

陽明心學與華嚴思想 ——以王畿為研究中心

南京大學文學院 博士後
安徽工程大學 副教授
劉聰

摘 要

華嚴宗思想對陽明心學的發展有著重要的影響。王陽明的弟子王畿的著作中，不僅有較多引用華嚴著作之處，顯示出其對華嚴宗的經典十分熟悉，且保存著與華嚴僧人交往的資料。在思想模式上，王畿的心性論和功夫論與華嚴思想有著十分相近之處。在心性論上，王畿在借用了華嚴宗「性起」說的理論模式的基礎上，提出了「良知隨緣任運而生善惡」的良知論；在功夫論上，王畿借鑒了宗密的修悟方法，提出了「實修真悟」的良知工夫。

關鍵字： 儒佛關係 陽明學 王畿 華嚴宗 宗密

在陽明心學與佛教關係的研究中，學者關注的重心禪宗思想對陽明心學的影響，尤其是禪宗佛性觀和修行論在陽明心學形成和發展中的作用。事實上，不僅禪宗思想與陽明心學關係密切，而且華嚴宗對陽明心學的發展也有著重要的影響。本文以王陽明的弟子王畿為中心，分析陽明心學與華嚴思想的關係。

一、王畿著作中的華嚴經典

在王陽明的弟子中，王畿無疑是最為突出的一位。黃宗羲曾說：「昔緒山、二溪，鼓動流俗，江、浙南畿，所在設教，可謂之標榜矣。」¹錢德洪是公認的王陽明的大弟子，黃宗羲將王畿與錢德洪並舉，可見其對他的重視程度。正是王陽明的這位重要弟子，大大推進了陽明學與佛教的融合進程。劉宗周說：「吾意後之學聖人者，由陽明子，而朱子及於明道濂溪溯之孔孟如是而已矣。然學陽明之學者，意不止陽明也。讀龍溪近溪之書，時時不滿其師說而益啟瞿曇之秘，舉而歸之師，漸擠陽明而禪矣，不亦冤哉。則生於二溪之後者，又可知矣。」²黃宗羲繼承了其師的說法：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋擠陽明而為禪矣。」³由此可見，王畿是公認的開啟了陽明後學「瞿曇之秘」的代表人物。

在王畿的著作中，常常引用佛教的經典，其中就有華嚴宗的經典。《王畿集》中有這樣一段文字：

予與敬庵、陽和兩君歲晚遊戲叢林，至虎跑，時葦航講師演《華嚴鈔》，發明空假中三義，頗悉，聽法者眾。其視西來不立文字，是同是別？夫法有權有實，教有三種，道惟一乘，三種者，禪、律、講也。心悟為禪，身證為律，口演為講。或依實施權，或乘權顯實，普應群品，皆屬建化門，皈道則一而已。於此參得透、悟得澈，即空即假，即中即一，即三即一，一空一切空，一假一切假，一中一切中，終日說法，未曾說一字，猶如太虛不存鳥跡，無非直指見性之宗。不然，其說愈繁，見性愈遠，祇增紛葛藤耳。二君皆有偈，乞求予一言弁首，號表葦航，殆有取於折葦之義。

¹ 《明儒學案》，頁 1375。

² 劉宗周：《劉戡山集》卷七《答王金如》，文淵閣《四庫全書》本。

³ 《明儒學案》，頁 703。

故述達摩得法傳法因果，以貽之。⁴

敬庵即許孚遠、陽和即張元忬，二人皆是王陽明的重要弟子。王畿與二人遊杭州虎跑寺時，聽葦航法師講《華嚴鈔》（《華嚴經疏鈔》），二友人以偈相和，王畿也作一文。在文中，王畿闡發空、假、中三論之一，並在此基礎上說明禪、律、講三種教法的關係是「即三即一」，不能只求講經而不求見性。從這裏可以看出，王畿對佛教三論義瞭解的相當深入。

在王畿的著作中，不僅直接引用和評價華嚴經典，而且對與華嚴宗關係密切的《圓覺經》，也常有涉及。《圓覺經》是影響華嚴五祖宗密的佛教經論之一。宗密認為，與其他佛教經論相比，《圓覺經》具有很大的包容性，可以解釋佛教各理論之間的融合關係。⁵在王畿的著作中，我們可以發現他對《圓覺經》等經典有深刻的理解，並能夠熟練的運用。宗密的《圓覺經略疏序》中說：

統眾德而大備，爍群昏而獨照，稱為圓覺。其實皆為一心，背之則為凡，順之則為聖；迷之則有生死，悟之則息輪回。終日圓覺而未嘗圓覺者為凡夫，欲證圓覺而未極圓覺者為菩薩，具足圓覺而住持圓覺者為如來。離圓覺無六道，舍圓覺無三乘，非圓覺無如來，泯圓覺無真法，其實皆為一道。⁶

隆慶三年，王畿依宗密的上述說法為蘇州報恩臥佛寺僧人講眾生、羅漢、菩薩、佛四者的區別。

夫所謂圓覺者，神之魂也，教典眾務，魄之應跡，謂之塵勞，而主之者，神也。能以神用，則魂常勝魄，終日順應而恒廓然，是謂背塵合覺，一為應跡所纏，塵勞所勝，則魂滯於魄，終日擾擾而恒冥然，是謂被覺合塵。背覺合塵者，凡夫也；背塵合覺者，羅漢也；無背無合，超然平等，無知而無不知者，佛也。更有最上一層，是謂妙覺，非言思之所及也。⁷

這裏將成佛的根據歸之于「一心」，認為凡夫雖有圓覺之心，但未嘗圓覺；菩薩

⁴ 《王畿集》，頁 423。

⁵ 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，頁 12。

⁶ 宗密：《圓覺經略疏》卷上，《大正藏》冊 39，頁 523。

⁷ 《王畿集》，頁 408-409。

欲證圓覺，而未極圓覺；只有佛具足圓覺而住持圓覺。王畿的說法與《圓覺經略疏序》幾乎一字不差。此外，他還依《圓覺經》中強調的「煩惱菩提不二」講解了他們之間的差異。在佛教中，魄指的是心識，有靈用而無形者，即王畿所說的圓覺；魄指的是煩惱，為心識之依處者，即王畿所說的塵勞。王畿指出，凡夫背覺合塵，羅漢背塵合覺，佛無背無合，超然平等，無知而無不知。王畿是在借中國佛教強調的「煩惱菩提不二」之說闡發凡夫、羅漢、佛的區別。從上文中，我們可以看到，王畿不但深知《圓覺經》的義理，而且對經文也很熟悉，甚至能夠在日常講習中一字不差地背誦該經。

二、良知論與性起說

在「天泉證道」中，王畿提出了「四無論」，即「心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物」。不可否認，王畿的「四無論」中，良知心體成了虛無之體，從而危及了儒家性善論的根基，但我們必須承認王畿依舊是儒家學者，一生以弘揚王陽明的思想為己任，因此他必須正視儒家的善惡之說，解釋善惡的差異，以及為善去惡的必要性和途徑。事實上，王畿在闡述善惡問題上下了很大的功夫。大體說來，王畿是從兩個層面上分判善惡之別的。

第一，王畿認為，保有人心的虛明靈覺之認識能力是善，喪失虛明靈覺的認識能力是惡。可以說，這不是從道德層面分判善惡。

先生至宛陵，會于觀復樓中，諸生請問孳孳為善為利之義。先生曰：「孳孳之義，昉於《堯典》‘鳥獸孳尾’，是生身受命之根，綱緼孕化，嗜欲迴旋，機不容已，但視其所主以為聖凡之分。善者，虛明湛然之恒體也；利者，晦濁黯然之客形也。主于善為陽、為公，主于利為陰、為私。故為善而不孳孳，則善不積；為利而不孳孳，則利不崇。一以出神明，一以興機變。善利之間，所爭毫髮，舜蹠之所由分也。吾人今日之學，果能立定命根，孳孳為善，自雞鳴而起以至於旦晝所為，常虛常明，而無所汨乎？抑或未免入於利而有所牾亡也？自一日以至於歲月之久，果能孳孳、機不容已，常如平旦之時乎？抑或未免反復牾亡，而失其初也？」

問「觀復」之說。先生曰：「道有原而學有要。複根於坤，虛以胎之，靜以育之，虛極靜篤，窮上而反下，故能一陽為主於內。萬物作而觀其複，複則天地之心見矣！孔子稱顏子曰：‘回也庶乎！屢空。’空者，道之原

也。齋心坐忘，不為意見所牾，故能屢空。不遠而復，蓋得其要也。子貢不能忘見，故不受命；不能忘意，故億而後中。學術之弊，漸染積習，蓋千百年於此矣。故吾人今日之病，莫大於意見。著於意則不能靜以貞動，著於見則不能虛以適變，不虛不靜則不能空。意見者，道之賊也。後儒尚以為好意見不可無，將終身從事焉，反以空為異學，真所謂認賊為子、溺於弊而不自知也。諸友今日之會，專寂若此，此正一陽來復、超凡入聖之機。若不能保任，舊習乘之，頻失頻復，且將復入於凡矣。可不慎乎！」⁸

在這一段中，王畿一方面說：「善者，虛明湛然之恒體也」，另一方面說「空者，道之原也」。王畿何以在強調體是善的同時，又認為空是「道之原」？二者是否矛盾呢？我們知道，從儒學根本價值取向來看，任何一位以儒者自居的人都不會否認性善是儒學的基石，如果不承認這一點，其儒者的身份必然會受到質疑。所以，王畿在這裏是明確承認善的，但他何以又說「空者，道之原」呢？事實上，通篇看下來，我們會發現王畿所說的「善」既不同于程朱的天理，也不同于陽明的良知，他們對天理和良知的「善」從來沒有懷疑過。與程朱和王陽明不同，王畿所理解的「善體」不是一個邏輯概念，而是指人心的「虛明」的認知能力，保有發揮這一能力，人心才能認識萬有。可以說，王畿並不是將良知心體視為倫理規範的形上根據，而是認為人心具有認識一切事物的虛明能力，這一無於倫比的能力即為「善」，如果人心的這種能力受到損傷或喪失，那麼就是「惡」。這也就是說，「善」指稱人心「虛明」的認識能力，而非道德層面上的形上根據。就理論的來源而言，王畿以「善」是指稱人心「虛明」的認識能力的做法是源自于王陽明的。王陽明就十分強調良知的虛明能力，但與王畿不同，王陽明的「良知」具有兩層涵義，一是道德的根據，二是人心「虛明」的認識能力，他對前者的重視超過了後者。但王畿在繼承陽明良知的前一種涵義的同時，卻忽略了後者。

第二，除了上面一種分判外，王畿也在道德層面上區分善惡之別，不過這時善惡是空寂的良知心體「隨緣」而生的具體現象，也就是說它們是依賴於空寂之體的。上文已經論述了王畿對良知心體屬性的界定：良知是空虛之體，但是這一空虛之體與具體的善惡之事是什麼關係呢？或者說空虛之體何以會產生善惡之事呢？這是王畿必須回答的問題。具體說來，王畿是以類似于華嚴宗性起說的「良知隨緣任運而生善惡」解釋上述問題的。

⁸ 《王畿集》，頁 55—56。

關於王畿對善惡之事來源的解釋，忽滑谷快天曾這樣概括：「虛明一片之田地為良知，且良知虛明則無而能出有。故雲『良知原無一物，自能應萬物之變。』⁹包含善惡在內的萬有是由虛無的良知產生出來的，就如同無生有那樣。那麼，虛無的良知是通過什麼方式產生萬物，王畿的解釋是：良知心體「隨緣任運」而生萬有。在王畿的著作中，「隨緣任運」的說法很多。

良知虛體，不變而妙應隨緣。玄玄無轍，不可執尋；淨淨無瑕，不可污染。一念圓明，照徹千古。遇緣而生，若以為有，而實未嘗生。緣盡而死，若以為無，而實未嘗死。¹⁰

吾人生於天地間，與萬緣相感應，有得有失，有好有醜，有稱有譏，有利有害，種種境界，若有一毫動心，便是臨時動心樣子。一切境界，有取有舍，有欣有戚，有一毫放不下，便是臨時放不下樣子。生之有死，如晝之有夜，知晝則只夜，非有二也。于此參得透，方為盡性，方為立命，方是入聖血脈路。¹¹

在上面這兩段中，我們基本上可以看出王畿所說的良知心體「隨緣任運」而生萬有的具體內容。首先，良知體虛是良知隨緣而生萬法的基礎。在王畿看來，良知自身是空虛之體，「玄玄無轍，不可執尋；淨淨無瑕，不可污染。」正因為良知本身空虛的，不具有任何具體屬性，所以它才能成為萬有的根據。再次，良知虛體乘緣而生萬有。在現實生活中，由於感應諸緣，從而使得空虛的良知心體產生得失、好醜、稱譏、利害等等境界，也就是說世間一切善惡之事都是良知虛體乘緣而起的，自身是沒有自性的，用王畿的話說就是「遇緣而生，若以為有，而實未嘗生。緣盡而死，若以為無，而實未嘗死。」。最後，由於良知心體「隨緣任運」而生萬有，萬有沒有自性，因此人的具體修養就是從萬有中超拔出來，回歸空虛的良知心體，如果做不到這一點，「一念有差，便墮三途惡道」，這也就是說執著於善、執著於惡都不是致良知的正確方法，惟有無執無著、一切放下方是「入聖血脈路」。從上述三點看，王畿的良知心體「隨緣任運」而生萬有是以空虛的良知心體為起點，以緣起為條件，以回歸良知虛體為目標的一整套理論體系。在這一體系中，善惡之事的來源無疑是依附于良知虛體的。

⁹ 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》，頁 763。

¹⁰ 《王畿集》，頁 277。

¹¹ 《王畿集》，頁 272。

事實上，通過上述對良知心體「隨緣任運」的解釋，我們就已經能夠發現王畿的這種說法就是華嚴宗性起說的翻版。为了更好的說明這一問題，下面簡要的介紹一下性起說的具體內容。

「性起」是華嚴宗的立說之本。所謂「性起」，簡單地說，就是從性而起之意。此中之「性」是指一切諸法，大至有情眾生，小至無情微塵的根據。事實上，這種將一切諸法視為佛性所現的說法是中國佛教的基本主張，但華嚴宗「性起」思想的特點在於，它將這一生起眾生萬物之佛性界定為本明純淨、毫無污染的「自性清淨圓明體」。那麼這一「自性清淨圓明體」何以能夠產生迷妄雜染之眾生，乃諸惡法呢？宗密的解釋是：「謂六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心。性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名眾生；修道證真，遂名諸佛。又雖隨緣而不失自性，故常非虛妄，常無變異，不可破壞，唯是一心，遂名真如。故此一心常具真如生滅二門，未曾暫闕。」¹²這是說眾生都具靈明清淨的「一法界心」，但是由於迷悟之緣不同，所以有眾生和諸佛的差異。這顯然是將諸佛和眾生都視為清淨心隨不同因緣而變現的產物，從善惡得角度看，此說的實質是「性起善惡」。在此基礎上，華嚴宗的修行實踐可以概括為先得解悟本覺真心，然後漸漸修習，斷除我法二執及各種習氣，最後完全證悟本覺真心。

比較華嚴宗的「性起」說和王畿的「良知隨緣任運而生善惡」，雖然二者的側重點不同，華嚴宗的「性起」注重說明「自性清淨圓明體」能夠產生萬法，而王畿的「良知隨緣」則是側重於說明道德領域的善惡之事的來源，前者涵蓋的範圍遠較後者為廣，但我們可以發現，二者的思維模式是十分相近的。首先，王畿的良知和華嚴宗的法性的性質是一樣的，都是自性清淨，不雜塵染的空虛之體，而它們又都是善惡諸法產生的根據；其次，空虛之體產生善惡諸法的運行模式一致，二者都是隨緣而生成善惡諸法；第三，修行實踐的目的相同，二者最終追求的都是回歸空虛之體。可以說，王畿的這種以空虛之體為始，以隨緣為過程，以回歸空虛之體為終結的「良知隨緣任運」，具有明顯的創新性，而王畿之所以能夠提出這一理論，根源就借用了華嚴宗的「性起善惡」的思維模式，以良知取代「自性清淨圓明體」，從而發展出這一說法。

筆者並非僅僅是理論推導的基礎上說王畿的「良知隨緣任運」借用了華嚴宗「性起善惡」的思維模式，而且有文本證據的。王畿在解釋「良知隨緣任運」曾

¹² 宗密《禪源諸詮集都序》卷四，《大正藏》冊48，頁406。

說過這樣一段話：

這一點靈明，體雖常寂，用則隨緣。譬如太虛無相，不拒諸相發揮。全體放得下，方全體提得起。予奪縱橫，種種無礙，才為達才，不為才使。識為真識，不為識轉。談說理道，不滯於詮，撰述文詞，不溺於藝。向來拋在無事甲中，到此種種見在，化臭腐為神奇，皆此一點靈明。隨緣變見，而精神氣魄，自然百倍於前。一日亦可，百年亦可，獨來獨往，動與天遊。¹³

王畿用「太虛無相，不拒諸相發揮」解釋良知隨緣而生善惡，但依舊不改靈明本性。事實上，王畿的這個譬喻就是照搬以「禪尊達摩，教尊賢首」為宗旨的《宗鏡錄》中的原話：

廣大圓融，能包能遍故。何以能包能遍？以無相故。如太虛無相，不拒諸相發揮，能含十方淨穢國土。所以昔人雲：夫萬化非無宗，而宗之者無相；虛相非無契。而契之者無心。內外並冥，緣智俱寂。是故若能如是體道，千萬相應，可謂正法中人。¹⁴

可見，王畿不但與《宗鏡錄》之說內容相似，而且語句也是相同的。因此，我們有理由相信，王畿本人對華嚴宗的「性起善惡」說是相當熟悉的，他不僅能夠熟練運用這一思想，而且還能熟練引用其中的關鍵語句。

綜上所述，我們可以發現，在王陽明那裏，由於對良知的屬性有兩種界定，一是超越的至善心體，一是人的知覺作用。前者是其「致良知」的理論基礎，而後者則是四句教中的「無善無惡心之體」的理論基礎。王畿在強調良知是人的知覺作用的，卻忽視了良知是超越的至善心體。這使得他的「四無論」在以佛解儒的道路上越走越遠，最終將「空」和「虛寂」界定心體。不僅如此，他還全面改造了道德層面上的善惡觀，將善說成是保有虛明靈覺的認識能力，惡說成是喪失

¹³ 《王畿集》，頁 92。

¹⁴ (宋) 釋延壽：《宗鏡錄》卷十二，《大正藏》冊 48，頁 481。此外，在這一段話之前，所論是《禪源諸詮集都序》中的不變隨緣之義：「謂一切凡聖根本，悉是一法界心。性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生，祇以此心靈妙自在，不守自性，隨迷悟之緣，成凡聖之事。又雖隨緣，而不失自性，常非虛妄，常無變異，不可破壞。唯是一心，遂名真如，故此一心，常具二門，未曾暫闕。」

虛明靈覺的認識能力。用朱熹的話說，這是典型的「作用即性」。當然，王畿並非僅僅從認識能力的角度講善惡，他還具體分析了道德層面上的善惡的來源及其區別，可惜的是，他對這些問題的分析完全照搬了華嚴宗的「性起善惡」之說。

三、良知工夫與華嚴修悟

在宋明理學中，天理、良知並不僅僅是言說的物體，更要貫徹到實踐工夫中，即本體工夫是合一的。對這一問題，王畿的態度是十分清晰的，「工夫不離本體，本體即是工夫，非有二也。」¹⁵「聖人學者本無二學，本體工夫亦非二事。」¹⁶既然王畿的本體論受華嚴思想的影響極大，那麼，他的工夫論中也必然會深深地印上了華嚴的痕跡。

在宋明理學的修養工夫中，「悟」與「修」無疑是其中的重要內容之一。在朱熹的《大學》補傳中，窮理之極，「用心之久」，就會「一旦豁然貫通」。如此則同時認識「眾物之表裏粗精」的義理和「吾心之全體大用」。可見朱熹是主張由「漸修」而至「頓悟」的。在王陽明那裏，「悟」與「修」依舊是一對重要的話頭，他主張「悟修並重」。

在悟與修的問題上，王畿基本上繼承了王陽明的「悟修並重」觀點，主張「實修真悟」是成就聖賢之學的具體方法。

楚侗耿子曰：「吾人講學，雖所見不同，約而言之，不出兩端：論本體者有二，論工夫者有二。有雲學須當下認識本體，有雲百倍尋求研究始能認識本體。工夫亦然：有當下工夫直達、不犯纖毫力者，有百倍工夫研究始能達者。」

先生曰：「此可兩言而決：頓與漸而已。本體有頓悟，有漸悟；工夫有頓修，有漸修。萬握絲頭，一齊斬斷，此頓法也。芽苗增長，馴至秀實，此漸法也。或悟中有修，或修中有悟，或頓中有漸，或漸中有頓，存乎根器之有利鈍。及其成功一也。吾人之學，悟須實悟，修須真修。凡見解上揣摩，知識上湊泊，皆是從門而入，非實悟也。凡氣魄上承當，格套上模擬，皆是泥象，非真修也。實悟者，識自本心，如啞子得夢，意中了了，無舉似處。真修者，體自本性，如病人求醫，念中切切，無等待處。悟而不修，玩弄精魂；修而不悟，增益虛妄。二者名號種種，究而言之，致良知三字

¹⁵ 《王畿集》，頁3。

¹⁶ 《王畿集》，頁212。

盡之。良知是本體，於此能日著日察，即是悟；致知是工夫，於此能勿忘勿助，即是修。」¹⁷

在這裡，耿定向請教王畿「當下認識本體」（頓）和「百倍尋求本體」（漸）何者更為究竟。從王畿的回答中，我們可以看出，他首先指出頓與漸是兩種不同的修養方法。「萬握絲頭，一齊斬斷」，這是頓悟之法；「芽苗增長，馴至秀實」，這是漸修之法。具體說來，前者是當下體悟本體之法，後者是通過漸次積累以達逐漸認識本體之法。其次，他認為雖然頓漸是兩種不同的修養方法，但在具體修養過程中，二者又不能截然分開。「或悟中有修，或修中有悟，或頓中有漸，或漸中有頓」，如何取捨悟、修、頓、漸四者，要根據修養之人的根器決定。再次，他指出無論悟還是修，都必須要切實做到實處，即「悟須實悟，修須真修」。為了更好的說明什麼是實悟，什麼是真修，王畿還從遮詮兩個角度對它們進行了具體的闡釋。從遮的角度說，實悟不是從見解、知識上揣摩；真修不是模擬、泥象他人之行。從詮的角度看，實悟是體認本心，如同啞巴做夢那樣，儘管口不能言，但自己卻對所體認的本心有清晰的認識；真修是按照體認的本性做事，如同病人就醫那樣，對自己所要做的有清楚的目標和方法。最後，王畿指出，實悟與真修雖然名稱不同，但它們可以用「致良知」一詞概括。具體說，「良知是本體，於此能日著日察，即是悟；致知是工夫，於此能勿忘勿助，即是修。」這也就是說，從實悟和真修所要達到的目的來看，它們是一致的，即「若其必以去欲為主，求復其性，則頓與漸未嘗異也。」頓漸都是為存天理、滅人欲，「求復其性」。

儘管王畿認為「實修」和「真悟」所達到的目標是一樣的，都是為存天理、滅人欲，但這並不意味著他就忽視了二者的區別。事實上，王畿在「無善無惡」心體論的基礎上指出修養工夫應該先得解悟「無善無惡」的心體，然後才談得上漸漸修習，這也就是說實悟為本，漸修為末。

或問漸之說。予曰：「昉睹大《易》‘山上有木，漸之象也，’其高有因，則其進有序，所以為漸也。天地之道，寢四時之敘，寒而溫，溫而熱，所以鼓萬物之出機；熱而涼，涼而復寒，所以鼓萬物之入機。使陡寒陡熱，不循其敘，則萬物不得其所化，而化機或機乎息矣。萬物之法象，五穀之

¹⁷ 《王畿集》，頁 89。

種苗而秀，秀而實，不可以速化也。流水之為物，盈科而進，以至於海不可以速達也。君子可以征學矣。孔子雲：‘可與共學，未可適道。’說者謂有求為聖人之志而後可以與共學。可與適道者，率性而行，知所往也；可與立者，循德而據，知所守也。可與權者，德盛而仁熟，縱橫捭闔，神變而無方，不習而無不利也，學之序也。夫道有本原，學有次第，其種生生而後實有可期也，其源混混而後海可赴也。良知本虛本寂，不學不慮，天植靈根，天浚靈源，萬事萬化皆從此出，無待於外也。致知之功，存乎一念之微，虛以適變，不為典要，寂以通感，不涉思為，以漸而進，悠遊以待其化，非可以躡等而求，決湍之流，揠苗而助之長也。故曰君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高而自卑。舍卑近而慕高遠，非學之敘也。或者又問：「昔賢有頓漸之說，顏子之頓為乾，仲弓之漸為坤道，于象何所當也？」予曰：「頓漸之別，亦概言之耳。頓漸一機，虛實之辨，乾坤一道，剛柔之節也。理乘頓悟，事屬漸修，頓以啟修，修以證悟。根有利鈍，故法有頓漸。要之頓亦由漸而入，所謂上智兼修中下也。真修之人，乃有真悟，用功不密而覺雲頓悟者，皆墜情識，非真修也。孔子自敘十五而志學，是即所謂不逾矩之學，猶造衡即是權始。矩者，良知之天則也，自志學訓至於從心，只是志到熟處，非有二也。權不離經，自始學以至用權，只是經到化處，非有二也。孔子之學，自理觀之謂之頓，可也；自事觀之謂之漸，亦可也。此終生經歷之次第，學道之榜樣也。」¹⁸

王畿首先強調的是漸修的重要性，認為雖然良知本身是虛寂之體，不由學慮而得，但是致知之功，要「以漸而進，悠遊以待其化，非可以躡等而求，決湍之流，揠苗而助之長也。」這也就是說，為學不可一味追求高遠之說。王畿還具體論述了頓與漸的先後次序。在他看來，頓漸的區別就如同乾坤的區別一樣，如果說乾主坤次，那麼頓則是主、漸則是次，具體說就是「理乘頓悟，事屬漸修，頓以啟修，修以證悟。」至於為何要「理頓事漸」，王畿是從人的根器上解釋這一問題，認為「根有利鈍，故法有頓漸」。當然這是一種保守的說法，因為將人分為不同的等級，並且強調不同的等級有不同的修養方法是儒家一貫的主張。事實上，從這段話的最後一句：「自理觀之謂之頓，可也；自事觀之謂之漸，亦可也」中，我們可以真正體會到王畿為何要強調「理頓事漸」。在他看來，理（良知）

¹⁸ 《王畿集》，頁 500—501。

是無善無惡的空無之體，而具體的事物則是有善有惡的，因此從對空無之體只能採用頓悟之法，直指心體，當下頓悟，而對於具體的事物則可以採用漸修之法。

事實上，無論是在宋儒還是在王陽明那裏，我們很難找到「理乘頓悟，事屬漸修，頓以啟修，修以證悟」的說法，但這並不意味著這一說法是王畿獨創之學，在嚴宗五祖宗密那裏，已經有了與這完全一致的說法。在宗密的作品中，有一段文字是專門解釋頓悟問題的：

若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰為我相人相。覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念為宗。但得無念知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。¹⁹

在宗密看來，頓悟的對象是「空寂之知」。具體說來，這種「空寂之知」就是無念無形、無人我相的空性，而所有的修行，都必須以「無念為宗」，不能在愛惡上有任何執著。可以說宗密的這種頓悟「空寂之知」與王畿的「自理觀之謂之頓」是一致的，二者都是從體上說，將空寂的心體作為頓悟的對象。

不僅如此，在處理頓悟與漸修的關係上，宗密也是主張「悟在修前」、「悟後而修」的。在上面的文字中，宗密認為頓悟並不能將妄念完全消除。依照宗密的觀點，消除妄念本依賴於靈知的覺照功能，因此只有在領悟靈知心體之後，也就是頓悟之後才可以進行，所謂「必先頓悟，依悟而修。」簡言之，宗密融合頓漸的方法是先頓後漸，頓悟靈知，漸修妄念。用宗密自己的話說，這是解悟，而非證悟。宗密認為，解悟是「因悟而修」，證悟是「因修而悟」。要先解悟而後修習才是真修。解悟是頓悟，漸修是真修。先頓悟，然後才漸修，這正如「日光頓出，霜露漸消；孩子頓生，志氣漸立；猛風頓息，波浪漸停；明良頓成，禮樂漸學」。²⁰解悟之後的漸修是依悟而修。漸修的過程也就是此空寂之知自我體認，增進德用的過程。漸修是必要的，這是因為各種習氣不是解悟、頓悟時就能除去的，要依悟漸修，實現德用、階次的增進。

通過上述比較王畿和宗密對悟修關係的分梳，我們可以看出王畿對悟修關係

¹⁹ 《禪源諸詮集都序》卷二，《大正藏》冊 48，頁 402。

²⁰ 《禪源諸詮集都序》卷三，《大正藏》冊 48，頁 406。

的理解既不同于程朱理學，也稍異于王陽明之說。在程朱理學那裏，頓漸是沿著「格物貫通」的方式展開的，具體說是由漸而入頓。王陽明雖然極力反對程朱的「格物貫通」，但在頓漸問題上，他並沒有從根本上將二者的關係顛倒過來，而是認為頓漸平等，二者不可偏廢。王畿則以頓統攝漸，主張在頓悟無善無惡的心體之後，再加以漸修。追根溯源，他的這種頓漸之說是宗密的頓漸關係在心學中的發揮。

王畿不僅在悟修關係上沿用了宗密的觀點，而且在對入悟方式的「判教」上也沿用了宗密在《禪源諸詮集都序》中對禪教的判教方式。王畿曾將「入悟」的方法判分為三種不同的階次：

君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以征學。入悟有三：有從言而入者，有從靜坐而入者，有從人情事變練習而入者。得於言者，謂之解悟，觸發印證，未離言詮，譬之門外之寶，非己家珍；得於靜坐者，謂之證悟，收攝保聚，猶有待於境，譬之濁水初澄，濁根尚在，才遇風波，易於淆動；得于練習者，謂之徹悟，摩礱鍛煉，左右逢源，譬之湛體冷然，本來晶瑩，愈震盪，愈凝寂，不可得而澄清也。根有大小，故蔽有淺深，而學有難易，及其成功一也。²¹

在這裏，王畿開門見山地指出，「君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以證學」。這就是說悟與修之間，悟與證更為根本。為了更好的說明「入悟」在證學中的重要性，王畿還具體劃分了由低到高的三種不同形式的「入悟」之法：解悟、證悟和徹悟。所謂解悟，就是指依靠言詮而入悟者，這種入悟只是得「門外之寶」，並沒有把握自家「家珍」；所謂證悟，就是指依靠靜坐而入悟者，這種入悟只是「收攝保聚」之法，依舊有「我」與「境」的區分；所謂徹悟，就是直指本體的頓悟之法，這顯然是他在說自己的入悟之法。雖然從文字上看，這是王畿對「入悟」之法的分判，但事實上這是王畿對整個宋明理學的「判教」。解悟實際指的是程朱理學的「格物致知」，證悟指的是聶豹、羅洪先代表的江右之學，徹悟實指他自己的學術。

需要指出的是，王畿的這種分判宋明理學的方法與中國佛教的判教，尤其是

²¹ 《王畿集》，頁 494。

與宗密對教門的判教之法是一致的。²²我們知道宗密在《禪源諸詮集都序》中將禪門和教門對應地各分為三，其中三種教門是：密意依性說相教、密意破相顯性教和顯示真心即性教。²³宗密對密意依性說相教中的將識破境教的總結是：「第三將識破境教與禪門息妄修心宗而相扶會。……息妄看淨，時時拂拭，凝心住心，專注一境及跏趺調身調息等也。」²⁴對密意破相顯性教的總結是：「此上一教，據佛本意雖不相違。然後學所傳，多執文迷旨。或各執一見，彼此相非。或二皆泛信，渾沌不曉。」²⁵從宗密的總結中，我們可以看出識破境教的主要特徵之一是跏趺調身調息等靜修之法，密意破相顯性教主要特徵之一是參悟文字。在宗密看來，這兩種教法都是不了義，惟有顯示真心即性教才是了義。

雖然王畿以入悟方式將宋明理學分為解悟、證悟和徹悟三個層次的做法，遠未到達宗密的判教的廣度和深度，但對比王畿的三種入悟之法，我們可以看出二者的思維模式是十分相似的。王畿認為在三種入悟之法中有「從言而入」的解悟和「得於靜坐」的證悟，宗密有「跏趺調身調息」的將識破境教和「執文迷旨」的密意破相顯性教；王畿認為解悟和證悟不如他的徹悟，宗密將識破境教和密意破相顯性教不如他的顯示真心即性教。此外從上文中指出的王畿引用《宗鏡錄》語句上看，王畿對華嚴宗的思想應該是十分熟悉的，因此他在對宋明理學進行「判教」時，完全可能按照宗密的做法，將偏重于知解的程朱之學和偏重于靜修的江右之學視為不了義，而將自己的說法說成了義。

通過上文的分析，我們可以發現，王畿的工夫論與他的本體論一樣，也借鑒了華嚴宗的思維模式，將華嚴宗的理論和修行實踐的一些內容整合到他的思想中，不但實現了其實現的形成和發展，也體現出華嚴思想對陽明心學的影響。

²² 忽滑穀快天指出，王畿的三種入悟之法「與禪家之悟入同其趣」。但他並沒有具體展開論述這一問題。參見忽滑穀快天：《中國禪學思想史》，頁 764。

²³ 密意依性說相教中的第三種將識破境教與禪門息妄修心宗相對應，密意破相顯性教與禪門泯絕無寄宗相對應，顯示真心即性教與禪門真顯心性宗相對應。參見洪修平：《儒佛道哲學名著選編》，頁 451。

²⁴ 《禪源諸詮集都序》卷二，《大正藏》冊 48，頁 402。

²⁵ 《禪源諸詮集都序》卷二，《大正藏》冊 48，頁 402。

參考文獻

- 宗密：《圓覺經略疏》，《大正藏》冊 39，第 0246 號。
- 宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號。
- (宋) 釋延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號。
- 黃宗羲原著，沈芝盈點校(1985)：《明儒學案》，北京：中華書局，頁 703、1375。
- 劉宗周：《劉戡山集》，文淵閣《四庫全書》本。
- 王畿著，吳震編校(2007)：《王畿集》，南京：鳳凰出版社。
- 忽滑穀快天(1994)：《中國禪學思想史》(下冊)，上海：上海古籍出版社，頁 763-764。
- 董群(2000)：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，北京：宗教文化出版社，頁 12。
- 洪修平(2006)：《儒佛道哲學名著選編》，南京：南京大學出版社，頁 451。

