

晚明虞山書院的生死輪迴之辨——兼論 耿橘、張鼐的思想立場*

吳孟謙**

十七世紀初，常熟縣令耿橘修復虞山書院，召集四方同道討論理學，使之成為晚明江南地區儒者講學的重要據點，在耿氏的學友張鼐所領導編纂的〔萬曆〕《虞山書院志》中，大量收錄了耿氏與當時學者的論學文字，為晚明思想史的研究提供了重要的文獻。其中第十四卷載錄的是耿橘、張鼐為首的虞山書院學者凡二十人，對生死輪迴議題的討論，以及他們對《論語》「朝聞道，夕可死」與「未知生，焉知死」的思想，所進行的創造性詮釋。學者們的發言，或有篤守程朱立場者、或有兼參禪學者、或有融通三教者，這些基於不同背景與思考脈絡的生死輪迴觀，在這場講論中交相激盪，並且完整地保存下來，無疑是觀察晚明儒學相關論述的極佳材料。過去學界對虞山書院的研究十分有限，耿橘、張鼐等人在晚明思想史上也近乎隱形。本文通過文獻的梳理和義理的分析，詳盡闡述了這場學術討論的問題意識與來龍去脈；並對耿橘、張鼐的思想型態和虞山書院的講學風格，進行了較為清楚的定位，期能充實明代思想史的研究成果，並引發對此課題的關注與討論。

關鍵詞：晚明、生死、輪迴、虞山書院、耿橘、張鼐

* 本文為科技部專題研究計畫「晚明儒學關於生死輪迴的思考：以虞山書院的講論為核心」(106-2410-H-110-050)之部分研究成果。初稿曾發表於「近世儒學與社會」研究工作坊論文發表會(臺北：中央研究院近代史研究所，2018.11.30)及「2019年宋明清儒學的類型與發展 VI」學術研討會(中壢：中央大學文學院，2019.10.24-25)，承蒙廖肇亨、林月惠、呂妙芬、蔡振豐等諸位教授之提問與指教，暨《明代研究》二位匿名審查人惠予寶貴意見，謹此致謝。

** 國立中山大學中國文學系助理教授；Email: mengchien@mail.nsysu.edu.tw。

前言

虞山書院，原名「文學書院」，始設於元至順二年（1311），奉祀孔門高弟暨當地名賢子游。後遭兵燹，於明中葉重建，至萬曆七年（1579）因張居正（1525-1582）禁書院而再次毀壞。萬曆三十二年（1604），耿橘（1601年進士）到任常熟縣令，有心推展理學，遂於兩年後修復文學書院，更名為「虞山書院」。

耿氏將書院定位為結合舉業（課藝）與講學（求道）的教育場所，為書院確立三綱：「文綱」以督文詞、「學綱」以研道妙、「會綱」以定眾志。並延請顧憲成（1550-1612）為教主，於每月初三聚集諸生習練舉業文字，每月初九則聘請大儒闡發經義，開放庶民百姓、衲子羽流聽講。每年三月初三與九月初九，更舉行大會，召集四方同志（以昆陵、雲間、常熟等地為主）講論理學，與東林書院交相應和，風聲頗振。

虞山書院的建制儀規、興復始末與講會實況，均詳載於耿橘的學友張鼎（1572-1630）所領導編纂的〔萬曆〕《虞山書院志》中。書院平日講論之會語，依主講者姓名而編列於本書之卷七，以教主顧憲成的講學語最多。而書院於萬曆三十四年（1606）舉行首次大會，隔年舉行第二次大會，與會學者的講論內容，皆載於本書卷八，由中可以窺見書院的講學主題與學者的思想內涵。今所可見之〔萬曆〕《虞山書院志》有十卷本與十五卷本，後者所多出的內容為卷十一至十五的〈附耿令公學記〉，乃是耿橘在虞山擔任縣令期間，命人將自己與友人、學生往來論學的內容加以抄錄，原題為「學問日錄」，有存以自考之意。耿橘卸任之後，弟子陸化熙（1613年進士）將之稍加刪訂分類，成此〈學記〉五卷，保留耿橘與當時思想界各路學人的論學書信，對晚明思想史的研究而言，堪稱十分重要的第一手文獻。可惜過去十五卷本流通不廣，這些材料尚未被深入討論。

過去關於虞山書院的研究並不多見，小野和子在其名著《明季黨社考》中，探究萬曆至清初東林黨與復社的形成與發展，該書第四章〈東林書院和黨〉述及江南的書院網絡，對虞山書院曾有簡略的介紹，然而小野和子自承僅能看到〔萬曆〕《虞山書院志》的少部分，在文獻的限制下，遂不易開展更

多討論；¹陳時龍《明代中晚期講學運動（1522-1626）》之第五章〈回歸：東林講學與講學宗旨之變化〉，對虞山書院有更進一步的討論，可惜該書所引用之〔萬曆〕《虞山書院志》亦為不完整的十卷本。²另有少數幾篇論文，分別探討虞山書院經世致用的學風、歌詩活動的意義、文學教育的特色等方面。³迄今為止，對虞山書院的來龍去脈考察得最全面的文章，當推李卓穎〈地方性與跨地域性：從「子游傳統」之論述與實踐看蘇州在地文化與理學之競合〉一文，此文詳細地梳理了虞山書院的空間配置與利用、耿橘對言氏子孫的處置，及其對常熟一帶文學傳統的納編等課題，揭示晚明理學在地化模式與宋元時期的差異，並考察當地士子對理學在地化事業的態度，從而回應美國漢學界的地方史研究成果，甚具啟發性。然而作者在文中亦申明，義理思想的討論非該文所能擔負，也非其論旨之所在。⁴筆者則希望鉤稽〔萬曆〕《虞山書院志》十五卷本中尚未被學界關注的思想材料，⁵特別聚焦於其中關於生死輪迴議題的辨析。

過往已有研究指出，相較於孔子的「談生不談死」，理學家已有生死並談的新趨向，此一趨向到了王陽明（1472-1529）心學一系，深受禪宗生死觀與解脫觀的影響，遂開展出新儒家生死學（The Neo-Confucian philosophy of life-and-death）的思維，例如極受禪宗薰陶的王畿（1498-1583），已以生死學的姿態肯定三教

¹ 小野和子，《明季黨社考：東林黨と復社》（京都：同朋舍，1996），第四章〈東林書院と党〉，頁 253-257。中譯本參見李慶、張榮湄譯，《明季黨社考》（上海：上海古籍出版社，2013），第四章，〈東林書院和黨〉，頁 152-155。

² 陳時龍，《明代中晚期講學運動（1522-1626）》（上海：復旦大學出版社，2005），頁 179-216。

³ 參見：鄧洪波，〈明代書院藏書目錄提要〉，《書目季刊》，33：4（2000），頁 95-100；鶴成久章，〈飛動梁塵的聖歌聲——關於明代書院的歌儀〉，收入李弘祺編，《中國與東亞的教育傳統（一）：中國的教育與科舉》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2006），頁 363-386；程嫩生、馬啟超，〈明代時期虞山書院的文學教育與文學創作〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》，46：3（2015），頁 132-136。

⁴ 李卓穎，〈地方性與跨地域性：從「子游傳統」之論述與實踐看蘇州在地文化與理學之競合〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，82：2（2011），頁 325-398。

⁵ 本文所使用的十五卷本為〔明〕張鼎等撰，姜亞沙、經莉、陳湛綺編輯，〔萬曆〕《虞山書院志》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2005）。為免文繁，下文引用此書時，將省略作者。

合一意義的「超生死」，較孔子與《易傳》的「任生死」高明一籌，這是儒道佛三教共通而分享的「心性體認本位的生死學與生死智慧」。⁶而許多學者也從不同的層面指出中晚明的儒者有著相較於宋儒更強的生死關切，乃至以臨終情狀做為判定學者修養工夫的證驗，從而加深了儒學的宗教向度。⁷近來呂妙芬的研究更進一步指出明末以降之儒者，對程朱「人死氣散無知」的鬼神、生死觀提出質疑，甚至具有類似個體靈魂不朽的觀念，同時對死後世界也有更豐富的想像。⁸

筆者在前述研究成果的基礎上，進一步發掘十五卷本〔萬曆〕《虞山書院志》中的思想文獻，留意到第十四卷共一百二十八頁的篇幅，記載著當時虞山書院二十位學者對生死輪迴議題的討論，是筆者目前所見談及生死輪迴議題的明代儒學文本中，篇幅最長、觀點最多元、問題意識最集中者。針對此一思想文本進行細緻的梳理與分析，無疑有助於吾人更深入地認識晚明儒學在此議題上的思路，及其多樣性開展。蓋佛教「輪迴」(Samsāra)一詞，本義是眾生由惑、業煩惱之因，招感三界、六道生死之果，從過去世至現在世、未來世，生生死死，如同車輪般迴轉不息，故稱輪迴或生死輪迴。此一來自佛教的生命觀，何以竟成為虞山書院儒生講學關注的焦點？而與會眾人以耿橘、張鼐為首，環繞著《論語》「朝聞道，夕可死」與「未知生，焉知死」的文本進行各自的闡發，這些論述源自哪些不同的思考脈絡？在思想史上又具

⁶ 傅偉勳，〈儒道佛三教合一的哲理探討：心性體認本位的中國生死學與生死智慧〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集·下輯》（臺北：中華文化復興運動總會宗教研究委員會，1995），頁 679-693。

⁷ 最早對此現象進行分析的是呂妙芬，其後也有其他學者從不同面向討論此課題。參見：呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，32（1999），頁 165-207；廖俊裕，〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》，4（2004），頁 225-250；彭國翔，〈儒家的生死關切：以陽明學者為例〉，收於氏著，《儒家傳統：宗教與人文主義之間》（北京：北京大學出版社，2007），頁 123-140；吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》，44：2（2014），頁 215-253；劉琳娜，《道德與解脫：中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋》（成都：巴蜀書社，2020）。

⁸ 呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬主編，《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網路：第四屆國際漢學會論文集》（臺北：中央研究院，2013），頁 103-130。

有何種意義？這均是本文希望探究的問題。

耿橘、張鼐是此次講會中的核心人物，但兩人在晚明思想史上卻近乎隱形，故本文將首先勾勒虞山書院的學風，以及耿、張二人的學脈與思想立場；其次以〔萬曆〕《虞山書院志》第十四卷中對生死輪迴議題的討論為核心（以下簡稱為「生死輪迴之辨」，「辨」者，取其明辨義理之意），闡述其問題意識、來龍去脈，扼要地梳理與會諸人的觀點，以及耿、張二人的評論；最後，將這場講論放在思想史的脈絡中進行定位。期能藉此充實明代思想史的研究成果，並引發對此課題的關注與討論。

一、耿橘、張鼐之學脈與思想立場

耿橘，字庭懷，號籃陽，河北交河縣人，後寄居獻縣。萬曆二十二年（1594）中舉，二十九年（1601）登進士第，與著名的明末理學家劉宗周（1578-1645）同榜。現存著作除〔萬曆〕《虞山書院志》所收錄的論學文字外，僅有《鐵笛子》一卷。⁹其學術淵源可考者有限，平生稱師者，有涂宗濬（1550-1621）、左宗郢（1589年進士）與劉一焜（1592年進士），然其思想究竟受到諸師多少程度的影響，則難以具言。據說他少時與同學戲水時，得一巨石所塑之曾子像，多人搬之而不動，耿橘遂修一祠而崇奉之，從此文思大進。¹⁰大概是與曾子（西元前505-前435）有此種特殊的生命感應，又受到李材（1529-1607）——涂宗濬一系「止修學派」的影響，故後來耿橘論學必稱「孔曾」，謂「只信得過孔曾，至孟子（西元前372-前289）便容商量，新安（朱子；即朱熹，1130-1200）殊不甚服。」¹¹

萬曆三十年（1602）前後，涂宗濬致信時任阜城知縣的門人王碧，以擔當

⁹ 〔明〕耿橘撰、〔明〕陳嵩校，《鐵笛子》（臺北：中央研究院歷史語言研究所傳斯年圖書館藏，舊鈔本）。

¹⁰ 高步青等修、苗毓芳等纂，〔民國〕《交河縣志》（臺北：成文出版社，1968），卷10，〈雜稽志·寺觀·三聖祠〉，頁1272。

¹¹ 〔明〕顧與沐記略、〔清〕顧樞編、〔清〕顧貞觀補訂，《顧端文公年譜》（北京：北京圖書館，2005），卷下，頁533。

孔曾學脈相勉，並向他推薦耿橘其人可與講學。¹²三十二年甲辰（1604），耿橘上任常熟縣令，¹³兩年後修復了始設於元代的文學書院，更名虞山書院，正式開始他的講會事業。¹⁴

耿橘因主持虞山講學，與東林學者過從甚密，但自稱與諸君子「入門各別」，在學問根柢上不甚相同。¹⁵黃宗羲（1610-1695）《明儒學案》雖將之歸入東林學派，但也認為其學術與東林微有不同，頗似羅汝芳（1515-1588）。¹⁶黃氏之說不知何所本。但耿橘的恩師之一為左宗郢，宗郢是羅汝芳之弟子，心胸開大，取益多方，曾向耿橘推薦東林之顧憲成，以及浙中諸君子如：周汝登（1547-1629）、陶望齡（1562-1609）、虞淳熙（1553-1621）等人。¹⁷受此影響，耿氏論學亦不拘一格。他在回覆左宗郢的信件中，表明當時學問分為兩途：一者「希超悟而畧修學」，起於「矯考亭之過而失其真」者；二者「砥礪名行、枯心章句之末」，起於「矯矯朱之過而忘其本」。在耿橘看來，此二者皆非仲尼之道，但他仍與之皆相友，或重其行，或愛其人。¹⁸因此，在答覆顧憲成的書

¹² [明] 涂宗濬，《隆砂證學記》（東京：內閣文庫藏，明萬曆三十二年刊本），卷 5，〈答阜城王子東諱碧〉，頁 19b-20b。

¹³ 耿橘之弟子孫森曰：「歲甲辰，耿師至」，耿橘亦自云：「橘以甲辰之夏蒞虞」，參見 [萬曆]《虞山書院志》，卷 11，〈學記一·附耿令公學記〉，頁 4；又卷 15，〈學記五·湛源陸先生傳〉，頁 523。

¹⁴ 關於虞山書院之修成，相關記載有不一致處。茲考 [萬曆]《虞山書院志》，卷 5，〈文移志·報修子游書院申〉，頁 422，載書院於萬曆三十三年十二月開工，三十五年五月告成。然卷 9，〈藝文二〉中收錄的耿定力、楊庭筠、翁憲祥諸人之記，皆以隔年（三十四年）即成，分見頁 406、410、441。又參考卷 10，〈藝文四·集詩〉，頁 533，有嚴澂〈耿令公重闢書院成對月清談至夜分賦此丙午中秋前三日〉之詩；而卷 8，〈會語志·大會一〉，頁 214-216，則提到虞山講會創於「萬曆丙午夏，九月九日舉大會，東林諸君子畢至，與會者數百，研窮三日乃罷。」如此，則書院成於三十四年丙午（1606）無疑，卷 5 之三十五年當為誤記。

¹⁵ [明] 耿橘，〈奉劉先生〉，收入 [萬曆]《虞山書院志》，卷 13，〈學記三〉，頁 244-245。

¹⁶ [清] 黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》（北京：中華書局，2008），卷 60，〈東林學案三·耿庭懷先生橘〉，頁 1484。

¹⁷ [明] 左宗郢，〈鹽臺左先生書〉其二，收入 [萬曆]《虞山書院志》，卷 13，〈學記三〉，頁 233、236。

¹⁸ [明] 耿橘，〈復左先生〉其二，收入 [萬曆]《虞山書院志》，卷 13，〈學記三〉，頁 238-239。

信中，耿橘自稱「不敢以有限之精神，用之別人局面上，而不用之自家身心上。」¹⁹故於古今聖賢，欲先求其融通。而當時東林學者于孔兼（1580年進士）來信批判陽明學為禪，而欲耿橘宗主朱子。耿橘回信曰：「紫陽之章句，陽明之禪機，世間能言者不少，鄙意但取其有益于我者，而不問其為朱為王也。」²⁰由此可知，耿橘心目中理想的學術，是「悟修並重」²¹的型態，並且不立宗旨門戶，以自家身心的真實受用為本。

在〔萬曆〕《虞山書院志》中，常可見耿橘與學友論「格物」之義，他將「格」字訓為來，「物」則指心性本體，因此格物即是復本體的工夫，耿氏曰：

夫謂一物各具一太極，分明是指物而言，彼有太極而此格之，猶人家有寶而我數之也，數得歷歷明，終是他人寶，自寶在深淵，誰肯為我討？²²

此處批評朱子學的格物窮理工夫是數他家之寶，而要人反求自家無盡藏。此與陽明學批評朱子學的立場相近。又說：

物無去來，學者則有去來，彼其氣稟物欲間之爾。間則昏昏，格本昭昭；間則有缺，格本無遺；間則有惡，格本至善。於日用間，時時處處事事，常見此物活潑潑地在這裏，所謂格物也。從本體上做工夫，即從本體上發光明，復得一分本體，即露出一分光明，所謂致知也。致知者，亦致其來之謂爾。物本天成，知原固有，俱增一毫不得，但復其初而已。²³

耿橘認為格物致知的工夫，蓋為恢復本來至善光明的本體，需在本體上做工夫，而非向外窮研道理。他又頗為推崇陳獻章（1428-1500）善於格物，能捨繁

¹⁹〔明〕耿橘，〈復顧教主〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷11，〈學記一·附耿令公學記〉，頁20。

²⁰〔明〕耿橘，〈復于儀部〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷12，〈學記二〉，頁190。

²¹悟修關係在明代中葉以後受到比前代更多的注目，是三教學皆關注的課題，扼要的討論可參考吳孟謙，《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨出版社，2017），頁170-175。

²²〔明〕耿橘，〈復何司理〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷12，〈學記二〉，頁223。

²³〔明〕耿橘，〈黃處士夜話格物之義〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷12，〈學記二〉，頁154-155。

取約，於靜坐之中，見此心之體隱然呈露，「常若有物」，於是日用種種應酬，能隨心所欲。²⁴且謂佛道亦有格物之學，老子之「有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」，惠能（638-713）之「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面」，均是為「了此一物」。²⁵由此看來，相較於程朱理學，耿橘之學毋寧更具心學之特質。然而他又不如陽明一意信任此心，在論及心性之別時，仍主張心、性「非一非二」，常人只是心用事，聖人卻是矩用事，而矩即是性。²⁶頗有以性體規範心體的意味。

在宋明儒者中，耿橘最服膺的是程顥（1032-1085），欲推尊為理學之正宗。他曾與顧憲成往復討論此事，憲成認為推尊程顥不如推尊周敦頤（1017-1073）。耿橘則以為周敦頤說話不如程顥明白，且《太極圖》不免偏於陰靜一邊。而之所以欲標舉程顥，是因耿橘不滿於程頤（1033-1107）、朱熹以來株守章句的學問流弊，程朱後學往往於話頭稍高者則訾之為禪，致使穎悟之士往往陰逃禪而陽諱之。相較而言，程顥悟境高，方足以服佛氏之心。²⁷而對於佛教，耿橘大抵肯定其於心性本體所見精微，但對於因果事相之談、棄俗出家之事，則不以為然。換言之，耿橘對於佛教是有條件的接納，只融通其理境，而嚴格判分其教相。故曰：「佛氏削髮出家之教，必不可與同中國；而其明心見性之道，必不可輕屏門牆」。²⁸

耿橘之外，虞山書院講會的另一靈魂人物為張鼐。張鼐字世調，號侗初，南直隸松江府華亭縣人。明神宗萬曆三十二年登進士第，入選翰林院庶吉士。

²⁴ [明]耿橘，〈黃處士夜話格物之義〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷12，〈學記二〉，頁160-162。

²⁵ [明]耿橘，〈黃處士夜話格物之義〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷12，〈學記二〉，頁162-163。

²⁶ 參見〔萬曆〕《虞山書院志》，卷8，〈會語志·大會二〉，頁271-272。

²⁷ 詳參〔萬曆〕《虞山書院志》，卷11，〈學記一·奉顧教主〉、〈學記一·顧教主書〉各三通，頁25-44。

²⁸ [明]耿橘，〈奉顧教主〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷11，〈學記一〉，頁29。另可參看耿橘，〈大中館記〉一文，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷15，〈學記五〉，頁462-466。耿橘於此文中說：「夫黃老金丹之術，乃儒術八卦中一事；如來寂滅之道，亦儒道性天內一節。吾家八卦性天不可磨滅，則二氏之不可磨滅明矣。」按：大中館為耿橘在虞山書院中所設，欲以折衷二氏之徒，使之歸於儒學大道之中。

次年乞假侍父，返回故里。數年後被迫令就職，於萬曆三十六年（1608）年底北返。²⁹在他告假家居的三到四年間，適逢耿橘擔任常熟縣令並推展講學的時期，不僅躬逢其盛，更受到耿橘的禮敬，成為〔萬曆〕《虞山書院志》的總主筆，依據〈虞山書院志總序〉，該書應完成於萬曆三十六年六月之前。耿橘過世後，張鼐更為撰寫墓志銘，其中有曰：

其與人語，每曰：「我有一物名曰照妖鏡、血戰刀，一生抵當我不過。」其論學務明諸心，而以即事即物為宗，如象山先生（陸九淵，1139-1192）所云：「人情物理上用工夫」是也。然公（耿橘）自信頗真，而大約繩人以必如我。余（張鼐）間諷以贈語曰：「因物則聖宗，執我則霸學。」公初讀我言而未許，及來京師，為含沙所中，則太息念余言，謂：「公真愛我，我今且從事此十年，而乃可副公望也。」³⁰

由中可見耿、張二人之交情，以及性格上的差異，耿橘大抵更具理學家之嚴毅，而張鼐則較為圓融通達。

張鼐平生著述甚勤，有《寶日堂初集》、《寶日堂雜鈔》、《吳淞甲乙倭變志》等書，亦為晚明小品之作手。其學術思想上的淵源，目前尚未有相關研究。據〔萬曆〕《虞山書院志》中的線索，張鼐乃會稽學者陶望齡（1562-1609）的弟子，望齡與周汝登倡道浙中，既深受王畿思想的影響，另一方面亦深受羅汝芳思想的啟發，自謂雖未親炙二溪（王畿號龍溪、羅汝芳號近溪），但嗜其書，而「嗜近溪語尤甚」。³¹同時，陶望齡也深究佛典，與當時高僧雲棲株宏（1535-1615）、湛然圓澄（1561-1626）等人交往密切，參禪學淨，是晚明著名的佛教居士。張鼐既師承望齡，則其思想傾向之偏於王學左派，概可想見。他在所著《山中讀書印》一書的緣起中提及，自己關於四書的見解，兼受陶望齡、周汝登、顧憲成、管志道（1536-1608）等人的啟發，且「自信會稽師（筆者按：即

²⁹ 關於張鼐的生平，可參考邱仲麟，〈《寶日堂雜鈔》所載萬曆朝宮膳底帳考釋〉，《明史研究通訊》，6（2003），頁 1-25；鄒輝杰，〈張鼐生平訂誤〉，《都會遺蹤》，2015：3（2015），頁 73-80。

³⁰ 〔明〕張鼐，《寶日堂初集》（北京：北京出版社，2000），卷 16，〈瀛海耿公墓志銘〉，頁 452。

³¹ 〔明〕陶望齡撰，張昭煒主編，李會富編校，《陶望齡全集·歇庵集》（上海：上海古籍出版社，2019），卷 3，〈盱江要語序〉，頁 160。

指陶望齡)之傳頗不謬」³²，其學脈大抵如此。張鼐又在一封與友人的信札中自稱「几上惟有《楞嚴》、《南華》、卓吾老子《藏書》數卷而已」³³，則其平日頗浸潤於李贄(1527-1602)與佛老之學，亦可窺見一斑。

以下再引幾段張鼐的論學文字，說明其思想傾向。張鼐云：

以自性去看書，書義皆我自得，以自性去作文，文章總是靈機，做官做事業也是這箇。只此活潑潑妙趣，不似槁木死灰尋箇靜坐工夫，擔閣時日也。³⁴

此所謂自性，即是陽明學的良知，有此把柄在手，便可以即流行而見主宰，得活潑潑之妙趣，此即王畿見在良知的精神。又曰：

須各各認取本體真如明鏡，光光燦燦，竝無夾帶、竝無倚靠，胡來胡照，漢來漢照，胡漢非我，胡漢皆我。……得道之人，神高于聖賢，而慮下於輿隸，我自光明，別無倚靠，被四表、格上下，蓋天蓋地，開闢一人，言言皆自我性中流出，不經耳目，不貸知見，到此即見賢思齊，誦讀尚友，都用不著，所謂神高于聖賢。既信得本體光明，與皂廝養同是光明，愚夫不識不知，信口說來，皆我本體靈印。故曰：舜好善而好察邇言。直是真見本體無毫釐增減處，所謂慮下于輿隸。³⁵

這段文字專論本體，主張一切收歸自性。「神高於聖賢」一段，窮盡心體之廣大超脫，具有王畿一派的特色；而「慮下於輿隸」一段，則頗能體現泰州學派「滿街聖人」的義蘊。

此外，張鼐與高攀龍(1562-1626)等人於虞山書院論學，言談中論及羅汝芳，高攀龍認為羅汝芳之學在令人當下直見本體，張鼐亦盛讚汝芳之學直捷簡易。在座有一友人提出工夫的必要，張鼐則回應指出，此學脈無言語文字可傳，人若於一俯一仰間，信得自己，於日用動靜、耳目口鼻之外見得性靈，

³² 《山中讀書印》為張鼐對於四書義理的闡發之作，收錄於《寶日堂初集》，卷26-27，但書前缺緣起。筆者所據為此書之萬曆刻本，見〔明〕張鼐，《山中讀書印》（上海：上海圖書館藏，明萬曆四十五年[1617]刻本），〈讀書印緣起〉，頁4-5。

³³ 〔明〕張鼐，《寶日堂初集》，卷6，〈與郡中友人論文書〉，頁130。

³⁴ 〔萬曆〕《虞山書院志》，卷8，〈會語志·大會二〉，頁333-334。

³⁵ 〔萬曆〕《虞山書院志》，卷7，〈會語志〉，頁92-97。

則輕快受用不可勝言，只此便是工夫。³⁶此外，耿橘曾記張鼐告諸同志之語曰：

目今爾我相對也，只是箇平平常常，物來順應，拜跪起伏，語言答問，頃刻變化，隨我自在中流出。若是胸中放不下，意思安排，總是犯手。既犯手，定有歇手時節，不是循環不息，無終始的性體。³⁷

此種教人反觀當下現在，重視道體之平平常常、不假安排、不犯作手的學風，正是羅汝芳之學的體現。張鼐另有〈絃歌樓紀會〉一文，記錄萬曆三十五年（1607）年孟冬，江南同志與虞山士大夫四十餘人聚會之景。於此會中，張鼐教眾人認取當下之生意，謂當此之時，無爾我分別之私待克，不待操存，不容著力，故「滿樓皆聖人」。又謂「先天一畫，總是水流物生；當下工夫，只在吟風弄月。見得便見，知得便知，譬如各人飲酒，各人鼓腹，到得無賓無主，一齊大醉，此時絃歌樓上，宛然聖堂，卻不曾減得用章甕頭一滴酒也。」³⁸這與羅汝芳講學重視當機指點，於歡愉氣象中教人體認萬物一體之生機者，亦甚相似。

顧憲成讀完張鼐此文後，撰〈讀絃歌樓紀會〉回應之，謂其指點當下最為親切，但也認為當下無滯之心，只是一時緣會而起，藉此體會本地風光則可，卻不能以為當體全是，因此又強調「必有事焉，勿忘勿助」的工夫。相較而言，張鼐強調「即本體即工夫」的圓頓無礙；而顧憲成則偏向「用工夫以復其本體」的漸進篤實。³⁹耿橘與顧憲成通信時論及此事，主張必須先明本體，方好做工夫。他讚揚張鼐指點本體親切，能點出有別於「形骸工夫」的「本體工夫」；也相當程度肯定顧憲成所提示學者的漸修工夫。然而顧憲成分明欲強調工夫的重要性，且對當下本體即為究竟之說不甚首肯。耿橘的答書

³⁶ [萬曆]《虞山書院志》，卷8，〈會語志·大會二〉，頁317-320。

³⁷ [明]耿橘，〈方先生〉，收入[萬曆]《虞山書院志》，卷7，〈會語志·官師〉，頁136-139。

³⁸ [明]張鼐，〈絃歌樓紀會〉，收入[萬曆]《虞山書院志》，卷10，〈藝文三〉，頁474-479。

³⁹ [明]顧憲成，〈讀絃歌樓紀會〉，收入[萬曆]《虞山書院志》，卷10，〈藝文四·集詩〉，頁484-488。

中卻未及此義，而偏重於發明張鼐之說。⁴⁰足見耿橘在心性上的體悟，立場實較接近張鼐。他亦曾自稱於張鼐之學莫逆於心，⁴¹對他的推崇尚在顧憲成之上，蓋認為顧氏之學雖能「範世」，畢竟「證道」仍有所不及，唯有張鼐能兩兼之。⁴²換言之，在耿橘心目中，張鼐即是一個「悟修並重」的典範。

二、虞山書院「生死輪迴之辨」的展開

耿橘就任常熟縣令後，為推展理學，曾相繼拜會當地具有名望的儒者，時居蘇州的管志道，即是耿橘請益的對象之一。書院成後，管志道曾為虞山書院的學道堂撰寫聯語，並受邀出席舉辦於萬曆三十四年五月的第一次大會，擔任主講，且在此一兩年間，與耿橘有多次的往來通信。⁴³

然而從兩人通信的內容看來，耿橘對管志道平日所論之前世後身、死生輪迴諸說深表不滿。在耿橘看來，輪迴神鬼之說，在佛教已非精蘊，於儒者更屬虛妄無稽，遂於信中提出辨難。上文曾提及，耿橘對佛教的態度是會通其理境而排斥其事相，因此他排斥輪迴之說，亦不難理解。而面對耿橘的質疑，管志道深知此事關乎信仰，不欲力爭，故採取存異求同的姿態，同時勸耿橘對於輪迴之事闕疑慎言。⁴⁴

由於二人在虞山書院講會中皆具影響力，因此在輪迴有無問題上的意見相左，不能不觸發書院學生的疑情。當時諸生之一的邵濂便以此事叩問於耿

⁴⁰ [明]耿橘，〈奉顧教主〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷11，〈學記一〉，頁60-62。

⁴¹ [明]耿橘，〈復張太史〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷15，〈學記五〉，頁539。

⁴² [明]耿橘，〈復張太史〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷15，〈學記五〉，頁542。

⁴³ 管志道之聯語收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷1，〈建置志〉，頁113；出席第一次大會的講學語錄，載於同書之卷8，〈會語志·大會一〉，頁216-257；而其與耿橘之往返書信，收錄於〔萬曆〕《虞山書院志》，卷11，〈學記一·管僉憲書〉、〈學記一·奉管僉憲〉，頁83-110。首封管志道給耿橘的信中，提到其《噴誠餘音》三卷甫出版。茲考《噴誠餘音》一書成於1606年，而管氏卒於1608年，耿橘亦於1608年離開常熟縣令一職，因此這些書信的年代當在1606-1607之間。

⁴⁴ 詳見〔明〕耿橘，〈奉管僉憲〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷11，〈學記一〉，頁84-94。

橘。邵濂自述曰：

向者聞吾師（耿橘）與管老先生（管志道）譚輪迴之說，乍聞而快之，久而愈思愈疑。……惟吾師垂聽而賜之剖析，豈惟濂一人之幸，將凡為吾儒者皆得有所援証以折衷矣。⁴⁵

這正是書院眾人討論生死輪迴議題的緣起。張鼐對此事亦有文記載曰：

丁未（1607）初夏，會稽陶師（陶望齡）命予謁周海門（周汝登）先生于剡城。先生臨別告予曰：「人須識箇了生死之本。」師聞而贊曰：「此學問喫緊語也。」歸而恨無得力處發明先生之教，然藏心不忘焉。秋八月，過虞山書院論學，見令公耿藍陽（耿橘）與邵茂才（邵濂）答輪迴生死之問，竊有感於藍陽之言，因述數語以相質。而會中各呈所見、微言遞舉，既喜同志之明辨，遂敢薦其商確。⁴⁶

由這段文字可以明確得知，「生死輪迴之辨」發生於萬曆三十五年八月。受周汝登、陶望齡薰陶而關心生死議題的張鼐，因見到耿橘與邵濂關於生死輪迴的問答，遂提出己見與之相互激盪，而後乃引出虞山書院諸君子的見解。張鼐最初「述數語以相質」的見解，以〈論了生死之本〉為題，收錄在其文集集中；⁴⁷其後他進一步商榷各方同志的見解，則以〈答會中輪迴生死問〉為題，收錄於前文之後。⁴⁸此二文的內容，除少數不甚緊要處之外，皆已完整載錄於〔萬曆〕《虞山書院志》第十四卷之中，題為〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉⁴⁹，以下之引述皆根據此文。

「生死輪迴之辨」的參與者共二十人，其進行之過程大致如下：首先由邵濂提出疑問，耿橘答覆，張鼐亦提出自己對生死輪迴的看法；其次，耿橘指示在座的書院諸生各陳己見，自己亦一一回應；接著，耿橘請張鼐據眾人所言再發揮之，張鼐於是依序回應眾人之說，而耿橘對於張鼐所言，均予以

⁴⁵ [明]耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁334-335。

⁴⁶ [明]張鼐，《寶日堂初集》，卷19，〈生死答問〉，頁512。

⁴⁷ [明]張鼐，《寶日堂初集》，卷19，〈論了生死之本〉，頁512-513。

⁴⁸ [明]張鼐，《寶日堂初集》，卷19，〈答會中輪迴生死問〉，頁513-522。

⁴⁹ [明]耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》卷14，〈學記四〉，頁330-458。

肯定；最終，在顧憲成簡短發言後，張鼐又就此議題再申論一番，耿橘讚嘆其見解，並以此與大眾相勉勵，為此次議論做出總結。

為討論方便，筆者將此歷程分為「邵濂之疑」、「諸友之論」與「綜合論述」三階段，將耿橘與張鼐對於各人意見的評論，集中在前兩階段論列，而張鼐對此主題的綜合發揮，則置於第三階段統一說明。

（一）邵濂之疑

邵濂，字茂齊，為出身常熟的秀才。依據地方志所載，其人因擅長時文，作品傳寫海內，故而生徒雲集而來，但其志則在聖人之學，以義理開導來學，海內皆以為通儒。⁵⁰當時的邵濂尚是虞山書院的學生，如上文所述，他因聽聞耿橘與管志道關於生死輪迴的討論，而生起疑情，遂提出四個問題以就教於耿橘：

其一、疑證悟本體之功，需歷多生方能了辦。例如孔門弟子漆雕開（西元前 540-前 489）曾言「吾斯之未能信」，曾點亦只是窺見聖人大意。若無輪迴，則孔門弟子畢竟皆未得度，皆是「不了段之人」。故而大聖大賢地位，似須多生修習，方得完滿。（文字粗體為筆者所加，以下各例皆同）

其二、疑夙根之理宜有。例如顏回（西元前 521-前 481）生而穎異，或非天生偶然如此，必其前生參悟之力結為慧根，再投生而來以了此大事。

其三、疑如何能即生以知死。子路（西元前 542-前 480）問死一章，孔子答「未知生，焉知死」，然而學者如何在目視耳聽、手持足行、飲食男女之中，了知死後之事？

其四、疑聞道而死者，不應死後斷滅。孔子有「朝聞道，夕死可矣」之說，然而聞道而死與不聞道而死，畢竟皆同一死，何以有可、有不可？聞道而死者之死後光景如何？即使不取釋氏天堂淨土之說，但若說聞道可死，則應有「神理綿綿，與天地同久，不隨生存、不隨死亡者」，此一「神理」將何所附麗？儒家言「存順歿寧」，是否以不識不知為寧？又言「生寄死歸」，則

⁵⁰ [清]高士鶴、楊振藻修、[清]錢陸燦等纂，[康熙]《常熟縣志》（南京：鳳凰出版社，2008），卷 20，〈文苑·邵濂〉，頁 494。

最終必有一著落處以為家，死者將以何為著落之家？⁵¹

邵濂的四疑，皆是參照佛教三世輪迴的生命觀，反思儒家修行歷程與修行境界的問題。其中前兩個問題的提出，背後皆預設著一觀點，即：聖賢之學的工夫歷程，不應只限於一生。此一觀點乃是管志道時常論及的，邵濂或許受其影響。管志道將古往今來聖賢人物皆放置在無盡生命的長流中，認為「悟道不出彈指，證道必以三祇」，並提出「頓悟、漸修、圓證」的工夫進程論。⁵²而當時學佛士人如袁中道（1570-1626）也有「學不通于三世，非學也。積習之弊必溯之于多生之前，而後其旨明；盡性之功必極之于多生之後，而後其量滿」⁵³的論述。故邵濂之疑，堪稱晚明士人浸染佛說、反思儒學的典型疑問。第三疑牽涉到如何理解「知生」，而第四疑則關乎個體生命之終極意義，也廣泛見於十七世紀諸多儒者的論述中。⁵⁴

對於邵濂之疑，耿橘的回應重點如下：

其一、需於當下求了當，不應等待來世。所謂「千古只在今時，迷了第決當下」，故以禹惜寸陰、孔子時習之說，勉勵邵濂發願今生決了，斷不再來，方是豪傑。至於多生修習方能圓滿之說，只是自怨自棄的一等人的藉口。

其二、夙根之說是誣天地、誣聖賢。若穎悟者皆必前生參悟而來，則是天地不能生穎異者。又若經過累生修習，則智者必益智，愚者亦漸智，何以今人反而不及古人？

⁵¹ 參見〔明〕耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 330-335。

⁵² 三祇為佛教術語「三大阿僧祇劫」之省稱。阿僧祇（asajkhya）為印度數目，指極大數、無量數。劫（kalpa）亦長時之意。此處所謂「證道必以三祇」，蓋指修行成就不限一生，而是須經歷多生、長時的修行，此一工夫進程論，背後即預設了三世輪迴的生命觀。關於此工夫進程論的分析，參見吳孟謙，《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，頁 175-189。

⁵³ 〔明〕袁中道，《珂雪齋近集》（上海：上海古籍出版社，2002），卷 10，〈示學人〉，頁 690。

⁵⁴ 例如何如寵（1569-1641）在為吳應賓（1564-1635）的《宗一聖論》作序時，也舉出這樣的疑惑，其曰：「聞是者謂之『聞道』，則胡不久生而行道之為愈，乃『夕死』，可乎？且死而無知，聞道之死，與不聞道之死何異？夫子奚貴乎『朝聞』耶？」見〔明〕何如寵，〈原序〉，收入吳應賓，《宗一聖論》（臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1995），頁 456。其他相關例證，可參考呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，頁 109-119。

其三、孔子所言「知生」並非只以目視耳聽、手持足行、飲食男女為生。若只以此為生，則宜乎欲貪求死後世界。

其四、有家無家，亦必須當下自求了當。所謂：「見今光景作何狀，目前著落豈無家」，若以生為寄，以死為歸，則是生不如死。耿橘認為，聞道而死與不聞道而死者，確有不同，亦同意有「神理綿綿，與天地同久，不隨生存，不隨死亡者」，然而不應問此「神理」何所附麗。若「神理」尚待「附麗」，則是依形而後立，而非漫天漫地、亙古亙今的「真體」。生死是形而非道，道本無生死。故求有附麗處，即是貪生，「貪生二字，即是墮落輪迴一大病根」。不貪生者方能「知道」，亦即則能知此不隨生存死亡的「真體」，至此方是破疑團、了公案，方如行者之赴家。⁵⁵

綜觀上述耿橘所答，是在否定輪迴的儒家基本立場上，強調用功須及時，不可等待來世，將重心轉回此世當下的工夫，要人不貪戀形體生命，而求證本無生死的「道」或「真體」，這是將傳統儒家「未知生，焉知死」的見地，改易為「未知真體，焉知死」。耿橘肯定此「真體」之恆常性，能超出生死而不朽。

張翥對於邵濂之疑，則提出以下回應：

其一、回歸當下主宰。本體重在從自己當下體貼出來，而無須追究古人證悟是否究竟。表明重視當下工夫，對於來生之事，則存而不論。

其二、論資稟是逐形色，應重視了究本體。所謂：「資有利鈍，本體自一。」若在資稟上分別，只是追逐形色而已。若能了究本體，當下便是「知生」，而不須更論前生、後生。

其三、夫子所言之知生、聞道，重在自聞。所謂：「若能自聞，朝夕俱是道，朝夕俱是聞，朝夕俱可生，朝夕俱可死。」

其四、神理不需有所附麗。「生死附麗神理，神理不附麗生死」。並呼應耿橘「見今光景作何狀，目前著落豈無家」之說，強調應在當下求實際受用處，若有實際受用，則連光景也說不得。⁵⁶

⁵⁵ 詳見〔明〕耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁335-347。

⁵⁶ 參見〔明〕耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬

張鼐上述的回應，與耿橘明顯拒斥佛教輪迴思想的態度不同，他不直接評斷輪迴之有無，而是採取「以理攝事」的論述策略，將焦點從前世後生的因果事相，轉移至當下一念對理體的證悟。若能契悟本體，原無生死可言，亦不必更論前世後生，所謂「若解生死做個權說，輕輕脫脫，道在眼前；若將來做個實話，萬死萬生，永墮坑塹。」⁵⁷而其所說「不附麗生死」的神理，蓋指「為軀殼主而不依軀殼」的心性本體，此本體萬古長生，「赤條條、渾淪靈妙、萬感萬應、做我主宰」。⁵⁸人能破除對軀殼的執著，自能證悟本體，而證悟本體即能超脫生死。此種重視當下、本體的立場，與耿橘大體一致。但相較於耿橘，張鼐對本體的詮解，更具心學色彩，亦更近於中國佛教的本覺真心思想。⁵⁹

耿、張二人的答覆，是否能完全解開邵濂心中之疑，不得而知。但邵濂對於耿、張二人強調直下承擔的說法，則深表認同，並回應道：

若人能一徹永徹，一了百了，自然能舍分段身，獲不壞身……遊戲性海，出入三界，去住來往，洒然無礙，是大休歇，是大究竟。⁶⁰

又說：

欲偕一切學者，從此參求，從此領取，進得一步，信得一步，方可以履危則死忠死孝，居常則啟手啟足，撐持宇宙，扶立乾坤。⁶¹

邵濂前一段話中「舍分段身」、「出入三界」、「得大休歇」云云，純為佛教的修行觀；而後一段話則返歸儒學的入世追求。此兩者統一在對生死輪迴議題

曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 424-431。

⁵⁷ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 428。

⁵⁸ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 429。

⁵⁹ 中國佛教之主流以本覺真心為成佛依據，謂眾生本來是佛，只因迷昧本覺真心而起無明，造諸有漏業，因此輪迴三界，妄受生死。若能識自本心、見自本性，則可斷絕生死根因，超出輪迴。參見陳兵，《生與死的超越：佛教對生死輪迴的詮釋》（臺北：圓明出版社，1995），頁 230-234。

⁶⁰ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 352-353。

⁶¹ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 356。

的參求之中，並行而不悖。從中即可窺見儒家的倫理意識與佛教的解脫意識，常在晚明學者心中往來激盪、相互浸潤之一斑。

（二）諸友之論

在邵濂之後，與會諸友也在耿橘的指示下，各自陳述對於生死輪迴的看法，耿橘、張鼐亦分別針對諸友所論給予回應。以下將眾人的論述加以分類梳理，藉以看出書院諸生思想的多樣性；並從耿、張二人的回應中，進一步定位其思想立場。⁶²

1. 程朱理學之立場

偏向從理氣論的脈絡體認天地間生生之理，而近於程朱理學立場者，有程玉潤與陸化熙。

程玉潤，字鉉吉，1613年進士，在虞山書院時尚為舉人。他以為，佛氏雖離生死，卻在虛無寂滅場中，而儒者則能在日用庸德庸言上勘得透、拿得定。人有死生，此理則貫死生而常生。世人急於生計，反害生理，需將溫飽二字放下，只在道理上尋討，方是「聞道」、「知生」。**陸化熙**，字羽明，1613年進士，虞山講會之時尚為舉人。陸化熙認為形色會消滅，天性則不滅，「堯舜之心，至今猶在，則堯舜未嘗死也；孔顏之樂，迄今可尋，則孔顏未嘗死也。」學者若能不以形色軀殼為生，從當下討個生生不死的真消息，體認形而上的生理，則縱使一日數窮氣散，此性亦能歸之天地而不死。

耿橘對程玉潤的回應是，佛家法身之說雖與儒家不類，但「吾儒自有本體之說」，若此理無體，則亦虛無寂滅而已。換句話說，不能只有修門，而必有悟門，不只是在一事一物上體認道理，而必須把握本體。由此可見耿橘之學的「悟本體」傾向。張鼐則云：

兄只就日用理會箇庸，沒安排、沒思慮，開口轉身，靈光顯見，歷歷

⁶² 諸友之論與耿橘之回應，詳見〔明〕耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁359-424；張鼐對諸友的回應，詳見頁432-454。本節所引述之內容皆出於此，為免文繁，除獨立引文外，不一一註明頁數。

分明，這箇是心，這箇是性，這箇是天。不須透拿，原自常定，錯認拿定，早失庸體。⁶³

這段話強調的也是「悟本體」的重要性。但張鼐強調不思慮、不安排，意欲破除對本體的執著，又可看出其思想受泰州學派影響，而更為圓活。

至於陸化熙論及堯舜、孔顏之不死，乃是將傳統立德不朽之義，轉化為天性不朽。然而這裡存在一個問題：蓋聞道者與不聞道者，皆同具此天性，其死後是否皆形色滅而天性存？若然，聞道與不聞道的區別，又該如何獲得彰顯？換言之，若超越生死的天性只是客觀遍在的生生之理，而非主體生命，那麼邵濂「聞道而死者不應斷滅」的疑惑，仍會出現在此脈絡中。對此，耿橘補充發明了對「未知生，焉知死」的理解。他認為「知生」是知「生之所以生」的天性，「朝聞道」即是聞此天性。而「死」字則指形骸身體之死。聖人從各人形體之身中指出真宰，使人向自身中識取，一旦「形色退聽，天性全彰，三才一體，當下便是，亦不待數窮氣散而後歸之於天地矣。」耿橘這一論點，帶有內丹學「還虛合道」的意味，一定程度上可以區隔聞道者與不聞道者，蓋聞道者生前即能與天地同體，故與不聞道者有所差別。而張鼐的回應，則是教陸化熙反觀自性，謂心不在堯舜、樂不在孔顏，若能認取，都是無消滅的天性，若不認取，便是有消滅的形色。這一論述，體現出鮮明的心學性格。

2. 陽明心學之立場

發言重視證悟靈知不昧的心體，接近於陽明心學立場者，有孫森、胡思誠、言禧、戴元威等人。

孫森，字子桑，號蘭畹，1606年舉人。他認為了生死的關鍵在於了悟「不隨生存、不隨死滅」的「真知」，此「真知」不隨生存、不隨死滅，一息不昧，千古長生。若不了此知，即使將因果輪迴說得天花亂墜，也只是播弄精魂。**胡思誠**，字季真，一字詡之，號養默，1591年舉人。他強調一般人求了生死，自己則只求「了本體」。本體無形而超於氣，故不會銷散。需於本體上覷得破、

⁶³ [明]耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁445。

信得及、了得過，才不虛生浪死。言禧，字仲淳，萬曆時期秀才。他主張生生不死者，即是惺惺不昧者，以「惺惺靈靈、活活潑潑、滿乾坤、通古今」之知為本體。又謂眾人因離卻此知，故「生而不生」，聖人因此知常在，故「死而不死」。然而他所謂「死而不死」，是否肯定聖人死後有知覺？則未更進一步說明。戴元威，字鳳伯，1610年進士，講會之時為舉人。他指出「人身上精神氣魄，必有一段不磨滅的去處，而況自性靈惺，一絲不碍，生天生地生萬物者哉！戒慎恐懼是這個，知生知死、養生送死是這個，聖賢下手的法門，便是聖賢了手的公案。真所謂一朝而百千萬劫者。」其說表彰心體之恆常遍在、即工夫（下手法門）即本體（了手公案），具有濃厚的心學色彩。

耿橘重視悟本體的思想，原就具有單刀直入的心學性格，因此對於上述諸生之說，基本皆給予肯定，他特別讚賞戴元威的見解，認為其形容本體真切。特別值得注意的是耿橘與言禧的差異。耿橘回應言禧：「知者，知此道也，而道不盡於知。」耿橘將「道」置於「心」之上，可知其仍有以性體規範心體的思維，與陽明學直任一無限心之自由開展，終究有所不同。因此，言禧也並不滿意耿橘之說，他認為「道」無邊際，「知」亦無邊際，心如明鏡止水，可以「於一微塵，照三千界」。耿橘則進一步回應，認為「道」是鏡與水之體，而「知」是鏡之明與水之光，必先有鏡、水，而後有明、光。由此看來，耿橘確乎是以性為體，以心為用，與言禧的心性不二有別。

張鼐又是如何回應的呢？他說：「息息不昧，千古長存，禪家謂之孤明，吾儒指為獨體。血肉形骸，那得干涉？」大抵肯定言禧的說法，而不處理他與耿橘之間的差異。張鼐進一步發揮道：「能於形骸上丟得淨盡，止是不生；惟於形骸上順應無碍，惺惺做主，活潑流通，存養不息，纔是知生。」這正是典型的左派王學「即流行、即主宰」的思路。又提點胡思誠云：「要說本體，只看說本體者是誰？昭昭靈靈，一些瞞賴不過。」張鼐思想強烈的心學性格不僅在此體現無遺，甚至具有臨濟宗看話禪的禪風。

3. 禪學之立場

論點重在發明不生不滅、本無一物的自性，而偏向禪學立場者，有嚴澂、王宇春、李喬新、張齊顏等人。

嚴澂（1547-1625），字道徹，號天池，時以父蔭官至邵武知府，故眾人尊稱郡伯。嚴澂傾心禪學，同時也是管志道的弟子，或許他不欲在輪迴事相之有無的問題上與耿橘起衝突，因此選擇會歸不生不滅的諸法實相，表彰禪門「本來無一物」的立場。他說：「從來不生，說什麼死？從來不死，說什麼生？」肉團出入之心、幻妄不實之心，亦皆不死不生。**王宇春**，字季和，時為秀才，為晚明高僧雲棲株宏的俗家弟子，亦是株宏全集《雲棲法彙》的主要編輯者。王宇春身為佛弟子，但在講會中對輪迴有無、生前死後的問題卻採取暫時擱置，僅回歸當下一念而論生死的立場。他說：「謂輪迴生死，一切皆有，愚不得而知；謂輪迴生死，一切皆無，愚亦不得而知；父母未生前作何光景，手足既啟後作何歸結，愚亦不得而知。」唯一所知者，在於目前當下一念的生死。所謂：「一念凝聚即生，一念渙散即死。一念聯屬即生，一念斷續即死。一念精猛即生，一念灰滅即死。」這可能只是王宇春在儒學講論場合中的權宜之說。但他亦指出，堯舜禹湯文武周孔等聖人，能「使其精神常凝而不散，常運而不歇」，故死而不亡。這無異於肯定聞道者之個體生命的長存不滅。**李喬新**，字伯樗，時為秀才。他引用禪宗「生死事大，無常迅速」之說，謂須「體取無生，以了無速」，方能斷送生死路頭。又謂法身圓滿，視色身去來，不啻幻泡。**張齊顏**，字伯復，1579年舉人。他提出此性本無生死，由於人起妄心，故虛妄受生受死。迷悟關係則如水寒結冰、冰消作水，既悟，則入於不死不生。

上述諸人的立場均立基於禪學，視世間之生死為幻妄，而以不生不滅之真性為蘄向，由此亦可約略窺見常熟士子習禪之風。而耿橘對於禪學立場生死觀的回應，主要有以下三個論點：其一，強調儒學的價值意識，不欲學者流入空寂。他主張談本體不可渾淪，需以「中」字了生死。此「中」字指的是道心，亦是性體，超然獨存，不受形氣管束。其二，不贊同視世間生死為幻妄。他認為真正了生死者，是真實受生、真實受死，欲覓虛妄，亦了不可得。其三，強調體證本體之重要性。他肯定王宇春體認當下一念的說法，但進一步補充云：「若無古今不散之真心，必難凝聚；若無無首無尾之體，必難聯屬；若無剛大不壞之常，必難精猛。」這是提醒學者莫將當下一念的認取，看得太過容易。

張鼐的回應，除了不以世間為幻妄，強調「了悟本體」之後則真妄不二以外，也補充說明禪門「生死事大，無常迅速」之說的本意，實同於儒家所云「纔說姑待明日便不可」，重視的是緊切的日用工夫，而非消極地只為臨終而活。此外，他對王宇春「精神常凝而不散」之說的想法也值得關注，張鼐認為「精神」畢竟行乎形色之中，恐仍是有始有終、有聚有散的，需體取自身天性，方是「古今不散、無首無尾、剛大不壞者」，這一說明不僅呼應了耿橘的見解，且更加清楚地區辨出意識心（精神）與本心（天性）的不同。

4. 儒釋會通之立場

學養兼通儒佛，而主張世間法、出世法一以貫之者，有翁應祥和張大受。

翁應祥，字兆吉，1600年舉人。儒佛兼修，為晚明高僧憨山德清（1546-1623）的外護，德清曾有〈答無錫翁兆吉廣文〉一文，以禪門大事勉勵翁應祥。⁶⁴翁氏認為世人均未曾真正「貪生怕死」。若真實「貪生怕死」，方能以不生為生，也方能不隨死而死。他認為「朝聞道」，即是聞「不生不死」之道；「夕死可」之「可」，則意味著「可以不復生，可以不復死，可以千生萬生而如無生，可以千死萬死而如無死」。又說善了生死者，必須直探生死之本，且能於日用常行處，尋不生不死之真。若能了此生死之本，則在世可以盡倫常之道，出世亦可以超凡入聖、出三界以長存，於是世、出世法皆能了辦。翁應祥的思想，顯然是以佛學出世間的見地而融攝世間法，他雖未直接說明輪迴之有無，但從其所謂「千生萬生如無生」、「千死萬死如無死」、「出三界」等大乘菩薩道既出生死、還入生死的境界，亦不難明瞭其立場。

張大受，字君可，1594年舉人。他認為昭昭靈靈的真知本體，本來具足，充周於宇宙，此本體之中統攝三教，「彼老氏之守一，佛氏之真空，吾夫子之所謂至誠，堯舜以來相傳之中，總在裡許。」張氏又強調既悟得此無生死的本體，仍需回頭向生死裡來做工夫，他引禪家語：「荊棘林中下腳易，月明簾

⁶⁴ 憨山德清云：「公道念精純。人倫師表。願開示來學。務真參實究。不墮光影門頭。為第一義。大抵聖學一宗。果能參究禪門工夫。方有實際。」〔明〕德清著，〔明〕福善日錄，《憨山老人夢遊集》（臺北：新文豐出版公司，1994），卷17，〈答無錫翁兆吉廣文〉，頁456b7-9。

外轉身難」為喻，指出「下腳」即是悟，「轉身」即是修。換言之，既曉了生死，仍需「於世間生死中舉揚倡化，把大地人性命擔當負荷」，至此方能迷悟雙遣、真妄互融，全體起用、全用即體。張大受此說，體現了先悟後修、從空出假的大乘菩薩道精神。

對於翁、張二人論述中的出世間論述，耿橘與張鼐未有具體回應。但耿橘對於翁應祥悟修並重的學風十分讚許，稱其「不落有無，獨呈真體」，且能「於日用常行處，尋不生不死之真」。同時也肯定張大受之融攝佛老，並承認三教之本體無別，但耿橘仍批評佛老不能「轉身」，故有體而無用，不能治理天下，這是沿襲理學傳統對佛教的一貫批評。

5. 其他論述

除上列諸人以外，講會中尚有徐任所、錢謙益、瞿純仁、馮復京等人相繼發表議論，其說各具脈絡，但不易歸類於特定之思想立場，以下依次討論之。

徐任所，字廷葵，1606年舉人。他謙稱自己於生死大事不敢輕易置喙，僅提出對歷來死生之說的疑惑。他質疑，曾子戰戰兢兢一生，如此用功無間，至死前方能確認自己無虧於道，即如孔子之聖，也須發憤忘食、樂以忘憂，不自滿足、不少修歇。何以孔子竟說「朝聞道，夕可死」，彷彿一了百當？徐任所此疑，與晚明流行的悟修問題有關。耿橘的回應是，不需糾結於表面文字，應轉生死之間為道問，他說：

惟其聞道，故能修道，惟其修道，故能成道。聞道則當下即已不生，修道則百歲可以無死。故非「朝聞夕可」非真聞，非「死而後已」非真修也。⁶⁵

聞道即是悟道，成道即是證道，在悟與證之間，尚有修的階段，並非一了百當。耿橘此觀念，與前文所述管志道「頓悟、漸修、圓證」的工夫進程論，實有相通之處，只是耿橘的工夫進程只重當生，而不談多生。張鼐則發揮「夕死」之意云：

⁶⁵ [明]耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁374。

須知「夕死」非真死也，若真性命在世間，直可宇宙在手，萬化生身，如何便謂一聞便可了當，而遂捨之？且如捨其目而視，視者不捨。捨其耳而聽，聽者不捨。捨耳捨目，夕死可也；其視視聽聽者，雖欲捨之而不得，於穆之不已也。⁶⁶

所謂「宇宙在手，萬化生身」，本來典出於道教的《陰符經》，依據荒木見悟的研究，此語在晚明因王陽明「良知是造化的精靈」的心學浪潮而被頻繁徵引。與此相應，佛教經典《楞嚴經》「汝等一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞」的思想也廣為流行。⁶⁷張鼐此處調捨耳捨目、而耳目之見性與聞性終不壞滅的說法，明顯受到《楞嚴經》思想的啟發。⁶⁸他又說：

「夕死可矣」，是了生死；「死而後已」，是了生死；死而不已，是了生死。只在聞道上理會，不須在夕死上較量。聞道是真實話，生死是樣子話。……余常有〈不已篇〉曰：「惟其不已，故夫子曰『夕死可矣』，此天命於穆之說也。」⁶⁹

張鼐從「夕死可矣」、「死而後已」，進一步推出「死而不已」。其所謂「不已」，雖說是彰顯天命天道，但背後的思維其實是一本覺真心的貫徹流行，聞道者正因掌握此「不已」之主宰，故可以生、可以死，無不自在。

錢謙益（1582-1664），字受之，號牧齋，1610年探花，講會之時尚為舉人。他是管志道的弟子，亦為晚明著名的佛教居士，但在此講會中，錢謙益不直接談論輪迴有無，也與前述多人喜談本體不同，他更強調工夫的重要性，認為論生死需從自家脊梁裡穿過，而非只是談玄說妙。又主張在談「無生無死」之前，應先求如何可以生、如何可以死。孟子之仰不愧、俯不忤即為可生，

⁶⁶ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁436。

⁶⁷ 參見荒木見悟，〈明代における楞嚴經の流行〉，收於氏著《陽明学の開展と仏教》（東京：研文出版，1984），頁245-274。

⁶⁸ 《楞嚴經》中，釋迦答波斯匿王之問時，指出生滅中有不生滅者存，更證明輪迴實有。「佛言：大王！汝面雖皴，而此見精性未曾皴，皴者為變、不皴非變，變者受滅、彼不變者元無生滅。」〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（臺北：新文豐出版公司，1983），卷2，頁110b29-c2。

⁶⁹ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁437-439。

曾子之啟手啟足、得正而斃即為可死。錢氏又說：「死時將得去，即生時用得著者是也」。最後引《楞嚴經》「諸佛出離生死，皆以直心中間，永無諸委曲相」之語，勉勵大眾不可自欺。耿橘在回應中，肯定錢謙益重視行門的觀點，但同時也引《六祖壇經》「念念見性，常行平直」八字，強調直言直行的根本在於元初的直心，而直心並不易得，換言之，必先悟本體方可，再次彰顯耿橘重視悟門的傾向。張鼐則針對錢謙益「死時將得去」之說，反問道：「既已死，誰復將去？若不死，何去可將？若要死時將去，斷然生用不著。」將焦點重新拉回此生當下的工夫，而不談論死後世界。

瞿純仁，字元初，因場屋不順，終身為秀才，與錢謙益、邵濂等均相友善。他認為學者不須「知死」，先要「知生」，並引用《易經·繫辭傳》「生生之謂易」、「易有太極」之語，認為若知《易》道，則出生入死皆無不可。此說本於傳統儒學的立場，但所論較為空泛，預設了《易》道本身就能超越生死。耿橘大體肯定其說，而以日用工夫相勉勵。張鼐亦強調即用以見體，所謂：「日用常行，視聽言動，無一刻不生生。」

馮復京（1573-1622），字嗣宗，時為秀才。他認為欲知生死，只在聞道，聞道則不滯生死。對聞道者而言，生死可謂之有、可謂之無、可謂之非有非無、可謂之亦有亦無。但對於未聞道者，則難言說，需自去體認。馮復京引用劉向《說苑》中的典故，提及孔子答覆弟子「死後有知無知」的問題時，不明言有無，而是以死後「徐自知之」回應。耿橘以此公案詢問張鼐的看法，乃有以下問答：

太史（張鼐）曰：「昔在天衣山中侍陶石簣老師。有一參禪者問形色死了，天性何如？師答曰：『待我死過方可對你說。』予私請其意。師曰：『如今只說話的在。』」令公（耿橘）曰：「如何是說話的在？」「在口談論，故名曰在。知在口談論，則知不談論亦在矣。」「死後有知無知之說，亦復如是？」太史曰：「如是。」

這是張鼐與其師陶望齡之間的問答，禪味濃厚。其所謂「不談論亦在」，指的是能談論的天性常恆不滅。此處仍暗用《楞嚴經》見性、聞性不滅之旨。既然無論說話與否，背後的天性皆在；依照同樣的邏輯，人死之後，天性依舊了了常知，不會斷滅。只是以張鼐在講會中對輪迴存而不論的立場而言，其

所謂死後有知，亦只純就心性之本體而言，未明言個體性靈魂、神識之有無。

（三）綜合論述

由上述耿、張對於眾人的回應，可以清楚地看出二人思想同具心學之本體意識，且張鼐又較耿橘更具儒禪合一的特色。而此次「生死輪迴之辨」，雖從邵濂與耿橘的問答開始，亦有上述諸生參與討論，但扮演最重要發言角色的無疑是張鼐。他除了針對諸生之見進行各別回應以外，在講論過程中也對生死輪迴的課題做出不少綜合性的發揮，耿橘對於這些論述均以「如是」二字全然肯定，可說是兩人的基本共識。茲歸納其論點之要旨如下。

1. 儒學本旨的彰顯

論及「夕可死」之義，張鼐曰：

為臣死忠，為子死孝，死又何妨？世界都是忠孝扶持，便是我能生出世界，如何可謂死？如何不可以死得？今人貪生怖死，皆緣信不過也。⁷⁰

又曰：

生則還他是箇生，死則還他是個死，聖人並不作誑人語。只要人自己了當得，聖人說夕死可也，原見得軀殼有個死在。所以〈西銘〉說：「存吾順事，沒吾寧也。」有生必有死，有存必有沒，亦是天地間常事，若牽強說個長生不死，終是不聞道的說話。大抵聖人本是真說話，吾人卻沒有真工夫。⁷¹

此種視生死如常事的論說，全然源自於儒家捨生取義的傳統，既不談輪迴有無、亦不談形上本體之超脫生死，只平實指出倚傍道德價值可以不懼生死。這是張鼐談論生死的面向之一，屬於儒學本旨的彰顯。

2. 斷送形骸的工夫

⁷⁰ [明]耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁351。

⁷¹ [明]耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁456-457。

在此次講論中，顧憲成亦同在場，但並未多言，只在眾人論畢之後補充一語云：「不須多說，欲生此心，先須死此身。此身若不死，此心安得生？」⁷²捨棄對「身」(形軀我)的執取，以換取「心」(德性我)的復甦，此一論述在理學「存天理，去人欲」的傳統中本自有之，然而到了晚明，也同時受禪宗「拚捨性命」之精神的影響，而常流行於心學家的論述中。王畿即有「懸崖撒手，直下承當。若撒不得手，捨不得性命，終是承當未得在」⁷³之說。張鼎本於此一精神，對《孟子》「養生不足以當大事，惟送死可以當大事」之語做出創造性的詮釋，其曰：

人若在肢體心知上認個生，便如所說養口、養耳、養目、養四體，雖件件有個節制道理，都是養其形生之生，不是養其不生之生，不足以了此一件大事。直要把此形生殼子斷送過了，無一些兒倚靠，方謂之了此一件大事。是蓋天蓋地，天地古今牢籠不得，纔着生死上尋討，便流轉不能透脫矣。⁷⁴

張鼎將「養生」詮釋為養形軀我之生，而「送死」則是斷送形骸的工夫，亦即王畿所謂「懸崖撒手」、「捨得性命」，經過這一關，才能夠超出生死。又說：

斷送形骸一番，不是直待斷送盡一了方纔活起來。只看日用時刻，那件不是形骸為用，只是不倚靠形骸起，便是斷送得他，時時斷送過了，時時使用得來，所謂刻刻死、刻刻生。這真是退藏於密，常惺惺法是生死了手得力處。⁷⁵

「斷送形骸」事實上即是掃蕩私執，當此心常惺惺，隨順本體而不隨順軀殼起念，則能刻刻死、刻刻生，這裡的死與生，即代表此心的妄與真。

⁷² [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 454。

⁷³ [明] 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 4，〈過豐城答問〉，頁 79。關於同時流行於晚明禪門與陽明學的「拚捨性命」的現象，可參見吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，頁 230-231。

⁷⁴ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 348-349。

⁷⁵ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 457。

3. 一點靈明超生死

張鼐論超生死之法曰：

吾人自生至死，只是一點靈明變化運動，太虛同體，萬物為游。人一生有順逆得喪、是非利害、動靜閒忙，刻刻俱有，日日俱然，但於此中獨提主宰，既不擾亂，又不斷滅，能於得喪、順逆、閒忙等項立得起，便於生死境上立得起，能於此打得過，便於生死關頭打得過。⁷⁶

在此，生死之關與「順逆得喪、是非利害、動靜閒忙」，均是勘驗此心工夫的對境，提起一點靈明做主宰，便能超越生死。張鼐此說幾乎全然沿襲自王畿，⁷⁷借用傅偉勳之語，即是「心性體認本位的生死學與生死智慧」。⁷⁸

4. 從輪迴轉到轉輪迴

張鼐又論輪迴曰：

迷有輪迴，悟無生死，此先輩打破鐵門關話也，然須從自己一一分出來，何者為生？何者為死？何者為生而死？何者為死而生？若分得出，便是轉輪迴，若分不出，便是輪迴轉。⁷⁹

「迷有輪迴，悟無生死」，典出唐代居士裴休（797-870）所言「迷之則生死始。悟之則輪迴息」⁸⁰，為宋以後佛徒所喜引用之名句。陽明心學著重在一心之上轉迷為悟，與佛教真常唯心的思想相通，故張鼐在此加以引述。而「轉輪迴」

⁷⁶ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 454-455。

⁷⁷ 王畿云：「人生在世，有閒有忙，有順有逆，毀譽得喪諸境，若一點靈明時時做得主宰，閒時不至落空，忙時不至逐物，閒忙境上，此心一得來，即是生死境上一得來樣子。順逆、毀譽、得喪諸境亦然。知生即知死，一點靈明與太虛同體，萬劫常存，本未嘗有生，未嘗有死也。」[明] 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷 7，〈華陽明倫堂會語〉，頁 160。

⁷⁸ 傅偉勳，〈儒道佛三教合一的哲理探討：心性體認本位的中國生死學與生死智慧〉，頁 690。

⁷⁹ [明] 耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷 14，〈學記四〉，頁 455。

⁸⁰ [唐] 裴休，〈大方廣圓覺修多羅了義經略疏序〉，收入〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》（臺北：新文豐出版公司，1983），頁 523b18-19。

「輪迴轉」的句式，則仿自《六祖壇經》之「心迷法華轉，心悟轉法華」⁸¹。然而張鼐此處的「迷有輪迴」、「輪迴轉」，究竟是端就一念妄想而說輪迴，或是承認佛教所說三世流轉意義上的輪迴？並未明確指出。

張鼐又將凡聖進行了對比，謂「世人執輪而忘軸，故輪轉；聖人執軸以應輪，故轉輪。」耿橘請教其軸為何，張鼐曰：

生生死死，死死生生，如輪轉旋，中有一軸，是則為性。須知天地變化，終古不壞，只在於此。⁸²

此處以性為輪轉的中軸，天地間因有此性理，故能生機無窮。由此可知，聖人「轉輪」，猶宋儒為天地立心之意；而世人「輪轉」，則屬日用而不知。張鼐這裡所詮釋的輪迴，很明顯地進行了脈絡轉換，將原屬佛教的概念攝入儒學的理路中。畢竟佛教的重心在息滅生死輪迴，豈有轉動輪迴的道理？張鼐如此論述，蓋欲闡明天地萬物之生滅循環，中間需有一道理撐持，方能生生不息。這又回到了儒學本旨的彰顯。

在此次生死輪迴之辨的尾聲，耿橘做出了如下總結：

如是如是，張先生如是，橘亦如是，今此同途，悉皆如是。如是者是名孔門小弟子，為位育大事在後故；如是者是名禪家大覺師，為心性大事在今故。學者果能信其在今，而力其在後，聖神去此不遙。如或情其在後，而溺其在今，滅倫絕世之風，恐或蹈之。願各人點檢腹笥，譬之拾椹黑者放在一邊，白者放在一邊，但喫黑者甘美自足一飽，其白者不妨兼而收之，存宇宙間一味酸澀學問而已。凡我同途，須識此義。⁸³

耿橘認為談心性、論生死，乃是儒家內聖之事，其後尚有外王（即「位育大事」）在後。而禪家無外王之學，僅止於明心性大事而已。耿橘的態度是在心性的層面「以儒攝禪」，肯定禪門在心性上的見地；但同時也警戒學者莫只耽溺於

⁸¹ [元]宗寶編，《六祖大師法寶壇經》（臺北：新文豐出版公司，1983），卷1，〈機緣第七〉，頁355c26。

⁸² [明]耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁456。

⁸³ [明]耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁457-458。

心性之超脫，忘卻儒學關懷。此處黑白樸之喻，所指正是儒學與禪學。

生死輪迴之辨結束後，顧憲成曾在書信中告訴耿橘：「輪迴之答，極其痛快，即以示同會諸友，無不踴躍。」⁸⁴耿橘的友人諸壽賢（1586年進士）也說：「至東林，顧涇老出台臺所答邵茂才語，言言羽翼孔孟，真可破群迷、俟後聖，擊節不已。」⁸⁵由此可見虞山書院「生死輪迴之辨」的內容，因顧憲成的傳播，廣為東林書院諸君子所知。

三、虞山書院「生死輪迴之辨」的思想史定位

傳統儒學面對死亡，是挺立道德信念，以「蹈仁而死」、「殺身成仁」的實踐來超克死亡。程朱理學則將儒學的道德價值「形上本體化」，成為一「恆常性的天理」，而人與天地萬物的生死，乃是氣之聚散，而氣之所以聚、所以散，亦屬天理之自然，因此人們應當順應此生生之理，以「存順沒寧」的觀念安頓生命。此一由理氣論所建立的世界，與佛教截然異趣，程朱學者亦不重視探究生死議題。到了陽明心學提出吾心即天理，進一步將宋儒的天理收歸於「恆常性的心體」，做工夫的重點不假外求，而在發明此心體，從而超克一切掩蔽本體光明的執情。此種歸本一心、轉迷為悟的思想型態，與佛教本覺真心的思想聲氣相通，故禪門明心見性、了脫生死的終極關懷，也成為陽明學流行以來，儒者所注目的修行課題。

晚明儒學關切生死議題的風潮，使得《論語》中「朝聞道，夕死可矣」與「未與知生，焉知死」二語，成為儒者不斷加以引述與再詮釋的篇章，藉此來傳達儒學的生死智慧，乃至儒佛義理之會通。如王畿謂「道無生死。聞道，則能通晝夜，一死生，虛靜光明，超然而逝，無生死可說，故曰：『夕死可矣』。猶云未嘗生、未嘗死也」⁸⁶。羅汝芳曰：「觀其謂『朝聞道，夕死可

⁸⁴ [明]顧憲成，〈顧教主書〉其三，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷11，〈學記一〉，頁57。

⁸⁵ [明]諸壽賢，〈諸儀部書〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷12，〈學記二〉，頁198。

⁸⁶ [明]王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷3，〈書累語簡端錄〉，頁73。

矣』；謂『妖壽不貳，修身以俟之，所以立命也』，夫曰『夕死』、曰『妖壽』，則死固死矣；曰聞道而可，曰脩身以立命，則死固不死矣。」⁸⁷周汝登曰：「學問須從生死起念方真，而儒者一言生死，便詆為禪學，不知『朝聞道，夕死可矣。』是聖門了生死七字真訣。」⁸⁸管志道曰：「《魯論》中所記孔子之言，大都經世語也。出世之宗，僅露於朝聞夕死之一言。」⁸⁹焦竑（1540-1620）曰：「世以出離生死之說，創於西極之化人，而實非也。孔子不云乎，曰：『朝聞道，夕死可矣。』曰：『未知生，焉知死。』曰：『原始反終，故知死生之說。』是時貝葉未播洛陽，葦航未過建業也，而語相懸合如此。」⁹⁰高攀龍曰：「佛氏謂：『生死事大』，故其徒真心究竟。我夫子云：『朝聞道，夕死可矣』，其言何嘗不懇切？吾輩何無一人真心究竟者？」⁹¹相關的例證尚多，不勝枚舉。

在關切生死議題、賦予儒學經典新意的同時，晚明學者對於輪迴有無、死後生命的去向、證道者的生命是否永恆等問題，自不免抱持更多的好奇，於是在各種論學場合中，此類對話遂時常可見，以下略舉數例：

其一、王畿在新安斗山書院的講會中，友人問及輪迴有無的問題，王畿本以此為神怪之事，非所宜答，後因眾友人「請扣不已」，乃指出生死輪迴的根因在於念與識的往來起滅，若息其念、空其識，自無輪迴。因此輪迴之說，「為凡夫言，謂之有，可也。為至人言，謂之無，可也。」⁹²宋代以來的理學家，往往排斥因果輪迴等事，即使到了王陽明，也很少正面談論輪迴。王畿此處對輪迴的見地，殆為理學史上的一大突破。

其二、聶豹（1487-1563）與友人論學，對方問及，曾子生前固然良知與天

⁸⁷ [明]羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集·近溪子集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁69。

⁸⁸ [明]陶爽齡，《小柴桑喃喃錄》（臺北：國家圖書館藏明崇禎間吳寧李為芝校刊本），卷下，頁37b。

⁸⁹ [明]管志道，《師門求正牘》（東京：內閣文庫藏明萬曆二十四年[1696]序刊本），卷上，〈朝聞道夕死可矣訓義〉，頁20b-21a。

⁹⁰ [明]焦竑，《焦氏筆乘·續集》（臺北：藝文印書館，1966），卷1，頁6b-7a。

⁹¹ [清]高廷珍等撰，〔雍正〕《東林書院志》（臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1996），卷5，〈穢語三·高景逸先生東林論學語上〉，頁792。

⁹² 參見[明]王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷7，〈新安斗山書院會語〉，頁165。

地合其德、與日月合其明；但易簣而逝之後，此良知將往何處去？聶豹的答覆是，曾子死後形驅雖壞而靈明自在，「謂曾子至今存，可也」，因為有此靈明，天地間才生人、生物不絕。⁹³換言之，曾子的生命因「恆常性的心體」而永垂不朽。

其三、羅汝芳在講會中解釋《易傳》「精氣為物，游魂為變」時，以精氣為物指身，游魂為變指心。弟子遂問及魂游而去，不知是否真有天宮地府？羅汝芳如是回答：「魂之游於天宮地府，又敢謂其無耶？後世只因認此良知面目不真，便謂形既毀壞，靈亦消滅。遂決言人死，不復有知。」⁹⁴此一回答，不僅從本體論的層次肯定人死後有知，更接受了佛道的世界觀，是陽明學者中較為大膽的說法。

其四、葛寅亮(1570-1646)在杭州湖南書院講學，弟子提出關於「朝聞道，夕死可矣」的疑問：

昔人問朱子云：「道只是事理之當然，聞了如何便死得？」朱子答云：「曉得時生也是個道理，死也是個道理。」基心終不豁然。朱子常說人死則散歸太虛，未知道理頓放何處？且死是生人定有的事，願明示一可死因繇，免得夫子的言語千古蒙昧。⁹⁵

葛寅亮回答，宋儒所論之生死，只在「形氣」層面說，而天理雖具有恆常性，卻只是「虛位」，不能以之論個人的生死問題。因此他指出「形氣」之上還有「神」，不與形氣同生死。又發明「朝聞道」之「道」，乃是人人本有的覺性，人的意識只是此覺性的影子，「真正覺性」(即心之本體)能通千古為一息，無生無死、無有窮盡。⁹⁶葛寅亮私淑陽明學，又篤信佛教，其說既肯定人死後神識不斷滅，也對「恆常性的心體」有所發明。

由上述案例可知，本文所論十七世紀初在常熟虞山書院展開的「生死輪迴之辨」，觸發點固然是管志道與耿橘在輪迴議題上的異見，但無疑更是在上

⁹³ [明]聶豹著，吳可為編校整理，《聶豹集》(南京：鳳凰出版社，2007)，卷10，〈答戴伯常〉，頁338。

⁹⁴ [明]羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集·近溪子集》，頁70。

⁹⁵ [明]葛寅亮，《四書湖南講》(臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1997)，卷1，〈里仁第四〉，頁182-183。

⁹⁶ [明]葛寅亮，《四書湖南講》，卷1，〈里仁第四〉，頁183。

述的思想風氣中孕育而生。⁹⁷邵濂在講會中說：「學而不透生死者，非學也。講學而不講透生死之關者，非講學也。」⁹⁸耿橘也說：「當知六經四子，無一字不是了生死的話……假令六經四子中有半字墮落生死，便不是道，便不是聖人之學。」⁹⁹這些話語中，對生死之學的熱切講論、對聖賢之學能超生死的堅定信念，莫不具有鮮明的時代印記。而此次講論的最初發難者邵濂，參照佛教三世輪迴的生命觀，反省儒家在修行歷程與修行境界上的問題，重新思索「未知生，焉知死」與「朝聞道，夕死可矣」的詮釋方式，更可視為晚明儒學在生死議題上的典型提問。

由本文的討論可知，虞山書院的主持者耿橘在學術上不立宗旨門戶，以自家身心的真實受用為本，為虞山書院建立了悟修並重、朱王兼取的學風。而受到耿橘倚重的張鼐，受學於陶望齡，上承王畿、羅汝芳等人的學脈，為此次講論注入了左派王學的色彩。從耿橘與張鼐諸多的論學語中可以判定，耿橘對心性本體的詮釋近於心學，但亦同時有以性體規範心體的意味；張鼐則是帶有濃厚禪宗氣息的心學，但仍不忘強調儒學本旨。至於參與生死輪迴之辨的書院諸生，思想立場各別，面對生死議題，有體認生生之理的程朱理學立場者，有證悟靈知不昧的陽明心學立場者，有闡發諸法不生不滅的禪學立場者，亦有圓融世出世法的儒釋會通立場者，眾人所共同譜出此一「生死輪迴之辨」的思想樂章。由中可見虞山書院講學風氣的相對開放，以及晚明

⁹⁷ 在此亦值得一提的是，天主教耶穌會傳教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）所撰寫的《天主實義》一書，從明末士人對死後之事的關心切入展開論述，融合天主教教義與儒學，並對佛教的世界觀、生死觀等進行批判，全書共二卷，分為八篇，第五篇中尤其駁斥輪迴之論。此書於萬曆三十一年（1603）初刻於北京，萬曆三十三年（1605）第二版刻於廣東，萬曆三十五年（1607）第三版刻於杭州，流傳甚廣。此書之出版略早於虞山書院的生死輪迴之辨，雖從這場講會中看不出書院諸人的討論有任何受到《天主實義》影響的痕跡，但此書對於時人思索相關議題，仍可能成為推波助瀾的一股力量。本書現有較好的注本，參見〔明〕利瑪竇著，梅謙立（Thierry Meynard）注，譚傑校勘，《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014。

⁹⁸ 〔明〕耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁352。

⁹⁹ 〔明〕耿橘，〈答邵茂才生死輪迴遂與張太史細研聞道知生之意〉，收入〔萬曆〕《虞山書院志》，卷14，〈學記四〉，頁359。

江南思想界價值取向的多元開展。

結論

綜觀「生死輪迴之辨」中的眾家思想，在闡述死亡的超克時，實以證悟「恆常性的心體」的思維居於多數（不論其立場在儒或在禪），其中的核心人物耿橘與張鼐，亦屬於此一思路，足見陽明心學與禪學對晚明江南士人生死觀的影響力。而耿橘與張鼐在面對邵濂關於輪迴有無的提問時，其實並未給予肯定的答案。耿橘對於佛教的吸收只在心性修為上，而不接受其三世輪迴之教；張鼐則採取「以理攝事」的方法，對前世後生的輪迴事相存而不論，而回歸到當下一念對心性本體的契悟。此種處理輪迴議題的方式，背後的考量為何？蓋就儒家的立場而言，即使融通禪學而重視生死之超脫，然而其所以欲「了生死」的根本目的，仍不在體證「無生」之涅槃，而是體證「生生」之本體。儒者既不追求「無生」，那麼從生滅流轉的三世輪迴中解脫的問題，即不必進入其視域，因此也無需深論輪迴之有無。即使需討論此話題，亦可以端就私欲的有無、念慮的迷悟上談輪迴，將論述焦點轉移至當下工夫，從而消解（或迴避）前世、後世的提問，以延續儒學傳統重視此生的立場。這是耿、張二人面對生死輪迴課題的態度。尤其張鼐之說，上承王畿「息其念、空其識，自無輪迴」的思路而來，進行了更詳盡的發揮，可視為晚明心學家「心性體認本位」之生死輪迴觀的代表性論述。

而依據學者的闡述，佛教的輪迴觀最重要的特色，是在無我的基礎下，接受輪迴是一種現實存在的現象。換言之，佛教主張有輪迴，但反對有一絕對不變的輪迴主體（靈魂我），故可稱之為「無我的輪迴」。就「無我」而言，生死輪迴的種種事相本是虛妄的假象，若證得無我、契入實相，則本無一物，此屬勝義諦；而從「輪迴」一面而言，未能解脫的凡夫既流轉於生死，則需注意因果業報的絲毫不爽，這保障了世俗的道德要求，屬世俗諦。¹⁰⁰通過這

¹⁰⁰ 參見郭朝順，〈無我的輪迴——佛教的輪迴思想〉，《元培學報》，5（1998），頁 65-81。

樣的分析，回頭來看耿橘、張鼐的生死輪迴論述，可發現二人所強調的「形色退聽」、「斷送形骸」的修養工夫，實與佛教追求「無我」的精神相應。換言之，其生死輪迴觀，相當程度融合了佛教勝義諦的精神；然而對於佛教世俗諦的層面，二人或不予採信（如耿橘），或存而不論（如張鼐）。值得玩味的是，《棗林雜俎》中記載了關於張鼐的一則故事：

華亭侍郎張侗初鼐，學行著稱。夫人陸氏頗妬婢，侍郎苦之。沙門遠觀有道術，侍郎以夙命問，令持咒度誦半載，當自悟也。至期，恍覺前生戀伎某，登第負之，轉生陸氏。¹⁰¹

在這則記載中，張鼐因夫妻關係不睦，而向僧人詢問與妻子之間的前世因緣，最後更通過持咒之功而獲得解答，顯然對佛教輪迴之說深信不疑。這則記載的可信度未知如何，但張鼐既受學於皈依佛門的陶望齡，自身亦涉獵佛典，若說他相信因果輪迴，亦在情理之中。或許張鼐在虞山講會時，對輪迴事相的存而不論，是欲避免其他儒者之譏嫌而然。例如羅汝芳曾屢屢在講會中談論佛教的因果報應，後來即受到王畿的勸諫。¹⁰²無論如何，就宋明理學的立場而言，選擇繞開世俗諦之因果事相，無疑可以確保儒家的主體性及不語怪力亂神的傳統，讓學者重視篤實的日用工夫；但平心而論，畢竟不易徹底解決涉獵佛教的士子（如邵濂）關於前世、來生的提問。且若從佛教的立場看來，對因果事相的懸置，亦將導致「執理廢事」之偏。¹⁰³這或許是晚明儒學此種「心性體認本位」的生死輪迴觀不得不然的限制。

¹⁰¹ [清]談遷，《棗林雜俎·和集》（臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1995），〈幽冥·張鼐〉，頁459。

¹⁰² 王畿云：「傳聞吾兄主教，時及因果報應之說，固知引誘下根之權法，但恐癡人前說夢，若不喜聽，又增夢語，亦不可以不慎也。」〔明〕王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，卷11，〈與羅近溪〉，頁295。

¹⁰³ 明末居士曾大奇即認為，儒者浸染佛法者雖多，卻常止於理境之欣悅，一旦涉及佛經中的事相，則多半以為無稽。故特撰《通翼》一書，廣引世間典籍之例，來證明內典所言之事相非虛。此書所討論的主題包含：勸信因果輪迴、提倡戒殺、重視淨土、證明鬼神，乃至對夢覺關係、孔佛異同的關注等。關於此書思想之研究，參見吳孟謙，〈震旦弘法，扶事為急：曾大奇《通翼》初探〉，《法鼓佛學學報》，20（2017），頁87-128。

本文於 2020 年 12 月 3 日收稿；2021 年 3 月 14 日通過刊登

責任校對：林家維

徵引書目

一、傳統文獻

- 〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，收入《大正新修大藏經》，冊39，號1795，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，收入《大正新修大藏經》，冊19，號945，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，收入《大正新修大藏經》，冊48，號2008，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 〔明〕王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 〔明〕利瑪竇（Matteo Ricci）著，梅謙立（Thierry Meynard）注，譚傑校勘，《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014。
- 〔明〕吳應賓，《宗一聖論》，收入《四庫全書存目叢書》，子部冊90，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995，據中國科學院圖書館藏清光緒四年（1878）吳樹申刻本影印。
- 〔明〕涂宗濬，《隆砂證學記》，東京：內閣文庫藏，明萬曆三十二年（1604）刊本。
- 〔明〕耿橘撰、〔明〕陳嵩校，《鐵笛子》，臺北：中央研究院歷史語言所傅斯年圖書館藏，舊鈔本。
- 〔明〕袁中道，《珂雪齋近集》，收入《續修四庫全書》，集部冊1376，上海：上海古籍出版社，1995，據明書林唐國達刻本影印。
- 〔明〕張鼐，《山中讀書印》，上海：上海圖書館藏，明萬曆四十五年（1617）刻本。
- 〔明〕張鼐，《寶日堂初集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部冊76-77，北京：北京出版社，2000，據中國科學院圖書館藏明崇禎二年（1629）刻本影印。
- 〔明〕張鼐等撰，姜亞沙、經莉、陳湛綺編輯，〔萬曆〕《虞山書院志》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2005，據明萬曆刻本影印。
- 〔明〕陶望齡撰，張昭煒主編，李會富編校，《陶望齡全集》，上海：上海古籍出版社，2019。
- 〔明〕陶爽齡，《小柴桑喃喃錄》，臺北：國家圖書館藏，明崇禎間吳寧、李為芝校

刊本。

- [明]焦竑，《焦氏筆乘》，收入《百部叢書集成·初編》，輯64，臺北：藝文印書館，1966。
- [明]葛寅亮，《四書湖南講》，收入《四庫全書存目叢書》，經部冊162，臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1997，據湖北省圖書館藏明崇禎刻本影印。
- [明]管志道，《師門求正牘》，東京：內閣文庫藏，明萬曆二十四年（1596）序刊本。
- [明]德清著，[明]福善日錄，《憨山老人夢遊集》，收入《叅續藏經》，冊127，臺北：新文豐出版公司，1994。
- [明]聶豹著，吳可為編校整理，《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- [明]羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- [明]顧與沐記略，[清]顧樞編，[清]顧貞觀補訂，《顧端文公年譜》，收入《宋明理學家年譜》，冊11，北京：北京圖書館，2005，據清光緒三年（1877）刻本影印。
- [清]高士鶴、楊振藻修；[清]錢陸燦等纂，[康熙]《常熟縣志》，收入《中國地方志集成·江蘇府縣志輯》，冊21，南京：鳳凰出版社，2008，據清康熙二十六年（1687）刻本影印。
- [清]高廷珍等撰，[雍正]《東林書院志》，收入《四庫全書存目叢書》，史部冊246，臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1996，據清華大學圖書館清雍正十一年（1733）刻本影印。
- [清]黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，北京：中華書局，2008。
- [清]談遷，《棗林雜俎》，收入《四庫全書存目叢書》，子部冊113，臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1995，據上海圖書館藏清鈔本影印。
- 高步青等修，苗毓芳等纂，[民國]《交河縣志》，收入《中國方志叢書·華北地方》，號148，臺北：成文出版社，1968，據民國五年（1916）刊本影印。

二、近人論著

- 小野和子，《明季黨社考：東林黨と復社》，京都：同朋舍，1996。
- 小野和子著，李慶、張榮涓譯，《明季黨社考》，上海：上海古籍出版社，2013。

- 吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》，44：2（2014），頁215-253。
- 吳孟謙，〈震旦弘法，扶事為急：曾大奇《通翼》初探〉，《法鼓佛學學報》，20（2017），頁87-128。
- 吳孟謙，〈融貫與批判：管東溟的思想及其時代〉，臺北：允晨出版社，2017。
- 呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬主編，《近世中國的儒學與書籍—家庭、宗教、物質的網路：第四屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院，2013），頁103-130。
- 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，32（1999），頁165-207。
- 李卓穎，〈地方性與跨地域性：從「子游傳統」之論述與實踐看蘇州在地文化與理學之競合〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，82：2（2011），頁325-398。
- 邱仲麟，〈《寶日堂雜鈔》所載萬曆朝宮膳底帳考釋〉，《明史研究通訊》，6（2003），頁1-25。
- 荒木見悟，《陽明学の開展と仏教》，東京：研文出版，1984。
- 郭朝順，〈無我的輪迴——佛教的輪迴思想〉，《元培學報》，5（1998），頁65-81。
- 陳兵，《生與死的超越：佛教對生死輪迴的詮釋》，臺北：圓明出版社，1995。
- 陳時龍，《明代中晚期講學運動(1522-1626)》，上海：復旦大學出版社，2005。
- 傅偉勳，〈儒道佛三教合一的哲理探討：心性體認本位的中國生死學與生死智慧〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集·下輯》，臺北：中華文化復興運動總會宗教研究委員會，1995，頁679-693。
- 彭國翔，《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007。
- 程嫩生、馬啟超，〈明代時期虞山書院的文學教育與文學創作〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》，46：3（2015），頁132-136。
- 鄒輝杰，〈張鼎生平訂誤〉，《都會遺蹤》，2015：3（2015），頁73-80。
- 廖俊裕，〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》，4（2004），頁225-250。
- 劉琳娜，〈道德與解脫：中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋〉，成都：巴蜀書社，2020。
- 鄧洪波，〈明代書院藏書目錄提要〉，《書目季刊》，33：4（2000），頁95-100。

鶴成久章，〈飛動梁塵的聖歌聲——關於明代書院的歌儀〉，收入李弘祺編，《中國與東亞的教育傳統（一）：中國的教育與科舉》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2006，頁363-386。

Late Ming Debates on Life, Death and Samsara at Yushan Academy — On the Philosophical Positions of Geng Ju and Zhang Nai

Wu, Meng-Chien*

In the beginning of the seventeenth century, Geng Ju, the magistrate of Changshu county, restored Yushan Academy. Scholars gathered from every quarter to discuss Neo-Confucian philosophy at the academy, which swiftly became an important intellectual hub in the Jiangnan region. The Wanli edition of *Yushan Academy Gazetteer*, compiled under the leadership of Geng's colleague, Zhang Nai, recorded many scholarly debates between Geng and other contemporary scholars associated with the Academy. Hence, this gazetteer remains an important resource for our understanding of late Ming intellectual history.

Chapter 14 of the gazetteer includes an anthology of philosophical debates about life, death and *samsara* between 20 scholars at the academy, led by Geng and Zhang. They also creatively reinterpreted concepts from the *Analects*, including the passages, "One who hears the Dao in the morning may gladly die in the evening," and "How can one know death when life is not yet known?" The scholars took varying stances on life, death and *samsara* from different types of backgrounds and intellectual lineages, with positions ranging from the orthodoxies of the Cheng brothers and Zhu Xi, to Confucian ideas tinged with Zen Buddhism, to a syncretic blending of the Three Teachings. Comprehensively preserved in the gazetteer, these debates certainly provide a major contribution to our understanding of late Ming Confucianism.

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Sun Yat-sen University.

Previous scholarship on Yushan Academy is very limited, with Geng Ju, Zhang Nai, and their peers barely making an appearance. The analysis in this essay focuses on the background and concerns of this debate and how it proceeded, defining and positioning the philosophical standpoints of Geng and Zhang, as well as the general intellectual atmosphere at Yushan Academy, locating it within the wider context of Ming intellectual history, in hope of sparking attention and discussion on the subject.

Keywords: Late Ming, Life and Death, *Samsara*, Yushan Academy, Geng Ju, Zhang Nai