

借禪詮儒：袁宗道之四書說解—— 以「性體」、「致知格物」為中心

鄧克銘*

〔摘要〕

晚明袁宗道為「公安派」之代表人物，不只以提倡文學新風氣著稱於世，也曾積極探究性命之學而有獨到的見解。為導正晚明士子高揚禪理而蔑視儒學之風潮，乃著《海蠡篇》一書，借禪學之觀念闡釋四書中隱藏不顯的奧義。

本文首先說明《海蠡篇》之寫作目的與背景，其次分別探討袁宗道如何借用禪學詮解儒家之「性體」，以及《大學》之「致知格物」，最後做一整體的評價，以了解該書之特色。

袁宗道之說解四書具有融會儒釋的色彩，但其目的在於借由禪學重新認知儒家之地位與價值。在晚明三教調和論盛行之際，具有重要的代表性。同時可知當時在理學與心學系統外，崇尚儒學者對四書之理解方式，值供今日研究四書與儒家思想之參考。

關鍵詞：袁宗道、公安派、海蠡篇、四書、三教

* 國立暨南國際大學中國語文學系教授

一、前言

袁宗道字伯修，號石浦（1560-1600），與其弟宏道、中道三人，以「公安派」之名在文學史上佔有一席之地。袁氏兄弟主張文學應隨時代演進，以及獨抒性靈，不拘格套等見解，備受今人矚目。¹然而，袁宗道除了開倡文學新風氣外，實際上對身心性命之學也有獨到的體會，值得探究。²

袁宏道、袁中道對早逝長兄有生動感人追述詩文，³依此可知袁宗道未登第前，曾習養生方術，信神仙之說，喜讀《莊子》，不預世事。二十七歲進士第一名入翰林院後，因同僚關係勤修三一教主林兆恩（1517-1598）之艮背行庭的養生術。⁴二十九歲時，方因焦竑（1540-1620）、瞿汝稷（1548-1610）而轉向佛教。其後，遍閱宋大慧宗杲，元中峯明本禪師語錄後，即不再談長生之術。三十歲在里家居時，因於宋朝張九成（字子韶，1092-1159）與大慧宗杲（1089-1163）論格物之旨

¹ 吳承學、李光摩編：《晚明文學思潮研究》（武漢：湖北教育出版社，2002年），該書集20世紀以來代表性著作，其中有多篇討論公安三袁之文學成就。傳記方面有周群：《袁宏道評傳》（南京：南京大學出版社，1999年），內附有袁宗道及袁中道傳。目前有關公安派之研究，多以袁宏道為對象，袁宗道部分較無專門討論。例如：湖北公安派文學研究會編，張國光、黃清泉主編：《晚明文學革新派公安三袁研究》（湖北：華中師範大學出版社，1987年）。

² 早期有錢穆：〈記公安三袁論學〉，《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁231-244。已提及袁氏三兄弟之儒釋觀，及與陽明學之關係，該文寫於1977年。荒木見悟：〈公安派の佛教思想〉，《明末宗教思想研究》（東京：創文社，1979年）附錄，頁421-471，分別探討袁氏三兄弟之佛教思想。溝口雄三：〈公安派の道〉，《入矢教授小川教授退休記念中國文學語學論集》（京都：京都大學文學部，1974年），頁619-634。從公安三袁與李卓吾之關係，探討袁氏兄弟之思想轉變的歷程。近年有周群：〈論袁宗道的《四書》詮釋〉，收入黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》（臺北：臺大出版中心，2004年），下冊，頁509-535。本文之研究主題與該文有所不同。

³ [明]袁宏道著，錢伯城點校：〈途中懷大兄詩〉，《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，1981年），卷26，頁871-873。[明]袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，1989年），〈白蘇齋記〉，卷12，頁532-534；〈石浦先生傳〉，卷17，頁707-711；〈告伯修文〉，卷19，頁787-789。

⁴ 關於林兆恩之艮背行庭的作法，參閱鄭志明：《明代三一教主研究》（臺北：學生書局，1988年），頁420-426。「艮背行庭」取自《易經》艮卦：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」有內外兩忘之意。

有所體悟，乃復讀孔孟諸書，而知儒家也有其勝處。嗣後寫成《海蠡篇》，闡揚儒家之高明一路。袁宗道生性淡泊，二十七歲時以進士第一入翰林，廉潔自持，不樂仕進。但公事在身時又戮力以赴，四十一歲時竟因從公過勞而死。其生命風格與晚明耽於閒賞自適的文士習氣，頗有差異。再則，袁宗道一方面參禪學佛，一方面極為推崇儒家，主張兩家不相衝突，但也認為其間分際不容混淆。⁵

《海蠡篇》係說解四書之作，然未對四書逐章詮釋，而是札記性的心得，各條長短不一。袁宗道雖聲稱「借禪以詮儒」，但並非全文都具此意義。有些是文字句讀的問題，有些是對朱子之註解提出不同看法等。大體上偏重探討心性之學，經由與禪宗、佛典的比較，彰顯四書中隱微的深義。按明代以朱子《四書集注》為科舉必考科目，士無異說。但在陽明學盛行後，隆慶、萬曆年間出現大量的四書註解書。⁶諸家往往出入程朱、陸王與佛禪、道藏、諸子百家等，風氣因之丕變，袁宗道之《海蠡篇》也可說是此環境下的產物。

就宋元明之四書註解書以觀，基本上有程朱、陸王兩大思想主流，此外尚有不能劃歸此二系統的作者群。⁷如袁宗道一方面推崇陽明心學，一方面對朱子註解也時有讚賞，並未因尊王而完全否定朱說。再則，袁氏融和儒釋之立場鮮明，具有晚明三教合一論之濃厚色彩。惟其撰《海蠡編》之目的，仍在於抉發儒學深旨，不同於一般調和論者。清代四庫全書館臣們對明代摻雜禪學之四書註解曾有嚴厲的批評。⁸但如就明中後葉之文化氣息以觀，這些出入儒釋之註解書，事實上正反映了一時代之精神特色。在表達自我體驗之層面上，四書也可說因此而具有更豐富的生命力。

以下，先說明《海蠡編》寫作之目的與背景，再就幾個重要主題分別探討袁宗道之主張，期能了解該書之時代意義。

⁵ [明]袁中道：〈石浦先生傳〉中曾引述袁宗道之語云：「三教聖人根本雖同，至于名相施設，決不可相濫。」同註3，頁710，此語甚值留意。

⁶ 佐野公治：《四書學史の研究》（東京：創文社，1988年），依據朱彝尊之《經義考》，明人有關四書之註解，有半數是隆慶、萬曆以降，不到百年間所出。頁351-352。

⁷ 例如傅武光：〈四書學考〉，臺灣師範大學《國文研究所集刊》第18期（1974年6月），敘及有關宋元明之四書學流別，除宗朱與宗陸王外，尚有不知宗派者一類，頁252-261。但該文未載袁宗道之著作。

⁸ [清]永瑢、紀昀等撰：《武英殿本四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第1冊，卷37，經部37，四書類存目中對明人摻雜禪學之情況，多所指摘，頁753-758。

二、《海蠡篇》之寫作目的與背景

今人錢伯城標點袁宗道之《白蘇齋類集》二十二卷，謂現存二十二卷本刻於萬曆四十二或四十三年，距其卒年（萬曆二十八年）已有十四、五年，係目前最早、最完全的袁宗道詩文集。⁹其中卷 17 至卷 19 之〈說書類〉，包括卷 17 之〈讀大學〉、〈讀論語〉，卷 18 之〈讀中庸〉，卷 19 之〈讀孟子〉，實際上與袁中道〈石浦先生傳〉中所載其兄宗道之《海蠡篇》為同一作品。然而清乾隆四庫館臣卻於《子部·雜家類存目二》中謂《海蠡篇》二卷，袁士瑜（號七澤）即袁宗道之父所撰。今人李健章對此已有辨證，認係袁宗道所著，李健章之說法應屬可信。¹⁰除李氏所述外，在萬曆四十年代刊刻之大部頭的四書註解《刪補微言》、《皇明百方家問答》裏均列有袁七澤之《海蠡篇》。¹¹又明末張岱（1597-1680）之《四書遇》博採二百餘家，也曾採用袁七澤的註解。查對其引用袁七澤的文字，與《白蘇齋類集》中之〈說書類〉僅小有差異。¹²由此可知，明末《海蠡篇》作者已被誤為袁七澤。《海蠡篇》當初係單行本，據李健章推測可能因袁七澤批註後自署其名，傳抄時誤為作者所致，其說可供參考。¹³

關於《海蠡篇》之寫作年代，袁中道在〈石浦先生傳〉中沒有明確記載。但從該文前後以觀，寫作上限當於萬曆十八年（1590）以後袁宗道在里家居時。¹⁴又依袁中道所述曾親見李卓吾遺留之手筆云：「予讀袁石浦《海蠡篇》已奇矣，茲復

⁹ [明]袁宗道著，錢伯城標點：《白蘇齋類集》（上海：上海古籍出版社，1989年），版本說明，頁1。

¹⁰ 李健章：〈《海蠡篇》非袁士瑜所著考——訂正《四庫全書總目提要》一則〉，《炳燭集》（武漢：湖北人民出版社，1994年），頁431-436。又《白蘇齋類集》在清乾隆開四庫全書館時，被列為全毀之禁書，見同書，頁417。現收於《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000年），集部第48冊，頁523-708。

¹¹ 佐野公治：《四書學史の研究》附錄，頁433。

¹² [明]張岱著，朱宏達點校：《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985年）。例如頁254、301、315、568引述袁七澤部分，分別與《白蘇齋類集》頁249-250、252、253、280幾相同，僅文字小有差異。另《四書遇》也曾引用袁石浦（袁宗道）之語，頁498。

¹³ 同註10，頁436。

¹⁴ 袁中道：〈石浦先生傳〉，頁709。傳中謂袁宗道於冊封歸里（萬曆十七年）後居家，逾年著《海蠡篇》。逾年不一定是次年，也有可能指幾年後。

會石浦於龍湖之上，所見又別，更當奇也。」¹⁵而袁宗道與其弟宏道、中道三人於萬曆二十一年（1593）至龍湖拜訪李卓吾。因此，此書寫作下限至遲在萬曆二十一年，即袁宗道於三十一歲至三十四歲間寫成《海蠡篇》。李健章推測袁宗道於萬曆十八年下半年或十九年春初在公安縣家中完成，寫成後由其弟宏道於萬曆十九年赴龍湖見李卓吾時交予李氏云云，目前尚無佐證。¹⁶另外，周群謂袁宗道在拜訪李卓吾時，贈以所作《海蠡篇》。事實上也只是推測之詞，並無文獻依據。¹⁷

《海蠡篇》即現存《白蘇齋類集》中之〈說書類〉有前言說明撰述之目的，頗為重要。文字不長，茲錄其全文如下：

三教聖人，門庭各異，本領是同。所謂學禪而後知儒，非虛語也。先輩謂儒門澹泊，收拾不住，皆歸釋氏，故今之高明有志向者，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。不知彼之所有，森然具吾牘中，特吾儒渾含不洩盡耳，真所謂淡而不厭者也。閒來與諸弟及數友講論，稍稍借禪以詮儒，始欣然舍竺典，而尋求本業之妙義。予謂之曰：「此我所行同事攝也。」既知此理之同，則其毫髮之異，久之自明矣。若夫拾其涕唾以入帖括，則甚不可，宜急戒之。勿以性命進取，溷為一途可也。¹⁸

首稱「三教聖人，門庭各異，本領是同。」但〈說書類〉全文主要是就儒釋兩家立論。文中之「所謂學禪而後知儒」一語，參照袁宗道曾引述宋張商英（1043-1122）之語：「吾學佛，然後知儒。」¹⁹可能係源自張商英而將學佛改為學禪。又「先輩謂儒門澹泊，收拾不住，皆歸釋氏。」出自宋張方平（1007-1091）回答王安石問孔孟之後無人之語。²⁰袁宗道在此指出當時士人終身以禪是尚，不知儒家也有其高

¹⁵ 袁中道：〈遊居柿錄〉，《珂雪齋集》，卷1，頁1108，此為萬曆三十六年之事。

¹⁶ 同註10，頁433。

¹⁷ 周群：《袁宏道評傳》，頁231。

¹⁸ 《白蘇齋類集》，卷17，頁237。

¹⁹ 同前註，頁245。張商英與佛教之關係，參閱黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁359-416，有詳細的討論，可供參考。

²⁰ 參閱黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，頁377。此事載於志磐：《佛祖統紀》，《大正藏》

明處，只是「渾含不洩盡」，因此袁宗道「借禪以詮儒」，試圖闡釋儒學之奧義。簡言之，參照禪宗最為人所樂道之明心見性的觀念，以說明儒學心性本體的實質內容。袁宗道一方面肯定禪與儒有相通處，否則不能進行「借禪以詮儒」。一方面認為兩者「毫髮之異，久之自明」，指出禪與儒並不完全相同。由此以觀，表面上似乎採三教或儒釋融合之立場，但嚴格地說，袁宗道係將儒家置於第一優先，禪宗或佛教乃因有助於闡釋儒家奧義而被肯定。

袁宗道推尊儒家之態度，與當時士習頗有不同。其在翰林院時曾寫〈真正英雄從戰戰兢兢來〉一文，盛稱堯舜、周公、孔子之偉業，而莊子及竹林七賢則不與焉。其文云：

蓋自古稱真正英雄者，放動風動，則莫若堯、舜；明光勤政，則莫若姬公；而貫百王，拔類萃，則莫若孔子。……彼漆園者流；逍遙徜徉，見以為適；而竹林諸子箕踞嘯傲於醉鄉，見以為能解黏去縛。語之以聖賢之戰兢，若狙之繫於樊中，不勝其苦，而求逸去。而叩其中，遂乃空疎如糠瓢石田之無當於用，安所稱真正英雄哉！²¹

按袁宏道在萬曆二十九年（1601）所作之〈途中懷大兄詩〉中云宗道早年「蒙莊不去手，卓有出塵志」。²²但袁宗道後來對莊、列之學，卻無好感。如上文批評莊子及魏晉竹林七賢皆「無當於用」，如同文中又謂：「彼漆園、竹林輩，視天下無一之可為，故究也無一之能為。而聖賢者，視天下無一之可輕為，故究也無一之不可為。」²³以有用於世間事業與否批判儒道之優劣。

晚明士人多喜老莊之書，強調自我個性之解放，追求個人之生活情趣。袁宗道早年未仕前也是「性耽賞適，文酒之會，夜以繼日」、「栽花雜藥，不問世事」。²⁴但在登第入翰林後，態度有所轉變。如〈刻文中子序〉中云：

今海內學士好治子家言，方海錯乎莊、列輩，濡首其中，而薄洙泗正論為

（臺北：新文豐出版公司，未載出版年），第45冊，頁415中。

²¹ 《白蘇齋類集》，卷7，頁80。

²² 《袁宏道集箋校》，卷26，頁871。

²³ 同註21。

²⁴ 袁中道：〈石浦先生傳〉，《珂雪齋集》，頁708。

無當，此風不熄，將為吾朝揮塵諸人之濫觴，其蠹世道而蕩人心，寧有底極。故吾取諸子中若文中子之宗洙泗者，付剞劂氏，刻之以風天下。然吾非遂聖之也，謂其亦可為學聖者藉也。²⁵

隋末文中子（王通，584-617）學宗儒家，嘗仿六經撰禮論、樂論、續書、續詩、元經、贊易，又仿論語作《中說》。袁宗道自述：「蓋余始得六子書讀之，至莊、列而神動心艷也。已讀文中子，泊乎其難入也。已數數尋繹焉，而始不忍去手，盡易莊、列之好好之。」²⁶在此談到自己學問方向的改變，從好讀莊子、列子到讀王通的著作，由始難了解到推崇備至。袁宗道雖未認王通已至聖人之位，但以為其書可作為學習聖人之道的憑藉。

另袁宗道於〈刻玉海序〉中云：「士貴通達世務，曉暢經濟。」²⁷觀其〈救荒奇策何如〉、〈防河議〉二文確能具體表達「通達世務，曉暢經濟」的作法。在〈乞進講大學衍義疏〉中，針對當時神宗寵幸鄭貴妃，久不立太子一事，直云：「夫衍義所載，一言一藥，而稽之今日，於症最合者，則莫切乎重妃匹，令嫡媵有分；定國本，令睹聽無惑；嚴內治，令巨璫無竊柄。」²⁸可見袁宗道雖長於文學，但關心時務，且有相當之才識。

依袁中道〈石浦先生傳〉所述，其兄宗道「生而慧甚，十歲能詩，十二列校。見鄉先達祠，曰：『吾終當俎豆其間。』」²⁹袁宗道幼年時對聖賢即有崇高的孺慕之意，乃至其逝後，「因諸生之請，祠於學宮」，終達成其一生志向。³⁰綜觀其平生經歷，出入儒釋道三教，樂山水，善詩文，與晚明文人有許多共同點，但袁氏對儒家之推崇卻別具一格。其所以欲闡揚儒家「本業之妙義」，與此特殊之感情及信念有莫大的關係。

袁宗道聲稱「借禪以詮儒」，表示其於禪學有相當之了解。按袁宗道在為其舅龔惟學之《嘉祥縣志》所作序中，追憶二十一歲時因會試落第與其舅一道返鄉，途中在旅舍感歎「名虛身脆，我何歸乎？」其舅示以於京所購大儒語錄及一二佛

²⁵ 《白蘇齋類集》，卷7，頁84-85。

²⁶ 同前註，頁84。

²⁷ 同前註，卷8，頁104。

²⁸ 同前註，頁96。

²⁹ 《珂雪齋集》，頁708。

³⁰ 同前註，頁711。

典，此似為袁氏接觸佛教之始。³¹而真正用心禪宗語錄及參禪，則在三十歲於翰林院任職時。嗣後袁宗道曾習默照禪法，但覺此法非究竟而放棄。³²其參禪係走大慧宗杲之看話禪的途徑，於「無」字上用工夫。³³袁氏特別推重大慧宗杲及中峯明本（1263-1323）兩位禪師，曾勸友人閱讀此兩位禪師的語錄。³⁴另曾與友人董其昌（1555-1636）等在南京聽憨山德清（1546-1623）說禪，但與德清並無特別交往。又袁宗道與一些禪僧來往，也屬一般友誼。³⁵另一方面，袁宗道對當時士大夫學禪之不良現象也頗有了解，在與友人之書函中屢予批評。³⁶而為其弟宏道之《西方合論》所作敘文中，更長篇暢論禪學之特色及參禪與念佛之得失。³⁷

除了禪宗語錄外，從《白蘇齋類集》中可知袁宗道也曾廣泛閱讀佛經，諸如《楞伽經》、《楞嚴經》、《心經》、《圓覺經》、《華嚴經》、《大智度論》等，並曾為

³¹ 〈嘉祥縣志序〉，《白蘇齋類集》，卷10，頁134-136。

³² 同前註，卷17，〈讀論語〉中載：「今之用心於學者，多在靜處做工夫，閉目默坐，念起即擬放下。少得片時念不生，便以為快，不知正是昏沈耳。……吾數年前，被邪師指示，幾誤一生。」頁251。

³³ 同前註，卷16，〈陶石簣〉中云：「弟近來亦止向無字上做工夫，些小光景，見解都不認著，只以悟為則。亦決不敢嫌此事淡薄，更去尋枝葉也。」頁224。又袁宗道也曾謂參話頭並不容易。如〈寄三弟〉書中云：「吾比來亦切此事（指學禪），但參話頭工夫，難得純一。」頁230。

³⁴ 同前註，卷16，〈答蕭贊善玄圃〉書中云：「惟願文酒之暇，無忘卻菩提本願，時取大慧、中峰二禪師語錄置案頭，朝夕相對。」頁220。另卷22，〈雜說類〉為其弟宏道《西方合論》所作敘文中云：「大慧、中峰，言教尤為緊切。」頁318。

³⁵ 參閱趙偉：〈袁宗道禪學交遊考〉，收入《孫昌武教授七十華誕紀念文集》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁424-450。該文對袁宗道與友人及禪僧之來往有詳細的敘述，但頁441對引文「大慧語李老漢云……」一段，解為「這裏的大慧就是指無念（深有），李老漢就是李贄。」顯然有誤。事實上，此段係出自《大慧禪師語錄》，大慧為大慧宗杲，李老漢為李漢老（李邴，字漢老）之誤。《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，未載出版年），第47冊，頁920上。

³⁶ 例如《白蘇齋類集》，卷15，〈答梅開府先生〉中云：「世之一生談禪，意見熾然者不少。」頁201。〈答編修吳尚之〉中云：「近來學道者，多半是虛脾，大率欲人說他志韻高遠，有道氣，便作官而已。」頁202。給李卓吾之書函中云：「又有一種口裏說我學禪學道，其實昏昏兀兀，接客之暇，籌計家私；飽飯之後，算量資俸。三乘十二分教，一字不看；一千七百則公案，一語未聞。」頁210。

³⁷ 同前註，卷22，〈雜說類〉，頁316-321。

《圓覺經》首章作解，但已佚失。³⁸袁宗道自幼聰慧，篤實好學，在參禪學佛上可說有相當深刻的體會。然而，如其所稱「學禪而後知儒」，經由參禪之高度的內心開發過程，得以體會心性的本質後，袁宗道將此體悟運用至四書上，自然特別注意到儒家的心性觀，以及儒家如何像禪宗達到「明心見性」的方法，而對儒家有不同角度的理解與評價。

另外值得一提的是，袁宗道於寫成《海蠡篇》後，雖已達到其所稱「欣然舍筌典，而尋求本業之妙義」，但事實上並未因此而放棄參禪。據董其昌所說，袁宗道於三十五歲回北京任職後，復與董氏為禪悅之會。³⁹在給李卓吾之書信中仍云：「期將今三十六年以後歲月，供養諸佛，決不以一知半解自安。」⁴⁰袁宗道至四十一歲去世止仍學佛，但與其崇儒之信念並不衝突。觀其逝前憂心國事，抱病從公，竟致不起，可說實踐了儒家入世的精神。

三、借禪詮儒下對《論語》、《孟子》、《中庸》「性體」之詮解

禪宗強調成佛之道不在於記誦佛經與任何執著形相之禪坐、持咒、念佛等，只有親自體證，了知自己本性才是究竟。自唐宋以來，禪宗曾以此特殊教法鼓動人心，晚明士人參禪之風更勝前朝。如上引袁宗道即有感於「今之高明有志向者，腐朽吾魯、鄒之書，而以禪宗語錄為珍奇。」然而袁氏本人亦因參禪有得後，復讀孔孟諸書，乃知儒書有其高明究竟之說，「特吾儒渾含不洩盡耳」。因此，其著《海蠡篇》之目的，主要即在於闡釋這些隱微的部分。以下就袁宗道對《論語》、《孟子》、《中庸》有關性體之詮解，分別說明之。

（一）《論語》之性體的闡釋

《論語》中僅〈公冶長篇〉子貢云：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」與〈陽貨篇〉子曰：「性相近也，習相遠也。」二處論及性字，孔子對性之涵義並

³⁸ 同前註，卷 15，〈答陳徽州正甫〉中云：「近同參諸兄，看《圓覺（經）》白文，欲弟強釋數語，不得已隨看臆識。今抄首章請正。」頁 208。

³⁹ [明]董其昌：《畫禪室隨筆》（上海：上海古籍出版社，影印文淵閣四庫全書，1987年），第 867 冊，卷 4，頁 482。又參閱趙偉：〈袁宗道禪學交遊考〉，頁 430。

⁴⁰ 〈李宏甫〉，《白蘇齋類集》，卷 16，頁 222。

無充分的表達。袁宗道則刻意從性體的立場闡發《論語》之奧義，此點可說是《海蠡篇》的一大特色。例如〈雍也篇〉：「子曰：人之生也直，罔之生也幸而免。」一般都將直字解為正直，如朱子引程顥之語：「生理本直。罔，不直也，而亦生者，幸而免爾。」⁴¹此種解釋與《論語》其他篇章之直字的用法一致，應屬可信。⁴²然袁宗道卻獨抒己見云：

人之生也直，此直字與質直、好直等直字稍異，即性體也。性體無善惡，無向背，無取捨，離彼離此，而卓爾獨存；非中非邊，而巍然孤立。故曰：直如千仞峭壁，非心意識之所能攀躋者。⁴³

依此說，性體超越一切形相，非思慮所及。孔子說「人之生也直」，不是處世的態度問題，而是人的本質，這正是袁宗道所指的「渾含不洩盡」處。接著對於「罔之生也幸而免」一語，罔也非不直之意，袁宗道解云：

瞥生情念，便紆曲了也。情念既生，而欲祛除之，亦紆曲了也。擬趨向他，便紆曲了也。擬不趨向他，亦紆曲了也。紆曲便是罔矣，罔之易蹈如此哉！然直何以曰生理也？蓋有鏡然後現影像，有直性然後出生形骸情識。無鏡，安得有像乎？無直，安得有生乎！⁴⁴

罔是情念生起後引發的種種偏執，因偏執而失卻性體。性體是人之生理（生命本體），如先有鏡才能呈現影像，有性體才生出感官動作與思慮意識。應先掌握性體，才能使形骸與情識發揮正當的效用。從而，性體具有根源的地位，是身心活動的依據。這種解釋已跳脫《論語》本文之範圍，可說係一種創造性的詮釋。

⁴¹ [宋]朱子：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996年），頁119。

⁴² 關於《論語》中的直及與仁之關係，參閱馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1982年），第1冊，頁131-133之說明。錢穆：《四書釋義》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第2冊，對《論語》中有關「直」的用例，分別加以解說，頗可參考。頁87-92。

⁴³ 〈讀論語〉，《白蘇齋類集》，卷17，頁244-245。明末張岱《四書遇》曾引述此段文字，但未註明係袁宗道之語。《四書遇》，頁160。

⁴⁴ 《白蘇齋類集》，卷17，頁245。

又如〈里仁篇〉「子曰：君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」袁宗道也從性體的視角挖掘本章內含之要旨，如下云：

無適無莫，就是他比義處。非於無適莫外，又尋一箇義去比也。蓋此性體虛而靈，寂而照，於中覓善惡是非，可否得失，同異諸相，本不可得。世人起心動念，取舍情生，分別意立，與此性體相違遠矣。聖人雖熾然取舍，而實無取舍；熾然分別，而實無分別，亦無無分別之見。是以繁興大用，都合當體，故曰義之與比。⁴⁵

《論語》中常出現「義」字，一般解為正當的、合理的行為或觀念。⁴⁶本章文字及義理未涉及性體，袁宗道則從「虛而靈，寂而照」的性體超越一切相對分別，而又不離一切存在事物，說明「義之與比」的道理。世人執著情念致生偏差，聖人雖也有情念，但不拘泥，不偏執，無分別心，乃至「無分別之見」亦無，屬於一無所繫之虛明之境，故能成就一切事業功用。此種解說顯然已不限於文字解釋之範圍。袁氏在解說〈衛靈公篇〉之「子曰：君子義以為質，禮以行之，孫（遜）以出之，信以成之。君子哉！」一章時，也強調義等同於性，如云：

質，幹也。有幹，然後枝葉附焉。又質，素也。有素，然後彩色加焉。若不明此箇，而務為禮遜與信，是小禮也，足恭也，小信也。即作得周備，亦祇是一個硜硜小人，豈曰君子！義字便是義之與比之義，所謂性體也。

⁴⁷

袁宗道將「質」字解為「幹」、「素」，有根本之意，其與程顥、朱子之「質幹」說相同。⁴⁸但袁氏將「義」視同性體，為禮、遜、信之根本，則不只是朱子所稱：「義者，制事之本，故以為質幹。」而已。⁴⁹依袁宗道的看法，義為性體可以深化「義

⁴⁵ 同前註，頁 242-243。

⁴⁶ 參閱勞思光：《新編中國哲學史》，卷 1，（臺北：三民書局，2002 年），頁 110-112。

⁴⁷ 同註 43，頁 253。

⁴⁸ 朱子：《四書章句集注》，頁 231。朱子引程子曰：「義以為質，如質幹然。」又朱子曰：「義者制事之本，故以為質幹。」

⁴⁹ 同前註。

以為質」的涵義，不僅外部行為合於義，行為背後的主體也全合於義，這是人之性體（生命本質）當然的表現。乃至仁、義、禮、智也都是性體之表徵，如袁宗道謂：「仁義禮智，性之德也。聖門單提一字，即全該性體。如復禮之禮，不違仁之仁，義之與比之義是矣。」⁵⁰從而，儒學中之道德行為，都可歸源於性體，性體成為最高的價值依據。

（二）《孟子》「性善」與「四端之心」的解說

袁宗道對孟子之性善與四端之心，也從性體之絕對意義來說明。〈讀孟子〉中開頭即云：「孟子一書，只是以性善二字為主。此善字，非善惡之善，如《大學》所謂至善也。性離文字，離言說，離心緣，不可見矣，見之於初發之情耳。」⁵¹袁氏所稱「性善」之「性」，其涵義與前述性體相同，因性體超越一切形相，非思慮分別所及，故性善之善為經驗界之善與惡之上的「至善」。如袁宗道解說《大學》之「至善」云：「夫善何以曰至也？住於惡固非善，住於善亦非至善。善惡兩邊俱不依是何境？所謂至善也。」⁵²即從超越相對的善與惡來論至善。性體既為絕對的存有，不屬見聞覺知的對象，故只能從「初發之情」，溯源的推知性體之存在。「初發之情」如孟子所說的四端之心，不忍觳觫之一念，不忍人之心，赤子之心等，皆屬有對象條件之感官心識的活動。袁宗道以這些心識作用距性體最近，故稱之為「第一念」。儒家所重之世間倫理及治平事業，皆從第一念出發完成，如袁氏云：「赤子之心無分別，無取捨，所謂第一念也。大人事業只用第一念有餘裕矣。」⁵³又云：「治平事業俱從第一念做出，與天命之性不相聯續。蓋性者，離念者也，故曰：所性不存焉。」⁵⁴依袁宗道的看法，第一念雖可造出治國平天下的大事業，但仍屬有條件限制的世間現象，與「天命之性」之超經驗的存有，並非同一。

換言之，性為先驗的本體，而第一念則尚屬經驗界的心識活動。兩者之關係袁宗道謂：「性，體也。性發而為情，曰生，用也。」⁵⁵孟子所舉上述種種第一念之形態，都只是性體的「用」而已。袁宗道甚至說道：「若夫一片本地風光，乃天

⁵⁰ 同註 43，頁 242。

⁵¹ 〈讀孟子〉，《白蘇齋類集》，卷 19，頁 267。

⁵² 同前註，卷 17，頁 238。

⁵³ 同註 51，頁 275。

⁵⁴ 同前註，頁 279。

⁵⁵ 同前註，頁 276。

地未分，父母未生時消息。而《中庸》直揭曰天命之謂性者，雖孔子、孟子窮其玄辯，亦不免轉說轉遠耳。」⁵⁶蓋「性本離念，念即離性」，⁵⁷一切語言概念不能如實表達性體之本質。只是袁宗道在性體之絕對價值外，保留由性體所生之情，即第一念所造就之治平事業的作用，仍肯定儒學經世活動的意義。

（三）《中庸》「天命之謂性」的意義

《中庸》首章云：「天命之謂性，率性之謂道」，袁宗道從性體之超越言說與至高的存有性，區分「天命之性」與「率性之道」。在〈讀中庸〉裏，對友人問如孟子所說的孩提之童的愛親敬長，及赤子之初生即能視聽言動，以及最初之視聽，隨感隨應，不待安排者；乃至達到聲色俱無，視聽雙泯等情形，袁氏答以這些均是率性之道，而非天命之性。⁵⁸袁宗道認為天命之性不是感官認知與思慮的結果，不是有對象的相對存在，也不是有意識的不起一念。上述愛親敬長以及視聽雙泯等都只是「率性」之表現，並非根源的天命之性。要之，天命之性乃「性一切心，體一切用，生天生地，生人生物，橫貫宇宙，豎窮古今。」⁵⁹天命之性是一切心識活動與作用的本體，人之種種情識與思慮，因已落於經驗層次，都不能說是本體自身。

值得注意的是，上述袁宗道所稱「天命之性」，與儒家傳統意義之「天」並無理論聯繫。申言之，「天命」是本然之意，「天」不作為價值的最高根源，如儒家傳統之形而上的天或義理的天。觀袁宗道云：

不睹不聞，此性體也，即天命也。你起心擬戒慎恐懼，便是睹聞，便違卻本體。違卻本體，便是不戒慎恐懼矣。⁶⁰

「性體」、「天命」與「本體」乃作為同義詞使用，天命一詞有其特殊使用方法，與儒家之天道觀有所不同。

參照朱子《中庸章句》對「天命之謂性」的解說：

⁵⁶ 同前註，頁 269。

⁵⁷ 同前註，頁 267。

⁵⁸ 〈讀中庸〉，《白蘇齋類集》，卷 18，頁 257-258。

⁵⁹ 同前註，頁 258-259。

⁶⁰ 同前註，頁 259。

天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。⁶¹

朱子以五常之德（仁義禮智信）作為性之本質，具有完全充足的道德意義。同時，天是最高實體，也是道德價值的來源。另「率性之謂道」，指「人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」⁶²也著眼於性之道德本質可作為日用事物依循的途徑。兩相比較可知袁宗道對「天」，未將其作為一最高價值實體來看待，「天命」只是本然、自然之意，而「天命之性」也不以道德為其內容。

（四）小結

按南宋初，胡安國（1074-1138）即曾以性之本體無善無惡，而認孟子之性善說，乃贊美之詞，不能謂性為善惡相對之善。⁶³張九成在《孟子傳》中亦主張孟子之性善乃指性之本體，非與惡對立之善。⁶⁴袁宗道對孟子之性善說的說明與胡安國、張九成大致相同，但袁氏並未提及胡、張二人之無善無惡的看法。從時代上看，王陽明四句教中之「無善無惡心之體」的觀念，與袁氏之詮解較為接近。王陽明曾謂「心之體，性也。」⁶⁵心與性在王陽明的用語中並無嚴格的區分。關於無善無惡之意義，一般認為超越相對的善惡之上，故又可稱之為至善。在性之本體超越相對的善惡之意義範圍內，袁氏與王陽明之看法可說一致。袁宗道曾讀過王陽明著作，對良知也有相當的了解，詳如第四節所述，但袁氏在有關性體無善無

⁶¹ 朱子：《四書章句集注》，頁 23。

⁶² 同前註。

⁶³ 胡安國及其子姪胡五峯、胡季隨等人均持性無善惡，性善為贊美之詞，朱子認係得自禪僧東林常摠，非儒學本義。〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），卷 101，頁 2585-2590，有多條論及此說。

⁶⁴ 〔宋〕張九成：《孟子傳》（上海：上海古籍出版社，影印文淵閣四庫全書，1987 年），第 196 冊，卷 26，「夫孟子之所論性善者，乃指性之本體而言，非與惡對立之善也。」頁 484。

⁶⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992 年），頁 138。又〈答顧東橋書〉中亦云：「夫心之體，性也。」頁 168。

惡部分，並未引述王陽明之看法。從其借禪詮儒之立場而言，性體無善無惡之觀念係來自禪宗。

參照憨山德清之〈性箴〉一文，所描述禪宗之性體的內涵與袁宗道極為近似，其文云：

爾體圓明，爾形精奧，不動不遷，無相無貌。如水之溼，如火之燥，萬化不移，名言不到。去住來今，閒忙靜躁，卓爾獨存，是名真道。⁶⁶

憨山指出性體為超越思慮、概念的根源地位，對唐代以來禪宗之「自性」有較明確的說明。此外，憨山在《大學綱目決疑》中，對「至善」解云：

今言至善，乃是悟明自性本來無善無惡之真體。……若以善破惡，惡去善存，此猶隔一層。……只須善惡兩忘，物我迹絕。無依待，無明昧，無去來，不動不搖，方為到家時節。⁶⁷

文中所稱「真體」即「性體」，又「自性本來無善無惡」與前引文謂性體「不動不遷，無相無貌」意同，是超越一切名相的最高存有。而此性體並非想像的虛構，只須「善惡兩忘，物我迹絕」，即可證知。由此以觀，袁宗道對性體與至善之看法，可說是禪宗思想的翻版。為強調儒家也有超越名言概念之至微的最高存有，袁宗道之借禪詮儒在此目的下有一定程度之效果。正如上引《海蠡篇》中所稱諸弟與友人「始欣然舍筌典，而尋求本業之妙義」。然而儒家之性體是否完全等同於禪宗？袁宗道在《海蠡篇》中曾云：「既知此理之同，則其毫髮之異，久之自明。」袁氏對儒禪相異部分，因借禪詮儒之關係，未作說明。但從袁宗道推崇儒家之態度以觀，儒家之性體有其獨立自足的內涵，此點應無疑問。

⁶⁶ [明] 憨山德清：《憨山大師夢遊集》，《續藏經》（臺北：新文豐出版公司，未載出版年），第 127 冊，卷 36，頁 741。冉雲華：〈論唐代禪宗的「見性」思想〉，《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書公司，1995 年），頁 117-143。對「見性」之概念及其流傳有詳細的說明，值得參考。

⁶⁷ 同註 66，《續藏經》，第 127 冊，卷 44，頁 810。

四、《大學》「致知」與「格物」別解之會通儒禪

自王陽明提出古本大學，反對朱子之〈格物補傳〉，對「致知格物」提出新說後，《大學》之研究不再定於一尊。袁宗道非王門中人，然友人如焦竑、陶望齡、李卓吾等人與王學有關，袁氏在其文集卷 22 之〈雜說類〉中也記述不少王學後人之事蹟。袁氏本人對陽明思想頗為推崇，在詮解《大學》之「致知」時，接受良知的觀念，但仍有自己之發揮，對「格物」則迥異於朱、王。因袁宗道向以文學著稱，其有關致知格物的解說，不為人所注意，但其說可代表當時融合儒釋下對《大學》的理解方式。以下分別探討其內容及特色。

（一）「致良知」與「真心自體之知」的比較

王陽明以《大學》之「致知」為致良知，致有推廣擴充之意，致良知具有十足的道德實踐意義，此為習者所知。袁宗道在詮解《大學》之「欲誠其意者，先致其知」時也引述陽明之良知說，但又自申己意。如下文云：

正心固先誠意，然稍擬誠意，便涉安排，立能所，早已徹底不誠了也。當知吾人各具有良知，虛靈寂照，互古互今，包羅宇宙，要在當人設方便致之。若還致得自然，神感神應，安排不待遣而自遣，能所不待亡而自亡矣。蓋此知本誠，不必別用功求誠也。故曰：「欲誠其意者，先致其知。」⁶⁸

關於誠意，袁宗道認為「稍擬誠意，便涉安排，立能所，早已徹底不誠了也。」即誠意不可由思量分別來達成，而應由致知來呈現。致知之內容採用王陽明的良知說，肯定人人各具有良知，如何使其發生作用，「要在當人設方便致之」。「方便」指無固定之方法、途徑，最重要的是不能摻有個人的主觀欲求。如接下來謂「若還致得自然，神感神應，安排不待遣而自遣，能所不待亡而自亡矣。」所稱「致得自然」乃無偏執取捨之意，蓋良知為人本所具有，不待增添或減損，只要使其如實顯現，即可神感神應。依袁宗道之說法，誠意無工夫可言，工夫在於致知；又致知亦非分別計較的意念或行為，只須致得自然，便能使本具之良知完全自我顯現，故有「此知本誠，不必別用功求誠也。」之語。

⁶⁸ 〈讀大學〉，《白蘇齋類集》，卷 17，頁 239。

按王陽明對於誠意與致知，仍認為有工夫在，意念有善有惡，必須仔細檢點。《傳習錄》下卷載一條云：

心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善；一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。意之所發，既無不誠，則其本體如何有不正的？故欲正其心在誠意，工夫到誠意始有著落處。然誠意之本又在於致知也。……吾心良知既不能擴充到底，則善雖知好，不能著實好了；惡雖知惡，不能著實惡了，如何得意誠？故致知者，意誠之本也。⁶⁹

王陽明云：「實實落落去好善惡惡」，並未以一念之好善惡惡為「涉安排，立能所」，而致知也是實在的工夫歷程。例如王陽明雖主張人人具有良知，自能神感神應，但因私意物欲之蔽，仍須有工夫去實現，如下云：

知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。」然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理。即心之良知，更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，知致則意誠。⁷⁰

人人本具良知，不假外求，但上文明白指出：「在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理。」其後王陽明在〈天泉證道〉之四句教法時，仍然強調「人有習心在，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事為，俱不著實，不過養成一箇虛寂。」⁷¹常人之意念有善有惡，這是共許的事實，致知具有抉擇是非善惡之實踐力量，是以《大學》之「欲誠其意者，在致其知」，由此可以得到合理的聯繫。若依袁宗道所說，誠意不能有意念之涉入，而致知又須取消思慮分別；在超越事相之層次，固然可說良知神感神應，意可因之而誠，

⁶⁹ 同註 65，頁 368-369。該書「心之發動不能無善」，有誤，應為「心之發動不能無不善」。

⁷⁰ 同前註，頁 40。

⁷¹ 同前註，頁 360。

但此乃如王陽明所指「只是懸空想箇本體」，忽視事實上工夫的必要性。

另一方面，袁氏卻認為王陽明之四句教法並非究竟之談，而推崇王龍溪之四無說，如謂：「知善知惡，彼為中下根人權說耳。王汝中所悟無善無惡之知，則伯安本意也。」⁷²質言之，袁宗道之看法屬於一悟本體即是工夫的方式。良知本體超越一切思慮分別，故不能以有限的認知去求得。又良知是人人本來具有，故不必強求，只要消除妄想分別，良知自然顯現。參照袁宗道在解釋「明明德」時云：

明德，考亭釋為虛靈不昧，甚妙。即伯安先生所拈良知者是矣。德即是明，不可以明更求於明，擬欲明他，是鏡欲自照，而眼欲自見也，胡可得哉！然何以曰「明明德」也？蓋不過欲人直下識取云爾，故後面釋曰「皆自明」也。第玩「自」字便見，不落情量，全體顯現，非假一毫功力也。⁷³

袁宗道認為明德即是良知，其本體自明，故不須另用思慮去使本體光明。只要不落情量，不以私意計較分別，良知自能顯現。此外，袁宗道對「止於至善」亦有相同之詮解，如云：「但起心動念，便不是止。起心動念，不屬善邊，便屬惡邊，便不是至善。息機忘見，便是止於至善。」⁷⁴所謂「息機忘見」與「不落情量」都可說是「致得自然」的方法。

綜觀袁宗道對於良知與致良知的說解，明顯地傾向本體的把握，只要不起私意分別，良知自會顯現。其與禪宗認為人人本具清淨心體，只要不起妄念，心體自能隨機運用，在思維方式上非常接近。而袁宗道也曾將良知視同禪宗的真心之知，如下云：

良知二字，伯安自謂從萬死得來，而或者謂其借路蔥嶺。夫謂其借路，固非識伯安者，然理一而已，見到徹處，固未嘗有異也。余觀《宗鏡（錄）》所引圭峰語，謂達摩指示慧可壁觀之後，復問渠：「莫成斷滅否？」答：「雖絕諸念，亦不斷滅。」問：「以何徵驗？」答：「了了常知，言不可及。」師即印曰：「即此是自性清淨心，更勿疑也。」……伯安所揭良知，正所

⁷² 同註 68，頁 240。又卷 22，〈雜說類〉，亦載有袁宗道推崇王龍溪之四無說，頁 307。

⁷³ 同註 68，頁 238。錢伯城點校本為「蓋不欲人」，漏「過」字，應為「蓋不過欲人」。參見《白蘇齋類集》明刻本，收於《四庫禁燬書叢刊》，集部第 48 冊，頁 655。

⁷⁴ 同前註。

謂「了了常知」之知，「真心自體」之知，非屬能知所知也。⁷⁵

袁宗道認為王陽明之良知說非得之於禪宗，此看法實屬合理；而其謂良知同於禪宗之知者，以其均「非屬能知所知」，也有相當理據。蓋由王陽明之良知不屬知識、聞見之知，而為德行自覺之能力以觀，其與禪宗之真心之知，同為虛明心體的自然作用。但良知是否完全等同於禪宗之真知？嚴格而言則尚有斟酌之餘地。如同時代之雲棲株宏（1535-1615）即認為良知尚屬情識的分別作用，不能視為真心之知，當時禪門對此問題意見不一。⁷⁶而王學在儒釋分際上，也不能將良知等同於禪宗之真心之知。王陽明之良知說具有強烈的道德性，與禪宗真心之知具有不同的理論背景。然而袁宗道卻特別注重其超越能所相對之絕對性，並由此觀點來融會兩家說法。從其借禪詮儒之動機及當時思潮而言，在超越能所之意義範圍內，兩者仍可認有相通之處。

（二）「情念為物」與朱子、王陽明「格物」說的異同

袁宗道援用王陽明之良知解說《大學》之「明德」、「致知」，但對於《大學》之「格物」，卻未遵循王陽明而另提新說。袁宗道有關格物之詮解頗為特別，值得留意。依其二弟袁中道所作之〈石浦先生傳〉，袁宗道三十一歲時與其大弟袁宏道，在家中曾因參究宋大慧宗杲與張九成（字子韶）關於格物之問答而有所悟。袁宗道嗣後在《海蠡篇》中也記述此事：

昔張子韶至徑山，與馮給事諸公議格物，妙喜（大慧宗杲之別稱）曰：「公祇知有格物，而不知有物格。」子韶茫然，妙喜大笑。子韶曰：「師能開諭乎？」妙喜曰：「不見小說載唐人有從安祿山者，其人先為閩守，有畫像在焉。明皇幸蜀見之，怒令侍臣以劍擊其首，時閩守居陝西，首忽墜地。」子韶聞之，遂大悟，題不動軒壁曰：「子韶格物，妙喜物格，欲識一貫，兩箇五百。」余去年默坐正心軒下，偶一同參舉此，余豁然有省。時有友

⁷⁵ 同前註，頁 239-240。

⁷⁶ [明]雲棲株宏：〈良知〉條，《竹窗隨筆》，《蓮池大師全集》（臺北：中華佛教文化館，1983年），第3冊，頁3674-3675。荒木見悟著，如實譯：〈陽明學與明代佛學〉，《佛光學報》第4期（1979年6月），頁173-193，有關佛門人物對良知的看法，可供參考。

問余，此義如何？余曰：「犀因翫月紋生角，象被雷驚花入牙。」……⁷⁷

由〈石浦先生傳〉以及上述記載，可知袁宗道因參究此問答而有兩次省悟之經驗。惟張九成如何悟得格物要旨，從該段文字以觀頗難索解。參照張九成對格物之解釋：「所謂格物者，窮理之謂也。一念之微，萬事之眾，萬物之多，皆理也。」⁷⁸詳言之，「於一念之微，一事之間，一物之上，無不原其始而究其終，察其微而驗其著，通其一而行其萬。則又收萬以歸一，又旋著以觀微，又考終而要始。往來不窮，運用不已，此深造之學也。」⁷⁹其所稱「窮理」以及於「一念之微，一事之間，一物之上」皆予窮究，乃繼受程頤之觀念。比較特殊的是在窮究一切事物之理後，「又收萬以歸一，又旋著以觀微，又考終而要始」，以使窮理不致於泛濫無歸，而其最後之「一、微、始」，則是吾人之心。如張九成謂「心即理，理即心，內而一念，外而萬事，微而萬物，皆會歸在此，出入在此。」⁸⁰據此以觀，張九成之格物說一方面採用程頤之窮理說，一方面又強調心體之自主的根源地位。然其後朱子曾批評其格物說「乃釋氏看話之法，非聖賢之遺旨也」，認係受到大慧宗杲看話禪之向內體證的影響，不是程頤格物窮理說之本義。⁸¹

袁宗道在《海蠡篇》中曾引述張九成之《論語絕句》，但未提及其格物說之內容。而袁氏於參究有省後所稱「犀因翫月紋生角，象被雷驚花入牙」，也有難解之處。但袁宗道對格物之看法，曾有明確的表示如下：

情念不孤起，必緣物而起，故名情念為物也。初入道人，如何用功？須是窮自己情念起處。窮之又窮，至於窮不得處，自然靈知顯現，迥然朗然，貫通今古，包羅宇宙，則知致矣。故曰：致知在格物。此是初學下手喫緊工夫，千聖入門之的訣也。⁸²

⁷⁷ 同註 68，頁 240。

⁷⁸ 張九成：《孟子傳》，卷 19，頁 420。

⁷⁹ 同前註，頁 420-421。

⁸⁰ 同前註，頁 421。

⁸¹ 朱子：〈雜學辨〉，陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年），卷 72，朱子謂：「格物之學，二先生以來，諸君子論之備矣。張氏之云，乃釋氏看話之法，非聖賢之遺旨也。」頁 3622-3623。

⁸² 同註 77。

首句之「情念不孤起，必緣物而起」，認為情念與物有不可分之關係。按佛教有「心不孤起，仗境方生」之說法，如華嚴宗三祖法藏（643-712）在《華嚴義海百門》中云：「明緣起中，如見塵時，此塵是自心現。由自心現，即與自心為緣，由緣現前，心法方起，故名塵為緣起法也。」⁸³塵相當於境、物，心與塵相應而後有種種認知感受等作用。袁氏本人也曾云：「即今耳目見聞是虛假，心意搏量是虛假，擬心去妄存誠亦是虛假。蓋此箇都是仗境託物而生。」⁸⁴認為耳目感官與心意皆因與外物接觸而生起種種認知分別的結果，並非一定不變的，故是虛假。袁氏此語和佛教之緣起有相同之處，但袁宗道所稱「情念不孤起，必緣物而起，故名情念為物也。」逕將情念視為物，則與佛教之「心」與「物」相互緣生的緣起法有異。

再則，王陽明在〈答顧東橋書〉中曾云：「意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親為一物。意用於治民，即治民為一物。……凡意之所用，無有無物者，有是意，即有是物。」⁸⁵又有「意未有懸空的，必著事物。」⁸⁶「意之所在便是物」等說法。⁸⁷袁宗道稱「情念不孤起，必緣物而起」與上述王陽明之看法也有相同之處，然而，袁宗道接下來謂「故名情念為物也」，則與陽明有所不同。王陽明雖然肯定「無心外之物」，以及身、心、意、知、物，「只是一件」，⁸⁸又謂格物之格為正，因此格物為正意念，使不正的意念歸於正，以使事物皆得其宜。意與物雖然關係非常密切，但意為心之所發，物為事，兩者仍為不同之概念。袁宗道逕以情念為物，其與王陽明格物之物在內涵上並不相同。又袁宗道以格為窮究，與王陽明以格為正，也有差異。

此外，程朱之格物說以格為至，格物為窮究事物之理。袁宗道以格為窮究與程朱相同。但程朱之格物的物內自念慮之微，外至一草一木，宇宙萬物均包含在內，袁宗道則僅以情念為物，此則與程朱有異。而其弟袁宏道也持同樣看法，並有較詳之闡釋，其文如下：

⁸³ 石峻等人編：《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，1989年），第2卷，第2冊，頁108。

⁸⁴ 〈讀中庸〉，《白蘇齋類集》，卷18，頁264。

⁸⁵ 同註65，頁177。

⁸⁶ 同前註，頁282。

⁸⁷ 同前註，頁37。

⁸⁸ 同前註，頁282。

下學工夫只在格物，格者窮究也，物即意念也。意不能空起，必有所寄托，故意之所在即物也。窮究這意念從何起，從何滅；是因緣生，是自然生；是真的，是假的；是主人，是奴僕，如此窮究，便名格物，此格物即禪家之參禪也。到得悟了時，便名致知，物即是知，叫做誠意；知即是物，叫做正心；故一格物而《大學》之工夫盡矣。⁸⁹

袁宏道關於意念為物之看法與其兄相同，而此窮究意念或情念屬於向內體察之方式。從而《大學》之格物，一轉成為專門在意念上做工夫，既不同於程朱，與王陽明也有異。窮究到極處則如禪宗之開悟，此時致知、誠意、正心都無差別。關於窮究意念之方法，參照同時代憨山德清對參禪工夫之闡述，兩者實有相同之處。憨山德清云：

如今做工夫，先要剝去知解，的的只在一念上做。諦信自心，本來乾乾淨淨，寸絲不掛；圓圓明明，充滿法界；本無身心世界，亦無妄想情慮。即此一念，本自無生。現前種種境界，都是幻妄不實，唯是真心中所現影子。如此勘破，就於妄念起滅處，一觀覷定，看他起向何處起，滅向何處滅。如此著力一撈，任他何等妄念，一撈粉碎，當下冰消瓦解。⁹⁰

人人本具圓明心體，只因妄念蒙蔽致生種種計較分別，因此修行在於了知一切想像情慮皆非真實。而其方法乃在「妄念起滅處，一觀覷定，看他起向何處起，滅向何處滅」，就一一念頭仔細搜尋其如何興起，如何消失，則能粉碎妄念，而回歸自心。袁氏兄弟有關窮究情念起處之說明，也在於破除妄念迷執，只是其用《大學》之「致知格物」的表達方法，呈現儒家式的開悟。

從袁宗道因參張九成與大慧宗杲之格物問答而開悟之經歷以觀，張九成之格物說可作為袁氏有關「窮究情念起處」的理論背景。如上述張九成云：「於一念之微，一事之間，一物之上，無不原其始而究其終。」等，基本上與袁宗道之思維

⁸⁹ [明]袁宏道：《珊瑚林》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2003年），第1131冊，卷上，頁3。

⁹⁰ 聖嚴法師編著：《禪門修證指要》（臺北：東初出版社，1980年），頁168。

方式並無不同。只是袁宗道完全將格物之物，視為情念，且其格物以取消一切思慮分別為目的，而與道德之善惡的抉擇，以及萬物之客觀的條理規律無直接關係，是以袁宗道之格物說雖用儒家之名目，其內涵卻與禪宗離妄念的方法有相同之處。袁宗道之格物解乃綜合程朱、王陽明與禪宗之觀念而成，在晚明融會儒釋之思潮中可說是一個典型的例子。

五、結論：檢討與評價

如第二節所述，袁宗道在《海蠡篇》前言中云：「三教聖人，門庭各異，本領是同。」儒與禪（佛）既有共同之歸趣，則借禪以詮儒可說是合理的作法。綜觀袁氏對性體之超越思慮概念的闡釋，致知與禪學真心自體之知的關係，以及格物為窮究情念之起處等，均得之於禪學的思維方式。袁氏認為由此方法可使儒士之溺於習禪者，得知四書裏亦具備禪學之妙義，不必捨此他求。其與一般融會儒釋者不完全相同，毋寧是一種手段與目的之關係。

當時小袁宗道二歲之高攀龍（1562-1626）對融會儒釋有嚴厲的批評云：「今日談學者都將佛宗來證聖學，實無有知吾聖人之道者。若果知之，自見彼此已如南轅北轍，如何合得？」⁹¹高攀龍嚴別儒釋分際，因此調和儒釋或借禪詮儒都屬不當。⁹²按儒釋或儒釋道三教是否一致？還是彼此涇渭分明？在長遠的歷史文化傳承中，各有支持者，本文對此暫不予討論。然依袁宗道自述，其借禪詮儒乃「此所行同事攝也」。「同事攝」為佛教「四攝法」之一，係度化眾生之方便法門，與人「同事」乃隨眾生根性而與之親近，方能度化同類眾生。⁹³即如袁氏以自己習禪之體驗，抉發四書中與禪學相當之觀念，借此導正貴禪賤儒之趨勢。袁氏又謂：「既知此理之同，則其毫髮之異，久之自明。」由此以觀，袁氏並非不知儒禪之間仍有相異之處，只是不像高攀龍認為兩者南轅北轍，根本不能調和。其主張借禪詮儒之前提，即肯定儒禪有相通之處。故有「所謂學禪而後知儒，非虛語也。」之說。從手段與目的之關係而言，其與禪學之「以指指月，指非月」也有共通處。

⁹¹ [明]高攀龍：〈答涇陽（顧憲成）論儒佛善字不同〉，《高子遺書》（上海：上海古籍出版社，影印文淵閣四庫全書，1981年），第1292冊，卷8，頁470。

⁹² 例如高攀龍：〈異端辨〉，同前註，頁375-376。該文係萬曆三十三年（1605）四十四歲時，為批評雲棲株宏而寫。

⁹³ 「四攝法」指布施、愛語、利行、同事，四種攝持眾生的方便法門。

換言之，禪學之觀念是「指」，而儒家之奧義是「月」。是以儒家之奧義不能說完全等同禪學。然而儒禪間「毫髮之異」，果在何處？雖惜無完整的說明可資探討，但從其行事風格以觀，的確未因修禪而忘失儒學重人倫、主經世之基本信念。

袁宗道借禪詮儒能否正確闡明儒學之本義？其解釋方法是否合理？因立場不同而見仁見智，茲試予檢討如下：

（一）關於儒學之性體的涵義部分，袁宗道以禪學超越語言、概念的思維方式，大力強調儒學也有相同高明的境界。但從儒學之道德主體性或天命之性而言，不完全是禪學所說「不思善、不思惡」、「善惡兩忘」之超越相對概念的狀態而已，此性體也是人倫世界裏創造一切價值的最高依據。⁹⁴觀袁宗道一生與其親人、朋友的真摯情感，以及入仕與文學的熱切實踐，在在努力實現儒家的理想世界。然而袁氏認為這些人倫與政事、文化等活動，屬於經驗界有限的、相對的意識範圍，只能是第二義以下的價值，不必然是儒學的第一義。若論第一義，則儒禪相同，因此儒學的性體與禪無本質上的差別。袁宗道之基本觀念已認定三教「門庭各異，本領是同」，因此其以禪學之自性的觀念闡釋儒學之性體，而不提人倫與文化創造，也是勢所必然。

再則，袁氏為肯定儒學有其獨立的性體觀，往往將四書文字另作詮解，重新賦予一套理論內容，形同禪學自性說的翻版。如第三節所述，袁氏的解釋方法顯已超出一般文字解釋的範圍，此點最易受人質疑。但從禪學之立場而言，語言文字之意義，有時並不在其自身，而是人因該語言文字而生起之感受或想法。禪學中的「不立文字」，不是否定文字，而是採取彈性的方式。要之，文字與悟道之關係，不必拘泥於文字之表面意義。在儒家四書之性體觀方面，因同屬於離言絕慮之絕對本體，則語言文字也可如禪學般的自由運用。參照袁宗道謂：「吾夫子隨機指示，如《論語》所紀，非無論仁處，要皆示月之指，是指非月也。其最親者則莫若『予欲無言』一語，學者誠觀此言，果言仁乎，言命乎？」⁹⁵由此可見袁氏對文字之態度，與禪學之體會應有關聯。

（二）關於《大學》之「致知」部分，袁宗道採用王陽明的致良知說，並將

⁹⁴ 參閱唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，1984年），頁437-441。勞思光：《中國哲學史》，卷3下，（臺北：三民書局，1981年），頁511-512。兩人均指出儒學之「無善無惡」與禪宗不同之處，頗可參考。

⁹⁵ 〈讀論語〉，《白蘇齋類集》，卷17，頁246-247。關於〈子罕篇〉：「子罕言利與命與仁。」之說解。

良知視同禪宗的真心之知，顯然具有會通的目的。雖然其主張不起妄念，取消一切思慮分別以體現良知部分，與王陽明之本義不盡相符。但借用禪學之觀念，說明良知不屬能、所相對之經驗界的意識作用，則有相當深刻的觀察。「格物」部分，袁宗道將物解為情念，格物為窮究情念起處，可說是結合朱子、王陽明與禪學三者而成的新解釋。由致知與格物的解說可見袁宗道對禪學有深入的實踐心得，不只是觀念上的融和而已。對儒學而言，在修為或理境上，也不能說毫無參考或啟發價值。

在晚明三教一致或融會儒釋之氣運中，三教間之關係有主張三教同源，不分高下，有以儒攝佛、道，有以佛攝儒、道，也有以道攝儒、佛等各種看法。⁹⁶袁宗道之主張亦是此大潮流下的一支，惟其融會儒釋（主要為禪）之目的是為了弘揚儒學，較為特殊。除了本文所述外，《海蠡篇》中尚有多條詮解，可供比較研究，例如「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」「克己復禮」等，惟限於篇幅，無法一一討論。⁹⁷要之，其於禪學應可認有相當程度的實踐心得，對儒學也有自己的體會。從長遠的歷史眼光以觀，自魏晉時期，在融會儒道上，如王弼《論語釋疑》、何晏《論語集解》、郭象《論語體略》即有以道詮儒之作法。⁹⁸近如朱子之《四書集注》與其理學思想有密切的關聯性，王陽明對四書則另有見解。何種方式能最正確地呈現四書之本義？實際上因時因人而有不同之看法。是以袁宗道之說解是否合理允當？也恐難簡單地說是或否。《海蠡篇》在明末雖曾被引述，但流傳不廣，其影響力不能太過高估。整體而言，袁氏之說解內容前後理論一貫，說理明白，應非主觀臆測之作。其借禪詮儒之方法，也頗有精到之處。在四書研究史上，可謂別具一格。

⁹⁶ 參閱林義正：〈儒佛會通方法研議〉，臺灣大學文學院：《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月），頁187-211。

⁹⁷ 〈讀論語〉，《白蘇齋類集》，卷17，論及「過去之心已往，見（現）在之心不住，未來之心未來，本無意必固我，人人日用，可以反觀。」頁247。「己禮非一非二，迷之則己，悟之則禮。」「禪宗舍（捨）無明無佛性，所以道一切煩惱，為如來種。」頁249-250。此兩條均借用禪學觀念，闡釋聖與凡，及克己復禮與為仁由己之深意。

⁹⁸ 湯用彤：〈王弼之周易論語新義〉，《魏晉玄學論稿》，收於《魏晉思想》乙編（臺北：里仁書局，1995年），頁87-106。林麗真：〈論語釋疑分析〉，《王弼》（臺北：東大圖書公司，1988年），第五章，頁139-168，有較詳之說明。郭象：《論語體略》僅有輯佚本，參閱湯一介：《郭象》（臺北：東大圖書公司，1999年），第一章〈郭象的生平與著作〉，頁4-8。

引用文獻

一、傳統文獻

- 〔宋〕張九成：《孟子傳》，第 196 冊，上海：上海古籍出版社，影印文淵閣四庫全書，1987 年。
- 〔宋〕朱子：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996 年。
- 〔宋〕朱子，陳俊民校訂：《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年。
- 〔宋〕朱子，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。
- 〔明〕雲棲祿宏：《蓮池大師全集》，臺北：中華佛教文化館，1983 年。
- 〔明〕憨山德清：《憨山大師夢遊集》，《續藏經》，第 127 冊，臺北：新文豐出版公司，未載出版年。
- 〔明〕袁宗道著，錢伯城點校：《白蘇齋類集》，上海：上海古籍出版社，1989 年。
- 〔明〕袁宏道著，錢伯城點校：《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，1981 年。
- 〔明〕袁宏道：《珊瑚林》，《續修四庫全書》，第 1131 冊，上海：上海古籍出版社，2003 年。
- 〔明〕袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，1989 年。
- 〔明〕高攀龍：《高子遺書》，第 1292 冊，上海：上海古籍出版社，影印文淵閣四庫全書，1987 年。
- 〔明〕張岱著，朱宏達點校：《四書遇》，杭州：浙江古籍出版社，1985 年。
- 〔明〕董其昌：《畫禪室隨筆》，第 867 冊，上海：上海古籍出版社，影印文淵閣四庫全書，1987 年。
- 〔清〕永瑢、紀昀等撰：《武英殿本四庫全書總目提要》，第 1 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

二、今人論著

- 石峻等人編：《中國佛教思想資料選編》，第 2 卷，第 2 冊，北京：中華書局，1989 年。
- 冉雲華：〈論唐代禪宗的「見性」思想〉，《從印度佛教到中國佛教》，臺北：東大圖書公司，1995 年，頁 117-143。
- 吳承學、李光摩編：《晚明文學思潮研究》，武漢：湖北教育出版社，2002 年。

- 李健章：《炳燭集》，武漢：湖北人民出版社，1994年。
- 佐野公治：《四書學史の研究》，東京：創文社，1988年。
- 周群：《袁宏道評傳》，南京：南京大學出版社，1999年。
- _____：〈論袁宏道的《四書》詮釋〉，收入黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》，臺北：臺大出版中心，2004年，頁509-535。
- 林義正：〈儒佛會通方法研議〉，臺大文學院：《佛學研究中心學報》第7期，2002年7月，頁187-211。
- 林麗真：《王弼》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：學生書局，1984年。
- 荒木見悟：〈公安派の佛教思想〉，《明末宗教思想研究》，東京：創文社，1979年，頁421-471。
- 荒木見悟，如實譯：〈陽明學與明代佛學〉，《佛光學報》第4期，1979年6月，頁173-193。
- 張國光、黃清泉主編：《晚明文學革新派公安三袁研究》，湖北：華中師範大學出版社，1987年。
- 黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館，1997年，頁359-416。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1992年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第1冊，北京：人民出版社，1982年。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，《魏晉思想》乙編，臺北：里仁書局，1995年。
- 湯一介：《郭象》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，臺北：三民書局，2002年。
- _____：《中國哲學史》，卷3下，臺北：三民書局，1981年。
- 傅武光：〈四書學考〉，臺灣師範大學《國文研究所集刊》第18期，1974年6月，頁252-261。
- 聖嚴法師編：《禪門修證指要》，臺北：東初出版社，1980年。
- 溝口雄三：〈公安派の道〉，收入《入矢教授小川教授退休記念中國文學語學論集》，京都：京都大學文學部，1974年，頁619-634。
- 趙偉：〈袁宗道禪學交遊考〉，《孫昌武教授七十華誕紀念文集》，北京：宗教文化出版社，2007年，頁424-450。
- 鄭志明：《明代三一教主研究》，臺北：學生書局，1988年。

錢穆：〈記公安三袁論學〉，《中國學術思想史論叢（七）》，臺北：東大圖書公司，1986年，頁231-244。

——：《四書釋義》，《錢賓四先生全集》，第2冊，臺北：聯經出版公司，1998年。頁87-92。

Interpretation of Confucianism by Means of Zen: Explication of the Four Books by Yuan Chung-Dao in the Late Ming Dynasty

Deng, Keh-ming*

[Abstract]

Yuan Chung-Dao in the late Ming Dynasty was an exponent of Kung-An Faction. He was not only noted for his advocating new literary style but also having peculiar vision on Nature by delving into study on the subject. In order to rectify the trend of advocating heavily on the conceptions of Zen as despising Confucianism, he wrote a book entitled “Sea Ladling” to explicate the covered arcane meaning of the Four Books by means of the conceptions of Zen.

The first part of this article introduces the purpose and background of the book Sea Ladling. Secondly, examining the way Yuan Chung-Dao explicated the “Nature of the Being” of Confucianism and the conception of “such extension of knowledge laying in the investigation of things” of the Great Learning respectively, and finally, concluded with a comprehensive evaluation of the book as to grasp its characteristics.

Yuan Chung-Dao’s Explication of the Four Books had the appearance of harmonizing Confucianism and Buddhism, but his aim was to re-discern the status and value of Confucianism by means of Zen. It was of great significance during the late Ming Dynasty when the dominant idea was of harmonizing the Three Disciplines,

* Professor, Department of Chinese literature, National Chi Nan University.

namely, the Confucianism, Buddhism and Taoism.

Keywords: Yuan Chung-Dao, the Four Books, Confucianism, Buddhism, Zen