

儒教聖殿的無盡追尋—— 論《野叟曝言》中的排佛書寫

謝玉玲*

〔摘要〕

《野叟曝言》是清代「四大才學小說」之一。自唐代以來，儒、釋、道三家已有合流的趨勢，在《野叟曝言》中作者排佛老，然其對儒家思想的維護與實踐，幾近內化成個人宗教式的信仰。本文旨在討論《野叟曝言》中高度展現崇儒排佛的立場其思維背後所蘊含的意義，與作者本身學思歷程的關聯。藉由梳理小說中所塑造的僧人形象，探索作者在「天下無道」的深層感慨下，面對社會異端邪說充斥，積極釐清亂象根源，意圖撥亂反正的用心。同時亦指出作者藉小說主角與僧人進行儒佛教義的論辯，除了直接間接揭示其面對佛教深入人心的焦慮外，並探討其對佛教教義的理解。對於人間秩序的建立，其欲透過實學日用與道德倫理，遠紹儒家聖人，接續儒家道統譜系，完成「內聖外王」事業之後興復道統，成為作者畢生追尋的「彼岸」。

關鍵詞：《野叟曝言》、才學小說、排佛、道統倫理

* 國立臺灣海洋大學通識教育中心助理教授

一、前言

《野叟曝言》¹是清代「四大才學小說」之一²，全書共一百五十四回。小說以明代成化、弘治兩朝為背景，刻畫主角文素臣一生的功績。知不足齋主人對《野叟曝言》一書極為贊揚推崇，稱之為「誠不愧第一奇書之目」：

是書之敘事說理，談經論史，教孝勸忠，運籌決策，藝之兵、詩、醫、算，情之喜、怒、哀、懼，講道學，闢邪說，描春態，縱諧謔，無一不臻頂壁一層；至文法之設想布局，映伏鉤綰，猶其餘事，為古今說部所不能彷彿。誠不愧第一奇書之目。（《野叟曝言·凡例》）

作者夏敬渠，字懋修，號二銘，自號浣玉生，江蘇江陰人，生於康熙四十四年（1705），卒於乾隆五十二年（1787），享壽八十三，其生年適逢清代的太平盛世³。博學多通，好遊歷，際遇不凡卻功名失意，《野叟曝言》是其晚年之作。

關於此書，歷來研究者評價褒貶互見，王瓊玲認為作者創作此部小說的用意在於：闡明崇程、朱，斥陸、王，排佛、道的「崇正闢邪」理念。度藏「醫、兵、詩、算」四大才學，兼炫耀其他各種才藝。紀錄豐富之生活閱歷，存錄未能刊刻的多種著作內容。展現其個人內聖外王之理想。批判歷來科舉弊病、政治缺失、倫理失序，建立「理學的理想國」。彌補其人生缺憾，滿足其身心幻想⁴。此部小說

¹ 本論文使用文本採〔清〕夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》（上、下）（北京：作家出版社，1993年），以下引文則標示《野叟曝言》頁數，不另註明出處。

² 魯迅將《野叟曝言》、《蟬史》、《鏡花緣》與《燕山外史》四書並稱，其中「以小說為度學問文章之具，與寓懲勸同意而異用者，在清蓋莫先於《野叟曝言》」，足見此書在中國小說史上有其特殊的地位。然也批評「意既誇誕，文復無味，殊不足以稱藝文」，若欲知當時所謂「理學家」之心理，於中頗可考見。見魯迅：〈第二十五篇：清之以小說見才學者〉，《中國小說史略》（台北：風雲時代出版公司，1996年），頁301-303。

³ 〈人物·文苑〉，《光緒江陰縣志》，卷17：「夏敬渠，字懋修。諸生。英敏績學，通史、經，旁及諸子百家，禮、樂、兵、刑、天文、算數之學，靡不淹貫。壯遊京師，有貴顯聞而致焉。議偶不合，指斥不少避，至為動容如禮，欲延致賓館，敬渠謝弗往。生平足跡幾遍海內，所交盡賢豪。著有《綱目舉正》、《經史餘論》、《全史約編》、《學古編》、詩文集若干卷。」

⁴ 見王瓊玲：《夏敬渠與野叟曝言考論》（台北：台灣學生書局，2005年），頁369。

實為作者經歷與學識的總合，並寄託畢生的理想與追求。

面對百萬餘言的作品，其寫作風格與情節內容，自然不可小覷。在西岷山樵之〈原序〉中，夏氏自陳寫作動機：

是書托於有明，窮極宦官權相妖僧道之禍，言多不祥，非所以鳴盛也！

綜觀全書，「崇正闢邪」理念貫串整部作品，主角文素臣以宣揚儒教，剷除釋道異端為畢生志業，最後在夢中獲得儒生序列從祀孔廟的最高榮譽⁵。魯迅曾評道：「（夏氏之家學）大率與當時當道名公同意，崇程朱而斥陸王，以『打僧罵道』為唯一盛業，故若文白者之言行際遇，固非獨作者一人之理想人物矣。」⁶若延續魯迅的意見，作者創造這樣一個理想人物，必然有其背後深刻的思想背景，或是人生際遇與缺憾。整部小說中，作者對於佛教僧侶的批判幾近用盡全力，全書出現的僧侶形象以負面居多，在小說第一三六回中，主角文素臣已消滅中國的佛道二教，第一三七回還降服西域諸國並毀佛寺，第一四五回更意圖徹底剷除消解平民百姓的佛教信仰，這種對佛教充滿敵意的寫作風格表現，在中國眾多小說中實為少見而特殊。

儒釋道三教的互動與論辯已有長遠的歷史，黃進興認為促成彼此之間的辨識與對比化，關鍵在於東漢釋教進入中國引起一連串的調適與衝擊⁷。一個宗教能否流行於世，與當代統治政權關係密切，佛教曾經歷「三武之禍」⁸，當時統治者對佛教的態度正是關鍵。然而「三教合一」的趨勢，自唐代以後不斷發展，在《四庫全書總目》卷 132〔明〕黃時耀《知非錄》二卷之提要中就提到，「蓋心學盛行

⁵ 《野叟曝言》第一五四回：「半空中，至聖禮服高坐，屬目素臣，莫逆而笑。四配十哲，兩廡諸賢，肅然環侍。昌黎伯韓文公揖讓素臣，使居前列，進謁孔子。素臣乍見先聖先賢，起敬起愛，又見昌黎謙恭退遜，心復不安，正在踟躕。忽見東方推起一輪旭日，直滾入素臣懷內，滿心胸熱氣非常，登時醒轉。」〔清〕夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁1633。

⁶ 魯迅：《中國小說史略》，頁197。

⁷ 見黃進興：〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討（下篇）〉，《聖賢與聖徒》（台北：允晨出版社，2001年），頁73-87。

⁸ 「三武之禍」為北魏太武帝、北周武帝與唐武宗等三次對佛教展開大規模的迫害。

之時，無不講三教歸一者也」⁹，可知三教合一論在明代更是普遍流行，而這種影響並不止限於統治者，影響所及更推至一般平民百姓。

由於小說背景設定在明成化、弘治年間，當時儒家與釋道彼此經過長期的吸收、衝突與融合，已經趨向統合，雖然晚明王學末流在心性論上產生許多流弊，而陸九淵、王守仁學說的心性論已有其獨特而深刻的重要性。作者身處在三教合一氣氛濃厚的社會，卻嚴厲的批判釋道，特別是佛教，其背後的意義為何？是對佛理深刻理解之後的心得？抑或是個人的偏見？

魯迅曾指責此書「是道學先生的悖慢淫毒心理的結晶，和『性靈』緣分淺得很」，林語堂則列《野叟曝言》為「我最愛讀的書籍之一」¹⁰，兩種截然不同的認知，看似彼此牴觸的閱讀，究竟是如何產生？如果讀者掌握了詮釋權，但小說本身最基本的描寫與內容蘊含的複雜性，是否已暗藏了一些玄機，導致南轅北轍的閱讀結果？

事實上這部小說出版的時間距離完稿已近百年，作者夏敬渠在寫這部小說時，身為一個創作者，對於小說本身閱讀趣味的營造，以及是否說服讀者歡喜沉浸在小說的世界中，似乎不在其規劃範圍內。因此敘述者（夏敬渠）盡力鋪陳大量的知識內容，甚至已達保存著作、炫耀才學的意圖，毫不忌諱地批評詆毀宗教，以致於面對人性的負面傾向，往往用簡化的方式直接作出正反二分的刻畫，缺少溫柔敦厚的體諒與同情。然而小說論述的重點與閱讀者間的互動對話，包括讀者是否願意接受這種敘事方式，往往決定了對此書的評價。魯迅與林語堂在閱讀過程中對於小說「道學」的批評與「儒道」的新認識，無疑全指向小說「崇正闢邪」理念。

基於這樣的概念，我們實有必要檢視《野叟曝言》中與「排佛」相關的書寫，一方面透過作者的學思歷程與家風，觀察如何將儒家思想幾近內化成其個人宗教式的信仰。同時藉由梳理小說中的僧人形象塑造與敘述氛圍，探索作者「天下無道」深層感慨產生的原因，以及社會異端邪說充斥，積極釐清亂象根源，意圖撥亂反正的用心。本文亦針對作者藉小說主角與僧人進行儒佛教義論辯的敘事模式，提出個人的意見，除了揭示其面對佛教深入人心的焦慮，探討其對佛教教義

⁹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》（台北：藝文書館，1989年），頁2604。

¹⁰ 「（《野叟曝言》）增加我對儒道的認識。儒道有什麼好處，此書可以見到。」上述魯迅與林語堂資料轉引自王瓊玲：《夏敬渠與野叟曝言考論》，頁380。

的理解，尚須考慮其所對應的時代氛圍與學術思潮，對儒家道統典範創造與延續的關聯。

二、小說主角與作者際遇的虛實映照

《野叟曝言》的創作理路中，實有一重責大任「崇儒排佛」作為支撐，在第一百四十回裡，孝宗即言「治道之盛，盛於辟除佛老」。小說一開始，就提到有位「道學先生」，是本朝（明代）第一位賢臣，姓文名白，表字素臣。作者對於主角文素臣的初步形象建構是：

且說文素臣這人，是錚錚鐵漢，落落奇才。吟遍江山，胸羅星斗。說他不求宦達，卻見理如漆雕；說他不會風流，卻多情如宋玉。揮毫作賦，則頡頏相如；抵掌談兵，則伯仲諸葛。力能扛鼎，退然如不勝衣；勇可屠龍，凜然若將隕谷。旁通曆數，下視一行。間涉岐黃，肩隨仲景。以朋友為性命，奉名教若神明。真是極有血性的真儒，不識炎涼的名士。他平生有一段大本領，是止崇正學，不信異端；有一副大手眼，是解人所不能解，言人所不能言。（第一回）¹¹

同時第一回中，作者插敘文素臣「既不信仙，尤不喜佛」的性格，為純粹的儒生。他是蘇州府第一名士，有孝行。在成化元年，因兵部尚書安吉以「三教同源」命題試士，作詩二首¹²得罪當道，包括景王見濠與太監斬直。

文素臣能勇敢正面與當道對抗，背後實有其「忠孝傳家」的傳統。作者補述主角出生時的「祥瑞徵兆」，暗喻主角誕生的當下同時就肩負使命：

¹¹ [清]夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁2。

¹² 此二首詩說明主人公文素臣以儒家思想為己志，視佛道為旁門邪說，同時完全否定「三教同源」的想法。其詩如下：「深耕灌種在書田，非種當鋤志已堅。性道朝聞甘夕死，明新得止欲歸全。豈知南極三千鶴，不識西方九品蓮。忽聽蜂然邪說起，摩挲秋水扶寒煙。聖道巍巍百世尊，那容牽引入旁門！昔人附會成三教，今日支離論一元。使者經綸從可識，諸生誦法竟何存？迂儒欲叫連天屈，萬里燕京即叩關！」

素臣生時，有玉燕入懷之兆，故乳名玉佳。文公夢空中橫四大金字，曰：「長發其祥。」又夢至聖親手捧一輪赤日，贈與文公。旁有僧、道二人搶奪，赤日發出萬道烈火，將一僧一道，登時燒為灰燼。（第一回）¹³

上述引文中，其母「玉燕入懷之兆」，運用了唐人張說典故¹⁴，暗示素臣出生時的不凡。同時以「至聖親手捧一輪赤日」，僧道二人搶奪赤日後遭燒為灰燼一事，象徵孔子委付毀佛滅道之任務，同時延續儒術，使之能「長發其祥」。其四歲時，父親偶問其志，小小年紀竟答「願讀書」、「欲為聖賢」，足見主角之早慧與以興復儒術為己任的志向。十八歲後，由於素臣性惡佛老，遇佞二氏者，必力折之。其母曾問他，因世人沉溺佛老已深，非口舌之辯能夠挽回正心正念，何必好辯而惹禍？素臣回答「因本性使然」，其爭辯的目的只希望過程中能夠有人可以領悟，「為正道稍樹藩籬耳」。

透過夏氏的補敘，吾等可知，其所塑造的文素臣形象，基本上就是儒家傳統理想人格的典範樣貌。小說第一回的回目「十觥酒賀聖教功臣」，已預告文素臣在小說中所扮演的角色，其形象近乎完美，智勇雙全，積極任事，學養兼備。其以捍衛儒家自任，極力掃除異端的行徑，甚至日後不惜以政治力與武力達成滅佛的理想，完成儒家的「外王事功」，並不令人意外。文素臣曾自陳心中想法：

蓋自秦、漢以來，老、佛之流禍，幾千百年矣！韓公原道，雖有人其人，火其書，廬其居之說，而托諸空言，雖切何補？設使得時而駕，遇一德之君，措千秋之業；要掃除二氏，獨尊聖經，將吏部這一篇亙古不磨的文章，實實見諸行事。天下之民，復歸於四；天下之教，復歸於一。使數千百年蟠結之大害，如距斯脫。此則弟之夢想而妄冀者也！（第一回）¹⁵

以孔子為中心的「聖人」概念，對於歷代儒者的影響至為深遠，因為聖人是理想人格的象徵，也代表不變恆常的真理，其言行足以「師」表萬世，更可作為裁斷是非的準則。孟子言「聖人，人倫之至也。」（《孟子·離婁上》）同時也言「人之

¹³ [清]夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁3。

¹⁴ 在《開元天寶遺事》中記載「張說母夢玉燕自東飛投懷中，已而有孕，生說，果為相。」

¹⁵ [清]夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁9。

有道也，飽食、煖衣、逸居，而無教，則近於禽獸；聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫。」（《孟子·滕文公上》）「聖人」具備了建構理想道德人格世界的典範意義，故其成爲世俗理想人格的價值與地位因之凸顯。正由於「聖人」有著至善的人格，同時又能體於天道，因此成爲後代儒者普遍追求效法的人格範型。對儒者而言，「聖人」意識的建立以及效法「聖人」承擔人格道德價值的責任，是畢生追求的目標，也是不可動搖的根本信念。儒家理想人格的基本概念是具備超越自我，自覺性地完成個人的社會期待，在社會角色的扮演上，是「道」的探求者、代表者與維護者¹⁶。因此孟子認爲要作爲一個道的代表者與維護者，就必須具備這樣的態度：

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。（《孟子·滕文公下》）

這種態度是價值標準的選擇，也是行爲方式的選擇。余英時認爲，中國古代知識份子所持的「道」是人間性格，他們所面臨的問題是政治社會秩序的重建，因此在先秦時期「禮崩樂壞」的時刻，「道」最重要的任務就是重建社會秩序，而「道」的存在只能靠以「道」自任的知識份子來彰顯¹⁷。到了宋儒周張程朱等人儘管心性格各異，生命歷程不同，學術思想分殊，但他們皆自覺地以復興儒學爲己任，以「究天人之際」爲目標，確立新的人格理想，或可以張載所言「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」之弘大理想概括論之。

儒家講「內聖外王」之道，一方面要具備「內聖」的品格，即重視誠意、正心、修身，同時對儒者進一步的期許就是成就齊家、治國、平天下的外王事功。周敦頤在《通書·志學》中主張「聖希天，賢希聖，士希賢」的思路，二程也言「人須當學顏子，便入聖人氣象」（《河南程氏遺書》，卷5）的目標。儒者以「聖人氣象」作爲自己理想人格的範型，其所標舉的不僅是行爲模式，內在精神根本是儒者個體自覺的自我意識反射。

在小說中，文素臣早年科考不第，襟抱難展，但因沐聖恩，得君行道，妻妾

¹⁶ 見周光慶：《中國讀書人的理想人格》（武漢：湖北教育出版社，1999年），頁38-42。

¹⁷ 見余英時：〈中國知識分子的古代傳統——兼論「俳優」與「修身」〉，《史學與傳統》（台北：時報文化出版社，1982年），頁71-92。

成群，子孫滿堂，最終建功立業，「遜於孔子，而功高尚父，遠出仲父之上」，故賜號「素父」，加封三代始祖為鎮國公，妣為鎮國太夫人，晉母水氏，號宣成鎮國太夫人（第一一九回）。在第一四一回中，「太皇太后遺囑，令世世子孫與素父為婚姻，勿忘素父功德。」孔子功在人文化成，但在政治上有德無位，故以「素王」尊稱之。而「素父」這個稱號，亦是表達追隨承續孔子之意，故可知「維護儒教」是《野叟曝言》背後重要的創作理念。

文素臣在小說最後的結局中，基本上已達士人適意人生的最高境界。懷才不遇的困境，實可以因為遭遇明君而有所轉折，十年寒窗已非士人宿命，其更可視為成功前的沉潛，有才之人必有所用，即使是失意文士的黃梁一夢。這樣積極的想望，作者以文素臣的境遇作了一個最好的註腳。

根據夏敬渠年譜，可知作者才華洋溢，然一生困頓場屋，僅為「附生」，舉博學鴻詞科不第，遑論仕途¹⁸，實為傳統士人懷才不遇的典型。在他的作品《浣玉軒集》中，有不少作品表現出對家貧、功名不就的感傷與憤懣¹⁹。在〈浣玉軒詩集自序〉中他說：

哀我狂生，獨行蹇路。捫蕭蕭之敗壁，有地皆荒；書咄咄於空齋，無天可問。望雲而泣，戶內無梁木之依；陟岵而悲，門下廢蓼莪之什。譬彼靈鳥啼夜，慘不成聲；真如望帝傷春，味皆流血者矣！……固已家業蒼涼，不盡眼中之淚；更值世途坎壈，難看頭上之天。貧欲謀生，都來鬼笑；臞還贖骨，已受人憐。空胼手於石田，詩書愉我，豈艷心於朱紱，飢餓驅人，一免何堪？至極狡狴之力，萬言不易，難登龍虎之科，待麒麟以何期？擁牛衣而自惜。……（《浣玉軒集》卷3）

面對人生的失意，除了為文寫詩遣悲傷懷之外，夏氏在虛擬的小說世界中，文素臣可視為他理想的化身，無所不能，功滿四海，威震朝野，德如聖賢，位及人臣。

¹⁸ 見王瓊玲：《野叟曝言作者夏敬渠年譜》（台北：台灣學生書局，2005年）。

¹⁹ 如《浣玉軒集》，卷4，〈玉山旅舍，檢行囊中，只贖一錢，口占一絕〉詩：「吹簫吳市中心空熱，乞食王孫骨已寒。輸與江南窮措大，囊中尚有一錢看。」、〈苦雨行〉詩（摘錄）：「我家有屋兩三角，牆腰壁腳俱頹唐。往年一日兩日雨，東傾西瀉難支當。……」、〈哭妹詩〉：「落第頻年動汝悲」等。資料轉引自王瓊玲：《野叟曝言作者夏敬渠年譜》，頁82-83。

於是他得以藉者主角的人生際遇，移轉個人功名無著，生活困蹇，與人生重大失落的遺憾。

三、夏敬渠筆下的僧侶形象與時代氛圍

(一)《野叟曝言》中的僧侶樣貌

在《野叟曝言》第一回中，文素臣就因「見宦寺擅權，奸僧怙寵，時事日非」，向母親水夫人請求遠行壯遊，以廣聞見。一路上，果然見到許多「惡行惡狀」的僧人。

小說中約十四回針對佛寺僧侶著墨，出現的僧人計有行曇、松庵、和光、法雨、劄實巴、法空等人（見附表）。根據小說裡對僧侶的描寫，可從中觀察作者對僧人的態度。如在第二、四、五回中出現的松庵和尚，是西湖昭慶寺住持，作者對他外在樣貌的描寫是「生得暴眼赤腮，油頭紫面，一部落腮鬚，腦後項間青筋虬結。素臣看去，知非良善，估量著有膂力，會拳棒，腳步尚不甚牢實，想是酒色滔虛之故。」第十四回出現的頭陀，作者的描寫則是「相貌猙獰，身軀雄武。額角上生一個核桃大的疣，疣上有一簇紅毛。」這些僧人的相貌就常人觀之，皆十分特殊且並非善類。同時作者對法雨和尚的描寫，也非常細緻生動，令閱讀者讀之，書中人物如在目前：

在艙內鋪出暗龍天青貢緞鑲邊，寶藍素緞托裡的嘉文簞，靠簞褥斜躺在上，一手擎著細窯茶杯，泡著雪白也似的芽茶，在那裡一口一口的咀嚼。一支胳膊，擱在一個大立圓的涼蒲墩上，滿墩俱織有細巧花紋，亮晶晶的耀著人眼目。一手執著沉香麈尾，待拂不拂的，掠那飛來的蒼蠅。乜斜著一雙眼睛。（第十回）²⁰

一般人對釋道方外之士的印象，都傾向清心寡慾，虔心修行，而寺院道觀也多半清幽莊嚴。然而此處的法雨和尚即使在搭船的過程中，從臥鋪到使用的茶具，或是放胳膊的涼蒲墩，無一不細緻講究，同時「乜斜著一雙眼睛」看人，表現出一

²⁰ [清]夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁99。

種輕蔑不可一世的態度。因此作者毫不保留地藉文素臣與古心對話之口，表達對僧人的厭惡。

古心道：「總之就是個和尚，便有五六分可殺的了！奸邪賊盜，到了無可奈何，就削髮避罪。今日強奸之事，本不希奇，但可恨瘟官枉斷，真屬千古其聞。」

素臣道：「水有源，木有本。奸僧肆惡，總恃佛為護符，安得掃除蕪穢，為撥本塞源之治哉！」（第一回）²¹

類似的說法在第五回中文素臣與大郎的對話中，也曾出現，文素臣說：

這些和尚，吃了十方施主現成衣飯，飽暖思淫，造出這般彌天大罪；誰知天網恢恢，疏而不漏，一場大律，俱已茶毗，這難道不是天數？只可惜小了些，依我的意思，竟把這西湖上凡有寺觀，一律燒盡，方為暢快。（第五回）²²

這裡文素臣認為奸僧肆惡，最終正本清源之法，還是要「掃除」佛教的勢力。

其次像西湖昭慶寺住持松庵和尚，勢利又兇惡，在小說第二、四、五回有精彩的描寫。在第二回中，西湖突然下起大雨，眾人到亭子躲雨，松庵和尚擠在眾女眷之內，態度極不莊重，「一張嘴兒，差不多要貼向一個女人眼皮上去，那一簇松毛，已半擋女人脖項。」當時有人出言批評松庵行徑，他反倒仗勢恐嚇出言者：

卻見松庵豎起兩道濃眉，睜圓一雙凶眼，大聲嚷罵道：「你這活烏龜，你敢放屁！你既要借女人的廉恥，就不該放妻兒出來賣俏！莫說大家身上都穿著衣服，就是光著身子，你也怪不得別人，便落了便宜，也只好算做上門嫖罷了！你說要合我講話？你睜開龜眼，認認我是甚人？連昭慶寺松庵大老爺都不認得！這等瞎烏龜，只可燒湯，連跟馬褂琵琶，都去不得！糞桶也有耳朵，敢在虎頭上做窠！稍刻雨住了，且送你到縣裡去，打你三十

²¹ 同前註，頁8。

²² 同前註，頁52。

大板……只見發話的人，嚇得面如土色，再也不敢作聲。只見那些婦女，臉都嚇青了，都掉下淚來。（第二回）²³

作者對松庵和尚形象的設計，包括他說的話語，無論是輕薄或是出言不遜，全然是一種地痞流氓式的描寫，極盡醜化之能。其他旁邊的當事人與圍觀者，皆籠罩在恐懼的狀態中，故作者在氣氛的營造上是成功的。除了上述片段引文之外，第四回松庵和尚對鸞吹無理之舉，反倒招致鸞吹下意識推倒銅蠟台捍衛自己，正中松庵腦門，他受重傷後，因行曇作法，但不小心袖子將蠟台拖了下來，釀成大火，二人因此喪命。作者將一個僧人跋扈囂張，隨意地佔婦女便宜的行徑寫得淋漓盡致，為她們打抱不平者，反而還要受到和尚言語的揶揄，這樣赤裸裸而且用力的對僧侶展開負面書寫者，並不多見。這種與僧人身分呈現反差不相襯的書寫方式，在這部小說中屢見不鮮，其作用足以強化讀者心中對僧人的負面形象，為小說情節的安排，做了合理化的鋪陳。

基於雷同的理念，故事情節的發展到文素臣在天津寶華寺，揭穿假活佛升天的騙局。

眾人齊和三聲佛號。妙化搖響九龍環，把錫杖往上一指，只見煙霧之中，台上活佛禪座之下，閃閃爍爍，放出五色毫光。眾人合掌膜拜，連聲念佛，死心塌地，送佛歸西。妙化及眾僧，俱閉目念佛，合掌訊拜。素臣把手向後一招，飛身一躍，直聳上台，正齋率領各役，一齊動手，一人手中一個灰帶，罩著一個和尚頭顱，順手將袋上繩索一扯，袋口收緊，扣住咽喉，一拉一個，甚是便利。……正齋擎起令箭，衛所各官團團簇擁，高叫：「奉都爺令箭，只拿妖僧，不累百姓。」眾人聽說妖僧，知道事情大了，便都袖手旁觀，不敢多事。……正齋已摘明活佛供詞，是靜海縣民黃大，被吳長史捉來，妙化披剃為僧，口中塞著麻核桃，綁縛在禪座之上做活佛，哄騙愚民，信心佈施。那伏在台上的合上供明：五色毫光，是硝磺等藥合成，自下而上，燒至活佛身邊。還有一尊松明小像，腳踏蓮花，直飛入半空中

²³ 同前註，頁14。

去，已在黃大衣領中搜了出來，當眾驗明，入官存案。黃大周身塗有異香，燒化時，香氣滿空，發人喜信，也是當眾驗明。（第五十二回）²⁴

作者刻意安排這場戳破假活佛升天的情節，還特別把齋壇周邊出現的奇異景象，仔細地說明究竟用什麼方法製造這種愚民的伎倆。當活佛都可以隨意捉人來假扮，佛教宣教重視成佛升天的境界也可以偽裝，那麼佛教的念佛、佈施、消災解厄都值得懷疑，其背後的成效是否也全然是騙局一場？夏氏非常有條理地運用一般佛教徒的認知，輕易地對佛教進行根本的否定，透過合情合理的敘述，讓讀者完全跟隨其思維脈絡，接受小說家意圖傳遞的理念。因為如果真有神通，那麼三武之禍時，為何無法預知這幾次災禍，而有所準備？原因就在於，佛也是胎生類中，「一具體之人而已」，哪有什麼靈感？

作者最寫實而深刻的批判，且不假辭色者，出現在第一四五回中，當時文素臣已經滅佛，新一代的內監與鄉民竟已不識袈裟、僧帽等物，乍看之下還大感訝異。夏氏透過老人與眾人的對話，道出對佛教極深的反感。老人說：

佛，是古來的和尚，住在西方，造出經懺，騙人家錢財的，假說有道德，有法力，能替人消災作福；其實是惡不過的東西，無父無君，與禽獸一般的。大和尚，就是和尚裡面假說有道德，有法力，七七八八，就要成佛的，才戴這毗羅帽，披著袈裟。大和尚、和尚俱是男人，尼姑才是女人。……和尚尼姑識字的多，種地的少，識了字，就學念經拜懺，就騙人錢財，不讀我們讀的書。皇陵這邊大寺裡，數百和尚，個個吃酒吃肉，偷婆娘，養小廝，無惡不作，寺半邊就住尼姑，與和尚往來奸宿，毫無顧忌的。那尼姑更是往各人家，穿房入戶，說是掠非，偷盜財物，布化米糧，牽引婦女入寺燒香，去與和尚通姦，或是得人財物，勾騙良家婦女，與他姦淫，也是無惡不作的。這事未遠，三四十年以前，那家不受和尚、尼姑的禍害嗎？（第一四五回）²⁵

面對夏氏通篇的排佛書寫，足見有些概念是已偏概全的看法，並針對佛門某些敗

²⁴ 同前註，頁542-543。

²⁵ 同前註，頁1531-1532。

壞之風，如「偷婆娘、養小廝、勾騙良家婦女」等行徑，表達深刻的不滿，其中也包含許多個人情緒性的用語。

若從小說氛圍營造的角度論之，佛教的屬性原本就屬於宗教，其中也有部分屬於個人經驗的感知與體會，因此藉由鄉里老人表達對佛教的批評，用一種回顧與感嘆的態度進行陳述，亦沖淡不少反佛的激情。

（二）《野叟曝言》與明代佛教發展²⁶

《野叟曝言》內容中，幾乎無時無刻不可見作者對佛教的排斥與批評，背後除了基於個人儒生身分的立場與家風²⁷之外，是否還有其他外在因素的影響？也許我們可以嘗試從明代朝廷的僧官制度、社會風氣，與明代的秘密宗教活動等角度，觀察當時佛教的發展概況。

首先，由於明太祖曾有一段出家為僧的經歷，因此明代佛教受到朝廷相當大的重視。洪武十五年，正式成立「僧錄司」，專門檢束管理天下的佛教徒²⁸。在僧錄司之上，則由禮部約束僧錄司。按照明代制度規定，僧錄司額設官員僅為八員，至成化二十一年（1485），僧官善世以下共計九十八人，增加了十餘倍²⁹。正德三年（1508）僧錄司官員資格可以通過納銀而獲取，導致僧官氾濫，當時僧人只要納銀五十兩，就可以赴禮部「准其承襲」³⁰。由於明憲宗篤信佛教，京城較大寺院均設有專門傳錄佛經的書辦人員，由近幸太監總領其事³¹。

其次，出家的僧人，要取得合法的身分，就必須持有朝廷頒給的度牒。明初度牒的取得需要經過嚴格的考試，但到了成化正德年間已演變成出賣度牒制度。明代的僧道人數也有額設之制，大約三萬有餘，然而自成化二年至弘治九年

²⁶ 感謝不具名審查人指正，建議此段應修正分立標題。

²⁷ 夏氏宗族本有「崇程朱，警佛道」的家風，如其祖母葉氏卒後，子孫經辦喪事時，尊奉其遺教：「含殮喪祭必以禮，不用巫覡絕道僧」、「遵命不做佛事，勿信地師，一以朱子《家禮》從事」；祖父夏敦仁一生「重儒宗，闢二氏」，學行以理學為依歸。而夏家曾因夏敦仁過世，族人「誦五經作佛經」，反受誣陷詆毀，欲而將其擯於「崇祀鄉賢」之外，此事對夏敬渠而言影響甚大，加深其一項反佛道的信念與決心，故在小說中，夏敬渠由「反佛斥道」進而「闢佛滅道」。王瓊玲：《夏敬渠與野叟曝言考論》，頁122-126。

²⁸ 見《明太祖實錄》，卷144，洪武十五年夏四月條。

²⁹ 見《明憲宗實錄》，卷260，成化二十一年春正月己丑條。

³⁰ 見《明武宗實錄》，卷37，正德三年四月乙亥條。

³¹ 見《明憲宗實錄》，卷212，成化十七年二月丁未條。

(1496)，三次開度，已經超過三十五萬人，增加了十倍之多³²。但朝廷對僧道的禁約、戒律，往往多成虛文，明代諸帝降諭說「緇黃蠹民」，應加以禁止，事實却是剃度方興未艾，故明中期以後僧人人數大增，佛教勢力也益發增強。

至於寺院數量在成化十七年（1481）以前，京城內外敕賜寺觀計六百三十九所，隨後亦有增建，《明憲宗實錄》中就記載，「自古佛寺之多，未有過於此時者」。小說第一三六回中有一段關於佛寺僧侶人數的紀錄，順天府僧寺六百四十處，僧九千六百四十四名，番僧一百五十四名；北直巡撫奏報通省各屬共寺觀二千三百四十八處，僧道三萬九千零九名，實與史實相符。

明代佛寺有所謂的「香火院」，顧名思義，即針對興建寺院時之出資者身分而認定。一般而言，寺院接受一類大眾的捐輸，因此寺院建造的經費如由僧人募化建造，就不屬於香火院。若寺院由私人出資建造，即屬於香火院。香火院最大的特點，就是寺僧與捐施者間有一種互相依靠的關係，因此有所謂「內護」與「外護」的分別。明代的香火院共四種，一是皇帝敕建的寺院，建造之資有些是出自內帑，或是后妃女官們的梯己，或有皇帝的替僧在寺院中出家，這樣皇家就成了該院的「護法」，寺院因此受到皇帝的保護。二是太監的香火院，明代太監最信因果，於是僧人往往與太監結交，太監就成了寺院的護法。三是皇帝將寺院賜給臣下，成為臣下的香火院，這種寺院具備雙重身分，朝廷和官員均是護法。四則是官員自己出資興建的寺院，其家中的法事活動就由香火院承擔。值得注意的是，民間百姓捐錢建寺之後，就將宗祠建於寺廟之內³³。上述前三種屬於「內護」，第四種與民間富民捐輸的寺院則屬「外護」，因此當時大凡佛寺僧人間，總有些特別的勢力作為護法，才得安穩之感。其他與佛事相關的活動，自明初以來，皇室與民間舉行的佛會、齋醮、化緣等，史料記載亦相當多，足見佛教當時流行的盛況。

此外，還有一項值得吾等關注者，則是具備深厚文化傳統的中國民間的結社活動。特別在宗教結社的形式方面，除了釋子與文士交往的互動外，尚有民間的宗教社邑、香社、香會，甚至包括秘密宗教團體³⁴。中國的民間宗教往往雜揉佛、道，明太祖朱元璋最初與白蓮教關係甚密，立國後即對秘密宗教活動進行全面整頓禁止。洪武二十七年（1394）朱元璋曾令禮部詔告天下，「為民有稱白蓮、靈寶、

³² 見陳寶良：《明代社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁464-465。

³³ 同前註，頁469。

³⁴ 見陳寶良：《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁17。

火居及僧道不務祖風，妄爲論議沮論者，皆治重罪。」³⁵然有明一代，儘管朝廷定下嚴格的規定，但自中葉以降，逐漸死灰復燃，釋道混同世俗之風亦發興盛。尤其當世婦女信佛尤甚，與僧道相交頻繁。根據《孝宗實錄》卷 142 之紀載，弘治十一年（1498），北京婦女時常出入寺觀，同時在明代鄉村地區「齋供」之風也極流行，「隱伏鄉村，誦經食素召集男婦，羅拜而師之，十百爲群，夜聚曉散。」這些都是秘密宗教結社滋生的社會土壤³⁶。明人王士性在《廣志繹》卷 3 中，也紀錄當時僧俗界線不明與僧人參與秘密宗教活動的事例：「中州僧從來不納度牒，今日削髮則爲僧，明日長髮則爲民，任自爲之。故白蓮教一興，往往千百爲群隨入其中，官府無所查核，爲盜者亦每削髮變形入比丘中，事息則回。無論僧行，即不飲酒食肉者百無一人。」早在唐代，唐明宗即曾對民間「多慕邪宗，妄稱聖教，或僧尼不辨，或男女混居，合黨連群，夜聚明散」等現象，加以懲治³⁷。由上述資料觀之，佛事的開展與佛教勢力的擴大，而自然與民眾建立緊密的關係。然而正由於秘密宗教的雜柔性，以及異端邪說充斥，容易吸引當時缺乏知識的群眾，其中藏污納垢的事件自然屢見不鮮。

《野叟曝言》故事背景是在明成化、弘治年間，就是憲宗、孝宗二朝。憲宗崇信異教，廣建齋醮，根據史書記載，孝宗輔即位，就「革法王、佛子、國師、真人封號」³⁸，前後兩位皇帝對佛道的態度截然不同，甚符合小說創作的基調，從夏氏的行文與小說結構安排，實見其對史實的掌握與運用。至於小說中如法雨和尚到公府打過七、揚州知府送麻木筭、慨助文素臣十兩銀子爲盤纏等情節，應是明代社會的實情之一。綜觀《野叟曝言》中，文素臣極爲厭惡的僧人多半與官府有密切的交往，也有一定的勢力，因此書中出現的寺院，幾乎每個都有地窖，每個地窖都別有洞天，裡頭都窩藏人數不等的婦女，佛門應是淨地，却奸淫之事屢起。雖然第四回出現一位清苦的老僧和一個人品厚實的小沙彌，老僧曾說「我們出家人，仗著佈施，吃的用的，原不費錢」，文素臣聽了不禁有些憐憫，然而這種心態在書中終究只是曇花一現。

夏氏於小說中對佛教僧侶的刻畫與批評，除了身爲小說家必要的虛構成分之

³⁵ 見《明太祖實錄》，卷231，洪武二十七年春正月。

³⁶ 陳寶良：《中國的社與會》，頁366-367。

³⁷ [清]陸心源輯：《唐文拾遺》，卷9，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）。

³⁸ 見[清]張廷玉：《明史》（北京：中華書局，1999年），頁125。

外，透過史料可知成化弘治兩朝皇帝皆信奉佛教，明代佛教的盛行與產生的流弊也益發顯明，僧人與皇室、官員、太監之間更是關係密切。從僧人勢力與佛教流佈的角度觀之，自然容易形成一種利益共生的團體，同時摻入秘密宗教結社的問題，諸如松庵和尚之輩的盛氣凌人和魚肉鄉民婦女的行徑，妙化禪師藉由假活佛升天，哄騙愚民被揭發，還能有天津鎮總兵武國憲前來相救的情節，就不令人意外。夏敬渠生於清朝聖世，而清朝皇帝也信奉佛教，在小說中也出現西藏番僧和蒙古僧人，可見作者在相關情節的安排與構思上，倒不全然無的放矢式的一味排佛，也是針對明清二代社會可見之佛教狀況，透過小說內容做一反省檢討。

四、實學日用與道統紹續的展現

小說中主角文素臣「志在聖賢，躬肩道統」，對佛教有相當多的批評。文素臣每每表現出極度厭惡僧人之態，他的批評言語至為犀利，如「你說法門廣大，不過納亡招叛」、「貢獻莊嚴，那一件是你佛掙下」、「碟果盤蔬，都是織女酸心，農夫血汗」（第十回）³⁹。他在西湖畔未澹然的船上，遇見和光禪師，當未老先生介紹禪師時，素臣的態度馬上轉變，直接拒絕，「晚生止識儒宗，不解禪理，求教倒也不必。」他不留情面的態度，讓主人好生尷尬，和光禪師就直接認為他「毀佛謗僧」。文素臣正面批評和光禪師，首先著眼於「地獄輪迴」，他認為輪迴說法是一種「佛家妄言」。

奸僧藉佛，愚哄世人，以致無惡不作，罪猶未減，為佛實為首惡，故我之惡佛，更甚於惡僧。天下真小人易視，則其禍顯而淺；偽君子難識，則其禍隱而深。如和尚輩，害止一二人，或數十百人，且人皆知惡之，則其禍淺。至於佛，則其說足以駭俗，其聞足以眩世，雖高明如白居易、蘇子瞻輩，皆靡然從而信之，何況庸愚？是以天下若狂，千年如夢，其禍遂深入於人心也。……

我輩一介寒儒，不操尺寸之權，斷無滅佛誅僧之事，須知崇正辟邪，聖賢同志；孟子不行道於鄒、梁，而正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，功在一時，教在萬世。所以孔子之道長存，楊墨之言終廢。即稱佛氏，在唐氏

³⁹ [清]夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁100。

亦甚猖狂，賴有韓公諫迎佛骨表、原道數篇文章，後世士大夫，尚不為其誘惑；你休笑他空言無補。（第二回）⁴⁰

這裡夏氏提出面對佛家妄言，解決之道只有追隨聖人腳步，因前有先例，故知切實可行。和光禪師基本認同儒學，承認「聖賢學問兼容，並包釋氏，左道旁門，誰與抗衡？」作者透過禪師之口，肯定儒教兼容並蓄。然此安排甚怪，若禪師認定儒家思想兼包釋氏，實際上就是對承認儒家思想高於佛教。余英時認為自北宋以後，高僧關懷時事往往不在士大夫之下，他們廣讀儒家經典並闡明其內涵意義，更公開承認治國平天下是儒家的責任，佛教的存在也必須依靠儒家在治平事業上的成就。小說中屢次提到韓愈的〈原道〉、〈諫迎佛骨表〉，對韓愈推崇至極，因為他一面闢佛，同時更積極建立儒家的聖人道統。韓愈因〈諫迎佛骨表〉被流放，是直接與佛教進行正面的對抗；同時〈原道〉一文中的「人其人，火其書，廬其居」，則直接威脅到佛教的生存。相對於宋明理學家如張載、二程，他們並沒有和儒家正面交鋒，所批評者，是針對士大夫修禪者，而不是出家的和尚。因此相對而言，宋儒反佛的態度較韓愈有過之而無不及，他們持以駁難佛教的理論更為精深⁴¹，但韓愈從「檀旃供養之佛」宗教層次論述，排佛力道終究勝過宋儒「明心見性」的主張。

夏敬渠對佛教教義的認識並不深刻，在第八十三回他對佛教進行批駁：

素臣把佛的棄親認父，滅子求徒，作為顛倒說起，說到無父無君，悖叛天地罪大惡極之處。又從苦空寂滅，莊嚴顯化，立說矛盾說起，說到色即是空，空即是色，支離荒謬之處。又從眼內金屑，水中月影，將心作性說起，說到搏弄幻影，滅絕實理，雖生猶死之處。又從非異非不異，非常無非常，一口兩舌說起，說到翠竹黃花，法身般若，一主一破，一無一拈提，遁辭所窮之處，層層辯駁，節節攻搜。（第八十三回）⁴²

《野叟曝言》整部小說裡，夏氏對佛教的論述總是點到為止，雖然有「立說矛盾」、

⁴⁰ [清]夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁18-20。

⁴¹ 見余英時：《朱熹的歷史世界》（台北：允晨出版社，2003年），頁107。

⁴² 同前註，頁840。

「支離荒謬」、「作為顛倒」這些批評意見，但多半流於空言，未見其在義理上的深入探討，為其排佛主張建立一套強而有力的論述，其中疏陋亦所在多有。故在小說第一三六回中，文素臣所能採用的方式就是挾政治力量大舉滅佛，其行徑包括逐僧尼、沒收寺產，把銅鑄佛像發錢局鑄、要求僧尼還俗、教養僧道等，幾乎可說是三武滅佛的翻版，但收效宏偉。

晚明以來，因為宦官弄權，結黨營私，導致朝綱敗壞，積重難返，清代統治者充分意識到，如要恢復封建綱常，鞏固統治政權，就必須致力於思想的統一，因此清初大力提倡程朱理學。清初學者面對明王朝的覆滅，在深刻的反思後，普遍認為晚明王學的空疏與誕妄，是導致明亡最主要的原因，王學是「禪」不是「儒」⁴³，因此清初學術思想發展的趨勢傾向「尊朱黜王」，形成一股復興朱子學的社會思潮，在政治上批判腐儒和俗儒，提倡經世致用思想，在理論上則注重發揮程朱學派中重實踐的實學思想。這種發展和清聖祖康熙對理學的重視，與推崇朱學的抉擇有關。熊賜履認為「學問在實踐，不在空講」，他說：

理學不過正心誠意、日用倫常之事，原無奇特。我平日雖有理學虛名，不曾立講學名色，我輩惟務躬行，不在口講。（《康熙起居注》一）

康熙帝針對理學，也提出過自己的見解：

日用常行，無非此理。自有理學名目，彼此辯論，朕見言行不符者甚多，終日講理學，而所行之事，全與其言悖謬，豈可為之理學？若口雖不講，而行事皆與道理吻合，此即真理學。（《康熙起居注》二）

他認為理學「至於朱夫子，集大成而繼千百年絕傳之學，開愚蒙而立億萬世一定之規。」意味著朱學「體道親切，說理詳明，闡發聖賢之精微，可施諸政事，驗諸日用，實裨益於身心性命者，駕乎諸家之上。」既能維護名教綱常，又能夠匡

⁴³ 晚明王學末流認為良知與生俱來，當下現成，不重修養工夫，完全否定學習和思慮的作用。孫慎行認為：「儒者之道，不從悟入。君子終日學問思辨行，而另求一段靜存動察工夫，以養中和者，未有不流於禪學者也。」（《東林學案》2，《明儒學案》，卷58）因此面對王學末流主張只要靜坐存養所產生的流弊，實須靠學問思辨行的「踐履」工夫加以導正，才能清楚劃分「禪悟」與「修養」的差異。

正世道人心，是「致治之準繩」⁴⁴。故清初提倡的程朱理學，受到明清之際實學思潮的影響，已不全然繼承宋明理學偏重內聖的個人道德修養，更具有注重實踐，強調實用的時代特點。

夏敬渠作為儒教的忠實信徒，他曾自許：

士生盛世，不得以文章經濟顯於時，猶將以經濟家之言，上鳴國家之盛，以與得志行道諸公相印證。（《野叟曝言》西岷山樵〈原序〉）

夏氏之言意味著自己生處盛世，應當要一展抱負，雖然現實環境中，他在功名方面並不如意，但此段文字實受清代實學思潮的影響，除了本身的道德修養之外，更重要的將理論轉化為經世致用之學，以天下為己任，有益於國家社會。

在《野叟曝言》中，明孝宗朝正是夏敬渠心中理想社會的藍圖，作者藉文素臣之口表達其輔政欲達成「是時異端絕滅，正教昌明，戶盡弦誦，民安稼穡，化行俗美，中外同風」之心願。（第一三八回，頁1442）在第一三九回中，藉由這些從各省、外國採集回來的頌歌，展現對明君的頌揚、百姓的富足安樂。當然夏氏心中還有更多的熱情，同時他也具備了世界觀，因此他的遠大抱負理想，除了排佛之外，還要征服世界。小說中文素臣的好友景日京領兵航海，完成夢想：

征服歐羅巴洲二十餘國，建國號曰大人文國。本國與義大利、亞波而、都瓦爾、依西把尼亞，各率附屬小國，降附大人文國主，受其節制。俱秉天朝正朔亦如中國之制，除滅佛老，獨宗孔聖，頒下衣冠禮制，用夏變夷。……各國俱設師儒之官，發四書、五經及太君、公相、大家各訓解，抄寫誦讀。陪臣細心研究，印證公相當年議論，方知儒家句句實理，釋教句句虛言。（第一四七回）⁴⁵

夏氏透過小說主角展現外王事功，其最高的理想就是一統天下，讓世界全部服膺儒家思想的教化⁴⁶，展現對儒家文化的高度推崇。儒家的道德理想，就是夏敬渠心

⁴⁴ 見葛榮晉主編：《中國實學思想史》（中卷）（北京：首都師範大學出版社，1994年），頁431-458。

⁴⁵ [清]夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁1551。

⁴⁶ 明季在耶穌會士的先導下，天主教傳教士持續入華，開啟了近代中、歐兩文明第一次教

中的聖教，終身奉行不二。

因此如果把《野叟曝言》放在當時的學術發展脈絡觀之，即可見作者「崇正闢邪」理念，不僅是天理人情的展現，也是日用倫理價值的根源。作者藉由文素臣與水夫人之口，辨析儒家與佛教的差異。在第一三八回中，水夫人認為「佛老棄蔑人倫，戕害天理，率人入獸，生機久絕於天下。」因此秉持「艱貞之志」，力持正道，自可因應：

孟子不為農時二節，正輔相裁成之實事看去自是尋常；而當日世主，往往難行，誠以無艱貞之志耳！艱貞二字，有體有用；體生生不息之理，而以至誠無息者持之，此艱貞之體也；力持正道，勿惑邪言，用賢遠佞，無戕賊吾心之人，自無戕賊生理之事，此艱貞之用也。天地大德曰生，君相者，以天心為心者也，故裁成者曰天地之道，輔相者曰天地之宜，凡以生民為

大規模的接觸，西學成為流行的新思潮，許多知識份子如王徵、徐光啟、李之藻等人對西教十分友善，進而奉教。當時耶穌會傳教士如利瑪竇與受洗的士大夫，往往憧憬天主教教理以合儒、補儒、附儒甚至超儒。然而，儒家傳統和天主教教義間的部分衝突，令許多奉教者陷入尷尬的抉擇，諸如大多數中國士紳在奉教之際，都要在「天主」與「妾」之間做一艱難的抉擇；明清的鼎革世變，亦令有些奉教者必須面對是否違反「十誠」以自殺殉國的矛盾；而風雲起伏的「禮儀之爭」，更敏感地挑戰中國傳統的「五常」核心價值。明末清初這群第一代奉教的士大夫，其所遭逢之異文化間的衝突與揉合，是這些深受儒家傳統薰陶的文士必須面對與取得調適的難題。由於西學、西教在明末士大夫階層影響頗深，學者黃一農認為「接觸西學（尤其是科技文明）似已成為當時知識界的時尚之一，且不受限於政治立場（不論其人是東林、復社或閩黨）」，抱持友善態度者遠超過堅決排斥之人，且多以儒家本位的心態看待西學，儒學、政治或傳統倫理在大多數中國士大夫心中所佔的比重，遠超乎宗教之上，此一情況即使對許多奉教人士亦然。見黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005年），頁462-471、220-221。若從此角度觀察《野叟曝言》中文素臣征服海外，並建立「大人文國」情節，同時作者一生適逢清代盛世，康熙皇帝雖禁制傳教士的宗教活動，但對擁有技藝的西士持歡迎態度，足見夏敬渠在當世應感受到此一風潮，並與當代諸士大夫的立場一致，儒家治世、用世精神的展現是其最終極的理想。此面向的觀察討論實感謝不具名審查人指正，因論文提及「大人文國」，建議應略論儒家和當時天主教在華的發展之間的矛盾，讓本文論述更為完善。

本也。佛老欲天地間不生不滅，是絕天地之生氣，而使宇宙空無一物，然後完其所願。（第一三八回）⁴⁷

這裡批評佛教本體論最大的問題在於以「寂滅」為宗，必然導致人之所以為人的內在缺失，因此「仁義禮智，人之四德」（第一三一回）的道德品格，朱熹認為這是天理在人心中體現，這樣的道德品格是人與其他生物的最大差異。在日常修持工夫上，第六十二回中裡，當家小談「程朱理學」時，水夫人為其分說「格物致知」之道：

大學之道，必從窮理入手，故格物為第一義。猶中庸必從擇善入手，而以學問思辨為第一義也。不窮理，則心如無心之稱，無真知矣，意安得而成？故欲誠其意，必先致知；欲致其知，必先格物。格得一物，即致得一知；事事真知灼見，不同禪悟支離恍惚。今日格一物，明日格一物，久自豁然貫通，知無不致。……當悉心體驗程朱之說，勿以私智小慧，求奇而產異也。（第六十二回）⁴⁸

這裡援引了《大學》的「格物致知」作為學問思辨的工夫，這裡強調儒家的重學，也藉此反駁佛教禪悟的支離恍惚。水夫人所揭示的義理準則，事實上也就是夏氏學術立場的展現。吾等試看文素臣一家，連妻妾丫環平日都以朱陸異同、闢佛老、格物致知等作為閒聊的主題，足見程朱理學無所不能，對夏敬渠而言，儒家思想在其心裡或小說中，都具備至高無上的價值意義，亦可視之為畢生奉行的信仰。

小說原本在一五三回子孫滿堂的最高潮，理當就要落幕。但作者還多寫了一五四回，水夫人與文素臣在夢境中榮登孔廷。韓愈在〈原道〉篇中，提出了堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟的傳道統系⁴⁹，此舉可說是第一次明確概括道

⁴⁷ 同前註，頁1447。

⁴⁸ 同前註，頁638。

⁴⁹ 韓愈首倡孟子之死，道不得其傳，陳寅恪先生在〈論韓愈〉一文中言韓愈「建立道統，證明傳授之淵源」，「至唐代之新禪宗，特標教外別傳之旨，以自矜異，故尤不得不建立一新道統，證明其淵源之所從來，以壓倒同時之舊學派。」見陳寅恪：《金明館叢稿初編》（北京：三聯書店，2001年），頁319-332。「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹是以傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周

統的範疇，並以自己作為道統的繼承人。這樣的儒家學術傳承體系，實爲了要對抗佛教傳法繼承的「祖統」。自韓愈開啓道統論之端緒，「道統」論逐漸成爲儒學重大的理論議題之一。學者陳榮捷認爲「孟子首倡由堯舜經成湯文王而至孔子，韓愈首倡孟子之死，不得其傳。伊川首倡其兄明道得不傳之學於遺經。朱子之時，道統之傳授由堯舜而至孔孟，而中絕，而二程復興，成爲一時之定論。」⁵⁰

明代宋濂在〈孔子廟堂議〉一文明確言及「道統」一詞，其中有云：

建安熊氏欲以伏羲爲道統之宗，神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武，各以次而列焉；皋陶、伊尹、太公望、周公，暨稷、契、夷、益、傳說、箕子，皆可與享于先王。天子公卿所宜師式也，當以此秩祀天子之學。若孔子實兼祖述憲章之任，其爲通祀，則自天子下達矣。苟如其言，則道統益尊⁵¹。

宋濂此說實採元儒熊鈺之言。熊鈺就從祀典的角度論道統，在〈祀典議〉中云：

天子大學祀典，宜自伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武。自前民開物，以至後天致用，其道德功言，載之六經，傳在萬世，誠後世天子公卿所宜取法者也。若以伏羲爲道之祖，神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武各以次而列焉。皋陶、伊尹、太公望皆見而知者，周公則不惟爲法於天下，而易、詩、書所載，與夫周禮、儀禮之書，皆可傳於後世。至若稷之立極陳常，契之明倫敷教，夷之降典，益之贊德，傳說之論學，箕子之陳範，皆可以與享於先王者。天子公卿所宜師事也。以此秩祀天子之學，禮亦宜之。若孔子實兼祖述憲章之任，集眾聖大成。其爲天下萬世通祀，則首天子，下達夫鄉學。春秋釋典，天子必躬親蒞事……教化本原，一正於上，四方其有不風動也哉？（《熊勿軒先生文集》，卷4）⁵²

公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」（〈原道〉，《韓昌黎文集校注》卷1）〔唐〕韓愈：《韓昌黎文集校注》（台北：世界書局，1992年），頁10。

⁵⁰ 見陳榮捷：《朱子新探索》（台北：台灣學生書局，1988年），頁429。

⁵¹ 見〔明〕宋濂著，羅月霞主編：《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999年），頁21。

⁵² 〔元〕熊鈺：《熊勿軒先生文集》（上海：上海商務印書館〔叢書集成初編〕），頁54-55。

熊銖從建議天子祭祀的角度，意圖突顯儒家聖王聖賢的地位，上古道治合一的聖君賢臣是天子公卿所祭祀的對象，同時由於孔子「兼祖述憲章之任，集眾聖大成」，闡明上古諸聖王的治道理想，因此也應該得到「天下萬世通祀」的對待。

在小說中，文素臣進入了「薪傳殿」，內設：

伏羲、神農、黃帝、唐堯、虞舜、夏禹、商湯、周文王、武王、周公、孔子十一座神位，臨末一位，紅紗籠罩，隱隱見牌位上，金書：明孝宗三字。旁立皋陶、伊尹、萊朱、太公望、散宜生、顏子、曾子、子思子、孟子、周子、兩程子、朱子十四座神位，臨末一位，也是紅紗籠罩，隱隱見牌位上，金書：文子字樣。（第一五四回）⁵³

此處的「文子」，即是文素臣，他與明孝宗均受奉祀孔廟，不僅是聖君賢臣的遇合，並強化程朱理學的道統地位，同時也是給文素臣致力奉行程朱理學，一生排佛，蕩滌異端的高度肯定，「其宗派意識，至此獲得前所未有的發揮」⁵⁴。對於人間秩序的建立，夏氏遠紹儒家聖人，接續儒家道統譜系，透過實學日用的修持與完成道統紹續的理想，成為作者畢生追尋的「彼岸」。

五、結論

《野叟曝言》內涵多組相對的價值體系，如聖君賢臣相對於昏君奸佞、佛教教義相對於儒家思想、理想的希冀相對於現實的遭遇、正信相對於異端，文素臣相對於僧人等。這些相對的體系，夏氏的書寫往往出現極端二分，故小說邏輯復因為「崇正闢邪」的理念，每次的衝突情節幾乎瀕臨臨界點。

作者具備豐厚的學養，並以極大的熱情頌揚儒家的倫理道德，因此整部小說極盡所能地批評佛教，然作者並未深入理解佛教的教義，以至於多半屬於表面且概念性的評論，也不盡符合實情。在這種理念下，小說將主角文素臣塑造成一個成就內聖外王事業的儒者典範，其所選擇塑造的和尚僧人，多屬言行不一，行為

⁵³ [清]夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》，頁1631-1632。

⁵⁴ 見黃進興：〈《野叟曝言》與孔廟文化〉，《聖賢與聖徒》（台北：允晨出版社，2001年），頁243-258。

不檢且多生事端者，自然在儒家與佛教情節的敘事風格上，少見天理人情的體諒，也缺乏良性互動的營造。於是小說主角排佛，那麼情節的規劃即可預知，結合時代的學風，自我道德修養與經世致用的實踐，成為小說內容的必然，道學家追慕的聖人統緒，成為近乎宗教式追求的永恆彼岸。

然而，面對長期以來佛教在中國的盛行，以復興儒家思想為己任的夏氏，面對佛教發展過程中產生的流弊，特別是當時流行於民間的宗教活動，往往披著佛教的外衣，事實上早已背離正信佛教的本質，總難免有其內心的焦慮。其所指出佛家不事生產與實踐社會參與，只重個體生命的解脫，是佛教在思想史和文化史上屢屢被提及的問題與困境，但秘密宗教滲入所造成的弊端，恐怕是夏氏對佛教嚴厲的批判，視其為洪水猛獸更深層的原因。

由於作者在小說中不斷的放入程朱理學的資料以排佛，即使藉由水夫人、文素臣或其他角色之口，透過對話方式展現，但難免消磨閱讀小說的樂趣，雖然後面幾回也展現作者當時的世界觀，由於仍基於天下一統，剷除天下佛教的立場書寫，在現實批判的深度與內容情節安排的廣度上，實有所缺憾。

附表：《野叟曝言》中僧侶出現之回目、形象塑造與情節安排

回目	僧侶名	形象描寫	情節梗概	結果	受害者與相關反應
一	行曇和尚	五臺山化緣和尚，說會祝由治病。	看上何氏，幾番募化，何氏回絕。後行曇竟掇門而入，脫衣上床，去強奸何氏。	縣官不肯坐堂，反將受傷並捉獲犯罪者的人，打得死去活來。	何氏
二、四、五	松庵和尚	西湖昭慶寺住持，結交官府，甚是勢要。生得暴眼赤腮，油頭紫面，一部落腮鬚，腦後項間青筋虬結。素臣看去，知非良善，估量著有膂力，會拳棒，腳步尚不甚牢實，想是酒色滔虛之故。	1. 西湖突然下起大雨，眾人到亭子躲雨，松庵和尚擠在眾女眷之內，態度極不莊重。 2. 松庵欲對鸞吹不尊重。 3. 行曇幫松庵作法，但不小心袖子將蠟台拖了下來，釀成大火。	1. 有人出言批評松庵行徑，松庵反倒仗勢恐嚇出言者。 2. 鸞吹趁機推了供桌上的古銅蠟台，正中松庵腦上，戳進二三寸。松庵負痛拔出，大號而去。 3. 松庵和行曇俱被火燒死。	1. 發話者嚇得面如土色，不敢作聲。女眷們亦受到驚嚇，要掉下淚來。 2. 鸞吹、素娥心裡著急，但已拼著一死，反倒覺得坦然。 3. 寺裡有地窖，拐藏婦女。
二	和光禪師	生得面如銀盆，眉如偃月，鼻直口方，耳長額	因提到松庵事，禪師與文素臣二人針對儒佛異同起了	二人沒有交集。	

		闊，雙瞳閃爍有光，一背豐隆多肉，約有四十上下年紀。	辯論。		
十、十一	法雨和尚和三位尼姑：靜悟、了因、了緣	1. 法雨帶兩個侍者進京，到衛國公府打七。…在艙內鋪出暗龍天青貢緞鑲邊，寶藍素緞托裡的嘉文簞，靠簞褥斜躺在上，一手擎著細窯茶杯，泡著雪白也似的芽茶，在那裡一口一口的咀嚼。一支胳膊，擱在一個大立圓的涼蒲墩上，滿墩俱織有細巧花紋，亮晶晶的耀著人眼目。一手執著沉香麈尾，待拂不拂的，掠那飛來的蒼蠅。乜斜著一雙眼	1. 兩人針鋒相對論辯。 2. 了因、了緣喜歡與文素臣同行的余雙人。	1. 拿詩文請文素臣指正求教。 2. 為情所困，了因已逝，了緣痊癒。	

		睛。 2. 兩個小尼， 生得妖妖嬈 嬈，都有六七 分顏色。			
十四、 十五	頭陀	相貌猙獰，身 軀雄武。額角 上生一個核桃 大的疣，疣上 有一簇紅毛。	強奸麟姐，欺 侮何氏。	被文素臣打 死。	
四十三	性空和尚		二道士與一和 尚侵入。	和尚被文素 臣殺死。	
四十五	寶音寺僧 人法空		寶音寺被火焚 毀。		寺中窩藏婦 女。
五十二	妙化禪師	面如滿月，眼 若懸鈴，虎頭 熊背，巨口闊 腮，頭帶繡佛 毗盧帽，身披 紫襴袈裟，項 掛百八念珠， 手執九龍錫 杖。	假活佛升天	靜海縣民黃 大，被吳長 史捉來，妙 化披剃為 僧，口中塞 著麻核桃， 綁縛在禪座 之上做活 佛，哄騙愚 民，信心佈 施。	地窖中窩藏 婦女。
六十二	劄實巴		護庇權禹，因 金相罰減該寺 一月賜給，劄 實巴率眾圍金 相。		寺中藏匿婦 女。
一三六、	1. 法雨		素臣要在京師	1. 法雨准復	

一四七	2. 定緣 3. 堅行		設書院，選僧道中能文者教之。	俗家姓名，賜國子監博士。 2. 定緣與海盜結合意欲反抗。 3. 堅行襲擊素臣，未果。後成為熱而瑪尼國的使臣，在水夫人百歲誕辰時與文素臣相見。	
一三七	番僧		至外國除佛。	壯志已成。	

引用文獻

- 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，北京：中華書局，1984年。
- 王瓊玲：《夏敬渠與野叟曝言考論》，台北：台灣學生書局，2005年。
- _____：《野叟曝言作者夏敬渠年譜》，台北：台灣學生書局，2005年。
- 余英時：〈中國知識分子的古代傳統——兼論「俳優」與「修身」〉，《史學與傳統》，台北：時報文化出版，1982年。
- _____：《朱熹的歷史世界》，台北：允晨出版社，2003年。
- 宋濂著，羅月霞主編：《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年。
- 周光慶：《中國讀書人的理想人格》，武漢：湖北教育出版社，1999年。
- 易行、孫鎮嘉責任編輯：《抄本明實錄》，北京：線裝書局，2005年。
- 紀昀等：《四庫全書總目》，台北：藝文印書館，1989年。
- 夏敬渠著，聞志斌點校：《野叟曝言》（上、下），北京：作家出版社，1993年。
- 孫開東：〈論《野叟曝言》的反佛老思想〉，《青島大學師範學院學報》22：2，2005年。
- 張廷玉：《明史》，北京：中華書局，1999年。
- 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，北京：三聯書店，2001年。
- 陳榮捷：《朱子新探索》，台北：台灣學生書局，1988年。
- 陳寶良：《中國的社與會》，杭州：浙江人民出版社，1996年。
- _____：《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 陸心源輯：《唐文拾遺》，卷9，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社，2005年。
- 黃進興：《聖賢與聖徒》，台北：允晨出版社，2001年。
- 楊旺生：〈論《野叟曝言》的封建理想主義色彩〉，《南京農業大學學報》4：4，2004年。
- 葛榮晉主編：《中國實學思想史》（中卷），北京：首都師範大學出版社，1994年。
- 熊鈺：《熊勿軒先生文集》，上海：上海商務印書館（叢書集成初編）。
- 魯迅：《中國小說史略》，台北：風雲時代出版公司，1996年。
- 韓愈：《韓昌黎文集校注》，台北：世界書局，1992年。

A Study of the Endless Pursuing of Confucianism Palace: Based on the Excluding of Buddhism in *Ye Sou Pu Yan*

Hsieh, Yu-ling*

[Abstract]

Ye Sou Pu Yan is one of the four scholarship novels in the Qing Dynasty. Since the Tang Dynasty, Confucianism, Buddhism and Taoism have been the trend of convergence. In *Ye Sou Pu Yan*, the author, Ching Chu Hsia excludes Buddhism and Taoism; the maintenance and practice of Confucianism become his personal religious beliefs. This article aims to discuss the position of advocating Confucianism, the position of excluding Buddhism in *Ye Sou Pu Yan*, the meaning of thought behind this novel, and the relationship between education and experience of the author of this paper. Through the shaped image of monks in the novel, the author of this paper wants to explore the motive of Ching Chu Hsia who intends to order out of chaos and clarify the source of chaos when morality disappeared and heresy filled in the world. Through the discussion of Confucianism and Buddhism between protagonists and monks, the author of this paper wants to show the anxiety of Ching Chu Hsia when he faced the Buddhism has been in people's minds deeply. As for the establishment of the world order, the author of this paper will continue to discovery and recovery the orthodoxy throughout his life.

Keywords: *Ye Sou Pu Yan*, scholarship novel, excluding Buddhism, orthodoxy

* Associate Professor, General Education Center, National Taiwan Ocean University.