

论于慎行的佛、道思想

范知欧

提 要：于慎行是明代后期著名的政治家和文学家、史学家，其佛、道思想生动而集中地反映了晚明时代的思想风貌。于慎行参禅学佛，但对佛教现状多有批评。他探讨了佛经的翻译问题，援引佛经义理来诠释儒家经典。于慎行严格区分作为宗教组织的道教和作为学派的道家，除开晚年，他对道教基本上抱持相对疏离的态度。他服膺黄老之学，以无为政治为其施政理念，同时也深受老庄学说的影响。于慎行主张以儒家为主导，统摄佛、道，实现三教融合。

范知欧，1978年生，四川大学文学与新闻学院中国古代文学专业博士研究生。

主题词：于慎行 佛教 道教 黄老之学 老庄学说 三教融合

于慎行（1545—1608）字无垢，一字可远，谥文定，东阿（今山东省平阴县境内）人，万历朝官至东阁大学士，是明代后期著名的政治家和文学家、史学家。《明史》本传称于慎行“学有原委，贯穿百家”^①，他博及群书，著述如林，纵贯百家而通其源流，卓然一代鸿儒。于慎行兼收并蓄，不拘故常，以儒家思想为其学术思想的基础和核心，统摄各种学说而不涉偏颇，是晚明文化的代表人物之一。中国传统文化在其长期发展演进的过程中，逐渐形成以儒为本，兼融释道的文化格局，三者既相互排斥，又相互汲取。至有明一代，伴随着封建文化的日臻成熟，儒释道三教并存融通的趋势进一步加强，最终促成集中体现于隆庆、万历年间的三教合流的时代思潮的出现。这些都在于慎行身上得到积极而生动的回应。“幅巾方袍，匪仙匪释，自称无念道人”^②，于慎行晚年在其著名笔记《谷山笔麈》中这样向世人描画自我的形象，而事实上，他参禅访道，兼修二氏，所谓“青鸟不归丹鹫远，仙踪佛地两徘徊”^③，“游仙未觉丹霞远，浴佛初经慧日长”^④，正是他自己的真实写照。于慎行存世的宏富著述中保存着关于佛、道思想的丰富论述，兹从佛教思想、道教与道家思想、儒释道融合三个方面阐发之。

一、佛教思想

陈垣先生在《明季滇黔佛教考》中说：“万历而后，禅风浸盛，士大夫无不谈禅，僧亦无不欲与士夫结交。”^⑤清人彭际清编撰《居士传》，没有为于慎行立传，整个山左地区也无一人入传，作者关注的重点在江浙地区。于慎行生前为自己起了“谷城居士”、“无垢居士”、“黄石居士”和“毗邪居士”等诸多别号，他的一生与佛

教结下了不解之缘。据于慎行门人邢侗编纂、阮自华撰述的《东阿于文定公年谱》，慎行的母亲刘淑人“一日梦庵摩罗果悬实丰硕，食之，遂有娠”，生下了慎行。慎行临终前，“召纬（按：指于慎行之子于纬）侍，口诵准提咒不辍。时异香盈室，纬前曰：‘大人何所念？’笑曰：‘吾主人翁教吾诵持如此，庵摩罗果至是应矣。’言讫而逝。”^⑥于慎行的出生和去世都蒙上了一层浓重的佛教色彩。他的母亲工诗歌，“《孝经》、诸史，靡不遐览”^⑦，是当时山左地区不多见的才女，大约也好佛。如慎行自言“吾世儒家”^⑧，作为典型的齐鲁之儒，他与佛教的真正结缘，还是成年以后的事。于慎行于隆庆二年（1568）选翰林院庶吉士后，入馆师事赵贞吉和殷士儋。《居士传·赵大洲传》谓：

（赵贞吉）教习庶吉士，课读《楞严经》，谓曰：

“诸君齿亦长矣，不以此时读此经，更何待耶”^⑨？

大约此时佛教开始走进年轻于慎行的日常生活中，《楞严经》这部最受晚明居士和僧众重视的佛教经典之一也成为了于氏一生的最爱。他晚年好听修上人讲《楞严经》，自己有时“坐久浑无箇事，函开一卷《楞严》”^⑩。隆庆五年（1571），于慎行于翰林院编修任内，贫病交加，至于“不能给朝夕”^⑪，遂予告归家。此时，他开始乞灵于佛教。次年二月，于慎行在陪同恩师、时任工部尚书兼理河漕的朱衡往东阿途中，痼病发作，遂过憩石佛寺。病愈后，慎行认为是佛力的缘故，故作《重修石佛寺记》以宣扬。从此后，佛教对于于慎行的整个人生都产生了深远的影响。

于慎行生平游历所及，往往频繁出入寺院，形诸吟咏，留下不少佳篇，单是刘侗、于奕正著的《帝京景物略》就载其诗多达十六首。至于于慎行的《谷城山馆诗集》中将禅意与诗趣结合在一起的作品则更多。《谷城山

馆文集》中也留下了一些涉佛的文字。于慎行广泛地结交僧侣，与雪浪、宽悦、望峰、静堂、云松、思修、无弦、无尽、宝灯、宝藏以及修上人、怀上人、澄上人、真上人、草衣和尚等人颇多过从，尚有一些不知姓名的异僧、诗僧，也在于氏的生命中留下了印痕。在于氏的友人和门生中，有许多是当时有名的居士，如傅光宅、焦竑、吴应宾、董其昌等人。“上公无世味，爱隐复参禅”^⑫，“上公无世虑，隐几日长吟”^⑬，这是晚年于慎行留给时人的印象。

于慎行对于佛教教理颇有研究，他的同年好友沈懋孝称其“留心内典，了达性真”^⑭，《东阿于文定公年谱》谓其晚年“有间，则与修上人谈理性于池上，修上人亦所为闇，当深法者，人所不及也”^⑮，殆非虚语。于氏《谷城山馆文集》卷二十五《香山宝灯禅师塔铭》记载了其与宝灯禅师的一次对话：

予（按：指于慎行）尝叩之曰：“上人口诵弥陀，当生极乐。”应曰：“孰为弥陀，孰为极乐，吾心是也。声声相续，念念不忘，自然五蕴俱空，六根俱净，而宝莲花现矣！西方世界，固在刹那，岂悬远哉？”其精义如此^⑯。

明释明河撰《补续高僧传》采之。从于氏的各种著作来看，他对理论思辨兴趣不大，以他出入百家的学术旨趣，也无意专力于佛理的探讨。在人生的各个时期，他对于禅特别表示出浓厚的兴趣，如说：“无生如可悟，吾意欲逃禅”^⑰，“逃禅吾不厌，病骨本维摩”^⑱，“幸假登高会，同参最高禅”^⑲，“禅心无去住，游迹且浮沉”^⑳。在于慎行对于世界、人生的认识里，常常包含着透脱的禅理，时作超离之想。

于慎行虽然参禅学佛，但他的根基毕竟在儒家，对于佛教所产生的种种弊端也多有清醒的认识和指责。于慎行在六十岁前后，入佛更深，但是由于其生平著述主要完成于万历二十七年（1599）之前，我们也只能据此论之。

明朝诸帝，大多采取保护佛教的态度，而神宗之母慈圣皇太后尤其好佛，神宗本人也对佛教多所扶植，因此于京师内外广建寺院。于慎行指出当时寺院“金壁辉煌，略如帝居”，批评“人主之居化为佛土，不亦过哉”^㉑。他有时将佛寺道观相提并论，虽然肯定其“辉映方宇，可以备祝釐，可以资眺望，可以建国邑之标，可以播川泽之气”，但更认为其“遍溢寰区”，“穷侈极丽”，是“王政之大蠹”^㉒，而其矛头所在，主要指向佛寺，他因此大力称赞历史上王澄、韩愈、周世宗诸人的反佛言论。这时候，他又呈露了其粹然儒家的一面。

于慎行是提倡禅、教一致和禅、净兼修的，他批评当时的佛教现状：

今之谈老庄者少矣，而为佛乘之言者，亦非其本旨也。何也？佛教之入中国，本缘经典，其后，以经教为土苴，而直指禅宗；又其后，以禅宗为葛藤，而专修净业。故有税冕而勤礼拜，闭室而诵弥陀，若谓调御之位可以立地而成，青莲之会可以应

声而至，西来之旨，岂固然哉？虽然，如是而能守律戒，犹未失也，又以为逆流之地，不事薰修，上智之根，无资戒定，至乃慕啖啄吞针之幻，任渔行酒肆之缘，居然与屠脍伍矣。在彼法中以为何如？而称于士人之列也^㉓！

于慎行尤其指责佛教居士摒弃经教、禅宗，而专修净业已有不妥，至于不守戒律，沾染幻术和酒肉，更不足以言佛法。于氏对于作为佛法本源的经教言述不被重视的局面大为不满，特别指出：

近世经教、禅宗分为二途，至以达摩明心见性为教外单传，此不考其本也。诸部经典所论，字字句句皆明心见性之旨，至于维摩问疾，无有文字言说为不二门，此初祖西来之正印，迦叶拈花，龙女献珠，禅家公案已肇于此，不至初祖而有也。达摩入中国，以《楞伽》教人，未尝尽去文字，及五祖、六祖亦皆以经典衍教，但不复造立经典。是为不立文字，如所谓述而不作尔，安得以经教为糟粕而直悟禅宗耶^㉔？

于氏认为佛教经典所论，皆明心见性之旨。达摩西来，立单传之旨，而以《楞伽》四卷教人，后起诸祖，也只是述而不作，因此，虽然禅宗自许以教外别传之旨，其实仍以经教应证。

于慎行在他的著述中，也常常提到鬼神报应，他的鬼神观念是混乱庞杂的。在对道教神秘思想的批判中，他也显露出了一定程度的朴素的无神论倾向，每每引《老子》语“天下有道，其鬼不神”以申明。但在佛教领域，他终于也没能将无神论贯彻到底。于慎行有时也将信将疑地讲“福田利益，果安在邪”^㉕，“冤业之说，儒者所不信，以此观之，其殆有焉”^㉖，但有时他又表示出一副深信不疑的样子，如说：“乱贼之报，昭昭如此，犹谓无鬼神耶”^㉗，“天道恶杀，鬼神佑善，其报之不爽如此”^㉘。基本上，他对于鬼神是抱持“宁可信其有，不可信其无”的态度的，所谓“天壤至大，理或有之，何必六合之外哉”^㉙。

出于学者的敏锐眼光，于慎行饶有兴趣地探讨了佛经的翻译问题。他推断“佛经所载方语，皆唐时语也”，并举其中的国名、人名、地名为例，因此认为“《四十二章》以后多为译者所演，设为问答，寓作名姓，以尊经旨，其非释迦时文义明矣”^㉚。他又具体举例：

唐封回纥可汗号内有“登密施”字，译云，华言“到”意，可敦号内有“毗伽”字，译云，华言“足”意，此皆佛经字也。佛经中名字语言多是唐时字义。以此推之，古佛名号，当亦从来劫语音所撰尔^㉛。

唐史，回鹘兵至横水，退屯释迦泊。又吐蕃有达磨替普，想亦尔时方言，未必即古佛名字。不知佛经竟出何时^㉜。

于氏的这些考证对于后人更好地认识佛经的翻译和流传，有着启发的作用，显示出其精深的佛学素养。

于慎行还出入儒、佛之间，援引佛经义理来诠释儒

家经典,如说:

博学、审问是问,慎思、明辨是思,笃行是修,其理一也。儒谓之知,佛谓之闻,儒谓之行,佛谓之修,所以贯之者,思也^③。

孟子“从其大体为大人,从其小体为小人”,小体,即佛经色身;大体,即佛经法身。夫人于饮身起居之节而调护其肢体者,从其小体也,养生之说是已;于身心性命之蕴而勤修其行业者,从其大体也,无生之说是已,而吾儒之道兼焉。今蚩蚩之氓,汨没于声利以成其天和,沉酣于嗜欲以伤其元气,是尚不能从其小体矣,况大体乎^④?

这反映出于氏贯通儒、佛的学术倾向,但他说“吾儒之道兼焉”,表明即便在此情况下,于氏仍对儒家表示特别的尊崇,他到底是典型的齐鲁之儒。

二、道教和道家思想

(一) 道教思想

于慎行好游道观,与许悟庵、曾复明、张东山、张炼师、王炼师、聂炼师等许多道士交往,其中与许、曾两人关系尤其亲密,吟诗作记,留下不少作品,单是游仙一类题材,即有《游仙诗》、《仙人歌》、《游仙词》、《望仙吟》等多种名目。

顾炎武《日知录》谓:“南方士大夫,晚年多好学佛;北方士大夫,晚年多好学仙。”^⑤就于慎行本人而言,却并非如此,道教对于他的影响远不能和佛教相比。他说“今之谈老庄者少矣”^⑥,又说“道家兴废不常,入人亦不甚深,终不能与佛教角尔”^⑦。于慎行严格区分作为宗教组织的道教和作为学派的道家。他一再指出:

元世祖崇信佛法,厘正道教,诏枢密副使张易参校道书,言惟《道德经》为老子所著,余皆后人伪撰,悉焚毁之。此世间一大快也。信释而斥道,要未为大中之轨,然谓《道德经》为道家之宗,而斥其伪撰,则万世不易之论也。道之言有二,其衣服食修炼,谓之全真,其术主于长生久视,神仙不死之说,而不明于大道。其一禁水符咒,谓之正一,则惟以斋醮祈祷为法,即方士之术,于老子之说,均无与也。而皆本源《道德》,以为宗祖,使太上抱不白之冤,歆非类之祀,二千余年,一旦焚而弃之,真可为李耳雪耻矣^⑧。

老庄之道,本齐死生,而神仙之术,欲求不死,其道不同也。乃养生家流附会其说,以《道德》、《南华》为谈玄之祖,斯已谬矣。故刘生歆《七略》,以道家为诸子,神仙为方伎。后世又有符水禁咒之术,始于张道陵,亦附之道家,其说愈远矣。北魏时,嵩山道士寇谦之,修道陵之术,自言当遇老子降,命继道陵为天师,授以辟谷轻身之术,及科式二十卷,使之清整道教,盖合服食禁咒,而一归之道家矣^⑨。

于慎行强调道教的宗旨与老子的哲学思想体系之间的差

异,认为是后人妄加攀附,因此称赞元世祖诏毁《道德经》以外的道书之举是“世间一大快”,“为李耳雪耻”。他批评道家的两大流派:“服食修炼”的全真教是“不明于大道”,而“禁水符咒”的正一教则是“方士之术”,都无与于“老子之说”。韩愈、朱熹反对佛老,然他们驳斥的道教常常混同于老庄。王夫之也批判“二氏”,但在涉及道教系统时,又往往指涉老庄哲学。于慎行的言论在中国古代思想界要算是相当明晰的观点了。他考溯道教源流,时有卓见。如他在《谷山笔麈》卷十七《释道》中梳理道教南、北二宗的传承谱系,朱彝尊《日下旧闻录》即采之。

就于慎行人生的绝大部分时期而言,他对于道教抱持一定程度的疏离态度。于氏在《谷城山馆诗集》的开篇之作《游仙诗》中,即表示游仙“汗漫不足道,六籍我所归”^⑩。他一再指陈“符瑞图讖”之伪,痛斥宋真宗、王钦若、王旦辈“君臣上下公为矫诬,以欺天下”,并断言“以是知道经符箓之书,效佛经而为者,皆起于真、徽之世明矣”^⑪。他推究龙虎山真人封号的由来,认为“盖因天书、符命之兴,粉饰道教,诞惑四海,王钦若为之立授箓院及上清观,历代相沿,遂为成典”,是“惑之甚者”^⑫。他还批评“岳镇海渎封号皆唐宋封禅之主所为,侈大矫诬之文耳”,因此高度评价明太祖朱元璋“革而正之,神谋睿见,高出万古,不亦伟哉”^⑬。

但是,综合考察于慎行一生,六十岁前后,是其佛、道思想至少是道教思想演变的一个分水岭。此时的于慎行,自称:“将世缘家累、文字交游一切谢绝,惟冥心守一,以邀余年,无他情矣。”^⑭“蓬莱试访仙人箓”^⑮,“孤鹤一童生伴侣,八蛮九狄老知闻。闲披羽服临仙窟,自著金葩化功”^⑯,这时出现在时人笔下的于慎行,俨然是一副仙风道骨的形象,未必即是时人的揣摩之辞。这里还有一个明显的佐证,《道光东阿县志》卷二十四《杂记》记载了于氏与东阿道士张毓秀交往的轶事:

学士于慎行每对毓秀称西湖佳景。乃于壁上画舟,向学士吹气,慎行乃隐几卧,越时方醒,曰:“予与公同登舟诣西湖,景色果甲天下,但甫至,时狂风荡舟,予甚怖。”毓秀不答而笑。迨慎行入阁,疏荐毓秀。奉诏入见,神宗封为“半仙”,御制诗旌表,年七十而卒^⑰。

可注意者,明神宗好道教,一如乃祖世宗,于慎行对此有所批评,而他入阁时有如此之举,颇让人费解。以慎行的深明大义,恐怕不至于要以道士讨好神宗,而是在他自己也深信不疑了。这可以说是其晚年道教思想的嬗变。

(二) 黄老之学

在政治思想层面,于慎行一生服膺黄老之学。黄老一派,本是老子的道家学派中分化而来,由齐稷下先生慎到、田骈、接子、环渊之徒“皆学黄老道德之术,因发明序其指意”^⑱,并推证刑名法术,兼容儒墨各家思想,故又称黄老刑名之学,是战国晚期到西汉前期相当流行的思想派别。到汉初,更因当时君臣的政治实践而

成为官方指导学说，对后世产生了深远的影响。一些法家代表曾袭用黄老刑名的若干命题，但就总体言之，黄老一派仍然是道家的分支之一。

于慎行一再批评法家学说的惨核少恩，并强调“其本原之地，非出于至公至虚之心，不过以法术为治而已”，认为这是“王霸之所以分”^⑧。他以法家代表人物商鞅、吴起、李斯、韩非等人虽能使国富强而一己不得善终为戒，一再强调“刑法之学，固自戕哉”^⑨，“名法之学，不祥之器也”^⑩。他解释道：“仁者，天地之心也，好恶拂人之性者，犹受其灾，而况于拂天地之心乎”^⑪，因此认为法家学说“非仁者所用，且亦天道所恶也”^⑫。于慎行为“刑名之学”正名定分，他考证说：

申、韩刑名之学。刑者，形也，其法在审合刑名，故曰：“不知其名，复修其形，形名参同，用其所生。”又曰：“君操其名，臣效其形，刑名参同，上下和调”也。盖以事考言，以功考事，所谓施于名实者耳。形，或作刑，其意一也。今直以为刑法之刑，过矣。所谓本于《道德》者，韩子之书有之，其言曰：“道者，万物之始，是非之纪也。明君守始以知万物之原，治纪以知善败之端，故虚静以待令。”又曰：“道在不可见，用在不可知。”又曰：“虚静无为，道之情也。”又曰：“道不同于万物，德不同于阴阳。”至如《解老》、《喻老》诸篇，大抵本虚静无为之指，第其言专主于用，非道之本体也^⑬。

于氏考溯字义，认为“刑名”之“刑”即“形”字，虽或作“刑”，其意一致，但如近日“直以为刑法之刑”，则有失原意。法家之说虽然大抵本于《老子》“虚静无为之指”，但专主于用，已经不是道之本体了。这样，于慎行将他理想中的黄老之学与法家学说作出了适当的区隔。清道光年间学者黄恩彤参订于氏《读史漫录》，评论其思想云：

文定雅尚黄老，而最恶名法，篇中每以为言，乃其学术宗旨之所在。昔太史公以老、庄、申、韩合传，而谓申子之学本于黄老，而主刑名，韩子喜刑名法术之学，而其归本于黄老。故论者每曰：“道德之余，流为刑名。”当为文定所弗许^⑭。

黄氏此言最为精当，已揭于氏“学术宗旨之所在”。

出于对明王朝整顿法治的失望，于慎行高悬西汉初期以黄老学说为指导的无为政治为其政治理想，往往今昔对比，不胜唏嘘。他说：

予观世所由理乱及吏迹兴坏之由，未始不成于宁一，而以操切反繆也。汉史所纪令长，若鲁恭之治中牟，专用德化，不任刑罚，而政号为异。刘矩为雍丘，亦惟礼让为先，使民无讼，皆褻然为良吏首，位至三公，称汉名臣，何尝有殊功异能，惟是安静和平，与民休息，故政成而名不沫尔^⑮。

他强调黄老学说清静无为、与民休息的一面，这一点，可以说把握住了汉初黄老政治的精髓。

在晚明张居正当朝十年之后，明神宗和内阁都注意到了黄老之学。神宗高度集权又疏于理政，于是试图以

黄老学说为自己的怠政无能找到借口。至于当时内阁，据张怡《玉光剑气集》引时人金汝谐语谓：

尝考万历初年以后，相业凡更三局。江陵（按：指张居正）以卓犖恢张之才，其术近于申、韩，故收部院之权而握之手，其失在于揽权，揽权不已，转而怙宠，怙宠不已，转而骋威，卒之身名大败，此固一局也。吴门（按：指申时行）、四明（按：指沈一贯）以来，鉴僭轶而力矫之，其术近于黄、老，阳为避权，阴为揽权，票拟不引为己咎，而直归诿于圣意难测，且有时上通线索以售其计。几务不引为己任，而直卸担于部院知道，亦有时下笼部院以行其私。于时台谏不显弃其身，而阴弃其言，卒之缺官废政，此又一局也。……^⑯

万历朝君臣虽学黄老，但君主不能放权，内阁至于行权术阴谋，都只能说只是得黄老学说的皮毛。于慎行作为大僚，自然也会受到朝廷风气的影响，但他本是“贯穿百家”的人物，对于源于家乡稷下学派的黄老学说尤其别有会心。冯友兰先生谓：“汉初的黄老之学，实际上就是让老百姓在封建生产关系的范围内，自由竞争，发家致富。”^⑰即所谓“上无为而下有为”。于慎行对于汉初黄老政治的推崇，其实是在晚明商品经济高度繁荣、区域经济快速发展的时代背景下对于当时君主专制和中央集权的极度膨胀的有力批评和反拨，有其深刻而积极的意义。

（三）老庄学说

老庄学派被称为道家，是东汉时期开始的一种学派分类观念。黄老之学出于道家而又不同于道家。道家中的老子、庄子学说，对于于慎行都有深刻的影响。就老子学说而言，于慎行主要是汲取了老子的朴素的辩证法。于氏主张具体的事物都是处于不断的运动变化之中的。他认为“一元之气”生生不息，“周流六虚，氤氲万物”^⑱，至于社会人事领域，更是兴衰无常，变动不居。于慎行强调天下事物都有它的对立面，而对立面又是经常互相转化的。他以来审视社会人事领域，作为自己立身处世的准则。如他说：

世人若不求利即无害，若不求福即无祸。何也？有利则有害，有福则有祸也。有利而无害者，无心于求利者也；有福而无祸者，无心于求福者也。祸福利害之际，惟无心焉可矣。

黄恩彤眉批此条云：

《老子》云：“祸兮福所倚，福兮祸所伏。”又云：“不可得而利”，亦“不可得而害”。又云：“物或损之而益，或益之而损。”其言皆至精至切，文定此条，即明其义^⑲。

的确，物极必反是于氏思想的一个基本原则，他认识到政治领域的险恶复杂局面，尤其再三强调，对于深明此义的人，常常称赞其“闻《老》、《易》之旨”，合并《易传》的辩证法思想而言之。

于慎行在《读史漫录》中评论信陵君，认为“其平日不知远权韬晦，见忌人主，固不待秦人之间也。亢极

不返，乃始沉湎，不亦晚哉”。黄恩彤眉批云：“文定颇好《老子》之学，其生平难进易退，知足知止，尤以远权韬晦为立朝之大端，故此书每慨乎其言之，阅者最宜著眼。”^⑥衡以于氏生平，黄恩彤之言可谓不易之论。于慎行一生，虽积极用世，却不汲汲于功名，凡三黜三起，而难进易退。这一点，让后人大为推崇。如清末大臣陈宗炳即不胜倾倒，他说：“文定生平大节，在难进易退，衡以书中所论古人进退之宜，实足以当之而无愧，余之景行而向往也。”^⑦这是于慎行高风亮节的体现，也是与其对老子的朴素的辩证法的深刻领会密不可分的。

庄子学说对于于慎行的影响虽不及黄老之学和老子学说大，但也班班可考。于慎行在庶吉士入馆期间，其师赵贞吉即“集之堂上，讲《庄》、《老》、诸子”^⑧，于氏《谷城山馆诗集》卷二《馆课雪夜讲庄义》谓：

有伟高堂上，宗工陈渠度。抠衣侍绛帷，悬河启谄谏。大道既具陈，玄史亦纷鹜。载阐《南华》篇，探彼环中趣^⑨。

即纪其事。在早期的古乐府《满歌行》中，他宣称：“遗荣避世，师彼庄周。”^⑩概括地说，《庄子》的相对主义和全真保生的思想在于氏身上留下了很深的烙印。于慎行也认为客观存在的事物的差别是相对的。他说“莫小泰山，莫大秋毫”^⑪，泰山、秋毫可以等视。于慎行甚至也认为作为认识的主体，人的认识能力是相对的。他否认梦与醒之间的界限，所谓“已觉悟时是梦，还知醉里为醒”^⑫，因此对庄周化蝶的典故津津乐道，其《梦笑》诗云：

不知蝴蝶是庄周，开口蓬蓬笑未休。若使人生浑似梦，谁能更解许多愁^⑬。

至于全真保生的思想，在于氏身上亦表现得极为明显。于氏初入仕途，乍逢官场险恶，他一再以直木先伐、熏香自烧为鉴，在诗中反复吟咏：“葆身藏名，惟有醉乡”^⑭，“葆身缮性，含光自韬”^⑮，“多材实身累，沉冥与道群”^⑯，这是于慎行对黑暗官场无可奈何的消极情绪的集中反映。等到晚年家居，回看仕途沉浮，此种思想又潜滋暗长：“拥肿能逃大匠，支离可尽天年”^⑰，“阅世惟须满腹，谋身只合藏头”^⑱。在晚明这样一个多种矛盾空前激化的末世，于慎行临深履薄，深感处世之不易，那么，“出世何须避世，无名不用藏名”^⑲，只有“出世”，只有“无名”，才是保全自我的最好办法。这样，于氏在他的晚年浸淫于佛、道之中，以为解脱之道，也正是顺理成章的事情。

三、儒释道融合

于慎行的知己冯琦为于氏《谷山笔麈》题跋，谓其在书中“综二氏之异同”^⑳，事实上，不止如此，于氏在其各种著述中也认真探讨了儒释道三教融合的问题。于慎行批评了历史上佛、道两教之间彼此水火不相容的局面，认为“自古帝王崇重佛教则道教被斥，兴起道教则释典被汰，其势不并立如此。……两家道术原不相下，

其徒宗而守之，入主出奴，至于为敌，皆非其本也”^㉑，“皆非皇极大中之矩也”^㉒。佛、道相争固是一偏之见，至于儒者，于慎行认为应当以一种开放的心态，大度容纳融通佛、道，这是他对三教融合的时代潮流所作出的积极回应。他肯定儒家和佛、道是相辅相成，相资为用的，所谓“王者之法，执实以御虚；圣人之教，征虚以佐实”^㉓。他认为儒释道有其共通的地方，因此一再说：“二氏之教与圣教殊，然其大归一也。世之学者，能以不二之心精研其旨，内亦可以治世，外亦可以应世，岂遂与圣教远哉？”^㉔又说：“二氏之教与吾道源流本不相远，特各立门户，作用不同尔。唐、宋以来，贤士大夫固亦多游心内典，参悟玄宗，而不害其为儒。彼固儒者之所苞也。”^㉕

于慎行进而指出了在三教融合的过程中儒者普遍存在的两种弊端：一种是“舍吾儒之教而直往从之”^㉖，结果是“有示辟谷之迹而不能绝念于刀锥；修离欲之基而未必息心于绂冕”^㉗。不但不被佛、道之徒所认可，更非儒家之所称，他斥之为“心术之敝”^㉘。儒者舍儒而以佛、道自处，于慎行认为尚不足虑，他真正担忧的是另一种弊端：即“窜入其说以默局于吾儒之阃”^㉙。在他的著作中，充满着此类言论，如说：

为吾徒者乃或慕尚玄宗，游心内典，明取二氏之旨缘饰经艺，以阴坏吾圣人之法，使入闾里之墟，亦可为汗颜矣哉^㉚！

今之言者，抑何沕洋玄渺，犹河汉而无极也。甚或剽空玄之绪，以附儒宗，谓秘密始开，不可思议，学者疑信相参，莫之敢指^㉛。

家传户诵，渐渍既久，见谓布帛菽粟不充嗜好，乃始崇慕空玄，冥心象罔，阔略实践，糟粕训言，于是二氏之教若将复入肌髓而不可救药。高明特达之士，探其玄机秘藏，以默鑄于吾儒之间而不尸其名；操觚讲业之伦，摭其斧藻英华，以缘饰经艺而不寤其非，盖汉唐之季，流家可分，而今之颓风，主客罔辨，则亦吾道之阳九百六也^㉜。

于慎行批评明儒援佛、道教义入儒的倾向，认为阳托儒家之名，而阴以佛、老思想掺之，破坏了儒学自身体系的纯正和完整，具有极大的欺骗性，不可等闲视之，他因而将此视为“主客罔辨”的局面，是儒学的“阳九百六”，希冀能拨而反正，中兴儒学。他特别批评了王学的禅化：

甚哉，道术之日分也！江左以来，于吾儒之外自为异端；南宋以来，于吾儒之内自分两歧；降是而后，则引释氏之精理而阴入于吾儒之内矣；降是而后，则受释氏之明法而明出于吾儒之外矣^㉝。

这段文字在学术史上颇为人所注意。万历三十年（1602）三月，时任礼部尚书的冯琦上《正学疏》，首先征引之，明神宗纳之。其后，顾炎武的《日知录》卷十八《科场禁约》和钱大昕的《十驾斋养新录》卷十八《引儒入释》均加转引，顾炎武并亲为之注，认为指涉的是“陈白沙、王阳明”和“李贽之徒”两类人^㉞。

在于慎行理想的儒释道三教融合的图景中，他特别强调儒家的主导地位，而以之统摄佛、道，这是他与同时代的一些士人一个比较明显的区别：

必如本朝以大圣之教，主持世法，而兼收二氏，以备方家之术。如中原正朔，统御万方，而四夷八狄，拱服效顺，上下森列，不相逾越，亦万万无敌之道宗哉^①！

晚明的丛林，本已呈现佛教经世的思想转向，于慎行也注意强调了这一点，他一再再说：

盖能普度众生，乃佛菩萨之行，若修斋供佛，则沙门之职也。世之循吏，有慕佛子、菩萨之名，而不免流于和尚者，尚戒之哉^②！

尝绎佛氏之旨，大要主于慈悲普度，欲令一切众生解脱沉苦，同证极乐^③。

然一人含之，千万人不渴，有是宝否？试于佛经参之，必有所得^④。

这样，于慎行通过宣扬佛教大乘教义，其三教融合的思想最终就自然地导向并落实于以经世为其旨归。在为同年挚友、大学士张位的《闲云馆集》所作的序言中，于慎行描述了自己心目中的“通方之儒”的形象：

夫所谓通方者，通乎方之内外也，方之内以有含无，设所以经世之具；方之外以无显有，标所以出世之宗，皆所谓天地人之精蕴，无不有博，无不有要，无非是博，无非是要也。执其要而御其博，则可以挥斥八极，磅礴六气，而超然于方之内外，即众派群流，并包而兼总之，不啻易矣，奈何以寡要为博乎！夫非要固无以为博，非博亦无所为要，则岂独汉人之昧于儒也。……夫二氏之学，虽其言幻渺汗漫，自托于有形之表，而其本宗归趣，盖亦不出于吾儒之书，故博之物虽殊，而要之理不二也。儒而诚得其要，可以立于方之内，亦可以游于方之外，其为通天地人之事一尔，奈何以二氏为敌，矻矻然角之哉。夫以二氏为敌，而不敢有之者，古儒之所谓要而狭也；以二氏为宗而阴欲内之者，今儒之所谓要而离也，皆于儒无当也。执吾之要而受彼之要，御吾之博而容彼之博，是之谓通方之儒，而先生之所闻于洙泗也欤^⑤。

在这个“通方之儒”身上，儒释道三教密合无间，而以儒家思想为其根基和核心，“经世之具”和“出世之宗”完美地汇于一身。这是晚明时代精神的生动反映，也是于慎行淹贯百家的学术宗向的集中体现。

于慎行的佛、道思想既是他个人特质和山左地域文化的反映，也有着时代思潮的折射，生动而集中地体现了晚明时代多姿多彩的思想风貌。作为晚明山左地区最具代表性的士大夫和晚明文化的代表人物之一，于慎行的佛、道思想无疑是在色彩斑斓的晚明思想史上占有一席之地，而值得我们加以重视的。

（责任编辑：無 邑）

1974年版，第5739页。

- ② 于慎行：《谷山笔麈》卷16《梦语》，北京：中华书局1984年版，第190页。
- ③ 于慎行：《谷城山馆诗集》卷12《玉函山眺望》，影印文渊阁四库全书本。
- ④ 于慎行：《谷城山馆诗集》卷15《四月八日约高年诸丈东园开会》，影印文渊阁四库全书本。
- ⑤ 陈垣：《明季滇黔佛教考》，北京：中华书局1962年版，第127页。
- ⑥ 邢侗编纂，阮自华撰述：《东阿于文定公年谱》，山东省图书馆藏明万历手稿本。
- ⑦ 李贤书修，吴怡纂：《东阿县志》卷14《列女》，清道光九年刻本。
- ⑧ 于慎行：《谷城山馆文集》卷32《祭儿妇王氏文》，明万历于纬刻本。
- ⑨ 彭绍升著，赵嗣沧点校：《居士传》，成都：成都古籍书店2000年版，第195页。
- ⑩ 于慎行：《谷城山馆诗集》卷19《夏日村居四十二首》之20，影印文渊阁四库全书本。
- ⑪ 邢侗编纂，阮自华撰述：《东阿于文定公年谱》，山东省图书馆藏明万历手稿本。
- ⑫ 方问孝：《苍耳斋诗集》卷8《秋日同于宗伯游清华阁二首》之1，明万历蒋之秀等刻本。
- ⑬ 方问孝：《苍耳斋诗集》卷14《奉怀于大宗伯兼忆南溪隐处，时旅次淮扬飘泊，有诗凡二十韵》，明万历蒋之秀等刻本。
- ⑭ 沈懋孝：《长水先生文钞》卷2《复宗伯于可远年兄》，明万历刻本。
- ⑮ 邢侗编纂，阮自华撰述：《东阿于文定公年谱》，山东省图书馆藏明万历手稿本。
- ⑯ 于慎行：《谷城山馆文集》卷25《香山宝灯禅师塔铭》，明万历于纬刻本。
- ⑰ 于慎行：《谷城山馆诗集》卷6《卧病》，影印文渊阁四库全书本。
- ⑱ 于慎行：《谷城山馆诗集》卷6《告中同可大再游摩诃庵，因赠静堂禅师》，影印文渊阁四库全书本。
- ⑲ 于慎行：《谷城山馆诗集》卷7《南曹诸友邀游祖师堂》，影印文渊阁四库全书本。
- ⑳ 于慎行：《谷城山馆诗集》卷7《从二太史游香山寺十韵》，影印文渊阁四库全书本。
- ㉑ 于慎行：《谷山笔麈》卷3《国体》，北京：中华书局1984年版，第30页。
- ㉒ 于慎行：《兖州府志》卷25《寺观志》，济南：齐鲁书社1985年版。
- ㉓ 于慎行：《谷山笔麈》卷17《释道》，北京：中华书局1984年版，第201页。
- ㉔ 于慎行：《谷山笔麈》卷17《释道》，北京：中华书局1984年版，第202页。
- ㉕ 于慎行：《读史漫录》卷10，济南：齐鲁书社1996年版，第363页。
- ㉖ 于慎行：《读史漫录》卷6，济南：齐鲁书社1996年版，第182页，下同此版本。
- ㉗ 于慎行：《读史漫录》卷6，第184页。
- ㉘ 于慎行：《读史漫录》卷6，第185页。
- ㉙ 于慎行：《兖州府志》卷52《丛谈志》，济南：齐鲁书社1985年版。
- ㉚ 于慎行：《谷山笔麈》卷17《释道》，中华书局1984年版，第198页。
- ㉛ 于慎行：《谷山笔麈》卷18《夷考》，北京：中华书局1984年版，第209—210页。
- ㉜ 于慎行：《谷山笔麈》卷18《夷考》，北京：中华书局1984年版，第210页。
- ㉝ 于慎行：《谷山笔麈》卷7《经子》，北京：中华书局

① 张廷玉等：《明史》卷217《于慎行传》，北京：中华书局

- 1984 年版, 第 75 页。
- ③④于慎行:《谷山笔麈》卷 7《经子》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 76 页。
- ③⑤顾炎武著, 黄汝成集释:《日知录集释》卷 13《士大夫晚年之学》, 石家庄: 花山文艺出版社 1990 年版, 第 627 页。
- ③⑥于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 201 页。
- ③⑦于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 197 页。
- ③⑧于慎行:《读史漫录》卷 14, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 499 页。
- ③⑨于慎行:《读史漫录》卷 6, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 173 页。
- ④①于慎行:《谷城山馆诗集》卷 1《游仙诗》, 影印文渊阁四库全书本。
- ④②于慎行:《读史漫录》卷 11, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 392 页。
- ④③于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 196 页。
- ④④于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 203 页。
- ④⑤于慎行:《谷城山馆文集》卷 34《〈年谱画册〉题辞》, 明万历于纬刻本。
- ④⑥申时行:《赐闲堂集》卷 6《寄寿于宗伯谷峰六十四首》之 2, 明万历刻本。
- ④⑦汤宾尹:《睡庵稿》卷 5《寿于宗伯》, 明万历刻本。
- ④⑧李贤书修, 吴怡纂:《东阿县志》卷 24《杂记》, 道光九年刻本。
- ④⑨司马迁:《史记》卷 74《孟子荀卿列传》, 北京: 中华书局 1959 年版, 第 2347 页。
- ④⑩于慎行:《读史漫录》卷 12, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 425 页。
- ⑤①于慎行:《读史漫录》卷 3, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 57 页。
- ⑤②于慎行:《读史漫录》卷 2, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 20 页。
- ⑤③于慎行:《读史漫录》卷 2, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 20 页。
- ⑤④于慎行:《读史漫录》卷 2, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 25 页。
- ⑤⑤于慎行:《谷山笔麈》卷 17《经子》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 78—79 页。
- ⑤⑥于慎行:《读史漫录》卷 2, 齐鲁书社 1996 年版, 第 25—26 页。
- ⑤⑦于慎行:《谷城山馆文集》卷 8《送金乡任侯内陟比部叙》, 明万历于纬刻本。
- ⑤⑧张怡:《玉光剑气集》卷 4《国事》, 北京: 中华书局 1982 年版, 第 170 页。
- ⑤⑨冯友兰:《中国哲学史新编》, 中卷, 北京: 人民出版社 1998 年版, 第 20 页。
- ⑤⑩于慎行:《谷城山馆文集》卷 41《人主和德于上》, 明万历于纬刻本。
- ⑥①于慎行:《读史漫录》卷 6, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 189 页。
- ⑥②于慎行:《读史漫录》卷 2, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 13 页。
- ⑥③周竹生修, 靳维熙纂:《民国续修东阿县志》卷十四《艺文下》《补刊〈读史漫录〉序》, 民国二十三年铅印本。
- ⑥④邢侗编纂, 阮自华撰述:《东阿于文定公年谱》, 山东省图书馆藏明万历手稿本。
- ⑥⑤于慎行:《谷城山馆诗集》卷 2《馆课雪夜讲庄义》, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑥⑥于慎行:《谷城山馆诗集》卷 1《满歌行》, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑥⑦于慎行:《谷城山馆诗集》卷 19《夏日村居四十二首》之 10, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑥⑧于慎行:《谷城山馆诗集》卷 18《梦笑》, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑥⑨于慎行:《谷城山馆诗集》卷 1《短歌行》, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑦①于慎行:《谷城山馆诗集》卷 1《满歌行》, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑦②于慎行:《谷城山馆诗集》卷 2《感怀二十首》之 18, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑦③于慎行:《谷城山馆诗集》卷 19《夏日村居四十二首》之 35, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑦④于慎行:《谷城山馆诗集》卷 19《夏日村居四十二首》之 40, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑦⑤于慎行:《谷城山馆诗集》卷 19《夏日村居四十二首》之 39, 影印文渊阁四库全书本。
- ⑦⑥于慎行:《谷山笔麈》《〈笔麈〉题跋》, 北京: 中华书局 1984 年版。
- ⑦⑦于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 197 页。
- ⑦⑧于慎行:《读史漫录》卷 14, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 500 页。
- ⑦⑨于慎行:《谷城山馆文集》卷 12《〈刻太上感应篇〉叙》, 明万历于纬刻本。
- ⑦⑩于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 200 页。
- ⑧①于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 201 页。
- ⑧②于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 201 页。
- ⑧③于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 201 页。
- ⑧④于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 201 页。
- ⑧⑤于慎行:《兖州府志》卷 25《寺观志》, 济南: 齐鲁书社 1985 年版。
- ⑧⑥于慎行:《谷城山馆文集》卷 15《鲁庙祭田记》, 明万历于纬刻本。
- ⑧⑦于慎行:《谷城山馆文集》卷 14《邹县重修孟庙记》, 明万历于纬刻本。
- ⑧⑧于慎行:《谷山笔麈》卷 17《释道》, 北京: 中华书局 1984 年版, 第 201 页。
- ⑧⑨顾炎武著, 黄汝成集释:《日知录集释》卷 18《科场禁约》, 石家庄: 花山文艺出版社 1990 年版, 第 825—826 页。
- ⑧⑩于慎行:《读史漫录》卷 14, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 500 页。
- ⑨①于慎行:《读史漫录》卷 10, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 370 页。
- ⑨②于慎行:《谷城山馆文集》卷 13《敕建慈寿寺碑文代》, 明万历于纬刻本。
- ⑨③于慎行:《读史漫录》卷 14, 济南: 齐鲁书社 1996 年版, 第 506 页。
- ⑨④于慎行:《谷城山馆文集》卷 11《〈间云馆集〉叙》, 明万历于纬刻本。