

※ 世變中的文學世界專輯Ⅲ ※

覺浪道盛初探^{*}

荒木見悟^{**} 著 廖肇亨^{***} 譯

一、序 言

覺浪道盛（1592-1659），今日佛教界幾無聞其名者。在幾種禪門所編纂的僧傳中，固然可以見到這個名字，但是往往僅止於簡單的傳略介紹與刊載若干簡單的上堂說法而已，以致無法一窺其禪思想的詳細內容^①。

近年來，覺浪道盛的弟子浮山愚者（方以智）因其為唯物論哲學先驅之一之故，備受學界注目，乘其餘波，道盛之名亦屢被言及^②。但在筆者看來，關於兩者師徒之間思想內容的傳承，仍然處於曖昧不明的狀態，並未被充分討論清楚。儘管方以智之所以薙髮為僧，一般認為是為了逃避清廷的搜索，出於不得已的作法，其豐富的自然科學思想與「禪」的思想似乎沒有必然的關係。若果真如此，則方以智與覺浪道盛的邂逅，僅止於發現一條逃禪避世的道路，於方以智思想的形成沒有任何關涉。《中國思想通史》為了證明這樣的說法，特地引用《愚者智禪師語錄》中的一節（卷4下，頁1133），但如果稍微擴大視野，同樣見於《語錄》的下一段話，也應該加以注意。其言曰：

滿空皆火，惟此燧鏡，面前上下，左右光交處，一點即燃，豈無謂耶？杖人

* 譯者註：本文原題作〈覺浪道盛研究序說〉，今中譯經荒木先生同意後，改作此題。原文發表於《集刊東洋學》第35號（1976年5月）。

** 九州大學名譽教授。

*** 東京大學文學部博士候選人。

① 參照《續燈正統》卷40、《正源略集》卷3、《捨黑豆集》卷5等。

② 參照侯外廬主編：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1960年），第4卷，下冊，第26章。另外，坂出祥伸〈方以智の思想〉（收錄於《明清時代の科學技術史》第2章），也論及方以智與覺浪道盛的關係。

（覺浪道盛）有五行尊火之論，金木水土四形，皆有形質。獨火無體，而因物而見。吾宗謂之傳燈，豈無謂耶？^③（《愚者智禪師語錄》，卷2，頁2）

《中國思想通史》所給予高度評價的「火的哲學」，方以智本人明確說道襲自其恩師覺浪道盛。當然方以智思想的淵源，首先係來自其家學，以及同時其他的先驅思想家^④，但此處應該確認的是：「火的哲學」此一重要的層面，確實是繼承覺浪道盛而來。因此，方以智的「禪」思想與「科學」思想，其關係之密切，豈非不可一概切離嗎？一般表面公式化的說法是：屬於唯心論系譜的「禪」與屬於唯物論思想的科學認識雖然可以無關係的平行存在，卻不可能有實際的交集。現在與其冒著指出方以智與覺浪道盛的思想具有雙重性格的危險，毋寧先擱置此一公式化的想法，從根本上直接掌握他們作為一個禪僧，同時也著意於科學思想的整體性，應該是更為重要的先決條件吧！

方以智的摯友施愚山，在祝方以智花甲的贈文中，曾如下言道：

無可大師，儒者也。嘗官翰林，顯名公卿間。去而學佛，始自粵西遭難棄官，白刃交頸，有託而逃者也。後歸事天界浪公，閉關高座數年，剝心濯骨，渙然冰釋於性命之旨，歎曰：我不罹九死，幾負一生。古之聞道者，或由惡疾，或以患難，類如此矣。（《愚山文集》，卷9，〈無可大師六十序〉）

據此，方以智當初歸向佛法，確實是基於逃禪的動機，但與覺浪道盛的相遇，卻彷彿是他生命中最重要思想轉機。之後，方以智受到父親與外祖父吳觀我的影響，繼續研究《易經》，至於「廢眠食、忘死生」的地步，但結果他所到達的境界，卻是「《易》理通佛氏，亦通老、莊」。方以智的科學思想如果主要是經過《易經》進行的話，由於他在對《易》理下過功夫以後，發現其與佛教、老、莊決不止於毫無關係的共存狀態之故^⑤。對這一結論，決不可輕易看過。但也因此，又產生一個新的問題：即方以智是否由於念念不忘佛教、老、莊之故，而降低了科學認識的深度，鈍化了其作為「唯物論」者的尖銳性？但是關於這個問題，不要侷限於先前所

③ 此或即指收錄於《覺浪道盛禪師全錄》卷19的〈尊火為宗論〉。

④ 參照坂出氏前揭論文，以及小川晴久〈方孔炤、方以智通幾哲學の二重性〉（收錄於《中國學會報》26集）。

⑤ 關於這一點，參看《青原愚者智禪師語錄》卷3，〈示侍子中履〉一文，或可看出方以智本身的態度，又其愛用「格物之則，即天之則，即心之則」，這是了解方以智的思想中，「禪心」與「天理」、「天則」之間關係的重要線索。

舉的公式，應該充分進行實證、推論的過程，好好重新檢討才是。無論如何，本文現下的重點並非方以智與覺浪道盛之間的關涉，而是對明末一個特異禪思想的鼓吹者覺浪道盛的初步研究，其餘的課題，只好留俟來日^⑥。

二、「怨」的禪法

《覺浪道盛全錄》篇首有李鶴鳴的〈序〉，關於從明末到清初覺浪道盛一系法脈，如下言道：

明啓、禎間，覺浪禪師起於八閩，嗣法東苑（元鏡）、決幾壽昌，手挈祖印，肩荷佛乘，年三十即開法於興化，道風遠振，海內傾仰。名公鉅卿莫不入室扣擊，俯首歸心。而笑峰然、藥地智二大士即以宰官身現比丘相，稱師之嫡骨真子也，豈不盛哉？夫師於佛法凋落之日，能使斯道復興。天下士大夫氣宇如王不可一世者，莫不折節而師事之。以至兒婦女販鬻屠沽之流，亦莫不知天下有覺浪和尚者。

此固然是對覺浪道盛表示尊敬崇仰之文，但從此文可以得知：覺浪道盛曾受萬曆年間曹洞宗第一人無明慧經及其弟子東苑元鏡的錘煉，從士大夫乃至一般小民間大施教化，其中出笑峰大然（倪嘉慶）、藥地愚者（方以智）兩位英才，為當時衰微的叢林大放異彩。其雖稱當時為「佛法凋落之日」，但當其青年之時，所謂萬曆三高僧的餘德之風應該尚存於叢林之中，此外被稱為「豪傑之士」的滿益智旭（1599-1655）也別樹一幟。雖然如此，其仍視當日為「佛法凋落之日」，或正是對自陽明學出現以來，當時人本來對宗門多有期待，但宗門中人依然不斷重複那些僵化的儀式作法，徒要表面的公案棒喝，到處盡是徒事念經誦佛，當時的有識之士對佛教界的情勢表示了極大的不滿^⑦。最直接的例子就是萬曆三高僧三人都同時必須採取混合教學的形態，就表示出只有單純教學的復活或複製，畢竟不能夠超越時代的潮流。更何況各地發生的流寇，無止盡的社會不安日益擴大，終於導致最惡劣的狀態

⑥ 限於篇幅，此處省略覺浪道盛的傳記（譯者案：關於覺浪道盛，詳參《全錄》，卷17，劉餘謨〈塔銘〉）。

⑦ 覺浪道盛本身也說：「江南宗門之盛，曾不過三十年來，而衰濫之極，過於唐、宋之末。此亦風運之所致也。不有振古真人，孰能挽回既倒之狂瀾乎？」（《全錄》，卷27，〈與劉潛柱居士〉）

——滿洲軍隊的入侵。在這樣的非常時期，佛教果真能負擔起救濟人類命運的責任？能夠教導人們在這樣特殊的時空下，應該如何生存此一重大課題的僧侶實不多見。故其歎曰：「佛法凋落之日。」因此，同樣置於《全錄》篇首的張貞生〈序〉曰：

今日之佛法，不謂之極盛不可；今日之佛法，不謂之極衰不可。遍道場皆宗師，遍棗梨皆語錄，人以爲盛，吾以爲衰。

說佛教表面上似盛實衰，或許是因對實際上全然不能觸及當時人心靈魂深處的佛教界，深表不滿所致吧。換句話說，佛教只是繼承了唐、宋以來祖師的遺產，不過這樣現買現賣的狀態也無法保存叢林命脈，已經到了勢必提倡與新時代、新環境相對應的教說的關頭了。針對這樣的時代，覺浪道盛如何因應呢？以下這封書信恐怕是成於明清鼎革之際，〈復王子京居士〉一書曰：

杖人自鍾山與居士論出處之有時，果至後來，神幻百出，此正是造物不欲置人於死地，而以活法變化之也。有一等自負遮天作略，到此曾有一籌成驗乎？可見真作略，全在生死急難中迫出來也，凡小百姓，則不在此論。如二乘人以出生死爲重，涉生死爲破戒；大士以度生死爲重，以遠生死爲破戒，使皆以冒難遊行爲犯輕垢必不可。則釋迦不說我以提婆達多，入諸磨難，故得成無上莊嚴。又如善財，已發菩提心，必遍參勝熱婆羅門、無厭足王，於刀山劍樹得大如幻三昧。何曾以坐在黑豆未生芽前，爲得大遊戲乎？試問今日不問介人，還入山中，得不犯嫌疑乎？還入朝市，得不免諱忌乎？如此較之，則我與公皆不可以一己之私，而害造化之妙密也。正要公參大冶紅爐禪、三墮^⑧縱橫禪。

（《全錄》，卷 27，頁 37，〈復王子京居士〉）

此處言不管社會受到怎麼樣的災厄，都應該接受實踐大乘菩薩道的活法，由參大冶紅爐禪，才有可能產生救濟衆生的大自在力。這裏不僅沒有世紀末的無常觀，也絲毫沒有諦觀宿業之後的三世因果論的味道。隨著歷史呈現各種無情殘酷的面貌，反而更加提倡與此頡頏，進而凌駕其上的禪的威力。有人問他：

如此世界壞極，人心壞極，在佛菩薩，以何慈悲方便而救濟之，將來畢竟如何底止？

對此一問題，覺浪道盛以銀塊的純度譬喻世之治亂。最純淨的銀塊，即便碎落，仍

⑧ 三種墮，見《曹山本寂禪師語錄》，道盛屢屢用之。

是精純的銀塊。但若點起爐火，混雜加入一分、兩分的銅，銀的純度便會漸漸消失，最後變成全銅。純粹的銀塊比喻明初的太平，變至當時的衰亂，正與銀化而為銅的過程相同。最後說：

如此，則天厭之，人亦厭之，必需一併付與大爐火，烹煉一番，使那銅鉛鐵錫，都銷盡了，然後還他國初十成本色也。

這番問答最後這樣結束：

問：「如此，則造物須下毒手。」

答：「不下毒手，則造物者不仁，亦無功，而天地之心皆亡矣。」

「下毒手」原意係指應機而發的惡辣非常手段，本為禪門的常套語。現下則是追問禪者面對民族興亡、民生困厄等歷史社會課題時，究竟應該擔負什麼樣的角色。道盛先前用大冶紅爐禪一語，此處又抬出以爐火烹煉的比喻，並不只是單純的比喻而已，而與其思想中心息息相關，後頭將會有更詳細的說明（譯者註）。他決不是墮入放任造化任意施與毒手的邪趣中，而是由於推動造化與歷史最基本的根源在於人心，有時放任毒手反而可能是改變時局的好方法。

崇禎十二年（道盛四十八歲），道盛造訪麻城之際，剛好發生「流賊驟至，三鄉焚殺甚慘，百姓奔走，城下餓死者相枕藉」的事件，道盛立刻向縉紳居士募糧，然後散布以廣救人命。但有一些人對正值城內食糧窮迫之際，對從外地而來伸以援手一事，深表不滿。對此，覺浪道盛答道：

往時但濟貧，此時乃救命，況大士於疾疫世變為藥草、救療沈痾。饑饉時化作稻糧，濟諸貧餒，以至捨身飼虎、割肉餵鷹，乃今見死不救，豈大悲同體之心乎？（《全錄》，卷 29，頁 20，〈西陵別錄〉）

這種解釋也許會讓人覺得過分單純地拘泥於經典的解釋，但道盛對流寇發生的原因，認為是「官府夙不善教，故剝削侵牟，官困民驕」（〈西陵別錄〉）。又說：「蓋民心即天心，民命即天命，民情即天情，民亂即天亂也。今不通民情，以亂易亂，何日得安此生哉？」（〈西陵別錄〉）不啻是給為政者一個嚴格的忠告。本來，這種程度的流賊發生論以及難民救濟法，恐或未出於當時有能力的官僚或有良

（譯者註）覺浪道盛此喻原出陽明「成色分兩」之說。《傳習錄》曰：「正如見人有萬鎰精金，不務鍛鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰，錫鉛銅鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。」覺浪道盛既熟讀陽明之書，豈有不知之理？然陽明此喻，入當時人心既深，覺浪道盛或於不意中忘其本出自陽明，或非有意不及陽明。

心的鄉紳常識之外。只是道盛因為不主張「以亂易亂」，而應「以治易亂」，不當求於「天運氣勢」，而應求於「吾人之自心」。如此一來，最有可能即直接發揮作用的契機——應當是本來即備具於人心之中的「最神之機」，覺浪道盛如是大聲疾呼。讓我們再次傾聽他那明暗順逆、相輔相成的心聲。其言曰：

由是觀之，世界治亂，何嘗有定？惟知性命人，處亂亦治；不知性命人，處治亦亂。須知性命之機最神，全在人能斡旋，則天地古今，皆在我矣。今人動輒怨恨世界惡、人倫壞。世界之惡，又有惡於三代者乎？人倫之壞，又有壞於堯、舜時乎？惟堯、舜諸聖處之則治。惟堯、舜治之，所以謂之堯、舜。即如桀、紂處祖父見成好天下，不解享受，將好世界弄作壞世界，將好人倫弄作壞人倫。不是湯、武之來，重為新命新民，則天下復成洪荒，人獸相食去也。

（《全錄》，卷 19，〈天地無古今人心生治亂論〉）

作為一味推動盛世與亂世循環的政治力學的主軸，即其所提示的「性命之機」，也就是信賴人類自身的能力，經由人心的鍛鍊，可以重新開闢一條起死回生的道路。只是客觀情勢是「陽明、近溪諸公過去，此脈遂衰」（《全錄》，卷 31，頁 16，〈五台記略〉）。但也正因為如此，正是「禪」登場的最佳時機。當時陽明學派中採取比較自由立場，跟覺浪道盛也有交流的焦澹園也說要諦觀世界的缺陷^⑨，其言曰：

顧闕陷世界，安能圓滿如意？儻因此自增一重迷網，則平生學力都無用處矣。

（《澹園集》，卷 13，頁 33，〈答李子大〉）

但道盛更進一步，曰即今當下無空闕，必須戒除生於亂世的怨恨之習，超越對缺陷世界的恨，而提升到「怨」的境界。其言曰：

天地古今無空闕之時，無空闕之人。無空闕之事，無空闕之理，惟聖人不違心而擇時，不捨事而求理，以天下事是吾本分中事。古今之時，是吾當然之時。所以處治處亂，處吉處凶，皆是心王游衍大中至正之道。今人動以生不逢時、

^⑨ 祝世祿曰：「世界固有缺陷，人心固然圓滿。吾人正應以圓滿人心，圓滿缺陷世界。不應以缺陷世界，缺陷圓滿人心。」紫柏真可，萬曆三高僧當中，最被推崇為豪俠的人士。在給一封士人的信中說：「婁生、婁生，娑婆缺陷世界耳。缺則終難如意，陷則終難出離，離得如意，何往而非苦？難得出離，何往而非牽墜哉？故衆人於缺陷之坑，作得意想、作得離觀。譬如執捉虛空，只益自勞也。惟達者知身非我有、心逐境生，於是死生不排而空，好惡不遣而化，所謂缺陷之坑，頓成極樂之邦。」（《紫柏老人集》，卷 24，〈與婁生〉）這種言論與以下即將述及道盛的世界觀，仍然稍有出入。

權不在我爲恨。試問汝：天當生何等時，處汝方好？天當付何等權，與汝方足？我說恨時恨權之人，皆是不知自心之人，故有悖天自負之恨，又安知生生死死，升升沈沈，盡屬自己業力哉？汝不知自心業力強弱，不視自己種性、福德、智慧、才力、學行、造詣、機緣還得中正也無？卻乃恨世恨時、恨人恨事。（《全錄》，卷 32，頁 11）

這裏雖然看不到對所以招致亂世的社會構造的洞見，只鼓勵人們盡可能利用本來具備於人心的能力，去除生於亂世的怨恨這種卑屈、沒有建設性的想法，只有挺身面對時弊，才能帶來真正的盛世。如此一來，當針對時代的憤怒與時弊的意識燃燒起來的時候，「恨」與「怨」也就轉變，以致帶有「天地義氣」的性格（《全錄》，頁 13，〈以德報怨章〉）。於是道盛打破禪門不輕易講喜怒哀樂的常規，毫無忌諱地大講「怨的禪法」。

孔子以「興觀群怨」四字言《詩》（《論語·陽貨》），然此四字一歸於「怨」，此既是推動歷史的原動力，也必須包含自然界的元亨利貞。其言曰：

孔子言《詩》，雖興觀群怨，並發其秘密藏，而純歸於一怨字。此怨乃能以天地人物不平之氣，保和天人性情之太和，則怨字又愈於元亨利貞貞字，元亨利貞明天性自然流行之氣。此怨字，發人情後天之密，非到怨處，不足以興、不足以觀、不足以群。到群，又不能不怨。不怨，則不能歸根復命於絕後重甦。亦不能使貞下起元，爲可興可觀也。^⑩（《全錄附杖門隨集》上，頁 15，〈論怨〉）

如是，世界因「怨」而行，因「怨」而開新運，因「怨」而撥亂反治。因此認定「《大易》是一部怨府」，宇宙的運行果如其然的話，如堯舉舜、禹平水土、湯武行放伐、文王拘於羑里、周公放管蔡等重要的歷史事件，率皆依「怨」而行，於是「《春秋》是怨史」，於是遂有如下的結論，其言曰：

凡此以正直之氣，發天地人物不平之氣，以會歸於天地中和者，皆怨怒功也。世間法如此，參禪學道，視此生死性命之怨怒，果何物乎？（《全錄附杖門隨集》上，頁 15，〈論怨〉）

參禪學道也是使怨怒之焰燃燒起來。怨怨怨怨，如雷如地鳴，道盛如是強調、如是疾呼。有人懷疑「怨」本來不是一種惡質的煩惱嗎？其立刻以「沒交涉」駁斥之。

^⑩ 道盛全錄，有下一節。其言曰：「師曰：儒門有一怨字，如大舜如怨如慕，太甲之自怨自艾，與詩之可以怨等，乃禪家所謂疑情，必欲求其故而不得也。」（《全錄》，卷 32，頁 8）

但必須注意的是：道盛所謂的「怨」，與受害者對加害者所抱持的憎惡感完全是兩回事。覺浪道盛所謂的「怨」，係指痛惜加害者之所以成為加害者。更仔細的說：並不是指咒罵加害者之所以變成加害者一事，而是怨怒加害者喪失了自己的本分，使自己的人格低落，遂變成了加害者。因此在這個意義上，「怨」和「恨」的區別便十分明白。「怨」不是惡質的煩惱，而是參禪學道者應該深自警惕的法則。

如果說「怨」之一物，占據了人心機能的中心的話，與此相對應，構成客觀界諸要素中的最重要的根源又為何物呢？據道盛的說法，此即為「火」。

三、作為存在根源的「火」

根據中國傳統的宇宙生成論，萬物被視為係由木火土金水相生相剋的變化所構成的。一般說來，其中的土往往被認為中德而另外處理。但道盛不採取這種一般的說法，而以火作為萬物生成的根源，具有五行當中最靈妙的作用。其言曰：

天地之德，莫大於二五之精，二五之精，莫貴於陽明之火，蓋火為五行之至神，非同木土金水之成形也。故《易》稱陽為天、陰為地。以陽為火而至神無形，故能生生不息。自古聖人莫不尊土為中德，而予獨貴火德神化，為天地真宗。世人只知火能生土，殊不知火能生金、生水、生木，蓋金非火不能生成、水非火不能升降、木非火不能發榮。至於剋土、剋金、剋水、剋木；制土、制金、制水、制木；化土、化金、化水、化木，是惟火力之兼能也。（《全錄》，卷 19，〈尊火為宗論〉）

道盛將火視為中德、至德的理由是其有生生不息的靈力，具有在任何場合與機會皆有可能發生的特質。他的這種說法，當然很難說是立足於精細的自然科學基礎上的發言。但他經常將「火」轉讀成《易經》陰陽的「陽」。其言曰：

陽藏陰中，即龍宮之在海藏。神龍之潛九淵，所謂「陽在下而勿用」（乾卦象傳）是佛祖教人明心見性之旨，即所謂《大易》寂然不動之宗也。寂宗非徒以寂靜也，真性存焉。（《全錄》，卷 19，〈尊火為宗論〉）

此處火即為「陽」，明顯地意味著人類存在的哲學根源，而且其即被視為寂然不動之中煌耀明閃的悟的火焰。如此一來，道盛主張：在客觀界的生成原理與主體的悟得實踐的原理雖然明顯地是不可分割的整體，但周遍一切的「火」（真陽、性火），卻是人類最明確可以發動的事物，人類作為這種能力的持有者，意即一種訴諸實際

存有的方式。因此，他認為此一真陽，是「天地之大德」、是「生生不息」、是「心之精神」、是「無所住而生」、是「伏羲最初一畫」。除此之外，又設計一個關於真陽、真火發動的實踐論的問難。或曰：「得此一畫，如何使之即能生剋制化？」又如下答道：

非使之所能也，如火之精神，誰不具足？正以妄散於外，不能凝聚而取足於己。若能不向外馳求，而取足於己，則自能生剋制化於彼，而更不受彼生剋制化，亦堪受彼生剋制化，而縱橫摩盪，無不自足也。如自己精神未能取足，則求彼生我尚不暇給，何能生剋制化於彼，又何能受彼生剋制化，以成其通變哉？至誠能盡己性，則能盡人盡物，與天地參，惟取足於己而已矣。（《全錄》，卷19，〈尊火為宗論〉）

生剋制化之所以成立，最重要的是確立不外馳的自足、自責之念，此處與見諸前一節中對「怨」的強調，屬於同樣的理念。人必須生存於生剋制化之中，而且本來即具有自由控制生剋制化作為應機大用的能力。如此一來，例如出現於《楞嚴經》（卷8）的五十五級菩薩，若以「純粹入精之一陽」的發展歷程來看的話，可以將出現於《華嚴經·入法界品》的善財童子看作是「少陽火之精」、文殊菩薩是「太陽火之純」（全體根本無分別之智）、普賢菩薩是「取坎填離之果行育德」（成其差別相）；又將《法華經·序品》的眉間白毫光配為「火之宗」、日月燈明佛配為「火之體」、妙光法師配為「火之用」。這種同體殊相的表現形態被視同為「如火之可分可合耳，若悟分即是合，則世法、出世法不離一心之畫」。

如果宗教行為是人類生活最高位置的話，那麼如上對經典的解釋，正象徵著火的哲學最高原則的大聲宣示。但是若如上所述，人心本有的「火」是一種普遍實在的話，明顯的可以發現這種本性表現出來的樣式各不相同，而止於不完全燃燒處亦所在多有，又是什麼緣故呢？

木石中的火，以刀錐取之、以煙紙度之、以草木接之、以燈灶傳之，隨時可以使用。但若最早不用刀錐，則火神不發（凡夫）。而以刀錐擊碎木石，火神不僅不發，連本來的形性也一併喪失（外道）。或巧於取火，而認為此不過五識浮光，墮於無事甲中，徒守幽閒，遂坐於枯木寒巖的變異生死的枯木之中（二乘）。如是之「火」，無法與上述的「怨」相結合。那麼真正可以打開歷史新局面的「火」，要怎麼樣才可以得到呢？覺浪道盛說：

獨有大乘利智，能以大行大願之刀錐，取一真法界之火神，附麗於機緣之煙

紙，傳受於宗旨之薪燈，以脫化其十界五蘊識精之變易生死，爲等妙大覺之三身四智，以妙向上不傳之火神。（《全錄》，卷 25，〈麗化說〉）

以這種大乘之火爲始，具有與全法界豐富的感應，擁有不間斷的傳播力，這種「火」的存續傳播的極致，即是「法」的傳承。正巧禪門的傳承，也被稱爲「傳燈」。此正是身爲老師的覺火，成爲熱焰而傳給弟子的最佳寫照。覺浪道盛又說：

世間、出世間最猛烈者，莫過於火。火性一發，則大千法界，無論凡情、聖解、殊相、劣形，入此性火真空，如紅爐飛雪，了無可得。（《全錄》，卷 21，〈五燈熱序〉）

如此一來，始於釋迦牟尼，歷代祖師相傳授之物乃是「猛烈之熱性」，到達磨時「火性急烈，走向東來」，進而到南嶽、青原時「分燈列焰，熱性相炎，分派五宗」，於是「熱性相摩，觸發本有靈焰，傳千聖不傳之密旨」〈五燈熱序〉）。

覺浪道盛的尊火論固然重視火的神力，但這絕不是播弄神祕的法術，從他爲了說明「火」的真相，而引用《楞嚴經》（卷 3）中的「性火真空、性空眞火」一語一事，可以看出他思想的基盤還是佛教的空觀，此一真空實有的歷史形成要素，勢必得特別注意「火」的作用。他著重點不在於法術而在於心術，可以直接正面對抗社會動亂的熱力者也。

另外，覺浪道盛的尊火論是從哪裏得來的呢？如前所述，從他所說「古來聖人皆尊土，獨予貴火德神化，爲天地眞宗」一語，可以察知，尊火論是他獨創的理論^⑪。或許他從醫書當中經常引用的相火、命火論，獲得某些啓發。又或者我們也應該注意，若干與他同時代的重火的思想家^⑫。但至少從禪思想史的角度來看，道盛的尊火

⑪ 門人大時說：「師法嗣壽昌、東苑，特以一定師承，取信後世而已。其所播揚建立，何嘗襲祖父言句，與歷祖葛藤，爲生平活計哉。」（《全錄》，卷 30，〈莊子提正後跋〉）

⑫ 約早於覺浪道盛七、八十年前活躍的王廷相曰：「五行之性，火有氣而無質，當作最先。」（《慎言·五行篇》）。陸西星在萬曆六年撰的《南華真經副墨》，卷 7，〈外物篇〉也有「五行之氣，惟火最烈」之語。附於道盛〈尊火爲宗論〉後的方以智的跋文，引用三一老人（吳應賓）、《野同錄》（方以智祖父大鎮著）之語，並說：「先中丞（孔炤）《易編》（《周易時論合編》），約杖人此篇而回互發明之。」另外方以智的老師王宣（號虛舟）也是著意於「火」的人物（參《識小錄》，卷 2，「慾火」之條）。順便值得一提的是：據清末的佛教居士楊仁山說，極樂國土沒有火，只有光。其理由爲：「蓋火有熱性，冰有寒性，寒熱相陵，不得自在。」（《觀無量壽佛經略論》，頁 8）藉著這些比較，或許可以進一步確定道盛思想的特徵。

論，幾乎可以說是極為特異的言論。這套思想理論，後來由方以智所繼承，進一步使之更為複雜充實，進而開花結果，成為龐大的著作。關於兩者之間密切的關係，刊載在《覺浪道盛全錄》與《藥地炮莊》篇首的同時代人的序文中，幾乎無不言及，今則更毋庸贅言。但問題是師徒傳授的樣式，在《愚者智禪師語錄》篇末，門人興磬（俗名方中通，方以智次男）的跋文中，如是言道：

杖人翁於刀兵水火，求天下大傷心人，為之託孤老人。〔……〕天地因時而生老人，復因老人之時而生杖人，可思議哉？〔……〕老人為杖人託孤，即諸佛祖師託孤，即為堯、舜、禹、湯、文、武、周公託孤，實為孔子託孤也。

真實法門的傳授應該由大傷心人（即胸中燃起猛烈的「怨火」，具有旺盛的擔負時代使命的意識）傳給大傷心人，而此類人士往往不見容於當世，或為數極少，是故不得不出之以「託孤」的形式。對覺浪道盛的期待，方以智本身亦有所自覺，故言道：「杖人只望個大傷心人，與之本色盤桓。」（《愚者智禪師語錄》，卷2，頁6）「託孤」一詞雖本自《論語·泰伯》之一節，然於明、清鼎革之際，應該是指繫乎興廢存亡的傳法樣式而言^⑬。

但覺浪道盛的「託孤」之說，最有力的依據還是莊子。收錄於《覺浪道盛全錄》卷30的〈莊子提正〉一篇長文，可以看作是他的莊子觀徹底的吐露。在本文中，他首先說明莊子在儒門中所占的位置，正與禪宗在佛門中所占的位置相似，他稱之為「儒宗別傳」。其言曰：

莊生所著，雖六經外別行一書，而實必需輔六經，始能行其神化之旨。使天下無六經，則莊子不作此書，而將為六經矣。（《全錄》，卷30，頁3）

此處真正的意思不止是消極的為莊子辯護說「非六經之異端」，而是更積極強調「莊子才是六經真義的發揚者」般極端熱烈的莊子擁護論。何以儒教須有莊子之別傳不可呢？這是因為在戰國亂世中儒教的無力與頹廢，若以一般手法，無法挽救，非斷然訴諸荒唐自恣的非常手段不可，其言曰：

蓋莊子有若深痛此內聖外王之道，至戰國，儒者不知有堯、孔之宗，惟名相、功利是求，不至殺奪不饜。至於治方術者，竊仁義禮樂而殺奪，以喪亂其統宗。使堯、舜危微精一、孔、顏至誠天命之道，並歸於殺奪。即有一二真儒，

^⑬ 余英時：《方以智晚節考》（香港：新亞研究所，1972年），頁18曰：「託孤者，其以青原相託之謂歟？」完全是脫離本質的解釋。

亦未深究性命之極，冥才識智慮、仁義禮樂，而復其初，遂使後世不復有窮神知化之事，而天下脊脊不能安性命之情，則所學皆滯跡耳。而此嫡血之正脈，孤而不存。天下萬世下，有爲內聖外王之道者，無所宗承，莊生於是有託孤之懼矣。（《全錄》，卷 30，頁 5）

將本文中的「戰國」代換成「明末清初」，「一大儒」不是孟、荀，而是王陽明、羅近溪，若進行這樣的代換的話，莊子的立場應該就等同於道盛的立場。換句話說，莊子的「託孤」也就是覺浪道盛的「託孤」。明末佛家的《莊子》註原本以憨山德清爲代表，在《莊子內篇註》一開頭，憨山德清就說：「《莊子》一書乃《老子》之註疏，予嘗謂老子之有莊，如孔之有孟。」乃是站在徹底的老、莊一體論，於此可以讀出內聖外王之道。與此相對，覺浪道盛站在「闡揚內聖外王之旨，曲盡天人一貫之微」的立場，判定老子不如莊子（《全錄》，卷 30，頁 7）。何以故？因爲老子一言也未及堯、舜、文、武、周公，沒有正面的處理現實的歷史課題。以禪的觀點來看老、莊，兩者並無二致。但相對於德清滿足於老、莊的禪化，覺浪道盛更強調莊子禪法的奇崛，特意標榜此正是禪者的孤絕雄姿。因此對覺浪道盛而言，莊子顯示了處於佛法東渡以前，禪者處於前所未有的變局中的生存方式，實在是破天荒的先驅。故曰：「誠震旦國之第一種奇書，又有痛快於六經者。」（《全錄》，卷 30，頁 9）

因此，雖然經過兩千年的歲月，道盛對莊子有一種痛切的同感。對說怨的禪法，毫不避諱作爲禪者種種不當有醜態的覺浪道盛而言，對「敢大言不慚」的莊子的深切思念，正可以看出他具有與當時殉國者的傷痛截然不同的意識結構。

與他這種特別的莊子觀息息相關的，是他在先秦思想家中也特別重視莊子、屈原、孟子三人。何以故？因爲「莊生善怒、屈原善怨、孟子尤善怨怒二字」（《全錄附杖門隨集》上，頁 15，〈論怨〉），他將這些想法有系統的整理之後，寫成〈三子會宗論〉一文，其論末尾，以如下之語作結。其言曰：

夫固各自潛行以泯其亢變，各以怨怒戒懼而致中和，其相忘於無言也，非世之所知矣。以事觀之，似皆不能即身行道於世，不知皆能即身抗俗，獨行此志，以能自奮不委，是真善於亢潛，而從心不踰矩也。（《全錄》，卷 19，頁 14）

當時同屬於曹洞宗的湛然圓澄（1561-1626）及永覺元賢（1578-1657），依舊立足於佛教優先的原則，而覺浪道盛卻熱中於儒、佛與道、佛的離合、三教的同異，幾乎完全脫離傳統教學的範疇，從人類本然的心體出發，追求人類定位的方位。覺

浪道盛的出現，誠可謂明末思想界的一大異彩。

四、覺浪道盛思想的定位

如上一路考察覺浪道盛的思想，可以發現他的思想非禪、非儒、非老莊，不屬於任何一個特定的範疇。過去筆者曾經論道^⑭：明末有不居於所謂三教固定的範疇，從心所欲實踐自由思考的思想家。道盛也是生於這波風潮的一個禪者。這樣他在當時的思想家中，到底占著什麼樣的地位呢？

先從禪門看他的地位，他師事壽昌慧經，接受東苑元鏡的薰陶，法兄博山元來，具有顯赫師承的曹洞禪的門人。但當時的師資傳承，有許多只是借法脈以為榮達的手段，徒存名目，至於神器真種的傳人，幾乎難得一見^⑮。其中，道盛於壽昌、東苑門下赤身求道直參，撞擊了當時逐漸陳腐的禪學的所有範疇。其言曰：

杖人撞開祖父之門，全是赤身挨白刃，以故生平不拘拘於三玄甲冑、五位槍旗，別施符劍，八面破敵。今時之弊，正坐在各執名器，不能神其殺活，終屬濁智流轉。（《全錄》，卷 10，頁 18，〈示石潮寧西堂法語〉）

在其眼中，當時傳法變成名聞利養之具，機鋒棒喝亦成講壇演戲的叢林，慧經質樸古雅的風格，即使慧能、南泉亦不遑多讓（《全錄》，卷 16，頁 10）。本來曹洞宗風，夙以綿密安詳稱貴，雲門麥浪述禪門五宗風格時，最後以「照用潛密，如萬派會滄溟；權實圓該，如千燈共一室，安得不歸曹洞」（《宗門設難》）作結。顯示冷靜而具有豐富的包容力是曹洞宗的特色。如此宗風，自然具備了與當時一般思想界自由的風潮容易結合的條件。於是容易出現像覺浪道盛這種例外的僧人。道盛曾針對曹洞宗風的包容性與細緻性如是言道：

予嘗論五家，獨洞上標旨，能兼妙世、出世法，其名教義理猶深於儒，而宗旨機密，更兼攝四家。此非自樹洞上門庭也。（《全錄》，卷 16，頁 15）

又說：

即別傳五宗，異唱同風，而洞上獨以君臣、父子、主賓、正偏功位、內紹外紹、五位三墮、玄關金鎖、鳥道玄路，種種綱宗，以簡擇聖凡之偷心，透徹佛

^⑭ 參拙著：《明代思想研究》（東京：創文社，1972 年）。

^⑮ 參《全錄》，卷 7，〈示成峻等參學門人〉。

祖之祕旨，何其密乎？後學不知先聖立法之微，輒或泥五宗之門庭，而失別傳之指歸，此又何足於世、出世法，而能兼中妙，其有知同體也乎？（《全錄》，卷 27，頁 42，〈主博山時復何觀我書〉）^{①⑥}

這裏的言論是否對曹洞宗禪有不當的過分解釋，並不是問題的重點。更重要的是：這種擴張性向何種方向延伸，以致可能產生何種新的法門？本來曹洞宗禪所謂的「偏正五位說」，即是受《易經》的啓發而來，覺浪道盛更大膽的推進此一路線。根據「法住法位，世間相常住」的大原則，積極的採用世間法的基本經典——《易經》的思想與思維構造，推出儒佛融合的理論。例如以《易》的太極擬諸佛，乾坤兩卦擬諸普賢、文殊，以六十四卦擬諸大菩薩。

曰：「所謂剛柔相濟，以吉凶而生大業者，豈非明暗交參，正偏回互、君臣一體、功位雙超之妙哉？」（《全錄》，卷 24，〈人法必交相重說〉）

「寂感之妙，即出于如來藏心。能妙悟之，何分儒、釋？」（《全錄》，卷 33，〈靈山公衍〉）

本來《易經》與佛教的融合，肇始於唐，宋代以來，在思想界的一角不絕如縷，因此類似覺浪道盛的說法或許在別處也有可能發現。但是道盛具有在（佛教）思想史上，幾乎可以說是絕無僅有的特徵，那就是他表面上雖然以「一心本具」的立場看待《易經》，但並非一切皆委諸心力，他也十分尊重客觀界的法則。其言曰：

人每以理爲活、數爲死。不知理雖活，或以意見自用，而反落於怪邪。數雖死，能存法則而可悟其天然。有不得於象則求之于辭，有不得於辭則求之于象。或于言辭有盡而得象意無窮。是法住法位，世間相常住。不于此可悟耶？（《全錄》，卷 4，頁 4，〈洞宗標正〉^{①⑦}）

「理」係主觀所認識的規範，「數」的意思是支配客觀界一定的秩序法則。但他指出只有「理」的危險性，也應重視因「數」而行的穩定與持久性。「禪的心易」最容易陷入的弊病就是：流於任由一心隨意掌握的話，對客觀界的接應，便只能依賴隨時隨地改變的直觀，不免流於過分簡單的看法。結果是雖然任心力無限度的膨

^{①⑥} 復言：「吾洞上之旨，不特能會通五宗之祕，即如來一代時教之始終本末，與儒道九流之尊卑體用事理功位之名分，無有不收攝而闡發者也。」（《全錄》，卷 3，頁 3）

^{①⑦} 同一文亦可見於《全錄附杖門隨集》上，頁 21，〈因舉五位綱宗而論及象數端幾〉之條。《全錄》，卷 19，〈尊火爲宗論〉亦曰：「所謂是法住法位、世間相常住者，理氣象數原自不昧，心外更無別法，法外更無別心。」

脹，儘管自認為萬法的支配者，實際上卻沒有任何的實踐成果。縱使有人說一心萬法，但「心」仍然必須在天地萬物之上活動。其言曰：

古人曰：寧作心師，不可師心。此心師法，又從何出耶？將謂眾人師賢人，賢人師聖人，聖人師萬物耶？萬物，即天地也。天地萬物，皆於穆之斧鐸也。斧鐸者，能造規矩、傳規矩，而斧鐸即規矩也。惟志於公，則能致真知，而立其大者，故物格而無惑。物格無惑，處處皆天命之流行。（《全錄附杖門隨集》下，頁6，〈斧鐸〉^⑮）

此文雖然極為難解，但大意或者是說：應該避免師心自用，即天地萬物之流行，務求創造發現規矩，以便找出真正公正妥當之道。因此道盛說「物則心矩」（《全錄附杖門隨集》下，頁16），「格物之則即天之則，即心之則」（《全錄附杖門隨集》上，頁21），並非無由。如前所述，他的尊火論，並不只是熾烈燃燒的情性的象徵，也應該一併視為構成自然界五行的物質要素。於是我們可以認為這種尊重客觀界情勢的態度，為方以智加以繼承、深化、擴大。一般總是將方以智的物理觀察，將禪切離，而認為其與朱子學、醫學、本草學、洋學等關係密切為多，其通幾質測論的主要（雖然不敢說是唯一）源流，正當求諸覺浪道盛，庶幾無誤哉。方以智之語可見一斑，其言曰：

物惡其棄於地也，不必為己有，力惡其不出于己也，不必為己。此物理小識，隨人集證也，託人問人，皆不犯鋒芒，而以通幾護質測之窮，何所礙乎？〔……〕宗門多言神無方而準不亂，則以象數為端幾，而信倫理之為固然者也，但用之則在乎推行化裁耳。大凡推之于先，多屬沈洋。任之于後，則動頭而迷。兩頭俱抹過者，別中乎？中，不定中也，正明其時也。此中之秩序、條理本自現成，特因幾務而顯耳。格物之則，即天之則，即心之則^⑯，豈患執有則膠，執無則荒哉？若空窮其心，則倏忽如幻。（《青原愚者智禪師語錄》，卷3，〈示侍子中履〉）

此文雖然難解，但大意或言在行動基準中，不可完全集中意識於「心」之上，也應去掌握客觀界的秩序條理。在據說方以智陪侍道盛時期的著作《東西均》中，他也對孟子「萬物皆備於我」一語解釋曰：

^⑮ 斧鐸是盤古的一斧，和見於《論語》的木鐸的結合，象徵創造天地間的規矩。

^⑯ 此句係先前所引用覺浪道盛之語。此外方以智在《青原愚者智禪師語錄》，卷3，〈示蕭虎符學易〉，以及〈示侍子中興磐〉文中，也引用這段話。

我亦物也，天地亦物也，不過一彼一此而已。可曰彼備於此，亦可曰此備於彼。彼皆因此，此亦皆因彼，何能禁之？但許歸此，不許歸彼乎？（《東西均》，〈象數〉之條）

從這裏可以看出方以智關於主客能所關係的看法。因此，如前所見，道盛與方以智周圍的人，皆視方以智為道盛思想最重要的傳人（因而託孤於一線之間）。

事實上，以上關於心與客觀界條理之間的問題，提出嶄新見解的正是陽明學。此正是明末思想帶來極為複雜分歧的樣態之濫觴。道盛本身對陽明學，又是什麼樣的感覺呢？雖然門人劉餘謨所撰〈覺浪禪師塔銘〉（收錄於《全錄》，卷17）曰：

姚江倡學以後，（王）龍溪、（周）海門始不諱言佛，若以儒說談宗，上下千年，獨我師一人而已。

覺浪道盛的儒學理解與範圍，雖然有其限制，但無疑的，對陽明學抱有一定的好感。曾舉《大慧語錄》、《王陽明文集》、《迪吉錄》作為現今宰官當讀之書（《全錄》，卷27，〈與蔡蓮西明府〉）。又曰：「致知深，自能格物。」（《全錄》，〈復龍三〉）明顯地是從陽明學派借用過來的。甚至說：「自陽明、近溪諸公過去，此脈遂衰。山野不惜心力，必欲將堯、舜、孔、顏之心傳，扶起天下後世。」（《全錄》，卷31，〈五台紀略〉）將自己的使命感定位於陽明學派的路線之上²⁰。正因如此，圍繞他的宰官居士，多為陽明學派，或因志向多近似之故。周海門、焦澹園、黃端伯、李夢白、梅長公、金正希、吳遠庵等皆然。因此他留下許多與士人的書簡和教示，也就不足為奇了。如〈士為治本論〉（《全錄》，卷20），直接正面追問士人的責任與功能。其文末尾結語道：

士乎！士乎！真今日赤子之父母乎？真今日大旱之甘霖乎？真今日飢寒之衣食乎？真今日刀兵之放赦乎？真今日苦海之慈航乎？真今日火宅之寶車乎？予上不能預出治之賢聖，下不能預食力之農商，深愧乎不能為士也，敢以士自勉，並勗同人，凡主世法、出世法者，各當竭力，盡忠輔治，始不負食此國王之水土也。

他正是目睹與這種婉切的訴求恰好相反的官場實情，對那個徹底揭露此一情狀的人物的同感，不禁油然而生，這個人就是晚年在麻城度過的李卓吾。道盛初訪麻城在崇禎六年（1632）四十二歲之時，大約停留三年。又於崇禎十二年夏天再度往訪，

²⁰ 道盛曰：朱子無極太極論支離（《全錄》，卷15，〈麗化說〉）。

於是年秋天離開。他初訪麻城龍湖時，從聚集而來的士人口中，得聞李卓吾、無念^{②①}兩人之事。道盛問道此二人功不果行，應當如何繼承其志（《全錄》，卷 29）。大體而言，佛門中人對李卓吾較為冷淡，如曹洞宗的元賢對其即痛加詆毀^{②②}，但道盛對李卓吾的評價則大異其趣。他贊揚李卓吾的為人及著書有痛快明爽、解黏去縛、頑廉懦立之風。但同時也惋惜沒有導引李卓吾入正途的大手眼善知識，致使其恣意狂言，遂至籠罩天下^{②③}。下面這一首詩，可以看出其滿懷惜愛之情。其詩曰：

客山何似弔家山，
千載龍湖怒未闌。
厚責於人終薄己，
然猶血性逼人寒。

此處對李卓吾這個脫出世俗與禮教限制、果敢地直接觸怒時代的同鄉前輩，充滿無限的追慕之情。他對李卓吾的看法，同時也可以看作是由陽明所開發的人類解放路線的一個重要里程碑，同時藉著機會，也是追問自己禪法的適當性再確認的機緣。他對陽明學的看法，見以下之語，可以思過半矣。其言曰：

宋儒多墨守其法，不知變通，不免又流執計穿鑿矣。至姚江良知之學一出，大掃支離，惜未有幾人能述此教養時中之道。精至慎獨，神於至誠，原於天命，為天地人物之宗旨，以定平此世界也。（《全錄》，卷 22，〈書義全提序〉）

五、結 語

道盛雖然身處變動劇烈的動亂期，屢屢遭遇各種不忍卒睹的慘事，但卻絲毫沒有一點末法意識。這是因為他確信人類促進歷史循環的能力，繼而燃起代替士人擔負時代的意識，根據超乎儒佛界限之外的法力，可以完成救濟眾生的艱難事業。在他眼中，當時流行的念佛法門、功過格、公案棒喝等完全不存在。他愛用「法住法位世間相常住」（出《法華經·方便品》）一語，根據傳統的解釋是說：雖然世間

^{②①} 跟李卓吾有交誼的禪僧無念深有，另有別稿論證（譯者案：見荒木見悟著：〈禪僧無念深有與李卓吾〉，收錄於《陽明學の開展と佛教》〔東京：研文出版，1984 年〕）。

^{②②} 參照拙著：《明代思想研究》，頁 284。

^{②③} 詳參《全錄》，卷 16，頁 9 中與焦澹園的問答。又於卷 26，關於田道人說李卓吾死於獄中一事，表示極度的同情。

呈現森羅萬象的差別相，但同時實相亦隨之可見。但在覺浪道盛而言，世間相雖然呈現出慘烈的地獄相，但若加以火的錘煉，便可能突然變成常住的真如實相，他認為這是改變歷史的原理，這或許已經不符合佛教學之名了。或許正因為這個原因，歷來的佛教史（或思想史）幾乎無視於他的存在，以至於今日。事實上，他的思想與明末四高僧的任何一人相比，幾乎都缺乏比較的基準，而是一種特異的存在。但因此而將他的名字自佛教史抹去，或認為他不如四高僧的說法，似乎有必要重新商榷。本文正是筆者抱持這樣的疑問，試著向學界提出一個小小的問題。

後記：本譯文曾經荒木見悟先生斧正，謹此致謝，文責仍在譯者。