

※ 荒木見悟教授逝世四週年紀念專輯 ※

宋明思想史中的《楞嚴經》 ——荒木見悟相關研究成果述評

吳孟謙*

一、前言

《楞嚴經》，全名《大佛頂如來密因修證諸菩薩萬行首楞嚴經》，在唐代中晚期始見於中土，其後，圭峰宗密(784-841)、永明延壽(904-975)均曾多番引用；長水子璿(965-1038)則在其《首楞嚴經疏注經》中，將本經納入華嚴宗的教判，給予確切的定位。此後本經流通日廣，至清末時，《楞嚴經》的注疏已經超過一百五十種，堪稱中國佛教史上最具有影響力的經典之一，廣為佛教各宗派，乃至教外人士所重視。太虛大師(1890-1947)認為，大藏中罕有如本經能「兼該禪、淨、律、密、教」者，故謂之「最得通量」¹。聖嚴法師(1931-2009)亦指出：「宋以後的性宗諸家，所依主要經論，大致不出《圓覺經》、《楞嚴經》二經及《大乘起信論》。明末諸唯識學者，除了明昱及王肯堂之外，無不引用此等性宗經論。」²《楞嚴經》之所以如此受到歡迎，即因本經在義理上具有豐富的可詮釋性（亦即太虛所謂「通量」）。故而宋元以來，本經在中土的流傳過程中，雖偶然出現懷疑其真實性的聲音，但大抵信之者多而疑之者寡，在思想史上扮演了重要的角色。

現代學術界關於《楞嚴經》的研究，較受注目的是討論文獻真偽問題的論著³，

* 吳孟謙，國立中山大學中國文學系助理教授。

¹ 太虛：《大佛頂首楞嚴經攝論》，收入《太虛大師全書》（臺北：善導寺流通處，1980年），第13冊，頁1533。

² 聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化事業公司，1999年），頁249。

³ 諸如：望月信亨的〈關於大佛頂首楞嚴經傳譯之研究〉、呂澂的〈楞嚴百偽〉等，皆直指此書為

其餘則主要仍集中在經典教義本身或歷代注釋書的探討。能夠隻眼獨具，將《楞嚴經》放在中國思想史的視域中進行討論者，則如鳳毛麟角。這一研究進路的開創者，無疑當推已故的九州大學名譽教授荒木見悟先生(1917-2017)。眾所周知，荒木先生憑藉其深厚的學殖與獨到的眼力，平生任儒佛交涉的課題上，不斷為學術界挖掘新材料、拓展新視野，其中關於《楞嚴經》的研究，即是他的重要貢獻之一。

早在一九六三年荒木見悟出版其第一部名著《佛教と儒教》(佛教與儒教)⁴之前，他就已經留意到《楞嚴經》在明代廣受矚目的現象，並敏銳地意識到本經與當時思想界盛行的「頓悟漸修論」具有密切關聯。他在本書第二章〈《圓覺經》的哲學〉中，詳細討論了宗密的「頓悟漸修」思想，並對「頓悟頓修」與「頓悟漸修」做了比較。與《佛教與儒教》的出版同年，荒木見悟發表了〈明末における儒佛調和論の性格〉(明末儒佛調和論的性格)⁵一文，在這篇談論儒佛問題的重要文章中，他對《楞嚴經》之所以在明代備受重視的原因進行了初步的分析。一九七七年，荒木見悟撰寫了一篇回應聖嚴法師批評的文字：〈張聖嚴氏の批判に答える——《明末中國佛教の研究》の所論について〉(答覆張聖嚴氏的批判——關於《明末中國佛教之研究》的論述)⁶，通過此文，他對明代佛教的性格、與陽明學之間的關係、《楞嚴經》在明代流行的意義等課題，均表達了清楚的論述與立場。一九七九年，他將這些看法通盤且扼要地呈現在《佛教と陽明學》(佛教與陽明學)這本通識性的思想史讀本⁷。至於原始材料的詳細舉證與細膩分析，則有待〈明代における楞嚴經の流行〉(明代楞嚴經的流行)一文的發表，此文的定稿收錄於一九八四

中國人所造；然而對此說加以反擊者亦不乏其人，如潛生法師即有〈楞嚴百偽辨〉。其餘相關爭論，觀張曼濤所編：《大乘起信論與楞嚴經考辯》(臺北：大乘文化出版社，1978年)一書，亦可稍知其概。

⁴ 《佛教と儒教》於1963年初版，三十年後出了新版，並有中譯本。見荒木見悟：《佛教と儒教——中國思想を形成するもの》(京都：平樂寺書店，1963年)；《新版佛教と儒教》(東京：研文出版，1993年)；荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》(臺北：聯經出版事業公司，2008年)。

⁵ 荒木見悟：〈明末における儒佛調和論の性格〉，原發表於《日本中國學會報》第15號(1963年10月)，頁210-224，後收入氏著：《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》(東京：創文社，1972年)，頁265-291，提及《楞嚴經》之處，見頁271-273。

⁶ 荒木見悟：〈張聖嚴氏の批判に答える——《明末中國佛教の研究》の所論について〉，《中國哲學論集》第3號(1977年10月)，頁1-14。

⁷ 荒木見悟：《佛教と陽明學》(東京：第三文明社，1979年)，特別參見第十三章〈頓悟漸修的實踐論〉，頁141-151、第十四章〈楞嚴經的流行〉，頁152-164。

年出版的《陽明學の開展と佛教》（陽明學的開展與佛教）這本專書⁸。荒木先生通過儒佛交涉的視野與廣博紮實的文獻功夫，針對《楞嚴經》在明代流行的現象，從世界觀、心性論、實踐論等角度，進行深密的考察與論述，將之與陽明學的思想革新運動關聯起來，從而對明代佛教的性格給予更恰當的評價和定位，堪稱其相關研究中最成熟的代表作。兩年後，荒木見悟又為《楞嚴經》撰寫譯註與解說⁹，並在後續的重要作品如《陽明學の位相》（陽明學的位相）、《憂國烈火禪》等書中，持續提及與《楞嚴經》相關的論述，其主張大抵皆立基於〈明代における楞嚴經の流行〉一文，並未有所改變。

值得一提的是，一九七八與一九九三年，荒木先生曾先後受臺灣師範大學與中華佛學研究所的邀請，來臺灣進行學術演講，講題分別是「易經與楞嚴經」和「明代楞嚴經的流行」，皆與《楞嚴經》有關。可見荒木先生對此課題的重視，也某種程度顯示出他對自己研究成果的自信。這兩篇講稿經翻譯後皆發表在臺灣期刊¹⁰，正可與其著作相互參照；前者之年代尚早於其後來所撰寫的〈明代における楞嚴經の流行〉一文，可視為此文之雛型。

以上大致梳理了荒木見悟關於《楞嚴經》的研究歷程與成果，過去學界似尚未見到對於這些成果的梳理與討論。本文即擬根據上述著作，介紹荒木見悟《楞嚴經》研究的重要論述與洞見，並綜述其方法論的特色，盼能對後繼的研究帶來啟發。

二、荒木見悟《楞嚴經》研究之重要論述

荒木見悟對《楞嚴經》的研究，雖有前文提及的歷程，並且後出轉精，然而相

⁸ 荒木見悟：〈明代における楞嚴經の流行〉，《陽明學の開展と佛教》（東京：研文出版，1984年），頁245-274。

⁹ 荒木見悟譯註導讀：《楞嚴經》（東京：筑摩書房，1986年）。此書是「佛教經典選」系列叢書之第十四冊，介紹的是「中國撰述經典」（依日本學界看法，此經是在中國所撰成的經典，而非發源於印度）。荒木見悟取《大正藏》中的《大佛頂如來密因修證諸菩薩萬行首楞嚴經》十卷作為底本，參照《大日本續藏經》所收之《楞嚴經》諸注，為本經前四卷做訓讀並進行譯注，全書最末特立〈解說〉一章，對此經全十卷之要旨進行鉤玄提要的工作。

¹⁰ 參見荒木見悟講，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，《佛光學報》第3期（1978年8月），頁133-140；荒木見悟講，高正哲整理：〈明代楞嚴經的流行（上）、（中）、（下）〉，《人生》第123、124、125期（1993年11月、1993年12月、1994年1月），頁32-37、36-42、31-38。

關著作的核心觀點與基本立場是一致的。因此，筆者不擬依發表時間之先後逐次展示其著作之內容，而是希望綜觀這些研究成果，從中抽繹出荒木先生的重要論點。以下分為三條主要的軸線進行介紹：1. 幻妄的世界觀：與《易經》對比；2. 真妄一體的心性論；3. 頓悟漸修的實踐論。

（一）幻妄的世界觀：與《易經》對比

《楞嚴經》所開展出的幻妄世界觀，與儒家以《易經》為本的生意無窮、實理周徧的世界觀，有著根本上的區隔。宋明儒者如何看待這樣的差異？荒木見悟在廣覽文獻的過程中敏銳地覺察到此問題。基於這樣的問題意識，開啟了他對《楞嚴經》的研究。

荒木見悟首先在《佛教與儒教》中指出，從儒家天道論的角度看來，無論再如何天崩地解，天運與人事恆常不斷的連續性也不會斷絕，人對天的信賴也不會動搖，霜雪慘澹時仍可感受到盎然生機。而歷史的治亂興衰本於氣運，即使天降非常之禍，也必定會誕生非常之人。相對於此，《楞嚴經》則主張當前的世間（包括眾生的五蘊、六入、十八界以及包圍他們的環境）是眾生背覺合塵所產生的迷妄相，所謂「迷妄有虛空，依空立世界，想澄成國土，知覺乃眾生」¹¹。因此當務之急應是開發妙明真心，從迷妄中覺醒過來。他引用憨山德清(1546-1623)所說的「五蘊身心外，及虛空山河大地，當下消亡，了無寄矣」之語，說明《楞嚴經》之所以為禪門所愛用，即因其以見性成佛為終極目標¹²。這種掃除妄執、歸於圓妙心性的思想，確實與《易經》的世界觀相互對立。

從思想史上看來，《楞嚴經》開始流行於中國約莫是十一世紀前後，彼時正當宋代儒學勃興，自然會將本經幻妄的世界觀視為邪說，認為將會動搖儒家實理世界觀之基礎。荒木認為，對宋代的儒者而言，若太過強調現世的虛構性以及人的虛妄性，將會空洞化社會與國家的存在價值，對於嚮往出家隱遁者，以及不受禮法約束者，也恰恰給予了最好的藉口¹³。在宋代儒者看來，理是實實在在的，既是天地之秩

¹¹ [唐] 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），第19冊，經號945，頁130上。

¹² 荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》，頁273-274，特別參照註73。

¹³ 荒木見悟：〈明代における楞嚴經の流行〉，頁248。

序，也是性善的堡壘，即使人心有虛妄的成分，也絕不意味著理有虛妄¹⁴。因此，《楞嚴經》對於天地生成的秩序從根本上抱持著不信任，並認為此秩序的源頭是妄心，這是宋代儒者無論如何都無法容忍的；相對而言，佛教一方雖不至於反對儒學的世界觀，但也認為儒家世界觀有所局限。於是，對「性命之理」寄予甚深信賴的理學，與認為此理僅是未能透徹心性本原之世間法的佛教，在宋代就不得不成為明顯對立的兩方¹⁵。在這樣的時代氛圍下，《楞嚴經》雖已受到儒者矚目，但尚未能成為思想界共用的資源。

依據荒木見悟的分析，傳統儒學乃至程朱理學的世界觀，皆是由天而人的，而佛教則是由人而天的。換句話說，在佛教的立場，「一心」是比任何事物都來得優先的實在，天地萬物皆包含在「一心」之中。當這樣的思考方式延燒到了儒家內部，而與《易經》的世界觀合體時，世界的變化就不再是客觀世界物象的變化，而應解釋為「一心」的變化，這就是心《易》的思想。陸象山(1139-1193)的弟子楊慈湖(1141-1226)的《易》學，即是宋代心《易》思想的代表。道教經典《陰符經》中所記載的名言：「宇宙在乎手，萬化生乎身」，也大致形成於此時期。然而，無論《楞嚴經》、心《易》思想或「宇宙在乎手，萬化生乎身」之說，在宋代都還不具備使其能順利發展或包容之的社會風氣，因為理學的主流思想與此對立¹⁶。此種情況到了明代有了很大的轉變，《楞嚴經》的流行與陽明心學的興起同時發生，荒木見悟點出其背後的原因，即在於朱子(1130-1200)與王陽明(1472-1529)心性論的不同。

(二) 真妄一體的心性論

荒木見悟在《佛教與儒教》中已對朱子學與陽明學各自的思想脈絡進行了深入的闡釋。他在〈明末における儒佛調和論の性格〉中則進一步論述，陽明的良知說具有破除定理、自在發用的特性，雖然與佛教的破除理障不同，但在精神上有相契之處，這是萬曆以後儒佛調和論得以盛行的內在原因。與此同時，《楞嚴經》的思想也廣為儒者所接受，荒木見悟指出本經對於眾生心理有極為深刻的描寫：「不斷

¹⁴ 荒木見悟講，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，頁 133-134。

¹⁵ 荒木見悟：《佛教と陽明學》，頁 153-156。

¹⁶ 荒木見悟：〈明代における楞嚴經の流行〉，頁 253-254。

顛覆欲止於一境一位的心之諸相，並將潛藏於內心深處的妄念妄執之巢窟，暴露在光天化日之下，使其不留遁影。」¹⁷ 這種徹底掃蕩妄執的法門，正是力圖破除定理之執的良知說所需要的。也因如此，《楞嚴經》不再是相對於儒門聖學的異端，反而是在深入反省真實主體性的確立時，自然湧出於內在良知的聲音。在這樣的情況下出現的儒佛調和，就不是表面的折衷，而是生於突破教義限制的「一心」的體驗樣式¹⁸。

若就「真」與「妄」這一對概念的關係進行分析，朱子因為以性為定理，故否定無善無惡之說，純理（真）與背理（妄），必須要明確地加以區別，不容許「真妄一體」這樣曖昧模糊的想法。陽明則將理之先驗的權威，吸收於各個主體的自主判斷之中；換言之，善惡之分、真妄之辨都維繫於主體的良知運作。此時，真與妄雖是絕對相反的關係，卻因良知而成為一體之表裏。把虛妄性追求到極限，是意味著不許在心中藏有任何欺瞞根性的深切反省，愈是自覺良知為獨立的責任主體，則對自己缺點之反省亦愈發深刻而廣泛。因此在良知學中，即妄之時開拓了真，即真之時凝視著妄，愈是真妄未分、真妄一體，其對真的醒悟就愈是包裹了對妄的醒悟。若不知妄之深淵，就不可能使真高昂起來。同時，此一真妄相即的良知也與佛教不同，它是通過「事上磨煉」，徹底與歷史性的現實密切結合，從而鍛煉自己、開展自己，所以不但絕不會空化，反能不斷地把握新問題，創造新生命¹⁹。荒木見悟認為，站在「真妄一體」的大原則而言，對敏銳之心的深度內省，及其反映出來的魔性之探求，佛教遠較儒家擁有更豐富的思想資源，《楞嚴經》正是其典型的遺產之一。當良知遠離定理，並以幾乎同等的速度深入探求妄時，陽明學派與《楞嚴經》就建立了相互連結的交集²⁰。這是荒木見悟深刻挖掘朱子學、陽明學與佛學（如來藏思想）的思維結構後，所做出的論斷。

荒木見悟進一步分析，《楞嚴經》為了說明眾生顛倒之相，訂出兩種根本：一是無始以來生死根本之攀緣心，二是無始以來菩提涅槃清淨之體。若依前者起心動

¹⁷ 荒木見悟：〈明末における儒佛調和論の性格〉，頁 271。荒木又說《楞嚴經》是「徹底下掘人之存在的黑暗面，且明示了回頭之路及方法的經典」，參見該文，頁 247。

¹⁸ 同前註，頁 272-273。

¹⁹ 荒木見悟講，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，頁 135-136；荒木見悟：《佛教と陽明學》，頁 156-158。

²⁰ 同前註，頁 136；同前註，頁 158。

念，一旦失去後者的清淨之體，便會隨之發生種種顛倒。而妨礙其清淨真性的細微煩惱，乃是「前塵虛妄相想（因應著對境，在虛妄中形成的相狀分別）」。《楞嚴經》又云：「縱滅一切見聞覺知，內守幽閒，猶為法塵分別影事（對對境細微的執著分別）。」²¹ 荒木先生指出，此處的「前塵虛妄」、「法塵分別影事」等語，皆流行於明末思想界，用來表示盤踞於心、深不見底的妄執。陽明良知說對妄念的深刻反省，正是長養此種流行的重要土壤²²。

那麼，當反妄歸真之時又是何種情況呢？依據《楞嚴經》，妙明覺心回復本來光明時，原先被幻妄視之的世界及自身，都將整體翻轉、面目一新。那便是本經所說：「汝等一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞。」²³ 荒木見悟認為，此句經文相對於顯示眾生迷真起妄的「如來藏清淨本然，云何忽生山河大地諸有為之相？」²⁴ 有一共通之處，即在指出：虛空大地的生殺大權，皆在絕對主體的掌握之中。換言之，並非將山河大地視作虛無之物，反而強化了全面承當自心染淨的責任感²⁵。

論證至此，荒木見悟再次提及《陰符經》「宇宙在乎手，萬化生乎身」之語。此語雖早在北宋邵康節（1011-1077）詩句中即已引用，但到了王陽明寫下「乾坤由我在，安用他求為」的詩句以後，才廣傳至陽明後學之間。在宋代，「宇宙在乎手，萬化生乎身」的主語皆為天理，而非一心。即便不用天理一詞，也僅漠然表示人與天地萬物之一體性，並非強調一心之自由操作。而在明代則不然，此語配合著王陽明「良知是造化的精靈」的心學浪潮而得以流行，已經和道教思想無關了²⁶。與此同時，「缺陷世界」一詞也被頻繁地使用。荒木見悟指出，此種觀念很難源出於全盤信任天地之生意的《易經》世界觀，推測應是源起於佛教。時人運用「缺陷世界」這個概念，雖偶用於抱怨對現實的不滿，卻更常用來反省自己未能盡責地將乾坤擔荷於自己的雙肩。換句話說，正因掌握宇宙於一手，不得成為歷史旁觀者，故而必須直下承擔與自我檢驗。荒木見悟強調，如果在自心之上追究「前塵影事」，是為了保持心之完全獨立性的必要條件；那麼追究世界的「缺陷」，自然也是圓滿

²¹ 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，頁 109 上。

²² 荒木見悟講，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，頁 159-160。

²³ 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，頁 147 中。

²⁴ 同前註，頁 119 下。

²⁵ 荒木見悟譯注導讀：《楞嚴經》，頁 375-376。

²⁶ 荒木見悟：《佛教と陽明學》，頁 161；荒木見悟：〈明代における楞嚴經の流行〉，頁 262。

此心不可回避的責任與課題²⁷。

依照荒木見悟的論證，本來為宋儒所排斥的《楞嚴經》幻妄觀，遂在明代中後期轉變為一種「責任負荷觀」或「自體凝視觀」，而令心的活力復蘇，當心的活力愈旺盛，《楞嚴經》就愈成為不可或缺的鏡子。而關於《易經》的理解，也被吸收到此心之中，導致了明末心《易》思想的盛行。至此，《易經》與《楞嚴經》終於打破了對立關係，得以在一心之中同居，自由自在地支配天地宇宙²⁸。

（三）頓悟漸修的實踐論

如同真妄一體的心性思想，頓悟漸修的實踐論也在明末高度流行，《楞嚴經》所謂「理則頓悟，乘悟並銷；事非頓除，因次第盡」²⁹之語，廣為儒、釋、道三教人士所引用。荒木見悟首先注意到此現象，並對之做出思想史的解釋。

荒木見悟認為，將頓悟漸修論完整統合於思想體系中的，乃是圭峰宗密的《圓覺經大疏》及《圓覺經大疏鈔》，其後則有永明延壽的《宗鏡錄》、長水子璿的《首楞嚴義疏注經》繼承之。宗密的佛教立場是教禪一致，所謂教禪一致，「並非單指適度地調和教相佛教與禪佛教，意圖使二者和解；而是溫和化悟入形式的孤絕性與懸絕性，藉教相將此悟入的視野開拓地更寬廣。因此相對於禪的主流門派力求貫徹頓頓主義，宗密與延壽則積極主張頓漸主義的有效性」³⁰。《楞嚴經》的性格亦接近頓漸主義。然而，宗密之說在宋代禪門崇尚頓頓主義的風潮下，僅受到少部分的注目，無法成為牽引思想界的力量。且從南宋到明代，成為禪學主流的，是圓悟克勤(1063-1135)門下的大慧宗杲(1089-1163)及虎丘紹隆(1077-1136)兩派，這兩派皆對頓悟漸修論抱持批判態度³¹。

然而何以明代會流行頓悟漸修的思想呢？依據荒木見悟的分析，王陽明心學問世後，其弟子王龍溪(1498-1583)一派主張良知現成，發展出絕對信任良知的悟修一體的頓悟思想。意欲超脫卻所有的因襲與拘束，以主體根源性的自覺為基礎，使心量飛躍性地擴大。然而心學畢竟是真妄一體的，對「真」加以昂揚的同時，也必

²⁷ 同前註，頁 162-164；同前註，頁 263。

²⁸ 荒木見悟講，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，頁 137。

²⁹ 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，頁 155 上。

³⁰ 荒木見悟譯注導讀：《楞嚴經》，頁 371。

³¹ 荒木見悟：〈明代における楞嚴經の流行〉，頁 264-265。

須包含對「妄」的反省。為了抑止頓悟思想的過度發展，思想界自然產生漸修論的聲浪。這樣的風潮也出現在佛教界，即使是禪風豪放的紫柏真可(1543-1603)，也深受《楞嚴經》的吸引，認為不可忽視纏繞於心的對情的執著。於是，明末思想界全面性地受到頓悟漸修之實踐論的影響，並且經常引述《楞嚴經》之語作為依據；明代《楞嚴經》的注釋書之所以如雨後春筍般冒出，也是為了對應頓悟漸修的時代思潮³²。而根據注釋者的立場不同，頓與漸的配合情況也各異。就佛教方面而言，有重視天台「六即」之說的，有調和法性與法相的，有注重禪和淨土的，也有宣揚禪教一致的³³。就儒學而言，當漸修的規制力加強時，也意味著頓悟對傳統規範的依賴增高，實質上即容易伴隨與朱子學的合作，於是朱王調和論遂在明末清初發揮了不可輕視的力量³⁴。

由上可知，荒木見悟討論頓悟漸修論，並非只是單純地將其作為唐代佛教術語在明代的重現，而是深切意識到此術語在明代的具體思想脈絡，以及特殊之問題意識。他認為，在心學追求自由體驗的風潮底下，價值觀與人性觀皆開枝散葉，因此頓悟漸修的思想才會多元展開與廣泛流行。偏向以漸修控制頓悟者，就會傾向保有既定價值意識；而偏向以頓悟主導漸修者，則能拓展創造自由價值觀的可能性。綜合來說，明代的頓悟漸修論並非只與悟道有關，更關乎解釋社會與歷史的方法，並賦予價值方向。正因如此，圍繞頓、漸的爭論才會前所未見地複雜，而《楞嚴經》亦在這樣的時代背景中，完成其獨特的使命³⁵。

三、荒木見悟《楞嚴經》研究之方法論特色

上文介紹了荒木見悟《楞嚴經》研究的重要論述，從其內容可以明顯看出，荒木研究《楞嚴經》，固然對本經之義理有深刻的理解，但卻不拘於經典教義本身的探討。而他在譯注導讀《楞嚴經》時，在書末列出了歷代對本經的重要注疏³⁶，但並未進行各自之評論。足見其研究關懷並不在佛教教相系統之內。其探討《楞嚴經》

³² 同前註，頁 265-269。

³³ 荒木見悟講，高正哲整理：〈明代楞嚴經的流行（下）〉，頁 35。

³⁴ 荒木見悟：〈明代における楞嚴經の流行〉，頁 270-271。

³⁵ 荒木見悟：《佛教と陽明學》，頁 164。

³⁶ 荒木見悟譯注導讀：《楞嚴經》，頁 379-380。

的目的，實是通過《楞嚴經》的流傳，窺見宋明思想史的重大變化。荒木見悟認為自己並非佛教學者，著手研究佛學，乃是為了研究中國哲學的需要，故其視角與佛教學者不同³⁷。此不同之處，即在於採用宏觀的視角看待思想史之全體，觀察儒佛思想概念在發展過程中的交光互影。通過紮實的文獻梳理，細膩地呈現出思想史之脈動，這樣的研究，在方法論上毋寧具有鮮明的個人風格。荒木見悟在〈我的學問觀〉³⁸一文中，即清楚地陳述了他研究中國近世思想的本懷與方法論特色：

以前的中國近世思想研究，總是傾向於以朱子學、陽明學為中心，對儒教以外的佛教、道教等則視為異端而加以排擊。但是在中華民族產生、成長、包容的思想洪流中，應該是互相有著某種的影響關係才是，這種跡象，特別是在宋明時代的士大夫的精神生活中清清楚楚地被保留著。要把這種關係客觀地、正確地完全描寫出來，非得要捨棄以儒教為優先的教條主義而總括非儒教的思想要素不可。特別是重疊了高度理論與心理探求的佛教與儒教間的對應與交涉，將會是這方面的重點吧！而著眼於這點新的角度來看宋明理學，致力於發掘被埋沒的思想家，大概就成了我事業上的一些特色了吧！再如後面所說的，我盡可能地熟讀中國的古籍，由此自然地掌握到最根本的方法論，而不是原封不動地使用西洋哲學的方法論。³⁹

此外，他在談論中國思想史上的儒佛關係時，有這麼一段義蘊深長的表述：

必須將儒佛之爭當作一個整體的、綜合的民族思想發展運動，才有可能真正認識這個重大的課題。唯有從整體觀照儒佛之爭此一課題，才能明確定位儒家之所以為儒家，或者佛教之所以為佛教的根由，並探求涵蘊兩者的中國思想的本質問題。⁴⁰

觸發荒木先生不斷進行研究的問題意識則如下述：

³⁷ 荒木見悟講，高正哲整理：〈明代楞嚴經的流行（上）〉，頁32。

³⁸ 取自〈我的學問觀〉，1992年訪中研院演講之記錄，收入荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事業公司，2006年）。另，荒木見悟著有生平自述：《釋迦堂への道》（福岡：葦書房，1983年）自述學思歷程；其學生吉田公平與野口善敬亦有對老師學術之評述，均可參考。參見吉田公平著，鍋島亞朱華譯：〈荒木見悟先生的學思歷程〉，《當代》第226期（2006年6月），頁64-71；野口善敬著，廖肇亨譯：〈荒木見悟的佛教研究〉，《當代》第227期（2006年7月），頁68-71。

³⁹ 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，頁278-279。

⁴⁰ 荒木見悟著，廖肇亨譯：〈序〉，《佛教與儒教》，頁4-5。

佛教思想深深根植於中國的土壤，成為中國民族文化遺產的佛教思想，在中國思想綜合發展的脈絡中的定位為何？又有什麼演變的過程？其中，宋明理學與佛教哲理的接觸交涉此一問題在當時哲人生活脈絡中的形態為何？我一直對這個問題抱持高度的疑問與關注。因此，勢必從一向被視為中國思想主流的正統儒學的鑽研入手，理解中國的世界觀、人生觀，並就積極參與其間的佛學之性格仔細尋繹。⁴¹

由上述幾段文字可以看出，荒木見悟對於過往中國思想史的研究局限有深刻的觀照。運用跨越儒佛的廣闊視角，並紮實地閱讀古籍原典，從其中尋繹出關鍵的線索與脈絡，可說是他方法論的重要特色。而從事儒佛交涉的研究想來容易，其實是一條極為孤獨的旅途。荒木先生在另文中也曾提及，日本的中國思想學界，儒學與佛教兩大領域長期以來幾乎各自為政，要嘗試解析兩大思想背後共同成長的基礎，其艱困程度無異於開拓新大陸。他自身經歷了十年的摸索，才感到曙光初現，終於完成《佛教與儒教》一書⁴²。其後續的研究，也承繼了這樣的關懷而持續開展。

通過儒佛交涉的視域，荒木見悟對於朱子學、陽明學與禪學的關係形成一基本的立場：朱子的理學純屬儒學，而陽明學與禪學則皆是心學，其所謂心學具有明確的定義，即必須具有以「一心」為基點而無限開展的特性。其中，陽明學雖為心學，卻非完全等同於禪學，而仍保有儒學的價值意識，但良知教的心學性格，亦使其不拘泥於既定的價值基準，總是依憑良知進行自我檢驗，故能從儒佛勢不兩立的朱子學中解放出來。良知學在歷史上的出現，使得宋代以來被理學勢力所壓制的心學開始復蘇，從而帶動了以禪為主的明末佛教復興運動的展開。荒木見悟從這樣的認識出發，觀察到過去被佛教學者認為是混亂、衰微的明代佛教，應該賦予其嶄新的意義。

荒木見悟對歷代佛教有很清楚的定位：隋唐時期是「教相佛教」的完成；由唐至宋則是「禪佛教（純禪）之完成」；晚明的佛教復興並非復古，而是中國心學運動的高峰⁴³。在〈張聖嚴氏の批判に答える——《明末中國佛教の研究》の所論について〉一文中，荒木相當完整地說明了這一立場，以下略述其重點。他指出，討論

⁴¹ 荒木見悟著，廖肇亨譯：〈初版後記〉，同前註，頁 467-468。

⁴² 荒木見悟著，廖肇亨譯：〈作者中文版序〉，《明末清初的思想與佛教》，頁 3。

⁴³ 荒木見悟講，高正哲整理：〈明代楞嚴經的流行（下）〉，頁 37。

明代佛教時，最好的辦法是探討明代思想的全盤性流變。換言之，必須先意識到明代佛教就像是被置入於一個名為「明朝」的新甕之中，不斷地攪拌、磨練，最後凝結成晶的事實。明代的僧侶，並非以繼承隋、唐、宋的佛學正統為根本目標，而是在動盪的思想界中，一邊重新理解各個思想遺緒，一邊為了自我的存立而嘗試對這些傳統資源進行組織化、體驗化，依照自己的本心加以取捨而自由定義。因此，明代佛教在本質上與隋、唐、宋的佛教不可同日而語，荒木以「非連續性斷層」⁴⁴形容此一情況。他進一步分析，就明末思想研究而言，不論是以儒家為主線，抑或以佛教為主線，必須先掌握一個大前提——即正確認識陽明學的歷史意義和特性，並謹慎考察陽明學所引起的波瀾。若非如此，便很容易站在單一學派的立場進行教義的討論，而欠缺對其他學術系統公正客觀的評價，甚至對於該時代的全盤思想置若罔聞。

荒木見悟的《楞嚴經》研究，正是立基於上述方法論的極佳個案示範。他不將《楞嚴經》在明代的盛行，簡單歸因於晚明佛教或禪宗的復興，反能通過宏闊的思想史視野與細密的原典文獻考察，極具說服力地烘托出本經在不同時代思潮的處境，及其思想元素所發揮的影響，洵然令人留下深刻的印象。

四、結語

《楞嚴經》是中國近世佛教史上影響力最大的經典之一，在明代尤見盛行，注疏之數量為歷代之最，儼然成為當時顯學。萬曆一朝(1573-1621)佛教復興，法門龍象群起注釋本經，風氣所及，不僅佛門僧俗關注《楞嚴》，諸多儒者、文人與道士也對本經再三致意，足見《楞嚴經》在明代思想文化史上，實具有極重要的地位。一方面，本經的義蘊在明代僧俗學人的詮釋中獲得更多元的開展；另一方面，本經的流行亦同時刺激並影響著明代的思想文化，兩者構成了雙向的刺激與迴圈。可惜迄今為止，佛教學者以明代《楞嚴》學為核心的相關研究仍十分有限；而治明代思想史者，對本經的重要性也罕有措意，與它在歷史上的影響不成正比。荒木見悟可以說是此一領域的拓荒者。

通過本文的考察可知，荒木見悟從《易經》與《楞嚴經》真妄對比的世界觀切

⁴⁴ 荒木見悟：〈張聖嚴氏の批判に答える——《明末中國佛教の研究》の所論について〉，頁2。

入，對由宋到明的思想史實況進行分析，指出明代中葉以後，因陽明心學的興起，轉變了朱子學以定理為依歸的心性論。良知說背後的「真妄一體」觀，使其與《楞嚴經》之間建立了交集；同時，《楞嚴經》對妄心的深刻反省與辯破，也為重視掃蕩心體執著的陽明學者，提供了豐富的思想資源。此外，更由於心學認為世界的成敗必須建立在一心的擔當上，《楞嚴經》的幻妄觀反而具有負荷社會責任的積極意義。於是，過去相角立的《楞嚴》與《易》的世界觀，遂得以同居於「一心」之中，明代思想界因此具備了《楞嚴經》流行的土壤。此外，《楞嚴經》「頓悟漸修」的實踐論，也乘著左派王學的流弊而起，在學風自由的明末遍地開花，有了各式各樣型態的開展。

以上正是荒木見悟通過儒佛交涉的研究方法，所勾勒出的思想史圖像。荒木見悟對《楞嚴經》的研究，並不局限於佛教經典教義的範疇，而是欲將文本放置在思想史的視野中，發掘其豐富的樣貌與多重的影響，故能為學界提供一個重新理解明代佛教乃至儒佛關係的新視角。當然，從這一系列的研究成果中，可以發現荒木見悟對於打破定理規範、進行思想與價值之自由創造，並扣緊現實歷史情境與社會問題進行回應的陽明學，給予了最高的肯定。他在《佛教與陽明學》中稱陽明學為「新心學」，從而也最為欣賞乘此風潮而興起的「社會禪」。他在該書最後一章，甚至不諱言地指出自己寫作本書的目的，即是在表彰明末的社會禪（如紫柏真可、覺浪道盛 [1592-1659] 等人的禪法），同時批判日本的純禪忽略了歷史社會的動向，只把禪當成商品，不去感受禪和社會濁流交涉的必要。荒木見悟抱持這一現實關懷與思想立場而進行的研究，是否可能無形中拉大了陽明學與朱子學的差異，過度強調陽明學「自由創造」的性格，而忽略其儒學的體質？又是否將影響其對於佛教文獻的解讀以及個別思想家的評價？這些毋寧都是可以進一步思考的問題。但毋庸置疑的是，荒木見悟獨具隻眼的思想史方法論，確實深具啟發意義。中國近現代佛教史學者江燦騰，即曾在其著作中言及其研究明清佛教史，受荒木見悟與聖嚴法師之啟發，得以領略研究此一思想史領域的要訣與相關知識；其中以荒木對其思考衝擊最大，並不斷影響至今⁴⁵。

自荒木見悟開創《楞嚴經》研究的新典範以來，近年也有少數青年學者踵繼其後，例如：日本青年學者大澤邦由特別注意晚明居士對《楞嚴》的詮釋，其在〈殷

⁴⁵ 江燦騰：《江燦騰自學回憶錄》（臺北：秀威資訊科技公司，2009年），頁46。

邁と管志道の《楞嚴經》修證論解釋：錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》の引用を中心として⁴⁶（殷邁與管志道的《楞嚴經》修證論解釋：以錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》的引用為中心）一文中指出，明末深受佛教影響的士大夫中，殷邁（生卒年不詳）和管志道（1536-1608）二人對《楞嚴經》中「金剛心」的解釋相異，兩者各自讀出頓悟和漸悟的修證論，足以顯示此經的多義性。大澤邦由又撰有〈趙大洲の楞嚴經講義說をめぐって——嘉靖隆慶期の士大夫と修証論〉（關於趙大洲的楞嚴經講義說——嘉靖隆慶時期的士大夫與修証論）⁴⁷，通過對心學家趙貞吉（1508-1576）的個案討論，詳細檢討明中晚期的思想動向和《楞嚴經》的如來藏思想與「頓悟漸修」論的關聯。此外，臺灣研究生趙鐸的碩士論文以〈如何使頓悟漸修成為可能：《楞嚴經正脈疏》中的三種禪定、根性與釋經策略〉⁴⁸為題，試圖說明明代華嚴學僧交光真鑑（生卒年不詳）如何透過《楞嚴經》的內容，豐富「頓悟漸修」這一理論的內涵，以證成此論之合法性與必要性。上述研究皆以「頓悟漸修」論為核心，考察晚明的《楞嚴經》注疏，顯然是受到荒木見悟的啟發。

本文通過對荒木見悟《楞嚴經》研究成果的梳理，闡明其重要論述與方法論特色，期能觸發學界對相關課題的關注與思考，在荒木先生的基礎上，將《楞嚴經》乃至明代思想史、佛教史的研究繼續向前推進。

⁴⁶ 大澤邦由：〈殷邁と管志道の《楞嚴經》修證論解釋：錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》の引用を中心として〉，《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》第49號（2016年5月），頁91-114。

⁴⁷ 大澤邦由：〈趙大洲の楞嚴經講義說をめぐって——嘉靖隆慶期の士大夫と修証論〉，《宗教學論集》第35號（2016年1月），頁3-33。

⁴⁸ 趙鐸：《如何使頓悟漸修成為可能：《楞嚴經正脈疏》中的三種禪定、根性與釋經策略》（臺北：臺灣大學中文所碩士論文，2017年）。