

李
贇
研
究
丛
书
张建业 主编

焚书注

张建业 张岱 注

下

FENSHU ZHU



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

李
贇
研
究
丛
书
张建业 主编

焚书注

张建业
张岱
注

FENSHU ZHU

下



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

焚书注:全2册/张建业,张岱注. —北京:社会科学文献出版社,2013.6

(李贽研究丛书)

ISBN 978-7-5097-4297-6

I. ①焚… II. ①张…②张… III. ①古典哲学—中国—明代②《焚书》—注释 IV. ①B248.912

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第029714号

·李贽研究丛书·

焚书注(上、下册)

注 者 / 张建业 张 岱

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 人文分社 (010) 59367215

电子信箱 / renwen@ssap.cn

项目统筹 / 宋月华 魏小微

经 销 / 社会科学文献出版社市场营销中心 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

责任编辑 / 楼 霏 张 岚

责任校对 / 贾凤彩

责任印制 / 岳 阳

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

开 本 / 787mm×1092mm 1/16

版 次 / 2013年6月第1版

印 次 / 2013年6月第1次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-4297-6

定 价 / 158.00元(上、下册)

印 张 / 46.25

字 数 / 779千字

本书如有破损、缺页、装订错误,请与本社读者服务中心联系更换

 版权所有 翻印必究

焚书注卷四

杂 述

解经题^[1]

《大佛顶》者，至大而无外，故曰大；至高而莫能上，故曰顶。至大至高，唯佛为然，故曰《大佛顶》也。夫自古自今，谁不从是《大佛顶》如如而来乎^[2]？但鲜有知其因者耳^[3]。能知其因，如是至大，如是至高，则佛顶在我矣。然何以谓之至大？以无大之可见，故曰至大也。何以谓之至高，以无高之可象^[4]，故曰至高也。不可见，不可象，非密而何^[5]？人唯不知其因甚密，故不能以密修^[6]，不能以密证^[7]，而欲其决了难矣^[8]。岂知此经为了义之密经^[9]，此修为证明之密修^[10]，此佛为至大至高，不可见，不可象，密密之佛乎^[11]？此密密也，诸菩萨万行悉从此中流出^[12]，无不可见，无不可象，非顽空无用之比也^[13]。是以谓之《首楞严》。《首楞严》者，唐言究竟坚固也^[14]。究竟坚固不坏，则无死无生，无了不了之人矣^[15]。

注释

〔1〕 本文是对《大佛顶》经题的解释，写作年代不详。 《大佛顶》即《楞严经》，又名《首楞严经》（唐代天竺沙门般刺密谛译，与后秦鸠摩罗什译《首楞严经》是不同的两种经书），全称《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》。共十卷。此经述阿难、富楼那、憍陈如等佛陀弟子求法与弘教故事，借以宣传密宗即事而真、即身成佛的思想。有人怀疑此经为汉人所撰述，尚无定论。

〔2〕 如如：佛教用语。亦称真如。指永恒存在的实体、实性，亦即宇宙万有的本体。

〔3〕 鲜：少。

〔4〕 无高之可象：高到无法表示它的形象（的程度）。象，这里作动词用。

〔5〕 密：深奥秘密。即神秘之意。

〔6〕 密修：闭关静修。修，指修佛道。

〔7〕密证：在默思静修中得到证果。证，参悟，修行中领悟妙道。

〔8〕决了：决定明了。

〔9〕了义：与“不了义”对言。佛教认为真实之义，彻底的义理，最圆满的义谛，明了地说出究竟真实之理的叫“了义”；不能及于完全的绝对真理，只是一种经验的真理，具有相对义意，而为方便之说的叫“不了义”。

〔10〕证明：参悟。

〔11〕密密：极其神秘。

〔12〕万行：指一切修行方法。

〔13〕顽空：指一种无知无觉的、无思无为的死的虚幻境界。

〔14〕唐言：即汉语。唐，唐代，代指中国。究竟坚固：佛教用语。用以表明佛教所虚构的精神本体是真实的，永恒的，不生不灭的。究竟，至极的意思，即佛典里所指最高境界。坚固，指心念不变不动。

〔15〕无了不了：没有什么“了义”不明了的。了，指“了义”。

书《决疑论》前^{〔1〕}

经可解^{〔2〕}，不可解。解则通于意表^{〔3〕}，解则落于言诠^{〔4〕}。解则不执一定，不执一定即是无定，无定则如走盘之珠，何所不可？解则执定一说，执定一说即是死语，死语则如印印泥，欲以何用也？

此书千言万语，只解得《心经》中“色即是空，空即是色”两句经耳^{〔5〕}。经中又不曰“是故空中无色”乎^{〔6〕}？是故无色者众色之母^{〔7〕}，众色者无色之色，谓众色即是无色则可，谓众色之外别无无色岂可哉^{〔8〕}！由此观之，真空者众苦之母^{〔9〕}，众苦者真空之苦，谓真空能生众苦则可，谓真空不能除灭众苦又岂可哉！盖既能生众苦，则必定能除灭众苦无疑也。众苦炽然生，而真空未尝生，众苦卒然灭，而真空未尝灭^{〔10〕}。是以谓之极乐法界^{〔11〕}，证入此者^{〔12〕}，谓之自在菩萨耳^{〔13〕}。今以厌苦求乐者谓之三乘^{〔14〕}，则《心经》所云“照见五蕴皆空^{〔15〕}，度一切苦厄”，又云“能除一切苦，真实不虚^{〔16〕}”者，皆诳语矣^{〔17〕}。

十法界以佛界与九界并称^{〔18〕}，岂可即以娑婆世界为佛界^{〔19〕}，离此娑婆世界遂无佛界耶？故谓娑婆世界即佛世界可也，谓佛世界不即此娑婆世界亦可也。非厌苦，谁肯发心求乐？非喜于得乐，又谁肯发心以求极乐乎？极乐则自无乐，无乐则自无苦，无罣碍^{〔20〕}，无恐怖^{〔21〕}，无颠倒梦想^{〔22〕}。非有苦，有罣碍，有恐怖，有颠倒，而见以为无也。非有智有

得^[23]，而见以为无得也^[24]。非有因有缘^[25]，有苦有集，有灭有道^[26]，而强以为无苦、集、灭、道也。非有空有色，有眼耳鼻舌身意^[27]，而强以为空中无色，无眼耳鼻舌身意也。故曰：“但有言说，皆无实义^[28]。”

夫经，言教也。圣人不得已而有言^[29]，故随言随扫，亦恐人执之耳。苟知凡所有相皆是虚妄^[30]，则愿力慈悲尤相之大者^[31]，生死之甚者，而可藉之以安^[32]，执之以以为成佛之根本乎^[33]？凡有佛，即便有愿，即便有慈悲。今但恐其不见佛耳，不患其无佛愿，无慈悲心也。有佛而无慈悲大愿者，我未之见也。故有佛，即便有菩萨。佛是体，菩萨是用，佛是主人翁，菩萨是管家人；佛是圣天子，菩萨是百执事^[34]。谁能离得？若未见佛而徒兴假慈悲，殆矣^[35]！

缘释

〔1〕本文写作年代不详。《决疑论》：书名，即《略释新华严经修行次第决疑论》，简称《华严经决疑论》、《决疑论》。佛教著作，唐代李通玄撰。四卷。据序称，李通玄撰《新华严经论》四十卷后，“又虑时俗机浅”，故又作此书及《华严经大意》、《释华严经十明论》。认为《华严经》是“一乘圆教佛果之门”，分十部分叙其“纪纲”，以使学者“知进修之轨”。所述十部分（十门）均附《华严经》内相应的品名，并作详细解释，实际是把《华严经》分为十部分讲解。该书见于日本《大藏经》。决疑，解决疑难。

〔2〕经可解：与下句“不可解”，意为佛经解释得好，就能达到言意之外，解释得不好，就会拘泥于语言，使人固执一义。故说可解又不可解。这是作者根据佛教禅宗“见性成佛，不在言说”的理论而立论。禅宗认为语言只能表达个别事物，“真如”佛性是圆满的精神本体，不能用语言文字来表达。否则，就会妨碍“见性”。

〔3〕意表：言外之意。

〔4〕言诠：本指用语言解说，后引申为语言的迹象。这里指用语言文字去勉强说明抽象的内容。亦作“言筌”。

〔5〕《心经》：佛教经典之一，全称《般若波罗密多心经》。心，喻为核心，纲要，精华，是佛教般若学说的核心。“般若波罗密多”，是梵语的音译。般若，或译为“波若”，意译为智慧。但这里的“智慧”，是指一种“妙智妙慧”，是众生本心所具有，能产生一切善法的“智慧”。波罗密多，意为由此岸（生死岸）度人到彼岸（涅槃、寂灭而成佛）。《心经》的要旨是“五蕴皆空”，说明以般若（智慧）观察宇宙万事万物自性本空的道理，而证悟无所得的境界。色即是空，空即是色：语出《心经》。色，形色，泛指一般的物质现象。空，虚空，佛教认为客观物质世界是不真实的，所以说它是空的。但这种空并不是绝对的空无所有，空也是一种实然本体，所以又叫

“真空”。

〔6〕空中无色：真空中不存在形色（即物质现象）。佛教认为真空实相，都是因缘和合，虚妄而生。彻底了悟真空实相的圣人，连因缘本身也视为空。因此，从根本的究极角度看，一切存在的根本相是空，是相对，是依赖，所以说“空中无色”。

〔7〕无色：不存在物质现象。这里指“真空”。众色：指各种物质现象。佛教认为万事万物都是“真空”所化现的幻相，“真空”是一种精神本体。

〔8〕“谓众”二句：意为说各种物质现象是“真空”的显现是可以的，但是如果说在各种物质现象之外没有“真空”的存在怎么可以哩！

〔9〕“真空”句：佛教认为生老病死诸苦都是“真空”所变现的。如若悟得“真空”把世间一切事物都看成幻相，即可除灭一切苦难。

〔10〕“众苦”四句：佛教认为，“真空”这种精神本体是不生不灭的，而它所显现的各种幻相则有生有灭。炽（chì）然，旺盛的样子。卒（cù）然，忽然。

〔11〕“是以”句：佛教认为悟得“真空”即可离苦难而享受极乐，故说“真空”是“极乐法界”。法界，梵文意译。界是“种类”之意，诸法一一差别，各有分界，因称法界。其含义有二：有时指现象界的全体，有时指宇宙万有的“本体”。

〔12〕证：参悟。修行中领悟妙道。

〔13〕自在菩萨：佛教认为悟得“真空”，摆脱一切烦恼痛苦，通达无碍，就是自在。自在菩萨又指观世音菩萨，传说其怀普济众生之愿，而自在无阂，故称。

〔14〕三乘：指引导教化众生达到解脱境界的浅深不同的三种教法。一般指小乘（声闻乘）、中乘（缘觉乘）和大乘（菩萨乘）。

〔15〕五蕴皆空：意为物质和精神等一切现象都是虚幻不实的。五蕴，又称“五阴”，即色（物质界）、受（感觉）、想（观念）、行（意志）、识（意识）五者假合而成的身心。色为物质现象，其余四者为心理现象。佛教不承认人身灵魂实体，认为它们都不过是由“五蕴”假合而成。

〔16〕真实不虚：指修般若法，不但可以明心见性，还可以证得佛果，除尽一切苦厄灾难。

〔17〕皆诳语矣：这是接“今以厌苦求乐者谓之三乘”而言。李贽认为，厌苦求乐，心中有所牵挂，以此去想通过“三乘”到达解脱境界，那与《心经》所说是大相径庭的，也不可能达到“五蕴皆空”的“真空”境界，因而也就不能除灭一切苦难。

〔18〕十法界：佛教把地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天“六道”（亦称“六趣”）和声闻、缘觉、菩萨、佛“四圣”合称为十法界。

〔19〕娑婆世界：又名“忍土”、“忍界”，系释迦牟尼所教化的三千大千世界（即众生所居住的俗世）的总称。娑婆，梵语音译，意为“堪忍”。佛教认为此世界里的众生，能忍受种种烦恼，故称。

〔20〕罣（guà）碍：指受周围环境所迷惑，而不能悟脱。罣，同“挂”。

〔21〕恐怖：指堕入生死轮回而生恐怖。

〔22〕颠倒：即颠倒见，佛教用语，指颠倒是非的妄见。

〔23〕智：作“般若”讲，即智慧，佛教所说的妙智妙慧。

〔24〕无得：即无所得。佛教认为体会了“五蕴”的“真空”，心中无所执著，无所分别，叫“无所得”。因为真心本来空寂，知而无知，才是真知，得而无得，才是真得，一切都不过是返观本性和真心罢了。

〔25〕有因有缘：佛教谓使事物生起、变化和坏灭的直接原因（主要条件）为因，间接原因（辅助条件）为缘。

〔26〕“有苦”二句：苦、集、灭、道，释迦牟尼传道时提出的四项道理，称“四谛”，又称“四真谛”、“四谛法门”。“谛”为“真理”之意。苦谛，是人对于社会人生及自然环境所作的价值判断，认为世间充满痛苦与烦恼，人的一生都是苦的。集谛，是指造成世间人生痛苦的原因。“集”，就是招集一切苦恼之意。灭谛，是求得解除痛苦的途径。“灭”，就是灭有为还于无为，即靠修行而达于涅槃寂灭。道谛，是指脱离“苦”、“集”达到涅槃寂灭的理论说教和修行方法。“道”，有“能通”之意，要灭掉罪业，只有依据一定的方法，道谛就是正道修习的法门。苦、集二谛是世间法，集是苦因，苦是集果。灭、道二谛是出世法，道是灭因，灭是道果。“四谛”是佛教的基本教义。

〔27〕眼耳鼻舌身意：佛教所说的“六根”。根为能生之意，即能发生认识功能的眼为视根，耳为听根，鼻为嗅根，舌为味根，身为触根，意为思虑之根。

〔28〕“但有”二句：语出《楞严经》。佛教认为，当悟得“真空”时，一切皆空，所谓苦乐、因缘、四谛、六根等，都只是言语所说，并无真实义。

〔29〕圣人：这里指佛、菩萨。

〔30〕“苟知”句：佛教认为一切存在都只是幻相，所以说“凡所有相皆是虚妄”。相，佛教用语。指一切事物外现的形式、形态，如火之焰相、水之流相等。

〔31〕愿力：佛教用语。本愿力、宿愿力的略称。指誓愿的力量，即济度众生而发出的善愿功德之力。慈悲：佛教用语。佛能用爱护心给人安乐，叫做慈；用同情心拔除人的痛苦，叫做悲。

〔32〕藉（jiè）：凭借。

〔33〕执：依据。

〔34〕执事：古时指侍从皇帝或大官员左右供使令的人。

〔35〕殆（dài）：危险。

解经文^{〔1〕}

晦昧者，不明也。不明即无明^{〔2〕}。世间有一种不明自己心地者^{〔3〕}，以

为吾之真心如太虚空^[4]，无相可得^[5]，祇缘色想交杂^[6]，昏扰不宁^[7]，是以不空耳^[8]。必尽空诸所有，然后完吾无相之初，是为空也^[9]。夫使空而可为，又安得谓之真空哉^[10]！纵然为得空来，亦即是掘地出土之空，如今之所共见太虚空耳，与真空总无交涉也^[11]。夫其初也^[12]，本以晦昧不明之故而为空^[13]；其既也^[14]，反以为空之故，益晦暗以不明^[15]。所谓晦暗，即是晦昧，非有二也。然是真空也，遇明白晓了之人^[16]，真空即在此明白之中，而真空未始明白也^[17]。苟遇晦暗不明之者，真空亦即在此晦暗之中，而真空未始晦暗也^[18]。故曰“空晦暗中”^[19]。唯是吾心真空，特地结起一朵晦暗不明之色^[20]，本欲为空，而反为色，是以空未及为^[21]，而色已暗结矣^[22]。故曰“结暗为色”^[23]。于是即以吾晦暗不明之妄色，杂吾特地为空之妄想，而身相宛然遂具^[24]，盖吾此身原从色想交杂而后有也^[25]。

既以妄色妄想相交杂而为身，于是攀缘摇动之妄心日夕屯聚于身内^[26]，望尘奔逸之妄相日夕奔趣于身外^[27]，如冲波逐浪，无有停止，其为昏扰扰相^[28]，殆不容以言语形状之矣。是谓心相，非真心也，而以相为心可欤^[29]！是自迷也。既迷为心^[30]，则必决定以为心在色身之内^[31]，必须空却诸扰扰相^[32]，而为空之念复起矣^[33]。复从为空结色杂想以成吾身^[34]，展转受生^[35]，无有终极，皆成于为空之一念，始于晦昧之无明故耳^[36]。夫既迷为心^[37]，是一迷也。复迷谬以为吾之本心即在色身之内^[38]，必须空却此等心相乃可。嗟嗟！心相其可空乎！是迷而又迷者也。故曰“迷中倍人”^[39]。岂知吾之色身泊外而山河^[40]，遍而大地，并所见之太虚空等，皆是吾妙明真心中一点物相耳^[41]。是皆心相自然^[42]，谁能空之耶？心相既总是真心中所现物，真心岂果在色身之内耶？夫诸相总是吾真心中一点物，即浮沤总是大海中一点泡也^[43]。使大海可以空却一点泡，则真心亦可以空却一点相矣，何自迷乎？

比类以观^[44]，则晦昧为空之迷惑，可破也已。且真心既已包却色身，泊一切山河虚空大地诸有为相矣^[45]，则以相为心，以心为在色身之内，其迷惑又可破也。

注释

〔1〕本文写于万历二十五年（1597），李贽当时应梅国桢之邀在大同（今山西大同）。袁宗道《白苏斋类集》卷一五《与李卓吾（三）》曾说到此文的写作：“今岁

(万历二十五年)天气不甚热,云中(大同)地高气爽,清凉当更倍此。院署敞豁,想见居士(指李贽)掷拂,中丞(指梅国桢)缓带,高谈之状,甚愉快也。”可为此文于本年写于大同的佐证。袁宗道在此信中还提及,此文是对《楞严经》中第二卷“晦昧为空”一段的解释,而且“晦昧为空,为字从来未有如此解者,未有如此直截透彻者”。《楞严经》这段原文是如来佛向阿难和“诸大众”讲经说法的一段话,内容是:“我常说言,色心诸缘,及心所使,诸所缘法,唯心所现。汝身汝心,皆是妙明真精妙心中所现物。云何汝等遗失本妙圆妙明心,宝明妙性?认悟中迷。晦昧为空,空晦暗中,结暗为色,色杂妄想,想相为身。聚缘内摇,趣外奔逸,昏扰扰相,以为心性。一迷为心,决定惑为色身之内,不知色身,外洎山河虚空大地,咸为妙明真心中物。譬如澄清百千大海,弃之惟认一浮沤体,目为全潮,穷尽瀛渤,汝等即是迷中倍人。”其大意是:我常说,认知一切外物的心,攀缘在世界的物色之上,这都是由心来支配的,而这由心所攀缘的世界种种物色,也只是心的显现而已。你们的身和心,都是由不可思议的圆明真智的妙心(天台宗以心为一种精神活动的主体。它没有颜色和质碍性,故不能如一般物质的东西被说为有;它能起念虑思想,故不能说无。这便是心的妙处,故称“妙心”)所显示出来的。为什么说你们遗失了原本属于自己的妙明真心,遗失了你们本来清净无垢的妙明本体呢?这是因为你们的认识有了迷惑。你们以心的晦暗昏昧为空,就在这空的晦暗中,认识心把晦暗聚集为物色,这种物色世界则混杂了种种妄想颠倒,并把这种种妄想颠倒聚集在身内。从而,心就被种种色尘缘物摇荡激动起来,于是,就纷纷趋奔那易坏滞碍的物色世界而去,一派昏昧迷惑、扰动不安的样子,以为这就是本真心性。以如此昏昧不安为本真心性,那妙圆明心也就迷失了。本心一旦迷失,就只知道这个心只是种种物色在易坏之躯中的聚集,哪里知道,这个物质之躯,以及那些山川、河流、天空、大地,也都不过是如此妙明本心所现示出来的事物呢!譬如那澄澈明净的大海,你们弃之不见,反而把水上的泡沫看成整个大海,想以此穷尽大海,你们这是迷上加迷啊!这一段的经说,正体现了《楞严经》的主旨,即“一切世间诸所有物,皆即菩提妙明真心;心精遍圆,含裹十方。”(卷三)意即世间一切事物,都是菩提妙明本心的显现生发,本真心体圆融遍在,涵含十方世界。而众生不明自心性净妙体,故流转生死。应当遵从佛陀教诲,不要“迷己为物,失于本心,为物所转”,而是要“若能转物,则同如来”(卷二)。破除种种颠倒妄见,通过各种修行次阶,最终彻证妙明真心,成无上道。李贽在此文中的解释,有着自己独特的理解。

〔2〕无明:愚痴。是佛教理论十二因缘(十二缘生)中的一支。佛教认为愚夫由于不懂得缘生法(即无明),所以起惑造业。

〔3〕心地:佛教指心,即思想、意念等。佛教认为三界唯心,心是一种精神本体,如滋生万物的大地,能随缘生一切诸法,故称“心地”。

〔4〕真心:真实无妄的心。佛教把人的正常认识叫“妄心”,而通过修习佛道达

到的思想境界叫“真心”。太虚空：佛教认为浩瀚的太空无形无相，虚空常寂，故谓之太虚空。

〔5〕相：指一切事物外观的形式、形态。详见《书〈决疑论〉前》注〔30〕。

〔6〕祇：只。缘：因为，由于。色想交杂：万物的形象和内心的意象作用交集在一起。色，指形色，有形的物质现象。想，指想象中的意象作用。

〔7〕昏扰不宁：不断搅扰，不能安宁。昏扰，昏乱，心神不宁。

〔8〕是以不空：所以不能空灵。

〔9〕“必尽”三句：意为（有人认为）必须把各种有形有相的东西全部空掉，然后才可以回归到人我无形无相的本来面目——佛性，这才叫空。为空，指有意去追求“空”。

〔10〕“夫使”二句：意为如果“空”可以有意追求而造出来，那又怎么能称为“真空”——佛性真心呢？真空，佛教认为客观物质世界是不真实的，所以说它是空的。但这种空并不是绝对的空无所有，空也是一种实然本体，所以又叫“真空”，而不是虚空，这种真空，即佛性真心。

〔11〕“纵然”四句：意为（那种认为可以有意去追求空的人）即使是能够造作出一个空来，也只能是如同挖地掘土造出的空洞，像我们看到的广阔无垠的太虚空一样，而不是真正的佛性，与真空佛性是没关系的。

〔12〕其初：指生命之初。

〔13〕“本以”句：意为错误地认为晦昧不明的虚空（混沌一片）就是真空佛性。

〔14〕既：已。后来的意思。

〔15〕“反以”二句：意为更把空无所有当成真空佛性，于是就更加糊涂不清了。

〔16〕晓了：通晓，明了。

〔17〕真空未始明白：真空佛性却无所谓明白不明白。

〔18〕真空未始晦暗：真空佛性却无所谓糊涂不糊涂。

〔19〕“空晦暗中”：真空佛性就在晦暗之中。

〔20〕“唯是”二句：意为只是我们的真心佛性于真空之中妄想执着，结果就凝结成晦昧不明林林总总的万物。色，物相。

〔21〕空未及为：无法得到空灵。

〔22〕色已暗结：物相却已形成。

〔23〕“结暗为色”：（由于各种妄想不断纠结）形成了种种物相。

〔24〕“于是”三句：意为于是就以我们晦暗不明而形成的虚妄的物相，夹杂着我们对于空的虚妄的念想，形成了好像存在的身体的假象。妄色，虚妄不实的物相。妄想，虚妄不实的念想。身相，指身体状貌形象。宛然，状貌可见的样子。遂具，就具备了。

〔25〕“盖吾”句：意为我们的身体只是由妄想交杂执着不断的产物，内在含义就

是说我们的身体根本就不存在。色想，即前所说的妄色妄想。

〔26〕攀缘摇动：佛教谓心随外境纷驰而多变。指心神游荡不定，如猿攀树枝摇曳。妄心：虚妄的心思。

〔27〕“望尘”句：意为各种追逐外物的杂念妄想、虚妄行为形成了身外的大千世界。望尘，望尘莫及。指望着前面车马飞扬的尘土而怕追赶不上。奔逸，极快地奔跑。妄相，虚妄的行为。奔趣，奔跑。趣，同趋。

〔28〕昏扰扰相：昏乱虚妄扰动不安的样子。

〔29〕“是谓”三句：意为这是由心感知而形成的现象，而不是真心佛性，怎么可以把感知而产生的现象当成本来佛性呢？心相，能感知的心，指人的精神现象。

〔30〕既迷为心：本心迷惑之后。

〔31〕“则必”句：意为就会认为人的真心佛性在色身之内。

〔32〕“必须”句：意为（为了求得真心佛性）就必须把昏乱虚妄搅动不安的种种心相空掉。

〔33〕“而为”句：意为于是着意追求空灵境界的妄想又产生了。

〔34〕“复从”句：意为又从空去结色杂想，以成自己之身。结色，即上文所说结暗为色。杂想，即上文所说的妄想。

〔35〕展转受生：流转于生死轮回。受生，投胎，投生。

〔36〕“皆成”二句：意为（流转于生死轮回不能解脱）都是因为执着于空的念头，而这个执着则源于糊涂不清的无明烦恼。

〔37〕既迷为心：这里指本心被空境所迷惑。

〔38〕迷谬：迷惑谬误。本心：即下文所说的“妙明真心”。

〔39〕“迷中倍人”：迷而又迷的人。

〔40〕洎（jì）：通“暨”。和，与。

〔41〕妙明真心：《楞严经》所谓的最高精神本体，即佛性真心，世界万物和主观精神都是它的幻现。

〔42〕心相自然：真心自然显现的物相。

〔43〕浮沤（ōu）：漂浮的水泡。

〔44〕比类：以此例相比照。

〔45〕有为相：佛教主张万有皆空，心体本寂，称造作之相或虚假之相为“有相”。有为相，即指一切有造作，有生灭，由“因缘”所生的“物相”。

念佛答问^{〔1〕}

小大相形，是续鸢短鹤之论也^{〔2〕}。天地与我同根^{〔3〕}，谁是胜我者？万

物与我为一体，又谁是不如我者？我谓念佛即是第一佛^[4]，更不容于念佛之外复觅第一义谛也^[5]。如谓念佛乃释迦权宜接引之法^[6]，则所谓最上一乘者^[7]，亦均之为权宜接引之言耳。古人谓佛有悟门^[8]，曾奈落在第二义^[9]，正仰山小释迦吐心吐胆之语^[10]。后来中峰和尚谓学道真有悟门^[11]，教人百计搜寻，是误人也。故知此事在人真实怕死与不耳^[12]。发念苟真，则悟与不悟皆为戏论，念佛参禅总归大海^[13]，无容着唇吻处也^[14]。

注释

〔1〕本文于万历六年（1578）写于云南鸡足山。高翥（wǔ）映《鸡足山志》卷四《名胜下·李卓吾先生谈禅楼》：“先生（指李贽）温陵人，官姚安太守，于万历六年戊寅，因巡按（指云南按察使刘维）调榆（大理府，古叶榆县所在地）、鹤（鹤庆）、姚（姚安）三府会剿此胜蛮贼（指腾越道北胜州的少数民族起义）机宜，按君延于永昌府（治所在今云南保山），故先生得久游于鸡足。寓大觉寺，与小月禅人论净土法门，遂作《念佛答问》。”可供参考。

〔2〕“小大”二句：意为事物的大小，要各听自然，不必强加比较、区别。相形，相比较。续鹜短鹤，意思是把本来短的接长，把本来长的截短。鹜，鸭子。语本《庄子·骈拇（mǔ）》：“长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。”后因以“续凫断鹤”喻违失事物本性，欲益反损。凫，野鸭。

〔3〕天地与我同根：佛教认为，人和天地万物，都是“真如”佛性的显现，同根共本，无大小、高下之分。

〔4〕念佛：佛教的一种修行方法，约分为称名念佛、观想念佛与实相念佛三种。一般指前一种，即口诵“阿弥陀佛”，或“南（nā）无（mó）阿弥陀佛”。第一佛：佛教所说的最高境界和真理。

〔5〕第一义谛：指最上至深的妙理。也称第一义、真谛、胜义谛，与世谛、俗谛或世俗谛对称。世间法为“俗谛”，出世间法为“真谛”。

〔6〕释迦：指释迦牟尼。接引：佛教用语。指阿弥陀佛与观世音、大势至菩萨引导众生入西方净土。

〔7〕最上一乘：指至高无上的教法。

〔8〕悟门：佛教用语。领悟佛理的门径。

〔9〕曾奈：同“争奈”、“怎奈”。第二义：与第一义相对，即“俗谛”，指世俗的道理。

〔10〕仰山小释迦：唐末江西大仰山慧寂和尚（807～883），别号小释迦。为禅宗沩（wéi）仰宗开山祖师之一。其禅学注重心性，强调自心佛性，教人“各自回光返照”，“莫将心凑泊，但向自己性海如实而修”。有《仰山慧寂禅师语录》一卷传世。

《宋高僧传》卷一二、《景德传灯录》卷一一、《统要续集》卷八、《六学僧传》卷七、《五灯会元》卷九等有传。吐心吐胆：即吐肝露胆，比喻赤诚相见，说出心里话。这里指慧寂和尚禅学强调自心佛性的特色。

〔11〕中峰和尚：明本（1263～1323），字中峰，钱塘（今浙江杭州）人。元代僧人。著有《中峰和尚广录》。《佛祖通载》卷三六、《增集续传灯录》卷六、《续稽古略》卷一、《新续高僧传》卷一七等有传。

〔12〕“故知”句：意为学道成佛就在于人是否真正怕死而已。佛教认为，只有真正怕死才能使人决心学道以求进入无生无死的极乐佛国。

〔13〕参禅：禅宗的修持方法。有游访问禅、参究禅理、打坐禅思等形式。大海：即佛海。佛教比喻佛界广大如海。

〔14〕着唇吻：争论的意思。

《征途与共》后语^{〔1〕}

弱侯之言^{〔2〕}，盖为未得谓得者发耳^{〔3〕}。若方子及犹为勇往之时^{〔4〕}，岂宜以此言进之哉？然吾闻学者未得谓得真不少也，则即进之以此言亦宜。夫世间功名富贵，最易埋没人。余老矣，死在旦夕，犹不免近名之累，况当热闹之场，擦粉涂额以悦于人^{〔5〕}，而肯究心生死^{〔6〕}，视人世繁华极乐以为极苦，不容加乎其身^{〔7〕}，余又安所求于世也^{〔8〕}？盖生死念头尚未萌动，故世间参禅学道之夫，亦只如此而止矣。则有鼻孔辽天者^{〔9〕}，亦足奇也，我愿弱侯勿太责之备也。姑置勿论，且摘弱侯叙中语，以与侯商何如？

侯谓声音之道可与禅通^{〔10〕}，似矣。而引伯牙以为证^{〔11〕}，谓古不必图谱^{〔12〕}，今不必硕师^{〔13〕}，傲然遂自信者，适足以为笑，则余实不然之。夫伯牙于成连，可谓得师矣，按图指授，可谓有谱有法，有古有今矣。伯牙何以终不得也？且使成连而果以图谱硕师为必不可已^{〔14〕}，则宜穷日夜以教之操，何可移之海滨无人之境，寂寞不见之地，直与世之矇者等^{〔15〕}，则又乌用成连先生为也？此道又何与于海，而必之于海然后可得也？尤足怪矣！盖成连有成连之音，虽成连不能授之于弟子；伯牙有伯牙之音，虽伯牙不能必得之于成连。所谓音在于是，偶触而即得者，不可以学人为也^{〔16〕}。矇者唯未尝学，故触之即契^{〔17〕}，伯牙唯学，故至于无所触而后为妙也^{〔18〕}。设伯牙不至于海，设至海而成连先生犹与之偕^{〔19〕}，亦终不能得矣。唯至于绝海之滨，空洞之野，渺无人迹，而后向之图谱无存，指授无所，硕师不见，凡昔之一切可得而传者，今皆不可复得矣，故乃自得之

也。此其道盖出于丝桐之表^[20]，指授之外者，而又乌用成连先生为耶？然则学道者可知矣。明有所不见，一见影而知渠；聪有所不闻，一击竹而成偈^[21]：大都皆然，何独矇师之与伯牙耶^[22]？

吾愿子及如矇师，弱侯如居海上者，于是焉敬以书其后，而题曰《征途与共》以归之^[23]。与共者，与共学也。子及以纯甫为可与^[24]，故征途日与之共学。倘真可与共，则愿并以此语与之可。

注释

[1] 李贽在《与方切庵》一文中曾说：“《征途与共》一册，是去冬别后物。”（《续焚书》卷一）《与方切庵》写于万历二十四年（1596），由此可证此文写于万历二十三年（1595）冬。当时，李贽女婿庄纯夫到麻城、黄安，时任江西宁州知州的方切庵也到麻城与庄纯夫相会，并日与共学。临别，李贽在他们共学的册子上题写了“征途与共”四字，并写了此跋。《征途与共》今佚。文中提出的“世间功名富贵，最易埋没人”，与学道要靠自己，像伯牙学琴一样，除得硕师按图指授外，主要是靠自己的独立实践，方能有得，都是颇有启示的。

[2] 弱侯：焦竑（hóng，1540～1620），字弱侯，又字从吾、叔度，号澹园，又号漪园，著文亦常署漪南生、澹园子、澹园居士、澹园老人、太史氏等，有时偶书龙洞山农。学者多称澹园先生。其籍贯为南京应天府旗手卫，但他的上世是山东日照人，因此，焦竑自称乡贯，有时言金陵、江宁、上元（皆南京异称），有时言琅琊（山名，在今山东日照、诸城东南海滨，因秦始皇在此建有琅琊台并刻石而著称，这里代指日照）。万历十七年（1589）以殿试第一为翰林院修撰。后因议论时政被劾，谪福宁州（治所在今福建霞浦）同知。焦竑本是耿定向的学生，但后来思想上深受李贽的影响，二人成为挚友。曾为李贽的《焚书》、《续焚书》、《藏书》、《续藏书》等作序。著有《澹园集》、《焦氏笔乘》、《焦氏类林》等。《明史》卷二八八、《明史稿》卷二六九、《明儒学案》卷三五、《罪惟录》卷一八、《列朝诗集小传》丁集下、《居士传》卷四四、《江南通志》卷一六五等有传。焦竑在《刻苏长公集》中曾说：“至文动形生，役使万景，而靡所穷尽。非形生有异，使形者异也，譬之嗜音者必尊信古，始寻声布爪，唯谱之归，而又得硕师焉以指授之。乃成连于伯牙，犹必徙之岑寂之滨，及夫山林杳冥，海水洞涌，然后恍有得于丝桐之表，而水山之操，为天下妙。若矇者偶触于琴而有声，辄曰：‘音在是矣。’遂以谓仰不必师于古，俯不必悟于心，而傲然可自信也，岂理也哉！”（《澹园集》卷一四）焦竑这里以伯牙学琴为例，强调为学要依靠古代的图谱和当今大师的传授才能有所成就。李贽对此提出了不同看法。

[3] 未得谓得：学未有得却自称为有得。

[4] 方子及：方沆（hàng，1542～1608），字子及，号切（rèn）庵，莆田（今福

建莆田)人。隆庆二年(1568)进士。历官南京户部郎、刑部郎、云南提学、湖广金事等。著有《漪兰堂集》。明代李维桢《大泌山房集》卷八一,《莆田县志》卷一三、卷二二,《姚安县志》卷六五,民国《新纂云南通志》卷一七九有传。 勇往:努力上进。

〔5〕擦粉涂额:犹言涂脂抹粉。

〔6〕穷心:专心研究。

〔7〕不容加乎其身:不愿把上句所说的视极乐为极苦加在自己身上(意思是要摒弃功名富贵)。

〔8〕“余又”句:意为(上面所说的那种人)我又怎么能从这世间里找得到呢?

〔9〕鼻孔辽天:即鼻孔朝天。形容高傲自大。这里指见识高远,不同流俗。

〔10〕声音之道:弹琴的道理。

〔11〕伯牙:相传是春秋时期人,善弹七弦琴。《荀子·劝学篇》有“伯牙鼓琴,而六马仰秣”的记载,并认为其高超的琴艺乃“积学”而成。据《乐府题解》:伯牙学琴于成连先生,学了三年还是没有什么成就。后随成连到东海蓬莱山,听海水澎湃、群鸟悲鸣之声,心有所感,乃援琴而歌。从此琴艺竟达到很高的造诣。琴曲《水仙操》即为伯牙当时所作。相传《高山流水》也是他的作品。

〔12〕古不必图谱:学琴不必依靠古人指导练习琴艺的图谱。

〔13〕今不必硕师:学琴也不必依靠当代大师的指导。硕师,大师。

〔14〕已:停止。这里是缺少之意。

〔15〕矇者:不学无知的人。这里指焦竑所说的“偶触于琴而有声”的“矇者”。

〔16〕“不可”句:意为单靠学习他人那是不行的。

〔17〕触:指接触弹琴的事。 契:符合。指符合弹琴的道理。

〔18〕无所触:指好像没有接触过弹琴的事一样。也就是摆脱了从图谱和硕师那里接受来的一套框框。

〔19〕偕:同行,在一起。

〔20〕丝桐:指琴。琴多用桐木制成,安上丝弦,故称。 表:外。

〔21〕“明有”四句:意为真正的目明,一见影子就知道是你;真正的耳聪,一听击竹声就知道是该念什么偈语。这里强调的是,只有摆脱了传统的“见”、“闻”,才能真正达到目明、耳聪的“自得”境地。渠,你。击竹,指弹琴。竹,管乐器。这里指念偈语时的伴奏乐声。偈(jì),偈语,偈颂,佛经中的唱颂词。

〔22〕矇师:把学生教成“矇者”的老师。指成连。

〔23〕归:通“馈”,赠送的意思。

〔24〕纯甫:名凤文(1554~1606),字纯夫(又作纯甫),泉州人。李贽的女婿。可与:可与共学。

批下学上达语^{〔1〕}

“学以求达”，此语甚不当。既说“离下学无上达”，则即学即达^{〔2〕}，即下即上，更无有求达之理矣，而复曰“求达”，何耶？然下学自是下学，上达自是上达，若即下学便以为上达，亦不可也。而乃曰“学以求达”，是果即下学以求达耶，抑别有求达之学耶？若即学求达，当如前语^{〔3〕}；若别有求达之学，则剜肉作疮^{〔4〕}，尤为揠苗之甚矣^{〔5〕}。故程伯子曰^{〔6〕}：“洒扫应对，便是精义入神^{〔7〕}。”曰：“便是。”则是即学即达也。然又曰：“人须是识其真心^{〔8〕}。”夫真心不可以识^{〔9〕}，而可以学求乎？不可以学求，则又是离学而后有达也^{〔10〕}，故谓学以求达者非也。离学者亦非，即学者亦非^{〔11〕}，然则夫子何自而上达乎^{〔12〕}？此颜子所以终身苦孔之达矣^{〔13〕}。不曰“即学即达”，不曰“离学而达”，亦不曰“学以求达”，而但曰“下学而上达”，何其意圆语圆^{〔14〕}，令人心领神会，而自默识于言意之中也^{〔15〕}。今观洒扫应对，虽下愚之人亦能之，唯不能达乎其上也，是以谓之下学也，是以谓之百姓也，是以谓之鄙夫也，是以谓之凡民也，是以谓之但可使由也^{〔16〕}。至于精义入神，则自然上达矣。上达，则为聪明圣智达天德之人矣^{〔17〕}。是以谓之曰“形而上”也^{〔18〕}，谓之曰“可以语上”也^{〔19〕}，谓之曰“君子上达”也^{〔20〕}。虽颜子大贤，犹曰“未达一间^{〔21〕}”，曰“其殆庶几^{〔22〕}”，况他人哉！则夫子之自谓莫我知，自谓唯天知者^{〔23〕}，信痛悼之极矣^{〔24〕}。盖世之学者不是日用而不知^{〔25〕}，则便是见之为仁智^{〔26〕}，而能上达者其谁也？夫学至上达，虽圣人有所不知，而凡民又可使知之乎？故曰“吾有知乎哉^{〔27〕}”。虽圣人有所不能，而凡民又可使能之乎？故曰“民鲜能久矣^{〔28〕}”。民之所以鲜能者，以中庸之不可能也^{〔29〕}，非弃之也。然则下学者，圣凡之所同。夫凡民既与圣人同其学矣，则谓满街皆是圣人^{〔30〕}，何不可也？上达者，圣人之所独，则凡见之为仁智，与日用而不知者，总是不达，则总是凡民明矣。然则自颜子而下，皆凡民也。可畏也夫！先圣虽欲不慨叹于由、赐之前可得耶^{〔31〕}？

注释

〔1〕 本文约写于万历十九年（1591），当时李贽在武昌。 下学上达：语出《论语·宪问》：“孔子曰：‘莫我知也夫（没有人知道我呀）！’子贡曰：‘何为其莫知