
天台止观与晚明三教和合

——以杨复所《诵孝经观》为中心

刘增光^{*1}

【内容提要】：泰州学派杨复所之思想融汇三教，尤其体现在吸纳佛教之观想法与忏仪，从而为儒家经典之诵读设计出一套系统化的宗教仪式，此即其所作《诵〈孝经〉观》。概言之，自宋代理学开始，儒家即注意到读书方法或读书工夫论之重要性，但是直到明代这一工作方告完成。在儒学史，而不仅仅是心学史上，杨复所或许是第一个将儒家经典宗教仪式化的儒者。从冥契伦理学的视角来看，《诵〈孝经〉观》所体现出的万物一体思想颇能揭示儒家道德思想的深刻意义。

【关键词】：杨复所；孝经；宗教；仪式化；和合

杨复所（1547-1599），祖籍广东归善，讳起元，字贞复，别号复所，为晚明泰州学派代表人物。生长于岭南白沙学存化之地，复所初从家学，自幼便接触江门陈白沙之学。后拜罗汝芳为师，其学问之“稍有所见”和终有所悟正是在师从罗汝芳后。^[1]这影响到了他日后思想融合儒释道、以良知范围三教的倾向，《明史·儒林传》将杨复所与周海门并论，以二者皆学不讳禅故也^[2]。

在儒学史，而不仅仅是心学史上，杨复所或许是第一个将儒家经典宗教仪式化的儒者，其《诵孝经观》正是结合了佛、道二教的宗教仪式，将《孝经》仪式化、方法化了，同时也就使《孝经》富有了浓厚的宗教化色彩。《诵孝经观》的另一版本为载于《说孝三书》中的本《诵经威仪》^[3]，此篇题更突显出其宗教仪式化的特色。复所云：“天下学者惟在熟诵心惟，践诸躬而成德，推诸人而成教，则是经常行于天下。”又言：“是经所在，必皆拥护，诵之出口必皆欣悦，持之在身必皆瞻仰。”^[4]可见他非常重视对于《孝经》的诵读。杨复所弟子余永宁所编《秣陵纪闻》中就记载余曾“问看书之诀。师曰：早晨梳洗毕，焚香一炷，正身端坐，万缘放下，无思无为，将经书揭开，朗诵白文一过，当自豁然。”^[5]此即与《诵孝经观》所记读《孝经》之法一致。毋庸置疑，在宋代已有儒者涉及“读书法”，其代表便是朱熹，但是却并没有真正确立一套系统化的诵经仪式，也没有为这套仪式提供系统化的理论解释。复所之值得注意处即在于此。

一、《诵孝经观》与佛教观想法

《诵孝经观》全文如下：

每日清晨，盥栉盛服，上香北向，礼拜毕，面北默坐，闭目观想，从自身见今年岁，逆观想回孩提爱亲时光景何如，又逆想回下胎一声啼叫时光景何如，又逆想回在母胎中，母呼亦呼、母吸亦吸时光景何如。到此情识俱忘，只有绵绵一气，忽然自生欢喜，即便将身观想作个行孝的曾子，侍立在孔子之侧，无限恭敬，无限爱乐，然后开目、举手，称赞曰：曾子行孝，孔圣

¹ 作者：刘增光，哲学博士，现为中国人民大学哲学院副教授。（北京 100872）

说经，经于何在，在吾此身，首圆足方，耳聪目明，人人具足，物物完成，离身无孝，离孝无身，立身行道，身立道行，光于四海，通于神明，至德要道，地义天经，我今持诵，不得循声，愿明实义，广育群英，上尊主德，下庇斯民，庶几夙夜，无忝所生。

从其内容来看，明显既包含了儒家的因素，也包含了佛教、道教的因素，三者紧密融合在一起。分析地看，“盥栉盛服”，在儒家礼仪中，属于“斋戒”、“斋明盛服”之类，属于进行祭祀或者儒者上朝前的整肃身心的一种礼仪。而“母呼亦呼，母吸亦吸时光景如何”、“下胎一声啼叫时光景何如”等则是道教的炼气内容。罗近溪在论学中也经常以此指点学生。“赞曰”的内容也显然是儒家的，其内容主要是取自《孝经》。“闭目观想”、“将自身观想作个行孝的曾子”的修持方法，即是取自佛教。“忽然自生欢喜”的“大喜乐境”亦是出自佛教。

综合来说，《诵孝经观》的这一套威仪工夫，是儒释道杂糅的。晨起上香而后读经的做法，与佛道二教早晚功课的仪式如出一辙。而更为典型的便是开首的“面北默坐”，属于静坐之法。此修行方法，早在道家的《老子》中便有“致虚极，守静笃”的理论，《庄子》中亦有“坐忘心斋”之说，这成为道教重要的主静凝气的修炼法门。佛教则更不必言。宋儒阴援佛学以阐儒说，亦引入了佛道二教的工夫论内容，静坐便是其中重要的一节。如“伊川每见人静坐，便叹其善学”；如朱熹之主张“静坐涵养”。至明代，陈白沙之主“静中养出端倪”，而王阳明之心学亦不废静坐之功，谓其可以补吾儒小学“收放心”一段工夫^[6]。故而杨复所的“默坐”之法实际是承袭了宋代以来儒释道三教所具的共同工夫论思想资源，已经难分轩轻。《诵孝经观》最值得仔细探研的是在此之后的与“闭目观想”相关的文字，只有由此才能辨明杨复所的诵经法在形式上完全是取自佛道两家。也因此，上文所言杨复所的“盥栉”，为儒家本有的“斋明盛服”之类，也不能看作是儒家的，而更是佛道二教“身、口、意”三净意义上的。因为“闭目观想”就是佛道二教净心摄念的修行法门，故而将“盥栉”理解为佛道的净身、净口，毋宁更为合理。

佛教有观想念佛的修持工夫。观想，简单来说，是将心念定止于一处，从而达到静定的状态。且“观想”乃是反观内照，而非观外之想。在佛教而言，就是用于对治杂念、贪欲等而进入禅定的权法。杨复所说的观想至“情识俱忘”，也正是指修持所达到的效果。而“忽生欢喜”则出自《妙法莲华经》：“随宜方便事，无复诸疑惑，心生大欢喜，自知当做佛。”^[7]情识俱忘，达到了无念，就“无复诸疑惑”，由此达到即心是佛，即心作佛。不同之处在于，杨复所是用儒家以孝著称的曾子替代了佛教的“佛”。故而其下《诵孝经观》所说的是“将自身观想作个行孝的曾子”。也即是说，佛教讲“心想作佛”，而杨复所则代之以“心想作曾子”。

那么，杨复所的观想法出自何处呢？佛教《坐禅三昧经》卷下中有用以断除淫欲的“九想观”：“行菩萨道者，于三毒中若淫欲偏多，先自观身、骨、肉、皮、肤、筋、脉、流、血、肝、肺、肠、胃、屎、尿、涕、唾，三十六物，九想不净，专心内观，不令外念，外念诸缘，摄之令还。”^[8]但杨复所的“闭目观想”并非源于此，而是源于晚明佛教丛林盛行的观想念佛之法。晚明佛教为了纠正祖师禅的狂荡末流以及依靠于文字禅的支离情况，而强调“参究念佛”，即参究工夫与净土持名念佛法门二者的融合^[9]。而杨复所《诵孝经观》强调本心的参究工夫，故其所言“闭目观想”之法与晚明的净土宗的参究念佛之法更有贴近之处。净土宗三经之一的《观无量寿经》中有“十六想观”，即十六种观法。其中，第八种观法为“像观”：又作“像想观”、“佛菩萨像观”。第九种观法则为“真身观”，又作“佛观”、“佛身观”。观想无量寿佛之真身，作此想即可见一切诸佛。而《诵孝经观》中谓：“将身观想作个行孝的曾子，侍立在孔子之侧。”这正与《观无量寿经》的第八种观法“像观”相应。《观无量寿经》云：

是故汝等，心想佛时，是心即是三十二相，八十随形好，是心作佛，是心是佛。诸佛正遍知海，从心想生，是故应当一心系念，谛观彼佛，多陀阿伽度，阿罗诃，三藐三佛陀。

想彼佛者，先当想像，闭目开目，见一宝像，如阎浮檀金色，坐彼华上。见像坐已，心眼得开，了了分明。见极乐国，七宝庄严，宝地宝池，宝树行列，诸天宝幔，弥覆其上，众宝罗网，满虚空中。见如此事，极令明了，如观掌中。

见此事已，复当更想一大莲华，在佛左边，如前莲华，等无有异。复作一大莲华，在佛右边。想一观世音菩萨像，坐左华座，亦作金色，如前无异，想一大势至菩萨像，坐右华座。

此想成时，佛菩萨像，皆放光明，其光金色，照诸宝树。一一树下，亦有三莲华，诸莲华上，各有一佛二菩萨像，遍满彼国。^[10]

“像观”的一个特异之处在于，见宝像坐彼华上，而其两侧则各有一菩萨像坐于莲花宝座之上。这正是杨复所说的“曾子侍立在孔子之侧”。杨复所在《诸经品节》中即收录了《观无量寿经》，他对“像观”的评价是：“此菩萨像观也。欲想佛身，须知观体，体是本觉起成。”^[11]

此外，《诵孝经观》也与佛教的忏法有关联。佛教对于诵经本没有具体的仪式规定，至天台宗兴起，以诵经为修习之一法，才将诵经纳入到忏法之中。隋代智者大师（538-597）作《观心诵经法》^[12]，乃以诵经为忏法之节目。其中有“须盥漱整威仪，别坐跏趺而坐”；“须运心作观”等语，包含了身体之威仪与收心正念的心之作观两方面。这两点在杨复所的《诵孝经观》中皆有体现。但智者大师的诵经法实质是空假中一心三观，以了悟第一义空为宗旨^[13]。其“观心”之说与《诵孝经观》之观法显然有别。智者大师另有《法华三昧忏仪轨》^[14]，第九部分为《重明诵经方法》，言：

行者即于前行道中，称诸佛菩萨名字竟。一心正念，诵《法华经》。但诵有二种人：一具足诵，二不具足诵。具足诵者，……三自归依竟，还本坐处。若意犹未尽欲坐禅，更端坐诵经。亦得多少随心斟酌。但四时坐禅不得全废，事须久坐。若人本不习坐，但欲诵经忏悔，当于行坐之中久诵经，疲极，可暂敛念。消息竟，便即诵经。^[15]

可见，正念诵经为坐禅之前段工夫，若不能坐禅则须正念诵经。而其目的，仍然是通过诵读佛典之声音而了知音声性空，进而了悟性空之旨^[16]。佛教此后的诵经仪式，即本自智者大师所定仪轨。宋代天台僧人遵式（964-1032）著《金光明忏补助仪》，其中的《补助正修十科事仪》的最后一项为“明唱金光明典方法”，亦以《法华三昧忏仪》为本，说道：“于是典金光明中，而得见我释迦牟尼。”^[17]此与明代净土信仰流行的直接念诵阿弥陀佛法名的持名念佛法门就已经非常接近了。杨复所《诵孝经观》的诵读仪式对天台宗诵经仪式之借鉴，灼然可见。

当然，《诵孝经观》可能也与道教的存想法或存想法有关。《老子》中早已有“涤除玄览”的反观内视之法，也是希图减损欲望，能够达到与道同一的境界。道教的“存想”，主要是发展了《老子》中的“守一”思想。“存想”，又名“存思”，《云笈七签》中说：“学道之基，以存思为道”，其作用，一是智静神凝，消除心中为外物所牵扰之杂念，从而达到与神仙为一；一是保守混元一气，从而达到保精长生。当然，这二者并不是截然分开的。东晋时期的葛洪在《抱朴子内篇·地真》中论及“存想”，就兼及这两方面，说：“道术诸经，所思存念作，可以却恶防身者，乃有数千法。如含景藏形，及守形无生、九变十二化、二十四生等，思见身中诸神，而内视令见之法，不可胜计，亦各有效也。”唐代司马承祯在《天隐子》中说：“人之修真达性，不能顿悟，……故设渐门。一曰斋戒，二曰安处，三曰存想，四曰坐忘，五曰神解。”并说：“存谓存我之神，想谓想我之身。……是以归根曰静，静曰复命。”^[18]由此可见，道教教义认为，通过“存想”，可以想见身中诸神，与神仙为一，或修身成仙^[19]。这一点与佛教的“观想念佛”类似。这也正对应于《诵孝经观》所言“将自身观想作个行孝的曾子”。但正如学者所指出的，司马承祯的存想法很可能是受天台止观法门的影响。^[20]

二、天台忏法与《诵孝经观》

学界对于晚明佛教的研究多集中于四大高僧以及当时的净土思想之流行，但很少有人对当时天台宗在晚明思想界之影响这一点予以关注。而事实上在晚明时期，天台宗一脉颇受士人推崇，尤其是在袁了凡功过格思想普及的带动下，更是使得其成为当时三教融汇思潮中不可忽视的因素。如果说禅宗主要是在思维方式上对宋明理学施加了影响的话，那么可以说，天台宗主要是在宗教仪式化方面对晚明儒学发挥了重要影响，其止观法门与忏悔仪式尤其受后世关注。这其中，杨复所的《诵孝经观》便

是明显的一个例证。因此，此处特对天台忏法与《诵孝经观》之关联单独作一梳理。

上文已指出，《诵孝经观》所采取的仪式参照了隋代天台智者大师的《观心诵经法》与《法华三昧忏仪轨》。从历史上看，佛教有着源远流长的“忏法”传统，其源头可追溯至晋代，而南北朝时代已渐渐盛行，并产生了影响后世甚大的《梁皇忏》，天台宗对于佛教忏法仪轨的制作亦受其恩泽。其实，若往前追溯，我们亦不难发现，即使是宋儒之思想亦有受其影响处。《朱子语类》记载：

或问：“人之思虑，有邪有正。若是大段邪僻之思却容易制；惟是许多无头面不紧要之思虑，不知何以制之？”曰：“此亦无他，只是觉得不当思虑底，便莫要思，便从脚下做将去。久久纯熟，自然无此等思虑矣。譬如人坐不定者，两脚常要行；但才要行时，便自少觉莫要行。久久纯熟，亦自然不要行而坐得定矣。前辈有欲澄治思虑者，于坐处置两器，每起一善念，则投白豆一粒於器中；每起一恶念，则投黑豆一粒於器中。初时白豆少，黑豆多；后白豆多，黑豆少；后来遂不复有黑豆；最后则虽白豆亦无之矣。然此只是个死法。若更加以读书穷理底工夫，则去那般不正当底思虑，何难之有！又如人有喜做不要紧事，如写字作诗之属。初时念念要做，更遏捺不得。若能将圣贤言语来玩味，见得义理分晓，则渐渐觉得此重彼轻，久久不知不觉，自然剥落消殒去。何必横生一念，要得别寻一捷径，尽去了意见，然后能如此？”^[21]

朱熹在与门人讲学中屡屡道及此故事，以说明持敬之重要。^[22]他所说的“前辈”即是指北宋仁宗朝的赵概。朱熹曾道及自己是在小说中看到了“赵概数豆正心”的故事。此小说当即是指北宋末年叶梦得（1077-1148）所撰《避暑录话》。朱熹对于这一故事的引用，表明这一故事在当时的流行。而赵概采取黑豆白豆的方法，很可能便与天台宗以“黑法”、“白法”来进行忏悔的忏法有关。智者大师在《金光明文句》中解释“忏悔”就说：“又，忏名白法，悔名黑法，黑法须悔而勿作，白法须企而尚之，取舍合论，故言忏悔。又，忏名修来，悔名改往。往日所作恶、不善法鄙而恶之，故名为悔；往日所弃一切善法，今日已去，誓愿勤修，故名为忏。弃往求来，故名忏悔。”^[23]有则改之，无则加勉，改过迁善，日新不已，就劝人向善而言，理学与佛教是一致的。

佛教忏法正是在智者大师这里发展到了新的阶段，在忏悔的方法上，从原先的“说过忏悔”发展到了包含称佛名、礼拜、诵经、持咒、禅定等一系列步骤的忏悔仪式。^[24]对比杨复所之《诵孝经观》，可见其中即相应地包含了礼拜、诵经、持咒、称孔子之名等，二者之间的“家族相似性”很明了。

与杨复所对天台法华忏仪的重视类似，袁了凡（1533-1606）有过之而无不及。其所作《静坐要诀》《袁生忏法》《祈嗣真诠》《清晨忏悔文》^[25]，无不涉忏法仪式，且都是以天台法华忏仪为模型如法炮制。其《静坐要诀》序中即说：

静坐之诀原出于禅门，吾儒无有也。自程子见人静坐即叹其善学。朱子又欲以静坐补小学收放心一段工夫，而儒者始知所从事矣。……大都静坐之法，其修也，有从入之阶，其证也，有自得之实，一毫有差，永不发深禅定矣。吾师云谷大师静坐二十余载，妙得天台遗旨，为余谈之甚备。余又交妙峰法师，深信天台之教，谓禅为净土要门，大法久废，思一振之。二师皆往矣，余因述其遗旨，并考天台遗教，辑为此篇，与有志者共之。^[26]

据此序言以观，袁了凡对于理学的静坐法非常了解，而他认为静坐法之源头在天台宗，故他要追本溯源，制作《静坐要诀》。有学者甚至说：“袁黄《静坐要诀》在静坐方法论的规范化和提示中，可说是重要的一环。特别是他虽然踏入天台佛学，他的‘要诀’却更明瞭，更小型，却又拥有相当复杂的说法和分量。”^[27]此评价是比较中肯的。

《祈嗣真诠》之“养气第四”中则说：

习闭气而吞之名曰胎息。漱舌下泉咽之名曰胎食。……人在胎中不以口鼻呼吸，惟脐带系于母之任脉，任脉通于肺，肺通于鼻，故母呼亦呼，母吸亦吸，其气皆脐上往来。天台谓识神托生之始与精血合根在于脐，是以人生时惟期相连，初学调息，

须想其气出从脐，出入从脐，灭调得极细，然后不用口鼻，但以脐呼吸，如在胞胎中，故曰胎息。初闭气一口以脐呼吸，数之至八十一或一百二十，乃以口吐气出之，当令极细，以鸿毛著于口鼻之上吐气，而鸿毛不动为度。渐习渐增，数之久，可至千，则老者更少，日还一日矣。^[28]

此处所言“母呼亦呼，母吸亦吸”的胎息，也正是杨复所《诵孝经观》中所道及者。更进一步说，《祈嗣真诠》开首即是“改过第一”“积善第二”，此亦非无由，他在这一部分中便提出了要发心忏悔。而结尾则是“祈祷第十”，按照他的话来说，这一安排是因为：“改过积善，祈祷之本也。既尽其本，兼修其文，无不应矣。”^[29]此改过积善，正是相当于黑法和白法。在“祈祷第十”中，袁了凡列入了“白衣观音经咒”，包括了“称佛名”和“说真言”的仪式，而且还有像法、坛法、印法。为祈祷生子设计了一整套从修身、养生到念佛、持咒的宗教仪式。此外，我们知道天台宗的《摩诃止观》、《童蒙止观》、《不定止观》中均有治病一门，而在《祈嗣真诠》中也正设有“治病第九”，此亦可见其关联性。莲池大师云栖株宏在《正讹集》中曾谈及止观与治病，专列“天台止观”一条：

天台大师《止观禅要》有“六字气”等语，人遂疑是导引之术，而欲援释入道，此讹也。“六字气”等，自是治病门中聊备一法，不是止观正意。止乱观昏，定慧圆显，直入佛境，大师本致也。而恐不善用心者或有病生，并教以治之之法。亦止观广大，无所不摄。非同道流，专以吐纳搬运为道也。临文者自当得意。^[30]

莲池大师对止观之治病一门与道教养生吐纳做了严格的分判，此正表明在晚明时有很多人将二者混搭在一起，不辨其异。在莲池看来，止观之正旨是要定慧双显，超入佛地，而非为治病。治病仅仅是担忧修行者功不得法而有病生，故而教以对应的治病之法。若以治病为正旨，则偏离了止观法门。不难想见，在晚明三教融汇的形势下，用意于长生久视者大概并不会考虑止观之正旨，而仅仅取其有利之处。袁了凡之《祈嗣真诠》将天台直观应用于祈嗣生子，这应该也是莲池大师所不能认同者。

与此类似，杨复所亦曾专门针对“止痛”写过一文《书止痛捷法与骆常虚丈》，内言：

夫痛有真有妄，真痛不可率除。若真妄痛，可顷刻立愈也。尊指之痛实为妄痛，何以明之？……然则此痛非和合，有觉知为咎，既由觉知方生此痛，今当寻觅觉知根原藏在何处。……今此觉知定非在木，为复在指，为复在心，若云在心，如何其痛止在此指。若云在指，指未痛时此知何在。痛自是痛，何待知成。知自是知，何待痛出。由此观之，离知无痛，痛是妄痛，离痛无知，知是妄知，……同归于妄，以妄逐妄，徒自苦楚，而汝真心非妄者，是听吾偈曰：

知本无知，知因痛有。痛本无痛，痛因知有。有待俱有，无待俱无。无则成圣，有则凡夫。^[31]

在这篇文章中，杨复所依据佛教思想对于手指被木头砸伤的现象做了分析，将手指的疼痛和木头之间的前因后果关系做了分离。其关键是引入了“知”和“真心”。既然“知本无知”，则“痛本无痛”。这就将“无待”与心学的“良知本无知”联系起来。其专门针对“止痛”而从心学的角度大作文章，此或许正是当时的时代风气使然。

泰州学派自王艮至罗近溪皆重孝，复所亦传承了这一家法，而他又进行了发展，此即体现在吸收天台忏法将《孝经》仪式化、宗教化。袁了凡在其重要的三教融汇经典中也都屡屡吸收化用天台忏法，此亦表明天台忏法在袁了凡思想中的重要性。结合杨复所之《诵孝经观》来看，天台忏法作为一种修炼之法门，且有着具体的程序、仪式可以遵循，这无疑可以大大提升操作的便宜性，儒家经典如《孝经》也借着这一法门成为了仪式化和宗教化的经典。三教融汇之发展的一大成果就是出现了三教士人所尊奉的共同经典，如《老子》、《中庸》、《金刚经》等。而在晚明之际，重视孝的佛门《梵网经》和儒家的《孝经》均成为三教士人所崇尚的经典，杨复所的提倡与有力焉。

三、“观想”如何能“下庇斯民”——以冥契主义为视角

杨复所《诵孝经观》之末尾写道：“身立道行，光于四海，通于神明……广育群英，上尊主德，下庇斯民”，亦体现出了儒佛融合之特色。考虑到晚明佛教以救世为其本怀，力图唤起世人对于佛教的正信与正行，以挽救丛林衰败之局面。故而将佛教之“观想”视为以自度度人为目的，也并不为过，也符合世尊的慈悲救世精神。但即使如此，杨复所以佛教之“观想”（或道教之“存想”）推扩而为“广育群英，下庇斯民”，也着实有空大之嫌。其实质是从克己私达至平治天下，这仍然是晚明颇为流行的“万物一体”观念。但这一思路，早在宋代时，就为朱熹所批评：

林正卿问“天下归仁”。曰：“‘痒痲疾痛，举切吾身’，只是存想‘天下归仁’。恁地，则不须克己，只坐定存想月十日，便自‘天下归仁’，岂有此理！”

林正卿问：“吕与叔云：‘痒痲疾痛，举切吾身。’不知此语说‘天下归仁’如何？”曰：“圣人寻常不曾有这般说话。近来人被佛家说一般大话，他便做这般底话去敌他。此‘天下归仁’，与‘在邦无怨，在家无怨’一般，此两句便是归仁样子。”

[32]

这两段话是朱熹批评吕大临的《克己铭》时所说的，但却正可以用来与杨复所所论相对照。吕氏《克己铭》曾对《论语》“克己复礼为仁”做出了这样的解释：“凡厥有生，均气同体。胡为不仁？我则有己。立己与物，私为町畦……且战且徠，胜私室欲……亦既克之，皇皇四达。洞然八荒，皆在我闾。孰曰天下，不归吾仁？痒痲疾痛，举切吾身。一日至之，莫非吾事。”^[33]朱熹批评此解释太过虚高，有遗落即事穷理之下学工夫的嫌疑^[34]。而且，上引的两段批评一者比以道教之说，一者附以佛教之说。在第一段批评中，便是使用了道教“坐定存想”的说法，第二段则认为吕大临是在与佛教一样讲大话——如智者大师《重明诵经方法》最后就说诵经的最后目的是“普施众生令入大乘一实境界”，在朱熹看来，吕大临之说与此无异。其意是说，“天下归仁”的平治理想，并非“坐定存想”即可达到，也非不用实地的、遇事各有不同的践履工夫便可以普渡众生。而杨复所《诵孝经观》中的说法不正与朱熹所批评的一致么！

但正如宋儒对佛教的批评总是指责对方不能治天下国家一样，却忽视了大乘佛教之普度众生。朱熹对于吕大临的批评亦非完全合理。首先就静坐存想来说，朱熹本来就不太能体贴，于其师李侗“静坐体验未发前气象”的工夫便始终“未达”。^[35]而万物一体说，朱熹亦抱有很深的成见，他批评程颢与吕大临都是体现。对比王阳明的万物一体论就可知，吕大临“洞然八荒，皆在我闾”、“痒痲疾痛，举切吾身”的说法正与王阳明“人溺己溺”、“人饥己饥”的说法无别。杨复所说的说法，可谓远承吕大临、王阳明，近则发挥了罗近溪本自《大学》的由孝弟慈而至平治天下的明明德之学，其内在精神正是万物一体。联系杨复所的佛教观来看，杨复所认为佛教亦可以治天下国家，而且是“治世之极也”。便可以理解，其由佛教之“观想”而推扩出“下庇斯民”的平治理想，是丝毫不足为怪的，也是其融汇儒佛之体现。

重要的是，朱熹与吕大临之间的这种分别，其实反映出了两种道德哲学的思考进路。朱子理学有着向外求理的倾向，以道问学为重，偏向于社会化的伦理规范。而吕大临与王阳明心学的万物一体说则强调了自身与社会的伦理相关性。若简约言之，朱子理学是从社会伦理规范返归于个体，而心学则是从自身关照社会，从自身之本心觉知伦理规范的根源。杨复所的《诵孝经观》亦正是如此。这一思路显然与孟子比较贴近。

陈来先生作有《儒学传统中的神秘主义》一文，其中正是以宋明理学尤其是明代理学作为探讨的中心，将其与西方学者史泰司（Stace）所说的“内向型冥契主义”作比较，其中涉及人物众多，如陈白沙、王阳明、高攀龙、蒋道林等，他认为儒学的神秘体验与比较宗教学家研究的各种宗教中的神秘体验基本一致，他将儒学的神秘体验特征总结为六点：

（一）自我与万物为一体。（二）宇宙与心灵合一，或宇宙万物都在心中。（三）所谓“心体”（即纯粹意识）的呈现。（四）一切差别的消失，时间空间的超越。（五）突发的顿悟。（六）高度的兴奋、愉悦，以及强烈的心灵震撼与生理反应（通体流汗）。^[36]

万物一体正是冥契主义的一大特征。而研究者所关心的往往是冥契者是否体验到了万物一体，而非作为“冥契者”的“我”进入冥契体验的动机为何。也就是说，对“我”的关心，难道与对“万物”的关注不是有些矛盾么？

就此点而论，德国哲学家恩斯特·图根德哈特的研究可以说是补充了前人研究的一个弱项。研究者普遍认为，万物一体是冥契主义的核心特征，不论是外向型还是内向型都是如此。但是图根德哈特却在《自我中心性与神秘主义》一书中提出异议：“我认为，它还不是核心方面。”因为在他看来，“一切神秘主义都要从某种动机出发来理解；这种万物一体的神秘感受不是凭空而降的，而是要人们去追寻的。……对此问题的一种回答是：人需要灵魂的安宁。”“一切神秘主义都有某种动机，要摆脱为自己操心，或者抑制这种操心。”^[37]故而，冥契主义就是奠基于这种人寻求自我灵魂之安宁的需要。这就体现出了“自我中心性”，而要抑制这种自我灵魂之不安，其方法就是要使自我相对化，“神秘主义就是超越本己的自我中心性，或者使其相对化”。^[38]这也就是史泰司在《冥契主义与哲学》一书中所说的“有限自我的边界明显消退，甚或崩溃，因此，他人格的统一性消失了，他觉得自己溶入无边无际的存在之海。”^[39]冥契者声称自己达到了与万物为一，或与上帝合一、梵我合一，这种达到冥契境界的宇宙意识（cosmicconscience）在图根德哈特看来也是一种有着自我指涉的意识，正如一切意识都具有某种形式的自我指涉一样。这一分析正可解释为何阳明学者都认为良知可以了生死、理性命。

史泰司在其著作中提出了“冥契伦理学”的问题。在他看来，冥契主义与伦理道德的关系可以从两个层面来看待：一是从哲学伦理学的角度或者道德哲学的角度，以探讨冥契与道德意识的起源问题，这是哲学层面。二是从社会实践层面看，冥契主义是否可使人变得更好，更有道德，从而使社会变得更加完善，这是社会学层面。关于第一个层面，斯泰斯指出，冥契主义伦理学认为，“伦理价值的终极根源只能来自冥契主义本身”^[40]，“冥契伦理学理论不可能承认任何非冥契主义的道德根源”^[41]。关于第二个层面，他则指出，“学者如只管冥契意识本身，而切断它的行动之果，这决不是冥契主义的目的。”^[42]“冥契主义的理想不会是逃避人世”，而正是要成就“道德的生活、社会的生活、利人的行动生活”。^[43]

正如史泰司在书中所提及，冥契主义伦理学必须要回应的问题，一是冥契意识为何能够成为道德意识的根源、道德价值的根源？二是冥契体验为何能够有利于社会的整体福祉？而这两个问题，都是宋明理学所面对的问题，尤其是阳明心学亦不能外。以杨复所《诵孝经观》为例，在通过静坐、调息等一系列的宗教化仪式之后，冥契者达到了“情识俱忘”、“无限喜乐”的状态，这时已经实现了一种“精神的提升”（spiritualexaltation），但是他并不是停留于冥契之后的这种精神狂喜状态，否则就是沉迷于一己之解脱，而是要“回向”于社会乃至天地万物，其目的是要“广育群英”、“下庇斯民”。且正如史泰司所言，冥契主义伦理学中是以情感为道德动力，他据此批评康德理性主义的义务论伦理学不能解决道德行为的动力问题。^[44]他说：“我们认为义务感最后一一定是扎根于同情之感的基础上。”^[45]这正是为何学界认为阳明心学更好地解决了道德行为之动力问题的缘由所在。^[46]相较来说，朱熹理学向外求理，而非直接从自我本心出发，便忽视了道德行为的真正理由是“内在的”，而非“外在的”。

以此为对照，就可知宋明理学家在批评佛老时其实就是指责对方停留于这种一己的精神解脱，而忽视了真正的道德实践，因为道德实践就意味着要济世资治，故而他们又批评佛老“要之不可以治天下国家”。朱熹批评吕大临缺乏下学践履，其意图即在于此。但也正因为朱熹执着于这种担忧，有着误解吕大临之嫌疑。这也给我们以启示，当我们在看待晚明士人的三教融汇思想时，一定要分判这一点，即是否能将冥契体验中觉知的道德意识、道德感再降落于实际的人伦生活中。

结语

《诵孝经观》充分体现出杨复所对于儒释道三家的融汇式理解，这一作品明确地将《孝经》变成了一个仪式化和实践性的文本，为《孝经》的诵读设计了一套反观于内、实体诸心的具有操作性又富神秘性的工夫论。理学自产生之日起，即强调“学以见道”，否则“学不见道，枉费精神”。而圣人之道载于六经与四书，所以如何将经典所含之道体之于身、验之于心，也一直是理学巨擘所思考的问题。所以，理学对经典的诠释从来不纯是理论的、文字的、支离的，而更是实践的、体验的、知行合一的。经典义理（经）与修习者（人）的和合，以至于修习者的身心和合，才是最终的目的。而《诵孝经观》所设计的持诵

工夫论，正是为了这样的目的——一身道合一。自小者观之，《诵孝经观》所设计的身心修持方法在某种程度上突出了身的重要，彰显了身的积极意义，而与程朱理学以身为私欲之代表而需要克除的身体观截然不同。自大者观之，这一做法又反映了理学发展至明代后期，在心性论上并无大的突破与建树，反倒是在工夫论的细致化上有所进展。这与明代后期延伸至儒门内部的“纪过格”，并为当时道德严格主义潮流之体现。^[47]对身之积极意义的凸显实则也意味着对于身所附加的意义和价值更加丰富，或者苛刻。

而复所的《诵孝经观》，从根本上来说，不仅仅在于凸显了身的积极意义，更是凸显了身的宗教意义，而这种宗教意义，又是从阳明学的万物一体论而来，更具体来说即是本于罗近溪的联属天下国家为一身的大身说。这样的“身”就不是一己之小身，而是大身；这样的孝就不是爱亲事亲的小孝，而是大孝。这意味着，对于个体身心性命的关心，从一开始就关涉着对于天地万物的终极关怀，即个体与社会的和合。《孝经》言：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。”孝无终始，如环无端。钱穆在《灵魂与心》中曾使用“人文教”或“人生教”来指称儒家，指出儒家思想的一大特质就是“融宗教与伦理为一”。^[48]以此衡之，复所以儒门《孝经》而非其他经典为宗教文本，正显露出了融宗教与伦理为一体的“人文教”特色。《诵孝经观》借鉴佛道二教的宗教性忏法、诵经仪式，以实现儒家之“观乎人文，以化成天下”为目标，其末尾言“广育群英”“下庇斯民”正是明证。在他这里，实现了三教之和合、身心之和合、身与道之和合、个体与社会之和合，中国思想之圆融特点彰显无疑。

注释：

[1]杨复所：《复吴悟老》，《太史杨复所先生证学编》（以下简称《证学编》）卷二，载《续修四库全书》1129册子部杂家类，上海古籍出版社2001年版，第373页。

[2]《明史》列传第一百七十一，《儒林传二》，中华书局1974年版，第7276页。

[3]《诵孝经观》与《诵经威仪》虽然文字稍异，但背后却含极大不同：《诵经威仪》主要是道家性的，而《诵孝经观》则更富佛教意味。参看拙著：《晚明〈孝经〉学研究》，上海古籍出版社2015年版，第页。

[4]杨复所：《孝经序》，载《证学编》，第448页。

[5]余永宁：《秣陵纪闻》卷三，万历四十五（1617）年刻本，北京国家图书馆藏。

[6]对于主静工夫在宋代之流行，陈白沙有言：“伊川先生每见人静坐，便叹其善学。此一‘静’字，自濂溪先生‘主静’发源，后来程门诸公递相传授，至于豫章、延平，尤专提此教人，学者亦以此得力。晦翁恐人差入禅去，故少说静，只说敬，如伊川晚年之训，此是防微虑远之道。然在学者，须自量度如何。若不至为禅所诱，仍多著静，方有入处。若平生忙者，此尤为对症之药。”（陈献章：《与罗一峰》，载黄宗羲：《明儒学案·白沙学案》，浙江古籍出版社2005年版，第86页。）

[7]汉文大藏经 T09n0262, p7c09。

[8]汉文大藏经, T15n0614, p0281b26。

[9]陈永革：《晚明佛教思想研究》，宗教文化出版社2007年版，第95~96页。

[10]汉文大藏经, T12n0365, p343a18。

[11]杨复所：《诸经品节》卷二十《无量经》，第396页。

[12]载《卍续藏》第九十九册。

[13]心皓：《天台观心诵经法》，载《佛教文化》，2005年第6期，第47页。

[14]有学者指出，智者大师此书可能已经有后人篡入文字，但这不影响本书此处的论述。因为杨复所是明代后期时人，而宋代遵式《金光明忏补助仪》便是以智者大师《法华三昧忏仪》为根据。

[15]汉文大藏经，T46n1941,p953c17。

[16]参见心皓《天台观心诵经法》，载《佛教文化》，2005年第6期，第47页。

[17]汉文大藏经，T39n1784,p041b21。

[18]《司马承祯集》，吴受琚辑释，俞震、曾敏校补，社会科学文献出版社2013年版，第331~332页。

[19]如《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》中说：“本命之日，诵咏是经，魂神澄正，万气长存，不敬苦恼，身有光明，三界侍卫，五帝司迎，万神朝礼，名书上天，功满德就，飞升上清。”载《正统道藏》第2册，第404页。

[20]见卿希泰《司马承祯的生平及其修道思想》，载《天台山文化研究论文选编》中册，台州市天台山文化研究会2014年版，第41页。

[21]黎靖德编：《朱子语类》，岳麓书社1997年版，第2473页。

[22]在另一处，朱熹亦谈及：“某人来说书，大概只是捏合来说，都不详密活熟。此病乃是心上病，盖心不专静纯一，故思虑不精明。要须养得此心令虚明专静，使道理从里面流出，便好。……自去检点。且一日间试看此几个时在内？几个时在外？小说中载赵公以黑白豆记善恶念之起，此是古人做工夫处。如此检点，则自见矣。”载《朱子语类》卷一百二十，第2616页。又载：“‘赵叔平，乐易厚善人也。平生做工夫，欲验心善恶之多少，以一器盛黑豆，一器盛白豆，中间置一虚器。才一善念动，则取白豆投其中；恶念动，则取黑豆投其中；至夜，则倒虚器中之豆，观其黑白，以验善恶之多少。初间黑多而白少；久之，渐一般；又久之，则白多而黑少；又久，则和豆也无了，便是心纯一于善矣。’或曰：‘恐无此理。’曰：‘前辈有一种工夫如此。若能持敬，则不消如此心烦，自然当下便复于善矣。’”《朱子语类》卷一百二十九，第2791页。

[23]《金光明经文句》卷三，《大正藏》第39卷，第59页。

[24]参看圣凯法师：《中国佛教忏法研究》，宗教文化出版社2004年版，第79页。

[25]袁了凡：《清晨忏悔文》，载《宝坻政书》，《袁了凡文集》，第六册，线装书局2006年版，第745页。

[26]袁了凡：《袁了凡文集》，同上，第33页。

[27]马渊昌也：《宋明时期儒学对静坐的看法以及三教合一思想的兴起》，载杨儒宾、马渊昌也、艾皓德编《东亚的静坐传统》，台湾大学出版中心2012年版，第99页。

[28]《袁了凡文集》，第91页上、下。

[29]《袁了凡文集》，第107页下。

[30]莲池大师：《莲池大师全集》，在《竹窗二笔》中，莲池亦言及：“止观治病门中，有‘六字气’、‘注心下视’等语。盖止观之道，广无不该，即治病之法亦于中摄，大都与服药同意。是以止观代药也；止观之余绪，非止观之正旨也。后人不知此意，而养生家引以为据，遂有外饰禅名，而内修道术者。诘之，则借口于天台；故辨之。”

[31]《重刻杨复所先生家藏文集》卷四，第612页。

[32]黎靖德：《朱子语类》卷四十一，第1068页。

[33]《蓝田吕氏遗著辑校》，中华书局1993年版，第590~591页。

[34]《朱子语类》在这一节中，记载了多处朱熹与弟子论吕大临《克己铭》的段落，朱熹不仅批评吕大临，并及于与吕大临“克己”观相同的张南轩、杨时、谢良佐的观点。

[35]陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2008年版，第52页。

[36]陈来：《中国近世思想史研究》，商务印书馆2003年版，第333页。

[37]恩斯特·图根德哈特：《自我中心性与神秘主义——一项人类学研究》，郑辟瑞译，上海译文出版社2007年版，第1页。

[38]恩斯特·图根德哈特：《自我中心性与神秘主义——一项人类学研究》，第2页。

[39][40][41][42][43][45]史泰司(W. T. Stace)：《冥契主义与哲学》，第64、444、446、463、465、448页。

[44]当然，这一批评与他自身所持的英国经验论传统有关联。

[46]参看劳思光：《论知行问题》，载《文化问题论集新编》，中文大学出版社2000年版，第61~73页。

[47]王汎森：《日谱与明末清初思想家》，载《明末清初思想十论》，上海：复旦大学出版社，2004年，第118页。复所的好友虞淳熙在《斋戒之目》中解释《孝经》时极为强调“斋戒”工夫，与复所如出一辙。可参看拙文：《虞淳熙〈斋戒之目〉与晚明儒释融汇新动向》，载《宗教研究》，2013年12月。

[48]钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社2005年版，第14页。