

江右王門王塘南的哲學思想

張學智*

王時槐(1522-1605)字子植，號塘南，江西安福人，生於湖南湘陰，十歲歸安福。嘉靖進士，歷仕南京兵部主事、員外郎，南京禮部郎中、福建漳南兵巡僉事、尚寶司少卿、太僕寺少卿、陝西參政等職，以南京太常卿致仕。有《友慶堂合稿》七卷傳世¹。

一、寂靜之體

王塘南一生苦學，幾番轉進，所得愈益精微。其自述為學經歷說：「自弱冠師事兩峰劉先生，請事聖學。已而入仕，雖以其鈍功所及，求質于一時諸先覺，切磋于四方良友，精神所注，未敢荒昧。顧迹涉塵鞅，迄無專力，以是五十而未有聞焉。及退休，大懼齒衰，惕然慚悚，則悉屏絕外紛，反躬密體，瞬息自勵，如是者三年，若有見于空寂之體。又十年，漸悟于生幾微密，不涉有無之宗，以為孔門求仁之旨誠在于此。蓋始者由釋氏以入，浸漬耽嗜，如醒初醒。已乃稍稍疑之，試歸究六經，實證於心，則如備嘗海錯而後知稻粱之不可以易。以自迷自反，屢疑屢悟，僅僅漸通，非襲人唇吻而得。故卒之真若憬然有窺于孔子之道之為大中，遵信而不忍少悖。因嘆世儒膠訓詁、梏形器，雖名尊孔子，實則未知之。乃至尊釋氏者則叛孔子，亦安得為智也？始者竊喜釋氏生死之談，至是若有信於晝夜通知之理，

* 張學智，北京大學哲學系教授，本所特約訪問學人（2007年8月20-27日）。本文為其2007年8月23日於本所專題演講講稿。

¹ [明]王時槐：《友慶堂合稿》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書·集部》第114冊，影印清光緒33年重刻本）。

無足驚詫者，而後學定而無餘惑。嗟夫！誠資下錮深而覺之太晚矣。」²考之塘南年譜，塘南自幼由父親教授，所學多為程朱學。年二十三，師從同鄉劉文敏，教以居敬窮理之學。塘南乃檢尋程朱語錄及羅整菴《困知記》，久之窒礙無所得。二十六歲，偶讀《慈湖遺書》，對其不起意而天機自暢之旨甚愜於心，遵信不疑。次年，受教於同鄉劉師泉，師泉以著實用功，勿遽用自然告誡。三十三歲，心契同年陸光祖之學。光祖雅好佛學，常習靜，亦好談生死，此點對塘南影響很大。三十八歲，造門見羅念菴，念菴對其注念生死之說甚不以為然。四十五歲，於同寅萬廷言（號思默）處聞艮背之說，自言「每日在寺中靜坐內觀，從事艮背之學，久之頗覺有效」³。所謂艮背之學，思默有言：「古之善養心者，必求一掬清淨定水且夕澆浸之，庶轉濁溷為清涼，化強陽為和粹。故《大學》『定靜』，《中庸》『淵泉』，《孟子》『平旦之息』，《大易》『艮背』之旨、『洗心』之密，皆先此為務，潤身潤家、國、天下，一自此流出。不然，即見高論徹，終屬意氣，是熱鬧欲機，人已間恐增薪樵耳。」⁴程頤對所謂艮背也有解釋，謂：「止於所不見，則無欲以亂其心，而止乃安。」⁵可知為使心定靜之工夫。此後習靜為塘南修養之常課。四十九歲，至浙江謁錢緒山、王龍溪，自言：「錢公論學諄切，王公謂平常心是道，不可過求。」⁶五十歲，上疏乞休，「自念年已近衰，而學道無聞，仕路亦多沮，有掛冠歸隱之意」。不久，准其致仕歸家。五十二歲，發憤自勵，專意向學。「自念年及衰而學未成，既棄官歸，世緣已畢，不大明此學，真虛生矣。自此益鞭策參求，晝夜不懈」⁷。此後又見過倡止修之學之李見羅、江右學者胡廬山、泰州學派之羅近溪、東林學派之錢一本等，而學問之成就則全得力於講學。自言：「某自歸金田以來，賴吾郡先覺倡明正學，遺風尚存。郡邑歲時會講不輟。如在郡

² 王時槐：〈塘南居士自撰墓誌銘〉，《友慶堂合稿》卷7，《四庫全書存目叢書·集部》，第114冊，頁326-327。

³ 見王時槐：《恭憶先訓自考錄》，載《王塘南先生自考錄》（1920年塘南族裔王錫馨重刊本，此本藏江西省圖書館），頁22。

⁴ 〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校：〈萬思默約語〉，《明儒學案·江右王門學案六》（北京：中華書局，1985年），頁509。

⁵ 見〔宋〕程頤撰：《周易程氏傳》，收入王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年），卷4，頁968。

⁶ 見王時槐：《恭憶先訓自考錄》，《王塘南先生自考錄》，頁23。

⁷ 同前註，頁25-26。

有青原之會，安福有復古、復真、復禮、道東之會，廬陵有宣化、永福二鄉之會，吉水有龍華、元潭之會，泰和有萃和之會，萬安有雲興之會，永豐有一峰書院之會，永新有明新書院之會。每及期見招，必往赴焉。」⁸與會人數甚多，八十三歲主講安福復古書院的一次，多至八百人。塘南之學，全在五十歲辭官歸家後不斷體會、轉進，機緣多在講學中得。故東林學者高攀龍說：「塘南之學，八十年磨勘至此。可謂洞徹心境者也。」⁹

塘南之學，大體分為三個階段：第一階段是五十歲去官歸鄉之前。此期師從多門，質之四方，學無定向。第二個階段是歸鄉後的十餘年間，此期反躬密體，為學以求心體之空寂為主。第三個階段是六十歲之後，此期主寂感不二，視生生不已之真機為宇宙的本體、萬物的原則。寂是工夫，是透顯生生真機之體的手段。本來塘南起手即以劉兩峰之已發未發本無二致，戒懼慎獨本無二事為主，故不主離感求寂，專任未發。此點實遵劉兩峰臨終之囑：「知體本虛，虛乃生生，虛者天地萬物之原也。吾道以虛為宗，汝曹念哉！」¹⁰兩峰歿時塘南五十一歲，此後的數年中，塘南一遵師囑，為學以虛寂為主。此後十數年，才以生生之性體為主。如就寂感一如，歸寂是手段，透顯生生之體是目的之基本學理言，前期重工夫，後期重本體。而重虛寂則易陷入枯寂之病。塘南在致友人的信中曾說：「弟昔年實自探本窮原起手，誠不無執戀枯寂。然執之之極，真機自生，所謂與萬物同體者，亦自盎然出之，有不容已者。……非學有轉換，殆如臘盡陽回，不自知其然也。兄之學本從與物同體入手，……此中最宜精研。若未能入微，則亦不無籠侗漫過、隨情流轉之病。」¹¹此信寫於一五八四年甲申，塘南時年六十三歲。從此信中可以看出，塘南確有執戀枯寂之時期；但同時亦可看出，塘南認為，收斂此心使之寂然空無，實是生生真機自然湧出的不二法門。而起手即自萬物一體入，沒有致虛工夫，則易入於籠侗顛預之病。

⁸ 同前註，頁 31-32。

⁹ 見黃宗羲著，沈芝盈點校：〈太常王塘南先生時槐〉，《明儒學案·江右王門學案五》，頁 469。

¹⁰ 見黃宗羲著，沈芝盈點校：〈處士劉兩峰先生文敏〉，《明儒學案·江右王門學案四》，頁 432。

¹¹ 王時槐：〈與蕭兌嶠〉，《友慶堂合稿》卷 1，《四庫全書存目叢書·集部》，第 114 冊，頁 167。

又有一信曰：「此心湛然至虛，廓然無物，是心之本體原如是也。常能如是，即謂之敬。陽明先生所謂『合得本體是工夫』也。」¹² 此信亦寫於王塘南六十三歲時，正是他著重於空寂之心體之時。此時雖亦認為學無分於動靜，但偏重於以心靜拒外誘，保持心的虛寂本體。也就是說，相對於晚年重視心的內容方面，此時他重視的是心的形式方面，他有一信說：「學無分於動靜者也。特以初學之士紛擾日久，本心真機盡汨沒蒙蔽於塵埃中。是以先覺立教，欲人於初下手時，暫省外事，稍息塵緣，於靜坐中默識自心真面目，久之邪障徹而靈光露。靜固如是，動亦如是。到此時，終日應事接物，周旋於人情事變中而不捨，……一體無二。此定靜之所以先於能慮也。……豈謂終身滅倫絕物，塊然枯坐，徒守頑空冷靜以為究竟哉！」¹³ 由於著重於心體之虛寂，此時他對於佛教養心之法有所汲取。如他在給友人的信中指出：「彼禪家語，蓋有為而發。彼因見有等專內趨寂，死其心而不知活者，不得已發此言以救弊耳。今以紛紛擾擾嗜慾之心全不用功，卻不許其靜坐，即欲以現在嗜慾之心立地成佛，且稱塵勞為如來種以文飾之。此等毒藥陷人於死，真所謂以學術殺天下者也。」¹⁴ 此時塘南用功之總方向，在後天之為善去惡以保持先天本寂之心，故亦強調先天之中。此時他論良知曰：「知者先天之發竅也。謂之發竅，則已屬後天矣。雖屬後天，而形氣不足以干之。故知之一字，內不倚於空寂，外不墮於形氣，此孔門之所謂中也。末世學者，往往墮於形氣之靈識為知，此聖學之所以滋晦也。」¹⁵ 先天之發竅，即王陽明所謂天理之昭明靈覺。天理為先天，發竅屬後天。後天流行之先天，仍非與形氣為一類。故良知內容非空，形式可無拘滯，此所謂中。而王時槐此時強調的仍是良知之無粘滯，其內容上之生生不息之真幾，是晚年強調的重點。在強調虛寂這個階段，聶雙江之歸寂、羅念菴之主靜、陸光祖之佛學、錢德洪的重視後天誠意都對他有重要影響。但這些影響只是加強了他對工夫一面的重視，對良知、心體本來虛寂這一面的重視。但寂與感、體與用、先天與後天、本體與工夫一而不二這一點，王時槐時時清醒，亦時時不忘提掇。

強調靜寂之體的另一個原因是欲對當時學弊進行糾舉。王時槐曾為《念菴文

¹² 王時槐：〈答郭以濟〉，同前註。

¹³ 王時槐：〈答周守甫〉，同前註，頁 163。

¹⁴ 王時槐：〈答賀弘任〉，同前註，頁 166。

¹⁵ 王時槐：〈答朱易菴〉，同前註，頁 162。

集》作序，其中說：「昔孔門示未發之中，蓋言性也，而以戒慎恐懼為復性之功。此萬世言性學者之穀率也。或疑以性為未發，得無偏於寂乎？不知性體物不遺，物可睹聞而性不可以睹聞言。故曰未發也。是名為中，安得謂之偏？……或又謂性常生者也，曷不任其生機之活潑乎？不知形生神發，物誘而情蕩，性斯鑿矣。戒懼者，本乾元以資始，是謂真生。不然離性而外馳，是妄生矣。王文成公曰：『良知是未發之中。』又曰：『戒慎恐懼是本體。』可謂言約而盡矣。慨先聖既往，正學不傳，異學者流，紛紛談性，浸入於詖淫邪遁，而聖脈幾絕。後千餘年，周程繼出，其指道之本原曰：『無極。』曰：『人生而靜以上不容說。』其言學曰：『主靜。』曰：『主敬。』孔門之旨賴以復明。嗣是而降，世儒失於聞見支離，王公有憂之，特揭致知以救其弊。曾未數十年，而襲其說者誤以情識為良知，以虛見懸解為了悟，以員轉逐物為妙用，以踰矩潰防為超脫，談愈高而行愈蔽。念菴先生憂之，乃曰：知之良者，以未發也。收攝斂聚以全吾未發，是致之之功也。」¹⁶此序作於王時槐八十一歲時，可謂晚年定論。其中對他所以表彰念菴之學之苦心剖白甚明。這就是，標揭未發之中為性，以戒懼為復性之功，以防離性馳情。有宋諸大儒之主靜之學多就收斂一路，以救情蕩性鑿之蔽。陽明乃針對朱子學占統治地位以後學者著眼於見聞，誇多鬥富而遺落德性之弊，倡致良知之教。不數十年而王門流弊又起，其中最大者為以情識冒認良知，以不做工夫為超脫。羅念菴之主靜，倡收攝保聚，正所以救正王學流弊。王時槐自認為為學宗旨近於念菴，其糾正學弊之苦心也正同於念菴。這正是王時槐對自己曾力倡空寂之體的一個說明。他又說：「『致良知』一語，是陽明先生直示心髓。惜先生發此於晚年，未及與學者深究其旨。先生沒後，學者大率以情識為良知，是以見諸行事殊不得力。念菴乃舉未發以究其弊，然似未免於頭上安頭。夫所謂良知者，即本性不慮之真明，原自寂然，不屬分別者也。此外豈更有未發耶？」¹⁷此處雖對念菴強調未發之學術宗旨不愜於心，但對念菴救正王學的苦心則甚表讚揚之情。

塘南中年時代雖遵循歸寂以通感的用功方向，但對寂感、體用一而不二這一點強調甚多。對歸寂的倚賴亦遠較聶雙江為輕。他有鑑於王門在這些問題上的爭訟，對類似鄒守益、歐陽德等對聶雙江的質疑問難也著意避免，故他起始就強調寂感、

¹⁶ 王時槐：〈念菴羅先生文要序〉，《友慶堂合稿》卷3，同前註，頁230。

¹⁷ 王時槐：〈語錄〉，《友慶堂合稿》卷4，同前註，頁256-257。

體用、先天後天一而不一。只是中年時由於對立志、後天工夫的強調，才導致他特別重視空寂之體。而隨著工夫的深入、對本體體認的加深及對天道、性體等與本體相通的範疇內涵的深入理解，亦由於晚年對身心把捉的放鬆、拘執的脫化，王時槐在堅持終身持守的體用不二的基礎上，漸漸轉向從正面對本體的含蘊進行體認與描述。

二、真幾與性命

塘南晚年，大力提掇的是生生真幾一觀念。此觀念遠承《易傳》、《中庸》，近承明道、陽明，以生生不已之真幾為天道性命之最終根源與真實內容。他嘗說：「宇宙萬古不息，只此生生之理，本無體用可分，……無聲臭可即，亦非可以強探力索而得之。故後學往往到此無可捉摸處，便謂此理只是空寂，原無生幾，而以念頭動轉為生幾，謂是第二義。遂使體用為二，空有頓分，本末不貫，而孔門求仁真脈，遂不明於天下矣。」¹⁸ 這是說生生既是宇宙之最高原理，也是宇宙間事物之真實本質。它是宇宙本體，是天地間之唯一存在，故體用範疇不足以刻畫它。它不是具體存在物，故經驗知識不能描述它，對它的把握只能用直覺體證，此是孔門求仁之真脈。故謂宇宙間無此生幾不可，認為有生幾而欲以體用、本末等去把握它亦不可。

塘南特別重視生生之幾的本體性，特別標示它的種種形上學性質，提醒學者不僅要將它與道家的本體「無」區別開來，亦要與宋儒「誠無為，幾善惡」的「幾」區別開來。他說：「生幾者，天地萬物之所從出，不屬有無，不分體用。用此幾以前更無未發，此幾以後更無已發。若謂生幾以前更有無生之本體，便落二見。」¹⁹ 其講學語錄中也記載：「問『研幾』之說。……曰：周子謂：動而未形，有無之間為幾。蓋本心常生常寂，不可以有無言，強而名之曰幾。幾者，微也。言其無聲臭而非斷滅也。今人以念頭初起為幾，即未免落第二義，非聖門之所謂幾矣。」²⁰ 對形上學的充分闡發，是塘南超出江右諸君的特出之處。江右學者的重點在工夫論

¹⁸ 王時槐：〈與賀汝定〉，《友慶堂合稿》卷1，同前註，頁177。

¹⁹ 同前註，頁176。

²⁰ 王時槐：〈三益軒會語〉，《友慶堂合稿》卷4，同前註，頁262。

上，論述也主要是圍繞己之為學宗旨，在心之動靜、體用、中和、已發未發上著眼，較少對天道性命本身及天道性命與良知心體的關係做發揮。塘南以八十年磨勘有得之體驗，直造形上本體，其境界與識度已迥出江右諸子之上。他對良知心體的內容、形式的闡釋，亦以他對天道性命之形上本體的理解為基礎。

在王塘南這裏，生生之真幾這個本體又可以用心、性、命、意等概念來表示。不同的概念有不用的強調點。比如，此本體可叫作心，王時槐說：「此體虛而常生。其虛也，包六合以無外，而無虛之相也。其生也，徹萬古以不息，而無生之迹也。只此謂之本心。時時刻刻還他本來，即謂之學。此理至大而至約，惟『虛而生』三字盡之矣。」²¹ 用本心刻畫本體，是因為心最能表達本體虛而生的性質，心最能忘懷自我而達到與本體為一的境地，而達此境地即謂之學。此處之「心」是象徵的、類比的說法，是天心。王塘南同時有大量關於人心的論說，據天人一本之原理，天心與人心在性質與功能上本來相通。

用「心」字描述本體，看重的是它的虛而能生之性質；用「性命」二字描述本體，看重的則是它的永恆不變而具有理則，及它的運行既有機緣又有必然性這一點。而性又是天與心中之理良知的仲介。王時槐論性命二字說：「性命雖云不二，而亦不容混稱。蓋自其真常不變之理而言，曰性；自其默運不息之機而言，曰命。命者性之命也，性者命之性也，一而二，二而一者也。……盡性者，完吾本來真常不變之體；至命者，極吾純一不息之用，而造化在我，神變無方。此神聖之極致也。」²² 此描述如指向天，性命就是宇宙本體字；如指向人，性命就是天在人這一宇宙個體上的表現字。天有其真常之理，此理即宇宙普遍法則；天有其默運不息之機，這個不息之機就是大化流行之過程。過程是法則的表現，法則是過程的主宰和理數。人亦有真常之理，此理即人生生之性。人亦有默運之機，此默運之機就是人在宇宙中的生命過程。天人不二，皆「性者命之性，命者性之命」。

由性命說，王塘南自然引出他的良知說。在他這裏，性是天理與人的知覺意念的仲介，而良知恰是這樣一種存在。王塘南在與友人的信中說：「性之一字，本不容言，無可致力。知覺意念，總是性之呈露，皆命也。……性者，先天之理；知屬發竅，是先天之子，後天之母也。此知在體用之間，若知前求體則著空，知後求用

²¹ 王時槐：〈與歐克敬〉，《友慶堂合稿》卷1，同前註，頁183。

²² 王時槐：〈答鄒子尹〉，同前註，頁190。

則逐物。知前更無未發，知後更無已發，合下一齊俱了，更無二功，故曰獨。獨者無對也，無對則一，故曰不貳。意者知之默運，非與之對立而為二也。」「蓋性不假修，只可云悟而已。命則性之呈露，不無習氣隱伏其中，此則有可修矣。修命者，盡性之功。」²³ 此信寫於塘南七十六歲時，代表他晚年對於性命與良知關係之深造有得之見。此見是對於程朱之「性即理」與陽明之「良知是天理之昭明靈覺」二種思想的融合。此中，性是形而上者，故不容言，無可致力。命是形而下者，指人的形氣構成之肉體，有知覺意念等功能，同時它是性所顯發之地。良知上接天理，下連人心，其內容是天理，其表現在知覺。故是先天之子，後天之母。「知屬發竅」之知，指良知，良知是性之呈露，意同於王陽明所謂「良知是天地萬物發竅處」，「良知是天理之昭明靈覺」，良知是性命合一體。

另外，王塘南也繼承王陽明，以獨知、獨體解良知。他對「意」字的解釋更加獨特。此解不同於陽明之「心之所發便是意」。王陽明之「意」為意念，而王時槐之解為「意者知之默運」。意思是，意是良知所代表之道德意識在心內的自我流行。此已將意收歸為心內的活動，非智識心產生並發散於外的一個具體指向。收歸心內，這已開後來劉宗周「意為心之所存而非心之所發」這一頗有深義的創意之先河。王時槐解釋良知，是自宇宙本體之法則在人心的表露這一角度立論，故眼界闊大，境界高明。王時槐對己之「意」與流行解釋特別提出辨別：「意亦不可以動靜言也，動靜者，念也，非意也。意者，生生之密機，有性則常生而為意，有意則漸著而為念。……未有性而不意者，性而不意，則為頑空。亦未有意而不念者，意而不念，則為滯機。惟學者真能透性，則性能生一切，而不可以意言，不可以念言。故欲意之誠，必知性之為至善、為大本而止之，而後可也。能知止則意無其意，是謂意誠；心無其心，是謂心正。而身、家、國、天下一以貫之無餘矣。」²⁴ 意不可動靜言，表示其為非經驗性事物。但它必靠經驗性事物來呈現。生生之密機，表示意為代表「性」之創生義、活動義之概念。有性則常生而為意，表示性與意為一體之兩面，性為本質義，意為創生義。性為一即存有即創生、既有常道之形式又有生生之內容的本體性存在。故性而無意則為頑空，意而無念則為滯機。此義他在與友人的信中反覆提起，如他在給南中王門學者唐鶴徵的信中說：「性體本寂，萬古不

²³ 並見王時槐：〈答蕭勿菴〉，同前註，頁 187。

²⁴ 王時槐：〈答楊晉山〉，《友慶堂合稿》卷 2，同前註，頁 203。

變，然性非頑空，故密運而常生。惟幾萌知發，不學以反其本，則情馳而性蔽矣。故曰：『反身而誠，樂莫大焉。』²⁵ 上所謂透性，在知性者為參透以上性之本質與內容，在性本身為透出遮蔽之重圍而顯現於知性者之心中。能透性則性之創生義、性所蘊含之萬物萬理一時畢現。故知性與誠意、止至善一而二、二而一。到此境界，本體流行，對本體諸性質之描述語、頓放語一時皆無。能透性，則《大學》之三綱八目所揭示的工夫步驟與所得境界皆一時為本體流行所囊括、所代替。由意字帶出對本體的證解與詮釋，王塘南對理學乃至整個儒家形上學的體會可謂深厚矣！

塘南對本體的理解與詮釋，取益於《周易》者甚多。其收斂身心，歸於虛寂，而後體天地之生機之說，吸取了《周易》「潛龍勿用」的思想。而其對宇宙本體的證解，與他對《周易》乾坤兩卦的性質的解釋大有關係。如他說：「夫盈宇宙間惟此性而已，天地萬物皆此性之流形也，凡流形者有成毀也。人在宇宙間亦惟此性而已，七情百行皆此性之流形也。流形者有轉換而性無轉換也。《易》曰：『乾知太始。』此知即天之明命，是謂性體，非以此知彼之謂也。《易》曰：『坤作成物。』此作即明命之流形，是謂性之用，非造作強為之謂也。故知者體，行者用。善學者常完此太始之知，即所謂『明得盡便與天地同體』。故即知便是行，即體便是用。是之謂知行一、體用一也。」²⁶ 就天道說，宇宙總體叫性，此之謂乾元。它是一切具體事物的來源，故「乾知太始」。此性在流行中貞定為萬事萬物，故「坤作成物」。性與萬物可說是一與多、理與事、體與用之關係。萬物之運行圖景，可謂「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞」²⁷。而人之性情來源於天，可與天道類比。此處又援引《中庸》以入《易》。「乾知太始」之知，即良知，良知是人之性。天之明命即《中庸》所謂「天命之謂性」，良知乃天之所命，是為性體，非知識之知。「坤作成物」之作，乃七情百行之作，是性之流形。此流形乃自然而然，非造作強為。故性是體，七情是用；性是知，七情是行。人這一性命合一體是即知即行，即體即用的。僅就天道與萬物，人之性與情的關係之闡發

²⁵ 王時槐：〈答唐凝菴〉，同前註，頁 218。

²⁶ 王時槐：〈再答憲使修默龔公〉，同前註，頁 206-207。

²⁷ 《周易·乾·象》，收入《四部備要·經部》（臺北：臺灣中華書局，1981 年），頁 2。

說，塘南對於《周易》的吸取是明顯的，而且他是將《周易》化入其他理學經典，特別是《中庸》之中來論證的，這在塘南的著作中隨處可見。

在以上證境之觀照下，塘南對理學的重要概念皆取融釋態度。不僅對程、朱、陸、王採取調和態度，對儒門中一些重要學說，也力主和會。如他在給東林學者錢一本（號啟新）的信中說：「大率虞廷曰中，孔門曰獨，春陵曰幾，程門主一，白沙端倪，會稽良知，總無二理。雖立言似別，皆直指本心真面目，不沉空，不滯有，此是千古正學，更復何說。然非畢力深詣，亦恐落在道理見解一邊，終未親切。此亦世儒之通病也，必覲體徹透，勿墮情識，直到水窮山盡處，庶幾得之。」²⁸塘南之會道，著眼於「直指本心真面目」，也就是立基於以上他對天道性命之本體之體認，在此種體認、此種境界之照徹與映襯下，各個時代儒門有代表性的學說，都是道體之一端，立言雖別，旨趣則一。塘南所指斥者，在沉空滯有，這裏主要指佛道二教及俗儒之學。而他所舉之周敦頤、二程、陳獻章、王陽明，皆能「出入佛老然後返歸六經」，且因佛道學養之陶鎔熏習，其儒學更加深厚廣大。此信寫於塘南八十歲時，此時塘南之學多指向對宇宙本體的體悟，對理學各範疇的融釋渾化，對各種粘滯的消融蛻出，故著眼於儒學理論的一般本質，對其中的不同多略去不論。故強調對天道性命之覲體透徹，反對在道理見解上落腳。同時亦告誡學者，此種境界的達成，此種識度的獲得，非蕩滌情識、體究至山窮水盡地步不能照見。此是塘南八十年磨勘至此的心得，非可以籠伺視之。

關於對朱子、陽明的調和，塘南著眼於格物與致良知在窮理盡性以達至宇宙根本之理這一點上的一致。他在答友人的信中說：「某於此究心久矣。蓋朱子之說本於程子，程子以窮至物理為格物。性即理也，性無內外，理無內外。即吾之知識念慮，與天地、日月、山河、草木、鳥獸皆物也。皆物則皆性也，皆理也。天下無性外之物，無理外之物。故窮此理至於物物皆一理之貫徹，則充塞宇宙，綿亙古今，總之一理而已矣。此之謂窮理盡性之學。此其義不亦甚精乎？此與陽明先生致良知之旨又何異乎？蓋自此理之昭明而言，謂之良知。良知非情識之謂。即程門所謂理也、性也。良知貫徹於天地萬物，不可以內外言也。通乎此，則朱子之格物非逐外，而陽明先生之說非專內，明也。故曰：朱子與陽明先生之說實相通貫者，此

²⁸ 王時槐：〈寄錢啟新道長〉，《友慶堂合稿》卷2，《四庫全書存目叢書·集部》，第114冊，頁203-204。

也。」²⁹ 此信亦寫於塘南八十歲時。他是以上述對天道的體悟來看朱王兩家之學的。朱子之即物窮理，初學者所窮為物理，而知道者體認其為性理。性理者，宇宙根本之理、統一之理。陽明之致良知，所致者為此宇宙根本之理、統一之理在人心之呈現。所謂「良知者，所性之覺」，「良知者，天理之昭明靈覺」。格物致知即推致良知所知之天理於事事物物。在塘南之境界的照徹下，朱子之格物與陽明之致良知，到窮理盡性之極處，二說可以歸一。所謂逐外、專內之說，在此境界下只視為工夫著重點之不同，此不同不礙其根本意旨之同。但塘南對朱子、陽明二人所處之學術背景，所欲糾治的弊病，和所產生的流弊，皆有清楚的分辨，故對二人之學術貢獻，皆有中肯之評價：「朱子之說，欲人究徹彌宇宙、亙古今之一理，在初學遽難下手，故教以姑從讀書而入，即事察理，以漸而融會之。後學不悟，遂不免尋枝摘葉，零碎支離，多歧亡羊而不知止，則是徒逐物而不達理，其失程朱之本旨遠矣。故陽明先生以學為求諸心而救正之，可謂有大功於世。而後學又不悟也，復以心為在內而物為在外，且謂理只在心不在物。殊不知心無內外，物無內外，徒執內而遺外，又失陽明先生之本旨也。程伯子謂與後學言如扶醉人，救得一邊，倒了一邊，信矣。」³⁰ 此仍是以心無內外、物無內外之學問境界來論說朱子陽明之學可以歸一，而判定朱子陽明兩家後學所產生的弊病，實起於不善學朱子陽明。從這裏看，塘南有明確的調和朱子陽明兩家之學的意願。他此種融合所據之理論，實本於他對天道性命的高邁理解，此不同於江右諸人。他對江右學派之融合朱子陽明之意，實有發展、大成之功。

三、透性與研幾

塘南晚年，以對天道性體的證悟為為學宗旨，透悟性體，此謂透性。以收斂身心，退藏於密，在細微之幾上去除形氣對性體的染汙，恢復性體之粹，此為研幾。關於透性，塘南說：「本性不容言，若強而言之，則虞廷曰：『道心惟微。』孔子曰：『未發之中。』曰：『所以行之者一。』曰：『形而上。』曰：『不睹聞。』周子曰：『無極。』程子曰：『人生而靜以上。』皆即所謂『密』也，『無思無

²⁹ 王時槐：〈答楊晉山〉，同前註，頁 202-203。

³⁰ 同前註，頁 203。

為』也，總之一性之別名也。學者真能透悟此體，則橫說豎說只是此理。一切文字語言，俱屬描畫，不必執泥。若執言之不一，而遂疑性有多名，則如不識其人而執其姓氏、名諱、別號以辨同異，則愈遠矣。性之體本廣大高明，性之用自精微中庸。……若復疑此以為只以透性為學即恐落空，流於佛老之歸，每以尋枝逐節為實學，以為如此乃可自別於二氏，不知二氏之異處，到透性後自能辨之。今未透性，而強以猜想立說，終是隔靴爬癢，有何干涉！」³¹ 此處明說，透悟此性，則知孔門之精髓只是此理字。透性則執泥立消，直與性體為一。故塘南說：「學未徹性者，則內執心，外執境，兩俱礙矣。於性徹者，心境雙忘，廓然無際。」³² 透悟性體義上文說之已多，此處所引者為直接說到透性的資料。

透性是對本體的體證，具體的修養工夫在研幾。研幾語本《易·繫辭》：「夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。」幾者，事物將形未形之微細狀態。《易·繫辭》有「幾者動之微，吉之先見者也」之語，並宣導「君子見幾而作，不俟終日」。研者，細審之意。周敦頤之《通書》大力發揮《易傳》此義，倡為誠、神、幾之說：「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形，有無之間者，幾也。……誠、神、幾曰聖人。」「誠無為，幾善惡」。塘南所謂幾，所謂研幾，都與傳統解釋不同。如他說：「性廓然無際，生幾者，性之呈露處也。性無可致力，善學者唯研幾入於極深，其庶矣乎。」「研幾者，非於念頭萌動辨別邪正之謂也。此幾生而無生，至微至密，非有非無。惟綿綿若存，退藏于密，庶其近之矣。白沙先生云：至無有至動，至近至神焉。發用茲不窮，緘藏極淵泉。旨哉言乎！」³³ 首先，他把幾看作生幾，而所謂生幾，是性體之生意之呈露，此幾唯是善，不過極端微細而已。而因幾是動而未形，有無之間，故氣機亦萌動，與生幾若即若離。此時之研幾，即保存此微細之善而養至廣大堅固之勢，此即「入於極深」。而保存此微細之善，就在於使它綿綿若存，退藏於密。如陳白沙之靜中養出端倪，幾即端倪。唯此幾為善，為性之呈露，為一切善的行為的根據，故發用不窮。而它本身因極微細，或緘藏淵深。此處之研字，細審而保藏之意多，研窮而識知之意少。研幾實為知行合一，故塘南提醒人注意，研幾絕非念頭生起而後辨別善惡。念頭上辨善惡是

³¹ 王時槐：〈答嶺北道龔修默公〉，同前註，頁 214。

³² 王時槐：〈潛思劄記〉，《友慶堂合稿》卷 4，同前註，頁 268。

³³ 並王時槐：〈靜攝寤言〉，《友慶堂合稿》卷 5，同前註，頁 281。

粗幾，是顯著之有，非動而未形，有無之間者。研幾重在保存本有之善端，念頭上辨別則重在區分善惡，二者確有隱顯、輕重之不同。塘南之講學語錄可證此義：「問：『研幾之說何如？』曰：『周子謂動而未形、有無之間為幾。蓋本心常生常寂，不可以有無言，強而名之曰幾。幾者，微也，言其無聲臭而非斷滅也。今人以念頭初起為幾，即未免落第二義，非聖門之所謂幾矣。』」³⁴

研幾重在善端之保存，塘南在他處亦有說明，如：「『寂然不動者誠，感而遂通者神，動而未形，有無之間者幾』。此是描寫本心最親切處。夫心一也，寂其體，感其用，幾者體用不二之端倪也。當知幾前無別體，幾後無別用，只幾之一字盡之。希聖者終日乾乾，惟研幾為要矣。」³⁵ 寂感者，心之體用。寂者性，感者情；寂者體，感者用。幾者性體之呈露為情之初際，它即體即用，故為體用不二之端倪。幾前為性，幾後為性之呈露，故曰幾後無別用。無別用者，即此體是用。故幾之內容為善，尚未與形氣混雜。研幾即識取此微細之善而存養之。此義在對《大學》「慎獨」一詞的解釋中也體現出來。塘南有《石經大學略議》，其中說：「獨者一性之呈露，而萬有之根柢，所謂〈坤〉、〈復〉之間。此幾默默常運，了無朕迹，不可以有無言者也。於此慎之，是謂『不遠復』之學。……獨固難識，而慎亦未易言。邵子言：『子之半，一陽初動而萬物未生，吾心之真幾息息常生而無生相。』其獨之謂乎！獨為生之端，於此不慎，則意馳而漓其本。故貴於慎也。慎者，研幾入微，精以一之之功也。」³⁶ 此處獨即幾，即「一性之呈露而萬有之根柢」。〈坤〉者純陰，〈復〉者純陰之一陽。而獨者〈坤〉、〈復〉之間，所謂動而未形者。「子之半」同此義。慎者保此獨、幾而使之精一之功。慎獨即研幾，慎獨研幾是後天工夫，塘南說：「性先天也。獨幾一萌，便屬後天。後天不能無習氣之隱伏，習氣不盡，終為性之障，故必慎之。至於習氣銷盡，而後為悟之實際。故真修乃所以成其悟，亦非二事也。」「性貴悟而已，無可措心處。纔一拈動，即屬

³⁴ 王時槐：〈三益軒會語〉，《友慶堂合稿》卷4，同前註，頁262。

³⁵ 〈唐曙台索書〉，見《明儒學案·江右王門學案五》，頁489-490。按：此條《明儒學案》注明出處為〈唐曙台索書〉，但今《友慶堂合稿》卷六之〈泰和曙台唐侯索書漫呈六條〉中僅五條。疑此條即所缺之一條。

³⁶ 王時槐：〈石經大學略議〉，《友慶堂合稿》卷5，《四庫全書存目叢書·集部》，第114冊，頁294。

染污矣。獨為性之用，藏用則形氣不用事以復其初，所謂陰必從陽。」³⁷ 慎之工夫在去除獨之障，而復其初。陰必從陽，則重在先無之保任。

研幾、慎獨，是保任先天微細之善端。研幾、慎獨皆淡泊、恬退之學，此義塘南晚年提掇尤為切至，其時之講學語錄幾全為此類警誡語，如《瑞華剩語》中的幾條：「聖學以研幾為宗，蓋中道也。幾未易言，故必極深乃為實際。」「《大學》貴知止，而《易》象之言止曰：『君子思不出位。』惟思不出位，則入微而得其本然之止，非強為也。『思不出位』，其極深以研幾之指訣乎？此心真幾，其混沌初關之靈竅，而萬有肇端之根柢乎？潛心退藏于密，譬如北辰居其所而眾星拱之。此君子所以闡然而日章也。」³⁸ 極深、思不出位、退藏於密，皆淡泊恬退之學，唯此才能慎獨、研幾。塘南並且認為，《大學》、《中庸》之所言，一言以蔽之，曰慎獨、研幾。他說：「《中庸》首揭天命之性，而謂未發為天下之大本。篇中言明善擇善，正指性之至善為本之說也。其言獨，曰不睹聞、隱微，而即曰莫見莫顯，正所謂動而未形、有無之間。其描寫獨之面目可謂親切矣。既言戒慎恐懼，而未章詳言『尚綱』、『闡然』，由微自以入德。潛伏於人所不見，敬信於不動不言，篤恭於不顯不大，於聲色之末，而歸極於無聲臭之至，正潛藏收斂、研幾入微之旨也。

《大學》舉其略，《中庸》示其詳也。賈逵謂：『《大學》為經，《中庸》為緯，皆出於子思之筆。』其信然哉！」³⁹ 可見塘南晚年學說之重點在將生生不已之性體收歸於淡泊恬退之心體，將對本體之透悟落實於慎獨、研幾之實修，將歸寂、主靜之旨作為其生生密幾顯現之條件。先天後天、本體工夫打併為一，既克服了聶雙江、羅念菴割裂先天與後天、已發與未發、動與靜、體與用的傾向，又克服了錢德洪在後天意念上用功，不能直接上通本體因而落於第二義的缺點。同時因為重視研幾、慎獨之實修，從而避免了王龍溪順任先天本體，疏落後天工夫的偏向。他的慎獨學說對劉宗周也有一定影響。另外塘南之學由於形上之識度特精，各個概念之間的分析與融攝有較高的程度，因而整個理論在論證、體悟的深度和含攝面的廣度方面都超過了江右餘子，可謂能光大王學的人物。

³⁷ 並見同前註，頁 296。

³⁸ 王時槐：〈瑞華剩語〉，《友慶堂合稿》卷 4，同前註，頁 263。

³⁹ 王時槐：〈石經大學略議〉，《友慶堂合稿》卷 5，同前註，頁 295。