



明末清初的 思想與佛教

荒木見悟◆著
廖肇亨◆譯



B248
20081

港台書

明末清初的思想與佛教

中国心学と鼓動の仏教

荒木見悟 著

廖肇亨 譯



劉序

同事廖肇亨君譯荒木見悟先生論集，索序於予。九州二老，我初識岡田武彥先生於檀島1982年國際朱子會議，以後繼續有交流，深佩其宣道之熱忱。荒木先生久聞大名，惜緣慳一面，無由識荆，又因不諳日文，對於他的學術可謂一無所知。這次在書出版之前得讀譯稿，獲益良多，故樂爲之介。

我由附錄荒木先生的〈我的學問觀〉得悉，他的學問以華嚴學、禪學、朱子學、陽明學四支爲中心。他的研究特色在，要把儒、釋、道三教互相影響的關係客觀、正確地描寫出來，拋棄了以儒教爲優先的教條主義，特別重視由高度理論與心理探求儒、佛間的對應和交涉，並由此一新角度看宋明理學，致力於發掘被埋沒的思想家。讀完論集裡的八篇文章，我覺得他對自己的了解和評估是非常精準的。再看所附的年譜與著作目錄，就知道他的格局恢宏，對儒、佛兩個精神傳統有通盤的了解，十分熟悉傳統文獻，又密切注視當代的動向，並有西方哲學的背景，對時流作出了批評的反省，開拓了自己的方向。他的學問深有所造，絕非浪得虛名之輩。以下我就將論集所收的

八篇文章，分爲三組，簡略地提出一些自己的感想與回應。

頭兩篇：〈氣學商兌——以王廷相爲中心〉、〈郝敬的立場——兼論其氣學結構〉成爲一組。大陸一度流行由理學到心學到氣學的發展線索，思想也由反動走向進步。荒木先生徵引豐富的文獻說明氣學並不同於唯物論，並以王廷相與郝敬的個案爲例，說明主張氣學的儒學者在價值規範方面其實更爲保守，徹底斥破了大陸學者基於意識形態的虛構。1981年杭州的宋明理學會議首度對外開放，我的朱子一書尙未出版，我帶了討論朱子與陳亮的爭辯部分當眾宣讀，指出大陸斷定爲進步的陳亮支持家天下，其實思想較貶抑漢唐的朱子更爲保守，與荒木先生的論辯有異曲同工之妙。可以告慰的是，在過去十年間，大陸年輕一輩的學者已完全放棄了唯心、唯物的兩條路線鬥爭的框架，現時海內外學術的交流已不再有這種思想觀念上的障礙。

接著論趙大洲、李通玄在明代，毛稚黃與鄧豁渠的四篇文章又構成一組。這一組文章對我個人有特殊意義，因爲父親靜窗公在抗戰時期在上海逃禪。他先深入宋明理學，因紫柏〈毘舍浮佛偈〉頓觸疑情，受教於座主應慈上人，皈依華嚴。他曾因熊十力先生貶抑佛說而與之抗辯。父親在家孝親敬長，融通儒佛，趙大洲的思想應該很接近他的思路；他以杜祖《法界觀門》爲千古絕唱。我十五歲離家，單身赴台求學，父親把大量佛書郵寄給我，除《法界觀門》外，有法藏《探玄記》、澄觀《疏鈔》、宗密《原人論》、延壽《宗鏡錄》以及蓮池、藕益、紫柏集等不一而足。獨缺李長者《華嚴合論》。不知是否因爲此書不在華嚴正統而未包括在內？我讀大學時因父教而潛心內

典，卻不喜澄觀之繁複，轉因讀熊先生《新唯識論》而由佛入儒。如果少年時得讀《合論》，會不會造成什麼影響？就不得而知了。

荒木先生因李卓吾敘述王心齋學派發展的譜系：接續心齋門人徐波石之後的是大洲，之後為鄧豁渠，而作了系統性的考察。中間插入了毛稚黃，他是劉宗周門人之中幾乎完全不為人知的一個人物，包括在本集內的理由是因為他是討論理欲問題的先驅人物之一，卻又與思想相近的同門陳確並無互動的關係，到康熙時為備受爭議的毛奇齡所表揚。荒木先生說明，趙大洲未必為波石門人，晚年才以儒佛互證，擬編《二通》（內篇經世通與外篇出世通），惜未完成。大洲曾依佛說論五弊，並製三教合一之七篇。鄧豁渠為異人，年長於大洲，而執弟子禮。雖受李卓吾推崇，其實乖離倫常，決非善繼大洲者。而對豁渠的不同態度也導致了耿天台與李卓吾的決裂。心齋等派多數人物入清以後多為人所遺忘，大洲是少數的例外。袁中郎雖襲李卓吾之譜系，也是以豁渠為大洲之別派。荒木先生致力於發掘被埋沒的思想家，他的努力是應該肯定的。

最後，〈中國佛教基本性格的演變〉與〈覺浪道盛初探〉二文又構成一組。基本性格一文雖不很長，卻對中國佛教有一通盤的了解。中國思想主流是儒家的性善論。由印度傳來的佛教本來是出世法，基礎是空觀，自認有勝於儒、道處，但另一方面仍不免要尋求與中國固有思想的妥協。這樣傳入中土的大乘佛教突出「本來主義」，與儒家的「本來主義」既分而合，由《大乘起信論》到華嚴乃至禪宗，線索可以看得很清楚。在

中土備受推崇的宋永明延壽「以心爲宗，禪門正脈」，這不是什麼主觀唯心論，與澄觀心境如如之說相通。但本來主義既徹底肯定現世，自然會貶低仰賴他力救濟、憧憬西方的淨土教。由此也可以看到中日佛教的差別。道元猛烈批判公案禪的倡導者大慧宗杲，然宗杲在中土卻被尊爲禪門最高宗匠。大慧強調「菩提心即忠義心」，將禪悟與士大夫階層融爲一體。親鸞的教法則推翻了長期以來植根甚深的本來主義的傳統，無保留地皈依於彌陀願力，屢屢被質疑爲「誹謗正法」。清末居士楊仁山由日本把唯識宗的典籍帶回中土，呼籲由華嚴回歸唯識。我覺得有興味的是，荒木先生指出，仁山自謂讀雲棲株宏《阿彌陀經疏鈔》始知淨土深妙，而對日本淨土真宗的著作加以嚴厲批判，仍不能由中國傳承已久的自力主義超脫出來。

最後一文論覺浪道盛，又是一個完全被當前佛教界忽視的人物。他是藥地愚者（方以智）的老師。一般以方以智逃禪，這固然是事實。由於以智重質測之學，在科學方面有些成就，乃受到大陸學者如侯外廬的《中國思想通史》的推崇。但沒有人注意到以智所謂「火的哲學」其實乃承自道盛。他雖處身明亡之際劇烈的動亂期，卻無末法意識。世間慘烈的地獄相，若加以火的錘煉，便可能突變爲真如實相。他徹底融通儒佛，回歸孔子的興觀群怨，把重點放在「怨」上面，以之爲推動歷史的原動力。此與今人徐復觀論先秦儒者之「憂患意識」旨意相通。這種說法自難爲一般佛徒所接受。在儒家方面，他以朱子爲支離，推崇陽明。然他雖以「一心本具」的立場看待《易經》，仍側重掌握客觀的秩序條理。更令人側目的是，他曾去麻城訪

李卓吾，並大加贊揚。或者因為他太過獨立特行，以至為後世所忽視，到荒木先生才重新發掘出來，加以表揚。

雖然荒木先生對於大陸學術之受制於意識形態而痛加針砭，卻推崇華裔學者的貢獻。在自述之中，乃謂「以牟宗三、陳榮捷兩位先生為首的台灣理學研究仍然是人才濟濟。……一般在日本的中國思想研究者只注重思想資料，……所以從台灣諸學者的著述中可學的事非常的多。」他特別提到牟先生的大著：《心體與性體》，並明言不能同意其「儒教受佛老影響蓋小」的論點，但是贊成其「中華民族智慧心靈，隨其所宗信而到處表現」的說法。

荒木先生以陳榮捷先生為台灣理學研究的代表是不正確的，因陳先生長期在美國，主要貢獻在把中國哲學介紹到西方，到晚年才以中文著述，在台灣出版，故把他當作海外華裔學者更為相宜。在眾多學者之中，荒木先生特別挑選出活躍於台港的牟宗三先生，是有卓越眼光的。但荒木先生是思想史的進路，牟先生是哲學的進路，兩方面有異同是很自然的。其實牟先生辨佛的本意是說，儒家的根本是「性理」，佛家是「空理」，道家是「玄理」，哲學形態各異，不可只看表面的相似而混漫比而同之，三方面的交流並不能影響其根本立場之差異。很可惜，荒木先生似乎未看到牟先生的大著：《佛性與般若》兩大卷。牟先生認為荒木先生將之歸之於「本來主義」的華嚴「緣理斷九」，乃是「別教的圓教」，天台「法性即無明」的「詭譎的圓教」才是真正的圓教。也許荒木先生讀了這部書又會引發一些不同的思路。就思想史而言，旅美華裔學者余英時近著

論朱子的歷史世界回溯唐代儒佛的交流，也是可以參考的。中日儒學研究一向交流不夠，近年來才慢慢有所改善，肇亨費了六年功夫翻譯荒木先生的大著又為我們增添了一道重要的橋樑，故樂為之介。

劉述先

謹序於中央研究院中國文哲研究所

2005.3.21

作者中文版序

我個人的中國思想史研究，一開始是從摸索宋代程朱思想的哲學性格著手，然後追溯到唐代佛學，特別著意於「華嚴—禪」此一思想源流，嘗試探索人類思想本質複雜而壯闊的痕跡，之後轉向將焦點置於明代的陽明學，發現唐宋以來思想發展脈絡之下哲學人性觀集大成者盡在於斯。長久以來，日本的中國思想界，儒學與佛教兩大領域之間幾乎是各自為政，嘗試解析中國這二大思想背後共同成長的基礎，其艱鉅困難可想而知，幾乎與開拓一塊全新的土地無異。我主要大量的精力與時間都貫注於此，大約經過十年的摸索，似乎才有曙光初現的感覺，這些心得，都集中體現在《佛教與儒教》一書當中。

此書首度公開發表，距今已經約莫是四十年前的往事了。但在當時，我對王陽明提倡的「聖人之學即心學」此一命題在思想界掀起怎樣的波瀾，如何捲起毀譽兩極的漩渦的詳細經過幾乎一無所知。關於陽明學派的分裂、儒佛異同論架構的崩解、朱子學的反擊、朱王調和論的出現等等現象，明末思想界可以說是亂象迭出，種種繽紛迷離的言論令人目不暇給。爲了國家

的安定，思想界的安定是必要的前提。然而，如上所言，思想的動盪，是否也意味著國家的前途瀕於危急存亡之秋？當時許多士人胸中縈繞著這樣的問題也就不足為奇了。陽明心學的出現招致各方的批判，最常聽到的批評便是說：陽明心學其表面上尊重人類的自主性，實際上卻是造成人性墮落與時局混亂的罪魁禍首，類似這樣的批評始終不絕於耳。

「心學」此一語詞，在中國有悠久的傳統，絕非陽明學所發明。但陽明以良知說為基調所提倡的心學論，對「性即理」（「正確慎重地實踐天理，即為人類正確的生存方式」）此種傳統安定的人性觀，從根本提出質疑。「敬理」、「護理」、「實踐理」看來似乎潔白無瑕，但若更追根究柢地問：「理」如何賦與？主體如何充分參與「理」的創生？「理」果真可以無視於歷史社會的變化，而持續維持永恆不變的權威？安居於穩定不變的秩序與道德觀之上的人類本心，果真可以無動於衷？面對這種種質疑，若只能暫時以「因為理具有自我反省的能力，才稱之為理。若對理抱持疑問的話便是對天的大逆不道」之類的強辯加以搪塞，發展極致，便是「以理殺人」了。

但更值得憂慮的是：不論是「不隨順天意的自我」也好，抑或「自我責任大半依託天意，不能滿足於步隨既有理路的自我」也好。對熱心追隨天賦之理的學問，當然可以稱之為心學。但若以根植於「性即理」，而非「心即理」的觀點來看，「心即理」的說法將心與理視同一體，但主張「性即理」觀點的人不能承認心創造「理」此等全面一元的觀點。但從心學的立場來看，「性即理」之說在心與理之間留下了微妙的縫隙，其缺

陷或許在於將人類自身的主體意識、責任意識加以稀釋。陽明所謂心學，對傳統保證心之安定的種種要素，理也好、善也好、天也好，國權或道統，全都收束為一己自身的責任，然後從根源處對一切既存的秩序加以反省，心的存有狀態既是萬古常新也是周遍含容的。「良知乃造化之精靈」並非意謂著良知在物理性的層面創造宇宙萬物，而是意味著人類經營、創造生命的全部責任都由良知一念加以承擔，進而影響擴及宇宙萬物。

對於心學的這種特色，類似「過份信賴心的能力，全憑個人一己的個人判斷」或「完全沒有善惡是非的判準，過分盲目地躁進」或「違逆人情的自然」等批評始終不絕於耳。但陽明心學並非是「無批判地將判別善惡標準的自由放任一心」或「無視於外界而任由自心獨行別路」或「鼓勵刻意的反對傳統」，而是看到心與理未能協調無間，從主體的根源加以鍛鍊強健的心志，進而要求個體在天地迤邐之際承擔改革社會的重責大任。

主體與客體，精神與物質，個人與社會，乃至於私與公等對立項，在心此一場域，豪華落盡，即使是微細的陰影也片絲不存，回歸最赤裸的本然之姿，必須就此進行本性的重新改造。結果，王陽明所謂的「事上磨練」乃是就此一路走來的成果完全充分發揮。這與禪的絕對無的論旨是否類似並非本質性的問題。

如前所述，陽明心學一方面要求提升人類自身的心靈力量，與此同時，也要求探索根植於人心惡劣根性的鬼窟。「登第一峰」的喜悅並必然伴隨「淪入鬼窟」的恐怖。陽明學講的「無善無惡」乃意味：個體逐漸體會遠離種種葛藤之後自由自

在的樂地。如此，各自經歷不同的內心掙扎的自我定位，本來就是依據不同的根器，以各種不同的方法與情懷開展，呈現多種多樣的面貌，而非僵固不化的鐵板一塊也是理所當然。晚明思想這種豐富的內涵，既是陽明學思想分派的因由，也成就了當時豐富的思想與文化內涵。在明末清初動盪不斷的時代背景之下，各式各樣多彩多姿的志士能人輩出。即使犯了某些軍事或政治的錯誤，但其勢一如黃河決堤，一發不可收拾，在這樣的情形之下，長年蓄積的思想能量便全力放射出來，成就了明末清初豐富的思想圖像。

《佛教與儒教》公開刊行以後，我個人的研究目標，如前所述，主要在追索探析心學的發展的動態，具見於歷年發表的論文與專著。《明末清初的思想與佛教》一書也是在此一思考發展過程下的產物。

此次此書能經由交往多年，熟知我個人研究歷程的廖肇亨先生之手譯成中文，得以讓更多的學者獲觀此書，誠足欣慰。眾所周知，廖肇亨先生的研究致力於將明末清初的思想、佛教、文藝融為一體，已經發表了許多優秀的成果。若能經由此次翻譯的機緣，獲得廣大讀者的指教，對我而言，沒有什麼比這更值得高興的了。

荒木見悟

目次

劉序	劉述先	i
作者中文版序		vii
導論		1
氣學商兌——以王廷相為中心		13
郝敬的立場——兼論其氣學結構		49
趙大洲的思想		79
李通玄在明代		111
毛稚黃的格去物欲說		141
鄧豁渠的出現及其背景		189
中國佛教基本性格的演變		215
覺浪道盛初探		243
附錄		
一、我的學問觀（張文朝譯）		275
二、荒木見悟教授年表		287
三、荒木見悟教授著作目錄		291
譯後記		303
索引		307

導論

一

《明末清初的思想與佛教》一書原名《中國心學の鼓動と佛教》，經作者日本九州大學名譽教授荒木見悟教授同意改作此題。荒木見悟教授在中國、日本思想史與儒佛關係的建樹，已經獲得學界一致的推重，幾乎不用多做介紹，但荒木教授的學術貢獻與治學門徑以及在日本漢學界的定位仍然值得借鏡。希望這篇導論可以幫助年輕學子對荒木見悟先生卓越的治學成績與方法有一個大致的認識與掌握。

二

在日本為數眾多的中國思想研究者當中，著作之豐、用力之勤、範圍之廣、研析之深，首推九州大學名譽教授荒木見悟教授。荒木教授學有根柢，文獻精熟，刀刀見底，剖解深入。

雖然早退舉比，年屆九秩高齡，近年仍然奮力著述，新意迭出，觀者唯嘖嘖稱奇而已。

昔人稱陳寅恪先生學問有「四大柱子」，荒木見悟教授的學問世界亦大約可以歸約為三組概念的交錯融會。一曰：「中國／日本」、一曰：「佛學／理學」、一曰：「常／變」；在方法上，以堅實的文獻閱讀出發，參酌西方當代的哲學理論，既能照管文獻版本源流、目錄善本，也能善用通行俗本，於「百姓日用而不知」之間見出深意，復於人跡罕至之處新發精彩。重傳統而有新創，於發明中不忘源流。在此先就這三組概念略述如下。

一、「中國／日本」，荒木教授師承楠本正繼教授，禰祢日本九州儒學源流，在荒木教授的著作中，中日思想特質異同的比較，充分說明他關注日本國土的本地風光，而非「平日袖手談心性」的蛋頭學者，歷史上的日本與中國本即「一衣帶水」，深入認識中國思想，絕對是認識日本不可或缺的重要步驟。儒學雖然傳入日本為時甚早，但必須等到江戶時代，方能取得官學的正式地位。相對於此，佛教對日本的影響更為廣遠，荒木教授對佛教的分析，中日特質的比較亦是其念茲在茲的重要課題。

二、「佛學／理學」，荒木教授最為學界傳頌的研究，自然首推儒佛交涉的研究。本來，日本學界自廿世紀初期開始，三教關係一直是學界夙所關心的重要範疇。荒木教授之前的學者若久保田量遠、小柳司氣太、久須本文雄、常盤大定等人雖然都有專著討論；但前此的研究者大多只停留私人交誼或字句

比附的層次。從思維樣式的異同，剖析彼此之間錯綜複雜關係的學者仍然必須首推荒木教授。

第三、就「常／變」而言，荒木見悟教授對既有的價值系統十分尊重，以其成名作《佛教與儒教》一書而言，其實只有四部份，即《華嚴經》、《圓覺經》、朱子學、陽明學。其以「本來性」與「現實性」作為分析的視角，就彼此之間思惟錯綜複雜的關係條分縷析，不以成見軒輊彼此，對宋代以來的朱子學、陽明學、禪學皆能不以陳見入胸，且能尊重彼此之間的差異，不妄為牽彘比附，實屬難得。

荒木教授識高學博，最難得的是：對固有的價值標準不輕信權威，不妄下斷語，必窮究本源，然後箭無虛發。例如以明清佛教史研究而言，影響深遠的忽滑谷快天《中國禪學思想史》一書明白將元代以後定位為「禪道變衰時代」，而荒木見悟則多處指出晚明以來的佛教發展有自己的時代問題，有自己的解決方式，更有一套特殊的陳說與書寫方式，斷不容以「混雜」一語全部抹煞。荒木見悟教授對儒釋調和論者在感情上始終抱著一份同情的了解，在日本，乃至於世界的學術工作者中格外顯得突出。

三

荒木見悟教授對於中國與日本思想的發展用力既深，相形之下，學界許多成見不啻霄壤。日本思想的部份今先從略，只就中國思想研究部份的研究進程略加說明。

荒木見悟教授的學術生涯發軔於《佛教與儒教》(1963)一書，以《明末宗教思想研究—管東溟的生涯及其思想》(1979)一書為轉折。《明末宗教思想研究—管東溟的生涯及其思想》一書處理管東溟的思想，並詳細區分其與當時各家各派的關係，就其於繽紛多彩的晚明思想界脈絡當中尋求一個適當的定位。此書仍然是研究晚明三教思想最重要的參考著作之一。之後，荒木教授近年將精力主要置於陽明學與佛教的交涉，荒木教授關於陽明學的見解，俱見於《陽明學的位相》一書。這三大部頭的著作勾勒出荒木見悟教授治學的兩種基本形態。一是就思想議題觀念內涵的釐清與演變，例如華嚴學的「事事無礙」、「信滿成佛」，禪門中「教禪一致」、「頓悟漸修」、「根本智」，宋明理學的「天理人欲」、「實然應然」、「已發未發」、陽明學的「致良知」、「無善無惡」、「拔本塞源」等，類似的著作還有《佛教與陽明學》、《明清思想論考》等書。另一個面向則是《明末宗教思想研究—管東溟的生涯及其思想》一書為濫觴，以一個思想人物為主，在類似評傳的寫作體例中，就其傳主相關的思想內容、淵源與影響條分縷析，日後的《雲棲株宏的研究》、《憂國烈火禪》(處理明末清初傑出的禪僧覺浪道盛)等書則屬於此一脈絡。

另一方面，由於廣博的閱讀與高遠的視界，荒木見悟教授對某些隱而未彰思想家的表詮，更加彌足珍貴。今日的學術工作者心中皆隱隱然有一共識，即經典地位的形成其實是一個漫長而精細的過程，有本質，但也有操作。相對而言，吾人今日耳目未熟的名字也許曾經統領一時風騷，在人為刻意的操作之