

王龍溪之虛寂說的特色

鄧克銘*

〔摘要〕

本文探討王龍溪之本體工夫論中虛寂與無的觀念，及其與陽明學發展之關係。王龍溪對本體與工夫之看法，具有綜合性的傾向，但堅持本體優先之立場。其以虛寂闡釋本體，一方面貫徹本體之理解非得之於經驗知識，一方面肯定本體為一切價值之根源。而其致虛之工夫，乃以良知為虛體而立，故其內涵即是致良知。在與佛道之比較上，王龍溪以良知虛寂感通的體用關係作為融攝佛老之理論依據，代表晚明三教合一的儒學立場。

關鍵詞：王龍溪、本體、工夫、虛寂、良知

* 國立暨南大學中文系副教授

一、前言

關於陽明學之流傳，王龍溪是一個具有重要關鍵地位之人物。劉戡山與黃宗羲在明末目睹王學末流之缺陷，認為王龍溪不能不任其咎。然則，其時距龍溪去世已有多多年，是否可將流弊歸之龍溪？若無龍溪則對陽明學之流傳將有何影響？此等問題，在明中後期思想史上是一重要的課題。

王龍溪之際遇與成就，在當時以及在後世，都受到相當的矚目。如何適當地評價其地位，往往牽涉研究者之立場，難有共同的結論。本文之目的不在於全面分析王龍溪之學說內容，而集中考察其本體與工夫論中之虛寂、無的觀念與陽明學之發展的關係。¹虛寂一詞屢屢出現在《王龍溪全集》中，用以表達心之本體，良知以及儒家之本義。王龍溪曾說道：「虛寂之旨，羲黃姬孔相傳之學脈。」²「寂之一字，千古聖學之宗。」³「無者，聖學之宗也。」⁴「空者，道之原也。」⁵王龍溪何以特別喜好此種表達方式？與陽明心學之發展有何關係？似值注意。按王陽明曾說心體「寂然不動，感而遂通」，從寂感說明心之體用關係。王龍溪對虛寂、無或空的用法，基本觀念上同於陽明，但其成立之背景則有該時代之特性。亦即在接受陽明關於心之本體或良知之觀念後，應如何體現？王陽明本人雖對此問題已有相關說明，但於陽明逝世後，在傳播弘揚上這些問題仍因人而繼續存在。尤其是關於本體與工夫之問題，在天泉證道之四句教裏，由陽明本人作了一番解答。然而，此問題並未就此結束。王龍溪對本體與

- 1 當今較具影響力之意見如：牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺北：學生書局，1979年），頁280—282，認為王龍溪之四無說雖有蕩越之處，但除此之外大抵符合陽明本旨。勞思光：《中國哲學史》第3卷上（臺北：三民書局，1981年），頁458—459，則認王龍溪之悟境落入禪門，基本方面上離開儒學宗旨，其評價較為負面。又牟、勞二氏未論及王龍溪之虛寂說的特殊意義。唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：學生書局，1984年），頁375—380，曾提及王龍溪之虛寂的觀念。又《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，1984年），頁457—464，亦有相關敘述，文中雖未詳論虛寂之內容，但已有提示，可供進一步之研究。侯外廬等人主編之《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987年）下卷（一），頁279—283，提到王龍溪之虛寂說，但解釋與本文不同，其說法恐不可採。此外，彭國翔：《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：學生書局，2003年），為最近出版研究王龍溪之專著。第2章，頁32—45，敘及王龍溪以空、虛、寂、無等形容良知，與第3章關於工夫論部分，可供參考。日本岡田武彥著，吳光等人合譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁108—110，也敘及王龍溪之本體的無，虛無及致虛的工夫。
- 2 《王龍溪先生全集》（臺北：廣文書局，2000年）依序見，卷7，〈南遊會紀〉，頁463。卷6，〈致知議辨〉，頁412。卷8，〈艮止精一之旨〉，頁540。卷3，〈宛陵觀復樓晤言〉，頁223。此書為清道光二年（1820）重印明萬曆十六年（1588）蕭良翰刻本之影印本。

工夫之看法，在屬於陽明心學之範圍內雖難謂有十足的原創性，但在發展上具有深化心學理論及廓清異說之功能。經由此項研究，期有助於了解陽明學發展之實態。

二、本體與工夫之關係

從《王龍溪全集》卷一之〈天泉證道紀〉與《傳習錄》及《王陽明年譜》中所載王陽明對王龍溪及錢德洪之教示以觀，王龍溪偏重本體，並無疑義。依此記載，易使人認為王龍溪之理解即是如此，而視為定論。然而，王龍溪當時年三十歲（1527），距其卒年（1583）尚有五十餘年，其學問之取向有無轉變？實際上，上述文獻在王龍溪在世時即已流通，為人所知。若王龍溪之見解止於偏重本體，則其後之種種講學言論如何服人？將為一明顯之疑問。因此，王龍溪對於本體與工夫之看法，實有從整體來考察之必要。

錢德洪曾於一封論學書信中說道：

龍溪學日平實，每於毀譽紛冗中，益見奮惕。弟向與意見不同，雖承先師遺命，相取為益，終與入處異路，未見能渾接一體。歸來屢經多故，不肖始能純信本心，龍溪亦於事上肯自磨滌，自此正相當。³

按錢德洪於嘉靖二十二年（1543）因事被革職回鄉，此書信中所提「歸來屢經多故」，即指此時。⁴其中明白提及其與王龍溪之入道途徑不同，有如王陽明於嘉靖六年（1527）之〈天泉證道〉中所示。王龍溪是否如錢德洪所說於嘉靖二十二年起即四十六歲時，才「於事上肯自磨滌」，從事真實的身心實踐，而不以悟自本體是尚？似難認定。參照《王龍溪全集》卷一，〈沖元會紀〉載王龍溪於嘉靖二十八年（1549），五十二歲時之語錄一則云：

先生曰：自先師提出本體工夫，人人皆能談本體說工夫，其實本體工夫須有辨。

3 黃宗羲：《明儒學案》（臺北：里仁書局影印點校本，1987年），卷11，錢德洪論學書，〈與張浮峰〉頁235。張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年），頁141—143，說明錢德洪與王龍溪之立場的同異，曾引述此論學書，並指出其重要性，其文可供參考。

4 《明史·儒林傳》（北京：中華書局點校本，1987年），卷283，頁7271—7272。另王龍溪之〈錢緒山行狀〉，同註2，頁1386載：「癸卯（嘉靖二十二年）詔革冠帶歸農」。

自聖人分上說，只此知便是本體，便是工夫，便是致。自學者分上說，須用致知的工夫以復其本體。博學、審問、慎思、明辨、篤行五者，廢其一非致也。世之議者或以致良知為落空，其亦未之思耳。⁵

此段要旨與王陽明之〈天泉證道〉，同時兼顧本體即是工夫與用工夫以復本體之立場，並無二致。聖人即上根之人，學者為中、下根人。王龍溪說本體與工夫須分辨者，蓋亦承認不能只以聖人之悟本體為已足，而忽略了學者之工夫的重要性。又如〈松原晤語〉中載：王龍溪（時年六十五歲）曾對羅念菴語及：「夫聖賢之學，致知雖一，而所入不同。從頓入者，即本體為功夫……從漸入者，用功夫以復本體。」⁶另在〈與趙尚莘書〉中論本體工夫云：「聖人本體無欲，時時保任緝熙，即本體便是工夫。賢人以下，不能無欲，須時時做寡欲工夫，以求復其本體，及其成功則一。」⁷明白表示頓入與漸入工夫乃因人而異。惟王龍溪到底自何時開始肯定此兩種途徑之價值？文獻上恐難確定。理論上，可說自嘉靖六年，王陽明對王龍溪及錢德洪應相互為用之教導後，王龍溪即有此認知。

再則，王龍溪肯定本體即是工夫與用工夫以復本體，有其適用之對象，又在目的上兩者相同。但是，如就此兩種型態來比較，王龍溪認為從本體上悟入較為直截省力。嘉靖三十六年（1557），王龍溪六十歲時，與王慎中（號遵岩）之問答中云：

吾人一切世情嗜慾，皆從意生。心本至善，動於意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動，自無不善，一切世情嗜慾，自無所容，致知功夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜慾之雜，纔落牽纏，便費斬截，致知工夫，轉覺繁雜，欲復先天心體，便有許多費力處。⁸

同樣的有關先天正心之學與後天誠意之學的難易，亦見於〈陸五臺贈言〉，〈答馮緯川〉等，可見王龍溪對此有一致的看法。王龍溪在〈陸五臺贈言〉中提到：「人之根器不同，功夫難易，亦因以異。」⁹〈答馮緯川書〉云：「但從心上立根，無善無惡

5 同註2，頁93—94。

6 同註2，卷2，頁192—193。嘉靖四十一年（1562），王龍溪在松原與羅念菴聚會，所談內容即〈原晤語〉。

7 同前註，卷9，頁637。

8 《王龍溪全集》，同註2，〈三山麗澤錄〉，卷1，頁110—111。

9 同前註，卷16，頁1109。

之心，即是無善無惡之意，先天統後天，上根之器也。若從意上立根，不免有善惡兩端之抉擇，而心亦不能無雜，是後天復先天，中根以下之器也。」¹⁰由此可知，先天正心與後天誠意之區別的基本觀念，似為四無說與四有說之延續，即先天正心之學在於悟得無善無惡之心，具有正本清源之效果，故為省力。後天誠意之學，則須就一一念頭上用功，故為繁雜。惟此處也表明王龍溪承認中根以下之器的工夫有其必要性，與〈天泉證道〉時之偏重本體的情形有所不同。

王龍溪雖承認上根與中下根人各有其適用之工夫，但值得注意的是，王龍溪主張必須達到「無」之境地，即本體之完全朗現，才算成功。在〈書同心冊卷〉裏，王龍溪向張陽和說道：

夫根有利鈍，習有淺深，學者各安分量，或動上磨鍊，或靜中攝養，或動靜中交參。譬之地中生木，但得生意不息，和風旭日固所以為煦育，嚴霜凍雪亦所以為堅凝。以漸而進，惟求有益於得，及其成功一也，此權法也。聖學之要，以無欲為主，以寡欲為功，寡之又寡，以至於無。無為而無不為，寂而非靜，感而非動，無寂無感，無動無靜，明通公溥而聖可幾矣！此實際也。¹¹

文中所稱「權法」與「實際」之區別，甚為重要。蓋人因根器不同可有不同之工夫，但各種工夫之最終目的，必須是同一的。依龍溪所見徹底體現本體之「無」的境界，才是最終目的，這是一種「寂而非靜，感而非動，無寂無感，無動無靜」之超越一切而又有無限功用的狀態。所謂「無為而無不為」，與四無說中之「無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神」之境地相當，屬於心學的最高成就。

從權法與實際之分別以觀，本體是一而工夫是多，一可攝多，而多必歸一。如上引博學、審問、慎思、明辨、篤行，以及因人之根器利鈍而設之種種或靜或動等工夫，可說是無窮盡的。然而在本體面上，則是唯一的。王龍溪在〈天泉證道〉後有關本體與工夫的看法，肯定利根與中下根人各有其相應之工夫，但從上述用工夫以復本體、

10 同前註，卷 10，頁 669。王龍溪的先天正心之學，為其學說中的重要觀念，參閱麥仲貴：《王門諸子致良知學之發展》（香港：香港中文大學，1973 年），頁 46—50，頁 53—61。彭國翔：《良知學的展開》，同註 1，頁 98—105。

11 同前註，卷 5，頁 385—386。

先天正心之學的省力及「權法與實際」之說明而言，本體仍是居於根源的地位。各種因人而異的工夫，必須以實現本體為目的。在心學之領域，確認本體之性質尤為重要，若不能理解本體為何，則工夫將泛無所歸，甚而失去心學之意義。按本體與工夫是宋代理學裏常見的用語，在程朱理學中，心也被看作是本體，依格物、居敬之工夫，以開顯心之全體大用，在工夫實踐上有清楚的步驟。但在陽明心學，本體與工夫之關係異於程朱，即本體與工夫均屬於同一心體。心一方面是本體，一方面是工夫的起動者。心體至善，但也承認心因習氣物欲而有不能如實呈現善之情況，須要自我修正。然而心之本體既已受蔽，則又如何自我修正？如朱子之批評陸象山不知心受氣稟物欲之影響而一味信賴此心，必造成各種師心自用的流弊。¹²王陽明心學也有同樣的問題，惟陽明並不以識自本心為已足，而提出許多工夫以對治。如「在事上磨鍊」、「克己」、「省察克治」、「集義」、「去人欲，存天理」、「誠意」等。¹³種種工夫都是為了實現本體而立，也因本體而有這些工夫。陽明指出：「功夫不離本體，本體原無內外。只為後來做功夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。」¹⁴其實所謂本體功夫，重點仍在於本體，依本體而決定功夫之形態。只是本體是不可見，不可聞之存有，如何從理論上說明其內涵以確立工夫之型態，是一困難之問題。王陽明逝世後，關於本體與工夫之相互關係，成為眾人討論的焦點。王龍溪對於本體之闡釋，在基本觀念上與其四無說具有一致性，但在長期的講學與問辯活動中，呈現出更為豐富之內涵。王龍溪強調本體之優先性，但其成立之背景不是實踐過程上與工夫相對之本體，而是屬於更高一層次之超越性的本體。亦即在綜合「即本體即工夫」與「用工夫復其本體」之基礎上，提煉出來之一種主張。因此，在邏輯上有關王龍溪對於超越性本體之說明，應視為包含工夫在內。

三、以虛寂闡釋本體之效果

王陽明文獻裏，常見對心之本體的描述，如以誠、定、樂、至善、良知等為心之

12 錢穆：《朱子新學案》，冊3，（臺北：三民書局，1989年），頁377—378，頁438—441。

13 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992年），頁62、頁288之「在事上磨鍊」。頁95—96之「克己」。頁75，頁110之「省察克治」。頁107，頁330之「集義」。頁30，頁45，頁119之「去人欲，存天理」。頁368之「誠意」。

14 同前註，頁288。

本體。¹⁵蓋王學為心學，則對心之本體或心體之存在相狀，當有所提示。以上關於心之本體的說明具有一定程度之意義，各有其範圍與目的。王龍溪也曾對心之本體有所描述，綜觀其用語具有一共同之目的，即顯示本體之源的超越意義。

《王龍溪全集》裏關於心之本體有「淡，原心之本體」、「寂者，心之本體」、「靜者，心之本體」、「無欲者，心之本體」、「微者，心之本體」、「虛寂者，心之本體。」¹⁶此等說法，均與虛寂有關。王龍溪以虛寂之觀念闡釋心之本體，具有何種效果，值得探究。

按虛寂之概念相當於易繫辭之「寂然不動，感而遂通」之本體的寂，王陽明曾以此說明心之本體與作用。¹⁷錢德洪亦以虛寂或虛靈之真體稱呼心體，表示此心之體用一源的關係。¹⁸王龍溪關於心之本體為虛寂的表達方式與王陽明，錢德洪並無不同，而此觀念也是陽明門下共同之見解。惟王龍溪虛寂的觀念，強調本體或根源義的把握，即不受既成看法之約束，而由自己建立、決定行為之準則。如〈白鹿洞續講義〉裏載王龍溪之語云：

夫心性虛無，千聖之學脉也，譬之日月之照臨，萬變紛紜而實虛也，萬象呈露而實無也。不虛則無以周流而適變，不無則無以致寂而通感。不虛不無則無以入微而成德業，此所謂求端用力之地也。¹⁹

王龍溪認為心性之虛無的本質是一切價值規範成立之基礎，因此體會了虛無即可周流通變，而不是向外的學習累積。

良知作為心之本體，同理也具有虛寂之性質。《王龍溪全集》卷十七，〈漸菴說〉載：「良知本虛本寂，不學不慮，天植靈根，天濬靈源，萬事萬化，皆從此出，無待

15 《傳習錄》，同註 13，依序見頁 144、頁 78、頁 236、頁 368、頁 214。

16 同註 2，依序見卷 1，〈沖元會紀〉，頁 97，「淡，原是心之本體」。卷 1，〈撫州擬硯臺會語〉，頁 153，「寂者，心之本體」。卷 3，〈答中淮吳子問〉，頁 258，及卷 5 〈竹堂會語〉，頁 358，「靜者，心之本體」。卷 5，〈南雍諸友鷄鳴憑虛閣會語〉，頁 360，「無欲者，心之本體」。卷 5，〈慈湖精舍會語〉，頁 366，「微者，心之本體」。卷 16，〈別曾見臺謾語摘畧〉，頁 1153，「虛寂者，心之本體」。

17 《傳習錄》，同註 13，卷中，〈啓周道通書〉，頁 203。卷下：「先生曰：人之本體，常常是寂然不動的，常常是感而遂通的，未應不是先，已應不是後。」頁 376。

18 《明儒學案》，同註 3，卷 11，頁 228—233，〈會語〉部分。

19 同註 2，卷 2，頁 204。

於外也。」²⁰王龍溪肯定良知具有自我決定的能力，不必依賴既有之規範。王陽明曾提到心即理與良知即是天理，認為程朱之事物物皆有「定理」的說法將使人捨本逐末，造成自我之失落；並以舜不告而娶，武王不葬而興師為例，說明應以此心之良知為據。²¹對此，王龍溪也予繼受。為何良知具有如此「萬事萬化，皆從此出」之能力？王龍溪在〈書先師過釣臺遺墨〉裏引述陽明之教誨云：

我拈出良知兩字，是是非非，自有天則，乃千聖秘藏。雖昏蔽之極，一念自反，即得本心……良知知是知非，其實無是無非。無者，萬有之基，冥樞密運，與天同遊，人知神之神而不知不神之神也。²²

良知是一切是非之準則，為人人所本有，只要「一念自反，即得本心」。又「無者，萬有之基」，良知並非如一物般存在於心中，而是一種虛無或虛靈，具有無限能量之狀態，因此可以隨物隨事而應化不竭。王龍溪對陽明之教示有深刻的體會並著力發揮，如其關於良知之體用的言論，皆不離上述意旨。〈滁陽會語〉中云：「虛寂原是良知之體，明覺原是良知之用。體用一原，原無先後之分。」²³〈白鹿洞續講義〉中載：「先師云：心之良知謂之聖。良知者，性之靈也，至虛而神，至無而化，不學不慮，天則自然。」²⁴良知因其體至虛，故能有神化之功用。另有卷九〈答季彭山龍鏡書〉中云：「良知惟無物，始能盡萬物之變。無中生有，不以迹求，是乃天職之自然，造化之靈體。故曰：變動不居，周流六虛，不可為典要，惟變所適，易即良知也。」²⁵又卷十七〈太極亭記〉：「夫良知知是知非，而實無是無非。無中之有，有中之無，大易之旨也。」²⁶〈惺臺記〉：「良知知是知非，而實無是無非。無是無非，即所謂寂；知是知非，即所謂惺。」²⁷以上所說「無中生有」、「無是無非」強調良知本體之「無」，可生出一切判斷。依體用一源之原則，自須於無或虛寂之體上用功，如此自可生起種

20 同註 2，頁 1237。

21 《傳習錄》，同註 13，頁 171，頁 182。

22 《王龍溪全集》同註 2，卷 16，頁 1167—1168。

23 同前註，卷 2，頁 174。

24 同前註，頁 202。

25 同前註，頁 608。

26 同前註，頁 1196。

27 同前註，頁 1242—1243。

種效用。

如〈斗山會語〉中載王龍溪談立志：「須從本原上徹底理會，將無始以來種種嗜好，種種貪著，種種奇特技能，種種凡心習態，全體斬斷，令乾乾淨淨。從混沌中立根基，自此生天生地生大業，方為本來生生真命脉耳。……此志常一，故能不二，是從混沌中直下承當。」²⁸又〈龍南山居會語〉中云：「予所信者，此心一念之靈明耳。一念靈明從混沌立根基，專而直，翕而闢，從此生天生地、生人生物是謂大生、廣生，生生而未嘗息也。」²⁹此中之混沌代表本體之虛寂、無的狀態，王龍溪主張「從混沌立根基」，與第二節所述重視本體之優先性一致。王龍溪一再說明本體之虛寂可發出無量之功用，則道德與一切世間事業之建立，即在於體認虛寂而非經驗知識的累積。從而，對於世間既成之規範、典則，將形成一種自由取捨乃至自行創造之鼓動力量。日本溝口雄三曾從定理觀的打破，重新考察王龍溪之無善無惡與良知本虛的積極效用，其說頗具啟發性。³⁰晚明思想中之自我覺醒或個人意識的興起，與王陽明之心即理，不以孔子之是非為是非的態度有相當重要之關聯。王龍溪強調本體的虛寂，可說將人之價值創造與抉擇能力，從人心的本質上做根本的肯定。一般常見批評王龍溪只重本體，不談工夫，以致造成明末空談心性的弊病。然而王龍溪對本體的解說，具有創造人倫道德秩序與世間事業的強烈因素，在晚明思潮中是不可忽略的。嚴格地說，有關王龍溪只重本體之批評，恐未能完全理解王龍溪學說之本義。另一方面，王龍溪本人在功業上無表現之機會，而只能以講學之方式闡釋其說，也容易予人空談之印象。然而，就思想理論而言，王龍溪關於本體為虛、為無之發揮，實有進於王陽明之處，也帶有王龍溪個人獨特的風格。

四、致虛與致良知

如第三節所述，王龍溪用虛寂一詞闡釋心之本體與良知，依本體工夫合一之觀念，則其工夫部分可稱之為「致虛」。《王龍溪全集》卷二〈宛陵會語〉云：「良知之能備萬物之變，以其虛也，致虛則自無物欲之間……其求復吾之虛體以應萬物之變，

28 同前註，卷2，頁158。

29 同前註，卷7，頁499。

30 日本溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994年），第1章，頁44—49，對王龍溪之「無」，有所闡釋，頗值參考。

則一而已。」³¹即以良知為虛體，而以致虛為工夫。關於致虛之內容為何？王龍溪在〈虛谷說〉一文裏說道：「夫人心本虛，有不虛者，欲累之也。心之有欲，如目之有塵，耳之有楔也。君子寡欲以致虛也……君子之學在於理會性情，致虛所以立本也。」³²所稱「寡欲以致虛」，實際上與「去人欲」、「無欲」之主張相同。其目的在體現人心本體原來之虛的相狀，蓋理解了心之本體，自能依之發用。如〈書同心冊卷〉中，王龍溪闡述周濂溪「無欲故靜」之旨，認為「聖學之要，以無欲為主，以寡欲為功。寡之又寡，以至於無，無為而無不為。寂而非靜。感而非動。無寂無感，無動無靜，明通公溥而聖可幾矣！」³³由寡欲至無欲，使本體完全朗現無暇，與致虛之工夫並無二致。

至於寡欲之方法，王龍溪提出日減、減擔法。卷七〈南遊會記〉載：

李子問：顏子屢空之義。先生曰：古人之學只求日減，不求日增。減得盡，便是聖人。一點虛明，空洞無物，故能備萬物之用。聖人常空，顏子知得減擔法，故庶乎屢空。³⁴

全集之卷三〈宛陵觀復樓晤言〉、〈九龍紀誨〉、〈書累語簡端錄〉，及卷六〈與存齋徐子問答〉中，均曾提到顏子屢空及日減之減擔法。如在〈九龍紀誨〉中，王龍溪說道：

先師云：吾人只求日減，不求日增，減得盡，便是聖人。吾人護心如護眼，好念頭，不好念頭，俱著不得，譬之泥沙與金玉之屑皆足以障眼。諸友欲窺見此意，端居於暇，試將念頭不斷，一着理會，果能全體放下無一物否？一切知解

31 同註 2，頁 196。

32 同前註，卷 17，頁 1230—1231。又卷 18，頁 1325—1326 之〈南謙書院與諸生論學感懷次巾石韻〉詩中云：「…吾心本自靜，弗為欲所侵。師門兩字訣，為我受金針。學慮非學慮，致虛以立本。…」卷 8，頁 527，〈中庸首章解義〉：「道虛而已，戒謹恐懼修之之功，無間於動靜，致虛所以立本也。」

33 同前註，卷 5，頁 386。

34 同前註，頁 473—474。顏回屢空之義，參閱清·劉寶楠：《論語正義》（臺北：文史哲出版社，1990 年），卷 14，頁 458，引何晏《論語集解》云：「一曰屢猶每也，空猶虛中也。以聖人之善道教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害。其於庶幾每能虛中者，唯回懷道深遠。……」王龍溪對顏子屢空之解說與此相近，但另有不同之意旨。

不離世情，皆是增擔子，擔子愈重，愈超脫不出矣！³⁵

如第三節所述，心之本體為寂，為靜、為無欲、為淡，故在工夫上即以去除一切世情俗見為要務，王龍溪並引陽明之語為證。王陽明文獻中雖未見「致虛」之用例，但觀其意可以得到王龍溪所說之「全體放下」的結論。

勞思光認為王龍溪之日減法與王陽明之格物致知的工夫不同，而謂：「龍溪以為別有在『先天心體上立根』之工夫，而反對在動意處作工夫，顯然，至少就工夫理論說，大異陽明『致知格物』之旨，而龍溪所謂在『心體』上所作之工夫，只是排除蔽障之意，故云『日減』，又以『減得盡』為聖人境界，如此說『工夫』，非道德實踐之意，而是自我覺悟之義。」³⁶惟據王龍溪引述陽明先師之語，則日減法是陽明之看法，並非王龍溪自創。再就格物致知在誠意上作工夫部分，王龍溪在〈竹堂會語〉及〈大學首章解義〉裏關於格物致知與誠意正心之工夫，全依王陽明之說立論。³⁷另王龍溪之日減法與在「先天心體上立根」之觀念確有密切的關係，蓋如上述王龍溪主張在本體上用功較為省力，而本體乃屬虛寂或空無，故須用日減法。在王龍溪之理解裏，日減法也是一種工夫，似不能說只是自我覺悟之義。

另外，上引王龍溪云：「致虛所以立本也」一語，與陳白沙（1428—1500）所說相同。陳白沙曾謂：「夫動，已形者也，形斯實矣；其未形者，虛而已。虛其本也，致虛之所以立本也。」³⁸其「致虛之所以立本」，指體會未形諸經驗事實以前的虛靈狀態，即心之本然的相狀。換言之，心是無動無靜，無內無外的存在，不能以有限的認知活動去體會。在表達心體之相狀方面，王龍溪與陳白沙之致虛以立本的說法，應可認為一致。王龍溪是否借用陳白沙之語，尚無其他佐證。但王龍溪對陳白沙則有相

35 同前註，卷2，頁227。

36 勞思光：《中國哲學史》第3卷上，同註1，頁434。

37 《王龍溪全集》，同註2，卷5，〈竹堂會語〉，頁354—355。卷8，〈大學首章解義〉，頁517—526。

38 《明儒學案》，同註3，卷5，〈白沙學案上〉，〈復張東白書〉，頁82。鄭宗義：〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，《中國文哲研究集刊》第15期（1999年9月），頁372，亦引此條，並謂此虛「原則上可作無窮創造之潛能」，而有別於佛家的空與道家的無。又謂陳白沙喜言「虛明靜一」，其中之虛乃指本心於靜坐中之狀態云云，其說可供參考。姜允明：《陳白沙其人其學》（臺北：洪葉文化公司，2003年），頁109—112，關於陳白沙之致虛以立本，亦值參酌。

當之了解，〈留別寬川謾語〉中曾比較陳白沙與陽明同異，³⁹《明儒學案》卷十二，收錄此條如下：

問：白沙與師門同異。（龍溪）曰：白沙是百原山中傳流，亦是孔門別派，得其環中以應無窮，乃景象也。緣世人精神撒潑，向外馳求，欲返其性情而無從入，只得假靜中一段行持，窺見本來面目，以為安身立命根基，所謂權法也。若致知宗旨，不論語默動靜，從人情事變徹底練習以歸於玄，譬之真金而銅鉛所雜，不過烈火烹熬，則不可得而精。師門嘗有入悟三種教法：從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜中而得者，謂之證悟，猶有待於境；從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩愈凝寂，始為徹悟。⁴⁰

王龍溪認為陳白沙與邵雍屬於同一思路，為孔門別派。從靜入手，雖能得到相當效應，但與世事有隔，只限於個人之精神感受，尚非究竟。按王陽明於龍場悟後，曾以靜坐教人，其後因有喜靜厭動之弊，乃改在人倫事物中用省察克治之方法，使於動靜之間均能把握心體不致偏於靜之一面。王龍溪稱師門之三種教法，似未見於現存陽明文獻中，但從陽明教法之改變而言，並非無據。王龍溪之致虛的對象，乃知是知非，無內外動靜區別之良知本體，其理論基礎仍屬於陽明之系統。

依王龍溪之看法，陳白沙尚屬權法、證悟之層次，不如陽明之致良知教為徹悟。王龍溪之評斷是否正確，暫不置論。宋明理學家或心學家在說明心性之細微的活動過程與本質時，往往帶有濃厚的個人傾向。一方面因為儒學經書對此並無詳細的記載，一方面也因為此等說明，事實上就是自己的實踐經歷。如何比較其中高下，而不流於主觀之評價，是一難解之問題。但在理論上，王陽明之致良知說的特性，的確是一不可忽視的因素。

在王龍溪與聶雙江（1487—1563）關於良知本體與工夫之辨中，也涉及致虛之不

39 同註2，卷16，頁1157—1158。另卷16，頁1187，〈書陳中閣卷〉中載王龍溪評陳白沙云：「白沙翁靜中養出端倪，自是白沙入路，亦便是他受用處，與聖門動靜合一宗旨微隔一層。」

40 同註3，頁253。又《王龍溪全集》卷8，〈天根月窟說〉中謂：「堯夫（邵雍）是孔門別派，從百源山中靜養所得。」頁545，即陳白沙與邵雍屬於同一思路。羅念菴亦曾提及陳白沙之致虛說，謂：「白沙致虛之說，乃千古獨見，致知續起，體用不遺。」《明儒學案》，卷18，同註3，頁396，似也較肯定致良知之教法。

同的理解。蓋聶雙江亦以「致虛守寂」為講學宗旨，如其云：「致虛守寂方是不睹不聞之學，歸根復命之要。」⁴¹從「致虛守寂」之工夫而言，其所欲求證者也是自主自足之心體或性體。然而，王龍溪與其他同門，卻對聶雙江之看法不以為然。聶雙江認為必先確立心體，才能有感通之效用。其反對王龍溪之「見在良知」，而主張向內探尋心體之存在的根源。亦即聶雙江之致虛是以建立一虛明之寂體為目標，認為須先獲證此寂體之存在，乃可發動感通之作用，明察人倫事物之是非。然從王龍溪之立場以觀，聶雙江對良知（心體）的了解，割裂了未發與已發，本體與工夫之合一，是以其致虛的工夫只有片面的、局部的效力，實際上不能完全表現良知之本然狀態。〈答聶雙江書〉云：「竊意良知無分於未發已發，所謂無前後內外而渾然一體者也，纔認定些子，便有認定之病。後儒分寂分感，所爭亦只在毫釐間。所謂致知在格物，格物正是致知實用力之地，不可以內外分者也。若謂工夫只是致知，而謂格物無工夫，其流之弊便至於絕物，便是僇佛之學。……」⁴²因此，兩人雖都同意「致虛」之工夫，但是其存立依據卻不完全相同。聶雙江之看法是否符合陽明心學之本旨？在當時即是一備受討論之問題。聶雙江去世後（嘉靖四十二年，1563），王龍溪在〈祭聶雙江文〉中曾表示其「致虛歸寂之旨，通幽明而無間，吾人服膺而弗墜，庶不病于多歧。同心祖落，學脈如綫，抒懷一奠，聊以寄吾黨之遐思！」⁴³，乃有感於同門之不同意見將帶來不利之影響，並從祭文為亡者揚善之立場推崇聶雙江的見地。惟兩人之看法仍非完全一致，時至今日，兩人之爭已成為思想史上一段公案。對於儒學心性論之本體與工夫的問題，可說提供一良好的反省材料。⁴⁴

陽明門下，除王龍溪及聶雙江外，劉文敏（1490—1572）曾「謂其門人王時槐、陳嘉謨、賀涇曰：知體本虛，虛乃生生，虛者天地萬物之原也。吾道以虛為宗，汝曹念哉！與後學言，即塗轍不一，慎勿違吾宗可耳。」⁴⁵、「意根風波，一塵蔽天，豪傑之士，往往為其所誤，故在於致虛，以澄其源。」⁴⁵劉師泉（生卒年不詳，約與劉文敏

41 《王龍溪全集》，卷6，〈致知議辨〉，頁418。

42 《王龍溪全集》，同註2，卷9，頁575—576。

43 同前註，卷19，頁1341。

44 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，同註1，頁371—375，論聶雙江與王龍溪之差別，頗可參考。而牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，同註1，第4章，頁328—395，討論兩人見解部分，亦自有評判之標準。

45 《明儒學案》，同註3，卷19，頁432，又頁437。

同時代)也說:「心之為體也虛,其為用也實。義質禮行,遜出信成,致其實也;無意無必,無固無我,致其虛也。虛以通天下之志,實以成天下之務,虛實相生則德不孤。」⁴⁶若從根源上說明心體為虛,故須有致虛的工夫,此為自然之結論,與王陽明所說心體「寂然不動」的性質,也可相通。黃宗羲曾評論劉文敏,謂「先生之虛,乃常止之真明,即所謂良知也。其常止之體,即是主宰,其常止之照,即是流行,為物不二者也。」⁴⁷肯定劉文敏知體本虛之說符合陽明良知之義。劉文敏與劉師泉之學風接近聶雙江,是否如黃宗羲所說符合陽明本旨,似有再斟酌之必要。參照歐陽德(1496—1554)之一封論學書信云:

良知本虛,致知即是致虛。真實而無一毫邪妄者,本虛之體也;物物慎其獨知,而格之不以邪妄自欺者,致虛之功也。若有見於虛而求之,恐或離卻事物,安排一箇虛的本體,以為良知本來如是,事事物物皆從此中流出,習久得效,反成障蔽。⁴⁸

歐陽德從良知本體為虛而認為致虛即是致良知,又良知本身即是寂體或虛體,不可於良知外另求一虛體。歐陽德之看法應屬正確,也反映了當時致虛的實踐風尚。聶雙江之致虛工夫,具有向內探求本體之傾向,期由本體之建立以保證意念及行為之正當。然此種方法是否符合王陽明推廣擴充吾心之良知於事事物物,在意念上做誠意工夫之本旨?在當時引起極大的爭議。王龍溪之致虛的工夫,其目的在於開顯良知本體之虛,與歐陽德之說法一致。王龍溪之致虛也即是致良知,只是較著重從本體上去體認,此種表達方式與王龍溪在先天心體上立根的態度是連貫的。

五、虛寂說與陽明學之發展

從文獻記載,王陽明對心之本體的解說,屢屢強調寂感不二的特性,藉以呈現心之本源意義。例如:「虛靈不昧」、「寂然不動、未發之中、廓然大公、感而遂通、發

⁴⁶ 同前註,頁441。

⁴⁷ 同前註,卷19,頁432。

⁴⁸ 同前註,卷17,頁371。

而中節、物來順應」、「心之本體，原無一物」、「良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體。」等。⁴⁹約之，心為「寂然不動，感而遂通」之存在者。然而，在朱子之系統中，也可見到以心為寂然不動，感而遂通之言論。如《周易本義》裏，朱子解〈繫辭〉之「易，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」一段云：「无思、无為，言其无心也。寂然者，感之體。感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此。」⁵⁰按朱子與王陽明均肯定心為「虛靈不昧」，故可有「物來順應」之作用。惟依王陽明之看法，心作為活動與價值之根源，即應具有自我完成、自我實現之本質；而朱子之心的虛靈不昧，乃強調其靈覺作用，尚不能說心具有如王陽明之創生規範的能力。如何正確理解陽明心學中之心的「本源意義」，成為陽明後學關心的主題。

如前文所述，王龍溪著重說明虛寂為心或良知之本體，藉以顯示心或良知之體用為一、本體與工夫合一之內涵，符合王陽明對心之本源的看法。另外，對於過度執持心體或良知，將之視為一概念性的存在，而失去心體本有之創生能力者，也具有對治的作用。此點在陽明學之發展上，頗關重要，茲說明如下：

《王龍溪全集》卷一，〈冲元會紀〉載：

朋友中有守一念靈明處，認為戒懼工夫纔涉言語應接，所守工夫便覺散緩，此是分了內外。一念靈明無內外、無方所，戒慎恐懼亦無內外、無方所。識得本體原是變動不居，不可以為典要，雖終日變化云為，莫非本體之周流，自無此病矣！⁵¹

又卷二，〈水西會約題詞〉中云：

今日良知之說，人孰不聞，然能實致其知者有幾？此中無玄妙可說，無奇特可尚，須將種種向外精神打併歸一。從一念獨知處，朴實理會，自省自訟，時時見得有過可改，徹底掃蕩以收廓清之效，方是入微工夫。若從氣魄上支持，知解上湊泊，格套上倚傍，傲然以為道在於是，雖與世之營營役役，紛華勢利者

49 《傳習錄》，同註 13，依序見頁 70，頁 101，頁 141，頁 217。

50 朱子：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 247。

51 《王龍溪全集》，同註 2，頁 95—96。

稍有不同，其為未得本原，無補于性命則一而已。⁵²

蓋「一念靈明」、「良知」均是無分內外的實有，若當作一有時位方所之固定化的概念，將失去虛而應變的本體或本源意義，而有違於心學之立場。從以上二則記載，即可見陽明心學在當時被誤解之現象。王龍溪一貫認為應理解心之本體為虛寂，不受制於任何知解、成規，體現了此心之虛寂，才能周流萬物。究其本義雖不出王陽明寂感不二之觀念，但若從王龍溪所面對之時代問題而言，其談虛談寂可以強化心體或良知作為本源的意義。王龍溪所強調之致虛的工夫，也因與此本源相應，而符合王陽明之本體工夫合一的要求。

另外，王龍溪以虛寂闡釋心之本體與良知，同時也視虛寂為儒學之精髓，可以包含佛老二氏，其說法頗為特別，值得留意。卷四《東遊會語》中載耿楚侗（1524—1596）問老佛虛無之旨與儒之異同，王龍溪曾引陽明論良知之虛與無如同太虛，全無私意，而勝於佛老並謂：

吾人今日未用屑屑在二氏身分上辨別同異，先須理會吾儒。本宗明白，二氏毫釐始可得而辨耳。聖人微言見於大易，學者多從陰陽造化上抹過，未之深究。夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉，便是吾儒說虛的精髓。無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，便是吾儒說無的精髓。⁵³

儒學說虛與無之本旨，在於生生、感通，與天地萬物不相隔離，可以成就盛德大業。王龍溪也說道：「良知者，千聖之絕學，道德性命之靈樞也。致知之學，原本虛寂，而未嘗離於倫物之感應。」⁵⁴從此觀點而言，儒有佛老虛寂之旨，而無其所不足。故王龍溪一再宣稱良知是「三教之靈樞」⁵⁵、「範圍三教之宗」。⁵⁶

52 同前註，頁 160—161。

53 同前註，卷 4，頁 292—293。又卷 18，頁 1278，〈宿武夷宮〉詩中云：「道本虛無非異學，知從見解始多門。」及頁 1310，〈和良知四咏〉之一云：「謾於感處問懂懂，虛寂從教證聖功，但得無心如尺蠖，義文一派古今同。」可相互參照。

54 同前註，卷 1，〈三山麗澤錄〉，頁 122。

55 同前註，頁 125—126。

對於佛老，王陽明原則上多採取批評的態度。而其三間廟堂之喻。則有儒可包括佛老二氏之意，然仍不忘自別於佛老，如云：「聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。二氏自私其身，是之謂小道。」⁵⁷要之，王陽明在教學方式上雖採佛老之言，但對其中分際卻頗為嚴格。王龍溪固遵循王陽明之看法，不以佛老為究竟，但在三教之間，大體上較陽明為寬和。王龍溪欲以儒整合佛老，虛寂之觀念具有重要的意義。王龍溪在〈三教堂記〉對此有明確的發揮，如謂：

三教之說，其來尚矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛。佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂，孰從而辨之？世之儒者，不揣其本，類以二氏為異端，亦未為通論也。……良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞，不徇典要，不涉思為，虛實相生而非無也，寂感相乘而非滅也。與百姓同其好惡，不離倫物感應而聖功徵焉。⁵⁸

此文以良知統攝佛道，良知之虛寂表示儒家在精神方面的超越性，良知之實感彰顯人倫事物中生生不息之德。從儒家看來佛與道之虛寂只是一偏，而非完全異質，故可予以統合。

在明中晚期三教合一之風潮中，儒門人物往往強調虛寂以顯揚儒家在心性之學上的超越成就。王龍溪外，錢德洪、薛侃、羅念菴等人皆有相似之看法。⁵⁹從史實以觀，王龍溪欲以良知統合三教之主張，並未完全實現。佛門中人亦不因儒學之此種說法而

56 同前註，頁 124。卷 4，〈東遊會語〉，頁 294。卷 7，〈南遊會紀〉，頁 466。卷 16，〈書陳中閣卷〉，頁 1186。卷 17，〈三教堂記〉，頁 1206。

57 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997 年），卷 35，〈王陽明年譜〉，頁 1289。

58 《王龍溪全集》，同註 2，卷 17，頁 1205—1206。另卷 1，〈三山麗澤錄〉，頁 121—122，亦有類似之看法。又王龍溪在〈錢緒山行狀〉，卷 20，頁 1393—1394，引述錢緒山之語：「師門嘗以虛寂之旨立教，聞者闕然指為異學。夫變動周流，虛以適變；無思無為，寂以通感，大易之訓也。自聖學衰而微言絕，學者執於典要，泥於思為，變動感通之旨遂亡。彼佛氏者乘其衰而入，即吾儒之精髓，用之以主持世教。為吾儒者僅僅自守，徒欲以虛聲拒之，不足以服其心。言及虛寂，反從而避忌之，不知此原是吾儒家常飯，淪落失傳以至此耳。」可與王龍溪之看法合併觀察。上引錢緒山之語，亦見於彭國翔：〈錢緒山語錄輯逸與校注〉，《中國文哲研究通訊》第 13 卷第 2 期（2003 年 6 月），頁 36。

59 參閱彭國翔：《陽明學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》，同註 1，頁 482—483。又參閱註 58。

放棄信仰。⁶⁰然而，就當時之思潮或三教關係而言，欲維繫儒學之地位，王龍溪等人之說法，事實上也是必要的。不僅維持自身之價值，而且也可以從容應付其與佛道之關係。王龍溪之虛寂的內容，實際上就是良知本體。在三教關係上，可以表達心之本源意義與心之積極的功用，而有助於陽明學之發展。

六、結論

依本文所述，王龍溪無疑地同時肯定即本體即工夫，與用工夫以復其本體兩種型態。又其所以強調在先天心體上立根，重視本體之優先性，乃因此方式較為徑捷省力，屬於頓入之究竟方法，並非否定工夫之必要。從心學之學問性質而言，事實上必須理解心之本體的性質，工夫才有著落，這也是陽明學與程朱理學之一大分野。王龍溪之文獻中關於本體與工夫之言論，因人因事而有所偏重，內容顯得複雜。然如作通盤的檢討，尤其從陽明心學之立場來觀察，不能不認為王龍溪仍然肯定本體工夫合一之基本觀念。

王龍溪以虛寂或無聞釋本體，一方面說明本體之理解非得之於經驗知識的累積，一方面肯定心體為一切價值創造的根源。於晚明重視自我之學風中，具有特別重要的時代意義。又其以良知為虛體，故所稱致虛以立本，其內涵仍屬致良知，與陳白沙或聶雙江並不相同。而王龍溪之致虛的工夫，與其一貫主張本體的優先性，也有理論上的內在聯繫。與佛道之比較上，王龍溪以良知本體的虛寂表達儒學之超越性，而以良知之實感彰顯儒學不離人倫事物之生生不息的功用。在晚明三教合一之風潮中，代表儒家的重要立場。

對王龍溪之歷史地位，評價不一。就本文考察其本體工夫論而言，具有綜合性之傾向，但又堅持本體優先之立場。長久以來，有關王龍溪重本體輕工夫之批評，恐係對其本體工夫論之內容過度簡化所致。在陽明學之傳播中，關於本體工夫之討論，事實上趨於分歧，王龍溪之看法，可說深化了陽明心學的理論內容，也開啟了晚明思潮的新契機。

60 例如與王龍溪同時代之雲棲株宏曾與王龍溪來往，仍堅守佛教立場，並批評陽明之良知說尚屬於人之意識層次。參閱荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光—雲棲株宏之研究》（臺北：慧明文化公司，2001年），頁246—252，頁255—259。

參考書目

- 《王龍溪先生全集》(臺北：廣文書局，2000年)。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》(臺北：學生書局，1992)。
- 吳光等人點校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1997年)。
- 黃宗羲：《明儒學案》(臺北：里仁書局影印點校本，1987年)。
- 《明史·儒林傳》(北京：中華書局點校本，1987年)。
- 朱子：《周易本義》(臺北：大安出版社，1999年)。
- 劉寶楠：《論語正義》(臺北：文史哲出版社，1990年)。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》(臺北：學生書局，1979年)。
- 勞思光：《中國哲學史》第3卷上(臺北：三民書局，1981年)。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》(臺北：學生書局，1984年)。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》(臺北：學生書局，1984年)。
- 侯外廬等人：《宋明理學史》下卷(一)(北京：人民出版社，1987年)。
- 彭國翔：《良知學的開展——王龍溪與中晚明的陽明學》(臺北：學生書局，2003年)。
- 張學智：《明代哲學史》(北京：北京大學出版社，2000年)。
- 錢穆：《朱子新學案》第3冊(臺北：三民書局，1989年)。
- 姜允明：《陳白沙其人其學》(臺北：洪葉文化公司，2003年)。
- 麥仲貴：《王門諸子致良知學之發展》(香港：香港中文大學，1973年)。
- 岡田武彥著，吳光等人譯：《王陽明與明末儒學》(上海：上海古籍出版社，2000年)。
- 溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》(臺北：國立編譯館，1994年)。
- 荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏的研究》(臺北：慧明文化公司，2001年)。
- 鄭宗義：〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，《中國文哲研究集刊》第15期(1999年9月)。
- 彭國翔：〈錢緒山語錄輯逸與校注〉，《中國文哲研究通訊》第13卷第2期(2003年6月)。

The Characteristics of Wang Lung-hsi's Theory of "Emptiness" (虛寂)

Deng Keh-ming*

Abstract

This paper aims to analyze Wang Lung-hsi's concept of "Emptiness" and evaluate his contribution to the development of Wang Yang-ming's hsin-hsueh.

Wang Yang-ming's outstanding propositions such as the essence of mind, liang-chih, aroused a lot of discussion after his death. Wang Lung-hsi, Wang Yang-ming's prominent disciple, focused his explanation on the unity of Pen-ti (本體) and Kung-fu (工夫) in order to develop and spread Yang-ming's thought. According to this paper's analysis, Lung-hsi's explanation, especially the concept of Emptiness, corresponded with Yang-ming's discipline. Furthermore, it could unify Taoism and Buddhism. As a whole, We may well say that his concept of Emptiness represents an important style in the development of Yang-ming's thought.

Keywords: Wang Lung-hsi, Wang Yang-ming, hsin-hsueh(心學), liang-chih(良知), mind

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chi-Nan University