

## 蕩益大師《論語點睛》探究

鄭雅芬\*

### 摘 要

本文針對蕩益大師《論語點睛》的評注形式及書中儒佛交涉內容作分析。研究發現：蕩益大師在評注形式上多徵引他說，所徵引人物多為王陽明一系人物，由此或可看出陽明學和禪佛的相近。又蕩益大師多徵引有修有證的居士之說，顯見他想藉儒書度化世人的苦心。蕩益大師對於他人的徵引，有時會以「方外史曰」的行文方式，做個人體悟的補充。蕩益大師在注解上展現了「備採眾長，證以心悟」的特色，他的證悟顯現在他對儒釋二家的評判，他認為佛學才是圓滿究竟之學，儒學只是入世之階，所以他以「如來藏」釋說「仁」，以「覺」釋說「學」，以「圓教義」作為理解《論語》的基礎，他「藉儒釋佛」、「援佛入儒」的注解方式，為的是接引世人「由儒入佛」、由世間學聖達於世出成佛，目的在使「儒者道脈能歸於佛海」。

**關鍵詞：**蕩益、智旭、論語點睛、儒佛會通

---

\* 僑光技術學院兼任講師

## A Research at Ou-Yi's "Analects Dien Jing" (Intimation of Analects)

Cheng Yia-Fen\*

### Abstract

This Paper is an attempt at analyzing the Buddhism Pope Ou-Yi's "Analects Dien Jing" (Intimation of Analects), and especially focus on those contents connected to Confucian and Buddhism simultaneously. Besides, the form Ou-Yi uses to annotate and criticize Analects is also an attempt for this paper. As a conclusion, the research found that Ou-Yi quoted lots of predecessors' annotations in his annotations, and what he quoted mostly came from the Wang Yang Ming scholars. Consequently, we may say that Wang Yang Ming's theory should be a trifle close to dhyana and Buddhism. Opinions of Grha-patis (Un-tonsured Buddhists) who are regarded having practiced and verified well in Buddhism also appears in Ou-Yi's annotations. By which we will realize Ou-Yi's elaborative expectation of attaining enlightenment to human beings through Confucian writings. As a ancillary annotation to which he quoted, Ou-Yi used the style of writing "The Buddhism chronologer says" to express his own appreciation and enlightenment. From which shows a character that Ou-Yi adapts the excellence of predecessors' writings, and judge them by his own appreciation. Through the way he criticize Buddhism and Confucian, Ou-Yi presents his enlightenment and verifying in mind. He regards Buddhism the ultimate perfect wisdom and learning, while Confucian is just a step people can use to manage human lives. By the same token, he annotates "Zen (Meditation)" by "tathāgatagarbha (all phenomena dependent upon and due to)", "Learning" by "bodhi (Real appreciation and enlightenment)", and uses the viewpoint of "Round Doctrine" (the perfect teaching) as the base of realizing Analects. He attempts to lead people into Buddhism and become Buddha finally. Accordingly, He annotates Confucian by Buddhism and integrates these two schools while by this way he can lead Confucian to Buddhism.

**Key words:** Ou-Yi, Chi-Shū, Intimation of Analects, Integration Between Confucian And Buddhism

---

\* Pluralism Instructor of The Overseas Chinese Institute of Technology (OCIT)

# 蕩益大師《論語點睛》探究

鄭雅芬

## 一、前言

佛教在漢朝傳入中國後，與中國原有的儒學相互交涉、激盪、涵容，歷經唐朝、宋朝至明代，儒學與佛學漸漸靠攏，呈現「儒佛合流」的現象，其或以佛教義理解說儒家經典，或將儒家禮樂納入寺院儀軌，有的站在儒家的立場立論，有的站在佛教的觀點立說，有的採取儒佛對立的角度批判，也有的將儒佛予以會通融說。無論「引儒入佛」或者「以佛入儒」，儒學與佛學的互動日漸頻繁，直至晚明，士儒如陸光祖（1521～1597）、焦竑（1540～1620）、袁宏道（1568～1610）等出入儒佛，僧教界如雲棲株宏（1535～1615）、憨山德清（1546～1623）、蕩益智旭（1599～1655）等以佛教義理著書評說儒家理論，儒佛合流狀況更加鮮明。

就學術思想史的狀況分析，佛教自漢末傳入<sup>1</sup>，歷經「格義」時期，發展至明朝出現了儒釋道「三教合一」的思想，顯著的如憨山德清著《觀老莊影響論》、《老子道德經解》、《大學決疑》與《中庸直指》等著作，蕩益智旭著《周易禪解》及《四書蕩益解》等，這兩位佛教門中的大師站在佛教的立場，提倡三教同源，著述立論，對佛學與儒學的融合有相當程度的影響。

明朝四大師中的蕩益大師，一生勤於閱藏又嚴守戒儀，他不僅是傑出的佛教信仰修行者，更是明末重要的思想家之一，他「融合佛教諸宗」，在宗門大澈大悟，在教下大開圓解，禪淨密律諸教義的融通圓解外，又旁涉儒學典籍，以「溝通儒佛」的態度著述，指出入道方便法及「求道」、「求解脫」終極目標，他的《四書蕩益解》是儒佛交涉會通的代表作品之一。對於這樣一部書，注解上是否有特殊形式？注解文中呈現的思想又為何？蕩益大師又是怎樣融合儒佛二家？這些是本文想探索的幾個焦點。

為了解蕩益大師對儒佛的融會，本文擬先從《四書蕩益解》中的《論語點睛》一書

<sup>1</sup> 相傳東漢明帝永平七年，皇帝遣使到印度求法，十年印度僧人攝摩騰、竺法蘭到洛陽，翻譯《四十二章經》，佛教自始傳入中國。呂澂在《中國佛學源流略講》則提出另一更早的說法，認為：「佛教初傳的具體年代，很難確定，……一般採用的，就是見諸記載而事實上也有可能的，乃是西漢哀帝元壽元年（公元前二年），大月氏使者伊存口授博士弟子景盧以佛經的材料。認為這就是佛教傳入的開始。」，不過他隨即又指出此說還值得研究，並且也同意「明帝求法」說，得到人們的普遍相信。詳見呂澂《中國佛學源流略講》（臺北：里仁書局，1985年），頁21～22。

加以視察研究。經查閱現前相關研究成果，有二本學位論文針對《四書蕩益解》作研究<sup>2</sup>，僅針對《論語點睛》作研究的單篇論文有三篇，分別是：林政華〈蕩益祖師之論語教〉<sup>3</sup>、羅永吉〈論語點睛研究〉<sup>4</sup>、黃俊傑〈如何導引「儒門道脈同歸佛海」：蕩益智旭對論語的解釋〉<sup>5</sup>，林文探討蕩益大師的注釋形式也舉例闡述儒佛會通處，羅文專就《論語點睛》與李卓吾《四書評》的關係作分析，對蕩益大師《論語點睛》多注引李卓吾《四書評》的原因提出看法，黃文分析蕩益大師如何以心學立場解釋孔子思想中的「學」、「道」與「天命」。這三篇論文雖然論及了蕩益大師注解及溝通儒佛的方式，但讀來意猶未盡。所以本文希望能補足前人所論未及之處，並企圖由不同的角度切入，提出個人研讀上的一些心得，以就教於方家。

## 二、蕩益大師與《論語點睛》

蕩益大師生於明神宗萬曆二十七年（AD1599），卒於永明王永曆九年、滿清世祖順治十二年（AD1655），世壽五十七，戒臘三十四。蕩益大師的祖先是汴梁人（河南開封），始祖南渡後，移居吳木瀆（今江蘇省吳縣）。蕩益大師曾在五十四歲時撰述自傳〈八不道人傳〉，根據大師的自傳及弘一演音大師（1880～1941）的《蕩益大師年譜》<sup>6</sup>，可以得知蕩益大師俗姓鍾，名際明，又名聲，字振之，二十四歲跟從雪嶺禪師剃度後，法名智旭，號蕩益，別號「八不道人」、「旭道人」等，晚年定居北天目山靈峰寺，所以又稱「北天目道人」、「靈峰蕩益」。

根據大師的自傳及年譜，可以知道蕩益大師在儒佛學習上的起落轉變：大師七歲開始茹素，十二歲聽聞世間聖賢學問後，以千古道脈自任，視佛教為異端，於是開葷酒且誓滅釋老。到了十七歲，閱讀了蓮池大師（1535～1615）的《自知錄序》及《竹窗隨筆》才不再謗毀佛教，反倒將之前所著闢佛文論付之祝融。二十歲詮釋《論語》時，對「顏淵問仁」章的「天下歸仁」義理無法參透，廢寢忘食三晝夜後，終於「大悟孔顏心法」。

<sup>2</sup> 這兩本學位論文分別是：(1)羅永吉：《四書蕩益解研究》，臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1995年；(2)簡瑞詮：《四書蕩益解研究》，臺北：私立東吳大學中國文學研究所碩士論文，1996年。

<sup>3</sup> 林政華：〈蕩益祖師之論語教〉《華梵佛學年刊》第6期，臺北：中華佛學研究所，1989年，頁43～55。

<sup>4</sup> 羅永吉：〈論語點睛研究〉《中華佛學研究》第1期，臺北：中華佛學研究所，1997年，頁135～155。

<sup>5</sup> 黃俊傑：〈如何導引「儒門道脈同歸佛海」：蕩益智旭對《論語》的解釋〉《法鼓人文學報》第3期，臺北：法鼓人文社會學院，2006年，頁5～12。

<sup>6</sup> 弘一大師所撰《蕩益大師年譜》乃依據蕩益大師自撰〈八不道人傳〉及成時《續傳》錄寫，又檢閱《靈峰宗論》諸文增改，以及參考別行諸疏序跋補訂而成，是當今研究蕩益大師生平資料中最詳實的一部書。

當年冬天，因父親過世因緣，聞聽《地藏本願經》後，萌生出世念頭。再過三年，大師二十三歲，聽聞《大佛頂經》後決意出家。隔年，一個月內竟然三次夢禮憨山大師，由於當時憨山大師遠在曹谿，於是在憨山大師弟子雪嶺禪師座下正式落髮出家。出家之後，蕩益大師在道業上十分精勤勇猛，二十五歲在徑山寺坐禪時，便已大徹大悟，性相二宗一齊透徹。此後，大師戒乘俱急，一生除不斷精研戒律、深入經藏，又修禪、禮懺、持咒、念佛，在病痛之中依然講述著作不輟，希望做到與樂世人、救拔世人。

蕩益大師流傳於後世的著作，相當豐富，佛、儒二家之學皆有著述傳世。大師的弟子堅密成時（?~1678）<sup>7</sup>將大師的著作分成「釋論」與「宗論」兩大類，他在〈宗論序〉中曾加以說明分類準則：

師具開演二智，作廣略二說。一四句偈不為少，汗牛充棟不為多，諸疏外稿有七部，今輯為全書，以文為類，原在稿外別行者，亦以次收入。按三藏，凡高僧撰述，悉入阿毗曇論藏，而有二種：專釋一經者，曰釋論；概宗十二部經，自成名句文者，曰宗論。今以釋論收靈峰諸疏，而七部稿總以宗論收之。合十大卷，分三十八子卷。<sup>8</sup>

依據成時的說明，「釋論」一類著作是大師對經論文義的詮譯，計有《阿彌陀要解》、《法華會義》、《五戒相經略解》、《周易禪解》等四十七種<sup>9</sup>，「宗論」則指《靈峰宗論》，是大師建立法義的法語、答問、詩偈等。

蕩益大師與儒家典籍《論語》的因緣極深，他在自傳中說自己早年「夢與孔顏晤言」，二十歲詮釋《論語》時「大悟孔顏心法」<sup>10</sup>，《四書蕩益解》的完成在蕩益大師四十九歲

<sup>7</sup> 堅密成時在參訪巡禮禪、教二宗善知識後才與蕩益大師會晤，當時大師五十歲（AD1648），但不知當年是成時出家第幾年。

<sup>8</sup> 堅密成時：〈宗論序說〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊16，頁10196~10197。

<sup>9</sup> 堅密成時：「先師著述，除宗論外，其釋論則有阿彌陀要解（一卷）、占察玄疏（三卷）、楞伽義疏（十卷）、孟蘭新疏（一卷）、大佛頂玄文（十二卷）、準提持法（一卷）、金剛破空論附觀心釋（二卷）、心經略解（一卷）、法華會義（十六卷）、妙玄節要（二卷）、法華綸貫（一卷）、齋經科註（一卷）、遺教解（一卷）、梵網合註（八卷），後附授戒法、學戒法、梵網懺法問辯（共一卷）、優婆塞戒經受戒品箋要（一卷）、羯磨文釋（一卷）、戒本經箋要（一卷）、毗尼集要（十七卷）、大小持戒捷度略釋（一卷）、戒消災經略釋（一卷）、五戒相經略解（一卷）、沙彌戒要（一卷）、唯識心要（十卷）、八要直解（八卷）、起信裂網疏（六卷）、大乘止觀釋要（四卷）、大悲行法辯譎（一卷），附觀想偈略釋、法性觀、懺壇軌式（三種）、四十二章經解（一卷）、八大人覺經解（一卷）、占察行法（一卷）、禮地藏儀（一卷）、教觀綱宗并釋義（二卷）、閱藏知津（四十四卷）、法海觀瀾（五卷）、旃珊錄（一卷）、選佛譜（六卷）、重訂諸經日誦（二卷）、周易禪解（十卷）、闢邪集（二卷），共四十七種（板俱在嘉興府棲巖寺），是為靈峰二論目錄（大記明呪行法四書蕩益解未行）。」詳見堅密成時：〈宗論序說〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊16，頁10207~10208。

<sup>10</sup> 明·釋蕩益：「十二歲就外傳，聞聖學，……夢與孔顏晤言。二十歲，詮《論語》，至『天下歸

時。根據大師在〈四書蕩益解序〉中的說法，他之所以注解四書，原是為了幫助徹因比丘對禪觀的修習，據此一說再參照大師的年譜，可以推知大師開始注解四書應在三十五、六歲間<sup>11</sup>。總之，蕩益大師注解四書的目的，是想藉儒家經典，闡發佛教第一義諦，以世間儒書作為出世階梯，所以在〈四書蕩益解序〉中說：

維時，徹因比丘相從於患難顛沛，律學頗諳，禪觀未了，屢策發之，終隔一膜。爰至誠請命於佛，卜以數闔，須藉《四書》，助顯第一義諦。遂力疾為拈大旨。筆而置諸笥中，屈指復十餘年，徹因比丘且長往矣。<sup>12</sup>

蕩益大師如此這般的注解用心，顯見在他對於書名的命名上：

解《論語》者曰《點睛》，開出世光明也；解《庸》、《學》者曰《直指》，談不二心源也；解《孟子》者曰《擇乳》，飲其醇而存其水也。<sup>13</sup>

江謙居士在〈論語點睛補註序〉中詳細補充說明了蕩益大師注解《論語》的用意：

蕩師此解，開出世光明者也，而不離世間法，使人了知本來佛性，深信因果輪迴，敦倫而盡分，畏惡而遷善，滌染而修淨，佛教昌而儒教益顯，非但天下大治所由始，而亦作佛菩薩聖賢自度度他，俾久塞得通、久苦得樂之津梁也。<sup>14</sup>

總之，蕩益大師注解《論語》乃是為了藉儒學來昌明佛教，俾使世人能了解出世義諦。這樣的著作理念，可以直接導因於大師的「三教同源」思想<sup>15</sup>，不過也可以間接看成是

---

仁』，不能下筆。廢寢忘餐三晝夜，大悟孔顏心法。」，詳見〈八不道人傳〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊16，頁10220~10221。

<sup>11</sup> 根據釋聖嚴的研究：「智旭在三十五歲和三十六歲的兩年中間，因為處身於特殊的困苦逆境，澈因則始終隨侍左右。……智旭之撰作四書蕩益解的緣由，也是由於澈因的緣故。……但完成之後的十三年或十四年，智旭四十九歲，又把這些舊稿加以補充、修正，而定稿之時，澈因卻已撒手遠離人世。」，詳見釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁142~143。

<sup>12</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12345。

<sup>13</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12346。

<sup>14</sup> 民國·江謙：〈論語點睛補註序〉，《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12417。

<sup>15</sup> 蕩益大師曾在〈金陵三教祠重勸施棺疏〉中明白表示：「自心者，三教之源；三教，皆從此心施設。」又其於〈性學開蒙答問〉中提出：「今約三聖立教本意，直謂同，可；以無非為實施權故也，約立三教施設門庭，直謂異，可也。」蓋蕩益大師依據「大道在人心，古今唯此理」（〈儒釋宗傳竊議有序〉）來看待儒釋道三家。

晚明時代風氣下的產物，因為三教同源論、儒釋調和思潮正是晚明佛教特色之一。

### 三、《論語點睛》評注形式

蕩益大師注解《論語》採隨文評注的方式，注重的是義理的發揮，而非字句的訓詁考證。大師在《論語點睛》書中，除抒發自己個人對文意的理解及闡釋，更多次引用前人述評為釋，在注解形式上約略可分成「徵引他說」與「自心體悟」二種樣式。以下就此二樣式分別分析說明。

#### (一)徵引他說

蕩益大師在《論語點睛》中大量引用前人言論以為注，其中引用最多的是李卓吾的《四書評》，根據羅永吉的統計，蕩益大師引用李卓吾的評點總計有九十四次之多：

《論語點睛》中，引用《四書評》之處，共有九十四處之多，引自其眉批、夾批或段後總評的都有。以上都是蕩師在《論語點睛》中，直接註明「李卓吾曰」、「卓吾曰」或「卓吾云」者；而未曾直接註明引自《四書評》的地方，也有許多處是順著《四書評》中評點的文意而加以發揮的。<sup>16</sup>

比羅文稍後寫成的簡瑞詮的論文，也統計了蕩益大師引用李卓吾的次數，但與羅文數目不同，簡瑞詮除統計引用李卓吾的次數，還統計了書中所引其他人數及次數：

其中總共引李卓吾九十二例，王陽明六例，陳旻昭四例，程季清、覺浪禪師、周季侯、吳因之、吳建先、袁了凡、程子各一例。<sup>17</sup>

不管羅文或簡文，在論文中均僅提出蕩益大師所引人名及次數，並未一一摘錄說明出現章次及內容，最多只在論文中舉引數例為證。而今二人所言引用李卓吾次數不相同，所以筆者對此重新翻檢。檢查結果詳如附表。

根據筆者重新翻檢《論語點睛》，發現蕩益大師總共徵引了 11 個人的說法，分別是李卓吾、王陽明、陳旻昭、程季清、覺浪禪師、周季侯、吳因之、吳建先、袁了凡、程子、王安石。詳細次數及內容分析如下：

<sup>16</sup> 羅永吉：《四書蕩益解研究》（臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1995年），頁 65。

<sup>17</sup> 簡瑞詮：《四書蕩益解研究》（臺北：私立東吳大學中國文學研究所碩士論文，1996年），頁 195。

## 1. 徵引李卓吾

徵引李卓吾之說計 94 處<sup>18</sup>，總共解釋了 93 則《論語》經文。此乃滿益大師在徵引李卓吾評時，有一處以小字隨釋於《論語》經文中，所以造成所引有 94 次，可是於經文的注解只有 93 則。詳細如「附表（一）」。<sup>18</sup>據此可知羅永吉論文中的統計才是正確的。

李卓吾（1527~1602）原名載贄，號卓吾，又號溫陵居士，泉州（福建）晉江人。幼年「不信學，不信道，不信仙釋」。四十歲時，在友人李逢陽、徐用檢的引介下，認識王陽明、王龍谿的學問，且極力贊嘆王陽明是「得道真人不死」，認為「陽明先生不死，則龍谿先生不死」<sup>19</sup>。李卓吾由於友人介紹，認識二王（陽明、龍谿）後服膺二王之學。他曾選鈔《王守仁全書》撰《陽明先生道學鈔》八卷並為之序，他在〈序〉中明白指陳陽明之學「足繼夫子之後」；對於龍谿先生（王畿）的學問，李卓吾也極推崇，他曾兩次面見王畿，聞王畿卒，撰告文以奠，晚年圈選《龍谿王先生集》精要處，交人刊行並為之序，在〈序〉中他盛讚龍谿之學「前無往古，今無將來」<sup>20</sup>。由此可見李卓吾思想上師承「陽明心學」。

除了傾心王陽明，推崇陽明門生王畿學問，李卓吾和曾師事陽明但又不盡同王學的「泰州學派」王艮也有關聯。根據李卓吾的《續焚書》知道他曾受業王艮之子王襞<sup>21</sup>，而且他對王艮之學也是恭維有加，認為「陽明先生門徒遍天下，獨有心齋為最英靈」<sup>22</sup>。另外，李卓吾對於泰州學派羅汝芳（近谿）也極崇仰忻慕，他在〈羅近谿先生告文〉中以「天喪予」、「無父何怙」等哀悽筆調敘說他對羅近谿過逝的不捨。

總之，王龍谿與羅近谿二位對李卓吾學思影響鉅大，李卓吾在〈羅近谿先生告文〉中即明白指出自己受教於這二人：

<sup>18</sup> 根據羅永吉的看法，滿益大師在徵引李卓吾《四書評》時，有多處未註明「李卓吾曰」等，而是順著《四書評》中評點的文意加以發揮。本文在統計時，以注文中明確註明「李卓吾」者，方予列入。

<sup>19</sup> 李贄〈陽明先生年譜後語〉：「余自幼倔強難化，不信學，不信道，不信仙釋。故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。惟不得不假升斗之祿以為養，不容不與世俗相接而已。然拜揖公堂之外，固閉戶自若也。不幸年甫四十，為友人李逢陽、徐用檢所誘，告我龍谿王先生（畿）語，示我陽明王先生書，乃知得道真人不死，實與真佛真仙同，雖倔強，不得不信之矣。……余今果能讀先生之書，果能次先生之譜，皆徐、李二先生力也。若知陽明先生不死，則龍谿先生不死。」，詳見容肇祖：《明代思想史》（臺北：臺灣開明書店，1962年），頁235。

<sup>20</sup> 李贄〈龍谿先生文錄抄序〉：「故余嘗謂先生此書，前無往古，今無將來，後有學者可以無復著書矣，蓋逆料其決不能條達明顯一過于斯也。」詳見李贄：《焚書》（臺北：漢京文化，1984年），卷3，頁118。

<sup>21</sup> 明·李贄《續焚書》卷三「讀史彙」儲瓘條：「心齋之子東崖公，贄之師。東崖之學，實出自庭訓，然心齋先生在日，親遭之事龍谿於越東，與龍谿之友月泉老衲矣，所得更深邃也。東崖幼時，親見陽明。」（臺北：漢京文化，1984年，頁90）。

<sup>22</sup> 明·李贄《焚書》卷二「書答」〈為黃安二上人三首〉：「當時陽明先生門徒遍天下，獨有心齋為最英靈。」（臺北：漢京文化，1984年，頁80）。



我於南都得見王先生者再，羅先生者一。及入滇，復於龍里得再見羅先生焉。然此丁丑以前事也。自後無歲不讀二先生之書，無口不談二先生之腹。<sup>23</sup>

李卓吾思想受到二谿影響，可謂遠承陽明心學，近受龍谿、泰州二學派影響。顧炎武《日知錄》中認為陽明學的傳承譜系是：

故王門高弟為泰州(王艮)、龍溪(王畿)二人。泰州之學一傳而為顏山農(均)，再傳而為羅近溪(汝芳)、趙大洲(貞吉)。龍溪之學一傳而為何心隱(本名梁汝)，再傳而為李卓吾(贄)、陶石簣。<sup>24</sup>

顧炎武將李卓吾歸入龍谿「浙中王學」，但一般認為李卓吾的思想更偏向主張實用的「泰州學派」，因此，將李卓吾思想視為遠承「陽明心學」，但非單一關係的繼承，是比較妥當的，或者再精確一點，李卓吾思想實受儒、釋、道三家影響。

蕩益大師為何在《論語點睛》中大量引用李卓吾的看法，他自己並未在書中有所交待。羅永吉曾經撰文分析《論語點睛》與李卓吾《四書評》的關係，提出四個大量引用《四書評》的可能原因：一者，李卓吾對三教的融通以「佛學」為核心；二者，李卓吾《四書評》的思想傾向不贊同力闢佛教的程朱學而與佛學接近；三者，李卓吾的著作流通層面廣；四者，《四書評》的思想有方便儒佛會通之處<sup>25</sup>。這四個原因可歸納成二個面向：一為思想層面的考量，一為流通普及的考量。羅永吉先生對於思想層面的觀照，注意到了《四書評》方便調和儒釋之處，更引用林其賢先生的說法，視李卓吾的〈三教歸儒說〉一文實為「三教歸佛說」<sup>26</sup>。下文，筆者擬再關注的是李卓吾與蕩益大師二人對於儒釋二教的認知異同，希望能由二人義理路數的同異比較，找出蕩益大師採擇《四書評》的另外可能原因。

李卓吾早年對儒、釋、道三教均無好感，是一個見道人、僧人、道學先生均感厭惡的人，後接受陽明學而改變，六十二歲之年更在龍潭落髮為僧。他落髮自有其理由，佛學界也不見得視他為出家人，他自己對於出家與在家的體會是：

出家為何？為求出世也。出世則與世隔，故能成出世事；出家則與家絕，故乃稱

<sup>23</sup> 明·李贄《焚書》卷三「雜述」〈羅近谿先生告文〉(臺北：漢京文化，1984年)，頁123。

<sup>24</sup> 詳見顧炎武：《日知錄》(臺北：明倫出版社，《原抄本顧亭林日知錄》，1971年)，卷20，頁538。

<sup>25</sup> 詳見羅永吉：〈論語點睛研究〉《中華佛學研究》第1期，臺北：中華佛學研究所，1997年，頁140~146。

<sup>26</sup> 詳見羅永吉：〈論語點睛研究〉注15，《中華佛學研究》第1期，臺北：中華佛學研究所，1997年。

真出家兒。今觀釋迦佛……入窮山，忍饑凍，何為而自苦乃爾？為求出世之事也。出世方能度世。……人謂佛氏戒貪，我謂佛乃真大貪者。唯所貪者大，故能一刀兩斷，不貪戀人世之樂也。非但釋迦，即孔子亦然。……日夜皇皇以求出世知己。是雖名為在家，實終身出家者矣。故余謂釋迦佛辭家出家者也，孔夫子在家出家者也，非誕也。<sup>27</sup>

李卓吾在這篇文章中將孔子在家修道視同佛陀出家求道，以「道的追求」來聯結孔子與釋迦佛，這樣的觀點，也出現在他的〈三教歸儒說〉：

儒、道、釋之學，一也，以其初皆期於聞道也。……唯志在聞道，故其視富貴若浮雲，棄天下如敝屣。……乃釋子則又甚矣：彼其視富貴若虎豹之在陷阱，魚鳥之入網羅，活人之赴湯火然，求死不得，求生不得，一如是甚也。此儒、道、釋之所以異也，然其期於聞道以出世一也。蓋必出世，然後可以免富貴之苦也。<sup>28</sup>

李卓吾對於儒釋二教，提出了「聞道出世一也」的觀點，換言之，李卓吾認為儒家之道也可以是出世之道。那麼，儒書如何可能是出世言語呢？要探尋其中原委，莫若深究李氏《說書》四十四篇，因為《說書》是解明「四書」的一部書，根據李卓吾的說法，《說書》乃「發聖言之精蘊，闡日用之平常，可使讀者一過目便知入聖之無難，出世之非假也」<sup>29</sup>。可惜今日有學者考證現今流傳《說書》是自林兆恩《四書正義》改竄而成的偽書，非李氏《說書》原貌<sup>30</sup>，使得欲借《說書》明白李卓吾對儒書之如何「入聖」、「出世」之說，產生研究困難。不過，在種種偽書看法中，也有日人岡田武彥對於現存《說書》價值持有不同看法，他以為：現存《說書》假定是偽書，但由於兆恩與卓吾都持「三教歸儒」立場，所以把《說書》視為大略敘述卓吾思想的著作也未嘗不可<sup>31</sup>。以上，費筆墨談論《說書》的真偽及學者對此書的看待，實因《說書》中提到了孔子之學兼備出世間法，而這與蕩益大師著作《論語點睛》欲借儒書作為「出世階」的用心，正好互相關涉。

<sup>27</sup> 明·李贄《焚書》卷三「雜述」〈書黃安二上人手冊〉（臺北：漢京文化，1984年），頁132。

<sup>28</sup> 明·李贄《續焚書》卷二「說彙」〈三教歸儒說〉（臺北：漢京文化，1984年），頁75。

<sup>29</sup> 明·李贄《焚書》〈自序〉（臺北：漢京文化，1984年），頁1。

<sup>30</sup> 臺灣中央研究院藏有明刊本《李氏說書》，吳伯曜《林兆恩四書正義研究》（國立彰化師範大學國文教育研究所碩論，2001年）考證該書由林兆恩《四書正義》改竄而成，另有學者容肇祖、林海權也視《說書》為偽書。學者袁光儀在研究李卓吾時（如氏著〈李卓吾的「真道學」——以生命實踐為主體的儒學反思〉），不引《說書》，乃至李卓吾《四書評》也視為偽書而不引。

<sup>31</sup> [日]岡田武彥著／吳光等譯：《王陽明與明末儒學》〈論《李氏說書》〉（上海：上海古籍，2000年），頁220。

依據岡田武彥的研究，李卓吾認為釋迦佛的精微孔子也兼備：

他〔案：指李卓吾〕認為，如果只知有經世（世間法）而不知有出世，那就成了只有用而無體，結果必然會流於刑名術數。相反，如果只知有出世而不知有經世，那就成了只有體而無用，結果必然陷於荒唐枯槁（同上書〔案：指《說書》〕卷2）。《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》雖講的是經綸之迹，但也具備出世之道；而在孔子、曾子、子思、孟子之道中，也都具備著出世間法（同上書卷7，卷8），例如，孔子是因世間之心而游於方外，因出世間之心而游於方內的，所以釋迦精微之致孔子也兼而有之（同上書卷4）。<sup>32</sup>

蕩益大師在〈儒釋宗傳竊議序〉，對於儒釋二家的看法，有類此之處：

尅實論之：道非世間，非出世間，而以道入真，則名出世，以道入俗，則名世間。真與俗皆迹也，迹不離道。……夫嘗試言之：道無一，安得執一以為道？道無三，安得分三教以求道？特以真俗之迹，姑妄擬焉，則儒與老，皆乘真以御俗，令俗不逆真者也；釋乃即俗以明真，真不混俗者也。故儒與老主治世，而密為出世階；釋主出世，而明為世間祐。<sup>33</sup>

比較以上二段文字，發現李卓吾與蕩益大師兩人對儒釋的看法有一致性：兩人同樣肯定孔子儒教，而且均認為孔子之道（儒道）講求至極處，便是佛教出世間學。所以，李卓吾認為孔子之道具備出世間法的觀點，或許是吸引蕩益大師採《四書評》以為底本的另一可能原因。

蕩益大師與李卓吾除了在儒釋二教上的看法趨向一致，他們二人生命歷程上的相近，也許也是促成《論語點睛》多擇取李卓吾說法的另一原因。比較李卓吾與蕩益大師二人儒佛學習上的轉變，發現：他倆對於佛教原不喜愛，後來卻又都落髮出家，雖然兩人出家之念及出家後的行持迥異——蕩益大師嚴守戒律，李卓吾卻「急乘緩戒，細行不修」——但他們修持的歸趨卻又不謀而合：蕩益大師視淨土念佛為緊要，李卓吾著有《淨土決》以「奉勸諸學者，無高視禪客，而輕目淨土」<sup>34</sup>，他倆均對病苦有所感悟，且不約而同的選擇淨土念佛之道<sup>35</sup>。這麼看來，蕩益大師對於李卓吾在情感上也許有一番親

<sup>32</sup> 〔日〕岡田武彥著／吳光等譯：《王陽明與明末儒學》〈論《李氏說書》〉（上海：上海古籍，2000年），頁225。

<sup>33</sup> 《靈峰宗論》卷第五之三「議」〈儒釋宗傳竊議有序〉。詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊17，頁11026～11027。

<sup>34</sup> 明·李贄〈淨土決前引〉，《叢書新纂續藏經》，No.1157-A。

<sup>35</sup> 明·釋蕩益〈寄錢牧齋〉：「今夏兩番大病垂死，秋季閱藏方竟，仲秋一病更甚。七晝夜不能坐

切熟悉，使得自己在注解時以其書為底本首選。當然，這個可能因素還有待討論，不過，蕩益大師選擇一生毀譽參半的李卓吾的評點為注解底本，不管初衷為何，誠如印光大師所評，是「不以人廢言」的作法<sup>36</sup>。再者，若由李卓吾思想的承繼性及中晚明陽明學風，來看待蕩益大師對《論語》的認知，可以說蕩益大師的儒學思想受到兩脈陽明後學的影響，即龍谿與泰州二派，也就是所謂的「左派王學」，左派王學主張「本體即工夫」<sup>37</sup>，使陽明心學與禪學靠攏，這與蕩益大師強調「現前一念心性」的看法是相接近的。

## 2. 徵引王陽明

蕩益大師徵引王陽明（1472～1528）之說計 7 處。在徵引時或者直接引述陽明說法，在注解文中冠以「王陽明曰」、「王陽明答曰」（詳細如「附表（二）」）；或者將王陽明的說法消化吸收後以自己的話申說陽明旨意，例如注解《論語》八佾篇韶樂、武樂時，認同王陽明的「成色分兩」說而加以如是申述：

王陽明謂金之分兩不必同，而精純同，以喻聖之才力不必同，而純乎天理同，此是千古至論。<sup>38</sup>

王陽明以「煉金希求足色」來比喻聖人修學務求「心之純乎天理」的看法，在《傳習錄》中有所記載：

希淵問：「聖人可學而至。然伯夷、伊尹於孔子才力終不同，其同謂之聖者安在？」先生曰：「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦是大小不同，猶金之分兩有輕重。……才力不同而純乎天理則同，皆可謂之聖人；猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。……蓋所以為精金者，在足色而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯

臥，不能飲食，不可療治，無術分解。唯痛哭，稱佛菩薩名字，求生淨土而已。」（《蕩益大師全集》，《靈峰宗論》卷五之二「書二」，臺北：佛教書局，1989年，冊17，頁10997）。又李贄〈聖教小引〉：「五十以後，大衰欲死，因得朋友勸誨，翻閱貝經，幸於生死之原窺見斑點。」（《續焚書》，臺北：漢京文化，1984年，頁66）。

<sup>36</sup> 釋印光〈覆林贊華居士書一〉：「李卓吾雖有過人知見，然其行為，多所悖謬。即其過人知見，亦未免有偏僻。何得概指詆者為頑固耶？蕩益所引之語，蓋不以人廢言。」詳見《印光法師文鈔三編》卷三（臺北：華藏佛教圖書館，1997年，頁638）。

<sup>37</sup> 朱謙之（1899～1972）認為：「左派主張本體即是工夫，近頓悟的。右派主張由工夫達到本體，主漸修的。」

<sup>38</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12442。

為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。……」<sup>39</sup>

蕩益大師肯定舜、武是聖人，孔子所謂「武，盡美矣，未盡善也」是指「武樂」未能盡武王之善，是音樂不足以盡聖人之善，而非聖人不善。所以他引用王陽明的看法，進一步闡釋舜帝、武王才力不同，但是「純乎天理」的聖人心並無二致。

蕩益大師在評注上，對王陽明的引用相較於李卓吾雖然少了許多，但是誠如上文討論，李卓吾可歸入陽明學派，實際上，儒士出身的蕩益大師最為推崇的明朝學者正是王陽明，他曾在《靈峰宗論》〈贈石淙掩關禮懺占輪相序〉中稱揚王陽明：

近代傳孔顏心法者，惟陽明先生一人；傳佛祖心法者，惟紫柏大師一人。旭生也晚，習儒時，不得親炙陽明，後學佛不得躬承紫柏，所以雖於儒釋源流，略窺一線，……<sup>40</sup>

蕩益大師在為人開示的法語中，更提到自己對孔顏心學的體悟與王陽明相同：

王陽明奮二千年後，居夷三載，頓悟良知，一洗漢宋諸儒陋習，直接孔顏心學之傳。予年二十時所悟，與陽明同。<sup>41</sup>

蕩益大師自認儒教心法，孔、顏以下只有陽明能證悟，而謙稱自己亦能「略窺一線」，由於自己的體悟和陽明相同，所以蕩益大師引用陽明之語，不過是借其話語來表達自己的悟境。蕩益大師這種說法，是從自己的宗教體證，貫通儒佛為一源，而自認所釋的經典既不違佛亦不背儒。

### 3. 徵引陳旻昭等

《論語點睛》引陳旻昭之說計 4 處，詳細如「附表（三）」。<sup>39</sup>其他還徵引了：程季清、覺浪禪師、周季侯、吳因之、吳建先、袁了凡、程子及王安石諸人。蕩益大師徵引程子之說計 2 處，一次化用程子說法以釋，一次直接引程子之說。除程子外，程季清等諸位各只徵引一次，而對王安石的徵引較特殊，是引其詩作評註。詳細如「附表（四）」。

蕩益大師徵引的這幾位人物，王安石、程子是學術史上名家，覺浪是禪宗人物，其

<sup>39</sup> 王陽明：《傳習錄》，門人薛侃錄。詳見《王陽明全集》（上海：上海古籍，1992 年），頁 27～28。

<sup>40</sup> 明·釋蕩益：《靈峰宗論》卷六之三「序三」〈贈石淙掩關禮懺占輪相序〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989 年），冊 17，頁 11154～11155。

<sup>41</sup> 明·釋蕩益：《靈峰宗論》卷二之四「法語四」〈示李剖藩〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989 年），冊 16，頁 10534。

餘多為在家居士。以下略述他們的生平。

**陳旻昭**是崇禎進士。根據蕩益大師傳世著作，可以約略勾勒他的樣貌<sup>42</sup>。蕩益大師曾在陳旻昭六十大壽時為之撰文：

居士博山大弘護也。……惟居士弘護大法三十餘年矣。凡今事門頭，佈施、持戒、忍辱、精進等行，亦既積集廣大矣。<sup>43</sup>

藉此「壽序」得知他是博山無異元來禪師（1575～1630）的大護法，而且是一位長期弘護佛法並能真實修行的居士。蕩益大師曾經稱讚他：「願廣悲深，心靈語豁。以法門之憂為憂，以群生之脫為脫」<sup>44</sup>。

**程季清**（1588～1651）<sup>45</sup>名文濟，法名通慧，新安人。他是蕩益大師的外護，奉持佛法極為虔誠，放生、度鬼、禮懺、誦經外，也精究禪理、深研唯識，平居喜讀《華嚴經》和《發菩提心論》，自號「十願居士」。根據《居士傳》記載，他原好堪輿術，希望身後作國王或諸天神以弘法護世，後因蕩益大師訶止，才轉向淨土念佛生西：

季清雖修佛觀，然好堪輿術，遍為叢林度地，禪觀亦少疏矣，又言後身當作國王或諸天神，弘法護世，靈峰藕益法師聞而訶之，已而告師曰，邇來始信生西要訣，須是放得娑婆下耳。師稱善。<sup>46</sup>

程季清接受蕩益大師勸諫後，以禪理、唯識基礎，歸心淨土。順治八年秋，程季清染患腹疾，在室中懸西方佛像以助觀力，得好緣吉祥而逝。

**吳因之**（1554～1640），原名吳默，字言箴，一字因之，吳江人。萬曆二十年（AD1592）會試第一，官至太僕寺卿。《愚庵小集》〈太僕卿吳公傳〉記載他幼嘗受學於王龍溪，是一位「清剛守正」、「嚴氣正性」的人<sup>47</sup>。

**袁了凡**（1533～1606），本名黃，別字坤儀，江南吳江人，是明末出入釋道的一位

<sup>42</sup> 據筆者所查，蕩益大師著作中與陳旻昭相關的文獻計有：《宗論》卷第八之二〈壽陳旻昭居士六袞序〉、《宗論》卷第九之三〈陳旻昭居士像贊〉、《宗論》卷第五之二〈復陳旻昭〉。

<sup>43</sup> 《靈峰宗論》卷第八之二「壽序」〈壽陳旻昭居士六袞序〉。詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊18，頁11434。

<sup>44</sup> 《靈峰宗論》卷第九之三「贊一」〈陳旻昭居士像贊〉。詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊18，頁11592。

<sup>45</sup> 蕩益大師〈新安程季清傳并贊〉：「居士生於萬歷戊子，閱世六十四年。」（《蕩益大師全集》，《靈峰宗論》卷八之一「傳」，臺北：佛教書局，1989年，冊18，頁11421～11422）。「萬歷戊子」是明神宗萬曆十六年，西元1588年。

<sup>46</sup> 清·彭紹升編《居士傳》（江蘇廣陵古籍刻印社，1991年），卷48，頁697。

<sup>47</sup> 清·朱鶴齡《愚庵小集》卷十五〈太僕卿吳公傳〉：「公為人清剛守正，不可干以私。」、「論曰：吳公嚴氣正性。」詳見《清人別集叢刊·愚庵小集》（上海古籍出版社，1979年），頁742～747。

居士。他因雲谷法會禪師（1500～1579）的接引，了解造福立命之道，生「不欲落凡夫窠臼」之志而改名了凡。袁了凡入佛門後，平居常誦持經咒、習禪觀，他曾在佛前發願要盡其一生弘法護世：

遂於佛前發願云：黃自無始以來，迷失真性，枉受輪迴，今幸生人道，誠心懺悔破戒障道重罪，勤修種種善道，觀諸眾生現溺苦海，不願生天獨受樂趣，觀眾生昏迷顛倒，不願證聲聞緣覺，但願諸佛憐我，賢聖助我，即賜神丹，或逢仙草，證五通仙果，住五濁惡世，救度眾生，力持大法，永不息滅，又願得六神通，智慧頓開，辯才無量，一切法門靡不精進，世間眾藝高擅古今，使外道闡提垂首折伏，作如來之金湯，護正法於無盡。<sup>48</sup>

袁了凡不願生天，也不願證小乘果，他希望能證得諸佛菩薩的「三明六通」以弘護正法。發願文中雖然提及「神丹」、「仙草」，似乎在佛教思想中還雜揉著道家神仙信仰，但是對看他想「住五濁惡世，救度眾生，力持大法」的願心，他在道、釋之間抉擇佛教一路的決心還是顯而易見。他一生重視改過遷善，曾說：「然人之過，有從事上改者，有從理上改者，有從心上改者；工夫不同，效驗亦異」<sup>49</sup>，他為了勉力改過，製有「功過格」傳世。

根據上述人物生平，發現蕩益大師徵引的這些人物，都是致力修證的居士。釋聖嚴曾研究明末居士的行持工夫，認為禪行及淨土是主流，他在文中將程季清畫歸「禪行者」<sup>50</sup>。可是根據程季清與蕩益大師的互動，應該將他畫歸為「先禪後淨土」一類。蕩益大師徵引的這些居士，出世行持上或禪或淨土或兼而有之，世間學理上則與陽明學派相關，例如吳因之即曾受學王龍溪。

蕩益大師唯一徵引的一位出世間人物是覺浪禪師。**覺浪道盛**（1592～1659），俗姓張，柘浦（今福建浦城）人，號覺浪，主持天界寺，號天界覺丈人，又作杖人。根據李仁展《覺浪道盛禪學思想研究》，覺浪道盛的啟蒙教育是理學，家庭中充滿濃郁的佛教氣息，他是在理學與佛教的耳濡目染下成長<sup>51</sup>。覺浪道盛十九歲時目睹祖父從容自在往生，始有出家志願，幾經波折，求識源和尚剃落後，二十一歲至夢筆山閉關三年。二十五歲出關後，參博山無異元來、訪東苑晦臺元鏡（1577～1630），此後道盛繼承東苑衣鉢，成為曹洞宗法嗣。萬曆四十五年，覺浪道盛開始長達四十二年的入世傳法，藥地和尚方以智就是覺浪道盛最有名的弟子。

<sup>48</sup> 清·彭紹升編《居士傳》（江蘇廣陵古籍刻印社，1991年），卷45，頁624～625。

<sup>49</sup> 明·袁了凡：《了凡四訓·改過之法》。

<sup>50</sup> 釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，1999年），頁287～288。

<sup>51</sup> 參閱李仁展：《覺浪道盛禪學思想研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年），頁22～39。

依據釋聖嚴的研究，覺浪道盛為曹洞宗青原下第三十六世<sup>52</sup>。他曾在萬曆四十五年居金陵天界寺，隔年與當時著名居士會於天界寺，晚年應邀主持天界寺，大振曹洞宗風。依據黃文樹的研究，青原山是萬曆年間陽明後學春秋講學所在<sup>53</sup>，明末又是陽明學流行時代，那麼，覺浪道盛禪師由儒入佛後，於儒佛之會通極可能受陽明學影響，李仁展在論文中即指出他與陽明良知學派的關係：

明末由於陽明學的流行，《易經》早已受到良知說的影響而有變化，不再僅止於反映客觀世界構成的樣式，而是在《易經》中讀取心的諸相（活動）。從道盛極力推崇《易經》、將太極與如來藏心合併而論，可以發現佛家的「法界唯心觀」與陽明心學的結合。<sup>54</sup>

總考滿益大師《論語點睛》所徵引的人物，發現與「陽明學」淵源深厚：《論語點睛》中有七處直接徵引王陽明的看法；全書所引李卓吾之說多達九十四處，而李卓吾服膺陽明學說；其他如吳因之、覺浪禪師的思想，也明顯受有陽明學說的浸染。所以整部《論語點睛》徵引他說部分與「陽明學」關係深厚。其實根據滿益大師傳世著作，可以知道他對儒學的體悟，是以接續孔子、顏淵、王陽明自任<sup>55</sup>。

## (二)自心體悟

滿益大師對於《論語》的注解，除了徵引他說，更多是自己個人體悟。這些體悟在注解形式上有兩個特殊的樣貌：一是以「方外史」來發聲，另一是好以「禪機」作釋。以下分別說明之。

### 1.以「方外史」發聲

《論語點睛》中總計有 32 處出現「方外史曰」（詳見「附表（五）」）。根據釋聖嚴的考證，這個「方外史」其實就是滿益大師本人：

方外史旭求寂 這是《性學開蒙》中所用的智旭署名。方外史，意即世家之人；旭求寂，可能是智旭求寂的略稱，或許是在刻版時把「智」字脫漏，所以才成為

<sup>52</sup> 釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，1999年），頁29。

<sup>53</sup> 黃文樹：《陽明後學與明中晚期教育》（臺北：師大書苑，2003年），頁495~496。

<sup>54</sup> 李仁展：《覺浪道盛禪學思想研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年），頁106。

<sup>55</sup> 釋聖嚴：「在智旭認為：大悟於儒教心法的，孔子應屬第一位，顏淵占第二位，而王陽明則屬第三位；另就占第四位的人選，智旭雖未曾言明，但就他自己在二十六歲時的悟境而言，正可以說是繼王陽明之後，屬於第四個真正證悟於儒教心法的人。」詳見：釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁306~307。



「旭求寂」三字亦未可知。<sup>56</sup>

蕩益大師除了在《性學開蒙》中自稱「方外史」，他在《靈峰宗論》中也有如是的說法，例如〈自觀印闍黎傳〉、〈璧如惺谷二友合傳〉等文均有此一名詞出現。其中，〈璧如惺谷二友合傳〉文末的「贊」，是以「方外史曰」代替史傳體例的「贊曰」：

方外史曰：二師皆予最善交也，璧慈而溫，惺悲而厲；璧聰俊而詳明，惺沈毅而精銳。……二師春蘭秋菊，各擅其美，奚必兩融，始名全德也。其與予交也，璧師欲受予益，不得不稍以微辭益我，惺師欲益於我，亦不得不稍受予益。……嗟乎，一月間，二師相繼而歿，予雖有一二同志，但能受益，不能益我，……矧不及二師哉，予是以浩然永歎。<sup>57</sup>

從蕩益大師生平人際系譜去看這段贊文，可以知道文中的「予」是指蕩益自己，「璧」是指璧如廣鎬（1580～1631），「惺」是指惺谷道壽（1583～1631），這二人是蕩益大師的「盟友」<sup>58</sup>。如此一來，出家人雖多有自稱「方外史」情況，但在蕩益大師論著中，「方外史」若無特指，當是蕩益大師自稱。

蕩益大師之所以選用「方外史」這樣特殊的行文方式作評注，有可能是為了要客觀表現自己的論點，也有可能是為了要明顯呈現這是屬於個人看法，而且後者的因素可能更大，因為他雖然選用這種類似史書「論贊體」的客觀形製，卻非全書的自我體悟均以「方外史」來發言，會出現「方外史曰」的地方，通常是在徵引某一人的說法之後。例如注解《論語·里仁篇》「德不孤，必有鄰」時的行文是：

千里比肩，百世接踵。卓吾云：有一善端，眾善畢至。方外史曰：此約觀心釋也。<sup>59</sup>

蕩益大師注解此章時，先提出「千里比肩，百世接踵」的看法，之後引李卓吾的「善端」說來強調，之後再指出李說是「約觀心釋」。這樣看來，蕩益大師以「方外史曰」注評，是為了行文上明顯區隔誰人誰說的需要。

<sup>56</sup> 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁163。

<sup>57</sup> 明·釋蕩益：《靈峰宗論》卷八之一「傳」〈璧如惺谷二友合傳并贊〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊18，頁11403～11404。

<sup>58</sup> 根據釋聖嚴的研究，蕩益大師曾與惺谷、歸一、雪航、璧如四位僧眾結成「毘尼社」，所以釋聖嚴說惺谷等四人是蕩益大師的「盟友」。詳見釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁129～132。

<sup>59</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12450。

綜觀《論語點睛》全書出現「方外史」處，除了注八佾篇「禘祭」一章，前文無有徵引他人說法外，其餘三十一處「方外史曰」之前，均有徵引他人意見的現象。據此可知：蕩益大師在徵引他說後，再針對他說加以補註時，便習慣以「方外史曰」的行文方式來處理自己的論點。

蕩益大師曾對著作態度有所發抒，他認為能利益眾人的著作應該「備採眾長，證以心悟」<sup>60</sup>，他以為建立一種善法的同時，另一種弊端可能隨之產生<sup>61</sup>。所以，蕩益大師著述《論語點睛》時，博採各家說法。不過，各家說法的摘取錄用，誠然不同於一般襲集義理之作，而應是大師存之胸臆後，有所體會的看法，況且如前所述，他在徵引他說後，又常以「方外史曰」再評述，那麼，他所徵引的這些看法，其實在一定層次上也算得上是蕩益大師對《論語》經文的另一種「自我體悟」！

## 2.好以「禪機」作釋

蕩益大師對論語的體悟，在形式表現上有特殊處，在內容表現上則顯現了諸宗統一、性相融會等現象。他在〈四書蕩益解序〉中明白指出自己不執一宗一派的開闢性：

蕩益子年十二，談理學而不知理；年二十，習玄門而不知玄；年二十三，參禪而不知禪；年二十七，習律而不知律；年三十六，演教而不知教。逮大病幾絕，歸臥九華，腐滓以為饌，糠柴以為糧，忘形骸，斷世故，萬慮盡灰，一心無寄。然後知儒也、玄也、佛也、禪也、律也、教也，無非楊葉與空拳也，隨嬰孩所欲而誘之，誘得其宜，則啞啞而笑；不得其宜，則呱呱而泣，泣笑自在嬰孩，於父母奚加損焉。<sup>62</sup>

根據這一段話，知道蕩益大師視禪、律、教、理學、儒學為誘引的工具，而所誘所引在於「助發聖賢心印」<sup>63</sup>。在這種以教化為目的的注解態度下，大師依據個人體悟所得，自由選引佛教各宗思想來闡發儒學義理，所以《論語點睛》中有天台止觀名詞，如「依

<sup>60</sup> 《靈峰宗論》卷第五之一「書一」〈復淨禪〉：「欲摘其精要，利益群品，須備採眾長，證以心悟，方可流傳。」詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊17，頁10950。

<sup>61</sup> 《靈峰宗論》卷第五之一「書一」〈與周洗心〉：「若大悲為人，思垂言句，必令十分精瑩，庶可普利三根，不然，一法才立，一弊旋生。」詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊17，頁10957~10958。

<sup>62</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》〈四書蕩益解序〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12345。

<sup>63</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》〈四書蕩益解序〉：「佛祖聖賢皆無實法綴人，但為人解粘去縛，今不過用楔出楔，助發聖賢心印而已。」詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12346。

此而修，為三止三觀，證此妙德，成三德三身」<sup>64</sup>；有禪門公案，如「丙丁童子求火」、「騎牛覓牛」<sup>65</sup>，有時以法相根識名相來作解，有時舉懺法名相來作注等等。

雖然蕩益大師注解《論語》時不執某一宗派，但是從其對「禪宗」語言運用之多，似乎又可見其好樂。蕩益大師多次在注解時提到「禪機」及「參」等禪門字眼，例如注解《論語·公冶長篇》孔子謂己與子貢較之顏回「弗如」時認為：

子貢之億則屢中是病，顏子之不違如愚是藥，故以藥病對拈，非以勝負相形也。子貢一向落在聞見知解窠臼，卻謂顏子聞一知十，雖極贊顏子，不知反是謗顏子矣，故夫子直以弗如二字貶之。蓋凡知見愈多，則其去道愈遠，幸而子貢只是知二，若使知三知四，乃至知十，則更不可救藥。故彼自謂弗如之處，正是可與之處。如此點示，大有禪門殺活全機。惜當機之未悟，恨後儒之謬解也。<sup>66</sup>

蕩益大師指出孔門師生問答「大有禪門殺活全機」，乃是就禪門參悟一事來作論注。蓋禪宗修持重在「明心見性」，而欲達此境地，日用間不斷地「逼拶」、「尋思」，處處提撕，方可能有追求「向上一路」，乃至有「頓悟」的因緣機括產生，這個「言語道斷，心行處滅」能「直指心性」的頓悟因緣，就是禪宗所謂的「機」。禪師們在談禪說法時，往往用富含機關秘密的言辭、動作或事物來暗示教義，使弟子得以觸機頓悟，而其在勘驗弟子時，就用銳利的言語尖「鋒」，去挑露出學生的「機」，弟子便對以自己的體悟，所答稱之為「轉語」，弟子的答話如果是真參實悟，「轉語」便呈現活潑的生機而成為「活語」，反之則是「死語」。蕩益大師以禪門機鋒的殺活以及全機大用來注解此章《論語》，若借用圓悟佛果禪師（1063～1135）的體悟：「一言之下殺活全彰，寸機之中包括群象，直須當頭點破，可以千眼頓開」，那麼，蕩益大師認為孔子用「弗如」一言欲當頭點破子貢，可惜當機的子貢未能頓然開悟，後世的儒者也無人看出其中「殺活」端倪，所以蕩益大師最後用「惜」、「恨」二字來作詰。

除了上引〈公冶長篇〉注解，其注〈雍也篇〉「宰我問井有仁，是否從之」時，蕩益大師認為宰我之問「大似禪機」，孔子之答「非口頭三昧」<sup>67</sup>，同樣運用了禪門機鋒來釋說。另外注〈微子篇〉「楚狂接輿趨而辟孔子」一事，蕩益大師也認為其中「尤有禪機」<sup>68</sup>。再者，蕩益大師注解時也常用「參」字，用提出問題的方式代替義理的直接說解，

<sup>64</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12475。

<sup>65</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12433。

<sup>66</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12453。

<sup>67</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》：「此問大似禪機。蓋謂君子既依於仁，設使仁在井中，亦從而依之乎？夫子直以正理答之，不是口頭三昧可比。」，詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12465。

<sup>68</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》：「又是聖人一個知己。趨而辟之，尤有禪機。」，詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12558。

殷殷期待讀者自行「參悟」，例如注解〈雍也篇〉「知之者、好之者、樂之者」時說：

知個甚麼？好個甚麼？樂個甚麼？參！<sup>69</sup>

又如〈陽貨篇〉中注解「孔子論子路升堂未入室」時說：

收之，則升堂；揀之，則門外。可參！<sup>70</sup>

凡此種種，均顯示蕩益大師注解時雖不執一宗、博採眾長，但仍有所偏好，他除了好用禪宗語彙外，對於禪宗「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」宗旨也甚有體悟，蕩益大師除了用「禪」注解《周易》外，其對禪的體悟也顯見於《論語》的注釋上。例如，蕩益大師注解〈公冶長篇〉「子貢談夫子之性與天道」時，借用了禪宗「標月指」的概念：

言性言天，便成文章，因指見月，便悟性天。子貢此言，只得一半。若知文字相，即解脫相，則聞即無聞；若知不可說法，有因緣故，亦可得說，則無聞即聞。<sup>71</sup>

禪宗認為一切語言文字無非為示機方便而設，如人以指指月，目的是使人因指而見月，文字教相是「指月之指」，非「所指之月」，所以「因指見月，得月亡指」，孔子言性與天道是「文字相」，此一文字相是「標月指」，標向欲了悟的性與天道，一旦了悟性與天道，標月指立亡，此時「文字相即解脫相」，夫子之言自然是「聞即無聞」。

明末佛教內部性教殊隔、禪教互謗的狀況時有所聞，所以蕩益大師在注解時雖好以「禪」作釋，但他了解到偏於一邊的危殆不妥，因此注「博文約禮」章時指出：

以文字阿師，偏於教相之一邊；暗證禪和，偏於內觀之一邊，不免罔殆之失也。<sup>72</sup>

蕩益大師既知偏頗之害，為何注《論語》時又明顯多示禪機？這或許與明末社會「狂禪」風行，蕩益大師欲補末世禪病的用心有關。蕩益大師曾在〈大佛頂經玄文後自序〉中提到自己「深痛末世禪病」，他之所以一意研教，為的是補末世禪病之偏<sup>73</sup>。蕩益大師由這

<sup>69</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12463。

<sup>70</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12502。

<sup>71</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12454。

<sup>72</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12465。

<sup>73</sup> 《靈峰宗論》卷第六之二「序二」〈大佛頂經玄文後自序〉：「深痛末世禪病，方一意研窮教眼，用補其偏。……痛茲末世，宗教分河，盡謂別傳實在教外，孰知教內自有真傳，縱令截去指頭，

種傳教心情發而著述，所以將所注《周易》冠以「禪解」之名，注《論語點睛》時又好以禪機作釋，他想借儒家世書「誘儒以知禪」的用心，再次於此展現。

總之，蕩益大師在注解《論語點睛》時，多以「方外史」來表現他個人的體悟，也因想挽救明末狂禪弊風而不時示以他從《論語》中體悟的禪機。他對於《論語》的注解雖博取眾家但是蕪而不雜、統之有緒，他在「為人解粘去縛」的心情下作注，不時在注文中流露一片婆心，發出諸如「者才是為人的」<sup>74</sup>、「者才不是說真方、賣假藥的」<sup>75</sup>等真心懇切的呼告。

#### 四、《論語點睛》中儒佛交涉內容

上一章節主要分析《論語點睛》的評注形式，這一章節改從內容方面探索，提出幾則蕩益大師溝通儒佛的見地。

##### (一)以「覺」釋「學」

蕩益大師注解《論語》第一章，以佛教的「心性覺悟」來解釋「學而時習」的「學」義。他說：

蓋人人本有靈覺之性，本無物累，本無不說，由其迷此本體，生出許多恐懼憂患，今學，即是始覺之智，念念覺於本覺，無不覺時，故名時習，無時不覺，斯無時不說矣，此覺原是人所同然，故朋來而樂，此覺原無人我對待，故不知不慍，夫能歷朋來，人不知之時，而無不習，無不說者，斯為君子之學，若以知不知二其心，豈孔子之所謂學哉。<sup>76</sup>

案：佛教認為一切眾生本具自性清淨心，這個清淨心體離一切虛妄相，照照靈靈，有覺知之德，稱作「本覺」<sup>77</sup>；這個靈覺性體因為被無始以來的無明煩惱染污、蒙蔽、蓋覆，所以眾生「不覺」而成起惑、造業、受苦的輪迴狀況；設若眾生開始修證，願意滌除無

---

依舊不曾見月，每聆吾師豎義，痛快直截，實與本分宗旨相應，並不蹈襲前人窠臼，始信不離文字而說解脫，非欺我也。何忍祕此妙悟，不以全體示人。」詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊17，頁11120～11121。

<sup>74</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》注「孔子發憤忘食」一章云：「者才是為人的。今只偷得一人生耳，何嘗肯為人哉？既是不肯為人，所以一失人身，萬劫難也。」，詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12473。

<sup>75</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》注「子曰：『苟有用我者，期月而已，可也。三年有成。』」一章，詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12517。

<sup>76</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12419。

<sup>77</sup> 《大正新脩大藏經》第32冊《大乘起信論》：「心體離念，離念相者，等虛空界，無所不遍。法界一相，即是如來平等法身，依此法身，說名本覺。」

明，漸息妄心，即是恢復固有「本覺」，也就是「始覺」；眾生覺悟到終極處，一切煩惱無明滌盡，便成「究竟覺」，也就是擁有了佛的覺悟智慧。若以佛陀經教來譬喻，「本覺如母」、「始覺如子」，「本覺」之母能生「始覺」之子，眾生背覺合塵是背母逃逝，眾生若能翻轉為背塵合覺，就能由「始覺」合「本覺」，達到《大勢至菩薩念佛圓章》說的「子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠」，也就是只要「子入母懷」，達成「究竟覺」、證得「一切種智」的時刻也就「不相違遠」。總之，在《論語點睛》中，蕩益大師不同一般將「學」解為對世間學問的追求，而是看成是對出世之學的修證。

除了在〈學而篇〉第一章看到蕩益大師以「覺」義解釋「學」字外，〈為政篇〉「志學而立」章也發現這樣的注解思惟：

只一學字到底。學者，覺也。念念背塵合覺，謂之志。覺不被迷情所動，謂之立。覺能破微細疑網，謂之不惑。覺能透真妄關頭，謂之知天命。覺六根皆如來藏，謂之耳順。覺六識皆如來藏，謂之從心所欲不踰矩。此是得心自在，若欲得法自在，須至八十九十，始可幾之。<sup>78</sup>

在這一章的注解裡，蕩益大師不僅繼續以「覺」來釋「學」，還以唯識宗的「根」、「塵」、「識」來說明覺悟的對象，指出要背離「六塵」，覺悟「六根」、「六識」皆如來藏，如此才能由「立」而至「從心所欲不踰矩」，得到「心自在」乃至「法自在」。

另外在〈學而篇〉注「學則不固」時，蕩益大師提到「始覺之功」有進無退<sup>79</sup>；〈雍也篇〉注「顏回好學」時，另解「始覺之功」是不遷怒、不貳過，而「無怒無過」是「本覺之體」<sup>80</sup>；又在〈雍也篇〉注「博文約禮」時，提出「學文」是打開「覺」的道路<sup>81</sup>。以上這些注文，均反應出蕩益大師注解《論語》是為了「使人了知本來佛性」並且「滌染而修淨」的用心<sup>82</sup>。

「學」是孔門要義之一，楊亮功先生曾研究《論語》論學，統計全書 20 篇中僅 5 篇未提及「學」字（但並不是未曾討論到學），論及「學」的地方有 42 處，「學」字總計

<sup>78</sup> 明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12428～12429。

<sup>79</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》：「始覺之功，有進無退，名為學固。」，詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12422。

<sup>80</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》：「無怒無過，本覺之體，不遷不貳，始覺之功，此方是真正好學。」，詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12458。

<sup>81</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》：「學於文，乃就聞以開覺路。」，詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12465。

<sup>82</sup> 民國·江謙〈論語點睛補註序〉：「蕩師此解，開出世光明者也，而不離世間法，使人了知本來佛性，深信因果輪回，敦倫而盡分，畏惡而遷善，滌染而修淨。」，詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12417。

63 字，他提出孔門「學」的要義在「學文（言語）」與「修德」，孔子教人透過學習，以達成修德用世的目的<sup>83</sup>，楊氏這樣的說解使得孔子的「學」雖涉及道德修養，卻好像沒有「覺悟」的意涵，其實「修德」的目的對外是「用世」對內即是「自省」、「自覺」，所以早在六朝的《論語義疏》<sup>84</sup>，甚至更早的東漢《白虎通義》及《說文解字》中，即有以「覺」訓「學」的說解<sup>85</sup>。黃俊傑先生曾撰文詳細說明自六朝至蕩益對「學」的解釋的進路：

中國儒者對「學而時習之」的「學」字之解釋，基本上展現一個解釋的光譜。光譜的一端是以「效」訓「覺」，朱子大暢此說，……光譜的另一端是以「覺」訓「學」。這種解釋可以上溯到六朝的皇侃（488-544）《論語義疏》：「《白虎通》云：『學，覺也，悟也。』言用先王之道，導人情性，使自覺悟也。去非取是，積成君子之德也。」北宋邢昺（字叔明，931-1010）循此說，以「學」為內省性之道德思考活動。這種解釋至明代而大暢其流，王守仁（陽明，1472-1529）以「存天理，去人欲」為「學」之內容。智旭對孔子的「學」的解釋，就是明代心學解釋進路的一種代表。實際上，智旭深受陽明心學之影響，……<sup>86</sup>

從上文，我們知道黃俊傑先生肯定蕩益大師對論語的注解受到陽明學的影響，這點與本文前一節的討論遙相呼應，至於以「覺」訓「學」，他提出這雖非蕩益大師首創，但認為蕩益大師的解釋在《論語》解釋史上有定位，定位在於蕩益大師接續了陽明心學，以心學來貫通儒佛間的藩籬。

在明末三教合一思潮下，黃俊傑先生這樣的看法誠有見地，可惜，他未能點出蕩益大師與王陽明二人心學的相異處。筆者認為蕩益大師以「覺」訓「學」，雖然植根於陽明學與明末三教合一論，而非首創、獨創，但是其與王陽明或前儒的說法畢竟不同，因為不論王陽明或前儒，他們縱使已經將「學」拉到內省、心理的地位，強調「心即理也，學者，學此心也」，但因所學的目的是成聖賢君子，所以仍處在「世間學」的層次；蕩益

<sup>83</sup> 楊亮功：〈論學〉，收入氏著《孔學四論》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），頁17～31。

<sup>84</sup> 李明輝及黃俊傑二位學者的研究均指出，以「覺」訓「學」可以上溯至六朝。詳見李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，收入氏著《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺大出版中心，2005年）、黃俊傑：〈如何導引「儒門道脈同歸佛海」：蕩益智旭對論語的解釋〉，《法鼓人文學報》第3期，2006年。

<sup>85</sup> 東漢·許慎《說文解字》：「敦，覺悟也。」、「學，篆文敦省。」，段玉裁注「敦」字云：「學記曰：『學然後知不足，知不足然後能自反也。』按：知不足所謂覺悟也。」詳見《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1990年），頁128。

<sup>86</sup> 黃俊傑：〈如何導引「儒門道脈同歸佛海」：蕩益智旭對論語的解釋〉，《法鼓人文學報》第3期，2006年，頁12。文中「光譜的一端是以『效』訓『覺』」一語，可能是「以『效』訓『學』」之誤。

大師的「覺」卻明顯是「出世之學」，因為他是站在佛教「萬法唯心」、「十法界不離一心」的立場立說，所學的目的是開發「現前一念心性」以成佛，因此他會說「學於文，乃就聞以開覺路，不同貧數他寶；約以禮，乃依解而起思修，所謂克己復禮，不同無聞暗證」<sup>87</sup>。總之，二者之「學／覺」，一世間一出世間，一個是道德性，一個是宗教性，二者層次是不相同的。

## (二)以「如來藏」釋「仁」

「仁」是孔子思想的一個重要概念，我們甚至可說整部《論語》實際上就是在對「仁」作詮解。但是「仁」雖然構成孔子學說的重心，要將「仁」詮解清楚，卻不是一件容易的事，因為孔子談「仁」是隨機性的，他並未給予「仁」一個普遍、固定的界說，這造成了「仁」的多義性，也致使學術界對「仁」的看法分歧不一。關於「仁」的理解，滿益大師曾在自傳中說自己二十歲時，「廢寢忘食三晝夜」才有所了悟，那時候他對「仁」的理悟是什麼，我們已無由得知，我們目前僅能由大師四十九歲改正的《論語點睛》中，知道滿益大師是以「佛性」來解釋「仁」。

首先，我們由滿益大師二十歲時曾感困惑的「天下歸仁」章看起。滿益大師在這章中對「仁」的體會是：

克，能也。能自己復禮，即名為仁。一見仁體，則天下當下消歸仁體，別無仁外之天下可得，猶云十方虛空，悉皆消殞，盡大地是個自己也，故曰由己。由己，正即克己己字，不作兩解。夫子此語，分明將仁體和盤托出。……所以夫子直示下手工夫，正所謂流轉生死，安樂涅槃，惟汝六根，更非他物，視聽言動，即六根之用，即是自己之事，非教汝不視不聽不言不動，只要揀去非禮，便即是禮，禮復，則仁體全矣。……經云：知見立知，即無明本，知見無見，斯即涅槃。立知，即是非禮，今勿視勿聽勿言勿動，即是知見無見也，此事人人本具，的確不由別人，只貴直下承當，有何利鈍可論，故曰回雖不敏，請事斯語。從此三月不違，進而未止，方名好學。<sup>88</sup>

在此滿益大師以《楞嚴》經義來解釋「仁」<sup>89</sup>，提出「復禮」即是「顯仁體」，「仁體」顯現則「十方虛空，悉皆消殞」。又這個「仁體」人人本具，只要當下承當，不依六根非禮造作，自然能生死流轉，自然能到達涅槃安樂境地，所以釋聖嚴對滿益大師「天下

<sup>87</sup> 明·釋滿益：《論語點睛》，《滿益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12465。

<sup>88</sup> 明·釋滿益：《論語點睛》，《滿益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12507～12508。

<sup>89</sup> 《大正新脩大藏經》第19冊《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》：「當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶。汝等一人發真歸元，此十方虛空，皆悉銷殞。」



歸仁」的理解是：

把『天下』解釋成十方虛空；而『仁』，則是以如來藏性或常樂我淨的真常佛性作解的。『天下歸仁』也就是『滅塵合覺』。<sup>90</sup>

誠如釋聖嚴所論，蕩益大師視「天下歸仁」為「滅塵合覺」的歷程，把「仁體」看成是「現前一念心」，是「真常佛性」、「如來藏性」，這樣的說解完全把儒家之說消歸於佛理。

「天下歸仁」章中，蕩益大師對孔子的「仁」有最多深入的闡發。其他可見較具體注解「仁」義的地方還有：〈述而篇〉中注「仁體即是本來至極之體，猶所云念佛心即是佛也。」<sup>91</sup>；〈里仁篇〉中提出「仁，性體也。」<sup>92</sup>。從這兩章的注文，更可以確知蕩益大師以「如來藏」來解釋「仁」。「如來藏」約眾生來說叫「佛性」，約諸佛來論叫「法身」，眾生修道，除諸障礙以顯佛性，一旦佛性圓顯，便是「成佛」。佛的「法身」，湛然常住，眾生的「佛性」隱而不顯，「法身」與「佛性」一體兩面，故稱「如來藏」。經載佛陀初成道時，歎云「眾生皆有如來智慧德相，但以妄想執著不能證得，一旦離妄想執著，則佛智現前」諸語<sup>93</sup>，正是「如來藏」最好的註腳。

總之，人人現前第六意識所起的微細一念，當體即是如來藏，即是實相，這如來藏（實相）是一切大乘經論所要詮釋的本體，那麼，蕩益大師說「仁是性體」，是「念佛心」，正是以「眾生本具佛性」來說明「仁」，由此再推展，孔子的「歸仁」就會等同於眾生的「成佛」，因為一切大乘經論之所闡論者均是「成佛之道」。

蕩益大師以「如來藏」來訓釋「仁」，與傳統儒家學者對「仁」的看法，其明顯的分野在於：自孟荀以至漢朝、宋明諸儒，對於孔子「仁」的理解，千言萬論均在於「人」，歸根結蒂屬於「世間學」；蕩益大師對於「仁」的闡釋，則明顯的落在人的成佛，談的是「成佛」而不是「做人」，論的是「出世之學」而不是世間學。對於這種儒佛間的異同，梁漱溟先生曾有類似的分析：

儒家從不離開人來說話，其立腳點是人的立腳點，說來說去總歸結到人身上，不在其外。佛家反之，他站在遠高於人的立場，總是超開來說話，更不復歸到人身

<sup>90</sup> 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁306。

<sup>91</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12476。

<sup>92</sup> 明·釋蕩益《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12444。

<sup>93</sup> 《卍新纂續藏經》第25冊《金剛經法眼懸判疏鈔》：「華嚴云：如來成正覺時作如是念，奇哉怪哉！一切眾生皆具如來智慧德相，只因妄想執著，不能證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智，即得現前。」

上——歸結到佛。<sup>94</sup>

儒佛二家由於立足點及目標的不同，使得佛教以「佛」為本，儒學以「人」為本。蕩益大師在注解孔子的「仁」時，不沿用歷來儒家「人本」的說法，而是援引佛教「成佛」的理路，他以「如來藏」來訓釋「仁」，除了遙契著作此書「為人解粘去縛」、「助發聖賢心印」的用心外，也體現了他對儒佛界限的看法。在蕩益大師看來，儒學畢竟只是「出世之階」<sup>95</sup>，唯有佛學才是究竟，儒佛之間下手同而歸趨異，因此他說：

世出世固不可判作兩極，亦不可混作一事。蓋儒佛下手同，要歸異。雖從真儒下手處下手，學道有基，不向真佛要歸處要歸，真性不顯。……非藉三藏十二部教，求開眼目，不唯負己靈，宣尼亦受屈多矣。<sup>96</sup>

蕩益大師對沈驚百作以上開示時，直陳要顯「真性」必得依靠佛法，藉三藏十二部教才能開眼目，儒學只能是求成佛道的根基。

立足於儒學未臻究竟圓滿的點上，蕩益大師注解儒書的目的便指向「以禪入儒」、「誘儒以知禪」。在他看來，儒的德業學問，實為佛的命脈骨髓，在世能為真儒，出世乃能為真佛<sup>97</sup>，他對儒佛的理解與交會落在「權實」之上，例如人問：「妄欲和融儒釋，是否墮無間地獄」，蕩益大師的說解是：

儒是世間法，執同則謗出世法，所以犯墮。今稟華嚴事事無礙之宗，如徧行外道，同證解脫，又稟法華開顯之旨，治世語言，皆順正法，故無過也。<sup>98</sup>

又如答人問儒佛異同，他說：

儒佛有名同義異者，如德性廣大精微等，一世間道理，一出世道理也；有名義俱

<sup>94</sup> 梁漱溟：〈儒佛異同論之一〉，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1993年），第7卷，頁153。

<sup>95</sup> 明·釋蕩益：「故儒與老主治世，而密為出世階；釋主出世，而明為世間祐。」詳見氏著《靈峰宗論》卷五之三「論」〈儒釋宗傳竊議〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊17，頁11027。

<sup>96</sup> 明·釋蕩益：《靈峰宗論》卷第二之一「法語一」〈示沈驚百〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊16，頁10388~10389。

<sup>97</sup> 《靈峰宗論》卷第二之四「法語四」〈示石耕〉：「佛法之盛衰，由儒學之隆替。儒之德業學問，實佛之命脈骨髓。故在世為真儒者，出世乃為真佛。」詳見《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊16，頁10537。

<sup>98</sup> 明·釋蕩益：《靈峰宗論》卷第四之一「茶話」〈除夕答問〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊17，頁10814。

同，而歸宗異者，如問學致盡等，下手無別，到家實分世出世也。然為實施權，儒亦五乘中之人乘，開權顯實，則世間道理亦順實相。故同別四句，執之皆謬，善用之即四悉檀。<sup>99</sup>

從蕩益大師的回答中，可以確知他認為儒佛皆是正法，所別在於權實，若能「開權顯實」，將孔門儒學仁教學到極處，那麼「一切皆權」的儒學便「一切皆實」，儒學也就「一切皆亦權亦實」、「一切皆非權非實」，儒門道脈自然能歸於佛海。

### (三)以「圓教理」釋治世語

蕩益大師三十二歲拈得天台鬮，以天台教義注解《梵網經》後，即究心天台，對於天台的「五時八教」有精湛的研究。所謂「五時八教」是天台智者大師（538~597）的判教說，其中「五時」依《涅槃經》裡佛說開展如牛乳五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）的比喻而建立，即佛一代說法的五個階段（一、華嚴時；二、鹿苑時；三、方等時；四、般若時；五、法華涅槃時）。至於「八教」是由說法的形式和內容來區別，各分四種，形式方面稱為「化儀四教」，內容方面稱為「化法四教」，總合成「八教」。「化儀四教」是指頓、漸、秘密、不定教；「化法四教」是指藏、通、別、圓教。

蕩益大師究心天台教義後，依其對佛理的體悟注解四書時，自然將天台義理融入其中。印光大師（1861~1941）在〈四書蕩益解重刻序〉裡即說蕩益大師是「乘法華開權顯實之義，以圓頓教理，釋治世語言」<sup>100</sup>。蕩益大師自己在《中庸直指》中更是直陳儒釋二家可以「圓教義」來會通：

惟圓人知一切法，即心自性，無非中道，豈得漫以世間中字，濫此極乘，然既乘開顯之旨，則治世語言，皆順實相，故須以圓極妙宗，來會此文，俾儒者道脈，同歸佛海。<sup>101</sup>

蕩益大師認為世間儒學與圓教義無二無別，所以他說：

不可謂世間儒學，本與圓宗無別也。觀彼大孝至孝，未曾度親成佛，盡性之極，

<sup>99</sup> 明·釋蕩益：《靈峰宗論》卷第三之二「答問二」〈壇中十問十答〉，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊16，頁10673~10674。

<sup>100</sup> 民國·釋印光：〈四書蕩益解重刻序〉：「因取四書周易以佛法釋之，解論語孟子則略示大義，解中庸大學，則直指心源，蓋以乘法華開權顯實之義，以圓頓教理，釋治世語言，俾靈山泗水之心法，徹底顯露，了無餘蘊。」詳見《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12348。

<sup>101</sup> 明·釋蕩益：《中庸直指》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12378。

不過與天地參，則局在六合之內，明矣。<sup>102</sup>

正是這樣的想法，致使蕩益大師在注解《中庸》時，以「開圓解」、「起圓行」、「擬圓位」來判釋《中庸》文義<sup>103</sup>。

蕩益大師對《中庸》的注解可以採用判科的方法，來融會顯示圓教義理，對「語錄體」形式的《論語》注解自然無法如此，但是蕩益大師仍適時適處在注文中運用「圓教義」來闡釋《論語》經文，例如他在注〈述而篇〉中說：

聖人只是證得本亡本虛本約之理，有恆須是信得本亡本虛本約之理，就從此處下手，便可造到聖人地位。所謂以不生不滅為本修因，然後圓成果地修證也。亡，是真諦；虛，是俗諦；約，是中諦。依此而修，為三止三觀，證此妙理，成三德三身。<sup>104</sup>

蕩益大師此處運用「中道」義來注說。案：佛說法度眾時，為藏通二教說真諦理，令修空觀，為別圓二教說中諦理，令修中觀，其中別圓二教均說中諦理，所不同者在：別教是大聖次第教，所說的中諦理是「理超事外」、「事不即理」，屬於「但中」；圓教是大乘圓頓教，所說的中諦理是「隨緣不變，不變隨緣」，屬於「圓中」。蕩益大師在此提出以「三止三觀」來證成「三德三身」的修法，即是要眾生觀一切法皆空（真諦）、觀一切法皆假（俗諦）、觀一切法非空非假亦空亦假（中諦）。所以，從「三止三觀」可以知道蕩益大師強調的是「別圓」教義。

接著，要進一步肯定蕩益大師的「中」是「圓中」而非「但中」。我們藉由他在〈為政篇〉中注「溫故知新」章，提到「圓解開發」，可以得到線索：

觀心為溫故。由觀心故，圓解開發，得陀羅尼，為知新。蓋天下莫故於心，亦莫新於心也。<sup>105</sup>

案：梵語「陀羅尼」譯為「能持」、「能遮」。能總持一切善法令不失，又能遮止一切惡法令不生。蕩益大師以「觀心」來說解「溫故知新」，這所觀的心體正是前面所討論的「現前一念念佛心如來藏」，依照蕩益大師的理解，「現前一念心」是「圓具三諦三觀三德」

<sup>102</sup>明·釋蕩益：《中庸直指》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12415。

<sup>103</sup>明·釋蕩益：「文為五段：初總示性修因果，堪擬序分。二詳辨是非得失，擬開圓解。三確示修行榜樣，擬起圓行。四廣陳明道合誠，擬於圓位。五結示始終奧旨，擬於流通。」詳見《中庸直指》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12378。

<sup>104</sup>明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12475。

<sup>105</sup>明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》（臺北：佛教書局，1989年），冊19，頁12432。

的妙真如心。這個「如來藏」(「妙心」)具有「隨緣不變，不變隨緣」之義，換句話說，如來藏隨迷悟緣成就十法界依正諸法，所以一切諸法皆是如來藏隨緣造就，而隨緣變現諸法的如來藏是不隨迷悟緣的性體，因此如來藏具足一切諸法，一切諸法即如來藏，如來藏「隨緣不變，不變隨緣」，能使一心三智妙合如來藏理，即是圓教義。所以，蕩益大師在區分別圓二教時說：

別教以離過絕非中道為性，所證法身般若解脫為德。圓教以不生不滅常住真心、不縱不橫三德祕藏為性，一心三智妙合如來藏理為德。<sup>106</sup>

所以，由「如來藏心」可以嗅出蕩益大師的圓教理路。再由他注解〈為政篇〉「為政以德」一章，直接用圓教「一心三觀」、「一境三諦」概念來說明，可以更清楚的看到蕩益大師的「圓中」思想：

為政以德，不是以德為政。須深體此語脈。蓋自正正他，皆名為政。以德者，以一心三觀，觀於一境三諦，知是性具三德也。三德祕藏，萬法之宗，不動道場，萬法同會，故譬之以北辰之居所。<sup>107</sup>

案：「三諦」理是化法四教中別、圓二教所說，別、圓二教於三諦理的體悟，差異在圓教體證三諦時，無有隔別或次第，三者互融，即空、即假、即中，圓教認為眾生一念具足圓融三諦，要於一心中圓修空、假、中觀，也就是「一心三觀」；別教人則以有為假、以空為真、以非有非空為中，其在修止觀法時，是次第經歷，先依於真諦起空觀，再出空入假，依俗諦起假觀，最後依中諦起中道圓觀、證中道實相。那麼，由「一心三觀，觀一境三諦」之說，可以確知蕩益大師強調「圓中」教義，而且蕩益大師在〈憲問篇〉中注解智、仁、勇三達德，也提到「一心三德」<sup>108</sup>，諸如此等，皆可互相證說《論語點睛》以出世最高「圓教理」來釋說世間儒書。

## 五、結論

本文討論重心，企圖在現有研究論文中，對《論語點睛》勾勒出新的樣貌。總結以上討論分析，可觀察到以下幾個現象：

<sup>106</sup>明·釋蕩益：《靈峰宗論》卷第三之二「答問二」〈性學開蒙答問〉，《蕩益大師全集》(臺北：佛教書局，1989年)，冊16，頁12702~12703。

<sup>107</sup>明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》(臺北：佛教書局，1989年)，冊19，頁12427。

<sup>108</sup>明·釋蕩益《論語點睛》：「仁者知者勇者，三個者字，正與道者者字相應，所謂一心三德，不是三件也。」，詳見《蕩益大師全集》(臺北：佛教書局，1989年)，冊19，頁12530。

(一)《論語點睛》注解文中，有大量的前人言論，最多的是引用李卓吾《四書評》。為何以《四書評》為底本，蕩益大師雖未指明，但從他與李卓吾對儒釋看法的雷同，以及二人修持證悟上的相近，可以窺得一二因由。若歸納蕩益大師所徵引的他人註評，有二個特色，一是好引「王陽明」一系人物的看法，可見蕩益大師思想和王陽明心學的相似；另一評注特色是喜歡以有修證的居士的言論來作為自體聲音管道，可見大師想藉注書有所度化的苦心。

(二)蕩益大師注解《論語》的態度，是「備採眾長，證以心悟」。在備採眾長方面，多徵引世儒居士的看法，徵引之後倘又有個人意見要補充，便以「方外史曰」方式再予評述，所以這樣的徵引包含一定程度的個人體悟。蕩益大師他所證所悟，主要在於希望藉此接引眾人認識佛法，甚至誘發眾人發起菩提善念，所以，蕩益大師的注解或許對於深入原始儒家哲學義理無大幫助，但對於藉機了解佛教義理名相則大有助益。

(三)《論語點睛》「藉儒釋佛」、「援佛入儒」的注解方式，除了表現在引用佛教名相、典故以訓釋《論語》經文外，背後含藏蕩益大師對儒釋義理的獨到見解，他以「圓教義」作為理解基礎，認為佛學才是圓滿究竟之學，儒學只是入世的階梯，在這樣的理路下，他以「如來藏」釋說「仁」，以「覺」釋說「學」，展現的是如何接引世人「由儒入佛」、由世間學聖達於世出成佛。

總之，在蕩益大師「以禪入儒，誘儒知禪」的撰注用心下，《論語點睛》一書會合了儒釋二家，展現了「儒者道脈，歸於佛海」的樣貌。

## 六、附表

附表(一):《論語點睛》徵引「李卓吾」處

編號	《論語》原文(略)	《論語》篇次	《論語點睛》注解文	備註 <sup>109</sup>
(1)	子曰。君子不器。	為政第二	……李卓吾云。下學而上達。便是不器。此言得之。	頁 12432
(2)	孔子謂季氏八佾舞於庭。……	八佾第三	卓吾云。季氏要哭。	頁 12436
(3)	三家者。以雍徹。……	八佾第三	卓吾云。三家要笑。	頁 12436
(4)	子曰。人而不仁。如禮何。……	八佾第三	……卓吾云。季氏三家。哭不得。笑不得。	頁 12436
(5)	季氏旅於泰山。……	八佾第三	卓吾云。季氏聞之。不勝扯淡。便是夫子救季氏處。	頁 12437
(6)	子夏問曰。巧笑倩兮。……	八佾第三	……卓吾云。與言詩。非許可子夏也。正是救禮苦心處。	頁 12437
(7)	王孫賈問曰。與其媚於奧。……	八佾第三	卓吾云。媚。便獲罪於天矣。	頁 12439
(8)	子入太廟。每事問。……	八佾第三	卓吾云。只論禮與非禮。那爭知與不知。……	頁 12439
(9)	子貢欲去告朔之餼羊。……	八佾第三	……卓吾云。留之。則為禮。去之。則為羊。故云。其羊其禮。	頁 12439
(10)	哀公問社於宰我。……	八佾第三	……卓吾云。實是說他諫他咎他。亦是說哀公。諫哀公。咎哀公。	頁 12440
(11)	子曰。我未見好仁者惡不仁者。……	里仁第四	……卓吾云。無以尚之不使不仁者加乎其身。正是用力力足處。蓋有之矣。謂世界爾許大。豈無一日用力者。奈我未之見耳。望之之辭。好仁者。就是慚。惡不仁者。就是愧。	頁 12445
(12)	子曰。放於利而行。多怨。	里仁第四	……卓吾云。何利之有。	頁 12447
(13)	子曰。德不孤。必有鄰。	里仁第四	……卓吾云。有一善端。眾善畢至。……	頁 12450
(14)	子謂子賤。君子哉若人。……	公冶長第五	卓吾云。把子賤來做一尊賢取友的榜樣。非特贊子賤已也。	頁 12451
(15)	子貢問曰。賜也。何如。……	公冶長第五	卓吾批問處云。也自負。……	頁 12451

<sup>109</sup>版本根據：明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》，臺北：佛教書局，1989年，冊19。

(16)	宰予晝寢。子曰。……	公冶長第五	責宰我處。可謂雪上加霜。 <b>卓吾云</b> 。乃牽聯春秋之筆。	頁 12454
(17)	子曰。我不欲人之加諸我也。……	公冶長第五	<b>卓吾云</b> 。推他上路。	頁 12454
(18)	子路有聞。未之能行。唯恐有聞。	公冶長第五	<b>卓吾云</b> 。畫出子路。……	頁 12455
(19)	子貢問曰。孔文子。何以謂之文也。……	公冶長第五	<b>卓吾云</b> 。于子貢身上。亦甚有益。蓋願息。悅不若己。是子貢病痛耳。	頁 12455
(20)	子曰。晏平仲。善與人交。……	公冶長第五	<b>卓吾云</b> 。久而敬之四字。的是交法。	頁 12455
(21)	子曰。臧文仲。居蔡。……	公冶長第五	<b>卓吾云</b> 。夫子論知。只是務民之義。敬鬼神而遠之。	頁 12455
(22)	子張問曰。令尹子文。……	公冶長第五	…… <b>卓吾云</b> 。仲尼認得仁字真。	頁 12456
(23)	季文子三思而後行。……	公冶長第五	<b>卓吾云</b> 。三。疑也。再。決也。要知三。不是三遭。再。不是兩次。	頁 12456
(24)	子曰。孰謂微生高直。……	公冶長第五	<b>卓吾云</b> 。維直道也。非譏議微生高也。	頁 12457
(25)	子謂仲弓曰。犁牛之子騂且角。……	雍也第六	<b>卓吾云</b> 。夫子論仲弓如此耳。	頁 12459
(26)	子游為武城宰。……	雍也第六	<b>卓吾云</b> 。真能得人。	頁 12462
(27)	子曰。人之生也直。……	雍也第六	<b>卓吾云</b> 。不直的。都是死人。	頁 12463
(28)	子曰。知之者。不如好之者。……	雍也第六	…… <b>卓吾云</b> 。不到樂的地步。那得知此。	頁 12463
(29)	子見南子。子路不說。……	雍也第六	<b>卓吾云</b> 。子路不說。全從夫子拒彌子來。意謂。既曰有命矣。緣何又見南子。	頁 12466
(30)	子曰。述而不作。……	述而第七	…… <b>卓吾云</b> 。都是實話。何云謙詞。	頁 12467
(31)	子曰。甚矣。吾衰也。久矣。……	述而第七	<b>卓吾云</b> 。壯哉。……	頁 12468
(32)	子曰。志於道。據於德。……	述而第七	<b>卓吾云</b> 。學問階級。……	頁 12469
(33)	子曰。不憤不啟。不悱不發。……	述而第七	<b>卓吾云</b> 。讀此二章。乃見悔人不倦。	頁 12469
(34)	子謂顏淵曰。用之則行。……	述而第七	…… <b>卓吾云</b> 。三與字。當一般看。若作仲尼率連自家說。恐聖人無此等氣象。	頁 12470
(35)	子曰。富而可求也。……	述而第七	…… <b>卓吾云</b> 。今之求富貴者。俱是執鞭之士。……	頁 12470
(36)	子曰。我非生而知之者。……	述而第七	<b>卓吾云</b> 。都是實話。……	頁 12473
(37)	子曰。天生德於予。桓魋其如予何。	述而第七	<b>卓吾云</b> 。卻又微服而過宋。妙妙。……	頁 12474
(38)	子曰。二三子以我為隱乎。……	述而第七	<b>卓吾云</b> 。和盤托出。……	頁 12474
(39)	子曰。蓋有不知而作之者。……	述而第七	…… <b>卓吾云</b> 。甘心為次。所以為上。……	頁 12476
(40)	互鄉難與言。童子見。……	述而第七	<b>卓吾云</b> 。天地父母之心。	頁 12476
(41)	子曰。若聖與仁。則吾豈敢。……	述而第七	…… <b>卓吾云</b> 。公西華亦慧。	頁 12477
(42)	子曰。奢則不孫。儉則固。……	述而第七	…… <b>卓吾云</b> 。救世苦心。	頁 12478
(43)	曾子曰。以能問於不能。……	泰伯第八	…… <b>卓吾云</b> 。不但想他人前日而已。自家今日亦要下手矣。	頁 12480
(44)	子曰。如有周公之才之美。……	泰伯第八	<b>卓吾云</b> 。無周公之才美而驕吝者。豈不愧死。	頁 12481
(45)	子曰。大哉。堯之為君也。……	泰伯第八	<b>卓吾云</b> 。末節。正是則天實際處。	頁 12483
(46)	子罕言利。與命。與仁。	子罕第九	<b>卓吾云</b> 。罕言利。可及也。罕言利與命與仁。不可及也。……	頁 12484
(47)	達巷黨人曰。大哉孔子。……	子罕第九	<b>卓吾云</b> 。謂門弟子之言。不敢自安之語也。然黨人則孔子知己矣。	頁 12485
(48)	子曰。麻冕。禮也。……	子罕第九	<b>卓吾云</b> 。真是時中之聖。	頁 12485
(49)	子欲居九夷。或曰。如之何。……	子罕第九	<b>卓吾云</b> 。先輩謂當問其居不居。不當問其陋不陋。最為得之。	頁 12488
(50)	子曰。法語之言。能無從乎。……	子罕第九	<b>卓吾云</b> 。與字。最妙。即以法語之言。異與之言耳。舍法。便無以正人。後三語。深望其改與釋也。	頁 12491
(51)	子曰。三軍。可奪帥也。……	子罕第九	<b>卓吾云</b> 。三軍奪帥。亦非易事。借此以極其形容耳。	頁 12491
(52)	子曰。知者不惑。……	子罕第九	<b>卓吾云</b> 。使人自考。……	頁 12492
(53)	唐棣之華。偏其反而。……	子罕第九	…… <b>卓吾云</b> 。人之所以異於禽獸。全在思。人之所以可為聖賢。全在思。故力為辯之。不但為一詩翻案而已。	頁 12492
(54)	顏淵死。門人欲厚葬之。……	先進第十一	<b>卓吾云</b> 。不是推干係。……	頁 12502
(55)	魯人為長府。閔子騫曰。……	先進第十一	<b>卓吾云</b> 。勸魯人也。非贊閔子也。	頁 12502
(56)	子貢問師。與商也。孰賢。……	先進第十一	<b>卓吾云</b> 。然則師愈。子貢卻呈自己供狀。過猶不及。夫子亦下子貢鉗錘。	頁 12502
(57)	季氏富於周公。……	先進第十一	<b>卓吾云</b> 。攻求。正所以攻季氏。	頁 12503
(58)	柴也愚。參也魯。……	先進第十一	<b>卓吾云</b> 。識得病。便是藥。	頁 12503
(59)	子路問聞斯行諸。子曰。……	先進第十一	<b>卓吾云</b> 。赤原不問由求。還問赤耳。方外史曰。答由求即是答赤。	頁 12504
(60)	子畏于匡。顏淵後。子曰。……	先進第十一	<b>卓吾云</b> 。吾以汝為死。驚喜之辭。子在。回何敢死。誰人說得出。方外史曰。悟此。方知聖人不必慟哭。又知聖人必須慟哭。	頁 12504
(61)	仲弓問仁。子曰。……	顏淵第十二	<b>卓吾云</b> 。出門二句。即居敬也。己所二句。即行簡也。在邦二句。即以臨其民。不亦可乎也。	頁 12508
(62)	司馬牛憂曰。人皆有兄弟。……	顏淵第十二	<b>卓吾云</b> 。牛多言而躁。兄又凶頑不道。料必不相容者。故憂其將害己也。子夏以死生有命。慰之。又教以處之之法。謂只待以恭敬。疎者可親。況親者乃反疎乎。蓋勸其兄弟和睦也。	頁 12509
(63)	子路問政。子曰。先之。勞之。……	子路第十三	…… <b>卓吾云</b> 。請益處。便是倦根。故即以無倦益之。	頁 12514

(64)	子適衛。冉有僕。子曰。……	子路第十三	<b>卓吾曰</b> 。一車問答。萬古經綸。	頁 12517
(65)	冉有退朝。子曰。……	子路第十三	<b>卓吾曰</b> 。一字不肯假借。如此	頁 12519
(66)	子貢問曰。何如。斯可謂之士矣。子曰。行已有恥。……	子路第十三	…… <b>卓吾云</b> 。孝弟。都從有恥得來。必信必果。也。只為不肯無恥。今之從政者。只是一個無恥。	頁 12521
(67)	子曰。剛。毅。木。訥。近仁。	子路第十三	…… <b>卓吾云</b> 。剛毅木訥都是仁。仁。則并無剛毅木訥矣。	頁 12522
(68)	子路問曰。何如。斯可謂之士矣。子曰。切切。偲偲。……	子路第十三	<b>卓吾云</b> 。兄弟。易切切偲偲。朋友。易怡怡。故分別言之。	頁 12523
(69)	子曰。善人教民七年。……	子路第十三	<b>卓吾云</b> 。說七年。便不是空話。	頁 12523
(70)	憲問恥。子曰。邦有道。穀。……	憲問第十四	<b>卓吾曰</b> 。原思辭祿。欲脫其身於穀之外。孔子恥穀。欲效其身於穀之中。方外史曰。若知素位而行。便不肯脫身穀外。	頁 12523
(71)	子路問成人。( <b>卓吾云切問</b> ) 子曰。若臧武仲之知。公綽之不欲。卞莊子之勇。冉求之藝。文之以禮樂。亦可以為成人矣。	憲問第十四	<b>卓吾云</b> 。知廉勇藝。是鋼鐵。禮樂。是丹頭。……	頁 12526
(72)	曰。今之成人者。何必然。見利思義。見危授命。久要不忘平生之言。亦可以為成人矣。	憲問第十四	…… <b>卓吾云</b> 。然則今之不成人者極多矣。	頁 12526
(73)	子問公叔文子。于公明賈曰。……	憲問第十四	<b>卓吾曰</b> 。是樂取之詞。非猜疑之語。……	頁 12526
(74)	公叔文子之臣。大夫僕。……	憲問第十四	<b>卓吾云</b> 。因他諡文子。故曰可以為文。文字不必太泥。總之。極其許可之詞。	頁 12528
(75)	子曰。君子恥其言而過其行。	憲問第十四	<b>卓吾云</b> 。恥字。何等精神。過字。何等力量。	頁 12530
(76)	闕黨童子將命。或問之曰。……	憲問第十四	…… <b>卓吾云</b> 。在居位並行處。見其欲速成。非不隅坐隨行也。若不隅坐隨行。一放牛小廝矣。何以將命。	頁 12535
(77)	子曰。賜也。女以予為多學而識之者與。……	衛靈公第十五	<b>卓吾云</b> 。腐儒謂然非與處。不如曾子之唯。可發一笑。……	頁 12535
(78)	子曰。君子義以為質。……	衛靈公第十五	…… <b>卓吾曰</b> 。不是以義為質。以禮行之。以孫出之。以信成之。方外史曰。須向君子二字上著眼。	頁 12539
(79)	子曰。巧言。亂德。……	衛靈公第十五	…… <b>卓吾云</b> 。一失之浮。一失之躁。	頁 12541
(80)	子曰。君子謀道。不謀食。……	衛靈公第十五	<b>卓吾云</b> 。作訓詞看。	頁 12542
(81)	子曰。當仁。不讓于師。	衛靈公第十五	…… <b>卓吾云</b> 。只為學者。惟有當仁一事讓師。故云。	頁 12543
(82)	子曰。辭。達而已矣。	衛靈公第十五	…… <b>卓吾云</b> 。五字。便是談文秘密藏。	頁 12544
(83)	孔子曰。天下有道。……	季氏第十六	<b>卓吾云</b> 。明誅臣子。隱責君父。	頁 12546
(84)	公山弗擾。子費畔。……	陽貨第十七	…… <b>卓吾云</b> 。言必為西周。不為東周也。	頁 12551
(85)	微子去之。箕子為之奴。……	微子第十八	…… <b>卓吾曰</b> 。千古隻眼。……	頁 12557
(86)	柳下惠為士師。三黜人曰。……	微子第十八	<b>卓吾曰</b> 。有見有守。……	頁 12558
(87)	子張曰。士見危致命。……	子張第十九	<b>卓吾云</b> 。致命。不用思字。有理。	頁 12562
(88)	子張曰。執德不弘。……	子張第十九	<b>卓吾云</b> 。罵得很。……	頁 12562
(89)	子夏曰。小人之過也。必文。	子張第十九	<b>卓吾云</b> 。今人倘有文過之念。此念便是小人了。	頁 12563
(90)	子夏曰。大德不踰閑。……	子張第十九	<b>卓吾曰</b> 。最方而最圓。出入。形容其活動耳。云何便說未盡合理。……	頁 12563
(91)	子夏曰。仕而優。則學。……	子張第十九	<b>卓吾曰</b> 。今人學未優。則已仕矣。仕而優。如何肯學。……	頁 12564
(92)	衛公孫朝。問于子貢曰。……	子張第十九	<b>卓吾曰</b> 。分明說他師文武。而語自圓妙。	頁 12565
(93)	陳子禽謂子貢曰。子為恭也。……	子張第十九	<b>卓吾曰</b> 。對癡人。不得不如此淺說。……	頁 12566

## 附表(二):《論語點睛》徵引「王陽明」處

編號	《論語》原文(略)	《論語》 篇次	《論語點睛》注解文	備註 <sup>110</sup>
(1)	子謂韶。盡美矣。……	八佾第三	……方外史曰。 <b>王陽明</b> 謂金之分兩不必同。而精純同。以喻聖之才力不必同。而純乎天理同。此是千古至論。故孟子曰。行一不義。殺一不辜。而得天下。皆不為也。是則同。亦是此旨。	頁 12442
(2)	葉公問孔子于子路。子路不對。……	述而第七	…… <b>王陽明曰</b> 。發憤忘食。是聖人之志如此。真無有已時。樂以忘憂。是聖人之道如此。真無有戚時。恐不必云得不得也。	頁 12473

<sup>110</sup> 版本根據：明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》，臺北：佛教書局，1989年，冊19。



(3)	顏淵喟然歎曰。仰之彌高。……	子罕第九	…… <b>王陽明曰</b> 。謂之有。則非有也。謂之無。則非無也。	頁 12487
(4)	子曰。回也。非助我者也。……	先進第十一	人問王陽明曰。聖人果以相助。望門弟子否。 <b>陽明曰</b> 。亦是實話。此道本無窮盡。問難愈多。則精微愈顯。聖人之言。本是周備。但有問難的人胸中窒礙。聖人被他一難。發揮得愈加精神。若顏子胸中了然。如何得問難。故聖人亦寂然不動。無所發揮。	頁 12500
(5)	仲弓問仁。子曰。出門如見大賓。……	顏淵第十二	…… <b>王陽明曰</b> 。亦只是自家無怨。如不怨天不尤人之意。	頁 12508
(6)	子路曰。衛君待子而為政。……	子路第十三	人問王陽明曰。孔子正名。先儒說上告天子。下告方伯。廢輒立郢。此意如何。 <b>陽明答曰</b> 。恐難如此。豈有此人致敬盡禮。待我為政。我就先去廢他。豈人情天理耶。孔子既肯與輒為政。必輒已能傾心委國而聽。聖人盛德至誠。必已感化衛輒。使知無父之不可以為人。必將痛哭奔走。往迎其父。父子之愛。本於天性。輒能痛悔。真切如此。蒯瞶豈不感動底豫。蒯瞶既還。輒乃致國請戮。瞶已見化於子。又有孔子。至誠調和其間。當亦決不肯受。仍以命輒。群臣百姓。又必欲得輒為君。輒乃自暴其罪惡。請于天子。告于方伯諸侯。而必欲致國于父。瞶與群臣百姓。亦皆表輒悔悟仁孝之美。請于天子。告于方伯諸侯。必欲得輒為君。於是集命於輒。使之複君衛國。輒不得已。乃如後世上皇故事。尊瞶為太公。備物致養。而始自複其位。則君君臣臣父父子子名正言順。一舉而可為政於天下矣。孔子正名。或是如此。	頁 12515
(7)	顏淵問為邦。子曰。行夏之時。……	衛靈公第十五	<b>王陽明曰</b> 。顏子具體聖人。其於為邦的太大大原。都已完備。夫子平日知之已深。到此都不必言。只就制度文為上說。此等處。亦不可忽略。非要是如此。方盡善。又不可因自己本領是當了。便於防範上疏闊。須是要放鄭聲。遠佞人。蓋顏子是克己。向裏德上用心的。孔子恐其外面末節。或有疎略。故就他不足處。幫補說。若在他人須告以為政在人。取人以身。修身以道。修道以仁。達道九經。及誠身。許多工夫。方始做得。此方是萬世常行之道。不然。只去行了夏時。乘了殷轍。服了周冕。作了韶舞。天下豈便治得。	頁 12537

附表 (三)：《論語點睛》徵引「陳旻昭」處

編號	《論語》原文(略)	《論語》 篇次	《論語點睛》注解文	備註 <sup>111</sup>
(1)	宰我問曰。仁者雖告之曰。井有仁焉。……	雍也第六	…… <b>陳旻昭曰</b> 。宰我此問。深得夫子之心。蓋在夫子。設使見人墜井。決能跳下井中救出。但此非聖人不能。不可傳繼。故夫子直以可繼可傳之道答之。如大舜方可浚井。以聽父母之撻。彼有出路故也。若尋常孝子。小杖則受。大杖則走矣。	頁 12465
(2)	子曰。從我于陳蔡者。……	先進第十一	<b>陳旻昭曰</b> 。夫子尋常不喜言語。故或云文莫吾猶人也。或云焉用佞。或云予欲無言。乃教人。何以仍立言語一科耶。蓋空言。則非聖人所取。而有益之言。可裨于世道。可發明至理者。則又不可廢也。聖門第一能言。莫若宰我。於井有仁章。及三年喪章。見之。第二能言。莫若子貢。于足食足兵章。見之。皆有關於世道人心之甚者也。	頁 12500
(3)	子貢問政。子曰。足食。……	顏淵第十二	<b>陳旻昭曰</b> 。假饒積粟巨萬。豈名足食。使菽粟如水火。方名足食耳。假饒擁眾百萬。豈名足兵。如周武王觀兵于孟津。諸侯不期而會者八百。方名足兵耳。足食足兵。民乃信之。則去食去兵。民亦信之矣。今時要務。正在去兵去食。不在調兵征糧也。……	頁 12510
(4)	宰我問三年之喪。期已久矣。……	陽貨第十七	…… <b>陳旻昭曰</b> 。宰我答安。真有調達入地獄的手段。得他此答。方引出孔子一番痛罵。方使天下後世之為子者。皆不得安。方杜絕千古世後。欲短喪之邪說。	頁 12555

<sup>111</sup> 版本根據：明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》，臺北：佛教書局，1989年，冊19。

附表(四):《論語點睛》之徵引他說

編號	《論語》原文(略)	《論語》篇次	《論語點睛》注解文	備註 <sup>112</sup>
(1)	或問禘之說。子曰。不知也。……	八佾第三	<u>程季清</u> 曰。王者於天下大定之後。方行禘禮。爾時九州之方物。畢貢於前。歷代之靈爽。盡格於廟。可謂豎窮橫徧。互幽徹明。沃上洽下。無一事一物。不羅列於現前一剎那際矣。示天下如指其掌。不亦宜乎。……	頁 12438
(2)	子謂韶。盡美矣。又盡善也。……	八佾第三	<u>覺浪禪師</u> 曰。此評樂。非評人也。蓋韶樂。能盡舜帝之美。又能盡舜帝之善。武樂。能盡武王之美。未能盡武王之善。舜武。都是聖人。豈有未盡善者。……	頁 12442
(3)	子曰。伯夷叔齊。不念舊惡。……	公冶長第五	<u>周季侯</u> 曰。舊字。如飛影馳輪。倏焉過去之謂。……	頁 12457
(4)	子曰。齊一變。至於魯。……	雍也第六	…… <u>吳因之</u> 曰。齊固要脫皮換骨。魯也要滌胃洗腸。	頁 12464
(5)	君子不以紺緇飾。……	鄉黨第十	<u>吳建先</u> 曰。寢衣。即被也。被長一身有半。則可。若別作衣。著之而寢。如此之長。如何起止。甚為可笑。或曰。寢衣。只有半身長。如今人所作短衫也。亦通。	頁 12493
(6)	子路率爾而對曰。千乘之國。……	先進第十一	…… <u>袁了凡</u> 曰。禮雲。笑不至矧。矧。與晒同。露齷大笑也。居喪。則笑不至矧。今言志時。聞此暢談。何妨大笑。若注云微笑。則成尖酸氣象矣。	頁 12505
(7)	季路問事鬼神。子曰。……	先進第十一	季路看得死生是兩樞。所以認定人鬼亦是兩事。孔子了知十法界不出一心。生死那有二致。正是深答子路處。 <u>程子</u> 之言。頗得之。	頁 12502
(8)	子曰。賢者辟世。……	憲問第十四	<u>程子</u> 曰。四者非有優劣。所遇不同耳。	頁 12532
(9)	子曰。歲寒。然後知松柏之後雕也。	子罕第九	<u>王安石</u> 詩云。周公吐握勤勞日。王莽謙恭下土時。假使當年身便死。一生真偽有誰知。可與此節書作註腳。	頁 12492

附表(五):《論語點睛》出現「方外史曰」處

編號	《論語》原文(略)	《論語》篇次	《論語點睛》注解文	備註 <sup>113</sup>
(1)	子曰。禘。自既灌而往者。……	八佾第三	<u>方外史</u> 曰。禘自白椎而往者。吾不欲聞之矣。教自擊鼓而往者。吾不欲聽之矣。律自發心而往者。吾不欲觀之矣。嗚呼。古今同一痛心事。世出世法。同一流弊。奈之何哉。	頁 12437
(2)	或問禘之說。子曰。不知也。……	八佾第三	<u>程季清</u> 曰。…… <u>方外史</u> 曰。既云不知。又指其掌。所謂此處無銀三十兩也。	頁 12438
(3)	子入太廟。每事問。……	八佾第三	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。不知便問。是孔子直心道場處。若雲雖知亦問者。謬矣。	頁 12439
(4)	子謂韶。盡美矣。……	八佾第三	<u>覺浪禪師</u> 曰。…… <u>方外史</u> 曰。王陽明謂金之分兩不必同。而精純同。以喻聖之才力不必同。而純乎天理同。此是千古至論。故孟子曰。行一不義。殺一不辜。而得天下。皆不為也。是則同。亦是此旨。	頁 12442
(5)	子曰。德不孤。必有鄰。	里仁第四	……卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。此約觀心釋也。	頁 12450
(6)	子貢問曰。賜也。何如。……	公冶長第五	卓吾批問處云。…… <u>方外史</u> 曰。只因數頁自負。所以但成一器。不能到君子不器地位。	頁 12451
(7)	子路有聞。未之能行。唯恐有聞。	公冶長第五	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。子路長處在此。病處亦在此。若知不許夜行。投明須到之理。便如顏子之從容請事矣。	頁 12455
(8)	子曰。伯夷叔齊。不念舊惡。……	公冶長第五	周季侯曰。…… <u>方外史</u> 曰。如明鏡照物。妍媸皆現。而不留陳影。此與不遷怒。同一工夫。	頁 12457
(9)	子曰。甚矣。吾衰也。……	述而第七	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。人老心不老。	頁 12468
(10)	子曰。志於道。據於德。……	述而第七	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。雖有階級。不是漸次。可謂六而常即。	頁 12469
(11)	子曰。富而可求也。……	述而第七	……卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。執鞭求富。還是好的。今之求富貴者。決非執鞭之士所屑。	頁 12470
(12)	子曰。我非生而知之者。……	述而第七	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。不但釋迦尚示六年苦行。雖彌勒即日出家。即日成道。亦是三大阿僧祇劫修來的。	頁 12473

<sup>112</sup> 版本根據：明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》，臺北：佛教書局，1989年，冊19。

<sup>113</sup> 版本根據：明·釋蕩益：《論語點睛》，《蕩益大師全集》，臺北：佛教書局，1989年，冊19。

(13)	子曰。天生德於予。桓韃其如子何。	述而第七	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。王莽學之。便是東施。	頁 12474
(14)	子曰。二三子以我為隱乎。……	述而第七	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。正惟和盤托出。二三子益不能知。如日連欲窮佛聲。應待欲見佛頂。何處用耳。何處著眼。	頁 12474
(15)	子曰。蓋有不知而作之者。……	述而第七	……卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。今之高談向上。恥居學地者。愧死愧死。	頁 12476
(16)	子罕言利。與命。與仁。	子罕第九	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。言命言仁。其害與言利同。所以罕言。今人將命與仁掛在齒頰。有損無益。	頁 12484
(17)	子曰。知者不惑。……	子罕第九	卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。三個者字。只是一人。不是三個人也。	頁 12492
(18)	顏淵死。門人欲厚葬之。……	先進第十一	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。孔子待回。厚到底。後之欲厚其子弟者。思之。	頁 12502
(19)	子路問聞斯行諸。子曰。……	先進第十一	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。答由求即是答赤。	頁 12504
(20)	子異于匡。顏淵後。……	先進第十一	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。悟此。方知聖人不必慟哭。又知聖人必須慟哭。	頁 12504
(21)	子貢問政。子曰。足食。……	顏淵第十二	陳旻昭曰。…… <u>方外史</u> 曰。蠲賦稅。以足民食。練士著。以足民兵。故民信之。必不得已而去兵。去官兵。正所以足民食也。又不得已而去食。去官食。正所以足民食也。所以效死。而民弗去。今時不得已。則屯兵。兵屯。而益不足矣。又不得已。則加稅。稅加而益不足矣。求無亂亡。得乎。聖賢問答。真萬古不易之良政也。又曰。既已死矣。且道有信。立個甚麼。若知雖死而立。方知朝聞夕死。可矣。不是死而後已矣的。	頁 12510
(22)	憲問恥。子曰。邦有道。……	憲問第十四	卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。若知素位而行。便不肯脫身殼外。	頁 12523
(23)	子路問成人。子曰。若臧武仲之知。……	憲問第十四	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。四子若能文之以禮樂。則四子便各各成人。非要兼四子之長也。禮。是此心之節文。樂。是此心太和。誠于中而形於外。故名為文。非致飾於外也。	頁 12526
(24)	子問公叔文子。于公明賈曰。……	憲問第十四	卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。聖人見人之善。如己之善。與後儒自是不同。	頁 12526
(25)	子曰。賜也。女以予為多學而識之者與。……	衛靈公第十五	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。俗儒妄謂曾子傳得孔子之道。則子貢亦傳得孔子之道矣。孔子何以再歎今也則亡。	頁 12535
(26)	子曰。君子義以為質。……	衛靈公第十五	……卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。須向君子二字上著眼。	頁 12539
(27)	微子去之。箕子為之奴。……	微子第十八	……卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。若據後儒見識。則微子之去。箕子之陳洪范于武王。安得與比干同論。嗚呼。仁理之不明也久矣。	頁 12558
(28)	柳下惠為士師。三黜人曰。……	微子第十八	卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。惟見。得真。故守得定。	頁 12558
(29)	子張曰。執德不弘。……	子張第十九	卓吾云。…… <u>方外史</u> 曰。弘字。篤字。用得妙。	頁 12562
(30)	子夏曰。大德不踰閑。……	子張第十九	卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。若不合理。何名小德。	頁 12563
(31)	子夏曰。仕而優。則學。……	子張第十九	卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。惟其學未優便仕。所以仕後永無優時。	頁 12564
(32)	陳子禽謂子貢曰。子為恭也。……	子張第十九	卓吾曰。…… <u>方外史</u> 曰。世間癡人都如此。向他說極淺事。他便見得深。向他說極深理。他既不知。反認作淺。	頁 12566

## 七、徵引資料

《大正新脩大藏經》

《卍新纂續藏經》

許慎著／段玉裁注《說文解字注》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1990年

明·王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍，1992年

明·李贄：《焚書／續焚書》，臺北：漢京文化，1984年

明·釋蕩益：《蕩益大師全集》，臺北：佛教書局，1989年，全21冊

明·顧炎武：《日知錄》，臺北：明倫出版社（《原抄本顧亭林日知錄》），1971年

清·朱鶴齡《愚庵小集》，上海：上海古籍出版社（《清人別集叢刊》），1979年

- 清·彭紹升編：《居士傳》，江蘇：廣陵古籍刻印社，1991年
- 容肇祖：《明代思想史》，台北：台灣開明書店，1962年
- 楊亮功：《孔學四論》，台北：聯經出版事業公司，1984年
- 呂澂：《中國佛學源流略講》，臺北：里仁書局，1985年
- 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，台北：臺灣學生書局，1988年
- 梁漱溟：《梁漱溟全集》，濟南：山東人民出版社，1993年
- 釋印光：《印光法師文鈔三編》，臺北：華藏佛教圖書館，1997年
- 釋聖嚴：《明末佛教研究》，台北：法鼓文化，1999年
- 〔日〕岡田武彥著／吳光等譯：《王陽明與明末儒學》，上海：上海古籍出版社，2000年
- 黃文樹：《陽明後學與明中晚期教育》，台北：師大書苑，2003年
- 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，台北：臺大出版中心，2005年
- 羅永吉：《四書蕩益解研究》，台南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1995
- 簡瑞詮：《四書蕩益解研究》，台北：私立東吳大學中國文學研究所碩士論文，1996
- 李仁展：《覺浪道盛禪學思想研究》，台北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年
- 羅永吉：〈論語點睛研究〉《中華佛學研究》第1期，台北：中華佛學研究所，1997年
- 黃俊傑：〈如何導引「儒門道脈同歸佛海」：蕩益智旭對《論語》的解釋〉《法鼓人文學報》第3期，台北：法鼓人文社會學院，2006年