

※ 文哲論壇 ※

陽明後學概論

吳 震*

所謂「陽明後學」，在當今學界似乎還沒有成爲一種規範的學術用語。筆者以爲，大致上可以作廣狹兩義之理解，從廣義上說，凡是陽明以後的信奉陽明心學或在思想上受陽明心學之影響的學者都可以納入陽明後學的研究範圍，比如明、清時代乃至現、當代的一些學者都可作爲其研究對象；從狹義上說，陽明門下及其再傳弟子（包括與陽明有明確師承關係）可以算作陽明後學的研究範圍，比如黃梨洲《明儒學案》中的各「王門學案」便是主要的研究對象。在這裡，筆者取其狹義，就陽明門下的主要弟子來談「陽明後學」。具體而言，從「浙中王門」取王龍溪、錢緒山；從「泰州學案」取王心齋；從「江右王門」取鄒東廓、歐陽南野、聶雙江、羅念庵，共七人。通過對此七人的思想學說的初步探討，以期對陽明學的展開過程有一個大致上的瞭解和把握。

一、王門三派

講到陽明後學，首先就要碰到對其流派如何劃分這一問題。事實上，關於這一問題，歷來說法不一。

衆所周知，黃梨洲《明儒學案》對王門後學的流派劃分，不是按照各人的思想傾向，而是根據他們的出身地域來進行安排的。毋庸贅言，這種劃分方法並不能顯示出王門各派的主要思想特徵，而且王門諸子的思想主張也不完全一致，是不能以出身地域來作限定的。關於這一點，嵇文甫早在二十世紀四十年代所著的《晚明思

* 吳震，復旦大學哲學系副教授。

想史論》一書中，就已明確指出^①。但是筆者以為，梨洲的這一劃分方法，倒不失為一種純歷史編纂學意義上的「價值中立」的方法，惟其立場「中立」，故亦有可取之處。例如，後面將要談到的諸如「左派」、「右派」或「現成」、「修證」等劃分方法，亦有未盡人意之處，原因就在王門諸子在某些重要觀點上存在著彼此唱和等複雜現象，是難以用這種劃分方法一概而論的，而當我們指稱某人為「左派」或某人為「右派」之時，其中已經含具了某種「價值判斷」，既然是一種價值判斷，就不免與判斷者本身的思想取向有關。不過，筆者並不取梨洲之說，理由則另有所在：當我們從思想上來考察王門諸子之時，梨洲的地域劃分法實有諸多不便，難以對號入座^②。

嵇文甫用「左派」和「右派」兩詞對王門後學的分化情況作了大致上的區分，他把王龍溪、王心齋（包括泰州學派）等人稱為「王門左派」，而把聶雙江、羅念庵等人稱為「王門右派」。應當承認，嵇氏此書在開拓陽明後學以及晚明思想的研究方面，具有獨創之功，但是「左派」、「右派」之分未免失之籠統。不過，如果「左派」意指「急進」，「右派」意指「保守」，那麼用「左派」或「右派」來分別指稱龍溪、心齋或雙江、念庵，亦不失為「權宜之計」。論者或許可以用黃梨洲所說的兩段話作為佐證材料：

陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右為之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈

① 原著由上海世界書局刊於1944年，筆者使用上海東方出版社1996年再版本，頁16。按：今人亦大多以為這一劃分不妥，如陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年），頁332。

② 理想的方法也許是根據出身的地域劃分法與根據思想傾向的義理劃分法相結合。比如，牟宗三先生就曾將王門分為浙中派、泰州派、江右派，但在具體分析中，並不偏重於「歷史考索」而是「重義理之疏導」，這不失為是一種創見（參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，〔臺北：臺灣學生書局，1979年〕，頁266）。近年，魏啟鵬先生撰文，就王學分派問題指出「派與派之間未必能視為一種嚴格的學術區分」（〈羅近溪與晚明王學的發展〉，《中華文史研究集刊（二）·陽明學研究》〔上海：上海古籍出版社，2000年，頁27〕）。筆者亦有同感（詳見後述）。不過，魏氏在同文中對於牟宗三先生根據義理之分析來斷定某派某人為得陽明師傳的做法又有所批評。

絡矣。（〈泰州學案〉（一），《明儒學案》，卷 32〔北京：中華書局，1985 年，頁 703〕）

姚江之學，惟江右為得其傳，東廓、念庵、兩峰、雙江其選也。再傳而為塘南、思默，皆能推原陽明未盡之旨。是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜。盡陽明一生精神，俱在江右，亦其感應之理宜也。（〈江右王門學案〉（一），《明儒學案》，卷 16，頁 333）

梨洲此說，是否完全合乎王門後學的實際情況，自當別論。但至少可以說梨洲之見代表了一種傳統的關於王門後學的一般看法。從中可見，梨洲並非僅按出身地域來羅列學案，他對王門諸子的思想特徵也有一個總體上的把握^③。嵇氏在用詞上雖與梨洲不同，然而總的說來，在有關王門諸子的思想傾向的看法上，不得不說，嵇氏的觀點有梨洲的那種思想史觀的影子。嵇氏是這樣表述的：

龍溪、心齋使王學向左發展，一直流而為狂禪派（按：指顏山農、何心隱等人），雙江、念庵使王學向右發展，事實上成為後來各種王學修正派^④的前驅。王學的發展過程，同時也就是它向左右兩方面分化的過程。（《晚明思想史論》，頁 16）

不難看出，這一說法與梨洲以為龍溪、心齋一派流為狂禪，倒是雙江、念庵及東廓等人卻能謹守「師說」的觀點基本上是一致的。不過，嵇氏對王學左派的總體評價與梨洲有根本不同，嵇氏以為龍溪、心齋的思想主張雖有逾越師說之處，但是他們卻「把當時思想解放的潮流發展到極端，形成王學的左翼。……」結論是：「不管後來學者對於他們怎麼排詆，但究竟不能抹煞他們在王學中的極高地位。」（《晚明思想史論》，頁 16、頁 17）其評價不可謂不高矣。但是這一評價也有可以商榷之處：既然說龍溪、心齋有逾越師說之處，並將此與「當時思想解放的潮流」聯繫起來看，那

③ 不過，在筆者看來，梨洲的這種把握往往失當。比如，他將泰州諸子以及王龍溪判作禪學（參見〈泰州學案〉（一），《明儒學案》，卷 32），卻把江右學派的聶雙江、羅念庵說成是陽明思想的「嫡傳」（參見〈江右王門學案〉（一），《明儒學案》，卷 16）。關於這一點，牟宗三先生早已有批評，且牟先生認為其因蓋在於梨洲「對王學並無真正的瞭解」（參見牟宗三：〈宋明儒學概述〉，《中國哲學十九講》第 18 講〔上海：上海古籍出版社，1997 年〕，頁 389-399），誠為有識之見。

④ 按：嵇氏所謂「修正派」特指東林派等人（參見其著第四章），而非我們在後面將要敘述的以鄒東廓等人為代表的王門「修證派」。

麼，在斷言龍溪、心齋「在王學中」有「極高地位」之前，有必要論證「王學」本身是否具有開啓「當時思想解放的潮流」之可能。顯然，嵇氏並不這樣認為。

除了龍溪不論，其對泰州學派的這種評價，基本上與五十年代以後侯外廬等在《中國思想通史》中所闡述的有關泰州學派的看法有相通之處，尤其是在認為晚明思想界存在著一股「思想解放的潮流」這一觀點上，兩者的基本立場是一致的。同時，我們雖然不能確定嵇氏的研究對日本學界有何影響，但是我們可以看到以島田虔次為代表的日本戰後研究陽明學的專家學者也頻繁使用「左派」、「右派」等詞來區別王學流派，並且也普遍認為晚明思想界存在著「思想解放」或「思想啓蒙」的思潮。只是島田虔次將此歸因於陽明學之本身，這與我國學者的看法存在著很大的不同^⑤。不過二十世紀七十年代以後，在日本學界佔據主流地位的觀點是認為王門中主要有三大派，即「現成派」、「修證派」、「歸寂派」。這三派的代表人物分別是：王龍溪、王心齋；鄒東廓、歐陽南野、錢緒山；聶雙江、羅念庵^⑥。這一劃分的根據當是王龍溪所說的以下一段話（為後文敘述方便起見，必要處加上數字符號）：

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。(1)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。」(2)有謂「良知無見成，由於修證而始全。如金之在礦，非火符鍛鍊，則金不可得而成也。」(3)有謂「良知是從已發立教，非未發無知之本旨。」(4)有謂「良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。」(5)有謂「學有主宰，有流行。主宰所以立性，流行所以立命。而以致知別體用。」(6)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，而其繆乃至千里，不容以不辨者也。……（《撫州擬峴臺會語》，《龍溪王先生集》〔京都：中文出版社刊和刻影印近世漢籍叢刊本萬曆四十七年，丁賓重刻本，以下簡稱《龍溪集》〕，卷1，頁163-164。）^⑦

⑤ 參見島田虔次：《中國における近代思惟の挫折》（東京：筑摩書房，1970年再版）。（按：該書舊版刊於1949年3月）。

⑥ 參見岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》（東京：明德出版社，1972年）。

⑦ 按：該《會語》作於壬戌年（1562）仲冬，距陽明去世已有三十四年，文中對王門後學中的各種良知說的敘述應當具有一定的代表性。

此即所謂的六種良知說，其中第一、第二及第四的三種說法，岡田武彥認為分別是「歸寂說」、「修證說」以及「現成說」。前兩條中分別明確使用了「歸寂」和「修證」兩詞，故斷定為這兩派的學說似無可疑。但是第四條中並無「現成」一詞，為何斷定為「現成說」，這是一個問題。陳來以為第四條「似指王心齋」，並指出以上六種說法不包括王龍溪本人（關於這一問題，詳見後述）。陳來與岡田的看法之所以不同，原因在於陳來不同意把心齋與龍溪同歸於「現成派」，理由是「龍溪之『見在』與心齋之『現成』並不相同」（參見陳來著《有無之境》，頁333）關於這一點也只有留待第二節再作詳述，在此筆者只想提示以下兩點：

第一，不難看出「良知無現成，由於修證而始全」的反命題，便是「良知現成」，「不待修證而後全」（〈書同心冊卷〉，《龍溪集》，卷5，頁420），由此可以得出「不待復加銷欲之功」的結論。儘管龍溪口頭上一再表示反對「不須更用消欲工夫」之說，指責這是「凌躡之論」（〈滁陽會語〉，《龍溪集》，卷2，頁187-188），然而引人注目的是，來自歸寂派的聶雙江以及羅念庵對龍溪「良知現成」說的批判，主要就是這樣一點：「不犯做手」^⑧。

第二，龍溪本人對於以上六種良知說均有不滿，故他宣稱「不容以不辨」。其中當然包括被認為是「現成派」的思想主張——第四條。就以上第一點而言，岡田認為第四條即是現成良知說，是有一定道理的，然而就這裏所列第二點而言，既然龍溪對六種良知說均表示不滿，那麼至少應該解釋「良知本來無欲，……」之說，是否便是龍溪本人的主張。必須指出，不能簡單地以為龍溪說「不容以不辨」，就直接意味著龍溪自己反對良知本體「本來無欲，直心以動，無不是道」這一觀點。事實上，龍溪所反對的並不是這一點，而是由此引伸出的「不待復加銷欲工夫」這一結論，故他所謂的「不容以不辨」，其實僅有一句表示：「古人立教，原為有欲設。銷欲正所以復還無欲之體，非有所加也」。（〈撫州擬峴臺會語〉，《龍溪集》，卷1，頁164）值得注意的是，他在〈滁陽會語〉中也列舉了四種良知說，其中第二種良知說是這樣的：「有謂『良知不學而知，不須更用致知。良知當

⑧ 語見〈答王龍溪（即致知議辨）〉，《雙江聶先生文集》（東京：內閣文庫藏明刊雲丘書院藏本，以下簡稱《雙江集》），卷11，頁3上；〈讀雙江公致知議略質語〉，《念庵羅先生全集》（清雍正年間刊石蓮洞藏本，以下簡稱《念庵集》），卷8，頁36下。按：龍溪自述見〈致知議辨〉，《龍溪集》，卷6，頁455。

下圓成無病，不須更用消欲工夫』。」顯然這與上述第四條良知說相同。同樣，龍溪對「不須更用致知」說表示了反對，但他並沒有對良知本體「不學而知」、「當下圓成」的觀點提出任何質疑。故在〈滁陽會語〉中列舉了四種良知說之後，龍溪強調指出：「致良知工夫原為未悟者設，為有欲者設」。（《龍溪集》，卷2，頁187-188）換言之，「消欲工夫」是為「未悟」者所設的「方便法門」。這就是上述龍溪為何要說「不容以不辨」的原因之所在。

總之，就結論而言，筆者以為「本來無欲，直心以動」一說，的確反映了現成派的主要觀點。關於心齋與龍溪的處理，日本與中國的學界之所以產生如此的不同，其因蓋在於對心齋及其泰州學派之評價有所不同之故，比較而言，在龍溪之說的基礎上，岡田武彥的王門三派說，不失為是一種「言之有據」的說法。不過在筆者看來，王門三派說歸根結蒂也仍然是一種「權宜之計」而已。無論是左、中、右三派之說^⑨，還是「現成」、「修證」、「歸寂」三派之說^⑩，都未必是嚴密意義上的劃分方法，而只不過是一個參考係數而已^⑪。因為三派的代表人物在某些思想主張方面，往往有彼此認同、互相唱和的現象，所以從陽明學的獨特術語當中抽出「現成」、「修證」等詞，來概括陽明後學的思想類型，實有未必妥切之處，對此吾人亦應注意。十年前，日本學者中純夫發表論文，已經指出了這一點^⑫。儘管上述種種王門流派的劃分說有這樣或那樣的不足之處，但是筆者仍然傾向於贊同岡田所提出的基於龍溪之說基礎之上的「王門三派」說，理由也許並不充分：既然陽明弟子王龍溪如是說，我們不妨採取「拿來主義」，又何必另起爐灶？僅此而已。

接下來我們將言歸正傳，對王門三派各主要代表人物的思想作一概要性的描述。

⑨ 如陳來即持此說，參見上引陳著：《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁333。

⑩ 按：日本學界也有將此三派分別稱作「左、中、右」，此不俱述。

⑪ 關於王門學派的不同劃分（包括近代中日兩國學者的傳統看法），錢明：〈陽明學派分化的思想基礎〉，《浙江學刊》（1986年第4期）一文有簡明扼要之介紹，在此不必重複。錢氏本人則把陽明學派分為兩大系統六個流派。

⑫ 〈良知修證派について——王門三派說への疑問——〉，《富山大學教養學部紀要》第22卷1號（1989年）。該文特別對「良知修證派」（即龍溪所列的第二種「良知說」）的設定，提出了疑議。並指出龍溪與南野等修證派圍繞「現成」與「修證」的問題沒有思想上的對立，相反，他們之間在思想上具有更多的共同點。這些觀點頗具參考價值。

二、現成派的思想

所謂「現成良知」，意旨何在？前年筆者曾撰有一文，作了詳述^⑬，在此我們將主要討論王龍溪以及王心齋^⑭。先來看一段龍溪所說的話：

先師提出良知二字，正指見在而言，見在良知與聖人未嘗不同。所不同者，能致與不能致耳。且如昭昭之天與廣大之天，原無差別，但限於所見，故有大小之殊。……（〈與獅泉劉子問答〉，《龍溪集》，卷4，頁309）

龍溪認為，就本體論而言，陽明講的良知正是指「見在良知」（按：「見在」意同「現成」），而我們每個人的「見在良知」與聖人「未嘗不同」；至於「能致」或「不能致」，則是工夫論層次上的問題。那麼，龍溪又為何要強調良知是指「見在而言」？關於這一問題，我們可以從陽明那裏找到其思想根源，陽明曾經指出：

只存得此心常見在，便是學。過去、未來事，思之何益？徒放心耳。（《傳習錄》卷上，第79條）

吾輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知，擴充到底。明日良知又有開悟，便從明日所知，擴充到底。如此方是精一功夫。（《傳習錄》卷下，第225條）

良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。（《傳習錄》卷下，第281條）^⑮

⑬ 參見吳震：〈現成良知——簡述陽明學及其後學的思想展開〉，《中國學術》（北京：商務印書館，2000年10月），第4輯。當然出於論述上的需要，會與上述拙文有重複之處，請讀者見諒。

⑭ 按：當時就有人把龍溪與心齋合稱為「二王」的說法，如陶望齡曾說：「新建（按：指陽明）之道，傳之者為心齋、龍溪。……學者稱為二王先生。」（〈盱江要語序〉，《歇庵集》，卷3）劉戡山亦云：「王門有心齋、龍溪，學皆尊悟，世稱二王。」（《明儒學案·師說》，頁9）但戡山接著又說：「心齋言語雖超曠，不離師門宗旨。」看來，戡山並沒有將心齋與龍溪一視同仁。而黃梨洲則在《明儒學案》中，把心齋與龍溪視作同黨，一併作了批判。

⑮ 按：《傳習錄》條目數字，據陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）。又，以上兩條陽明語，顧憲成在〈當下繹·過去未來〉中用「有常」與「無常」、「主宰」與「變化」這對概念，作了精闢的評論。

以上三段話，其關鍵詞無非就是「見在」兩字。這三個「見在」，基本上屬於時間概念，即與「現在」一詞同義。也就是說，陽明在這裏所講的「見在」並不是從本體論意義上對良知概念所下的定義，而是在工夫論意義上對致良知工夫所提出的要求，即要求人們在「當下」、「即刻」去致良知。應當說，這一觀點反映了陽明學注重行動實踐的思想特徵。龍溪以爲陽明講良知「正指見在而言」，其根據就是陽明學的這一重要觀點。

其次，陽明的良知概念還有這樣一層意思：良知本體具有普遍性。陽明說：「蓋日用之間，見聞酬酢雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行。」（《傳習錄》卷中，第 168 條），「良知無所不在」（〈答魏師說・丁亥〉，《王陽明全集》，卷 6，頁 217），講的就是這層意思。顯然，這是一個非常重要的觀點。基於此，陽明又強調「除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣」（同前註），「良知只在聲色貨利上用功」（《傳習錄》卷下，第 326 條），這是工夫論主張。陽明認爲良知本體是不斷「發用流行」的，因此致良知工夫必須在「發用流行」處纔能著力。與此觀點相關，陽明又有一個重要觀點：「心之本體那有不善？如今要正心，本體上何處用得工？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無善，故須就此處著力，便是在誠意。」（《傳習錄》卷下，第 317 條）爲何要說「本體上何處用得工」？這又與「心無體，以天地萬物感應之是非爲體」（《傳習錄》卷下，第 277 條）這一觀點有關。也就是說，就心之體用而言，體爲「虛」，用爲「實」；心體的本質特徵是「無」，它必須通過天地萬物之感應來呈現其「有」。由此出發，致良知工夫就必須於感應處著力，此即「君子之學，因用以求其體」之意（〈答汪石潭內翰・辛未〉，《王陽明全集》，卷 4，頁 147）。換言之，工夫不在本體上致力，而只能在感應上去做，通過「事上磨練」纔能把握「心之本體」。這就是上述的心體上無法「正心」而只能在發用上作誠意工夫的意思。

由此看來，「現成良知」說實際上包含了這樣兩層意思：良知存在具有「先天」性及「遍在」性特徵。牟宗三先生指出：「夫『見在良知』之語原只示良知本有，可隨時呈露。」（牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》〔臺北：臺灣學生書局，1979 年〕，頁 414。按：其著重點原有）可謂一語道破。但也必須看到，陽明所說的「見在」與龍溪所說的「現成」，其著重點微有不同。陽明講「見在」主要著眼於工夫論層面，而龍溪講「現成良知」，則主要是就本體立論，「能致」與「不能致」乃是其次的問題。當龍溪強調「見在良知與聖人未嘗不同」，也就等於宣稱

良知是「天賦」的、「先天」的存在。良知存在「人人自有，個個圓成」（《傳習錄》卷上，第 107 條），「自己良知原與聖人一般」（《傳習錄》卷中，第 146 條），講的都是這層意思。就此而言，龍溪以為陽明的「良知」正指「見在」而言，這是不無道理的。倒是羅念庵說出「世間那有現成良知」^⑩，未免有點「驚世駭俗」。難怪耿天臺就有這樣的反問：「良知若非現成，又豈有造作良知者乎？」（〈天臺論學語·劉調父述言〉，《明儒學案》，卷 35，頁 825）^⑪就連顧憲成也不得不指出：「良知不是見成的，那個是見成的？且良知不是見成的，難道是做成的？此個道理稍知學者，類能言之。」當然，顧憲成接著又為念庵作了辯解：「念庵寧不曉得而云爾？」（顧憲成：《小心齋劄記》〔臺北：廣文書局，1975 年刊影印本〕，卷 11，頁 274）

話再說回來，針對「現成良知」說，使得念庵不得不說出「世間那有現成良知」，這也的確令人深思。實際上，龍溪此說雖然是就本體立論，但從中也引申出了種種工夫論的問題，這就是「見在工夫」的問題。上述陽明所說的「只致得此心常見在」，亦即屬於「見在工夫」論。但是，龍溪所謂的「見在工夫」，是指一種立足於現成本體之上的工夫，究其具體內含，無非是「一念自反」的反觀內省或「當下了截」、「當下具足」（參見王龍溪：〈答吳悟齋二〉，《龍溪集》，卷 10）式的頓悟。故龍溪在工夫論問題上主張「以無念為宗」，甚至提出了「絕意去識」的觀點（參見〈意識解〉，《龍溪集》，卷 8）。他認為「意識情塵」、「見解意思」、「差別景象」、「虛見思為」、「繩墨念慮」都是虛假而不真實的，皆足以導致「牽擾」、「昏弊」、「玩忽」、「疏脫」等病（參見〈過豐城問答〉，《龍溪集》，卷 4；〈留都會紀〉，《龍溪集》，卷 4）。因此若要把握良知，重要的是必須使自己的心體保持「一念」、「無念」、「屢空」的狀態，做到內心「無些子虛假」、「不以意識攙和其間」，這樣就能「自生道義，自存名節，獨往獨來，如珠之走盤，不待拘管，而自不過其則」，便能「超凡入聖」了（參見〈三山麗澤錄〉，《龍溪集》，卷 1；〈過豐城問答〉，《龍溪集》，卷

^⑩ 語見〈松原志唔〉，《念庵集》，卷 8，頁 39 上。

^⑪ 按：查明刻本《耿天臺先生全集》，未見此文，天臺弟子劉元卿所著《山居草》卷二〈昭代儒宗輯略序〉中卻有類似之言，引述從略（參見明萬曆二十一年安成陳相國序刻本，頁 45 下）。

4)。這些主張便是龍溪所謂的「見在工夫」論。然而細按其意便不難發覺，這種所謂的「全體放下，全體超脫」的工夫論，實際上並不伴隨什麼具體的方法內容，龍溪自己把這種工夫叫做「不犯做手本領工夫」、「無工夫中真工夫」（〈存齋徐子問答〉，《龍溪集》，卷6，頁489）、「無修證中真修證」（〈答吳悟齋一〉），《龍溪集》，卷10，頁744）等等。難怪念庵一針見血地指出，龍溪所謂的工夫，「卻無工夫可用，故謂之以良知致良知」（〈與雙江公〉，《念庵集》，卷3，頁79上）¹⁸，並指出這與佛氏之旨「洞然」無異。不得不說，念庵此說擊中了龍溪的「見在工夫」論的要害。念庵之所以針鋒相對地指出「世間那有現成良知」，正是出於這種現實的憂慮¹⁹。究其箇中原因，這是因為念庵對良知學說的理解與龍溪已有不同。比如，念庵說：

良知固出於稟受之自然而未嘗泯滅，然欲得流行發現常如孩提之時，必有致之功。（〈寄謝高泉〉，《念庵集》，卷3，頁58下）

良知兩字，是陽明公特地提出，令人知聖賢不遠，方有下手處。然上面添一「致」字，便是擴養之意。……今卻盡以知覺發用處為良知，至又易「致」字為「依」字，則是只有發用，無生聚矣。（〈與尹道與〉，《念庵集》，卷3，頁32下）

可見，念庵也並不是不知道人的良知乃是「出於稟受之自然」的道理，換言之，念庵也知道良知是「天賦」的。但是念庵不能接受龍溪的「現成良知」說的思想立場，因為在念庵看來，陽明的良知說重在一「致」字，如果無視「致」字之功，一味強調「良知是現成的」，則有可能產生「猖狂自恣」等弊。當然也應看到，念庵說「世間那有現成良知」，其出發點在於工夫論，如果從本體論的角度來看這一命題的話，的確令人費解。

¹⁸ 按：其實龍溪自己也曾說過這句話，對此，念庵評曰：「龍溪此言，乃其一生超悟處。」（〈甲寅夏遊記〉，《石蓮洞羅先生文集》〔明萬曆四十四年陳於廷敘刻本，以下簡稱萬曆本《念庵集》〕，卷12，頁45上）

¹⁹ 參見念庵以下之言：「良知兩字，乃陽明先生一生經驗而後得之。……當時遷就初學，令易入，不免指見在發用以為左券。至於自得，固未可以草草謬承。而因仍其說者，類借口實，使人倡狂自恣，則失之又遠。」（〈念庵論學書·寄張須野〉，《明儒學案》，卷18，頁405。按：此書不見通行本《念庵集》）

由上可見：一、在陽明後學當中，存在著一股強調「現成良知」的思潮，且已形成了一定的勢力；二、念庵（亦含雙江）對龍溪的「現成」說時有批評。在此，我們只要得到這二點「預備知識」，也就足夠了。

不過，還有兩點需要說明。說起來話題有些重複，那就是關於上述龍溪所列舉的第二種良知說，亦即「良知無見成，由於修證而始全。如金之在礦，非火符鍛煉，則金不可得而成也」這一主張，究竟是誰提出的問題。這是第一點需要說明的問題。這個問題看似並不需要，然而通過解答這一問題，可以澄清一個誤解：歷來以為這第二種良知說是修證派的主張（如岡田武彥），其實不然。事實上，這乃是羅念庵與劉獅泉所說的一句話，與修證派無關，倒是與現成派有關。有四條資料可以證明這一點：

龍溪問現在良知與聖人同異。獅泉曰：「不同。」曰：「如何？」曰：「赤子之心、孩提之知、愚夫愚婦之知能，譬之頑礦未經鍛煉，不可名金。……以見在良知為主，決無入聖之期矣。」（〈甲寅夏遊記〉，萬曆本《念庵集》，卷12，頁43上下）

對此，念庵指出：「獅泉早年為見在良知便是全體所誤，故從自心察識立說……。龍溪指點極是透徹，卻須體獅泉受用見在之說，從攝收進步，處處綿密，始是真悟。不爾只成玩弄。始是去兩短取兩長，不負今日切磋也」。（同前註，頁44上）表面看來，念庵只是作了一個折衷，實際上並非如此，故念庵緊接著話鋒一轉，對龍溪提出了批評：

時時不可無收攝保聚之功。使精神歸一，常虛常定，日精日健，不可直任見在以為止足。（同前註，頁44下）

顯然，念庵不滿龍溪之說，而對獅泉之見有所偏袒。時隔數年，在壬戌仲冬（按：即念庵逝世前二年），龍溪與念庵會晤於松原，其時念庵說出了那句著名的話：

世間那有現成良知？良知非萬死工夫，斷不能生也。（〈松原志晤〉，《念庵集》，卷8，頁39上）

對此，龍溪反駁道：

其謂「世間無有現成良知，知非萬死工夫，斷不能生。」以此校勘世間虛見附和之輩，未必非對病之藥。若必以現成良知與堯舜不同，必待工夫修證而後可得，則若未免於矯枉之過。（〈松原晤語壽念庵羅丈〉，《龍溪集》，卷14，頁1084）

可見，「良知無見成，由於修證而始全」，實是獅泉與念庵的觀點²⁰。結論是（不妨重複一遍）：第二種良知說實非修證派之主張，而是劉獅泉以及歸寂派羅念庵的觀點。因此，將龍溪所列第二種良知說，定為修證派之主張，未必妥當²¹。

第二個需要說明的問題較為複雜，但很重要。就本體而言，良知現成不待修證，這是龍溪的一貫主張。問題是，龍溪是否由此出發，否認了致良知工夫的必要性？回答是否定的。不能因為龍溪主張良知現成不待修證，便簡單地斷定：龍溪必然否定「修證」的必要性。為了說明這一點，我們再來看以上所引的第二種良知說的後半段，這後半段實際上是一個比喻的說法：「如金之在鑛，非火煅鍊，則金不可得而成也。」這是獅泉反對「良知現成」說而使用的一個比喻，目的在於強調「修證」的必要性（後人以爲這是「修證派」的主張，其因在此）。反過來說，如果反對修證工夫的必要性，那麼也就不會同意這種比喻的說法，也許會這樣說：「金是現成的，無須鍛鍊而後得。」然而事實上，龍溪並沒有得出這種結論（用龍溪的話來說，應該這樣表述：「金之在鑛，無待外鑠」）。相反，龍溪自己也曾用過這個比喻，以此來說明工夫的必要性：

（良知）譬如金之在鑛，質性混雜，同於頑石，不從烈火中急烹猛鍊，令其銷熔超脫，斷未有出鑛時也。（〈南譙別言〉，《龍溪集》，卷 16，頁 1219-1220）

自先師拈出良知教旨，學者皆知此事本來具足，無待外求。譬諸木中有火，鑛中有金，無待於外鑠也。然而，火藏於木，非鑽研則不出；金伏於鑛，非鍛鍊則不精。良知之蔽於染習，猶夫金與火也。……苟徒恃見在為具足，不加鑽研之力，知所用力矣，不達天然之義，皆非所為善學也。（〈南遊會紀〉，《龍溪集》，卷 7，頁 506-507）

第二段話中的「然而」以下，是一重要轉語。不難發現，龍溪在此所表述的觀點，恰與上引獅泉之說相合。尤其是「苟徒恃見在為具足」一句，從中可以看出，龍溪

²⁰ 可以作為佐證資料的還有以下幾點，不妨一參：〈與獅泉劉子問答〉，《龍溪集》，卷 4（按：作於何時不明）；〈與羅念庵〉第 3 書，《龍溪集》，卷 10（按：作於嘉靖四十一年，即松原會晤之次年）。

²¹ 按：以上所述的第一個問題，實際上已由中純夫所指出，見上引中純夫論文：〈良知修證派について〉。筆者不過略作敷衍而已。接下來要談的第二個問題，實際上也是受益於中氏論文，在此特作說明。

在工夫論問題上，也強調致良知的重要性。龍溪的立場是：一方面堅信良知「本來具足」，另一方面也反對徒以「見在爲具足」；一方面認爲「礦中有金，無待外鑠」，另一方面也強調「金伏於礦，鍛鍊則精」。還有一段資料，也反映了龍溪的這種觀點，值得重視：

某所請教，不是謂工夫爲可無。良知不學不慮，終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體。無工夫中真工夫，非有所加也。工夫只求日減，不求日增，減得盡便是聖人。（〈與存齋徐子問答〉，《龍溪集》，卷6，頁488-489）

綜上所述，可以有四點初步的結論：一、龍溪主張良知現成不待修證，是就良知本體而言。二、由此立論，龍溪反對念庵等人主張的良知本體須待修證而始全的觀點。三、因爲現實的人未免「利欲交蔽，……失其本體之良」（參見〈松原晤語壽念庵羅丈〉，《龍溪集》，卷6），故不可謂工夫爲可無。這是就工夫論層次上而言。四、所謂「工夫」，不是對良知本體有所加減，只是復那「不學不慮」之體。在此意義上，可以說「無工夫中真工夫」、「以良知致良知」。

現在來談王心齋（當然還會涉及到王龍溪）。

關於心齋及其泰州學派的思想研究，歷來頗受重視，成果甚多。心齋是否屬於王門「現成派」的人物，日本與我國學界的看法有很大的差異。關於這個問題，說起來頗費口舌，長話短說。日本學界普遍認爲王心齋屬於「現成派」系統，而我國學界的情況就比較複雜，有以爲心齋及其泰州學派根本不屬於王學系統，而是獨立於王門的一個頗具「異端」色彩的思想學派²²；有以爲心齋屬於王門，但與現成派有別（參見陳來：《有無之境》）；有以爲心齋思想基本上屬於現成派之系統，但與龍溪思想具有的「虛無」傾向不同，心齋注重「日用工夫」，故可以命名爲「日用派」等等（參見上揭錢明論文：〈陽明學派分化的思想基礎〉）。筆者以爲最後一種說法較爲穩妥，只是在現成派系統當中，另列一個「日用派」，有嫌煩瑣，似無必要。因爲不僅心齋強調「百姓日用即道」，龍溪亦曾斷言：「百姓之日用同於聖人之成能，此萬化之綱，千聖學脉也。」（〈原壽篇贈存齋徐公〉，《龍溪集》，

²² 如侯外廬等，參見侯外廬等：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957年），下冊，卷4；侯外廬等主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987年），下卷。

在工夫論問題上，也強調致良知的重要性。龍溪的立場是：一方面堅信良知「本來具足」，另一方面也反對徒以「見在爲具足」；一方面認爲「礦中有金，無待外鑠」，另一方面也強調「金伏於礦，鍛鍊則精」。還有一段資料，也反映了龍溪的這種觀點，值得重視：

某所請教，不是謂工夫爲可無。良知不學不慮，終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體。無工夫中真工夫，非有所加也。工夫只求日減，不求日增，減得盡便是聖人。（〈與存齋徐子問答〉，《龍溪集》，卷6，頁488-489）

綜上所述，可以有四點初步的結論：一、龍溪主張良知現成不待修證，是就良知本體而言。二、由此立論，龍溪反對念庵等人主張的良知本體須待修證而始全的觀點。三、因爲現實的人未免「利欲交蔽，……失其本體之良」（參見〈松原晤語壽念庵羅丈〉，《龍溪集》，卷6），故不可謂工夫爲可無。這是就工夫論層次上而言。四、所謂「工夫」，不是對良知本體有所加減，只是復那「不學不慮」之體。在此意義上，可以說「無工夫中真工夫」、「以良知致良知」。

現在來談王心齋（當然還會涉及到王龍溪）。

關於心齋及其泰州學派的思想研究，歷來頗受重視，成果甚多。心齋是否屬於王門「現成派」的人物，日本與我國學界的看法有很大的差異。關於這個問題，說起來頗費口舌，長話短說。日本學界普遍認爲王心齋屬於「現成派」系統，而我國學界的情況就比較複雜，有以爲心齋及其泰州學派根本不屬於王學系統，而是獨立於王門的一個頗具「異端」色彩的思想學派²²；有以爲心齋屬於王門，但與現成派有別（參見陳來：《有無之境》）；有以爲心齋思想基本上屬於現成派之系統，但與龍溪思想具有的「虛無」傾向不同，心齋注重「日用工夫」，故可以命名爲「日用派」等等（參見上揭錢明論文：〈陽明學派分化的思想基礎〉）。筆者以爲最後一種說法較爲穩妥，只是在現成派系統當中，另列一個「日用派」，有嫌煩瑣，似無必要。因爲不僅心齋強調「百姓日用即道」，龍溪亦曾斷言：「百姓之日用同於聖人之成能，此萬化之綱，千聖學脉也。」（〈原壽篇贈存齋徐公〉，《龍溪集》，

²² 如侯外廬等，參見侯外廬等：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957年），下冊，卷4；侯外廬等主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987年），下卷。

卷下，第 313 條）^{②④}，強調的便是「良知天性，人人具足」這一良知現成觀點。而心齋講學之所以常「以日用見在指點良知」^{②⑤}，其因在於心齋相信陽明學的這樣一個觀點：良知本體無不在日用之間「發用流行」。應當承認，與上述的龍溪思想合觀，心齋的這些觀點，與龍溪的現成良知說實有不少共同之處。

其實，陽明一方面指出「良知之在人心，不但聖賢，雖常人亦無不如此」，強調了良知存在的遍在性、現成性，同時陽明也指出「若無有物欲牽蔽，但循著良知發用流行將去，即無不是道」（《傳習錄》卷中，第 165 條）。在此，我們不妨回顧一下龍溪所提到的第四種被認為是現成派主張的良知說：「良知本來無欲，直心以動，無不是道」，此說恰與陽明所說的「但循著良知……」之意相合。但是，龍溪所列舉的第四種良知說的結論是：「不待復加銷欲之功」，而陽明得出「無不是道」這一結論的前提是「若無有物欲牽蔽」，這是一個重大的前提設定。如果根據良知本體在日用間「發用流行」這一良知學說的理論前提，無視「但在常人多為物欲牽蔽，不能循得良知」（同前註）這一現實，而把「百姓日用」直接等同於「良知之發用流行」，這就有可能把一切諸如「童子捧茶」、「搬柴運水」等日常生活行為之本身視為合倫理性行為，及至泰州後學如顏山農便說出了「率性所行，純任自然，便謂之道」（〈泰州學案〉一），《明儒學案》，卷 32，頁 703）之類的大膽言論。必須指出，良知本體固然必須在人倫日用之間得以展現，但是並不等於說人倫日用便是良知的展現（因為人倫日用之中，不能排除「物欲牽蔽」的可能性）；人固然皆可以成為堯舜，這是說每個人都有「成聖」的可能性，但是也並不等於說「途人」皆是聖人。因此，「良知天性，人人具足」，這只是本體論意義上的設定，而並不是說可以撇開具體的修為行持，直接得出工夫論意義上的「立躋聖地」之類的結論^{②⑥}。故顧憲成對心齋的「滿街聖人」說作了這樣的批評「正謂滿街人都有見成良知爾」^{②⑦}。可見，心齋的

^{②④} 按：雙江以為此說未免狂妄，指責為「侮聖」（〈答王龍溪〉，《雙江集》，卷 11，頁 37 下），並針對心齋此說與龍溪「鄙夫空空與聖人同」之論，一併作了批判。

^{②⑤} 參見〈年譜〉，《心齋集》，卷 1，「42 歲、46 歲、51 歲」等條。

^{②⑥} 耿天臺指出「玩心齋先生良知旨，信立地作聖訣也」（〈王心齋先生傳〉，《耿天臺先生文集》〔臺灣：文海出版社刊明人文集叢刊本，以下簡稱《天臺集》〕，卷 14）。

^{②⑦} 《小心齋劄記》，卷 11，頁 277。按：與顧憲成不同，李卓吾則認為：「夫凡民既與聖人同其學矣，則謂滿街皆是聖人，何不可也！」（〈批下學上達語〉，《焚書》〔北京：中華書局，1975 年〕，卷 4，頁 139）

「滿街聖人」說，與其「現成良知」觀不無理論上的關聯。

總之，一、「百姓日用即道」、「滿街人都是聖人」、「只此心中便是聖」（〈大成學歌寄羅念庵〉，《心齋集》，卷2）等命題，其理論基礎無疑是現成良知說。二、從現成良知說推論出「日用即道」、「滿街聖人」的命題，應當是本體論意義上的界定。否則，便會引申出「聖人也是現成的」這種荒謬的結論。三、泰州後學多講「率性自然」，亦與現成良知說以及心齋倡導的「樂是學，學是樂」的「樂學」思想有關²⁸。但其中已有輕視禮法、不講修持工夫之傾向。四、這種「純任自然」之說，完全有可能導致「放任主義」，「浸為小人之無忌憚」（劉蕺山語）。

由上所述，我們已經可以看到心齋與龍溪在現成良知問題上，兩者的思想立場是基本一致的。實際上，兩者還有一個思想上的共同點：亦即兩者都崇尚「自然」。當然，這裏所說的並不是指事物界的「自然」，而是含有這樣三層意思的「自然」：一、「天則自然」，強調的是本體存在的絕對性；二、在陽明門下有「自然流行」等說，意謂良知本體「自然地」展現在事事物物以及日用倫常之中；三、人心良知「自然會知」（《傳習錄》卷上，第8條），強調的是道德判斷能力的「自然性」（亦可說是「必然性」）。龍溪把良知稱之為「自然之明覺」（〈致知議略〉，《龍溪集》，卷6，頁446），亦頗合陽明此意。字義詮釋，姑且擱下。要而言之，強調良知是「本然天則」、「自然會知」、「自然流行」，說法雖然不一，但其中的關鍵詞則是「自然」兩字，這是陽明良知學說的又一個重要概念。

然而，陽明弟子季彭山卻針對王門後學崇尚「自然」的思想傾向，進行了批判。據黃梨洲稱，彭山為學「貴主宰而惡自然」（〈季彭山傳〉，《明儒學案》，卷13，頁271）。彭山指出：「自然者，流行之勢也，流行之勢屬於氣者也。……故語自然者，必以理為主宰，可也。」（〈說理會編〉，《明儒學案》，卷13，頁273）顯然這是從「理氣」這對範疇來理解「自然」（氣）與「主宰」（理）的關係²⁹。彭

²⁸ 提倡「以自然為宗」的陳白沙亦有「自然之樂，乃真樂也」（〈與湛澤民〉第9書，《陳獻章集》〔北京：中華書局，1987年〕，卷2，頁192-193），「率乎自然」（〈與順德吳明府〉第3書，《陳獻章集》，卷2，頁209）等說。

²⁹ 東廓以為彭山「精思妙契，直追橫渠」（〈簡復聶雙江〉，《東廓鄒先生文集》〔京都：京都大學人文科學研究所藏明隆慶六年馬森序刻安成佑啓堂藏本，以下簡稱《東廓集》〕，卷6，頁5下）。也許是因為彭山以「氣」字解「自然」，故東廓有此一說。不過，東廓亦以為彭山之見終與聖門「不同」。

山進而指出：「故聖人言學，不貴自然，而貴於慎獨，正恐一入自然，則易流於欲耳。」（同前註）此即彭山的「驚惕」（亦作「警惕」）說。胡今山稱當時王門當中，「汝止（按：指心齋）以自然為宗，季明德（按：指彭山）又矯之以龍惕」。（〈胡今山傳〉，《明儒學案》，卷15，頁330）^⑩可見，彭山批評「自然」，主要是針對心齋之流。然而對彭山此說進行反駁的，要數王龍溪最為突出。龍溪針鋒相對地指出：「夫學當以自然為宗，驚惕者自然之用。」龍溪認為：「聖人自然無欲，是即本體便是工夫。學者寡欲以至於無，是做工夫，求復本體。……其云（按：指彭山）：『以驚惕而主變化。』不若以無欲而主變化，更為得理。驚惕只是因時之義。」如果一味執著於「驚惕」等人為強制，必將有礙「真性流露」，其結果「不惟辜負自然，亦辜負乾坤矣」。（〈答季彭山龍鏡書〉，《龍溪集》，卷9，頁658-661）

就心齋方面來看，其對「戒慎恐懼」（即彭山所云「驚惕」者）這一工夫論問題，與龍溪之見也頗為相近。心齋指出：「夫戒慎恐懼，誠意也。然心之本體，原著不得纖毫意思的。纔著意思，便有所恐懼，便是助長，如何謂之正心？……莊敬未免著意，纔著意便是私心。」（〈語錄上〉，《心齋集》，卷3，頁76-87）因此，心齋認為對良知心體的把握，無須「致纖毫之力」（〈語錄下〉，《心齋集》，卷2，頁63）。可以說，對於諸如「驚惕」、「戒慎」等工夫論主張，心齋與龍溪雖然沒有表示百分之百的反對，但都表現出了某種輕淡的態度，亦即以爲這些都不是根本工夫，其中尤以龍溪的主張最為明確。龍溪堅持認為良知是「自然之明覺」，故在良知本體上容不得「思慮安排」，也不能著意於「驚惕恐懼」，惟有於本體上「直下承當，更無巧法」，須將一切「凡情窠臼」、「意見途轍」，「徹底掃蕩，徹底超脫」（〈答季彭山龍鏡書〉，《龍溪集》，卷9，頁667）。這便是龍溪主張「學以自然為宗」，反對「以驚惕主變化」的主要理由。當然，這些主張與現成良知說是不無關聯的。羅念庵指出：「白沙先生有見於是也，其言曰：『學以自然為宗』，言希天也。陽明先生曰：『致良知』，良知者自然之知也，無二言也。」（〈天命說〉，《念庵集》，卷10，頁6上）指出陳王兩家皆重「自然」，此說誠是。由此，也就不難想像心齋、龍溪之所以重視「自然」的緣由了。

最後，有必要談一下二王思想有何不同這一問題。簡單而言，我們可以從兩個

^⑩ 按：劉戡山亦指出：心齋之學「從不學不慮之者，轉而標之曰『自然』。」（《明儒學案·師說》，頁12）。

方面來談，一是思想運作方面，一是社會活動方面。在思想上，二王的不同主要表現在龍溪重視以「無善無惡」為特色的「四無」說，強調了良知本體具有「無」之特徵這層意蘊^①；而心齋講以「安身」、「修身」為特色的「格物」說（所謂「淮南格物」），強調了「以身為本」的觀點。由此不同，可以看出龍溪在哲學思辨方面具有較濃的興趣；而心齋則在社會實踐方面具有更多的關注。其次，再從社會活動方面來看，心齋身為一介布衣，與士人階層在思想上的交流不多，而龍溪出身進士，多與紳士名流交往。故心齋思想的影響主要在於庶民階層，而龍溪思想的影響則主要在於士人階層。心齋的社會活動主要局限於泰州一帶（偶爾亦至南京等地講學），而龍溪的社會活動（主要表現為講學活動）則遍及江南各省，年至八旬，尤周流各地，不輟講學（參見〈王龍溪傳〉，《明儒學案》，卷11）。在士人文化佔據學術思想的主要舞臺的明代社會，不得不說，龍溪思想較之心齋思想，在當時社會上（至少是在王門當中）的影響，要大得多。這是就心齋和龍溪本人而言，到了門人一輩，則情況發生了很大的變化。正如黃梨洲所指出的那樣，龍溪之後，並無得力傳人，又得江右王門諸子為之救正，故還不至造成「大壞」，至於心齋後學諸子，則各個能「以赤手搏龍蛇」，遂非名教所能束縛。當然，梨洲之所以這樣說，是出自他的思想立場，吾人站在今日的立場來作客觀判斷的話，不必完全苟同這種說法。但是，我們也不得不承認，梨洲的看法乃是當時具有代表性的觀點^②。

總之，二王思想之不同可以一言以蔽之：心齋「亢高」，龍溪「圓通」（許孚遠：〈答周海門司封諦解〉，《敬和堂集》〔東京：內閣文庫藏萬曆甲午葉向高序刻本〕，卷5）。然而，「亢高」則未免導入猖狂；「圓通」亦未免墜於「玄虛」。「亢高」可以表現為「出則必為帝者師，處則必為天下萬世師」（〈語錄下〉，《心齋集》，卷3，頁89）的狂者胸次；「圓通」則可以呈現出「談玄說妙」、

① 「無」字之意蘊在陽明心學中頗為重要。其中涉及到良知本體「本無知」而又「本無不知」（《傳習錄》卷下，第282條）這一理論上的深層轉換，在此無暇詳述，參見上揭拙文：〈現成良知——簡述陽明學及其後學的思想展開〉。在本文第四節「歸寂派的思想」中，講到「良知本虛」之際，還會述及本體之「無」這一問題。

② 比如念庵弟子萬廷言指出：「近日講學君子，一聞良知，或少悟性體，即抗然以聖自居，視人倫物理更無不可能者。以故風俗浮靡，學問粗淺，其端皆起於安豐之學（按：即泰州之學）。愚夫穉子一聞其說，即居之不疑，良可慨嘆！」（〈與徐克賢〉第2書，《學易齋集》〔東京：尊經閣文庫藏明刻本〕，卷1，頁18下）。

「盎然樂道」的哲人風度。日本學者荒木見悟以為若能將心齋的「實踐性」和龍溪的「哲學性」互相「取長補短」，就能產生出一種更為新穎的良知現成理論，晚明社會出現的各種異端思想，如羅近溪的思想便是在這樣的思想環境中產生的^③。近溪思想是否是二王思想結合的產物，此當別論。但荒木氏為我們揭示了二王思想「互補」的可能性，這在探討晚明思潮時倒是值得注意的。

三、修證派的思想

要說王門修證派，須先從「修證」一詞談起。

已如上述，龍溪〈撫州擬峴臺會語〉中的第二種良知說，其實並不是「修證派」人物的主張，而是劉獅泉、羅念庵提出的觀點。不僅如此，據中純夫考證，遍查東廓、南野以及緒山三人的文集或遺文，「修證」一詞僅見一例，即出現於《南野集》中的以下一段文字：

當是時，佛未入於中國，然其言真性空寂，非善不善，諸相無性，緣生為幻，不假修證，頓契真如者，與告子實相表裏。故予嘗謂，中國之佛學，自告子即萌之芽。（〈集義堂記〉，《歐陽南野先生文集》〔東京：尊經閣文庫藏明嘉靖三十七年序刻本，以下簡稱《南野集》〕，卷8，頁15下-16上）

這裏講的是佛教，顯然與王門後學無關。事實上，「修證」一詞原本就是佛教用語，意含修行與證悟這兩層意思，茲不贅述^④。中純夫據此認為，王門三派尤其是對王門「修證派」之劃分，其界線難以釐定，是值得懷疑的（參見上揭中純夫論文）。此說言之有據，筆者亦抱同感。只是從東廓和南野等人的思想特徵來看，在重視修行實踐這一方面具有共同性，這一點似無可疑。既然如此，那麼把東廓等人稱為王門「修證派」，亦無大過矣。故不如沿用「修證」一詞，是為「方便法門」也。

^③ 參見荒木見悟：〈羅近溪の思想〉，《明代思想研究》（東京：創文社，1971年），頁107-108。又，關於二王思想的異同問題，錢明：〈對「二王」思想異同問題的再思考〉〔《中華文化研究集刊（二）·陽明學研究》（上海：上海古籍出版社，2000年10月）〕一文有詳細論述。

^④ 按：倒是在龍溪那裏，「修證」一詞頻繁出現，譬如：「夫良知本來是真，不假修證。」（〈答茅治卿〉，《龍溪集》，卷9，頁702）；「良知不學不慮，本無修證。」（〈答吳悟齋〉第1書，《龍溪集》，卷10，頁743-744）。

在「言歸正傳」之前，先來談一下東廓和南野對於「現成良知」說持何看法這一問題。這是一個重要的問題，因為，「修證派」人物對「歸寂說」持批判態度，而「歸寂派」人物對「現成說」則有嚴厲的指責，那麼我們也就有必要瞭解「修證派」人物對「現成說」的態度。但必須坦白的是，這實際上是在給自己出難題。因為，已有學者指出，查《東廓集》和《南野集》，兩者言及「現成良知」者，各自僅有一例^⑤。先來看南野的一段話：

良知即是非之心，性之端也。性無不善，故良知無不中正。故學者能依著見成良知，即無過中失正。苟過中失正，即是不曾依著見成良知。若謂依著見成良知而未免過中失正，是人性本不中正矣。有是理乎？（〈答董兆時間·癸巳〉，《南野集》，卷9，頁7上下）

顯然，這是從性之本體這一角度，對「現成良知」說所作的肯定。由於南野言及「現成良知」，僅此一例，故不能據此斷言：南野是竭力主張現成良知說的，但我們也未能找到南野對「現成良知」說有明確的反對意見。總之，或許可以這樣說，南野在良知本體這一問題上，對「現成良知」說並無疑義。舉例來說，譬如南野在批評雙江「歸寂」主張之時，曾經指出：良知心體「時時現在，刻刻完滿」。（〈寄聶雙江〉，《南野集》，卷4，頁14上）^⑥這一說法，便與「良知現成」說並無二致。又如「童蒙之良知與堯舜同」。（〈宜生橋義塾警語·庚戌〉，《南野集》，卷10，頁11下）這與「現成良知與堯舜同」的說法也沒有本質上的差異。

那麼，鄒東廓的情況又如何呢？上面提到《東廓集》中僅有一例講到現成良知。但是與南野有所不同，東廓是出於批判的立場。且看下文：

先言戒懼，後言中和。中和自用功中復得來，非指見成的。若論見成本體，則良知良能，桀紂非嗇，堯舜非豐，何以肫肫淵淵，獨歸諸至聖至誠乎？（〈復高仰之諸友〉，《東廓集》，卷6，頁12上）

歷來，學者（主要是日本學者）以為東廓反對現成良知說，大多以此為據。濫其觴者，似是日本近代學者楠本正繼^⑦。近來，木村慶二撰文，引至「非指見成的」而

^⑤ 參見上掲中純夫論文〈良知修證派について〉。

^⑥ 按：東廓曾引南野此書，並及「時時見在，刻刻完滿」一句。稱南野此說「詳盡而周密」（〈再答雙江〉，《東廓集》，卷6，頁16下）。

^⑦ 參見楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》（千葉：廣池學園出版部，1962年），第4章。

略去下文，並指出東廓對於現成良知說是「極其反對」的³⁸。其實，從「若論」至「堯舜非豐」一段，講的正是「良知現成」的觀點。上面屢次提到的中純夫的論文，則引至「堯舜非豐」，以為東廓在本體論的層面上，亦承認良知是「現在成就」的。兩者的結論，截然相反。誠然，略去「非指見成的」以下一段，的確可以得出如木村氏的結論；同樣，略去「何以」以下一句，亦能作出如中純夫那樣的判斷。但是，東廓以上的一段話，其重點有二：一是強調「中和」氣象，不是「現成」的，必須通過工夫纔能把握；一是強調了這樣一個觀點：如果就「見成本體」（意即「現成良知」）而言，桀紂並無不足，堯舜也並非過多，那麼為什麼「眊眊淵淵」之氣象，唯有聖人有之？換言之，東廓對於「見成本體」之說表示了懷疑，而並沒有承認良知是「現在成就」的。因此，以上一段話須作整體引用，否則的話，就有可能誤讀。

有趣的是，顧憲成在批判「現成良知」說時，亦曾指出：「就良知論，非特堯舜是見成的，即桀紂亦是見成的。然而一邊做了堯舜，一邊做了桀紂，何也？」（《小心齋劄記》，卷11，頁278-279）³⁹這裏的意思正與上述東廓的那段話相吻合。顧憲成之意在於強調「做」字的重要性，這也正與東廓強調「用功」之意相同。但是，如果要問東廓是否「極其反對」現成良知說，那麼我們認為僅憑這段唯一的資料，實難作出這樣的斷定。所謂「孤證無憑」，是也。再說，東廓說這段話，是出於工夫論的角度，也就是說，我們並不能從這段話來判斷東廓對良知本體持何看法。我們不妨再轉換一下觀察的角度，來看一下東廓與王門諸子的關係，便不難發現這樣一個現象：龍溪多次親赴江西，與雙江、念庵等人就「現成良知」問題進行了頗為激烈的爭辯，東廓也曾多次參與其間⁴⁰，不可能對這一問題全然不知。既然如此，為何在《東廓集》中僅見一例述及「見成本體」這一問題，不得不說，這是一個疑問。若作一大膽推測的話，其因也許在於東廓的問題意識並不在於「現成良知」這一問題，而在於如何致良知等具體的工夫論問題。

³⁸ 〈鄒東廓の思想形成に關する一考察——王陽明思想の受容と變容——〉，《中國哲學論集》19號（1993年10月）。

³⁹ 按：據上文所云，憲成此說乃是針對「見滿街人都是聖人」之論而發。

⁴⁰ 參見鄒東廓：〈沖玄錄〉，《東廓集》，卷7等。據念庵：〈甲寅夏遊記〉載，龍溪與獅泉圍繞「見在良知與聖人同異」問題展開論辯之際，東廓與念庵均在場，東廓請念庵為兩者之見「折衷」。然而，東廓自己卻沒有發表意見。

在工夫論問題上，東廓強調了「見在工夫」的重要性，他指出：

心中紛擾，只是將迎之累，若能時時照顧見在工夫，如臨深履薄，即閑思雜慮自不能容。……（〈書艾鳴魯卷〉，《東廓集》，卷8，頁27下）

過去未來思，皆是失卻見在功夫。……精神見在，兢業不暇，那有閑功夫思慮過去、理解未來？……思曰容，容作聖（按：語見《尚書》），此是見在本體工程。（〈復濮工部致昭〉，《東廓集》，卷6，頁1上。參見〈貢院聚講語〉，《東廓集》，卷7）

我們可能還記得陽明的一句話：「只存得此心常見在，便是學。過去、未來事，思之何益？徒放心耳」（同前註）。顯然，東廓講的即是陽明的這一觀點。令人注目的是，東廓使用了「見在工夫」、「精神見在」以及「見在本體工程」等用語。雖然我們不能據此便遽下結論：東廓是在主張「現成良知」說，但是不能否認：「見在工夫」與「見在良知」這兩種說法乃如車之兩輪，在理論上是密切相關的。在此不妨來參考一下孫蒙泉的說法，可以幫助我們理解這一點，其曰：「知者心之體，有知即是感，感即是意，意即是物，皆良知之用，一也。良知，見在之謂；致見在者，不息之謂也。夫既見在，則物格意誠而心正，一以貫之而無疑。」（〈與友人論學〉，《燕詒錄》〔萬曆三年孫蒙泉自序本〕，卷4，頁6下）因為良知是「見在」的，所以致良知也就是「致見在者」，換言之，「見在工夫」的依據正是「見在良知」。蒙泉此說可謂明快透澈。將此與東廓之說作一合觀，可以認為東廓講的「見在本體工程」，實際上含具了見在本體與見在工夫這兩層意思。關於本體工夫的關係問題，東廓講得較多。總的說來，東廓堅持了陽明的本體工夫合一的觀點，認為兩者是彼此相即、不可分割的關係^④。順便指出，南野的觀點與東廓基本一致。他也強調「本體是功夫樣子」，「不用功夫，即是不循本體，功夫不合本體，即不是本體功夫」。（〈答聶雙江〉，《南野集》，卷5，頁28上下）

以上僅就鄒東廓和歐陽南野對現成良知說的看法作了一個概觀。現在來談一下兩者在工夫論問題上的具體主張。先從南野說起。

^④ 參見東廓以下的言論：「本體工夫，原非二事。……做不得工夫，不合本體；合不得本體，不是工夫。」（〈復高仰之諸友〉，《東廓集》，卷6，頁11下-12上）「故致良知工夫，須合得本體。做不得工夫，不合本體。合不得本體，不是工夫。」（〈再答雙江〉，《東廓集》，卷6，頁16下）陽明的言論，可以參見《傳習錄》卷下，第204條；《稽山承語》，第20條等。

上面講到南野對「現成良知」的看法時，其中有「依著見成良知」一說。這是工夫論層面上的命題，而其依據則是「良知本體自然流行」這一觀點。由此出發，南野強調在「自然本體」之上，不可「有所倚著」，惟有「循之」而已。必須指出，「依良知」說在王門後學當中很是流行。孫蒙泉指出：「『致良知』三字，師傳口訣，及門者類言『依本體』便是。」（〈憶言〉中，《燕詒錄》，卷2，頁10下）便反映了這一情況。湛甘泉對當時王門後學也有過這樣的批評：「今游先生（按：指陽明）門者，乃云：『只依良知，無非至道。』而致之之功，全不言及。至有縱情恣肆，尚自信為良知者。立教本旨，果如是乎？」（引自〈緒山會語〉，《明儒學案》，卷11，頁230）對於「依良知」說，念庵則表示了特別的反感：「……今卻盡以知覺發用處為良知，至又易『致』字為『依』字。則是只有發用，無生聚矣。」（〈與尹道輿〉，《念庵集》，卷3，頁32下）^{④2}如此看來，上述南野之說，也完全有可能遭到甘泉、念庵的批評。

其實，從思想淵源上看，「依良知」說當溯至陽明。陽明亦講「依」字，其曰：「然知得善，並不依這個良知便做去，知得不善，並不依這個良知便不去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。」（《傳習錄》卷下，第317條）可見，在陽明那裏，「致良知」也可以表述為「依著良知」，意思是說：行事修為都必須「依著」自己的良知去做，即便是做好事，也必須「依著」良知去做，否則便不是一種自覺的行善。在此意義上，可以說陽明學注重道德自律。不過，「依」字畢竟沒有「致」字所具有的那種積極意義，倒是有可能使致良知工夫空洞化。因此到了陽明後學那裏，「依著良知」完全有可能衍生出「依著自己」、「依著性情」、「率性自然」之類的主張。不難想像，甘泉、念庵等人的憂慮正是出於這一點。

但也必須指出，在上引南野所說的「依著見成良知」那一段話的後面，還有這

^{④2} 按：念庵此說乃是針對緒山而言（參見〈夏遊記〉，《念庵集》，卷5，頁21上）。此外，心齋門人王一庵指出：「故學者之於良知，亦只要識認此體端的便了，不消更著『致』字。」（〈王一庵語錄〉，《明儒學案》，卷32，頁733）同時對於略「致」字，只談「良知」的思想現象，又有如下警告：「明翁（按：指陽明）初講致良知。……謂致極吾心之知，俾不欠其本初純粹之體，非於良知上復加『致』也。後因學者中往往不識『致』字之義，謂是依著良知，推致於事，誤分良知為知，致知為行，而失知行合一之旨。故後只說良知，更不復言『致』字。今明翁去久，一時親承面命諸大名賢，皆相繼逝。海內論學者，靡所稽憑。故有虛空冒認良知以為易簡超脫，直指知覺凡情為性，混入告子、釋氏而不自知，則不言『致』字誤之也。二者之間，善學者須識取。」（《明儒學案》，頁735-736）

樣一句：「此心所謂非思而得，非勉而中，天理之自然者也。只是人不能一一依著耳。」（〈答董兆時問・癸巳〉，《南野集》，卷9，頁7下）「只是」以上，講的是本體論意義上的「天理自然」（當與「見成良知」意同），「只是」以下，則是一個轉語，是從工夫論的角度出發，指出常人並不能完全「依著見成良知」。可見，南野的立場畢竟與現成派不同。南野講「依良知」、「循良知」，其用意並不是反對講「致」，而無非是想強調這樣兩點：一是反對「意必」之執；一是反對「有所推廣增益」。南野指出：

某竊謂「致」字無下落，即是良知講得未明，良知果明，「致」字即不容無下落矣。……鄙意人心著不得一毫意必。惟念念為善去惡而已矣。雖念念為善去惡，然本無意必之可著也。（〈答郭中洲〉，《南野集》，卷2，頁4上下）夫循良知而無所虧歉之謂致，致非有所推廣增益也。循良知而無所損害之謂養，養非無（疑「有」字之誤）所充滿流動也。豈有二哉？（〈答陳盤溪〉，《南野集》，卷1，頁4下）

可見，講「循」字，意在破除「有執」，所謂「念念」而無「意必」，正是此意。同時，「循良知」的依據是良知本體「無所虧歉」、「無所增益」，故南野強調：「惟循其良知，無所倚著，即是真好真惡，即是王道，即是天則。」（〈答戚補之〉第3書，《南野集》，卷3，頁27下）其中「無所倚著」四字便是對「循良知」的一個注腳⁴³。南野還有一段話，講的也很明確：

致之云者，充之而極其至之謂。充之而極其至者，實為其良知所欲為之事，而不為其良知所不欲為之事。……蓋即吾心感應酬酢之事，而循吾良知之是是非非者而格之，以充其本體之善，非若後世懸空擬議於形迹之粗，以為格致者也。（〈答歐夢舉〉第2書，《南野集》，卷1，頁40上）

從中可以看到，南野講「循」字，其用意還在於反對程朱學的「格物致知」說。要之，南野重申「依」字或「循」字，並非是為了取代「致」字。實際上，南野認為「循良知」就是「致良知」。只是，良知本體具有「自然性」特徵，在本體上加不

⁴³ 所謂「無所倚著」，其本體論的依據在於「良知本體自然流行」這一觀點。南野說：「……須是直指良知本體之自然流行，而無所用力者，使人知所以循之。」（〈答陳明水〉，《南野集》，卷2，頁2上）。因為良知本體具有「自然流行」的特徵，故「無所用力」，惟有「循之」。

得一毫人爲作用，因此如何「循」其本體就顯得非常重要。故南野又云：

……若只以不費力爲自然，卻恐流入恣情縱意去也。戰戰兢兢，臨深履薄，何嘗不用力？然皆良知自覺自修作用，何嘗於本體上添得些子？又何嘗不自然？今人不知良知即自然，亦正是安排耳。（〈答沈思畏侍禦〉第2書，《南野集》，卷5，頁5下）

這段敘述非常重要。撮其旨意，大約如下：其一、良知即自然，這是就良知本體而言；其二、良知「自覺自修」，不用人爲安排；其三、良知自然，但並不是排除「用力」；其四、「用力」而未嘗於本體上有所加損，是即「自然」。若再作一總結的話，可以歸結爲南野所說的兩句話：一、「夫警惕是良知，悠悠即非良知」（〈答沈思畏侍禦〉第1書，《南野集》，卷5，頁4上）；二、「夫良知至虛至靈，是是非非，本無方體，本自灑然者也。」（〈答王堦齋〉，《南野集》，卷4，頁4下）也就是說，「警惕」與「灑然」都是良知本體的固有特性。由於良知「自會知」、「自能覺」（所謂「自覺自修」），故良知亦自會「警惕」；由於良知即自然，故良知同時又是「灑落」的。可以說，南野的這一觀點是其工夫論思想的一個重要基石^④。

此外，南野也強調了「戰戰兢兢，臨深履薄」以及「慎獨」與「戒懼」工夫的重要性。他指出：「聖人之學，莫要於慎獨。獨知也者，良知也。慎之也者，不欺其知，以致乎其至也。」（〈答楊方洲〉，《南野集》，卷2，頁6下）「學無頓漸，慎獨爲要」（〈答柯雙華〉，《南野集》，卷4，頁46下）。而其所謂「獨知」無非就是良知本體，所謂「慎獨」，實即「念念慎其獨知」（〈答聶雙江〉，《南野集》，卷5，頁31上下），亦即致良知。龍溪曾經指出，南野講學無非「慎獨」之義，是有一定道理的^⑤。同時，南野又強調反觀內省、「洗心滌髓」、「毋自欺而求自慊」^⑥等工夫的重要性，基本上也與「慎獨」、「戒懼」這

^④ 事實上，南野此說承襲了陽明《王陽明全集》卷五〈答舒國用·癸未〉中的觀點。

^⑤ 「先師嘗謂獨知無有不良。南野子每與同志論學，多詳於獨知之說。……戒自欺以求自慊，即所以爲慎獨也。《集》中無非斯義。」（〈歐陽南野文選序〉，《龍溪集》，卷13，頁969）

^⑥ 參見〈答王新甫督學〉，《南野集》，卷4；〈寄劉晴川〉，《南野集》，卷2；〈答毛伯祥沈推順〉，《南野集》，卷4等。

一工夫論主張在思路上一致的，表現為一種嚴格的道德律己主義^{④7}。

最後還有兩點須作一提示：即「敬」與「悟」的問題。這是因為這兩個問題實是陽明後學中比較敏感的問題。南野說：「良知即是獨知，獨知不欺，心常惺惺，之謂敬；獨知惺惺，私欲不雜，之謂一。」（〈沈思畏侍禦〉第3書，《南野集》，卷5，頁8上）撇開「良知」一語不談，以上所述與程朱學對「敬」字的詮釋並無根本差異。但南野又指出，伊川講「敬」，是在主張「以敬直內」，而非孔子的「敬以直內」（按：語見《易傳》）之義，南野指出：

夫「敬以直內」與「以敬直內」，相去豈遠哉？而其相反乃如此。故用功於本體，與用功以求本體，亦微有毫釐之異。（〈答陶鏡峰〉，《南野集》，卷1，頁25下）

可以看出，在「敬」的問題上，南野的觀點與程朱學有一定距離。雖然伊川並沒有說過「以敬直內」，但在南野看來，程朱講「敬」正有此弊。其云「用功以求本體」，則與之正相反，便是有所偏倚、有所執著，不免「墮於忘助之病耳」（《南野集》，頁26上）。

在「悟」的問題上，南野特別重視陽明的一句話：「乃若致知，則存乎心悟。」並曾多次引用^{④8}，指出：「良知不得徹悟，縱有格致功夫，終是影響。……學無巧法，惟是此心當體即直，纖塵不染，不由解悟，不待思惟。眞如赤子之初，然後種種色色，莫非直覺，莫非實用。」（〈答吳蘇山〉，《南野集》，卷3，頁31下）如果我們把這段文字與龍溪的〈悟說〉（《龍溪集》，卷17）略作比較的話，就不難發現，南野與龍溪在主張「徹悟」反對「解悟」，主張「直覺」反對「思惟」（龍溪表述為「言說意想」）等方面，實有不少重合之處。只是龍溪在這方面表現出了濃厚的理論興趣，並有集中的論述。相對而言，南野對「悟」這一問題，並沒有像龍溪那樣，有深入詳細的分析。這反映出南野在理論上贊同「理屬頓悟」的觀點，然而在現實問題上，又對一味講「悟」抱有謹慎的態度。以下一段資料，可以說明這一點（分兩段錄出）：

^{④7} 如：南野曾指出：「惺惺獨知，好惡靡作，自謙罔欺。」（〈洗心箴〉，《南野集》，卷10，頁12上）按：陽明亦云：「致此良知以求自謙，便是致知矣。」（〈與王公弼·乙酉〉，《王陽明全集》，卷5，頁198）據此看來，南野強調內心「自謙」，亦是承陽明之意耳。

^{④8} 參見〈答陳明水〉，《南野集》，卷3；〈答劉晴川〉，《南野集》，卷3等。

性有七情，欲居一焉。欲也者，性之情、天之理也。循天之理，是謂道心惟微。動於意必，至於不節而縱，是謂人心惟危。……知之本體，本自文理密察，本自齊莊中正，本自發強剛毅。警省戒懼者，密察莊毅之本心也。此心晝夜不舍，至於終月，三月無終食而不於是，則良知常致，而意必無由萌，欲無由縱。如是而曰：「欲本無根，當下即是。不必外取，不假遠求」。是謂切近精一，善學者也。

如其乍警乍怠，乍省乍忽，乍戒乍肆，乍懼乍逸，意動而心覺，覺動而意止，止者忽復動，動者忽復止。如是而以暫止暫覺之間，謂為「無根」，謂為「即是」，則足以滋怠忽肆逸之私，而非所藥外取遠求之病，敦切近精一之功矣。

（〈答郭平川〉，《南野集》，卷3，頁43上下）

第一段無非是圍繞「欲本無根，當下即是」這八個字所展開的論述。「欲本無根」可以解釋為「良知本體，本來無欲」的意思；「當下即是」亦即「一了百了，一是皆是」（參見〈答曾思極〉第1書，《南野集》，卷3）的意思。南野用「當體即直」、「莫非直覺」來描述「當下即是」的直覺境界。這種直覺是指良知的直覺，即道德直覺。到了龍溪那裏，更是對「當下即是」津津樂道，以至顧憲成撰有〈當下論〉，對當時的「當下論」（包括「現成論」）進行了批判，茲不具述。從南野的論述來看，其對「當下即是」說有理論上的肯定，但是並沒有表示無條件地贊同。如其第二段所述，作為生活在現實狀態之中的常人，不免染上「乍警乍怠」等病，故而不能一味講求「無根」、「即是」。在上述引文之後，南野接著指出，如果以「目前為不足」而去「外取遠求」（按：指程朱之流），或者以為「當下即是」而「不可更事他求」（按：指王學末流），那麼「二者之失，其本心則一」。（〈答郭平川〉，《南野集》，卷3，頁43下）指出朱學與王學的流弊分別是「外取遠求」和「當下即是」。通觀宋明學的展開過程，不得不承認南野此說啓人深思。不難想像，以「目前為不足」的反命題，便是「見在具足」，但是從理論上肯定良知「見在具足」，並不等於說「當下即是」而無須「更事他求」。南野的這一觀點反映出其思想具有穩健篤實的特徵，而與現成派的王龍溪畢竟有所不同。

至於鄒東廓，與南野相比，東廓更為強調戒慎恐懼的重要性，並以此作為致良知的具體「條目」。他指出：「不睹不聞是指良知本體，戒慎恐懼所以致良知也。……為學大要，在戒慎恐懼，常精常明，不使自私用智得以障吾本體。故曰『上帝臨汝，毋貳爾心，戰戰兢兢，如臨深履薄。』古人事天事親之功，更無兩個塗轍。」

甚至宣稱：「除卻慎獨，更無學。」^{④⑨}強調了「戒懼」、「慎獨」作為致良知工夫的重要性。當然，東廓此說亦是承自陽明「戒愼恐懼，是致良知的工夫」（《傳習錄》卷下，第329條），「謹獨即是致良知」（〈與黃勉中·二·甲申〉，《王陽明全集》，卷5，頁194）等觀點。

在本體與工夫的關係問題上，東廓強調了兩者的合一，認為戒愼恐懼並不是念慮思為上的工夫（所謂「戒懼於事為」、「戒懼於念慮」），而必須是落實於良知本體之上的工夫（所謂「戒懼於本體」）^{⑤⑩}。東廓指出，良知本體原是「戒懼」的，但「戒懼」並不是要求人們於本體上去作「思慮安排」，而只是復歸於本體自身。基於此，東廓對於同樣強調「戒懼」工夫的季彭山並不以為然。在東廓看來，彭山將「警惕」與「自然」視作非此即彼的對立關係，這是不能接受的。東廓認為，警惕乃是自然之警惕（本體上之工夫）；警惕無非是良知本體的必然要求，不能反過來用警惕來規範或約束良知本體^{⑤⑪}。應當承認，東廓的這一觀點與陽明強調的敬畏與灑落表現為本體與工夫的合一，這一思想立場是一致的^{⑤⑫}。

黃梨洲指出，陽明講學「亦未嘗不以收斂為主也。故鄒東廓之戒懼，羅念庵之主靜，此真陽明之傳也」（〈錢緒山傳〉，《明儒學案》，卷11，頁226）。把東廓之「戒懼」與念庵之「主靜」相提並論，這固是梨洲的觀點。不過，東廓也的確講「主靜寡欲」，指出「主靜寡欲皆致良知之別名也」（〈復黃致齋使君〉，《東廓集》，卷5，頁9下）。與此相應，東廓還特別重視周濂溪的「無欲」說，甚至以為「無欲」工夫與「致良知」是異名而同實，無欲工夫乃是聖學的本體工夫^{⑤⑬}。但東廓同時又強調「說致良知即不消言主靜」（〈復黃致齋使君〉，《東廓集》，卷5，頁9下），並指出：「濂溪主靜之靜，不對動而言。……此靜字

④⑨ 〈答曾弘之〉，《東廓集》，卷5，頁36下；〈寄龍光書院諸友〉，《東廓集》，卷8，頁18下；〈答夏卿謝高泉名東山〉，《東廓集》，卷6，頁43上。

⑤⑩ 參見〈錄諸友聚講語答兩城郡公問學〉，《東廓集》，卷7，頁19上下。按：龍溪稱東廓之學有三變：「始而戒懼於事為」、「已而戒懼於念慮」、「已而戒懼於心體」，至第三變，東廓「始覺有用處，亦始覺有得力處」。（〈漫語贈韓天敘分教安成〉，《龍溪集》，卷16，頁1270）

⑤⑪ 參見〈答曾弘之〉，《東廓集》，卷5；〈沖玄錄〉，《東廓集》，卷7；〈再簡季彭山〉，《東廓集》，卷5等。

⑤⑫ 參見〈答舒國用·癸未〉，《王陽明全集》，卷5。關於這一點，下面還將述及。

⑤⑬ 參見〈贈董謀之〉，《東廓集》，卷2；〈答馬生達世瞻〉，《東廓集》，卷6。

是指人生而靜。」（〈錄諸友聚講語答兩城郡公問學〉，《東廓集》，卷7，頁18下）可見，東廓並不是從「動靜」這對關係來理解「主靜」，這就與雙江的歸寂思想有根本的不同。在這一問題上，南野與東廓基本上保持了一致，南野曰：「今既知得良知，更不須論動靜矣。」（〈答陳盤溪〉第2書，《南野集》，卷1，頁6上）這也與陽明的心體不可以「動靜」言的觀點相合^{⑤4}。

最後，來略述一下錢緒山。

緒山也被認為是「修證」派的思想人物，而且歷來以為緒山與龍溪的思想性格恰成對照。原因之一，是在「天泉證道」之際，緒山與龍溪圍繞陽明的「四句教」，兩者的意見針鋒相對。故在王門當中，就有一種觀點以為緒山「篤實」^{⑤5}，龍溪「語玄」（雙江語）。

但是，歷來對緒山思想有一重大的誤解，以為緒山一貫堅持陽明的「四句教」，而反對龍溪的「四無說」，其中包括「無善無惡心之體」這一句，其實不然。實際上，緒山對「無善無惡」論也有相當深切而又獨到的理解，且與龍溪的看法亦有不少重合之處。也就是說，在良知本體論問題上，緒山與龍溪的思想立場並非完全對立^{⑤6}。

在「現成良知」問題上，緒山的看法與東廓有相似之處，也沒有正面的批評性論述，但並不是說他對本體論問題毫無見解，他所強調的「見在工夫」論，反映出他對本體問題的看法，其曰：

格物之學，實良知見在功夫。先儒所謂過去、未來，徒放心耳。見在功夫，時行時止，時默時語，念念精明，毫釐不放，此即行著習察，實地格物之功也。於此體當切實，著衣喫飯，即是盡心至命之功。（〈緒山論學書·與陳兩湖〉，《明儒學案》，卷11，頁236）

致知之功，只從見在心體上取證，心體自能無欲。（〈緒山語錄〉，《王門宗旨》，卷10，引自《陽明學大系》〔東京：明德出版社，1973年〕，卷5，頁428）

^{⑤4} 參見〈答倫彥式·辛巳〉，《王陽明全集》，卷5；〈蔡道卿贈言·癸巳〉，《南野集》，卷7。

^{⑤5} 羅念庵語，參見〈念庵論學書·贈錢緒山〉，《明儒學案》，卷18，頁418。

^{⑤6} 參見吳震：〈錢緒山の思想について——王龍溪、羅念庵を通じて——〉，《中國思想史研究》第19號（1996年12月）。

緒山認為，「見在功夫」的理論依據正是「見在心體」，因此「從見在心體上取證」，實質上也就是「見在功夫」。而所謂的「見在心體」實與「見在良知」概念沒有本質上的差別。在此意義上可以說，「心體自能無欲」也與「心之本體，本來無欲」之意相同。

在「無善無惡」等問題上，緒山以下的一段話，值得注意：

是以知善知惡為知之極，而不知良知之體本無善惡也。有為有去之為功，而不知究極本體，施功於無為乃真功也。正念無念，正念之念⁵⁷，本體常寂，纔涉私邪，憧憧紛擾矣。（〈緒山會語〉，《明儒學案》，卷 11，頁 229）

顯然，這裏所說的内容與「四句教」有關。首句是釋「知善知惡為良知」；「本無善惡」是釋「無善無惡心之體」；「不知究極本體」，意在指出「為善去惡」非真功也。結論是「施功於無為乃真功也」。這令我們想起龍溪的「無工夫中真工夫」之類的言論。緒山的思路是這樣的：心之本體本來至善，故無須加一善；心之本體本來無惡，故無須除一惡。故「有為有去」（即「為善去惡」）皆非「真功也」。顯然，緒山此說是建立在「無善無惡心之體」這一本體論的思想立場上的。不得不說，緒山的這種言論與龍溪的「（良知）原是人人見在具足，不犯做手本領工夫」的主張有相似之處。必須指出，緒山此說與這樣的觀點有關：「道體自然，無容強索，今欲矜持操執以求必得，則本體之上無容有加，加此一念，病於助矣。」（〈緒山會語〉，《明儒學案》，卷 11，頁 231）強調了「道體自然，無容強索」的觀點，要求人們破除「執心」（所謂「矜持操執」）之病。這一點又與南野的「循良知」說相似。

總的說來，緒山在某些重要問題上的觀點，與其說與東廓、南野有不少相似之處，倒不如說與龍溪具有更多的共同點。理由主要有三：一、「無善無惡」；二、

⁵⁷ 「無念」之說，乃是慧能的重要主張，其曰：「我此法門，從上已來，先立無念為宗。……無念者，於念而不念。」（《壇經》）。緒山釋「無念」與「正念」，云：「問：『何謂正念？』曰：『無念。』問：『何謂無念？』曰：『正念之念。本體常寂，纔涉私邪，憧憧紛擾矣。』曰：『亦有正念而發不當時，如何？』曰：『念不當時，皆起於意必之私，即是私意。』」（〈緒山語錄〉，《王門宗旨》，卷 10，引自《陽明學大系》〔東京：明德出版社，1973 年〕，卷 5，頁 428）。又，陽明對「無念」說，似持反對態度，陽明曾講「若要無念，即是己不知。此除是昏睡，除是槁木死子」。（《傳習錄》卷上，第 120 條）「實無無念時」。（《傳習錄》卷下，第 202 條）。

「見在工夫」；三、「正念無念」。也就是說，在以上三個問題上，緒山與龍溪具有更多的共識。爲了說明這一點，我們不妨來看一下黃梨洲對緒山思想的評價。

由上述可知，黃梨洲對江右王門的東廓和念庵均有極高的評價，稱是陽明「的傳」。比較而言，梨洲稱緒山的思想性格是「把纜放船」，言外之意是說，雖無大失，亦無大得，故其對緒山思想之評價，總的來說並不高，不但如此，甚且對於緒山的某些言論，梨洲還有嚴厲的批評⁵⁸。比如，梨洲曾引緒山之言：「未發竟從何處覓？離已發求未發，必不可得。」⁵⁹對此，梨洲下了這樣的評語：「是兩先生（按：指龍溪和緒山）之良知，俱以見在知覺而言。於聖賢凝聚處，盡與掃除。在師門之旨，不能無毫釐之差。」（〈錢緒山傳〉，《明儒學案》，卷11，頁226）⁶⁰把緒山與龍溪相提並論，指出兩者都以「見在知覺」來解釋良知，與師門之旨發生了偏離。梨洲之所以得出這樣的判斷，其因在於緒山反對「離已發求未發」，堅持了已發主義的立場。其實，緒山此說是直接針對念庵的歸寂主張而發。念庵認爲工夫只能在寂然未發上做，而在感應已發上並無工夫可做。對此，緒山曾經向念庵指出：「知無體，以人情事物之感應爲體。無人情事物之感應，則無知也。」（〈夏遊記〉，《念庵集》，卷5，頁31下）又說：「心無體，以知爲體。無知即無心也。知無體，以感應之是非爲體。無是非即無知也。」（〈緒山會語〉，《明儒學案》，卷11，頁232）強調了「知體」與「感應」的自他一體性之關係。此即陽明的「心無體，以天地萬物感應之是非爲體」的意思，亦即本體作用渾然一體之意。從「知無體」、「心無體」這一觀點出發，其結論是顯而易見的，工夫不能在未發上做，也不能在心體上做，而必須通過已發纔能求得未發，必須通過「著衣吃飯」之類的日常行爲，纔能把握心體。這也就是陽明的「因用求體」的意思。故緒

⁵⁸ 參見〈戊寅夏遊記〉，《明儒學案》，卷18。梨洲評緒山「但依良知運用，安事破除」之說，指出是與王道思（按：即王遵巖）「同一法門」（頁413）。又，評王道思「念頭斷去不得」之說曰：「此宗門放蕩之語。後來羅近溪輩多習之，以爲開縛之秘法。」（頁412）不難看出，對王道思之指責亦可適用於緒山。

⁵⁹ 語見〈緒山論學書·覆何吉陽〉，《明儒學案》，卷11。

⁶⁰ 按：梨洲此說顯然出自念庵對緒山的以下的評語：「執事（按：指緒山）只欲主張良知常發，便於聖賢幾多凝聚處，盡與掃除解脫。夫心固常發，亦常不發，二者可倒一邊立說否？至謂『未發之中，竟從何處覓？』則立言亦太易矣。」（〈念庵論學書·與錢緒山〉，《明儒學案》，卷18，頁405。按：此書未見通行本《念庵集》）

山又有這樣的主張：「蓋心無體，心之上不可以言功也。感應起物而好惡形焉，於是乎有精察克治之功。」（〈緒山會語〉，《明儒學案》，卷 11，頁 232）此說也是源自陽明的觀點⁶¹。可以說，緒山於陽明師說有較為全面的理解，與東廓、南野相比，緒山在思想上對龍溪也有更多的瞭解。

總而言之，一、緒山在本體論上，對「無善無惡心之體」之說持首肯態度。二、緒山雖然沒有使用過「現成良知」這一說法，但是其「見在心體」說實與「現成良知」說無根本差異。同時，他強調「見在功夫」的重要性，這表明緒山與龍溪在思想上也有相通之處⁶²。三、在工夫論問題上，緒山主張從已發入手，反映出緒山思想具有「篤實」的特色。同時，他又主張「無為」、「無念」，與龍溪的觀點又有重合。但是，緒山反對「頓悟」（參見〈緒山會語〉，《明儒學案》，卷 11，頁 232），這與龍溪「尊悟」的思想傾向又不盡一致。四、作一補充說明，在工夫論問題上，緒山承其師說，強調了「誠意」的重要性，並竭力反對「歸寂」以及「主靜」等主張。

在結束本節之前，還有一個問題必須談一談，這就是東廓和南野對「無善無惡」論持何看法的問題。實際上，這個問題很「重要」，但又不一定「重要」。之所以這樣說，主要有二點理由：一是因為「無善無惡」問題本身，關係到如何理解和把握陽明學，因此這是一個重要的理論問題。念庵稱這是「萬世大關鍵」（〈與錢緒山論年譜〉，《念庵集》，卷 4，頁 70 下），是矣。但是並不等於說，在王門後學當中這是一個議論紛紛的主要話題，因此又不一定「重要」。一是因為自從顧憲成等東林黨人乃至劉蕺山大力批判「無善無惡」說以來，這個問題就更是顯得「重要」了。但是也並不等於說，王門後學中的諸多流弊可以歸因於「無善無惡」說之提倡，因此又不一定「重要」。以這兩點理由作為考察「無善無惡」問題的前提，現在先來談一下鄒東廓。

鄒東廓曾經把「四句教」之首句「無善無惡心之體」改寫為「至善無惡者心」（〈青原贈處〉，《東廓集》，卷 2），這是眾所周知的事實。劉蕺山（亦含黃梨洲）據此認為「四句教」乃是龍溪之杜撰。這是一個屬於考證性的問題，在此不必

⁶¹ 參見《傳習錄》卷下，第 317 條。

⁶² 日本學者楠本正繼曾指出，緒山思想在根本傾向上，未必與「龍溪相背馳」（參見氏著：《宋明時代儒學思想の研究》，頁 477-478）。

詳考，就結論而言，戴山之疑顯然是出自義理的角度而沒有考慮到史實根據，可以置之勿論。其實，稱東廓「改寫」，也未必是嚴密的說法。因為既然說「改寫」，須有兩個前提：一、東廓必須知道「天泉證道」之詳情，否則，就稱不上「改寫」。二、既然是「改寫」，必然是知其情而有意為之。從〈青原贈處〉的全文來看，東廓只是記錄了「四句教」和「四無說」的內容，對此並無一句從正面加以評述。故而極有可能不是有意「改寫」，而是「誤寫」而已。因為陽明也說過「至善是心之本體」之類的話，東廓不會不知道。如果說，東廓是知其情而有意篡改師說的話，從東廓的思想性格來推斷，這種可能性可謂是微乎其微。再者，通觀《東廓集》，僅有〈青原贈處〉言及「四句教」及「四無說」，如果像後世學者所說的那樣，東廓是站在「竭力」批判「無善無惡」論的思想立場上的話，那麼，對於僅有一處言及「四句教」，且沒有從正面加以任何評述這一事實，就難以作出令人信服的解釋。如果說，把「無善無惡」寫成「至善無惡」，可以證明東廓是「深謀遠慮」的、對「無善無惡心之體」之說是持反對立場的⁶³，那麼不得不說，這僅僅是臆斷而已。依吾之見，東廓對「四句教」之記述，可能是一件「偶發性」的事件而已，大可不必作種種深奧的詮釋。換言之，東廓對「無善無惡」的問題，並沒有表現出特殊的理論興趣。

南野在這一問題上的態度，與東廓有所不同，通觀《南野集》，雖然沒有直接言及「四句教」或「四無說」的記錄，但至少有三處言及「無善無惡」，一處作了肯定性敘述，另一處則表示了反對。姑錄於下：

良知所謂誠無為者也。無善無惡而能知善知惡。故良知雖不離於意念知識，而不可以意念知識為良知。（〈寄王鯉塘〉，《南野集》，卷1，頁42下）

孟子道性善，而群喙競起，眾言淆亂。曰性惡者；曰善惡混者；曰善惡各有定者；曰無善無惡者。各是其是，互相評議，其意則皆欲人為善易惡者也。（〈策·庚戌·會試程文〉，《南野集》，卷10，頁24上）

也許，我們可以先來設定一下南野思想有早晚期之分，然後再來解釋看似矛盾的這兩句話。其實，不必這樣「費神」，只要細看一下批判「無善無惡」說的全文，即可發覺全文是一篇為考試問題所作的回答，所謂「程文」者也，並非是一篇具有專題性的哲學論文，通常對於這樣的文章，後人的處理是極為輕描淡寫的，因為這樣

⁶³ 參見吉田公平：〈鄒東廓（解說）〉，《陽明學大系》，卷5。

的文章未免落入「常套」，是否能代表該作者的思想觀點，是不無疑問的，這是一；其二、從全文的脈絡來看，南野所指乃是告子的「無善無不善」之說，而並非是陽明的「無善無惡」說。因此，我們難以據此判斷：南野是反對「無善無惡心之體」的。相反，從第一條資料來看，南野顯然是在肯定良知本體「無善無惡」這一觀點。還有一條資料可以作為旁證，這是對告子所進行的批判，指出告子只是「有見於無善無不善」，「而不知善不善之莫非性也」，也就是說，性之本體原是「無善無不善」的，告子「有見於此」，但並沒有真正瞭解這一點，只是墜入了一種「意見」而已。最後，南野自稱道：「吾惟得其性而已。」（參見〈答裘魯岡〉，《南野集》，卷2，頁12上）。總的感覺是：南野對「無善無惡」論有理論上的理解和肯定，同時也抱有一種謹慎的態度。

總之，初步結論有二：一、從現有資料來看，圍繞「無善無惡」這一問題，我們並不瞭解東廓和南野比以上所述更為具體的想法。這是上面在講東廓與南野思想時，沒有涉及到這一問題的緣故。二、對「四句教」、「四無說」以及「無善無惡心之體」等問題，修證派的三位主要人物都沒有表示明確的反對意見。其中緒山與東廓、南野又有所不同，對「無善無惡」有較為深入的理解。順便指出：歸寂派的羅念庵對「天泉證道」持「存而不論」的謹慎態度，聶雙江對「四句教」以及「無善無惡」說則多次表示了肯定性的見解（詳見第四節）。若將上述三點合起來看的話，那麼還可以得出這樣一個總的結論：「天泉證道」之際所披露的「四句教」、「四無說」，在王門後學當中，並沒有引起理論上的「軒然大波」，也就是說並沒有成為陽明後學中的核心議題。

四、歸寂派的思想

歸寂派的主要代表人物是聶雙江和羅念庵。這兩個人物的思想在陽明後學當中可謂別具一格，不但與現成派人物吵得厲害，而且還與修證派人物經常發生「筆墨官司」。尤其是聶雙江提出「歸寂」主張以後，一時之間，在同門之中引起了「公憤」，用鄒東廓的話來說，叫做「環起而議之」（〈再答雙江〉，《東廓集》，卷6，頁16上）。據黃梨洲稱，其時「王龍溪、黃洛村、陳明水、鄒東廓、劉兩峰」等赫赫有名的陽明大弟子紛紛起來，對雙江的歸寂說「各致難端」（〈聶雙江傳〉，《明儒學案》，卷17，頁373）。除了念庵表示自己與雙江是同一條戰線

上的戰友以外⁶⁴，大致可以說雙江在王門當中頗為孤立。念庵的情況比雙江略微好些，他在理論上雖無特別的建樹，但在王門中卻受到了普遍的尊敬，且後人對他的評價也實在不低，或稱他是龍溪的「諍友」（孫奇逢語），或稱他是陽明的「的傳」（黃梨洲語）。說他是龍溪的「諍友」，這是事實；說他是陽明的「的傳」，則有點過頭。

那麼，雙江和念庵到底講了一些什麼思想內容呢？下面，先從雙江談起。

講到雙江，得先從「歸寂」一詞說起。怎麼看，這「歸寂」一詞，也不像吾儒聖學的「宗旨」。其實，當時就有人從中嗅到了釋老的「臭味」：以為「其歸寂之宗出禪，致虛守靜之功出老氏……未免襲沿二氏之笙筏」⁶⁵。的確，佛教中有「歸寂」一詞，意為「圓寂」，王龍溪釋「歸寂」兩字曰：「虛寂原是性體，歸是歸藏之義。」（〈致知議辨〉，《龍溪集》，卷6，頁476）講得簡明扼要。而這「歸藏」一說，亦與《老子》十六章的「復歸其根」之意有幾分相似。對此，雙江倒也並不諱言：「老子深於《易》者，故其言曰：『致虛極，守靜篤。萬物並行，予以觀其復。』夫萬物之作，不作於作，而作於虛與靜焉。」（〈答東廓鄒司成〉第1書，《雙江集》，卷8，頁39下）然這是雙江在作自我辯護。總之，「歸寂」一詞並不見諸儒家經典，它直接來自佛教，其中也有老莊思想的痕跡，這一點大概是首先可以確定的。

問題是，雙江為何要強調「歸寂」，其用意究竟何在？要解答這一問題，雙江有一段話為我們提供了一條線索：

今之講良知之學者，其說有二。一曰：「良知者，知覺而已，除卻知覺別無良知。學者因其知之所及而致之，則知致矣，是謂無寂感、無內外，而渾然一體者也。」一曰：「良知者，虛靈之寂體，感於物而後有知，知其發也。致知者惟歸寂以通感，執體以應用，是謂知遠之近，知風之自，知微之顯，而知無不良也。」夫二說之不相入，若柄鑿然。主前說者，則以後說為禪定、為偏內；

⁶⁴ 如念庵稱兩人「如一手足」（〈祭雙江公歸窆文〉，《念庵集》，卷17）；「不謀而諾」（〈祭聶雙江公入殯文〉，《念庵集》，卷17）。

⁶⁵ 參見尹臺：〈雙江聶先生文集序〉，《雙江集》，卷首，《國立中央圖書館善本序跋集錄》集部三別集（明）（臺北：中央圖書館，1994年，頁199-200）。按：龍溪曾評「歸寂說」曰：「歸於虛寂，則將入於禪定，非致知之旨矣。」（引自聶雙江：〈答王龍溪〉，《雙江集》，卷11，頁11下-12上）另可參見〈致知議辨〉，《龍溪集》，卷6。

主後說者，又以前說爲義襲、爲逐物。聽者惑焉，而莫知所取衷。（〈贈王學正之宿遷序〉，《雙江集》，卷4，頁24下-25上）

意思是說，王門後學對良知的理解主要有兩種，一是把良知理解爲「知覺」；一是把良知理解爲「虛靈之寂體」（亦即「寂體」）。文中雖未明言，實際上第一種觀點主要是指王龍溪，而後一種觀點則是指聶雙江自己。在雙江看來，是以「良知爲知覺」還是以「良知爲寂體」，這是王門後學在思想上的最大分歧，兩說不相水火、「若柄鑿然」。換一種說法，也可以說，雙江之所以提出歸寂之主張，正是針對「以知覺爲良知」之說而發。雙江甚至斷言「今人以知覺爲良知者，真是以學術殺天下」（〈答董明建〉，《雙江集》，卷11，頁61上）。可見，其對「知覺」說真是恨之入骨。事情是否果真如此嚴重，其實未必盡然。把「以良知爲知覺」的罪名加在龍溪的頭上，實在是冤枉了王龍溪。龍溪是這樣說的：「良知非知覺之謂，然舍知覺無良知。」（〈答羅念庵〉第1書，《龍溪集》，卷10，頁712）講的已經很明確：知覺固然不能涵蓋良知，但是良知也不能脫離知覺而存在。這是對良知與知覺這兩個概念的關係所作的較爲明確的規定。這層道理，其實陽明就已說過：「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》卷中，第168條）其謂「見聞」者，即屬「知覺」一邊，故又有「見聞知覺」之術語。陽明的意思是說，良知之存在並不賴於「見聞知覺」，這是從本體立言；但是「見聞知覺」又無不是良知存在之「發用流行」，這是就現象而言。總體來說，可以用四個字來概括：「虛靈明覺」或「虛靈知覺」。「虛靈」是指良知之體，「明覺」是指良知之用。兩者是良知的兩個不同層面，但缺一不可。雙江也不是不明白其中的道理，故他也承認：虛靈知覺，均爲良知。但他又堅持認爲「虛靈」是心之本體，而「知覺」不是心之體，只是心之用；如果對此不加區別，以「虛靈知覺」四字來統言良知，並以此爲據，去作致良知工夫，則必將「牽己逐物」而茫無所歸。雙江這樣說道：

心之虛靈知覺，均之爲良知也。然虛靈言其體，知覺言其用。體用一原，體立而用自生。致知之功，亦惟立體以達其用。而乃以知覺爲良知而致之，牽己以從，逐物而轉，雖極高手，只成得一個野狐外道，可痛也。（〈答松江吳節推〉，《雙江集》，卷8，頁59下-60上）

實際上，以「體用」來分言「虛靈知覺」，即便說「虛靈」是體、「知覺」是用，也並不存在根本性的錯誤。問題是，如果認爲良知本體可以脫離「知覺」而存在，

或者將「知覺」視作「已發」，將「良知」視作「未發」，這就未免有割裂「體用」之嫌。針對雙江的這一思想傾向，歐陽南野曾有這樣的批評：

來教⁶⁶云：「虛靈知覺，自全體不得歧而二，自功夫又不可混而一。要之，虛靈是體，知覺是用。又必虛而後靈也。……」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（按：指朱子之注）。若求其實，而質以古聖之說，則知之一字，足矣。不必言虛與靈，而虛靈在其中。虛之一字，足矣，不必言靈言知，而靈與知在其中。（〈寄聶雙江〉第3書，《南野集》，卷4，頁14下-15下）

知覺固是發，然非別有未發；固未必皆良，然良知亦不外於知覺。知覺之無欲者，良知也，未發之中也。……以知覺為已發，以良知為未發，以發上用功為安排，以未發用功為涵養，卻似微分動靜，幸更察之。（〈答聶雙江〉，《南野集》，卷5，頁29下-30下。按：所答雙江之來書見〈答歐陽南野〉第2書，《雙江集》，卷8）

南野的這兩段話，講的也非常透徹，可以說與上述龍溪以及陽明的說法基本一致。南野承認「知覺」是「發」是「用」，「凡知視、知聽、知言、知動，皆知覺也」，「知覺」並非等於「良知」（〈答羅整庵先生寄困知記〉，《南野集》，卷1，頁14上），但重要的是，良知亦不離「知覺」，更不可用「未發已發」來理解良知與知覺的關係。關於這一點，陽明也有明確的表述，茲不煩引（參見《傳習錄》卷中，第157條）。

一般而言，「知覺」含有感性知覺之意，如知痛、知癢之類。在陽明那裏卻主要是指道德認知能力，故陽明一方面指出：「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。」（《傳習錄》卷下，第322條）另一方面陽明也強調：「所謂汝心，亦不專是那一團血肉。……所謂汝心，卻是那能視聽言動也。這個便是性、便是天理。」（《傳習錄》卷上，第122條）「視聽言動」只是一種單純的知覺運動，然而「能視聽言動」之「能」字，則是賦

⁶⁶ 按：指〈答歐陽南野〉第3書，《雙江集》，卷8。

予了這種知覺運動以一種特殊的道德意義（即「良知良能」）。如陽明所說：「心自然會知」，（《傳習錄》卷上，第8條）「良知無有不自知者」。（《傳習錄》卷中，第169條）這裡的「知」，便是倫理學意義上的「知覺」，亦可稱之為「道德知覺」。總之，陽明的良知概念並不只具「虛靈」特徵（抽象的道德本體），同樣必須具有「知覺」功能。或許應該這樣說，正如「良知本無知」而又「無不知」的道理一樣，良知本體正因為是「虛靈」的，故而同時又能具備「無所不知」的「知覺」功能。

看來，雙江在「知覺」這一問題上，對龍溪、南野以及陽明都有誤解。問題就出在雙江用「體」與「用」、「未發」與「已發」這對概念來區別看待良知與知覺。他認為良知本體只具有虛靈之特徵，是「未發之中」，而良知之作用層面或已發層面則是與之相對立的現象而已。重要的是：「體立而用自生」、「立體以達其用」，可以說，這兩句話共十二個字便是歸寂說的理論綱領。因此，為學工夫便集中在這樣一個問題上：如何纔能做到「體立」或「立體」？雙江的答案是：「歸寂」。亦即回歸「寂體」之意，這又叫做「立體」或「體立」。至於「用」或「已發」層面的問題，則都在雙江工夫論的視域之外，不成其為問題；都是「立體」之後「自生」、「自達」的結果或效應。如此一來，體用關係變成了一種「立」與「生」或「立」與「達」的從屬派生之關係，而工夫則只能在本體上做，感應上本無工夫之可言。不得不說，這未免將體用割裂開來，作先後關係來看待。雙江稱兩者之關係為「便自能」，亦即說：體與用是一種「便自能」的關係。既然是一種「便自能」的關係，那麼「作用」、「已發」、「感應」等等顯然已經不再重要。由此，便會得出「感上無工夫」或「格物無工夫」之類的結論（參見〈答王龍溪（即致知議略）〉，《雙江集》，卷11）。

雙江的理由之一是陽明的這樣一句話：「良知是未發之中，寂然大公的本體，便自能感而遂通。」⁶⁷既然良知是「未發」、「寂然」之本體，那麼，就必須立足

⁶⁷ 《傳習錄》卷中，第155條。按：又見《傳習錄》卷上，第72條。雙江對此極為推賞，曾多次引用，見〈贈王學正之宿遷序〉，《雙江集》，卷4；〈復古書院序〉，《雙江集》卷5；〈答歐陽南野〉第3書，《雙江集》，卷8；〈答松江吳節推〉，《雙江集》，卷8；〈答何吉陽〉，《雙江集》，卷9；〈答鄒西溪〉第1書，《雙江集》，卷9；〈答王龍溪〉，《雙江集》，卷11等。

於「寂體」去做致良知工夫。做到了這一點，「便自能感而遂通」。可以說，這「便自能」三字乃是雙江「格物無功夫」說的理論依據。對雙江所熱衷的「便自能」，歐陽南野作了較為明晰的分析，指出「便自能」三字，其意有二：一是「體用之義」；一是「效驗之義」。陽明之意在於前者，而雙江之意則在於後者。「體用之義」如耳聰之關係，「效驗之義」如食飽之關係。所謂耳聰關係，耳是體、聰是用，無「耳」便不存在「聰」，無「聰」便無所謂「耳」，故兩者是為「體用一源」，不可分割；食與飽，是為先後關係，先有「食」後有「飽」，前者為因，後者為果，故兩者是一種因果關係，便與「體用一源」之義不同（參見〈寄聶雙江〉第3書，《南野集》，卷4）。

應當承認，南野指責雙江曲解了陽明所講的「便自能」，說得頗中肯綮。因為雙江講「格物無功夫」，正是把「格物」理解為「致知」的「效驗」，認為「功夫」與「效驗」是「相隨」的，猶如「一神而兩化」之關係（〈答黃洛村〉，《雙江集》，卷11，頁18下）。誠然，工夫若無效驗，則工夫不免「落空」，但是如果說，「寂然不動」便能「感而遂通」，致知之功便是格物之效，這就等於是說「知能自致」、「物本自格」，更無須「致知」或「格物」，這是南野對雙江「致知格物」說的又一批判。南野認為，本體、工夫、效驗這三者「誠不可混」，然而「本體是功夫樣子，效驗是功夫證應……故不用功夫，即是不循本體；功夫不合本體，即不是本體功夫。用功不能得效，亦即是不曾用功。故用功以本體作樣子，以效驗作證應。而不可遂以本體效驗作功夫，以本體效驗作功夫，是謂知能自致也」（參見〈答聶雙江〉第1書，《南野集》，卷5，頁28上下）⁶⁸。不容否認，此處所云「以本體效驗作功夫」，正道出了「格物無功夫」說的癥結之所在⁶⁹。

⁶⁸ 按：南野的這一批判甚為有力。對此，雙江雖有反駁，但只是重複了「未發之中為本體」之老調，未見有何說服力（參見〈答歐陽南野〉第3書，《雙江集》，卷8）。

⁶⁹ 然而，平心而論，雙江所言「格物無工夫」並未全錯。若依陽明對格物的詮釋：通過致吾心之良知於事事物物，以使事事物物皆得其理，此便是「格物」（《傳習錄》卷中，第135條）。顯然陽明認為，格物須落實在致知（致良知）之上。由此拓展開來，即便說「格物無工夫」，亦未嘗不可。故在當時王遵嚴便對雙江此說表示了同情和理解（參見〈三山麗澤錄〉，《龍溪集》，卷1）。關於這一點，牟宗三先生已有精闢的論述，不過，牟先生同時又指出陽明之「格物無工夫」與雙江該說有著義理上的根本不同，此不俱述（參見《從陸象山到劉蕺山》，第4章，頁320）。

此外，江右王門的不少人物又針對雙江「未發有時」，以「時」分言「寂感」、「體用」的觀點，提出了「寂感無二時，體用無二界」的命題，對此進行了批評（參見〈再答雙江〉，《東廓集》，卷6）。雙江陷入了苦苦應付的尷尬境地，但話卻說得振振有辭：

前書坤復之說，遣詞未瑩，致有「寂感二時」之疑。夫無時不寂，無時不感者，心之體也。感惟其時，而主之以寂者，學問之功也。故謂「寂感有二時」者，非也。謂工夫無分於寂感，而不知歸寂以主夫感者，又豈得為是哉？蓋天下之感，皆生於寂，不寂則無以為感。……（〈答東廓鄒司成〉第1書，《雙江集》，卷8，頁39上下）

……又謂「寂感無二界，動靜無二時」，此說之惑人久矣。夫寂感動靜，犁然為兩端。世固有感而不本於寂，動而不原於靜，皆妄也。惟感生於寂，動原於靜者，始可以言道心。（〈答胡青崖〉，《雙江集》，卷9，頁16上）

意思是說，「寂感無二界，動靜無二時」這等大道理，誰人不知？然而這種大道理「惑人久矣」。為什麼呢？雙江認為「寂感動靜，犁然為兩端」這層道理纔是更為重要的；只知「寂感無二時」而「不知歸寂以主夫感者」之道理，這纔是令人擔憂的。雙江的態度非常堅決，堅決得有點頑固。他堅決認為「寂感」、「動靜」、「體用」等都是兩回事，是「犁然兩端」。因為「感生於寂，動原於靜」，所以工夫必須是「歸寂」、必須講「主靜」^{⑦⑧}。

雙江之所以如此固執己見，當然有種種理論上的原因，原因之一也許在於他的這一觀點：「良知本寂」。顯然這是本體論意義上的命題，反映了雙江對良知本體的基本認識，而其「歸寂」說的理論基礎也正是「良知本寂」說。實際上，上文提到的「寂體」這一概念，也就是「良知本寂」的意思。雙江以為，這「寂體」一說，乃是陽明師說「第一義」，甚至是「堯舜相傳以來，只有此義」，他指出：

承不鄙謬有取於寂體之說，謂是為師門第一義。竊謂「虛寂」乃《大易》提出

⑦⑧ 如：「學惟主靜，而自能該乎動也。」（〈答成井居〉，《雙江集》，卷9，頁17上）
「至靜之時，雖無所知所覺之事，而能知能覺者自在。是即純坤不為，無陽之象。……」（〈困辨錄·辨易〉，《雙江集》，卷14，頁18上下）故黃梨洲將雙江思想之特徵歸納為「歸寂守靜」四字（〈答董吳仲論學書·丁未〉，《南雷文案》〔《四部叢刊》本〕，卷2，頁30），誠有以也。

感應之體，以示人，使學者知所從事。蓋堯舜相傳以來，只有此義。即此義而精之，則天下之用備於我矣。尚何以思慮為哉？（〈寄王龍溪〉第2書，《雙江集》，卷8，頁47上下）

可見，雙江對「寂體」一說，自視頗高。他認為陽明所說的「良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體」（《傳習錄》卷中，第155條）這句話，乃是「良知本寂」說的有力證據。的確，雙江以「寂然不動」來界說良知本體，不能說是完全違背了陽明師說。而且，在這一問題上，雙江在王門當中不乏有知己者，歐陽南野、錢緒山、陳明水、劉文敏等且不論^①，就連雙江的主要論敵王龍溪也對此持有同感。龍溪就曾明確指出：「良知本虛本寂。」（〈漸庵說〉，《龍溪集》，卷17，頁1351）「虛寂者，心之本體。良知知是知非，原只無是無非。無即虛寂之謂也。」（〈別見臺曾子漫語〉，《龍溪會語》，卷3，頁19下）可見，對「寂」字之理解，雙江與龍溪並無根本意見分歧。但是，龍溪在寂感關係這一問題上，堅持認為寂感一體、不可分割。故龍溪於上文接著又說：「若曰：『本於虛寂而後有知是知非之流行。』終成二見，二則息矣。」這裏，「若曰」以下，指的便是雙江的歸寂說。龍溪的結論是：「即感而寂存」、「即寂而感行」。由此出發，龍溪斷然反對歸寂工夫：「蓋聖學以寂為宗，若修道之功，不專於歸寂。」（引自〈答王龍溪〉，《雙江集》，卷11，頁44下）可見，由「良知本寂」這一觀點引伸出來的結論，龍溪與雙江則全然不同^②。

看來，問題還是出在老地方：亦即在寂感、體用、動靜、本末等問題上，雙江的觀點未免陷入「二見」。但是，若要雙江承認這一點，他卻也心有不甘，他也曾辯解道：「僕之所以謂致虛守寂，以求未發之中者，正欲貫顯微、動靜、內外而一之。」（〈答東廓鄒司成〉第3書，《雙江集》，卷8，頁43下）意思是說，我何嘗不講「合一」，又何嘗不知道「寂感無二時」之類的大道理。然而實際上，雙江對於那些諸如「內外合一、動靜一貫」等言論抱有疑慮，對龍溪動輒搬弄「合

^① 參見〈答賀龍岡〉，《南野集》，卷5；〈緒山會語〉，《明儒學案》，卷11；〈答羅念庵〉，《明水陳先生文集》，卷1。劉文敏有「知體本虛」說，可參見王塘南：〈兩峰劉先生志銘〉，《友慶堂合稿》〔《四庫全書存目叢書》集部第114冊所收清光緒三十三年重刻本〕，卷3。

^② 按：陽明弟子胡今山亦曾指出，雙江主張「良知本寂，……必自其寂者求之」，這就不免「偏向無處立腳」（〈胡今山傳〉，《明儒學案》，卷15）。

一」話頭則更是深惡痛絕：「無內外、無寂感、無先後，此數語最會籠罩道理，擔閣後生，當有執其咎者。」（〈答王龍溪〉，《雙江集》，卷 11，頁 29 下-30 上）^{⑦③}不能說，雙江的話毫無道理。不過，雙江講這句話是需要勇氣的，因為這句話可能會被人認為是指向程伊川的「體用一源，顯微無間」這一為宋明理學（亦含心學）家所認同的觀念。

總之，雙江的歸寂思想大致如上所說，在此可以作這樣幾點總結：一、良知的本質特徵是「寂」，良知本體也可稱為「寂體」，而這「寂體」一說乃是陽明師說「第一義」；二、既然「良知本寂」，既然「寂主乎感」，那麼對良知的把握就必須立足於「寂」，而不能站在「感」的立場上，因此結論是「感上無工夫」、「格物無工夫」；三、以知覺為良知，有悖於「良知者，虛靈之寂體」的原理，其流之弊則有可能導致唯「知覺」為是的知覺主義，甚至導致「恣情玩意」、「猖狂荒謬」（〈送王惟中歸泉州序〉，《雙江集》，卷 4，頁 5 上），歸寂說正是治療這種疾病的靈丹妙藥；四、所謂歸寂，究其實質無非是要人們「致虛守寂」、靜養寂體，這就未免趨向於主靜主義。

最後，在結束討論聶雙江之前，還有一個問題需要談一談，那就是「無善無惡」的問題。在上面的第三節當中，我們已經提到雙江對「四句教」並未持反對態度，查《雙江集》，述及「四句教」者，共有兩處。其一是引用龍溪之說，但雙江並沒有對此作任何評述，故引文從略^{⑦④}。此外在另一處，雙江在引述了「四句教」之後，對此作了簡單的評價：「陽明先生云：『無善無惡者心之體，有善有惡者意之發，知善知惡者知之良，為善去惡者物之格。』蓋恐學者墮於解悟聞見之末，故就地設法，令人合下有用處。……」（〈答戴伯常（即〈幽居答述〉）〉，《雙

⑦③ 按：參見雙江以下之言：「其曰（按：指龍溪）：『即寂而感在焉，即感而寂行焉。』以此論見成是也，若為學者立法，恐當更下一轉語。《易》言內外，《中庸》亦言內外，今日（按指龍溪）：『無內外』。《易》言先後，《大學》亦言先後，今日（按：指龍溪）：『無先後』。是皆以統體言工夫。如以百尺一貫論種樹，而不原枝葉之碩茂，由於根本之盛大；根本之盛大，由於培灌之積累。此鄙人內外先後之說也。……今日（按：指龍溪）：『良知之前無未發，良知之外無已發。』似是混沌未判之前語。設曰：『良知之前無性，良知之外無情。』即謂良知之前與外無心，語雖玄而意則舛矣。」（〈答王龍溪〉，《雙江集》，卷 11，頁 2 下-3 上）

⑦④ 參見〈答王龍溪〉，《雙江集》，卷 11，頁 51 上下。按：其中記「四句教」的第一句為「至善無惡心之體」，但接下來將要看到的雙江一段話，便記作「無善無惡」，詳後。

江集》，卷10，頁4上下）^{⑦⑤}對「四句教」，雙江在這裏只是說了「就地設法」一句，並沒有表示出像龍溪那樣的「熱心」^{⑦⑥}。反過來說，「四句教」似乎並沒有成為雙江與龍溪之間的爭論話題。事實上，不但沒有成為爭論的話題，如果我們看到雙江以下的一段話，也許會驚訝雙江之見與龍溪的「四無說」何其相似！其曰：

夫善與不善，皆由於動而後有，則知未動之前，即來論「渾渾噩噩」之體也。尚何善惡之可言哉？故心也、意也、知也、物也，自其本體而言之，皆無善無惡也。感於物而動也，而後有善惡形焉。告子性無善無不善之說，生之謂性之說也，已見本體一斑，……孟子性善之論，已是指性之欲而言也。（〈答董明建〉，《雙江集》，卷11，頁56上下）

雙江認為，若就本體而言，不僅是心之本體，即便是「意、知、物」也都是「無善無惡」的。據此，雙江對告子的「無善無不善」說也作了一定的肯定，並且指出孟子「性善」說是就「性之欲而言」，言外之意：孟子說「性善」不是就性之本體而言^{⑦⑦}。雙江之所以有這種觀點，當然與其「良知本寂」這一本體論思想有關。在雙江看來，良知乃是寂然之體，性屬「人生而靜」以上，而善惡則是屬於已發，是「動而後有」者^{⑦⑧}。因此結論便是：性之本體「無善無惡」。可以說，在「無善無惡」問題上，雙江與龍溪是同盟而非論敵。由此也可以說，梁啟超認為「天泉證道」是王門後學分化的主要原因（參見《節本明儒學案》〔上海：商務印書館，1916年〕），這一說法是不無疑問的。

^{⑦⑤} 按：該書頗長，非一時之作，乃是雙江入獄期間（丁未冬至己酉春）所作。又，關於「四句教」，劉戡山及黃梨洲疑是出自龍溪杜撰，然而對於雙江所錄，兩者卻未言及。今據雙江所錄，兩者之疑可以釋然。

^{⑦⑥} 按：在〈答戴伯常〉書中，共有兩處記錄了戴伯常向雙江表述己見，涉及「無善無惡」說，對此，雙江也只表示了首肯，而未作任何評述，參見上引〈答戴伯常（即幽居答述）〉。

^{⑦⑦} 這與朱子所見略同，如朱子曰：「（孟子）亦不曾說得性之本體是如何。」（《朱子語類》，卷59，頁1376。參見同上書卷97等）。按，龍溪曾有「告子不可謂非力量」之說。荆川評曰：「此吾兄有見之言也。」（〈答王龍溪郎中〉，《荆川先生文集》〔《四部叢刊》本〕，卷6，頁113）可見，時人（嚴密而言，應當說陽明學思想圈內的人物）對告子之性說多有同情之論。

^{⑦⑧} 參見〈送李子歸寧都序〉，《雙江集》，卷4。並參見緒山所引雙江之言：「先師曰：『無善無惡心之體。』雙江即謂：『良知本無善惡，未發寂然之體也。養此，則物自格矣。今隨其感物之際，而後加格物之功，是迷其體以索用，濁其源以澄流，工夫已落第二義。』」（〈緒山論學書·復周羅山〉，《明儒學案》，卷11，頁236）

至於羅念庵，他並不是陽明的入室弟子，也許是出於這一原因，他對良知說本來就有點將信將疑⁷⁹，據其弟子胡廬山所說：「先生（按：指念庵）初不甚喜良知，亦不盡信陽明先生之學，訓吾黨專在主靜無欲。」（〈困學記〉，《明儒學案》，卷22，頁521）⁸⁰反映的大概是念庵早期的思想情況。他與王龍溪是莫逆之交，但對龍溪也時有批評，並且常常以局外人的口吻，指責龍溪等人有負於陽明師門⁸¹。他對雙江的歸寂說非常讚賞，而他自己則提出了「收攝保聚」說，但實際上與歸寂說並無本質差異。他一生好入山靜坐，這對他的思想也有重要影響，這一點也應在考慮念庵思想時加以注意。

要談念庵思想，須從他早年的「主靜無欲」之主張說起。「主靜」或「無欲」實是理學始祖周濂溪提出來的重要主張，主靜是工夫手段，無欲乃是「希聖」之境界。念庵認為，能否達到無欲境界，關鍵要看主靜工夫做得如何，他說：「諸儒之所宗者，濂溪也。濂溪學聖，主於無欲。此何嘗有支離葛藤其間者乎？夫欲之有無，獨知之地，隨發隨覺，顧未有主靜之功以察之耳。……故嘗以為欲希聖，必自無欲始，求無欲必自靜始。」（〈答高白坪〉，《念庵集》，卷3，頁9上下）可見，在念庵的心目中，主靜乃是起手處、立足點。

己亥年（1539），念庵遊學南京，與龍溪等人進行了思想切磋，念庵的〈冬遊記〉便是此後產物，其中給人印象最深的莫過於念庵反復強調的「斷除欲根」之說。其實前此兩年，即丁酉年（1537），念庵曾與雙江會晤於翠微山，後念庵致書雙江，稱是「奉謁五日，密自省察，終是入山滋味與出山較別」。此所謂「滋味」，據他所說，也就是「此悟既因靜入，當以靜成，不可復令因動而出」。（參見〈答聶雙江公〉，《念庵集》，卷2，頁21上下）可見，其時已經受到雙江的主靜思想之影響。及至己亥年，念庵與龍溪相逢的第一天，便向龍溪這樣說道：「近於靜坐中稍見精神當斂束，不宜發散。一切寂然，方有歸宿。」（〈冬遊記〉，《念庵集》，卷5，頁2上）可以看出，此說正與兩年前從雙江那裏獲得的教誨相同，

⁷⁹ 如，念庵在〈南玄臧君行狀〉中云：「數年前，余（按：念庵自稱）以談良知者，過於自信，將有蕩而無歸之患。間為說，質之君（按：指南玄），君不謂然也。」（《念庵羅先生文集》〔名古屋：蓬左文庫藏明隆慶元年胡廬山序刻本〕，外集，卷7）可以窺見，念庵對良知說曾有疑問。按：「數年前」云云，當是指丙午年（1546），詳考從略。

⁸⁰ 按：廬山入門念庵時在丁未年（1547）。

⁸¹ 參見〈夏遊記〉，《念庵集》，卷5。按：該〈記〉作於戊申年（1548）。

並且已經開始付諸實踐：靜坐。在與龍溪告別之際，念庵仍然強調「如今只有無欲一著，不敢不勉，舍此恐更無著力處」。對此，龍溪終於忍不住給了念庵以「當頭一棒」：

汝（按：指念庵）學不脫知見，虛知見有何益？看來總未逼真。若逼真來，輪刀上陣，措手不輒，直意直心，人人皆得見之，那得有許多遮瞞計較來。若一向如此，並不能有成，遇有事來，決行不去。（《念庵集》，頁12下-13上）之後龍溪又向念庵談了一番「棄得性命，是為性命」的道理，聞言及此，念庵終於「有省曰：『此一句吾領得。原來日用工夫，皆是假作。』」（《念庵集》，頁13下）最終念庵被龍溪所折服。

總之，兩者在工夫論問題上，的確存在著較大的分歧，龍溪相信「現成良知」說，認為良知是「當下本體」，因此把握良知唯有「當下承擔」，此即「輪刀上陣」、「直意直心」之意。念庵卻總是在如何「斷除欲根」這一問題上打圈，認為唯有「靜坐」，纔能收斂精神、「一切寂然」。顯而易見，兩者的立場一動一靜。龍溪的觀點接近於陽明學的那種「隨時就事上」致其良知的思想立場，而念庵所講的「靜坐」則屬於「補小學一段工夫」⁸²的初級手法。故在龍溪看來，念庵所見尚未「逼真」，「遇有事來，決行不去」。念庵所說的「有省」，指的大概就是這一點。但也必須指出，念庵的「有省」當是屬於一時之「解悟」，而並不是基於切身之體驗而獲得的最終的「徹悟」。從其後來的思想歷程來看，念庵非但沒有放棄「主靜」的思想立場⁸³，相反，在受到了雙江歸寂說的影響之後，其主靜思想變得更加堅定，同時對龍溪現成良知說的批評也變得日益尖銳且嚴厲。這主要表現在他的〈夏遊記〉一文中。

該〈記〉反映的是念庵中期的思想情況，主要記錄了戊申年（1548）及己酉年（1549）與龍溪、緒山等人的論學內容⁸⁴。其時念庵已經服膺於雙江的歸寂說⁸⁵。在

⁸² 語見〈與辰中諸生·己巳〉，《王陽明全集》，卷4。龍溪亦曾引用陽明此說，認為「靜中收束精神」只是「補小學一段工夫也」（〈答楚侗耿子問〉，《龍溪集》，卷4，頁365）。按：劉蕺山對陽明此說也極為讚賞，以為靜坐法不妨為入門功夫，參見〈人譜·訟過法〉，《劉子全書》，卷1；〈艮止法〉，《劉子全書》，卷8等。

⁸³ 譬如，約在丙午或丁未年間，念庵在給弟子王有訓的信中這樣說道：「靜坐收拾此心，此千古聖學成始成終句。」（〈答王有訓〉，《念庵集》，卷2，頁28上下）按：書中言及「靜中安貼」、「氣機斂寂」等說，強調了「靜中識得本心」（即「識心」）的重要性。

〈夏遊記〉的開頭一段，龍溪對歸寂說進行了委婉的批評，對此，念庵則旁顧左右而言他，又重提了「斷除欲根」的問題，與己亥年討論這一問題相比，其語調顯得更為堅定。同時，念庵針對龍溪的「良知是虛，格物是實」等觀點，展開了積極的反論：

夫不睹不聞，可謂隱而未形，微而未著矣。然凡吾之發見於外者，即此未形者之所為而未始有加。是雖至隱也，而實莫見乎隱。凡吾之彰顯於外者，即此未著者之所為而未始有加。是雖至微也，而實莫顯乎微。君子可無戒慎恐懼哉？由是言之，謂良知之體認至虛可也，謂其體虛而形實，亦可也。今日「良知是虛，格物是實」，豈所謂不睹不聞有所待而後實乎？……嘗觀《大學》之言至善，其功在於能止。蓋以吾心之體，固有至善，而有知之後，得止為難。知而當止，非夫艮之能止其所而不獲其身、不見其人，不失動靜之時者，孰能與於此？（〈夏遊記〉，《念庵集》，卷5，頁27上下）

這是說，顯著（有形）是隱微（未形）「之所為」，意謂前者是後者之因；良知本體「固有至善」，但一旦落在現象層次（有知），再要回復「止至善」之境界則轉折煩難。所以重要的是要做到「能止」。必須承認，這實際上就是歸寂說的一套思路，雙江亦論之詳矣。關於隱與顯、微與著的關係問題，念庵在其他地方又把兩者喻之為「源頭」（又稱「原頭本體」）與「見在」（又稱「見在功夫」）的關係。較〈夏遊記〉略晚的〈答王龍溪〉一書中，念庵這樣說道：「夫本體與工夫，固當合一，原頭與見在，終難盡同。弟平日持原頭本體之見解，遂一任知覺之流行，而於見在功夫之持行，不識淵寂之歸宿，是以終身轉換，卒無所成。」（〈念庵論學書·答王龍溪〉，《明儒學案》，卷18，頁395。按：此文不見通行本）念庵認為，若從工夫實踐的角度來看，「千古聖賢汲汲誘引，只是要人從見在尋源頭」。（〈甲寅夏遊記〉，萬曆本《念庵集》，卷12，頁44下）可見，與雙江不同的

⑧ 按：該〈記〉非一時之作，其撰寫過程歷時三年，執筆於己酉年（1549）春，完成於庚戌年（1550）春。參見〈答同志·甲寅〉，《念庵羅先生文錄》清光緒十二年喻震孟序刻本（以下簡稱《念庵文庫》），卷4。

⑨ 念庵後來曾這樣回顧道：「戊申、己酉，相信而專。……自予二人，如一手足。」（〈祭雙江公歸寧文〉，《念庵集》，卷17，頁20上）而雙江在為念庵所撰的〈刻夏遊記序〉中亦云：「予與念庵子麗澤二十年，而論始合。今觀〈記〉中發明大旨，要不過此。」（《雙江集》卷3，頁18上）

是，念庵在表面上也承認「從見在尋」這一立場的必要性。但是對念庵來說，如何達到「淵寂之歸宿」纔是至上目標，這又與雙江的歸寂說並無二致。而且，他並不認為通過「形實」纔能展現「至虛」，而認為「不睹不聞」可以不依賴於「有所待」而「後實」，換言之，「至虛」本身就是「實體」。如此看來，念庵畢竟還是把「源頭」與「見在」、「至虛」與「形實」或「未形」與「有形」等等當作先後關係來看待。因此，他的結論便是：兩者「終難盡同」。

基於上述的思想立場，念庵強調指出，「止」者本身既是最高境界，同時又是格物等工夫的起點；「定靜」既是心體的理想狀態，同時又是「物則所生」之根源；「虛實」不能是「相生」的關係，一切之「實」都從「虛」中所生。理由是「豈定靜反由慮而相生乎」？（參見〈夏遊記〉，《念庵集》，卷5，頁28上下）顯然這又是雙江的那套歸寂理論。在正面闡述了自己的觀點之後，念庵開始轉向對龍溪的「現成良知」以及「當下具足」等觀點的批評：

……雖然小人之見在，君子亦一時之感觸云爾，自其「閒居之為不善，而至於無所不至」（按：語見《大學章句》，第6章），彼誠於中者，果安在哉？故謂良知為端緒之發見，可也，未可即謂時時能為吾心之主宰也。知此良知，思以致之，可也，不容以言語解悟，遂謂之為自得也。……已而忽曰（按：指龍溪）：「若信得良知過時，意即是良知之流行，見即是良知之照察，徹內徹外，原無壅滯，原無幫補。所謂『丹府一粒，點鐵成金』。」又若恐人不知良知之妙，當下具足，而速之悟入者，何其諷未一而勸者百也。

以利欲之盤固，遏之猶恐弗止矣，而欲從其知之所發，以為心體；以血氣之浮揚，斂之猶恐弗定也，而欲任其意之所行，以為工夫。畏難苟安者，取便於易從；見小欲速者，堅主於自信。夫注念反觀，孰無少覺？因言發慮，理亦昭然，不息之真，既未盡亡，先入之言，又有可（按：當作「何」字）據？日滋日甚，日移日遠，將無有以存心為拘迫，以改過為粘綴，以取善為比擬，以盡倫為矯飾者乎？而其滅裂恣肆者，又從而譁張簧鼓之，使天下之人遂至於蕩然而無歸，悍然而不顧。則其陷溺之淺深，吾不知於「俗學」（按：為龍溪語）何如也！（〈夏遊記〉，《念庵集》，卷5，頁29下-31上）

對於上述兩段話，無需在此一一解釋。要而言之，在念庵看來，如果以為「知之所發」或「意之所行」（本然狀態→現實狀態），便是「心體」、便是「工夫」，則其後果令人堪憂……。而這些令人堪憂的種種假設，其語調與東林黨人對「無善無

惡」論的批評極為相似。後人之所以對念庵評價頗高，以為念庵不愧為龍溪之「諍友」，其因之一蓋在於此。不過，我們也須為龍溪說幾句「公道話」：如果說由於龍溪提倡「良知現成」，足以「使天下之人遂至於蕩然而無歸，悍然而不顧」，那麼是否也同樣可以說，由於念庵提倡「收攝保聚」，足以使天下之人寂然而無為，泰然而自若？顯然這種假設本身毫無意義。晚明尤其是清初諸儒大多以為由於心學末流崇尚玄談以至人心大壞、人倫盡喪，對此吾人大可不必信以為真。倒是龍溪有一段話說得比較中肯：「世之談學者，其言曰：『無事襲取之勞，而爽然以為固有；不假纖毫之力，而充然以為天成。』念庵子懼其傷於易也，倏忽變化，將至於蕩無所歸，故為『收攝保聚』之說，以救之。」（〈致知難易解〉，《龍溪集》，卷8，頁607）但是，念庵的「收攝保聚」說，「將以救病，非言學也」。（引自〈良知辨〉，《念庵集》，卷10，頁11上）意謂念庵雖有「救世」之「苦心」，但所開的「藥方」卻違背了學術原理。應當說，這一評語正點中了念庵思想的要害。因為「收攝保聚」之類的「藥方」，能否救世匡正，不得不打上一個問號。

至於「收攝保聚」說，〈甲寅夏遊記〉有較為集中的記述。該〈記〉主要記錄了與龍溪之間的思想切磋，反映的主要是念庵的晚期思想，在內容上與戊申〈夏遊記〉有相承之處。首先龍溪問及念庵撰〈夏遊記〉之意圖，念庵援用「知善知惡是良知」之說來展開論述，提出了獨特的「收攝保聚」說，以為此說乃是「反求根源」、「充達長養」之方。他說：

往年見談學者，皆曰「知善知惡即是良知」，「依此行之即是致知」。予嘗從此用力，竟無所入，蓋久而後悔之。夫良知者，言乎不學不慮、自然之明覺，蓋即至善之謂也。吾心之善吾知之，吾心之惡吾知之，不可謂非知也。善惡交雜，豈有為主於中者乎？中無所主而謂知本常明，恐未可也。知有未明，依此行之，而謂無乖戾於既發之後，能順應於事物之來，恐未可也。故知善知惡之知隨出隨泯，特一時之發見焉耳。一時之發見，未可蓋指為本體，則自然之明覺，固當反求其根源。蓋人生而靜，未有不善，不善者動之妄也。主靜以復之，道始凝而不流矣。神發為知，良知者靜而明也。妄動以雜之幾，始失而難復矣。故必有收攝保聚之功，以為充達長養之地，而後定靜安慮由此以出。（〈甲寅夏遊記〉，萬曆本《念庵集》，卷12，頁36上-37上。按：通行本所收該文有嚴重脫誤）

與以前兩〈遊記〉相較，可以看出，念庵的觀點已經非常鮮明而且又顯得有條不紊。但是不容否認：將「知善知惡是為良知」解釋為「隨出隨泯」之知，這是一個重大誤解。良知本體若無「知善知惡」、「知是知非」的道德認知能力，也就不成其為良知。按照陽明的良知學說，良知既是「人生而靜」以上的形上存在，同時又是「當下具足」的現實存在。也就是說，隨時隨處無不有良知「發用流行」。在此意義上可以說「知善知惡」之「知」確有「一時之發見」的一面。嚴密而言，也許應該這樣說：良知存在具有「時時發見」、「處處流行」的現實性。究極而言，可以說：「天地萬物俱在我良知的發用流行中。」（《傳習錄》卷下，第269條）念庵之所以強調「知善知惡」之「知」未可指為「本體」，這是因為念庵把良知的道德知覺能力誤解為一般意義上的知覺，如同雙江批判「以知覺為良知」一樣，念庵也認為其思想根源正在於把「一時之發見」之「知」認作良知「本體」之故。然而實際上，龍溪（亦含南野）並沒有「良知即知覺」之類的主張。按照龍溪的觀點，良知雖然在本質上不同於知覺，但同時又不能與知覺完全割離⁸⁶。如果從「靜而明」、「動而妄」這對動靜關係的角度出發，以此證明良知本體只有「靜寂」的一面，因此惟有通過「收攝保聚」之功，良知本體纔能得以展現自身，這就不免陷入另一種理論上的混亂，即把工夫論問題與本體論問題混作一談。

接下去念庵又有一段議論，談到四年前在撰述戊申〈夏遊記〉之時⁸⁷，「當時之為收攝保聚，偏矣」。意思是說，當時所講的「收攝保聚」尚未充分展開，其中還有一些不夠完備的地方。主要有這樣兩點：當時認為「寂在感先」、「感由寂發」。念庵說，從原理上講，「感由寂發」並沒有錯，錯就錯在「執寂有處」；同樣，「寂在感先」也並沒有錯，錯就錯在「指感有時」。以致「分動靜為二」，「其流之弊，必至重於為我，疎於應物」。為此，念庵作了自我反省。他接著又說：「寂非守內，故未可言處，以其能感故也。絕感之寂，寂非真寂矣。感非逐

⁸⁶ 如：「良知非知覺之謂，然舍知覺無良知。」（引自〈念庵論學書·答王龍溪〉，《明儒學案》，卷18，頁395）對此，念庵反論道：「良知之無分於動靜，舍知覺精神無所謂良知。今之學者，孰不知之？孰不談之？至實有見於動靜之間，而能辨知覺精神之斂散者，有幾？即使歸靜斂實，一意內顧，尚有厭煩喜靜之疑，又況隨感發知，任意流動，以為吾之良知本無所分，則亦未嘗有所嘗失，其亦誤矣！」（〈答同志·甲寅〉，《念庵文錄》，卷4，頁7下-8上。按：通行本無此書）

⁸⁷ 按：指撰述〈夏遊記〉之時，即指戊申至庚戌。

外，故未可言時，以其本寂故也。離寂之感，感非正感矣。」講的是寂感一體的道理。但是念庵最終仍然強調了「吾有所主」的觀點，指出：

故酬酢萬變，而於寂者未嘗有礙，非不礙也，吾有所主故也。苟無所主，則亦馳逐而不返矣。聲臭俱泯，而於感者未嘗有息，非不息也，吾無所倚故也。苟無所倚，則亦膠固而不通矣。此所謂收攝保聚之功。

君子知幾之學也。學者自信於此，灼然不移，即謂之守寂可也，謂之妙感亦可也；即謂之主靜可也，謂之慎動亦可也。此豈言說可以定哉？

……使於真寂端倪果能察識，隨動隨靜，無有出入，不與世界物事成對待，不倚自己知見作主宰，不著道理名目生證解，不藉言語發揮添精神，即此漸能自信。果能自信，則收攝保聚之功，自有準則。（〈甲寅夏遊記〉，萬曆本《念庵集》，卷12，頁38上-40上）

這是念庵對「收攝保聚」說的具體解釋。表面看來，他在寂感關係問題上的這些論述與龍溪的觀點非常接近，故龍溪對此也只有一句評價：「兄已見破到此，弟復何言！」但是細觀全文，仍可看出念庵頗為費詞地論述了「收攝保聚」的重要性。按念庵的解釋，「收攝保聚」也就是要求做到「吾有所主」，並且通過把握寂感之「幾」，便能收到「收攝保聚之功」。然而此處所謂的「知幾」形同虛設，按念庵之意，應該反過來說：只有通過「收攝保聚」纔能做到「知幾」。而所謂的「使於真寂端倪果能察識」至「則收攝保聚之功，自有準則」的表述方法，其中也缺乏一個前提設定，若依念庵之真意，也應該反過來說：惟有通過「收攝保聚」纔能「察識」端倪。表面上看，念庵似乎也強調了「寂感合一」、「動靜隨時」，但是歸根結蒂，念庵並沒有放棄「主靜守寂」的立場。他說只要察識「真寂端倪」，謂之主靜亦可，謂之慎動亦可，確能令論敵無從質難⁸⁸。其云「豈言說可以定哉」，也不能簡單地斥之為無原則的折衷之詞。只是在他看來，較之隨事隨物作致知工夫而言，主靜收斂纔是良知的「致」字之方，他說：「近裏安頓，乃在收斂枯槁一番後，精神自不走透，然後得之。至此方可語良知之通塞。」⁸⁹講得已很透徹。在另

⁸⁸ 這種論述方法，與陽明所謂只要「良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好」（《傳習錄》卷下，第262條）的說法如出一轍。在某種程度上可以說，陽明哲學在語言表述上的那種「渾一」特徵，的確給後人弟子帶來種種不同詮釋的可能性。

⁸⁹ 〈答胡督學〉，《念庵集》，卷3，頁48下。按：書中云「兩日正作〈龍場祠記〉」查〈寄王龍溪·丙辰〉，《念庵文錄》，卷4，述及〈龍場祠記〉已撰成。可知該書當作於1556年。

一處，念庵也明確指出「良知本靜」，主靜所以致良知也⁹⁰。

在該〈記〉末尾，還有一段重要內容，記錄了王龍溪與劉獅泉就「見在良知與聖人同異」的問題所展開的爭論（參見第一節），東廓及龍溪請念庵爲之「折衷」，念庵發表了一大通意見，總的意思是爲獅泉辯護，認爲龍溪的「見在良知」說錯了，同時又一次申張了自己的「收攝保聚」說，強調指出：「時時不可無收攝保聚之功，使精神歸一，常虛常定，日精日健。不可直任見在以爲止足。」（〈甲寅夏遊記〉，萬曆本《念庵集》，卷12，頁44下）顯然，在念庵看來，「收攝保聚」與「直任見在」是兩種對立的觀點，非此即彼。

以上是〈甲寅夏遊記〉的大致內容，從中可以看出，念庵的表述雖然有些曲折，但也正表明其主靜思想至此已經變得更爲圓熟，尤其是對龍溪的「現成良知」說的批評顯得簡潔而有力。但是論者喜歡引用的那句名言：「世間那有現成良知！」則是在此後七年的〈松原志晤〉中提出來的。綜觀上述〈甲寅夏遊記〉的內容，可以說念庵的這一結論，反映了其思想上的必然性。但是，後人卻較少注意到念庵之所以得出這一結論的前提，其實，念庵的這句話與龍溪所述「《參同》大旨」有關。其曰：

……次早，縱論二氏之學及《參同契》。龍溪曰：「世間那有現成先天一氣，先天一氣非下萬死工夫，斷不能生，不是現成可得。生機出於殺機，不殺不生天地真機。故水能制火，不激不滅；木能出火，不鑽不然。此一部《參同》大旨也。」余應聲贊曰：「兄此言極是。世間那有現成良知，良知非萬死工夫，斷不能生也，不是現成可得。今人誤將良知作現成看，不知下致良知工夫，奔放馳逐，無有止息，茫蕩一生，有何成就？諺云：『現錢易使。』此最善譬。今人治家，亦須常有生息，方免窮蹙。若無收斂靜定之功，卻說自有良知善應，即恐孔孟復生，亦不敢承當也。」（〈松原志晤〉，《念庵集》，卷8，頁38下-39上）

⁹⁰ 如：「今之言良知者，惡聞靜之一言，以爲良知該動靜、合內外，而今主於靜焉，偏矣，何以動應？此恐執言而或未盡其意也。夫良知該動靜、合內外，其統體也。吾之主靜，所以致之，蓋言學也。學必有所由而入，有入室而由戶者，苟入矣，雖謂良知本靜亦可也，雖謂致知爲慎動亦可也。」（〈答董蓉山〉，《念庵集》，卷3，頁39上）按：明嘉靖四十三年俞憲序刻本《念庵羅先生集》卷一，題作「丙辰」。

這是「世間那有現成良知」這句話的前後文。可見，引出這句話的契機乃是念庵與龍溪對道教的重要經典《周易參同契》的討論。龍溪在這裏所講述的問題，實與內丹養生術有關。「生機」與「殺機」這對概念，出自《陰符經》，是煉丹術的重要術語。「生息」與「止息」這對概念，亦與「調息術」有關。若就「現成先天一氣」與「現成良知」這兩個概念而言，在內涵上顯然不同，一是屬於氣之範疇；一是屬於倫理學層次上的概念。然而若從本體論的層面來看，良知本體固然是先天存在，同樣，「先天一氣」亦是一種先天存在。既然「先天一氣」不是「現成可得」，那麼此說也同樣可以適用於「先天良知」。這是一個看似不言自明的推理，但是卻犯了一個不可類比的錯誤，因為「先天一氣」與「良知」畢竟是兩個完全不同的概念，不能作簡單的雷同比附。龍溪之意在於闡述道教內丹思想之重視煉氣工夫，而並無意圖將「現成良知」與「先天一氣」相提並論。可以說，念庵玩了一個偷換概念的「把戲」，當然其目的是為了批判「現成良知」說。

不過，龍溪方面也有辯護之詞，他在〈松原志晤〉中指出：現成良知與聖人未嘗不同，如果因為世間「虛見附和之輩」輕信良知，未肯致力，故「必以現在良知與堯舜不同，必待工夫修整而後可得，則未免於矯枉之過」。（《龍溪集》，卷2，頁208）就是說，不能因為今人看得良知太淺，說得致良知太易，而並疑良知本體，亦即「吾人不能神應，不可持以病良知」（引自〈良知辨〉，《念庵集》，卷10，頁11上）之意。反過來看，如果從只有「致良知工夫」纔能把握良知這一前提出發，由此便得出結論說：「良知非萬死工夫，斷不能生也。」那麼，良知便成了一種後天造化的產物，也就無所謂先天至善⁹¹。這顯然有悖於陽明的良知學說。當念庵指出「世間那有現成良知」，是著眼於工夫論層面所得出的結論，而龍溪堅持「見在良知與聖人未嘗不同」，這是就本體論而言。顯然，兩者的出發點有所不同，因此結論也當然不會合拍。必須承認，念庵把這兩個層面的問題混在了一起，以「吾人不能神應」為由，進而並疑良知本體，這就未免有失偏頗。

令人注意的是，念庵與龍溪在松原之會上，「縱論二氏之學及《參同契》」，從中可以看出，在念庵思想中有某種道教思想的痕跡。關於這方面的情况，當時的

⁹¹ 關於這一點，耿天臺、劉元卿以及顧憲成業已指出，參見第二節。順便指出，天臺為念庵作〈傳〉，對〈松原志晤〉一文隻字未提，對〈甲寅夏遊記〉中有關批判「現成良知」的記載，也全部略去。看來，天臺對念庵的晚年思想似乎不以為然。

文人學士常常是諱莫如深，不肯輕易形諸筆端，但在念庵的文字當中還是可以看到一些端倪，比如念庵曾經吐露：「『至寶不宜輕弄』，此丹家語也。然於此件頗相類，千古聖賢只有收攝保聚法，不肯輕弄以至於死。故曰：『兢兢業業，過了一生。』」（〈念庵論學書·寄王龍溪〉，《明儒學案》，卷18，頁405）所謂「至寶不可輕弄」，亦即養生家的「固本」、「強身」之意，念庵將「收攝保聚」與此相提並論，足見念庵所津津樂道的「收攝保聚」說，受到了道教養生思想之啓發，似無可疑。

事實上，念庵生平曾有多次靜坐實踐，而且往往於靜坐之後忽有所悟，雖然語焉不詳，難以窺其具體內容，但至少可以推知念庵堅持「收攝保聚」之說與其靜坐體驗不無關係。爲了說明這一點，我們來考察一下乙卯年（1555）念庵入楚山靜坐一事。據耿天臺〈念庵傳〉所載，念庵當時曾「〈夜坐〉詩十首」，該十首詩直接反映了念庵當時的體驗⁹²。另據耿天臺〈里中三異傳〉載，其時念庵和龍溪是與方湛一共游，湛一「自負得『息心訣』，謂『學聖者亦須靜中恍見端倪始得。』」念庵信而不疑，於是「約偕之入山習靜。……頃之，王先生（按：指王龍溪）先辭歸，羅先生獨留栖道明山中，短榻夜坐。逾時，念山人（按：指方湛一）無所得，憤悔至發疽，無恙乃還。既還，其夫人又殂，不及訣，以是益恨山人」。（〈里中三異傳〉，《天臺集》，卷16，頁1639-1640）天臺指出念庵有「憤悔」之表現，似是爲念庵「避嫌」。對此記述，黃梨洲則以爲不然：「今觀其〈夜坐〉諸詩，皆得之黃陂（按：即方湛一）者，一時之所證入，固非與時所可窺見，又何至以妻子一訣，自動其心乎？可謂不知先生者矣。」（〈羅念庵傳〉，《明儒學案》，卷18，頁390）其云「〈夜坐〉諸詩，皆得之黃陂者」，值得注意。可見念庵在當時的體悟或與實踐「息心」之術有關。只是對於個中詳情，已難窺測。不過尚有一些可作旁證的資料。其實，若干年後（大致在壬戌年前後），羅念庵與錢緒山爲校核〈陽明年譜〉，互相之間曾有多封書信往來，其中就念庵的〈夜坐〉詩，兩者曾有反復辯論。這些爭辯反映了念庵逝世前二三年的思想，值得重視。緒山指出：

⁹² 按：這十首〈夜坐〉詩不見諸通行本《念庵集》中，顯然是故意的刪除，萬曆本《念庵集》卷五只選收錄了七首。倒是刊刻較早的嘉靖本《念庵集》以及萬曆三十一年吳達可序刻本《念庵羅先生文要》，收錄了這十首〈夜坐〉詩。

「『調息』、『殺機』、『亥子』^{⑨③}諸說，知兄寓言，然亦宜藏默。蓋學貴精，最忌駁。道家說性命，與聖人所問毫厘耳。……兄爲後學啓口容聲，關係匪細，立言之間，不可不慎也。」（錢緒山：〈論年譜書〉第5書，《王陽明全集》，卷37，頁1372-1373）可見，念庵〈夜坐〉詩中，講到了「調息」、「殺機」^{⑨④}、「亥子」等說。毋庸贅言，這些用語與道教的煉丹養生有關，較之「收攝保聚」說更富有技術性的涵義。姑摘引兩首如下：

連宵無夢只冷然，氣象依稀未發前。始信古人常待旦，不緣亥子有先天。無事閑看〈調息箴〉，周天卦數試從今。有時測氣非窺管，每夜焚香必正襟。（〈夜坐〉，萬曆本《念庵集》，卷5，頁39上、頁40上）

針對上述緒山之書，念庵有書作答，此不煩引。書中引用了白沙的〈夜坐〉詩，其中有「天根亥子」^{⑨⑤}之說，念庵稱自己所作的〈夜坐〉詩是「欲反其意」，只是「詞不達意」，故引起了不必要的誤會。對此，緒山又有進一步的追究，並告戒念庵「幸再詳之」^{⑨⑥}。總之，從以上這些往來書信當中可以看出，念庵晚年對「天根亥子」之類的養生問題亦有莫大的關心。

綜上所述，後人注目於「世間那有現成良知」一句，據此以爲念庵對於陽明後學之弊不無糾正之功，此見雖未必盡非，然而念庵晚年寄心於靜坐，與龍溪論《參同》，這也是不可忽視的一點。從念庵思想的整個歷程來看，「收攝保聚」說是其思想上的一個歸結點。然而此說本身實有某種「神秘」的色彩^{⑨⑦}、尚有不少不明的成分。其中當與道教的收斂內視、靜坐息心等養生之術也不無關係。當然，筆者並無意指稱念庵思想是「陽儒陰道」或「道本儒用」，只是想指出這樣一點，一旦講到身心修養或者身體鍛鍊等問題，自與儒家的那種注重人倫的價值取向有所不同，必然引起人們對於如何正確把握身心關係等問題的深切關注，與儒家相比，養生家

⑨③ 關於以上三語，參見吳震：〈王龍溪的道教觀——《調息術》を中心に——〉（《大阪產業大學論集》〔人文科學版〕，第84期，1994年）。據念庵弟子萬廷言稱，念庵曾教廷言「氣晝夜聚始有力」（〈別蕭兌陽序〉，《學易齋集》，卷4，頁30上）。廷言踐之，「於是定夜坐之盟，痛自收斂」。最終未見收效，嘆道：「固不知何時可嚮言也。」（同上）是乃習「亥子」術之一證。

⑨④ 查萬曆三十一年刊《念庵文要》卷六〈夜坐〉十首之中，未見「殺機」一詞。

⑨⑤ 關於「天根亥子」之說，參見上引拙文：〈王龍溪的道教觀——《調息術》を中心に——〉。

⑨⑥ 參見《王陽明全集》，卷37；羅念庵〈論年譜書〉第7書、錢緒山〈論年譜書〉第9書。

⑨⑦ 據〈念庵行狀〉稱，念庵晚年靜坐久之，「心每前知」。《明儒學案》亦嘗言及此事。

在這方面作出了更多的、具體的提示。念庵寄心於此，並不意味著他放棄了儒學的價值取向，只是表明他對身心修養的問題——非倫理學的、作為身心技法的問題——更為廣泛的關注。最後必須指出，對於念庵晚年所表現出的這一思想傾向，應該引起我們的重視。否則，對其思想的認識及其評價便會發生偏差。

五、結 語

在本文的末尾，我們可以對上述陽明後學中的主要人物的思想內容作一簡單的總結。

第一，把握本體與工夫的關係問題，是理解陽明學的一大關鍵，也是理解王門各派諸多複雜的思想術語及其表述方法的一個重要途徑。必須指出，龍溪等人堅持的「現成良知」、及其相關的各種表述——如「見在具足」、「見在本體」、「現成圓滿」等等，基本上是屬於本體論層次上的概念或命題，與此相關，也必然關涉到致良知的工夫論問題。譬如頻繁出現在現成派及修證派人物的言論當中的「見在工夫」這一概念，便是指向工夫論層面上的問題。歸寂派的聶雙江和羅念庵對「現成良知」及「見在工夫」說均有嚴厲批評，然而從東廓、南野以及緒山等修證派主要人物的文獻當中，則看不到明確的反對「現成良知」說的意見，相反倒是可以零星地看到從正面肯定現成良知的言論。我們用「零星地」這一定詞，是想指出一個史實：東廓等人並沒有對現成良知的問題有何集中的論述，也沒有表現出特別的理論興趣。雖然我們不能據此推斷，他們的思想立場與歸寂派大相逕庭而與現成派趨於一致，但是至少可以這樣說，東廓等人的問題意識並不表現在現成良知這一問題方面。同時也必須指出，在這一問題上，修證派內部也有不盡一致之處，如《南野集》中至少有一條從正面論述「見成良知」的內容，而東廓則強調了「見在工夫」及「見在本體工程」等觀念。總之，東廓、南野以及緒山的思想特徵在於重視工夫論問題，亦即側重於「見在工夫」的問題，這是通過以上所述可以得到確認的事實。

第二，陽明講「致良知」，畢竟只是一個思想口號，還存在著一個如何「致」的問題。注重「致」字還是注重「依」字，其本身也許不是一個重要的問題，重要的是工夫是否「合得」本體，用他們的術語來說，這就是所謂的「本體工夫」或「本領工夫」。這是東廓、南野等人所堅持的一個思想觀點。龍溪根據其「四無

說」以及現成良知這一本體論觀念，更注重「當下即是」式的把握，龍溪把它叫做「不犯做手」、「夢中得醒」或「懸崖撒手」。與此不同，東廓等人在工夫論問題上雖各有側重，但總的傾向是一致的，即以戒懼、慎獨或誠意作為致良知的具體條目。而不論是講「戒懼」還是講「慎獨」，事實上與「敬」的問題有關。雖然東廓、南野等人所講的「敬」與程朱學的「居敬」說未必完全一致，但是與陽明強調的「不須添『敬』字」⁹⁸這一重要觀點畢竟有所偏離。回顧明代早期的思想發展，陳白沙曾感嘆程朱理學的那一套「居敬窮理」工夫對人心的束縛過於「嚴酷」⁹⁹，從而提出了「以自然為宗」的思想。對此，夏東岩曾尖銳地指出，白沙之意「與東坡要與伊川打破敬字意思一般」（〈夏東岩文集〉，《明儒學案》，卷4，頁66）。白沙與陽明有何思想淵源，這是題外話，此且不論¹⁰⁰。但至少可以說，在「敬」這一問題上，兩者的思想精神實有相通之處，均持有一種冷漠或懷疑（且不用「打破」一詞）的態度。及至陽明門下，龍溪便明確表示「不必言敬」¹⁰¹，但雙江卻非常看重「敬」字工夫。到了晚明時代，有一種觀點認為王門中存在著一種「打破敬字」的思想現象，顧憲成指出：「東坡譏伊川曰：『何時打破這敬字？』愚謂：『近世如王泰州（按：即心齋）座下，顏（按：即顏山農）、何（按：即何心隱）一派直打破這敬字矣。』」（《小心齋劄記》，卷9，頁240）可見，在「正統」學者的眼裏，是恪守「敬」字還是打破「敬」字，乃是判斷正統與異端的「試金石」¹⁰²。當然，我們不必拘泥於這些「傳統」之見，值得注意的是，龍溪以及心齋不講「敬」，而東廓等人並不諱言「敬」，雙江則強調了「敬」字工夫的重要

⁹⁸ 《傳習錄》卷上，第129條。參見〈大學古本序·戊寅〉：「合之以敬而益綴。」（《王陽明全集》，卷7，頁243）

⁹⁹ 白沙曾嘆其「太嚴」，參見〈覆張東白內翰〉，《陳獻章集》，卷2。

¹⁰⁰ 白沙曾有「見在心」之說，其詩云：「豈無見在心，何必擬諸古。」（〈偶得寄東所〉（二），《白沙子古詩教解》，卷之下，引自《陳獻章集》，附錄1，頁779）甘泉注曰：「見在心者，人之本心。古今聖愚所固有，而何必擬古聖人之心哉？此兩句指出心之本體也。」（《陳獻章集》，頁779-780）若以甘泉此注為是，則白沙學有通向陽明學之可能。

¹⁰¹ 參見〈格物問答原旨〉，《龍溪集》，卷6；〈大學首章解義〉，卷8。

¹⁰² 其實，陸象山對程朱講「敬」已有不滿，其曰：「持敬之字，乃後來之杜撰。」（〈與曾宅之〉，《陸九淵集》，卷1）孫夏峰則云：「東坡譏伊川云：『何時打破敬字。』邇來學人，每欲打破理字，總是苦敬字理字為束縛為拘板，不打破不得脫灑自在。……」（《孫夏峰集》〔畿輔叢書本〕，卷1，頁7上）

性。由此可以窺看到陽明後學的分化現象之一斑。

第三，在理學史上，圍繞為學工夫問題，有「敬畏」與「灑落」之爭，這在宋代理學當中已有表現。在陽明門下，也曾有「敬畏累灑落」的疑問，認為「敬畏」有可能束縛自我，有礙於心體的「灑落」。對此，陽明指出：「君子之所謂敬畏者，非恐懼憂患之謂也。戒慎不睹、恐懼不聞之謂耳。君子之所謂灑落者，非曠蕩放逸之謂也，乃其心體不累于欲，無入而不自得之謂耳。……是灑落生於天理之常存，天理常存生於戒慎恐懼之無間。孰謂敬畏之心反為灑落累耶？」（陳榮捷：《傳習錄拾遺》，第48條）^⑩指出「灑落」須以「戒慎恐懼之無間」為條件，同時又強調了「灑落」與「敬畏」在工夫論層面上的合一。另一方面，陽明從其心學立場出發，指出「灑落」是吾心之體（「樂是心之本體」），「敬畏」是吾心之用（「戒慎恐懼是致良知的工夫」），故戒懼敬畏之心並不礙於「灑落」，但也不等同於心之本體。及至陽明後學，「敬畏」與「灑落」的問題又表現為「警惕」與「自然」之爭。這是由季彭山開其端，矛頭指向心齋一派。就這一問題，東廓（亦含龍溪）的觀點頗具代表性。他認為良知本體本自警惕、本來自然，因此，警惕乃是自然之警惕，而不能用來主宰自然（參見〈再簡季彭山〉，《東廓集》，卷5）。應當看到，強調良知本體具有「自能知」、「自會覺」的「自然性」特徵，這是陽明心學的一個基本立場。既然良知「自能知」、「自會覺」，那麼，良知本體本自「警惕」，同時也本來「自然」，在此意義上可以說，「警惕」和「灑落」都是良知本體所具有的本然性特徵。如果把「警惕」與「灑落」對立起來看，從而主張必須由「警惕」來主宰「自然」，那就未免是「頭上安頭」^⑪，與陽明的良知學說有所不合。在這一問題上，東廓、南野與龍溪保持了一致，堅持了陽明師說的思想立場。由此也可看出，兩派人物在某些思想觀點上，並非沒有相通之處。順便指出，據彭山自稱，在同門當中惟有聶雙江表示贊同他的「警惕」說（參見《彭山集》，卷1，頁849）。

^⑩ 按：陳氏稱此條錄自《陽明年譜》嘉靖三年八月條，其實《年譜》所載源自〈答舒國用·癸未〉，《王陽明全集》，卷5。後者所述更為詳盡，指出：「灑落為吾心之體，敬畏為灑落之功。」（《王陽明全集》，頁108）

^⑪ 龍溪弟子查毅齋曾指出「歸寂」之說「又未免頭上安頭矣。」（〈易有太極〉，《聞道集》明萬曆三十七年序刻本，卷5，頁6下）歸寂派的後勁人物王塘南亦以為「羅念庵乃舉未發以究其弊，然似未免於頭上安頭。」（〈三益軒會語〉，《友慶堂合稿》，卷4，頁256）

第四，與上述「戒愼恐懼」的問題相關，陽明在回答「戒愼恐懼是致和，還是致中」的問題時，這樣指出：「本體上如何用功？必就他發處，纔著得力。致和便是致中。」又曰：「子思說發與未發，正要在發時用功。」（《傳習錄拾遺》，第24條）也就是說，「中」是未發之體，「和」是已發之用，本體上無法用功，故只能就發用處「致和」，通過「致和」纔能達到「致中」。此說反映的是陽明「因用求體」這一觀點。事實上，龍溪、緒山、南野與雙江、念庵在思想上的一個重要分歧就在於此。南野就曾引用陽明的「因用求體」說，來批評雙江的歸寂說（參見〈答聶雙江〉第2書，《南野集》，卷5）。顧憲成亦指出念庵恐人「執用而忘體」，故主張於未發上求本體。可見，晚明學者業已注意到念庵（亦含雙江）與王門其他諸子的分歧之一表現為對「因用求體」說的認同與否^⑩。陽明曾說：「目無體，以萬物之色為體。……心無體，以天地萬物感應之是非為體。」（《傳習錄》卷下，第277條）這是說，心之本體實是「無體」，必須通過天地萬物感應來呈現其「體」。毋庸贅言，這乃是「因用求體」說的理論前提。念庵（亦含雙江）「恐人執用而忘體」，從而提出「歸寂」、「收攝」等思想主張，意欲以此來糾正心學未流之弊病，但正如顧憲成所指出的，這未免於陽明之旨「契悟未盡也」（參見《小心齋劄記》，卷18，頁418-419），若用龍溪的話來說，這就叫做「將以救病，非言學也」。

^⑩ 按：劉戡山從其特有的「誠意」說出發，對陽明的「即用求體」說作了批判，參見〈學言・中〉，《劉子全書》，卷11，頁16上；〈答韓參天・庚辰〉，《劉子全書》，卷19，頁41下。