

王陽明哲學之根本性質 及其教法流衍中所存在之歧異性

戴景賢*

〔摘要〕

有關王陽明學思想之根本性質，及其作為「儒學」之學派發展，本文所採取之研究策略，係以「哲學」與「義理學」為骨幹。其中有關「哲學史」部分，本文所擇取之觀點，在於抱持一特殊之看法，即視陽明為前、後居間轉換之關鍵，其本人既為中古哲學之總結者，亦於其自身之系統中，奠立部分「近代哲學」之基礎。關於第一項，要點有三，即：一、陽明心學已完成朱子之外，另一可有之對立形態，此二種形態，對於理學思想具有最大之涵括力。二、朱子、陽明之思想雖有極大差異，然皆於「道體」與「心體」之觀念內涵上，皆主張一種「圓滿性」與「超越性」，代表中古後期儒家哲學之極致表現。三、陽明據其「知、行無間」之說，主張「涵養」與「察識」之一體，基本上已解決宋以來心性修養論中有關二者孰先孰後、孰輕孰重之難題。此後為朱子學者，於此關係修養之精微問題上，除非能有較之一般朱學更高層次之理解，或結合程朱思想外，其它來源之觀念因素，已不易有更進一層之回應。

關於第二項，其要點亦有三：其一為陽明思想由於強調「良知本體」之絕對性，或說「自在性」，將人之意識與潛意識中一切「觀念」之深植，皆視為具有「障礙本心」之作用，且將「心」與「外物」之感通，視為主、客體之合一，故於其哲學之存有學特徵上，具有一種屬於近代哲學類型中之「動態主義」之性質。其次，陽明哲學將單獨之個體，詮釋為一切「義理抉擇」所從出之主體，並期待此一自我決定其命運之意志承載者，同時亦成為社會之理想成員。此種理想，符合社會發展趨向更高文明之深層需求；亦與西方近代哲學中若干道德理想主義之特

* 國立中山大學中國文學系教授

質，有其相近之處。其三則是陽明哲學內部具有多層次之殊別義涵，故結合於論者不同之心性經驗，與事物理解，可推演出「歧向」之思想體系，從而富裕發展之空間；對於哲學之開拓有利。

本文綜合以上各項要點，及其延伸之議題，將有關陽明之研究，集中於探討其哲學之根本性質，與其教法流衍中所存在之歧異性。其研究概分為七部分，即：一、陽明學作為中古哲學之終結者之意義及其與朱子學之對比。二、陽明學作為奠立「近代哲學」基礎之意義及其開展。三、陽明學成後證境之三變與其所示現之工夫門徑。四、陽明學之儒學面相及其特性。五、陽明哲學之系統建構及有關其教法歧異之分析。六、陽明學說依性質可產生之哲學效應。七、陽明學說依性質可產生之儒學效應。

關鍵詞：王守仁、宋明理學、中國哲學史、儒家思想、中國近代哲學、明代研究

前言：如何確認陽明學位居於中國哲學史之關鍵位置

陽明（王守仁，字伯安，1472-1529）思想不僅於中國之義理學具重要性，屬於「理學」中可與朱子對峙之形態，且於中國哲學思惟之近代建構中，具有啟導其向前發展之作用。故論述陽明思想者，不唯應自儒學與理學之立場，抽繹其思想中所特有之精神，亦應從「哲學史」之角度，關注其學說系統之根本性質，與其所處之位置。本文所欲討論者，即屬此二項。而首先提出之概念，則為哲學史中所指稱之「近代哲學」（modern philosophy）。

所謂「近代哲學」，基本上係一西方哲學史之概念，於此概念之分判下，一方面，西方某一時間點以後之哲學建設與發展，得以於其思想特質與結構形態上，與「中古哲學」有所區隔，從而獲致一屬於「哲學發展史」之歷史詮釋¹。另一方面，此種斷代，與一般史之畫分，雖非依於同一標準，卻仍具有某種「相牽動」之關聯。特就中國史而為觀察，是否亦適用此一源自西方之斷代模式？所謂「近代」（the modern era），於中國究竟始於何時？中國過往，是否亦相應而有一「近代哲學」之出現？對於中國史及中國哲學史之研究者而言，皆仍存在爭議。本文所提出之詮釋，不僅為一「哲學史」之嘗試，亦企圖將此一論述，提供於一般史之研究，以之作為歷史斷代之參考²。

以余個人所見，對於中國哲學史而言，無論以何種方式斷代，其為詮釋之意義，皆止能為「局部的」，而非「全部的」。其原因在於：中國哲學史之發展，其促動之力量，部分屬於「義理與信仰」，部分屬於「哲學系統之建構」，而另一部分，則屬於「回應社會發展之需求」。而此三者間之相互關連、導引與對話，皆係

¹ 西方哲學史若以笛卡兒（René Des Cartes, 1596-1650）之確立「理性自主」，並將幾何學之方法推擴至普遍科學，使之成為形上學方法，作為「近代哲學」之起點，則應自十七世紀之前期起算；若以布魯諾（Giordano Bruno, 1548-1600）之全盤接受「日心說」（heliocentric system），以之作為其哲學觀點之依據為基準，則尚可將之前移於十六世紀之後半。

² 中國史之斷代問題，余前此曾有一說，主張中國之進入「早期近代」（early modern），應始於明帝國之確立，說詳拙作〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉（本文初稿發表於上海社會科學院舉辦之《第三屆世界中國學論壇》〔2008年9月8日〕；後刊登於《文與哲》第13期〔2008年12月〕，頁219-269）。

由「四部之學」，及所謂「三教」之觀念分野所維繫；其間並無一普遍而明晰之「哲學學術」之概念為之統整。學者處其間，各家對於議題，皆有其不同之觀點與認知，難期一致；對於學術思想發展之歷史理解，差異亦大。故有關哲學議題之討論，或可能牽涉哲學性議題之一般思惟，不皆能於歷史之過程中，時時形成「形態上統一」之主脈。

雖則如此，就中國哲學史所關切之角度而論，造成「哲學史」之延續性發展，「學術思惟」之內在結構之變遷，乃至其所承載之「文化功能」之運作，仍有若干適於分析之觀察點，可作為建立「理解其發展」之基礎。故準此而言，學者嘗試自歷史文獻之思想史料中，擇取與「中國哲學發展」關係較為密切之議題論述，加以鑑識，從而構築一屬於「哲學史」意義之詮釋，仍為建立「中國哲學史框架」應有之作為。

本文對於中國哲學史之詮論，是否應提出一「中古」與「近代」之畫分？其畫分之基礎為何？抱持一特殊之看法，與一般持論者異³。即視陽明為前、後居間

³ 關於中國哲學史之分期，一種見解，係以中國哲學本身之脈絡為詮解，而不將之關連於一般史之斷代，如胡適之（適，1891-1962）早年，即一方面延續梁任公（啟超，字卓如，1873-1929）之見，以有清乃一「古學復興」之時代，因而將此二百餘年，類比於西方之「文藝復興」（the Renaissance）時期；卻亦於同一著作中，另以宋、元、明、清四代之思想發展，為中國哲學之「近世」（見胡適撰：《中國哲學史大綱》卷上，收入《民國叢書》第一編〔上海：上海書店出版社，1989年〕，第2冊，頁5-10），即是一例。另一種，則是配合一般史之斷代，以之為準，其說法大致有二：一以中國之真正「近代」，乃起始於清末，因而凡有關明、清智識階層之思惟主軸，或其活動樣態之討論，皆係以「前近代」（pre-modern）之概念說之。如馮芝生（友蘭，1895-1990）早年之「學變說」（見馮友蘭撰：《中國哲學史》，收入《民國叢書》第二編〔上海：上海書店出版社，1990年〕，第1冊）、晚年之「社會史分期說」（馮友蘭撰：《中國哲學史新編》〔修訂本，北京：人民出版社，1980年〕，第1冊，頁45-47），侯外廬（1903-1987）之「早、晚啟蒙說」（侯外廬撰：《中國近世思想學說史》〔重慶：三友書店，1944-1945年〕），乃至較後之溝口雄三（1932-）（〔日〕溝口雄三撰，索介然等譯：《中國前近代思想的演變》，〔北京：中華書局，2005年〕）等人之論皆是。另一類配合一般史之斷代，則是先依中國歷史本身發展之階段為畫分，以宋以下之歷史作為「近世」或「近代」，而後論述其所具有之「近代」意義。其中重要之論者，為內藤湖南（虎次郎，字炳卿，1866-1934）。其所提出之「唐宋時代說」（說詳內藤虎次郎撰，黃約瑟譯：〈概括的唐宋時代觀〉〔1922〕，收入劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》第一卷《通論》〔北京：中華書局，1992年〕，頁10-18），主要之論點，乃分從政治、社會、經

轉換之關鍵：其身分之一，為中古哲學之終結者；而另一身分，則是於其自身之思想系統中，奠立部分「近代哲學」之基礎，其思想經傳授後所產生之分歧，包蘊若干「分向發展」之可能。以下即先針對此二方面，分別敘之，然後進一步討論陽明學建構之思惟層次，及其所能開展之不同形態。

一、陽明學作為中古哲學之終結者之意義及其與朱子學之對比

關於「確認陽明學位居於中國哲學史之關鍵位置」之第一項，指陽明之哲學為中國中古哲學之終結，其要點有三：一是陽明之心學，在作為整體理學之共同發展上，已完成朱子（熹，字元晦，1130-1200）系統之外，另一可有之對立形態⁴；而此二種形態，對於理學思想所蘊含之各類成分，具有最大程度之涵括力，為其

濟、文化、價值觀念、國際關係等各方面為著眼，以比較唐、宋之時代差異，將唐屬之中古時期，而宋則畫歸為「近世」；謂中國歷史從中古過渡至近世，當發生於唐、宋之交。且以宋、元為中國近世之前期，明、清為後期。延續此說，日本學者頗有企圖依「思想性質」以進一步證成內藤之分期，說明中國之「近世」與人類整體歷史之「近世」有其一致，因而確認中國史非世界史之例外者，如島田虔次（1917-2000）（見〔日〕島田虔次撰：《中國に於ける近代思惟の挫折》〔東京：筑摩書房，1949年〕；中譯本，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》〔南京：江蘇人民出版社，2005年〕）、安田二郎（1908-1945）（〔日〕安田二郎撰：《中國近世思想研究》〔東京：弘文堂，1950年〕）等。至於錢賓四（穆，1894-1990），則雖亦以宋、元、明、清為中國史之第三期，然並不以此分期，具有等同歐洲史分段之意義，故於三期之後，另以清末以迄於今為中國史之第四階段（見錢穆：《中國文化史導論》〔1942〕，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會輯：《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經出版事業公司，1998年〕，第29冊）。

⁴ 陳榮捷（1901-1994）謂宋儒陸象山（九淵，字子靜，1139-1193）之影響，終元之世，業已完全寢息，而究論其心學之所以於知識景觀中消失，主要在於其立場過於近禪，故如謂早期明學多受象山影響，實乃謬誤（見陳榮捷：〈早期明代之程朱學派〉，收入陳榮捷撰：《朱學論集》〔增訂再版，臺北：臺灣學生書局，1988年〕，頁340-341）。唯此事「學術」與「思想」宜分論：就學術而言，象山之發揮，無具體可以實踐之儒學形式，其學不彰，自是無足為奇。至於思想方面，象山之以「心」言「理」，此於宋、元之際，乃至明初，可謂無人不知，此下白沙（陳獻章，字公甫，1428-1500）、陽明皆由此轉手，亦是陳、王當時即有之論，故未可即以為謬誤。特無陽明，則象山之義蘊難顯，其可能發展之哲學形態，亦無從真正確立。後人辨朱、陸，實際大都以朱子與陽明為焦點，亦是有見於此；然象山固已先導之矣。陳說不確。

它各家所不及⁵。其次則是程朱與陸王之理學系統，雖有極大差異，然皆於「道體」，乃至「心體」之觀念內涵上，各自主張一種特殊義之「圓滿性」(perfection)⁶與「超越性」(transcendence)，代表「中古後期」儒家哲學之極致表現⁷；具有於某一意義相類近之趨向⁸。其三則是陽明據其「知、行無間」⁹之說，主張「涵養」與「察

⁵ 理學分派，有基於「宗主」而分者，有基於「形態」而分者，亦有基於「詮釋」而分者，立意不皆同。如船山(王夫之，字而農，1619-1692)晚歲尊橫渠(張載，字子厚，1020-1077)為「正學」，即是以「宗主」為著眼，而非基於「形態」之考量，或「詮釋」之方便。然其中亦有並取者，如孫夏峰(奇逢，字啟泰，1585-1675)之為《理學宗傳》(收入《續修四庫全書》[上海：上海古籍出版社，1997年]，第514冊)，即是「宗主」與「形態」兼而有之。它如牟宗三(1909-1995)之創為「三系」說(論詳牟宗三撰：《心體與性體》第一冊[臺北：正中書局，1968年]，頁42-60)，亦是合二項觀點而為之。

⁶ 此處所指之「圓滿性」，係因道體本身「富裕之純一性」(詳後)而有，近於所謂 the theological concept of perfection。理學之所以有此種立論成分，係來自釋氏之影響；其說義之性質，較近於斯賓諾撒(Benedict de Spinoza, 1632-1677)與萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)，而與希臘哲學，乃至士林哲學(scholastics)所言「圓滿」之指 the ontological concept of perfection，非屬一途。

⁷ 有關中國「中古哲學」之起迄，本文作者所提出之一種詮釋可能，係將之畫分為三階段：即以漢末、三國、魏晉、南北朝為前期，隋、唐為中期，宋、元為後期。

⁸ 此處所擇取程朱、陸王思想中可歸屬為「中古哲學」形態之部分，係就其系統中之部分成分而言，謂有隸屬此一時期之特徵，並不指此類形態之思想，僅能適應於中古社會之所需；亦非將程朱，乃至其它宋、元儒對於明中葉以後之影響，完全抹殺，或不予重視。如清康熙帝之尊朱子，即存在事關「經學」與「名教」之雙重理由。此種情形顯示「治術思惟」與「形上思惟」之與時俱進，不必然並軌，亦不必然合一。康熙之尊朱以抑王，於某種意義言，實是取用朱學中之中古成分，即「規範性之倫理思惟」，以阻抗後文中所將提及之王學中之「近代」成分。中國政體之更替與思想之解放，最終須有待於太平天國以下以「社會革命」之手段達成，而非能自然轉化，正顯示明以來個體精神之張揚，確曾承受明、清統治者此種保守心態之長期抑制。

⁹ 《語錄》載徐愛(字曰仁，1487-1517)因未會陽明「知行合一」之訓，故舉「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件」之言以問，陽明則答云：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是安復那本體，不是着你只要的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。……知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。……」

識」之一體，基本上已解決宋以來心性修養論中有關二者孰先孰後、孰輕孰重之難題。此後遵朱子之教者，雖皆大致持守朱子「居敬」、「窮理」之說不屈，然如未能更有所進，將陽明之所言，融入朱子之說，從而有所更義，或補充，而僅是株守其已有之論，則於此等關繫心性修養之精微問題上，必難有所拓展¹⁰。明末以後，朱子學之流行、影響，實質上亦逐漸偏向經、史一路，即是展現此一發展之態勢。就大趨而言，朱子學已不易於義理學方面，維繫其較前時期之「統合」功能。陽明學專就此點言，具有優勢。以下即針對此第一項之三點，逐一分論：

第一點，所謂「陽明之心學，在作為整體理學之共同發展上，已完成朱子系統之外，另一可有之對立形態」，此乃因北宋理學周（敦頤，字茂叔，1017-1073）、張、二程（程顥，字伯淳，1032-1085；程頤，字正叔，1033-1107），雖於義理層次，具共通性，且此共通性大於歧異性，然其所存在之思想分歧，實際亦潛藏於理學之發展中，產生「不同系統」之論述可能。除朱子之統合北宋各家為一之論外，與朱子同時之象山，即刻意區分明道與伊川，成為日後白沙、陽明之先導，而如曹月川（端，字正夫，1376-1434）之於明代，則疏別濂溪與朱子；其它學者亦尚有注意及於橫渠者。凡此皆顯示此種「異質結構」之存在。至於清初之王船山，彼以理學大儒而重建一極為宏闊之體系，非朱子、陽明所可概括，則更可證明以「理學」為核心之思想脈絡，非「程朱」、「陸王」二種形態所可盡包。雖則如此，朱子與陽明二人之系統，於哲學與義理學之構築中，具最大之涵括力，仍是一可為多數學者認可之說法；理學發展，歷清初以迄清中，大致尚以「朱」、「陸」之相爭為其面貌¹¹，即是一證。

第二點，所謂「程朱與陸王之理學系統，雖有極大差異，然皆於『道體』，乃

聖人教人，必要是如此，方可謂之知。」又曰：「某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知已自有行在，只說一個行已自有知在。」見王守仁：《傳習錄》上，收入〔明〕王守仁撰，吳光（1944-）等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），上冊，卷1，頁3-4。

¹⁰ 明末以迄清初，於意識中尊朱子，而真能於心性論方面有所拓展者，無論參合朱、陸，或決意破斥姚江，皆不能無視陽明之所發明，即是一徵。參見拙作〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉（本文初稿原刊《文與哲》第14期〔2009年6月〕，頁265-342）。

¹¹ 關於不同時期「朱陸異同之爭」所呈顯之思想議題之殊別，論詳拙作〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉（本文初稿收入何佑森先生紀念論文集編輯委員會編：《中國學術思想論叢—何佑森先生紀念文集》〔臺北：大安出版社，2009年〕，頁167-197）、〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉。

至『心體』之觀念內涵上，各自主張一種特殊義之『圓滿性』與『超越性』，代表中古後期儒家哲學之極致表現；具有於某一意義相類近之趨向，此點應有之說明，在於：朱子以「理」字，詮解傳統經典中所言之「太極」與「天」，此點顯示於「存有學」(ontology)上，朱子之釋「理」，乃以其體為「絕對存有」(absolute being)；其主張「理先氣後」，即是確立「理」作為「道體」之先在性、自立性(subsistence)與圓滿性¹²。然朱子又於「宇宙構成論」(cosmology)之意義上，論述「理」、「氣」之不相離、亦不相雜¹³；形同於「氣化」之「結構」義上，主張「理」、「氣」之對立¹⁴。此種於儒學中，將「存有學」與「宇宙構成論」區分為不同層次之論法，具有可分析之佛學影響在內。

究極而論，朱子辨「理」、「氣」之所以難明，主要在於「理」既是一「淨潔空闊」之靜體，不會造作¹⁵，如其所言，則何以亦能於另一種論述中，說之為乃前於「氣」而有？此一立論之預設，一方面乃是先確認「理體」之「純一性」(simplicity)與「超越性」(transcendence)，並承認其「超越性內涵」為人之理性與經驗所無從觸及；以此將「理」之層次推高。所謂「天即理」、「太極即理」，皆是由此而說¹⁶。《語類》載或人問「先有理後有氣」。朱子曰：

¹² 《語類》載或人問：「太極不是未有天地之先有個渾成之物，是天地萬物之理總名否？」曰：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」見〔宋〕黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第14冊，頁113。

¹³ 朱子云：「『人生而靜』是未發時，『已上』即是人物未生之時，不可謂性。『才謂之性』，便是人生以後，此理墮在形氣之中，不全是性之本體矣。然其本體又亦未嘗外此。要人即此而見得其不雜於此者耳。」見朱熹：〈答嚴時亨〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷61，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁2964-2965。

¹⁴ 朱子云：「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處。然不害二物之各為一物也；若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」見朱熹：〈答劉叔文〉，同前註，第22冊，卷46，頁2146。

¹⁵ 參註〈17〉所揭引文。

¹⁶ 朱子云：「若無太極，便翻不了天地。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁114）又曰：「太極只是一個『理』字。」（同上）又曰：「帝是理為主。」（同上，頁118）又曰：「天之所以為天者，理而已。」（同上，卷25，頁900）。

不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。¹⁷

此說謂「而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究」，即顯示依朱子之說，存有學中所論述於「理」之先在性，僅是合理之臆度；與在宇宙構成論中申言「格物窮理」時，「理」成為「知」之對象，論述之層次不同。朱子此一分就不同議題而予以區別之態度，與陽明之確認「良知」體用可因「照心非動」而證知¹⁸，形成對比。

另一方面，由於「理」無動態意義之「造作」，卻又設立「存有」(being)，因此亦須承認其「純一性」，乃一「富裕之純一性」(simplicity of abundance)。朱子云：

一叢禾，他初生時共這一株，結成許多苗葉花實，共成一個性命；及至收成結實，則一粒各成一個性命。只管生生不已，所謂「日新」也。「富有之謂大業」，言萬物萬事無非得此理，所謂「富有」也。「日新」是只管運用流行，生生不已。¹⁹

文中「萬事萬物無非得此理，所謂『富有』也」云云，可以為此所謂「理」之「富裕之純一性」作說明。依此說，「理」之為靜態、富裕，而為萬有存在所依，顯示朱子所謂「太極即理」，與濂溪「太極動、靜而生陽、陰」²⁰之說，並非完全契合。

¹⁷ 同前註，卷1，頁116。

¹⁸ 論詳後註〈78〉所揭引文及其詮解。

¹⁹ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷74，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第16冊，頁2527。

²⁰ 濂溪云：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時

朱子之表明「太極」，或「理」，乃一切存有之根源，依其說推之，應乃將此最上義之「理」，說為即是「存有學」論述中，所謂「存有自身」(ipsium esse)²¹；萬物皆因分享此「存有」而成為存有者。易言之，即萬物之有，莫不依賴「理」之有而有。《語類》載或人問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」朱子答云：

要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣，也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。²²

此所謂「萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏」，即是說明一旦「存有物」銷毀殆盡，「存有自身」仍舊當在。此一性屬「當在」之申義，可支撐上述之詮論。

²³

至於宇宙構成論之中之「理」、「氣」分論，對於朱子而言，主要則在於解答氣化生成理論中之「潛能」(potency)問題，即主張：氣雖依傍於「理」，從而於品彙中展現種種「被動潛能」(passive potency)²⁴，卻仍於其活動(activity)之過程中，存在若干程度之「主動潛能」(active potency)²⁵，使其於變化運行之中，產

行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。『乾道成男，坤道成女』，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。」見周敦頤：〈太極圖說〉，收入〔宋〕周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》(北京：中華書局，2010年)，卷1，頁3-5。

²¹ 「存有自身」，如依「有神論」而說，則係用以指「神」之本質性存有，亦即「自立存有」(subsistent Being / *esse subsistens*)；如阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)所言。於此種論說中，神之為「存有自身」，乃絕對完美而無限，其本質不僅為純粹精神，且亦為「純粹形式」(pure form)，或說「形式之形式」(the form of forms)。相較而言，朱子之言「理」之先在，則僅具有部分之義。關於 ipsum esse 於阿奎那哲學中之討論，可參考 Rudi A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1995), Ch. 5, pp. 69-83.

²² 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁116。

²³ 論詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》(香港：香港中文大學出版社，2010年)。

²⁴ 朱子云：「氣積為質，而性具焉。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁114。

²⁵ 至於作為「原質」(prime matter)之原始之「氣」，未別於陰、陽，就理論而言，屬「純

生若干程度之「動態之不確定性」。朱子云：

氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。²⁶

又云：

二氣五行，始何嘗不正。只衰來衰去，便有不正。如陽為剛躁，陰為重濁之類。²⁷

又云：

氣升降，無時止息。理只附氣。惟氣有昏濁，理亦隨而間隔。²⁸

此一所謂「氣強」之特質，使氣之為動，不皆受「氣化常態功能」中所顯現之「條理」之約制，因而存在「偶然性變化發生之可能」。²⁹

雖則如此，由於在此理論之上，尚有一層「太極即理」之說，因而使「理體」於其「遍在性」中，具有由其「純一性」所賦予之「目的性」³⁰。對於朱子而言，

粹潛能」(pure / act-less potency)，則僅存於「概念」之中。朱子云：「天下未有無理之氣」(同前註)，即是表明不能有此種原質之「氣」孤立而在。

²⁶ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷4，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁200。

²⁷ 同前註，頁197。

²⁸ 同前註。

²⁹ 氣之變化 (mutatio)，雖由氣自身之動能 (power)，及與其它「主動因」(efficient cause) 之連結而產生，然氣之「存在」自身，並不具「目的性」(finality)。氣化於常態運行中，由其「被動潛能」之所展示之「秩序」(order) 與「自然傾向」(natural tendency)，來自「理」之約制；而「理」則具有目的性。唯此「理」之目的性內涵，不直接支配氣之活動，故氣並不必然不存在一種「偶然性變化」之可能。朱子「氣強而理弱」之說，即是欲說明此種可能之來源。

³⁰ 前註〈17〉所揭或人問「先有理後有氣」之說，彼引述朱子之言，本是欲探論有關「存在」之議題，而朱子之答語則是區分「有」與「存在」。蓋若未先有理，則氣亦不得云「依

此一「由自然傾向所展現之目的」(the end of a natural tendency)，雖非可控制氣化中一切變化，卻於實際上，對於「氣」之「動態之不確定性」，產生一定程度之約制。氣化之一切展現，最終可說明為「生生而條理」，即是以此之故。而「理」之可以成為「知」之對象，且於一切「物則」中存在「理」之條貫性，亦皆是基於此一原理而然。關於此一複雜而重要之理論，朱子有一完整之表述，見於其〈仁說〉。朱子云：

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在，情之未發而此體已具，情之既發而其用不窮，誠能體而存之，則眾善之源、百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰：「克己復禮為仁。」言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」則亦所以存此心也。又曰：事親孝，事兄弟，及物恕。則亦所以行此心也。又曰：「求仁得仁。」則以讓國而逃、諫伐而餓為能不失乎此心也。又曰：「殺身成仁。」則以欲甚於生、惡甚於死為能不害乎此心也。此心何心也？在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。³¹

傍這理行」，然若要云「在」，則必須是氣之聚，而理亦同時而在；此二者之「意義層次」不同。此一存有學意義上之「有」，使朱子之論，發展成為一「靜態之形而上學」(static metaphysics)系統，因而具有一定程度之「目的性」思想成分。(近人以西方哲學之「有」與「存在」之概念區分，討論朱子之「理先」義，事始自馮芝生、金岳霖〔字龍孫，1895-1984〕。唯二人之說，不盡為詮古，故與朱子說相較，亦不盡合；論詳拙作《錢穆》，收入《中國歷代思想家》叢書〔臺北：臺灣商務印書館，1999年〕，第24冊，第三章，頁291-293)。

³¹ 見朱熹：〈仁說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷67，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子

朱子此段論述，於「理」之外言「德」，即是表明「理」雖為「淨潔空闊」，並非無內涵；特就「理體」而言，彼之本質乃一「純粹潛能」(pure potency)，其具體化成為「可實現」之潛能，須於「存在」(existence) 層次，與「氣」結合，乃始具有現實性 (actuality)。而所謂天之「德」，即是「理」乘於氣機而彰顯之性格；由是而說有「四德」之體、用。至於此乾坤之四德，其所以可以類比於人心之四德，而以「仁」字概括，則是因朱子將「在天地則塊然生物之心」與「在人則溫然愛人利物之心」二者合說為一，以為皆是源於同一「目的」而有；故云。「仁」字經此詮解，已成為具有深度哲學意涵之統攝性概念。

綜上所述，可謂朱子於宇宙構成論中分論理、氣，實具有兩項核心之論點：其就「理」之一面言，「理」之積極性特質，在於賦予一切存有物以「可實現」之被動潛能，並對於氣之「動態之不確定性」，產生一定程度之約制，從而展現「生生」之條理。而其所展現之消極性特質，則是因「理」本身不具備「實現」之動能，且亦非能控制氣化中之一切變化，故相對於「氣強」而言，可謂之為「弱」。

其就「氣」之一面言，「氣」不僅與「理」不離、不雜，且彼除於形成品彙時被賦予之「被動潛能」外，亦存在若干程度之非「因果律」(law of causality) 所可完全限定之「主動潛能」。「氣」之此種主動潛能，一方面給予氣化「生化」之能，凡人類心理活動中「情」、「識」之多樣，乃至「自由之意志」(free will) 與「自主」之可能，皆須本於此一「氣」之主動性特質，以之作為「存在條件」；於另一方面，亦使存有物之「形上本質」(metaphysical essence)，於體現自身之過程中，常為「化」中因積累而產生之動勢所障礙，故不僅「形上本質」與「物性本質」(physical essence) 有所區隔，個別之「物性顯現」，與應有之「物性本質」間，亦存在差異。「天地之性」、「天命之性」與「氣質之性」，以是而各有其不同之命義³²。以「天地之性」而言，性體即是理體，此即是物之「形上本質」；無此本質，則物亦不在。以「天命之性」而言，雖氣亦包括於中，然以說「理」之意較多³³，此即是物之「物性本

全書》，第 23 冊，頁 3279-3280。

³² 朱子云：「理者，天之體；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。」(見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 5，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 215) 又曰：「天所賦為命，物所受為性。賦者命也，所賦者，氣也；受者性也，所受者氣也。」(同上，頁 216)。

³³ 朱子云：「『天命之謂性』，是專言理，雖氣亦包在其中，然說理意較多。若云兼言氣，便

質」；無此本質，則物無從以「物性」之形式，呈顯其殊別³⁴。而以「氣質之性」言，則「性」受累於個別之物之氣質障礙，從而有其個別之「物性顯現」³⁵。

而正因朱子論「性」，有此「理」、「氣」分、合之論，故其一面主張「人欲便是天理裏面做出來」，一面又有所謂「人欲卻是後來沒巴鼻生底」³⁶之說，其所指言「天」、「人」之別，即是基於此種三重區分而有³⁷。至於人之所以可貴，獨出於萬物，朱子則以為乃是因人得於氣質之善，而有虛靈不昧之心之故。其本有之稟賦，一方面能以「理解」之方式，彰顯「理」於物變中之全然可知³⁸；另一方面，亦能以「性動」之方式，實踐「善」之可能。

相對於朱子，陽明所主張之「良知之體」，除於人之「存在」層次中，不受障礙外，若就更上一層之哲學意義言，「良知之體」不僅為「絕對存有」，且同時亦

說『率性之謂道』不去，如太極雖不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽。」同前註，第16冊，卷62，頁2016。

³⁴ 朱子云：「『天命之謂性』命，便是告劄之類；性，便是合當做底職事，如主簿銷注，縣尉巡捕；心，便是官人；氣質，便是官人所習尚，或寬或猛；情，便是當廳處斷事，如縣尉捉得賊。」同前註，第14冊，卷4，頁192-193。

³⁵ 朱子云：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」（同前註，頁196）又曰：「氣質是陰陽五行所為，性即太極之全體，但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中耳，非別有一性也。」（見朱熹：〈答嚴時亨〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷61，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁2960）。

³⁶ 《語類》：「『天理人欲分數有多少。天理本多，人欲便是天理裏面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理。』問：『莫是本來全是天理否？』曰：『人生都是天理，人欲卻是後來沒巴鼻生底。』」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷13，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁388。

³⁷ 以「人」之種類而言人共有之欲，則「欲」屬「物性本質」；以「人欲」與「天理」相對，而言人私欲之蔽，則「貪欲」屬個人之「物性顯現」。「物性本質」出於天命，而「物性顯現」中之貪欲，則是「後來沒巴鼻生底」。

³⁸ 朱子云：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」（見朱熹：《四書章句集注·大學章句》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，頁20）論中所謂「天下之物」，皆是就氣化中所見者而言，故此所謂「全然可知」，亦有其設定之範圍。

即是宇宙造化之終極實體（ultimate substance）。《傳習錄》載朱本思問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」陽明曰：

人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾；只為同此一氣，故能相通耳。³⁹

又一條，記陽明語云：

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。⁴⁰

又云：

「精一」之「精」以理言，「精神」之「精」以氣言。理者氣之條理，氣者理之運用；無條理則不能運用，無運用則亦無以見其所謂條理者矣。⁴¹

又云：

夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？真陰之精，即真陽之氣之母；真陽之氣，即真陰之精之父；陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，則凡

³⁹ 見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷3，頁107。

⁴⁰ 同前註，頁104。

⁴¹ 見王守仁：《傳習錄》中，同前註，卷2，頁62。

若此類皆可以不言而喻。⁴²

依此所引數說，陽明不僅以萬物與人原只一體，且此一體，推究至極，乃是同其一本而萬殊。就其流行而外顯而言，即是氣；就其功能而言，則莫不是良知之發用。而此一發用，則有「創生」之能，故可就同一「良知」，而見有「繁多之精靈」。此「繁多精靈」內在本質之相通，使存有物於其各別之「潛能實現」中，不受限於「存有之分割」，而能產生相互依賴之互動。故陽明所主張之「良知之體」，不僅可說為即是「絕對之存有」，且此「良知」，於另一層之義，同時即可釋為乃是一切存有之終極實體。

唯於上述之敘義中，陽明對於存在於「位格」(person)之良知，與作為「造化之本」之良知，乃至作為「精靈」之良知，諸義間之關連，並未有詳盡之說明。雖則如此，陽明亦不於「良知之體」外，另說「心體」，或「道體」；則其義，亦非不可由其說推知。故綜合而觀，程朱與陸王，發展至於朱子與陽明，二派之說，雖仍可有前所指言之相類近之趨向，然二者間存在「結構性」之差異，實已至為明顯。

至於陽明哲學之所以為「中國中古哲學之終結」之第三點，謂「陽明之據其『知、行無間』之說，主張『涵養』與『察識』之一體，基本上已解決宋以來心性修養論中有關二者孰先孰後、孰輕孰重之難題，陽明學專就此點言，具有優勢」，則亦有說。蓋因朱子雖亦謂無時不涵養，無時不省察，已發時亦要涵養，未發時亦要省察，如其所云：

存養是靜工夫。靜時是中，以其無過不及，無所偏倚也。省察是動工夫，動時是和。才有思為，便是動。發而中節無所乖戾，乃和也。其靜時，思慮未萌，知覺不昧，乃「復」所謂「見天地之心」，靜中之動也。其動時，發皆中節，止於其則，乃「艮」之「不獲其身，不見其人」，動中之靜也。窮理讀書，皆是動中工夫。⁴³

⁴² 同前註。

⁴³ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 62，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 2049。

又云曰：

大抵未發已發，只是一項工夫，未發固要存養，已發亦要審察。遇事時，時復提起，不可自怠，生放過底心，無時不存養，無事不省察。⁴⁴

皆是合「涵養」、「省察」為一。然其所謂「靜中見動」、「動中見靜」，「動」、「靜」依舊分為二時，各有其用功之處。究論其所以如此，乃因「性動」與「意動」不同，不唯「意動」之思為，不能以皆正，且此失正，亦非動意者所易於自見，以是果於動中，欲以見靜，省察之外，尚須有「窮理」工夫；且即所謂「性動」，亦不能僅俟其「日月至焉」之自來，乃有以存之，而應於「意動」未起之先，即有「涵養」之功，以觀心於未發之時。故依朱子之說，「涵養」、「省察」之合一，必至於「靜中見動」、「動中見靜」，乃始貫通為一；而此「合一」之義，依然「動」、「靜」分時，並非「工夫打并歸一」。

未僅於此，朱子之說尚有一未易釐清之處，在於「窮理」乃「知」上事，何以朱子亦以為乃「動中工夫」？此則關係於其所謂「格物」之說。《語類》載任道弟問：「『致知』章，前說窮理處云：『因其已知之理而益窮之。』且經文『物格，而後知至』，卻是知至在後。今乃云『因其已知而益窮之』，則又在格物前。」朱子答云：

知元自有。纔要去理會，便是這些知萌露。若懵然全不向著，便是知之端未曾通。纔思量着，便這個骨子透出來。且如做些事錯，纔知道錯，便是向好門路，却不是方始去理會個知。只是如今須着因其端而推致之，使四方八面，千頭萬緒，無有些不知，無有毫髮窒礙。孟子所謂：「知皆廣而充之，若火之始然，泉之始達。」「廣而充之」，便是「致」字意思。⁴⁵

依此說，所謂「格物」之先，必要有「知」之萌露。此所謂「萌露」，雖係由「思量」引起，然乃自內透出，為一種「直覺」方式之智慧，如無此種智慧為本，則

⁴⁴ 同前註，頁 2041。

⁴⁵ 同前註，第 14 冊，卷 16，頁 512。文中「廣而充之」，中華書局本作「擴而充之」（詳黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》〔北京：中華書局，1994 年〕，卷 16，第 2 冊，頁 324），是。

「理解」之力，無從真正發揮。故依理而言，所謂「於動中見靜」，須有端倪；如無此端倪可推而致之，則將無所謂「益窮之」之功。凡前引所云「窮理讀書，皆是動中工夫」，皆應由此理解。且亦必如此，然後所謂「未發」、「已發」，乃始可以因「性」之得養而有所條貫，從而可說為「只是一項工夫」。

亦因此，對於朱子而言，所謂融攝「涵養」、「省察」與「窮理」以貫通動、靜，實須有一種內心之警醒。此一特殊義涵之「警醒」，朱子常以「常惺惺」說之⁴⁶，且最終將之歸結於程子所言之「敬」字。朱子云：

正惟操則自存，動靜始終，不越「敬」之一字而已。近方見得伊洛拈出此字，真是聖學真的要妙功夫。學者只於此處著實用功，則不患不至聖賢之域矣。⁴⁷

文中所指「敬」為「要妙功夫」，顯示「警醒」之中，自有變化，須自體會。故朱子云：

示喻日用工夫，甚副所望。然前者所論，未嘗欲專求息念，但以為不可一向專靠書冊，故稍稍放教虛閑，務要親切自己。然其無事之時，尤是本根所在，不可昏惰雜擾，故又欲就此便加持養，立个主宰。其實只是一个提撕警策，通貫動靜。但是無事時，只是一直如此持養，有事處便有是非取舍，所以有直內方外之別，非以動靜真為判然二物也。⁴⁸

⁴⁶ 《語類》載或人問謝子惺惺之說。朱子曰：「惺惺，乃心不昏昧之謂，只此便是敬。今人說敬，卻只以『整齊嚴肅』言之，此固是敬。然心若昏昧，燭理不明，雖強把捉，豈得為敬。」又問孟子、告子不動心。曰：「孟子是明理合義，告子只是硬把捉。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 17，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 573）又一條，或人問：「『戒謹不睹，恐懼不聞』與『謹獨』雖不同，若下功夫皆是敬否？」朱子曰：「敬只是常惺惺法，所謂靜中有個覺處，只是常惺惺在這裏，靜不是睡著了。」（同上，第 16 冊，卷 62，頁 2031）。

⁴⁷ 見朱熹：〈答董叔重〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 51，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 2349。

⁴⁸ 見朱熹：〈答余正叔〉，同前註，第 23 冊，卷 59，頁 2852-2853。

文中朱子以「提撕警策」四字，作為如何「通貫動、靜」之提示。而其所云「無事之時，尤是本根所在，不可昏惰雜擾，故又欲就此便加持養，立个主宰」，其「立个主宰」一義，即是由前引「萌露」之說而來。由此知所謂「提撕警策」，所謂「常惺惺」，皆須有本有根，乃能免於蹈虛。無「持養」時之所立，則「提撕警策」無所施。故朱子又云：

程先生所以有功於後學者，最是「敬」之一字有力。人之心性，敬則常存，不敬則不存。如釋、老等人，卻是能持敬。但是它只知得那上面一截事，卻沒下面一截事。覺而今恁地做工夫，卻是有下面一截，又怕沒那上面一截。那上面一截，卻是個根本底。⁴⁹

朱子之意，蓋謂「敬」者，乃所以為「存」，「敬」而不存，則屬無本；乃有「上面一截」，而無「下面一截」。然所謂「存」，如其心久已放失，若之何始能有所「萌露」而可依？朱子則有「喚醒」之說。蓋唯「喚醒」，然後「心」能以「理」為主，而使之虛明。《語類》載弟子之記云：

翌日廣請曰：「……一日侍坐，見先生說『如今學者大要在喚醒上』，自此方知得做工夫底道理。而今於靜坐時，讀書玩味時，則此心常在；一與事接，則心便緩散了。所以輕率之病見於言動之間，有不能掩者。今得先生警誨，自此更當於此處加省察收攝之功。然侍教只數日在，更望先生痛加教飭。」先生良久舉伊川說曰：「『人心有主則實，無主則虛』，又一說卻曰『有主則虛，無主則實』，公且說看是如何？」廣云：「有主則實，謂人具此實然之理，故實。無主則實，謂人心無主，私欲為主，故實。」先生曰：「心虛則理實，心實則理虛。『有主則實』，此『實』字是好，蓋指理而言也；『無主則實』此『實』字是不好，蓋指私欲而言也。以理為主，則此心虛明，一豪私意著不得。譬如一泓清水，有少許砂土便見。」⁵⁰

⁴⁹ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 12，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 371。

⁵⁰ 同前註，第 18 冊，卷 113，頁 3597。

所謂「喚醒方知得做工夫底道理」，此語略近陽明，然陽明必欲人於此體認「良知」本有之體段，而朱子則是以「以理為主則實」為說，故有所不同。此見朱子於「居敬」、「窮理」之如何相合，乃自有其說，與陽明不同。凡朱子之謂：

敬則萬理具在。⁵¹

或言：

涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理，兩項都不相離。纔見成兩處，便不得。⁵²

皆是以指其所體認「心」與「理」相會之實地。唯依朱子句中「自有」之云，此亦必是「工夫」由相接與夾持，以達至於合一，然後有所謂「窮理便是窮那存得底，存養便是養那窮得底」⁵³。倘沿此以細審於朱子之說，由於朱子始終強調「就一事之中以觀之，則知之為先，行之為後，無可疑者」⁵⁴，則彼論所謂「二事相發」⁵⁵，由「知」之萌露，而進求「窮理」，「知」之用，實有始、終，就其初基言，乃因於「意中所見」而不涉事；而另一層，則是就「事」之分殊而窮其理，乃「知」之進階。故「知」之由「理解」而日進，仍應是修德者由淺及深之關鍵。若然，則由兩進而終至「徹悟」，「萌露」之知與「窮格」之知不復分別，如〈格物補傳〉所云之「豁然」⁵⁶，「知」、「行」二者，畢竟乃由兩分而復歸於一，此中之關鍵何在⁵⁷？朱子語中，僅言其「能」，而未於其「所以能」之處，更為抉發，則終似尚

⁵¹ 同前註，第 14 冊，卷 12，頁 371。

⁵² 同前註，卷 9，頁 300。

⁵³ 同前註，第 16 冊，卷 63，頁 2076。

⁵⁴ 見朱熹：〈答吳晦叔〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 42，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1914。

⁵⁵ 朱子云：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 9，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 301。

⁵⁶ 參註〈38〉。

⁵⁷ 《語類》：劉潛夫問：「『從心所欲，不踰矩』，莫是聖人極致處否？」曰：「不須如此說。」

有一層待破。此一立說，與陽明之言「省察是有事時存養，存養是無事時省察」⁵⁸，乃是依「良知萌動」之流行，而貫通於動、靜者，其間誠有不同。

陽明嘗云：

文公格物之說，只是少頭腦，如所謂「察之於念慮之微」，此一句不該與「求之文字之中，驗之於事為之著，索之講論之際」混作一例看，是無輕重也。⁵⁹

所謂「少頭腦」，即是指朱子之說未能教人於念慮之微，識得良知自然萌現之真實體段。陽明此一質疑，沿朱子之教者，倘不能於此分辨其間所涉問題之深微，而為朱子之觀點，提出足以補足其義之說⁶⁰，則難於扭轉探論性理精義者之多趨於陽明學之論勢。陽明學於此方面之專注而有成，正其學之於明代所以產生極大開創動能之故。

而究論陽明之學所以內涵有可以補全朱子「格物」說之勝義，其立論之原由，

但當思聖人十五志學，所志者何事；三十而立，所立者何事；四十而不惑，不惑之意如何；五十知天命，知得了是如何；六十耳順，如何是耳順。每每如此省察，體之於身，庶幾有益。且說如今學者，逐日便能檢防省察，猶患所欲之越乎規矩也。今聖人但從心所欲，自不踰矩，是甚次第！」又曰：「志學方是大略見得如此，到不惑時，則是於應事時件件不惑。然此數者，皆聖人之立，聖人之不惑。學者便當取吾之所以用功處，真切體認，庶幾有益。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 23，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 815-816）。此見朱子但要學者認取自身可以確實用力之地，而於聖功之極致，則不欲多言。

⁵⁸ 見王守仁：《傳習錄》上，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷 1，頁 15。

⁵⁹ 見王守仁：《傳習錄》下，同前註，卷 3，頁 98。

⁶⁰ 陽明之不欲深化「朱陸異同」之對峙，甚且欲以其特殊之「編織作為」，即所謂《朱子晚年定論》之纂輯，將其與朱子間之差異，作出一種屬於自身立場之調和，雖是本於其所謂「一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得已而為此」（見王守仁：〈答羅整庵少宰書〉，《傳習錄》中，同前註，卷 2，頁 78）之初衷，然由於在其委曲調停之思惟中，同時具有一種義理性，故仍蘊含陽明對於儒學整體之一種關照。其事有超出「陽明、朱子是否始異終同」此一命題之重要性者（關於陽明纂輯《朱子晚年定論》一事之得失，參見拙作〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉）。

在於：朱子論「心」本亦有「心與理一」之一層⁶¹，因而其論中有所謂「萌露」與「主宰」之說。然彼所提示於心之「主宰」義，如所謂：

心若不存，一身便無所主宰。⁶²

或云：

敬，只是此心自做主宰處。⁶³

或云：

敬有死敬，有活敬。若只守著主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。⁶⁴

或云：

自家既有此身，必有主宰。理會得主宰，然後隨自家力量窮理格物，而合做底事不可放過些子。⁶⁵

論中於「敬」之所存，如何喚醒，如何理會得主宰，仍是一俟其由持養之工夫中自見，因而必須有待學者於「明、誠之所以得以兩進」之處，確有所體認，然後

⁶¹ 朱子論儒、釋云：「吾以心與理為一，彼以心與理為二，亦非固欲如此，乃是其所見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬物咸備也。雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，亦是見得不真，故有此病，此《大學》所以貴格物也。」見朱熹：〈答鄭子上〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 56，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 23 冊，頁 2691。

⁶² 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 12，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 358。

⁶³ 同前註，頁 371。

⁶⁴ 同前註，頁 378。

⁶⁵ 同前註，卷 9，頁 311。

其「敬便有義，義便有敬」之義始明。正因如此，遵其說者，若於〈格物補傳〉中所謂「莫不因其已知之理而益窮之」之「已知」⁶⁶，未能確切掌握其實，即易將當下所「聳然收斂」之心，即做「主宰」看，從而有「支離」之病。陽明所以指稱朱子之教法乃「少頭腦」，即以此故。故如暫置二家整體之哲學架構不論，專就「義理」而言，擇取陽明部分之說以合之朱子，亦實有可行，並非強為調停。

唯就朱子學而言，以「理學」縮合「經」、「史」之學，本是其教法廣布，發展成為儒學大宗之要因。其學脈之成形，不盡由能辨心性之奧微所致。故明末以迄清初，尊朱之學者中，參取陽明，以合之於朱子之說，雖不能謂無其人，然一旦學者之目光轉向經世實學，帶入整個「儒學發展」之議題，陽明、朱子之對峙，其「義理」學方面之差異關鍵，即易遭轉移而失焦。清初以降，宗主紫陽者雖多，然如王白田（懋竑，字予中，1668-1741），於朱子一生著論，考訂精核，焦理堂（循，1763-1820）推許為功臣，其敘解朱子為學次第，亦僅能以「庚寅（1170）乃極言『敬』字用功親切之妙（〈與林擇之書〉），拈出程子『涵養須用敬，進學則在致知』二語……自是指歸一定，終身守之不易」云云之論⁶⁷，以為關涉於此之說明，而未能有更深進一層之發揮，即是一例。故此謂朱子學之流行、影響，日趨於後，不免逐步偏向經、史一路發展，就大趨而言，已不易於義理學方面，維繫其早期所具有之統合功能；與初盛時有所差異。

近人之一種說法，謂朱子之「格物說」具有與科學相近之精神，李約瑟（Joseph Terence Montgomery Needham, 1900-1995）且以「自然主義」（naturalism）與「觀念論哲學」（idealism）之對比，說明「程朱」與「陸王」之形態差異，謂程朱遠較陸王利於科學之發展⁶⁸。然朱子之理氣論，本屬儒學「哲學化」之一種形態，有其立論之脈絡，與獨特之哲學企圖；其功能上之得失，固當以其時代之需求為著眼。至於學理上之嚴密與否，亦應就其系統本身加以分析。至於是否有利於科學之發展，則尚須配合其它文化條件而論，關鍵並非全在「系統之形態」。且就其說

⁶⁶ 參註〈38〉。

⁶⁷ 王懋竑：〈答朱宗洛書〉，見〔清〕王懋竑撰：《白田草堂存稿》，卷13，收入《四庫全書存目叢書》（濟南：齊魯書社，1997年），集部第268冊，景印青海省圖書館藏清乾隆刻本，頁12，總頁344。文中所標注之〈與林擇之書〉，應為〈答林擇之〉，見《晦庵先生朱文公文集》，卷43，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第22冊，頁1979-1980。

⁶⁸ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China, Volume II: History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Ch.16-17, pp.472-485, 506-511.

之本相而言，亦不宜過於推說，從而將之詮解為已具有近代科學之實證精神⁶⁹。凡明清之際之講西學者之多以程朱之「格致」義，比附西方物性之學，如利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)、王寅旭(錫闡, 1628-1682)之類⁷⁰，其價值，究實而言，皆不在於以此揭示朱子立說之真際，或衡斷其價值，而反是展現出朱子之學如不循其原有之義理學途徑延伸，其知識傾向所蘊含之另一種發展可能。

二、陽明學作為奠立「近代哲學」基礎之意義及其開展

以上所述三點，所闡釋為有關「陽明哲學作為中古哲學之終結」之意義。至於「確認陽明學位居於中國哲學史之關鍵位置」之第二項，指「陽明哲學乃於其自身之思想系統中，奠立部分近代哲學之基礎，其思想經傳授後所產生之分歧，包孕若干分向發展之可能」，其要點亦有三：其一為：陽明思想由於一面強調「良知本體」之超越性與自在性，將人之意識與潛意識中一切「觀念」之深植，皆視為具有障礙本心之可能；而於另一面，則主張物與物間之感通，本身即是一種精神性之「動態存有」。此二方面之和合，展顯其哲學於「存有學」之特徵上，具有一種可歸屬為近代哲學中所謂「動態主義」(dynamism)類型之特質。此種特質，具有與朱子之說截然不同之伸展性⁷¹，成為以下中國哲學進一步開展之部分啟示根

⁶⁹ 其間於西學之科學方法有所見，且能於系統哲學之意義中辨識其立論基礎與中學之不同，並企圖以更高層次之架構予以吸納者，唯方藥地(以智，字密之，1611-1671)。論詳拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性及其所展顯之時代意義〉(本文初稿原刊《文與哲》第12期〔2008年6月〕，頁455-528)。

⁷⁰ 有關明末清初言西學者之概略，可參考張永堂(1947-)撰：《明末清初理學與科學關係再論》(臺北：臺灣學生書局，1994年)；何俊(1963-)撰：《西學與晚明思想的裂變》(上海：上海人民出版社，2000年)；徐海松(1962-)撰：《清初士人與西學》(北京：東方出版社，2000年)等書。

⁷¹ 朱子不唯於「性」論中，區分天地之性與氣質之性，且亦主張「理體」之先在性，故於其說中，雖承認「名教事實」之後起，卻依然於義理之根源處，強調聖人之「先得」，並以此作為重建經學權威之立論基礎。此其說所以應詮解為「中古形態」之重要原由。至於陽明之說，則係將聖人成為聖人之「精神本質」，與聖人可以有之「創作性作為」加以區隔，因而有其著名之「成色」與「分兩」二分之說(參註〈87〉)。而其「五經亦只是史」之論(同上，頁10)，亦正緣此而隱含有一種可以擴充其義之提示性。

源。⁷²

其次，陽明哲學將每一單獨之個體，詮釋為一切「義理抉擇」所從出之主體，並期待此一「自我決定其命運」之意志之承載者，同時亦成為「社會之理想成員」。此種理想，雖與「早期近代」產業轉型所帶動之社會生活之改變，乃至社會「躁競」之風尚，非屬一脈，然由「早期近代」趨向「近代」之社會發展內裡，實亦有「期待善用教化功能，以提昇社會均平之教養，從而將全社會引往更高文明之境」之深層需求；故一種以「教化庶民」為觀點之道德理想主義，依然有其不容輕忽之文化意涵，值得論者以區分層次之方法，加以審視⁷³。其三則是陽明哲學內部具有多層次之殊別義涵，故其思想所具有之近代特質，若結合於論者不同之心性經驗與事物理解，可推演出歧向之思想體系，從而富裕發展之空間，於哲學之開拓有利。

審別此所舉第二項之三點，其第一點所云「陽明思想由於一面強調良知本體之超越性與自在性，將人之意識與潛意識中一切觀念之深植，皆視為具有障礙本心之可能；而於另一面，則主張物與物間之感通，本身即是一種精神性之動態存有。此二方面之和合，展顯其哲學於存有學之特徵上，具有一種可歸屬為近代哲

⁷² 島田虔次將陽明學視為乃舊中國之「未分化之禮教精神」，進入宋代以後逐步理論化、理性化底「自我分化」，終於於明代達成獨立化、自律化之實然呈現，並將之說為乃是「歷史時代三分法」中所不得不認可之「形上學之『時代』的類型性」（見島田虔次撰，甘萬萍譯：《中國近代思惟的挫折》，序言，頁3-4）。島田氏此說發表後，頗受注意，唯對於中國之「近世性」，與近世之「中國性」之勾畫，彼仍是以西方啟蒙時代之「理性主義」（rationalism）發展作為理解「近世哲學」之基礎，故對於陽明之思想，島田氏認定其要點乃是一面依「分析邏輯」切割「本質」與「非本質」之差異，卻於另一面，以立基於「確信人之根本能動性」之異樣熱情，掩蓋其同時不得不保留「客觀之實在性」以作為實踐之地之理論矛盾；並謂陽明身後不得不分裂為左、右兩派（王學左、右派之說，出自嵇文甫〔明，1895-1963〕，見嵇文甫撰：《左派王學》，收入《民國叢書》第二編，第7冊），其源蓋即出此。其說與本文此處所採擇之詮釋理路，具有根本性之差異。

⁷³ 明代中期以後之社會發展，其中作用、影響於價值觀點之因素，來源非一，主、客之關係，亦複雜多變，並不皆可依陽明及其後學所帶動之思潮，加以概括。陽明之社會理想，亦不皆與之符應。凡此皆不宜執一而論。民國以來中外學者討論此一時期之社會思潮時，每將陽明身後種種思想影響、社會效應，與王學流行乃至陽明自身之學，會同而論，從而建立一種思想史之關連論。此種關連論，含攝之方面雖廣，其中實頗有混淆之處。本文所採取之疏理方式，則是先將其中屬於「哲學」之部分釐清，故設語多自有斟酌，與常論有別；有宜深辨者。

學中所謂『動態主義』類型之特質」，此說所當釋明者，為良知本體之「超越性」與「自在性」；其次，則是有關「觀念障礙」與「物與物間相互感通」之說解。

前引陽明說有云：「良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？」，其說以「良知」無方所可求，凡氣、神、精，皆其流行、妙用與凝聚，而「理」者即是氣之條理，若然，則良知之體，不僅遍在，凡一切存有，應即是良知之存有⁷⁴；其流行雖可區分體、用，並不必如朱子，須將「理」、「氣」間隔為「不雜」之上、下。雖則如此，陽明仍有「本體不動」之說。陽明云：

「未發之中」即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也。理無動者也，動即為欲。循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖槁心一念而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又何疑乎？無前後內外而渾然一體，則至誠有息之疑，不待解矣。未發在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中未嘗別有已發者存；是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。凡觀古人言語，在以意逆志而得其大旨，若必拘滯於文義，則靡有子遺者，是周果無遺民也。周子「靜極而動」之說，苟不善觀，亦未免有病。蓋其意從「太極動而生陽，靜而生陰」說來。太極生生之理，妙用無息，

⁷⁴ 德日進(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955)曾提出一以「複構與意識互有之定律」(law of complexity-consciousness)為核心之「進化」理論，申言一切存有物，皆具有某種「心理之內在性」(psychic interiority)，物類演化中出現「生命」，生命出現「智力」(intelligence)，即為「意識」漸次達至其最高形式之過程。此一說法，亦是企圖將精神之「完美」，與物質之「綜合」，視為同一現象之兩面。然德日進係一耶穌會士，此一說法，是否即是否定另有一超越性之「絕對存有」？抑或仍暗示一種與基督宗教神學間之關連？於其論中未加澄清。唯不論其潛存之用意為何。其說皆與陽明強調「良知之體」始終圓滿恆常，立論之形態不同。德日進說，見 Pierre Teilhard de Chardin, with an introduction by Julian Sorell Huxley (1887-1975), translated by Bernard Wall, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper & Row, c1959) .

而常體不易。太極之生生，即陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰，動而後生陽，則是陰陽動靜截然各自為一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸而為陰陽；動靜一理也，一理隱顯而為動靜。春夏可以為陽為動，而未嘗無陰與靜也；秋冬可以為陰為靜，而未嘗無陽與動也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可謂之陽、謂之動也；春夏此常體，秋冬此常體，皆可謂之陰、謂之靜也。自元會運世歲月日時，以至刻杪忽微，莫不皆然，所謂動靜無端，陰陽無始，在知道者默而識之，非可以言語窮也。若只牽文泥句，比擬仿像，則所謂心從法華轉，非是轉法華矣。⁷⁵

陽明此說，強調「循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖槁心一念而未嘗靜」，故動中有靜，靜中有動；「有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增；無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減」，故動而無動，靜而無靜。此一依「體」、「用」，闡釋「動」、「靜」之說，無論以言「太極」，或「心體」，皆然。其所謂「未嘗有增」、「未嘗有減」，即是良知為「恆體」之義。亦即因此，故有所謂「虛」、「無」之說，陽明云：

仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來；卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，便不著些子意在。良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。⁷⁶

蓋依陽明之見，於「虛」、「無」之上更添「實」、「有」，論有二層：以立論之本身言，凡未實見「體」、「用」本然之即一，而依「用」以見「體」者，偏以窺全，即是增添。而就立論之心理言，凡因「欲動」之妄，而求卸脫，即是於意中著意

⁷⁵ 見王守仁：《傳習錄》中，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷2，頁64-65。

⁷⁶ 見王守仁：《傳習錄》下，同前註，卷3，頁106。

於滌除，亦不免於執「無」以去「有」，斷入絕港。而正因於良知之體，增不得些子，故知其說者，於良知之體之未嘗動，可以說之為具有「超越性」；於其「酬酢萬變而未嘗動」，可以說之為具有「自在性」；而不僅視之為「遍在」與「內在」(immanent)。陽明此一可詮釋為有關「自在性」之說解，亦有其不易鑑識之得自佛家之深刻影響⁷⁷。

至於與「虛」、「無」本色相對者，則為其所言「妄心之動」，陽明云：

照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動即妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動即照矣。無妄無照，非以妄為照，以照為妄也。照心為照，妄心為妄，是猶有妄有照也。有妄有照則猶貳也，貳則息矣。無妄無照則不貳，不貳則不息矣。⁷⁸

陽明此論，於「本體明覺之自然」中，指點出「照」、「妄」之別。此「照」、「妄」之兼有，而以「妄心亦照」為論，顯示氣化流行中，作為「個體存有」之個人，亦有獨立之位格。而人之以「位格」之形式出現於世界，除就其「精神性存有」所展現之「誠」、「明」之體言，即是良知本體流行所凝聚之覺照⁷⁹外，亦因氣之發用，而使心有「情」、「識」之功能。人以此匯聚其精神，成功一「意志之主體」。陽明云：

身之主宰便是心；心之所發便是意；意之本體便是知；意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言「不誠無物」，《大學》「明

⁷⁷ 《中庸》之言「無入而不自得」，《莊子》之言「得其環中，以應無窮」(《齊物論》)，雖亦有所蘊含之「無累」、「具足」之義，然二者於「天」、「人」相合之先，皆先區隔天、人，與陽明之合氣、理、精、神與「良知」並論，其所以為「自在」之義不同。

⁷⁸ 見王守仁：《傳習錄》中，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷2，頁65-66。

⁷⁹ 陽明云：「明誠相生，是故良知常覺常照。」同前註，頁74。

明德」之功，只是個誠意。誠意之功只是個格物。⁸⁰

據此所說，「心」乃對「身」而言，為氣之主；而「意」則是就「已發」而言，故為「知」之用。倘以「位格」為言，則人之精神獨立性，一方面在其能展顯全體良知之用；於此意義，人之以「良知」為心體，心體即是良知之體，二者無別，故可云「人的良知，就是草木瓦石的良知」。而就另一面言，人亦因氣之凝聚，產生以身命個體為單位之種種氣感之心識。此種心識，以其經驗，成就私人之生活，亦使人之耳目心念，成為「良知」妙用發生之依托。而所謂心識中之「物」，即是於此而見。《語錄》載陽明之說云：

問通乎晝夜之道而知。先生曰：「良知原是知晝知夜的。」又問人睡熟時良知亦不知了。曰：「不知何以一叫便應？」曰：「良知常知，如何有睡熟時？」曰：「向晦宴息，此亦造化常理。夜來天地混沌，形象懼（按，疑應作「俱」）泯，人亦耳目無所睹聞，眾竅俱翕，此即良知收斂凝一時。天地既開，庶物露生，人亦耳目有所睹聞，眾竅俱闢，此即良知妙用發生時。可見人心與天地一體，故上下與天地同流。今人不會宴息，夜來不是昏睡，即是忘思魔寐。」曰：「睡時功夫如何用？」先生曰：「知晝即知夜矣。日間良知是順應無滯的，夜間良知即是收斂凝一的，有夢即先兆。」

⁸¹

陽明此云眾竅之所以俱翕、俱闢，乃以人心與天地一體，故爾。此種「人心上下與天地同流」之說，超於人之常見，卻為其所謂「感應」之論中，極為重要之部分。其依「唯心哲學」所展現之「動態存有論」，雖立基於特殊之證驗，未必為人人所同意，然對於中國思想中「不屬於宗教部分」之哲學發展而言，仍具有不可忽視之啟示性。其影響蓋不僅限於王學內部而已。

其次，所謂「陽明哲學將每一單獨之個體，詮釋為一切義理抉擇所從出之主體，並期待此一自我決定其命運之意志之承載者，同時亦成為社會之理想成員」，其主要之論點，在於陽明乃將人自覺經驗中所體認之「知善知惡」之「知」之所

⁸⁰ 見王守仁：《傳習錄》上，同前註，卷1，頁6。

⁸¹ 見王守仁：《傳習錄》下，同前註，卷3，頁105-106。

從出，說解為即心之本體。陽明云：

知是心之本體，心自然會知：見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知。⁸²

此說既以「知體」當「心體」，則此體自是明覺之體，而其所以或受氣之浮動而牽累，由此遷流，必應僅是心體受蔽後所生之波動，體亦未嘗有失，故前有「妄心亦照」之說；依理而言，並無減損於其真體之本有。否則所謂「知」者，無論表現為「認知」之能，或「決斷」之能，皆僅能為氣性之一種功能，何得見有「照心之非動」？故陽明之一旦證悟所謂良知本然之體、用，即豁然有見於所謂真實之「體」者，莫非良知之體，而「用」者，亦莫非良知之用。此所謂「即心即理」。

然正因常人之心，有妄有照，故有煩惱，亦生抉擇。由是自反，則見有一誠然在我之主體。此一以自身「精神存在」之本能，為一切「存在抉擇」之根源之論，使個人之主體，於哲學之理解上，具有不可撼動之主體性；此即理學論述中所謂之「存主」義。而其「知」、「行」合一之論法⁸³，則是提示受教者，須時時於一念之發動處，體認前述所謂「照心非動」之真實體段，於此確立「位格」之尊嚴性⁸⁴。近人所重視討論於陽明之〈答顧東橋書〉，其文中所展現者，即是以精神個體之獨立性為基礎，構想社會組成之理想圖像⁸⁵。陽明云：

天下之人心，其始亦非有異于聖人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。其教之大端，則堯、舜、禹之相授受，所謂「道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。而其節目則舜之命契，所謂「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」五者而已。唐、虞、三代之世，

⁸² 見王守仁：《傳習錄》上，同前註，卷1，頁6。

⁸³ 陽明云：「我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。」見王守仁：《傳習錄》下，同前註，卷3，頁96。

⁸⁴ 關於此義之說解，詳下，並參見拙作〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉。

⁸⁵ 見王守仁：《傳習錄》中，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷2，頁41-57。

教者惟以此為教，而學者惟以此為學。當是之時，人無異見，家無異習，安此者謂之聖，勉此者謂之賢，而背此者雖其啓明如朱亦謂之不肖。下至閭井、田野、農、工、商、賈之賤，莫不皆有是學，而惟以成其德行為務。何者？無有聞見之雜，記誦之煩，辭章之靡濫，功利之馳逐，而但使之孝其親，弟其長，信其朋友，以復其心體之同然。是蓋性分之所固有，而非有假於外者，則人亦孰不能之乎？學校之中，惟以成德為事，而才能之異或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，則就其成德，而因使益精其能於學校之中。迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易，用之者惟知同心一德，以共安天下之民，視才之稱否，而不以崇卑為輕重，勞逸為美惡；效用者亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以為勞，安於卑瑣而不以為賤。當是之時，天下之人熙熙皞皞，皆相視如一家之親。其才質之下者，則安其農、工、商、賈之分，各勤其業以相生相養，而無有乎希高慕外之心。其才能之異若皋、夔、稷、契者，則出而各效其能，若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用，集謀並力，以求遂其仰事俯育之願。⁸⁶

陽明於此書中描繪其所理想之社會，除闡明精神之「純粹性」與「現實性」可相契合（即聖境之實有）外，由於其立論基礎，乃是建構於「一切氣質之能亦皆是『良知之發用』」之說，故足以累心者，唯在「妄念之動」，而非氣質之障礙；以是可以兼顧群生才質之異，與分業之不同，與陽明它處強調「所以為精金者，在足色而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理而不在才力」⁸⁷之說相符應。船山以此

⁸⁶ 同前註，頁 54-55。

⁸⁷ 陽明語錄載希淵問：「聖人可學而至。然伯夷、伊尹於孔子才力終不同，其同謂之聖者安在？」先生曰：「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦是大小不同，猶金之分兩有輕重。堯、舜猶萬鎰，文王、孔子有九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰；才力不同而純乎天理則同，皆可謂之聖人；猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。以五千鎰者而入于萬鎰之中，其足色同也；以夷、尹而廁之堯、孔之間，其純乎天理同也。蓋所以為精金者，在足色而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人；猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧，故曰：『人皆可以為堯、舜』者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳，猶鍊金而求其足色。」

而有其不同於朱子之「道不離於百姓日用」之說。《語錄》載弟子之記云：

先生鍛煉人處，一言之下，感人最深。一日，王汝止（艮，字汝止，號心齋，1483-1540/1541）出遊歸，先生問曰：「遊何見？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「你看滿街人是聖人，滿街人到看你是聖人在。」又一日，董蘿石出遊而歸，見先生曰：「今日見一異事。」先生曰：「何異？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「此亦常事耳，何足為異？」蓋汝止圭角未融，蘿石恍見有悟⁸⁸，故問同答異，皆反其言而進之。洪與黃正之、張叔謙、汝中丙戌會試歸，為先生道途中講學，有信有不信。先生曰：「你們拿一個聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行。須做得個愚夫愚婦，方可與人講學。」洪又言：「今日要見人品高下最易。」先生曰：「何以見之？」對曰：「先生譬如泰山在前，有不知仰者，須是無目人。」先生曰：「泰山不如平地大，平地有何可見？」先生一言剪裁，剖破終年為外好高之病，在座者莫不悚懼。⁸⁹

所謂「道不離於百姓日用」，本是儒義固有，然如《易繫》之言「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知」，亦屬「知」、「行」分言，故下云「君子之道鮮矣」。而朱子之注《易》，亦即以是為說。故云：

金之成色所爭不多，則煅鍊之工省而功易成，成色愈下則煅鍊愈難；人之氣質清濁粹駁，有中人以上，中人以下，其於道有生知安行，學知利行，其下者必須人一己百，人十己千，及其成功則一。後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人。以為聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多知識才能逐一理會始得。故不務去天理上著工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形跡上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多，而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰，錫鉛銅鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。」時曰仁在傍，曰：「先生此喻足以破世儒支離之惑，大有功於後學。」先生又曰：「吾輩用功只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理；何等輕快脫灑！何等簡易！」見王守仁：《傳習錄》上，同前註，卷1，頁27-28。

⁸⁸ 所謂「恍見有悟」，乃覺有入處，尚非真悟。

⁸⁹ 見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷3，頁116-117。

仁陽，知陰，各得是道之一隅，故隨其所見而目為全體也。日用不知，則莫不飲食，鮮能知味者，又其每下者也，然亦莫不有是道焉。⁹⁰

而陽明則以為：百姓之能日用，能行之當下，即是能知，與聖人無異。為君子者，亦當知己之與愚夫愚婦同於此知，而不以「見道」自驕，乃能明於「道不離於百姓日用」之理。於其見中，人人之所別異於聖人，實僅在「間於有我之私，隔於物欲之蔽」，故一旦去之，或一念去之，皆有以同於聖人。而不在於成事之能。故陽明謂學校之中，惟以「成德」為事；必就其成德，而後使益精其能。至於所以為治，則當舉德而任，視才之稱否，而不以崇卑為輕重，勞逸為美惡；而效用者亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以為勞，安於卑瑣而不以為賤。

陽明此種以人人之「知」、「能」，成就天下之德業之說，實是發前人所未發，就其成為一種具有「現世精神」之道德理想主義而言，乃是打破自來固有之「菁英意識」，因此具有一種適合「近代文明」之思想特徵。⁹¹

至於第二項之第三點，謂「陽明哲學內部具有多層次之殊別義涵，故結合於論者不同之心性經驗與事物理解，可推演出歧向之義理形態，從而富裕發展之空

⁹⁰ 見朱熹：〈周易繫辭上傳第五〉，《周易本義》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，頁127。

⁹¹ 《明儒學案》引王一庵（棟，字隆吉，1502-1581）論其師心齋云：「自古士農工商，業雖不同，然人人皆可共學。孔門弟子三千，而身通六藝者纔七十二，其餘則皆無知鄙夫耳。至秦滅學，漢興，惟記誦古人遺經者起為經師，更相授受，於是指此學獨為經生文士之業，而千古聖人與人人共明共成之學，遂泯沒而不傳矣。天生我師，崛起海濱，慨然獨悟，直起孔孟，直指人心，然後愚夫俗子，不識一字之人，皆知自性自靈，自完自足，不暇聞見，不煩口耳，而二千年不傳之消息，一朝復明。先師之功，可謂天高而地厚矣。」（黃宗義：〈泰州學案一〉，見《明儒學案》，卷32，收入〔清〕黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005年〕，第7冊，頁866）其言可反映當時王學中人對於此一影響之觀感。今人論王學發展中所寓含之「庶民教育」之意義，多據之（參見島田虔次撰，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》，第四章，頁125-127）。然心齋之說，實出陽明，一庵專以傳播之效為言，於是盡以其功歸之於師，亦非篤論。且以前引《語錄》所載陽明所警示於心齋之言觀之，陽明謂心齋「你看滿街人是聖人，滿街人到看你是聖人在」，則心齋固自有病。其後泰州之學風行天下，而其流弊亦同時而顯，推究而言，非無因也。

間，對於哲學之開拓有利」，此一論義，立說之原由則有二：一因陽明學作為義理之法門，可因人悟或證境之不同，而說解為不同層次之義涵。另一則是陽明學作為儒學之規模，可因擇用之不同，而表現出不同取徑之面相。此二者，皆具有發展上之延伸性。故就詮解陽明學而言，討論其哲學之根本性質，與分辨其教法流行後所可能出現之歧異，具有互相補足之功效。此下即就此二者為進一步之分析。

三、陽明學成後證境之三變與其所示現之工夫門徑

欲理解陽明學作為義理之法門，可因人悟或證境之不同，而說解為不同層次之義涵，入手分析之要點，應在陽明成學經歷中自身「證境」之所變，與其所示現之工夫門徑。

梨洲之撰作〈姚江學案〉，條理姚江門下之說，確認陽明成學之歷程，有所謂「始學之初」與「學成之後」之二分。其說後多為論者所援引，為探論陽明學之重要憑藉。而推究其所以重要，一方面在於此一說法，本出陽明及門弟子，非後學詮斷之說，故較可依據。另一方面，則是就論敘之條件言，概述之者，必須兼具「義理認知」與「系統分析」二種眼界，始能加以鑑別。梨洲於姚江門下所傳，蒐討既勤，於各家抉擇之異同，亦有深識⁹²。捨此亦難有更佳之人選，故為世重。

梨洲之綜論姚江云：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物，顧物理吾心終

⁹² 梨洲之論龍溪（王畿，字汝中，1498-1583），嘗云：「陽明先生之學，有泰州（王艮，字汝止，號心齋，1483-1540）、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。」（黃宗義：〈泰州學案〉，見《明儒學案》，卷32，同前註，第7冊，頁820）唯梨洲亦云：「先生親承陽明末命，其微言往往而在。象山之後不能無慈湖（楊簡，字敬仲，1141-1226），文成之後不能無龍溪。以為學術之盛衰因之，慈湖決象山之瀾，而先生疏河導源，於文成之學，固多所發明也。」（黃宗義：〈浙中王門學案二〉，同上，卷12，頁270）今細審梨洲「學變」之說，推其原始，最要之依據，實即出於龍溪所謂「先師之學，凡三變而始入於悟，再變而所得始化而純」之論，甚且其措辭，亦多擷取龍溪原文（詳王畿：《滁陽會語》，收入〔明〕王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》〔南京：鳳凰出版社，2007年〕，卷2，頁33-34）。此見梨洲之論學，自有分寸，固不因江右、蕺山（劉宗周，字起東，號念臺，1578-1645）之有疑於龍溪，即一概忽視其說。

判為二，無所得入。於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道，忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提「致良知」三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照。是學成之後，又有此三變也。⁹³

據此，陽明成學前之三變，由泛濫於詞章、循序格物、出入於佛、老，而最終悟出「聖人之道，吾性自足，不假外求」，以此作為其變改朱子「格物」說之起點，篇中以「忽悟格物致知之旨」為「始得其門」之所因，即是著明此「悟」乃陽明立學之關鍵；一切皆由此深入。本於此，乃有所謂陽明成學後之三變。今所應辨者，此所謂陽明成學前最終一變之「悟」，究竟為「解悟」，抑為「覺悟」？此為關繫「如何釐清陽明義理學入手根本」之第一步。

請先言朱子之論「性」、「道」。朱子之序《中庸章句》云：

心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。⁹⁴

依此可知，朱子之所以分言「心」、「理」，如〈格物補傳〉所云，在於心有「或生於形氣之私，或原於性命之正」之異。故以「識理」而言，凡所謂「莫不因其已

⁹³ 黃宗義：〈姚江學案〉，見《明儒學案》，卷10，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第7冊，頁201。

⁹⁴ 見朱熹撰：《四書章句集注·中庸章句》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，頁29。

知之理而益窮之」之初階，亦須有內發之「知」之萌露，雖如前言，然由於從學者易依當下「理解之能」為用，而無從區判「人心」、「道心」之別⁹⁵，故凡其見有序次之階等，多屬知見⁹⁶；而非證境。必須時時輔以「存養」、「省察」之功，然後「居敬」與「窮理」相益⁹⁷。故其於《中庸》所謂「第一章」後之案語，論及工夫之全體乃云：

首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極。蓋欲學者於此反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善。⁹⁸

文中所謂「首、次、終」，亦即是朱子《章句》中所言「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理」⁹⁹之論。而於此「並用」之教論中，所以須有分、合，基本之原因，在於實體之備於己，雖不可離¹⁰⁰，然形氣之偏，則不能無障礙。朱子論心之有分於「人心」、「道心」，論性之有分於「氣質之性」、「天地之性」，皆是以此。至於所謂「聖神功化之極」，於心言之，則是心、理復合為一，即〈補傳〉所云「至

⁹⁵ 朱子雖云：「一心具萬理。能存心，而後可以窮理。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷9，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁306）又曰：「窮理以虛心靜慮為本。」（同上）然就「格物」之始言，若非有前言之「喚醒」（參註〈50〉所揭引文），所謂「虛心靜慮」，皆尚止是初階之靜慮，近於《荀子·解蔽》所謂「虛壹而靜」，並非即能見出心體之所誠然。故有或人問致知涵養先後，朱子曰：「須先致知而後涵養。」問：「伊川言：『未有致知而不在敬。』如何？」曰：「此是大綱說。要窮理，須是著意。不著意，如何會理會得分曉。」（同上，頁303）語中「著意」之云，即是以當下「理解之能」為用，而不復區判「人心」與「道心」。

⁹⁶ 如清江慎修（永，1681-1762）之尊朱，而謂著述有三難：曰淹博難、識斷難、精審難（江永：〈古韻標準例言〉，見〔清〕江永撰：《古韻標準》，收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年〕，第242冊，頁2b，總頁485），即是欲以「稽考」之方，辨經學中「窮理」之階等。其性質即屬「知見」。

⁹⁷ 參註〈55〉。

⁹⁸ 見朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，頁33-34。

⁹⁹ 同前註，頁32。

¹⁰⁰ 朱子註中此所謂「實體」，乃指「性體」而言，與現今哲學譯名之指 substance 或 entity，命義之寬窄不同。

於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」¹⁰¹；此為朱子「格物」說於說解中最終之證境，亦說解中唯一之證境¹⁰²。

而梨洲文中所謂陽明「始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物，顧物理吾心終判為二，無所得入」，即是於此朱子所指言之「中散為萬事」一段扞隔。前引陽明之評朱子云：「文公格物之說，只是少頭腦，如所謂『察之於念慮之微』，此一句不該與『求之文字之中，驗之於事為之著，索之講論之際』混作一例看，是無輕重也」，「無輕重」三字，即是於此「兩進」之說之拒斥。陽明之所以樹異於朱子，此為一可以深入之論點。

然陽明所謂「頭腦」究竟何指乎？陽明云：

工夫難處，全在格物致知上。此即誠意之事。意既誠，大段心亦自正，身亦自修。但正心修身工夫，亦各有用力處，修身是已發邊，正心是未發邊。心正則中，身修則和。¹⁰³

此說以「誠意」涵括「正心」與「修身」，就工夫之入手言，雖仍是分「已發」、「未發」為兩邊；所謂「各有用力處」。然若就工夫之深入言，則必須二邊相一，而非僅是「相益」，方始是「有頭腦」。二者之分別，在於陽明所致之「知」，乃心之明覺；而其所指之「物」，則亦是於「覺」中所感應之「物」，故一旦專注身、心，而見有「覺體」之呈露，二者即可自然歸一。此為陽明之「誠意」說。與朱子以「知」、「行」先後，說「致知」於「誠意」之前者不同。然何以於「用力處」則說有兩，而於其「意之可誠處」，則可歸之為一？此中尚有精微，有待抉發，不能不加說明。

今如以朱子之說為前引，朱子雖亦以一「敬」字貫通已發、未發，謂無時不涵養，無時不省察，已發時亦要涵養，未發時亦要省察，然其所謂「敬」，如前所言，緊要處在於「提撕警策，通貫動靜」。故無論涵養、省察，必須與識理之所得，交相為用；即所謂「窮理便是窮那存得底，存養便是養那窮得底」、「大本用涵養，

¹⁰¹ 參註〈38〉。

¹⁰² 此處所辨，乃依學術方法而言則如此，非謂朱子本人，或遵朱子之教者，於「格物」之過程中，皆無可能有其自得之實境。

¹⁰³ 見王守仁：《傳習錄》上，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷1，頁25。

中節則須窮理之功」¹⁰⁴之云。而就其始終強調「就一事之中以觀之，則知之為先，行之為後，無可疑者」之言觀之，則又可見在其「兩合」之說中，「窮理」仍是修德者所以日進於高明之核心。而陽明之說不然。陽明云：「省察是有事時存養，存養是無事時省察」¹⁰⁵，則是依同一心體之萌動流行，以貫串乎動、靜。陽明所謂「少頭腦」，即是指朱子之說未能教人於念慮之微，識得此一自然萌現之真實體段。此一可分辨之異同，前論已及。故陽明於「意之可誠處」，歸省察、存養為一，雖尚非證境之階，已是覺體呈露¹⁰⁶，悟得與朱子說不同之解義。無此入悟之門，則其學不得謂「成」。故依性質而言，此時之「悟」，乃因覺悟而得解悟，與學成後之悟不同。

而正因陽明之歸省察、存養為一，合「誠意」於「格物」，「知」不為先而「行」不為後，就其立場而言，本原已得。故一旦悟及於此，則省察、存養，除「合一」外，亦可於另一說中，分出緩、急。梨洲綜論之說中，謂陽明學成後之三變，乃以「盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的」為其首變，即是依此而有。

梨洲之論，本據陽明浙中門下之王龍溪；即龍溪說之見於《滁陽會語》者¹⁰⁷。而龍溪之論陽明，則有一言，曰：

師門嘗有入悟三種教法：從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜坐而得者，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。¹⁰⁸

龍溪此處所云，非釋陽明之學變，乃指其設教之方。其第一種教法所接引者，由

¹⁰⁴ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 62，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 2039。

¹⁰⁵ 見王守仁：《傳習錄》上，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷 1，頁 15。

¹⁰⁶ 《語錄》載惟乾問：「知如何是心之本體？」陽明曰：「知是理之靈處。就其主宰處說，便謂之心，就其稟賦處說，便謂之性。孩提之童無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈能不為私欲遮隔，充拓得盡，便完；完是他本體，便與天地合德。自聖人以下不能無蔽，故須格物以致其知。」（同前註，頁 34）論中謂「知是理之靈處」，其說即是以「知」為覺體。

¹⁰⁷ 詳註〈92〉。

¹⁰⁸ 王畿：〈留別霓川漫語〉，見王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，卷 16，頁 466。

「知解」入，而所循者，即是陽明之教言；非謂尋常之讀書。學者若由其宗旨而得解悟，即非實境，亦常有實境之彷彿。前論「意既誠，大段心亦自正，身亦自修」之所謂「大段」，即是循教之初功。此一教法所示，有工夫、無實境，仍屬「解悟」；以未離於「言詮」故。

至於龍溪所謂：「從靜坐而得者，謂之證悟」，此一教法，則大率以「收斂」為主，謂「發散」是不得已，蓋欲學者先求養其「未發之中」，而後求「發而中節之和」。其根器視前一教法之對象，已有不同；陽明即以是為指點。然此所謂「未發之中」者，究竟何指？陽明曰：

萬象森然時，亦沖漠無朕；沖漠無朕，即萬象森然。沖漠無朕者一之父，萬象森然者精之母。一中有精；精中有一。¹⁰⁹

故知靜之中有動，動之中有靜，靜中之功，亦是其所謂「格物」，而非是枯守虛明光景。《語錄》載一人問：「格物於動處用功否？」陽明曰：

格物無間動靜，靜亦物也。孟子謂「必有事焉」是動靜皆有事。¹¹⁰

即所以說明此意。此說可印證陽明學成後，示「境」之第一階。

以上所釋為陽明學成後之首變。由此而有江右以後之第二變，所謂「專提『致良知』三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則」。此一階段之特點，在於所謂「良知之體」已因障蔽之去，復其本然體段，寂、用一如，故云「默不假坐，心不待澄」，而其動自有天則，但誠之而已足；此所謂「致良知」。此時之心，其證在於「照心之非動」，學者若不能證知此地，確然將「有妄有照」者，於「無妄無照」之境中歸一，則雖曰心體有常，「心」之能覺，仍將因心識之浮動而息照。此即陽明〈答陸原靜書〉所謂「有妄有照則猶貳也，貳則息矣。無妄無照則不貳，不貳則不息矣」之意；具詳前文¹¹¹。

今由第二變以回視第一變，梨洲綜論中所謂學成之後「盡去枝葉，一意本原」

¹⁰⁹ 見王守仁：《傳習錄》上，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷1，頁24。

¹¹⁰ 同前註，頁25。

¹¹¹ 參註〈78〉所揭引文。

者，至此二變，已有新證。後儒爭議「致良知」之教，每疑有所謂「現成之偽」，實則未證「照心非動」，即能合「已發」、「未發」於一，而非於二邊用功，居彼地而言「致良知」，亦尚有「冒認」之危。此乃「力學」與「證境」之殊異所引致，陽明固不受其責。

唯若以此而辨王學後學之流行，龍溪於「解悟」之後，說「證悟」，「證悟」之後，即說「徹悟」，意欲超脫言境，而有以觸處逢源。倘真於此得其所徹，則已是陽明「居越後之第三變」，所謂「所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照」之境；龍溪之堅持於「四無」者，即是據此而為言。

然果如龍溪之說，心體本是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物是無善無惡的物，一旦有得於此，當下已若極境；利根者皆可因一悟而至。沿此為說，必至於視陽明「致良知」之教，於堪受「徹悟」之教者，皆僅是述境，而無受用之實功。此必為緒山（錢德洪，1496-1574）輩所無從領受。江右諸子與浙中王門之不得不歧、不得不爭者，以此。

然則梨洲於綜論中所區隔於陽明二變以至三變之進程，是否乃一「必經」之途徑？此一「必經」之途徑，是否尚有鈍根、利根之分別？而一旦上根者得明師提點，是否即可直悟，而無須復經「以有撥有」¹¹²之一層？此事必有極難分疏之處¹¹³。姚江流衍之分裂，雖非僅在「四有」、「四無」之辨一端，然龍溪〈天泉證道紀〉

¹¹² 此處所謂「以有撥有」，指「致良知」者，依當境下之「不昧」，去其前境業已萌動之「闇曠」。

¹¹³ 龍溪《滁陽會語》於「入悟」後說「再變」（見前註〈92〉），原文於「居越以後」一段，別有涉及「悟後」之敘語，所謂「既悟之後則內外一矣，萬感萬應，皆從一生，兢業保任，不離於一。晚年造履益就融釋，即一為萬，即萬為一，無一無萬，而一亦忘矣」（詳王畿：《滁陽會語》，收入王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，卷2，頁34）云云，而梨洲去之。且梨洲於其文中，但云「成學後有三變」，而未分「入悟」、「悟後」。於此可見，龍溪、梨洲二家於陽明成學後三階之實地，理解必有差異。梨洲嘗云：「自姚江指點出『良知人人現在，一反觀而自得』，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。然『致良知』一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下各以意見攙和，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意。」（黃宗義：〈姚江學案〉，見《明儒學案》，卷10，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第7冊，頁197）說中以所謂「玄」、「妙」者，斥陽明門下之各以意見攙和，龍溪深微之論必在其中。而梨洲它處所謂「泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之祕而歸之師」（黃宗義：〈泰州學案〉，同上，卷

之所言，仍是王學對峙中一重要關鍵¹¹⁴。前言陽明學作為義理之法門，可因人悟或證境之不同，而說解為不同層次之義涵，此為其中最要之一點。

四、陽明學之儒學面相及其特性

以上所解，為陽明學成後「證境」之所變，與其所示現之工夫門徑，此點對於前文所指稱「陽明哲學內部具有多層次之殊別義涵，故結合於論者不同之心性經驗與事物理解，可推演出歧向之義理形態，從而富裕發展之空間，對於哲學之開拓有利」一論點，具重要性。其次當分析者，則為「陽明學作為儒學之規模，可因擇用之不同，而表現為不同取徑之面相」，此點可歸屬為「理解此論點」之另一角度。

此一關涉陽明學之儒學面相及其特性之論述，大別可分二宗：一說出自前所提及之梨洲，而另一說，則出自撰作《文史通義》之章實齋（學誠，1738-1801）。除此之外，尚有一種，與此二說所分疏者不同，則是由清中以下之「儒、釋交涉論者」所展現。

梨洲詮釋陽明後學取徑之異，關鍵之觀點，在於梨洲所主張之「一本萬殊」說。梨洲晚歲嘗自序其《明儒學案》書稿云：

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。……夫先儒之語錄，人人不同，只是印我之心體變動不居。若執定成局，終是受用不得。¹¹⁵

而其另處則曰：

大凡學有宗旨，是其人之得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我！故講學而無宗旨，即有嘉言，是無

32，頁 821）者，亦應與此同指。

¹¹⁴ 有關龍溪之說，與陽明卒後王學之對峙，論詳拙作〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉（本文初稿原刊《臺大中文學報》第 22 期〔2005 年 6 月〕，頁 359-412）。

¹¹⁵ 黃宗義：〈明儒學案序〉，見《明儒學案》，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第 7 冊，頁 3。

頭緒之亂絲也。……學問之道，以各人自用得著者為真。……學者於其不同處，正宜著眼理會，所謂一本而萬殊也。¹¹⁶

此所引二段文字，前段梨洲之序，特為重要，乃梨洲於康熙癸酉年（1693），口授其子百家（字主一，1643-1709）成之。後段則以「一本而萬殊」五字為關鍵，可見出梨洲當時對於「萬殊之理」之見解。

唯在其後，梨洲於前段所引序文則有改本¹¹⁷，其文云：

盈天地皆心也。人與天地萬物為一體，故窮天地萬物之理，即在吾心之中。後之學者錯會前賢之意，以為此理懸空於天地萬物之間，吾從而窮之，不幾於義外乎？此處一差，則萬殊不能歸一，夫苟工夫著到，不離此心，則萬殊總為一致。學術之不同，正以見道體之無盡，……有明……諸先生學不一途，師門宗旨，或析之為數家，終身學術，每久之而一變。二氏之學，朱、程闢之未必廓如，而明儒身入其中，軒豁呈露，醫家倒倉之法也。……余於是分其宗旨，別其源流，……以著於篇，聽學者從而自擇。¹¹⁸

二序粗看，雖若意有所承，然細辨之，則有關繫極大之差異。

蓋此二序起首皆謂「盈天地皆心也」，見梨洲於陽明以「良知」為造化精靈之說，乃嚴肅對待，故於宋人所謂「一本萬殊」不能不依陽明之說，為之新詮。唯就二序相較，則有一明顯不同，即是：前序有「心無本體，工夫所至，即其本體」之語，而後序無之。此有同、有異之差別，顯示梨洲對於陽明學之根本性質，仍

¹¹⁶ 黃宗義：〈明儒學案發凡〉，同前註，頁5-6。

¹¹⁷ 據今人吳光所考，梨洲於康熙三十二年（1693），因賈樸刻成《明儒學案》，遂作序文二篇，一篇於病中口授其子百家書之，然並未寄送賈樸；病後則據前序改作而為後序，由賈樸刊於《學案》卷首。此本為「紫筠齋初刻本」。其後，前序由梨洲門人收入《南雷文定四集》，後序則除收入紫筠齋初刻本外，又由黃百家收入《南雷文定五集》。賈念祖於雍正十三年（1735）重印紫筠齋初刻本時，將《南雷文定四集》所錄前序收入，題為〈黃梨洲先生原序〉，然與《文定》所收文字頗有出入，非盡原貌。說詳吳光：〈明儒學案考〉，收入吳光撰：《黃宗義著作彙考》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁24-27。

¹¹⁸ 黃宗義：〈明儒學案序〉改本，見《南雷詩文集》，〈序類〉，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第10冊，頁79-80。

有游移不定之遲疑。因就哲學而言，陽明之合「心」、「氣」於一，謂皆是良知之體之變化，就性質言，此體之呈顯，於「心識」之層面，固當為「動態的」，而非「靜態的」。此無可疑。然此所謂「動態的」，究竟其「恆常性」僅是一絕對之動，動之中無靜？抑動之中亦有不動，其絕對之動，同時即是絕對之靜？如依梨洲前說，則一本衍為萬殊，萬殊不能復歸於一本。人心之不同，乃證我之心體，亦變動不居；「格物」須在人人心上見其有各自之受用。如依梨洲後說，則一本衍為萬殊，萬殊同時即是一本。人心之不同，須於變動不居，見其莫非此體之大用，乃始為體、用之不離。必如是，而後「格物」之於人人心上見其受用，乃可以見道體之無盡。

梨洲撰作前序時，年已屆八十四，而其後序，乃竟有此重大之更義，可見陽明學之發展，同一教言而分宗，「語錄人人不同」，不僅牽涉陽明學之基本形態特質，亦牽涉掌握陽明學教法所存在之可能歧異。此為詮釋「陽明學作為儒學之規模，可因擇用之不同，而表現為不同取徑之面相」之第一種方式。

相較於第一種方式之哲學取向，第二種方式則是依「儒學之發展性」而為之分析。章實齋之論清學云：

世推顧亭林氏為開國儒宗，然自是浙西之學。不知同時有黃梨洲氏，出於浙東，雖與顧氏並峙，而上宗王、劉，下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。顧氏宗朱，而黃氏宗陸。蓋非講學專家，各持門戶之見者，故互相推服，而不相非詆。學者不可無宗主，而必不可有門戶；故浙東、浙西，道並行而不悖也。浙東貴專家，浙西尚博雅，各因其習而習也。¹¹⁹

又云：

三代學術，知有史而不知有經，切人事也。後人貴經術，以其即三代之史耳。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理矣。浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也。¹²⁰

¹¹⁹ 章學誠：〈浙東學術〉，見〔清〕章學誠撰，葉瑛（字石甫，1896-1950）校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），卷5，頁523。

¹²⁰ 同前註，頁523-524。

章實齋此一說法，不就王學流傳之各派宗旨為辨，而將之結合於儒學其它發展之因素為說，從而點出王學之擴張中，可與「史學」結合之一種可能；取徑與梨洲截然不同。然此所謂「浙東之學，言性命者必究於史」，如其詮釋屬實，則其背後之成因，究竟乃以王學因素為要，抑係以「浙東」一地之地域性文化因素為主？二說頗有差別。而其一旦結合之後，所謂「浙東之學，言性命者必究於史」，其思想之結構為何？究竟其發展，乃由「必然性因素」所決定？抑係出於「選擇性因素」之影響？凡此亦皆牽動有關陽明哲學根本性質之判定。

分疏「陽明學作為儒學之規模，可因擇用之不同，而表現為不同取徑之面相」，除以上二途之外，另有一脈絡，則是依清中以下儒、釋交涉論者之實際表顯者為論，分析其中所蘊含之哲學契機。此種陽明學於近代哲學發展中所可見之轉化契機，具有二種可觀察之形態：一為彭尺木（紹升，字允初，1740-1796）所展現之「合良知學於淨土」之儒、釋相合形態。尺木云：

從今以後，不須復道「致良知」，即「南無阿彌陀佛」六字，便是致良知；不須復道「存天理」，即「南無阿彌陀佛」六字，便是存天理。¹²¹

尺木之說所以自陽明轉手，第一層在於：依陽明之說，「心」之為「覺體」，同時即是「感應之體」，故所謂「誠意」，可以合之於「格物」，以是陽明於「性」，雖不說有「淨」、「染」，雙方論有可契；此可契之義，尺木說之為「知本」¹²²。尺木論之云：

至善者，明德中自然之矩，所謂天則也。見龍无首，乃見天則。聖人以此洗心，退藏于密，所謂至也。故道莫先于知止矣。知者，明德之所著察，止外無知，知外無止。止外無知，是謂知本；知外無止，是謂知至。知至

¹²¹ 語見所撰〈與諸同學〉書，收入〔清〕彭紹升撰：《一行居集》（南京：江蘇廣陵古籍刻印社，1990年景印道光刊本），卷4，頁1a。

¹²² 尺木答沈立方書云：「承諭引陽明先生論三教語，最為圓通，非從上諸儒所及，但所分中間左右，亦從其教而別之，非道之本然也。道一而已，在儒為儒，在釋為釋，在老為老。教有三，而道之本不可得而三也。學者由教而入，莫先於知本。誠知本，則左之右之無弗得也。」見彭紹升：〈答沈立方先生〉，同前註，頁11a。

云者，外觀其物，物無其物。物無其物，是謂物格。內觀其意，意無其意。意無其意，是謂意誠。進觀其心，心如其心。心如其心，是謂正心。由是以身還身，以家還家，以國還國，以天下還天下。¹²³

文中所謂「止外無知，知外無止」，於當境去「以知」與「所知」，蓋即是以「察」與「觀」之功為一；其由「知本」而「知至」，必唯覺體朗然，而後為能。陽明之於「意之可誠處」，歸省察、存養為一，此為根本，而尺木即以是為其合「良知學」於「淨土」之立基點。

至於第二層，則在於：陽明說中有「照」、「妄」之分，尺木之以念佛一念「橫截生死」¹²⁴，即是欲依所豁露者，專注一誠，以盡去「識心」之妄¹²⁵。如此則良知不待致，念中無念即是良知體現；天理不待存，照中無妄即是天理。「致」、「存」之功，但集於一念，可不復於它處更求所謂「正念」¹²⁶。二者亦有可合。所差異者，在於念佛者，本起悲、懺，須於世法一切放下，「致」、「存」者，則仍可依所念動，而即依所「有」者以撥「有」，以至乎所謂「時時知是知非，時時無是無非」，無分於「世」與「出世」；故為不同¹²⁷。

至於第二種可觀察之形態，則為歐陽竟無（漸，1871-1943）論佛法義時，以涅槃為體、般若為用之說。歐陽氏之論有謂：

¹²³ 彭紹升：〈讀古本大學〉，見彭紹升撰：《二林居集》，卷 1，收入《續修四庫全書》，第 1461 冊，頁 9b-10a，總頁 307。文中所謂「止外無知，知外無止」，即是其合「良知學」於「淨土」之立基。

¹²⁴ 尺木云：「念佛法門，乃苦海中第一津梁，十方三世諸佛，莫不從此一念，橫截生死，直至菩提。離此一念，別求正念，不墮豁達狂禪，便著有為功德。俱非一往正修行路。」見彭紹升：〈答王顧庭〉，收入彭紹升撰：《一行居集》，卷 4，頁 19b-20a。

¹²⁵ 尺木云：「須於古德入道方便，一心諦信，盡力提持，日久功深，豁露本明，求牆壁影子，了不可得，方知前此種種分別，種種馳求，悉是捏目生華，都無此事。」見彭紹升：〈答沈立方先生〉，同前註，頁 11b。

¹²⁶ 尺木云：「須知百千萬法，只是一法。日用閒常提一句『阿彌陀佛』，莫管他是真非真，莫管他自在不自在。只管念去，久之自能念到一心地位。所謂『是真非真』、『自在不自在』，都是識心計較，本分上都無此事。」見彭紹升：〈答王顧庭〉，同前註，頁 9b。

¹²⁷ 有關尺木之家學、自身立說之要點，及其影響，參詳拙作〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉、〈論清中以迄清晚期學術發展之變局與其中所蘊含之思想脈絡〉（本文初稿原刊《文與哲》第 15 期〔2009 年 12 月〕，頁 333-414）。

有悲者不住涅槃，無悲者沉空趣寂斷滅而醒醉。法界之所呈，世界之所成，一悲之流行而已。¹²⁸

又曰：

悲之流行也，孔家得其惻，墨家、道家得其切。唯悽與迫誰亦不能得。兼之而大之，又復不可思議者，菩薩行也。悲之體相如是。¹²⁹

又曰：

悲然後有眾生，有眾生然後有阿耨多羅三藐三菩提心。有阿耨多羅三藐三菩提心，然後有大乘。有大乘然後有六度四攝，有六度四攝然後有一切智智。有一切智智，然後有諸所分別。¹³⁰

依此所引，其說之以「悲之流行也，孔家得其惻，墨家、道家得其切」，乃至「世界之所成，一悲之流行而已」云云，若細審其所據，凡其所辨於「體」中之體、用，與「用」中之體、用，雖屬大乘佛義所有，然論中直接以法界之所呈，世界之所成，即是一悲之流行，則與佛法原旨之判分於「二諦」者，仍有一間之隔；明顯保有其早年沈浸於王學之影響。故其說可歸屬為儒、釋參合之另一種形態。其深化後之發展，可為民國以後儒家哲學發展之近於「陸王」形態者，提供啟示。

以上二種形態之所以具有可注意之重要性，若進一步分析其中所蘊含之哲學契機，則可歸約為下列數點：一、一種儒家哲學之建構，若於其系統中，一面將「道體」與「心體」，說明為皆屬精神性之實體，一面又將「氣化」之流行，說明為即此道體之變化¹³¹，如陽明哲學，則由於在其論說中係將一切「存有」之涵攝與交通，歸結於哲學中嚴格義之所謂「精神性活動」(spiritual activity)，因此具有與

¹²⁸ 歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋悲訓第二·體相一》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》（臺北：新文豐出版公司，1976年），第1冊，頁43。

¹²⁹ 同前註，頁48-49。

¹³⁰ 同前註，頁49。

¹³¹ 論詳前。

「宗教」展開對話之可能。二、陽明哲學之由可經驗之「良知」，上溯其根源於道體，由於其建構之過程中，所依憑者，乃屬智慧之「證知」，而非由知識性之思辨「推知」，故自其初始，即具有極明確之「信仰」特質。陽明教人，屢言「良知」之當體，乃愚夫愚婦所同有，即是展現此一特質。此點與佛教之教法有其相近。三、陽明之論心、意，有「照心」、「妄心」之別，而其依此所引生之工夫論，則與佛家之辨「觀」、「察」，有可會通。此點於王學之流行中，有跡可尋，故其學亦為佛家所重視¹³²。四、陽明之說，由於在其內在之結構中，判分出「用」中之「體」、「用」，因而具有分疏「形上思惟」與「名教思惟」之功能¹³³。其所謂「時時知是知非，時時無是無非」，對於儒學之道德學基礎而言，可以提供一不同過往之新觀點之哲學支撐。五、陽明哲學由於主張下文所將提及之「性無定體」之說，因而含藏有發展成為一種特殊形態之「演化論」(evolutionism)之潛勢。此點對於儒學發展之未來，具啟示性。

五、陽明哲學之系統建構及有關其教法流行歧異之分析

以上所敘，為有關陽明哲學之歷史定位，思想特質，乃至陽明思想作為義理門徑、儒學規模，及後續影響之發源各端，所作之條理；其間蘊含多項可深入探討之議題。此諸多議題，如欲進一步深論，則應返就陽明哲學之系統建構，予以分析。此處所擇出為之闡釋者有四：一為其所辨之「體」、「用」義；一為其所辨之「有」、「無」義；一為其所辨之「動」、「靜」義；一為其所含藏之「世」、「出世」義。

首辨「體」、「用」義。

關於朱子、陽明二家系統於所謂「體」、「用」說義之有所區隔，其關鍵在於：陽明之言「體」，無論「道體」、「心體」，由於皆係一「覺體」，故心與氣之統一，乃統一於「唯心」義之「心」；而非統一於「形下」義之「氣」。與朱子「理」、「氣」二分，而以心為「氣之虛靈不昧」者不同。前引陽明語，有謂「良知是造化的精

¹³² 論詳拙作〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉。

¹³³ 陽明哲學之所以具有分疏「形上思惟」與「名教思惟」之功能，除乃因其辨體、用時，主張「性無定體」外，其所持「照心非動」之義，亦屬重要。其要點在於以「無妄無照」之「不貳」為「不息」，以與「有妄有照」之「猶貳」相對。說詳下文。

靈」，「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣」云云，皆必作此解，方得其義。而亦即因此，陽明乃有所謂「感應成體」之說。

《語錄》載陽明一日遊南鎮，一友指岩中花樹，問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」陽明曰：

你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。¹³⁴

又曰：

目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。

¹³⁵

此二段，語不同而義相通，歷來言陽明學者，皆以為難詮。究論其實，凡所謂「天下無心外之物」云云，所難理解之奧，在於：感應在物，物物相隔，何以「感者」與「感之者」相攝？讀之者，唯因於觀念中，多以朱子之偏指「形下」者釋「氣」，故不易得其要領。而依前言，陽明不僅謂「人的良知，就是草木瓦石的良知……天地無人的良知，亦不可為天地矣」，且亦有「良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉」之語，可見其確認天地、萬物與人，乃同此一氣，亦即同此良知，故能相通。就哲學而言，此一說法不唯合「心」、「氣」於一，且於觀念之位階上，「良知」乃體，而非以「氣」為體；「氣」乃是本體流行後，於萬殊之現象中始見其為有之概念。若然，則前一段所云「心無體，以天地萬物感應之是非為體」，乃至「花不在你的心外」之說，固是可解。梨洲變歷來「盈天地皆氣也」之說，而為「盈天地皆心也」，即是循此為言。

¹³⁴ 見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷3，頁107-108。

¹³⁵ 同前註，頁108。

然果如是，則「性」字又將落於何處乎？《語錄》載或人問陽明：「『生之謂性』，告子亦說得是，孟子如何非之？」陽明曰：

固是性，但告子認得一邊去了，不曉得頭腦。若曉得頭腦，如此說亦是。孟子亦曰：「形色天性也」，這也是指氣說。

又曰：

凡人信口說，任意行，皆說此是依我心性出來，此是所謂生之謂性。然卻要有過差。若曉得頭腦，依吾良知上說出來，行將去，便自是停當。然良知亦只是這口說，這身行，豈能外得氣，別有個去行去說。故曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明」：氣亦性也，性亦氣也，但須認得頭腦是當。¹³⁶

依此，陽明之說性、氣，止於「氣亦性，性亦氣」一邊說，氣如何則性亦隨之，不必更提有所謂「天地之性」。至於人本於其性而有「覺體」之呈露，則亦是良知之本體不少虧欠所致，故可以為人之主腦。

以上所敘為「體」、「用」，其說牽涉「心」、「氣」與「性」。至於「人」、「天」之別，則有「有」、「無」之義當辨。

所謂「有」、「無」，前引陽明語，有謂「仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來；卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，便不著些子意在。良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形」，由此辨義可知，良知之虛、無，即道體之虛、無。此「虛」、「無」，乃指言「道」之非執一「先在而可構造『形式』（form）之理」以為體；於此捨朱子以「理」為「靜體」之義。至於「知善」、「知惡」之知，則是流行後之本體，因而具有人獨佔之位格。此即是相對而見之「實」¹³⁷。《語錄》載或人問陽明：「『不睹不聞』是說本體，『戒慎恐懼』是說功夫否？」

¹³⁶ 同前註，頁 100-101。

¹³⁷ 正因位格中所見之本體，乃相對而見之「實」，故可將「有心」說為「實」，「無

陽明曰：

此處須信得本體原是不睹不聞的，亦原是戒慎恐懼的。戒慎恐懼，不曾在不睹不聞上加得些子。見得真時，便謂戒慎恐懼是本體，不睹不聞是功夫，亦得。¹³⁸

依此所言，人若以「戒慎恐懼」為功夫，此功夫僅是不在「不睹不聞」之本體上加些子；於此體段，乃是信得此「不睹不聞」者確為本體，故以戒慎恐懼為功。此時之難，難在既不能不涵養、不察識，又不能有所涵養、有所察識。蓋一有所涵養、有所察識，即是落入方所，而於本體有增添。學者知如此用功，即是以「無」撥「有」。然而一旦識得，卻又見此心真機靈明¹³⁹，自能涵養、自能察識，時時不間。前言三變中所謂「時時知是知非，時時無是無非」，即是此境。當此之時，「開口即得本心，更無假借湊泊」，故反可以「不睹不聞」為功夫。學者一至於此，蓋已是以「無」撥「無」，故謂乃於「見真」之時得之。此時良知之虛、無，即是心體之虛、無；此「虛」、「無」非它指，乃以謂心之原初本以「無知」為體¹⁴⁰，故云。陽明於此，捨朱子「識理」之說。

以下所當敘者，為「動」、「靜」之辨。關於「動」、「靜」，陽明有「感體寂用」之說。前引〈姚江學案〉約括陽明之說云：

良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之真

心」說為「幻」；參見下文「嚴灘請益」陽明與龍溪相互答問之語。

¹³⁸ 見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷3，頁105。

¹³⁹ 陽明云：「功夫不是透得這個真機，如何得他充實光輝？若能透得時，不由你聰明知解接得來。須胸中渣滓渾化，不使有毫髮沾帶，始得。」（同前註）。

¹⁴⁰ 陽明云：「知來本無知，覺來本無覺，然不知則遂淪埋。」（同前註，頁94）又曰：「無知無不知，本體原是如此。譬如日未嘗有心照物，而自無物不照。無照無不照，原是日的本體。良知本無知，今卻要有知；本無不知，今卻疑有不知，只是信不及耳！」（同上，頁109）。

切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。¹⁴¹

此說之以「良知」即是未發之中，中節之和，就入悟而言，即是覺體呈現，如前所言。故宋人所謂涵養、省察之功，至此已是歸合為一；此即所謂「省察是有事時存養，存養是無事時省察」。然而有所謂「收斂」、「發散」。此事關繫功夫極大。蓋就「知」之自能收斂，自能發散而言，此乃本然體段，然必須達至前論陽明三變中之最後一階，所謂「所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照」，而後得之。在此之前，仍須有操持之功。王學流行，大抵即是於此分派。

龍溪之論王門嘗云：

凡在同門，得於見聞之所及者，雖良知宗說不敢有違，未免各以其性之所近，擬議攙和，紛成異見。有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得。如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨。滯於照，則明反眩矣。有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在礦，非火符鍛煉，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。此皆論學同異之見，差若毫釐，而其繆乃至千里，不容以不辨者也。寂者，心之本體，寂以照為用。守其空知而遺照，是乖其用也。見入井之孺子而惻隱，見呼蹴之食而羞惡，仁義之心，本來完具，感觸神應，不學而能也。若謂良知由修而後全，撓其體也。良知原是未發之中，無知而無不知，若良知之前復求未發，即為沉空之見矣。古人立教，原為有欲設，銷欲正所以復還無欲之體，非有所加也。主宰即流行之體，流行即主宰之用，體用一原，不可得而分，分則離矣。所求即得之之因，所得即求之之證，始終一貫，不可得而別，別則支矣。吾人服膺良知之訓，幸相默證，以解學者惑，務求不失其宗，庶為善學也已。¹⁴²

¹⁴¹ 黃宗義：〈姚江學案〉，見《明儒學案》，卷10，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第7冊，頁201。語亦見前註〈92〉所提及之龍溪《滁陽會語》。

¹⁴² 王畿：《撫州擬峴臺會語》，見王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，卷1，頁26-27。

龍溪此段敘言，舉出六說而逐節為之分疏，皆屬其所親見之第一代同門學侶。其辨說雖不能無龍溪自身之立場，然龍溪正爭議中人，其論述之焦點，必有所分判，故其說極值注意。

六說中之第一說，有謂「良知非覺照，須本於歸寂而始得。如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨。滯於照，則明反眩矣」。此說之主「歸寂」，取意在於人不能無習染，而習染所受障者即是良知，故謂「良知非覺照」。其「歸寂」一義，既主「寂然而妍媸自辨」，則「涵養」自當說於「察識」之先，否則擾攘難定。

六說中之第二說，有謂「良知無見成，由於修證而始全，如金之在礦，非火符鍛煉，則金不可得而成也」。此說之主「修證」，乃懲覺體未露而輕言良知者，必致冒認，故取意在於積漸。

六說中之第三說，有謂「良知是從已發立教，非未發無知之本旨」。此說主以「察識」涵蓋「涵養」，必於動時證驗覺體，然猶以未能時時知是知非，時時無是無非，故必須著實知善知惡，為善去惡。其說應即以「致良知」為主。

六說中之第四說，有謂「良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功」。此說由「知行合一」之論衍義，故云「直心以動」，其蔽在於得之輕易，懸說境界而未見功夫落處。

六說中之第五說，有謂「學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用」。此說以「意」之體用，當「知」之體用，故將「主宰」、「流行」分說，而未明陽明「照」、「妄」之別。

六說中之第六說，有謂「學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終」。此說將「求之」與「得之」分別，即是申明「功夫」與「境界」為二。故必以「致知」為本，其終乃有「知至」之得。此說既不歸寂，亦不專於已發立教，其才識弱者，易流於虛泛；而才識精者，則或可勝於專主於一邊之見者。

以上略釋龍溪所歸約之六說，若合前敘其本人之「徹悟」說，則有七。龍溪之未取各家，其最要之辨旨，乃在於發揮陽明「良知之體動而無動」之義，以申明「體用一原，始終一貫」之旨。蓋無論主張「歸寂」，或強調「良知無見成」，或分別「主宰」、「流行」，或畫分「階序」、「時段」，依龍溪之見，皆是未明「良知真實之體段，乃是無動無靜，未有一息之停；既無提起亦無放下」之理。龍溪嘗云：

良知是天然之靈竅，時時從天機運轉，變化云為，自見天則。不須防檢，不須窮索，何嘗照管得？又何嘗不照管得？¹⁴³

其說刻意點出「天機運轉」四字，即是申明不待澄清、不待修證，當下具足之體用。特此一既非與「念」為一，亦非與「念」為二之「運轉」，如何於覺體已呈之後，確實有以成其「感體寂用」之變化？終不能僅恃悟根，以俟其一旦之至，而無致力之處。龍溪之所以亦招他人之疑者在此。

雖則如此，龍溪於此必有其深識之處。《語錄》載陽明起征思、田，緒山與龍溪追送嚴灘，龍溪舉佛家實相、幻相之說。陽明曰：

有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。

龍溪曰：

有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫。無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。

陽明然其言¹⁴⁴。

夫此一問答，事在嘉靖六年丁亥（1527），其事乃錢緒山所記，其明年戊子十一月，陽明即卒。故可謂乃龍溪最終親炙於陽明之請益¹⁴⁵。

¹⁴³ 見王畿：〈過豐城答問〉，同前註，卷4，頁79。

¹⁴⁴ 見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷3，頁124。

¹⁴⁵ 「天泉橋問答」乃因龍溪、緒山之互執一論而起，其時二人各有見，相疑未能決，故舉以質諸陽明。而陽明則以「互補」為教。至於「嚴灘請益」，則是由龍溪單獨提問，陽明隨機開示，且陽明於應允龍溪證言之後，亦未再作訓義，故與前此天泉橋三人之問答不同。以此言之，龍溪自天泉橋問答後，應有悟進，故得之如此。現今學者或疑龍溪〈天泉證道紀〉一文之真實性，此事余前已有辨，論詳拙作〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉。至於嚴灘之答問，則記文出自緒山。緒山於文後且云：「洪於是時尚未了達，數年用功，始信本體工夫合一。但先生是時因問偶談，若吾儒指點人處，不必借此立言耳！」（同前註）由此可見，緒山當時乃是據實筆錄，其本人非唯未能通曉其說，並不贊成「借此立言」，故此記文無可疑。

依此說，龍溪之於「識」、「知」實有深辨。蓋所謂「有心俱是實，無心俱是幻」，如為之解，即是以照心不為識心牽引者為實，此即是「有心」；以照心為識心所牽引者為虛，此即是「無心」。知照心之雖動而非動者，不妄動，此即是於本體上說工夫。難處在於不與「念」為一。

至於所謂「無心俱是實，有心俱是幻」，如為之解，即是照心不為識心轉，識心不障照心，以至於無心，此即是「實」；照心為識心轉以至於障心而為有，則為「虛」。知照心之雖靜而非不動者，不著靜，此即是於工夫上說本體。難處在於與「念」為一。

既不與「念」為一，又與「念」為一，即是時時知是知非，時時無是無非。龍溪合此二者，故云：

良知本體原是無動無靜，原是變動周流，此便是學問頭腦，便是孔門教法。若不見得良知本體，只在動靜二境上揀擇取捨，不是妄動便是著靜，均之為不得所養。¹⁴⁶

龍溪所以依「實幻」、「幻實」之說，而得陽明為之印證者，在此¹⁴⁷。唯其中當予說明者，在於：龍溪所謂「良知本體原是變動周流」，乃是「覺」與「智」分言。以「覺」而言，覺體周流，即是覺體之變動，其義在強調非有一「貞明之體」寂然

¹⁴⁶ 王畿：《東遊會語》，見王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，卷4，頁86。

¹⁴⁷ 顧涇陽（憲成，字叔時，1550-1612）論「嚴灘答問」，引陽明「不睹不聞是本體，戒慎恐懼是功夫」，「戒慎恐懼是本體，不睹不聞是功夫」（語見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷3，頁105）兩語，釋之云：「凡說本體，容易落在『無』一邊。陽明所云『無心俱是幻』，存之（高攀龍，號景逸，1562-1626）所云『不做功夫的本體』也。今日『戒慎恐懼是本體』，即不睹不聞原非是無，所云『有心俱是實』者，此矣。凡說功夫，容易落在『有』一邊。陽明所云『有心俱是幻』，存之所云『不識本體的功夫』也。今日『不睹不聞即功夫』，即戒慎恐懼原非是有，所云『無心俱是實』者，此矣。」（顧憲成：《東林商語》，卷上，見〔明〕顧憲成撰：《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》，第943冊，頁22b-23a，總頁242）其所釋，參引陽明二處之語，而以所謂「不落二邊」說之，理雖有可通，然龍溪所舉佛家實、幻之說，本有層次，非如景逸所析之淺，涇陽依彼所自見為釋，恐亦未識龍溪、陽明當日對語之真際。

不動於周流之中¹⁴⁸，此所以為「無靜」。雖則如此，此一「覺體」亦不遷化，故亦非「有動」。此所以為「無動、無靜」。至於就「智」而言，心體之明，隨感而應，無物不照，照心非動，而妄者為動；其為「非動」義，又有所不同。龍溪此一「良知是天然之靈竅，時時從天機運轉」之說，區分「機」、「轉」，溯其源，當出於陽明「性無定體」，乃至「本然之體用外，流行中亦有體用」之說。論俱詳下。

以上所敘，為「體用」、「有無」、「動靜」之義。而另有一項當辨，則是陽明所辨「世」與「出世」之義。此一辨義之特殊，在於「世」與「出世」本二氏方有，儒義則止言「世」不言「出世」，然因陽明乃將人「自然之明覺」上溯於造化，而謂有良知之體，故於「人」、「天」之別，尚多一層「世」與「出世」之分判；由此確立其儒家之立場。

陽明之辨「世」、「出世」，若為之詮解，約可畫分三層：一在庸常，一在性理，一在自然。

所謂「庸常」，即是依百姓日用而為實地。人或問「異端」，陽明曰：

與愚夫愚婦同的，是謂同德。與愚夫愚婦異的，是謂異端。¹⁴⁹

此說如與前引陽明所言「良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形」云云之語並看，則所謂「虛」「實」、「無」「有」，純本色，即是天；有障礙，即是人。而若從「著意養生」、「著意出離生死」上來，即是於本體有障礙，欲「出」反「入」，唯依庸常而為同德，始是究竟。此第一層。

第二層在「性理」者，則是說明「執有」之起源。有人問：「古人論性，各有異同，何者乃為定論？」陽明曰：

性無定體，論亦無定體，有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是一個性，但所見有淺深爾。若執

¹⁴⁸ 「貞明之體」四字承用羅念庵（洪先，字達夫，1504-1564）語。念庵云：「貞明之體常為主宰，雖流行不息，而未嘗有所作為，如石之介，內外敵應，兩不相與，寂之至也。」見羅洪先：〈贈周洞巖〉，見〔明〕羅洪先撰，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷15，頁670。

¹⁴⁹ 見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷3，頁107。

定一邊，便不是了。性之本體原是無善無惡的，發用上也原是可以為善，可以為不善的，其流弊也原是一定善一定惡的。譬如眼有喜時的眼，有怒時的眼，直視就是看的眼，微視就是覷的眼。總而言之，只是這個眼，若見得怒時眼，就說未嘗有喜的眼，見得看時眼，就說未嘗有覷的眼，皆是執定，就知是錯。孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。眾人則失了心之本體。

又問：「孟子從源頭上說性，要人用功在源頭上明徹；荀子從流弊說性，功夫只在末流上救正，便費力了。」陽明是之，曰：

然。¹⁵⁰

此段陽明之言，雖是綜論前儒之言，其義則前儒所未有。蓋前一論，謂陽明乃依庸常而為同德，以此別於二氏，此意前人已有；至於此說之以「性」為「無定體」，則是前人所不敢道。因宋儒之辨「性」，雖有「氣質」之說，然說出一「天地之性」，即主「性有定體」；所謂「性即理」說，即是於此立根。而陽明不然。在其「性」說中，性之發用，可以為善、為不善，於此構成世界¹⁵¹。故所謂「心即理」，必要從良知之「體用一如」設定¹⁵²；於此將「良知」與「氣」之流行，既合說、亦分說。

前引陽明之言，於「良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形」之後，其說續云：

日月風雷山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物，俱在我良知的發用流行

¹⁵⁰ 同前註，頁 115。

¹⁵¹ 「世界」二字，本借佛家語。而以陽明之立場言之，則世界之構成，一可依「事態」而言，一可依「人情」而言。至於陽明別有以「氣象」論世界者，語則詳後，見註〈156〉所揭引文。

¹⁵² 陽明曰：「心之本體，即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。」見王守仁：〈答舒國用〉，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷 5，〈文錄二〉，頁 190。

中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？¹⁵³

此處所謂「天地萬物，俱在我良知的發用流行中」，即是「良知本虛無，而其流行則有神化」之意，此屬「天」。而「性之發用，可以為善、為不善」，則是「人依良知之所流行而為性，或不免昧失其原」之意，此屬「人」。然正因性之無定，皆仍屬良知之流行，故智慧因障而成煩惱，煩惱亦可去蔽而轉成智慧。陽明曰：

蘇秦、張儀之智也，是聖人之資。後世事業文章，許多豪傑名家，只是學得儀、秦故智。儀、秦學術善揣摩人情，無一些不中人肯綮，故其說不能窮。儀、秦亦是窺見得良知妙用處，但用之於不善爾。¹⁵⁴

即是此意。

第三層在於「自然」。前引陽明語，有云：

照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動即妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動即照矣。無妄無照，非以妄為照，以照為妄也。照心為照，妄心為妄，是猶有妄有照也。有妄有照則猶貳也，貳則息矣。無妄無照則不貳，不貳則不息矣。¹⁵⁵

夫照心非動而心或動，此即是「良知本爾，性無定體」之意。「心」於此乃失其本然之體段，必至於「無妄無照」，然後為不貳、不息。陽明於此說儒義之「自然」。在此「由有妄有照以達無妄無照」之過程中，「人」與「天」復合為一；「世」即是「出世」。故陽明云：「妄心亦照」。若然，則證體者，關鍵在於證知照心之非動，學者若不能確然將「有妄有照」者，於「無妄無照」之境中歸一，則雖曰心體有常，「心」之能覺，仍將因心識之浮動而息照。至於心識無主之所以不免往來浮動，陽明則以為乃是「氣」之流轉所致，凡氣皆然，故又云：

¹⁵³ 見王守仁：《傳習錄》下，同前註，卷3，頁106。

¹⁵⁴ 同前註，頁114-115。

¹⁵⁵ 參註〈78〉。已見前引。

人一日間，古今世界都經過一番，只是人不見耳。夜氣清明時，無視無聽，無思無作，淡然平懷，就是羲皇世界。平旦時，神清氣朗，雍雍穆穆，就是堯、舜世界。日中以前，禮儀交會，氣象秩然，就是三代世界。日中以後，神氣漸昏，往來雜擾，就是春秋、戰國世界。漸漸昏夜，萬物寢息，景象寂寥，就是人消物盡世界。學者信得良知過，不為氣所亂，便常做個羲皇已上人。¹⁵⁶

文中所云「氣象」之說，二氏之論中亦有之，然陽明因有「氣乃良知發用」之義，故不同。

以上所釋，為「世」、「出世」之辨。合此「體用」、「有無」、「動靜」、「世出世」四者，以回視前所敘及之王門流衍之歧義，則可得出若干評判之依據：

一、所謂「四有」與「四無」之爭，二者句中之「有」、「無」，乃分就不同層次之意義為言。以「四有」而言，功夫全在所謂「致良知」一端。所當辨者，為「意」中之善、惡，乃至「知」中之是、非；知其來處不同。然亦必「覺體」已露，方可致力於此「誠意」之功。「覺體」未露，則尚未實入陽明教門。至於以「四無」而言，功夫則全在所謂「動、靜一如」。所當辨者，為「體」中之動、靜，乃至「用」中之動、靜；捨此則無功。其動、靜之為「有」、「無」，可以不同之角度辨之。然此必須於「徹悟」之後，直證良知之體用乃得。此一證境，可以下引陽明之說為釋，陽明曰：

「未發之中」即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也。理無動者也，動即為欲。循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖搞心一念而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又何疑乎？無前後內外而渾然一體，則至誠有息之疑，不待解矣。未發在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在；已發在未發

¹⁵⁶ 見王守仁：《傳習錄》下，同前註，上冊，卷3，頁115-116。

之中，而未發之中未嘗別有已發者存；是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。¹⁵⁷

二、良知誠、偽之辨，在於「照心」與「妄心」之別。前引陽明云：

照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動即妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動即照矣。無妄無照，非以妄為照，以照為妄也。照心為照，妄心為妄，是猶有妄有照也。有妄有照則猶貳也，貳則息矣。無妄無照則不貳，不貳則不息矣。

即是其說。唯正因妄心亦照，故所謂「致良知」之功，不待一體澄然而可施，而誠意之功，兼有「涵養」、「省察」之效。特在有妄有照之時，則良知之用或為私念所掩，故學者雖欲誠之，不免有「認賊作父」之偏失。必至於無妄無照而不貳，然後自然之本體，始克以其「不息」者顯現於心之相續。

三、陽明所說「體、用一如」之本體，即動即靜，即靜即動，其生生而不息者，非妄念所可間隔，故凡可間隔之境，非妄念纏縛，即是光景流連；落此深潭，即同斷滅種性。此「體、用一如」之義可與「墮寂」者分別。故陽明曰：

「不思善不思惡時認本來面目」，此佛氏為未識本來面目者設此方便。「本來面目」即吾聖門所謂「良知」。……今欲善惡不思，而心之良知清靜自在，此便有自私自利，將迎意必之心，所以有「不思善、不思惡時用致知之功，則已涉於思善」之患。……欲求寧靜欲念無生，此正是自私自利，將迎意必之病，是以念愈生而愈不寧靜。良知只是一個良知，而善惡自辨，更有何善何惡可思？良知之體本自寧靜，今卻又添一個求寧靜；本自生生，今卻又添一個欲無生；非獨聖門致知之功不如此，雖佛氏之學亦未如此將迎意必也。只是一念良知，徹頭徹尾，無始無終，即是前念不滅，後念不生。今卻欲前念易滅，而後念不生，是佛氏所謂斷滅種性，入於槁木

¹⁵⁷ 見王守仁：《傳習錄》中，同前註，卷2，頁64。已見前引。

死灰之謂矣。¹⁵⁸

四、本體明覺而有自然之照用，以「智」而言，乃「究竟智慧」，誠、明一體。其為用，與「窮索之知」乃出於「思辨」之「相對智」者不同，非可一併而論。故凡哲學中所謂「知識」問題，陽明之態度如何？當另為討論，非可於此求之。《語錄》載或人問：「聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？」陽明曰：

如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者。若後世所講，卻是如此，是以與聖人之學大背。周公制禮作樂以示天下，皆聖人所能為，堯、舜何不盡為之而待於周公？孔子刪述《六經》以詔萬世，亦聖人所能為，周公何不先為之而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事，然學者卻須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。

又問：「然則所謂『沖漠無朕而萬象森然已具者』，其言如何？」陽明曰：

是說本自好，只不善看，亦便有病痛。¹⁵⁹

其說即是闡明於此。

以上四項評判之要點，至關重要，於此可衡斷各家說解是否符於陽明之原旨，以及相距之遠、近。至於陽明學流衍後，於論勢上可有之發展，則應分就「哲學效應」與「儒學效應」二方面，分別論之。

六、陽明學說依性質可產生之哲學效應

今若以陽明學發展之「哲學效應」論之，首先當條理、復述者，為其立論之基礎，與其建構方式。前項提示其核心議題產生之方式，與主要運用之概念工具。

¹⁵⁸ 同前註，頁 67。

¹⁵⁹ 見王守仁：《傳習錄》上，同前註，卷 1，頁 12。

後項則說明其存有學與認識論之主張，與二者間相關連之方式。

陽明哲學之核心議題，主要為依宋以來理學所建構之議題框架，探論如何確立「心」與「理」之關係，並由此伸展，思惟有關「道體」與「心體」之本質內涵。就此方面而言，陽明學作為儒家哲學，其思惟之起點，仍是延續理學之思想運動。而其主要運用之概念工具，亦仍是以理學成熟後之主要語彙，作為設論之基礎。至於陽明學於存有學與認識論之主張，其初步所受之啟示，則是來自宋代明道、象山與慈湖；並以象山與朱子之對峙，作為形態區分之模型。此為論理學者所共同認知。因而陽明學作為理學「哲學運動」之一部，其思惟之取徑，具有彰顯理學思想內部本有之豐富性與對話性之思想特質。至於陽明獨立成說後之有關存有學與認識論之主張，乃至對於二者間相關連方式之說解，則有其獨特性；不僅與程、朱差異，亦與象山、慈湖不同¹⁶⁰。

陽明有關「道體」與「心體」之論述，最大之特點，在於對於二者之體、用，除本然之體、用外，亦說有流行中之體、用。以此解決其思惟於朱子「格物」說時所產生之「物理、吾心終判為二」之疑義。蓋就其理論建構之基本原理而言，「心」與「理」如欲其真實合一，須將「心體」之概念，於「本體」之意義層次上提昇，視「心體」與「道體」為同一。所謂「良知是造化的精靈」，即是於此安立其說。然如心體即是道體，人之殊性，與人所擁有之個別之意志主體，又將如何設置？於是陽明於其理論之架構中，乃又有依本體流行之「用」而衍生之另一層次之「體」、「用」之說。陽明論中所謂「性無定體」，即是於氣化中，依道體之流行，見有物性之成，而又依物之性動，另分出體、用之說。故陽明曰：

心之體，性也；性之原，天也。¹⁶¹

又曰：

性一而已，仁義禮智，性之性也；聰明睿知，性之質也；喜怒哀樂，性之情也；私欲客氣，性之蔽也。¹⁶²

¹⁶⁰ 論詳拙作〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉。

¹⁶¹ 見王守仁：《傳習錄》中，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷2，頁43。

¹⁶² 同前註，頁68。

陽明此處就一「性」而判分「用」中之「體」，即「性」之「性」，與「用」中之「用」，即「性」之「質」¹⁶³、「情」，就結構論，乃於道體之流行中，分別出二重體、用之義。依於此旨而為演說，所謂「本體流行」，其所以於「性」之義，見其「無定體」，實乃因「化」依「道體」之發用，承衍而有分化之形氣，故依本體而言，雖是一本一元，就宇宙形器之構成而言，則是有「性」有「氣」。人之所以於一「性」而分別有「性之性」，與「性之質」、「情」，乃至可於「性」之實然為用之際，見有「私欲客氣」之障蔽者，以此。

陽明此種「道」因流行而分化，卻不得於「性」、「氣」說之為「二元」之說¹⁶⁴，由於在其「明義」之過程中，涉及「證體」，故頗有參酌佛門心法之處。特對陽明及其後學而言，不僅儒家之義理立場，無可動搖；即於哲學之建構形態上，儒、釋亦仍可清楚剖判。問題僅在於：各家對於儒家之義理立場，共識較多；至於哲學建構應為何樣形態？儒、釋之疆界，的在何處？則見解差異較大。

大體而言，陽明之表現為仍持守儒家之義理立場，在於陽明不據「惑業」之說以言「異熟」之因果，不論輪迴，亦不確然畫分「世」、「出世間」。且於其申明良知之體乃恆體時，乃由人之「良知發現」上溯，不將「識」、「智」分言¹⁶⁵；亦不即以「平等之性」詮體。故陽明之學，雖不與佛家之旨相激，卻仍可與佛家一般之教言分判。至於其哲學之系統性結構應如何看待？論者如何一面受其啟示，一面亦能與釋氏區隔？則必須論之者本人於此亦曾深入，始能有所識見。以下約取三家，以呈顯此項發展所可能有之取徑：

其第一家簡擇者，為劉戡山。梨洲之述戡山云：

¹⁶³ 按，此處「性之質」猶言「性之才」。

¹⁶⁴ 推本而言，朱子雖亦言「氣」乃「理」生，所謂「有此理，便有此氣流行發育」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁114），然此乃就存有學立說，謂氣之存在，必因有理而後始然，無理亦將無氣，理具「先在」義。至於宇宙構成論方面，朱子則仍主「理」、「氣」之分立，故於「性」不得不判別「天地之性」與「氣質之性」。

¹⁶⁵ 「識」、「智」之分，就釋氏而言，有其特殊之判義。憨山大師（釋德清，1546-1623）云：「分別是識，無分別是智。依識染，依智淨。染有生死，淨無諸佛。」見《憨山老人自序年譜實錄上》，收入《憨山大師夢遊集》（臺南：和裕出版社，1999年），卷53，第4冊，頁41，總頁2913。

先生之學，以慎獨為宗。儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂。仁義禮智之名，因此而起者也，不待安排品節，自能不過其則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善，即不無過不及之差，而性體原自周流，不害其為中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上。覺有主，是曰意。離意根一步，便是妄，便非獨矣。故愈收斂，是愈推致。然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中，故曰「逝者如斯夫！不舍晝夜。」蓋離氣無所為理，離心無所為性。佛者之言曰：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。」此是其真誠實犯，奈何儒者亦曰「理生氣」？所謂毫釐之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下國家，棄而君臣父子，強生分別，其不為佛者之所笑乎？先生大指如是。此指出真是南轅北轍，界限清楚，有宋以來，所未有也。識者謂五星聚奎，濂洛關閩出焉；五星聚室，陽明子之說昌；五星聚張，子劉子之道通，豈非天哉！豈非天哉！¹⁶⁶

蕺山此說之要點，在於以「意根」為「良知之用」之所從出，而謂於氣周流者為「性體」；所謂「學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣」。如此則良知之體即是性體，於「覺」所見者，唯是所謂「意根」。此意根之覺有主，但能有「見性」之功，而無何「超驗」之證。蕺山主張於推致之中收斂，極力反對龍溪「直證本體」之說，即是於此別徑。而梨洲癸酉（1693）一序所謂「心無本體，工夫所至，即其本體」，亦由其說發展得來。

梨洲述蕺山說，曾引其言云：

陽明之「良知」，本以救末學之支離，姑借《大學》以明之，未盡《大學》之旨也。而後人專以言《大學》，使《大學》之旨晦。又借以通佛氏之玄覺，使陽明之旨復晦。又何怪其說愈詳而言愈龐也。¹⁶⁷

¹⁶⁶ 黃宗義：〈蕺山學案〉，見《明儒學案》，卷62，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第8冊，頁890-891。

¹⁶⁷ 詳黃宗義：〈子劉子行狀〉，卷下，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第1冊，頁256。據此，可見蕺山之標提《大學》「慎獨」之旨，本出己見，有其不同於陽

此說明謂陽明後學所以說愈詳而言愈龐，實自陽明之借徑《大學》已啟其端，顯示蕺山於陽明之以「良知之體」貫通「道體」與「心體」，實有所疑慮。其所強調於「離氣無所為理，離心無所為性」之論法，不唯已將「心」作為「覺體」之層次降低，不信有所謂「四無」之證境¹⁶⁸，且亦約限人於造化中之位置。此種合「心」、「性」於「氣」之說，是否符合陽明之全部宗旨，雖有可商，然蕺山之此項立說，亦使延續陽明以「誠意」貫通「涵養」與「察識」之立論主軸，可以於其變易之可能發展中，產生一種與朱子差異較小之哲學形態。

其第二家簡擇者，為王船山。船山雖一生深詆姚江，且若不屑細辨其立論之究竟，然陽明之終為朱子最大論敵，亦船山所不能忽略。今細審船山之說，論中頗有若干議題之呈顯，乃與其所面對王學之壓力有關。而其中最要者，亦在於所謂「心體」之辨。

船山之釋莊子〈大宗師〉所謂「古之真人：其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆（嗜）欲深者，其天機淺」一段，云：

此真知藏密之體也。知藏于內而為證入之牖，雖虛而固有體，藏之深淺，知之真假分矣。夢者，神交于魂，而忽現為影，耳目聞見徜徉不定之境，未忘其形象而幻成之。返其真知者，天光內照，而見聞忘其已迹，則氣斂心虛而夢不起。生死禍福皆無益損于吾之真，而早計以規未然之憂，其以無有為有，亦猶夢也，皆浮明之外馳者也。浮明之生，依氣以動。氣之動也因乎息，而天機之出入乘焉。斂浮明而返其真知，則氣亦沈靜以內嚮，

明之觀點。

¹⁶⁸ 蕺山論陽明嘗云：「文成篤信象山，又於本心中指出『良知』二字，謂『為千聖滴骨血』，亦既知心之所以為心矣。天下無心外之理，故無心外之知，而其教人惓惓於去人欲，存天理，以為致良知之實功，凡以發明象山未盡之意。特其說得良知高妙，有『妄心亦照，無照無妄』等語，頗近於『不思善不思惡』之語。」又曰：「朱子惑於禪而闢禪，故其失也支；陸子出入於禪而避禪，故其失也粗；文成似禪而非禪，故不妨用禪，其失也玄。」（黃宗羲：〈蕺山學案〉，見《明儒學案》，卷62，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第8冊，頁931）論中刻意錄出陽明「妄心亦照、無照無妄」等語，以為入玄，可見其深斥龍溪，亦頗有上溯於陽明之意。

徹乎踵矣。天機乘息以升降，息深則天機深矣。耆欲者，浮明之依耳目以逐聲色者也。壅塞其靈府，而天機隨之以上浮，即有乍見之清光，亦淺矣。耆欲填胸，浮明外逐，喜怒妄發，如火煆油鑊，投以滴水，而烈焰狂興。中愈屈服，外愈狂爭，覺以之憂，寢以之夢，姚佚啟態，無有之有，莫知所萌，眾人之所以行盡如馳而可為大哀也。真人之與眾人，一間而已。無浮明斯無躁氣，隨息以退藏而真知內充，徹體皆天矣。¹⁶⁹

此說之釋「天機」，謂其為「真知藏密之體」，乃通於《易傳》「退藏於密」之所指。此一論法，若深究其所關切，實亦是企圖處理所謂「覺體」之問題。其所謂「耆欲者，浮明之依耳目以逐聲色者也。壅塞其靈府，而天機隨之以上浮，即有乍見之清光，亦淺矣」云云，明顯乃是針對陽明學之流弊而發。相較於蕺山，船山所深以為患者，非於所謂「玄覺」之蹈虛，而在於所謂「冒認良知」。此乃因對於船山而言，「格物說」之困難，在於必須同時解決「哲學之理解」、「知識之理解」與「義理之理解」三層¹⁷⁰。故心之為心，仍必為一「覺體」。此所以其註中有「知藏於內而為證入之牖」之說。且對於船山而言，此一覺體，亦須具有某種道體圓滿性之支撐，然後乃能探識大化，知其所以然。船山之不斷致力於調整其形上學之體系，以符合認識論之需求，即是為此¹⁷¹。此段取《莊》書之「天機」說，以合於《易傳》「退藏於密」之論，正其間一環。其所持「覺體深藏」之論，明顯與蕺山之「意根」說不同。

不僅船山所持「覺體深藏」之論，明顯與蕺山之「意根」說不同，船山之說，

¹⁶⁹ 見王夫之：《莊子解》，卷6，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年），第13冊，頁158-159。

¹⁷⁰ 此三者，就儒學而言，「哲學之理解」，主要包括「本質」與「目的」之理解；「義理之理解」，主要以「精神存在」與「價值」之理解為主。至於「知識之理解」，則由於儒學並未將「理解」（understanding）與「解釋」（explanation）作出清楚之界分，故並未建構足以提供「物性科學」（physical sciences）發展之具有「實證」義之 epistemology。藥地於其書中強調「公因」、「反因」之說，乃至西方「質測」之學，即是有感於此一方面之欠缺而為論。參詳拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性及其所展顯之時代意義〉。

¹⁷¹ 認識論之進步，逼迫存有學作出調整，本是「近代哲學」發展之一項特徵；無論中、西皆然。此點於陽明以下，不論立場為何，實已逐漸形成一潛在之論勢。關於船山思想發展之脈絡，論詳余所著〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉（收入拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》）。

亦是欲與陽明之說畫界。蓋對於船山而言，浮明之生，依氣以動，氣之動也因乎息，而天機之出入乘焉。故斂浮明而返其真知，氣亦沈靜以內嚮；然必於「徹踵」，而後真知乃現。即慎之於己所獨知之地，使「意」為存主者，如蕺山所言，則不過「持志」之功。凡壅塞其靈府，而天機隨之以上浮者，即有乍見之清光，亦淺乎難憑。然則如之何方可謂之「氣徹乎踵」乎？於此，船山則有一得自唯識學之論法，即是「心」與「意」乃各有體、用之說。

船山云：

蓋中外原無定名，固不可執一而論。自一事之發而言，則心未發，意將發，心靜為內，意動為外。又以意之肖其心者而言，則因心發意，心先意後，先者為體於中，後者發用於外，固也。然意不盡緣心而起，則意固自為體，而以感應為因。故心自有心之用，意自有意之體。人所不及知而己所獨知者，意也。心則己所不睹不聞而恆存矣。乃己之睹聞，雖所不及而心亦在。乃既有其心，如好惡等，皆素志也。則天下皆得而見之，是與夫意之為人所不及知者較顯也。故以此言之，則意隱而心著，故可云外。¹⁷²

於此說中，船山主張：如心、意相對而言，則心先意後，先者為體於中，後者發用於外。若心、意分別為言，則意不盡緣心而起，而以感應為因。此所謂「不盡緣心而起」，即是船山同書所釋：「有生之後，則健順充滿於形色之中；而變合無恆，以流乎情而效乎才者亦無恆」¹⁷³之說。乃效乎才而為變合者。故相較而言，「意」起念於感應，取境於變合，而「心」則固有焉而不待起，能受境而非取境；兩者可合論，亦可分論。

船山此一「心」與「意」乃各有體用之觀點，起自其中歲，後則依存有學與認識論之關連，擴展成為其思想遞變之重要關鍵之一；且亦延續之於其對於唯識學之評詮中¹⁷⁴。此項與陽明相近之論述策略，由於有關「心體與道體係如何相關」

¹⁷² 見王夫之：《讀四書大全說》，卷1，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁417-418。

¹⁷³ 同前註，卷10，頁1054。

¹⁷⁴ 船山評唯識，見所撰《相宗絡索》（收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊）。關於此一觀點之說明，論詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉。

之部分，二人並非一致，因此各自建構之體系，亦有所不同。然亦正因此一相近之哲學論述策略，乃分別見於明代與清初不同立場之理學體系中，且無必然之關聯，顯示由於程朱、陸王之對峙，迫使儒學之哲學發展，進入另一形態之結構方式中，其過程已出現儒學與佛學之重新對話。

其第三家簡擇者，為清末民國初年之歐陽竟無。上論船山之主「心」與「意」乃各有體用，專在分辨「知」之誠、偽，船山並未將「道體」亦說為即是「良知之體」，故船山非屬王學一路。此不具論。至於歐陽竟無，則是以居士而談佛法，破白衣不得說法之例。今審其論，其實頗多乃是一種因應時代需求而為之哲學創說；其取向與其早年涉獵陽明學之經歷有關¹⁷⁵。前文已陳概略。

今進一步分析歐陽之論。彼於分析體、用時，曾有一說，指大乘證解於「體」之體用外，實別立有「用」之體用¹⁷⁶，故謂大乘空宗於存有學方面，雖談本體為空寂，不謂本體亦是生化流行；然於宇宙論方面，則遮撥萬象，欲令人自悟空寂之真體，故無「本體、現象不得融一」之過。至於大乘有宗，則一方面談真如本體為恆靜，一方面則建立種子，以為現界因緣，不免種、現二界對立，故有「二重本體」之失。

歐陽氏此說大乘空、有，雖言「證解」，其實乃依解而說證，非依證而說解。易偏一方。然就分辨大乘證解於「體」之體用外，亦有「用」之體用之說，則有發明；其說與船山之見有相近處。

至於所謂「空寂之真體」，前引竟無說，有謂：「有悲者不住涅槃，無悲者沉空趣寂斷滅而醒醉。法界之所呈，世界之所成，一悲之流行而已」，其說後半所言，實即是參用陽明「良知是造化的精靈」之說。而以余之所見，竟無所以於陽明之後歷如斯之久而重提此見，實亦有故。其因乃在於當時學者所必須面對之「演化論」觀點之衝擊。竟無云：

畢竟空義無所云教，而眾生不知，方便大悲教乃權立。¹⁷⁷

又曰：

¹⁷⁵ 參見拙作《錢穆》一書第三、四章。

¹⁷⁶ 見歐陽漸：《唯識抉擇談》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第2冊，頁1361-1363。

¹⁷⁷ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋教訓第三·說教三》，同前註，第1冊，頁138。

人於獸，獸於禽，禽於餘動物，遞嬗遷流之跡，彰彰不誣。日月星辰，山嶽江河，草木礦石，遞嬗遷流之跡，彰彰不誣。物本天然，無所得而畸輕畸重，宇宙之壞及與不壞，既無所容其心；人物之安及與不安，亦無所先天下。浪漫支離，浮萍無與。如是之學古史有之，天下多趨之。取天下之物，率天下之人，平之衡之、作之驅之。養其欲樂，使不得失所；制其品類，使不得絕足而馳。鯁鯁焉慮，孜孜矻矻，群分焉而治。古史有之，天下多趨之。二者之學，世之所謂極純而至要者也。世俗之道，是則然矣。雖然，君子有究竟之學。何以必須宇宙，何以必須山河大地人物動植，此一理也，研之乎未也。何因而忽有宇宙，何因而忽有山河大地人物動植，此一理也，研之乎未也。宇宙何為不憚煩如是，山河大地人物動植何為不憚煩如是，此一理也，研之乎未也。燭照洞然，徹終徹始，置之不理。徒跡其已然，破碎支離，煩於一隅，以統大全，以縱橫學，君子謂其細已甚，甚足悲也。¹⁷⁸

竟無此論，視佛教之宗教形式，乃為方便而權立，而謂今日則應有「究竟之學」。此一論理，顯示竟無論學之本質，實際乃是「哲學的」，而非「宗教的」。此種以「良知學」與「進化論」相參，而形成之「悲體流行以成世界」之說，就當時之時代意義而言，實際上即是以一種「精神主義」(spiritualism)之方式，對抗激進之物質主義(radical materialism)，藉以維持其所體認之「精神價值系統」。竟無此說，可以為陽明學之後續影響，標識另一種可能。

以上所述，為陽明學於論勢上所可有之「哲學效應」。至於「儒學效應」，則請論之於次節。

七、陽明學說依性質可產生之儒學效應

所謂陽明學之「儒學效應」，可分三方面言之：即儒學之義理學、儒學之經史學，與儒學之詮釋學。

就儒學之義理學而言，則可分為三項：首論宗旨，次論博、約，復次則論知、

¹⁷⁸ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋悲訓第二·勸學六》，同前註，頁99-101。

行。

此處所指為「宗旨」者，非以論學術之規模、理論之體系，或知識之方法，以王學而言，其歸結處在於「依心法以確認宗旨」之宣示。梨洲曾謂「有明事功文章，未必能越前代。至於講學，余妄謂過之」¹⁷⁹，而其論其所作《學案》之條例則曰：

大凡學有宗旨，是其人之得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我！故講學而無宗旨，即有嘉言，是無頭緒之亂絲也。¹⁸⁰

梨洲此說雖若泛論為學，其實就儒家而言，亦僅「講學家」為然；以其牽涉心地功夫之實地。明儒學問之盛在講學，而講學之盛，則又得力於宗旨之傳承。此類宗旨，與宋人之歸納功夫於一二句，以之為教訣者，又有所不同。不能不一論之。

蓋凡教法同趨而宗旨不得不異者，依前引梨洲《學案》癸酉（1693）前序所詮，乃因「印我之心體變動不居」。而其後序，則不復著此言，僅以「人與天地萬物為一體，故窮天地萬物之理，即在吾心之中」、「苟功夫著到，不離此心，則萬殊總為一致」、「學術之不同，正以見道體之無盡」諸語說之。由此見，宗旨之為宗旨，應有二層之義：一在由心之萬殊以見萬殊之莫非心；一在由心之萬殊以見萬殊之莫非一。見前者，乃入；見後者，乃出。若並見二者，則出、入為一。是為心之初悟。自此以後，可不復拘守一家、一門而自證。陽明學之由「四有」而入「四無」，若涉玄妙，其實乃是階等之不同，各有所適，亦各有所是。陽明學之於明代，其學盛，其門戶之爭亦盛。俟其入清而衰，門戶之爭遂轉而向外，而「宗旨」之說，自清中以後，乃若無甚緊要。凡此，正透露二者之關係。

其次論「博、約」。所謂「博」、「約」，二字出《論語》。就儒家言，乃君子修德、講學之規模；其義可以《中庸》「尊德性」、「道問學」二語盡之。就理學家言，二者雖係一體之兩面，朱子主窮格物理，象山主先立乎其大，則亦若有教法理論上之差異。朱子曰：

¹⁷⁹ 詳黃宗義：〈明儒學案序〉改本，見《南雷詩文集》，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第10冊，頁79。

¹⁸⁰ 已見前引，參註〈116〉。

知須是致，物須是格。雖是說博，然求來求去，終歸於一理，乃所以約禮也。¹⁸¹

又曰：

「博我以文，約我以禮」，聖門教人，只此兩事。須是互相發明。約禮底工夫深，則博文底工夫愈明；博文底工夫至，則約禮底工夫愈密。¹⁸²

其說以「博文」、「約禮」即是「格物」與「致知」，二者雖一，而可分別從事。而陽明之說則不然。陽明說之云：

南元真之學於陽明子也，聞致知之說而恍若有見矣。既而疑於博約先後之訓，復來請曰：「致良知以格物，格物以致其良知也，則既聞教矣。敢問先博我以文，而後約我以禮也，則先儒之說，得無亦有所不同歟？」陽明子曰：「理，一而已矣；心，一而已矣。故聖人無二教，而學者無二學。博文以約禮，格物以致其良知，一也。故先後之說，後儒支繆之見也。夫禮也者，天理也。天命之性具於吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。天理之條理謂之禮。是禮也，其發見於外，則有五常百行，酬酢變化，語默動靜，升降周旋，隆殺厚薄之屬；宣之於言而成章，措之於為而成行，書之於冊而成訓；炳然蔚然，其條理節目之繁，至於不可窮詰，是皆所謂文也。是文也者，禮之見於外者也；禮也者，文之存於中者也。文，顯而可見之禮也；禮，微而難見之文也。是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，於酬酢變化、語默動靜之間而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣；於升降周旋、隆殺厚薄之間而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。求盡其條理節目焉者，博文也；求盡吾心之天理焉者，約禮也。文散於事而萬殊者

¹⁸¹ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 36，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 15 冊，頁 1340。

¹⁸² 同前註。

也，故曰博；禮根於心而一本者也，故曰約。博文而非約之以禮，則其文為虛文，而後世功利辭章之學矣；約禮而非博學於文，則其禮為虛禮，而佛、老空寂之學矣。是故約禮必在於博文，而博文乃所以約禮。二之而分先後焉者，是聖學之不明，而功利異端之說亂之也。」¹⁸³

續云：

昔者顏子之始學於夫子也，蓋亦未知道之無方體形像也，而以為有方體形像也；未知道之無窮盡止極也，而以為有窮盡止極也；是猶後儒之見事事物物皆有定理者也，是以求之仰鑽瞻忽之間，而莫得其所謂。及聞夫子博約之訓，既竭吾才以求之，然後知天下之事雖千變萬化，而皆不出於此心之一理；然後知殊途而同歸，百慮而一致；然後知斯道之本無方體形像，而不可以方體形像求之也；本無窮盡止極，而不可以窮盡止極求之也。故曰：「雖欲從之，末由也已。」蓋顏子至是而始有真實之見矣。博文以約禮，格物以致其良知也，亦寧有二學乎哉？」¹⁸⁴

陽明此謂「博文以約禮」，「格物以致其良知」，一也，無先後之異。其為「一也」之義，可分二層說之：一層為「致良知以格物」，一層為「格物以致其良知」。前者釋我之所有以格物者，為良知，乃明「格物」之依據；後者說格物之於我，乃我之所以全其良知之方，乃明「物格」之結果。故謂之「一」。而其所以為一，則是因天命之性具於吾心，其渾然全體之中，條理節目森然畢具。故亦可謂我之有以格物，乃因心體即理體，心體即知體。捨此二義，知非知而物非物。

至於禮之所以為禮，文之所以為文，則是君子之所以從事於為政而成治，其事亦約分二層：一為發見於外之「五常百行，酬酢變化，語默動靜，升降周旋，隆殺厚薄」，乃至「宣之於言而成章，措之於為而成行，書之於冊而成訓」等；即所謂「博文」之所廣攝。而另一則是於渾然全體之中，見凡其條理節目之森然者，莫非所謂「盡吾心之天理焉」者之所針對；即所謂「約禮」之所概括。此二者相

¹⁸³ 見王守仁：〈博約說〉，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷7，〈文錄四〉，頁266-267。

¹⁸⁴ 同前註，頁267。

較而言，文即禮之見於外者也；禮即文之存於中者也。「禮」與「文」雖有別，卻正所謂「體用一源，顯微無間」。

陽明此說之為分、合，其實即是其「體有體之體、用，用有用之體、用」說之推衍，故順言之，即是禮、文之所以成其為禮、文，乃一本而萬殊；逆言之，則是格物之所以成其為致知，乃萬殊而復歸於一本。「窮理」事即「致知」事。此所謂「博、約」。

復次論「知、行」。所謂「知」、「行」，即依「率性」義而畫分之「明」、「誠」。陽明曰：

朱子以盡心、知性、知天為物格知致，以存心、養性、事天為誠意、正心、修身，以殀壽不貳、修身以俟為知至仁盡、聖人之事。若鄙人之見，則與朱子正相反矣。夫盡心、知性、知天者，生知安行；聖人之事也；存心、養性、事天者，學知利行；賢人之事也；殀壽不貳，修身以俟者，困知勉行；學者之事也。豈可專以盡心知性為知，存心養性為行乎？¹⁸⁵

夫朱子所以以盡心、知性、知天為物格知至者，其核心之觀點，實質上係以「哲學之認知與領悟」涵括「義理學之認知與領悟」¹⁸⁶，而其導引於義理學之發展者，亦如此。陽明則不僅以義理學為證知哲學之基礎，且將哲學終極之「知」，定義為一種「義理之知」。故陽明曰：

知之真切篤實處，便是行；行之明覺精察處，便是知。若知時，其心不能真切篤實，則其知便不能明覺精察；不是知之時只要明覺精察，更不要真切篤實也。行之時，其心不能明覺精察，則其行便不能真切篤實；不是行之時只要真切篤實，更不要明覺精察也。知天地之化育，心體原是如此。乾知大始，心體亦原是如此。¹⁸⁷

¹⁸⁵ 見王守仁：《傳習錄》中，同前註，卷2，頁43。

¹⁸⁶ 朱子雖主窮理之初階，須依心所萌露，然此時之「知」，特心之「能知」透出端倪，必至於物格而理得，乃始有所謂「豁然貫通」、「物我兩盡」之境。此種以「理解之知」為基礎，然後論及「超悟」之說法，於性質上，仍應將之詮釋為乃以「哲學之認知」涵括「義理學之認知」。

¹⁸⁷ 見王守仁：〈答友人問〉，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷6，〈文

陽明學無論於義理學、哲學皆具有一種「面向存在」之開放性¹⁸⁸，超出知識與理論，即是因此。

以上所析論，為陽明學之「義理學效應」，其次論陽明學之「經、史學效應」。象山嘗云：

學苟知本，《六經》皆我註腳。¹⁸⁹

此說以象山「心同理同」之言求之，非難明。然「經」之為「經」，亦仍有其變化之理，未可輕易視之。陽明之論「經」云：

經，常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，塞天地，互古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也。是常道也，其應乎感也，則為惻隱，為羞惡，為辭讓，為是非；其見於事也，則為父子之親，為君臣之義，為夫婦之別，為長幼之序，為朋友之信。是惻隱也，羞惡也，辭讓也，是非也；是親也，義也，序也，別也，信也；一也。皆所謂心也，性也，命也。通人物，達四海，塞天地，互古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也，是常道也。是常道也，以言其陰陽消息之行焉，則謂之《易》；以言其紀綱政事之施焉，則謂之《書》；以言其歌詠性情之發焉，則謂之《詩》；以言其條理節文之著焉，則謂之《禮》；以言其欣喜和平之生焉，則謂之《樂》；以言其誠偽邪正之辯焉，則謂之《春秋》。是陰陽消息之行也，以至於誠偽邪正之辯也，一也。皆所謂心也，性也，命也。通人物，達四海，塞天地，互古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也，夫是之謂《六經》。《六經》者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也；《書》也者，志吾心之紀綱政事者也；《詩》也者，志吾心之歌詠性

錄三》，頁 210。

¹⁸⁸ 陽明學之所以於義理學、哲學皆具有一種「面向存在」之開放性，雖係由於其所主張「性體無定」之說所支撐，然由於其同時有「心以感應為體」乃至「照心非動」之說，故其對於個體如何達至存有意義之「真」(authenticity)，其取徑非依「理解」，而係「證成」。

¹⁸⁹ 見〔宋〕陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》(北京：中華書局，1980年)，卷 34，頁 395。

情者也；《禮》也者，志吾心之條理節文者也；《樂》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之誠偽邪正者也。君子之於《六經》也，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也；求之吾心之紀綱政事而時施焉，所以尊《書》也；求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊《詩》也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊《禮》也；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊《樂》也；求之吾心之誠偽邪正而時辯焉，所以尊《春秋》也。蓋昔者聖人之扶人極，憂後世，而述《六經》也，猶之富家者之父祖慮其產業庫藏之積，其子孫者或至於遺忘散失，卒困窮而無以自全也，而記籍其家之所有以貽之，使之世守其產業庫藏之積而享用焉，以免於困窮之患。故《六經》者，吾心之記籍也，而《六經》之實則具於吾心；猶之產業庫藏之實積，種種色色，具存於其家。其記籍者，特名狀數目而已。而世之學者，不知求《六經》之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然以為是《六經》矣。是猶富家之子孫不務守視享用其產業庫藏之實積，日遺忘散失，至於窶人勺夫，而猶囂囂然指其記籍曰：「斯吾產業庫藏之積也」，何以異於是！嗚呼！《六經》之學，其不明於世，非一朝一夕之故矣。尚功利，崇邪說，是謂亂經；習訓詁，傳記誦，沒溺於淺聞小見以塗天下之耳目，是謂侮經；侈淫辭，競詭辯，飾奸心，盜行逐世，壟斷而自以為通經，是謂賊經。若是者，是并其所謂記籍者而割裂棄毀之矣，寧復知所以為尊經也乎！¹⁹⁰

篇中論「經」義甚詳，而若就其所言「《六經》者非他，吾心之常道也」云云者以為說，則有數層之義：一為「根源」義；一為「流行」義；一為「施為」義；一為「記籍」義；一為「功用」義。

就「根源」義言，人之「心」、「性」，以至於「命」，皆出於一，而歷聖之為道，皆本此以為依，故「經」說為「常道」。此乃「無有乎弗同，無有乎或變」者也。

就「流行」義言，人心之應乎感，而為惻隱、羞惡、辭讓、是非；見於事，而為父子之親、君臣之義、夫婦之別、長幼之序、朋友之信，人人同此，皆一體

¹⁹⁰ 見王守仁：〈稽山書院尊經閣記〉，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷7，〈文錄四〉，頁254-255。

之流行。故雖分殊，而亦無有乎弗同、無有乎或變。此義合上而言，即所謂「理一而分殊」。

就「施為」義言，則有「消息」，有「紀綱」，有「歌詠」，有「條理」，有「欣喜」，有「誠偽」，莫非吾心之變化。故行之、施之、發之、著之、生之、辯之，可以有聖人因事變而展現之制作，乃至種種權度之可紀，六經之分為《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》，蓋以是而為疇別。皆求之吾心而後其義始得。

而就「記籍」義言，則因積累而有，所謂「名狀數目」，胥如庫藏而可參稽，凡可依聞見而以詰訓、記誦而得者，皆屬之。

至於最後一項「功用」義，則是闡明必合前此「根源」、「流行」、「施為」、「記籍」之各義，見其莫不備於吾心之實，而非可於影響之間，以功利、記誦、詭辯者得之，然後「經」之所以為「經」之道，始粲然復明而可顯用。

陽明以上數義說明《六經》所以為「經」之理，依其言推之，則經之為經，在於有人心、人倫、人事之變化，聖人、賢者、君子、眾人之於其間，皆所以成就此道體之流行。究「經」之義，即是以我之心窮此人心、人倫、人事之變化，亦即以窮吾心之變化。倘以此言，前代之「經」與後代之「史」，以「通之者」之角度言，並無截然不同之性質。陽明集中曾有「以事言謂之史，以道言謂之經」、「五經亦只是史」等語¹⁹¹，雖未發明「六經皆史」之「文獻」義如章實齋，且二人之說亦有明顯差距，然實齋著文，謂「道無所為而自然，聖人有所見而不得不然」¹⁹²，其論點亦多少與陽明相關¹⁹³。特就學術之發展言，經學、史學之成熟，有其擇

¹⁹¹ 見王守仁：《傳習錄》上，同前註，卷1，頁10。

¹⁹² 引見章學誠：〈原道上〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，卷2，頁120。實齋於同篇說之云：「人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饔飧取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人眾而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也；而作君作師，畫野分州，井田、封建、學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。」（同上，頁119）。

¹⁹³ 關於陽明之說與實齋「六經皆史」論之關係，近人釋之者頗多，較著者有：錢鍾書（字默存，1910-1998）（詳錢鍾書：《談藝錄》，下卷，收入錢鍾書撰：《錢鍾書集》〔北京：三聯書店，2001年〕，第2冊，頁761-764）、倪德衛（1923-）（David S. Nivison, *The Life*

定之學術目標，亦有其得自傳統之不同之建構方法。因而其彼此間分科之意義何在？貫通經、史學與哲學、義理學，使相連結，是否於任一層次皆屬有益？凡此種種，皆有其依據自身性質而產生之議題，並非可依據哲學或義理學決定。故以上所述陽明學之觀點，對於理解陽明學，或評價陽明學而言，誠為重要，然此種重要性，乃屬「儒學的」，而非「經、史學的」。且就實際之發展言，陽明學之興盛，亦並未帶動經、史學之發展。實齋所謂「浙東學術」乃「合良知之說與經史之學為一」，是否真能將義理學融入經、史學之方法中？抑或其意義，亦僅能於「陽明學之詮釋學效應」中見之？仍是一須仔細分辨之事。

復次請論陽明學之「詮釋學效應」¹⁹⁴。

所謂「陽明學之詮釋學效應」，係指基於陽明學之影響，所產生之一種附加於其它學術之「詮釋基礎之說明」；亦即對於該項學術思惟之所以能產生「知識理解」之條件與其建構，給予一種哲學式之分析。就性質而言，陽明學之此種影響，並未真正融入其所作用之學術中，從而產生方法學之更新；而僅能藉特殊學者之風格形塑，介入其操作時之思惟。依余之見，實齋所指言之清初學脈，其中亭林之為清學開宗，論性質，實屬「方法學的」，且其作用不限浙西；至於其所詮解之所

and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng 1738-1801 [Calif.: Stanford University Press, 1966], p. 203)、島田虔次(島田虔次撰，朴紅心譯：〈六經皆史說〉，收入劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷思想宗教〔北京：中華書局，1993年〕，頁183-210)、余英時(見余英時：〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，收入余英時撰：《中國思想傳統的現代詮釋》〔臺北：聯經出版事業公司，1987年〕，頁477-479)等。唯陽明之說經、史應合，關鍵本在道、事之一同。於此意義上，先聖、後聖心同理同，史之存跡，本為展示「分殊」之終歸於「合一」。故究心經、史者，務要自證。待證得時，即是象山所謂「六經皆我註腳」之境。陽明之不以王通(字仲淹)「擬經」為僭，即是本於此立場。山口久和〔1948-〕近著舉陽明論王通與實齋議論相左(見〔日〕山口久和撰：《章學誠の知識論》〔東京：創文社，1998年〕，第三章，第三節，頁134-149)，即二人學說存在差異之一例。故總合而論，不唯陽明論「史」義，與實齋所指言周官之制乃「以法存道」者，並非合轍，其論中「事同道同」之說，亦與實齋之謂「事」必兼乎歷史之形勢而有之之言，著眼有別。雖則如此，「浙東」一地因有陽明影響，故「性理」之講論與「經史」之學發生關連，此種關連，遞衍而變，具有特色，仍有可論。二事當分別以觀。

¹⁹⁴ 此處所謂「詮釋學」，乃就此用語之廣義指涉而言，如下文所釋，而非就現今任一特殊學派而論，故亦無內容之比附。

謂「浙東學術」，凡實齋所指陳，則大體仍應歸為乃是「文化積蘊」之影響¹⁹⁵。就實際之狀況言，其間能透過「史學理論」、「史家技藝」，或「歷史哲學」之方式，將陽明之思惟加以變化，從而融入經史學之方法者，亦唯實齋一人。且實齋所提示之「體象」、「效法」之法，所謂：

天之生人，莫不賦之以仁義禮智之性，天德也；莫不納之於君臣父子夫婦兄弟朋友之倫，天位也。以天德而修天位，雖事物未交隱微之地，已有適當其可，而無過與不及之準焉，所謂成象也。平日體其象，事至物交，一如其準以赴之，所謂效法也。此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。¹⁹⁶

云云，是否真能以特殊之方式，普遍運用於具體之經、史之學中，或透過個別史家之研究作為，開發出新設之研究角度或議題？亦仍有待日後學術發展之檢證。唯即以實齋所已有之表現而言，由於在所揭舉之「體象」、「效法」之論中，對於「詮釋者」之地位，「詮釋」之發生，與詮釋者所藉以詮釋之條件，皆有一承自陽明學流行而有之延伸主張，故可選取為陽明學所可能產生之「詮釋學效應」之一實例¹⁹⁷。值得關注。

結語

以上綜括論述陽明哲學之根本性質，及其教法流行中所存在之歧異性，除凸顯陽明思想不僅於中國之義理學具重要性，屬於「理學」中可與朱子對峙之形態，且亦說明陽明思想於中國哲學思惟之近代建構中，所具有之啟導作用。然有一要點，應不憚於重複說明者，即是：前文曾言朱子與陽明之系統，雖有極大差異，然皆於「道體」，乃至特殊意指之「心體」之觀念內涵上，主張一種圓滿性與超越性，代表中古後期儒家哲學之極致表現。此點顯示中國哲學由宋至明之延續發展，並未因陽明所開啟之「近代哲學趨向」而有間斷。亦使所謂「朱、陸異同」問題，

¹⁹⁵ 論詳拙作〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉。

¹⁹⁶ 章學誠：〈原學上〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，卷2，頁147。

¹⁹⁷ 關於實齋之學術觀念與方法，參詳拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉（本文初稿原刊《臺大中文學報》第24期〔2006年6月〕，頁225-270）。

仍持續以特殊之面貌，存在於明、清哲學之流衍中，具有其儒學意義。此點不應忽略。

至於與此不同，清代哲學亦出現類如戴東原（震，1724-1777）所論述之義理形態，其哲學重構之契機，則乃由「知識」問題與局部之「社會倫理」問題所引起，代表「近代哲學」之另一種發展；其觀念因素之肇生，可部分追溯於明末以迄清初有關「形器」與「道術」觀念之剖辨¹⁹⁸。故所謂「反理學」，僅是一種儒學發展之現象，就哲學而言，哲學議題之深化與整合，乃至哲學形態之重新建構，實另有其自身之進程，「中國當代哲學」直至今日為止，如何於以上所述兩種脈絡間作出抉擇，或加融貫，甚或一體揚棄而不顧？則仍是處於一尚未明顯獲致結論之狀況。有待於事實之檢證。

然即就今日學界之討論而觀，「理學」與「反理學」，朱子、陽明之異同，乃至儒、釋間之交涉等，皆尚是當前思惟「中國人文發展前景」時所必將觸及之問題，甚至有時成為爭論之焦點，則見中國當代思想，固亦有其延續傳統議題與思惟方式之脈絡，不盡由「學術形式」與「價值立場」之選擇所決定。「中國近代哲學」之歷史發展，實是仍處於一持續進行之過程中。^{*}

¹⁹⁸ 關於此，余別有說，論詳〈論王船山思想之時代性與其近代特質〉（收入拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》）。

^{*} 本文初稿曾於二零一零年三月八至九日受邀於北京大學中國語言文學系、美國耶魯大學東亞語言文學系、北京大學中國古文獻研究中心聯合舉辦之《中國典籍與文化國際學術研討會》中宣讀。

引用文獻

- 山口久和：《章學誠の知識論》，東京：創文社，1998年。
- 王夫之：《相宗絡索》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- _____：《莊子解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊。
- _____：《讀四書大全說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊。
- 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 王畿：《滁陽會語》，收入王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》。
- _____：《撫州擬峴臺會語》，收入王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》。
- 王懋竑：《白田草堂存稿》，收入《四庫全書存目叢書》，集部第268冊，濟南：齊魯書社，1997年。
- 內藤虎次郎撰，黃約瑟譯：〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》第一卷，北京：中華書局，1992年。
- 朱熹：《四書章句集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- _____：《周易本義》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊。
- _____：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第22-23冊。
- 江永：《古韻標準》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第242冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 安田二郎：《中國近世思想研究》，東京：弘文堂，1950年。
- 牟宗三：《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，1968年。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987年。
- 何俊：《西學與晚明思想的裂變》，上海：上海人民出版社，2000年。
- 吳光：《黃宗羲著作彙考》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，北京：中華書局，2010年。

- 侯外廬：《中國近世思想學說史》，重慶：三友書店，1944-1945年。
- 胡適：《中國哲學史大綱》卷上，收入《民國叢書》第一編，第2冊，上海：上海書店出版社，1989年。
- 孫奇逢：《理學宗傳》，收入《續修四庫全書》，第514冊，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 島田虔次：《中國に於ける近代思惟の挫折》，東京：筑摩書房，1949年。
- 島田虔次撰，朴紅心譯：〈六經皆史說〉，收入劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷，北京：中華書局，1993年。
- 島田虔次撰，甘萬萍譯：《中國近代思惟的挫折》，南京：江蘇人民出版社，2005年。
- 徐海松：《清初士人與西學》，北京：東方出版社，2000年。
- 張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》，臺北：臺灣學生書局，1994年。
- 陳榮捷：《朱學論集》（增訂再版），臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。
- 章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，1994年。
- 嵇文甫：《左派王學》，收入《民國叢書》第二編，第7冊，上海：上海書店出版社，1990年。
- 彭紹升：《一行居集》，南京：江蘇廣陵古籍刻印社，1990年。
- _____：《二林居集》，收入《續修四庫全書》，第1461冊。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，收入《民國叢書》第二編，第1冊。
- _____：《中國哲學史新編》（修訂本），北京：人民出版社，1980年。
- 黃宗羲：〈子劉子行狀〉，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第1冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- _____：《明儒學案》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第7-8冊。
- _____：《南雷詩文集》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第10冊。
- 溝口雄三撰，索介然等譯：《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，2005年。
- 歐陽漸：《支那內學院院訓釋》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第1冊，臺北：新文豐出版公司，1976年。
- _____：《唯識抉擇談》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第2冊。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1994年。
- 黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14-16冊。

- 錢穆：《中國文化史導論》，收入錢穆撰：錢賓四先生全集編輯委員會輯：《錢賓四先生全集》，第 29 冊，臺北：聯經出版事業公司，1998 年。
- 錢鍾書：《談藝錄》，下卷，收入錢鍾書撰：《錢鍾書集》，第 2 冊，北京：三聯書店，2001 年。
- 戴景賢：《錢穆》，收入《中國歷代思想家》，第 24 冊，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。
- _____：〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉，刊登《臺大中文學報》第 22 期，2005 年 6 月，頁 359-412。
- _____：〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉，刊登《臺大中文學報》第 24 期，2006 年 6 月，頁 225-270。
- _____：〈論方以智王船山二人思想之對比性及其所展顯之時代意義〉，刊登《文與哲》第 12 期，2008 年 6 月，頁 455-528。
- _____：〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉，上海社會科學院：《第三屆世界中國學論壇》論文，2008 年 9 月 8 日；刊登《文與哲》第 13 期，2008 年 12 月，頁 219-269。
- _____：〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉，收入何佑森先生紀念論文集編輯委員會編：《中國學術思想論叢——何佑森先生紀念文集》，臺北：大安出版社，2009 年。
- _____：〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉，刊登《文與哲》第 14 期，2009 年 6 月，頁 265-342。
- _____：〈論清中以迄清晚期學術發展之變局與其中所蘊含之思想脈絡〉，刊登《文與哲》第 15 期，2009 年 12 月，頁 333-414。
- _____：〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》，香港：香港中文大學出版社，2010 年。
- _____：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》。
- _____：〈論王船山思想之時代性與其近代特質〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》。
- 羅洪先撰，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 釋德清：《憨山老人自序年譜實錄上》，收入釋德清撰：《憨山大師夢遊集》，第 4 冊，臺南：和裕出版社，1999 年。

顧憲成：《東林商語》，收入顧憲成撰：《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》，第 943 冊。

Chardin, Pierre Teilhard de. with an introduction by Julian Sorell Huxley. Translated by Bernard Wall. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper & Row, c1959.

Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China. Volume II: History of Scientific Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.

Nivison, David S. *The Life and Thought of Chang Hsiieh-ch'eng 1738-1801*. Calif.: Stanford University Press, 1966.

Velde, Rudi A. Te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1995.

The Fundamental Character of Wang Yangming's Philosophy and the Diversified Varieties of His Legacy in History

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

This article aims to analyze the basic structure of Wang Yangming's philosophy, and to reconstruct the process of the post-Yangming movement in thought. The status of Wang's philosophy was placed in two ways: The first one was to consider his thought as the closure of the Medieval Philosophy in China; and the second, the opening of the Modern Philosophy. The contents are divided into seven parts: 1) the meaning of Yangming's philosophy as the closure of the medieval philosophy and its comparison with the thought of Zhu Xi. 2) Yangming's philosophy as the opening of the modern philosophy in China. 3) the building process of Yangming's philosophy and its revelation in achieving the spiritual purity. 4) Yangming's legacy as a form of Confucianism. 5) Yangming's philosophical structure and the multiple dimensions of his teaching. 6) the philosophical influence of Yangming's philosophy. 7) the methodological influence of Yangming's scholarship.

Keywords: Wang Yangming, Confucianism, History of Chinese Philosophy, Modern

* Professor, Department of Chinese literature, National Sun Yat-sen University.

Philosophy in China, Ming studies