

※書評論文※

本體與工夫合一：
陽明學的展開與轉折

林月惠

中央研究院中國文哲研究所副研究員

《陽明學的形成與發展》，錢明著，南京：江蘇古籍出版社，2002年。9+三三七頁。

《陽明後學研究》，吳震著，上海：上海人民出版社，2003年。18+四九五頁。

《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，彭國翔著，臺北：臺灣學生書局，2003年。xix+七一二頁。

一、前言

相對於港、臺學者對於宋明理學的研究，大陸學界近年來對宋明理學研究的變化，是值得重視與關注的。大抵而言，港、臺學者對宋明理學的研究，較少受到意識形態的影響，學界之研究有連續性，在繼承中有批判，並未出現重大的質變現象。然而，中共自一九四九年建立政權以來，對中國傳統學術的研究，大都採取與傳統決裂的態度，宋明理學的研究亦然；而一九六六至一九七六年文化大革命的浩劫，更造成大陸學界難以彌補的學術斷層。因而，八十年代之前，大陸學界囿於「唯物論」的官方意識形態，對於宋明理學的研究，多化約到「理本論」、「心本論」、「氣本論」的思想框架下，因而對宋明理學自身的複雜變化與

豐富的義理內涵，難有相應的理解。不過，八十年代開始，隨著大陸改革開放的要求及其對文革的歷史反思，宋明理學研究形成一股熱潮。不論宋明理學國際討論會的召開，或是與日本、歐、美、港、臺學者的學術交流，日益頻繁，一掃以往的沉寂。而大量宋明理學原典的點校整理與研究著作之出版，更是有目共睹，嘉惠學界¹。在這樣的學術氛圍下，大陸學界的宋明理學研究，逐漸擺脫意識形態的牢籠，回歸學術研究的常軌，面對宋明理學之原典，從翔實的歷史考證到義理的重建與深化，逐步深耕易耨，綻放研究的成果。陳來有關宋明理學的相關研究，尤其是《朱熹哲學研究》與《有無之境——王陽明哲學的精神》，在大陸學界的宋明理學研究轉向上，具有指標性的意義²。近幾年來，隨著大陸學界對外學術交流的頻繁與開放，加上諸多宋明理學基本文獻的整理出版，宋明理學研究領域也有新的開展。其中，「陽明學」或「陽明後學」³的研究，即是值得觀察的實例。

事實上，不論海峽兩岸，或是日、韓、歐、美，朱熹與王陽明等大家思想的研究，始終是最受學者青睞的課題，相關研究也汗牛充棟。但對於陽明後學到明末理學的發展脈絡，限於以往文獻取閱之不易，故研究所得，難窺全豹。如八十年代前，大陸學界對陽明後學的研究，只停留在「左派」與「右派」王學的粗略劃分上；而港、臺之錢穆、唐君毅與牟宗三等諸位先生，雖然於學術史的論斷與義理的辨析，均有洞見，但所根據的文獻大抵以黃梨洲（宗義，1610-1695）的《明儒學案》為主，往往因無法取得第一手的文獻資料，而影響他們的論斷。相對地，日本學者因可以取閱大量的明人文集，在陽明後學的研究上，較有累積，可資海峽兩岸學界參考借鑑。如岡田武彥(1908-2004)與荒木見悟(1917-)兩位先生的著作⁴，均是此研究領域的力作。然而，當大量明代文集的取閱較為容易，加上

¹ 參張立文：〈中國八十年代宋明理學研究的分析與思考〉，《宋明理學邏輯結構的演化》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁511-529。

² 參鄭宗義：〈大陸學者的宋明理學研究〉，收入劉述先主編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年），頁121-159。

³ 從語意上說，「陽明學」通常指陽明思想的研究，而「陽明後學」則指陽明之後對陽明思想加以研究的學者。但本文評論的三本專著，基本上以黃梨洲《明儒學案》所列的王門諸子之思想為研究範圍。此亦即吳震所謂「狹義」的陽明後學之理解，參吳震：〈陽明後學概論〉，《中國文哲研究通訊》第12卷第3期（2002年9月），頁105。

⁴ 參岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》（東京：明德出版社，1970年）；荒木見悟：《中國心學の鼓動と佛教》（福岡：中國書店，1995年）、《陽明學の位相》（東京：研文出版社，1992年）、《陽明學の開展と佛教》（東京：研文出版社，1984年）、《明代思想研

《四庫全書存目叢書》、《續修四庫全書》、《四庫禁毀書叢刊》、《四庫未收書叢刊》等叢書的出版，陽明後學的研究，就較能突破以往的瓶頸，注入新血。因而，大陸學界在二〇〇二年與二〇〇三年均有數本有關「陽明學」研究的專著出版，其中，錢明《陽明學的形成與發展》、吳震《陽明後學研究》、彭國翔《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》三本專著，即可代表大陸少壯學者的研究成果。此三本專著，均根據博士論文改訂而成。與前輩學者的研究相較，此三位學者的研究都奠定在大量的文獻基礎上，徹底擺脫意識形態的框架，更吸收日本、港、臺與歐、美的研究成果，呈現大陸宋明理學研究的另一面貌。

錢明《陽明學的形成與發展》（以下簡稱「錢書」），是根據他向九州大學所提交的博士學位論文修訂而成的，而吳震的《陽明後學研究》（以下簡稱「吳書」），同樣是根據其京都大學的博士學位論文而加以修正刪訂⁵。此兩本著作均吸納了日本宋明理學研究的學風，隨文可見日本學界治學方法的影響。而彭國翔的《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（以下簡稱「彭書」），乃根據其北京大學哲學系的博士論文寫成的，作者除承繼其指導老師陳來的紮實學風外，更是轉益多師，既能契接港、臺學者的儒學研究所得，又能吸收歐、美與日本的研究成果，頗有吸納百川的氣勢與格局。大抵而言，這三本專著都集中於陽明後學的研究，亦即陽明逝世後，以陽明學為核心的中晚明思想之研究。故三書所涉及的文獻資料與問題意識大體相近，只是研究取徑與理解、詮釋的角度各有不同。職是之故，本文將此三書並觀，以陽明後學的相關義理討論為主，評論三書之得失。

二、三書之概述

錢書上、中、下三篇，共十章，偏向學術史的研究進路。上篇以「陽明學的

究：明代における儒教と佛教の交流》（東京：創文社，1972年）、《佛教と儒教：中國思想を形成するもの》（京都：平樂寺書店，1963年）。

⁵ 吳震之博士論文《陽明後學の研究》，共五章，一五〇頁；其篇章與中文《陽明後學研究》略有不同，臚列如下：

〈序〉

- 第一章 〈無善無惡論について——陽明學を中心〉
- 第二章 〈錢緒山の思想——王龍溪、羅念菴を通して〉
- 第三章 〈王龍溪における道教思想の考察——「調息法」をめぐって〉
- 第四章 〈楊慈湖をめぐる陽明學の諸相〉
- 第五章 〈耿天臺論〉

形成」為題，以四章探討王陽明思想的形成。第一章考證〈王陽明的世家及後裔〉；第二章論述〈王陽明早期性格的形成〉；第三章〈王陽明中後期思想的嬗變〉；第四章分析〈王陽明與湛甘泉思想的異同〉。其中，作者於第一章透過歷史的考證與實地的田野調查探訪，指出王陽明先世實出於東晉王導的「烏衣大房」譜系，而不屬於史書所載王羲之一脈，此乃前人所未發的論點，也顯示作者文獻考證的功力。中篇為「陽明學的分化」，作者以三章處理此論題。第一章〈分源別派〉，評述現有陽明學分化的分類法。第二章探討〈分化變異的思想基礎〉，作者認為陽明思想從「誠意」到「致知」，從「天理」到「良知」的轉變，是導致王學分化的關鍵因素。第三章〈各流派的主旨與糾葛〉，此乃作者的重要論點所在。作者根據各家之為學宗旨，將陽明學派分為兩大系統（「現成」與「工夫」）、五個流派（虛無派、日用派、主敬派、主靜派、主事派），以此概括探討陽明後學的思想，分析其思想異同與糾葛。在此中篇的論述基礎上，下篇乃以「陽明學的展開」為題，以三章探討陽明學的展開修正，最後歸結於劉戡山的思想。故第一章〈二王思想的異同及其特質〉，著重於王龍溪與王心齋思想異同的分析。第二章〈羅念庵思想的演變及其對陽明學的修正〉，由羅念庵思想的分析，意味著陽明學的修正與轉向。第三章〈陽明學派主意說的形成與終結〉，作者別出陽明學派的「主意說」，先對「意」之概念作歷史的考察，繼而探討王一庵與王塘南對「意」的理解與詮釋，最後以劉戡山的「主意說」終結。換言之，下篇旨在探討由陽明後學至劉戡山思想的發展脈絡。而「附錄」〈《王陽明全集》未刊散佚詩文匯編及考釋〉乃在日本、美國、中國大陸諸學者的搜尋探輯基礎上，作者作了更翔實的「補錄」與「續補」（頁264-265），使陽明散佚的詩文有了更完整的呈現。由於作者曾投入許多心血於《黃宗羲全集》與《王陽明全集》的編校工作，又參與六次「中日聯合王陽明遺跡考察」工作，因此，作者對此散佚之語錄、詩文所作的重新校訂、勘誤、續補與考釋，彌足珍貴，值得細讀。研究者若能善用此文獻資料，應能開展另一面向的陽明研究。綜觀全書，作者透過文獻資料的考證與論述，意圖勾勒陽明思想的形成，以及陽明後學的展開、修正與終結，其關切點仍在於學術脈絡與思想層面。故作者對此學術脈絡的論述，特別著重於思想的分期與演變（如將陽明思想分為早、中、後三期；將羅念庵思想分為早、中、後、晚四期）、思想異同的比較（如王陽明思想與湛甘泉思想之異同、王龍溪與王心齋思想之異同、陽明後學諸思想之異同）、思想派別的分類（陽明後學的兩系五派，「主意派」的形成）及其影響（湛甘泉對陽明學分化的影響，主意思潮的影響）。此種學術史的作

法，固有其理據與價值，然而，諸思想之分期、分類、異同與影響的比較，必須奠定在文本理解與嚴謹的義理分析上，才能釐清複雜的思想內涵，進而豐富諸思想交錯的面貌。否則，此種學術史的作法可能致使諸思想內涵的過度化約。

吳書雖未措意於研究方法的擇取（頁494），但其論述，似乎暗含學術史、哲學史與思想史的研究取徑。作者並未以思想分期、流派分類的方式來處理陽明後學，而是根據文獻的細緻爬梳，著重對個別理學家之思想或概念及其思想之演進，進行義理分析。吳書共九章，序章以「現成良知」為題，簡述陽明學及其後學的思想開展；第一章則標舉「無善無惡」，爬梳分析此論題的不同論爭。作者似乎認為環繞在「現成良知」與「無善無惡」的諸多論爭，與陽明後學思想密切相關。而從第二章至第八章，便以個別理學家為主，分別剖析錢緒山（德洪，1496-1574）、聶雙江（豹，1487-1563）、羅念庵（洪先，1504-1564）、陳明水（九川，1494-1562）、歐陽南野（德，1496-1554）、王龍溪（畿，1498-1573）、耿天臺（定向，1524-1596）等人的思想。第九章論及〈陽明後學與講學運動〉，但實際上是以泰州學派王心齋（艮，1483-1540）的思想及其講學活動為主。其實，若與作者另一專著《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001年4月）合觀，作者以專章所探討的陽明後學，涵蓋陽明第一代的主要弟子，達十人之多。作者雖謙稱無法完成一部完整的「陽明後學思想發展史」（頁493），但其考證與義理分析的功力，足以進行深入的研究。而作為此兩本專著的「副產品」——《明代知識界講學活動繫年：1522-1602》（上海：學林出版社，2003年9月。462頁），也顯示作者對陽明後學研究之另一面向的關注⁶。雖然作者並未明示從第二章〈錢緒山論〉至第八章〈耿天臺論〉之間的排序與關聯，但作者對「陽明後學」的研究，大抵涵蓋日本學者岡田武彥「王門三派」（現成派、歸寂派、修證派）的人物代表。而在分析錢緒山以降王門諸子之思想時，作者除著眼於王學內部的義理關聯外，也注意到佛、老二氏對理學的影響。如論及羅念庵思想時，特別指出念庵晚年受到道教思想的影響頗深（頁241）；而對王龍溪思想的論述，則從龍溪之〈調息箴〉切入，偏重龍溪思想與道教的關係。如此選擇性的切入點，顯示陽明後學研究較為人所忽略的面向，這也是此書的特色之一。整體而言，作者雖分別以專章進行個案式的思想研究，但其論述僅止於主要「論點」的分析，並未進一步將各家思

⁶ 另吳震也對陽明之思想，撰一導論式之專書：《王陽明著述選評》，上海：上海古籍出版社，二〇〇四年四月，二一八頁。總計吳震所撰寫的陽明與陽明後學之相關著作，已有四本專著出版。

想之「體系」建構出來。如是，義理的內在邏輯性與論證的嚴謹性，就較為不足。因而，吳書最後一章便以「講學運動」來貫穿陽明後學的文化實踐與社會參與，且以此角度來彰顯泰州學派的特色。如此的總結，已將陽明後學的研究，逐漸導向思想與社會文化的互動，呈現思想史研究的旨趣。

至於彭書，雖以王龍溪思想為論述主軸，卻較錢書、吳書更能凸顯中晚明陽明學開展的面貌與陽明後學的問題意識。彭書自覺地採取將「人物個案研究與階段性的哲學史研究相結合這一『點』、『面』兼顧的取徑」（頁9）；亦即作者以王龍溪思想作為個案研究，並由此探討王龍溪與中晚明思想界的密切互動。前者屬於微觀的個案研究（點），聚焦於王龍溪哲學的深入探討；後者則是宏觀的整體性考察（面），著重於由龍溪為主軸的陽明學與朱子學、佛道二教的思想互動。作者如此的研究取徑，一方面避免「見樹不見林」的侷限，另一方面也意圖將哲學、哲學史與思想史研究冶於一爐（頁8）。彭書共七章，第一章為導論，說明本書的研究方法與取徑。第二章至第五章可謂本書的「上篇」，以王龍溪哲學研究為主，分別探討王龍溪的良知觀（第二章）、致良知工夫論（第三章）、四無論（第四章）、王龍溪與佛道二教（第五章），屬個案研究。此四章的安排，有邏輯的一致性，不僅從本體論（良知）與工夫論（致良知）來顯示龍溪哲學的意義結構，更別出「四無論」來彰顯龍溪哲學的創造性；由此擴及龍溪對佛、道二教思想的判攝與融通，提供學界對龍溪思想更全面的研究。而第六章至第七章可說是本書的「下篇」，探究王龍溪與中晚明思想界的互動及相關議題。第六章〈中晚明陽明學的本體與工夫之辨〉，是處理龍溪與王門內部環繞在「本體與工夫之辨」主要問題意識上的相關辯難議題；第七章〈中晚明陽明學與三教融合〉，作者進一步以「三教融合」的更大視域，以龍溪的人格、思想與實踐為線索，吸收西方哲學、宗教學與思想史的研究成果，彰顯陽明學的社會實踐與宗教向度。在作者看來，中晚明陽明學的展開，沿著內、外兩條脈絡而發展。就王學內部言，緊扣「本體與工夫之辨」的諸多論辯，涉及的是陽明體用一元論與朱子體用二元論的對證，此可視之為陽明學與朱子學的互動。就王學的外部言，則是回應「三教融合」的思想主張。而龍溪的思想，實處於陽明學發展的高峰，故能充分體現並回應此哲學議題與思想脈動。

綜觀彭書，作者不僅著力於文獻資料的爬梳，且在研究方法的擇取、問題意識的掌握與義理的辨析上，都比錢書、吳書略勝一籌。由於作者對龍溪思想有相應而客觀的理解，且對陽明學發展的問題意識有準確的掌握，故全書既能展現哲

學義理的辨析入微，又能呈現思想史的豐富面貌。如此一來，哲學史與思想史的研究，雖各有畛域，卻能彼此互濟，相得益彰。值得注意的是，在彭書之「上篇」與「下篇」的論述與連結上，作者清楚地勾勒出龍溪與陽明學「以『有』合『無』」的思想方向。要言之，作者由良知本體「有」、「無」雙重涵義來掘發龍溪「良知觀」的特色。依此特色，龍溪之「四無論」乃兼含存有論與境界論雙重意義。作者一再強調，龍溪不僅從存有論上的「有」確立良知的實在性，同時也從境界論上的「無」吸納佛、道二教的智慧。因而，作者時時讚許其師陳來先生以「有無之境」來概括陽明哲學精神之卓見⁷。依作者之見，龍溪思想與中晚明陽明學的發展，實際上就具體而微地印證、彰顯陽明「有無之境」的哲學精神。為此，作者認為「以『有』合『無』」既可視之為思想體系的靜態結構，又可以視作一種思想發展的動態過程。前者指涉龍溪的思想義蘊，後者意謂中晚明陽明學發展的過程。換言之，彭書整體論述，是陳來「有無之境」進一步的發揮。筆者認為，作者「以『有』合『無』」來詮釋龍溪思想的邏輯結構，並作為中晚明陽明學發展的方向，實是彭書的重要創見。此外，彭書也有兩篇附錄，一是〈王龍溪先生年譜〉，一是〈明刊《龍溪會語》及王龍溪文集佚文——王龍溪文集明刊本略考〉。前者考證翔實，後者則是新文獻資料的發掘，提示研究者重視明刊查刻本《龍溪會語》的價值，並羅列查刻本所錄而後本未載之佚文，以及查刻本中為後本所修飾、擴充成單篇之條目。此兩篇附錄在龍溪思想研究上，均有其價值；但作者對明刊查刻本《龍溪會語》的版本源流考訂有所疏漏⁸，羅列之佚文，錯字不少，也

⁷ 所謂「有無之境」的具體內涵，是站在儒家「有」的立場，吸收佛、老（尤其是禪宗）「無」的智慧而達到「有無合一」的境界。參陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年），第8-9章，頁193-276。

⁸ 彭國翔考訂的查刻本《龍溪王先生會語》，藏於北京大學善本室，與京都大學人文科學研究所圖書館所藏之《龍溪王先生會語》當屬同一版本。前者根據彭國翔所見卷末君山手書「識語」，題為「昭和丙子十一年正月十日」昭和十一年為西元一九三六年（頁638）；而後者影印出版於昭和七年（1932），較北大所藏早四年。筆者認為彭國翔考訂此版本之流傳頗有疏漏之處。要言之，北大善本室之版本乃以人文研為底本影印。此書之流傳，乃由日本學者稻葉岩吉（1876-1940）於朝鮮京城（今韓國首都首爾）所發現，一九三二年夏，安岡正篤（1898-1983）見之大喜，而牛島省三乃建議景印發行，遂由京城府（首爾）的朝鮮株式會社印刷發行。稻葉岩吉先生，號「君山」，是日本研究「滿鮮史」的專家，是內藤湖南（1866-1934）的學生。他於一八九八年師事內藤湖南，於一九〇〇年至中國留學。一九〇四年日俄戰爭爆發時，曾任鴨綠江第一師團司令部的陸軍通譯，開始滿鮮史研究的契機。一九〇六年夏天，與內藤湖南訪問京城，拜訪白鳥庫吉先生，於其所設置的「滿鮮歷史地理調查室」從事研究。一九二二～一九二五年主掌「朝鮮史編

有斷句之誤，研究者引用時宜加注意。

三、從「王學分化」與陽明後學的「問題意識」談起

(一) 王學分化

目前學術界對於陽明後學的研究，大都建立在「王學分化」的各種說法之判定上，亦即先將陽明後學分派歸類，再說明諸家的思想特色。錢書、吳書、彭書都討論此「王學分化」的問題，三書都提及日本學者岡田武彥「王門三派說」，但並未對之作深入的批評。錢書提及岡田之說法（頁113），未作評論，而另外提出所謂兩系統（現成和工夫）、五個流派（虛無、日用、主敬、主靜、主事）。吳書雖然質疑岡田的分派「未必妥切」，也視各種流派的劃分乃是「權宜之計」，但他仍以「拿來主義」的態度接受之⁹。彭書雖也介紹岡田之說法，但只指出岡田對工夫論採取較為狹義的看法，故有此區分（頁367）。有關王學分化分派之說法，學界有不少說法與分類法¹⁰，本文不贅述，只就岡田之「三派說」與錢書之「兩系五派說」評論之，指出其問題所在。

岡田「王門三派說」之劃分，乃根據王龍溪〈撫州擬峴臺會語〉之六種良知異見而來¹¹，將王門大致區分現成、修證、歸寂三派。其中，以提倡現成良知說

纂委員會」。一九三二年（昭和七年），日本關東軍佔領東北，成立「滿洲國」，一九三七年（昭和十二年）於長春（新京）創設建國大學。稻葉岩吉乃辭朝鮮總督府修史官，任教於建國大學，講授「滿洲發達史」、「滿洲國史通論」。換言之，稻葉岩吉在日本「滿鮮史」的研究上，有其學術地位。而稻葉氏所看到的《龍溪王先生會語》是韓國文人李建昌所藏。李建昌字鳳朝，號寧齋，有《明美堂集》三十卷傳世（見《韓國歷代文集叢刊》1513-1514冊）。故人文研圖書館之《龍溪王先生會語》，初乃李朝陽明學者鄭齊斗（1649-1736）所藏，後為李建昌所藏。稻葉岩吉獲於韓國京城，經由牛島省三先生的建議，於韓國印刷發行。此乃此書流傳之經過。又筆者核對彭國翔所引之佚文，錯字不少，亦有斷句之誤，筆者將另撰一文考訂之。

⁹ 吳震對岡田武彥的看法，不見於《陽明後學研究》，而見於吳震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001年），頁8-9、36-37。

¹⁰ 參拙作：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1995年），頁3-15。最近的討論，參鮑世斌：《明代王學研究》（成都：巴蜀書社，2004年），頁116-133。

¹¹ 龍溪〈撫州擬峴臺會語〉載云：「先師首揭良知之教以覺天下，學者靡然宗之，此道似大明於世。凡在同門、得於見聞之所及者，雖良知宗說不敢有違，未免各以其性之所近擬議攙和，紛成異見。有謂：良知非覺照，須本於歸寂而始得；如鏡之照物，明體寂然而妍媸自辨，滯於照，則明反眩矣。有謂：良知無見成，由於修證而始全；如金之在

爲主的左派，以王龍溪、王心齋爲代表，名之爲「現成派」；以強調良知歸寂說的右派，以聶雙江、羅念菴爲代表，稱之爲「歸寂派」；以主張良知修證說的正統派，以鄒東廓、歐陽南野爲代表，視之爲「修證派」。岡田的說法，在二十世紀七十年代以後，成爲日本學界的主流看法。不過此說法，在九十年代末期，日本學者中純夫首先提出質疑。中純夫於〈「良知修証派」について——王門三派說への疑問〉¹²一文，以文獻考證爲據，指出岡田以「良知修証派」來標舉鄒東廓、歐陽南野之良知思想，有待商榷。

首先，中純夫指出岡田所謂「修證」派，乃根據龍溪「有謂：良知無見成，由於修證而始全；如金之在鑛，非火符鍛鍊，則金不可得而成也」而來，但是此說法，實際上是劉獅泉與羅念菴批評龍溪良知現成說所提出的觀點。在岡田所指涉的修證派人物如鄒東廓、歐陽南野、錢緒山諸子之思想中，找不到此說法的直接資料。相對地，在念菴的〈甲寅夏遊記〉、〈松原志晤〉，以及龍溪的〈松原晤語壽念菴羅丈〉等文獻，都可以找到「良知無見成，由於修證而始全」的直接資料與論據。其次，中純夫就從本體與工夫的關係立論，強調龍溪能把握良知「本來態」與「現實態」二種位相，而主張工夫乃在回復本體。因而，龍溪雖然在本體論上主張現成良知與聖人同，使人人自信有成聖的根據與可能；但在工夫論上並未否定「致良知」工夫的重要性。而龍溪之言「無修證之真修證」、「無工夫中真工夫」諸語，正是回復良知「不學不慮」之體的工夫。就此而言，現成派的龍溪，並不反對工夫修證的必要性。最後，中純夫遍查南野、東廓、緒山三人之別集、遺文，「修證」一詞僅有一例，見於南野〈集義堂記〉，其內容與佛教相關而與現成良知說無涉。此外，中純夫也察覺到，龍溪、南野、東廓、緒山都以「本體—工夫」作爲思考的框架。換言之，即使是被岡田歸類爲「修證派」的南野、東廓、緒山等人，在本體論的立場上也不否定現成良知。因此，從中純夫對岡田「修證派」的質疑中，已經看出王門三派的歸類，只是描寫出各家籠統的思想傾

鑛，非火符鍛鍊，則金不可得而成也。有謂：良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂：良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂：學有主宰、有流行；主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂：學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。此皆論學同異之見，差若毫釐，而其謬乃至千里，不容以不辨者也。」見〔明〕王畿：《龍谿王先生全集》（京都：中文出版社），卷1，頁163-164。

¹² 中純夫：〈「良知修証派」について——王門三派說への疑問〉，《富山大學教養部紀要》第22卷第1號（1989年10月），頁124-156。

向，無法成爲嚴密辨別各家思想的指標¹³。

由以上中純夫對岡田王門三派說的質疑中，我們可以追問，如此「籠統式」的分類有何意義？是釐清思想的分際？還是產生更多的混亂？幾乎循此「籠統式」分類法的學者，大都意圖標舉陽明後學諸思想家的「特色」，但弔詭的是，此分類法卻無法真正說明陽明後學諸思想家的差異性。如前所述，依岡田之分類，現成派的龍溪、心齋並不反對致良知工夫的必要性；而修證派的南野、東廓、緒山等人亦不反對現成良知。如是，現成派與修證派顯然不是對立的兩派，二者的差異性何在？又現成派的龍溪與歸寂派的雙江展開激烈辯論，修證派的南野、東廓、緒山等人亦與龍溪的立場一致，駁斥雙江之說，那麼，歸寂派與修證派的差異又如何說明呢？

同樣地，錢書的兩系統（現成和工夫）、五個流派（虛無、日用、主敬、主靜、主事）之說，也無法真正說明陽明後學的差異性。依筆者的理解，錢書「現成」與「工夫」的兩系統，是從「本體論」與「工夫論」的對立二分來說（這是許多大陸學者的基本區分框架），在此「本體」與「工夫」的區分中，再根據「義理宗旨之分歧」（頁132）分爲五個流派，圖示如下：

本體論	現成
	1) 虛無派：王龍溪、周海門、管東溟、陶石簣、陶石梁 宗旨：無善無惡
	2) 日用派：王心齋、王東崖、顏山農、羅近溪、何心隱 宗旨：百姓日用即道
工夫論	工夫
	3) 主靜派：聶雙江、羅念庵、劉兩峰 宗旨：主靜歸寂
	4) 主敬派：鄒東廓、劉獅泉、王塘南、季彭山 宗旨：得力於敬
	5) 主事派：錢緒山、張陽和、歐陽南野、陳明水 宗旨：事上磨練

錢書兩大系統的區分，將「本體」與「工夫」視爲對立面，基本上忽略陽明及其後學強調「本體與工夫合一」的思想特色。其結果，便產生似是而非的印象：似

¹³ 中純夫：〈吳震著《聶豹·羅洪先評傳》書評〉，《明代史研究》第32號（2004年），頁39-41。

乎強調現成系統的學者，只談良知本體而忽略致良知工夫；反之，納入工夫系統的學者，只言致良知工夫而不討論良知本體。然而，就整個宋明理學的義理而言，「本體論」與「工夫論」是道德哲學的一體兩面，本體論在於深究道德實踐之所以可能的超越根據，工夫論則在討論道德實踐的入路或步驟。二者在邏輯上互相函蘊 (implication)，對本體的體認決定工夫的實踐進路與型態；而從工夫的進路及其強調的重點，也顯示本體的豐富意涵。換言之，不論程、朱或陸、王之對立，抑或陽明後學內部思想之分歧，但各理學家的本體論與工夫論理應相應一致的。也許對個別的理學家，其本體與工夫的論述，也許有一致 (consistent) 或不一致 (inconsistent) 的問題，但卻不存在矛盾 (contradictory) 的關係。此關鍵性義理間架與意涵無法掌握，陽明後學的差異性便無法說明。因此，錢書所言虛無派的「無善無惡」不能只是本體論的主張，它必有「無善無惡」（無有作好、無有作惡）之工夫與之相應。同樣地，主敬派之「敬」，不僅是工夫上的「戒慎恐懼」，也是對良知本體的討論——「敬也者，良知之精明而不雜以塵俗也」¹⁴。如是，錢書「本體」與「工夫」兩大系統的區分就沒有必要。

再者，就五個流派言，錢書所歸納的宗旨如「無善無惡」、「百姓日用即是道」、「主靜」、「得力於敬」、「事上磨練」，皆是陽明後學的共識，此區分缺乏義理上的嚴密性。如主張「無善無惡」的龍溪，就會忽略「百姓日用常行」、「戒慎恐懼」（敬）、「虛寂」（主靜）、「事上磨練」嗎？而主張「歸寂」以「通感」的雙江，難道不關切「百姓日用即是道」、「事上磨練」嗎？而錢書對諸宗旨的理解，亦有義理上的偏差，如雙江的「歸寂」說強調：「歸寂以通天下之感，致虛以立天下之有，主靜以該天下之動。」¹⁵ 故歸寂之「寂」，本要通「感」；主靜之「靜」，也不與時空中的「動」相對；且雙江屢屢將其「歸寂」說與禪悟劃清界限，絕不會忽略「事上磨練」。就此而言，錢書認為雙江、念菴之主靜偏於「內在」，對陽明外在的「事上磨練」工夫不屑一顧（頁147），亦是不諳之論。又如東廓之言「敬」，乃是從良知「不睹不聞、戒慎恐懼」而來，是從「性分」（本體）上立言，此與程、朱「居敬窮理」、「涵養需用敬」之「敬」含義不同。陽明、東廓之「敬」，從本體上說，強調良知精明，不睹不聞；就工夫言，則主張戒慎恐

¹⁴ [明] 鄒守益：〈簡胡鹿崖巨卿〉，《東廓鄒先生文集》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書·集部》，第66冊影印清刻本），卷5，頁18b。

¹⁵ [明] 聶豹：〈答東廓鄒司成〉第一書，《雙江聶先生文集》（《四庫全書存目叢書·集部》，第72冊影印明嘉靖四十三年（1564）吳鳳瑞刻隆慶六年印本），卷8，頁40a。

懼、慎獨之功。而伊川、朱熹之「敬」，不從本體或道德主體之自覺言，而是實然之心的「主一」狀態，故陽明對朱熹之「敬」有所批判¹⁶。錢書卻將東廓所言之「敬」與朱熹所言之「敬」相混淆，而謂：「主敬派只不過想假借程朱的『居敬』說來糾正陽明後學偏於『內』或『外』的極端做法罷了。」（頁150）由此論斷，亦見錢書對宋明理學內部諸多義理的理解不夠精熟。因為，同一「詞語」，如「敬」、「靜」、「格物」、「未發／已發」等，在不同理學家的思想中，其概念意涵不一定相同；若只以表面的「形」似，來論斷義理，則必滋生更多的誤解。故錢書五個流派的區分，並未有效顯示陽明後學的義理差異性或特徵，依舊是籠統的概括。

因此，從岡田到錢書的分派，都是描述性的籠統概括，不具義理分判的有效性，無法說明差異性，其結果便落入相對主義的困境，出現錢書所謂「你中有我，我中有你」的現象（頁115註1）。筆者認為之所以出現此現象，不在於陽明後學作為歸類對象的錯綜複雜，而在於此種籠統式描述性分類法，在方法論層面上不足以判定各流派的學術宗旨與思想特徵。試想，此種籠統式的描述性分類法，實際操作時不得不將複雜的思想作標籤式的概括，求同略異，此乃思想的化約，如何能嚴密地分判學術的宗旨與思想特徵呢？因而，若要從學術宗旨與思想特徵來探討陽明後學，則此種籠統式、標籤式的描述性分類法可能必須放棄。換言之，與其對陽明後學分派分系，不如探問王學何以產生分化現象？陽明後學是否有共同的問題意識？以此再對陽明後學作深入的義理分析，如此才能豐富且拓展「陽明後學」這一研究領域。

有關王學何以分化這一問題，可以有多方面原因的探討。但若就義理本身而言，依據王龍溪與黃梨洲之說法，王學之分化，一是由於王門諸子「各以性之所近」理解「致良知」所造成的差異¹⁷；一是王門諸子對陽明工夫教法的不同取捨所致¹⁸。這兩種說法，都意味著王學分化不是因為陽明思想內部有矛盾所致，而是王門諸子對「致良知」有不同的理解、詮釋與實踐。但錢書卻將此問題滑轉為陽明思想中有易於產生分歧的矛盾因子所致。具體地說，錢書認為：「王陽明思

¹⁶ 見《傳習錄》上卷，第129條。凡本文所引〔明〕王守仁：《傳習錄》文，皆以陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）為據，卷數與編號亦從該書。

¹⁷ 王畿：〈撫州擬規臺會語〉，頁163。

¹⁸ 〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷17，頁361。

想從『誠意』到『致知』，從『天理』到『良知』的轉變，是其學說在不同時期所表現出來的不同理論形態，這對其門人後學思想的展開自然會產生重要影響。除此之外，陽明多變的教法，亦應是導致其門人後學對其學說理解的多義性，進而產生意見紛歧的關鍵因素。」（頁116）顯然地，錢書認為王學的分化，要從陽明思想與教法的不一致探求其因素。遺憾的是，錢書對於陽明思想的發展與理解，並不相應。

眾所周知，對於陽明思想的演變發展，錢緒山有「先生之學，凡有三變；其為教也，亦三變」之說。黃梨洲參照龍溪之說，也有前三變與後三變之別。對比之下，緒山的學三變即是梨洲的前三變，此即是：泛濫詞章、出入佛老、龍場悟道。此三變是不同內容不同趨向的、異質的轉變。而緒山的教三變（知行合一、靜坐、致良知）與梨洲的後三變（默坐澄心、致良知、時時知是知非，時時無是無非）雖有不同，但此三變是思想同質的發展與完成，皆以「致良知」為義理骨幹，其基本思想並沒有異質的轉變，所不同的只是工夫（教法）有困勉與純熟之別¹⁹。然而，錢書卻在緒山與梨洲說法之外，另以「從誠意到致（良）知」、「從天理到良知」來標示陽明中後期思想的轉變，而在其論述中，又顯示此轉變並非同質的發展，而是異質的取代，所謂：用「致知」代替「誠意」（頁56），用「本心良知」說取代「心即理」說（頁78）。

就「從誠意到致（良）知」言，錢書取陽明〈大學古本序〉原序與改序為據，認為陽明中年主「誠意」之教，晚年主「致良知」。並在義理上將此轉變解讀為：「陽明對『意』之內涵的轉換，就是從『誠意』到『私意』，從『好善惡惡』的意向到『有善有惡』的意念。而這一轉換過程，正是伴隨著『意』的地位的降低與『（良）知』的地位的上升同時進行的。」（頁62）又說：「由於王陽明對『意』之概念選擇的二重性，使得其門人後學對『意』的解釋和理解也發生了嚴重分歧。」（頁223）這樣的論斷，造成義理的混淆。誠然，當今學界都認為由陽明〈大學古本序〉原序與改序，可以看出陽明對《大學》「格物致知」的理解，是由以「誠意」為本，轉向以「致知」為本²⁰。但此轉變，並不意味著陽明的思想，先有「誠意」教，後有「致良知」教兩種不同的工夫論。

¹⁹ 參蔡仁厚：《王陽明哲學》（臺北：三民書局，1974年），頁5-20。

²⁰ 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁124。

細察〈大學古本序〉原序與改序之內容²¹，其開宗明義第一句話都是：「《大學》之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。」所不同的是，改序增入「致知」的解釋，強調：「不本於致知而徒以格物誠意者，謂之妄。」因而，筆者認為陽明之原序與改序都是針對朱熹言「格物」不本於「誠意」而發。因若依朱熹的解釋，「格物」與「誠意」將斷為內外兩截工夫，「格致」為先（知），「誠意」為後（行），格致工夫與自家身心生命沒有直接的關聯。故陽明批評朱熹說：「如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無着落處，須用添箇敬字，方才牽扯得向心身上來，然終是沒根源。」（《傳習錄》上：129）在這個意義下，陽明強調：「若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。」（同上）此即〈大學古本序〉原序、改序中「《大學》之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣」之義。換言之，陽明所謂「《大學》之要，誠意而已矣」，旨在將朱熹求之於外的「格物」工夫，轉向內在道德主體的覺醒與意識的純淨化。只是如何「誠意」這一問題，必得從「意之本體便是知」（《傳習錄》上：6）的「良知」作主，才能徹底解決此問題，是以陽明一再申明：「誠意的工夫只是格物致知。」（《傳習錄》上：129）因而，誠意沒有獨立的工夫意涵，誠意工夫實際指涉的是「格物致知」工夫。如是，〈大學古本序〉原序與改序的差別，在於前者以「格物」與「誠意」的討論為重點，強調「格物」必須本於「誠意」，但對於「致知」與「格物」、「誠意」的關係，沒有圓熟的論述；後者則進一步以「致知」工夫為中心，來統攝「格物」與「誠意」。總之，從〈大學古本序〉原序到改序，從陽明龍場悟道到「宸濠、忠、泰之變」後揭致良知之教，其工夫論的探究，皆以「誠意」為要（意動而後有不善，「誠意」是工夫論探問的重點），亦以「良知」為殫精竭慮的主軸（意之本體便是知），而「致良知」作為工夫論的樞紐與中心乃逐步圓成。職是之故，對陽明而言，緊扣「誠意」，貫穿「致良知」工夫；「致良知」工夫為主，統攝「誠意」。其後三變或教三變，皆以「致良知」為中心，並沒有「用『致知』代替『誠意』」（頁56）的義理轉變。

同樣地，錢書認為陽明中後期思想嬗變的基本軌跡是從「天理」到「良知」的轉變，也是對陽明思想極大的誤解。作者認為從「天理」到「良知」，意謂用

²¹ 陽明〈大學古本序〉原序作於正德十三年（1518，陽明四十七歲），不見於全集中，而見於羅整菴《困知記》三續二十章；之後陽明三易其稿，乃有嘉靖二年（1523，陽明五十二歲）的〈大學古本序〉改序，收入全集。今二序皆見於王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），下冊，頁1197、上冊，頁242-243。

「本心良知」說取代「心即理」說，用「致良知」說取代「存天理、滅人欲」說（頁78）。錢書從歷史發生的角度上，先指出「宸濠、忠、泰之變」是其本心說由「天理」發展到「良知」的轉折點（頁73）。另一方面，錢書也從義理上指出，陽明所謂的「心」，在其提出「良知」說之前，與程朱的「理」在內涵上是同一的（頁69）：雖然天理和良知都是就心體的內容或本質而言，但「天理」容易給人以固定的規矩格式的印象（頁79），「心即理」說，很容易使人「執一」（頁78）。因而，以「良知」取代「天理」，就能直接訴諸主體自性和情感生命，從而破壞「理」的神聖性和凝固性（頁78）。作者又認為「天理」（心即理）只具客觀之理的規範，「良知」則融合主觀之心、客觀之理與個體之情。如是，情感化與個性化是王陽明良知學說的主要特徵之一。由此作者又指出，良知的「情感化」與「個性化」是陽明後學產生分化的思想根源（頁84）。以上的論斷，於陽明思想之理解，真是「差之毫釐，謬以千里」！

首先，陽明於龍場始悟「格物致知」，其內容即是「心即理」，所謂：「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」²²自此陽明與朱熹分道揚鑣，殫精竭慮於其「格物致知」思想的發展與完成。因此，「宸濠、忠、泰之變」後才揭致良知教，正意謂其「致良知」教已經完成，而不是意味陽明之前不關切「良知」，也不意味陽明放棄「心即理」說，而「專提致良知」說（頁45）。對陽明而言，「心即理」是其「致良知」教的拱心石與理論奠基處。若放棄「心即理」說，陽明之「致良知」教無從建立。要言之，陽明所體會的「心」本身即是能自立道德法則（天理）、超越而內在的主體，亦即是「良知」，故「心即理」亦意謂著「良知即是天理」（《傳習錄》中：169）。而朱熹以「氣之靈」、「理與氣合」所界定的「心」，只能「心具衆理」，故陽明以「析心與理爲二」批評之。據此，陽明與朱熹所體會的「心」，其本質與內容都不同。其次，陽明所謂的「理」，並不外求，乃是從「心」（良知）的道德決斷（知是知非）來呈現，亦即此「理」的存有乃在「心」的活動中彰顯。就此而言，陽明所言的「理」與朱熹只存有而不活動之「理」也不同；「心即理」之「理」既不是凝固的，也不可能僵化爲固定的規矩格式。由此可見，錢書對陽明「心即理」的理解，有其偏差。

類似的問題，亦出現在錢書對「良知」意涵的理解上。陽明之言「良知」，既是「知是知非」的道德決斷能力（良知只是個是非之心），也是「天理自然明覺發

²² [明] 錢德洪：〈年譜〉，見王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁1228。

見處」(《傳習錄》中：189)——良知即是天理。推其極致，良知亦是「造化的精靈」(《傳習錄》下：261)，生天生地。因此，就良知之「知是知非」言，人人當下可一反觀而自得，良知是道德實踐的主觀根據；而從良知只是「一箇真誠惻怛」(《傳習錄》中：189)言，良知也是純粹至善的道德情感。因而，錢書以良知的「個性化」來指涉良知的認識功能，卻忽略良知的主觀性並不背離其客觀性；而以良知的「感情化」來意謂良知是「感性的心理直覺」(頁81)，卻未察覺良知作為「至善」的道德情感，並不同於「可善可惡」的七情與欲望。由此可見，錢書對陽明思想的中心概念——良知——也缺乏相應而客觀的理解。分析至此，可知陽明的「心即理」與「致良知」，義理互相函蘊，「天理」與「良知」名異實同，二者相承，並不互斥；錢書以「良知」取代「天理」的說法，實是義理的曲解與混漫。當然，錢書要從陽明思想的矛盾與中後期思想的嬗變來尋找王學分化的思想基礎，也是徒然的。

值得注意的是，錢書還從陽明對「意」範疇選擇的二重性，來說明陽明後學「主意說」的形成與終結。但錢書之分析的義理基礎，仍是薄弱的。錢書認為從先秦開始，對「意」的範疇就有兩種理解：一是《論語》的「毋意」說，一是《大學》的「誠意」說。前者之「意」為私欲意念，是不善的「私意」；後者為「好善惡惡」的從善意向(頁60)。更確切地說，意念之意同於「毋意」之「意」，「意」等同於「念」，是就人的邪惡意念言；意向之意同於「誠意」之「意」，「意」等同於「志」，是就人的善良意志而言(頁214)。此乃錢書所謂「意」之歷史概念考察的兩條思路，而此兩條思路是矛盾的。從而作者推出陽明言「意」也有此矛盾的雙重性，使得其門人後學產生嚴重分歧。故王龍溪、聶雙江取前者，注重「意」(念)的隨意性、多變性；王一庵、王塘南注重取後者，注重「意」(志)的專一性和定向性(頁223)，而劉念臺(戡山)則是王學主意說的最後完成者(頁252)。

上述錢書對「意」之歷史概念的考察，實背離文本的意涵。因為，就文本脈絡而言，「毋意」與「誠意」之「意」內容不同。《論語·子罕》「子絕四：毋意、毋必、毋故、毋我」之「意」，乃是動詞，作「臆測」解(「億則屢中」)較朱《注》作「私意」、《集解》作「任意」解為長²³。而《大學》之「誠意」乃「誠其意」，「意」作為名詞，為動詞「誠」(好之、惡之)的受詞(善意、惡意)。故

²³ 參〔宋〕朱熹集註，蔣伯潛廣解：《論語新解》(臺北：啓明書局，出版年不詳)，頁119。

兩文本脈絡之「意」並非如錢書之區分。再者，即使朱熹將「毋意」之「意」作「私意」解²⁴，在概念層次上，也與「誠意」之「意」相同，二者皆是「心之所發」，前者為應去除的「私意」（惡念），後者為已誠之後的「誠意」（真實的意念，善念）。實則，宋明理學的主流思潮，尤其是朱熹與陽明，論及「意」的討論，根據在《大學》之「誠意」，而非《論語》之「毋意」。而自漢鄭玄（康成，127-200）已降，至朱熹、陽明，多以「心之所發」的「意念」來解釋「誠意」（誠其意）之「意」。雖然朱、王在理論體系與對《大學》的詮釋上有偌大的差異，但他們對「意」（誠意）的理解是一致的。朱熹言「意者，心之所發」²⁵，陽明也說：「心之所發便是意」（《傳習錄》上：6）。既然「意」是「心」所發動而對物有所執取的意念，它就不是純粹至善的心體。故陽明乃謂：「蓋心之本體本無不正，自意念發動而後有不正；故欲正其心者，必就其意念之所發而正之。凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭；則意無不誠，而心可正矣。」²⁶在這個意義上，「誠意」之「意」作為「意念」，乃是落於經驗世界中「有善有惡」、「可善可惡」的意識活動，陽明以「有善有惡意之動」來界定。如是，「意」本身無法決定其善惡方向，必得訴諸其超越的主體（意之本體便是知）——良知，來使意念純化。由此可見，錢書對「意」之概念的歷史考察，及其所言陽明對「意」的二重性判斷，皆不能成立。

事實上，陽明逝世後，門弟子對陽明「意為心之所發」的論點，大都有共識。然而，也在他們實踐「致良知」教時，陽明後學如王塘南、王一菴對「意為心之所發」的論點，提出不同的看法。不過，他們的質疑並不來自於錢書所謂陽明對「意」的二重性解釋，而是來自於他們對「致良知」的不同體驗。如江右王門的王塘南，其學從收斂而入，「以透性為宗，研幾為要」，強調從性體來體驗良知本體生生之機，不從念慮起滅。因而，「知」與「意」皆是性體的呈露，所謂：「意者，知之默運，非與之對立而為二也。」²⁷又如泰州學派的王一菴（棟）也從自家體驗而提出質疑：「舊謂意者心之所發，教人審幾於動念之初。竊疑念既動矣，誠之奚及？」一菴此番提問，普遍發生於陽明後學的工夫實踐過程中。而一菴的體驗所得，則是：「蓋自身之主宰而言，謂之心；自心之主宰而言，謂

²⁴ 朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁109。

²⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），卷5，頁96。

²⁶ 王守仁：〈大學問〉，見吳光等編校：《王陽明全集》，下冊，頁971。

²⁷ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷20，頁475。

之意。心則虛靈而善應，意有定向而中涵，非謂心無主宰，賴意主之。自心虛靈之中，確然有主者，名之曰意耳。」²⁸「意」不是「心之所發」而起滅不定的「意念」，而是「心之主宰」。一菴的論點並未體系化，直到劉戡山提出「心所存主之謂意，非以所發言也」²⁹，才從本體論與工夫論上證成「誠意」（慎獨）之學。故戡山標舉「誠意」說，與陽明後學的問題意識有關；而陽明後學的問題意識，也與「意」相關。

（二）陽明後學的問題意識

從王門諸子「於良知宗旨不敢有違」來看，肯認「良知」為本體是陽明後學的共識，沒有異議。然而，對於如何「致良知」，則各有不同的體驗與工夫入路。就此而言，陽明後學的問題意識原先是聚焦於工夫論（如何「致良知」）的討論，不在於本體論（良知本體）的爭議。此即黃梨洲所言：

然「致良知」一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下各以意見攙和，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意。³⁰

然則，陽明「致良知」的本意當該如何理解？陽明於「天泉證道」時已定調說：「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下工夫。」（《傳習錄》下：315）依此思路，陽明所指點的「致良知」工夫可作如下的理解：至善之良知心體人人本具，時時呈現，吾人即在良知「知善知惡」的道德決斷中，識得良知本體；而具體的道德實踐，就落在以良知之「知善知惡」來使「有善有惡」之「意」純化，也使意之所在之「物」，「正其不正以歸於正」。此即陽明以「致知」而「誠意」、「格物」的工夫論要旨，也是陽明「致良知」的立言本意。因此，在「致知」以「誠意」、「格物」之時，三者只是一事，良知的「知善知惡」對於「有善有惡」的意念有先天的主宰力量，而非落後於善惡交錯的意念中而無法去除欲根。然而，陽明此義並未得到善解。因為，陽明後學與陽明在工夫論上的問題意識已經不同了。

對陽明而言，其問題意識主要是針對朱熹「格物窮理」之「求之於外」與

²⁸ 同前註，卷32，頁734。

²⁹ [明]劉宗周：〈大學古本參疑〉，見戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第1冊，頁718。

³⁰ 同前註，卷10，頁179。

「支離」而發，故陽明關注的是工夫的「入路」問題。是以黃梨洲讚曰：「自姚江指點出『良知人人現在，一反觀而自得』，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。」³¹但對陽明後學來說，他們已經無須回應朱熹格物窮理所帶來的工夫「入路」問題，而是向陽明提問：如何「致良知」？因為，不少陽明親炙或私淑弟子，如王龍溪、錢緒山、鄒東廓、陳明水、歐陽南野、聶雙江、羅念菴等人，在實踐陽明「致良知」教的過程中，都實際意識到「在意念上落實為善去惡」之功的繁難與弊端，從而要求在「良知心體」（本體）上用功³²。換言之，陽明後學意識到「致良知」有兩種工夫路向：一是在先天心體（良知本體）上用功，一是在後天意念上對治。他們認為在「有善有惡」之意念既起後，再以良知「知善知惡」之發用對治之，則「良知」亦隨「意念」起滅而作用，不能炳於幾先，防於未然，故是第二義工夫，而非第一義的究竟工夫。如同劉戡山所言：「只教人在念起念滅時，用個為善去惡之力，終非究竟一著。」³³因而，「致良知」的工夫，乃落在防患於未然、意念未起之前的「良知本體」上。用陽明〈大學古本〉改序最後一句關鍵性的話來說，即是：

噫！乃若致知，則存乎心悟；致知焉，盡矣³⁴。

如此一來，如何「致良知」的工夫問題，便轉為如何「悟良知本體」（致知存乎心悟）或是「保任良知本體」的問題。其實，對陽明來說，一旦言及「致良知」，就已預設人人一反觀即可悟得良知。而「致知」以「誠意」，也不是可以區分為先天與後天兩種工夫路向。就此而言，良知需「自悟」，本不是問題；陽明的「致良知」

³¹ 同前註。

³² 參彭國翔：《良知學的開展——王龍溪與中晚明的陽明學》，第6章〈中晚明陽明學的本體與工夫之辨·究竟工夫〉，頁365-384。

³³ 劉宗周：〈答韓參夫〉，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，第3冊上，頁422。

³⁴ 筆者認為陽明「致知存乎心悟」一語，意味著陽明後學的問題意識，不可輕忽。但《王陽明全集》將此句標點為：「乃若致知，則存乎心；悟致知焉，盡矣。」（頁243）陳來亦誤讀（《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁122）。依筆者之見，「致知存乎心悟」之義，即是「致良知」工夫存乎「心體之自悟」（悟心體），即在本體上做工夫之義。王門諸子或有引用，亦是此義。如緒山之會語即載：「問：『致知存乎心悟？』曰：『靈通妙覺，不離於人倫事物之中，在人實體而得之耳，是之謂心悟。世之學者，謂斯道神奇祕密，藏機隱竅，使人渺茫恍惚，無入頭處，固非真性之悟。若一聞良知，遂影響承受，不思極深研幾，以究透真體，是又得為心悟乎？』」見黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷11，頁230。又歐陽南野也說：「先師謂『致知存乎心悟』，若認知識為良知，正是粗看了，未見所謂『不學不慮，不係於人』者。然非情無以見性，非知識意念則亦無以見良知。周子謂：『誠無為，神發知。』知神之為知，方知得致知；知識之無為，方知得誠意。來書啓教甚明，知此即知未發之中矣。」見同上書，卷17，頁366。

工夫，也沒有先天立體與後天對治意念的兩種路向。有趣的是，在陽明後學共同意識到在先天「心體」（良知本體）上用功的重要性時，如何「致良知」的提問，卻轉為如何「悟本體」的問題，成為工夫論探究的焦點。實則，此「悟本體」的工夫，其全副精神是「在本體上做工夫」，更確切地說，即是悟本體與保任本體。此工夫相對於在後天「意念」上作為善去惡的工夫，龍溪、雙江均稱之為「先天之學」，彭書名之為「究竟工夫」，筆者以「第一義工夫」來指涉。值得注意的是，對陽明後學來說，上述兩種工夫路向並非截然對立，彼此矛盾不相容；相反地，此兩種工夫的對比，是從「實踐的優先性」來說的，其目的是以在先天心體（良知本體）上用功為優先，才能使「為善去惡」的工夫徹底落實。總之，陽明後學對如何「致良知」的提問，便以「第一義工夫」（在本體上做工夫）作為共同追求的目標。在此目標下，陽明後學對「第一義工夫」各有不同的論述重點與實踐步驟。

以追求「第一義工夫」作為陽明後學共同的問題意識，錢書、吳書在論及王學分化與陽明後學時，都未意識到。只有彭書獨具慧眼，從諸多王門諸子與湛甘泉門下弟子的工夫實踐中，指出「追求究竟工夫的趨向」是當時普遍的現象（頁374）。筆者則要進一步指出，追求「第一義工夫」是陽明後學的主要問題意識，它意謂：道德實踐的本質工夫，必以本體的呈露覺悟與保任護持為優先，而非只是意念雜思的克除。尤有進者，陽明後學內部的許多義理辯難，便是環繞著此工夫論的問題意識而展開的；而如何在本體上做工夫，乃成為陽明後學到明末劉戡山所關切的重要工夫論課題。

掌握了追求「第一義工夫」作為陽明後學的主要問題意識後，陽明後學諸家的理論特色與差異性，就可清楚地比較出來。如王龍溪、錢緒山、鄒東廓、陳明水等王門諸子雖與聶雙江、羅念菴往復辯難，但在追求「第一義工夫」的立場上卻是一致的。而王門諸子的差異性，就在於他們對如何「致良知」（如何「悟本體」、如何追求「第一義工夫」）的工夫主張不同。故王龍溪的先天正心之學、錢緒山之強調「誠意」、鄒東廓之「得力於敬」、陳明水之「合寂感為一」、聶雙江的「歸寂」說、羅念菴的「收攝保聚」說，乃至劉兩峰之「以虛為宗」、劉獅泉之「悟性修命」、王塘南之「以透性為宗，研幾為要」、羅近溪之強調「赤子之心、不學不慮」等主張，都是「第一義工夫」。因此，陽明後學彼此間的理論差異與特徵，應從如何回應「第一義工夫」的不同來探究。

有趣的是，當陽明後學實踐「致良知」工夫發生疑難時，他們或者返回陽明

思想內部再印證，或者回溯陽明之前的宋明理學家再深究，或是求諸儒家經典如《易傳》、《中庸》、《大學》再尋找資源。因此，陽明後學所提出的不同「致良知」工夫（第一義工夫）中，有本諸陽明思想的闡釋，如龍溪的「四無」論；也有重新以周濂溪、程明道、陳白沙等人的思想詮釋陽明的「致良知」教，如羅念菴之「收攝保聚」說；當然也有憑藉《易傳》、《中庸》、《大學》等經典的重要概念來詮釋陽明的「致良知」教，如聶雙江之「歸寂」說。除上述三種思想資源外，陽明後學也在如何悟先天「本體」的工夫取向下，吸納佛教、道教的工夫。因而，諸多思想資源常交織在陽明後學諸理學家的思想中，構成他們理解與詮釋陽明「致良知」教的「前理解」經驗。也因為諸家「前理解」經驗的不同，所以對「致良知」工夫產生諸多「不一樣」的理解，藉此也顯示出陽明後學豐富的思想與特色。值得注意的是，儘管陽明後學大都宣稱自家思想本於陽明之教，但他們對「致良知」工夫的不同主張，同時影響到他們對「良知」本體的不同理解，良知意涵也隨之有不同的側重面。陽明後學乃由「致良知」工夫的不同主張，轉為對「良知」本體意涵的不同理解。換言之，陽明後學的諸多論辯，是以「談本體、說工夫」為主軸³⁵。如此一來，陽明後學在義理的論辯上，就有三個值得關注的焦點。

第一，在「良知」本體方面，由於「第一義工夫」的強調，陽明「知是知非是良知」的界定，開始受到質疑。如雙江就認為「知是知非」、「知愛知敬」是「知覺」，而不是「良知」本體，而以「未發之中」來界定「良知」本體³⁶。但另一方面，陽明親炙弟子如龍溪、緒山、東廓、洛村、明水等人，皆守陽明「致和即所以致中」³⁷的義理矩矱，堅持必須從良知之「時時知善知惡、時時無善無惡」的活動中來體認「良知」。故對於龍溪所言「無善無惡」與「見在良知」的觀點，以上陽明之親炙弟子大都無異議。然而，捨良知之「用」，而求良知之「體」的理解模式，卻慢慢影響至明末理學思想的發展。第二，在「致良知」工夫方面，也因「第一義工夫」的追求，出現王龍溪所謂「即本體為工夫」與「用工夫以復本體」的不同工夫路向³⁸；前者為「頓入」，後者為「漸入」，二者皆關注於「本體」

³⁵ 龍溪云：「自先師提出本體、工夫，人人皆能談本體、說工夫。」見王畿：〈沖元會紀〉，《龍谿王先生全集》，卷1，頁100。

³⁶ 聶豹：〈送王惟中歸泉州序〉，《雙江聶先生文集》，卷4，頁5a-b。

³⁷ 黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷17，頁361。

³⁸ 龍溪云：「夫聖賢之學，致知雖一，而所入不同。從頓入者，即本體為工夫，天機常運，終日兢業保任不離性體，雖有欲念，一覺便化，不致為累，所謂性之也。從漸入

的覺悟與保任，故唐君毅又以「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」來描述此兩種「悟本體」的工夫類型³⁹。事實上，從「頓入」者，不廢「漸修」，王龍溪、王心齋、羅近溪等人屬之；從「漸入」者，亦都有「頓悟」本體的真實體驗，故不否認「悟以起修，修以證悟」，錢緒山、鄒東廓、聶雙江、羅念菴等人屬之。由此必涉及「本體」與「工夫」辯證發展之問題。據此，龍溪等人強調「悟本體」，卻不忽略「工夫」；而雙江等人雖致力於「用工夫」，卻也關注「悟本體」。第三，由「本體」與「工夫」的辯證關係，也使「本體與工夫合一」在諸多論辯中成爲重要的理論判準。

事實上，如果不能掌握陽明後學的主要問題意識，則在探究陽明後學諸家思想時，則無義理統緒，諸家思想的內在義理難以深入理解，諸家的特色與差異性難以嚴密地辨別，陽明後學諸多看似繚繞的辯論也無法處理。因而，筆者認爲，在陽明後學義理思想的探討上，問題意識的掌握，將影響此學術領域的研究深度。以下茲舉錢書、吳書、彭書所共同探討的陽明後學——王龍溪——評論之。

由於彭書掌握了陽明後學追求「第一義工夫」的問題意識，也掌握陽明後學中「本體與工夫合一」的義理主軸，所以在分析龍溪思想時，先從本體論上分析龍溪的「良知」觀。其中，作者對良知「有」、「無」二重性的闡釋，以及「見在良知」的詮釋，都有獨到之處。例如，作者將龍溪對良知「空」、「虛」、「寂」、「無」的形容，歸納爲良知之「無」的特性，以此來說明良知作爲道德法則的「形式性」。作者進一步指出，正由於道德法則的形式性，才能使每一個具體行爲具備真正道德性。如此一來，良知之「有」意謂道德法則的「本質內容」，良知之「無」意謂道德法則的「作用形式」，「有」與「無」構成良知兩個不可分割的向度。在這個意義下，良知之「無」並不意味著存有論上「實在性」的取消，與佛教之「無」迥然不同。因而，環繞在龍溪思想上雜揉佛、老的指控，在義理上即可釐清。其次，彭書再從工夫論上揭示龍溪的「致良知」工夫，闡發龍溪的「先天正心之學」的意涵，指出龍溪的「先天正心之學」實乃龍溪對陽明「致良知」工夫的進一步闡釋。作者相應於前述本體論上良知「有」、「無」二重性的意涵，指出龍溪如何從先天「心體立根」（有）與「無中生有」（無）來建構其工夫論的內

者，用工夫以復本體，終日掃蕩欲根，祛除雜念，以求順其天機，不使爲累，所謂反之也。」見王畿：〈松原晤語〉，《龍谿王先生全集》，卷2，頁208-209。

³⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇：宋明儒學思想之發展》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁374-379。

容，而此先天正心之學，其緊要處就在於「一念工夫」。此從良知「最初無欲一念」而來的「一念工夫」（念念致良知），將先天正心之學與後天誠意之學統合，最能顯示龍溪工夫論的獨特之處。在此先天工夫的恰當理解後，作者也對龍溪先天工夫所可能產生的流弊，予以評價。彭書於本體與工夫兩面雙彰後，接著討論龍溪的「四無」論，並從存有論意義上的「四無」與境界論意義下的「四無」，來闡發龍溪「四無」論的精義，指出龍溪之「四無」並不與陽明「四句教」對立，「四無」論只是揭示「四句教」中一個隱涵的向度，使其在表述上更為圓足。換言之，陽明晚年對良知之「無」的表述雖有提及，但直到龍溪之「四無」論才有系統的表述。因而，作者乃從以「有」合「無」的精神方向，為龍溪之「四無」論，予以思想上的定位。此外，作者對龍溪與佛、道二教的交涉，也基於文獻與義理上的解析，讓我們注意到陽明後學對佛、道思想的吸納。基於前述龍溪思想的掌握，作者在論述龍溪對佛、道思想的判攝與融通時，一方面能分辨出龍溪乃從境界論的向度上或工夫論的轉化上吸收佛、道思想，另一方面也從存有論上儒家與佛、道的根源性差異，指出龍溪植根「儒學」的自我認同。這樣的分析，既保有龍溪善紹陽明、歸宗儒家的本懷，也未抹煞龍溪對佛、道思想吸納的豐富面向。最後，任何探討陽明後學的研究，一旦論及思想義理，則不能忽略陽明後學內部的義理論辯。對於研究者而言，釐清陽明後學的義理論辯之挑戰性較高，也最能彰顯陽明後學的理论深度。彭書由於掌握到「本體與工夫合一」的義理主軸，因而將龍溪與其他王門諸子的論辯，如良知異見、究竟工夫、知識之辨、現成良知之辨、無善無惡之辨、格物工夫之辨等論點，統攝在「本體與工夫之辨」下，做出精確的分析。總之，彭書由於掌握到陽明後學的主要問題意識，使其對王龍溪思想的研究，同時具備理論的深度與廣度。筆者認為，在目前陽明後學研究的領域內，彭書是一部值得參考的研究範例。

相對地，錢書對於王龍溪的研究，因無法掌握到陽明後學的問題意識，使其旁徵博引的文獻，難以匯歸於義理的辨析上。如錢書分別於中篇第三章的「虛無派」與下篇第一章〈二王思想的異同及其特質〉提到王龍溪，但其論述與辨析甚為粗糙。在「虛無派」的論述中，錢書對龍溪「四無」說於中晚明思想界所引起的批評，做了簡要的描述，但並未辨析「四無」說的義理內涵，僅以三個共同特點來涵蓋龍溪在內的思想。此三個特點是：一是本體虛無說與佛、道的空無論相近；二是龍溪與「三教合一」的思潮；三是龍溪「無善無惡」之主張所引起的流弊。此三個特點只能視為龍溪思想的學術史現象觀察，無法呈現龍溪思想的內在

義理。而在王龍溪與王心齋二王思想異同的比較中，錢書雖討論了「現成良知」，但依舊是不相應的理解。作者將「現成良知」分為「良知具足」與「良知見在」兩個命題，認為前者強調良知的先天完備性，後者強調良知的後天顯現性；並進一步推論出，「良知具足」是完成良知（使良知無虧缺）的反命題，而「良知見在」是對體現良知（使良知無障蔽）的否定（頁175）；從而論斷出龍溪「現成良知」導致捨棄工夫，衍變為「任情縱欲」的流弊。作者似乎不知「現成良知」是從本體論立言，它是工夫論所以建立的超越根據。正因為良知具足與當下顯現，才能使「致良知」工夫（使良知無虧缺、使良知無障蔽）成為可能。「本體」與「工夫」並不對立，而「本體」與「工夫」相應而合一的義理主軸，作者顯然錯解了。而龍溪思想的內在義理與其可能產生的流弊，作者也混為一談。顯然地，正因為無法掌握陽明後學的問題意識與義理主軸，錢書對龍溪思想的義理分析是模糊且薄弱。

至於吳書對王龍溪思想的理解，又呈現另一番面貌。也許吳書在序章與第一章已經討論了龍溪較易引起爭議的「現成良知」與「無善無惡」說，因此，吳書第七章的〈王龍溪論〉則將所有論述的重點集中在龍溪與道教養生術的關係上。不過，在序章與第一章的討論中，作者對龍溪的「現成良知」與「無善無惡」之說，採取學術史的論述脈絡，提供明中葉到清初諸思想家對這兩個概念的不同理解。這樣的論述策略，固然提供讀者以宏觀的視野來理解此二概念與陽明後學思想的關係。然而，在此論述中，我們看到諸多理學家對龍溪此二概念的不同解讀與批判，而龍溪此二概念在其思想中的獨特意涵反而隱而不彰。如作者對於龍溪在本體論層面上所言的「無善無惡」之說，雖然有相應的理解，也指出龍溪在工夫論上為何要強調「無」字訣的意圖所在。然而，作者卻由此推演龍溪之說可能導致「談本體而略工夫」的思想傾向。作者的論據有二，一是「即本體便是工夫」與「即工夫便是本體」的重點是工夫而不是本體，本體之「無」畢竟在工夫之「有」中才能彰顯其意義和價值（頁90）。此論斷忽略王門諸子「本體與工夫合一」的義理主軸。因為，相應於「良知」本體之「有」（至善），龍溪有「心體立根」的工夫；相應於「良知」本體之「無」（無善無惡），龍溪有「好惡無所作」等去執的工夫。批判龍溪「略工夫」的指責，在理論上是失焦的。再者，作者認為「無善無惡」是理論問題，「為善去惡」是現實問題，龍溪專注於前者而無法解決後者。然而，從前述陽明後學追求「第一義工夫」的意圖來看，龍溪之言心體「無善無惡」，正是要使「為善去惡」的意念對治工夫，有一根本的解決之道，二

者並不對立矛盾。當然，龍溪之據心體「無善無惡」而言的先天正心之學，在哪一個歷史發生意義下容易產生「略工夫」的流弊，那是另一個層次的問題。因此，吳書似乎未意識到追求「第一義工夫」是陽明後學的主要問題意識，也未能掌握到陽明後學「本體與工夫合一」的義理主軸。就此而言，吳書之序章與第一章，雖觸及龍溪的重要思想概念，但其理解仍不夠深入。

雖然如此，吳書第七章則呈現龍溪思想另一面向的探討。吳書以龍溪的〈調息法〉為切入點，輔以〈天根月窟說〉一文，展開龍溪對道教養生術的吸納，彰顯龍溪思想的道教觀（頁349）。吳書在此章的論述中，不斷強化龍溪思想與道教養生術的關係，如〈調息法〉的「委心虛無」與道士「委志歸虛無」之說相似，又認為龍溪思想中「無心」之概念，並未出現於儒家典籍，此乃源自佛、道二教之概念。作者又認為龍溪所言之「無中生有」乃道教內丹學的「玄機」，足見龍溪對道教之內丹術也了然於心。同時，作者亦參照《參同契》之煉丹口訣，指出龍溪將「向晦宴息」比附於「亥子之間」，似有牽強之處（頁329）。此外，作者亦認為龍溪重視「身心一體」、「性命合一」之說，在內涵上卻接近於道教內丹學的觀點（頁339）。而在「天根月窟」的討論中，龍溪一方面承認「天根月窟」闡述的是一種「先天之學」，另一方面又不能接受養生家「任督周天之說」（頁346）。總之，在吳書的論述中，作者一方面強調龍溪受道教養生術影響極大，另一方面又指出龍溪對道教的比附，並與道教養生術保持距離。此矛盾的現象當該如何解釋呢？

如果我們從陽明後學追求「第一義工夫」的問題意識著眼，就不難理解。因為，無論是〈調息法〉或〈天根月窟說〉，二者指向的都是「先天之學」的追求與關注。對於如何「在本體上做工夫」、如何「悟本體」，陽明後學皆有不同的體驗與主張。但龍溪透過對道教養生術的吸納，予以儒家工夫意涵的轉化，展現出一套具體可操作的方法與步驟，由此也豐富儒家工夫論的意涵。如此一來，同一道教詞彙，便有兩種意涵的解讀。如「無心」一詞，莊子、禪宗各有意涵，龍溪則順陽明四句教而予以發揮，其義理並不歸諸佛、道。又如「無中生有」，雖是道教煉丹術，但從龍溪批評「養生家不達機竅，只去後天渣滓上造化，可為愚矣」⁴⁰看來，龍溪之言「無中生有」的意涵是傾向於陽明而與道教養生術有別。同樣地，

⁴⁰ 王畿：〈南遊會紀〉，《龍谿王先生全集》，卷7，頁501。又查刻萬曆刊本《龍溪會語》所載文字稍異：「養生家不達機竅，只去後天渣滓上求造化，可謂愚矣。」（卷5，頁9b）

「身心一體」、「性命合一」皆是儒家義理所涵，而其實踐與論述方式，亦與道教有別，很難說龍溪此思想所受的道教影響遠甚於儒家。雖然如此，吳書對王龍溪思想的處理，背後的提問深具啟發性，即：「龍溪對道教養生之術所表現出來的莫大關心，這與陽明學乃至整個宋明理學的學術背景有何關聯？」（頁315）換言之，在宋明理學或陽明後學的研究中，儒家如何吸納道教的思想與工夫，是一個亟待開發探究的課題。不過，探究理學家對佛、道思想與工夫的吸納，其重點應在於理學家如何把佛、道思想與工夫予以儒家式的轉化或創造性的詮釋。畢竟，理學家的儒家自我認同與嚴辨儒、釋的思想自覺，從未混漫過，龍溪亦然。故宋明理學家與佛、道思想與工夫的交涉，仍有其主從之分。持平而論，相較於彭書，吳書對王龍溪思想的掌握，在問題意識與義理論辯上，仍是較為片面、薄弱的。

擴而言之，由於吳書的問題意識不顯，致使其在論述陽明後學諸家之思想時，雖察覺到異同彼此互存的現象，卻無法作出較為精準的義理辨析。如論及錢緒山，吳書認為緒山有接近龍溪與念菴的一面，卻也與重視悟說的龍溪不同，更難與主張歸寂的雙江契合（頁145）。論述陳明水時，吳書也察覺明水思想既有與「修證派」接近的一面，又有與「現成派」相通之處（頁275）。同樣的情形，也反應在吳書對南野的論述上（頁304）。那麼，僅就這些親炙陽明的第一代弟子言，其異同處究竟在何處？如果掌握到追求「第一義工夫」的問題意識，就較能對比出來。例如，從本體論上說，緒山、明水、南野等人對龍溪所言「無善無惡」與「現成良知」都無異議，但在「第一義工夫」的主張上，其差異便顯示出來。同是「第一義工夫」的追求，緒山之言「動而無動」、明水主張「慎獨」、「知幾」、南野之「循其良知」，偏重點各有不同，但皆不背離陽明以先天工夫統攝後天工夫的義理法度。而這樣的「第一義工夫」，相較於龍溪強調「無工夫之真工夫」，在表述與實踐上，較容易有所持循，也較能免去因不善解龍溪之學所產生的流弊，較為穩健。而劉戡山修正王學流弊所揭示的「慎獨」之學，其工夫路向，實與緒山等人較為接近，而不採取龍溪之進路。

四、相關義理問題的商榷

（一）羅念菴思想的評價

三書中，吳書在論及雙江、念菴與龍溪思想時，都特別指出，一旦涉及「存

心養氣」、靜坐、身心修養或身體鍛鍊時，與注重人倫的儒家相比，道教養生家能作出更多的提示（頁241）。不過，筆者之前已經指出，陽明後學在詮釋陽明「致良知」工夫時，特別是悟先天良知本體時，他們所汲取的思想資源是多元的，因而，吳書一再提示的宋明理學與道教養生術的關聯，是一深具啟發性且亟待開拓的研究領域，吳書也作出具體的研究成果。但是，對陽明後學而言，既然思想資源的取用是多元的，在作整體認識與評價時，亦必須持平對待各項思想資源的吸納，分析其本末輕重，否則就坐實一般印象中宋明理學家「陽儒陰釋」、「陽儒陰道」、「道本儒末」等表層的說法。

即以念菴為例，他與大多數的理學家一樣，「出入佛、老」是工夫實踐必經的嘗試，也是思想上必須面對的挑戰。因而，從歷史發生的角度來看，念菴與道教養生術的關聯不容置疑。但念菴在哪一個層面上吸納道教的養生術？從吳書的研究看來，念菴、雙江、龍溪等人是在「術」（工夫實踐的技術）的層面上吸納道教思想與工夫，這是「方便法門」，而非究極意義上的吸納。更重要的是，念菴等人對道教養生術的吸納，都進一步予以儒學意涵的轉化。換言之，儒家的工夫修養，不只是注重人倫秩序，它本有與「天道性命相貫通」的超越層面；在這個意義下，理學家對於「性命」之學的深究與實踐，本是儒學傳統的瑰寶，不必歸諸佛、道二教。固然，理學家追求的「性命」之學與悟道體驗，在「術」的層面有來自佛、道二教的刺激、吸納與轉化，但工夫的歸趣從未偏離儒家天道「於穆不已」、心體「純亦不已」的「道德意識」。如念菴學習靜坐，固受道教養生術的影響，但其「收攝保聚」說的更多思想資源是來自對濂溪「無欲故靜」與明道〈識仁篇〉、〈定性書〉的體認⁴¹。而徵諸念菴以「知幾之學」來界定「收攝保聚」之功，從〈松原志晤〉所描述「不見動靜二境」的「靜定工夫」看來，念菴的「收攝保聚」說，受明道思想的影響極大。尤其，念菴撰〈松原志晤〉同年，亦撰〈異端論〉三篇，批判佛、道二教，歸宗儒家而自信不惑。但吳書論及念菴「收攝保聚」說時，卻只將重點偏向道教養生術影響，忽略了念菴對明道思想的汲取，也未提及念菴對二氏的批判。如此一來，吳書雖強調念菴思想與道教思想的關聯，但並未進一步探討念菴如何對道教思想予以儒學意涵的轉化。這對念菴思想的整體評價，也不免有所偏差。

⁴¹ 有關羅念菴對周濂溪、程明道思想的吸納與深化，參古清美：〈羅念菴的理學〉，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年），頁171-207。亦參拙作：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁202-251。

(二) 無善無惡

陽明後學中，龍溪最喜言並強調「無善無惡心之體」與「見在良知」兩個概念。此兩概念，皆本於陽明，至龍溪乃成爲重要的哲學概念，也顯示龍溪對陽明思想的深化，同時也引起王門直至明末不少理學家的誤解。就「無善無惡」的義理解析言，彭書的分析最爲深入，但仍有可商榷之處。

誠如牟宗三所言，道家從「作用層」所揭示的「無」，一開始是個實踐 (practical) 上的觀念，不是個存有論的概念 (ontological concept)⁴²。因此，從工夫論來看，「無」是儒、釋、道三教的共法⁴³。但宋明理學立言的重點不在此，且自朱熹之後，因爲忌諱佛、老，故對「無」的表述，多以「禪」斥之，成爲禁忌，不能善解。直至陽明、龍溪才入室操戈，豁顯此義。故從宋明理學的發展脈絡來看，彭書以「有」合「無」來說明龍溪思想發展過程及其體系結構，是彭書可貴的創見。然而，彭書卻將「以有合無」（有無合一）擴大到解釋整個宋明理學的發展，指出：「『有無合一』，既可以作爲一種思想體系的靜態結構，又可以視作一種思想發展的動態過程。並且體系結構的形成，又往往是發展過程的結果。從某一視角看，整個宋明理學發展的基本主題之一就是如何在存有論『有』的立場上消化吸收佛老在人生境界論上『無』的豐富內容。因而宋明理學的整體發展，就可以看作一個以『有』合『無』的不斷過程，儘管不同儒者以『有』合『無』的最終結果並不相同。」（頁236-237）這樣的論斷，用於龍溪思想的解釋固無問題，但一旦用於解釋整個宋明理學的發展，則有待商榷。

事實上，從吳書梳理出的王（塘南）、楊（晉庵）之對立，顧（憲成）、管（東溟）之論爭，可以察覺到理學家對「無善無惡」的理解與詮釋，由王門內部到明末東林學派，都已逐漸偏離陽明與龍溪的立論要旨。在陽明後學的發展中，已有「攝心歸性」、從「心體」到「性體」發展的傾向。嗣後，劉戡山義理之「歸顯於密」、「以心著性」，主張「以意攝知」，兼論「心宗」、「性宗」，正呼應此傾向的發展。尤其，東林學派之顧憲成，從存有論的層面來舉揚「性善」之旨，遂將陽明、龍溪所言之「無善無惡」誤解爲佛教之以「以空爲性」，與陽明、龍溪之論全然不相應；但其說法至少顯示明末儒學內部一股反對「無善無惡」說的思潮。即使是透過批判朱學、修正王學而自成一家之言的劉戡山，對「無善無惡」說也

⁴² 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁91。

⁴³ 同前註，頁151。

橫生誤解，甚至作出違背史實的論斷云：「四句教法，考之陽明集中，並不經見，其說乃出於龍溪。則陽明未定之見，平日間嘗有是言，而未敢筆之於書，以滋學者之惑。」⁴⁴而黃梨洲也隨蕺山的腳跟轉，懷疑陽明之四句教與龍溪之四無⁴⁵。由這些例子看來，宋明理學的發展，至少從明中葉到明末，既未朝向「以有合無」（有無合一）的動態發展，也未顯示靜態的思想體系。筆者同意龍溪「以有合無」的思想，是儒、釋、道三教義理融合發展的高峰；但由整個宋明理學的發展來看，龍溪畢竟是個異數，大部分宋明理學家對佛、道思想的吸納，仍是較為保守的。由此可見，彭書將「以有合無」（有無合一）論斷擴大至整個宋明理學發展的解釋，實在推之太過。

此外，吳書與彭書討論「無善無惡」（或「見在良知」）時，都注意到陽明心學與「惡」的根源問題。吳書指出「不執著於善」並不能取代如何去惡的實踐問題（頁93）；並且認為陽明心學（亦包含陸學）過分強調了「本心」的絕對性，而忽視人性「惡」的問題；突出本心自然的層面，從而忽視了在變化氣質方面的努力，此是陽明心學的理论缺陷（頁18）。而彭書則認為，「無善無惡」這一討論，還觸及心學一脈在「惡的起源」這一具普遍意義問題上的所可能遇到的困境（頁17）。言下之意，吳書與彭書似乎認為主張「心即理」的陽明心學，對「惡」的起源缺乏明確與合理的解釋。此說法有待商榷。

實則，在實際道德實踐經驗中，強烈的道德意識必伴隨強烈的幽暗意識，如以「克念作聖」自期的念菴，就屢屢憂慮「欲根種種不斷」⁴⁶；篤信「見在良知」的龍溪，也深知：「世間薰天塞地，無非欲海；學者舉心動念，無非欲根。」⁴⁷故宋明理學不可能無視於「惡」的根源問題，否則工夫即無從確立。只是宋明理學內部諸家，對於「惡」的根源之解釋或有不同。即以朱熹與陽明為例，二者對於「惡」的根源皆有解釋。一般而言，宋明理學討論「惡」的概念時，用現代的哲學術語來說，大抵可涵蓋「道德之惡」（moral evil）與「自然之惡」（physical evil）。前者是指意志在自由的情況下違反道德的善所作的錯誤抉擇及內心態度，後者則指存有者缺乏本性所應有的任何存有完美性，此項缺乏與倫理無直接關係，因而不

⁴⁴ 黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷首〈師說〉，頁8。

⁴⁵ 同前註，卷12，頁238-239。

⁴⁶ 〔明〕羅洪先：〈冬遊記〉，《念菴文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》，第1275冊），卷5，頁3a。

⁴⁷ 王畿：〈松原晤語〉，《龍谿王先生全集》，卷2，頁209。

具道德的意涵，如痛苦、生理上的殘疾等屬之。若用宋明理學的術語說，道德主體（心）不能自作主宰所產生的「惡」，便是「道德之惡」；天生氣質清濁、氣稟不齊所產生的缺陷，可說是「自然之惡」。當然，宋明理學家也許沒有如此清楚的區分，但心性之學與工夫實踐所關切的「惡」之問題，還是以「道德之惡」為主。吳書在指出陽明心學忽視人性「惡」的問題時，即引日本學者安田二郎的觀點作註，認為陽明理氣同一說的大侷限性，就是未能解釋「惡」這一現實問題（頁18、41）；亦以朱熹批評孟子只論性不論氣，未能解釋清楚「惡」的根源問題（頁17）。依此看法，吳書似乎認為須由「氣」來解釋「惡」的根源問題。誠然，朱熹曾批評孟子強調「性」而忽略「氣」，以致無法說明「惡」的根源。朱熹也一再藉由「氣質之性」來說明「惡」的形成。然而，朱熹所謂的「氣質之性」乃就天地之性墮在氣質中而言，並不與「天地之性」對反。嚴格地說，我們也無法在朱熹的「氣質之性」發現「惡」的根源。退一步從「氣質」說，氣質之清濁、剛柔、強弱之不齊，就其限制「理」之表現言，也許成為道德實踐之障礙，就此而言，「氣質」似乎可以說明「惡」的形成。但是氣質之差異至多可說明「自然之惡」，卻無法說明「道德之惡」。因而，朱熹必得將「道德之惡」的形成，歸諸「心之不幸」。故朱熹乃云：「惟心不幸而情自動，是以流於人欲，而每不得其正也。然則天理人欲之判、中節不中節之分，特在乎心之幸與不幸，而非情能病之，亦已明矣。」⁴⁸問題是，朱熹以「氣之靈」所界定的「心」，仍然屬於「氣」，難以超脫氣稟的限制，則心之幸與不幸終究無必然性可言。因而，有學者就指出：由於朱熹義理系統中的「心」，並不具有真正的道德主體之地位，故朱熹至多只能解釋「自然之惡」的形成，無法真正解釋「道德之惡」的形成⁴⁹。

相對於朱熹對「惡」之根源的解釋，陽明並不從「氣質」、「氣質之性」索解。陽明於「侃去花間草」（《傳習錄》上：101）一段之問答中，解釋了「惡」的根源：善惡全不在物，只在汝心；循理便是善，動氣便是惡。而與此相關的是「善惡只是一物」（《傳習錄》下：228）之論點。陽明認為：「至善者心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。不是有一箇善，卻又有一箇惡來相對也，故善惡只是一物。」（同上）其實，陽明「善惡只是一物」，與「善惡只在心不在物」之

⁴⁸ 朱熹：〈問張敬夫六〉，見陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第3冊，卷32，頁1245。

⁴⁹ 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），上冊，頁551-580。

義相同。陽明要表明的是：至善雖是心之本體，但至善之心在表現的過程中，若有「過」與「不及」之狀態，即是「惡」。換言之，「惡」本身沒有存有上的實在性，也不能實體化爲一客觀的外物來認知，它原是就吾人「本心」之「放失」而不能自作主宰言，故陽明所謂的「惡」實指「道德之惡」，而非「自然之惡」。在這個意義下，陽明不把「惡」的根源，溯源於時間上而找出個起點，也不歸諸於吾人天生既定的「氣質」，或是後天外物的「習染」。因爲若將「惡」的根源歸諸「心即理」之「心」，則是自相矛盾；若將「惡」的根源歸諸「氣質」與「習染」，則將陷入決定論，乃至命定論的觀點。其結果將導致道德責任無所歸屬，道德實踐工夫也失去意義。因此，陽明認爲「惡」的根源，當從本心（良知）之自我「異化」來理解。至於「本心」（良知）何以會「異化」？蓋主體的「最高自由」乃「本心」固有之能力。「自由」之「心」即涵蘊「異化」的可能，所謂：「『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與！」（《孟子·告子上》，第8章）這樣的解釋，正顯示「心」必得爲「惡」的產生負責（心之放失），是以「本心」（良知）成爲道德實踐之樞紐。陽明的觀點，其親炙弟子多能明之，我們從東廓、龍溪之詮釋《論語·顏淵》「克己復禮」就可以得到證實⁵⁰。就此而言，陽明心學對於「道德之惡」的根源所作的解釋，相較於朱熹的解釋，並未產生理論上的困境，反而更能切合道德實踐的本旨。如此一來，吳書、彭書的論斷——陽明心學無法合理解釋「惡」的根源——恐怕需要修正。

（三）見在良知

吳書與彭書對於龍溪「見在良知」的分析，都集中在「見在良知」與「感性知覺」的關聯上，但二者卻形成對立的解釋。吳書認爲，龍溪、陽明之言「現成良知」，是從道德情感的當下自然呈現來說，此即陽明所謂「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知，不假外求。」（《傳習錄》上：8）吳書認爲陽明此論點本於孟子而來，孟子以「孝悌」、「惻隱」、「孩提愛敬」之「情」來證明人性本善，此是以「情善」來證明「性善」，未能對道德情感與道德理性作出嚴格的規定，有理論上的重大缺陷（頁15-17）。依此論據，吳書乃以朱熹「性情之異」來理解孟子性善之義。朱熹認爲，「性」乃形而上之「理」，惻隱等四端之「情」乃形而下之「氣」，理氣不

⁵⁰ 參拙作：〈陽明後學「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，將宣讀於二〇〇五年四月南京大學「心靈環保與人文關懷」學術研討會。

雜。雖然如此，朱熹仍緊扣《孟子》「乃若其情，則可以為善」來論證性善。弔詭的是，筆者認為吳書所謂情善不能證明性善，正顯示朱熹理論的困境，而非陸王心學一脈的困境⁵¹。由於朱熹以心、性、情三分而理氣二分的義理間架來詮釋孟子「四端之心」，因而「四端」作為道德情感與「七情」之感性知覺沒有本質上的區分，皆是可善可惡的形而下之「情」，它與「仁、義、禮、智」之「性」有本質上的不同。這就是吳書所謂的「道德情感」（惻隱、辭讓、羞惡、是非）與「道德理性」（仁、義、禮、智）的嚴格規定。在此理解下，「四端」（或「愛、敬」）作為「道德情感」與自然本能的感性知覺無別，故吳書認為上承孟子、象山而來的陽明、龍溪「良知現成」說，導致直覺主義，用宋明理學的術語說，即是「認情為性」、「認欲為理」。然而，朱熹對孟子「四端之心」的理解是有問題的，孟子所謂「四端之心」，並未預設朱熹般性情二分的義理間架；相對地，四端之心是道德本心的發用，它直接顯現仁、義、禮、智之性，故孟子乃以「心善」證明「性善」。「心」、「性」俱是「理」，故「四端之心」是一能自立道德法則且悅樂道德法則的道德主體。即使將「四端之心」視為「道德情感」，它也不是形而下的感性之情（七情）。故牟宗三將「四端之心」名之為「本體論的覺情」（ontological feeling）⁵²，李明輝則借用謝勒（Max Scheler）的術語，認為「四端之心」應屬於「精神底情感性」之領域⁵³；韓國儒學特別將此論題主題化，而有「四七之辯」。就此義理的深究言，吳書將現在良知所顯現的道德情感活動，視之為經驗的感性知覺，實有未察；對「見在良知」之「顯在性」（頁8）的理解，仍未中肯綮。

另一方面，彭書對「見在良知」的理解，大體是相應的。但在詮釋過程中，作者使用「後天感性經驗的良知」（頁71）、「良知的經驗屬性」（頁351）諸語，容易引起誤解⁵⁴。因而，作者在論述時，就出現兩個類似對反的命題，一是表現為感性知覺的見在良知與作為先天本體的良知具有本質的同一性，一是良知與感性經驗、自然本能之間有內在一貫性。依筆者的理解，前者強調的是，作為先驗本體的良知必然要表現於後天的感性經驗世界中，但表現於後天感性經驗中的見在良知，它的活動具有先天的必然性（若火之始燃，泉之始達，沛然莫之能禦），

⁵¹ 參拙作：〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪為例〉，《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁407-450。

⁵² 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1987年），第3冊，頁277。

⁵³ 李明輝：〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），頁136。

⁵⁴ 筆者認為「良知體現為感性知覺」與「良知必須在感性經驗中呈現」語意不同。

與因外物引發而受經驗、自然法則決定的感性感覺活動不同。故隨時可呈現的見在良知，與先天本體的良知有本質的同一性。但依據後者，則見在良知與感性經驗、自然本能又並非截然二物。乍看之下，彭書前後兩論點自相矛盾。然而，以陽明「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞」（《傳習錄》中：168）來類比地說，作者要表達的實義是：良知不由「知覺」（感性經驗）而有，而知覺莫非良知之用；故良知不滯於知覺，亦不離於知覺。在這個意義下，「良知」對「感性感覺」有主宰作用，良知與感性感覺仍是異質異層的區分；而就良知之發用言，良知與感性感覺乃「不離」、「不滯」的關係。事實上，從陽明對「良知」與「七情」的討論，就可看出「見在良知」與「感性感覺」的關聯。陽明雖言「樂是心之本體」，但也辨明此樂（良知之樂）「不同於七情之樂」（《傳習錄》中：166），而陽明也曾順其弟子「知譬日，欲譬雲」之喻指出：「喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情。七者俱是人心合有的，但要認得良知明白。……七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽。然纔有著時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣。」（《傳習錄》下：290）據此，「良知」與作為感性感覺的「七情」有本質上的區分（猶「日」與「雲」為二物），必須良知作主（認得良知明白），才可說「七情順其自然之流行，皆是良知之用」。因而，彭書所言良知與感性感覺、自然本能的「內在一貫性」⁵⁵，當從此「不離」、「不滯」的關係來索解。否則「道德情感」與「感性感覺」將無從區別，「見在良知」所招致的誤解也由此漫衍。

（四）體用一源：本體與工夫合一

相對於陽明之前的理學論著，陽明後學的論著中，時時可見「本體」與「工夫」二詞並列而談，成為主要的論域，誠如龍溪所言：「自先師提出本體、工夫，人人皆能談本體、說工夫。」如是，「本體」與「工夫」的關係為何？便成為陽明後學關注的課題。因而，三書探討陽明後學諸家思想時，都注意到「本體」與「工夫」的關聯，如彭書梳理中晚明陽明學的本體與工夫之辨，就是以陽明與朱熹不同的「體用一源」觀來說明。筆者認為，「本體與工夫合一」是理解陽明

⁵⁵ 即如作者所引龍溪之言「知一也，不動於欲，則為天性之知；動於欲，則非良也」來說，「動於欲」之「知」，已是良知之異化，已非良知自身；此難以解釋良知與感性感覺、自然本能有「內在一貫性」。

後學義理論述的鎖鑰，有必要將此義理作更細密的分析，作為對三書論點的補充。

要理解陽明「本體與工夫合一」的意涵，必須從陽明對宋儒「體用一源」的轉化著眼。在宋明理學的發展上，「體用一源，顯微無間」之說首先見於伊川的《周易程氏傳·易傳序》，其用意在於詮釋「理」與「象」的關係。嗣後，經由朱熹的闡發與運用，成為朱熹哲學的主要思維方法⁵⁶。陳榮捷在〈新儒家範例：論程朱之異〉一文中，就將「體用一源」視為宋明理學的一個思維型範 (pattern)⁵⁷。值得注意的是，朱熹是以理氣二元、不離不雜的思維方式來詮釋伊川的「體用一源」。在此思維方式下，朱熹雖言體用不相離，卻也強調體用有別。尤有進者，朱熹將此體用觀運用得很廣，小至於常識性的說法，大至於宇宙論的解釋，乃至心性論的架構，朱熹都可以藉體用關係解釋之。因而，朱熹以理氣二分為主的「體用一源」觀，遂成大多數宋明理學家所熟悉的思維方式。不過，降至陽明，卻將朱熹偏重分解方式的「體用一源」予以「合一」的解讀與轉化。

相較於朱熹體用觀無所不包的運用，陽明則將體用關係縮攝於兩方面的解釋，一是良知本體，一是本體與工夫。就良知本體言，陽明指出：「體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？」（《傳習錄》中：155）此義陽明也屢次透過本體之寂感、未發已發來表述：「蓋體用一源，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）而陽明也強調藉「因用求體」而體會「體用一源」⁵⁸。因而，就良知本體之體用言，陽明常舉寂感、未發已發為例說明之。陽明以「未發之中」、「寂然不動」來表詮良知是不睹不聞、沖漠無朕的超越之「體」，又以「發而中節」、「感而遂通」來彰顯良知自能起明覺之「用」。前者著重良知本體之存有義——常體不易，後者強調良知本體之活動義——妙用無息。換言之，良知本體是「即存有即活動」（即體即用）的「生理」，

⁵⁶ 張永儒〈朱熹哲學思想之「方法」理論及實際運用〉一文裏有詳細的分析與說明。見鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》，上冊，頁341-369。又有關「體用」此概念發展的歷史性說明，參島田慶次：〈體用の歴史に寄せて〉，收入塚本博士記念會編：《塚本博士頌壽記念佛敎史學論集》（京都：塚本博士頌壽記念會，1961年），頁416-430；張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁62-70。

⁵⁷ 陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁78-86。

⁵⁸ 陽明云：「夫體用一源也，知體之所以為用，則知用之所以為體者矣。雖然，體微而難知也，用顯而易見也。……君子之於學也，因用以求其體。」見王守仁：〈答汪石潭內翰〉，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，頁146-147。

而非「只存有而不活動」的抽象「但理」⁵⁹。因而，陽明將「感」與「已發」視之為良知本體（理）之「用」（活動），而不歸於「氣」之活動，其親炙弟子多能掌握。但對於熟悉朱熹體用觀思維的理學家而言，就難以理解。如雙江與陽明親炙弟子長篇連續的論辯，其論點的差異，便在於雙江慣用朱熹「分而為二」的體用觀，而陽明親炙弟子所堅守的就是陽明「合而為一」的體用觀。

另就本體與工夫也可以言「體用一源」，如陽明就強調：

功夫不離本體。本體原無內外，只為後來作功夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。（《傳習錄》下：204）

又說：

合着本體的，是工夫；做得功夫的，方識本體。（《傳習錄拾遺》：3）

此就本體與工夫而言的「體用一源」，更不容易理解，即使是陽明親炙弟子也要經過一番深究後，才能了然於心。如緒山「嚴灘送別」的記載，就透露經數年用功，「始信本體、功夫合一」。（《傳習錄》下：337）實則，就「本體與工夫合一」而言的「體用一源」含有二義：一是本體（體）與工夫（用）必須相應一致；一是本體與工夫經由辯證發展的過程，達到「即本體即工夫，即工夫即本體」之理境。

本體與工夫相應一致的意涵，可從陽明所謂的「本體功夫」來理解。如前述引文所示，「本體工夫」意味著「合於本體的工夫」。根據陽明的說法，「本體」原無內外之分，則「工夫」亦無內外之分。又如良知本體本自中和，即未發即已發；故工夫亦無前後內外之分。誠如明水所體會的，一般「累行制心」的實踐，或可稱之為「工夫」，但並不是合於本體的「本體工夫」。⁶⁰歐陽南野也明白此義，故謂：「功夫不合本體，即不是本體功夫。」⁶¹換言之，工夫合於本體才是「本體工夫」，也才是切合於道德實踐的關鍵性工夫，而不是助緣性的工夫。如是，陽明對「工夫」的界定，有更深的意涵：合著本體的是工夫。如是，本體與工夫相應一致，即意謂：工夫不離本體，本體不離工夫，本體與工夫相即不離。在這個意義下，「工夫不離本體」用之於「致良知」教，即是：即良知本體去做

⁵⁹ 參牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1987年），第1冊，頁58-59。

⁶⁰ [明]陳九川：〈寄錢緒山書〉，《明水陳先生文集》（《四庫全書存目叢書·集部》，第72冊），卷1，頁17。

⁶¹ [明]歐陽德：〈答聶雙江〉，《歐陽南野先生文集》（臺北：國家圖書館善本微卷11987明嘉靖三十七年梁汝魁陝西刊本），卷5，頁28b。

致良知工夫；「本體不離工夫」，則是捨致良知工夫，良知本體亦無從體現。

明白本體與工夫必須相應一致後，本體與工夫還必須經過動態的辯證發展，才能臻至「本體與工夫合一」。而本體與工夫的辯證發展，若用劉戡山與石簣的問答來說，即是：「識（悟）得本體，則工夫在其中」；「既識本體，即須認定本體用工夫」⁶²。實則，從前述陽明對「本體工夫」的界定，就顯示「悟本體」是工夫之所以可能的依據與起點，據此，「悟本體即是工夫」（頓悟），此乃「本體工夫」（合於本體的工夫）。然而悟本體只是工夫實踐的起點，若不保任護持，良知隨時可能異化，故需時時「做得功夫的，方識本體」，此即「由工夫以復本體」（漸修）。就在「悟本體即是工夫」與「由工夫以復本體」的動態辯證發展中，才能說「即本體即工夫」（即體即用）、「即工夫即本體」（即用即體），由此顯示「本體與工夫合一」之全幅義蘊。尤有進者，藉此辯證意義下的「體用一源」（本體與工夫合一），「致良知」教的特色與玄思，最能彰顯出來。此義誠然不易掌握，因而，陽明後學的本體與工夫之辨，常於「悟本體即是工夫」與「由工夫以復本體」之間，各執一端而彼此詰難。雖然如此，從宋明理學的發展來看，「本體與工夫合一」的理論要求，直到陽明本人，以及陽明後學的討論，才成為主題化(thematic)的儒學課題。因此，在這樣的學術氛圍下，南中王門唐荆川（順之，1507-1560）就察覺到：「儒者曰體用一原，佛者曰體用一原；儒者曰顯微無間，佛者曰顯微無間。其孰從而辨之？」⁶³。足見「體用一源」也成為當時儒者、佛教用來顯示其理論完備性的判準。

五、餘論：陽明後學的研究取徑

毫無疑問，陽明後學在當今宋明理學的研究領域裏，是一個亟待開發的研究課題。因為，從大量明人文集的重刊來說，研究者對文獻資料的運用，已經能突破以往黃梨洲《明儒學案》所提供的有限資料，及其個人視角的限制。就宋明理學內部的義理言，有梨洲所謂：「有明文章事功，皆不及前代，獨於理學，前代所不及也，牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒所未發。」⁶⁴在陽明後學的問題意識

⁶² 劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，第2冊，頁600。

⁶³ [明]唐順之：〈中庸輯略序〉，《荊川集》（文淵閣《四庫全書》，第1276冊），卷6，頁3a。

⁶⁴ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷首〈明儒學案發凡〉，頁17。

與諸多論辯中，可看到具體而微的展現。此外，陽明後學處於明中葉至晚明的時代巨變中，思想與社會文化環境的互動頻繁，如陽明後學與文學的交涉，與政治權力所形成的消長關係，甚至與三教融合的思想文化現象，也受到關注。由此引發的議題，也可以採取思想史、社會史或文化史的研究取徑⁶⁵。可見陽明後學的研究，本是取徑多元而開放的。

如前所述，本文所評論的三本陽明後學專著，大抵涵蓋傳統學術史、思想史與哲學史的研究取徑。三書都涉及橫向的個案思想研究，以及縱向的歷史關聯，只是論述深淺、廣狹不同。筆者只就哲學史與思想史研究取徑，提出進一步的思考。就哲學史的研究取徑言，主要的研究重點在於：陽明後學如何進行哲學思考？如何剖析哲學概念之意涵？如何建構其思想體系？如何辨明諸家思想的異同？如何釐清諸家辯論的論點？而從思想史的研究取徑說，研究重點就轉移到議題的提問，關切的是：陽明後學諸家之思想，如何與文化、社會、政治等具體環境互動？產生何種變化或影響？這兩種研究取徑，都涉及不同意義的「脈絡化」問題。哲學史研究強調的是義理本身的發展脈絡，而思想史強調的則是思想在複雜歷史處境中的發展脈絡。兩者的解釋，各有其相對的自主性，也各有其理據與複雜性，很難彼此化約。採取思想史研究取徑者，常會認為哲學史家只關注心、性、理、氣等抽象概念的分析與解說，卻忽略抽象思想與實際生活方式或環境的關聯；而從事哲學史研究者，則會憂心思想史家忽略哲學思考的深度。實則，宋明理學的研究，就傳統的學術分類，歸屬於義理的探究；就現代學術分類的觀點說，當屬中國哲學研究的專業領域。因而，宋明理學的研究，大多以哲學史的研究取徑為主流。值得注意的，宋明理學的哲學思考，乃本於對「聖人之學」的祈嚮，對「成德之教」的實踐，對「內聖外王」的關注。因而，理學家的哲學思考，與其所處的時代密切相關，也不能抽離於其具體存活的生活世界。職是之故，以哲學史為研究取徑者，即使在進行哲學概念與命題詮釋之前，不可能忽略

⁶⁵ 如呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003年）就從社會文化史的研究取徑來探討陽明後學；吳宣德：《江右王學與明中後期江西教育發展》（南昌：江西教育出版社，1996年）則著眼於陽明後學的書院、講會與教育；鄧志峰：《王學與晚明的師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004年）則以君道與師道的關聯為主線，細考歷史爭議，呈現王學於歷史發展的另一面貌；左東嶺：《王學與中晚明士人心態》（北京：人民文學出版社，2000年）則融合文、史、哲不同的視野來研究王學。最新研究概況，詳參錢明：〈陽明後學研究的回顧與展望〉，《中國思想史研究通訊》第5輯（2005年3月），頁37-40。

理學家的生平學履、實際生活情境與理論之實踐。這種基本訓練，是哲學史研究者與思想史研究者所共同必備的。我們在吳書與彭書的論述中，都看到這種奠基於文獻史料的紮實學術訓練。只是在這種訓練基礎上，哲學史與思想史關注的焦點與提問有所不同。即以陽明後學為例，哲學史研究者，關注理學家所思考的哲學問題與概念，有其義理內部的連貫性與發展脈絡。如心、性、理、氣、體、用、寂、感、未發、已發等諸抽象概念，在諸理學家的理論建構與工夫實踐時，各有不同的意涵與聯結，其意義結構也有差異。這種差異所顯示的哲學思考向度與問題的不同，最吸引哲學史研究者的目光。而宋明理學由傳統的「義理之學」轉型為現代學術分類下的「哲學」研究，經過前輩學者的嘗試與努力，已經不可能停留在西方哲學概念系統的比附、格義下來思考問題；反而將西方哲學視為參照系，成為宋明理學研究的另類思想資源，儘管這樣的努力仍在嘗試中。至於思想史家所感興趣的則是各種議題的不斷發掘，即理學家的思想在特定的時空脈絡下，如何與其社會、文化、政治諸環境互動而產生多層次、多重面貌的解讀。誠然，歷史脈絡的爬梳與某種意義下的重建，非常艱辛與困難。同樣地，哲學義理脈絡的梳理、釐清與哲學理論的詮釋、建構，其困難與複雜性，絕不下於各種史料的擇取、運用與解釋。換言之，哲學史與思想史的研究取徑，各有擅長與精彩，宜互取其長而相濟。

不過，陽明後學研究作為宋明理學研究的一環，其研究重點仍在哲學思考深度的探索。筆者認為念菴的一段話值得深思：

悟有不同，則見性亦有不同。見性不同，則立言亦有不同。立言不同，則入道亦有不同。⁶⁶

依念菴之意，入悟的途徑不同，所體驗的性體便呈現不同的面向；而對性體所側重面向的不同，則所建構的思想理論自然有別；而思想理論的不同，也開顯不同的真理。換句話說，工夫的進路（悟）、對本體的體驗（見性）、理論的建構（立言）、真理的開顯（入道），是環環相扣的環節，彼此相互影響，各家思想的差異性與豐富性也由此彰顯出來。這樣的哲學探索態度，適用於陽明後學，也適用於宋明理學，乃至中國哲學的研究。

⁶⁶ 羅洪先：〈答李中溪〉，《念菴文集》，卷4，頁9b-10a。