

非^①《傳習錄》：馮柯《求是編》析評

林 月 惠*

關鍵詞：《求是編》 《傳習錄》 王陽明 馮柯 朱子
良知

一、前 言

明代的儒學思想，以王陽明（守仁，1472-1528）的「致良知」教為核心，而最能彰顯「致良知」教之義蘊與特色的文獻，則是《傳習錄》。因此，早在陽明生前，《傳習錄》即已刊行；而陽明逝世後，增刻最多，流傳最普遍的，也是《傳習錄》。

* 本所助研究員。

① 筆者以〈非《傳習錄》：馮柯《求是編》析評〉為題，「非」字有兩義：一為「否定」，二為「不是」。前者之「非」義，與《荀子》的〈非十二子篇〉、《墨子》的〈非攻〉、〈非樂〉、〈非命〉、〈非儒〉等篇名之「非」義相同，即馮柯《求是編》是否定、抨擊王陽明《傳習錄》的專著。後者是相對於陳榮捷先生認為《求是編》是第一本《傳習錄》注評而言，筆者則從義理內容上指出：馮柯《求是編》不是《傳習錄》的注評本。再者，馮柯於《求是編·自叙》也設問云：「既非《傳習錄》而作，乃捨之而名《求是編》，何也？」（頁4上）雖然馮柯答云：「故柯非敢非陽明，惟求其是而已。求其是，則不得不於可疑者而論之，此余於《傳習錄》雖不敢非之，而不得不論之。不得不論之，而終不敢以為非之也。惟其求是而已。」（頁4上-4下）然而，筆者經由義理分析與衡定後，證實馮柯《求是編》是第一本非《傳習錄》之作。

尤其，在王學的傳播上，《傳習錄》不僅代表王門的立言宗旨，也是私淑弟子了解陽明思想，印證所學的最佳文本^②。因而，徐橫山（愛，1488–1518）讀《傳習錄》而「手舞足蹈」^③；劉兩峰（文敏，1490–1572）與劉師泉（邦采，嘉靖七年〔1528〕舉鄉試）讀《傳習錄》而好之，乃求師承^④；羅念菴（洪先，1504–1564）讀《傳習錄》而廢寢忘食^⑤。甚至王門再傳弟子周訥谿（怡，1506–1569）「於《傳習錄》身體而力行之，海內凡名王氏學者，不遠千里，求其印證」^⑥。至於三傳弟子，北方王門的尤西川（時熙，1503–1580），「因讀《傳習錄》，始信聖人可學而至」^⑦。由此諸多實況的描述，我們不難想見：《傳習錄》儼然已成為王學的「經典」之作。同時，我們也可以換個角度來推測：即使是明代朱學學者，也應不會漠視《傳習錄》。只是，在朱學學者的閱讀、理解下，《傳習錄》可能呈現異於王門諸子所理解的意義結構。而倘若朱學學者要駁斥陽明的學說，《傳習錄》也當該是首選的箭靶。

值得注意的是，就在王學盛行，《傳習錄》流傳之初，我們即看到朱學學者馮柯（號貞白，1523–1601）對《傳習錄》作出回應，撰寫《求是編》^⑧—

② 詳參拙作：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1995年），第二章第三節〈《傳習錄》、《文錄》、《年譜》的傳刻與編纂〉，頁102–108。

③ 〔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，1992年），上册，卷1，頁11。

④ 〔明〕黃宗羲撰，沈芝盈點校：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷19，〈江右王門學案四〉，頁431。

⑤ 同前註，卷18，〈江右王門學案三〉，頁388。

⑥ 同前註，卷25，〈南中王門學案一〉，頁592。

⑦ 同前註，卷29，〈北方王門學案〉，頁639。

⑧ 筆者所見《求是編》有三種刊本，一是據日本內閣文庫藏明萬曆間適山堂刊本影印的紙燒本，收入在《貞白全書》（東京都：高橋情報，1993年）第5–6冊；一是據民國二十九年（1940）四明張氏約園刊本影印，收入在《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公

書。此書在明代中葉，已有人「爭借傳寫」^⑨，但在今日明代儒學的研究中，卻湮沒不彰，鮮為人知。陳榮捷先生（1901–1994）的《王陽明傳習錄詳註集評》曾特別提及此書。而從陳先生所列的中、日三十二家《傳習錄》評注來看，馮柯的《求是編》可說是第一本《傳習錄》注評^⑩，自有其特殊的歷史地位。另一方面，若從明代朱學與王學相拮抗的學術史脈絡來看，《求是編》也是朱學學者，首次以《傳習錄》為主，抨擊王學的第一本著作，饒富學術抗衡的意味。

儘管陳榮捷先生注意到馮柯的《求是編》，並且從純學術立場，指出：「諸集評從未有採馮柯者，則直以門戶對門戶耳。」^⑪然而，陳先生的《王陽明傳習錄詳註集評》，也只斷章摘取九條馮柯的評論^⑫，約及《求是編》全書（共68章）的八分之一，我們依然難窺此書全貌。再者，若從朱學抨擊王學的角度著眼，我們也未能得知馮柯「專意護朱攻王」^⑬的論點。為此，本文旨在呈現馮柯《求是編》的義理論點，並深入其論點，分別從朱子、陽明的思想，討論其論證是否嚴謹，其注評是否有客觀公允之處，並為此書的性質做一較客觀的定位。

司，1989年）第188冊的《貞白五書》中；三是日本和刻本，影印自江戶初期慶安三年（1650）刊本，九州大學福田殖教授並為此書撰寫〈求是編解題〉一文。而本文與附錄，凡引用《求是編》，皆以第二種刊本（即《四明叢書》本）為據，不另註明。若引用其他二種刊本，則特別註明。

- ⑨ [明]馮炳：〈福建學道崇正堂翻刻求是編序〉，《求是編·後序》，頁2下。
 ⑩ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁16–22。
 ⑪ 同前註，頁16。
 ⑫ 陳榮捷先生所摘取的九條，依《王陽明傳習錄詳註集評》分別見於：《傳習錄》，上卷，第10、33、96、106、129條；《傳習錄》，中卷，第137、150、151、173條。
 ⑬ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁16–22。

二、馮柯撰寫《求是編》的用意

有關馮柯生平傳記的記載，《明儒學案》與《明史》均闕如^⑭，我們只能從現存《貞白五書》中的〈慈谿志本傳〉與《貞白全書》中的〈年譜〉來了解。馮柯，字子新，號寶陰，寧波府慈谿縣人，生於嘉靖二年（1523），卒於萬曆二十九年（1601）^⑮。自幼聰穎，年十四即「有嚮道志矣」^⑯。既長，「精研性理，自信聖賢可學而至」。而其「為人嚴正剛方，不欺暗室」^⑰，著有《三極通》、《迴瀾正論》、《質言》、《小學補》、《求是編》^⑱等書，為時所稱。萬曆初，襄王聘修國史，為《宗藩訓典》，乃賜號貞白高士^⑲。

依〈年譜〉所載，馮柯於隆慶五年（1571）作《求是編》，時年四十九，已近知命之年。而若與明初「此亦一述朱，彼亦一述朱」^⑳的學風相對比，此時正是「嘉（靖）、隆（慶）而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣」^㉑的王學盛行期。當時江右王門聶雙江（豹，1487-1563）的學生徐存齋（階，1503-1583）貴為首輔，進入政治權力的決策核心，而王門的講學，也在全國

⑭ 《明儒學案》與《明史》均無馮柯生平傳記的記載，而《明史》（北京：中華書局，1974年）只有兩處提及馮柯之著作，一見〈藝文志〉「馮柯《歷代宗藩訓典》十二卷」（卷97，頁2391）；一見〈傳新劇成列傳〉「馮柯《三極通》二卷」（卷98，頁2442）。

⑮ 《貞白全書》，甲帙，〈年譜〉，頁20上-40上。

⑯ 同前註，頁22上。

⑰ 《貞白五書·慈谿志本傳》，頁1上-1下。

⑱ 據馮柯〈年譜〉所載：年二十二，作《三極通》；年三十三，作《迴瀾正論》；年三十四，作《質言》；年四十五，作《小學補》；年四十九，作《求是編》。此即是《貞白五書》。

⑲ 《貞白五書·慈谿志本傳》，頁1下。

⑳ 《明儒學案·姚江學案》，卷10，頁179。

㉑ 《明史·儒林一》，卷282，頁7222。

各地如火如荼地進行，盛況空前^{②②}。故馮柯之子馮焜描述當時的學風，即云：「且新學〔王學〕初特盛於江右，及華亭〔徐階〕當國，亦復左袒，而吾邑登朝者，雖知交受業，皆舍所學以從彼。」^{②③}其結果是：「有志聖學者，和陽明而異朱子，且十八九。」^{②④}值此王學勢力如日中天之際，馮柯選擇「自開戶牖」一途，並且「尋宗切脈，竟皈考察」^{②⑤}。當然，《求是編》寫成，鑄播四方時，「即尸祝致良知之學者，靡不舌舉口呿」^{②⑥}。如此看來，《求是編》理應置於明代朱學與王學相抗辯的學術脈絡上來考察，才能理解馮柯撰寫《求是編》的用意與目的。

根據馮柯〈自叙〉所言，《求是編》的撰寫立意於嘉靖四十五年（1566）春天。當時郡學張香山（司訓，？）脩齋講學，延馮柯主會。馮柯於會中便對「心學」提出不同的看法。馮柯察覺到：「時陽明王氏致良知之學盛行，凡講學者，莫不倚以為說。」然而，更嚴重的是：講學者「非能真知其是與非也，附和而已。」^{②⑦}言下之意，學者對致良知之說，只是一味趕流行地盲從，未必有真實如理的了解。即使在「心學」內部，陽明亦非正宗。他以慈湖之學為對比，加以分辨說：

慈湖之學在不起意，以為意不起則性定而動一，故其所稱說，輒惓惓於《易》無思、子絕意，而務持守於意態未動之先，以自為學。若陽明之致良知，則是即其心之所起以為善而直從之，將必有嬖孽奪宗，認賊作子者，此世所以多小人而忌憚也。今以彼一心學，此亦一心學而概同

②② 參拙作：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，第二章第二節〈講學活動的興起〉，頁77-98。

②③ 〔明〕馮焜：《求是編·後序》（撰於萬曆三十九年辛亥〔1611〕），頁1上。

②④ 〔明〕沈枝載：《求是編·跋》（撰於萬曆十七年己丑〔1589〕），頁1上。

②⑤ 馮焜：《求是編·後序》，頁1上。

②⑥ 〔明〕馮焜：《求是編·跋》（撰於萬曆二十四年丙申〔1596〕），頁1上。

②⑦ 〔明〕馮柯：《求是編·自叙》（撰於萬曆元年癸酉〔1573〕），頁1上。

之，過矣。^⑳

馮柯指出，陸象山（九淵，1139–1192）高弟楊慈湖（簡，1140–1225）之學，以「不起意」為主，著眼於意念未動之先；而陽明之致良知，則從「意起」（心之所起）之後入手。然而心之所發，其意念有善有惡，若皆以為善而直從之，恐有「認欲作理」之弊。換言之，依馮柯的理解，「心學」本身即自相矛盾，因為慈湖主張「不起意」，陽明強調「意起」，二者明顯對反，豈可等同？馮柯此番見解，得到張香山的讚賞，遂鼓勵馮柯據此著書，以詔來世。當時馮柯雖謙讓未敢，「然心則固任之矣」^㉑。因而，馮柯早已立意，著一專書以駁斥陽明致良知之說。

嗣後，隆慶四年（1570）秋天，馮柯患瘵瘧，病情危急，「幾不起」，馮柯憂患倍增，歎曰：「吾欲更俟五、六十歲為之，而天不我憐，奈何？」^㉒所幸經閉門養病，專事休養後，翌年（1571）春天，身體稍瘥，「遂取代行《傳習錄》，沉潛根究，得其可疑者章，為辯駁以要於是」^㉓，乃成《求是編》一書。馮柯根據《傳習錄》文本，或取《傳習錄》全條，或摘取要語，分章摘段，支疏節駁。在撰寫形式上，馮柯依《傳習錄》次序，每章立一標目，先抄錄陽明《傳習錄》之語於前，而申己之辯於後，綱舉目張，全書四卷，共六十八章（參附錄）。至於在內容上，《求是編》則是一部「非」陽明《傳習錄》之作。

因此，馮柯在提及撰寫《求是編》的用意時，即針對陽明之學而發。馮柯從儒釋之辨的立場上，指出陽明之學不合孔、孟之旨：

^⑳ 同前註，頁1上–1下。

^㉑ 同前註，頁1下。

^㉒ 馮挺：《求是編·後序》，頁1下–2上。

^㉓ 《求是編·自叙》，頁1下。又馮柯之子馮挺所撰《求是編·後序》也記載「則就床第中取代行《傳習錄》中可疑者，分章摘段，支疏節駁，以要於是。」（頁1下–2上）。

陽明固自謂得孟氏之傳者，其於闢邪衛正之方，宜知之審矣。其言乃曰：「佛氏之教與孔子間相出入，而措之日用，往往缺漏無歸。」又曰：「二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間，而頑空虛靜，要之不可以治家國天下。」夫苗由根生，流自源出。既佛氏之學與孔子相出入，與聖人只毫釐，而豈有措之日用，缺漏無歸，不可以治家國天下者乎？觀其缺漏無歸，則知其教與孔子相出入者，固大相遠者也。觀其不可以治家國天下，則知其妙與聖人只毫釐者，固千里者也。^{③②}

在馮柯看來，陽明闢佛的立場與見解，既是鬆動的，也顯得不夠徹底，因而，「名雖排之，而實與之」^{③③}。換言之，陽明既然未能明辨儒、佛的根本差異，則他對儒家孔、孟之教的理解，一定有問題。實則，相較於程、朱的闢佛，陽明採取較為開放的態度。他不僅不諱言儒、佛有其相似處，且相對於俗儒的功利之習，陽明至少公開承認佛教確有其吸引力。然而，這並不意謂著陽明混淆儒釋之異。相反地，陽明對禪宗的批評入室操戈，直從「心」上著眼，「體」上攻擊，在學理上，比宋儒更進一步^{③④}。因此，陽明所言儒、佛的毫釐之差，正顯示二者在「根」、「源」（體）上有千里之別，不得不辨。如是，儘管馮柯誤解陽明之言，但他上述對儒、釋之辨的推論是合理的。

爲此，馮柯進一步宣稱：

然則儒釋之辨，不於其用於其體，不於其蘊於其精，而世恆昧焉。此《求是編》所以不得已而作也。^{③⑤}

顯然地，馮柯撰寫《求是編》的用意，表面上雖高舉闢佛的大纛以自任，但實際上，他要質疑的正是陽明思想在儒家正統的合法性。因爲，馮柯透過對比的

^{③②} 《求是編·自叙》，頁2上—2下。

^{③③} 同前註，頁2下。

^{③④} 陳榮捷：《王陽明與禪》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁77。

^{③⑤} 《求是編·自叙》，頁3下。

學術處境來看，心學內部的說法自相矛盾，必非孔、孟之學；而從心學外部來說，心學又與佛教無別，亦是異端。故馮柯斷言：「學者明於此編之說，則陽明不得同於慈湖，慈湖不得合於孔、孟，而聖學之明，異論之息，端可冀矣。」³⁶如是，非《傳習錄》之作——《求是編》，即合於孔、孟之言，居於正統之位。

雖然《求是編》是為非《傳習錄》而作，但為表明立論的客觀性，馮柯更強調《求是編》的命名，是有超越門戶之見的深意存焉：

蓋晦翁嘗言：「講誦義理，只是大家商量，尋個是處，初無彼此之間。」而象山亦言：「學者求理，當惟理之從，豈可苟私門戶？」〔……〕是名也，即晦翁之「尋是」，象山之「從理」，凡以自見其不得已之志也。³⁷

馮柯取朱子、象山之言以自期，其意可嘉。而且為了證明自己立場的客觀，馮柯在《傳習錄》的擇取上，只取陽明生前認可之言。因此，馮柯表明：「余所辯《傳習錄》，蓋上册與下册，是陽明在贛時，其徒徐曰仁、陸原靜、薛尚謙之所錄校。而下册則陽明歸越，而郡守南元善益以問答諸書也。」³⁸依馮柯的判定，《傳習錄》上册是陽明親自裁定的，至於下册及增定的部分，乃出於陽明歿後，不足為據³⁹。他甚至以實證的口吻說道：「夫以陽明之親所裁定，而

³⁶ 同前註，頁3下—4上。

³⁷ 同前註，頁4上—4下。

³⁸ 《求是編》，卷4，頁38上—38下。

³⁹ 根據陳榮捷所撰〈傳習錄略史〉，《傳習錄》上、中、下三卷之演變與編就，凡歷五十五年（1518—1572）。大抵今之《傳習錄》上卷，為正德戊寅十三年（1518）薛侃刻於江西虔州（贛州）的《初刻傳習錄》，收徐愛、陸澄、薛侃所錄陽明論學語。而《傳習錄》中卷，以嘉靖甲申三年（1524）南大吉刻於越（今浙江紹興）的《續刻傳習錄》為主，收陽明論學書。至於《傳習錄》下卷，則是陽明逝世後，錢德洪、王汝中收錄，於嘉靖甲寅三十五年（1556）增定，增刻於蘄（今湖北蘄春）的《傳習續錄》（參《王陽明傳習錄詳註集評》，頁7—11）。筆者推測，馮柯所根據的《傳習錄》上册與下册，應

猶有遺論若此，況今所增定乃出於其後錢德洪、王汝中之手，其又何足以為據而與之辯哉？」^{④①}只是，這樣的作法，是否真正「客觀」，仍有待商榷。

不過，我們更為關注的是，馮柯《求是編》對《傳習錄》的辯駁，果真「尋是」？能否「求是」？是否「從理」？這即是以下本文討論的重點。

三、馮柯《求是編》對《傳習錄》的辯駁

由於《傳習錄》是以語錄為主，本非系統性專門著作，所以馮柯對《求是編》的辯駁，其論點也散落在各章，今略加整理，只就與陽明哲學思想相關的義理，分析如下：

(一)朱、陸是非

陽明之學，本從朱子哲學的理論困境翻轉出來，而歸屬於象山心學脈絡。故不論理解或駁斥陽明思想，「朱、陸異同」是不能忽略的重要義理背景。

在《傳習錄》裏，陽明鑑於「為朱、陸之辨者尙未已」，故主張「莫論朱陸是非」（《傳習錄》中：149）^{④②}。而在〈答徐成之〉書中，對於朱子與象山的「太極之辯」，陽明認為象山於文義雖有未詳之處，並不害其所養、所學。意即讀書，講求文義未必與道德涵養有必然的關係。再者，學者一味推崇朱子

是南大吉刻於越的《傳習錄》二冊。其中，以《初刻傳習錄》為上册，《續刻傳習錄》為下册。不過，下册原有陽明論學書八書（日本註家謂應作九書，蓋〈答陸原靜〉實有兩書）。即〈答徐成之〉二書、〈答人論學〉（〈答顧東橋書〉）一書、〈答周道通〉一書、〈答陸原靜〉二書、〈答歐陽崇一〉一書、〈答羅整庵少宰〉一書、〈答聶文蔚〉第二書。值得注意的是，馮柯所據的《傳習錄》下册，依《求是編》摘錄所見，沒有〈答歐陽崇一〉與〈答聶文蔚〉二書，而另增加〈大學問〉一條。詳參本文附錄：《求是編》與《傳習錄》對照表。

^{④①} 《求是編》，卷4，頁38上—38下。

^{④②} 本文、附錄凡引《傳習錄》，皆以陳榮捷先生《王陽明傳習錄詳註集評》為據，編號亦從該書，如《傳習錄》中：149，即指《傳習錄》，中卷，第149條。

而務詆象山於禪學，是偏頗之論。

然而，馮柯對陽明莫論朱陸是非的態度，與平議朱、陸異同的作法，頗不以爲然。他認爲朱、陸之間不僅是異同問題，更是學術是非之明辨。他強調：「朱、陸是非，則當今道術所係，要亦不可不論也。」^{④②}參之前述馮柯〈自叙〉所言，此「道術所係」即指「儒、釋之辨」。因此，馮柯把朱、陸異同轉移到儒釋之辨上來考察，他說：

象山斥朱子之支離，余固以明其不然矣。朱子斥象山以禪學，則其說之然否，尚未有以決之者也。以今考之，象山之學全是告子。何也？觀其論告子曰：告子不得於言，勿求於心，是外面硬把捉的。要之，亦是孔門別派，將來也會成，只是終不自然。又曰：告子硬把捉，直到不動心處，豈非難事，只是依舊不是。雖說他「終不自然」、「依舊不是」，然味其語意，直是十分稱許尊信他，只爲當初被孟子斥其義外說壞了他，故爲是半許之詞，以爲別派爾。^{④③}

馮柯認爲朱子的博學並非支離，而是孔門顏淵「博文約禮」^{④④}的爲學進路，故朱、陸異同的焦點不在尊德性與道問學的差異，而須在儒釋之辨上見真章。馮柯循著朱子的立場——臆想象山「全是禪學」^{④⑤}，攻擊「子靜一味是禪」^{④⑥}，譏象山爲告子^{④⑦}，強化並加以論證，先推論「象山之學，全是告子」，再論斷「象山之學即是佛氏之學」。

首先，馮柯取象山評論告子「不得於言，勿求於心」之語，認爲象山非常

④② 《求是編》，卷4，頁23上-23下。

④③ 同前註，卷4，頁23下。

④④ 子曰：「博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（《論語·顏淵》，第15章）

④⑤ 〔宋〕朱熹：《朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》本），卷47，〈答呂子約〉28書之17，頁22下。

④⑥ 同前註，卷35，〈答劉子澄〉16書之11，頁24上。

④⑦ 參前註，卷54，〈答項平父〉8書之6，頁9上。

稱許告子，並許為「孔門別派」。繼而，馮柯補上「孔門真亦有此派，原憲克伐怨欲不行」的說法，指出由孔子對原憲之見——「但許其難，而不許其仁」^{④⑧}——看來，原憲之學也是孔門別派。然而，馮柯認為原憲的「克伐怨欲不行」其實是「硬把捉此心，以求到不動之地」，此與告子的不動心之法——不得於言，勿求於心，如出一轍。接著，馮柯便舉象山所云「人心本來無事，胡亂被事物牽將去，若是有精神，即時便出便好，若一向去便壞了」為證，指明象山之學強調「人心當把捉也」^{④⑨}。如是，象山之學與原憲之學、告子之學，本自相同。

再者，為確立「象山之學，全是告子之學」這一命題，馮柯更由「義外」觀點加以論證。馮柯指出，在朱、陸的爭辯中，象山曾謂朱子「講書講求義理，正是告子義外工夫」。而朱子也指責象山「不讀書，不求義理，只靜坐澄心，卻是告子義外」^{⑤⑩}，然而，究竟何者為「義外」，則須由《孟子》來判定。根據馮柯對《孟子》的解讀，孟子既然駁斥告子「不得於言，勿求於心，不可」（《孟子·公孫丑上》），則孟子與告子之別，正在於孟子能知言，告子未能知言。以此推之，能否「知言」即是孟子判斷告子「義外」的標準。故馮柯乃謂「告子不得於言，勿求於心，正其為不以吾心求事物之理，故謂之義外」^{⑤⑪}。準此而言，馮柯反駁象山之見，認為「讀書窮理，此孟子知言之事，正與告子相反，何緣是告子工夫」？^{⑤⑫}相對地，象山不讀書，不求義理，只靜坐澄心，才是告子義外之學。換言之，象山之「把捉此心」即意謂著「不讀書」，意即以「義」在「外」而不知求，故為「義外」。以此觀之，「象山之

④⑧ 《求是編》，卷4，頁24上。

④⑨ 同前註，頁24下。

⑤⑩ 同前註，頁25上。

⑤⑪ 同前註，頁9下。

⑤⑫ 同前註，頁25下。

學，全是告子」。

擴而推之，馮柯認為佛氏之學「在明心見性，以出離生死為事，而其極於涅槃，以成就自己」^{⑤③}。故從「把捉此心」與「義外」來判斷，佛氏之學即是告子之學。論證至此，馮柯斷言：「告子之學即原憲之學，佛氏之學即告子之學，象山之學即佛氏之學，皆是硬把捉此心，以求到不動之地。」^{⑤④}

在馮柯看來，朱、陸是非乃就儒、釋之辨來論斷，那麼「尊德性」與「道問學」就不是象山與朱子的根本差異所在。馮柯說道：

後儒陰為陸地，乃以陸尊德性，朱道問學而兩解之，曰：此亦晦菴意也。豈知當時渠特不欲有所軒輊以起事端，故即其所近似者以分屬之，而實非切案也。蓋尊德性而不道問學，是天上有不識字之神仙，非真尊德性者也。道問學而不尊德性，是聖人果在於多學而識之，非真道問學者也。觀非存心無以致知，朱子之學何嘗不從尊德性上來。而陸子後來議論，雖肯向講學上理會，終不免亦有舊病，則分屬之說，決非晦菴意矣。^{⑤⑤}

馮柯指出，朱、陸之辯，不在一般學者所認定的陸主尊德性而朱主道問學。如此分屬二分的看法，既不是朱子的原意，也不是討論朱、陸之辯的重要焦點。因為，朱子未嘗不尊德性，象山亦未嘗不講學。換言之，尊德性與道問學不能打成兩橛，更不是對反的兩種為學方法，故尊德性而不道問學，非真尊德性；道問學而不尊德性，也非真道問學。如是，朱陸之間「尊德性」與「道問學」的爭論點即被解消，二者不過是儒家聖人之學的兩種入路而已，所謂：「聖人之道，如十字路頭，四方八面，皆可至焉。象山以象山入者也，朱子以朱子入

^{⑤③} 《求是編·自叙》，頁2下-3上。

^{⑤④} 《求是編》，卷4，頁26上。

^{⑤⑤} 同前註，卷3，頁30下-31上。

者也。」^{⑤⑥}

雖然尊德性與道問學實非「朱陸切案」，不過，馮柯仍然認為朱子的為學方法與工夫次第，與象山相較，更切合孔門的舊法。馮柯論云：

朱子以讀書窮理做著實基址而後悟其支離，以為言語文字之外，真別有用心處，是從顏子博文約禮以入者也。陸子以靜坐澄心做直截工夫而後頗知講學，以為大端既明，趨向既定，則明善喻義，當便日進，是從子思尊德性道問學以入者也。〔……〕博文約禮乃是堯舜以來傳到孔門的舊法，顏子親炙聖人之門，亦步亦趨，其於聖人體段，無纖毫差異，故曰：學聖人者必自顏子始。若子思則去聖人固已遠矣。尊德性、道問學之論，雖卓然有見，但於孔門所傳舊法，未免微失其先後緩急之宜。^{⑤⑦}

馮柯以「顏子之學」與「子思之學」做對比，將朱子與象山分屬之，且將「尊德性」與「道問學」的意涵與表現型態，定位在顏子「博學於文，約之以禮」的為學次序上。如是，「朱子之學，正顏子之所以學也」^{⑤⑧}。而孔門為學次序之先後緩急也昭然若揭，如馮柯所云：「由博文而後可以約禮，由格物而後可以致知，由博學詳說而後可以反約，由執兩端而後可以用中，由多識前言住行而後可以畜德，由勉強學問而後可以知益明，由多聞闕殆而後可以寡尤悔，由學問思辨而後可以篤行，由多學而識而後可以一貫。」^{⑤⑨}顯然地，朱子之學才是儒學正宗，符合孔門「下學上達」之序、「一以貫之」之旨。

以此觀之，道問學（讀書窮理）與尊德性有必然的關係，而朱子與象山有關太極無極的辯論，也顯示象山之不足，故馮柯質疑象山，並反駁陽明：「文

^{⑤⑥} 同前註，卷3，頁29上。

^{⑤⑦} 同前註，卷3，頁31下—32上。

^{⑤⑧} 《求是編》，卷3，頁29下。

^{⑤⑨} 同前註，卷4，頁20下—21上。

義且不詳，又安望得其辭以達聖賢之意哉？」^{⑥0}

(二)朱子晚年定論

宋代「朱陸異同」的爭論未已，降至明代，一轉而為陽明《朱子晚年定論》的爭辯，二者皆是宋明儒學內部的重要學術公案，關係密切。基本上，二者的問題意識也是相同的。

據陽明所述，由於早期講學時，其弟子曾為朱陸異同的問題爭論不休，遂「取朱子晚年悔悟之說，集為定論，聊藉以解紛爭」^{⑥1}。而據〈朱子晚年定論序〉所云：「予既自幸其說之不繆於朱子，又喜朱子之先得我心之同然；且慨夫世之學者徒守朱子中年未定之說，而不復求其晚歲既悟之論，競相呶呶以亂正學，不自知其已入於異端。」^{⑥2}合此二段記載並觀之，可知陽明作《朱子晚年定論》的用意，一方面要平息朱、陸是非的爭論，另一方面也藉此印證已說不繆於朱子，且與朱子若合符節。因此，陽明認定「世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說」^{⑥3}，並採集朱子三十四封論學書信，斷章取義，推論朱子與象山，早異而晚同。如此一來，朱學、陸學、王學，無相謬戾，「則千古正學同一源矣」^{⑥4}。這亦即陽明〈答羅整菴少宰書〉中所云：「其為《朱子晚年定論》，蓋亦不得已而然〔……〕然大意在委曲調停，以明此學為重。」（《傳習錄》中：176）

儘管從陽明對朱子主觀的回護之情上來說，我們勉強對陽明的《朱子晚年定論》可以有較同情的了解。然而，從考據的觀點看，陽明的《朱子晚年定

^{⑥0} 同前註，卷3，頁27下。

^{⑥1} 《王陽明全集》，上册，卷4，〈與安之〉，頁173。

^{⑥2} 同前註，卷7，〈朱子晚年定論序〉，頁241。

^{⑥3} 同前註，頁240。

^{⑥4} 同前註，卷3，頁127。

論》是漏洞百出，甚為疏略。是以陽明也承認「中間年歲，誠有所未考」（《傳習錄》中：176）。陽明「無意中得此一助」的《朱子晚年定論》，竟引起朱學學者的強烈抨擊，弄成一大風波，鼓動一百五十年⁶⁵，這恐怕是陽明始料未及的後果。

早在馮柯之前，與陽明同時的朱學學者羅整菴（欽順，1465–1547）、顧東橋（璘，1476–1545）即已提出明確的證據，指出陽明《朱子晚年定論》的謬誤⁶⁶。數十年後，陳清瀾（建，1497–1567）見朝議進宋儒陸九淵於孔廟，憂道統將移，學脈日紊，乃發憤著《學部通辨》，以破陽明所編《朱子晚年定論》⁶⁷。因此，《朱子晚年定論》與「朱陸異同」爭論，正式縮合在一起，衍為門戶之爭。陳清瀾為陽明之《朱子晚年定論》溯源，認為陽明乃仿明之趙東山（汭，1319–1369）與程篁墩（敏政，1445–?）而作《朱子晚年定論》。趙氏著《對江右六君子策》乃云：「朱子〈答項平父書〉，有去短集長之言，豈鵝湖之論，至是而有合耶？使其合并於晚歲，則其微言精義，必有契焉。」此為「朱陸早異晚同之說所由萌也」。繼而，程篁墩因之，著《道一編》：「分朱陸異同為三節，始焉若冰炭之相反，中焉則疑信之相半，終焉若輔車之相倚，朱陸早異晚同之說，於是乎成矣。」⁶⁸王陽明再因之，遂有《朱子晚年定論》之著。陳氏雖也從考據立場著眼，然門戶之見甚深，專攻擊陸象山、王陽明與禪。尤其，陳氏對陽明的抨擊更為激烈，指責「篁墩蓋明以朱陸為同，而

⁶⁵ 陳榮捷：〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁439。

⁶⁶ 羅整菴的批評，參《羅整菴先生存稿》（臺北：廣學社印書館，1975年），卷1，〈與王陽明書〉，頁6–7。顧東橋的批評，參《傳習錄》中：135，〈答顧東橋書〉引。又最先批評陽明《朱子晚年定論》者為羅整菴，而非顧東橋，陳榮捷先生考之未詳。因羅整菴〈與王陽書〉寫於庚辰夏（1520，陽明49歲），而陳先生誤解此書寫於戊子（1528，陽明57歲），見氏著：〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉，同前註。

⁶⁷ 〔明〕陳建：《學部通辨》（北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》本），〈傳〉，頁1。

⁶⁸ 同前註，〈提綱〉，頁1。

陽明則變爲陽朱而陰陸耳」^{⑥9}。馮柯在此脈絡下，繼續駁斥陽明《朱子晚年定論》的謬誤。

馮柯也與他之前的學者一樣，決不放過陽明《朱子晚年定論》在考證上的失誤。只是他是藉由《道一編》與《朱子晚年定論》的矛盾，來凸顯陽明之失。馮柯舉證云：

夫謂之晚年，必其果出於晚年而後可也。然以今考之，此書之意本出於程篁墩《道一編》，而去取互有得失，年歲互有異同，固有不可得而盡信之者。如〈與吳茂實書〉，乃篁墩錄之於始，以爲若冰炭之相反者，蓋以其有譏陸子省發覺悟，流於怪異之說。陽明則削之，而取其前段，所謂向來工夫多不得力者，以爲晚年。如〈答吳伯豐書〉，篁墩錄之於終，以爲若輔車之相倚者。陽明以其徑趨簡約，脫略過高之語，似乎譏陸〔……〕而不收於晚年。至於〈與林擇之書〉〔……〕陽明以爲晚年，篁墩則錄之於中，以爲疑信之相半。^{⑦0}

馮柯指出，既然程篁墩《道一編》與陽明《朱子晚年定論》觀點一致：朱陸早異晚同，爲何程氏所取以爲中年、晚年者，陽明反而認定爲晚年、中年？二人同調而去取相背若此，足見陽明「其早其晚，其定其未定，皆以己之私意臆斷之者也，而何足據之以爲朱、陸之評乎」？^{⑦1}

尤其，陽明將朱子的《集註》、《或問》指爲「中年未定之說」，更是錯得離譜，有違常識。無怪乎馮柯辯駁道：

夫朱子之易簣也，猶改誠意章以爲絕筆，則其《集註》、《或問》之類，因其所終身者也。固其既悔之後，而三復刪定者也。烏得以意義浩

^{⑥9} 同前註，卷3，頁33。

^{⑦0} 《求是編》，卷4，頁2上—2下。

^{⑦1} 同前註，頁2上。

博，議論參差，而遂指為中年未定之說哉？^{⑦②}

馮柯此番說明，極為平實如理，陽明難以反駁。然而，陽明既自謂「中間年歲早晚，誠有所未考」（《傳習錄》中：176），那麼又為何執意於《朱子晚年定論》之作呢？依馮柯的推測，只有一種可能：「與己專致良知之說多半不合，故悉指為中年未定之說，而特取其相近書札，概目為晚年悟後之論以自證，庶幾已說不致大謬。」換句話說，馮柯已察覺到，《朱子晚年定論》的背後，是以陽明的「致良知」為擇取標準。如是，「於其合己也，則雖其年歲早晚誠有所未考者，而謂之晚年。於其不合己也，則雖既悔之後，三復刪定者，而謂之中年。」陽明這樣的擇取標準，即是馮柯所謂的「以己之私意臆斷之」，故馮柯斷言曰：「由此觀之，陽明非真以定論取朱子也，特以見定論之外，皆非定論也。」^{⑦③}

至於陽明作《朱子晚年定論》時，其「委曲調停，以明此學為重」的用意，馮柯也加以駁斥：

此學者，彼蓋以為聖人之學也夫。既以明聖人之學為重，而使朱子之說果有背乎理而不足以明之，則雖直非之，以為先哲之忠臣何害，而又何必委曲以調停乎？^{⑦④}

其實，馮柯之言，正是陽明所謂「夫道，天下之公道也。學，天下之公學也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也」（《傳習錄》中：176）之意。不過，馮柯實在無法理解陽明在主觀心態與客觀義理上對朱子所抱持微妙心理，自然無法接受陽明「委曲調停」之說，也無法體會陽明「不得已而然」之心。於是，馮柯認定陽明「調停之說」的背後，實隱含一個猶如陰

^{⑦②} 同前註，頁3上—3下。

^{⑦③} 同前註，頁3—4上。

^{⑦④} 同前註，頁4上。

謀論的策略^{⑦⑤}，故云：「調停之說，在識微之士，猶深非之，以爲不可。而況陽明之於朱子，又皆洗垢索瘢，以陰行其私；簸弄筆舌以玩侮先正，而初無委曲調停之意，則其所謂不得已以明此學者，非真有不得已之心，如孟子闢邪說以衛聖道之心，特調停其說以委曲遷就已之學爾。」^{⑦⑥}

馮柯除了從考證與動機兩方面駁斥陽明《朱子晚年定論》外，相較於前輩攻王的學者，他還提出一個有趣的論點來看《朱子晚年定論》，值得注意。馮柯說：

朱子之學，蓋與顏子同。昔顏子於聖人之道，而未得也，仰之、鑽之、

⑦⑤ 馮柯對陽明《傳習錄》的論點，缺乏相應與客觀的了解，其辯駁也常以己之私意臆斷之，既缺乏客觀的證據，更化約到動機論的揣測來詆毀陽明。即以《朱子晚年定論》爲例，馮柯將陽明「委曲調停」之說，曲解爲「陽明之於朱子，又皆洗垢索瘢，以陰行其私，簸弄筆舌以玩侮先正，而初無委曲調停之意。」據此，筆者指出，馮柯認定陽明「調停之說」的背後，隱含一個猶如陰謀論的策略。尤有甚者，馮柯常訴諸陰謀論來對陽明作不實的指控，如云：「且陽明譏諸儒爲執一看來，陽明真是執一。何以言之？象山教人專欲管歸一路。陽明得此把柄，故與人議論，不管是與不是，合與不合，件件歸到良知處，更無別法，真所謂執一，反謂諸儒要將道理說得無罅漏是執一。〔……〕故陽明真是執一，真是舉一廢百，真是賊道，真是孟子所惡！」（《求是編》，卷2，頁17上—17下）又說：「然則陽明雖說良知，其實未知良知，而彼又確然自信以爲真知。於凡意之所起，皆以爲善而著實推致，不使少有依違遷就於其間，甚而破格越調爲人之所不敢爲。或有論議，則倚借講學之名以鄙薄之，曰：『此流俗不足顧也。』世人本無學術，見其如此，遂以爲或者其果是也，而靡然從之。此自古收名鬻僞之士所以玩侮天下而愚之，大抵皆用此術。」（《求是編》，卷2，頁22下—23上）又謂：「陽明學朱子則斥朱子，而有懼人之譏其背朱也，則又爲《晚年定論》以救之。學孔子則小孔子，而又懼人之類其叛孔子，則又爲「軀殼起念」之說比救之。取舍不常，言論靡定，若陽明者，真軀殼起念者也。」（《求是編》，卷3，頁9下—10上）甚至馮柯還譏諷陽明云：「若陽明原從禪學過來，學無所得，而後遁之爲象山。所以雖種種學他說話，只是不相似。〔……〕陽明本只是個豪爽之士，無細細理會之功夫，徒影影見得那提掇的意思，便將說話去模仿他。正如象山所謂隨人腳跟，學人言語者也。」（《求是編》，卷4，頁26下—30上）馮柯凡此諸多對陽明的指摘、抨擊，意氣而言、門戶之見溢於言表，遑論客觀地理解《傳習錄》。

⑦⑥ 《求是編》，卷4，頁4下。

瞻之、忽之，既博之文，又約之禮，以竭其才。及其立卓之後，然後發喟然之歎，以為前日仰鑽瞻忽，博約竭才，皆為多事，而極於欲從末由，此顏子之所以庶幾也。朱子之窮理反躬，銖積才累，正顏子仰鑽瞻忽，博約竭才之事。及其豁然貫通之後，乃恍然自失，以為向來誠是大涉支離，覺得間中氣象甚適，此其悔悟，正與顏子喟然之歎相似，未必其出於晚年也。^⑦

依馮柯之意，朱子之學即顏子之學，顏子由博返約是一工夫次第的先後發展，朱子亦然。他固然不同意陽明對朱子早年、晚年書信之判定，但他卻接受朱子為學過程，經過一個由「支離」而「頓進」的過程。因此，《朱子晚年定論》之作，在馮柯看來，與其說是年歲早晚，毋寧是工夫先後。因此，馮柯認為朱子沒有早年晚年的「悔悟」問題，只有工夫進境的不同。據此，他稱讚朱子：「看他次第是工夫先後，而非年歲早晚〔……〕惟其工循環不窮，所以智益明，德益熟，而具體乎聖人也〔……〕惟其工夫周流不已，所以學日充，德日起，而集大成於諸儒也。」^⑧馮柯這個論點很具啟發性，既不涉及考證問題，也給朱子之學，從工夫次第上做出合理的解釋。

(三)心即理

就客觀的義理脈絡而言，陽明主張「心即理」應歸宗於孟子「仁義內在」與象山「心即理」。然而，就陽明的學思歷程與《傳習錄》上卷的討論來看，陽明強調「心即理」，原是不滿朱子格物工夫，析「心」與「理」為二而發。故陽明常常透過駁斥朱子析「心與理為二」之非，來逼顯「心即理」的意涵。

在馮柯《求是編》裏，陽明對於朱子所謂「人之所以為學者，心與理為

^⑦ 同前註，頁1上-1下。

^⑧ 同前註，頁1下-2上。

二」提出反駁，指出「心即性，性即理，下一與字，恐未免為二」（《傳習錄》上：33）。而且，陽明也對朱子的「格物」之說，加以批判。陽明認為：「即物窮理，是就事事物物之上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於是事物物之中，析心與理而為二矣。」（《傳習錄》中：135）前者的義理關鍵處在於：「心」是否為「性」，「心」是否為「理」？後者爭議點則是：「理」是否內在於吾「心」？

根據馮柯的理解，朱子並未「心」與「理」為二，此誤「乃陽明看書之誤爾」^⑩。換句話說，陽明誤解朱子，朱子本不將心與理析為二。馮柯舉證朱子之語云：

晦菴嘗言：「心者，人之神明，所以具衆理而應萬事。」又言：「聖人之心，萬理畢具。」又言：「方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備。」又言：「心、性、理拈著一個，則都貫穿。」則所謂「心即性，性即理」之說，朱子豈不知之？^⑪

在馮柯看來，朱子既然強調心具衆理，萬理咸備於心，那麼，心與理怎會析為二呢？再者「性」既是「心」之理，則「心即性」，朱子豈會反對？如是，心、性、理三者不可離析，實則貫穿。朱子的看法與陽明「心即性，性即理」的論點，本無二致。

因此，朱子所謂「人之所以為學者，心與理而已」並不意謂著將心與理二分，而是別有用意。馮柯為朱子辯云：

蓋以人而言，則心即性，性即理，若下「與」字，是二之也。以人對事物而言，則人為心，在物為理，不下一「與」字，又無別。朱子此言，為格致而發。致知者，致吾心之知也。格物者，格事物之理也。不無內

^⑩ 同前註，卷2，頁7下。

^⑪ 同前註，頁7下。

外精麤之別，故下一「與」字，非專指人心而言也。所謂言固各有攸當也。^①

顯然地，若馮柯接受陽明「心即性，性即理」這一命題，他必然會察覺到「朱子心與理之言，正其不合而可疑處」。不過他卻以此責備陽明「不根究其〔朱子〕語意所自〔……〕不盡其辭而決之者也」。同時，他也為朱子做出善巧的解釋。因為，就人而言，「心即性，性即理，言心則理自該」。意即吾人之「心」即是「性」，亦即是「理」，心與理不可二分。但從人與事物的相對關係來說，「若事物則不可以言心，但有理而已，故不得不屬之爾」。意即事物雖能客觀地以「理」為其「性」，但本身卻無法如人心之靈般地具現「理」。據此，人與物實有差別，故不得不言「在人為心，在物為理」。然而，如此的區別，並不意謂著心與理為二的分判。因為，馮柯認為「朱子只言一心，而理亦在其中矣」^②。要言之，朱子言「心與理」只就「人」與「事物」的對顯言，「非專只人心而言也」。

尤有進者，馮柯還指出，朱子所謂「人之所以為學者，心與理而已」，正是針對致知格物的工夫而發。根據朱子的思路：「人心之靈，莫不有知」（《大學章句·格致補傳》），致知即是致吾心之知；而「天下之物，莫不有理」（同上），格物即是格事物之理。因此，從朱子的致知格物的工夫來看，「心」與「理」的關係，一轉而為「人心」與「物理」的認知關係。馮柯並舉朱子的論證云：「心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬事，而其用之妙，實不外乎一人之心。初不可以內外精麤論也。」馮柯認為「人心」與「物理」既有此對應關係，那麼，藉由致知格物的工夫，正可以通內外，貫精麤。換言之，在「格致」工夫這個意義下，人心與物理，當然

^① 同前註，頁7下—8上。

^② 同前註，頁8下—9下。

「不可以內外精麤論也」。最後，馮柯再次辯明：「晦菴於人心、物理，且知其不可內外精麤論，況心中所具之理，而反不知其不可以二之乎？」⁸³言下之意，馮柯認為，從「心具衆理」與「致知格物」之功來看，心與理相攝爲一，朱子並未析心與理爲二。倘若以此批評朱子之非，則是陽明之曲解。

馮柯根據上述的理解，繼續反駁陽明批評朱子「即物窮理」（格物）是「以吾心而求理於事事物物之中，析心與理爲二矣」的看法。馮柯辯駁云：

父子有親，是由父子而後有親之理也，無父子則親不可見矣。君臣有義，是由君臣而後有義之理也，無君臣則義不可見矣。事事物物無不皆然，所謂「在物爲理」也。今陽明非之，以爲親在而孝，親沒而亡，是以心與理爲二也，是義外也。殊不知以吾心而求理於事事物物之中，此正所謂「處物爲義」也。正孟子所謂「集義」也。告子「不得於言，勿求於心」，正爲其不以吾心求事物之理，故謂之義外。今反以告子之義外非朱子之窮理，是以孟子之集義與告子之義外無異矣。可乎？⁸⁴

馮柯這一段論證，義理頗多混淆，既誤解孟子「義外」、「集義」之意，也扭曲陽明反詰「求孝之理於其親」⁸⁵之意。不過馮柯的思路，我們仍可以理解。馮柯援引伊川「在物爲理」、「處物爲義」⁸⁶之意，來說明朱子的即物窮理。

⁸³ 同前註，頁9下。

⁸⁴ 《求是編》，卷4，頁9上—9下。

⁸⁵ 陽明云：「求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心豈無孝之理歟？」（《傳習錄》中：135）依此文義，陽明正是反對「親在而孝，親沒而亡」的論點。

⁸⁶ 伊川《易傳》，卷4，釋〈艮·象傳〉云：「艮爲止。止之道，唯其時；行止動靜不以時則妄也。不失其時，則順理而合義。在物爲理，處物爲義。動靜合理義，不失其時也，乃其道之光明也〔……〕」又云：「艮其止，謂止之而止也。止之而能止者，由止得其所也。〔……〕夫有物必有則，父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬，萬物庶事莫不各有所，得其所則安，失其所則悖。聖人所以能使天下順治，非能爲物作則也，唯止之各於其所而已。」參見《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），第2冊，頁968。

依伊川《易傳》之意，「在物爲理」之「理」，即是「有物必有則」之「則」，亦即「惟止之各於其所」之「所」。故「在物爲理」之「理」乃是指對應每一件事物所存在的道理或法則。析言之，從道德實踐的意義說，即是客觀道德法則，所謂「父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬」；而從存有論的層面看，則是萬事萬物的超越之理——所以然存在之理。如是，伊川「在物爲理」之「理」，即是「性即理」之「理」。準此而言，馮柯所謂「父子有親，由父子而後有親之理；無父子則親不見」，立言雖不善巧，但他是依據「有物有則」、「性即理」之義理，強調客觀的道德法則。此即馮柯所詮釋的「在物爲理」。然而，「在物爲理」之「理」（道德法則或存在之理）要在具體的人倫與事物脈絡理落實，才能有具體的規範與貞定的作用，此即「處物爲義」之意。依此思路，馮柯認爲朱子以吾心去即物窮理，正是「處物爲義」的最佳詮釋，故云「以吾心而求理於是事物物之中，此正所謂處物爲義也，正孟子所謂集義也。」既然「以吾心求理於事物物之中」即是「處物爲義」，亦是「集義」，當然就不是「義外」，而陽明「夫析心與理爲二，此告子義外之說」（《傳習錄》中：135）之駁斥，基本上便可解消。一言以蔽之，朱子仍未析心與理爲二。

(四)良知與知行

衆所周知，「良知」是陽明哲學的中心思想，而其「知行合一」說也曾受到近代學者的推崇^⑧。陽明透過其「百死千難」的磨難與體證，指出良知是

^⑧ 梁啓超先生說：「知行合一，便是明代第一位大師王陽明先生給我學術史上留下最有名，而且最有價值的一個口號。」又說：「知行合一這四個字，陽明終身說之不厭，一部王文成全書，其實不過這四個字的注腳。」參氏著：《王陽明知行合一之教》（臺北：臺灣中華書局，1978年），頁2、5。

「千古聖聖相傳一滴點骨血」，並謂良知「本是學者究竟話頭」⁸⁸，足見陽明立說，原以「良知」為唯一樞紐觀念⁸⁹。因而，凡是抨擊陽明（王學）的學者，決不會忽視「良知」這一重要概念，馮柯也不例外。

在《求是編》裏，馮柯對陽明「良知」的辯駁，散見在不同的章節標目中；不過，經過歸納分析，我們仍能看出馮柯的思路與論點。

首先，馮柯從陽明言「良知」所依據的文本——《孟子》著手，指出陽明言「良知」，已不符《孟子》原義。馮柯說：

良知之說，出自孟子。孟子言人之不學而能者，良能也；不慮而知者，良知者。分明以知、能對說。陽明遺其良能而獨舉良知，已失孟子之意矣。又嫌其遺而以所以為良能者，混在良知之內，不幾於侮孟子之言乎？⁹⁰

馮柯又進一步解釋《孟子》原文云：

孟子曰：「人之所不慮而知者，其良知也。」則良知之良非善也，不過以其不假於思慮而出於天性自然之謂也。「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知其敬其兄也。」固為不慮而知矣，然孩提之童，無不知甘其食也；及其長也，無不知其悅其色也，此豈待慮而知者乎？愛親、敬長、甘食、悅色，既皆不慮而知，則是皆可謂之良知矣。〔……〕聲、色、臭、味、仁、義、天、道，而皆歸之性；愛親、敬長、甘食、悅色，而皆謂之良知，其義一也。⁹¹

在這兩段論述中，馮柯認為陽明所謂「良知」一詞，雖本於《孟子·盡心下》第十五章，但已失卻孟子之意。因為，依馮柯對《孟子》的理解，原文中本是

⁸⁸ 《王陽明全集》，下冊，卷34，〈年譜二〉，正德十六年辛巳，頁1278。

⁸⁹ 勞思光：《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980年），第3卷上，頁441。

⁹⁰ 《求是編》，卷4，頁37上。

⁹¹ 同前註，卷2，頁21上—21下。

「良知」與「良能」對舉而言，不可混為一談。更不能獨標「良知」而遺卻「良能」；或者以「良知」來賅括「良能」。至於良知與良能如何區分，馮柯並未說明。而就「良知」的意涵來說，馮柯的解釋，實近乎素樸平舖的自然主義觀點，甚至只是常識的看法。他認為良知之「良」，不意謂著道德上的「善」，而是出於「天性自然」。但所謂「天性自然」，並不具純粹的道德意義，而是與「甘食」、「悅色」等生理本能一樣，都是「不慮而知」。馮柯甚至舉《孟子·盡心下》第二十四章（「口之於味也〔……〕仁之於父子〔……〕」）為例，說明孟子本將聲色臭味與仁義天道都歸屬於「性」。同樣地，愛親敬長與甘食、悅色一樣，都是「良知」。

同時，馮柯也察覺到陽明以孟子「是非之心」來詮釋良知，但他卻質疑陽明：

況是非之心乃是四端之一爾，以良知而偏屬之，則所謂惻隱、羞惡、辭讓者，皆非良知矣。惻隱、是非、辭讓既非良知，則所謂良知者，亦只明得是非一路，而非此心之全體大用矣。⁹²

馮柯認為惻隱、羞惡、辭讓與是非之心並列，四者為不同的道德屬性。陽明所謂「良知」，也只是「是非之心，智之端也」（《孟子·公孫丑上》第六章），實不能綜括其他三端。因而，良知雖能表現知是知非的道德判斷力，卻不能充分朗現道德本心的全體大用。

再者，就「良知」與「未發」、「已發」的關係，馮柯也有批評，馮柯說：

且四端者，心之已發者也，既以已發之心為良知，何以又言良知即是未發之中乎？既以是心為人皆有之，何以又言不可謂未發之中，常人俱有乎？⁹³

⁹² 同前註，卷4，頁37上。

⁹³ 同前註，頁37下。

依馮柯的思路，「未發之中，性也；發而皆中節之和，情也。性情原是一本，中和初非二物。但未發之時，即人生而靜以上不容說者也，固無不中。至於發，則或乘之以氣拘物蔽之昏，未必皆中其節矣」⁹⁴。馮柯以未發之性與已發之情對舉，近似朱子的說法。然其「未發」與「已發」是一綜和關係，恐難證成「性情原足一本，中和初非二物」。不過，馮柯對陽明的批評是，良知既是已發之心，就不能無氣拘物蔽之昏，故良知不是無偏倚之心，而是有偏倚之「意」。如是，陽明又怎能宣稱「良知是未發之中」呢？故馮柯遂批評陽明此種矛盾對反，乃「見理不精，知言不審」⁹⁵。更嚴重的是，馮柯認為陽明「溺於良知之學，皆從已發處見得」，故其「致知」工夫，「皆是偏倚之後，下致中工夫的說話，非所以為未發之中」⁹⁶。換句話說，良知既是有善有惡之意，怎能提供道德法則？又怎能具道德的規範性？因而，馮柯認為：「已發之後，是下一層工夫。」⁹⁷不僅如此，此工夫可能認欲為理，善惡莫辨。故馮柯駁斥云：「陽明雖說良知，其實未知良知；而彼又確然自信以為真知，於凡意之所起，皆以為善而著實推致，不僅少有依違遷就於其間，甚而破格越調，為人之所不敢為。」⁹⁸如此一來，陽明所言「良知」、「致良知」，在馮柯的理解下，已無意義與價值。

至於陽明所言「知行合一」，馮柯也從「知能對舉」的觀點，加以駁斥：

然則知行本體，信如陽明合一之論乎？曰：《易》以乾坤分易知簡能，《孟子》以不學不慮分良能良知。是可見知行本體原是兩件也。然則《易》則先之以易知，而《孟子》又先之以良能，是可見知行雖是兩

⁹⁴ 同前註，卷2，頁14下。

⁹⁵ 同前註，卷4，頁37。

⁹⁶ 同前註，卷2，頁26下。

⁹⁷ 同前註，卷3，頁16上。

⁹⁸ 同前註，卷2，頁22下。

件，而又不可截然分爲一先一後也。⁹⁹

依馮柯以《易》與《孟子》爲例來看，知能即是知行，既然知能對舉，故知行不可渾作一個。而又從《易》與《孟子》行文之先後看，一則以「知」始，一則以「能」先，故知行不宜分先後。雖然後者的舉證，頗爲牽強不通，但馮柯的看法，我們仍能理解。

實則，馮柯所言「知行」，僅止於常識性、一般性的看法，並無殊勝之義。馮柯說：「學兼知行，夫誰不知？」而且他指出：「學有偏言之者，有專言之者。」偏言之學，如「博學於文」之「學」則知行不可以渾言。專言之學，如「學而時習」之「學」，則知行皆在其中¹⁰⁰。此外，馮柯也舉例說明「聖門說知行處甚多」，強調重點依其脈絡各有不同。如：「行有餘力，則以學文」是「行先知後」；「博學於文，約之以禮」是「知先行後」。又如：「知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義。此知不可無行也」；「知譬則巧也，聖譬則力也。由射於百步之外也，其至爾力也，其中非爾力也。此行不可無知也。」又如：「惟精惟一，道學自脩，此知行並進也。道之不行也，智者過之，愚者不及也；道之不明也，賢者過之，不肖者不及也，此知行互力也。」此外，「民可使由之，不可使知之，此行易知難也。知之非艱，行之惟艱，此行難知易也。」至於「知及之，仁不能守之，此偏於知也。行之而不著，習矣而不察，此偏於行也。」最後，馮柯總結說：聖賢論及知行，「雖其意之所指，功之所施，各有不同，至於知自知，行自行，則千聖萬賢固無有不同者也。」¹⁰¹由此可見，馮柯所理解的「知行」，是一般而言的「學行」關係，或是「知識」與「行爲」的關係。因此，馮柯認爲在實然認知層面上，知

⁹⁹ 同前註，卷1，頁6上—6下。

¹⁰⁰ 此段引文，應見於四明張氏約園刊本之《求是編》卷4，頁11下—12上。但約園刊本卻闕頁，今據《貞白全書》補上，見已帙，《求是編》，卷4，頁39下。

¹⁰¹ 《求是編》，卷4，頁7上—8上。

與行是兩種不同的機能，二者有別，故云「知行本體原是兩件也」。但在行動上，尤其是道德行為的應然要求下，知行應合一，不可截然分為先後。

當然，馮柯也明白陽明講「知行合一」是針對朱子「先知後行」的工夫而發，所謂：「我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫。」（《傳習錄》上：5）不過，馮柯卻為朱子辯云：

然朱子嘗有言曰：《大學》之書，雖以格物為用力之始，然非謂初不涵養踐履，而直從事於此也。又非謂物未格，知未至，則意可以不誠，心可以不正，身可以不脩，家可以不齊也。若必俟知至而後可行，則夫事親從兄，承上接下，乃人生所不能一日廢者，豈可謂吾知未至，暫輟以俟其至而後行哉？觀此，則陽明之意，朱子已先得之。特陽明未加深考耳。^⑩

馮柯指出在實際的道德生活中，朱子也強調「知行互發」。據此，格物工夫不只是偏於「知」，而且隱含「知行並進」之意。於此意義下，陽明「知行合一」說，朱子早已得知其意旨所在。如是，陽明對朱子「知先行後」的批評，顯然不恰當。

然而，馮柯也只是從實際道德踐履的經驗中，將「知行合一」理解為「知行並進」、「知行互發」，至於陽明所謂「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。〔……〕真知即所以為行，不行不足謂之知」（《傳習錄》中：133），馮柯則覺得過於繳繞，故云：「知行是一個籠侗的物事，聖賢何苦如此分別出來？」言下之意，知行關係本無特別意涵，陽明何必標舉「知行合一」說呢？因而，馮柯又訴諸心理動機論的揣測，批評陽明：「只緣自己講學專主於致良知，分別缺了行的一邊，故立為是說以護持之，而實非確論也。」^⑪如此一來，馮柯認為陽明的「知行合一」說，反成為重知而缺行的跛

^⑩ 同前註，卷1，頁6上。

^⑪ 同前註，頁8上。

腳理論。

(五)格物、致知與誠意

不論朱子或陽明，都憑藉著對《大學》的詮釋來彰顯自家工夫論的特色。朱子認為「格物」是《大學》思想的核心概念^⑩，其工夫論的意涵則是「即物窮理」。而陽明為扭轉朱子求理於外的工夫取向，其對《大學》義理的詮釋，幾經斟酌，三易其稿^⑪，最後以「致知」（致良知）為《大學》思想的核心概念，其工夫論的意涵則是「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣」（《傳習錄》中：135）。因此，在《傳習錄》裏，陽明駁斥朱子格物之說不遺餘力，同時也對朱子工夫論中，格物、致知與誠意的斷裂，提出質疑。同樣地，在《求是編》中，馮柯力圖維護朱子格物與致知之說，並極力抨擊陽明對致知、格物與誠意的解釋，既未善解朱子之意，也不符《大學》原旨。

首先，相對於朱子的「格致補傳」，馮柯對於陽明託言古本《大學》而言格致工夫，直接從文本上加以批判，並提出自己的見解。馮柯說：

致知格物之傳，本未嘗缺，但簡錯爾。朱子以己意補之，則因其錯而謂其缺，固非也。陽明見其補之非也，遂削之而復古本，則因其不缺而謂

⑩ 朱子曾說：「此一書之間，要緊只在『格物』兩字，認得這裏看，則許多自是閑了〔……〕本領全只在這兩字上。」見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），卷14，頁255。

⑪ 今載於《王陽明全書》中的〈大學古本序〉，疑非正德十三年（1518，陽明47歲）七月所刻的原序，原序見於羅整菴《困知記》。而陽明於正德十六年（1521，陽明52歲）寄書薛尚謙，明白表示於古本序中曾改數語，闡發致知之義，此為第二次易稿（參《王陽明全書》，卷5，〈與薛尚謙〉，頁199-200）。又嘉靖三年（1524，陽明53歲）陽明〈與黃勉之〉書云：「短序亦嘗三易稿，石刻其最後者，今各往一本，亦足以知初年之見，未可據以為定也。」（參《王陽明全書》，卷5，頁193）今《王陽明全書》所載之〈大學古本序〉當該是三易稿後的改序。

其不錯，亦非也。〔……〕以愚考之，朱子之改正則是，朱子之補緝則非。今但據其所改正，而以聽訟之釋本末者為釋格物致知，則節次分明，意義周密，不必補，不必復，不必移，而傳自完矣。^⑩

在馮柯看來，《大學》本文之經傳本自完整，只是錯簡而已。故朱子重訂《大學》，分判經傳，排列順序，使綱舉目張，其作法是正確的。但朱子以己意補上「致知格物」之傳，未免增字解經，顯然是畫蛇添足。至於陽明，則因朱子補傳之誤，而倡言恢復古本《大學》，實未見錯簡之失，這是陽明的錯誤。因而，馮柯認為陽明對《大學》的理解，建立在錯簡的古本《大學》上，其詮釋必有問題。

在批評朱子〈格致補傳〉與陽明古本《大學》後，馮柯採取朱子經傳分判的形式，提出一套自己對於《大學》文本的理解與詮釋。馮柯認為：「聽訟」章（傳之四章）不是釋「本末」，而是釋「格物致知」。馮柯以三點理由，來證成自己的論斷。

第一，「傳之所釋者，惟三綱領及八條目而已，其知止三條，及末二條皆所不釋，何獨於本末而釋之？且釋本末，又何獨於終始而不釋之也？」^⑪意即倘若「聽訟」章是解釋「本末」，則何以「知止」、「終始」皆缺乏解釋，足見以「聽訟」章解釋「本末」，顯得突兀而義理未暢達。

第二，「傳文之例，自誠意以下，皆引經文而釋之，而此獨不然，似為可疑。及以諸傳考之三綱領，俱直說起，而於條目始引經文。格致雖屬條目，然正接止至善，故以起句用綱領例，而以結句用條目例也，復何疑哉？」^⑫馮柯指出「聽訟」章雖然不符傳文引用經文之例，但實際上是運用「起結異例」之法，上接「止至善」用綱領例，而以結句用條目例。如是，「聽訟」章基本上

^⑩ 《求是編》，卷3，頁33上—33下。

^⑪ 同前註，卷3，頁33下—34上。

^⑫ 同前註，卷3，頁34下。

是解釋「格物致知」，且與下文釋「誠意」相連，意義完整，傳文實未缺格物、致知。

第三，「再以經文考之三綱領，則說三『在』字，條目中皆用『先、後』字，而獨於致知格物則下一『在』字，與綱領而四，格物致知仍用一『後』字，與條目而八。爲綱領、條目之間，蓋即『聽訟』章起結異例之意。」^⑩馮柯從《大學》經文三綱領之「在」字與八條目之「先、後」字的本文考察來看，指出「致知在格物」之經文恰好界於「明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；〔……〕欲誠其意者，先致其知」與「物格而后知至，〔……〕國治而后天下平」之間，此與「聽訟」章「起結異例」之法相同，足見「聽訟」章所解釋的正是「致知在格物」之義。

馮柯不僅在形式上證明「聽訟」章是解釋「致知在格物」，而且他還從內容上，闡釋「聽訟」章與「致知在格物」的義理關聯。馮柯說：

故愚以爲聽訟之章，決當屬在三綱領之傳之後，而爲致知格物之傳也。蓋物有是非，猶訟有曲直。聽訟者，以其是非之心而斷其曲直，皆窮理之事也。心通乎道，然後能別是非。如人身在堂上，然後能斷堂下人曲直。至於「無情者不得盡其辭，大畏民志」，則民有恥且格，而訟可無矣。向使心不通於道，則情僞微曖，而兩造之陳者，將眩惑而不知矣。其何以格物而使之無訟乎？聽訟者，知本也，明明德也。無情者不得盡其辭，大畏民志，物格也，新民也。格物之物，分明是本末之物字而言。而世儒皆不察也，所以辯愈多而旨愈晦，言愈詳而意愈訛也。^⑪

馮柯這一段話，思路清晰，持之有故，言之成理，頗能展現他獨特的見解。值

^⑩ 同前註，卷3，頁34下—35上。

^⑪ 同前註，卷3，頁34上—34下。

得注意的是，馮柯指出：「格物」之「物」，即是「物有本末」之「物」^⑩。他並認為如此的解釋，既符合《大學》經文原義，也能釜底抽薪地解決明儒有關「格物」諸說之紛紜。不過，馮柯對「致知在格物」的解釋，基本上仍是以朱子的「即物窮理」為理解間架。依據朱子的解釋，「物有本末」原是「明德為本，新民為末」（《大學章句》，第一章），馮柯的解釋亦然。然而，與朱子稍異的是，馮柯認為「聽訟」即顯示「致知在格物」之義。因為，吾人在聽訟時，是以吾心通乎「道」，認知「理」來別是非、斷曲直，而使「無情者不得盡其辭，大畏民志」。這樣的解釋，隱含朱子「即物窮理」之意，其思路與朱子相同。前者（聽訟）是「致知」，使吾心之知無不明，故是「知本」、「明明德」；後者（「無情者不得盡其辭，大畏民志」）是「物格」、「新民」。如是，馮柯在不增刪《大學》經文的原則下，巧妙地吸收朱子「即物窮理」之意，也使他以「聽訟」章解釋「致知在格物」的論斷，得以證成。

馮柯確立《大學》「格物」即是「物有本末」之「物」後，即以此意駁斥陽明「意之本體便是知，意之所在便是物」（《傳習錄》上：6）與「意之所

⑩ 陽明弟子王心齋（良，1483-1540）的「淮南格物」說，也指出「格物，即物有本末之物」，其言云：「格物，即物有本末之物。身與天下國家一物也，格知身之為本，而家國天下之為末。行有不得者，皆反求諸己。反己，是格物底工夫，故欲齊治平在於安身。《易》曰：『身安而天下國家可得也。』身未安，本不立也；知身安，則必愛身、敬身。愛身、敬身者，必不敢不愛人、不敬人。能愛人、敬人，則人必愛我、敬我，而我身安矣。一家愛我、敬我，則家齊；一國愛我、敬我，則國治；天下愛我、敬我，則天下平。故人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不敬我，非特人之不仁，己之不敬可知矣。」此所謂「淮南格物」也。而劉戡山（宗周，1578-1645）則斷言：「後儒格物之說，當以淮南為正。」參《明儒學案》，卷32，〈泰州學案一〉，頁710。雖然就字義的解釋來說，馮柯解釋「格物」之「物」為「物有本末」之「物」，與心齋「淮南格物」說相似，但二人的義理背景迥然不同。馮柯言「格物」，朱子的「即物窮理」為義理間架；心齋言「格物」，則在闡發「安身」之義。而所謂「安身」者，亦是「安其心」耳，非保此形骸之為安也。故心齋言「格物」，其義理仍歸屬於陽明心學一脈。

用便是物」(《傳習錄》中：137)的說法。馮柯辯駁云：

以知爲意之體，義猶相近；以物爲意之用，則失之遠矣。蓋經文先言物有本末，次言致知在格物。則格物者，分明是格其物有本末之物也。夫既爲格其物有本末之物，則有志格物之學者，固不可徇末而忘本，亦不可厭末而徑趨其本矣。程、朱所謂窮至事物之理者，雖似泛指眼前之理，以至草木而無所遺，自天理人倫之本，以至器用而無不察，則亦莫非該本末，合內外之道也。陽明顧識其務外遺內，而倡言物爲意之所用，格爲正之之義以反之，曾不知程、朱之說，本非務外而遺內，而自己之說，實不免是內而非外，可乎？^⑩

馮柯這一段論述，旨在駁斥陽明「以物爲意之用」的不當。因爲根據《大學》經文，先言「物有本末」，次言「致知在格物」，故「物」本指「物有本末」之「物」。相對地，馮柯認爲：「意之所用即意也，所以好好色、惡惡臭也。即心之所發，所以忿懣好樂憂患恐懼者也。」^⑪換言之，「意」是心所發的意念，而「物」的範圍，則涵蓋天理人倫，草木器用，故「意」與「物」顯然有內外之別。只有透過程、朱「格物」(即物窮理)工夫，才能真正該本末、貫內外。倘若以陽明「意之所在便是物」、「意之所用便是物」來界定「格物」之「物」；在馮柯看來，「物」只限於心內之「物」，其範圍未免過於狹窄。故馮柯指責陽明「格物」之說，既不能貫內外本末，反而有「是內而非外」的流弊。

除了駁斥陽明以「意之所用爲物」外，順此理路，馮柯再指出陽明的「意之所用爲物」，其實就是「以物爲心」。馮柯借用陽明所謂「如意用於事親，即事親爲一物」(《傳習錄》中：137)之例，以讀書、接客爲例，反駁陽明

^⑩ 《求是編》，卷4，頁15下—16上。

^⑪ 同前註，卷4，頁16下—17上。

云：

且既以讀書、接客爲外物矣，及論格物，則又謂心外無物，而以物爲心焉。何其言之不相應哉？蓋由陽明以心學爲主，而格物是大學入門下手處，故硬以心訓物字，以爲不如此，則與逐物者無異也。^⑭

由於陽明曾以「好色則一心在好色上〔……〕，可以爲主一乎？是所謂逐物，非主一也」（《傳習錄》上：15），來質疑程、朱的「主一」之功，故馮柯以讀書、接客之例來反問陽明。倘若以「意之所用爲物」來界說，即讀書爲一物，怎可說是逐物，外物呢？而陽明又說「心外無物」，那麼，物與心沒有區別。同是「意之所用爲物」，一則視之爲「外物」，一則言「心外無物」，二者又是矛盾對反。據此，馮柯判定陽明只是基於心學的立場，不得不「硬以心訓物字」。換言之，馮柯認爲陽明由於錯訓「格物」之「物」字，才會導致解釋上的諸多矛盾。

尤有進者，馮柯根據上述的思路，進一步駁斥陽明「以誠意爲格物」的錯誤。馮柯說：

陽明之學，以誠意去格物，把誠意、格物，滾作一團，故以爲工夫難處全在格物致知上，言格致以該誠意也。然格物、誠意分明是兩段工夫，陽明乃渾言之，所以格不成格，誠不成誠，工夫都無下落。^⑮

又說：

去其心之不正以全其本體之正，是正心之功也。意念所在，即要去其不正以全其正，是誠意之功也。而陽明以訓格物，則格物即正心、誠意爾。然則經文只言正心、誠意足矣，何必又言格物，以爲架床疊屋之說乎？^⑯

^⑭ 同前註，卷2，頁2上。

^⑮ 同前註，卷2，頁27上。

^⑯ 同前註，卷1，頁10上。

合此兩段引文細釋之，馮柯認為陽明實際上把「格物」解釋為「誠意」，既不符《大學》經文之意，也無法區分格物與誠意的不同。因為，若根據陽明「格物如孟子『大人格君心』之格，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正」（《傳習錄》上：7）的理解，則「格物」與「正心」、「誠意」無別，只是一個工夫。如此，《大學》經文豈不是架床疊屋？顯然地，陽明的解釋，於《大學》經文不符。固然，馮柯也承認「且『格』之為字，既有『至』與『正』二義，則不必各執其是，以相非也」，但他仍質疑陽明以「正」訓「格」，以「意之所用」訓「物」的「格物」說。依馮柯的解讀：「夫以『正』字為義者，亦必曰：『格正其意之所用之物』而後其說始通也。〔……〕則夫格正其意所用之物者，上亦去一『格』字，下亦去一『物』字，而直曰『致知在正意』，其獨可通乎？」^⑩如此一來，「格物」即是「正意」（誠意），這與「格物、誠意分明是兩段工夫」相悖，工夫次第反而不明顯，故馮柯指責陽明「格不成格，誠不成誠，工夫都無下落」。

更嚴重的是，若把陽明以「誠意」釋「格物」的說法，還原至《大學》經文，則會產生以下的混淆：

格而正之，即所以誠其意、正其心，使自慊而無不在者也。欲誠其意在致其知，而欲致其知又在正其意。聖人之言，豈其顛迷一至於此乎？^⑪

因據《大學》經文，明言「欲誠其意，先致其知」，意即「誠意在致知」；若依陽明之說，則是「欲致其知在正意」，即是「致知在誠意」。陽明以「誠意」為「格物」的解釋，實與《大學》經文圓鑿方柄，故馮柯斷言：「吾是以決陽明之說，不可訓也。」^⑫

至於陽明批評朱子格致工夫與誠意工夫斷裂的問題，馮柯也有所回應。馮

^⑪ 同前註，卷4，頁16上—16下。

^⑫ 同前註，卷4，頁17下。

^⑬ 同前註。

柯辯駁說：

周子嘗言：「幾善惡」。程子亦謂「其要只在謹獨」。看來工夫難處，還在誠意。〔……〕然程子亦曰：「格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗耳。」〔……〕〔朱子〕又曰：「誠意不立，如何能格物？所謂立誠意者，只是要著實下工夫，不要若存若亡。若《大學》『物格而後致知，知至而後意誠』蓋言其所止之序。」由此觀之，則其所謂立誠意者，即所謂「致知在乎所養」之「養」字，「入道莫如敬」之「敬」字，與夫「非存心無以致知」之「存」字云爾。故不徒曰「誠意」，而必曰「立誠意」，精神骨力全在「立」字上。但說了「誠意」二字，便與經文「誠意」二字相涉。^⑩

又說：

古者教人之法，有小學以教小子，有大學以教成人。方其入小學也，所以收其放心，養其德性，而大學之基本已豫。故其入大學也，即以其所收之心，所養之性而窮格事物之理，以充廣其知而盡其心，自不消說「敬」字。況窮者，心窮之也；格者，心格之也。才說窮、格，則心固已在矣，即非茫茫蕩蕩無著落矣，亦不必添個「敬」字，而後牽扯得向身心上來也。程、朱所以添個「敬」字者，非謂孔門落此一字不言而補之也。詳味《或問》之旨，亦謂年之已長而未曾從事小學者，則其工夫之次第條目，自當以敬字代小學之工夫爾。^⑪

在這兩段引文中，馮柯指出程、朱並未忽略「誠意」工夫，而從「立誠意」以格物的觀點，說明格致工夫與誠意沒有斷裂問題。至於程、朱之所以要在格致與誠意之間強調「敬」，本是以「敬」字代替小學工夫。

^⑩ 同前註，卷2，頁27下—28上。

^⑪ 同前註，卷3，頁25上—25下。

析言之，馮柯認為無論就宋儒（周子、程子）之言來說，或是從《大學》傳文「惟於誠意則獨為一傳以釋之」^⑫來看，「誠意」都是最要緊、最關鍵的工夫。程、朱從未漠視此工夫。故程子言格物窮理，必言「立誠意」以格之；朱子也說：「誠意不立，如何能格物？」由此可見，程、朱是透過「立誠意」而與格致工夫相結合。而此「立誠意」工夫，其實質意涵在於「存」、「養」、「敬」的工夫，所謂「涵養須用敬」。雖然，馮柯也察覺到「立誠意」與「誠意」之義有出入，但他仍認為義理是一貫的，故云：「物格而后知至，而后意誠者，經文之正意也。格物窮理，但立誠意以格之者，程子之借詞也。」相對地，「以誠意去格物，而謂格物致知即誠意之事者，陽明之蹈襲而失其旨意者也。」^⑬換言之，程、朱「立誠意」之說仍與《大學》經文誠意相涉，義理相通，格致與誠意既為不同階段的工夫，而又彼此相關聯，其間並沒有斷裂的問題。不似陽明把格致都當作誠意之事，嚴重背離《大學》經文之旨。

再者，馮柯也對陽明抨擊程、朱「須用添個敬字，方才牽扯得向身心上來」（《傳習錄》上：129）的說法，加以反駁。馮柯認為程、朱所言「即物窮理」，仍是以「心」為主來做工夫，怎會有「茫茫蕩蕩無著落」之失？故程、朱言格致工夫，原無須說「敬」字。不過，馮柯認為古人教學，本有小學、大學之分，而程、朱強調「敬」，是為缺乏小學工夫的成人而設。如此一來，小學與大學工夫相貫通，工夫始備。據此，馮柯駁斥云：「陽明不悟格致之前，已有此小學一段工夫，而疑其沒根源。又不悟程、朱之說為未曾從事小學者而設，而譏其牽扯。遂據古本之誤，以誠意代敬字。其心以為誠、敬二字意義相近，說誠意則不言敬，而敬在其中，而不知以誠意去格物，成恁說話？」

^⑫ 同前註，卷2，頁27上。

^⑬ 同前註，卷2，頁28下。

成恁工夫？雖自謂信古而實不免於叛經矣。」¹²⁴

值得注意的是，馮柯在上述的思路下，又提出一套他個人對大學、小學相承的看法，頗具新意。馮柯闡釋云：

弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆而親仁，行有餘力，則以學文者，小學之方也。若今所傳《大學》者，大學之道也。合二者而遞觀之，則是學文者，小學之終事；格物者，大學之始事。格物正承學文而言，但學文說較淺近，格物說較開廣。知學文之爲窮理，則知格物之爲窮理必矣。此愚所以信程、朱之說不可易也。¹²⁵

馮柯透露其所以尊信程、朱「即物窮理」之學，背後實隱含他對小學與大學的理解間架。馮柯斷定《論語·學而》第六章即是「小學」，而其教學目標始於孝、弟，終於「學文」；正與《大學》以「格物」爲始事相承相接。然而馮柯指出「弟子章隱於《魯論》之中，人不知其即爲『小學』」，即使「程、朱窮理之說雖極明當，然程、朱未嘗有一言及學文者。朱子《小學》雖取此章，又雜以〈曲禮〉、〈少儀〉、〈弟子職〉諸篇，與夫古人嘉言善行之中，亦未見格物即承學文之意。」而且，「諸儒但於《大學》研窮講究，而於《小學》遂置不問，所以格物之說，紛紛至今爲一大疑。」因此，根據馮柯的說法，《小學》、《大學》本自相承一貫，「格物」即承「學文」之意，故格物致知爲「即物窮理」。這樣的解釋，不僅義理圓足，還能解決格物諸說，所謂：「知《小學》、《大學》相承之次，而於格物之旨，不講而明，諸儒之疑不辯而決。」如是，馮柯乃作《小學補》，其用意在於「因《小學》而兼明《大學》，未必無小補於聖門矣」¹²⁶。

既然馮柯如此尊信程、朱「即物窮理」的格致工夫，可以想見的是，馮柯

¹²⁴ 同前註，卷3，頁25下。

¹²⁵ 同前註，卷3，頁26上。

¹²⁶ 同前註，卷3，頁26上—27上。

對陽明格致工夫的抨擊，必定毫不留情。馮柯遂將陽明與朱子二人的格致說對比而觀，首先從「心」與「理」的觀點辯駁云：

陽明自以為致吾心良知之天理於事事物物，是合心與理為一。夫心而無理，何以窮格事物之理？物而無理，又何以使之個各得其理？則所謂致吾心良知之天理於事事物物之中，果何所分別？而有一則析心與理為二，一則合心與理為一之殊耶？吾恐析心為理為二者，未必析心與理為二，而自謂合心與理為一者，將未免析事與理為二矣。^⑳

接著，馮柯又從《大學》經文之旨來駁斥陽明：

且以心求理於事事物物之中，工夫全在「求」字上，所謂格之者也。致吾心良知之天理於事事物物上，工夫全在「致」字上，而「格」字反無骨力矣，豈經文之旨乎？不特此也，其曰：致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。味其語意，分明以上句為格物，下句為物格也。既以上句為格物，不當又言致吾心之良知為致知。既以下句為物格，不當又事事物物皆得其理為格物。此其言論背馳，不待咀嚼而可見。^㉑

最後，馮柯不滿陽明既盜朱子之說而又非之，其言云：

而況夫所謂「事事物物皆得其理」者，又出於朱子者也。朱子註易大傳有曰：「窮理者，謂隨事得其條理也」。竊朱子窮理之訓以解格物，而又非朱子不當以窮理訓格物，不幾於盜憎主人乎？殊可怪也已。^㉒

由這三段引文所述，馮柯認為陽明所謂「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理」的「致知格物」說，其實是乖謬不通的。因為，就馮柯本朱子「心具衆理」的思路來考察，陽明的良知是已發之意念，本身並不具衆理，

^⑳ 同前註，卷4，頁9下—10上。

^㉑ 同前註，卷4，頁10上—10下。

^㉒ 同前註，卷4，頁10下。

也沒有「理」的規範，故曰「心而無理，何以窮格事物之理？」同樣地，陽明既然以「意之所用」來界定「物」，那麼「在物為理」之意便無法證成，故馮柯反問：「物而無理，又何以使各得其理？」由此可見，陽明所謂「致吾心良知之天理於事事物物」不僅是析心與理為二，同時也析事與理為二，不若朱子「即物窮理」（以吾心而求理於事之物物之中）來得完備。再者，馮柯也指出《大學》經文明言「致知在格物」，重點分明落實在「格物」。但陽明「致吾心良知之天理於事事物物」，工夫偏重「致知」；而朱子「以心求理於事事物物」，工夫全在「格物」上。相較之下，馮柯認為朱子的解釋才符合《大學》經文之意。而且依馮柯的解讀，陽明所謂「致吾心良知之天理於事事物物」應是「格物」，而「事事物物皆得其理」實是「物格」，陽明卻以前者為「致知」，後者為「格物」，則致知、格物、物格三者的義理，滾作一團、混淆不清。有趣的是，馮柯還認為陽明「事事物物皆得其理」是出自朱子「隨事得其條理」之文，但陽明反而反對朱子窮理之說，這豈不是自相矛盾？

不過，馮柯也不贊同朱子所言「致知、格物只是一事」。馮柯認為「以愚言之，『在』字即『先』字意也。朱子以此二字看得有等級，此是朱子之學未到灑然處。」又說：「若聖賢用字，自是不拘其所以易先為在者，亦其下語時偶然如此爾，而非謂致知、格物是一事也。」¹³⁰馮柯根據《大學》經文與傳文的考證，得知「在、先迭見，尤可見二字之同一義也。」¹³¹如此一來，「致知在格物」即是「致知先格物」之意，致知、格物分明是兩段工夫，故馮柯批評朱子之《大學》未盡灑然；同時，也指責陽明：「若陽明因之，以為知得致知，便已知得格物，則益危殆而不安矣。」¹³²總之，在馮柯的理解中，「格

¹³⁰ 同前註，卷3，頁22上—22下。

¹³¹ 同前註，卷3，頁23上。

¹³² 同前註，卷3，頁22上。

物、致知、誠意、正心，聖人本列為四事」¹³³，故格物、致知、誠意決非一事，朱子的解釋雖有出入，但陽明將三者視為一事的說法，更為可議。

四、馮柯論點的衡定

經由以上的分析，馮柯《求是編》對《傳習錄》的辯駁，已抨擊到《傳習錄》的重要義理與陽明的哲學思想。因此，我們有必要以陽明哲學思想為判準，¹³⁴進一步衡定馮柯的論點是否如理？並檢證其論證是否有缺漏之處？

(一)朱陸是非不是儒釋之辨

如前所述，馮柯是以「儒釋之辨」來斷定「朱陸是非」，以「顏子之學」來解消「尊德性」與「道問學」的緊張性。前者反對陽明「莫論朱陸是非」的態度，強化象山是禪學的論斷；後者則為朱子取得儒學的正宗地位。

馮柯的論證，從形式上來看，雖言之成理，但若自內容上審視，則是諸多義理的混淆。固然，陽明主觀心態上「莫論朱陸是非」的態度不免故作調人，依舊難以止息朱陸是非之紛爭。但在客觀義理上，陽明對朱子、象山都有相應的了解，也能真正從義理上嚴辨儒釋之異。然而馮柯卻望文生義，任意發揮，根本掌握不住義理的分際。因為，就「象山之學全是告子之學」的論斷而言，他把象山從道德修養積極面上強調的「發明本心」、「先立其大」，視作消極面的「怨欲克伐不行」，而與告子的「不動心」相提並論，一律視為「硬把捉此心」，此是對象山的曲解。

再者，馮柯或許受朱注「『不得於言，勿求於心』，即外義之意」¹³⁵的影

¹³³ 同前註，卷3，頁18下。

¹³⁴ 本節對馮柯論點的衡定，主要以陽明哲學思想為判準，而在討論文本時，《孟子》與《大學》亦為判準之一。

¹³⁵ [宋]朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），《孟子集註》，卷3，〈公孫丑章句上〉，頁232。

響，將孟、告的「義外」之辯，從「知言」上區分，以告子「外之（義）而不求」為「義外」。同樣地，象山只就心上理會，不強調讀書窮理，亦是將「義」屏除而不求，故為「義外」。如是，依馮柯的理解，「外義」即是「不求義」，即是「不以吾心求事物之理」，即是「義外」。然而，「外義」與「義外」之意不同，前者是「外之而不求」，後者是「求之於外」。誠如李明輝先生的疏解所云：「外之而不求」是指完全不理會道德之是非，一概視為與己無關，這種態度可稱為「道德虛無主義」。而「求之於外」是指在客觀的事實或對象中尋求道德是非之依據，這是「道德實在論」的觀點；這種觀點並不涵有對道德判準的否定或漠視¹³⁶。以此觀之，朱子與馮柯皆將「外義」滑轉為「義外」，不僅錯解《孟子·知言養氣章》，也顯示他們對儒學最關鍵義理——仁義內在——無法真正掌握。

而且，若依馮柯「告子不得於言，勿求於心，正其為不以吾心求事物之理，故謂之義外」的思路來推論，不讀書窮理即不知言，即是義外。如此一來，不啻承認「事物之理」原在外，必須以心求之，則真正「義外」的人，倒是朱子，而非象山。

至於有關朱陸之間「尊德性」與「道問學」的爭論，倘若二者只是為學方法的不同，那麼，馮柯從「顏子之學」的為學次第（博文約禮）來取消「尊德性」與「道問學」的爭議，其推論是合理的。不過，朱、陸尊德性與道問學之爭辯，不僅僅是為學方法的不同，它更涉及朱、陸二人哲學理論的根本差異與分歧。雖然馮柯指出朱主道問學而陸主尊德性看法的粗疏，但他依舊未能將朱陸之爭，從為學方法提昇到哲學問題的高度來思考。因此，馮柯的作法，是以取消問題來解決問題，根本是問題的錯置，因而他的解決之道也是無效的。

¹³⁶ 詳參李明輝：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁132。

準此而言，朱陸是非不只是一般學術異同的問題，而是蘊涵一個攸關儒學本質的哲學思考與哲學問題。基本上，它是宋明儒學內部的重要義理爭論，與佛教義理完全不相干。而朱學學者慣用「儒釋之辨」的策略來攻擊陸、王之學，實是一種訴諸意識型態的學術暴力，不僅無法深入問題的核心，反而治絲益棼。因此，筆者認為，儘管學術史的描述、思想史的考察，皆有助於吾人對此一哲學問題的理解，但卻無法取消或解決此一哲學問題。朱陸之爭，纏訟數百年，良有以也。

(二)《朱子晚年定論》不是朱子晚年悔悟問題

實際上，若從考證的立場上看，陽明的《朱子晚年定論》闕漏甚多，很難具有學術上的說服力與客觀性。此文獻至多顯示陽明對朱、陸與朱、王之學所採取的一種折衷調和立場：回護朱子，力挽象山，印證己學。如此的做法，仍訴諸陽明平議朱、陸之爭的個人主觀意願，仍無法解決儒學內部激辯數百年的爭議。雖然，此論一出，在王學內部，也許達到「自是為朱子論異同者寡矣」^⑭的目的；但另一方面，卻引發朱學學者極大的反彈與猛烈的攻擊，一發不可收拾，直到清代。再加上《朱子晚年定論》在考證上明顯的缺失，遂使「此一百五十年間之巨瀾擊蕩，攻之者衆，護之者少」^⑮。換言之，陽明之《朱子晚年定論》，過失多而建樹少。

細察馮柯對陽明《朱子晚年定論》的辯駁，我們發現，馮柯藉由《朱子晚年定論》與《道一編》的對比，論證陽明考證上的自相矛盾，雖頗具殺傷力，但不一定為陽明所接受。因為陽明曾說：「近年篁墩諸公嘗有《道一》等編，見者先懷黨同伐異之念，故卒不能入，反激而怒。」^⑯可見陽明對《道一編》

^⑭ 《王陽明全集》，上册，卷3，頁127。

^⑮ 陳榮捷：〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁442。

^⑯ 《王陽明全集》，上册，卷4，〈與安之〉頁173。

是持保留態度。不過，馮柯以朱子《集註》與《或問》為晚年定論的看法，無論在義理或考證上，都是正確的，恰足以凸顯陽明判為「中年未定之說」的謬誤。尤其相較於馮柯之前的批評者，馮柯看出陽明《朱子晚年定論》的背後，是以自家「致良知」為判準。這樣的觀察是極為敏銳與清晰的。只是相應於陽明的動機來說，以「致良知」為判準，不一定是「以己之私意臆斷之」，馮柯對陽明陰謀論的指控，不免流於意氣用事，囿於門戶之見。

值得注意的是，馮柯以「朱子之學，蓋與顏子同」的論點，從工夫次第上來看《朱子晚年定論》，確有新意。換個角度來說，陽明《朱子晚年定論》若能採取馮柯的這一論點，不僅能證成己說，也能避開考證上的弱點，更不會深陷「早年」、「晚年」的考證重圍，百年不得脫身！

(三)「心與理一」不等同於「心即理」

有關「心即理」與「析心與理為二」的辯駁，馮柯與陽明的思路顯然不同。雖然，由馮柯未駁斥陽明「心即性，性即理」來看，至少馮柯可以接受「心即理」之說。而由馮柯反覆申辯朱子並未「析心與理為二」來說，馮柯也主張「心與理為一」。然而，馮柯與陽明的理解架構卻不一樣。

如前所述，若依陽明「心即性，性即理」的論斷，從邏輯上即可推證出「心即理」。然而，值得我們深入思考的是，陽明言「心即性，性即理」與「心即理」的義理關聯與義蘊。陽明雖然贊同程、朱的「性即理」，但側重的不是存有論的意義，而是道德的涵義。因而，陽明每言「性即理」，多從「心之本體即是性」（《傳習錄》上：81）、「心之體，性也」（《傳習錄》上：117；中：133）著眼，而此「心之本體」的內容，則是以「至善」、「天理」來說明，所謂「至善是心之本體」（《傳習錄》上：2），「心之本體，即是天理」（《傳習錄》上：96）。如是，陽明所理解的「性體」，是直接扣緊道德實踐之所以可能的超越根據之義，而不是廣泛的存在之理。在這個意義下，

「性」是「心之體」，它不能脫離道德本心而孤懸。顯然地，在陽明的體證裏，性是體，心也是體；性是道德性體，心是道德本心，性體與心體，名異而實同。心性是一，本非二物，故謂「心即性」。換句話說，「性」必須歸結到「心」，才能切合其作為道德實踐的超越根據之本義。而「心」也藉由「性」，顯示其本身即是道德法則（天理），具先驗性與客觀義。因此，陽明言「心即性，性即理」，所要彰顯的正是「心即理」之義蘊。唯其「心」、「性」同質同層（心、性都是理），皆指本體而言，故能由「性即理」而證成「心即理」之義。

不過，陽明對「心」的論述與闡釋，遠多於「性」；在其「聖人之學，心學也」^⑩的基本哲學立場下，「心」更具關鍵性與根源性，故一切的道德論述與體證，皆匯歸於「心」，所謂「在物為理，處物為義，在性為善。因其所指而異其名，實皆吾之心也」^⑪。因此，儘管陽明言「心即性，性即理」，但在陽明的哲學思考裏，「心」的意味重，而「性」的意味輕；「心即理」比「性即理」更能掌握道德實踐的實義。這樣的思路，已與程、朱所言「性即理」的義理架構，有明顯的差異。

因為，根據朱子心性三分，而理氣二分的心性論架構^⑫。心與性有嚴格的區分：性只是理，心則是「氣之精爽」^⑬。性是體，心則兼乎體用。性是未發，心則通未發已發。性是靜，心則貫動靜^⑭。此外，就知覺功能而言，「心

^⑩ 同前註，卷7，〈象山文集序〉，頁245。

^⑪ 同前註，卷4，〈與王純甫〉第二書，頁156。

^⑫ 牟宗三先生詮釋朱子思想，首先提出此義理架構。參氏著：《心體與性體》（臺北：正中書局，1987年），第3冊，第六章至第八章。

^⑬ 黎靖德編：《朱子語類》，卷5，頁85。

^⑭ 詳參牟宗三：《心體與性體》，第3冊，第二章第五節〈中和新說之發端與完成〉，頁130-154。

與性自有分別，靈底是心，實底是性，靈底便是那知覺」^⑭，「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也」^⑮。換言之，性是所覺之理，心是能覺之心。再者，心能知覺義理，亦能知覺耳目之欲^⑯，故「心有善惡，性無不善」^⑰。由此可見，依朱子的思路，心與性很容易分別：心不是性，心與性異質異層（心屬氣，性是理），心性分明為二物，故心不是理，心與理為二。

雖然朱子強調「心性之別」，但我們不應忽略在此區別上，朱子也重視心與性的相互關聯。朱子曾用淺顯易懂的比喻，說明心與性的關係。他說：「心、性之別，如以碗盛水，水須碗乃能盛，然謂碗便是水則不可。」^⑱又說：「心以性為體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。」^⑲這兩個比喻，一方面說明心性有別，一方面也隱含「心具眾理」之義。誠如陳來先生所言：「心具眾理說顯然是建立在對心與理、心與性既區別又聯繫的認識基礎上。」^⑳實則，在朱子哲學中，最能說明心與性的「關聯」（聯繫），就是「心具眾理」。

依朱子的思路，性只是理，它是事事物物所以然的存在之理（道德法則）。此理超越的為人之性（人性），亦超越的為物之性（物性）。但此超越之性，超越之理，如何能內在於吾人之心？朱子即用「心具眾理」來關聯。朱子明確地指出：

性只是理，情是流出運用處。心之知覺即所以具此理而行此情也。^㉑

^⑭ 《朱子語類》，卷16，頁323。

^⑮ 《王陽明全集》，上册，卷3，頁127。

^⑯ 《朱子語類》云：「人只有一心，但知覺得道理底是道心，知覺得聲色臭味底是人心。」（卷78，頁2010。）

^⑰ 同前註，卷5，頁89。

^⑱ 同前註，卷18，頁411。

^⑲ 同前註，卷5，頁89。

^⑳ 陳來：《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990年），頁187。

^㉑ 《朱文公文集》，卷55，〈答潘謙之〉，頁1上。

又說：

所知覺者是理，理不離知覺，知覺不離理。^⑬

朱子認為，心之所以能「具」眾理，乃因心有「知覺」，而「理未知覺」；因而「心具眾理」之關聯，是建立在能知覺之心與所知覺之理的相互對應關係上。析言之，由於「理卻無情意、無計度、無造作」^⑭，理本身不能夠知覺，故超越之理（性）須透過心的知覺作用，才能具體內在化，所謂「理無心則無著處」^⑮、「理不離知覺」。而知覺是心之靈，知覺之心也須藉由理（性）為其超越根據與規範，使心之知覺發用如理，故「心便是理之所會之地」^⑯、「知覺不離理」。如是，我們可以更清楚地理解朱子「心具眾理」的意涵。從心性論上說，心具眾理之「具」，是意味著心以知覺「認知地具」眾理；而從理氣論上看，心具眾理之「具」，是顯示心與理（性）二者「不離」的關係。要言之，朱子言「心具眾理」，表明心「認知地具」眾理，也隱含心「不離」理之意。在這個意義下，「心具眾理」之「具」，所顯示的不是「等同」、「同一」的關係；而是指心與理（性）彼此的相互「關聯」（聯繫）。因此，朱子「心具眾理」的意義，不是「心即理」，不是「心理是一」。

雖然依朱子「心具眾理」的思路，不可能承認心與理之間是「同一」關係（心即理），但朱子仍然可由「心具眾理」的相互「關聯」（聯繫），推證出「心與理一」。因為，朱子講「心具眾理」，已預設「心知之明」與「在物為理」的思考間架，因而藉由致知格物，吾人便可推致心知之明，即物而窮理。當致知格物工夫積累既久，一旦豁然貫通，即可臻至「心與理一」境界。故朱子臨終時不僅告誡學者：「為學之要，惟事事審求其是，決去其非，積集久

^⑬ 《朱子語類》，卷5，頁85。

^⑭ 同前註，卷1，頁3。

^⑮ 同前註，卷5，頁85。

^⑯ 同前註，卷5，頁88。

之，心與理一，自然所發皆無私曲。」¹⁵⁷尤有進者，朱子還以「心與理一」分判「儒、釋之異」¹⁵⁸。

經由以上的分析，朱子之言「心、性之別」、「心具衆理」、「心與理一」，其思路相貫一致。然就儒學關鍵義理——「仁義內在」——而言，在朱子「心知之明」與「在物之理」間的攝取認知關係下，至善之天理終究是外在的超越之理，而無法真正內在、本具於心體（本心）。因此，「理」是否真正內在於「心」？此即陽明斥朱子析心、理為二時，所凸顯的核心問題。

事實上，陽明之所以言「心即理」，有其「立言宗旨」存焉，陽明說道：

諸君要識得我立言宗旨。我如今說個「心即理」是如何？只為世人分心與理為二，故便有許多病痛。〔……〕故我說個心、理是一個，便來心上做工夫，不去襲義於外，便是王道之真，此我立言宗旨。（《傳習錄》下：321）

據此，我們得知陽明言「心即理」，其關鍵唯在反對朱子之析心與理為二，而強調「心、理是一個」，至善只求諸心。所謂「心、理是一個」，首先彰顯「理」內在於「心」，意即道德法則（天理）必須由道德主體（心）自我立法所提供。依陽明之意，「至善是心之本體」（《傳習錄》上：2），而且「至善之在吾心，而不假於外求」¹⁵⁹。因此，如「孝」之理必由作為道德主體之心

¹⁵⁷ 〔清〕江永：《考訂朱子世家》（臺南：莊嚴出版社，1996年影印湖北省圖書館藏清同治五年望三益齋刻本，《四庫全書存目叢書·史部》，第87冊），卷1，頁27上。

¹⁵⁸ 朱子云：「儒、釋之異，正為吾以心與理為一，而彼以心與理為二耳。然近世一種學問，雖心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理，卻與釋氏同病，又不可不察。」（《朱文公文集》，卷56，〈答鄭子上〉，15書之12，頁38下。）又云：「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。」（同前書，〈答鄭子上〉，15書之13，頁40下。）

¹⁵⁹ 《王陽明全集》，下冊，卷26，〈大學問〉，頁970。

所自發，除此之外，並無其他根源。換言之，至善之天理即是「心」最內在的自性與本性，「心」本身就是道德法則的立法者。是以陽明乃云：「故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。故有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理。理豈外於吾心耶？」（《傳習錄》中：133）因此，理內在於心，心即是理；這也是孟子言「仁義內在」的主要意涵。

進言之，由「心、理是一個」、理內於心，可知道德實踐的本質工夫，必須從「心上做工夫」。真正的道德主體是「心」，「心」不僅是道德法則的立法者，同時也是行動者。因此，陽明言「心即理」之「心」，其發用不在認知（知覺）理，而是將本有之道德法則（理），貫徹到事事物物上。所以，唯有從「心上做工夫」，才是德實踐最本質的工夫；必使道德實踐具根源性的動力。相反地，「理」若不內在於「心」，那麼道德法則（理）即由心外的對象所提供，道德的規範性由外鑠而來，而非由「心」所自發而自律，這就是「義襲於外」。如告子以認知客觀事實來決定道德行為，故謂：「彼非而我長之，非有長於我也。」（《孟子·告子》上，第四章）。而朱子以先驗、超越、客觀的「存在之理」來決定道德行為，雖然比告子更進一步，但二者均在道德主體（心）之外尋求道德法則（理）的思路則相同。無怪乎陽明尖銳地批評朱子：「夫析心與理為二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。」（《傳習錄》中：135）

經由陽明言「心即性」、「心即理」與朱子言「心性之別」、「心具衆理」、「心與理一」的對比分析後，我們即可檢視馮柯對陽明之辯駁，既不如理，也始終未能對焦，實無法在義理上站得住腳跟。

首先，馮柯舉證朱子言「心具衆理」諸語，要求證實朱子亦知「心即性、心即理」，並由此說明朱子並未析心、理為二。然而，朱子言「心具衆理」是建立在「心」與「性」（理）的嚴格區分上。固然，朱子也認為「心之體為性」，但此命題並不意謂「心即性」，更不是「心即理」。如此一來，朱子實

不可能贊同陽明「心即性，性即理」與「心即理」的論斷。由此可見，馮柯對於朱子「心、性之別」的區分，其理解是有偏差的。

再者，朱子「心具衆理」之意，乃指「心」以知覺作用認知「理」，故此「具」是「關聯」之意，不是「等同」之意。更確切地說，朱子言「心具衆理」，實已隱含「心」對「理」的認知關係，二者固然可以藉由格致工夫而相攝爲一；但本質上，心不是理。換言之，朱子是藉由心性論上析心與理爲二，來強調工夫論上的「心與理一」。一分一合之間，朱子思路相貫；而馮柯只見朱子之合心與理一，卻未明辨朱子之析心、理爲二。此中義理分際，馮柯實有滑轉。

最後，陽明言「心即理」、「心理是一個」（心理爲一）。基本上與朱子言「心具衆理」、「心與理一」之意涵，迥然不同。馮柯顯然未能細察明辨其間的差異。雖然，馮柯從格致工夫來證實朱子「心與理一」，此本不悖朱子原意，但仍無法駁斥陽明對朱子「析心、理爲二」的批評。因爲，朱子的「心與理一」，本奠基於「心與理爲二」的心性論基礎上。而且，陽明正是從心性論上質疑朱子析心、理爲二，並凸顯「理」不內在於「心」所造成的道德實踐問題——義外。如此關鍵性的問題，馮柯尚未意識到，而其理解也是模糊的，故馮柯實不足以反駁陽明的論點。

(四)「良知」與「知行合一」自有殊勝義

顯而易見，馮柯對「良知」的理解，極爲膚淺，既背離孟子之旨，也誤解陽明之意。姑且不論孟子是否有嚴格區分良知與良能，但依《孟子》之意，原在說明：無論幼時或長時，吾人皆能自發地知仁知義。由此可見，良知良能非由外鑠，我固有之，且能自然真實而具體地呈現。換言之，良知良能本是指吾人先驗、純粹，沒有人偽雜染的道德意識與道德能力。故朱子以「本然之善」、陽明以「至善」來理解孟子良知良能之「良」，都符合孟子原義。尤其，孟子固然承認人性中本具聲色臭味的「食色之性」與仁義天道的「仁義禮

智之性」，但孟子並未忽略二者的區別，在〈性命對揚〉一章中，孟子要凸顯的正是與食色之性有別的仁義禮智之性，此乃是性善之性。良知良能作為「理性底事實」¹⁶⁰，顯然與甘食悅色等感官「經驗底事實」完全不同，馮柯竟混為一談，足見他對孟子義理的掌握，有根本的隔閡。

相對於馮柯對孟子「良知」一詞的錯解，陽明的理解雖與《孟子》原文脈絡稍有出入，卻是義理上更進一步的發揮¹⁶¹。陽明於〈大學問〉云：

¹⁶⁰ 「理性底事實」這個概念出現於康德《實踐理性底批判》一書中。康德說：「我們可以將這種基本法則之意識叫做是一理性底事實，因為我們不能從先行的理性之故實（與料），例如自由之意識，把它推演出來，（因為自由之意識並不是先行地被給與者），但它把它自己當作一先驗的綜和命題而強加於我們，此先驗綜和命題並不基於任何直覺上，不管是純粹的直覺，抑或是經驗的直覺。如果意志之自由真已被預設，它自必是一分析的命題，但是要去預設自由為一積極的概念，則必需要一智的直覺，而此智的直覺在這裏是不能被認定的；但是，當我們視這法則為所與，要想不陷於任何誤解，則必須知這法則不是一經驗的事實，但是純粹理性底獨有事實，這純粹理性因著這法則宣稱它自己為『根源上是立法的』。」參牟宗三先生譯註：《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁168-169。康德在此處所謂的「基本法則」是指「純粹實踐理性底基本法則」，並將此基本法則稱為「理性底事實」。所謂「純粹實踐理性底基本法則」，即是「定言令式」。簡言之，「定言令式」即是呈現在有限存有者（如：人類）的意識中之基本道德法則。這種基本的道德法則是我們據以決定一切具體道德原則（譬如：我們不當說謊）的準則。由於這種基本的道德法則是「既與的」，故它能直接呈現於我們的意識中；但它並非經驗的事實，不以經驗為根據，而是「理性底唯一事實」，故康德稱之為「理性底事實」。康德相信：即使在未有過哲學反省的一般人底道德意識中，也包含這項基本的道德法則。以上有關「理性底事實」一詞之疏解，參李明輝先生：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁11-24。

¹⁶¹ 孟子將惻隱、羞惡、辭讓、是非之心並列而言「四端之心」，陽明言「良知」，特別強調「是非之心」，且以「良知」來綜攝「四端之心」。相較之下，孟子言「四端之心」，雖已能表示道德本心之具體創發性與泛應曲性，但尚未能彰顯本心於是非善惡上，內在地樹立其標準或準則性。故牟宗三先生指出：「良知之點出，則當然之理不只是泛然的『應當』，而且於感應事變上，發心動念，良知自然超越地知，而且決定何者為是、何者為非、何者為善、何者為惡，而內在地自作斷制，自立準則。此在學問之講明上，自是推進一大步。此準則性一立，則價值之源與價值主體乃為不可搖動者。故孟子有功於聖門，而後來王陽明又是一步有功於聖門也。」見氏著：《王陽明致良知教》

良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也，是非之心，不待慮而知，不待學而能，故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體自然靈昭明覺者也。^⑩

顯然地，陽明所謂「良知」，其確定意涵是指《孟子》四端之心中的「是非之心」。雖然孟子將惻隱、羞惡、辭讓、是非之心並列，但在義理上，任一端皆可綜括其他三端。同樣地，陽明言「良知」雖側重「是非之心」，但實以「良知」來綜攝四端之心。因此，良知不僅是「心之本體」（心體），也是「天命之性」（性體）。而良知「靈昭明覺」的活動、發用義，更是陽明強調的重點。故陽明乃謂：「良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。」（《傳習錄》中：189）又說：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」（《傳習錄》下：288）如是，從「惻怛」言，良知是「惻隱」之心；從「真誠」說，良知是「恭敬」之心；從「好惡」看，良知是「羞惡」之心。換句話說，「知是心之本體」（《傳習錄》上：8）不僅知是非，更能知惻隱、知羞惡、知辭讓，怎可說良知不是「此心知全體大用」呢？馮柯不足以知陽明，亦不足以駁陽明。

此外，就馮柯駁斥陽明「以已發之心為良知」的論點來審視，更顯示出他對陽明所言「良知」、「致良知」，既未深究，也未善解，誤解多於理解。雖然「未發已發」這一論題，與宋明儒學的心性論、工夫論有密切關聯，不斷受到宋明儒者的關注。但在眾多說法中，陽明論未發已發，最具原創性。

（臺北：中央文物供應社，1980年），頁45-46。又陳特也提到：陽明言「良知」，特別彰顯出吾人自能內在地自作斷制、自立準則、自立方向之自主性，其主體意識顯然比孟子強。參氏著：〈由孟子與陽明看中國道德主體哲學的方法與特性〉，《新亞學術集刊》第3期（1982年），頁46。

⑩ 《王陽明全集》，下冊，卷26，〈大學問〉，頁971。

簡言之，陽明之前，無論道南學派（楊龜山——羅豫章——李延平），抑或程、朱一系，多就喜怒哀樂之前，或思慮是否萌發等問題來思考未發已發。於此意義下，未發與已發是意識活動的前後兩個階段。但陽明為超邁宋儒環繞在「未發已發」的工夫論糾結，遂就心之本體（良知）來討論未發已發。陽明說：

光光只是心之本體，看有甚間思慮？此便是「寂然不動」，便是「未發之中」，便是「廓然大公」。自然「感而遂通」，自然「發而中節」，自然「物來順應」。（《傳習錄》上：72）

又說：

蓋體用一源，有是體即有是用。有未發之中，即有發而中節之和。（《傳習錄》上：45）

陽明這兩段話，一方面論及未發與已發、寂與感的關係；一方面指出「體用一源」是思考此關係之所以可能的思惟方法。為遮撥舊有觀念裏未發與已發是前後關係的時間描述詞，陽明乃謂「未發之中，即良知也。無前後內外而渾然一體者也」（《傳習錄》中：157）。而若從正面表詮來說，未發已發是就良知之「一理隱顯而為動靜」（同上）講。良知之「隱」為未發，是「就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜」（同上）。良知之「顯」為已發，是「就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動」（同上）。換言之，未發已發是指良知之體用。而依陽明「體用一源」之思路，「有是體，即有是用；有未發之中，即有發而皆中節之和」（《傳習錄》上：45）。故良知是未發之中，也是已發之和。

尤有進者，陽明強調的「體用一源」是一動態的雙迴向思考，體用相即不離，「即體而言，用在體；即用而言，體在用」（《傳習錄》上：108）。故陽明可以就未發已發而圓融地詮釋良知：「未發〔體〕在已發〔用〕之中；而已發之中，未嘗別有未發者在。已發〔用〕在未發〔體〕之中；而未發之中，

未嘗別有已發者存。」（《傳習錄》中：157）

更重要的是，良知雖是未發之中，也是已發之和，但就工夫的入路而言，陽明認為「體微而難知也，用顯而易見也」，故「君子之於學也，因用以求其體」¹⁶³。換言之，「本體上如何用功？必就他發處，纔著得力」（《傳習錄拾遺》：24）。爲此，陽明強調「致和便是致中」（同上）。因此，就工夫的體現而言，陽明乃謂「今人未能有發而中節之和，須知是他未發之中亦未能全得」（《傳習錄》上：45）。在這個意義下，陽明才說「不可謂未發之中常人俱有」。

承上所述，陽明以良知之體用言未發已發，則吾人於反思而誠的當下，體認的是良知本體，而不是喜怒哀樂之情。如是，良知即體即用，即用即體，即知即行，致和即是致中，致中即是致知。如此的工夫入路，一方面破除宋儒（道南學派）觀未發之中可能產生的流弊，另一方面也避免朱子將工夫分爲兩節的斷裂。

然而，陽明論未發已發的深刻洞見與圓融思維，馮柯全然不知。尤其，陽明強調致知工夫，正是在良知發用處著力，以呈現良知虛靈明覺的感應之用。此種已發工夫，不是意起之後用功，更不是下一層工夫。馮柯的辯駁，徒自曝其短而不自知。

至於馮柯對陽明「知行合一」說的辯駁，其論點與論證都很薄弱。首先，馮柯以「知能」來分屬「知行」，陽明亦有此意，所謂「『知行』二字，亦是就用功上說。若是知行本體，即是良知良能」（《傳習錄》中：165）。然而，馮柯與陽明的爭論是：知行本體是兩個？抑或知行本體是一個？

馮柯衡諸《孟子》文本，以「知能對舉」來證實「知行本體原是兩件」，並以此來反駁陽明「知行合一」說。不過，細繹《孟子》之意，原是藉良知良

¹⁶³ 《王陽明全集》，下冊，卷4，〈答汪石潭內翰〉，頁147。

能來指點仁義之心，既不涉及知行分屬問題，也不是指仁義之心有兩個本體。顯然地，馮柯「知能對舉」之論點不符《孟子》之意，也難以反駁陽明「知行合一」說。

因為，陽明言「知行合一」，雖就良知良能來指知行，但陽明強調的是：知行本體只是一個，知行「元來只是一個工夫」。¹⁶⁴從本體論上說，孟子言「良知良能」原指「仁義之心」，而陽明又謂「知行本體即是良知良能」；如是，知行本體即是四端之本心，故知行本體只是一個。如此看來，陽明之說實與孟子之意相承。尤有進者，陽明進一步闡釋此知行本體之意涵：

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，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。¹⁶⁵

很明顯地，知行合一是就「心體」而言。因從「知」來說，吾心良知本體之發用、虛靈明覺、本無虛假，純是天理，自然「真切篤實」。而此「真切篤實」並非妄想，它不容已見諸行事，這就是「行」，故云：「知之真切篤實處便是行。」而就「行」而言，此「行」乃良知本體之明覺的感應，絕不是無主宰的冥行，所以「行之明覺精察處即是知」。換言之，就「心體」而言的「知行合一」，其實義在於彰顯知行本體的創造性：它是道德的本源，既是主宰，也是根源性動力。在這個意義下，陽明言「知行合一」之「合一」是取「根源意義」¹⁶⁶，故牟宗三先生（1908–1995）指出：「知行合一」既不是學行合一，亦

¹⁶⁴ 同前註，卷6，〈答友人問〉，頁208。

¹⁶⁵ 同前註，頁210。

¹⁶⁶ 勞思光：《中國哲學史》，第3卷上，頁465。

不是普通泛泛的知識與行為之問題，乃是道德實踐之本源問題¹⁶⁷。因此，馮柯從學行與泛論的知行觀點來質疑陽明的「知行合一」，根本未對應問題，缺乏深刻的哲學睿識。

另一方面，從工夫論來考察，陽明「知行合一」說是針對朱子「知先行後」的「補偏救弊」之方。而馮柯試圖用朱子也強調「知行互發」、「知行並進」的論點，來反駁陽明對朱子的批評。事實上，馮柯仍未觸及到朱、王有關「知行」問題的爭議點。陽明說：

知行工夫本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。〔……〕外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教。（《傳習錄》中：133）

陽明指出，知行之所以分作兩截用功，乃因失卻知行本體（本心、心體、良知）。而失卻知行本體之意，除指被「私欲隔斷」（《傳習錄》上：5）外，就是特指朱子的格致工夫因不明白「心即理」而去「即物窮理」。因為，朱子格致工夫的重點落實在「即物窮理」，而依陽明的理解，「即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理為二矣」（《傳習錄》中：135）。換言之，心若不是理，則「理」上的「應當」並不等於吾心之「自願」；因此，即使吾心真能認知到「理」，但吾心是否會依理而做出道德行為是不必然的。故陽明批評朱子「外心以求理，此知行之所以二也」。如此一來，道德實踐的動力必會減弱，此是朱子所無法避免的問題。相對地，良知即是天理，此乃「求理於吾心」，吾心不僅自立道德法則（天理），同時也自悅道德法則（理義之悅我心），故有不容已地要求實現天理之力量。因而「心即理」必蘊含「知行合一」。

雖然，從朱子格致工夫的對比來看，陽明「知行合一」說原是針對「工夫

¹⁶⁷ 牟宗三：《王陽明致良知教》（臺北：中央文物供應社，1980年），頁20。

論」而提出；但此一「工夫理論」既經提出，就涉及更根本的「本體理論」。¹⁶⁸因此，陽明與朱子有關「知行」問題的爭議點，不在於實際道德實踐所要求的「知行並進」問題，而是更深微的本體論問題——心即理。由於「心即理」，故知行本體只是一個，知行工夫本不可離。進言之，真正的道德主體（本心、良知）本具道德實踐的動力，且唯有在此主體的發用行動中，此道德主體的本性才能充分揭露呈現出來。據此，「知行合一」的更圓熟說法即是「致良知」。要言之，吾人僅能在良知之「致」（自致）的行動中當下體認良知本體。如是，馮柯批評陽明「知行合一」是「重知缺行」，實是嚴重的誤解。由此可見，馮柯對陽明「致良知」與「知行合一」的精微義蘊，皆無法如實理解，故其辯駁愈顯欲振乏力，難以為繼。

(五)格物、致知、誠意實為一事

持平而論，馮柯對《大學》的理解，有其獨到的見解。如云：「格物」之「物」是「物有本末」之「物」；如以「聽訟」章解釋「致知在格物」；又如將小學與大學相承，以「學文」為小學終事，以「格物」為大學始事。凡此，皆持之有故，言之成理，頗能自圓其說。尤其，馮柯對朱子與陽明都有批評，足見他也能超越門戶之見。

不過，馮柯尚未意識到，無論朱子《大學》改本，抑或陽明《大學》古本，基本上都代表著朱、王個人對《大學》義理的理解和詮釋，實不一定要符合《大學》經文的原義。因此，我們必須透過朱子與陽明的哲學思想體系，才能解讀他們對《大學》的詮釋。同樣地，我們也須以陽明的思路來衡定馮柯的論點。

首先，就馮柯以「物有本末」之「物」駁斥陽明「意之所用便是物」而

¹⁶⁸ 勞思光：《中國哲學史》，第3卷上，頁475。

言，馮柯所謂的「物」仍是朱子思路下，泛稱的一切存在之物。但陽明依據「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，如意在事親，即事親便是一物〔……〕」（《傳習錄》上：6）所界定的「物」，是指意念的內容，是具體道德生活脈絡中的「事」，如事親、治民、讀書、聽訟等皆屬之，所謂：「意之所用，必有其物，物即事也。」（《傳習錄》中：137）故牟宗三先生準確地以「行為物」^⑩來指稱。如是，陽明所謂的「物」，其首出的意涵，是道德的意義，所關切的是道德的價值。因此，陽明所言「格物」之「物」，本應置於心、意、知、物的超越區分下，來理解其意涵。

當然，陽明所謂「意之所用便是物」，對當時《大學》格物之「物」的詮釋，原是一創造性的詮釋。而且根據陽明哲學思考，此一論點更隱含「心外無物」的精微義理。故當陽明宣稱：「心外無物。如吾心發一念孝親，即孝親便是物。」（《傳習錄》上：83）時，他所要強調的是：離開道德本心的自覺活動，是沒有真正的道德行為（物）。尤有進者，陽明更本此思路，從良知絕對性，來闡釋「天下無心外之物」的哲學義蘊，《傳習錄》裏「先生遊南鎮」一段（《傳習錄》下：275），即蘊藏精微的哲學思考。要言之，陽明以「意之所用」來理解「物」，實是一個全新的觀念；而從「意之所用便是物」到「心外無物」的哲學思考中，更賦予「物」豐富的哲學意涵：「物」必在「心」的發用、虛靈明覺感應中同時俱現。若用當前現象學的術語來說，「物」必在「意向性」（Intentionality）的結構之內來理解^⑪。由此可見，陽明「意之所

⑩ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁233。

⑪ 參閱劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984年），第九章〈王學與朱學：陽明心學之再闡釋〉，頁494。又陳來先生也認為：「如果我們不拘泥於事、物、意的分疏，僅就其哲學含蘊而言，『意之所在便是物』顯然一個接近於現象學（Phenomenology）的命題，而他的心物理論也同現象學的意向性理論頗有相同之處。」見氏著：《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年），頁53。

用便是物」這一命題，涉及精微的心物關係，仍是當今現象學關切的哲學課題。因此，陽明「意之所用爲物」的論點，有其哲學思考的深度，馮柯輕易而簡單地以「是內非外」、「以物爲心」、「硬以心訓物字」來反駁陽明，既未能深入陽明的哲學思考，也缺乏理論基礎，足見其義理思考的水平，何其低落！

有趣的是，馮柯根據陽明對「格物」的界說，批評陽明「以誠意去格物」的論點，正是陽明論格物與誠意所必隱含的義理。馮柯認爲，陽明既然說「格者，正也。正其不正，以歸於正也」（《傳習錄》上：86），又以「意之所在」來定義「物」；那麼，格物即是正意念所在，去其不正以全其正。如是，格物即是誠意，「致知在格物」，也理解成「致知在正意（誠意）」。故馮柯批評陽明以「誠意」解釋「格物」，把「誠意」工夫當作「格物」工夫，不符《大學》經文之意。實則，若從《大學》經文來看，馮柯的批評是恰當的。因爲《大學》經文裏，「格物」與「誠意」並不是成對的概念，而宋儒也未將「格物」與「誠意」當作成對的概念來討論。不過，陽明對「格物」與「誠意」的討論，有其對應的工夫問題，而在其思想發展中，也具階段性的意義。

在陽明看來，朱子的格物工夫，原是先去窮格事物之理，然後再借助主「敬」工夫，使心靜理明，將「理」內具於心；依此，方能對治有善有惡之意念。如此一來，外在之「理」必須藉由「敬」才能轉向道德主體（心），格物窮理與誠意沒有內在的關聯性，此即是格致工夫與誠意工夫的斷裂。由此也看出，朱子對於代表善惡二元性之「意」的對治，取徑迂迴而支離。因此，陽明爲扭轉朱子格物工夫求理於外的外向取向，特別強調：「格物是誠意的工夫。」（《傳習錄》上卷，徐愛跋）。

事實上，「格物是誠意的工夫」，是陽明五十歲（正德十六年）揭致良知教以前的立場。如陽明於正德九年（1514，陽明四十二歲）〈答王天宇〉即

說：「君子之學以誠意爲主，格物、致知者，誠意之功也。」^{①⑦}而《傳習錄》上卷也記載：「《大學》工夫即是明明德，明明德只是個誠意，誠意工夫只是格物致知。」（《傳習錄》上：129）「《大學》工夫只是誠意，誠意工夫只是格物修齊治平。」（《傳習錄》上：119）而刻於正德十三年（1518）的《大學古本傍釋》也說：「誠意工夫實下手處惟格物〔……〕惟以誠意爲主，而用格物之工，故不須添一『敬』字。」^{①⑧}由此可見，以誠意來統率格物，是陽明早期對《大學》的理解與詮釋。這個論點的詳細說明，見於正德十三年（1518，陽明四十七歲）七月所刻的〈大學古本序〉（原序）。陽明說：

大學之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。誠意之極，止至善而已矣。〔……〕是故至善也者，心之本體也；動而後有不善。意者，其動也；物者，其事也。格物以誠意，復其不善之動而已矣。不善復而體正，體正而無不善之動矣，是之止至善。〔……〕是故不本於誠意，而徒以格物者，謂之支；不事於格物，而徒以誠意者，謂之虛。支與虛，其於至善也遠矣。^{①⑨}

根據陽明「心即理」的理論基礎，心之本體即是至善之天理，「然至善者，心之本體也。心之本體，那有不善？〔……〕本體上何處用得工？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無善，故須就此著力，便是在誠意」（《傳習錄》下：317）。顯然地，道德實踐所涉及之善惡二元性的說明，不能就至善之心體說，只能落在「意」上來理解。因爲，心之發動，可能「動於氣」，也可能「不動於氣」，故「動氣便是惡」，亦即「動而後不善」之意；相對地，「不動於氣，即無善無惡，是謂至善」（《傳習錄》上：101）。由此觀之，「意」乃心之動，它可能循理，也可能動氣，故是有善有惡，且是工夫對治的

^{①⑦} 《王陽明全集》，上册，卷4，〈答王天宇〉第二書，頁163。

^{①⑧} 同前註，卷32，〈大學古本傍釋〉，頁1194。

^{①⑨} 〔明〕羅整菴：《困知記》，卷4，〈續編〉，頁35。

著力處。而此「不善之動」（惡）的根除，與「無不善之動」（至善）之本體的恢復，正是道德實踐（為善去惡）的關鍵性工夫，故云「工夫到誠意始有著落處」（《傳習錄》下：317）。換言之，誠意才是道德實踐的核心，它相應道德本性而彰顯倫理的優先性，是以陽明特別強調「大學之要，誠意而已矣」、「誠意之極，止至善而已矣」。

陽明如此重視「誠意」，須與朱子之注重「格物」對比而觀，方能顯現其用心處。陽明曾指出：「若誠意之說，自是聖門教人用功第一義，但近世學者乃作第二義看，故稍與提掇緊要出來。」（《傳習錄》中：130）因而，陽明所謂「格物以誠意」、「誠意之功，格物而已矣」，旨在強調誠意是格物工夫的緊要處，而格物工夫是實現誠意的具體途徑與下手處。故云：「不本於誠意，而徒以格物者，謂之支。不事於格物，而徒以誠意者，謂之虛。」如此一來，「誠意」決定「格物」的範圍，格物工夫乃是去格與誠意有關的物，而非泛稱一切存在事物。在這個意義下，朱子泛認知取向格物工夫，即被陽明扭轉了，當然陽明也不須如朱子般地添個「敬」來縮合格物與誠意兩段工夫。可惜的是，當馮柯批評陽明「以誠意為格物」時，並未深入朱、王工夫論的核心爭議處，故難以理解陽明「格物以誠意」的意涵，也無法在義理上辯駁陽明。充其量，只能環繞在《大學》經文上作文章了。

不過，倘若陽明格物、誠意之說還須扣合《大學》經文來立說的話，馮柯的質疑，陽明仍須面對。因此，陽明五十歲揭致良知教後，便以「致知」（良知）來統攝格物與誠意，並與《大學》經文的脈絡，取得某種程度的一致性。為了凸顯陽明對《大學》的理解，有一個發展變化的過程，茲以嘉靖三年（1524，陽明五十三歲）的〈大學古本序〉改序說明之。陽明在改序中，對格物、致知與誠意的理解，有更圓熟的義理表述：

《大學》之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。誠意之極，止至善而已矣。止至善之則，致知而已矣。〔……〕是故至善也者，心之本

體也。動而後有不善，而本體之知，未嘗不知也。意者，其動也。物者，其事也。致其本體之知，則動無不善。然非即其事而格之，則亦無以致其知。故致知者，誠意之本也。格物者，致知之實也。物格則知致意誠，而有以復其本體，是之謂止至善。〔……〕是故不務於誠意而徒以格物者，謂之支；不事於格物而徒以誠意者，謂之虛；不本於致知而徒以格物、誠意者，謂之妄。支與虛與妄，其於至善也遠矣。〔……〕噫！乃若致知，則存乎心悟，致知焉盡矣。^⑩

較諸原序以「誠意」為本，改序則明顯地以「致知」為主來詮釋《大學》，並凸顯「致知」作為工夫的核心觀念與樞紐。在改序中，陽明強調「意之本體便是知」的側面，故云「動而後有不善，而本體之知，未嘗不知也」，又言「致其本體之知，則動無不善。」析言之，就「意」與「知」言，良知是至善之則，是意念的超越根據、判斷標準，本身即能決斷道德行為的善惡，屬超越層。就「意」與「物」說，皆屬經驗層，因「意」之動既是有善有惡，則意之所在之「物」，即有正（合理）與不正（不合理）之別。依此思路，有善有惡之意不能自誠，有正與不正之物也無法自正，故必得依憑道德主體（良知）的確立與發用，才能好善惡惡，正其不正以歸於正。因此意、知、物不是平列的前後次序之聯結，而是動態的體用關係。如是，格物、致知、誠意也不是時間先後序列的三種不同工夫，而是同一種工夫不可分的三個環節。

因為，每一具體道德行為，從發生到完成，在結構上必涉及意念（動機）是否純化（誠意）；也須關注到道德實踐主體（良知）如何建立（致知）；而行為（物）之結果與須加以驗證（格物）。故就意念之純化言，其判準與根源動力在於知善知惡之「良知」的照察與發用，因而，「欲誠其意者，先致其知」，所謂「致知者，誠意之本也」。也可以說：誠意在致知。而致知工夫，

^⑩ 《王陽明全集》，上册，卷7，〈大學古本序〉，頁242-243。

並非只懸想個本體，而須見諸實事才能顯現其虛靈明覺之用，故陽明強調：「然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣，故致知必在於格物。」^⑯「致知在實事上格」（《傳習錄》下：317），此即是「格物者，致知之實也」之意。同樣地，格物工夫之所以可能（正其不正以歸於正），必賴良知天理之呈現與貫徹，所以，我們也可以論斷：格物在致知。如此一來，格物、致知與誠意，實是以「致知」為主而加以統貫的，故改序乃云：「不本於致知而徒以格物、誠意者，謂之妄。」在這個意義下，工夫的用力處正在於「致知」，「致知」遂成為陽明工夫論的唯一中心概念。因此，改序乃歸結於「致知焉盡矣」。

值得注意的是，當陽明以體用關係來理解、詮釋《大學》的格物、致知、誠意時，即顯示格物、致知、不是各自獨立的三種不同工夫，各有其不同的實踐領域，也不就三者之間的前後次序著眼。相對地，陽明要凸顯的是：格物、致知、誠意其實只是一事。故陽明在〈大學問〉分析工夫條理、次序時，首先聲明此義：

蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。^⑰

依據陽明以「致知」為工夫論的中心概念來規定，「一事」即是「致良知」，所謂：「格、致、誠、正、脩合為一事，而通為致良知工夫。」^⑱而身、心、意、知、物只是「一物」，則就自我之不可分割說^⑲。因此，陽明對格物、致知、誠意、正心之關係，是著重在道德行為之內在結構的分析與統貫上。總持

^⑯ 同前註，卷26，〈大學問〉，頁972。

^⑰ 同前註，頁971。

^⑱ 〔明〕黃綰：《明道編》（北京：中華書局，1959年），卷1，頁10。

^⑲ 勞思光：《中國哲學史》，第3卷上，頁454。

地說，自格物至修身，皆指涉同一個道德行爲——致知；具體地說，即是爲善去惡。但此道德行爲，又可細分爲諸多面相，彼此環環相扣，缺一不可。即以格物、致知、誠意來說，意念之純化（好善惡惡）是「誠意」，道德主體之自作主宰（知善知惡）是「致知」，而行爲之合理（爲善去惡）是「格物」。三者以「致知」爲主而無先後次序之別，故陽明強調：「其功夫條理雖有先後次序之分，而其體之惟一，實無先後次序之可分。」雖然如此，透過格物、致知、誠意每一面向的檢證，皆可得知工夫是否落實，是以陽明也說：「其條理工夫，雖無先後次序之可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉。」¹⁷⁹如是，每一道德行爲，從動機到結果，終始條理，皆可明察，工夫之詳密莫過於此。要言之，格物、致知、誠意其實只是「致良知」一事。

經由〈古本大學序〉原序與改序的對比，我們發現陽明憑藉《大學》而言致良知教，是經過一個由「誠意」到「致知」的理解變化過程。在這過程中，陽明透過心、意、知、物的超越區分，成功地建構「致良知」教，使「致良知」成爲縝密而完備的工夫論系統。儘管陽明憑藉《大學》所言之「致知」已轉爲「致良知」，不一定與《大學》原義相符，但在「致良知」的理解間架下，陽明所言的「格物」、「致知」與「誠意」仍可切合《大學》經文的解釋脈絡。只是「欲誠其意，先致其知」之「先」已不是指時間先後之「先」，而是指實踐上的優位性，具有超越意義。故致知不在誠意之「後」，而是在誠意之「上」決斷之。同樣地，「致知在格物」之「在」，也不作「先」字理解，而是彰顯致知工夫落實在「必有事焉」、「事上磨鍊」¹⁸⁰的意涵。陽明如此

¹⁷⁹ 《王陽明全集》，下冊，卷26，〈大學問〉，頁971。

¹⁸⁰ 陽明晚年講學，由「必有事焉」來強調「致知在格物」之義。陽明云：「區區因與說我此間講學，卻只說個『必有事焉』，不說勿忘勿助。必有事焉者，只是時時去集義〔……〕其工夫全在必有事焉上用。」（《傳習錄》中：186）又說：「在凡人爲學，終身只爲這一事。自少至老，自朝至暮，不論有事無事，只是做得這一件所謂『必有事

的理解，不論就《大學》義理的闡釋，或是《大學》經文脈絡的解釋，皆能圓足。故陽明對《大學》的理解與詮釋，具有合法性。

準此而言，馮柯批評陽明將格物、誠意兩段工夫渾而為一，又把格物、致知視為一事，皆是不相應於陽明「致知」工夫的假問題。因為，馮柯並未體認到陽明以致知來統攝格物與誠意，有其豐富的工夫論意涵，也未能理解致知工夫的一貫性。故馮柯的批評，基本上是不相干的。即使在《大學》經文的解釋上，馮柯單憑經文上格物、致知、誠意的名目與排列次序，也難以反駁陽明建立在堅實義理上的解釋。

五、結 語

雖然從歷史溯源與著作形式上來看，馮柯《求是編》是第一本《傳習錄》注評本；但若深入其內容論點的分析與衡定，我們即可以斷言：馮柯《求是編》卻是第一本非《傳習錄》之作。因為，儘管馮柯對《傳習錄》的重要義理論點都提出辯駁，但其辯駁卻建立在對陽明思想的嚴重誤解與扭曲上，根本缺乏相應如實的理解。換言之，透過馮柯《求是編》的注評，幾乎無法使我們對《傳習錄》的內容義理，有任何正面的理解。因此，諸集評從未採取馮柯的論點，未必是囿於門戶之見，而是《求是編》基本上不應定位在《傳習錄》注評本之列^⑩。

當然，馮柯《求是編》對《傳習錄》的辯駁，也有其客觀可取之處，但卻是一些與陽明哲學思想相關性較少的論點。例如：馮柯對《傳習錄》涉及經學

焉」者也。」（《傳習錄》中：147）陽明也用「事上磨鍊」來表述此義：「功夫一貫，何須更起念頭？人須在事上磨鍊做功夫乃有益。」（《傳習錄》下：204）陽明屢用「事上磨鍊」，參看《傳習錄》上：23、44；下：204、262。

⑩ 筆者認為《傳習錄》的注評本，不論在「注釋」或「評論」方面，當能增加讀者對《傳習錄》的義理有客觀、深入或較好的理解，而不是對文本橫加誤解。準此而言，馮柯《求是編》在內容上不是注評本，故諸集評從未採取馮柯的論點。

與文學的論點，其批評就頗有見地^⑩。然而，這些零星的論點並非《傳習錄》與《求是編》義理論述的重點。因此，若與陽明哲學思想對比而觀，馮柯的思想，既缺乏堅實的理論基礎，也難以統貫成體系，故其辯駁陽明的論點與論證，顯得粗疏與薄弱。即使馮柯宣稱尊信程、朱，但也未必能忠於程、朱哲學思想，更遑論得其精髓。

不過，身處明代朱學與王學相抗衡的學術處境中，馮柯似乎也觸及到朱學理論的困境。例如：馮柯贊同「心即性」的論點，力辯朱子並未析心與理為二。又如：馮柯也察覺到「理」的「活動」義，故云：「性雖只是仁義理智四者之理，然理卻不是死物，須有個活動去處，這活動便能顯仁藏用，鼓萬物以成其日新之盛德，富有之大業。〔……〕性字正就那活動處而言。」^⑪由此可見，明代朱學學者，在心性論與理氣論上，已逸出朱子哲學的法度，趨向王學一元論的思惟。

因此，我們與其把馮柯《求是編》當作《傳習錄》注評本，毋寧把此書視為朱、王哲學相對立與激盪的一個實例。雖然在《求是編》中我們看不到原創

^⑩ 馮柯對《傳習錄》論及經學的辯駁，有九章，見《求是編》，卷1，頁17上—28下。其標目分別為：六經刪述、六經文教、焚經、經傳案斷、聖教、刪書、法古、經史、刪詩。其中，針對陽明反對伊川「傳是案，經是斷」的論點，馮柯的批評就頗為允當：「故經不可以直會，必擬議而後情理暢；律不可以遽斷，必比況而後枉濫平。至於情理暢、枉濫平，而功罪各得其所矣。此《春秋》之書所以文則史，義則竊，而為史外傳心之要典也。」（卷1，頁23上）又馮柯辯駁《傳習錄》對詩文的看法，有1章，其標目為：外好。其言云：「外好信不可不去也，然亦為初學者立戒爾。若學成之後，則把柄既持，而指撝悉在其掌握運用。既熟而縱橫不出其範圍，雖處百般可喜可悅外好之中，亦將如展禽入袒裼之黨，油油自如。〔……〕種德而刊繁，是內而非外，則徒見其迫切窄狹之易窮，而不見其優游飴之可味，聖學殆不如是也。若夫詩文，則性靈之流暢，語言之成章，尤非其他外好之可比。」（卷3，頁13上—下）亦是中肯之言。然而，此非本文論述的重點，可另撰一文討論之。

^⑪ 《求是編》，卷2，頁11上—11下。

性的見解¹⁰⁴，卻可由馮柯論點的繳繞與罅縫，進一步思考明代朱學所面臨的理論困境與王學可能潛伏的危機。

六、附錄 《求是編》與《傳習錄》對照表

《求是編》		《傳習錄》	摘錄 全文	摘取 要語	與朱 子相 關 ¹⁰⁵	備 註
卷／章	標 目	卷／條				
1-1	親民	《傳習錄》上：1	✓		✓	徐愛 錄
1-2	知止	《傳習錄》上：2		✓	✓	同上
1-3	知行	《傳習錄》上：5		✓	✓	同上
1-4	盡心知性	《傳習錄》上：6		✓	✓	同上
1-5	格物	《傳習錄》上：7	✓			同上。《傳習錄》：「天理即是明德，窮理即是明明德。」《求是編》：「天理即明德，即是明明德。」《求是編》缺「窮理」二字。
1-6	良知	《傳習錄》上：8	✓			同上
1-7	博約	《傳習錄》上：9	✓	✓		同上。《傳習錄》：「約禮只是要此心純是一個天理。」《求是編》：「約理只是要此心純是一個天理。」《求是編》誤「約禮」為「約理」。
1-8	人心道心	《傳習錄》上：10	✓		✓	同上
1-9	文中子韓退之	《傳習錄》上：11		✓		同上

¹⁰⁴ 筆者所謂「原創性的見解」，是指有哲學思考深度與廣度的義理或洞見，且能終始條理、自成體系。雖然，馮柯《求是編》對《大學》之「格物」、經學與文學，也有獨特的解釋和看法，但卻未能臻至理論的高度與水平，故馮柯仍屬創造力較弱的思想家。

¹⁰⁵ 由於馮柯《求是編》「專意護朱攻王」，且又「尋宗切脈，竟畝考亭」，故本欄「與朱子相關」，即指馮柯於文中特別提及朱子或為朱子辯護。由此也可看出馮柯對朱子的理解與詮釋。

1-10	六經刪述	《傳習錄》上：11		✓		同上
1-11	六經文教	《傳習錄》上：11		✓		同上
1-12	焚經	《傳習錄》上：11		✓		同上
1-13	經傳案斷	《傳習錄》上：11		✓		同上
1-14	聖教	《傳習錄》上：11		✓		同上。《求是編》衍「聖人」二字。
1-15	刪書	《傳習錄》上：11		✓		同上
1-16	法古	《傳習錄》上：12		✓		同上
1-17	經史	《傳習錄》上：12		✓		同上
1-18	刪詩	《傳習錄》上：12		✓	✓	同上
2-1	主一	《傳習錄》上：15	✓			陸澄 錄
2-2	堯舜桀紂	《傳習錄》上：22		✓		同上
2-3	精一	《傳習錄》上：25		✓		同上
2-4	心	《傳習錄》上：33		✓	✓	同上
2-5	性	《傳習錄》上：38		✓		同上
2-6	學庸	《傳習錄》上：42	✓			同上
2-7	中和	《傳習錄》上：45	✓			同上
2-8	夜氣	《傳習錄》上：47	✓			同上
2-9	著龜	《傳習錄》上：50	✓			同上
2-10	執一	《傳習錄》上：52	✓			同上
2-11	治生	《傳習錄》上：56	✓			同上
2-12	天聰明	《傳習錄》上：71	✓			同上
2-13	大本達道	《傳習錄》上：76		✓		同上。《求是編》誤「澄問」為「發問」。
2-14	中	《傳習錄》上：76		✓		同上。《傳習錄》：「去得人欲，便識天理。」《求是編》：「主得人欲，便識天理。」《求是編》誤「去」為「主」。
2-15	格致誠意	《傳習錄》上：88		✓		同上
2-16	儒墨	《傳習錄》上：93	✓			同上
2-17	心理	《傳習錄》上：93		✓		同上
3-1	涵養講求	《傳習錄》上：96		✓	✓	薛侃 錄
3-2	朱王同異	《傳習錄》上：98		✓	✓	同上
3-3	天理人欲	《傳習錄》上：99		✓	✓	同上
3-4	六籍考索	《傳習錄》上：100		✓		同上

3-5	朱子著書	《傳習錄》上：100		✓	✓	同上
3-6	花間草	《傳習錄》上：101		✓	✓	同上
3-7	分兩喻聖	《傳習錄》上：107		✓	✓	同上
3-8	上智下愚	《傳習錄》上：109	✓			同上
3-9	一貫	《傳習錄》上：113	✓			同上
3-10	外好	《傳習錄》上：115		✓		同上
3-11	草木	《傳習錄》上：117		✓	✓	同上
3-12	戒懼慎獨	《傳習錄》上：120		✓	✓	同上
3-13	克己	《傳習錄》上：122		✓	✓	《傳習錄》：「發在四肢便會動。」《求是編》：「發在四支便會動。」《求是編》誤「肢」為「支」。
3-14	四代禮樂	《傳習錄》上：128	✓		✓	同上
3-15	誠意	《傳習錄》上：129		✓	✓	同上
3-16	陸象山	〈答徐成之〉第二書			✓	《王陽明全集》，上册，卷21，頁809。
3-17	尊德性道學問	同上			✓	同上，頁810。
3-18	大學古本	《傳習錄》中：173		✓	✓	〈答羅整菴少宰書〉
4-1	晚年定論3月	《傳習錄》中：176		✓	✓	同上
4-2	知行	《傳習錄》中：133		✓	✓	〈答顧東橋書〉《傳習錄》：「不行不足謂之知。」《求是編》：「不行不足為之知。」《求是編》誤「謂」為「為」。
4-3	致知格物	《傳習錄》中：135		✓	✓	同上
4-4	學問思辨行	《傳習錄》中：136		✓	✓	同上
4-5	知體物用	《傳習錄》中：137		✓		同上。《傳習錄》：「其虛靈明覺之良知應感而動者，謂之意。」《求是編》：「心之良知應感而動者謂之意。」《求是編》衍「心」字，缺「其虛靈明覺」六字。
4-6	格物	《傳習錄》中：137		✓		同上
4-7	窮理格物	《傳習錄》中：137		✓		同上
4-8	良知學知	《傳習錄》中：140		✓	✓	同上。《傳習錄》：「則所

						謂知之上者，果安所指乎？」《求是編》：「則所謂知之上者，果安指乎？」《求是編》缺「所」字。
4-9	格物致知	《傳習錄》中：148		✓	✓	〈答周道通書〉
4-10	朱陸是非	《傳習錄》中：149		✓	✓	同上
4-11	氣即是性	《傳習錄》中：150		✓		同上
4-12	妄心照心	《傳習錄》中：151		✓		〈答陸原靜書〉一
4-13	良知	《傳習錄》中：154		✓		同上
4-14	動即爲欲	《傳習錄》中：157		✓		〈答陸原靜書〉二
4-15	良知是非心	〈大學問〉				《王陽明全集》，下冊，卷26，頁971。

非《傳習錄》：馮柯《求是編》析評

林 月 惠

提 要

王陽明的《傳習錄》，最能彰顯其哲學思想的義蘊與特色。故在王學的傳播中，《傳習錄》是王門的「經典」，頗受矚目。即使是明代朱學學者，都不得不加以正視。

就在明中葉王學盛行之際，朱學學者馮柯（1523–1601）即對《傳習錄》作出回應，撰寫《求是編》一書。雖然從歷史溯源與著作形式上來看，《求是編》似乎是第一本《傳習錄》評本。但本文卻從《求是編》的內容著眼，旨在分析馮柯辯駁陽明《傳習錄》的主要義理論點，探討其論點是否持平？其論證是否嚴謹？故本文除說明馮柯撰寫《求是編》的用意外，分別從以下的論題：（一）朱陸是非、（二）《朱子晚年定論》、（三）心即理、（四）良知與知行、（五）格物、致知與誠意，先客觀地分析馮柯辯駁《傳習錄》的諸論點與論證過程。其次，再以陽明的哲學思想為主要判準，對馮柯的論點與論證加以衡定，指出：（一）朱陸是非不是儒釋之辨、（二）《朱子晚年定論》不是朱子晚年悔悟問題、（三）「心與理一」不等同於「心即理」、（四）「良知」與「知行合一」自有殊勝義、（五）格物、致知、誠意實為一事。

透過縝密的義理分析與衡定後，筆者發現馮柯對陽明思想的詮釋，誤解多於理解，全然不相應。因此，筆者斷言：馮柯《求是編》不應是第一本《傳習

錄》評本，而是第一本「非」（否定）《傳習錄》之作。筆者也希望在此義理分析的基礎上，把《求是編》視為朱、王哲學相對立與激盪的一個實例，進一步思考明代朱學所面臨的理論困境與王學可能潛伏的危機。

Against *Ch'uan-hsi-lu*: A Critique of Feng K'e's *Ch'iu-shih-pien*

LIN Yue-hui

Wang Yang-ming's *Ch'iu-shih-pien* is a work which best shows the richness and uniqueness of his philosophical thought. For this reason, in the heritage passed on to Wang's students, *Ch'uan-hsi-lu* was a classic which received a lot of attention. Even the followers of Chu Hsi in the Ming period had to take it seriously.

In the middle of the Ming, when Wang's influence was greatest, Feng K'e (1523-1601), of the Chu Hsi school, offered *Ch'iu-shih-pien*, written as a response to *Ch'uan-hsi-lu*. A historical retrospective or form analysis might indicate that *Ch'iu-shih-pien* seems to have been the first critical treatment of *Ch'uan-hsi-lu*. However, the aim of the present essay is to look at the work's content, in order to ask whether, when Feng K'e rebutted the major philosophical ideas of Yang-ming's *Ch'uan-hsi-lu*, he was able to maintain a fair dialogue, and was able to adduce stringent justification for his ideas. Therefore, besides explaining the basic ideas Feng K'e brought to the writing of *Ch'iu-shih-pien*, the present work pursues an examination of the following topics:

- (1) Who was right and wrong in the dispute between Chu Hsi and Lu Hsiang-shan;
- (2) *Chu-tzu wan-nien ting-lun* (The definitive views from Chu Hsi's later years);

-
- (3) The Heart/Mind (*hsin*) is Principle (*li*);
 - (4) Conscience (*liang-chih*) as well as Knowledge and Action;
 - (5) Examining Things (*ke-wu*), Extending Knowledge and Sincerity.

First, we objectively analyze the various arguments and justifications Feng K'e adduced in the course of rebuttal of *Ch'uan-hsi-lu*. Then, using Yang-ming's philosophical thought as the major standard of judgement, we assess Feng K'e's arguments and justifications, pointing out:

- (1) The question of who was right and wrong in the dispute between Chu His and Lu Hsiang-shan is not the same question as the debate between Confucianism and Buddhism;
- (2) *Chu-tzu wan-nien ting-lun* (The definitive views from Chu Hsi's later years) does not involve the question of whether Chu Hsi came to regret his errors in his later years;
- (3) "The heart/mind (*hsin*) is one with principle (*li*)" is not the same as "The heart/mind is principle";
- (4) Conscience and "The unity of knowledge and action" are different domains, each with their own particular significances;
- (5) Examining things, extending knowledge and sincerity are in fact all the same set of affairs.

Through detailed philosophical analysis and assessment, the author discovers that Feng K'e's interpretation of Yang-ming's thought contains more error than it does understanding; there seems to be no interaction between the two men's views. For this reason, the author concludes that: Feng K'e's *Ch'iu-shih-pien* should not be considered as the first book to treat *Ch'uan-hsi-lu* critically; rather it is the first "Anti-*Ch'uan-hsi-lu*" work, a work to negate *Ch'uan-hsi-lu*. The author also hopes that on the basis of this philosophical analysis, *Ch'iu-shih-pien* can be seen as an exhibit demonstrating the opposition and jostling of the Chu and Wang schools of philosophy; from here, we hope to further consider the

theoretical difficulties encountered by Chu's thought in the Ming Dynasty, and the potential crisis of Wang's school.

Key words: *Ch'iu-shih-pien* *Ch'uan-hsi-lu* Wang Yang-ming
Feng K'e Chu Hsi conscience