

《四库全书总目》明代子部的佛禅批评 ——思想史、文学史考察的一个侧面

何宗美

摘要 《四库全书总目》的佛禅批评散见于该著经、史、集诸部，集中于子部。蕴含无限思想潜藏性的子部，到了思想活跃的明代特别是明代中晚期，迎来了它的一次重要发展时期。对明代的佛禅持明确批判态度是《四库全书总目》的倾向。它对明代佛教的贬斥态度，对明代禅宗特别是狂禅的坚决否定，有着清代官学性质，做法非尽可取。在佛禅批评的同时，《四库全书总目》揭示了明代思想发展双线演进的特有情貌与轨迹，对研究明代有重要的启示作用。子部和子学是中国思想的重要构成部分，《四库全书总目》子部为思想史、文学史考察提供了一个重要侧面。

关键词 《四库全书总目》；明代子部；佛禅批评；思想史；文学史

中图分类号 I207.62;I0 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2019)06-0077-12

基金项目 国家社会科学基金重点项目(17AZW012)

子部的研究向来相对薄弱，更勿论子学，而作为中国思想文化四大载体经、史、子、集体系中的一支，子部及子学的意义十分重要。蕴含无限思想潜藏性的子部，到了思想活跃的明代特别是其中晚期，遇到的是其发展史上一次不可多得的重要时期。最令人瞩目的是，禅学在中晚明的广泛传播，一方面催生了融汇三教、综合百家的新子学，另一方面也使子部成为禅风炽盛的重要温床。正因如此，对于明代子部中的佛禅问题，堪称“包括古今”“衡鉴千秋”^[1] (P31) 的清代官学目录著作《四库全书总目》(以下简称《总目》)表现了极大的“热心”。可以说，佛禅对明代子部所产生的广泛影响被作为一种重要现象引起了馆臣的深度关切。它表明在明代特别是中晚明佛禅一度形成强大的传播热潮，故在子部诸多门类即各领域如儒家、医家、天文算法、术数、艺术、杂家、类书、小说、道家等无不深有浸染，同时还清楚地显示《总目》对曾经在明代风靡一时的佛禅思想所持的文化心理极为警惧和焦虑，而不像今天的思想史研究更看重它的积极意义。显然，它所反映的无疑是清代官方及官学对佛禅思想的基本态度。《总目》所揭示的现象，对研究明代思想史乃至具体的一些领域如儒、释、道三教以及艺术史、小说史、医学史、科技史等等都有重要价值，而《总目》所显示的思想则对研究清代佛教思想以及思想史亦不无帮助。若联系现代以来对明代佛教的诸多论断，诸如“自明以后，佛教渐衰”^[2] (P263)，“处于日益衰微趋势中的明代佛教”^[3] (P37)，明代佛教“呈诸宗衰弱、狮脉垂绝之势”^[4] (P84)，“明代禅宗的衰退和分解”^[5] (P517)，“在明代三百年间，作为佛教唯一权威的禅宗，也难与理学相抗衡，只好故步自封，它的传统也是不绝如缕”^[6] (P419)，以及“儒佛融通”“明代佛学的新进展”^[7] (P48)等等，再对照《总目》的佛禅批评，在借助它的视野基础上对其思想细加辨析，则可望将问题引入更详备的思考和更深入的探讨，最终必然对明代佛教作出新的评价和定位，从而深化明代佛教史和明代思想史的研究，也进一步促使明代文学研究的深度推进。到目前为止，对子部、子学、子学史做过最全面又较系统梳理的唯有作为清代官学

目录著作集大成的《总目》,它的子部提要为我们提供了思想史考察的重要侧面,同时子部与文学家、文学思想及创作关系密切,对它的研究也将为文学史研究提供一个重要侧面。

一、斥佛立场与官学态度

佛教在《四库全书》体系中归属子部“释家类”。《总目》叙录的佛教著作并不多,著录书仅13部,存目书只有12部,总计25部,在子部14类中除多于农家类19部外,居倒数第二,远不及杂家类855部、儒家类419部之多。《总目》对某类著作收录量的大小主要由三种因素来决定:一是这类著作原本的数量多少情况,例如农家著作收录得少,是因为这类著作原本就不是太多;二是书目分类的分歧所造成,因不少著作内容庞杂,其归属类别并非泾渭分明,例如王世懋的《经子臆解》可归于经亦可归于子,在子部又可归于儒,而《总目》以其“参以道家之言”而归于杂家^[1](P1663),这种情况也会一定程度左右某类著作的收录量但影响不会太大;三是修书的官方需要根据某类著作的思想性质及价值来决定它进入《总目》体系的情况,有时要考虑限制其传播与影响,被禁毁或不被收入者较多,则此类书被收录者便自然变少。《总目》中的佛教著作显然主要属于后一种情形。《总目》于佛、道著作“惟录诸家之书为二氏作者,而不录二氏之经典”,沿袭的是刘昫《旧唐书·艺文志》的做法^[1](P1923)。故子部释家类一概不录佛经,所录皆如《弘明集》《广弘明集》《法苑珠林》之类的文献,即“诸家之书”为释氏而作者。即使后一类文献也严格限其数量,于浩如烟海的佛教著作中仅录20余种,《总目》“严为去取”^[1](P31)的宗旨在对待佛教的态度上无疑表现得最为突出。相对于该著收书总量达一万多种来说,仅20余种佛教著作入《总目》之列,所占比例只有0.2%略强,这足以说明佛教在《总目》体系中被压缩、被边缘的命运。事实上,此即清代官修《总目》及官学排斥佛教为“别教”“外学”^[1](P1191)而使之边缘化的重要手段。

但上述情况并不意味《总目》对佛教问题的忽略。这表现在《总目》在非“释家类”而实际包含佛教内容的著作提要中穿插了大量佛教批评的内容,并予以思想上的肃清和批判。之所以如此,首先是由佛教的思想性质所决定的,同时又与《总目》作为清代官方重大文化工程的产物及官学目录学著作的“钦定”身份密切相关。

《总目》的佛教批评散见于该著经、史、集诸部,而集中于子部一类,这不仅仅是因为佛教归属子部,更是因为子部相比于经、史、集而言,内容庞杂,思想多元,此即《子部总叙》所说的“自六经以外,立说者皆子书也”^[1](P1191),其边界之广,由此可知。正是这种无比宏阔的边界、无限杂多的内容,使包括佛教在内的三教九流甚至离经叛道的思想在子部中有了相对宽松的寄身之处,而在《总目》则造成了在子部提要中有了个必须着力批判的重阵,也就是说子部提要成了《总目》批判非正统思想并肃清其影响的主战场,这样也就使《总目》子部提要在思想史、文学史方面具有特殊的意义。

因为佛教对明代影响之大,今之明代思想、文化、文学等研究者都高度重视对它的关注和探究。诸如《晚明思想史论》《宋明理学史》《儒释道与晚明文学思潮》《明代佛教与政治文化》《晚明思潮》《阳明学派与晚明佛教》《明末清初的思想与佛教》等等,这些研究都产生于现代思想背景下,故与《总目》比较,一个显著的特点是能较积极地看待佛禅浪潮给明代带来的深刻影响,如说“在晚明思想界占中心地位的还是王学和禅学……然而在王学和禅学内部,也未尝没有现实主义的倾向。如来禅和祖师禅,东林派和狂禅派,右派王学和左派王学,各有其现实主义的一方面。这各种现实主义倾向渐渐汇合成一大潮流,于是乎清初诸大师出来,以经世致用实事求是相号召,截然划出一个思想史上的新时代”^[8](P170-171),“这一三教合流的思潮产生了两种社会效果:一是促进了佛教的发展……二是对晚明文人产生了深刻的影响”“禅宗离经慢教的精神,与晚明文学中的‘性灵说’、‘尚情论’在与正统思想悖离这一契合点上颇有相似之处,并影响了后者”^[9](P4-5),若回到二百多年前的《总目》视野中则看不到这样的评价,但相对于对佛教影响广度和深度的揭示而言,今天的相关研究又远不及《总目》。这又意味着

今天的研究并没有真正实现对《总目》的超越,《总目》不仅可以引起我们对问题的深刻反思,而且能够直接给予的借鉴也显而易见。

我们必然反思地对待《总目》有关明代佛禅批评的立场和态度。《总目》明代佛禅批评的突出特点,是鲜明地持一种官学立场和批判态度,而批判佛禅也就成为《总目》明代子学思想的基本内容之一。从明代子部提要中随处见到对佛禅的评价语中,我们几乎毫不例外地感受到它的贬义色彩,其否定倾向显得尤为鲜明,以致任何一个读者都不费琢磨便可一目了然。但恰因出于批判之目的,《总目》所涉明代特别是晚明的佛禅问题也最为瞩目,这又为我们今天的明代思想考察提供了难得的视野和视点。为了真切地把握《总目》的这一思想倾向,在此我们有必要尽可能对其遍加摘录,以示其要:

诸如“近禅”(《居业录》提要)“纯涉禅机”(《佛氏‘因果’”“狂禅之弊”(《圣学宗要》提要)“禅门机括”(《榕坛问业》提要)“借颜子以阐禅宗”(《颜子鼎编》提要)“溺禅尤深”(《白沙遗言纂要》提要)“全入于禅”(《杨子折衷》提要)“类禅”(《研几录》提要)“未尽入于禅”“全入于二氏”(《道林诸集》提要)“本近于禅”(《耿子庸言》提要)“禅寂”(《道学正宗》提要)“掉弄机锋”(《读书札记》提要)“大旨皆入于禅”(《颜子绎》提要)“阳儒阴释”(《道学回澜》提要、《宵练匣》提要)“流入禅宗”(《求仁录》提要)“参以浮屠之说”(《九圉史图》提要)“竞尚狂禅”(《画史会要》提要)“惟尚狂禅”(《艺毅·毅补》提要)“牵缀佛书”(《通雅》提要)“多引佛经”(《清秘藏》提要)“皆论内典”(《少室山房笔丛》提要)“学禅之弊”(《祝子罪知》提要)“多同禅偈”(《濯旧稿》提要)“毅然不讳其入禅”(《西原遗书》提要)“参杂佛、老”(《竹下寤言》提要)“混儒、释而一之”(《海沂子》提要)“纯涉狂禅”(《宋学商求》提要)“以禅为宗”(《一庵杂问录》提要)“纯以禅机立论”(《辖圃窝杂著》提要)“多涉佛理”“提唱禅宗”(《因领录》提要)“纯出于禅”(《唐集辑要》提要)“浸淫佛氏”(《冬游记》提要)“兼涉三教”(《闲适剧谈》提要)“多杂二氏之学”(《菴余杂识》提要)“多涉释、道二家言”(《推篷寤语·余录》提要)“笃好内典”“尤近禅门语录”(《三事溯真》提要)“纯涉禅宗”(《一贯编》提要)“似禅僧登座语”(《会语续录》提要)“皆谈佛理”(《望崖录》提要)“笃信轮回之说”(《甘露园长书·短书》提要)“援释疏孔”“证孔子于释”(《海蠡编》提要)“显唱禅宗”“虽为儒言,实则佛教”(《问辨牍·续问辨牍》提要)“理杂二氏,且明立三教主宾之旨”(《从先维俗议》提要)“杂引佛经及释子语录”(《无甚高论》提要)“耽于二氏之学,引而驾于儒者之上”(《鸿苞》提要)“其学不讳禅”(《证学编》提要)“欲合儒、释而一之”(《三一子》提要)“借儒言以阐禅理”(《微言》提要)“阐发性命多人禅宗”(《宗一圣论》提要)“欲阴驾佛、老于孔子之上”(《支谈》提要)“相率而为狂禅”(《焦弱侯问答》提要)“纯以禅门之说附合儒理”(《环碧斋小言》提要)“出入佛、老”(《时习新知》提要)“坐儒者之皋比,而演释迦之经咒”(《共发编》提要)“沿良知之学而参入禅机”(《尽心编·证语·海鸥居日识》提要)“弥堕禅趣”(《宏山集》提要)“无非禅机”(《感述录·续录》提要)“欲合三教为一”(《林子全集》提要)“宗尚二氏之学”(《听心斋客问》提要)“合儒、禅而一之”(《文园漫语》提要)“多剽窃释氏”(《二十五言》提要)“与轮回之说相去无几”(《天主实义》提要)“释氏生死无常”“谈禅”(《畸人》提要)“遁于释氏”(《七克》提要)“释氏觉性之说”(《灵言蠹勺》提要)“不儒不释”(《蔬斋扉语》提要)“释氏妄谈”(《析醒漫录》提要)“以仲弓持敬、颜子克复为顿、惭二义”(《黄谷琐谈》提要)“以佛经诂儒理”(《郁园斋笔麈》提要)“多阐扬佛教”(《说储》提要)“溺信二氏”(《书肆说铃》提要)“出入儒、释之间”(《燕居功课》提要)“多剽掇释、老浮谈”(《仙愚馆杂帖》提要)“纯用禅语”(《吕氏笔奕》提要)“议论皆宗二氏”“盖为禅宗言之”(《澹斋内言·外言》提要)“采辑兼及三教”(《劝善书》提要)“摭取前人成语及佛经、道藏诸书”(《食色绅言》提要)“主儒、释合一之说”(《初潭集》提要)“狂纵之禅徒”(《读升庵集》提要)“佛氏因果之谈”(《警心类编》提要)“谈禅之超悟”(《警语类抄》提要)“浸淫入于二氏”(《诸经品节》提要)“务讲禅宗”(《续说郛》提要)“无不讲三教归一者”(《知非录》提要)“取佛经‘舌本莲华’之意”(《舌华录》提要)“杂以释、道”(《法教佩珠》提要)“多参以释典、道藏之语”(《云蕝淡墨》提要)“拟浮屠氏之《十六观经》”(《读书十六观》提要)“多以因果为说”(《福寿全书》提要)“颇杂以禅门”(《韦弦自佩录》提

要)“阐明佛家戒杀之说”(《广仁品二集》提要)“老佛仙术”(《著疑录》提要)“于佛氏为尤多”(《诸子褒异》提要)“先经后子、史以及仙、释之属”(《事词类奇》提要)“多引释典、道书”(《朱翼》提要)“盖仙经、佛典之言”(《五车韵瑞》提要)“多载缙徒恶迹”(《癸未夏抄》提要)“纯用神怪、因果之说”(《孝经集灵》提要)“兼采二氏”(《仙佛奇踪》提要)“二氏之书,往往假借附会”(《道藏目录详注》提要)“实以佛理解之”“喜谈禅悦”“三教合一”(《阴符经解》提要)“大都不离乎禅学”(《阴符经质剂》提要)“欲合老、释为一家”(《南华经副墨》提要)“大旨论以佛理”(《药地炮庄》提要)“授道人释”(《观老庄影响论》提要)“多取佛经”“摭释典以为道书”(《至游子》提要)“发明仙佛同源之义”(《诸真元奥集成》提要)“修仙修佛之说”(《含元子》提要)“自争释老之胜负”(《含素子塵谭》提要)等等。

这还仅仅是《总目》明确提到的,其实按照《总目》所说:“然明以来,讲姚江之学者,如王畿、周汝登、陶望龄、陶奭龄诸人,大抵高明之过,纯涉禅机”^[1](P1230)，“盖姚江末派,借颜子以阐禅学,遂使先儒编辑之本志,窜乱无存”^[1](P1249),则所涉及的情况将远远超出上述列举的这些,因为“讲姚江之学者”或“姚江末派”几乎没有不涉猎禅学的,不涉猎禅学就算不了真正意义的心学。虽说“王学原本不同于佛老”自然是合理的说法,但“许多人都说阳明是二氏学,一犬吠影,百犬吠声,竟至于众恶归之,辟王学或涤荡王学流弊,遂成为一件真实的、有时代意义的儒学返正运动”的描述却不是当时思想情境的事实,这场“运动”所批判的并不是“一犬吠影,百犬吠声,竟至于众恶归之”的“虚妄”之声、影^[10](P9),而是像经《总目》梳理而显山露水的难以枚举而又实实在在的人物、实实在在的著作、实实在在的思想主张等等。以当时禅学对心学以及中晚明思潮影响的普遍性和广泛性来说,像《总目》这样的梳理仍然是未能举其所有的,但目前为止《总目》呈现的明代思想“盘底”是最大的,通过《总目》能让我们更真实地了解明代那场思潮的历史场景,有益于我们对思想史作出基本把握时尽可能减少不必要的误判。

《总目》的意义在于充分显示明代佛禅影响之广泛和深入,至于其辟佛斥禅的态度则并非尽皆可取。这一点,我们必须在对《总目》官学性质的清醒认识基础上加以鉴别。乾隆帝曾明确批评《永乐大典》的问题所在:“至儒书之外,阑入释典、道经,于古柱下史专掌藏书守先待后之义,尤为凿枘,不合朕意。”^[1](P2)下谕《四库全书》修纂当以此为戒,又“命诸臣办理《四库全书》……惟准以大中至正之道,为万世严褒贬,即以此衡是非”^[1](P6)。这是《四库全书》及《总目》的最高指导思想。落实到《总目·凡例》,就是“定千载之是非,决百家之疑似”“辨厥妍媸,严为去取”“敦崇风教,厘正典籍之至意”“铲除畛域,以预消芽蘖之萌”,故而“二氏之书,必择其可资考证者,其经忏章咒,并凛遵谕旨,一字不收”,故而“编录遗文,以阐圣学明王道者为主,不以百氏杂学为重”^[1](P31, 33, 34)。此即“天裁”“谕旨”的直接贯彻。再落实到《经部总叙》《子部总叙》《儒家类叙》等纲领之中,又谓“王守仁之末派皆以狂禅解经”^[1](P1)“其别教则有释家,有道家”“二氏,外学也”^[1](P1191)“金溪、姚江之派,亦不废所长,惟显然以佛语解经者,则斥入杂家”^[1](P1193),则从谕旨、凡例到叙言,一脉相承。进而到经、史、子、集诸书提要,则有“以佛经解《易》,根本已谬,其是非不待辨也”^[1](P93)“狂禅澜倒,异说飏腾,乃并宋儒义理之学亦失其本旨”^[1](P431)“佛氏之说,儒者所不道”^[1](P1035)“提唱二氏之说,不一而足,尤不可为训”^[1](P1662)“以‘三教归一’立说,尤为乖舛”^[1](P2193)等等之说,几乎凡涉佛教沾染者一概未逃出馆臣“法眼”。由此也就形成《总目》佛禅批评的两个基本特色:一是从上到下,贯彻力很强,亦即从最高统治者皇帝的旨意到具体某一著作的评价,完全是上下贯通,体现高度的统一性,这应该是《总目》官学性的突出体现——非官学著作是很难做到这一点的;二是从经、史到子、集,一万多种著作,都经过了馆臣一次佛禅思想的检视,可以说很少有哪一部著作能像《总目》这样从如此广泛的视野和如此众多的对象去做这种工作,这应该是《总目》官学性的又一个突出体现——同样,非官学著作也是很难做到这一点的,而且也没有必要这样做——因为一般作者用不着像四库馆臣那样以一种类似于“思想警察”的身份去对待一切著作。这一点可以说又恰是因《总目》的官学性反而增强了它作为目录学著作

的思想史价值,甚至可以说《总目》是一部书写形式特殊的思想史论著,或者是官学目录学著作与官学思想史著作的统一。

二、批判视角与儒家本位

思想史的书写有本位介入的书写,也有非本位介入的书写。本位介入书写是指立足于某派思想或以该派思想为本位的思想史书写,即把思想史写成以某派思想为主线的思想演变兴衰史;非本位介入书写则并不立足于某派思想即不以任何思想派别为本位的思想史书写,即把思想史写成“思想”的演变史,或者说仅以纯属学术的态度历史地呈现思想的面貌。如当思想史关注于“一般的知识、思想与信仰”^[1](P13)时,这种思想史的书写无疑就属于后者,是一种非本位介入的书写;除此之外,自古以来大多思想史书写都属于前者,即本位介入的思想史书写。比较言之,两种性质的思想史书写各有优劣:本位介入书写以思想史书写为思想续写,即以书写促进本门、本派思想的延续和发展,其书写本身是一种思想行为;非本位介入书写以思想史书写为学术求真,即以书写还原曾有的思想史情境和轨迹,其书写主要是一种学术行为。前者属于思想家写思想史,强于某派思想发展之推进,而弱于整体思想史研究的学术求真;后者属于学者写思想史,强于整体思想史研究的学术求真,而弱于具体思想派别发展之推进。

《总目》作为一部特殊性质的思想论著,它对于思想史的书写显然是本位介入的,即属于一种思想史的本位书写。其本位书写,除上述所论之官学本位,还有这里要讨论的儒家本位。正是本位介入的原因,决定了《总目》对佛禅的批判态度,也决定了《总目》佛禅批判的性质——思想性质的批判而非学术性质的批判。《总目》的佛禅批判,主要表现在两个方面:

首先是对作为三教之一的佛教本身持以鄙弃、贬低的态度,对禅宗特别是狂禅更是予以坚决否定。诸如“佛氏妄谈”“浸淫佛氏,沦于虚寂”“佛老之糟粕”“学禅之弊”“狂禅之弊”“相率而为狂禅”等语,思想倾向性一目了然,其批判态度旗帜鲜明,毫不含糊。很明显,《总目》佛禅思想的一个突出特点是将佛禅与儒家思想对立起来看待,虽然也将释家列为子部的一类收入其中,但《凡例》已言不过“择其可资考证者”而已,即基于一种文献目的的考虑,真实的作用更在于为儒学本位的思想批判保留一个有的放矢的靶子。所以,像《弘明集》这类著作“其大旨则主于抑周、孔,排黄老,而独伸释氏之法”,馆臣绝不能置若罔闻,而必须将颠倒了“周、孔”与“释氏”的位置再颠倒过来,故而辩曰:“夫天不言而自尊,圣人之道不言而自信,不待夸,不待辨也。恐人不尊不信,而嚣张其外以弥缝之,是亦不足于中之明证矣。”^[1](P1924)这种态度算是《总目》的基本态度,致使在具体评价中往往逢佛必反,逢禅必纠,而不认为它是有其独立性、合理性的一派思想,与儒家可以并行不悖,融合互补。毫无疑问,这种观点是基于统治者立场的,也是儒家本位主义的,而且是一种带有官学性质的儒家本位主义。

其次是反对三教归一,痛斥剽窃释老、混同儒禅、阳儒阴释等种种现象。这是因为,在馆臣看来明代心学一个重要特征就是倡说三教归一,即所谓“盖心学盛行之时,无不讲三教归一者也”^[1](P1743)。而且,心学、禅学学派成员间之所以趣味相投而极易形成思想阵营、产生极大的影响力,他们的一个重要法宝或关键纽带就是三教归一。馆臣在王世懋《望崖录》提要中指出:“自称‘以三教归一’,与林兆恩、屠隆所见相同。盖明中叶以后士大夫之所见,大抵如斯。”^[1](P1663)在焦竑《阴符经解》提要中分析李贽、焦竑的思想关系时也说:“盖竑与李贽友善,故气类薰染,喜谈禅悦。其作此注,仍然三教归一之旨也。”^[1](P1952)“三教归一”的思想本来打通了儒、释、道三种思想体系之间的界封,一是不再使它们彼此孤立地存在,二是不再使它们彼此对立地相冲突,而使它们之间转化为一种既彼此平等又相互联系、自由而相融的新型关系。以此而观,则在渊源上三教皆同源,在阐释上三教自相通。但恰是这样,对纯儒主义来说是完全不能接受的,因为这种思想取消了儒学的独立性质,颠覆了儒家的独尊地位。而且中晚明以来盛行的三教归一思想,儒家在三教中是处于消极、被动地位的,这表现在两个层面:其一是只谈释、老,儒被搁置而倍受冷落;其二是借儒以阐释、老,儒沦为释、老之方法论或注脚。前者就是《总目》

批判的“纯涉禅机”“纯涉禅宗”“全入于禅”“全入于二氏”“惟尚狂禅”“竟尚狂禅”等,后者就是《总目》批评的“借儒言以阐禅理”“借颜子以阐禅宗”等。从思想趋向而言,中晚明心学思潮的最终目标不是革新儒学,重新确立儒学的独尊地位,而是冲破儒学束缚,开拓新的思想路径,这一点《总目》也是有充分认识的。《鸿苞》提要论屠隆曰:“大旨耽于二氏之学,引而驾于儒者之上。谓‘周公、孔子大而化之之谓圣,老子、释迦圣不可知之谓神。’儒者言道之当然,佛氏言道之所以然。盖李贽之流亚也。”^[1](P1666)又如评价焦竑《支谈》的思想宗旨以及“姚江末流”之危害曰:“是书主于三教归一,而并欲阴驾佛、老于孔子之上。此姚江末流之极弊,并其本旨失之者。虽亦讲学之言,不复以儒家论之,亦不复以儒理责之矣。”^[1](P1667)也就是说,在李贽、屠隆、焦竑以及阳明心学的追随者那里,佛、老“二氏之学”已被抬升到儒家学说之上,孔子作为圣人的根本地位已显动摇。所以,《总目》认为他们的思想已经超过了儒家的范围,而“不复以儒家论之,亦不复以儒理责之矣”。

对佛禅的批判如此大动干戈、不遗余力,我们今天仍能从《总目》设想两种值得重视的思想史情景:因援佛入儒、阳儒阴释而掀起的明代思潮,其声势之迅猛、影响之广大对正统儒学及其阵营产生的冲击力前所未有,无与伦比;至清代中期,明代思潮虽然已成为一种思想历史或精神记忆,但当代表官学立场以及正统儒者身份的馆臣梳理这段历史、触及这种记忆时,使其感受到一种巨大的思想焦虑,且至为深切,殊同一般。正是这两种情景的融合,促使了本不在同一时空的两种时代精神的交汇和碰撞——已逝之明因其思想之魂仍以强大的存在潜机威胁居后之清,居后之清则以现实之强权严控已逝之明的思想还魂——前者是“虚”是“魂”,后者是“实”是“权”,这似乎是看不清对手的博弈和较量,是后者与前者的一场形式特别的思想厮杀。所以,《总目》佛禅批判的儒家本位,究其实质则是一种官学本位或政治本位,而且是代表清代统治思想和政权利益的官学本位或政治本位。

来自官学与正统儒学相统一的思想焦虑,包括对儒家偶像、儒家经典、儒家统序、儒家队伍等方面的颠覆、破坏的担忧和关切。前所言“抑周、孔”而“伸释氏”,或“阴驾佛、老于孔子之上”,再如李贽之“诋孔子”,焦竑之“尊崇杨、墨,与孟子为难”^[1](P1667)等等。这实际上就破除了儒家旧有的偶像信仰,并造成了儒家信仰体系的瓦解,从正统儒学来说其危害自然是极大的。而主三教归一者,则由原来的儒家单一偶像及偶像体系的信仰转而为儒、释、道多元偶像及偶像体系的认同,尽管后者的思想世界更为博大、融通,但出于正统儒学的立场仍不过是一种异端邪说。例如,“溺信二氏”的叶秉敬,《总目》引述其言“盲儒之议老子,如叔孙之毁仲尼,桀犬之吠尧舜”,斥为“尤不可训”^[1](P1711-1712),可见在叶秉敬的心目中是孔、老并尊的而非唯尊孔圣。还有另一种情况值得注意,即佛禅思想的介入对儒家偶像体系中的人物通过一种新的阐释方式使之成了改头换面的新角色,这从思想史看本来是实行三教归一的有效途径,但出于儒家本位来说则是对儒家圣统体系的曲解和破坏。这种情况在孔、颜都有体现,尤以颜子最突出。《总目》批判焦竑“以孔子所云‘空空’及颜子之‘屡空’为虚无寂灭之类,皆乖违正经,有伤圣教”^[1](P1709),则以焦竑的眼光来看,孔子、颜子的思想与佛教是相通的,佛与圣并无区别,圣即佛,佛亦圣,这样孔、颜就已非纯儒世界中的那种圣人了。而在佛教一边,当时已有与焦竑相通的共识,晚明四大高僧之一智旭就曾从《论语》“颜渊问仁”一章“苦参力讨”而“忽然大悟,顿见孔颜心学真血脉真骨髓”^[12](P424)。这样在儒、佛双方就从儒家旧有圣统序列中找到了共同的汇通处,而“孔颜心学”也就成为实现儒佛融通的立足基点^[7](P90)。《总目》敏锐地关注到这一问题,故有“颜子之学为异端所假借久矣”之谓,这种假借颜子为异端的做法既包括儒家的援佛入儒也包括佛教的援儒入佛,当时还产生了专门的著作以为立说之依据,收入《总目》儒家存目中的张星《颜子绎》即是其一。馆臣在提要中对它的批判正是围绕这一点而发论的:“其大旨皆入于禅。盖自心斋、坐忘之说倡于《庄子》,皇侃《论语义疏》遂以‘屡空’为心虚无累,焦竑因之,颜子之学为异端所假借久矣。星当心学横决之时,又著为此书,言之加详耳。此所谓阳儒阴释,讲学之极弊也。”馆臣甚至认为这种书理当归于释家,现在置之儒家不过

“以所载皆颜子言行”,还有一个目的就是“姑附之儒家类,而纠正其缪焉”^[1](P1270)。

综上所述,像孔、颜、孟在历来的儒家系统中一直是圣人形象的人物,到了佛禅思潮兴起的明代,他们的地位和面目完全已非昔日的模样。而在代表清代官学的馆臣看来,圣人地位的颠覆以及圣人面目的篡改无疑是儒家异变、圣学衰亡的重要征象。《总目》对这一现象的批判不外乎一是为了捍卫圣人地位,二是为了还原圣人面目,以此巩固儒家和圣学的正统性不被异端所颠覆。同样,儒家经典的阐释、儒学的统序以及儒者本身到了明代特别是中晚明都发生了变化。《总目》关注到“王守仁之末派皆以狂禅解经”,并与“自明正德、嘉靖以后,其学各抒心得,及其弊也肆。空谈臆断,考证必疏”^[1](P1)的现象联系起来。“以狂禅解经”借着心学运动的狂澜而成为一种普遍的经典阐释方式或风尚时,对儒家经典来说它的彻底的改头换面则在所难免。以《易经》为例,明代出现了援佛解易的易学大家方时化,他的《易引》“大旨以佛经解《易》,根本已谬”,《周易颂》“其体格颇仿焦氏《易林》,要不脱佛家之宗旨”,《学易述谈》“总以禅机为主,故首卷之末有佛家三乘之说”,另外又有《易指要绎》《易疑》《易通》等著,而总体来看,《总目》认为“一经时化之发挥,则儒言悉淆于异学。盖其纰缪在宗旨之间,故不免貌同而心异也”^[1](P93)。这种情况并非只在方时化一人发生,馆臣在《周易翼简捷解》提要中关注到一种风气:“盖明末心学横流,大抵以狂禅解《易》。”^[1](P102)可见当时的“狂禅易学”或易学的“狂禅化”已演变为一种趋势。馆臣还在“诗类”著作《诗经说颐》提要中指出“王学末流”之“以狂禅解经”^[1](P202)的现象,则又说明“以狂禅解经”同样也存在于明人解《诗》或者说明代诗经学之中,不惟解《易》或易学如此。此外又如“五经总义类”著作《简端录》提要谓“狂禅澜倒,异说鸱腾”^[1](P431),《崧阳草堂说书》提要谓“大抵皆明末狂禅,提唱心学,无当于圣贤之本旨”^[1](P446),“四书类”著作《孟子订测》提要谓“本明季狂禅一派耳”^[1](P486),《中庸点缀》提要谓“其宗旨则纯乎佛氏”^[1](P487),《大学中庸读》提要谓“至其持论,则多引佛经”“不止阳儒而阴释矣”^[1](P488)等等,进一步显示以佛或狂禅解经在当时是何其广泛,可以说作为儒家经典的五经、四书皆不能例外。

这种现象造成的影响不仅是使儒家经典变得面目全非,而且使儒家思想的统序被打乱和篡改。这是《总目》表现的重要思想忧虑之一。《简端录》提要指出:“盖时方趋向良知,以为圣人秘钥,儒者日就虚无……然马、郑、孔、贾之学,至明殆绝,研思古义者,二百七十年内,稀若晨星,迨其中叶,狂禅澜倒,异说鸱腾,乃并宋儒义理之学亦失其本旨。”^[1](P431)从“良知”之学兴到“狂禅”的“澜倒”之势,馆臣认为:有明一代“二百七十年内”,一是丢失了“马、郑、孔、贾之学”的“研思古义”之传统,再是丢失了“宋儒义理之学”之“本旨”。这样,明代儒学就既非祖述汉学,又非承传宋学,因其偏离“正轨”^①而陷入“异说鸱腾”的深渊。还有一个现实中关键的影响是,狂禅之风改变了明代儒者的队伍,即明代儒者的精神气质因三教归一或狂禅的融入而产生了颠覆性的变化,出现了阳儒阴释或非儒非释的新的士人及群体。像前面所举有的著作如《易引》等书作者方时化,《崧阳草堂说书》作者郑鄮,《孟子订测》作者管志道,《大学中庸读》作者姚应仁,《易就》作者徐世淳,以及“议论宗旨则全入异端”^[1](P488)的万尚烈,“纯乎明末狂禅之习”^[1](P489)的寇慎,“遁于二氏”“一切归之于心学”^[1](P90)的苏濬,“益启瞿昙之秘,致跻阳明而为禅”^[1](P1257)的王艮、王栋,“竟入于禅”^[1](P1257)的王畿,虽“犹未尽入于禅”而偶又“全入于二氏”^[1](P1258)的蒋信,其学“出于泰州王艮”而“本近于禅”^[1](P1260)的耿定向,“宗旨多出于二氏”^[1](P1639)的高濂,其著述“多引佛经”^[1](P1639)的张应文,“谓吾儒格致诚正工夫与佛、老无甚异”“提唱二氏之说,不一而足”^[1](P1662)的郑晓,“自称‘以三教归一’”^[1](P1663)的王世懋,“杂论三教”^[1](P1663)的赵台鼎,“全入于外道。更笃信轮回之说”^[1](P1664)的陈汝铤,“以儒、释二家同源异派,或援释疏孔,或证孔子于释”^[1](P1664)的袁士瑜,等等。而最具代表性且影响甚巨者又不过焦竑、李贽、林兆恩、屠隆等。《总目》之焦竑《焦氏笔乘》提要谓“其讲学解经,尤喜杂引异说,参合附会……皆乖迳正

① 《总目》反复说到解经之“正轨”,如《易就》提要“非说经之正轨”,《书类叙》“非解经之正轨”,《毛诗原解》提要“非解经之正轨”,《儒行集传》提要“非解经之正轨”,《洪范皇极内篇》提要“非说经之正轨、儒者之本务”等等。

经,有伤圣教。盖竑生平喜与李贽游,故耳濡目染,流弊至于如此也”^[1](P1709),王世懋《望崖录》提要谓“自称以三教归一,与林兆恩、屠隆所见相同。盖明中叶以后士大夫之所见,大抵如斯”^[1](P1663),陶琰《仁节遗稿》提要谓“其学以佛为宗,诗文多类禅偈,不出李贽、屠隆旧习”^[1](P2513)。而这些人物在《总目》又一皆可归于书中反复提到的“姚江末派”“王守仁之末派”“陆学末派”或“狂禅一派”,如谓“姚江末派,至明季而横流,士大夫无不以心学为宗;故有此援儒入墨之书,以文饰其谬;可谓附会不经”^[1](P1930),而该派力量的涌现在思想史上一个最直接的结果就是既改变了儒家阵营的结构,也改变了儒家角色本身的性质,儒学至中晚明之流于异端皆因此起。

三、正统观照与“双线”谱系

“浸淫佛氏,沦于虚寂”“狂禅澜倒,异说魑腾”“阳儒阴释”等等,是明代特别是晚明重要的思想现象,《总目》对这一现象作了较全面的梳理和揭示,这对明代思想史、哲学史以及儒学史、佛教史或禅宗史研究者有极大的启发作用,也涉及明代文学史的众多核心问题,从而对明代文学研究也不无裨益。

首先,明代之所以出现这种思想现象,显然是通过思想家对佛禅思想的接受来实现的,而从“狂禅澜倒,异说魑腾”之类的描述来看,又显然并非思想家中的一两人“浸淫佛氏”而已,必然是一批或者说是一大堆才致使有如此声势。那么,这一大批掀动明代思想浪潮的人物究竟有哪些呢,目前思想史研究并没有完整地梳理,而我们按照《总目》的线索足以给出如下一份长长的且意义特别的名单,他们在《总目》都因思想上对佛禅的接受甚或沉溺而受到馆臣的批判,而这些人实包括了明代中期以后重要的思想家、学者或文学、艺术领域的重要人物等,他们是:

陈献章、张翊、祝允明、张星、王阳明、王艮、蒋信、薛侃、薛蕙、唐枢、王畿、郑晓、王栋、王俊、张后觉、赵维新、罗洪先、陆树声、李袞、王文禄、邓球、李豫亨、罗汝芳、林兆恩、陆西星、张应文、耿定向、王世贞、李贽、王圻、詹景凤、王世懋、管志道、朱载堉、张位、赵枢生、陈汝铤、袁士瑜、朱得之、焦竑、高阳、赵鸿赐、洪应明、屠隆、程达、释德清、杨起元、周汝登、陈禹谟、胡应麟、利玛窦、庞迪我、王肯堂、虞淳熙、凌稚隆、程德良、詹在泮、董其昌、郝敬、陈继儒、赵宦光、徐常吉、祝世禄、曹于汴、叶秉敬、陶望龄、吴应宾、陶奭龄、陈懋仁、潘之淙、朱谋壘、陈伯友、戴君恩、徐爌、方时化、乔可聘、安世凤、黄元会、吕曾见、杨继益、陈士槐、万尚父、程希尧、沈大洽、陶珽、黄时耀、曹臣、林有麟、朱辅、李长科、戴有孚、汪定国、朱清仁、释莲儒、释静福、白云霁、毕方济、木增、方以智等,总共达百人之众。

应该说,以前研究明代禅学以及研究明代禅学与文学的还很少涉及一个如此广泛的名单,也很少清晰地注意到这个名单中可能显示的一些重要问题:其一,从15世纪中期到17世纪中期由明入清,佛禅进入明代思想主流并进而演变成声势广泛的思想潮流足足达到二百年历史,这是研究明代思想、文化、文学等问题需要重新审视的一项重要因素;其二,从陈献章到方以智,中明以后士林逃禅的广泛、深入,或者说佛禅思想对士人世界及其内在精神的传播、渗透,其产生的作用或所造成的影响,恐怕也是今天相关研究者未能充分估量到的;其三,就儒、释、道三教而言,佛在中晚明时期逐渐跃居思想主位,成为思想输送者而儒、道则为被输送者,因佛禅元素的加入,儒、道至中晚明时期都内在地发生了深刻的变革,形成了新的儒学和新的道学,这既是中晚明思想的一大变局,也是佛禅对中晚明思想的一大贡献;其四,特别值得关注的还有,中晚明兴起的这场声势广大的佛禅思潮还深刻地影响到当时在华传教士的思想,包括利玛窦、庞迪我、毕方济等皆不例外,这是佛禅思想作为当时思想主流的有力见证,说明佛禅思潮已经形成当时的共同思想场景,使处于此场景中的每一个成员都无不受其浸染,故利玛窦等人也加入其列,而且通过利玛窦等传教士或通过传教士交流频繁的晚明士人佛禅思想还很有可能传到更大范围的传教士阵营,并由传教士传入西方,这种影响尤其值得重视。当然,这几个方面都是我们今天能够想到的,作为清代官学著作的《总目》自然并不能作是观,但《总目》为我们提供了宏大的视野和可能的启示,这应该说是它的一个重要意义。

不仅如此,上述的这些方面只能是明代思想现象中的一个侧面,虽然是一个重要侧面但仍然不能说是它的全部。明代思想史存在双线演进的情状:一是上文所说的由儒而禅,援禅入儒,进而演变成狂禅浪潮;另一是固守正统,抑制佛禅,在明代虽为隐在的一脉,但仍不至于绝迹于世。《总目》的意义在于,它既揭示了前者,也梳理了后者,前者是它的“破”,后者是它的“立”,一破一立即把明代思想史双线演进的两个方面都予以呈现。《总目》的态度是,以“破”的立场即对佛禅的批判来维护儒学之本位,以“立”的立场来达到对明代儒学正脉的梳理和彰显。出于反佛教的立场,《总目》对明代儒家阵营中“辟佛”的人物及思想给予了高度重视和充分肯定。这便正面确立了明代儒学思想的另一个谱系,它与前面以焦竑、李贽、林兆恩、屠隆等代表人物构成的思想谱系明确相区别。这个谱系中的人物皆以“辟佛”为特职,与“溺佛”的人物完全自别泾渭。借助《总目》我们大体可以获得一份明代“辟佛”思想家的名单,如曹端、胡居仁、章懋、邵宝、罗钦顺、王廷相、陈建、袁袞、詹景凤、张恒、赵仲全、钱一本、汪应蛟、方大镇、王尹、魏大成、刘宗周、黄道周、沈寿民等。在明代子部中,上述诸人胡居仁的《居业录》、章懋的《枫山语录》、罗钦顺的《困知记》、袁袞的《世纬》、刘宗周的《圣学宗要》《人谱》、黄道周的《榕坛问业》等皆置于《总目》著录书之列,其提要中也都论及并肯定其人其著排斥佛教方面的思想及其作用,如论罗钦顺引高攀龙之语曰:“自来排斥佛氏,未有若是之明且悉者。”^[1](P1227)对刘宗周更是高度赞赏:“宗周独深鉴狂禅之弊,筑‘证人书院’,集同志讲肄,务以诚意为主,而归功于慎独。其临没时,犹语门人曰:‘为学之要,一诚尽之,而主敬其功也’云云。盖为‘良知’末流深砭痼疾,故其平生造詣,能尽得王学所长,而去其所短。卒之大节炳然,始终无玷,为一代人伦之表。虽祖紫阳而攻金溪者,亦断不能以门户之殊,并诋宗周也。知儒者立身之本末,惟其人,不惟其言矣。”^[1](P1230-1231)本来讲学在《总目》中是受到批判的,但刘宗周的讲学却意外地受到肯定,重要的原因就是他的讲学是“深鉴狂禅之弊”而为之的,讲的是“诚意”之学;本来陆王之学在《总目》中也是受到批判的,但刘宗周的思想同样“多渊源于王守仁”却被认为即使“祖紫阳而攻金溪者”亦不可诋,也因为他能痛击狂禅之非,尽去王学之短。当然,他的“大节”“人伦”也是《总目》大力表彰的,体现了“其人”“其言”的完美统一。在刘宗周等人的思想世界中,《总目》看到的是符合儒家正统思想的面目及其价值。而从曹端到刘宗周也就构成了以正统儒学为本位的明代思想的脉流,虽然与佛禅思潮相比,这一支流远要细弱得多,但《总目》的价值体系中,这才是儒学思想的正脉,故由此而得到官学的高度重视。

思想史的一般规律是,每逢大的社会思潮,在其中后期往往不免产生一些思想现象,如主潮思想的泛滥、末流对初潮的背离、各种思想体系的互渗、正统或传统思想的回流等。中晚明思潮即如此。《总目》注意到了这一点,我们在《总目》的基础上对这一现象加以揭析有助于加深对明代思想的研究。

晚明的“相率而为狂禅”,无疑可以看作我们上文所说主潮思想泛滥的结果,也可以说是末流对初潮的背离所致。即明中期以后的心学运动至晚明而趋泛滥,其末流则与心学兴起之初衷已然相悖,在这种情形下,各种思想体系的互渗便成为必然,而正统思想的回流也因此而起。

如果说“溺佛”是晚明思潮泛滥之趋势,又是晚明思想互渗之因缘,那么“辟佛”则是晚明正统思想回流的表现,或者说是儒家对思想互渗的清理。但问题是,由于三教归一思想的长期盛行,辟佛者因其本身不免受到佛禅思想的浸染而使他们的辟佛非但不可能彻底,反而难免“藕断丝连”,这种情况既为他们自己所料未及,也不被今天思想史包括儒学史、佛教史等研究者所重视。

詹景凤的例子,很能说明这方面的问题。这位生活在嘉靖至万历前期的文学家、书画家,在思想上是耿定向的追随者,却又俨然以辟佛者居之,《总目》谓“其于当时为禅学者”一向“斥之甚力”,但又“仍不免混儒、墨而一之”,如说“夫子与释老同生周世,为万古开辨局”“佛老倘真能信之,亦足为清心寡欲之助”,甚至其《明辨类函》一书“乖隔支离,不能窥见本体”。对此,馆臣认为原因出在他“中无定识”上,故而“往往骑墙”,但何以让他“中无定识”呢?并非他的识见本身达不到,而是他的思想本身就出自“三教

归一”——既然儒、释、道相融通,那所谓“定识”岂有立根之处?《总目》还批评他“放言无忌”“议论高而无所归宿,终不免游谈无根”,其实这种话语风格就是典型的狂禅气息。所以,詹景凤虽于禅学“斥之甚力”,但他本身就是一个禅学家,这样他的辟佛斥禅也只能算是一个“骑墙”主义的辟佛斥禅了。

另一种情形是“辟佛而转入黄老”,这也是三教归一、三教互渗影响所致。这样的例子,《总目》注意到了晚明的另一人物魏大成。《养生弗佛二论》提要曰:“明魏大成撰。大成字时夫,栢乡人。其《养生论》以平情为祛病之本,而深明医之不足恃。其《弗佛论》则明儒理以辟释也,持论颇不诡于正。然《养生论》称:‘圣有心而无为,无为则能平情,情平总归无情,所以长生久视。’则辟佛而转入黄老矣。故退而列之杂家类焉。”^[1](P1675)魏大成是清初名臣、著名学者魏裔介的曾祖,其后人谓其“高才博学,操持严正,以理学著称”^[13](P586),但这不过是清代思想语境下对他的描述而已,其实以“理学”而论他是难以真正入其列的,他的著作在《总目》仅收入存目而非著录,归为杂家而非儒家,这就充分说明所谓“以理学著称”的说法并不真实。当然,他的思想已经体现了向正统儒学的回流,所以《总目》肯定其“明儒理以辟释也,持论颇不诡于正”,但同时又说“辟佛而转入黄老”,即在馆臣看来他的思想转向又不免误入另一歧途。之所以如此,则只能在晚明思想语境下加以理解——三教融汇与互渗使正统儒学的回流变得异常复杂,或者说互渗的结果已深刻影响回流到纯粹儒学的艰难。《养生弗佛二论》在清代另一部重要文献《续文献通考》中已见叙录,但仅有“大成,字时夫,栢乡人”^[14](P4224)数言而已,对《养生》《弗佛》二论的具体评价是《总目》新增的内容,说明《续文献通考》还没有把魏大成作为晚明思潮转型过程中的特有个案看待。

类似的还有利玛窦等传教士的情况同样有其特别之处。既是佛禅思想的浸染者,又是辟佛主义者,传教士在晚明三教归一的思潮中也不免表现出“骑墙”的特点来。《总目》谓:“明之季年,心学盛行,西士慧黠,因摭佛经而变幻之,以投时好。其说骤行,盖由于此。”^[1](P1673)与今之学人往往投西学之好恰恰相反,晚明则是“西士”投华风之好,这是因为今天西方文化以其经济之强势而占着风光,而晚明以其心学运动、佛禅思潮体现强劲的思想活力,以至于来华传教士不得不“慧黠”地“以投时好”。客观上,这种现象无疑是当时佛禅思潮声势之大、影响之巨的折射。利玛窦、庞迪我、毕方济等人于佛禅都深有修为,表现在他们的著述中也“不觉遁于释氏”^[1](P1672),但这只是问题的一个方面,且并非本质的一面,从传教的目的而言,佛禅思想是不可替代西方教义的,而且还有根本的冲突,所以,传教士的另一面又是反对佛教的,是晚明除儒家辟佛、道家辟佛之外的第三种辟佛思想力量。当时佛教曾攻击天主教的学说,并在士、僧界颇有影响,利玛窦曾致信虞淳熙加以辩说,署名利玛窦的《辨学遗牍》“力排释氏”,馆臣分析说:“学佛者起而相争,利玛窦又反唇相诘。”^[1](P1671)这其实是两种思想体系相互争夺思想传播阵地的一种斗争。不过,相对于佛教已在中土的根深蒂固,西洋天主之说是一个后来者,“慧黠”的传教士是清楚这一点的,他们的许多思想便又不得不以佛教伪装起来以示世人。《总目》子部杂家类存目于利玛窦等传教士著作提要之后特加按语曰:“今考所言兼剽三教之理,而又举三教以排之,变幻支离,莫可究诘,真杂学也。”^[1](P1674)这可以说是一个晚明思想的悖论,作为一种思想现象有待进一步探讨。

被《总目》考察并描述的明中期以后“狂禅澜倒,异说飚腾,乃并宋儒义理之学亦失其本旨”的影响深广的禅学狂飙,必然要在明代思想史及相关研究中体现,才能真实地反映思想史的历史情境。思想史是从整体而言的,除此之外哲学史、文化史、文学史也当如此。就禅学狂飙直接涉及的两个方面即儒学与佛教或禅学而论,则至少在儒学史、佛教史或禅学史研究中应当予以充分体现。如果说这种浪潮可能影响的层面来说,那就更为广泛,诸如文学史、艺术史以及道教史、中外思想关系史(传教士的“遁于释氏”与辟佛)等。可以说,佛禅广泛而深刻的影响不仅改变了明代儒学史、佛教史,也改变了明代思想史、哲学史、文化史、文学史等。从这个意义上讲,它给明代思想及相关研究提供了内涵丰富的重要话题,也大大增加了这些研究的复杂性和难度。

今所见明代思想史的书写架构大体结胎于黄宗羲《明儒学案》，无论是早些时期的侯外庐主编《中国思想通史》之明代部分，侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》之明代部分，还是新近一些的张学智《明代哲学史》，汤一介、李中华主编《中国儒学史》之明代卷（作者亦为张学智），都是以思想家为中心和主线的思想史，这种书写模式的真正母体实际上来源于史书的纪传体，可以称之为思想家纪传体的思想史书写。这种书写模式是长期的书写史形成并定型的，往往为历史、思想、文学等书写所共享。所以，不仅明代如此，其他时代也不例外。不仅思想史、儒学史、哲学史如此，佛教史也大致相同，如任宜敏《中国佛教史》之明代卷。这种书写模式的长处是能够聚焦于思想家思想的研究和阐释，并在这一方面取得很大的突破。不足之处则是结构较为粗放、分散、外在，难以内在、整体、系统、深密地揭示思想史的面貌和轨迹，较为忽略思想史的内在逻辑，也不以洞见复杂的思想现象为重心，未能以思想本身为探讨对象，故显示的并非思想之史而是历史框架中的思想家思想。远的不说，就如面世不久的九卷本《中国儒学史》，自先秦到现代，结构宏大，可以说是迄今为止最大规模的儒学史研究的成果。它所具有的学术价值自不必说，但它的意义主要在于全面系统地汇集了历代儒教思想家思想，但遗憾的是仍没有完成真正意义的“儒学”史书写。这种以断代史为分期的儒教思想家思想汇编，自然是很难完成中国儒学内在演变历史整体而内在的考察的。书写模式不打破，书写本身也就必然再落窠臼。以明代卷为例^[15]，从“明代初年之儒学”“明代前期之儒学”“王阳明的儒学”到“东林与蕺山的儒学思想”“明代经学概述”“明代儒学与宗教思想的融合会通”，在以历史时期先后为构架下的儒家思想个案研究体系中，何为“明代儒学”，它有哪些基本范畴，有怎样的儒学体系，整体状貌怎样，如何演进，经过了哪些历史时期，不同历史时期的儒学特征是什么，促进明代儒学演进的因素有哪些，相对于其他历史时期，明代儒学史的不同方面有哪些，在中国儒学史上明代儒学的地位如何，独特价值在哪里等等，这样问题都没有直接予以探讨和回答。可以说，它仍不属严格意义的“明代儒学史”而更像一部“明代儒学思想家列传”。在这方面，如果我们引进《总目》的视野，则明代儒学史必当重写。重写必须要解决的问题也必然是由《总目》引出的一系列问题，尤其是佛禅思潮的强大影响究竟使儒学本身发生了怎样的内在变化，这种变化的具体过程是怎样的，形成了什么形态的儒学，它具有怎样的新的内在逻辑和自身体系。这些方面必须以一种更能反映思想史复杂历程、真实面貌和深层结构的明代儒学史书写来完成。由此，也意味着思想史书写将突破旧格套、探索新模式才能实现重写，也才能深入触及思想史问题来书写思想史。

相对思想领域，文学领域对明代佛禅的重视程度似乎更高，这方面的研究成果大量反映在晚明文学思潮、李贽与公安派、竟陵派等研究中，也包括上文提到的如龚鹏程《晚明思潮》、周群《儒释道与晚明文学思潮》，甚至在思想史研究中也关注到狂禅对于文学所带来的重大改变，如《晚明思想史论》所言：“这种狂禅潮流影响一般文人，如公安派竟陵派以至明清间许多名士才子，都走这一路，在文学史上形成一个特殊时代。他们都尊重个性，喜欢狂放，带浪漫色彩。”^[16]（P71）这不仅将明末清初在狂禅潮流影响下的文学定性为“浪漫色彩”的文学，而且揭示了这种文学的个性特征以及如何形成的思想因素。但文学史研究与思想史研究同样存在类似的问题，视野主要限于一些重点个案包括李贽、焦竑和公安三袁等，文学史书写采用的大体也是作家列传式的书写。而从《总目》揭示的佛禅思潮其影响程度来看，明代佛禅与文学的情况远不止已有研究所反映的那样，以后的研究至少需要着力于以下三个方面加以突破：一是对逃禅文人群的全面梳理，真实把握这个“面”究竟有多大，并切实厘清逃禅文人的纵、横两个维度的关系。这个“面”及其内在关系如能真实显现出来，则佛禅与文学建立关联的主体因素得以把握。二是对佛禅与文学作时间关系的细致考察，客观揭示佛禅进入一个时代的文学并影响文学的动态轨迹，由此呈显文学与佛禅内在关联的历史。三是对佛禅影响下产生的文学作内在本质的探究，即深入考察这种文学内在佛禅因素究竟有哪些，这些因素形成了怎样的文学性，在文学观念、文学思想、文学风貌、文学审美等方面带来了哪些新变等等。这三个方面研究的推进，则将真正意义使中晚明文学史书写

得到刷新。同时,放在“佛教与中国文学”“禅宗与中国文学”这种宏大而理论意义较强的研究视野中,明代或者说中晚明这一时期也将一改过去相对轻描淡写或付之阙如的状况。以此而言,明代佛禅与文学研究的深入将积极推动佛教与中国文学或禅宗与中国文学的整体研究,这是它的另一层意义。

参考文献

- [1] 纪昀. 钦定四库全书总目. 北京: 中华书局, 1997.
- [2] 蒋维乔. 中国佛教史. 北京: 团结出版社, 2005.
- [3] 郭朋. 明清佛教. 福州: 福建人民出版社, 1982.
- [4] 任宜敏. 中国佛教史(明代卷). 北京: 人民出版社, 2009.
- [5] 杜继文, 魏道儒. 中国禅宗通史. 南京: 江苏古籍出版社, 1993.
- [6] 南怀瑾选集: 第5卷. 上海: 复旦大学出版社, 2009.
- [7] 程曦. 明代儒佛融通思想研究. 合肥: 合肥工业大学出版社, 2008.
- [8] 稽文甫. 晚明思想史论. 北京: 东方出版社, 1996.
- [9] 周群. 儒释道与晚明文学思潮. 上海: 上海书店出版社, 2000.
- [10] 龚鹏程. 晚明思潮. 北京: 商务印书馆, 2005.
- [11] 葛兆光. 中国思想史: 第1卷. 上海: 复旦大学出版社, 1998.
- [12] 智旭. 灵峰宗论. 北京: 北京图书馆出版社, 2005.
- [13] 魏荔彤. 魏贞庵先生年谱//魏裔介. 兼济堂文集: 下册. 北京: 中华书局, 2007.
- [14] 稽璜. 续文献通考. 杭州: 浙江古籍出版社, 1988.
- [15] 张学智. 中国儒学史(明代卷). 北京: 北京大学出版社, 2011.
- [16] 稽文甫. 晚明思想史论. 北京: 东方出版社, 1996.

Criticisms of Zen Buddhism in the Zi Division (Ming Dynasty) of *Catalogue of the Imperial Collection of Four*

An aspect in the Investigation of the History of Thoughts and Literature

He Zongmei (Southwest University)

Abstract Criticisms of Zen Buddhism can be found in every division of Catalogue of the Imperial Collection of Four, namely Jing, Shi, Zi, Ji, particularly in the Zi division, which has gone through an important period of development in Ming Dynasty, especially in its later middle period, a time of flourishing thoughts. The Catalogue clearly disfavors Zen Buddhism of Ming Dynasty, Wild Zen in particular. Its negative criticisms display the style of official school of Qing Dynasty, which thus may not be desirable. In addition, the Catalogue reveals the unique dual-threaded evolution of thoughts in Ming Dynasty, which sheds some light on Ming studies. The Zi division and studies of these collections constitute an important part of Chinese thoughts, and the Zi division of the Catalogue therefore reveals a significant aspect of history of intellectual thoughts and literature, and is helpful for studies in these fields.

Key words *Catalogue of the Imperial Collection of Four; Zi division of Ming Dynasty; criticism of Zen Buddhism; intellectual history; history of literature*

■ 收稿日期 2019-06-12

■ 作者简介 何宗美, 文学博士, 西南大学文学院教授、博士生导师; 重庆 400715。

■ 责任编辑 何坤翁