

湛甘泉哲學思想研究**

鍾 彩 鈞*

關鍵詞：理學 湛若水（甘泉） 程顥（明道） 陳獻章（白沙）
王陽明

一、前 言

湛若水（1466-1560），字元明，學者稱為甘泉先生。黃梨洲《明儒學案》列有〈甘泉學案〉六卷，並稱：「王湛兩家，各立宗旨。湛氏門人雖不及王氏之盛，然當時學於湛者或卒業於王，學於王者或卒業於湛，亦猶朱陸之門下遞相出入也。其後源遠流長，王氏之外，名湛氏學者至今不絕，即未必仍其宗旨，而淵源不可沒也。」^①認為他是有明重要的學派宗師。他的思想在明代思想史中應該佔怎樣的位置，在今天是否仍有參考價值呢？甘泉本人並不為時人所重^②，然而對其學術思想作全面研究，評其得失，對明代思想史重要問題

* 本所研究員兼代理主任。

** 本文係國科會計畫 87-2411-H-001-003部分研究成果。

① [明]黃宗羲：〈甘泉學案序〉，《明儒學案》（臺北：世界書局，1973年），卷37，總頁380。

② 今人對湛甘泉的認識，主要在他和王陽明在青年時共同提倡聖人之學。然而羅整菴（1465-1547）、王陽明（1472-1529）都批評他，整菴云：「嘗得湛元明所著書數種，

的理解卻有積極的意義。甘泉享高壽，其活動時期橫跨明代中期，且其青年從學於陳白沙（1428–1500），中年交往於王陽明（1472–1529），任職於翰林之年久，在家鄉及南京建立多所書院，並曾任南京國子監祭酒，在當時學界中有豐富的閱歷，在培養後進上也有顯著的成績，我們可以將他對學問的研求討論視作反映時代思潮的一面鏡子，而且他留下的資料衆多，足以反映他做為學者與官僚的生活，亦即是做為明代知識人生活的一個範例。

本文探討的是湛甘泉思想淵源、發展及內涵。目前學術界對湛甘泉思想研究已有相當的成果^③，本文多所借重，而略能超越之處，在於利用《宋明四子書》、《遵道錄》、《泉翁大全集》、《甘泉先生續編大全》^④中尚未被注意的材料，探討甘泉思想的淵源與發展，由此進而探討其重要論旨，亦覺別有會心。大體言之，相應於王陽明的「致良知」，甘泉提出「隨處體認天理」的宗旨，但這宗旨，陽明認為是「毫釐千里」，黃梨洲認為「尚為舊說所拘」，今

觀其詞氣格力，甚類楊子雲，蓋欲成一家言爾。然元明白處甚高，自負甚大，子雲豈其所屑為哉！」見《困知記》（北京：中華書局，1990年），卷下，55章，頁41。陽明評語大抵認為他求於心外、毫釐千里、由枝葉以復根本，又曾謂他有意爭勝，見《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁90、201、206–207、219。今人歸入甘泉學派的明末大儒劉戡山，則幾乎從未提過他。

- ③ 研究專著有陳郁夫：《江門學記》（臺北：臺灣學生書局，1984年）；黃敏浩：《湛甘泉的生平及其思想》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1988年）；喬清舉：《湛若水哲學思想研究》（臺北：文津出版社，1993年）；及志賀一朗：《湛甘泉の研究》（東京：風間書房，1980年）、《湛甘泉の學說》（東京：風間書房，1983年）。
- ④ [明]沈桂編：《宋明四子書》，見《性命聖理學彙函》，收入《中國子學名著集成》（臺北：中國子學名著集成基金會，1978年），第45冊。[明]湛若水編：《遵道錄》，收入《中國子學名著集成》，第43冊。[明]洪垣編：《泉翁大全集》（臺北：國家圖書館藏，嘉靖十九年朱明書院刊，萬曆二十一年修補本），收入《甘泉先生續編大全》（臺北：國家圖書館藏，嘉靖三十四年刊，萬曆二十三年修補本）。

人則大多認為在朱子與陽明之間^⑤。但其說實有獨自的來源與特色，不是陽明學所能取代的，在今日亦有相當的參考價值。

二、甘泉思想的淵源

從湛甘泉一生學問發展來看，他少年從學於陳白沙，而後與王陽明共倡聖賢之學，然而在他的敘述中，這些活動皆與程明道（1032-1085）之學有關。他在五十四歲時編輯《遵道錄》，所遵者為程明道之道。甘泉〈明故翰林院檢討白沙陳先生改葬墓碑銘〉云：

混沌既鑿，源遠益分；分乃支離，體用弗原。孔孟而後，若更一門，門各為戶，競出異言。渾渾濂溪，有沿其源。一為聖學，示我大全。學絕道喪，千載棼棼。天篤夫子，握會之元。沂程而周，再復渾淪。何名渾淪？溥博淵泉，直指本體，挽瀉而淳。（《泉翁大全集·墓誌銘》，卷59，頁6下）

此文作於甘泉五十七歲，以為白沙在「去支離而復渾淪」的觀點上繼承了孔孟周程的學統。其門人根據這個觀點，在這個學統之後再加上甘泉，此事可由

⑤ 如黃敏浩認為在伊川、朱子的性理系及象山、陽明的本心系之外，更可建立白沙、甘泉的心性系，而心性系的地位當在前二系之間，見《湛甘泉的生平及其思想》，頁201。劉宗賢認為他是「從陸九淵、陳獻章到王守仁心學發展中的一個不可缺少的中間環節」見劉宗賢：《陸王心學研究》（濟南：山東人民出版社，1997年），頁283。崔大華認為其思想是與王陽明不同而尚未突破朱學籠罩的心本論，見〈劉宗周與明代理學的基本走向〉，《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁186-188。較不同的說法是喬清舉認為甘泉比陽明更進一步。他以為程朱理學留下的理氣、心理、心性分離的矛盾中，陽明解決了心性、心理的二分，甘泉哲學的規模較大，更進而解決理氣分離的矛盾，而完成明學對宋學的反思和超越，同時甘泉對陸王心學流弊亦能洞察，「是一個突破理學而又吸收理學，主張心學而又批評（陸王）心學的獨特的心學綜合體系」，見《湛若水哲學思想研究》，頁225-226。

《宋明四子書》的編印見之。甘泉最重要的著作是〈心性圖說〉與〈四勿總箴〉，據郭肇乾〈心性書序〉^⑥，甘泉於己卯（正德十四年，1519，五十四歲）已在西樵山教授〈心性圖說〉。而後在南雍亦以此教授，時鍾景星、陳謨從侍。嘉靖三十一年（壬子，1552，八十七歲）五月，周學心條先生平日之訓之發明心性者為〈心性書〉；十月，黃民準等七人註贊。嘉靖三十三年，蔣信序〈心性書〉。沈桂在南畿，合濂溪〈通書〉、甘泉〈心性書〉，並選明道語為〈定性書〉^⑦、白沙語為〈自然書〉，合刻為《宋明四子書》。三十四年，張淙刻于浙西；廖憲刻於增城，張潮序。由此可見湛門弟子以〈心性圖〉及〈圖說〉為中心來傳授師學，所選錄甘泉語共三十五章，原名〈心性通〉，其意在發明〈圖〉與〈圖說〉。因為選文的要約，兩年後即有其他門人推廣其例，編出《宋明四子書》，其目的自然是便於學習以及建立傳承譜系。以下為方便起見，從程明道、陳白沙開始討論甘泉思想的淵源，資料則據《宋明四子書》、《遵道錄》的選文，然後再討論周濂溪、張橫渠、胡五峰對甘泉可能有的影響。

(一)程明道

甘泉有取於明道者，一是神的概念，二是內外合一與萬物一體觀，三是天理概念。

1、神

明道說：

天地惟設位，易行乎其中者，神也。（《宋明四子書·定性書·神上第十二》，頁16上）

^⑥ 〈心性書〉，《甘泉先生續編大全》，卷31，頁6下。

^⑦ 此係《宋明四子書》選錄明道語的總稱，非指明道的〈答橫渠先生定性書〉。

冬寒夏暑，陰陽也；所以運動變化者神也。神無方故易無體。（〈神下第十三〉，頁16上）

氣外無神，神外無氣。或謂清者神，則濁者非神乎？（〈神氣第三十七〉，頁20下）

而甘泉則說：

虛靈以察道之體，應變以幾道之用，兼虛靈應變而神之，天理得矣。得天理者曰天人。（《宋明四子書·心性書·虛靈第十六》，頁44上下）
心無一物則浩然，無一物不體則浩然。是故知無一物與無一物不體者，斯可與語性矣。夫惟無一物也，是以大生焉；惟無一物不體也，是以廣生焉；惟無一物與無一物不體也，是以流行生焉。是故至廣配地，至大配天，流行配四時，存神至矣。（〈養浩第十四〉，頁43下—44上）

神是具體事物或情境背後的不可見的動力，不能離開具體事物或情境，但又超越之，而作為具體事物或情境間的貫通者。在此，甘泉繼承了明道。但兩人又有明顯的差異。明道雖主張「天人一本」，但上引明道語是宇宙論意味的，以神為陰陽的推動者。但甘泉的神則是心性論概念，是心的功能，雖然此心至廣至大而流行，實與宇宙無二。

2、內外合一、萬物一體

明道反對內外分別，主要的材料自然是〈答橫渠先生定性書〉了，此處依《宋明四子書·定性書》選錄三段：

苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。（《宋明四子書·定性書·內外第一》，頁13上）

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而太公，物來而順應。（〈順應第二〉，頁13上下）

夫人之情各有所蔽，故不能適道，患在自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心而求照無物之地，是反鑑而索照也。（〈情蔽第三〉，頁13下）

上述文字中，明道論內外合一，頗有層次。第一條，明道指出性不會隨物於外，否則人將有無性之時；但性作爲人能感應外物的根據，亦不會封閉於內，由此可見性無內外。第二條說明心，分天地、聖人、君子三層。天地以生物爲心，而這是無心之心；聖人以參贊化育爲能，而這是無情之情；君子學知力行，以天地聖人爲模範，使自己的心公平無私。第三條論人情之蔽在自私自用智。人心如鑑，本來會映照外物，以外物爲自己的內容。如果反轉此鑑，便什麼也照不到了，但這只是違反了鑑的本性，萬物其實自在。這是自私自用智，以外物不擾心爲定，而不知當以應物而物得其理爲定。明道又說：

天地設位，聖人成能，直行乎天地之中，所以爲三才也。天地一物也，地亦天也，惟人爲天地心，是心之動則分天爲上，地爲下，兼三才而兩之，故六也。（〈人心第三十三〉，頁20上）

前面分出天地、聖人、君子、情蔽之心，則此處的「人爲天地心」自然是就理想而言。人宜自知心的本然及其情蔽，而確定修養的方向。從性與心的本質而言，不應區別內外，凡區別內外者皆由於自私自用智。然而人心亦未必當下即是天地之心，而應通過廓然順應的工夫。這工夫與識仁緊密相關：

學者務先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已，無用防檢，無待窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故必窮索，存久自明，安待窮索？必有事焉而勿正心，勿忘勿助長，未嘗致纖毫之力，其存之之道乎！（〈識仁第六〉，頁14上下）

能夠不自私自用智，內外合一，便是渾然與物同體之仁。因此仁和心性一樣，是人的本性。人對於本有之仁只需要認識與存養。至於仁的範圍，明道說：

仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自與己不相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆乃聖人之功用。仁至難言，故止曰：「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」欲令如是觀仁，可以得仁之體。（〈一體第八〉，頁14下—15上）

仁與心性一樣，原以天地萬物爲全部範圍，因此博施濟衆是應有的功用。但正如心在事實上每每有所障蔽，仁的全體也不易彰顯。於是明道教人識仁之道，乃在指點其渾然與物同體，這是從欲立欲達處觀察其真切，而不在求其廣大。總而言之，明道之學主要在認識與存養仁體，其範圍雖至於天地萬物一體，但並不刻意求其廣大。至於在思想史上的意義，可從下引見之：

忠信所以進德，終日乾乾，君子當終日對越在天也。蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教，孟子於其中又發揮浩然之氣，盡矣。故謂神如在其上，如在其左右，而止曰誠之不可揜。徹上徹下，不過如此而已矣。形而上爲道，形而下爲器，必如是言之，唯道在，則不係今與後，己與人。（〈忠信第四十〉，頁21上下）

明道綜合了《易傳》、〈中庸〉、《尚書》格言，正表示所論爲儒家聖人之道。其學說預想的論敵是佛老，而其所謂聖人之道則在道器不相離。這段話中，忠信是進德工夫，卻終日對越在天。從上天之載又步步下貫至人性與實事。形下的實事與形上的道理必須有分，然而只要道在，則形下的實事便獲得永恆普遍的意義，所以說「唯道在，則不係今與後，己與人」。這精神看下引一段：「道之外無物，物之外無道，是天地之間無適而非道也。……然則毀人倫，去四大者，其外於道也遠矣。」（〈適莫第二十二〉，頁17下—18上）儒家的道與物是不相離的，但佛教出世的行爲是外於道（儒家之道）的，其所謂道則是離於倫物的虛無之道。因此明道的內外合一與萬物一體觀的意義在作爲

道德倫理的建立與實踐的基礎，而與佛老相抗衡。

內外合一與萬物一體是甘泉重要論點，其繼承明道至為顯然。但甘泉有自己的論述方式，將在下文詳論。此處僅稍舉甘泉在《遵道錄》的註語，以見其重視：

須是合內外之道、一天人、齊上下、下學而上達、極高明而道中庸。

註：此程子所以為中正，不落上下內外，而異於諸子也。此乃孔門一貫功夫，學者宜玩之。（《遵道錄》，卷6，總頁263）

孟子論四端處則欲擴而充之，說約處則博學詳說而反說約，此內外交相養之道。註：亦見合一之理也。（《遵道錄》，卷5，總頁243）

3、天理

關於天理，明道說：

萬物皆天理，己何與焉？如天討有罪，五刑五用；天命有德，五服五章。天理當如此，於人何與？與則私矣。故舜舉十六相，堯非不知，善未著也，故不得而舉之；舜誅四凶，堯非不察，惡未著也，故不得而誅之。曷嘗有毫髮廁於其間哉？義之與比而已矣。（《宋明四子書·定性書·天理第十五》，頁16下）

此理，天命也；順而循之，則道也；循此而修之，各得其分，則教也。自天命至於教，我無加損焉，此舜有天下而不與也。（《宋明四子書·天命第十六》，頁16下）

以物待物，不以己待物，則無我也。夫天之生物也，有長有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，豈可逆哉？以天下之大，萬物之多，用一心而處之，必得其要，斯可矣。（《宋明四子書·無我第二十五》，頁18下）

聖人致公心，盡天地萬物之理，各當其可。佛氏為一己之私，是安得同乎？聖人循理，故簡直而易行。異端造作費力，非自然也，故失之遠。

（〈公心第二十七〉，頁19上）

寂然不動，感而遂通。天理具備，無少欠也。不為堯存，不為桀亡。父子君臣，常理不易，何動之有？惟不動，故曰寂然。雖不動，感即通，感非自外也。（〈寂然第三十一〉，頁19下）

從上引可見，理指條理法則，涵客觀公共與遍在萬物之義，因此不隨主觀意願而改變。人對於理，當認識而循行，才能處物得當，並盡自己的本分。因為遵行客觀理則，而不加上自己私意，縱然萬物芸芸，時移勢變，但總能循著當然之理，「用一心而處之」，因此仍是簡易的，明道據此批評佛教的離物為造作費力。理出於天，是自然如此的，於是萬物的不齊以及處物的各異，也是符合天理的，明道此處吸收了莊子自然義，如〈養生主〉謂庖丁解牛時「依乎天理」，又如〈駢拇〉：「長者不為有餘，短者不為不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續。」明道謂佛教無理，造作費力，其實我們可換個觀點，佛教有其空理，萬物由於空理而互不相礙，這也是一種「簡直而易行」的平等觀，然而這是略過了萬物差異的平等。明道則肯定萬物，順著萬物本來的理則以處萬物，這是一種窮盡差異而後達到的公平。

甘泉青年時從學白沙，已提出「隨處體認天理」，並說明源於明道與延平的天理說（引文在後）。觀察明道天理說的重點，如客觀公共、遍在萬物、一本萬殊諸義，皆為甘泉所繼承，但甘泉更加上了在心性上尋求天理的基礎，此處姑引兩章以見一斑：

虛靈以察道之體，應變以幾道之用，兼虛靈應變而神之，天理得矣。得天理者曰天人。（《宋明四子書·心性書·虛靈第十六》，頁44上下）

曷謂至善？以言乎心身之應家國天下之事物之理之純粹精焉者也。純粹精焉者非他也，吾心中正之體也，明德新民之奧也，其體用之一原也。是故止至善而明德新民之能事畢矣。（〈至善第三十四〉，頁48下）

第十六條，「兼虛靈應變而神之」是心的體用之妙，此條固然可以解釋為：由於心，天理（道）才得以認識與彰顯，但更適當的解釋是心的體用之妙之神即天理。無論那一種解釋，都清楚呈現了心與理的繫屬關係。三十四條便明白以為，天理雖然統括了天下事物，終歸宿於「吾心中正之體」。

總括上述，甘泉學說在強調形而上下的合一、內外的渾全、天理的客觀性等處，顯然皆受程明道影響，而更從心性論對這些概念加以申述與重建。明道的學說在思想史上的意義是與佛教相抗，為儒家的倫理實踐建立形上學基礎，因而強調世界的實在、天理的自然，使符合道的行為能獲得永恆的意義。甘泉有取於明道之學，而一切收歸內心，在思想史上又有何意義呢？這問題在下文將漸次探討。

(二)陳白沙

1、生生、自然、心

陳白沙曾隨吳康齋（1392–1469）學習，於聖賢之書無所不講，返家後杜門不出，日靠書冊尋之，勤苦數年，卻覺此心此理未有湊泊吻合處。於是捨彼之繁，求吾之約，惟在靜坐，然後恍然有見^⑧，遂述其悟境云：

靜見吾此心之體隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御御勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。作聖之功，其在茲乎！（《宋明四子書·自然書·靜見第二十二》，頁30下）

這段引文說出了白沙哲學的問題與出發點。白沙從學於康齋，傳授的是朱子理學傳統，故不斷地講習與讀書。物理與聖訓是在廣泛的閱讀與研究中認識的，

^⑧ 〔明〕陳獻章：〈復趙提學僉憲之一〉，《白沙子全集》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷3，總頁420–421。

白沙對此並未提出疑問，他說吾心不能湊泊吻合，並不是對物理聖訓等外在客觀的真理加以懷疑，而是提出人心能否相應的問題。假如人心是枯乾平淺的，雖想用外來的義理使之豐富充實，卻非己物，而無法運用施展。白沙靜坐有得，體驗到心體呈露，實是認識到內心源源不絕的生機，憑著這片內心的生機流行，不僅使我能與物理聖訓相接續，更進而發現內心生機是物理聖訓的本源。因此作聖之功即在對此生機流行的掌握。

白沙以生生流行為中心思想，這是自然，而又歸於我。他說：

學以自然為宗，以忘己為大，以無欲為至。其觀於天地，日月晦明、山川流峙、四時所以運行，萬物所以化生，無非在我之極，而思握其樞機，端其御綏，行乎日用事物之中，以與之無窮。（〈學宗第一〉，頁26上）

動於此，應於彼，默而觀之，一生生之機，運之無窮，無我無人無古今，塞乎天地之間。夷狄禽獸草木昆蟲一體，惟吾命之，沛乎盛哉！故曰：「切脈可以體仁。」仁，人心也，充是心足以保四海，不能充之，無以保妻子，可不思乎！（〈生生第五〉，頁27上）

白沙之學以「心學」及「自然流行」著稱，他幾乎畢生隱居教授，有弄艇投竿之樂，也因此常被懷疑為禪學。就以上兩條觀之，白沙的特色在將「心學」及「自然流行」加以結合。宋學本來重視在自然界看到生機流行，而領悟道體，明道尤喜言及^⑨。但白沙不僅要消除小我私欲，以觀看天地間生機流行，更將此視為「在我之極」。這就是白沙繼承而更超越宋學傳統，將道體觀念在心上重新奠基，於是道體即是心體。第五條更表示了生生之機固是普遍的整體

⑨ 著名的例子如周茂叔窗前草不除，云與自家生意一般。見〔宋〕程顥·程頤：〈二程遺書〉，《二程全書》（臺北：臺灣中華書局，1969年），卷3，頁2上。明道在門前小池畜魚數尾，欲觀造化生意。見黃宗羲等：《宋元學案》（臺北：廣文書局，1971年），卷14，頁8下。二程兄弟再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意。見〈二程遺書〉，《二程全書》，卷3，頁1下。

(「無我無人無古今，塞乎天地之間」)，但卻從我心開始(「動於此」、「惟吾命之」、「充是心足以保四海」)。白沙提出一個重要觀念：我的心體呈露生生之機，於此默會，故能見到天地洋溢著一片生意。這是心學而不是禪學，因為心體仍然是個實理，白沙也未嘗懷疑世界的實在性。明道已有天人不二的觀念，白沙提出心的生機流行，可以說是對明道學說一種主體性的詮釋。

白沙對生機流行不僅在心上重新奠基，且有種種體證與保任的工夫，除了靜坐，還有覺、知、思、畏等工夫，不但要悟心體，還要去除私欲的蔽害，使流行能暢達(參看《宋明四子書·自然書》)，因此白沙實接受了宋儒以來的修養工夫和道德標準，只是進一步在心上重新立基，並強調生機與自然，以面對學問煩瑣與心靈枯竭的時代問題。在前述甘泉淵源程明道處，曾指出甘泉繼承明道重要論旨，而能攝歸於心體，這種方法其實是承襲自白沙，而甘泉對於白沙所提出的修養工夫，除了靜坐外，也都加以繼承。

2、神

甘泉從白沙得來的另一個概念是神。白沙從我立極，我心的本質是神，神是超越的，與形物的固滯相對，白沙學重超脫，故先求默契於神，再灌注於倫物之中，使之恢復活力。因此在白沙哲學中，神是核心概念。白沙以心為本體，因此神也成為本體。他說：

神理為天地萬物主本，長在不滅者也。人而不知，則與草木一耳。從此覺悟，神理日著，豈小益哉！(〈神理第八〉，頁27下)

夫道，至無而動，至近而神，故藏而後發，形而斯存。智者能知至無於至近，則無動而非神，藏而後發，明其幾矣。形而斯存，道在我矣。是故善求道者求之易，不善求道者求之難。(〈求道第二〉，頁26上下)

第八條，神理就是心，因此是天地萬物本體。人為天地之心、萬物之靈，但如果不能自覺神理，則同於草木了。第二條的神指用而言，道即此心，故「至無至近」，而其發用則為動為神。因此求道者當即此心而存養，此即「求之

易」。

甘泉關於神也有類似的說法：

天地人物其神之所爲乎！曰神所爲，何以思惟？吾何以握其機？勿忘勿助，爲而不爲，有事於斯，若或見之。其神知幾，其行不疑。（《宋明四子書·心性書·神第三》，頁41上下）

人心之神，儼乎天君。胡不守爾宅，而逐逐奔奔，形與神離？他鄉莫知？出入無時，伊誰之爲？匪出匪入，匪忘則執，窒爾天竅，而不順帝之則。（〈天君第四〉，頁41下）

第三條中，甘泉對神的理解，基本上也是與物相對，而成爲事物的本體。這「若或見之」，而爲於天地人物者，即是神，亦即天理，須由勿忘勿助工夫而呈顯。第四條中，甘泉所謂「人心之神」，正如前引白沙論神的第二條，乃就用而言，因此雖然靈妙，卻可能流於奔逸。因此需要「守爾宅」的存養，然而甘泉雖主張存養，卻不太贊成白沙的靜坐。

根據以上的簡單敘述，我們看到在生生、自然、神等概念上，明道、白沙、甘泉大略是有繼承關係的，但明道渾然整體的思想，到了白沙便在心上尋求其基礎，甘泉對這點則發揚光大，於是發展出「大心說」。甘泉思想的發展，一方面固然是前有所承與自己用功，另一方面則由於王陽明的挑戰。

(三)周濂溪、張橫渠、胡五峰^⑩

以上依《宋明四子書》、《遵道錄》論程明道、陳白沙對甘泉思想的淵源。然而這是就影響力最大者而言，其實從甘泉著作觀之，整個宋代理學都有相當影響。據前引〈白沙改葬碑銘〉，甘泉對濂溪所取爲「一者無欲也」之說，而張橫渠「大其心則能體天下之物」之說對甘泉「大心」說也有顯著的影

^⑩ 關於甘泉學說與張橫渠、胡五峰的淵源，筆者感謝劉述先教授的意見。筆者除了補入本段之外，對甘泉學說與二儒的同異也做了進一步的思考，似有助於學派問題的釐清。

響，甘泉的「主敬」、「格物」說則多採程伊川之說。爲免概念比對之煩，本段擬從內外合一的問題做綜合的說明。

甘泉在〈白沙改葬碑銘〉中說：「惟道何間於動靜，勿忘勿助何容力，惟仁與物同體，惟誠斯存，惟定性無內外，惟一無欲，惟元公淳公其至矣。」在甘泉心目中，宋學開山祖濂溪被視爲道的整體把握的典範，明道「合內外之道、一天人、齊上下、下學而上達、極高明而道中庸」之說，則自覺地「合二爲一」，是方法、階梯的典範。甘泉明言白沙與自己的淵源是濂溪、明道，此學脈的意義是「合二爲一」，恢復古人之全體，而在日後成爲他的思想武器，一方面用來批評朱學末流溺於章句訓詁之習，一方面又抨擊王門高談本心遺棄事物之弊。

甘泉一方面承襲白沙，主張心本體與心上工夫，一方面又在心上建立性的標準。前者發展出大心說，後者則強調心合於性。此時他在理論便接近了張橫渠、胡五峰。以下略舉其言以明之。張橫渠說：

- 1.由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。^①
- 2.心能盡性，人能弘道也。性不知檢其心，非道弘人也。（《張子全書·正蒙·誠明篇》，卷2，頁18下）
- 3.大其心則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。（《張子全書·正蒙·大心篇》，卷2，頁21下）

胡五峰說：

- 1.誠者，命之道乎！中者，性之道乎！仁者，心之道乎！惟仁者爲能盡性至命。^②

① 〔宋〕張載：〈正蒙·太和篇〉，《張子全書》（臺北：臺灣中華書局，1968年），卷2，頁3下。

② 〔宋〕胡宏：〈知言·天命〉，《胡宏集》（北京：中華書局，1987年），頁1。

2. 誠成天下之性，性立天下之有，情效天下之動，心妙性情之德。
（《胡宏集·知言·事物》，頁21）
3. 氣之流行，性爲之主。性之流行，心爲之主。（《胡宏集·知言·事物》，頁22）
4. 有而不能無者，性之謂歟！宰物不死者，心之謂歟！（《胡宏集·知言·一氣》，頁28）
5. 事物屬於性，君子不謂性也，必有心焉，而後能治；裁制屬諸心，君子不謂之心也，必有性焉，然後能存。（《胡宏集·知言·紛華》，頁25）

橫渠學說的宗旨是「天道性命相貫通」^⑬，由天道下貫於性心，如橫渠第一條，而五峰對此有所繼承，如五峰第一、二條，是天命——性——心的結構，也是橫渠第一條的發揮。性是太虛的代表，連結天人的原理，心則是性的體現與實踐。性是客觀性原則、自性原則，心則是主觀性原則、形著原則、具體化原則^⑭，如橫渠第二條。又因爲太虛與氣貫通於天地萬物，性作爲太虛的代表，在原理上收攝天地萬物於其中，而心作爲性的體現者、實踐者，則可自覺地推擴之以體天下之物，如橫渠第三條。這性心並建、心形著性的觀點，在胡五峰學說中得到充分的發展，如五峰三、四、五條。

甘泉思想在天道性命相貫通、大心論、性心並建諸觀點上與橫渠、五峰頗爲類似，可在下文討論〈中者天下之大本論〉、〈心性圖說〉處見之。然而相對於橫渠、五峰以性來連結天人，甘泉更像以心來連結，而性只是做爲心的標準或理想。甘泉除了〈心性圖說〉之外，「心形著性」的觀點並不明顯，這點在討論甘泉學派問題上是值得注意的。這些將在下文逐步論及。

^⑬ 牟宗三先生討論張橫渠，以「張橫渠對於『天道性命相貫通』之展示」名章，見《心體與性體》，第1冊，頁417。

^⑭ 牟宗三先生說，見《心體與性體》，第1冊，頁529-533。

三、甘泉思想的發展

(一)五十歲以前

1、「隨處體認天理」之悟

甘泉的語錄始於五十二歲西樵講學，研究其早期思想發展，可利用一些早年的書信及論文。以下依年代順序，對這些材料的內涵略作分析。

甘泉二十九歲從學白沙，而後有天理之悟。甘泉云：

今日天理二字，實是元初予自悟得，可念二三十年未得了手。初從白沙先生，歸甘泉半年，有悟處，致書請問先生曰：「近日見得天理二字最緊關。程子曰：『吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。』延平先生云：『默坐澄心，體認天理。』竊惟天理切須隨處體認，若真見得，日用間參前倚衡，無非這個充塞流行矣。」先生答云：「得某日書，甚好，喜之，不覺遂忘其病。隨處體認天理，著此一鞭，何患不到聖賢佳處也。」

(甘泉)又云：「白沙先生有一官客，吾在坐，先生指吾曰：『此子為參前倚衡之學者也。』」(《泉翁大全集·新泉問辯錄》，卷69，頁21上)

茲用其他材料來申釋此段文字。甘泉〈伊川唐錄序〉：「大哉！二程夫子之有功於聖門也，排佛老而衛先聖之道，雖以配孟可也。吾師白沙夫子手授遺書於水曰：『孔孟正脈也。』水受而讀之，三十餘年矣。」(《泉翁大全集·序》，卷19，頁4上)據此，甘泉從學悟道的歷程宜在程學(主要是明道)架構下理解。甘泉又追述：「曾記先師白沙先生學先正語云：『非全放下，終難湊泊。』」(卷69，頁21下)白沙曾循此語而「靜坐久之，見心體隱然呈

露」，而甘泉之悟也似白沙當年工夫的翻版。白沙〈與湛民澤九〉：「此學以自然為宗者也。承諭近日來頗有湊泊處，譬之適千里者，起腳不差，將來必有至處。自然之樂乃真樂也，宇宙間復有何事？故曰：雖之夷狄，不可棄也。」（《白沙子全集》，卷3，總頁501-502）反映了甘泉正循白沙教誨，虛心以湊泊天理，只是以「隨處」取代了白沙的「靜坐」。天理是千古聖賢共傳的道理，甘泉之悟在知天理為我本有，因而亦是自然的。甘泉作〈上白沙先生啓略〉表達進一步的悟見云：

一旦忽然若有開悟，感程子之言「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體認出來」；李延平默坐澄心，體認天理。愚謂天理二字，千聖千賢大頭腦處，堯舜以來至於孔孟，說中說極，說仁義禮智，千言萬語，都已該括在內。若能隨處體認真見得，則日用間參前倚衡，無非此體，在人涵養以有之於己耳。（《泉翁大全集·書》，卷8，頁1上）

甘泉之悟在弘治十年，時年三十二^⑮。「隨處體認天理」是甘泉一生提倡的宗旨，卻提倡的如此之早，其內涵及意義值得探究。甘泉謂：「若能隨處體認真見得，則日用間參前倚衡，無非此體，在人涵養以有之於己耳。」白沙稱讚甘泉「此子為參前倚衡之學者」，此言表示甘泉真有所見，而思在日用間涵養保任，使有諸己。然而甘泉自述所悟，僅是天理自足自然，為人所固有，則尚非甚深奧，亦不是一悟即達究竟，從知天理固有到天理完全展現，尚有無窮功夫。

弘治十三年（1500，甘泉三十五歲），白沙逝世，甘泉〈奠石齋先師文〉有云：

嗚呼！先生獨得不傳之奧以傳後人，擴前聖之未發，起歷代之沉淪。至

^⑮ 白沙復書在弘治十一年（1498），乃答甘泉前冬來書，則甘泉來書在弘治十年。見陳獻章：〈與湛民澤十一〉，《白沙子全集》，卷3，總頁503。

無而動，至近而神。因聖學以明無欲之敬，舉鳶飛以示本虛之仁，卓見乎神化初不離乎人倫，即一事一物之末而悟無聲無臭之根，於勿忘勿助之間而見參前倚衡之全，握無爲之機而性成久大之業，啟自然之學而德有日新之源。（《白沙子全集·附錄》，卷末，總頁1585）

其敘述白沙之學，自「至無而動」至「參前倚衡之全」，每句皆以人倫日用之近與道體之妙相結合。自「握無爲之機」至「德有日新之源」，則以自然和道德事業相結合。這種人倫日用與道體的結合，令人想起伊川在〈明道先生行狀〉所說的「盡性至命必本於孝弟，窮神知化由通於禮樂」（《二程全書·伊川文集》，卷7，頁6上）。本體的無與近、人倫發用的動與神，是體用表裏的關係，二者相結合是宋明理學的勝場，但在二程較重由道德實踐上達本體，以簡別佛教；而白沙的重點在通過對內在本體的體驗而恢復道德實踐的活力。甘泉很早便有以白沙繼承明道學統的觀點，但比起白沙指點心體爲造化之源，甘泉較重視人倫道德的實踐層面。

2、心的地位與工夫

甘泉三十九歲奉母命北上，就學於國子監，次年舉進士，選庶吉士，擢編修，並與王陽明定交，共同倡明聖學。此事甚爲著名，本文考慮的是甘泉的聖學有何特色，何以受到陽明的重視。

甘泉三十九歲在太學作〈睟面盎背論〉（《泉翁大全集·雜著》，卷33，頁4上下），開始便說：「人有所不能不形於外者，其天機之所不能已也。夫天機之發，森不可遏，其凡可以遏之而又可以形之者，大抵皆人爲也，非天機也。惟天機之根於心，雖欲遏之而不可藏也；雖欲形之而不可顯也。」指出由天機所發的德與人僞所形的德自然有別。文中最核心的一段是：

夫二五精英，得其秀者爲人。人而得其粹者爲性。故天有元而人則有仁，天有利而人則有義，天有亨而人則有禮，天有貞而人則有智。仁義禮智，人之所以得於天者也。得於天者天之機也，非人之所爲也。人之

所爲則非天矣。此所以寂而能感，靜而能動，內而能外，隱而能彰之樞機也。君子必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，所以存天之機而不以人力參之也。本體自然，不犯手段，積以歲月，忽不自知其機之在我，則其睟於面盎於背，皆機之發所不能已。而寂不能以不感，靜不能以不動，內不能以不外，隱不能以不彰，亦理之常，無足恠者。子思所謂誠則形，形則著，著則明者，皆此物也。

天機自動是甘泉襲自白沙的觀點，此文以生生流行，渾然一體的思想，改寫伊川〈顏子所好何學論〉，使道德修養與自然相結合。〈顏子所好何學論〉云：「天地儲精，得五行之秀者爲人。其本也真而靜，其未發也，五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出焉，曰喜怒哀樂愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者約其情始合於中，正其心，養其性，故曰性其情。」（《二程全書·伊川文集》，卷4，頁1上）伊川以爲性情之際，動而易鑿，故工夫在於約情以復性。甘泉此文起首幾句與伊川略同，然而四德得之於天，謂之天機，便有自然彰顯的能力，而沒有動而易鑿的情形。在這自然的運動中，甘泉提出勿忘勿助，這是心地涵養的工夫，使四德在我者生發不已，而有睟面盎背的成效。性由微而顯，完全不由人力，是本體自然，而勿忘勿助是自然的工夫，所以保任天機流行，使道德出於天而不出於人，甘泉說：「如使天或可以欺而人或可以僞，則步趨或可以爲堯，重瞳或可以爲舜，貌似或可以爲孔子，折節謙恭或可以爲周公，而天機或幾乎息矣。」就是注意到道德行爲流於形式化、虛僞化的問題，而要將自然活力重新注入道德行爲之中。總體言之，〈睟面盎背論〉本於白沙天機自動的思想來討論道德的依據與修養方法，而使道德活潑化、自然化。

甘泉四十歲舉進士，其會試卷〈中者天下之大本論〉解釋〈中庸〉「喜怒哀樂之未發謂之中，中也者，天下之大本也」說：

夫理一而已矣。自其太虛無形者謂之天，自其賦予萬物者謂之命，自其

合虛與氣者謂之心，自其具於心者謂之性，自其性之未發而不偏者謂之中。中非有形也，以中而名其不偏也，以其不可名而名之也。故其未發於喜，喜之理具於中而無所偏於喜也，而凡天下之喜之理由是出焉。其未發於怒，怒之理具於中而無所偏於怒也，而凡天下之怒之理由是出焉。未發於哀樂，哀樂之理具於中而無所偏於哀樂也，而凡天下之哀樂之理由是出焉。夫喜之理出焉，則凡陽以舒之、賞以勸之，以至天地之雨潤、庶草之蕃廡之理，皆舉之矣。怒之理出焉，則凡陰以慘之、罰以懲之，以至天下之雷行、六極之威之理，皆舉之矣。哀樂之理出焉，則凡先天下之憂而憂、後天下之樂而樂，以至天地之否泰〔之理〕、萬物之榮枯之理，皆舉之矣。於是乎有三綱五常之理出焉，三綱五常之中，吾心未發之中爲之本也。於是乎有禮樂刑政之理出焉，禮樂刑政之中，吾心未發之中爲之本也。於是乎有萬物之精粗，與其精精而粗粗者之理出焉。於是乎有萬物之巨細，與其巨巨而細細者之理出焉。精粗巨細之中，吾心未發之中爲之本也。孰謂天下之至有而不本之於天下之至無，天下之至動而不本之於天下之至靜，天下之至實而不本之於天下之至虛，天下之至神而不本之於天下之至近哉？知此則未發之中，天下之大本，可以不必索之子思之書，而自得於吾心寂然之際，而程子所謂「於喜怒哀樂未發之前而求所謂中者作何氣象」，可默識之矣。斯理也，在易所謂太極，在孔門所謂一，在周子所謂無極，所謂誠，在程子所謂廓然大公，在張子所謂虛者仁之原，皆此物也。君子體之如是也，故戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。（《泉翁大全集·雜著》，卷33，頁7下-8下）

這段文字值得注意處有幾點。第一是理概念有全分兩義，「理一而已矣」，包含天、命、心、性、中，是全體之理。至於喜怒哀樂之理是由「中」分化的，並統括了萬物精粗、巨細之理，是分殊之理。徹頭徹尾是個理，由全體而至分

殊，因此這有待於隨處體認的「天理」是靈活的，而不是定格的、僵硬的。第二是天命心性的定義與結構。起首數句的形式令人想起前引橫渠對天、道、性、心的定義：「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」甘泉的第一句「自其太虛無形者謂之天」與橫渠大同。橫渠第二句，氣化有其軌跡，即是法則，即是道，可以指全體，也可以指局部（「太和所謂道」指氣化的全體）。甘泉第二句對命的定義「自其賦予萬物者謂之命」則未提到氣，而命是全體的意味。甘泉的三四句則顛倒了橫渠的次序與定義，橫渠以虛氣結合為性，因此性亦在全體與局部之間遊動，所謂「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉」（《張子全書·正蒙·誠明篇》，卷2，頁18下）。心作為本體四句的最後一環，也要透過其知覺的擴展而恢復天地之性，所謂「大其心則能體天下之物」。但甘泉的第三、四、五句為「自其合虛與氣者謂之心，自其具於心者謂之性，自其性之未發而不偏者謂之中」，心為虛（全體）與氣（兼具全體與局部）的結合，因此是可上可下的，也是工夫所致力之處。工夫的目標固然是回到天命的全體，但甘泉並不刻意地自我擴展，而是主張體驗此心的本然，亦即四、五句的性與中。這次序的顛倒，其實是取消了「性」在心外的實體性。甘泉說「自其具於心者謂之性，自其性之未發而不偏者謂之中」，在形式上雖近於朱子，卻漸消泯心性之別。心雖有不合性之處，但性與中實為心的本質。這「本質」不是實體意義的，因為性與中是心的標準、理想，然而「中」意謂「恰好」、「本然」，而不是「在內」（故曰「非有形」、「不偏」、「不可名」），於是作為中之來源的性也不是「在內的實體」。因此「性具於心」是「本具」，而不是「攝具」。第三是將天下之理收攝於吾心未發之中。從「精粗巨細之中，吾心未發之中為之本也」以下，顯然有取於白沙「至無而動，至近而神，故藏而後發，形而斯存」的教旨，從內心的存養而達到發用於天下時的合理。心須體認其性與中，此即隨處體認天理。心本身的工夫是「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，這是體認

天理的條件。

心作為工夫論的核心，遂成為甘泉當時幾篇論文的重點。他四十歲時在翰林作〈責志論〉，有云：

知內外輕重之勢，始可與言志矣。……志也者，其內也，氣也、習也者，其外也。……夫天之所生，地之所養，而人為大。人之為大，以其有是性也，具是心也。有是心也，不能無是氣也，不能無是形也。有是形也，不能無外物者觸之。人之心不能無所之，有所之，不能不動於氣。氣有邪有正，不能不累於形；形之累，不能不觸於物。物之觸，其漸也，不能無成心。此志之所由生，而氣與習之所不能無也。然志與氣習二者，常相為輕重大小勝負之勢。……惟聖人者，出乎其類，拔乎其萃。夫出乎其類，則氣全中正；拔乎其萃，則習自我成。賢者覺其偏而化之，知其陋而變焉。甚矣氣習之移人，賢者不能自免，顧立志何如耳。（《泉翁大全集·雜著》，卷31，頁1上-3下）

濂溪說：「天地間有至貴至愛可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。」程子說：「內重則可以勝外之輕，得深則可以見誘之小。」白沙有〈論前輩銖視軒冕塵視金玉〉三篇，有云：「至大者道，而君子得之一身之微。天地之始終即吾之始終，而吾之道無所增損。天下之物盡在我而不足以增損我。然非知之真存之實不可。」^{①⑥}以道義為重，外誘為輕，本是理學的基調，白沙體驗天地之道在我，而展開自我的深遠境界。甘泉則從志、氣對揚入手，以為立志可以化氣習之偏，所重在心地工夫。從此文觀察甘泉的心性結構，則「性——心——氣——形——物」的系列，反映了人因具體化而受限制，遂受外物影響而迷失（成心=習）的過程。但氣不一定是限制，如聖人之氣能全中正，即是性氣同

^{①⑥} 濂溪說見周敦頤：〈通書·顏子第二十三〉，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），頁31。程子說見〈二程遺書〉，《二程全書》，卷6，201節。白沙說見《白沙子全集》，卷2，總頁315。

一。賢人則須立志以勝氣習，也就是以心地工夫超越限制。

同樣在四十歲時，甘泉作〈學說〉：

古之學者所以學爲人也。……吾知復吾爲人之道而已，而聖乎？天乎？吾不知也。……堯舜禹與吾之天一也。故曰：人有所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也。故除其驕而苗自夭，殺其蠹而木自茂，去其欲而理自足。古之人從師而學焉，窮經而學焉，小而小學焉，大而大學焉，亦所以明乎此而已耳，亦所以去其蔽乎此者而已耳，非外有所取而加之也。必外有所取而加之，斯鑿而已矣。（《泉翁大全集·雜著》，卷31，頁4上下）

此文指出學問不在向外希高慕大，而在切己反求。良知良能是內在的學問依據，「去其欲而理自足」則是工夫。此文與以上諸文同樣都反映了白沙思想的影響，將道德的教養收歸於此心的自明，而其心學工夫則在於主敬。

甘泉與陽明在孝宗弘治十八年（1505，甘泉四十歲，陽明三十四歲）初會於京師，一見定交，共以倡明聖學爲事。所以相契的原因，應是兩人當時皆講濂溪明道之學。〈陽明年譜·三十歲〉載陽明在九華山與異人相談，異人告以「周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才。」（《王陽明全集》，頁1225）這記載暗示了稍後陽明返回儒家時的方向。甘泉〈陽明先生墓誌銘〉謂兩人初見即「相與定交講學，一宗程氏『仁者渾然與天地萬物同體』之指。」（頁1401）又，陽明三十六歲赴龍場前，答湛甘泉贈詩之三云：「洙泗流浸微，伊洛僅如線；後來三四公，瑕瑜未相掩。嗟予不量力，跛躄期致遠。屢興還屢仆，惴息幾不免。道逢同心人，秉節倡予敢。」之六：「靜虛非虛寂，中有未發中。中有亦何有？無之即成空。無欲見真體，忘助皆非功。至哉玄化機，非子孰與窮！」（頁678）第三首提出孔孟周程學統，自己有志於此，而得到甘泉的共同提倡，這裏似乎沒有誰影響誰的問題，而是不謀而合。第六首完全是甘泉〈中者天下之大本論〉的宗旨。

以下兩文，應為甘泉四十五歲前所作^①，〈立心篇〉云：

動靜之機，內外人己之間也。……動乎動，而不離於靜，故不流；靜乎靜，而不離於動，故能實。藏心於晦，發而愈明，神之貞也；役志於明，久而滋晦，神在外也。（《泉翁大全集·雜著》，卷31，頁5上）

〈求放心篇〉則云：

吾常觀吾心於無物之先矣，洞然而虛，昭然而靈。虛者，心之所以生也；靈者，心之所以神也。吾常觀吾心於有物之後矣。窒然而塞，憤然而昏。塞者，心之所以死也。昏者，心之所以物也。其虛焉靈焉，非由外來也，其本體也。其塞焉昏焉，非由內往也，欲蔽之也，其本體固在也。一朝而覺焉，蔽者徹，虛而靈者見矣。（《泉翁大全集·雜著》，卷31，頁5下-6上）

前文以為心有動靜，然其得失不在動靜，而在是否有操存工夫。心是神明，雖動而本然虛靜自在，故不流；雖靜而蘊藏動用於中，故能實。然而唯其先有深自晦藏的工夫，則發用才能光明。後文則謂心若要虛靈不窒，就不應滯留於事物之上，應反求於心自身，也就是回到虛靈的本體。因為虛靈本是本體，昏塞之心一朝能覺，即可恢復。至於本體的意義，如以往〈中者天下之大本論〉指出的，虛有天理的意味，故此處所謂本體有其實體性，而非僅就本性而言。甘泉四十七歲出使安南時，陽明〈別湛甘泉序〉稱「甘泉之學，務求自得者也。世未之能知其知者，且疑其為禪」（《王陽明全集》，頁231），甘泉回國後的〈答問〉云：「子欲問學，須學樹木，先之以立根，次之以培灌。（使交南回時作）」（《泉翁大全集·雜著》，卷31，頁8下-9上）這些都說明了甘泉在這一時期講求明道、白沙之學，而以心地工夫為主。

^① 《泉翁大全集》多依時代先後為次，此二文後接〈演比贈梁仲爵〉一文，係四十五歲時作，則此二文當在其前。

(二)西樵退隱時代(五十~五十七歲)

1、心的發用的重視

甘泉五十歲丁內艱，返家廬墓，因在西樵山建大科書院以處學子，直至五十七歲起復，補翰林院編修，陞侍讀。這幾年是甘泉潛心教學著述，建立思想體系的時期。這裏只能略舉幾個定點，以觀察其思想發展。

甘泉四十八歲與陽明會於滁陽，夜論儒釋之道。五十歲正月，扶喪歸，陽明逆弔於龍江關，與甘泉論格物。甘泉持舊說，陽明謂求之於外，甘泉曰：「若以格物理為外，是自小其心也。」二月，作書與陽明辨格物。又有〈答徐曰仁工曹〉書，以為學者之病在支離，「又或以內外為二而離之。吾人切要只於執事敬用功，自獨處以至讀書、酬應，無非此意，一以貫之，內外上下，莫非此理，更有何事？」七月，有〈寄陽明〉書，勸陽明嚴儒釋之辨。五十二歲，始編次《二禮經傳測》。十一月，建大科書院。五十四歲，三月，敘《遵道錄》。五十五歲，書〈大科訓規〉。整理古本〈大學〉及〈中庸〉，有《學庸二測》之作。五十七歲起復，六月，有〈答陽明王都憲論格物〉書¹⁸。

甘泉五十四歲作〈遵道錄序〉云：

夫遵道何為者也？遵明道也。明道兄弟之學，孔孟之正脈也，合內外、徹上下而一之者也。今夫為朱陸之辨者曠矣，或失則外，或失則內，或失則上，或失則下，吾弗敢遵焉。是故履天下之大道而決天下之至曠者，莫大乎中正。中正者，救偏之極致也。（《泉翁大全集·序》，卷16，頁10上）

從以上引述材料中，可以看出甘泉思想發展的輪廓。明代思想發展到陳白沙，對朱學的流於煩瑣與形式感到不滿，而有重新探求作聖的理論與工夫的要求，

¹⁸ 本段採自陳郁夫：《江門學記》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁177-185。

此即白沙以來返回明道的思想運動^{①⑨}。在這運動中，甘泉與陽明原是同志，但陽明自從龍場之悟後，與甘泉漸行漸遠。甘泉認為陽明的「格物以誠意」、「知行合一」諸說，是偏於一己之心^{②⑩}，而相對地，甘泉便一方面認為自己的主張是合虛與氣的「大心」，一方面將心推至讀書酬應等發用之上。甘泉四十八、九歲時，兩人在儒釋與格物問題上的爭論，其實是反映了兩人對心的大小體用問題的歧見。甘泉退隱時選編《遵道錄》為教材，目的在以明道內外合一之學超克當日朱陸之學的偏頗^{②⑪}。假如說羅整菴代表朱學、王陽明代表陸學，應是離甘泉之意不遠。

甘泉在退隱西樵時期完成了自己的思想體系，復出為翰林侍講時期的一些文獻可做為對照的定點。嘉靖二年癸未，甘泉五十八歲，作〈君子篤恭而天下平論〉云：

夫於變時雍熙皞之治，與天地同流，匪難致也，在喜怒哀樂情性之間也。喜怒哀樂之正匪在乎他也，一念篤恭之致也，故曰一。此聖人所以無為而治也。若曰：吾篤恭於此，而天下自平。語體而遺用，語內而遺外，乃釋老離人絕物、清淨化民之說，非聖人之所謂無為也，故曰二。

（《泉翁大全集·雜著》，卷31，頁25上-28上）

此文論聖人無為與釋老離人絕物的區別。聖人將一念篤恭（即喜怒哀樂之正）

①⑨ 不僅甘泉、陽明提倡明道之學，連批評他們最厲害，代表當時朱學的羅整菴也推尊明道，認為關於「《易》有太極」的解釋，「惟程伯子言之最精，叔子與朱子似乎小有未合」。見《困知記》，卷上，11章，頁5。由此可見，在陽明學尚未風行天下前，思想界有一股返回明道的潮流。

②⑩ 參看〈答楊少默〉：「蓋陽明與吾看心不同，吾之所謂心者，體萬物而不遺者也，故無內外。陽明之所謂心者，指腔子裏面為言者也，故以吾之說為外。」（〈書〉，《泉翁大全集》，卷9，頁8上下）

②⑪ 甘泉〈寄陳惟浚〉：「前者象山之說，所見又進一格，但恐主內太過，反又不能無憂，不若程氏內外合一，為無弊耳，故瑣瑣言之。近編得《遵道錄》，蓋欲人求之中道也。」（〈書〉，《泉翁大全集》，卷9，頁4上下）

推為於變時雍熙皞之治，由體而達用，由內而至外。甘泉四十歲時的〈中者天下之大本論〉申述白沙「至無而動，至近而神」之教，雖然也指出萬物巨細精粗之理，但所提倡的工夫卻只在心地的戒慎恐懼。此時則注意須表現在用與外，才能證明斯為聖人之學。

2、大心論的建立

甘泉五十歲與陽明論格物，提出大心說後，經西樵時期的發展^②，至五十八歲復出為翰林侍講時，有〈孔門傳授心法論〉云：

惟聖人之心同天，故能中天地、普萬物、包宇宙，而極其至。賢者希之，衆人離之，不有所過，則有所不及焉。……夫心也者，體天地萬物而不遺者也；性也者，天地萬物一體者也。心也者，與人俱生者也；性也者，與心俱生者也。人生則心生，心生則性生，故性之為義，從心生者也。夫心至靜而應，至動而神，至寂而虛，至感而通，至遠而不可禦，包乎天地萬物之外，而貫乎天地萬物之中，中外非二也。人者天之生理也，心者人之生理也，性者心之生理也，道者性之生理也，天不能不生人，人不能不生心，心不能不生性，性不能不生道。故道與天地同用，性與天地同體，心與天地同神，人與天地同塞。心也者，其天人之主而性道之門也。故心不可以不存也，一存而四者立矣，故能為天地立心。（《泉翁大全集·雜著》，卷31，頁28上-31下）

「人者天之生理也，心者人之生理也，性者心之生理也，道者性之生理也」數句，可與十八年前所作〈中者天下之大本論〉的「自其太虛無形者謂之天，自其賦予萬物者謂之命，自其合虛與氣者謂之心，自其具於心者謂之性，自其性之未發而不偏者謂之中」數句相比較。基本上皆為「天——（命）人——心——性——道（中）」的結構，而存心又是工夫的核心，由存心而超越有

^② 喬清舉引用材料與本文有同有異，可以互參。見《湛若水哲學思想研究》，頁44-45。

限，默會天理的整體。但比起先時較偏實在論的世界觀，此時是更明顯的大心論，所謂「惟聖人之心同天，故能中天地、普萬物、包宇宙，而極其至」。這種差别的背景，當是甘泉退隱時期，在大科書院提出他的代表著作〈心性圖說〉，正式建立大心論體系。但大心論的建立又和氣論的發展密不可分，此處僅能個提示，下文再詳論²³。

以上從甘泉「雜著」類的資料為他的思想發展描繪出輪廓，並觀察其主要思想問題。從白沙開始，便有「返回程明道」的思想運動（更廣義地說，是返回周、程），甘泉從白沙讀程子之書，與陽明不約而同地主張周程，並共講程子萬物一體之論，退隱時又有《遵道錄》的編選。甘泉始終重視心地工夫，然而其意在由存心以達天理全體，並非自限於與物相對的內心領域。甘泉在退隱時期發展出大心說，此說一方面發揮明道、白沙思想的涵蘊，一方面也有取於橫渠、五峰。橫渠、五峰的影響，除了〈中者天下之大本論〉之外，從〈孔門傳授心法論〉的「心也者，體天地萬物而不遺者也；性也者，天地萬物一體者也」、「為天地立心」等語也可明顯看出。這是白沙以來重視心體與心地工夫思想的發展，也是甘泉對宋學長期浸潤、以及回應陽明學挑戰的結果。

甘泉在五十幾歲的退隱時期，基本上已完成其思想體系及主要著作。其重要的思想著作雖皆出於五十九歲國子監祭酒以後，但只是隨機應答而詳細闡釋而已。以下將選擇成熟期的重要著作進一步加以分析。

²³ 喬清舉指出甘泉在西樵退隱時期形成理氣不可分的觀點，比羅整菴的提出是說還早數年，同前註，頁34。

四、甘泉思想的要旨

(一)格物與知行並進之學

格物與儒釋之辨是甘泉與陽明最早出現的歧異。甘泉四十歲作〈中者天下之大本論〉，以為「理一而已……自其合虛與氣而言謂之心」，已經有大心的涵蘊，但從四十八歲以前的論文如〈責志論〉、〈立心篇〉、〈求放心論〉來看，其工夫較偏重心自身的收攝與覺悟，心與外物不能不相對，因而仍在主體的層次。陽明在龍場之悟後，於四十一歲（甘泉四十七歲）時至北京，與徐愛論學，其要旨為心即理，格物為誠意工夫。陽明此時的見解雖涵蘊良知全體，也就是即用顯體的觀念，但就此時呈現的理論與實踐而言，是針對著一般主體心自身及其外顯行為做存理去欲的工夫。心雖然有本體論的地位（心即理），卻也是具體而待治的主體（格物以誠意）。可見甘泉與陽明原先同樣主張在主體心的範圍作工夫。兩人同樣面對道德形式化、虛偽化的問題^②，甘泉欲承擔作為道德生機的天理，重視主體心的收攝主敬；陽明則在心即理的前提下，對主體心做存理去欲的工夫。因此兩人的差別更多屬於工夫傾向的不同，甘泉多靜存，近於自然，陽明則多動察，近於道德。

至於數年後兩人在格物這題目下出現的分歧，可從下舉引文見之：

正德乙亥，九川初見先生於龍江，先生與甘泉先生論格物之說，甘泉持舊說。先生曰：「是求之於外了。」甘泉曰：「若以格物理為外，是自

^② 如陽明答鄭朝朔論講求溫清之節、奉養之宜：「若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」（見〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，頁3）恰當地反映了道德形式化虛偽化的問題。甘泉面對此問題，見前引〈睥面盎背論〉。

小其心也。」……己卯歸自京師，再見先生於洪都。（以下討論格物致知是誠意功夫）……九川乃釋然，破數年之疑。又問：「甘泉近亦信用〈大學〉古本，謂格物猶言造道。又謂窮理如窮其巢穴之窮，以身至之也。故格物亦只是隨處體認天理，似與先生之說漸同。」先生曰：「甘泉用功，所以轉得來。當時與說親民字不須改，他亦不信，今論格物亦近，但不須換物字作理字，只還他一物字便是。」（《王陽明全集·傳習錄下》，頁90-91）

正德乙亥（十年，甘泉五十歲，陽明四十四歲），甘泉扶喪南歸，陽明逆弔於龍江關，論格物，而有上述對話。兩人既別，甘泉即作書云：

昨承面諭大學格物之義，以物為心意之所著，荷教多矣。……兄意只恐人舍心求之於外，故有是說。不肖則以為人心與天地萬物為體，心體物而不遺，認得心體廣大，則物不能外矣。故格物非在外也，格之致之之心又非在外也。於物若以為心意之著見，恐不免有外物之病，幸更思之。（《泉翁大全集》，卷8，頁1下）

陽明以甘泉格物為求之於外，甘泉反而以陽明格物為求之於外，這完全因兩人對心的理解不同，因此對內外的定義也不同。甘泉後日有書與陽明云：「夫所謂支離者，二之之謂也，非徒逐外而忘內謂之支離，是內而非外者亦謂之支離，過猶不及耳。必體用一原，顯微無間，一以貫之，乃可免此。僕在辛壬之前，未免有後一失，若夫前之失，自謂無之，而體用顯微，則自癸甲以後自謂頗見歸一，不知兄之所憾者安在也？」（《泉翁大全集·書》，卷8，頁24下-25上）此書約作於甘泉五十五歲（陽明四十九歲）時，辛壬指辛未、壬申，甘泉四十六、七歲，癸甲指癸酉、甲戌，甘泉四十八、九歲，甘泉謂辛壬之前未免偏內，即因從事心主體的收斂主敬，不免遺卻外事，癸甲以後則能內外一致，但逐外之失則從未犯過。前引甘泉五十歲時與陽明論格物書，已較辛壬以前的心主體論更進一步反省其中涵蘊的大心說，亦即以心為本體，而萬物皆不

能在心外，於是格之致之的工夫亦不在心外。甘泉反而認為陽明以心意之著為物，是物在心外。兩人互相「見外」，其實出於形上心與道德心的不同。陽明的物其實是「行為物」，也就是「事」，必待心意之著而後成立，心不起意則物不成立。甘泉的批評是，陽明以為沒有道德（作為一種意向）便無物，但物其實已在那裏，只等我的道德去著而使之存在，如此則有物在不起意之心之外，於是物在心外。但如果心不是道德心，不需道德意向，便能體物而不遺，則已經在那裏的物本來便在心內，不須心意之著見而後存在。但從陽明的觀點看，甘泉既主張格物舊說，則理仍然在物上，縱使說物本在心中，仍須通過認識才能真正納入心中，於是所謂的大心只是虛說。因此追根究底，兩人的差異乃在各自主張形上心或道德心，遂本於自己立場以為對方主張物在心外。

甘泉在丁丑年末（1517，五十二歲）提出格物乃是造道的說法，而在五十四、五歲時的〈古大學測序〉云：「古本以脩身申格致，其教人也，力行之也，非口耳之也。」（《泉翁大全集·序》，卷16，頁19下）陽明聽得陳九川的敘述，以為甘泉漸向自己靠近²⁵。但甘泉的見解其實來自對二程格物說的詮釋。甘泉雖提倡明道之學，但其論格物實多用伊川語²⁶。《遵道錄》序於甘泉五十四歲，則其編輯當在稍前。今《古大學測》既不可見，可從《遵道錄》所選伊川論格物及甘泉註語來觀察：

致知在格物，格，至也；物，事也。事皆有理，至其理乃格物也。然致

²⁵ 以上時間考證參考喬清舉：《湛若水哲學思想研究》，頁105-108。以格物為造道，為兼知行，為甘泉重要創見，見該書頁145。

²⁶ 甘泉〈伊川唐錄序〉：「讀明道之言，渾然如和氣至矣，其乾道之圓以知乎！讀伊川之言，確然如肅氣至矣，其坤道之方以能乎！……夫易以知者，其聖人之學乎！簡以能者，其賢人之學乎！久矣，予夢伊川揖予于山之麓，曰：『明道其後至矣。』二程子之學，其條貫之一而進為之次，蓋兆之矣。」（〈序〉，《泉翁大全集》，卷19，頁4上下）據此，甘泉認為伊川的賢者工夫論是明道聖學入門階梯。《遵道錄》選伊川格物之言，應是出於這種考量。

知在所養，養知莫過於寡欲二字。註：以涵養寡欲說格物，正與古本〈大學〉以脩身申格物同。（《遵道錄》，卷2，總頁151-152）

致知在格物，格，至也，窮理而至於物則物理盡。註：此窮字即窮河源之窮，謂身窮之也。故古〔本〕〈大學〉以修身申格物。知本知至，甚切實。言物理盡者，盡於身，有諸心。（《遵道錄》，卷4，總頁232）

致知在格物，格物之理不若察之於身，其得尤切。註：此即〈大學〉古本以修身申格物之意。曰察曰得，可見兼知行。（《遵道錄》，卷8，總頁321）

真知與常知異。常見一田夫曾被虎傷，有人說虎傷人，衆莫不驚，獨田夫色動異於衆。若虎能傷人，雖三尺童子莫不知之，然未嘗真知。真知須如田夫乃是。故人知不善而猶爲不善，是亦未嘗真知，若真知決不爲矣。註：此人知虎，乃身經其事耳。故大學物格而后知至，身修而后知本，學貴實踐乃悟。（《遵道錄》，卷4，總頁221）

朱子改定〈大學〉，除了移動原文次序外，最大的改動是補上一段格物傳，遂建立了知識意義的格物說，以及先知後行的工夫體系。陽明恢復古本，在三綱領八條目一節後便接誠意傳，而主張誠意爲大學工夫，格物致知爲誠意工夫。甘泉雖信用古本，卻不像陽明的重視誠意。〈大學〉八條目始於格物，而三綱領八條目一節的結語云：「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本，其本亂而未治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」甘泉便據此而將格物與脩身相結合。因此同在信用古本的前提下，陽明與甘泉有相當大的差異。

陽明以格物爲誠意工夫，格物爲正念頭或正事爲，完全是實踐工夫。但甘泉緊咬住陽明「正念頭」三個字，批評爲偏於自守內心。伊川雖以格物爲知識工夫，然而有實踐工夫相配合，或將所認識的義理加以涵養，使爲己物（如致知在所養一段）；或指出經驗可以加深認識（如虎傷之喻）。甘泉即根據伊川

之說而論格物兼知行，將知後涵養，以及因實踐而知益深刻的意思納入格物。甘泉在以上幾條的註文中皆強調〈大學〉以修身申格物，以為達到身修，亦即以身踐理的程度，才稱得上格物。因此格物不僅是工夫的初步，而且兼知行，包含始終的工夫整體。

甘泉五十七歲作〈答陽明王都憲論格物〉（《泉翁大全集·書》，卷9，頁8下-12上），是年甘泉結束西樵退隱的生活，象徵他拓深二程思想，建立自己體系階段的成熟。此書對格物的意義有最完整的說明：

蓋兄之格物之說有不敢信者四。自古聖賢之學皆以天理為頭腦，以知行為工夫，兄之訓格為正，訓物為念頭之發，則下文誠意之意即念頭之發也，正心之正即格也，於文義不亦重複矣乎？其不可一也。又於上文知止能得為無承，於古本下節以修身說格致為無取，其不可二也。兄之格物訓云「正念頭也」，則念頭之正否亦未可據，如釋老之虛無，則曰「應無所住而生其心」，無諸相，無根塵，亦自以為正矣，楊墨之時皆以為聖矣，豈自以為不正而安之？以其無學問之功，而不知其所謂正者乃邪，而不自知也；其所自謂聖，乃流於禽獸也。夷惠伊尹，孟子亦以為聖矣，而流於隘與不恭，而異於孔子者，以其無講學之功，無始終條理之實，無智巧之妙也。則吾兄之訓徒正念頭，其不可者三也。論學之最始者，則說命曰「學于古訓乃有獲」，周書則曰「學古入官」，舜命禹則曰「惟精惟一」，顏子述孔子之教則曰「博文約禮」，孔子告哀公則曰「學問思辨篤行」，其歸於知行並進，同條共貫者也。若如兄之說徒正念頭，則孔子止曰「德之不修」可矣，而又曰「學之不講」何耶？止曰「默而識之」可矣，而又曰「學而不厭」何耶？又曰「信而好古敏求」者何耶？子思止曰「尊德性」可矣，而又曰「道問學」者何耶？所講、所學、所好、所求者何耶？其不可者四也。……若僕之鄙說似有可采者五。訓格物為至其理，始雖自得，然稽之程子之書，為先得同然，

一也。考之章首「止至善」即此也，上文「知止能得」為知行並進至理工夫，二也。考之古本，下文以修身申格致為於學者極有力，三也。大學曰「致知在格物」，程子則曰「致知在所養，養知在寡欲」，以涵養寡欲訓格物，正合古本以修身申格物之旨為無疑，四也。以格物兼知行，其於自古聖訓，學問思辨篤行也，精一也，博約也，學古好古信古也，修德講學也，默識學不厭也，尊德性道問學也，始終條理也，知言養氣也，千聖千賢之教為不謬，五也。

甘泉緊咬住陽明正念頭之發一語，未能掌握陽明之說為由用至體，由心及事的全體，並不公平。但此處主要在討論甘泉自身之說，甘泉強調的是格物說的實踐性與客觀性，然而又不離開內心。甘泉格物說的總括可用「自古聖賢之學皆以天理為頭腦，以知行為工夫」兩句說明。格物是「至其理」，即達到天理，此則需知行並進的工夫。甘泉批評陽明「正念頭之發」尚未離開主體範圍，因此能釋誠意正心，而不能釋格物（一不可）；也因此只論及知，未論及行，不符合〈大學〉以知止能得及修身申格物之旨（二不可）。這兩點在前述《遵道錄》註中大體已呈現。「正念頭之發」又有能否符合客觀性的問題，如楊墨釋老念頭誠正，卻為聖人所必斥；夷惠伊尹之聖，而不免於隘與不恭（三不可）。因此不能停留在主體誠意正心的層次，而應通過講學達到公共的理，這便轉過來看到「正念頭之發」在「知」的方面亦為不足，不合先聖修德講學並重之教（四不可）。以下甘泉申述自說的五點可採之處，要之也不外於實踐性與客觀性。甘泉對陽明「正念頭之發」的批評未必合拍，但他提出客觀性的問題，則有重要性²⁷。從甘泉說「體用顯微則自癸甲以後自謂頗能歸一」之言來看，走出主體性，使心體能表現到行為上，並獲得客觀的保證，是其思想發展的重要方向，而格物說是重要一步。

²⁷ 喬清舉指出甘泉客觀規定性思想，見《湛若水哲學思想研究》，頁117、151、170。

格物須符合客觀性的原則之外，其實際運用則在博學，對象則為「學古好古信古」，即古典儒學以及宋代理學。甘泉在〈西樵大科書堂訓規〉中有三條云：

- 一、學子須先看《論語》，次〈大學〉，次〈中庸〉，次《孟子》，乃書之序也。……
- 一、諸生讀書，務令精熟本經、四書，又須隨力旁通他經、性理、史記及五倫書，以開發知見。此知見非由外來也，乃吾德性之知，見書但能警發之耳。……
- 一、諸生讀文須從五經至於秦漢而止。看詩當從三百篇至於漢魏而止。其下偶麗之文，律詩之類，去古□遠者，戒勿以接於耳目，令胸中無一點時俗之氣，□養氣象自別。詩文自古，心術亦古矣。（《泉翁大全集》，卷5，頁11、14、16）

甘泉把客觀性與古典儒學、宋代理學畫上等號。甘泉重科舉，而又以古正今，力矯俗學之弊，這些皆可視為心的發用。甘泉有振拔流俗之處，但仍自限於傳統儒學的框架之內，不如陽明心學能夠作為革命創新的根源。此書繼續以「體認天理」釋格物，筆者擬在第四大段「體認天理」一節一併討論。

（二）〈心性圖說〉與本體論的重構

甘泉最重要的著作是〈心性圖說〉與〈四勿總箴〉，據郭肇乾〈心性書序〉，甘泉於己卯（正德十四年，1519，五十四歲）已在西樵山教授〈心性圖說〉。而後在南雍亦以此教授，如〈示李生珍〉：「衡山李生席之不遠數千里來，從予于南雍觀光之館。初至，即悟〈心性圖〉意。」（《泉翁大全集·雜著》，卷32，頁4上）此文從前後篇時間推測，當作於丙戌六十一歲，則甘泉自五十九歲為南雍祭酒以來，可能一直將〈心性圖〉作為重要教材。

〈心性圖說〉云：

性者，天地萬物一體者也；渾然宇宙，其氣同也。心也者，體天地萬物而不遺者也。性也者，心之生理也；心性非二也，譬之穀焉，具生意而未發，未發故渾然而不可見；及其發也，惻隱羞惡辭讓是非萌焉，仁義禮智自此焉始分矣，故謂之四端。端也者，始也，良心發見之始也。是故始之敬者，戒懼慎獨以養其中也。中立而和發焉，萬事萬化自此焉達，而位育不外是矣；故位育非有加也，全而歸之者耳。終之敬者，即始之敬而不息焉者也。曰：何以小圈？曰：心無所不貫也。何以大圈？曰：心無所不包也。包與貫實非二也，故心也者，包乎天地萬物之外，而貫乎天地萬物之中者也。中外非二也，天地無內外，心亦無內外，極言之耳矣。故謂內為本心，而外天地萬事以為心者，小之為心也甚矣。（《泉翁大全集·雜著》，卷32，頁8下）

此文開始便說心性的性質與關係。「性者，天地萬物一體者也。」這一體由第二句「渾然宇宙，其氣同也」而得到證明。性是存有原則，氣是實然原則，而心作為知覺與神明，則是體驗原則。三者皆以天地萬物為範圍，原屬個體意義的性與心，因為氣的普遍性而得到普遍意義。性與心是未發已發的關係，性作為「具生意而未發，未發故渾然而不可見」，與已發之心（從四端開始²⁸，至於萬事萬物化生，天地位萬物育）是顯微的關係，是同質而共時的存在。性是天地萬物一體者，故是心之中正，而貫徹於心所發的情與萬事萬物；心是自覺的、道德的，體天地萬物而不遺；心性形著關係。這種未發已發的解釋近於胡五峰〈知言〉與朱子〈中和舊說〉。至於其以敬為對中（即性）的涵養工夫，其實是在已發處用功，包含已發之初的四端至已發至極的萬事萬化，無所

²⁸ 甘泉將四端、四德視為已發，見下引：「四端德也，非性也，性與德非二也。其未發也渾而一，及感而通也，惻隱、羞惡、辭讓、是非之心生焉，而四者別矣。其端，始也，故曰：『若火之始然，泉之始達。』端也者，始也。四端者，性之能也，性之四德也。」（〈新論〉，《泉翁大全集》，8章，8節，卷2，頁17下-18上）

不用其敬，則不同於朱子敬貫動靜的中和新說。心無所不貫，指心中呈現萬物，是分殊；心無所不包，則指萬物皆涵覆於心內，是一本。心不能分內外，天地也不能分內外，然而工夫基本上只是最初之敬，終之敬只是始之敬工夫不息的延續。

以下申論〈心性圖說〉前後有關本體論的論述，以相參證。甘泉〈心性圖說〉以大心論著稱，然而「混然宇宙，其氣同也」一句卻很值得注意。甘泉根據著充塞天地的實體之氣，建立起天地萬物一體之性，及體天地而不遺之心。甘泉五十歲時與陽明講論，要點為格物與佛老二者，甘泉此時已提出氣論，主要是針對佛老的。甘泉〈寄陽明〉書云：

昨叔賢到山間，道及老兄，頗訝不疑佛老，以為一致，且云到底是空，以為極致之論。若然，則不肖之惑滋甚。……上下四方之宇，古今往來之宙，宇宙間只是一氣充塞流行，與道為體，何莫非有，何空之云。雖天地弊壞，人物消盡，而此氣此道，亦未嘗亡，則未嘗空也。（《泉翁大全集》，卷8，頁5下）²⁹

顯然，氣的概念也是在與陽明辯論中發展的，而原來目的在提出實在論世界觀，以區別於佛老。在大約與〈心性圖說〉同時的《遵道錄》中有較顯著的一氣說，下引所錄明道語及甘泉的註文。

天地安有內外，言天地之外，便是不識天地也。人之在天地，如魚在水，不知有水，直待出水，方知動不得。註：人呼吸不來即死矣，可見與天地貫通一氣。學要察識此體而養之，即仁也。（《遵道錄》，卷5，總頁253）

明道的意思是天人不分，不應以蒼蒼在上為天，頽然在下為地，而是每一物皆在天地之中，天地亦浸潤於每一物之中。但天地是甚麼呢？既不指實然物，則

²⁹ 此書，黃敏浩繫於甘泉五十歲七月，參見《湛甘泉的生平及其思想》，頁38、73-74。

是作為形上本體的天理。但在甘泉，卻用氣的相通來說明天人一體。這種情形又可見於他對「天人無間斷」的註解：「人之呼吸皆通於天人，只以皮膚之隔自私耳。」（卷2，總頁167）從呼吸來證明天人一體，這是從實然面來說一體。

天人本無二，不必言合。註：莫非天也。宇宙間只是一氣一理。（《遵道錄》，卷7，總頁282）

論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。註：性氣只一物，如手，氣也；恭重即性也。故孟子曰：形色天性也。又曰：有物必有則。豈非一物？（《遵道錄》，卷7，總頁282）

其為氣也，配義與道。道有冲漠之氣象。註：人氣正時有此氣象，即是道，發即是義。（《遵道錄》，卷3，總頁192）

中之（至理）〔理至〕矣。獨陰不成，獨陽不生。偏則為禽獸夷狄，中則為人。註：天命之謂性，命者中也。（《遵道錄》，卷2，總頁174）

第一條是明道語，原文無氣字，但甘泉註云宇宙間只是一氣一理，強調氣是貫通天人的實存者。第二條其實是伊川語，氣原用來說明人與人、人與物的差別，與性的說明共同性相配合，而完整地理解人性。但甘泉註云性氣只一物，乃是將氣視為實體，性反而成為氣的屬性中，全體的、中正的部分，性不能有獨自的、分離的存在。

沈珠於嘉靖四年（甘泉六十歲）序《樵語》云：「嘉靖甲申冬，我師甘泉先生既主南雍教事，……諄誨之餘，首出〈大科訓規〉，次出《知新明論》，次出《二禮訓測》，次乃出《樵語》焉。蓋先生教人，循循善誘，而《樵語》者，寔先生設教西樵時，門人所錄也。」（《泉翁大全集·樵語》，卷1前）甘泉嘉靖三年甲申秋陞南京國子監祭酒，所出諸書實先完成於退隱時期。《泉翁大全集》所收《新論》，前載郭維藩序，作於嘉靖四年二月，其標題作「新論明論」，或為「知新明論」之誤，如果此推測合理，則《新論》原稱《知新明論》，亦作於西樵退隱時期。《樵語》與《新論》正面地提出自己對性、

情、道、氣等的看法。這些看法基本上已見於《遵道錄》註語，只是做了更多的申論。《樵語》與《新論》皆定義性、情、道、氣等概念。以下試並列觀之。

孟氏之養氣，其養性乎！性與氣一也，示人以易見也。□□其說曰：氣之中者性也。故其為氣也，配道與義。（《泉翁大全集·樵語》，10章，8節，卷1，頁23上）

性也者，其天地之生生者乎！其於人心也，為生理。道也者，其生生之中正者乎！其於生理也，為中和。（2章，12節，卷1，頁5下-6上）

知小而不知大者，不足以語全；知大而不知小者，不足以語分；知小大而不知中，可與語器，不可以語道。夫知小大道器之為一體，則幾矣。（2章，6節，卷1，頁4下）

一陰一陽，陰陽合德，其天地之中乎！夫道，中而已矣。喜怒哀樂之氣也，得其中焉，和也，天下之達道也。故耳目之聖明，道氣之同形，孰或混諸？孰或離諸？（7章，5節，卷1，頁17下）

上引四條皆顯出一個共同概念，就是「氣之中者性也」。性不是氣，否則就成了「混」；性是理，卻須在得中之氣上見，否則就成了「離」。二條以後又有性是生理，道是中和的看法。其實性與道屬於體用關係，氣之中為性，這性是生理，表現在外的是道，故可稱中，又連稱中和。《新論》則繼此而提出朱子學將義理之性與氣質之性兩分的不當。

古之言性者，未有以理氣對言之者也。以理氣對言之也者，自宋儒始也，是猶二端也。夫天地之生物也，猶父母之生子也，一氣而已也，何別理附之有？古之人其庶矣乎！劉子曰：「人受天地之中以生。」中也者，和也。人也者，得氣之中和者也。聖也者，極其中和之至者也。陰陽合德，剛柔適中，理也，天之性也。夫人之喜怒，氣也；其中節焉，理也。易曰：「一陰一陽之謂道。」道也者，陰陽之中也。「形而上者

謂之道，形而下者謂之器。」器即氣也，氣有形，故曰「形而下」。及其適中焉即道也，夫中何形矣？故曰「形而上」。上下一體也，以氣理相對而言之，是二體也。（《泉翁大全集·新論》，11章2節，卷2，頁23上）

朱子以理為本體，氣為實現者，理拗不轉氣，理氣為二元的存在。甘泉則從朱子的理本體說顛倒過來，成為氣本體說，人物之生只有一氣，而非別有理以附之。所謂理，乃是「陰陽合德，剛柔適中」，也就是氣的中節而不偏，中節不屬於氣，故為形而上之道。甘泉又有一條為性作的定義：

天地之性也，非在氣質之外也，其中正焉者，即天地之中賦于人者也。故曰「天地之性」。是故天下之言性也，皆即氣質言之者也，無氣質則性不可得而見矣。故生而後有性之名。周子曰：「剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。」氣質之中正，即性而已矣。（《泉翁大全集·新論》，11章，5節，卷2，頁24上）

性是氣質之中正，因此必就氣質而見，然而這是天地之中賦於人者，因此氣質之性即天地之性，只是一個。但天地之中的概念與朱子學的理概念又有何不同？如果作為客觀外在而賦與人者，則成為氣之外的另一本體，與朱子學大同小異。但在甘泉，天地之中不僅不是另一本體，甚至不是本體，於是我們須看甘泉如何從天地而得到中正概念。其實其後兩條便有所解釋：「天地，至中而已耳，太和而已耳。至中之謂天德，太和之謂天道。於穆不已，至中也；乾道變化，太和也。」（11章，6節，卷2，頁24上）天地可從內在本體與外在表現分看，即至中的天德與太和的天道。至中是天地生生、於穆不已，而太和是乾道變化、萬物並育。於是可以說，「天地之中」指包含整體而貫串其內的生生。因此甘泉又說：「性也者生也，天地生物之本源，所謂天地之中也，故善者乃其繼之者也。其有不善，偏剛偏柔，非天地生物之中氣也，是以君子不謂之性。」（11章，7節，卷2，頁24上）從生物的觀點來看，偏剛偏柔皆無法順

遂生物，縱使能生，得其乖戾之氣，亦為不善。如果說非天地生物之中氣不為性，則性已用中正來定義，本身已涵善義。因此甘泉雖說「生之謂性」，卻批評告子：「不知犬馬之性非天地之性。天地之性，所謂中正純粹精也。」（12章，2節，卷2，頁25上）以下是甘泉為諸概念所下的定義：

宇宙間一氣而已。自其一陰一陽之中者謂之道，自其成形之大者謂之天地，自其主宰者謂之帝，自其功用者謂之鬼神，自其妙用者謂之神，自其生生者謂之易，自其生物而中者謂之性，自其精而神、虛靈知覺者謂之心，自其性之動應者謂之情，自其至公至正者謂之理，自其理出於天之本然者謂之天理，其實一也。（《泉翁大全集·新論》，11章，10節，卷2，頁24下）

諸概念的定義皆從氣的生生運行上著眼。由此而建立的道德實踐諸概念，皆有超出個體而達於宇宙全體的意義，特別是性、心、情、理，皆有此種意味。而相應的實踐便有儘量順從自然，減低人為干預的特色，如說：「不累於物欲而後氣質得其正，不偏於氣質而後德性得其全。」（1章，7節，卷2，頁1下）「寡欲之至可聖，無欲之至可天。聖則無意無必，天則無聲無臭。」（1章，10節，卷2，頁1下）「性者，天地之全德也。學非益之也，反之也。反之也者，肖天地而參之者也。」（2章，1節，卷2，頁3上）「性者天之道也，其賦之人也有氣，氣則形，形則物，感之而欲生焉，而天之性蔽矣。蔽非亡也，非亡則可復，復者無欲也，無欲則知性，知性則知天，知天其神乎！」（3章，5節，卷2，頁6上）這種無欲的工夫，也就是甘泉常言的「存心」、「敬」，皆指順從自然而不參以人偽。最後一條引文的論述有似於〈樂記〉：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」³⁰只是〈樂記〉從人與外物關係立

³⁰ [漢]戴德編，[元]陳澹注：〈樂記〉，《禮記集說》（臺北：世界書局，1967年），卷7，總頁206。

論，而甘泉則從天地生物論起。性是天地之中，也就是於穆不已的生生之德，內在於氣者，氣生人，性同時即在，從性的立足點則說「性賦於人而有氣」，有氣則有形、物、欲的發展，其趨勢是愈來愈個別化，而離於穆全體愈來愈遠。道德工夫在於逆轉這個趨勢，而回到性與天。

回看甘泉三十九歲時〈中者天下之大本論〉的本體論：「夫理一而已矣。自其太虛無形者謂之天，自其賦予萬物者謂之命，自其合虛與氣者謂之心，自其具於心者謂之性，自其性之未發而不偏者謂之中。」天、命、心、性、中皆是理的表現，此說保留了較多明道的原貌，相較之下，甘泉在西樵退隱時期形成的思想則突出氣的地位，以氣為貫通萬物的實體。再看與《樵語》、《新論》同時的〈心性圖說〉，我們不能只見到其大心說，還須看到背後的本體基礎：「混然宇宙，其氣同也」。在〈中者天下之大本論〉中，心是本體（虛），亦是個體及限制（氣）；但在〈心性圖說〉，氣的提出，卻使心超越個體限制，而成為大心說的依據。甘泉既以氣為貫通萬物的實體，而《新論》又定義心為「宇宙間一氣而已。……自其精而神、虛靈知覺者謂之心」。也就是作為氣的虛靈知覺，心本來就是超越個體及限制的，故云：「心也者，體天地而不遺者也。」

再看心性關係問題。〈中者天下之大本論〉、《樵語》、《新論》中，性是作為「心之中正」或「氣之中正」來論述的，此時心為實體，性作為心的本然，無實體性。這種關係和胡五峰的「心形著性」並不同，在胡五峰，性是實體，心是實現者（或說性心是一個實體的兩面亦可）。甘泉在〈心性圖說〉中說「性者，天地萬物一體者也，……心也者，體天地而不遺者也」，則同於五峰的形著關係。但甘泉從原來的「心本」變成了「性本」，似乎有點矛盾。這矛盾，筆者以為可透過「氣」概念來調和，氣概念同時促進了「大心」與「性」概念的發展。由於氣有生的意思，而性又與生不離，性遂由後位轉為根本，所以說「自其（氣）生生者謂之易，自其生物而中者謂之性」、「性者天

之道也，其賦之人也有氣」，性是氣之中正，作為創生性（生生之謂易）的理想而得到優位，而接近於橫渠、五峰之說。甘泉原視性與中為心的本然與理想，此時或因與陽明辯論的關係，而提高到本體的位置。然而，從甘泉大多數的論述依先心後性的次序來看，這種轉變並不徹底。

（三）〈四勿總箴〉與內外合一的工夫論

甘泉在〈心性圖說〉中提及敬的工夫論：「是故始之敬者，戒懼慎獨以養其中也。中立而和發焉，萬事萬化自此焉達，而位育不外是矣……終之敬者，即始之敬而不息焉者也。」（《泉翁大全集·雜著》，卷32，頁8下）主張工夫始終是一個敬。然而這裏必須澄清幾個觀念：中、性、未發、靜一組概念屬於形而上的、渾然的層次，乃是敬的收功處；和、心、已發、動一組屬於形而下的、粲然的層次，才是敬工夫的主體。於是敬工夫的始終，也就是從四端到萬事萬化，皆屬形而下，而所養之中則為形而上，這也是甘泉所以主張「慎動以養靜」的緣故。甘泉比較程明道與自己的動靜說：

程明道所謂「動亦定，靜亦定」者，專為「定」字言之，故合動靜而言動靜皆定，統言之也。若吾之言「動以養靜」，蓋以實下功夫言之，蓋道之全體不可以動靜間也。先儒分戒慎恐懼一節為靜存，以慎獨一節為動省，故吾以為「戒慎恐懼」四字，何者是靜？纔用功便是動，如終日乾乾、兢兢業業、惟幾惟康，與中庸此二節，皆動時用功，慎動以養其靜。靜時不可著力，纔著力時便已是動了，動以養靜，此正是動靜合一處，吾子所謂貫動靜者是矣，此孔門一貫之學也。既云「動靜無端」，豈可往來看？天道常運不息，人心亦常生不息，不息者，動也，而靜在其中矣。其餘善自體認。（《泉翁大全集·新泉問辨續錄》，卷74，頁12上下）

明道的動靜以有事無事分，甘泉則以形下形上分。甘泉實下工夫，故知「戒慎

恐懼」亦是動。靜不在動之前（「既云『動靜無端』，豈可往來看？」），而在動之中（「不息者，動也，而靜在其中矣。」）敬的工夫是「慎動」，因此由內以及外皆屬動的層次。明乎此，便不致於誤讀甘泉另一重要著作〈四勿總箴（并序）〉：

古之學者本乎一，今之學者出乎二。予以四箴「存中以應外，制外以養中」，惠教後世學者至矣！使其知合觀並用之功則善焉，如其不然，或有分崩離析之患，而昧精一易簡之學矣！予爲此懼，推程氏之意以達孔顏之指，爲作〈四勿總箴〉，庶學者知合內外之道以不貳乎一貫之教焉。心含天靈，灑氣之精。與地廣大，與天高明。惟精惟靈，貫通百體。非禮一念，能知太始。事雖惟四，勿之則一。如精中軍，八面御敵。精靈之至，是謂知幾。顏復不遠，百世之師。聖遠言湮，多岐支離。一貫四勿，毋貳爾思。（《泉翁大全集·雜著》，卷32，頁10上）

〈四勿總箴〉是反對伊川〈四箴〉之作。〈四箴〉對顏子「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」四句，各作一箴，因其序有「由乎中而應乎外，制於外所以養其中也」之句，甘泉認爲有「分崩離析之患」^③，因而提出統一的工夫。此處的中外猶前文的內外（前文的中指性，非此處的用法），指心事而言，因此甘泉是在心上用功，而非在性上用功。相對於伊川的兼言中外，甘泉更重「知幾」工夫。伊川〈四箴〉的基本思想是「整齊嚴肅則自然生敬」，所重視的寧是外在的言行舉止，欲由舉止的安重合禮而涵養內心。其中的動箴有

③ 伊川文見〈伊川文集·四箴并序〉，《二程全書》，卷4，頁4上。甘泉的反對，可參考下引問答：「（周）衝問：制外養中語恐未徹，只戒慎恐懼功夫，合內外都照管得到，便內外都自循理。（答）此是伊川初年之說亦未可知，若明道之見自無此。伊川後來見體用一原，顯微無間，自不同矣。學者宜信其所信，而闕其所疑可也。且更看吾〈四勿總箴〉，便是合內外之道，省得支離了。」（《泉翁大全集·新泉問辯錄》，卷67，頁8下-9上）〈四勿總箴〉跋：「〈總箴圖〉象四勿之本於一也。蓋恐學者不得先正之指，而溺于內外制應之惑爲之也。于以見視聽言動皆一心也，無有內外，如精中軍以應四敵也。」（《泉翁大全集·雜著》，卷32，頁11下-12上）

云：「哲人知幾，誠之於思；志士力行，守之於爲。」哲人與志士分別代表了「存其中而應乎外，制於外而養其中」兩個方向，而「禁止非禮」這題目所暗示的毋寧在志士力行的層次。但在甘泉的〈四勿總箴〉，其重點則在「哲人知幾」的高明面，接近於濂溪「誠無爲，幾善惡」之說了。甘泉強調人心之神在善惡初起時即當分辨，能戒慎恐懼而作出恰好的行爲。甘泉的工夫本來包含萬事萬化，然而這是戒慎恐懼從內向外的伸展，仍然在心地上用功。

下引一條可說明工夫從心上出來：

（問）仁近來驗得纔用工便覺得滿身都是過，略放肆便不覺。今欲寡其過而未能也。敢問寡過之道何如？（答）纔知痛癢，便有生意，便是仁，故哀莫大乎不知痛癢，大不幸不聞過。子可謂切問近思矣。（《泉翁大全集·新泉問辯續錄》，卷73，頁8上）

知痛癢有生意，便是「知幾」，這是由於對過錯的痛感，反證出原有的生意，存此生意在身，就不會再犯過錯了，此即是「勿」。這裏我們看到甘泉的理論與湖湘學派「觀過知仁」的說法實有相近之處。

於是所謂「勿」的工夫不在事後改過，而是在事前知幾以存養，這是與〈心性圖說〉的主敬工夫相配合的。對於主敬，甘泉主要採取伊川主一無適的解釋。他說：

主一只主個天理，陽明嘗有此言。殊不知無適之謂一，若心主一個天理在內，即是適，即是物，即非一矣。惟無一物，乃是無適，乃是主一，這時節天理自見前矣。觀此則動容貌、整思慮未便是敬，乃所以生敬也。（《泉翁大全集·新泉問辯錄》，卷70，頁4上）

敬的解釋，伊川謂「主一之謂敬，無適之謂一」，朱子謂主一指專心而言，陽明批評朱子爲逐物，而主張主一個天理，甘泉則謂此爲有適而爲二，甘泉批評陽明，但也不是回到朱子，而是更上溯於伊川。以爲當勿忘勿助（即「無適」）時，天理自然現前。這是心地上的戒懼，至於行爲上的整飭只是作爲心

地工夫的預備（動容貌整思慮乃所以生敬）。甘泉的〈四勿總箴〉將內心的知幾取代了言行上的四勿，這心地工夫一方面是事上工夫的根本，一方面也讓天理呈現，而達到了體用合一。這心地工夫，相對於事而言屬於「內」，相對於天理而言則屬於「用」。

(四)隨處體認天理與擴充良知

甘泉從學於白沙，三十一歲時即悟「隨處體認天理」，這也是衆所周知的甘泉講學宗旨，但此說真正成爲其教學核心實在晚年，且在與陽明的論辯中發展起來。

甘泉五十五歲，在西樵退隱的後期，作〈大科訓規〉，其中便有「體認天理」、「立志」、「煎銷習心」諸條。（《泉翁大全集·西樵大科書堂訓規》，卷5，頁5上下）六十三歲在新泉，又將三者合言云：

天理是一大頭腦，千聖千賢共此頭腦，終日終身只是此一大事，更無別事。立志者，立乎此而已，體認是功夫以求得乎此者，煎銷習心以去其害此者。（《泉翁大全集·新泉問辯錄》，卷67，頁2下）

甘泉謂千聖所追求者若能相通，則宇宙間當有一至善公共的道理，而吾人終日終身所求也是此道理。體認天理與煎銷習心是從正反兩面來契入。

甘泉五十七歲時〈答陽明都憲論格物〉說：

僕之所以訓格者，至其理也；至其理云者，體認天理也；體認天理云者，兼知行合內外言之也，天理無內外也。……吾之所謂隨處云者，隨心、隨意、隨身、隨家、隨國、隨天下，蓋隨其所寂所感時耳，一耳。寂則廓然大公，感則物來順應，所寂所感不同，而皆不離於吾心中正之本體。本體即實體也、天理也、至善也、物也，而謂求之外可乎？致知云者，蓋知此實體也、天理也、至善也、物也，乃吾之良知良能也，不假外求也。但人爲氣習所蔽，故生而蒙，長而不學則愚，故學問思辨篤

行諸訓，所以破其愚去其蔽，警發其良知良能者耳，非有加也，故無所用其絲毫人力也。如人之夢寐，人能喚之惺耳，非有外與之惺也。故格物則無事矣，大學之事畢矣。（《泉翁大全集·書》，卷9，頁10下—11下）

格物是隨處體認天理，動靜皆不離吾心中正本體。因此天理是純粹客觀的，普遍於天地物我之中，無所不包的恰好概念。甘泉云：

「天理」二字，與天地萬物為一體，無古無今、無往無來、無四方上下，只得一體，其要只在勿忘勿助之間，便是中正處，是之為把柄。寂時為大本，感時為達道，非有二物，亦非二事，萬物萬化、萬善萬有，只此一體，更無別體，得此把柄，不待穿紐而自穿紐，不勞收拾而自收拾，終日終身，只此一大事，更有何事？只在寂感，不待於推與施也。（《泉翁大全集·新泉問辯續錄》，卷74，頁9上）

文中提到勿忘勿助工夫所以湊泊天理，就是以自然功夫達到自然之本體。勿忘勿助工夫為陽明所譏，認為只能做「必有事焉」（在陽明為「致良知」）工夫的輔助，若是單獨存在，則如道教詩所云：「鼎內若無真種子，如將水火煮空瓊。」但甘泉以為勿忘勿助所以會得天理，因此他也同樣引用此句來說明勿忘勿助不是空頭的工夫^{③②}。以下是周道通與甘泉問答之言：

人心與天地萬物為一體，是則然矣。但學者用功只當於勿忘勿助上著力，則自然見此心虛明之本體，而天地萬物自為一體爾，故曰「立則見其參於前也，在與則見其倚於衡也」，曰「古人見道分明」，曰「已見大意」，曰「見其大」，皆指見此心本體言之爾。若為學之始，而遽云「要見天地萬物為一體」，恐胸中添一天地萬物，與所謂守一中字者不

③② 陽明之言見〈傳習錄中·答聶文蔚二〉，《王陽明全集》，頁83。甘泉之言見洪垣編：〈新泉問辯錄〉，《泉翁大全集》，卷69，頁23下-24上；卷70，頁20下-21上。

相遠矣。未知是否？（答）吾意正是如此。勿忘勿助，心之中正處，這時節天理自見，天地萬物一體之意自見。若先要見，是想像也。王陽明近每每欲矯勿忘勿助之說，惑甚矣。（《泉翁大全集·新泉問辯錄》，卷70，頁18下-19上）

所以需透過勿忘勿助工夫始能見天理，而不是先見天理而後以勿忘勿助工夫調節之，如陽明主張先致良知的次序，其原因在天理與天地萬物為一體，因此是客觀的整體，乃內外合一者。因為非全屬主體，初學如欲求見，恐怕只是恍惚想像。因此需以自然的功夫合會，而不容絲毫人力。另外還有一個重要的意思，甘泉雖提出大心論，但勿忘勿助（戒懼而不容絲毫人力）卻是主體工夫，只是內求己心。大心論的意義是將讀書踐履等工夫皆納入內心，於是所遇皆心，然而在每個所遇的片刻，主體心皆在該片刻從事勿忘勿助的工夫。因此又說：

無在無不在，正在勿忘勿助之間，此是合內外功夫。吾子初學見此，切莫求之弘，只在約上用功，使此心常存，存則自見弘大之實體矣。若徒求之弘大，或出於想象，未免虛見無益也。勉之！（《泉翁大全集·新泉問辯續錄》，卷74，頁7上）

甘泉所謂求於約就是不從渾然萬物同體入手，而是遇事時從此心入手，更具體地說，是從勿忘勿助工夫入手，而非從弘大的體驗入手。勿忘勿助是即主體而做工夫，此心能得中正，而弘大之實體自見。不止勿忘勿助，如知行並進、本體有善無惡等特點³³，皆有不求先見本體的意思。陽明主張必有事焉、知行合一、無善無惡，皆指向純瑩無滯的心體的完全呈現，然而甘泉所論，乃直接從工夫入手，至多以「中正」的心境作為依據，隨工夫的持續而求此心境的擴

³³ 黃敏浩列舉這三點，稱為「甘泉思想的幾個特點」，見《湛甘泉的生平及其思想》，頁92-105。

充。於是陽明甘泉的爭論皆可得確解，甘泉的勿忘勿助等工夫論預設了大心本體，但入手處則只須本體的跡象或部分。因此「鼎中若無真種子，如將水火煮空瓊」這句道教名言，在陽明的批評與甘泉的闡釋中同樣地被引用。

對明儒（特別是陽明後學）而言，本體的悟見常被作為成學的保證或證明，甘泉說：「勿忘勿助，心之中正處，這時節天理自見，天地萬物一體之意自見。」這「天理之見」的跡象、部分的性質，上文雖已說明，還可更引相關文字來申論。

顯問：人之精神意氣常令收攝近裏，則聰明內蘊，運用有主，便時時見得參前倚衡底景象。……（答）正是如此看，頃刻不收攝，即頃刻便昏憤；若頃刻收攝，即頃刻便精明，便參前倚衡之體見，便是合內外之道。非有表裏，何有遠近？近與裏字亦不消說矣。（《泉翁大全集·新泉問辨續錄》，卷72，頁14下）

當明瑩清虛時，這一點大公之心便是天理；若明瑩清虛而一無所見，恐又尚別路去了。惟常存此心，勿忘勿助時，便常見此，更無別法，稍忘助即失之。（《泉翁大全集·新泉問辨續錄》，卷72，頁19下）

大通初然靜坐體認時，……如此用功，稍覺志氣明〔徹〕，心〔氣〕平順，其靈昭不昧之體，隨時感應虛寂矣。但未識此生還有透脫功夫否？（答）更無別透脫功夫，於靈昭不昧處便體認得天然自有之理，久則此理漸長，而病根漸消，消盡即是透脫，直達天德。今之靈照不昧之體亦是一斑然，未為實得也。（《泉翁大全集·新泉問辨續錄》，卷72，頁27上）

這三段話皆談到「有所見」的情形。第一段，學生謂敬後見得參前倚衡氣象，這本是精神保持適度振奮的效果，甘泉一則指出此境與敬的維持相關，二則指出敬無內外，三則強調所見為天理（學生言「景象」，甘泉則言「體」）。第二段，以明瑩清虛時的大公之心為天理，其存亡則繫於勿忘勿助的工夫。第三

段，「更無別透脫功夫」，便是不主張頓悟，悟見只隨工夫積累而增長。而學生的隨時感應的「靈昭不昧之體」也被認為「亦是一斑然，未為實得」，而改成「於靈昭不昧處便體認得天然自有之理」。總合言之，甘泉的體認天理與勿忘勿助互為表裏，勿忘勿助是主體的工夫，當下收攝則當下之心清明，即是天理呈現。因此天理完全隨著工夫的進展而呈現與積累，即是「隨處體認」，並無神秘性可言。

以下引述的是甘泉論隨處體認天理與良知的關係。甘泉在與陽明交友以前已悟得隨處體認天理說，但在西樵退隱後期才立為教旨，且愈到後來愈成為學說的中心，這種發展便有對抗陽明良知說的意思了。正德十六年（1521，甘泉五十六歲），陽明始揭「致良知」教。時當甘泉退隱後期，因此《樵語》有顯然批評良知說之語。以下試作分析。

良知說的主旨是良知自身作為道德標準，自足無待於外。又主張知行合一，從知到行是一個完整的道德行為，由於知行同質與一貫，故謂知行合一。相對於朱子學派對良知的懷疑，甘泉則主張良知雖真而有待於外養。例如說：「赤子之心，其真心乎！大人不失赤子之心，存而廓之耳。」（《泉翁大全集·樵語》，9章，5節，卷1，頁20下）因此對於「學存諸心矣，必求以養之者何」的問題，甘泉說：「夫性根於中，其人之元氣乎！其草木之根乎！人之元氣必穀肉之氣以養之，草木之根必培灌以養之。故天之生物也，鼓之雷霆，潤之風雨，其養之者與其元氣一也。況人之義理根於性，不學焉則息，息則不能生。生生不已，以至於光大也。故義理無內外。」（2章，14節，卷1，頁6下）這段話顯然是對伊川「真元之氣，氣之所由生，不與外氣相雜，但以外氣涵養而已」（《二程全書·二程遺書》，卷15，頁17下）之說的運用，就是求於外所以養其內。而所求於外者主要是書本的學習，對此，甘泉解釋學於古訓的必要：「古訓者，其聖人之精乎！其猶之規矩矣。……故學則聰明日生，不學則聰明日窒。古訓者，聖人天聰明之蘊也。彼楊、墨、釋、老者，各任其私

知，不講於古訓之疾歟！」（《泉翁大全集·樵語》，6章，6節，卷1，頁15下）「聖賢之訓，爲心焉耳矣。故學問於古訓，感發其本心，其諸異乎釋之求之與！」（6章，9節，卷1，頁16上）以古訓爲心的規矩，以古訓感發本心，目的在防止心的任意性，如所謂「彼楊、墨、釋、老者，各任其私知」。

甘泉的批評是陽明學者常面臨的，亦不難於回答，一是良知說並不排斥外養，二是良知說不發生「各任其私知」的問題。關於第一點，陽明以得良知頭腦，則見聞莫非良知之用的方法來解決，如陽明〈答歐陽崇一〉：「大抵學問功夫只要主意頭腦是當，若主意頭腦專以致良知爲事，則凡多聞多見，莫非致良知之功。蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行，除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣，故只是一事。」（《王陽明全集·傳習錄中》，頁71）〈答羅整菴少宰書〉：「夫理無內外，性無內外，故學無內外；講習討論，未嘗非內也；反觀內省，未嘗遺外也。」（頁76）也就是說，陽明擔心的是支離，亦即不受良知指導，亦不以致良知爲歸結的知識活動。如果不發生支離的情形，則知識活動亦屬於致良知，其結果將使良知益爲精明。這點和甘泉強調良知需要外養，因而講求古訓，亦是相差不遠。至於不學古訓則無標準，發生各任私智的問題，陽明在《傳習錄中·答顧東橋書》中亦討論此問題。對於「人之心體本無不明，而氣拘物蔽鮮有不昏，非學問思辨以明天下之理，則善惡之機，眞妄之辨，不能自覺；任情恣意，其害有不可勝言者矣」的意見，陽明云：「夫學問思辨篤行之功，雖其困勉至於人一己百，而擴充之極，至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。良知之外，豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理，而不知反求諸其心，則凡所謂善惡之機，眞妄之辨者，舍吾心之良知，亦將何所致其體察乎？吾子所謂『氣拘物蔽』者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力於此，而欲以外求，是猶目之不明者，不務服藥調理以治其目，而徒俛俛然求明於其外，明豈可以自外而得哉！任情恣意之害，亦以不能精察天理於此心之良知而已。」（頁46-47）陽明在自謂不曾反對學問思辨

篤行之後，更指出學問思辨篤行只是致良知之功，於是善惡真妄的標準不在外面，而在我的良知。用陽明的理論來駁甘泉，則不僅如甘泉所謂「學問於古訓，感發其本心」，而且更進一步以為本心先於古訓，本心天理是肯定古訓與貶斥私智的標準。當今論者對於陽明能建立道德判斷標準，程朱學者在外界建立道德標準（甘泉此處立場相同），不足以反駁陽明，大體上有共識，對於陽明後學中出現不能持守道德行為與道德標準的情形，則以「是人病，非法病」一語交待。然而「人病」以及類似上述批評的一再出現，卻使我們不得不對此問題重加檢討，筆者以為甘泉提供一種較折中的看法，可作為此問題的參考。

甘泉並不否定良知說，而是認為良知是天理的一部分。他說：

易謂「復其見天地之心」云云，其渾然燦然，體用一原，顯微無間，原是一個物事。天地之心，寂感隱顯，本無二致，但於復時可見，未復時未見，如草木之根在土中，又焉得見？非謂未復時本無也。故孟子每每於其發處、復處拈出這點初心、真心、良心，欲人察識這天地生意，便是識仁，就這根上培養擴充以至盛大，美大聖神，與天地合德，亦不過是元初具有完全的物事，所謂「父母全而生之，子全而歸之」，非有加也。擴充之功，即學問思辨篤行是也，此與良知良能章「達之天下」，皆是此意。孟子之學更無別奇異，每每如此。（《泉翁大全集·新泉問辯續錄》，卷73，頁25上下）

「渾然燦然，體用一原，顯微無間，原是一個物事」，指天理而言。天理是整體，包括不可見（未發）與可見（已發），良知是已發，由此察識而培養擴充，而達到本來的整體，便是隨處體認天理的工夫。

（問）經哲與一友論擴充之道，經哲以擴充非待發見之後，一端求充一端也，只終日體認天理，即此是敬，敬即擴充之道，非敬之外又有擴充功夫也。所謂操存涵養體驗擴充之，只是一事。如戒懼慎獨以養中，中立而和自發，無往而非仁義禮智之發見矣，孟子：「苟能充之，足以保

四海。」重在足字，非必保四海〔而後〕為充也，只是求復吾廣大高明之本體耳。不知是否？（答）今之所謂致良知者，待知得這一是非，便致將去，此謂致良知者，一端求充一端也。只一隨處體認天理，擴充到盡處，即是保四海，即是廣大高明之本體。（《泉翁大全集·新泉問辯錄》，卷69，頁4下-5上）

鄭經哲的看法獲得甘泉同意，可合併觀之。經哲以為不必特別講求擴充，終日體認天理，即是敬與擴充之道。經哲釋孟子之言，即前曾論及的求約而不求弘。求約者，勿忘勿助以復本體，則自然能弘大，如果一開始即求保四海，或流於欠缺心地工夫。經哲批評的擴充發現之端，甘泉首肯之。甘泉批評致良知僅在已發的一端（是非之心）用功而推至其極（盡是非之心）。相較之下，隨處體認天理則隨心之所遇，作勿忘勿助工夫，使本體自然呈現，這是體用合一的工夫，擴充至極則為體用全盡。

津問：為學緊要是克己，克己莫善於養知，何也？知是心之本體，本體常覺，己安從生？己私之生，緣不自覺也，然亦卻自有發見不可泯滅時，如乍見孺子入井惻隱之類，乃良知也。只要知皆擴而充之，擴充不息，即本體愈自精明，一有私意，即便知覺，自然容它不得，所以顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，功夫全在養知上用。然乎否也？（答）惻隱之類乃良知也，本體知覺非良也。所謂養知，非是只養他這一點靈覺知識，乃養其所知之實理，程子曰：「養知莫善於寡欲。」欲乃害理者也，克己即所謂寡欲也，而吾子以「克己莫善於養知」，蓋有間矣，識得此理，擴充之功在學。（《泉翁大全集·新泉問辯錄》，卷69，頁6下-7上）

甘泉意謂知得實理以後，須有寡欲工夫以去其害理者。甘泉在他處屢引程子此言，以明由知到行，以修身申格物的整體工夫。甘泉理解的語序是先養知後寡欲，但津對「克己莫善於養知」語序的理解，是養知則能克己，這是近於陽明

良知的說法。津以知爲心之本體，甘泉的批評則在區分知與良。津以爲良知擴充不息，本體愈爲精明，也就是善惡的知覺愈爲敏銳。甘泉又以程子「養知莫善於寡欲」爲經典依據，批評津的「克己莫善於養知」爲倒說。甘泉的養知則不同，津著眼於知覺的強度，甘泉重在所知的天理。而兩人的不同語序也表示了不同的知行關係，津以知涵攝了行，甘泉則知理後又須養之，就天理的呈現處，由知到行，擴充之以完成其全體。如此說來，甘泉並不反對良知，然而他以爲良知是天理與知覺的相合，養的對象在此實理，而養的工夫則在由知推之於行。這樣便避免停留在知的範圍，並沖淡知的重要性。於是所謂擴充不若陽明在增強靈覺上著眼，而是更重視天理的實踐性與客觀性。

所謂知者，天理是也，賢輩等所言，似以知覺之知爲知，而不知中庸所謂「或生而知之，或學而知之，或困而知之」三「之」字，皆指天理也。知覺之知，乃心之本體，而謂本體是天理，本自知覺，則彼凡有知覺運動之蠢然者，皆天理與？是自墮於即心見性成佛之弊而不自知也，故良知之說最爲難信者，此也。當觀孟子此章面，原都在「達之天下」一句，「達」之一字便是擴充，須有學問思辨篤行之功，乃不差也。（《泉翁大全集·新泉問辯錄》，卷69，頁7下）

甘泉之意，天理是客觀的本體，知的對象（知「之」），而不是知的主體（知的主體是心，心之本體是知）。甘泉將良與知區別開來，前者爲天理，後者則否。「達之天下」與「學問思辨篤行」皆甘泉常言，並據以批評陽明。甘泉認爲良知的範圍有限，須在知行兩方面加強，天理則爲知行的對象。必須從知到行，終日終身皆在天理的體悟與踐履之中。

「隨處體認天理」並不像「致良知」的以心體悟見爲基礎。隨處體認天理須與勿忘勿助的工夫相配，頃刻忘助，天理即失，與神秘主義式的一悟即是全體大相徑庭。同時，勿忘勿助即是敬的工夫，屬於已發之心的層次，則未發之性是否爲無法觸及的原理？這裏正可取朱子思想來比較。在朱子，性是理，心

是包含該載敷施發用的，因此性是永遠高懸的標準，吸引、推動、保證了心地的工夫。但性與心相對外在，如果將這外在性推到極端，就會出現陽明所提出的疑問，一是「益委聖賢有分」，失去成聖賢的信心；一是「若只是那些儀節求得是當，便謂至善」，流於外在的仿倣^④。然而在甘泉，雖然主張性為體、心為用，敬的工夫只在心上做，但心的每一個正當體驗都是性的一種呈現，所以說：「當明瑩清虛時，這一點大公之心便是天理」、「夫道，中而已矣」、「勿忘勿助，心之中正處，這時節天理自見，天地萬物一體之意自見」。於是「隨處體認天理」不只是抽象的實踐指導原則，而又有待於持續的工夫來維持與擴展。相較於「致良知」的直截與靈活，「隨處體認天理」可說是一種綿密而慎重的工夫理論。

五、結 語

以上，筆者對甘泉學術淵源、發展與要旨描繪出一個輪廓。筆者企圖呈現的是，甘泉的思想是循著自覺軌道發展，有傳承、有體系。陽明與梨洲批評隨處體認天理為求之於外的看法，衡以甘泉的全部本體工夫論，似難謂為得當。甘泉工夫不但由內及外，且自始即為內外合一的渾全整體。今人以甘泉為朱子至陽明的中介，細究之亦不能成立。甘泉所承為明道、白沙學統，縱使不及朱子、陽明精彩，亦不是二子所能範圍，在今日亦有獨立研究的價值。筆者認為，甘泉面對朱子學弊——章句訓詁之支離及道德之形式化，循白沙之教，從事於宋儒濂溪、明道之學，其最大貢獻是心性論。他的心本體論承襲白沙，在心地上為宋儒的道體觀念重新奠基。然而他有比白沙明確的道德意識，提出性與中作為心的標準和理想。這種以心為實體，性為中正的看法在思想史上是個

^④ 分見〈年譜·二十七歲〉、〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，頁1224、頁3。

創見。他所提出的大心說與心形著性說，也近於橫渠、五峰的心性論，然而他的性概念終不若二儒的具有實體性。筆者論述甘泉學說要旨，主要在和陽明學說的論辯或比較中展開。我們看到他更注重心的致用、工夫、中正標準等方面，例如他主張格物是從知到行的整體工夫，體認天理有賴於先前的勿忘勿助工夫等等。

拙文目的在討論甘泉思想的傳承、發展與要旨，但所論仍未全備³⁵。茲略說明拙文主要的限制，以待有心者繼續努力。在論白沙為甘泉淵源時，筆者曾提及白沙似禪的問題。甘泉力辯白沙不主靜坐以及非禪學，又批評白沙另一重要弟子張詡（廷實、東所）為禪學³⁶。正因為甘泉力挽白沙於正統儒學，白沙學的真貌與傳承還有很大的研究空間。甘泉對白沙作抉擇，以及與陽明、陽明門下論辯，都關連到儒釋之辨的問題，這是甘泉思想的要旨之一，也是明代思想界的重要問題，拙文則尚未論及此點。本文論述甘泉思想的發展，至五十七歲復出翰林為止，此後未能依時間論述。甘泉享有九十五歲的高壽，晚年進境頗值探討。從其晚年著作《楊子折衷》（內容為《慈湖遺書》批判）、《非老子》看來，似是在不滿陽明後學的心情下，對儒釋之辨、心性之辨有進一步的發揮。以上是拙文論述甘泉學說淵源、發展、要旨時未及之處，很巧的是，

³⁵ 筆者感謝本文匿名評審的提醒。

³⁶ 參考甘泉以下論述：「世人皆說石翁禪學，不然。初年想亦從這裏過來，觀教人只以周子聖學章無欲為言。及某夢一老人，說要山中坐一百日，以告翁，翁不欲，云：『只恐生病。』又說：『東所說雖在膏火煎熬之極，而常有清涼之氣，此是禪學。』觀此可知。」（《泉翁大全集·知新後語》，52節，卷3，頁11上）「常恨石翁分明知廷實之學是禪，不早與之斬截，至遺後患。翁卒後，作墓表，全是以己學說翁，如不以手而能書，不以心而能詩，全是禪意，奈何！奈何！」（57節，卷3，頁12上）然而白沙對東所其實頗為推重，本文敘述陳白沙之學所引「學以自然為宗，以忘己為大，以無欲為至……」（《宋明四子書·自然書·學宗第一》）原出〈送張進士廷實還京序〉（《白沙子全集》，卷1，總頁245），乃白沙敘述東所之學，今人常借用來形容白沙之學，正可見兩人相契之處。此外，《白沙子全集》有贈東所詩十餘首，多稱道之意，可見師徒關係匪淺。

這些地方都與儒釋之辨有關。筆者希望有志之士繼續研究，不僅可補拙文缺漏，甚至可能為甘泉研究展開新的面貌。

甘泉在哲學史上的地位是今人較多著墨所在，在論點豐富與分析細緻上，皆有相當成就。一種是做學派屬性的分析，如黃敏浩；一種是做哲學概念的分析，說明甘泉在理氣、心性、知行範疇皆提出開創性的見解，如喬清舉。關於甘泉的學術與思想，當今學者除了想知道其內容為何之外，另一個常見的問題是：為甚麼甘泉學派不如陽明之盛？除了偶然因素外，哲學史上的解釋一般認為，從學派而言，甘泉位居朱子陽明之間，缺少鮮明的色彩，較難吸引學子的嚮往；而從思想性而言，其氣與心的概念皆不徹底，不能反映最先進的時代精神。拙文雖然凸顯甘泉內外合一的特色，以明其研究價值，但今人一般的看法亦自有其成立的理據。關於甘泉的學派屬性，還有個觀點值得提出討論。牟宗三先生提出宋明理學三系說，程朱、陸王之外，胡五峰、劉蕺山的「以心著性」亦為一系，黃敏浩、喬清舉皆受其啟發，有將甘泉列為程朱、陸王以外一系的想法³⁷。分派只是一種方便，拙文並未深入討論，只指出了甘泉有不徹底的「以心著性」說。甘泉列於胡五峰、劉蕺山一派還有個困難，就是「逆覺體證」的問題。甘泉主張「心體天地而不遺」，體認天理，承認良知，但據拙文的分析，甘泉並不主張全體的悟見，他重視的是工夫（「若頃刻收攝，即頃刻便精明，便參前倚衡之體見」）以及真實之見（「當明瑩清虛時，這一點大公之心即是天理」）。

本文專門討論湛甘泉的哲學概念，其實湛甘泉在明代社會文化發展史上是

³⁷ 黃敏浩將朱子、甘泉、陽明的心性論稱為「心性合一」、「心性相即」、「心性同一」，略本牟先生說而有所修正，見《湛甘泉的生平及其思想》，頁141-205。喬清舉認為五峰蕺山系「實際上是一個綜合的心學學派」，而「甘泉的哲學體系，是一個突破理學而又吸收理學，主張心學而又批評（陸王）心學的獨特的心學綜合體系。」見《湛若水哲學思想研究》，頁222、226。

位重要人物。在結束之際，筆者想從思想與政治、社會、文化關係，對甘泉的貢獻及限制略作揣測。甘泉思想的範圍相當的廣，他重視理的規定性、統一性與靈活性，其主敬工夫與心地範圍相配合，而無所不貫。他的思想中，知覺、情意、悟見等範疇皆受到天理、性、中等普遍概念的制約。與陽明（特別是陽明後學）重視情意與個人性相比較，不能不說是屬於舊派人物，甚至不如其師陳白沙。筆者以為在思想史上，甘泉所倡導的宜視為理學的教學思想。在〈數學贈鄭生峻甫司教〉中，甘泉說：

曷謂模範？曰：容止足觀也，進退足度也，語默動靜足法也，斯不亦模範矣乎！曰：斯其外也，烏乎化？曰：道立大中，矩不踰也；勿忘以助，執天樞也。斯不亦模範矣乎！〔曰：〕斯其內矣，烏乎神？〔曰：〕養其內以達諸外，內外合德，合一不測，感動如神，則模範立，斯模範之矣。是故為師者知所以教，則為弟子者知所以學。故曰：數學之道，其致一也，是在子之力行爾。（《泉翁大全集·雜著》，卷32，頁19下-20上）

上面這段文字中，包含了甘泉大多數的觀念。只在行為上做工夫，將不能化（融會變通）；但只在心性上做工夫，將不能神（推動萬物）。因此甘泉講求的是「養其內以達諸外」，雖然是心性工夫，卻須在行為上有客觀表現。我們看到甘泉任祭酒、建書院、著述不輟，也就是在規矩行步之外，更表現了致用的精神，而甘泉的思想就是這些經世活動的基礎。

湛甘泉哲學思想研究

鍾 彩 鈞

提 要

本文探討湛甘泉思想淵源、發展及要旨。甘泉承襲陳白沙，在明代中葉朱子學成爲僵化的官學之時，講求北宋理學（主要是程明道之學），並在心體上爲天道論重新建立基礎。甘泉自從學白沙至復任翰林的三十年中，思想的重點在以心貫通天人，以及心地的工夫。但也逐漸發展氣論、大心說、以心著性說。本文分析甘泉重要著作，包括格物說、〈心性圖說〉、〈四勿總箴〉、隨處體認天理說，論述時注意和陽明學說比較異同。甘泉雖以大心說而著名，但他最重要、最著力的主張其實不在形上學，而是心的工夫與致用。他提倡的「勿忘勿助」說，是由知到行、綿密慎重的敬的工夫論。

A Study of the Philosophical Thought of Chan Jo-shui

CHUNG Ts'ai-chün

This article investigates the sources, development, and doctrines of the philosophy of Chan Jo-shui. In the middle of the Ming dynasty, while Chu Hsi's learning degenerated to official ideology, Chan followed his tutor Ch'en Hsien-chang and studied the Northern Sung philosophy centering on Ch'eng Hao. Both of them contributed to re-establishing the theoretical basis for the concept of the Heavenly Way in the process of discovering it in one's own Mind. In the thirty years from the time he studied with Ch'en Hsien-chang to his returning to the Han-lin Academy, Chan's philosophy always emphasized the Mind, being the mediation of Heaven and Man but in need of moral cultivation. Besides, he gradually developed his doctrines of Vital Force (*ch'i*), Universal Mind, and Mind as the embodiment of Nature. This article then discusses his important doctrines such as "Investigation of Things," "An Article on the Diagram of Mind and Nature," "A General Proverb of Four No's," and "Experiencing Heavenly Principle Everywhere." In the discussion the author makes comparison of them with the theories of Wang Yang-ming. Although Chan is famous for the theory of Universal Mind, what he emphasizes is not a metaphysical aspect, but the effort and function of the Mind. His theory of "Neither Negligence Nor Hastening" concerns a continuous and careful effort of seriousness, which embraces the whole process from knowledge to action.

Keywords: Neo-Confucianism Chan Jo-shui Ch'eng Hao
Ch'en Hsien-chang Wang Yang-ming