之法門：「近解說佛氏之禪那者曰：如此出離，生死超矣」，<sup>18</sup>一些自負高明者「以覓之了不可得者為宗，參為思及此方極玄微要妙，見至此方徹無上妙諦，言思路斷，生死可超，至謂法門廣大，無礙無遮，而縱欲任情以為解脫」，<sup>19</sup>也就是以追求一種玄妙縹緲的無礙境界為超脫生死之法，這使他們不屑顧及世間教化，甚至訾議孔孟。這樣的思想矛盾，在後文討論鄧豁渠與耿定向的衝突時將進行更具體的分析。簡言之，在「出離世間」的解脫精神和「關注此世」的道德關懷這兩種價值之間存在著張力。<sup>20</sup>這股張力在明代以前表現為儒家思想與佛道思想之間的衝突，如魏晉玄學需面對「名教」與「自然」之辯，如宋代理學家則極力批評佛教「不可以治天下國家」。而在中晚明三教會通的背景中，許多士人兼具這兩種追求，故必須在自身思想的內部處理此一衝突，也可

<sup>16</sup> 如《楞嚴經》云「若能遠離諸和合緣及不和合，則能滅除諸生死因，圓滿菩提不生滅性，此為出世法之因」。《大佛頂首楞嚴經》，收錄於《大正新脩大藏經》第十九冊，第九四五經（東京：大藏出版株式會社，1988），頁 113。

<sup>17</sup> 王畿，〈答五台陸子問〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 147-149。

<sup>18</sup> 耿定向，〈漢澹訂宗〉，《耿定向集》（上海：華東師範大學出版社，2015），頁 304。

<sup>19</sup> 耿定向，〈紀言〉，《耿定向集》，頁 349。

<sup>20</sup> 這並不是說這股張力或矛盾是必然的、不可調和的，實際上，不論在儒家還是佛教，都有對此持調和論、認為道德無礙解脫、經世出世不相違背者。但正是由於存在價值衝突的可能，如何看待此二者的關係，成為更值得探討的議題。

以說，在中晚明的情境中，儒佛之爭內化成了理學內部的價值之爭。陳來在論述羅近溪思想時，便曾提及晚明儒者傾向於表達對「自然順適」的追求，擴展自身學問中生存論的向度，這對於儒家在倫理學意義上的純粹道德性具有減蝕作用。<sup>21</sup>誠然，道德性和超越性之間的張力是否可以調和，又該如何調和，對於欲建立「儒學可以了生死」論述的思想家而言是必須要面對的問題。

從這一點擴展，還可進一步觀照後世學者對於晚明王學士人的認知。劉戡山（宗周，1578-1645）將明末王學的流弊概括為「玄虛而蕩」與「情識而肆」：「及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊」<sup>22</sup>，認為他們滑向了兩個極端。這種分裂，也可以理解為是形上世界與形下世界的分裂。「超潔者」過於推崇高遠玄妙的形上世界，暗涵著先天優於後天的價值判斷，弊端在於容易落入「空想本體」的玄虛境地，如浙中的王龍溪，將無善無惡之旨推到極致，使得道德價值缺少落腳處，常被批評為此類；而「猖狂者」過於注重在形下世界的體驗，如主張在百姓日用的平常的情境中體會極高明的道體境界，其弊端在於容易被經驗世界的情感慾望所牽引，在過於放鬆中流於放肆無忌憚，一些主張「百姓日用即道」的泰州學人則常被歸為此類。這一問題，在關於生死的討論中更加突出。對於追求了脫生死者來說，其所欲企及的是高遠玄妙的形上世界，如鄧豁渠以了生死為務，故一心欲尋求一個「超於言語思想之外，不在人情事變之中」的「向上事」，他批評儒者「落於情識，不得解脫」，便是認為儒家過於沉湎於世情，「拖泥帶水」，以致不能達到極致的解脫之境。而從儒家積極用世的角度來看，安頓日用倫常的形下世界是必須的價值追求，他們批評追求自由超脫者一概不管，墮入「玄虛」。如耿天臺便極力反對懸想所謂的超絕境界：「吾輩不求當下了了，而懸想末後著，是惑矣」。他認為儒者應該追求在當下現實中的了悟，主張將精力放在在日用倫常的生活中，而反對懸空地想象一個臨終時超脫死亡的景象。鄧豁渠批評儒者「參之以情識」，耿天臺便批判鄧氏「蕩之以玄虛」，二者的針鋒相對，立場十分鮮明。但可以進一步思考，這樣的矛盾是否是追求了脫生死者所必然要面對的？在超越性和道德性之間是否有調和之道？鄭宗義指出，宋明儒對於儒家理論的一大突破在於將天的觀念全面地發展起來，把天詮釋為一形上超越、生生不已的創生實體，將之與心性相貫通，從而

<sup>21</sup> 陳先生雖已隱約觸及這一問題，但未作深論。陳來，《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2003），頁 292。

<sup>22</sup> 黃宗義，《明儒學案·戡山學案》（北京：中華書局，2008），頁 1572。

依道德的進路來建立形上世界，<sup>23</sup>這也就是牟宗三所言的「道德形上學」(Moral Metaphysics)的內涵。<sup>24</sup>此學的提出，正暗示了將儒家道德賦予超越性，在追求形上世界的同時堅持道德性的可能。由此檢視羅近溪和耿天臺對於生死的論述，可以探討其理論是否可能在生死議題上彌合兩種取向之間的矛盾，並拓展傳統儒家的義理空間。

## 第二節 行文結構

基於以上背景，本文將圍繞以下幾個問題展開論述：1.宋明理學家的生死觀是如何演變的？中晚明士人對生死的論述在怎樣的背景下展開？2.鄧豁渠、耿天臺、羅近溪各自對生死問題展開了怎樣的具體討論？他們有哪些特別之處？如何定位他們的思想主張？3.他們之間有怎樣的互動關係，其中牽涉到哪些分歧，又是如何進行回應的？由這些問題，本文將試圖展現明代生死論述的一個較具典型性的側面，並整理出其中的義理線索。

本文的第二章，首先梳理宋明理學生死觀的演變背景。宋代理學家基本秉承先秦儒家「論生不論死」的傳統，將關注點放在日常的人倫生活中，同時以氣的聚散來解釋鬼神生死等現象。而到了明代，王陽明開始重視生死問題，將其抬高到「盡性至命之學」的地位，可以說引領了明代生死學風氣的轉變。而其大弟子王龍溪將解脫生死的境界概括為「任生死」和「超生死」兩個層次，其對「超生死」境界的闡釋在義理層次凸顯了「良知如何了生死」的內涵。承接這種理解，中晚明士人對解脫生死的「性命之學」表達了極高的關注，形成了一股思想的熱潮，從中可以看到中晚明學術的一種躍動的生命精神。

文章的第三到第五章進入主體部分，以個案分析的方式展現中晚明士人圍繞「儒家是否可以了生死」的議題所展開的直接或間接的對話。第三章，以鄧豁渠為切入點，他是儒學的批判者，由最初學習良知到懷疑「良知不能了生死」而轉入佛教，在當時引起了強烈的反響。文章通過梳理他的生平歷程，可以看到他篤志求學以解脫生死的熱忱，接著分析其學問中「先天與後天不相聯屬」的二分結構，也由此理解他批評儒學的主要觀點在於「沾情念」和「落神識」，最後分析各方士人從儒家、

<sup>23</sup> 鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，2000），頁1-2。

<sup>24</sup> 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1983），頁115-189。

佛教和儒佛會通的不同角度對他的回應，以看到其所造成的影響。

第四章分析耿天臺對生死問題的看法。耿天臺一直以來被視為「衛道士」，但其思想中並非沒有關懷解脫生死的面向。作為儒家價值的維護者，他對鄧豁渠進行了批評。他以「死而不亡」描述儒家聖人的不朽境界，並認為陽明良知是「續命靈丹」。他對於心體和身體進行了區分，認為不應在軀殼的層次求解脫，而將生命之不朽寄託於心性的超越上。耿天臺以「真機不容已」的思想，試圖解決鄧豁渠的儒家批判中所引出的維護人倫價值（道德）和追求超越生死（解脫）之間可能存在的衝突，他強調道德情感根於天道，並非情緣，名教出於真機，故自有其超越性，由此對兩種價值進行了調和。

第五章則以羅近溪為主體，分析其「生生」觀念所展現出的貫通天人、身心、性命的儒家生命觀系統。羅近溪與鄧豁渠一樣有著深刻的生死關懷，但並未因此放棄對儒家倫理的堅持。作為耿天臺的好友，近溪思想與其有相近之處，其「生生」觀念不僅包含了「不容已之心」中強調道德情感不可抑止的面向，同時呈現出一個更廣大的天人性命相貫通的圖景。他曾有「生生無死地」之說，從「生生」的角度闡釋性命、身心、形魂，構成了其思想中的不朽觀，也由此可以看到建立儒家生死觀的一個可能方向。

### 第三節 文獻綜述

#### 1. 明代思想史的研究及王學分系問題

本文的研究對象為活躍於中晚明思想舞臺的士人，其中又以王學門人為主。在進入具體的議題之前，首先需要對他們所處的思想場域有一整體性的瞭解。現有的研究明代思想史的專著在側重點和論述角度上均有不同。張學智的《明代哲學史》<sup>25</sup>指出心性論是明代思想家的學說重心，反映了對人的本質和人與宇宙關係的根本理解，這也是本文認識明代思想家的基點，該書涵括範圍則相對較廣，對王龍溪、羅近溪和耿天臺都有專門章節進行論述，此外對晚明佛教道教中性命之學的發展也做了概述，展現了較宏觀的學術視野，對本文有較大參考價值。吳震《陽明後學研究》<sup>26</sup>關注陽明後學對於王陽明「良知」概念的不同詮釋，通過討論學人在「現成良知」、

<sup>25</sup> 張學智，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000）。

<sup>26</sup> 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003）。

「無善無惡」、「主靜」等心學重要概念上的種種意見分歧，揭示陽明學的思想展開過程，該書在哲學義理的辨析上達到了相當的高度，是陽明學研究的重要著作，其中涉及王龍溪的「身心一體」觀與養生實踐，也有專門章節分析了耿天臺與王龍溪、羅近溪的思想聯繫及其「不容己」的主旨。其隨後出版的《泰州學派研究》，<sup>27</sup>將泰州學派視為陽明學的一個流派進行了考察，對於泰州學之研究有定鼎之功，其中對羅近溪的思想有專門的分析。此外左東嶺的《王學與中晚明士人心態》<sup>28</sup>一書，能結合具體的歷史情境，以詩文等豐富的史料論證士人心態的演變，析理甚微且有一貫的線索，較成功地展現了中晚明士人思想的全貌，特別是其研究中關注士人精神生態的取向，對於本文探討自我解脫思潮有所啟發。呂妙芬《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》<sup>29</sup>一書則不只停留於思想層面的探索，而是以陽明學士人的講會活動為研究對象，進而討論了陽明學在政治社會層面所涉及的如權力關係、科舉制度等一些重要議題，這對於瞭解陽明學在明代文化脈絡中的整體面貌也有較大價值。

由於本文的選題涉及到三位人物，試圖勾勒不同思想家的思想聯繫，故首先需要面對的是王門後學分系的問題。在這一方面，目前學界已有許多研究成果，但因王學之流變與分化情況之複雜，使得此一爭訟至今難有統一的意見。黃宗羲《明儒學案》中以地域兼顧師承的標準，將王門分為江右、浙中、南中、楚中、北方、粵閩、泰州等七派，這一分法雖然在一些個案上受到一些學者的挑戰，但仍不失為討論宏觀的王學圖景的重要參照。本文選定的三位主要研究對象——鄧豁渠、耿天臺、羅近溪，均被黃宗羲歸入泰州學案之下，但此分法並非毫無爭議，如吳震在《泰州學派研究》一書的序言中，便主張耿天臺和趙大洲不應被納入泰州學派，而鄧豁渠師從趙大洲，鄧豁渠的歸屬則更受到質疑。<sup>30</sup>若從思想義理的角度來看，日本學者

<sup>27</sup> 吳震，《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009）。

<sup>28</sup> 左東嶺，《王學與中晚明士人心態》（北京：人民文學出版社，2000）。

<sup>29</sup> 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中研院近史所，2003）。

<sup>30</sup> 黃宗羲將趙大洲歸入泰州學派，並從李贄之言，認為其師承徐波石（徐樾，字子直，號波石）。而荒木見悟對此提出了質疑，主要依據為大洲致徐波石的書信中，稱謂語氣更像對待同輩友人。吳震先生在〈泰州學案芻議〉一文中亦主張徐與趙是同輩關係而非師生關係。見黃宗羲，《泰州學案·文肅趙大洲先生貞吉》，荒木見悟，《明末清初的思想與佛教》（上海：上海古籍出版社，2010），頁57。吳震〈泰州學案芻議〉，《浙江社會科學》，2004年第2期，頁142-150。另外拙作《趙貞吉與泰州學派的學問傳承》一文認為，鑒於文獻的複雜性和矛盾性，不能輕易否定趙大洲的泰州學人身份，不妨從學術淵源和聯繫的角度將泰州學人視為一個學術共同體。

岡田武彥的《王陽明與明末儒學》一書則重視不同王門學者義理闡釋的區別，<sup>31</sup>他以對良知這一概念的不同認知為標準，將王門後學分為「現成派」「歸寂派」和「修證派」，又以相對政治化的說法，將其對應於「左派」「右派」和「正統派」，這一說法的影響力也非常深遠，王龍溪、鄧豁渠、羅近溪和耿天臺都被納入「現成派」，從中確實可看到他們都注重體認本體的共通點，但也需注意他們之間實則仍有較大差異，如耿天臺對龍溪的「現成良知」之說實有不滿，也反對鄧豁渠之任誕，此中細節有待分疏。另外鄧志峰在《王學與晚明的師道復興運動》一書中，<sup>32</sup>從行動取向的方面，將嘉靖中後期到萬曆年間的王學門人分為「在朝派」「狂俠派」「樂學派」與「會通派」，以期展示學人的不同性格以及在各自社會關係中的形態，他大體將王龍溪、羅近溪、鄧豁渠歸為會通派，而將耿天臺歸為在朝派。其中會通派的思想主要包括三大特質：一是追求超脫生死的精神境界，二是會通出世入世，三是在本體論上大多主張無善無惡。只是這種區分有標準不一的問題，如會通派是從思想特質而言，在朝派則從政治身份而言，對於一些兼具身份和思想特質者的歸類難免顧此失彼。

總體來看，以上諸家的分派方式各有其理據以及論述的側重點，均有可取之處，從他們的分析中，也可大致看到本文所涉及的幾個研究對象之間有較多思想上的共通性。但本文的研究並不著眼於某個特定學派的研究，而希望更多看到士人之間的思想聯繫，故不會受限於以上的分法，而是在參考現有研究成果的基礎上，努力尋求不同學人之間的思想連結點。從這個立場出發，關於鄧豁渠、耿天臺是否屬於泰州學派的爭議也不在本文所討論的範圍內，我們可以從思想的互通性以及相互之間的論學交往來建立人物之間的聯繫，將他們視為一個動態的論學社群。

## 2. 關於明代生死問題與三教會通背景的研究

本文將中晚明生死論辯的議題放在儒學生死觀發展的脈絡下討論，故需先對中國傳統生死觀進行整體性的觀照。在這一方面，康韻梅的《中國古代死亡觀之探究》<sup>33</sup>一書對先秦時代中國人的死亡觀進行了梳理，用「以生制死」「以禮節情」來概括早期儒家的生死觀。鄭志明的「生死學」系列叢書（《道教生死學》《佛教生死學》

<sup>31</sup> 岡田武彥著，吳光等譯，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000）。

<sup>32</sup> 鄧志峰，《王學與晚明師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004）。

<sup>33</sup> 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994）。

和《民俗生死學》)<sup>34</sup>分別對儒釋道不同源流的生死態度做了梳理，使我們可以辨析不同宗教的生死傳統。余英時的《東漢生死觀》<sup>35</sup>，關注佛教傳入中國以前的鬼神、天堂地獄、墓葬等觀念，尤其具有歷史的精度和深度。此外李霞的《生死智慧：道家生命觀研究》<sup>36</sup>和王玲月的《憨山大師的生死觀》<sup>37</sup>等書，則是從佛道的角度進行的專題探討。在這些研究的基礎上，本人的碩士論文<sup>38</sup>歸納了中國古代生死觀的幾個典型形態：1.以上古神話故事和莊子哲學為代表的「死生相繼」的思維，以氣的轉化或者物質的轉化為基礎，認為死只是是生命形式的轉變；2.以老莊的自然長生之道和道教的養生學說為代表的「長生久視」的觀念，認為人通過修養可以達致永生，避開死亡；3.以儒家為代表的「以生制死」的態度，注重生的意義而諱言死亡，主張以禮制情，以實現生的價值為生命的歸屬意義。4.以民間鬼神觀與佛教輪回觀為代表的「死而不亡」的信仰，從對死后世界的描摹中，獲得對於死亡的想像。在此背景下，王陽明以「良知」的心性超越為依託的模式，是儒家系統中開展出的新型生死觀。

具體到明代，對生死的討論成為晚明士人的一個重要議題，已有一些學者對此進行了論述。呂妙芬的文章〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉<sup>39</sup>概括這種現象道：「晚明許多儒者不但不以追求了脫生死為自私的表現，或不應過分談論鑽研的課題，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」，她指出生死問題已經演變成為晚明儒者聖人觀的一部分；彭國翔在《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》一書的第七章<sup>40</sup>也廣泛收錄了陽明學者對於生死的一些論述，並對這一生死思潮的成因進行了分析，認為佛教的影響和明代險惡的政治環境是造成這種現象的兩大主因。龔鵬程的《晚

<sup>34</sup> 鄭志明，《道教生死學》《佛教生死學》（臺北：文津出版社，2006）；《民俗生死學》（臺北：文津出版社，2008）。

<sup>35</sup> 余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》（臺北：聯經出版公司，2008）。

<sup>36</sup> 李霞，《生死智慧：道家生命觀研究》（北京：人民出版社，2004）。

<sup>37</sup> 王玲月，《憨山大師的生死觀》（臺北：文津出版社，2005）。

<sup>38</sup> 劉琳娜，《良知了生死：王陽明的生死觀探究》，新加坡南洋理工大學碩士論文，2013。

<sup>39</sup> 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（臺北：中央研究院近代史研究所，1999），第32期，頁168-210。

<sup>40</sup> 彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁463-481。Guoxiang Peng. 2011. "Death as the Ultimate Concern in the Neo-Confucian Tradition: Wang Yangming's followers as an example", *Mortality in Traditional Chinese Thought*, New York: State University of New York Press. p.271. 彭氏的其餘作品《儒家傳統與人文主義之間》也有提到類似的內容，彼此間差異不大，可視為互相引證。

明思潮》<sup>41</sup>一書，也分別用幾篇文章討論了李贄、焦竑、袁宏道、袁中道等人的學說，特別指出生死問題構成這些人的核心關懷與存在焦慮。這些觀察為本文討論生死提供了知識背景，具有重要的參考價值。趙園在《明清之際士大夫研究》一書中注意到生死成為明清之際士大夫的重要話題，對易代之際相關史料的收集頗詳盡，但作者認為明末士人的話語只是「接著說，並未提供更高的理論價值」。<sup>42</sup>以上幾位學者都僅將生死問題作為書和文章一部分觀點，且主要是將其作為一種歷史現象提出，故雖然在史料上有所挖掘，但並未深入討論士人如何在思想義理層面尋求解決生死之道。相比之下，廖俊裕的〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉<sup>43</sup>一文是專注於處理生死問題的研究成果。文章從義理角度的闡發，對於從陽明到明末清初討論生死的線索做了一些整體性的梳理。但他將視角聚焦于王畿一系的周海門、陶奭齡以及明末高攀龍、劉戡山等人，對於泰州學人未加涉及。而且該文是以「良知了生死」作為晚明生死學說的代表，但並未仔細檢討晚明生死觀與王陽明的異同，對於晚明生死觀的一些新的思維特點，也還有待進一步探索。吳孟謙〈晚明身心性命觀念之流行〉<sup>44</sup>一文與本文有著非常相契的關懷，該文整理了「身心性命」觀念在晚明流行的思想史脈絡，闡述了宋代到明代「性命」二字內涵的演變，並通過對不同陽明學者的言論的闡釋，勾勒出他們具有強烈「解脫意識」的面向。但該文是著重通過廣泛地陳列言論來鋪展晚明的思想面貌，而未在鄧豁渠、耿天臺、羅近溪等人身上過多著墨，而本文則是從個體著手深入分析，試圖搭建不同線條之間的對話，對於學者所處的時代和社群也更為關注，此是研究路數的差異所在。

明代生死觀的問題還需要放到三教會通的思想大背景下來談。本文所討論的關於生死展開的辯論，其內核與儒佛之辨有緊密的關聯。鄧豁渠由於對生死的追求而由儒入佛，耿天臺在儒家立場上批判其為狂禪，羅近溪則是對三教持包容態度者，在廣泛吸收佛道思想的基礎上形成以儒為本的生死觀。對三教會通問題的研究，也有助於理解這些人物的思想源流和各自立場。而這個議題雖已看似是老生常談，但仔細檢索的話，我們似乎還很難找出一本代表性的著作，可以在理論的高度上較成體系地呈現出明代三教思想的全貌。對於三教關係有理論上的貢獻的是卜正民

<sup>41</sup> 龔鵬程，《晚明思潮》（北京：商務印書館，2005）。

<sup>42</sup> 趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999）。

<sup>43</sup> 廖俊裕，〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》，2004年第4期，頁225-250。

<sup>44</sup> 吳孟謙，〈晚明身心性命觀念之流行〉，《清華學報》，2014年第2期，頁215-253。

(Timothy Brook) 的 “Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Wordship in Late Imperial China”一文，藉由對 Syncretism 的定義的討論，他區分了「普遍真理化」(ecumenicism)，「包容化」(inclusivism)，「區隔化」(compartmentalism) 和「折衷式」(eclecticism) 等不同的「合一」類型，<sup>45</sup>為我們探討三教會通背後的複雜思維提供了有效的初步理論框架。荒木見悟 (Araki Kengo) 的文章“Confucianism and Buddhism in Late Ming”<sup>46</sup>以敏銳的洞察力指出了心學「心即理」的主張超越了理學和禪宗的分別，這也是為何在心學影響下明儒逐漸形成以良知作為超越生死之依據的理論淵源。近年出版的研究著作逐漸脫離了以往以某些關聯性的語言和詞彙的互用來論證三教會通的思路，而更加注重對語言背後的思維之洞察，這是三教研究的一個發展趨勢。如徐聖心的《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》<sup>47</sup>一書，首先界定了「會通」「融合」「合一」「互動」等概念之異同，以一些概念系統如「爐與均」「無明與過」「病與藥」等問題，討論明末清初一些重要思想家如何建立統攝三教之學。魏月萍的《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》<sup>48</sup>一書討論晚明三位儒者——管志道、楊起元和周海門的三教論述中涉及的政治權力與道德權威的關係，以「君師道合」展現了晚明三教論述的獨特性。而本文所選擇的生死議題，亦是試圖從一個具體的思想線索，揭示三教在除了語言比附之外的、深層次的義理互通。雖然與以上幾部著作所選擇的研究人物、具體議題都有所不同，但在研究模式上有可借鑒之處。

### 3. 關於具體思想家的個案研究

#### 3.1 鄧豁渠研究文獻

荒木見悟的專書《明末清初的思想與佛教》<sup>49</sup>以個案分析反映明代思想的幾個側面，對於「被埋沒的思想家」的挖掘尤其有貢獻，對本文討論鄧豁渠思想有開路之功。其中〈鄧豁渠的出現及背景〉一文，在晚明論性命之學的大背景下，概括鄧

---

<sup>45</sup> Timothy Brook. 1993. “Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Wordship in Late Imperial China”. *Journal of Chinese Religion*, no.21. p.14.

<sup>46</sup> Araki Kengo. 1975. “Confucianism and Buddhism in Late Ming”. Edited by Wm. Theodore De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*. p.39-66.

<sup>47</sup> 徐聖心，《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010）。

<sup>48</sup> 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016）。

<sup>49</sup> 荒木見悟著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版公司，2006）。

豁渠的學問背景及主張。他介紹了鄧豁渠生平的求道經歷，以及耿天臺、李卓吾、趙大洲等人對他的不同態度，呈現了較多珍貴的史料。但對於鄧氏的思想主張，荒木先生並沒有給出明確的敘述，而顯得相對零碎。如他談到鄧豁渠反對王陽明「事上磨煉」的道德修養工夫論，否定頓悟見修論，以及他所希冀的是超出造化之外的絕對自由，這些當然是鄧氏思想的一些側面，但沒有整體性的論述。該文側重在凸顯鄧氏思想的異端性格上，塑造了鄧豁渠作為「明末風起雲湧的自由思潮的一個先鋒」的人物形象，但並未從思想內涵的角度有條理地闡述鄧豁渠的學問宗旨，以及他與晚明性命之學思潮的關聯之處。島田虔次著有〈異人鄧豁渠略傳〉<sup>50</sup>一文，以時間線的方式對鄧豁渠的生平歷程作了梳理，但重點在行跡方面，只用了很小篇幅論及其思想中的三個主要觀點，雖已把握到鄧氏思想的大概，但因未加以深入，給人言猶未盡之感。因此，鄧豁渠的思想依然具有很大的討論空間。

此外鄧紅校注出版了鄧豁渠所撰《南詢錄》一書，在整理鄧豁渠相關文獻上有較大貢獻。他還撰有〈試論鄧豁渠的思想傾向〉<sup>51</sup>一文，對鄧的思想歷程進行梳理，認為其思想經歷了從「性」和「命」分裂到「性」和「命」統一的思想過程，可以按時間順序分為三期，但必須指出的是，這種梳理有值得商榷之處，主要可以從三點進行討論：首先，該文對鄧豁渠思想的分期是以其生平遊歷的地點為依據的，這種對應關係缺乏足夠理據；其次，該文認為鄧豁渠對良知的觀點經歷了從割裂到最終領悟的過程，但事實上，鄧氏對陽明良知的質疑一直持續到晚年；第三，在「性」和「命」的關係問題上，該文認為鄧豁渠思想的主要問題在於「性」和「命」的分離，但鄧豁渠所一直追求的「見性」之學，正是可以了生死的學問，在他的思想體系裡，「性」和「命」正是不可割裂的存在，不存在從割裂到合一的過程。鄧紅產生誤解的根源在於他認為鄧豁渠的學問始終是在陽明良知學的框架下的，只是從「不能理解」到「真正理解」，但事實上，鄧豁渠的學問從一開始就是從質疑良知學到入於禪門的，可以說一直游離於心學門牆之外，沒有所謂的轉折可言。在本文第三章，會結合鄧豁渠的生平歷程和思想發展來討論其學與良知學之間的張力，也會再具體回應這些問題。

其他關於鄧豁渠的零星記載，則可見於探討耿天臺與李卓吾之爭的論著。如林

---

<sup>50</sup> 收錄於鄧豁渠撰，鄧紅校注，《南詢錄校注》（武漢：武漢理工大學出版社，2008），頁119-139。

<sup>51</sup> 鄧紅，〈試論鄧豁渠的思想傾向〉，《內江師範學院學報》，2014年第29卷第5期，頁60-65。

海全在《李贄年譜考略》<sup>52</sup>一書中，提到耿天臺寫信給李卓吾抱怨鄧豁渠，是借責備鄧豁渠「絕棄人世，逃儒歸佛」來指責卓吾，而卓吾最後落髮出家，漂流四方的行為也被視為是在實際行動上對鄧豁渠的追隨。而林其賢的《李卓吾的佛學與世學》一書則指出李卓吾與鄧氏的不同，卓吾認為鄧豁渠之過錯「不在於後日之不歸家，而在於其初之輕於出家」，李卓吾自身則是在完成了奉養雙親的倫理責任後才出家尋求生死大事的解決之道；<sup>53</sup>羅宗強也認為，對於鄧豁渠的不同看法是引發耿李之爭的一條導火索。<sup>54</sup>從這些側面討論中，可以看到鄧豁渠在其時代是有影響力的。但總體而言，目前學界尚無非常缺乏對於鄧豁渠思想本身的整體剖析。

### 3.2 耿天臺研究文獻

目前關於耿天臺的探討也十分有限。耿天臺因與李卓吾的一場論爭而聞名於思想史，也因此論爭而被冠以「衛道者」的刻板印象，他在現有研究中大多是在李卓吾研究的背景中被順帶提及，使人們易於忽略其思想中的其他面向。如吳震在《陽明後學研究》中就曾指出：「人們往往是透過李卓吾來窺看耿天臺……關於天臺思想的研究則是一片蕭條」<sup>55</sup>。然而耿天臺實為當時主掌學政的一方大員，與眾多晚明士人保持著密切的往來，不僅與王龍溪、羅近溪、胡廬山、李卓吾等重要思想家反復論學，也提拔了焦竑、劉元卿、管志道等一批在當時具有影響力的學子。作為當時學術網絡中一位舉重輕重的人物，其思想實有進一步研究的價值。

在耿李之爭背景上討論對耿天臺的認知，除了一些早年著作直接將其批判為「主張維護封建道德的道學家」「假道學」<sup>56</sup>以外，近年已有一些學者開始對其加以同情的理解。如左東嶺在《李贄與晚明文學思想》<sup>57</sup>一書中，認為耿李論爭並非像以往所理解的階級鬥爭或君子小人的人品之爭，而應從學術思想的分歧的角度來解讀。他也指出了晚明士人在出世解脫和入世教化這兩種追求上的衝突，惜其並未深論。而溝口雄三在《中國前近代思想的演變》一書中分析李贄思想時，也提到對耿天臺

---

<sup>52</sup> 林海權，《李贄年譜考略》（福州：福建人民出版社，1992），頁152-153，頁213。

<sup>53</sup> 林其賢，《李卓吾的佛學與世學》（臺北：文津出版社，1992），頁202-205。

<sup>54</sup> 羅宗強，《明代後期士人心態》（天津：南開大學出版社，2006），頁322-327。

<sup>55</sup> 吳震《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁367-408。

<sup>56</sup> 如侯外廬主編，《中國思想通史》第四卷（北京：人民出版社，1957年，2011年再版），頁446。

<sup>57</sup> 左東嶺，《李贄與晚明文學思想》（天津：天津人民出版社，1997）。

的看法是：「覺得他的思想也很有革新之處，拒絕既成的格套也很堅決」，認為耿李二人互相了解不夠透徹，各自以自己的想法推測對方真意，才導致了衝突。他特別指出耿氏「不容己之心」的提出，將人的色慾之情與四端之心同樣視為人的本來和自然，已是到了「懸崖境地」，沒有再邁進一步的餘地了，因此，「把耿定向放在綱常的立場，把李卓吾放在人的立場，使二者對立，這不一定妥當」。<sup>58</sup>袁光儀《彼我同為聖賢——耿定向與李卓吾之學術論爭新探》<sup>59</sup>一書更是以彌合兩者的矛盾為主題，認為耿李論爭是「同為聖賢」的問學之爭。該書尤其強調二者學術分歧在於「名教」與「真機」兩種追求取向的矛盾，相比於僅從立場對立分析，這種視角挖掘出了論爭的更深刻的哲學內涵。實際上，名教與真機之爭並不應僅被視為耿李兩個個體的追求的差異，而可以擴大到儒佛終極關懷的思想背景中。耿天臺的很多言論並未直接批評李卓吾，而選擇了針對鄧豁渠而發，這其中有值得深思之處，也是本文將在第四章詳細討論的。

幾位學者在對晚明思想的論述中有專門章節論及耿天臺，為理解耿天臺的整體思想奠定了基石。如張學智在《明代哲學史》第十八章分析耿天臺的「不容己之學」，並將其視為是泰州後學中相對於羅近溪「赤子良心當下即是」的爽朗高明派和王棟「良知先天之意為主宰」的沉篤嚴毅派而言的第三派。他將耿氏學術宗旨概括為：「心性天為一，以良知真機之不容己為本體，以反身內觀，滅息情緣，識認真機為功夫，形上形下一貫」<sup>60</sup>，並分析了其「學有三關」的工夫論以及對儒佛關係的論述，其中甚有真知灼見。吳震在《陽明後學研究》第八章<sup>61</sup>介紹耿天臺，指出其思想經歷了由「攝有歸無」與「由無達有」的變化過程，並著重分析了他與王龍溪與羅近溪的互動和對比，突出了耿天臺注重社會擔當精神的思想傾向。鄧志峰在《王學與晚明的師道復興運動》一書中，將耿天臺視為「王學在朝派」的代表，指出其「一直是名教這把大旗的堅定旗手」，並且認為他在思想上有矛盾之處，也就是「儘管內心中對於會通派的理論頂禮膜拜，卻仍然不愿放棄以常知為宗作標榜，同時對於會通派所追求的自我解脫，這種懸崖撒手的作風深致不滿」，由此認為他是一個「失

<sup>58</sup> 溝口雄三著，索介然，龔穎譯，《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997），頁 67-90。

<sup>59</sup> 袁光儀，《彼我同為聖賢——耿定向與李卓吾之學術論爭新探》（臺北：文津出版社，2015）。

<sup>60</sup> 張學智，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），頁 268-282。

<sup>61</sup> 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁 367-408。

去自我的典型」。<sup>62</sup>鄧先生意識到了晚明王學中堅持名教和追求解脫的這兩種行動取向之間的張力，但是否可以說耿天臺是一貫不主張解脫的，則還需結合他關於生死的論述來具體討論。

專門針對耿天臺的研究也已有一些成果，張斯珉的博士論文《衛道之學：耿定向思想研究》<sup>63</sup>以「衛道」為線索貫穿耿天臺的整體思想，分析了其學術主旨，並對王龍溪、耿天臺的辯論進行了詳細探討。洪耀通的碩士論文《朝「孔子之邦畿」：耿天臺思想之重構與再議》<sup>64</sup>從繼承孔子之學，試圖以孔子學超越朱王之爭的角度分析了耿天臺的思想，特別突出了其維護儒家道統的面向。楊麗華的碩士論文《耿定向的思想變化及其原因探析》<sup>65</sup>則主要通過梳理歷史資料整理了耿天臺思想的階段性進展，分析了其受到師友影響的部分。最值得關注的是陳時龍的專論文章〈耿定向思想研究〉<sup>66</sup>，從為學次第、為學立場、哲學思想和道德意識四個方面，指出了其學從「常知」轉向「不容己」的演變歷程，認為其學術的本體論是求仁，從不容己處見仁根，在儒佛立場上不佞佛亦不辟佛，希望超越儒佛之區別，並強調其有強烈的道德意識，也就是「世界心重」。這篇文章對耿天臺思想的分析較為全面，不乏深刻的見解。但從整體來看，以上研究都看到了耿天臺思想維護儒家倫理，強調道德秩序的一面，換言之，他們在很大程度上均將耿天臺視為一個謹守倫常的「道學先生」，而對其思想中談論生死、解脫問題的一面未加以探討，因此並未突破以往的認識框架。而本文則試圖從不同視角出發，將耿天臺置於晚明生死辯論的思想視域中，看到耿天臺對生死問題的具體闡發，並由他對當時學術脈絡的把握，看到在儒佛之辨的大背景下儒學如何回應「不能了生死」的挑戰。

### 3.3 羅近溪研究文獻

羅近溪是陽明後學中頗受矚目的思想家，被認為是泰州學派之集大成者，在有關陽明學的研究中常被提及，因而對他的研究成果頗為豐富。近溪的思想格局較大，但未有明確的系統，其論著中較有影響力的主張包括「求仁為宗」、「赤子之心」、「孝弟慈」、「破光景」、「捧茶童子是道」等等，從目前的研究來看，各家對以上主張均

<sup>62</sup> 鄧志峰，《王學與晚明的師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁327-353。

<sup>63</sup> 張斯珉，《衛道之學：耿定向思想研究》，南開大學博士學位論文，2014。

<sup>64</sup> 洪耀通，《朝「孔子之邦畿」：耿天臺思想之重構與再議》，新加坡南洋理工大學碩士學位論文，2015。

<sup>65</sup> 楊麗華，《耿定向的思想變化及其原因探析》，華中師範大學碩士學位論文，2011。

<sup>66</sup> 陳時龍，〈耿定向思想研究〉，收錄於《明史研究論叢》第7輯（北京：紫禁城出版社，2007），頁178-192。

有論述，但側重點不同，多有針對其中一些具體主張展開的分析，但對於近溪整體學問的宗旨尚缺乏一致的見解。

當代新儒家如牟宗三、唐君毅諸先生對於羅近溪的研究有開創之功。唐君毅在《中國哲學原論·原教篇》中，對羅近溪的思想定位是「即生即身言仁」，也就是凸出近溪學問「歸宗於仁」的宗旨。<sup>67</sup>他論述了近溪「仁」的思想，雖不離以良知為仁體，但更重要的是強調天道生生之仁向人道仁心的落實，將天道人性相貫通。唐先生的分析，提綱挈領地概括了近溪的宗旨，對後來的研究有很大的啟發性。牟宗三亦十分肯定近溪在明代思想史上的地位，他在《心體與性體》一書中認為儒家內聖之學發展至近溪才趨於圓熟，對近溪十分推崇。<sup>68</sup>但其論述與唐先生有所不同，他不滿足於以「求仁為宗」概括近溪思想的講法，認為此說太過含糊，不足以凸顯近溪的特色，故提出「破光景」之說為近溪的獨特貢獻。<sup>69</sup>而值得思考的是，「破光景」之說重在闡發工夫路徑，作為近溪思想的一個獨特側面則可，作為其整體思想的主要宗旨則不可。故本文認為需要結合二位先生的觀點，一方面，肯定唐先生對於近溪思想主旨的挖掘，認為「求仁」是其學問的根本宗旨和主線，另一方面，亦接受牟先生關於「求仁之說為顛預」的批評，確實，仁是儒家學者所普遍奉守的宗旨，不論是程朱之「天理」，陽明之「良知」，還是近溪之「赤子之心」「孝弟慈」，都是孔子「求仁」精神在不同層面的闡發。如朱子說「仁是天理之統體」，並且認為「此孔門之學所以必以求仁為先，蓋此是萬理之原，萬事之本」。<sup>70</sup>陽明言「仁，人心也，良知之誠愛惻坦處便是仁」，<sup>71</sup>良知是心之本體，仁即是心的全體惻坦之德。近溪注重從人本初的孝弟之心說仁，其言「能以孝弟為樂，方仰無愧於好生之德，所謂在家邦為孝子，在天地為仁人也，方俯不忤於人，而孩提無不愛親，無不敬長，不失赤子之心，而名為大人」<sup>72</sup>，認為人應通過行孝悌之道與保養赤子之心成為仁人，也使家邦天下同歸於仁。「求仁」是儒家傳統中統貫的精神，若只論求仁，無法

---

<sup>67</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（台灣：學生書局，1984）。

<sup>68</sup> 牟宗三，《心體與性體》（上海：上海古籍出版社，1999），頁123。

<sup>69</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（上海：上海古籍出版社），頁207。

<sup>70</sup> 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第一冊（北京：中華書局，1985），頁112、頁114。

<sup>71</sup> 王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁990。

<sup>72</sup> 羅汝芳，《羅汝芳集》，（南京：鳳凰出版社，2007），頁153。

體現各家的不同工夫路徑和思想特色，因而本文在第五章論述近溪思想時，將突出近溪以「生生」言仁的基本精神，指出其與程朱以理言仁、陽明以心言仁的異同。

更多的學者重視對近溪「赤子之心」思想的闡發，並將其歸於陽明後學的「現成良知派」，側重於在哲學概念的層次討論其對良知現成之說的發展。如岡田武彥在《王陽明與明末儒學》一書中將羅近溪歸為「現成派」系統，指出其學說強調「赤子之心」不學不慮的特質，倡導良知現成，本體工夫渾然為一，相比於龍溪更為平易。<sup>73</sup>吳震在對泰州學派的研究上用力頗深，對羅近溪也作了較多闡述，其著作《泰州學派研究》<sup>74</sup>中有專門章節分析羅近溪思想，另著有《羅汝芳評傳》一書。他從求仁宗旨、孝弟慈、良知說、身心觀、天心觀、萬物一體等多個方面介紹近溪的哲學思想，可謂面面俱到。張學智在《明代哲學史》中，以「赤子良心之學」概括羅近溪的思想，凸出近溪所論赤子之心渾淪順適，當下即得，自然平常，出於天成的特質，也即以「良知現成，不學不慮」作為近溪學問的主旨。此外他還對比了近溪和龍溪的異同，認為二者皆主於先天立根，不以後天誠意為高，不同之處在於龍溪工夫以「致良知」為主，截分流而認源泉，近溪則以順適為工夫，一悟則隨處皆是。陳來在《宋明理學》<sup>75</sup>一書中表達了與張學智相近的觀點，他也以「赤子之心」概括近溪之學的宗旨，認為其所強調的是「當下即是」的本體，而其工夫則是「順適自然」。他還指出其晚年講學的宗旨是「孝弟慈」。但對於「赤子之心」與「孝弟慈」兩個宗旨之間的關係，則未加以聯繫。王振華的博士論文《見心與踐心——羅汝芳哲學思想研究》<sup>76</sup>則試圖將兩個宗旨看作一體兩面：將赤子之心之說歸為「見心」的本體論層次，而將「孝弟慈」之說歸為「踐心」的工夫論層次，這使二者可以在本體工夫的角度合併為一，他認為能統一見心和踐心方為聖人之道。該文也兼及討論了近溪對現成良知說所作的修正，以及以破除光景為其哲學思想的特色。可以說該文全面探討到了羅近溪思想的各個面向，也在努力建立一個貫穿整體的思想線索，但基本還是承續以上諸家的說法而言，缺少更有針對性的問題意識。

以上論著基本是由哲學命題角度對羅近溪思想進行闡述，而較少關於羅近溪生

<sup>73</sup> 岡田武彥著，吳光等譯，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000），頁164。

<sup>74</sup> 吳震，《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009）。

<sup>75</sup> 陳來，《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2003）。

<sup>76</sup> 王振華，《見心與踐心——羅汝芳哲學思想研究》，陝西師範大學博士學位論文，2011。

命境界的闡發。在生死問題的方面，有兩篇相關文章〈論羅汝芳的生命之學〉<sup>77</sup>與〈羅汝芳的儒學思想與生命精神〉<sup>78</sup>，前者梳理了近溪生命歷程中的一些重要節點，展現了他在不同階段的生死關懷，對於理解近溪生平頗有參考價值；後者意在表達羅近溪「孝弟慈」「赤子之心」「生生」「求孔顏樂處」等思想背後都貫穿了以道為生存依據的生命精神，涵蓋面廣，但在論證理據上稍顯薄弱。

基於以上梳理，本文希望能從不同視角對羅近溪的現有研究進行一些補充：一是以「生生」為核心對近溪「求仁為宗」的思想進行闡發，論述其學問的貫通性宗旨，並從中挖掘其學說的根本精神與特質，在其看似零散的學術命題之間找到連貫的線索。二是從生命觀的角度對其學問進行新的探索，探究他對於生死的觀點，並將其放置於晚明生死關懷的思潮中，看其生命觀如何可能彌合晚明生死辯論中所凸顯的張力。

## 第四節 研究方法

### 1. 內在理路

余英時在 1975 年發表的〈清代思想史的一個新解釋〉一文中，提出了以「內在理路」理解思想史的研究方法，考察到在同樣的外緣條件下，不同的思想史傳統中可以產生不同的後果，因此他特別關注思想史內部的發展。內在理路（inner logic）指的是「每一個特定的思想傳統本身都有一套問題，需要不斷地解決，這些問題，有的暫時解決了，有的沒有解決，有的當時重要，後來不重要，而且舊問題又衍生新問題，如此流轉不已，這中間是有線索條理可尋的。」<sup>79</sup>他以這種思路來理解宋明理學到清代經學這一階段的發展，認為其中並不存在割裂或中斷，而有內在的聯繫。這一說法的用意在於回應認為考據學之興起是出於政治對思想的箝制，或是對理學空談誤國的反動，或是歸於市民階級的啟蒙運動等等清代思想史研究的幾種主流觀點，這些都著重於外緣因素而未對宋明理學與清代學術的內在關聯予以充分的考慮。余先生認為明代程朱理學與陸王心學在義理上的爭端發展到了巔峰之後，不得不回歸原始經典尋求解答，明末清初幾大思想家已有重視「聞見之知」的智識主

<sup>77</sup> 鄭曉江、羅伽祿，〈論羅汝芳的生命之學〉，《南昌大學學報》，2010 年第 3 期，頁 6-11。

<sup>78</sup> 徐春林、方桃華，〈羅汝芳的儒學思想與生命精神〉，《東華理工大學學報》，2009 年第 1 期，頁 1-5。

<sup>79</sup> 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（台北：聯經，2004），頁 121-156。

義傾向，此為清代考據學的發端。清儒之考據也是繼承理學內部的爭辯而來，其考據經學背後延續了對理學義理的爭論，故可以說這並非對於理學的反動，而是完成了理學內部由尊德性向道問學的轉化。

余英時的論證思路影響頗廣，其關注的雖然是宋明到清之間的變化，但也有助於我們理解晚明思潮內部的動態流向。本文關注明儒對生死問題的討論，便需要提煉這些爭端內部所涉及的義理問題。例如，儒佛思想的互動如何引發價值衝突，儒者如何賦予道德情感以超越的形而上意涵，如何理解儒家經典所言的天道性命相貫通，等等，這些都是晚明思想系統內部所面臨的問題，不論是否得到完美解決都能促進我們對儒家生死觀這一課題的思考。生死之辨扎根於晚明儒釋互動的背景中，以內在理路的方法論觀照，思想細部的複雜線索可以得到更清晰的顯現。

值得注意的是，一些學者認為內在理路的詮釋法過於注重內因而遺漏了外因，這可能是一種誤解。如李焯然指出「余英時認為思想的發展可以是純粹的內在因素，撇開政治、經濟因素」<sup>80</sup>。誠然，當內在理路被作為一種方法論提出時，余先生所強調的是內因的一面，這一方法主要被應用在解釋清代考據學興起這一課題上。而在他的其他著作如《朱熹的歷史世界》《宋明理學與政治文化》等書中可以看出，他並非只關注內因，同時也十分關注政治文化等外緣因素對思想發展的影響，他曾說「宋代理學必須置於政治文化的大綱維中，才能比較完整地顯示出它的本來面貌」，<sup>81</sup>他還通過對明代嚴苛的政治生態的分析來理解王陽明以「覺民行道」代替「得君行道」的思想取向。這或許可以理解為他在處理不同課題時採取了不同的研究方法。但我們亦不妨保持動態的眼光來看待理學方法論的發展，從本文研究的課題來看，內在理路強調的是以深邃的洞察力對學術傳統的內在細部線索進行把握，關注義理之間的連貫性，這是本文所採用的主要分析路徑。而同時，對於相應的外緣條件的觀照，也可以使我們更好地理解明代關心生死的思潮之興起的動因，這可以作為內在理路的方法論的補充。

## 2. 思想史與觀念史

觀念史 (history of ideas) 的研究方法與一般而言的思想史研究 (intellectual history) 在細的層次有一些差別。按葛兆光的說法，思想史主要討論的是刺激思想的歷史環

<sup>80</sup> 李焯然，〈從清談到經世：晚明思想的再檢討〉，《學海》，2010年3月，頁37。

<sup>81</sup> 余英時，《宋明理學與政治文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁8。

境、思想在不同社會環境和不同歷史時代中的變遷，故要整體地描述時代、環境和思潮。而觀念史主要是圍繞一個或一組觀念的歷史過程進行研究。<sup>82</sup>如拉夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）所提到的，把關注的焦點放在觀念和觀念的連接之中，對於觀念的歷史研究，要穿越不同的歷史時代，考察其表達在不同時代的延續和傳播，<sup>83</sup>以觀念來貫穿整個論述，這就是觀念史的方法。這一方法也是以往哲學史研究所採用的主要方法，後來如葛兆光、韋政通等學者在撰寫思想史時，自覺地對這一方法進行了突破，將思想家置於其所處的空間、時間來理解其思想特質。<sup>84</sup>

本課題將根據論述需要對這兩種研究方法援以為用。首先，思想家不可能脫離於他們的時代，其思想主張也大多為因應他們所處的環境和所遇的問題而生。宋明理學傳統中一個很重要的特質是體驗，體驗是對生存模式的感受與回應，是在特定的時間和空間中得以完成的。明儒對於生死問題的關注，大多與他們在當時政治社會環境中所遭遇到的生存焦慮有關。故若將思想概念從產生的背景中抽離出來談其內涵，必然容易遺落其真意所在，因而有必要同時考慮時代、環境與思潮，才能完整把握某一論述的具體指涉。而另一方面，觀念之間的聯繫與辨析仍是必不可少的。古代中國的許多言論，往往尋求聖賢話語作為依據，這一傳統使得古代中國的一些重要觀念總是依附在經典的解釋上，使它們可以穿越時代而相連。而在這些解釋過程中，對於同樣的文本依據，卻很可能賦予不同的解釋，這就使觀念史的研究有了用武之地。葛兆光就舉出了《論語》的一個例子，當子貢說：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」時，最初很可能只是表達孔子很少談及「性」和「天道」，但是後來漢、魏晉、唐、宋的儒者，都對這一說法有不同的詮釋，為思想史帶來了很多變化。類似地，本文所關注的生死、性、命等觀念，在不同時代對於同樣的經典文本的詮釋中，可以讀出不同的內涵，藉由觀念史的研究，可以整體地把握在歷史脈絡中思維的轉化和思想的進展。

### 3. 思想史研究的視域轉換

思想史所關注的對象可能有不同的層次：精英和經典的層次和一般知識與信仰的層次。葛兆光曾就此提出兩個概念：「創造性思想」和「妥協性思想」，他認為新

---

<sup>82</sup> 葛兆光，《思想史的視野、角度與方法》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁268-270。

<sup>83</sup> 拉夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）著，張傳友等譯，《存在巨鏈》（南昌：江西教育出版社，2002）。

<sup>84</sup> 葛兆光，〈導論：思想史的寫法〉，《中國思想史》第一冊（上海：復旦大學出版社，2002）。

思想和新創見是少數精英的天才想法和自覺行為，不代表是被普通人所廣泛接受和落實的思想。而從新思想經由普及變成了常識、常識在生活中成為習俗，再經過官方規定到成為一種制度，是一個重要的落實於生活的過程。如宋代一些持著嚴格的道德主義立場寫作的儒家士人，在處理實際的事務時，也通常採取一種妥協的立場，讓步於社會習俗和信仰。過去的哲學史和思想史的寫法往往採用的是以精英思想為核心的論述方式，以點狀式的結構，以主線人物的思想概括整體思想的流變，這是有局限的，因為精英思想家的創見往往超越於時代，並不能代表社會思想的全貌。因此越來越多的思想史研究關注到了「一般生活場域」，將視野從精英思想轉移到了更廣闊的社會思想面貌上。這種轉變可以說是全方位的，葛兆光概括出了三個層次：在議題的方面，從關心創造性思想和新文化現象的出現，到關心思想與文化的制度化、世俗化、常識化；在研究資料方面，從思想家的經典著作，到一般知識、思想與信仰的各種資料；在研究方法方面，從思想史研究從哲學分析和歷史描述，到社會史、法律史、生活史等等方面的綜合介入。<sup>85</sup>

本文在選取題材時，也考慮到這種研究視域轉換的因素。陽明後學作為一個思想群體，與朱熹、王陽明等思想史上的一流的標桿性人物不同，他們的主要貢獻或許不在於提出影響深遠的原創性哲學觀點，而是通過一些普遍性的論述反映了那個時代的思潮和學術熱點。他們所關注的生死等議題，並非由一個人的觀點所引領，而是在整個思想群體所共同討論和試圖解決的過程中凸顯其意義。因而本文在選擇研究對象時較具包容性，不僅考察到鄧豁渠這樣一般不會被列入傳統思想史書寫的對象，也論及羅近溪這樣已有一定影響力的思想家，權衡的重點不在於他們各自言論所受的認可度，而是希望能勾連其他們在思想上對話的空間，試圖在較廣的面上刻畫出生死思潮的整體圖景。

當然，在保持這這種全面觀照的前提下，依然需要兼顧所選人物的代表性。並非所有的思想家都可以作為「反映時代」的象徵，這是轉換研究視野時的一大難點。一流思想家以其在思想史中的超卓地位而具有研究價值，但相對次要的思想家往往容易被質疑其影響力之大小，若不能充分論證議題和人物的代表性，則難以確立研究的意義。故本文所選擇的鄧豁渠、耿天臺、羅近溪，都是在當時引起關注的人物，除了彼此之間頗有聯繫，可以構成或遠或近的論學關係以外，他們各自的社會網絡

---

<sup>85</sup> 葛兆光，《思想史的視野、角度與方法》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁288-312。

也足以遍及較大的範圍。此外，思想的創造力也依然是需要重視的，若只是一堆平庸論述的羅列，於純粹的歷史研究固然不完全失其作用，但對思想史的貢獻就大打折扣了。這幾個人生死問題上都表達了獨特的見解，不論被認可與否，都有其獨立的價值，這是他們被列為研究對象的價值所在。

#### 4. 研究材料

在材料的選擇上，本文將首先以第一手資料為依據，採用「以古證古」的原則進行論證，力求回歸到晚明思想自身的脈絡之中，以得到符合當時思想原貌的結論，盡可能避免「過度詮釋」。同時，相關的文獻彙編與評論也會被納入考量，如黃宗羲的《明儒學案》是通觀明代思想的重要材料，但需注意在文集彙編和刪選的過程中，不可避免地帶有作者本身的立場，如黃宗羲出於對王學末流逃禪風氣的不滿而未將一些泰州門人納入學案，對於一些會通儒佛的言論也持負面的態度。如今我們在研究時，已可以跳出以往以異端闢佛的立場，而對文獻做較為公允的判斷，不至於受古人之限。此外，部分文獻在清人編修四庫全書時因一些意識形態的影響而被進行了刪減，對此也需抱有足夠的警覺。再者，通讀研究對象的所有文集是必要的工作，徐復觀曾說，他「不信任沒有細讀全書所作抽樣工作，更痛恨斷章取義、信口雌黃的時代風氣」<sup>86</sup>，誠然，對思想的論述應建立在對這個思想家形成較完整的認知的基礎上，斷章取義的行為是不負責任的研究態度。最後，文本之間的互相參證，以及考慮一些二手資料的解讀，也是十分重要的，只有通過廣泛的閱讀，對文獻材料進行考證和解析，才能真正深入晚明思想的世界。

關於鄧豁渠的研究，本文參考的第一手資料是日本內閣文庫所收藏的萬曆十五年刻版《南詢錄》，鄧紅對其進行校註並於 2008 年在武漢理工大學出版社出版，該版還收錄了包括《明儒學案》《里中三異傳》在內的一些關於鄧豁渠生平的文獻資料以及日本兩篇研究鄧豁渠的論文，是目前鄧豁渠研究最全面的資料，雖然存在一些斷句和理解方面的問題，但瑕不掩瑜，是本文的重要文獻來源。關於耿天臺的研究，主要資料來自華東師範大學 2015 年出版的《耿定向集》，該書點校自劉元卿萬曆二十六年所刊《耿天臺先生文集》二十卷本（藏於《四庫全書存目叢書》集部第一三一冊）與陳鴻漠所編《耿天臺先生全書》十六卷本，並收納了一些散見他處的往來書信。關於羅近溪的資料，則主要參考鳳凰出版社 2007 年出版的《羅汝芳集》，該

<sup>86</sup> 徐復觀，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化，1985），頁 38。

書匯集了《近溪子集》《近溪子續集》《四書答問》《近溪羅先生一貫編》《盱壇直詮》《羅明德公文集》《羅先生詩集》等羅近溪不同版本的著作，是目前羅近溪相關文獻的集成版本。此外，也參考了《四庫全書存目叢書》集部第一二九、一三零冊所收錄的耿天臺、楊起元輯評的《近溪羅子全集二十四卷》的原刻版，以及程玉瑛所著《羅汝芳詩文事跡編年》。當然，本文以義理分析為重心，每位思想家僅以一章節的篇幅進行書寫，對於不同版本的文獻無法做到面面俱到，疏漏之處還有待方家指正補充。

## 第二章 中晚明儒者的生死思潮

### 第一節 宋代理學生死觀的主要論述

先秦儒家傳統中對生死問題較少正面的討論。孔子「未知生，焉知死」<sup>87</sup>，「罕言天道性命」<sup>88</sup>的態度對後世儒者有重要的影響。先秦的鬼神魂魄觀念雖然保留於五經中，但儒家更強調人文的關懷，將主要精力放在安頓此世上，主張以禮來節制對死亡的哀傷情感，<sup>89</sup>或以家族血脈的延續和文化價值的實現來達致不朽。<sup>90</sup>朱熹（晦庵，1130-1200）對此的總結是：「六經記載聖賢之行事備矣，而於死生之事無述焉，蓋以是為常事也。」<sup>91</sup>

宋明以來儒佛競爭的主要領域是在「彼岸世界」，也即形而上的玄理世界，如余英時所言：「新禪宗對新儒家的最大影響不在『此岸』而在『彼岸』」。<sup>92</sup>宋代理學家吸納心、性、理、氣等概念，重建儒家的心性論與本體論，在思想領域與佛教爭奪一席之地。儒家典籍中最具形上色彩的《大學》《中庸》被抬至重要位置，《孟子》中講心性的部份，如「萬物皆備於我也，反身而誠」等，也被大力強調，<sup>93</sup>這與先秦儒學「不言性與天命」的論學風格迥然不同。從一定程度上說，儒學發展至宋明理學，其宗教性的內涵大大增加了。然而即便宋代理學家多有「汨濫于諸家，出入老、釋」的經驗，但在生死問題上，大多仍沿襲傳統儒學的觀念，採取存而不論的態度。正如日本學者土田健次郎所指出的：「（宋代理學）有意識地深入到佛教內部，所謂『非同室操戈，未易攻也』，但在最終還是留下一個問題，似乎不得不讓步於佛教，那便是死的問題。」<sup>94</sup>

<sup>87</sup> 《論語·先進》第十一，朱熹注，王浩整理，《四書集注》（南京：鳳凰出版社，2008），頁121。

<sup>88</sup> 子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」見《論語·公冶長第五》，朱熹《四書集注》，頁75。

<sup>89</sup> 康韻梅歸納為「以生制死，以禮節情」，參考康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994），頁14-17。

<sup>90</sup> 錢穆對此闡發得好：「即從物質軀體言，六尺之軀，百年之壽，此乃個人之小生命；上至父母，下及子孫，一線相承，大生命猶尚超其軀體小生命而存在。故中國人特重血統家族觀念。」錢穆，〈生與死〉，《晚學盲言》下篇（臺北：聯經出版集團，1998），頁864。

<sup>91</sup> 朱熹，〈跋鄭景元簡〉，《晦庵先生朱文公文集》卷八十一（上海：上海書店，1989年），頁28。

<sup>92</sup> 余英時，《宋明理學與政治文化》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2008），頁65。

<sup>93</sup> 方立天，《中國佛教與傳統文化》（上海：上海人民出版社，1993），頁309。

<sup>94</sup> 土田健次郎，《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010），頁295。

張載（橫渠，1020-1077）、程顥（明道，1032-1085）、程頤（伊川，1033-1107）、朱熹等宋代理學大家在時代思潮的激蕩下，對生死的闡發多於先秦儒者，他們通過對鬼神生死的解釋來對抗佛教的影響，但其主要觀點基本沿襲了先秦的基調。他們的生死觀大體可以從兩個方面加以理解：一是強調「生重於死」，二是「氣」為基礎構建生命觀。

一方面，他們主張關注日常生活，不在鬼神生死之事上耗費工夫，「就日用緊切處做工夫」「須去理會眼前事」是常見的宋儒訓誡弟子之語。這秉承了先秦儒家關注現實世界的一貫精神。相比于注重死的佛教而言，儒家關心生的價值遠多過對死亡的憂慮，他們將道德責任感貫穿生命的始終，如程顥所言「聖賢以生死為本分事，無可懼，故不論死生」<sup>95</sup>便是認為生死只是人之本分，不需要特別地加以探究。程頤也說「天地之間，有生便有死，有樂便有哀」，不應像釋氏「覓一個纖奸打訛處，言免死生，齊煩惱」<sup>96</sup>，認為儒者應該接受死之必然並且順應之，並且批評了佛教著意地求關於生死的道理，是自私的表現。張載在《西銘》中所傳達的「存，吾順事；沒，吾寧也」<sup>97</sup>的生死態度，也是主張把生死視作常理，將人生視為盡倫理義務的過程，他認為人在盡了人道之後，便能自然地得到死後的安寧。二程還主張「心跡一貫」，在日常生活中的表現可以推斷一個人面對生死的境界，如程顥對佛教徒削髮胡服的行為表示不滿，認為他們在「跡」上的錯誤反映了在「心」上的不足：「果有一人見得聖人『朝聞道夕死可矣』與曾子易簣之理，臨死須尋一尺布帛裹頭而死，必不肯削髮胡服而終。」<sup>98</sup>這種批評固然與他對儒家「禮」的堅持有關，但也深刻反映出他十分重視日常行為與死生之際的關聯。這種關聯背後的邏輯在於理的一貫性，不論是飲食言語等小事還是死生大事，其中的道理是一貫的，要修煉到從容面對死生，可以從生活小事著手：「能盡飲食言語之道，則可以盡去就之道；能盡去就之道，則可以盡死生之道。飲食言語，去就死生，小大之勢一也。」<sup>99</sup>更進一步而言，宋儒以道德的完滿作為評判生命價值的根本原則，「死」有時可以用來彰顯「生」：

<sup>95</sup> 程顥、程頤著，〈河南程氏遺書〉卷第一，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁3。

<sup>96</sup> 程顥、程頤著，〈河南程氏遺書〉卷十五，《二程集》，頁152。

<sup>97</sup> 張載著，〈正蒙·乾稱篇〉，《張載集》，頁63。

<sup>98</sup> 程顥、程頤著，〈河南程氏遺書〉卷一，《二程集》，頁3。

<sup>99</sup> 程顥、程頤著，〈河南程氏遺書〉卷二十五，《二程集》，頁317。

「夫子曰：朝聞道，夕死可矣。人莫重於生，至於捨得死，道須大段好如生也。」<sup>100</sup>道重於生命，這也是秉承了孔孟的生命價值觀，傳統儒家秉持「鞠躬盡瘁，死而後已」的精神，以完成倫理責任作為全部生命的價值所在。當所認定的道德價值與個體生命的存亡相衝突時，儒者寧可選擇死亡以成全德性，如孔子「殺身成仁」<sup>101</sup>，孟子「捨生取義」<sup>102</sup>，荀子「從生成死」<sup>103</sup>。在必要的時候，君子能為是非道義而不惜獻出生命，以死亡來成全生的價值。在這個意義上說，儒者是通過生的價值的實現來達到對死的超越。

另一方面，理學家將氣視為各種生命現象的根源，把萬物的化生看作是天地間氣的運行的結果，氣依循「生生之理」，生生不息地聚散屈伸。「氣」的概念為中國傳統所固有，儒道兩家都對此有較多的論述，以氣的聚散說明生死之流轉，也是先秦以來的常見說法。「氣」的觀念直接影響到理學家對死後生命的認知，氣聚則生，氣散則死，鬼神就是生生之氣的屈伸現象。《程氏遺書》有：「生氣盡則死，死則謂之鬼可也。但不知世俗所謂鬼神何也」<sup>104</sup>之言，將鬼神視為一種氣的存在，並不否定鬼神，但也並不賦予鬼神特殊的地位或神秘力量。他們以這種對生死的物理性說明，對抗佛教的鬼神和六道輪回等理論。朱熹也指出：「鬼神生死之理，定不如釋家所云，世俗所見，然又有其事昭昭，不可以理推者，此等處且莫要理會。」<sup>105</sup>朱熹既否定佛教的鬼神觀，又主張「莫要理會」，採取保留的態度。他們並不是一般而言的無神論者，只是將難以理解的鬼神之事視為「第二義」，主張存而不論。張載則以氣的輪轉不滅作為一種「不死」的寄託，聚散均是「吾」之形體，即便個體有種種存亡變化，但作為宇宙根源的「氣」卻是永恆存在的。「語寂滅者往而不返，徇生執有者物而不化，聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性也。」<sup>106</sup>他提出「死之不亡」的觀點，認為構成人體的氣既不能像道教所寄望的保存固定的生命形態，

<sup>100</sup> 程顥、程頤著，〈河南程氏遺書〉卷二十三，《二程集》，頁 306-307。

<sup>101</sup> 《論語·衛靈公》第十五「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」朱熹《四書集註》，頁 159。

<sup>102</sup> 《孟子·告子上》：「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。」朱熹《四書集註》，頁 314-315。

<sup>103</sup> 《荀子·正名》「人之所欲，生甚矣，人之所惡，死甚矣，然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。」見梁啟雄《荀子簡釋》第二十二篇（北京：中華書局，1983），頁 322。

<sup>104</sup> 程顥、程頤著，〈河南程氏遺書〉卷二下，《二程集》，頁 52。

<sup>105</sup> 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第一冊，卷三（北京：中華書局，1985），頁 35。

<sup>106</sup> 張載，〈正蒙·太和篇〉，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁 7。

也不會像佛教所認為的可以消散後不再重聚，而是恒處於聚散中，在宇宙間循環往復。可以說是提供了一種超越死亡的本體論依據。如果說程朱對氣的解釋側重勾勒生命運行的宇宙論圖景的話，張載則通過指出「吾之體」的循環聚散來強調生命在變中的「不變」。歸根結底，他們都以氣的運行作為生命的基礎，在對抗佛教的同時，強調君子所應做的只是順應氣之聚散：「氣聚則生，氣散則死，順之而已，釋老則皆悖之者也」。<sup>107</sup>他們的理論是在先秦氣化論思想基礎上的進一步深化。

總體而言，不論是注重生活、以人倫義務為基礎的道德生死觀，還是以氣論為基礎的生死觀，宋代理學家的論述雖更為豐富，但都沒有超出傳統儒學生死觀的範圍，可以說，宋儒所建立的「彼岸世界」並未充分涵括生死問題。宋儒「不須將死生便做一個道理求」<sup>108</sup>的立場，否定了將生死作為學問議題的必要性。「如何死」的問題沒有得到正面回應。而從實際的社會效果來看，在生死觀這一環節上，程朱等理學大家未能很好地回應佛教的挑戰，當他們在努力構建新儒學時，同時代的一般士人則紛紛談禪，《二程集》的對話中可略窺當時的論學風氣：「或問：學者多流于釋氏之說，何也？」「或問：學者何習莊老之眾也？」「或問：學者多溺于佛說，何也？」<sup>109</sup>可見佛道的影響範圍之廣，遠不止于下層百姓的宗教生活，<sup>110</sup>而且成為士大夫學術討論的主要課題。北宋末的劉安世（1048-1125）更是直率地指出儒家在處理生死學說上的不足：「世間事有大於生死者乎？而此事一味理會。生死有個見處，則於貴賤禍福輕矣。……若常論，則人以謂平生只由佛法，所謂五經者，不能使人曉生死說矣。」<sup>111</sup>對生死問題的覺解直接影響到一個人生命價值觀的確立和對於貴賤禍福等世間名利的態度，是應該慎重對待的，傳統儒家強調「以生制死」，或直接以氣之流行解釋生命，不足以提供人排除死亡恐懼的心理安慰，這使探研究生死之道者多入於佛。

<sup>107</sup> 《朱子語類》第八冊，卷一百二十六，頁 3012-3013。

<sup>108</sup> 程顥、程頤著，〈河南程氏遺書〉卷十五，《二程集》，頁 153。

<sup>109</sup> 依次見〈二程粹言·論道篇〉、〈二程粹言·論學篇〉，《二程集》，頁 1172，頁 1196，頁 1196。

<sup>110</sup> 關於宋代民間百姓的宗教生活，更是充滿了佛道二教的蹤跡：如朱熹稱梓潼神（文昌）與灌口二郎在蜀地極有勢力，甚至割據了兩川等等。見《朱子語類》卷三〈鬼神〉。

<sup>111</sup> 馬永卿輯《元城語錄》卷上，轉引自 土田健次郎《道學之形成》，頁 308。

## 第二節 王陽明的生死態度及其影響

相比之下，明中晚期的儒者對於生死的態度有明顯的轉變。彭國翔、呂妙芬等學者都已注意到不少心學門人紛紛談生論死的現象，<sup>112</sup>他們直接肯定人的畏死之情，甚至認為生死問題應是聖人之教的重點所在。其中明代心學宗師王陽明本人在這一轉向中起到了承上啟下的作用。

作為明代學術轉捩點的心學宗師王陽明，其突破生死的經歷具有傳奇色彩。明正德元年（1506年），王陽明困居貴陽龍場，在時時面臨死亡威脅的環境中，他為自己築石棺，日夜靜坐澄心，終於在一夜，竟感到「寤寐中若有人語之者」<sup>113</sup>，忽然大徹大悟，狂喜之下驚呼雀躍。正是經過這一場「大悟」，王陽明在外境的磨練中獲得了超越，在生命境界上實現了質的轉變。

結合陽明在龍場時的具體語境，體察他個人的關懷，便能理解龍場所悟之道與「生死」有著重要的關聯。《年譜》中描述陽明謫居龍場時的心理狀態：

自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化，乃為石墩自誓曰：「吾惟俟命而已！」<sup>114</sup>

這段記載可以與黃綰（字宗賢，1480—1554）所作《陽明先生行狀》<sup>115</sup>相參照，兩處均提及「惟生死一念尚覺未化」，涉及如此細微的心理描寫，應是由陽明親自告知，否則未曾親歷之人不易揣測至此。引文明確指出在龍場居夷處困時，陽明的根本困擾，只在於「生死一念」。他在棺中靜坐，就是採用了直接面對死亡的方式，甚至可以說是把自己逼至絕境（讓自己只餘「俟死」的念頭），所求便是從難以排遣的生存焦慮中解脫。而龍場悟道之所以能稱得上「悟」，必然伴隨著對「生死一念」的超脫。對生死這一難題的解決是其思想轉變和境界飛躍的關竅所在。

龍場之悟引向了王陽明心學理論體系的建立。「良知」學說作為王陽明心學的核

<sup>112</sup> 彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁463-481，呂妙芬〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（臺北：中央研究院近代史研究所），第32期，1999年，頁168-210。以及 Guoxiang Peng, "Death as the Ultimate Concern in the Neo-Confucian Tradition: Wang Yangming's followers as an example", *Mortality in Traditional Chinese Thought*, New York: State University of New York Press, 2011. Page. 271。程海霞，〈王塘南儒家生死觀探析〉，《南昌大學學報》，2014年第4期，頁23-30。

<sup>113</sup> 錢德洪，〈年譜一〉，收錄於《王陽明全集》下冊（上海：上海古籍出版社，2011），頁1354。

<sup>114</sup> 錢德洪，〈年譜一〉，收錄於《王陽明全集》下冊，頁1354。

<sup>115</sup> 「瑾欲害公之意未已。公於一切得失榮辱皆能超脫，惟生死一念，尚不能遺於心，乃為石廓，自誓曰：吾今惟俟死而已，他復何計？」黃綰，〈陽明先生行狀〉，收錄於《王陽明全集》下冊，頁1557。

心內容，正與其生死觀的內涵息息相關。陽明自己也曾提到，「吾『良知』二字，自龍場已後，便已不出此意」<sup>116</sup>，可見龍場所悟之旨，凝練而言即是良知學說。

王陽明自己回顧體認良知的歷程，曾明確地提到：

某於「良知」之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。<sup>117</sup>

良知之說是在百死千難的經歷中得來，因此與其在百死千難中的心理體驗是密不可分的，這暗示著，生死關懷是良知學說的內在精神，悟到良知，也是王陽明生死觀的思想精髓所在。

陽明良知二字，得之於孟子：「良知者，孟子所謂『是非之心，人皆有之』者也。」<sup>118</sup>良知是心之本體，是心之理的具體表徵，心之良知即是天理；良知是是非之心，是人人本有的先驗道德意識，不待慮而知，不待學而能，昭然明覺，凡意念之發即能知覺。它是能知是知非的道德心，同時又是一涵蓋乾坤的無限心。以良知了脫生死的基本思路，是以性命心體的無限性為依歸，實現永恆之存在的路徑。人的肉體形骸將與草木同歸腐朽，但是作為道之本體的良知卻不隨形骸而潰散或變化。如陽明所言：「我的靈明，便是天地鬼神的主宰。」<sup>119</sup>以此永恆不息的道體作為超越一己軀殼生滅的依據，親證良知的無限義，便可化入永恆的宇宙本體，達至不死的聖境。如果要對此種生死觀進行定位的話，這顯然不同於前文所論的以生制死的道德生死觀與隨順自然的生死觀，而是以心性體認為基礎的超越式生死觀。

對於整個儒學生死觀的大脈絡而言，陽明對生死的看法有很多獨特之處。其生死觀不止是個人生命境界的突破，更在宋明理學生死觀的演變中起到了承上啟下的作用。

### （一）承認生死學說的意義

王陽明生死觀與宋代理學家最大的不同，首先在於對生死問題的重視程度。他不再認為關心生死是「出於利心」的表現，而開始承認生死念頭在身心修養中的重要性，甚至將此視為是性命之學的根基：

學問功夫，於一切聲利嗜好俱能脫落殆盡，尚有一種生死念頭毫髮掛帶，

<sup>116</sup> 錢德洪，《刻文錄敘說》，收於《王陽明全集》下冊，頁 1747。

<sup>117</sup> 錢德洪，《刻文錄敘說》，收於《王陽明全集》下冊，頁 1747。

<sup>118</sup> 王陽明，〈大學問〉，《王陽明全集》中冊，頁 1070。

<sup>119</sup> 王陽明，〈傳習錄〉下，《王陽明全集》上冊，頁 141。

便於全體有未融釋處。人於生死念頭，本從生身命根上帶來，故不易去。若於此處見得破，透得過，此心全體方是流行無礙，方是盡性至命之學。<sup>120</sup>

在這裡陽明承認人的生死念頭「從命根上帶來」，意味著人從元初受生以來就有普遍的畏死之情，他以較正面的態度接受人的怕死之情感，不再如宋代理學家那般用「愛生怖死是出於利心」直接否定生死學說之意義。宋代理學家從動機上立論，否定了生死學說的重要性，如程頤說：「（佛教）至如言理性，亦只是為死生，其情本怖死愛生，是利也」，<sup>121</sup>認為談論生死之學只是從個人的愛生怖死的自私動機出發。通過「義利之辨」的框架，追求脫離生死這一行為本身歸入了「利」的部分，與儒家強調的倫理性的「義」對立了起來。不論學說的具體內容為何，一旦談及生死，就已經有私利之嫌。陸九淵更是將談論生死的行為直接等同於「未了生死」：「愛涅槃，憎生死，正是未免生死，未出輪回」<sup>122</sup>，在這樣的思路下，無法將生死問題正式納入儒家學問的體系之中，也無法正面與佛教展開討論，這在很大程度上影響了儒家生死觀的進一步發展。

相比之下，王陽明將生死一念的克服抬到「盡性至命之學」的高度，將生死當作一種學問來探尋，這與朱子「不須將死生便作一個道理求」的態度是截然不同的。他不再主張對生死問題持「存而不論」的態度，而是相信只有超越了對生死的恐懼，對死亡「見得破，透得過」，才能真正體認到心之本體，從而安身立命。這一番議論很可能正是得自陽明自己在龍場時的經驗，在危困的境遇中，只有連生死念頭都融釋了，心之全體才能得以呈露，流行無礙。而所需透徹了悟的，正是他在龍場所悟、在後來深入闡發的良知之學。他的學問根基確立於特殊的生死之境，這使他的學問性格更注重真實的生命體驗，而生死一念的融通，正是修養工夫中至為關鍵的一步。

如果說程朱理學側重於思想家式的理論建構和有針對性的學術思辨的話，陽明心學則是側重於心靈體驗和生命實踐的學問。陽明數次批評宋儒學問「支離」、「析心與理為二」，便是由於程朱性理之學作為一個學說體系固然十分嚴密，但在面對人生切實的困境時，一個孤懸的概念式的「理」很可能難以為心靈提供真切的依靠。作為對此的回應，陽明的學問特點便是重視踐履，他的「知行合一」說集中體現了

<sup>120</sup> 王陽明，〈傳習錄〉下，《王陽明全集》上冊，卷三，頁123。

<sup>121</sup> 程顥、程頤著，〈河南程氏遺書〉卷第十五，《二程集》，頁149。

<sup>122</sup> 陸九淵，〈與王順伯二〉，《陸九淵集》卷二，頁19-20。

將學問與生命體驗合一的主張。而在種種修身工夫中，超越「生死一念」是重要的一環。

## （二）歸本於儒的性格定位

王陽明的生死觀雖與佛道思想有著緊密的關聯，但其實質仍是儒家式的。在龍場悟道的當年，陽明在〈答人問神仙〉一文中論及三教的生死學時說道：

蓋吾儒亦自有神仙之道，顏子三十二而卒，至今未亡也。足下能信之乎？後世上陽子之流，蓋方外技術之士，未可以為道。若達磨、慧能之徒，則庶幾近之矣，然而未易言也。<sup>123</sup>

這裡雖然受限於問者的問題在神仙學的範疇內進行討論，但其實際指涉的是廣義的「不死學問」：陽明認為儒家自有不死之道，顏回「死而未亡」，便是一例。他明確反對道教的神仙之學，認為上陽子等人的金丹學是方技之流，不足為道，只是惑人之術，而對於禪宗的祖師達摩、惠能等人，他認為是接近於「得道」的，只是未易言。這篇文章裡陽明雖然沒有進行深入的闡釋，但他明確表明了導引人從執迷神仙轉向正學的意圖，其後來以良知這一無限心為價值的根源，以對超越性心體的體認而達致當下圓成、了生死的進路，在學理上更接近禪學，而非道家隨順自然的生死觀和道教追求長生久視、肉身不死的生死觀。同時，他對心體的定義，又不同於禪宗清淨污染的真心，而是知善知惡的道德心。因此無論是佛還是道，都不是王陽明的最終歸宿，他以顏回為典範，認為顏回是通過「得道」而實現不亡的，這明確表明了其生死學的基本性格是「吾儒」的。

近代學者劉咸炘（1897-1932）認為心學學者從反身求本體到求超生死是一種必然趨勢：「蓋反身則必求本體，求本體則必求超生死，此周、程以後所以有陽明，陽明以後所以入於釋道，固必然之勢也」<sup>124</sup>此語敏銳地點出了求本體與超生死之間的必然聯繫，但求超生死是否必然導向「入於釋道」，則不能如此輕易地下結論，因為「超生死」未必只是佛道的事。陽明學者有超生死的訴求，但其所追求的超越境界與佛教的著眼點不同在於：它不從「無生」的否定面切入以達到了生死的境地，而以良知本體作為追溯永恆價值的正面依託。知善知惡的良知，本身帶有道德性的意涵，是屬於儒家範疇的概念。而它作為性命心體，又是與宇宙萬物合為一體的存有，

<sup>123</sup> 王陽明，〈答人問神仙〉，《王陽明全集》中冊，頁 887。

<sup>124</sup> 劉咸炘著，黃曙輝編校，〈舊書別錄〉，《劉咸炘學術論集》子學編下冊（桂林：廣西師範大學出版社，2007），頁 535。

因此陽明生死觀的要義就在於「還復其性命之本然，通天地萬物為一貫」，<sup>125</sup>通過體認心體，小生命可以融入大生命達到永恆。這種心性不朽說，上契儒釋道三家的萬物一體觀，下應明代學者在心性之學處探尋身心安頓的熱忱，是明儒在三教交融的思想大背景下，援引佛道二教的心性學說構建出的新形態的儒學生死觀。<sup>126</sup>

### （三）基於道德而超越道德

進一步辨析的話，陽明超越生死的思想雖然歸宗於儒，卻也明顯與傳統儒者有別，如他曾明確表示聖賢不追求功業氣節之「不朽」：

聖賢非無功業氣節，但其循著這天理，則便是道，不可以事功氣節名矣。<sup>127</sup>

陽明指出，聖賢雖然可能自然能夠成就功業氣節，但是並不以功業氣節作為最根本的追求。在這主張不以事功氣節名的思想背後，體現的是對傳統儒家「三不朽」思想的回應。「三不朽」是儒家經典中對生之價值的最具代表性的概括：

豹聞之，「太上有立德，其次有立功，其次有立言」，雖久不廢，此之謂三不朽。<sup>128</sup>

錢穆曾指出：「（三不朽）為中國人對死生問題千古永傳之名言。」<sup>129</sup>可見兩千多年來儒者對永恆生命之理解受到此「三不朽」的影響極為深刻。「三不朽」之標準得到士人的普遍認可，在唐以後甚至成為從祀孔廟之評判標準。

對於「三不朽」之內涵的一般理解，所謂立德者，德行不滅，能得世人之認可，使後世終有相繼者，此不朽一也；立功亦在於有德，無德則無功，有功則後世傳頌不息者，此不朽二也；立言在於傳志，言垂於世，有能體其心志而學之，甚至發揚光大者，此不朽三也。這三方面的不朽，是人可能實現的在有限生命之外尋求「永恆」的方向，換言之，從人類歷史的視角看，若能使文化得以流傳，後繼有人，則生命可以視為是不滅的。依錢穆的理解來說：「人應該活在其他人的心裡，立德立功立言，便使其人在後代人心裡永遠保存出現，這便是其人之復活，即是其人之不朽」

<sup>125</sup> 黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案六》，頁494。

<sup>126</sup> 唐君毅認為這種超越的觀點是傳統儒學生死觀的延伸。見唐君毅，《人生之體驗續篇》（臺灣：學生書局，1978），頁97-111；124-127。

<sup>127</sup> 王陽明，〈傳習錄〉下，《王陽明全集》上冊，頁109。

<sup>128</sup> 《左傳·襄公二十四年》《十三經註疏·春秋左傳正義》卷三十五（北京：北京大學出版社，1999），頁1001-1004。

<sup>129</sup> 錢穆，〈生與死〉，《晚學盲言》下第四十六篇，頁865。

<sup>130</sup>，這一表達，也可以在孔子「君子疾沒世而名不稱焉」（《論語·衛靈公》）的表述中得到支持。

王陽明思想的不同點在於，他明確表示聖賢不可以功業、氣節而名，這表達了他對生之意義的獨特思考。可以這樣理解陽明的立場：「三不朽」的標準雖然推重德性，卻仍不免落於外在，因為這三條都以世人的認同作為決定生存意義的標準，但後世之認同與否畢竟非我當下所能知，那麼在承受誤解、冤屈以及被埋沒時，將何從肯定自我的生命價值呢？如陽明在龍場處於困頓時，就毫無可能在萬古流芳的想像中尋找寄託和安慰，但在他一悟之後，即使受盡世人之誤解，即使不能入孔廟從祀，亦無礙他心底之坦然。因此，以「三不朽」概括陽明的生命境界也是不足的。聖人自然能夠成就功業氣節，卻不可將此視作生命的根本追求。

相較於氣節功業這些標準而言，「天理」是更高的規範。對王陽明而言，良知即是天理，是道之本體的直接呈現。良知固然是道德的，但又不限於「立德、立功、立言」等具體的道德行為。以良知為了生死之依據，意味著直接以體道的方式達致不朽。正如呂妙芬所指出的：明代儒者「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、功業、道德行為、血統傳遞都不足以契合道體以歸不朽」<sup>131</sup>。陽明生死觀之獨特性，也由此可見一斑。

因此，在宋明理學的發展脈絡中，王陽明首先承認了生死學說對於道德修養的重要性，打破了先儒存而不論的立場。其生死觀以心性為本，延續了基本的儒者立場，但又與傳統儒者的種種論述有所區別。可以說，陽明「良知了生死」的思想開啟了儒學生死觀的一種新的型態。

### 第三節 王龍溪與「良知了生死」之說

王陽明雖已將生死問題提升至「盡性至命之學」的高度，但在其著作中，並沒有用太多文字直接論及超越生死的境界和思想內涵。陽明大弟子王龍溪深切體會其師「良知二字，從萬死一生中體悟出來」<sup>132</sup>的精神，對生死問題的討論更為豐富而深入，如彭國翔所觀察的「在龍溪看來，了究生死已經成為儒家聖人之學的根本方

<sup>130</sup> 錢穆，《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁7。

<sup>131</sup> 呂妙芬〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（臺北：中央研究院近代史研究所），1999年第32期，頁168-210。

<sup>132</sup> 王畿，〈滁陽會語〉，《王畿集》，頁34。

面」<sup>133</sup>。而龍溪的論述中明確地將良知學說與生死問題建立起義理上的關聯，這是其演進之處。

龍溪的思想在很多方面都傳承自陽明，如他也同樣以參透生死為「盡性立命」的「聖學脈路」，指出勛業與名望皆為身外之物，若不能參透此「本來性命」之學，一切轉眼成空：

生之有死，如晝之有夜，知晝則知夜，非有二也。于此參得透，方為盡性，方為立命，方是入聖血脈路。若不從一念微處徹底判決，未免求助於外，以為賁飾，雖使勳業格天、譽望蓋世，揀盡世間好題目，轉眼盡成空華，與本來性命未有分毫交涉處也。<sup>134</sup>

將生死視為根本學問，認為人若不能見道，即便有功業名望也毫無益處，這樣的言論在龍溪文集中並非僅見，他在多處表達過「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，與身心性命了無干涉，亦何益也」<sup>135</sup>的思想，表現出對生死問題的充分重視。在他對人生意義的理解中，徹底破除了對名譽和功業的執著，一般世儒所看重的文章和才望，相比於生死學問來說都是「空華」，即像夢影霧花一樣，是不能長久倚靠的。這並不是說功業名望本身無用，而是需以自身性命為根本，若能通過修養達到「內聖」，外王自然可成，若反之，則只是無源之水、無本之木而已。基於這種思想，龍溪也對《論語》中「子曰，君子疾沒世而名不稱焉」（《論語·衛靈公》）一句進行了新的解釋：「稱是名稱其實之稱，沒世而名不稱，生猶可補，死則無及也，故以為疾。」<sup>136</sup>一般理解上將「名不稱」理解為「名聲不為人所知」，如《論語集釋》中唐以前古註是「君子終年為善不能成名，亦君子病之也」<sup>137</sup>，暗示著「成名」被視為君子為善過程中所應該期待的回報；而朱子也引范氏註道：「君子學以為己，不求人知，然沒世而名不稱，則無為善之實可知矣」，朱子雖然提出了君子之學重在「為己」，但同時認為如果一個人到死還沒有好聲名的話，就意味著他實際並未為善，在朱子看來，名聲應是伴隨為善而來的必然結果，故也可以被視為評判一個人是否實為君子的標準。而龍溪則將

<sup>133</sup> 彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 465

<sup>134</sup> 王畿，〈答李漸庵〉，《王畿集》，頁 272

<sup>135</sup> 王畿，〈自訟問答〉，《王畿集》，頁 432。

<sup>136</sup> 王畿，〈書累語簡端錄（三）〉，《王畿集》，頁 76。

<sup>137</sup> 程樹德，《論語集釋》，頁 1103。朱熹，《論語集注》，頁 165。

「稱」解釋為「名稱其實」，這傳承了王陽明「稱字當去聲讀，亦聲聞過情，君子恥之之意」<sup>138</sup>。這種理解將孔子之言的重點從「要使名聲得以彰顯」轉移到「使名聲與實際相符合」，規避了學者過於求名的「務外」之弊病。換言之，龍溪此處所欲強調的是如何死得無憾，不至於留下無可彌補的過失，若一味追求顯赫的名聲，反而會使名實不相稱，在他看來這是違背孔子原意的。對於孔子之言的不同解讀，也反映了陽明學者淡化對「立功」「立名」的追求，將全部著眼點放在切己的身心上的一種普遍趨勢。

龍溪簡練地用「任生死」和「超生死」兩種境界來概括不同於凡俗的生死態度：  
「若夫生死一事，更須有說。有任生死者，有超生死者。」<sup>139</sup>

第一重境界是「任生死」，亦即順應自然之變化，坦然接受死亡的態度，這是基於將死生視為一體的觀點。人在平時能以無分別的態度對待毀譽得喪，也就能以無分別的態度對待生與死。

易曰：『原始反終，故知生死之說。』生死如晝夜，知晝則知夜。故曰：『未知生焉知死。』平時一切毀譽得喪諸境，才有二念，便是生死之根。毀譽得喪能一，則生死一矣。苟從軀殼起念，執吝生死，務求長生，固佛氏之所呵也。列子云：『五情苦樂，古猶今也；四體安危，古猶今也。百年猶厭其多，況久生乎？』應緣而生，是為原始，緣盡而死，是為反終。一日亦可，百年亦可。忘機委順，我無容心焉。任之而已矣。<sup>140</sup>

龍溪指出，《周易》中「生死如晝夜」，《論語》中「未知生焉知死」的語言所表達的都是這一道理。所謂「原始反終」之說，是將生死視為自然變化的過程：「應緣而生，是為原始，緣盡而死，是為反終」，生死皆緣，因此只需順應此變化，不論時日的長短，都以無心的態度應對之：「一日亦可，百年亦可。忘機委順，我無容心焉」。而這種態度的核心在於「一」，也即以無分別的心對待一切：「平時一切毀譽得喪諸境，才有二念，便是生死之根。毀譽得喪能一，則生死一矣。」在日常生活中，不論得與失、榮與辱，皆無所區別，以超然的心境對待之，這樣的話，生與死也可被視是「一」，既無分別，更無愛生惡死之說。他也以此反對了刻意追求長生的思想，

<sup>138</sup> 王陽明，〈傳習錄〉，《王陽明全集》上冊，頁 35。

<sup>139</sup> 王畿，〈天柱山房會語〉，《王畿集》，頁 119。

<sup>140</sup> 王畿，〈天柱山房會語〉，《王畿集》，頁 119。

「軀殼非所論也」<sup>141</sup>，認為執著於肉體的長存並不是真正超脫死亡的表現。

龍溪在多個場合談到「任生死」的態度，特別在其暮年之時，常提到自己對生命的體悟：「不肖年已八十，百念盡灰，一日亦可，百年亦可，任之而已。」<sup>142</sup>「區區暮年行持，於此頗有證入。生死如晝夜，人所不免，任之而已」<sup>143</sup>，儼然已有自信自己足以達到此境界。而在他給耿天臺的書信中，更探討在日常生活中涵養以達到無分別的境界：「吾人見在得喪、稱譏、榮辱、好醜，有一毫忘不盡，還有分別心在，總是未聞道，未可以死也。無閑忙即無死生，不待三十日到來，始見所謂見在也」<sup>144</sup>，勘破「生」之時的種種得失迷障，即是聞道，即可以消泯死生的差別。

可以說龍溪對「任生死」的解讀，涵括了儒道傳統中對待生死的一種典型觀點。如莊子以「化」來理解萬物生死，認為生與死如同晝夜四時的運轉一般是道的律動，自然而然：「死生，命也，其有夜旦之常，天也」<sup>145</sup>，死生的變動是宇宙的必然，是人所無法干預的，故稱之為「命」，既無可改變，也無需為之悲戚，因而可取的態度是「以死生為一條，以可不可為一貫」<sup>146</sup>，消弭生死之間的對立差別，視之為一。儒家也同樣接受「死生如晝夜」這樣的生死思維，如前提及宋代理學家「以氣為依，順應聚散」，將生命的創生和消亡理解為氣之聚散的自然過程，以隨順的態度接納死亡的到來，這與莊子並無本質的不同。如福田殖所指出的：「道家的生死觀與儒家是大同小異的，道家以死生為自然的變化，沒有樂生哀死的必要，只要順應自然即可。相對於關心『死』，他們更注重現實的生。」<sup>147</sup>儒道的區別可能主要在於對「生」的內容以及對倫理價值的認知上，但在接受死亡為自然的觀點上是共通的，這種隨順自然的生死觀，即龍溪所言的「任生死」。

「任生死」之境已屬難得，然而龍溪認為在此之上還有第二重境界，便是「超生死」：「至於超生死之說，更有向上一機。」<sup>148</sup>相對而言，「超生死」之境是難

<sup>141</sup> 王畿，〈與殷秋溟〉，《王畿集》，頁 308。

<sup>142</sup> 王畿，〈答李漸庵〉，《王畿集》，頁 272。

<sup>143</sup> 王畿，〈答李漸庵〉，《王畿集》，頁 271。

<sup>144</sup> 王畿，〈與耿楚侗〉，《王畿集》，頁 241。

<sup>145</sup> 《莊子·大宗師》，陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：商務印書館，2007），頁 209。

<sup>146</sup> 《莊子·德充符》，陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：商務印書館，2007），頁 181。

<sup>147</sup> 福田殖著，連清吉譯，〈朱熹的死生觀〉，收於鍾彩鈞主編《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），頁 881。

<sup>148</sup> 王畿，〈天柱山房會語〉，《王畿集》，頁 119。

以用語言描摹的，龍溪嘗試用辯證性的語言來突破一般的認知框架：

退以為進，沖以為盈，行無緣之慈，神不殺之武，固乎不局之鑰，啟乎無轍之途。生而無生，生不知樂；死而無死，死不知悲。一以為卮言，一以為懸解，悟者當自得之。然亦非外此更有一段功夫。**良知虛寂明通，是無始以來不壞元神，本無生，本無死。**<sup>149</sup>

老子《道德經》中以「道沖而用之或不盈」和「明道若昧，進道若退」來表現道的正反相生的特質，道以沖虛為用而至無窮無盡，看似後退實則前進。世間萬物既非決然之對立，生與死亦只是名相，本非二端。因而聖人亦不以表象為限，而是順天道而為，以退為進，以沖為盈，如《周易》乾元用九，見群龍無首，「乃見天則」。對於生死，是悟到「生而無生，死而無死」之境，既不以生為歡樂，亦不因死而憂懼。此言雖似無轍跡可循，無規則可守，是隨意無謂之「卮言」，但實能「和以天倪」，符合天道之理，能如此者，即能解於生死之倒懸，如《莊子》所言「安時而處順，哀樂不能入」。歸根結底，龍溪在這裡著意於突出良知的玄妙與無限，良知「是無始以來不壞元神，本無生，本無死」，故「超生死」之境，即是以良知為依歸，直悟到「千聖皆過影，萬年如一息」，如此，不僅是順應生死之變化，更無生死可以言說。

在另一處書信中，龍溪再次描述了此種「超生死」的終極境界：

若夫**超生死一關**，生知來處，死知去處，宇宙在手，延促自由，出三界、外五行，非緣數所能拘限，與太虛同體，亦與太虛同壽，非思想言說所能湊泊，惟在默契而已。<sup>150</sup>

能達到此境界者，似乎擁有了絕對的自由，不僅對於生命從何而來、死後歸於何處能有清晰的認識，且能不受壽數長短之限，「宇宙在手，延促自由，出三界、外五行，非緣數所能拘限」。這種境界當不是言肉體的存亡壽夭，而是基於良知心體的無限與超越，良知「與太虛同體，亦與太虛同壽」，因而人可以以主體精神為依託而超越生死。

這樣的論述是承接陽明「良知了生死」的理路而來，他以良知為本體，以良知的無限性和絕對性為依託而超越生死，這是在中晚明陽明後學中具有普遍影響力的一種新的生死觀。王龍溪曾與陸五臺（陸光祖，1521-1597）有過一大段關於生死的

<sup>149</sup> 王畿，〈天柱山房會語〉，《王畿集》，頁 119。

<sup>150</sup> 王畿，〈與殷秋溟〉，《王畿集》，頁 308。

討論。時龍溪年已八十，自謂「八十老儂，生死一念比舊較切」，陸五臺為修佛的大居士，因與之論生死。五臺認為要了生死「必須看個趙州狗子無佛性話頭」，看話頭是禪宗的修養工夫，通過參究一個字或一句話來達到明心見性，陸五臺主張通過佛家「看話頭」的工夫打破種種分別執著，才是唯一能破除生死的途徑，「若要了生死、出世間事，必須看話頭，方是大超脫勾當。」而龍溪則認為禪宗的精義在於直指人心，認取本來面目，「持話頭只為要見般若本覺真心，良知即是智慧，無有二法」，<sup>151</sup>話頭工夫是為了見本體，而良知即是本體，即是需要領悟的本覺真心，因此不能捨良知而別求看無字話頭的法門。在另一處與陸五臺的談論中，龍溪提到生與死的區別不在於物質之身的合成，而是在念頭上作用，「世人妄認四大為身，故有生死相」，四大為佛教概念中的「地、水、火、風」四種物質，世人以物質之合成身軀為生，以物質之消散為死亡，故有生有死，但在龍溪看來：**「若一念明定，不震不驚，當下超脫，不為四大所拘管，本無離合，寧有生死之期？」**<sup>152</sup>在精神性的層次，意念之明定足以使心超越肉體的局限，不受物質的聚散所影響，因而沒有生與死可言。龍溪指出，不論是看話頭還是致良知工夫，其要點都在於「在一念入微切己理會」，工夫做到專精綿密，但最終「還須從根上究竟光明種子，以求全體超脫，未可專以熟不熟為解也」，最終考驗境界的，不完全在於工夫純熟與否，而在於是否能夠參透到根本性的光明本體。所謂的「一念入微」，是指良知的發動處，是意念萌動之始，知善知惡之際。龍溪強調在「一念入微」處下手理會，即是致良知的工夫。此「一念」也即良知，是生死根本，由此他進一步地總結說：「先師良知兩字，是從萬死一生中提掇出來，誠千聖秘密藏，善學者自得之可也」<sup>153</sup>，再一次強調了良知是萬死一生中提煉出來的學問，也是藉以了超越生死的關鍵所在。

作為超越生死之本體，龍溪強調了良知幾個方面的特質：一是主宰義，二是貫通義，三是無分別義。

首先，龍溪指出良知是人之生命存在的主宰。

或問孔子答季路知生知死之說。先生曰：「此已一句道盡。吾人從生至死，只有此一點靈明本心為之主宰。人生在世，有閑有忙，有順有逆，毀譽得喪諸

<sup>151</sup> 王畿，〈答五台陸子問〉，《王畿集》，頁 147-149。

<sup>152</sup> 王畿，〈南游會紀〉，《王畿集》，頁 155。

<sup>153</sup> 王畿，〈答五台陸子問〉，《王畿集》，頁 147-149。

境，若一點靈明時時做得主宰，閒時不至落空，忙時不至逐物，閑忙境上，此心一得來，即是生死境上一得來樣子。順逆毀譽得喪諸境亦然。**知生即知死，一點靈明與太虛同體，萬劫常存，本未嘗有生、未嘗有死也。**」<sup>154</sup>

與「一念入微」同樣，「一點靈明」也是龍溪常用以形容良知的詞彙，良知的特質是昭明靈覺，凡意念之發即能知覺，有「如貓捕鼠」一般的敏銳。良知之所以能知，是因心的一點靈明感通，以龍溪之言分疏之：「知是心之虛靈，以主宰謂之心，以虛靈謂之知，原非二物」<sup>155</sup>，當用「知」字時，強調的是心的虛靈明覺，當用「心」字時，強調的便是它的主宰義，總歸是一物。而這一點靈明本心，正是人從生至死的主宰。以人所能感知的經驗來看，在閑忙、毀譽、得喪乃至於生死等種種情境中，心是決定你可以如何對待之的根本，若能以不二的態度對待生活中的日常，也就能以不二的態度對待生死。心是此中的決定者，惟於心上立得住，方能做到「一死生」。而龍溪也進一步說，靈明本心是與太虛同體的，故儒者對於天命的體認，都落實到此一心上，其言曰：「良知即天，良知即帝，顧天之命者，顧此也，順帝之則者，順此也。人生一世，只有這件事，得此把柄入手，方能獨往獨來，自作主宰，不隨人悲笑，方是大豪傑作用也」<sup>156</sup>，顧天之命，順帝之則，都在於體認良知，順良知而行。因而以良知為主宰，足以通達天地，來去自如。

其次，他還指出良知靈明通貫時間和空間：

緣此一點靈明，窮天窮地，窮四海，窮萬古，本無加損，本無得喪，是自己性命之根，盡此謂之盡性，立此謂之立命，生本無生，死本無死，生死往來，猶如晝夜，應緣而生，無生之樂；緣盡而死，無死之悲。方為任生死，超生死，方能不被生死魔所忙亂。生死且然，況身外種種世法好事，又烏足為吾之加損哉？<sup>157</sup>

心之靈明具有絕對的超越性，不受空間和時間的限制，所以是「窮天窮地，窮四海，窮萬古」的，人之身軀有生有滅，但心之靈明卻不會有所增減，是「本無生，本無死」的，因為精神性的本體與天地相通，故具有與天地同久的屬性。這裡龍溪賦於了良知以一種存在論的意義，如果說世界是由元氣所構成，那麼良知便是「氣

<sup>154</sup> 王畿，〈華陽明倫堂會語〉，《王畿集》，頁160。

<sup>155</sup> 王畿，〈留都會紀（七）〉，《王畿集》，頁98。

<sup>156</sup> 王畿，〈南遊會紀〉，《王畿集》，頁156。

<sup>157</sup> 王畿，〈留都會紀（三）〉，《王畿集》，頁91-92。

之靈者」，是兼具有物質性與精神性的本體，它「生天生地生萬物」，是整體世界的顯現，又是人類心靈的凝結。人可以通過修道而達到純粹至善的境界，也即復其良知本體，從而與天地萬古相通，這也是其被視作「性命之根」的依據。龍溪進一步指出，因良知之無生死，故修道之人盡性立命，即可隨緣生死：

**良知虛體，不變而妙應隨緣。**玄玄無轍，不可執尋；淨淨無瑕，不可污染。

**一念圓明，照徹千古。**遇緣而生，若以為有，而實未嘗生。緣盡而死，若以為無，而實未嘗死。通晝夜，一死生，不墜有無二見，未嘗變也。惟其隨緣，易於憑物，時起時滅，若存若亡。<sup>158</sup>

良知虛寂靈明，變而不變。其變化者，看似有生有死，似有似無，但這只是其隨緣妙應之處，其本體實未嘗變，未嘗有生死。一念靈明可以照徹千古，即意味著它貫通時間，是「通晝夜，一死生」的。換言之，作為表象的世界或有晝夜死生的輪轉，作為本體的靈明卻恆久永存。由此，體認良知者，只在隨緣，隨其不變以應萬變，不落於二見。

最後，龍溪還比較了良知和知識的分別，指出良知無分別，故無生死。以往學界多將龍溪對良知和知識的分辨視為是在「德性之知」和「見聞之知」的話題背景下進行的，<sup>159</sup>但更不應忽略龍溪有意以此討論何謂「死生之本」的傾向：

趙子請問良知知識之異。先生曰：「**知一也，根於良則為本來之真，依於識則為死生之本，不可以不察也。**知無起滅，識有能所；知無方體，識有區別。譬之明鏡之照物。鏡體本虛，妍媸黑白，自往來於虛體之中，無加減也。若妍媸黑白之跡滯而不化，鏡體反為所蔽矣。**鏡體之虛無加減則無生死，所謂良知也。**變識為知，識乃知之用；認識為知，識乃知之賊。回賜之學所由分也。」<sup>160</sup>

此段的「知」是良知，「識」則是知識、意識，他指出知和識的差別在於知是無起滅無方體的，而識是有能所有區別的。良知是虛無本體，不受種種分別相之限制，而識則用於分辨善惡黑白。識乃知之用，並不是說良知不能分辨善惡，但此分辨只是在作用的層次，而在本體的層次是無善惡可分的。他強調生死的變化正是由於人

<sup>158</sup> 王畿，〈答王敬所〉，《王畿集》，頁 277。

<sup>159</sup> 彭國翔雖有專文討論過中晚明的良知、知識之辨，但主要是放在「德性之知」與「見聞之知」的背景中談的，沒有意識到龍溪受佛教影響而視識為「生死根因」的語境。參考彭國翔，〈中晚明陽明學的知、識之辨〉，《中國學術》，2002 年第 2 期。

<sup>160</sup> 王畿，〈金波晤言〉，《王畿集》，頁 65。

的分別心而起，若只執著於意識運用的層次，則會遮蔽本體，凝滯不化，「識有分別，識者發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停，便是生死根因」<sup>161</sup>。以鏡為喻，則良知是鏡體之明，而識則是照見黑白美醜之用，若能持守鏡體之明，則自然有照之用，照見黑白變化而不為所動，但若反之，以照見之物的黑白為鏡之黑白，則失了鏡子的本來之體，是「以照為明」。良知作為心之本體，正如鏡子一般，不著念頭，自然知善知惡，又自然無善惡可思。若在良知之外再別起一個善念惡念，透過安排思索刻意去執持那心體，便是著於自私自用智，有「將迎意必之病」了。故陽明亦有「善惡只是一物」之說，<sup>162</sup>不是將惡視作與善相對的另一物，善惡只是本體的過與不及而已，這是陽明「無善無惡心之體」的內涵，龍溪也繼承了這一認知。龍溪在另一處與徐階的對話中，也再次強調說「良知無知，識則有分別」，有分別則生死是非起，而良知則無生死的分別，故言「良知本來具足，本無生死，吾人將意識承受，正是無始以來生死之本，不可不辨也」<sup>163</sup>。吾人所欲超越生死，即從體認良知入手：「若直下認得無知本體，百凡感應，一照而皆真，方不落生死，不是識神用事。」<sup>164</sup>

簡言之，龍溪明確提出了欲超生死，必以良知為宗的觀點，並在一定的學理上證成了這一思路。他提出「良知兩字，乃是範圍三教之宗」<sup>165</sup>的觀點，將良知與道家「先天元神」，佛家「本來面目」相並提，認為一切養生修命之法，都是在收攝保聚此良知之體。這樣一個統攝性的概念，是「千聖相傳性命之神機」<sup>166</sup>，學者需做的，便是要把握其機，「在良知上討生死」：

若徹底只在良知上討生死，譬之有源之水，流而不息，曲直方圓，隨其所遇，到處平滿，乃是本性流行，真實受用，非知解意見所能湊泊也。<sup>167</sup>

龍溪常用「只從一念入微處討生死」<sup>168</sup>，「只將自己一點靈明，默默參究」<sup>169</sup>

<sup>161</sup> 王畿，〈新安門山書院會語〉，《王畿集》，頁 165。

<sup>162</sup> 王陽明，〈傳習錄〉，《王陽明全集》上冊，頁 110。

<sup>163</sup> 王畿，〈與存齋徐子問答〉，《王畿集》，頁 145。

<sup>164</sup> 王畿，〈與存齋徐子問答〉，《王畿集》，頁 145。

<sup>165</sup> 王畿，〈與潘笠江〉，《王畿集》，頁 215。

<sup>166</sup> 王畿，〈與潘笠江〉，《王畿集》，頁 215。

<sup>167</sup> 王畿，〈答譚二華〉，《王畿集》，頁 296。

<sup>168</sup> 王畿，〈答李漸庵〉，《王畿集》，頁 271。

<sup>169</sup> 王畿，〈留都會紀〉，《王畿集》，頁 91-92。

等說法，提示超越生死的工夫論是在精神念頭處用功，在「一念」的良知發動處體認。工夫要做到時時理會、念念照察，精專凝定，雜念不生。不論閑忙，應酬獨處，都保持此心靈明，不隨外界境遇而遷轉。若能如此，便能隨緣聚散，與天地萬物同體。因良知本來具足圓滿，此修行亦只是隨著本性流行，自能達到超脫受用、功成行滿之時。

#### 第四節 中晚明「性命之學」的熱潮

通過以上對宋明儒的生死論述的分析，可以大略歸納出幾種不同類型的生死觀：一是以在現世實踐道德責任為重，主張不言死亡的「道德生死觀」，主要秉承自先秦儒家以生制死的人文傳統；二是以氣化流行看待生命運轉，主張隨順變化的「自然生死觀」，其主要源流是儒、道二家所共享的氣化論思想，尤其是莊子視生死為自然的主張對宋明儒者有重要的影響，王龍溪所談及的「任生死」的態度，可以被歸為此類；三是以修煉形體，追求肉體永存的「長生生死觀」，道教將先秦道家思想中長生成仙的元素發展成一套具有修行工夫體系的神仙理論，王陽明在早年修煉導引術以追求長生屬於此類；第四則是王陽明與王龍溪的「良知了生死」之說，是以良知為心之本體，主張通過對道的直接體認而實現當下成聖、達致不朽的思路，這種生死觀可以被歸納為是以心性體認為核心的「超越生死觀」，龍溪所推崇的「超生死」，所指的是此種境界。<sup>170</sup>

在中晚明士人的生死討論中，真正值得注意的是第四種生死思維。王陽明以「盡性致命之學」來涵括生死學問，以「還復性命之本然」也就是通過對心性本體的直接領悟，來實現對死亡的超越。在中晚明士人群體中，對「性命」之學的探討成為一股思潮，一方面，反映了他們對生死問題的關切程度，另一方面，也可以看到他們是通過向內求心性超越的方式來超脫生死，這與道德生死觀、自然生死觀和長生生死觀都有所不同，應歸屬於超越生死觀。本文所將要探討的中晚明士人，主要都是在「超生死」的範疇中建構生死學說，這與宋代以前的儒者有較大的差別。

---

<sup>170</sup> 本文沒有涉及一些宗教傳統中以死後世界為依託的生死觀，例如佛教的六道輪迴之說與基督教的天堂地獄之說。這類以對死後世界的想象來理解死亡的說法較少出現在理學家的論述中，儒家士人總體上還是秉持理性的態度來看待生死，反對談論死後世界。此外還需注意，佛教以「了生死」作為終極追求之一，其思想體系最為複雜，既有以六道輪迴為基礎，追求死後生命之完滿的生死觀；也有以心性超越為核心，追求當下證悟一念成佛的生死觀。

從上述關於王龍溪的討論中也可以發現，「性命」二字在其論述中佔據了較大的比重，它被與龍溪的思想核心「良知」緊密地聯繫在了一起。如他認為若不能參透良知，則世間一切學問「與本來性命未有分毫交涉處」，也認為人之一點靈明「是自己性命之根」，又讚譽良知是「千聖相傳性命之神機」。在中晚明的學術論述中，「性命」二字開始引發更多的關注，逐漸成為一個熱點。

從先秦的脈絡來看，孔子甚少言性，但提及「命」之處頗多，在《論語》中，命有天命、命運之義，如「不知命，無以為君子也」（《論語·堯曰》），此命是天命之命，「道之將行也與，命也！道之將廢也與，命也！」（《論語·憲問》），此是命運之命，帶有一種前定的、不可違逆的規則性意味。據傅斯年考察，命的字形本出於「令」，本意為發號施令，天命即為天所發號之令，凡人之吉凶歷年，皆為天所命之，天命一詞省作命，又帶有前定、超於善惡之意。「性」字則與「生」字相通，本義表示出生之動詞，所生之本，所賦之質謂之生，凡人與物生來之所賦，即謂之性。<sup>171</sup>以「天之所生」為性，以「天之所令」為命，性命皆由天之所出，故天命人性二觀念，本屬同一範疇。<sup>172</sup>

性與命的聯結在於「天」，《中庸》曰：「天命之謂性」，傳統儒者一般以「在天曰命，在人曰性」。換言之，「命」規定了人被天所規定和限制的面向，而「性」則是人之生命的本然呈現以及有所內在驅動的能力。孟子將性與命并論，將性命的關係進行了深化。孟子同樣以命為受之於天，無可更改者，如有「莫之致而致者，命也」（《孟子·萬章上》）之語，將不求而至的、非人力所及的稱之為命。但其「有性焉，君子不謂命也」一句，卻指出人不會被完全局限在天所賦予的框架範圍內，而可以努力去追求存在於本性之中的仁義禮智等德性，這種能動性正是人之所以為人處，人可以推展自身之性，從而超越天賦命數的限制。曾振宇認為，孟子「存其心，養其性，所以事天也，夭壽不二，修身以俟之，所以立命也」一句中的「命」已經不是簡單的「法則性質的天命」，而以內化為生命的內在訴求。命是內在的生命本然，而非外在的強制規範。<sup>173</sup>人可以通過存心養性來確立自己的命，「至命」不是去迎合一個外在的命定規則，而是使內在本性合之於道。《周易》中「窮理盡性以至於命」，

<sup>171</sup> 傅斯年，《性命古訓辯證》，（臺北：商務印書館，1992），頁46。

<sup>172</sup> 傅斯年，《性命古訓辯證》，（臺北：商務印書館，1992），頁51。

<sup>173</sup> 曾振宇，〈仁者安仁，儒家仁學源起與道德形上學建構〉，《中國文化研究》2014年春之卷，頁9。

「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞」等語句，也表達了人有窮盡自己生命之本然，達到與天道相通的可能。

宋明理學家則有以理氣來理解性命的觀點。如朱子以太極的動靜流行來說命：「動極而靜，靜極復動，一動一靜，復為其根，命之所以流行不已也」<sup>174</sup>，將命視為氣之流行。王門後學季本（號彭山，1485-1563）則更清晰地以理氣界定之：「但凡不由我制者，命之運，則屬於氣，而自外來者也，由我制者，性之存，則屬於理，而自內出者也，性命，蓋隨理氣分焉。」<sup>175</sup>氣之流行也即構成了一切存在的物質性基礎，人作為天地之氣生化運轉的結果，形骸的存亡，壽數之長短，都是不受自身控制的，因此被稱之為命。後世語彙中以「壽命」「命數」等詞描述個人的肉體生命，與先秦以「天之律令」說命的使用情境有所不同，但都有受之於天、不制於人的含義。王時槐（號塘南，1522-1605）認為性命雖一，但也可從體用、理氣的角度分疏：「蓋自其真常不變之理而言曰性，自其默運不息之機而言曰命」<sup>176</sup>，所表達的是將性視為理，而將命歸於氣的思維。

除理氣觀之外，明代學者對於性命這一概念的理解還在很大程度上受到道教思想的影響。道教有性命雙修的傳統，主張以精神修養與肉體修煉並行的工夫達到長生不死。南宋張伯端《悟真篇》有：「故老釋以性命學，開方便門，教人修種，以逃生死」<sup>177</sup>之言，初道士張宇初所著《道門十規》觀察到「近世以禪為性宗，道為命宗，全真為性命雙修」<sup>178</sup>的普遍觀點，所謂「性宗」意味著以明心見性為悟道途徑，追求精神上的覺悟，而「命宗」則側重在煉氣養形，以追求肉體的長生。明萬曆時期出版的道教著作《性命圭旨》，對性和命做了定義性的解釋：「何謂之性？原始真如，一靈炯炯是也。何謂之命？先天至精，一炁氤氳是也。然有性便有命，有命便有性，性命原不可分。」<sup>179</sup>性是真如，是靈明，是一個精神性的概念，屬於形而上的範疇。而命是精氣（炁），是物質性的概念，屬於形而下的範疇。如此理解性與命的

<sup>174</sup> 朱熹，《太極圖說解》，《朱子全書》第13冊（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010），頁72。

<sup>175</sup> 季本撰，黃琳點校，《說理會編》（天津：天津古籍出版社，2017），頁12。

<sup>176</sup> 黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案五》，頁475。

<sup>177</sup> 張伯端，《悟真篇》卷二十六，《道藏》洞真部方法類（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988）。

<sup>178</sup> 張宇初，《道門十規》，《道藏》正一部第三十二冊。

<sup>179</sup> 《性命圭旨·性命說》（上海：上海古籍出版社，1989）影印版。

分別，與以理氣分性命的想法是一脈相承的，「性命合一」的主張，則強調的是精神與身體修煉的並行，也即理氣不二，體用一源的思路。

可以說，明代對於「性命」二字的關注點逐漸從先秦的天命脈絡中脫離出來，而更側重在對個體生命的關注上。但仍需注意，這種差異是在延續先秦性命觀的基礎上產生的，並非完全的歧出。在先天的層次，性與命同源，以天為聯結，言性，命在其中，言命，性在其中，在後天的層次，性命可被視為心與氣的關係，心是性的落實處，氣是命的彰顯處，看似分為兩物，實則交互作用，也是不二的。後世所說之修命，雖是在氣的層次修煉，但也離不開對先天之性與天道之領悟。故此性命觀念的脈絡，實則是有跡可循的。

明代「性命之學」的核心，也就是超脫生死。《性命圭旨》將儒釋道三教的學問都視為「性命之學」：「三教聖人以性命學開方便門，教人熏修，以脫生死」<sup>180</sup>，雖然三教的側重點不同，但在教人修悟性命，解脫生死這一點上是一致的。而對於生死性命的關懷，在中晚明非常具有普遍性，他們談及性命之學時，主要指向的是能讓人向內尋求生命的安頓，以達到超越生死之境的學問。如龍溪即以性命之學為「第一等事」，將其放在根本的位置上：「既為天地間第一等人，當做天地間第一等事。第一等事非待外求，即天之所以與我，性命是也。」<sup>181</sup>性命事即第一等事，從此番斷語，已足見性命之學的地位。

類似的以探求性命為根本學問的言論在中晚明儒者的文集中可謂俯拾皆是。陽明最親近的弟子徐愛（字曰仁，1487-1517）曾言：「古之學者，其立心之始，即務去此（指私慾），而以全吾性命之理為心」<sup>182</sup>，認為全性命之理是學問的起始。江右王門代表人物羅洪先（號念菴，1504-1564）則以「吾輩一個性命，千瘡百孔，醫治不暇，何得有許多為人說長道短耶」<sup>183</sup>來反對好談儒佛之別而不反求自身者，認為應該以醫病之心求性命，他還在給友人聶豹（號雙江，1487-1563）的書信中稱讚劉邦采（號師泉，1492-1578）能夠開始探究性命，是學問進益的表現，其言：「師泉素持元虛，即今肯向裡著己，收拾性命，正是好消息。」<sup>184</sup>受王龍溪等影響的第二

<sup>180</sup> 《性命圭旨·大道說》（上海：上海古籍出版社，1989影印版）。

<sup>181</sup> 王畿，〈申約後語〉，《王畿集》，頁108。

<sup>182</sup> 黃宗羲，《明儒學案·浙中王門學案一》，頁221。

<sup>183</sup> 黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案三》，頁429。

<sup>184</sup> 黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案四》，頁439。

代王門弟子也常有近似的言論，如張元忭（號陽和，1538-1588）在《志學錄》中說道「當思父母生我之始，光光淨淨，只有此性命，一切身外物，真如水上漚」<sup>185</sup>，若拋棄自身性命的根本，則只是在追逐泡影而已。鄧元錫（號潛谷，1529-1593）以性命之學為一廣大概念，將修齊治平、家國天下都涵括其中：「夫聖人之學，惟盡性至命，天下國家者，皆吾性命之物，修齊治平者，皆吾盡性至命中之事也」<sup>186</sup>。而周汝登（號海門，1547-1629）曾主張以性命之學來超越三教的界限，他認為學問如同「一碗飯在前，可以充飢，可以養生，只管吃便了，又要問是和尚家煮的，百姓家煮的」，他批評那些非要強調門戶之別、分判儒禪的行為是捨本逐末，忽略了求學的根本動機是為了自身的生命受用：「隨聲妄度，只在自己門面上較量，不思自己性命，求個實落安頓處，真為可憫、可悲之甚」<sup>187</sup>，換言之，對性命的關懷構成了探尋人之本源的內在驅動力，這種力量足以使人跨越門戶的局限而去追尋更終極的大道，儒釋道三教皆以安頓性命為學問之本，故可以說是「三教本一」。而性命之學，也被視為是不受三教門牆所限的根源性的學問。

後儒在品評幾位明代大儒的學問成就時，也往往以「能闡發性命之精微」作為極高的推崇之語。如陳白沙的成就被譽為「其間性命天道之微，文章功業之著，修為持治之方，經綸幹運之機，靡不燦然畢具。」<sup>188</sup>錢謙益在為王陽明、羅近溪的語錄題寫序言時談到：「至於陽明、近溪，曠世而作，剖性命之微言，發先儒之秘密，如泉之湧地，如風之襲物，開遮縱奪，無地不可。」<sup>189</sup>袁宏道（字中郎，1568-1610）則稱讚趙大洲道：「近代性命之學，始于趙文肅，嘗竊讀公書，出入禪儒，而去其膚，關、閩所未及也」<sup>190</sup>。雖然推崇的對象有所不同，但以性命之學為深入而精微的學問，似乎已經成為明代儒者的共識。陳白沙、王陽明、羅近溪等人正是因為能將先儒隱而未發的性命之學發揚光大，方使他們得以成為明代偉大的思想家。

總體來看，王龍溪以「良知為性命之靈樞」的觀點，在中晚明的陽明學群體中

---

<sup>185</sup> 黃宗羲，《明儒學案·浙中王門學案五》，頁328。

<sup>186</sup> 黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案九》，頁566。

<sup>187</sup> 周汝登，《周海門先生文錄·南都會語》，《四庫全書存目叢書》第一六五冊，頁177。

<sup>188</sup> 黃宗羲，《明儒學案·白沙學案下》，頁94。

<sup>189</sup> 錢謙益，《陽明近溪語要序》，收錄於《王陽明全集》，頁1796。

<sup>190</sup> 袁宏道，《壽何孚可先生八十序》，《袁宏道箋校》卷五十四（上海：上海古籍出版社，1981），頁1534。

具有廣泛的影響力，也構成了晚明性命之學的一大核心論述。如其言：

良知原是性命合一之宗，即是主宰，即是流行，故致知工夫只有一處用。若說要出頭運化，要不落念，不成念，如此分疏，即是二用。二即支離，到底不能歸一。<sup>191</sup>

人之所以為人，神與氣而已。神為氣之主宰，氣為神之流行。神為性，氣為命。良知者，神氣之奧，性命之靈樞也。良知致，則神氣交而性命全，其機不外於一念之微。<sup>192</sup>

此思想是在王陽明良知說的基礎上，扣緊人的身心性命問題所進行的闡發，在氣之流行的層次上解釋了生死的根源并指出超越之道。其具體內涵在上一節已作分析。它是良知學的必然展開，也是在以良知學為主導的士人群體中最具影響力的一種性命論述。雖然如此，不同學者之間仍然不可避免地存在一些觀點分歧，例如劉師泉認為需從「立體」和「致用」二者兼修性命，而王龍溪認為體用只是一，只要致良知便是用的工夫，不可支離看待。在對待性命的「知」和「行」的層次上，也有不同的聲音，如萬表（號鹿園，1498-4556）反對空口談性命，而主張力行，認為在心有滯礙處下工夫格之「便是參性命之要」。<sup>193</sup>而徐階（號少湖，一號存齋，1503-1583）則認為通過言說確立學問之大方向，也有其必要：「有言學只力行，不必談說性命道德者，譬如登萬仞之山，必見山頭所在，乃有進步處，非可瞑目求前也。除性命道德，行個什麼？」<sup>194</sup>也即強調了為學宗旨的重要性。更多的學者對於時人是否能真切地求性命之學是有所疑慮的，如鄒元標認為「言知性命便未知性命」<sup>195</sup>，羅近溪也說「吾輩平時講學，多為性命之談」，但論真實體驗，卻未必如死刑犯在生死臨前的切實，因此他反復強調「今須持畏死求生之心，以去理會性命」<sup>196</sup>。

無論如何，對性命之學的探究在明代形成了一股熱潮，是思想史上不可忽視的現象。正如莫晉在為《明儒學案》寫的序中所提到的：「讀是書者，誠能不泥其跡，

<sup>191</sup> 黃宗羲，《明儒學案·浙中王門學案二》，頁 245。

<sup>192</sup> 黃宗羲，《明儒學案·浙中王門學案二》，頁 256。

<sup>193</sup> 黃宗羲，《明儒學案·浙中王門學案五》，頁 312。

<sup>194</sup> 黃宗羲，《明儒學案·南中王門學案三》，頁 619。

<sup>195</sup> 黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案八》，頁 536。

<sup>196</sup> 羅汝芳，《羅汝芳集》，（南京：鳳凰出版社，2007），頁 172-173。

務求自得之真，向身心性命上作印證，不向語言文字上生葛藤，則東西相反而不可相無，百川學海皆可至於海」<sup>197</sup>，也就是說，要正確領會明代儒者的為學精神，只有從「身心性命」的角度入手，方能不被外在的行跡和語言的表述所遮蔽，而真正進入到明代思想家的義理世界中，把握其學問的真正關懷。

---

<sup>197</sup> 莫晉，《明儒學案·序》，黃宗羲，《明儒學案》，頁 12-13。

### 第三章 良知可否了生死：鄧豁渠對儒家生死觀的挑戰

王陽明以後的思想界，以良知學說之興起，士人對生死問題的關注也趨於高漲。王龍溪以「良知了生死」作為解脫生死的不二法門，成為陽明後學處理生死問題的重要信條。但這一主張並非毫無爭議，其中最直接的批評來自鄧豁渠。

鄧豁渠的思想產生於晚明探討「性命之學」的大背景中，其啟蒙老師正是被袁宏道譽為「近代性命之學，始於趙文肅」<sup>198</sup>的趙貞吉（號大洲，謚文肅，1508-1576）。趙大洲是明中葉一位兼具顯赫事功與鮮明思想特色的人物，曾進入明朝政治核心內閣任職，同時又對儒佛的心性之學有較深刻的鑽研，其學問兼攝儒佛，以安頓性命為終極追求，曾有「古之上士，探性命之際，悟法身以上事」<sup>199</sup>之說。他在與眾友人的交流中也常以性命之學為主題，如其友胡直（號廬山，1517-1585）也直言「吾學以盡性至命為宗，以存神過化為功」<sup>200</sup>。這種紛紛以性命為宗旨的氣氛，無疑對鄧豁渠有深刻的影響。鄧氏學問的起點便是由追隨趙大洲而始，終身探求性命之學，他曾言「性命事，謂之向上機緣，非拖泥帶水可得成就」<sup>201</sup>，可見求學之志甚堅、意甚篤。然而讓趙大洲始料未及的是，鄧氏在反復的參究之後，所得結論卻與師門背道而馳：他從陽明良知學入門，所悟得的道理卻是「良知了不得生死」：

漸漸開豁，覺得陽明良知，了不得生死；又覺人生都在情量中，學者工夫，未超情外，不得解脫。<sup>202</sup>

他以一種體驗式的語言，道出了對良知學的質疑。所謂「情量」，是指依情感而定的考量標準，他認為儒者一直在情的範圍中打轉，而這正是佛教所認為的造成生死輪迴流轉的根源，若要超脫生死，必須斬斷情念。陽明良知學不能滿足鄧豁渠對超脫生死的追求，這是他求學中的一大困惑。<sup>203</sup>也正是由這一點困惑，引向了他後來對陽明學的背離，使他成為晚明思想界備受爭議的「異端」，支持者有之，極力批

<sup>198</sup> 袁宏道，〈壽何孚可先生八十序〉，《袁宏道箋校》卷五十四，頁1534。

<sup>199</sup> 趙貞吉，〈與劉珥江春元書〉，《趙文肅公文集二十三卷》卷二十一，頁571。

<sup>200</sup> 黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案七》，頁517。

<sup>201</sup> 鄧豁渠，鄧紅校註，《南詢錄校註》（武漢：武漢理工大學，2008），頁38。以下所引鄧豁渠言論，對部分文句進行了重新點校，不再特別說明。

<sup>202</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（三），頁23。

<sup>203</sup> 鄧豁渠對於陽明學與「情」之關係的論述，本章第三節將做具體論述。

評者更有之，仿佛蝴蝶煽動翅膀，最終形成一場輿論風暴。「良知是否可以了生死」的話題，也由此開始醞釀發酵。

鄧氏對陽明學乃至於對整個儒學的質疑由何而起？他的性命之說有何特點？又引起了怎樣的反響，是否可能帶動儒學界的自我省察和更新？這些都是目前學界尚未有充分討論的課題。對其思想進行分析，有助於我們了解中晚明生死辯論中一些潛藏的矛盾，看到儒學生死觀在形成過程中可能面對的挑戰和挫折。

## 第一節 鄧豁渠的生平及思想歷程

鄧鶴（1498-1578），號太湖，別號豁渠上人，四川內江人，活躍於明代嘉靖、隆慶年間。他初始追隨趙大洲問學，後落髮為僧，四方遊歷，與陽明後學士人多有往來，可謂入於王門而又叛出王門者。因其行為頗有張狂悖俗之處，被目為「異人」，甚至可以說是李贄（號卓吾，1527-1602）等「異端」思想家的先驅。耿定向（號天臺，1524-1596）著有《里中三異傳》敘其事蹟，日本學者荒木見悟、島田虔次曾撰文介紹過其生平，鄧紅整理出版了其著作《南詢錄》，對其生平有扼要的梳理。<sup>204</sup>

鄧豁渠早年的經歷並無特別之處，他「少補邑庠弟子員，屢試列高等」，<sup>205</sup>可見頗有讀書考試的天分，走的是一般士人科第求仕宦的道路。其人生轉折發生在嘉靖十八年（1539年），42歲的鄧豁渠拜同鄉趙大洲為師，開始接觸陽明心學及禪學，探究心性之學。

拜師之後，鄧豁渠入四川青城山參禪了八年（1539-1547），期間曾流露出「良知之學不解」的困惑。50歲之後，他開始了四處遊訪的歷程，自言「當時不遇明師指點，不能豁然通曉，早登彼岸，由是遍遊湖海，尋人印證」。嘉靖二十六年（1547），出遊雲南，至大理雞足山；次年，51歲，在李元陽（號中溪，1497-1580）的支持下，於雞足山落髮出家；52歲，遊貴州；53歲，登南嶽衡山，過慈化寺，往江西安福縣拜訪江右王門的領軍人物鄒守益（東廓，1491-1562）；54歲，過南京，住錫鷲峰寺，往棲霞寺參雲谷，至杭州；55歲，至泰州，訪王艮之子王襞（號東崖，1511-1587），在王東崖的指引下，次年抵浙江湖州府天池山，訪當時的名僧月泉和尚（玉芝法聚，1492-1563）。這一段的雲遊生涯，他行腳數千公里，可謂走過了大半個中國，主要

<sup>204</sup> 鄧豁渠撰，鄧紅校註，《南詢錄校註》（武漢：武漢理工大學，2008）。

<sup>205</sup> 耿定向，《里中三異傳》，收錄於鄧豁渠撰，鄧紅校註，《南詢錄校註》，頁83-93。

是為了參證自己在雞足山的所悟：「入雞足山，悟人情事變外，有個擬議妙理」，而見到月泉和尚後，他便以自己的見解相求教，得到月泉關於「第二機是第一機」的指點。<sup>206</sup>

訪月泉之後的幾年，是鄧豁渠自身思想上的較有突破，形成獨立主張的階段。嘉靖三十三年（1554），他往廬山訪性空和尚，過紹興，拜謁陽明祠堂和陽明洞，自言「探得陽明消息，已見大意」，實際上，他正是從此時開始確立了批判良知學的基調。接下來他經歷了人生中的第一次「大悟」體驗，嘉靖三十五年（1556），59歲的鄧豁渠經過廣西八八嶺，在艱苦的行進中，跌坐石上，見到「曾未有的光景」，他認為這是「饑餓勞苦之極，逼出父母未生前面目來」<sup>207</sup>，即是說在盪盡一切情念時，悟到的是天地之前、父母未生的先天光景。此後他經歷了被族人強迫還鄉、至湖南武陵訪蔣道林等事，於61歲時到重慶酆州，自言在此度過了八載。<sup>208</sup>期間曾赴湖北荊州拜謁張居正，至江西石蓮洞訪羅洪先。

嘉靖四十三年（1564），鄧豁渠至湖北黃安投奔耿天臺之弟耿定理（號楚倥，1534-1577），寄居於茅屋中。第二年，聞雞鳴犬吠而入清淨虛澄之境。證悟父母未生前本來面目，豁然洞曉月泉所言「第二機即第一機」之誤。這是他一生中至關重要的第二次「悟境」，可以說解決了他之前的種種疑惑，確立了自己的思想結構。此後他又遊歷於河南輝縣、齊魯一帶，除了與趙大洲有過會面以外，其餘蹤跡皆無可考，約於1578年，客死於保定涿州的野寺之中，卒年八十左右。

從鄧豁渠充滿曲折和傳奇色彩的「不安分」的一生中，可以看到一個學者對於生命學問的積極探索。鄧豁渠求學的第一念，是為了追求「了生死」：

渠自參師以來，再無第二念。終日終夜，只有這件事，只在捱羅這些子。<sup>209</sup>

他所說的「這件事」「這些子」，直接指向的是如何超脫生死的問題。佛教有以生死為「一大事因緣」之說，如憨山德清（1546-1623）所言：「佛以一大事因緣出現世間……謂要眾生知生死為一大事也。」<sup>210</sup>鄧氏這種追求脫離生死的念頭，是從

<sup>206</sup> 月泉之言大意是說妙道就在當下，在日用常行之中，鄧對此沒有領悟和接受。本章第二節有詳細分析。

<sup>207</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二二），頁36。

<sup>208</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二零九），頁75。實際應該是6年（1558-1564）。

<sup>209</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（三），頁23。

<sup>210</sup> 憨山德清，《憨山老人夢遊集》，收錄於《卍新纂續藏經》第七十三冊，一四五六經（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989），頁484。

42 歲拜師以後受到趙大洲的啟發而產生的。趙大洲講學不避諱禪學，甚至在對國家精英（庶吉士）的教育課程中引入佛門經典作為教學內容，<sup>211</sup>其門下談生死的氛圍也甚為濃厚。如李贄便是受趙大洲門下的徐魯源（用檢，1528-1611）拈啟發「不死學問」而開始研究佛理：「在都門從趙大洲講學，禮部司務李贄不肯赴會，先生以手書《金剛經》示之，曰：『此不死學問也，若亦不講乎？』贄始折節向學，」<sup>212</sup>在求學經歷上，鄧豁渠與李卓吾這兩位「異人」頗有相似之處。

直到鄧豁渠晚年回憶自己求學的初衷，依然深深透露出對人生短促、性命無常的感慨，可見對超脫生死的追求貫穿了其一生。正是這強烈的欲於生死煩惱中解脫的意願，支持著他三十多年苦學勵志的過程：

渠三十年前，深懲有身之苦，憫百歲光景不多，炙霜煩惱，無一夕之安。故奮志以求出脫，精神命脈盡屬於此，已非一朝一夕之故。<sup>213</sup>

不難看出，其學問的「精神命脈」正在此生死問題上。他的生命中的兩次「悟道」的經歷，都可視為對此一念頭的體認。鄧豁渠性格中有一種對學問的執拗和認真，從他四十二歲拜師，五十一歲出家，到七八十歲的高齡一直四方參訪遊學，數十年間孜孜不倦地追求性命之學，至死無悔，這種求道的熱忱確實有令人感佩之處。

從以上梳理也可以看到，鄧豁渠對生死問題的關注是貫穿始終的，其言「自參師以來，再無第二念」可為印證，於此相應的，他的學問核心也呈現出一貫性。關於此點需要釐清的是，鄧紅〈試論鄧豁渠的思想傾向〉一文將其思想分為三期的說法有值得商榷之處。該文主要觀點認為鄧豁渠的思想經歷了從「性」和「命」分裂到「性」和「命」統一的思想過程，但這一思想分期，是以其生平遊歷的地點為依據的：第一階段為 61 歲前周遊各地，對應《南詢錄》1-30 條，第二階段為 61 歲至 67 歲在澧州逗留八年，對應《南詢錄》31-70 條，第三階段為 67 歲進入黃安，對應《南詢錄》71-113 條。然而，並沒有任何證據表明，定居澧州和進入黃安是鄧豁渠思想轉折的標誌。更進一步來說，雖然《南詢錄》文本的排列隱約呈現出以時間為順序的規律，但並不能完美地一一匹配，如以 71 條為鄧氏進入黃安後所作的第一條，

<sup>211</sup> 《居士傳》記載趙大洲事略：「留直講兼翰林學士，教習庶吉士課讀楞嚴經，謂曰：諸君齒亦長矣，不以此時讀此經，更何待耶。」彭際清，〈趙大洲傳〉，《居士傳》卷三十九，收錄於《叢書新纂續藏經》第八十八冊，一六四六經，頁 251。

<sup>212</sup> 黃宗羲，《明儒學案·浙中王門學案四》，頁 304。

<sup>213</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一零八），頁 74-75。

並無確切依據。因此該文所欲論證的分期，缺乏足夠理據，帶有很大的妄斷成分。本文認為，鄧氏思想變化的過程不能簡單地與所居地點相對應，而需結合其自述的幾次思想上的突破來看。其一生值得注意的思想節點有三個：42歲拜趙大洲為師，開始求道歷程；51歲在雞足山出家，「悟人情事變外，有個擬議妙理」；56歲訪月泉，得聞「第二機是第一機」；59歲於廣西第一次悟本來面目；68歲於黃安第二次悟「常住真心」，並推翻月泉「第二機是第一機」的觀點。

鄧豁渠一生雖沒有傲人的功業和巨著可以傳世，但在當時還是引起了較大的關注。他數十年間遍訪當時的學術名流，「訪李中溪元陽於大理，訪鄒東廓、劉師泉於江右，訪王東崖於泰州，訪蔣道林於武陵，訪耿楚侗於黃安」<sup>214</sup>，這些人都是當時能夠影響一方的學者，其師趙大洲也頗有政治和學術上的威望。從四川到雲南、江西、江蘇、湖南、湖北，鄧豁渠通過參訪使自己的思想為人所知，也得到了不同程度的物質和精神上的支持，使他得以維持幾十年的遊歷生涯。

而更值得注意的是，鄧豁渠的言行曾引發思想界的一些衝突，對其褒揚者有之，貶斥者更有之。李卓吾十分讚賞他追求學問的赤誠之心：「觀其間關萬里辛苦跋涉以求心得，介如石，硬如鉄，三十年於茲矣」，<sup>215</sup>也稱讚他的思想道：「其學問是真實學問，從萬死中得來」，<sup>216</sup>可謂給予了很高評價。但在更多同時代士人看來，鄧氏所造成的影響卻是值得擔憂的，如趙大洲在與胡直的通信中曾談到胡直受鄧之影響而想要辭官回鄉，「皆為伊人所動」<sup>217</sup>，這是趙所反對的行為。另有耿天臺的同鄉吳少虞曾摘錄鄧豁渠的文章，可以看到黃安一地的讀書人對其思想的接受度頗高，而耿天臺對此作了強烈批評，甚至說道「假使兄茲行鄧老之行，言鄧老之言，令後生小子群然宗之曰：『少虞明白，明白』，吾當與兄絕交矣」<sup>218</sup>，如此嚴厲，也側面反映出對鄧的忌憚之深。而鄧豁渠最引人詬病的部分，在於身為儒生卻削髮出家，被視為遺棄人倫，更重要的是，他直接對儒家思想提出質疑，站在了儒者的對立面，這也引起了許多儒者正面的反擊。這樣一位人物，實有進一步探究的價值。以下先就鄧氏之思想宗旨，略論其與儒家的分歧之處。

<sup>214</sup> 黃宗羲，《明儒學案·泰州學案一》，頁705。

<sup>215</sup> 李贄，〈敘南詢錄〉，收錄於《南詢錄校注》，頁17。

<sup>216</sup> 袁中道，《柞林紀譚》，《珂雪齋外集》卷十五，明萬曆四十六年刻本，日本內閣文庫藏書，頁12。

<sup>217</sup> 趙貞吉，〈答胡廬山督學書〉，《趙文肅公文集二十三卷》卷二十二，頁577。

<sup>218</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》卷四，頁137。

## 第二節 「先天後天不相聯屬」：鄧豁渠的學問宗旨

### 一、 本來面目：懸絕的先天概念

前面提到鄧豁渠早年苦參不得，主要的癥結在於認為陽明的良知學無法提供他「了生死」的思想資源。而只有深入到其整體的學術關懷中，方能理解他批判良知學的動機所在。鄧豁渠思想發展中有一條特別值得注意的線索，那就是「先天」和「後天」，「第一機」和「第二機」的關係問題。

鄧豁渠 56 歲受王襜指引訪問名僧月泉和尚的經歷是其思想歷程中的一大事件。月泉和尚是受王陽明心學影響頗深的一位禪僧，與王龍溪等王門弟子交往密切。月泉開示鄧豁渠的主要觀點在於「第二機即第一機」：

因王東崖指引，問湖州府武康縣天池山禮月泉。月泉云：「第二機即第一機。」又云：「知此一機則無第一第二。」<sup>219</sup>

但是在經歷過多方遊歷後，特別是 68 歲時鄧豁渠於黃安的茅屋中聞雞鳴犬吠而有第二次的悟道經歷之後，他自言「被月泉妨誤二十餘年」，從此推翻了「第二機即第一機」的說法。此處的關鍵在於，他認為徹底的學問需要追求超越於「第二機」之上的「第一機」：

又謂第二義，就是第一義。又謂後天就是先天。……今之學者，只透得率性之謂道，透不得天命之謂性，此所以不能超脫凡情，個個都是害病死，個個沒結果。<sup>220</sup>

需要仔細研讀方能了解這個思想轉折的具體意味。他批評儒家學者「只透得率性之謂道，透不得天命之謂性」一句，似乎表達了對《中庸》之言的獨特的理解。他的批評著眼於「後天就是先天」這樣的思維方式，認為這種思想讓當時的儒者只在作用上下工夫，故最多只能達到「率性之謂道」的後天層次，流落於世俗凡情之中，而沒有辦法對「天命之性」的先天存在有所體認。耿天臺、黃宗羲等均已指出鄧氏學問中的一個特殊點在於「先天與後天不相聯屬」。耿天臺曾批評鄧豁渠和李卓吾道：「如鄧僧云先天後天不相聯屬，如卓吾云余所不容已只是一個入孝出弟小學，彼更有明德於天下大事，此便是兩截學問」<sup>221</sup>，認為他們所追求的是將明德和親民

<sup>219</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一三），頁 30。

<sup>220</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（六七），頁 56。

<sup>221</sup> 耿定向，〈與劉調甫〉，《耿定向集》卷四，頁 152。

分開的兩截學問。黃宗羲則指出：「渠學之誤，只主見性，不拘戒律，先天是先天，後天是後天，第一義是第一義，第二義是第二義」<sup>222</sup>，認為這是鄧氏學問最大的弊端。雖然此二者都對鄧持批評態度，但對其學問的概括是精準到位的，因此要把握鄧豁渠思想的線索，可以從先天與後天、第一機與第二機的關係問題入手。

何謂「先天」和「後天」？鄧豁渠曾說：

先天，《易》未畫先玄旨；後天，《易》有畫後作用。<sup>223</sup>

先天者，天地之先也。天地之先，更有何物？無物，更有何事？後天者，天地之後也。天地之後，始有物，有物始有事。<sup>224</sup>

邵雍以伏羲畫易區分先天和後天，朱熹延續這一觀點，並定義道：「先天者，伏羲所畫之《易》也，後天者，文王所演之《易》也。」<sup>225</sup>然而鄧氏本身的關注點並不在易學上，他雖也使用「先天」「後天」的詞彙，但並非具體指向伏羲易與文王易，而在於「玄旨」和「作用」的區分。換言之，對鄧氏而言「先天」是文字圖像未立之前的宇宙萬物之形而上本體，是「無物無事」的狀態，而「後天」是可以言語言語描摹的落實於現象界的形而下作用，是「有物有事」的。

鄧豁渠在《南詢錄》第一條便談及先天、後天，並隨之評價道：「宇宙內皆神為之主持，機為之運用，造化工巧，生生不已，有生即有滅，非究竟法門」<sup>226</sup>。顯然他認為在後天運用中求道是有局限性的，因而想要超越「後天」而直達「先天」。他的生命的兩次「悟道」的經歷，都可視為對此一信念的驗證。第一次廣西八八嶺之悟，他在「饑餓勞苦之極，逼出父母未生前面目來」<sup>227</sup>，即是說在盪盡一切情念時，悟到的是天地之前、父母未生的先天光景。第二次在黃安楚侗茅屋中之大悟，聞雞鳴而入清淨虛澄之境。他闡發這次悟境時說道：

兩月始達父母未生前的，先天天地先的，水窮山盡的，百尺竿頭外的，與王老師差一線的，所謂無相三昧，般涅槃，不屬有無，不屬真妄，不屬生滅，

<sup>222</sup> 黃宗羲，《明儒學案·泰州學案一》，頁705。

<sup>223</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一），頁21。

<sup>224</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（七三），頁59。

<sup>225</sup> 朱熹，《答袁機仲》書三，《晦菴先生朱文公文集》卷三十八。

<sup>226</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一），頁21。

<sup>227</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二二），頁36。

不屬言語，常住真心，與後天事不相聯屬。<sup>228</sup>

他所悟到的本來面目是具有絕對超越性的，是「不屬有無，不屬真妄，不屬生滅，不屬言語」的先天存在，與日常的人倫情感等「後天事」是相隔絕的關係。既然這最上乘的第一機要在山窮水盡的懸絕處求，便意味著不在人情事變中。類似的，他認為「被月泉妨誤二十餘年」，也正是因為月泉所說的「第一機即第二機」是指點他在日用常行中體會妙道，而他自己最後所悟的，卻是與「第二機」（人情事變）絕對懸隔的「第一機」（先天妙理）。他在這裡明確提出了「先天與後天不相聯屬」的觀點，而與陽明學所主張的「不離日用常行內，直造先天未畫前」<sup>229</sup>的在事上磨煉心性的學術方向有所分歧。

鄧豁渠用了很多不同的詞彙來描述這超越懸隔的先天存在：

本來面目，不思善，不思惡，恁麼時候，思慮未起，鬼神莫知，生死不相關之地也。<sup>230</sup>

大寂滅海，大光明藏，超於言語思想之外，不在人情事變之中，難以形容，難以測度，不屬血氣，不落有無，不墮生滅，是謂向上事，是謂最上乘，一名性，一名命。<sup>231</sup>

悟人情事變外，有個擬議妙理。<sup>232</sup>

「本來面目」「大寂滅海」「大光明藏」「擬議妙理」等詞彙，可以看到強烈的佛教思想色彩。對這先天妙理的追求也就是鄧氏的「性命之學」的核心，是他認為可以超越生死的根基所在。他說這最上乘「一名性，一名命」，可見性和命是同出而異名的關係，二者都屬於本體的層次，不可割裂開來。這些文字所反復強調的重點正是，性命之學是在人情事變之外的，與一切現實人生的處境和情感無關，而是絕對超越，懸絕的，只有在拋棄一切善惡分別，在一切思慮未起之時方能體會。

總體來看，鄧豁渠的思想系統是分隔式的，他言語中所用的很多概念都可以被歸入這種上下二分的結構裡：

<sup>228</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二零九），頁 75-76。

<sup>229</sup> 王陽明，〈答人問道〉，《王陽明全集》，頁 871。

<sup>230</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一六），頁 32-33。

<sup>231</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（七五），頁 60。

<sup>232</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二零九），頁 75-76。

## 1. 先天義

第一機、向上事、本來面目、性命、元明真心、大寂滅海、大光明藏

## 2. 後天義

第二機、人情世變、言語、思慮、血氣、神機、情念

在這個結構中，屬於先天義的概念往往可以互相置換，因為最上乘的境界是相通的，如他所用的語言：「大寂滅海，大光明藏……是謂向上事，是謂最上乘，一名性，一名命」，可見這些詞彙都是同一終極本體的不同表述而已。而屬後天義的概念則有內涵和層次的不同，不能置換，它們的共同點是皆有「有無、真妄、善惡、生滅」等屬性，是有限的，與先天義的概念有根本的區別。

### 二、情念：棄絕的後天層次

正由於這種二分的學問結構，鄧氏對於「後天」的學問是持貶斥態度的。他並不認為學問可以至下而上實現貫通，反而認為對於人情事變的關注會成為體認終極實理的阻礙。在上面所列的屬於後天義的詞彙中，尤其值得注意的是「情念」，可以說他追求超越後天而直達先天的具體下手處就在於「了情念」。耿天臺對鄧氏宗旨的概括即是：「撮其大旨，曰見性。其見性之要，曰了情念。其本教然也」<sup>233</sup>，這一理解也算切中要害。

情念者，人心生發之情感意念。鄧豁渠對情念十分警惕，他說「學問在情念理會，則有擬議之病」<sup>234</sup>，認為情念會將人導向思慮，而有思慮則意味著有生滅之變化，不能達到「寂定」的境界：

一切情念，依機而起，機依神，神假真心妙明，無端變態，生生不已。透妙明真心，寂滅現前，一切生滅自然潛消默化，雖自己亦不得，而與其機之神也。<sup>235</sup>

如果說「妙明真心」是最上乘的先天本體的話，「神」是此一本體的神妙難測處（「神也者，妙萬物而為言者也」《周易·說卦》），是本體之所以能運用變化的動力；而「機」是發動變化之微處（「機者，動之微」《周易·繫辭下》）；「情念」則是變化的結果，是最終呈現出來的情感意念。鄧豁渠以此四者的遞進關係來描述情念生發

<sup>233</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》卷四，頁135。

<sup>234</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（五九），頁53。

<sup>235</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（四八），頁49-50。

的變化，也暗指這是生死流轉不息的過程。這裡也可以看到，鄧氏追求「寂滅」的思想也與他對生死問題的關懷是相一致的，他試圖「透妙明真心」，以直超本體的方式，讓情念自然消解，從生生不已的變化中解脫出來。

在鄧豁渠看來，儒者孜孜以求於道德倫理，正是受情念的牽引，不能超脫的表現。他自己則明確表達了對人間事務的不屑：

性命事，謂之向上機緣，非拖泥帶水可得成就。如今就做得君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，如唐虞熙熙皞皞也，只是下的一坪好棋子；桀紂之世也，只是下壞了一坪醜棋子，終須卒也滅，車也滅，將軍亦滅。<sup>236</sup>

他認為性命之學是「向上」的學問，是「非拖泥帶水可得成就」的，這裡的「泥」和「水」，則指向了儒家君臣父子的倫常秩序。在鄧氏的思維中，他將自己與現實世界剝離開了，世間萬事對他而言彷彿就像下一盤棋：不斷被儒家先賢謳歌的堯舜之盛世，不過只是下得好的一盤棋，而桀紂的亂世，也只是下得不好的一盤棋。這種言論可謂將虛無主義發揮到了極致。

這種無視世事人情的思想，落實在實際生活中就是對人倫的棄絕，鄧豁渠的後半生以僧形周遊四方，就是這一思想的具體反映。耿天臺記錄道：「時父年七十餘在堂，室有女逾笄未嫁，又有祖喪未舉，皆不顧。一旦髡髮出遊方外，父尋喪，亦不奔」，<sup>237</sup>可見他沒有盡到為子、為父的責任。在外雲遊期間鄉人、兒子以及其師趙大洲都曾勸他回家，均被拒絕。這一行為已經是對儒家傳統的根本上的背棄。而他也給出了自己的理由：「苟世情不了，皆有懷土之思。我出家人，一瓢雲水，性命為重。反觀世間，猶如夢中，既能醒悟，豈肯復去做夢？」<sup>238</sup>將世間看作一場夢、一盤棋，再次表達出他對現實人生的隔離之感。他在辯駁中還引用舜、周敦頤、朱熹的事蹟，說他們的生命所終之處都不是出生之地，但沒有人指責他們背井離鄉的行為，可謂是「以儒之矛攻儒之盾」的議論了。而歸根結底，這些行為的內在理據依然在於其所追求的性命之學的懸絕性：

大丈夫擔當性命，在二界外作活計，宇宙亦轉舍耳，又有何鄉之可居？<sup>239</sup>

<sup>236</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二四），頁38。

<sup>237</sup> 耿定向，〈里中三異傳〉，收錄於鄧豁渠撰，鄧紅校註，《南詢錄校註》，頁88。

<sup>238</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二八），頁40。

<sup>239</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二八），頁40。

以捨棄凡人情念作為性命之學的條件，將宇宙視為臨時的居所。他對得道之人的描述中，沒有為情念留下空間，他說：「見道之人，遊戲三昧，一切情念不能系」<sup>240</sup>，抱持這種觀念的鄧豁渠，也真的只能選擇以漂泊浪子的形象，「遊戲三昧」，終其一生了吧。而他也堅信著，只有這樣的姿態方能「脫凡情，離色身，超入聖化」<sup>241</sup>。

由此再來看鄧紅對於鄧豁渠性命觀的解讀，也存在誤解之處。他認為鄧豁渠早期思想的主要問題在於「性」和「命」的分離，他雖看到了鄧氏的「命」之概念涉及生死的問題，但卻將其所追求的「性」視為是和「命」分開的「和人的肉體之命，或者人的後天也即人生存的物質社會相分離而獨立存在的純精神性的、先天性的東西」<sup>242</sup>，這難道是說鄧氏追求的純精神的「性」是不需要或者不能了生死的嗎？這種觀點可能是受到黃宗羲評價鄧氏「身之與性，截然分為二事」<sup>243</sup>的影響，然而其實黃宗羲所言「身之與性分為二事」的「身」，並不能直接等同於性命之學的「命」，而指的是日常行為等身體實踐的部分，如他接著解釋鄧氏「言在世界外，行在世界內」，言下之意是指鄧豁渠存在思想和行為割裂的跡象，亦即其所追求的是懸絕於此世的先天之境，而人之行為卻不可能脫離此世，此是其矛盾處。而按鄧豁渠本身的思想關懷來說，他所一直追求的「見性」之學，正是可以了生死的學問，在他的思想體系裡，「性」和「命」正是不可割裂的存在，不能了生死，便不是真正的見性。在這一點上，他會同意王龍溪「性命本一」「盡性而命在其中」的說法，因此不能用性和命的分裂來解釋其早年思想的困惑。實際上，鄧氏思想的割裂之處在於「先天」和「後天」的分離，而非「性」和「命」的分離，此點不得不辯。

### 第三節 認神識為性：鄧豁渠對儒學的批判

鄧豁渠在行為上不能被傳統儒者所接受，從以上分析中已可見端倪。從他自身的角度來說，他所追求的是能在身心上有切實體認的學問，因而不滿足於口耳之傳的知識，日夜參究苦索，這種精神與陽明所言「眾皆以為是，苟求之心而未會焉，未敢以為是也；眾皆以為非，苟求之心而有契焉，未敢以為非也」<sup>244</sup>的求為聖賢的

<sup>240</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（五十），頁 50。

<sup>241</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（八十），頁 62。

<sup>242</sup> 鄧紅，〈試論鄧豁渠的思想傾向〉，《內江師範學院學報》，2014 年第 29 卷第 5 期，頁 62。

<sup>243</sup> 黃宗羲，《明儒學案·泰州學案一》，頁 705。

<sup>244</sup> 王陽明，〈答徐成之〉，《王陽明全集》上冊，頁 891。

精神倒是一致的。然而他既已棄儒為僧，本可以只做一個佛門「自了漢」，但他之所以在當時士人群體中引發了一陣熱議，造成一定的影響，則主要是因其旗幟鮮明的儒家批判而起的。從多方記錄來看，鄧豁渠對《中庸》、程顥、王陽明都提出過直接的批評，但受現存材料所限，其針對中庸所發表的言論已無可考，現主要考察其對陽明和程顥所提出的質疑，探討其與儒家在思想上的具體分歧。

### 一、對陽明良知學的批評

為什麼鄧豁渠會認為「良知了不得生死」呢？他給出了兩句具體的評判：

良知，神明之覺也，有生滅。縱能透徹，只與造化同運並行，不能出造化之外。<sup>245</sup>

心齋格物是權乘，陽明良知是神明。水窮山盡，那著子便懸絕在。<sup>246</sup>

對於這兩句斷語，若不能把握鄧豁渠的整體思想以及佛教義理，實不易索解。當代一些研究者在討論鄧氏思想時，對這兩句的解讀往往有一些誤解：如羅宗強在論及李卓吾與耿天臺之爭論時簡略涉及鄧豁渠之思想，指出：「鄧豁渠之思想其實頗為複雜。他既受陽明之影響，對於陽明心學評價極高，他說：『心齋格物是權乘，陽明良知是神明』『良知，神明之覺也』；他把陽明看作孔子之後一人而已。但是他又『覺得陽明良知，了不得生死』，因此並非最上乘。」<sup>247</sup>羅先生提到鄧氏對陽明有正反兩方的評價，這是正確的觀察，但他將「心齋格物是權乘，陽明良知是神明」和「良知，神明之覺也」這兩句視為是對陽明心學的肯定，這是不恰當的。事實上，「神明」和「神明之覺」兩詞在上下語境中，恰恰是批判性的詞彙，旨在說明良知有生滅，並非究竟義。鄧紅在〈試論鄧豁渠的思想傾向〉一文中，對鄧豁渠之論良知也有含糊之處，他說：「（鄧氏）承認良知是『神明之覺』『有生滅』『透徹』之類的長處，但是不能出『造化之外』，也即不能超克人的性命」，<sup>248</sup>這裡將「神明之覺」「有生滅」均當作褒揚性的詞彙，同樣是誤解了鄧氏的本意。

事實上，「神明之覺」和「有生滅」絕不是什麼讚美之語，而是落在了鄧豁渠學問結構的「後天義」的層次，這是他認為良知為何不能了生死的關鍵。這兩句話的

<sup>245</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（四），頁 23。

<sup>246</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一一），頁 29。

<sup>247</sup> 羅宗強，《明代後期士人心態》，（天津：南開大學出版社，2006），頁 322-327。

<sup>248</sup> 鄧紅，〈試論鄧豁渠的思想傾向〉，《內江師範學院學報》，2014 年第 29 卷第 5 期，頁 60-65。

內在意涵是一貫的，均是在闡明為何良知有局限性，並非先褒後貶。對於良知的類似評價也在《南詢錄》中反復出現，通過互相參照可以理解到鄧氏對良知學的整體定位：

陽明透神機，故有良知之學。此是後天生滅法，未到究竟處，還可以思議。<sup>249</sup>

不慮而知，無知之知也。不學而能，無能之能也。知之與能，皆屬神機，非超然獨存玄妙之理。<sup>250</sup>

「不慮而知，不學而能」，均指向陽明學的核心：良知。陽明自己對良知的定義便是取自孟子的「是非之心」：「是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也」<sup>251</sup>。而鄧豁渠將良知良能都歸之為「神機」的範疇，並緊接其後判斷道「非超然獨存玄妙之理」，意味著在良知之上，還有更為玄妙的、不可思議的理，這就否定了良知作為究竟本體的地位，「未到究竟處」，「可以思議」，只能是落於第二義的。這種認知，可以被視為是對王陽明良知說的直接挑戰。

這裡需特別注意的是「神機」這一概念。「神機」一詞，貫穿於鄧豁渠的多處討論中，在其整體思想系統中亦有特別的地位。他闡釋神機與情念、元明真心的關係道：

一切情念，依機而起，機依神，神假真心妙明，無端變態，生生不已。<sup>252</sup>

神隨機轉，機隨情念轉，情念有善有惡，神機可以為善為惡，皆幻化也。元明真心是轉移不得的，情念不能及，神機不能入。<sup>253</sup>

乍讀之下，兩段似乎有所矛盾，實際二者描述的動態過程是不同的。前一段闡釋「情念—機—神—真心」的生起關係，以真心妙明為發端，神、機、情念依次升起。「妙明真心」是最純粹的超越性本體，不受情念的沾染；「神」是主宰著意念發動的主體，具有為善為惡的可能性；「機」是意念開始發動的最初的狀態，是沒有顯現出善惡的初始，如鄧豁渠所言：「宇宙內皆神為之主持，機為之運用」<sup>254</sup>，在他看

<sup>249</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二二），頁36。

<sup>250</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（五七），頁52。

<sup>251</sup> 王陽明，〈傳習錄中·答聶文蔚書〉，《王陽明全集》上冊，頁89-90。

<sup>252</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（四八），頁50。

<sup>253</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（七四），頁59。

<sup>254</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一），頁21。

來，到了神和機這個階段，已經出現了「動」的端倪，落入了後天運用的層次，「情念」則是在作用鏈條的末端，是意念發動的最終狀態的顯現，有著善惡的分別。而後段強調的是流轉中的相互影響關係，「神」與「機」會受到「情念」的影響而被「轉」，而元明真心不受影響，不參與流轉。從這二段描述中均可看出「神機」是一個介於「真心」與「情念」之間的概念。將之代入前文所論的「先天」「後天」的框架，我們可以把握到鄧豁渠對「神機」有兩重意義上的界定：一方面，從大的層次上來說，神機被歸入「後天生滅法」的範疇，與「先天義」的元明真心是不同的：「神機有生滅，元明真心無生滅也」<sup>255</sup>，這是二者的根本區別，強調了神機的有限性、非究竟義。另一方面，雖然神機與情念同屬於後天義的層次，但二者的內涵並不相同，他說「情念有善有惡，神機可以為善為惡」，意味着情念是善惡狀態的顯現，而神機是作善作惡的主體，如果從主客二分的角度來看的話，情念是客體，是行為的現象，而神機是主體，是行為的主宰和能動作用。

相應的，良知被視為是神機的層次，故也不僅是指善惡之分，而有主宰之義。這一點鄧豁渠在區分良知和知識時做了說明：

此時講聖學的，皆以分別是非善惡的是良知，不分別是非的是知識。運用是非善惡之中者，良知也，夫人所不能自與也；分別是非善惡者，知識也，夫人能與之也。良知、知識之別，學問之真假所系，可不慎歟。<sup>256</sup>

他反對時人用有善惡和無善惡來區分良知和知識，認為良知是「運用善惡之中者」，強調良知是運用者，而非一般有善有惡的知識義。通過這樣的區分，在一定程度上突出了良知並非作為現象的情念或知識，是有見地的。此點可以與王龍溪對良知和知識的區別作一對比：上章已提及，龍溪認為「知無起滅，識有能所；知無方體，識有區別」，<sup>257</sup>指出知和識的差別在於知是無起滅無方體的，而識是有能所有區別的。良知是不受種種分別相之限制的虛無本體，而識乃知之用，可以分辨善惡黑白。並不是說良知不能分辨善惡，但此分辨只是在作用的層次，而在本體的層次是無善惡可分的。這樣看來，鄧豁渠和王龍溪在以本體作用分判良知、知識這一點上其實是一致的，只是鄧豁渠在接受良知學的過程中可能接觸到一些非一流學者，如

<sup>255</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（七四），頁 59。

<sup>256</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（五八），頁 53。

<sup>257</sup> 王畿，〈金波晤言〉，《王畿集》，頁 65。

他所批評的「此時講聖學的」，使他對於當時談良知的言論有所不滿。

然而還需看到，雖然鄧豁渠對良知有所肯定，但依然強調在這一層次之上另有懸絕超越的向上一機，神機不可避免會受到情念的影響而變化，而真正的性命之學是超越善惡的，故他多次提到性命之學與神機不可混淆：

上乘之學，專透性命玄元之一竅，不在神機上幹，不在事情好與不好上幹。<sup>258</sup>

好與不好，即指善惡之區分，神機有善惡之分，故不透徹、有生滅。用先天/後天的框架可以清楚看到鄧豁渠對性命和神機的區分。如他所言「神有聚散，性無聚散；氣有生滅，命不生滅」<sup>259</sup>。整體來看，鄧氏評價王陽明「透神機」，固然有讚賞其相較於一般在情念上打轉的學問而言更為透徹高明，但主要還是認為良知有生滅性，故而「不能了生死」。

而從《南詢錄》的記錄來看，鄧豁渠對良知說的這種觀點基本上是貫穿始終的，均是在一定程度肯定的基礎上，指出其不夠透徹究竟之處。鄧紅認為，鄧豁渠經歷了從第一階段「將生死和良知，先天和後天完全分離開」<sup>260</sup>到第三階段「終於理解了趙大洲教給了他，但當時沒能理解到的王陽明的『良知』說」<sup>261</sup>的思想演變，此說並沒有足夠的理據。僅從所謂「後期」，也即鄧豁渠在耿楚侗茅屋第二次頓悟後的文字來看，他依然延續著對儒家的批評：「儒門中人，有含容、能撫字、藹然理義之風，只是他系累多，不能透向上事，若海中雖伸出頭來，拔不出身來，都是上不得岸的」<sup>262</sup>，他評價陽明的詩道：「陽明詩教：『但致良知成德業』，亂草草事；『只是良知更莫疑』，撥草尋牛事；『直造先天未畫前』，望見白牛事。咦，他的這條件，犯人苗稼，管取收拾不徹」。<sup>263</sup>這裡化用了禪宗牧牛圖的典故，禪宗以牛喻心，以牧人馴牛的過程來比喻修行者調伏心意，悟禪入門的過程，其中以「人牛不見杳無踪」的為最高的境界，而鄧豁渠認為陽明所達到的層次是「撥草尋牛」「望見白牛」，有尋有望便是依然有造作，他顯然認為良知學還有個「牛」的障礙在，沒有到最高的「雙泯」的境界。他還指出說陽明學問是「收拾不徹」的，這哪裡可以說是終於理

<sup>258</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（四十），頁 46。

<sup>259</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二五），頁 38-39。

<sup>260</sup> 鄧紅，〈試論鄧豁渠的思想傾向〉，《內江師範學院學報》，2014 年第 29 卷第 5 期，頁 63。

<sup>261</sup> 鄧紅，〈試論鄧豁渠的思想傾向〉，《內江師範學院學報》，2014 年第 29 卷第 5 期，頁 65。

<sup>262</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（七八），頁 61。

<sup>263</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（九十），頁 67。

解了良知說的真諦呢！從思想史的角度，更需整體把握鄧氏對陽明學之理解的一貫性。

## 二、對程顥定性書的批評

鄧豁渠對儒家的批評不止針對陽明良知學，他對北宋理學宗師程顥也有不滿：

程子「動亦定，靜亦定」，作定性論。白沙曰：「定性豈能忘外物」。寂而常照者性也，未嘗不定。程子認識神作性。古今不達向上一竅，皆認識神為性。性也者，不落有無者也，而於何處加定之之功？此程子之學，所以不得到家，雖造到廓然大公，還有個公在；物來順應，還見得有物在，豈能忘外物？所以致學者，不知本心，而有求心之弊。照而常寂者心也，曰寂則無查考，卻於何處求之？是認念作心，認意作心，深造者認神作心，認機作心，故有曰神明之舍，有曰方寸之間，種種方所言心，妄上加妄，終無了期也。本等是一江清水，被這迷人攪起波來，故曰依舊落迷途。<sup>264</sup>

程顥《定性書》是宋明理學史上的名篇，他回應張載關於「定性未能不動」的困惑，闡發了定性工夫不應在動靜上著意追求不動，而應無執順應，動亦定，靜亦定，不應以外物在己性之外，牽己而從之，或有意絕外物而求無物之境地，而應認識到性本無內外之分，方能物來而順應，達到內外兩忘的境界。鄧豁渠引陳白沙詩中句，認為程子之言仍然是「見得有物在」的不能忘外物的層次。換言之，程顥的觀點在於不以內外來區分心物，不以靜而不動來理解性之定。而鄧豁渠則乾脆認為性體本定，不可以加以定之的工夫。此處有幾點需要進一步思考，首先：程顥所言的定性，是指心而言還是指性而言？朱熹曾指出這一點：「《定性書》說得也詫異，此性字是箇心字意」<sup>265</sup>。誠然，宋明理學中性與心的關係是一個核心問題，按朱子的理解，作為本體義的性非能以工夫加以定之者，故程子所言的定性，實為定心之說。程子寫作此書時為早年時期，尚未形成嚴格區別心、性的意識。而從理學概念系統來說，「定心」確實更為符合該書的思想主旨。其次，如果接受這一點的話，鄧豁渠所說的性「不落有無」，是從心的意義上說還是從性的意義上說？從其表述來看，他所指的心、性是同一層次的概念，故有「寂而常照者性也」，「照而常寂者心也」的表達，心、性皆為究竟本體的表達。但他並非對心、性之區分沒有意識，而是在

<sup>264</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（八六），頁 65。

<sup>265</sup> 朱熹，《朱子語類》卷九十五，頁 2441。

佛學的體系中，認為心體即性體，心與性都是不落有無、不能著意尋求，不能加定之之功的。從這一點來看，他與程顥之議論確實是在同一範疇內的，並非「雞同鴨講」。再有，白沙之詩：「閱窮載籍終無補，坐破蒲團亦是枯。定性未能忘外物，求心依舊落迷途」<sup>266</sup>之句，意指一味地鑽研書本或者靜坐都不是求道的正確途徑，這接近於禪宗六祖慧能「此門坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不是不動」<sup>267</sup>的思想，但未必是針對程顥的批評。而鄧豁渠引白沙之說作為批判程顥之矛，主要還是他自己的理解。最後，他對程顥「有求心之弊」的批評是否公允呢？反觀《定性書》原文，程顥反對「有意於絕外誘」的意念工夫，而主張從「性之無內外」上直接體認內外兩忘，澄然無事的境界，其理路恰恰是反對著意去求一個「定」的心，故言其有「求心之弊」，似乎是鄧氏斷章取義的誤解。而從心物關係上來說，鄧氏之言「物來順應，還見得有物在，豈能忘外物」，強調了不僅不應該從內外的角度來區別心物，而是連物的本身也是不能得見的，在這一點上，程顥確實沒有談到如此地步。但我們依舊可以反問鄧，若一定要「不見有物在」，是否又落入了以物為外的「絕外誘」思路上？若以鄧氏之批評，那麼一切落於言詮文字的思想都有可指摘之處，連《壇經》所言「外離相即禪，內不亂即定」也可以被指責為「仍見得有相在」，但縱觀壇經之核心思想，正是在闡發無相之旨。故我們讀書，主要應看其大旨，而不能只從片面文句上妄加褒貶。

鄧氏對程顥的另一處批評還說道：「情順萬事而無情，即物來順應義，不如在廓然大公上理會。在廓然大公上理會，更不如內外兩忘」<sup>268</sup>，實際上，「物來順應」「廓然大公」和「內外兩忘」都是程顥《定性書》中本有的詞彙，內外兩忘也即其思想之核心主旨，程子之文在論述上固然有高低不同之層次，但若以「物來順應不如內外兩忘」之思路來批評程子未達「內外兩忘」，似乎也是站不住腳的。

從鄧豁渠對程顥的批評上，可以看到他對於儒家的不滿主要在於對「心」的認知不同。他認為程顥是：

是認念作心，認意作心，深造者認神作心，認機作心，故有曰神明之舍，有曰方寸之間，種種方所言心，妄上加妄，終無了期也。<sup>269</sup>

<sup>266</sup> 陳獻章，《陳獻章集》（北京：中華書局，1987），頁495。

<sup>267</sup> 慧能著，郭朋校釋，《壇經校釋》坐禪第五（北京：中華書局，1983年），頁36。

<sup>268</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（五四），頁52。

<sup>269</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（八六），頁65。

鄧豁渠所認識的心，不是「念」和「意」，即情念、意識的層次，也不是「神」與「機」，他認為程顥與陽明是落在這個層次，是「求心」中的「深造者」，但依然是有求、有為的，他們「認識神作性」，所以還是「迷人」，不能透徹。誠然，宋明理學家所言的心，特別是陽明的良知，是涵括道德情感、道德理性和形上本體意涵的統一體，而鄧豁渠所追求的心，則是擯除了道德情感和道德判斷後的一個孤懸的本體意義的心，這是雙方的根本分別所在。

總結而言，鄧豁渠對儒家思想的批評主要有兩個方面：一是「沾情念」：儒家不能捨棄對世間事務的關懷，以人倫情感為核心闡發道德價值，被鄧氏視為是「有沾帶」「拖泥帶水」的，故而不能直超上乘，對此他屢屢用「秀才套子」一詞來概括：「講聖學的，脫不得秀才舊套子。雖說情順萬事而無情，終是有沾帶。饒他極聰明，會修為，止透現前的，向上事，實難悟入」<sup>270</sup>，即便是程顥這樣的理學大家，也被批評為不能「悟入向上事」，不能透徹他所追求的先天玄旨。二是「落神識」：儒家主張分辨是非善惡，在意念上做為善去惡之工夫，故即便對「心」這一本體的超越義有所體認，但最終不免落入意識判斷的層次，如陽明良知「可以為善為惡」，雖然確實透徹到了行為與現象背後的主體，但依然是有分別的，他說：「儒家論性，總歸於善。佛論性上原無善惡，此所謂最上乘之教，免得生死。」<sup>271</sup>儒家論性之高明者，也依然保留對善惡之區分，故還停留在「神機」的層次，這是他之所以斷定「良知不能了生死」的根本原因。

#### 第四節 各方的回應

鄧豁渠的思想觀點引發了當時不少學者的關注，他們紛紛加以回應，構成了晚明思想史上一個熱點議題。以下從立論的不同角度，大致梳理當時士人回應的幾種代表性觀點：

##### 一、 從儒家衛道立場的回應：耿天臺

耿天臺作為《里中三異傳》的作者，可算是與鄧豁渠有過直接接觸的思想家。鄧豁渠 67 歲遊湖北黃安時，便寄居在耿氏兄弟家中，也正是在耿天臺之弟耿定理（楚倅）的茅屋中，鄧豁渠有了第二次的「悟道」經驗。但同時耿天臺也是鄧豁渠最嚴

<sup>270</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（五三），頁 51。

<sup>271</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（三五），頁 44。

厲的批判者，他不僅在《三異傳》中評價鄧氏為「敗缺」「陷溺若此」，還多次在與吳少虞、周柳塘等友人的書信中明確表達不滿，關於鄧豁渠的評價問題，也成為後來引發耿天臺和李卓吾之論爭的一個焦點。

耿天臺對鄧氏的批評主要針對其遺棄家庭人倫的行為，表達了明確的儒者立場。他熟悉鄧豁渠的生平，指出其有以下幾條「罪狀」：

即其行考之渠，父老不養，死不奔喪，有祖喪不葬，有女踰笄不嫁，髡首而遊四方。<sup>272</sup>

鄧豁渠剃髮出家，對老父沒有盡到贍養的責任，對女兒沒有盡到父親的義務，嚴重違背了儒家的人倫規範。耿天臺十分反感他這種「夫父子天性，彼以為情念斷絕之」<sup>273</sup>的立場，嚴厲批判其為「鄧老絕情斷性，無人道矣」。<sup>274</sup>

在思想義理上，耿天臺認為鄧豁渠是「兩截學問」，亦即將身心性命的修養與現實社會的實踐層次完全分開了：

余嘗言即事即心是也，不親民，明德何以顯現？文成所指明德而不親民者，即今著虛落空，如鄧僧云先天後天不相聯屬，如卓吾云余所不容已只是一個入孝出弟小學，彼更有明德於天下大事，此便是兩截學問。<sup>275</sup>

耿天臺認為對身心修養的追求（明德）需要在日常人倫事務的實踐（親民）中得到顯現，即事即心，即在日常實踐中體悟心之本體，心之本體也必然要在實踐中方能呈現。他十分反對鄧氏「著虛落空」的學問結構，批評他是陽明（文成）所說的「明德而不親民者」。陽明有言「雖親民，亦明德事」、「只說『明明德』而不說『親民』，便似老、佛」<sup>276</sup>，便是將濟世安民等關懷社會秩序的行動納入體認本體的修身範疇中，並且認為只重明明德而不重親民，是佛、道二家的作風，非儒者所為。從本章第一節的討論可以看到，鄧豁渠所追求的性命之學確實是懸絕於人情事變之上的，耿氏以「兩截學問」概括之，亦可謂切中要害。他還評價道：

彼第以尋之了不可得者為心為道，視倫物之顯，人情之至皆為塵跡，以是視

<sup>272</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》卷四，頁 135。

<sup>273</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》卷四，頁 136。

<sup>274</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》卷三，頁 121。

<sup>275</sup> 耿定向，〈與劉調甫〉，《耿定向集》卷四，頁 152。

<sup>276</sup> 王陽明，〈傳習錄〉，《王陽明全集》上冊，頁 28。

眷屬為魔累，以任情恣慾為率性，以改過遷善為輪迴，蓋不自知其陷而離也。<sup>277</sup>

應該說，耿天臺對於鄧豁渠的思想觀點是比較了解的，他了解鄧豁渠所追求的向上一機，即「了不可得者」，也點出其學問中絕棄人倫情念的特點。但由於其堅定的儒者本位立場，他完全無法接納和欣賞鄧豁渠「所入者何因，所為者何事，所成者何果」。也正是由於二者表現出明確的立場差異，反而使這意見分歧有各據一辭的意味，雖呈現出互相批判的態勢，但沒能深入到義理層次的交流互動中形成有效的對話。

耿天臺此段中對鄧豁渠「縱情恣欲」的批評，則是他讀到的《南詢錄》版本中有「色欲性也，見境不能不動，既動不能不為，羞而不敢言，畏而不敢為，皆不見性云云」一句，而此句不見於現存的《南詢錄》版本中，我們已無從得知這是否是鄧氏本人的言論。但見《南詢錄》中鄧氏對自己無法克制吃酒食肉之口欲而感到「至今慚愧」<sup>278</sup>，到了晚年更有「渠豈縱欲偷安放肆而不知檢也？」的自辯<sup>279</sup>，大致可推測他並不持縱慾之主張。

耿天臺也完全不能忍受鄧豁渠對儒家先賢和經典的批判態度，直接指斥為「誕妄」：

彼謂宋儒順事無情猶是沾帶，貶損陽明為未了情念，又謂中庸亦情緣未了，不免生死云，誕妄若此。<sup>280</sup>

他認為鄧豁渠對於宋儒（主要是程顥）、陽明和中庸的批判都是不能成立的荒謬之談，但遺憾的是，他並未就此問題具體闡發鄧氏之言為何「誕妄」，故讓人有言猶未盡之感。唯可以肯定的是，耿天臺對道的認知上與鄧豁渠就有本質的差異，他不認為本體（道）是與人事現象相隔離的，明德與親民當屬一體，故處處強調合一統貫的道之本體：

吾儒所謂道合天人，一微顯，貫虛實，統情性，而為言也。<sup>281</sup>

儒家之道，徹上徹下，講求天道與人道的一貫和統一，這是鄧豁渠所批判而耿

<sup>277</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》卷四，頁139。

<sup>278</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一三），頁30。

<sup>279</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一零八），頁74-75。

<sup>280</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》，頁138。

<sup>281</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》，頁138。

天臺所極力維護的，二人之分歧由此可見。

實際上，雖然耿天臺之寫傳和批評都是在鄧豁渠過世之後，鄧沒有直接對耿之言論進行回應，但這種從人倫角度出發的批評，鄧豁渠顯然是毫不陌生的，且早有準備。他在四方遊歷的過程中，就已經碰到不少類似的非難，但他表現出一種不在乎的態度：「邂逅張本靜。一書生以人倫責備。本靜曰：『這個秀才舊套子，你莫向他說，等他笑你沒見識。』」<sup>282</sup>對於此類來自人倫角度的責備，他借友人張本靜之口，直接冠之以「秀才舊套子」的評語，甚至不屑一聽，認為執此觀點者是沒見識的。可見他對自己與儒家之間的衝突是有意識的，並且不願為此折衷妥協。

更直接的回應體現在以下這段對話中：

橫江曰：「都相你，只了自己，天下何人修理？」渠曰：「都相我，只了自己，葛天氏之民也，無懷氏之民也。天下太平，剖斗折衡，而民不爭，又有何事可以修理也？你看得天下太重了。你肯去性命上研究，才見『空生大覺中，如海一漚發』，你若執定秀才舊套子，則為格式拘禁，是謂肉眼眾生。」<sup>283</sup>

橫江（身份不詳）質問鄧豁渠，若人人都走他這種「只了自己」的路子，「天下何人修理」？而鄧豁渠的回應是，若人人都能「了自己」，那麼人人無爭，天下自可太平，不需要著意去「修理」，這頗有老子「不欲以靜，天下將自定」（《道德經》三十七章）的味道。但這終究是太過理想化的說辭，畢竟他所面對的是一個紛爭的世界，而非「葛天氏、無懷氏」之世界，這種人人不爭而天下太平的假設，只是為了應對批評的言辭策略罷了。後半段的表述其實更能代表鄧豁渠真實的心聲：他並不真正看重這個天下太平與否，且認為相較於他的性命之學，這天下不過是大海中一個瞬生瞬滅的浮漚，不值得太過關注沉溺。類似的言論常常出現在《南詢錄》中，如前文所引「反觀世間，猶如夢中，既能醒悟，豈肯復去做夢」「只是下得一坪好棋子」等等，視世間如夢、如棋、如浮漚，故立意出離之。他對關心世間秩序者一概以「秀才舊套子」評價之，對他們的指責表示了明確的拒絕。

因此，耿天臺直接針對鄧豁渠的批評言辭中，多是從儒家倫理的角度出發，表達出二者立場的不同。而鄧豁渠對這種分歧是心中有數且有意立異的，顯然不會接納耿氏的意見，二者難以形成有效對話。但若考察耿天臺的整體思想，他對儒家以

<sup>282</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一六），頁32-33。

<sup>283</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（二三），頁37。

情感為道德動機的問題有較多討論，未必不能深入義理層面，對鄧豁渠主張的「良知落情識」「儒家以識神為性」的觀點進行回應，此點將在下一章加以詳細探討。

## 二、從儒佛圓融的角度的回應：趙貞吉、管志道

趙大洲作為鄧豁渠的老師，是引領其走上追求性命之學之道路者，可以說是對其生命歷程有最大影響的人物之一。但他對於後來鄧豁渠遁入佛門，反過來指責儒學的行為，也不能認同。在與友人胡直的信中，趙大洲明確表達了對鄧豁渠的不滿，認為他「覬望有待之多，自負張皇之甚，輕侮前訓，以表己能，墮於罪業而不自覺」<sup>284</sup>，這是極嚴厲的批評了。

而趙氏之所以寫這封批評書信，起因在於胡直受鄧豁渠之影響，認為「己立未充，不能了天地萬物」，自身學問不足以承擔世間使命，故有棄官遁世以求內在修養之意。但大洲則認為即便內聖工夫沒有達到完滿，只要通過漸習薰修便可漸漸明澈，而不是通過棄絕事務的方式來達到「內修」。他對「先天」與「後天」的理解，與鄧豁渠的不同：

愚意謂當云己力未充，故時有滯執處，時有礙塞處，於此但假漸習薰修，久之不息，徐徐當徹去矣。即徹處謂之「先天而天弗違」；即未徹謂之「後天而奉天時」也。作如是功者，日用間種種色色、剝剝塵塵皆在此大圓鏡智中，卷舒自在，不見有出入往來之相，陵奪換轉之境矣。故曰「不離日用常行內，直造先天未畫前」也，豈可以為沾帶難於解脫耶！又渠云：欲於後天中幹先天事，此妄作分別語，以駭人聽耳。<sup>285</sup>

趙大洲認為心性修養若能達到透徹圓滿（即徹處），便是體認到先於天地而天地亦不違的「先天」之道，即便還未修養到理想境界（即未徹），也應遵奉天道規律而進行「後天」實踐，此處他引用了《易·乾卦》「先天而天弗違，後天而奉天時」之句來詮釋徹與未徹的關係，其意重在強調二者並非絕然二分的兩事，而是可以相互轉換的，「漸習薰修，久之不息，徐徐當徹去」，意味著先天境界可通過後天工夫而漸漸透徹，也唯有在日常工夫實踐方得透徹。

他還用了佛教唯識宗「大圓鏡智」的概念，來概括這種圓融的境界。大圓鏡智指唯識學中轉第八識「阿賴耶識」后所得智慧，《大乘本生心地觀經》對此有確切的

<sup>284</sup> 趙貞吉，〈答胡廬山督學書〉，《趙文肅公文集二十三卷》卷二十二，頁 578。

<sup>285</sup> 趙貞吉，〈答胡廬山督學書〉，《趙文肅公文集二十三卷》卷二十二，頁 578。

定義：「大圓鏡智，轉異熟識得此智慧，如大圓鏡現諸色像。如是如來鏡智之中，能現眾生諸善惡業，以是因緣，此智名為大圓鏡智」，它主要有兩個層面的內涵：1. 離諸分別，真俗不二，也即《佛地經論》<sup>286</sup>中所謂「大圓鏡智者，謂離一切我我所執，一切所取能取分別。所緣行相不可了知。不愚不妄一切境界。不分別知境相差別」之意。2. 遍映萬象，纖毫不遺，這在《佛地經論》中也有相應的解讀：「能現能生一切境界諸智影像。一切身土影像所依。任持一切佛地功德。窮未來際，無有斷盡」。<sup>287</sup>趙大洲用大圓鏡智的意象，強調圓滿的心境是涵括天地萬物古今人我的：「日用間種種色色、剝剝塵塵皆在此大圓鏡智中」。在這種境界中，沒有出入往來的分別無別，卷舒自在，現實世界的日常事務也被涵括其中而不會成為心性修行的負累。因而大圓鏡智的「先天」境界，必然是統攝日用常行的「後天」內容的，不能妄加分別。他所讚賞的是「不離日用常行內，直造先天未畫前」的徹上徹下之道，而認為鄧豁渠區分先天與後天，是刻意標新立異之說。

針對鄧豁渠的辟儒言論，趙大洲主要是從儒佛道境界的相通之處來反駁的，這一角度與耿天臺之論不同。鄧豁渠批評儒家學問不能了生死，主要在於認為其沾帶情念，大洲則對中庸、老子、佛教所描述境界進行互相闡發，指出中庸本體統合已發未發，圓融自足，並非「墮於情緣」：

中庸曰「天命之謂性」，言其不假人為，無善無不善也；「喜怒哀樂之未發謂之中也，發而皆中節謂之和也」指其率性而不假人為之處也；周子曰「和也者，中也，中節也，天下之達道也」指其已發即未發之體也。老子「觀竅與觀妙，同出同玄」之旨與此同也，佛氏「不思善不思惡，見本來面目」之義與此同也。豈可以中庸之言謂墮於情緣難免生死耶！<sup>288</sup>

趙大洲和耿天臺都提到了鄧豁渠有「中庸之言謂墮於情緣難免生死」和「又謂中庸亦情緣未了」這類的觀點，但現存的《南詢錄》中，較難找到鄧氏直接批判中庸的文字，唯有第六十七條：「今之學者，只透得率性之謂道，透不得天命之謂性，此所以不能超脫凡情，個個都是害病死，個個沒結果」<sup>289</sup>之言，大意是將中庸「天

<sup>286</sup> 親光等造，玄奘譯，〈佛地經論〉卷三，《大正新脩大藏經》第二十六冊，一五三零經，頁302。

<sup>287</sup> 親光等造，玄奘譯，〈佛地經論〉卷三，《大正新脩大藏經》第二十六冊，一五三零經，頁302。

<sup>288</sup> 趙貞吉，〈答胡廬山督學書〉，《趙文肅公文集二十三卷》卷二十二，頁578。

<sup>289</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（六七），頁56。

命之謂性」和「率性之謂道」分為兩個層次，認為當時的儒者只在「率性」的修道層面上，而不能透徹「天命之性」的本體層面。但這是針對當時儒者的局限進行的批評，而非針對《中庸》本身，或許現存版本相較於當時流傳的《南詢錄》進行過一些刪減。從趙大洲的回應來分析，鄧豁渠大約還持這樣的觀點：中庸所指的「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，主要是處理情感之生發和節制的問題，這還是停留在「情緣」的層次，且既然追求情緒之中和，不免有克制、有造作，是將有意識的修煉工夫摻和其中的「有為之學」，落了下乘，不能直透本體。但趙大洲認為，中庸的「天命之謂性」一句，就已經點出了無善無不善的道之本體，後句關於喜怒哀樂的中和之說，是指率性以合於道之處，都是不假人為的，不能被視為是有為造作。他強調「已發」即「未發」，表達了體用相即的思想：「已發」之情的中節處，即是「未發」之本體，並非二事。

他更進一步說，老子《道德經》中「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其竅。此兩者，同出而異名，同謂之玄」（《道德經》第一章）之句，也表達了相同的主旨：無欲之妙，指本體而言，有欲之竅，指發用而言，老子認為此二者同出而異名，即本體即發用，與中庸統合已發未發之旨同。佛家（尤指禪宗）有「不思善不思惡，見本來面目」之語，是在不假人為造作中體認無善無惡之本體，也與中庸率性不假人為、無善無不善的「天命之性」的本體義相通。因此在趙大洲看來，三教學問在終極本體上並無區別，都是無善無不善的。中庸之言雖涉及已發之情，但從體用不二的角度看，已發之中節也即未發之本體，中庸看似論情，其實不外乎論性，鄧豁渠將「天命之謂性」與「率性之謂道」看作兩截，認為要超脫凡情才能透得天命之性的觀點是不成立的，而主張「中庸之言墮於情念難了生死」，自然也是妄言。

除趙大洲以外，耿天臺之弟子管志道在讀了其師對鄧豁渠的批評後，也從儒佛會通的觀點回應了儒家能否了生死的問題。他首先指出，鄧豁渠這種觀點具有一定的普遍性，唐宋以來不少禪者都對儒家有這樣的誤解，而他認為這都是不夠透徹儒佛兩家的學問精髓而產生的偏見：「某謂此非獨鄧老之見也，唐宋以來禪家俱有此見。蓋禪家之未窮儒闕而輕議儒，猶儒家之未窮佛闕而輕議佛也。」<sup>290</sup>與耿天臺不同的是，管志道並未站在儒家本位的立場排斥鄧豁渠之學為異教，而是持平地指出，佛者輕率地批評儒者，和儒者輕率地批評佛者，在都是未能真正深入對方的學問門庭的一

---

<sup>290</sup> 管志道，《楊若齋集》，頁 5-6

隅之見：

禪家小吾儒之學，止於應世，未超生死，固是不知儒，儒家外佛氏之學，只為生死起念，入於自私自利，亦是不知佛。夫所謂生死者，蓋生滅心也，一有自私自利之心，即入生滅，豈能超出生死。若儒家不超生死，而以生滅心應世，即是名利上起根，亦屬自私自利，曷名為聖。蓋兩家聖人同欲普度眾生，同欲度眾生出生死海，無可疑者。<sup>291</sup>

他認為鄧豁渠這類的學佛之人之所以看輕儒學，是認為儒學只能應對世間的事務而不能超脫生死，這其實是不知儒學真諦的表現。而同樣也有一些儒者摒棄佛學，認為佛教只關注生死問題，是自私自利的表現，這也是沒有正確理解佛教義理。那麼該如何理解了脫生死和行世間事的關係問題呢？管志道指出，從佛教的角度來看，探究生死問題並非自私自利的表現，若有自私之心，即有生滅心，這正是難了生死的癥結所在，故佛家真要超脫生死，必然以擺脫自私自利之心為前提。而從儒家的角度來看，聖人的學問也不止是應對世間事務而已，若只追求應世，而不在超脫生死上下工夫，那麼也只是在名利上打轉，有生滅心即有局限，難以稱得上聖人之道，故儒家學問也必然要以超脫生死為追求。因此總體來說，儒佛兩家都以超脫生死為學問，同時也都有普度眾生、行世間事的精神，換言之，儒佛均是兼顧經世法與出世法的學問，各自圓融，故不應局限於各自立場而妄加抨擊。管志道這種觀點，對耿天臺和鄧豁渠的分歧進行了調和。

### 三、從佛教無生義理的回應：永覺元賢

最後還可以作為參照的是來自當時佛教界的聲音。鄧豁渠以先天後天相懸隔的學問結構中，以「無生」作為「有生」的對立面，暗含著以「無生」境界歸佛，以「有生」境界歸儒的意味。他由此批判儒者「未透無生一竅，平日只識得有生真宰，此之見識，凝結胸中，不得釋然也」<sup>292</sup>，將此視為他們不能超脫生死的原因。何謂「有生真宰」？這裡他指的是太極生天生地生人生物之理，也即《易·繫辭傳》所言的「天地之大德曰生」，但對此宇宙化育之生理，鄧豁渠評價道：「到此地位已露機緘，已是可以測度，可以想相」，言下之意是，伏羲畫卦之後的乾元統天境界，屬於「天機」，雖然可以造化萬物，其德幽玄，但仍落了形跡，故而仍只是屬於「後天」

<sup>291</sup> 管志道，《惕若齋集》，頁 8-9。

<sup>292</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（一一二），頁 79。

的層次。而只有透徹「先天」的無生一竅，方能「拔濟千古生生死死之厄」。他既以無生作為有生的對立，所強調的即是「生機」之止息，如他說：「透妙明真心，寂滅現前，一切生滅自然潛消默化，雖自己亦不得，而與其機之神也」<sup>293</sup>。

鄧豁渠的這種「無生」思想是對佛教的推崇，但似乎也並不受到同時代修佛者的認可，佛門對其的評價也以批評居多。著名禪僧永覺元賢（1578-1657）在其著作《廣錄》中有多條對鄧豁渠思想的點評，其中除了認為鄧氏「睡著不做夢時，便是無善無惡的景界」這一觀點是「認昏住無明為實性」的謬見以外，還特別批評了鄧豁渠對生死問題的理解。他指出鄧豁渠對「無生」義理的理解有偏頗之處：

西蜀鄧豁渠作《南詢錄》，指機寂未發謂之無生。此直一己之僻解，非我佛之正義也。我佛言無生者，因凡夫見法界之內，熾然有生，由是生機起惑，造業招報，輪迴不息，無有出期，故我佛說無生之法以破之。謂諸法不自生，不他生，不共生，不無因生，四俱不生，則實無生。言有卿者，將緣目中有眚，故妄見空花耳。若以機寂未發為無生，則必以機動有發為有生，以機動有發為有生，則無生者卒至於有生，豈得為真無生乎？<sup>294</sup>

鄧豁渠以「機寂未發謂之無生」，這種以生滅潛消、寂滅現前作為對無生的理解，在永覺元賢看來是不符合「我佛之正義」的。元賢解釋道：佛說無生，不是如鄧豁渠所言的與生機已發所對立的生機未發之狀態（即「易未畫前」的先天狀態），而是從緣起法的角度對生的實相進行觀照：「謂諸法不自生，不他生，不共生，不無因生，四俱不生，則實無生」。這裡涉及到龍樹《中論》所闡發的空觀：首先，宇宙萬有並非從自體而生，因為對於生這一過程，有能生者和所生者，若假設萬有從自體而生，那麼一法有二體，這是不成立的，由自體生起自體，在生前自體既已存在，又談何再生起？因此諸法不能自生。其次，萬有並非由他者而生，因為若以他者為生起之因，那麼他者又以為何為生起之因？如此層層推問，必有一個他者是自生的，而我們已證自生不成立，故他生也不成立。第三，諸法也並非自體和他體為共同的生起之因，因為前面已分別破除了自生和他生，故也不可能以自他為共生的。最後，萬法也不是無因生的，無因而生違背了基本的因果法則。否定了這四種對生法的理解，則可知「生」是無自性的，「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」，

<sup>293</sup> 鄧豁渠，《南詢錄校註》（四八），頁49-50。

<sup>294</sup> 《永覺元賢禪師廣錄》卷二十九，卍新纂續藏經第72冊，第1437經，（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989）頁568。

生的本質是空，也就是無生。無生之義，不是否定生之過程，而是認識到生是因緣和合的結果。換言之，永覺所理解的「無生」是領悟了生之空性之後的中道，是不落於有無二邊的，而鄧豁渠卻是將無和有視為對立二分，不符合《中論》的中道思維。

相較之下，鄧豁渠之學問主要在他個人的參究和體認，《南詢錄》中亦多是體驗式的語言，他無法以《中論》這種嚴密思辨的方式闡發空觀思想，這是可以理解的。元賢所主要指出的是，鄧氏對無生的理解有流入寂滅虛無的問題，他認為這就好比「目中有眚，妄見空花」，如同眼病之人看見本來不存在的空花，見生死者如見空花起，見涅槃者如見空花滅，但空花本無，其實是無所謂起、無所謂滅的。世人沉淪於生死苦海中固然不是，鄧氏汲汲求一個機寂未發，亦不是。

其實，即便是後來同樣出家為僧、對於鄧豁渠非常欣賞的李卓吾，主要也是讚賞其熱忱求道的精神：「然則所取于渠者，豈取其棄人倫哉，取其志道也」<sup>295</sup>，而對於鄧氏思想本身，卓吾也未必完全認同，如他曾言：

前書所云鄧和尚者果何似，第一機即是第二機，月泉和尚以婢為夫人也，第一機不是第二機，豁渠和尚以為真有第二月在天上也。此二者，宿果致虛極而守靜篤者乎！何也？蓋惟其知寔之為虛，是以虛不極，惟其知動之即靜，是以靜不篤，此是何等境界，而可以推測擬議之哉。<sup>296</sup>

李卓吾疏解鄧豁渠和月泉和尚關於第一機、第二機關係問題的分歧，指出兩種說法各有其弊端：月泉和尚所說的「第一機即第二機」，是完全將本體之道與其流行發用處混為一談，是「以婢為夫人」，亦即消泯了上下區別，有以假奪真的危險；而鄧豁渠所說「第一機不是第二機」，將第一機完全與第二機割裂開來，這就好比「以為真有第二月在天上」，他不在發用上去證得本體的顯現，而將道之本體懸想成一個高掛天上、超出世間的絕對存在，這是「離世覓菩提」之意，終也是妄見。卓吾此處否定二者不能致虛守靜，原因是他們都有虛實動靜之對立，而真正的境界是超越虛實動靜的，故說「不可擬議」。鄧之思想在卓吾看來，也是不夠圓融透徹的，因此他也曾評價說：「鄧老一生是個擔板人，所以學問也有些擔板。」<sup>297</sup>這裡的「擔板」

<sup>295</sup> 李贄，〈復鄧石陽〉，《焚書》卷一（北京：中華書局，1975），頁10。

<sup>296</sup> 李贄，〈答焦漪園〉，《焚書》卷一，頁8-9。

<sup>297</sup> 袁中道，《柞林紀譚》，《珂雪齋外集》卷十五，明萬曆四十六年刻本，日本內閣文庫藏書，頁12。

既指出了鄧豁渠認准一個道理便一往無悔的倔犟性格，也指其學問有生澀不圓融之處。

總體來說，即便從佛門觀點看，鄧豁渠將「第一義」與「第二義」懸隔的思維也難以得到支持，如果以「第一義」為「無」，以「第二義」為有的話，當時受大乘佛教影響的僧人也主張以「不一不異」的中道思維看待這兩重境界的關係。鄧豁渠的思想不符合大乘佛教不落有無二邊、不離世間行菩薩道的精神，因而他也未被當時的佛教主流所接納。

## 第五節 小結

鄧豁渠對於儒家生死問題的挑戰及其所引發的一系列迴響，是晚明思想史上一個值得注意的課題。鄧豁渠以了生死為求學動機，也因對生死問題的探究而走上了批評儒學的道路，他認為陽明良知學不能有效地處理生死問題，提出了「良知了不得生死」的質疑，在中晚明學界是一個特殊的聲音。他所開展出的學問是先天與後天二分的結構，在斷絕一切之處求一個不可擬議的妙理。他主張隔絕情念，消泯善惡，完全背離了儒家的倫理規則。他從「落情識」「認識神為性」的角度批評程顥、王陽明的學問，認為他們均難以透徹生死之道。

對鄧豁渠的思想，儒佛兩界均有所回應，其中耿天臺從儒家衛道立場出發，對其拋棄人倫的行為作了嚴厲批判，其師趙大洲從先天後天的關係問題以及儒佛三教境界相通的角度對其二分的思想進行了批評，禪僧永覺元賢也指出其所主張的無生之理流於寂滅，而非大乘佛教不生不滅之正義。

雖然鄧氏學問招致各方的批評，並不被當時儒佛主流思想界所接受，但其影響卻不可忽視。他為儒學是否能開展出自己的生死觀，如何調和個人解脫與道德追求之間的矛盾問題，打開了深入探討的契機。特別關於儒家學問是否流於情念的問題，在晚明得到更多的關注和更深層次的探討，這或許應歸功於鄧豁渠的挑戰和啟發。

#### 第四章 死而不亡：耿天臺對儒家生命觀的維護

鄧豁渠對儒學生死觀的批判引起了諸多的反響，其中尤為值得注意的是耿天臺的回應。雖然耿天臺在直接回應鄧豁渠的文字中，只是簡單地以儒家立場加以批評，但他明確意識到了這場論爭所涉及的內在矛盾，也就是對於儒家士人而言，出離生死的個體解脫的追求與安頓社會倫常秩序的道德追求如何能相兼容的問題。

鄧豁渠對超脫生死的追求使他急於擺脫一切世間倫常的束縛，他追求一種極致的「出世法」，以致於將「先天」與「後天」完全割裂。從儒者的角度說，可以批判他已落入「玄虛而蕩」的流弊之中。而耿天臺作為他的對立面，以維護儒家的倫理道德為己任，趨向了另一條路子。黃宗羲在《明儒學案》中曾認為其學「不尚玄遠」，「不見本體，不免打入世情隊中」<sup>298</sup>，這一評價值得省思。在黃宗羲看來，耿天臺的學問過於落入俗世的範疇，因此無法對上一層學問有所深入，「共行只是人間路，誰知得失天壤分」，若僅從庸言庸行的角度立論，聖賢與凡夫何以區別？將形上世界向下拉到形下世界可能面臨的危險是徹底的泯滅差別，造成神聖性的消解，也就容易落入「情識而肆」的境地，這正是鄧豁渠批判儒學的原因。

因此要對耿天臺思想進行定位，關鍵在於要辨析他是否真的「不見本體」，以及他如何看待道德情感與情識的關係，即在堅持倫理立場的同時是否可以避免落於情識？這些問題貫穿於耿天臺的全部學術中。作為當時學術網絡中舉足輕重的人物，他其實頗能把握到當時關心生死的思潮中所存在的張力，並已試圖加以回應。後來對其影響深遠的一場與李卓吾的論爭，其實也可以視為是其與鄧豁渠的分歧的擴大化。<sup>299</sup>只是長期以來耿天臺由於與李卓吾的紛爭而被簡單地冠以「衛道士」之稱，這掩蓋了其思想中的其他側面。縱觀其文集，會發現他對於個人的生死解脫問題也表達了多層次的思考，這是值得注意的。通過對耿天臺的生死觀的探究，可以進一步了解其思想的複雜層次，重塑這位被臉譜化的儒者的思想面貌，並探索晚明士人調和道德與解脫的矛盾問題的一種可能。

<sup>298</sup> 黃宗羲，《明儒學案》卷三十五，頁 814。

<sup>299</sup> 如羅宗強就指出引發李贄和耿定向矛盾的最初原因是對於鄧豁渠的不同看法。羅宗強，《明代後期士人心態》，（天津：南開大學出版社，2006），頁 321。

## 第一節 耿天臺的生平及思想歷程

耿定向（1524-1596），字在倫，號楚侗，世稱「天臺先生」，湖廣黃安人，是嘉靖、萬曆時期在朝野有較大影響力的儒者。

耿天臺出身於貧寒之家，少年時期經歷過食不果腹，「朝夕止饘粥」的生活。他在發奮苦讀下於 33 歲（嘉靖三十五年）成功考中進士，踏上仕途。他一生仕途順遂，曾歷任南京提學御史、福建巡撫、南京督察院右都御史等官職，任期先後經歷了六位首輔。《明儒學案》記載：「先生所歷首輔：分宜、華亭、新鄭、江陵、吳縣，皆不甚齟齬」，<sup>300</sup>這是說他與嚴嵩、徐階、高拱、張居正、申時行等幾任首輔關係都比較融洽。這一描述影響甚廣，<sup>301</sup>但並不完全符合實情，實際上，耿天臺在政治上親近的主要是徐階、張居正一脈，而與嚴嵩、高拱算不上和睦。嘉靖三十八年，他在任雲南道御史時曾上書彈劾吏部尚書吳鵬，因此得罪了時任首輔嚴嵩，不過這段關係隨後緩和。耿天臺還與高拱有過直接衝突，嘉靖三十九年他欲擬疏彈劾阻止高拱升任國子監祭酒，二人因而結怨，隆慶年間高拱秉政後，耿天臺被以浮躁為由貶為橫州州判。耿天臺在政治上有所作為主要是在張居正秉政時期，他是張居正推行改革的主力幹將，在福建巡撫任上積極推行「一條鞭法」，二人在務實進取、強國興邦的政治主張上互相認同。而耿天臺身後遭受批評的一大原因也是因為在張居正「奪情」事件中為其辯護，認為張居正的擔當精神與伊尹相同，奪情是符合儒家權變法則的行為，這種維護的態度被人詬病為諂媚之舉。而從其與張居正的固有關係以及二人政見的契合度來看，此番言論未必完全違心。總體來看，耿天臺能與多位首輔和睦相處，或許是因其與徐階、張居正、申時行、王錫爵等幾位首輔在思想上都較傾向於陽明學，他們在朝中共同形成了一股政治力量。<sup>302</sup>

耿天臺在其當世有著較高的學術地位。他與許多王學人物有頻密的往來，對聯繫當時在朝在野的王學學術網絡起到了關鍵作用。在親炙陽明的第一代弟子中，他較為服膺的有王艮（心齋，1483-1541）、鄒守益（東廓，1491-1562）和羅洪先（念

<sup>300</sup> 或言這是朱國禎的說法。見耿定向，《耿定向集》，頁 5。

<sup>301</sup> 《明史》中也有「定向初立朝時有時望，後立徐階、張居正、申時行、王錫爵四輔，皆能無齟齬」一句，應是沿襲黃宗羲的判斷而略作修改，略去了與其有衝突的嚴嵩、高拱。張廷玉等撰，《明史·耿定向傳》卷二百二十一，（北京：中華書局，1974），頁 5817。

<sup>302</sup> 如鄧志峰提到，親近王學或許是耿天臺受到當時已拜相的王門護法徐階賞識的最初原因。鄧志峰，《王學與晚明師道復興運動》，頁 330。

庵，1504-1564），曾分別為三者寫傳記，述其生平事跡，表達景仰之情。他還曾與王畿（龍溪，1498-1583）有過兩次會面以及多番書信往來，對王龍溪的學術觀點有所批評。<sup>303</sup>與其有更為親密的直接交往的同輩友人包括羅汝芳（近溪，1515-1588）、胡直（正甫，1517-1585）、鄒善（穎泉，鄒守益之子），嘉靖三十七年天臺、楚侗兄弟從三人游，「諸公深相契許」，至冬始分別。時耿天臺以「常知」為宗，羅近溪指點他「須知到『淵淵其淵，浩浩其天』而後可」。嘉靖四十年，天臺兄弟又與胡直相會於漢江之滸，受耿楚侗「以不容己為宗」思想的啟發，此次相會成為天臺思想上重要的轉折點。與鄒善的訂交使他晚年更加服膺鄒守益的思想。嘉靖四十二年，他還在揚州會晤王艮之子王襞（東崖，1511-1587），論「克己復禮」的命題。同時，作為朝中大員，耿天臺也與嘉、萬時期在朝中舉足輕重的王學人物如趙貞吉（大洲，1508-1576）、陸光祖（五臺，1521-1597）、唐順之（荊川，1507-1560），徐用檢（魯源，1528-1611）都有直接的交流。其門生焦竑（澹園，1541-1621）、劉元卿（旋宇，1544-1609）、管志道（東溟，1536-1608）等人也都在晚明思想史上有一定的影響力。可以說，耿天臺在晚明王學的網絡中占有舉足輕重的位置。

一些學者對耿天臺的思想之分期有過總結。如傅秋濤在《耿定向集》點校說明<sup>304</sup>中認為耿天臺的思想發展與其政治生涯相對應，可以被分為三個階段：第一階段（從1556到1572），指的是從舉進士到加入徐階政治集團的階段，以解構程朱理學為特色，第二階段（從1573到1580）主要是萬曆年間追隨張居正以及在福建巡撫任上，以追求學術的經世致用為特色，而第三階段（1580年之後）則以維護社會秩序的穩定為焦點，也因與李卓吾的爭論而聞名。但這種歸納只是由他的生平行履得出的大概範圍，沒有深入到其思想變化的細部。

耿天臺的自傳文章《觀生紀》中，較詳細地記載了其一生的主要歷程。針對其思想上的發展，大致可分為四個階段：<sup>305</sup>

第一階段，27歲至33歲，從開始向學到中進士，是其未探得學問之門的階段。

---

<sup>303</sup> 嘉靖四十三年（1564），耿定向與王畿會於江蘇宜興，論及：「從前聖賢揭示宗旨，如春秋時孔子提出一個『仁』字，戰國時孟子提出一個『義』字，至宋濂溪欲追復古禮，橫渠以禮為教，程朱主敬，亦總是一個『禮』字，近陽明揭『良知』為宗，亦是時節因緣、造化循環當如是也，顧今談良知者眾矣，須實有諸己，得一『信』字可也」《觀生紀》，他用「仁義禮智信」概括了孔孟以來儒學宗旨的各自側重點。這一會面中，他也提出對王畿追隨道士胡清虛學修煉術的不滿。兩人第二次會面是於嘉靖四十四年，南京講會上。（見王畿《留都會紀》）

<sup>304</sup> 耿定向，《耿定向集》，頁6-11。

<sup>305</sup> 歸納自《觀生紀》，《耿定向集》，頁789-796。

嘉靖二十九年（1550），27歲的耿天臺在同鄉友人彭公甫（?-1552）的影響下接觸程朱之學，但一開始他並未深契，而是以「道在明倫」懷疑程朱主敬工夫過於拘謹。可以說這個時期的耿天臺只是一個普通求科第的士子，未能真正領會儒家學說「道」的層次。<sup>306</sup>嘉靖三十五年（1556），33歲的耿天臺考中進士，正式進入仕途。

第二階段，34歲至39歲，是受到其弟耿楚侗的啟發，而確立自己學問宗旨的階段。<sup>307</sup>嘉靖三十六年（1557），耿天臺在中試之後歸鄉，當時其弟耿楚侗正開始對聖人之道有所悟，兄弟二人得以切磋探討。天臺探得理學前輩羅洪先有「學須靜中得一番光景」的教導，但被楚侗呵斥「有何光景！」從而有所感悟。嘉靖三十七年（1558），耿天臺兄弟與羅近溪、胡直、鄒善論交，耿天臺有得於陽明良知學說，開始「以常知為功」。這一年他還在赴任途中遇到唐荆川，聽其談論「聖人與人同，聖人與人異」的見解。次年夏天，他習靜於五雲山，接著回鄉歸省，一日有悟，對楚侗言「渾身皆知體」，而楚侗更進一步說「通天徹地皆知體也」。嘉靖四十年（1561），耿天臺、耿楚侗兄弟再次與胡直相遇，三人在漢江之澗討論學問宗旨，這次相會極大促進了天臺的思想轉折：

余時篤信陽明良知之宗，以常知為學無異矣。正甫則曰「吾學以無念為宗。」仲子曰：「吾學以不容已為宗」。正甫首肯數四，余懼然失已，蓋訝仲子忽立此新論也。<sup>308</sup>

在這次漢澗訂宗中，耿天臺首次聽到楚侗「吾學以不容已為宗」之說，初以為驚異，而後十多年間存於胸中反復參證，最終嘆服。「不容已」之說也成為耿天臺後期學術的主要宗旨，可見其思想受耿楚侗的啟發影響至深。「不容已」所指向的是內心所本然具有的不可抑止的道德衝動，是天臺從情感的角度凸顯仁心的內在動力，

<sup>306</sup> 楊麗華在其碩士論文《耿定向的思想變化及其原因探析》一文中，認為耿定向思想經歷了四個階段：一是謹守程朱理學，二是以「常知」為宗，三是以不容已為宗，四是崇尚佛學。其中她認為第一階段耿定向「謹守程朱」並不準確：耿定向《觀生紀》中記載其二十七歲開始在友人彭公甫的引導下接觸程朱之學時，便質疑道「自堯舜肇統，道惟明倫，盡倫，所學聖也，惡用此拘拘檢押為？」他認為聖人之學問在於盡倫，而不必像程朱一樣拘謹地實踐主敬的工夫。雖然他後來還是「勉自檢飭」，進行了一些修身工夫的實踐，但這離「謹守程朱」是有較大差距的，因此傅秋濤所認為的「解構程朱理學」可能更加恰當。此外她認為耿定向第四階段轉向佛學也是不對的，雖然他在晚年對佛學較為寬容，但並不意味著他從儒家立場轉向了佛學，此點下文另有說明。見楊麗華，《耿定向的思想變化及其原因探析》，華中師範大學碩士學位論文，2011。

<sup>307</sup> 張斯珉在其博士論文《衛道之學：耿定向思想研究》中也特別注重耿定向受到其仲弟耿定理的思想影響，但該文將耿定向三次（1557、1561、1562年）受到的啟發視為其思想的三次轉變，稍有過之，特別是第三次1562年，實稱不上大的轉變，而是對「不容已」思想的進一步深化。應該說這個時期定向思想本身並未定型，他是在耿定理影響下不斷完善及反復調整自己的學問方向。張斯珉，《衛道之學：耿定向思想研究》，南開大學博士學位論文，2014，頁38-43。

<sup>308</sup> 耿定向，〈漢澗訂宗〉，《耿定向集》，頁304-305。

本章第三節對此有詳細分析。此次會面後的第二年，耿天臺再次受楚侗的啟發道「孔氏之無聲無臭，亦自有形有象，孔氏之有形有象，原自無聲無臭」，自此他方能進入「有無內外、精粗顯微無二見矣」<sup>309</sup>的境界。

第三階段，40歲至60歲，是耿天臺思想趨於成熟並付諸實踐的階段，此時他已成長為一名成熟的官僚，也開始更多地與當時的學術界進行互動，確立自己的影響力。如嘉靖四十二年（1563）與王襜論「克己復禮」，嘉靖四十三年（1564）與王畿會談，提出了「孔子主仁，孟子主義，宋儒主禮，陽明主智，而今當主信」的想法，得到王畿首肯。特別是嘉靖四十五年（1566），時任南京督學的耿天臺在南京建崇正書院，請焦竑擔任教席，廣收門徒，從而奠定了其在學術界的位置，焦竑便評價他道「踞師儒之任，六年於茲，摩蕩鼓舞」，使得「海內士習，幾為之一變」<sup>310</sup>。在他與一些同道的共同推動下，王陽明也得以成功入孔廟從祀。

第四階段，則是61歲之後，其弟耿楚侗去世後，他與李卓吾的矛盾日益激化的階段。此一階段耿天臺思想上並無明顯的進展，但其與李卓吾之間展開的論爭成為晚明思想史上的一大公案。耿李之爭直接影響了後世對耿天臺的歷史評價，著力維護儒家傳統的耿天臺因之被冠以「偽道學」之名，這很大局限了對耿天臺思想的研究視角。如鄧志峰尖銳地指出：「無論是當時還是後世，耿定向都被視為一個虛偽的道學先生」<sup>311</sup>，傅秋濤也談及：「由於與李卓吾的爭論，耿定向在學術界幾乎成為『假道學』的代名詞」<sup>312</sup>，這是耿氏在歷史上地位尷尬的原因，也正由此，目前關於耿天臺的研究大多圍繞他與李卓吾的論辯而展開，吳震有言：「人們往往是透過李卓吾來窺看耿天臺……關於天臺思想的研究則是一片蕭條」<sup>313</sup>，學者往往是在關注李卓吾的同時旁及耿天臺，而極少有直接探討耿氏本人思想的研究，這難免造成視角上的偏差。近年來學界逐漸改變過去以虛偽的衛道士和激進的反禮教先鋒來劃分耿、李陣營的思維，已開始有學者給予耿天臺以正面的評價，<sup>314</sup>而從思想關懷的差異上理解二者衝突的本質，但對於耿天臺本身思想的闡發仍非常有限。

<sup>309</sup> 焦竑，〈天臺耿先生行狀〉，《耿定向集》，頁899。

<sup>310</sup> 焦竑，〈天臺耿先生行狀〉，《耿定向集》，頁902。

<sup>311</sup> 鄧志峰，〈王學與晚明的師道復興運動〉（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁327-353。

<sup>312</sup> 傅秋濤，〈耿定向集點校說明〉，《耿定向集》，頁11。

<sup>313</sup> 吳震，〈陽明後學研究〉（上海：上海人民出版社，2003），頁367。

<sup>314</sup> 袁光儀，〈偽道學或真聖賢——明儒耿定向的人格學術之再評價〉，《興大中文學報》，2007年第二十二期，頁205-230。

可以看到，耿天臺作為一位在晚明政治、學術上都頗有影響力的儒者，仍有很大的挖掘空間。從其自身的思想發展來看，第二階段從「以常知為宗」到「以不容己為宗」的轉變歷程尤其值得重視，<sup>315</sup>他受到弟弟耿楚侗影響甚深，在與友人的反復切磋中奠定了其學問的最終要旨，從他的學術關懷中，也可以略窺當時學界所普遍關心的一些課題。

## 第二節 吾儒自有死生之學：耿天臺的生死意識

### 一、 儒佛之辨：道德與性命的張力

耿天臺一直被視為一個謹守儒門矩矱，以「衛道」為任的儒者。如吳震指出「競競衛道可以說是天臺思想的特征之一」<sup>316</sup>，洪耀通認為耿天臺思想的主要關懷在於「傳述孔孟之學，延續孔孟血脈」<sup>317</sup>，張斯珉更是在其博士論文中直接以「衛道之學」作為耿天臺思想的整體概括。<sup>318</sup>誠然，耿天臺的基本學問立場在於延續儒家道統，維護道德人倫，就如他取字「在倫」的寓意是「意在明倫」一樣，對於人倫道德的關懷和堅持貫穿了他的一生。他在給友人胡杞泉的書信中就曾透露過羅近溪對他的一句規勸：

又時規弟世界心重，性命心未切，弟心領之。<sup>319</sup>

「世界心」與「性命心」，正是士人學問中的兩大重心：所謂「世界心」者，是對外在社會秩序的關懷，而「性命心」者，是對自身內在精神的追求。羅近溪對耿天臺有此勸言，正道出了這兩種價值取向之間的張力，也可從中看出耿氏學問的重心是明顯偏向於社會秩序方面的。耿天臺本人對此也表示了承認，他回應道「世界如此寬大，實是為世界耽心者無幾」，直陳心跡說是因為憂心於現實世界的人絕少，故不得不抱著深切的用世之心。

<sup>315</sup> 陳時龍在〈耿定向思想研究〉一文從思想內涵的層面探討了耿定向的思想發展，他認為從境界論的角度，耿定向的為學次第經歷了從「有」（即心即理）到「無」（即事即心）到「若無若虛」（慎術）的三個階段（取自黃宗羲《明儒學案》的「學有三關」之說，頁 815）。而從學術宗旨的角度，耿定向之為學進階以 1561 年（即漢澹訂宗）為界限，經過了從「常知」向「不容己」的演變，這一觀察可謂直指要害。陳時龍，〈耿定向思想研究〉，收錄於《明史研究論叢》第 7 輯，（北京：紫禁城出版社，2007），頁 178-192。

<sup>316</sup> 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁 374。

<sup>317</sup> 洪耀通，《朝「孔子之邦畿」：耿天臺思想之重構與再議》，新加坡南洋理工大學碩士學位論文，2015，頁 78。

<sup>318</sup> 張斯珉，《衛道之學：耿定向思想研究》，南開大學博士學位論文，2014。

<sup>319</sup> 耿定向，〈與胡杞泉〉，《耿定向集》，頁 171。

幾乎所有研究耿天臺的學者都談到了其維護社會道德的「世界心重」的一面，但是對於尋求個體解脫的「性命心」的另一面甚少討論。那麼堅定站在儒家立場上的耿天臺，對於「性命」的看法如何呢？他是否真的「性命心未切」？是否試圖解決過這兩種追求之間的緊張關係呢？魏月萍對此有敏銳的觀察，她注意到：「耿定向常被視為儒家的『衛道者』，在於其堅定『孔孟之學』的思想信仰，但有意思的是，擁有強烈經世信念的他，所培養出來的學生如管志道、焦竑等，都有明確的三教主張，並且擁有深邃的佛教學養和視野。」<sup>320</sup>這是有趣的現象，如果說耿天臺只是一味「衛道」，排斥佛道為異端的話，那麼何以解釋其門下弟子普遍出入三教的現象？<sup>321</sup>

耿天臺與李卓吾之間的備受爭議的論爭，其核心也是「世界心」和「性命心」衝突的結果，換言之，也即是「道德」與「解脫」之爭。如他們的共同友人周柳塘就有「天臺重名教，卓吾識真機」<sup>322</sup>的說法。耿天臺是一位具有強烈的道德意識的儒者，對於社會倫理問題的關注使他不能認同卓吾關注於一己之自由與超脫的思想傾向，二人由此產生根本上的分歧。如陳時龍所說：「李贄之學是為己之學，求自己之超脫，耿定向之學則是為人之學，求繼往開來」<sup>323</sup>，這裡對「為己」和「為人」的表述雖然與論語本義有所不同，<sup>324</sup>但概括出了卓吾之學求超脫而天臺之學求濟世的不同取向，左東嶺也認為：「耿李論爭的主要原因之一應是學術思想之不同」，「卓吾當時論學為求出世之解脫，而耿定向則為入世之教化」<sup>325</sup>。「道德」和「解脫」這兩種價值取向，耿李二人各執一端，方有了那一場轟動的思想論爭。正因如此，要正確評估耿天臺思想的全貌，更需要注意他關於「解脫」的思想側面。

「世界心」和「性命心」之間的張力，是在儒佛之辨的大背景下產生的問題。

<sup>320</sup> 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（台北：聯經出版公司，2016），頁95。

<sup>321</sup> 當焦竑對程顥的辟佛言論進行批評時，耿定向雖對程顥做了一些維護，但也認同焦竑「此非梵學之妙，孔孟之妙，而吾心性之妙」的結論，意思是將心性之學視為超越儒佛之藩籬的根本性學問。他也有「蓋謂學佛者實是清淨，不至傷風敗化，實是慈悲，不至傷人戕物，實是靈通，不至麻痺迷惘，未可過焉分別」這樣肯定佛教的言論，也對焦竑等崇信佛教表示理解。見耿定向，〈與焦弱侯〉，《耿定向集》，頁107；〈與劉調甫〉，頁153。

<sup>322</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁123。

<sup>323</sup> 陳時龍，〈耿定向思想研究〉，收錄於《明史研究論叢》第7輯，頁189。

<sup>324</sup> 《論語·憲問》子曰：「古之學者為己，今之學者為人」，此處「為己之學」為了提升自己、出於自我的內在動力而學習，「為人」則是為了炫耀於人、出於外力的逼迫而學習。

<sup>325</sup> 左東嶺，《李贄與晚明文學思想》（天津：天津人民出版社，1997），頁106。吳震也指出，紫柏真可和永覺元賢都認為「人倫之至」與「未發之中」是天臺與卓吾的思想分歧點。參考《紫柏老人集》卷二十一《卓吾天臺》，《禪餘外集》卷一《題卓吾焚書后》，頁416。

事實上，耿天臺對於佛學的態度是複雜的。黃宗羲在《明儒學案》中指出耿天臺「拖泥帶水，於佛學半信半不信」<sup>326</sup>，點出其對佛學的搖擺立場。對於佛學，耿天臺所表達的態度的確有矛盾之處。一方面，他似乎嚴守儒佛的分界，認為二者的學問宗旨有根本的差別，他在與焦竑的書信中曾分疏過：「竊詳彼教，大端以寂滅滅己為宗，若吾孔孟之教，惟以此不容己之仁根為宗耳」<sup>327</sup>，將儒、佛的宗旨截然分開，且批判了佛教「寂滅」的立場。另一方面，他卻也從「虛無」說本體：「然即此不容己之仁根，原自虛無中來，顧此虛無何可以言詮哉」<sup>328</sup>，這很難說沒有受到佛、道思想的影響。耿天臺晚年所寫作的《譯異編》等作品是以儒釋佛之作，以「吾儒之教因有顯無，所謂費而隱也，釋家則歸無攝有，隱而費矣」<sup>329</sup>點明二教的相通之處，表達出包容佛教之意。

因此耿天臺在其「衛道」形象的背後更為複雜的思想面貌是不容忽視的，如其自言「余素不佞佛，亦不辟佛，恃此心能轉佛書耳」<sup>330</sup>，他對佛教的態度頗為曲折，更重要的是，處於晚明重視性命的時代風潮中，同時又受到陽明心學的深刻影響，他對於時人所關心的生死和性命問題亦有自己的關懷和思考，且在有意識地論述儒家如何可以有自己的生死學問以與佛道抗衡。他說道：

余嘗謂佛乘中語多猶易之象，詩之興比，莊列之寓言也。如此類語意，只欲人尋思生身立命之原，直窮到不可思念處耳。吾儕誠自反身尋思立命之原，便識得乾坤是我大父母，天地之塞皆吾體，天地之帥皆吾性，即萬劫以來祖先一齊能識認矣。若是如此，臭腐朽骨即是神通，一一能辨認得，於性命何與哉！

331

他認為佛教語言與《易經》《詩經》乃至莊子、列子多有相通之處，其主旨皆是為了使人「尋思生身立命之原」，這種對性命的關懷並非佛教獨有。他進一步認為，人通過對於自身立命之原的反思，可以領悟張載所言「天地之塞吾其體，天地之帥

<sup>326</sup> 黃宗羲，《明儒學案·泰州學案四》，頁 815。

<sup>327</sup> 耿定向，〈與焦弱侯〉第九，《耿定向集》，頁 105。

<sup>328</sup> 耿定向，〈與焦弱侯〉第九，《耿定向集》，頁 106。

<sup>329</sup> 耿定向，〈壇經譯〉，《耿定向集》，頁 367。

<sup>330</sup> 耿定向，〈譯異編序〉，《耿定向集》，頁 362。

<sup>331</sup> 耿定向，〈與同志〉第六，《耿定向集》，頁 254。

吾其性」<sup>332</sup>的內涵，人與乾坤、天地是相通的一體，識天地萬物為一體之仁，這可以被視為儒家性命之學的關鍵。

耿天臺在此段中並未詳細論證儒佛性命之學的異同，但顯然流露出了在佛學影響下開始關注性命、挖掘儒學中性命之學的資源的傾向。從他對於生死的討論中，更能反映其對性命之學的具體理解。

## 二、 死而不亡：儒家聖人的不朽形象

在耿天臺的時代，關注生死問題已經成為儒者普遍的思潮，耿天臺本人雖然未必有很深刻的生命體驗，但他作為交游廣泛且注重建立自己學術體系的學者，對此問題也有較多的闡發。

在儒佛之辨的大背景下，耿天臺再度表明自己的認同意識。他強烈主張生死學問本來是儒家所具有的，並非佛家的專利，由此界定了其所論述的生命觀均是儒家式的：

夫出離生死，本是吾家吃緊事，何可獨歸之佛？夫子曰「未知生，焉知死」，又曰「朝聞道夕死可矣」，蓋知其所以生，便知其所以死。顧所以生死處，不可以睹聞知也。知所以生死，則知道矣。人有生死，道則不以生存，不以死亡，是故出離生死之物也，故曰聞道夕死可也。<sup>333</sup>

對生死的關懷本是在佛教思想的背景下產生的問題意識，但對於耿天臺而言，儒家並不缺少處理生死問題的潛力。他在儒家思想內部找尋可以處理生死的思想主張，如「未知生，焉知死」和「朝聞道夕死可矣」，認為能知所以生，便知所以死，孔子之所以不言死，是用討論生來代替討論死，換言之，認為了得生便是了得死，這是先秦以來儒者一貫的說法。但值得注意的是他對此兩句的解釋：1. 知所以生死，則知道矣。2. 道是「不以生存，不以死亡」的，正是「出離生死之物」。

耿天臺所認識的道，具有超越性本體的意義，他認為道就是人之「所以生死處」，這裡的「所以」不是表示因果關係，而是名詞性的偏正結構，意味著只有了解了道，才能了解人為什麼而生，為什麼而死，換言之，道是人生死的根源或依據。他還認為，「朝聞道夕死可矣」的意思是人一旦得以悟得「不存不亡」的道，便可以達到出

<sup>332</sup> 張載，〈正蒙·乾稱篇〉，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁 63。

<sup>333</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁 114。

離生死的境界，這是孔子說「夕死可矣」的用意所在。

耿天臺的這一番言論，也是在儒佛之辨的背景下而說的，他與周柳塘進一步說道：「吾儒與佛同處，只是同，即欲自異，異不得」<sup>334</sup>，強調了生死問題是儒家與佛教的共同關懷，而世之談佛者獨將此歸之為佛教思想的高明處，是淺陋的「著見」的看法。「吾孔孟看得此理尋常」，孔孟並非不談生死，只是將此道理視為家常便飯般，內化於生活中，故不必費舌多言。

雖然其言論與先秦儒者一脈相傳，但也不難看到，他以「道為出離生死之物」作為「朝聞道夕死可矣」解讀，已經超出了文字原本的意涵。即便是極力維護儒家傳統的耿天臺，在生死問題上也對先秦儒家有所拓展並賦予創造性詮釋。他並不否定生死議題的價值，也並非只是沿襲張載「存順歿寧」的思路認為儒者在盡了人倫之道後便可以安然受死，而是以道作為超越生死的依據。

更具體的是，他指出了聖人可以達到「死而不亡」的境界，這是傳統儒者所沒有的論述。他以孔子和陽明為典範，看到了二人超越生死局限的面向：

死後不亡何知焉？竊謂死而不亡者，前惟孔子，後惟文成，非欣其聲名、言論、教法之謂也。孔子死而孔子之仁不亡，文成死而文成之良知不亡也。爾我於是信得及，當亦自不亡，非惟不亡，而為仁致知也。（孔子皜皜之仁體不亡）

335

耿天臺認為在儒家先賢中，孔子和王陽明是可以稱得上「死而不亡」的，這裡的「不亡」，不是在肉身不朽的意義上說，甚至也不是在文化傳承的意義上說。前文已經論述過，一般儒者所理解的「三不朽」，是通過德行、功業、言語，獲得後世的認同，使其人的文化生命得以延續。三不朽中的「立德」，也是確立德性以垂範後世之意。而天臺特別強調說「非欣其聲名、言論、教法之謂」，不是藉由立功或立言等方式達到聲名或教法的不朽，而是由於對「仁」和「良知」的體認而達成。「仁」與「良知」是德性的範疇，但體認「仁」與「良知」，不應從後世延續的角度來確立其意義，而只要自身能返本行道，便能成就生命之圓滿。他說「孔子死而孔子之仁不亡，文成死而文成之良知不亡也」，孔子和陽明，都是通過對心性之道的體悟而「死而不亡」。他還指出，這種不亡對每個人來說都是可及的，「爾我於是信得及，當亦

<sup>334</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁 114。

<sup>335</sup> 耿定向，〈與鄒汝光〉，《耿定向集》，頁 131-132。

自不亡」，若能信得及孔子之仁體與陽明之良知，也就同樣可以達到「不亡」的境地。從這種描述也可以看到，天臺的生死觀繼承了陽明、龍溪以來以心性超越達致不朽的思路，明代儒者不再滿足於傳統儒家以「三不朽」衡量生命的價值，而是從對道、對心之本體的體認的角度確立生命的意義。

### 三、 良知是續命靈丹

耿天臺將陽明視作能與孔子比肩的「死而不亡」的人物，充分表現了對陽明的尊崇，而他在論述生死問題時，也常常援引「良知」這一心學的核心概念。他的觀點是支持「良知可以了生死」的，從這點更可看出他與鄧豁渠對於陽明良知學的判斷截然不同。在與焦竑的書信中，他曾說道：

良知二字，本起死回生訣也，遇其人，當其機，則蹄涔一滴為續命靈丹。苟不先辨其志之所歸，審其質根之所稟，而概授之，而冒承之，誠恐上味醍醐翻成毒藥也。<sup>336</sup>

他用「起死回生訣」來形容良知二字，不僅肯定了良知作為學問的真髓，而且確立了良知與生死問題之間的關係。這種認知與陽明所自述的「良知二字，從百死千難中得來」<sup>337</sup>一語有相關之處，良知既得之於百死千難的生命體驗，反過來也是吾人超脫生命局限的核心要義，稱之為「起死回生訣」，並非過譽。只是耿天臺也較為謹慎地提醒，此訣需待適當的人以及適當的時機方能起到適當的作用，講良知之學者需辨認學者的志向、根器，不可妄授冒承，否則續命靈丹也可能變成毒藥，這就暗含了耿天臺對當時妄談心學之流的批判。

耿氏之語中以藥為喻的說法也是頗值得注意的，不論是「續命靈丹」還是「毒藥」，都是能直接對人的生身性命產生影響之物，他以此喻良知，說明其意識中學問與性命並非截然為二的關係。而「靈丹」的觀念，出於道教丹道修煉的思想，特別是內丹術。道教認為以人為爐鼎，以先天真元及陰陽之氣為藥，通過對人體真氣周天運行規律的探索，可以導引氣流在體內凝結成金丹，從而達到長生久視的境界。<sup>338</sup>對晚明士人而言，「靈丹」的意義更加擴大化和抽象化，如耿天臺這裡所用的靈丹，就不是拘囿於修煉層次上的具象的內丹，而是對表現道之本源的真實學問的描述。

<sup>336</sup> 耿定向，〈與焦弱侯〉，《耿定向集》，頁 103。

<sup>337</sup> 錢德洪，《刻文錄敘說》，收於《王陽明全集》下冊，頁 1747。

<sup>338</sup> 廬國龍，《道教哲學》（北京：華夏出版社，1997），頁 511。

對「靈丹」一詞的使用，充分表現了耿天臺在儒釋道三教思想影響下對於學問與生命之關係的認識。從他給友人陶左山所寫的一封長信中，頗可看出他對良知學之真諦以及為學之意義都有自己獨到的見解：

古號得丹者入火不焚，入水不溺，豈獨能奈羈旅遠鄉之況已耶！顧所謂得丹者不同世俗人，或為利，或為官，雖是卑瑣，然他亦緣有此丹頭醞在胸中，故亦自能耐。想兄雅致，此等既所不屑矣，然亦須別尋一個上品靈丹，此生方為不枉耳。此等境界正是求丹覓藥機會，萬萬不可錯過也。古來有志氣丈夫，平地裡要棄家離俗，割恩絕愛，求此一著。今仗君恩授兄此郡，乃是天欲玉成我兄，並玉成區區，共結此良緣也。……昔陽明先生乃太宰子，又自少登科第，擅才名，及謫居貴州龍場官驛丞時，權奸又謀刺之，夷人又謀蠱之，土官又凌辱之。去時浮海遇颶風，一日萬里。如此情境，較之兄此時，又不知苦難幾百倍也，而此老「良知」兩字卻從此處得來。只此一丹，且能照耀萬古矣。然非遇此境界，亦安能坐得哉！……看陽明那豪傑，往時自負有文章，有氣節，可以名世矣。到了龍場，便才曉得都沒用了，只此能視能聽能言這些子良知，便是一生倚靠的靈丹耳。望兄此際萬緣拋下，一心思量何者是我生身立命的東西，一生只有何事切己。如此得一醒悟，即三公九卿何足掛齒，乘桴浮海，亦自快樂，更何入不自得哉！此方為無忝所生，為孝之大者。<sup>339</sup>

陶左山是一位「不耐官爵」的士人，因被朝廷任命到偏僻之地為官而甚感苦惱，「如芒刺在背，若將不能一日去己者」，耿天臺寫此信回應他，不僅意在勸慰，更是勉勵。他用「得丹與否」作為評判精神境界的標準，那麼何謂得丹呢？「古號得丹者入火不焚，入水不溺」，這得自於莊子對古之真人「入水不濡，入火不熱」的描寫，<sup>340</sup>對於有修為之人而言，寄居他鄉僻壤之苦實在微不足道，而左山不能忍受此苦而欲避官，其實是「未得丹」的表現，相比於那些為了名利而忍耐的人尚且不如，而真正有追求的人應當「別尋一個上品靈丹」，在困境中升華生命的境界。接著他以陽明為例，展現了一個「有志氣丈夫」的形象。當陽明被貶謫於貴州龍場之時，所受苦難比左山此時深重百倍，但他於艱難困厄之中得以體悟良知，卻是開創了足以照耀萬古的學問。

<sup>339</sup> 耿定向，〈與陶左山〉，《耿定向集》，頁 183-185。

<sup>340</sup> 《莊子·大宗師》：「何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。」見陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》（北京：商務印書館，2007），頁 199。

耿天臺此段文字主旨簡練但意味深遠，可謂很好地傳達了良知學的生命精神。細分疏之，其理路有層層遞進處：他首先指出富貴聲名不是可以長久倚仗之物，陶左山之所以不耐官爵，原因之一是其家境富裕，「家有廣廈，有良田，有俊僕良馬，金粟山積」，故不願遠赴他鄉吃苦，然而耿天臺針鋒相對地指出「兄所有者，亦是夢緣幻境，非兄所得而真所有者也」，資財不是他所真正擁有的東西，非只資財，即便像陽明那樣擁有良好的家世和出眾的才華聲名之人，也一樣會遇到困境，在真正直面生死的困境之中，這些都無法成為內心的倚靠。因此，人需要追求一個更高層次的真正「切己」的東西，也就是其所言的「上品靈丹」。這個靈丹不是富貴，不是才華，甚至不是氣節。儒者常常被認為是以堅持氣節立身，以在外敵或君主的壓力面前不屈服來彰顯個人品格。但耿天臺卻看得很清楚，氣節是對特定信念的堅持，卻未必能等同於得道，如青年王陽明也曾因直言進諫而被廷杖的經歷而在士林中贏得美名，但這時的他並未悟道，所以「到了龍場，便才曉得都沒用了」。一時奮發或許容易，真正透徹卻難，故耿天臺對於「生身立命」之物的理解，也超出了一般而言的以「立德、立功、立言」而名垂後世的三不朽觀念，而直指大道本身。而最重要的是，他直言陽明的良知就是這一「上品靈丹」，是人之所以能「生身立命」的所在，良知自作主宰，不待外求，故順良知以求了生死，不依賴外界的臧否而決定生之價值。陽明悟得良知是在其遭遇權奸（宦官劉瑾）謀害、夷人謀蠱、土官凌辱、浮海颶風等種種磨難的生死關頭，「非遇此境界，安能坐得」，這百折千難的體驗正是成就其悟道的機緣，反過來說，其所悟的良知也就是讓他得以超脫生死困境的依據。誠如耿天臺所言，在萬緣拋下的心境中，「只此能視能聽能言這些子良知，便是一生倚靠的靈丹」。耿天臺此言，完全體會到了陽明良知概念與其生命經歷的密切關係，也直接地揭示了良知在陽明生死學問中的核心地位。

耿天臺將「良知」理解為心之本體，並將其等同於六經中所說的「中」、「極」、「仁」等核心概念，認為它們都是對終極的道的描述：「夫陽明所揭良知，即六經中所揭曰中、曰極、曰仁之別名，即爾我日用之真心也」<sup>341</sup>。他認為相較於孔子重「仁」，孟子重「義」，陽明的良知則側重於「智」，強調其知是知非之意。他也以「乍見孺子將入於井而自然知惻隱」解釋良知不待慮而知、不待學而能的自然明覺，同時也說明了良知不離惻隱之仁心。耿天臺也了解良知的超越義，他不止一次地讚美過良

---

<sup>341</sup> 耿定向，〈與南中諸弟〉，《耿定向集》，頁 217。

知，對於他人批評良知的言論，他也不遺餘力地加以反駁。他曾轉述一位姓夏的長者的事跡：「異日同志會中或提良知宗旨，其友駁曰：『良知非究竟旨，更有無聲無臭乃向上一著也。』夏叟蹶然起立，作色抗言曰：『良知曾有聲有臭哉？』余聞之大欣賞。」<sup>342</sup>這位友人在良知之外尋覓「無聲無臭之向上一著」的思想與鄧豁渠何其相似！而耿天臺所讚賞的是夏叟的反問，換言之，他認為良知本身就是那無聲無臭的最高本體。可以說，耿天臺對良知學的認可和推崇是毋庸置疑的，故而他立場鮮明地對鄧豁渠以為良知無法了脫生死的觀點進行了駁斥。

但也不應忽略，耿天臺指出良知「無聲無臭」的特質，并非將其視為懸隔的超越概念，而同時也注重將其落實於人之現實中來談：

噫！人之所以寓形而生者實惟此知，人之所以異於禽獸者惟致此知，先生揭此旨示人，豈直為學者增徽標聲哉？實起死而還之生，挈人倫而俾勿淪於異類也。吾儕誠不甘枉死而求無忝所生，不安於異類而思所以為人，奈何過懲乎世之詬病者，而不反躬一默識乎哉！<sup>343</sup>

他以良知作為人之生存的根本，試圖回應兩方面的要求：從「不甘枉死」的角度來說，良知的超越性可以使人「起死而還生」，解決生死問題；而從「所以為人」的角度來說，良知的道德性是使人區別與禽獸的依據，足以提挈人倫。概言之，良知是人之所以能夠受生、之所以能夠為人的根源所在，確立起人之所以存在的意義。只有能夠反身默識自心自性者，才能夠稱得上「無忝所生」，不至於淪為禽獸異類，也不至於成為「麻麻木木如粉妝紙糊者」的「枉死人」<sup>344</sup>。因而提倡良知，同時也是提挈人倫。以良知作為聯結，耿天臺在講解「性命心」時提撕「世界心」，在強調「世界心」時也不廢「性命心」，試圖達到二者的平衡。

### 第三節 本體與軀殼：耿天臺生死觀的超越性

#### 一、不容己之心體

前面所述的「良知」以及「靈丹」，都是耿天臺用以描述道之本體的概念。表面

<sup>342</sup> 耿定向，〈與同志〉，《耿定向集》，頁 253。

<sup>343</sup> 耿定向，〈新建侯文成王先生世家〉，《耿定向集》，頁 542。

<sup>344</sup> 耿定向，〈象山先生要語類抄序〉，《耿定向集》，頁 428。

上看，「良知」是儒學中的概念，「靈丹」是道教的概念，但耿天臺對它們的描述並不受到儒、道學統的限制，而是將二者歸一，用以表達與生命直接相關的理解。這種表述的意義不止彰顯出他受到的心學以及三教思想影響的痕跡，更重要的是表達了一種超越性的形上思維。在給楊起元的論學的文字中，他便指出「當下本體」是人的生死根源：

頃聞足下開悟同志，時時提掇當下本體，程伯子曰：「視聽言動皆天也」。此理干涉最大，迷悟之間，不獨是非得失從此以分，而吾人之所以生死者，實自此判。於此實有悟入，便如堯夫所云「靈丹換骨，白日升天」矣，苟於此不能反身靈識，而徒在名理上辨析，格式上檢點，則此身猶然麻痺，所謂不著不察，虛生枉死人耳。<sup>345</sup>

如其所言，在耿天臺的認知中，「靈丹換骨」這一富含宗教意味的說法，其實是指直悟本體的論道之語。如程顥有「視聽言動無非天也」<sup>346</sup>之言，一個人之所以能夠看見、聽見、言語和動作，乃是因為秉受了天賦之理，此理即是本體，是「吾人之所以生死者」。在這裡耿天臺明白指出了人的生死依據所在，他認為若能對此當下本體有所領悟，便能「靈丹換骨」，亦即超越生死，而如果不能反身自省，即便肉身活著，也如行尸走肉一般，是麻痺的「虛生枉死人耳」。

所謂的當下本體，更確切的來說是指向「真心」。耿天臺將生死的根本歸結為心，或良知，前文言及良知「即爾我日用之真心」，將良知與真心進行了聯繫。以心為本體，耿天臺指出孔孟以來聖賢相傳的學問即是心學，心是人之根本，也是生死之根源，這是陽明學派一脈相承的理路。耿天臺對心的理解，寬泛來說是繼承自陽明良知，但從其自身學問的特色來說，更側重於強調心之本體的「不容己」。自於 1561 年「漢滸訂宗」之後，他便確立了「吾學以不容己為宗」的學問主旨。「不容己」的「己」字，是「停止、終結」之意，意同「學不可以已」「死而後已」之「已」。「不容己」便意味著「不可抑止」，此詞的使用，是為了凸顯心之本體中自然自發、不可抑止的道德衝動。如鄧志峰提到：「不容己這一詞彙本身所具有的內涵，為作為本體的良知注入了一種動態的生命。那是一種不容自己的衝動，他要求行動者在良知的

<sup>345</sup> 耿定向，〈與內翰楊復所〉，《耿定向集》，頁 140。這段話里闡述的觀點也受到楊起元的極大肯定，認為「大段已了了，更何言哉」，見楊起元，〈復侗老書〉，收錄於《耿定向集》頁 863。

<sup>346</sup> 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁 1184。

召喚下依良知而行，實現良知所賦予他的內在使命」。<sup>347</sup>此不容己之心，實質也就是仁，或孟子所言的惻隱之心。他以「不容己」這樣的描述，強調了仁心發動的不息動力，以自然之情證成德性之根基。

耿天臺重視這股不容己的衝動，可見在其認知中，道德不僅是理性的，更是以情感為基石的。因此他不會認同鄧豁渠以「絕情滅性」的方式來追求超越生死，相反，他將不容己之心與天道生生之理聯繫起來，使內在道德性與生死問題建立直接的關係。如其在與同鄉的涂山人談論何謂「真我」時所提到的：

跡山人之所修為若此，亦可以觀人心之不容己者也。即人心之不容己，而生生之理可識也。此理不匱，即是長生久視之道。否則，即百千齡亦枉耳。山人其自信否耶？<sup>348</sup>

不容己之心，對耿天臺來說是來自於天地宇宙的生生之理，人可以通過體會此理而長生久視。從這段話可以看出，不容己的心體便是超越生死之道的關鍵所在。生生之理反映在人心即為仁，由體仁而實踐天地之理，即是人之靈丹妙藥。他還具體指出人可以經過一定的修行階段而體認真心：「故必盡忘其累而後識真我，能識真我而後能無我，能無我而後知萬物皆我」，這是說人能夠經過「忘累-識真我-無我-萬物皆我」這四個階段的修行，領會到何謂「人心之不容己」。「萬物皆我」，即程顥所言的萬物一體之仁，天臺將其收攝到真心所達的境界中。耿天臺反復用詠歎的語言指出「不容己之真機」對於生命的根本性作用：「所謂一息無此，一息不能生活，一方無此，一方不能生活，一世無此，一世不能生活。方今身肩其任，益覺痛切，如之何能容己也」<sup>349</sup>，這種切實的道德情感不容停止，是個體乃至萬民賴以生存的依據。可以確定，耿天臺是從心性本體的超越的角度來理解生命之不朽，這種理解不同於追求軀體永存或者死後世界的思維方式。

## 二、 生死不是軀殼上事

耿天臺生死之道的核心在於對「心」的領會，將「真心」視為超越生死的根本，由此也可以反思其對於人之肉身軀體的認知。有趣的是，他對儒家傳統經典中的典

<sup>347</sup> 鄧志峰，《王學與晚明的師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁338。

<sup>348</sup> 耿定向，〈真我說〉，《耿定向集》，頁280。

<sup>349</sup> 耿定向，〈與吳伯恒〉，《耿定向集》，頁220。

故做了新穎的解讀。

《論語·泰伯》中有關於曾子臨終前的一段記載：

曾子有疾，召門弟子曰：「啟予足！啟予手！《詩》云『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」<sup>350</sup>

朱子在《論語集注》中指出，「曾子平日以為身體受於父母，不敢毀傷，故于此使弟子開其衾而視之」<sup>351</sup>，曾子之所以讓門人弟子看看自己的手足，是因為僅守「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的訓條，因此在臨終時驗證自己的身體免於毀傷，并以此叮嚀弟子要保全其身，「以全歸為免」。

保全身體的觀念在儒家傳統中有深厚的淵源，被視為孝道的重要規範。《禮記·祭義》中有「父母全而生之，死全而歸之，可謂孝矣」<sup>352</sup>的說法，可能是這一思想的源頭。因為身體得之於父母，所以不僅是屬於自己的，人需要對身體擔負起保全的責任，在死亡時使它完整地回歸天地，這樣才算盡了孝。由對父母的孝，也引出對生命和身體的態度。

而明代的一些儒者卻對這一經典詮釋提供了不同的看法。耿天臺的新解，還是受到其弟耿楚侗的啟發。楚侗曾對同鄉後生講道：「曾子啟手足是指點門弟識仁，與文成人問良知而述禪師舉塵尾意相同。」<sup>353</sup>楚侗以慧解見長，善於用禪機點撥同仁，其言只是含蓄點出曾子啟手啟足的行為說的不是展現自己身體不曾毀傷，而是「指點門弟識仁」。然因其語簡短，未加解釋，聽者如劉魯橋等人都不能理解，并認為是侮辱聖人之言，而耿天臺則很好地領會了楚侗的深意，他非常具體地闡發了自己的理解：

夫曾子所體受而全歸者，手足之所以啟者也，非謂能全手足之形骸爾也。手足之所以啟者，即夫子當時所傳之一也。一能貫，而後手足能啟也，實默識此意者，顧須是戰戰兢兢，收攝保任，此方是仁守。「而今而後，吾知免夫」，是一息尚存，不容少懈也，故曰「仁以為己任，死而後已」云云。雖然，智未及而不能仁守，非侮聖言也。智及而不能仁守，誠為侮聖人之言矣。<sup>354</sup>

<sup>350</sup> 《論語·泰伯》第八，見朱熹，《四書章句集注》，（北京：中華書局，1983），頁103。

<sup>351</sup> 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁103。

<sup>352</sup> 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），頁1228。

<sup>353</sup> 耿定向，〈示里中後生〉，《耿定向集》，頁189-190。

<sup>354</sup> 耿定向，〈示里中後生〉，《耿定向集》，頁189-190。

耿天臺認為，曾子所強調的臨終時的全歸，不是指保全手和足這些具象的肉身形骸，而是「手足之所以啟者」。這裡的「之所以」三字，指向了主宰形軀、讓手足能動能啟的行為主體。他還認為，這「手足之所以啟者，即夫子當時所傳之一也」，換言之，主宰這軀體的能動主體，也就是孔子所傳的道。孔子曾教導曾子「吾道一以貫之」，這一，不僅是道，也即是仁的心體。將「所啟之手足」與「手足之所以啟者」進行區分，也充分體現了耿天臺深刻的哲學思維。正如前章談到鄧豁渠區分「情念」和「神機」，就隱含著將情念視為現象，而將神機視為行為主體的思想。而耿天臺這裡，更明確地區分了對象、行為和行為主體，將舊有詮釋中所需保全的對象手足，轉換成了作為行為主體的「手足之所以啟」，創造了新的解釋。更進一步說，曾子教弟子們要謹慎保全的是人的仁心主體，因此這個故事的主題正如耿楚侗所言，是為了「指點門弟識仁」。

在認識本體的基礎上，要實踐的工夫就在於「戰戰兢兢」「收攝保任」。另有幾位明代思想家也對曾子「戰戰兢兢」的生命態度做了一些發揮。如李世達（號漸庵，1533-1599）從對死亡的恐懼來理解，而舒化（號繼峰，1539-1589）則認為這是自我省察的工夫，耿天臺對他們的言論表示了讚同：

漸庵解「曾子疾，召門弟子」章謂：「『戰戰兢兢，臨深履薄』云者，是曾子當疾中驗得。往時如此，尤有怖死心在，到此忽覩破死生原是一個，故曰：『而今而後，吾知免夫。』蓋出離生死矣。」余領之，以語舒司寇。司寇曰：「此解未然。曾子原是自治誠切人，戰戰兢兢，臨深履薄，是其一息尚存，此志不容少懈怠。「吾知免夫」，此是死而後已意。此種學問，未可破除。」余亦然之。<sup>355</sup>

李世達認為曾子所說的「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」的心態是在患病之中感受到的對死亡的恐懼，而「吾知免乎」暗示著他突破了過去的恐懼，而達到了出離生死的境界。而舒化則認為「戰戰兢兢」表達了曾子對自我修養的終身砥礪，只要一息尚存，便從未懈怠，故在臨終時方能停歇。可以說，舒化的觀點是偏向於傳統的，將曾子視為道德修養的典範，而李世達的觀點別具一格，是將曾子視作擺脫了對死亡之恐懼的得道者。耿天臺並未對此二者進行取捨，而是採取兼存的態度，可以理解為他一方面肯定了日常修持的必要性，如李世達所說「此種學問，未可破除」，另一方面，也認同出離生死已經成為儒家聖人的一種特質。這樣的話語代表了

<sup>355</sup> 耿定向，〈紀言·輯聞〉，《耿定向集》，頁337。

晚明士人在三教思想的共同影響下，將對生死問題的思考融入了對經典的理解中。

從他們對曾子臨終的解讀更可以看到明儒對肉身和生命之間關係的理解也產生了變化，軀殼的完備不再是完成生之意義的一條標準。如耿天臺認為，有形的身體不是構成「人之所以為人」的核心：

今人寓形宇內，耳目鼻口，完完全全，冠裳革鳥，齊齊整整，而人之所以為人者，貿貿然不能一自反識，是罔之生也。罔生者猶死，是古聖賢之所哀也，而可不自哀耶？<sup>356</sup>

《論語》中關於臨終表現的描寫，有曾子啟手啟足的謹慎，也有子路「結纓而死」的從容就義<sup>357</sup>，先秦儒者對於禮儀規範的堅持也反映到對待死亡的態度上。但耿天臺的思想就有突破之處，他認為不論是肉體的保全還是衣冠的嚴整，都不是生命的核心。他指出，就算一個人嚴格保全了他的身體，時時整飭其衣冠，但若不能明白人之所以為人的關鍵，依然是「罔之生」，糊里糊塗地生活，就跟死亡沒有什麼分別。

那麼何者是「人之所以為人」呢？他在《知天說》中，將此生死之原與「天德」聯繫起來談：

世人執悞目前七尺之軀，員首方趾，橫目嗽吻以為人耳，而不知人之所以為人者，其視聽言動皆天也。只此方寸之靈，本自通貫天載，只此一息之氣本自充塞兩間。陸象山曰：「雖欲自異於天地不能也」，信然哉！吾儕默而識之，一旦豁然知人不異天，天不離人，則視為天明，聽為天聰，動為天機，合之為天德。<sup>358</sup>

簡言之，他指出人之所以為人不是因為有了這具人形的軀殼，而是因為人有得之於天的「方寸之靈」，靈即良知，有此方寸之靈，人方能視聽言動。人與天在根源意義上是相貫通的，若能夠默而識之，「在親為孝子，在身為仁人」，就能與天合德，視聽言動都符合天道。他更強調了「知天」的重要性：「苟不知人之為天，則耳目形骸雖是人也，實則行尸坐肉已耳，愧于天，忤于人，忝于所生矣。故曰，『思知人，

<sup>356</sup> 耿定向，〈與劉仁山〉，《耿定向集》，頁 188。

<sup>357</sup> 《左傳·哀公十五年》記載「子路曰，君子死，冠不免，結纓而死」。

<sup>358</sup> 耿定向，〈知天說〉，《耿定向集》，頁 285。

不可不知天。』<sup>359</sup>只有了解天道，才能實踐人道，若不行人道，則即便有人的軀體，也只是行尸走肉，無法真正活出生命的意義。

耿天臺明確地對肉體之存與生命之真義進行了區別，由此他不追求保全身體以及延年長生：「執此軀殼，不識此個本來真身，即令百歲枉死耳。此是生死一大關，不容自己者。」<sup>360</sup>因此生死的問題不在於形軀完備與否，而是是否能夠反識「本來真身」。耿天臺多次強調，人要多尋思「生身立命之原」，才不至於罔生枉死。他更指出了這是「不容自己者」，不容己，意味著這種與天合德的使命是與生俱來，不可停止的，天有生生之德，人只能依此天德而行，他由此確立了生之價值所在。

耿天臺通過對本體與軀殼的區分，也表達了辨析形上和形下的思維。他強調軀殼也許會死亡，但本體靈識卻是可以永續的：

昔蒙莊有言曰「形者死矣，而所以形者未嘗死也」，吾儕志學，不反身默識所以形者，所學何事？白沙云，只是一包膿血里一大塊骨頭。合下已死矣，況曰死而不亡耶！<sup>361</sup>

蒙莊指的是莊子（莊子被認為是戰國時宋國蒙城人），但他這裡引用的句子實際應出於《列子·天瑞》：「生之所生者死矣，而生生者未嘗終；形之所形者實矣，而形者未嘗有」<sup>362</sup>，《列子》中就有將「生者」與「生生者」，「形者」與「形形者」進行區別的思維，「生者」，意味著存在的具象生命，而「生生者」，則是讓此生命得以存在的根源，同樣，「形者」指的是肉體形軀，而「形形者」，則是讓此身體得以賦形存在的依據。在《列子》中此「生生者」和「形形者」，「皆無為之職也」，指向背後無為之天道。耿天臺雖然不盡然全盤接受道家對於無為的觀點，但同樣指出「形者」和「所以形者」的區別，認為肉體形軀雖然會死亡，但使此形軀得以存在的根源之道並不會消亡。再從所引陳白沙之言來看：「人具七尺之軀，除了此心此理，便無可貴，渾是一包膿血裡一大塊骨頭。」<sup>363</sup>如果說七尺形軀是「形者」，那麼「此心此理」就是「所以形者」。若拋開這此心此理，也即根源性的道，人也不過是「一包

<sup>359</sup> 耿定向，〈知天說〉，《耿定向集》，頁 285。

<sup>360</sup> 耿定向，〈格物解〉，《耿定向集》，頁 291。

<sup>361</sup> 耿定向，〈與鄒汝光〉，《耿定向集》，頁 131-132。

<sup>362</sup> 《列子·天瑞》，見楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，1985），頁 10。

<sup>363</sup> 陳獻章，〈禽獸說〉，《陳獻章集》（北京：中華書局，1987），頁 61。

膿血里一大塊骨頭」，只是毫無可貴的肉團而已。人的生命之所貴者只在於人之所以為人，在於「所以形者」，這鮮明地體現了耿天臺對於生命的態度。他也強調，學問的真義也就在於「反身默識所以形形者」，此外別無他事。通過這樣的論述，他將對生命的探索融入到了經典詮釋之中。

### 三、 不追求「末後一著」

更有趣的是，對於身邊論學同道好談「臨終氣象」的現象，<sup>364</sup>耿天臺也予以了評價。呂妙芬在研究中指出明代理學家的傳記中有許多關於臨終氣象的描述，如王陽明在臨終時留下「此心光明，亦復何言」的遺言，平靜而逝；王心齋《年譜》中有關於臨終時室內出現祥瑞，並「神氣凝定」「及殮，容色瑩然不改」<sup>365</sup>的記錄；王龍溪的學生查鐸特意去查證龍溪臨終時「氣息奄奄，心神了了，無異平時」的表現方才心安；羅近溪臨終前也有預知死期，甚至為學生多留一日的記載。這些記錄從側面反映出時人具有強烈的生死關懷，故而非常關注思想家面對死亡的表現。耿天臺最直接遇到的是友人胡廬山對其師羅念庵的記錄。

胡廬山是耿天臺重要的論學友人，他們在嘉靖三十七年（1558）與羅近溪、鄒穎泉等人一起相遇論交，是耿天臺進入道學之域的一大契機，而嘉靖四十年（1561）的「漢澣訂宗」，也是在胡廬山與耿楚侗的啟發下，耿天臺開始思考「吾學以不容己為宗」的命題，從而確立了他最根本性的學問宗旨。在耿天臺的文集中，就收錄了與胡直的往來書信十一封，可見二人關係密切，且一直保持著學術上的探討。但在對臨終問題的思考上，他們的觀點有所分歧。

胡廬山在為其師羅念庵撰寫的祭文中，記載了羅臨終時的一些異象，以凸顯出他的修道之成果與人格之層次。<sup>366</sup>而耿天臺卻反對說「末後一著之說不能無疑」，這並非否定羅念庵的修養境界，而是強調人之修養不需要特意從臨終異象處來判斷：

弟未及游令師之門，而私心嚮往歸依者，只是信得此老一生精神，孜孜汲汲為此學，為世道，更無他一縫一時滲漏，此便是此老全歸，不待他死際分明而後信也。吾輩不求當下了了，而懸想末後著，是惑矣。孔子曰：「未知生，焉

<sup>364</sup> 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，（臺北：中央研究院近代史研究所），第32期，1999年，頁168-210。

<sup>365</sup> 王艮，《王心齋全集》（臺北：廣文書局，2012），頁12。

<sup>366</sup> 胡直，〈祭羅念庵先師文〉，《衡廬精舍藏稿》卷二十一，收錄於《四庫全書》集部二十五，頁21-23。

知死」，此語已大分明，愿兄更熟思之。夫佛、老謂之異端者，非其本體性命異也，亦非其功夫作用異也，亦非其身體形色異也，只是發端處微有差耳。若吾孔孟之端，合下便是為萬世生民而發。<sup>367</sup>

這裡再次談到「全歸」的概念，在針對曾子臨終一事的分析時，耿天臺已否定了從軀殼完全的角度說全歸的思路，而在這裡，他更結合羅念庵的例子，強調全歸並不意味著在臨死時表現出異於常人之處。他認為羅念庵一生的精神表現在汲汲為弘揚學問、匡扶世道的努力上，這就已經體現了「全歸」的精神。對他而言，「當下了了」比「末後一著」是更為重要的，正如他對孔子「未知生，焉知死」的理解，一個人在活著時的表現決定了其死亡的價值，要追求「全歸」，首要在於當下，而不在未來的臨終一刻。他也進一步追問胡廬山：「兄以性命之復為全歸，是矣，不知若何而後謂之復？」他認同「全歸」意味著「性命之復」，但重點在於要如何去「復」？用他自己的話來說：「夫吾人完全此物，終還太虛，來去分明，此是自然常理」，意謂若能在生時回復本體性命，在死時自然回歸太虛，來去分明，因而不需要在臨終時「待歸求之」。

同時也可以看到，耿天臺對於當時學者受到佛教影響，而注重臨終時的分明與自如的表現，是有所不滿的。如其在給鄒穎泉的書信中，再次提到胡廬山「末後一著，求明大事」的追求，因而感歎「高明者往往求如是結果，又增一番感歎也」<sup>368</sup>，擔憂之情溢於言表。對於生死問題，他並非不關注，但也十分反對同輩學者們由此落入談虛論玄的境地中。因而他再次重申了儒佛之辨，指出佛、老與儒的差異並非在本體性命的層次，也不是功夫作用的層次，而是「發端處微有差耳」，此言其實已經在很大程度上表達了「三教同道」的立場，認為三教在學問本身上是相通的，但他依然保留了三者「發端處不同」的見解，所謂「發端處」，指的是學問的動機，其意暗指佛老的學問本從自身性命處出發，而儒家卻是為天下萬世而發，這與程顥從「公私之辨」論儒佛異同的思路是類似的。

耿天臺更試圖將人們對死後世界的想象拉入到現實人生中，通過這種方式將人超脫生死的追求化歸成當下實踐的動力：

---

<sup>367</sup> 耿定向，〈與胡廬山書〉，《耿定向集》，頁 88。

<sup>368</sup> 耿定向，〈與鄒穎泉〉，《耿定向集》，頁 97。

顧彼所云地獄輪迴云者，即吾人當下見在所受，非直待死去後有之也。<sup>369</sup>

他在這裡表達了化死後世界為當下淨土的思維，認為佛教雖然有地獄輪迴之說，但未必指向一個實有的死後世界，而是「當下見在所受」，這意味著，人在當下的種種經驗便有地獄和淨土的區別，如《維摩詰經》中有「隨其心淨，則佛土淨」<sup>370</sup>的說法，因而若此心沉迷不覺，便是流入輪迴地獄，而若能時時反識，覺知天道，便時時在解脫門中。此種印證並非一定要待死後方有，而體現在日常的每個當下所受中。由此，「末後一著」不如「當下了了」，其在解脫意識中貫注道德精神的傾向再次得到了強調。

耿天臺並非否認生命之永恆性，只是強調這種永續並不建立在死後世界，或者肉體的不死上。由此他再次呼應了前文所言儒家聖人「死而不亡」的觀點，強調「死而不亡」是需要在當下去修行和實證的。如其好友鄒穎泉之子鄒德溥（字汝光，1549-1619）曾對生死之學表現出很深厚的興趣，而耿天臺便勸誡他要辨明學問初心，並提出了「生之不忤即死而不亡」的觀點：

賢家篤意斯學三世矣，其發願初心原祇期死而不亡耶？抑惟求生之不忤耶？余謂生之不忤即死而不亡者也。且所云了手死，即不亡者，直待屬續後取證耶，抑即當下取證耶？余謂當下信得及，便即當下了手，當下了手，便即死而不亡矣。舍卻當下之了不了，而懸想末後之了，以期不亡，不知當下何以修，死後何以證哉？<sup>371</sup>

從「生之不忤」證取「死而不亡」，可以說是耿天臺生死觀的扼要概括。忤是慚愧義，「生之不忤」取自《孟子》「仰不愧於天，俯不忤於人」一句，強調在世時立身行事應沒有缺憾。他完全了解當時鄒家父子、胡廬山等人所關心的「了生死」的問題，但他十分反對「懸想」，而是反復強調超脫生死的不亡境界不是在臨終時（「屬續」）取證，而是在當下落實。這同樣可以被視為是對孔子「未知生焉知死」思想的一種理解和闡發。如果不能在當下有所體認，有所證悟，而只去懸想臨終時刻，那麼工夫沒有下手處，不知如何修，如何證，也就絕對不會有最後的超脫。

耿天臺的這種思想依然有受到弟弟耿楚侗影響的痕跡，在耿楚侗去世之後，耿

<sup>369</sup> 耿定向，〈六道譯〉，《耿定向集》，頁 368。

<sup>370</sup> 支謙譯，《佛說維摩詰經》，《大正新脩大藏經》第十四冊，第四七四經，頁 538。

<sup>371</sup> 耿定向，〈與鄒汝光〉，《耿定向集》，頁 131-132。

天臺曾與楚倥唯一的徒弟翟文炳談論死而不亡的道理。翟文炳較能體會二位老師的生命觀，他闡發道「不亡」與「亡」的差別在於能不能落實到修身上：

《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』形者身也，不修之則下之器也。所云父母所生之身不踰七尺，不過百年者也。一修之則為上焉之道，所謂師友所成之身，塞天地，貫古今者也。夫上下道器懸絕若是，實在修與不修耳。<sup>372</sup>

這裡對於「形而上」和「形而下」的解讀，也不同於一般意義上的理解。<sup>373</sup>翟文炳以「身」來詮釋「形」，認為人若不能修身，則此身只落於「器」的層面，「不踰七尺，不過百年」，作為「形」的軀殼和壽命的長度都是有限的，但若人能修身，則能使此身契合於「形而上」的道，由此達到「塞天地、貫古今」的境界，在生命的廣度和長度上都實現無限。簡言之，若能修身則能體道而達到永恆，若不修則身體不過是終將腐朽的臭皮囊而已。這種對《周易》的詮釋雖然略顯勉強，但可充分反映出以修身作為達到生命不朽的路徑的思維。耿天臺也表達了對這種闡發的認同，他反對蹈於空虛，但並非不見本體。他甚至進一步說「實信得及，吾仲可謂不死」，將耿楚倥也列入「不死者」的行列，其生死觀的超越性，在這些篇章中可以得到充分的印證。

#### 第四節 真機不容已：生死與道德之張力與調和

前面已經論述了耿天臺對於軀殼和本體的一些看法，可以明確看到，其思想中「死而不亡」的意義不在於肉身的完整，也不在於臨終之際表現的從容，而是在於對本體的反身默識，是在當下的了悟中實現的。他對「手足」與「手足之所以啟者」，「生者」與「生生者」，「形者」與「形形者」有著非常明確的界定和區分，用後一類詞彙指向一切行為和現象背後的根源性主體，展現了深刻的本體論思維。由此反思黃宗羲在《明儒學案》中曾認為其學「不見本體，不免打入世情隊中」<sup>374</sup>的判語，並不是公允恰當的評價。

而正如他所反復強調的，默識此一本體，既是追求不死之學的不二法門，也是

<sup>372</sup> 耿定向，〈紀言·輯聞〉，《耿定向集》，頁 338。

<sup>373</sup> 關於「形而上學」的概念，可以參考彭國翔，《重思「形而上學」——中國哲學的視角》，中國社會科學，2015 年 11 期，頁 60-75。

<sup>374</sup> 黃宗羲，《明儒學案·泰州學案四》，頁 814。

在當下進行道德實踐的必由之路。他強調心體「不容己」的特質，概括了此種道德實踐是源於天性，帶有一種不可抑制的必然性：

既自默識所以形形者，則所以盡性踐形者，自不容以己矣。何者？天既借我以面貌，假我以形骸，賦我以此靈識，鞠育我以父母，治教我以君師，聯屬我以兄弟、姻黨，切磋我以朋友，附托我以民物，此種不容自己之仁脈，蓋自無始以來各各承受之者，此其干涉豈不大哉！於此視為情緣，而第求出世所以不亡者，不知當下已自麻痺不仁，枉死矣。<sup>375</sup>

「默識所以形形者」，代表了耿天臺從體認本體的角度超越生死之局限的路徑，而這「所以形形者」所指向的心之本體來源於「天」的賦予，有其存在之依據。他認為天賦予了人以面貌、形骸、靈識以及父母君師兄弟朋友等一切社會關係，這是人所應接受和承擔的內容，也塑造了生命的意義。對耿天臺而言，這股「不容自己的仁脈」構成了人之所以能夠為人的必要條件，是生死的關鍵，也是道之所在。只有能夠反身默識，盡性踐形，保養此仁脈，方稱得上是生，反之便是麻痺不仁，是「枉死」了。

不難看出，耿天臺這一段的闡發正好回應了鄧豁渠這類逃儒入禪者「於此視為情緣，而第求出世所以不亡」的觀點。在當時士人普遍高漲的生死關懷面前，如何在追求本體的超越以達出離生死之境的同時，安放道德價值，是他所迫切需要解決的問題，也表達了他在學術上的創見。

### 一、性真非情緣

耿天臺的議論直接針對的是當時確實存在的一股高揚自我解脫而貶低道德價值的學術風潮：「往聞近世譚道者，或侈一見即自了，而以篤倫盡分為情緣，或讐禮教為桎梏，而以逾閑裂矩為超脫，或任習心為真機，而以遷善改過為鈍下」<sup>376</sup>，這些人追求超脫的「真機」，因此以倫理為情緣，以禮教為桎梏。這裡的情緣一詞，與上一章鄧豁渠所用的情識一詞基本是相通的，佛教以情為妄想無明所生，是遮蔽人本來真心的塵埃，因而也是造成生死輪迴流轉的根源。這一思想被較廣泛的明代士人所接受，如屠隆在《佛法金湯》中就有「不知幻泡無常，流轉之根也，繫縛情緣，

<sup>375</sup> 耿定向，〈與鄒汝光〉，《耿定向集》，頁131-132。

<sup>376</sup> 耿定向，〈與楊復所〉，《耿定向集》，頁142。

貪戀骨肉，苦樂縈心，生死結念，不知有解脫也」<sup>377</sup>之語。而佛教以斷情念作為解脫生死的路徑，故有「但盡凡情，別無聖解」之說，如晚明高僧憨山德清言：「學人修行，為生死大事也。以心中念念不停，故生死不斷。欲實為了生死，必要把一切萬緣盡情放下，放得乾乾淨淨。」<sup>378</sup>若了生死必須以斷情緣為前提，那麼應該如何對待儒家所重視的倫理之情便成為了問題。對耿天臺而言，「以篤倫盡分為情緣，以禮教為桎梏」的想法是絕對立不住腳的。他以「不容已」來形容本體，道德之萌發始於本心不可抑制的衝動，這本身就是用情感來作為道德之心的驅動力。而他所反復強調的是，這種衝動之情並不應被視為佛教所批判的妄想凡情：

彼其根心之不容自己者，豈誠如異教所云情緣哉？天也。「維天之命，於穆不已」，古人繼天之不已者以為心，雖欲自己，不容自己矣。彼於不可已者而已之，至於無所不已，此在以寂滅為宗者或能之，余不能學矣。<sup>379</sup>

正因本心不容己的道德衝動有其天道上的根源，故不能與佛教所說的情緣相提並論。耿天臺引《詩經》「維天之命，於穆不已」，正是藉由天道之運行肅穆而不停息，說明心體的德性秉受於天，同樣是一刻也不能停止的。他說「雖欲自己，不容自己」，說明了此種德性的生發有其普遍性和絕對性，甚至是不受主觀意志之控制的，從這個角度說，德性本身即是先天存在。張學智也注意到這一點：「不容己之真機最突出的特點就是它不出於情緣，而是直本於性根，天德」<sup>380</sup>，而這種有意識地將「真機」與「情緣」進行區分的論證，需要在晚明儒佛之辨的大背景下才能更好地理解其立論基礎。耿天臺「性真之不容己，天命之於穆不已，非情緣也」<sup>381</sup>的觀點，並非無的放矢，而是對於批判倫理道德為情緣的鄧豁渠等人最直接的回應。

耿天臺對鄧豁渠的批判中，有「男女之欲，固至情之不容己，惻隱、羞惡非至情之不容己耶？」<sup>382</sup>之語，較容易引發關注的是，這裡耿天臺表達了對「情慾」的某種程度的肯定，認同將男女之欲視作不容己的至情，相對於明以前的儒者而言已經是不小的轉變。但此段更重要的論點在於，他在努力證成「惻隱」「羞惡」等道德

<sup>377</sup> 屠隆，《佛法金湯》，收錄於《大藏經補編》第28冊156，（台北：華宇出版社，1985），頁367。

<sup>378</sup> 憨山德清，〈示玉覺禪人〉，《憨山老人夢遊集》卷五，收錄於《卍新纂續藏經》第七十三冊1456，頁73。

<sup>379</sup> 耿定向，〈與李卓吾書〉，《耿定向集》，頁162。

<sup>380</sup> 張學智，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），頁269。

<sup>381</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁117。

<sup>382</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》，頁136。

情感之萌發更具有不容置疑的價值。

更進一步而言，耿天臺不僅從秉受於天的角度證成道德情感的必然性，更欲證明它是具有超越性的。換言之，不容己的心體不僅因為其在天道上的依據而有其存在的合理性，更重要的是，它是天道的反映，是可以超越有無與生滅之對立的存在：

大抵孔孟之不容己，原從「於穆不已」發根，無聲無臭而自有形有象，所謂不屬有無，不屬生滅者蓋如此。跡堯舜孔孟學旨，命之曰中曰仁，有以也。弟試靜思而深研之，便知彼邪說之為離矣。<sup>383</sup>

他用「不屬有無，不屬生滅」來說明不容己之心的性質，它超越了「有」和「無」的二元對立，沒有生與滅的現象界的區別，因而它是絕對的存在，是超越的形而上之本體，正因這絕對性與超越性，使其可以成為超越生死的依據。換言之，如果以鄧豁渠的「先天」「後天」框架來對應的話，耿天臺欲賦予「不容己之心」以不離後天而達先天的意義。

不容己之心既是道德情感，也是「中」或者「仁」，是堯舜孔孟之道的宗旨。耿天臺認為儒佛之異同的關鍵正在於此：對於儒家而言：「今仰思堯舜之道何道哉？只是這些子不容自己的仁脈流傳」<sup>384</sup>，只是承接天命，將此道德情感發揮擴充，便是聖賢之道，而佛教（至少是那些以人倫情感為情緣者），則可能「以寂滅為宗」<sup>385</sup>，主張熄滅此衝動之情。「即心即道者，即此不容己之心是已，非彼執空寂為無上妙道」<sup>386</sup>，儒者以道德情感為「不容己」，佛者則入於空寂，要熄滅此情，「於不可己者而已之」，這正是二教的殊途之處。

彼氏之教，起念發端處原自不同，彼自為生死一大事云云，夫天地之大德曰生，生生之理發育於萬物，而參贊之能寄託於吾人。此天地之性所以人為貴。故曰：人者天地之心。吾人欲為天地立心，便思人之所以為人者，實欲求所以為人，便思吾所以為心者。茲反而求之心，何心哉？視聽言動，其發竅也，喜怒哀樂，其應感也，君臣、父子、昆弟、夫婦、朋友，其實地也。是皆天地生生之德之所顯見，而所以生生者，故自無為生也。無生自無滅，此何容言？顧

<sup>383</sup> 耿定向，〈與子健〉，《耿定向集》，頁 264-265。

<sup>384</sup> 耿定向，〈與李卓吾書〉，《耿定向集》，頁 162。

<sup>385</sup> 耿定向，〈與李卓吾書〉，《耿定向集》，頁 162。

<sup>386</sup> 耿定向，〈別劉調父〉，《耿定向集》，頁 482。

於所謂竅者塞，應者乖，倫者離，雖生實死，可曰無滅耶？大抵吾儒所謂道，合天人，一顯微，貫虛實，統性情而為言也。故曰「有物必有則」，曰「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，中也者，和也，天下之達道也。又曰「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」彼第以尋之了不可得者為心，為道，視倫物之顯、人情之至，皆為塵跡，以是視眷屬為魔累，以任情恣欲為率性，以改過遷善為輪迴，蓋自不知其陷而離也。<sup>387</sup>

此段話總結了耿天臺對於人與倫理、生死態度的認知：一、道德的依據來源於天。人為天地之心，因為人秉承了「於穆不已」的生生之理。此理生於無，「所以生生者，故自無為生」，因而也無滅可言。此心此理，是儒家的生身立命處，既可以此超越生死，又證成了人之所以為人的不可或缺。二、天德的顯現在於人倫日用。耿天臺認為，心體的發竅、應感、落實，皆在於日常：「視聽言動，其發竅也，喜怒哀樂，其應感也，君臣、父子、昆弟、夫婦、朋友，其實地也」<sup>388</sup>。要反求此心，必須從日常實踐中下手，在視聽言動的行為中、喜怒哀樂的情感中、以及君臣父子等倫理關係中，切實體認本心不容已之理，便能了解天地生生之德的顯現。三、倫理不可拋棄。若離開了四情、五倫而只以了生死為追求，便會陷入「尋之了不可得者」的歧途，將世間的倫物、人情視為累贅，亦無以實踐為善去惡的修養工夫，這樣「以是視眷屬為魔累，以任情恣欲為率性，以改過遷善為輪迴」，只會使天德無以顯現，心體無以證成，走向偏離的道路。簡言之，耿天臺認為儒家之道足以超越生死，他所反對的是拋棄人倫一心以「了生死」為追求的做法，在他看來，道德的實踐與生命的安頓是不可偏廢的。

## 二、名教即真機

耿天臺藉由天德之依據論證道德情感非落於「情緣」之下乘，另一方面，他也藉由「不容已」的概念確立了倫理秩序與個體性精神的統一。

個體的自由解脫和社會的道德秩序間的矛盾，自有儒道之別以來便是一個重要的哲學命題，特別在魏晉時期，「自然與名教」之衝突更成為一被廣泛討論的議題。牟宗三曾借西哲黑格爾的觀點，指出「個體性原則」和「道德性原則」可能的對立關係，崇尚自由或解脫是個體性原則的體現，道德性原則可能反映於禮法秩序、法

<sup>387</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》，頁 139。

<sup>388</sup> 耿定向，〈與吳少虞〉，《耿定向集》，頁 139。

律典則：個體性有可能不加反省或不自覺地服從於律法秩序所表現的道德性，但這樣的道德性是外在的，而要實現個體性與道德性的統一，需要通過主觀的自由意志：「通過主觀的自由意志，表現了個體性，但其能服從法律，亦表現了人之道德性。故亦可說這裡亦是『道德與主觀意義之統一』」。<sup>389</sup>換言之，沒有與個體性統一的道德性只是外在典章制度之顯現，而不具備內在精神。而只有在「主觀意志與理典之統一」的條件下，道德性才能達到精神主體性之境，而不是徒具形式的外在材料。

耿天臺「不容己之心」之說的意義，不僅在於強調了道德情感的自發與自然，更在於為禮法秩序（名教）提供了主觀意志的根基。

對於耿天臺與李卓吾的爭端，他們的共同好友周柳塘曾有「天臺重名教，卓吾識真機」、「天臺以繼往開來為重，而卓吾以任真自得為趣」<sup>390</sup>的分別判斷，但耿天臺嚴詞反駁了這一判斷，要點在於他認為「名教即真機」，若將「名教」與「真機」區分開來，則是「不識真」的表現：

夫孔孟之學，學求真耳，其教，教求真耳。舍此一真，何以繼往，何以開來哉？近日學術淆亂正原，以妄亂真，壞教毒世，無以紹前啟後，不容己於叟叟者，亦其真機自不容己也。如不識真而徒為聖賢護名教，妄希繼往開來之美名，亦可羞已，不已與兄大隔藩籬耶？

茲欲與兄一剖真機……夫欲生，真心也，而欲義甚於欲生，豈囿於名教耶？即呼蹴之食不屑於行道乞人，真機可識矣。願使天下人共知欲生，凡所以求生者靡不至，可耶？甘食悅色，真心也，而軫兄踰垣，父母國人即賤惡之者，非真機耶？宰予之短喪，夷之薄葬，是亦有見以為真者。錦衣食稻之不安，睹溝壑之骸而泚頰，非真機耶？古先聖人識此真機，制為燕享、交際、婚喪之禮，非以為名也，所以達此真機也。自今言之：仁義，真心也，入孝出弟非真機耶？孔孟之明明德於天下者，惟以此達之耳，而卓吾以此止是《弟子職》事，大人別有明德，豈此外別有真機耶？<sup>391</sup>

周柳塘的問題在於，他將既往開來的道德責任與追求任真自得的個體解脫視作截然二分的兩事，在這種認知下，「名教」與「真機」無關，甚至於認為，「名教」

<sup>389</sup> 牟宗三，《才性與玄理》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁313-323。

<sup>390</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁123。

<sup>391</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁123。

會妨礙「真機」，二者是矛盾對立的存在。但耿天臺認為，若沒有「真」的精神，繼往開來無從談起，如果「不識真」而一味地以「護名教」為追求，或只是希望留個後世美名，那是「可羞」的。換言之，維護名教與繼往開來，都應該以「真」作為先決條件。耿天臺所欲維護的道德性，並非只是禮法秩序的外在表現，而是合於自然的、與內在主觀精神相結合的統一體。

再看他對真機的理解，其實也就是對於情感之合理性的理解，他的分析包含了「慾望之情」和「道德之情」兩個層次。李卓吾之所以給人以「任真自得」的印象，在於他肯定了個體的慾望和「私」作為形而下之自然。<sup>392</sup>而耿天臺作為卓吾的論爭對手，常常被認為是反對情慾的，這其實是一種誤解。從此段文字可以看出，耿天臺是在肯定慾望之情的基礎上，更進一步強調道德之情。如其所言「夫欲生，真心也，而欲義甚於欲生，豈囿於名教耶」，並非否認人的求生慾望出自真心，只是更進一步來說，在生存與道義衝突的時候，人可以做出「捨生取義」的抉擇，也是出自真心。這意味著，人具有選擇道德的自由意志，道德行為並非只是出於一種外在規範的限制而做出，而是與個體的主觀精神相一致的。同樣，人有甘食悅色的慾望之情，但也有不以此損害他人受人鄙薄的情感，此二者皆出於真心。他尤其強調，後一種真心，是道德秩序之所以建立的根源。

「宰予之短喪」與「夷之薄葬」可以視作是從慾望之情的角度對儒家禮教秩序提出的挑戰。宰我認為三年的守孝期太長，孔子用「於女安乎？」來反問，而在宰我回答了「安」之後孔子怒道「予之不仁也」<sup>393</sup>。耿天臺在詮釋中，並非將宰我簡單地歸為「朽木不可雕」的不成器之徒，而是認為宰我「亦有見以為真者」，如他看到了守喪三年可能對禮樂造成的損害，並非真正的殘忍無情之輩，但他的錯誤在於沒能領會孔子從其從本心處省察子女對父母的親愛之情的苦心。孔子用「子生三年，然後免於父母之懷」作為人情之出發點，若子女亦有「三年之愛於其父母」，則不服喪必不安心，這才是儒家之禮的意義所在。孔子維護禮樂，並非單純只是從制度上著眼，而更強調的是它以道德情感為源頭。類似的，墨者夷子曾經有推廣薄葬之道於天下的主張，<sup>394</sup>而孟子則反駁道，不厚葬其親者看到親人骨骸填於溝壑為蟲蟻所

<sup>392</sup> 孫歌，《探尋歷史的基體：溝口雄三的中國思想史研究》（臺北：人間出版社，2016），頁80。

<sup>393</sup> 《論語·陽貨》，見朱熹，《四書章句集注》，頁180-181。

<sup>394</sup> 《孟子·滕文公上》，見焦循，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），頁402。

食，一定會泚頰（腦門出汗），這種羞愧之心，就是葬禮需慎重的人情依據。耿天臺反復申說這一主張，意在強調儒家禮教有其「真機」所在：

夫子曰「親親之殺，尊賢之等，禮所生也」，又曰「非禮勿視聽言動」，而孟子曰「親其兄之子，謂若鄰之赤子乎？」此則分別，而實不分別也。何者？此則自然之真機，非緣名義道理而生分別者。<sup>395</sup>

孔子指出禮的建立是因為人情有差等，而孟子又說這種分別其實並非分別，因為這種秩序和分別，雖然從形式上看是不平等的，但從自然之情上看卻有其深刻的依據。這種分別也與天道之不容己是相呼應的，如耿天臺說：「豺虎之暴有父子，蜂蟻之細有君臣，鴻雁鴟鴞之有序有別，牛羊魚鳥之群樂，是皆天機不容己者」<sup>396</sup>，自然世界本身存在著秩序，才構成了生生不息的天機，而聖人正是根據這種天機在人群中建立倫常秩序，使其成為法則，「舜明此機以盡性盡倫，萬事為天下道，為法為則」。<sup>397</sup>簡言之，注重秩序的「名教」，並非只是人為刻意製造出的名義和分別，而是根源於「自然之真機」。在這「名教即真機」的論證中，耿天臺建立起了道德性與個體性的統一體。

### 三、心體之通貫有無，徹上徹下

耿天臺由天道的生生之理出發，推展出「於穆不已之天德——不容己之心體——名教秩序之建立」這樣的關係鏈條，不僅論證了不容己的道德情感並非「情緣」，並且確立了名教以真心為本的內在精神。而他的這一番論證，其實還是在回應鄧豁渠認為於儒家仁心之上別有「向上一機」「第一義」的思想，並且反復論述儒家的生死之道就應從仁之心體處體認，此心體根源於天道生生之理，是學問的終極，也是性命之學的旨趣所在：「即此極而研之，是曰知命；外此而別求向上一義，非吾所知。即此脩而俟之，是曰立命；外此而別求『末後一著』，非吾所知」<sup>398</sup>，除了在此心體上下工夫鑽研，別無性命之學可言。

更進一步而言，他在對真心、情緣、名教三者關係的辨析中，突出了真心（即不容己之心體）不落兩端的「中」的特質，這使其可以通貫有無，徹上徹下：

<sup>395</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁125。

<sup>396</sup> 耿定向，〈與鄧令君〉，《耿定向集》，頁247

<sup>397</sup> 耿定向，〈與鄧令君〉，《耿定向集》，頁247

<sup>398</sup> 耿定向，〈別劉調父〉，《耿定向集》，頁481。

人受天地之中以生，生生之理，原是如此。即欲掙上尋空寂，自是不容已，如何上得去？即欲褪下恣情慾，自是不自安，如何下得來？<sup>399</sup>

人之心體得自於天地生生之理，此天人合德的模式意味著大道必然是中庸的。天道以人道為顯現，故不會拋棄人在現實世界的一切倫物關係而另外去尋找一個向上的空寂之理，而必有其落實處；人道以天道為依歸，故不至於流入下層的恣肆情慾的旋渦中，而必有其超越之精神。因而人心兼具此兩方面的向度：欲了生死、追求自由之心固「不容已」，篤實盡倫、建立道德之心亦「不容已」，以此不容已之衝動，可以統合人對於解脫和道德的雙向追求。耿天臺讚美《中庸》將人倫之理推窮到天命，所謂「教原於道，道原於性，性原於天」<sup>400</sup>，避免了儒家之教可能產生的分裂。個體的解脫和道德之建立，兩者都是不容已之心體驅動下的必然追求，又統攝於「中」的尺度中。

特別具體到生死的問題上，如鄧豁渠一類的士人往往因解脫之心的強烈而淡化甚至消解了道德之心的意義。耿天臺尤為重視對此二者的調和。他能夠充分認識到鄧豁渠所追求的「向上一機」或者「第一義」，但他強烈反對將「第一義」與「第二義」視為兩截，對他而言「第二義即是第一義」：「夫此入孝出弟，就是穿衣吃飯的這個，穿衣吃飯的，原是無聲無臭，亦自不生不滅，極其玄妙者，人苦不著不察耳。」<sup>401</sup>了生死者所追求的不生不滅、無聲無臭之體，其實與主宰人日常穿衣吃飯、出孝入悌的是同一個本體。此本體即此一身而成，既有其玄妙幽微之處，又極其平實簡易，可以落實在點滴的道德實踐、甚至最平常的生活行為之中，所謂即體即用，體用不二。要在「穿衣吃飯」以外別求一個「無聲無臭」之理，不僅多此一舉，更是「著見」，只取片面的一端而忽略了一貫的全體。

耿天臺論良知，也非常注重於強調其徹上徹下的特質，也由此進一步闡明了「良知何以能了生死」。他在給王畿的信中強調陽明之學與孔子之學一樣，都是一貫的：

令師良知之旨亦是從此討求消息，原是徹上徹下，徹始徹終，既不落向高層虛寂窠臼，又不摻和下層功利機械。知至至之，則不識不知，無聲無臭者，此其顯現，知終終之，則開物成務，日用云為者，此其真宰。愚尊信之無疑者，

<sup>399</sup> 耿定向，〈別劉調父〉，《耿定向集》，頁 481。

<sup>400</sup> 耿定向，〈答友人問〉，《耿定向集》，頁 258。

<sup>401</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁 120。

蓋反求之本心而有契，非倚傍人口吻也。<sup>402</sup>

耿天臺含蓄地批判了當時學界不是「向上」就是「向下」的兩種危險傾向，向上者追求玄遠，蹈於虛寂，向下者則摻和功利，放縱情慾。而良知本是貫通上下、不落兩端的：從其本體而言，是無聲無臭、不生不滅的存在，以此足以成為超越生死的根本依據；從其發用而言，則可開物成務，以此又可成為日用實踐的落實之處。耿天臺將良知放置於這貫通上下、有無的位置，強調其體用不二，合乎中道的特質，有效規避了後學者發揮良知學說時的可能產生的弊端，其用心可謂良苦。

總結而言，耿天臺用「不容已」詮釋心之本體，有意識地在有與無之間搭建起通貫的橋樑。他主張學者應從「心體盡頭」領會性真之體和天道之聯繫，從而將盡心知性知天統攝起來：

吾人能于子臣弟友不輕放過，務實盡其心者，是其性真之不容自己也，性真之不容自己，原是天命之於穆不已，非情緣也。故實能盡心而知性知天一齊了徹矣。由前之解，攝有歸無，猶龍氏所謂觀其竅，非離也，由後之解，由無達有，猶龍氏所謂觀其妙，非即也，語意若有深淺，實自體貼，無二見也，如何？<sup>403</sup>

在其認識中，天道性命是一貫的：本性之中對於人倫道德的不能自己，源自於天道生生之於穆不已，天道本體無聲無臭，性真之體亦是無思無為。表現於人倫日用的「有」，其本源在於天道性命之「無」，天道性命之「無」，又必然表現為倫常實踐中的「有」。在與卓吾的辯論中，他指出二者雖然都強調「不容已之心」，但側重點其實不同，他認為卓吾是「從寂滅滅已處覷得無生妙理」，而他自己所強調的不容已，則是「即子臣弟友根心處識取有生常道」<sup>404</sup>，這一「無」一「有」的辯論，體現出耿天臺對於人倫之道的「有」之堅持。用「有生常道」代替「無生妙理」，可以看出耿氏「由無達有」的思想立場，再結合其「攝有歸無」的主張來看，其反復強調的體用、有無不二之義，便十分凸顯了。

<sup>402</sup> 耿定向，〈與王龍溪先生〉，《耿定向集》，頁 159。

<sup>403</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁 117。

<sup>404</sup> 耿定向，〈與李卓吾書〉，《耿定向集》，頁 161。

## 第五節 小結

耿天臺這位一直被視為「衛道士」的思想家同樣有著關注個體之自由解脫的思想面向，他對於生死問題的闡發，能啟發我們找到晚明儒佛會通大潮中儒家生死觀的立足點。其學問以「不容已」為宗，以人的內在情感為依據證成人的道德主體性，主張心之本體上承天命，是人之所以為人的根源。

他在《夜坐訂學載賦贈》一詩中，較為完整地陳述了其學問的邏輯線索，勾連起「不容已」之學說與生死問題的關聯。其言「大道浩無朕，何處覓真機？本心不容已，天根自秉彝」，<sup>405</sup>他將大道的浩渺統攝於當下不容已之本心中，以心體作為天根、天則的落實處，這決定了心體是「真機」，是超越的。「體取無生意，生生理入微。知生便知死，生滅見成支」，心體不落於生滅的界限之中，而是徹上徹下，通貫有無，因而可以通過對此本心之體認，達到知生知死的境界。由此道德性心體的確立，他反駁了鄧豁渠之流否定儒學的聲音，堅持對於「致却世太平」的教化理想。在對生死的詮釋上，他主張人之生命的不朽不在於肉體形軀，不在於死後世界，只在於對「所以形形」的本體的體認。由此也可以看出，耿天臺的學問絕非「不識本體」，他以這種超越性的儒家生死觀與佛教生死觀相區別，既肯定了儒家自有生死之學，也以人倫情感之不容已反駁了鄧豁渠將儒家視為情緣不能了生死的觀點。

當然，對耿天臺思想中超越性的挖掘並不能遮蔽其強調「庸言庸行」「慎術」等落實於具體實踐的主張，只有在充分認識到其「世界心重」的同時看到其有「性命心」的一面，方能對其思想有整體性的了解。

---

<sup>405</sup> 耿定向，〈夜坐訂學載賦贈〉，《耿定向集》，頁16。

## 第五章 生生無死地：羅近溪貫通天人的生命觀

上一章討論了耿天臺對於生死問題的種種論述，但其言多是為了回應當時一些學者的問題而發，而並非主動地鑽研。而評價耿天臺「世界心重，性命心未切」，又是其親密的論學友人的羅近溪，是否在性命之學上有更獨到的見解？近溪被錢謙益譽為王陽明之後數一數二的能闡發性命之微言的大儒：「至於陽明、近溪、曠世而作，剖性命之微言，發先儒之秘密」<sup>406</sup>，其學問又能對晚明士人的生死困惑帶來怎樣的啟發？

過去學者對於羅近溪的研究，多重視其關於「赤子之心」，「破除光景」以及孝悌慈等具體的主張，雖然這些論述亦是從其整體的生命學問中開展出來的，但對於其學關注生死性命的根本精神，仍缺乏有針對性的具體分析。作為本文所重點探討的第三位思想家，近溪首先是一位對性命之學有著充分論述的學者，他在整體的生命歷程中一直懷著對生死問題的真切關懷，也在他的全部學問中貫穿了對性命的思考。再者，他也參與到當時的很多論學圈子中，與眾多學者保持著密切的交流，其思想動態亦能反映出當時學界所普遍關心的熱點。就以他與耿天臺兄弟的交流來看，他曾在寫給耿氏之父的祭文中慨歎道：「死生之事為大也，死生事大，故其說不可以不知也」<sup>407</sup>，表露出對生死學問的重視，而這種話題也並非偶然提起，如其所言「某以天臺諸昆季與進之故，得就教於封翁者亦久且備矣」，透露出生死是近溪與耿氏父子所常常探討的課題之一，從這種思想交流的角度，看到近溪與天臺在生死觀方面的聯繫和差異，亦有相當的價值。還值得注意的是，周柳塘曾經在書信中將羅近溪與鄧豁渠並提，而耿天臺則極力維護近溪，認為其學問與鄧豁渠有根本的不同：「兄以鄧老語律之，失言矣。鄧老絕情斷性，近溪豈若人之儔哉？」<sup>408</sup>，對兩人截然不同的評價，歸根於耿天臺對近溪「學本求仁」的判斷。此外，近溪對於生死問題的見地也得到了認可，如晚明高僧憨山德清讚譽羅近溪是參透了生死一關之人：「從來

<sup>406</sup> 錢謙益，《陽明近溪語要序》，收錄於《王陽明全集》，頁1796。

<sup>407</sup> 羅近溪，〈祭麻城耿封君〉，《羅汝芳集》，頁659。此文所祭祀的對象有所爭議：程玉瑛在《羅汝芳詩文事跡編年》中認為是對定向之弟耿定理的祭文，這主要是基於定理關注生死的現象所做的判斷，並非依據文本證據。而鑒於古人常用「封君」「封翁」作為對為官者長輩的敬稱，文中「某以天臺諸昆季與進之故，得就教於封翁者亦久且備矣」也暗示了對長者的尊敬之意，故推測該文所祭祀的是耿定向、耿定理的父親。存疑處有待更多材料的佐證。見程玉瑛，《羅汝芳詩文事跡編年》（臺北：廣文書局，1995），頁144-145。

<sup>408</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁119。

學道人，皆在生死關頭，掉臂而過。前輩不能盡知，近年若羅近溪，則其人也。貧道身在瘴鄉，心存左右，無時不共周旋。是故居士種種三昧，洞然無隱耳」<sup>409</sup>，言下之意是說真正的學道之人往往能夠在生死臨前之時毫無眷戀地甩手離去，以他的切身經驗來看，近溪的修行境界洞然無隱，可以算得上是近年來的得道之人。耿天臺也極力肯定近溪學問所得到的高度：「近溪集中，其言孔孟血脈路徑處，即聖人復起不能異者，弟讚歎之，原非虛諛」<sup>410</sup>，以「聖人復起不能異」作為評價，又維護其關於生死的言論「試反身遡觀未生之初原何所在，受生之際原自何來，便知近溪『死無所在，無所住』之說非謾也」，<sup>411</sup>如此種種，都表現了對近溪的極高推崇。相較於鄧豁渠和耿天臺，羅近溪是晚明王門後學中更具代表性的人物，其學問的影響力也更大。以下便將從其生死關懷、學問宗旨，以及對性命、身心、形魂等觀念的詮釋等方面來闡發羅近溪的整體生命觀。

### 第一節 羅近溪的生平及思想歷程

羅汝芳（1515-1588），字惟德，號近溪，門人私謚為「明德先生」，江西南城人。他是晚明王門後學中具有重要影響力的人物，一生致力於講學，對推動心學的平民化與民間化起到了舉足輕重的作用。時人有「龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆」的說法，將其與陽明大弟子王畿並稱為「二溪」。<sup>412</sup>

羅近溪的一生歷程精彩紛呈，其孫羅懷智總結其一生曰：「蓋公十有五而定志於洵水，二十有六而證學於山農，三十有四而悟《易》於胡生，四十有六而授道於泰山丈人，七十而問心於武夷先生，其他順風下拜者不計其數，接引友朋，隨機開發者亦不知其數」，<sup>413</sup>可見他經歷了數次的思想轉折。與耿天臺不同的是，他自幼時起就有探究生命之學的熱忱，對於性命之道的追尋貫穿於其求學的始終。從其思想發展的梳理中，更可看出他深切的生命關懷。

<sup>409</sup> 憨山德清，〈答鄒南皋給諫〉，《憨山老人夢遊集》，頁197。

<sup>410</sup> 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿定向集》，頁119。

<sup>411</sup> 耿定向，〈答李憲副性甫〉，《耿定向集》，頁244。

<sup>412</sup> 陶望齡，〈近溪先生語要序〉，收錄於《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁959。

<sup>413</sup> 羅懷智，〈羅明德公本傳〉，收錄於《羅汝芳集》，頁832。

## 一、 幼年定志：尋不嘆氣事爲之

第一階段，是其 26 歲之前，初步探索和實踐理學的過程。羅近溪自 5 歲從其母學習《孝經》、7 歲入鄉學，8 歲便十分穎悟，能以「大人能格君心」對出饒行齋所出「小子須勤經學」的對子，15 歲開始跟隨張洵水（張璣）系統學習舉子業，接觸理學經典。尤為值得注意的是，少年時期的羅近溪便有不同尋常的志向，他並不像一般人那樣希慕富貴權位，而能自發地反思生命的終極價值。

近溪曾與弟子曹胤儒說起自己幼時與族兄一起探訪一位長者的經歷，那位長者家境富裕，一生順遂，然而臨病終時卻也不免哀聲嘆氣。這個經歷觸發近溪的思考，他對族兄說：「此兄無不如意者，而數嘆氣，何也？兄試謂，我兄弟讀書而及第，仕宦而作相，臨終是有氣嘆否？」假定他們科場順利，能為官做宰，是否到了臨終就可以不嘆氣呢？族兄曰：「誠恐不免。」因此近溪領悟道「如此，我等須尋不嘆氣事爲之。」<sup>414</sup>誠然，能夠對生死問題真正超脫，是一件極艱難的事情，甚至連孔子都「臨終不免嘆口氣」，<sup>415</sup>近溪以「不嘆氣事」作為自己人生的追求，意味著希望尋求在生之際能夠坦然超脫的學問，這一領悟決定了他為學的基本方向，正如他對曹胤儒所說「某於時便已定志」，他於幼時便已立志探究生命的價值，尋能夠安頓身心、臨終不嘆氣事做，這是其學問的出發點。

因為有此志向，羅近溪對待學問可謂廢寢忘食、不遺餘力。他 17 歲時讀到薛瑄（文清，1389-1464）語錄中有「萬起萬滅之私，亂吾心久矣，今當一切決去，以全吾澄然湛然之體」一句，便以去除私慾作為求道的工夫入手，「焚香扣首，矢志必為聖賢，立簿日紀功過，寸陰必惜，屏私息念」<sup>416</sup>，這樣努力實踐了幾個月。到了第二年，仍然感覺「澄湛之體未復」，他又在臨田寺中閉關，獨居於密室中，在几上放一盆水、一面鏡子，如此對坐澄心，以使內心平靜如水鏡後，方開始讀書。然而這一段靜坐制欲的實踐並沒有取得預想中的成效，反而使他「久成重病」。就如同王陽明庭前格竹七日以致勞神成疾的經歷一樣，羅近溪最早實踐「水鏡澄心」之法亦以失敗告終，他曾自述自己做這一番努力時的心境：

其初只是日夜想做個好人，而科名宦業，皆不足了平生。想得無奈，却把

<sup>414</sup> 羅汝芳，〈盱江羅近溪先生全集·語錄〉，《羅汝芳集》，頁 294

<sup>415</sup> 羅汝芳，〈盱江羅近溪先生全集·語錄〉，《羅汝芳集》，頁 294

<sup>416</sup> 曹胤儒，《羅近溪師行實》，收錄於《羅汝芳集》，頁 834。

《近思錄》、《性理大全》所說工夫，信受奉行，也到忘食寢、忘死生地位。<sup>417</sup>

這裡的「了平生」也就是希望能夠超越生死，是他幼年「求不歎氣事」的追求的延續，而他很早就意識到「科名宦業不足了平生」，世俗意義上的成就並不能使他的生命價值得到實現，在反復探求之中，他開始在程朱理學中尋找學問的入門之徑，依照《近思錄》《性理大全》的工夫進行實踐，達到了捨生忘死的地步。在這過程中，他所表現的求學之熱忱與堅定之意志已可見一斑：「予初學道時，家事雖貧困難禁，然堅持所志，即死亡饑寒，殊不動心也」<sup>418</sup>，如此刻苦，可以稱得上是「死生以求」。但這裡的「忘死生」「死亡饑寒不動心」還不能被簡單視為真正意義上的超脫生死，而更多的是對他專注於學問時心無旁騖的表達。年方十七、八歲的羅近溪固然可能不太在意生死之事，但此時還未摸到學問門徑的他對生死的理解很難說是透徹的，他對於生死的完整觀點尚待在求學問道的過程中逐漸形成。

## 二、 學問轉向：從「制欲」到「體仁」

羅近溪立「功過格」以記錄自己言行，對水鏡靜坐澄心，都是意在讓自己時時刻刻去惡揚善，屏息念慮，克制私慾。然而強行息念、勉強克制的結果卻是引發了「心火」之癥。父親了解其病是由心病而起，「由內非由外」，故引其讀王陽明《傳習錄》，這是他開始接觸心學的契機：「又病得無奈，却看見《傳習錄》說：諸儒工夫未是，始去尋求象山、慈湖等書，然於三先生所為工夫，每有窒礙，病雖小愈，終沈滯不安。」<sup>419</sup>通過學習陸象山、楊慈湖、王陽明三先生的心學宗旨，近溪的病得以「小愈」，但並不徹底，仍有沉滯不安之感。這是他開始逐漸由理學轉向心學的階段，但仍處於摸索中。他真正確定學問的方向，當以 26 歲拜顏鈞為師作為開端。

近溪 26 歲至江西省城參加鄉試，恰逢顏鈞以《急救心火榜》授徒講學，近溪受到吸引，與之會談，他對顏鈞稱自己患病時能做到生死不動心，科舉失利時能做到得失不動心。這本可以算是難得的修持境界了，但顏鈞並不加以認可，而是評價說「是制欲，非體仁也」。<sup>420</sup>這正一針見血地指出了近溪之前修身工夫的問題在於勉強壓制自己的私慾，導致窒塞了生機，是其「心火」之病的根源，這種提點使近溪如

<sup>417</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 52。

<sup>418</sup> 羅汝芳，〈一貫編〉，《羅汝芳集》，頁 366。

<sup>419</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 52-53。

<sup>420</sup> 羅汝芳，〈近溪子續集〉，《羅汝芳集》，頁 231-232。

大夢初醒，一下子解決了長久起來鬱結在心頭的焦慮和困惑。

顏鈞使近溪領悟到學問之道應該是「體仁」而不是「制欲」，這意味著，工夫應從擴充自身本有的生機入手：「子不觀孟氏之論四端乎？知皆擴而充之，如火之始燃，泉之始達。如此體仁，何等直截！故子患當下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。」<sup>421</sup>如孟子所言，人皆有仁義禮智的四端之心，只要擴而充之，便能「如火之始燃，泉之始達」，隨順天性，流轉無礙。換言之，人之善性就如湧動之泉，如星星之火，對於仁心的培養不在於「堵」而在於「疏」，只要對善端正念進行發覺、培護、擴充，就自然能夠充盈。以仁心為主宰，則私慾自然無法生起，不需要刻意去壓制。至此，羅近溪確立了自己的學問方向，改變之前息心制欲的修身工夫，開始以「求仁」作為學問的核心。

### 三、 思想圓熟：歸學、悟易與講學

嘉靖甲辰年（1544年），近溪赴京師參加會試，在順利通過會試後放棄了參加廷試的機會而直接回鄉，四方講學訪友，如此度過了十年。關於不參加廷試的理由，據《羅明德公本傳》的記載是他對自己的學問尚不能自信，故不願為官，「吾學未信，不可以仕」<sup>422</sup>，據《近溪羅先生傳》記載為「聞前峰公病，不廷試而歸」，是由於父親生病之故而回鄉，<sup>423</sup>這兩種因素可能兼而有之。結合前面提到近溪幼年便有「科名宦業皆不足了平生」的思想，便可理解他不願出仕為官，而將重心放在求學問道上的追求。

從30歲到39歲的「歸學十年」是羅近溪思想成熟的重要階段，這期間他積極地尋師訪友，參與講學，反復砥礪學問。如嘉靖甲辰（1544）他在京師時與徐波石、顏中溪、王西石、敖夢坡等人大會於臨濟宮；乙巳年（1545）在家鄉建從姑山房，接引學者；丁未年（1547），到江西吉安拜訪心學前輩聶雙江、羅念庵、鄒東廓、劉獅泉，商榷學問；庚戌年（1550）與趙大洲相會於南京，被大洲喻為孔門曾參；辛亥年（1551），在家鄉臨田寺辦「里仁會」，授徒講學；直至嘉靖癸丑年（1553），近溪重返京城參加廷試時，還參加徐存齋、聶雙江、歐陽南野等人所主持的靈濟宮講會。在如此積極的學術互動中，可以看到近溪對於學問的渴求。

<sup>421</sup> 羅汝芳，〈近溪子續集〉，《羅汝芳集》，頁231-232。

<sup>422</sup> 羅懷智，《羅明德公本傳》，收錄於《羅汝芳集》，頁829。

<sup>423</sup> 劉元卿，《近溪羅先生傳》，收錄於《羅汝芳集》，頁863。

學「易」於胡宗正是近溪此階段的又一思想進展。嘉靖戊申（1548），34歲的羅近溪拜胡宗正為師，一意參悟「伏羲未畫前」之易，息心靜慮三個月，方有悟，且與《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》諸書相通。對「易」的領悟使他得以統貫一切學問，如熊儋在《一貫編序》中，便認為近溪思想的「一貫」在於道一，而道一是以伏羲一畫作為名象之始：「夫道一而已矣，此個大道，原來無名無象，造化顯靈，生我伏羲，畫此十畫，名象始立」<sup>424</sup>，伏羲一畫之前，大道無名無象，是為「先天易」，而畫易之後，則有名象可供描摹揣測，是為「後天易」。由近溪之言可推知其所悟的是名象之前、不拘於卦、爻、文字的先天下易。而近溪自己更是將《易》視為五經之祖，認為「《書》之政事、《詩》之性情、《禮》之大本、《春秋》之大義，言言皆自伏羲畫中衍出，非《易》自為《易》，各經自為各經。總之，皆自身心意知，通之天下國家。目前現在，直之上下古今，人須會得聖賢此旨，不把作一舉業套子，便不罔了聖賢千辛萬苦遺下這個救性命的本原。」<sup>425</sup>從《易》出發，五經之言都是相通的，都是聖賢「救性命」之言。更進一步說，近溪學問的一貫精神便是性命之學，而對於易道的體認，促成了他以人心貫通天心的生命觀。

嘉靖癸丑（1553年），近溪通過廷試，踏上仕途。在此後二十餘年的宦宦生涯中，他一直堅持講學，如數次參與徐階主持的靈濟宮大會，邀王東崖、王龍溪等陽明後學的中堅人物參與會講，主講於耿天臺的明道書院，等等，極大推動了講學的熱潮，也樹立了很高的學術威望。

#### 四、 死生之際，來去自如

萬曆戊子（1588年），74歲的羅近溪走到了生命的盡頭。他表現出超乎常人的鎮定和清醒，甚至能夠預知死亡，提早與子孫、弟子告別。其絕筆書云：「此道炳然宇宙，原不隔乎分塵，故人已相通，形神相入，不待言說，古今自直達也。一後來見之不到，往往執諸言詮，善求者一切放下。放下，胸目中更有何物可有耶？願同志毋惑」<sup>426</sup>。門人萬言策稱他臨終之際「計日反真，如歸故宅，一切放下宗旨，進於忘言矣」<sup>427</sup>，因體悟大道，而能面對死亡如歸故宅，這種坦然的生死態度是其身

<sup>424</sup> 熊儋，《近溪羅先生一貫編序》，收錄於《羅汝芳集》，頁952。

<sup>425</sup> 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集·語錄》，《羅汝芳集》，頁287。

<sup>426</sup> 譚希思，《皇明理學名臣傳》，收錄於《羅汝芳集》，頁854。

<sup>427</sup> 萬言策，《臨行別言跋》，收錄於《羅汝芳集》，頁967。

心修養的結果，他以一生實踐了儒家的性命之學，也詮釋了何謂不朽。

縱觀羅近溪一生，不難看到近溪雖與鄧豁渠有同樣的追求生命超越的熱忱，但其學問是落實到人倫實踐中的，並未因此放棄儒者的道德責任。而相較於同樣以不容已強調道德之必要性的耿天臺，羅近溪對性命的闡發更加深入而全面，其學由周易「生生」概念展開，構成了完整的儒家生命觀系統。

## 第二節 生生：羅近溪學問的統貫宗旨

### 一、生生：天人性命之宗

近溪超脫生死歸根於他在學問上的進益和對大道的領悟，但談到他的學問宗旨，學界卻尚無統一的定見。許敬菴言近溪學問「大而無統，博而未純」，黃宗羲認同為「深中其病」<sup>428</sup>。其弟子也有「今時談學，皆說有個宗旨，而先生獨無」<sup>429</sup>之問，可見近溪當時並未提出明確的講學宗旨。然而這是否意味著其思想龐雜缺乏一貫性呢？

在近溪文集中，較多看到的是「孔門求仁之宗」的話語。以「求仁」為宗似乎只是籠統之言，自孔孟以來，但凡以儒者為自我認同的學者，無不以「仁」為宗旨，只是闡發的側重、工夫的路徑有差別。僅論求仁，不足以凸顯近溪思想之特色。如牟宗三指出：「人或以歸宗於仁，以言一體與生化，為其學之特點，此則顛預，未得其要也」<sup>430</sup>，他認為求仁之說太過含糊，不能體現近溪學問之特色，故提出「破光景」之說為其特殊觀點。但若因此忽視「仁」字在近溪思想中佔據著舉足輕重的位置，也有失偏頗。近溪之論仁，相較於宋明諸子而言有其獨到之處，此點落實到生命觀的層次，則是以「生生」貫通天人、統合身心。

唐君毅以「即身言仁，以生生言心」來概括近溪思想，他指出：「其以生生說仁，以靈明說知，固是宋明諸師一貫之教義，然其於天道之生生，天道之仁，則恒連乾知坤能之義以言，并以人之良知良能，即乾知坤能，而善論天心。於人道之生生，人道之仁，則本『自知之復』以言。言聖德，則暢發『無疆』『無盡』『無期』『恆久』

<sup>428</sup> 黃宗羲，《明儒學案·泰州學案三》，頁762。

<sup>429</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁35。

<sup>430</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（上海：上海古籍出版社），頁207。

之義，由聖心通百世壽，而見仁者之壽」。<sup>431</sup>唐先生此言概括出了近溪仁學的一些特點：1.以「生生」貫通天道與人道；2.以易經「乾知坤能」和「復」的思想解釋天心、人心；3.以仁者壽闡發聖學中蘊含的永恆義。此誠洞察深邃之見，由此三點，可以歸結出近溪言「仁」的特殊精神。

對「生生」之易理的體認，可以在近溪一生對學問的上下求索中找到痕跡。如前已提及，26歲拜顏鈞為師是其學問確定方向的重要轉折點，而顏鈞對近溪最重要的啟示便是從「制欲」轉向「體仁」。這裡首先要分辨為何「制欲」不是「體仁」，若按朱子，將「克己復禮為仁」理解為「克去己私復還天理為仁」<sup>432</sup>，那麼「制欲」未嘗不是求仁的工夫。然而顏鈞卻是從「心之生機」處反對制欲，而指引近溪「勿妄疑天性生生之或息也」，<sup>433</sup>在他看來，仁是從天性生生開展出來的，求仁是對善端的擴充，而非窒息。由此分歧，開展出了截然不同的為學路徑，近溪由此教誨得以治愈「心火」之癥，奠定了他以「生生」求仁的學問取向。<sup>434</sup>近溪學問的另一大機緣是34歲向胡宗正學《易》，其時他雖能圓融地領會孔孟的宗旨，「但有《易經》一書，却貫串不來」<sup>435</sup>，而在刻苦求教三個月後，他領會到「又不外前時孝弟之良，究極本源而已」<sup>436</sup>，也就是說，孝弟只是在人倫世界中的實踐而已，如何可以與天道相貫通？《易經》使他得以從人事逆覺天道，體會到孝弟慈的究極本源便在於天道的生生不息。以易理為根基，天道與人道得以統合，其學問才具備了超越性與普遍性。由此也可以理解近溪在此後的探討中常以《易經》為五經之首，以生生統貫孔孟。他在回顧自己的求學心得時曾提到：

故予自三十登第、六十歸山，中間侍養二親，敦睦九族，入朝而遍友賢良，遠仕而躬禦魑魅，以至年載多深，經歷久遠，乃嘆孔門《學》、《庸》，全從《周易》生生一語化將出來。<sup>437</sup>

<sup>431</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（台灣：學生書局，1984），頁430-442。

<sup>432</sup> 朱熹，《論語集注》，《四書章句集注》，頁131。

<sup>433</sup> 羅汝芳，《近溪子續集》，《羅汝芳集》，頁231-232。

<sup>434</sup> 在其思想確定之後，他將「克己復禮」解之為「能己復禮」，意味著人可以通過擴展自己的主體之仁而恢復禮，反對朱子的傳統詮釋，這也與近溪「體仁非制欲」的整體思想傾向相一致。羅汝芳，《羅汝芳集》，頁245。

<sup>435</sup> 羅汝芳，《近溪子集》，《羅汝芳集》，頁53。

<sup>436</sup> 羅汝芳，《近溪子集》，《羅汝芳集》，頁53。

<sup>437</sup> 羅汝芳，《近溪子續集》，《羅汝芳集》，頁233。

近溪數十年在學問上的求索，在日用中的實踐，歸結起來最主要的體悟便是貫通了四書五經的精神：《中庸》所講的天命不已，《大學》由一身之孝弟慈推演到家國天下，孔子「仁者人也，親親為大」，以及孟子「堯舜之道，孝弟而已矣」，均與《周易》「生生」一語通貫無二，也就是一直以「體仁」的精神貫穿於其學問之中。他指出「故父母兄弟子孫，是替天命生生不已顯現個膚皮；天命生生不已，是替孝父母、弟兄長、慈子孫，通透個骨髓」，人倫道德為生生之理的顯現，生生之理是人倫道德之本源，體用不二。

因此近溪講仁，是合「天地生生之德」而言：「蓋仁之一言，乃其生生之德，普天普地，無處無時不是這個生機。」<sup>438</sup>天地以生生為德，人秉受此天地之德為性，故有仁者之心。人之所以以「仁」為性，是以天命生生為根源，人能夠率此仁性而行，便可成道。更進一步說，儒家「求仁」的宗旨，必以「生生」為核心，方能貫通天地萬物：

聖門之求仁也，曰『一以貫之』。一也者，兼天地萬物，而我其渾融合德者也；貫也者，通天地萬物，而我其運用周流者也。非一之為體焉，則天地萬物斯殊矣，奚自而貫之能也？非貫之為用焉，則天地萬物斯間矣，奚自而一之能也？非生生之仁之為心焉，則天地萬物之體之用斯窮矣，奚自而一之能貫？又奚自而貫之能一也？是聖門求仁之宗也。<sup>439</sup>

他用體用框架理解「一貫」，「一」是天地萬物合德之體，「貫」是天地萬物通貫周流之用，「一」意味著天地萬物的根源無別，「貫」意味著天地萬物無所間隔，而這一貫之體用的本質便是「生生之仁」，也就是天地之心。此心方是「求仁之宗」。

從天地之心到人之心，雖宋明理學家早有論述，但近溪明確主張以「生生」來代替「心」，是其思想獨特處：

「殊不知天地無心，以生物為心。今若獨言『心』字，則我有心，而汝亦有心；人有心，而物亦有心，何啻千殊萬異？善言心者，不如把個『生』字來替了他，則在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之視聽言動，渾然是此生生為機，則同然是此天心為復。故言下著一『生』字，便心與復，即時混合，而天與地、我與物，亦即時貫通聯屬而更不容二也已。」<sup>440</sup>

<sup>438</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁178。

<sup>439</sup> 羅汝芳，〈盱壇直詮〉，《羅汝芳集》，頁388。

<sup>440</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁221。

近溪認為，「生生」是比單純講「心」更好的表達。若獨言「心」，則無法體現心之特質，也無法讀出人已、物我之「心」的異同。若以「生」而言，生生是天地之生生，亦是心之生生，天地物我皆以生生為機，天心與人心共有的特質便是生生。由生生之義，可達天地萬物之貫通不二。故講「生生」比講「心」更為直截，更能凸顯天人不二的思維。

概言之，近溪以生生言仁，言心，言天地萬物一體，言孝弟慈之骨髓，其學問大旨以周易「生生」為統貫，當為不謬。

## 二、天人同體的性命觀

近溪之強調生生，並非只是懸空講一個統攝的概念，而與他對性命的理解緊密關聯。他曾說：「夫《易》者，聖聖傳心之典，而天人性命之宗也」，<sup>441</sup>其學問重在求性命，而性命之學可從《周易》生生之理中得到闡發。

以生生探討性命，是以「天人同體」為其思想基礎的，近溪言「蓋天與人，原渾然同體，其命之流行，即己性生生處，己性生生，即天命流行處」<sup>442</sup>，認為人性之本質是天命之流行。人生於天地，本得自天，得自易之乾元，這決定了人之身心與乾元「生理」密不可分：

羅子曰：「《易》，所以求仁也。蓋非易無以見天地之仁，故曰：『生生之謂易』，而非復無以見天地之易，故又曰：復其見天地之心。夫大哉乾元！生天地，生人生物，渾融透徹，只是一團生理。吾人此身，自幼至老，涵育其中，知見云為，莫停一息，本與乾元合體。」<sup>443</sup>

乾元為化生一切之本源，吾人生於宇宙間，即以天地為父母，惟天地生生之仁流行於我，方有我之身。吾人之身，涵育於天地，即以天地生生之仁為性，與乾元為一體。故所謂身，本質是「一團生理」，是繼天地生生之仁之流行所成。生生，便是天和入得以相通之理，「蓋天道人心，總原是一個生理」<sup>444</sup>，近溪用宇宙化生流行這一過程，將天人打通為一體。

近溪在其語錄中，反復用「一團生理」「一團生意」來描述人之生命，如其言「天

<sup>441</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 78。

<sup>442</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 156。

<sup>443</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 28。

<sup>444</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 184。

地間，人是一團生理，故其機不容自己」。<sup>445</sup>換言之，「生」是他的生命圖景的重要特質，且這種生機的特質是「不容自己」的。近溪強調人的「生生不息」，與耿天臺「真機不容己」的命題相類似，但耿天臺所主要論述的是人倫情感的不可抑止，而羅近溪的生生概念涵蓋面更廣，他是在整體生命的意義上強調生命的流行不已。從生生不已的角度出發，人之性命與天道天命得以合一：

惟聖人迎其幾而默識之，是能以虛靈之獨覺，妙契太始之精微，純亦不已，而命，天命也，生化無方；而性，天性也，終焉神明不測；而心固天心，人亦天人矣。<sup>446</sup>

心之精神是謂聖，聖是神明不測者，聖心之靈知獨妙，即與天地乾坤之心相契。天地人之性命相貫通，因而「命」即天命之生化流行不已：「命以流行於兩間萬世也，生生而自不容於或已焉，孰不已之也」；「性」即天性之發育無疆：「性以發育乎兩間萬世也，化化而自不容於或遺焉，孰不遺之也」<sup>447</sup>。由此，近溪對於性命的描述凸顯出天人同體的面向：天命天性在我，我與天地宇宙為一，天地生生不已，而人之生機亦不已。

### 三、以生言性

出於對「生生」的強調，近溪在談及人性時，直接以「生」言「性」，這是不同於當時其他儒者的觀點。他試圖調和孟子和告子的人性論，認為他們在「生之謂性」的說法上並無分歧：

今且道『生之』為言，在古先謂太上，其德好生：『天地之大德曰生』、『生生之謂易』，而乾則『大生』、坤則『廣生』、『人之生也直』，生則何嫌於言哉？至孟子自道則曰：日夜所息，雨露之養，豈無萌蘖之生？『樂則生矣，生則惡可已』，是皆以生言性也。<sup>448</sup>

他引周易之語，反復強調「生」是天地乾坤之德，也就是性之本源，因此「生之謂性」的說法沒有問題。而在孟子思想中，以牛山之木的「萌蘖之生」作為性之善端生生不已的比喻，又以對仁義的喜樂之情生發不可抑止來理解音樂之形成，這

<sup>445</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁140。

<sup>446</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁79。

<sup>447</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁79。

<sup>448</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁54。

些都是從「生」的角度論性的例子。換言之，近溪認為孟子性善論的基礎在於自然生發，因善端如草木與喜樂一般自然生發，故言性善。當然，僅順自然之善端而不呵護培育是不可的，因此孟子又說「斧斤伐之」使牛山之木濯濯，正如良心得不到培育則人離禽獸不遠，故孟子又強調求其放心，存其夜氣，培護善端使其成德。近溪從善端生發的角度看到孟子和告子思想的相近之處，認為「生之一言，則又告子最為透悟處，孟子心亦喜之」，孟、告的人性論在強調「生之謂性」方面是一致的，並非如後世學者所認為的那般水火不容。這當然是近溪帶有主觀色彩的理解，但可充分反映近溪本人對人性的理解。

這種理解也使近溪反對宋儒將「天命之性」與「氣質之性」截然二分，以天命之性為純善，以氣質之性為駁雜，主張摒除氣質之性的思想。他認為，天地生生流行之氣，在人身上便表現為呼吸往來的周流不息，以及肢體五感的運行不止，這是不能摒除的。故所謂的天命之性，並非只是「仁義禮智」的純善之理，而應該結合氣質生化而言：

況天命之性，固專謂仁、義、禮、智也已！然非氣質生化，呈露發揮，則五性何從而感通？四端何自而出見也耶？故維天之命，充塞流行，妙凝氣質，誠不可掩，斯之謂天命之性，合虛與氣而言之者也。是則無善而無不善，無不善而實無善，所謂赤子之心，渾乎其天者也。<sup>449</sup>

他指出，若離開氣的生化運行，本性之理得不到感通，四端之善亦無可顯現，因此他強調「天命之性，合虛與氣而言之」，太虛本體與二氣發用結合而言，才是天命之性的全體。天性之善與氣質之不善並非截然對立的關係，而是一體兩面，有無相資的。以生言性，以氣之貫通流行理解天命，可以說近溪對人之自然情慾採取較包容的態度，這也是他多次肯定告子「食色性也」和孟子「形色，天性也」的原因。

但生之謂性並非徹底混同，毫無分別，近溪對性的強調依然側重在「性善」的層面，認為天之生理落實到人身上，具體表現為仁與孝，「在父母則為孝子，在天地則為仁人」，仁與孝均是人之天性之顯現。而此種生理天性，又有「直」「活」「公」三種特質：

蓋仁是天地生生的大德，而吾人從父母一體而分，亦只是一團生意。故曰：『形色，天性也。』惟聖人而後能踐形，即目明耳聰，手恭足重，色溫口止，便

<sup>449</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 87。

性機不拂，充長條暢。人固以仁而立，仁亦以人而成，人既成，則孝無不全矣。故生理本直，枉則逆，逆非孝也；生理本活，滯則死，死非孝也；生理本公，私則小，小亦非孝也。<sup>450</sup>

人既是與天地同體的「一團生意」，便本然地具有生生之理，只要不拂逆其天性，使其充長條暢，便是踐形，便是仁孝之聖人。對此秉承於天地生生之德的天命天性，近溪特別指出了三個特質：一是「直」，天性自然暢達，故應直道而行，不扭曲自己的本性；二是「活」，天性流行無礙，故不應窒塞之；三是「公」，生生本自天地宇宙之同理，故應順天地之大公，不以私己之小而害。換言之，近溪是以此三個特質論證「性善」的根源，此三者實為一體，從不同角度論述了人之天性的生生流行不息，也指出了人秉承天性以踐形的方向。其中，近溪尤其強調「直」的面向：

不動的工夫，叫做『以直養而無害』，人生而直，則生生不已，便無害其為直矣，乾動而直，則乾乾不息，亦無害其為直矣。豈不又從心體不動上，描出一個分毫不動的工夫，增也增不得，減也減不得，不增便不助，不減便不忘，渾是一團妙理，又渾是一團生機，而叫做『集義』所生。<sup>451</sup>

孔子有云「人之生也直，罔之生也幸而免」（《論語·雍也》），孟子有「以直養而無害」的「集義」工夫來培養浩然之氣（《孟子·公孫丑上》），周易有「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉」（《易·繫辭上》）之語，在近溪的解讀下，三者可以得到統合。他說「人生而直」，此處之生，是吾人初生之天性，也是乾坤動靜的生生流行之機，因天地之生生不已，天性的特點便是直截自然，初無委屈。<sup>452</sup>「以直而養」，便是順應這宇宙間充塞流行、生生不息的浩然之氣而行，勿忘勿助，不增不減，不以私慾去干擾阻塞其發用，這便是「不動心」，動亦不動，是無工夫之工夫。因此近溪之論「直」，既描述了人作為「一團生機」的性命本真，也表達了以順應自然生機作為復性的工夫。通過對周易、孔、孟思想的會通，近溪闡發了較為完整的性命觀。

<sup>450</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁15。

<sup>451</sup> 羅汝芳，〈近溪子續集〉，《羅汝芳集》，頁256。

<sup>452</sup> 這種理解與一般將「直」翻譯成「正直無欺」不同，後者僅僅從日常行為規範的角度強調「人只有正直方能生存」，而羅近溪的解讀，從人性論的根源上確立了直的形而上意義。

### 第三節 生生不死：宇宙視野下的身心觀

#### 一、仁理生生，原無死地

從前引「生理本活，滯則死」一句，可看出生生之理也是吾人生死之關竅。近溪不僅以「生生」統貫學問，作為性命之學的根基，也以「生生」詮釋生死，直接回應了個體生命的存在論問題：

蓋維天之命，於穆不已，君子之道，通於天道，亦不已也。天命不已，是曰『生生』，生則變化不測，即陰而陽固未嘗不在也；純亦不已，是曰『仁心』，仁則體物不遺，即逆而順未嘗不在也。故能以仁存心，則是與生為徒，與生為徒，則是以天自處，夫是之謂學也。吾人只能專力於學，則精神自然出拔，物累自然輕渺，莫說些小得失、憂喜、毀譽、枯榮，即生死臨前而且結纓易箠、曳杖逍遙，孔、曾師徒，豈皆作而致其情也耶？要之，**仁理生生，原無死地。**人若其中透過，真是時時赤子而步步天堂也，雖千年萬載，何異瞬息間哉？<sup>453</sup>

可以說，「仁理生生，原無死地」一句，是近溪得以超越生死的思想精髓，也是其生命觀的重要概括。如前已論及，他十分注重乾坤宇宙生生不已的特質，而落實在人的層面，他將人的生命視為是與天同體的，「君子之道通於天道」，因此也是生生不已的。此不已之天命，在天為生生，在人則為仁心，遍佈周流，無所不在。因此君子之學問的要旨便是「以仁存心」，以純亦不已的仁心體會萬物，從而與天地精神相貫通。近溪更確切地指出，人若能實踐這種「以天自處」的君子之學，便能精神超拔、不受外物所累，甚至在生死臨前時都能達到逍遙之境界。他以孔門之中，夫子曳杖逍遙、子路結纓、曾子易箠三個典範，說明君子面對生死時的從容態度，從中也可直接看出其歸屬於儒門的生死觀。在他看來，人之「不死」的關鍵在於透悟「生生之仁理」，能參透此點，則當下即是天堂，千載等同於瞬息，生死無分別。此處他用具有超越性與宗教色彩的語言，描述了「生生不死」的終極境界。

他的弟子頗能領會近溪學問中透露出的生命精神，故有問「茲欲祈天永命，不識亦有其要乎否？」者，意在請教祈求長生之要旨，而近溪亦從天地生生之德的角度為之言：

羅子曰：「約哉問乎！蓋天地之大德曰『生』，是生之為德也，脈絡潛行，樞機統運，上則達乎重霄，下則通乎率土，物無一處而不生，生無一時而或息。

<sup>453</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁186。

善學者，於所遇也而能先開是見，於所見也而能悉顯是機。活潑滿前，歡欣盈掬，於己固欲其生，然不惟於己已也，而人亦欲其並生焉；於人固欲其生，然不惟於人已也，而物亦欲其同生焉。夫物無不生，天之心也，生無不遂，天之道也。吾心其心而道其道，是能與天為徒矣。夫既與天為徒，則感應相捷影響，而長生不為我得耶？所謂根苗花實，共貫同條，有是真種之投，斯有妙果之結也。」<sup>454</sup>

這段話將「生理」從天到人的脈絡敘述得很清楚：天地的生生之德，是「脈絡潛行，樞機統運」的，意味著潛藏在一切事物之中，統攝著萬物，上天入地，皆有此生機不息的運轉。而人作為學者，所聞所見皆是為了顯現此一天機，若能擴充此身的活潑生意，從一己之身，到人之全體，再到宇宙萬物，都有欲其生生之心，便是此心合於天心的境界，所謂「與天為徒」者。「與天為徒」出自《莊子·人間世》：「內直者，與天為徒」，這正符合近溪對於天然之性本來誠直的理解。近溪相信，人以直而養本然之生理，便是與天為同類，為一體，在彼此的互相感應影響之中，人可得長生。此處所言的長生，不同於道教中通過形氣修煉而達的肉體的長存，而是通過對心之生機的體認和感應達到的超悟之境。這種生命不朽觀是建立在將人之生命融入宇宙生生不息的運轉之中的天人同體思想的基礎上的。

與「生理」相應的，近溪有時也用「神理」一詞來描繪人之通達於天命的性體。生理用以描述天地人物生生不己之仁體，此點當已無疑，而神理亦不出此意，只是更側重表達心性的靈明應感之機能，如其言：「是神也者，渾融乎陰陽之內，交際乎身心之間，而充溢瀾漫乎宇宙乾坤之外，所謂無在而無不在者也」<sup>455</sup>，天地陰陽交感的神妙，內蘊於身心，外運於宇宙，成為溝通天人的媒介。近溪反復強調這是人之生死的本質所在：

性命在人，原是神理。<sup>456</sup>

蓋人之生死乃一團神理，出於帝天，所以《易》謂『帝出乎震』，又謂『神也者妙萬物而為言者也』。既曰帝之出、神之妙，則文之在帝左右也明矣。但此有個大頭腦，周公後詠文王曰：『不識不知，順帝之則。』則我之則，即帝之則，

<sup>454</sup> 羅汝芳，〈一貫編〉，《羅汝芳集》，頁322。

<sup>455</sup> 羅汝芳，〈盱江羅近溪先生全集·語錄〉，《羅汝芳集》，頁290。

<sup>456</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁87。

而帝之與我，原非有二也。<sup>457</sup>

「神理」作為人的生死性命之本，是得之於天命的。這裡近溪提出了「出於帝天」的思想，不僅強調神理是人之身心的主宰，更強調人是天地萬物的主宰。他也以此解釋《詩經·大雅》中「文王陟降，在帝左右」的典故，「帝」為天地之主宰，但近溪不是從具體人格神的角度來詮釋天帝，而是以「帝之與我，原非有二」的一體觀念，將人之神理視為主宰萬物的天則，進一步以神理之不滅來證成人之性命。

對近溪而言，人的生命之全部就是此體此理而已：「蓋自孩提以至老死，生生化化，渾全是個乾體。」<sup>458</sup>而「神理」一說尤為凸顯了性體（或仁體）玄妙微渺的特質，「神也者妙萬物而為言」，其中有隱微不可把捉之處。他曾說自己「漏泄天機」，指出「只因此體原極微渺，非如耳目聞見的有跡有形、思慮想像的可持可據，所以今古學人不吝不舍此而移彼也。」<sup>459</sup>本體之無形無跡，不可用思慮來擬議，故聖人「不識不知」，正是「順帝之則」。

## 二、此身同乎天地

從周易「生生」之理推衍至個人，不止塑造了羅近溪對性命的看法，也可以看到他對人之身體、心靈的全面理解。他曾言天地生生的起始便是由身體的形成：「夫惟好生為天命之性，故太和絪縕，凝結此身，其始之生也」<sup>460</sup>，近溪的生命觀有很多獨特之處，其中尤為值得注意的是他對於「身體」的強調，這與上一章耿天臺對形軀的觀點形成較鮮明的對比。

近溪以生言性，進而對孟子「形色性也」有著與眾不同的解讀，他指出同時代的學者多注重論「性」而不論「形」，對身體未加以充分的重視：

問：「先生說《形色天性》一章，聞與眾不同，何如？」羅子曰：「其說也無甚異，但此語要得孟子口氣。若論口氣，則似於形色稍重，而今說者多詳性而略形，便覺無意味也。大要亦是世俗同情，皆云：此身是血肉之軀，不以為重，及談性命，便更索之玄虛，以為奇崛。軻氏惜之，故曰：吾此形色，豈容輕視也哉！即所以為天性也。惟是生知安行，造位天德，如聖人者，於此形色，

<sup>457</sup> 羅汝芳，〈盱江羅近溪先生全集·語錄〉，《羅汝芳集》，頁 290-291。

<sup>458</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，頁 30-31。

<sup>459</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，頁 30-31。

<sup>460</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 134。

方能實踐。實踐云者，謂行到底裏，畢其能事，如天聰天明之盡，耳目方纔到家；動容周旋中禮，四體方纔到家。只完全一個形軀，便渾然方是個聖人，必渾然是個聖人，始可全體此個形色。」<sup>461</sup>

當時學者多「詳性而略形」，亦即不重視血肉之軀，而從玄虛處理解性命，近溪指出這種理解的偏頗之處，他以孟子「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」（《孟子·盡心上》）之語，認為形色之軀不可輕視。生知安行，是聖人方有的資質，聖人能中禮踐形，因此能體現人所天賦之質性。近溪強調形色即是天性，意在將身體納入性命觀的系統中，將聖人的學問落實在人身軀殼處進行實踐。更具體來說，耳聰目明，從容中禮，這些肢體的表現也就是一個人是否可以符合聖人之道的顯現。聖人之道可以通過「完全一個形軀」來實現，而同時也只有聖人才能得到形軀的完全。

對近溪而言，若離開具體的形軀而只言心性，終難免有虛浮縹緲之弊。他用「水」與「冰」來比喻心與身的關係，認為身正是心的體現：

是即水性之浮游沙漠，不至寒冰，何從堅定？故吾此身，即心性之堅冰也。若善知善養以顯著修為，使心運乎身，身體乎性，亦即沍寒其水而凝成乎冰也。蓋知以通天，而養以奉天，久之而身斯可以同天，同天則無始無終，我命在我，而壽夭更何足言也哉？<sup>462</sup>

人之心性如水一般浮游沙漠，而僅當其凝結成冰時，方具有堅定的特質。身軀相對於心性正如冰相對於水，身軀是心性的固定化體現。一切養心修心的工夫也需要從身軀上著手。唐柳宗元《吊菴弘文》有「心沍涸其不化兮，形凝冰而自栗」之句，形容憂思鬱結不暢以致身體戰慄，而近溪反其意而行，用類似的情境描述心思運轉於身體正如水凝結成冰，故對於身體也要善知善養，方能使心性暢然運轉。知身和養身的要義在於使身與天同，從天達命，從而使人可以超越壽夭之界限。

近溪之論身體，始終不離開「天」的向度，也可以說，他是從宇宙論的角度解讀身之存在，這使他的身體觀具有尤為廣闊的視野。如其在讚美易之乾元的生生不息時，強調身之本源即來自此生生不息的創化過程：「夫大哉乾元！生天生地，生人生物，渾融透徹，只是一團生理。吾人此身，自幼至老，涵育其中，知見云為，莫

<sup>461</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 50-51。

<sup>462</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 51。

停一息，本與乾元合體。」<sup>463</sup>身體的存在是在乾坤中涵育而成，而身體的機能也如宇宙創生一般時刻運轉不停。將此身視為與乾元合體，這樣的生命圖像是動態的，宏大的，剛健不息的。更進一步，近溪的天人同體之論，亦是用以確立人之價值：

子曰：「盈天地之生，而莫非吾身之生；盈天地之化，而莫非吾身之化。冒乾坤而獨露，亘宇宙而長存。此身所以為極貴，而人所以為至大也。」<sup>464</sup>

不僅是吾身生於天地，天地也不外乎吾身，吾身之生化，即是天地之生化。這種思想上承心學傳統的一體觀，而通過強調一「身」字，突出了近溪「以身為貴」的思想特色。在這裡近溪提出了此身可以長存不朽的觀點，因天地宇宙與吾身為一體，因而人是宇宙間至大至貴的存在，這種「大身」觀，賦予了人以「亘宇宙而長存」的無限性。

此身即天，即天命所在，這是近溪論及天命的要點，也切合了他對生死的關懷。他的學生陳樞（典儀）在聽他講解《中庸》天命章之後發表感想：「近聞先生論『天命之謂性』，見得此身隨處皆天，豈不暢快！」而近溪提醒他這種感慨「是之謂失，而非所謂得也」，因為「汝既曉得無時無處不是天命，則天命所在，即生死禍福之所在也，不知悚然生些懼怕，卻更侈然謂可順適，則天命一言，反作汝之狂藥矣。」<sup>465</sup>他並不是批評陳樞「見得此身隨處皆天」的見地有誤，而是強調在認識到此點之後，應抱著對天命的敬畏之心。換言之，近溪所講此身隨處皆是天命，是讓人可以確立起自身的主體性與存在價值，但反對因己身與天齊同而產生狂妄之心。天命在己身，意味著生死禍福亦全然繫於己身，由此，如何修身、上達天命，成為解決死生問題的關鍵。

### 三、心身之統合與對照

近溪之論身，雖有糾當時學者「詳性略形」之弊的意圖，但也並非離開心性而言身軀，在其論說中，往往是將身心視為一體而言。如其有一段闡發「身-心」關係的文字云：

蓋吾人此心，統天及地，貫古迄今，渾融於此身之中，而涵育於此身之外。

其精瑩靈明而映照莫掩者，謂之精；其妙應圓通而變化莫測者，謂之神。神以

<sup>463</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 28。

<sup>464</sup> 羅汝芳，〈盱壇直詮〉，《羅汝芳集》，頁 387。

<sup>465</sup> 羅汝芳，〈近溪羅先生庭訓記言行遺錄〉，《羅汝芳集》，頁 406。

達精，而身乃知覺，是知覺雖精所為，而實未足以盡乎精也；精以顯神而身乃運用，是運用雖神所出，而實未足以盡乎神也。古之欲明明德於天下者，其心既統貫天地古今以為心，則其精、其神，亦統貫天地古今以為精為神。<sup>466</sup>

心者，既「渾融於此身之中」，又「涵育於此身之外」，既統攝形軀，更是統攝天地宇宙萬物的。而「精」與「神」都是心的靈明變化之顯現。近溪指出，身體的知覺與運用都是出於精神的作用，「知覺為精所為，運用為神所出」，可見身體是基於心的靈明感應而得以運轉的，而同時，身體之知覺運用又「未足以盡乎精神」，心之神妙處還不止於已顯現於身的部分，更有隱而莫測者。因此前文近溪之論身，也可以理解為是統合身心而言，所謂修身，也即修心，所謂身之生生化化，也即心之生生化化。不僅「身斯可以同天」，心與精神也是「統貫天地古今」者，身與心在近溪廣闊的時空視野下，被賦予超越性與無限性的特質。此身與心的特質，也與前文所論的「生生」之旨是相聯繫的，近溪以「生」言「心」，是通過將天地生物之心與人的生生不已之仁心相貫通來闡述天人一體之意，但這並不意味著他消滅了心作為宇宙本體的地位，心既統貫此身與天地宇宙，因而「生」是對「心」之德的描述，也是對「身」之質性的描述。換言之，近溪之言生生是天地之生生，是吾心之生生，同時也是吾身之生生。如其言吾身之視聽言動皆是生生之機，便有此意。

近溪思想中雖有「重身」的一面，但並不意味著缺少對形而上本體的闡發。他對心性的觀照，有時是在身的對照下凸顯出來的，在義理的層面而言，心性依然具有邏輯上的優先性。他在談及人之生存本源時，更多的還是在談心之本體。如嘉靖甲子（1564年），近溪經過南京，至明道書院拜訪耿天臺，向學生曹胤儒、管志道、李天植等開示「明體」之說，他用近似於禪宗點撥公案的方式，引導學生體認本體：

時察院門首，有擊鼓報入者。

羅師因鼓擊問儒曰：「聞否？」儒對曰：「聞。」

又問：「寐時聞否？」曰：「不聞。」

又問：「若人一旦捐館時聞否？」曰：「不聞。」

又問：「寐時、死時，此耳在否？」曰：「在。」

羅師笑曰：「此雖近於異教家話，然究竟寐時、死時，此耳現在，如何不聞？看來聞者是你，便是明體。人有此而聞，有此而生，不然便是死人。今人都將

<sup>466</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁73。

耳目口體奉事，卻不將此明體照管，便是枉了此生，孟子所謂『先立乎大』，如是。」

儒時悱然。耿師復顧儒曰：「從此點默識默識！」儒唯唯。<sup>467</sup>

醒時能聽到擊鼓之聲，而在睡眠（寐），死亡（捐館）時則不能聽到，不論醒、寐、死，耳朵這一器官都是存在的，但「聽見」的能力卻不同，可見「能聽」與否，並不完全決定於聽覺器官，更在於「明體」。近溪所言的「明體」，可以理解為意識和知覺之主體，也即使人之所以能感知、思考、行動的本體，有此本體，人方得以生存，否則便是死亡。可見近溪對於肉體器官與行為主體之區別有著清晰的認知。前文已論及鄧豁渠與耿天臺亦有區分行為和行為主體的思想，如鄧豁渠區分「情念」與「神機」，耿天臺區分「所啟之手足」與「手足之所以啟者」，可以看出三者在思想上有相通之處。近溪強調生與死之間的區別在於本體而不在於耳目等軀殼，軀殼是「小體」，而本體方是「大體」，他與耿天臺思想的一致性在於主張通過默識和照管此一本體達到「不枉所生」。

近溪在自己晚年更是對本體在感官的對照下開始呈露的狀態有所體會。後學王塘南（時槐）曾向他感慨「學以悟性為宗，顧性不易悟也」，這可能是探尋心性之學者最普遍的困惑，即便學以悟性已成為普遍的認知，但真實體悟到本性為何物則並非靠知解能得。近溪自言自己以往的悟性也還只是停留在知解的層面，只有邁入老年後，方開始真正對性有所體悟：

曰：「識性如何？」先生曰：「吾少時多方求好色奉目，今日漸暗；多方求好聲奉耳，今耳漸聾；多方求好味奉齒，今齒漸落。我尚未死，諸根皆不顧我而去，獨此君行住坐卧長隨不舍，然後覲面相識，非復向日鏡中觀化矣！」<sup>468</sup>

他以其切身的經驗來說明如何悟性：年少時眼、耳、齒等器官俱健全，故追求好色、好聲與好味等種種感官享受，而到晚年，眼漸花，耳漸聾，齒漸落，視覺、聽覺、味覺均退化，當感官缺席時，對於本體的認知反而更為深刻：「獨此君行住坐卧長隨不舍」，簡言之，性體在剝落了各種感官慾望之後得以呈露出來。這並不是說人在耳聰目明時無此性體，而是在感官敏銳時對性體的覺知可能會受到一定的遮蔽。近溪認識到心性本體並未隨著身體的老化而消失，這使他能夠更為真切地肯定本體

<sup>467</sup> 羅汝芳，〈盱壇直詮〉，《羅汝芳集》，頁 392-393。捐館，意為死亡，此段點明本體。

<sup>468</sup> 黃宗羲，《明儒學案·參政羅近溪先生汝芳》，收錄於《羅汝芳集》，頁 428。

為實在。在其真實的人生體驗中，他也再次確證了本體是不隨耳目以老，不隨形軀以死的。

概言之，在近溪的大生命觀中，身心、天人均是合而為一的，此心此身都在宇宙生生不息的大圖景中：「蓋人能默識得此心此身，生生化化，皆是天機天理。」<sup>469</sup>通過默識天機天理，人可以與天合體，從而領悟性命，臨終逍遙，長生不死，皆是其境界論中自然的推演。學者為學的方向就在於實踐格物之工夫，將此生化不息之心性本體安頓於此身，使本心得以顯露，使身心不至支離，這一過程不是通過刻意造作而達成的，而是順應天機之自然：「此身之中，生生化化，一段精神，必有倏然以自動，奮然以自興，而廓然渾然，以與天地萬物為一體，而莫知誰之所為者」<sup>470</sup>，近溪將此精神的感發運動視為「神明之自來，天機之自應」，就如同火藥觸發火星而迸射出震懾乾坤的能量一般，心之神明在身體的興起亦是如此不可抑制的自發過程。由此身心合德，廓然與天地同體，也正是天地生生不已的必然結果。他反復地讚歎身心之廣大無限：「至此則七尺之軀，頃刻而同乎天地，一息之氣，倏忽而塞乎古今」<sup>471</sup>，此形軀並非物慾之軀，而是超越於有限存在的大生命，其語言中展現了勃發的生機意識，也是對生生之精神的謳歌。

#### 第四節 經典詮釋中的形魂不朽觀

##### 一、聖門不死之典範

對於生死問題既已成為晚明學者的一種普遍關懷，如何看待儒家傳統中不言生死的現象亦成為學者論學中常常涉及的話題。如近溪常被問及何以先聖不言生死，而他的回答一方面是其自身生死觀的體現，另一方面也可以看出他如何通過對先秦儒家話語的詮釋來建構儒門的生死觀：

問：「長生之事，若孔孟，則似未嘗言及，何如？」

羅子曰：「孔孟未嘗言，而實未嘗不言也。觀其謂『朝聞道，夕死可矣』；謂『夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也』，夫曰『夕死』，曰『夭壽』，則死固死矣；曰聞道而可，曰修身以立命，則死固不死矣。未嘗不死而實未嘗死，未

<sup>469</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁5。

<sup>470</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁28。

<sup>471</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁28。

嘗不生而亦未嘗生。孔孟之言所以為平易中之神奇、深遠中之淺近、非若後人之拘方執見，物而莫能化也。」<sup>472</sup>

當弟子問為何孔孟不言長生之事時，近溪用「未嘗言而實未嘗不言」答之，意味著他認為先賢的話語中已經蘊含了他們對生死的理解，只是需要明悟之人將其深意挖掘出來而已。近溪指出孔孟的語言皆是平易中蘊含神奇、深遠中不失淺近的，如孔子之言「朝聞道夕死可矣」與孟子之言「夭壽不貳」，實際上都是在闡發生死之學，其意蘊在於通過聞道和修身能使人達致「死固不死」的境界。「死固不死」，意味著取消生與死的對立關係，「未嘗不死而實未嘗死，未嘗不生而亦未嘗生」。也可以說，孔孟雖死，但也可言其不死，用辯證的視角來看待的話，生死實為一事。

另一則對話更清晰地揭示了這一理解：

問：「季路問鬼神與死，而夫子未答，何也？」

羅子曰：「聖人詞婉而盡，皆深答之，而子不察耳。其曰：『未能事人，焉能事鬼？』欲其以事人者事乎鬼。蓋以鬼即人也，所謂『祭如在，祭神如神在』，『事死如事生，事亡如事存』者也。其曰：『未知生，焉知死？』欲其以知生者知乎死，蓋以死猶生也。所謂發揚昭明，焜蒿悽愴，百物之精而神之著者也。當時，子路亦已了了，故不復問。」<sup>473</sup>

近溪同樣認為孔子以「未知生，焉知死」「未能事人，焉能事鬼」來回答子路關於鬼神與死的提問，並不是在迴避問題，而是具有深意的回答。他指出孔子是「以鬼即人」「以死猶生」的，因此主張要在祭祀時如對待生者一樣對待死者，如鬼神就在身邊一樣地誠敬如禮，包括《禮記·祭義》中將祭品蒸騰出的香臭之氣（焜蒿）視為「百物之精，神之著」，<sup>474</sup>都暗示著死亡是生的延續，鬼神是精氣的凝結，是可以聯通生與死的存在。但近溪並非以對死後世界的想象來作為心理寄託，而是遵循孔孟以善生來善死的思路，以生時的誠敬態度來料理死，將生與死看作是具有一貫性的狀態。

以「以死猶生」和「死固不死」來詮釋孔孟對生死的態度，包含了近溪認為人

<sup>472</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 69。

<sup>473</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 19。

<sup>474</sup> 焜蒿指祭品所散發出來的香臭之氣。《禮記·祭義》：「其氣發揚於上，為昭明，焜蒿，悽愴，此百物之精也，神之著也。」鄭玄注：「焜謂香臭也，蒿謂氣蒸出貌也。」孔穎達疏：「焜謂香臭也，言百物之氣，或香或臭；蒿謂蒸出貌。言此香臭蒸而上出，其氣蒿然也。」

可以超脫生死之界限的信仰。在他的詮釋下，儒家對於死亡的問題已經作了充分的回答，可以說也在極力證成「吾儒自有生死之說」。

近溪弟子中，也有嚮往孔子「臨終逍遙」氣象，將孔子視為超越生死的典範人物的觀點。近溪充分肯定了這一點，並對其境界加以解說：

問：「夫子臨終逍遙，竊想其氣象，不惟先能知得時節，而其歸止去向，似極大安樂。不識可聞其概否？」

羅子曰：「諸君遽忘所謂本來面目也耶？夫形骸雖顯而其體滯礙，本心雖隱而其用圓通。故小人長戚戚者，務活其形者也；君子坦蕩蕩者，務活其心者也。形當活時，尚苦滯礙，況其僵仆而死也耶！心在軀殼，尚能圓通，況離形超脫，則乘化御天，周遊六虛，無俟推測。即諸君此時對面，而其理固明白現前也，又何疑哉，又何疑哉！」<sup>475</sup>

夫子「臨終逍遙」之典故，出自《禮記·檀弓上》：「孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門，歌曰：『泰山其頽乎？梁木其壞乎？哲人其萎乎？』既歌而入，當戶而坐」，短短數語，勾勒出孔子在死亡將臨時依然安然自在的形象。問者想象夫子的氣象，不僅能預先感知自己的死亡之期，而且在生命將終時似乎仍表現出大安樂，故有此問。近溪則以「本來面目」詮釋夫子的生命境界。此處他區別了形骸與本心，認為形骸滯礙而本心圓通，若只欲「活其形」，即追求形體上的永生，是小人之行，而君子之務在「活其心」，使心可以離形超脫，達到超越意義上的不朽。所謂「本來面目」，即是心之本體，亦即良知。近溪用本來面目說良知，是為了凸出其自有本原，其體有落實處，其用有玄妙處：「只說良知，不說面目，則便不見其體如此實落，其用如此神妙，亦不見得其本來原有所自，不待生而存，不隨死而亡」<sup>476</sup>，名雖二而實一也。他指出良知本心原是圓通無礙，明白現前的，即便有身體束縛，也不妨礙其超脫，而在形軀死亡之後，心更可以「乘化御天，周遊六虛」。此語雖有玄虛之嫌，但可明白看出近溪是以本心之靈通作為貫穿生死的存在，他反對追求形體之長生，而是以體會本來面目來達致心性上的超越。也可以說，「性命之學」是其超脫生死的依據，如其自言「始知天生孔孟，為萬世人定魂魄，立性命，從之則生，違之則死也」

<sup>475</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁68。

<sup>476</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁117。

477，其生死觀之根基來源於儒門孔孟之教，當為無疑。

## 二、形有生死，魂只去來

以心為「不死之物」認為其可貫穿生死，類似的觀點也出現在近溪對形、魂的討論中，這使其思想帶有一定的宗教性色彩。而這些言論多是其在詮釋儒家經典中闡發的，如在對「精氣為物，遊魂為變」，「死生晝夜」，「知生知死」等傳統話語的解讀中，近溪透露出其對靈、魂的看法。

他藉由對易經的闡發，論證良知作為本來面目，非空說道理，而是人之生死的關鍵。他解釋「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀」一句道：

羅子曰：「精氣為物，便指此身；游魂為變，便指此心。所謂形狀，即面目也，因魂能游，所以始可以來，終可以返，而有生有死矣。然形有生死，而魂只去來，所以此個良知靈明，可以通貫晝夜，變易而無方，神妙而無體也。」<sup>478</sup>

此處更加明白地指出了身、心、形、魂的關係。「精氣為物」意指天地陰陽之精氣凝結而成人之身體，「遊魂為變」則指氣之遊散而為魂，鬼神是魂游魄散後的變化存在，所謂鬼神之面目，即指此心。心與身的關係是「魂遊於精氣之中，而非精氣之所能物者」<sup>479</sup>，心游於身，而不被身所局限束縛。那麼生命形成之始（生），是「精氣乘魂而靈生之」，是精氣與魂結合產生靈智的過程；生命結束之終（死），是「精氣遺魂而物死之」，是精氣與魂相分離而肉體死亡的過程。「始可以來，終可以返」是將生死視作魂之游，生之謂來，死之謂往，「來者可以往，往者亦可以來」，此往來之間，也就是「遊魂為變」的意涵。接近溪之理解，「形有生死，魂只去來」，形魄或精氣可以消亡，但魂只是往返去來，這意味著在形體死亡之後，魂依然可以飄游存在。良知靈明是魂之本來面目，即可以通貫晝夜，往返於死生之間者。雖然此段只是圍繞《周易》繫辭所展開的一段闡發，但近溪非常具體地描述了魂的往來變化的過程，如此明確的描摹，相較於王陽明側重言心性修養而不言死後世界的態度，已有微妙的不同。

當弟子更進一步求證「果真實有天宮地府之處耶？」時，近溪則引四書五經中有關天、帝、神、鬼的記載，表示「……則魂之游於天宮地府之間，又敢謂其無耶？」

<sup>477</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 109。

<sup>478</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁 70。

<sup>479</sup> 羅汝芳，〈羅明德公文集〉，《羅汝芳集》，頁 697-698。

<sup>480</sup>更確切地表達了自身對於死後鬼神存在的信仰。他認為：

後世只因認此良知面目不真，便謂形既毀壞，靈亦消滅。遂決言人死，不復有知。併謂天地神祇，亦只此理，而無復有所謂主宰於其間者。嗚呼！若如此言，則今之祭天享地、奉先祀神，皆只叩拜一個空理。<sup>481</sup>

他批評那些認為人的形體死後魂靈隨之消散的想法是由於「認此良知面目不真」；也反對那些用「理」來理解天地神祇，而不言主宰之存在者（或暗指朱子等理學家）。他所確信的是，天地之間有神祇主宰，且人死後靈明知覺不會隨之消散，而將繼續往返，為魂為鬼，生死往復。換言之，他主張鬼神與天宮地府等死後世界是真實存在的。一方面，這種說法超出了陽明學以心性超越言不朽的框架，另一方面，其說依然以良知靈明作為通貫生死的內核，又不離陽明學的根本宗旨。

同樣的思路也表現在對「死生晝夜」這一話語的解釋中：

故曰：「生死者，晝夜者也。」通晝夜而遊且變焉者，魂之靈，知非精氣生死所能得而方所之者也。見此之謂見易，明此之謂明道。<sup>482</sup>

近溪不是以簡單的類比思維將死生視為晝夜，而重在強調死生和晝夜的共同的相通之處即是「魂之靈」，也即良知靈明。他認為良知不是被局限於精氣/形體之中而有生有死，而是處於「遊且變」之中，是隨著生死而往來者。魂靈之通貫死生，就如通貫晝夜一樣，這是「死生晝夜」之說的內在思維。實際上，「死生晝夜」的話語在晚明士大夫集會中常被提及，而可能有不同的詮釋方向，近溪並不只是在詮釋經典文本時談到這個話題，更在士友對談中，以「死生晝夜常事耳」來安慰因疾病垂危而感傷的友人：

師過泰甯，士友畢集。會中言有一年高士夫疾垂危而咸為感傷者。師曰：「諸君不必過傷，**死生晝夜常事耳。**」在坐改容問曰：「死生晝夜，古實有此語，然夜可以復晝，而死則豈能復生？」師曰：「諸君知天之晝夜果孰為之哉？蓋以天有太陽，周匝不已而成之者也。**心在人身，亦號太陽，其昭朗活潑，亦何能以自己耶？**所以死死生生，亦如環如輪，往來不息也。」有一年高者撫掌笑曰：「不佞平生常以此係念，從今聞此，稍稍放心矣。」<sup>483</sup>

<sup>480</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁70。

<sup>481</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁70。

<sup>482</sup> 羅汝芳，〈羅明德公文集〉，《羅汝芳集》，頁697-698。

<sup>483</sup> 曹胤儒，《羅近溪師行實》，收錄於《羅汝芳集》，頁850。

雖然死生晝夜之說已成為論述生死的普遍話頭，但依然有其難解之處，即「夜可以復晝，而死則豈能復生」，從黑夜到白天的輪轉是吾人經驗所能感知的，但人死亡之後，如何能有生之延續呢？近溪認為，晝夜之變換的產生是因為天有太陽的運轉，而心之對於人而言就像太陽之對於天地，正是由於心的循環運轉，造就了人的生生死死的生命循環。也可以說，死只是生命過程的其中一環，並不是終結，心的往來不息，意味著在此身有限的生死變換之外還有不滅的存在，心之不朽，即生之不朽。

需要稍加厘清的是，雖然在本節中近溪用了較多看似將身與心對照而言的論述，如「形有生死，魂只去來」「形則有盡，性則生生」，但並不意味著他是以二元對立的視角來看待身心關係。近溪有「心為身主，身為神舍，身心二端，原樂於會合，苦於支離」<sup>484</sup>之言，強調身心互不相離的關係，結合上一節已經談到其思想中重身的一面，可以認為，其言身之有盡，是就現實的層面而言，而其言身之無盡，則是從天地萬物與身同體的角度闡發整體的生命觀，後者更能體現其思想的根本義。這一點在其寫給耿天臺、耿楚侗二友之父的祭文中更可看出：

昔夫子告季路以生死矣，第曰：知生。告季路以人鬼矣，第曰：知人。蓋謂死無非生，而鬼莫非人也。夫知死無非生，則古即今，今即古，而萬世斯一矣。知鬼莫非人，則明亦幽，幽亦明，而三才斯統矣！人能以吾最貴之靈，生生之德，而統夫三才，一夫萬世，則盈天地間固皆我之心神，亦皆我之形骸也已。而他又復何說，又復何求也耶？<sup>485</sup>

他再一次強調「吾最貴之靈，生生之德」是可以統合死生、人鬼、古今萬世的，在其生命觀的統攝下，死與生並非對立，而為一體。而「盈天地間固皆我之心神，亦皆我之形骸」一句，可以看出不論是心神還是形骸，都是充盈宇宙、與天地同體的存在。近溪對人的理解，是統合身心而言「夫均是人也，人均是心神、形骸也」，人是心神與形骸的統一體，人之整體與天德相通，因此人方能出入造化、與天地同壽。

### 三、「仁者壽」的聖人境界

近溪以「心」（魂、靈、性）為不死者，而此「不死」之特質，依然需要回歸其

<sup>484</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁37。

<sup>485</sup> 羅汝芳，〈祭麻城耿封君〉，《羅汝芳集》，頁659。

學問之大宗旨：生生。他以太陽喻心，描述其「昭朗活潑，不能自己」，即是生生之精神的寫照，正因心有生生不已之特質，故能在生死之間往來不息，不隨形骸而消散。近溪更明確地指出了這一點：

形則有盡，性則生生而無已，性猶有所，天則浩浩而無窮。<sup>486</sup>

對照來看，形體終有消亡之時，心性則是生生不已的，而心性的生生不已，又與天之生生無窮相聯繫著，近溪始終是圍繞著天人同體的大生命觀來談生死問題。而這種生命觀落實到個體上，則有聖人「死固不死」「仁者壽」的境界論。近溪對於孔子「仁者壽」思想的闡發，也是十分獨特地反映其對生生之德的理解的一個例子。

羅子曰：「聞之《語》曰『仁者壽』。夫仁，天地之生德也。天地之德也，生為大；天地之生也，人為大。是人之有生於天地也，必合天地之生以生，而其生乃仁也；亦必合天地之仁以為仁，而其仁乃壽也，必曰『無期』，必曰『無疆』。夫『無期』云者，所引之恆久則爾也，是仁之生生而不息焉者也；『無疆』云者，所被之廣博則爾也，是仁之生生而無外焉者也。是以夫君子之生也，生吾之身，以及吾家，以及吾國，以及吾天下，而其生無外焉，而吾此身之生始仁也；生茲一日，以至於百年，以至於千年，以至於萬年，而其生不息焉，而吾此日之生始仁也。如是而仁焉，而謂仁之不足為壽也，吾弗之然也；如是而壽焉，而謂之不本於仁也，吾弗之然也。<sup>487</sup>

近溪從《論語》「仁者壽」一說，鋪陳了如何從仁之德性延展至生命之恆久的思想理路。首先言仁，近溪對仁的理解始終不離開「生生」而言，仁是天地生生之德，而人是合天地之生德方得其生，也即是說，此生命過程便是天地生生之德所賦於的，因而人之生命也便被自然賦於了仁的德性，所謂「其生乃仁」。正是由於心具有生生之仁，故心被視為如太陽一般昭明不死。在這一基礎上，他進而論述仁必然具備「壽」的特質，具體而言便是「無期」和「無疆」，這是從兩個維度展開的：從長度上說，仁的生生不息意味著恆久無盡，也即無期；從廣度上說，仁之生流的流行充塞宇宙，無邊無際，意味著廣博，也即無疆。兼具恆久和廣博兩種特質，使仁的流布運行在時間和空間上都展現了無限的尺度。近溪在另一篇《仁壽說》裡，更著重闡發了這一點，其言：「仁主生，故擴之而為四方，為上下，而莫非生也；引之而為往古，為

<sup>486</sup> 羅汝芳，〈羅明德公文集〉，《羅汝芳集》，頁460。

<sup>487</sup> 羅汝芳，〈一貫編〉，《羅汝芳集》，頁374。

來今，亦莫非生也」<sup>488</sup>，在空間上，生生之仁可以擴充至四方上下，在時間上，生生之仁可以引之為古往今來，這樣的描述與「四方上下之謂宇，往古來今之謂宙」的宇宙觀念是相重合的，換言之，生生之仁囊括宇宙，涵攝上下古今，展現出全方位的廣大性和無限性。近溪接著論述道，人之生既是這生生之仁的賦予，則其生命的廣度與長度也是無限的，這也就是其君子的「大身」觀：從廣度上說，君子之身非只一具軀殼而已，而是從「吾身」到「吾家」、「吾國」乃至於「天下」的生命之整體，所謂「其生無外」，意味著以天地萬物為吾之同體；而從長度上來說，吾生命之初便具此仁德，故從初生到百年乃至千年萬年，此生生之性不滅，則吾之生命可稱之為仁。因此，從「無期」和「無疆」，亦即時間和空間的無限性而言，仁者之生命是可以稱之為「壽」的，此壽不能簡單地從個體肉體生命的延長上而言，而應該結合近溪以天地古今為己生的大生觀而言，「聖賢以天地古今仁其仁，亦以天地古今壽其壽」<sup>489</sup>。故其言「仁者必壽」「壽必本於仁」，生命之永續是在生生之仁的運轉中得以實現的，能修養心性之仁而成為君子，則壽必可期，仁與壽，是「一而二，二而一」的關係。近溪用更簡練的語言概括之：

君子之欲壽乎其身，必自生生之心始；君子之欲生乎其心，必自孔子之求仁始。<sup>490</sup>

追求「身之壽」必須從體悟「心之生生」入手，而心之生生即意味著開發仁心德性，上應天機生理。近溪以生生言仁，以心之仁言身之壽，其理路貫通，圓融無礙，由此可見。

近溪尤其以孔子作為實踐求仁達到無期無疆的「壽」之境的典範，他說道：「孔子之自名曰：『其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。』是萬古而無盡也，始可以言『仁者壽』矣。」<sup>491</sup>孔子孜孜求仁，至老無懈怠，是一心志道而忘年歲者，故近溪稱其為達到「仁者壽」之境界者，其生命的長度和廣度超越了一般意義上的個體生存期限，而是「萬古而無盡」的。進一步而言，他認為真正的孔門學問是性命之學，而領會性命二字最為真切者也莫過於孔子。他非常警惕於當時學人太過輕

<sup>488</sup> 羅汝芳，〈羅明德公文集·仁壽說〉，《羅汝芳集》，頁 588。

<sup>489</sup> 羅汝芳，〈羅明德公文集·仁壽說〉，《羅汝芳集》，頁 588。

<sup>490</sup> 羅汝芳，〈羅明德公文集·壽吳夫人序〉，《羅汝芳集》，頁 507。

<sup>491</sup> 羅汝芳，〈羅明德公文集·仁壽說〉，《羅汝芳集》，頁 588。

易地對待性命之學，多流於空談的弊端，故以聖人「五十而知天命」指出性命之學並非易事，強調需以畏死求生之心求仁，將面對死亡的迫切化作探求學問的動力，方能在生命境界上有所突破，「起死回生」：

羅子曰：「若知危病之家之求醫乎？倉皇急遽，西走東奔，旁詢其故，則曰：為救性命也。夫性命二字，生死係焉。孔子曰：『人之生也直，枉之生也幸而免。』孟子曰：『放其心而不知求，哀哉！』哀哉為言，蓋弔其雖生而已死也。今須持畏死求生之心，以去理會性命，便自精神百倍，而聖人地位，方有可望矣。故曰：『吾嘗終日不食，終夜不寢。』又曰：『其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。』看他此段精神，方是與危病求醫者，同其汲汲，所以能起死回生，而續延壽命，亘萬古而長存也。不是如此懇切，而漫欲理會性命，吾知其決不可得也已。」<sup>492</sup>

近溪以「危病求醫」為喻，主張以救性命的真誠而急迫的態度來對待學問，理會學問的同時也就是在超越生死的界限。在另一個情境中，他甚至主張向臨刑的犯人學習其「真為性命之心」，認為在出生入死的關頭，種種利祿名位都不在念，保全性命之心方最真切。他指出，生與死的區別不在於軀體現象，若不能真切向學，迷失本心，如孔子所言的「枉之生」者與孟子所言的「放其心」者，其實是「雖生已死」的，而如孔子那般廢寢忘食地追求學問，樂以忘憂，同於大道，是能起死回生者，所謂「雖死猶生」。其精神萬古長存，故足以為天下後世之典範。

## 第五節 小結

從以上討論可以看到，羅近溪思想的一個重要特質便是以鮮明的「生生之機」為基調，其論述中充滿著躍動不息的生命精神。如耿天臺曾經做過一個有趣的比喻：「平生得三益友，皆良藥也。胡廬山為正氣散，羅近溪為越鞠丸，史惺堂為排毒散」<sup>493</sup>，越鞠丸作為藥，具有理氣解鬱、瀉除痰火、活血祛淤之效，羅近溪的人格和學問，正如越鞠丸一般可以推動氣血之運行，疏通情志之鬱結，使身心血脈得以暢達。從這個角度看，近溪的學問實可以稱得上是「生機之學」。

近溪自受學於顏鈞起，將為學工夫由「制欲」轉向「體仁」，其精神實質便是對於「生生」的體認。「生生」為其求仁的根本動力，也構成了他理解身心性命的基本

<sup>492</sup> 羅汝芳，〈近溪子集〉，《羅汝芳集》，頁172-173。

<sup>493</sup> 黃宗羲，《明儒學案·白沙學案下》，頁108。

圖景，在他看來，人之身心都是「一團生理」，是繼天地生生之仁之流行所成，以此證成其天人同體的性命觀。基於這樣的認知，他甚至認同告子「生之謂性」的說法，對孟子和告子的思想進行了調和。因其將身心都視為宇宙生生化化的運行，故人可以通過默識天機天理，與天合體，從而超越個體限制而達致不朽，這就是其「仁理生生，原無死地」的生死觀之依據。他堅信不死之說是儒門自有的學問，孔子「仁者壽」的思想已經充分地揭示了儒家先賢的生死智慧。近溪對身心的理解，雖有重身的一面，但並非從養生、保身的角度立論，而是從天地萬物一體處看出大身子，其生死觀仍是以心性之超越作為義理基礎。通過「生生」聯通人道與天道，也為疏通人倫道德與天道性命之間的張力問題提供了義理脈絡。

## 第六章 結語

本文以鄧豁渠、耿天臺、羅近溪三人的生死論述為線索，試圖揭示中晚明士人圍繞儒家生死觀所展開的辯論。儒家義理發展至明代，「可否了生死」成為士人所普遍關心的重要問題。宋明理學家在與佛道二教的對話和競爭中建立儒家心性本體論的形上世界，而如何以此義理來安頓身心、處理人的具體的生存焦慮，則是明代儒學需要面對的使命。在中晚明談「性命之學」盛行的大圖景中，不難從面的角度觀察到士人的生死關懷，但若缺少對義理的洞察，把握串連這股思潮的背後的線索，則容易停留在歷史梳理的層次，難以真正推進儒家生死觀的建立。

鄧豁渠作為一個儒家的「叛出者」對儒家發起的挑戰，攪動了思想界的風雲，也使隱藏的矛盾得以被凸顯，使模糊的爭議變得清晰。他的批判揭示出土人在兼具出離生死的解脫意識和關懷倫常的道德意識時所可能面對的內在張力。作為過於渴望解脫的個體，鄧豁渠無法將「人倫」「情念」納入自身的價值系統之中，而將之視為負累，這使他偏離了儒者的軌道。在他的系統中，「先天」的形上超越世界與「後天」的形下倫常世界徹底割裂，以至於認為保留倫理情感者落入世俗凡情之中，必然無法實現解脫。

雖然鄧豁渠的立場不被大多數士人所接納，但他所提出的質疑不可忽視。從鄧豁渠的角度而言，超越的形上世界並不需要道德性，甚至是排斥道德性的。但從儒者的角度來說，道德性作為根本價值，是身份認同的基石，不可摒棄，因此「儒家可否了生死」的問題也就具體化成了如何在保留道德性的同時彰顯超越性，也就是如何建立「道德的形上世界」的問題。

耿天臺是對鄧豁渠作出最直接的回應者。他不僅從立場的角度維護儒家，而且在其整體的學問宗旨中，強調了生死意識和道德意識的兼容。他以「出離生死本是吾家吃緊事」將生死問題納入儒家學問的範疇，以「死而不亡」確立儒家聖人的不死形象。其生死觀是以心之本體作為了脫生死的依據，而反對從保全軀殼、懸想「臨終氣象」的角度談解脫，呈現了較強的超越面向。他所提出的「不容己」之心體的概念，以人之天生本然的情感作為道德的動力，認為此心秉受於天，有其普遍性和絕對性，並不能等同於鄧豁渠所言的「情識」或者「情緣」。他以德性本身作為形上世界的基石，不僅保留了人倫情感存在的價值，又將其置於「無聲無臭」「不屬有無

生滅」的先天層次。在這樣的系統中，「先天」與「後天」，「真機」與「名教」，「解脫」和「道德」，都是不二的，這為以道德心超越生死開拓了義理的空間。

耿天臺以「不容已」的心體聯繫「維天之命，於穆不已」的天道，並非獨創的見解，他親密的論學友人羅近溪，同樣將人之性命與天地生生之德相貫通。如果說天臺之言還多只是針對衝突的語境而發的話，近溪則將其作為串聯自己全部學問的根本精神。與鄧豁渠有著同樣強烈的生死關懷的羅近溪，選擇了從「心之生機」體會「生生之仁」的路徑。在其學問中，人之存在的本質是「一團生理」，是繼天地生生之德的流行而成。他相信「仁理生生，原無死地」，人之身心同於天地，與天地宇宙為一體，因天地生生不已，人之生機亦不已。近溪以「生生」構建了宏大的生命觀，通過生生來闡發對於身心、性命、形魂的整體性理解，其核心歸於天人統貫。從「生生」與天道聯結的維度，證成人之超越性，故可以通過體認達致聖人「死固不死」和「仁者壽」的解脫境界，而以生生作為仁的本質，又可以保留孝弟慈、赤子之心的人之道德性。

此三者的論述，既形成鮮明的對比，也在對話之中呈現出晚明士人思考生死的不同層次。鄧豁渠關心生死，主要思考的是如何面對死亡，他自言「終日終夜只在參究這件事」，在很大程度上是在進行針對死亡這個事件的思考，他不太將注意力放在與「死」相對的「生」上，他對永恆性的追求是通過對先天本體「妙明真心」的體悟來達成的。耿天臺則相反，他反對追求「末後一著」，也就是不太關心如何面對死亡這個事件，而是強調對「生」的價值進行挖掘，他認為「生之不作即死之不亡」，主張在道德本心的實現中達到不朽。羅近溪結合了二者的特點，他在最初「求臨終不歎氣事為之」，主要想解決的是如何面對死亡的問題，而他在後來的學說中，以「生生」的論述勾勒出對生命（包括身、心、性、命等概念）的整體理解，則是通過生命觀來表達對人之存在的整體看法，並以生生之理來論證生命的永恆性。這些論述雖然有不同的側重點，但都可以被納入廣義的「生死觀」的範疇。

從耿天臺與羅近溪的闡發也可以看到，對「天」之維度的引入，成為他們建立生死觀的重要依據。這與王陽明、王龍溪以良知的超越性來了脫生死的思路有繼承的關係，但亦有微妙的區別。「不容已」是心之不容已，「生生」亦是心之生生，他們都主張以心性的超越、對道的體認來實現生命的不朽，這是陽明以來開創的不在功業聲名為生命價值的觀點的傳承，他們也都各自表達了對陽明超越生死之境

界的尊崇。但在對心的具體闡釋上，陽明與龍溪側重的是以良知的明覺感通、靈妙不測來證成心體的超越性，而天臺、近溪則偏重於從秉受於天、自然衝創來論述心的超越性。對「天」的強調，既是詮釋「性命」觀念的一種內在需求，是證成道德形上學的基本思路，同時也表現了晚明儒者回歸更早的儒學傳統的趨勢，以對先秦經典的重新詮釋來建立儒家自身的生死觀系統。

## 參考書目

### 原典文獻

- 陳白沙，《陳獻章集》（北京：中華書局，1987）
- 陳鼓應，《老子注譯及評介》（北京：中華書局，1984）
- 陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：商務印書館，2007）
- 陳榮捷編，《王陽明傳習錄詳注集評》（臺北：臺灣學生書局，1983）
- 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981）
- 鄧豁渠撰，鄧紅校註，《南詢錄校註》（武漢：武漢理工大學，2008）
- 高亨，《周易古經今注》（北京：中華書局，1984）
- 耿定向，《耿定向集》（上海：華東師範大學出版社，2015）
- 管志道，《續問辨牘》（臺南：莊嚴出版社，1995）
- 郭彧譯注，《周易》（北京：中華書局，2010）
- 憨山德清，《憨山老人夢遊集》，收錄於《卍新纂續藏經》第七十三冊，一四五六經  
（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989）
- 胡直，《衡廬續稿》，收錄於《四庫全書》第一二八七冊
- 黃宗羲，《明儒學案》（北京：中華書局，2008）
- 慧能著，郭朋校釋，《壇經校釋》（北京：中華書局，1983）
- 季本撰，黃琳點校，《說理會編》（天津：天津古籍出版社，2017）
- 焦竑，《澹園集》（北京：中華書局，1999）
- 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1985）
- 李學勤主編，《十三經注疏》整理委員會整理，《十三經注疏·春秋左傳正義》（北京：  
北京大學出版社，1999）
- 李贄，《焚書》（北京：中華書局，1975）
- 李贄著，張建業、張嵐注，《李贄全集注》（北京：社會科學文獻出版社，2010）
- 梁啟雄，《荀子簡釋》（北京：中華書局，1983）
- 陸九淵著，鐘哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980）
- 羅汝芳，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007）
- 彭際清，《居士傳》，《卍新纂續藏經》第八十八冊，一六四六經

- 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，1989年）
- 屠隆，《佛法金湯》，收錄於《大藏經補編》第28冊156（臺北：華宇出版社，1985）
- 王艮，《王心齋全集》（臺北：廣文書局，2012）
- 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007）
- 王守仁，《王陽明全集》（新編本）（杭州：浙江古籍出版社，2010）
- 王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011）
- 楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，1985）
- 楊起元，《太史楊復所先生證學編》卷二，收於《四庫全書存目叢書·子部第九十冊》  
（濟南：齊魯書社，1997）
- 袁宏道，《袁宏道箋校》（上海：上海古籍出版社，1981）
- 袁中道，《珂雪齋外集》卷十五，明萬曆四十六年刻本，日本內閣文庫藏書
- 雲棲株宏，《竹窗隨筆》（臺北：新文豐出版社，1997）
- 雲棲株宏，《蓮池大師全集（雲棲法彙）》（臺北：中華佛教文化館，1973）
- 張廷玉等編，《明史》（北京：中華書局，1974）
- 張載，《張載集》（北京：中華書局，1978）
- 趙貞吉，《趙文肅公文集二十三卷》，收錄於《四庫全書存目叢書·集部第一零零冊》  
（濟南：齊魯書社，1997）
- 周汝登，《東越證學錄》（臺北：文海出版社，1970）
- 朱熹，《晦菴先生朱文公文集》（上海：上海書店，1989）
- 朱熹，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010）
- 朱熹註，王浩整理，《四書集註·大學章句》（南京：鳳凰出版社，2008）
- 鄒元標，《鄒子願學集》，收錄於《文淵閣四庫全書集部·別集類五》（臺北，臺灣商務印書館，1986）
- 《大乘本生心地觀經》，收錄於《大正新脩大藏經》第三冊，第一五九經（東京：大藏出版株式會社，1988）
- 《大乘起信論》，收錄於《大正新脩大藏經》第三十二冊，第一六六六經（東京：大藏出版株式會社，1988）
- 《大佛頂首楞嚴經》，收錄於《大正新脩大藏經》第十九冊，第九四五經（東京：大藏出版株式會社，1988）

- 《道藏》第 20 冊，（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988）
- 《佛地經論》，《大正新脩大藏經》第二十六冊，一五三零經（東京：大藏出版株式會社，1988）
- 《佛說維摩詰經》，《大正新脩大藏經》第十四冊，第四七四經（東京：大藏出版株式會社，1988）
- 《六祖大師法寶壇經》，收錄於《大正新脩大藏經》第四十八冊，第二零零八經（東京：大藏出版株式會社，1988）
- 《永覺元賢禪師廣錄》，卅新纂續藏經第七二冊，第一四三七經（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989）

### 研究專著

- 陳來，《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2003）
- 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991 年）
- 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」立場看》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005）
- 陳戰國、強昱，《超越生死——中國傳統文化中的生死智慧》（開封：河南大學出版社，2003）
- 蔡仁厚，《王陽明哲學》（臺北：三民書局，1974）
- 島田虔次著，甘萬萍譯，《中國近代思維的挫折》（南京：江蘇人民出版社，2008）
- 島田虔次著，蔣國保譯，《朱子學與陽明學》（西安：陝西師範大學出版社，1986）
- 鄧克銘，《王陽明思想觀念研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010）
- 鄧志峰，《王學與晚明師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004）。
- 方立天，《中國佛教與傳統文化》（上海：上海人民出版社，1993）
- 傅斯年，《性命古訓辯證》（臺北：商務印書館，1992）
- 岡田武彥著，吳光等譯，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000）。
- 葛兆光，《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2002）。
- 葛兆光，《思想史的視野、角度與方法》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005）。
- 龔鵬程，《晚明思潮》（北京：商務印書館，2005）。
- 溝口雄三著，索介然，龔穎譯，《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997）

- 洪淑芬，《儒佛交涉與宋代儒學復興》（臺北：里仁書局，2008）
- 侯外廬、邱漢生、張豈之編，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987）
- 侯外廬主編，《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957，2011年再版）
- 荒木見悟著，杜勤、舒志田譯，《佛教與儒教》（鄭州：中州古籍出版社，2005）
- 荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教》（臺北：聯經出版社，2008）
- 蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（臺北：台灣商務印書館，1988）
- 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994）
- 拉夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）著，張傳友等譯，《存在巨鏈》（南昌：江西教育出版社，2002）
- 賴永海，《佛學與儒學》（杭州：浙江人民出版社，1992）
- 李霞，《生死智慧：道家生命觀研究》（北京：人民出版社，2004）
- 林海權，《李贄年譜考略》（福州：福建人民出版社，1992）
- 林繼平，《明學探微》，（臺北：臺灣商務印書館，1984）
- 林其賢，《李卓吾的佛學與世學》（臺北：文津出版社，1992）
- 劉聰，《陽明學與佛道關係研究》（成都：巴蜀書社，2009）。
- 劉海濱，《焦竑與晚明會通思潮》（上海：華東師範大學出版社，2010）
- 廬國龍，《道教哲學》（北京：華夏出版社，1997）
- 羅宗強，《明代後期士人心態》（天津：南開大學出版社，2006）
- 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中研院近史所，2003）
- 蒙培元，《理學的範疇系統》，（北京：人民出版社，1989）
- 牟宗三，《才性與玄理》（桂林：廣西師範大學出版社，2006）
- 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（上海：上海古籍出版社）
- 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1983）
- 彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，（北京：生活•讀書•新知三聯書店，2005）
- 錢明，《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002）
- 錢穆，《晚學盲言》（臺北：聯經出版集團，1998）
- 錢穆，《中國近三百年學術史》，（北京：商務印書館，1997）
- 錢穆，《中國思想史》，（臺北：臺灣學生書局，1985）

- 秦家懿，《王陽明》（臺北：東大圖書公司，1987年）
- 容肇祖，《明代思想史》（濟南：齊魯書社，1992）。
- 釋聖嚴，《明末佛教研究》（北京：宗教文化出版社，2006）。
- 孫歌，《探尋歷史的基體：溝口雄三的中國思想史研究》（臺北：人間出版社，2016）
- 唐君毅，《人生之體驗續篇》，（台灣：學生書局，1978）
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（台灣：學生書局，1984）
- 土田健次郎，《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010）。
- 王玲月，《憨山大師的生死觀》（臺北：文津出版社，2005）。
- 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016）
- 吳震，《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009）。
- 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003）。
- 徐復觀，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化，1985）。
- 徐聖心，《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010）。
- 楊國榮，《良知與心體——王陽明哲學研究》，（臺北：洪葉文化，1999）
- 楊國榮，《王學通論——從王陽明到熊十力》，（臺北：五南圖書出版有限公司，1997）
- 楊國榮，《心學之思——王陽明哲學的闡釋》，（北京：中國人民大學出版社，2009）
- 余英時，《宋明理學與政治文化》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2008）。
- 余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》（臺北：聯經出版公司，2008）
- 袁光儀，《彼我同為聖賢——耿定向與李卓吾之學術論爭新探》（臺北：文津出版社，2015）
- 張岱年，《中國哲學大綱》，（北京：中國社會科學出版社，2008）
- 張立文，《宋明理學研究》，（北京：人民出版社，2002）
- 張學智，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999）
- 鄭志明，《道教生死學》《佛教生死學》，（臺北：文津出版社，2006）；《民俗生死學》，（臺北：文津出版社，2008）
- 鄭志明，《明代三一教主研究》（臺北：臺灣書局，1988）
- 鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，

2000)

左東嶺，《李贄與晚明文學思想》（天津：天津人民出版社，1997）

左東嶺，《王學與中晚明士人心態》（北京：人民文學出版社，2000）

Edward T. Chien. 1986. *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia Press. 中譯本為 錢新祖著，宋家復譯，《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺大出版中心，2014）。

Judith A. Berling. 1980. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press.

### 期刊論文

陳時龍，〈耿定向思想研究〉，收錄於《明史研究論叢》第7輯（北京：紫禁城出版社，2007），頁178-192。

鄧紅，〈試論鄧豁渠的思想傾向〉，《內江師範學院學報》，2014年第29卷第5期，頁60-65。

福田殖著，連清吉譯，〈朱熹的生死觀〉，收於鍾彩鈞主編《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），頁881。

李焯然，〈從清談到經世：晚明思想的再檢討〉，《學海》，2010年3月，頁37。

廖俊裕，〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教与文化學報》，2004年第4期，頁225-250。

呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（臺北：中央研究院近代史研究所），第1999年32期，頁168-210。

彭國翔，〈中晚明陽明學的知、識之辨〉，《中國學術》，2002年第2期。

吳孟謙，〈晚明身心性命觀念之流行〉，《清華學報》，2014年第2期，頁215-253。

余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，《燕園論學集》，（北京：北京大學出版社，1984），頁177-196。

余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（台北：聯經，2004），頁121-156。

曾振宇，〈仁者安仁，儒家仁學源起與道德形上學建構〉，《中國文化研究》2014年春之卷，頁9。

Araki Kengo. 1975. "Confucianism and Buddhism in Late Ming". Edited by Wm.

- Theodore De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press. p.39-66.
- Guoxiang Peng. 2011. "Death as the Ultimate Concern in the Neo-Confucian Tradition: Wang Yangming's followers as an example", *Mortality in Traditional Chinese Thought*, New York: State University of New York Press. p.271.
- Kenneth K.S. Ch'en. 1968. "Filial Piety in Chinese Buddhism", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 28. p.81-97.
- Liu Ts'un-Yan. 1984. "The Syncretism of the Three Teachings in Sung-Yuan China". *New Excursions from the Hall of Harmonious Wind*, Netherlands: Leiden. p.3-95.
- Timothy Brook. 1993. "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Wordship in Late Imperial China". *Journal of Chinese Religion*, no.21. p.14.