

晚明「狂禪」探論

毛文芳*

摘要

晚明一向被視為反傳統、思想解放、個人主義盛行的時代，在傳統價值觀即將崩解與等待建立的過程中，許多茫然、失序、詭異、疑辯的現象，成為文化過渡的必經路程。在這個過程裡，「狂禪」風潮的出現，極具典型意義。「狂禪」，原是一種偏差的修行風格，在明代後期的出現，不僅是一個禪學範疇的名詞，更是思想界、文化界特殊風氣的指涉。本文將「狂禪」放回明代王學之後，特別是龍溪、泰州學中觀察，期能提供進窺晚明總體文化現象的一個認知基礎。

本文的論述次第如下：首先勾勒出當時文化界慧業修習之禪悅聚會的風氣，以及儒禪參合的學術背景。其次探究佛教界對禪學狂風流弊的訾議與危機論辯。其次探討理學之近禪，舉陽明之辨析禪儒，並抽繹出龍溪、泰州學「玩弄光景」之特質，探究其如何進一步引致理學之狂禪流風。其次，筆者考察文化界在此流風中的效應，文人提出「狂者」之論，並激賞「狂者」的人物風姿，李贄狂縱的生命情調適為「狂禪」風潮推波助瀾。末段，筆者藉袁中郎「禪不成禪、儒不成儒」的話語，試闡述「狂禪」在明末清初獲致的歷史評價。

關鍵詞：晚明、狂禪、明儒學案、泰州學派、李贄

* 作者係國立中正大學中國文學系助理教授。

一、引言

晚明一向被視為反傳統、思想解放、個人主義盛行的時代，在傳統價值觀即將崩解與等待建立的過程中，許多茫然、失序、詭異、疑辯的現象成為文化過渡的必經路程。在這個過程裡，「狂禪」風潮的出現，極具典型意義。作為一位異端的爭議性人物，李贄在晚明當代率性提出一連串「驚世駭俗」的言論：

以秦皇暴虐為第一君，以馮道之失節為大豪傑，以荊軻轟政之殺身為最得死所。而古稱賢人君子者，往往反摘其瑕類，甚而排場戲劇之說，亦復以琵琶荊釵守義持節為勉強，而西廂拜月為順天性之常。¹

李贄舉止言動無不令舉世驚駭，而其挑戰傳統的思想，卻的確在晚明的文化界滋蔓發酵。清初學者給予李贄及師從者的評論曰：「（焦竑）友李贄，於贄之習氣，沾染尤深，二人相率而為狂禪」。² 李贄與焦竑之流的人物，在後世評者的眼中，成了「狂禪」的代表人物。

「狂禪」，原是一種偏差的修行風格，在明代後期的出現，不僅是一個禪學範疇的名詞，更是思想界、文化界特殊風氣的指涉。焦竑廁身於泰州學派之林，李贄的成學亦以龍溪、泰州諸子為師，「狂禪」在晚明這兩位風雲人物的身上，絕對不是倏地發生，必與兩人背後整個學術環境臍帶相連。因此，將「狂禪」放回到明代王學之後，特別是龍溪、泰州之學中觀察，實為瞭解「狂禪」形成之來龍去脈的必要路徑。晚明反傳統的思想脈絡，以及繁複新異的文化狀貌，二者互有影響與牽連，吾人可藉「狂禪」的探討，作為進窺晚明總體文化現象的基礎。

「狂禪」若視為一種文化現象，則不能只侷限於禪學或儒學的思想範圍內考察而已，明代中葉以來，儒禪參融之思想型態與禪悅之風的流行，適與禪風變質的習氣互相感染，加上陽明學標榜「狂者」的人格風姿，逐漸導引出

1 參見雲棲株宏著，蔡運辰贅言，《竹窗隨筆贅言》（臺北：新文豐，1979），二筆·李卓吾一條，頁232-233。

2 參見清·永瑤等撰《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1968），第3冊，卷125、子部35「雜家類存目二」《焦弱候問答》提要，頁700。

「狂禪」的文化風潮。是故，「狂禪」實是窺探晚明文化現象的一個重要管道。這個論題的關懷面涵蓋甚廣，包括理學與佛學二者之間的彼此橫跨、文藝風氣的習染與文人行為的張皇、以及導致清議團體的攻訐等等，皆在若干程度上與「狂禪」風氣的滋長有所關連。本文將以此為前提，論述次第如下：首先勾勒出當時文化界慧業修習之禪悅聚會的風氣，以及儒禪參合的學術背景。其次探究教界對禪學狂風流弊的訾議與危機論辯。第四節探討理學之近禪，文中舉陽明之辨析禪儒，並提出龍溪「即本體便是工夫」、「良知現在」、「立無念為宗」作為理學近禪的一個線索；第五節抽繹出龍溪、泰州學「玩弄光景」之特質，探究其如何進一步引致理學之狂禪流風。第六節，筆者考察文化界在此流風中的效應，文人提出「狂者」之論，並激賞「狂者」的人物風姿，而李贄的生命情調可為典例，其狂縱言行適為「狂禪」風潮推波助瀾。末段，筆者藉袁中郎「禪不成禪、儒不成儒」的話語，試闡述「狂禪」在明末清初獲致的歷史評價。筆者希望本文由「狂禪」角度的探論，能對晚明的文化研究，提供一個饒有意義的認知基礎。

二、文士的禪悅之會

晚明文人，喜好以美感欣趣裝點悠閒無擾的日常生活，或遊山玩水、尋花品泉、採石試茗；或焚香對月、洗硯弄墨、鼓琴蓄鶴；或摩挲古玩、擺設書齋、布置園林；或品鑑書畫鼎彝、山水茆亭，乃至欣慕美人的情態，以成就其間賞審美的生活。³這樣的生活情調，往往與禪悅之會相互印證與結合，袁中道個人的經驗可資印證：

今予幸而厭棄世羶，少年豪習，掃除將盡矣。伊蒲可以送日，晏坐可以忘年，以法喜為資糧，以禪悅為妓侍。然後澹然自適之趣，與無情有致之山水，兩相得而不厭。⁴

流連山水、暢情翰墨、澹然自適，與禪悅的經驗，結合為袁中道法喜充滿的

3 關於晚明文人間賞美學的各個面向，敬請參閱毛文芳著，《晚明間賞美學》（臺北：臺灣學生書局，2000.4）。

4 參見袁中道著，《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，1989），卷12 西山十記第十記，頁541-542。

生活型態。「禪悅」一詞，在佛典中記載：「若嚙食時，當願眾生，禪悅為食，法喜充滿」。⁵「現有眷屬，常樂遠離，雖服寶飾，而以相好嚴身，雖復飲食，而以禪悅為味」。⁶佛家要眾生不執著於食物之美味上，即使飲食時，不以食物之味為味，而以禪悅為味，「禪悅」乃入於禪定者，其心愉悅自適之謂。⁷董其昌有禪悅筆記，⁸記錄平日習禪思悟的心得，其與文化圈中友人如袁氏兄弟、陶望齡、黃慎軒、吳本如等人，相與聚談禪學，旬日必有會，董氏稱為「禪悅之會」。

晚明文士喜作禪悅之會，反映出當時慕道求禪的流行風氣。中國歷史上，三教融合的傾向，溯源至南北朝，當時儒道佛已有會通之說，佛教格義之法，以外典釋內典，老、莊、易每被援引以疏佛理；何晏、王弼以道釋儒，向、郭援儒注道，儒道思想屢屢彼此參融。此風唐代曾盛極一時，至明朝尤甚，士子除習儒業外，兼修佛老之學，浸染成習，成群逃儒皈禪皈道，亦蔚為一時的風氣。晚明士子崇尚佛道思想，某些淺學之士，在科舉考試的表現上，竟有陋識於經傳、嫻熟於佛老，對聖賢茫然，而佛道僻書，間雜用之的應試現象。這種在科考試卷中，夾雜佛經道藏之語句於聖賢經義的風氣，已使得萬曆年間的官方禮部，不得不正視、下奏且立出禁約。⁹

江南地區的文人，更沿元明兩代以來之習，普遍浸潤於興盛的禪風中。關於當時儒禪相接狀況，袁宗道曾指出：

三教聖人，門庭各異，本領是同。所謂學禪而後知儒，非虛語也。今之高明有志向者，腐朽吾魯鄒之書，而以諸宗語錄為珍奇，率終身濡首其中而不知返。間來與諸弟及數友講論，稍稍借禪以詮儒，始欣然舍竺典，而尋本業之妙義。¹⁰

5 參見《大正新修大藏經》(臺北：新文豐出版社，1987)，第9冊，《華嚴經》淨行品，頁432。

6 參見同註5，第17冊，《維摩經》方便品，頁539。

7 參見釋慈怡主編，《佛光大辭典》(臺北：佛光出版社，1988)，「禪悅」辭條，頁6477下欄。

8 董其昌有《容臺別集》4卷，卷2、卷3為書品，專論晉唐宋元筆法，卷1錄有隨筆、雜記數條，禪悅亦收於此卷，為隨錄筆記。《容臺別集》收入《容臺集》(臺北：國立中央圖書館，1968)，第4冊。

9 關於科場對應考生援引二氏之說的風氣，有臣子上奏疏請議罰則，如馮琦請議「坊間一切新說曲藝令地方官雜燒之，生員有引用佛書一句者，廩生停用一月，增附不許幫補，三句以上降黜，中式墨卷引用佛書一句者勒停一科，不許會試，多者黜革」。轉引自曹淑娟著，《晚明性靈小品研究》(臺北：文津出版社，1988)，頁134。

10 參袁宗道，《白蘇齋類集》(上海：上海古籍出版社，1989)，卷17，「說書類」，頁237。

可見當時思想界，將禪學作為儒學入門者有，廢儒書不觀，置身於公案語錄以尋禪思解悟者，亦所在多有。而如袁氏朋輩，以儒為本業，仍要「借禪以詮儒」，尋繹二者思想之會通處。明代禪宗的發展，錢牧齋曾云：

禪門五燈，自有宋南渡已後，石門、妙喜至高峰、斷崖、中峰為一盛。由元以迄我國初，元叟、寂照、笑隱至楚石、蒲菴、季（泐）潭為再盛。二百年來，傳燈寂蔑。¹¹

國朝自楚石、泐潭已後，獅絃絕響。崛起為紫柏、海印二大師。¹²

明代中葉的禪宗，自楚石、泐潭以後，禪聲絕響，幸又有達觀真可（紫柏老人）、憨山德清（按建海印寺）兩大禪師崛起，如車之兩輪，在晚明重振宗風：

大師與紫柏尊者，皆以英雄不世出之資，當獅絃絕響之候，捨身為法，一車兩輪。

昔人嘆中峰輟席，不知道隱何方，又言楚石、季潭而後，拈花一枝幾熄，由今觀之，不歸於紫柏、憨山而誰歸乎？¹³

紫柏與憨山結為患難生死之交，風格抱負極類似，二者皆曾活躍於江南一帶，尤其紫柏大師與江南文士氣質最為投合：

竺乾一時尊夙，盡在東南，最著則為蓮池（按指雲棲株宏）、達觀（按指紫柏真可）兩大宗主，然二老行逕迥異，蓮專以西方直指，化誘後學，達則聰明起悟，欲以機鋒言下醒人，蓮枯守三條，椽下跬步不出，達則折蘆飛錫，所在皈依。二老各立教門，大抵蓮老一派主於靜默，惟修淨土者遵之，而達老直捷痛快，佻達少年，驟聞無不心折。¹⁴

由於紫柏氣蓋一世，能於機鋒籠罩豪傑，加上詩才極高，佳句可隨手拈來，比起淨土默然的蓮池大師，更能獲得廣大青年士子的激賞，並常與袁氏兄弟、陶望齡等人相與聚談禪學，董其昌亦曾一度向他請益，江南士流雅好談禪之風，莫不受其左右。¹⁵

11 引自錢謙益，紫柏尊者別集序，《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版社，1996），第21卷，頁873-876。

12 引自錢謙益，密藏禪師遺稿序，同註11，錢著第21卷，頁878-889。

13 引自錢謙益，憨山大師夢遊全集序，同註11，錢著第21卷，頁869-871。

14 沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1997，《元明史料筆記叢刊》），卷27，「禪林諸名宿」條，頁693。

15 關於紫柏尊者之禪學路徑與其個人生平，請參見陸符，紫柏真可傳，收於《已續藏經》第127冊（臺北：新文豐出版社，1984），《紫柏尊者別集》附錄，頁89-155。另參憨山德清，可禪師塔銘，收於同上書，《夢遊集》卷27，頁590-602，以及沈德符，《萬曆野獲

萬曆年間，縮合了三袁兄弟、陶望齡、湯顯祖等著名文人的文化圈，其中堅人物董其昌，便有機緣親炙兩大禪師，更曾以書信獲達觀大師開示，勉其「極當發憤，此生決了，不得自留疑情，遺誤來生」。¹⁶

晚明文人在特殊的時代氛圍下，滋養出關注俗世生命的審美人生觀，¹⁷流連山水、暢情翰墨、澹然自適的生活型態，與禪悅之會結合成為晚明文人慧業修習的寫照。然而禪悅之會儘管為文人的俗世生活增益些許美感欣趣，但不徹底的禪修，不但在教界引發許多抵訾與危機的論辯，更與理學結合成一股播弄文人狂怪行徑的文化風氣。

三、禪學之狂風

就禪家而言，由於個人修行上的若干偏差，不同的習禪者，往往展現出多樣化的風格，如野狐禪、老婆禪、蛤蟆禪、蘿蔔頭禪、枯禪、魔禪、狂禪等。¹⁸晚明文人鄒元標為黃蘗無念禪師作傳，傳中對於世風有所感歎：

世有自稱妙悟，以為必依宰官大臣而闡揚佛法者，予竊謂清虛苦空，佛之大旨，不從一草一木降心，而從萬紫千紅處逐世佛之道，有是乎？嗟乎？狂慧風熾，毒流矜珮，念公獨藏鋒遯世，此所以貌古風高，獨步一世也。¹⁹

鄒文揭示當時佛教宣法依傍權勢的功利氣習，為了投合時下，使「狂慧」毒流之風充斥，實為禪風大壞的明證。「狂慧」的定義：「若定而無慧，此定

編》(同註 14)，卷 27「紫柏禍本」、「二大教主」、「禪林諸名宿」等相關條目。近人著作，可參釋果祥著，《紫柏大師研究——以生平為中心》(臺北：東初出版社，1990)。憨山大師之傳記資料，請參見陸夢龍，《憨山大師傳》，收於《夢遊集》卷 55，頁 978-1001。

16 引自《紫柏尊者全集》，收於《卍續藏經》第 126 冊(同註 15)，卷 24 復董元宰，頁 1049。另關於以董其昌為首之文化圈結構，及董氏習禪經驗，請參見毛文芳，「董其昌逸品觀念之研究」(臺北：淡江大學中文所碩士論文，1993.6)，第五章第二節。

17 晚明文人在特殊的時代環境下，重視俗世生活的美感經營，請參見毛文芳，「養護與裝飾——晚明文人對俗世生活的美感經營」，《漢學研究》，15：2(1997.12)，頁 109-143。

18 就習禪風格的不同來說，有強調遠離現象因果世界的野狐禪、流蕩奔放的狂禪、專心守寂的枯禪、軟弱無力的老婆禪、蛤(蝦)蟆禪，蘿蔔頭禪，以至走火入魔的魔禪。參見吳汝鈞，「無厘頭」禪，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》(臺北：臺灣學生書局，1993)，頁 87-100。

19 參見鄒元標，《黃蘗無念禪師傳》，《中華大藏經》(臺北：修訂中華藏經會，1968)，第 2 輯第 40 冊，《黃蘗無念禪師復問》，卷 5，總頁 32579 下欄-32580 上欄。

名癡定。譬如盲兒騎瞎馬，必墮坑落塹而無疑也。若慧而無定者，此慧名狂慧。譬如風中然燈，搖颺搖颺，照物不了。」²⁰ 有慧解而無定行者，只是空慧，若執此散亂的智慧以為可取代戒定的工夫，則淪為狂慧。清代彭際清曰：「夫悟理不能生戒定，狂慧也。」²¹

「狂慧」可視為「狂禪」的內在特質，所以鄒元標論曰：「世儒好關佛，佛不可關，所以關者，狂禪耳。」²² 晚明禪界一致認為，為了達到一不退轉的空明境界，每位禪僧都必須經歷一段艱苦的鍛鍊過程，²³ 而「狂禪」卻略去這段艱苦修行的歷程，將嚴酷實踐的禪加以通俗化，成為一種反本質的表現。²⁴ 對於「狂禪」的特質，袁宏道有深入的解析：

禪有二種，有一種狂禪，於本體偶有所入，便一切討現成去，故大慧語李漢老云：此事極不容易，須生慚愧始得。往往利根上智者得之不費力，遂生容易心，便不修行，多被目前境界奪將去，作主宰不得，日久月深，述而不返，道力不能勝業，魔得其便，定為魔所攝持，臨命終時，亦不得力。此病近於高明者往往蹈之。²⁵

這段話，所批評的對象，是指對本體偶有所悟卻不肯老實修行的人，通常發

20 轉引自同註 7，「狂慧」辭條所引 觀音玄義，頁 6962 上欄。

21 參見清人彭紹升編，《居士傳》，卷 46 袁伯修中郎小修傳，收入《卍續藏經》第 149 冊（同註 15），頁 966-973。本書另有一單行本《居士傳》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991）。

22 引自同註 21，袁伯修中郎小修傳，鄒元標跋論，頁 973。

23 明末禪僧，極重視鍛鍊修禪的方法，針對參禪者所遇到的種種困難，留下了為數不少的「指南」，如無異元來，《博山參禪驚語》，便有劉崇慶為其書序：「博山大師，乘悲願力，來作大醫王，用一味伽陀，遍療狂狷業病」，參見《卍續藏經》，第 112 冊，頁 946。關於此風，另詳參聖嚴法師，《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987），第一章 明末的禪宗人物及其特色，頁 1-84。

24 日本禪思想學者柳田聖山的研究指出：「禪肇始於古代印度人所謂瑜伽的智慧，與宇宙冥合的智慧，其起源，可以追溯到遠古紀元前二十世紀，禪的梵語是 dhyana，意思是冥想，瑜伽 yoga 則是精神集中的事。冥想流布於印度、中國、日本以至亞洲全域，其思想與各地異質的文明相結合，而導致百花盛放的偉觀。基本上各派宗教完全是相同的冥想實踐而來，而教義才是多種多樣的。禪在佛教各派中，恐怕是最難以通俗化的，但卻能散出最通俗的魅力，緣故為何？所謂最難通俗化，是因為禪是由出家與獨坐冥想的嚴酷實踐出發的，它要求在一定期間中，斷絕與家庭社會的來往，徹底超越文化的領域。然而，禪的實踐卻與通俗化背道而馳，因此，人們便相反地在非本質的情緒領域中，尋求禪的通俗化了。」參見柳田聖山著，吳汝鈞譯，《中國禪思想史》（臺北：臺灣商務印書館，1992），頁 1-7。

25 參見同註 19，《黃蘗無念禪師復問》，卷 5，袁宏道「論禪」條，總頁 32585 上欄。

生在資性高明之上智者，由於悟入快，毫不費力，遂以為禪修如斯容易，誤執現前境界作主宰，在禪家而言，終將走火入魔，斯之謂「狂禪」。由於沒有慚愧心的反照，對於佛性與良知的自信，態度上便容易流為狂肆。石頭居士早年習禪，便是一個典型的例子：

石頭居士，少志參禪，根性猛利，十年之內，洞有所入，機鋒迅利，語言圓轉，自謂了悟，無所事事，雖世情減少，不入塵勞，然嘲風弄月，登山玩水，流連文酒之場，沉酣騷雅之業，懶慢疏狂，未免縱意。²⁶

憑著天賦利根，在圓轉語言與迅利機鋒中出沒，似乎於佛性有悟，便不修行，反以流連酒場、沉酣騷業為不執世相，所顯露出的是懶慢疏狂的縱意姿態。

泰州學派的趙大洲以為「禪不足以害人」，真正有問題的，便是這種禪的歪風，他說：

朱子云：「佛學至禪學大壞」。蓋至於今，禪學至棒喝而又大壞。棒喝因付囑源流，而又大壞。就禪教中分之為兩：曰如來禪，曰祖師禪。祖師禪者，縱橫捭闔，純以機法小慧牢籠出沒其間，不啻遠理而失真矣。今之為釋者，中分天下之人，非祖師禪勿責，遞相囑付，聚群不逞之徒，教之以機械變詐，皇皇求利，其害止於洪水猛獸哉？故吾見今學禪而有得者，求一樸實自好之士而無有。假使達摩復來，必當折棒噤口，塗抹源流，而後佛道可興。²⁷

中國禪宗初祖達摩的禪法屬於如來藏系，肯定一清淨心體，稱為如來藏或佛性，作為生死流轉與涅槃還滅的根本，它不顯現，生命便是生死流轉，它顯現，生命便是涅槃還滅。如來藏含藏於眾生的生命中，本性清淨，沒有染污的成分，凡夫眾生往往為後天的染污蒙蔽，以致不能顯示光明。達摩以下，汲取《楞伽經》中結合清淨與染污的如來藏識之一面，特強調清淨的如來藏。自達摩以後，這種將如來藏清淨心懸於一與經驗世界有段隔離的超越位置，覺者要看住此清淨心，不使染污的禪法，稱為「如來禪」。²⁸對於清淨心的悟入，「專念以息想，極力以攝心」（神秀語），「凝心入定，住心看淨」

26 參見同註 21，袁伯修中郎小修傳，頁 970。

27 引自明·黃宗羲撰，《明儒學案》下冊，收入《黃宗羲全集》第 8 冊（臺北：里仁書局，1987），卷 33 泰州學案二「文肅趙大洲先生貞吉」，頁 748。

28 關於達摩的如來藏思想與《楞伽經》的關係探討，引自同註 18，吳汝鈞，達摩及早期的禪法，頁 1-27。

(普寂語)，需有進修的層次，須假種種方便，這系禪法後來為北宗禪接收，故亦稱「北宗禪」，用以區別慧能以不假方便「直指人心，見性成佛」的南宗禪。²⁹

中國禪宗傳至慧能以後，主張教外別傳，不立文字，不依言語，直接由師父傳授弟子，祖祖相傳，以心印心，採取棒喝、坐禪等直捷方式接化眾生。又鑑於當時如來禪者，滯於義解名相，已失達摩祖師西來所傳之真意，故仰山慧寂禪師另立「祖師禪」之名，以此為達摩所傳之心印。³⁰「祖師禪」不同於「如來禪」高懸一清淨心，而著重主體性或佛性在世間所起的妙用或機用，覺悟亦在當下起用中成就，即「以作用見性」(黃宗羲語)。祖師或師家對弟子的開示，為使之獲致覺悟的境界，通常把握「禪機」，如以棒喝一類動作來進行，這些種種方便的法門，能隨意自在地拈弄與運用，宛如遊戲，但都能揮灑自如，應機而發，恰到好處，然而這種遊戲拈弄，是以深厚的三昧或禪定的工夫作基礎，否則易流於蕩漾。³¹趙大洲上文中對於「祖師禪」的敵意，即對此有所呼應，是對接引方式產生的弊端而言，所謂「機法小慧」正是「禪機」的運用，若失去深厚的禪定工夫，落入不逞之徒手中，適足作為機械變詐，皇皇求利之用，為害則難以估量了，身處晚明，大洲有鑑於此，惟有從樸實禪風救起。³²

呼應趙大洲的說法，蓮池大師曾直指教界的這種狂病：

蓋有心病二焉：一者懶病，二者狂病，懶則憚於博究，疲於精思，惟方省便，不勞心力故。狂則上輕古德，下藐今人，惟恣胸臆，自用自專故。³³

晚明歸心淨土的蓮池大師深有感於佛教界此股惡習，便自居鈍根，教人從最

29 詳參印順導師，《中國禪宗史》(臺北：正聞出版社，1994)，第7章第3節 南頓北漸，頁310-318。

30 參見同註7，「如來禪」辭條，頁2360下欄；「祖師禪」辭條，頁4240中欄。

31 關於禪師如何應機開示，以及禪遊戲三昧為何的探討，詳參同註18，吳汝鈞，〈公案禪之哲學的剖析〉，頁71-85，以及〈遊戲三昧：禪的美學情調〉，頁159-218。

32 關於晚明禪學風氣之狀況以及佛教復興運動之推展，詳參同註23，聖嚴法師書。另請參稭文甫，《晚明思想史論》(北京：東方出版社，1996)，頁111-143，第6章 佛門的幾個龍象。另參江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》(臺北：稻鄉出版社，1989)，第3章 晚明佛教復興運動背景的考察，頁147-164。

33 參見同註1，雲棲祿宏，〈二筆·論疏〉條，頁182-183。

平實處做工夫，大力提倡念佛以矯之，³⁴ 謹持誦嚴戒律，從其遊者，多彬彬踐履篤實之士。石頭居士，後來亦悟出不實在修行，必墮魔境，故轉而步入念佛途徑。

四、理學之近禪

「狂禪」已由禪學風氣的層面探討如上，以下再由理學的層面加以考察。黃宗羲在《明儒學案》中論曰：

陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。³⁵

這段評論，意味著泰州學派與龍溪之學既使王學普及，亦使王學走入衰頹，既起復落之關鍵，與禪似乎不無關係。龍溪、泰州簡易直捷的學術性格，透過社會講學的方式，的確披靡大眾，而陽明後學步向衰微之路，與禪學有何關聯？筆者以下將分別探討陽明、龍溪、泰州等學家思想與狂禪之相互關涉。

（一）陽明對儒禪二家之異同比較

由於事功立場上的迥異，陽明認為禪儒有著基本精神方向上的不同：

聖人之求盡其心也，以天地萬物為一體也，吾之父子親矣，而天下有未親者焉？吾心未盡也。吾之君臣義矣，而天下有未義者焉？吾心未盡也。吾之夫婦別矣，長幼序矣，朋友信矣，而天下有未別未序未信者焉？吾心未盡也。吾之一家飽暖逸樂矣，而天下有未飽暖逸樂者焉，其能以親乎、義乎、別序信乎？吾心未盡也。故於是有紀綱政事之設焉，有禮樂教化之施焉，凡以裁成輔相，成己物成物，而求盡吾心焉耳。心盡而家以齊、國以治、天下以平。禪之學非不以心為說，是以外人倫，遺事物。³⁶

本段文字，以「盡心」這一觀念為儒禪異同比較的焦點，儒家由個人發散於人際五倫，乃至國家天下設紀綱政事、施禮樂教育等文化制度的成就，皆屬

34 關於雲棲株宏淨土法門，詳參註 23，聖嚴法師，《明末佛教研究》。

35 同註 27，下冊，卷 32，泰州學案一，頁 703。

36 參見《王陽明全書》（臺北：正中書局，1979，臺六版），第 1 冊《文錄》，卷 4 重修山陰縣學記（乙酉），頁 215-217。

「盡心」之事，由精神方向而言，儒家的「盡心」是肯定並參與這個世界。就此基本方向來比較，禪家的「盡心」，則是出離世界，是「外人倫、遺事物」。在陽明看來，儒家要化成世界，故需積極入世，佛家的重點在尋求世間煩惱的解脫，故偏於出世，所以他認為如果只強調明明德，而不說親民，便成了老佛。這是二家動機、立場、目的上相互扞格之處，亦是陽明守住儒學門牆的一貫態度。

儘管如此，陽明並不諱言二家確有相通處，就二者本體相同而言，他認為「不思善，不思惡時，認本來面目，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目即吾聖門所謂良知」。就二者方法相同而言，「隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳」，陽明以為「體段工夫大略相似」，³⁷ 另又云：「禪之學與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。」³⁸ 就二者境界相同而言，陽明說：「儒者到三更時分，掃蕩胸中思慮，空空靜靜，與釋氏之靜只一般，兩下皆不用。」³⁹ 陽明好遊禪寺、喜說禪語、好用禪法、引禪門故事等，皆顯示其對禪的高度興趣，而從其言論中可知，陽明在本體、方法與境界處，認為儒禪二者實有共通。王門後學屢將二門觀念相比附，儒禪參合講論的方向，大抵不出其師之牢籠。

陽明以為「仙佛到極點，與儒者略同」、「二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間」，⁴⁰ 王門後學對三教合一思想多抱持贊同的態度，而援禪入儒，或以儒釋禪的徑路，陽明門人龍溪、泰州之學的傳人等，對此均特別關注。《明史》為其立傳，便如此記載：王畿「每講雜以禪機，亦不自諱」、王艮「持論益高遠，出入於二氏」、顏鈞「詭怪猖狂，其學歸釋氏」、楊起元「清修矯節，然其學不諱禪」、周海門「更欲合儒釋而會通之」。⁴¹

(二) 龍溪之「即本體便是工夫」、「良知見在」、「立無念為宗」

37 以上三段引文，皆參見王陽明，《王陽明傳習錄》（臺北：正中書局，1984，初版4刷），中卷，頁55。

38 同註36，重修山陰縣學記（乙酉）。

39 同註37，下卷，頁81。

40 此二句分別引自同註37，上卷，頁15及頁30。

41 諸人傳記，請參見清·張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1997，第6刷），卷283，儒林二，頁7274-7276。

天泉證道紀 是展現王龍溪思想理路最精簡的一篇文獻，透過錢緒山與龍溪的對辯，顯出陽明示學之權法。對辯的關鍵在於陽明拈出的四句教：「無善無惡之心體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，⁴²龍溪以「無」涵括之，緒山以為此「壞師門之教法」，因而有陽明夜坐天泉橋上的示教，陽明將王、錢二人的論爭，視為其教法一隅之執，龍溪所執「四無之說」，是為上根人立教，上根人悟得無善無惡的心體，便從「無」處立根基，意與知物便從「無」生；德洪（緒山）所執是為中根以下人立教，中根以下人由於未嘗悟得本體，未免在「有」善「有」惡上立根基，心與物皆「有」生。順著錢緒山的理路，則需用為善去惡的工夫，隨處對治，使漸漸入悟，以歸復於無之本體。龍溪屬頓悟之學，不必為善去惡的漸修工夫，「即本體便是工夫」。⁴³

龍溪「即本體便是工夫」的另一理論展現，便是「良知見在」：

先師提出良知二字，正指見在而言，見在良知與聖人未嘗不同，所不同者能致與不能致耳。且如昭昭之天與廣大之天原無差別，但限於所見，故有大小之殊。⁴⁴

「見在」即現成之意，就是「當下具足」，「良知見在」肯定凡人與聖人良知相同，愚夫愚婦要信得過良知，欣然朝向聖人之境，所別在於能致與否罷了，如何致呢？龍溪的「見在」乃是針對「修證」而言：

有收有制之功，非究竟無為之旨也，至謂世間無有現成良知，非萬死功夫斷不能生，以此較勘世間虛見附和之輩，未必非對病之藥，若必以現在良知與堯舜不同，必待工夫修整而後可得，則未免於矯枉之過。曾謂昭昭之天與廣大之天有差別乎？⁴⁵

以修證工夫對治世間嗜欲雜夾之俗情，是「在後天動意上立根」，會使「致知工夫轉覺繁難」，「若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，世情嗜欲自無所容，致知工夫自然易簡省力」。⁴⁶龍溪兩次提到「昭昭之天」與

42 此四句話是陽明後學有名的四句教，同註 37，《傳習錄》，下卷，頁 98。而陽明對於身、心、意、知、物的說法：「但指其充塞處言之，謂之身，指其主宰處言之，謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知，指意之涉著處謂之物，只是一件，意未有懸空的，必著事物，故欲誠意，則隨意所在某事而格之，去其人欲，而歸於天理，則良知之在此事者無蔽，而得致矣，此便是誠意的工夫。」同註 37，下卷，頁 75-76。

43 《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1960），卷 1 天泉證道記，頁 1。

44 同註 43，卷 4 與獅泉劉子問答，頁 3。

45 同註 43，卷 2 松原晤語，頁 12。

46 以上引文均參見註 43，卷 1 三山麗澤錄，頁 7。

「廣大之天」譬喻見在良知與聖人良知原無差別，是因為受限於人之囿見，始有大小之殊。認清良知為心之本體，便要在心體上作工夫，此工夫為何？不待修證，而要「復」、要「日減」，龍溪云：

良知不學不慮，終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體，無工夫中真工夫，非有所加也。工夫只求日減，不求日增，減得盡便是聖人。後世學術正是添的勾當，所以終日勤勞更益其病。果能一念惺惺，泠然自然，窮其用處，了不可得，此便是究竟語。⁴⁷

這種在先天心體上立根的工夫，在減除障蔽，復此心體，減得盡便是聖人，而「日減」與「復」是無工夫中真工夫，不同於終日勤勞作力的道德實踐，而是在一念上理會察照，「當下具足」，乃自我覺悟之義。龍溪特別重視「悟」，曾有三悟之說：⁴⁸

師門嘗有入悟三種教法，從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜中而得者，謂之證悟，猶有待於境；從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩愈凝寂，始為徹悟。⁴⁹

解悟未離言詮，證悟仍有待於境，唯觸處由人事練習而得者，始為徹悟，時時照顧一念，便能到達良知的最高境界。

龍溪對陽明四句教理解為「四無」，與其「見在（現成）良知」的主張一致，標舉「良知即是主宰，即是流行」，⁵⁰ 是一「即本體便是工夫」的理論，因此陽明以為此學「易簡直捷」。然而這樣「易簡直捷」的學思路徑，畢竟存有很大的危機，龍溪同輩友好對此已有所警惕：

世間薰天塞地，無非欲海，學者舉心動念無非欲根，而往往假託現成良知，騰播無動無靜之說以成其放逸之私，所謂行盡如馳，莫之能止。此兄憂世耿耿苦心。⁵¹

由工夫的區判，顯出世間有上根與中根以下兩等人，牟宗三則以為：

這不單是聰明與否的問題，最重要的還是私欲氣質的問題，上根人似乎合下私欲少，不易於為感性所影響，故易於自然順明覺走，中下根人私欲多，牽繞重，良知

47 同註 43，卷 6，頁 13，與存齋徐子問答。

48 關於三悟之說，除本文所引之 寬川別語 一則以外，另見於《王龍溪全集》（臺北：華文出版社，1970，道光二年刻本），卷 17 悟說，該文所言更詳盡。勞思光，《中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1981），頁 457，曾引述。

49 同註 27，上冊，卷 12 浙中王門學案二，「寬川別語」條，頁 253。

50 同註 44，與獅泉劉子問答。

51 同註 45，松原晤語。

總不容易貫下來，故須痛下省察與反照底工夫。⁵²

天賦上根之人，世間畢竟少有，有「現成良知」作藩籬，反而增長欲私。因此陽明對於接引上根人之四無教法，態度較嚴謹，認為一般人凡心未了，雖已得悟，仍當隨時用漸修工夫，不如此不足以超凡入聖，王學因而鼓勵一般入上乘兼修中下。陽明曾指出：「人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實，不過養成一箇虛寂。」⁵³

由此可知，陽明雖立二教法，但接引上根人者，只保存於理論層面，並不應用於實際教化上，所以他說「汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今」，陽明早已洞悉龍溪學之顛危處，故特別垂示：「汝中此意，正好保任，不宜輕以示人，概而言之，反成漏泄。」⁵⁴

以上根人之教法，接引大眾，為何徒增躐等之病？黃宗羲以為其忽略工夫歷程：「若心體既無善惡，則意知物之惡固妄也，善亦妄也。工夫既妄，安得謂之復還本體。」⁵⁵ 這便是對於「即本體便是工夫」的質疑。忽略了儒家所最重視之「為善去惡」的磨鍊工夫歷程，劉蕺山亦認為龍溪強將佛家出世精神貫注儒家入世關懷中，不僅在方法有偏差，更會遭致嚴重的後遺症：

有無不立，善惡雙泯，任一點虛靈知覺之氣，從橫自在，頭頭明顯，不離著於一處，幾何而不蹈佛氏之坑塹也哉？夫佛氏遺世累，專理會生死一事，無惡可去，並無善可為，止餘真空性地，以顯真覺，從此悟入，是為宗門。若吾儒曰在世法心求性命，吾慾薰染，頭出頭沒，於是而言無善惡，適為濟惡之津梁也。⁵⁶

龍溪一再強調「即本體便是工夫」，招致蕺山「幾何而不蹈佛氏之坑塹也哉」之議，而黃宗羲亦認為龍溪學不得不近於禪，黃宗羲曰：

夫良知既為知覺之流行，不落方所，不可典要，一著工夫，則未免有礙虛無之體，是不得不近於禪。⁵⁷

宗羲這段評語，正如上述蕺山所謂「任一點虛靈知覺之氣，不離著於一處」，

52 參見牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1993），第3章，頁274。

53 同註37，下卷，頁98。

54 同註43，卷1 天泉證道紀。該段文意的疏解，詳參同註52，牟書第3章，王學之分化與發展，以及同註48，《中國哲學史》第5章。

55 同註27，上冊，卷12 浙中王門學案二，「郎中王龍溪先生畿」，頁239-240。

56 同註27，上冊，師說「王龍溪畿」條，頁8-9。

57 同註55，浙中王門學案二，「郎中王龍溪先生畿」。

均是對龍溪學良知落入禪學窠臼的論評。明代理學家隨意拈禪籍經句以說聖賢之理，自所難免，然未必即混淆儒禪宗旨，而龍溪則甚至取禪門宗旨以論學，更是其招謗議的主因，龍溪說：

聖狂之分無他，只在一念克與罔之間而已。一念明定，便是緝熙之學。一念者，無念也，即念而離念也，故君子之學以無念為宗。⁵⁸

禪宗自慧能開始，明揭「立無念為宗、無相為體、無住為本」的禪法，為何要「立無念為宗」？慧能云：

自緣只說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想從此而生。自性本無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見，故此法門立無念為宗。

如何「無念」呢？《六祖壇經》定慧品第四說此法門，「於諸境上，心不染，曰無念。於自念上，常離諸境，不於境上生心。」亦即「於念而離念」，所以慧能「立無念為宗」。龍溪的「一念者，無念也，即念而離念也，故君子之學以無念為宗」，便直接襲取壇經中的經句與義涵，解釋儒家的「君子之學」，斧鑿痕跡歷歷，⁵⁹無怪乎劉蕺山要評斷他「直把良知作佛性看」。⁶⁰

五、理學之狂禪：玩弄光景

泰州學派王襃曰：「鳥啼花落，山峙川流，飢食渴飲，夏葛冬裘，至道無餘蘊矣。」⁶¹這是至道流佈的光景。道體的光景成為一種可以把玩的對象，如此修道，將至於什麼境界？龍溪「即本體便是工夫」所代表的理論，將儒家重視修為的工夫化簡解消，受到思想界極大的反省與批判，例如強調「戒懼慎獨為致良知之功」的鄒東廓便以為龍溪此法，沒有落實的工夫基礎，⁶²「浸流入猖狂一路」。聶豹曾寄一書給龍溪，書中提到羅洪先早年之學的弊病：

58 同註 48，《王龍溪全集》，卷 15 趨庭漫語對應斌兒，頁 1098。

59 勞思光以為龍溪直接取禪門宗旨以論學，將良知說之宗旨竟全與禪門言「自性」之宗旨混而為一，口頭雖仍似儒自居，實則只悟到禪門之主體性，對孔孟精神方向全不能體認也。詳參同註 48，勞著，頁 458-459。

60 同註 56，師說「王龍溪畿」條。

61 同註 27，下冊，卷 32 泰州學案一，「東崖語錄」，頁 722。

62 鄒子「以獨知為良知，以戒懼慎獨為致良知之功」斤斤以身體之，便將此意做實落工夫，開後來念庵「收攝保任」之路。鄒學要旨，詳見註 27，師說「鄒東廓守益」條，頁 8。

達夫早年之學，病在於求脫化融釋之太速也。夫脫化融釋，原非功夫字眼，乃功夫熟後境界也。而速於求之，遂為慈湖之說所入。⁶³

慈湖為象山門人，其學重悟境高妙，⁶⁴ 卻被黃宗義、全祖望指為壞象山之教。⁶⁵ 聶豹說明羅洪先早年的學問，急於求證本體的境界，⁶⁶ 殊不知，此脫化融釋的境界原非可速求，乃是功夫純熟後，水到渠成的自然展現。又云：

以見在為具足，以知覺為良知，以不起意為功夫，樂超頓而鄙艱苦，崇虛見而略實功，自謂撒手懸崖，遍地黃金，而於六經、四書未嘗有一字當意，玩弄精魂，如是者十年。已而恍然自悟，考之詩書，乃知學有本原。⁶⁷

聶豹之所以舉念菴早年之學弊，一方面是自陳工夫之學的轉折，另一方面則是對龍溪之學提出批判：崇虛見而略實功，徒成玩弄精魂而已。

由於不重精熟的工夫歷程，又提出「君子之學以無念為宗」的說法，沒有禪宗背後所執持的宗教關懷，終將成為光景的玩弄，所以蕺山曰：

龍溪直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。⁶⁸

泰州學派對於光景之玩弄，較王龍溪更甚：

先生（按王艮）於眉睫之間，省覺人最多，謂百姓日用即道，雖僮僕往來動作處，指其不假安排者以示之，聞者爽然。⁶⁹

王艮以為道眼前即是，主平常主自然，透過社會講學吸引了一般大眾，其門

63 同註 27，上冊，卷 17 江右王門學案二，「寄王龍溪」條，頁 377。

64 楊簡曾面奏陸下，談論修心之要，楊曰：「陸下自信此心即大道乎？」寧宗曰：「然」，問：「日用如何？」寧宗曰：「止學定耳」先生曰：「定無用學，但不起意，自然靜定，是非賢否自明。」顯示慈湖之學，不重視靜定之工夫，以悟入為主。詳見《宋元學案》（臺北：河洛出版社，1975），卷 74 慈湖學案，頁 1390-1426。

65 黃宗義曾曰：「象山之後不能無慈湖 以為學術之盛衰因之，慈湖決象山之瀾」，詳見註 27，卷 12，浙中王門學案二，頁 238-270。而全祖望亦認為：「象山之門，必以甬上四先生為首，蓋本乾、淳諸老一輩也。而壞其教者實慈湖」，參見同註 64，慈湖學案「序錄」。

66 「先生於陽明之學，始而慕之，已見門下承領本體太易，亦遂疑之。及至功夫純熟，而陽明進學次第，洞然無間。」羅念菴對於不透過純熟工夫，一味求證本體境界，是相當危險的方式，已警悟到其危機。關於羅念菴慎防誤入禪定、劃清與外丹學之界限，「主寂」的學問，詳參註 27，上冊，卷 18 江右王門學案三，「文恭羅念庵先生洪先」，頁 388-430。

67 同註 63，江右王門學案二，「寄王龍溪」條。

68 同註 27，上冊，師說「王龍溪畿」條，頁 9。

69 同註 27，下冊，卷 32 泰州學案一，「處士王心齋先生艮」，頁 710。

下有樵夫、陶匠、田夫等。平常、自然、灑脫、樂，這種似平常而實是最高的境界便成了泰州學派的特殊風格。⁷⁰ 王艮之子王襜為學要旨如下：

工焉而心日勞，勤焉而動日拙，忍欲希名而誇好善，持念藏機而謂改過，心神震動，血氣靡靡，不知原無一物，原自見成。但不礙其流行之體，真樂自見，學者所以全其樂也，不樂則非學矣。⁷¹

東崖繼承其父平常、自然、樂之宗旨，又因曾師事於龍溪，亦有「良知現成」的提點。東崖之學順承陽明、龍溪、王艮之「樂者，心之本體」而來，⁷² 亦以樂為宗旨：「樂者，心之本體也，有不樂焉，非心之初也，吾求以復其初而已矣。」⁷³ 如何而後能是？東崖以為莫非學也，學求此樂，引其父之言曰：「樂者，樂此學，學者，學此樂。」然而，學道之樂：

有有所倚而後樂者，樂以人者也。一失所倚，則慊然若不足也。無所倚而自樂者，樂以天者也，舒慘欣戚，榮悴得喪，無適而不可也。⁷⁴

東崖的理論，「樂者，心之本體」與「本體未嘗不樂」，樂既是心體亦是作用，與龍溪「即本體便是工夫」異曲同工，而「樂即道」則較龍溪多了一層對於道境的描繪，「鳥啼花落，山峙川流，飢食渴飲，夏葛冬裘」，這便是描繪至道流行的光景。

東崖樂境描繪是在傳統的詮釋中所發展而來，包括孔門的兩段對話，黃宗羲析云：

白沙云：「色色信他本來，何用爾腳勞手攘？舞雩三三兩兩，正在勿妄勿助之間。曾點些兒活計，被孟子打併出來，便都是鳶飛魚躍。若無孟子工夫，驟而語之以曾點見趨，一似說夢。蓋自夫子川上一嘆，已將天理流行之體，一日迸出。曾點見之

70 泰州派學術風格的疏理，引自同註 52，牟書，頁 283。

71 同註 27，下冊，卷 32 泰州學案一，「處士王東崖先生襜」條，頁 710。

72 陽明曾曰：「樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有，但常人有所不知，反自求許多憂苦。但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。」（《傳習錄》中）王龍溪亦曾曰：「樂是心之本體，本是活潑，本是脫灑，本無罣礙繫縛，堯舜文周之兢兢業業，翼翼乾乾，只是保任得此體，不失此活潑脫灑之機。孔之疏飲，顏之簞瓢，點之春風沂詠，有當聖心，皆此樂也。夫戒慎恐懼非是矜持，即堯舜之兢兢不睹不聞，非以時言也。」參見註 43，《王龍溪語錄》，卷 3 答南明汪子問。王艮亦曰：「『不亦說乎？』說是心之本體」，參見註 27，下冊，卷 32 泰川學案一，「心齋語錄」條，頁 711-718。

73 同註 27，下冊，卷 32 泰州學案一，「東崖語錄」，頁 723。

74 同註 73，「東崖語錄」。

而為暮春，康節見之而為元會運世。故言學不至於樂，不可謂之樂。」至明而為白沙之藤蓑，心齋父子之提唱，是皆有味乎其言之。然而此處最難理會，稍差便入狂蕩一路。所以朱子言曾點不可學，明道說康節豪傑之士，根本不貼地，白沙亦有說夢之戒，細詳先生之學，未免猶在光景作活計也。⁷⁵

關於黃宗羲這一大段評論，牟先生有精要的疏解，⁷⁶大意如下。曾點基於輕鬆的樂趣回答，孔子的喟嘆亦展現一種幽默，兩人的動機並非在此表示道體流行的境界。⁷⁷而子在川上曰「逝者如斯夫，不捨晝夜」（《論語》子罕篇），簡單的孤立句亦很難確知孔子當時心中所想為何？但是到了宋儒，便將孔門這兩段話語，理解為道體之流行眼前即是，自然有一種灑脫，於是道體流行便與輕鬆的樂趣結合一起，成為雖平常而意境極高的境界。這是宋儒內聖之學所大抵承認的境界，宋儒如周濂溪「吟風弄月」、二程「識孔顏樂處」均對此境界特別關注。至於道家色彩甚濃的邵康節，其以數學推算籠罩宇宙的「元會運世」說，⁷⁸亦意味著術數家窺破造化的曠達。白沙、心齋父子即承此路向而來。

宋儒中的朱子則別有見地，說「曾點不可學」，不可學並不是反對那生命中偶而輕鬆的樂趣，而是反對將實踐的工夫當作四時景緻來玩弄。工夫實踐到最高境界，便是至道，至道當然不離人的日常感受見聞，但這些日常感受見聞並不就是道，東崖誤將體道的境界專作為學宗旨，無怪黃宗羲譏之「未免猶在光景作活計也」。體道需有切切實實的工夫，故牟宗三先生說：

良知自須在日用間流行，但若無真切工夫以支持之，則此流行只是一種光景，此是光景之廣義，而若不能使良知真實具體地流行於日用之間，而只懸空地描畫它如何如何，則良知本身亦成了光景，此是光景之狹義。我們須拆穿那流行底光景（即空描畫流行），亦須拆穿良知本身底光景（空描畫良知本身）。這裡便有真實工夫可言。⁷⁹

75 同註 71，「處士王東崖先生巵」條。

76 關於黃宗羲此段文意的疏解及光景玩弄之說，參見註 52，牟書，頁 285-288。

77 《論語》先進篇：「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：盍各言爾志。曰：點，爾何如？鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而坐，對曰：異乎三子者之撰。子曰：何傷乎？亦各言其志也。曰：暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：吾與點也。」

78 「元會運世」為邵子「先天圖」之展開，應用於世界歷程之說明。三十年為一世，十二世為一運，三十運為一會，十二會為一元。一元為天地終始所需之時間。

79 同註 52，牟文。

依牟先生的分析，龍溪「良知不落方所，不可典要，一著工夫，則未免有礙虛無之體」，⁸⁰「直把良知作佛性看，懸空期個悟」(前引劉戡山語)，這些是屬於狹義的光景，空描畫良知本身，而王東崖「樂即道」，關注於道體境界的蘊緻，則屬於廣義的光景，空描畫流行。

關於玩弄光景、留戀光景的問題，羅近溪的反省與思辨如下：

因識露個光景，便謂吾心實有如是本體，實有如是朗照，實有如是澄湛，實有如是自在寬舒，不知此段光景原從妄起，必隨妄滅。及來應事接物，還是用著天然靈妙渾淪的心，此心儘在為他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身以為純一不已，望顯發靈通以為宇泰天光，用力愈勞，而違心愈遠矣。

若坐下心中炯炯，卻赤子原未帶來，而與大眾亦不一般也。蓋渾非天性，而出自人為。若只沉滯胸襟，留戀景光，幽陰既久，不為鬼者亦無幾。⁸¹

羅近溪舉例譬說，童子捧茶時，並不去把捉一個光光晶晶無有沾滯的光景，心無內外，工夫亦不在心之內外，童子獻茶來，我則隨眾起而受之，童子來接茶甌時，我亦隨眾與之，當下即是。豈惟人之老幼，即連車馬、禽鳥、園花、天日、和風、雲煙等宇宙萬物欣然之景象，皆不必待他去持。若有所持，則必淪為一物矣，若有物，則渾非天性，乃出自人為撥弄。⁸² 羅近溪以為如此才可以是近溪學「當下便有受用」(黃宗羲語)的特質，人唯有作此工夫，方能使良知具體流行於日用之間而眼前即是。否則一味追求靜默時那心炯炯、光晶晶、朗照澄湛、自在寬舒的光景，執以為赤子良知本心，加以玩弄留戀，則心體反成鬼窟。所以牟先生認為「順泰州派家風作真實工夫以拆穿良知本身之光景使之真流行於日用之間，而言平常、自然、灑脫與樂者，

80 同註 27，上冊，卷 12 浙中王門學案二，「郎中王龍溪先生畿」篇，頁 239-240。

81 以上二段引文分別參引自羅近溪撰、曹胤編，《盱壇直詮》(臺北：廣文書局，1960)，頁 94、98。

82 關於當下與持的問題，近溪有言：「林生竦然曰：不知心是何物耶？子乃遍指面前所有示曰：汝看此時環侍老小，林林總總，個個仄著足而立，傾著耳而聽，睜著眼而視，一段精神果待他去持否？豈惟人哉？兩邊車馬之旁列，上下禽鳥之交飛，遠近園花之芳馥，亦共此段精神，果待他去持否？豈惟物哉？方今高如天日之明照，和如風氣之暄煦，藹如雲煙之霏密，亦共此段精神，果待他去持否？諸老幼咸躍然前曰：我百姓們此時懽忻的意思也不曉得要怎麼去持，也不曉得怎麼是不持。諸君試看許多老幼在此講談一段精神，千千萬萬，變變化化，倏然而聚，倏然而散，倏然而喜，倏然而悲，彼既不可得而知，我亦不可得而測，非惟無待於持，而亦無所容其持也。」參見註 81，《盱壇直詮》，下卷，頁 157。

乃是羅近溪。」⁸³

近溪學的特質，正如黃宗羲所說：

先生之學，以赤子良心、不學不慮為的。此理生生不息，不須把持，不須接續，當下渾淪順適。工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次，解纜放船，順風張棹，無之非是。⁸⁴

近溪體會到真實工夫的重要性，每每循循善誘，教化友生，使不沈滯胸襟，留戀光景，在「共此段精神」⁸⁵的踐履中，順適平常地體證良知。然而當下渾淪順適地真實工夫「難得湊泊」，並非人人輕易皆能，若著眼於天理流行於日常生理感受間，執以為道即如是，則不免流為情識放縱。從羅近溪的思辨反省與泰州學派的理路對照，黃宗羲因而評議泰州學派乃「稍差便入狂蕩一路」。如同筆者前文引述袁宏道謂狂禪「多被目前境界奪將去，作主宰不得，日久月深，述而不返」，學者悟入迅快而不費力，遂以為禪修如此容易，誤執現前光景作主宰，沒有慚愧心的反照，便無堅強的佛性與良知信持，態度上自然容易流為狂蕩。

經由以上的考察，吾人可明瞭，龍溪以「無」立體，忽略工夫歷程，泰州學雖明日常生活即是道，但偏於光景之描畫與留戀。龍溪、泰州學重本體輕工夫，以及玩弄光景、留戀光景的弊端，雖然「汝中資性明朗」(按陽明對龍溪的評語)，為上根之人開闢一條簡易直捷的路子，然由於得之不費力，遂生容易心，卻認現前光景為主宰，日月留戀不返，雖有良知的信持勇氣，難免不轉入生活形貌上的自信縱放，而流露出狂態。又由於龍溪學、泰州學於本體境界與方法上很難與禪劃清界線，結合上學派特質導引出的狂態，遂引致「狂禪」之訾。

六、由狂者到狂禪的生命情調

筆者以上已就禪風與理學所以流於狂禪之種種面向，逐一考察。以下筆

83 羅近溪曾於病中體悟「一念耿光，遂成結習」，前此對於良知本身底光景的執持，日後特重光景之拆穿，詳見註 27，卷 34，頁 760-805，及註 52，牟書，第 3 章 王學之分化與發展，頁 288-298。

84 同註 27，下冊，卷 34 泰州學案三「參政羅近溪先生汝芳」，頁 762。

85 同註 81，《盱壇直詮》，下卷，頁 334-354。

者將針對文人在此風氣下，如何上溯《論語》提出「狂」論，試圖為狂者的生命情調作出適切詮釋，並以李贄為例，說明被冠以「狂禪」之名的他，其生命情調特異之處。

(一)「狂者」之人格風姿

龍溪學重悟而忽略實際工夫歷程，「浸流入猖狂一路」，泰州學派稍一不慎則淪為玩弄光景、留戀光景，二家學風均使門人「承領本體太易」。⁸⁶ 泰州傳人於生命中普遍流露著名教不能羈絡的狂態，例如：好急人之難，具游俠張皇身姿的顏山農，誚誣當道，招徠方伎雜流四方之士信從的何心隱，棄儒業習攝心術，又得黃白術於方外。龍溪、念菴目之為奇士的方湛一，扁舟往來於村落間，歌聲振乎林木的王東崖 等。泰州學派師祖王艮曾夜夢天墮壓身，萬人奔號求救，自舉臂起之，欲重整夫次之日月星辰，這種擔當，是基於「身尊則道尊」的理念，自我期許為一理想的人格，以此身為萬物之本，要「天地萬物依於身，不以身依於天地萬物」，因此，他要回復原始儒家的理想標準，便在京師以孔子轍環車制自創蒲輪、服堯之服，招搖道路，其冠服言動與人相異，乃有這一層內在心理「捨我其誰」的豪氣，表現在一般人眼裡，便是一個怪魁。陽明便認為心齋「意氣太高，行事太奇」而痛加裁抑。

對於狂者人格風姿的把握，來自《論語》的典故，⁸⁷ 晚明士人承此對狂、狷與鄉愿頗有探討。王龍溪曾云：

孔子不得中行而思及於狂，又思及於狷。若鄉愿則惡絕之，甚則以為德之賊。狂者之意，只是要做聖人，其行有不掩，雖是受病處，然其心事光明超脫，不作些子蓋藏迴護，亦便是得力處。若能克念，時時嚴密得來，即為中行矣。狷者雖能謹守，未辦得必做聖人之志，以其知恥不苟，可使激發開展以入於道，故聖人思之。若夫鄉愿，不狂不狷，初間亦是要學聖人，只管學成殼套，居之行之，象了聖人，忠信廉潔，同流合污，不與世間立異，像了聖人混俗包荒。吾人學聖人者，不從精神命脈尋討根究，只管取皮毛支節。以求媚於世。陷於鄉愿之似而不自知。⁸⁸

86 同註 27，上冊，卷 18 江右王門學案三，「文恭羅念菴先生洪先」，頁 389。

87 《論語》子路篇：「子曰：不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。」注曰：「狂者進取於善道，狷者守節無為，欲得此二人者，以時多進退取其極一。」集注曰：「狂者，志極高而行不掩，狷者，如未及而守有餘。」

88 同註 43，卷 1 與梅純甫問答，頁 3。

龍溪強調學聖人須取精神命脈，若只取皮毛支節，僅是媚世的鄉愿。狂者狷者，雖一太過，一不及，然假以嚴密工夫激發開展之，皆有成聖的可能，故狂者、狷者乃是一段通向聖人之途的過程。當成聖不易得時，這樣的一段過程便顯得極為珍貴，所以晚明士人屢屢透露出對狂狷之境的欣賞，且尤重狂者。

王陽明曾針對《論語》先進篇「孔子問志於弟子」一章，說明對狂狷資性之士各應有不同的成就方式，⁸⁹而陽明則自許為一狂者：

我在南都已前，尚有些子鄉愿的意思在，我今信得這良知，真是真非，信手行去，更不著些覆藏，我今纔做得箇狂者的胸次，使天下之人都說我行不揜言也罷。尚謙出曰：信得此過，方是聖人的真血脈。⁹⁰

陽明這番話，是在回應弟子對於其學招致天下謗議，與四方排阻益力的說詞，信得過良知，以良知之是非為是非，有自信之勇氣與動力，便無所遮藏蔽覆，雖天下謗議紛紛，亦毫無所動，這就是陽明狂者的胸次。王陽明認為狂者胸次必須實實在在地發自對於良知的信持，然而泰州學派則往往轉為生活形貌上的自信狂放，即黃宗羲所云：「泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。」⁹¹泰州諸子有蓬勃的實踐精神，重視具體事功與生活感受，若在個人道德體驗上，能明察是非，信手行去，非名教所能羈絡固宜，但若不能明察良知是非，流為意氣之橫行，徒然擺脫名教範限，而不立出道德主體，很自然地便由儒者轉為游俠的生命情調了。⁹²

（二）李贄的狂禪風潮

89 陽明曰：「王汝中省曾侍坐，先生握扇命曰：你們用扇。省曾起對曰：不敢。先生曰：聖人之學，不是這等細縛苦楚的，不是粧做道學的模樣。汝中曰：觀仲尼與曾點言志一章，略見。先生曰：然，以此章觀之，聖人何等寬洪包含氣象，且為師者問志於群弟子，三子皆整頓以對，至於曾點飄飄然，不看那三子在眼，自去鼓起瑟來，何等狂態，及至言志，又不對師之問目，都是狂言，設在伊川，或斥罵起來了。聖人乃復稱許他，何等氣象。聖人教人，不是箇束縛他通做一般，只如狂者便從狂處成就他，狷者，便從狷處成就他，人之才氣，如何同得。」引自同註 37，下卷，頁 86-87。

90 同註 37，下卷，頁 97。

91 同註 35。

92 如顏鈞、何心隱均有濃厚的游俠精神，何心隱甚至撰文為聖賢與游俠之別在落意氣與不落意氣云云，此見解詳參註 9，曹書，第 3 章，「性靈小品寫作的時代意義」，頁 123。

晚明由儒者所讚揚的狂士轉為游俠之生命情調的典型，以李贄為最。李卓吾被視為狂禪的焦點人物，焦竑推尊其為聖人。李贄與晚明大部分思想家具有駁雜的傾向一樣，有過之而無不及，其學術雖雜揉儒道佛等諸家，但由李贄自稱其「雖落髮為僧，而實儒也」⁹³的態度看來，李仍以儒者自許，故其學術得力於明儒甚多，與陽明學的關係極為密切，曾親受業於王艮之子王襜，⁹⁴亦曾親會龍溪與近溪，並云：「自（萬曆五年）後，無歲不讀二先生之書，無口不談二先生之腹」，⁹⁵而對龍溪極崇慕：「聖代儒宗，人天法眼，白玉無瑕，黃金百煉」，⁹⁶可謂已達頂點，對於泰州學派之心齋及其門人弟子，以雲龍風虎之英雄視之。⁹⁷李贄的學術淵源，大抵建立在以王艮所傳之泰州學派上，此外亦揉合了佛與道的成分，⁹⁸李贄承繼龍溪、泰州學的簡易直捷的特色，更將「狂禪」推上高峰，卓吾的狂禪姿態，可由袁中郎處證之：

袁氏禪，非敢遽斷，為口頭得法於龍湖（按李贄曾居麻城龍潭湖），龍湖不無狂魔入肺腑之證，至袁氏，一轉而為輕清，魔遂在輕安快活裡作科白，日流在光滑處生知生見，無箇銀山鐵壁時節。⁹⁹

卓吾這種知見生於於輕安光滑處的狂禪，的確吸引了如袁氏兄弟一般的穎悟文士，為學務實的耿定向，雖有心卻難以匡救：

先生因李卓吾鼓倡狂禪，學者靡然從風，故每每以實地為主，苦口匡救，然又拖泥帶水，於佛學半信半不信，終無以壓服卓吾。¹⁰⁰

耿定向欲以實地工夫，苦心挽救李氏狂禪風潮，然因對佛學一知半解，實無法對抗狂瀾。李贄「聰明蓋代，議論間有過奇，然快談雄辯，益人意智不

93 李贄，自序，《初潭集》（臺北：漢京文化，1982，初版），頁1。

94 李贄，《續焚書》，卷3 讀史彙「儲瓘」條。收入李贄，《焚書·續焚書》合刊（臺北：漢京文化，1984），頁90。

95 李贄，《焚書》，卷3，羅近溪先生告文，頁122-125。

96 同註95，卷3 王龍谿先生告文，頁120-122。

97 同註95，卷2 為黃安二上人大孝，頁79-82。

98 李贄學術駁雜諸家，詳參王煜，李卓吾雜揉儒道法佛四家思想，收於王煜，《明清思想家論集》（臺北：聯經出版社，1981），頁1-60。另關於其學術淵源，參林其賢，《李卓吾事蹟繫年》（臺北：文津出版社，1988），卷首附李卓吾學術淵源表，由附表得知，李與王學的關係，大體建立在以王艮所傳之泰州學派上，此外亦揉合了佛道的成分。

99 同註21，袁伯修中郎小修傳，頁966-973。

100 同註27，下冊，卷35 泰州學案四，「恭簡耿天臺先生定向」，頁815-816。

少」，其作品「無論通邑大都，窮鄉僻壤，凡操觚染翰之流，靡不爭購，殆急於水火菽粟也」，¹⁰¹一般大眾「全不讀四書五經，而李氏《藏書》、《焚書》，人挾一冊以為奇貨」。¹⁰²李贄由於個人風格魅力無窮，故能驚動士林，披靡一代，受到廣大的注意，李贄好發新論，喜為驚世駭俗之論，又務反宋儒道學之流，其學說以解脫直截為核心，對於年輕高曠豪舉之士，有很大的吸引力，願樂慕之，後學者形成狂潮。

「狂禪」的思想，透過李贄魅力的播送，已由思想界，伸向藝文界，劉蕺山曰：「今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之情識」，¹⁰³指出李贄的良知說，已摻入情識的成分，對藝文界造成了莫大影響，例如徐渭寫意抒情的逸筆水墨畫、公安三袁性靈文學的主張，均標榜真情，排斥假道學以學問道理自飾其偽，重視自性自靈，乃是由龍溪的「見在良知」、近溪的「赤子之心」到李贄的「童心說」一脈相承的產物。¹⁰⁴

李氏的狂禪不僅如袁中郎所評「空談非實際」，更以其信解通利，才辯無礙的天賦，負超逸之才、豪雄之氣，而為驚世駭俗之言行，這在以淨土為宗的蓮池大師眼中，甚為歎惜：

或問李卓吾棄榮削髮，著述傳海內，子以為何如？人答曰：卓吾超逸之才，豪雄之氣，吾重之，然可重在此，可惜亦在此。夫人具如是才氣而不以聖言為量，常道為憑，鎮之以厚德，持之以小心，則必好為驚世矯俗之論，以自愉快。以秦皇暴虐為第一君，以馮道之失節為大豪傑，以荊軻聶政之殺身為最得死所，而古稱賢人君子者，往往反摘其瑕類，甚而排場戲劇之說，亦復以琵琶荊釵守義持節為勉強，而西廂拜月為順天性之常。大學言，好人所惡，惡人所好，災必逮夫身，卓吾之謂也，惜哉！¹⁰⁵

101 以上二段文字引自同註 14，《萬曆野獲編》，卷 27，「二大教主」條。

102 朱國禎，《涌幢小品》（北京：文化藝術出版社，1998），卷 16「李卓吾」條，頁 374。

103 劉蕺山，《劉子全書》（臺北：華文出版社，1968），第 1 冊，卷 6 證學雜解，頁 441。

104 李贄思想過渡到藝文界的橋樑人物是公安三袁，如錢謙益云：「萬曆中年，王、李之學盛行黃茅白葦，彌望皆是。中郎以通明之資，學禪於李龍湖，讀書論詩，橫說豎說，心眼明而膽力放，於是乃倡言擊排，大別厥辭。中郎之論出，王、李之雲霧一掃，天下之文人學士始知疏瀹心靈，搜剔慧性」，參錢謙益《列朝詩集小傳》丁集。一般認為，公安三袁等晚明文人所倡導的性靈用語，如性情、精光、元神等，皆與李贄「童心說」有直接的影響關係。詳參註 9，曹書，頁 149-164。另詳參陳萬益，《晚明小品與明季文人生活》（臺北：大安出版社，1992），頁 85-99。

105 同註 1，雲樓祿宏，二筆·李卓吾二條，頁 233-234。

李贄敢於對傳統權威提出挑戰，能包容者如袁中道，歎惜其「破的中竅之處，大有補於世道人心」，¹⁰⁶ 然而大部分的戈戟指向，如同沈瓚對李贄帶來風潮的評論：「不但儒教防潰，而釋氏繩檢，亦多所屑棄」。如此驚世駭俗的言行與作風，即使在文友中道的心中，仍不無孤掌難鳴之歎：

或問袁中道曰：公之於溫陵也學之否？予曰：雖好之，不學之也。若好剛使氣，快意思讎，意所不可，動筆之書，不願學者一矣。既已離仕而隱，即宜遁跡入山，而乃徘徊人世，禍逐名起，不願學者二矣。急乘緩戒，細行不修，任情適口，鸞刀狼藉，不願學者三矣。¹⁰⁷

袁中道對於好友的狂恣，頗不以為然，三袁兄弟終究捨狂禪一路而歸向淨土。

被視為晚明狂士、狂禪代表人物的李贄，對「狂」亦有所發言：

蓋狂者下視古人，高視一身，以為古人雖高，其跡往矣，何必踐彼跡為也，是謂志大。以故放言高論，凡其身之所不能為，與其所不敢為者，亦率意妄言之，是謂大言。固宜其行之不掩耳。何也？其情其勢自不能以相掩故也。夫人生在天地之間，既與人同生，又安能與人獨異，是以往往徒能言之以自快耳，大言之以貢高耳，亂言之以憤世耳。渠見世之桎梏已甚，卑鄙可厭，益以肆其狂言。¹⁰⁸

李贄對於傳統，有深切的質疑與反叛，所著《焚書》一書，更具狂士懷抱，上述言論，並不著眼於探討道德修為的階第，而是對狂者的生命型態作一素描，為狂者所以誕生找尋適當的理由，狂者以大志大言掙脫世情桎梏，成為其存在世間的最高價值。

七、餘論：禪不成禪、儒不成儒

晚明興起的「狂禪」，不只是禪學範疇的名詞，更是思想界、文化界特殊風氣的指標。四庫館臣對於李贄與焦竑有所評論：

（焦竑）師耿定向而友李贄，於贄之習氣，沾染尤深，二人相率而為狂禪。贄至於詆孔子，而竑亦至尊崇楊墨，與孟子為難。雖天地之大，無所不有，然不應妄誕至此也。¹⁰⁹

106 袁中道，李溫陵傳，收入李贄，《焚書》，頁3。

107 同上註。

108 同註95，卷2 與友人書，頁74-76。

109 同註2。

紀昀認為「狂禪」的鼓弄者李贄與焦竑，在思想另一面的表現是對儒家孔孟主流傳統的輕詆。袁中郎亦曾檢討這種當世空疏放逸的現象：

禪者見諸儒汨沒世情之中，以為不礙，而禪遂為撥因果之禪。儒者借禪家一切圓融之見，以為發前賢所未發，而儒遂為無忌憚之儒。不惟禪不成禪，而儒亦不成儒矣。¹¹⁰

袁中郎認為「狂禪」是儒的一種方便，藉禪扭轉儒學思想世俗化的一種怪異的變通，卻落得禪不禪，而儒亦不成儒的結果。

狂禪空疏流蕩之弊，如石頭居士好習禪，卻在態度上失之偏差的狀況，許多晚明文人業已知曉，並提出對治之方，董其昌原來「識劣根微，久為空見所醉，縱情肆志，有若狂象」，¹¹¹ 雖難脫文人耽於游藝的習氣，卻在一次地獄夢遊醒寤之後，遂發心歸依淨土。而早歲習禪於李卓吾的袁中郎，好掉弄知解，依違光景，留戀於信解通利，辯才無礙的虛榮裡，後來也體驗出空談非實際，與伯修小修兄弟三人一同歸向淨土。¹¹² 董其昌等文人的修行路徑，由理會狂慧的禪悅，逐漸轉向老老實實的淨土，均在當代由狂禪之流連處，迷途知返。

經由筆者前文的考察得知，「狂禪」流風的探源，可從陽明傳人特別是龍溪、泰州二家近禪之良知學上獲致消息，「即本體便是工夫」與「見成良知」的理論，對於中根以下的一般大眾而言，一則「承領本體太易」，另一則流戀於光景的玩弄，這種討便宜的修行，在禪界亦同樣面臨。更精確地說，「狂禪」，實為儒士與禪僧兩方共同撥弄之後的時代產物，終究只落得「禪不成禪，儒不成儒」的地步。這種禪不禪，儒不儒的時代怪象，東林黨代表人物黃宗羲以為泰州學派難辭其咎：

諸公掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者。釋氏一棒一喝，當機橫行，放下拄杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時節，故其害如是。¹¹³

處在這股風潮下的東林黨，毫不留情地指出時代病痛的禍首，更將利矛指向問題的發端處：

110 參見《袁中郎全集》（臺北：偉文圖書公司，1976），卷23 答陶石簣。

111 同註21，袁伯修中郎小修傳。

112 石頭居士、董香光、袁氏兄弟三人生平學佛的轉向，參見註21。

113 同註35。

蓋自弘治正德之際，天下之士厭常喜新，風氣之變已有所自來。而文成以絕世之資，倡其新說，鼓動海內。嘉靖以後，從王氏而詆朱子者，始接踵於人間。故王門高第為泰州、龍溪二人，泰州之學一傳而為顏山農，再傳為羅近谿、趙大洲。龍谿之學一傳為何心隱，再傳為李卓吾、陶石簣。以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣，王夷甫之清談，王介甫之新說，其在於今，則王伯安之良知是也。¹¹⁴

在顧氏的心裡，朱子學說弊於拘謹，但對此拘病可從正面順向解決，而陽明學弊於狂蕩，救其蕩病，需從反面加以扭轉，則難度太高，¹¹⁵ 時代造成的狂瀾已難挽回，王學必須為明末的天崩地解，綱紀凌夷負完全責任。¹¹⁶

東林清議，乃有鑑於當時政風、世風與學風數重敗壞而起，此一時代之亂象，思想界難諉其過，東林學者的主要抨擊論點，針對王學末流因狂妄而打破聖賢與經典的權威而發，於是一連串對王學的批判，接踵而至。龍溪與泰州學理論上的缺失、禪學歪風與發之行為上的狂象，便逐漸匯合而被視為一體，「狂禪」一詞，實包藏著如此多面向的意指，「狂禪」的魅力人物李贄，其生命歷程亦齊聚了如此豐富的意涵。東林黨運動的健將，展開批判王學末流的風暴，主要攻擊目標就是李卓吾，反王學運動，可謂由批判李卓吾而延伸的結果。¹¹⁷

114 引自顧亭林，《日知錄》（臺北：臺灣商務印書館，1978），卷 18 朱子晚年定論 條，頁 116。

115 顧憲成說：「以考亭為宗，其弊也拘。以姚江為宗，其弊也蕩，順而決之為易，蕩者人情所便，逆而挽之為難。」參見顧憲成著，《小心齋劄記》（臺北：廣文書局，1975），頁 63。

116 亭林另有一文 與友人論學書 說道：「昔劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談，有甚於前代者。昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末。舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。」參見《亭林文集》（臺北：新興書局，1956），卷 3，頁 176-177。將王陽明之良知學說比於王弼之清談，空言誤國。對於王學及其末流背負如此大的歷史罪責，勞思光持較同情的立場。勞以為陽明一生歷憲、孝、武、世四代，正屬日漸衰落之階段，至後學則不數代已至明末之大衰亂矣。而其後學在完成理論時，已處於社會政治之衰亂時期，其學說大行之際，則更值大亂之來臨，由此，陽明之學遂陷於一極不利又極易受責難之歷史環境中。倘其學說流行不在衰亂之世，則世人之反應或有不同 云云，勞氏言下之意，認為王學面臨王朝末世因無積極客觀化的理論觀念可資建立事功，遂成為歷史的箭靶，僅憑一個學說，實不足以導致一個龐大帝國走向滅亡之途。參見註 48，勞書第 5、6 兩章。

117 李卓吾在思想上發揮影響力的時間，應從萬曆 18 年《焚書》的出版起算至他逝世那年為止，這段時間正是王學由盛轉衰之時，因此李卓吾在反王學運動中被列為箭的，實是當然。

儘管批判李卓吾的聲浪巨大，仍有人願意較持平地來評論，許卓吾為人傑。¹¹⁸ 晚明由「狂禪」魅力人物所引致的風潮，誠然牽動著許多文人的寫作與感物心靈，締造了嶄新奇異的文學變貌，在中國歷史上，彷彿開出一朵文化奇葩。而將一個王朝崩頹的重責，謫由思想界的陽明後學來擔負，以歷史評價的角度看來，實未免過於偏執且沉重，「狂禪」點染著文化的奇象，為其所幸；而遭逢了大時代的變局，卻成為其不幸！

「狂禪」這股時代流風，經由敏感於世變者大力掃蕩與自覺，在明末果真「漸失其傳」，入清之後，經世考證之學由於時代需要應運而生，「狂禪」的人物代表，在清初學者沈佳所編的《明儒言行錄》一書中均缺其席位，¹¹⁹ 而那一批鼓弄「狂禪」的著作，亦在官修的《四庫全書》中，一律遭到封殺的命運，¹²⁰ 「狂禪」，就此沈入歷史洪流之中。

關於李卓吾生平的考察與佛學思想的來龍去脈，詳參註 32，江燦騰，第 2 章 李卓吾的生平與佛教思想，該文對李卓吾的研究，頗有精彩之處。

118 淨土宗雲棲株宏從較平正的立場評論李贄：「或曰：子以成敗論人物乎？曰：非然也。夫子記子路不得其死，非不賢子路也，非不愛子路也，行行兼人，有取死之道也。卓吾負子路之勇，又不持齋素而事宰殺，不處山林而遊朝市，不潛心內典而著述外書，即正首邱，吾必以為倖而免也。雖然，其所立遺約，訓誨徒眾者，皆教以苦行清修，深居而簡出，為僧者當法也。蘇子瞻譏評范增，而許以人傑，予於卓吾亦云。」參見註 1，二筆·李卓吾二條，頁 233-234。

119 應搗謙序曰：「觀其書 去取之間，至慎也，大約以敬軒為宗，而諸儒繼之 至陽明之學，則行之已久，其中從是興起力行可畏者不乏其人，仍兩為存之，錄緒山、念菴而不錄龍溪、心齋，皆有深意，可謂簡嚴矣。」《四庫提要》云：「佳之學出於湯斌，然斌參酌於朱陸間，佳則一宗朱子，故是編大昔以薛瑄為明儒之宗，於陳獻章則頗致不滿，雖收王守仁於正集，而守仁弟子則刪汰甚多，王畿、王艮咸不預焉。」上引二文，詳參沈佳編，《明儒言行錄》（臺北：明文書局，1991），頁 2-5。

120 《四庫全書》完全不收李贄、羅近溪、顏山農、何心隱、周海門等人的著作，其餘亦僅存目載錄王艮 心齋約言（儒家存二）王畿 龍溪語錄（別集存四）龍溪語錄（別集存四）王襞 東崖遺集（別集存五）管志道 孟子釘測（四書存）等，可見清廷官修類書對於王學末流著作之心態如何。

Late Ming Dynasty's Wild *Chan*

Wen-fang Mao^{*}

Abstract

The thought of the late Ming always has been looked at as espousing anti-traditional sentiments, liberal thinking and individualism. When traditional values are on the verge of collapsing and being reconstructed, uncertainty, lack of order and doubt are bound to occur, forming a necessary part of cultural transition. It was during this period that wild *chan* 狂禪 appeared, which fully possessed its traditional meaning. Wild *chan* is a deviant form of Buddhist practice that appeared in the late Ming. It is not only a *chan* studies categorical noun, but also a special philosophical and cultural reference. This article places wild *chan* after the Wang Yangming 王陽明 school of thought and looks at it through the Long Xi 龍溪 and Tai Zhou 泰州 schools of thought. It is my hope to provide a basis of knowledge via an insightful view of this broad, late Ming cultural phenomenon.

This article first outlines the gatherings of Buddhist practitioners common at that time and a scholarly background of the Confucian/Buddhist melding. Second, the arguments of religious circles on the accumulated defamation and crisis of *chan* studies are explored. Third, this article delves into the *li* studies practitioners' acceptance of *chan* studies, such as Wang Yangming's arguments on Buddhism and Confucianism. It also describes the distinctive "playing with circumstances" of the Long Xi and Tai Zhou schools of thought and clarifies

* Wen-fang Mao is an assistant professor in the Department of Chinese Literature at National Chung Cheng University.

how they further brought about the wild *chan* craze. Next, the article looks into this trend's effect on the cultural elite and into the literatis' writings on the wild. This article greatly appreciates the graceful bearing of those wild persona, including Li Zhi 李贄 and his lascivious lifestyle, which was spurred on by the wild *chan* rage. The final section of the article cites Yuan Zhonglang's 袁中郎 "the *chan* that fails to be *chan* and the *ru* that fails to be *ru*" 禪不成禪, 儒不成儒 in an attempt to depict the historical value of wild *chan* in the late Ming/early Qing.

Keywords: late Ming, wild *chan* 狂禪, *Records of Ming Scholars* (*Mingru xue'an* 明儒學案), Taizhou 泰州 school of thought, Li Zhi 李贄