

# 儒學的生死學——以晚明儒學為文本

## Confucian Studies of Living and Dying : to Use Confucianism of the Late Ming Dynasty as the Text

廖俊裕\*

Liao Chun Yu

### 摘要

1. 當代台灣盛行生死學議題：從楊國樞、傅偉勳、生死學研究所成立等現象說起。
2. 儒學不宜忽略此主流議題：
  - (1) 儒學現進入對話交流世代：劉述先、杜維明為例。
  - (2) 儒學本身的經世性格
3. 儒學如何解決生死問題：
  - (1) 先秦儒學重心不在此處：志在解決「禮壞樂崩」的「周文疲弊」社會。
  - (2) 受佛學刺激而生發的宋明理學可擔此任。
  - (3) 以晚明理學論述如何解決生死問題：
    - 甲、陽明龍場驛「惟生死一念尚覺未化」及其解決之道。
    - 乙、陽明後學「良知了生死」思潮：周海門與陶爽齡。
    - 丙、高攀龍投水遺言「心如太虛，本無生死」。
    - 丁、以上，從形式看，和禪解決生死方法相同，難以檢別儒釋，故當以宋明理學殿軍劉蕺山之「盡其道而生，盡其道而死，是謂無生死」為最終結穴。
4. 結論：以蕺山言，儒學重點不在解決生死問題，卻可解決生死問題。

關鍵詞：陽明後學、劉蕺山、本無生死、生生不息、良知了生死

---

\* 南華大學通識教學中心副教授。

## Abstract

1. The studies of living and dying are in vogue in Taiwan now.
2. The confucianist should not ignore the main stream.
3. How to solve the question of living and dying for Confucianism.
  - 3.1 Confucianism before the Chou Dynasty can not answer the question.
  - 3.2 Confucianism of the Late Ming Dynasty can do it.
    - 3.2.1 Wang, Yang Ming
    - 3.2.2 The school of Yang Ming
    - 3.2.3 Gao, Pan Long
    - 3.2.4 Liu, Ji Shan
4. Conclusion

Keywords : Liu Ji Shan, the school of Yang Ming, no life and death,  
sheng-sheng-bu-xi(生生不息),  
liang-zhi to solve the question of living and dying

## 一、前言

已故傅偉勳（1933-1997）先生，在台灣的文化現象中，一直都是個帶動話題的學者，從「批判的繼承」、「創造的詮釋學」……到「文化中國」等等，莫不傳誦一時。尤其晚年基於他自己與淋巴腺癌搏鬥的生死體驗，寫成《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》乙書<sup>1</sup>，提出「現代生死學」的領域，更是蔚為風潮，影響迄今不衰。首先便有楊國樞、余德慧因讀此書深受感動，而發一心願：「先在台大開授此種課程」，<sup>2</sup>其後果然付諸實踐，且造成修課學生的搶修熱潮，人數由一百個，增加到一百五十、一百八十，鑑於精力有限，作業批改不完，只好以此為限，但連旁聽學生約兩、三百人。<sup>3</sup>龔鵬程先生更以十年薪資一次給付的方式，邀請他回國在南華大學（當時為南華管理學院）籌設「生死學研究所」。<sup>4</sup>而在一向以「財經企管、工商經營」為出版大宗的出版界中，「生死學」的相關書籍亦成為出版的重點，<sup>5</sup>傅佩榮先生更為文書評直言，由此書及傅偉勳本人的經驗，可發展出一套「傅氏療法」，<sup>6</sup>一時之間，「生死學」三個字成為台灣社會中的「當道語言」。

以儒學本身的「經世」性格，永遠兼具社會關懷的面向，在此「生死學」成為「當道語言」之際，自不宜忽略此主流話題。況且，現代社會已進入一「全球化」的「對話時代」，要想做為中國傳統思想中心的儒家學脈繼續有活力的貢獻時代，就不免要參與對話，觀諸新儒家學者中，劉述先、杜維明二先生皆風塵僕僕的往來世界各地參與會議、進行討論，可見一斑。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1998）。筆者並不同意傅先生談及三教的心性體認的生死學時，將儒家的生死學置於陽明的良知上，限於篇幅，本文沒有對此展開討論。但閱畢全文，即可得知。

<sup>2</sup> 參傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1998），〈序〉，頁6。

<sup>3</sup> 見韓國棟：〈探索生死學奧秘台大開課掀熱潮〉，《中國時報》，第37版，1994年4月23日。

<sup>4</sup> 參龔鵬程：〈弔傅偉勳〉，《知識分子》（台北：聯合文學出版社，2000），頁249--253。

<sup>5</sup> 參鍾芳玲：〈社會的開放讓分眾出版強強滾〉，《聯合報》，第15版，1994年2月27日。

<sup>6</sup> 傅佩榮：〈調整焦距看死亡〉，參傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1998），〈附錄〉，頁330--343。

<sup>7</sup> 參劉述先：〈對話時代的來臨〉，《全球倫理與宗教對話》（台北：立緒出版社，2001），〈序〉，頁3--7。

本文基於以上兩點，欲從儒學中攫取其有關「解決生死」的智慧，以作為「時代的回應」。又因為在先秦儒學中，孔孟荀的思考重點在於解決「周文疲弊」、「禮壞樂崩」的文化秩序問題，<sup>8</sup>對於生死問題，常隱而不發的只有幾句話，如《論語》中，便只有少數的「未知生，焉知死；未能事人，焉能事鬼」、「朝聞道，夕死可矣」<sup>9</sup>幾句話，致令有些人以為孔子乃「懷疑論」者，<sup>10</sup>因此本文以晚明理學為主要論述範圍，之所以如此，乃因晚明政治黑暗，儒者求取功名以經世濟民之時，常不免面臨生死的威脅，因而便不免有一套楊儒賓先生所謂的「刀鋸鼎鑊之學」，楊先生曰：

我們不能不注意到明儒真有一套「刀鋸鼎鑊」之學。明儒從王陽明以下，如楊爵、楊繼盛、鄒元標、東林諸君子以迄明末劉宗周、黃道周等人，他們都將最惡劣的廷杖、詔獄、廠衛制度，視為對自己人格的考驗，也視為「此道、此學」最好的試金石。<sup>11</sup>

所謂的「刀鋸鼎鑊」不只指明代儒者所面對的生活上的「橫逆困頓」或「身體上的病痛絕症」，更重要的是指其隨時所面臨的「生死存亡」，他們所面對的死亡，恐怕比前文之傅偉勳先生與之搏鬥的淋巴腺癌，更叫人感到驚心動魄。以王陽明為例，即使被劉瑾所陷，貶至貴州龍場驛，但甚至在到龍場驛的路程中，還要隨時提心防範劉瑾派人暗殺，不得已，只好投水詐死，以脫險境，其驚險若此。<sup>12</sup>因此本文便以其人之「刀鋸鼎鑊之學」來說明他們如何解決生死問題。

本文的論述步驟由陽明龍場驛悟道入手，此因其時陽明對人世一切得失榮辱皆能放下，「惟生死一念尚覺未化」（詳下文），故是一個很好的進入生死問題的線索。再由此說明，陽明後，以「良知了生死」思潮的形成，在這部分以泰州王門之周海門與其弟子陶奭齡二先生為對象，這是因為他們正是以「生死問題」為他們的問題意識，而提出「良知」為解決之鑰，另一原因是作為對比，

<sup>8</sup>參牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983），第3講，頁45--68。

<sup>9</sup>此二句分別見宋·朱熹：《四書章句集注》（台北：大安出版社，1999），頁172、95。

<sup>10</sup>參陳榮捷：〈西方對於儒學之研究〉，《王陽明與禪》（台北：台灣學生書局，1984），頁96。

<sup>11</sup>楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁537—538。

<sup>12</sup>參吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995）卷33〈年譜一〉，頁1227—1228。

以引出與其同時之高攀龍與劉戡山二儒，此二儒之死皆極其悲壯與令人敬佩，且為黃宗羲口中的「今日之學者，大概以高、劉二先生，並稱為大儒，可以無疑矣」，<sup>13</sup>故以其二人壓軸，但高攀龍對死之義理猶有未瑩，所以最終結穴在戡山身上。<sup>14</sup>

## 二、陽明的生死困惑及其解決之道

我們便從王陽明有名的龍場驛悟道開始談起。

當陽明因上疏欲救南京給事中（諫官）戴銑與監察御史薄彥徽等人，而遭詔獄、廷杖，最後貶官貴州龍場驛驛丞。劉瑾仍派人暗中跟蹤，陽明感覺有生命危險的存在，於是投江假裝自殺身亡，暗中乘商船至福建邊界，陽明本欲逃亡遠方，但恰遇二十年前認識的道士，道士告訴陽明：「汝有親在，萬一瑾怒逮爾父，誣以北走胡，南走粵，何以應之？」爲了不拖累家人，陽明決定身赴龍場。此時陽明三十七歲，《年譜》云：

龍場在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺翹翹，蠱毒瘴癘，與居夷人舛舌難語，可通語者，皆中土亡命。舊無居，使教之範土架木以居。時瑾憾未已，自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化，乃為石墾自誓曰：「吾惟俟命而已！」夜端居澄默，以求靜一；久之心中灑灑。而從者皆病，自析薪取水作糜飼之；又恐其懷抑鬱，則與歌詩，又不悅，復調越曲

<sup>13</sup>見黃宗羲《明儒學案》（台北：里仁書局，1987），〈戡山學案〉，頁1507，《黃宗羲全集》第八冊）。

<sup>14</sup>宋明理學，一般合稱，但宋儒和明儒因時代機緣的問題，關切儒學的重點並不同，錢穆先生曾云：「人類對宇宙，對人生，有一個最迫切最重大的問題，便是生和死的問題。」（氏著：《中國思想史》（台北：台灣學生書局，1985），頁2）不過，在宋儒身上，「生死問題」並不成其問題意識，「生死」反而只是他們攻擊佛教的一個利器。以爲生死其實是「本分事」。如明道曰：「佛學只是以生死恐動人。可怪兩千年來，無一人覺此，是被他恐動也。聖賢以生死爲本分事，無可懼，故不論生死。佛之學爲怕生死，故只管說不休。」（宋·程顥、程頤《二程集》（台北：漢京文化公司，1983），頁2。），又曰：「釋氏本怖生死爲利，豈是公道？」（同上書，頁139）象山亦云：「釋氏以人生天地間，有生死、有輪迴、有煩惱，以爲甚苦而求所以免之。……故曰利曰私。」（宋·陸九淵：《象山先生全集》（台北：台灣商務印書館，1979，頁18。）晚明儒者和宋代儒者有一大不同之處，即「死亡意識」常常成爲他們首出的觀念，如何了生死成爲主要的問題，參呂妙芬：〈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〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期，1999.12，頁165-207。

，雜以談笑，始能忘其為疾病夷狄患難也。因念：「聖人處此，更有何道？」忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，誤也。乃默記《五經》之言證之，莫不吻合，因著《五經臆說》。<sup>15</sup>

同樣的事件，黃綰《行狀》亦云：

瑾欲害公之意未已。公於一切得失榮辱皆能超越，惟生死一念，尚不能遣於心，乃為石墾，自誓曰：「吾今惟俟死而已，他復何計？」日夜端居默坐，澄心精慮，以求諸靜一之中。一夕，忽大悟，踴躍若狂者，以所記憶《五經》之言證之，一一相契，獨與晦庵註疏若相抵牾，恆往來於心，因著《五經臆說》。<sup>16</sup>

兩段引文互相參看，可以得知：一、當陽明謫至龍場驛時，處境艱辛，但一切的得失榮辱他皆能超越之。二、不過所有的一切中，唯剩生死念頭尚未超化。三、他以「俟命」、「俟死」（等待命運的決定，讓存在來決定一切）的態度來面對，輔以「端居澄默，以求靜一」的靜心或靜坐功夫。四、提一話頭「聖人處此，更有何道？」，突然在當天中夜產生一種神秘經驗（mystical experience）<sup>17</sup>，大悟格物致知之旨，體會到「聖人之道，吾性自足」，所有的問題，至此皆煙消雲散。

在這之中，「忽大悟」、「踴躍若狂」皆是神秘經驗的典型特徵，但正如楊儒賓先生所言：「中國哲學的『悟』之體驗是個大黑洞，任何文字掉進此一敘述了，好像都不能自拔，破碎不成片段。」<sup>18</sup>嚴格說，由於陽明沒有多作解釋，所以我們很難說他到底發生了什麼，不過，我們倒可以確定「生死一念尚覺未化」的現象已經解決，不成為他心中的渣滓了。

但是很奇怪的，陽明人生最後的問題是「生死問題」，他解決了這個最後的

<sup>15</sup> 引文及敘述見吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995）卷33〈年譜一〉，頁1227—1228。原文「臆說」寫為「憶說」，據《行狀》改。

<sup>16</sup> 吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995），頁1408—1409。

<sup>17</sup> 陳來先生解陽明此經驗為神秘經驗，見陳來：〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境——王陽明的哲學精神》（北京：人民出版社，1991）附錄，頁394。

<sup>18</sup> 楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁534。

問題後，講學的宗旨在「致良知」<sup>19</sup>，可是講學的內容卻幾乎不提及「生死」，在《王陽明全集》中，也只有少數幾段學生問及「生死問題」，他才回答幾句的例子。這個現象可能有兩個原因，一是他沒有意識到；二是他有意識到，但他已經解決了，所以他覺得不必再提。說他沒有意識到，是不太可能的，否則在龍場驛超越了一切得失榮辱，怎還意識到剩「生死一念」呢？且由上引文所發生的神秘經驗來看，應是第二個原因——解決了，而又覺得不必再提。<sup>20</sup>那他如何解決的？我們可以從他答覆學生所問的「生死問題」的少數幾段文獻著手回答。

(1) 蕭惠問死生之道。先生曰：「知晝夜即知死生。」問晝夜之道。曰：「知晝則知夜。」曰：「晝亦有所不知乎？」先生曰：「汝能知晝！矇矓而興，蠢蠢而食，行不著，習不察，終日昏昏，只是夢晝。惟息有養，瞬有存，此心惺惺明明，天理無一息間斷，才能知晝。這便是天德，便是通乎晝夜之道，而知更有什麼死生？」<sup>21</sup>

(2) 問「志士仁人」章。先生曰：「只為世上人都把生身命子看得來太重，不問當死不當死，定要婉轉委曲保全，以此把天理弄丟了。」<sup>22</sup>

(3) 問通乎晝夜知道而知。先生曰：「良知原是知晝知夜的。」又問人睡熟了良知亦不知了。曰：「不知如何以一叫便應？」曰：「良知常知如何有睡熟時？」曰：「向晦宴習，此亦造化常理。夜來天地混沌，形色懼泯（引者按：懼當為俱），人亦耳目無所睹聞，眾竅俱翕，此亦良知收斂凝一時。天地既開，庶物露生，人亦耳目有所睹聞，眾竅俱闢，此即良知妙用發生時。可見人心與天地一體，故上下與天地同流，今人不會宴息，夜來不是昏睡，即是忘思魔寐。」<sup>23</sup>

<sup>19</sup> 牟宗三先生以為陽明悟的就是「良知」，見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1984），頁 216。

<sup>20</sup> 這個「不提生死」的問題，有學者從外緣的「生命」上來回答，以為是陽明「具體人間世的聖賢生命」所致。這是從問題的外緣（生命）回答，故本文不取之（因為幾乎所有的問題都可以用「生命」這個答案來抽象地回答）。見林安梧：〈傳習錄與陽明學〉，收入王陽明：《傳習錄》（台北：金楓出版公司，1987），頁 10。

<sup>21</sup> 吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 37。

<sup>22</sup> 吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 103。

<sup>23</sup> 吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 105-106。

(4) 問天壽不二。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，本從生身命根上帶來，故不易去。若於此處見得破、透得過，此心全體方是流行無礙，方是盡性立命之學。」<sup>24</sup>

以上之第(4)段引文，說明了「生死念頭」可以做為我們道德實踐結果的檢驗，陽明以為「生死念頭」是從「生身命根」帶來，故在人生中最後一個關卡，如果我們還沒有化除，便表示還不是流行無礙的境界，這是陽明龍場驛悟道之經驗前後的描述，頗切合陽明本身的生命經驗，但對於解決「生死問題」的理解幫助不大。

主要的文獻在第(1)段引文，當蕭惠問「死生之道」，陽明的回答乍見很像孔子的「未知生，焉知死」，陽明回答說：知晝則知夜，則知晝夜；知晝夜則知死生。所以只要知晝就好了。不過陽明有進於孔子處的是：他有回答如何知晝。關鍵就是在「此心惺惺明明，天理無一息間斷，才能知晝。」必須掌握「天理」才能「知晝」，天理是重點之所在，是解決生死問題的鑰匙。把「天理」概念扣緊第2段引文就更清楚了，天理如何得知呢？陽明走的不是朱子「橫攝的順取的認知之路」，他走的是「逆覺體證之路」，所以必然收攝至主體內。<sup>25</sup>換言之，天理若是個「普遍的精神實體」<sup>26</sup>，則這「普遍的精神實體」也要「主體化」，主體化為內在的良知。所以在上面第(3)段的引文中，陽明便以良知來說明「通乎晝夜之道」，以見「人心與天地一體，上下與天地同流」。故陽明在其他的文獻上亦說「天理即良知」<sup>27</sup>，在這個時候，實體與主體是合一的，或說是由主體來統攝實體，「一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤」。<sup>28</sup>

現在我們可以再回到陽明龍場驛一悟的神秘經驗上。原來陽明乃悟及「良知的絕對性與普遍性」，以此「絕對的良知」來消解宇宙間消逝無常的「生死現象」，這時他體悟到「良知的絕對性」，因著這絕對，所以一切相對的差別皆消失了，時間空間便被超越了；<sup>29</sup>因為絕對，所以「個體解消，時空消泯，萬物一

<sup>24</sup> 吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995），頁108。

<sup>25</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983），第18講，頁389—420。

<sup>26</sup> 在牟宗三：《王陽明學行簡述》中，牟先生認為陽明龍場驛一悟所呈現的是「普遍的精神實體」，收入牟宗三：《生命的學問》（台北：三民書局，1989），頁164。

<sup>27</sup> 吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995），頁110。

<sup>28</sup> 牟宗三：《心體與性體》第一冊（台北：正中書局，1985），頁47。

<sup>29</sup> 陳來先生認為儒學的神秘體驗有幾個基本特徵：一、自我與萬物一體。二、宇宙與



體」<sup>30</sup>。簡言之，就是達到一超越時空人我的「永恆」(eternity)，而非「永遠」(在時空的度量衡之下)。人一旦觸及永恆，死亡的陰影就解消了，不再為死亡所焦慮了，所以陽明「生死一念」自然化解。我們可以把陽明這個解決辦法稱作「良知了生死」。<sup>31</sup>

### 三、陽明後學周海門、陶爽齡：良知了生死

陽明的良知學雖然可以解決生死問題，但事實上，陽明卻不在此措意，在龍場驛一悟之後，生死問題從來沒有進入他的問題意識中，他為什麼覺得不必再提了呢？因為他認為「致良知」更為簡易直捷，不必再繞道「生死問題」上了，猶如佛學所為，陽明曰：

仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來，卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。<sup>32</sup>

換言之，陽明認為「生死」其實只是一個方便的入門磚，重點在是否能掌握到「本體」，仙家、佛家其實也是要人從養生、出離生死苦海開始，以進而掌握本體而已。所以當王嘉秀問陽明：「佛以出離生死誘人入道……？」陽明答曰：「所論大略亦是」，<sup>33</sup>因此他不必再提「生死」作為學問的入手，那反而更加迂曲，直接從「致良知」著手，不談生死而亦可了生死。但陽明的這個見解，他的後學並沒有體會到，又當時「三教合一」、「三教一致」思潮頗行於天下，<sup>34</sup>三教

---

心靈合一或宇宙萬物都在心中。三、所謂「心體」(即純粹意識)的呈現。四、一切差別的消失，時間空間的超越。五、突發的頓悟。六、高度的興奮、愉悅，以及強烈的心靈震撼與生理反應(通體汗流)。可參看之，見陳來：〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境——王陽明的哲學精神》(北京：人民出版社，1991)附錄，頁410。

<sup>30</sup> 楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》(台北：中央研究院文哲所籌備處，1998)，頁535。

<sup>31</sup> 關於「良知的絕對性」，另可參看楊祖漢等著：《中國哲學史》(台北：空中大學出版社，1998)第22章第3節第4段〈良知的絕對性〉，頁625—627。

<sup>32</sup> 吳光等人編校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1995)，頁106。

<sup>33</sup> 吳光等人編校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1995)，頁18。

<sup>34</sup> 明末「三教合一」思潮，頗多學者談及，但大多只有數句話的論述而已，比較有整體

合一的一個會歸點便是「生死問題」，陽明後學自不免受影響，故為學的目的在不知不覺中被轉移了，「致良知」的工夫也不是像陽明所說的是道德實踐的主要宗旨，而是被考慮著可不可以「了脫生死」的方法了。明末鄧豁渠（鶴，1498-1578 前後）云：

渠自參師以來，再無第二念。終日終夜，只有這件事，只在捱搥這些子，漸漸開豁，覺得陽明良知，了不得生死。<sup>35</sup>

換言之，陽明「致良知」的本意消失了，現在良知的作用是「了不了得生死」？「了脫生死」變成首出的觀念，只不過有人認為不可了生死，有的學者卻以為可以，如被黃梨洲列為陽明後學泰州學案的周海門及其弟子陶奭齡便不同意鄧豁渠的意見。海門是王龍溪與羅近溪的弟子，受近溪的啟發甚大，故「供近溪像，節日必祭，事之終身」，<sup>36</sup>對良知有深切的體認，但他的為學宗旨，正如上文所說已不知不覺轉移了，陶奭齡便曾云：

海門先生曰：「學問需從生死起念方真，而儒者一言生死，便詆為禪學，不知『朝聞道，夕死可矣。』是聖門了生死七字真訣。」<sup>37</sup>

海門亦云：

生死不明而謂能通眼前耳目聞見之事，無有是理；生死不了，而謂能忘眼前利害得失之衝者，亦無有是理，故於死生之說而諱言者，其亦不思而已矣。<sup>38</sup>

原本儒家學問是「應然意識」下，「自覺地作道德實踐以清澈自己的生命，以發展其德行人格」<sup>39</sup>，宗旨為內聖外王。在應然意識下的道德實踐，是問良知我的行為應不應該的，義當生則生，當死則死，是故有「殺身成仁、捨生取義」之

---

研究的，可參酒井忠夫：《中國善書的研究》（東京：弘文堂，1960）第三章。唐大潮：《明清之際道教「三教合一」思想論》（北京：宗教文化出版社，2000）。

<sup>35</sup>見鄧豁渠：《南詢錄》，收錄在《中國哲學》（長沙：岳麓書店，1998），第 19 輯，頁 379。

<sup>36</sup>黃宗羲：《明儒學案》（台北：里仁書局，1987），頁 854，（《黃宗羲全集》第八冊）。

<sup>37</sup>陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》，卷下，明崇禎間吳寧、李為芝校刊本，頁 37，（國家圖書館藏）。

<sup>38</sup>周汝登：《武林會語》，《東越證學錄》（台北：文海出版社，1970），頁 210。

<sup>39</sup>參牟宗三：《心體與性體》（第一冊）（台北：正中書局，1985），頁 13。

說，現在卻「需從生死起念方真」，把脫生死視為真學問的起點，「生死」成為為學的主要問題意識。不同鄧豁渠的是：海門認為良知是了了生死的。在上引文中，他引孔子之「朝聞道，夕死可矣」作為儒家了生死的依據，揆海門原意，此句應是：若我們能掌握了「道」，以「道」的永恆性，便足以了脫生死。<sup>40</sup>，這「道」亦如陽明般是等同於「良知」的，所以海門云：

不肖近歲來獨參自證，益信陽明「良知」二字是千聖真血脈，近聞有良知非本體者，先生以為如何如哉？良知，無知，無不知，無知至矣！……已嘗觀鄧子《南詢錄》亦以良知不足了生死。……是此非彼，邊見為崇，卒至枯槁，淪陷而無歸，學術之謬只在毫釐，辨不可蚤乎哉！<sup>41</sup>

他認為鄧豁渠乃「邊見為崇，卒至枯槁無歸」，原因在對良知「無知，無不知，無知至矣」的體會不足，如果於此能體知，便可「聞道」或如上文陽明所言之知晝夜而了生死。因此他也引王龍溪之言以證之：「王氏曰：『道無生死，聞道則能通晝夜，一死生，虛靜光明，超然而逝，無生死可說，故曰夕死可矣！』」<sup>42</sup>。

換言之，海門以良知「無知，無不知，無知至矣」的絕對性來反對鄧豁渠之「良知不足了生死」，若一人自證及此，他是可以達到「無生死，通晝夜，一死生」的境界的。海門這樣的駁斥鄧豁渠是對的，主要是因為他體會到良知的絕對性與不生滅性，鄧氏於此體會有差，故無法贊同「良知了生死」，鄧氏曰：「良知，神明知覺也。有生滅，縱能透徹，只能與造化同運並行，不能出造化之外。」<sup>43</sup>這表示鄧氏的良知是生滅的，生滅的東西，本身便足以消失，又怎能了脫使一切現象消失的「死亡」呢？

由以上可知，周海門走的其實也是陽明以往「良知了生死」的路數，但是在講學問題意識上已經偏離陽明，而以「生死起念」為主了。陽明後學如欲解決生死問題的，大皆不出陽明途轍，底下再以海門弟子陶奭齡為例。

晚明在浙中的儒者，首推陶奭齡與劉戡山。當時士人沈國模求見周海門時，海門即云：「吾老矣！郡城陶石梁（奭齡）、劉念臺（戡山），今之學者也，其

<sup>40</sup> 此句的解說甚多，詳見程樹德：《論語集釋》（第一冊）（北京：中華書局，1997）頁244—246。

<sup>41</sup> 周汝登：〈寄贈李櫛山序〉，《東越證學錄》（台北：文海出版社，1970），頁519—520。

<sup>42</sup> 鄧豁渠：《南詢錄》，收錄在《中國哲學》（長沙：岳麓書店，1998），第19輯，頁210。

<sup>43</sup> 見鄧豁渠：《南詢錄》，收錄在《中國哲學》（長沙：岳麓書店，1998），第19輯，頁380。

相與發明之。」<sup>44</sup>由此即可知他們的地位。不過他們的重要還不只在此，而是在朝廷「頒學禁」、「毀書院」的種種壓力下，講學風氣已然式微，大儒亦相漸凋零，爽齡與戢山挺身而出，成立「證人會」（又稱「證人社」），相期倡揚陽明學說，使講學之風振衰起弊，士子四方而來。<sup>45</sup>不過可惜的是，在一年後（1632），講會分裂了，爽齡與王朝式、秦宏祐等弟子，另成立講會於白馬巖。他們二人的分裂，主要是理念上的不合，在本體與工夫、借禪學詮儒、社會家國的關心強度、改過思想方面皆有重大歧異，<sup>46</sup>因此不得不分。

陶爽齡和戢山的生死觀念上差異頗大，不過目前學者幾不措意於此。<sup>47</sup>當二人於證人社講學時，即有弟子問及生死之說。

司講王與安講「季路問事鬼神」章，以生死一事為問，陶先生取〈繫辭〉「精氣為物，游魂為變」，并「原始反終」之道，娓娓言之。劉先生微示一語，曰：「臘月三十日，為一年之事以此日終，而一年之事不自此日始，直須從正月初一日做起也。」<sup>48</sup>

<sup>44</sup>邵廷采等編：〈沈禮君傳〉，《姚江書院志》，收入《中國歷代書院志》（南京：江蘇教育出版社，1995），頁297。

<sup>45</sup>關於此情形，可參孫中曾：〈證人會、白馬會與劉宗周思想之發展〉第二節，收入鍾彩鈞主編：《劉戢山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁472—487，尤其是473—474。

<sup>46</sup>目前探討箇中分裂過程與原因的論文不少，解說最詳細的是王汎森：〈清初的講經會〉第二節「如何克服道德相對主義：劉宗周與『越中舊說』之對抗」，收入《中央研究院歷史語言所集刊》1997年6月，第68本第2分，頁515—524。茲以社會家國關心強度為例，說明二人差異之大。陶爽齡，字君爽，又字公望，號石梁，又號小柴桑老人，深愛其兄望齡以「淡」處世的真味，言「柴桑」者，即是心慕陶淵明，對世事並不積極關心，他有「五不問，五不答」，其中五不問是：「一不問朝政，二不問生計，三不問世間閒泛事，四不問他家是非長短，五不問生平親知，幾人好音會我，幾人遺跡棄我。」（見陶爽齡：《小柴桑喃喃錄》，卷下，明崇禎間吳寧、李為芝校刊本，頁10）但對受東林高攀龍影響甚深的戢山言，朝政，豈可不問，否則，明亡，他又何需絕食自殺而亡。

<sup>47</sup>探討陶、劉二人生死觀之差異者，目前僅一篇論文稍述之，但並不詳細，參楊正顯：《陶望齡與晚明思想》（台中：東海大學史研所2000年碩士論文），頁123—124。

<sup>48</sup>見劉宗周：〈語類十六 證人社語錄〉，《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁681。在〈語類十五 會錄〉中，亦有相近的紀錄，如下：  
友以生死為問，陶石梁先生取〈繫辭〉「精氣為物，游魂為變」，及「原始反終」之道，娓娓言之。（一曰「以臘月三十日言之」。）先生微示一語曰：「臘月三十日，謂一年之事以此日終，而一年之事，不自此日始，直須從正月初一日做起也。」（同書，頁596）

在這引文中，爽齡是用〈繫辭上〉第四章的說法來回答生死之說，這和第二節中，陽明回答弟子的方式是相同的。由《劉宗周全集·會錄》中此事之相同的記載來看，<sup>49</sup> 蕺山會以臘月三十日為例開示，其原因是因為爽齡原本就以臘月三十日舉例來說明生死一事的。只不過蕺山顯然不甚同意爽齡如此說法，他不以死亡為終點，如臘月三十日般，他要弟子往前看「生」，所以緊接著，他要提出「正月初一日」來「微示一語」。爽齡在此會之後，特提筆為文〈知生說〉，如下：

學何事？窮理、盡性、致命焉已矣（按：依〈說卦傳〉第一章，致命當為至命，爽齡原文為致命，故依原文錄下）。窮理者，知生死者也；盡性者，善生死者也；致命者，無生死者也。吾命原無生死，而何以忽有生死，此理之不可不窮也；吾命原無生死而究竟不免生死，此性之不可不盡也。窮理而后知吾身與天地萬物之皆妄有終始而實無去來，盡性而后知吾身與天地萬物之皆真無住著而不遺利濟。窮理盡性以致於命，而後知天地之惟吾範圍，萬物之惟吾曲成，而吾身與天地萬物之晝夜惟吾通知。所寄似有方，而吾之神實無方也；所託似有體，而吾之易實無體也。有方故有往來，有體故有成壞。無方無體者，無往來無成壞，而又何生死之有？明乎此，而后識吾身與天地萬物始終於吾命，而吾命不隨吾身與天地萬物為始終，迥然無對，超然獨存，至尊至貴，無首無尾，此吾儒生死之極談，無事假途於蔥嶺者也。雖使禪門之人具大辨才；雲興百問，瓶瀉千洲，亦烏能加吾之毫末哉！敢以此畢諸君子知生之說。<sup>50</sup>

由於蕺山在回答弟子時，顯然是重「生」的，所以爽齡在此寫的不是〈生死說〉或〈知生死說〉，而是〈知生說〉，不過很明顯的，爽齡的關切點是「生死」，所以他說的「窮理、盡性、致命」全關連著「生死」來立論的，窮理不是窮個天理，而是窮生死之理，所以是「知生死者也」。在這段引文中，「吾身與天地萬物」有兩個意思，第一種意義是有始終的「吾身與天地萬物」；另一種是「無終始去來」的「吾身與天地萬物」，關鍵在此人能不能體認有一個「迥然無對

---

這兩段相似的紀錄相對照，可知〈會錄〉中的「先生」指蕺山，而非石梁，有學者於此誤讀，而做出錯解，故稍說明之，參楊正顯：《陶望齡與晚明思想》（台中：東海大學史研所 2000 年碩士論文），頁 123。

<sup>49</sup> 引文見前注。

<sup>50</sup> 見《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁 687。

，超然獨存，至尊至貴，無首無尾」的東西（勉強說有一個，嚴格說，因為它是絕對的，所以無法用有一個東西形容它），如果不能，則如爽齡在此引文後段中所說「吾命不隨吾身與天地萬物為始終」中的「吾身與天地萬物」，是有生滅的；如果可以體會到「吾之神、吾之易」之「無方無體」的絕對性，則這時「吾身與天地萬物」便也提升為「無終始去來」的。因此如何才算窮理已完成了呢？便是達到「窮理而后知吾身與天地萬物之皆妄有終始而實無去來」的階段才是，所以這個「迥然無對」的「吾之神、吾之易」便很重要了。那這個作為「吾儒生死之極談，無事假途於蔥嶺者也」的「吾之神、吾之易」到底是什麼？這個「神、易」指的就是「良知」。在陶、劉二人共同主持證人社時，爽齡就曾寫信給蕺山，要蕺山「頭路清」的「只提一字」，他說：

講學如指路，先要頭路清，頭路不清，將令行者迷所適從，……先正所以只提一字，或心、或性，或良知等，不多著字面，以知即是心，心即是性，推而至於百千萬種名色，總是一物，隨從一處入，皆可到家。……讀〈中庸首章義〉（引者按：即蕺山所著之〈中庸首章說〉），已得聖賢大旨，性、道、教、中和、不睹不聞、獨等，總是這個。天地萬物總在裡許，……。不識翁臺以為何如？<sup>51</sup>

爽齡讀了蕺山〈中庸首章說〉後，發現蕺山的思路和他不同，他建議蕺山不必說那麼多，如性、道、教、中和、不睹不聞、獨等這些名色，這樣反而「頭路」不清，容易使行者無所適從，不如單提一「良知」即可。所以爽齡是以「良知」來總合一切，這「頭路」的確是很清楚的。「吾之神、吾之易」就是「良知」，換言之，在了生死這問題上，爽齡也是主張「良知了生死」。

#### 四、劉蕺山的「生生不息」生死觀

以上論述了從陽明一脈下來到陶爽齡的「良知了生死」之思路，接下來本文要從劉蕺山評論高攀龍投水前的遺言開始著手，再說明以上皆屬於「本無生死」形式，其解決的重點皆在「主體之永恆性」的悟見上，這和當時流行的佛學中的禪之解決方法是相同的，無法區別儒釋，無法見出儒學中本有的乾健精神，再引出蕺山之學以說明此必須有待蕺山來解決。

<sup>51</sup>見《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁 671-672。

當閩黨欲逮攀龍時，攀龍爲了不使國體、此道、此學受辱，承襲著東林人士的抗議精神，乃投水自沈，在自沈前，他寫下了兩篇文章，一篇是上給崇禎的〈遺疏〉，一篇是給其友人華鳳超的〈別友人書〉。戢山讀了這兩篇文章後，寫下了他的感想：

閱先生〈遺表〉及〈別友人書〉，見先生到頭學力，庶幾朝聞夕死者。顧其各有攸當，弗得草草看過。先生告君曰：「願效屈平遺則。」不忘君也。其告友人曰：「得從李、范遊。」不負友也。先生蓋以數子之義自審其所處則然，而非以數子自況也。至云：「心如太虛，本無生死。」亦為後人貪生者解惑云。然先生心與道一，盡其道而生，盡其道而死，是謂無生死。非佛氏所謂無生死。憶先生往歲嘗遺余書曰：「吾輩有一毫逃死之心，故害道；有一毫求死之心，亦害道。」此金針見血語也。求先生於死生之際者，當以此為正。又先生處化時，端立水中，北向倚池畔，左手捧心，右手垂下帶，口不濡勺水。人多異之者。先生平日學力堅定，故臨化時做得主張，如此攝氣歸心，攝心歸虛，形化而神不化，亦吾儒嘗事。若以佛氏臨終顯幻之法求之，則失矣。嗚呼！先生往矣。余懼後之學先生者，潛求之東漢人物，又或過求二氏者，辜負先生臨岐苦心，因特為表而出之。<sup>52</sup>

在此文中，為何戢山會有「懼」呢？原來，在攀龍之〈臨終與華鳳超〉的遺書中，有「一生學力，到此亦得少力。心如太虛，本無生死，何幻質之戀乎？諸相知統此道意，不能一一也。」<sup>53</sup>的幾句話，這些話對深知儒釋之別的戢山來說，是頗為吃驚的，因為他發現攀龍此時是陷入類似佛學的思想中，否則攀龍不會用「幻質」來形容世間，且對留於世間用「幻質之戀」來比喻，對於生死也提出似於佛學無生之「心如太虛，本無生死」的話，所以戢山必須提筆為文點提攀龍之死的意義，而大加著墨攀龍之說法和佛氏之不同，戢山的說明於下文再予論述之，於此先問攀龍為何在臨終之際說出這些話呢？「人之將死，其言也真」，事實上，攀龍本身之思想與體驗本就近於遺世間的「本無生死」論。我們可看他自述悟道之經驗即可得知：

<sup>52</sup>見《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第三冊下，頁834—835。

<sup>53</sup>高攀龍：〈臨終與華鳳超〉，《高子遺書》（四庫全書本，台北：台灣商務印書館，1986），卷8下，頁73。

手持二程書，偶見明道先生曰：「百官萬務，兵革百萬之重，飲水曲肱，樂在其中，萬變俱在人，其實無一事。」猛省曰：「原來如此，實無一事也」。一念纏綿，斬然遂絕。忽如百斤擔子，頓爾落地；又如電光一閃，透體通明；遂與大化融合無際，更無天人內外之隔。至此見六合皆心，腔子是其區宇，方寸亦是本位，神而明之，總無方所可言也。平日深鄙學者張皇說悟，此時只看做平常，自知從此方好下工夫耳。<sup>54</sup>

攀龍此中說及他萬曆 22 年大悟的情形。在此我們可以知道幾攀龍當時猶如上文之海門、爽齡般的體會到「與大化融合無際」、「無天人內外之隔」、「無方所可言」、「六合皆心」之「主體的永恆性」。<sup>55</sup>

所以對攀龍來說，在臨終前說出「心如太虛，本無生死」是有其生命經驗在背後作支撐的，而這種「本無生死」的解決生死之法，也可概括地包含上文所言之陽明、陽明後學周海門與陶爽齡之解決生死的型態，所以我們可以把這一路型態為之「本無生死」型態。他們都是屬於「良知了生死」之模型。也許我們會懷疑，高攀龍屬於東林人士，東林人士鑑於左派王學的狂蕩，積極攻擊陽明學說，而掀起明末的「性學大論辯」思潮，如何攀龍同陽明或陽明後學也是管歸一路呢？攀龍以「性善」來糾治陽明四句教中「無善無惡心之體」一句所引發出「無善無惡」之懷疑，標榜「一本程朱」之「格物」來對治陽明之「致良知」，但他的「格物」其實就是陽明的「致知」，這一點，明末黃梨洲便已見出，梨洲曾批評攀龍的學說：

先生之學，一本程朱，故以格物為要。但程朱之格物，以心主乎一身，理散在萬物，存心窮理，相需並進。先生謂：「才知反求諸身，是真能

<sup>54</sup> 高攀龍：〈困學記〉，《高子遺書》（四庫全書本，台北：台灣商務印書館，1986），卷 3，頁 16。

<sup>55</sup> 攀龍是閱讀明道之語而悟道，尤其是其中的「萬變俱在人，其實無一事」一語對其啓發尤大。明道本是宋明儒中極具「創關智慧」與「存在的實感」者，牟宗三先生曾以「圓頓的一本論」、「徹底的一本論」形容之，這「一本」雖說是「主客觀面合一」的一本（以上諸語及一本論，參牟宗三：《心體與性體》（第二冊）（台北：正中書局，1985），頁 17—20。）但這「主客觀面合一」中的客觀面實指天道性體，主觀面指內在的心體，明道於此有圓滿的說法，但對「器」、「氣」這另一種客觀面，他仍嫌虛歉的，著名的話如「雖堯舜之事，亦只是如太虛中一點浮雲過目」，這對堯舜事業的評價，比較像是佛家或道家的語氣，以先秦儒來說，不管在內聖或外王方面，堯舜都是儒者實踐的典範，現竟然只是一點浮雲過太虛。攀龍此點正需要蕺山來補足。



格物者也。」頗與楊中立（時）所說「反身而誠，則天下之物無不在我」為相近，是與程朱之旨異矣。先生又曰：「人心明即是天理」、「窮至無妄處方是理」。深有助乎陽明致良知之說。……言陽明之致知不在於格物。若如先生言「人心明即是天理」則陽明之致知即是格物明矣。先生之格物本無可議，特欲自別於陽明，反覺多所扞格耳。<sup>56</sup>

容肇祖先生以為梨洲這個批評是「很有理由的」<sup>57</sup>。所以他們都可視為同一模型。這種「親證主體之永恆性」的「本無生死」型態，在某些儒家來說，是有墮入禪學之嫌的，也很難見出儒與釋之別的。因為佛學中禪宗也是如此的解決方法的。禪也是以悟見主體之永恆性、絕對性而了脫生死的，在著名的《六祖壇經·行由品》中，即有一段：

次日祖潛至碓坊，見能腰石舂米，與曰：「求道之人，為法忘軀，當如是乎？」乃問曰：「米熟也未？」惠能曰：「米熟久矣，猶欠篩在。」祖以杖擊碓三下而去。惠能即會祖意，三鼓入室；祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟：一切萬法不離自性。遂啟祖言：「何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！」祖知悟本性……<sup>58</sup>

六祖惠能是中國祖師禪的主要奠基者，是禪學中的重要人物。在這段引文中，我們幾乎可以看到有如陽明龍場驛一悟「聖人之道，吾性自足」或攀龍「無天人內外之隔，六合皆心，總無方所可言」現象的翻版，只不過他的語彙是佛學式的，所以是「一切萬法不離自性」、「何期自性本不生滅、本自具足……」，換言之，惠能很明顯的也是體悟到「自性」的「永恆性、超越時空性、絕對性」。這對戢山而言，兩者是無差別的，因為就他們解決的方法之形式言，皆如出一轍，尤其不免置世間之「器」或「氣」於無地，所以當高攀龍的《高子遺書》初出之際，戢山便曾一邊翻閱，一邊告訴其弟子梨洲「其闖入釋氏者」，<sup>59</sup>因

<sup>56</sup> 黃宗羲：《明儒學案》（台北：里仁書局，1987），頁1402，（《黃宗羲全集》第八冊）。

<sup>57</sup> 見容肇祖：《明代思想史》（台北：台灣開明書店，1980），頁307。

<sup>58</sup> 見演培法師：《六祖壇經講記》（中壢：圓光寺印經會，1994），頁59—60。

<sup>59</sup> 黃宗羲：《明儒學案》（台北：里仁書局，1987），〈戢山學案〉，頁1507，（《黃宗羲全集》第八冊）。

此他必須寫〈書高景逸先生帖後〉予以救正，他不滿「本無生死」，而以「先生心與道一，盡其道而生，盡其道而死，是謂無生死。非佛氏所謂無生死。」糾正之。這「盡其道」顯然是其中關鍵，這「盡其道」的標出，不只是攀龍所忽略的「世教」上的意義，<sup>60</sup>而且有其本體論之意義。

若依前文所述，要以體悟到我們生命中的「永恆性」和「絕對性」來消除生死的疑惑，或死亡的恐懼，則蕺山之解決法必然和陽明等人之將「永恆性」、「絕對性」至於「主體」上不同，蕺山將「永恆性」或「絕對性」置於當我們在此具體的存在情境中，這存在情境和吾人主體有一交會感通，而對吾人有一「存在的召喚」，於是主體便有其該實踐的行為的「盡其道」上，也就是人之「盡其道」此點便有永恆性與絕對性。但蕺山如何發現此點的？

現在我們進入蕺山的「生生不息」的「生死觀」，首先我們說明既然陽明到攀龍的這些儒者，也是體會到「永恆性」、「絕對性」，何以蕺山對其仍然不滿？這是因為蕺山認為他們的「永恆性」、「絕對性」的理解有所不足、有所不真，仍欠向上一機，所以蕺山才要在攀龍的遺書上，趕快加以補正，否則這「良知了生死」一路所帶來的後遺症，就是「無世界論」，世界乃是幻質，這對於蕺山此類「肯定世界」、「肯定人倫」的儒者，當然是無法忍受的一件事，以為將使儒學淪為佛學，蕺山說：「禪家有三絕：一絕聖學，二絕彝倫，三絕四民之業。」<sup>61</sup>所說的就是此點，蕺山說：

禪家以了生死為第一義，故自私自利是禪家主意，而留住靈明，不還造化，當是其身驗，然看來只是弄精魂伎倆。吾儒之道，既云「萬物皆備於我」，如何自私自利得？生既私不得，死如何私得？夕死可以，分明放下了也。<sup>62</sup>

蕺山在此說到，「主體親證永恆來解決死亡：本無生死」這樣的了生死的方法至多只能留住靈明，雖然有所「身驗」，但只是「弄精魂」的伎倆，宇宙間只是剩一孤獨寂寞之靈明，而無法「還造化」，所謂「不還造化」正是無法體證「萬事萬物莫不有理」之「物物一太極」而真正「當下即是永恆」，無法真的「鳶飛魚

<sup>60</sup> 楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），楊先生此文即從高攀龍忽略世教上著手論之。

<sup>61</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁 613。

<sup>62</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第三冊上，頁 391。

躍」、「生機盎然」，這樣體證的工夫仍不究竟，不足的地方是「其工夫顯究到無生一路，只留箇覺性不壞，再做後來人，依舊只是個貪生怕死而已。」<sup>63</sup>由於無法體證到造化的永恆，因而骨子裡仍然是「貪生怕死」，所以不應走這條「本無生死」、「無生」的路，而應走上「生生不息」的「了生死」的方法，那要如何了？從何處了？蕺山曰：

夫子一則曰：「未能事人，焉能事鬼？」一則曰：「未知生，焉知死？」一一從有處轉之。乃知孔門授受，只在彝倫日用討歸宿，絕不於此外空談本體，滋人高明之惑，只此便是性學。<sup>64</sup>

「一陰一陽之謂道」，即太極也。天地之間，一氣而已。……太極之妙，生生不息而已矣。……自無極說到萬物上，天地之終始也。自萬事反到無極上，聖人之終而始也。始終之說，即生死之說，……愚按〈太極圖說〉其要歸之知生死，何以故？此佛氏所謂第一大事因緣也。但佛氏向父母未生前討分曉，吾儒則向天地未生前討分曉，比佛氏因緣殊大。佛氏討過分曉，便以無生為了義；吾儒討過分曉，便以生生不窮為了義。以無生為了義，只了得一身。以生生而不窮為了義，並天地萬物一齊俱了。其為大小之分，更為天淵。夫佛氏了生死本小，而看得以為極大，便是難了處。吾儒直作等閒看過，生順歿寧而已。<sup>65</sup>

在第一段文獻中，可知蕺山認為如果要探究本體的話，這個本體並不是從主體上面探尋，要了生死的話，這個了處就是從「有處」入手，這個「有處」就是日常生活中，我們所面對的萬事萬物，如「彝倫日用」、「日用飲食」，蕺山以為我們要找「本體」、要找「朝聞道」的「道」，不是從主體找，而是要從主客感通的「彝倫日用」、「日用飲食」找，<sup>66</sup>換言之，所謂的「永恆性」、「絕對性」便要落實於此處，人若能於此體知，便可知這是一個「生生不息」之氣化流行的宇宙，這是蕺山常說的「天地之間，一氣而已」之意，有如第二段文獻中所言

<sup>63</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁 378-379。見下文的闡釋。

<sup>64</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第三冊上，頁 391。

<sup>65</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁 268-269。

<sup>66</sup> 對蕺山的「氣」的詮釋，唐君毅先生的「此心之存在的流行，流行的存在」是比較合理的定義，見唐君毅：《中國哲學原論 原教篇》（台北：台灣學生書局，1984），頁 479。

，蕺山的「氣」並不是只是經驗層的意義（如牟宗三先生所視者），而是有其精神意義存在，是融合「心、理、氣」三者是一的獨特的「氣」，這「氣」是一個辯證的綜合之概念，具有「根源性的能動性和合一原理」。<sup>67</sup>如此其文獻才能合理解釋，而不會對其有「矛盾、混亂、無實義」的評論。<sup>68</sup>在第二段文獻中，蕺山正式將其「生生不息」和「無生」（「本無生死」）對觀，真正的身心安頓、寧靜而「生，吾順事；歿，吾寧也」正是在能目擊道存「氣」的「生生不息」上。這時並不像「本無生死」的「以無生爲了義，只了得一身」，以無生爲了義，才要「三絕：絕聖學、絕彝倫、絕四民之業」，而是「以生生而不窮爲了義，並天地萬物一齊俱了。」因爲天地萬物一齊俱了，所以隨時隨地一言一行都是人生目的的達成，即過程即目的，即目的即過程，歷程即本體，本體即歷程，蕺山的〈生死說〉：

自聖學不明，學者每從形器起見，看得一身生死事極大，將天地萬物都置之膜外，此心生生之機，早已斷滅種子了。故其工夫顯究到無生一路，只留箇覺性不壞，再做後來人，依舊只是個貪生怕死而已。吾儒之學，直從天地萬物一體處看出大身子。天地萬物之始，即吾之始；天地萬物之終，即吾之終。終終始始，無有窮盡，只此是生死之說，原來生死只是尋常事。程伯子曰：「人將此身放在天地間，大小一例看，是甚快活。」予謂生死之說正當放在天地間，大小一例看也。於此有知，方是窮理盡性至命之學。藉令區區執百年以內之生死而知之，則知生之盡，只是知箇貪生之生；知死之盡，只是知箇怕死之死而已。「然則百年生死，不必知乎？曰：「奚而不知也。子曰：『朝聞道，夕死可也』是也。如何

<sup>67</sup>賴賢宗先生曰：「這個『獨特的氣論』在蕺山學中是指『心、氣、理三者是一』的氣論，蕺山學的『氣』起著和黑格爾哲學的『精神』一樣的作用，黑格爾哲學的『精神』一方面是根源性的能動性和合一原理，二方面他又不會落入主體性的反思哲學的危機，因爲『精神』作爲『客觀精神』也同樣表現於客觀世界。」就第一方面而言，這是蕺山的氣和其他人絕大的不同，就第二方面而言，這就是蕺山能看出「本無生死」不足的地方。見賴賢宗：〈唐君毅早期哲學與德意志觀念論〉，收入《體用與心性——當代新儒家哲學新論》（台北：台灣學生書局，2001），頁54。

<sup>68</sup>在對蕺山的研究當中，評論其「混亂、矛盾、無實義」是很普遍的現象，參廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於蕺山學的討論》（嘉義：中正大學2003年中文所博士論文），第二章「混亂矛盾的蕺山學之終結的可能」，頁21-77。該部分以「契機說」、「階段論」、「辯證觀」來解決關於評論蕺山矛盾的現象，本文對於蕺山的詮釋，以此爲基礎。

是聞道？其要只在破除生死心，此正不必遠求百年，即一念之間，一起一滅，無非生死心造孽。既無起滅，自無生死。」又曰：「盡語默之道，則可以盡去就之道；盡去就之道，則可以盡生死之道；生死非大，語默去就非小，學者時時有生死關頭難過，從此理會，天地萬物便是這裏，方是聞道。」<sup>69</sup>

這段話，如果對蕺山學沒有足夠的背景知識是不容易了解的，所以即使在當時（崇禎4年，蕺山54歲），蕺山說出此段話時，馬上就有約於此年師事蕺山的弟子章明德（晉侯）提出疑惑，表示不解。<sup>70</sup>這一段「生死說」一開始，就說明當時的學者，不明「不必理會死亡」之理，把「一身生死事極大」，因而斷滅「生生之機」，蕺山的意思顯然是說，如果忽略當下的存在情境之「為所該為」的「彝倫日用」之處，而將眼光放到人死亡之時，思有所處理對治，這樣剛好忽略當下，而使「生生不息之機」斷絕，即使真的被此類學者找到所謂的解決方法，這個解決方法也只有落到「覺性不壞」的到「無生」狀態，還是怕「再來為人」的「貪生怕死」情境。<sup>71</sup>就蕺山此處之「無生」的解脫生死而言，蕺山的理想顯然不是永遠不再來世界的不生不滅的涅槃狀態，而是「自由自在的出入生死而無所畏懼擔心」的意思，對生死真正的放下，如果對生死真正的放下，就不會執著地不再來，所以蕺山此處才有再來還是「貪生怕死」之論。因此蕺山的意思是不要從生前死後去體證生死，而要從天地萬物之前去體證生死，從天地萬物之前去體證生死，就可知道孔子所做〈繫辭〉中的「原始反終，故知死生之說」，蕺山解生死最重要的依據就是這句「原始反終，故知死生之說」，<sup>72</sup>

<sup>69</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁378-379。

<sup>70</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊385-386。

<sup>71</sup> 本文匿名審查者對蕺山此意有所評論：「對於佛教的批評並不公平，菩薩發大莊嚴而自莊嚴，六度萬行嚴土熟生，包含了所謂的『盡倫盡分』，蕺山的破佛仍然不脫宋明儒學的習氣。周海門、陶石梁豈是落入頑靈的貪生怕死之徒……。」本文說明如下，以蕺山立場論，佛弟子的「盡倫盡分」目的仍然是解脫輪迴，而不是在當下就全然肯定「倫分」（即不是積極的肯定，最多只是消極的肯定），兩者的「盡倫盡分」的「盡」字意義不同。在本文註15有提到象山、明道以「自私」、「生死恐動人」來評論佛學，蕺山在此其實已超過此點，蕺山認為海門、爽齡從主體覺性的「無生」來說，對於此生來說，的確不若蕺山本身從「氣」（存在的流行、流行的存在之「此有」）的永恆性來的完整全面，仍然是忽視了當下的客體的價值（不只是因緣、因果上的價值），因此海門和爽齡無法肯定當下的「彝倫日用」，就無法肯定而言，蕺山才說她們還會怕或在乎「再來為人」，這是蕺山針對「無生」而提出「生生不息」的理由。

<sup>72</sup> 所以他常常強調這句話，參見《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁322-323。

這樣我們就可「天地萬物一體處看出大身子」，這是在宋明理學講究「萬物一體」的發展上，<sup>73</sup>必然有的結論，因此所看到的時空是音樂性的「終終始始，無有窮盡」，<sup>74</sup>當下即是過去、現在、未來，當體就是十方，所以才能把生死真正放下，隨時隨地都是永恆，而自由出入生死，而體證「原來生死只是尋常事」，本來就是一件如明道所說的「本分事」，所以從「原始反終」自然就可以知道「生死」，而不必是理會生死才知道生死，那反而有後遺症。所以真了生死就在了當下一念中的起滅終始，這才是真正的「既無起滅，自無生死」，所以「生死非大」，而當下一念的「語默去就非小」，因而「天地萬物便是這裡，方是聞道。」死亡不是結束、不是斷滅，而仍是「生機之不容已」的「生生不息」。以下引文作總結：

若從生死破生死，如何破得？只從義利辨得清、認得真，一路做將去，有何生死可言？義當生自生，義當死自死，眼前只見一義，不見有生死在。<sup>75</sup>

<sup>73</sup> 錢穆先生認為「尋求天地萬物一體之意」是宋明理學家的問題意識，參錢穆：《國學概論》（台北：商務印書館，1990），頁 252。

<sup>74</sup> 蕺山的時間觀是音樂性的時間觀，而非一般直線型的時間觀，如蕺山曰：「凡事皆有始終，由一言一動、一呼一吸推之，乃知天地有大始終。然始無所始，當其始，有終之用；終無所終，當其終，有始之用。終終始始，相禪無窮，間不容髮，總一呼一吸之積。」（《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁 482），「始無所始」是說開始不只是開始這一點而已，開始還包含有「終之用」，「終無所終」是說結尾也不只是結尾而已，還有始點在其中的「始之用」，蕺山這種話到底是在表現些什麼？好像在玩弄文字語言似的，其實不是，讓我們用音樂來說明，當我們在欣賞一首交響樂時，其間的音符關係就是蕺山這裡的時間觀，也就是我們不能就一個個的音符來看，必須整個來看，單獨一個音符在此無獨立存在的意義，當演奏第一個音符時，作為此交響樂之所以為交響樂而言，正必須蘊含著後面的音符，直到最後一個音符，同理，最後一個音符也沒有獨立存在的地位，它正要攝受前面所有的音符，才能成其為最後的音符，換句話說，就一交響樂而言，「始無所始，當其始，有終之用；終無所終，當其終，有始之用。」雖然聽起來，有前後的次序不同，但前中有後，後中有前，前後互相攝受箝入，就開始而言，前已預設後的存在，就結尾言，後已包含前的存在。所以就「當下」這「一般所謂」的瞬間而言，是包含過去、現在、未來，當在說「前」時，不能只是聽到「前」，還要連同聽到未來的「後」；當在說「後」時，不能只是聽到「後」，還要連同聽到過去的「前」，這樣才能了解蕺山的時間觀。參廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於蕺山學的討論》（嘉義：中正大學 2003 年中文所博士論文），頁 180-182。

<sup>75</sup> 《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）第二冊，頁 658。

## 五、結論

回顧：以上，本文從台灣目前流行的「生死學」現象著手，試著以儒學為基礎來做時代問題上的回應，因為問題意識之緣故，這個回應重心放在晚明理學的探討上。由王陽明 37 歲龍場驛時，「惟生死一念尙覺未化」的狀態著手，說明依陽明其致良知可以解決生死，但陽明日後的講學卻完全不措意於此，揆其用意是不必著眼於生死，只需致良知於事上磨練即可。可惜陽明的這個用意，其後學並沒有體會到，乃開出「良知了生死」思潮，以「生死意識」為其首出的問題意識，而非以致良知的「義利之辨」為道德實踐的起點。道德生命乃向內收縮，良知祇是個解決生死恐懼的一個工具而已，只要主體親證良知的絕對性即可了悟生死，了知「無生」、「本無生死」，致使對於「世界肯定」的忽略。劉蕺山眼見於此，因而強調並非無生，而是要發現當下主客交融存在情境之永恆性下的「生生不息」，其中含藏一個當下圓融的存有論。這樣的解決方式可以區別儒釋而見出其中的不同。

展望：至於劉蕺山的這套生死學如何開展為現代生活的風貌，則是筆者以下要繼續努力研究的面向了。<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup>筆者的構想是往近日在歐美成長迅速的「哲學諮商學」發展，參L.Marinoff著、吳四明譯：《柏拉圖靈丹》（台北：方智出版社，2002），頁 9-12。

贅語：余因性淡，初入社會，每苦於世事之應付。因世事繁瑣，故漸惑於生死，生死之念亦漸縈懷於心，久思予以一解決之道。談生死，自然便落於佛家與道家二者之中，尤以佛學為我解決生死之重大資糧，而略涉儒學之有關生死者，但總覺「微有未安」，某日，讀蕺山書，突頓悟萬事皆是實，而有其絕對性，欣喜若狂，不覺大呼，生死問題終不成為吾之問題矣。故常思欲寫一文以紀念之，即此文是也。

## 參考書目

- L.Marinoff 著、吳四明譯：《柏拉圖靈丹》，（台北：方智出版社，2002）
- 王汎森：〈清初的講經會〉，收入《中央研究院歷史語言所集刊》1997年6月，第68本第2分
- 朱熹：《四書章句集注》（台北：大安出版社，1999）
- 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983）
- 牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1985）
- 牟宗三：《生命的學問》（台北：三民書局，1989）
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1984）
- 吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995）
- 吳光等主編：《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1996）
- 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〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期，1999.12
- 周汝登：《東越證學錄》（台北：文海出版社，1970）
- 林安梧：〈傳習錄與陽明學〉，收入王陽明：《傳習錄》（台北：金楓出版公司，1987）
- 邵廷采等編：〈沈禮君傳〉，《姚江書院志》，收入《中國歷代書院志》（南京：江蘇教育出版社，1995）
- 唐大潮：《明清之際道教「三教合一」思想論》（北京：宗教文化出版社，2000）
- 唐君毅：《中國哲學原論 原教篇》（台北：台灣學生書局，1984）
- 孫中曾：〈證人會、白馬會與劉宗周思想之發展〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998）
- 容肇祖：《明代思想史》（台北：台灣開明書店，1980）
- 酒井忠夫：《中國善書的研究》（東京：弘文堂，1960）
- 高攀龍：《高子遺書》（四庫全書本，台北：台灣商務印書館，1986）
- 陳來：〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境——王陽明的哲學精神》（北京：人民出版社，1991）
- 陳榮捷：〈西方對於儒學之研究〉，《王陽明與禪》（台北：台灣學生書局，1984）
- 陸九淵：《象山先生全集》（台北：台灣商務印書館，1979）
- 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》，明崇禎間吳寧、李爲芝校刊本（國家圖書館藏）



- 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1998）
- 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1997）
- 程顥、程頤《二程集》（台北：漢京文化公司，1983）
- 黃宗羲：《明儒學案》（台北：里仁書局，1987）
- 楊正顯：《陶望齡與晚明思想》（台中：東海大學史研所 2000 年碩士論文）
- 楊祖漢等著：《中國哲學史》（台北：空中大學出版社，1998）
- 楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998）
- 廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於戡山學的討論》（嘉義：中正大學 2003 年中文所博士論文）
- 演培法師：《六祖壇經講記》（中壢：圓光寺印經會，1994）
- 劉述先：，《全球倫理與宗教對話》（台北：立緒出版社，2001）
- 鄧豁渠：《南詢錄》，收錄在《中國哲學》（長沙：岳麓書店，1998），第 19 輯
- 賴賢宗〈朱子哲學論易體與心統性情的交涉及劉戡山的心之性情對此的批評〉，  
《世界中國哲學學報》第 2 期 2001.1
- 賴賢宗〈論劉戡山「心之性情」反對朱子「心統性情」之理論根據〉，《鵝湖》  
第 222-3 期 1993.12-1994.1
- 賴賢宗：《體用與心性——當代新儒家哲學新論》（台北：台灣學生書局，2001）
- 錢穆：《中國思想史》（台北：台灣學生書局，1985）
- 錢穆：《國學概論》（台北：商務印書館，1990）
- 龔鵬程：《知識分子》（台北：聯合文學出版社，2000）

