

良知與知覺

——析論羅整菴與歐陽南野的論辯

林月惠

中央研究院中國文哲研究所副研究員

一、論辯的緣起、經過與雙方的前見

明代中葉的儒學思想，因王陽明（名守仁，1472-1529）提倡「致良知」教而動搖明初以來朱子學的權威；又因陽明弟子致力講學，加速王學的宣揚與傳播，朱子學遂逐漸黯然失色。雖然如此，王學崛起之初，朱子學者並未缺席，也予以積極的回應；其中，羅整菴（名欽順，1465-1547）最具代表性。羅整菴與王陽明、湛甘泉（名若水，1466-1560）同時，他不僅對朱子的重要哲學論題有所闡發，並以朱子學的思考範式與義理矩矱，與王、湛二人及陽明弟子歐陽南野（名德，1496-1554）有所論辯。羅整菴曾說：「王、湛二子，皆與余相知。於王，蓋嘗相與論文，而未及細，忽焉長逝，殊可惜也。湛則會晤絕少，音問亦稀。然兩家之書，余皆得而覽之，區區之見，終未相合，因續記一二于冊。」¹據此自述，整菴相當關注王、湛二人所代表的新學說，惜未深談；也自覺到他與王、湛二人思想無法相合，並將己見書之於《困知記》。事實上，有關整菴與王、湛二人的書信往復，除見之於整菴《困知記》外²，也見諸陽明《傳習錄》

本文係國科會專題研究計畫「羅整菴與朝鮮後期性理學之研究」(NSC97-2410-H-001-095-MY3)研究成果。承蒙兩位匿名審查者提供修改意見，謹此致謝。

¹ [明]羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1999年），三續，第30章，頁99。

² 《困知記》附錄載有羅整菴寫的〈與王陽明書〉二封，分別寫於正德十五年庚辰夏（1520）、嘉靖七年戊子（1528）冬；〈答湛甘泉大司馬〉一封，寫於嘉靖十九年庚子（1540）

與甘泉的文集中³。從雙方書信所討論的論點來看，整菴與王、湛的持論不同⁴，已顯示端倪，但未主題化 (thematized) 成爲一個對立的論辯問題。直至整菴與歐陽南野的論辯，才將朱子學與陽明學的理论預設，充分顯示出來，此即是「良知與知覺」之辯⁵。

羅整菴與歐陽南野同屬江西泰和人，整菴學宗朱子⁶，與陽明、甘泉爲同輩學者；而南野則爲陽明親炙弟子，頗得陽明賞識，對於師說有準確的掌握⁷。

秋。

³ 如《傳習錄》中卷，即載有正德十五年庚辰(1520)陽明答覆整菴的〈答羅整菴少宰書〉；《泉翁大全集》卷十，也有湛甘泉寫於嘉靖十五年丙申(1536)的〈上羅整菴大宰書〉。又本文所引《傳習錄》文，皆根據陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》(臺北：臺灣學生書局，1983年)，卷數與編號亦從該書，不另註明。

⁴ 整菴與陽明的持論不同，見諸《古本大學》、《朱子晚年定論》、「格物」的解釋等問題；整菴與甘泉的討論，則在於「陳白沙是否爲禪」、「理氣之辨」等問題。對於整菴與陽明持論不同的討論，詳參胡發貴：《羅欽順評傳》(南京：南京大學出版社，2001年)，頁98-165；蔡家和：《羅整菴哲學思想研究》(桃園：中央大學哲學研究所博士論文，2005年)，第4章。

⁵ 吳震於《陽明後學研究》(上海：上海人民出版社，2003年)第六章論及歐陽南野時，有專節討論歐陽南野與羅整菴的「良知與知覺」之辯(頁286-292)，是中文學界較早關心此議題的學者。由於吳震論述重點集中在歐陽南野的思想，因而對雙方辯論的論據，未能充分地辨析。如吳震認爲：「南野與整菴之爭，其因在於彼此對概念的定義或理解有所不同之故。」(頁290)但此看法未能深入陽明學與朱子學不同理論預設背後的哲學意涵。又如吳震也未辨析「良知」與「知覺」不離不雜的關係(頁290-291)。再者，吳震指出：「實體」概念，是源自佛學唯識宗的概念，意謂實相本體是真有者(頁308)。殊不知「實體」原是宋明理學自有的概念，而非來自佛學。另鄧克銘〈良知與實體——明中葉羅欽順與歐陽崇一之論爭的意義〉(《鵝湖學誌》第37期〔2006年12月〕，頁2-34)一文，將羅整菴與歐陽南野的論爭聚焦於「良知與實體」來討論，並試圖探討朱子、湛甘泉、王廷相、戴震諸人有關「實體」的解釋與不同用法。但本文認爲在此論爭中，「良知」與「知覺」才是雙方可以清楚論述的獨立觀念，也是此論辯的核心觀念所在。

⁶ 羅整菴甲辰夏〈答林次崖〉第二書表明：「且吾二人之學，皆宗朱子者也。」見羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，附錄，頁159。又張伯行〈請羅欽順從祀孔廟疏〉說：「欽順之學，實得程、朱正脉，且有發明之功。」見〔清〕文慶纂修：《欽定國子監志》(北京：北京古籍出版社，2000年)，下冊，卷67，頁1174。

⁷ 歐陽南野同門好友王龍溪(名畿，1498-1573)於〈歐陽南野先生文選序〉云：「南野子蚤歲即從先生於虔，所謂見而知之者也。沉粹慧敏，才足以達，素爲先師所授記。」同門聶雙江(名豹，1487-1563)於〈資善大夫禮部尚書兼翰林院學士贈太子少保謚文莊南野歐陽公墓誌銘〉亦云：「先師語來學，必曰：『先與崇一論之。』」轉引自見〔明〕歐陽南野著，陳永革整理：《歐陽德集》(南京：鳳凰出版社，2007年)，附錄，頁854、850。又黃宗羲也指出：歐陽南野「甫冠舉鄉試，從學王文成於虔臺，不赴春官者二科，

而整菴與歐陽南野的論辯，始於嘉靖十三年甲午(1534)，時整菴七十歲，南野三十九歲。那年六月，南野讀整菴《困知記》而「奉書請學」⁸，書信以「良知即天理」與「以知覺為性」的對比，展開論述，此即為南野〈答羅整菴先生寄《困知記》〉第一書⁹。同年八月，整菴將南野第一書分為三段，一一駁斥，此即甲午秋的〈答歐陽少司成崇一〉第一書¹⁰。南野收到整菴之書信後，於十月再答一書，此即〈答羅整菴先生寄《困知記》〉第二書。南野於此書中再度申明「良知即天理」之義，並深入討論「良知」與「知覺」之關係。翌年，嘉靖十四年乙未(1535)二月得南野第二書，整菴則引證經書與宋儒之言，重申「良知非天理」，此即乙未春的〈答歐陽少司成崇一〉第二書。在此書之末，整菴客氣地表明：「率意盡言，似乎傷直，然非以求勝也。蓋講論道理，自不容於不盡，是非取舍，則在明者擇焉。倘猶未亮，姑置之可也。」¹¹南野收到此書後，也執晚輩之禮，簡短地回函，結束此論辯。雖然此論辯歷時半年餘，真正涉及論辯主題的往復書信只有四封¹²，但因其論點集中，形成對立的命題，頗能顯示陽明學與朱子學根本差異，值得細論深究。

簡言之，整菴謹守朱子學心性論的義理間架，嚴分「心性之辨」，以「知覺」來理解陽明所謂的「良知」，將陽明的「良知即天理」視之為「以知覺為性」，力辯「良知非天理」。相對地，南野善於掌握陽明「體用一源」的辯證思維，說明「良知」與「知覺」二者「不離不雜」的關係，反對「以知覺為良知」，申明「良知即天理」。如此一來，就命題的形式而言，整菴的「良知非天理」與南野的「良知即天理」，便形成對立矛盾的命題。這一組對立矛盾的命題，也涵蓋另一組對立矛盾的命題。即整菴的「良知非天理」，其論據在於「以良知為知覺」；而南野的「良知即天理」，其論據則在於「良知非知覺」。如

文成呼為小秀才。」見〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），第2冊，卷17，頁359。

⁸ 歐陽南野〈冢宰整菴羅公八十壽序〉追憶云：「往歲整菴羅公躋七袞時，某承乏南司業，踐公舊職。……明年，得讀公所著《困知記》，奉書請學。」見歐陽南野著，陳永革整理：《歐陽德集》，卷20，頁507。

⁹ 南野致書整菴三封〈答羅整菴先生寄《困知記》〉，俱見於同前註，卷1，頁12-20。

¹⁰ 整菴回覆南野兩封書信，見於羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉甲午秋、乙未春，《困知記》，附錄，頁117-123。

¹¹ 羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉乙未春，頁123。

¹² 整菴與南野的往復書信，共五封（整菴二封，南野三封），但南野的第三封書信已欲鳴鼓收兵，未討論論辯內容。

是，「良知即知覺」與「良知非知覺」也是對立矛盾的命題。若將二組命題連結表述，整菴的立論就是：良知即知覺而非天理；南野的主張則是：良知即天理而非知覺。顯然地，「良知」、「知覺」、「天理」三者之間的關係，是整菴與南野必須辯明的問題。

在簡要地表述整菴與南野論辯的命題後，我們有必要探問雙方論辯之前的前見 (prejudices)。就整菴而言，在他與南野辯論的前三年（嘉靖十年）所完成的《困知記》續卷上，就對陽明「良知即天理」提出異議，整菴批評說：

《傳習錄》有云：「吾心之良知，即所謂天理也。」又云：「道心者，良知之謂也。」又云：「良知即是未發之中。」《雍語》有云：「學、問、思、辨、篤行，所以存養其知覺。」又有「問『仁者以天地萬物為一體』。答曰：『人能存得這一點生意，便是與天地萬物為一體。』又問：『所謂生者，即活動之意否，即所謂虛靈知覺否？』曰：『然。』」又曰：「性即人之生意。」此皆以知覺為性之明驗也。¹³

整菴根據其朱子學的前見，將陽明、甘泉所謂的「心」之作用（包含「良知」），一概視之為朱子學系統中的「知覺」，是心之「用」（妙用），而非心之「體」（本體）——性（天理）。且在整菴看來，陽明與心學家們，如陸象山（名九淵，1139-1192）、楊慈湖（名簡，1141-1225）等人，其學說與禪佛教如出一轍¹⁴，都強調「心」之「知覺」作用，無視於存在於人心與事物物上的客觀性理。因此，整菴也以「有見於心，無見於性」來批評心學與禪佛教¹⁵。尤其整菴強調「心性之辨」¹⁶，故舉凡「活動」義皆屬於形而下之「氣」，而「道心」、「未發之中」皆屬於形而上之「天理」、「性理」（性命之理）¹⁷。心與

¹³ 羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，第8章，頁54。

¹⁴ 整菴指陸象山與楊慈湖為禪的說法，見同前註，卷下，第41章，頁34-37。

¹⁵ 整菴說：「釋氏之學，大抵有見於心，無見於性。」（同前註，卷上，第5章，頁3）又說：「愚所謂『有見於心，無見於性』，當為不易之論。」（同上書，卷下，第52章，頁40）

¹⁶ 整菴〈困知記序〉云：「故人心道心之辨明，然後大本可得而立。」（同前註，序頁1）又說：「理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而為一也。……此心性之辨也。」（同上書，卷上，第1章，頁1）

¹⁷ 整菴說：「本體即性，性即理，故名之曰道心。」（羅欽順著，閻韜點校：〈答劉貳守煥吾〉乙未秋，同前註，附錄，頁124-125）又說：「『喜怒哀樂之未發謂之中』子思此言，所以開示後學，最為深切。蓋天命之性，無形象可觀，無方體可求，學者猝難理會，故即喜怒哀樂以明之。夫喜怒哀樂，人人所有而易見者，但不知其所謂『中』，不知其為『天下之大本』，故特指以示人，使知性命即此而在也。」（同上書，卷上，第21章，

性「二者初不相離，而實不容相混」¹⁸。換言之，陽明的「良知即天理」，從整菴的理氣論來看，是「認氣爲理」；就心性論而言，則是「認心以爲性」，更準確的描述，就是「以知覺爲性」。事實上，「以知覺爲性」也是《困知記》出現最頻繁的命題之一。我們可以說，在整菴與南野論辯之前，整菴已經認爲「以知覺爲性」就是心學與禪佛教的根本謬誤。就此而言，「以知覺爲性」就是整菴面對陽明學的前見¹⁹。

至於南野的前見爲何？就要從他對陽明「致良知」的領悟來說。陽明弟子對陽明「良知」有許多詮釋與理解，其中，南野對「良知」的闡釋就是：

良知即是非之心，性之端也。性無不善，故良知無不中正。故學者能依着見成良知，即無過中失正。²⁰

而南野對「致良知」的詮釋則是：

良知二字，就人命根上指出本體，功夫直是切實著明，謂之「不學而能」、「不慮而知」，則本體自然，一毫人力不與焉者。學者循其自然之本體而無所加損，然後爲能致其良知。²¹

南野清楚地指出「良知」是「性之端」，是人的「本體」，也是指本體自然明覺的活動；而「致良知」就意味著「依著見成良知」、「循良知」。這樣的理解與詮釋，強調「良知」當下的明覺感應之用，與龍溪之強調「見在良知」（見成良知）同調。南野也把「致良知」功夫聚焦於「本體上做工夫」²²，提出「循良知」的獨到見解²³。換句話說，「循良知」即是南野與整菴辯論時的前見，而「良知即天理」與「循良知」也具有邏輯的一致性。

頁 9)

¹⁸ 同前註，卷上，第 1 章，頁 1。

¹⁹ 整菴之前見，也與他「先禪後儒」的爲學經驗有關。整菴回憶說：「始知前所見者，乃此心虛靈之妙，而非性之理也。」（同前註，卷下，第 41 章，頁 34）

²⁰ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答董兆時問〉癸巳，《歐陽德集》，卷 9，頁 274。

²¹ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答聶雙江〉第一書，同前註，卷 1，頁 29。

²² 南野說：「良知上用功，則動靜自一；若動靜上用功，則見良知二字爲二，不能合一矣。」見歐陽南野著，陳永革整理：〈答問五條〉，同前註，卷 1，頁 27。

²³ 「循良知」可說是南野的學問宗旨，現代學者也以此來凸顯南野的思想特色。詳參吳震：《陽明後學研究》，頁 292-298；亦參朱湘鈺：《平實道中啓新局——江右三子良知學研究》（臺灣：臺灣師範大學國文研究所博士論文，2007 年），第 3 章。本文主要處理整菴與南野的「良知與知覺」的辯論，故南野重要的「循良知」之說，不是本文論述的重點。

二、羅整菴駁斥「良知即天理」而主張「良知即知覺而非天理」的論據

分析了整菴與南野的前見後，我們可以進一步析論雙方論辯時所根據的論據。就整菴而言，他對陽明「良知即天理」的駁斥，除集中於與南野的兩封答書外，也散見在《困知記》的論述中，即使論辯結束，直至整菴晚年，其立場始終未有改變與動搖。本文即以整菴致南野的往復書信為主，析論整菴的論據。

(一) 良知即知覺

如前所述，整菴逕將陽明「良知即天理」視之為「以知覺為性」。而此兩命題，就蘊含「良知即知覺」、「天理即性（體）」、「良知非天理」諸意涵。因此，整菴所提出的論據，就必須指出「良知」與「知覺」為同質同層 (homogeneous) 的概念，才能與「天理」做出異質異層 (heterogeneous) 的區分。故整菴於第一封答書中，為駁斥南野所申明的「良知即天理」，首先從「知、識不容有二」開始交鋒。整菴說：

然人之知、識，不容有二。孟子本意，但以不慮而知者名之曰良，非謂別有一知也。今以知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非為良知；知視、知聽、知言、知動為知覺。是果有二知乎？夫人之視聽言動，不待思慮而知者亦多矣，感通之妙，捷於桴鼓，何以異於惻隱、羞惡、恭敬、是非之發乎？且四端之發，未有不關於視聽言動者，是非必自其口出，恭敬必形於容貌，惡惡臭輒掩其鼻，見孺子將入於井，輒匍匐而往救之，果何從而見其異乎？知惟一爾，而強生分別，吾聖賢之書未嘗有也。²⁴

整菴所謂「知、識不容有二」，是指人之心所具有的「感覺」、「分辨」、「認知」等機能而言。儘管宋明理學家與禪佛教都曾使用「知」、「覺」、「識」、「知覺」、「知識」等諸概念²⁵，但若依朱子與整菴常用的術語言，凡此諸概念都統攝於「心之虛靈知覺」。對朱子與整菴而言，「心之虛靈知覺」即是「心」的特性；據此特性，「心」乃成為道德實踐或諸行動的「主體」。不過，整菴所

²⁴ 羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉甲午秋，頁118。

²⁵ 宋明理學家與禪佛教皆使用「知」、「覺」、「識」、「知覺」、「知識」等諸概念，但諸家各有理解的脈絡，不可不仔細辨別。

謂的「知覺」，其意涵與朱子一樣，既是指心能知覺性理（如知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非之「道德知覺」，或是認知事物之定理的「見聞知覺」）的能力，也指心能知覺外物（如知視、知聽、知言、知動等感官感覺，朱子又稱之為「知覺運動」）的能力，故舉凡感官感覺、道德知覺（道德感受）、聞見認知等能力皆屬之。若用現代的哲學術語來說，朱子學所謂的心之「知覺」，實指心的「表象力」(Vorstellungskraft, faculty of representation)²⁶，而非僅止於一般依經驗意義的 perception。在這個意義下，整菴弱化「良知」之「良」的道德意涵，將「不慮而知」理解為心直接性的作用²⁷。據此，「知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非」的「良知」，與「知視、知聽、知言、知動」的「知覺」，都是「不慮而知」（不學而能）之「知」，人皆有之，人皆能之。故「良知」與「知覺」，同出（同出於「心」）而異名（良知與知覺），名異而實同（同謂之「知覺」）。即使由「良知」之作用而顯現的道德行為——「四端之發」，也必須憑藉視聽言動等「知覺」運動而同時俱現，故從心之「活動」來看，良知與知覺沒有本質上的區別。或者說，儘管「所知覺」的對象有不同，但「能知覺」之主體作用是相同的。故感官知覺、道德知覺、聞見知覺沒有本質上的差別，感性與知性諸能力，朱子都以「知覺」統稱之。值得注意的是，朱子所謂「心之虛靈知覺」也預設「能一所」對列的認知模式，能知覺之主體，必有所知覺之對象²⁸。在這個意義下，對朱子而言，「知覺」是一獨立的概念，也是心性論與工夫論中可以清楚論述的重要概念。據此，整菴將「良知」視為「知覺」，是典型的朱子學思維範式。故整菴的「知、識不容有二」，即意味著「良知」與「知覺」無別——良知即知覺。

²⁶ 參李明輝：〈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574。

²⁷ 朱子於《四書章句集注》以「良者，本然之善」來詮釋孟子「良知」之「良」（〔宋〕朱熹：《四書章句集注》〔臺北：鵝湖出版社，1984年〕，頁353），但整菴卻說：「孟子曰：『孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。』以此實良知良能之說，其義甚明。蓋知、能乃人心之妙用，愛、敬乃人心之天理也。以其不待思慮而自知此，故謂之良。」（羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，第45章，頁70）依整菴之理解，良知「不慮而知」之「知」沒有道德意涵，而是因為良知能知愛敬之「天理」，良知才有道德意涵。

²⁸ 朱子說：「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），第1冊，卷5，頁85。

(二) 良知非天理

在正面提出「良知即知覺」的論據時，整菴也必須反證「良知非天理」。整菴分別從程、朱的體用觀與引證經書之字義分析來論證，茲分析如下：

從前述整菴「良知即知覺」的論據中，整菴堅持的是，不論「良知」或「知覺」，基本上都是「心」之「用」（妙用、作用），而非「心」之「體」（本體）——性（理）。亦即是「良知」只能以「能知覺」的「主體」身分，發揮其作用；而良知「所知覺」的「性理」（天理），才是「本體」。換言之，「良知」不是本體性的存在，只是人的主體性的作用和表現²⁹。因此，在整菴看來，「良知即天理」，其謬誤就在於「以用為體」。整菴駁斥說：

夫謂良知即天理，則天性、明覺只是一事。區區之見，要不免於二之。蓋天性之真，乃其本體；明覺自然，乃其妙用。天性正於受生之初，明覺發於既生之後。有體必有用，而用不可以為體也。此非僕之臆說，其在〈樂記〉，則所謂「人生而靜，天之性」，即天性之真也；「感物而動，性之欲」，即明覺之自然也。在《易·大傳》，則所謂「天下之至精」，即天性之真也；「天下之至神」，即明覺之自然也。在《詩·大雅》，則所謂「有物有則」，即天性之真也；「好是懿德」，即明覺之自然也。諸如此類，其證甚明，曾有一言謂良知為天理者乎？³⁰

由整菴所論斷的「有體必有用，而用不可以為體」來看，整菴援用的是朱子「體用二元」的體用觀，而朱子的體用觀乃是以其理氣觀為基礎³¹。故南野根據「良知」而言的「天性之真」與「明覺自然」，在整菴的思路中，即是「天理」與「良知」（知覺）的二分，二者分屬心之「體」（本體）與「用」（妙用），且是形上之理與形下之氣的超越區分。也可以說，對朱子與整菴而言，體用關係即是理氣關係，故依「理先氣後」的思考，必先有「天性」之真實存在，繼而有

²⁹ 胡發貴：《羅欽順評傳》，頁131。

³⁰ 羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉甲午秋，頁118-119。

³¹ 朱子提及「體用一源」時說：「至於形而上下卻有分別，須分得此是體，彼是用，方說得『一源』。分得此是象，彼是理，方得說（方說得）『無間』。若只是一物，却不須更說一源、無間也。」見朱熹著，陳俊民校訂：〈答呂子約〉十三，《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第5冊，卷48，頁2187。筆者認為朱子理氣論雖然最具二元性的分解式思考，但並不等於西方哲學的「二元論」(dualism)，因此，朱子「體用二元」的體用觀，並非二元論，只是表明理氣二分有別。故匿名審查者建議使用「有間的體用」來表明朱子的體用觀，筆者也能贊同。

「明覺」之妙用，故謂「有體必有用」。然而，理氣有別，體用是兩物，故「用不可以為體」。此分析運用於「良知即天理」，就成為「以用為體」，此乃體用錯置。依此朱子學的體用邏輯推論，就可論斷：良知非天理。

不僅如此，整菴還舉證〈樂記〉、《易·大傳》與《詩·大雅》之文句，藉由動／靜、能／所的二分對舉，再次證明「天性之真」（天理）與「明覺自然」（良知），截然有別；若「良知即天理」，則不符經書文義，諸文本也無法解讀。整菴甚至將陽明所言「良知」之諸文本，一概以「天理」來替換，得出「讀之更不成說話」的結論³²。凡此，皆顯示朱子分解式的思維，已經融入整菴對儒家心性之學與經典的解讀中。因此，由經書文本之字義分析來指出「良知即天理」之誤，也是另一種辯論的策略。

為此，整菴乃引證經書文本作字義的分析，顯示陽明「良知即天理」之說，連基本的字義解讀都出現錯誤，遑論義理的深究。整菴第一封答書就舉證說：

孔子嘗言「知道」、「知德」矣；曾子嘗言「知止」矣；子思嘗言「知天」、「知人」矣；孟子嘗言「知性」，「知天」矣。凡知字皆虛，下一字皆實。虛實既別，體用自明，以用為體，未之前聞也。況明道先生嘗釋知覺二字之義云：「知是知此事，覺是覺此理。」尤為明白易見。上下千數百年，其言如出一口，吾輩但當篤信而固守之，豈容立異！³³

整菴的論證，顯然是從字義「虛實」的訓解，來論斷義理「體用」之當否。故《論語》之「知道」、「知德」，《大學》之「知止」，《孟子》之「知性」、「知天」，從字義（語法）的分析來看，誠如整菴所言：「凡知字皆虛，下一字皆實。」³⁴因為，作為動詞的「知」字為「虛詞」，本身不能表示一種概念，只

³² 整菴說：「嘗閱《陽明文錄》，偶摘出數處。凡用良知字者，如其所謂，輒以天理二字易之，讀之更不成說話。許多聰明豪爽之士，不知緣何都被他瞞過，可嘆也夫！如〈答陸元靜〉有云：『能戒慎恐懼者，是天理也。』〈答顧東橋〉有云：『所謂善惡之機，真妄之辯者，舍吾心之天理，亦將何以致其體察乎！』〈答南元善〉有云：『耳而非天理，則不能以聽矣。目而非天理，則不能以視矣。心而非天理，則不能以思與覺矣。』〈答歐陽崇一〉有云：『天理發用之思，自然明白簡易，天理亦自能知得。若是私意安排之思，自是紛紜勞擾，天理亦自會分別得。蓋思之是非邪正，天理無有不自知者。』〈答魏師說〉有云：『能知得意之是非者，則謂之天理。』諸如此類，非徒手足盡露，誠亦肺腑難掩。……其自誤已矣，士之有志於學而終不免為其所誤者，何可勝計！」羅欽順著，閻韜點校：〈與林次崖會憲〉辛丑秋，《困知記》，附錄，頁153-154

³³ 羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉甲午秋，頁119。

³⁴ 整菴所言之「虛」、「實」，原就是字義的語法文析而言。語法上「詞」可分為「實詞」與「虛詞」。凡本身能表示一種概念的，是實詞；凡本身不能表示一種概念，但

是語言結構的工具；而作為受詞的「道」、「德」、「止」、「性」、「天」為「實詞」，本身能表示一種概念，故是「實體字」。據此，道、德、性、天等字，皆是「實體」，是一獨立的概念，也有真實的指涉內容。由字詞的虛實，整菴推論到義理上的體用關係。所以「虛」為「用」，「實」為「體」，而在上述字義中，「道」、「德」、「止」、「性」、「天」不僅是實詞，也是實體字，指涉的是「本體」，整菴又以「實體」來指稱。同樣的例子，即使程明道（名顯，1032-1085）使用「知」、「覺」字時，也明確地說：「知是知此事，覺是覺此理」。若將此實詞以良知替代則成為「知是知此〔良〕知」，在整菴看來，文句不通。換言之，從字義分析來說，以「良知」為「天理」，則是「以虛為實」；從義理上說，則是「以用為體」。由此可推論，良知不是「實體」，也不是「本體」，當然也就不是「天理」。

問題是，由字義的分析直接論斷義理，有其方法論上的問題³⁵，不免「以詞害義」。整菴似乎在南野的舉例與〈樂記〉「物至，知知」的文例中，得出反證

為語言結構的工具的是虛詞。參許世瑛：《中國文法講話》（臺北：臺灣開明書店，1968年），頁29。整菴先由此字義分析上的「虛、實」，再轉至義理上的「體、用」關係。故「實」是「實詞」，也是「實體字」，而在整菴所舉的文例中，指涉「實體」，亦即「本體」。鄧克銘〈良知與實體——明中葉羅欽順與歐陽崇一之論爭的意義〉一文未注意到此差別，雖然他也察覺到整菴未有專文論述實體為何，不過經由分析，整菴所謂的「實體」都指涉如道、太極等「本體」，此即該文之貢獻。然而，宋明理學家或其他思想家所謂的「實體」，如言「實理」、「實事」一般，原是日常語言的使用，意味著「真實的本體」，並未形成一個專有的哲學術語，如「本體」、「理一分殊」等，也沒有西方哲學「實體」(substance)、「實在」(reality)等概念那麼強的哲學意涵。不過，當宋明理學家在論述中將「實體」等同於「本體」時，此「實體」做為概念，相當於西方哲學「實在」(reality)這一概念。故牟宗三論及宋明理學的「本體」、「實體」時，皆以“reality”譯之，只是不用「實在」之譯名，仍保留宋明理學「實體」之名。如牟宗三認為儒家所言之「性」，如作「體」看，即是「道德的創造實體」(moral creative reality)，見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1987年），第1冊，頁41。事實上，西方哲學術語中，「實體」(substance)與「附質」(accident)相對，「實在」(reality)與「空無」(nothing)相對。因此，舉凡宋明理學中所謂的「本體」、「實體」皆是「實在」(reality)之義，本文之論述亦然。

³⁵ 陽明即察覺此問題，而說：「凡觀古人言語，在以意逆志而得其大旨。若必拘滯於文義，則『靡有孑遺』者，是周果無遺民也？周子『靜極而動』之說，苟不善觀，亦未免有病。」（陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁220，159條）而此方法論上的問題，猶如漢、宋之學有關是否「訓詁明而後義理明」的爭論。若從現代西方解釋學的觀點看，「由訓詁以明義理」，只將詮釋理解為一種單向活動，欠缺「詮釋學循環」的概念。參李明輝：〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉，《孟子重探》（臺北：聯經文化事業公司，2001年），頁101-109。

（「物」與「知」皆是實體字），故整菴乃轉向義理而言：「但以理言，即恐良知難作實體看。」因此，整菴在第二封答書中，就以明道的〈識仁篇〉為例，論證良知不是實體。整菴說：

〈樂記〉亦云：「物至，知知」，不妨自為體用也。但以理言，即恐良知難作實體看。果認為實體，即與道、德、性、天字無異。若曰：「知此良知」，是成何等說話耶？明道「學者須先識仁」一章，首尾甚是分明，未嘗指良知為實體也。首云：「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。」中間又云：「〈訂頑〉意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事！」初未嘗語及良知，已自分明指出實體了。不然，則所謂存之者，果何物耶？且〈訂頑〉之書具存，並無一言與良知略相似者，此理殆不難見也。其「良知良能」以下數語，乃申言「存得，便合有得」之意。蓋雖識得此理，若欠却存養工夫，「則猶是二物有對，以己合彼，終未有之」。惟是存養深厚，自然良知日明，良能日充，舊習日消，此理與心漸次打成一片，便為己有，夫是之謂「有得」。其語脈一一可尋也。³⁶

整菴根據〈識仁篇〉首段與第二段兩處文本指出，明道所言「識得此理」、「備言此體」，皆指「仁、義、禮、智、信」而言，亦可以「仁」統言之。據此，「仁」是「天理」，也是「實體」（本體），是吾心所存、所識的對象，故明道並未以「良知」為「實體」、「天理」。儘管〈識仁篇〉第三段也提及「若存得，便合有得，蓋良知、良能元不喪失」，但整菴卻以「心」與「理」二物有對，存養工夫未純熟來解釋之。亦即若存養工夫深厚，心之「知」（良知）、「能」（良能）越能發揮其作用，才能「存得」理、「合得」理，以臻至「心」與「理」為一的境界。雖然整菴如此的詮釋，不免曲解明道〈識仁篇〉之文義與義理，但在整菴這種朱子式的思維與詮釋下，「良知」依舊是心的知覺作用，不能視之為「實體」，良知也不是「天理」。

（三）天地萬物無良知

整菴不僅從「心」（主體）的角度來駁斥「良知即天理」，他也從朱子學「性即理」的角度，來質問天地萬物是否皆有良知，以反證「良知即天理」之

³⁶ 羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉乙未春，頁122。

謬誤。整菴批判說：

嘗讀〈文言〉有云：「大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。」此天理之本然也。〈象傳〉有云：「乾道變化，各正性命。」此天理之在萬物者也。吾夫子贊《易》，明言天地萬物之理以示人，故有志於學者，須就天地萬物上講求其理，若何謂之純粹精，若何謂之各正。人固萬物中之一物爾，須灼然見得此理之在天地者與其在人心者無二，在人心者與其在鳥獸草木金石者無二，在鳥獸草木金石者與其在天地者無二，方可謂之物格知至，方可謂之知性知天，不然只是揣摩臆度而已。蓋此理在天地則宰天地，在萬物則宰萬物，在吾心則宰吾身，其分固森然萬殊，然止是一理，皆所謂純粹精也。以其分之殊，故天之所為，有非人所能為者，人之所為，有非物所能為者。以其理之一，故能致中和，則天地以位，萬物以育。中，即純粹精之隱於人心者也；和，即純粹精之顯於人事者也。自源徂流，明如指掌，故曰：「聖人本天」。僕之所聞蓋如此。今以良知為天理，即不知天地萬物皆有此良知否乎？天之高也，未易驟窺，山河大地吾未見其有良知也。萬物眾多，未易遍舉，草木金石吾未見其有良知也。求其良知而不得，安得不置之度外邪！殊不知萬物之所得以為性者，無非純粹精之理，雖頑然無知之物，而此理無一不具。不然，即不得謂之各正，即是天地間有無性之物矣。以此觀之，良知之非天理，豈不明甚矣乎！³⁷

整菴這段論述，有兩個論點。一是論證天地萬物皆有「天理」，一是反證天地萬物無「良知」，藉此相互矛盾的兩個論點，駁斥「良知即天理」。這樣的論辯，是從天地萬物的客觀存在立論。整菴認為，「天理」是一切天地萬物的存在根據與根源，而個別的人、物即稟受此「天理」而成為人、物之「性」，故天地萬物皆有「天理」，以確保其實在性 (reality)，此乃儒家「聖人本天」之要義。就此而言，天地萬物皆有其性，亦皆有其理，儒家的道德實踐就是要彰顯此「性」（理），使人與天地萬物都成為真實的存有。這樣的思維，凸顯「性理」的客觀性與絕對性。整菴更進一步沿用朱子「理一分殊」的思考，指出天地萬物之理都是「天理」的分殊表現，故「須就天地萬物上講求其理」。因此，客觀地說，誠如整菴日後所言：「斯理也，在天在人，在事在物，蓋無往而不亭亭當當也，此其所以為至善也。」³⁸天地萬物皆有「天理」為主宰。但主觀地說，此客觀之

³⁷ 同前註，頁 122-123。

³⁸ 羅欽順著，閻韜點校：〈與林次崖僉憲〉辛丑秋，頁 153。

「天理」，也具於人之心，唯有透過主體（心）的認知，才能就萬殊之事事物物而「尋得着，見得真」，得見本然的存在之理與所當然之則。在這個意義下，「天理」這一概念，已經「實在化」為一絕對客觀的最高存有，其內容包含所以然之理與所當然之則，是一靜態的本體論上的圓滿概念，也是天地萬物的「本體」，整菴也稱之為「實體」。吾人之心雖以此「性」、此「理」為本體，但只能透過「知覺」的能力認識此存在之理，進而以行動彰顯此性理。故「良知」作為「心之虛靈知覺」，仍是人心主觀的知覺作用，而非客觀的存在法則或規範之理。整菴質疑：從天地萬物的存有論根據來說，若「良知即天理」可以成立，豈不意味著天地萬物以良知為其體（本體）？天地萬物皆有良知？主觀性的心知作用，怎能確保天地萬物的實在性？故整菴反問，天地萬物皆有此良知否乎？客觀地察看，山河大地、草木金石皆有天理為其則，哪有良知可言³⁹？整菴實在論的心靈，可見一斑。

（四）致知易簡，忽略格物工夫

在前述天地萬物無良知的論證下，對整菴而言，「良知即天理」除了以禪佛教的「心生萬法」的主觀性作用來理解，而歸之於幻化外，實在難以索解⁴⁰。更嚴重的是，「良知即天理」之說，將扭曲「格物致知」工夫，帶來實踐上的不良後果。整菴批評說：

蓋以良知為天理，則易簡在先，工夫居後，後則可緩，陳白沙所謂「得此把柄入手，更有何事！自茲以往，但有分殊處合要理會」是也。謂天理非良知，則易簡居後，工夫在先，先則當急，《中庸》所謂「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」是也。……聖賢經書，人心善惡是非之迹，固無不紀，然其大要，無非發明天理，以垂訓萬世。世之學者，既不得聖賢以為之師，始之開發聰明，終之磨礪入細，所賴者經書而已。舍是，則貿貿焉莫知所之，若師心自用，有能免於千里之謬者，鮮矣！善讀書者，莫非切己。工深力到，內外自然合一，易簡之妙於是乎存。歧而二之，不善讀書

³⁹ 整菴的質疑，也出現在陽明學生朱近齋（名得之，生卒年不詳，屬於南中王門）的提問中：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁331，第274條。

⁴⁰ 整菴對禪佛教「心生萬法」的理解與駁斥，見羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，第12章，頁56。

者也。夫天下之士亦多矣，豈可謂凡讀書者皆遠人以爲道，惟尊奉其良知以從事於易簡者，乃爲不遠人以爲道乎？⁴¹

又說：

二程未嘗認良知爲天理也，以謂有物必有則，故學必先於格物。今以良知爲天理，乃欲「致吾心之良知於事事物物」，（此語見《傳習錄》。來書亦云：「致其良知於日履之間，以達之天下」。）則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣，無乃不得於言乎！⁴²

整菴由駁斥「良知即天理」，進而不滿陽明的「格物致知」說。陽明對「致知格物」有明確的解釋，他說：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。」⁴³但依整菴的思路，有物有則，事事物物皆有「定理」（天理），事事物物的客觀性由「天理」來確保，而非由「良知」來界定。若致知格物是就「致吾心良知之天理於事事物物」言，則事事物物之理，不具客觀性，只是主觀心知作用的投射，此即整菴所云：「道理全在人安排出，事物無復本然之則。」如此一來，「格物致知」工夫，無須窮究事物之理，只須反求諸心。這樣的格物工夫，在整菴看來，「只是認取此心之靈，感通之妙，原不曾透到萬物各正處，未免昏却理字。」⁴⁴將導致以下的結果：一是「惟尊奉其良知以從事於易簡者」，致知無工夫可言；二是「於天地萬物之理，一切置之度外，更不復講」⁴⁵，忽略格物窮理工夫；三是輕忽讀書。此即整菴所謂「以良知爲天理，則易簡在先，工夫居後」之所指。相反地，由於「天理非良知」，所以必須格物才能窮究天理，故格物工夫在先，易簡居後。因此，整菴由「以良知爲天理」與「天理非良知」的對比，指出此兩命題也影響「格物致知」工夫先後緩急的實踐次第。依整菴之見，若承認「良知即天理」，無疑取消朱子學的格物工夫，故整菴必得一再駁斥「良知即天理」，毫無妥協之餘地。

⁴¹ 羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉甲午秋，頁120。

⁴² 同前註。

⁴³ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁172，第135條。

⁴⁴ 羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉乙未春，頁123。

⁴⁵ 羅欽順著，閻韜點校：〈答歐陽少司成崇一〉甲午秋，頁119。

三、歐陽南野申明「良知即天理而非知覺」的論據

由於整菴《困知記》多處將陽明的「良知即天理」曲解為「以知覺為性」，所以南野的回應，必須以「良知非知覺」，以及「良知即性體」（良知即天理）為主要論據。而從南野與整菴的往復書信中，也可以清楚地看到他所提出的論據，茲分析如下：

（一）良知非知覺

南野答整菴的第一封書信，首先就從辨明良知與知覺的不同加以辯駁。南野說：

某嘗聞知覺與良知，名同而實異。凡知視、知聽、知言、知動，皆知覺也，而未必其皆善。良知者，知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非，所謂本然之善也。本然之善，以知為體，不能離知而別有體。蓋天性之真，明覺自然，隨感而通，自有條理者也，是以謂之良知，亦謂之天理。天理者，良知之條理；良知者，天理之靈明。知覺不足以言之也。⁴⁶

南野指出「知覺」與「良知」雖同謂之「知」，但其本質內容與作用，截然不同。尤其，在整菴與南野所處的思想界中，與「知」這一概念相關的「知覺」、「良知」、「明覺」等概念，不同學派的思想家，各有不同的理解脈絡與字義界定。為此，南野辨明「知覺」與「良知」的不同，有深刻的理論意涵。依據南野的辨明，「知視、知聽、知言、知動」之「知覺」屬於感官知覺，是「感於物而動」的生理知覺，屬於後天的知覺活動。此知覺活動，以外物為對象，雖然也是「不慮而知」，但其本身並不具有道德的意涵。故南野與整菴對「知覺」的解釋並無不同。雙方的歧異點在於「良知」的解釋。南野堅持「知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非」之「良知」，是吾人真正主體（本心）「自發自感」的活動，具有道德意涵，呈現「本然之善」。故南野明確地以「天性之真，明覺自然」來說明良知的活動。在此南野也像陽明一樣，特別標舉「明覺」一詞表示良知本身的活動與作用，所謂：「良知者，心之明覺。」⁴⁷以便與朱子學所慣用的

⁴⁶ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答羅整菴先生寄《困知記》〉第一書，《歐陽德集》，卷1，頁12。

⁴⁷ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答徐少湖〉第四書，同前註，頁23。

「知覺」區別⁴⁸。儘管良知的發用必落實於現實的經驗世界，但其「明覺自然」的活動，並非以外物為對象而加以認識、反應，而是良知在其本身的活動中，自我給出道德法則；或者說，良知的活動即是道德法則的呈現。此即陽明所說的：「良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻怛，便是他本體。」⁴⁹在這個意義下，「天理」是就「良知」明覺感通而呈現的條理（法則）而言；「良知」則是就「天理」自身靈明的發用來說。也可以說，良知以天理為體，天理以良知為用。此即南野所云「天理者，良知之條理；良知者，天理之靈明」之實義。南野甚至也可以說：良知與天理，名異而實同。換言之，由良知之「靈明」、「明覺」作用，而呈現「天理」。如此一來，「天理」不是主體認知的對象，而是由主體自感自發而呈現出來的道德法則，就此而言，良知之「明覺」即是道德或價值的創造根源與原動力。當代新儒家牟宗三（1909-1995）就將良知的「明覺」以西哲康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 所謂的「智的直覺」(intellectual intuition) 來闡釋⁵⁰。因此，在現代哲學概念的說明下，更容易明白南野「良知非知覺」的論點。

雖然，「良知非知覺」意味著「良知」與「知覺」乃異質異層的「不雜」關係；但二者在具體的行動中卻是同時俱現，故南野必得回應整菴「知、識不容有二」的質疑，進一步說明「知覺」與「良知」的「不離」關係。南野在第二封答書中就說：

⁴⁸ 陽明與南野對於「良知」的作用，特別以「明覺」來顯示。不過在他們的論述中，也用「知覺」來形容心的作用，如陽明也說：「心不是一塊血肉，凡知覺處便是心。如耳目之知視聽，手足之知痛癢，此知覺便是心也。」（陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁373，第322條）南野也批評朱子說：「夫知覺一而已。常虛常靈，不動於欲，欲動而知覺始失其虛靈者。虛靈有時失，而知覺未嘗無，似不可混而一。然未有無知覺之虛靈，而不虛不靈，亦未足以言覺，故不可歧而二。然此皆為後儒有此四字，而為之分疏云耳。……蓋心惟一知，知惟一念。一念之知，徹首徹尾，常動常靜，本無內外，本無彼此，焉有虛而後靈，與夫能知、所知種種分別者也？」（歐陽南野著，陳永革整理：《寄聶雙江》第三書，同前註，卷4，頁132）在上述的脈絡中，陽明與南野所使用的「知覺」一詞，不是朱子「能知、所知」的用法，而應是上承程明道、謝上蔡（名良佐，1050-1103）「以覺訓仁」，或湖湘學派「觀過知仁」的脈絡，來指點仁心的感通之用。在這個脈絡下，「知」、「覺」或是「知覺」也是良知之「明覺」，而不是朱子的用法與含義。

⁴⁹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁270，第189條。

⁵⁰ 詳參牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），第18章，頁184-202。

某之所聞，非謂知、識有二也。惻隱、羞惡、恭敬、是非之知，不離乎視、聽、言、動。而視、聽、言、動，未必皆得其惻隱、羞惡之本然者。故就視、聽、言、動而言，統謂之知覺；就其惻隱、羞惡而言，乃見其所謂良者。知覺未可謂之性，未可謂之理。知之良者，蓋天性之真，明覺自然，隨感而通，自有條理，乃所謂天之理也。猶之道心、人心，非有二心；天命、氣質，非有二性；源頭、支流，非有二水。先儒所謂視聽、思慮、動作，皆天也，人但於其中要識得真與妄耳。⁵¹

南野這段論述，包含兩個重點。一是說明良知與知覺的「不離」，一是藉由「道心、人心，非有二心；天命、氣質，非有二性；源頭、支流，非有二水」的比喻，來論證良知與知覺之「體用一原」，此是另一層「不離」的含義。南野與整菴都意識到，不論良知之知覺性理，或良知之呈現天理，都不是懸空而得，必得落實在具體的形軀來表現其道德行爲。誠如陽明所說：「然良知亦只是這口說、這身行，豈能外得氣，別有箇去行去說？」⁵²此即「良知」不離乎「知覺」之義。用宋明理學的術語說，即是「道不離器」、「理在氣中」，這是南野與陽明所言「不離」的第一層含義。問題是，就「良知不離知覺」這一論題而言，陽明與南野所思考的「不離」，不同於朱子或整菴的思考。整菴所言之「知覺」與「良知」俱屬於形而下「氣」的活動，二者之「不離」，實是兩種知覺同時俱現而不分。但對陽明與南野而言，「良知」（明覺）是理的活動，「知覺」是氣的活動，二者之「不離」必須經過一個辯證迴還的過程。此辯證過程即是陽明所說的：「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。……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；除却見聞酬酢，亦無良知可致矣，故只是一事。」⁵³在良知與見聞的「不滯」（不雜）、「不離」的關係下，又間接轉出見聞是良知之用（發用流行），良知與見聞二者成爲「體用」關係⁵⁴，這是良知與知覺「不離」的第二層含義。簡要地說，以南

⁵¹ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答羅整菴先生寄《因知記》〉第二書，《歐陽德集》，卷1，頁16。

⁵² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁313，第242條。

⁵³ 同前註，卷中，頁239-240，第168條。

⁵⁴ 筆者認爲在陽明的「體用觀」中，分爲直接的體用關係與間接的體用關係。前者如陽明所云：「體即良知之體，用即良知之用。」（同前註，頁218，第155條）故就良知而言「未發之中」（體）與「已發之和」（用），或「良知即天理」（天理爲體，良知爲

野之例來說，純然的「視、聽、言、動」等「知覺」固然無涉於道德，與「知惻隱」等之道德「良知」有別，但在具體的道德實踐中，「良知」與「知覺」卻有「主」、「從」之別。如果「良知」作主，則「視、聽、言、動」等「知覺」因合節中度而具有道德的意涵。如是，良知作主，知覺因而具有道德意涵而成爲良知之「用」。在這個意義下，良知爲「體」，知覺爲「用」，也可以說「體用一源」，知覺爲良知所含攝，而與良知「不離」。爲說明此義，南野用了三個比喻，其中以「天命、氣質，非有二性」之喻最能達義⁵⁵。因爲，不論陽明或陽明後學，大多主張天命之性即在氣質之性中流行，氣質之性因天命之性之下貫而具有價值的意涵，故性善，氣亦善，就此而言，「天命、氣質，非有二性」。猶如南野所言，「視聽、思慮、動作，皆天也」，但當此諸知覺是否以良知爲主宰來討論時，知覺便有「真與妄」的價值可言，「視、聽、言、動」因良知爲主宰而取得真實的存在意義，而非純然的感官感覺而已。在此思考下，知覺是良知之用，良知不離知覺。顯然南野由此兩重「不離」含義來分析良知與知覺⁵⁶，比整菴更具理論深度。

用），此皆爲直接的體用關係。間接的體用關係，如良知（體）與聞見之知（用）之關係，或是良知（體）與七情（用）之關係，如云：「七情順其自然之流行，皆是良知之用。」（陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁342，第290條）此直接與間接的體用關係之論述，詳參拙作：〈王陽明的體用觀〉，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年），頁154-178。

⁵⁵ 陽明論及「道心、人心」而言：「心一也，未雜於人謂之道心，雜以人僞謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。」（陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁42，第10條）南野之「道心、人心」本此，但人心與道心乃一心之翻轉，並非體用關係。另對南野而言，在與聶雙江辯論體用問題時，也捨棄「源頭、支流」之喻，改以「水、流」之喻來理解體用關係。詳見歐陽南野著，陳永革整理：〈答聶雙江〉第二書，《歐陽德集》，卷5，頁192。

⁵⁶ 南野對於良知與知覺「不離不離」關係的分析，本於陽明「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」而來，只是在與整菴的論辯時，將此「不離不離」的關係說發揮得更多。張學智認爲在良知與知覺的關係上，陽明強調「不離」，南野強調「不離」，二人強調的重點不同（見張學智：《明代哲學史》〔北京：北京大學出版社，2000年〕，頁173）。但筆者認爲，陽明與南野在此並無差異，均強調良知與知覺的「不離不離」關係，否則義理便不完足；相同的論述，也見諸「良知與知識」之辨，南野說：「知識是良知之用，而不可以知識爲良知。」（歐陽南野著，陳永革整理：〈答胡仰齋〉，《歐陽德集》，卷1，頁28）餘例散見《歐陽德集》。

(二) 良知即天理

在前述南野論證「良知非知覺」時，已經同時證成「良知即天理」。但針對整菴藉由「以用爲體」、「以虛爲實」來理解「良知即天理」，南野也必須有所回應。南野說：

又嘗自念孟子論性善，以惻隱、羞惡、恭敬、是非爲言，程門學者亦以乍見入井，其心怵惕，爲天理之自然，所謂良知者也。故竊意「良知」二字，正指示本性，而使人知所用其力者。⁵⁷

良字之義，竊意晦菴所謂「本然之善」者，正孟子性善之旨。人生而靜以上不容說，纔說性時，便有知覺運動。性非知，則無以爲體；知非良，則無以見性。性本善，非由外鑠。故知本良，不待安排。曰「不慮而知」者，其良知；猶之曰「不待安排」者，其良心。擴而充之，以達之天下，則仁義不可勝用。⁵⁸

又說：

某竊意字義固有兼虛實體用言者，如「止至善」之止爲虛爲用，「知止」、「敬止」之止爲實爲體。知字以虛言者，如教札所引「知性」、「知天」、「知此事」、「知此理」，皆言其用者也。若良知之知，明道嘗言「良知良能，原不喪失，以舊日習心未除，故須存習此心，久則可奪舊習」。上云良知，下云此心，似指其實體言之。《大學》致知之知，與身心意物爲類，似不得爲虛字，而與「知性」、「知天」之知同爲用也。然體用一原，體之知即用之知，則亦本無二知，殆立言各有所當耳。⁵⁹

南野很清楚地指出，見諸儒家經典或程明道〈識仁篇〉的「良知」一詞，不論從體用關係的論述，或是經書字義的分析，良知的意涵，都是指至善的本性，也是實體、本體。從孟子之言性善說，原就是就心之能表現「惻隱、羞惡、恭敬、是非」而言，所以「良知」就是指人的「本性」。也可以說，人之本性，人之性善，由「良知」而呈現，這是一切道德實踐的著力處，南野據此也賦予「良知」至善的道德內容（本然之善）。當然，若從明道「人生而靜以上不容說，纔說性時，便已不是性」的立場說，本然之性不可見，故必須具體化在一切「知覺運

⁵⁷ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答羅整菴先生寄《困知記》〉第二書，頁16。

⁵⁸ 同前註，頁16-17。

⁵⁹ 同前註，頁17。

動」中。而能表現本然之性的「知覺」就只有「良知」；反過來說，若良知不能表現本然之善，就非本性的活動。故南野說：「性非知，則無以爲體；知非良，則無以見性。」再者，「良知」之「良」除意味著「本然之善」外，也從其「不慮而知」、「不待安排」可見其「非由外鑠」的內在實踐動力，可以達之天下。良知本身既是「體」（天性之真），又是「用」（自然明覺）。

不過，若從經書字義的分析來看，南野不免隨整菴的腳跟轉，無法一針見血指出整菴方法論上的問題。南野認爲字義分析各有其立言的分際，不能一概而論。同一「止」字，於「止至善」爲虛詞，於「知止」、「敬止」爲實詞。同樣地，同一「知」字，於「知性」、「知天」、「知此事」、「知此理」爲虛詞，於「致知」爲實詞。虛詞意味著作用，實詞則表示實體字，爲獨立的概念。兩相對照下，「知」又可以當虛詞，又可以是實詞，與「性」、「天」、「理」一樣，同爲實體，意味著「本體」。這樣的字義分析，顯示整菴的將虛實之解釋運用於義理概念之解釋有問題。然而，南野卻隨之起舞，以「知性」、「知天」之「知」爲虛字，爲良知之「用」，而「致知」之「知」爲實字（實體字），爲良知之「體」，還引用明道〈識仁篇〉之「良知良能」來證成「良知」即是「心」，即是「實體」。不僅如此，南野還進一步藉由陽明「體即良知之體，用即良知之用」⁶⁰的「體用一原」義，將「知性」、「知天」與「致知」之「知」，視爲同一意涵，實指「良知」之體用，前後兩「知」字，皆指良知。據此，南野論斷：「本無二知，殆立言各有所當耳。」南野如此的分析，徒增葛藤。因爲從字義上說，「知性」、「知天」與「致知」之「知」，不必是「良知」。而從脫離《孟子》、《大學》文本脈絡，只就陽明學的體用觀說，當然可以把「知性」、「知天」之「知」解視爲良知之「用」，亦即在良知的明覺發用中當下體認本性之真，識取天理。但這樣的解釋必須與字義分析區別開來。既然字義的分析不必然證成義理的邏輯性，倒不如直接從義理層面來論證良知即是「實體」、「本體」來得有理論效力。儘管如此，撇開字義分析的糾纏，在義理的論證上，南野本《孟子》與明道的〈識仁篇〉之義理而言「良知是實體」，仍是有效力的論據。良知既是「實體」，也是「本體」，南野據此而再次申明：良知即天理。

⁶⁰ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁218，第155條。

（三）天地萬物皆有良知

針對整菴質疑天地萬物是否有良知，南野並未隨著整菴實在論思維來論辯，而是轉向價值論的立場，申論在「良知即天理」的命題下，如何確保天地萬物的實在性。因而，對「天地萬物」之「物」的理解，南野本陽明「意之所在便是物」⁶¹而有所發揮。南野第一封答書就說：

物者，事也，思慮覺識、視聽言動、感應酬酢之跡者也。上而天子之用人理財，下而農商之耕鑿貿易，近而家之事親事長，遠而天下之正民育物，小而童子灑掃應對，大而成人之變化云爲，莫非思慮、覺識、視聽、言動、感應、酬酢之跡，皆其日履之固然而不可易者。然而有善有惡，有正有邪。格物者，爲善而不爲惡，從正而不從邪，隨其位分，修其日履，循其良知之天理，而無所蔽昧虧歉者也。⁶²

對南野而言，天地萬物不是自然態度下的孤立的客觀存有者，而必與吾人之主體（心）活動發生關連。因而，「物」是指「思慮覺識、視聽言動、感應酬酢之跡」，就此而言，「物」即是「事」，現代學者也以「行爲物」指涉之⁶³。值得注意的是，就「事」而言的「物」（行爲物），並不否定物做爲客觀存有者（存有物）的身分，但就其與主體連屬而作爲主體活動之「跡」而言，它具有脈絡化的特性，也成爲人文世界諸活動的載體，有其實在性與倫理的意涵。就如南野所言，舉凡所有人文世界的活動，如「天子之用人理財」、「農商之耕鑿貿易」等，都是南野所謂的「天地萬物」，吾人不可一日離乎天地萬物而存在。在這個意義下，天地萬物的真正客觀實在性，不來自於其自身，而是由主體來確認。換言之，事事物物（天地萬物）若「循其良知之天理」，則事事物物就能「各安其位」、「各得其所」，進而顯示天地萬物的真實性與存有的意義。依此思路，「至善」之「天理」，乃經由良知之「主體化」而爲天地萬物的存在根據與價值來源。故天地萬物之「天理」（至善），乃由良知所賦予、呈現，而非於事事物物上求至善。

由事事物物必與主體活動連屬，進至事事物物的實在性由良知之天理來確保，則可進一步討論良知與天地萬物的關係。南野說道：

⁶¹ 同前註，卷上，頁37，第6條。

⁶² 歐陽南野著，陳永革整理：〈答羅整菴先生寄《困知記》〉第一書，頁13。

⁶³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁233。

凡所謂日履者，吾心良知之發於視聽思慮，與天地人物相感應酬酢者也。夫人所以為天地之心、萬物之靈者，以其良知也。故隨其位分日履，大之而觀天察地、通神明、育萬物；小之而用天因地、制節謹度、以養父母，莫非良知之用。離卻天地人物，則無所謂視聽思慮、感應酬酢之日履，亦無所謂良知者矣。若於天地萬物之理，一切不講，豈所謂「隨其位分、修其日履，以致其良知者」哉？惟是講天地萬物之理，本皆良知之用，然人或動於私，而良知有蔽昧焉。權度既差，輕重長短皆失其理矣必也。一切致其良知而不蔽以私，然後為窮理盡性、一以貫之之學。良知必發於視聽思慮，視聽思慮必交於天地人物。天地人物無窮，視聽思慮亦無窮，故良知亦無窮。其所以用力者，惟在其有私無私、良與不良、致與不致之間，而實周乎天地人物，無有一處安著不得，而置之度外者也。⁶⁴

前已述及，「良知」與「知覺」有兩層「不離」含義。從「良知」之發現必即於「知覺」來說，吾人每日之活動，都是「吾心良知之發於視聽思慮，與天地人物相感應酬酢者也」。但事事物物之真實與否，即在於良知是否為主宰。因此，事事物物的合節中度，如「觀天察地」、「制節謹度」等都是「良知之用」。如是，從天地萬物說，「天地萬物」、「知覺」皆統攝於「良知」而為良知之用，用南野的話說，即是：「離卻天地人物，則無所謂視聽思慮、感應酬酢之日履，亦無所謂良知者矣。」據此，「良知」為「天地萬物」、「知覺」之「體」，而使天地萬物成為真實的存在，天地萬物皆有良知，皆有天理。另從良知說，良知必即於知覺、天地萬物而發用，此即南野所言：「良知必發於視聽思慮，視聽思慮必交於天地人物。」良知成為知覺、天地萬物的創造根源。這樣的思路，與陽明所言「天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明」⁶⁵如出一轍。要言之，沒有離卻良知主宰的天地萬物，也沒有離卻天地萬物的良知主宰。只要「致其良知而不蔽以私」、「循其天然之則」（循良知），天地萬物都是真實的存在；反之，良知蔽昧不能作主，天地萬物乃成虛妄的存在。在這樣的思路下，「良知之天理」是「天地萬物」的賦予者與創造者，較之於整菴實在論式的批評，顯然深刻多了。

⁶⁴ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答羅整菴先生寄《困知記》〉第二書，頁17-18。

⁶⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁381，第336條。

(四) 格物、致知是本領工夫

不論整菴或南野，有關良知是否為天理的論辯，都要在「格物致知」工夫落實處，檢驗其實踐效力。針對整菴批評「良知即天理」所帶來的工夫弊端，南野也有所辯解與澄清。南野於第一封答書說：

又觀《記》中有云：「厭夫學問之繁，而欲徑達於易簡之域。」某嘗聞，學問、思辨皆明善之功。善者，人心天命之本然，所謂良知者也。良知，至易至簡，而其用至博。若孝親、敬長、仁民、愛物之類，千變萬化，不可勝窮，而其實一良知而已。故簡者未嘗不繁，而繁即所以為簡，非有二也。夫學者學其所不能，良知之用至博，皆不學而能者也。蔽於私而後有不能，則必學而後能。⁶⁶

繼而在第二封答書中，更申明「良知即天理」並未忽略學問思辨與讀書，南野說：

然某非以學問思辨為後而可緩，但謂學問思辨者，學問思辨其良知耳。善讀書者，開發良知之聰明，而磨礪之日精日密，不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累。則大訓古典，莫非切己；博識泛觀，莫非易簡。非外讀書，而別有尊奉其良知，以從事於易簡之道。然必真能讀書之際，念念無自欺而求自慊，無為其所不為，無欲其所不欲，乃可謂之開發磨礪，不遠人以為道者，而無先後緩急之可言也。⁶⁷

整菴以為「良知即天理」之說，將導致工夫上的趨「簡」厭「繁」，南野則以工夫之「簡」、「繁」並非對立來辯解。因為，從「良知」之「體」言，乃人心天命本然之善，不學而能，反觀自得，此工夫為「易」。但就「良知」之「用」言，事事物物變化無窮，良知之用亦無窮，其過程不可謂不「繁」。因此，陽明與南野所理解的「格物致知」工夫，並未斷為知、行兩截，先後兩段，而是就學問思辨而體認良知，亦是就讀書而識取良知，這不是「先易後難」的工夫，而是「以簡御繁」的工夫。換言之，根據「良知即天理」而來的「格物致知」工夫，「致知」、「格物」只是一事，吾心之良知必得在事事物物上磨練（事上磨練），以確立道德主體，此是本領工夫。而學問思辨與讀書，也因良知之天理為主，而能彰顯其價值，所謂：「良知者，學問思辨之本體；學問思辨者，良知之

⁶⁶ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答羅整菴先生寄《困知記》〉第一書，頁13。

⁶⁷ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答羅整菴先生寄《困知記》〉第二書，頁18。

功用。」⁶⁸如此一來，學問思辨與讀書焉可忽略？

四、「良知與知覺」之辯的哲學意義

雖然整菴與南野有關「良知與知覺」之辯，主要見諸於雙方往復的四封書信，歷時不及一年；但雙方於論辯之後，直至終世，立場未曾改變。當然，若相較於陽明學內部的論辯來說，此辯論不算激烈⁶⁹。然而，在明代中葉陽明學與朱子學更迭之際，此論辯有其重要的意義，因為，此論辯意味著朱子學與陽明學對主體（心是知覺或是良知）與本體（天理）的看法，也可以看出新舊哲學思維方式的轉換。

事實上，若將「良知與知覺」之辯，放在哲學史的脈絡來看，其重要性就更為顯著。因為，在宋明理學的發展上，「良知」雖語出《孟子·盡心》良知良能章，但在諸理學家思想中並未成爲一個核心概念，朱子極少言良知，甚至《朱子語類》於此章，竟無討論⁷⁰。不過，經由陽明「百死千難」⁷¹的體驗與重新詮釋，「良知」已經溢出其經典或字面上的意義，成爲心性之學的拱心石，開啓新的哲學紀元。因此，除陽明與其親炙弟子熟悉「良知」之義蘊外，對當時的思想界而言，陽明的「良知」是「新說」，其爭議必隨之而起。如代表朱子學的羅整菴就反對陽明「良知即天理」之說，認爲此說是「以知覺爲性」。而在陽明學內部，陽明後學中的聶雙江（名豹，1487-1563）也與陽明弟子展開「良知與知覺」之辯⁷²。也有儒者指出：「陽明先生之致良知，當先辯於知也。夫知有知覺

⁶⁸ 歐陽南野著，陳永革整理：〈答陶鏡峰〉，同前註，卷1，頁20。

⁶⁹ 陽明學內部，聶雙江就與陽明多位親炙弟子發生激烈辯論，黃宗義載云：「同門環起難端，雙江往復良苦。」（黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》，第2冊，卷17，頁361）相關論辯內容研究，詳參拙著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），第6章。

⁷⁰ 陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁109。

⁷¹ 陽明說：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」《年譜》正德十六年先生五十歲條下。見〔明〕王守仁撰，吳光等校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁1279。

⁷² 陽明逝世後，由於王門弟子對師說（致良知）有不同的理解與詮釋，遂產生了思想的爭辯。其中，聶雙江屢屢抨擊王龍溪的「見在良知」是「以知覺爲良知」，王龍溪與歐陽南野乃與之辯論，展開「良知與知覺」之辯。詳參拙著：《良知學的轉折——雙江與羅

之知，有意見之知，有本然之知，昧者均以爲良知。」⁷³甚至也有儒者本禪宗之言，認爲「知之一字，云衆妙之門，亦云衆禍之門」⁷⁴。連雲棲株宏(1535-1615)也不得不劃清界限，指出陽明之「良知」並非佛說之「真知」⁷⁵。由此可見，「良知與知覺」之辯，有來自朱子學與陽明學的脈絡，也有來自陽明學內部的脈絡，也可從儒、釋之辨的角度來考察。若拓展至朝鮮後期的性理學來看，也有「智與知覺」之辯⁷⁶，此則源自朱子學內部的脈絡。因此，從哲學史脈絡或東亞儒學的視域來看，「良知與知覺」之辯是一豐富的哲學論題，值得關注。

本文限於篇幅，只就歐陽南野與羅整菴的論辯析論之，由此我們可以進一步思考在朱子學與陽明學對諍的脈絡下，「良知與知覺」之辯的哲學意涵。從朱子心性論與理氣論上說，「知覺」爲心之所發，屬於形而下之「氣」，「天理」（性體）爲心之所具，屬於形而上之「理」。故「知覺」與「天理」的區分，既是心、性之別，也是理、氣之分；二者是能知與所知的對列關係。故落實於道德實踐時，其「格物致知」工夫必以窮究天地萬物爲先，先知後行。而整菴在論辯中所提出的論據，乃根據這個義理框架而來，故力主「良知即知覺」、並駁斥「良知即天理」。問題是，以「心之虛靈知覺」來指涉「主體」時，沒有「聞見

念菴思想之研究》，頁486-515；亦參彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁403-422；吳震：《陽明後學研究》，頁160-163；吳震主編：《中國理學》（四）（上海：東方出版中心，2002年），頁269-273「良知與知覺之辯」條。

⁷³ 明儒盧冠巖（名宁忠，嘉靖年間進士）之語，見黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》，第5冊，卷54，頁1292。盧冠巖受學於黃泰泉（名佐，1490-1556），泰泉議王、湛之學，而盧氏以不得及陽明之門爲憾，與湛甘泉書札往來，求教不一。

⁷⁴ 浙中王門王敬所（名宗沐，1523-1591）致書王龍溪引禪宗之語。見吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷11，頁277。

⁷⁵ 雲棲株宏說：「新建〔陽明〕創良知之說，是其識見學力深造所到，非強立標幟，以張大其門庭者也。然好同儒釋者謂〔良知〕即是佛說之真知，則未可。……『真』之與『良』，固當有辨。」見〔明〕株宏：《竹窗隨筆》（臺北：華宇出版社，1986年《大藏經補編》第23冊），頁26b-27a「良知」條。

⁷⁶ 朝鮮後期性理學中，如金農巖（名昌協，1651-1708）與韓南塘（名元震，1682-1751）兩人，便有「智與知覺」之辯，農巖認爲「知覺」當作「心之用」，而非「智之用」；南塘則認爲「智」之理發於「知覺」上而爲「智之用」，故堅持：「知覺」爲「智之用」。參李丙燾：《韓國儒學史略》（서울：亞細亞文化社，1986年），頁202-203；亦參문석윤：〈조선 후기의 주요 논쟁과 갱검〉，收入 한국국학진흥원 국학연구실編著：《韓國儒家思想大系Ⅲ：哲學思想編下》（안동：한국국학진흥원，2005年），頁325-340；亦參趙南浩：《羅欽順의 철학과 조선학자들의 논변》（首爾：首爾大學哲學研究所博士論文，1999年），第4章。

之知」（知覺）與「德行之知」（良知）的超越區分，人終究以形氣主體的身分來認知與行動，並不能建立真正能自發理性的道德主體。另一方面，就性理而言，在朱子與整菴的實在論心靈下，天地萬物依舊是自然態度下的存有者，事事物物之「定理」更可能外在化與僵化，缺乏開創價值世界的向度。

另一方面，從陽明學的角度說，南野對於「良知」與「知覺」的本質性區分，本於陽明而來，也可以上溯自宋儒張橫渠（名載，1020-1077）「德性之知」與「聞見之知」的區分⁷⁷。在此區分下，「良知」與「知覺」是「不雜不離」的關係。「不雜」意味著「知覺」與「良知」是異質異層的概念，前者由形氣主體感於外物而發，屬於後天的經驗活動；後者則是德性主體自感自發的活動，是先天道德意識的自然流露與發用。故南野必得力辯「良知」不是「知覺」。「不離」意味著「良知」與「知覺」經由動態辯證發展的過程，成為間接的「體用」關係——良知是體，知覺是用。在這個意義下，「良知」與「知覺」是以「主／從」的原則相隸屬，天地萬物亦然。另從天理來說，它首出的意涵是當然之則，是緊扣良知自身之活動即呈現道德法則來說，故良知之活動即是天理之存有，良知不僅是主體，也是實體、本體；用宋明理學的術語說，良知既是心體也是性體⁷⁸。換言之，天理即從良知顯發，捨天理之外，良知別無內容⁷⁹。據此，南野一再申明：良知即是天理。值得注意的是，在「良知」與「知覺」的區分下，人具有雙重主體，一是形氣主體（感性主體），一是德性主體（理性主體），良知因其為天理之發用，而成為真正道德實踐的主體。更重要的是，與良知相連屬的天地萬物或事事物物，其存有的真實性與價值意涵是由良知來顯發與確認。在這個意義下，良知是價值創造之源，天地萬物或事事物物，乃脫離實在論的視域，成為意義與價值顯發的場所。陽明學所代表的進步、開放之精神，也可以由此索解。

總而言之，整菴與南野的「良知與知覺」之辯，不應從雙方的各說各話來理解，而是要深入雙方持論的理論預設來探究其哲學意義與理論效力⁸⁰。有趣的

⁷⁷ 張橫渠說：「見聞之知乃物交而知，非德性所知。德性所知不萌於見聞。」見〔宋〕張載：《正蒙·大心篇》，《張載集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁24。

⁷⁸ 陽明說：「心即性，性即理。」（陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁71，第33條）

⁷⁹ 陽明說：「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。思是良知之發用。若是良知發用之思，則所思莫非天理矣。」（同前註，卷中，頁241，第169條）

⁸⁰ 吳震認為整菴與南野的論爭，對南野而言，加深其對陽明學的理解，也有力地回應時人對

是，在「知覺」與「良知」的論辯中，我們看到的是朱子學與陽明學對主體建構的根本差異所在⁸¹。這樣的線索，在不同的脈絡中，將引發更多的哲學思考，亟待我們繼續深掘探索。

陽明學的批判（參吳震：《陽明後學研究》，頁 292）；朱湘鈺則以為此論爭意味著良知學已成功地引起學界的注意與重視（參朱湘鈺：《平實道中啓新局——江右三子良知學研究》，頁 112-113）；鄧克銘〈良知與實體——明中葉羅欽順與歐陽崇一之論爭的意義〉則由此論爭中，探究雙方所謂「實體」的意涵，使此論爭有一本體論的意義。吳震與朱湘鈺的說法，較忽略此論爭的哲學意義。

⁸¹ 筆者認為整菴與南野有關「良知即天理」的論辯，是以心之主體能力為何（「知覺」或「良知」）開始交鋒，並逐步涉及「本體」（天理）的討論。換言之，對主體的建構，也涉及對本體的理解。

良知與知覺

——析論羅整菴與歐陽南野的論辯

林月惠

本文主要探討明代朱子學者羅整菴（名欽順，1465-1547）與陽明學者歐陽南野（名德，1496-1554）的重要論辯，論辯的主題聚焦於「良知」與「知覺」兩個概念上，並涉及朱子學與陽明學的理論差異。羅整菴謹守朱子學心性論的義理間架，嚴分「心性之辨」，以「知覺」來理解陽明所謂的「良知」，將陽明的「良知即天理」視之為「以知覺為性」，力辯「良知非天理」。相對地，歐陽南野善於掌握陽明「體用一源」的辯證思維，說明「良知」與「知覺」二者「不離不雜」的關係，反對「以知覺為良知」，申明「良知即天理」。如此一來，就命題的形式而言，羅整菴的「良知非天理」與歐陽南野的「良知即天理」，便形成對立矛盾的命題。這一組對立矛盾的命題，也涵蓋另一組對立矛盾的命題。即羅整菴的「良知非天理」，其論據在於「以良知為知覺」；而南野的「良知即天理」，其論據則在於「良知非知覺」。如是，「良知即知覺」與「良知非知覺」也是對立矛盾的命題。若將二組命題連結表述，羅整菴的立論就是：良知即知覺而非天理；歐陽南野的主張則是：良知即天理而非知覺。本文藉由分析論辯雙方的理據，使朱子學與陽明學的理論預設，充分顯示出來。本文也指出：此論辯意味著朱子學、陽明學對主體（心是知覺或是良知）與本體（天理）的看法，有其根本的差異。猶有進者，若從中國哲學史脈絡或東亞儒學的視域來看，「良知與知覺」之辯是一豐富的哲學論題，值得關注。

關鍵詞：羅整菴 歐陽南野 良知 知覺 天理

Liangzhi and *Zhijue*: An Analysis of the Debate between Luo Zhengan and Ouyang Nanye

LIN Yueh-hui

This paper examines the important debate conducted by Luo Zhengan (1465-1547), a master of the Zhu Xi school, and Ouyang Nanye (1496-1554), a scholar of the (Wang) Yang-Ming school, during the Ming dynasty. Luo and Ouyang debated on the ideas of *liangzhi* (original knowing) and *zhijue* (the faculty of representation), which also implicated theoretical differences between the Zhu Xi and Yang-Ming schools of Neo-Confucianism.

Luo, closely following the theoretical structure of Zhu Xi's idea of *xinxing* (mind-nature), made a rigid distinction between mind and nature. He interpreted Yang-ming's *liangzhi* in terms of *zhijue*, identified Yang-ming's *liangzhi* being *tianli* (the heavenly principle) with "treating *zhijue* as nature," and argued vehemently that "*liangzhi* and *tianli* are far from one and the same thing." In contrast, Ouyang was well-versed in Yang-ming's dialectical thinking that "both substance and function come from the same source." By clarifying the relationship of *liangzhi* and *zhijue* being inseparable and immiscible, he was opposed to "treating *zhijue* as *liangzhi*." "*Liangzhi* and *tianli* are one and the same thing," Ouyang contended. As a result, we have found in the debate two contradictions. One concerns the relationship between *liangzhi* and *tianli*; that is, Luo's "*liangzhi* and *tianli* being far from one and the same thing" contradicts Ouyang's "*liangzhi* and *tianli* being one and the same thing." The other contradiction resides in what underlies the above two propositions. Justifying their respective positions regarding *liangzhi* and *tianli*, Luo appealed to "identifying *liangzhi* with *zhijue*," and Ouyang denied "*liangzhi* being *zhijue*."

This paper intends to fulfill three objectives: First, to disclose the theoretical presuppositions of the Zhu Xi and Yang-Ming schools; secondly, to indicate the fundamental differences in understanding the subject (whether mind being *zhijue* or *liangzhi*) and the ontological substance (*tianli*) between Zhu Xi and Yang-Ming schools; thirdly, to suggest that, in the context of either the history of Chinese philosophy or East Asian Confucianism, this debate on *liangzhi* and *zhijue* is a philosophical topic rich in contents and worthy of more attention.

Keywords: Luo Zhengan Ouyang Nanye *liangzhi* (original knowing)
zhijue (faculty of representation) *tianli* (heavenly principle)

徵引書目

- 王守仁撰，吳光等校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 朱湘鈺：《平實道中啓新局——江右三子良知學研究》，臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，2007年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- _____：《心體與性體》第1冊，臺北：正中書局，1987年。
- _____：《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 吳震主編：《中國理學》第4卷，上海：東方出版社，2002年。
- _____：《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003年。
- _____編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 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》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年。
- _____：《孟子重探》，臺北：聯經文化事業公司，2001年。
- 林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊釐與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年。
- _____：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 胡發貴：《羅欽順評傳》，南京：南京大學出版社，2001年。
- 張伯行：〈請羅欽順從祀孔廟疏〉，收入文慶纂修：《欽定國子監志》，北京：北京古籍出版社，2000年。
- 張載：《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 許世瑛：《中國文法講話》，臺北：臺灣開明書店，1968年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- _____：《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- 株宏：《竹窗隨筆》，收入《大藏經補編》第23冊，臺北：華宇出版社，1986年。
- 彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987年。
- 歐陽南野著，陳永革整理：《歐陽德集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 蔡家和：《羅整菴哲學思想研究》，桃園：中央大學哲學研究所博士論文，2005年。
- 鄧克銘：〈良知與實體——明中葉羅欽順與歐陽崇一之論爭的意義〉，《鵝湖學誌》第37期，2006年12月，頁2-34。
- 黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。

羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，北京：中華書局，1999年。

문석윤 (文錫胤) : 〈조선 후기의 주요 논쟁과 갱검〉, 收入 한국국학진흥원 국학연구실編著：《韓國儒家思想大系Ⅲ：哲學思想編下》，안동：한국국학진흥원，2005年。

李丙燾：《韓國儒學史略》，서울：亞細亞文化社，1986年。

趙南浩：《羅欽順의 철학과 조선학자들의 논변》，首爾：首爾大學哲學研究所博士論文，1999年。