



湖北经济学院学术文库

自适与修持 ——公安三袁的死生情切

ZISHI YU XIUCHI
GONGAN SANYUAN DE SISHENG QINGQIE

■ 刘芝庆 著

作者简介

刘芝庆，男，1980年生于台北，台湾政治大学中文所博士，台湾大学历史所硕士，辅仁大学历史系学士。2015年9月任教于湖北经济学院中文系。

文学是职业，史学是志业，哲学是专业。有《经世与安身：中国近世思想史论衡》《修身与治国——从先秦诸子到西汉前期身体政治论的嬗变》等学术专著出版，发表学术论文三十余篇。



湖北经济学院学术文库

自适与修持 ——公安三袁的死生情切

ZISHI YU XIUCHI
GONGAN SANYUAN DE SISHENG QINGQIE

■ 刘芝庆 著

长江出版传媒
湖北人民出版社

| 序 |

1987年我任台湾中国古典文学研究会会长时，联合“中大”文学院、佛光山文教基金会，举办文学与佛教关系研讨会，并于次年由学生出资出版同名论文集。会上我发表了《死生情切：袁中郎的佛教与文学》一文，破除学界习见的中郎“独抒性灵，脱弃町畦”之说，指出中郎真正关心的还不是作为慧业文人的文学表现，而是生命归宿之问题。因思考此一问题，遂令其佛学思想不断产生变化。当时学界于此实为蒙然，笺注中郎全集的钱伯城甚至连中郎的《西方合论》都没看过，遑论其他。故我觉得死生问题或许可以重提。晚明思想亦须重勘，乃又写了论袁小修、焦竑等文。1989年就合并其他论晚明者，出版为《晚明思潮》一书。嗣后更上扩下衍，发展为生死学论述。1992年与傅伟勋先生等在南华大学成立了生死学研究所。欲穷生命之奥，发古哲之隐，而切有益于身心。

如今，这个论域，无论是谈晚明还是论生死，都已是颇为热闹的场景了。阐幽发微，不乏其人，本书就是一例。

过去对此领域之陌生，除了所见不广以外，主要问题有二。一是革命意识，现今论者是从打倒权威、挣脱束缚、反抗规则的角度去看事情，所以描述晚明是个反礼教、纵情欲的时代，袁氏兄弟是反七子、破法度的真人；二是经济史观，一谈晚明就从大背景、市民经济崛起、资本主义萌芽等等讲起。我的研究，是要扭转过来，知人论世，追问这个人那个人对自家生命有

何看法，意义道向又为何\$从这生命主体出发去描述其历程# 诠释其思路，说明每个人治学之路径及特点\$后来讲晚明佛教# 论晚明诸公勘究死生者，虽然越来越多，但多数人仍是把它当作一个历史性的客观现象来研究的\$ 研究者如视越人之腴瘠，因之以说其短长，并不尽如我所说，是一种由被研究对象主体出发，关心其自处自居为何的路数\$

刘芝庆这部书乃因此而显得翘然出群! 他似乎踵继了我的思路与方法，而更为细密\$不但三袁兄弟都谈了，而且一一分析其生命历程和思致学问之关联，讨论他们如何追求自适又如何修持以求解脱死生之悲\$他们的生命，在不断淬炼中辗转周折，悔而进，进而疑，疑而定，一层又一层\$传统儒者的工夫义，只从理论上说，其实是说不清楚的\$只有把他们放回其生命情境中去，看他们如何脱困# 如何升进，才能明白生命的学问究竟是怎么一回事，才能了解此中之凶险与抉择 之不易\$芝庆对此，处理得很好\$三袁的一生，宛如一幕幕影剧，展于吾人面前\$历史的场景，以及诸君刻苦寻求生命真谛的过程，历历在目，不由得也引发了我们看文章的人的惕励感，真觉死生事大，人生难得，不好好审视自身生命也是不行的\$古人云读史足以养心，现在一般论史述事之书其实多做不到这一点\$戾气满纸，不然就置身事外，大叙事# 大套子，劈头盖脑，能如刘芝庆这样的少了\$因为序\$

龚鹏程

丁酉清明写于北京西郊翠湖别业

| 自 序 |

本书为我的博士论文经修改后出版，指导老师是台北政治大学中文系林启屏教授。还记得口试通过后的某个星期五，暑热依旧，因为一些事情要回到学校，意外地发现家里附近的高架已修好可直达政大，颇为欣喜，想说日后上课可以更快到校了。一念及此，忽觉神伤，哦，原来我已经毕业，我已经不是博士生，不再有修课的机会，即便回到母校，也不是以前的身份。不知不觉间，“政大中文所博士生”的名称，已不再属于我，‘()*+,-./0 说人不能两次踏进同一条河流 (12 3*4 (5) 0.(60 -4 .7(0*3()-5) .8-+()，逝者如斯，不舍昼夜，既已抽足，自非前流，数年的博士生涯，纷纷泊泊，就这样走过，再也回不去了。

就读博班，身处其中，因为不知何时结束，不知毕业是何年，总觉得茫然。不踏实，直至真的毕业了，回头不是在山时，山外看山，才有了明确的感触。这几年，既不是长，也不是短，而是！一时”，一时看似短暂片刻，实则不然，在诸如《长阿含经》的佛典中，常可见到“一时”的记载，意为佛陀在某时某地讲经说法，一时，即是当时。在博士生涯里，其实也有许多的“一时”：修课的当下、学友论学的当下、师生同聚的当下、苦思论文的当下。当然在时间长流之中，一时只能是当下，当下即逝，已为陈迹，但是我们活在当下，现在就是现在，不是过去也不是未来，古往今来共一时，一时的重量，却又是那样的真实。一时，原来也可以长久。

回首过往，从辅大进修部历史系，再到台大历史硕班，最后在政大中文

所取得博士学位\$悠悠晃晃，十年就这样过去了，十年之前，我只是个刚退伍的年轻人；十年之后，年过三十，青春梦远，体形渐宽，衣带渐窄，早已不是当时年少力壮的小伙子\$十年的感触，实在太多了，十年间遇到的人与事，也稍嫌拥挤了些，执拗地书写这些过去，倒不是说我对他们有多重要，正如%爱在黎明破晓时%，片中老妇 1*.*-*所说！9: (0/4,-:7, 0/40(. , 8(*66(*), 8(<0*66(*)- >(*) (02 -362). *4. .2 023(, ?/. 8(*) (@0. 6*00-4; .7)2/;7=" (就像日升及日落一样，我们时常出现在他人的生命里面\$我们总以为我们对那些人非常重要，但我们终究只是过客# 邂逅与相遇，在许多的！一时" 中，其实我们只是过客，刹那的接近，终究还是要转身离去\$带着美好的风景以及曾经的拥有，继续活着，走向未知的旅程，世界运转依旧，日升日落依旧，而因缘和合，生住异灭，则依他起性，我心我情与物色物景相互映发\$我想，谁都一样，我们永远只能是自己，不会是他人\$即便我们时常出现在他人的生命里，走过一段风景，却都只能是他人生命中的过客，也许停留的时间，或长或短，或善或恶，或相亲相隔相逢相别\$而岁月可念，人事堪惊，我们所能做的，也不过是珍惜当下，透视自己也善待他人，然后变通适缘，随其变异，物各付物&&&或许，这就是长久\$

&A!#年 B月 &"日

&A!B月 &月 &!日 修改

目 录

第一章 绪论!!	!
第一节 关怀生死的晚明思潮!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!
第二节 文献回顾!!	"
第三节 研究取径!!	!!
第二章 在良知与因缘之间：袁伯修!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!#
第一节 凡人聪明者，多欠真实!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!#
第二节 道缘渐熟俗缘轻：伯修的学道历程!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!\$
第三节 良知的真实，因缘的虚妄!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!&
第四节 小结：思想的曲折复杂处!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	'(
第三章 见山又是山：袁中郎的生死之学!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	(%
第一节 肆情以快意气：独抒性灵，不拘格套!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	(%
第二节 再变而为苦寂：生命的收摄持谨!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	"!
第三节 求生西方净土：既重悟，也重修!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!))
第四节 小结：平淡是真，平实是道!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!!'
第四章 最后的！活着"：袁小修!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!\$&
第一节 贪生怕死：仆隐隐有深怖!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!\$&
第二节 以身试法：酒色不碍菩提!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!%&
第三节 徜徉山水：去情习究生死!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!**
第四节 小结：正视生命的幽黯处!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!(*
第五章 生死之道：对生命的认识!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!(("
第一节 人性的基本焦虑：死亡困惑!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!(("
第二节 一场游戏一场梦：人生如梦，人生如戏!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!	!#!
第三节 才与命的冲突：以！冷" 处世，以！隔" 涉世!!!!!!!!!!!!!!	!"\$
第四节 小结!!	!\$)#

第一章 绪论

第一节 关怀生死的晚明思潮

托尔斯泰（Лев Николаевич Толстой）在《伊凡·伊里奇之死》里，曾借由主角之死，探讨面临死亡的恐惧，与思索死亡的意义。当主角的事业重新开始攀升，正准备享受社会地位带来的名利，突然身患绝症，变化打乱了计划。身体渐渐虚弱，当他知道自己快要死了，便经常处在绝望之中：“从他开始患病，第一次去找医生的时候起，伊凡·伊里奇的生活就处在两种彼此对立、互相交替的情绪之中：时而是绝望和等待着那不可理解、可怕的死，时而是希望和满怀兴趣地观察自己体内的活动，时而他眼前只看见暂时偏离自己职守的肾或盲肠，时而又只看见那用任何办法都不能避免的、不可理解的、可怕的死。”“这两种情绪从他患病之初便互相交替出现；但是患病的时间越长，关于肾的种种推测就越变得可疑和荒诞，而对死即将降临的意识却变得越发真切。”“他哭的是自己的孤苦无援、自己可怕的孤独、人们的残酷，以及上帝的弃他于不顾。”^①当然他并没有立刻死去，而是被强迫一天天地去认识死亡，愈接近死亡，他对死亡的理解，似乎就愈清晰、愈深刻。他开始回忆起过去“活着”（健康）的岁月，童年时代的单纯美好，可是愈接近现在，痛苦似乎就愈多，他发觉到他的公务、他的生活安排、他的家庭，他为了追求“体面”与“地位”、为了“名利”与“名声”的种种作为，或欺瞒或伤害或奉承或口不对心……他曾经在乎的、曾经追求的、曾经毫不掩饰的，在死亡面前，早已微不足道。他从他妻子的言行中，似乎看到了真相：“她的衣服，她的体态，她的面部表情，她说话的声音——全部都在对他说着同样的话：‘错了。’你过去和现在赖以生存的一

^① [俄] 列夫·托尔斯泰（Лев Николаевич Толстой）著，许海燕译：《伊凡·伊里奇之死》（台北：志文出版社，1997），页124、119。

切，其实都是虚伪和欺骗，她们向你掩盖了生与死。”^①最后，他终于醒悟：“他突然明白了，那使他苦恼和不肯走开的东西，正从他的两边和四面八方一下子走开了”“他寻找他过去对于死的习惯性的恐惧，可是没有找到。死是怎样的？它在哪儿？任何恐惧都没有，因为死也没有。取而代之的是一片光明！”^②故事的意义之一，就如傅伟勋所言：

……一方面显示了绝症患者面临死亡所表现出来的恐惧、不安、愤怒、妒嫉、隔离感、消沉、绝望等极其复杂的负面心理状态，另一方面也同时揭示，做为“向死存在”的我们自己面临死亡之际，总会探索死亡的真相与意义。然而我们何必等到最后关头才去探索？为何不在“最单纯平凡”的日常时刻就去探索，而以高度的精神性或宗教性早先超克还未来临的死亡呢？^③

《伊凡·伊里奇之死》的故事，告诉我们死亡的猝不及防，若不能揭开如海德格所谓“向死的存在”，则人之于生死，往往是懵懵无知的——“你过去和现在赖以生存的一切，其实都是虚伪和欺骗，他们向你掩盖了生与死”。关于病与死，甚至“向死的存在”问题，我们在之后还会提到，此处暂且按下。^④傅伟勋的说法，则指出了生死思考的重要信息，在日常生活中早先设想死亡，对死亡先作各种预备与拟想。健康活着时候，先行一步了解死亡，当死亡准备降临，我们才不会因为突如其来的遭遇弄得手足无措，失去了方寸。《伊凡·伊里奇之死》的例子，也说明人在大病重病（倒不一定是不可治疗的绝症）之后，往往更能对自己过往的行为，有了较为清醒客观的理解，借由这种理解，他反而可以贴近切身的死亡问题。所以不论是在日常生活中设想死亡，还是病时悔不当初、病后痛改前非，都说明了负荷生死的责任承担与超越生死的各种努力，就成了我们在“生”与“死”间，理解自己，理解生命意义，并努力达成“纵浪大化中，不喜亦不惧”^⑤的目标与境界。

① [俄] 列夫·托尔斯泰著，许海燕译：《伊凡·伊里奇之死》，页 124。

② [俄] 列夫·托尔斯泰著，许海燕译：《伊凡·伊里奇之死》，页 136、137。

③ 傅伟勋：《死亡的尊严与生命的尊严——从临终精神医学到现代生死学》（台北：正中书局，2004），页 69。

④ 这些状况在中郎与小修身上可以很清楚地看到，详见第三章与第四章。

⑤ 袁行霈：《陶渊明集笺注》（北京：中华书局，2003），页 67。

众多研究者早已指出，中国思想中对“死亡”的探索，为数颇繁。^① 钱穆说人生有死，乃人类唯一大事，中国人哀死之情，往往成为一种礼俗，普遍全社会，事至显明，义至深厚，只是相较之下，所重仍在生，不在死。^② 诸如《论语》等传统儒家经典对死亡本身或死后世界的探索，或许不多，却不代表儒家忽略死亡这个重要的人生课题，毕竟孔子曾说：“未知生，焉知死。”（《论语·先进》）生与死一直都是中国思想史关注的问题，孔子说“焉知死”，也不是逃避问题，而是诚实地面对死亡，因为死后的确定情况，本来就没有完全客观的描述，所以孔子才要人掌握“生”的意义，来理解“死”的结果，正如钱穆认为：“死生本属一体，蚩蚩而生，则必昧昧而死。生而茫然，则必死而惘然。生能俯仰无愧，死则浩然天壤。”^③ 因为儒家将死视为生的延续，所以往往以安顿生命存在的意义，来面对死亡的困惑与疑惧，正如余英时所言：“儒家讲死亡，就是面对它而视为平常，这是真的儒家精神。”^④ 而宋代理学家对天人合一的内向超越之境，投以极多的关注与推崇，且就死亡等事，多有谈论，只是仍抱持着如“未能事人，焉能事鬼”的态度，认为日常生活之事较为切要，以寻找立身安命处为己任，对于神鬼死后世界等不可知之事，虽可理解尊重，但也不该沉溺，不必发挥太多讨论。^⑤ 相较于儒家，佛道对于死亡的解释与观察，更为直接与具体。佛教经典虽众，宗派各有差异，可是对生命的理解，皆认为不只是肉体的存活与死亡而已，更包涵无形神识的存有。因为从这个时空到那个时空，生命只是不断地转换，不曾也不会断灭，死亡只是其中的过渡阶段。^⑥ 至于佛教解释的

① 西方哲学有关生死的讨论，当然也是极多。每位哲人对死亡的观点，也都不尽相同，如文中所引“向死的存在”之类，我们将在接下来的章节里，因应不同的说法，举例说明，以作彼此参照之用。为免文繁，在第一章《绪论》里便不重复引证。

② 钱穆：《生与死》《乐生与哀死》，钱穆著《晚学盲言（下）》（台北：东大图书公司，1996），页539—559。

③ 钱穆：《论语新解》（台北：东大图书公司，1991），页388。

④ 余英时著，侯旭东等译：《东汉生死观》（上海：上海古籍出版社，2005），页17；彭国翔编：《学思答问——余英时访谈集》（北京：北京大学出版社，2013），页150。

⑤ 吕妙芬：《儒释交融的圣人观：从晚明儒家圣人与菩萨形象相似处及对生死议题的关注谈起》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》第32期（1999年12月），页184。不过这是就思想义理的层次来看，若是包括丧葬礼仪、死亡教育在内的生命礼俗来看，儒家当然谈得极多，可参见郭于华《死的困惑与生的执著》（台北：洪叶文化公司，1994），第二章；林美惠《朱子学与死亡伦理现象学》（台南：复文图书出版社，2010），第二章、第五章。

⑥ 释慧开：《未知死·焉知生？——读傅伟勋〈死亡的尊严与生命的尊严——从临终精神医学到现代生死学〉有感》，傅伟勋著《死亡的尊严与生命的尊严——从临终精神医学到现代生死学》，页301。

死亡体认，牵涉到业力的流转束缚，凡人执迷生死途中，因此才要精进修行，彻悟实相，才可能解开对人生执着。^① 道家与道教，老庄都认为生命不单是生物形态的肉体，更应重视的是精神形态的心灵，如何化解世间成见与有欲，调适而上遂，就得以超脱死亡。基本上老子认为“身”是苦患的根源，当诸如美丑、善恶、宠辱等等的冲突对立，都落在有限的自身时，就会产生伤害，让人处在惊恐的环境之中^②，所以老子才要宠辱并谈，以作醒世。老子强调“无身”，是不为己身的欲望而欲求不满，因此汲汲营求。反过来看，若能修身而持盈保泰、宠辱若惊，就能“贵身”，也唯有无身才能贵身。此处的“身”，固然可指身体，但也可以是指自我生命的“自身”^③，无生贵身，才能不畏死亡，面对生死；又例如庄子认为人只要从价值层面上突破利害等诱惑，才能使人摆脱悦生恶死的执着，然后达至精神上的“逍遥”。只有认清人由生到死乃“自然”，无可奈何而安之若命，体认到其中的合理性，那么人就不会再以生死为束缚，就可以“自由”地在生死历程中遨游逍遥；^④ 道教我命我在的养生精神，重道贵生，也正是超克死亡的方法，不论是性命双修、内丹外丹，又或是道教的神仙信仰、修炼方技、法术禁忌、科仪符号，都与对死亡的理解与体认息息相关。^⑤ 至于难以强分归类于三教的民间信仰，举凡殡葬文化、安宁疗护、生死信仰，甚至是临终关怀等，对于死亡的各种探究与处理，更是所在多有。^⑥ 由此可见，本文一开头所引托尔斯泰《伊凡·伊里奇之死》，故事里头提出的诸般生命课题，显然已多为中国思想界留意。

这些死亡论述，在不同的时空环境、学术群体中，当然也有不同的解释与认知。^⑦ 只是到了晚明时期，对死亡议题的关注，相较于之前，似乎已变

① 郑志明：《佛教的生死关怀》第一章“绪论”，郑志明著《佛教生死学》（台北：文津出版社，2006），页1—8。

② 郑志明：《道教生死学》（台北：文津出版社，2006），页12。

③ 何泽恒：《老子“宠辱若惊”章旧义新解》，何泽恒著《先秦儒道旧义新知录》（台北：大安出版社，2004），页392—394。

④ 郑钧玮：《庄子生死观研究》（台北：台湾大学哲学研究所硕士论文，2005），第四章、第五章。

⑤ 詹石窗：《道教文化十五讲》（北京：北京大学出版社，2003），第一章、第四章、第五章、第七章、第九章。

⑥ 郑志明：《民俗生死学》（台北：文津出版社，2008），第九章、第十章、第十一章、第十二章。

⑦ 以“生死学”或“死亡学”等相关议题，作为主轴的历史研究，从先秦到近代，早已累积大量的成果。若依台湾图书馆所设台湾博硕士论文知识加值系统为准，据本文初步查询，硕博士论文至少已有百余篇。

成一种怀德海（Alfred North Whitehead）所谓的“意见氛围”（climate of opinions），成为当时士人文人普遍谈论的主流议题之一，他们对这个问题极为关注，也针对这个问题提出各种观点。^①正如吕妙芬与彭国翔提到的，也可以说是一种“晚明理学家普遍的情怀”“从以往较为边缘的话语地位凸显成为当时以阳明学者为代表的儒家学者问题意识的焦点之一”：

如此看法，到了晚明有了明显的转变，晚明许多儒者不但不以追求了脱生死为自私的表现，或不应过分谈论钻研的课题，反而肯定生死课题的探究是人生终极的关怀，更是圣人之教的重点所在。……可见对于生死的关切的确是晚明理学家普遍的情怀。^②

由以上几个方面可见，儒家传统讳言生死的情况在中晚明的思想界发生了明显的改变，生死关切在儒家的问题意识中由“幕后”转至“台前”，从以往较为边缘的话语地位突显成为当时以阳明学者为代表的儒家学者问题意识的焦点之一。死亡已不再是儒者讳言的问题，而成为关联于圣人之道的一项重要指标。^③

两位学者所言，深刻地指出了中晚明（特别是晚明）的儒学里，关于死亡思索，是相当流行的。当然，就他们各自论文的主旨来看，两位的研究固然都是针对儒家而发，不过他们在文中也讨论到许多佛教人物与文人群体。因此以广阔的视野来看，当时儒家不但充斥着大量的相关言论，其他论者之多，身份之众，更是横跨三教，士人、文人、僧人、道士等等，也是一应俱全。例如许浮远、冯梦禎、冯梦龙、管志道、焦竑、杨起元、陶望龄、周汝登、李贽、刘宗周、袁宗道、袁宏道、袁中道、江盈科、尤侗、钟惺、谭元春、藕益智旭、憨山德清、隐元隆琦等人，都有对死亡提出自己的看法。他们对生死的探索，或许不尽相同，立场亦异，可是由死生情切激发出的众声喧哗，却共同建构了晚明时期的重要议题——生死大事。

正如前引傅伟勋所言，在活着的时候，思考死亡，才能在死亡来临时，

^① 关于“意见氛围”的使用，可参见杨儒宾《异议的意义：近世东亚的反理学思潮》（台北：台大出版中心，2012），页12。

^② 吕妙芬：《儒释交融的圣人观：从晚明儒家圣人与菩萨形象相似处及对生死议题的关注谈起》，页185—186。

^③ 彭国翔：《儒家的生死关切——以阳明学者为例》，彭国翔著《儒家传统：宗教与人文主义之间》（北京：北京大学出版社，2007），页131。

有所准备，既不慌乱也不害怕。因为就许多晚明人士看来，人的一身，快则数十年，慢则百年，其间或成就功名，或经历诸多挫折，“参究性命”“学道了生死”始终是他们最关心的事，周汝登就说：“生死不明，而谓能通眼前耳目闻见之事者，无有是理；生死不了，而谓能忘眼前利害得失之衡者，亦无有是理，故于生死之说而讳言之者，其亦不思而已矣。”^① 邹元标也说：“今之学者，不能超脱生死，皆缘念上起念，各有牵绊，岂能如孔子毋意、毋必、毋固、毋我。”^② 耿定向也表示：“先正云：存顺宁没，此是出离生死正法眼，未可以为儒生常谈忽也。”^③ 在他们看来，生死不再是不可谈的禁忌，也不再是佛道的专门学问，因为他们已体认到，生死是最切实于人生，是生命最重要的课题之一，所以屠隆才要劝人“生死事大急回头”。^④ 既然如此，由怕死畏死的心态中，往往也能逼出“学道”的姿态，学道明性命以悟生死，学道的内容，也不限于某家某派，焦竑云：“古云黄老悲世人贪着，以众生之说，渐次引之入道，余谓佛之出离生死，亦犹此也。盖世人因贪生，乃修玄，玄修既彻，即知我自长生。因怖死乃学佛，佛慧既成，即知我本无死。此生人之极情，入道之径路也。儒者或谓出离生死为利心，岂其绝无生死之念也？抑未隐诸心而漫言此以相欺耶？使果豪无悦生恶死之念，则释氏之书，政可束之高阁。第恐未悟无生，终不能不为死生所动。”^⑤ 杨起元甚至认为圣人之所以济世，正是起于怕死：“死者，人人所共怕也，圣人亦人耳，谓其不怕死可乎？”“凡圣人所以济世之具，皆起于怕死而为之图，此之谓不远人，以为道也，而闻道以离生死，尤其济世之大而舟楫之坚者，惟怕死之极，然后有之。”^⑥ 在学道离生死的目标下，偏于阳明学的人，或认可良知了生死之说；偏于佛教的人，或以为因果乃生死之事、研精《楞严》等佛典；偏于三一教者，又可能认同九序次第。如陶奭龄便是一例，他认为因果是生死的重要因素：“世惟不明于死生之说，故凶人力为不善，以傲圣贤，曰：‘彼亦岂能长留于世，百年之后，同为尘土耳！’后儒又复力排“因果”，以助其验，良可叹恚。慈湖《先训》曰：‘人皆有一死，

① [明] 周汝登：《东越证学录》（台北：文海出版社，1970），页210。

② [清] 黄宗羲：《明儒学案》（北京：中华书局，2008），页570。

③ [明] 耿定向：《出离生死说》，《耿天台先生文集》（明万历二十六年刻本），页156。

④ [明] 屠隆：《娑罗馆清言》，《娑罗馆清言·续娑罗馆清言》（北京：中华书局，2008），页17。

⑤ [明] 焦竑：《支谈中》，《焦氏笔乘》（续集）（北京：中华书局，2008），页312。

⑥ [明] 杨起元：《太史杨复所先生证学编》（东京：高桥情报，1991），页56b—57a。

而实不知有死，如知之，谁敢为不善。’”^①谭元春也说钟惺“年四十八九，始念人生不常，佛种渐失，悲泪自矢，以为读书不读内典，如乞丐食，终非自爨，男子住世数十年，不明生死大事，贸贸而去，一妄庸人耳。乃研精《楞严》，眠食藩溷，皆执卷熟思，著《如说》十卷，病卧犹诂诂念之，曰：‘使吾数年视息人间，犹得细窥妙庄严路也’”^②。又或是深信西方净土之说，甚至也有人认为酒色不碍菩提，放逸亦可助性命……如此种种，所在多有。

就在这样生死议题中，公安三袁也深入其中，亲身自证，思考反省了生死的问题。略带夸张地说，公安三袁有关生死的言论，在各自的著作中，几乎随处可见，俯拾皆是。他们所谈者，又不只是自身观点而已，同时也牵涉到他们的交友模式与相处状况，呈现一种多线式的思考网络。况且，即便就他们自己思想内涵来看，也可以看出时代思潮的痕迹，不论是林兆恩的教法，还是阳明后学的良知四句教，又或是佛禅的净土、因果思想，甚至是当时人追求自由奔放、情欲的正当化等等，这样的风潮观念，都反映在他们的思考里。何况他们的许多言论，事实上也正坐落在晚明“三教合一”或“三教调合”的背景之中。只是值得注意的是，合一或是调合，并非只是将三教义理彼此诠释、互引互证而已，更非齐头式的三教平等，而是指思考者的想法中，是不是有一个（或数个）他们热切关心的问题，他们在三教中找寻问题的答案，对于三教思想的运用，也是为了解决这个问题，因此就其生命感受而言，公安三袁的生死之学，显然就是属于这一层次。^③

当我们立基在这个层次，可以进一步思考：他们究竟如何利用三教？理解三教？三教在他们的生命感受与安身立命中，是平等的吗？最终是“合一”的吗？如果是，又合成了什么？如果不是，情况又是如何？只是综观学界当前研究，对于三人的生死观的分析，不能说没有，却仍属不多。对于晚明三教盛行的影响，常常只是作为背景式的处理，他们究竟如何进入三教，深入三教，甚至三教怎么在他们的思想中掺杂乃至融用，或也语焉未

① [明] 陶奭龄：《小柴桑喃喃录》（台北图书馆藏，明崇祯间吴宁李为芝校刊本），页34。

② [明] 谭元春：《退谷先生墓志铭》，《谭元春集》（上海：上海古籍出版社，1998），页682。

③ 关于明末三教会通与融合的问题，徐圣心从另一层面的提示，颇值得参考，他认为与其将三教任意联结，不如多注意三教自觉的立场与对他者的态度，是以重点不在“三”本身的“合一”，而是在各家如何以其特殊立场面对不可忽视的他者。可参见徐圣心《青天无处不同霞——明末清初三教会通管窥》（台北：台大出版中心，2010），页11—43。

详，未尽之处，势必再叙。更何况，研究其思想者，相较于文学的研究，更是少之又少。就目前学界的现况来看，即便谈到他们对生死的观点，也多关注在中郎身上（相关文献回顾请见下节）。当然谈公安三袁者，谈得最多的还是他们的文学主张，将他们放在文学史的脉络中，予以解读，仍是目前主流焦点。可是众所皆知的，公安三袁在当时非常有名气，身旁也聚集了许多文人雅士，遍布三教，如果说他们是当时的文坛焦点与中心，亦属合理。这样的文坛焦点，我们自然也必须关注他们的思想，更确切地说，应该是研究他们生命真正关心的问题，他们切身于心、一以贯之的思考重心——生死带给他们的感受，到底是什么？他们怎么理解生死？为什么这么理解？是什么因素，促使他们理解的改变？转变之后的人生态度，又有何不同？在细观三人著作，详加分析之下，会发觉在他们的生死思考，呈现出许多有趣的现象，既有特殊的个人因缘，也有时代思潮的痕迹，这些观点，并非只是泛泛地、印象式地联接到阳明后学、净土等等，而是应该要更深入他们的思想，如果说他们受阳明后学影响，又是哪个部分？根据本文的研究，伯修的生死思考，其实与四句教关系最大，那么，他又是如何理解与应用？再者，伯修如何从林兆恩的艮背法，转入儒佛？这些观点，显然尚未受学界注意，另外，他们与净土的关系，固然已为学者所重，但是他们的净土信仰，是怎么与参话头、疑情工夫等结合？中郎到底是偏向净土，还是禅宗？而中郎的文学观点，又如何与他的生命性格有关？这样的性格却跟他的生死体悟，密不可分，原因何在？中郎对李贽的看法，从早年的佩服到中年以后的批评，正如许多学者所指出的，当然与中郎本身思想转变有关，可是这个转变到底是什么？牵涉到什么样的观点？中郎的研究，虽已积案盈箱，但就这方面来讲，目前的讨论仍嫌不足，尚有许多再深入的空间。再者，生死绝非只是精神上的冥思、想象而已，生死切近于身体的感受，包括病痛、大笑、哭泣、哀号等等，都可说是身体的表示与展现，若然如此，从身体的思维来看他们（特别是小修）对生死的言论，甚至是他们对游山玩水的解释，是否能得出些不同的意义与理解？更进一步来讲，小修好山水，其实是出自他个人的身体感受，但是，徜徉山水的舒适感又不同于早年饮酒好色的感觉，这些转折，他又是如何记录下来？为什么身体感跟生死学是有关的？最后，《珊瑚林》与《珂雪斋外集》是研究中郎与小修的生平思想不可或缺的资料，但利用在研究著作之上，仍属少见，本文希望妥善援引解读这些材料，以增进对他们的研究深度。

以上这些问题，目前学界的研究虽已有注意，但显然着墨未深，仍待更