

虚无、明觉在王龙溪良知学上的意义

代超

(北京大学哲学系, 北京, 100871)

摘要: 虚无、明觉为龙溪哲学的重要概念, 它们具有紧密的思想关联, 无论在龙溪对道德价值的界定上还是在其修养实践中都具有重要的意义, 然而多有人因此而批评龙溪入于禅。对这两个概念进行深入的分析, 揭示这两个概念在龙溪哲学中的深刻内涵及它们之间的深刻联系及其在道德本体与修养实践上的意义, 从而证明龙溪之虚无与明觉与禅是有本质不同的, 不能因此而判定其入于禅。

关键词: 王龙溪; 王阳明; 虚无; 明觉; 良知; 虚寂

中图分类号: B248.2

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2010)03-0014-05

王龙溪乃阳明门下重要弟子, 其发展传播阳明思想最为有力, “故议者谓, 阳明之教, 得先生(王龙溪)以益章; 而阳明之后, 亦得先生以有今日。”^{[1](830)} 龙溪门人萧良干于《龙溪先生文集序》中总结龙溪学术宗旨为: “其立论虽本于良知, 而多所精诣, 发文成所未发。其为学从先天立基, 直心以动, 不作掩覆, 不事包藏, 自信自成, 于世间一切毁誉是非, 毫无所入其念, 盖圣门真传的派, 而世之人或以形迹疑之。”^{1} 后世之人, 更有严厉批评龙溪者, 且看黄梨洲论龙溪:

夫良知既为知觉之流行, 不落方所, 不可典要, 一着功夫, 则未免有碍虚无之体, 是不得不近于禅。流行即是主宰, 悬崖撒手, 茫无把柄, 以心息相依为权法, 是不得不近老。^{[2](238)}

梨洲之批评直指龙溪虚无之体为近于禅, 而“流行即是主宰”近于老, 此是因为梨洲认为心学之关键处乃在于天理, 心即是理, 心当然要流行, 要致心之理于事物, 然而此流行中天理为主宰。故梨洲在《明儒学案·姚江学案》中特标出“儒释界限只一理字”^{[2](181)} 以及“心之所以为心, 不在明觉而在天理”, ^{[2](181)} 他批评佛教“于天地万物之理, 一切置之度外, 更不复讲, 而止守此明觉”。^{[2](181)} 梨洲之批评盖针对龙溪而发, 他认为龙溪之虚无、明觉乃落入佛教。牟宗三先生以为“心之所以为心, 亦在明觉, 亦在天理, 明觉于天理合一”, ^{[3](46)} 乃是肯定梨洲对儒佛之分判, 同时又肯定龙溪之明觉仍然是心学的路子, 并且牟先生还大赞龙溪是在阳明心学之基础上调适而上遂, 乃是一既虚又实、圆而神之虚灵妙用之境界。牟先生以

为佛教之圆照是抽象的, 不是具体的, 因而不是真正的具体的圆而神, 而龙溪之圆而神是具体的, 般若明觉乃是儒释之公义, 非一家之私。

以作者对龙溪学的解读, 龙溪之明觉没有牟先生说得如此高妙, 般若之明觉亦非佛教与儒家之公义。明觉一词, 佛教可用, 儒家可用, 乃至道家及普通人亦可使用, 然而觉之境界与道理自然是各家不同。龙溪之明觉说借用佛教大圆镜智之理论, 将儒家之明觉与佛教玄妙之圆觉混同, 指其亦是儒家家当, 似乎是不恰当的。本文将基于虚无、明觉这一组概念分析龙溪良知学说的内容, 说明其在龙溪良知学说上的意义。

一、“虚无”之哲学内涵

在龙溪的哲学文本中, 虚无大多作“虚”和“无”两个词使用, 无、虚、空大概是在相同的意义上使用, 这一组概念都是在存有状态上使用的, 描述心体无所著的存有状态, 龙溪在许多地方都曾经以这些概念描述心体, 难免会使读者误解“无”是对价值意识的否定。然而笔者以为“无”不是对心体价值意识的否定, 而是价值意识的潜在状态或者未具体实现的全然状态, 乃是要在具体实践中具体展现出来的。其言:

格是天则, 良知所本有, 犹所谓天然格式也。若不在感应上参勘得过、打迭得下, 终落悬空, 对境终有动处。良知本虚, 格物乃实, 虚实相生, 天则常见,

方是真立本也。此中无纤毫意见可凑泊，无纤毫玄妙可追寻，无纤毫虚静可倚靠。^{[1](200)}

天则即是天理，乃是良知所本有，也就是人天生所具有的。“良知本虚”乃是分解地说明良知天理未呈现的状态，天理需要在格物中呈现，将其实化出来，而心体只是在虚静中并不是龙溪所赞同的。因而，在龙溪的良知结构中，良知是由无向有的显现。从这个意义上来说无即是未发之中，有是已发之和。有与无构成了道德实践过程的两个向度，而不可以执着任何一边，也就是“无”一定呈现，在呈现中体现出天理的法则，因而“无”并非否定心体的天理价值。然而，“无”却是否定天理的义袭和依循执着。

所谓天理的义袭是指从心体之外获得道德价值。龙溪继承阳明的心即理之说，以为人心本具天理。其言：

良知在人，不学不虑，爽然由于固有，神感神应，盎然出于天成，本来真头面，固不待修证而后全。^{[1](121)}

龙溪赋予良知先天的道德价值，不待学习和思虑而本具。既然本具，则不需要将外在的具体知见内化为心体执循的道德法则，这样反而是在天理圆满本具的心体上多加了一些，成为良知展现境界的障碍。故而龙溪以为闻见和学习常常会使人获得许多关于道德的知识，落于知解，而反成为良知之障碍。

吾人今日讲学，未免说话太多，亦是不得已。只因吾人许多习闻旧见缠绕，只得与剖析分疏。譬诸树木被藤蔓牵缠，若非剪截解脱，本根生意终不条达。但恐吾人又在言语上承接过去，翻滋见解，为病更甚，须知默成而信。^{[1](3)}

可见讲学只是要裁剪解脱众人的习闻旧见，而不是从言语上拿过来成为自己的见解，更成为自己的重病。因而见解不能掺杂于心体之上，如此则是有加，不是心体本来面目。故心体之虚无亦是心体不起知解而使心体本然朗现。

本体之“无”又是对执守具体道德意识的一种否定，龙溪之良知境界是在有无相生的道德实践之中。这种道德实践一方面是主体应对当下的事务，心体作出合乎天理准则的反应，即是心体由无呈现为有，同时心体不可执循于这样的准则之上，要回转到心体本身，即是同时实现有与无的存在性，不落在有，亦不落在无。故而在当下所呈现之具体天理法则不可作为确定不变之天理法则而将其执着住，把捉住，一旦把捉住依循之为行为之准则，下面是龙溪之说明：

汉儒之学，以有为宗，仁义、道德、礼乐、法度、典章，一切执为典要，有可循守，若以为太极矣。不知太极本无极，胡可以有言也？佛氏之学，以空为宗，

仁义为幻，礼乐为赘，并其典章法度而弃之，一切归于寂灭，无可致诘，若以为无极矣。不知无极而太极，胡可以无言也？一则泥于迹，知顺而不知逆；一则沦于空，知逆而不知顺。拘挛缪悠，未免堕于边见，无以窥心机之全，学之弊也，久矣！^{[1](200)}

在该段中，龙溪批评了两种弊端。第一种是循守典要，所谓典要指道德仁义的具体法则以及一些文物制度，龙溪借太极本无极只是为了说明法则只是心体之所发，心体本无，不可执循着这些典要法则而失去了心体。第二是龙溪借批评佛教说明不能执于心体之无，要同时见到心体实现的一面。在此处先不论龙溪对佛教的批评是否恰当，单从对第一个批评来说，龙溪把这些具体的行为称为是迹，所谓迹就不是根本的意义所在，根本的意义内在于心体全然的善。执着于这些具体的法则只是泥于迹而不知逆归于本。进而引申来讲，龙溪所谓之“无”乃是天理之全体，它在此时的道德实践中显现为是具体的，然而此时的主体不能执之以为这种具体性是绝对的，天理，在另外的道德实践中，心体天则可能呈现另外的具体性。龙溪以小人儒来说明这种执着于具体道德规则的儒者，如：

孔子告子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒。”谓之儒者，不是为人为利。笃信谨守，依仿末节细行以自律，必信必果，兢兢然是个小家伎俩，所以谓之小人儒。^{[1](19)}

龙溪以小人儒为笃信谨守固定之道德法则的儒者，虽然他们非为个人之私利，但是执于一端，不能还归心体之无，以成心体之全体大用，固而称他们为小人儒。信、果本是儒家之基本德目，龙溪以为不能谨守信、果，而应该在不同情况下，心体自会作出相应的反应，而纯粹心体的反应可能是不信、不果，反而是符合儒家善的法则。龙溪以心体惟虚，才能应万物，才能通达万物，也即是在面对不同伦理环境心体能作出合乎儒家至善的作用，如：

良知虚体，不变而妙应随缘。玄玄无辙，不可执寻；淨淨无瑕，不可污染。^{[1](277)}

良知是性之灵窍，本虚本寂。虚以适变，寂以通感，一毫无所假于外。譬之规矩之出方圆，规矩在我则方圆不可胜用，泥方圆而求规矩，则规矩之用，息矣。^{[1](279)}

从上可知龙溪认为心体是应外界的因缘而选择所呈现的形式，就心体来说，不变而执守善的道德价值。但是具体的伦理法则是不可以依循的，在不同的条件下选择不同的行为准则，而这个行为的准则或许与前一个行为准则不同甚至背离，但是在这个条件下是符合善的价值，龙溪常常以为这样就“如珠之走盘，不待

拘管，而自不过其则也。”^{[2](238)}

龙溪这样一种思想实质上是致良知的功夫完成之后，良知完全呈现的境界，乃是道德的一种圆熟境界，如同孔夫子所讲的从心所欲不逾矩，而龙溪乃特意凸显一“无”字是为了表明心体的纯粹无杂，自然而能顺应万物而不失其天理，而在这种顺应中，心体的无着能使心体随感随应，而不执着于具体的某一物，一个具体的规则，从而不滞于一物，能遍应万物而不息。如：

天地间惟万物，万物成象于天地之间，而无一物能为之碍者，虚故也。人者天地之心，万物之宰，藐然以一身处乎其间，与万物相为感应，虚以动而出不穷，自然之机也。^{[1](497)}

既然心体不与万物为碍，则人之处于世间必能不滞于世间，能够虚怀以应于世间，虽然世间有各种邪恶不完美之处，但是能真致得良知之人也能行走于不完美的世间。在不完美的缺陷世界，人应该能够随缘应之，同时又不违反儒者之道德至善。应化之行为是迹，迹的灵活性消除儒者与世界邪恶面的对立性，而是融于其间，同时心体能够持守其善的价值。如龙溪所论：

予复谓阳和子曰：“维摩所说经，亦须理会，此印证法也。权以统万行，慈以济群蒙，觉以显宗极，不二之法象也。身为白衣，严持律行，示有眷属，而常离于欲，混迹尘劳，而不失静业。博弈游戏，利行同事，常善救人，助法弘教也。乞食借座，行于非道，通达佛道，同众病而不舍，入众魔而不堕。……”^{[1](493)}

从上可见龙溪是颇为重视《维摩诘经》的，《维摩所说经》乃是佛教之重要经典，其主要人物为白衣居士维摩诘，他弹偏斥小、叹大褒圆，批评一般佛弟子执着于清静，认为“菩萨行于非道，是为通达佛道”，虽“示有资生，而恒观无常，实无所贪；示有妻妾采女，而常远离五欲污泥”，此即“通达佛道”的真正“菩萨行”。僧肇在《维摩诘所说经注序》中称：“此经所明，统万行则以权智为主，树德本则以六度为根，济蒙惑则以慈悲为首，语宗极则以不二为门。”龙溪引用《维摩所说经》是为了说明儒者也可以在染污的世界里很好地去保持一个儒者真正的精神，不唯不丧失儒者的道德节操，还能在其中弘扬儒家的精神，实现儒家教化民众的理想。龙溪将儒家的精神全然归于心体之所发，心体所发能应万事，不论是善的环境还是恶的环境，儒者仍然能不滞于恶的环境但又能保持儒者的精神。所应之迹如常人无异，但是内在世界仍然是知是知非，然而又无是无非，不是将这是非持循住让自己与世界隔离，而是不执着于是非之上，行于世间，在

内心保持自身道德价值的基础上与没有儒家道德的一般人甚至恶人同行，以儒家的道德意识化导他们，这样才能更好地去实践儒家已立而立人，已达而达人的人生理想。

又龙溪以为心体之“虚”的状态有利于其道德实践之果决、干脆。如：

吾人为学只是一个直心，直心之谓德，无亿度处，无凑泊处、无转换处、无染污处。穷理尽性以至于命，穷此尽此，至此而已。故曰“人之生也直”。寂然不动者，直之体，坤之内，直也；感而遂通者，直之用，干之动，直也。^{[1](497)}

心体之无亿度凑泊，无个人之私欲，无外在的束缚，故而此时之心体乃能是纯然无杂的状态，这样虚心乃能是直心，即《易传》之“静虚动直”，心体感应外物实现道德价值自能果决、刚毅，没有犹豫、迟疑与惶恐，故而能感而遂通。

综上所述，心体之“无”的存有状态并非与儒家的道德意识相互矛盾，而是从境界上良知本体感应万物时心体之纯粹状态，没有依循与私欲及臆想，而是道德实践之果决状态，是道德实践之自由灵活状态，在这自由之应物中，良知主体的实践呈现出儒家至善的道德价值。

二、明觉与虚无之联系及其哲学内涵

龙溪在描述心体的状态时，除了常用“虚”、“无”时，亦常以“明”、“独知”来形容。所谓明或独知乃是心体之澄净状态，是心体处于纯粹清明之状态。如：

良知者，心之明觉，一体之仁也。^{[1](416)}

明觉与虚并非两个毫不关涉的概念，而是有紧密的关联性的。心体之所以能明，乃是基于心体之虚，虚是心体不执着于一物，不带任何主观之世情嗜欲的杂念，故能直观事物的真实状态，即是心体的灵明状态。且看龙溪论述：

见台问良知虚寂之义。予(龙溪)谓：“虚寂者，心之本体，良知知是知非，原只无是无非。无即虚寂之谓也。即明而虚存焉，虚而明也；即感而寂存焉，寂而感也。”^{[1](464)}

又言：

虚寂原是良知之体，明觉原是良知之用，体用一原，原无先后之分。^{[1](35)}

可见，明觉是良知之作用，乃是虚寂之体的发用，在此发用中，良知之体呈现出清明之觉照状态，用之时即是觉，即行即觉，不是在心体起用之后再思量

考察，而是心体发动当下之灵明不昧，因而龙溪常以圆镜、空谷喻之，如下：

良知不学不虑，寂照含虚，无二无杂，如空谷之答响，明镜之鉴形。响有高下，形有妍媸，而谷与镜未尝不寂然也。^{[1](273)}

在空谷中发出声音，空谷能立刻如实回返声音。物体放在镜前，明镜能立刻映现出事物的形状，在龙溪看来这种反应作用是与事物是同时的，以此来形容当良知主体面对外境时，心体如明镜能同时了知事物的面貌，从而心体能作出合理性的反应。牟宗三先生以为龙溪之圆照意乃是要应物，而佛教之大圆镜智只是回归于无馀涅槃，只有镜照意，而不应物。并以为佛教之圆照与龙溪之言圆照乃言心之公义。在笔者看来，牟先生至少对佛教与儒家的分判有两个盲点。

首先，佛教之圆照义与龙溪之圆照义本是两个不同理论系统中的概念。佛教之大圆镜智包含了无分别智与后得智^①。因而大圆镜智一方面能如实照见一切事物之无分别性，即是空性。同时能观照事物之差别性，获得对事物之间差别性的如实了知则是后得智。故而佛教之圆照事物与龙溪之圆照是不同的，因而无需站在儒家的立场分判儒家的觉照义必是高于佛教。

其次，佛教并不主张只圆照而不起作用。佛教之大圆镜智一般与平等性智、妙观察智、成所作智合称为四智^②。大圆镜智作为其中一智只是分开来讲，然而究竟是要圆满四种智慧的。则其中之成所作智正是要感应众生，随缘度化众生，未尝不发生作用。牟先生单纯讲大圆镜智不发生感应未免失于只窥一隅。

笔者以为佛教之大圆镜智乃是佛教修行至最高阶位之神秘智能，自有佛教的一套理论系统去证成，在其系统中自有其独特的意义。该种智慧以佛教的立场来说是不可思议的。若强以之对比龙溪的镜喻，来将龙溪的理论玄妙化，非但使得其明觉意义不切于道德实践，同时亦不是儒释真正之分歧。龙溪或许有借鉴佛教大圆镜智之意义，然而仍然只是依于儒家的立场论述之。

故而，笔者以为圆镜之喻只是为了显示作为道德实践之心体能够在面对事物之时对事物有清晰之认知和道德意识，从而心体能及时地作出反应，而这种反应是符合外境所要求的合理反应。故而，明觉是心体之感应万物的基础条件。同时，龙溪以为心体在感应时即感而寂存，也就是心体要守持其虚寂之体，若寂不存，着于外境，犹于明镜蒙尘，不能明觉外境。因而在心体感应外境时，需过而不纳。

有无、明觉构成了龙溪良知境界哲学的基本内涵，龙溪之良知论继承阳明之良知学。然阳明重在强调天

理的本体论意识，而龙溪着重展现良知完全呈现的境界，故而常以有无、明觉等存在状态的词语来描述见在良知之实现状态，特别是良知境界之无滞、普应、灵明状态，使得良知呈现出与万物一体不即不离的道德境界。龙溪如此所展现的良知境界确如牟先生所说在阳明基础上调而上遂，显得圆而神，是对良知哲学的进一步发展。梨州以龙溪之虚无落于禅，笔者以为龙溪之“虚无”并未落入禅，近于禅而终究不是禅。说其近于禅，乃是龙溪之论述语言多用佛语，然而终究是以借佛语讲儒家道德境界的内涵，而不是在佛教的理论系统内谈论佛教，故其近于禅，而不是禅。“虚无”之说仍然还是儒家的立场，龙溪终没有否定现实的实有性，不执着于“有”亦并非是否定实有，也未否定儒家天理的价值，故而不是真禅，也还是一个儒。

三、虚无、明觉在修养功夫论上的意义

在龙溪的思想中，心体本来众理具足、浑然天成，然而只是人有了私欲和意见掺杂其间。良知要呈现的境界是虚以应万物，静虚而动直。那么龙溪论述其修养功夫理论时便强调减的功夫，让心体回复虚或无之状态。龙溪着重强调要去欲，去欲的目的是要复本体之无，其言：

圣学之要，以无欲为主，寡欲为功，寡之又寡，以至于无，无为而无不为。^{[1](122)}

君子之学以尽性为宗，以无欲为要，以良知为诀。^{[1](391)}

寡意为减除，圣学的功夫关键乃是不断地减少内心的人欲，以致使得内心无有私欲存在。以龙溪重视良知本体“虚”“无”的存有状态，故必须去除人的私欲，这样心体才能保持纯粹之状态，才能感物直通。其言：

濂溪主静，以无欲为要。一者，无欲也，则静虚动直。主静之静，实兼动静之义。动者，所遇之时也。人心未免逐物，以其有欲也。无欲，则虽万感纷扰而未尝动也。从欲，则虽一念枯寂而未尝静也。^{[2](244)}

濂溪主静，龙溪亦主静，只是龙溪常用“虚”或“无”的概念，心体要呈现静或虚的状态，无欲是修养中的关键。如果道德实践的主体不能达到无欲的境界，则无论是感应万物还是守枯寂之境都不能使心体保持“静”“虚”的状态。从中，我们既可以看到龙溪对无欲的重视，同时也反对只是单单归于枯寂，直接归寂并不能真正达到虚寂的状态，而必须通过去欲的方式去实现。

去欲致虚寂感应的功夫，龙溪多强调本体功夫。

首先龙溪明确反对不经过做功夫的活动而能直接达到良知境界。如:

良知本虚本寂,不学不虑,天植灵根,天灵源,万事万化皆从此出,无待于外也。致知之功,存乎一念之微,虚以适变,不为典要,寂以通感,不涉思为,以渐而进,优游以俟其化,非可以躐等而求。^{[1](500)}

良知之境界是需要渐进才能达到,不能越过应该做的功夫而获得。龙溪以为致良知的功夫有两种方式:

夫圣贤之学,致知虽一,而所入不同。从顿入者,即本体为功夫,天机常运,终日兢业保任,不离性体,虽有欲念,一觉便化,不致为累,所谓性之也。从渐入者,用功夫以复本体,……,所谓反之也。若其必以去欲为主,求复其性,则顿与渐,未尝异也。^{[1](42-43)}

龙溪又在给陆五台的赠言中,提出先天之学与后天之学,他说道:

正心,先天之学也;诚意,后天之学也。良知者,不学不虑,存体应用,周万物而不过其则,所谓“先天而天弗违,后天而奉天时”也。人心之体,本无不善,动于意始有不善,一切世情见解嗜欲,皆从意生。人之根器不同,功夫难易亦因以异。从先天立根,则动无不善,见解嗜欲则无所容,而致知之功易。^{[1](445)}

从以上两段文字来看,大概龙溪所指的即本体为功夫的顿入当指正心的先天之学,而用功夫以复本体的渐进功夫理论是后天之学。龙溪的先天之学与后天之学之分是先设定了一个主体的心理过程,这个过程是主体在道德实践时是遵循心→意的先后过程,而龙溪以为一切世情见解嗜欲都是从意产生。则龙溪所谓之先天学乃是将道德主体的注意力往上收摄,使主体保持在心体上,由于心体本来即是善,那心体之应万物自无不善。龙溪在《三山丽泽录》中论述道:

吾人一切世情嗜欲皆从意生。心本至善,动于意,始有不善。若能在先天心体上立根,则意所动自无不善,一切世情嗜欲自无所容,致知功夫自然易简省力,所谓后天而奉天时也。^{[1](10)}

先天功夫需要主体始终把握在心体上,要有持续的定在功夫和明觉功夫。心体在感应外物时,产生一念,但是也会有其它的邪念萌发,这样就是二心之念。如龙溪在《念堂说》中所论:

人惟一心,心惟一念。念者,心之用也。念有二义:今心为念,是为见在心,所谓正念也;二心为念,是为将迎心,所谓邪念也。正与邪,本体之明,未尝不知,所谓良知也。^{[1](502)}

虽然会产生二念之邪念,但只要实践主体保持在本体之明上,那么本体之明必能察觉此邪念,因而“虽有欲念,一觉便化”,故而心体保持这一念明定,如此

便是格物致知。如龙溪在《水西别言》所论:

千古圣学只从一念灵明识取,只此便是入圣真脉路。当下保此一念灵明,便是学;以此触发感应,便是教。随事不昧此一念灵明,谓之格物;不欺此一念灵明,谓之诚意;一念廓然,无有一毫固必之私,谓之正心。^{[1](451)}

综上所述,龙溪之先天功夫即是主体要在实践中,面对万事万物,全体精神收摄于心体上,保持心体在感应万物时的一念明觉状态,以此明觉化解随时可能产生的邪念,因而邪念即生即化,用龙溪的话来说就是心体“不远而复”。龙溪以为这就是顿教,而牟先生以为不然,先生以为龙溪之一念明觉功夫虽然能一悟而至心之本体,然而“仍可有经验的意之牵缠,欲不退转,只有在不断的超越的证悟功夫中作到。是以在先天心体上立根并不可作以独立而认为是易简省力之功夫途径。”^{[3](54)}牟先生又以为“先天的功夫是内圣见履上理之必然的,故无所谓省力不省力。”^{[3](55)}笔者认同牟先生的观点,正心之学固然在心体上立根,而提倡诚意之学者又未必不立根于心体,否则便不是内圣之学。故笔者以为龙溪所谓之先天之学无所谓简易直截,仍然要在世间的实践中磨练一番方可良知呈现无有间断的熟练境界。

注释:

- ① 佛教认为一切事物其体性为空,则空性为事物之无分别性,能够证悟一切事物的无分别性即空性,则是无分别智。事物虽然同为空性,但是不碍其差别性,如果能在获得无分别智之后同时能了知一切事物之差别性,则为后得智。一般无分别智先获得,再获得后得智。《中国佛教》的解释:“如《佛地经》说:‘大圆镜智者,如依圆镜,众相影现。如是,依止如来智镜,诸处(即六处)、境(即六境)、识(即六识)众像影现。’这个智,内缘取自体功德的种子,外缘取一切真、俗所知境界。就缘真即缘取真如的方面说,是无分别智;就缘俗即缘取其余境界的方面说,是后得智所摄。其体是一,随义用的差别分为二种。了俗由证真,证真为先,然后缘俗智生。”
- ② 见陈孝义所编《佛学常见辞汇》:“成所作智是转有漏的前五识所成,为佛成功所作一切普利众生的智慧;妙观察智是转有漏的第六识所成,为佛观察诸法及一切众生根器而应病予药与转凡成圣的智慧;平等性智是转有漏的第七识所成,为佛通达无我平等的道理,而对一切众生起无缘大慈的智慧;大圆镜智是转有漏的第八识所成,为佛观照一切事相理性无不明白的智慧,此智慧清净圆明,彻见内外,如大圆镜,洞照万物。”

参考文献:

- [1] 吴震. 王畿集·龙溪王先生墓志铭[M]. 南京: 凤凰出版社, 2007.
- [2] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [3] 牟宗三. 牟宗三先生全集 30[M]. 台北: 联经出版社, 2003.

(下转 44 页)