

## 第五章 游學活動與思想對話

游學最重要的活動是論學，在制度化的講會中，學者們可以在此發表自己的看法，互相討論，而形成對話，甚至論辯。這種對話與討論的方式，由來已久，宋明理學家們充分利用了這個形式，<sup>1</sup>使得思想得到傳播、發展。這種對話並非單向式的宣講，而是雙向、互動式的教學，藉著這樣的方式，個別的思想可以得到深化、傳播的效果，而不同的思想更可以進行澄清或整合的工作，使得真理愈辯愈明。陽明學的講會，它的制度化與組織化，更保證了這種對話的進行。

游學的重要特色：跨地域與流動性，亦充分展現在思想的對話上。人的流動，自然帶來思想的流動。一方面學者游走於各地講會，另一方面，講會吸引來自不同地區的學者，他們在此交流對話，討論彼此關心的議題，而這些議題，甚至在學術圈中發酵，而形成更廣泛的討論。思想的對話，除了藉著講會，面對面的討論外，也延伸到會後，學者們藉著書信往返，進一步討論。而未參與講會的學者，則藉著講會的記錄或學者的書信等「文獻閱讀」<sup>2</sup>之後，亦可參加這些論辯，而使對話的場域更形擴大。因此，我們可以說講會是可見的、實際的對話場域，而由學者的書信、著作的流動所交織的網絡，是不可見的，更大的對話場域。

在學者跨地域的流動中，產生了許多跨越地域、甚至學派的思想議題，例如良知、四句教、三教問題等。關於這些議題的研究成果非常豐碩，本章著眼的不在於這些思想本身的發展，或是論辯雙方思想的深入解析，亦不在提出衡定的標準，為雙方的論點，進行判教的工作，<sup>3</sup>而在於突顯雙方爭論的焦點及思想流動

---

<sup>1</sup> 李弘祺認為學術上非正式的親近對話和討論，孔子是第一個實踐這個方法的人，《論語》即是這種形式的體現。不過在晚唐和北宋時期的儒學教育卻很少用它，因為這個時期找不到這種記錄老師言論的作品。經由禪宗的提示，才再次出現在宋人的書院講學中。〈朱熹、書院與私人講學的傳統〉，頁 1-13。

<sup>2</sup> 學者的書信以及著作，亦會隨著學者的游學各地而四處流動、傳播。詳見第六章。

<sup>3</sup> 一般學者的研究，皆以陽明思想為衡定的標準，而進行判教工作。例如牟宗三認為：「龍溪一本于師門而頭頭是道，雙江則記聞雜博，其引語發義皆不本于陽明，縱有所當，亦非陽明之學。」《從陸象山到劉蕺山》，頁 305。林月惠亦是以陽明思想來判定聶豹的歸寂說，〈聶雙江「歸寂說」

的情形。以下即以講會的紀錄及學者的書信等文獻，來討論良知、四句教、三教等問題的辯論。

## 第一節 良知之辯

陽明的中心思想是致良知，不過致良知是他在晚年提出的，<sup>4</sup>而早在三十七歲時，就有學生從學執贄。<sup>5</sup>因此他的教法是隨著思想的發展而變化的。<sup>6</sup>教法的變化，以及學者個人資質、理解經驗的不同，乃至學思歷程、實踐所得的差異是導致良知教呈現許多異義及討論的空間。

季本曾提出「龍惕說」，這是爲了對治同門「以自然爲宗，至有以生言性，流於欲而不知者矣」。<sup>7</sup>所謂「龍惕」是指：「夫心之爲龍也，言乎其惕也。龍起則驚，驚則惕，惕則天理初萌，未雜於欲之象。蓋即中庸戒慎不覩，恐懼不聞之幾也，是謂良知。」<sup>8</sup>後來陽明學者環起攻難，紛紛致書，往復辯論，主要有歐陽德、王畿以及鄒守益等人。<sup>9</sup>他們的觀點不外是「自然而不警惕，其失也蕩；警惕而不自然，其失也滯」、<sup>10</sup>「學當以自然爲宗，警惕者自然之用。戒謹恐懼，未嘗致纖毫力；有所恐懼，則便不得其正，此正入門下手工夫」。<sup>11</sup>也就是自然與

---

之衡定——以王陽明思想爲理論判準的說明》，《嘉義師院學報》6期（1992），頁275—316。筆者的碩士論文《王陽明四句教之開展與衍化》第六章，亦以陽明思想爲判準，來衡定諸家對四句教的看法。

<sup>4</sup> 錢德洪認爲陽明於正德十六年（1521）正式提出「致良知」。《年譜二》，《王陽明全集》卷三十四，頁1278—1279。

<sup>5</sup> 《年譜一》，《王陽明全集》卷三十三，頁1226。

<sup>6</sup> 錢德洪說：「居貴陽時，首與學者爲『知行合一』之說；自滁陽後，多教學者靜坐；江右以來，始單提『致良知』三字，直指本體，令學者言下有悟；是教亦三變也。」〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集》卷四十一，頁1573—1579。王畿的看法則有所不同，見〈滁陽會語〉，《王龍溪全集》卷二，頁168—175。

<sup>7</sup> 季本，〈贈月山楊君擢清浪□□□□〉，《季彭山先生文集》卷一，頁849。

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> 歐陽德有〈答季彭山〉一書，《歐陽南野先生文集》卷三，頁394。王畿有〈答季彭山龍鏡書〉，《王龍溪全集》卷九，頁600—611。鄒守益有〈心龍說贈彭山季侯〉、〈再簡季彭山〉以及〈復季彭山使君〉，《東廓鄒先生文集》卷三、五，頁685—686、60。

<sup>10</sup> 鄒守益，〈心龍說贈彭山季侯〉，同上。

<sup>11</sup> 王畿，〈答季彭山龍鏡書〉，頁600—611。

警惕兩者不可偏廢。

另外，引起更多陽明學者觀注的則是聶豹的「歸寂說」，歸寂說的提出亦是為了對治後學不為工夫的弊病。而引發的討論則更廣泛：「同郡東廓鄒公守益、南野歐陽公德、念菴羅公洪先、兩峰、獅泉兩劉君文敏、邦采、臨川明水陳君九川，虔州洛村黃君宏綱、餘姚緒山錢君德洪、龍溪王君畿皆嘗與之往反辯究」，<sup>12</sup>重要的陽明弟子皆參與其中。幾乎所有的王門弟子持反對意見，只有羅洪先與劉文敏贊成聶豹的看法。<sup>13</sup>

聶豹歸寂說所引發的討論，亦出現在陽明學大大小小的講會上，不論是跨地域的講會，如上一章所論的冲玄會、青原會，<sup>14</sup>地方性的講會，如廬陵懷德祠講會，<sup>15</sup>甚至學者之間的私下訪問，如劉邦采與王畿在廬陵相見論學。<sup>16</sup>會後，許多學者亦針對對方的論點提出辯駁，或深入論述自己的觀點，而有許多書信的往復討論。就涉入學者的人數、討論的深度、廣度，以及資料的完整性來看，有關歸寂說的辯論要比龍惕說來得重要。因此本節良知之辯，以討論歸寂說相關的論辯為主。

## 一、見在良知

聶豹歸寂說的提出，主要是要對治王畿的「見在良知」說，對他而言，見在良知就是知覺，是混雜許多私欲的，因而不能說良知「現成」。見在良知，又作「現在」、「見在」或「現成」，在王畿的著作中，他用得較多的是「見在良知」，而「現成良知」則是聶豹、羅洪先在與王畿辯論當中所使用的，在晚明思想界，「現成良知」比「見在良知」流行得更廣。無論是「見在」或「現成」都是明人的一種口語化用法，與現代漢語中的「現在」、「現成」語義相近。不過「現在」、

<sup>12</sup> 宋儀望，〈明榮祿大夫太子太保兵部尚書贈少保諡貞襄雙江聶公行狀〉，《華陽館文集》卷十一，頁400—408。《明儒學案》也有記載。黃宗羲，〈江右王門學案二〉，《明儒學案》卷十七，頁359—361。

<sup>13</sup> 羅洪先與劉文敏並不是一開始就與聶豹站在同一邊。關於羅洪先與聶豹思想的分合，見第六章。至於劉文敏，與聶豹持論「不相入者二十年」（聶豹，〈記壽十首〉之十，《雙江聶先生文集》卷十三，頁546—547），到晚年始信「雙江之言是也」（黃宗羲，〈江右王門學案二〉，頁359—361）。

<sup>14</sup> 鄒守益，〈再答雙江〉，《東廓鄒先生文集》卷六，頁76—77。

<sup>15</sup> 聶豹，〈括言〉，《雙江聶先生文集》卷十三，頁548—550。

<sup>16</sup> 王畿，〈與獅泉劉子問答〉，《王龍溪全集》卷四，頁284—286。

「現成」兩者稍有不同。「現成」一詞具有「已完成」的意思，這是「見在」一詞所欠缺的。王畿的「見在良知」強調的是良知在本體意義上的先驗、完滿，而「現成良知」卻更容易使人聯想到良知本體在現實經驗中的完成或完滿狀態。<sup>17</sup>兩者差別極大，這也就是學者對「現成良知」的批評都著眼於混知覺為良知以及脫略工夫的原因。不過，王畿在與聶豹等人辯論時，並未對他們使用「現成」二字表示任何反對意見，而是順著他們的用辭、認知給予批駁。因此重點還是在於他們對良知以及雙方觀點的理解。

王畿的「見在良知」，其義為何？他在〈書同心冊卷〉中說：

良知在人，不學不慮，爽然由於固有，神感神應，盎然出於天成，本來真頭面，固不待修證而後全。<sup>18</sup>

無論是「不學不慮」、「爽然固有」還是「盎然天成」，指的不外是良知的先驗性，而且是完滿整全的，故是「不待修證」。也就是因為「良知不待修證」這句話引發聶豹等人的批判。王畿說良知「不待修證而後全」，那麼愚夫愚婦與聖人的良知都相同嗎？照王畿的看法，是相同的，可是現實中，聖人畢竟是少數，所以劉邦采反駁：「見在良知似與聖人良知不可得而同」，愚夫愚婦必「兼修而後可為學」。<sup>19</sup>王畿則認為「見在良知與聖人未嘗不同」，所不同的只是「能致不能致」而已，因此他一再強調陽明提出良知二字，正指見在而言。<sup>20</sup>其實不只王畿認為良知「見在」，眾所週知，泰州學者亦如此主張，<sup>21</sup>甚至江右學者亦是，在此只舉歐陽德為例：

良知即是非之心，性之端也。惟無不善，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！<sup>22</sup>

<sup>17</sup> 彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 411。

<sup>18</sup> 王畿，〈書同心冊卷〉，《王龍溪全集》卷五，頁 382—388。

<sup>19</sup> 王畿，〈與獅泉劉子問答〉，頁 284—286。

<sup>20</sup> 同上。

<sup>21</sup> 如王良說：「良知天性，往古來今，人人俱足。人倫日用之間，舉而措之耳。所謂大行不加，窮居不損，分定故也。」〈答朱思齋明府〉，《王心齋全集》卷五，頁 3a—3b。又如羅汝芳說：「蓋論德性之良知良能，原是通古今一聖愚，人人具足，而個個圓成者也。然雖聖人亦必待感觸覺悟，方纔受用得。」〈白鹿洞中庸〉，《近溪先生一貫編》，收於《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》，頁 600—601。

<sup>22</sup> 歐陽德，〈答董兆時間〉，《歐陽南野先生文集》卷九，頁 506—507。

這樣的看法與王畿是一致的，都是指良知的「先驗性」以及「完整性」。

聶豹不滿王畿的「見在良知」，因為他認為「見在良知」即是「知覺」。講良知的學者都會提到孟子的「孩提愛敬」，<sup>23</sup>王畿等人認為孩提之童，知愛知敬，不學不慮，即是見在良知的最好證明。而聶豹則認為孟子講知愛知敬是「即其所發以驗其中之所有」，並非指「愛敬為良知」，如同惻隱、羞惡等是仁、義之端，而不能說惻隱、羞惡即是仁、義。以愛敬為良知，則會以知覺為本體，不學不慮為工夫，造成「淺陋者恣情玩意、拘迫者病已而稿苗入、高虛者遺棄簡曠，以耘為無益而舍之」。<sup>24</sup>也就是他認為知覺是已發，不是未發，「感於物而後有覺」，如果只在知覺上致良知，便是「假仁義的伯學」。<sup>25</sup>所以他認為良知與知覺是不同的：「良知是未發之中，知覺乃其發用」，<sup>26</sup>知覺乃良知之影響，良知自然知覺，以知覺為良知，更與「逐塊之犬」何異！<sup>27</sup>羅洪先的看法亦是如此，他將良知一分為二，一是良，即「所以為良者」，這是未發，是至善的，而知是知覺，是感，是已發，王畿等人所說的良知是知覺，是「終日精神隨物流轉，無復有凝聚純一之時」。<sup>28</sup>

聶豹、羅洪先二人將見在良知視為知覺，應是當時人普遍的看法，例如羅欽順（1465—1547）。歐陽德曾針對羅欽順「良知即知覺」的質疑，回覆他知覺與良知「名同而實異」，知視、聽、言、動皆知覺，未必皆善；知惻隱、羞惡、恭敬、是非是良知，是本然之善。而「本然之善以知為體，不能離知而別有體」。所謂「致知」當然是就本然之善擴充而極其至，而非「增廣其見聞覺識」。<sup>29</sup>良知與知覺的關係即是如此。王畿也認為「良知非知覺之謂，然舍知覺無良知」。<sup>30</sup>

「見在良知」說另一個引發爭議則是「良知見成，不待修證而後全」。聶豹在寫給王畿的信中舉出陽明的話：「良知是未發之中，寂然大公的本體」，是指天

<sup>23</sup> 孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。」〈盡心上〉，《孟子注疏》，頁232。

<sup>24</sup> 聶豹，〈送王惟中歸泉州序〉，《雙江聶先生文集》卷四，頁296—297。

<sup>25</sup> 聶豹，〈答王龍溪〉，《雙江聶先生文集》卷十一，頁487—502。

<sup>26</sup> 聶豹，〈答董明建〉，《雙江聶先生文集》卷十一，頁502—506。

<sup>27</sup> 聶豹，〈答胡青厓〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁424—425。

<sup>28</sup> 羅洪先，〈答陳明水〉，《念菴羅先生集》卷二，頁540—542。

<sup>29</sup> 歐陽德，〈答羅整菴先生寄困知記〉，《歐陽南野先生文集》卷一，頁357—359。

<sup>30</sup> 王畿，〈答羅念庵〉，《王龍溪全集》卷十，頁651—653。

賦之初，還是見在者？如果是見在者，則已經是「氣拘物蔽」，「吾非故吾」。就像「昏蝕之鏡」，「虛明之體」仍在，但要有「磨盪之功」，才能使「虛明之體」顯現。<sup>31</sup>也就是良知並不是知覺，良知的展現也要有「磨盪之功」。王畿則回答：

良知在人，本無污壞，雖昏蔽之極，苟能一念自反，即得本心。譬之日月之明，偶為雲霧之翳，謂之晦耳。雲霧一開，明體即見，原未嘗有所傷也。此原是人人見在具足，不犯做手本領工夫。人之可以為堯舜，小人之可使為君子，舍此更無從入之路。<sup>32</sup>

他一方面肯定良知見在，一方面又不忘提醒「致」之工夫。而羅洪先有名的「世間那有現成良知」命題，與聶豹相同，認為「良知非萬死工夫斷不能生」、「不是現成可得」，而提出「收攝保聚」之工夫。<sup>33</sup>王畿當然能夠體會聶豹、羅洪先二人說良知非見在，而要歸寂、收攝保聚的動機：

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抹之。<sup>34</sup>

也就是世人「看得良知太淺」，又「說得致良知功夫太易」。<sup>35</sup>不過如果因為如此，就以為「現在良知與堯舜不同」，「必待功夫修整而後可得」，亦是「矯枉之過」。<sup>36</sup>他還是強調「堯舜之生知安行」，要有「困勉之功」，而愚夫愚婦，亦是「生知安行」的本體，但「困勉之功」要更多，兩者的成功是一樣的。<sup>37</sup>也就是他在松原與羅洪先會晤所說的：從頓入者，「即本體為功夫」，雖有欲念，一覺便化，而一般人，要從漸入，「用功夫以復本體」，必須「終日掃蕩欲根」、「祛除雜念」。<sup>38</sup>由此看來，王畿主張良知不學不慮，本來具足，仍然有「致之之方」，<sup>39</sup>並不是坐享其成的。

<sup>31</sup> 聶豹，〈寄王龍溪二首〉之二，《雙江聶先生文集》卷八，頁 408—409。

<sup>32</sup> 王畿，〈致知議辨〉，《王龍溪全集》卷六，頁 411—436。

<sup>33</sup> 羅洪先，〈松原志晤〉，《念菴文集》卷八，頁 181—182。

<sup>34</sup> 王畿，〈致知難易解〉，《王龍溪全集》卷八，頁 555—557。

<sup>35</sup> 王畿，〈別曾見臺謾語摘略〉，《王龍溪全集》卷十六，頁 1150—1156。

<sup>36</sup> 王畿，〈松原晤語〉，《王龍溪全集》卷二，頁 190—194。

<sup>37</sup> 王畿，〈致知難易解〉，頁 555—557。

<sup>38</sup> 王畿，〈松原晤語〉，頁 190—194。

<sup>39</sup> 王畿，〈與陽和張子問答〉，《王龍溪全集》卷五，頁 388—401。

## 二、未發已發與寂感

未發、已發概念，出自《中庸》，《中庸》曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」<sup>40</sup>寂、感的概念出自《周易》，〈繫辭上〉曰：「易无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通天下之故。」<sup>41</sup>由聶豹對見在良知的批評，即可發現他所理解的良知是未發之中，是寂體。他主張「未發之中」是天下之大本，是千變萬化所從出者，堯舜「允執厥中」是以「中爲本體，允執爲功夫」，而有未發之中，便有發而中節之和，所以未發之中是本體，即是陽明所說的「未發之中是良知」之義。<sup>42</sup>對聶豹而言，未發、已發二者是分開的：「未發之中爲本體」，即是「不睹不聞之獨」、「天下之大本」，「中節而和生」、「天地位，萬物育」是「效驗」，兩者不能視爲一體。他認爲他的看法「雖不免有所分別」，但與陽明的意思是相同的，可以「合而觀之」。<sup>43</sup>

針對聶豹將未發、已發二分，良知爲未發之中的說法，歐陽德認爲無論是未發之中或是已發之和，「其名則二，其實一獨知也」。「未發之中」是就獨知的「費而隱」、「無少偏倚」而言的，至於「中節之和」是就獨知「微而顯」、「無少乖戾」來說，並非離開「動用顯見」，而別有「貞靜隱微之體」。即程子所說的：「言和則中在其中，言中則涵喜怒哀樂在其中。蓋體用一原，顯微無間之道。」<sup>44</sup>也就是說，已發、未發是獨知的兩種狀態，一物而二名：「未發言其體，發言其用，其實一知也」，所以舍知則無從求所謂中和者，功夫在「慎其獨知」。<sup>45</sup>他進一步認爲良知無未發之時，良知「無時不發」，無時不發則無所謂「未發之前」，就不能「前乎未發而求其所謂中者」。<sup>46</sup>而「思慮不作」、「閒靜虛融」不是未發，是「樂之發」，沒有所謂未發者在閒靜虛融之先。<sup>47</sup>聶豹則反駁「喜怒哀樂豈無未發之時」，<sup>48</sup>那麼「日夜之所息」，即是未發，「旦晝之所爲」即是「喜怒哀樂之發者」。

<sup>40</sup> 《禮記·中庸》，《禮記正義》，頁 879。

<sup>41</sup> 《周易·繫辭上》，《周易正義》，頁 154。

<sup>42</sup> 聶豹，〈答歐陽南野三〉，《雙江聶先生文集》卷八，頁 390—396。

<sup>43</sup> 同上。

<sup>44</sup> 歐陽德，〈寄聶雙江〉，《歐陽南野先生文集》卷四，頁 420—421。

<sup>45</sup> 歐陽德，〈答聶雙江二〉，《歐陽南野先生文集》卷五，頁 458—461。

<sup>46</sup> 歐陽德，〈寄聶雙江〉，頁 420—421。

<sup>47</sup> 歐陽德，〈答聶雙江二〉，頁 458—461。

<sup>48</sup> 聶豹，〈答黃洛村〉，《雙江聶先生文集》卷十一，頁 483—486。

<sup>49</sup>日夜之所息，即是未發之中，且晝之爲爲即是已發。換句話說：「人固有時不喜，亦有時乎不怒，感物而動，與化俱徂，安得遽謂無未發之時哉！」<sup>50</sup>

聶豹既然認爲良知是未發之中，那麼致知就在於致未發之中。聶豹說：「千古聖學惟此一路，一路是指未發之中而言。」<sup>51</sup>而所謂千古聖學是指：「堯舜開萬世心學之源，只在一中字」、「子思憂道學之失傳，乃作《中庸》，而『喜怒哀樂未發之謂中』一語，真是嘔出心肝」、「道南以後龜山傳之延平，每令學者於靜中以體夫喜怒哀樂未發之中，未發作何氣象，存此則自此而發者自然中節」、「明道先生曰：『不睹不聞便是未發之中，才發便屬睹聞。』」又曰：『此是日用本領工夫』」，<sup>52</sup>而朱子亦於晚年相信「李先生門下教人，每令於靜中以體夫喜怒哀樂未發之中，未發作何氣象」，至於陽明亦說：「聖人到位天地、育萬物，亦只從喜怒哀樂未發之中養出來」。<sup>53</sup>這些無非是證明致知即是致中，即致未發之中，自然得發而中節之和。

至於王畿等人，他們的看法爲何？錢德洪以爲「離已發而求未發」，必不可得。久之則養成「枯寂之病」：「認虛景爲實得」、「擬知見爲性真」。<sup>54</sup>王畿也認爲「未發之功，只在發上用」，如果外此而別求「所養之豫」，則是「遺物而遠於人情」。<sup>55</sup>聶豹則反駁：在發處用功，「隨事精察」，會「陷於憧憧卜度之私」，而茫茫無歸，又會「長欲恣情」、「日陷於水火焚溺其身而不顧」。<sup>56</sup>所以還是：「未發之中本體自然，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者，自然中節，此是日用本領工夫」。<sup>57</sup>

同樣的在寂、感問題上，聶豹主張良知本寂，工夫在寂上做。首先聶豹認爲：寂是「性命之源」、「神應之樞」。原無一物，而「無物不備」；一無所知，而「無所不知」。<sup>58</sup>又良知即是寂體，「感於物而後有知」，知覺是發，不能以知覺爲良知，

<sup>49</sup> 聶豹，〈答黃洛村二〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁 426。

<sup>50</sup> 聶豹，〈答歐陽南野三〉，頁 390—396。

<sup>51</sup> 聶豹，〈答王龍溪〉，頁 487—502。

<sup>52</sup> 聶豹，〈答曹紀山〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁 435。

<sup>53</sup> 聶豹，〈答歐陽南野二〉，《雙江聶先生文集》卷八，頁 389—390。

<sup>54</sup> 錢德洪，〈復何吉陽〉。收於黃宗羲，〈浙中王門學案一〉，《明儒學案》卷十一，頁 236。

<sup>55</sup> 王畿，〈致知議辨〉，頁 411—436。

<sup>56</sup> 聶豹，〈答東廓鄒司成四首〉之一，《雙江聶先生文集》卷八，頁 404—405。

<sup>57</sup> 聶豹，〈答王龍溪〉，頁 487—502。

<sup>58</sup> 聶豹，〈答唐荆川〉，《雙江聶先生文集》卷八，頁 412。



而忘「發之所自」。因此學問之道在於「自其主乎內之寂然者求之」，使之「寂而常定」，就能「感無不通」、「天下之能事畢」。就如同「鑑懸於此而物來自照」、「鍾之在虛而扣無不應」。<sup>59</sup>在「寂為感之主」的觀念下，他對於王畿等人說「寂無功夫，而求寂於感」的說法，批評是「電光波影」、「與物輪迴」，<sup>60</sup>更是「日陷於憧憧而不自覺」、「其說愈多而愈遠」。<sup>61</sup>

在寂、感關係上，陳九川認為「心本寂而恒感」：「寂在感中，即感之本體」、「感在寂中，即寂之妙用」，而「非感則寂不可得而見」，所以致思之功，皆在感上。<sup>62</sup>鄒守益認為良知一也，有指體而言者，即「寂然不動」，有指用而言者，即「感而遂通天下之故」，良知之寂然處是「未發之中」，感通處是「已發之和」，體用非二物，所以「未應不是先，已應不是後」。<sup>63</sup>王畿則認為寂、感無分內外：「即寂而感行焉，即感而寂存焉，正是合本體之工夫。無時不感，無時不歸於寂也」所以「寂非內」、「感非外」，而無內外之分。<sup>64</sup>黃弘綱則言：「感也，寂在其中」、「寂也，感在其中」，皆合寂、感而言之者。<sup>65</sup>聶豹也能理解「未發寂然之體，未嘗離感而別有一物在。中即感之中，而未發寂然者在焉」，但他認為這只能指「統體」，而不能指「工夫」。<sup>66</sup>也就是在本體上「無時不寂，無時不感」，在工夫上則「感惟其時，而主之以寂」。<sup>67</sup>如果在發用處摸索寂然之體，是「大阿之倒持」，所以無問感與不感，工夫只在「歸寂」。<sup>68</sup>

聶豹最後將工夫收攝在「歸寂」上：「寂」是未發之中，致中則能無時而不寂，而萬象森然，有未發之中，便有發而中節之和，即是「體立而用自生」的道理。<sup>69</sup>因此「功在歸寂」，正是「合本體之功」。<sup>70</sup>所以他告訴歐陽德：「歸寂之功，

<sup>59</sup> 聶豹，〈答歐陽南野三〉，頁 390—396。

<sup>60</sup> 聶豹，〈答王龍溪〉，頁 487—502。

<sup>61</sup> 聶豹，〈答王敬所〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁 430。

<sup>62</sup> 陳九川，〈答羅念菴〉，《明水陳先生文集》卷一，頁 32—35。

<sup>63</sup> 鄒守益，〈復黃致齋使君〉。另外他在〈雙江聶子壽言〉亦表達相同的看法。《東廓鄒先生文集》卷五、二，頁 47、627—628。

<sup>64</sup> 王畿，〈致知識辨〉，頁 411—436。

<sup>65</sup> 聶豹，〈答黃洛村〉所引，頁 483—486。另外，唐順之在〈與聶雙江司馬〉亦有相同的看法。《唐荆川先生集》卷七，頁 6b—8b。

<sup>66</sup> 聶豹，〈寄羅念菴十六首〉之七，《雙江聶先生文集》卷九，頁 420—421。

<sup>67</sup> 聶豹，〈答東廓鄒司成四首〉之一，頁 404—405。

<sup>68</sup> 聶豹，〈寄羅念菴十六首〉之七，頁 420—421。

<sup>69</sup> 聶豹，〈答鄒西渠二首〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁 431—432。

本無間於動靜，一以歸寂爲主。寂以應感，自有以通天下之故，故應非吾所能與其力也。與力於應感者，憧憧之思而後過與不及生焉。」<sup>71</sup>也就是工夫在寂上，而非在感上求。王畿則以爲：

寂之一字，千古聖學之宗。感生於寂，寂不離感。舍寂而緣感，謂之逐物；離感而守寂，謂之泥虛。夫寂者，未發之中，先天之學也。未發之功，卻在發上用；先天之功，却在後天上用。<sup>72</sup>

也就是工夫在感上、已發處求，而不是在未發、寂體上做，而歸寂是「于知之上，復求有物以爲之主」，是「矯枉之過」。<sup>73</sup>

### 三、致知格物

聶豹認爲良知是寂，是未發之中，要致知，應當要歸寂，所以致知即是致虛守寂。他以爲致知是「充滿吾虛靈本體之量，而不以一毫意欲自蔽」，即復先天之體、未發之中。自此而發，自能「感而遂通」。<sup>74</sup>也就是「貫顯微內外而一之」。<sup>75</sup>如此一來，致知成爲「格吾本體之不善」，而非「即其事而格之」。<sup>76</sup>明白指出致知不在格物上。他以疏濬本源及培植根本爲喻：「濬原者，濬其江淮河漢所從出之原，非江淮河漢爲原而濬之也。根本者，枝葉花實之所從出也，培根者，培其枝葉花實所從之根，非以枝葉花實爲根而培之也。」所以致虛守寂是「濬原」、「培根」的工作，<sup>77</sup>而「即感應變化之知而致之」，則是「作枝葉花實、江淮河漢之想」。<sup>78</sup>這明顯是批評王畿等人致知在格物的說法。

聶豹認爲致知是根本工夫，而王畿等人則以爲致知在格物，格物是實際下手處。王畿說：

良知無分於未發已發，所謂無前後內外，而渾然一體者也，纔認定些子，

<sup>70</sup> 聶豹，〈答王龍溪〉，頁 487—502。

<sup>71</sup> 聶豹，〈答歐陽南野三〉，頁 390—396。羅洪先對於寂感亦有相同的看法，見〈困辨錄後序〉，《念菴文集》卷十一，頁 214—215。

<sup>72</sup> 王畿，〈致知議辨〉，頁 411—436。

<sup>73</sup> 同上。

<sup>74</sup> 聶豹，〈答錢緒山〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁 429—430。

<sup>75</sup> 聶豹，〈答東廓鄒司成四首〉之三，《雙江聶先生文集》卷八，頁 406。

<sup>76</sup> 聶豹，〈答歐陽南野三〉，頁 390—396。

<sup>77</sup> 同上。

<sup>78</sup> 聶豹，〈答王龍溪〉，頁 487—502。

便有認定之病。後儒分寂分感，所爭亦只在毫釐間。所謂致知在格物，格物正是致知實用力之地，不可以內外分者也。<sup>79</sup>

所以他又有「良知本虛，格物乃實」之說，也就是若不在感應上「參勘得過」、「打疊得下」，終落懸空，因此「立定命根」，不能懸空而做，格物正是致知的下手實地。<sup>80</sup>歐陽德亦認為致知是「致其感應變化之知」，何謂感應變化，如視聽言動、喜怒哀樂之類，所以致其本體之知在即其事而格之。所以他的結論也是「格物者，致知之實也」。<sup>81</sup>同樣的錢德洪認為未發寂然之體，未嘗離家國天下之感，而別有一物，家國天下之感之中，有未發寂然者在其中，所以「格物為致知實功」，通寂感體用而無間。<sup>82</sup>另外，王畿又以鏡為喻，良知如鏡之明，格物如鏡之照。鏡之在匣或在臺，可以說動靜，而鏡體之明，無時不照，無分於在匣或在臺，所以格物是無間於動靜，而非如聶豹所說的致知在靜，格物偏動。<sup>83</sup>

對於致知與格物的關係，聶豹以為致知是「致其寂體之知」、「養其虛靈」，格物是「感而遂通天下之故」，<sup>84</sup>「工夫在致知，不在格物」，<sup>85</sup>格物只是「聽吾良知自然之妙用而無所用其知」。<sup>86</sup>同樣的，聶豹亦以鏡喻格物與致知：知是「鏡之明」，致是「磨鏡」，格是「鏡之照」，妍媸在彼，隨物而應之而已，<sup>87</sup>也就是磨鏡而鏡明，自然隨物而照，工夫在磨鏡，鏡之照無工夫。同樣的以鏡為喻，王畿、聶豹所強調的不同，王畿強調格物無間動靜，暗批聶豹偏於靜。而聶豹則強調在本源上做工夫，暗指王畿等人逐外。由此可見兩者認知的差異。

聶豹強調格物在致知，致知是下手工夫，格物則是自然發用，無工夫可言。這明顯與陽明說「致吾心良知之天理於事事物物」、<sup>88</sup>「格者，正也，正其不正以歸於正」<sup>89</sup>不同。王畿等人亦以此為論據，反駁聶豹格物無工夫之說。聶豹則重新解釋陽明的說法。他認為陽明說：「致吾良知之天理於事事物物之間是致知，

<sup>79</sup> 王畿，〈答聶雙江〉，《王龍溪全集》卷九，頁 575—577。

<sup>80</sup> 王畿，〈與聶雙江〉，《王龍溪全集》卷九，頁 577—578。

<sup>81</sup> 歐陽德，〈答聶雙江〉，《歐陽南野先生文集》卷五，頁 454—458。

<sup>82</sup> 錢德洪，〈復周羅山〉，收於黃宗羲，〈浙中王門學案一〉，頁 236。

<sup>83</sup> 王畿，〈致知議辨〉，頁 411—436。

<sup>84</sup> 聶豹，〈答歐陽南野三〉，頁 390—396。

<sup>85</sup> 聶豹，〈答王龍溪〉，頁 487—502。

<sup>86</sup> 聶豹，〈括言〉，頁 548—550。

<sup>87</sup> 聶豹，〈答戴伯常〉，《雙江聶先生文集》卷十，頁 438—473。

<sup>88</sup> 王陽明，〈答顧東橋書〉，《王陽明全集》卷二，頁 41—57。

<sup>89</sup> 王陽明，〈大學問〉，《王陽明全集》卷二十六，頁 967—973。

事事物物各得其理是格物」，明顯是說「功在致知」，格物只是功效。至於「格其不正以歸於正」，他認為心無不正，感於物而動，然後有不正，於是要正吾心之不正，非在物上求正，陽明說的「格物」只是為「困知勉行」者所提出的方便法門，因此聖學之功還是在「致知」。<sup>90</sup>他認為這樣的說法雖不曾與陽明面訂，但陽明必「以予言為然」。<sup>91</sup>另外他又以《大學》「知止」來證明其說。《大學》全功在止於至善，知止則能定靜安慮，知止是致知，定靜安慮即格物，王畿等人的說法是以格物為知止，即以定靜安慮為格物，明顯與《大學》不符。<sup>92</sup>王畿則反覆強調「欲致其知，在於格物」，「格物」是《大學》實下手處，所以說「致知在格物」，如果說「格物無工夫」，則《大學》為「贅詞」，師門為「勦說」。<sup>93</sup>鄒守益也以為聶豹以「格物無所用其功」，是「矯枉過直」與陽明「致知在格物」五字，終有未瑩。<sup>94</sup>也就是聶豹的說法，不只與《大學》不合，更是不合師門宗旨。

聶豹主張格物在致知，格物無工夫，是為對治王畿等人以致知在格物，有逐外、義襲之嫌，他批評格物以致其知，是「義襲科臼」、是「電光波影」、「與物輪迴」，無有「端拱清穆」之時。<sup>95</sup>又是與意念「相為倚伏陰流」，是「密陷於義襲助長之病」，<sup>96</sup>又是「舍心逐物」、「只做得個義襲」，<sup>97</sup>便是「義外」。<sup>98</sup>王畿等人當然能了解聶豹的苦心，王畿說：

公見吾人為格致之學者，認知識為良知，不能入微。致其自然之覺，終日在應迹上執泥有象，安排湊泊，以求其是當。故苦口拈出虛寂話頭，以救學者之弊，固非欲求異於師門也。然因此遂斬然謂格物無工夫，雖以不肖隨在致此良知，周乎物而不過之說，亦以為全屬人為，終日與物作對，牽己而從之，恐亦不免於懲羹吹虀之過耳。<sup>99</sup>

不過他還是反覆強調格物非義襲，而是在心上的功夫。歐陽德認為「知以事為

<sup>90</sup> 聶豹，〈答歐陽南野三〉，頁 390—396。

<sup>91</sup> 聶豹，〈答亢子益問學〉，《雙江聶先生文集》卷八，頁 399—402。

<sup>92</sup> 聶豹，〈答陳明水〉，《雙江聶先生文集》卷十一，頁 486—487。

<sup>93</sup> 王畿，〈致知議辨〉，頁 411—436。

<sup>94</sup> 鄒守益，〈簡復聶雙江〉，《東廓鄒先生文集》卷六，頁 71—72。

<sup>95</sup> 聶豹，〈答陳明水〉，頁 486—487。

<sup>96</sup> 聶豹，〈括言〉，頁 548—550。

<sup>97</sup> 聶豹，〈答汪周潭二〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁 430—431。

<sup>98</sup> 聶豹，〈答徐少初〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁 434。

<sup>99</sup> 王畿，〈致知議辨〉，頁 411—436。

體」、「事以知爲則」，事不能循其知，則知不能極其至。所以致知要在格物，格物以致其知。而只知格物而不知致知者，是「揣摩義襲」，只知致知卻不知有格物者，則近於「圓覺真空」。所以他說的格物致知之學，既非揣摩，也不墮於空虛。<sup>100</sup>他們反而批評聶豹致虛守寂、格物無工夫的「歸寂說」是「絕物」、<sup>101</sup>是「著空」。<sup>102</sup>因此雙方皆將格物與不格物視爲「儒佛之辨」。<sup>103</sup>王畿認爲聶豹歸寂說與「生生之機」不同，入於禪定，而格物無工夫，又與佛學「養覺而畜於用」相同。<sup>104</sup>聶豹則以爲他的致知是「充滿吾心虛靈本體之量」，使之「寂然不動」，這是儒與釋相同的地方，但釋氏以事物之感應爲幻妄，一切斷除而絕滅之，與他的說法「毫釐千里」，他的格物是「感而遂通天下之故」、即是「明明德於天下」、即是「以天地萬物爲一體」。<sup>105</sup>因此格物與不格物，是「歸寂說」與釋氏的最大差別。

由以上的討論，我們可發現雙方爭論的焦點，主要在工夫論上，以及由此引發的對良知本體理解的差異。聶豹著眼於「見在良知」，會以知覺等同良知，而無工夫可作的弊端，因此他主張要先立「體」，即致知、歸寂、致未發之中、在「體立而用自生的」原則下，自然能得已發之和，自然能感而遂通天下，自然能物格。所以對他而言，未發已發、寂感、致知格物，是有先後、本末、因果、體用、工夫效驗的區別，而且他是重本輕末、立體達用。對王畿等人來說這些概念都是二而一，一而二者，在「體用一源」的情況下，良知無分於已發未發，未發中有已發，已發中有未發；無分於寂感，寂在感中，感在寂中，「即體而言，用在體；即用而言，體在用」。這樣的差異，可歸諸於雙方「體用」的理解—思惟方式—不同。<sup>106</sup>雙方皆強調其說是「體用一源」，對聶豹而言，體用關係的思考是異質異層的，是靜態平列的，所以這些概念是一一對應分開的。王畿等人對體

<sup>100</sup> 歐陽德，〈寄聶雙江三〉，《歐陽南野先生文集》卷四，422—423。

<sup>101</sup> 王畿，〈答聶雙江〉，頁 575—577。

<sup>102</sup> 王畿，〈答羅念庵〉，頁 651—653。

<sup>103</sup> 聶豹言：「儒佛之辯甚微，格物與不格物，其千里謬處。」〈答王龍溪〉，頁 487—502。

<sup>104</sup> 王畿，〈致知議辨〉，頁 411—436。

<sup>105</sup> 聶豹，〈答歐陽南野三〉，頁 390—396。

<sup>106</sup> 林月惠認爲「體用一源」作爲宋明儒學的一思惟型範（Pattern）而言，只具形式意義，每個思想家（不論儒、釋、道），皆可因其哲學思想重點的不同，賦予「體用一源」不同的內容意義。〈聶雙江「歸寂說」之衡定——以王陽明思想爲理論判準的說明〉，頁 275—316。

用關係的思考則是同質同層的，是動態辯證的，<sup>107</sup>二者不可離析為二，更不是前後內外的關係。其間的差異，歐陽德有一比喻極為恰當。他認為陽明包括王畿等人的體用關係猶如「視能明，便自能察五色；聽能聰，便自能別五聲」，而聶豹卻將體用認定為工夫與效驗的因果關係，猶如：「能食便自能飽，能飲便自能醉」，因此「異乎體用一源者矣」！<sup>108</sup>

對於這次的辯論，我們將良知學視為一「文本」，從雙方對文本詮釋的差異來理解這次辯論。<sup>109</sup>文本的作者（陽明）這時已謝世，無法如王畿與錢德洪對四句教的爭議一般，尋求陽明的「證道」，所以必須尋求雙方可以共同認可的證據來說服對方：一是經典，二是自我體驗。在經典方面，雙方皆是陽明門人，陽明的著作，成為最基本的證據，而是否符合陽明思想也成為最基本的問題。除此之外，他們更訴諸於陽明之外的經典：《易傳》、《孟子》、《大學》、《中庸》以及周、程、朱子等人的著作。對於這些經典，雙方當然還是以自己的觀點來解釋，而無任何的交集。另外的證據是自我體驗，即道德踐履，它是儒學的基礎，也是陽明學所強調的，歸寂說是聶豹親身體驗而來的，<sup>110</sup>雖然王畿等人不同意，但對聶豹的說法亦不全然否定：

吾人今日受病，又未免倚傍道理分疏，不肯直下歸根承受。得此一番提掇，迺是對病之藥。不可因其話頭未相打併，并其宗旨而忽之也。況雙江公迺是觀體鍛鍊出來公案，所指寂然處，實有下落，自以為不屬見解。<sup>111</sup>

王畿將聶豹的看法一分為二，對其宗旨是肯定的，所反對的是他所提出的話頭。評判的標準即在「觀體鍛鍊」上，也就是道德踐履。由這一點來看，雙方的辯論還是在儒學的傳統下，並未超出儒學的範疇。另一方面這次辯論雖是陽明學內部關於工夫論的爭辯，但聶豹、羅洪先已有溢出陽明學的傾向。雖然聶豹仍自稱其思想符合陽明，但他們所找的論據已不單是陽明，而有周、程、朱子，因此他們的思想型態其實與周、程、朱子較接近，<sup>112</sup>這次的辯論實有朱學與王學對話的意

<sup>107</sup> 同上。

<sup>108</sup> 歐陽德，〈寄聶雙江三〉，422—423。

<sup>109</sup> 陳立勝曾以詮釋學的角度來解讀四句教的三次辯論，在此筆者亦採用他的方法來討論良知之辯。〈王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，《臺大歷史學報》29期（2002），頁1—27。

<sup>110</sup> 聶豹的「歸寂說」是在獄中真實體驗出來的。見黃宗羲，〈江右王門學案二〉，《明儒學案》卷十七，頁371—374。

<sup>111</sup> 王畿，〈答鄒東廓〉，《王龍溪全集》卷九，頁579—581。

<sup>112</sup> 古清美，〈羅念菴與陽明學〉、〈羅念菴的理學〉，《明代理學論文集》，（臺北：大安出版社，1990），

味。<sup>113</sup>

由這次辯論，我們可以發現游學的流動性帶來了思想的流動，使得思想也跨越了地域的界限，成為跨地域的思想議題，良知學即是如此。陽明學者對於良知的關注是普遍性的，<sup>114</sup>對其中某些問題的理解或許有個別差異，但就聶豹所提出的命題，我們可以明顯看到聶豹與羅洪先這兩個「私淑者」<sup>115</sup>屬於一方，王畿、錢德洪與江右學者：鄒守益、歐陽德、黃弘綱、陳九川屬於另一方，形成對壘。因此，這次辯論並沒有明顯的江右、江左的地域區別，相反的，大部分的陽明學者看法相當一致，反倒是聶豹與羅洪先成了陽明學中的「別子為宗」。<sup>116</sup>

游學的流動亦影響著個人的思想，也就是對成學的影響。在良知之辯上，羅洪先與聶豹的觀點雖是一致的，但後來兩人的思想其實是有某些差異，而這差異，除了個人經歷、體悟之外，亦歸功於羅洪先的三次游學。<sup>117</sup>另外，陳九川的觀點與王畿相同，亦是游學流動，思想對話的結果。一開始他的看法與聶豹相近：「大意亦與吾丈（即聶豹）之所論見略同，亦尋見許，謂有相發。」<sup>118</sup>後來入越，就正龍溪，「始自疑貳，數年體驗，乃覺此脉絡不容有毫髮之異。」<sup>119</sup>因此他特別提到：「微龍溪吾豈特同門而異戶哉，殆將從空華復結空果矣！」<sup>120</sup>由此可看

頁 141—207。林月惠，〈聶雙江「歸寂說」析論〉，《中國文學研究》第 3 輯（1989），頁 93—123。

<sup>113</sup> 岡田武彥認為聶豹、羅洪先的思想，代表著「新朱子學的胎動」。岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯，《王陽明與明末儒學》，（上海：上海古籍出版社，2000），頁 119。

<sup>114</sup> 在此我們要強調對良知的關注，是第一代弟子普遍性的現象，但二、三代弟子之後，由於學風轉移，關注的焦點亦有所變動。對良知看法的差異在第一代弟子中引起相當大的辯論，然而並未延續到第二代、第三代，而只有一些零星的討論。例如王時槐在三益軒講會曾評羅洪先「舉未發以究其弊」，是「頭上安頭」。另外他在寫給錢一本的信中亦討論到未發已發的問題：「此心常發矣，發而中節，則未發之體在是矣，若捨發而別求未發，恐無是理。」從這兩段話看來，他的觀點基本上較接近王畿等人。〈三益軒會語〉、〈答錢啓新邑侯八條〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷四、一，頁 256—257、170—171。

<sup>115</sup> 陳九川曾批評：「今宗先師良知之說者盛矣，然亦不免各以意見搭合其間。如獅泉諸兄論益玄奇，漸失宗旨，況諸私淑者耶！」私淑者即指聶豹、羅洪先二人。〈簡魏水洲〉，《明水陳先生文集》卷一，頁 21—22。

<sup>116</sup> 牟宗三在為宋明理學分系，評程頤、朱熹一系「自不是儒家之大宗，而是『別子為宗』也」。《心體與性體》，（臺北：正中書局，1996），頁 45。

<sup>117</sup> 關於羅洪先的游學與其成學歷程，詳見第六章。

<sup>118</sup> 陳九川，〈答聶雙江〉，《明水陳先生文集》卷一，頁 35—37。

<sup>119</sup> 陳九川，〈簡魏水洲〉，頁 21—22。

<sup>120</sup> 陳九川自敘成學歷程：「川自服先師致知之訓，中間凡三起意見，三易工夫，而莫得其宗。始從念慮上長善消惡，以為視別諸事為者要矣。久之復自謂淪注支流，輪迴善惡，復從無善無惡處

到游學的流動對他成學的影響。

## 第二節 四句教之辯

四句教的論辯共有三次，第一次是發生在嘉靖六年（1527），陽明征思恩、田州之前。由於錢德洪、王畿對四句教的意義，因各人理解之不同而產生相互的論難，後來就正陽明於越城天泉橋，這段經過稱為「天泉證道」。<sup>121</sup>第二次辯論，發生在萬曆二十年（1592）左右，距離「天泉證道」已有六十五年，而首次辯論的參與者也已謝世。第二次論辯的地點在南都金陵，在一次講會上，周汝登以「無善無惡」為講題，而引起許孚遠（1535—1604）的質疑：

南都舊有講學之會，萬曆二十年前後，名公畢集，會講尤盛。一日拈舉天泉証道一篇，相與闡發，而座上許敬菴公未之深肯。明日，公出九條，自命曰「九諦」，以示會中，先生為「九解」復之。天泉宗旨益明。<sup>122</sup>

由此，我們可以知道這次論辯發生的緣由，以及雙方的觀點。在金陵的這次講會中，周汝登、楊起元與許孚遠為主盟者。<sup>123</sup>周汝登與楊起元皆為陽明學者，<sup>124</sup>而

認取本性，以為不落念慮，直悟本體矣。既已復覺，其空倚見悟，未化渣滓，復就中恒致廓清之功，使善惡俱化，無一毫將迎意必之翳。若見全體炯然炳於幾先，千思百慮，皆從此出。即意無不誠，發無不中，才是無善無惡實功。從大本上致知，乃是知幾之學。自謂此是聖門絕四正派，應悟入先師致知宗旨矣。」〈答聶雙江〉，頁 35—37。

<sup>121</sup> 〈年譜三〉，《王陽明全集》卷三十五，頁 1306—1307。

<sup>122</sup> 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷一，頁 89—144。

<sup>123</sup> 黃宗羲，〈甘泉學案五〉，《明儒學案》卷四十一，頁 976。

<sup>124</sup> 周汝登與楊起元《明儒學案》列為泰州學派。楊起元是羅汝芳的學生，羅汝芳將其所得「具足現成，生生不息大家當」交付楊起元，希望起元能守成而致盛。羅汝芳，《盱壇直詮》下卷，頁 178。將楊起元列於泰州學派毫無異議。而周汝登，黃宗羲言「供近溪像，節日必祭，事之終身」，故將之列入泰州學派。〈泰州學案五〉，《明儒學案》卷三十六，頁 854—856。不過以周汝登以及當時學者的看法，皆以周汝登繼承王畿之學，周汝登亦屢次稱王畿為「先師」，如〈越中會語〉，《東越證學錄》卷四，頁 317。而他的好友鄒元標更認為周汝登繼承王畿之學：「自王公沒後，紹興賴龍溪王子衍其傳，然海內疑信者過半。龍溪氏沒，予嘗以失傳為憂，乃天復挺生吾友嵎縣周子繼元，……周子蓋非特有功龍溪，實有功新建。」〈壽海門周公七十序〉，《願學集》卷四，頁 158—159。另外陶望齡亦曰：「越自龍溪先生既沒，微言將隕，賴海門丈復起而續之。」〈與蕭若拙廣文〉，《陶文簡公集》卷十三，頁 561。因此黃宗羲將周汝登列入泰州學派實有相當大的問題。另外，方祖猷認為黃宗羲「供近溪像」一段話應是屬於楊起元的，但後人在抄錄中誤移至周汝登傳中。方祖猷，《王畿評傳》，頁 426。關於周汝登的學派歸屬，可參考彭國翔，〈周



許孚遠是唐樞（1497—1574）的學生，是湛若水的再傳弟子。在這次講會中，周汝登講論天泉證道的「無善無惡」之說，引起許孚遠的反對，所以作〈九諦〉，非難無善無惡，而周汝登再根據〈九諦〉，作〈九解〉，申明無善無惡之旨。

四句教的第三次辯論是發生在萬曆二十六年（1598），距離四句教的首次辯論已有七十一年，與第二次辯論則只相距六年。這次辯論是發生在吳中惠泉，在一次的講會上，管志道主張三教合一，引起在場學者如顧憲成、高攀龍（1562—1626）等人的反駁。在顧憲成的《年譜》四十九歲記載：

八月會南浙諸同人講學於惠泉之上，作《質疑編》。

時太倉管東溟志道以絕學自居，一貫三教而實專宗佛氏。公與之反覆辨難，積累成帙。……於無善無惡四字，駁之甚力。<sup>125</sup>

這次的論辯，主張無善無惡論者為陽明學者管志道，另一邊的代表為東林學者顧憲成、高攀龍。他們論辯的焦點除了三教合一外，主要集中在四句教的首句「無善無惡心之體」，以及由此引申的儒釋之辨上。之後雙方再以書信往復辯論，一方主性善說，一方主無善無惡論，爭論不已。<sup>126</sup>

第二、三次的論辯與第一次論辯最大的不同在於「天泉證道」的論辯者皆是陽明學者，而且四句教的提出者陽明亦在場，所以是陽明學者對四句教理解的爭議，其焦點主要是在工夫論上。而「南都講會」與「惠泉講會」之辯是陽明學者與其他學派學者之間對四句教的辯論。他們爭論的焦點已轉移至首句「無善無惡心之體」，以及由此而衍申的工夫論，甚至儒釋之辨上。因此我們可以將這三次辯論分為二部分，一是工夫論之辯，二是本體論之辯。以下就分這兩部分來討論。

## 一、工夫論之辯

「天泉證道」的經過主要記載在《傳習錄下》、陽明〈年譜三〉五十六歲條

海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討》，《清華學報》31卷3期（2002），頁339—373。

<sup>125</sup> 《顧端文公年譜》卷三，收於《顧端文公遺書》，《四庫全書存目叢書》子部第14冊，（臺南：莊嚴出版社，1995），頁523。

<sup>126</sup> 在「惠泉講會」上，顧憲成首先質疑管志道的看法，寫了一封信給管志道，即〈與管東溟書〉，管志道閱後回覆了一封信給顧憲成，即〈答顧選部涇陽丈暨求正贖質疑二十二款〉。後來，萬曆二十七年（1599），顧憲成看到管志道的《問辨贖》，又寫了一封信給他，即〈再與管東溟書〉。管志道後來又根據這封信寫了一封信給顧憲成，即〈續答顧涇陽丈書并質疑續編一十八款〉。

下及王畿文集〈天泉證道紀〉。<sup>127</sup>《傳習錄》及《年譜》由錢德洪所編，對於王畿的觀點記載較簡略，而王畿所撰寫的〈天泉證道紀〉，則對其觀點記錄詳細。<sup>128</sup>首先王畿與錢德洪論「為學宗旨」，由王畿提出陽明平日的教法——四句教：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。<sup>129</sup>他認為四句教「恐未是究竟話頭」，<sup>130</sup>而提出自己的看法，因而引發了這次辯論。

對於四句教的理解，王畿主張由心體悟入，而呈顯心、意、知、物一體皆無的無善無惡之境：

體用顯微，只是一機，心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物矣。<sup>131</sup>

就心、意、知、物四者的體用關係而言：心為體，知是分判善惡的標準，亦是體，意為心之所發，意所在之對象為物，所以意、物是用。就經驗而言，體是看不見的，而用則是在現象、經驗界顯現。所以在「體用顯微，只是一機」的情況下，體是無善無惡的，用亦是無善無惡的。他接著認為：「無心之心」則「藏密」，「無意之意」則「應圓」，「無知之知」則「體寂」，「無物之物」則「用神」<sup>132</sup>。所謂「無心之心」、「無意之意」、「無知之知」、「無物之物」，是指不執著於心之心，不執著於意之意，不執著於知之知，不執著於物之物，則自能「藏密」、「應圓」、

<sup>127</sup> 除《傳習錄下》、〈年譜三〉、〈天泉證道紀〉三處載有「天泉證道」的經過外，尚有王畿為錢德洪所寫的行狀（〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉，《王龍溪全集》卷二十，頁1373—1397），以及鄒守益文集的〈青原贈處〉（《東廓鄒先生文集》卷二，頁621—622。）等。行狀的記載較簡略，並與〈天泉證道紀〉相近，而〈青原贈處〉雖在記載上不同於其他資料，黃宗羲更因此而斷定：「今觀先生所記，而四有之論，仍是以至善無惡為心，即四有四句亦是緒山之言，非陽明立以為教法也。」〈江右王門學案一〉，《明儒學案》卷十六，頁333—335。劉宗周（1578—1645）、黃宗羲師生對四句教多有批評，甚至認為四句教並非陽明所提出的。關於天泉證道的虛實，學者已做過許多考辨，不再贅述。鄒守益並非天泉證道的參與者，所以本文以參與者的紀錄為主。

<sup>128</sup> 曾陽晴認為天泉證道是以對談方式來進行，能達到雙向呈現的目的，但由於記錄者的不同，對於資料的取捨、刪削，以致形成「單向談話的陷阱」。《無善無惡的理想道德主義》，（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1992），頁113。不過本節主要在呈現爭辯的焦點，可以忽略這樣的缺點，不予深入探究。因此王畿的觀點，當以〈天泉證道紀〉為主，而錢德洪的觀點，則以《傳習錄下》及〈年譜三〉為主。至於陽明的衡定，雖然三條資料的記錄有一定的差異，尤其是對雙方觀點的評價，但陽明的基本立場並無差別。因此陽明的衡定部分，我們以《傳習錄下》為主。

<sup>129</sup> 〈年譜三〉，頁1306—1307。

<sup>130</sup> 《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，頁117—118。

<sup>131</sup> 王畿，〈天泉證道紀〉，《王龍溪全集》卷一，頁89—93。

<sup>132</sup> 同上。

「體寂」、「用神」。王畿在此說「無…之…」，並不是要否定掉心、意、知、物四者之存在，而是指在發用流行上的不執著於自己本身。<sup>133</sup>因此所謂「四無」之「無」，我們可以說即是「不執著」的意思。

至於「無善無惡」之義為何？王畿認為天命之性，是「粹然至善」：「無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也」，<sup>134</sup>也就是心體是至善的，不能以善惡對待之義來描述，所以「無善無惡」之善、惡，是指「善與惡相對待」之善、惡。換言之，「無善無惡」又是「至善」，因為「至善」者，是「心之本體」。<sup>135</sup>而惡是從何而來？王畿認為「意動於物」、「著於有」則「有善有惡」。<sup>136</sup>也就是意之動受到本體以外，如軀殼、外物的干擾而陷入善惡對待之中。所以他又反過來說，「意是心之所發」，如果意是「有善有惡」，則知與物「一齊皆有」，心亦不可謂之無善無惡。<sup>137</sup>這即是四有的說法。因此若說心體是無善無惡的，意、知、物則一體皆無，才能符合「體用顯微，只是一機」的原則。

錢德洪則肯定四句教首句：「心體是天命之性，原是無善無惡的。」<sup>138</sup>而他所體認的「無善無惡」，如何解釋？他說：

人之心體一也，指名曰善可也，曰至善無惡亦可也，曰無善無惡亦可也。曰善、曰至善，人皆信而無疑矣，又為無善無惡之說者，何也？至善之體，惡固非其所有，善亦不得而有也。<sup>139</sup>

心體是超越經驗界的善惡對待，不能用善惡等名稱來限定。因此心體可以說是「無善無惡」的「至善」心體。至於惡的來源，錢德洪認為：「人有習心，意念上見有善惡在。」<sup>140</sup>即是四句教第二句：「有善有惡意之動」。也就是心體是無善無惡的，是超越的主體，依照理論而言，是不會隨著外在事物的流動而流於有善有惡。然而在現實中，在與外物的交感過程中，心發動之意，就不會順著心體而無善無

<sup>133</sup> 牟宗三認為：「此所謂『無』乃是工夫上作用地無執無著無相之無。」見《從陸象山到劉戡山》，頁 271。

<sup>134</sup> 王畿，〈天泉證道紀〉，頁 89—93。

<sup>135</sup> 王畿，〈與陽和張子問答〉，頁 388—401。

<sup>136</sup> 王畿，〈天泉證道紀〉，頁 89—93。

<sup>137</sup> 同上。

<sup>138</sup> 《傳習錄下》，頁 117—118。

<sup>139</sup> 錢德洪，〈復楊斛山〉。收於黃宗羲，〈浙中王門學案一〉，頁 236。

<sup>140</sup> 《傳習錄下》，頁 117—118。

惡，而歧出於心體，流於有善有惡，因此，連帶的「覺心體上見有善惡在」。<sup>141</sup>然而只是心體之發動有善有惡，對於本體而言，仍舊是無善無惡的，它的衡鑑功能仍在，才能做為善去惡的工夫。

錢德洪主張人受外物習染，使意歧出於心體，而成為有善有惡，所以要做為善去惡的工夫，以回復心體的無善無惡：

格致誠正，修此正是復那性體工夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。<sup>142</sup>

與王畿不同的是他強調工夫的重要性：「為善去惡，正是復那本體功夫」。<sup>143</sup>我們可以這樣說，「無善無惡心之體」只是工夫修養和成聖可能的根據，是道德實踐的超越依據，所以錢德洪的重點仍在為善去惡的工夫。

兩人對於四句教的看法，有相同，也有相異的地方。相同的是兩人皆肯定四句教為陽明教人為學的宗旨。再者兩人皆明白肯定四句教首句「無善無惡心之體」。他們認為無善無惡心之體是「究竟」的境界，王畿當下呈顯一體化無的無善無惡境，錢德洪則透過道德修養的過程。而且兩人對「無善無惡」的解釋是相同的：無善無惡即是至善。心體是絕對的本體，不能用經驗界相對待的善惡意義來稱呼它，所以是至善的；心體是超越的絕對本體，在順應萬事萬物中，過而不滯，因此是無善無惡的。

王畿、錢德洪對於四句教理解的相異處，首先在王畿認為四句教只是陽明因時立教的「權法」，而非「定本」，<sup>144</sup>因此另立「四無」論。錢德洪則謹守師門教法，而認為四句教是「定本」。<sup>145</sup>由權法、定本主張之異，就可看出兩人對四句教在陽明學說體系中定位問題之看法了。雖然王畿、錢德洪對四句教首句之解釋相同，然而亦由此而形成四無、四有之別。王畿由無善無惡心之體悟入，而當下呈顯心、意、知、物四者皆無的四無之境。錢德洪雖肯定無善無惡心之體，卻認為人受外物影響，而意之動為有善有惡，因此維持四句教的下面三句。由此看來，此間之焦點在於兩人對「意」的解釋不同。王畿所著眼的是順心體流行之「超越意義的意」，錢德洪著眼的是歧出於心體之外的「現實意義的意」。由於兩人所體認的「意」有不同的善惡屬性，因此對應下來的工夫論亦是不同的。王畿注重心、

<sup>141</sup> 〈年譜三〉，頁 1306—1307。

<sup>142</sup> 《傳習錄下》，頁 117—118。

<sup>143</sup> 〈年譜三〉，頁 1306—1307。

<sup>144</sup> 王畿曰：「夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。」〈天泉證道紀〉，頁 89—93。

<sup>145</sup> 錢德洪曰：「此是師門教人定本，一毫不可更易。」同上。

意、知、物四者的當下呈顯，所以悟本體即是工夫，工夫即在頓悟本體上。錢德洪則強調意的有善有惡，因此就有對治的對象，而在意上做誠意工夫，意之所在為物，所以誠意要在為善去惡的格物上做。

王畿、錢德洪對於陽明四句教的不同看法，在雙方各持己見，爭論不已時，後來他們就正於陽明。根據〈天泉證道紀〉的記載，他們就正於陽明有一層深意：

錢子謂曰：「吾二人所見不同，何以同人？盍相與就正夫子。」<sup>146</sup>

王畿與錢德洪是陽明的兩大弟子，來學的人，陽明先令他們教授學說大旨，然後再受教於陽明，門人稱他們為「教授師」，<sup>147</sup>由此可見兩人在王門的重要地位。兩人以宣揚師說為己任，對師說的理解不同，如何接受來學。於是，當晚在天泉橋上與陽明討論，陽明一聽到兩人的問題後，立即表示：

我今將行，正要你們來講破此意。<sup>148</sup>

正要二君有此一問！我今將行，朋友中更無有論證及此者，……。<sup>149</sup>

無論是「正要你們來講破此意」或「正要二君有此一問」，皆有「大哉問也」的欣喜之情。接著，陽明肯定王畿四無為「上根人立教」、錢德洪四有為「中根以下人立教」，<sup>150</sup>並要二人「相資為用」，不要「各執一邊」。<sup>151</sup>須要「相取為益」：「汝中須用德洪功夫」「德洪須透汝中本體」。<sup>152</sup>陽明肯定兩人的為學所得：王畿所悟之本體，錢德洪所為之工夫。要二人相資，也表示了兩者的不足。

陽明在肯定四無、四有為教法，並要二人相取相資後，將兩者總結為四句教是「徹上徹下」工夫。《傳習錄下》記載：

已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物，只依我這話頭隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透。此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養

<sup>146</sup> 同上。

<sup>147</sup> 黃宗羲，〈浙中王門學案一〉，頁 236。

<sup>148</sup> 《傳習錄下》，頁 117—118。

<sup>149</sup> 〈年譜三〉，頁 1306—1307。

<sup>150</sup> 王畿，〈天泉證道紀〉，頁 89—93。

<sup>151</sup> 《傳習錄下》，頁 117—118。

<sup>152</sup> 〈年譜三〉，頁 1306—1307。

成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。<sup>153</sup>

陽明雖然肯定四無為接上根人教法，四有為接中根以下人之教法，然認為各有偏失，不是究竟意義，因此他以四句教為徹上徹下之學。所謂徹上徹下，即通接上根之人與中根以下之人，即包括四無、四有之教。所以陽明所說的四句教是有「四無」論——本體完全呈顯的無善無惡之境，以及為善去惡以使本體朗現的「四有」論。<sup>154</sup>

陽明從教法及王畿、錢德洪為學所得的層面上肯定四無與四有，並總結為四句教，表達了四句教做為定本的看法，也就是說四句教包括「四無」的本體化境與「四有」的為善去惡的道德修養論。從另一方面講，無論是四無或四有，皆符合陽明思想。在陽明的衡定後，王畿與錢德洪不但「俱有省」，<sup>155</sup>而且「海內相傳天泉證悟之論，道脈始歸于一」。<sup>156</sup>

## 二、本體論之辯

天泉證道後，王畿基本上是謹守師說四無論不可輕易示人，<sup>157</sup>真正以四無論為教法，並大力提倡的是周汝登。<sup>158</sup>在「南都講會」上，他因闡發「天泉證道」無善無惡之旨，而與許孚遠產生了辯論。周汝登基本上是贊成四句教的，尤其偏向王畿的四無論。在鄒元標為《東越證學錄》所寫的〈序〉中云：

天津證道初語，如花欲吐，尚含其萼。後龍谿氏稍稍拈出，聞者多不開悟，周子復揚其波，……龍谿見地，非不了義者所能究竟，繼元後龍谿而出者也，雙目炯炯，橫衝直撞，所至能令人膽落心驚，亦能使人神怡

<sup>153</sup> 《傳習錄下》，頁 117—118。

<sup>154</sup> 陳來說：「既然陽明申明『四無』『四有』都有局限性，又說四句教是『徹上徹下』工夫，可見陽明的主張既不是『四無』，也不是『四有』。有的學者把陽明的思想及四句教也稱為『四有』說，這顯然是不正確的。」見《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁 200。

<sup>155</sup> 《傳習錄下》，頁 117—118。

<sup>156</sup> 王畿，〈天泉證道紀〉，頁 89—93。

<sup>157</sup> 考察王畿的文集，他對於天泉證道的回顧與評價，只有〈答程方峰〉一書，而且其觀點已不像天泉證道那樣偏於四無。因此我們可以斷定王畿並未以四無為教法，基本上是謹守師說的。彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 231—233。

<sup>158</sup> 岡田武彥認為「四無」能在晚明廣為流傳，「實際上是多虧了海門之力」。《王陽明與明末儒學》，頁 189。

情曠。東越之學從今益顯益光者，非繼元氏乎！<sup>159</sup>

鄒元標認為周汝登獨能領悟王畿的四無宗旨，徹悟心、意、知、物一體化無的究竟境界。他也認為周汝登的學術性格偏向王畿，有當下承當、自信本心的特性。周汝登倡導無善無惡之說，於是與許孚遠產生了有關四句教的論辯。

許孚遠的觀點主要集中在反駁四句教首句「無善無惡心之體」上。他認為心體是至善、純然無雜的，是聖門相傳之旨：

人心如太虛，元無一物可著而實有，所以為天下之大本者在。故聖人名之曰中、曰極、曰善、曰誠，以至曰仁、曰義、曰禮、曰智、曰信，皆此物也。善也者，中正純粹而無疵之名，不雜氣質，不落知見，所謂人心之同然者也，故聖賢欲其止之。而今日無善，則將以何者為天下之大本？其為物不貳，則其生物不測，天地且不能無主，而況於人乎？<sup>160</sup>

在本體論上，他認為本體實有而賦與至善的意義。另外，他又舉天地間的事物：「天地有貞觀，日月有貞明，星辰有常度，嶽峙川流有常體，人有真心，物有正理，家有孝子，國有忠臣」來證明善是絕對存在的。因此聖人教人「為善而去惡」，治天下必「賞善而罰惡」。天之道亦「福善而禍淫」、「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」。而今說「無善無惡」，則人將「安所趨舍」？<sup>161</sup>也就是為善去惡、賞善罰惡使人的行為有所歸向，有所標準。反之，如果無善無惡，那麼人們就沒有可循的路向，可依之行事的標準，他以此來反對無善無惡之說。

天命之性是粹然至善的，然因受物欲的蒙蔽，而使人流於惡，因此許孚遠強調為善去惡的積累工夫。他認為「人性本善」，因「蔽於氣質」、「陷於物欲」而後有不善。聖人多方設教，只是使人「反其性之初」。他又將為善去惡與《大學》的格致誠正工夫結合在一起：「祛蔽為明」、「歸根為止」、「心無邪為正」、「意無偽為誠」、「知不迷為致」、「物不障為格」，這些都是明至善之體的工夫。<sup>162</sup>他批評四無論，心、意、知、物皆無善無惡，則使「格致誠正功夫」，俱無下手處。那麼「大學之教」，則專為「中人以下者設」，而近世學者，皆是「上智之資」，能「不待學而能者」？<sup>163</sup>換句話說，他認為以四無論為教法有局限性，並有輕忽

<sup>159</sup> 鄒元標，〈東越證學序〉，《願學集》卷四，頁126—127。

<sup>160</sup> 許孚遠，〈諦三〉。周汝登，〈南都會語〉，頁89—144。

<sup>161</sup> 許孚遠，〈諦二〉。周汝登，〈南都會語〉，頁89—144。

<sup>162</sup> 許孚遠，〈諦四〉。周汝登，〈南都會語〉，頁89—144。

<sup>163</sup> 同上。

工夫的傾向。

另外，許孚遠又從世道的觀點，認為無善無惡之說有害世道，他說：

古之聖賢，秉持世教，提撕人心，全這些子秉彝之良在。故曰：「民之所好好之，民之所惡惡之。」「斯民也，三代之所以直道而行也。」惟有此秉彝之良，不可殘滅。故雖昏愚而可喻，雖彊暴而可馴，移風易俗，反薄返淳，其操柄端在於此。柰何以為無善無惡，舉所謂秉彝者而抹殺之？是說唱和流傳，恐有病於世道非細。<sup>164</sup>

《詩經》：「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德」，<sup>165</sup>在他看來即是性善。而《大學》所說的「民之所好好之，民之所惡惡之」，<sup>166</sup>好之惡之亦是性善，是天賦的常性。這即是「秉彝之良」。倡導無善無惡者，將秉彝之良一概抹殺，對世道將有害而無利。不過，在〈諦七〉中，他也了解《尚書》所說的；「有其善，喪厥善」，<sup>167</sup>是說不能有意為善，如果有意為善，則「善亦粗」。但是他主張雖然不能有意為善，然而「天下之善」，「種種固在」，所以說「吉（按疑為「古」字）人為善，常惟日不足」，相反的，為善是必要的。因此不能說無善，或說無善可為。<sup>168</sup>他還是反對無善之說，並強調為善的重要性。

周汝登亦以「太虛」來說明心性本體：

說心如太虛，說無一物可著，說不雜氣質，不落知見，已是斯旨矣，而卒不放捨一善字，則又不虛矣，又著一物矣，又雜氣質，又落知見矣，豈不悖乎！太虛之心，無一物可著者正是天下之大本，而更曰實有，所以為天下之大本者在，而命之曰中，則是中與太虛之心二也。太虛之心，與未發之中，果可二乎？如此言中，則曰極、曰善、曰誠，以至曰仁、曰義、曰禮、曰智、曰信等，皆以為更有一物，而不與太虛同體，無惑乎？無善無惡之旨不相入，以此言天地，是為物而貳，失其主矣。<sup>169</sup>

<sup>164</sup> 許孚遠，〈諦五〉。周汝登，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>165</sup> 《詩經·大雅·蕩之什·烝民》，《毛詩正義》，（臺北：藝文印書館，1997，《十三經注疏》本），頁 674。

<sup>166</sup> 《大學》云：「詩云：『樂只君子，民之父母』，民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。」《禮記正義》，頁 987。

<sup>167</sup> 《尚書·說命中》曰：「有其善，喪厥善；矜其能，喪厥功。」《尚書正義》，（臺北：藝文印書館，1997，《十三經注疏》本），頁 141。

<sup>168</sup> 許孚遠，〈諦七〉。周汝登，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>169</sup> 周汝登，〈解三〉，〈南都會語〉，頁 89—144。



心體如同太虛，空無一物，不雜於氣質、知見，所以心體亦不能以名言擬議，說善說惡皆已陷入經驗界的對待之中，而非超越的本體。因此說中、說極、說善等等，無非是要說明心體的不可形容，才有那麼多名稱，而這些名稱又指涉同一心體，所以可以說心體是無善無惡的，並以無善無惡來總括這些說法。因此，他所謂的「無善無惡」即是「善惡對待之善」，又因「不可名言擬議」，所以以「至善」稱之。<sup>170</sup>換句話說心體是絕對之善，與經驗界善惡對待之善不同，因此心體是超越善惡對待的至善。

從工夫論來看，周汝登認為無善無惡的意義即是《尚書》所說的「有善喪善」，是不可執善為有，行善而無意為善，一切只如心體的呈顯發動，如果執著於善，即是私意，不執著善正是無善無惡之義。他說「種種善在天下，不可也」，意指不執意為善，若執意為善，此善亦非善，並非忽略種種善在天下的事實。<sup>171</sup>因此他所強調的就是為善工夫的「無執無著」：「無作好無作惡之心」，是天賦本性，是「直道而行」。如果「著善著惡便作好作惡」，非直也。而移風易俗：「喻昏愚」、「馴彊暴」，要「以善養人」，而不是「以善服人」。以善養人就是使人回復秉彝之良，使心體能自然呈顯，是「無善之善」。而以善服人，則是認為人有昏愚強暴，而拿一個「善」去馴之、喻之、教之，這樣人必不服從。無善無惡即是以善養人，並非如許孚遠說的有害世道。相反的，以善服人，才有害於世道。<sup>172</sup>

另外，周汝登認為聖人對於「有惡而閉藏」、「學問不力之人」，只要教之「為善去惡」，使之行為有所趨向，即能免於為惡。而「學問用力」之「賢人君子」則「有善而執著」，「妄作善見」，而不知心體本來無善，落於善惡對待之中，而不能「誠意」、「正心」。所以說「惡能害心，善亦能害心」，故以此心推於「政與事」，想「用之成治」、「效止驩虞」、「以之撥亂」，是不可能的。<sup>173</sup>也就是陽明指出「無善無惡之體」，正是「去縛解粘」、「歸根識止」，是「不以善為善，而以無善為善」；是「不以去惡為究竟，而以無惡證本來」，然後才可以說「誠正實功」，而收「治平至效」。<sup>174</sup>如此說來，無善無惡非但不會有害世道，反而有移風易俗、康濟天下之效了。

<sup>170</sup> 周汝登，〈解一〉，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>171</sup> 周汝登，〈解七〉，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>172</sup> 周汝登，〈解五〉，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>173</sup> 同上。

<sup>174</sup> 同上。

周汝登主張「無善無惡」，並非說無善無惡則「躬行可略」，而是要在「躬行處識箇旨歸」。<sup>175</sup>所以說：

文成何嘗不教人修為？即無惡二字，亦足竭力一生，可嫌少乎？既無惡，而又無善，脩為無跡，斯真脩為也。夫以子文之忠，文子之清，以至原憲克伐怨慾之不行，豈非所謂竭力脩為者？而孔子皆不與其仁，則其所以敏求忘食，與夫復禮而存誠，洗心而藏密者，亦自可思，故知脩為自有真也。陽明使人學孔子之真學，疏略不情之疑，過矣！<sup>176</sup>

無善無惡即是修為無跡，不執著於善，不執著於工夫。修為無跡，乃是真修為，才是他所說的無善無惡之工夫義。所以他認為孔子克己復禮、洗心藏密的工夫中，自有真學，此真學即是陽明的「無善無惡」。他以此來反駁許孚遠說陽明以「無善無惡」來指點學者，工夫太過疏略，而忽略實際的道德修養。

在四句教與致良知的關係上，許孚遠認為陽明的致良知說，「與聖門不異」，而四句教的首句「無善無惡心之體」，他認為是指「未發廓然寂然者」的狀態，如果不仔細推敲《大學》「止至善」的意旨，是不會發現無善無惡與陽明平日言論有所矛盾。而後三句指點學者下手工夫則非常「平正切實」。<sup>177</sup>他在此是將四句教分為兩部分，對後三句是極力肯定，而對首句則認為與《大學》及陽明致良知教互有矛盾，他也試圖疏解首句：心在寂然不動時為無善無惡，不管是否符合陽明本意，其迴護之心是顯而易見的。他將批評的焦點對準四句教的首句，以及由首句引申出心、意、知、物一體化為無善無惡的四無論上。他說：

龍溪王子所著天泉橋會語，以四無四有之說，判為兩種法門，當時緒山錢子已自不服。易不云乎：「神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」神明默成，盡不在言語授受之際而已。顏子之終日如愚，曾子之真積力久，此其氣象可以想見，而柰何以玄言妙語，便謂可接上根之人？其中根以下之人，又別有一等說話，故使之扞格而不通也。且云：「汝中所見是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言，今已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？」嗟乎！信斯言也，文成發孔子之所未發，而龍溪子在顏子、明道之上矣。其後四無之說，龍溪子譚不離口，而聰明之

<sup>175</sup> 周汝登，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>176</sup> 周汝登，〈解六〉，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>177</sup> 許孚遠，〈諦八〉。周汝登，〈南都會語〉，頁 89—144。

士，亦人人能言之。然而聞道者竟不知為誰氏！竊恐天泉會語畫蛇添足，非以尊文成，反以病文成。吾儕未可以是以為極則也。<sup>178</sup>

他從兩點來批評王畿：一是以四無、四有分判為上根之人以及中根以下之人的教法，二是四無是傳心秘藏，顏子、明道所不敢承當。他認為王畿之說畫蛇添足，反而使人以之來責難陽明。由這段話，我們可以看到許孚遠似乎認定天泉證道所說的上根之人、中根以下之人以及傳心秘藏等話是王畿「所著」，而把陽明排除在外，其尊陽明、迴護陽明之心益發可見。這段話也大有「嗚呼！天泉證道，龍谿之累陽明多矣」之嘆。<sup>179</sup>因此他才會說四無論「恐其非文成之正傳也」。<sup>180</sup>

許孚遠懷疑無善無惡與陽明平日的致良知學說互相矛盾，並且懷疑四無非陽明正傳，周汝登則主張無善無惡與致良知不矛盾。他認為良知即是「不慮」，不慮即是無善的意思，「有善則慮而不良」，已非本然不慮之良知，所以無善無惡即是不慮的良知。再者「無善無惡心之體」，不僅指「未發廓然寂然」的狀態，亦是指「已發」的狀態，未發是「廓然寂然」，已發亦只是「廓然寂然」，未發已發兩者「不二」。心、意、知、物亦如已發、未發，「難以分析」：良知即是心之本體，是無善無惡的，意為心之所發，物是意之所在，因此心、意、知、物一體化為無善無惡，也就是說四無是四句教的推進一層。他反過來批評許孚遠不明瞭無善無惡是無善惡對待之至善，而執言善，已起私意，是「以人作天，認欲為理」，如此則「背文成之旨」。<sup>181</sup>如此說來，無善無惡不僅與致良知教不相矛盾，四無論亦是陽明宗旨。

另外，許孚遠對王畿四無說所謂二等人之教以及顏子、明道不敢承當兩點多有批評，周汝登則辯護道：

人有中人以上，中人以下二等，所以語之亦殊。此兩種法門，發自孔子，非判自王子也。均一言語，而信則相接，疑則扞格，自信自疑，非有能使之者。蓋授受不在言語，亦不離言語，神明默成，正存乎其人，知所謂神而明，默而成，則知顏子之如愚，曾子之真積，自有入微之處。而

<sup>178</sup> 許孚遠，〈諦九〉。周汝登，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>179</sup> 黃宗羲，〈東林學案一〉，《明儒學案》卷五十八，頁 1376—1379。

<sup>180</sup> 許孚遠，〈諦八〉。周汝登，〈南都會語〉，頁 89—144。許孚遠對於陽明、四句教以及王畿四無論的態度，與劉宗周、黃宗羲師生是相同的。劉宗周曾受學於許孚遠（〈戢山學案〉，《明儒學案》卷六十二，頁 1508—1512），因此，他們對於四句教的看法，可說是一脈相承。關於劉宗周與黃宗羲對四句教的看法，可參考筆者的碩士論文《王陽明四句教之開展與衍化》第六章。

<sup>181</sup> 周汝登，〈解八〉，〈南都會語〉，頁 89—144。

云想見氣象，抑又遠矣。聞道與否，各宜責歸自己，未可疑人，兼以之疑教。至謂顏子、明道所不敢言等語，似覺過高，然要之論學話頭，未足深怪。孟子未必過於顏、閔，而公孫丑其所安，絕無遜讓，直曰：「姑舍是而學孔子。」曹交未足比於萬章輩，而孟子教以堯、舜，不言等待，直言誦言行是堯而已。然則有志此事，一時自信得及，誠不妨立論之高，承當之大也。<sup>182</sup>

他認為兩種教法之說並非自王畿開始，而「發自孔子」。<sup>183</sup>而世間本有不同根器的人，依據根器的不同予以不同的教法是必要的。至於〈天泉證道紀〉中說四無是傳心秘藏，顏子、明道所不敢承當，他認為論學須窮究本源，即使立論過高，亦不足為怪。四無之說是王畿當下體驗而得，其立論或許過高，但卻不妨礙理論本身的意義與價值。另外，他認為聖人立教，是「應病設方」，「初無實法」，「言有非真」，言「無」亦是不得已。因此不應該拘泥於言辭，應探究言辭背後之義理涵義，否則「何言非碍」。<sup>184</sup>這些話無非是要許孚遠默默體認以了解無善無惡背後之意義，而不要只從表面字義來推敲，亦有「止辯」之意在。而對於四有與四無，在〈解一〉中，他開宗明義的會通兩者：

維世範俗，以為善去惡為隄防，而盡性知天，必無善無惡為究竟。無善無惡，即為善去惡而無跡，而為善去惡，悟無善無惡而始真。教本相通不相悖，語可相濟難相非，此天泉證道之大較也。<sup>185</sup>

四無、四有是相通而不相矛盾的，即在做為善去惡的道德修養時，不執著於善惡，不執著於工夫，以返回無善無惡為究竟之境。

其實，就許孚遠與周汝登的觀點來說，性善與無善無惡並非冰炭水火，完全不相通。許孚遠主張心體是至善的，而他也承認無意為善之「無善」義。周汝登主張心體是超越善惡之對待，是不執著於善惡的，然而他也說心體是「至善」的。兩人的看法其實並不矛盾，是可以並行不悖的。無論說心體是至善的，或說心體是無善無惡的，皆是正確的，兩人「立言各有攸當，豈得以此病彼」。<sup>186</sup>然而兩人卻各執己見—許孚遠主性善，周汝登主無善無惡—來非難對方的觀點，爭論不

<sup>182</sup> 周汝登，〈解九〉，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>183</sup> 子曰：「中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也」。《論語·雍也》，《論語注疏》，頁 54。

<sup>184</sup> 周汝登，〈解九〉，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>185</sup> 周汝登，〈解一〉，〈南都會語〉，頁 89—144。

<sup>186</sup> 許孚遠，〈諦七〉。周汝登，〈南都會語〉，頁 89—144。

決。其間的關鍵，即在世道上。

許孚遠認為性善之說，使人有所趨向——向善而避惡，落實為善去惡的工夫，因此他批評無善無惡之說：「無善」即不為善，「無惡」亦不去惡，使人游走於善惡兩端之間，而有蕩越工夫之弊，有害於世道。同樣的，對於世道，周汝登的體驗亦是深刻的，然而他並不放棄四句教乃至四無論的主張。他將流弊歸罪於人病，而非法病。因此，他詳加解釋「無善無惡」的意義，從本體、工夫兩方面對「無善無惡心之體」作了比陽明、王畿更明確而直接的解釋，一方面反駁許孚遠的說法，為陽明、王畿辯護，一方面使人真實了解「無善無惡」的真諦。

四句教的第三次辯論發生在「惠泉講會」上。顧憲成力主「性善」論，其學說重心亦在「性善」論上，<sup>187</sup>《明儒學案》說：「先生深慮近世學者，樂趣便易，冒認自然，……而于陽明無善無惡一語，辨難不遺餘力，以為壞天下教法，自斯言始。」<sup>188</sup>通觀他的著作，亦是以反駁「無善無惡」論，立「性善」說為中心。他五十一歲時，作《證性編》，即專為此而作。<sup>189</sup>而且他後來與高攀龍、錢一本等人復東林書院，其會約有「四要」，第一要即在「知本」——知「性之本」在於「善」，<sup>190</sup>而力破無善無惡論。由此亦可見顧憲成等東林學者講學的重心。

管志道是泰州學派的王門學者，黃宗羲說他：「著書數十萬言，大抵鳩合儒釋，浩汗而不可方物。……按東溟所言，亦只是三教膚廓之論」。<sup>191</sup>他主張儒釋道三教合一。他的著作《問辨牘》、《續問辨牘》收錄論學的書信，其中大部分是他與當代學者論辯三教合一的問題。而《從先維俗議》更是專門討論三教合一的著作。<sup>192</sup>在「惠泉講會」上，他主張三教合一、無善無惡論，顧憲成與之反覆辯

<sup>187</sup> 顧憲成曰：「語本體只是性善二字，語工夫只是小心二字。」《小心齋劄記》，（臺北：廣文書局有限公司，1975），卷十八，頁437。

<sup>188</sup> 黃宗羲，〈東林學案一〉，頁1376—1379。

<sup>189</sup> 《年譜》在「二十八年庚子五十一歲作證性編」條下解釋：「編目存經一卷、原異一卷、質疑二卷、徵信一卷、或問一卷、罪言二卷。存經者存五經四書之言以明性善所自始也。原異者原告子、釋、老、莊、列之言以明性善之所自歧也。質疑即兩年中與管東溟辨難諸牘。罪言則俱關近時無善無惡之說。……徵信、或問二卷，失去或散見於劄記商語中，亦未能詳。」《顧端文公年譜》卷三，頁523。

<sup>190</sup> 顧憲成，《東林會約》，收於《顧端文公遺書》，頁361—364。

<sup>191</sup> 黃宗羲，〈泰州學案一〉，《明儒學案》卷三十二，頁708。

<sup>192</sup> 《從先維俗議》所附的《四庫全書總目》提要曰：「明管志道撰是書，多論往來交接之禮，其四五卷皆講學之語，理雜二氏，且明立三教主賓之說。」《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》

論，主題始終圍繞在無善無惡與三教的問題上。

在本體論上，兩人皆藉著周敦頤《太極圖說》「無極而太極」、「太極本無極」<sup>193</sup>說明宇宙本體為太極。首先，顧憲成認為宇宙的本體即是「太極」，是性之來源。而《尚書》言「惟皇上帝，降衷于下民」，<sup>194</sup>《詩經》言「天生烝民，有物有則」，即是從「陰陽五行」中指出其中的「主宰」，曰「衷」、曰「則」，即是指太極。「衷」是「渾然不偏」，「則」是「確然不易」，因此不能說是「無善無惡」、「有善有惡」或是「能為善亦能為惡」，而應是善的。<sup>195</sup>顧憲成又進一步認為「性，太極也」，在「人生而靜以上如是」，「感物而動以後如是」，縱使「陷溺悖亡亦如是」，「氣稟不得為之拘」、「情欲不得為之蔽」。並舉《尚書》說「帝衷」、《詩經》言「物則」，孔子說乾元、坤元，孟子說四端之心，論證「性善」。而他接著說明性論會有其他「異辭」是因為：有些人看到「人生而靜以上」，總是「冥冥漠漠」、「窈然莫窺」，似乎是無善無惡，因此認「無善無惡」為性。又有人看到「感物而動以後」，總是「紛紛紜紜」、「雜然莫定」，有善有惡，因此認定性是「有善有惡」的。<sup>196</sup>他認為這都是沒有認清性之本來面目，性之本來面目是：性體即使在幽邈之中，亦有天則，即使在紛紜勞擾之中，亦自有趨向。此天則，此趨向，即是善。

管志道認為：「性太極也，善惡陰陽也，謂性有善而無惡，則亦可謂太極有陽而無陰矣？」<sup>197</sup>以善惡配陰陽，以此批評顧憲成性善論。顧憲成則反駁這樣的說法。《易經》中說「陰陽」有兩種關係，一是互補，「兩相為用」，不容偏廢；一是互斥，「兩相貞勝」，不容並立。以前者言，陰陽是互補的關係，是一整體，即是「太極」，太極為善，陰陽整體亦是「有善無惡」的。以後者言，陰陽是互斥的關係，陽善，「所當扶」，而陰惡，「所當抑」，為善去惡，所以仍是「有善無惡」的。<sup>198</sup>顧憲成一方面論證在體用一源的情況下，從太極到陰陽，太極為善，陰陽整體亦是善的，另一方面論證在陰陽貞勝、相用的情況下，陰陽整體亦是善的，所以是有善無惡的。

子部第 88 冊，(臺南：莊嚴出版社，1997)，頁 540。

<sup>193</sup> 周敦頤，〈太極圖說〉，《周子全書》卷一，頁 4-17。

<sup>194</sup> 《尚書正義》，頁 112。

<sup>195</sup> 顧憲成，〈東林商語〉卷下，收於《顧端文公遺書》，頁 387。

<sup>196</sup> 顧憲成，〈再與管東溟書〉，《證性編》卷六，頁 467-481。

<sup>197</sup> 顧憲成，〈與管東溟書〉，《證性編》卷五，頁 449-467。

<sup>198</sup> 同上。

無善無惡論者常將無善解釋為「不著善」，顧憲成在為方學漸（1540—1615）《心學宗》所寫的〈序〉中，則以為：

夫善，心體也。在貌曰恭，在言曰從，在視曰明，在耳曰聰，在思曰睿，在父子曰親，在君臣曰義，在夫婦曰別，在長幼曰序，在朋友曰信，如之何其無之也？則曰：「吾所謂無非斷滅也，不著于善云爾。」嘗試反而觀之，即心即善，原是一物，非惟無所容其著，亦何所容其不著也。且著不著，念頭上事耳，難以語心。即虞其著，去其著而可矣，善曷與焉而并去之也。<sup>199</sup>

顧憲成認為著不著只是在念頭上，不是在心體。善為心體，心與善，本是一物，不但不能說不著，而更要說著於心體。在此，他不僅將善視為心之屬性，更將善視為心體，將善提高為本體的地位。

管志道亦認為萬物的本體是太極，太極生陰陽，即為陰陽之統體，亦是人性的本原。他認為《周易》曰：「天地之大德曰生」，<sup>200</sup>又曰：「元者善之長」，<sup>201</sup>所以性是善的。又說「萬物資始」<sup>202</sup>、「萬物資生」，<sup>203</sup>即在萬物創生時，「善始而惡亦始」，「善生而惡亦生」。換句話說，太極「生陰生陽」，由陰陽而分出善惡。太極又是「乾元、坤元之總名」，所謂「繼之者善也」，因此是善的。「何以生出惡來」？因太極「一本而萬殊」，生萬物時，陰陽之善惡亦寓於萬物。因此說「萬殊」，是「對惡而稱善」；說「一本」，是因萬殊源於一本，一本「不與惡對」，為超越的至善。<sup>204</sup>由這裡，我們可以明白，他認為性源於太極，太極本身是一本，所以是至善的，而太極生萬殊，有陰有陽，就有善有惡，而太極的善是不與惡對的，因此也可以說是無善無惡，又是超越的至善。所以「太極之本體，必不囿於陰陽，而在陰陽未分之始矣」，同樣的，「吾性之真體，必不逐於善惡，而在善惡未分之始矣」。<sup>205</sup>也就是「言太極，必於陰陽未判之先；言真性，必於善惡未分

<sup>199</sup> 顧憲成，〈心學宗序〉，《涇臯藏稿》，《景印文淵閣四庫全書》第1292冊，（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷六，頁85—86。

<sup>200</sup> 《周易·繫辭下》，《周易正義》，頁166。

<sup>201</sup> 《周易正義》，頁12。

<sup>202</sup> 《周易正義》，頁10。

<sup>203</sup> 《周易正義》，頁18。

<sup>204</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，《問辨牘》，《四庫全書存目叢書》子部第87冊，（臺南：莊嚴出版社，1995），利集，頁724—779。

<sup>205</sup> 管志道，〈續答顧涇陽丈書并質疑續編一十八款〉，《續問辨牘》卷三，頁90—127。

之始」。<sup>206</sup>因此：

太極非性善之原乎？然而既曰無極，善亦何有？蓋陰陽未分，善惡兩無□□。至於五性感動而善惡始分，當其未感未動之先，渾是無善無惡之真體耳。<sup>207</sup>

他認為「性者，太極，太極萬善之母」，<sup>208</sup>太極即是至善，性亦是。在陰陽未分時，善惡皆無，在五性感動之後，才有善惡之分，所以在未感未動時，是無善無惡的。因此性是無善無惡亦是至善的。在此，管志道為無善無惡論找到本體論的根據。

管志道除了從太極的根源來說明性體的無善無惡義外，又以性體的「無著性」來論述。無善無惡即性體不著於善惡。他引老子的話為證：「有物混成，先天地生，不可得而名，強名曰道。」<sup>209</sup>道尚且強名，更何況是善與性，兩者亦為「強名」。聖人見「人物身中」，隱然「有個生生不息與天地同根者」，無以名之，而名為「性」。因此性體只是「一個光光淨淨無極之真」而已，是「著不得一善字」的，見性時，性字亦「著不得」。因此是無善。<sup>210</sup>他又以「無對」來解釋性體。他認為「對」分為有對、無對，本體是無對的，名義一定是有對的。例如「無極」之無，「無聲無臭」之無，以及「慎獨」之獨，「一善」之一，這是「其體無對」，而不是「其名義無對」。至於善與惡是屬於名義上的有對，言善，則「定與惡對」，而不能說「善在惡中」或「惡在善中」，只有「至善之善」是無對的。因至善之體即「中體」，中體無對，即是「一善」，即是「獨體」。性體無對，所以是至善的。他認為這是「論性家之第一義諦」。<sup>211</sup>所以善就有二義：有「以惡對善而稱善者」，這是「有對之善」，稱為「萬善」；又有「以過不及對中而稱至善者」，這是「無對之善」，稱為「一善」。他認為審此則「性善之旨了然」，「心體無善無惡之旨亦了然」。<sup>212</sup>也就是心體是無善無惡又是至善的。

在工夫論上，無善無惡論者總是說「為善去惡」正是要「復其無善無惡之體」，所以言心之體為無善無惡。顧憲成卻認為既曰：「無善無惡」，當其「為善去惡」，

<sup>206</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁 724—779。

<sup>207</sup> 同上。

<sup>208</sup> 同上。

<sup>209</sup> 《老子》第二十五章，頁 13b—15a。

<sup>210</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁 724—779。

<sup>211</sup> 管志道，〈續答顧涇陽丈書并質疑續編一十八款〉，頁 90—127。

<sup>212</sup> 管志道，〈答張儀部文石丈書〉，《續問辨牘》卷四，頁 142—175。



「善從何來」？既曰：「為善去惡」，當其「無善無惡」，「善從何往」？所以「善」本有而強之無是「截鶴」，「惡」本無而強之有是「續鳧」，性體是不得加以增損的。<sup>213</sup>因此為善去惡與無善無惡，兩者是互相矛盾的。他又指出王門諸子皆有重無善無惡心體，輕為善去惡工夫的傾向，並有以無善無惡掃為善去惡的觀點：

往聞陽明弟子稱有超悟者，莫如王龍谿。翁謂有超悟而又有篤行者，莫如王心齋。翁，心齋之門人。嘗問為善去惡功夫。心齋謂之曰：「見在心地有惡否？」曰：「何敢有惡。」心齋曰：「既無惡，更去何惡？」良久，乃謂之曰：「見在心地有善否？」曰：「不見有善。」心齋曰：「即此是善，更為何善？」是心齋以無善無惡掃卻為善去惡矣。龍谿謂錢緒山曰：「先生云：『無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。』恐未是究竟話頭，心、意、知、物只是一件，心既無善無惡，意、知、物亦無善無惡，若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」緒山曰：「若爾，即工夫亦不消說也。」是龍谿以無善無惡掃卻為善去惡矣。<sup>214</sup>

他指出王畿與王良皆有以無善無惡掃去為善去惡的傾向。王畿、王良是陽明的兩大弟子，其言如此，甚至連陽明亦有這樣的說法。他舉出在天泉證道中，陽明衡定錢德洪與王畿的看法：「四無」之說為「上根人立教」、「四有」之說為「中根以下人立教」，對王畿說四無是「傳心祕藏」、「顏子、明道所不敢承當」，而對錢德洪說：「有只是你自有，良知本體原來無有」。他認為這分明是肯定四無，而以「無善無惡掃卻為善去惡」。後來陽明又恐人養成「一箇虛寂」，而以四句教為「自初學至聖人究竟無盡」。縱然是「重重教戒」、「重重囑付」，但人情大抵是「欣上而厭下」，「樂易而苦難」，先「投之以所欣」而又「困之以所厭」，「畀之以所樂」而又「撻之以所苦」，「又誰肯聽」。所以說：「惟其執上一語，雖欲不忽下二語，而不可得。至于忽下二語，其上一語雖欲不弊，而不可得也。」<sup>215</sup>也就是說陽明先點出無善無惡的上乘之境，又重重囑咐為善去惡的中下根工夫。而工夫是繁難的，境界的認取則看似簡單，人則會取簡單而放棄困難，因此人必取境界而忽略工夫。所以言無善無惡心之體，必然會忽略為善去惡的工夫，而忽略為善去惡的

<sup>213</sup> 顧憲成，〈與管東溟書〉，頁 449—467。

<sup>214</sup> 顧憲成，〈再與管東溟書〉，頁 467—481。

<sup>215</sup> 同上。

工夫，只徒去認取無善無惡的境界，則只是懸空捕捉光景而已。所以顧憲成才會認為陽明也有以無善無惡掃去為善去惡的傾向。

顧憲成主張性善，反對無善無惡論，是因為無善無惡論對世道有非常大的負面影響，這樣的觀點充斥在他的著作中，我們只舉一二段話來說明。管志道曾說：「凡說之不正，而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附于君子之大道者也。」<sup>216</sup>顧憲成認為「無善無惡」四字是這段話最好的註解。見以為心之本體，原是無善無惡，則「合下便成一箇空」；見以為無善無惡，只是心之不著于有，「究竟且成一箇混」。空則「一切解脫」、「無復挂礙」，高明者則會「以仁義為桎梏，以禮法為土苴，以日用為緣塵，以操持為把捉，以隨事省察為逐境，以訟悔遷改為輪迴，以下學上達為落階級，以砥節勵行、獨立不懼，為意氣用事者矣」。混則「一切含糊」、「無復揀擇」，圓融者則會「以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以闐然媚世為萬物一體，以枉尋直尺為舍其身濟天下，以委曲遷就為無可無不可，以猖狂無忌為不好名，以臨難苟安為聖人無死地，以頑鈍無恥為不動心者矣」。由前者的說法，則「何善非惡」？由後者的說法，則「何惡非善」？所以說無善無惡「所占之地步甚高」、「所握之機緘甚活」，上之可以「附君子之大道」；下之可以「投小人之私心」。即使「孔、孟復作」，又奈之何！總之，「無善無惡」是「以學術殺天下萬世」！<sup>217</sup>因此他才會語重心長的說：「『埋藏君子，出脫小人』，此八字乃無善無惡四字膏肓之病也」。<sup>218</sup>

顧憲成極力批評無善無惡論對世道的負面影響，而他主張以朱學來導正王學：

以考亭為宗，其弊也拘；以姚江為宗，其弊也蕩。拘者有所不為，蕩者無所不為。拘者人情所厭，順而沒之為易；蕩者人情所便，逆而挽之為難。昔孔子論禮之弊而曰：「與其奢也寧儉。」然則論學之弊亦應曰：「與其蕩也寧拘」，此其所以遜朱子也。<sup>219</sup>

朱子之學，重在格物窮理，容易使人拘於外物的考索。陽明之學，重在開發本心，容易使人重本體而蕩越工夫。在朱、王之學各有弊端的情況下，要挽救時弊，他還是「與其蕩也寧拘」。因為要挽救拘束之弊較易，即使有弊病也仍然在規矩繩

<sup>216</sup> 顧憲成，《小心齋劄記》卷十八，頁421—422。

<sup>217</sup> 同上。

<sup>218</sup> 顧憲成，《還經錄》，頁493。

<sup>219</sup> 顧憲成，《小心齋劄記》卷三，頁62—63。

墨之內，而王學之弊如脫疆野馬，要收束則非常困難，所以他寧取朱學拘束之弊，而捨棄王學。我們從顧憲成的學說中，可以看到許多朱學的影子，<sup>220</sup>他是主張以朱學挽救王學之弊的。

管志道則認為無善無惡與為善去惡兩者不但不相矛盾，而且缺一不可。他以為：《太極圖說》言「太極本無極」、言「五性感動而善惡分」、言「聖人定之以中正仁義」，又言「君子修之吉」，即是說明性體是至實又至空的。所以「為善」，必至於「無善可為」而「善斯純」，「去惡」，必至於「無惡可去」而「惡斯淨」，而歸於「無極」。因此知「太極本無極」，則知「性善本無善」。而知聖人之「主靜立極」，正所以還於「無極」，則知君子之「為善去惡」，正所以還於「無善無惡」。<sup>221</sup>也就是做為善去惡的工夫，以返回本體無善無惡的境界，兩者是不相矛盾的。而且無善無惡正所以證為善去惡工夫，對世道有正面的影響：

亦當知今日之流弊，非必盡出于無善無惡一語，而此語亦有可以藥時病處。蓋小人固難於無惡，而君子亦嫌於有善。目見今之君子，崇聖學者有聖學，習禪學者有禪學，負氣節者有氣節，敦行誼者有行誼。書曰：「有其善喪厥善。」老子曰：「天下皆知善之為善，斯不善已。」安可謂此語非藥石哉！<sup>222</sup>

他認為晚明的流弊，未必是無善無惡所引起的，相反的無善無惡還能對治某些時弊。也就是當時的學者皆著於己之善，又以己善來非人之善，形成君子、小人之對立。而無善無惡之說，使人不著於善，能平息君子、小人之爭，亦有益於世道。至於要如何對治晚明的流弊，他認為重提陽明無善無惡四字救不得，即使如顧憲成所強調孟子性善二字亦救不得。<sup>223</sup>對治的方法只有在「以孔矩收二氏」。<sup>224</sup>

在無善無惡論與告子的關係上，顧憲成認為陽明以「無善無惡」為「心之體」，

<sup>220</sup> 顧憲成重提性體，又主程朱性即理之說。他曾言：「程子曰：『性即理也』。此語斷得十分直截分明，亙古亙今，顛撲不破，從上聖賢只是于此認得分曉。這箇理堯舜如此，塗人如此，乃至桀紂躑躅亦如此。若就氣上看，便千般百樣，萬萬不齊，如何說得是性？」見《還經錄》，頁486。《小心齋劄記》記載有人問他以「小心」名齋之意，他說：「小心是箇敬，聞之程子之言敬曰：『主一無適』，謝上蔡之言敬曰：『常惺惺法』，尹和靖之言敬曰：『其心收斂，不容一物』，似說得甚精。」他又說：「吾所言無非此二字。」《小心齋劄記》卷十二，頁315—318。由此可知小心即是程朱所說的「敬」。

<sup>221</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁724—779。

<sup>222</sup> 管志道，〈續答顧涇陽丈書并質疑續編一十八款〉，頁90—127。

<sup>223</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁724—779。

<sup>224</sup> 見下一節。

以「有善有惡」為「意之動」，將心與意「分做兩件看」，分明是「見一箇無善無不善的性在內」，「見一箇有善有惡的物在外」，與陽明批評告子「見一箇性在內，見一箇物在外，便于性有未透徹處」相同。然而陽明「恐人窺破」，卻說：「告子只是執定看了便差」。他認為這只是遁詞，其實陽明與告子相同。<sup>225</sup>由此可見，他是認定陽明的無善無惡論，即是告子的性無善無不善論的。

至於無善無惡與釋氏的關係，他是將無善無惡等同於釋氏之學，因為如此，所以他才闢無善無惡論不遺餘力。這樣的看法亦充斥在他的著作中。在《小心齋劄記》中記載有人問「佛氏大意」，他則回答：「三藏十二部五千四百八十卷，一言以蔽之曰：『無善無惡』」。<sup>226</sup>所以他認為「以性善為宗，上之則羲、堯、周、孔諸聖之所自出，下之則周、程諸儒之所自出也。以無善無惡為宗，上之則曇、聃二氏之所自出，下之則無忌憚之中庸、無非刺之鄉原之所自出也」。<sup>227</sup>性善是儒家一脈相承之旨，上從堯舜，下至宋明周程諸儒，皆以性善為宗，而無善無惡則是異端之學、佛老之旨。儒釋之別即在於此。

顧憲成反覆論述，嚴明儒釋之別，指出無善無惡為釋氏之宗，他的對話對象即是當時一群主張三教合一的學者。他又將三教合一的濫蕩指向陽明，他認為陽明糾合各家性論：「孟子說性亦是說箇大概如此」、「性無善無不善，如此說亦無大差」、「無善無惡心之體」、「無善無惡是謂至善」以及「吾之所謂善，非孟子之所謂善；吾之所謂無，非告子之所謂無也」，即是欲「網羅三教」，使「儒佛老莊皆吾之用」。<sup>228</sup>其中的關鍵亦在「無善無惡」上。而陽明言無善無惡又言為善去惡，更是游走於儒釋二道之間。<sup>229</sup>因此對於陽明的評價，他直指陽明四句教首句「無善無惡心之體」的錯誤，而對「致良知」卻多所讚揚。他認為《大學》言致知，陽明怕人「認識為知」，「走入支離」，故就中間「點出一良字」。孟子言良知，陽明怕人「將這箇知作光景玩弄」，「走入玄虛」，故就上面「點出一致字」。其意

<sup>225</sup> 顧憲成，《還經錄》，頁 486—487。

<sup>226</sup> 顧憲成，《小心齋劄記》卷十，頁 260—261。

<sup>227</sup> 顧憲成，《東林會約》，頁 361—364。

<sup>228</sup> 顧憲成，《還經錄》，頁 492。

<sup>229</sup> 顧憲成曰：「無善無惡，凡為釋氏者皆能言之。陽明卻又搭箇為善去惡來說，蓋曰：『做得如此工夫，然後我之無善無惡，與釋氏之無善無惡，似同而實異。』雖儒者不得疑其墮于無耳。為善去惡，凡為儒者皆能言之。陽明卻又搭箇無善無惡來說，蓋曰：『透得如此本體，然後我之為善去惡，與世儒之為善去惡，似同而實異。』雖釋氏不得疑其滯于有耳，此是陽明最苦心處。」〈罪言上〉，《證性編》卷三，頁 446。

「最為精密」。<sup>230</sup>換言之，「陽明之揭良知真足以喚醒人心，一破俗學之陋」。<sup>231</sup>惟獨陽明「揭無善無惡四字為性宗」，他「不能釋然」。<sup>232</sup>另一方面他認為無善無惡與良知說不合：

蓋昔王文成揭良知，自信易簡直截，可俟百世，委為不誣。而天泉證道又獨標無善無惡為第一諦焉。予竊惟良即善也，善所本有，還其本有；惡所本無，還其本無，是曰自然。夷善為惡，絀有為無，不免費安排矣。

233

良知並非無善無惡，而是善的，所以陽明的無善無惡論與致良知學說相異。因此，他認為陽明之功在致良知說，過在無善無惡論。他還引管志道的話：「凡命世聖賢立教未睹其利，先睹其弊，不以一己之超見為學術，而以天下後世之準繩為學術」最是確論。他認為「無善無惡」，是陽明的「超見」，如果「以之提宗」、「與天下後世作榜樣」，則使「尙解悟者」就此覓出「種種元妙」，高標「無上之法門」；「喜脫落者」就此覓出「種種方便」，旁啓「無窮之弊孔」。陽明亦有見於此，所以在天泉證道中，「反覆丁寧」為善去惡工夫。然而陽明「見地過圓」，而「矯枉過正」，將「無」字「提掇太重」，種下許多「病根」，即使事後以工夫收之，也不能挽救。如果「陽明再生」，「目擊茲弊」，將會「推心扼腕」，就不會以無善無惡之說為教法，而以「學術殺天下萬世」。因此他主張「重陽明之功而掩其過」，對於無善無惡，「闕而不論可也」，所以「存厚」也。「體陽明之心而拯其弊」，須於「提宗處」致良知教，「一照可也」，所以「救時」也。<sup>234</sup>也就是陽明之功在於提出致良知教，陽明之過在於以無善無惡為教法。

管志道則以為陽明無善無惡論非告子無善無不善論，而可通於孟子，他認為告子性無善無不善之說，「言非大錯」，但告子以「食色為天然之性」，而不以「仁義為天然之性」，「認源頭處錯」。而陽明無善無惡心之體，其言「大類告子」，其意則「迥然不同」。陽明對「意之有善有惡」，而言「心體無善無惡」，是指「未發之中」，其目的使人「去情見以還性真」。而告子主張無善無不善，是指「血氣

<sup>230</sup> 顧憲成，《小心齋劄記》卷四，頁 83—84。

<sup>231</sup> 顧憲成，《東林會約》，頁 361—364。

<sup>232</sup> 顧憲成，《小心齋劄記》卷四，頁 83—84。

<sup>233</sup> 顧憲成，〈心學宗序〉，頁 85—86。

<sup>234</sup> 顧憲成，〈再與管東溟書〉，頁 467—481。

中之識神」，會使人「殉食色而禍仁義」。<sup>235</sup>因此兩者是不同的。而孟子從孔子「性相近」之中，拈出「善字」，不悖孔子之說，同樣的，陽明從孟子「道性善」之中，拈出「無善無惡之體」，亦是不悖孟子，亦是「發孟子之未發」。<sup>236</sup>所以說「陽明通孟子之性善」。<sup>237</sup>

在無善無惡與釋氏的關係上，管志道認為釋氏亦主張性善論，來反駁顧憲成言無善無惡為佛家論性宗旨。他舉出佛家言「寶明妙性」、「圓成實性」，來證明佛家亦言性善。又舉頌華嚴之性海者曰：「富有萬德，蕩無纖塵，至矣。有無二見，皆圓教之所訶也。」證明「未嘗以無善無惡為性宗」。六祖指點惠明在「不思善不思惡時，認出本來面目」，則近於無善無惡之說，但亦不會「以無為宗」。永嘉證道歌：「棄有著空，猶如避溺而投火」，及六祖證道言「本來無一物」，皆是說明性體真空，而不說性體「無」，即是孔子所說的「空空如也」<sup>238</sup>。而孟子道性善，亦不能在真空的性體中添加任何東西。<sup>239</sup>如此說來，管志道以佛家不言性善而有性善之義，不言無善無惡，而言性體真空。引申來說，性體真空，不著一物，即是無善無惡的，而寶明妙性、圓成實性，即是真空性體，富有萬德，故是至善的。所以對於陽明與釋氏，他認為：「無善無惡者心之體」，是陽明「悟後之言」，並非「蹈襲佛氏語」，並未以此為「釋氏之宗指」。陽明「原未深於佛道」，而其「悟意有近於禪」，是「不期而合」。陽明所說的「無善無惡」，不從「禪書」中來，只是「自道其性境」而已。<sup>240</sup>管志道反駁顧憲成言陽明是佛家，無善無惡由佛書而來，以及陽明「援儒入佛，借佛入儒之疑」。<sup>241</sup>

顧憲成將世道之弊推本於陽明無善無惡之說，管志道則以為非。他認為南宋之後，「兩程之徒徧天下」，而使「正心誠意之說」，為「人主所厭聞」，這並非「正心誠意之過」，而是「習其學而泥焉者之過」。同樣的，嘉靖以後，「陽明之徒徧天下」，使「學者仕者」，「影射致良知」及「無善無惡之說」，造成「詭遇以投時」、

<sup>235</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁 724—779。

<sup>236</sup> 同上。

<sup>237</sup> 管志道，〈續答顧涇陽丈書并質疑續編一十八款〉，頁 90—127。

<sup>238</sup> 《論語·子罕》言：「子曰：『吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。』」《論語注疏》，頁 78。

<sup>239</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁 724—779。

<sup>240</sup> 同上。

<sup>241</sup> 同上。

「狂恣以敗禮」，這並非「無善無惡之過」，而是「影其見而流焉者之過也」。<sup>242</sup>也就是世道之弊，並非「陽明一言，遂能鼓動天下之人心」，而且「今天下導狂導偽之端多矣，豈盡出于陽明之徒」。<sup>243</sup>

管志道不僅認為無善無惡論無弊，更認為陽明四句教徹上徹下，他說：

王子之四語曰：「無善無惡者心之體，有善有惡者意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」夫其所謂無善無惡者，正至善之體，而其所謂為善去惡者，正所以復其無善無惡之體也。斯語徹上徹下，本自無弊。<sup>244</sup>

四句教徹上徹下，本自無弊。其弊則在於陽明以四無、四有分接上根之人以及中根以下之人，分《大學》為兩種教法。他認為《大學》「正心誠意之教」，以「知止」為入門，以「止至善」為實際，是「頓漸兼該」，亦接上根，亦接中下根，為「徹上徹下之道」。陽明折衷王畿、錢德洪之說，認為四無為上根人立教，四有為中根以下立教：「雖存四有」，「實重四無」；雖「兼接中下根」，「實重在接上上根」。他認為這是「宗門之聲臭」，也就是禪家說法，而判《大學》為「兩岐之教」。換言之，說無善無惡心之體，似「以正心接上根」；有善有惡者意之動，似「以誠意接中下根」，語意不圓，而有「二本之嫌」。<sup>245</sup>所以陽明之弊不在提出四句教，亦不在無善無惡，而在於提出四無接上根人，四有接中根以下之人，會使人拘泥其說：專提四無，只說止至善而不做格致誠正工夫，則止至善成為玄虛之境；專提四有，只言格致誠正而不言止至善之究竟之境，則工夫漫無標準。因此以四無、四有分《大學》之教為二，必使止至善落空。

由上可知，雙方論辯的焦點，主要集中在四句教首句「無善無惡心之體」上。許孚遠與顧憲成認為心體是至善的，說無善無惡則有可能掃去為善去惡的工夫，而有礙於世道。因此他們同樣認為陽明之功在提出致良知，而許孚遠將無善無惡之弊推給王畿四無論，而顧憲成則明言陽明之過在無善無惡論。周汝登與管志道則認為心體是無善無惡又是至善的，為善去惡與無善無惡並不矛盾，相反的為善去惡要以無善無惡為究竟，而且無善無惡更能使人不執著於善，反而對世道有所幫助。因此陽明提出四句教乃至王畿之四無論並無缺失。總之，這二次的四句教

<sup>242</sup> 同上。

<sup>243</sup> 管志道，〈續答顧涇陽丈書并質疑續編一十八款〉，頁90—127。

<sup>244</sup> 管志道，〈題學的教衡〉，《管子惕若齋集》，據東京高橋情報以日本內閣文庫藏明萬曆二十四年序刊本影印，漢學研究中心藏。卷三。

<sup>245</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁724—779。

之辯，爭論的焦點由「天泉證道」陽明學內部的「工夫」之爭，轉變為理學內部、不同學派間的「本體」—性善與無善無惡—之爭了。<sup>246</sup>

不過，第二、三次辯論有一重要的差異，則在顧憲成將無善無惡論與釋氏等同起來。其實從無善無惡論的發展來看，無論王畿、周汝登或是主張三教合一的管志道並未將無善無惡與釋氏，乃至三教合一挽合在一起。將兩者等同，甚至認為無善無惡論為三教合一的理論基礎，為二說建立因果關係的是東林學派。顧憲成等人唯恐無善無惡論者以無善無惡言性體，使心體無所束縛，流於放縱。又唯恐無善無惡論陷入佛家「性空」之說，使道德、天理等儒家謹守的規範，有被視為理障的危險，<sup>247</sup>而「視道德如浮雲」，善與惡一併去之，而且更加危險的是它會從儒家內部腐蝕儒家根基。因此他們主張以性體控制心體，並論述無善無惡論對世道的影響，力主無善無惡為釋氏之說，而極力闢佛、嚴明儒釋之別，以防儒釋混合所可能引起的弊病。

在天泉證道後，四句教在晚明引發如此大的爭議，尤其是首句「無善無惡心之體」受到其他派別的批判，然而在陽明學內部情況如何？首先就王畿與錢德洪兩人的看法來看，歷來對錢德洪的看法，有一重大的誤解，認為他一貫堅持陽明的「四句教」，而反對王畿的「四無說」，其中包括「無善無惡心之體」一句。在天泉證道當時，這樣的說法或許無誤，但之後的發展並非如此。錢德洪對「無善無惡」論所表示的理解，與王畿有不少相合之處，在良知本體的問題上，兩人的思想並非完全對立。<sup>248</sup>至於第一代弟子的看法，從現有的資料來看，我們並不清

<sup>246</sup> 步近智認為：「在明代理學思想史上，萬曆年間於理學內部出現了『道性善』和心體為『無善無惡』說之間的一場論辯。」見〈明萬曆年間理學內部的一場論辯〉，《孔子研究》1987年1期（1987），頁74—82。陳立勝則認為第二次辯論是在心學系統內部的爭辯，因為許孚遠是湛若水傳人，因此與周汝登有著同樣的「心學道統」之預設。〈王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁1—27。

<sup>247</sup> 溝口雄三言：「他們（按：東林學者）正確地掌握到無善無惡思想的危險部份（即，它與「真空」的論理結合後，很容易粉碎綱常的規範）。」見溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》，頁143。

<sup>248</sup> 對錢德洪思想會有這些誤解，無非是因為錢德洪的著作已散佚，我們無法窺得真實情況。不過從羅洪先描述錢德洪對四句教的體悟過程，以及黃宗羲在《明儒學案》中所收的錢德洪的〈會語〉及〈論學書〉亦能證明他與王畿在四句教問題上差距並不大。關於這部分的研究可參考吳震，〈錢緒山の思想について—王龍溪・羅念菴を通じて—〉，日本京都大學《中國思想史研究》19期（1996）。鍾彩鈞，〈錢緒山及其整理陽明文獻的貢獻〉，以及筆者的碩士論文，《王陽明四句教



楚鄒守益與歐陽德對四句教的看法，羅洪先持「存而不論」的謹慎態度，<sup>249</sup>聶豹則多次對於四句教表示了肯定。<sup>250</sup>陳九川基本上是從四句教悟入，對四句教亦持肯定的態度。<sup>251</sup>至於何廷仁與黃弘綱基本上是肯定四句教，只是對於四句教的理解有異。<sup>252</sup>

至於第二、三代弟子，他們對無善無惡的看法，基本上與周汝登、管志道無甚差別。「無善無惡從太虛一段元初說來」，<sup>253</sup>「性中本無惡，即善亦無」，「善不可名，乃為至善」，「性善而曰無善，即太極本無極之旨」，<sup>254</sup>是「本體之善，至善也」，與「善念善事」的「所著之善」有所不同，<sup>255</sup>是「惡念不起，善亦不可得而名」、而「渾然至善」。<sup>256</sup>因此「無善無惡之境」即「靈昭不昧之原」，即是「至善」，<sup>257</sup>也就是「不執著」、「不生分別」的意思，<sup>258</sup>所以「無善即進善之捷徑」。<sup>259</sup>而且四句教與「孔門脉路」，「無毫髮之不同」，<sup>260</sup>又是《大學》的註腳。<sup>261</sup>至於

之開展與衍化》，頁 47—53。

<sup>249</sup> 羅洪先〈與錢緒山論年譜〉曰：「天泉橋上與龍溪兄分辨學術，當時在洛村兄所聞亦如此，與龍溪兄續傳習錄所載不悖。此萬世大關鍵，故一字不敢改移。」《念菴文集》卷四，頁 118—119。

<sup>250</sup> 例如聶豹認為陽明四句教是「恐學者墮於解悟聞見之末，故就地設法，令人合下有用力處。」另外他曾說：「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。」這與王畿四無論有異曲同工之妙。聶豹，〈答戴伯常〉，頁 438—473、〈答董明建〉，頁 502—506。

<sup>251</sup> 陳九川，〈答聶雙江〉，頁 35—37。

<sup>252</sup> 何廷仁曰：「師稱無善無惡者，指心之應感無迹，過而不留，天然至善之體也。心之應感謂之意，有善有惡，物而不化，著於有矣，故曰『意之動』。若以心為無，以意為有，是分心意為二見，離用以求體，非合內外之道矣。」何廷仁的看法較偏向錢德洪。至於黃弘綱曰：「以意念之善為良知，終非天然自有之良。知為有意之知，覺為有意之覺，胎骨未淨，卒成凡體。於是而知陽明有善有惡之意，知善知惡之知，皆非定本。意既有善有惡，則知不得不逐於善惡，只在念起念滅上工夫，一世合不上本體矣。」在此他將良知等同於意念之意，顯然理解有異。〈江右王門學案四〉，《明儒學案》卷十九，頁 453—454、449—450。

<sup>253</sup> 鄒元標，〈問仁會錄〉，《鄒南臯語義合編》會語上，頁 157。

<sup>254</sup> 王時槐，〈潛思劄記〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷四，頁 267。

<sup>255</sup> 楊東明，〈學會講語〉，《山居功課》卷五，頁 49b—50a。

<sup>256</sup> 鄒元標，〈仁文會紀〉，《鄒南臯語義合編》會語下，頁 173。

<sup>257</sup> 耿定向，〈與方伯劉晉菴〉，另外〈遇聶贅言〉亦曰：「無善，蓋謂善而無善，乃至善也。」《耿天臺先生文集》卷五、八，頁 521—525、888—910。

<sup>258</sup> 楊起元，〈東張陽老〉，《太史楊復所證學編》二，頁 306—307。

<sup>259</sup> 陶望齡，〈書周子九解後〉，《陶文簡公集》卷十，頁 482—483。

<sup>260</sup> 張元忬，〈答許敬庵〉，《張陽和先生不二齋文選》卷三，頁 390—391。

<sup>261</sup> 耿定向，〈遇聶贅言〉，頁 888—910。

許孚遠與顧憲成多所批評的世道，楊起元認為「天下之爭，皆起於自有善而自無惡」，而無善無惡「藏身於怨」的方法則能有益世道。<sup>262</sup>這樣的看法與管志道是相同的。王時槐則認為陽明「特揭無善無惡」是為對治「紫陽以後為學者」，而今則「因藥發病」：「藉口無善，而縱恣無忌」。<sup>263</sup>其病在以「心、意、知、物皆無善無惡」，則「海內有號為超悟者，而竟以破戒、負不韙之名於天下」。<sup>264</sup>也就是四句教本無弊，而學者藉口四無或是首句，而生種種弊端。<sup>265</sup>由此看來，陽明學者頗能了解「無善無惡是謂至善」的意義，<sup>266</sup>並未如同許孚遠與顧憲成堅持性善的立場，也不因世道之弊，而將責任完全推給陽明，推給四句教。因此我們可以說四句教在陽明學內部並未引起軒然大波，其間的爭議、分化並非如我們所想像的。

大部分的大陸學者認為四句教本身的矛盾，導致弟子的分裂，才會有王畿的四無與錢德洪的四有，因此四句教是王學分化之契機。<sup>267</sup>王畿與錢德洪因對四句教的理解不同，而引起工夫論之辯，而後經陽明的衡定與自我的體悟，兩人的理解並沒有多大的差異，而且在陽明學內部並未引起多大的爭議。因此說四句教導致王學的分化太過於武斷牽強。實際上引起分化的並非四句教，而是良知教，更確切地說是在工夫論上。錢、王兩人的四句教之辯與王、聶等人的良知之辯，其中的共通點是工夫論，也就是良知如何「致」的問題。<sup>268</sup>關於王學的分化，王畿亦曾言明：

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

<sup>262</sup> 楊起元，〈為懷遠路孝廉書二條〉，《太史楊復所先生證學編》一，頁 292—294。

<sup>263</sup> 王時槐，〈又答吳安節公〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷二，頁 211。

<sup>264</sup> 王時槐，〈三益軒會語〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷四，頁 258。

<sup>265</sup> 耿定向的看法亦如此：「近世橫驚決裂者，第託上一語為口實，是將此本體為集垢稔慝之藪，長傲遂非之因矣，豈其指哉！豈其指哉！」〈遇聶贅言〉，頁 888—910。

<sup>266</sup> 勞思光也提到，以「無善無惡」說「心之體」，固是自陽明本人至門下各大派皆共持之通義也。《新編中國哲學史》（三上），（臺北：三民書局股份有限公司，1993），頁 506。

<sup>267</sup> 以四句教本身矛盾而為王學分化契機為觀點的學者非常多，例如侯外廬等編，《宋明理學史》，頁 236。陳來，〈有無之境——王陽明哲學的精神〉，頁 193。龐萬里，〈王陽明「四句教法」及其後學之分化〉，《河北大學學報》1994 年 4 期（1994），頁 100—106。成復旺，〈從「無善無惡」到「人必有私」——明代思想史上一段心的解放之路〉，《中國文化》10 期（1994），頁 179—189。錢明，〈陽明之教法與王學之裂變〉，《孔子研究》2003 年 3 期（2003），頁 89—99。

<sup>268</sup> 勞思光認為王門諸子的「異見」，主要意義仍落在所謂「工夫論」上。〈王門功夫論問題之爭議及儒學精神之特色〉，《新亞學術集刊》3 期（1982），頁 1—20。

辨，滯於照，則明反眩矣。有謂良知無見成，由於修証而始全。如金之在鑛，非火符鍛煉，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰、有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以致知別體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。<sup>269</sup>

由王畿的這段話以及以上二節所論，我們可以說王學分化之機不在四句教，而在良知教。王學分化的引爆點，應在聶豹提出「歸寂說」所引發的辯論上。

### 第三節 三教之辯

三教之辯是理學的一個重要向度，尤其是儒釋之辯。由於宋明理學是儒釋道三教互相衝突融合的和合體，<sup>270</sup>理學如何融合佛老？佛老的那些精華被理學所汲取？是研究者關心的焦點。另一方面，從宋代以來，不論是二程、朱子、陸九淵乃至陽明，甚至於大部分的陽明後學，在宣稱己學為儒學正統的同時，並嘗試著做所謂「毫釐之辨」的儒釋之別。雖然其思想型態有著三教融合的影子，但許多學者仍嚴明三教之分。但就學術發展來看，理學的發展也確實促進了三教的融合，尤其是陽明學。到了晚明，三教合一或儒釋混合的主張甚囂塵上。

三教融合是一個複雜的學術和文化現象，涉及不同思想家面對三教的態度差異、不同教派在對話過程中彼此的吸收與排斥，以及如何呈現在士人及民間生活層面，不可能以簡單的概論來說明。不過在上一節，我們談四句教之辯時，提到東林學者是將無善無惡視為三教合一的淵藪，嚴明儒釋之辯是他們的重要任務，所以當顧憲成與管志道相會時，除了論辯四句教外，三教亦是他們論辯的焦點。因此本節主要討論陽明學者個人對三教的態度，是否有明顯的地域之別，而並非探討學者的思想、作為有宗教化甚至三教化的傾向。<sup>271</sup>尤其是在游學的過程中，

<sup>269</sup> 王畿，〈撫州擬硯臺會語〉。另外在〈滁陽會語〉亦有相似的看法。《王龍溪全集》卷一、二，頁126—155、168—175。唐君毅對於陽明學者不同的良知看法，除了詳加解析外，並指明為何人所主張。《中國哲學原論——原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990），頁362—367。

<sup>270</sup> 張立文，〈儒佛之辯與宋明理學〉，《中國哲學史》2000年2期（2000），頁14—25。

<sup>271</sup> 余英時認為顏鈞的思想及作為是儒學的宗教化。〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想

陽明學者對三教態度的差異，以及由此而引發同門間，甚至其他學派的爭辯。為清楚展示陽明學者對三教看法的分別，以下分成：嚴明三教、三教同道、三教合一三部分來論述。

## 一、嚴明三教

從宋代以降，一般儒者對儒釋之別的看法，不外乎儒學「不遺人倫，不絕物理，明體而達用」，而佛教則「遺人倫，絕物理，有體而無用」。<sup>272</sup>陽明學者對儒釋之辨的看法亦如此，鄧元錫曾總括學者的說法，約為數端：

有以為主於經世，主於出世，而判之以公私者矣；有以為吾儒萬理皆實，釋氏萬理皆虛，而判之以虛實者矣；有以為釋氏本心，吾儒本天，而判之以本天本心者矣；有以為妄意天性，不知範圍天用，以六根之微因緣天地，而誣之以妄幻者矣；有以為厭生死惡輪迴，而求所謂脫離，棄人倫遺事物，而求明其所謂心者矣。<sup>273</sup>

這幾點與上述所引，其實大同小異，總之，儒釋之間的差異在「體」，在「用」。

首先在「用」方面，一般普遍的看法，釋氏「棄倫理、遺事物」，而儒者則「明物而察倫」。<sup>274</sup>持這樣看法的有：聶豹：「世常以虛無詆佛老」是因佛老「倫理感應亦在所不屑而簡棄之」，<sup>275</sup>他認為三教同講「虛寂」，但佛老無「參贊經綸」

---

史之一面相》，郝延平，魏秀梅編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，（臺北：中央研究院近代史研究所，1998）上冊，頁3—52。呂妙芬認為陽明學者的生死觀以及聖人形象有明顯的儒釋交融現象，即使嚴明儒釋之別的學者亦有這樣的傾向。〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期（1999），頁165—208。

<sup>272</sup> 張立文，〈儒佛之辯與宋明理學〉，頁14—25。

<sup>273</sup> 不過鄧元錫認為上述幾項是「舉其精者、內者以剖析摘示，俾人不迷於所向而深於其道者」，但卻「未能以終厭其心」。他認為以上說法都不整全，儒釋之辨應在於「體道之差異」：「道合三才而一之者也。其體盡於陰陽而無體，故謂之易；其用盡於陰陽而無方，故謂之神；其燦然有理謂之理，其粹然至善謂之性，其沛然流行謂之命。無聲無臭矣，而體物不遺；不見不聞矣，而莫見莫顯，是《中庸》之所以為體。異教者欲以自異焉，而不可得也。」也就是說道是相同的，但卻因為聖人與釋氏體悟的差異，才有種種「用」的不同。他從根本上論述儒釋的差別，最主要是要說明，儒學自足，不必借用釋氏，以破除儒釋必相資的說法。鄧元錫，〈論儒釋書〉，《潛學編》卷十二，頁695—699。

<sup>274</sup> 羅洪先，〈異端論上〉，《念菴羅先生集》卷三，頁555—556。

<sup>275</sup> 聶豹，〈送王樗菴獻績之京序〉，《雙江聶先生文集》卷四，頁300—301。

之實。<sup>276</sup>歐陽德認為吾儒之學「致知在於格物，明德在於親民」，而釋氏「空虛漭漭」、「遺棄人倫」。<sup>277</sup>鄒守益以為釋氏「自以為明心」，而「外人倫遺事物」，不免「自私自利」。<sup>278</sup>與此觀點相似而延申的則是儒者不遠人，與物同體，而釋氏遠人，與物不相干涉。羅洪先有三篇〈異端論〉，正是以「儒釋之辨」為中心議題，所謂「異端」當然是指釋氏。在〈異端論中〉他提到儒者「行乎子臣弟友之間」，未嘗遠人為之。而釋氏則「獨尊其身而濁視塵世」。<sup>279</sup>亦即唐順之所說的儒者「天地萬物皆吾喜怒哀樂之所融貫」，而釋氏「天地萬物泊然，無一喜怒哀樂之交」。<sup>280</sup>也就是蔣信所反覆強調的儒者「渾萬物而同體」，釋氏「契夫未有一物之先」，<sup>281</sup>「外一身而守寂」，<sup>282</sup>其間「大公自私之不畜天淵」。<sup>283</sup>即是王時槐所強調的儒者「以天地萬物為一體」，而釋氏「超乎天地萬物之外」，<sup>284</sup>所以儒主經世，釋主出世。<sup>285</sup>儒者為「萬世生民」而發，<sup>286</sup>「齊治均平」則是佛老未逮，<sup>287</sup>而不能「開物以成務」。<sup>288</sup>

在用的方面，陽明學者的看法與前代學者差別不大，然而我們發現到，他們在討論到「用」的差別時，通常會回溯到「體」的差異，這是與前代儒者不同的。例如胡直在談到儒釋之辨時，認為釋氏「主在出世」，其學「止乎明心」，因此「雖照乎天地萬物而終歸于無有」，而儒者「主在經世」，其學「貴盡心」，盡心則「能察乎天地萬物而常處之有」，所以儒與釋之異者在「盡心與不盡心」。<sup>289</sup>另外他曾與當時提倡三教合一的著名學者趙貞吉（1508—1576）辯論儒釋之異同，胡直認為吾儒惟盡性，故能處之有則，雖經世未始不出世。而二氏止於見性，故「終於

<sup>276</sup> 聶豹，〈答唐荆川二〉，《雙江聶先生文集》卷八，頁 412—413。

<sup>277</sup> 歐陽德，〈答陳盤谿〉，《歐陽南野先生文集》卷一，頁 351—352。

<sup>278</sup> 鄒守益，〈臨川縣改修儒學記〉，《東廓鄒先生文集》卷四，頁 32—33。

<sup>279</sup> 羅洪先，〈異端論中〉，《念菴羅先生集》卷三，頁 556—557。

<sup>280</sup> 唐順之，〈中庸輯略序〉，《唐荆川先生集》卷十一，頁 1a—2b。

<sup>281</sup> 蔣信，〈答何吉陽七首〉，《蔣道林先生文粹》卷八，頁 335—337。

<sup>282</sup> 蔣信，〈原學說〉，《蔣道林先生文粹》卷四，頁 272—273。

<sup>283</sup> 蔣信，〈簡羅念菴內翰三首〉，《蔣道林先生文粹》卷八，頁 332—334。

<sup>284</sup> 王時槐，〈答王傲所〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷二，頁 200—202。

<sup>285</sup> 王時槐，〈答郭有甫〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷二，頁 219。

<sup>286</sup> 耿定向，〈與胡廬山書〉，《耿天臺先生文集》卷三，頁 262—265。

<sup>287</sup> 劉文敏，〈論學要語〉，收於〈江右王門學案四〉，《明儒學案》卷十九，頁 433。

<sup>288</sup> 鄧元錫，〈論儒釋書〉，頁 695—699。

<sup>289</sup> 胡直，〈六鑑〉，《衡廬精舍藏稿》卷二十八，頁 607—616。

無生」，雖出世未始能經世，總之在盡性與不盡性的差別。趙貞吉則以為「不然」，二氏亦有「萬行」，能出世亦能經世。<sup>290</sup>同樣的王時槐認為儒釋之辨在「彼主於出世，故以性超於天地萬物之外；聖人主於經世，故以性貫於天地萬物之中」，<sup>291</sup>佛老自謂悟性，而遺棄倫理，正是「不知性」。<sup>292</sup>當時有人認為儒釋之見性本同，但作用始異，王時槐則明白表示「此說非也」，而是「見性不同，作用亦異」：儒者以性「原自生生」，所以「親親仁民愛物」、「明物察倫」以盡性。而釋氏以「空寂為性」，以生生為幻妄，所以棄君親、離事物。<sup>293</sup>劉元卿則認為釋氏「見性太高」、「見性于人倫物理之外」，所以「高者溺空寂，其流至於外道義而任放自恣；卑者求空寂而失之，珍其靈明以為寂照，其弊至于遺事物而入於枯槁」。<sup>294</sup>楊東明亦以為釋氏主於「明心見性」，以成「一己之身」，而儒者「存心養性」欲盡「人物之性」，結論是釋氏「未盡其性」。<sup>295</sup>綜合以上學者的看法，儒釋之所以會有經世、出世的差別，其根本在於見性之不同。釋氏之性為「空性」，是虛寂，故要超脫世間一切幻妄，同歸寂滅。社會倫理、天下國家乃至天地萬物，對釋氏來說，畢竟不具有終極的實在性。儒者之性為生生之理，是實性，故要成就世間倫理、治國平天下，乃至與天地萬物同體合一。社會倫理、天下國家乃至天地萬物，對儒家來說，是具有終極的實在性。因此我們可以說陽明學者已看到儒釋之間的「毫釐之辨」，正在於雙方存有論上「有」與「無」的根本立場與信念的差別。<sup>296</sup>從

<sup>290</sup> 胡直，〈少保趙文肅公傳〉，《衡廬精舍續稿》卷十一，頁 776—784。

<sup>291</sup> 王時槐，〈潛思劄記〉，頁 267。

<sup>292</sup> 王時槐，〈答錢啓新邑侯八條其三〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷一，頁 171。

<sup>293</sup> 王時槐，〈答賀汝定〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷一，頁 177—178。

<sup>294</sup> 劉元卿，〈七九同符序〉，《劉聘君全集》卷四，頁 69—70。

<sup>295</sup> 楊東明，〈論學篇〉，《山居功課》卷六，頁 35b—36a。另外被黃宗羲劃入泰州學派的方學漸亦從「體」的方面嚴明三教之辨：「二氏皆言心也，而所見於心者異；皆言性也，而所見於性者異；皆一也，而所見為一者異；皆靜也，而靜中所見者異。人心合有無隱顯而一之，儒者見心之全體，故曰：『仁，人心也。』又曰：『仁，人也。』釋氏見心之空，不見空之所自，故於人道，一切掃而空之。老氏見心之虛，不見虛之所含，故推天下國家而外之。……然則三家之言，雖均之心性，均之一，均之靜，而其旨則霄壤矣。」〈桐川語錄〉，收於〈泰州學案四〉，《明儒學案》卷三十五，頁 844—845。方學漸是南直隸桐城人，所以黃宗羲將其列入泰州學派，然而就他對四句教與三教的看法，其實較接近東林。

<sup>296</sup> 彭國翔研究王畿的三教觀，認為「龍溪對儒學與佛道兩家的毫釐之辨，達到了儒學傳統中幾乎前所未有的精微程度。」《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 275—278。筆者認為這樣的現象，不只王畿，其他陽明學者亦是如此，這應與他們深入佛道兩家，以及在晚明三教合一、儒釋混合的現象下，長期對話的結果。

他們的論述，我們可以看到儒家學者對佛道兩家的批判，有一個從針對佛道兩家所帶來的社會問題到其思想理論本身的逐漸深化的過程。這樣的看法比之前人，更加精微深入。

陽明學內部有一批嚴明儒釋的學者，無論是羅洪先、胡直、王時槐，其至楊東明，都是看到當時有所謂的儒釋共參以及三教合一的學說或現象，而主張嚴明三教。例如羅洪先作〈異端論〉三篇，正是：

儒者乃曰三教根源固未嘗異，其少異者，乃其假權顯真，承傳之流弊，非實然也。而善於融會又陰用其所長，若以為兼收而不害者。蓋樂其簡易直截，即其情所便安外，雖依托名教，而內實決裂以從己。問其所傳，則曰吾聖人之學固如是。蓋高明之士之所喜趨，而前所指異端云者不過習其常談，未有察其所以然也。<sup>297</sup>

所以他才在儒釋之辨的傳統說法：遺人倫，離事物之外，再從生死觀的不同論儒釋之別，認為生死才是「端緒之在」。<sup>298</sup>張元忭也看到當時儒釋混的現象，而高談闊異端。<sup>299</sup>耿定向在看到「今江左之學胥從楞嚴經中參會入者」，<sup>300</sup>溺於異教，「波蕩橫流，未可底止」，而「拊心痛哭」。<sup>301</sup>胡直也明白指出三教合一導人於「狂狷」。<sup>302</sup>這些陽明學者對於儒釋之辨比前人看得更精微而深入，應當是在晚明三教合一的思潮中，耳聞目見，感同身受的結果。另一方面，他們亦與當時的三教合一提倡者：楊起元、管志道等人進行對話與論辯，他們理論的深化，應也是這

<sup>297</sup> 羅洪先，〈異端論上〉，頁 555—556。

<sup>298</sup> 羅洪先言：「夫生死者，生人之所必有。聖人不以為病，而不為生死之所拘，故能與世同其好惡。而為佛之說者，首欲脫之。惟其首欲脫之，不見所謂生與死也，縱橫善變不可窮詰，若超無始而睹源蒙。」〈異端論上〉，頁 555—556。劉元卿也認為儒釋之辨在於一「求盡生人之道」，一則「恐怖生死之苦」。所以儒者「事父母竭其力，事君致其身」，而釋氏則「要了手，故須超吾家；要了心，故須盡超。則雖不舍一法，畢竟是要超盡；則雖不起一意，畢竟是要盡超。」〈復尹介卿〉，《劉聘君全集》卷三，頁 60。

<sup>299</sup> 張元忭曰：「今之儒者則欲混儒釋而一之，且有三教一途之說，良知二字為範圍三教之宗旨，嗚呼！何其悖。孟子曰能言距楊墨者，聖人之徒也。愚亦曰能言排佛老者，聖人之徒也。」〈寄馮緯川〉，《張陽和先生不二齋文選》卷二，頁 357—363。

<sup>300</sup> 耿定向，〈與鄒汝光〉，《耿天臺先生文集》卷四，頁 376—377。

<sup>301</sup> 耿定向，〈答錢廬陵〉，《耿天臺先生文集》卷五，頁 525—528。

<sup>302</sup> 胡直曰：「蓋近日教門既寬，而慧辯之士又語之太圓，直其以二氏之意承聖人之言，卒使天下之士立身臨政，蕩然與世無底，其極至導人于狂狷，陰阻天下豪傑嚮往之志。且今天下士競民窮劇且動矣，使為學者而又倡為寬圓之行，以濟其弊而阻其志，將比于宿昔訓詁支離之害，其仁不仁又何如也。」〈答何吉陽亞卿〉，《衡廬精舍藏稿》卷十九，頁 453—454。

些對話論辯的反映。

## 二、三教同道

另外有一些陽明學者，包括陽明在內，對於三教的看法，是主張「三教同道」、「良知範圍三教」的。陽明有所謂的三間屋之喻，得到他的學生薛侃以及王畿的繼承，兩人充分發揮此說，尤其是王畿，在他游學四方當中，屢次與學者談到相關的看法。首先，我們先來看陽明的說法。嘉靖二年（1523）十一月，陽明從錢塘到蕭山，張元沖（1502—1563）在舟中論二氏，認為其「有得於性命」、「有功於吾身」，可以「兼取」。陽明則說：

說兼取便不是，聖人盡性至命，何物不具？何待兼取？二氏之用，皆我之用。即吾盡性至命中完養此身，謂之仙；即吾盡性至命中不染世累，謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂，三間共為一廳，儒者不知皆我所用，見佛氏則割左邊一間與之，見老氏則割右邊一間與之，而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。二氏自私其身，是之謂小道。<sup>303</sup>

顯然對於佛道二教，還是儒家思想，陽明都採取相容並包的態度，所謂「二氏之用，皆我之用」，更反映出陽明力圖在一個更高的起點上，將佛道二教合理地容納到儒家思想之中，而這所謂更高的一個起點，便是「大道」，即是「良知」。所以他認為三家皆講虛無，釋氏從出離生死苦海上來，老氏從養生上來，於本體上加了這些意思，已不是虛無的本色，於本體有障礙。而良知之虛，是「天之太虛」，良知之無，是「太虛之無形」，「日月風雷」、「山川民物」，皆是太虛無形中發用流行，未嘗是本體之障礙，所以聖人順其良知之發用，就比佛道二教更高明。<sup>304</sup>陽明這樣的看法可說是三教歸儒。

這樣的看法，陽明的弟子薛侃亦有相似的論述。薛侃曾作〈儒釋辯〉為世人對陽明的三個疑問：類禪、背朱以及涉虛，作詳細的申辯。<sup>305</sup>而在三教問題上，他認為聖學精神在「倫理」、釋氏在「圓覺」，道家在「神氣」，「養其神氣以盡倫

<sup>303</sup> 王陽明，〈傳習錄拾遺〉，《王陽明全集》卷三十二，頁1179—1180。

<sup>304</sup> 王陽明，〈傳習錄〉下，《王陽明全集》卷三，頁106。

<sup>305</sup> 薛侃，〈儒釋辯〉，《研幾錄》，頁512—513。黃宗羲亦曰：「世疑陽明先生之學類禪者三，曰廢書，曰背考亭，曰涉虛。先生一一辨之。」〈粵閩王門學案〉，《明儒學案》卷三十，頁656—658。



理」是「仙而聖者」，「全乎圓覺修倫理」是「釋而聖者」，然而仙釋只用其一，只有「聖人得其三」：「養神氣」、「任綱常」與「圓覺運化」。<sup>306</sup>這與陽明三教歸儒的看法可說是一致的。

王畿對於三教的看法，完全繼承陽明的觀點，並進一步發揮良知範圍三教的理論。他的三教觀，集中反映在〈三教堂記〉中。〈三教堂記〉主要論述三個方面：一虛寂思想並非佛道兩家專屬，同時也是儒學的內涵：孔子言「空空」、顏子「屢空」即是虛寂之旨。二正統與異端的區分並不限於儒學與佛道兩家之間，而「吾儒自有異端」：「凡不循本緒，欲求藉於外者，皆異端也。」<sup>307</sup>三是三教同源，以道觀之，本無儒釋道的差別：「人受天地之生，初未嘗以某為儒，某為老，某為佛」，而良知貫通虛無有無，為「範圍三教之樞」。<sup>308</sup>這樣的看法，亦隨著他的游學足跡，傳播至各地。

嘉靖三十六年（1557），王畿在三山石雲館第之會中開講，有人提出這樣的看法：「佛氏雖不免有偏，然論心性甚精妙，乃是形而上一截理。吾人敘正人倫，未免連形而下發揮。然心性之學，沈埋既久，一時難為超脫，借路悟入，未必非此學之助。」王畿不同意這樣的看法，他認為儒家亦說虛、說寂、說微、說密，

<sup>306</sup> 薛侃，《研幾錄》，頁 491—492。

<sup>307</sup> 正統與異端之辨並不限於儒家與釋道之間，而儒家亦有異端，陽明學者稱之為「俗學」。王畿認為「俗學」即是「牢籠世界，桎梏生死，以身徇物，悼往悲來，戚戚然若無所容，世俗之芥蒂也」。〈自訟長語示兒輩〉，《王龍溪全集》卷十五，頁 1062—1071。鄒守益〈原道堂記〉亦除了辨佛老為異端，亦批評俗學「後之儒者蒐獵緝，以求宣暢先王之典則，又多其辭說，繁其儀文，而未能反身而誠，以距詖行。或乃陷於子子煦煦，以為二氏所哂。甚者至於靜言而庸違之賊仁與義，而莫之省憂也。嗚呼！聖道何由而興乎！」《東廓鄒先生文集》卷四，頁 14。另外如蔣道林、尤時熙、鄒元標以及薛應旂等人皆有關於正統與異端（俗學）的批評。蔣道林，〈送覃生汝靖還辰序〉，《蔣道林先生文粹》卷三，頁 244—245。尤時熙，〈餘言〉，《尤西川先生擬學小記》卷二，頁 813。鄒元標，〈正學書院記〉，《願學集》卷五上，頁 190—191。薛應旂，〈審異〉，《方山先生文錄》卷十六，頁 382。其實陽明學說的提出即針對當時的官學——朱子學。陽明〈別湛甘泉序〉曰：「今世學者，皆知宗孔、孟，賤楊墨，擯釋老，聖人之道，若大明於世。然吾從而求之聖人不得而見之矣。……吾何以楊、墨、老、釋之思哉？彼於聖人之道異，然猶有自得也。而世之學者，章繪句琢以誇俗，詭心色取，相飾以偽，謂聖人之道勞苦無功，非復人之所可為，而徒取辨於言辭之文；古之人有終身不能究者，今吾皆能言其略，自以為若是亦足矣，而聖人之學遂廢。則今之所大患者，豈非記誦辭章之習！而弊之所從來，無亦言之太詳、析之太精者之過歟？……夫求以自得，而後可與之言學言聖人之道。」《王陽明全集》卷七，頁 230—231。他們所謂的「俗學」，即是指僵化的、功利化的朱子學為象徵符號的世俗儒學，正統與異端之辨從佛道兩家轉向世俗化的儒學，正代表中晚明由朱子學轉向陽明學的新方向。

<sup>308</sup> 王畿，〈三教堂記〉，《王龍溪全集》卷十七，頁 1204—1207。

從此悟入，是「範圍三教之宗」。儒家本來可以表現恆性之全，像巢許之流所代表的「清虛恬淡」的精神氣質，並非佛道二教所獨有，而是「堯舜一體中所養之物」，是儒家本有的，只因漢儒將這種精神氣質失落，使後世儒家「甘心讓之」。這與陽明「屋舍三間之喻」說法相同。而要真正「不忍甘心於自失」，不能像後世「豪傑之士」那樣，以「排斥二氏」為己任，徒欲號召名義，以氣魄勝之，而是要「探本入微，務於內修」，從「三教之靈樞」的良知悟入，才能恢復儒家三間屋舍的本來面目。<sup>309</sup>另外在萬曆元年（1573）的南譙書院講會中，陸光祖（1521—1597）曾向王畿問二氏之學，王畿以「良知之凝聚為精，流行為氣，妙用為神，無三可住；良知即虛，無一可還，此所以為聖人之學」，即良知是「範圍三教之宗」，對於「二氏之所拈出者」未嘗不兼，<sup>310</sup>亦是說良知教可以兼攝佛道二教。另外在嘉靖四十三年（1564）耿定向在宜興向王畿詢問佛老虛無之旨與儒學之異同，王畿通過對《易傳》的解釋，闡發其中的虛無思想，使儒家的虛無思想有了經典上的依據。而他也進一步將佛道二教之精義，融攝在良知教中，良知即性、即命、即寂、即感，至虛而實，至無而有，故「良知範圍三教之宗」。<sup>311</sup>

雖然陽明、王畿、薛侃都提倡三教歸儒，歸於良知教，對於佛道兩家表現了一定限度的肯定和容納，不過對於儒學與佛道兩家的根本區別，他們也做了根源性的探究。首先，陽明認為儒釋同主養心，但儒家養心，未離事物，釋氏卻要「盡絕事物」，與世間了無交涉，所以「不可以治天下」。<sup>312</sup>而在〈重修山陰縣學記〉中，他認為儒者「求盡其心」，以天地萬物為一體，於是有紀綱政事之設、禮樂教化之施，而能裁成輔相、成己成物。釋氏亦求盡其心，但已陷於「自私自利之偏」，「外人倫而遺事物」。<sup>313</sup>薛侃則認為二氏言虛無，儒者亦言虛無，兩者的差別在二氏之虛無，「離世遺倫」，是「虛而虛者」，而儒者之虛無，「不外彝倫日用」，是「虛而實者」。<sup>314</sup>所以二氏之蔽在遺倫，而不在虛無，<sup>315</sup>也就是儒者與物同體，

<sup>309</sup> 王畿，〈三山麗澤錄〉，《王龍溪全集》卷一，頁 108—126。

<sup>310</sup> 王畿，〈南遊會紀〉，《王龍溪全集》卷七，頁 455—475。

<sup>311</sup> 王畿，〈東遊會語〉，《王龍溪全集》卷四，頁 288—302。

<sup>312</sup> 王陽明，〈傳習錄下〉，《王陽明全集》卷三，頁 106。

<sup>313</sup> 王陽明，〈重修山陰縣學記〉，《王陽明全集》卷七，頁 256—258。陽明又有所謂「佛氏著相」的說法：「佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫婦累，却逃了夫婦：都是為個君臣、父子、夫婦著了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁；有個君臣，還他以義；有個夫婦，還他以別；何曾著父子、君臣、夫婦的相」。《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，頁 99。

<sup>314</sup> 薛侃，〈儒釋辯〉，頁 512—513。

釋氏則自私自利，斬然無情。<sup>316</sup>

至於王畿的看法，在萬曆元年（1573），滁陽陽明新祠的講會中，李世達曾向他詢問「儒與佛同異之旨」。王畿回答：

人受天地之中，以生所謂性也。良知者性之靈，即堯典所謂峻德明。峻德明即是致良知，不離倫物感應，原是萬物一體之實學。親九族是明明德於一家，平章百姓是明明德於一國，協和萬邦是明明德於天下。親民正所以明其德也，是為大人之學。佛氏明心見性，自以為明明德。自證自悟，離却倫物感應，與民不相親。以身世為幻妄，終歸寂滅。要之不可以治天下國家，此其大凡也。<sup>317</sup>

王畿與上述的許多學者一樣，認為儒釋之別在經世與出世。不過尤有進者，有人質疑：「佛氏普渡眾生至舍身命不惜，儒者以為自私自利，恐亦是扶教護法之言」。王畿則認為釋氏「行無緣慈」，雖然「渡盡眾生」，卻「同歸寂滅」，與世界冷無交涉，而儒者則「與物同體」，「吾非斯人之徒與」，故「裁成輔相」。<sup>318</sup>這些看法與上述嚴明三教的學者胡直、王時槐等人的看法是相當一致的，因為釋氏對客觀世界的否定，所以雖講明心見性，即使行菩薩道，仍視世間一切為幻妄，要歸於寂滅之境，而儒學則肯定人文世界，雖講虛無講盡性，仍以化成世界為己任。姑且不論他們對三教態度的差別，其對儒釋的「毫釐之辨」，可謂異曲同工。

另外有一些學者並沒有明顯主張「良知範圍三教」，但對於三教則採取較開放的態度，但又不主張三教合一，亦在此一併討論。焦竑常基於三教同源、同道的信念，以三教互相融攝的方式來講學。他指出：

道一也，達者契之，眾人宗之。在中國者曰孔孟老莊，其至自西域者曰釋氏。繇此推之，八荒之表，萬古之上，莫不有先達者為之師，非止此數人而已。昧者見跡而不見道，往往瓜分之而又株守之。<sup>319</sup>

他將儒釋道三教平等地視為「道」的表現，所以對「三教合一」的說法表示反對：

三教鼎立，非聖人意也。近日王純甫、穆伯潛、薛君采輩，始明目張膽，

<sup>315</sup> 薛侃，《研幾錄》，頁 484。

<sup>316</sup> 薛侃，《研幾錄》，頁 488。

<sup>317</sup> 王畿，《南遊會紀》，頁 455—475。

<sup>318</sup> 同上。另外他在《與李中溪》亦言：「大抵吾儒主於經世，二氏主於出世，象山嘗以兩言判之。惟其主於經世，雖退藏有密，皆經世上事；惟其主於出世，雖至普度未來眾生，皆出世上事。順逆公私，具法眼者，當有以辨之矣。」《王龍溪全集》卷十，頁 705—706。

<sup>319</sup> 焦竑，《贈吳禮部序》，《澹園集》卷十七，頁 195—196。

欲合三教而一之，自以為甚偉矣。不知道無三也，三之未嘗三。道無一也，一之未嘗一。如人以手分擊虛空，又有惡分擊之妄者，隨而以手一之，不可也？夢中占夢，重重成妄。<sup>320</sup>

在焦竑看來，主張三教合一的人，其背後的預設是將三教視為三種各自獨立的思想體系，或者說是三種不同的「道」，而對他來說，「道」本來是一無三，三教也就無所謂合一。<sup>321</sup>所以他的三教觀只能說是「三教同道」，而非「三教合一」。<sup>322</sup>

周汝登在南都游學開講，有人問陸九淵、陽明雜禪否。他回答：「夫禪與儒名言耳，一碗飯在前，可以充飢，可以養生，只管吃便了，又要問是和尙家煮的，百姓家煮的。」<sup>323</sup>也就是不要在門面上計較，而要求性命的安頓。另外他認為儒與釋不可合亦不可分，不可合者是「因緣之應跡難齊」，不可分是因「心性之根宗無二」，而「了此無二之宗，何因緣之不可順」，<sup>324</sup>所以在某種程度上儒釋是可合的。他又認為如悟孔子「朝聞夕死」、「無可無不可」、《周易》「太極之旨」，可以「無疑於禪」，可以「不逃不關」。而「如來之禪」亦言「治生產業」，與「實相不相違悖」，悟之無礙於儒，可以用世，可以經世。所以他認為孔子之旨在「濂洛以後諸儒」，如來之旨在「曹溪以下諸師」，人有悟於此，則「儒自儒」，「禪自禪」，不見其分；「儒即禪」、「禪即儒」，不見其合。<sup>325</sup>他的好友鄒元標，對釋氏亦採取較開放的態度，在白鷺洲書院的講會中，有人問二氏之學。他認為二氏之學「功行亦細密」，與世之真儒體用功夫實無大異。<sup>326</sup>另外又有人問儒者本天，釋氏本心，他則回答：「天外無心，心外無天，不敢異同。」<sup>327</sup>在〈正學書院記〉中則曰：「二氏書具在，微辭奧旨，皆洞抉性命之精。柱下片言，夫子猶有取焉。」

<sup>320</sup> 焦竑，《支談》上，《叢書集成初編》，（北京：中華書局，1991），頁3。

<sup>321</sup> 錢新祖認為焦竑的三教融合論與以往各種三教融合論存在著本質的差異。前者是非區隔化（non-compartmentalization）的立場，而後者是區隔化（compartmentalization）的立場。換言之，焦竑三教融合論不預設三教本質上有別，或是以某一家為本位，而以往各種三教融合論則先預設了儒釋道三教作為三種「道」的區隔。Edward T. Ch' ien（錢新祖），*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*.（New York: Columbia University Press, 1986）。

<sup>322</sup> 林素英，〈焦竑之三教觀〉，《花蓮師院學報》6期（1996），頁147—176。

<sup>323</sup> 周汝登，〈南都會語〉，頁89—144。

<sup>324</sup> 周汝登，〈佛法正輪序〉，《東越證學錄》卷七，頁574—577。

<sup>325</sup> 同上。

<sup>326</sup> 鄒元標，〈鷺洲會紀〉，《鄒南臯語義合編》會語下，頁164。

<sup>327</sup> 鄒元標，〈問仁會錄〉，《鄒南臯語義合編》會語下，頁158。

我聖祖亦謂其扶翊國運，助流世教，非淺眇以邪目二氏。」<sup>328</sup>兩人雖然對釋氏有較開放的心態，甚至在某種程度上主張參合儒釋，但對於管志道的三教合一，則抱持反對的立場。<sup>329</sup>

前面我們談到陽明學者對四句教的看法，我們發現鄒元標對四句教的看法近於周汝登，而與顧憲成有別。而在三教問題上，兩人又如出一轍，更與東林嚴明三教之別有異。鄒元標是江西吉水人，是江右學者，對江右的講會活動貢獻很大，<sup>330</sup>他曾在首善書院與馮從吾講學，算是東林人士。而他思想上與江右學者及東林學者不同，而與周汝登頗為近似。鄒元標與周汝登二人私交甚篤，兩人曾在南京為官，切磋學問。鄒元標曾說己學與周汝登「似無異同」，周汝登亦深信鄒元標之學。<sup>331</sup>由此看來，學者思想的型態，不是單純的地域所能劃分的，而有許多因素影響。鄒元標可說是東林以及江右中頗為特出的學者，由他的例子，我們亦可看到游學的影響。

### 三、三教合一

我們曾引耿定向的一段話：「江左之學胥從楞嚴經中參會入者」，陶望齡也曾要其弟爽齡（1565—1639）「暇時於楞嚴、圓覺，當時時鑽研，不可放過」。<sup>332</sup>可見當時江左的學者的確有儒釋參合的現象，反過來說，江右學者似乎較守儒者矩矱，從以上嚴明三教以及三教同道兩部分的論述，可以證明這樣的看法，當然其中還是有個別差異。雖然陽明學者多宣稱己學為儒學正統，並嘗試做儒釋之辨，但從學術的發展來看，陽明學的確促進了儒釋的交融。陶望齡曾說：「今之學佛

<sup>328</sup> 鄒元標，〈正學書院記〉，《願學集》卷五上，頁190—191。

<sup>329</sup> 鄒元標與管志道的論辯，見〈續答南臯丈書〉，《問辨牘》亨集，頁714—718。周汝登曾說：「前損之過吳下，見東溟先生，如損之已大自敬服。此老博綜經藏，具大辨才，矯矯風節，懇懇真修，非特損之敬服，即僕亦敬之服之，近世之泰山喬岳，此老當之真無愧者。至於學問，則須另作商量。」〈與范損之〉，《東越證學錄》卷十，頁773—775。

<sup>330</sup> 呂妙芬，〈吉安府的講學活動〉，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，頁150—154。

<sup>331</sup> 鄒元標曾告訴許孚遠：「貴里有周海門者，不肖心友也。相劇留都，覲體寒舍，不肖兩人似無異同。」〈柬許敬菴司馬〉，《願學集》卷三，頁73。周汝登亦曰：「江西鄒南臯寄《學庸商求》一本，甚是透徹，此海內具隻眼者，彼亦深信區區。」〈與劉冲倩〉，《東越證學錄》卷十，頁868—869。

<sup>332</sup> 陶望齡，〈甲午入京寄君爽弟書〉，《陶文簡公集》卷十三，頁568。

者，皆因良知二字誘之也」。<sup>333</sup>劉宗周雖然肯定陽明直承儒家聖學，但也指出當時的學佛者，莫不言陽明，甚至有所謂的「陽明禪」。<sup>334</sup>就在這樣的學術背景下，三教合一的主張逐漸在晚明陽明學中出現。

當時提倡三教合一的陽明學者，最有名的要屬楊起元與管志道了。管志道自言：

唐宋以來，未有以天子並尊三教之宗，著為令甲者，而自我聖祖始。開國二百餘年，亦未有以儒生闡聖祖之大，貫二氏於儒道中者，而自愚與楊少宰貞復子始矣。貞復蓋圓之以圓宗，而愚兼方之以方矩。<sup>335</sup>

楊起元與管志道提倡三教合一，並引起王時槐等陽明者以及顧憲成等東林學者的攻擊，顧憲成與管志道更在幾次的講會中正面交鋒。因此，我們就以管、顧之辯為中心，來論述主張三教合一者與反對者的意見與看法。

首先，我們先來看他們如何看待歷代儒者的關佛論。楊起元認為從董仲舒「罷黜百家而宗孔子」、韓愈〈原道〉「敘堯舜之傳至於孔孟」，而欲「廬佛老之居，以火其書」後，開了後世「執一之端」，後來宋儒承襲而攻佛「衛道愈嚴而執一愈甚」，而其中不同的只有周敦頤。宋儒之學出自周敦頤，周敦頤不曾攻佛，所以他認為程朱關佛不足以盡周敦頤之道。他又認為自宋至今稱為「真儒」的人，無有不從佛而入者，何必「陰取之而陽棄之」。<sup>336</sup>無獨有偶的，管志道亦學周敦頤「不援佛，亦不關佛」，而程朱「關佛之末流非過，關佛之本源則過」。<sup>337</sup>也就是他認為佛之末流可關，本原不可關。<sup>338</sup>兩人的批評同時指向跳過周敦頤的宋儒，所以他們攻擊的火力集中在程朱，而周敦頤則成為他們三教合一的典範。另一方面，同樣的周敦頤，顧憲成的看法就不一樣了。對於周敦頤，顧憲成同樣非常尊崇他的《太極圖說》，並許為「孔子第二」，而他認為周敦頤雖未嘗與二氏辨

<sup>333</sup> 陶望齡，〈辛丑入都寄君爽弟書〉，《陶文簡公集》卷十三，頁 571。

<sup>334</sup> 劉宗周，〈答胡嵩高朱縣之張奠夫諸生〉，劉宗周著，戴璉璋、吳光主編、丁曉強點校，《劉宗周全集》，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），第三冊上，頁 408—412。

<sup>335</sup> 管志道，〈答吳侍御安節丈書〉，《問辨牘》元集，頁 656—660。

<sup>336</sup> 楊起元，〈送劉布衣序〉，《太史楊復所先生證學編》四，頁 395—397。

<sup>337</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁 724—779。

<sup>338</sup> 對管志道而言，所謂聖學／儒學、佛學／禪學，是有嚴格的分疏的。這裡所謂的佛之本源指佛學，佛之末流指禪學。聖學到宋儒手上，拘守繩墨而不明本體，而生執一之弊；至於陽明後學，從禪學借路，從而出儒入釋，以頓悟自高，而不管工夫，其流至於今日，乃有狂禪之弊。佛學的發展亦是如此，禪學專力於本體而廢棄工夫，致使後學只宗頓悟而不管佛律，流而至於今日，乃有狂禪之弊。〈答周符卿二魯丈書〉，《問辨牘》亨集，頁 682—702。

異同，而為二氏者「咸相與退」，「各守其宗」，莫得而混。<sup>339</sup>另外他反駁管志道時，引用了高攀龍的話：「元公之書字字與佛相反，即謂之字字闢佛可也。」<sup>340</sup>這樣的話，更具爆炸性。合三教者尊周敦頤，原是因為周敦頤未闢佛，而高攀龍說周敦頤字字闢佛，正是就其中的關鍵點而攻擊之。對於程朱，東林則認為其闢佛有其正統性，顧憲成說：

夫子歿而七十子各以其所得者為學，及其弊也，異端競起，而孟子不得不  
好辨。千四百年間儒者不過為謹身修行、訓誥誦習之學，與二氏殆判不相  
入。及周元公開揭蘊奧，而天下始知求之性命之微，巧者因之假合于其間，  
程朱之不得不闢者勢也。元公之時，明吾之道而已。……程朱之時，似是  
之說雜然竝興，必須去其混之者。……湯之革桀也，武之革紂也，伊尹之  
放太甲也，周公之辟管蔡也，孔子之作春秋也，孟子之距楊墨也，程朱之  
闢二氏也，是皆所謂亢龍乎？亢非聖賢意也，時也。<sup>341</sup>

他將程朱闢二氏等同於孔子作春秋、孟子距楊墨，可見程朱在其心目中的地位。於是主張三教合一者推崇周敦頤，反對三教合一者也捧周敦頤，但雙方的解釋又完全不同，彼此展開了一場解釋權的爭奪戰，同樣的例子還有明太祖。

明太祖《御製文集》中有〈三教論〉，其曰：「於斯三教，除仲尼之道，祖堯舜，率三王，刪詩制典，萬世永賴。其佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。嘗聞天下無二道，聖人無兩心，三教之立，雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一然，於斯世之愚人，於斯三教有不可闕者。」<sup>342</sup>佛道二教「暗助王綱」，有益於治世，成為三教合一論者「二氏亦有助經世」的理論依據。而明太祖則成為三教合一的典範。楊起元引明太祖論老子之道曰：「有國有家者，日用常行有可闕，實與仲尼之意齊」，論佛則曰：「釋迦為道，不言而化，不治而不亂，斯非人世之人，此天地變化，訓世之道，故能善世如此」。明太祖尊崇二氏如此，楊起元亦欲「憲章高皇」。<sup>343</sup>另外他對二氏暗助王綱有進一步的闡發：

二氏在往代則為異端，在我明則為正道。彼其齋居素食、習威儀、閑音樂

<sup>339</sup> 顧憲成，《小心齋劄記》，卷三，頁 61—63。

<sup>340</sup> 顧憲成，〈與管東溟書〉，頁 449—467。高攀龍言：「龍竊以元公之書，字字與佛相反，即謂之字字闢佛可也。」〈答涇陽論周元公不闢佛〉，《高子遺書》，《景印文淵閣四庫全書》第 1292 冊，（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷八，頁 469。

<sup>341</sup> 顧憲成，〈與管東溟書〉，頁 449—467。

<sup>342</sup> 朱元璋，〈三教論〉，《明太祖御製文集》，（臺北：臺灣學生書局，1965），卷十一，頁 345—348。

<sup>343</sup> 楊起元，〈復許敬菴〉，《續刻楊復所先生家藏集》卷七，頁 330—331。

以交於神明，上為朝廷祝釐，下為兆姓禳禱，孰非忠敬孝慈之用哉。至若釋典闡性，玄文闡命，有足為儒教羽翼發明者，守於其徒以待豪傑之士之默識焉，補益非細矣。<sup>344</sup>

這段話也可以反駁二氏不可以治天下的關佛論述。管志道回答王時槐對三教合一的批駁，亦搬出明太祖，他認為他以「西來之意合聖宗」，以「東魯之矩收二氏」並非創見，而於「聖祖之文獻有徵」。他接著說：

究我聖祖攬三教以作人之意，直使聞道之上士了性命於綱常之中，忠必為純忠，孝必為純孝，而忠孝必積因以成正覺。彼二氏中之得祖意者，亦必以出世法貫世法，舉儒林之所不能者收之，舉聖教之所不及熏者薰之，而相合以成造化，可使軼三代之英，還大道之世，此則聖祖之精髓所在也。蓋孔子一以貫之之圓宗，下學而上達之實際，我聖祖最得其真，無所隱於上士，而上士不可多得。故或以經世遺出世，或以出世遺經世，然而苟無偽，教可相成，則皆入於並育竝行之中，而不相害，不相悖矣。<sup>345</sup>

明太祖「二氏暗助王綱」的說法，顧憲成則有一番新解釋。他認為聖祖治天下，惟「尊事孔子」，士子所習惟「五經四書以及程朱諸大儒集註」，當國學成，先師之禮加隆，其重道崇儒如此。至於釋氏則「存而不廢」，「未嘗使之得與吾夫子班」，習其教，則主要為「朝廷祝釐」，為「兆姓禳禱」，如同「古之巫祝」，「未嘗使之得與吾夫子徒齒」，而其書，「經筵不以進講」、「學校不以課讀」，「未嘗使之得與吾五經四書竝行」。<sup>346</sup>在此我們看到與尊周敦頤相同的情形，對三教合一論者而言，明太祖及其《御製文集》成為理論依據，成為三教合一的典範，而反對三教合一者，對太祖的解釋則是謹守儒學本位，並以儒術治天下，兩者的解釋完全不同。不過尤有進者，明太祖在三教合一論者的理論系統中，不僅開闢治統，亦開闢道統，<sup>347</sup>甚至有凌駕於孔子之上的趨勢。楊起元的系統如此，管志道亦如此。在管志道的系統中，太祖是不出世的堯舜聖王，<sup>348</sup>身兼治、道二統，是君而師者，

<sup>344</sup> 楊起元，〈筆記〉，《太史楊復所先生證學編》一，頁 281—282。

<sup>345</sup> 管志道，〈答王太常塘南先生書〉，《問辨牘》元集，頁 634—639。

<sup>346</sup> 顧憲成，〈與管東溟書〉，頁 449—467。

<sup>347</sup> 楊起元言：「高皇為生民以來首君，匪特開闢治統也，道統亦為開闢矣。二百年來，學者始稍尋真緒，繼此尚有大明之日，國運長久，確然可徵矣。」〈冬日記〉，《太史楊復所先生證學編》三，頁 341—347。

<sup>348</sup> 管志道，〈答張儀部文石丈書〉，頁 142—175。



而孔子由於不踐君位，故是師而臣者。<sup>349</sup>而道統僅僅君王能任之，孔子居臣道，故不能任道統，只能任文統。<sup>350</sup>文，是鋪陳道統的文章，文統便是作闡釋道統的工作。過去宋儒以孔子為學術宗主，陽明第一代弟子以陽明為宗主，至此則以明太祖為宗主，由此可看到學術典範的轉移，以及學風的改變。

一般儒者對佛道的批評，集中在二氏遺棄人倫物理，不可以治天下這一點上，三教合一論者如何解釋、扭轉這個普遍看法？楊起元首先仿照《漢書·藝文志》九流十家皆出於古之學官的作法，來論述三教的根源。儒者出於「古太傅之官」，老氏出於「古太保之官」，釋氏出於「古太師之官」，入中國者是釋氏之「名迹」。<sup>351</sup>所以他認為釋氏「出家」以及「緣業」並非佛之定說。<sup>352</sup>至於經世與出世，他認為儒者亦有出世之法，釋氏亦有經世之業。<sup>353</sup>管志道則從「願力所乘之殊」來說明經世與出世的差別：

千聖出現，各有因緣。釋迦以何因緣而出現？為眾生久迷世網，不知有本來一大事，而開之使入佛見者也。孔子以何因緣而出現？為帝王之教衰，亂賊接迹於世，而挽之使從先進者也。既以一大事提人，安得不樹出世之標；既以帝王之教淑人，安得不垂經世之範。蓋因緣別而願力從之矣。<sup>354</sup>

另外他也主張儒者不只有經世，亦有出世；釋氏不只有出世，亦有經世。他認為所謂出世，並不是「三界之外，別有一等沖虛寂滅之場」，不過是「性體純淨」、「形神俱妙」，能「出入三界而無障礙」，這與太極生兩儀之「元體」合。而孔子之心境「空空如也」，亦是出世胸襟，說孔子只有經世，不足以盡孔子。而佛亦有經世之業，觀音大士之修證，必「上合十方諸佛慈力」、「下同六道眾生悲仰」，說釋氏只有出世，同樣的不足以盡釋氏。<sup>355</sup>換言之，他認為「古之大聖大賢，必空心於天地萬物之外，而後能了當天地萬物。蓋以出世之心經世，經世事畢；經世事畢，還復歸於出世」。<sup>356</sup>

在用方面，釋氏亦有經世事業，至於體方面，儒釋道三教更是可以融會。趙

<sup>349</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁 724—779。

<sup>350</sup> 管志道，〈答萬光祿思默先生書〉，《問辨牘》元集，頁 646—649。

<sup>351</sup> 楊起元，〈冬日記〉，頁 341—347。

<sup>352</sup> 楊起元，〈送劉布衣序〉，頁 395—397。

<sup>353</sup> 楊起元，〈葉龍老〉，《太史楊復所先生證學編》二，頁 314—317。

<sup>354</sup> 管志道，〈答周符卿二魯丈書〉，頁 682—702。

<sup>355</sup> 同上。

<sup>356</sup> 管志道，〈答涂光祿念東年兄書〉，《問辨牘》元集，頁 650—654。

貞吉認為《中庸》「天命之謂性」與老子「觀徼」、「觀妙」與釋氏「不思善不思惡，見本來面目」之旨相同。<sup>357</sup>楊起元不僅認為佛家的「直指人心」與孟子道性善同功，<sup>358</sup>他亦認為「宗門語最為直捷」，是《大學》「止至善」之捷法。<sup>359</sup>楊起元認為釋氏之要在於使人明其心，而心「無大而不包、無細而不入」，若能明之，則可以通徹「天地之大」、「萬物之富」。心明則可以治天下國家，所以釋氏要人明其心，等同於「《大學》之教」。<sup>360</sup>管志道則認為「佛老二宗，異吾夫子之身綱常，同吾夫子之言性道」，<sup>361</sup>另外釋氏有「闡提皆有佛性」，亦可通孟子性善之說。<sup>362</sup>他們在體與用兩方面自圓其說，來反駁傳統的闢佛看法，如此一來，三教融合在體與用上都不成問題了。

管志道的三教合一論體系龐大，不過簡單來說，則是「以孔矩收二氏」。<sup>363</sup>他以孔矩收二氏最主要是要對治「道術中之亂賊」，<sup>364</sup>針對世道現況所提出的救世之法。他所謂今日道術之亂賊，一是「拘儒」，一是「狂儒」，一是「霸儒」。<sup>365</sup>狂者，以儒非禪，非孔非佛，相率為小人、「無忌憚之中庸」，<sup>366</sup>委於「儒禪兩門中，見箇虛無玄妙影子，得少為足，猖狂自恣」。而拘者，則入於「鄉愿」，全在世情上起念，故曰「生斯世，為斯世，善斯可矣」，著有而不著無。<sup>367</sup>對治之法則在

<sup>357</sup> 趙貞吉，〈答胡廬山督學書〉，《趙文肅公文集》，《四庫全書存目叢書》集部第100冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷二十二，頁577—579。

<sup>358</sup> 楊起元，〈重刻法寶壇經序〉，《太史楊復所先生證學編》三，頁358—359。

<sup>359</sup> 楊起元，〈宋五雲〉，《續刻楊復所先生家藏文集》卷七，頁327。

<sup>360</sup> 楊起元，〈送劉布衣序〉，頁395—397。

<sup>361</sup> 管志道，〈答王太常塘南先生書〉，頁634—639。

<sup>362</sup> 管志道，〈性善三緣〉，《從先維俗議》卷四，頁415—416。

<sup>363</sup> 管志道，〈答吳侍御安節丈書〉，頁656—660。

<sup>364</sup> 管志道，〈答李中丞見羅先生書〉，《問辨牘》元集，頁639—646。

<sup>365</sup> 管志道曰：「揆諸洙泗正傳，自信毫無所悖，唯流敝之所趨，有悖於洙泗正傳者，吾不得不以為創焉。其端有三，一創於拘儒之不善學程朱者，影性真而訛天道，此非所以究竟聖學也；再創於狂儒之不善學陽明者，染禪解而忽庸德，此非所以維持聖學也；三創於霸儒之不善學心齋者，張學幟而煽遊風，此非所以收藏聖學也。之三者，皆自以為洙泗正傳，而不該不偏，不中不庸，總是聖學之流弊。」〈答吳處士熙宇書〉，《續問辨牘》卷四，頁175—181。管志道闢「霸儒」的看法見第四章第三節。關於晚明「狂禪」的研究，可參考嵇文甫，〈左派王學〉，（臺北：國文天地雜誌社，1990），頁55—68。《晚明思想史論》，（北京：東方出版社，1996），頁50—72。毛文芳，〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》19卷2期（2001），頁171—200。劉萬里，〈論晚明狂人——一種新型士人精神的確立〉，《北方論叢》1999年5期（1999），頁10—15。

<sup>366</sup> 管志道，〈答王太常塘南先生書〉，頁634—639。

<sup>367</sup> 管志道，〈答張儀部文石丈書〉，頁142—175。

於「祖述仲尼，憲章聖祖」，即以「孔矩收二氏」。首先是以孔矩矯狂禪：「以矩爲言，則爲近儒之染禪狂，而以恣情爲率性者發」，收二氏以矯拘儒：「不言收二世，是儒者止有經世之道，而無與於出世之宗。將謂身死則神隨形滅，所不朽者惟名而已矣，名豈足以絆上乘之豪傑」，總之「收二氏而不言矩，則宗風峻而皇綱卑，匪但狂禪無所檢束，而士之希慕上乘者，必且裂冠毀冕以爲高矣。其敝也不以出世妨經世，則以經世濫出世，二者之所流，皆過也」。<sup>368</sup>至於要去狂去拘，以忠孝節義維世風，非程朱之繩墨不可。<sup>369</sup>如此一來，不僅上士「上察天鳶，下察淵魚，無少滲漏也。……究孔子之上達，而通諸出世之宗」，中下士「亦閑之以程朱之繩墨」，至於日用不知的百姓則「以禍福報應惕之」、「以念佛往生導之」。<sup>370</sup>在三教合一的理論之下，上中下三等人皆有所歸。

顧憲成對於管志道憂世道之亂而提出以孔矩收二氏，亦頗爲「折肱」。<sup>371</sup>然而他也發現管志道往往「輕孔軒釋」、「庸孔奇釋」，以至於「越孔而宗釋」。<sup>372</sup>因此他不能同意管志道三教合一的說法：

今試相與憑軾而觀域中之士，趨儒者眾乎？趨禪者眾乎？將陽儒而陰禪者眾乎？即陽儒而陰禪者眾也。將示之異，以嚴似是之防乎；將示之同，以開方便之門乎？亦可知已。是故德靖以前為周元公可也，于時孔自孔，釋自釋，老自老，吾不見其礙也。嘉隆以後，為程朱可也，于時談元課虛，龍蛇混淆，狂風恣起，吾不與其濫也，是所謂命世之局也。<sup>373</sup>

因此「可以孔矩別二氏，可以孔矩攝二氏，可以孔矩裁二氏，可以孔矩防二氏，可以孔矩用二氏，可以孔矩挽二氏，可以無逸而至于蕩，可以無局而至于支離，可以紹隆我仲尼，可以對揚我聖祖，可以不負大丈夫出世一番矣！」<sup>374</sup>但管志道認爲「涇陽能爲懲之之言，而不得懲之之法」；只以程朱之故徹裁之，不但不足以挽鄉愿，反中庸之習，反而使世之真中行、真狂狷，真時中者，「不以爲不著不察」，「以爲不該不徧」。<sup>375</sup>所以要按「周程之遺矩，而爲之變通其說，蕩名利

<sup>368</sup> 管志道，〈答吳侍御安節丈書〉，頁 656—660。

<sup>369</sup> 管志道，〈答王太常塘南先生書〉，頁 634—639。

<sup>370</sup> 同上。

<sup>371</sup> 顧憲成，〈與管東溟書〉，頁 449—467。

<sup>372</sup> 顧憲成，〈與管東溟書〉，頁 449—467。

<sup>373</sup> 同上。

<sup>374</sup> 同上。

<sup>375</sup> 管志道，〈答張儀部文石丈書〉，頁 142—175。

於性命之深淵，使知真偽之莫逃業鏡，則亂德之鄉愿何所□。裁狂宗以普賢之密行，使知孔矩之允合上乘，則無忌憚之中庸何所倚」，<sup>376</sup>才是真正的對治之法。

關於世道，管、顧兩人同樣「深疾亂德之鄉愿，與無忌憚之中庸」，<sup>377</sup>不過一「以孔矩收二氏」，一「以孔矩別二氏」，一主無善無惡，一主性善，而展開一場辯論。管志道曾告訴顧憲成：

如言性善，而闢陽明無善無惡之說，非與陽明作辨客也。欲人真見性之所以善處而自得之，毋徒拾孟子之唾餘，以道性善為儒門一大題目也。言孔子之一貫，而通之於二氏之宗，非為三教作講和客也。欲人真求孔子之所以大處而深造之，毋徒拾程朱之唾餘，以闢佛老為儒門一大功勳也。<sup>378</sup>

誠如溝口雄三所言管志道是一個「積極追求綱常世界的人物」。<sup>379</sup>管志道與顧憲成兩人學術思想的關懷點是相同的，皆為對治世道，針對當時的狂禪、偽儒、鄉愿、無忌憚之中庸，然而取徑卻是如此的不同。

由上可知，第一代的陽明弟子，基本上是循著陽明的路線，雖不致於如陽明包容三教，或像王畿以良知範圍三教，但也強調儒釋道三教有共同之處，例如聶豹認為虛寂是三教共同的主張。而第二、三代的弟子則不同，他們是嚴格分開三教的，絕對反對三教合一，有很明顯的護教心態。在第一代弟子時，陽明學者所對治的是當時的官學——朱子學，因此釋道二教並非其判教的重點。然而在第二、三代弟子時，學風轉變，三教逐漸有融合的趨勢，再加上趙貞吉、楊起元、管志道等陽明學者提倡三教合一，使他們對於三教是嚴守分際的。但也未必如學者所言，對三教嚴守分際的學者，多有朱學的傾向，<sup>380</sup>這對東林學者來說，的確如此，但對陽明學者而言，則有待商榷。

陽明學者的游學造成思想的流動，使思想跨越了地域的分別。由良知之辯、四句教之辯以及三教之辯來看，三教之辯有明顯的地域差別，江右的學者多謹守三教之別，江左的學者多對三教持較包容的態度，但仍有例外，如江右的鄒元標、

<sup>376</sup> 同上。

<sup>377</sup> 同上。

<sup>378</sup> 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，頁 724—779。

<sup>379</sup> 溝口雄三，《中國前近代思想的演變》，頁 351。

<sup>380</sup> 彭國翔認為從總體來看，是否對佛道兩家持較為開放的態度並肯定三教融合的發展方向，在一定程度上可以說是中晚明區分陽明學與朱子學的一個指標。《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 472。

江左的方學漸。良知之辯是親炙陽明的第一代學者王畿等人與私淑陽明的聶豹、羅洪先的對話，根本談不上江左、江右的地域差別。至於四句教之辯，在陽明學內部，學者普遍能了解四句教的意涵，肯定首句「無善無惡心之體」的無善無惡意，因此也無所謂地域的區別。然在其他學派則引起軒然大波。他們站在世道、王學末流的觀點不容許無善無惡論的存在，甚至將無善無惡論與釋氏等同。雖然許多第二、三代的陽明學者，亦有見於王學末流之弊，但並未將世道之責推向四句教，而是從事修正陽明良知教的工作，例如張元忬、王時槐。

游學造成的思想流動，除了上述三辯之外，另外如第一節所述，個人的成學、思想的形成亦是思想流動的結果。除了羅洪先、陳九川等第一代弟子外，上述鄒元標亦是明顯的例子。另外我們從水西會學者身上，亦可看到思想流動的影響。王畿、錢德洪、鄒守益以及羅汝芳都曾在水西講學，傳播陽明學，亦影響著當地學者的思想。從查鐸（1516—1589）、翟台（1558 進士）、蕭良幹等人來看，他們同意良知現成、不假外求，也深刻體認到直悟本體在心性修養上的重要性，但他們多強調悟修兼具的功夫論，展現更穩健而折衷的思想型態。<sup>381</sup>亦可視為游學流動的結果。<sup>382</sup>許多對於陽明學的研究，往往是以學派的劃分為基礎。由此可知，簡單的江右、江左的區別是難以曲盡不同學者豐富的思想內容，甚至不免削足適履，無法反映思想史的真實面貌。

<sup>381</sup> 呂妙芬，〈寧國府的講會活動〉，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，頁 196—204。其實不只水西學者，我們發現陽明的第二、三代弟子如張元忬、王時槐以及鄒元標都有這種傾向。

<sup>382</sup> 除了游學的影響，我們不能忽略當時學者對講學的批評。因此第二、三代弟子的思想，亦是回應批評、自我修正的結果。普遍來說，在當時批評講學的聲浪中，陽明學內部亦有一股整肅、自我調整的力量在進行著。