

震旦弘法，扶事為急：曾大奇《通翼》初探

吳孟謙

中山大學助理教授

法鼓佛學學報第 20 期 頁 87-128 (民國 106 年)，新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 20, pp. 87-128 (2017)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

ISSN: 1996-8000

摘要

明代後期，跨越儒釋界線、融合世間法與出世法為一體的思想頗為流行，江西泰和的居士曾大奇所撰寫的《通翼》，即是此風潮中具有特色的著作。《通翼》一書目前僅藏於東京內閣文庫，筆者發掘這部沈埋已久的文獻，對之進行初步的探究。首先考察曾大奇的生平與著述；其次介紹《通翼》的架構與書中引用的典籍；而後進一步討論此書的重要論題與思想內涵。

本文指出，曾大奇有鑑於儒者雖亦參究禪理，卻常蔑視佛經中的種種事相（如：因果觀、鬼神觀、宇宙觀等），因此他廣泛徵引世間典籍，藉以印證佛經所言非虛，同時闡述其儒佛不二的思想。《通翼》一書融合世出世法的思維方式，以及對因果、護生、鬼神、夢覺、儒佛等議題的重視，莫不體現晚明佛教界的關懷。曾氏不避譏嫌地引用大量小說、雜記中的事例來作為論證依據，雖不無牽強比附之失，卻也足以看出其縮合世教與佛法的努力。此種「即事顯理」的會通方式，可視為晚明三教合一思潮中一個特色鮮明的個案。

目次

- 一、前言：從世出世法的交融談起
 - 二、曾大奇生平與著述略考
 - 三、《通翼》之架構與引用文獻
 - 四、《通翼》之論題與思想內涵
 - 五、結論
-

關鍵詞

晚明、曾大奇、通翼、儒佛不二、即事顯理

一、前言：從世出世法的交融談起

佛教自天竺傳入中土，面對的是華夏文明的世界觀與價值系統，以及由此衍生的種種文化形式與風俗習慣。彼此之間的差異既顯而易見，則佛典在弘傳與發展的過程中，必定難以自說自話，而需隨方就圓，持續與儒、道思想進行交涉及會通，方能契理契機，攝受有緣。而當佛教在中土開枝散葉，其勢力駸駸然凌駕於儒、道之上時，二家學人也必然不能不出入於佛海，並通過對內典的批判與融攝，延續自身學術的生命力。因此，三教交涉的課題，在中國思想史、文化史的研究上，實具有不可輕忽的重要性。¹

中古時期，三教雖曾有種種爭論，但至唐代，士人大抵皆採取「外儒內佛」或「外儒內道」的價值安排，兼顧世俗秩序的規範與心靈生活的追求，兩者可謂並行不悖，體現為一種「二元的世界觀」。² 趙宋以來，儒者力圖達成內外兼盡、體用一源的理想，因此一方面吸納佛、道內聖修養的思想資源；一方面又歸宗儒學，排斥佛教。在這一新儒學的傳統中，儒與佛在心性、工夫等論域上，似乎相當程度地融合了；然而在價值取向上卻不啻涇渭分明，批評佛氏「逃於人倫」、「自私自利」的聲音，在理學陣營中不

* 收稿日期：2017/03/19，通過審核日期：2017/04/02。

本文為科技部新進人員研究計畫「明代中晚期儒釋交攝的思想世界：以入世與出世的辯證為核心」(105-2410-H-110-082)之部分研究成果，承蒙二位匿名審查人惠予修訂意見，謹此致謝。

¹ 日本學者對此點有較深切的認識，如鎌田茂雄曾言：「若想理解中國佛教，就不能在思考這個課題時，將中國固有的民族宗教道教排除在外。」參見岡部和雄、田中良昭著，辛如意譯，《中國佛教研究入門》，頁54。荒木見悟亦指出：「必須將儒佛之爭當作一個整體的、綜合的民族思想發展運動，才有可能真正認識這個重大的課題。唯有從整體觀照儒佛之爭此一課題，才能明確定位儒家之所以為儒家，或者佛教之所以為佛教的根由，並探求涵蘊兩者的中國思想的本質問題。」參見荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教·序》，頁4-5。

² 參見陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》一書的討論。

絕於耳。於是，世間法與出世法，從中古主流思想中的二元並行，演變成了宋代理學傳統下的二元對立，兩者之間有一道難以逾越的鴻溝。

明代中葉以降，此一局面頗有改觀，隨著王陽明（1472-1529）心學的興起，思想界的空氣日益自由，三教間的交涉愈發密切，理學傳統觀念中所謂「儒學經世、佛學出世」的二分格局亦有所鬆動。明神宗萬曆年間（1573-1620），士人學佛之風尤盛，³「有孔老，有釋迦，合之以治世出世，然後謂之學」⁴的思維頗為風行。或許可以說，在許多晚明士人的心目中，世間法與出世法的關係，不僅不再是二元對立，且也不完全是二元並行，而是在某種程度上融合為一了。吳文英（1595年進士）即在一篇書序中論及：

道之所存，奚往而隔，惟達者能融之。……譬如千溪，或西決東，或東決西，為溪則同；譬如一水，自巨行細，自細行巨，為水不異。故教無內外，迹無空有，不相謀而相同，不相期而相足者也。……通一無二者觀之，浮屠梵言，非從西至；般若圓音，不假東來。六經所揚，百家所載，固已炳然煥發，畢陳於前。諸世間人不具正見，令古今聖賢口如布穀而意不傳，何則？智不照理，理不融事，事理障之然也。若夫情無所生，解無所隔，以出世法而攝世法，以世法而波瀾出世法，究竟分世法與出世法，了不可得。⁵

³ 在〔明〕彭際清《居士傳》中留名者，萬曆以前僅有四人，萬曆以後則多達一百零三人，居士佛教的盛況可見一斑。

⁴ 〔明〕袁中道，〈籀錄〉，《珂雪齋外集》，《續修四庫全書·集部》，冊1376，卷12，頁395。

⁵ 〔明〕吳文英，〈通翼序〉，見〔明〕曾大奇，《通翼·序》，頁1上-頁3下。

這段文字是站在佛教的角度，說明世間法（六經、百家）與出世法（佛典）的交相融攝，並指出對於見解通達者而言，佛理並不一定在內典中求，在世間典籍之中亦隨處可證。吳氏此序是為《通翼》一書而寫，而該書正是一部力圖打通世出世法的著作。

《通翼》的作者為晚明居士曾大奇，大奇字端甫，號需堂，江西泰和人，生卒年不詳，據其所交遊的人物年代推測，應大致活動於明萬曆、天啟年間（1563-1627）。彭際清（1740-1796）《居士傳》第四十七卷中為其立傳，說他「篤信佛法。著《通翼》，出入內外經傳，推闡罪福因緣與苦空無常之旨。」⁶ 由此可知，其書的基本立場乃是佛教。曾大奇闡述佛法的方式頗為特殊，並非空談義理，而是重在廣引世間典籍中的事例，來證明內典所言非虛。蓋自宋代以來，儒者浸染佛法者雖多，卻常止於禪理、禪境之欣悅，抑或在心性工夫、修養境界上吸收其長處；一旦涉及佛經中十方三世的時空觀，乃至六道輪迴、罪福因果等事相時，則多半以為虛而不實。⁷ 曾大奇有鑒於此，故其《通翼》一書，特重「扶事」。他明白指出：「經中理諦，人猶餐仰，才涉事相，鮮不莞爾。然則震旦弘法，扶事為急矣。」⁸ 在佛典中，「理」與「事」常相對安立，理諦指的是平等不二的空性之理、真如之理；事相

⁶ 彭際清，《居士傳》，《叻新纂續藏》冊 88，第 1646 號，頁 272 中 10。

⁷ 茲隨舉一段文獻以為證：「司馬君實作〈禪解頌〉云：『忿氣如烈火，利欲比鋒鋷，終朝常戚戚，是名阿鼻獄。顏回安陋巷，孟軻養浩然，富貴等浮雲，是名極樂國。』真希元讀《普門品》亦云：『利欲熾然，即是火坑；一念清淨，烈焰成池。貪愛溺沉，便為苦海；一念警覺，船到彼岸。』其意謂地獄水火，特佛氏之寓言耳。」〔明〕陳汝錡，《甘露園短書》，《四庫全書存目叢書·子部》，冊 87，卷 11，頁 39。此處所舉二人皆宋代名儒，前者即司馬光（1019-1086），後者即真德秀（1178-1235），皆認為佛經中地獄、淨土等事相只是誘人明理的寓言而已。

⁸ 曾大奇，《通翼·凡例》，頁 1 上。筆者按：引文中「餐」原作「殮」，茲將異體字改為通行字，以下凡遇異體字逕改之，不另做說明。

則是十方三世森羅差別的各種現象，《通翼》之所重，毋寧在後者。又依據曾氏所言，他於本書中所引用的文獻，十分之七為外典（世間著述），十分之三為內典（佛教經論）。之所以偏重外典，是因「親父不為子媒」⁹，換言之，曾大奇認為藉外典以明佛法，相較於就內典而論佛法，對於教外人士而言應更具說服力。然則，曾氏究竟通過哪些面向進行「扶事」？又如何藉由外典以闡明佛經旨趣？其思想觀點有何特色？是否足以反映當時思想界的某些現象與風氣？均是值得進一步釐清的問題。

《通翼》一書凡四卷，載錄於《明史·藝文志·釋家類》，亦見於明清之際的藏書目錄，如：《澹生堂藏書目》、《千頃堂書目》等，然而未收入佛藏或四庫類叢書中。據筆者管見，如今似僅有一孤本藏於日本東京內閣文庫。該藏本為明崇禎九年（1636）序刊本，全書凡四卷、三十八篇，除第二卷略有缺頁外，¹⁰其餘均完整保存，字跡清晰。目前海內外學界對於曾大奇其人未見著墨，《通翼》一書的相關研究也尚付闕如。本文發掘這部湮沒已久的文獻，對其內涵進行初步的探究。以下首先考察曾大奇的生平與著述；其次介紹《通翼》一書的架構與書中引用的典籍；而後進一步歸納此書的重要論題，分析其思想內涵；最後對其特色、得失與思想史意義做出總結。

二、曾大奇生平與著述略考

曾大奇一生未有功名，記載其生平事蹟的文獻不多，最詳盡

⁹ 曾大奇，《通翼·小序》，頁6上。

¹⁰ 所缺頁數為頁10下-12上。

者應屬門人蕭士瑋（1585-1651）所撰之〈曾端甫先生墓銘〉。¹¹文中描述曾大奇年少時放蕩不羈，「常挾刀劍，走山中逐野獸，或入溪澗中，撩漉水族以為樂」，嗣後乃發憤為學，「破產購異書讀之，曉夜忘疲」。他的文章曾被時任泰和縣令的唐伯元（1540-1597）所稱道，又為晚明思想家李贄（1527-1620）的弟子汪可受（1559-1620）所賞識，但因為文治學不屈從時流，累試不利，年至三十始為生員，竟至於終身不第。蕭士瑋描述其師之性情曰：

邑有令為佻脫士，召先生與諸人會食，偶論六書，先生引古義折之，令辨屈而爭之益力，同召者悉震懼，躡先生足，令投袂而起，先生拂衣已去矣。

足見其人秉性之狷介。〈墓銘〉又云：

生平無他嗜好，即好之亦不能辨其佳惡，老築一丘，榜曰溪園，三塍二堞，頗藏曲折，美卉佳果，四時不絕。坐茂樹輒顧瞻徘徊，倚徙終日，嘗放歌花下，意致甚歡。忽聞神宗崩，北向大哭，至失聲然後止。諸生皆手笑之。先生曰：「誰非書生？世受國恩，吾數行老淚，代若輩傾洒，而擲揄乃公為也。」其至性託寄如此。

此等率性任真的表現，頗有幾分魏晉名士的氣息。而曾大奇之生卒年雖未可考，從他為神宗痛哭之事，知其卒年必在萬曆以後。蕭士瑋又述其師之學問曰：

¹¹ 〔明〕蕭士瑋，〈曾端甫先生墓銘〉，《春浮園集·文集》，《四庫禁燬書叢刊·集部》，冊 108，卷下，頁 497-498。

端甫先生以奇節自好，性嗜書，老而不倦。壯歲視古修辭，神檢微拘，晚益離奇披猖，不復繩束，能快其所欲言，淮南王安云：「通士者，必非孔墨之論。曉然意有所通於物，故作書以諭意，以為知者也。」能彊記，又好孤眇之思，余懼其蔽於幽憂，竟乃得專愚之病以死，殆所謂明淫心疾者乎！

蕭氏所謂「蔽於幽憂而攝之以奇鬼」，「奇鬼」當為「沈鬼」之誤，語本《關尹子·五鑑篇》「心蔽幽憂者，沉鬼攝之」，意即其心思過於憂勞。「專愚」即用心專一而不通外情。「明淫心疾」語出《左傳·昭公元年》，乃六疾之一，亦是用心太過之病。由此可知，曾大奇博聞強記、哲思幽深，學問不拘一格、自成一派。卻因思慮過度、用心過勞而終。

除蕭士瑋的墓誌銘外，蔡懋德（1586-1644）在為曾大奇另一部著作《治平言》作序時，對曾大奇之學問體統亦有概括性的描述：

余聞曾生十五好擊劍論兵，二十精禪律疏，既而為詩歌古文辭，即又精詩歌古文辭，人得其著述，以為秦漢間人也。嗣乃益折節學聖人之道。……迹其生平，及物之功，性命之旨，殆兼懷而合鎔之。¹²

曾大奇之學涉獵甚廣，兵法、內典、辭章、儒學均在其藥籠之內。此段序文指出他的學問關懷兼有「及物之功」與「性命之旨」兩方面。「及物之功」屬於外在的經世致用之關懷，「性命之旨」則是內在的身心性命之關懷。前者本於儒家的倫理意識，

¹² 〔明〕蔡懋德〈治平言序〉，收入曾大奇《治平言》，《四庫全書存目叢書·子部》，冊91，頁269。

後者則是晚明三教共有的超脫意識。¹³ 經世與出世「兼懷而合鎔」，正是包括曾大奇在內的許多晚明求道者之思想特點。

曾大奇的故鄉泰和，雖誕生過歐陽德（1496-1554）、胡直（1517-1585）等重要的陽明學者，但是其學術社群與傳承未能建立，自1580年代以後，即已後繼乏人。¹⁴ 因此大奇受陽明學的影響可能並不深。其相與過從的人物，也以文士居多，晚明著名文人如曹學佺（1574-1646）、謝肇淛（1567-1624）等人的文集中，皆可找到與曾大奇酬答的書信。萬曆43年（1616），江西布政使李長庚（1595進士）之子，鳩合江西各地的能文之士，組織了一個制藝文社——豫章社，曾大奇及其門人蕭士瑋即是泰和縣的代表。¹⁵ 此外，《古今圖書集成》引《吉安府志》之記載，稱大奇「博學，通經史百家，嘗題座右一詩云：『鏡裡蕭蕭白髮疏，功名那復到樵漁，從今但築禩年觀，更讀人間未見書。』其好學不倦如此。」¹⁶ 由此可見，曾大奇在當時主要以博學能文而為世人所知。

不過，曾大奇亦曾參與葛寅亮（1570-1646）在杭州湖南書院

¹³ 「超脫意識」詳見拙著，〈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，頁215-253。論文中指出，因陽明學的流行，晚明儒者對「身心性命」的關懷強烈，欲從世情羈絆、知識纏縛中超脫出來，回歸灑然無礙的生命本然。此種關懷與佛道相通，三教關係在此時期亦特為密切。

¹⁴ 參見呂妙芬，《陽明學士人社群》，頁172-183。

¹⁵ 其事可參考此段文獻：「大家宰李長庚任江西左布政，其子春潮才而好奇，合豫章諸能文者為豫章社，臨川則陳際泰、羅萬藻、章世純，東鄉則艾南英，泰和則蕭士瑋、曾大奇，吉水則劉同升，南城則鄧仲驥，豐城則楊惟休、李旻，進賢則陳維謙、李光倬、陳維恭，皆郡邑間最馳者。」參見〔清〕陳弘緒，〈先友祀鄉賢萬徵君傳〉，《陳士業先生集·敦宿堂晉書一》，《四庫全書存目叢書補編》，冊54，頁446。

¹⁶ 〔清〕陳夢雷編著、蔣廷錫校訂，《古今圖書集成·理學彙編·文學典》，卷116。據網路版檢索：聯合百科電子出版有限公司，古今圖書集成，2017/03/18，<http://140.128.103.128/chinesebookweb/home/index.asp>。

的《四書》講會，與之商榷義理。¹⁷ 葛寅亮為晚明著名佛教居士，受戒於雲棲株宏（1535-1615），其儒學傳承不詳，就《四書湖南講》的思想觀之，主要受王陽明與三教論者管志道（1536-1608）的影響，主張儒釋會通。¹⁸ 曾大奇撰作《通翼》，抱有融合世出世法的志趣，與葛寅亮之流的思想家，在學問性格上自有相互呼應之處。另值得注意的是，曾大奇之弟子蕭士瑋，曾為雪浪宏恩（1545-1608）之文集作序，與錢謙益（1582-1664）、金聲（1589-1645）等人皆有交誼，亦是晚明的重要居士。蕭士瑋又與三教論者方以智（1611-1671）之父方孔炤（1590-1655），同為萬曆四十三年（1616）進士，二家過從甚密，士瑋之姪蕭伯升，對方以智在江西青原山的講學，更是全力護持。¹⁹ 方以智晚年之代表作《藥地炮莊》，引用了曾大奇《通翼》中「百家兼存而互抑」的思想，²⁰ 他之所以留意《通翼》一書，或許即是因為蕭氏一族的推介。

關於曾大奇的著作，著錄於《泰和縣志·藝文錄》者，包括：《續易解》、《通易篇》（均見於經部之易經類）、《治平言》（見於史部之政書類）、《通翼》（見於子部之仙釋類）、《詩

¹⁷ 與會名單見〔明〕葛寅亮，〈商內姓氏〉，《四書湖南講》，《續修四庫全書·經部》，冊 163，頁 5-9。名單中，曾大奇與其子曾文饒、門人蕭士瑋俱在列，曾氏父子列於匡山書院（位於泰和），蕭士瑋則列於湖南書院。大概曾氏父子只是旁聽，蕭士瑋則是正式進入葛寅亮的書院求學，茲考蕭士瑋文集《春浮園集》中有〈上葛峴老〉一札，觀其內容，確實自居為弟子無疑。

¹⁸ 關於葛寅亮《四書湖南講》的思想立場，參見荒木見悟，〈四書湖南講について〉，《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》，頁 292-328。

¹⁹ 蕭、方二家關係詳見劉浩洋，〈從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志〉，頁 146-148。

²⁰ 參見〔清〕方以智著；張永義、刑益海點校，《藥地炮莊》，卷 9，頁 467-468。方以智所引文句，本於《通翼·聲音通之二第十九》，卷 3，頁 9 下-10 下。

文雜著》（見於集部之別集類），可謂囊括四部。²¹ 然而流傳至今者，僅有《通翼》與《治平言》。依據浙東名儒陸符（1597-1646）在〈重刻通翼書後〉一文中所言，明熹宗天啟二年（1622），他在吳縣之甫里第一次讀到《通翼》，可見當時該書尚頗為流通；至思宗崇禎 3 年（1630），陸符與曾大奇之子曾文饒會面時，文饒對之提及該書書版毀於祝融、殘本散落之情況。崇禎七年（1634），陸符終於從友人處再次獲得此書，欲以之引導其父學佛。其後同學吳文英得見之，遂鳩工刻為善本。²²《通翼》一書的架構與內容，下文將進行較詳盡的討論。

至於《治平言》，其書內容全為指陳時弊的經世之學，所論均為政治經濟之實務，一定程度上反映了明末的經世思潮。蕭士瑋於書序中提及，此書完成後，曾大奇並未公開示人，待其過世，蕭士瑋方從曾文饒處力索而得。士瑋讚嘆該書「於國朝典故、時務兵刑、名實方略、人才升降，胸儲而筮畫，一一深中窺會。」²³ 然而四庫館臣則將此書列入子部雜家類存目，卻認為「論弊則明，而論所以救弊之道則往往參以書生之見，知其一而不知其二。」²⁴ 究竟哪一評價更為公允？非是本文重點，此處暫不細究。

對曾大奇生平、著述之初步考察既竟，以下將討論《通翼》一書的架構與內容。

²¹ 參見〔清〕宋瑛等修；〔清〕彭啓瑞等纂，《江西省泰和縣志》，卷 22〈藝文錄〉。

²² 〔明〕陸符，〈重刻通翼書後〉，收入曾大奇，《通翼·通翼書後》，頁 1 上-頁 2 上。

²³ 蕭士瑋〈敘〉，收入曾大奇，《治平言》，《四庫全書存目叢書·子部》，冊 91，頁 264。

²⁴ 永瑤等，《四庫全書總目·子部·雜家類存目》，卷 125，頁 1078。

三、《通翼》之架構與引用文獻

《通翼》全書包含「通」三十三篇與「翼」五篇，分別劃入內篇與外篇，書末另作詩二十六首，為書中各個主題點睛。曾大奇所謂「通」，指的是其書之內涵與佛經相通，欲以外典而通於內典；同時，又希望「通險成夷」，使人在其說解下，能明瞭佛經中的種種事相。至於「翼」，則是用以輔翼內篇。²⁵ 全書之架構與各篇之篇名，詳如下表：

表一 《通翼》篇目

	卷次	篇名
內篇	一	三報通第一、人我通第二 妙因通第三、護生通第四
	二	惟心通第五、惟心通之二第六 世相通第七、三趣通第八 佛性通第九、師智通第十 聖凡通第十一、聖凡通之二第十二 聖凡通之三第十三、聖凡通之四第十四 遊戲通第十五、劫日通第十六 山芥通第十七
	三	聲音通第十八、聲音通之二第十九 有無通第二十、豎量通第二十一 橫量通第二十二、夢幻通第二十三 夢幻通之二第二十四、夢幻通之三第二十五 夢幻通之四第二十六、夢幻通之五第二十七 雜相通第二十八、資外通第二十九 資外通之二第三十、成信通第三十一 顯趣通第三十二、經益通第三十三
外篇	四	標疑翼第一、標疑翼之二第二 憫罪翼第三、蕩二翼第四 甄三翼第五、內外篇別頌二十六首

²⁵ 詳見曾大奇，《通翼·序》，頁6上；又參《通翼·凡例》，頁1上-1下。

以上各篇，常採用賓、主問答的方式，假借一賓客之口提出問題，而後針對問題進行闡發。上文提過，曾大奇對辭章之道著力甚深，因此本書在字句上頗經琢磨鍛鍊，往往駢儷成文。他在凡例中說：

言之無文，行之不遠。故今此書雖戒在還珠，亦頗櫛治其詞，使粗成一家之言。世有因言而即其實者，固所幸甚；不然以為文而翫之，亦庶幾八識之初因，三生之遠益耳。²⁶

對文字三昧如此重視，充分體現了曾大奇的文人性格。

除了造語精工，曾大奇又喜徵引百家、大量用典。茲將《通翼》一書所引用的文獻，分為「外典」與「內典」二類，其中外典依四部分類，內典粗分為經論與中土著述。另有道教經典一部，歸入外典，別設一欄。整理如下表：²⁷

表二 《通翼》引用文獻

外典	經部	經書：《易經》、《左傳》、《禮記》、《毛詩》、《大戴禮記》、《周禮》、《論語》、《孟子》 緯書：《尚書考靈耀》、《春秋漢含孳》、《春秋演孔圖》
	史部	正史：《史記》、《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《晉書》、《梁書》、《陳書》、《北史》、《南史》、《新唐書》、《舊唐書》、《新五代史》、《宋史》、《宋書》、《元史》 其他：《越絕書》、《聖賢冢墓記》、《列女傳》、《孝子傳》、《水經注》、《資治通鑑》、《明一統志》、《隋唐嘉話》、《通志》
	子部	《老子》、《莊子》、《墨子》、《管子》、《列

²⁶ 曾大奇，《通翼·凡例》，頁1下-2上。

²⁷ 本表所列書目，多為曾大奇文中明確提及者。然書中另有僅言事例而未明出處者，若其事例之出處明確，筆者亦列入表中。

		子》、《鶡冠子》、《呂氏春秋》、《草木譜》、《古文瑣語》、《孔子家語》、《新序》、《列異傳》、《世說新語》、《拾遺記》、《述異記》、《攝山記》、《顏氏家訓》、《宣城記》、《定命錄》、《朝野僉載》、《唐畫斷》（《唐朝名畫錄》）、《龍成錄》、《劇談錄》、《中朝故事》、《化書》、《翰府名談》、《善誘文》、《癸辛雜識》、《夷堅志》、《南部新書》、《厚德錄》、《輟耕錄》、《明狀元考》、《狀元記事》、《東周列國志》、《耳談類增》、《何氏語林》
	集部	《楚辭》、《蔡寬夫詩話》、《東坡集》
	道經	《太上黃庭內景玉經》
內典	經論	經：《楞嚴經》、《賢愚經》、《觀無量壽佛經》、《大般若經》 ²⁸ 、《涅槃經》、《佛說四不可得經》、《法華經》、《無量壽經》、《維摩詰所說經》、《佛說法滅盡經》、《金剛經》、《佛說阿彌陀經》、《稱讚大乘功德經》、《圓覺經》論：《施設論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》、《大智度論》
	中土著述	《二教論》、《辨宗論》、《高僧傳》、《續高僧傳》、《廣弘明集》、《法苑珠林》、《集古今佛道論衡》、《華嚴孔目章》、《大乘起信論疏》、《華嚴合論》、《圓覺經大疏》、《圓覺經略疏》、《宗鏡錄》、《楞嚴經要解》、《智證傳》、《翻譯名義集》、《五燈會元》、《宗門統要》、《淨土或問》、《續原教論》

正如本文前言所述，《通翼》一書以「扶事為急」，大量引用世間文獻中的事例來闡釋佛典。觀覽此表可知，曾大奇涉獵之書目甚為博雜，上文提及他「破產購異書讀之，曉夜忘疲」的形象，以及「從今但築禩年觀，更讀人間未見書」的志趣，即此可以得到印證。

²⁸ 茲考《通翼》中所引《般若經》之文字，與原經有所出入，實出於〔宋〕陳實編纂之《大藏一覽集》，此書明代曾經重刊。

尤應注意的是，在曾大奇所引用的「外典」中，以史部與子部為大宗，子部中頗多記載神怪之事或異聞瑣語的小說、筆記，一般自居為「純儒」者，恐多視此為不入流之書，例如《四庫提要》認為《朝野僉載》「皆紀唐代故事，而於諧噓荒怪，纖悉臚載，未免失於纖碎」²⁹；又評《善誘文》曰：「其書皆通俗勸善之言。蓋明袁黃等之所祖。前有嘉定辛巳其弟煉序，末有木石居士虞舜徒跋，皆以閻羅王為說，詞旨頗鄙」³⁰；又評《厚德錄》曰：「此書盛陳果報，兼以神怪。……殊非儒者立言之道」³¹。類似的評論不一而足。曾大奇不避俚俗、好怪之譏，廣泛採錄這些小說家言，自然有他的理由，此點留待下文再做進一步探討。

四、《通翼》之論題與思想內涵

從上節所列《通翼》各篇的篇名，即可大致看出本書所談論的主題方向。篇幅所限，筆者不擬逐篇分析，茲歸納為以下幾個主要論題，對之進行思想內涵的闡述：（一）論三世因果、（二）論戒殺護生、（三）論鬼神非無、（四）論綱常是權、（五）論夢覺一如、（六）論時空無窮、（七）論孔佛道同、（八）論著書意趣。

（一）論三世因果

〈三報通〉是《通翼》一書的篇首，所謂「三報」，即是「現報、來報、後報」，亦即佛教的三世因果思想。佛教從業感緣起的生命觀出發，認為在過去世、現在世、未來世的生命流程中，

²⁹ 永瑤等，《四庫全書總目·子部·小說家類》，卷 140，頁 1182。

³⁰ 永瑤等，《四庫全書總目·子部·雜家類存目》，卷 124，頁 1065。

³¹ 同上註，頁 1066。

善與惡之業因，將招感來樂與苦之果報。在此篇中，曾大奇歷舉由三代以迄於宋的歷朝史事，以證明因果絲毫不爽。茲舉二例以概其餘：

漢入秦關，子嬰降於軛道；莽移漢祚，孺子斃於幽宮。二皆名嬰，有若左券。³²

周宋二祖，俱丁幼主之朝，竝假北虜之息，一則澶州反旆，黃旗被體；一則陳橋回戈，黃袍加身。周之亡也，母氏臨朝，號稱顯德；洎於宋末，德祐之名號暗符，母後之垂簾不異。故元將伯顏，嘗語宋行人云：「汝宋得天下於小兒，失天下於小兒，此實天道，夫復何言！」³³

前例指出，漢取秦之政權，秦之降王名為子嬰；後來西漢為王莽所篡，末代皇帝劉嬰亦名為嬰。後例則敘述後周太祖郭威（904-954）發動澶州兵變，以黃旗加身的戲碼推翻後漢；其後歷史重演，宋太祖趙匡胤（927-976）亦以陳橋兵變、黃袍加身而推翻後周。後周與宋代之亡，皆是幼主在位而太后臨朝，年號亦有遙相呼應之處。從這些歷史軌跡看來，正彷彿一報還一報。元將伯顏之語，即體現了中國人所熟悉的天道循環之理。

然而就佛教而言，主張的是果報自受、無可代償的因果觀，所謂：「父作不善，子不代受，子作不善，父亦不受，善自獲福，惡自受殃。」³⁴ 而《周易》以來「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」的中國傳統報應觀，則主要作用於家族系統之內，屬於比較寬泛意義的感應。兩者的內涵是否能夠會通？在儒

³² 曾大奇，《通翼·三報通第一》，卷1，頁2下。

³³ 同上註，頁4下。

³⁴ 《般泥洹經》，《大正藏》冊1，第6號，頁181中1-3。

佛交涉密切的晚明思想界曾激起不少討論。³⁵ 就曾大奇而言，他認為兩者同屬一理，故於篇末另作〈三報通餘〉補充曰：

經云：「父作不善，子不代受，子作不善，父亦不代受。」此為正見正說。然亦有同業相召，同作共報之文。故秦漢而下報相歷然，雖似代受，而實緣同業也。³⁶

曾大奇清楚佛教三世因果不代受之義，所舉歷代史事，雖看似子孫代替祖先受報，其實追根究底，彼所受者仍屬個人之業報，因同業相召之故，遂投生成為此家子孫，承擔此等果報。他引用《施設論》云：「若父母福業增上，子福業劣者，不得入胎；若子福業增上，父母福業劣者，亦不得入胎。父母子三福業等，方得入胎。」³⁷ 這是他對傳統天道報應觀與佛教三世因果觀的會通之法。

佛教進入中國以後，三世因果之說與儒學傳統的報應觀頗相結合，又融入道教天宮地府的審判機制，成為一套因果報應的信仰，對中國廣大庶民社會影響甚深。宋代以後受理學影響，儒者常對此嗤之以鼻，以為淺陋謬妄。然而晚明以來三教合流，善書風行，因果信仰尤其普及於民間，「三言二拍」等小說中，即記載了大量勸善懲惡的因果故事，許多陽明學者亦對因果之說展現

³⁵ 明末儒者在面對佛教因果之理時，反應頗為多元。包筠雅（Cynthia J. Brokaw）即曾討論東林學者對佛教報應觀與儒家感應說之異同的看法。參見包筠雅著，杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》，頁 145-157。

³⁶ 曾大奇，《通翼·三報通第一》，卷 1，頁 9 下-10 上。

³⁷ 同上註，頁 10 上。今檢《施設論》無此經文，而見於《阿毘達磨大毘婆沙論》引《施設論》之文。

出高度興趣。³⁸ 曾大奇以〈三報通〉置於全書之首，正體現了晚明的此種宗教思潮。

（二）論戒殺護生

除因果之說外，晚明思想界對於「不殺生」的議題，亦有熱切的討論。當時高僧雲棲株宏撰寫〈戒殺放生文〉、開鑿放生池，對此大力提倡，僧徒居士受其影響者甚眾。而因經濟的發展，晚明社會普遍瀰漫著奢靡之風，為追求口腹之欲，不免要殘害物命。許多儒者反省到，饕客置禽獸於刀俎，與酷吏之入民於水火無異，因此也都支持戒殺放生，甚至斷除肉食。荒木見悟論曰：

意圖貫徹「絕對戒殺主義」的佛教，與僅止於「相對節制主義」的儒家之間，按理來說，仍然存有無法超越的界限；但在當時，儒、佛二家都彼此盡可能呼應對方的理論，以期提高「戒殺放生」的風氣，卻是毋庸置疑的事。³⁹

《通翼》的第四篇〈護生通〉即乘此風潮而作。

〈護生通〉首先引用人變為畜的例證，說明輪迴實有：

³⁸ 相關研究可參考黃啟江，〈佛教因果論的中國化〉，《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面相》，頁 1-46；吳震，〈晚明心學與宗教趨向〉，《明末清初勸善運動思想研究》，頁 61-104；楊聯陞著，段昌國譯，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入氏著，《中國文化中「報」、「保」、「包」之意義》，頁 49-74。

³⁹ 荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光》，頁 110。事實上，自佛教入中國以來，戒殺的議題即激起過不少討論。六朝時期的論述可參考紀志昌，〈六朝佛法「殺生戒」與世教祠祀信仰的交涉〉，《中國文哲研究集刊》45，頁 41-94；〈六朝佛法與世教交涉下的戒殺論述〉，《漢學研究》34.1，頁 61-94。宋以後的討論參考荒木見悟，〈戒殺放生思想的發展〉，收入氏著，《陽明學の開展と佛教》，頁 219-244。

孟子曰：「人之異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」幾希既去，同體禽獸，與禽獸同體，則形逐神遷。力猛則遷於生前，力緩則遷於死後。淹速少異，究竟理齊。若畫師之為馬，斬尚之為蟒，死後之變也。封邵之為虎，明珍之為蛇，生前之變也。⁴⁰

上述四個典故，分別出自《何氏語林》、《攝山記》、《述異記》、《續高僧傳》等書。曾大奇認為，既有輪迴之實，則人亦可能轉生為物，既是如此，人類又如何能獨厚於己而慘酷於物？應當「觀同形於異形之中。想共體於殊體之外。觀念既久。慈力自成。」⁴¹ 他進一步指出，朱熹（1130-1200）《四書集註》在解釋「仁民而愛物」時，將「愛物」釋為「取之有時，用之有節」，等同予世人以殺生之藉口，流弊匪淺。他批評道：

近儒之謬，則隱心而求，良亦易知。夫孟子言「仁民而愛物」，謂其愛有緩急耳。若用之、殺之而猶為愛，則與佛經所言羅剎女事何異？羅剎女食人曰：「我念汝食汝。」夫食人而曰念人，與食物而曰愛物者，同乎？不同乎？中正之義，緣督為經，逐事而求，失之已遠。而況少殺為中，徵何典文？有識聞之，祇足莞爾。子路鼓瑟，殺心在絃，孔子斥之，門人輟敬。開闢以來，寧有殺心未盡之聖？而邪說橫興，錮我華夏。⁴²

曾大奇本於佛理而論愛物之義，用心雖善，理亦不謬，但他

⁴⁰ 曾大奇，《通翼·護生通第四》，卷1，頁19下。

⁴¹ 同上註，頁24上。

⁴² 同上註，頁24下-25上。

對朱熹的批評，其實不盡平允，畢竟孟子確有「數罟不入洿池，魚鱉不可勝食」的說法，其本意亦確為「取之有時，用之有節」，以「少殺」為中道。因此，曾大奇雖引用孔子不喜子路之瑟音帶有殺伐之氣的典故，⁴³ 強調儒家聖人亦不存一絲殺心，力圖會合孔、佛以駁斥宋儒，但終有不能盡合之處。曾大奇心中也明白此點，因此他進一步說：

夫近儒之說，毋論異於孔孟。即孔孟實然，而吾佛如此，孔孟如彼，一涇一渭，較然自分。堯武並世，人必歸堯，孔佛並生，得不歸佛？此其所以王於三界，奄有大千，為眾父父、為眾母母者也。……今之謂殺為中正，謂不殺為過當者，亦幸然為人耳。使其戴角而居，衣毛而處，縣命於郇廚之下，遊魂於羿穀之中，義罟前施，孔戈後逐。成湯雖仁，猶然結網，子輿誠愛，曾不聞聲。於斯時也，大覺垂憫，倏然而現。則夫夫也，必將悲喜交懷，旁皇歸命，若抱怖之鵠，蔭影而息機；瀕死之羊，銜刀而祈客。又何暇持前人之餘論，較孔佛之勝劣哉！

此段文字，廣泛運用《周易》、《論語》、《史記》、《孟子》、《婆娑論》、《善誘文》、《顏氏家訓》等經、史、小說的典故，明確指出，即使宋儒之說合乎孔孟原意，而與佛教戒殺之說相違，也應捨儒說而宗於佛說。他教人觀想自己是將被宰殺的生靈，彼時心情必然極為驚怖。而儒家聖人雖云仁愛，但伏羲尚且結網而漁、孔子猶有射獵之事、商湯雖網開一面卻非斷殺、

⁴³ 此處應是結合《論語》與《說苑》的說法。《論語·先進》曰：「子曰：『由之瑟，奚為於丘之門？』門人不敬子路。」又《說苑·修文》曰：「子路鼓瑟有北鄙之聲，孔子聞之曰：『信矣，由之不才也！』」

孟子雖說愛物卻僅是暫遠庖廚。當此之時，如若大慈大悲的釋迦出現於前，在即將斷生殞命的當下，任誰都會毫不考慮地投向佛陀，而非儒家聖人的懷抱，又豈需在理論上爭論孔佛勝劣？

曾大奇此論本於設身處地的愛物之情，熱切地向讀者呼告，甚具感染力。蕭士瑋之弟蕭士瑀（生卒年不詳）讀後讚曰：

曾端甫先生《通翼·護生通》弘慈剴惻，擬刻行之。俾聞見之士，或因之而止殺、減殺，即先生之悲願，垂於無窮，死者不可作，法言固未絕也。⁴⁴

稍後，清初居士周夢顏（1656-1739）亦將〈護生通〉錄入善書《萬善先資集》中刊行，流通至今，影響深廣。而彭際清《居士傳》則於曾大奇傳中，節引此篇文字，稱此篇於全書中「義尤深人」。⁴⁵

關於儒家節殺而佛家戒殺的差異，曾大奇於〈標疑翼〉中續有補充說明。其文曰：

東西異緣，權實殊教。西聖顯實，東國施權。顯實故使人行亦使人知；施權故不使知而但使行。……是故未嘗戒殺也，而特廣為之目，漁則釋利於易求，弋則施工於難獲。……未嘗斷肉也，而特寬為之途，喪則軌之以食粥，祭則嚴之以致齋。⁴⁶

⁴⁴ [明]蕭士瑀，《陶菴雜記》，《四庫禁燬書叢刊·集部》，冊142，卷3，頁694。

⁴⁵ 彭際清，《居士傳》，頁272中10。

⁴⁶ 曾大奇，《通翼·標疑翼之二第二》，卷4，頁11上-12下。

曾大奇認為儒佛畢竟同道，只是因應不同的因緣，以致教有權、實之分。儒學為權法，故不顯言戒殺，但也施設種種節度與禮儀，使人民不致濫造殺業。曾大奇的立場，蓋欲人由權教而入於實教，反對執權以攻實，乃至等而下之，妄造殺業，連儒家之權亦守不住。這是他從權實的角度會通儒佛的立場。

（三）論鬼神非無

先秦儒學對鬼神採取「敬而遠之」的態度，並未否定死後世界與超自然現象的存在，程朱理學則偏向將鬼神做氣化、自然化的解釋。明初居士沈士榮（生卒年不詳）在其護法書《續原教論》中，已經對此提出批評，沈氏曰：

三代之書，動輒稱天，則王者事天，此臣事君，不敢專也。先儒釋天曰理，釋鬼神曰氣，則是無所主者矣。雖釋帝曰主宰，又不言實有神聖之靈，則祭天即是祭理，饗鬼神即是饗氣。如此見解，豈能真起至敬耶？⁴⁷

沈士榮認為程朱的鬼神論，將抹殺儒學原有的宗教感，使人喪失敬信之心。明中葉以降，程朱理學的權威性滑落，理學傳統的鬼神觀，受到更多儒者的質疑。⁴⁸ 曾大奇《通翼》亦立有〈二趣通〉一篇，專門討論鬼神有無的問題。其曰：

⁴⁷ [明]沈士榮，《續原教論·三教論》，《嘉興藏》冊20，第B090號，頁327上3-7。

⁴⁸ 相關見解，可參考呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬編，《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網路》，頁103-130。

鬼神之說，則九經同條，百家共貫，非是釋經，獨張其義。……耳目之前，人事所攝，視聽之外，規矩不失。若有鬼之義不立，則幽暗之過必深。大《易》以氣物明其變，《禮》經以二有表其微，墨翟以〈明鬼〉次篇，《中庸》以盛德弘教。周公以多才代武，般人以有知示民。使知竈髻沈履，觸目皆是；三彭三姑，吾身實然。然後五禮治身，百靈檢念。火滅修容，無待於周聖；朝衣假寐，不必於晉卿。父母師保，將在是平。⁴⁹

曾大奇此處廣引各家典籍，證明佛經中的鬼神之說確然不虛。儒家方面，《周易·繫辭》有「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀」之說；《禮記·樂記》有「明則有禮樂，幽則有鬼神」之文；《禮記·中庸》則云「鬼神之為德，其盛矣乎」；《禮記·檀弓》亦謂「般人用祭器，示民有知也」，凡此均可證明先秦儒者對鬼神實有的肯定。此外，墨子曾撰作〈明鬼〉篇；《莊子》則假藉管仲之口而稱「沈有履，灶有髻」，承認有灶神與履鬼；道教則立「三彭三姑」之說，主張人死後有三屍神。綜合這些說法，可見鬼神的存在本是各家所共同承認的事實。曾大奇認為，唯有相信鬼神實存，才能隨時隨處心懷敬畏，一如《大戴禮記》中，入夜仍容貌恭肅的周武王，以及《左傳》中，清晨即盛服等待入朝的趙簡子。他進一步說：

後之儒者，為心不弘，既昧神理，又失聖意。妄逞胸臆，非毀所建。謂鬼神之事，荒忽烏有，常物之表，人誰能徵？……遂使耳觀之徒，雷然附和，於是君子怠於為善，小人銳於即非。世教大壞，斯人為之。……鬼神蔑矣，三世則無，三世

⁴⁹ 曾大奇，《通翼·二趣通第八》，卷2，頁15下-16上。

既無，身亦不有。不有之身，堯桀所同，恣睢暴戾，于何不作？⁵⁰

此所謂後儒，已非專指宋代以來的理學家，亦包括歷代以佛經鬼神之說為謬悠之談的儒者。曾大奇認為，鬼神觀的偏差，將使人撥無三世因果，產生人死斷滅的見解，從而開啟恣意妄行之端，導致世風頹敗之果。曾大奇如此看重鬼神、因果之說與世教的關係，固然本於佛教的立場，也顯然相應於當時流行的《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》等源出於道教的善書思想，⁵¹ 具有鮮明的時代印記。

（四）論綱常是權

歷來儒佛之爭最難調和者，厥為入世與出世的不同價值取向。儒家以綱常倫理作為根本價值，而佛教最終欲度眾生超出生死苦海。在〈世相通〉中，曾大奇藉由問者之口，引《法華經》「治世語言，資生產業等，皆與實相不相違背」之文，提問云：「若復人人成佛，則五倫道息，今此世界，於何安立？又夫婦之道，聖人猶然，必云無之，豈人情乎？」對此問題，他回答道，《法華經》所謂「不相違背」，意在闡明萬法一如之理，並非認為必藉綱常之道，方能成此世間。曾大奇舉《楞嚴經》所說：「迷妄有虛空，依空立世界，想澄成國土，知覺迺眾生」，說明此世界乃是因眾生無明而起，聖人最終將止息此妄想。⁵² 然而若佛教的世界觀為真，儒家聖人又何以如此重視綱常倫理？他申論曰：

⁵⁰ 同上註，頁 19 下-20 下。

⁵¹ 關於明清的善書運動，參見酒井忠夫，劉岳兵、孫雪梅、何英鶯譯，《中國善書研究（增補版）》一書。

⁵² 曾大奇，《通翼·世相通第七》，卷 2，頁 13 下。

五倫之道，起於夫婦，夫婦之配，實本塵情。情之在民，聖人欲滅之而不能，非能之而不欲。……原夫欲界之中，雖復草木，猶若有情。楚畹之蘭，在女彌芳；魏苑之草，伺昏而合。卉木如此，例人可之。聖人既未能握物以從己，故遂乃俯己而範物，範物自跡，於我無心。⁵³

在曾大奇看來，五倫之道並非究竟，但為世人所不可無，因此儒家聖人不能不「俯己而範物」，順俗而施權。

曾大奇此處雖以佛教為了義，以儒家名教為權法，但他並不因此疏於世事。上文已曾提過，他的學問關懷兼有「及物之功」與「性命之旨」兩方面，觀其《治平文》一書的內容，以及為萬曆皇帝痛哭的真情流露，可知他並不以出世法而妨礙世間法。此種學問型態，在中晚明士人中並非孤例。如著名的三教論者管志道，亦主張出世之教為實、世間之教為權，其論綱常倫理曰：

天下之事，惟有提眾生同出生死苦海一節最大。君臣、父子、夫婦、昆弟，皆是生死苦海中因緣，非究竟之地。⁵⁴

儘管如此，管志道卻依然具有強烈的倫理意識，不僅撰寫《從先維俗議》，討論當世禮法教化的各項議題，也藉對《周易》的創造性詮釋，建構一套嚴密的哲學體系，欲以通貫世出世法。⁵⁵ 出世之見地與入世之行履融合無礙，正是晚明居士佛教的一大特點。

⁵³ 同上註，頁 14 上-15 上。

⁵⁴ 〔明〕管志道，〈儒者當究一大事因緣之義〉，《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書·子部》，冊 88，卷 5，頁 523。

⁵⁵ 關於管志道的思想，最新的研究成果參見拙著，《融貫與批判——晚明三教論者管東溟的思想及其時代》。

（五）論夢覺一如

喜好談夢，是有明一代的特殊文化現象，無論文人、儒者乃至佛教叢林，皆留下諸多記夢、論夢的文字。⁵⁶《通翼》亦有〈夢幻通〉數篇，謂人世間的歷史本如一夢，曾大奇云：

人生之夢，在近能憶，在遠則忘。近憶之境，不過十日；遠忘之時，必多於近。然則黃、軒至今，雖時綿萬祀，朝易千君，而夢境未忘，則亦十日之近耳。……堯舜周孔，究至銷聲；秦漢晉唐，又復何有……是以仰面看屋，往哲所笑；身後餘名，達人所輕。非獨以蠲棄無益，專精至道；亦以理契曠然，曾不歷懷耳。⁵⁷

就此看來，史籍所載，只不過是暫時的紀錄，猶如人能短暫記憶夢境，時久則必至消亡。將人類歷史視為一大夢，則心境自然曠然超脫、無所縈懷。但此種以世事為夢幻的見解，是非容易抽離社會大群，落於理學家所批評的「自私自利」？曾大奇進一步申論曰：

夫知幻者，故不棄幻也。幻不知幻，既墮塵勞之境；知幻棄幻，復入斷滅之門。⁵⁸

知幻而不棄幻，既不著於有、亦不墮於空，乃是大乘佛法「不住生死，不住涅槃」的不二中道。曾大奇以此詮釋儒家聖王，認

⁵⁶ 明代談夢風氣之概述與相關研究的回顧，參見前引書，頁 62-64。

⁵⁷ 曾大奇，《通翼·夢幻通之三第二十五》，卷 3，頁 18 上-19 上。

⁵⁸ 同上註，頁 20 下。

為其人乃是和光同塵，權以世法為真實，所謂：「揖讓干戈，為時之所欲為；詩書謠俗，得民之所同得。不顯聖以奪凡，匪用我而背俗。」⁵⁹ 又舉孔子為例曰：

雖絕周公之夢，猶敬鄉人之儺。夫以儺儺耶？周公之事亦儺也。周公非儺矣，鄉人之儺夫豈儺哉？不夢周公，故在陳而猶樂；朝服鄉人，故臨河而興歎。覺不異夢，夢不異覺。至人無夢，殆謂是乎！⁶⁰

這段文字頗不易詮釋，需先說明其所使用的典故。《論語·述而》記載孔子晚年不復夢見周公，〈鄉黨〉篇則載孔子「鄉人儺，朝服而立於阼階。」儺是迎神賽會中以樂舞驅逐疫鬼的儀式，孔子朝服而立，表示對此儀式的恭敬。另外，《史記·孔子世家》載其在陳絕糧七日，「外無所通，藜羹不充，從者皆病。孔子愈慷慨講誦，弦歌不衰。」又載其「臨河而嘆曰：『美哉水，洋洋乎！丘之不濟此，命也夫！』」在曾大奇看來，周公之禮樂與鄉人之儺，都屬如夢如幻的世間法，其實沒有本質上的區別，若視鄉人之儺為幻，則周公禮樂亦如幻；若認真對待周公禮樂，則也應認真對待鄉人之儺。依此觀之，孔子晚年之所以不再夢見周公，是因已具世法如幻之見地，所以即使遭遇困厄、在陳絕糧，依舊能心境超然、弦歌不衰；但另一方面，孔子雖然「知幻」，卻不「棄幻」，故對於鄉人之儺表示尊重，同時亦隨順俗情而發出「時運不濟」的感嘆。所謂「覺不異夢，夢不異覺」，正是大乘佛學夢覺一如、真俗不二的境界。曾大奇此一論點，雖未必能為一般

⁵⁹ 曾大奇，《通翼·夢幻通之四第二十六》，卷3，頁19下。

⁶⁰ 同上註，頁20下。

儒者所接受，但卻頗富理趣，屬於以佛解儒的創造性詮釋。

（六）論時空無窮

大乘佛典中的時空觀，橫遍十方、豎窮三際，種種不可思議的境界，往往未能為儒者所採信。《通翼》中的〈劫日通〉、〈山芥通〉、〈橫量通〉、〈豎量通〉諸篇，即是欲發明佛教時空無窮的宇宙觀。

曾大奇指出，人的壽命在已超脫生死的至人眼中，可謂短如蜉游，但人於短暫的一生中，卻是萬端俱作。所謂：「思婦鰥人，殘漏方永；孱夫病叟，餘景猶長。靜居一室，回首韶英，雖依稀於瞬息，亦彷彿於曠期。」時間本是假名安立之法，其體無實，隨著心境的變化，便有久暫之別，足見《維摩詰經》之中，菩薩「演七日以為一劫」、「促一劫以為七日」之說，並非難以理解。⁶¹

其次，曾大奇引用東晉王嘉《拾遺記》中的異聞，謂吳主孫權之妹趙氏，能於方寸布帛之中，繡出全國地圖；又引用明人王同軌的雜記《耳談類增》，謂書生施雨擁有奇技，能在一粒麻之上書寫絕句。他認為，僅是世間技藝，已具有以小攝大之奇，出世間的妙道自不待言。因此《維摩詰經》中，菩薩將須彌山容納於一粒芥子之中而無所增減的境界，也就毋須驚異了。⁶² 他又舉儒、道典籍曰：

《易》不云乎？「天在山中」；莊生亦言：「秋毫為大」。宋人註經，謂非事實；向、郭藻義，徒極理趣。夫理在事外，

⁶¹ 曾大奇，《通翼·劫日通第十六》，卷2，頁32下-33上。

⁶² 曾大奇，《通翼·山芥通第十七》，卷2，頁33下-34下。

理同烏有；聖若虛談，聖是穀音。姬旦豈其然乎？《南華》亦必不爾。⁶³

曾大奇批評朱熹《周易本義》注解大畜卦「天在山中」之文時，僅曰：「天在山中，不必實有是事，但以其象言之耳。」其實從佛法相即相入的境界而言，天在山中，不僅是象徵，也可以是事實。大奇又批評向秀、郭象注解《莊子·齊物論》「天下莫大於秋毫之末，而泰山為小」一段時，只從「萬物自足」的道理上發揮，未能以「芥子納須彌」的見地，讀出《莊子》的深意。曾大奇的論述，一方面是以儒道經典證明佛經之不謬；另一方面，也是以佛經的智慧轉而發明儒道經典，由此認為後世註家不免有執理廢事之偏。

在〈橫量通〉中，曾大奇又施設以下問答，以發明世界無窮之理：

客問：經言天地之外復有天地，如是相積，至於無量無邊，不可思議，斯亦信然乎？〈通〉曰：夫世量無窮，宇宙無盡，多羅未至，玄哲先唱。乾坤坤乾，暗寄羲皇之卦；地天天地，顯陳夏革之文。仲尼「登東山而小魯，登泰山而小天下」，天下為小，則必有大於天下者矣。莊子曰：「有實而無處者宇也，有長而無本標者宙也」，有實無處，則有處非實矣。此並震旦妙典，學士通聞。然而仲尼微言，既絕得意之路；二家宏唱，復入矯誕之科……莊生所以寄言於夏蟲，孔子所以致歎於醯雞也，哀哉！⁶⁴

⁶³ 同上註，頁34下。

⁶⁴ 曾大奇，《通翼·橫量通第二十二》，卷3，頁14上-14下。

多羅，即修多羅，此處指佛經。曾大奇認為佛經世界無窮的宇宙觀，儒、道二家的哲人早已論及。他引用《周易》卦象之天地交錯；《列子·湯問》中夏革論天地無盡；以及孔子「小天下」、莊子「有實而無處」等說法，做為佛法之證明，指出後世儒者未能體察孔子的微言大義，又貶斥佛、道二家之說為矯誕不經，因此不能免於識量狹淺之弊。曾大奇這一釋經方式，自然頗有斷章取義之嫌，也缺乏更進一步的論證，但其三教合一的思想立場，明顯可由此看出。

（七）論孔佛道同

上述各論題，皆從不同角度體現曾大奇會通世出世法的努力。而在〈資外通〉一篇中，他更明白揭示出他以佛釋儒的目的：

東土微言，實徵西說……自非弘以常住之文，證以不滅之旨，廣之以三祇八部，准之以十界一如，則形神俱泯，物我長封，開化之路，終等於銅駝；入聖之路，誰通於金犢？蓋聖人發唱，籠罩幽顯，局於一域，則觸途而躓；引之大通，斯曠焉無礙。然則東西二聖，勢侔鼎足，雖或尊佛，何妨歸孔？「攻乎」之譚，吾不敢知。⁶⁵

簡要言之，曾大奇認為孔佛道同，儒書中的微言，往往在通過佛教見地的詮釋後，更能顯豁其義。這一思路，可謂遙承北宋護法居士張商英（1043-1122）「唯吾學佛，然後能知儒」⁶⁶的思想，反對排斥佛教為異端的儒者成見。曾大奇又自設一問：若儒

⁶⁵ 曾大奇，《通翼·資外通第二十九》，卷3，頁24下-25下。筆者按：「曠焉無礙」之「礙」，古通「碍」。

⁶⁶ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，第2035號，頁429下6-7。

家聖人通於佛理，何不明言？西方聖人又何以能明言？對此，他的回答如下：

聖無同異而有同異，夫域中之大，世外之奇，匹夫匹婦之所咨嗟而駭異者也。西聖寄位王宮，固已赫然服物矣，而釋梵天龍稽首歸命，又繽紛若是，民安能無風靡乎？然而猶且有不聞不見者也，猶且曰：「是難信之法也。」若吾夫子方困苦流離，畏于匡而阨於陳、虎也，爾之哀也。臣之天下之人曰：「是東家之丘也。」或曰：「是鄆人之子也。」雖欲言之，惡得而言之哉！⁶⁷

曾大奇明白指出，釋迦與孔子所悟之理雖然無二，所處之時代畢竟有別。因此釋迦所能暢言之理，在孔子卻有難開之口，此乃孔子不得已之苦衷。雲棲株宏亦曾說：「佛談如是妙理，遍於三藏，其在儒書，千百言中而偶一及也。仲尼非不知也，仲尼主世間法，釋迦主出世間法也。心雖無二，而門庭施設不同。」⁶⁸ 這都是對孔子的學問造境，進行一種「出世間化」的肯定，使之能與佛教同道。

在〈標疑翼〉中，曾大奇進而論及世儒之所以不信佛法的種種原因，其中之一即是「不知孔」，他認為孔子本是「俯己就世，秘內遊外」的聖人，並引用《列子》、小說《東周列國志》、緯書《春秋演孔圖》等書中之事例，以證明孔子亦有種種玄妙之事蹟。⁶⁹ 又云：

⁶⁷ 曾大奇，《通翼·資外通之二第三十》，卷3，頁27上-27下。

⁶⁸ 〔明〕株宏，〈寂感〉，《蓮池大師全集·竹窗隨筆》，冊3，頁1397。

⁶⁹ 曾大奇，《通翼·標疑翼第一》，卷4，頁7上。

學佛者曰：「孔子固不廢釣弋獵較也。」學孔氏者亦曰：「孔子不廢釣弋獵較也。」學佛者曰：「孔子之道止於耳目之常也。」學孔氏者亦曰：「孔子之道止於耳目之常也。」彼方以此薄孔子，而此即尊之以其所薄；彼方以此凡聖人，而此即聖之以其所凡。天下信此之所尊，則孔不入佛，何也？彼以為聖人之道固如此，吾亦以此為聖人而已矣。天下信彼之所薄，則佛不入孔，何也？彼以為孔子凡夫也，是將救死生之不暇，而暇為吾師哉？如是則異見雲興，道術方裂，統一聖真，將無期矣。⁷⁰

曾大奇點出儒佛對立的主要原因，在於人們將孔子的形象與境界侷限於世間法，儒者愈以此一形象為尊，佛徒便愈是輕視孔子，儒佛二家遂永遠無法相融。由此段文字觀之，曾大奇希望孔佛相入，以期「統一聖真」的思想立場，可謂表露無遺。

（八）論著書意趣

《通翼》一書的內容論及因果、鬼神諸事相，又常舉小說、雜記中的異聞為例，容易引來愛奇好怪之譏。曾大奇於是特立〈顯趣通〉一篇，顯發其撰作此書之真正意趣。他首先提及《山海經》與《列子》，謂二書並非為了好奇而作，而是為了使人「蕩胸遣累，豁視開聽」，自己的《通翼》一書，亦復如是。他說：

今之學者，去聖綿邈，世智限心，幽途廢照，亦將謂幅員窮於天地，事業極於百齡，道術殫於九流，立身止於仁義。由是輪迴報應之說，死生鬼神之言，皆無所措於其間。一途既謬，萬岐橫生，見網網繆，長夜方永。……故今依聖建言，

⁷⁰ 同上註，頁7下-8上。

傍經顯義。暢法界之無窮，以廣其心；明道妙之過量，以變其志。庶幾局步可展，先心可革，拔楔出釘，將在斯矣。⁷¹

由此可見，《通翼》所預設的主要讀者，乃是未通佛法的士大夫。曾大奇希望透過此書，顯發佛經的世界觀，以豁開世儒的眼界與知見。

此外，《通翼》此書偏重事相之闡明，實欲彰顯「理事不二」之旨。曾大奇云：

理事不二，全事即理。心境不二，全境即心。理之成事，如幻師之作幻，雖種種奇特，要不離於法術；心之造境，如人之夢寐，雖無所不至，要不出於想因。如此，則亦何異之有？⁷²

「全事即理」的觀念，為天台學所恆言，意即隨拈一法，無非法界之全體。延伸來說，本書所引用的種種事例，無論出於內典、外典，都不離於佛經之義理，全在讀者善加體會。曾大奇亦指出，愚夫愚婦常「信事不信理」，學士大夫常「信理不信事」。前者信事相之然，而不知其所以然，例如相信罪福因果，卻不知業性本空；後者則常於理境闊論高談，而不信因果事相，例如高談「致廣大」、「極高明」，卻對佛經中種種不思議的事相嗤之以鼻。「信事不信理」者，有如瞽者夜行，容易墜落坎坑；「信理不信事」者，如貧者夢財，雖多說而無益。在曾大奇看來，理與事固然都不應偏廢，但二者相較，「信理不信事」之病尤應避免。其曰：

⁷¹ 曾大奇，《通翼·顯趣通第三十二》，卷3，頁30上-32上。

⁷² 曾大奇，《通翼·凡例》，頁1上。

理譬之影，事譬之形，形有挾影之力，影無隻立之能，愛形而去其影，影不可去也，愛影而去其形，則影本亡矣。故愚夫愚婦，猶有不墜坑坎之時；而學士大夫，必無能取夢物之日也。⁷³

本於此種寧可昧理、而絕不可廢事的立場，曾大奇又特別提醒學士大夫，不應輕視流行於愚夫愚婦之間的淨土法門。他特立〈妙因通〉一篇，強調淨土法門相較於禪，「得果同而修因易」，乃是「權實雙舉，理事互融」之教。⁷⁴

在〈憫罪翼〉中，曾大奇對歷代史官忽略佛教相關史蹟的作法頗有微詞。其云：

凡為史先識，而識有二：曰世識，曰道識。……馬遷蓋有世識，而寡道識者也。……自遷而外，則益復無望。故佛事莫盛於晉，而孫盛諸史不傳；宗門莫盛於唐，而新、舊二書皆略。惟其道著於耳目，而必不可以不書；事關於時君，而必不可以不載，如澄、什以弘通示異；三武以蕩滅違凶，然後傳且紀之。而猶抑聖以為技，襯末而暗本焉。自餘則捐棄於泓穎之外，蕪沒於簡編之中者，蓋多矣。⁷⁵

曾大奇認為歷代史家缺乏「道識」，此「道」指的是出世間的佛法。由於史家不能通於佛法之宇宙觀、因果觀，因此在抉擇史料上遂有種種侷限性，又出於固有成見，對有關佛教相關的歷

⁷³ 曾大奇，《通翼·標疑翼之二第二》，卷4，頁10下-11上。

⁷⁴ 曾大奇，《通翼·妙因通第三》，卷1，頁12下-13上。

⁷⁵ 曾大奇，《通翼·憫罪翼第三》，卷4，頁12下-13下。

史事件，也往往刪略不談。⁷⁶ 他在《通翼》書末有〈閔罪〉詩曰：「眾生障重目如瞽，史氏業深筆作魔。我願翻成好手眼，他年金匱是多羅。」意即希望此書能以佛法之世界觀，破眾生之執障，使人於佛法起敬信之心，護法之自信躍然紙上。由此看來，或許也能解釋他何以不避譏嫌，廣引小說、異聞之例，畢竟因為正史的作者乏「道識」，因此在為佛經的事相尋找例證時，就不得不求諸野史了。

五、結論

明中葉以降，內典與外典兼治、經世與出世一體，成為許多學人的共同關懷。如幻輪禪師曰：「為僧而不兼外學，懶而愚，非博也，難乎其高。為儒而不究內典，庸而僻，非通也，烏乎其大？」⁷⁷ 彭際清亦在《居士傳》中十分生動地描述了當時的思想風貌：「明之末造，籬籬既撤，華梵交宣，覲彌陀於數仞墻中，謁庖犧於菩提樹下，大同之化，於是為昭然。」⁷⁸ 三教聖人形象的重合、三教義理之間的交攝互入，成為晚明思想界一個引人注目的特點。

本文所論《通翼》一書的作者曾大奇，並非當時著名的思想家，然而此書的內容卻頗富理致，曾大奇曰：

⁷⁶ 《歷朝釋氏資鑑》的這一段記載，可以參看：「劉煦授司空平章事撰《舊唐史》，佛祖異跡並載之。至宋歐陽脩撰《唐書》，皆刪去。司馬光編《通鑑》，佛祖事跡有助國化者，悉刪去之，亦不存。」《卍新纂續藏》冊 76，第 1517 號，頁 217 上 23-中 1。

⁷⁷ 〔明〕幻輪，〈續集稽古略敘〉，《釋鑑稽古略續集》，《大正藏》冊 49，第 2038 號，頁 903 中 5-8。

⁷⁸ 彭際清，《居士傳》，頁 266 中 7-9。

三教理一，世之學者多能言之，然未有能真知其一者。今某為此書以弘佛，而所摭顧多外典。夫以外典明佛教，猶之以佛教明外典也。然則覆而觀之，雖謂某此書為儒術張楚可也。⁷⁹

曾大奇以外典發明佛教，同時又以佛法拓展外典的內涵，令內、外典籍得以交互映發，正體現了晚明思想界的風潮。與時人喜從心性本體談三教一致不同，本書蓋以「扶事為急」，因此在各個主題中，皆廣引外典之事例，以印證內典之教理，此種會通方法，可稱為「即事顯理」之法，這是《通翼》一書甚具特色之處。根據本文的分析，此書所討論的主題，如勸信因果、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，均對應於時代思潮，亦屬晚明佛教界普遍的關懷。曾大奇在各個議題中所提出的論點，正可增進吾人對此一時期佛教思想的認識。

蕭士瑋在〈曾端甫先生墓銘〉中，對《通翼》有以下的評論：

余讀端甫書，至黑白抗拒之際，稱引同異，未嘗不廢書而歎也。尋其大指，嚴以護儒之營壘，而賤儒苦其難於陷堅，反操戈而仰攻；未出佛之額珠，而義學樂其易於救饑，遂買櫝而遙贊。至於讓夷急病，誼激同仇，理佐其銳，而學益其愚，果以其身犯物之難，而每不顧時事之所安，仇者往往快焉，君子哀之矣。⁸⁰

蕭氏認為，《通翼》援佛以入儒，其本意固然是希望拓展孔學的詮釋向度，對儒家多所迴護，但是恐怕嚴守門戶的儒者未必

⁷⁹ 曾大奇，《通翼·凡例》，頁1下。

⁸⁰ 蕭士瑋，〈曾端甫先生墓銘〉，《春浮園集·文集》，卷下，頁497-498。

領情，反而會加以批判；而所謂「佛之額珠」，用的乃是《涅槃經》典故，譬喻人人本具之佛性。⁸¹ 蕭氏之意，殆謂本書多談事相，未深入發明心性之理，所以佛教界對此書的肯定，大抵亦停留在事相層次。至於「讓夷急病」以下諸評，原意如何似難確定，大概是指，曾大奇對儒典的主觀解釋，以及對異聞雜記的任意引用，不免予人以牽強比附之口實，其所學涉獵愈博，愈置自己於不利之境地，故而蕭士瑋對此表達了惋惜之意。這一評論，確實點出了《通翼》一書的缺失，然而以曾大奇性情之狃介與對一己才學之自信，即使覺察此點，恐怕也不會輕易改變其作風罷！無論如何，綜觀《通翼》一書，可以清楚看出作者縮合世教與佛法的努力，其「即事顯理」的會通方式，正可視為晚明三教合一思潮中一個特色鮮明的個案。

⁸¹ 參見《大般涅槃經》，《大正藏》冊12，第374號，頁408上9-中12。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《大正藏》，東京：大藏經刊行會，1924-1935；《卍新纂續藏》，東京：國書刊行會，1975-1989；《嘉興藏》，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 《般泥洹經》。《大正藏》冊 1，第 6 號。
- 《大般涅槃經》。《大正藏》冊 12，第 374 號。
- 《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49，第 2035 號。
- 《釋鑑稽古略續集》。《大正藏》冊 49，第 2038 號。
- 《歷朝釋氏資鑑》。《卍新纂續藏》冊 76，第 1517 號。
- 《居士傳》。《卍新纂續藏》冊 88，第 1646 號。
- 《續原教論》。《嘉興藏》冊 20，第 B090 號。
- 《大藏一覽集》。《嘉興藏》冊 21，第 B109 號。

古籍

- 《四庫全書總目》。北京：中華書局。2003 年。
- 《四書湖南講》。《續修四庫全書·經部》。上海：上海古籍出版社。1995 年。
- 《甘露園短書》。《四庫全書存目叢書·子部》。臺南：莊嚴文化事業公司。1997 年。
- 《江西省泰和縣志》。臺北：成文出版社。1989 年。
- 《治平言》。《四庫全書存目叢書·子部》。臺南：莊嚴文化事業公司。1997 年。
- 《春浮園集》。《四庫禁燬書叢刊·集部》。北京：北京出版社。2000 年。
- 《珂雪齋外集》。《續修四庫全書·集部》。上海：上海古籍出版社。2002 年。
- 《從先維俗議》。《四庫全書存目叢書·子部》。臺南：莊嚴文化事業公司。1997 年。
- 《通翼》。明崇禎九年序刊本。東京：內閣文庫館藏。1636 年。

- 《陳士業先生集》。《四庫全書存目叢書補編》。濟南：齊魯書社。2001年。
- 《陶菴雜記》。《四庫禁燬書叢刊·集部》。北京：北京出版社。2000年。
- 《蓮池大師全集》。上海：上海古籍出版社。2011年。
- 《藥地炮莊》。北京：華夏出版社。2011年。

中日文專書、論文或網路資源等

- 包筠雅（1999）。《功過格：明清社會的道德秩序》。杜正貞、張林譯。杭州：浙江人民出版社。
- 吳孟謙（2014a）。〈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。頁 215-253。
- （2014b）。《融貫與批判——晚明三教論者管東溟的思想及其時代》。臺北：臺灣大學中國文學系博士論文。
- 吳震（2009）。《明末清初勸善運動思想研究》。臺北：臺大出版中心。
- 呂妙芬（2003）。《陽明學士人社群》。臺北：中研院近史所。
- （2013）。〈明清之際儒學生死觀的新發展〉。呂妙芬編，《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網路》。臺北：中央研究院。頁 103-130。
- 岡部和雄、田中良昭（2013）。《中國佛教研究入門》。辛如意譯。臺北：法鼓文化。
- 紀志昌（2014）。〈六朝佛法「殺生戒」與世教祠祀信仰的交涉〉。《中國文哲研究集刊》45。頁 41-94
- （2016）。〈六朝佛法與世教交涉下的戒殺論述〉。《漢學研究》34.1。頁 61-94。
- 荒木見悟（1972）。《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》。東京：創文社。
- （1984）。《陽明學の開展と佛教》。東京：研文出版社。
- （2001）。《近世中國佛教的曙光》。周賢博譯。臺北：慧明文化。
- （2008）。《佛教與儒教》。廖肇亨譯。臺北：聯經出版。
- 酒井忠夫（2010）。《中國善書研究（增補版）》。劉岳兵、孫雪梅、何英鷺譯。南京：江蘇人民出版社。

- 陳弱水（2016）。《唐代文士與中國思想的轉型》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 黃啟江（2004）。《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面相》。臺北：臺灣學生書局。
- 楊聯陞（1987）。《中國文化中「報」、「保」、「包」之意義》。段昌國譯。香港：香港中文大學。
- 劉浩洋（2003）。《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》。臺北：國立政治大學中文所博士論文。
- 聯合百科電子出版有限公司。古今圖書集成。2017/03/18，
<http://140.128.103.128/chinesebookweb/home/index.asp>。

Re-establishing the Importance of Dharmic Phenomena: A Preliminary Study of Zeng Dayi's *Tongyi*

Meng-chien Wu

Assistant Professor

Department of Chinese Literature, Sun Yat-Sen University

Abstract

The late Ming intellectual scene witnessed a trend in which the line between Confucianism and Buddhism was regularly crossed, leading to the merging of this- and otherworldly concerns. Zeng Daqi's *Tongyi* was one of such works that reflected this trend. Zeng, a Buddhist from the Taihe County of Jiagxi Province, observed that Confucians tended to disregard *supernatural phenomena* (*shixiang* 事相) found in Buddhist scriptures (such as stories of causes and results, ghosts and gods, the universe, etc.) in their preoccupation with Chan principles. As he sought to bring focus back on these stories, Zeng boldly made use of material out of novels and miscellanea to advance the thesis of the non-duality between Confucianism and Buddhism. The *Tongyi*'s utilization of both this and otherworldly logic, and its concerns with issues such as causation, the protection of life, ghosts and gods, dreaming and awakening etc. reflected the interests of the Buddhist community in his time. The *Tongyi*'s argument that fundamental principles can be revealed through the study of phenomena can be seen as a unique case within the late Ming syncretistic movement.

Keywords:

late Ming; Zeng Daqi; *Tongyi*; Confucian-Buddhist non-duality; revealing principle through phenomena