

晚明「身心性命」觀念的流行：

一個思想史觀點的探討*

吳孟謙**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

今人習聞的「身心性命」一詞，是晚明萬曆年間（1573-1620）才開始流行的用語，本文指出此一歷史現象，並假定此現象的發生與時人的思想意識高度相關，進而透過文獻的梳理、觀念的分析與歷史背景的說明，從思想史的角度提出具體的論證與解釋。

本文首先說明，自明中葉陽明心學興起後，性命之學的內涵發生了轉變，從天人萬物之理的體察，收攝為良知本體的修證，為「身心性命」這一具有個體修證意味的觀念，提供了滋長的契機。而陽明學對佛道二家相對開放的態度，使得佛道思想也參與此觀念的流行，「身心性命」問題乃成為三教交涉的重要平臺。其次，從「一大事因緣」、「離世求道與掃蕩俗情」、「生死關切與救度精神」三個面向，指出陽明心學中較前代強烈的「超脫意識」，這正是晚明「身心性命」問題的重要內涵。最後，綜述宋明理學「超脫意識」逐漸增強的時代因素，揭示晚明學者的「身心性命」關懷在理學史上的意義。

關鍵詞：晚明，身心性命，陽明學，三教，超脫意識

* 本文初稿曾以〈明代「身心性命」觀念的流行及其思想史意義〉為題，宣讀於中央研究院明清研究推動委員會所舉辦之「近世儒學、家族與宗教工作坊」（臺北：2012年9月7日），評論人林月惠教授和在場與會學者均曾予以指教，學報編委會暨兩位匿名審查人提供的修改意見，亦對本文霜溉良多，在此敬致謝忱。

** 國立臺灣大學中國文學系博士候選人，電子郵件信箱：d96121007@ntu.edu.tw

一、前言

孔子曾以「古之學者為己」，點示出儒者為學不應夾雜外在的功利目的，而應當以提升自身德學，達成生命轉化做為純粹的目標。宋明理學家自周敦頤（1017-1073）提出「尋孔顏樂處」的為學旨趣以降，即繼承了此一精神，因此後世常以「為己之學」、「生命的學問」見稱。¹又因在儒學史上，宋明理學於內聖修養工夫上用力特深，亦最見精彩，故而理學家自身乃至後人，常將此種學問稱為「身心之學」、「性命之學」，或者合稱「身心性命之學」。²關於「身心性命」，朱漢民先生曾指出：「身心之學是關於個體存在的學說，是對與自我相關的身體與精神的思考；性命之學則是關於終極存在的學說，是對宇宙人生的終極依託問題的思考。」因而，「『身心性命之學』應該是指關於個體自我與終極依託之關係的學說。」³從比較寬泛的意義上來說，這樣的解釋對於瞭解理學的特質是有助益的。然而，關於「身心性命」這一觀念，在思想史上何時開始流行，過去研究似未加以關注。

根據筆者的考察，「身、心」與「性、命」各自做為一組概念，固然發源甚早，⁴亦為宋明理學家所常言，但兩者合為「身心性命」，成為一個專門語詞而被大量使用，卻要遲至明神宗萬曆年間。通過 e 考據可發現，宋人幾未使用此詞，僅有的兩條資料，一條出於陸九淵（1139-1193）的門人包恢（1182-1268）之手；⁵一

¹ 美國著名漢學家狄百瑞（W. T. de Bary）有一本討論宋明理學的著作，即以「為己之學」為名，並對此種為學精神做出闡釋。見 W. T. de Bary, *Learning for One's self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought* (New York: Columbia University Press, 1991). 以承繼宋明儒學道統自任的牟宗三（1909-1995）先生，則以「生命的學問」形容中國文化的特色。見牟宗三，《生命的學問》（臺北：三民書局，1986）。

² 楊儒賓先生即以「性命之學」標誌宋明理學，指出理學與其他儒學派別最容易區隔的特點，即在於其經典詮釋環繞著「性命之學」而展開。朱漢民先生則有專文討論宋儒「身心之學」的思想理路。參見楊儒賓，〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》，2.2（桃園：2009），頁 201-245；朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》（臺北：臺大出版中心，2011），〈玄學、理學「身心之學」的思想理路〉，頁 45-101。

³ 朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》，〈玄學、理學「身心之學」的思想理路〉，頁 45。

⁴ 「身、心」被放在一起討論，在歷代古籍中並不稀奇。而「性、命」二觀念在先秦亦早有發展，其訓義與源流，參傅斯年，《性命古訓辨證》（桂林：廣西師範大學出版社，2006）。

⁵ 「尊兄乃獨能求諸身心性命之間。可謂超然度越乎俗流、俗學矣。」包恢，《敝帚稿略》，《文津閣四庫全書》集部第 1183 冊（北京：商務印書館，2006），卷 2，〈答項司戶書〉，頁 20。

條則出現在與道教相關的文獻中。⁶ 降至明代，這一語彙開始大量出現，然而除了明憲宗成化年間（1447-1487）的文獻較早以外，⁷ 其餘資料皆出於嘉靖年間（1522-1566）以後，並且高度集中於萬曆年間，⁸ 這樣的現象絕非偶然，而應牽動著學術風氣的微妙變化。「身心性命」觀念的流行，有何特殊的歷史背景？與理學的發展有何關聯？體現了當時思想界的哪些特質與關懷？這些問題皆引發筆者進一步探索的興趣。

筆者發現，宋代理學家常用的詞語是「道德性命」，語本《周易·說卦傳》所謂「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理」、「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，⁹ 其性命之學帶有明顯的天道論色彩；而晚明始盛行的「身心性命」一語，將性命之學收歸於身心，個體生命的修證意味乃更為濃厚，這與當時的學術氛圍顯然有密切的關係。眾所周知，王陽明（1472-1529）的良知學及其弟子的講學運動，在十六世紀後半葉臻於鼎盛，三教合一的思潮也在此時流行。當此之際，程朱理學對思想界的主導力量已然遠遠不如明代中葉以前，學者對性命義理的闡說、身心工夫的踐履，也早已別開生面，不再只是程朱理學的延續。¹⁰ 假令「身心性命」觀念的流行與上述思想背景有關，應當如何解釋其間的關聯？筆者希望在三教交涉的脈絡底下，嘗試分析此一問題。

在論述次第上，本文將首先探究陽明學興起以來的思想背景，如何為「身心性命」觀念的流行提供契機；其次，深入分析陽明學者較前儒強烈的「超脫意識」，

⁶ 「昔之為道術者，棄絕乎名勢利欲，精專乎身心性命，唯恐入焉不深且密也。」戴溪，〈白雲崇福觀記〉，收入劉大彬，《茅山志》，《中國名山勝蹟志叢刊》第6輯第56冊（臺北：文海出版社，1983），卷13，〈錄金石第十一篇下〉，頁25。

⁷ 「成化二年禮部尚書姚夔等奏〈修明學政十事〉，請榜諭天下學校，永為遵守。……近年以來，師道不立，教法不行，學者因循苟且，不知用力於身心性命之學，惟務口耳文字之習。」林堯俞等纂修，俞汝楫等編撰，《禮部志稿》，《景印文淵閣四庫全書》第598冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷70，〈修明學政十事〉，頁187-188。

⁸ 例如使用「中國基本古籍庫」檢索「身心性命」一詞，出現於明代後期的資料超過一百條，筆者曾一一考察其出現的時間點，除了上註所引一條出於成化年間以外，僅有三條早於萬曆時期，分別出於薛應旂（1500-1575）、楊繼盛（1516-1555）、惲紹芳（嘉靖間進士）之手，其餘皆出現於萬曆年間以降。篇幅所限，僅能指出此一現象，無法一一引述。本文的重點亦不在廣引提及「身心性命」一詞的相關文獻，而是分析與此現象緊密相關的思想背景與學風變化。

⁹ 阮元校勘，《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，1965），卷9，〈周易說卦第九〉，頁183。

¹⁰ 荒木見悟先生即曾指出，在晚明，「性命」是個流行的語詞，其背景則是極為複雜的三教混融之風。參見荒木見悟著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版，2006），〈鄧豁渠的出現及其背景〉，頁191-197。

指出晚明「身心性命」問題的重要內涵；在此基礎上，綜觀由宋到明的學術發展，闡述晚明「身心性命」關懷在理學史上的意義。

二、「身心性命」觀念流行的思想史線索

「身心性命」這一觀念在晚明流行有其歷史的淵源。本節擬先探討從朱子學到陽明學，在思維方式上產生的轉變；進而分析陽明學與佛道二教的密切交涉，藉以梳理孕育此觀念流行的思想史線索。

(一)從朱子學到陽明學

明代思想界在陽明學興起以前大體是朱子學的天下，如黃宗羲 (1610-1695) 所謂「此亦一述朱，彼亦一述朱」，¹¹ 陽明思想也是在朱子學中經歷幾番浸潤、掙扎後才別有樹立。「身心性命」的觀念，在朱子學中能否找到線索呢？在朱熹 (1130-1200) 的講學紀錄中，並無「身心性命」之語，「身心」與「性命」各自出現在不同的脈絡中。首先看「身心」的脈絡。

為學切須收斂端嚴，就自家身上下做工夫，自然有所得。¹²

「今學者皆是就冊子上鑽，卻不就本原處理會，只成講論文字，與自家身心都無干涉。須是將身心做根柢。」德明問：「向承見教，須一面講究，一面涵養，如車兩輪，廢一不可。」曰：「今只就文字理會，不知涵養，便是一輪轉，一輪不轉。」¹³

朱子凡是提及為學需回歸身心，幾乎都是在強調「收斂端嚴」的態度，亦即主敬涵養的工夫。透過此工夫，可以使身心狀態歸於專一莊敬，不致汨濫無所歸。然而在朱子學中，主敬與窮理不可偏廢，所謂「一面講究」，指的就是讀書窮理的工夫。程朱主張「性即理」，因此對於「性命」的探究，離不開窮理的工夫。

¹¹ 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》（北京：中華書局，2008），卷10，〈姚江學案〉，頁178。

¹² 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1999），卷120，〈訓門人八〉，頁2908。

¹³ 同前引，卷113，〈訓門人一〉，頁2738。

「窮理」是窮得物，盡得人性，到得那天命，所以說道「性命之源」。¹⁴

蓋程朱理學重視探究流行於天人萬物的道理，此理既然遍在萬物，則必須廣泛體驗之，方能豁然貫通，窮到性命的源頭。

朱熹弟子陳淳 (1159-1223) 曾編有《北溪字義》一書，可謂程朱理學的辭典，對重要的理學概念皆一一加以疏釋。其書編排，卷上以「命」、「性」為首，卷下以「道」、「理」、「德」為首。由此編排方式，即可窺見程朱理學的重心所在。大體而言，性命一理，在天曰「命」，在人曰「性」；而「道」原出於天，「德」則得之在人。¹⁵「道」、「德」、「性」、「命」皆可說是「理」在不同面向的別稱。程朱理學的核心即是發明、實踐此通貫於天人的精微之理，以此修己，亦以此安人。對朱子而言，身體是氣質所成，心也是理氣和合之物，「理固全是善，氣便含兩頭在，未便全是善底物，才動便易從不善上去。」¹⁶ 因此真正精微澈底、具有本體意義的，是「道德性命」，而非「身心」。

由上可知，在朱子「敬義夾持」的體系中，如果將主敬涵養歸屬於「身心」之學，那麼即物窮理則屬於「性命」之學，兩者雖相輔相成，卻非即是一事。就前一方面來說，朱子確實極重視身心涵養，明代中葉以前，有志於聖人之學者，莫不由程朱之學入手，而得力處皆在主敬工夫上，與元代朱子學偏重文獻之學不同。¹⁷ 然而，就後一方面來說，朱子認為學者想要透澈性命、應事無偏，只在身心上用功還不足，尚需廣泛地做即物窮理的工夫。自家身心固然是一物，政治社會、天地山川之間，也無非是物，凡有物，便有理，故而必重視博學廣識，以區隔於同樣重視身心修煉的禪學。朱子云：

或考之事為之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際，使於身心性情之德，人倫日用之常，以至天地鬼神之變，鳥獸草木

¹⁴ 同前引，卷 77，〈說卦〉，頁 1968。

¹⁵ 其義詳見陳淳著，熊國禎、高流水點校，《北溪字義》（北京：中華書局，2009），卷上，頁 1-10；卷下，頁 38-43。

¹⁶ 同前引，卷上，頁 12。

¹⁷ 關於此點，錢穆先生認為元儒之尊朱，偏向「考索注解文字書本一路」，故導致明初諸儒對此淺陋之學有戒心，而特重在操存踐履上努力。參見錢穆，《中國學術思想史論叢》第 7 冊（合肥：安徽教育出版社，2004），頁 5-6。

之宜，自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。¹⁸

明初朱子學者雖偏重涵養，但也仍不忘此宗旨，例如薛瑄（1389-1464）云：「凡國家禮文制度、法律條例之類，皆能熟觀而深考之，則有以酬應世務而不戾乎時宜」；¹⁹ 夏東岩（1466-1538）云：「精一執中之外，又欲考古稽眾」，²⁰ 皆為其證。

上述的思維理路至陽明學興起以後，出現了很大的轉變。陽明雖在實踐上努力嘗試，仍不契於朱子學的體系，最終透過對心體的證悟經驗，建立「心即理」的思想。他批評朱子云：

文公格物之說，只是少頭腦，如所謂「察之於念慮之微」，此一句不該與「求之文字之中，驗之於事為之著，索之講論之際」混作一例看，是無輕重也。²¹

陽明並非完全反對讀書博學，但他認為這不應該做為學問的「頭腦」（即核心、主軸），陽明解釋道：

須於心體上用功，凡明不得，行不去，須反在自心上體當即可通。蓋《四書》、《五經》不過說這心體，這心體即所謂道。心體明即是道明，更無二。此是為學頭腦處。²²

以心體——亦即陽明晚年所說的良知——做為「為學頭腦」，正是陽明大別於朱子之處。陽明既認為吾心即是天理，則宋儒所謂「道德性命」之理，皆可收攝於心體之中，心體明則性命之理明。陽明又論身心關係云：

¹⁸ 朱熹著，黃坤點校，《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），《大學或問下》，頁24。

¹⁹ 薛瑄著，孫玄長等點校，《薛瑄全集》（太原：山西人民出版社，1990），《讀書錄》，卷1，頁1021。

²⁰ 黃宗義著，沈芝盈點校，《明儒學案》，卷4，〈崇仁學案四〉，頁70。

²¹ 王守仁，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006），卷3，〈語錄三〉，頁98。

²² 同前引，卷1，〈語錄一〉，頁14。

要修這個身，身上如何用得工夫？心者身之主宰，目雖視而所以視者心也，耳雖聽而所以聽者心也，口與四肢雖言動而所以言動者心也，故欲修身在於體當自家心體，當令廓然大公，無有些子不正處。²³

身體的主宰在心，五官四肢皆為心的發用，因此身心之學也即是心學。既然身不外於心，性命之理亦不外於心，則依照陽明此一思路，身、心、性、命乃渾然一體而不可分。換言之，在陽明學脈絡下的身心之學，不只是朱子學中收斂端嚴的主敬工夫，而是當體即是性命；性命之學，亦非窮究天人萬物之理，而是逆覺體證於身心。身心之學與性命之學，在朱子的思想體系中本來各有所屬，但在陽明卻只是一件事，也即體認心體，或說致良知。

「身心性命」一詞在陽明身後才開始流行，陽明本人並未使用過此詞，但「身心」與「性命」這兩個在朱子學中本來分流的觀念，之所以順理成章地結合為一，很難說不受到陽明心學思維理路的影響。陽明門下對於性命的分合，雖曾有不同的意見，如劉邦采（1490-1578）認為一心之中，性為主宰、命為流行，主張「悟性修命」；王畿（1498-1583）則堅持良知為「性命合一」之宗。²⁴ 但無論如何，性命皆不外乎此心本體，不假外求，這是陽明後學的基本共識。

在陽明學興起的同時，中晚明社會市場經濟也正迅速擴張，「棄儒就賈」之風造成了士商合流的社會，陽明學「個個人心有仲尼」、「四民異業而同道」的說法與時代風氣一拍即合，帶起了一股平民講學的風潮。²⁵ 在此風潮底下，成聖之道人人可行，不再只有士大夫菁英才有資格探求；精微的性命之理，也不再需要廣泛讀書窮理、參天稽地方能獲致，只要個人在日用常行中反求身心，即當下可得。宋儒固然也修養身心，也講求性命，但是必待晚明有此思想背景與社會氛圍，具有高度個體修證色彩的「身心性命」一詞，才可能流行開來。²⁶

²³ 同前引，卷3，〈語錄三〉，頁119。

²⁴ 此乃陽明學內部因本體工夫的見解不同而產生的爭論，非本文重點，茲不具論。相關討論可參考侯潔之，〈劉師泉「悟性修命」說的工夫內涵與理學意義〉，《中正大學中文學術年刊》，13（嘉義：2009），頁95-128。

²⁵ 相關社會背景，詳參余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版，2004）。

²⁶ 本文所謂「個體修證」，並不是說陽明學者不管家國天下，而是強調在工夫實踐上，他們更重視「為己之學」，更凝聚在自家身心上做工夫。若是從本體上講，則沒有「個體」的問題，因為身心皆可不限於一人，皆可連屬於天下國家、宇宙萬有，成為道德秩序的根源。

在上述背景之下，學者於是透過各自的體驗創立新說，讓此種驗證身心的性命之學有了多元豐富的開展。例如相較於陽明的單提心體，泰州學派王艮（1483-1541）的「淮南格物說」、「明哲保身論」，都強調「以身為本」，甚至有「良知之學，保身而已」的說法；而羅汝芳（1515-1588）則透過詮釋《孟子》的「踐形」思想，強調身體在工夫實踐上的重要地位；²⁷ 陽明學的修正者李材（1519-1602）更提出「止修之學」，以「修身為本」作為性命之宗。此外，各種三教合流的身心修煉之法亦層出不窮，如：顏鈞（1504-1596）的「七日閉關法」、林兆恩（1517-1598）的「艮背行庭法」、袁黃（1533-1606）的「靜坐要訣」……等，皆可看出當時學者對安身立命問題的高度重視。如何透過修煉身心以了徹性命，成為晚明思想界普遍關心的問題。

當「身心性命」一詞流行之時，即使是排斥王學的唐伯元（1540-1597），也要特別對此觀念做一疏釋；²⁸ 而學宗程朱的東林學派健將高攀龍（1562-1626），則在言及「身心性命」一詞時，無形中流露出陽明學的思想性格，景逸云：

知謹於行矣，不能徹身心性命，便是內外不一貫。諸如此類不貫者，總是不一。聖人只在一處求，故曰：「非多學而識。」²⁹

在此，「身心性命」被當成是與外在修持相對應的內在體悟，悟與修的對應關係，本是流行於晚明思想界的熱門話題。景逸所謂「徹身心性命」，無疑具有「徹悟本體」的意義。而將身、心、性、命綰合成一個渾然一貫的本體，絕非朱子學本有、應有之義，很顯然已經烙上了陽明學的印記。

²⁷ 唐君毅先生曾說心齋之學，「重在心之向在此身上事，而非重在心之向於其自己。」與其他王門弟子「直重在心上用工夫之學，有毫釐之差。」是很敏銳的觀察。見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（北京：中國社會科學出版社，2006），第14章，〈王學之論爭及王學之二流（下）〉，頁247。另關於心齋、近溪這些重視身體的論點，可參考吳震，《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁99-159、366-380。

²⁸ 唐伯元曾作〈身心性命解〉，列於其「經解類」文字之首，其中有云：「性，天命也，惟聖人為能性其心而心其身。小人不知天命之謂性也，故性為心用、心為身用。」唐伯元，《醉經樓集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2010），卷2，〈身心性命解〉，頁83。將身心性命析而言之，很顯然是抱持朱子學的看法。但以此為題，也側面說明了「身心性命」一語是當時流行的觀念。

²⁹ 高攀龍，《高子遺書》，《景印文淵閣四庫全書》第1292冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷4，〈講義·「吾道一以貫之」〉，頁383。

(二)陽明學與佛道二教

除了陽明學的興起為「身心性命」這一觀念的流行提供了溫床以外，還應注意到晚明思想界之中，與陽明學水乳交融的佛道二教的脈絡。

北宋理學家以迄於朱子，其所謂「性命」，皆與天道（天理）密切相關，一切人倫物則皆本於此。如理學鼻祖周濂溪在《通書》中有〈理性命〉一章，其內容即詮表天道流行、理一分殊的世界觀。³⁰宋代理學家往往強調此種學問與佛學有別，如程頤（1033-1107）云：

理也，性也，命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。天命猶天道也……天有是理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。³¹

張載（1020-1077）則說：

釋氏不知天命，而以心法起滅天地。³²

胡宏（1105-1161）也說：

五典，天所命也；五常，天所性也。天下萬物皆有則，吾儒步步著實，所以允蹈性命，不敢違越也。退可以立命安身，進可以開物成務。不如是，則萬物不備，謂反身而誠，吾不信也。釋氏毀性命，滅典則，以事為障，以理為障，而又談心地法門，何哉？縱使身心休歇，一念不生，以至成佛，乃區區自私其身，不能與天下大同。³³

³⁰ 其文云：「厥彰厥微，匪靈弗瑩。剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。」周敦頤，《周元公集》，《景印文淵閣四庫全書》第1101冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷1，〈理性命第二十二章〉，頁430

³¹ 程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2004），《河南程氏遺書》，卷21下，〈伊川先生語七下〉，頁274。

³² 張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，1985），《正蒙》，〈大心篇第七〉，頁26。

³³ 黃宗羲著，全祖望補，《宋元學案》（北京：中華書局，1986），卷42，〈五峰學案·五峰文集〉，頁1379。

宋儒的理想是安頓世間的倫理秩序，以天命、天道為價值源頭，自然反對佛教萬法唯心的世界觀。並認為佛教「毀性命，滅典則」，縱使身心修煉做到極致，也只是小道而已。在宋代理學家這樣的分判下，儒佛間的對話空間自然相當有限。

陽明學則不然，其將天命、天道收歸於心體，身、心、性、命遂得以渾然一貫，這樣一來導致兩個結果：其一、天理不外於此心良知，能發明良知即能彰顯天理，因此陽明學者安頓世界的方式，自然不會以安排客觀秩序為主，而會傾向「覺民行道」——透過講學以發明人人本心良知的道路。³⁴ 其二、心學主張「良知是造化的精靈」，³⁵ 在一定程度上取消了儒佛之間「本天」與「本心」截然對立的真理觀，其價值取向固然與佛教不同，但思維形式上的相近，使得彼此的對話空間更為寬闊。至於道教，陽明更因從事於養生之學而深入其堂奧，其與道教、道人淵源頗深，更不致於對之存有成見。³⁶ 關於三教問題，陽明與弟子有以下一段著名的問答。

張元沖在舟中問：「二氏與聖人之學所差毫釐，謂其皆有得於性命也。但二氏於性命中著些私利，便謬千里矣。今觀二氏作用，亦有功於吾身者，不知亦須兼取否？」先生曰：「說兼取，便不是。聖人盡性至命，何物不具，何待兼取？二氏之用，皆我之用：即吾盡性至命中完養此身謂之仙；即吾盡性至命中不染世累謂之佛。……譬之廳堂，三間共為一廳……聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。二氏自私其身，是之謂小道。」³⁷

³⁴ 「覺民行道」一詞出自余英時先生。余先生認為陽明龍場之悟的關鍵，在於思索當「得君行道」一途無望以後，應採取何種方式安頓秩序，最終他得到回歸自心、「覺民行道」的解答。參見余英時，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004），〈明代理學與政治文化發微〉，頁249-297。筆者則認為就陽明悟道的契機而言，更重要的是他實踐朱子格物之學所累積的疑情，以及龍場生死交關的生命情境，而非政治上的出處進退或治道推展的方式（此點下文還會再提及）。至於「覺民行道」的實踐方式，乃是徹悟心體以後之事，也是領悟「心即理」者自然而然的表現。當然，這也需要外在政治社會條件的許可，在這一點上余先生的說明是有啟發性的。

³⁵ 王守仁，《王陽明全集》，卷3，〈語錄三〉，頁104。

³⁶ 關於陽明與道教的因緣，參柳存仁，《和風堂文集·中》（上海：上海古籍出版社，1991），〈王陽明與道教〉，頁847-877；〈王陽明與佛道二教〉，頁878-923。

³⁷ 王守仁，《王陽明全集》，卷35，〈年譜三·嘉靖二年十一月〉，頁1289。

相較於宋儒批判佛教「毀性命，滅典則」，在性命之學上與佛教劃清界線；陽明及其弟子對佛老的態度顯然開放許多。弟子的設問中已承認二氏「有得於性命」，陽明的回答更進一步指出三教性命之學源頭相同，雖然最後不忘表顯儒家胸懷天下的殊勝性，卻已在性命之學上肯定了佛老之所得。陽明學此種相對開放的態度，對於三教思想的對話與交融，實扮演著關鍵的角色。當晚明三教思潮盛行之時，三教一致論者管志道 (1536-1608) 即曾云：

大概天地間不出理氣二字，學問家不出性命二宗。理則性學之所自出，氣則命學之所自出也。釋家之論性最密，蓋即於一理之無始根原處，而於命宗則略；道家之論命學最密，亦及於一氣之無始根原處，而於性宗則略；儒家兼言理氣，亦兼言盡性至命，然而臻此實際者，孔顏之後罕聞焉。³⁸

陽明之時，尚只承認釋道二家亦有得於性命，到管志道時，則已將「性宗」、「命宗」的代表歸諸釋道二家，由此可見學風之變化。管氏活動的萬曆年間，正是「身心性命」的觀念開始流行之時，彼時既有三教一致之風，佛道的思想元素與關懷也必然與此觀念的流行密不可分。以下分別討論佛教與道教脈絡中對「身心性命」問題的思考。

1. 道教的「身心性命」關懷

道教在明代的影響力原就不可輕忽，上自帝王、下至庶民，乃至一般士子文人，莫不濡染其教。柳存仁先生曾指出：

明代的儒教思想中，比宋代尤甚地深染上一層道教的顏色……道教的思想已經在許多地方和儒教的思想膠纏不清，而這種思想從高深一層說，它打入了明代大多數儒家的內心，從低陋而通俗方面說，它又通過了勸戒性質的單篇小冊子、功過格、寶卷、長短篇小說，和明代整個的社會發生了不可解的血緣的關係。³⁹

³⁸ 管志道，《覺迷蠡測》（日本尊經閣文庫藏，明萬曆二十八年（1600）序刊本），卷下，〈老釋互發章第二十七〉，頁31a。

³⁹ 柳存仁，《和風堂文集·中》，〈明儒與道教〉，頁815。

前述管志道之分別性宗與命宗，即是受到道教傳統的影響，有紫陽真人之稱的北宋金丹派南宗初祖張伯端（987-1082）曾云：「道家以命宗立教，故詳言命而略言性；釋氏以性宗立教，故詳言性而略言命。性命本不相離，道釋本無二致。」⁴⁰ 道教的傳統原以身體修煉見長，北宋以後的內丹學，則大量吸收了禪宗明心見性的思想，走向禪道融合、性命雙修之路。張伯端一脈尚主「先命後性」，北宗的全真道初祖王重陽（1113-1170）則更主「先性後命」，以見性為主。「性命之學」遂成為宋元以來道教修煉的核心。明初正一派道士張宇初（1359-1410）說：

近世以禪為性宗，道為命宗，全真為性命雙修……學道之本，非性命二事而何？雖科教之設，亦惟性命之學而已。⁴¹

晚明高道陸西星（1520-1606）亦云：「夫道者，性命兼修，形神俱妙者也。」⁴² 於是，在道教的脈絡中，性學是心體的修煉，命學是身體的修煉，「性命」之學不離「身心」之學。宋末元初著名道士李道純說：

夫性者，先天至神，一靈之謂也；命者，先天至精，一氣之謂也。……性之造化系乎心；命之造化系乎身。……命有身累，則有生有死；性受心役，則有往有來。是知身心兩字，精神之舍也，精神乃性命之本。⁴³

「身心」、「性命」在道教脈絡中的密切對應性，由此可見一斑。萬曆年間刊刻的內丹學著作《性命圭旨》（又名《性命雙修萬年圭旨》），⁴⁴ 其書第二篇〈性命說〉即據李道純此說而加以衍申。江右王門弟子鄒元標（1551-1624）還曾為此書作序，寫道：「嗟嗟！世人流浪生死，輒置性命於罔顧，得此為之一警覺焉，其有造

⁴⁰ 趙道一，《歷世真仙體道通鑒》，《正統道藏》第8冊（臺北：新文豐出版，1985），卷49，〈張用成傳〉，頁741上。

⁴¹ 張宇初，《道門十規》，《正統道藏》第54冊（臺北：新文豐出版，1985），〈第七〉，頁229上。

⁴² 陸西星著，董沛文主編，盛克琦編校，《方壺外史：道教東派陸西星內丹修煉典籍》（北京：宗教文化出版社，2010），卷8，〈金液玉液論〉，〈末字集·玄膚論〉，頁360。

⁴³ 李道純，《中和集》，《正統道藏》第7冊（臺北：新文豐出版，1985），卷4，〈性命論〉，頁221上。

⁴⁴ 性命圭旨的撰者原題「尹真人高弟子」，姓名不詳。據束景南、雷鳴的考證，當為活動於弘治、正德間的全真堂道士趙教常。趙氏整理其師尹真人之著述而完成此書，當時未能刊刻，至萬曆四十三年（1615）方面世。此論可備參考。參見束景南、雷鳴，〈性命圭旨作者「尹真人」考〉，《文史》，3（北京：2011），頁217-224。

於身心者不小矣。」⁴⁵ 足知晚明「身心性命」的觀念，受道教傳統的影響甚深。

對於道教此種「心—性」與「身—命」並修的觀念，陽明學者亦多所關注並給予回應。陽明本人曾長年從事於養生之學，但其立場基本上是以心統身，認為「養德」即能「養身」。⁴⁶ 甚至在發展出良知學以後，以良知心體來收攝道教所講究的精、氣、神，所謂「良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精。」⁴⁷ 能發明良知本體，即是身心交養、性命雙修。身、心、性、命渾然一貫地被收攝在良知心體之中，在此又可得證。對此，王畿有一段發揮良知學宗旨的文字，其中道教色彩更濃。

乾屬心，坤屬身，心是神，身是氣，身心兩事，即火即藥。元神元氣謂之藥物，神氣往來謂之火候。神專一則自能直遂，性宗也；氣翕聚則自能發散，命宗也。真息者，動靜之幾，性命合一之宗也。一切藥物老嫩、浮沉火候、文武進退皆於其息中求之。⁴⁸

這裡全用丹道學的術語來發揮良知學，所謂真息，指的其實就是良知。「心—神—性」、「身—氣—命」的種種修煉，皆歸本於良知。良知學顯然即是「身心性命」一體之學。⁴⁹

此外，王時槐（1522-1605）在比較王陽明與陳獻章（1428-1500）學術異同時曾說：「陽明之學，悟性以御氣者也。白沙之學，養氣以契性者也。此二先生所從入之辨。」⁵⁰ 管志道則為儒家尋找性命二宗的傳統，謂「顏子屢空，即禪宗正脈；孟

⁴⁵ 鄒元標，〈題尹真人性命圭旨全書〉，收入尹真人弟子著，傅鳳英注譯，《新譯性命圭旨》（臺北：三民書局，2011），頁4。

⁴⁶ 陽明云：「大抵養德養身，只是一事，原靜所云『真我』者，果能戒謹不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住氣住精住，而仙家所謂長生久視之說，亦在其中矣。」王守仁，《王陽明全集》，卷5，〈文錄二·與陸原靜〉，頁187。

⁴⁷ 同前引，卷2，〈語錄二·答陸原靜書〉，頁62。

⁴⁸ 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），〈附錄二·龍溪會語〉，卷3，〈東遊問答〉，頁718。

⁴⁹ 王畿借重內丹學來發明良知，有學者由「身體觀」切入，認為他發展出較陽明「良知學型」更複雜周密的「內丹良知學型」身體觀，其說法可備參考。參黃繼立，《「身體」與「工夫」：明代儒學身體觀類型研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2010），第4章，頁201-324。

⁵⁰ 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，卷20，〈江右王門學案五〉，頁484。

子養氣，則玄門正傳。……吾儕以透性為主，而行養氣之功，則上乘仙品矣。」⁵¹並撰有〈儒流參酌命學〉、〈折衷修性修命二宗〉等文。⁵²從這些文字中，都可以看出晚明儒者與道教在「身心性命」問題上對話的痕跡。

2. 佛教的「身心性命」關懷

晚明高僧大德輩出，堪稱是明代佛教復興的年代。湯賓尹 (1567-?) 對時人奉佛之風有如下的描述。

自吾近日逢人，衣冠之族，著衲持齋，往往而是。所居處無不懸佛作禮，案無不置經軸。相與談，無不印及性命，禪道之盛，無今日過者。⁵³

引文中的「印及性命」，指的是禪佛教意義的究明本心本性。但使用「性命」二字來指涉心性本體，而非使用「本心」、「本性」、「自性」等禪宗系統中常見的用語，也可看出此時代的特色。⁵⁴

「身心性命」一詞，在晚明以前的佛門典籍中從未出現，僅見於明清以降的文獻，而晚明更占了大部分，一時高僧如雲棲株宏 (1532-1612)、憨山德清 (1546-1623)、紫柏真可 (1543-1603)、密藏道開 (生卒年不詳，活動於萬曆間)、永覺元賢 (1578-1657)、藕益智旭 (1599-1655)、覺浪道盛 (1592-1659) 等，莫不語及，可見一時風會所在，以及當時佛門與儒、道二家的緊密關係。當然，佛教對「身心性命」的具體看法，自與儒、道不全相同。紫柏真可云：

大丈夫處於大塊間，本分事元無多端，不過經世出世而已。若於經世無心，縱得富貴，亦何用之？若用之於飲食男女，乃造罪也，非用之也。若於出世留心，苟不能檢攝身心，究竟性命之學，則大道終不聞矣。⁵⁵

⁵¹ 管志道，《惕若齋集》（日本尊經閣文庫藏，明萬曆二十四年 (1596) 序刊本），卷 2，〈答戴大司成愚齋公書〉，頁 3b-4a。

⁵² 管志道，《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊（臺南：莊嚴文化，1995），卷 5，頁 157-160。

⁵³ 湯賓尹，《睡庵稿》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 63 冊（北京：北京出版社，2000），卷 1，〈石頭庵詩集序〉，頁 24。湯氏乃萬曆二十三年 (1595) 進士，活動於萬曆年間。

⁵⁴ 「性命」一詞在佛教典籍中，多是通俗的意義，也即人的血肉生命。何時開始具有本體的意義，筆者不敢斷言，猶待進一步考究，但此轉變受到儒、道影響的成分應相當大。

⁵⁵ 德清校閱，《紫柏尊者全集》，《卍新纂續藏經》第 73 冊（東京：國書刊行會，1975-1989），

紫柏真可區分經世之學與出世之學，在他看來，「檢攝身心」的「性命之學」顯然屬於出世間法，亦即澈底了脫三界生死的佛法。覺浪道盛有與其略為不同的觀點。

世間法與出世間法，皆有三要：一要知有自己身心性命之事，二要師其能明身心性命之人，三要求其參悟身心性命之道。⁵⁶

覺浪道盛是明末統合三教、自鑄偉詞的重要禪僧，其以「身心性命」打通世出世法，並不令人意外。而將「身心性命」做為世出世法的核心，雖說是道盛自己的觀點，卻也反映出追求安身立命的法門（不管透過世間法或出世間法），乃是晚明思想界的核心關懷。

此外，憨山德清從佛學的觀點，對身心、性命的意涵加以解釋。

原夫一心之法，生佛同體，本無身心。蓋因最初一念妄動，迷了此心，遂結成幻妄身心。……初未迷時，但只云性，既迷真心，有此幻妄身心，其識連持此身，故名爲命。此性命之原也。⁵⁷

佛教認為凡夫的身心世界乃是無明妄動、業識相續而成，本來無有。依照《大乘起信論》「一心開二門」之說，眾生與佛同此心體，但有覺迷之別。憨山德清此處以覺時說「性」，以迷時說「命」，因此「性命之原」指的就是真妄同體的「一心」。

此說法背後的佛教生命觀雖與陽明學不同，但是將身、心、性、命同攝於心體之中，卻有相似之處，陽明學與佛教的最大共通點，正在於將體證心體做為修行的宗旨。德清即曾對一位喜談天地造化之妙的弟子開示道：

能觀天地造化之歸一，而不識身心性命之歸一，是知二、五而不知為十也。苟知性命之歸一，則萬化備在於我矣，可不務哉。⁵⁸

卷 24，〈答于潤甫（二）〉，頁 350b。

⁵⁶ 道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》第 34 冊（臺北：新文豐出版，1987），卷 24，〈古今決不可一日無師友說〉，頁 726c。

⁵⁷ 福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，《卮新纂續藏經》第 73 冊，卷 10，〈答德王問（二）〉，頁 529b。

⁵⁸ 同前引，卷 3，〈示顧山子〉，頁 761b。

這段話明白地揭示出，將「身心性命」打併歸一，方是修行的根本重心所在。

晚明禪門在強調修行者義無反顧的求道志向時，又常以「拚性命」、「拚捨身心」、「拚此一生」等詞語來形容，這種用法亦似在明清時期才開始流行。在佛經中最能代表此種修行典範的，首先令人想到釋迦牟尼佛著名的本生譚：雪山童子之事蹟。據《涅槃經》記載，釋迦過去世曾入雪山修行，帝釋天為了考驗他，化現成一名羅刹，在其修行處誦念「諸行無常，是生滅法」二句偈，雪山童子聽聞後大有感觸，為了求得此偈的後二句（「生滅滅已，寂滅為樂」），答應羅刹犧牲肉身供其食用，以換取法身慧命，正所謂「我今為求阿耨多羅三藐三菩提，捨不堅身以易堅身。」雪山童子以此勇猛精進的因緣，遂能超越十二劫，先於彌勒成佛。⁵⁹ 晚明禪門「拚」的精神有似於此，在此脈絡中，「身心」、「性命」指的都是個體的生命，茲列舉紫柏真可、憨山德清與覺浪道聖之語，以見一斑。

置身心於死生禍福之中，拚性命於逆順境風之際，橫磨豎煉，豎煉橫磨。磨煉既久，行不負知，身心爆落，生死門開，乘悲智輪，浮沈於十方三世，展轉於三世十方。⁶⁰

從今向去，教汝直將從前憂長憂短望人的心，一齊拋却。但當自己放下身心，拚了一條性命，單單一念，只求悟明自心。將慧明一則公案，橫在胸中，重下疑情。……定要見自己本來面目。⁶¹

拼得性命，方為得性命；不怕生死，方出得生死。⁶²

在上述禪師們的開示中，「身心」、「性命」除了意味著個體生命，成為求道過程中應當放下、捨卻的物事以外，還蘊含著超越性的意義，亦即反妄歸真以後所證得的身心性命本體。他們所述的「展轉於三世十方」、「自己本來面目」、「方為得性命」，都不再是業報生身，而是清淨法身。

無獨有偶地，在陽明後學中，「拚」字也是儒者們體證良知、志求大道的用語。例如王畿一再勉勵羅洪先（1504-1564）道：

⁵⁹ 其事詳見曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1935），卷14，頁449c-451a。

⁶⁰ 德清校閱，《紫柏尊者全集》，卷7，頁199a。

⁶¹ 福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，卷52，〈示曹溪寶林昂堂主〉，頁823c。

⁶² 道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷10，〈叢林藥石法語〉，頁651c。

拚得性命，是為性命。……如今為性命不真。總是拚世界不下。⁶³
懸崖撒手，直下承當。若撒不得手，捨不得性命，終是承當未得在。⁶⁴

又根據管志道的記載，羅汝芳對於「拚」之一字甚具自信。

〔近溪〕以丙戌過吳中，盤桓七晝夜，形骸盡撤。愚亦恃愛，進以狂規，先生虛受如響，徐出一箴曰：「子亦輸我一箇字。」愚請其旨，曰：「拚。」至今受用此字不盡也。⁶⁵

由這些例證皆可看出當時儒佛話語的高度互文性，性命之學在此也很顯然扣緊了個體身心的修證，與宋代理學家所重視的理世界的建構不同。

以上所論，即是「身心性命」這一觀念之所以能流行於萬曆年間的思想背景，以及此背景下的多重思想脈絡。由上文的論述可以清楚地看出，自陽明學興起以後，天下學風為之一變，宋儒以「道德性命」之學自詡，從而劃清三教疆界的思維，已不再占據主流。儒者心目中的「性命」之學，從窮究天道物理，轉向收攝於個體「身心」的修證，遂得與本即重視身心修煉的佛道二家進行深度交流，此種對「身心性命」問題的關懷，乃成為三教學者共通的話題與交流的平臺。⁶⁶

三、陽明學者的「超脫意識」

相較於一般的儒家士人，探究精微的性命義理無疑是理學家的勝場，由宋至明皆然。但根據上文的討論，從「身心性命」問題成為晚明三教共通的關懷這一歷史現象中，已可看出性命之學在陽明學者心目中的特殊意義。蓋身心涵養對於程朱學

⁶³ 羅洪先著，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷3，〈冬遊記〉，頁61。

⁶⁴ 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷4，〈過豐城答問〉，頁79。

⁶⁵ 管志道，《理要酬諮錄》（日本尊經閣文庫藏，明萬曆三十年（1602）序刊本），卷上，〈答敬菴先生書〉，頁42b。

⁶⁶ 例如雲棲株宏曾將自己的著作《竹窗隨筆》贈與陶石簣（1562-1609），並在信中說：「此書雖一時漫作，無高論玄語，然皆切於身心性命之實。時一披閱，以備藥籠中物。」株宏著，明學主編，《蓮池大師全集》第3冊（上海：上海古籍出版社，2011），〈答會稽陶石簣太史〉，頁1698。晚明三教人物以身心性命之學相砥礪切磋，往往如是。

者來說，只是將外逐的意識收攝內斂，以此為本，來進行對天道性理的切問近思。而對於陽明學者而言，「身心性命」則已渾然一體，是生命存在的基礎，也是生命意義的根源。

進一步說，就陽明自身而言，其畢生縈繞於懷的核心問題，毋寧是「如何確立生命本源」的問題。陽明清楚地認識到，多數人的生命，實無可避免地沈浮於世間的知識、功利之中，困限於自身的私欲、習氣之內，如何確保主體自由？如何使天下人共同回歸到生命純淨的源頭？可謂陽明畢生努力的目標。他在著名的「拔本塞源論」⁶⁷中很清楚地表露了這一點。

世之學者，如入百戲之場，歡謔跳踉，騁奇斗巧，獻笑爭妍者，四面而競出，前瞻後盼，應接不遑，而耳目眩瞶，精神恍惚，日夜遨遊淹息其間，如病狂喪心之人，莫自知其家業之所歸。……士生斯世而欲以為學者，不亦勞苦而繁難乎！不亦拘滯而險艱乎！嗚乎！可悲也已！所幸天理之在人心，終有所不可泯，而良知之明，萬古一日，則其聞吾「拔本塞源」之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河而有所不可御者矣！非夫豪傑之士無所待而興起者，吾誰與望乎？⁶⁸

陽明這一番真誠痛切的反思，表露出他對於沉溺功利之士的無限悲憫。不禁使人聯想到《法華經》〈信解品〉的窮子，以及〈五百弟子受記品〉中的貧人。窮子本出身富豪之家，卻自小流浪異鄉，見到身為大富長者的父親，反而畏懼逃避而去，正如陽明所云：「莫自知其家業之所歸」。⁶⁹ 貧人則衣中繫有無價寶珠，卻茫然不知，反而「為衣食故，勤力求索，甚大艱難；若少有所得，便以為足」，⁷⁰ 此無價寶珠，正如同陽明所說「萬古一日」的良知，人們不認本真，反倒「拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒」，⁷¹ 至可哀憫。

⁶⁷ 所謂「拔本塞源」，用的是程伊川評《孟子·梁惠王》首章之言：「當是之時，天下之人惟利是求，而不復知有仁義。故孟子言仁義而不言利，所以拔本塞源而救其弊，此聖賢之心也。」朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），《孟子集注》，卷1，〈梁惠王章句上〉，頁202。

⁶⁸ 王守仁，《王陽明全集》，卷2，〈語錄二·答顧東橋書〉，頁56。

⁶⁹ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1935），卷2，〈信解品第四〉，頁16b-16c。

⁷⁰ 同前引，卷4，〈五百弟子受記品第八〉，頁29a。

⁷¹ 王守仁，《王陽明全集》，卷20，〈詠良知四首示諸生〉，頁790。

當然，《法華經》上述譬喻自有其具體指涉，與陽明此文各有脈絡，不應混淆。但是相似修辭的背後，其實也透顯出一種共通的胸懷。正如佛陀希望弘揚一乘妙法，度脫眾生到達彼岸一般；陽明也亟欲透過良知學的闡揚，令人們從「勞苦繁難」、「拘滯艱險」的為學道路乃至人生道路中超脫出來，回歸灑落自在、明瑩無滯的生命本然，以獲得身心的畢竟安頓。筆者將此種企求稱之為「超脫意識」。超脫一語，本為佛道二教所恆言、而儒者所罕言。但在陽明學者文集中則屢見不鮮，所謂「灑然超脫」、「超脫世情」、「全體超脫」……等，皆為正面意義，指向擺脫世俗束縛而獲得身心靈自由的生命狀態。王龍溪即曾云：「養生家不超脫，則不能成丹，吾儒之學不超脫，則不能入聖。」⁷² 陽明後學之所以不厭其煩地對良知問題加以深入分析、自我檢視，絕非無意義的玄談或知識性的思辯，而正是發自於對超克習氣、回歸本源的企求。歐陽德 (1496-1554) 云：「君子學以致道，誠有飯糗茹草，若將終身遯世不見知而不悔之志，一切情欲真如解枷脫鎖，此心真是其介如石。」⁷³ 即是很好的註腳。

追求生命境界的本然至善，以超克世俗的利欲之見，固然是宋明理學家的共通關懷，但陽明心學的「超脫意識」，毋寧較前儒更為突出。以下分別從三個不同的角度切入，對此點加以說明，藉以彰顯晚明「身心性命」關懷背後的主要精神。

(一)一大事因緣

佛門有所謂「一大事因緣」之說，其典亦出自《法華經》，意指佛陀在世間成道、說法的用意無他，唯在於度化眾生同成佛道，此即佛家的終極關懷。⁷⁴ 宋明理學家也常借用其語，來凸顯儒家思想的終極關懷。例如朱子曾說：

佛家說，「為此一大事因緣出見於世」，此亦是聖人一大事也。千言萬語，只是說這箇道理。若還一日不扶持，便倒了。聖人只是常欲扶持這箇道理，教他撐天柱地。⁷⁵

⁷² 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷4，〈過豐城答問〉，頁79。

⁷³ 歐陽德著，陳永革編校整理，《歐陽德集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷2，〈答敖純之〉，頁65。

⁷⁴ 參見鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷1，〈方便品第二〉，頁7a。

⁷⁵ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷17，〈大學四〉，頁379。

朱子認為世間有一通貫的道理，通於天人、遍於萬物，聖人之學的終極目標，即是讓此理顯明於世，如同《中庸》所說的盡己性、盡人性、盡物性，乃至參贊天地之化育。由此可見，「扶持道理」，或者說「重建理想的天人秩序」，可說是朱子乃至許多宋代理學家心目中的「一大事」。⁷⁶

陽明學者的「一大事」與宋儒有同有異。相同之處當然在於肯定儒家價值，希冀萬物各得其所。然而差別處在於陽明學主張「心即理」，因此不再強調「扶持道理」，而是重視了究良知心體，從小我之中超脫出來。本文注 68 引陽明的「拔本塞源論」已體現了這樣的風格，以下再舉王門弟子之例。如鄒元標與友人共勉道：

祠堂建矣，譜牒葺矣，生平功勳榮華滋味嘗矣，人生世間，必有一大事。茲能從無滋味中，特地尋出自家寶藏來，方名真正英雄。翁丈直信此一段，始知千聖萬賢路頭。⁷⁷

又如王畿云：

此一點靈明做得主，方是歸根真消息……所謂丹府一粒，點鐵成金。愈收斂愈暢達，愈沉寂愈光輝。此是吾人究竟法。到此方是大豪傑作用，方不負為此一大事因緣出世一番也。⁷⁸

對世間榮華的超越、對自性光明的透達，可說是陽明學者的終極關懷。再看一段羅汝芳「尋不嘆氣事」的著名公案，其文云：

某幼時與族兄訪一親長，此親長頗饒富，凡事如意，時疾已亟，數向某兄弟嘆氣。歸途謂族兄：「此翁無不如意者，而數嘆氣，何也？兄試謂，我兄弟讀書而及第，仕宦而作相，終時有氣嘆否？」族兄曰：「誠

⁷⁶ 余英時先生在其大作《朱熹的歷史世界》一書中，一再強調朱子的終極關懷在重建理想的「人間秩序」，筆者以為此一說明並不足以區隔朱子和一般事功學者的關懷，也難以看出理學家對於天理、天道的信仰，因此不如易之以「天人秩序」更為妥當。參余英時，《朱熹的歷史世界》（臺北：允晨文化，2003）。

⁷⁷ 鄒元標，《願學集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1294 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 3，〈答蕭崑陽比部〉，頁 80。

⁷⁸ 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷 4，〈留都會紀〉，頁 92。

恐不免。」某曰：「如此我等須尋不嘆氣事爲之。」某於時便已定志。⁷⁹

羅汝芳這一段自述，意在說明自己選擇走上成聖道路的因由，充分表現出他對生命存在意義的深刻反思，其所謂「不嘆氣」之事，即是無懼於生死大關的勘驗，而真正能夠安身立命的事業。其中超越世間俗情的「超脫意識」，亦至為顯然。

(二)離世求道與掃蕩俗情

陽明學者內心的「一大事」在超脫利欲、克證心體，因此在行為上，就常有摒除塵緣以探尋至道的傾向。例如羅洪先自關石蓮洞，靜坐其中；羅汝芳亦自言：「凡海內衿簪之彥、山藪之碩、玄釋之有望者，無弗訪之。」⁸⁰ 江右王門弟子王欽「栖栖於山顛水涯寂莫之鄉，以求所謂身心性命」。⁸¹ 陳嘉謨（1521-1602）早年曾平定白蓮教，頗有事功，但「以學未大明，非息機忘世，無以深造」，遂歸隱林下。⁸² 而在王門中甚有經世抱負的唐順之（1507-1560）亦曾言：

邇來省身自克，性命一念，儘切於往時。……弟近來用力，益見此物到手之難，不且死心塌地，拋棄萬緣，下十餘年死功，則不可妄想。……近會一二方外人，見其用心甚專，用工最苦，慨然有歎於吾道之衰。蓋禪家必欲作佛，不生化超脫則無功；道人必欲成仙，不留形住世則無功，兩者皆假不得。惟聖賢與人同而與人異，故為其道者皆可假託滷帳，自誤誤人。⁸³

荊川這段話真實懇切，也說明了陽明學者在自家身心上體證性命之學的特質。佛道中人避世苦修，固然早有傳統，儒家學者以此為借鏡而自我鞭策，卻是晚明心學的

⁷⁹ 羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁294。

⁸⁰ 曹胤儒，〈羅近溪師行實（節錄）〉，收入羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集·附錄》，頁835。有趣的是，近溪的兩個兒子羅軒、羅輅也頗有乃父之風。二人本為庠生，後皆棄去，「各適其適，遍歷諸方，訪尋勝侶。或閉關數月，不接一人；或孤蹤千里，不攜隻僕。汲汲皇皇，惟恐大道之不聞，至人之不遇也。」羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》，〈二子小傳〉，頁614-615。

⁸¹ 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，卷19，〈江右王門學案四〉，頁443。

⁸² 同前引，卷21，〈江右王門學案六〉，頁494。

⁸³ 唐順之，《荊川先生文集》，《四部叢刊初編》集部第85冊（臺北：臺灣商務印書館，1965），〈與羅念菴修撰〉，頁114。

一大特色。學風較為穩健的江右學者尚且如是，備受爭議的左派王學健將李贄(1527-1602) 自不例外。

凡為學皆為窮究自己生死根因，探討自家性命下落。是故有棄官不顧者，有棄家不顧者，又有視其身若無有，至一麻一麥、鵲巢其頂而不知者，無他故焉，愛性命之極也。孰不愛性命？而卒棄置不愛者，所愛只於七尺之軀，所知只於百年之內而已。而不知自己性命悠久，實與天地作配於無疆。⁸⁴

李贄所說的「性命」，即是當時三教共同追求的生命本源，不論是在哪一教的脈絡下，有志於此道者，必然皆願意拋棄俗務而全力投入。「超脫意識」發展至極，即使棄官、棄家，亦在所不惜。於是出現有如鄧豁渠一般，為追求性命之學的根本解答而遁入佛門的例子，也就不難理解了。⁸⁵

相對於離世求道的外在形跡，「超脫意識」的內在表現即是掃蕩俗情、廓清心體。「存天理，去人欲」固然可說是宋明理學中的共法，但將工夫的重心全放在廓清心體，力圖「拔本塞源」，畢其功於一役，不能不說是陽明心學的一大特質。這方面的例證甚多，如王陽明云：

須是平時好色、好利、好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之「喜怒哀樂未發之中」，方是「天下之大本」。⁸⁶

王畿亦曰：

此件事不是了人事做的，會須全體精神打併向裏，此生只有此一件事，良知時時做得主，清明在躬，洞然無礙，一切欲念當體消融，不容些子

⁸⁴ 李贄著，劉幼生整理，《李贄文集》第1冊（北京：社會科學文獻出版社，2000），《續焚書》，卷1，〈答馬歷山〉，頁1。

⁸⁵ 《明儒學案》說鄧豁渠「一旦棄家出遊，遍訪知學者，以為性命甚重，非拖泥帶水可以成就，遂落髮為僧。」黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，卷32，〈泰州學案一〉，頁705。

⁸⁶ 王守仁，《王陽明全集》，卷1，〈語錄一〉，頁23。

夾帶。⁸⁷

又如歐陽德云：

須真見得良知是自己性命，真實自致將去，種種富貴利達真如浮雲，種種凡情俗態真如毒藥，自然陷溺不得，自然無祇悔。⁸⁸

乃至甘泉學派中私淑於陽明的唐樞（1497-1574）亦云：

人只有一條命根，與物大同，無有異處。若二三，便是私己。直須光光淨淨，打疊到逼真，不添一物，然後變化不測。⁸⁹

陽明學既以掃蕩清理自心為要務，則學者所著力的方向，自然偏向於追求精神境界的無執無礙。在「超脫意識」的張揚下，是否失卻了儒門自身的價值標準，必然成為王學批判者的焦慮。陽明四句教中的「無善無惡」之說，後來引發種種聚訟紛紜，也遂成為無可避免的結果。

（三）生死關切與救度精神

人生在世，只要有此身心存在，總須面對日復一日逼近死亡的問題，而人對死亡的恐懼，無不出於對自我身心的深刻執著。對於一個關切「身心性命」問題、致力於掃除心體障蔽的修道者而言，生死之念的化除無疑是最重要的功課，也是「超脫意識」的極致表現。在禪門，見性、了生死是為第一要務，故其畢生之力皆在此舉，晚明禪者所說的性命之學，無不與見性、了生死相關，上文曾提及的「拚性命」之說，即可為證。而「身心性命」問題，在晚明既為三教所共究，儒者自然不能加以迴避。傳統儒家「未知生，焉知死」的存而不論態度，或宋儒張橫渠《西銘》中所謂「存吾順事，沒吾寧也」這種生順死安的觀念，已經無法滿足「超脫意識」強烈的晚明儒者。生死問題，乃成為陽明學者所關注的焦點。⁹⁰

⁸⁷ 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷4，〈留都會紀〉，頁91。

⁸⁸ 歐陽德著，陳永革編校整理，《歐陽德集》，卷3，〈答楊子大、魯伯慎諸友〉，頁94。

⁸⁹ 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，卷40，〈甘泉學案四〉，頁962。

⁹⁰ 關於陽明學者的生死關切，已有幾篇較專門的討論，參見呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中研院近代史研究所集刊》，32（臺

呂妙芬先生指出：「宋儒的重點在析理式地分析儒家與佛家的差異。許多明儒則從解決自身問題的切身感出發，從接納自己貪生怕死之情出發，希望藉著學道可以達到坦然無懼、超越生死的境界。」⁹¹ 這一差異，若從本文的角度來分析，將會更為清楚。蓋宋代理學家的志向是安頓天人秩序，其性命之學的內涵即是儒家的道德義理，凡事皆以「理」為首出，並重視與佛教的區隔，在面對生死議題時自不例外；而陽明心學將天人萬物之性理結合於一心，重視身心的安頓與超脫，轉而以「心」為首出，其性命之學與佛教遂密切交融，因此，佛家所關懷的生死大事，自然也是陽明學者在證悟心體的道路上，所不能不處理的議題。

事實上，陽明心學的產生，即是在生死交關的情境下完成的體悟。余英時先生在討論陽明龍場之悟時，認為真正困擾陽明的，不是《大學》中抽象概念如何解釋的純學術問題，而是得君行道之路阻斷後，未來何去何從的切身問題，亦即「存在的」(existential) 問題。⁹² 筆者認為，逼出陽明契悟的關鍵，固非純學術問題，也非政治文化層次的問題，對陽明而言，真正終極關懷意義的「存在的」問題，乃是生死問題，正所謂「於一切得失榮辱皆能超脫，惟生死一念，尚不能遣於心。」⁹³ 此種源於生命深處的不安之感、私我之執一旦放下，遂能置之死地而後生，存在的意義於是彰顯、生命的主宰方能建立，陽明自幼所嚮往的成聖之路，至此也才明朗清晰起來。這反映在他與弟子下述的問答中。

問「夭壽不貳」。先生曰：「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，便於全體有未融釋處。人於生死念頭，本生身命根上帶來，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。」⁹⁴

陽明心目中的盡性至命之學不是窮理之學，而是證悟心體之學。掃蕩俗情以廓清心體，最難的便是化除「生死念頭」，此關不過，此心即不能得到徹底的超脫。所以

北：1999），頁 165-207；彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005），頁 463-481；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》，4（臺南：2004），頁 225-250。

⁹¹ 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，頁 186。

⁹² 余英時，《宋明理學與政治文化》，〈明代理學與政治文化發微〉，頁 284-290。

⁹³ 黃綰，〈陽明先生行狀〉，收入王守仁，《王陽明全集》，卷 38，〈世德紀〉，頁 1408。

⁹⁴ 王守仁，《王陽明全集》，卷 3，〈語錄三〉，頁 108。

學者不但不需避談生死，還需嚴肅地面對此一課題。

佛教的「超脫意識」包括了出離心與菩提心。出離三界、了究生死，是佛教的出離心；陽明學雖不講出離三界，但也極力掃蕩利欲之根、生死之念，以復心體之本然，在此點上，其與佛教同具出離心是毫無疑問的。而大乘菩薩道不僅有出離心，更有菩提心，菩提者覺也，不僅自覺、亦能覺他；與此相應，陽明學也不僅講求個人的身心安頓，更具有萬物一體的淑世關懷，陽明學者「覺民行道」的講學事業，可說即是一種菩薩道的體現。⁹⁵ 相對於傳統儒家的「得君行道」，陽明學的「覺民行道」，毋寧更具有近似於宗教的救度精神，前者以安排政治社會的倫常秩序為重，後者則希望救拔蒼生出離利欲的苦海，共證一體之心源。這一點，在前文所引的陽明「拔本塞源論」中已有所體現，茲再引陽明的另一段文字。

嗚呼！今之人雖謂僕為病狂喪心之人，亦無不可矣。天下之人心皆吾之心也，天下之人猶有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？猶有喪心者矣，吾安得而非喪心乎？……今誠得豪傑同志之士扶持匡翼，共明良知之學於天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相養，去其自私自利之蔽，一洗讒妒勝忿之習，以濟於大同，則僕之狂病，固將脫然以愈，而終免於喪心之患矣，豈不快哉！⁹⁶

這一段胸懷廣大、感人肺腑的文字，正可與《維摩詰經》之文相互參照。

以一切眾生病，是故我病，若一切眾生得不病者，則我病滅。……譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病；若子病愈，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子，眾生病，則菩薩病；眾生病愈，菩薩亦愈。⁹⁷

對於大乘菩薩而言，個人的解脫並不究竟，真正徹底的解脫，是救拔眾生同出苦海，因為一切眾生本不在自己心外。令人驚歎的是，陽明之語與《維摩詰經》的這段文字，不論在修辭上或精神上，悉皆不謀而合。這也進一步證明覺民行道的陽明

⁹⁵ 關於晚明儒者的聖人觀與菩薩形象相近似的現象，參見呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，頁 165-207。

⁹⁶ 王守仁，《王陽明全集》，卷 2，〈語錄二·答聶文蔚〉，頁 81。

⁹⁷ 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·文殊師利問疾品第五》，《大正藏》第 14 冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1935），卷中，頁 559b。

學在精神上與大乘菩薩道高度相應。在這方面最能繼承陽明的是泰州學派，其中宗教性格明顯的顏鈞 (1504-1595) 曾云：

人生出世，各各同具有亦孔之昭，潛伏為腔囊之靈，盡被知識見聞偃埋，名利聲色侵沸，勝若溺水益深、入火亦熱矣。所以群類中突出一個人豪住世，自負有極樣高大志氣者，並遭拂逆危挫，人皆不堪其憂苦累。然日夜自能尋思，何日得一出頭大路，竟步長往以遂志？⁹⁸

顏鈞立志拔濟生民於知識見聞、名利聲色的水深火熱之中，其受到陽明學的影響不言可喻。而繼承羅近溪大眾講學衣鉢的楊起元 (1547-1599)，特別重視《維摩詰經》，曾著有《維摩經評註》五卷，⁹⁹ 經中的大乘菩薩精神，成為其周遊講學的動力，亦不難想見。¹⁰⁰ 與楊起元同為三教一致論者的管志道，平生極力維護綱常名教、批判狂禪，在面對生死問題時，卻選擇了佛教的立場。

一大事之義云何？天下之事，惟有提眾生同出生死苦海一節最大。君臣、父子、夫婦、昆弟，皆是生死苦海中因緣，非究竟之地。¹⁰¹

將陽明學的超脫意識與生死關切推展至極，確實會引出管志道此種觀念，亦即所要「拔本塞源」的對象、所要救拔超離的苦海，不再僅止於名利聲色、知識見聞，還包括了生滅流轉的身心世界。此義一開，儒學不得不改頭換面矣。

以上從「一大事因緣」、「離世求道與掃蕩俗情」、「生死關切與救度精神」三方面，闡發了陽明學中顯著的「超脫意識」，這絕不是說陽明學者僅有此一面向，而是藉以突顯晚明思想界「身心性命」關懷的重要精神內涵。在這股風潮底下，即使是學宗程朱、力拒佛老、講求經世致用的東林學派，也很難自外於此，例如高景逸以「如脫纏縛」形容工夫有得、又以「一念纏綿，斬然遂絕，忽如百觔擔子，頓爾落地」形容大悟心體之感受，¹⁰² 即是一明證。

⁹⁸ 顏鈞著，黃宣民標點整理，《顏鈞集》（北京：中國社會科學出版社，1996），卷6，頁54。

⁹⁹ 楊起元，《維摩經評註》，《叢新纂續藏經》第19冊（東京：國書刊行會，1975-1989）。

¹⁰⁰ 起元曾明言：「今講聖賢之學，而不以度盡眾生為願，將何以為哉？」楊起元，《太史楊復所先生證學編》（東京：高橋情報，1990，據明萬曆二十四年（1596）序刊本影印），卷3，頁8a。

¹⁰¹ 管志道，《從先維俗議》，卷5，〈儒者當究一大事因緣之義〉，頁144。

¹⁰² 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，卷58，〈東林學案一〉，頁1401。

四、晚明「身心性命」關懷在理學史上的意義

宋明理學雖於誕生之初即與佛、道思想有著頻密的互動，卻至晚明才大量出現三教融合乃至三教一致的風潮，當時儒學「超脫意識」的增強，無疑地與此有密切關聯。本節將在此脈絡下，綜述由宋到明的思想變化，揭示出晚明學者的「身心性命」關懷在理學史上的意義。

宋初儒學的復興，原有兩個重要的理念，一為反對漢唐章句之學，二為抗衡佛老異端之教，兩者的目的，都是為了建立新時代的儒家學術，以轉移五代以來道德墮墮之風。宋代理學的發展亦大抵不離此二目標。因反對章句之故，理學家的為學態度從「解經」轉移至「求道」，從「面對章句」轉移至「面對人生」，期以深刻的心性修養來重新闡釋經典、確立人格；其次，因反對佛老之故，理學家希望建立內外兼盡的思想規模，以重振聖人之道、安頓天人秩序，舉凡道統的完成與形上體系的建構，都可以看出宋儒在這方面的努力。由此可知，宋代理學在「儒學復興」的企求下求道，其所謂「道德性命」之說，乃展現出較強的儒學本位色彩，倫常秩序的整頓，是其為學求道的使命。程顥（1032-1085）曰：「若盡為佛，則是無倫類，天下卻都沒人去理。」程頤則形容其兄：「盡性至命，必本於孝悌；窮神知化，由通於禮樂。」¹⁰³ 陸九淵謂「儒為大中，釋為大偏」，因其「不主於經世，非三極之道。」¹⁰⁴ 而朱熹之所以將《大學》做為學問的總綱，也正是為了突顯儒家內外兼盡的思想體系。由此可知，宋儒雖深受佛道的啟發，卻欲與二氏劃清界限，這可說是儒家「倫理意識」的展現。

宋末以降，朝廷尊程朱之學為官方學術，元代以後更以之做為科考定本，這些決策，對理學的發展有著深遠的影響。本來排斥章句之學的理學，在其官方化以後，不僅逐漸忘卻「求道」的本來目的而日益支離僵固，更幾乎淪落為求名逐利的工具。對此一時代現象，明初理學家不能不重新喚起人們的求道自覺。但此時的求道，已與宋代理學家「復興儒學」、「重詮經典」、「建立秩序」的企求有所不同，對明初的程朱儒者而言，一方面儒家道統已尊、經典詮釋已備，反躬踐履遂成為擺脫俗學的當務之急；另一方面，明代令人心驚膽戰的高壓政治，也讓明儒在

¹⁰³ 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，《河南程氏文集》，卷11，〈明道先生行狀〉，頁638。

¹⁰⁴ 陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），卷2，〈與王順伯二〉，頁20。

政治上施展抱負的期待遠不若宋儒，¹⁰⁵ 而更欲回頭重視「身心安頓」的問題。

事實上，宋儒的政治關懷雖然強烈，但自四書傳統取代五經傳統以來，儒者的重心已漸從重視政府規模、禮樂制度，轉為重視學作聖人、修養心性。用錢穆先生的話來說，由漢到唐，是以經學來講儒家，宋以下則轉以儒家來講經學。¹⁰⁶ 在理學體系中，治平事業的開展尤其必須以嚴密的心性工夫為基礎，天道性理為本，禮樂制度為末。於是乎理學家的經世實踐，也就重在德性的推擴與教化（不論是化君還是化民），而非制度的規劃與創建。理學的發展愈發精微的結果，便是經學更加地「子學化」。儒者透過自身的體證，發展出了深刻的生命哲學，成為與佛、道二教大德分庭抗禮的思想導師。¹⁰⁷

到了明代，尤其是陽明學興起後，此一取向毋寧更為顯著。有明開國以來的政治高壓、中期以後快速變動的社會秩序以及耽溺外境的逸樂風潮，必會逼使有識者思索一條安身立命的根本道路，陽明心學開啟的典範是集中一切精神，向心性本源尋找力量，使人得以在混雜紛亂的世界中找到安立一切的依據，於是在心性義理的精微程度上，乃復過於宋儒。黃宗羲曾謂「有明文章事功，皆不及前代，獨於理學，前代之所不及也。牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒之所未發。」¹⁰⁸ 晚明高僧滿益智旭亦讚嘆陽明云：「余每謂明朝功業士，遠不及漢唐宋，理學則大過之。陽明一人，直續孔顏心脈。」¹⁰⁹ 王陽明以致良知為宗旨，不寄望從政治之途建立秩序，而改行師友講習、社會教化，即是經學更加子學化的表徵。在此過程中，儒者政教倫理的關懷轉淡，身心安頓的關懷轉強。

陽明學將天道性理收歸於一心，重視由個己之身受用來講性命之學，較宋代理學更為自由靈活，王門弟子各標「宗旨」，依據各自的受用來把握學問的頭腦，成

¹⁰⁵ 參見余英時，《宋明理學與政治文化》，〈明代理學與政治文化發微〉，頁 249-297。

¹⁰⁶ 錢穆，《經學大要》（臺北：素書樓基金會，2000），頁 509。關於這一學術轉換的過程，亦可參考錢穆，《兩漢經學今古文評議》（北京：商務印書館，2003），〈孔子與春秋〉，頁 263-317；束景南、王曉華，〈四書升格運動與宋代四書學的興起——漢學向宋學轉型的經典詮釋歷程〉，《歷史研究》，5（北京：2007），頁 76-94；吳國武，《經術與性理——北宋儒學轉型考論》（北京：學苑出版社，2009）。

¹⁰⁷ 「經學的子學化」一詞，吳國武先生在其著作已用之。該書認為北宋經學與理學的關係，即為經學與儒家諸子學的關係；而北宋儒學的轉型，正體現了「經學子學化」的特徵。參吳國武，《經術與性理——北宋儒學轉型考論》。此外，李紀祥先生曾用「師儒型儒家」來定位理學家，相對於此的是漢唐以來的「官僚型儒家」，其論旨亦與本文相呼應。參見李紀祥，《宋明理學與東亞儒學》（桂林：廣西師範大學出版社，2010），〈經世觀念與宋明理學〉，頁 252-269。

¹⁰⁸ 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，〈明儒學案發凡〉，頁 14。

¹⁰⁹ 智旭，《靈峰宗論》（臺南：和裕出版社），卷 6-4，〈西方合論序〉，頁 1003-1004。

為思想史上的特殊現象，思想界也因此而多元開展。¹¹⁰ 黃梨洲云：「大凡學有宗旨，是其人之得力處」，¹¹¹ 即點出晚明「身心性命」關懷重視個人受用的特質。既以身心之真實受用為本位，從另一個方面來說，即是不似程朱學者那般嚴格地以儒家價值系統為本位，三教的疆界於是日益鬆動。例如，李贄認為性命之學為三教聖人所同宗。

「因地一聲」，道教教人參學之話頭也；「未生以前」，釋家教人參學之話頭也；「未發之中」，吾儒家教人參學之話頭也。同乎？不同乎？唯真實為己性命者默默自知之。此三教聖人所以同為性命之所宗也。下此，皆非性命之學矣。¹¹²

周汝登 (1547-1629) 也說：

夫禪與儒名言耳，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？……只在門面上較量，不思自己性命求箇實落安頓處，真為可憫可悲之甚也已。¹¹³

儒者出身的永覺元賢 (1578-1657) 則云：

吾學佛然後能知儒，古人之語不我欺也。此理苟裨身心性命，又奚必陰收之而陽斥之乎？¹¹⁴

這種以身心受用為本位的學問，由於「超脫意識」較強，其性格本易與佛、道二教相近相通，三教之間的交融競合於是不能不日益密切；而陽明學衝決知識網羅的奮鬥、破除執情的工夫、以及對心體無礙境界的追求，也容易導引出超越儒學本位、尋求通貫之道的思維。此種思維與破相顯性、回歸一心的禪學，在精神意趣上正相

¹¹⁰ 關於此一現象以及至清初的轉變，可參看王汎森，《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004），〈明末清初思想中之宗旨〉，頁 107-116。

¹¹¹ 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，〈明儒學案發凡〉，頁 14。

¹¹² 李贄著，劉幼生整理，《李贄文集》第 1 冊，《續焚書》，卷 1，〈答馬歷山〉，頁 1。

¹¹³ 周汝登，《東越證學錄》，《明人文集叢刊》第 1 期第 25 冊（臺北：文海出版社，1970，據中央圖書館藏明萬曆卅三年（1619）刊本影印），卷 1，〈南都會語〉，頁 121-122。

¹¹⁴ 元賢集，《建州弘釋錄》，《卅新纂續藏經》第 86 冊，卷 2，〈輔教第四〉，頁 571c。

契應，因此禪風亦隨著陽明學的興盛而高漲，造成了「萬曆而後，禪風寢盛，士大夫無不談禪，僧亦無不欲與士大夫結納」的時代現象。¹¹⁵《四庫提要》所謂「蓋心學盛行之時，無不講三教歸一者也」，¹¹⁶ 從思想史的角度看來，也可說是陽明學興起後的一種必然發展。

但須注意的是，陽明學者「身心性命」關懷背後的「超脫意識」，從其原初目的而言，原是為了掃蕩俗情、廓清心體，使道德實踐更具力度，也因此，在追求生命安頓、了究生死根因、盡情吸收佛道資源的同時，仍不妨礙其以儒家的價值體系為依歸。例如兼學三教的羅汝芳曾批評其友人耿定向 (1524-1593)「世界心重，性命心未切」，¹¹⁷ 世界心與性命心的對比，顯現出汝芳之學重視超脫世情的一面，但同時他亦仍以「仁」、以「孝、弟、慈」為講學宗旨，對羅汝芳來說，「超脫意識」與儒者向來抱持的「倫理意識」固可以並行而不悖。話雖如此，「超脫意識」本含有「即倫理」與「超倫理」的雙重可能，就後者而言，將導致對綱常名教的脫逸，質變為一種「解放意識」，晚明的狂儒、狂禪現象，即可由此角度得到理解。管志道曾說：「從心宗起脚而不印合於應世之儀象者，皆狂也；從儒門立脚而不究極於出世之因果者，皆偽也。」¹¹⁸ 一方面批判跳脫儒者矩矱的放逸之行，另一方面卻又強調學者應了究生死根因。此種看似弔詭的提法，背後其實正反映出晚明「身心性命」關懷既重視身心超脫，又可能過度解放的特質。明清之際欲建立孔教的王啟元 (c.a. 1599-?)，則對綱常與性命的關係做出如下論述：

人與天地有並立而不朽者，惟綱常一事而已。自古聖人立教，未有不以綱常為重者。……夫綱常為公，則性命為私；綱常為重，則性命為輕；綱常為急，則性命為緩，此不兩立之理，亦不能兩全之勢也。故區區性命之談，在方外為專門，亦在方外為無礙。儒者身處人倫之中，乃舍所重、所長、所本，而與方外專門者爭是非而較勝負，一何不智之甚耶！

¹¹⁵ 陳垣，《明季滇黔佛教考》（北京：中華書局，1962），卷 3，〈士大夫之禪悅及出家第十〉，頁 129。

¹¹⁶ 永瑤等，《四庫全書總目》（北京：中華書局，2003），卷 132，頁 1124。

¹¹⁷ 耿定向，《耿天臺先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 131 冊（臺南：莊嚴文化，1997），卷 4，〈與劉養旦（之三）〉，頁 118。

¹¹⁸ 錢謙益，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，2010），卷 49，〈管公行狀〉，頁 1265。

所以然者，儒者未嘗深究聖經，過疑綱常之外別有性命。¹¹⁹

這種將綱常與性命對立的觀點，在宋代理學家看來是難以理解的，因宋儒所說的性命之學，本為儒家所獨有，乃是不可易的天理、綱常，何以反而成了方外人士的專利？可見在晚明，性命之學早已成為三教所共同追求的領域，而某些儒者因「超脫意識」的過度張揚，遂有遺落「倫理意識」、脫略綱常的流弊。啟元欲將性命之談回歸綱常之教，就如同顧炎武（1613-1682）欲將理學綰歸於經學一般，¹²⁰皆意圖重整在其看來已然佛老化的經學，這又是學術思想史上另一段複雜的故事了。

五、結論

今人習聞的「身心性命」一詞，是晚明萬曆年間才開始流行的用語，本文指出此歷史現象，並假定此現象的發生與時人的思想意識高度相關，進而透過文獻的梳理、觀念的分析與歷史背景的說明，從思想史的角度提出了具體的論證與解釋。

通過本文的討論可知，自明代中葉陽明心學興起以後，性命之學的內涵發生了轉變，從天人萬物之理的體察，收攝為良知本體的修證，為「身心性命」這一具有個體修證意味的觀念，提供了滋長的契機。而陽明學對佛道二家相對開放的態度，使得佛道思想也參與此觀念的流行，「身心性命」問題乃成為三教交涉的重要平臺。其次，本文從「一大事因緣」、「離世求道與掃蕩俗情」、「生死關切與救度精神」三個面向，指出陽明心學中較前代強烈的「超脫意識」，這正是晚明「身心性命」問題的重要內涵。最後，本文綜述了宋明理學「超脫意識」逐漸增強的時代因素，指出晚明「身心性命」關懷在理學史上的意義。

必須說明的是，本文並非一刀兩斷地以「倫理意識」和「超脫意識」判分理學與心學，而是就其偏重處言之。事實上，儒學之為儒學，即在於其擁有倫理意識，重視綱紀世界、安頓倫常，這是歷代儒者的共通抱負，陽明學者自然也不例外。另一方面，宋代理學家亦因追求潔淨空闊的天理世界而帶有超脫意識，具有超越世間榮辱的終極關懷，這也是他們自覺地有別於所謂「功利俗學」之處。但相對而言，

¹¹⁹ 王啟元，《清署經談》（中央研究院傅斯年圖書館善本室藏，明天啓三年（1623）刊本），卷3，〈聖教綱常篇〉，頁16a-18a。

¹²⁰ 全祖望著，朱鑄禹彙校集注，《全祖望集彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2000），《鮚埼亭集》，卷12，〈亭林先生神道碑〉，頁227。

宋代理學家更關心遍在於天人萬物的性理，「倫理意識」較強，與佛道的分別亦較明顯；陽明心學更重視個體身心的安頓，「超脫意識」較強，亦較能與佛老溝通對話。「身心性命」一詞流行於晚明，可謂其來有自。而此觀念自晚明流行以來，亦廣泛沿用於清人乃至近現代人物的著作中，但時過境遷，自清初以降，學術的方向已經轉變，晚明思想家拚身捨命所探究的、具有高度「超脫意識」的「身心性命」問題，已不再是為學的重心，因此雖然沿用此詞，但是環繞此觀念的各種議題，包括：悟與修、本體與工夫、三教異同等，亦難再有創新的思想產生。

大體而言，晚明時期的「身心性命」關懷所希嚮的是普遍、根本的安身立命智慧，因而不甚強調歷史、文化、社會、制度等層次的具體知識，心學家恰恰是要剝落這些受時空環境限制的外緣，赤裸裸的面對生命，尋求生命的終極安頓之所。荒木見悟先生曾說：「三教一致不是串同三教，也不是湊集三教之長，而是超越三教，從根本源頭重新認識三教。」¹²¹ 人們之所以會有超越三教、探尋根本源頭的渴望，正是必須在「身心性命」關懷強烈的前提下才可能發生。理想上，心學認為識得心體，即是把握了學問的本體或頭腦，一切世間知識皆可由此心運用，以出世的精神作入世的事業。然而在現實上，認真思索且關懷終極問題者，對於世間的事務往往不免較為疏離，因而帶有超世甚至出世的傾向。終極關懷與現實政治社會的關懷，畢竟分屬於不同的層次。出世精神的鍛鍊與入世事業的關切，此兩者之間確實存在著相當程度的緊張性，要達成平衡並不容易。因此，晚明思想界對「身心性命」問題的高度重視，固然在精神境界的拓展上大有進境，並使三教心性智慧的激盪交融程度遠邁於前代；然而在經世實務上終究顯得疏闊，這也就難逃易代之際學者的責難了。

中國歷朝學術，本即各有所得，亦各有所失。本文探討「身心性命」觀念之所以在晚明流行的思想背景，意在略窺晚明思想界之精神風貌，從而能對當時學者的生命追求與學問型態，抱有同情之理解、理解之同情。

（責任校對：廖安婷）

¹²¹ 荒木見悟著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》，〈鄧豁渠的出現及其背景〉，頁 190。

引用書目

一、傳統文獻

- * 王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 王啟元，《清署經談》，中央研究院傅斯年圖書館善本室藏，明天啓三年（1623）刊本。
- 王 畿著，吳震編校整理，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 尹真人弟子著，傅鳳英注譯，《新譯性命圭旨》，臺北：三民書局，2011。
- 元 賢集，《建州弘釋錄》，《卅新纂續藏經》第 86 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 包 恢，《敝帚稿略》，《文津閣四庫全書》集部第 1183 冊，北京：商務印書館，2006。
- 永 瑤等，《四庫全書總目》，北京：中華書局，2003。
- 全祖望著，朱鑄禹彙校集注，《全祖望集彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2000。
- * 朱 熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 朱 熹著，黃坤點校，《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 阮 元校勘，《十三經注疏》第 1 冊，臺北：藝文印書館，1965。
- 李道純，《中和集》，《正統道藏》第 7 冊，臺北：新文豐出版，1985。
- 李 贄著，劉幼生整理，《李贄文集》第 1 冊，北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 周汝登，《東越證學錄》，《明人文集叢刊》第 1 期第 25 冊，臺北：文海出版社，1970，據中央圖書館藏明萬曆卅三年（1619）刊本影印。
- 周敦頤，《周元公集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1101 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 林堯俞等纂修，俞汝楫等編撰，《禮部志稿》，《景印文淵閣四庫全書》第 598 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 唐伯元著，朱鴻林點校，《醉經樓集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2010。
- 唐順之，《荊川先生文集》，《四部叢刊初編》集部第 85 冊，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 耿定向，《耿天臺先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 131 冊，臺南：莊嚴文化，1997。

- 高攀龍，《高子遺書》，《景印文淵閣四庫全書》第 1292 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。
- 陸西星著，董沛文主編，盛克琦編校，《方壺外史：道教東派陸西星內丹修煉典籍》，北京：宗教文化出版社，2010。
- 張宇初，《道門十規》，《正統道藏》第 54 冊，臺北：新文豐出版，1985。
- 張載著，章錫琛點校，《張載集》，北京：中華書局，1985。
- 株宏著，明學主編，《蓮池大師全集》第 3 冊，上海：上海古籍出版社，2011。
- 陳淳著，熊國禎、高流水點校，《北溪字義》，北京：中華書局，2009。
- 智旭，《靈峰宗論》，臺南：和裕出版社，1993。
- 黃宗羲著，全祖望補，《宋元學案》，北京：中華書局，1986。
- * 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，北京：中華書局，2008。
- 湯賓尹，《睡庵稿》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 63 冊，北京：北京出版社，2000。
- 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2004。
- 鄒元標，《願學集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1294 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 楊起元，《維摩經評註》，《卍新纂續藏經》第 19 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- ，《太史楊復所先生證學編》，東京：高橋情報，1990，據明萬曆二十四年 (1596) 序刊本影印。
- 道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》第 34 冊，臺北：新文豐出版，1987。
- 福善日錄，通炯編輯，《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏經》第 73 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第 9 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- ，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- 管志道，《惕若齋集》，日本尊經閣文庫藏，明萬曆二十四年 (1596) 序刊本。
- ，《覺迷蠡測》，日本尊經閣文庫藏，明萬曆二十八年 (1600) 序刊本。
- ，《理要酬諮錄》，日本尊經閣文庫藏，明萬曆三十年 (1602) 序刊本。
- ，《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊，臺南：莊嚴文化，1995。

- 趙道一，《歷世真仙體道通鑒》，《正統道藏》第 8 冊，臺北：新文豐出版，1985。
- 劉大彬，《茅山志》，《中國名山勝蹟志叢刊》第 6 輯第 56 冊，臺北：文海出版社，1983。
- 德 清校閱，《紫柏尊者全集》，《卍新纂續藏經》第 73 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。
- 歐陽德著，陳永革編校整理，《歐陽德集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1999。
- 曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935。
- 錢謙益，《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，2010。
- 薛 瑄著，孫玄長等點校，《薛瑄全集》，太原：山西人民出版社，1990。
- 顏 鈞著，黃宣民標點整理，《顏鈞集》，北京：中國社會科學出版社，1996。
- 羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 羅洪先著，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007。

二、近人論著

- 王汎森，《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004。
- 牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，1986。
- 朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》，臺北：臺大出版中心，2011。
- * 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中研院近代史研究所集刊》，32，臺北：1999，頁165-207。
- 余英時，《朱熹的歷史世界》，臺北：允晨文化，2003。
- * _____，《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北：聯經出版，2004。
- * _____，《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化，2004。
- 李紀祥，《宋明理學與東亞儒學》，桂林：廣西師範大學出版社，2010。
- 吳國武，《經術與性理——北宋儒學轉型考論》，北京：學苑出版社，2009。
- 東景南、王曉華，〈四書升格運動與宋代四書學的興起——漢學向宋學轉型的經典詮釋歷程〉，《歷史研究》，5，北京：2007，頁 76-94。
- 東景南、雷鳴，〈性命圭旨作者「尹真人」考〉，《文史》，3，北京：2011，頁 217-224。
- * 柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991。
- 侯潔之，〈劉師泉「悟性修命」說的工夫內涵與理學意義〉，《中正大學中文學術年刊》，13，嘉義：2009，頁 95-128。
- * 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，2006。

- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 陳 垣，《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局，1962。
- * 彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：三聯書店，2005。
- 傅斯年，《性命古訓辨證》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。
- 黃繼立，《「身體」與「工夫」：明代儒學身體觀類型研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2010。
- 楊儒賓，〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》，2.2，桃園：2009，頁 201-245。
- 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》，4，臺南：2004，頁 225-250。
- 錢 穆，《經學大要》，臺北：素書樓基金會，2000。
- _____，《兩漢經學今古文評議》，北京：商務印書館，2003。
- _____，《中國學術思想史論叢》第 7 冊，合肥：安徽教育出版社，2004。
- * De Bary, W. T. *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*. New York: Columbia University Press, 1991.

（說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography）

Selected Bibliography

- Araki, Kengo. *Mingmo Qingchu de Sixiang yu Fojiao (Philosophy and Buddhism in Late Ming and Early Qing)*, trans. Zhao-heng Liao. Taipei: Linking Publishing, 2006.
- De Bary, W. T. *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Huang, Zongxi. *Mingru Xue'an (Case Studies on Ming Confucianism)*, punctuated by Zhiying Shen. Beijing: Zhonghua Book Company, 2008.
- Liu, Cun-ren. *Hefeng Tang Wenji (Collected Essays from the Hall of Harmonious Wind)*. Shanghai: Shanghai Ancient Book Publishing House, 1991.
- Lu, Miaw-fen. "Ru Shi Jiaorong de Shengren Guan: Cong Wan Ming Rujia Shengren yu Pusa Xingxiang Xiangsi Chu ji dui Shengsi Yiti de Guanzhu Tanqi (Confucian Sage or Bodhisattva?—A Study of Late-Ming Confucian Ideals)." *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica*, 32, 1999, pp. 165-207.
- Peng, Guoxiang. *Liangzhixue de Zhankai – Wang Longxi yu Zhong Wan Ming de Yangmingxue (The Unfolding of the Innate Knowledge of the Goodness: Wang Ji and the Yangming Learning in Mid-Late Ming)*. Beijing: Joint Publishing Company, 2005.
- Wang, Shouren. *Wang Yangming Quanji (Complete Works of Wang Yangming)*. Shanghai: Shanghai Ancient Book Publishing House, 2006.
- Yu, Ying-shih. *Song Ming Lixue yu Zhengzhi Wenhua (Song Ming Neo-Confucianism and Political Culture)*. Taipei: Asian Culture, 2004.
- _____. *Zhongguo Jinshi Zongjiao Lunli yu Shangren Jingshen (Religious Ethics and the Merchant Spirit in Modern China)*. Taipei: Linking Publishing, 2004.
- Zhu, Xi. *Sishu Zhangju Jizhu (Zhu Xi's Annotations on the Four Books)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.

Examining the Prevalence of *shenxin xingming* in the Late Ming Period from an Intellectual Historical Perspective

Wu, Meng-qian

Department of Chinese Literature
National Taiwan University
d96101007@ntu.edu.tw

ABSTRACT

The phrase *shenxin xingming*, which is familiar to Chinese speakers today, consists of the concepts “Mind-Body” (*shenxin* 身心), which denote one’s physical state of being, and “Nature-Destiny” (*xingming* 性命), which describe one’s metaphysical condition. Taken together, *shenxin* and *xingming* represent a branch of learning which concerns not only one’s physical and spiritual well-being, but also the ultimate meaning of life.

These two concepts started to be combined during the *Wanli* reign of the Ming dynasty (1573-1620), as indicated by the prevalence of the term *shenxin xingming* in writings of that time. This essay argues that following the rise of the Yangming school of thought during the mid-Ming, the essence of *xingming* learning underwent a shift from relentlessly investigating the principles (*li* 理) of all things, to self-reflection and the verification of one’s innate knowledge (*liangzhi* 良知), which was thought to encapsulate all principle. Moreover, the open attitude Wang Yangming adopted towards Buddhism and Taoism meant that Buddhist and Taoist thought were now free to commingle with Confucian concepts. Henceforth, the problem of *shenxin xingming* became an important platform on which syncretism transpired.

In addition to analyzing this important intellectual shift, this essay will seek to demonstrate that the idea of transcendence (*chaotuo yishi* 超脫意識) in the Yangming school of thought informed the problem of *shenxin xingming* in three ways; namely, with regards to the ultimate goal of self-cultivation, the casting away of worldly cares in pursuit of the Tao, and the transcendence of life and death in the spirit of universal salvation.

Finally, in an effort to show the significance of late Ming scholars’ concern with *shenxin xingming*, this essay will describe the historical factors that brought about the

increased emphasis on the idea of transcendence in Neo-Confucian philosophy.

Key words: the late Ming, *shenxin xingming*, the Yangming school of thought, syncretism, the idea of transcendence

(收稿日期：2013. 4. 8；修正稿日期：2013. 6. 22；通過刊登日期：2013. 11. 27)

