

# 除心不除境，真性自若—— 論屠隆《清言》中淡適的生命情境

鄭幸雅

南華大學文學系副教授

## 摘要

本文試圖藉由屠隆的淡適思想與《清言》內容以及屠隆《清言》中淡適的生命情境兩方面的論述，呈現屠隆通過除心不除境的工夫，發露隨境而安，無入而不自得的自若真性，說明此真性並非只是一種快樂主義或經驗主義的悅適。對屠隆《清言》中淡適的生命情境加以探討，不但有助於掌握晚明心學由普遍理性的意義滑轉至個體存在意義的軌跡，同時對審視晚明文人的自適轉化為閑適之趨勢，所帶來文化世俗化的態勢，亦多所裨益。

關鍵詞：屠隆 清言 即境調心 真性自若 淡適 生命情境 除心 除境 自適

## 一、 前言

晚明文學關注個體的存在與感受，視生命存在的省思與回應為重要的課題，在眾多關注生命情境體驗的作品中，由於清言是隨感頓悟，信手所記者居多，作為表達個人生命存在感受的題裁是再合適不過的了。由於屠隆的《清言》系列，是清言這種特殊文學樣貌的濫觴，作品彰現屠隆淡適的生命情境，也突顯了晚明人從主體自由轉到自適，最後走向閑適之途的跡象。本文便以「除心不除境，真性自若——論屠隆《清言》中淡適的生命情境」為研究課題，不但有助於掌握晚明心學由普遍理性的意義滑轉至個體存在意義的軌跡，對審視晚明文人由追尋主體的自由，到自適的標舉，進而轉化為推崇閑適的取向，所帶來文化世俗化態勢的呈現，亦有所裨益。

針對屠隆《清言》中自適的生命情境作探討，主要分兩方面加以論述。首先，討論屠隆淡適的思想與《清言》內容，論述的要點，著重在屠隆的生平概略與淡適思想、撰述《清言》的背景與影響、《清言》的內容概要以及《清言》的核心論題等。其次，論述屠隆《清言》中淡適的生命情境，主要通過屠隆淡適的生命情境以無我為本、具存在意義的思想性格、除心不除境的工夫以及真性自若四個方面加以闡發。

## 二、 屠隆的淡適思想與《清言》

屠隆（1542~1605）字長卿，鄞縣（今浙江寧波）人，號赤水真人、溟滓子、南宮仙史、文昌遷客居士、鴻苞居士。萬曆五年進士，曾任穎上、青浦縣令，徵授禮部主事，歷員外郎中。著作豐富，有詩文集《由拳集》二十三卷、《白榆集》二十卷、《栖真館集》三十一卷；戲曲《曇花集》、《修文記》、《綵毫記》；雜著《冥寥子遊》二卷、《鴻苞集》四十八卷、《娑羅館清言》二卷、《續娑羅館清言》一卷、《考槃餘事》四卷、《佛法金湯》二卷等二十餘種，成就卓著。其學被王世貞列為末五子，歸為七子的餘響，細究屠隆之學，文推李、何，學崇陽明，遭放廢之後，棲心于禪玄二氏，久經修習薰染，於禪學亦頗有鑽研，還著成《佛法金湯》，駁斥宋儒排佛之論。其學術展現了靈變通脫的文學主張，與錯綜三教、不拘門戶之見的趨勢，體現了由復古潮流向革新派過渡的傾向。<sup>1</sup>

觀晚明人窮通之間的處世態度，既不是前進式的直道而行，一如儒家；也不是後退式的知止不爭，完全襲取佛道的精神。其於進退之間，面對人生所採取的態度是適己為悅，其生命意義的展現往往以適己為務，自適成為晚明文人普遍的生命趨向，屠隆的淡適思想自是依此而生。在屠隆之前雖有類似對自適的諸種前

<sup>1</sup> 周群 屠隆的文學思想及其“性靈”論的學術淵源，《南京師大學報》（社會科學版），6，2000.11，頁119。

提作討論，如唐順之、歸有光將這一種本體自足之心性的自得思想，融入創作論中，側重自我性靈的彰現使真正的自我可以顯露出來，進而在詩文中，表達對淡適境界的嚮往。到了屠隆則已明確地以「自適」概念來組合相關的意含，屠隆自適之說與其追求的文藝個性有關，其於《舊集自序》中表明：

客語屠子曰：「往子與客論詩文於京師，則古證今，甲是乙不，此瑕彼瑜，多所彈射。言辯矣！而持論雜無定，子知詩美與惡與？何說而定？」屠子曰：「余惡知詩，又烏知美？其適者美耶？夫物有萬品，要之乎適矣；詩有萬品，要之乎適矣……余讀古人之詩則洒然以適，而讀今人詩則不適，斯其故何也？其美惡之辯與？余惡知詩，又惡知詩美？……此適與不適之辯與？即余之作，吾取吾適也，吾取吾適，而惡乎美而惡乎不美，吾又安能知之。」<sup>2</sup>

作品的美惡取決於適與不適的心理標準，此一「適」的標準並非是一種平凡的感覺、一種快感而已，更重要的是肯定個體生命的自足意向，以達到自性之至，即是個性的化境或神。屠隆不但在文藝體制、創作以及鑒賞方面以「適」為原則，更將其作為一種理論表述並形成影響，與「性靈說」求真紕偽，直抒胸臆的理念，相互呼應。「適」之落實於生命的存在，強調主體的自得，彰現為恬淡適意的人生。

屠隆恬淡適意的人生取向，乃是在失落儒家兼濟天下的理想與死生事大、性命無常的焦慮中，對自我生命意志與生存價值的思考後，所轉化出應世省己的生存方或生命價值的抉擇。其於《娑羅館清言》載道：

口中不設雌黃，眉端不挂煩惱，可稱煙火神仙；隨宜而栽花竹，適性以養禽魚，此是山林經濟。<sup>3</sup>（《清言》，卷上，頁1）

老去自覺萬緣都盡，那再管人是人非，春來尚有一事關心，只在花開花謝。（《清言》，卷上，頁2）

道人好看花竹寄託，聊以適情；居士偶聽（絃）歌不染，何妨入道，清曠亦自有致，寂寞無令太枯。（《清言》，卷下，頁5）

文中所呈現的即是：主體脫卻群體價值的桎梏，與儒家經世濟民的淑世意識疏離，將一己與塵俗拉開距離，任情放縱於山林泉下、滯跡園林，以素朴恬澹的事物，回歸主體生命本然的狀態，達到悅情適性的目的。屠隆將自適的內涵賦予閑雅的品質，主張人的存在應該頹然自放、恬淡適意，影響所及，將晚明人的自適

<sup>2</sup> 屠隆《由拳集》，卷十二，《四庫全書存目叢書》，集部180冊。臺南：莊嚴文化事業有限公司，初版一刷，1997.6，頁526下。

<sup>3</sup> 屠隆《娑羅館清言》、《續娑羅館清言》，皆見於《百部叢刊》之《寶顏堂秘笈》，藝文印書館，1965。往後行文所用《娑羅館清言》、《續娑羅館清言》的文獻，悉依此版本。以下的引文，簡稱《清言》、《續清言》，於引文處注明書名簡稱、卷數、頁碼，不再重複標明詳細出處。

取向導引至淡適之途。屠隆的淡適思想本是一種以主體自由為前提，含具自得、自在的自適狀態，與早期心學提出的「去欲」「守寂」是密切相關的。<sup>4</sup>最終在主體普遍理性的遺落與山人文化的推波助瀾下，走向偏重個人情欲的閑適之路。

至於屠隆所撰的《娑羅館清言》，乃是晚明清言這一文學特殊樣貌的濫觴。其作品零星而且屬隨意之作，承襲早期筆記餘習，編輯形式屬隨筆雜錄零散條列的方式。屠隆的《清言序》直道：

余于詩文外纂一書，譚大人之際，命曰《鴻苞》，積二十卷，吳郡管登之遺書規我，必無遂播通都，姑度之篋笥，古至人著書多自道成名根盡後，子期未至，何急而擊鼓以求亡羊為？余受其誠秘焉。園居無事，技癢不能抑，則以蒲團銷之，跣趺出定，意興偶到，輒命墨卿，曇花彩毫，紛然並作，遊戲之語復有《清言》。今而始伏，習氣難除，清障難斷，鸞公真神人，蚤見及此矣！雖然，余之為《清言》，能使愁人立喜，熱夫就涼，若披惠風，若飲甘露，即令鸞公見之，亦或為一解頤。<sup>5</sup>

文中提及，《清言》乃是在編撰《鴻苞集》時所做的餘事，雖自稱清言為遊戲之作，實是個人多方閱讀、再三思索，甚或實參實悟的心得，此餘事寄寓個人深層的關懷，而且與當代的學術密切相關。屠隆的清言系列可視為《鴻苞集》的小品，乃是經過萃煉凝聚後之精華，猶如《般若波羅密多心經》為《金剛經》之小品，小品不但幅短精簡，墨永旨遙，甚且對清言這一特殊文學樣貌之蔚盛，具有深遠之影響。

屠隆《娑羅館清言》問世後，風從者眾，而且成為一種有別於其他文學樣貌的典範作品。就形式而言，大多篇幅短小，屬小言細響，其文采雋永，文句簡短，組織結構自由多元。<sup>6</sup>在內容方面，由於清言的內容廣泛而蕪雜，含括山林泉石、魚蟲花鳥、政治教化、人情心性，古今學問等諸多題材。明 吳從先（萬曆時人）所編撰的《小窗自紀》《小窗清紀》《小窗艷紀》等作，就是仿《娑羅館清言》而作，作品不但分門部類，而且加入批點。王宇（1617~1663）於《清紀序》指明，屠隆《娑羅館清言》一出，形成當時人喜共談論的焦點，猶有進者，且將「清言」視為君子居家必著之作，以表身分特徵，清言之風行可知矣<sup>7</sup>。明天啟年間，刊

<sup>4</sup> 黃卓越《佛教與晚明文學思潮》，第五章 自適說 北京：東方出版社，初版一刷，1997.10，頁202。

<sup>5</sup> 屠隆《娑羅館清言》，《清言序》，卷首。見《寶顏堂秘笈》，藝文印書館，頁1。

<sup>6</sup> 明 李鼎《偶譚》有云：「李生掩關山中，間然無偶，既戒綺語，絕筆長篇，興到輒成小詩，附以偶然之語，亦云無過三行，蓋習氣難除，聊自寬耳，如其驢技長鳴，即犯虎谿，嚴律豫章。李鼎長節識。」（《寶顏堂秘笈》本，藝文印書館，1965，頁1）清言大多為語錄、駢偶儷句、格言、短文、故事等短幅之作，且不具謀篇擘畫之型態，其中語錄類篇幅最短，其篇幅大多如李長卿所言，以三行為限，唯短文、故事類較為耗費筆墨。

<sup>7</sup> 王宇《小窗清紀 清紀序》便云：「近日清話如娑羅園一帙，語多感憤，人共快談，寧野《清紀》撰述類是，顧隱居放言，知罪任之緯真猶可，寧野猶將用世，而越世高談是可異也。客曰：君子出表清節，居著清言，如子之云濁而可乎？」見《四庫全書子部存目》，253冊，莊嚴文化

行的《快書》《廣快書》各五十種，亦是依仿《娑羅館清言》而作，作品一問世，消費者爭相賞識<sup>8</sup>。清言撰述的風潮在明清鼎革之際仍未衰退，康熙年間付梓的《檀几叢書》以及陸續輯印成書的《昭代叢書》，即依循《快書》和《廣快書》之體例與旨趣編撰成書，沿襲了明末清言蔚盛之風<sup>9</sup>。

屠隆所撰之《娑羅館清言》《續娑羅館清言》，約成於萬曆二十八年(1600)。《清言》系列作品無門類，無細目，亦無標題，也無評點，逕以條列方式出之，屬語錄體。內容集中於存在處境的體認與回應，省思主體自主性的可能，映現煙霞山林的氣息，文本內容雖融三家之思想，但因屠氏對釋教多所精研，不但《清言》中佛理之論述居內容之半，其於省思人生之存在時，對主體的修持，自主性的可能，生命情境之描述等方面，多取佛教之說，深具禪意。是書發紅塵世事、人情心性感悟之語，期使「愁人立喜，熱夫就涼」，讀之可令人「若披蕙風，若飲甘露」，使人息卻奔競之心，明心見性以修道。其例如：

三九大老，紫綬貂冠，得意哉！黃梁公案，二八佳人，翠眉蟬鬢，銷魂也，白骨生涯。(《清言》，卷上，頁1)

甜若備嘗好丟手，世味渾如嚼蠟，生死事大急回頭，年光疾于跳丸。(《清言》，卷上，頁2)

人生于五行，亦死于五行，恩裡由來生害，道壞于六賊，亦成于六賊，妙處只在轉關。(《清言》，卷上，頁7)

疾忙今日轉盼已是明日，纔到明朝，今日已成陳跡，算閻浮之壽，誰登百年生，呼吸之間勿作久計。(《續清言》，頁9)

《清言》系列的內容，往往體認生命存在的無常，感富貴貧賤，得失榮辱時來相煎，面對人之年命有限、韶光易逝，人世之興衰榮辱、貧富貴賤，轉瞬成空的無奈與空虛，如何回應以根除人對生命的焦慮與畏懼？文中指出：人應於不自主、不自由的現境中急回頭，將向外紛馳的情欲，向內收攝，關注主體轉煩惱出人生火宅，得入清涼蓮界的轉關所在與可能。

屠隆《清言》系列作品以生命存在的省思與回應為核心課題，正視人生死流轉的無常，對人的存在作省思，進而尋求生命的價值、主體的歸宿與自主性的可能，其書載道：

虛空不拒諸相，至人豈畏萬緣，是非場裡出入逍遙，逆順境中，縱橫自在，

事業公司，頁282。

<sup>8</sup> 何偉然《廣快書五十種序》道：「以快之說、韻之初行五十種，爭相賞矣！快矣！咸曰：「未已也，子其益之益矣，而猶不滿人之快也。因廣焉，仍以五十種計俾於初也。」明 何偉然 閔士行合編，《廣快書》，卷首。國家圖書館藏，頁4。

<sup>9</sup> 清 王焯 張潮編纂的《檀几叢書》計有初集、二集、餘集，收隨筆雜著一五七篇，於康熙三十四年付梓；張潮 楊復吉 沈懋惠編纂《昭代叢書》計有甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十集與別集一集。至於《快書》《廣快書》《檀几叢書》《昭代叢書》所輯錄的清言書目，可參考鄭幸雅《晚明清言研究》，附錄二，中正大學中文所博士論文，2000.6，頁380~385。

竹密何妨水過，山高不礙雲飛。（《清言》，卷上，頁11）

英雄降服勁敵，未必能降一心；大將調御諸軍，未必能調六氣。故姬亡楚帳，霸主未免情哀疽發，彭城老翁終以憤死。（《清言》，卷上，頁12）

宰相匡時懶殘豫占，李泌英雄求火圖，南蚤乖崖，故龍翔豹隱大冶之鼓鑄，由天雌伏雄飛，至人之灑柄在我。（《清言》，卷下，頁9）

入市而嘆，過路客紛紛擾擾，總是行尸；反觀而照，主人翁靈靈瑩瑩，無非活佛。（《續清言》，頁2）

上文指出：人之能在勞擾的塵緣與生死大事中急回頭，轉煩惱出人生火宅，得入清涼蓮界，其中之灑柄在我。人若能反觀自照，則主體不昏昧，性珠朗然自現，自能彰著主體的自主性。自主的主體，在自淨其心的過程中，或置身於煙霞山林、花月涼風之間，解消所執，主體與自然萬物往來，而各適其性，各得恬淡適意之樂。亦即主體或悟虛空不拒諸相，煩惱不礙菩提的自性，既不執人我之相、亦不生差別之心，主體能轉迷入悟，可全個人之天真、可得自性之真如。

屠隆所作《清言》，主要關注個人安身立命的課題，不斷地對生命進行省思，勾勒個人對存在情境的感受與回應，配合文人普遍退離守默的政治傾向、三教交涉之宇宙、人生、社會的心性關懷，通過即境調心的轉關，將生命存在的不安消解，使本體回歸纖介不染的沖融真性，此類問題不僅是屠隆作品的內容核心，而且是晚明清言所關注的重要課題。《清言》系列作品，不但標誌清言尋求主體自主的方向，成就獨樹一格的里程碑，同時也是晚明人由主體自主的自適生命滑轉至任真率性之閑適生活的關鍵所在。

### 三、屠隆《清言》中淡適的生命情境

探討屠隆《清言》中淡適的生命情境，主要分四方面加以論述：一是淡適根源的探究，指出淡適的生命情境乃是以無我為本，無我是本體、是工夫、也是境界。二是揭示淡適的思想性格，重視主體的參與及內心的體驗，側重主體的存在感受，屬存在論與解脫論的層次，深具存在論的意義。三是淡適的工夫論述，闡發除心不除境的消解工夫，是實踐淡適生命情境的總綱。四是淡適生命境界的呈現，淡適的生命境界即是洒落的自得境界，此境界所呈現的自得之樂是心境倆寂，無入而不自得的沖融真性。茲依序加以論述。

#### （一）淡適的根源——無我為本

「無我」是儒釋道三家通用的詞彙，儒家所言「克己」即是毋固、毋意、毋必、毋我，四者之中以「毋我」為要，毋我則私欲盡淨，私意亦無由而生，其他三者的牽擾、執滯亦去之遠矣。能克盡己私，則道亦行乎久矣。佛家以「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」為三法印，其中以諸法無我為中心，貫通無常與寂滅，

由於體悟緣起無我的智慧，遠離我癡、我見、我慢、我愛四煩惱，則能轉迷成悟，於無常相續的世間，轉向出世無生的解脫。至於道家所言「至人無己，神人無功，聖人無名」無己即是無我，其本質是自然虛靜，從精神上解消功名利祿是非善惡的束縛狀態，超越一切，歸於本真的我，達至逍遙自如的境界。三家所言「毋我」、「無我」、「無己」，在無的哲學範疇下，具有多義性，「無我」不但揭示無纖介染著的本體，而且通過「無我」的工夫，化去心中一切滯礙，實現來去自由、無滯無礙的境界，此一境界由人生態度與精神境界方面來說，所代表的是注重內心寧靜平和與超越的自我境界，也叫作「自得」，表示精神由充實平和而有的自我滿足感<sup>10</sup>。「無我」既是本體，又是工夫，也是境界。

屠隆淡適的生命情境自是融攝三家無我之義理而來，其「無我」側重在本體自性的自覺，通過不取不捨的工夫，發揮主體性的妙用，達至無所滯礙，任運通流的淡適境界。其於《清言》便道：

張三不是他，李四亦不是他，掙認郵亭為本宅；長卿不是我，緯真亦不是我，莫把并州當故鄉。（《清言》，卷下，頁1）

從身上求佛則無常，幻泡之身如何作佛？當求之我心，從心上求佛則今日緣慮、不寔之心亦非汝心，佛性不在是，逐經綸而生解，則經綸即是障緣，了文字而悟心，則文字便是般若，諸佛所宣乃是宣其般若，初祖所掃乃是掃其障緣。（《續清言》，頁十一）

如來為凡夫說空，以凡夫著有故，為二乘人說有，以二乘人沉空故，著有則入輪轉之途，沉空則礙普度之路，是故大聖人銷有以入空，一法不立，從空以出，有萬法森然。（《清言》卷上，頁四）

由上文可知：自性並沒有常住不變的自體，故不宜在幻泡之身求佛，亦不宜於緣慮拘執之心上求佛性，佛在領悟不取不捨的自覺中成就本來面貌，本體在無我中常保機靈動感，一切萬有皆無自性。屠隆所謂無我，並非沒有個人存在，而是心中沒有我見我執。即是不要執著任何意見，應客觀地、如實地去觀察一切事物，不加以心意的造作。即不生妄情計執，對外境不起染著，方能不落凡聖之兩邊，起無窮之妙用。<sup>11</sup>

一切眾生有我執之故，不知生死苦，而起惑造業，流轉三界，所以我執是生死流轉的根本。若無我執，可知宇宙人生的現象，並無任何永恆的實體存在，祇是剎那生滅的連續狀態，無常是空，無我也是空。莊子於《齊物論》中，又稱“無己”為“吾喪我”。人能無己、喪我也就解決了人生的最大最後的一個問題——生死問題。王陽明《傳習錄》也說：

<sup>10</sup> 陳來《有無之境：王陽明哲學的精神》緒論，北京：人民出版社，一版三刷，1997.2，頁1~8。

<sup>11</sup> 吳汝鈞《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》壇經的思想特質——無，臺灣：學生書局，初版一刷，1993.2，頁29~61。

學問功夫於一切聲利嗜好，俱能脫落殆盡，尚有一種生死念頭，毫髮掛滯，便於全體有未融釋處。人於生死念頭從生身命根上帶來，故不易去，若於此見得破透得過，此心全體方是流行無礙。<sup>12</sup>

喜生畏死，人之常情，看破生死，以無我為本體，來去自如。生死既不礙於心，本體真性自然清淨靈明而無所染著，則生命方能進入恬淡適意之情境。

## （二） 淡適的思想性格——理性意義到存在意義

由中國哲學主流的變化觀，宋明時期的新儒家，經歷了由理學到心學的轉向，此一哲學轉向突顯的特點是：心學要求以心為中心，側重個體的存在，強調主觀性真理的意義，關注實踐的工夫，重視主體的參與與內心的體驗；本體性範疇與終極實在的問題不再重要，情感性和情緒性範疇佔有重要地位，如何讓個體之存在自得自適成為重要課題。<sup>13</sup>

明代自得自適之說與心學「為己論」密切相關。「為己論」在心學家的理論學說中，仍不出儒家傳統「為己自得」的理性內涵，王陽明有所謂“自慊”之說，其說大致遵循傳統的規矩，其文載道：

心得其宜之謂義，能致良知則心得其宜矣。故集義亦只是致良知，君子酬酢萬變，當行則行，當止則止，當生則生，當死則死，斟酌調停，無非是致其良知以求自慊而已。<sup>14</sup>

觀上文之意，“自慊”不出「自得」「自任」之意涵，但陽明於此除了合道之欣悅，尚透露著注重主體意願的訊息，主體的個體性原則有具體化的傾向，自慊並非單純地屬於本質的復歸、展現成聖的指向，尚且透顯出注重內心體驗的態勢。陽明之說，基本上兼具理性義涵與存在義涵，雖未捨棄普遍的客觀之理，但張揚了個人情緒性與情感性範疇，王學對主體存在的關注，為其後的心學閃現了為己自得的情意我之途。

王陽明之後，後學者在普遍理性與個人情感主體、情感體驗存在著疏離。左派王學中的泰州學派，首將見成良知舉措於日用人倫之中，削弱普遍理性的天理之性，而日趨側重存在的情緒本體與情感體驗，將情意我與德性我等量齊觀，強調情感性和情緒性範疇的重要地位，含具以感性生命為本位之嫌。心學の後學者側重個體情感性和情緒性範疇，而且突顯其正當性，為晚明文人悅情適性的人生態度，大開方便之門。至此，陽明的「為己之學」已滑轉為一種生命存在的方式，突破了理學本初客觀而理性的理氣命題和體系，心學所呈現的存在的意義，大幅提昇。主體性原則取代了客體性原則，心物的對立被消解，情感的主體壓倒了知

<sup>12</sup> 王陽明《傳習錄》下，明人黃省曾錄 三一，臺北：金楓出版有限公司，1987.3，頁 201。

<sup>13</sup> 陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》，第一章緒言，北京：人民出版社，1997，頁 14~19。

<sup>14</sup> 王陽明，《傳習錄》，卷中。金楓出版社，1989.3，頁 134。



識的主體。

屠隆淡適生命情境的思想性格與晚明人關注人存在的情境，側重自得的解脫義相符應，彰現情感個體的存在意義。為己的真實意義乃是一種生命存在的方式，普遍理性的本體與生命終極的關懷被輕忽，個人的情緒性與情感性範疇成為關注的課題，《清言》載道：

持論絕無鬼神，見怪形而驚怖；平居力詆仙佛，遇疾病而修齋，儒者可笑如此。稱柴數米時，翻名理于廣筵，媚灶乞墦，日挂山林于齒頰，高人其可信乎？（《清言》，卷下，頁10）

來今往古，逝者如斯，貴賤賢愚，誰能免此，三尺紅羅，過客而吊過客，一堆黃土，死人而哭死人，興言及此，哀哉，當下修行晚矣。（《續清言》，頁六）

一目十行，難超生死之路；心持半偈，徑入涅槃之門。道在真修非關質美。（《續清言》，頁十）

隔壁聞釵釧聲，比丘名為破戒，比丘之心入，故也；同室與婦人處，羅什不礙成真，羅什之心不入，故也。固知染淨在心，何關形跡。（《清言》，卷下，頁7）

上文首先對儒者敘正人倫，注重普遍理性的本體論，忽略死生大事提出質疑，轉而正視人了脫生死與人身生命安頓的需要，關注情緒主體和情感體驗。對人生命存在向度的取捨，則由理性的戒慎敬畏走向自性和樂洒落之途，人在生存意義上的這種境界，就終極關懷狀態而言，其標誌是突破生死關，要徹底達到心之全體流行無礙的境界，就要勘破生死，從根本上使人的一切好惡脫落殆盡，以實現完全自由自在的精神境界。<sup>15</sup>由於晚明人心理上懷著迫切需要安頓自我的願望，「自得」所具的解脫論意義比工夫論意義倍受關注，解脫意義的注重，同時也是對自我存在意義的加強。<sup>16</sup>屠隆淡適的思想性格受時代思潮的影響，揭露真理必須是一種與我們切己相關的實踐方式和存在態度。歷來在思想中佔主導地位的普遍理性之本體，至此已然讓位給人存在情境中的情緒主體和情感體驗。

屠隆對性命加以反省，審思性命保持的問題，從中感受到生死流轉，年命有限、人身易老的問題，原本儒者以「死生為本分」的觀念，不足以除卻生死問題為人類所帶來的基本焦慮，死生對個人是具有切身之感，所以，對生死問題認真的省察，參禪學佛，求學問道，在主體的存在感受上溯源立本，藉由三教的體驗中力求生命價值的超越，取得可遵循的生命軌跡以尋求二度和諧，達至恬淡適意的自得情境，以安頓身心。

### （三） 淡適的工夫—除心不除境

<sup>15</sup> 陳來《有無之境—王陽明哲學的精神》，第一章緒言，北京：人民出版社，1997，頁9~12。

<sup>16</sup> 黃卓越《佛教與晚明思潮》，第七章自適論，北京：東方出版社，1977，一版一刷，頁189。

屠隆的學術思想，受到佛學和心學兩方面的影響，故其淡適的生命情境，在實踐的工夫方面，自然也就依循儒佛融合的道路前行，屠隆於《與王元美先生》中說得很明晰：

日從政理之暇，諦觀深省，乃知文字業習，殊損元神，因妄求真，恍若有悟，修持之要，在淘洗漸頓，不染塵垢，不著色相，以境驗真，以事煉心，在靜中所得，動處用之，常動常靜，常有常虛，久之，淨瑩圓門，庶幾有證。<sup>17</sup>

文中所謂的「元神」、「淨瑩圓門」指的就是虛靈，也就是在《清言》中所言的「性珠」、「自性」、「主人翁」、「真性」，雖然真性沖融自若，但真性是以「無我為本」，在有所消解的前提下，排斥諸如文字等欲望、妄想，使一心不染塵垢、不著色相，方能達至。屠隆於《清言》中亦就此作多方提點，其文道：

詩堪適性，笑子美之苦吟；酒可怡情，嫌淵明之酷嗜。若詩而嫉妒爭名，豈云適性？若酒而猖狂罵座，安取怡情？（《清言》，卷上，頁6）

善星腹笥，部藏不免泥犁雲光，口墜天花，難逃閻老，所以初祖來自迦毗，盡掃文字，室利往參摩詰，悉杜語言。（《清言》，卷下，頁4）

靈運才高，不入白蓮之社；裴休詩好，何關黃蘗之宗；故子昂杜甫韻語，騁意氣于枕林；寒山船子吟哦，寫性靈于天籟；寫性靈者佛祖來印，騁意氣者道人指呵。（《清言》，卷下，頁4、5）

情塵既盡，心鏡遂明，外影何如內照，幻泡一消，性珠自朗，世瑤原是家珍。（《清言》，卷上，頁7）

上文指出：學人在參禪或修持虛靈的過程中，易受文字語言之障蔽，雖有出言如墜天花，下筆神妙生花之才，耳目聰明、禪機迅利，能知道未必能悟道，一心若仍向外紛馳，有所執、有所染，凡此皆未能截斷學人內在本體與外在境緣的糾纏。唯反觀內照，化去心中一切滯礙，以虛豁空寂之心去參究生命，方能親證實悟，得返回主人翁靈靈瑩瑩的狀態，性珠方能自朗。

學人欲斷塵世之攀緣，如何讓心無所虧蔽、無所牽擾、無所恐懼憂患，無所好樂忿憶、無所意必固我、無所歉餒愧怍，回到心的本來面目和狀態？屠隆於《鴻苞集》中的離境修行條說得好：

常人之情，久處塵囂，易生厭惡，既生厭惡，必思逃於清虛。久在寂寞，易生淒涼，既生淒涼，必眷念舊日榮豔。何者？磨鍊不熟，了悟不徹，心不能轉物，而為物所轉故也。心苟能靜，觸境俱空，心苟不靜，觸境俱礙。遇榮豔，則作榮豔想，遇淒涼，則作淒涼想，雖處深山窮谷，一草一木，

<sup>17</sup> 屠隆《白榆集》，文卷之六。《四庫全書存目叢書》，集部 180 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，初版一刷，1997.6，頁 208 下。

一麋一鹿，皆足以動其心也。故余以為離境修行，不如即境修行。<sup>18</sup>

文中指出：常人在修持的過程中，因磨鍊得不閑熟、了悟得不徹底，往往居鬧市起岑寂之想，居深山憶炎囂，心隨境轉不得悟真性。人若能以事鍊心，一心轉物而不為物所轉，即境修行，則方寸自可愴然不動。所謂即境修行並非遠離外在的鏡緣，逃入清虛之境，而是在千態萬狀的境緣中，撤心障破執著，除妄求真，心自如如地自得自在。亦即：「對境安心則清靜之體小露，止觀成熟則真如之理森然。」（《續清言》，頁8）之意。

淡適生命情境的實踐，無非就是「對境安心」。心之安與不安，取決於是否能除心垢？心與境相觸時，內心若能自覺照，摒除外在境緣的染著，自空其性，不為虛妄萬有所迷，一心自安。一切鏡緣於心之除蔽去妄的反觀自照中，便不礙性靈，可重返湛然自性，達至淡適之生命情境。屠隆的《清言》直道：

至人除心不除境，境在而心常寂然；凡人除境不除心，境去而心猶牽絆。  
（《續清言》，頁2）

性源既湛，則鐵面鍋頭化為諸佛，心垢未除，則玉毫金相亦是群魔。（《續清言》，頁2）

萬緣虛幻總屬心生，六道輪迴皆由自作，目翳除則空華徒滅，心障撤則妄業全消。（《續清言》，頁3）

青谿白石，篔生瀟灑之懷；黑霧黃埃，便起炎囂之念，此是心依境轉，恐于學道無當，必也月隨人走，月竟不移，岸逐舟行，岸終自若，則幾矣。  
（《清言》，卷下，頁七）

依上文觀：心與境的關係一如月與人、岸與舟，人雖走，舟雖行，但月既未移，岸亦不逐，湛然真性仍是自若，心似與境周旋，實則是隨境皆安、應緣無礙。屠隆所言「除心不除境」「借境調心」皆是此意，除心並非截斷眾流地與外境隔絕，而是從消解工夫入手，體認除心後的境界（消除成執、染著），掃除一切思慮，於常人心念走作，易受外物干擾之時，以補收放心的功夫。此意即是在「有」的基礎上，使「無」成為「有」的一個自然結果，其中的工夫就是隨波逐流地物來順應，在靜處體悟也好，在事上磨練也好，意在消解「心」之執持，使其不染塵垢、不著色相，達至無我的真如境界。

#### （四） 淡適的境界—真性自若

屠隆淡適生命情境的展現，是通過「除心不除境」的工夫，達至「心境兩寂」，而展現「真性自若」的境界。其中之「真性」，即是佛家所言「應無所住而生其心」的自性，是染淨同源、真妄不二的如來藏心；而「自若」者，即是隨緣處順

<sup>18</sup> 屠隆《鴻苞集》，卷二十八，離境修行條。見《四庫全書存目叢書》，子部89冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，初版一刷，1997.6，頁534上。

的自得，此一自得乃是指儒學傳統中被肯定的「洒落」。它不是指肆意放蕩，無所顧忌，所指涉的是心靈自由的一種特徵，是擺脫了一切對聲色貨利的占有欲和以自我為中心的意識，而達到的超越限制牽擾束縛的解放境界。《清言》中對真性自若的境界描寫多矣！如：

山河天眼裡，不知山河即是天眼，世界法身中，不知世界即是法身。（《清言》，卷上，頁4）

人若知道，則隨境皆安；人若不知道，則觸途成滯。人不知道，則居鬧市生囂雜之心，將蕩然無定止，居深山起岑寂之想，或轉憶炎囂。人若知道，則履喧而靈臺寂若，何有遷流，境寂而真性沖融，不生枯槁。（《清言》，卷上，頁11）

雨過天清，會妙用之無礙；鳥來雲去，得自性之真如。（卷上，頁12）

來鳴禽于嘉樹，音聞兩寂，悟圓通耳根；印期月于澄波，色相俱空，領清虛眼界。（《清言》，卷上，頁12）

上文中所謂音聞兩寂、色相俱空，乃是對物事的自性不執著，不起分別意識，能不以相對的眼光來看待物事，不但要掃虛妄萬有而不著，即是空與無亦不可偏執，因而能具圓通耳根、清虛眼界，把得佛性常清淨。此中清淨境界，並非具有一個絕對的清淨物存在，去否定萬法的真實性；而是以本來無一物、空明澄徹、晶瑩無垢的真如之性，發揮般若無所得，無可執著的思想，在念頭、念慮中運作，而又不為所滯，達到心境一如，理事融通無礙的「真性自若」境界，亦即「情順萬物而無情」「無入而不自得」「應無所住而生其心」的境界。

屠隆於《與元美先生》中曾言：「心境兩寂，情累不染，虛空生白，漸入靈明。」<sup>19</sup>此話可為淡適的生命情境作注腳。所謂「心境兩寂，情累不染」指的是通過除心不除境的工夫，制心神之外馳，保一靈獨覺而不為境轉，不為物遷，不為慾動，亦不為理馳。心能轉境轉物，解慾消理，使心寂念止，不為情累，不為塵根所染，一心自虛空生白，方能漸入靈明，心與物交則虛靈不昧，隨順境緣。《清言》論道：

觀號千秋，吾愧賀老之捨宅；樓高三級，復慚都水之栖真；物在亦不苦留，期到翛然便去。（《清言》，卷下，頁4）

時來則建勳業於天壤，玉食袞衣是亦丈夫之事；時失則守窮約於山林，藜羹卉服是亦豪傑之常。故子房封侯不以富貴而驕，商皓嚴陵垂釣不以貧賤而慕雲臺。（《續清言》，頁7）

昏散者凡夫之病根，惺寂者對症之良藥，寂而常惺，寂寂之境不擾，惺而常寂，惺惺之念不馳。（《續清言》，頁8、）

<sup>19</sup> 屠隆《白榆集》，文卷之七。《四庫全書存目叢書》，集部180冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，初版一刷，1997.6，頁215上。

文中指出，人生窮通有時，富貴時玉食袞衣自然受之，窮挫困頓時，居山林則粗茶淡飯亦怡然受之，對於外在的富貴與貧賤，不驕不餒，重申一心隨境順適之旨。一心隨境順適的情境，並非入於昏沉寂滅，而是要雖寂寂而常惺惺，雖惺惺而常寂寂，心境兩寂，情累不染。

屠隆於對淡適生命情境所含具的真性，是以無念為宗，無相為體，無住為本，中心思想在自性對諸法不取不捨的妙用，含具不可造（淡）而又無不可造（適）之性質，此實是根屬佛教「空」的品性而來。屠隆於《鴻苞集》無住條，對淡適生命情境所含具的空性，說得明晰：

諸有妄也，性空真也，真不離妄，妄即是真，除妄無真。人心一向為有妄緣纏縛，迷真逐妄除去諸有，心便清淨，便是空，若起心住淨，淨亦是妄，住空，空亦是妄。六祖云：妄無處所著者是妄，自性含萬法，而亦無一法，妄盡而空，空盡而真性露，此是般若，此是漏盡，此是了義，此是無所住生其心。<sup>20</sup>

上文直陳「真不離妄，妄即是真」，空性之真成於虛妄萬有，淡適之理根植於外境萬緣，所以「除妄無真」，去鏡緣則無淡適可言。人心之歸寂清淨，固然是掃去外在虛妄萬有所致，但若起心對淨有所執持，則性未空，心未清淨，未達究竟。所以《清言》直道：

如來為凡夫說空，以凡夫著有故，為二乘人說有，以二乘人沉空故，著有則入輪轉之途，沉空則礙普度之路，是故大聖人銷有以入空，一法不立，從空以出，有萬法森然。（《清言》，卷上，頁4）

虛空不拒諸相，至人豈畏萬緣，是非場裡出入逍遙，逆順境中，縱橫自在，竹密何妨水過，山高不礙雲飛。（《清言》，卷上，頁11）

掃有掃無，即掃字而亦掃；忘形忘物，并忘字而亦忘，斯能所之雙泯，會靈心于絕代。（《清言》，卷下，頁7）

觀人之修持雖於萬緣諸相中鍛鍊出虛空自性，故不論是遭逢是非之場或逆順之境皆能逍遙自在。但如來說法因人而有所權變，眾生若為萬有染著則說萬法無自性，一法不立；眾生若沉迷於空性則說自性含萬法，萬法森然，不論著有或沉空皆非修道正法。唯有入空出空，有無俱掃、空有兩忘，方能達至真妄不二，事理無礙，露「無所住而生其心」的圓融真性。

屠隆淡適之生命情境以無我為本，一切萬有皆空，皆無常，故本體對外境不起染著、不起妄念，不停滯於某一種想法或念中始成。其自性是不滯念不迷相，

<sup>20</sup> 屠隆《鴻苞集》，卷三十八，無住條。《四庫全書存目叢書》，子部89冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，初版一刷，1997.6，頁782下。

心不住世間法，亦不住於出世間空，本體便能於諸境不染，無所繫縛，常保機靈感動，起用無窮。淡適之生命情境乃是依人之情緒主體和情感體驗而生，注重個體存在的意義，所以關注人的存在感受，對個人的現實生活多所提點，指出心與外在境緣接觸時，能不染著一法，任心自念而不起妄念，則鬧市、深山等外境的遷流，無礙於真性之沖融。

#### 四、 結論

晚明文學充滿著個體關於生存體驗的記述，其中就清言的編撰而言，因其零散的形式特點，既乏縝密的理論體系，亦不關注本體論的建構，其內容又側重在境界的呈現與工夫的提點，以此欲勾勒出晚明心學的理論體系，自是滯礙難行，缺乏系統性周延性以及完備性，但作為呈現晚明體認自我的存在與價值，體悟個人情感的意趣以及審美意識的張揚等文化課題，則具有可觀性。

唐代以後，佛老之學盛行，宋明儒面對佛老的挑戰，必然要對二者有所了解與吸收。從根本上說，宋明儒的焦點不囿於如何對待倫理關係與宇宙論的建構，而側重在主體面對死生事大的生存情境及深度感受方面的問題，提供人們以安心立命的答案，唯有深入人的生存結構方能真正的回應佛道的挑戰。<sup>21</sup>屠隆處於三教混融的晚明，其學術性格與時代相符應，故所言之理論多採儒佛二家之說，兼攝道家之旨，其自適之生命情境亦秉承此特性，融合三家之言。屠隆淡適的生命情境的達成，是帶有各種性質、工夫上的限定，並以無我為本，通過除心不除境的工夫，呈顯虛靈之本體，本體發用後，趨向一種“淡適”之樂，此淡適之樂可達隨緣順應，隨境而安，理事無礙的沖融情境，此即超然俗世生活的心靈歡暢，意即無入而不自得的洒落胸次。

---

<sup>21</sup> 陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》，第九章境界，北京：人民出版社，1997，頁 235~242。

Chu Xin Bu Chu Jing(除心不除境), Zhen Xing Zi Ruo (真性自若)

--An Essay on the Easy and Contented Realms of Life in Tu Long ' s

Qing Yan(清言)

**Hsing-ya, Cheng**

Associate Professor, Department of Literature  
Nan-hua University

**Abstract:**

This thesis attempts to expound the thought of Tu Long, the subject matters of Qing Yan, and the easy and contented realms of life in Tu Long ' s Qing Yan, to reflect the endeavor of Chu Xin Bu Chu Jing (getting rid of the mind, yet without removing the living environment), to take delight and to be at ease from Zi Ruo Zhen Xing (revealing self-possessed true sentiment) to present such kind of true sentiment not only from the pleasure of hedonism, but empiricism. Herein, it aims to center on such topic for a thorough depiction and analysis on the easy and contented realms of life in Tu Long ' s Qing Yan. It helps to understand the tracks of Xin Xue (the scholarships of intuitive knowledge) in the Late Ming Dynasty from the universal truth to personal existence. In the meanwhile, it also aids to explore the inclination toward life of the intellectuals in the Late Ming Dynasty from Zi Shi (self-fitting) to Xian Shi (elegant ease), having done much to the secularization of culture.

Key words: Tu Long    Qing Yan    Ji Jing Tiao Xin    Zhen Xing Zi Ruo    Dan Shi  
                  realms of life    Chu Xin    Chu Jing    Zi Shi