文與哲　　第三十五期
2019 年 12 月 頁 151~194
國立中山大學中國文學系

晚明許敬庵「格物」說的思想建構*

侯潔之**

〔摘 要〕

敬庵的思想變化與《大學》詮釋有著密不可分的關係，從最初服膺良知教到歷經心性之辨與無善無惡論爭，後經三十年參究所得出的「格物」新解，不僅作為學說總結，也是歷來代表訓解之一。「格物」說的提揭，是為了導正王學「務內遺外」以及「本體與工夫斷裂」的兩大流弊。他以「知止」為《大學》要點，並以「性體完復」詮釋「止」，而以「格物」等心上工夫作為「復性之學」的進路。由於他的《大學》詮釋系統乃依於「心性非一非二」與「善的二重意義」的理論基礎，因此「格物」被定位為存心復性的關鍵，並開出去惡歸止與知止養善兩大路徑。特別的是，他將「格物」與「誠意」、「慎獨」統一起來，一面統攝格致誠正的體上工夫，一面開出修齊治平的致用實踐，強調體用俱全方為「至善」的實現。為了防止工夫重蹈重內略外的偏向，儘管「格物」雖然仍然沿襲陽明格心的路數，但是他引入朱子敬涵動察的工夫作為「格物」之法，使心上工夫兼有「存養」與「去惡」之體用兩方。從這個角度來看，心性關係重整不僅表徵本體思考視野之換位，同時也從工夫脈絡辯證心性的做法，顯示出本體與工夫內在聯繫的思考。此格物路向的拓展及其所包含的救正向度，影響了關中大儒馮從吾與理學殿軍劉宗周，在思想史進程上可謂有其積極意義。

關鍵詞：許敬庵、格物、大學、九諦、復性

---

* 本文蒙兩位匿名審查教授細心指正，諸多提點，受益良多，謹此致謝。又，本文為科技部優秀年輕學者研究計畫「心性分合—許敬庵心性論義理演衍及其與李見羅、胡廬山之論辯」（108-2628-H-002-007-MY2）部分研究成果，承蒙科技部惠予支持，併申謝忱。

**國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、前言

自王陽明（名守仁，1472-1529）提出四句教，關於「無善無惡心之體」及其流弊的質難不斷，諸多論辯者在詮釋視域與概念建構的交互牽引下，以持說所蘊含的問題意識、詮釋取向與交鋒論題為義理間架，於救正意圖與論題省察共同作用中鋪衍出新的致思路徑。作為王門外首位就「無善無惡」說公開激辯的理學家，許敬庵（名孚遠，1535-1604）於萬曆二十年（1593）提出〈九諦〉，對於「無善無惡」說的評騭在當時批判聲浪中極具代表性。因此，相關研究多集中於此，或從王學視閾比論，或從論辯利鈍相較，或定位為學派之爭，幾皆導出「九諦相形見拙」及「不契無善無惡說」的結論。[1]誠然，在無善無惡之辯的脈絡下來談敬庵，是把握其說的重要管道。但是〈九諦〉以質難為主，即便內容觸及了本體、工夫、教法等問題，也是環繞著「無善無惡」說提出駁斥，至多反映出心性思維的某一側面，遑論全盡其學意蘊。

然而，除了無善無惡辯爭，他對於晚明理學發展難道毫無推進之處嗎？眾所

[1] 許敬庵曾與周海門問辯，為「無善無惡」說著名的三大論戰之一。目前關於許敬庵的研究，亦多以〈九諦〉、〈九解〉為主。如蔡仁厚：〈王門天泉四無宗旨之論辯—九諦九解之辨的疏解〉，收錄氏著：《新儒家的精神方向》（台北：台灣學生書局，1989 年），頁 239-276。此文乃奉牟宗三先生（1909-1995）之命，逐章詳細疏解；王格：〈「九諦九解」之爭始末考〉詳考此一爭辯從爆發、發展到結局的詳細過程。《哲學動態》2014 年第 12 期，頁 40-45；麥仲貴：〈附論：周海門之九解與許敬庵之九諦之辯難〉，收錄氏著：《王門諸子致良知之發展》（香港：香港中文大學，1973 年），頁 223-235，以及佐藤錬太郎：〈明清時代對王學派的批判〉，收錄吳根友主編：《多元範式下的明清思想研究》（北京：三聯書店，2011 年），頁 145-180。以上二文，僅抄錄九諦內容並簡述要義；林洪兌：〈「四有」「四無」之辯的深入：周海門之《九解》與許敬庵《九諦》之辯難〉節選了諦一、四、八概括敬庵論點。《儒教文化研究》第 4 期（2004 年 2 月），頁 149-159；彭國翔在《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005 年）第六章第五節論「無善無惡之辯」，統體式地在晚明無善無惡之辯的脈絡上探討理論內涵。頁 394-419；陳立勝：〈王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉是這一主題中富啓發性的研究之一。他通過論辯措辭與論辯雙方所預設的信念，進行共時態與歷時態的考察。可惜的是，由於所重在於辨析三次辯難之異同及其詮釋學義蘊，對於九諦的梳理並不多。《臺大歷史學報》第 29 期（2002 年 6 月），頁 1-27。這些研究，主要是以九諦九解的對辯為中心，對於敬庵觀點多整體性的俯瞰，較少集中性的探討，至於論辯意義的定位，也多以契合龍溪學與否為判準，而鮮能結合諸子學間的互動關係，擴及至對明末思想演進走向的影響。

周知，敬庵有兩大高足，一位是晚明關學集大成的馮少墟（名從吾，1557-1627），[2]一位是理學殿軍劉蕺山（名宗周，1578-1645），兩人在思想形成過程中皆深受啟發，[3]「順性而動」乃心性是一之前提的觀點傳衍至馮少墟，[4]發展為以性言心、以理為宗的關學宗風；「存心以盡性」、「意念漸以收拾歸根」的論點傳衍至劉蕺山，[5]成為心學過渡到性宗的承啟樞紐，故論及晚明關學的心學化與劉蕺山思想淵源時，又必得溯及之。馮少墟倡道關西以致天下從學，使關學聲勢繼張橫渠（名載，1020-1077）、呂涇野（名柟，1479-1542）之後又攀上另一高峰；劉蕺山性宗、心宗分說，總結了宋明理學六百餘年的義理發展，他們於晚明理學之地位可謂舉足輕重。然而，由於敬庵思想研究上的匱乏，連帶其二人的義理源流面貌模糊，[6]以

---

[2] 〔明〕馮從吾：《馮少墟集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1293 冊，台北：台灣商務印書館，1986 年），卷 3，頁 69。受到敬庵的影響，少墟力斥「無善無惡」之說，並在救弊意識的推動下，辨分儒釋，主張「以理為宗」，將關學相沿的禮教傳統轉向價值意義的溯源，使關學煥發出有別以往的新面貌。影響所及，四方從學者千餘人，人稱「關西夫子」。清初關中大儒李二曲（名顒，1627－1705）曰：「關學一脈，張子開先，涇野接武，至先生而集其成，宗風賴以大振。」〔清〕李顒著，陳俊民點校：《二曲集》（北京：中華書局，1996 年），頁 181。

[3] 馮少墟嘗謂：「從吾不佞，不能勉自策勵以答老師之知。然繩趨尺步何，莫非老師賜也。……況從吾夙辱陶鑄，被化尤深……于諸生時，時與同志諸君子講明此理，反覆體驗，務實得于身心。」〔明〕馮從吾：〈奉許敬庵老師〉，《馮少墟集》，卷 15，頁 254。另一弟子劉蕺山亦曰：「僕平生服膺許師者也。」〔明〕劉宗周：〈與屢思十〉，《劉宗周全集》（浙江：浙江古籍出版社，2007 年），冊 3，頁 320。又說：「余嘗親受業許師，見師端凝敦大，言動兢兢，儼然儒矩。其密繕身心，纖惡不肯放過，於天理人欲之辨，三致意焉。嘗深夜與門人弟輩杳然靜坐，輒追數平生酒色財氣、分數消長以自證，其所學篤實如此。」〔清〕黃宗羲：〈師說〉，《明儒學案》，收入沈善洪、吳光主編《黃宗羲全集》（浙江：浙江古籍出版社，1987 年），冊 7，頁 22。劉士平（生卒年不可考）亦稱祖父劉蕺山「生平以學業推服者，許恭簡公一人而已」。〔明〕劉宗周：〈劉宗周傳記資料彙編〉，《劉宗周全集》，冊 6，頁 607。劉、馮二人對許敬庵的推崇可見一斑。

[4] 〔明〕許孚遠：〈與胡廬山先生論心性書〉，《敬和堂集》（臺北：漢學研究中心，1990 年，據日本內閣文庫藏明萬曆刊本影印），冊 2，頁 2。

[5] 〔明〕許孚遠：〈簡鄧定宇丈〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 70。

[6] 劉、馮二人在哪些層面承接許敬庵？心性思維又是在什麼樣的承學背景下發展而出？若要完整梳理出晚明思想的發展脈絡，這些問題勢必不可迴避，而許敬庵的思想內容也就成為解決問題的關鍵。可惜的是，儘管學界對劉蕺山與陽明思想的聯繫多所探究，然而對於二者思想媒介管道的許敬庵卻鮮少論及。目前以此為主題的論著僅張天杰：〈劉宗周與朱子學—兼談許孚遠的朱學傾向及其對劉宗周的影響〉，《福建論壇．人文社會科學版》2013 年第 10 期，頁

致晚明學風的脈動遞嬗始終未能清晰朗現。由上可知，不論是完整勾勒出敬庵的思想形貌，抑或梳理出晚明思想的發展脈絡，釐清敬庵學說皆為不可或缺的一環。

可惜的是，湮沒於〈九諦〉的鮮明印象，學界對敬庵其他思想關注甚少。然而「反對無善無惡」的立場無法解釋為何〈諦三〉、〈諦七〉明明已契知「善不可有意而為」的作用層面，[7]仍堅持從善惡相待的實有立場保證為善去惡工夫的著落？亦難以說明論辯後為何不是沿著蕩除「無善無惡」說的良知教軌跡前進，反而力倡「《大學》之道，必始於格物者也」，[8]並主張「識得止體」為「《大學》之功」？[9]更讓人困惑的是：既然敬庵主要反對的是以「無善無惡」言「心」，為什麼從〈九諦〉到晚年的「格物」說，相較從「善」的價值意義論體，反而更側重「心」在活動過程中「為物欲所蔽」的特質及對治工夫？[10]也就是說，僅徵諸〈九諦〉的思維視角考辨敬庵學的建構，是不足的。這是因為〈九諦〉於敬庵學思歷程僅為中繼而非思想定型，在這之前已有從信奉「心即理」過渡到「心性非一非二」主張的思想轉折，[11]在這之後又有「苦心於茲」所重訂的「格物」說。[12]只是

113-119。文中指出「許孚遠在『天理人欲之辨』、『主敬』以及《大學》學上的朱學傾向對劉宗周有著至關緊要的影響」，頗值得參考，可惜受限篇幅與主題，內容主要集中在劉蕺山與朱學的聯繫，於敬庵交遞之處所論甚少。再者，張氏將敬庵定位為朱學，忽略了他對於王學的思想融會，以致未能觸及他在心學層面對劉宗周的影響，甚是可惜。晚明關學的研究現況情形相同，部分論文如：趙均強：〈許孚遠與晚明關學的心學化〉，《孔子研究》2015 年第 2 期，頁 80-86，雖已指出許敬庵是將王學引進關中的關鍵人物，然多僅止於歷史陳述，著重敘述許敬庵與王吉甫（名之士，1536-1592）、馮少墟、張心虞（名舜典，1557-1629）等人的往來關係。至於許敬庵在關西引入的是怎樣的「王學」？所推動的「心學」又是怎樣的型態？亦鮮少有相關探討。至於相關論文即便詳細疏解〈九諦〉，受限於辯說主題，僅能辨析〈九諦〉論點及爭鋒之處，無法完整勾勒出敬庵的思想形貌。如蔡仁厚：〈王門天泉「四無」宗旨之論辯—周海門「九諦九解之辨」的疏解〉，《鵝湖月刊》第 4 期（1975 年 10 月），頁 11-20、鄭燦山：〈許敬庵、周海門九諦九解之辯〉，《國立編譯館館刊》第 25 卷第 2 期（1996 年 12 月），頁 143-159，皆屬此類。

[7] 〔清〕黃宗羲：〈泰州學案五〉，《明儒學案》，卷 36，頁 127。

[8] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉、〈諦張長卿格物說〉，《大學述》（臺北：漢學研究中心，1990 年，據日本尊經閣文庫藏明萬曆刊本影印），頁 19。

[9] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 12。

[10] 〔明〕許孚遠：〈簡儲以忠大行〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 23。

[11] 〔明〕許孚遠：〈與胡廬山先生論心性書〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 1。

[12] 〔明〕許孚遠：〈簡蔡見麓少宰〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 18。

學界多矚目許、周二人對於「無善無惡」的闡釋，以致敬庵如何從心性之辨演遞出〈九諦〉，又如何構成《大學》詮釋的「前理解」，歷來為人所忽略。事實上，作為敬庵思想總結的並非著名的〈九諦〉，而是被劉蕺山列為歷來訓解代表之一的「格物」說。[13]然如其自言此乃經「三十年往來參究」具結成說，[14]因此探討該說義理又必得置放在思想發展軸線上來審度，從他信良知轉向心性分合辯證的問題意識以及由此引發的概念重構進行析解，再以此為基礎探討〈九諦〉對「無善無惡」說的理解偏向與思維基點，如此方能剝繭層層義理環扣深入掘發「格物」說背後的問題意識、詮釋立場與思維取徑。從這點考量，本文擬梳理敬庵「格物」說形成前所參究者，從思維視域與概念建構的交互作用切入，析解關懷取向的成形與命題辯證所演衍出的思維原則，以及如何以此為詮釋支架建構出「格物」新說，以期廓清此詮釋異動的義理內涵及其意義，進而予以適切的思想定位。

二、「格物」說的關懷取向與理論基礎

從思想歷程來看，葉進卿（名向高，1559-1627）稱：「先生之學，初慕陽明、念菴，晚乃專契程朱。」[15]黃宗羲（1610-1695）謂：「先生信良知，而惡夫援良知以入佛者。」[16]黃、葉之說不盡相同，但他們不約而同地指出陽明學對敬庵思想發展的深刻意義。如其二人所說，敬庵極為肯定良知教，嘗謂：「我朝王文成先生揭致良知三字，直透本心，厥旨弘暢矣。」[17]然而，萬曆二十九年（1601），敬

---

[13] 劉宗周指出：「格物之說，古今聚訟有七十二家，約之亦不過數說。『格』之為義，有訓『至』者，程子、朱子也；有訓『改革』者，楊慈湖也；有訓『正』者，王文成也；有訓『格式』者，王心齋也；有訓『感通』者，羅念菴也。」〔明〕劉宗周：〈大學雜言〉，《劉宗周全集》，冊 1，頁 657。類似論述又如：「格物之說，相傳有七十二家，其最著者，為以『至』訓格，朱子是也。以『去』訓格，慈湖及許恭簡師是也。以『式』訓格，陽明是也。以『感通』訓格，念菴是也。」〔明〕劉宗周：〈學言〉，《劉宗周全集》，冊 2，頁 448。

[14] 〔明〕許孚遠：〈簡萬思默年兄〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 31。

[15] 〔明〕葉向高：〈嘉議大夫兵部左侍郎贈南京工部尚書許敬庵先生墓誌銘〉，《蒼霞草》，卷 16，頁 13b。收入《四庫禁燬書叢刊》第 124 冊（北京：北京出版社，2000 年），總頁 413。

[16] 〔清〕黃宗羲：〈甘泉學案五〉，《明儒學案》，收入沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》，冊 8，卷 41，頁 256。

[17] 〔明〕許孚遠：〈胡子衡齊序〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 17。

庵經反覆訂正出版《大學述》，轉而「闡明格物之說」，[18]並以「性體完復」為心之所止。[19]這是否如葉氏所說「專契程朱」尚待商榷，然可確知的是此思想變化非晚年方致，而可溯源於萬曆十一年（1583），敬庵裁決李見羅（名材，1529-1607）與胡廬山（名直，1517-1585）心性歧見時，所提出的有別朱、王學之「心性非一非二」的主張。心性關係重整所表徵的是本體論思考視野之換位，可見在〈九諦〉提出前，敬庵對「以心為體」已有所動搖，而此時期心性思維的建構模式，成為日後《大學》的詮釋立處。

（一）王學流弊的救正

心體與性體的關係之所以成為明末重要論題，與「無善無惡心之體」之說有密不可分的關係。值得注意的是，不論是三大無善無惡之辯，抑或各種對本體的反思，幾乎都不是單獨論「心」，而是圍繞著心性關係展開。形成這個現象的原因之一，乃就表述形式來說「無善無惡」是否適合指稱心體，直接關乎心與性的一致性，而心與性之間的關係又至少牽涉到三個問題：第一，「心即理」能不能離開「性」去談？第二，離開性善背景下討論心體，是否會造成天理的脫鉤，以致流入禪學？第三，即使承認心性內容一致，也無法迴避心性在現實表現中常有不一致的狀況。若如此，在「心」的概念缺乏分疏的前提下就將「理」繫屬於「心」，會不會造成「理」在實踐或認知上的錯誤？這些連帶衍生的問題，使得許多陽明後學即使支持無善無惡說，也不免於言心時加重對性的討論，反對者尤然。特別是當陽明後學關懷重心從良知教重工夫的實踐取向轉移至本體內容的聚訟，導致末流之弊層出不窮，許多理學家開始意識到不論是「外心言性」抑或「重心略性」皆易引發偏弊，故矯正王學之弊者往往也同時思索如何避免再回到朱學支離的問題，而怎麼平衡、重構心性關係遂成為晚明思潮走向之一。許敬庵、胡廬山、李見羅的心性論辯，就是在這個背景下產生，而敬庵在這場論辯中對王學流弊的反思成為日後格物說的起點。[20]

---

[18] 〔明〕許孚遠：〈中庸述序〉，《中庸述》（臺北：漢學研究中心，1990 年，據日本尊經閣文庫藏明萬曆刊本影印），頁 1。

[19] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 12。

[20] 目前針對這場論辯的研究僅有一篇：張昭煒：〈試論陽明後學中的心性連黏〉，《東岳論叢》第 34 卷第 6 期（2013 年 6 月），頁 93-97。張文篇幅甚短，然見解深刻，頗值得參考。又，他們之間的辯論書信有李見羅《見羅先生書》中的〈與胡廬山〉、〈答胡廬山〉，胡直〈答李見羅〉、

李見羅將流弊歸咎於陽明「以致知為宗」，從理氣之分證成心性為二，反對以良知為體。與李見羅持論相反，胡廬山駁斥「性在心外」之說，從「即心言性」的進路堅持「心性本一」。為了調停心性是否為一體的爭論，敬庵提出「性不雜乎形氣」、「心之為名，合靈與氣而言之」[21]的觀點，作為心性分合的立論。顯然地，他之所以重構心性關係，關鍵不在於「性」，而在於「心」。是什麼動搖他對以心為體的信心呢？其言曰：

> 第今之學者，不談空說玄而舉歸於無何有之鄉，則標宗立旨而以為千聖不可易，及察其心性之際，猶或蔽於氣質，障於意見。此學術之不明，無惑乎經濟之無當也。[22]
>
> 真儒全行，以王文成公勛致期，雖非其才，不當自棄。抑僕年來見得吾儕學者總為心性未徹，精神未完，所以種種作用未善。[23]
>
> 本朝王文成先生，可謂一振其響，未幾而又寢微，其故何也？文成得之於心悟力行，而諸公或接之以知解議論，其說漸長，其味漸薄，至使良知二字若為贅疣，容易向人開口不得矣。間有賢者欲起而維之，則又不免自作主張，仍以意見話柄相奪，斯道之明，安可望也？孚遠竊謂今日之學，無有言論可以摽揭，惟是一念純誠，力行不懈，則此道自明。其間辛苦磨練，冷煖自知，功夫難以一語了決。[24]

〈再簡見羅〉、〈復許敬庵〉，許敬庵《敬和堂集》中的〈與胡廬山先生論心性書〉等，此六封為張文所據文獻。筆者發現爭鋒不僅於此，李見羅《觀我堂稿》中卷 12、13 另有〈答胡廬山丈書〉兩封，卷 14 有〈與胡廬山丈書〉；卷 13 收有〈答許敬庵書〉、〈與許敬庵書〉兩封，卷 17 復簡〈答許敬庵〉2 則，卷 18 亦有復簡〈答許敬庵〉2 則。另，《觀我堂摘稿》收有許敬庵序，亦論及心性。許敬庵《敬和堂集》卷 1 有〈胡子衡齊序〉，卷 5 有〈簡李見羅年兄〉；《大學述》附錄〈大學述答問〉。《明文海》卷 320 收有許敬庵〈壽李孟誠年丈七袠序》。限於篇幅，本文論述主要以敬庵為主，而不旁及李、胡二人心性思想。〔明〕李材：《觀我堂稿》，明萬曆間愛成堂刊本（據內閣文庫影印）、《觀我堂摘稿》（東京：國立公文書館，2013 年），頁 1-5；〔明〕黃宗羲：《明文海》（台北：台灣商務印書館，1977 年），頁 10-12。

[21] 許孚遠嘗言：「大率性之為名，自天之降衷，不雜乎形氣者而言；而心之為名，合靈與氣而言之者也。」〔明〕許孚遠：〈與胡廬山先生論心性書〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 1。

[22] 〔明〕許孚遠：〈答陸仲鶴撫臺〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 27。

[23] 〔明〕許孚遠：〈答朱太復〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 30。

[24] 〔明〕許孚遠：〈簡王敬所先生〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 46-47。

> 問王文成先生致良知之說。曰：先生當時原有悟處，洞徹性靈，因拈此三字口訣，欲使人人反求而得其本心，一破支離汗漫之習，此有功于後學不小。但知體在人亦甚圓活……學者依傍靈明知覺，遂多淪於空虛疎畧之病，所以立言之妙不如聖門。然文成語錄原謂「格物者致知之實」，又謂「大學之要，誠意而已矣」。真能格物以致此良知而一歸於誠意，豈有後來學者流弊耶？[25]

敬庵對陽明始終信服，所不滿者實為後學衍生之流弊。在他看來，「致良知」之所以「有功于後學不小」，一方面乃因將性理本源歸於內在本心，破除了朱子向外格求天理的「支離汗漫之習」；一方面融會「反求而得其本心」的向內路途及「歸於誠意」的直截工夫，收攝於簡易的三字口訣——良知」宗旨。在敬庵的理解裡，體認本心固然是良知教工夫的重要環節，但所體現的心必須本於性理，並且以長期力行的誠意工夫為前提，否則任何對於心的探求都只是「知解議論」、「談空說玄」，而非真正的良知。因此，敬庵對「依傍靈明知覺」，乃至「舉歸於無何有之鄉」以「標宗立旨」的風氣極為憂心。確實，知體有其圓活靈動的面向，然而當學者過度抬高虛明特質，甚而將一切心上工夫集中於此，結果就是「日入於高玄」，[26]以致心性成為空談的話頭，或在高玄理境中想像參尋，或冒認情識知覺為心之靈明，最終「多淪於空虛疎畧之病」。心學發展至此，良知本具「性理」所蘊含的至善價值反落入第二義，取代「如何使天理真切落實於心」的工夫關懷，對心體抽象境界的描摹反而成為後學的談論重心。影響所及，良知教「辛苦磨練」的工夫過程在競逐妙悟的風尚中，被視為「向人開口不得」的「贅疣」，念念誠正的實修工夫因而失落，遑論經世濟民的致用精神。敬庵所意識到的問題正是天理義的落空，表現在本體上是「理」從「心」上脫落，表現在工夫上則是誤以「談說」為「實修」。[27]就前者而言，心之所以爲道德實踐根據乃本於內在實理，然而後學卻因過度強調心的主觀層面而日益淡化性理嚴格的道德意義，導致心之靈明作用與

---

[25] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 10。

[26] 敬庵指出：「近世文章日趨巧便議論，日入於高玄，而行履多見其疎闊，事功鮮見其巍煥，其為關係不小，有世道之責者，能無慮乎？」〔明〕許孚遠：〈簡焦漪園丈〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 85。

[27] 敬庵曰：「學不貴談說，而貴躬行，不尚知解，而尚體驗。學者之學，務實修而已矣。」〔明〕許孚遠：〈原學篇三〉，《敬和堂集》，冊 4，頁 3。

天理內涵的界線混淆不清，乃至錯認知覺為良知而猶不自知。就後者而言，「力行不懈」的誠意工夫是良知朗現的必經歷程，也是天理落實的重要環節，然而後學卻略過躬行而跳躍至化境的描述，終不免流於播弄虛境、話頭玩弄，故敬庵慨嘆「功夫難以一語了決」。之所以空疏不實，乃因認取本心時脫離性理的脈絡；之所以輕忽實踐，則是以為良知化境本自現成。[28]敬庵的責難主要是針對四無標宗所引發的流弊，他將這些問題歸諸「心性未徹」，意即缺乏對心性內涵真切的把握是造成心性之學落空的主因。如何區隔心之虛靈與性理之善？如何證成誠意工夫之於體現本心的必要性？解決這些問題的救弊意識推進他重構心性關係，也成為晚年「格物」說的背後思維。

（二）「心性非一非二」的提出

流弊的盛行使敬庵開始對「心」較為流行不拘、主觀自證的面相感到憂慮，但是他為何歸咎於「心性未徹」，延展為心性關係的反思？仔細辨察，當敬庵指出學者「依傍靈明知覺」在實踐上的危險時，所意識到的實為心體體認途徑的問題。誠然，虛靈為心之本質作用，但確保本體活動的前提是認取之心所本的是天理。因此，當虛靈取代天理成為悟入本體的主要途徑，缺乏天理衡準的主觀自證極易走作爲感性知覺，終而演變成認欲為理的末流。此太過抬高心體以致天理脫略的流弊，反映出「心即理」的表述形式容易引起「心可取代理」的誤解。因此如何精準定位心的內涵，並對心性關係提出更好的詮釋，以保證作為儒家終極價值的天理恆存不墜，就成為包含敬庵在內的晚明共同關懷論題。許、李、胡三人之所以在救弊共同意圖中不約而同關注心性分合，並以「氣、靈是否為心性共有的特質？」為論辯焦點，原因正在此。

論辯以李見羅致書胡廬山為發端，他認為「虛與氣合而靈從生焉」，而心之所以或作善、或作不善，乃因擁有「靈」的特質，故「心、意與知總非指體」，而是待正的後天之用。[29]胡廬山覆信反對李見羅「以靈覺專屬心，而性別為不靈不覺之體」的說法，主張「本心即是性」。他指出作為「人之本心」的靈覺「出於

---

[28] 即使是堅守「心性本一」的胡廬山也曾慨嘆：「至近時傳良知之學者，又多失本旨語知矣，而不必良語良知矣，而罔致知之功。一聞用功語，輒生詫異，過在於任心流行而不復辨欲，遂於聖賢所指凝聚兢業之功盡與掃除，其弊將哆於晚宋支離之失，使陽明公復生，當為攢眉。」〔明〕胡直：〈衡廬精舍藏稿〉，《胡直集》（上海：上海古籍出版社，2015 年），卷 23，頁 463。

[29] 〔明〕李材：〈答胡廬山丈書〉，《觀我堂稿》，卷 12，頁 1。

天命」，能「宰乎形氣」，至於「雜乎形氣者，則蔽昧其本心者之過也，非心之本然也」。[30]這場爭辯以檢討「入於玄虛」問題為肇端，兩人論旨主要在「性是否與心共具靈覺特質」的分歧，此中所蘊涵思考有三：其一，若論心不可單提虛靈不昧，是否意味天理與心之靈明不能相互涵攝？性理不具虛靈特質？其二，心之明覺之所以被冒認為感性知覺，關鍵在於所認知的心不以天理為根據，這是否代表心有從理與從欲的雙重性？其三，末流之所以不重現實工夫，乃因輕忽心有被氣質遮蔽的可能，然而天理的實現又必須以之為載體，那麼理氣之間的關係該如何定位？李、胡的心性之辯主要是圍繞著此三股思路而展開，最終之所以得出相反結論，癥結在於對「心之靈是否為氣？」的認定不同，見羅將心歸屬於氣，故認定心性為二；廬山主張心能宰氣，然心並非氣，所以堅持心性是一。儘管論調不同，但他們都承認心確實有雜乎形氣的時刻，只是見羅認為這是屬氣之心的必然表現，而廬山則否認氣為心之本然，歸因於氣具有「蔽昧本心」的干擾性。敬庵裁決爭端，提出「心性非一非二」的觀點調停：

> 夫心性之難言久矣，混而一之，則其義不明；離而二之，則其體難析。譬諸燈然，心猶火也，性則是火之光明；又譬諸江河然，心猶水也，性則是水之濕潤。然火有體，而光明無體，水有質，而濕潤無質。火有體，故有柔猛，而光明無柔猛；水有質，故有清濁，而濕潤無清濁。火之明、水之濕，非一非二，此心性之喻也。大率性之為名，自天之降衷，不雜乎形氣者而言；而心之為名，合靈與氣而言之者也。性只是一箇天命之本體，故為帝則，為明命，為明德，為至善，為中，為仁，種種皆性之別名也。此未嘗有外於心之靈覺，而靈覺似不足以盡之。心者至虛而靈，天性存焉，然而不免有形氣之雜，故虞廷別之曰人心、道心。後儒亦每稱曰真心妄心、公心私心。其曰道心、真心、公心，則順性而動者也，心即性也；其曰人心、妄心、私心，則雜乎形氣而出者也，心不可謂之性也。君子之學能存其心，便能復其性。蓋心而歸道，是人而還天也，即靈覺即天則，豈有二耶？夫性之在人，原來是不識不知，亦原來是常明常覺，即寂而照，即照

[30] 〔明〕胡直：〈復許敬庵〉，《胡直集》，頁 877。

> 而寂，初非有內外先後之可言。若以虛寂為性體，而明覺為心用，是判心性為二物，斷知其有不然也。[31]

在靈覺的問題上，敬庵肯定「心者至虛而靈」為至善天性，立場似與廬山一致。然而在氣的歸屬上，他卻指出「不雜乎形氣」謂之性，「合靈與氣而言之」則名為心，態度似又與見羅同調。然心性若為二，為何卻說「其體難析」，不可判為二物？關乎此，必須綜合敬庵心性之辯的評判取向與建構立處以確立詮釋視角，方能辨析立說的背後思維。就評判取向而言，他批評見羅主張太過，理由有二：其一是「離心意與知，卻從何處明善？」；其二是「性無內外，心亦無內外，體用何從而分乎？」他指出二分心性會導致至善缺乏落實處，以致流於虛玄，故心性不可強分內外。至於廬山「指體而言則不識不知，指用而言則常明常覺」之說，他也認為「猶似未瑩」，因「常明常覺即是不識不知」，不可別為體用。[32]儘管敬庵深知二公論旨不合處在「靈覺是否為性」，然他認為不能僅止於定位之爭，還必須從體用不二歸本於心性在本質與作用上的一體渾然，方能全賅「靈覺」涵蓋心性體用的要義。此心性內外無分的強調，主要是從心性是一的立場肯定心性在本體層面上的一致性。他從本體層肯定心性體用一如，作為裁決胡、李之辯的判準，任何分別心性的作法，在他看來都是未能掌握心性本質的錯解。然而現實上心之動合未必順於性理，因此他又從工夫視野指出心性的實踐路向：復性以存心為前提，故心上用功是工夫根本；存心的目的在於盡性，故性理彰明為工夫歸趨。心性在本體上固然無別，然要通達一體無二的理境必須通過存心復性的工夫進程。由此可見，他建構心性關係時，是立於「存」、「復」的工夫脈絡中思考的，心性之辨的旨歸正是為了讓學者知所用力處在「存其心，便能復其性」。

經上分析，可知一體無二與存復工夫是敬庵建構心性關係的主要間架，然而不論是心性體用一致，抑或存心以盡性為極，皆可發現他在本體與工夫上都將「心」

---

[31] 〔明〕許孚遠：〈與胡廬山先生論心性書〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 1-3。

[32] 敬庵曰：「中固是性之至德，舍道心之微，更從何處覓中？善固是道之止宿，離心意與知，卻從何處明善？性無內外，心亦無內外，體用何從而分乎？尊教有云：『指體而言則不識不知，指用而言則常明常覺』，此語猶似未瑩。蓋常明常覺即是不識不知，本然明覺不落識知，一有識知則非明覺，有明覺之體，斯有明覺之用，恐又不得以不識不知為體，而以常明常覺為用也。萬古此心，萬古此性，理有固然，不可增減。」〔明〕許孚遠：〈與胡廬山先生論心性書〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 2-3。

置於「性」的背景下討論，在概念上關聯著「性」來界定「心」，在實踐上則以「心」顯「性」為終極意義，而這也是他處理心性問題的基本立場。與陽明相較，儘管心性是一的主張並未改變，但敬庵改採即性言心的詮釋，一方面從性理規定心體作為善之究竟根源的價值所在，一方面確立性的本質意義以防範心與理的脫鉤。「性」在陽明體系中本非重要概念，但在敬庵處卻成為理解「心」的要道，此詮釋取向顯然是針對末流「心性未徹」、「三教混亂」之病而發，藉此導正心脫離性而被獨立出來空談的入禪風氣。回歸論辯背景來看，敬庵之所以指出心與性同為本體所以不可強析為二，主要是為了回應胡、李二人的心性觀。[33]值得注意的是，敬庵強調不能對心性只作本體層面上的理解，還必須看到現象層面出現的二分狀態，才能兼賅二者非一非二的關係，如此方可謂透徹心性。由於心性原有的一致性時常因心「雜乎形氣而出」以致分裂，因此他將論域從心性分合的爭端延展到工夫層面，進一步指出心性立名不同所以不能相混。分別言之，「順性而動」的發用為「道心、真心、公心」，乃順著性理之昭明靈覺的氣化流行，使至善天性得以憑藉氣表現於外；違背「天則」的狀態則為「人心、妄心、私心」，是心在活動過程中靈覺之性被駁雜形氣所昏蔽，偏離了心性本然之至善而流於惡。道心以性理為本質，人心則非性之本然，二者層次不同。他在「心」的概念上復返宋儒「人心」、「道心」的分疏，意在對治末流空無之弊，凸顯「心」在現象上時常有外於「理」之表現的問題，以證成心上工夫的必要性。

既然心性非一的癥結在心於作用時必合氣而出，那麼「合靈與氣」之心與「不雜乎形氣」之性如何可能為一體？析言之，心性內外皆以先天不識不知的「理」為內容，並以常明常覺為貫通體用的心性之本然，故曰「即靈覺即天則」、[34]「人之靈覺之性，蓋無所不貫也」，[35]本體不二即是謂此。相對於「靈」作爲心的本質屬性，「氣」則是心在活動過程中所帶入者。根據他的說法，心之發或「順性而動」、或「雜乎形氣而出者」，在作用層次上依照發用所出的不同表現而有道心、

---

[33] 敬庵曰：「萬古此心，萬古此性，理有固然，不可增減。經傳之中或言性而不言心，或言心而不言性，或性與心竝舉而言，就其旨歸各有攸當，混之則兩字不立，析之則本體不二，要在學者，善自反求，知所用力能存其心、能復其性而已矣。」〔明〕許孚遠：〈與胡廬山先生論心性書〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 2-3。

[34] 敬庵言：「蓋心而歸道，是人而還天也，即靈覺，即天則，豈有二耶？」〔明〕許孚遠：〈與胡廬山先生論心性書〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 2。

[35] 〔明〕許孚遠：〈覺覺堂說〉，《敬和堂集》，冊 4，頁 8。

人心之別。「存心」就是化除形氣之累以歸於道心，使心「不累於一物」直至「復性」。[36]由於「人心本有善而無惡，惟感物而動，而善惡於是乎並形焉」，[37]故善惡是心在動用時因氣之駁雜而有的表現，與心之本然無涉。因此，在心性一體的架構下，氣只能視為心體的作用形式，而非本質的存有。以此來看，「合靈與氣」顯然是綜賅道心與人心的內容而名之。以此論斷心與氣的關係與定位，可知心、氣之「合」非謂本質之合，而是就發動過程必然帶動氣化而言。儘管心性靈覺可能受蔽氣質而暫隱，但是「覺者未嘗不存」，[38]因此合氣之心仍能以其靈作為實踐之所以可能的究竟根據，還歸心性一體之本然，故謂「學者貴於覺之而已矣」。

值得注意的是，雖然敬庵心性是一的論點與廬山同調，但是有別於王學從道德主體定位心的作法，他將「氣」涵蓋到「心」之立名。此不僅使「心」的概念從本體延展至作用層面，也使得心性關係的思考趨於複雜，「非一非二」所指涉的心性本質同異，主要取決於心在流行時的氣化變因。由此處可看出有別於胡、李之辯，敬庵對心性關係更多時候是從作用層面考慮，是以他除了「非二」還強調「非一」，在心之「靈」之外還含括「氣」，在在顯示他對現實工夫的重視，此正是其思想一大特徵。然而「氣」既不屬於「性」的內容，為何敬庵要引入氣作為心性之辨的課題呢？就問題本質來說，敬庵既然以氣作為心性之別，可見他真正欲處理的是性氣關係的問題。在他看來，「性」是就本質範疇而言，由於「不雜於氣質」，所以性理明覺不隨形氣而有所損益，但性體自身畢竟無法直接實現，所以又「不離乎氣質」，[39]必須附麗於氣質才得以落實至善之理。由於「心」的作用必然帶動氣化活動，因此他以火、水比心，光明、濕潤擬性，以火之體、水之質喻「形氣」，透過火方能見其明，經由水才可感其潤，正如性理必須通過合於氣之心才得以在現實中表現。回到論辯的爭端，從「覺也者，人之性也」可知敬庵肯定靈覺即為性理，由於性不雜形氣，故靈覺為不識不知的先天本性，與氣有層次上的區隔，所以「氣質不可為性」，意即氣所表現之善終究不是性體本身。然而性又不離形氣，至善之理必須藉助氣才能具體呈顯，所以氣又成為實現性理的必要資具。由此可知，「不雜於氣質」是從本體層面立言，肯定性體至善之粹然；「不離乎氣質」則是從作用層面發論，指出性理流貫的依止處。據此反觀敬

---

36 〔明〕許孚遠：〈簡鄧定宇少宰〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 31。

37 〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 9-10。

38 〔明〕許孚遠：〈覺覺堂說〉，《敬和堂集》，冊 4，頁 8-9。

39 〔明〕許孚遠：〈答朱用韜〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 30-32。

庵用來評判胡、李之辯的「體用不二」之說，可發現他詮釋心性時皆是在本體是一的基礎上，力圖導向心之於性的實踐意義。因此，界定心性異名概念時，他從合氣與否判開二者；處理性體與氣質關係時，在性氣不二外又強調性不離氣。此即為何他面對同樣主張心性是一的廬山，仍提醒要看到「即靈覺即天則」的面向。這就將心性之辨從「即體即用」導向「即用即體」，再通過側重作用層面的詮釋取向，集中到「靈」與「氣」的關係上，突出「氣」之問題在心上工夫的不容忽視。因此，心性是一或是二，端看性理是順當地附麗於氣，還是被氣反過來障蔽性理，故如何化除心之累蔽，使「氣」直任心性之靈明，遂成為至善體現的關鍵。

從「心即理」到「心之為名，合靈與氣而言之者也」，命題形式的轉變意味著關懷重心的移置。為了對治「空虛疎畧之病」，他以「靈覺即天則」表徵心體與性體的一致性，然而「合靈與氣」規定氣是心性靈覺的發見之處，使得至善天則作為「心」的內在本質必須與「氣」相合方能全盡「心」的內容屬性，此極力將至善從空談導回落實現象的意圖，顯然是針對學者將依傍靈明等同悟入心體的謬誤而發。不過，儘管「合靈與氣」能將心的活動別為明覺之用與形氣之雜，但先天靈覺與後天之氣有層次上的區隔，不善之氣必然與靈覺之心本質相悖，可見敬庵以「合」簡賅心與氣密不可分的關係但又未予以必要的分疏，極易導致以氣為心的誤解。因此廬山不滿裁決，質疑敬庵「謂心有體質，得乎？」認為他的說法無法準確區隔「心」究竟是「宰乎形氣」還是「寓乎形氣」。[40]誠然，在命題形式上他既未在定義時清楚劃開靈與氣之於心的不同層次的「合」，又未能就心氣交涉明確規定為主宰義，確有不嚴謹之處。儘管如此，我們仍可看出心性分合的思考蘊含了諸多實踐意義：其一，將陽明以「性」收攝於「心即理」的做法，轉從「性即理」確立「心」的價值意義。詮釋方式的變化，使得心不可脫略性來談，無論是「道心」抑或「靈覺」，皆在即性言心的進路中規定了「理」之本質。其二，將「氣」納入「心」之名，使得「心」的概念從道德本覺的意義，擴大包含各種不善的經驗意識。相對地，氣的概念也在妨礙性理呈顯的負面意義之外，表現出實現性理的積極作用。如此一來，「心」與「性」就不能只從本體去談一致性，「如何通過工夫使心性復歸為一」成為實踐重心，而氣也因此成為至善之性實現的必要一環。其三，心合於氣的規定，使心性在非一非二的結構中不能成為獨立存在的概念。性只有通過心，才能具體落實至善天理；心只有用以復性，才

[40] 〔明〕胡直：〈復許敬庵〉，《胡直集》，頁 877。

能成就自身的價值意義。[41]心性的相依性，是經由存復工夫體現內外一致的至善本質，所以心性關係只能從非一非二定位，而不可以非二非一論之，因為從「非一」到「非二」，在實踐歷程中是有次第性的。在這樣的義理安排下，心性的一體無二也就在本體之外具有工夫的意義。

（三）〈九諦〉的工夫取向

心性相依的立論，主要是為了對治過度張揚心以致重心略理、主內遺外的弊病，「非一非二」的主張隱含兼賅本體與工夫方能全面透徹心性的指向，同時也確立了至善必須藉由氣在現實中具體落實的實踐路向。如上所析，心性重構主要是在對治流弊的問題意識上發展而成，而非出於對陽明學的反對。延續萬曆十一年（1583）心性論辯，萬曆二十年（1592）他再度主張「今以心意知物俱無善惡可言者，非文成之正傳也」，[42]在南都金陵講會上提出〈九諦〉駁斥「無善無惡」說之非。由於〈九諦〉真正非難者為王龍溪（名畿，1498-1583），故周海門（名汝登，1547-1629）作〈九解〉闡發四無之說逐一答辯。這場著名論爭，在當時備受矚目引發了大量討論，歷來研究亦多聚焦於此，並以契合「無善無惡」義理與否為判準評較二人高下。然而，這無法解釋既然辯爭焦點在「心之體究竟是善抑或無善」，但為何相較本體內容，敬庵反而更著重意知物的工夫問題？為何相較於性善的主張，他反而將重心放在「不善」的詮釋上？當然，若順著心性之辨的脈絡以觀，這些問題就能豁然而解。由於敬庵早在〈九諦〉前就從本體關聯到工夫辯證心性，因此他是立足於「心性非一非二」的視野來理解四無說所包含的心意知物結構。所以「無善無惡」在他看來就不只關涉本體定位，還包含了錯認本

---

[41] 敬庵以心復性的觀點深深影響了劉宗周，牟宗三定位蕺山學時指出：「蕺山所留文獻甚多，重重複複，其旨歸不過是以心著性，歸顯於密」，所謂「以心著性」即「心與性之關係乃是一形著之關係，亦是一自覺與超自覺之關係。自形著關係言，則性體之具體而真實的內容與意義盡在心體中見，心體即足以彰著之。」牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生書局，2000年），頁 453-458。

[42] 〈九諦〉對王龍溪四無說多有批評，如〈諦九〉：「龍溪王子所著《天泉橋會語》，以四無四有之說，判為兩種法門，當時緒山錢子已自不服。……其後四無之說，龍溪子談不離口，而聰明之士，亦人人能言之。然而聞道者，竟不知為誰氏！竊恐《天泉會語》畫蛇添足，非以尊文成，反以病文成，吾儕未可以是為極則也。」〔清〕黃宗羲：〈泰州學案五〉，《明儒學案》，卷 36，頁 128-129。

體、忽視不善、輕略工夫、蹈空心性等諸多問題。但在這之外，〈九諦〉仍有許多疑點尚待解決。例如：他將「不善」解釋為「物欲」，並強調去惡工夫的重要性，然而至為緊要的「善」的涵義究竟是什麼？廓清物欲後「無一物可著」的「如太虛」之心，又與「無善無惡」的區隔在哪？為何〈諦三〉、〈諦七〉明明已契接「無」的不滯不著義，但最終仍堅持以善言心？[43]關乎這些問題，我們必須從敬庵的詮釋視域出發，先釐清其所理解的「良知教」為何，方能據此掌握他在批評觀點中所帶入的理解偏向與強調論題，以開掘〈九諦〉的思索向度於其思想的推進。

這場論辯的分歧關鍵在於「無善無惡」的詮釋立處上，具體表現在對心意知物的心體結構及其關聯的格致誠正之工夫的不同解讀。因此，除了〈諦一〉將「無善無惡」等同「告子之說」，並過渡到人性論命題以孟子「性善」闢論，[44]其他多是結合後三句的工夫問題反過來質疑「無善無惡」的合理性，而此思考方式正足以彰顯他對良知教的認知：

> 人性本善，自蔽于氣質，陷于物欲，而後有不善。然而本善者，原未嘗泯滅，故聖人多方誨迪，使反其性之初而已。祛蔽為明，歸根為止，心無邪為正，意無偽為誠，知不迷為致，物不障為格，此徹上徹下之語，何明白簡易。而今曰心是無善無惡之心，意是無善無惡之意，知是無善無惡之知，物是無善無惡之物，則格知誠正工夫，俱無可下手處矣。（〈諦四〉）[45]王文成先生致良知宗旨，元與聖門不異。其《集》中有「性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，但不能不昏

[43] 歷來關於九諦九解的研究甚多，然本文旨在從〈九諦〉涵蓋的論題反思，探討對敬庵義理建構過程的引動層面。因此筆者不打算將重心放在他與周海門的爭鋒，亦不欲以「無善無惡」原意為判準來評議契悟與否或理解正誤，而是從敬庵的視域出發，分析〈九諦〉的詮釋偏向及問題意識，進而檢視〈九諦〉對《大學》詮釋的作用意義。

[44] 〈諦〉一云：「《易》言元者，善之長也。又言繼之者善，成之者性。《書》言德無常師，主善為師。《大學》首提三綱，而歸於止至善。夫子告哀公以不明乎善，不誠乎身。顏子得一善，則拳拳服膺而弗失。《孟子》七篇，大旨道性善而已。性無善無不善，則告子之說，孟子深闢之。聖學源流，歷歷可考而知也。今皆捨置不論，而一以無善無惡為宗，則經傳皆非。」〔清〕黃宗羲：〈泰州學案五〉，《明儒學案》，卷 36，頁 122。

[45] 同前註，卷 36，頁 124-128。

> 蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。」……「無善無惡心之體」一語，蓋指其未發廓然寂然者而言之，而不深惟《大學》止至善之本旨，亦不覺其矛盾于平日之言。至謂「有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，則指點下手工夫，亦自平正切實。而今以心意知物，俱無善惡可言者，竊恐其非文成之正傳也。（〈諦八〉）[46]

就敬庵的理路，四句教的首句必須依據後三句來理解，「善」的定位亦是如此，如以上引文俱是就格致誠正工夫所對的善惡兩歧反證「止至善之本旨」，以質難龍溪四無之說。他從「本體／現象」將人心分為兩層，用以說明四句教的意義結構：至善的心之體，與「蔽于氣質」的意知物是不同層次的。在這樣解釋下，「善」也隨之分為兩層，用以指稱心的「善」是本體意義上的道德本質規定，亦即「人性本善」；落入意知物後因「陷于物欲，而後有不善」，此時在現象層次上雜出的「善」與「惡」呈現對待之相。儘管在已發狀態下分為善惡兩歧，然並不妨礙心體的道德內容，故曰「本善者，原未嘗泯滅」，格致誠正工夫就是據此而發。敬庵對於「善」的思考顯然是立足於「聖人多方誨迪，使反其性之初」的工夫視野，故論及「本善」時強調的是「未嘗泯滅」的存有之實，以及作為實踐根據的工夫意義。從這個角度來看，我們就能理解敬庵為何從實有層立說，堅持指稱「心之體」的謂語必須是從人性論角度所給出的價值規定，乃至將「無善無惡」解釋成價值義的泯除。究其實，陽明所謂「無」並非敬庵所理解的取消義，乃是從超越義、絕對義肯定本心的純然之善，與敬庵立說並無不悖，只是敬庵所欲強調的是不善中仍有性善可為工夫依據，而陽明則是著眼本心自體實相超越善惡對待的一面。至於龍溪之「無」是在直契本體的工夫路數下，就作用層的不執不滯義而言工夫之無跡，故心意知物只是良知明覺感應的一體渾然流行。然在敬庵看來，龍溪以「無善無惡」規定心體，先取消了本體的價值義，復從體用關係將發與未發打併為一，否定了現象層善惡之實然，取消去惡工夫的立處，此不啻抹煞良知教「平正切實」的實踐，以致「格知誠正工夫，俱無可下手處矣」。

敬庵之所以無法接契〈九解〉的四無說義路，原因在於他與龍溪的立說層次不同，而立說層次的差異又與良知教的工夫思考及詮釋偏向有直接的關係。總體而言，他是從「由工夫復本體」的進路去建構「心」的概念，因此詮釋「心」多

[46] 同前註，頁 127-128。

包含了為善去惡的工夫思維，與四無說從本然之體論心的角度迥然有別。所以從周海門的角度來看，敬庵始終固著善惡對待之相，未能領悟心體的絕對義；站在敬庵的立場，則認為周海門忽略了真正的至善是建立在去惡的前提上，以致脫離了平正切實的工夫而不自知。在「由工夫復本體」的前見下，他詮釋心意知物往往帶有已發工夫的預設：第一，強調思慮未發的內心狀態，與本性之善不同層次。敬庵根據陽明「良知即是未發之中」的說法，指出「無善無惡」只是「未發寂然」的狀態，以之規定心體，不僅背離「《大學》止至善之本旨」，且「矛盾于平日之言」。有此曲解，乃因陽明本從體用關係聯繫發與未發，但他卻以意念發動的前後劃分，所以將「無善無惡」解釋成思慮未起時的內在靜態。之所以如此界定，關鍵在於敬庵認為已發「不能不昏蔽於物欲」，必須經過工夫才能朗現心體之至善，故「聖人教人以為善而去惡」（〈諦二〉）、孔子有「克己復禮，閑邪存誠，洗心藏密，以至於懲忿窒慾，改過遷善之訓」（〈諦六〉）。[47]聖賢指點的「下手工夫」，在在強調去惡的已發工夫是「止至善」的必要環節。故敬庵將未發與性善做出區隔，意在指出唯有切實去做「祛蔽」的已發工夫，心才能正、意方能誠、知才能致、物始能格，而後才能歸根以「反其性之初」。由此可知，敬庵以善言體，除了肯定存有之實，同時兼含究竟根源與工夫境界的意義。

第二，意知物的發用過程中，因「自蔽于氣質」而善惡雜出，此時心有邪正，故不等同於「性善」。〈九諦〉真正辯爭的重點不在本體，而是就工夫進路駁斥四無說中心意知物「俱無善惡可言」的問題。相較至善心體，他更著眼於心在發用過程中有不善的問題；相較於心性一體，他更重視心在發用時氣質妨礙性善的充分體現。在他看來，工夫對治重心在於氣質引發之「惡」，因此他對於善與不善的詮釋視角，主要建立在「克除不善以反性善」的已發工夫預設上。由此可知，他之所以將龍溪四無說錯解成「取消切實工夫」，並指責「直欲頓悟無善之宗」（〈諦六〉）的主張根本「非文成之正傳」（〈諦八〉），[48]關鍵在於其所理解的良知教是以去惡復性的工夫為內容。故敬庵抨擊學風多聚焦於空談虛行的弊端，與他側重「心」的實踐面向有著密切的關係。如：「（陽明）末流侈虛談，而甚少實行。」[49]又說：「本朝王文成先生，可謂一振其響，未幾而又寢微，其故何也？

---

[47] 同前註，頁 123、126。

[48] 同前註，卷 36，頁 127-128。

[49] 〔明〕許孚遠：〈胡子衡齊序〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 17。

文成得之於心悟力行，而諸公或接之以知解議論，其說漸長，其味漸薄，至使良知二字若為贅疣，容易向人開口不得矣。」[50]正因敬庵是從已發工夫的視域詮釋良知教進而發為無善無惡之辨，故〈九諦〉的論軸主要是圍繞著「在已發處用去物欲工夫是體現心體的根本途徑」的主張而展開，所以辯說重心落在工夫，兼及本體處亦多從工夫之所據、所止、化境而論。

經上分析，可知敬庵肯定善的實有意在確立工夫的根據與目標，故反對「無善」；正視惡的問題則是為了指出工夫著力的方向，故反對「無惡」。此強烈的工夫取向亦反映在「善」的界定概念建構上：

> （甲）宇宙之內，中正者為善，偏頗者為惡，如冰炭黑白，非可私意增損其間。故天地有貞觀，日月有貞明，星辰有常度，嶽峙川流有常體，人有真心，物有正理，家有孝子，國有忠臣。反是者，為悖逆，為妖怪，為不祥。故聖人教人以為善而去惡，其治天下也，必賞善而罰惡。（〈諦二〉）
> （乙）人心如太虛，元無一物可着，而實有所以為天下之大本者在。故聖人名之曰中，曰極，曰善，曰誠，以至曰仁，曰義，曰禮，曰智，曰信，皆此物也。善也者，中正純粹而無疵之名，不雜氣質，不落知見，所謂人心之同然者也，故聖賢欲其止之。（〈諦三〉）
> 《書》曰：「有其善，喪厥善。」言善不可矜而有也。先儒亦曰：「有意為善，雖善亦粗。」言善不可有意而為也。以善自足則不弘，而天下之善，種種固在。（〈諦七〉）[51]

敬庵建構「善」的內涵仍依據工夫的詮釋視野，（甲）（乙）分別標誌出工夫內容與所臻化境。（甲）是從宇宙存在的善惡現象，證成為善去惡工夫的不可或缺。凡宇宙得其「中正」者為善，如天地山辰等以「貞觀」、「貞明」、「常度」、「常體」為常態，人物則以「真心」、「正理」、「孝子」、「忠臣」為正道；顯其「偏頗」者為惡，如「悖逆」、「妖怪」、「不祥」皆屬之。敬庵舉宇宙天地為例，其一是從宇宙以中正者為善，確立善是心體本質；其二是為了指出惡的現象確實存在，是道德實踐不可迴避的問題；其三則是從天道福善禍淫，指出聖人以導偏為正為立教

---

[50] 〔明〕許孚遠：〈簡王敬所先生〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 46-47。

[51] 〔清〕黃宗羲：〈泰州學案五〉，《明儒學案》，卷 36，頁 123-127。

之法、以賞善罰惡為治天下之方，皆是為了對治惡所作出的積極努力，「止至善」亦應如是方能有所著落。周海門〈解二〉則依舊堅持心體「絕名言無對待」，[52]事實上，敬庵從善惡對待相立言，目的是為了提揭去惡在工夫上具優先性，但這不表示他無法理解心體的超越意義。相較（甲），（乙）所論之「善」則是涉及工夫化境與如何體現的層面，其中義理正與海門之意相通。敬庵指出「善」具有以下特徵：就心體的本然狀態而言，對於任何流行發用都無所滯著，此「不雜氣質」、「不落知見」的性質即為「善」。正由於「善」具有與太虛相同「元無一物可著」的無執性，所以心體才能作為「天下之大本」，而作為實現「心無邪」、「意無偽」、「知不迷」、「物不障」的實踐內在根據。就心體的作用層面而言，在「中正純粹而無疵」之「善」的要求下，任何對善事的自矜弘有、有意為之，皆偏離了「善」的無執性，而非心體本具之「善」。由此可知，為善去惡在工夫進程中固然為主要入手處，然若要體現真正的至善，唯有進一步在作用上化除善惡相的執取，道德實踐方為本自心體的自然發用。

儘管敬庵為了守住「心」的道德主體性，仍堅持以「善」名心，然而從「人心之同然」、「聖賢欲其止之」的指稱，可知此處所謂「善」是從本質範疇言心體本然實相，是超越善惡相依概念的究竟之善，也是工夫所欲體現的理想境界。從義理內涵來看，敬庵的說法與陽明「無善無惡」之義並無不同，從作用無跡論本心自然發用之化境，亦與四無說一致。隔年首版的《大學述》再度論及「善」，其意更為顯豁：「《大學》明言在止於至善，《中庸》要明善，孟子道性善，似不宜以無善無惡為宗。然學者知得止於至善，卻無一善可名，有善可名便非至善。」[53]善之所以不可名，乃因與惡無對，從「有善可名便非至善」可知「善」在敬庵分為現象相對之善與本體超越至善兩層，故他並非不契「善」作為自體實相的「無善」義，而是出於立宗施教的考量，反對「無善無惡」之說。以此來審視這場論辯之所以無以共識，主要在兩人立言分際與概念內涵上既未能先行釐清，對於「無善」作為教門宗旨的適切性亦無深入討論，乃至陷入觀點各陳的局面。此外，〈九解〉主要是從本體「無」的特性立說，由不執不滯對遮「善」之本質亦不可執取，以指陳意知物皆順心而行的工夫化境。〈九諦〉主要是就四句教後三句「有」的立場發論，之所以從善惡俱立的層面來談，主要在敬庵極看重氣質之蔽，強調於

---

[52] 同前註，頁 123。

[53] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 11。

已發處克除現實之惡在工夫上有其必然性，略過化除氣質而欲頓悟本體，無論在工夫抑或教法上，在他看來皆不可行。因此他詮釋「善」的內涵是建立在工夫軸線上，先從善與不善的辯證指出善惡分別為實，強化格致誠正工夫的不可或缺，復從執意著相的化除，肯認「止至善」為全然順應本心的自然流行。儘管皆名之為「善」，然善惡相待之「善」是現象具體的，與中正純粹之「善」的終極性有工夫進程的層次差異。落實在工夫上，既然「善」的朗現有其階段性，這就意味著工夫是長期漸進的歷程，這種「由工夫復本體」的入路，不啻是對「即本體即工夫」的反對。

相較心性之辨，〈九諦〉對於性善本體反而著墨較少，而是更側重工夫面向的闡發。儘管這些論辯皆是為了糾正一系列王學末流所混淆的理論，但是隨著議題而有不同側面的發揮：心性之辨所欲救補的是心與理的分離，所以本體與工夫皆以心性是一為宗旨；〈九諦〉所處理的是在無善無惡盛行下本體提揭過重的問題，因此著眼於惡的實存以及去惡工夫的必要性。敬庵之所以堅持善惡相對的立場，是因為一旦從超然至善將心意知物統一起來，極易導致本體取代工夫的問題，「格知誠正工夫，俱無可下手處」正顯示出憂心之處。是以他對於「善」的詮釋與工夫取向有密不可分的關係，處理「心」與「善」的關係時也往往以工夫為衡準。此外，相較善的本質他更強調心有不善的表現；相較為善他更重視去惡工夫；心意知物俱從工夫立說，「反其性之初」須由格致誠正入手；本心之「善」與「太虛」不從價值義界定，而是相對「氣質」、「知見」而論其「不雜」、「不落」之純粹無疵，這些在在反映出強烈的工夫取向。

三、「格物」說的詮釋向度

（一）「格物」立說的意義

敬庵的思想變化與《大學》詮釋有著密不可分的關係，從最初服膺良知教到歷經心性之辨與無善無惡論爭，始疑陽明「歸重致知」的詮釋方法不能盡符經文條貫，未免有「顛倒經義」之嫌，是「文成宗旨，非《大學》本意也」。在他看來，致良知固然「一破支離汗漫之習，此有功于後學不小」，[54]但是末流因此單提

[54] 同前註，頁 10。

知體而略誠意之功，乃至順著知體圓活而滑轉，此皆因王門宗旨易讓人忽略致知與格物、誠意的不可分割性，他曾喟嘆：「真能格物以致此良知而一歸於誠意，豈有後來學者流弊耶？」[55]即是謂此。敬庵於晚年作《大學述》，正是為了救正流弊而重探《大學》經義，〈序〉中記錄這段考索歷程：「歲癸巳巡撫入閩，特著《大學述》一編，以就正有道。乙未移官留樞與諸公論學，至格物一說，每如聚訟，復為參酌，遷就其間。至己亥歸山，慚舊學之罔，顯斂精神於一路，即平生嗜好，有所倚著之處，悉從屏卻，絲毫不掛，迺得此體光明。蓋信孔門，格物、致知、誠意、正心之訓，不我欺也。悉取舊編復加訂正，並採古今儒者論說，以期闡明聖學於天下後世。」[56]無善無惡之辯後，他省察本體與工夫斷為兩截的流弊，認為陽明學流衍於後，之所以致力誠意者漸少，乃因致知宗旨忽略了《大學》格致誠正條目的相貫相成性，以是得出「致知兩字卻須在誠意與格物之間，便似一毫走作，不得單提一箇良知」的結論。[57]出於此反思，他在格致誠正相連的工夫基礎上，於任職福建巡撫期間為「闡明格物之說」撰《大學述》，儘管因學友不盡認同而嘗自疑，然經個人長期用功勘驗，確證體悟所得合於《大學》所訓。[58]萬曆二十九年（1601），敬庵參覈古今訓解，逝前再版《大學述》，自信「考諸本傳既有證，參諸《中庸》亦有合」，[59]在在可見「格物」新解於其學說的重要地位與總結意義。

「格物」說的提揭，是為了導正知體架空以致工夫無著落的風氣，也就是「本體與工夫斷裂」以及「致知與格物誠意脫鉤」的兩大流弊。對應救弊而架構出的詮釋原則有二：一是本體與工夫合一，一是格致誠正的相互通貫。著意於此，不僅彰顯出敬庵學說重視現實工夫的義理性格，同時也表示「格物」並非替代「致知」的宗旨移置，而是在工夫相因性的基礎上，兼收本體與工夫且統攝格致誠正內容的實踐領要。因此，敬庵不以之提宗，而是在肯定「知止為《大學》第一義」

---

[55] 同前註，頁 10。

[56] 〔明〕許孚遠：〈大學述序〉，《大學述》，頁 3-4。

[57] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 10。

[58] 敬庵曰：「學者千病百痛，只為浮氣收斂不下，然非實用懲忿窒慾、遷善改過功夫，則為強為收斂，亦不可得。弟年及六旬，於此稍知有用力處，重訂大學述格物之說，蓋自吾所及者言之也。」〔明〕許孚遠：〈簡萬思默年兄〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 31。

[59] 〔明〕許孚遠：〈諦張長卿格物說〉、〈大學述支言〉，《大學述》，頁 20。

的前提下，[60]指出「格物、致知、誠意、正心，即知止功夫也」，[61]又說：「為善去惡功夫，格致誠正四字俱有之，格物乃其下手耳。」為了確保格致誠正無一脫略，[62]他先將四者統一成為善去惡的實踐本質，再通過「知止」的共同工夫指向並立之，以示格致誠正於工夫意義的同等重要。「知止」乃「性體完復」，而格致誠正則是存心以復性的工夫，此由工夫復本體進路所構成的本體工夫合一論，是在「心性非一非二」的理論背景下，經由條目展示從心性二分到心性是一的實踐歷程。除了依於心性之辨的思考脈絡，此詮釋模式的形成還包含〈九諦〉立於四句教本旨而側重去惡工夫所構成的前見。那麼下手工夫為何落在格物呢？理由有三：其一是統攝格致誠正工夫；其二是標誌病根所在；其三是修齊治平的根源。就統攝性而言，「格物」涵蓋了本體與工夫的意義。從格物與誠意、致知、正心之間的關係來看，格物的具體節目是「所以致知而誠意」，[63]「格」即致知的過程，「物」即為「意」，是所格、所誠的對象；「致知」是「格」之所以可能的根據，而「誠意」則是「格」的具體內容，故舉「格物」即兼賅「致知」與「誠意」二者。由於格物之所以可能的根據在於良知本體，所以格物的實踐即良知作用的歷程，皆是同一主體所實現的同一工夫，所開顯的也是同一理境，因此敬庵說：「格物致知同歸於知，本無二事也。」[64]那麼下手工夫為何不落在誠意呢？根據他的說法，「誠意工夫透底是一格物」，[65]意即二者就實踐內容來說具同一性，然就實踐進境而言，格物可謂誠意工夫的深化。因此，舉一「格物」即統攝格致誠正四者，既確立本體與工夫兼賅不遺的實踐取向，也彰顯從為善去惡工夫以復良知本體的進路。

就標誌性而言，「格物」清楚指出工夫著意在於物。「格物」易詮的起點是為了解決致知與誠意、格物分流的問題，以格物為下手工夫，是以格物為核心形成為善去惡的工夫結構，使致知只能關聯著格物進行。因此，敬庵詮釋格物往往

---

[60] 敬庵曾言：「嗚呼！至矣！元來明德新民總歸至善，故大學之要只在知止，知止云者，識其端而止之也。……至善之理得而明明德，新民俱攝歸於一念，故知止，大學之第一義也。」〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 2-3。

[61] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 4。

[62] 同前註，頁 11。

[63] 同前註，頁 4-16。

[64] 〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 5。

[65] 〔明〕許孚遠：〈簡蔡見麓少宰〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 18。

著眼於知與物的關係，如：「人心之知，緣物而起，亦緣物而蔽，故致知只在格物，格即格其非心。」[66]致知的具體落實處在格物，而所格者即去除心體所本無之物，由於「物」是心體不能順當感物發動的關鍵，所以格物就是要克除心之所蔽，也就是正心的過程。相較「致知」，「格物」更清楚指出實踐所本與所對，故謂「致知兩字須在誠意與格物之間」，[67]意即致知工夫不能脫離誠意格物來理解，這是從工夫所對指出在意、物上做工夫的不容閃躲，使誠意格物成為實現良知的前提。這樣的詮釋方式，顯然是為了將格物的工夫優先性明確顯示出來，目的在強調格物為體現致知不可略過的途徑。

就根源性而言，「格物」是修齊治平得以實現的根源工夫。為了將離物而脩的弊端導回儒學經世正軌，[68]敬庵以「格物」為實踐根要：「自明明德於天下遡至格物，皆是逆推其道之所由，如從木之枝而搜其根，如沿水之流而窮其源，識得在根源處下手，便一了百當，舉而措之裕如矣。」[69]「格物」是由平天下之道反溯其所由的方法而得出的工夫總持，此「由實歸虛」、「攝用歸體」的進路，意味著「格物」的立說並非只是出於對空談心性的抗衡，而是以開物成務為思維起點，由用溯體層層省察實現修齊治平之用的根本工夫。這是在格致誠正修齊治平的一體通貫脈絡下，將本體與工夫斷裂的流弊歸向體用關係的重整，以此為詮釋基準鋪設出【格致誠正（體）／修齊治平（用）】的工夫架構。前者是以格物為中心所形成的證體工夫；後者則是格物所開展出來的致用實踐，體用二者俱攝歸於格物，而格物作為「知止工夫」，又依於「知止」的提領而以體用俱全為「至善」的實現。從這個角度來看「格物」作為根源處的意義，工夫雖然是在體上做，但

---

66 〔明〕許孚遠：〈大學述序〉，《大學述》，頁 4-5。

67 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 10。

68 敬庵對工夫路向反省甚多，如：「近儒多謂必入山林枯寂之鄉，乃可了此工課，亦未盡然。這段志氣精神，苟得一而不懈，即應事酬物、蒞政臨民，正好磨礱體驗，何擇於動靜閒忙也？……聖賢之學原不離倫物而脩，戰兢惕厲、操存著察總在一念之上工夫，此志苟定，此理苟明，即合下語默作，止交際應酬，無非是學禮樂、甲兵、刑名、錢穀，隨其職業所在，則致精焉。內無昏昧，外無粗略，不厭煩雜，不憚辛勞，即便是聖學真正脉路。若必欲舍囂就寂，別求了竟，恐耽擱光陰不少也。」〔明〕許孚遠：〈簡周穀似年兄〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 67-68。

69 〔明〕許孚遠：《大學述》，頁 4。敬庵類似說亦見他處：「《大學》從明明德於天下而遡之，格物是由實歸虛、攝用歸體，從物格而推知天下平，是由微及顯、執簡馭繁，與二氏所論虛無寂滅之教，真是毫釐千里，不必在格物上便作開物成務見，鮮使學者苦于下手之難也。」〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 11-12。

是在由體致用的軸線下，修齊治平的體現與否遂成為勘驗「格物」成效的判準。同樣地，格物作為致知的方式，規範了致知既不能迴避念念誠正的工夫，也不能脫略家國天下的倫理踐行，必須由內到外、迴虛入實、通體達用、從格致誠正到修齊治平，方可謂為「致知」、方可謂為「止於至善」。是以敬庵以「知止」為「性體完復」，並強調八條目「皆所以止於至善之實事」、「一有遺漏非其全體」，[70]足見他以「格物」作為根源工夫，是在心性非一非二的思維下，包含了對「善」之意義的思考。因此，格物雖然是在主體上做工夫，但是這只是執簡馭繁的工夫要道，必須於家國天下處致用落實，才是善的圓成。

（二）「格物」的取徑與定位

「格物」作為《大學》入手工夫，是在敬庵對三綱八條目的詮釋架構下所給出的定位。他詮釋明明德、新民、止於至善的關係：「大學之道，必以明明德為體，以新民為用，而總歸於止至善，是之謂體用一原。」，[71]在「致良知即是明明德」的規定下，[72]「明德」即為良知本體，而「新民」則是良知所表現出的種種作用。他從「體用一原」詮釋明明德與新民，意在規定致知的範圍通貫內外，必須

---

[70] 〔明〕許孚遠：〈觀我堂摘稿序〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 19-20。

[71] 〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 2。「親民」究竟應作「親」還是「新」，敬庵在萬曆二十一年、二十九年解釋有所不同，其自陳改易之因：「親民之親，先儒以為當作新，學者誦習久矣。自王文成謂親字兼教養，於大人一體之學為切，余三十年信之而不疑。一夕誦『古之欲明明德於天下』一語，恍然有悟。夫與天下共明其明德，正可謂之新民，不可謂之親民也。且傳中『自新』、『新民』、『新命』之云，明有證據。而『興仁』、『興讓』、『教家』、『教國』與『上老老』而『民興孝弟』語，皆在明明德一邊。蓋脩己治人本無二致，理固如此，仍從朱註作新民云。」又說：「先儒以為『新』當作『親』，猶《大學》『親』當作『新』也，兩字在古人，或是通用，或有差錯，皆未可知，余從其義理所長而已。」〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 2-3。鍋島亞朱華：〈明儒許敬庵對《大學》的解釋〉於此有詳細考訂，值得參考。《經學研究集刊》第 5 期（2008 年 11 月），頁 215-226。後代學者多據此將敬庵定位為朱學，然學術取向實不可單憑所循註解而定，須就義理內涵通盤審視後方能就型態呈現論斷。況且，敬庵自言多方參考古今註解，評判依據端在「義理所長」，之所以改採朱註，原因在於他認為朱子推己及人以革舊的講法，較能彰顯治人的意義。故吾人仍須回歸敬庵論修己治人的實踐所本，也就是作為理論依據的心性思維來審度，方能適切判定其思想歸趨。

[72] 〔明〕許孚遠：〈答沈實卿〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 37。

兼全脩己與治人體用兩面方為「止於至善」的體現。由此處看，「明明德」與「新民」為「止至善」的內容開展，這種詮釋方式是先從本體義將致知與明明德等同起來，藉此建立三綱與八條目間的互聯關係，再通過「止至善」的統帥強化脩己（明明德）與治人（新民）彼此兼含的體用意義，規範「至善」絕不能在任何言體不及用的空談中虛立。這種從動態實踐過程來詮釋明明德與新民的方式，反映出敬庵亟欲強調體必及於用、知必及於行、修己必及於治人的意圖，於此所呈現的「善」顯然是在〈九諦〉的前見下立足用上踐行意義而成的詮釋結果。

分解來看，【明明德（體上工夫）／新民（用上實踐）】是本體論的表述，從「脩己治人各當其則」架構出作為「止於至善」的性體於「天理流行」的整全相。[73]對應本體，【格致誠正（體上工夫）／修齊治平（用上實踐）】則是從工夫論分解說明「知止工夫」，在「體用一原」的概念規定下，工夫得以循著由用返本的路徑歸向作為價值主體的「良知（明德）」，再依據「致知在格物」的要求落實於「格物」。因此，格物是致知的過程，而致知則是明明德的體現，基於體用關係的內在要求，唯有融合「明明德」之體與「新民」之用，本體與工夫方能全然合一，「至善」至此才得以真正圓成。為了保證內在工夫向外推展的必然性，敬庵除了在詮釋上以「體用一原」綱維二者，還進一步規定「格致誠正」與「脩身」在實踐範疇上的同一性。他指出：「格致誠正總為脩身，對天下國家而言，則以身為本。」[74]這就將「身」的意義歸本於作為主宰的心，此將「脩身」納入心體工夫的詮釋方式，不僅強化心、身互相包含、不可分離的意義，也規定了「格物」必然在家國天下付諸實踐的性質，使得「格物」成為修齊治平的工夫總持。

細辨之，三綱八目之所以形成本體與工夫的詮釋架構，乃依於心性非一非二的前見而成。格物到致知即「心性非一」到「心性非二」的工夫歷程，「明明德」推及「新民」則是本體體用的展示，二者皆攝歸於作為《大學》第一義的「知止」。敬庵謂「知止重止，以性體完復而言」，[75]「即性言止」反映出《大學》詮釋所立基的心性脈絡，「完復」二字則表明他主要是立足「由工夫復本體」路徑來架構《大學》思想體系。「格物」所開出性體從潛隱到完復的工夫進路，顯然是奠基於心性之辨與〈九諦〉重視去惡的工夫取向所共同作用成的詮釋。值得注意的是，

---

[73] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 3。

[74] 〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 5。

[75] 敬庵曰：「《大學》之要，總在知止，然非有格致誠正精密功夫，如何知得這箇止處？」〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 4。

儘管心性非一非二的思維底蘊與陽明不同，但是就詮釋架構而言，敬庵仍採取了陽明的致知主線聯繫三綱八目，只是他從工夫層面強調「致知在格物」的經義，深化了致知必付諸用上實踐的特質，這個部分是評判其思想定位所不可忽略者。

釐清「格物」在《大學》詮釋體系裡的定位後，再就敬庵於古今訓解的去取以及內容詮解兩個路向來辨察「格物」說，就能更全面地深入其意義。就古今訓解的去取來看：

> 朱子惟看得格物稍泛，而欲先以敬為主；王文成又謂以誠意為主，則不須添敬字者，俱似未精。[76]自格物之義不明，而孔門之學晦矣。朱文公先生謂「即物而窮其理」，王文成先生謂「於事事物物格其不正，以歸於正」，王心齋子謂「格知身之為本，而家國天下之為末」。孚遠蓋三十年往來參究於此而未明，頃自已丑庚寅謫居山廬，旋罹先君子大故，兀坐沉思恍然覺悟，知此心不可着於一物。澄然無物，性體始露，迺知聖門格物之訓，真為深切著明，拔本塞原之道也。及考宋儒司馬溫公嘗有「扞禦外物」之說，而《程子遺書》亦云「致知在所養，養知莫善於寡欲」，又云「致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物有遷，迷而不知，則天理滅矣，故聖人欲格之。」楊慈湖先生云「格物不可以窮理」，訓據經而言，格有去義，謂格去其物耳。蓋吾心本無物，忽有物焉，格去之，可也。[77]

「格物」歷來解釋眾多，歧見尤在「格」字。由於工夫界定直接關乎本體認知，故敬庵以為掌握孔門之學的關鍵即在「格物之義」。他在新解提出前主要參究者為朱熹（號晦翁，1130-1200）、王陽明、王心齋（名艮，1483-1541）三家，然皆無法全然信服。直至萬曆十八年（1590）靜坐時恍然有悟，確認「格物」乃「拔本塞原之道」，於是據其體驗所得去取各家訓解。就朱、王兩家而言，他認為各有所長亦各有所不足：朱子未能定錨誠意，以致泛於窮理；陽明未能相合以敬，以致涵養無力。[78]此評斷反映出敬庵所兼采者，主要在於陽明以誠意言格物的取徑，並

---

[76] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 5。

[77] 〔明〕許孚遠：〈大學述序〉，《大學述》，頁 2-3。

[78] 敬庵曰：「蓋三十餘年存省于衷，涵養無力，病根常在此。來看得格物，一著功夫，真切嚴毅，不容躲閃，有物則蔽，無物則明，有物則亂，無物則定，蚤夜之間，絕無物累，則心境寧帖，庶幾敬止，氣象語默，動靜不遠。天則纔有絲毫牽動，如雲翳忽起，障我太虛，猶幸猛然省

佐以朱子持敬涵養心體的工夫，此其立說取徑之一。關於王心齋「格知身之為本」的說法，雖不見具體評價，然而他從本末關係界定身與家國天下，並將脩身歸本於格物，相連格物與脩身以為互詮，在一定層面上亦可見心齋格物說的部分身影，此其立說取徑之二。至於「格」字訓義，其自陳取源於司馬光（字君實，1019-1086）、程明道（名顥，1033-1107）、楊慈湖（名簡，1141-1226）三家之說。楊簡「格物不可以窮理」的主張，其中所格在內不在外的思考，成為他不採取朱子窮理說法的擇取依據；程顥「格去物之遷迷」的論點，匯歸於其所肯認的誠意路徑，成為格去內在障理之物的心上工夫；司馬光「扞禦外物」的說法，與朱子持敬守心的精神同調，又印證敬庵兀坐澄心的實踐經驗，使他在去惡工夫之外著眼心體涵養，因此他不取陽明「正」之訓解，以其未能兼及存誠守心之故，然亦不取朱子「至」之訓義，以其未能將理收攝於內，此其立說取徑之三。以此取源來看敬庵所訓，「格去其物」在工夫上實包含了兩個層面：其一是格去心體本無的物欲，在心之所發時照察意念之非，力反良知本心而格去之，此乃延續陽明本於致知以誠意的去惡工夫；其二是格去心體本無的物累，在心之未發時持守不遷不著、澄然無物的氣象，這是參從朱子主敬方法所發展出的慎獨工夫。[79]前者是消極地省察以復歸止體的去人欲路徑；後者是積極地涵養止體的存天理之途；[80]前者是去除內在已發意念之惡，克除障蔽天理之物欲的澄治之道；後者是存養內在未發性體之善，保持天理無間呈露的存心修養。就工夫取徑來看，「格物」統賅的這兩個基本途徑，明顯是將朱子靜涵動察的工夫架構放到陽明為善去惡的誠意路向中，使「格物」兼有去惡歸止與知止養善的作用，這正是敬庵「格物」說的一大特色。

覺，力反而格之，以歸於止焉耳矣。故妄以『知止』為《大學》第一義，而『格物』為下手功夫。」〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 11-12。敬庵評斷朱、王「格物」訓解時，認為陽明於工夫缺少持敬，以致不足。朱子的持敬工夫是用來涵養，綰合此處說法，可見他認為持敬涵養是工夫必要的一環。然而，採納持敬說不代表敬庵就歸屬於朱學，欲判定其義理型態仍須統合他的心性說法，方能綜合其說而予以適切的思想定位。

79 敬庵曰：「余謂『毋自欺』、『慎獨』云者，即所以格物致知而誠意也。」〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 23。他將「毋自欺」、「慎獨」與「格物致知而誠意」繫聯起來，就是從常切提撕的一面來擴展「格物」定心修養的意義。

80 〔明〕許孚遠：〈簡寸寧宇別駕〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 26。

（三）「格物」為「誠意」透底工夫

敬庵訓「格」為「去」，格去的對象是心之所本無者，故格物是在心體上用功，其意義主要仍在於格心。所謂心之所本無者，乃遮蔽本心之物欲，亦即偽妄不誠之意。他將「格物」定義為「所以致知而誠意」，[81]又說「誠意工夫透底是一格物」，格物既是在致知的本體論預設下進行，而誠意與格物的工夫範疇又具有一致性，因此「格物」的內容必須從致知、誠意來理解：

> 心體渾然，其萌在意，誠對妄而言，一念真實，勿參偽妄，是之為誠，誠乃所以為正也。然而先於致知者何？此所謂知，即明德之不昧者也。意有真妄，知無不明，知至至之，無有蔽奪，是之謂致明乃所以為誠也。[82]人心本有善而無惡，惟感物而動，而善惡於是乎並形焉。知善知惡，本心之真知未嘗不在，惟毋自欺其本心之真知，而惡者實惡之，善者實好之，不使虛明之天為一物所蔽累，則物格知至而意誠矣。……然而欺曰自欺，慊曰自慊，一念之微，烱然不昧，是名為獨。獨者，與物無對之稱，面目最為親切，絲毫不容夾帶，故君子慎之。……惟其誠之難掩，故君子必慎其獨。……由此觀之，只慎獨誠意，則心正身脩一齊可了，而齊家治國平天下，將舉而措之無難，此《大學》所以奠要於「誠意」也。[83]凡吾儕平日覺有冒次灑落時，感應順適時，正是誠意端倪，要須存養擴充得去。[84]但言性言學，總是提掇頭腦……今日吾儕急務要在反己密切用功，第觀胷中真無纖毫障礙，而天下之善無不可入，方為虛己，方為誠意。[85]

根據敬庵的詮釋，誠意與格物是依於致知所開展的同一工夫，誠意是格物的內容，格物是誠意的深化。敬庵論「意」具有二重性：其一，現象層次的真妄之意。意是心感物所發的善惡並形的意識現象，須待「明德之不昧」的良知本體鑒察而誠之。其二，本體層次的好善惡惡之意。意是本心之明覺感應，是良知所發的真實

---

[81] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 5。

[82] 〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 3-4。

[83] 同前註，頁 9-10。

[84] 〔明〕許孚遠：〈簡李同野丈〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 54。

[85] 〔明〕許孚遠：〈簡徐魯源年兄〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 66-67。

無妄之念，當知善知惡之意不受物蔽、得以表現時，要當下契悟此「誠意端倪」並「反己密切用功」，以「存養擴充得去」。敬庵以「胷次灑落」、「感應順適」、「天下之善無不可入」狀之，意即「誠意」是心感於外物而動時不被物欲障礙，內在天理能順適從胸中流出而通達於外，自然發而為是非善惡的道德判斷。這是將「知善知惡」的「真知」繫屬於所發之意，在這個意義上，「意」是「本心之真知」，為好善惡惡的道德主體意識。值得注意的是，敬庵將「慎獨」與「誠意」聯繫起來，從本心最初發動的「一念之微」、「烱然不昧」之「獨」，來說真知所發的好善惡惡之「意」。何謂「獨」？他說：「識得獨體即便識得止體，慎乃所以為止，止乃可以為慎，寧有二耶？」[86]又說：「《中庸》所謂『戒慎不覩，恐懼不聞』，亦只在性體上覺照存養而已。」[87]根據他的說法，獨體即「與物無對」的形上超越止體、性體，是作為「萬世之主宰」的「太始之知」，[88]也就是良知。慎獨就是知止的工夫，要在良知隨心最初發動之意致明之時，當下自覺本心流露的難掩之誠意，進而內返體證至善的性體，也就是敬庵晚年所摸索出「意念漸以收拾歸根」的工夫。[89]故「慎獨」是「慎」自慊本心、不蔽一物之「獨」，戒慎保持有善無惡的至善性體不為物遷、動而無妄。總言之，「誠意」在敬庵包含了兩條路徑：一是根據知善知惡的良知，照察意念以為善去惡；一是在良知明覺呈露時，認取本心所發的好善惡惡之意，返本存養性體的慎獨工夫。

相較於陽明從意念純化處談誠意，敬庵在誠意上建立的工夫隨著「意」的二重性而涵括了兩個路向：一是察見意念之非以去其惡，一是保持意念之正以存其善，此二路與上述格物之途一致，顯見誠意與格物的內容通貫。由此可見，同樣是主張誠意工夫的下手處在格物，但敬庵並非只是恢復陽明的詮釋，在概念詮釋與工夫內容兩方都有顯著的差異。之所以如此，關鍵在於〈九諦〉作為詮釋《大學》的前見，依於心性非一與心性非二的論點，使「善」的意義呈現雙重性：一是現象層次上與惡相對之善，一是本體層次上超越之至善。以此分解心之所發，對應在發動層面上即有二：一是隨物而動的善惡不定之意，一是好善惡惡的良知之明覺。敬庵就是在「善」的體認上將「意」分為兩層，使「誠意」開出去惡歸止與存善知止的雙軌工夫，而皆匯歸於心性合一的「止於至善」。然不論何者，

---

86 〔明〕許孚遠：〈答錢青甫〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 37。

87 〔明〕許孚遠：〈答孟我疆符卿〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 20。

88 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 12、22。

89 〔明〕許孚遠：〈簡鄧定宇丈〉，《敬和堂集》冊 2，頁 69-70。

都是在心因感而動時於「一念上用功」，這是為了避免流於懸空致知，鑒於修齊治平等外部實踐活動都是在內在意識主宰下進行而設立的工夫，故謂「致知格物、正心脩身、明明德、新民、止至善之道，俱聯絡其中」。[90]值得注意的是，「慎獨」一詞於《大學》與《中庸》分從意上與性體上說解，而敬庵則將兩個脈絡統合起來，[91]從良知本體來詮釋「獨」。如此一來，「意」成為和良知、性體、獨體、止體並列的本體層，相較過去理學家多從現象層解釋「意」，可謂抬高到前所未有的高度。置放在思想發展的脈絡上，儘管「意」在敬庵處仍分為兩歧，但是將誠意慎獨結合於同一工夫，並在本體層的好善惡惡之意上用功，以致「意念漸以收拾歸根」的說法，對於弟子劉宗周後來所開出的誠意慎獨之學，影響是顯而易見的。

然而，吾人可進一步追問：既然誠意為格物的內容，敬庵亦謂「誠意為全經樞紐」，[92]那麼為何以「格物」為入手工夫，而非「誠意」？細辨之，敬庵指出當下覺察「誠意端倪」時就要「存養擴充得去」。內返存養的工夫為「慎獨」，敬庵言及誠意與格物時皆有所論，至於向外擴充的實踐則多見於他對「格物」的敘述：

> 《大學》功夫，透底是一「格物」。物格而後知至，如徹雲霧而覩青天，息風波而存止水者也。誠意者誠此，正心者正此，以此脩身，以此齊家，以此治國平天下。[93]
>
> 《大學》之道，必始於「格物」者也。毋自欺以求自慊，平其忿懥恐懼、好樂憂患之情，制其親愛賤惡、畏敬哀矜敖惰之辟，直至好以天下、惡以天下而無一毫有我之私與乎其間，則格物之盡也。[94]

---

[90] 敬庵謂：「古人為學，只在一念上用功，一念誠與不誠，所關係得失存亡至切。故《大學》特提誠意為全經樞紐，而致知格物、正心脩身、明明德、新民、止至善之道，俱聯絡其中。」〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 9。

[91] 敬庵曰：「但看慎獨一言，《大學》、《中庸》無異，聖學舍此，則無所致其力也。」〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 6。

[92] 〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 9。

[93] 〔明〕許孚遠：〈大學述序〉，《大學述》，頁 2-3。

[94] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 19-20。

> 傳中「毋自欺」與「自慊」等語最為明切。天理人欲同行而異情，使其出於天理之公，此心自是安妥、無有愧怍。一出於人欲之私，此心便自不安、掩護不暇。所謂格者，格其物之累吾心而不安者也。……若看得格物透時，胷中不著一物，而天下之物無不由我而應。雖日應天下之物而曾無一物留滯於胷中。[95]

敬庵謂「誠意工夫透底是一格物」，又說「《大學》功夫，透底是一『格物』」。何謂「透底」？即「物格而知至」，意謂格物的目的是使良知擴充以至其極。如何方能「物格」？根據他的說法，心體發用時要以心之安與不安作為依循天理抑或牽從人欲的省察判準，由於安心與否乃出於良知好善惡惡的作用，故此檢證所發意念是否從出本心的格物方法，即是致知運用的過程。心安時要自慊持守有善無惡之本心，[96]心有不安時則要「格其物之累」，真誠不欺地省察內在意念，以「平其忿懥恐懼、好樂憂患之情，制其親愛賤惡、畏敬哀矜敖惰之辟」。此去除私意的方法與誠意並無不同，但敬庵強調必須直至「格物之盡」而後可，要「好以天下、惡以天下而無一毫有我之私與乎其間」，以至「天下之物無不由我而應」。由此來看，「格物」作為透底工夫的意義主要在「擴充」，而可概括為兩方面：一方面從心性非二的關係來看，是格除物欲的障蔽，直至私意盡淨，良知充拓至其全體，使心性是一的本體能自作主宰；一方面從本末體用關係而言，是格除心向萬物的留滯，以致「胷中不著一物」，使良知自然流行無礙，向外擴充至家國天下直至修齊治平。據此析解誠意與格物的關係：以工夫作用而言，由於格物本以誠意工夫為手段，因此二者在工夫指向上皆以去除物欲以歸止的工夫為共法，並以心體廓然無物、感應順適為相同目標，故誠意與格物於內容實為相互包含的工夫。以工夫階段而言，為善去惡的共法隨著工夫進程的劃分仍有境界之異，從誠意到格物在工夫軸線上是至乎其極的進程，「格物」是在「誠意」的基礎上格盡物欲、物累，將止體充擴至極，由脩己推及至治人，由內在存養向外落實於家國天下，此「物格而知至」的理境可謂至善的圓成。

---

[95] 同前註，頁 8-12。

[96] 敬庵曰：「惡吾所本無，故惡而去之必盡；善吾所固有，故好而為之必力，此之謂自慊，慊其有善無惡之本來也。」〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 9。

（四）「格物」的工夫義蘊

誠意與格物關係已明於上，值得注意的是，儘管「格物」最初是為了救正蹈空流弊而異詮，然而敬庵立說的考量在多方取源下包含了兼取朱、王之長以互補其短，故格物的內容顯然已非只在意念之發上用功，而是在「止至善」的思考下對應「善」的層次體現於工夫。至於「善」的界定則是依於心性之辨與無善無惡之辨交互作用而成的前見而立，以此成為「格物」詮釋的起點。相較於陽明「格物」說是為了將對外逐無物轉向求之於內，敬庵的「格物」說關心的不是工夫方向的問題，而是在悟體風氣的背景下力證由工夫復本體為出發點。這種對工夫歷程的重視早已見於心性論及〈九諦〉，而「以漸駁頓」的工夫取向也清楚地反映在「格物」作用的定義中：

> 人之生也，各有氣質。有氣質便有物欲，氣質與物欲交病，而性為之蔽。朱註云「但為氣稟所拘，物欲所蔽，則有時而昏」者是也。復性之學只在祛蔽，從氣質上消融則曰「克己」，從物欲上廓清則曰「格物」。其實兩病一痛，治法不異，舉此可以該彼。……格得一分則性體呈露一分，格到盡時陰濁全消。[97]

之所以採用朱註，意在取氣質之說證成「由工夫復本體」之路向的必然。他認為物欲由氣質引出，而氣質則是在人之生時結聚而成，在氣質與物欲交互作用下，造成對至善性體的障蔽，使善的本質無法順當表現出來。此氣質之說在工夫上的意義有三：其一，惡的根源在於後天所成的氣質，所以「格」的對象為「正為其本無而格之」，也就是格去氣質與物欲帶來的不良影響，使先天至善性體能完全朗現。其二，至善性體必然會受到氣質與物欲交病而成的限制，因此「復性之學只在祛蔽」，任何繞過克除後天氣質物欲的工夫，必非真正的證體。他從「氣質」與「物欲」的消融區分「克己」與「格物」，其實「兩病一痛」，[98]只是從習氣病根與

---

[97] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 4-12。

[98] 梨洲指出：「先生之學，以克己為要。其訂正格物，謂人有血氣心知，便有聲色種種交害，雖未至目前，而病根尚在。是物也，故必常在根上，看到方寸地，灑灑不掛一塵，方是格物。」〔清〕黃宗羲：〈甘泉學案五〉，《明儒學案》，收入沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》，冊 8，卷 41，頁 256。

所發私意別之。他說：「格在《易》曰『閑邪』、曰『洗心』，在《論語》曰『克己』，在《大學》曰『格物』，一也。」[99]其中所重或有不同，然「治法不異」，經典處處指點於此，可見去惡工夫的必要性。其三，「氣質消融」或「物欲廓清」皆需長時間致力，所以本體朗現與工夫致除實互為消長，是以性體在格物的過程中必然日漸擴充以至呈露全體，故謂「格得一分則性體呈露一分」，又說陰濁的氣質全消要「格到盡」，由此以證格物是長期的工夫歷程，而非一時悟體可得。既然格物的終極目的是為了性體的充分實現，而性體的本質又為至善，因此「物」的解釋也就循著〈九諦〉所提出的善的二層論而有「物欲」與「物累」之別：

> （甲）存此心不為物欲所蔽，方為真實工夫。[100]
>
> 朱子曰：「古註云顧謂常目在此也」，此語最好，非謂有一物常在目前可見也，只是常存此心，知得有這道理光明不昧，方其靜坐未接物也，此理固湛然清明，及其遇事而應接也，此理亦隨處發見，只要人提撕省察、念念不忘，存養久之，則是理益明，雖欲忘之而不可得矣。[101]
>
> 吾子真有志於學，有見於此，理之在我，其尚收斂精神，毋令浮動走作。[102]
>
> （乙）格去物累，真性湛然，斬釘截鐵，一了百當，德由此而明，民由此而新，至善由此而止。其功夫徹始徹終，不容一時放過，而其機緘至精至密，不容一念模糊者也。[103]
>
> 人心若得廓然，無有物累，常虛常明，則天下之事無不可為，天下之物無不可處，以至仰觀俯察、近述遠稽，通神明之德，類萬物之情，其用無盡，何愁空踈寡陋耶？若非本體虛明，饒是博物洽聞，反增理障，故去彼取此。[104]

如前所論，敬庵對「格物」的詮釋是建立在心性論與〈九諦〉的前見上，在無善

---

[99] 〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 4。

[100] 〔明〕許孚遠：〈簡儲以忠大行〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 23。

[101] 〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 15-16。

[102] 〔明〕許孚遠：〈答陸以建〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 22。

[103] 〔明〕許孚遠：〈大學述序〉，《大學述》，頁 4-5。

[104] 〔明〕許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁 5。

無惡之辯中他從現象層與本體層將「善」分為二：一是呈對待之相的善惡兩歧，一是超越相依概念的究竟之善。因此要「止於至善」，就必須在作為知止工夫的格物上依照「善」的解釋開出兩軌相應的工夫，前者以為善去惡為入手處，後者則是化除善惡相滯執的工夫，唯有兼賅二者，方能從「心性是二」進昇到「心性是一」的工夫境界。（甲）（乙）的工夫環節即是依此而立，作用層面雖然不同，不過都是往「止至善」的方向前進。

（甲）引文，「物」訓為「物欲」，根據〈諦四〉「人性本善，自蔽于氣質，陷于物欲，而後有不善」，可知「物欲」是遮蔽本性而引發不善的意念偏私，故敬庵對於「物」的解釋仍是以內在不正的意念為主。值得注意的是，「於已發之意為善去惡」雖然仍被視為必要的工夫，然而相較消極地去惡，他在「格」的方法上更重視積極「存養」的工夫。所謂存養，即時時刻刻自覺地操存本心，以「提撕省察」的誠敬態度將注意力集中於內在天理，如「一物常在目前」。具體的作法為「靜坐未接物」時，要「收斂精神」，避免心神「浮動走作」；應接外物時，則要念念小心，致力於天理的實現。此存心涵養的工夫，即是前文所說從朱子主敬所發展出的「慎獨」，而其所致力處已不只在已發處著力，而是無間動靜，在未發時也要止於本心，以培植不為物遷的定力。[105]至於與朱子所不同者，敬庵所操存涵養的是以天理為內容的本體，格物的方向主要還是向內。從這個角度來解釋其訓「格」之「去」義，就有貫串發與未發以存心積極防禦心為物遷的工夫意義。特別要指出的是，如前述敬庵自陳「格物」說乃從自身兀坐時性體呈露而得，而此處又以靜坐為收斂精神的方法，在在顯示他對靜坐體驗的重視。靜坐歷來為諸多理學家所運用，然敬庵稱：「白沙先生向靜中養出端倪，是其養深自得處」，[106]又嘗謂其學各師王陽明、陳白沙（名獻章，1428-1500）等人之長，[107]可見默坐

---

[105] 敬庵此意遍見文集，如：「操存涵養時刻不肯放過，方於此理有相干涉。」〔明〕許孚遠：〈答錢青甫〉，《敬和堂集》，冊 1，頁 37。又如：「操存涵養，確有定力，真體始露。」〔明〕許孚遠：〈答陸以建〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 22。又如：「只此一念常自覺悟，常自操存，迺是工夫得力之處。」〔明〕許孚遠：〈簡顧桂巖丈〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 55。

[106] 〔明〕許孚遠：〈答陸以建〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 28。

[107] 敬庵曰：「薛陳王胡四先生學術造詣不必盡同，……文成明睿，學幾上達。若夫動不踰矩，循循善誘，由非孔氏家法。白沙自得，煞有曾點意趣，而行徑稍涉於孤高。敬齋縝密，似有子夏規模，而道業未臻於光大。吾於四先生，各師其所長而已，其未至者，不敢盡以為然也。」〔明〕許孚遠：〈答沈實卿〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 36-37。

存養性體的格物工夫應是受到陳白沙「靜中養出端倪」的影響。（乙）引文，「物」訓為「物累」。所謂「物累」，乃已發時忿懥好樂、親愛哀矜等情意習辟於心中滯留。過而不化，與天下萬物即有所間隔而無法通為一體，於是事無以為、物無以處、德無以明、民無以新，故敬庵以「虛明」、「廓然」、「真性湛然」形容格去物累的內在狀態，意即應物後任何情感意向等皆要化而不留。以此來看「格」之「去」義，就有在心體作用層面上化除意念執取的意義。之所以以此為訓，主要是依於〈諦三〉、〈諦七〉「善不可有意為之」的解釋，[108]在敬庵看來，至善的真正體現，必須徹底化除任何對善惡相的自矜，如此體現的「善」方為心性是一的自體實相，才能順任本心自然發用流行，而使其用無盡。

綜觀之，「格物」所包含的「誠意」內容，除了保留陽明原有的正念頭的去惡路向，又根據「意」的二重性而在工夫上開展出順著好善惡惡之意內返存養的途徑。工夫進程到了「格物」，在去惡與存養的誠意基礎上，敬庵又取朱子的主敬工夫落實於內在性理的操存，使涵養無間於發與未發，時時刻刻慎獨存心，以致發用時化除善惡相的執累而後止。由此來看「格」之「去」義，就包含了去除、防禦、不滯等意義，而「格物」工夫則是往已發誠意與未發涵養並重的方向發展，而不再只是著眼於對意念的照察而已。置放在敬庵思想發展的歷程中，此固然可以看出從「心性非一非二」思維所衍生出對心上工夫的重視，但相較〈九諦〉反覆強調在意知物上用工夫，敬庵修訂「格物」說時，對於「意」的看法顯然已有不同。「意」分化為本體與現象兩層，表示敬庵認為在善惡不定之意外，也有良知明覺所發的好善惡惡之意。由此所開出慎獨存養之途，與克除不善意念的工夫，相佐互成為先天立體與後天去惡兩個路向併合而成的「格物」工夫。顯然地，敬庵到晚年意識到只在已發上做工夫無法斷除病根，因此立足〈九諦〉已發工夫取向的基礎，進一步將朱子靜涵動察的間架套用在心性一體的本體論上，於存養本體與發用去惡兩軌並進，使動靜皆能全盡無間地用功。此從本體與發用兩方入手的工夫，正是敬庵「格物」說的一大特色。

---

[108] 敬庵嘗言：「善也者，中正純粹而無疵之名，不雜氣質，不落知見，所謂人心之同然者也，故聖賢欲其止之。」〔清〕黃宗羲：〈泰州學案五〉，《明儒學案》，卷 36，頁 124。又言「《書》曰：『有其善，喪厥善。』言善不可矜而有也。先儒亦曰：『有意為善，雖善亦粗。』言善不可有意而為也。以善自足則不弘，而天下之善，種種固在。」〔清〕黃宗羲：〈泰州學案五〉，《明儒學案》，卷 36，頁 127。

四、總結：「格物」說的理學意義

《大學》作為儒學重要經典，詮釋視角的不同反映出思想路向的殊途，特別是「格物」說的歧見標誌了從朱子到陽明的學術轉型。值得留意的是，隨著中晚明王學流弊蠭起，諸多理學家將亂象歸咎「格物」之義不明，紛紛回歸經典期望藉由條目闡釋重探儒學要義，以致「格物」又再度出現各種歧說。如黃久庵（名綰，1480-1554）以王學流禪乃因「列聖相傳致知格物之學晦而不明」，[109]從而主張格物為致知功效。無獨有偶，其後聶雙江（名豹，1487-1563）與黃綰同調，以鏡照之喻力陳「格物無工夫」。[110]同時期的羅念菴（名洪先，1504-1564）則以「感通為一」解釋「格物」，[111]強調工夫不離日常。深受王學影響的敬庵，同樣認定「格物之義不明」是「孔門之學晦」的關鍵。敬庵曾記載當時與諸公論學的情況，每「至格物一說」，即聚訟不定，足見「格物」訓解在當時受到的重視。由此可知，「格物」詮釋背後所蘊涵的義理取向不僅貫串了整個宋明儒學的思想發展，更是梳理晚明思想多元路向所不可略過者。作為宋明時期「格物」說代表之一，敬庵從「篤信良知」歷經心性之辯、無善無惡之爭等思想變化，最後結穴於「格物」新解。相異於陽明的詮釋不僅體現了他對王學的看法，在一定程度上也反映出晚明思想接合《大學》詮釋的發展走向。事實上，「格物」說的內涵不僅在於解釋不同，其中支架起詮釋差異的思維結構才是底蘊所在。敬庵通過本體與工夫關係的辯證，依於心性非一非二的脈絡，從「由工夫復本體」的進路架構出八目到三綱的本體工夫合一論，並以「格物」入手工夫，作為實現「止至善」的要道。以此為基點所構造出對三綱八目的詮釋，其中所蘊含的本體與工夫辯證、心性分合關係、詮釋的承啟等，正是審度其理學意義的根據所在。

（一）就本體與工夫辯證而言

儘管敬庵特別注重「格物」的闡釋，但他並非略過其他條目，而是在「致知在格物」的前提下強調格物的必要性。這表示敬庵之所以聚焦「格物」，出發點

---

109 〔明〕黃綰：《明道編》（北京：中華書局，1959 年），卷 1，頁 1。

110 〔明〕聶豹：〈答王龍溪〉，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），卷 11，頁 382。

111 〔明〕羅洪先：〈答蔣道林〉，《念菴文集》，收入《文淵閣四庫全書．集部》第 387 冊（台北：商務印書館，1986 年），卷 4，頁 5。

是為了證成「致知」的工夫指向，藉由定盤「格物」工夫來防範「致知」的空懸。既然「格物」詮釋是在「如何體現致知」的思考下進行，因此審度「格物」說也就必須從格致的關係及其交涉方式的面相以觀。「致知」是本體，「格物」是工夫，格致二者所呈現的本體與工夫關係為敬庵辯證的主軸。致知工夫在格物上，意味本體與工夫必須經過動態實踐的歷程才有可能達到合一；格物為致知工夫，表示已發工夫之所以必要乃因良知本體是在用上呈現。敬庵曾致書沈實卿（生卒年不可考）：「卿所疑致良知之說，專主頓悟，此學者沿襲之見，其實不然。」[112]可見漸修的長期實踐出於他對致良知原有的體認，因此他雖然也肯定證體存心的重要性，但是缺乏已發去惡的實踐環節，在他看來，就是重悟體略工夫以致本體工夫斷裂的表現，這點從他對「格物」的闡釋即可得知。此本體與工夫的辯證與心性分合的辯證，是環環相扣的。他之所以一方面在本體上肯定心性是一，一方面又堅持要分疏人心、道心，其實正是立足工夫視域鋪展出「心性是二」到「心性是一」的實踐路徑。此「存心」到「復性」的歷程，不僅確立了性理的體現是所有心上工夫進行的前提，同時也開顯了「由工夫復本體」的進路。如此一來，既可對治求心略理的問題，亦可糾導務內遺外的流弊。這也就是為何在無善無惡之辯中，他一直將論辯焦點從本體引導到工夫上，並從現象與本體兩層開出「善」的對待義與超然義。化除執相之物累作為「格物」的一環，可見敬庵亦認為心體不滯不執是「止至善」的終極體現，然其所欲強調的仍是作用上的無跡必須以為善去惡的工夫為基礎。唯有氣質消融、病根拔除，工夫才能進境至本體合一的階段，此仍是沿著「由工夫復本體」的脈絡而開展，故「格物」兼含格物欲、格物累二義，亦是相應「善」的二重性所成的「止至善」工夫。體現在《大學》詮釋上，他以「止」為性體，以格致誠正為「知止」工夫，從心上用功歸向心性是一的「知止」的架構，就是以本體與工夫辯證的基礎而構成的。因此他將「以明明德為體，以新民為用」定位為「體用一原」，[113]正因必須經由「由工夫復本體」所成的本體工夫合一，才可謂體用不二的「止於至善」之境。

---

[112] 〔明〕許孚遠：〈答沈實卿〉，《敬和堂集》，冊 2，頁 36-37。

[113] 敬庵曾言：「大學之道，必以明明德為體，以新民為用，而總歸於止至善，是之謂體用一原。」〔明〕許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁 2。

（二）就心性分合關係而言

置放在「格物」發展的脈絡來看，敬庵依於本體與工夫辯證的「格物」說在思想發展上是有其意義的。從朱子到陽明，「格物」工夫從「窮至事理」的外向性轉為「格心之不正」的內向性，工夫取向的變化主要是取決於心與理關係解讀的不同。陽明的訓解主要標誌出倫理實踐的內在優先性，且致良知宗旨是用上工夫，求理於內的取向不會導致現實發用的落空。然而隨著工夫取徑從外反轉於內，「心外無理」、「求之於內」的強調發展到了陽明後學，紛紛在工夫上更往內推進而以悟本體為目標，不僅極易往工夫內外隔絕方向走，也容易使天理的外部落實受到忽略，於是務內遺外的弊端紛然而起。心性分合之論、「善」（天理）的定位之辨，以及「即本體即工夫」與「由工夫復本體」兩種路向之爭，都是在這背景下所產生。以此來看敬庵的「格物」說，「心性非一」的主張就是為了一方面防範將「心即理」曲解成「心可取代理」以致天理脫略問題；一方面規定心上用功目的在於彰顯性體（止體），使心、理之「即」必須包含用上工夫的環節而後能致。因此他將誠意與慎獨結合起來，也是在誠意端倪於用上呈露時存養好善惡惡之意，這種用上工夫的取向貫串了整個《大學》詮釋。此外，以至善之「止」為性體，並以體用架構收攝「明明德」與「新民」，則是為了打破工夫內外之分，強調「格物」工夫只是在根源意義上成立，「至善」的體現仍須由體及用，直至家國天下而後可。敬庵所說「性無內外，心亦無內外，體用何從而分乎？」正是此意。為了調和內外工夫隔絕的偏向，「格物」雖然仍然沿襲陽明格心的走向，但是他引入朱子敬涵動察的工夫作為「格物」之法，又以「性」為止體，從終極至善維護性理的價值意義而不墜，並使心上工夫兼有「存養」與「去惡」之體用兩方。此試圖藉由平衡內外工夫以解決溺內蹈空流弊的意圖，是非常明顯的。從這個角度來看，心性關係重整也就不僅表徵本體思考視野之換位，同時也從工夫脈絡辯證心性的做法顯示出對於本體與工夫內在聯繫的思考，此格物路向的拓展及其所包含的救正向度，在思想史進程上可謂有其積極意義。

（三）就思想的承啟而言

據此審度敬庵的思想定位，由於身為湛甘泉（名若水，1466-1560）再傳弟子，因此歷來從師承系統考量者，多以湛門大儒稱之。然考其文集，屢稱陽明、朱子、

白沙等大儒，卻無一語述及甘泉，因此判定為湛學實值得商榷。[114]另一種判定，或歸於朱學，如葉向高以「晚乃專契程朱」評斷；[115]或定為王學，如黃宗羲稱其「信良知」。[116]誠然，敬庵早年信奉良知教，而晚年《大學》詮釋又多采朱訓。然而朱、王任一家思想實無以全賅其說：比如他認為《大學》的要點在「知止」，並以「性體完復」詮釋「止」，而以「格物」等心上工夫作為「復性之學」的進路，這種新詮即非朱、王學可以範圍，而是與晚明性學興盛的潮流匯合，啟發了馮從吾「以理為宗」的關學中興之風；又如他將格物與修身統一起來，並將誠意與慎獨相合而成格物工夫，從收斂歸根開出存養好善惡惡之意一路，皆為他獨創的見地，對劉宗周學說影響至為深遠。諸如這些針對本體與工夫所提出的新思考，顯然已超乎理學舊說而有所更弦。當然，此非謂敬庵學說皆為獨創，事實上就心上用功與心性是一的本體思維，在義理上主要承襲王學，然於工夫他又取徑朱子、陳白沙、程明道、司馬光等人，並在救正王學流弊的意圖導向下，以「心性非一非二」的思維為基礎，開出格物復性的新路向。整體而言，他是以王學為主軸而兼採各家工夫，並在此基礎上於心性分合與格物之道另有創發，這些蘊含於「格物」詮釋的種種思維，所開出的思想新路對明清之際的學風變化具有一定程度的引動作用。

---

114 敬庵文集雖未語及甘泉，然其二人皆曾就陽明「格物」說提出反省。湛甘泉曾質疑王陽明將「物」解釋成心意之著，雖然能有效防止捨心而求之於外的問題，然不免在心物為二的預設中割裂內外，造成外物之病。因此，他將格物訓為「至理」，主張心無內外，體萬物而不遺。敬庵對「格物」的修正則是出於對「無善無惡」說的反對，儘管思考起點不同，但是他和甘泉一樣，強調「格物」不能自拘於內，必須由內到外、從格致誠正到修齊治平，推及至家國天下的倫理踐行。從這個面向來看，儘管他們的「格物」詮釋不同，然對於王學心體空懸的憂心以及格物不遺外物的主張，是一致的，由此或可見師承聯繫之跡。

115 〔明〕葉向高：〈嘉議大夫兵部左侍郎贈南京工部尚書許敬庵先生墓誌銘〉，《蒼霞草》，卷 16，頁 13b。收入《四庫禁燬書叢刊》第 124 冊，總頁 413。

116 〔清〕黃宗羲：〈甘泉學案五〉，《明儒學案》，收入沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》，冊 8，卷 41，頁 256。

徵引書目

王格：〈「九諦九解」之爭始末考〉，《哲學動態》2014 年第 12 期，頁 40-45。
牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，台北：學生書局，2000 年。
李顒著，陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，1996 年。
李材：《觀我堂稿》，明萬曆間愛成堂刊本（據內閣文庫影印）。
____：《觀我堂摘稿》，東京：國立公文書館，2013 年。
林洪兌：〈「四有」「四無」之辯的深入：周海門之《九解》與許敬庵《九諦》之辯難〉，《儒教文化研究》第 4 期，2004 年 2 月，頁 149-159。
胡直：《胡直集》，上海：上海古籍出版社，2015 年。
麥仲貴：〈附論：周海門之九解與許敬庵之九諦之辯難〉，收入《王門諸子致良知之發展》，香港：香港中文大學，1973 年，頁 223-235。
許孚遠：《大學述》，臺北：漢學研究中心，1990 年，據日本尊經閣文庫藏明萬曆刊本影印。
_____：《中庸述》，臺北：漢學研究中心，1990 年，據日本尊經閣文庫藏明萬曆刊本影印。
_____：《敬和堂集》，臺北：漢學研究中心，1990 年，據日本內閣文庫藏明萬曆刊本影印。
陳立勝：〈王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，《臺大歷史學報》第 29 期，2002 年 6 月，頁 1-27。
張天杰：〈劉宗周與朱子學—兼談許孚遠的朱學傾向及其對劉宗周的影響〉，《福建論壇．人文社會科學版》2013 年第 10 期，頁 113-119。
張昭煒:〈試論陽明後學中的心性連黏〉，《東岳論叢》第 34 卷第 6 期，2013 年 6 月，頁 93-97。
黃綰：《明道編》，北京：中華書局，1959 年。
黃宗羲：《明文海》，台北：台灣商務印書館，1977 年。
_____：《明儒學案》，沈善洪、吳光主編，收入《黃宗羲全集》冊 7-8，浙江：浙江古籍出版社，1987 年。
馮從吾：《馮少墟集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1293 冊，台北：台灣商務印書館，1986 年。
彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：三聯書店，2005

年。
葉向高：《蒼霞草》，收入《四庫禁燬書叢刊》第 124 冊，北京：北京出版社，2000 年。
劉宗周：《劉宗周全集》，浙江：浙江古籍出版社，2007 年。
趙均強：〈許孚遠與晚明關學的心學化〉，《孔子研究》2015 年第 2 期，頁 80-86。
蔡仁厚：〈王門天泉「四無」宗旨之論辯—周海門「九諦九解之辨」的疏解〉，《鵝湖月刊》第 4 期，1975 年 10 月，頁 11-20。
_____：〈王門天泉四無宗旨之論辯—九諦九解之辨的疏解〉，收入《新儒家的精神方向》，台北：台灣學生書局，1989 年，頁 239-276。
鄭燦山：〈許敬庵、周海門九諦九解之辯〉，《國立編譯館館刊》第 25 卷第 2 期，1996 年 12 月，頁 143-159。
聶豹：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
羅洪先：《念菴文集》，收入《文淵閣四庫全書・集部》第 387 冊，台北：商務印書館，1986 年。
佐藤錬太郎：〈明清時代對王學派的批判〉，收入吳根友主編：《多元範式下的明清思想研究》，北京：三聯書店，2011 年，頁 145-180。
鍋島亞朱華：〈明儒許敬庵對《大學》的解釋〉，《經學研究集刊》第 5 期，2008 年 11 月，頁 215-226。

How Xu Jing'an Conceptually Built His Notion of "The Investigation of Things"

Hou, Ei-Hih*

[Abstract**]**

The transformations that occurred within Xu Jingan's thinking were inextricably linked with his changing interpretation of the Great Learning. His intellectual trajectory moved from his initial emphasis on the teaching of intuitive knowledge to his later distinguishing between mind and nature, to later the argument he engaged in regarding the problem of "an absence of good and an absence of evil." The new understanding of the concept of "Investigation of Things" that he generated out of thirty years of study not only served as a summation of his intellectual life, but one of his most representative lessons. His explanation regarding the "Investigation of Things" was done in order to correct two major problems he saw with the Wang School: "adhering to ethics and discarding achievements" and the "breakage of noumenon and effort." He takes "knowing perfection" as the main point of Great Learning and interprets "perfection" as "a return to a perfected nature," using the "Investigation of Things" understood as a kind of mental labor to chart the path of such a return. Since his interpretative system in relation to the Great Learning relies for its theoretical basis on the notions of "the mind is not one or two" and "the dual meaning of goodness,"the "Investigation of Things" is thus positioned as the key to cherishing the mind and returning to nature, opening up two pathways to do so, one for "removing evil and returning to perfection" and the other for "knowing perfection and nourish goodness."

Xu takes the concept of the "Investigation of Things" and unites it with the notions of "sincerity" and "singular caution." On the one hand, he commands the noumenal efforts required to extend knowledge and achieve sincerity and rectification in mind and thought. While on the other hand, he opens up practices for self-cultivation, family regulation, state governance, and the illustrations of virtues throughout the world, emphasizing that the both essence and function is geared towards the realization of the

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

“supreme good.” Though his notion of the "Investigation of Things" is still within the approach to the mind pioneered by Wang Yangming, Xu introduces Master Zhu’s teachings as the principle method of the “Investigation of Things,” namely the notion of cultivating the mind when at repose and examining the emotions when in action, which makes mental labor possess two distinct dimensions divided across application and essence: one of “mind cultivation” and “evil eradication.” Xu does this in order to prevent against the repetition of a particular deviation: an emphasis on only internal ethics at the expense of neglecting the outer world. From this point of view, the reconciliation of the relationship of mind and nature not only represents the transposition of an ontological horizon of thought, but also dialectically integrates the workings of mind and essence, doing so from the perspective of work, revealing the intrinsic connection between ontology and work. This expansion in the meaning of the "Investigation of Things," and the understanding of rectification and salvation implied within it, has influenced such scholars as the important Confucian Feng Congwu and the defender of Neo-confucianism Liu Zongzhou, playing a positive role in the history of the development of ideas.

Keywords: Xu Jing’an, Investigation of Things, Great Learning, nine essences, return to nature