

黃久庵論「意」及其於陽明後學的意義

侯潔之*

〔摘要〕

明中葉後，學術氛圍日漸遞變，經世致用的趨向帶動了性學、氣學、意學、經學等多元發展，鋪設出明清交接之際學風轉換的諸多思想軌道。於劉戡山（1578-1645）誠意慎獨說提出之前，陽明後學在「意」的內涵詮釋上也已有所不同，此變化軸線可從泰州王一庵（1503-1581）、江右王塘南（1522-1605）等人的新詮，推原至浙中黃久庵（1480-1554）評議楊慈湖（1141-1226）學說時對於「意」的重新思索。本文選擇黃久庵對楊慈湖「不起意」說的評駁為切入點，乃因他的意說主要是在評判過程中所提揭。本文目的不在說明評判所牽涉到的理論效應問題，而是從詮釋學的角度切入，探討黃久庵對楊慈湖「意」的理解從脫離再現性解釋到擴大性解讀間形成空位之因及其填補方式，進而審視思潮走向與其詮釋向度、評判視域、致思歸向的互涉層面，以辨析陽明後學於「意」概念轉變中所蘊涵的思維論域及其關涉的義理重整。

楊慈湖思想復甦於王學興盛之際，其說於心意關係的辯證是否足以架構起工夫進路，成為陽明後學針鋒相對的議題。黃久庵本為陽明摯友，後改執弟子禮，晚年因不滿流弊轉而對王學有諸多省思，為學歷程可謂推衍於王學蠱起、分化以至流弊的見證與探究上。楊慈湖「不起意」說為何會進入黃久庵的視域？他為何對「意」的判定擴大為較論，並提出有別於王學定位的內涵？「意」在內容規定、義理延展、解讀面向上，表現出哪些有別以往的新詮釋？對晚明思想又有哪些影響向度？本文即是試圖處理此問題。

關鍵詞：黃久庵、楊慈湖、王龍溪、意、陽明後學

*國立臺灣大學中國文學系助理教授

一、前言

相較於宋明理學之心、性、理、氣等核心義理，「意」並非首出概念，然而心性發用流行必有意參乎其中，善惡交雜的意念又是工夫致力的對象，因此，不論是本體抑或工夫層面，「意」的義理定位均為不可規避的重要議題。特別是朱子更考經文後，《大學》成為學術講論中心，朱子、陽明莫不依《大學》的實踐綱領形構出不同的詮釋脈絡，而「誠意」作為八條目之一，「意」的內涵指涉除了關聯「誠」的解讀，同時也左右了格物、致知等條目的概念順序與工夫路數。因此，辨析理學家於思想體系中如何安排「意」的定位與處理相關命題，實為探察其哲學視野的具有意義之提問。尤其，「意」作為王陽明哲學的工夫基礎概念，在明中葉後王學流弊的蔓延、朱王二學的調和、政治局面的危迫、經世致用的趨向等嬗變不已的學術氛圍中，隨著學派分化產生了哪些異動，是一值得關注的問題。

最早矚目陽明後學在「意」的定位上發展出有別以往路向的為黃宗羲（字梨洲，1610-1695），他是第一位指出早在劉宗周（號念臺，後人稱蕺山先生，1578-1645）誠意慎獨說提出之前，泰州王棟（號一庵，1503-1581）已有將「意」上提至本體層的義理傾向。¹承繼其後，錢明、屠承先乃當代少數指出「意」之概念於陽明後

¹ 王陽明對於「意」的討論主要是對《大學》八條目的詮釋中，圍繞著心、意、知、物的辯證而展開。在「致知」為宗的綱領下，格物、致知、誠意、正心等條目被統攝於「致良知」，開展出完整的心學體系與工夫理論。在良知教的思考中，作為「心之所發」之「意」，於發動時雖不免「動於氣」而有善惡之別，然有超越之良知鑒察之，於知善知惡作用的顯發中去其不正以歸於正，此為善去惡之純化意念的實踐過程即是「格物」。如此，以良知作為實踐根據，經澄治意念以恢復至善心體，則誠、正、格、致俱為一事，而意、物也在心、知的對治中，區分為感性經驗與超越本體之兩層歸屬。爾後，雖有王龍溪提出四無之說，以純善無惡的自然流行論「意」，然而他是從渾然化境說「無善無惡意之動」，與陽明四句教「有善有惡意之動」的主張，並不背反衝突。直至諸子分化為不同學說，或對良知內涵各有詮釋，或對工夫頓漸各執己見，然而對於「意」的定位鮮有大規模的論評。值得注意的是，泰州王棟從「意為心之主宰」的主張，發展出向內收攝的誠意一路，不僅有別於王陽明「意為心之所發」的說法，與其師王艮順良知自然感應的當下順適，亦明顯是兩種格調。黃宗羲評述其學時特別根據「秉師門」與否分為二端，點出主意思是王棟於師門傳旨外的個人創見：「王棟先生之學，其大端有二：一則稟師門格物之旨而洗發之。……一則不以意為心之所發，謂自身之主宰而言謂之心，自心之主宰而言謂之意。心則虛靈而善應，意有定向而中涵，自心虛靈之中確然有主者，名之曰意耳。」

學思想產生變化的學者，其二人均以王棟、王時槐（號塘南，1522-1605）、劉宗周為定標，畫出明末清初「意」之內涵由誠意的工夫層面漸變為意根範疇的變化軸線。²這些研究均有助於蕺山之前的「意」之概念發展軌跡清楚浮出，於明末思

見〔清〕黃宗義：〈先師蕺山先生文集序〉，見沈善洪主編：《黃宗義全集》（浙江：浙江古籍出版社，2000年），第10冊，頁54。令黃宗義訝異的是，其師劉宗周「未嘗見泰州之書」，然而對於「意」的詮釋卻與王棟「不謀而合」，乃至諸多觀點「泰州王棟已言之矣」。因此黃宗義云：「昔者先師蕺山曰：『人心徑寸耳，而空中四達，有大虛之象。虛故生靈，靈生覺，覺有主，是曰意。』故以意為心之所發為非是，而門下亦且斷斷而不信。於是有答董標《心意十問》，答史孝復《商疑》。逮夢奠之後，憚日初為《劉子節要》。尚將先師言意所在節去之，真索解人而不得。豈知一菴先生所論，若合符節。」見〔清〕黃宗義：〈泰州學案〉，《明儒學案》，見沈善洪主編：《黃宗義全集》，第7冊，卷32，頁855。

² 大陸學者屠承先從「本體即工夫」與「由工夫以達本體」的頓漸工夫型態，將陽明學的衍化歸約為本體與工夫兩大系統，並據此統攝絕對、虛無、日用、主靜、主敬、主事、主意等七派。分別為本體系統的絕對派（未舉例）、虛無派（王龍溪、周汝登）、日用派（王心齋、羅近溪、何心隱）；工夫系統的主靜派（聶雙江、羅念菴、劉兩峰）、主敬派（鄒東廓、季本、劉師泉、李材）、主事派（錢德洪、張元忬、歐陽德、陳九川）、主意派（王棟、王時槐、劉宗周）。屠氏概括主意派的特點指出：「該派的共同點是：他們遵循王陽明的『欲正其心在誠意，功夫到誠意，始有著落處』的教誨，主張以『意』為主宰，強調誠意功夫。這就是從王棟經過王時槐到劉宗周的『主意』致思路徑。」見屠承先：〈陽明學派的本體工夫論〉，《中國社會科學》第6期（1990年），頁132。錢明則以現成與工夫兩大系統，將陽明後學區分為虛無、日用、主靜、主敬、主事五派。錢氏雖然其不似屠氏另分出主意派，但在《陽明學的形成與發展》下篇，另文專論〈陽明學派主意說的形成與終結〉，並以王一庵、王塘南為主要代表人物。錢明指出：「陽明學派將主意一詞先由通俗的主意名詞轉變為哲學的意志範疇，再由工夫層面的誠意範疇提升為本體層面的意根範疇。這種轉變，既有歷史的承繼關係，又有現實的推動作用。陽明後學中主張主意說者當首推泰州王門的王一庵，其次還可舉出江右王門的王塘南。」見錢明：《陽明學的形成與發展》（江蘇：江蘇古籍出版社，2002年），頁224。屠、錢二人為當前關注此思想變化動向並從概念史的演變點出主意核心人物的學者，二人之外，關於陽明後學的主意流脈的綜論研究，並不豐富。其他拈出重「意」路向的相關研究，多在個別研究中掘發「意」在特定思想家中的地位，如唐君毅先生云：「此塘南之言意，直自良知之默運言。凡有知之默運處，即有此意。則龍溪所謂一點靈明之默運，或自加參究之中，亦即不能無此意也。近溪之性體平常而『常』在處，與雙江、念菴之虛寂心體之恒虛寂，或恒『虛而通』之『恒』處，以及一切言心性之論，謂此心性之用之不息處，

想動態的描繪深具貢獻。然而，他們大多將突破陽明誠意論調的濫觴歸諸泰州王棟，鮮少推原至浙中黃久庵（1480-1554）。其實，先於王棟二十餘年的久庵，評議楊慈湖（名簡，1141-1226）學說時早已重新建構「意」之義理內容，於概念遞變過程中不可不目之為異動肇端。

黃綰，字宗賢，一作叔賢，號久庵，又號石龍，浙江台州府黃巖縣人。生於明憲宗成化十六年（1480），卒於明世宗嘉靖三十三年（1554）。³以世蔭出仕後軍都事，官至禮部尚書，兼翰林院學士。著有《明道編》六卷、《石龍集》二十八卷、《久庵先生文選》十六卷⁴。嘗與王廷相（字子衡，1474-1544）師事謝鐸（字鳴治，1435-1510），學尚程朱。後寓官京師，結識王陽明（名守仁，1472-1528）、湛甘泉（字若水，1466-1560），三人以聖學自期，共訂「終身共學之盟」，職事以外，暇即會講，乃至「飲食起居，日必共之，各相砥礪」。⁵自此以後，久庵服膺良知教，與陽明論學書信往返不輟，目之為「聖學秘傳」，⁶因不敢自處為友，

皆同必有一『意』貫乎其中，主乎其中，方成其常而不斷，恒而不息。則言心性之學，而忽此意之在，而離意或無意，以言心性之學，斷斷乎其不可。由塘南之言而明矣。」見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁473-474。又如：張學智演講時曾指出：「他（塘南）對『意』字的解釋更加獨特。此解不同於陽明之『心之所發便是意』。王陽明之『意』為意念，而王時槐之解為『意者知之默運』。意思是，意是良知所代表之道德意識在心內的自我流行。此已將意收歸為心內的活動，非智識心產生並發散於外的一個具體指向。收歸心內，這已開後來劉宗周『意為心之所存而非心之發』這一頗有深義的創意之先河。」見張學智：〈江右王門王塘南的哲學思想〉，《中國文哲研究通訊》卷18，第2期（2008年6月），頁104。

³ 關於黃綰生卒年，歷來說法不一。傅怡禎、黃靜妃合著〈黃綰生卒年考〉一文，綜駭三種年壽版本，層層辨析，內容完足，值得參考。見傅怡禎、黃靜妃：〈黃綰生卒年考〉，《大仁學報》第23期（2003年6月），頁127-143。

⁴ 浙江省歷史文化研究中心自2009年開始，由錢明擔任「陽明後學文獻叢書續編」項目負責人，於2014年底編校出版《黃綰集》（張宏敏編校，上海：上海古籍出版社，2014年）。

⁵ 見黃綰：〈陽明先生行狀〉，收錄於〔明〕王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年），卷38，頁1409-1410。又，黃久庵追憶三人京師生涯，嘗云：「予嘗有志，求之累歲而竟無得，適者受官都下，始會陽明、甘泉二子者，一語而合，遂成深契，日相親炙。」見〔明〕黃綰：〈送施生存宜序〉，《石龍集》（明嘉靖原刊本，微捲M00545710），卷11，頁9-10。

⁶ 久庵自述初識陽明時，為學工夫大進，從而對良知教深信不疑：「近至越，會陽明，其學大進。所論格致之說，明白的實，於道方有下手，真聖學秘傳也。」見〔明〕黃綰：《石

遂改執弟子之禮。久庵與陽明年齡相近，交情深厚，可謂從學最久、年齡最長的門生。⁷從師陽明並歸向心學，是他為學歷程的重要轉變，陽明亦稱許其用力之深，嘉慰「吾黨之良，莫有及者」。⁸陽明歿後，廷臣桂萼攻擊王學，世宗下詔禁絕論著，久庵挺身上疏辯誣，其後並據巨公名卿地位以女妻陽明子正億，以示維護，足見捍衛王學決心以及二人關係之深。晚年，王學流弊日盛，久庵以為「世道之衰，由於學術之壞」，⁹力斥空虛近禪之弊，轉而另立良止、執中之旨，¹⁰成為王門修正運動的先驅。

久庵從宗法程朱、轉師陽明到晚年提揭良止之說的學思三變，與其所處從陽明學崛起、大興到王門後學流弊叢脞的發展轉折，是緊密結合的。他對於「意」的概念重建，主要集中於為學的最後階段，也就是陽明歿後學派分化的時期。從師良久又深獲陽明肯認的久庵，必深諳陽明「誠意」之旨，但他卻幡然改易師說，其中所包含的問題視域及其所劃出的意義境域，於晚明思想史上，深具探討的價值。然而，歷來針對久庵的研究為數不多，直至近年，其說方漸受矚目，陸續出現相關論著。由於他晚年抨擊王門「落空」風氣，並另立學的，¹¹是首位公開批評王學的弟子，因此學界多著重於他對王學的反叛，以致相關研究論題多集中於良止之學，相較之下，他有別以往的「意」之新詮顯然沒有得到足夠的關注。¹²為了

龍集》，卷 18〈與鄭繼之書〉，頁 2。

⁷ 久庵嘗自云：「綰等或樞趨於門牆之最久，或私淑於諸人之已深。」見〔明〕黃綰：〈祭陽明先生墓文〉，《石龍集》卷 28，頁 4。

⁸ 〔明〕王守仁：〈別黃宗賢歸天台序〉，見吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，卷 7，頁 237。

⁹ 久庵認為學術影響所及，非惟人心，甚至世道之衰，皆與學術有直接關係，故時常流露慨嘆之意，例如：「欲正人心，莫先明於學術。」見〔明〕黃綰：《明道編》（北京：中華書局，1959 年），卷 16，頁 19。

¹⁰ 門生吳國鼎曾記錄久庵自述提揭良止之旨的經過：「予常與陽明、甘泉日相抵立，同升中行。然二公之學，一主於良知，一主於體認天理，於予心猶有未瑩，乃揭良止、執中之旨，昭示同志，以為聖門開示切要之訣，學者的確工夫，端在是矣。外是更無別玄關可入也。」〔明〕黃綰：《明道編跋》，見《明道編》，卷 16，頁 75。

¹¹ 〔清〕黃宗義：〈浙中王門學案三〉，見《明儒學案》，卷 13，頁 318-320。

¹² 歷來關於黃綰的研究為數不多，直至近年，其說方漸受矚目，並陸續出現相關研究，但較之黃綰晚年提出的良止之學，他有別以往的「意」之新詮顯然沒有得到足夠的關注。目前關於黃綰的研究主要集中在期刊論文、學位論文與思想史專書零星章節中，大致可

分為三類：第一，闡述黃綰生平經歷。例如王宇：〈合作、分歧、挽救：王陽明與議禮派的關係史〉，《中山大學學報：社會科學版》卷49（2009年6月），其文以陽明為中心，從王陽明與議禮新貴黃綰等人的關係轉變說明陽明學被斥為偽學的原委。又如張宏敏：《黃綰生平學術編年》（杭州：浙江大學出版社，2013年），對於黃綰的生平經歷與學思歷程，是近年頗值得參考的論著。第二，闡發黃綰思想。此類論文又可分為專論黃綰晚年提出的的艮止之學與思想發展內容綜述。前者例如單篇論文：陳堅：〈黃綰的「艮止」心學——兼談黃綰心學的天台佛學性格〉，《周易研究》總第116期（2012年11月）、張詔宇：〈《易》之微言，莫要于「艮止」——黃綰「艮止」易學研究〉，《周易研究》總第105期（2011年1月），又如學位論文：張勇：《黃綰艮止之學新探》（湖南：湖南師範大學公共管理學院碩士論文，2012年）、趙元煜：《黃綰艮止學說述評》（蘇州：蘇州大學政治與公共管理學院碩士論文，2011年）這些研究主要是從為學宗旨、修養方法以及學說影響等面向闡發艮止之學的內涵，然而，不論是從艮止之學與天台思想的交涉，還是從易學的角度衡量艮止學說的內涵，抑或檢視艮止之學與心學的疊合與背離，都是圍繞著艮止之學展開。後者例如：吳秀玉：〈明代中葉黃綰之實用實哲哲學〉，《宜蘭技術學報：人文及社會專輯》第9期（2012年12月）、劉輝玲：〈黃綰的義利觀及其當代價值〉，《船山學刊》總第78期（2010年）、容肇祖〈黃綰的哲學思想〉，見收於《中國歷代思想史·明代卷》第12章（臺北：文津出版社，1992年）、葛榮晉：〈黃綰實學思想簡論〉，《浙江學刊》總第55期（1989年）、朱紅：《黃綰思想研究》（浙江：浙江大學博士論文，2013年）、王寶漢：《黃綰理學思想研究》（臺北：逢甲大學中國文學系碩士論文，1999年）、方奕亮：《黃綰研究》（香港：香港大學文科碩士論文，1995年）。這些研究視角多元，有將黃綰視為實學思潮的重要推進者，如吳秀玉、葛榮晉兩篇期刊論文；也有側重黃綰反虛務實、義利並重的價值趨向，如劉輝玲一文；也有俯瞰黃綰思想進程並就宗旨的意趣做出時期劃分者，如朱紅、王寶漢、方奕亮等人的學位論文。整體而言，這些研究主要是從思想的轉變將黃綰思想分期，並在為學三變的階段劃分裡集中論述晚年思想趨向，或探討不同時期思想演變的觸媒與義理的獨特性。上述論文，儘管針對黃綰學說有思想的集中探討或整體性的俯瞰，但是對於他在評騭楊簡「不起意」說的觀點大多泛論帶過，關乎「意」的詮釋轉向更是鮮有矚目。第三，探討黃綰思想與王學之間的關係。例如：朱湘鈺：〈王門中的游離者——黃綰學思歷程及其定位〉，《中央大學人文學報》第55期（2013年7月）、朱紅：〈黃綰艮止思想及其對王畿近禪化的批評〉，《浙江社會科學》，2013年7月）、王宇：〈從黃綰到黃宗義：陽明心學與十七世紀的智識轉型〉，見《王陽明故居開放典禮暨國際學術研討會論文集》（浙江：浙江古籍，2008年）、邵秋豔：〈論黃綰對心學的繼承與修正〉，《信陽師範學院學報：哲學社會科學版》卷30，第5期（2010年12月）、張克偉：〈試論黃綰對王學的評騭與乖離〉，《寧波大學學報：人文科學版》卷5，第2期（1992年2月）、唐宇元：〈黃綰思想新議〉，《齊魯學刊》第3期（1991年）。此類研究主要是為了釐清王學與黃綰思想的義理交涉，因此多從王學

完整把握陽明後學意說流行，於思想脈動的源頭黃久庵論「意」的概念關涉與架構整合，在晚明思想上實有研究的必要性。為什麼久庵會上溯南宋楊慈湖「不起意」說，甚至與己詳加比較？陽明「有善有惡意之動」的定位，為何到了他開始產生詮釋動搖？他在王學分化時刻重新審視「意」的規定與工夫問題，究竟是在回應什麼樣的歷史思想提問？「意」的概念異動對於《大學》八條目的結構序列又會引發哪些連鎖效應？而我們又如何將久庵的反響置放在晚明的思想史脈絡當中，予以適切的定位？釐清這些問題，不僅有助於吾人掌握陽明後學思想變化的另一發展面向，亦可填補晚明意說思潮嬗變研究上的空白。

二、黃久庵論「不起意」的詮釋立場

隨著《慈湖遺書》二十卷增訂本於嘉靖十二年（1533）問世，宋代楊慈湖「不起意」說於明代中葉後復甦重興，引發熱議，掀起了理學家的論辯波瀾。除了羅欽順、湛若水，王陽明暨其後學黃久庵、錢德洪（號緒山，1496-1574）、聶豹（號雙江，1486-1563）、唐順之（號荊川，1507-1560）、黃宏綱（號洛村，1492-1561）、鄒守益（號東廓，1491-1562）、季本（號彭山，1485-1563）、王畿（號龍溪，1498-1583）等人，或維護或攻訐，紛紛提出正反不一的看法。¹³其中，久庵抨擊「不起意」說

對他思想發展進程的影響與黃綰在為學過程中對王學的省思兩方面，討論其學於心學的承繼與轉出，進而審視他在王學中的定位。其中，唐宇元於 1991 年所發表的〈黃綰思想新議〉可說是此一主題中最富新意與啟發性的研究之一。他突破以往研究者孤立根據黃綰《明道編》的文獻局限，對堪尋索所得的《久庵先生文選》卷 16（萬曆刊本），首度指出黃綰將「慎獨」之「獨」與「誠意」之「意」理解為心之本體，開啟了後來王學殿軍戴山之學的先河。唐氏此文極富創見，可惜他的論文重心是在「慎獨」說的闡發，關乎「意」的說明多簡要敘述，因此未能針對黃綰論「意」的詮釋邏輯脈絡清楚展開，於「意」的概念新詮與艮止之學之交疊處也未能深入探討，以致文中諸多推導過程顯得含糊跳躍。

¹³ 關於陽明後學對楊簡「不起意」說的評議觀點，以及其說為何成為諸子關注焦點，可詳參游騰達：〈慈湖學說在明代中葉的迴響——以陽明後學評駁「不起意」說為焦點〉，《國文學報》第 43 期（2008 年 6 月）、〈陽儒陰釋：——論羅整菴、湛甘泉對楊慈湖的評判〉，《中國文學研究》第 26 期（2008 年 6 月）二文。游氏對於慈湖學說在中、晚明思想界的影響與評價，有全面性的探究，文中指出「慈湖『不起意』說所以受到重視，應與陽明每言『不著意』有關，蓋兩說同屬『去蔽化執以顯體』的修養工夫理路。因此，『不

尤其不遺餘力，「意」之概念支架也是在評鷺時所構築的。因此，理解過程中新的強調面向所以得以形成的條件與前見概念，成為我們審辨久庵評論時必須思考的重點。久庵是從什麼角度理解慈湖的「意」？他為何採取這樣的詮釋模式？此中預設了什麼樣的歷史前提？又包含了哪些省思當代思潮所衍生的問題意識？這些問題關涉詮釋進路的形成，而立場的擇定又反構其意說系統的基礎。因此在討論久庵的論意思維前，本文擬先判別他對於「不起意」說的詮釋立場，亦即他在解讀「不起意」說的過程中的所包含的視域範圍及理解程序，進而梳理義理重構的脈絡。其言云：

今日君子，於禪學見本來面目，即指以為孟子所謂良知在此，以為學問頭腦。凡言學問，惟謂良知足矣。故以致知為至極其良知，格物為格其非心。言欲致知以至極其良知，必先格物以格其非心；欲格物以格其非心，必先克己以去私意；私意既去，則良知至極，故言工夫，惟有去私而已。故以不起意、無意必、無聲臭為良知本體。良知既足，而學與思皆可廢矣！而不知聖門所謂志道、據德、依仁、游藝為何事，又文其說，以為良知之旨，乃夫子教外別傳，為顏子之資，能上悟而得之，顏子死而無傳，其在《論語》所載，皆下學之事，乃曾子所傳，而非夫子上悟之旨。以此鼓舞後生，固可喜而信之，然實失聖人之旨，必將為害，不可不辯。¹⁴

今因良知之說而欲廢學與思，以合釋氏「不思善、不思惡」、楊慈湖「不起意」之旨，幾何不以任情為良能，私智為良知也哉！¹⁵

起意』說會進入陽明後學的視域之中，成為關注的焦點。惟陽明之不著意，在不著善惡，以呈現絕對至善的心體；而慈湖之『不起意』，則是不特別區別事象，但見理象事物，澄然一片，而能感通無窮。」其說值得參考。然而，游氏旨在探討陽明學陣營對慈湖學說的種種看法與評判理由，因此文中雖提及久庵之論，然只是簡單指出久庵因慈湖「輕忽工夫」而予以否定，並未深究久庵「意」說。本文與游氏觀點不同，本文認為久庵評判慈湖並非出於「輕忽工夫」的理由，因為久庵一再強調工夫只在體上，而他自認與慈湖體無二致。至於凡涉所發，他一概稱為「用」、「功效」，並指出於用上、於功效上不可謂工夫。因此，他對於慈湖的指責應出於脫略發用活動，而非游氏說的「輕忽工夫」，相關論證可詳下文。又，由於本文主要是以久庵意說為核心的討論，為免失焦，只集中探討久庵對「意」的解讀，其餘諸子對楊簡的評斷不再贅述。

¹⁴ [明]黃綰：《明道編》，卷1，頁9-10。

¹⁵ 同前註，頁10。

歷驗空無之說為害，誠不可勝言。故知釋老之道決與聖人之學天淵不侔。……謂心體本無意無思，一有意有思則為私，故以不起意、無聲臭為真體。……僕豈得已而好為同異者哉！¹⁶

慈湖學說引發廣大迴響，並成為王門內外學者聚焦的評議論題，顯見「不起意」的論點在中晚明思想界具有相當程度的影響力。然而，與近二百年前的學說相互激盪、對話，諸子在問題意識的轉移、時代思潮的遞嬗、學思背景的差異等層面影響下，對「不起意」的思考極易脫離原說範域的論題而形成系統外的詮解或興發不同的思維向度，這是詮釋過程所不可規避的因素，久庵亦是如此。慈湖學說之所以會進入久庵的視域，主要出於對該說與時弊相互助長所形成風氣的不滿，因此他在面對「不起意」說時已將王學之弊作為理解的前結構，使得評判過程在矯弊考量中導向了特定意義：在「不起意」說等同虛寂之境的預設立場下，久庵將批判慈湖視為救正時弊的方法之一。理解了這點，我們就能明白上述引文中久庵將二者一之的原因。他指出：「不起意」的工夫與釋氏禪法並無二致，然「今之君子」不辨，反而據此理解良知教，以「不起意、無意必、無聲臭」的「禪學本來面目」填充「良知本體」的內容，儒、釋界限因而混漫，學者莫不紛紛競逐息思滅意的「空無」之境，捨離躬行，猶自尊「上悟」，以為深得良知宏旨，甚而據此「鼓舞後生」。風行之間，致知工夫被理解成「唯在去私」，而去私工夫又被導向把捉無意、無思、無聲、無臭之本體，於是夫子所教「志道、據德、依仁、游藝」等學思歷程俱廢，從者憑空揣度心體虛境，高彈「以任情為良能、私智為良知」的變調，若不及早遏阻，危害將難以估量。

這三段引文處處流露久庵的憂心之情，同時也蘊含他對「不起意」說的排闥之因：其一，久庵對於慈湖學說廣泛流傳的顧慮，在於「不起意」說與良知教匯流相長，導致儒學禪化在晚明思想界中蔚為流行，引發後學盲目追求空無本體而輕忽實踐；其二，久庵對於慈湖學的關注與批評，主要是建立在「不起意」說與良知教的融合上，由此所提出的詮釋無疑是通過對以虛無言良知一派的理解所描繪出的解釋圖式，於是，他的批評也就不能單純視之為針對慈湖學說而發，而應將對良知教法問題的不滿列為填補詮釋空位的要項；其三，在久庵的認知裡，「不起意」工夫是基於「一有意有思則為私」的主張而開展，此無異於以心為寂滅，

¹⁶ [明]黃綰：〈答應石門書〉二首，《石龍集》，卷20，頁13-14。

否定心體在意識層面上的作用，斷絕本體落實於現象界的可能性。由此可知，久庵評驚「不起意」是為了力辨儒釋之異，而別儒釋的方法則是證成「意」、「思」的實踐意義，以對治守寂沉空之弊。順此思維脈絡，為了抗衡「心體本無意無思」觀點的流行，他勢必要從「心、意」相容的可能性導向二者關係的重整；其四，當久庵將「不起意」置放在晚明思想局面中思考時，該說的命題意義顯然已超出自身內容，而在悟體沉空之弊的問題視域中被重構為針對良知教的提問「不起意是否即良知境界？」、「悟體工夫是否可以取代實踐歷程？」、「如何清楚劃開儒釋的界限？」這些「不可不辯」的問題推動他一方面抨擊「不起意」說，一方面在反思中轉成「意」概念重建的起點。

經上辨析，可知久庵深慮的「良知之說」是引發他理解、批評「不起意」內涵的通孔，那麼，其針鋒相對者「今之君子」，究竟指誰？¹⁷處理這個問題，必須從立說的時間與文脈的對應兩路考察。久庵為學歷經三變，晚年一改師說，另成新論。表面上，久庵批判的「良知之說」似直指陽明，但值得注意的是，陽明

¹⁷ 歷來研究久庵思想者，在晚年思想轉變主因的考辨上，見解分歧。有認定叛離陽明者，如張學智認為「艮止之說」的提出源於「不滿王陽明致良知之旨」見張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學，2003年），頁153；有歸諸指謫泰州學派者，如楊國榮指出「黃綰雖未直接點出泰州之名，但其鋒芒顯然是針對泰州學派的。」見楊國榮：《王學通論——從王陽明到熊十力》（上海：華東師範大學，2009年），頁166。有認定不滿龍溪之弊者，如侯外廬、邱漢生、張豈之主編的《宋明理學史》主張：「黃綰與王畿的論爭，其所持的艮止說，與錢德洪及江右王門學者所論不盡相同，自有其思想特色。他所批評和爭論的對象，固然主要是針對著王畿，但在辨析毫芒的爭論中，在一些問題上也多少涉及到王學的開創者王守仁的一些觀點。」見《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997年），頁385-386；亦有綜合學風等各種因素而論者，如陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編《明清實學簡史》歸結指出：「黃綰到了晚年，由於實學的衝擊漢王學空虛之弊的暴露，他便由信奉心學轉向批評陽明及其後學，並在批評中走向了實學。」見《明清實學簡史》（北京：社會科學文獻出版社，1994年），頁37。說法不一，固然是因為思想的轉換往往並非由單一因素引發，然而也與久庵於批評時往往含糊地以「今日君子」、「今日學者」、「今日朋友」指稱，有直接的關係。因此學者只能憑藉文脈線索臆度人物實指。除了正文引言之例，又如：「今之君子，有為下乘禪學者，不見物則之當然者在於己，以為天下之理皆在於物，故云：『隨處體認天理』，故謂工夫全在格物。其云格物，曰：『格者，至也。物者，事理也。此心感通天下之事理也。格之者，意心身皆至也。即隨處體認天理也。』其學支離，不足以經世，乃伊川晦庵之為弊也。」見〔明〕黃綰：《明道編》，卷1，頁12。

逝世後，久庵仍秉持一貫尊師從學的態度。他不僅在王學飽受攻擊時，慷慨上疏，為師辯陳，而且在「自陽明先生云亡，深具斯道之孤」的悲懷心情中，時時以師道「自勉」，¹⁸誓言終生孳孳實踐，直至「斃而後已」。¹⁹可見，陽明辭世後，久庵對良知教信守不疑仍持續了一段時間。由此看來，對師教的懷疑恐非其為學轉向的主因。那麼，何端引發久庵為學方向的劇變呢？吾人可參覈以下文句考辨：

因年來禪學之盛，將為天下國家之害，嘗痛辯之，皆援先儒為據，皆以朋友為難言，故於其根本所在，不得不深明之，世有君子，必知予之不得已也。²⁰

慈湖以不起意為宗，以《易傳》議擬成變化，為非聖人之言，則必欲廢學與思，及志道、據德、依仁、游藝之事，烏得而非禪哉？吾非獨不從之，正謂「道不同，不相為謀」故也。慈湖之學，出於象山，象山則不純禪，至慈湖則純禪矣。²¹

久庵晚年，明代朝政益敗，政局陷入內憂外患的危機，復加以許多社會、經濟問題交熾其中，當代迫切亟需以實用為主的經世主張。然而「禪學之盛」卻嚴重影響世風，甚而導致許多知識份子徒務空談，缺乏致用的落實與現實的承擔，儼然已成「天下國家之害」。他一再痛陳：「世道之衰，由於學術之壞。」²²「欲正人心，莫先明於學術。」²³在久庵看來，唯有從作為根源的學風導正，才能改善大小俱弊的現況，²⁴故云：「予恐聖人之道日晦，故恆思有以辯之。」²⁵可見久庵晚年的

¹⁸ [明]黃綰：〈寄甘泉先生書〉，《石龍集》，卷20，頁20。

¹⁹ [明]黃綰：〈復聶文蔚太守書〉，《石龍集》，卷19，頁5。

²⁰ [明]黃綰：《明道編》，卷1，頁12。

²¹ 同前註，頁15。

²² 同前註，卷16，頁17。

²³ 見[明]黃綰：《石龍集》，卷16，頁19。

²⁴ 久庵認為時局蠹壞源於學術之弊，痛責之意屢見文集，如：「我朝自聖祖開基，至承平以來，……不知何故？一變至此之弊，可誰咎哉？此豈朝廷之故，蓋皆學術之弊然也。高者急功名，卑者事私欲，上不知所以正己、正朝廷、正百官；下不知所以敦民生、厚民俗，皆不思為國為民之實、政治之本，歲更月變，時改日易，漸失聖祖所以立治之心、制治之法。此聖祖所謂：『儒非真儒，吏皆猾吏。』者歟？此匡衡所謂：『釋樂成之業而虛為此紛紛也。』律雖有變亂成法之條而不得問，可勝慨哉！」見[明]黃綰，《明道

關懷重心已從良知教的實踐轉至「如何使儒學褪禪顯實」上。²⁶值得注意的是，此處所駁斥的「禪學」，指的是久庵眼中外儒內禪的「良知之說」，這顯然是針對王龍溪而發，據三條文脈可知：首先，在上條引文中，久庵指責今之君子自認悟入「不學不慮」之良知的教法為「學問頭腦」，然卻暗合「不思善、不思惡」的禪宗「本來面目」，以致學思俱廢。久庵援文責難處，即為龍溪平日所言，如：「良知不學不慮，寂照含虛」又如：「蓋良知本體，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。」又如：「『不思善不思惡』，良知知是知非而善惡自辨，是謂本來面目，有何善惡可思得？」²⁷對照以上所引三處說法，足證久庵嚴詞所對。

再者，此處喻之以承象山而來卻流於禪法的慈湖，又譴責自以為「能上悟而得」良知之旨者，實則「必將為害」。慈湖之於象山，正如龍溪之於陽明；²⁸慈湖入禪的譏評，正如龍溪流禪的爭議。眾所周知，龍溪以直悟心體為工夫，從自然流行義立論四無說，陽明許之「為上根人立教」，然先天工夫的頓悟路向卻引發後學空談心性的歪風，在王門內部引發諸多爭辯。錢德洪描述當時學風的蕩滅：「師既沒，音容日遠，吾黨各以己見立說。學者稍見本體，即好為徑超頓悟之說，無復有省身克己之功。」²⁹黃梨洲記載末流衍蔓對陽明學的反噬，特別指出浙中學風的偏頗：「是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口。」劉蕺山甚至將風氣之

編》，卷4，頁54。又如：「今士子類竊聖言以利其身圖，漓天下之風俗，壞天下之人心，莫此為甚，不必深責異端，即此乃門牆，夷狄可以謂學也。昔者儒先所以竭其平生以自學，懇懇以為教者，惟懼人欲易深，天理難明，卒為小人之歸也。館之所以惕然朝夕而深憂者，亦惟此而已。」見〔明〕黃綰：〈答王東瀛論學書〉，《石龍集》，卷15，頁4。

²⁵ 〔明〕黃綰：《明道編》，卷1，頁1。

²⁶ 〔明〕黃綰：《石龍集》，卷16，頁19。

²⁷ 分見〔明〕王畿：〈答劉凝齋〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷11，頁273；〈東遊會語〉，卷4，頁86；〈與陽和張子問答〉，卷5，頁124。王畿類似之語甚多，又如：「良知不學不慮，本無修證，格物正所以致之也。學者復其不學之體而已，慮者復其不慮之體而已，乃無修證中真修證也。」見〔明〕王畿：〈答吳悟齋〉，《王畿集》，卷10，頁248。

²⁸ 黃宗義亦嘗以慈湖譬況龍溪：「象山之後不能無慈湖，文成之後不能無龍溪，以為學術之盛衰因之。」見〔清〕黃宗義：〈浙中王門學案二〉，《明儒學案》，卷12，頁270。

²⁹ 〔明〕王守仁：〈大學問·跋〉，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，卷26，頁973。

起歸諸龍溪「直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。」³⁰錢、劉、黃等人的觀點反映出當時思想界對王學淪喪的普遍看法。梨洲後於龍溪，猶有此慨，長期活動越中的久庵，感受必然更為深切。再核考面對「不起意」說的態度，久庵與龍溪兩人亦持相反立場：久庵痛批為禪，龍溪則極力維護，甚至主張「知慈湖『不起意』之意則知良知」；久庵責之斷思滅意，龍溪則說「不起意則本心自清自明」；³¹久庵認為良知不能脫離思慮而表現，力主「慮者，思也，即所謂致知是也」，³²龍溪則謂「聖學之要，莫先於絕意去識」。³³由此可知，久庵雖未明言「良知之說」的內容，然言害所指並非陽明的良知教，而是影射龍溪推闡所得的四無說。³⁴

³⁰ [清]黃宗羲：〈師說〉，《明儒學案》，頁17。

³¹ 王龍溪曰：「慈湖之學得於象山，超然自悟本心，乃易簡直截根源。說者因晦庵之有同異，遂哄然目之為禪。禪之學，外人倫，遺物理，名為神變無方，要之不可以治天下國家。象山之學，務立其大，周於倫物感應，荊門之政，幾於三代，所謂儒者有用之學也。世儒溺於支離，反以易簡為異學，特未之察耳。知象山則知慈湖矣。」見〔明〕王畿：〈慈湖精舍會語〉，《王畿集》，卷5，頁114。久庵認為象山之學傳至慈湖，已流於禪。龍溪則意見相反，他認為眾人以之為禪，是因為其學直入根源，過於簡直，從而引發習慣於悟體外立工夫的世儒誤解。對於「不起意」說的評價，兩人觀點亦南轅北轍。龍溪認為：「知慈湖『不起意』之意則知良知矣。意者本心自然之用，如水鑿之應物，變化雲為，萬物畢照，未嘗有所動也。惟離心而起意則為妄，千過萬惡，皆從意生。不起意是塞其過惡之原，所謂防未萌之欲也。不起意則本心自清自明，不假思為，虛靈變化之妙用固自若也。」見〔明〕王畿：〈慈湖精舍會語〉，《王畿集》，卷5，頁113。如久庵所理解，龍溪主張的良知教法確有相合「不起意」說之處。龍溪認為在本心的主宰下，「意」是根源於心的自然發用，但是離心所起之「意」則為經驗感性層的活動，並無道德決斷的能力，易生起障蔽良知之「千過萬惡」，而「不起意」的工夫作用正在「防未萌之欲」。但是在久庵看來，以「不起意」為本體，無啻否定「志道、據德、依仁、游藝之事」下手實工，最終只能遁入空寂。

³² [明]黃綰：〈贈王汝中序〉，《石龍集》，卷13，頁19。

³³ [明]王畿：〈意識解〉，《王畿集》，卷8，頁248。

³⁴ 王龍溪以「無善無惡」說心、意、知、物，是從自然的化境上立言。所謂「無」，並非如久庵所理解以蕩除一切意慮作用為工夫目的，而是指只要能直下悟入無善無惡的心體，意、知、物便可在心體主宰下呈現至善無惡的流行活動。然而，龍溪對良知教的工夫引伸，確實在流行中引發後學混漫儒佛、空談心性、耽溺虛境等問題。久庵正是從空無之弊理解龍溪之說，又將其說與「不起意」等同起來，併歸於禪法，因而在救弊意識

又，久庵自言為了遏阻禪風「嘗痛辯之」，然終至陽明辭世，未曾相與對辯，更不曾點名批判。但是，面對徒務虛談的世風，他曾兩度致書龍溪力辨儒釋之異，直指他入禪甚深，並自陳句句「血忱之言」，分別儒禪實為矯弊而發的「不得已」之辯：

蓋諸兄習聞禪學之深，一時未能頓舍，且從來未暇致思聖學故也。……偶爾有見，故見得「止」，方知《書》《詩》所云「止」字及《大易》所示《艮》卦之義皆深契於心，而有不可以言語形容者。……此僕血忱之言，惟諸兄其諒之，勿徒以虛言相高而謂僕之好異也。³⁵

久庵此處毫不留情批評龍溪耽溺禪學，不僅痛責「未暇致思聖學」，甚至要他別再「以虛言相高」，³⁶言詞犀利直接，由此可見，龍溪為久庵口中將儒學禪化的「今之君子」，當屬無疑。³⁷為了勸伏龍溪，其自陳於深感禪學之非的契機下求諸《易》、《書》、《詩》，反思構成了「深契於心」的艮止之學，可見對龍溪教法的抗衡，與他思想形成的淵源息息相關。³⁸

下屢屢斥之為禪。由於本文是以久庵意說的成因與內涵為論題，因此主要是就他的詮釋觀點立論，以掘發久庵所感知的問題本質，為免焦點渙散與支蔓雜蕪，文中不再針對他對龍溪學說理解的正誤與否延伸論述。

³⁵ [明]黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷20，頁28。

³⁶ 同前註，頁30。

³⁷ 對參久庵文集，可知「今之君子」應指王龍溪，然此非謂他對王學的反思僅限於龍溪教法，事實上，久庵終生雖未公開批評陽明，但是以龍溪為起點擴及對陽明思想的疑慮，是不爭的事實。這從他救弊之道採取的不是爭辯良知，而是轉出另立新說的做法，可以得知。門生吳國鼎於〈明道編跋〉中亦嘗錄久庵自述云：「予常與陽明、甘泉日相砥礪，同升中行。然二公之學，一主於良知，一主於體認天理，於予心猶有未瑩，乃揭艮止、執中之旨，昭示同志，以為聖門開示切要之訣，學者的確工夫，端在是矣。外是更無別玄關可入也。」足見久庵是在對良知教法的質疑中，自覺地開出有別於陽明的為學宗旨。從這個角度來看，也就不難理解久庵為何在艮止之學之外，於誠意、格物、致知等的詮釋，都一改陽明說法，他對陽明學的省思，可見一斑。

³⁸ 舉凡思想家為學方向的形成，往往有複雜多元的因素，本文所指對龍溪教法的檢討，只能說是促成久庵思想變化的重要原因，而非單一要素。於此之外，其他如經世實學的思潮、實踐經驗的挫敗、求索經典的體悟等，皆是引動久庵思想轉向的契機，其論亦處處

三、黃久庵對於王龍溪教法的批判

從上述知，久庵是關聯著救正意識評判「不起意」之非，但是他所感知的問題癥結究竟為何？這個問題之所以重要，是因為評判必然是以主觀理解為前提，而久庵對於「不起意」的詮釋顯然是從龍溪教法的理解與反思劃出意義境域，而前設概念又包含了他對於儒釋之辨的認知。這些詮釋活動過程中帶入的個人主張與理解偏向，指向他扣合這一課題所涉及的理論範域。吾人可據久庵〈復王汝中書〉釐清此問題：

工夫必在體上用，體何所在？在於人心獨知之中。既有知覺，必有思慮，……其云憤懣、恐懼、憂患、好樂，即所謂喜怒哀樂者。細求人心、七情必不可無。今欲無之，乃是禪學宗旨。³⁹

凡工夫只在一處，無有兩處之理。夫獨知者，人心本體也。……然緊要只在一獨字。知於此致力，則心體歸一，亂慮不生，故曰「知止」。「知止」二字，實千古作聖心學之祕訣也。夫人之心必有所止，若非其所自止而強欲止之，思慮稍動，即「憧憧往來，朋從爾思」，而不可遏矣。……謂其無物者，則以物為外物，而必欲克去其物，謂之格物，必使一物不存、一意不起，方為無私，方為無意、必、固、我，謂之無聲無臭至矣，然後良知自明，方能廓然大公，物來順應。殊不知「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。」其謂「物」者，實不外吾性分之物；其謂「則」者，實不離吾獨知之則，惡可外之、離之，使克去之以至於無？此乃《觀音經》

可見轉折變因，如：「斯道之續絕、明晦，只在吾人真實用工所在，必不在行履貌似之間。」見〔明〕黃綰：〈復應天彝書〉，《石龍集》，卷 18，頁 15-16。又如：「綰初年之學，只守舊說，專求典籍，將十載而無所得。乃專求諸心，及讀《定性書》，……如此用工又幾二十載，而無所得，乃思《大學》所謂『致知』者何在？一日讀《大學傳》曰：『身有所忿懣則不得其正，有所恐懼則不得其正，有所好樂則不得其正，有所憂患則不得其正。』忽思而有省。」見〔明〕黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷 20，頁 18。本文之所以聚焦於救弊意識的推展，乃因對龍溪「心體無意」說法的反對，直接刺激了久庵「心體有意」觀點的形成，至於其他間接因素，礙於篇幅，文中不再逐一展開討論。

³⁹ 〔明〕黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷 20，頁 28。

所謂「四大非有，五蘊俱空」、《六祖壇經》所謂「本來無一物」之旨，非吾聖人之旨也。⁴⁰

為深責龍溪之誤，除了批之為禪，久庵更以長輩身份諄諄訓示，並從思慮亂體、本體內容、儒釋之辨、實踐方向等面向開展，而縮歸於本體、工夫互涉的主軸，論題看似不同，然最終目的具有相涵相攝的同一性，皆直指四無教法的罅漏，以證成「意」、「用」、「功效」之不可無。就本體與工夫的內容層面而言，久庵認為，龍溪之所以會蹈入空無，乃因著意「思慮略動，則必憧憧往來，其體亂矣」，為了撤除良知障蔽，遂反途走上不起意的極端路數，於是「不得不於上乘討虛靜」，⁴¹以證入「一物不存、一意不起」的本體。他承認經驗層的念慮紛起確實會擾亂本體的朗現，然凡關涉發用層面皆「外之、離之、使克去之」，最終必然遁入隔絕現實、萬物皆捨的空無之境。在他看來，刻意壓制意識的方式只是「強欲止之」，一旦「思慮稍動」，終「不可遏」。久庵指出「人心七情不可無」，為學方向不是抑制情識，而應以調節情感至於中節為目的。意即心體不應建立在絕情滅意上，相反地，唯有在「心體歸一」的前提下，於發用中止於至善之心，方能「亂慮不生」，臻至「其所自止」之效，故曰「知止二字，實千古作聖，心學之祕訣也」。

久庵將「不起意」與「去意」等同起來，然就龍溪的義理內蘊而言，實不必接受他的責難。因為龍溪之「無」並非取消存有論上的實在性，而是就自然化境立論，以直截悟入至善本體為工夫，心、意、知、物於心體朗現中渾化為一，自然地表現為至善的流行活動。久庵的批判看似直指龍溪之弊，實則在錯誤解讀中早已形成必然的分歧，而關鍵正在於他將「無」詮釋為與「有」相對的虛境，職是之故，四無教法遂被曲解成掃蕩一切生命活動的工夫。之所以形成偏頗概念，主要是他的前理解來自與四無教法相關聯的思想評議，於是末流「淪於空寂」的概念輪廓，⁴²禪學罔顧「經世」的前見認知與「講求身心實學」的目的意識，⁴³在久庵的思路中，互涉相融而成「離有入無」的統一一意義，「不起意」說也在這層意義偏向中被詮釋為斷滅意識活動的本體內涵與工夫進路。

⁴⁰ [明]黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷20，頁19-22。

⁴¹ [明]黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷20，頁28。

⁴² [明]黃綰：〈寄吳士美僉憲書〉，《石龍集》，卷19，頁5。

⁴³ [明]黃綰：〈寄羅峰〉，《石龍集》，卷19，頁8。

釐清二人立言的分際後，久庵問題視域的立處即能通過其所認定的二人同異處清楚浮現：就其同者，久庵認為如龍溪所顧慮，雜思念慮的克除確為工夫必須納入的考量，因此他也主張通過工夫達到「亂慮不生」的實踐效用，此其一也；他並不反對龍溪的悟體工夫，甚至一再強調「聖學工夫則在體上」、「工夫必在體上用」、「工夫只在一處，無有兩處之理」，足見兩人在以立體為究竟工夫的觀點上，是具有共識的，此其二也。就其異者：第一，對本體內涵的認知差異。他認為龍溪著意於感性活動對良知的干擾，將良知本體與意識活動視為背反命題，誤以為「心若起意，則為有聲有臭；心不起意，則為無聲無臭，則為無思無為，無意無必無固無我」，⁴⁴「意」的存在成為心體真實與否的判定前提，於是在「有」、「無」相對反的概念架構中，經驗層的消解也就連帶吞嚥了本體的道德動力，原具的道德理則在「無」的標舉中消解殆盡，心體之活動義因而脫落，成為懸空抽象的存有。值得注意的是，久庵質難龍溪「體何所在？在於人心」，此處包含兩個提問：所證之體要在哪裡表現？人心、知覺、念慮等活動對於善的實現完全沒有積極意義嗎？這兩個問題反映出久庵對本體確證方式的看法，他指出「所謂忿懣恐懼好樂憂患，即所謂喜怒哀樂之情，所謂人心是也，其中有道心焉」，⁴⁵可見他不是將人心等同本體，而是指體的作用就表現在使「人心」從「發於人欲」轉為「發於天理」的「道心」，只要依於天理，七情人欲都能成為使善得以實現的積極力量，故不可無。確實，「天理易汨於欲」⁴⁶為修養的難題，儘管如此，他認為實踐就是在不斷「痛自洗刮」中顯其莊嚴，而非走向去意不存的虛境。因此，他承認工夫以立體為首要，但他反對龍溪離用論體的做法，在他看來，「體」之實只能從心的發動處顯出，一旦脫離了現實表現，任何關乎本體的性質、內容以及工夫的討論，都是毫無意義的。準此，為了抗衡以無為體的主張，在「體不離用、用中顯體」的思維中，久庵提出本體「有」的向度，⁴⁷他指出心體並非「以空

⁴⁴ [明]黃綰：〈贈王汝中序〉，《石龍集》，卷 13，頁 19。

⁴⁵ [明]黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷 20，頁 16。

⁴⁶ 久庵云：「心，一也，以其發於人欲，故謂之人心；以其發於天理，故謂之道心。」[明]黃綰：《明道編》，卷 6，頁 73。久庵此說當承朱子而來：「蓋嘗論之：心之虛靈明覺，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。」[宋]朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996 年），頁 19。

⁴⁷ 久庵云：「學者常要收拾精神、歸縮在腔子內，不可一時放之散亂。稍起妄念，即思究破，若放散亂，便成荒失，漸墮肆戾，氣質無由變化，乃謂氣質素稟得如此。然不知只

為本」，而是「含天性之靈而備外物之理」，⁴⁸且「獨知之中，既有知覺必有思慮」。「外物之理」既為心體的本質內容，意味著「理」對應外物方能顯其實，則心體便不可隔絕於經驗世界之外，須通過知覺思慮等活動，及於外物表現其自己，易言之，「意」的活動是理落實完成的必要條件，而這正是儒釋的分野之一。據此，他認為龍溪以「遏性絕情為本體」的詮釋，⁴⁹無疑將本體自絕於現實世界之外，於本體內容的認知上犯了根本的錯誤，故其悟體工夫並非於真實心體上致力，此即久庵屢屢提醒龍溪工夫必在體上用，且一再強調體不能獨立孤懸於人心七情之外的原因。

第二，工夫進路的不同。在工夫與本體相應一致的軸線下，為了證入「一物不存、一意不起」的本體，工夫勢必走上「一意不生」的極端。「無」成為本體首出的概念，「經世之道」在「意」的遺卻中無法開出；「不起意」成為龍溪證體的工夫體段，用力再深也只能走上「出世寂滅」之途。⁵⁰在久庵看來，「不起意」之失不僅在務內遺外，對於感性層擾動的問題也無法獲得根源性的解決，而癥結正在於「非其所自止而強欲止之」，也就是工夫方向的錯誤。一旦偏離體證真實本體的究竟工夫而流於經驗層上著力，即便念慮稍歇，只要微動而起，又陷入「憧憧往來」的困境。久庵指出心與物、意並非對立關係，相反地，物本來包含在心體的內容中，且心體本身就具有起意的作用，所以使「氣機不雜」、「思慮無妄」⁵¹的根本解決之道在於「歸一心體」，於真實的心體上用功，就能在起意應物之發用時止於心，不致流蕩無歸。久庵是從發用的動態過程揭出心、意、物的同一關係，並在此前提下強調體上用功的重要性，於是立體的工夫也就包含了由心——

當初不知收拾精神、歸縮在腔子內，日用隨物變遷，益縱而益亂，益亂而益遠故也。常知收拾精神、歸縮在腔子內，即大學所謂『知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安』，文王所謂『艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人，无咎』是也。此言其性體如此。孔子所謂『艮其止，止其所也』，所謂『无思无為，寂然不動』是也。若言其用，大學所謂『安而後能慮，慮而後能得』，孔子所謂『感而遂通天下之故』是也。若求其要，常知收拾精神、歸縮在腔子內，此所謂孔子『成性存存，道義之門』是也。此予所謂『艮知其止，以存其心』是也。即此存存，謂之有乎？謂之無乎？以視無極、無欲、無心、無情之云何如？此儒、釋之所以分也。」〔明〕黃綰：《明道編》，卷3，頁43。

⁴⁸ 同前註，卷5，頁56。

⁴⁹ 〔明〕黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷20，頁16。

⁵⁰ 〔明〕黃綰：〈贈王汝中序〉，《石龍集》，卷13，頁19。

⁵¹ 〔明〕黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷20，頁17。

意——物所構成之道德主體所開展的實踐過程。於此，更可清楚看出久庵所辨不在如何悟體的工夫問題，而在於用包含於體、立體一定要踐行的主張。

藉由異同別較，我們可以清楚看到久庵所意識的問題在於：證體工夫固然是為了排除感性活動的牽擾而從至善的根源入手，但若因此將本體層與經驗層徹底切割開來，不啻只看到經驗活動惡的一面，不僅抹殺了它對於道德的實現作用，也忘了證體的原初目的。所有的內向修養都是為了確保道德主體對行為活動的主宰而進行，這就是他反對龍溪的主因。在他看來，「無」具體表現在意念活動的遺蕩上，凡關涉經驗世界者，一概俱泯，此即龍溪由儒入禪的關鍵所在，而如何證成本體並非如龍溪理解的「不起意」、「本來無一物」，也就成為久庵首要解決的問題。誠然，當龍溪以執相的蕩除作為本體工夫，並以之為教法宗旨，從者易將無相從本體化境錯渡到經驗活動，在層次混淆中連帶無掉現象作用，喪失了陽明知行合一的實踐精神，這是過度強化本體存有面向落實在體用關係上極易產生的問題，而實際上也引發了務內遺外、墮於空虛的弊端，這不僅是龍溪無法否認的事實，也是久庵在時代處境中亟欲導正的「學術之偏晦」。

在這個意義下，儒釋之辨、救弊歸正、經世之倡全都融為共同的論題，而指向倡導「實言」、「實行」以對治沉空之弊的必要性，⁵²「意」的實踐意義就在此思路中成為理論證成的要項。為了強化意不可泯，他從物不外於心、思慮不外於良知駁斥「一意不起、一物不存」的論點，導出心體必然在現實活動中展開的內容要求，並通過心體的主宰作用的統攝，從根源轉化「意」在歸屬層次上的問題，這種從本體論密合心、意關係的處理方式，隱然已有將「意」往上提至形上層的趨向。而心、意、物的關係從陽明原先強調意、物不可離開心而活動的主體意義，到了久庵則反過來強調心不可離意、物而存在的實踐導向，也可看出陽明後學所面對的問題所在與思想變化。

四、黃久庵對「意」的概念重建

由上分析，可知久庵論「意」的思辨軸線主要是沿著「不起意」的反論前進，並在這個基礎上對有無、儒釋、本體意涵、工夫路數進行系統性地比較，而目的無非是通過「意」的提揭將心體由虛境重新導回致用的軌道上。表面上，久庵與

⁵² [明]黃綰：《明道編》，卷1，頁17。

龍溪各執一端，然辨察問題意識表象形式下的二重視野，清楚展示出論題主軸的聚焦與發散俱在於心、意關係的持論。龍溪主張「不起意即良知」，久庵則認定「一意不存」並非「真體」，⁵³對「意」的歧見集中在心、意是否為背反條件的問題上，這也意味著「意」在久庵並非孤立的觀念，而是統攝於心體內在結構中思考的。從心意辯證關係展開的意圖顯然是是在實行的取向中重新回歸實踐的根源，並從內容屬性上證成心體本身具有實行的要求與動力。致用意圖作為詮釋主體，表現在他評騭慈湖「不起意」說時提出的綱領性說明中，同時顯發出他對於「意」的概念重整：

慈湖以不起意為宗，以《易傳》議擬成變化，為非聖人之言，則必欲廢學與思，及志道、據德、依仁、游藝之事，烏得而非禪哉？⁵⁴

我之學，與慈湖之學初無異。慈湖曰：「人心自善，人心自靈，人心自明。人心即道，人心即神。人皆有惻隱之心，惻隱即仁；皆有羞惡之心。羞惡即義；皆有恭敬之心，恭敬即禮；皆有是非之心，是非即知；愚夫愚婦與聖人皆同，聖人非有餘，愚夫愚婦非不足。」我亦云然。我之所異者，我有典要，慈湖無典要；我有工夫功效，慈湖無工夫功效；我有日新次第，慈湖無日新次第。我則曰：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。」其定、靜、安皆本於止，止在於心而有所，故萬物、萬事皆從我止而不可亂。慈湖則隨其所至而止，止於泛而無所，故萬事萬物皆由其自止而不可約，故慈湖辯孔子「止其所」之言，則曰：「止得其所者，言不失其本，止非果有所也。」我之立心在誠意，去私意；慈湖則并誠意而去之，而曰「不起意」，又曰「起意則昏」。我之工夫在思，去其不當思者；慈湖則并當思而去之，而曰「不思」，又曰「無思則萬物畢照」。我之所學在志道、據德、依仁、游藝；慈湖則一切皆不欲其有。⁵⁵

不若其餘陽明後學對慈湖思想多止於肯認或批判，久庵詳盡對比二人異同，對應「不起意」所無、所去，提出典要、工夫效用、日新次第、止之所在、立心誠意、

⁵³ [明]黃綰：〈答應石門書〉，《石龍集》，卷20，頁13。

⁵⁴ [明]黃綰：《明道編》，卷1，頁15。

⁵⁵ 同前註，頁16。

學思並存、志道據德依仁游藝兼具等綱領，證成「意」之必存。必須釐清的是，慈湖雖然也是在心、意關係中思考「意」，但他是為了處理惡的問題，目的在建立去除意弊以顯靈明之心的工夫。同樣是為了「顯體」，但久庵是為了處理善的問題，目的是從意作為心的活動屬性，說明體必及外而顯才能圓成善的意義。因此「意」只是作為形式上的共同課題，實則二人對於「意」的義理定位迥異。⁵⁶進一步說，

⁵⁶ 楊慈湖云：「然則心與意悉辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則為心，二則為意；直則為心，支則為意；通則為心，阻則為意。直心直用，不識不知，變化云為，豈支豈離，感通無窮，匪思匪為。孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。心不必言亦不可言，不得以而有言。孔子不言心，唯絕學者之意而猶曰：子欲無言。則知言亦病，言亦起意，姑曰：毋意。」〔宋〕楊簡：〈絕四記〉，《慈湖先生遺書》（明翻刻嘉靖四年〔1525〕秦鉞刊本），卷2。慈湖是從偏於一體無分的心體本然而論，因此心、意「未使不一」，而久庵則是極力證明心不可去意。如前文所論，久庵對慈湖的批評，主要是針對王龍溪而發，有趣的是，王龍溪的「意即是無善無惡之意」說以及他對「不起意」的解釋，皆就本體立論；在某種意義上，黃久庵論「意」，也是從本體上立論。然而，二人對於「意」開出的論向為何不同呢？其實，這種從本體上說「意」的方式為陽明固有，其言云：「理一而已，以其理之凝聚而言謂之性；以其凝聚之主宰而言則謂之心；以其主宰之發動而言則謂之意；以其發動之明覺而言則謂之知；以其明覺之感應而言則謂之物。」見〔明〕王守仁：〈傳習錄中〉，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，卷2，頁77。唯陽明論「意」本有兩種解釋方向，大多時候，「意」在陽明學中仍指經驗層中心之所發、有善有惡的感性意念，所以在傳學的四句教法中，格物致知是以照見、誠正意念的善惡是非為內容。王、黃二人論「意」同樣有兩種解釋方向，這是從本體與工夫二者分說必然開出的二重解讀。然而如同陽明之「意」以工夫所對的感性意念為主要論調，龍溪運用「意」的概念時多承襲師說，較少從本體的角度談「意」；相較之下，久庵則從批駁「不起意」之說，強調「意」在本體而不可去，這是其學特出處，也是本文亟欲指出的。因此，此處所述二人的論向殊途是專就「意」的主要定位及概念內涵的差異而言。之所以造成歧論的原因主要是出於問題意識的不同，從而對於「意」各自提出側重性的意義闡發。以王龍溪來說，他認為在後天動意上立根，不免牽纏於世情嗜恣之雜，因此主張直接在先天心體上立根，以免費力。在這個思考脈絡下，楊慈湖「不起意」及其在王龍溪脈落下的解釋，是就心體本然狀態立說，故「不起意」即不離心體本源。這是在如何塞過惡之源的思考下所提出自悟本心、直契根源的工夫，他是從這個層面肯定慈湖之說易簡直截。因此，他雖然也有從本體層肯定「意者，本心自然之用」的說法，但他論「意」仍和陽明一樣多從經驗層的感性意念上說。考量到「意」的善惡變動性與意上用功的困難，所以他才在「誠意，後天之學」上建立「正心，先天之學」的直截工夫。在這個脈絡下，他將「不起意」解釋為不起離心之妄意，故曰「知慈湖『不起意』之意

久庵是關連著對四無教法「落空」的省思評斷慈湖，故其論「意」是通過體用、虛實的辯證，從本體的內在結構證成致用的必然性。為了梳理他提出的綱目之意義指向，以下就意之關涉命題與概念內容，援引相關文句綜合論述。

（一）意之存：工夫與功效並俱

久庵以虛、實之別概括二人整體異趨，⁵⁷並認定首出之異在於「典要」。「典要」一詞出自《易傳·繫辭》，意指恆常不變的準則。⁵⁸此處「典要」是否即《易傳》本意？「意」與「典要」的內在關聯為何？此處含糊難明，我們或可根據他提出第二項異處「工夫功效」所隱含的義理推定：

則知良知矣。而他所說「未嘗有所動」的「本心自然之用」之「意」，指的便是不離心妄動、超越善惡的至善之意。久庵與龍溪問題意識不同，他所面臨的不是如何建立防未萌之欲的本源工夫的問題，而是龍溪四無說所引發的「沉空」流弊。在他看來，龍溪從不起意、說本體，如同取消本體流行動用的可能，視本體空蕩無物的結果就是將實踐導入沉空守寂。職是之故，如何糾導以本體為空無的錯認，強調道德實踐是心體由內到外、由體及用的過程，便成為他批評「不起意」說的立論基準與目的。由此問題意識出發，針對龍溪以不起意為良知，久庵便從本體層面上強調「意」之不可無；針對龍溪強調「意」是離心妄動的，久庵便從本體層上強調「意」為心體結構中的動能。因此，他論「意」雖然也分誠、私兩層，但是多從本體層上立說，而非如陽明、龍溪多將「意」定位為經驗層中待誠的工夫對象。

⁵⁷ 久庵斷定龍溪、慈湖之學俱入禪法，所以不能由虛返實，他指出：「蓋慈湖之學，禪也。禪則所謂『無脩證，無汙染』可也，若在聖學則不可矣。」或又謂：「必如慈湖，方能變化、感通、無窮極，殊不知我之所謂，亦能變化、感通、無窮極。但我之所謂變化、感通、無窮極者皆實，彼之謂變化、感通、無窮極者皆虛。」〔明〕黃綰：《明道編》，卷1，頁15。

⁵⁸ 關於「典要」意涵，由於久庵並未多做解釋，其實義頗有討論空間。「典要」一詞出自《易傳》，也是他提出艮止之學主要依恃的經典，而久庵此辨則是關連著對龍溪的責難批駁慈湖。因此，考辨之法或可據《易傳》解之，或可就龍溪用法反推。然而，此二者亦有不周之處：就前者而言，久庵並未明確援引《易傳》原文確切其義；就後者而言，由於他對於龍溪學說明顯缺乏正確的理解，通過龍溪文本反溯久庵語意，是否真能還原本意，恐值得商榷。因此，筆者以為欲釐清久庵本意，不如尋繹其義理脈絡，或許更能掌握久庵運用「典要」辨斥慈湖的原意，故本文採用的方法，主要依據較論義理旨歸，並比對久庵相關語錄，辨析其義。

夫聖學者所以經世，故有體必有用，有工夫則必有功效，此所以齊家治國平天下也。禪學者所以出世，故有體而無用，有工夫而無功效，此所以虛寂無所住著而涅槃也。……聖學工夫則在體上做，事業則在用與功效上見。⁵⁹

致知則是格物工夫，格物則是致知功效。習察即是致知，行著即是格物。「喜怒哀樂未發謂之中」，於此戒恐乃致知也。「發而皆中節謂之和」，得其中和乃格物也。「物」者，吾之君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之事也。「格」者，停當而不可易也。事至於格則至善矣。⁶⁰

大學之要，在「致知在格物」一句。其云致知，乃格物工夫，其云格物，乃致知功效。在者，志在也，志在於有功效也；致者，思也，「心之官則思，思則得之，不思則不得也」；格者，法也，有典有則之謂也。⁶¹

「成己」所以「成物」，合內外之一也。其用工之要，只在「致知在格物」一句。何哉？人心之本，獨知而已，仁、義、禮、智、信者，人心獨知之秉彝也；君臣、父子、夫婦、長幼、朋友者，人身所具五倫也；家、國、天下者，人身所必有而不能無也。凡此之理，始於知，發於意，出於心，成於身，故詩曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德。」君臣、父子、夫婦、長幼、朋友皆民也，所謂蒸民，乃天之所生也。物者，事也。有君臣則有君臣之事；有父子則有父子之事；有夫婦則有夫婦之事；有長幼則有長幼之事；有朋友則有朋友之事；有其事必有其則，所謂「有物有則」也。則非外爍，皆在人心獨知之中，所云「至善」者在是。⁶²

久庵言工夫功效是落在格物致知的論軸上，關聯著體用、成己成物、儒釋異同等論題併論的。他先將「體用」與「工夫功效」相扣而成一致性的架構，作為儒釋之辨的判準，指出二者差別在於「用／功效」的有無：禪學有體無用，所以虛寂出世；儒家體用兼備，所以能收齊家、治國、平天下的經世之效。為何同樣有體，卻路向相歧？如果有致用與否的差別，是否意味著儒釋之體有所不同？久庵指出

⁵⁹ [明]黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷20，頁28。

⁶⁰ [明]黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷20，頁19-20。

⁶¹ [明]黃綰：《明道編》，卷2，頁21-22。

⁶² 同前註，卷5，頁55-56。

儒家之體「必有用」、工夫「必有功效」，一來表明龍溪、慈湖之所以入禪，乃因所證之體缺乏了「用」的落實，一來對應意之不可去的主張，隱含意與用、功效之間的內部聯繫。他認同格物致知為《大學》的中心命題，但有別於陽明以格物為致知工夫，久庵則反過來以致知為格物工夫，他將「體（工夫）／用（功效）」的結構套入致知格物中：致知為本體，工夫為戒恐於未發之獨知；格物為發用，為體上用功後所顯的發皆中節之功效。

為了能夠順理《大學》文句，久庵先將「致知在格物」的「在」解釋為「志在於有功效」，從格物反過來確立致知的落實導向：致知是格物的依據，格物為致知的完成；致知是格物的動力，格物為致知的目的。如此一來，二者在意義上就形成了不可分的相涵關係，而格物實現與否也就成為致知工夫是否精確的判準。這樣的說法，固然可以從經文的重釋為「體必及用」提出說明，但是在義理關聯的論據支持上，顯然是不足的，若要從「格物」反證「致知」的實踐歸趨，久庵必須從理論上證明作為內在本源的「致知」具有致用的根本導向。基於這項考量，久庵於自成的詮釋體系中將「致」釋為「思」，並指責慈湖去意即廢思。可見在他的思維脈絡中，「思」實為「意」的另一種表述。何謂「思」？久庵指出：

蓋思是工夫，乃心之用，與心之體不同，體是心之靜，用是心之動。⁶³

「時止則止」者，當無事之時而不思也；「時行則行」者，遇有事之時而思也；「動靜不失其時」者，當思當不思皆得其時也。⁶⁴

思乃心之官也，儒則經世之學也，感必有思，通必有為。……若禪，感而無感，故無思；通而無通，故無為。……若儒而猶云無思無為，此乃王衍之徒，清虛所以亡晉。⁶⁵

心有體用，體為「心之靜」，用為「心之動」。此處體用是就心體內在分析地說，從存有義上而言「心之靜」，從活動義上而言「心之動」，二者區別在於心體感物應事與否。因此，久庵才會說「無事之時不思」、「遇有事之時而思」，「思」為本

⁶³ 同前註，卷1，頁15。

⁶⁴ 同前註，頁2-3。

⁶⁵ 同前註，卷3，頁37。

體的自覺其理，於感物之際能去其不當之私心，⁶⁶使視聽言動皆得其正，故「有為」者不會泛無所歸，皆能啟「經世」之用。久庵批評慈湖的「不起意」是「并當思而去之」，心體無感、無思、無為，當然開不出經世的一面。由於「思」是在感物時所致，對視聽言動的方向有價值規約的作用，所以當久庵主張意之不可去、思之不可無時，無疑是從動態的過程建立心、意的一致性，這就從內容規定上將心體導向實用實行。值得注意的是，久庵一面強調聖學工夫在體上，一面強調「思是工夫」、「我之工夫在思」，這在實踐上就形成了兩種意義：其一，能把握「思」的作用才是在本體上做工夫，因此真正的悟體必然會與物感通，並在具體作為中帶出經世功效。禪學雖然有體，然而「不起意」卻化除了心體本具的道德實踐意向，無法下貫於現實活動，以致有體無用，影響所及，引發社會尚虛的敗壞風氣，恐蹈清虛亡晉的覆轍；其二，致思的工夫就是本體發用的過程，故「思」對於經驗層的活動具有辨察、監督、規範的作用，能去其不當、不正者，純化意識活動，避免念慮亂體的問題。

此義既明，回歸久庵對慈湖的批評，就能更清楚看出他在虛無之弊籠罩下重構「意」（思）概念的理論指向。如前所述，經世與否是他簡別儒釋的第一層判定，然此至多為實然表現的不同，必須進一步解釋二者為何在共具本體的前提下卻有致用的差別，才能在義理上提出有效的論據。久庵致信龍溪辯爭本體時，曾質疑「不起意」導致「略涉作用，稍論功效則為作念，而四果皆非」，⁶⁷這表示「意」作為心體的道德意向、動力，是由體致用的關鍵。在這個意義下，我們也就能理解久庵為什麼認同慈湖「人心自善，人心自靈，人心自明」的看法，但又以「意」

⁶⁶ 久庵云：「學者當於四者（視聽言動）萌動之初，即致其思，則忿懣、恐懼、好樂、憂患皆得其正，則心無不在，視無不見，聽無不聞，食無不知其味矣。於此皆得其正，則親愛、賤惡、畏敬、哀矜、教情五者皆無偏僻。五者皆無偏僻而得其正，則好知其惡，惡知其美，而身脩矣。身脩而無偏僻，則家由之而齊，國由之而治，天下由之而平矣。」同前註，卷1，頁7-8。「思」具有導正感官、思慮、情感活動的作用，使行為表現能得其正、合於理，可見在久庵的運用下，「思」為本體工夫。類似的用法屢見文集，如：「大人之道，只在正己，正己之要，只在慎獨。獨者，獨知也。獨知之地，四端所在，萬理攸具。孟子所謂萬物皆備于我是也，於此致思則曰『惟精』，於此歸縮則曰『惟一』。」〔明〕黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷19，頁11-12。「蓋思是工夫，乃心之用。……予以艮止存心，以執中為志，以思為學。」同前註，卷1，頁15。

⁶⁷ 〔明〕黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷20，頁28。

之有無論定二人虛實。在久庵的思路中，化除「意」的作用後，善只是虛善、靈只是虛靈、明只是虛明，而體也只是缺乏動用的虛靜。準此，「意」在本體內容中的有無，也就成為儒釋分野的第二層判定。

從他對於本體發用層面的側重，再回頭審視儒釋的本體異同問題，就能將繳繞的表述，清楚梳理開來。久庵對於三教之體，除前列引文外，時有論陳，如：「艮止於內而不動，乃性之真也。老氏……又曰：『夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是曰復命，復命曰常，知常曰明』，言此性之歸根復命，則常靜而常明也。釋氏曰：『前一念不生即心，後一念不滅即佛……』亦指此性言。三教之言性皆同，而作用不同，今之為禪學者，欲併作用而同之，所以施之修身、齊家、治國、平天下則泥。」⁶⁸表面上，久庵似認定儒釋之體同無二致，然深入考察久庵論述，其言三教之「性」偏重的是「止於內不動」、「歸根曰靜」、「一念不生」的層面，亦即本體論的存有義（心之靜），但是在活動層面上（心之動），他卻認為今之禪學者以為證體等同致用，「欲併作用而同之」的結果，就是走向出世。故儒釋就「心之靜」而言可謂同，然就「心之用」來說實不可同之。⁶⁹因此，久庵一方面肯定三教性同，卻又一方面批評禪學「以虛無為根」。由此角度觀之，我們才能從經世的面向深入本體結構的析解，俱結於「意」之有無的思路，看出以虛實別異儒釋的深層義涵。

（二）意之發：格物致知的樞紐

再回歸格物致知的不二不離的關係來看，「思」（意）的聯繫作用更為顯豁。久庵以「思」釋「致」，則「致知」遂隱含了有別以往的詮釋：首先，「致知」

⁶⁸ [明]黃綰：《明道編》，卷1，頁4-5。

⁶⁹ 久庵從流行發用層面區別儒釋本體之異，亦見於下列引文：「夫禪乃出世寂滅之事，視吾聖人經世之道，不啻天淵之懸絕。蓋聖人之道，皆準天地之生生自然不爽者為之建立。故其言本體也，則曰：『《易》有太極』、『皇建其有極』、『天生蒸民，有物有則』；其言用功也，則曰：『必有事焉』、『學有緝熙』、『人必有不為而後可以有為』。然禪皆以空為本，故其言本體也則曰『四大非有』、『五蘊俱空』，其言用功也，則曰『應無所住而生其心』、『無無所無』、『無無亦無』。」[明]黃綰：《石龍集》，卷13，頁19。他肯定儒、釋皆有本體，然而儒家之體能化成天地之生生，釋氏則不能；儒家的用功在事上、在用中、在現實中有為；釋氏則一切皆無。由此可知，在久庵的思路中，儒、釋之體在心之用的有無上，仍是有所差別的。

被轉為本體的內在特徵，獨知具有「思」的作用，「思」是「心之用」，是決定情感、行為表現形式的道德意向，由於心體結構本身便包含了用的一面，所以「用」為「體」實現的必要環節，離開了用所證立的體，也就不是儒家的至善實體；再者，久庵將「意」提起來等同於「心之思」，使得心、意結構產生了變化，他說「我之立心在誠意」，意不再與心形成異質異層的憑依關係，而是納入心體中，成為道德實踐的動力根源，這就從本體層保證了付諸日用實踐的必然動向。這種說法，是從體用不二來證成「意」在實踐活動中的積極作用。「意」的概念重構，無疑打破了陽明將「意」視為有善有惡的解讀，「意」不再是良知澄治的對象，反而成為生命活動方向的主宰。之所以著眼於「意」，除了是對龍溪「不起意為良知」說法的反擊，同時也有借助「意」本然的動態性，將心體從虛無之境導回現實致用的用心。值得注意的是，當久庵將「思」與「意」等同起來，並指出「思」乃感物所致的工夫，意味著「意」必須即事方顯其用，此即從道德意向對於經驗活動的作用處提揭出「意」的道德性，這在一定程度上不僅肯定心、意在實踐意義上不可分的緊密程度，也反證了「意」的活動為心體實現至善過程不可規避的存在。

但這並不表示久庵完全顛覆陽明「有善有惡意之動」的說法，他將善惡無定的意稱為「私意」，將純粹至善的意稱為「誠意」，私意可無，但誠意不可去。二者有何區隔呢？久庵指出：「誠者，五常之本，當仁而仁，當義則義，當禮而禮，當智而智，當信而信。」⁷⁰久庵從五常之本說「誠」，並從用的一面言其道德準則義，則「誠意」顯然是指意以誠為其內容，能靈活面對具體情境，主導行為表現出仁、義、禮、智、信的道德意義。那麼「誠意」如何落實呢？按照久庵的說法，就是去其不當思的「私意」，當「私欲淨盡」後，「天理純完」的「誠意」就能在一切活動中朗現出來。⁷¹於此區隔下，「誠意」有別於感性意念，上提至本體層，為心體內在的道德意向，能決定生命活動的價值意義。所以久庵說「立心在誠意」，心唯藉誠意的體現才能立、才能成其體，因此任何人都不能在「不起意」的前提下宣稱把握了至善之心，這也意味著意識只要經過「淨盡」的純化過

⁷⁰ [明]黃綰：《明道編》，卷3，頁38。此說乃直錄周濂溪而來：「誠，五常之本，百行之原也。」[宋]周敦頤：《通書》，《宋元學案》，見《黃宗義全集》，第3冊，卷11，頁590。

⁷¹ [明]黃綰：《贈朱氏二生》，《石龍集》，卷9，頁5-6。

程就能體現天理，對於道德實踐有一定的正面積極意義。久庵的說法和陽明以「為善去惡」為誠意工夫的精神一致，只是陽明側重的是良知是非照察的一面，而久庵將明覺能力歸屬於「思」，並在思、意一致的基礎上，將本體致用的實踐意向稱為「意」，並強調至善純然的「意」對倫理實踐的推動力。不同的是，久庵以「意」為心之用，在誠的內容支持下具有道德判斷的自決力，故去除私意為誠意（思）的作用；陽明則將「意」視為經驗層的意識流動，為待誠的對象，必須經由良知的辨察才能純化。這種說法，是將陽明「誠意」的工夫義，轉為本體活動義，意思雖然改變，但都肯定道德實踐必須在意識參與下才能進行。既如此，何必要將「意」分立兩層呢？根據久庵的說法，他認為慈湖過度誇大意對心的遮蔽，為了實現內在的善，反而連同誠意一併去之，全然否定了意識對德性體現的正面意義，此不啻泯除本體所含的倫理實踐意向，許多陽明後學就是在慈湖說的氾濫中取消了儒學原有的經世精神。

久庵詮釋「致知」時以用顯體的思維，同時也表現在「格物」的詮解上。由於致知必及於格物方得完成，格物必以致知為據方能表現其用，「格物」之「物」在「思」的作用中，也就不能侷限於內在的意念善惡，而必須及於具體的事事物物。他將「格」釋為「停當不可易」、「有典有則」之「法」；「物」釋為「事」，「格物」是對應君臣、父子、夫婦、長幼、朋友等所表現出的事物之理。所以久庵謂「致知在格物」兼攝成己、成物，是「合內外之一」的樞紐，而「至善」也就不可停留於內在的證立，必須「事至於格」才能圓成價值意義。這種說法，無疑是針對龍溪之弊而發，意在指出成己不能取代成物，悟體不能取代致用的實踐，唯有在家、國、天下等現實物事中盡人倫之道，體才有著落處，善的價值才有可能體現。

那麼，「意」是如何納入格物致知的實踐結構呢？久庵指出「凡此之理，始於知，發於意，出於心，成於身」，謂「理發於意」，不是將理、意二分，而是指理必須通過意的發動才有實現的可能，此顯然是將「意」視為「格物」之所以可能的內在動力根源，故「意」為致知（成己）與格物（成物）內外合一的關鍵。概括地說，久庵主要是以「意」作為「格物」、「致知」的中介環節，此義理定位反映出幾個側面：第一，儘管久庵思想表現出鮮明的實行性格，但是他將格物納入致知的活動中，這種格物不可離心（致知）的說法，沿襲了陽明重視主體實踐的思考。不同的是，當久庵將「意」定位為道德動力，「格物」成為心體實現的過程，使得格物不可離心的心學立場在根源義的回歸中更為強化；第二，心、

物關係在意的聯繫中與意、物關係併合為同一軸線，隨著「意」的地位改變，「物」便收攝於心體結構中，成為本體發用活動中的一環，這就從體的內容保住「成己」貫通「成物」的實踐取向。對應久庵意識到陽明後學在「以格物為格其非心」的詮釋中徒務證體的現象，他將「物」從內在抽象的「非心」導向外部實踐活動的「事」上，於是「格物」從格其非心的內向性轉為致用顯理的外向性，這在一定程度上又重新回到陽明「物者，事也」、「意之所在便為物」的軌道上；第三，「格」的道德理則發於「意」，而表現出的德性意義又是關聯著「物」而言，這是久庵側重從動態面說「理」的一貫講法，與他重視實行的取向有直接的關係。故每言及「理」，往往強調「成於身」、「其理必盡人倫之道」，⁷²「物」即「外物之理」，「則」即「有典有則」，物理與典則皆須在「事」上方能呈顯條理成其真實，⁷³立體一旦脫離體用是一的前提，體就只是空體、理只是虛理，既開不出經世活動，道德也沒有表現處。所以他不滿龍溪連同「吾性分之物」與「吾獨知之則」一概「無」之，正是因為物則作為心體結構的一環，是心實現其自己的具體著落處。論述至此，我們順著思想文脈反推最初所說的「典則」義涵，可知應是指向由「意」所發的「事物之理」，久庵以此為二人差別之首要者，顯然有強調道德的圓成必須在現實事物中體現的意義，這也是心體有無、虛實的判分樞紐。

（三）意之本：止於體用俱全之所

久庵論「格物致知」蘊含了如何迴虛入實的問題意識，實行的強調又扣合了經世致用的時代思潮，這些思考論軸與他對「不起意」的批判是相融合一的，同時也成為他詮釋《大學》的前見。回歸到久庵指出的「工夫功效」，在他的觀點中，「不起意」即去除心之用，而致思工夫與格物功效皆因此消泯。論述至此，已大致可看出久庵批評慈湖所提出的七項「意」之綱領，俱攝於「心之用」中，接著點出的「日新次第」亦是如此。「日新」出自《大學》，是從動態的過程論述德性的完成，而「日新次第」的實義表現在「止」上。根據久庵的說法，對於「止」的體認，乃深感龍溪禪學之誤所偶見之得。因此，儘管「止有所所」與「止

⁷² [明]黃綰：《明道編》，卷5，頁57。

⁷³ 久庵云：「有君臣則有君臣之事；有父子則有父子之事；有夫婦則有夫婦之事；有長幼則有長幼之事；有朋友則有朋友之事；有其事必有其則，所謂『有物有則』也。則非外爍，皆在人心獨知之中，所云『至善』者在是。」同前註，頁56。

泛無所」是久庵認為他與慈湖在意之存去問題上引發的差異之一，但其中所包含對本體有無問題的辯證，對龍溪仍具有相當的針對性。久庵指出同樣是現實處事，他是「萬物、萬事皆從我止而不可亂」，慈湖則是「萬事萬物皆由其自止而不可約」，之所以有如是差異，關鍵正在於止之所的有、無。「有所」與「無所」差異何在？久庵指出：

《象傳》所謂「艮，止也。」此言其體也，言其止不動如此，非言無也；「感而遂通天下之故」，即《象傳》所謂「時止則止，時行則行，其道光明」之旨，此言其用也，言其動而變通如此，非言無也。⁷⁴

言止非泛止，止必有所。所即心中之竅，一陽如粟，所止之處，即所謂天地之根，陰陽之門，五性皆備於此。故曰成性存存，道義之門，故謂之氣機。⁷⁵

止知其所，則氣理兼備，體用俱全，聖學之本在此矣。知其本則知所存心，故《大學》曰：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。」知其本而能安，則體立而氣順，氣順而心之用行。⁷⁶

其體既立，由是施於君臣、父子、國人之間，無不各得其止，此指止之用而言也。有敬止之止，而後有各得其所之止。⁷⁷

「止」有終極、達止義，所達止之處在於心。由於心為止之處，所以久庵有時直言「知止之止指心體」。⁷⁸為何「知止」可為「聖學之本」？久庵指出此乃因「止必有所」，所以只知「止在於心」是不夠的，還必須進一步體察「心有所」。「所」指的是心以「天地之根，陰陽之門，五性皆備」為內容，由於心含具氣用動力的「氣機」，所以不僅能涵養蘊存德性，又能通往道義。意即心本身既是天地萬物的道德原理，同時也是體現萬物之理的動力根源，故能經由氣化將理施於君臣、父子、國人之間而「各得其所之止」。所以要把握聖學之本，就必須了解氣、理與體、用俱全於心之所，故「知其本」的前提乃「知所存心」，不知心有所，也就偏離

⁷⁴ 同前註，卷3，頁37。

⁷⁵ 同前註，卷1，頁3-4。

⁷⁶ 同前註，頁2-3。

⁷⁷ 同前註，頁2。

⁷⁸ 同前註，頁1。

了聖學。久庵就是從這個角度批判龍溪之「無」：作為本體的心寂然不動時，不可謂之「無」，因為就其所含之萬物之理可見心體的實在性，此即心之「有」；當心體感而遂通、動用變化時，不可謂之「無」，因為由「氣順而心之用行」的一面可見心體的動用，此亦心之「有」。他在本體論上的有無辯證，其實仍延續陽明重視道德主體性的思維方式，只是相對龍溪從超越性的存有義論體，他是從理氣不離、體用不二的心體結構，強調心對含具的萬物之理具有主動實現的內在要求，故體立必然帶動氣用、依止心之所就能氣順用行。

那麼，久庵為何認為「意」之存失會導出「所」之有無的差異呢？這必須從久庵提出「止」的目的察辨。他指出應事感物之所以能不亂其理，關鍵正在於「定、靜、安皆本於止」，故慈湖去意也就連同止之所連帶泯除，以致萬事萬物無循約之理。「意」與「止」有何關聯？我們可參覈以下這段話梳理久庵之意：

「止」字足包「至善」，「至善」不可以包「止」字。蓋心知所止則「至善」在其中，徒云「至善」而不知所止，則憧憧雜亂而無所寓，惡在其為至善也？此僕所以將二「止」字看得明白：上「止」字雖兼體用而工夫全在體上用，下「止」字專指體言，而貫「定」、「靜」、「安」三字。定者，心不憧憧而能止也；靜者，心如止水而能明也；安者，隨心所寓而能安，所謂動亦定、靜亦定也。此正對「憧憧往來」者言，所以灼然為聖學之心訣也。⁷⁹

「知止」之「止」是體，⁸⁰定、靜、安是止之用。不知所止，則念慮雜亂而無寓；知所止，則心不憧憧而明定。久庵認為所止之心只涉及價值指向的內容規定，若論到至善的完成仍須兼及體用，故曰「止字足包至善，至善不可以包止字」，而由內至外、由體致用的通孔就是作為活動起點的「意」。那麼為何要以「止」作為「意」的前提呢？這是為了處理「意」上提至本體層必然得面對的問題：如果是「意」是實現萬事萬物之理的動力，那麼如何保證「意」是由心所發，而不會在起意過程中受外物牽引而質變為感性念慮？他指出，本體工夫的另一層意義正在於「定」

⁷⁹ [明]黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷20，頁18-19。

⁸⁰ 久庵從本體論「止」，如：「知止之止指心體」，見[明]黃綰：《明道編》，卷1，頁1。「《象傳》所謂『艮，止也。』此言其體也。」同前註，頁340。

境的維持，如果體上工夫方向正確，不論現象層次如何動靜，也能隨時保持止於心的穩定狀態，如此自然不會隨物流於憧憧往來的念慮。在他看來，慈湖就是因為不了解止之體下貫於用時，能在定靜安的境界中如止水般循理不移，所以將現象上的動靜誤以為是本體層的寂感，遂以不起意之虛境為體。去意的結果是將感物而動的一面由體上剝落，這樣的虛寂之境根本無法在現象界中開展，以致面對動相，氣機活動無止、無所、無可循理處，只能隨物紛起雜亂之念，反受制於廣泛的萬事萬物而「不可約」。至善無法在理的開展與落實中步步圓成，所以慈湖成德無「日新次第」；倫理實踐被排除在至善內容之外，所以孔子「志道、據德、依仁、游藝」等進德之教皆「不欲其有」。⁸¹然而離開了用即非體之實，離開了氣亦無理之實，久庵認為慈湖就是不能把握這點，所以「變化、感通、無窮極者皆虛」。

久庵批判慈湖實則關聯著龍溪「意見可為典要，即有方所。意見者，良知之蔽，如火與元氣不容以並立也。」的論點而說，⁸²然而他的說明同時也提揭出「意」的特質：第一，「意」本於止。「意」之所以能不受物之牽擾而表現出價值方向，關鍵正在於「意」乃依止於心之所而作用，也就是說「意」的活動是在定靜安的本體境界下進行的。此意味著心之體用與念慮的動靜屬於不同的層次，現象層有動靜，而作為本體層次的意是無所謂動靜的，即便置身於萬事萬物的動靜相，依然能止於心體定靜安的本然狀態循理而發。因此久庵論意「本於止」，這是從存有論的根據說明意的價值指向是由心所規定；又稱意為「止之用」，這是從本體論的發用指出意是在心的定境下活動的。第二，「意」即「心之所」。久庵認為心體有意則「止於心而得其所」，「不起意」則「止於泛而無所」，代表「意」即心之竅、心之所。意止於心非謂心、意之間是主依關係，而是相對於雜亂無歸的念慮，指「意」作為心體的內容，是心體本身主動的、要求落實的實踐意向。因此久庵強調心體有意有思，又說工夫只能在體上做，意正在此。

⁸¹ 久庵詮釋「志道、據德、依仁、游藝」乃偏向切於日用的德性實踐：「行之於身，無不中節，謂之道；成之於身，溫良恭儉讓，謂之德；全其仁義禮智信於心，謂之仁；切於民生日用，衣食居處必不可無，謂之藝。故道曰志，德曰據，仁曰依，藝曰游。此乃聖學之所有事者也。」同前註，頁 19。

⁸² [明]王畿：〈與林益軒〉，《王畿集》，卷 11，頁 294。

四、久庵意說的理學意義

「誠意」作為《大學》八條目之一，在陽明的工夫論中一直是討論的重點，相對於至善的心體，「意」作為心之所發，是落在感性經驗層上有善惡之別的活動。直至龍溪先天工夫與「無善無惡」的主張衍生出盛談玄虛的流弊，久庵在憂心陽明學禪化中進一步檢討以「不起意」為本體的問題，⁸³「意」的義理高度有了新的突破。在此之後，陽明後學逐漸關注於「意」，爾後王一菴、王塘南陸續出現「主意」的論調，至劉戡山的誠意說發展至高峰。從思想發展來看，久庵對於「意」所提出的新解釋，打破了王學對「意」的傳統說解，可謂為「意」之概念變化的肇端，本節將在此脈絡下，揭示久庵意說的理學意義。

（一）心、意關係的轉變

「四句教」作為良知教的定盤鍼，著重的是意之活動不定性以及「誠意」工夫在成德過程中的重要，「有善有惡」的「意之動」是阻礙「無善無惡心之體」體現的主因，心、意在四句教中呈現的是實踐根據與澄治對象的緊張關係。儘管意念純化後的道德活動才是實踐歸趨，但是一來四句教著重的是工夫著力處，一來「意」在「心」的對立關係中被彰顯的是偏向惡的一面，於是為善去惡後的純化意念究竟屬於「心之用」或屬於「意之動」？抑或是由形上之理與感性意識共同組成？意識活動對道德實踐的正面意義在哪？就成為留待解決的問題。再者，「意」既被定位成有善有惡的感性意識，那麼從後天之意上用工夫，只能待意念生起而後誠之，不僅難以根絕不善之意，亦無法從本源上開出道德活動。為了從先天統後天，龍溪遂在意起之前於先天心體上立根，並從四句教發展出四無說。如此工夫走向本無問題，然而他將工夫重心移至「無善無惡心之體」的悟入上，又以「不起意」為本心之自清自明，心、意之間的對峙更為強烈，導致從學者一方易得出本體與意識相互排斥的結論，使心被錯解為排除任何意識活動的空寂之

⁸³ 黃綰云：「今日君子，於禪學見本來面目，即指以為孟子所謂良知在此，以為學問頭腦。凡言學問，惟謂良知足矣。故以致知為至極其良知，格物為格其非心。言欲致知以至極其良知，必先格物以格其非心；欲格物以格其非心，必先克己以去私意；私意既去，則良知至極，故言工夫，惟有去私而已。故以不起意、無意必、無聲臭為良知本體。良知既足，而學與思皆可廢矣！」見〔明〕黃綰：《明道編》，頁9-10。

境；一方在「不起意」的論調中，易造成意、知、物等致用過程從心體的實踐環節中脫離。此二者在龍溪四無說的流傳中迅速引發流弊，刺激了久庵對於心、意關係的重新省思。

久庵將意劃分為道德意向（誠意）與感性意念（私意）兩層，正是反省到了重體略用、務內遺外的危險性。他將「誠意」提策起來納入心體結構，從純粹意識活動淵然止於心規定「意」的道德性，藉此與私意做出區隔。如此一來，「意」既是心之所存，又是心之所向；既是實踐動力，又是道德判斷法則。其實四句教雖然是以「意」的純化為工夫重點，但是誠意之所以為工夫要項，不正說明「意」在道德實踐過程中的必要性？然而當龍溪轉向心上立根，又以不起意為良知，陽明原有從誠意落實良知天理的一面因而淡化，心與意呈現對立的緊張關係更加突顯，連帶現實經世的一面也就越來越開不出，自然容易引發去意的流弊，這是久庵切身感受到的問題。一旦脫略了意，心、物之間的連結也會跟著斷裂，現實活動當然開展不出。久庵正是看到這點，所以將純化的意念從「意」的範疇中提煉出來，歸併於心體結構中，將誠意與心之用等同起來。心、意泯除對峙性的距離，在實踐關係中密合為一，意作為心的內在屬性，從工夫的用力處轉為本體的活動力，不僅在體上與心、理取得同質同層的一致性，萬事萬物之理甚至得依賴意才能實現。這使得「意」抬升到前所未有的思想高度，有別於過去著意在感性、善惡不定、受治待誠等偏向負面的解讀，它在成德意義上主動、正面、有所作為的面向開始獲得一定程度的重視。

（二）心、意、知、物的概念重整

以《大學》正心、誠意、格物、致知的工夫條目為基礎，陽明在良知教所成的詮釋體系中對成德工夫提出新詮，心、意、知、物的概念通過在意念發動處做誠意工夫，成為兼攝本體與工夫的縱貫結構。到了龍溪的四無說，工夫的用力處移到無善無惡的心體上，意、知、物必須在心體悟入所顯的化境中，才能與心渾然是一。儘管心、意、知、物在境界中仍有一起併顯的直接關聯性，但是一方面證體的工夫實際上不需要意、知、物的參與，一方面在心體的超越意義過度抬高的結果下，心與意、知、物間的聯繫也就隨之模糊，四者不再於工夫過程中融為不可分割的實踐整體。最明顯的是，心體本有的知覺照察義、推致良知於事物的活動義，在陽明後學中已不再是主要討論的議題，影響所及，後學莫不以揣摩為道之根柢，「學術之弊」導致社會風氣丕變，士人「皆不思為國為民之實、政治

之本」。久庵的指責確實指出了王學後期發展的一些問題，而這些變化也反映在心、意、知、物關係的析離上。事實上，當「意」在實踐過程中的作用減殺，也就意味著「意」所關聯的知、物等心之用一併隱沒，這就是為什麼久庵欲抗衡空寂之弊，須設法為心、意、知、物的概念結構提出新的解釋。

久庵的做法是重新回到《大學》，試圖藉由不同的闡發將心、意、知、物重整為不可分的實踐整體，以扣合他「講求身心實學」的主張。有趣的是，當救弊意識與實學導向作為詮釋的前見，和《大學》的成德內容相疊在一起，在視域融合中又重新回歸到對「意」的強調上，不同在於，「意」被賦予不同以往的價值意義，使心、知、物、理、氣皆辯證地聯繫起來。首先，心、意、知、物從陽明「心、知（本體）／意、物（現象）」改為「心、意、知（本體）／物（現象）」的結構序列。當「意」提到本體層次，一方在心、意是一的基礎上，即便在心體立根，也不會導致意的遺卻；一方以心為動態結構，悟體不以根絕意念為目的，而是以自發的純粹意識活動為根本導向。接著，久庵將「致知」釋為心（獨知）之思，能見「物則之當然」。在他的詮釋中，「致知」與「誠意」都是「心之用」，前者偏向道德判斷法則，後者偏向純然至善的道德意向，但內容意義上其實是相涵的。最後，他以事物之理的實現解釋「格物」，「格物」並非格除非心，而是使人生種種事行各得其所，為誠意在現象界中的具體落實，也是致知所成就的功效。為了深化四者相扣相成的緊密關係，久庵又根據「知止」義，指出意、知、物皆是「止之用」，而止的要義又在於理氣兼備、體用俱全的「心之所」。⁸⁴於是，氣、用、意、知都在活動義的首出中，涵攝於本體內容。在心、意、知、物完整實踐的前提下，才可謂之立體。久庵的詮釋，在誠意、致知、格物不離心的心學

⁸⁴ 心、意、知、物的重整，必然涉及到《大學》的重新詮釋。事實上，黃久庵除了突破陽明誠意論調，同時也改變了陽明以《孟子》充實「致知」的詮釋策略，轉而以〈艮卦〉會通「知止」，並以此為主發展出艮止學說。非惟久庵如此，陽明後學劉師泉、王塘南、聶雙江、羅念菴、萬斯默、李見羅等人也紛紛突破陽明以致知為核心概念的藩籬，轉而側重「知止」義的發揮，甚至以之為《大學》主腦，形成攝知歸止的解經新途。此一《大學》核心概念究竟為「致知」或「知止」的問題，在一定程度上表徵了對陽明學傳衍及其流弊的另一股反思、修正、重構的新潮流。而《大學》解經視角的轉換，正是學術走向變化落實於經典詮釋上具體而微的展現。由於久庵經詮角度的擇取，以及在核心思想的認定上所產生的立場位移，涉及明末的學術風氣轉換以及《大學》注經發展，必關聯綜論方能縝密探討，實非本文篇幅所能涵蓋，故筆者已另撰新文專研。

基本立場上，更強調心不可離誠意、致知、格物的一面：離開了意、知、物，心無法立其實；脫離了意識活動的貫徹與道德事行的作為，至善亦無法圓成。通過概念重整，「意」成為內心自己所發動的純然意識，心、意、知、物經由「意」的作用，密合為一體的道德活動。表現在實踐上，體上工夫依舊只能在心上做，然意、知收攝於心中，故心體的證立同時也包含意、知之用，並俱顯於現實物事。這種說法，保留了陽明對「心」作為道德主體的基本立場，同時通過「意」的動態性及其所指向的實在之物，強調心體實現範圍涵蓋了意、知、物，立體工夫亦須建立在意、知、物的貫通上。他對於「意」在德性意義上的肯定，不僅揭示了「心地實學」的精神，「意」上提至本體層的趨向，也成為晚明主意思想脈動的發軔。

五、結語

久庵對於「意」之義涵的重新架構，是在實言、實行、實學的經世導向中，從心、意相容問題重新審視「意」的道德作用。他在沉空守寂之弊的前見上評斷龍溪「心體無意」的論點，並關聯著對龍溪的理解評駁慈湖「不起意」說，以之視為裨補學術偏晦的方法之一。他批駁去意的主張不啻離儒入禪，並從虛實、有無、體用等面向展開辯證，從而在較論中提出七項意之綱領性的說明，其中關涉了格物致知、心體結構、心物關係、體用有無、心止之所等命題，然皆縮攝於「心之用」中，在在可見他對「意」的思考包含了將心體從虛無之境導回現實致用的用心。他所賦予「意」的新風貌，是在「意」的二分基礎上，將「意」納入心體結構中，成為心體本具的道德意向，於是「意」不再是有待澄治的對象，反而在道德實踐中開展出積極、正面、有所作為的作用，成為至善圓成的必要條件。表現在理論效應上，「意」作為由內至外、由體致用、由成己至成物、由致知到格物的樞紐，一方從本體層保證了付諸日用實踐的必然動向，一方使得心、意、知、物四者在「意」的動態活動中密合為一，由此處可見心體之有而非無、實而非虛、理氣俱全而非虛寂之境。他將「意」上提至本體層的新定位，指出心體必及於意識活動而表現的現實意義，此重整心、意關係以救弊的做法，成為主意思潮的開端，在晚明思想的發展上實別具意義。

引用文獻

- 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 王畿：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 王宇：〈從黃綰到黃宗羲：陽明心學與十七世紀的智識轉型〉，收錄於《王陽明故居開放典禮暨國際學術研討會論文集》，浙江：浙江古籍，2008年1月，頁463-476。
- 王宇：〈合作、分歧、挽救：王陽明與議禮派的關係史〉，《中山大學學報：社會科學版》，卷49，2009年6月，頁97-107。
- 王寶漢：《黃綰理學思想研究》，臺北：逢甲大學中國文學系碩士論文，1999年。
- 方奕亮：《黃綰研究》，香港：香港大學文科碩士論文，1995年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年。
- 朱湘鈺：〈王門中的游離者——黃綰學思歷程及其定位〉，《中央大學人文學報》第55期，2013年7月，頁107-146。
- 朱紅：〈黃綰良止思想及其對王畿近禪化的批評〉，《浙江社會科學》2013年7月，頁115-159。
- 朱紅：《黃綰思想研究》，浙江：浙江大學博士論文，2013年。
- 沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第10冊，浙江：浙江古籍出版社，2000年。
- 邵秋豔：〈論黃綰對心學的繼承與修正〉，《信陽師範學院學報：哲學社會科學版》卷30，第5期，2010年12月，頁30-36。
- 吳秀玉：〈明代中葉黃綰之實用實行哲學〉，《宜蘭技術學報：人文及社會專輯》第9期，2012年12月，頁115-132。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局有限公司，1990年。
- 唐宇元：〈黃綰思想新議〉，《齊魯學刊》第3期，1991年，頁19-25。
- 容肇祖：《中國歷代思想史·明代卷》，臺北：文津出版有限公司，1992年。
- 陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編：《明清實學簡史》，北京：社會科學文獻出版社，1994年。
- 陳堅：〈黃綰的「良止」心學——兼談黃綰心學的天台佛學性格〉，《周易研究》總第116期，2012年11月，頁77-88。

- 黃綰：《石龍集》，明嘉靖原刊本，微捲M00545710。
- 黃綰：《明道編》，北京：中華書局，1959年。
- 黃綰撰、張宏敏編校：《黃綰集》，上海：上海古籍出版社，2014年。
- 屠承先：〈陽明學派的本體工夫論〉，《中國社會科學》第6期，1990年。
- 張宏敏：《黃綰生平學術編年》，浙江：杭州大學出版社，2013年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學，2003年。
- 張克偉：〈試論黃綰對王學的評騭與乖離〉，《寧波大學學報：人文科學版》卷5，第2期，1992年2月，頁18-26。
- 張學智：〈江右王門王塘南的哲學思想〉，《中國文哲研究通訊》卷18，2期，2008年，頁97-110。
- 張韶宇：〈《易》之微言莫要于「艮止」——黃綰「艮止」易學研究〉，《周易研究》總第105期，2011年1月，頁36-41。
- 張勇：《黃綰艮止之學新探》，湖南：湖南師範大學公共管理學院碩士論文，2012年。
- 傅怡禎、黃靜妃：〈黃綰生卒年考〉，《大仁學報》第23期，2003年，頁127-143。
- 游騰達：〈慈湖學說在明代中葉的迴響——以陽明後學評騭「不起意」說為焦點〉，《國文學報》第43期，2008年6月，頁75-107。
- 游騰達：〈陽儒陰釋：——論羅整菴、湛甘泉對楊慈湖的評判〉，《中國文學研究》第26期，2008年6月，頁77-115。
- 楊國榮：《王學通論——從王陽明到熊十力》，上海：華東師範大學，2009年。
- 楊簡：《慈湖先生遺書》，明翻刻嘉靖四年（1525）秦鉞刊本。
- 葛榮晉：〈黃綰實學思想簡論〉，《浙江學刊》總第55期，1989年，頁86-92。
- 趙元煜：《黃綰艮止學說述評》，蘇州：蘇州大學政治與公共管理學院碩士論文，2011年。
- 劉輝玲：〈黃綰的義利觀及其當代價值〉，《船山學刊》總第78期，2010年，頁79-81。
- 錢明：《陽明學的形成與發展》，江蘇：江蘇古籍出版社，2002年。

Transition of the Conception of “Consciousness” in Post-Yangmingism Theory

Hou, Chieh-chih*

[Abstract]

Following the troubled, corruption-riddled rule of the mid-period of the Ming Dynasty, there was a transition in academic theories toward practical purposes such as the Study of Character, the Study of Qi, the Study of Consciousness, the Study of Confucian classics, etc. Following the fall of the Ming and the rise of the Qing dynasty, many of the above studies followed different paths and so it was in the Study of Consciousness. Before Liu Ji-shan developed his theory of Sincerity and Behaving in Private Life, the interpretation of "Consciousness" in Post-Yangmingism had already changed. This trend can be traced back to the new interpretation of Wang Yi-an, Wang Tang-nan and the original commentary of Huang Wan towards Yang Jian in the review of "Intension". This research choose Huang Wan's commentary on Yang Jian's "Without Intension" theory as the case, not because of the process of how he determined Yang's theory and related effects, but in order to examine the hermeneutic dimensionality, critical vision and the origins of Huang Wan's viewpoint among the philosophical discourse of that era, and to discriminate the reform of argumentation, universe of discourse and value in Neo-Confucianism for the Transition of "Consciousness" in Post-Yangmingism. Along with renewed interest in Yangmingism, Yang Jian's philosophical discussions investigated the relationship between heart and consciousness. Post-Yangmingism argued that Yang's theory was sound enough to be developed as a practical guide to life. Further, why did Yang's writings attract the attention of Huang Wan? Huang was a good friend and later a pupil of Wang Yangming, yet in old age, due to the corruption in that era, he reexamined Yangmingism and became a witness and researcher of how Yangmingism spread, divided opinion and crushed contrary beliefs.

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

On what standard did Huang make his comment? What was the basis of content, development of argumentation, and interpretation for "Intension"? How came Huang raise different opinions with Wang Yangming and the effect on thoughts in late Ming? This research critically examines and discusses issues raised by the above questions.

Keywords: Huang Wan, Jiu-an, Yang Jian, consciousness, Post-Yangmingism