

《國立政治大學哲學學報》第四十七期 (2022 年 1 月) 頁 1-49

©國立政治大學哲學系

從宗密的「靈知」到朱熹的「主宰」： 儒佛思想影響史的方法論反思與 新發現

鄭澤綿

香港中文大學哲學系

地址：香港新界沙田香港中文大學哲學系馮景禧樓 424A 室

E-mail: zemianzheng@cuhk.edu.hk

摘要

關於宗密影響了宋明理學的論述大多似是而非。可以確定的是朱子注「明德」所用的「虛靈不昧」受到宗密的「靈知」思想的影響。本文遍舉朱子提及宗密知字之處（如：論述涵養先於省察、與論述天之主宰義），以佐證此結論。朱子哲學超越宗密之處是：從宗密知字中點出「知覺」中自有「主宰」，這是朱子中和之悟的關鍵，由此建

投稿日期：2021.05.13；接受刊登日期：2021.10.08

責任校對：王尚、張景涵

DOI: 10.30393/TNCUP.202201_(47).0001

立了心統性情、敬貫動靜之說。朱子與宗密都熱衷於探索心之體之在自身的狀態，朱子涵養未發之知覺主宰，可類比於宗密之「自性本用」之寂知。佛教語境使宗密不能正面講主宰義，而朱子能正面建立道德主體概念。學界往往把朱子學類比於唯識宗或北宗禪，筆者認為宜將朱子類比於宗密，而朱陸的工夫論之爭可以類比於同為南宗禪的宗密之荷澤宗與馬祖之洪州宗之異。

關鍵詞：朱熹、宗密、自性本用、主宰、中和之悟

從宗密的「靈知」到朱熹的「主宰」： 儒佛思想影響史的方法論反思與 新發現

壹、引言：方法、立場與主題

討論佛教與宋明理學的相互影響的前現代的學術存在著兩大缺陷：一方面，同情佛教的學者（如《歸元直指集》的編撰者宗本）與攻擊宋明理學的漢學家（如戴東原〔戴震〕、毛西河〔奇齡〕等）往往僅憑幾句人物交往的傳聞、或者僅憑幾個概念、表述的相似性，就斷定某儒者的思想必定來自佛教。另一方面，同情宋明理學的傳統學者往往避而不談儒佛思想之交涉。與傳統學術相比，現代學術的優勢在於：它能避免門戶之見，做客觀的研究；然而，其缺點在於：學科的分化又限制了研究：一方面，思想史研究者側重於追溯宋明儒者與佛教徒之間的交往，現代的研究之系統、材料之豐富皆已度越前代；但歷史學者對佛學和宋明理學之同異的理解未必精審，往往一見概念或命題的相似性，就斷定其間必有思想影響的因果鏈條。另一方面，哲學研究者比較能夠重視哲學思想之間的差異。如現代新儒家，甚至能突破門戶之見，大膽地研究佛學以申言儒佛同異。牟宗三先生甚至借用天臺宗的圓教觀念以詮釋程明道等人的思想。然而，哲學家們做的是對哲學思想的類型學劃分，是理論之間的對比，與歷史經驗事實無關。僅憑概念結構的相似性，並不足以精準而確鑿地斷定佛教是否、如何影響了理學。總之，傳統學術中的門戶之見、現代學術中的哲學學者與思想史學者各自為政的局面，兩者都限制了儒佛思想影響

史的研究。

為了促進相關研究，我們有必要改革研究方法、確立學科標準：針對傳統學術，我們至少應該確立兩個消極的標準：首先，對於那些批評理學為「陽儒陰釋」的學者，應當指出：片言只語的關聯或概念結構的相似性不足以證實兩位思想家之間必定有傳承關係。例如朱子的「理一分殊」與華嚴宗的「理事無礙」表面上確實有相似性，但並不能因此斷定朱子思想一定來自華嚴宗，因為不能排除朱子從其它的思想來源，如《易傳》、《莊子》中，獲得相似的啟發。即使朱子引用了華嚴禪的「月印萬川」之喻，¹ 也不能說明其思想便是禪。假設一位當代哲學家闡述完自己的倫理學之後引用了康德的「頭上星空、心中道德律」一語，這不足以說明他的整套思想來自康德。相反，他能坦然地引用康德，恰好說明他自信其思想的原創性。其次，對於同情宋明理學的學者而言，現代學術不應回避佛教對宋明理學的影響。偉大的哲學家應當能夠繼承並批判前人的思想，如果我們能梳理出宋明理學對中國佛教既有繼承又有批判的發展線索，這反倒比刻意迴避更能有力地回應那些「陽儒陰釋」的指責。找到這些思想的「同中之異」、繼承中的批判，才算找到了哲學史中的精華。

為此，筆者提倡一種「互證法」：為了確證兩位思想家之間的影響，不能單憑隻言片語或概念結構的相似性，還要確定：受影響的思

¹ 《朱子語類》（下文簡稱《語類》）中朱子曰：「釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一月攝。』這是那釋氏也窺見得這些道理。」（卷 18，頁 399）此語來自永嘉玄覺的《證道歌》。朱子用「月印萬川」比喻物物「各全具一太極」（卷 94，頁 2409）。陳榮捷已指出「月印萬川」的意象最早來自《華嚴經》（Wing-tsit Chan 1963: 639）。華嚴宗多用此喻說明一多相即、圓融無礙的道理（可參考：熊琬 1985: 158、Wing-cheuk Chan 2020: 154）。「月印萬川」之喻應該是從《華嚴經》、經華嚴宗、華嚴禪而輾轉流傳到朱子思想中，對朱子確有影響。但仍需考察：兩者區別在哪裏？是否還有其它思想來源？何者為主因？

想家確實讀過相關書籍、或者言及相關人物、或者與相關人物有所交往；若能親口承認某些思想聯繫，則確定性更強。找到了確鑿的歷史證據之後，以此為理論重構的生長點：闡述後人對前人的繼承與批判。總之，用這種「互證法」：讓**概念結構相似性與思想史因果影響的證據**相互佐證，再解釋哲學理論之間的批判與繼承關係。這樣做，我們就能結合哲學界與思想史界的研究成果，避免兩個學科各自為政，更以「尋找同中之異」的方式，避免傳統的門戶之見，由此，我們就有希望把儒佛關係研究推向更高的台階。

下文將用這種互證法研究朱子與圭峰宗密 (780–841) 的關係：第貳節首先排除一些關於宗密影響朱子的似是而非的說法。第參節綜述學界的成果：朱子《大學章句》以「虛靈不昧」詮釋「明德」，這與宗密的「靈知」的思想確有傳承關係。為夯實這個結論，第肆節遍舉朱子提及宗密「知」字之處，特別是其「知之一字，眾妙之門」一語。² 甚至他在談論主宰之天時還提及「圭峯禪師說知字樣」（《語類》，卷 68，頁 1685），這是後文解釋朱子對宗密的批判性繼承的關鍵。第伍至柒節討論朱子與宗密的思想結構相似性、以及朱子超越宗密思想之處：朱子在中和之悟中反復討論了未發時的「知覺」與「主宰」，朱子從宗密的「靈知」概念之中點出：「知覺」之中自有「主宰」，又把這「主宰」義凝鍊成「心統性情」和「敬貫動靜」的命題，這些都屬於朱子思想的獨創。朱子在中和之悟中探索未發之靜中的「知覺」、「主宰」的做法，與宗密之重視「自性本用」的「空寂之知」

² 「知之一字，眾妙之門」出自神會，澄觀引用其說云：「水南善知識（案：即神會）云：『即體之用名知，即用之體為寂。如即燈之時即是光，即光之時即是燈。燈為體，光為用，無二而二也。』『知之一字，眾妙之門。』亦是水南之言也。」（《大正藏》冊 36，頁 262 上）「知之一字」再經過宗密的大力闡揚，而成為宗密思想的一個標籤。由於朱子在談論中並提「知之一字」與宗密，因此下文默認「知之一字」為宗密思想，不再每次出注澄清。

的思路極為相似。而朱子之批評陸象山暗用洪州宗的「作用見性」的禪（《語類》，卷 116，頁 2798-2799），也可以類比於宗密之批評洪州宗。這一點極為重要：許多學者往往把朱子類比於唯識宗或禪宗北宗神秀，³ 其中不免有貶抑朱子學的意味。筆者將朱子類比於宗密，是把朱子向上拔高一層（詳見後文）。當然，這並不是把朱子學簡單地等同於佛教的真心系、也不是抹殺朱子與象山的差異。第捌節提出倡議：我們可以用「互證法」全面地研究宋明理學與佛教之關係，只要方法對路，可以探索的空間極大，唯望後來的學者藉此方法而重新勘定「儒佛疆界」。

貳、文獻綜述之一：宗密影響了宋明理學嗎？——澄清一些似是而非的說法

在正面立論之前，我們有必要澄清一些流行的誤解，茲舉四例：

首先，關於宗密影響宋明理學的說法，毛西河發其端。雖然他論證的是宗密影響了周濂溪（周敦頤）的《太極圖說》，但由於朱子重視《太極圖說》，如果此說成立，則宗密對朱子亦有影響。毛西河在〈太極圖說遺議〉中說：

《禪源諸詮》云：「萬物芸芸，各歸其根。況人為三才之最靈，而本無源乎？」（小字注：此唐僧圭峰所詮釋者。二句亦見《老子》。若「人為最靈」，則《圖說》直用其語。）《原人論》云：「兩儀生四象，稟氣受質，

³ 牟宗三先生將朱子類比於唯識宗（1977，上冊：359-360），而 John Jorgensen 將朱子類比於禪宗北宗神秀（2018: 46-47）。

漸成諸根。」《華嚴疏》云：「從五大根生十一根，五大者，水、火、木、金、土也。」《大傳》有四象，無五行，此五行與〈圖說〉同。（見《周敦頤集》附錄，頁 149-150）

毛西河之說大謬。《古文尚書·泰誓上》已有「惟人，萬物之靈」，周濂溪何須取諸宗密？「稟氣」、「受質」是漢代以來常見的氣化宇宙論表述。雖然《易傳》中沒有並舉四象與五行，但漢代以來引用「五行」於氣化宇宙論的做法早已司空見慣。以上種種要點，只能說宗密與周濂溪共享了中國固有的哲學語匯。而宗密的「漸成諸根」之說，絕非儒者所能接受，覈對《原人論》原文語境可知，此說背後隱藏著佛教的十二因緣的框架，講述了如何由無明而起執著、造業而最終生起法執與客觀世界的妄相，只不過宗密在這十二因緣最開頭的「無明」之前加了一個「真心緣起」的本體論而已。這樣說來天地萬物乃至父母都是染污、輪迴而成的妄相，這種觀念是儒家絕不會接受的。在宋明理學看來，人的氣質雖有所偏，畢竟都是稟受天地之氣的精華而生。理學在肯定世界之真實、肯定經驗生命的價值上，迥異於佛教中的緣起、輪迴與唯識等觀念。毛西河的說法太隨意，不可不辯。

其二、武內義雄認為宗密的《原人論》中象徵真心、妄心、阿賴耶識、真妄流轉和息妄歸真等的線路圖象影響了周濂溪的《太極圖》（武內義雄 1976：219-223），此說受到吾妻重二的批評，後者指出：武內義雄根據《禪源諸詮集都序》（以下簡稱《都序》）明藏本說明《都序》影響了周濂溪的《太極圖》，實乃因果倒置，因為明藏本所錄的真妄十重圖已經被修改過，並且此修改反而是受到周濂溪的《太極圖》的影響（吾妻重二 2017：56-59）。

其三、又有論者以為宗密影響了陸象山，理據是陸象山的「至當歸一，精一無二。此心此理，實不容有二」一語與宗密的「至道

歸一，精義無二，不應兩存」相近（董群 2000：317）。恐未必然。「至當歸一，精義無二」出自唐明皇的〈孝經序〉，唐明皇為《孝經》作注，北宋邢昺作疏，而邢昺的《論語》疏、《孝經》疏在宋代極流行，陸象山此語應當是取自此書。從年代上看，唐明皇的〈孝經序〉想必是唐代舉子常讀的篇目，而宗密年青時曾飽讀儒書、從事舉業，其《圓覺經大疏釋義鈔》自敘：「即七歲乃至十六七為儒學。十八九二十一二之間素服莊居，聽習經論。二十三又却全功，專於儒學，乃至二十五歲，過禪門，方出家矣。」（《新纂卮續藏》冊 9，頁 477 中）因此，應當是〈孝經序〉影響了宗密和陸象山。

其四、馮友蘭認為宗密《原人論》的「稟氣受質」、心氣關係等說法與後來的程朱的理氣關係說和陸象山的心與宇宙關係說有相似之處，「為以後道學立一先聲」（1961，下冊：798-799）。馮友蘭本是大處著眼，並非作個案的因果分析。他的說法是對哲學史潮流的大筆勾勒：以《原人論》為代表的佛教思想對儒家的挑戰必然引起後世儒家的回應，這固然可以成立；但後來的學者卻將此當成個案分析，這卻是缺乏實質的證據支撐的，因為馮友蘭所列舉的種種說法，並非只出現在宗密那裏，相反，稟氣、心氣、靈知、氣之靈等詞，乃漢語哲學的共通的詞彙；與其說宋明理學受宗密的影響，不如說宋明理學與宗密同屬於中國傳統哲學的語言脈絡之中。況且宗密本體論、宇宙論系統迥異於程朱的理氣關係說、陸象山的心與宇宙關係說，豈能以寥寥數十字篇幅就斷言前後之間必有影響？卓玉芳指出，不但宗密《原人論》影響宋明理學之說可疑，而且宗密很可能讀過韓愈的〈原人〉，其《原人論》的創作動機有可能是受儒家的刺激（2016: 109-130）。

以上所舉四例，雖然不能成立，但至少還舉出了一些用詞、語句的相似性作為證據。而後來學者捕風捉影之至，往往在缺乏文本關聯、也缺乏人物交往、書籍閱讀史的證據的情況下，斷定某佛教

思想影響了某儒者，其立說之隨意，殊堪憂懼。不得不說，儒佛思想互動史的研究成果雖偶爾有亮點，但總體而言在中國思想史領域中嚴格性最差。方法論和學科標準仍然有待約束和規範。

參、文獻綜述之二：宗密的「靈知不昧」與朱子的「虛靈不昧」確有關聯

在排除了存在論、宇宙論上的似是而非的關聯之後，恐怕只剩一點值得探究：在心性論上，宗密的「靈知不昧」與朱子的「虛靈不昧」確實有承接關係。朱子一生最重視《大學》，而他在《大學》開篇的「明明德」注中，注入了他的心性論，這一步具有奠基性，極為關鍵。朱子注曰：

明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。……言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷，蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。（《四書章句集注》，頁 3）

對朱子此注的禪源質疑由來已久。清代戴東原說：「注《大學》，開卷說『虛靈不昧』，便涉異學。」（《戴震全書》，第 6 冊，第 713 頁）據翟奎鳳（2020: 76）總結：明代宗本《歸元直指集》中記載禪師空谷景隆的說法：「晦庵所用佛語，若『虛靈不昧』（此句出唐譯《大智度論》並禪書）」（《新纂卮續藏》冊 61，頁 461 中），其後祝允明、陸雲錦以及近代以來日本學者皆本此說，而陳榮捷則指出「虛靈不昧」並非出自《大智度論》，而是澄觀〈答皇太子問心要〉。但翟奎鳳指出：〈心要〉中其實只有「靈知不昧」，而「虛靈不昧」四

字可追溯到宗密的《圓覺經道場修證儀》中「虛靈不昧似明珠」一句（《新纂卮續藏》冊 74，頁 464 下）。鑑於朱子常用佛教的明珠涵水之喻，⁴ 那麼確實有可能朱子的「虛靈不昧」來自宗密《修證儀》，但仍不能確定朱子讀過此書。至於翟奎鳳引用董群的說法說朱子讀過宗密的著作，則具有較高的可能性，詳見下一節。

何以確定朱子的「虛靈不昧」一定出自宗密呢？冉雲華貢獻了一條證據。他說：

在淨染問題上，宗密多次言及一切有情，皆有本覺真心，因為妄念所蔽，不自知覺。宗密又說心的本身是「昭昭不昧，了了常知」。朱熹在他的《中庸章句·序》和《大學章句》中，也用「心之虛靈知覺」、「虛靈不昧」一類的字句，描述人心。遠在朱熹之前，天臺宗的大佛學家知禮，就曾在其所著的《十不二門指要鈔卷下》中指出：「靈知之名，圭峯專用」。由此可見，宗密在這一點上，直接影響了朱熹對「心」及淨染關係的理解。（冉雲華 1988：261）

知禮（960–1028）只比朱子早一百多年，既然知禮說「靈知之名，圭峯專用」，那麼朱子的「虛靈不昧」確實可以比較精確地追溯到宗密。為宋人所廣泛閱讀的《景德傳燈錄》節錄了宗密的《答山南溫造尚書》，中有「靈靈不昧，了了常知」（《大正藏》冊 51，頁 308 上）。想必宋代參禪者盡知此語為宗密學說的標籤。據哈磊（2019: 104）的

⁴ 據翟奎鳳的統計，《語類》的明珠之喻出現 4 次，翟奎鳳將明珠之喻聯繫到《法華經》的貧子寶珠之喻。Jorgensen 則聯繫到禪宗四祖道信所撰《楞伽師資記》：「眾生心性，譬如寶珠沒水。水濁珠隱，水清珠顯。」（《大正藏》冊 85，頁 1287 中）。雖然朱子未必能讀到《楞伽師資記》，但宋代流行的《宗鏡錄》與《大慧語錄》也用了這個譬喻（Jorgensen 2018: 48）。

考證，朱子多次提及《景德傳燈錄》的內容，或許是他早年參禪常讀的書。

綜合以上的成果可知：宗密的「靈知」確實很有可能影響了朱子的「虛靈不昧」之說。但如果要使之成為言之鑿鑿的學術論斷，則需要進一步的證據，幸運的是，下文將證明，朱子並不否認這一影響，甚至還點明了他與宗密的差異，其中還涉及他對宗密的一次創造性的誤讀，從中可以看出朱子超越宗密之處。

肆、思想影響史的證據：朱子提及宗密「知」字之處

事實上，朱子並不諱言他的「虛靈明覺」與禪學的聯繫，他解釋自己的《大學》「明德」注，曰：「禪家則但以虛靈不昧者為性，而無以具眾理以下之事」（《語類》，卷 14，頁 265-266）。朱子有幾次直接提到宗密及其核心命題：「知之一字，眾妙之門。」下文逐一分析：

【其一】郭德元問：「禪者云『知之一字，眾妙之門』。它也知得這知字之妙。」（朱子）曰：「所以伊川說佛氏之言近理，謂此類也。它也微見得這意思，要籠絡這箇道理，只是它用處全差，所以都間斷，相接不著。」僩問：「其所謂『知』，正指此心之神明作用者否？」曰：「然。」郭又問：「圭峯云：『作有義事，是省悟心；作無義事，是狂亂心。狂亂由情念，臨終被業牽。省悟不由情，臨終能轉業。』又自注云：『此義非仁義之義，乃理義之義』，甚好笑。」（朱子）曰：「它指仁義為恩愛之義，故如此說。他雖說理義，何嘗夢見？其後杲老亦非之云：『理義

之義，便是仁義之義，如何把虛空打做兩截？」(憫〔錄〕，
《語類》，卷 126，頁 3029-3030)

案：以上引文出自中華書局的黎靖德本《語類》。上海古籍出版社用在日本發現的《朝鮮古寫徽州本朱子語類》為底本而出版的《朱子語類匯校》(2014: 3041-3042) 在此條之後有小字注：

憫〔錄〕。按黃卓錄至「相接不着」同，以下詳略少異，今附，云：又圭峯云：「此又非仁義之義，乃理義之義」，它指仁義為恩愛，恩小□(筆者案：此處缺一字)義，故如此說。圭峯禪師嗣者譯會(筆者案：應作「神會」)禪師，若澤(案：應作「荷澤」)嗣北宗神秀禪師，所謂北宗六祖也。南宗慧能為南宗六祖，皆傳法於五祖，北宗專主張這「却」(案：疑有錯字)字，南宗知之曰「知之一字，眾妙之門」。憫問：「他之所謂知，正指此心之神明作用者，但不明理耳。」曰：「然。」(校注：按「黃卓錄至相接不着同……曰然」，成化本無。) ⁵

以上的小字注有些文字表述不明，疑有錯字，恐怕是朱子學生作筆記或者後世傳抄的錯謬所至。但大致意思是明確的，反映出朱子對如下禪宗史非常了解：禪宗自五祖之後分為惠能南宗與神秀北宗兩派。荷澤神會先師從神秀，後在惠能處悟道，立「知之一字，眾妙之門」之說，被宗密所繼承。郭德元以宗密的「作有義事……」一段問朱子，也是點到了要害，因為此段是宗密著名的偈子，還被大慧宗杲專門引

⁵ 已查閱北京大學圖書館藏《朝鮮古寫徽州本朱子語類》(京都：中文出版社，1982) 卷一二六，第二十八葉正。影印本下冊，第 1748 頁下欄。《匯校》本逐錄無誤，此處幾種可疑的地方應當是古代謄抄者的筆誤。感謝北京大學陳耕博士在研究資料上的大力協助！

述和批評過（《大正藏》冊 47，頁 932 下）。基於大慧宗杲在南宋的鋪天蓋地的影響力，想必使這句話更加受到參禪者的關注。朱子的回答表明他非常了解大慧之批評宗密。但我們還不能斷定朱子是否讀過宗密的這一著作、還是僅讀過宗杲的引述。董群和冉雲華（1988: 261-262）憑藉這則語錄斷言朱子直接閱讀過宗密的作品，恐怕此處仍須闕疑。至於董群（1995: 84）指出：朱子讀過的《圓覺經》多卷本有可能是宗密所作的《圓覺》疏、鈔，因為宋人讀佛經往往經、疏合讀，而宗密又是推尊《圓覺》的主要注家。此說具有較高的可能性。

【其二】朱子〈答胡廣仲〉：上蔡雖說「明道先使學者有所知識，却從敬入。」然其記二先生語却謂「未有致知而不在敬者」。又自云：「諸君不須別求見處，但敬與窮理則可以入德矣。」二先生亦言「根本須先培擁，然後可立趨向」。又言：「莊整齊肅久之則自然天理明。」五峯雖言「知不先至則敬不得施」，然又云：「格物之道必先居敬以持其志」，此言皆何謂邪？熹竊謂明道所謂先有知識者，只為知邪正識趨向耳，未便遽及知至之事也。上蔡、五峯既推之太過，而來論又謂「知之一字，便是聖門授受之機」，則是因二公之過而又過之。試以聖賢之言考之，似皆未有此等語意，却是近世禪家說話多如此。若必如此，則是未知已前可以怠慢放肆，無所不為，而必若曾子一唯之後，然後可以用力於敬也。此說之行於學者日用工夫大有所害，恐將有談玄說妙，以終其身而不及用力於敬者，非但言語之小疵也。（《朱子文集》卷 42，頁 1896-1897）⁶

⁶ 即《晦庵先生朱文公文集》，見《朱子全書》冊 20-25。六冊頁碼編號連貫，因此本文只標注卷數與頁數。

這則材料首先提到謝上蔡（謝良佐）與二程的不一致：謝上蔡認為應當「先有所知識」再持敬，但他所傳二程語錄則說「未有致知而不在敬者」。繼承謝上蔡的湖湘學派主張「先察識後涵養」，而朱子則認為「察識」或「致知」的先條件是：先以「敬」去「涵養」心性的根本，使道德主體的「知覺」、「主宰」虛靈不昧。胡廣仲屬於湖湘學派，為了強調「知」的作用，說「**知之一字，便是聖門授受之機**」，朱子敏感地意識到此語與神會與宗密的名言高度相似，所以朱子說：「却是近世禪家說話多如此。」朱子反駁湖湘學派的先察識後涵養說，指出曾子必須先有具體的倫理實踐、主敬的工夫，到了一定程度才達到了「一以貫之」的洞見。為何朱子認為禪門「知」字不及儒家「敬」字？這個謎團將在後文解開。

【其三】或問：「以主宰謂之帝，孰為主宰？」〔朱子〕曰：「自有主宰。蓋天是箇至剛至陽之物，自然如此，運轉不息，所以如此。必有為之主宰者，這樣處要人自見得，非言語所能盡也。」因舉《莊子》「孰網維是？孰主張是？」十數句。〔朱子〕曰：「他也見得這道理，如圭峰禪師說知字樣。」（小字注：卓〔錄〕。憫〔錄〕同）（《語類》，卷 68，頁 1684-1685）

朱子認為「天地以生物為心」。「天」有「主宰」義，當「天」帶有主宰義時，可稱為「帝」，而朱子說：「帝是理為主」（《語類》，卷 1，頁 5）。換言之，雖然「天」有主宰的意味，但「天」無非是順理而運行，沒有任意性的造作。朱子引用《莊子·天運》的「孰網維是？孰主張是？」，恐怕是誤解了《莊子》，《莊子》原意是懷疑天地的自然運行背後是否有主宰，而朱子卻把這句話理解為一種引導語，去肯定主宰之天的存在。最後朱子忽然說：「他也見得這道理，如圭峰禪師說知字樣。」此句頗有解釋的難度。筆者下文的解釋方案是：朱子從圭峰的「知」字中讀出了宗密本人沒有強調的內容——「主

宰」義。而這一點正是朱子在宗密的靈知思想基礎上的一大推進。

以上三處引用宗密「知」字，可以確定朱子頗了解宗密相關思想，並且在立論（如論天地之心）與駁論（如駁湖湘學派）的關鍵之處都引用之，足見朱子在運思的過程中，一直把宗密當作一個參照系。上文從思想史的證據上確證：宗密的「知」對朱子有影響；下文則從哲學層面出發，分析宗密與朱子思想的同中之異，最終會解開本節的未解之謎。

伍、概念結構的相似性：宗密的「自性本用」與朱子的「涵養未發」

確定了朱子與宗密的「知」字上的聯繫之後，下文再從哲學的角度，說明朱子在宗密的基礎上增加了什麼。我們首先略述宗密思想，點出其與朱子的思想結構相似性。

在師承上，宗密既繼承了荷澤宗神會的思想，特別是其「知之一字，眾妙之門」一語；又繼承了澄觀的思想，但他對澄觀思想的吸收有所取捨：他以《圓覺經》為中心，代替了澄觀以《華嚴經》為中心的格局；他以《起信論》的真心緣起說為中心，有濃重的本體論、形而上學的傾向，而澄觀則除了華嚴宗思想之外還吸收了湛然的天臺宗思想，具有天臺宗的不落兩邊的圓教的思想風格。⁷

宗密對心、知的闡發可以分為心性本體論與工夫論兩個層面。在心性本體論上，宗密繼承了《起信論》的「一心開二門」的思想架構，

⁷ 可參考：郭順朝 2017。

《禪源諸詮集都序》引述《起信論》云：「不變是性，隨緣是相，當知性相皆是一心上義。今性相二宗互相非者，良由不識真心，每聞心字，將謂只是八識，不知八識但是真心上隨緣之義，故馬鳴菩薩以一心為法，以真如生滅二門為義。論云：『依於此心顯示摩訶衍義。心真如是體，心生滅是相用。』」（《大正藏》冊 48，卷 1，頁 401 中下）宗密由此提出了「心通性相」的重要命題，以批判性地調和性宗與相宗（即法相宗），認為法相宗只分析到了第八識，卻不知八識只是真心隨緣而起。依《起信論》之喻，真心猶水，八識如無明風動波瀾乍起。事實上，宗密的「心通性相」在命題形式上最接近朱子的「心統性情」，都是認為「心」兼含本體與現象兩個維度。⁸ 當然，這只是說思想結構上的相似性，按照筆者的互證法的方法論標準，不能以此證明朱子必定受到佛教的影響。但這種相似性已經足以引起我們在哲學上的反思和對話。

⁸ 筆者至今尚未發現有論者指出宗密的「心通性相」這一命題與朱子的「心統性情」的同構性。不過，Gregory (1991: 304) 已經指出：「朱子對釋氏錯認作用為性（案：亦即作用見性）的批評和朱子的「性體情用」（案：實即「心統性情」之說）令人聯想起宗密對洪州宗的批評。」已接近這一發現。但 Gregory 依舊受毛西河以來的學術偏見的影響，仍將朱子的天命之性與氣質之性之分、人心道心之分聯想到阿賴耶識的染淨之分 (1991: 310-311)。本文在文獻綜述部分已反駁毛西河關於「稟氣受質」的比附，茲不贅述。最接近筆者這一發現的是梅約翰的近著 (Makeham 2018)。他認為朱子的心性論與《大乘起信論》的「一心開二門」思想具有同構性。由於宗密的「心通性相」模型也是《起信論》的模型，梅約翰在文中也提及宗密，因此梅約翰之立論可謂「先得我心」。但是如果落實在思想影響的歷史的層面，則我們無法斷言朱子直接受到《起信論》的影響，因為尚未發現任何證據顯示朱子讀過《起信論》。梅約翰在文末承認說：雖然《起信論》中的「一心開二門」模型與朱子的形而上學具有同構關係，但其文並不考證兩者之間的影响因果鏈條 (Makeham 2018: 340)。筆者此文可以提供一個線索：《起信論》——華嚴宗——宗密與華嚴禪——宋代禪宗（特別是大慧宗杲）的語錄。朱子有可能是通過這個文本衍生的線索而間接地接觸到《起信論》的思想。此外，筆者本文的重點不是找思想結構相似性，而是在相似中點出關鍵差異，即點出：朱子從「圭峰知字」中誤讀出「主宰」之義，才是哲學史轉折的關鍵。

在工夫論層面上，宗密繼承了神會的荷澤宗，認為荷澤宗代表惠能的南宗的正統，而南宗的另一派，亦即馬祖道一的洪州宗，在宗密的時代宗勢頗盛。宗密面對當時宗與教之間、禪宗各派別之間相互排斥的局面，試圖架構一個宏大的體系以安頓各宗、教。他分為三個層面：

- (1) 息妄修心宗（北宗禪等）——密意依性說相教
- (2) 泯絕無寄宗（牛頭宗等）——密意破相顯性教
- (3) 直顯心性宗（3a 洪州宗與 3b 荷澤宗）——顯示真心即性教

(1) 息妄修心宗只知攝心看淨，但執著於染淨二分；(2) 泯絕無寄宗則強調破除一切執著。但只有到了 (3) 直顯心性宗才點出一切眾生皆有本覺真心。而在此宗之內，又可分為 (3a) 以馬祖道一為代表的洪州宗和 (3b) 以神會為首的荷澤宗。(3a) 洪州宗主張作用是性。《都序》述其旨曰：「道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。」（《大正藏》冊 48，卷 1，頁 402 下）宗密批評洪州宗只知用即是體，卻不識「體」自身。正如有些人看慣了摩尼珠在各種顏色背景之中呈現的雜色，卻不知摩尼珠的本色，等到外在的雜色去除之後，反而認不出此珠即是摩尼珠。⁹ (3b) 宗密所代表的荷澤宗因此主張：「諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝

⁹ 宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》（以下簡稱《承襲圖》）寫道：「復有一類人，指示云：即此黑暗便是明珠。……致令愚者的信此言，專記黑相，或認種種相為明珠。……或於異時是摩尼珠都不對色時，但有明淨之相，却不認之。……（自注：洪州見解如此也。言愚者，彼宗後學也。……）」（《新纂卮言藏》冊 63，頁 34 中）。

真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。」（《大正藏》冊 48，卷 1，頁 402 下至頁 403 上）宗密將荷澤宗思想概括為「寂知指體，無念為宗」（《新纂卮續藏》冊 9，卷 3，頁 535 上）

朱子與宗密在觀點、風格和學術地位上有許多相似之處：第一、兩者都重視概念分析、理論思維，是思想界中的哲學理論精英和經學大家；第二、兩者思想都是對各自傳統的大綜合；第三、兩者都重視道統或者傳心譜系的建構；第四、兩者皆一方面重視切己工夫、為己之學，另一方面重視經、教傳統，宗密還特別指出：「量有三種：……一比量、二現量、三佛言量」（《大正藏》冊 48，頁 401 上），第三種「佛言量」便是以佛經作為勘驗是非的標準。他說：「若但取現量，自見為定，不勘佛語，焉知邪正？」（同上）第五、宗密與朱子都以相似的方式批評其競爭者：洪州宗與陸象山（陸九淵）。因為他們與自己其實最接近、最可能引為同道、但也因此最具誤導性。朱子批評陸象山暗用禪宗（實即洪州宗）的「作用是性」（《語類》，卷 116，頁 2798-2799），雖然知道「心與理一」，卻無精審的窮理工夫，「把許多粗惡底氣都把做心之妙理」（《語類》，卷 124，頁 2977）。宗密也批評他的對手認得心之本體不夠真切、精當。他批評洪州宗的「作用是性」說：

真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用。明所現影是隨緣用，影即對緣方現，現有千差。明即自性常明，明唯一味。以喻心常寂是自性體，心常知是自性用。此能語言能分別動作等，是隨緣應用。今洪州指示能語言等，但是隨緣用，闕自性用也。（《新纂卮續藏》冊 63，頁 35 上）

以上五點，特別是第五點，至關重要。宗密最看重的就是他與洪州宗在心性工夫論上的同中之異，他的《承襲圖》申申力辯者正在於此。

他親傳裴休，裴休起初尊他為「吾師」，而後來還是被洪州宗人轉卻（詳見後文），改口稱「休與大師（案：指宗密），於法為昆仲，於義為交友」。¹⁰ 可見宗密的荷澤宗一派之盛衰，關鍵正在他與洪州宗的這點極為精微的差異上。

朱子與宗密的心性工夫論具有同構性：朱子的「涵養未發」可類比於宗密的「自性本用」。兩者都在探尋心之體之在自身的活動和體驗。宗密說：「任迷任悟，心本自知。不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。」（《大正藏》冊 48，頁 402 下至頁 403 上）心自然能知，這種知不同於有具體對象的知。宗密將心之自知比作明珠在沒有外界顏色干擾的時候的本色或透明本體。他說：「不對色時者，無所念也。但有明淨者，了了自知無念也。」（《新纂卮續藏》冊 63，頁 34 中）。他為了推論心之體是知，運用了「徵其體」的思維方式：

設有人問：每聞諸經云：迷之即垢，悟之即淨，縱之即凡，修之即聖，能生世間出世間一切諸法，此是何物？（自注：舉功能義用而問也。）答云：是心。（自注：舉名答也。）愚者認名，便謂已識。智者應更問：何者是心？（自注：徵其體也。）答：知即是心。（自注：指其體也，此言最的，餘字不如。若云非性、非相，能語言、運動等是心者，何異他所問詞也？）（《大正藏》冊 48，頁 406 下）

正如宗密區分了心之體與相用、心之「自性本用」與「隨緣應用」，朱子在中和新說中區分了心之體與心之用：心之體為性、心之用為情。兩人都傾向於探索心之體之在自身的狀態。朱子認為，性可以呈現在未發的狀態之中，此狀態被朱子描述為「事物未至，思慮未萌」。

¹⁰ 關於裴休先師事宗密，後師事希運與靈祐的經過，可參考：胡建明 2013：55-58。

如中和新說中〈答張欽夫〉曰：「方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具。其所謂中，是乃心之所以為體，而寂然不動者也。」（《朱子文集》，卷 32，頁 1419）宗密的「自性本用」或許最適用於詮釋朱子的「未發」的概念：心之體是性，而「未發」則是心在寧靜時最接近於性的本然狀態。但「未發」不等於「性」或「心之體」。朱子的更精確的表述見〈已發未發說〉云：「當此之時，即是心體流行，寂然不動之處。而天命之性，體段具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之中，然已是就心體流行處見，故直謂之性則不可。」（《朱子文集》，卷 67，頁 3267-3268）〈答林擇之書〉云：「疑未發只是思慮事物之未接時，於此便可見性之體段。故可謂之中，而不可謂之性也。」（《朱子文集》，卷 43，頁 1967）。宗密的「自性本用」恰好既非性自身、又非一般的對境之「用」，「自性本用」用於描寫朱子的「未發」，最為妥帖。

朱子之所以重視未發之中的這種靜中涵養的工夫，從哲學史上（外緣）看：一方面是繼承了楊時以來的「道南指訣」，另一方面是有鑑於湖湘學派偏於動中體察而缺乏靜中涵養工夫。**從朱子本人的思想風格（內因）來看**，朱子作為一位經學家、學問大家，比較重視考察事物之在其自身的本然狀態，這就需要一種「排除法」，或者借用宗密的說法，需要一種「徵其體」的方法：排除外緣的干擾，於「事物未至，思慮未萌」之時觀心之體之在自身的狀態。

然而，這種「徵其體」的排除法是否合理？如果依照王陽明的觀點：心未嘗離却事物，或者借用胡塞爾的話，意識總是關於某物的意識。倘若排除「意向性」而考察意識自身，在「事物未至，思慮未萌」之時體驗心之體，這恰好切掉了心之體最為根本的特徵。在這一點上，王陽明淡化未發、已發之分，主張體用不二，恰好與朱子形成對比。按照朱子的思路，體用雖不可離，但不妨在靜中體驗去「逼近」那個心之體「自身」。宗密講「了了常知」的「自性本用」；朱子講

「事物未至，思慮未萌」的未發時「知覺主宰」默運其中，兩者的「知」都表現出如下特徵：(1) 它的意向性並不指向外在的事物或自己的思慮，而只是微弱地伴隨著身體運動的清明的知覺活動，譬如靜坐時或者灑掃應對時，此心照體常在，但又不與萬事萬物形成主客對待關係；(2) 如果有妄念萌動，此心自然會知，但無念之時此心依舊不昧，不與思慮、事物相對待。

筆者之所以刻意把「知」界定得如此平凡，是因為宗密主張「知通智局」，換言之，佛智需要修行才能獲得，但「知」則是一切有情眾生皆有的，甚至禽獸皆有。宗密說：

今就尅體指示，即愚智善惡，乃至禽畜，心性皆然，了了常知，異於木石。其覺智等言，即不通一切。謂迷者不覺，愚者無智。心無記時，即不名鑒照等，豈同心體自然常知？
(《新纂卮續藏》冊 63，頁 35 上)

只要屬於有情眾生（「異於木石」），人與禽獸一樣有這種「了了常知」的能力，但只有修行者才能有「覺」、「智」。可見，宗密為了說明靈知的普遍性，刻意不把「知」拔得太高。因此，本文用「伴隨身體活動的清明的知覺能力、覺察妄念萌動的能力」來界定「知」。宗密之「知」自可上下其講，若放在《圓覺經》的語境或者在心性工夫論的脈絡中，則「知」字之義將更豐富。詳見後文。

當然，讀者會質疑：以上對宗密的「靈知」的典型表現的描述，只是對應於「相」，而不是宗密所說的「性」。對此，筆者的辯解是：我們的哲學語言只能描述「相」而不是「性」，況且在宗密看來，性、相統一於一心，這種清明朗照的心靈狀態可以看作是「性」在「相」中的直接呈現，即所謂「自性本用」（而非「隨緣應用」）。宗密雖不能留滯於「相」上說「性」，但他儘量通過經驗的意識「相」的分析去指點那個最靠近「性」自身的「靈知」的狀態。這種調和的結果就是：最終的學說要義落在「自性本用」這種非體非用、亦體亦用的

接榫點上。

宗密也有一些更圓融的說法：他述性宗之旨曰：「一真心體，非空非色，能空能色，為中道第一義諦。」（《大正藏》冊 48，頁 407 上）這種不落兩邊的模式應當來自《圓覺經》經文：「彼知覺者，猶如虛空。知虛空者，即空華相。亦不可說無知覺性，有無俱遣，是則名為淨覺隨順。」（《新纂卮續藏》冊 9，頁 350 上）宗密為他的《圓覺經大疏》作序曰：「一切唯識，識如幻夢，但是一心。心寂而知，目之圓覺。」（《新纂卮續藏》冊 9，頁 323 下）他在《圓覺經大疏釋義鈔》自己釋義曰：「疏心寂而知者。……若無真心之體，說何物寂何物不動不變耶？知者謂體自知覺，昭昭不昧。**棄之不得，認之不得**。是當體表顯義。」（《新纂卮續藏》冊 9，頁 468 上）這都是在運用不落兩邊的模式，最終把心性工夫的焦點放在**寂體之自知**這一點上，成就了他的「自性本用」的概念。

上文在「心有沒有對象」上個問題上採取持中的態度，在「性」、「相」兩邊之間預以調停。下面還需要就另一個難題進行調停，即朱子的「未發之中」和宗密的「自性本用」到底是理想的、還是中性的經驗？宗密的調停態度已見於上文引文：一方面，人與禽獸等一切有情眾生皆稟賦「知」：「愚智善惡，乃至禽畜，心性皆然，了了常知，異於木石。」另一方面，只有修煉之後才有「覺」、「智」：「迷者不覺，愚者無智。心無記時，即不名鑒照等，豈同心體自然常知？」

朱子的調停立場與宗密幾乎相同。一方面，朱子肯定未發階段最接近「心之體」亦即「性」自身的呈現。在寧靜的心靈狀態之中，心之體自然呈露。所有人只要嘗試，都能體驗到；另一方面，朱子又說如果未發階段缺乏涵養工夫，則會流於不理想的狀態。朱子與宗密立場相似。

這種靈知與未發的體驗不同於現代西方哲學所講的普通的經驗，因為後者都是無須主體的努力就能獲得的，因為後者是被動的、

由感官刺激所造成的。啟蒙以來的世俗轉向由於過度拒斥精神層面的豐富性，而把科學的、建基於經驗的可確證性作為知識的典範，因而狹窄化了我們的經驗概念。啟蒙以來的寡頭的經驗主義者會說：如果不能在我的直接的經驗中得到驗證，那任何學說都是教條主義的。但在一個傳統的重視精神修煉的哲學家看來：經驗自有高下之分。不同於科學所說的感官經驗的數據 (sense data)，精神體驗都是需要主動去獲得的。《莊子·逍遙遊》說：「瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。」對道的體驗也是一種高階的經驗，不是被動的經驗所能直接提供的。因此，我們不妨在經驗與理想之間也取一個中道：一方面，這種「知」或者「未發之中」是理想的、但一旦不持守便會消失的；另一方面，這種「知」或「未發之中」是人人皆能體驗的、但它不是被動的感官經驗，而是需要人們主動地、聚精會神地體驗才能獲得的。

然而，是否只要努力就能體驗未發的理想狀態呢？朱子在中和舊說時還是持懷疑態度的，他說：

然聖賢之言，則有所謂未發之中、寂然不動者，夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息、不與事接之際為未發時耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體。（〈與張欽夫書〉，《朱子文集》，卷 30，頁 1315）

朱子甚至因為這個懷疑而在中和舊說中倒向湖湘學派一邊，直到中和新說才回到正面肯定未發涵養工夫的立場。可見其立論之不易、體驗之不易。

陸、繼承與超越：從宗密的自性本用之「靈知」 到朱子的未發之「知覺主宰」

既然朱子並不諱言其「虛靈明覺」與禪學的相似性，那我們還應當再深挖一層，說明朱子的心性工夫論比起宗密增加了什麼？下文將證明：宗密的知之「靈」表現在其能隨時逃逸於對相的執著之外。問題是：要維持此「知」，需要持守的工夫和主宰的能力。然而，在佛教理論框架內，宗密很難正面地討論主宰、持守之義。朱子則不然，其言未發工夫，兼具「知覺」與「主宰」，這是兩者最大的區別。朱子在儒家的框架之中可以正面地談知覺、主宰和持守；而宗密在佛教的框架之內僅僅是點出「知」字，便已飽受攻擊。這或許解釋了為何朱子的工夫論在儒學史上不絕如縷，而宗密之後的荷澤宗卻一蹶不振。

宗密思想中的荷澤宗工夫是：離相以見心之「自性本用」，以此為工夫持守的立足點。正如離像以識鏡之體本自空寂而常照。然而這個類比潛藏著誤區：並不存在不照物的「鏡之體」，即使把鏡子用布蒙起來，它在裏面依舊映照著這塊布。即使去除一切外在光源，使鏡子真的不照物，難道鏡子的「銅」性或其表面之光滑性就是鏡子之性本身了嗎？此類誤區難逃程明道〈定性書〉中的「反鑑而索照」之譏。類比可知，並不存在離境之心，心與境一時並起，一時並休。而宗密的「自性本用」恰恰就是在追求那種心體離物境而產生的一種內照自身的虛明之境，有流於光景之嫌。¹¹ 我們在裴休的案例中，恰好能看

¹¹ 宗密不會接受這種批評。他曾寫道：「荷澤大師云：『擬心即差』，故北宗看心，是失真旨。心若可看，即是境界，故此云非心境界。」（《大正藏》冊 48，頁 405 上）這是質疑北宗的息妄看淨之法有以心觀心之嫌。宗密之質疑北宗，又類似於後來洪州宗之質疑宗密。在洪州宗看來，宗密也耽於靈知的光景，兩種弊病有相似性。

到洪州宗對宗密的批評。裴休原來師從宗密，後來黃檗希運（馬祖道一的法孫）開導裴休說：

故學道人直下無心默契而已，擬心即差。以心傳心，此為正見。慎勿向外逐境，認境為心，是認賊為子。……所謂心地法門，萬法皆依此心建立。遇境即有，無境即無。不可於淨性上轉作境解。所言定慧鑑用歷歷，寂寂惺惺（筆者案：當指裴休所言的宗密思想），見聞覺知皆是境上作解，暫為中下根人說即得。若欲親證皆不可作如此見解，盡是境〔縛〕（案：《傳燈錄》中有「縛」字）。法有沒處，沒於有地。但於一切法不作有無見，即見法也。」（《大正藏》冊 48，頁 381 中）

宗密只說「無念」，希運還要「無心」。此處希運是在醫治宗密遺留在裴休上的「禪病」。希運說：「離一切相即是佛。凡夫取境，道人取心。心境雙忘乃是真法。忘境猶易，忘心至難。」（《大正藏》冊 48，頁 381 上）希運用「心境雙忘」遮遣宗密的「寂知」、「自性本用」，正如程明道〈定性書〉用「內外兩忘」回答張橫渠的「定性未能不動，猶累於外物」的疑問。兩者的思路極為相似。

希運之所以能轉化得了受宗密影響的裴休，有兩個原因：

首先，在心能不能暫時離境（或暫時流連於空寂靈知之「內境」）的哲學問題上，希運佔據了優勢，因為一旦離境求心，則很可能導致在形而上學上肯定心的獨立存在。雖然華嚴宗與受華嚴影響的禪宗流派也可以積極地講如來藏真心緣起說，但畢竟心之體本空；況且禪宗自惠能以來就有《金剛經》的空宗思想成分，往往要遮遣掉這種正面言說。對此，實際上宗密有所回應。宗密駁斥空宗曰：「今復詰此教

曰：若心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？」（《大正藏》冊 45，頁 709 下）然而，前一句類似近現代西方的主體性思維，¹² 後一句類似古典西方的形而上學思維。宗密之思辨不可謂不瑰璋，但在佛教空義與禪宗頓旨的雙重約束下，終究不得廣傳。他那肯定主體與肯定存在的隱秘傾向，也只有挂搭在華嚴宗的法界緣起、《起信論》的真心緣起之上，才避免了嫌疑。宗密與西方哲學一樣深挖主體的「知」的能力、追問心之體之在自身的狀態，但他處在禪宗的大背景中，卻在後世被邊緣化，成了「知解宗徒」（神會）的宗徒。

其次，希運之所以能勝過宗密，也是基於佛教的根本人生觀旨趣：此身、此心「無我亦無主」。在上面的引文之前，希運劈頭就說：

學道人莫疑四大為身。四大無我，我亦無主。故知此身無我亦無主。五陰為心，五陰無我亦無主。故知此心無我亦無主。六根六塵六識和合生滅亦復如是。十八界既空，一切皆空，唯有本心蕩然清淨。……唯直下頓了自心本來是佛。無一法可得，無一行可修。此是無上道，此是真如佛。學道人，祇怕一念有，即與道隔矣。」（《大正藏》冊 48，頁 380 下至頁 381 上）

雖然宗密也說無念、無住，但畢竟從工夫論上講，宗密是要**持守這空寂之知的**，這就導致「於淨性上專作境解」（實體化了主體，執著做於其在自身的狀態，即「境縛」）的危險。¹³ 這裏的「守」字與「空」

¹² 「若無聖人，知無者誰？」一語出自後秦皇帝姚興的書信，而僧肇於〈涅槃無名論〉對此句勉強敷衍說「實如明詔」，但這一句與僧肇的空宗立場實不相應，甚至導致〈涅槃無名論〉因此句而被疑為偽作。實際上僧肇在〈涅槃無名論〉的正文即「九折十演」中否定了「知無」的聖人。參考：《肇論校釋》之〈緒論〉，頁 5-6。宗密在反駁空宗時偏偏引用此句，耐人尋味。

¹³ 這裏所陳述的是洪州宗對宗密的批判。事實上這個問題由來已久。《圓覺經》中普

字形成了一個「自我挫敗」(self-defeating)的結構。因為佛教的理想「知」正在於它能**逃逸**於執著之念之外。¹⁴ 因此，任何起心動念去「守」此「知」，都將違拗這種知的「逃逸」特性。

在宗密的語匯裏，「主宰」往往是帶有貶義的。大致可以相當於「我執」。這個用法是被宗密所重視的《圓覺經》決定的，因為《圓覺經》云：「由有無始本起無明，為己主宰」（《新纂卍續藏》冊 9，頁 399 下）此處「主宰」是無明引起的對自我的執著。宗密作《圓覺經道場修證儀》時，也依循同樣的用法：「常冥寂照自施為，不使根身當主宰。」（《新纂卍續藏》冊 74，頁 385 中）「不將主宰更當情，便見無邊法界淨。」（同上，頁 455 中）「皆歸迷悶不能醒，本起無明為主宰」（同上，頁 471 上）。

宗密的「靈知」思想受制於佛教的基本教義而無法正面地言說「主宰」義，因此只有到了朱子、置換成儒家的生生不息的宇宙觀和肯定道德主體的倫理學語境，才真正說清「知覺」之中所蘊含的主宰義。這實際上也是宗密的靈知哲學的應有之義。試看宗密那段被廣泛引用的偈子：「作有義事，是惺悟心；作無義事，是狂亂心。狂亂隨情念，臨終被業牽。惺悟不由情，臨終能轉業。」（《大正藏》冊 51，頁 308

賢菩薩問：「世尊，若彼眾生知如幻者，身心亦幻，云何以幻還修於幻？」世尊答曰：「一切菩薩及末世眾生，應當遠離一切幻化虛妄境界。由堅執持遠離心故，心如幻者，亦復遠離。遠離為幻，亦復遠離。離遠離幻，亦復遠離。得無所離，即除諸幻。」宗密注中分析出其中四個層次：「一離妄，二離覺，三遣離，四遣遣。」（《新纂卍續藏》冊 9，頁 355 中）說盡佛教隨說隨掃、遣之又遣的風格。因此，不能說宗密沒有意識到這個問題，但宗密過於強調「徵其體」、「自性本用」的哲學方法，仍然有可能陷入「持守」與「逃逸」之間這個悖論。

¹⁴ 宗密曰：「迷時煩惱亦知，〔知〕非煩惱；悟時神變亦知，知非神變。然則知之一字，眾妙之源。」（《新纂卍續藏》冊 63，頁 33 下）又云：「一切皆空，唯心不變。迷時亦知，知元不迷。念起亦知，知元無念。乃至哀樂喜怒愛惡，一一皆知。知元空寂，空寂而知，即於心性了然不惑。」（《新纂卍續藏》冊 63，頁 34 下）描述的正是「知」的這種靈動的「逃逸」功能。

中)試問那個不由情識所轉的「惺悟心」,難道不需要一段「常惺惺」的持守工夫嗎、不能蘊含「主宰」義嗎?禪宗歷史上有另一位瑞岩師彥也比較講究保持清醒(「惺惺著」)的「三喚主人翁」的工夫,而他的禪法在後世禪宗中的評價也不高,玄沙師備批評他「弄精魂」(《新纂卮續藏》冊 73,頁 40 上)。而大慧宗杲提醒學者參這個常惺惺的禪要小心:不要「認『識神』為自己」(《大正藏》冊 47,頁 935 下)。

這恐怕是因為這種帶有「持守」特徵的禪法與佛教的「無主、無我」的處世旨趣相牴牾。與此相反,「常惺惺」之法被謝上蔡與朱子借用過來言說「敬」的工夫,其影響卻至深至廣。《語類》載:「(朱子)舉佛氏語曰:『千種言,萬般解,只要教君長不昧。』此說極好。」¹⁵ 朱子所著重表彰的盡是禪門所當警惕的一些說法。這成為我們理解從宗密到朱子之轉折的關鍵。

朱子言心之主宰義之處極多,如:「心,主宰之謂也。動靜皆主宰,非是靜時無所用,乃至動時方有主宰也。言主宰,則混然體統自在其中。心統攝性情,非籠侗與性情為一物而不分別也。」(《語類》,卷 5,頁 94)又如:「心是管攝主宰者」(《語類》,卷 5,頁 97)、「心妙性情之德,妙是主宰運用之意。」(《語類》,卷 101,頁 2582)這在一個儒者的言論中並不意外,但如果我們把他的中和新舊說的經歷略加梳理,便知道此主宰義對其思想之形成至關重要。

中和之悟的大致經過如下:朱子十五、六歲時曾遇一僧人(普遍認為是指宗杲的弟子道謙)而喜參「昭昭靈靈底禪」(《語類》,卷 105,頁 2620),甚至拿禪的意思應試而說動了試官,遂得舉。其後,

¹⁵ 此語來自〈草庵歌〉,此篇在北宋初期被認為是石頭希遷所作,參考:哈磊 2019: 108。

他多次見李延平(李侗)，而至三十一歲時「始受學焉」(王懋竑 1998: 17)，在其勸導下擱置了參禪而專注於儒學，李延平所傳的是楊時以來的「道南指訣」：「李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物，自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。」(〈答何叔京〉，《朱子文集》，卷 40，頁 1802)但是朱子尚未契悟，而延平歿。茫然無措之下，朱子轉向張栻(南軒)問學，一度接受了張南軒所代表的胡五峰(胡宏)與湖湘學派的工夫論。他參悟中和的過程可分為中和舊說(丙戌以後，三十七歲及以後數年)和中和新說(己丑，四十歲)兩階段。中和舊說認為性是體，心是用，表述上與胡五峰相近；而中和新說則認為心之體是性，心之用是情，性呈現於未發的理想狀態之中。朱子以此強調：在湖湘學派所強調的「動中省察」之外，還應當有「靜中涵養」的工夫。無論是在已發之動還是未發之靜，心都應該發揮它的知覺與主宰的功能，以保證心的活動合乎理。

中和新舊說所要體驗和把握的正是心的知覺、主宰能力本身，以之作為心性工夫的立足點。例如，在舊說時期，他說：

而今而後乃知浩浩大化之中，一家自有一箇安宅。正是自家安身立命、主宰知覺處，所以立大本、行達道之樞要。所謂「體用一源，顯微無間」者乃在於此。¹⁶

後來他又修改措辭，說：「『大化之中自有安宅』，此立語固有病。然當時之意却是要見自家主宰處，所謂大化，須就此識得，然後鳶飛魚躍，觸處洞然。」¹⁷可見，「知覺、主宰」二者正是朱子所尋求的

¹⁶ 〈答張敬夫〉，《朱子文集》，卷 32，頁 1392。王懋竑《年譜》(1998: 29)繫於三十七歲。

¹⁷ 〈答石子重〉，《朱子文集》，卷 42，頁 1923。王懋竑《年譜》(1998: 37)繫於三十九歲。

關鍵。朱子的這種思維方式其實接近宗密的「自性本用」的思維模式，即確定心之體之在自身的樣態。到了四十歲確立了中和新說之後，朱子反思其舊說，如〈與湖南書〉云：「前日之說非惟心性之名命之不當，而日用工夫全無**本領**，蓋所失者，不但文義之間而已。」¹⁸ 〈已發未發說〉亦云：「且於日用之際，欠卻**本領**一段工夫。」¹⁹ 他所要尋找的這個「本領」，就是那個提綱挈領的工夫立足點，其實也就是後來成熟思想中的「心統性情」的「統」字的主宰義。²⁰ 新說時期他說：

然比觀舊說，却覺無甚綱領。因復體察，見得此理須以**心為主而論之**，則性情之德，中和之妙，皆有條而不紊矣。然人之一身，**知覺運用，莫非心之所為**。則心者固所以**主於身而無動靜語默之間者也**。……蓋**心主乎一身而無動靜語默之間**，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。……蓋**主於身而無動靜語默之間者，心也**。仁則心之道，而敬則心之貞也。²¹

總之，新、舊說所要尋找的關鍵就是這種「主宰」義。為何「主宰」二字這麼難體會？因為這個主宰並不只是我們通常所說的心靈自主地支配身體及其活動的能力。這個主宰還有高一層的含義：它可以指那個能使天理呈現在心中的道德主體。而未發時「事物未至，思萌未萌，而一性渾然，道義全具」（〈答張欽夫書〉，《朱子文集》，卷

¹⁸ 〈與湖南諸公論中和第一書〉，《朱子文集》，卷 64，頁 3130。

¹⁹ 〈已發未發說〉，《朱子文集》，卷 67，頁 3266。

²⁰ 朱子的「心統性情」之「統」字有主宰與兼攝兩種意思，而朱子更重視其主宰義。

²¹ 〈答張欽夫書〉，《朱子文集》，卷 32，頁 1418-1419。王懋竑《年譜》繫此書於四十歲。

32，頁 1419），最能體現這種知覺主宰的狀態。如〈已發未發說〉云：「當此之時，即是心體流行，寂然不動之處。而天命之性，體段具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之中，然已是就心體流行處見，故直謂之性則不可。」（〈已發未發說〉，《朱子文集》，卷 67，頁 3267-3268）在這種理想的「知覺、主宰」的狀態下，「一性渾然」，彷彿只是天理在心中流行，但其實心的主宰功能默運其間，方能保證此理想狀態不息。朱子說心與性「不可無分別，亦不可太說開成兩箇，當熟玩而默識其主宰之意可也。」（《語類》，卷 5，頁 89）。未發時的這種主宰默運的工夫，正是朱子中和新說確立之後，自信其能遙契其師李延平遺訓之處。他說：

〈樂記〉卻直到好惡無節處，方說「不能反躬，天理滅矣」。
殊不知未感物時若無主宰，則亦不能安其靜。只此便自昏
了天性，不待交物之引然後差也。……舊聞李先生論此最
詳，後來所見不同，遂不復致思，今乃知其為人深切，然
恨己不能盡記其曲折矣。如云「人固有無所喜怒哀樂之
時，然謂之未發則不可，言無主也。」²²

主宰能力以清醒的知覺意識為先決條件，因此，朱子甚至不惜反對伊川（程頤）的成說，以維護未發之中自有知覺活動的立場。²³ 在《二程遺書》中伊川答蘇季明問未發一段，伊川明確表示未發時：(1)「雖耳無聞，目無見，然見聞之理在，始得。」(2)「謂之靜則可，然靜中

²² 〈答林擇之書〉，《朱子文集》，卷 43，頁 1979-1980。王懋竑《年譜》（1998：45）繫於四十歲己丑之悟時。

²³ 事實上，朱子對伊川答季明問未發一段文獻材料的懷疑遠在丙戌。中和舊說第二書云：「《語錄》亦嘗疑一處說存養於未發之時一句，及問者謂當中之時耳目無所見聞，而答語殊不痛快。不知左右所疑是此處否？更望指誨也。」（〈與張欽夫〉，《文集》，卷 30，頁 1316-1317）「左右所疑」一句或許表示，張南軒也懷疑此說。

須有物始得。」(3) 明確否定了蘇季明的未發時「自有知覺處」之說，認為「既有知覺，卻是動也，怎生言靜？」（《二程遺書》，卷 18，《二程集》，頁 201）與此相反，朱子在中和新說中用「靜中之動」形容未發之知覺，而《語類》中更直接批評伊川說：「此恐伊川說得太過。若云知個甚底，覺個甚底，如知得寒，覺得煖，是知覺一個物事。今未曾知覺甚事，但有知覺在，何妨其為靜？不成靜坐便只是瞌睡！」並且認為伊川「所謂『靜中有物』者，只是知覺便是。」還將知覺比喻「鏡未照物」的光明本身（《語類》，卷 96，頁 2470）。朱子認為未發時「事物未至，思慮未萌」，但是在此時「**方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以見天地之心也。**」²⁴ 可見，朱子的中和新說的要義，正是在未發之靜中點出知覺不昧，又在知覺不昧中點出了「天地之心」的主宰義。這就完美地解釋了：為何朱子在談論天地之心時，會讓學生去參「圭峰禪師說知字樣」。可以說，這是朱子對宗密的一次精彩的創造性的誤讀。讓我們回到之前的這段關鍵引文：

【其三】或問：「以主宰謂之帝，孰為主宰？」〔朱子〕曰：「自有主宰。蓋天是箇至剛至陽之物，自然如此，運轉不息，所以如此。必有為之主宰者，這樣處要人自見得，非言語所能盡也。」因舉《莊子》「孰網維是？孰主張是？」十數句。〔朱子〕曰：「他也見得這道理，如圭峰禪師說知字樣。」（《語類》，卷 68，頁 1684-1685）

如果按照自然主義的觀點，天地依照自然規律（理）運行，其背後並不需要「天地之心」的主宰。朱子所引用的《莊子》原文也是以反問語氣質疑自然規律背後有主宰。然而，朱子誤讀了《莊子》，也誤讀

²⁴ 〈答張欽夫〉，《朱子文集》，卷 32，頁 1419。

了宗密的「知」，認為兩者都在暗示這種主宰義的存在。這與朱子自身的儒學傾向有關，如朱子〈仁說〉曰：「天地以生物為心」，天地蘊含著這種生生之德作為一種定然如此的價值方向。朱子說：「萬物生長，是天地無心時；**枯槁欲生，是天地有心時。**」（《語類》，卷1，頁5）換言之，天地雖有主宰之心，但這種主宰並不表現為有意志的人格神，而只是表現為一種價值傾向，一種仁意、生生之意。所以當萬物在生長之時，它們只是一循於理，天地之心不干預；但在枯槁之物重獲生機之時，這種逆轉處恰好能反顯出天地有生生的價值定向如此，此定向便是主宰。因此，無論是人之心、還是天地生物之心，都有天理流行和主宰默運。但天與人的區別在於：天地之心的定向與天理的規律一定是一致的；而在人之心，人必須於未發、已發時都保持道德心的主宰常清醒，也就是常惺惺的主敬工夫，才能保證動靜皆合理。因此，朱子在工夫論的領域要講「敬貫動靜」，與心性論的「心統性情」相匹配。

綜上所述，這裏的「枯槁欲生，是天地有心時」可與上文所引朱子所說未發時「**方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以見天地之心也**」兩句合而觀之，則可知朱子確實認為涵養未發之時應有一種觀想世界的方式：在寧靜的心之知覺、主宰之中體認天地生物之心。這兩句證據完美地解釋了為何朱子會在「圭峰禪師說知字樣」裏面誤讀出天地之心的主宰的意味。也解釋了為何朱子會批評湖湘學派引用「知之一字」的禪語卻不知「察識」之前須有「主敬」的存養工夫。至此，第四節朱子論宗密之「知」的那些文獻裏的謎團，得以一一破解。

從宗密的「靈知」到朱子所論未發時的「知覺、主宰」，其間過渡的哲學史線索如此明顯，為何至今無人提及？筆者認為，這與傳統儒學研究對儒佛關係的避諱態度有關；具體到關於靜坐這個話題，傳統的宋明理學研究有一個誤區，一方面，攻擊宋學者以為這是宋儒「陽

儒陰釋」的證據之一，而對朱子超越宗密之處固無體會；另一方面，維護宋學者則急於申辯：靜坐只是儒家借以收斂身心的方便工夫，它既非根本也非必要。後者的說法固然成立，但忽略了一點：儒家在吸收佛教的靜坐的時候，並非只取其身體技術以為道德修養之助，儒家也講靜坐之中的形而上學觀想，正如佛教也講靜坐（止）中的「觀」一樣。只不過程朱所觀想的內容是「萬物靜觀皆自得」、「復見天地之心」，異於佛教之觀「空」。所觀所證雖異，何妨儒佛皆有「止一觀」的修養結構呢？朱子如下語錄正說明，他認為我們可以在靜坐中體認天地生物的一片仁心，在若有若無之間，正與上文朱子所論天地有心無心相通：

又曰：惻隱之心，方是流行處，到得親親、仁民、愛物，方是成就處。但「盛德」便屬之「顯諸仁」；「大業」便屬之「藏諸用」。又曰：如此一穗禾，其始只用一箇母子。少間成穀一箇，各自成得一箇，將去種植一箇又自成一穗，又開枝開葉去。所以下文謂「富有之謂大業」。又曰：須是去靜坐體認，方可見得四時運行，萬物終始，若道有箇物，行又無形影；若道無箇物，又怎生會恁地。（《語類》，卷 74，頁 1901）

如果王陽明知道朱子這種在一枝一葉之間靜觀天地生物之心的冥想方式，或許他格竹子的時候不至於茫然無措而勞思成疾了。事實上，靜坐觀生理或天地生物之心的方式或許可追溯至二程，眾所周知，二程亦靜坐。伊川「每見人靜坐，便嘆其善學」。（《二程集》，頁 432）雖然靜坐並非必要的根本工夫，但不妨靜坐之中也有形而上的觀想，程明道有詩云：「萬物靜觀皆自得。」又如：「靜後，見萬物自然皆有春意。」又如：「靜中便有動，動中自有靜。」（《二程集》，頁 482、84、98）或許伊川的「靜中須有物始得」指的就是靜坐體驗未發時須有這樣的形而上的洞見。

柒、意識、還是超意識？——從蘇轍與宗密之異看伊川與朱子之異

那麼，伊川與朱子在未發問題上的根本差別又在哪裏呢？伊川認為未發時無知覺，而朱子認為未發時有知覺。朱子說：「今未曾知覺甚事，但有知覺在，何妨其為靜？不成靜坐便只是瞌睡！」伊川當然不至於認為靜坐是無意識的睡眠狀態。但他很可能認為：靜坐所達到的未發狀態是一種神秘的**超意識的體驗**。與他同時代的蘇子由（蘇轍）借用《楞嚴經》註釋《老子》時，就提到了這種超意識的體驗，而朱子在討論未發時的靜中有知覺時，就提到了蘇子由此事。筆者在此提出一個**假說 (hypothesis)**：歸根到底，伊川與朱子在未發問題上的差異很可能是因為他們所參照的佛教思想資源不同。伊川與蘇子由（後者受《楞嚴經》影響）相似，都追求**超意識的體驗**，而朱子則有取於宗密的「知」字，喜歡講超越的性之體在意識中的呈現，追求**虛明的意識**。支撐筆者的關鍵證據如下。首先，《語類》載：

因說程子「耳無聞、目無見」之答，〔朱子〕曰：「決無此理。」遂舉釋教中有「塵既不緣，根無所著，反流全一，六用不行」之說。〔朱子曰：〕「蘇子由以為此理至深至妙。蓋他意謂六根既不與六塵相緣，則收拾六根之用，反復歸於本體，而使之不行。顧烏有此理！」廣因舉程子之說：「譬如靜坐時，忽有人喚自家，只得應他，不成不應？」〔朱子〕曰：「彼說出《楞嚴經》。此經是唐房融訓釋，故說得如此巧。佛書中唯此經最巧，然佛當初也不如是說。」（卷 126，頁 3010）

這裏朱子討論伊川時主動提及蘇子由對《楞嚴經》「反流全一」一語的理解。如果深挖下去，我們發現蘇子由的理解前後有所轉變。他曾用《楞嚴》此句詮釋《老子》「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰

希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。」²⁵ 大概以為，人們容易順著感官和意念的誘惑而肢解了精神世界的樸素的整全的精神生活，因此修養工夫應該回復到「混而為一」的狀態。《老子注》之外，蘇子由還有詩並序，現身說法，細說其思想變化之曲折：

〈示資福論老〉（並引）

予讀《楞嚴》，至「塵既不緣，根無所偶，反流全一，六用不行。」釋然而笑曰：吾得入涅槃路矣。然孤坐終日，猶苦念不能寂，復取《楞嚴》讀之，至其論意根曰：「見聞逆流，流不及地，名覺知性。」乃歎曰：雖知返流，未及如來法海，而為意所留，隨識分別，不得名「無知覺明」，²⁶ 豈所謂返流全一也哉？乃作頌以示論老：

幽居百無營，孤坐若假寐。根塵兩相接，逆流就一意。
意念紛無端，中止不及地。寂然了無覺，乃造真實際。百川入滄溟，衆水皆一味。止為潭淵深，動作濤瀾起。動止初何心，乃遇適然耳。吾心未嘗勞，萬物將自理。（《樂城集》，下冊，頁 1159-1160）

²⁵ 蘇注：視之而見者，色也；所以見色者，不可見也。聽之而聞者，聲也；所以聞聲者，不可聞也。搏之而得者，觸也；所以得觸者，不可得也。此三者雖智者莫能詰也。要必混而歸于一而可耳。所謂一者，性也。三者性之用也。人始有性而已，及其與物構，然後分裂四出，為視為聽為觸，日用而不知反其本，非復混而為一，則日遠矣。若推廣之，則佛氏所謂六入皆然矣。《首楞嚴》有云：「反流全一，六用不行」，此之謂也。（蘇轍 2010：14）

²⁶ 「無知覺明」不是《楞嚴經》用語，而是出自《圓覺經》：「以淨覺心，不取幻化及諸靜相，了知身心皆為罣礙，無知覺明，不依諸礙，永得超過礙無礙境。」（《新纂卍續藏》冊 9，頁 392 下）「無知覺明」用於描述「圓覺」，以其超越了身心之罣礙、超越了有礙與無礙、超越了幻化及諸靜相。此概念蘊含不落兩邊的圓教智慧。蘇子由的「寂然了無覺」之說並不是「無知覺明」的意思，或許是他誤將「無知覺明」理解為「無知覺之明」了。

《楞嚴經》的意思非常明確：雖然我們可以暫時隔絕外境（塵）對六根的牽引，做到「六用不行」，使精神不向外、向下流，而逆轉其趨向，使之「反流全一」。但是，《楞嚴經》的後一句話「**見聞逆流，流不及地，名覺知性**」很特殊，它說明，如果「見聞」等六根「逆流」，並且意根沒有達到過往的印象存留之「地」（即儲存五根過去所緣之塵之處，即所謂「流不及地」，「地」指記憶或印象。²⁷ 蘇子由以為「地」是指「如來法海」，誤也），那麼只剩下一片空白的「覺知性」，《楞嚴經》云：「此覺知性，離彼寤寐生滅二塵，畢竟無體。」（《新纂卮續藏》冊 11，頁 304 上）。此「覺知性」雖有一定的超脫、獨立性，但畢竟無體，它仍然屬於**意識的領域**，而不是佛教最終要達到的**超意識的領域**。所以蘇子由詩云：「寂然了無覺，乃造真實際。」他正確地把握到：《楞嚴》最終向往超意識的體驗，雖然他在個別經文字詞的理解上有誤。

如果由蘇子由去推測同時代的伊川，有可能伊川也是主張靜坐的未發體驗應當達到超意識的體驗，而不僅僅是清明的意識體驗。與此形成強烈對比的是，朱子反對伊川，而大講靜中的知覺主宰，他強調的是體用不離、心性渾然的狀態，這是一種清明的意識體驗，而不是超意識的體驗。**如果說伊川對未發的體悟接近蘇子由的「寂然了無覺」的話，那麼，朱子的靜中知覺接近宗密的「即寂而知」。**這當然不是說伊川受《楞嚴經》的影響，但是由於朱子熟知先儒之借鑑《楞嚴》，所以筆者用《楞嚴》與宗密之別，標伊川與朱子之別，亦可成一假說 (hypothesis)，唯望後繼的學者能提供更多證據以證成之。朱子這種對「知覺」的把握接近於宗密，兩者都追求一種「自性本用」，而兩者

²⁷ 《楞嚴經集注》：「《補遺》曰：『……「流不及地」者，以忘故則成緣於思不及處，即失憶為忘也。』」（《新纂卮續藏》冊 11，頁 304 上）

在後續思想史中也受到了相似的批評：洪州宗批評宗密並沒有真正悟道見體、而是流連於虛明的心境；陸象山批評朱子「學不見道，枉費精神」（《象山語錄》卷上，《陸九淵集》，頁 414），朱子那麼重視「持敬」工夫以維持主宰惺惺不昧，而象山卻說「『持敬』字乃後來杜撰」（〈與曾宅之〉，《陸九淵集》，頁 3）；而陽明後學顏山農（顏鈞）、羅近溪（羅汝芳）反對薛文清（薛暄）追求「澄然湛然」之心體（皆程朱慣用語）的靜坐方式（《明儒學案》，下冊，卷 34，頁 2）。行文至此，則伊川與朱子思想的最為細微又關鍵的區別終於可以嵌入到整全的儒佛思想大背景中得以確定。

捌、餘論：重勘「儒佛疆界」的倡議

如何確證儒家與佛教的思想家之間一定存在思想影響的因果鏈條呢？本文以宗密與朱子的思想交涉為個案，示範一種結合「概念結構相似性」與「思想史因果證據」的互證法。筆者首先撇清一些似是而非的關於宗密影響宋明理學的說法，然後總結現有的學術成果，補充更多的證據，以證明從宗密的「知」到朱子的「虛靈不昧」的「知」之間確實存在關聯，並且這是朱子自己都承認的思想關聯。由此，我們獲得了一個史料文獻上的堅實的立足點。至於為何朱子會在討論天地之心的時候，忽然說起「如圭峯禪師說知字樣」，這個謎團指引我們進入哲學義理的分析。本文進一步指出：宗密追問心之體之在自身的思維方式與朱子體驗未發時之知覺主宰的思維方式相通；宗密批評洪州宗只知「隨緣應用」而不知「自性本用」，又近似朱子批評陸象山暗用洪州宗「作用見性」。因此，筆者主張應當將朱子類比於宗密，

而非唯識宗或者禪宗北宗神秀。²⁸ 宗密的禪法受到洪州宗的批評，因為宗密的思維方式很容易使人誤將心之靈知實體化、或執著於空寂之知的意識的虛境。²⁹ 佛教的基本教義約束了宗密，使他只能講一種逃逸於執著的空寂之知，而不能講憑何種能力以持守此「知」，更不能講「主宰」。這在他的哲學系統裏面產生了悖論。在佛教框架下，他只能消極地把一個行動者概念理解為一個經驗的、造作的「主宰」，

²⁸ 筆者在另一篇論文（鄭澤綿 2021）中，運用本文提倡的互證法，從朱子的人物交往和文獻閱讀史中證實：朱子的道德心理學受到「阿賴耶識」、「有漏」等觀念的影響，這應當是學術史上第一次確鑿地證明唯識宗的某些觀念與朱子學的關聯。牟宗三先生曾說：朱子學與唯識宗有相似性，筆者的發現其實從文獻、史料上有助於牟先生之說。然而，筆者在本文中又不贊成牟先生將朱子學類比於唯識宗的說法，這又如何自圓其說呢？筆者的辯護是：(1) 阿賴耶識概念並非唯識宗獨有；性宗也使用，只是不採取玄奘的唯識宗（相宗）立場而已。甚至南宋的禪宗也偶爾用阿賴耶識概念；(2) 阿賴耶識觀念對朱子學的影響僅僅停留在道德心理學的潛意識理論方面，只是使朱子在審思念慮方面更謹慎，而並未動搖其存在論上的儒學信念與心性論上的積極態度；(3) 我們不能從「朱子思想體系中有某思想」推出「朱子思想體系中只有某思想」，因為這恰好與判教的初衷相違背：判教是為了將不同學說整合成一個自下而上的體系，在這個體系中，初階的思想也可以保留相應的位置。批評朱子的學者往往是從朱子學說的消極工夫去推斷：朱子學只有拂塵看淨的唯識宗與禪宗北宗工夫，這相當於從「朱子學中有 A」去推斷「朱子學只是 A」。要避免這種誤解，只須指出「朱子學中還有 B、C 等」。例如唐君毅先生曾說：朱子的「敬」也可「視之為此心之本體之自明而自呈現，以成此涵養主敬之工夫」（唐君毅 1989：641）。事實上陽明也有刮磨鏡子的比喻，而未見有學者以相同標準衡定陽明為北宗；那麼對朱子學也應當給予同情的理解，宜折衷唐、牟二家之言，或許更為妥帖。筆者刪除了原稿中「朱子與象山可類比於同為真心系的宗密與洪州宗」之類的表述。為此，非常感謝審稿專家的寶貴建議。固然朱子學並非只如唯識與北宗的拂塵看淨，但也無須套用「真心系」等語。筆者同意。筆者將朱子類比於宗密，只是為了提示朱子學詮釋的更高的可能性，既已達成，則多餘的框架也應拆除，以免執著於名相。此外，筆者近日意外地讀到錢穆先生曰：「朱子是和合一切者，象山是掃蕩一切者。若謂朱子如宗密，則象山是馬祖。」（錢穆 1994：281）立論形式與本文相似，但錢先生只是從四人的學術史的地位上作此類比，而非就實質思想而言。其全文僅此一句，也未展開，所以他的說法與本文形式雖近而內容不同。

²⁹ 以上陳述的是洪州宗的視角，若同情地理解宗密，其實他也讚賞性宗之「直指靈知即是心性，餘皆虛妄。故云：非識所識，非心境等，乃至非性非相，非佛非眾生，離四句絕百非也。」（《大正藏》冊 48，頁 405 下）可見宗密面對洪州宗的批評也不是無可辯駁。

而無法積極地從超越性的層面去理解心性論的主宰義，而朱子的「心統性情」與陸王的「心即理」，儘管路徑不同，兩者都在超越的層面建立主宰義，這一點確實是禪宗所未達到的新高度。總之，朱子從宗密的「知」字中點出「主宰」義，是哲學史的一大進步：**若無主宰，則知覺無以持守，故朱子必誤讀宗密；若無知覺，則主宰無以默運，故朱子必修正伊川。**

朱子的形而上學與倫理學立場都是儒家的，其思想歸宗於伊川的主敬、心有體用之說、借用張橫渠的「心統性情」之說，其思想主幹是儒學而非禪學。但是宗密之「知」對朱子學的形成而言也不是可有可無的助緣、刺激或外部挑戰，否則朱子不會將「虛靈不昧」四字——在承認禪學也講這四字的情況下——寫進其「明明德」注。雖然荀子、莊子、《易傳》也講虛、靜，但朱子在中和之悟中對知覺、主悟的體認不是以荀、莊、易為問題線索、而是在兩宋之際的理學與禪學交錯的語境和問題意識下展開的。所以，朱子從「圭峰知字」中誤讀出心之主宰義，是一個重要的契機。或許可以用「理學主幹、圭峰借階」來定位這次儒佛交涉。

事實上，關於儒家與佛教之間的相互影響，仍有豐富的史料尚未發掘，尚有很多未曾定案的影響鏈條需要澄清。例如北宋儒者與禪宗的互動、陽明後學與禪宗的關聯、陽明學對明末禪學的影響等。學界所缺的不是材料或話題，而是一個適當的方法和嚴格的學科標準。筆者提倡這種互證法，可以結合考據和義理。如果假以時日，寄希望於將來的學界，總有一天應當能夠更清晰地重勘「儒佛疆界」。

過往的研究一方面受限於學科、領域的分工，另一方面受限於護教意識和劃界意識，總是只強調儒佛之間的根本差異，沒有正面地肯定佛教對儒家的影響。筆者認為，我們應當反其道而行之：(1) 制定一個嚴格的標準，以確定宋明理學在什麼地方受到佛教的影響。只有標準確立了，而且按照這種高標準做出了標誌性的個案研究成果；到

那時，以前那些臆測之辭、「陽儒陰釋」之譏，既然達不到這麼高的證據確定性標準，可以休矣。所以，筆者的正面確證的工作不是否認宋明理學的原創性，恰好是對他們的一種辯護；(2) 在承認儒佛之間存在影響的基礎上，還要指出宋明理學吸收佛教之後還說出了哪些佛教未說出的精義。後起的哲學思潮之所以偉大，恰好在於它能海納百川，批判性地轉化了前人的思想。正是這一價值和方法論引導筆者找到了新的哲學史線索。

本文的「儒佛疆界」一詞取自黃梨洲（黃宗羲）。他認為王陽明的貢獻在於「點出心之所以為心，不在明覺而在天理，金鏡已墜而復收，遂使儒釋疆界，渺若山河，此有目者所覩也。」（《明儒學案》，上冊，卷 10，頁 202）我們可以借用黃梨洲的語式，說朱子超越宗密之處在於，朱子「點出心之所以為心，既在知覺，又在主宰」，而此主宰知覺處，體現在未發之靜中的天地生物之心的呈現。如此說來，這正是「儒佛疆界」。與傳統學術不同的是，傳統儒者在處理儒佛關係時有強烈的護教意識，是拒斥任何佛教影響的。他們看到的「疆界」是一個水平面上非此即彼的邊界。與此相反，我所看到的「儒佛疆界」是立體的、相即互入的、動態的、辯證的，正如喜馬拉雅山脈之所以高聳入雲，是因為它是印度板塊與歐亞大陸板塊碰撞的產物。朱子哲學之於佛教，也是由於其碰撞、吸收與超越，才成就了其高度。

參考文獻

古籍：

- 王懋竑 WANG Maohong, 1998, 《朱熹年譜》 *Zhuxi nianpu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book]。
- 朱熹 ZHU Xi, 1983, 《四書章句集注》 *Sishu zhangju jizhu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book]。
- , 1986, 《朱子語類》 *Zhuziyulei*, 黎靖德編 Ed. by LI Jingde, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book]。
- , 2002, 《晦庵先生朱文公文集》(簡稱《朱子文集》) *Huianxiansheng zhuwengong wenji [Zhuziwenji]*, 載於《朱子全書》, 朱傑人、嚴佐之、劉永翔等編 Ed. by ZHU Jieren, YAN Zuozhi, LIU Yongxiang et al., 第 20-25 冊 Vols. 20-25, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]; 合肥 [Hefei]: 安徽教育出版社 [Anhui Education Publishing House]。
- , 2014, 《朱子語類匯校》 *Zhuziyulei huixiao*, 黃士毅編 Ed. by HUANG Shiyi, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 希運 Xiyun, 《黃檗山斷際禪師傳心法要》 *Huangboshan duanjichanshi chuanxin fayao*, 裴休編 Ed. by PEI Xiu, 《大正藏》冊 48 *Dazhengzang*, vol. 48。
- 周敦頤 ZHOU Dunyi, 1990, 《周敦頤集》 *Zhoudunyiji*, 北京 [Beijing]:

中華書局 [Zhonghua Book]。

宗本 Zongben, 《歸元直指集》 *Guiyuanzhizhiji*, 《新纂卍續藏》冊 61 *Xinzuanwanxuzang*, vol. 61。

宗杲 Zonggao, 《大慧普覺禪師語錄》 *Dahuipujuechanshi yulu*, 《大正藏》冊 47 *Dazhengzang*, vol. 47。

宗密 Zongmi, 《中華傳心地禪門師資承襲圖》 *Zhonghua chuanxindichanmen shizichengxitu*, 《新纂卍續藏》冊 63 *Xinzuanwanxuzang*, vol. 63。

——, 《原人論》 *Yuanrenlun*, 《大正藏》冊 45 *Dazhengzang*, vol. 45。

——, 《圓覺經大疏》 *Yuanjuejing dashu*, 《新纂卍續藏》冊 9 *Xinzuanwanxuzang*, vol. 9。

——, 《圓覺經大疏釋義鈔》 *Yuanjuejing dashushiyichao*, 《新纂卍續藏》冊 9 *Xinzuanwanxuzang*, vol. 9。

——, 《圓覺經道場修證儀》 *Yuanjuejing daochangxiuzhengyi*, 《新纂卍續藏》冊 74 *Xinzuanwanxuzang*, vol. 74。

——, 《禪源諸詮集都序》 *Chanyuanzhuquanji duxu*, 《大正藏》冊 48 *Dazhengzang*, vol. 48。

師備 Shibei, 《玄沙師備禪師語錄》 *Xanshashibeichanshi yulu*, 《新纂卍續藏》冊 73 *Xinzuanwanxuzang*, vol. 73。

陸九淵 LU Jiuyuan, 1980, 《陸九淵集》 *Lujiuyuanji*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book]。

黃宗羲 HUANG Zongxi, 1992, 《明儒學案》 *Mingru xuean*, 載於《黃宗羲全集》 *Huangzongxi quanji*, 沈善洪編 Ed. by SHEN Shanhong, 第 7-8 冊 Vols. 7-8, 杭州 [Hangzhou]: 浙江古籍出

版社 [Zhejiang guji chubanshe]。

程顥、程頤 CHENG Hao & CHENG Yi, 1981, 《二程集》*Erchengji*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book]。

道信 Daoxin, 《楞伽師資記》*Lengqieshiziji*, 《大正藏》冊 85 *Dazhengzang*, vol. 85。

道原編 Daoyuan ed., 《景德傳燈錄》*Jingdechuandenglu*, 《大正藏》冊 51 *Dazhengzang*, vol. 51。

僧肇 Sengzhao, 2010, 《肇論校釋》*Zhaolun jiaoshi*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book]。

澄觀 Chengguan, 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》*Dafangguangfo huayanjing suishuyanyichao*, 《大正藏》冊 36 *Dazhengzang*, vol. 36。

戴震 DAI Zhen, 1995, 《戴震全書》*Daizhenquanshu*, 張岱年編 Ed. by ZHANG Dainian, 合肥 [Hefei]: 黃山書社 [Huangshan shushe]。

懷坦編 Huaitan ed., 《楞嚴經集註》*Lengyanjing jizhu*, 《新纂卍續藏》冊 11 *Xinzuanwanxuzang*, vol. 11。

蘇轍 SU Zhe, 1987, 《欒城集》*Luanchengji*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

——, 2010, 《道德真經注》*Daodezhenjingzhu*, 上海 [Shanghai]: 華東師範大學出版社 [Huadongshifandaxue chubanshe]。

中文：

- 冉雲華 RAN Yunhua, 1988, 《宗密》*Zongmi*。臺北 [Taipei]: 東大圖書 [Dongda tushu]。
- 牟宗三 MOU Zongsan, 1977, 《佛性與般若》*Foxing yu bore*, 臺北 [Taipei]: 學生書局 [Student Book]。
- 吾妻重二 Juji Azuma, 2017, 〈《太極圖》與周惇頤研究〉*taijitu yu zhoudunyiyanjiu*, 載於氏著《朱子學的新研究：近世士大夫思想的展開》*Zhuzixuedexinyanjiu: Jinshishidafusixiangdezhankai*, 傅錫洪等譯 Trans. by FU Xihong, 1-94, 北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press]。
- 卓玉芳 ZHUO Yufang, 2016, 〈宗密《原人論》對「宋明理學」之影響釋疑〉*Interpretation of Zhong Mi's Essay on the Origin of Man Impact on "Confucianism of Song and Ming Dynasties"*, 《靜宜中文學報》*Journal of Chinese Literature of Providence University*, 10: 109-130。
- 武內義雄 Takeuchi Yoshio, 1976, 《中國思想史》*Zhongguo sixiangshi*, 東京 [Tokyo]: 岩波書店 [Iwanami Shoten]。
- 哈磊 HA Lei, 2019, 〈朱熹所讀禪宗典籍考〉*A Textual Study of Zen Classics Read by Zhu Xi*, 《宗教學研究》*Zongjiaoxueyanjiu*, 3: 103-113。
- 胡建明 HU Jianming, 2013, 《宗密思想綜合研究》*Zongmisixiang zongheyanjiu*, 北京 [Beijing]: 中國人民大學出版社 [China Renmin University Press]。
- 唐君毅 TANG Junyi, 1989, 《中國哲學原論》（原性篇）*Zhongguo*

zhexueyuanlun (yuanxingpian), 臺北 [Taipei]: 學生書局 [Student Book]。

郭朝順 GUO Zhaoshun, 2017, 〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉 *The Interpretation Strategy and Hermeneutic Turn of True Mind Ontology in Zongmi's Full Commentary on the Yuanjue jing*, 《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 50: 37-83。

馮友蘭 FENG Youlan, 1961, 《中國哲學史》*Zhongguozhexueshi*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghau Book]。

董群 DONG Qun, 1995, 〈宗密禪學思想的歷史地位淺析〉 *Zongmichanxuesixiang de lishidiweiqianxi*, 《世界宗教研究》*Studies in World Religions*, 1: 81-90。

——, 2000, 《融合的佛教: 圭峰宗密的佛教思想研究》*Ronghedefojiao: Guifengzongmi de fojiaosixiang yanjiu*, 北京 [Beijing]: 宗教文化出版社 [Religion Culture Publishing House]。

鄭澤綿 ZHENG Zemian, 2021, 〈「將第八識斷一刀」: 論大慧宗杲對朱熹晚年的真知與誠意思想的影響〉 “Cut the Storehouse-Consciousness in half!": Dahui Zonggao's Influence on Later Zhu Xi's Theory of Genuine Knowledge and Sincerity, 《中國哲學史》*History of Chinese Philosophy*, 6: 95-105。

熊琬 XIONG Wan, 1985, 《宋代理學與佛學之探討》*Songdailixue yu foxue zhi tantao*, 臺北 [Taipei]: 文津出版社 [Wenjin chubanshe]。

翟奎鳳 ZHAI Kuifeng, 2020, 〈「虛靈不昧」與朱子晚年明德論思想躍動的禪學背景〉 “Xulingbumei” yu zhuziwannianmingdelun sixiangyuedong de chanxuebeijing, 《哲學研究》*Philosophical Research*, 10: 75-84。

錢穆 QIAN Mu, 1994, 〈朱子學術述評〉 Zhuzixueshushuping, 載於《中國學術思想史論叢》(三) Zhongguoxueshu sixiangshiluncong (3), 《錢賓四先生全集》第 20 冊 Qianbinsixianshengquanji, vol. 20, 臺北 [Taipei]: 聯經 [Linking]。

西文：

Chan, Wing-Cheuk. 2020. Review of The Buddhist Roots of Zhu Xi's Philosophical Thought. *Dao*, 19 (1): 153-157.

Chan, Wing-Tsit. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Gregory, Peter N. 1991. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Jorgensen, John. 2018. The Radiant Mind: Zhu Xi and the Chan Doctrine of *Tathāgatagarbha*. In *The Buddhist Roots of Zhu Xi's Philosophical Thought*. Ed. by John Makeham. 36-121. Oxford: Oxford University Press.

Makeham, John. 2018. Monism and the Problem of the Ignorance and Badness in Chinese Buddhism and Zhu Xi's Neo-Confucianism. In *The Buddhist Roots of Zhu Xi's Philosophical Thought*. Ed. by John Makeham. 277-344. Oxford: Oxford University Press.

From Zongmi's Divinatory Knowing to Zhu Xi's Sovereignty of Moral Agency: New Findings and Methodology about the Interaction between Buddhism and Confucianism

ZHENG Zemian

Department of Philosophy, the Chinese University of Hong Kong

Address: 4/F, Fung King Hey Building, Department of Philosophy, The
Chinese University of Hong Kong, Shatin, N.T., Hong Kong

E-mail: zemianzheng@cuhk.edu.hk

Abstract

Most of the theories about how Zongmi influenced Zhu Xi are ill-grounded. The only reliable thesis is that Zhu Xi's "*xulingbumei*" (vacuous, divinatory and not beclouded) in his commentary on "the brilliant virtue" in the *Great Learning* is borrowed from Zongmi's "divinatory knowing." In order to support this claim, I examine all the passages where Zhu Xi refers to Zongmi and his concept of knowing. Zhu Xi mentions them when he contends that the Huxiang School fails to see that the practice of seriousness (keeping the sovereign awake) should precede the observation of the manifestation of the heart/mind, and when

Zhu Xi talks about the heart/mind of the Heaven. This is difficult to interpret. I submit that Zhu Xi surpasses Zongmi when he finds that the divinatory knowing contains in itself the power of “sovereignty” by which the heart/mind can maintain its ideal state. This breakthrough of Zhu Xi is the motive when Zhu Xi proposes his theory that “the heart/mind comprises/commands the nature and feelings” and that “seriousness penetrates tranquility and activity.” Both Zhu Xi and Zongmi seek to experience the state of the substance of the heart/mind in itself. Zhu Xi’s “preserving knowing and sovereignty” in the state of “not-yet-activated” is comparable to Zongmi’s notion of “vacuous knowing” as the “original functioning of the nature itself.” Zongmi’s Buddhist context restricts him from positively talking about one’s inner sovereignty, while Zhu Xi’s Confucian context encourages it. Zhu Xi criticizes his master Cheng Yi, and insist that there is clear awareness in the ideal not-yet-activated state. Zhu Xi’s philosophy should be compared to Zongmi, not to the Yogācāra School or the Northern Chan. The debates between Zhu Xi and Lu Jiuyuan on the methods of self-cultivation is comparable to the debates between Zong Mi’s Heze School and Mazu’s Hongzhou School.

Keywords: Zhu Xi, Zongmi, Chan Buddhism, sovereignty, the enlightenment of centrality and harmony