

瀕臨死亡產生的徹念：

錢緒山對生命意義的闡釋與實踐

陳復*

摘要

錢緒山是明朝開創心學的宗師王陽明的弟子，他在王陽明的生前與死後，都是最忠實在闡發與傳播心學的大儒。他這一生為兩件事情而奔忙：「涵養心學」與「眷顧親人」，如何讓這兩件事情整合為同一件事情，這是他念茲在茲的課題。在尚未因政治案件含冤坐牢前，錢緒山對於本體尚有看不破，卻在坐牢的兩年間，在無日不瀕臨死亡的恐懼威脅裡，頓然洞見內在的良知，激發出面對生命的徹念，感受著跨越孤寂感的愛，而終於體證自性的存有，瞭解本體無善無惡卻止於至善的根本質性，這是他自「天泉證道」後的突破。

經歷過瀕臨死亡的考驗，他除悟出本體感應觀作為思想的主軸外，其面對生命的態度發生很大的轉變，不論是對世人直接宣講心學，或將心學落實在對待親人的生命教育裡，都可看出他藉由愛的臨在，來闡釋與實踐其生命意義，但，深愛親人的錢緒山，卻不得不在晚年面對五位家人陸續在五年內接著死亡，他更堅信超生出死作為萬物綱紀的良知，其間的心路歷程很值得探索。本文特別著重在梳理其瀕臨死亡產生的徹念，如

* 國立台灣師範大學科學教育中心博士後研究員。



何影響他眷顧著包括家人在內的親人，特別希望藉由「死」與「愛」這兩個視域，來還原出錢緒山的生命意義。

關鍵詞：錢緒山、生命意義、死亡、良知（本體）、心學、徹念



A Clear Idea on Life from Near-Death Experience:

Qian Xu-Shan's Interpretation and Realization on Life Meaning

Chen Fu*

Abstract

Qian Xu-shan is a disciple of Master Wang Yang-ming, the founder of Nouslogy in the Ming Dynasty and a loyal Confucianist in the development and propaganda of Nouslogy before and after the death of Wang Yang-ming. For all his life, Qian dedicated himself for only two things: “practice Nouslogy” and “taking care of family relatives”. How to integrate the above two things as one is a life-long topic for Qian. Prior to his imprisonment due to false political accusation, Qian is still unable to see through the Entity. However, during his two years in prison, he had come to a sudden understanding of the innate conscience under constant near-death threats which led to an inspired clear idea on life. By feeling the love that overcomes loneliness, the Self is proved to exist through

* Postdoctoral Fellow, Center for Science Education, National Taiwan Normal University; Doctor, Institute of History, National Tsing Hua University; Assisant professor (Part-Time), Center of General Education, National Chiao Tung University; Assisant professor (Part-Time), Department of Humanities, National Taiwan Science and Technology University



bodily experiences; by realizing that there is no good nor evil that exists within the Entity but only a naturally occurring halt at the point of utmost goodness is Qian's breakthrough after his "The Enlightenment on TianQuan Bridge".

After surviving the test of near-death experience, in addition to using his understanding of the Entity's inner sense as the center of his thoughts, Qian's attitude towards life also had took a dramatic turn. Whether in speeches on Nouslogy or putting Nouslogy into practice in the life education of treating family relatives, one can see Qian's interpretation and realization on the life meaning through the presence of love. Nevertheless, Qian, who is profoundly fond of his family members had to face the death of five family members for five consecutive years in his later years, which further strengthened his belief in overlooking life and death as the conscience of the principle of all things, and an insightful journey worth probing into. This paper especially focused on organizing clarifications derived from near-death experience and its influence on Qian on how he takes care of his relatives including his family members with attempt to restore Qian's life meaning especially through the realm of "death" and "love".

Key Words : *Qian Xu-Shan, Life Meaning, Death, Conscience (the Entity) , Nouslogy, Clear Idea*



壹、前言：緒山與陽明的相會

錢德洪（1496～1574），本名寬，字德洪，後來為避開祖先名諱，改字為名行世，再取字洪甫，號緒山子，世稱緒山先生。緒山先生（後面簡稱錢緒山）是明朝開創心學的宗師陽明先生（後面簡稱王陽明）的弟子，他是最忠實在闡發與傳播心學的大儒，他在王陽明的生前就獲得深刻的信任，在王陽明主持於紹興的稽山書院內，與王畿（龍溪先生，1498～1583）共同擔任「教授師」，當日並稱「錢王」¹，全部新進弟子都要先通過他們兩人的啟蒙教育，纔能獲得王陽明的親自傳授；王陽明過世後，錢緒山在各地舉辦講會，並跟眾人徵集王陽明寫的文字，編出王陽明的《年譜》，共同整合成文集刊布於世，在明朝中葉後陽明心學思潮發展的過程裡，錢緒山自身對心學的體證，並經由其體證，展開對王陽明思想的傳承與闡發，使得心學在明朝中葉後的社會獲得廣大傳播，無疑具有關鍵性的意義與影響，《餘姚縣誌·藝文上》卷十七記明末的陸世儀曾指出「姚江弟子吾必以緒山為巨擘」，並說其「救正王學末流之功甚大」，還說「不負陽明者緒山也」（2007：422），他對某些心學家誤認縱情恣肆為良知的發展產生救偏補正的重大意義。然而，錢緒山的著作據推測在清光緒年間就已經失傳（錢明，2009：186-189），使得後世學者除依靠黃宗羲（黎洲先生，1610～1695）《明儒學案》或《王陽明全集》附錄有關錢緒山的記載外，很難再展開更精細的研究，這對於認識陽明心學發展史著實是很嚴重的損失，直至這些年日本學者與大陸學者陸續輯佚錢緒山

¹ 有關「錢王」並稱的事實，《明史·錢德洪傳》（1975：7272）說：「時士大夫率務講學為名高，而德洪、畿以守仁高第弟子，尤為人所宗。」錢明（2009：216）則表示：「包括陽明在內的同輩或後輩學者，在論學時，大都把他們兩人相提並論。」



的文字，經由錢明綜合各家整理的版本，主編《錢德洪語錄詩文輯佚》（錢明，2007），有關錢緒山的心學思想研究終於纔能展開。

我們如果要瞭解錢緒山對釐清心學的思想與心學的歷史為何有著無與倫比的重要性，或許可由梳理錢緒山與王陽明一生的緊密關係而獲知梗概。創立超個人心理學（transpersonal psychology）的始祖葛羅夫（S. Grof, 1931~）認為（1985）人類存在的兩個端點（出生與死亡）都與靈性交織在一起²。錢緒山作為陽明心學的直傳弟子，他這輩子都因心學而生與因心學而死，其全部展現出來對生命的愛，都與心學高度相關，檢視錢緒山對生命意義的闡釋與實踐，自然會影響後人認識心學的完整性。根據錢緒山自己在〈後瑞雲樓記〉的說法（2007：170-171），並對照他死後兒子錢應樂請錢緒山曾提拔舉進士的呂本寫〈緒山錢公墓誌銘〉的記載（2007：415-420），在錢緒山出生前，自家因火災被焚燬，其父親錢蒙（號心漁）不得不租居在瑞雲樓，使得錢緒山就出生在王陽明的家裡。錢緒山與王陽明兩人有大量交會的因緣，甚至出現在他的母親馬氏生產前有著祥雲覆列的夢兆，這與《王陽明全集》裡的年譜記載（1992：1220）王陽明出生的時候，其祖母岑氏有神人乘祥雲抱嬰兒相贈（這就是瑞雲樓得名的由來）的夢兆相同（2007：415）：

世居鄧巷，遭回祿，始僦莫氏樓以居。是樓為陽明公降生之所，曰「瑞雲」。馬孺人夢祥雲覆列，綺繒款款，若門聯空中呼認太乙字，遂驚寤，而公生。兆與陽明公

2 布蘭特（Brant Cortright）則表示（易之新譯，2005：262-267），胎兒在出生前後的心理意識，與病患在死亡前後的心理意識，都被超個人心理學視作研究的議題，而且這兩者釋放出的巨大能量，都具有強烈的靈性意義。



同，相傳以為奇。（〈緒山錢公墓誌銘〉，《徐愛·錢德洪·董濬集》附錄）

筆者在這裡推測：夢見「太乙」兩字，「太乙」就是「太一」（the One），意即回歸整體的存在。龍溪先生（後面簡稱王龍溪，1498～1583）則在懷念錢緒山而寫〈緒山錢君行狀〉裡指出太乙是顆吉星。明朝的心學家很重視冥契經驗（mystical experience），夢兆對心學家的生命而言，常具有不尋常的啟示意義，或與潛意識（unconsciousness）對意識的調節有關，其情節與意象具有高度的象徵性（林久絡，2006：98），錢緒山與王陽明在出生前，其女性家人都有神異的夢兆，這對於他們的心理或會產生某種暗示意義（譬如有關師生情緣締結的冥契），不過，錢蒙失明且家貧，他對錢緒山有著強烈的世俗期望，錢緒山對父母極其孝順，順著父親的願望，他早年並沒有跟王陽明學習心學，而是認真讀著朱子的理學（這是政府支持的官學），希望自己能考上科舉（2007：415）：

年十五，出就外傳，心漁翁曰：「吾不幸目無所見，然心之所珍，儒而已，他非其好也。」公毅然欲成其志，遂取朱子集注經書，早作夜思，夢寐常若見之，使文有未誦，而意稍窒疑，雖百倍其功，弗措也。又因讀詩過勞，遽危疾，題其牖曰：「學貴精不貴博。」而識見亦進於高明。（徵引同前）

這種來自於父親的期望，早年沉潛於理學的學習，卻常有疑惑，甚至因為太認真而生病的歷程，同樣跟王陽明的生命經驗很像（陳復，2009）。由錢緒山表現出的心態，或可觀察華人社會共通的心理背景，那種基於親子無法割捨的情感臍帶關係，父母無法實踐的願望，長年加諸在子弟身上，使得孩子為光宗耀祖（其實質則是脫貧得貴）的目標而不得不積極讀書（2007：416）：



心漁翁恆受從弟窘辱，惟勸翁含忍不較。其伯心古貧，子婦孀居，百計承父母意，分贍而假貸之，不知力之不逮也。家事悉屬於弟周甫，惟率季弟充甫專意績學，嘗曰：「使得顯親食祿，何憂於外侮之侵，貧乏之不調乎！」心漁翁聞之而喜。（徵引同前）

因此，就生存層面產生的需要而言，錢緒山如果「顯親食祿」，就能「抵禦外侮」（洗刷父母遭遇的羞辱），尤其藉此解決家裡的經濟問題。然而，錢緒山並沒有只停留在生存層面的需要，這並不是說其不重要，而是他將生存的問題拔高其解決的路徑，藉由解決生命層面的意義問題，來同時解決生存層面的經濟問題，其間的關鍵因素就來自認識心學。這有個過程，他某日閱讀王陽明的《傳習錄》，發現跟自己學習朱子的內容並不契合，他覺得很疑惑，剛開始還不敢背離朱子，直至王陽明在明武宗正德十四年（1519）剿滅宗室朱宸濠的叛亂，徹底發揮自己對心學的實證後，錢緒山這纔決意師事王陽明（2007：416）：

一日讀陽明公《傳習錄》，與所學未契，疑之。陽明公又平宸濠歸越，始決意師事焉。及還姚，公率同志數十人龍泉中天閣，請陽明公升座開講。陽明公曰：「觀是何人，理非外得，知乃德性之知，是為良知，非知識也。良知至微而顯，故知微可與入德。」（徵引同前）

王陽明回自己的家鄉餘姚已在正德十六年（1521），該年對心學的重要性正在於王陽明領會出「致良知」這個觀念工夫（陳復，2009），時值錢緒山二十六歲，當他師事於王陽明，首先被傳授的觀念就是何謂「良知」？對王陽明來說，良知並不是任何外在的知識（這同時包括知識產生的道德規範），良知首先來自對德性的內在體證，只有對其內在的幽微奧義有真實的領會，纔能「入德」。錢緒山獲得這樣的教育，愈發篤信，願意盡



棄平生的學問來跟王陽明學習心學，這就產生纏繞其一生的生命難題：如何能讓涵養心學與眷顧親人這兩者的矛盾與衝突被有效消弭，甚至整合成一件事情？這個難題的解決，對深愛家人的他來說至關緊要。因此，他徵得父親錢蒙的同意後，纔率領七十四人共同跟王陽明學習（1992：1282）：

德洪昔聞先生講學江右，久思及門，鄉中故老猶執先生往跡為疑，洪獨潛伺動支，深信之，乃排眾議，請親命，率二姪大經、應揚及鄭寅、俞大本，因王正心通贊請見。明日，夏淳、范引年、吳仁、柴鳳、孫應奎、諸陽、徐珊、管州、谷鍾秀、黃文渙、周于德、楊珂等凡七十四人。（《王陽明全集·年譜二》卷三十四）

然而，錢蒙並不是一開始就同意錢緒山去跟王陽明學習，尤其「鄉中故老猶執先生往跡為疑」，那是對傳聞王陽明童年在鄉里做的事情有著不信任感，不過，錢蒙真正憂慮的問題，還是學習心學會妨礙科舉中第，他特別針對此事請教過王陽明，王陽明則告知「學習舉業」與「學習心學」不只不會有妨礙，反而有大益，因為學做聖賢就如同家業很豐裕的人，他什麼東西都有，舉業只是客人來借貸，結束後就歸還物品，他不會有任何損失，甚至能因家境富饒而終身受用無窮（1992：1292），錢緒山則覺得人貴在有靈活貫通的觀念，不可能對道理的脈絡認識很清晰，科舉卻不能考上，他第二年果真考上舉人，並開始幫忙王陽明引導數百人學習心學（2007：416）：

公篤信陽明公，盡棄其學而學焉。心漁翁患妨舉業，頗不樂。公曰：「未有理明而不中選者也。」明年壬午，果領鄉薦。癸未下第歸，晨夕在師側，四方來從游，……咸集館下，及聞風而來者，無虞數百人。必令引導，以端從入之途，皆稱公山中教授。（〈緒山錢公墓誌銘〉，〈徐愛·錢德洪·董澐集〉附錄）



錢緒山在餘姚與紹興跟著王陽明學習七年，這段時間除歸鄉省親外，無日不在王陽明的左右，常在王陽明言語或不言語與舉止或不舉止間，獲得深刻的省悟，這些親身學習的經驗，都帶給他深刻的啟發，更不是書本的知識能取替，他因此產生「書不盡言，言不盡意」的體會（2007：187）：

德洪事先生，在越七年，自歸省外，無日不侍左右。有所省悟，每得於語默作止之間。或聞時訕議，有動於衷，則益自份勵以自植，有疑義即進見請質，故樂於面炙，一切文辭，俱不收錄。每見文稿出示，比之侍坐時精神鼓舞，歉然常見不足。以是知古人「書不盡言，言不盡意」，非欺我也。（〈刻文錄敘說〉，《錢德洪語錄詩文輯佚》）

正因為如此認真的學習心學，直至嘉靖十一年（1532）考上進士前，錢緒山的生命一直糾纏在世俗的事業與心學的道業這兩股能量的拔河裡，他希望能安慰雙親渴望他功成名就的情感，卻在現實裡因為實踐心學的緣故，而三度與進士的榮耀擦身而過。嘉靖二年（1523），會試主考官竟然在策論的題目裡要考生對心學做出評論，這是藉由政治措施來直接打擊心學，壓制學習心學的士人，錢緒山直接闡發師旨，果真落第而歸，他本來很怨恨時事如此乖張，王陽明卻很高興跟他說「聖學從茲大明矣」（1992：1287）：

南宮策士以心學為問，陰以關先生。……德洪下第歸，深恨時事之乖。見先生，先生喜而相接曰：「聖學從茲大明矣。」德洪曰：「時事如此，何見大明？」先生曰：「吾學惡得遍語天下士？今會試錄，雖窮鄉深谷無不到矣。吾學既非，天下必有起而求真是者。」（《王陽明全集·年譜三》卷三十五）

王陽明這是個兩面思考：如果心學的內容真有問題，那政



府拿心學當作標靶題目，大家展開嚴肅而認真的評論，自然會澄清出真相；如果心學的內容並沒有問題，由於科舉受著全國矚目，這樣攤開來檢視，自然會使得窮鄉深谷的人莫不認識心學。然而，就實際參加科舉的個人而言，如果相信心學的義理而落第，這裡面很難沒有精神的折磨。嘉靖五年（1526），錢緒山這回考上貢士，尚未通過殿試成為進士，他知道在明世宗周圍的朝臣當時的態度，加上心繫著傳播心學，因此放棄參加皇帝的考核³，而寧可回去幫忙王陽明教導新來的弟子（1992：1300）：

德洪與王畿並舉南宮，俱不廷對，偕黃弘綱、張元沖同舟歸越。先生喜，凡初即門者，必令引導。俟志定有入，方請見。每臨坐，默對焚香，無語。（徵引同前）

第三回就在嘉靖八年（1529），錢緒山原本正準備去北京參加殿試，半路上忽然聽說王陽明已經在前一年底過世，他原本不相信這件事情，改奔往龍游驛探問，得知消息為真，頓然覺得頭腦暈眩與精神潰決，話都不知所云了，他只能望著王陽明過世的方位不斷哭泣（2007：216）：

去年季冬十九日，寬、畿西渡錢塘，將北趨殿封。……傳言夫子已逝，相顧駭怖，不知所出，且相慰曰：「天為吾道，必無此事。」兼程夜抵龍游驛，吏曰：「信矣，於十一月二十九日午時終於江西之南安。」聞之昏殞憤絕，不知所答。及旦，反風且雨，舟弗能前，望南而哭。（〈訃告同門〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

3 我們可由徐階（少湖先生，1503~1583）寫〈龍溪王先生傳〉，裡面徵引王龍溪對錢緒山講的話，看出當時朝中氣氛的險惡（2007：824）：「然枋國大吏多不喜學，公語錢公曰：『此非吾與君仕時也，且始進而爽信於師，何以自立？』」（《王畿集·傳銘祭文》附錄四）



這是錢緒山最後一回受困於科舉的經驗〔嘉靖十一年（1532）他終於獲得進士及第〕，但，這卻是他首度面對摯愛的夫子死亡，他無法承受這個事實，只有日夜痛哭，病得很重，甚至覺得上天為何不讓自己來替他的夫子死亡，來贖得王陽明依然活著，更能有益於世道呢？這是他的自白（2007：216）：

天乎，何至此極耶！吾生如偃草棘薪，何益於世，胡不使我百身以贖，而願萎吾夫子耶！日夜痛哭，病不能興。除夕至常山，又相與自解曰：「命也已矣，天實為之，奈之何哉！」（徵引同前）

他深感無可奈何，最終不得不承認這個事實，但，他還是不能理解（或者說是不能承受）上天為何要藉由王陽明來盡發這幾千年來的奧秘，澄清這本來昭明靈覺的本體，卻為何要這麼早就撲滅掉王陽明的肉身，使得奧秘再度蒙塵？這個問題無人能回答，但，這是錢緒山的生命首度掉落到深淵裡的經驗，王陽明的死亡，使得他與原來熟悉的全部存在都發生斷裂，這個存在如如此的特殊與美好，但他卻不再能擁有與把握，他來到世界的邊緣，不再能繼續在這個世界裡如常活著，繼續「寓居於世」（Being-in-the-world），意即生命在此刻感覺全然的停止，時間感不再存在，不再能籌劃與開展，不再有個「現在」能關注著「未來」（余德慧，2006：15-21）。錢緒山表示（2007：216）：

斯道晦冥幾千百年，而昭明靈覺之體終古不磨，至吾夫子始盡發其秘。同志相承日孚以博，乃有今日，亦云兆矣。……今若此，天意若將何哉！或者三代以降氣數薄蝕，天道之秘既以其人而發洩之，又旋而撲滅之乎？朔觀孔、孟，已莫不然。夫孔、孟之不得身行其學者，上無君也。今有君矣，而夫子又若此，果何謂邪？（徵引同前）

生死學領域（或這裡的生命教育領域）常會徵引德國哲學



家海德格（M. Heidegger, 1889~1976）在其存在哲學說的「常人」（das Man），來討論一般人如何使用心智（mentality）裡的自我（the Ego）對運作各類日常生活的常理做出推斷與實踐，這包括掌控（mastering）、秩序（ordering）、行道（way to go）與計算（calculating），使得事情都依循著可被期待的情境發生（余德慧，2006：12-14）。人如果完全沒有自我的意識，他要如何真實無礙活在社會裡，這著實是無法想像的事情，錢緒山考上進士來安慰親人的作法，就具有這個內涵，儘管他將這個目標賦予雙重的意義，他同時還有意藉由提高自己的社會位置，來擴張心學的傳播與影響，但，這都還是希望能擁有與把握寓居於世的常理，但，王陽明的過世，卻讓他的生命驟然面臨巨大的破洞，再無法做出任何如常的衡量。不過，錢緒山畢竟不是個毫無慧見隨波逐流的群眾（mass），他信仰的心學，其義理的特殊面就在帶著覺醒的良知來過著日常生活，人固然不能沒有自我，但，人更不能沒有自性（the Self），因此，人不能抽離於世外，卻要有超越的胸懷，來整治世內的混亂，讓其恢復符合本體的面貌，世內與世外被人由自性展開的智慧會合為一個整體，使得人只是在落實同一件事情，這就呈現出心學極簡與極難的雙重特徵。如同法國哲學家馬賽爾（G. Marcel, 1889~1973）面臨著母親的死亡，卻發展出自己的存在哲學（陸達誠，1992：6），一輩子感受著母親與自己有著神秘的聯繫，她持續陪伴著他，彼此有著深刻的愛，使得生命的互為主體性（或稱主體際性，intersubjectivity）因此而產生，締結出「我—你」的關係（I-Thou relation, Marcel, 1952：146），王陽明與錢緒山的雙子關係（夫子與弟子的關係）就具有這層意義，錢緒山希望持續感受著王陽明依舊「音容宛在」，意即其生命對己的臨在（presence），在王陽明過世的這段期間，雖然錢緒山尚未能真實體證良知，然而，他已經開始思考如何讓其夫子持續陪伴著自己，彼此永不別離，那就是繼承其遺志，讓心學的道業



繼續獲得發展，這就是種因為良知的實質照見，人與人直面著彼此的生命，不顧世間利害產生的締結關係（余德慧，2006：164-167）⁴。錢緒山表示（2007：217）：

所幸四方同志信道日眾，夫子遺書之存，《五經》有刪正，《四書》有傍注，傳習有錄，文有文錄，詩有詩錄，政事有政事錄，亦足恃矣。是夫子雖沒，其心在宇宙，其言在遺書，百世以俟聖人，斷斷乎知其不可易也。明發踰玉山，水陸兼程，以尋吾夫子遊魂，收其遺書。歸襄大事於稽山之麓，與其弟侄子姓及我書院同志築室於場，相勉不懈，以冀成吾夫子之志。（徵引同前）

這段話雖然是說給同門聽的內容，卻更是他對自己的誓言。如何能跟其夫子的游魂永不別離，錢緒山想出的辦法就是「收其遺書」，讓王陽明心在宇宙的言論能持續在人間流傳，並與鄉里宗親與書院同志共同講論與闡發心學，這都已經預示出他未來人生的路，然而，如何徹底實踐這個誓言，卻要等到他自己因瀕臨死亡而激發出的徹念，纔獲得落實。

貳、天泉證道：緒山的觀點

在討論錢緒山因瀕臨死亡產生的徹念前，我們需要先討論在王陽明過世前一年發生的「天泉證道」，這個事件可看出錢緒山在尚未悟得本體前存在的精神困境，並能瞭解他畢生關注的觀點。有關於這個議題的各種不同說法（包括版本問題），數十年來學者已有大量討論（牟宗三，1979；蔡仁厚，1983；陳來，1991；楊國榮，1999；彭國翔，2004；陳復，2006），這裡只針

4 余德慧（2006：165）在這裡表示：「王陽明的心學比較接近『締結』原理。心學談的是把良心放大，『心地光明』，不管你是誰，我一定要照見你。在這層意義底下，『締結』的關係是一種照亮你我『存在』的關係。」



對實證本體的角度再略做闡釋。事件的起因出自錢緒山與王龍溪兩人在討論學習心學的宗旨，王龍溪認為王陽明在「四句教」說「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」，其末兩段恐怕並不是「究竟話頭」，他發展出自己的「四無說」（1992：1306）：

因論為學宗旨。畿曰：「先生說知善知惡是良知，為善去惡是格物，此恐未是究竟話頭。」德洪曰：「何如？」畿曰：「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」德洪曰：「心體原來無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在，為善去惡，正是復那本體功夫。若見得本體如此，只說無功夫可用，恐只是見耳。」（《王陽明全集·年譜三》卷三十五）

由外在的理氣轉向內在的心性，這是心學的重點傾向，尤其對心體本身是否有善惡，這是明朝中葉後中國哲學發展思潮裡被儒者激烈討論的核心議題（張學智，2000）⁵。王龍溪由實證本體的角度出發，認為悟得無善無惡的根本自性，那萌發的意念同樣是無善無惡，獲得的知識同樣是無善無惡，表現的物事同樣是無善無惡，雖然他後來並不否認本體同樣是「至善」（彭國翔，2004：175-237）。錢緒山則雖然同意本體無善無惡，卻認為人長期受社會的習染，自然會覺得本體有著善惡的存

5 張學智（2000：1）表示：「明代理學的一個特點是理氣論的褪色，心性論成為思想家的學說重心。」他還表示：「心性論最能體現一個思想家的根本識度。從思想方法上說，理氣論是把描述對象作為一個在心之外的存在系統，用的是主客二分的方法；客體本身的法則，客體各部分之間的關係，仍是在我之外的。心性論則不然，它指向的是主體與客體的關係，客體作為主體境界的投射物已經打上了主體的烙印。」張學智寫的《明代哲學史》這部書裡探討的哲學家（自陳獻章到王船山），都是圍繞在心性論這個核心議題而展開其思想脈絡。



在，因此要善作為善去惡的工夫，如果不講任何工夫，恐怕只是種支離的見識，未曾經歷體證，尤其這會損壞「師門教法」。王龍溪則認為學習得要「自證自悟」，不應該跟著人家的腳跟打轉，如果執著於師門教法，這反而會滯泥在言語的詮釋，同樣不是善學（2007：407）：

君謂：「此是師門教人定本，一毫不可更易。」予謂：「夫子立教隨時，未可執定。體用顯微，只是一路，……若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，而心亦不可謂之無矣。」君謂：「若是，是壞師門教法，非善學也。」予謂：「學須自證自悟，不從人腳跟轉，若執定師門教法，未免滯於言詮，亦非善學也。」（〈緒山錢君行狀〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

其實，他們兩人都同意本體無善無惡，就根本見解來說並無不同，他們只是各自從不同的角度在討論彼此本來就有的共識，王龍溪說的不錯，學習貴在自證自悟，不應該跟著人家的腳跟打轉（即使是王陽明的腳跟），錢緒山則認為毫無工夫的把持，這只是在空論本體而沒有實證本體，他覺得人得要真實面對這個議題，而不是拿語言來簸弄精神，這是他對王龍溪的疑慮。王龍溪反過來認為自己已經實證本體，錢緒山纔是在空論本體，光只是針對這點來說，王龍溪並沒有說錯，錢緒山當時的確尚未實證本體，這讓他對為善去惡的工夫咬得太僵化，王陽明因此表示，我們說出個本體，只是自己藉由語言認知裡的有，本體原來根本什麼都沒有，然而全部的存在卻無不是本體的呈現，面對自性這個心體同樣如此，要去觀察日常生活裡的全部現象無不是自性的呈現，而不是費盡精神去為善去惡（1992：1306）：

德洪請問。先生曰：「有只是你自有，良知本體原來無有，本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾靈氣，何物不有？而又何一物得為太虛之障？人心



本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。」（《王陽明全集·年譜三》卷三十五）

王陽明對錢緒山做工夫的建議，錢緒山直至受冤坐牢後，瀕臨著死亡，有幸真正體證自性，這纔領會其間深意。再者，錢緒山與王龍溪面對師教有著不同的態度，其間差異很值得細論。王龍溪雖然講不可「執定師門教法」，這只是在針對每個人都得要親身實證本體而言，徵諸其傳世的文字，他一輩子對王陽明與其心學宗旨可謂念茲在茲，畢生全部的精神都在闡發與傳播心學，他其實完全沒有背離師門教法（彭國翔，2004：21）⁶；錢緒山與王龍溪的差異，論者往往會順著王陽明的話頭，由他們的個性與資質出發來輕易論斷，尤其會拿錢緒山對自己積習真誠反省與檢討的文字（後面會徵引其內容），來據此作證指出錢緒山的徹悟不如王龍溪（錢明，2009：232-238），卻看不出其坦然面對生命展露的誠意，與王龍溪並沒有根本的差異，這就很容易產生「因言廢人」的障蔽（其實反而呈現出論者武斷的偏見⁷），重點更在學者常忽略他們兩人對愛的認知與實踐其實更有著不同的型態，纔會呈現出差異。針對錢緒山來說，他能在明朝中葉極其難考的科舉脫穎而出，成為舉國備受矚目的進士，他的個性不論如何端嚴，資質就已經是人中龍象，但這只是世俗的聰

6 彭國翔（2004：21）指出：「龍溪思想的意義與定位不僅在於能夠反映當時多元分化中主要的問題意識，或許還在於它最能夠與陽明的精神方向保持一致，並沿著這一方向而有進一步的開展。」

7 錢明（2009：240）指出：「後人在解讀緒山時，大都受劉宗周和黃宗羲的影響，因此只看到錢、王二人的差異性，而看不到緒山思想由於『數變』而與龍溪思想所具有的一致性，從而在一定程度限制了對緒山思想性格的整體把握。」然而，正就是錢明（2009：233）指出：「緒山之學多變乃至缺乏持久性和一貫性的『毛病』，就與這種缺少像龍溪那樣的『自得』精神和獨立人格有關。」這種自認由個性與資質出發做出的臆測，正限制了對錢緒山思想的整體把握。



明才智，並不能對悟道（證得本體）本身提供任何保證。重點當在他不吝坦誠面對生命裡的各種不堪，他自覺面對自己的信仰，只有全然的攤開，無條件敬奉其夫子的教育，纔是他作為弟子該秉持的學習態度，更是他與王陽明兩人締結出的情感關係，只是當日在天泉證道的時刻，他尚未實證本體，這纔會對王龍溪的自證自悟不免有著疑慮存在。後來羅洪先（念菴先生）對錢緒山的學問做這樣的評論（2008：225）：

念菴曰：「緒山之學數變，其始也，有見於為善去惡者，以為致良知也。已而曰：『良知者，無善無惡者也，吾安得執以為有而為之而又去之？』已又曰：『吾惡夫言之之淆也，無善無惡者見也，非良知也。吾惟即吾所知以為善者而行之，以為惡者而去之，此吾可能為者也。其不出於此者，非吾所得為也。』（〈員外錢緒山先生德洪〉，《明儒學案·浙中王門學案一》卷十一）

念菴先生（後面簡稱羅念菴，1504~1564）在這裡說「緒山之學數變」，然而，如果抽離錢緒山後來對本體的實證，只由聞見的知識來討論議題，那徵諸文字，錢緒山的學問何止數變？反過來說，如果衡量錢緒山後來對本體的實證，那本體的發作與其實證的工夫有無盡量的相機變化，信手拈來訴諸言論，其間的變只是因應外緣而發，更應該要看見內裡的不變。我們由錢緒山這些脈絡各自不同的文字，能看出他畢生關注自己對本體的把握究竟來自聞見還是實證，他不願意自己的言論沒有按著對本體的領會而發，我們需要注意到他這種完全誠意的態度。羅念菴看見錢緒山的數變固然不錯，如果他能認真看見錢緒山實證本體後的蛻變，再回過頭來檢視其前後的文字，或許更能看見錢緒山「吾者常一」呈現出的終極關懷（2008：225）：

又曰：『向吾之言猶二也，非一也。夫子嘗有言矣，曰至善者心之本體，動而後有不善也。吾不能必其無不善，



吾無動焉而已。彼所謂意者動也，非是之謂動也；吾所謂動，動於動焉者也。吾惟無動，則在吾者常一矣。』」

（徵引同前）

由羅念菴徵引的文字可看出：錢緒山後來關注自身的焦點已經不是意念的已發，而是意念的未發，他能讓精神收攝在未發前的無動於衷，使得自己能回歸整體而常保太一，這就是實證本體會產生的領會，更符合他平生對自己生命意義的期許。因此，檢視錢緒山因坐牢瀕臨死亡產生如何的徹念，這對於認識他對本體的領會深度，當具有極其重要的意義。

參、緒山瀕臨死亡產生的徹念

這裡講「瀕臨死亡」，其「瀕臨」是指個人來到生死共在的狀態，這個狀態的特性是當個人的活著出現裂隙，使得個人再無法有長遠的生命計畫作為期待的視域，致使時間無限縮短為只有當下的活著（崔國瑜與余德慧，2006）。嘉靖二十年（1541），錢緒山四十六歲，他擔任陝西司員外郎，備受明世宗寵信的翊國公郭勳蒙帝召不往，錢緒山呈奏其數十罪按律當死，明世宗看見後很震怒，將其收押至錦衣衛的監獄。當時審案的堂官可憐他無辜受累，覺得他只是對工作盡忠，還特別問他這件事情是否有與其他同事共同商量，錢緒山不願意嫁禍給他人，強調是自己的決斷（2007：409-410）。他被押在監獄裡，正是寒冬大雪時刻，他心底揣測自己此回必死無疑，獨念父親還在家裡翹首望歸（此時他的母親已經過世），卻無緣面訣，他本來痛苦的魂飛魄散，卻環顧四周，自己被關在這個狹窄的監獄內，自覺四肢尚且不能常保，卻思念著數千里外的家人，這難道不是幻念嗎？想到這裡，頓時覺得磊落開懷，安然打鼾大睡，白天則與共同坐牢的同僚讀著書，兼討論天道的奧義（2007：410）：



是冬，嚴冰坼地，積雪盈園，君身嬰三木，自必死，獨念親倚廬，無緣面訣，魂飛熒熒，遍照園宇，乃自嘆曰：「吾在柙中，四肢且不能保，思親數千里外，不亦幻乎？」灑然一空，鼾聲徹旦，日與斛山楊侍郎、白樓趙都督讀書談道。（〈緒山錢君行狀〉，《徐愛·錢德洪·董湮集》附錄）

當人活在日常生活裡，往往會自動產生三種面對死亡的態度來保護自己，這三種態度就是三層機制，使得人對死亡的正在降臨發展出暫時的失憶：第一層機制稱作「非自身」(otherwise than being)，意即人活著，往往都是遺忘自己的存在，對自身存而不論，唯有如此，他纔能激發出無法被抹滅的操煩，往外展開創生，投射出某個我們會稱作成就的東西；第二層機制稱作「被拋擲」(be thrown)，意即人面對生命都得要採取完全實際的辦法來過生活，而不可能活在空虛裡，如同被拋擲般，人如果不按照該環境的規則來運作，就會與世界脫勾；第三層機制稱作「在沉淪」(be fallen)，意即人活著就會預設且帶著「滋味」的感覺去體會生命，使得我們將生活給意義化或價值化，體會得愈豐富，就會覺得愈有意義或價值（余德慧，2006：37-41）。這三層機制乍看比較具有消極性，但如果就人生本質的夢幻與虛無而言，並不難理解誤把夢幻虛無當作真實內蘊的荒唐性，錢緒山在呈奏翊國公郭勳按律當死的時刻，因為尚有個自我在從事於外造化的創生，就會處在遺忘自身的存在狀態，被拋擲到陝西司員外郎的職責裡，自覺在做著最有意義或價值的事情，纔會忽略死亡對自己生命的威脅。然而，當他被關進監牢裡，什麼名相都被剝落殆盡，再沒有意義或價值可尋覓，在瀕臨死亡的邊緣處境 (limited situation)，自知生命倏忽就要消失，他的活著就是在「瀕臨死亡」，雖然他其實並不在死亡當中，然而死亡早就降臨（崔國瑜與余德慧，2006）。他掉落到生命的底部裡，自我感已經不知不覺放棄了，這使得他對自



已觀看的世間產生更豁然貫通的理解，這就是徹念（或稱諦念，余德慧，2006：6-7；75-78）。錢緒山曾經寫過一首詩〈和我來園中行〉，描寫這段時間處身在極其惡質的環境裡，其心裡由絕望轉至釋懷的過程，這裡摘取其部分內容（2007：241）：

頭白不改心中赤，憂時恒世情何極。丹精不返白日照，
眼前誰是回天力？漫漫長夜狐鼠咻，白晝無光岡象游。
夏臺霜飛六月冷，永巷雲霾慘不收。蘇君冥會意何窮，
高情當在古人中。貨醫誰識口俞苦，爭死當年憶孔融。
結交何須問相識，智眼塵埃成物色。人間把袂意氣新，
白首論心還下石。（〈和我來園中行〉，《錢德洪語錄
詩文輯佚·詩錄》）

前面寫得都是人對外環境深感無可奈何，這包括對國家的政治環境與眼前的生活環境，他發覺自己的情感不論如何炙熱，都無法改變這整個環境的冷漠，這就會產生強烈的孤獨感，使得他在詩裡表示六月都有如霜飛般寒冷，雲霾匯聚在這個悲慘的監牢裡。接著錢緒山開始跳高一層意境，展開對古人的「冥會」，希望由古人的經驗裡覓得更高邁的情感來溫潤心靈，這就是王龍溪在〈緒山錢君行狀〉裡說他在監牢裡認真探索《易經》的原因（2007：410）。然而，我們怎麼會知道錢緒山在這種時刻產生徹念呢？徹念的產生，來自人自我的溶解，當人有強烈的自我感，纔會對死亡的即將來臨感覺出恐懼，當人愈是想要保住自我，對死亡的恐懼就會愈巨大，然而，當自我再如何掙扎都保不住了，生命已經完全不由自主，來到瀕臨死亡的邊緣，人已經發現掙扎本身的無望與無謂，反而會開始坦然，某種浩瀚的宇宙感就會在這裡出現（余德慧，2006：59）。錢緒山確實產生這樣的領會，他在獄中寫信給王龍溪說（2007：152）：

親蹈生死真境，身世盡空，獨留一念熒魂。耿耿中夜，
豁然若省。乃知上天為我設此法象，示我以本來真性，



不容絲髮挂帶。平時一種姑容因循之念，常自以為不足害道，由今觀之，一塵可以蒙目，一指可以障天，誠可懼也。噫！古人處動忍而獲增益，吾不知增益者何物，減削則已盡矣。（〈獄中寄龍溪〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

錢緒山這裡講的「生死真境」與「身世盡空」，就是在指自我感的溶解，人平生心理藉此自負或自安的全部名相都已剝落殆盡，只有「由生將死」這個巨大的真實處境存在著，死亡貼靠生命持續在逼臨，人至此只能專注的注視，此外再無他念。當我們說自我感的溶解，如果就超個人心理學的角度來說，並不是指完全沒有自我，而是指人原來仰賴維生的心智自我（Mental Ego）開始瓦解，產生與宇宙合為一體的超個體自我（Transpersonal Ego），由於不再有外緣能讓人攀附忘身，這個領會其性質是「自身對自身」的關係，意即向內轉向（inward turning），感受著全部的存在都融合在一起，不再有區別，生命因此呈現出放空的狀態（余德慧，2006：104；147）。錢緒山在這個「減削則已盡」的狀態裡，平日姑息因循的懈怠念頭都消失無蹤，他徹底感知這是「上天為我設此法象」，並體會出「示我以本來真性」，這個「本來真性」就是指本體，他在寫給心學同志趙貞吉（大洲先生）的信裡講得更徹底（2007：159）：

洪賦質魯鈍，向來習陋未除，誤認意見為本體。意見習累，相為起滅，雖百倍懲克，而於此體終隔程途，無有灑然了徹之期。耽擱歲月，渾不自知。上天為我憫念，設此危機，示我生死真境，始於此體豁然若有脫悟，乃知真性本來自足，不涉安排。（〈與趙大洲書〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

前面是在反省自己稟賦與氣質的魯鈍，無法去除鄙陋的積習，尤其常把個人聞見累積出的知識當作本體自發的洞識，使



得自己與本體懸隔有二，這是他作為強調涵養心性高於講論心性的心學家，平日最在意的關鍵要點，這纔會展開對自己最真實無欺的反省，緒山誠可謂為性情篤實的狷者，但我們不可驟然就將這種坦然無隱的人格特質拿來與性情奔放的狂者去比較證得本體的高低，而應該繼續觀看後面錢緒山說自己對本體「豁然若有脫悟」，終於明白真實的自性本來自足，不需經過人為的籌劃思量，這纔是洗盡鉛華終獲致的乾淨明白。由「上天為我設此法象」與「上天為我憫念，設此危機」這兩段文字來合看，錢緒山已經開始體會出馬賽爾說的「絕對你」(absolute Thou)，意即這超越的天並不是一個全無意識的本體，相反地，圓滿的本體蘊含著有位格的心靈，其能感應，能愛與被愛，使天與人產生「我一你」的關係，在愛的融通 (communion) 產生的互為主體性裡臨在人的面前，這使得「絕對你」的臨在喚醒人面對存在的希望 (Marcel, Vol. I, 1951a: 205, 1952, 137; 1962, 46-48; 關永中, 2002: 484, 460-462)。因此，我們在這裡看出：在錢緒山的生命來到低谷的時刻，反而開始經歷馬斯洛 (A. Maslow, 1908~1970) 說的「高峰經驗」(peak experience)，瀕臨死亡的處境竟成為甜蜜的事件 (sweet death)，使得他跨越死亡的恐懼，感受著與宇宙交融無間產生無法言喻的喜悅 (李安德, 1992: 192)。針對反省這件事情，這裡還想要徵引馬賽爾講的「第一反省」(primary reflection) 與「第二反省」(secondary reflection) 來展開對話 (Marcel, Vol. I, 1951a: 83)，第一反省是指理性在接觸其對象後的解析性思考，其特徵為將事事全面客體化的運作，拆除思考者與被思考者原先自然存在的一元關係 (Existential immediacy)，就像是工人把機器裡的配件拆開平放在地上般，使得人與物或物與物彼此的聯繫都遭到解體，存在的奧秘 (Mystery) 被思量的問題 (problem) 給取替，致使存在本身在第一反省架構出的環境裡只是個蒼白的名字，成為各種符號裡的一個而已。馬賽爾的存在哲學，其預設並不是任



何原理，而是存在本身，他希望能掃除全部不利於存在的障礙，直接體悟存在，因此他主張通過第二反省，讓主體超克客觀的認知心態，使得人能徹底投注在存在的體驗裡，通過心靈的運作，讓主體跨出自我，卻不再離開自身，重新覓得被第一反省丟失的存在，並使存在內在化，讓其奧秘重回生命裡（陸達誠，1992：63-64）。錢緒山對自己「賦質魯鈍」的真誠反省，只有從其「誤認意見為本體」的角度來理解，纔能掙脫其字面的意思，體會何謂「向來習陋未除」，他往日不斷闡釋對本體的「意見」，卻不自覺這只是馬賽爾說的第一反省，錯把奧秘當作問題（這包括思考為善去惡該有的工夫），不能對存在本身展開實證，直接把握住不費籌劃思量的自性，而「渾不自知」這其實在「耽擱歲月」，卻因這回瀕臨死亡的經驗，反而激發出錢緒山頓然與本體合一的徹念。在如此灑脫的心境裡，當郭勳死亡，錢緒山聽見這個消息，就上書給明世宗「請死」，希望皇帝能體恤他的父親錢蒙已老，還給他完整的骸骨，讓家人能收屍，當然，這同時有探問明世宗態度的意思。嘉靖二十二年（1543），明世宗終於下詔免除錢緒山一死，只革去他士人的冠帶，讓其回家歸農（2007：410）：

勳既死，君請曰：「臣罪當誅，親老，乞賜骸骨。」癸卯，詔革冠帶歸農。蓋君之學，得諸生死真境中，益覺自信。……茲釋獄生還，拜膝下，恍若隔世人。（〈緒山錢君行狀〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

有關錢緒山受冤坐牢產生的思想變化，過去並不是完全沒有學者注意過這個問題（吳震，2003：124），然而並沒有人針對其瀕臨死亡產生的徹念做出任何討論，使得學者錢緒山後來的思想深度長期存在認識的瓶頸。王龍溪是錢緒山的摯交，他回憶錢緒山兩年來瀕臨死亡的經驗，說錢緒山此後的生命愈來愈自信，這段紀錄很有意思，套用余德慧的說法，這是經驗過「自己的死亡」，獲得「願有決斷的良知」，這意味著錢緒山通



過「自身對自身」的循環對話，跟自己的內在發展出完整的關係，他的生命已經產生嶄新的決斷（*resoluteness*），開始「本真在世」，他並不需要遠離塵緣，但，他開始解放自己，真摯活在這個世間，不再憂讒畏譏，不再管他人的臉色，不再牽掛他人如何看待自己，就只是自在面對這個世間，沒有任何心虛，徹底認清「我只有一套，我就是這個樣子」（余德慧，2006：103-108）。因此，當他生還回家，再度看見父親，會感覺「恍若隔世」，這實在是因為他闖過鬼門關，本來的生命已經來至盡頭，經歷對本體的實證，有幸重獲嶄新的生命，悲喜交集，他希望活出完全不一樣的人生。

肆、緒山對本體的實證感應

馬賽爾講的第二反省是一種超越與修復存在的反省，第一反省專門對自身參與存在做有距離的客觀思考，使得存在本身裂解為主客對立（*subject-object polarization*）的關係，再把具體抽象化，使其成為可被歸類的一種知識對象（陸達誠，1992：63-70）。採取第一反省與第二反省的對比路徑來解釋錢緒山因坐牢而實證本體的前後差異，應能釐清本體為何對他來說不再只是聞見的知識，而是對存在的實證感應。王龍溪就曾在〈答趙尚莘書〉裡說錢緒山出獄後對本體「見在感應」，意即已有真實朗見的感應，並對過去只是來自知識的意見深感戒懼，他因此覺得憂患困窮的處境其實對人有益（2007：228）。這裡使用「感應」兩字，這其實來自錢緒山本人的文字，更是其生平最重要的心學主張，這個詞彙現在很容易誤解為專指神秘經驗（更精確或應稱作薩滿經驗，*occult experience*），對錢緒山來說，「感應」這件事情的確是個冥契經驗，雖然不見得只是指狹隘的心電感應（*telepathy*），而是指更廣義的精神感通（*availability*），對馬賽爾而言（Marcel, Vol. I, 1951a: 205），這兩者都是他畢



生在關注的層面，不過他更著重在生命能通過互為主體性的共融（communion），接納並開放自己的生命讓他人進來，發展出「我一你」的關係（關永中，2002：483-484），由這個角度來認識錢緒山的實際人生，雖然觀念相通，他卻得要先徹底經歷過天人關係的感通，纔能在人與人間更落實其互為主體性的共融，儘管此前他已經歷過其夫子的死亡引發生命的痛苦，然而，通過自己瀕臨死亡產生的徹念，他終於回歸至第二反省。有關錢緒山對本體的實證感應，這裡想徵引他寫給曾共同坐牢的同志舊交楊爵（號斛山）的文字〈復楊斛山書〉，來認識其實證本體的內容。他說（2007：155）：

竊意先賢立言，各有所指，於人所不疑之中，發其疑端，正欲使人反思而有得耳。千古聖賢立言，人各不同，夫豈不欲相襲成說？以一人之聽聞，大抵皆因時設法，自不能以盡同耳。雖曰因時設法，其此心之體，本來如此，未嘗有所私意撰說其間以苟一時之效也。（〈復楊斛山書〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

這裡指出先賢會在不疑裡有疑，而各有不同的立言，側重的角度不同，致使宗旨各有差異，因為每個人都是在「因時設法」，主張自然很難盡同，然而這對心體來說並沒有增減絲毫。錢緒山這裡講的心體，其實就是指本體作用於人身，意即內在化的自性，自性本為一個整體（the Whole），或許體證者有各種不同的詮釋角度，先賢或稱「善」或稱「至善」或稱「至善無惡」，錢緒山說「人皆信而無疑」，意即大家對這些說法都沒有疑惑，為何王陽明還要再特別講「無善無惡」呢？這是因為「善」與「惡」具有相對性與外在性，兩者都含有道德評價意義，卻不是對自性本身的實質體證。本體的至善，體現在其「虛靈」，意即其作為「存有的根源」，本是個虛有而靈敏的實體（Entity），這就像是眼睛有個虛靈能看見顏色，耳朵有個虛靈能聽見聲音，虛靈的自性本體不能先有善，如同眼睛的虛靈不



能先預設顏色，耳朵的虛靈不能先預設聲音，纔能善盡對萬物的觀看與傾聽，自性本體不能先預設善，這樣纔能善盡萬事的善，錢緒山說（2007：155-156）：

人之心體一也，指名曰「善」可，曰「至善」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。至善之體，虛靈也，猶目之明，耳之聰也。虛靈之體不可先有乎善，猶明之不可先有乎色，聰之不可先有乎聲也。目無一色，故能盡萬物之色；耳無一聲，故能盡萬物之聲；心無一善，故能盡天下萬事之善。（徵引同前）

這裡可看出錢緒山關於「無善無惡」的看法與王陽明和王龍溪相同，卻還有自己獨到的見解（吳震，2003：124-131），尤其其他由本體的虛靈特徵來詮釋王陽明為何要講無善無惡，這就得要有自性的體證纔能做出如此精細的詮釋。他反對人預設任何的「定理」來作為應事宰物的準則，這就是在虛靈裡預設有個善，這個說法其實是對朱子「即物窮理」的義外學說提出異議（吳震，2003：127），他覺得實證本體最怕不能「心虛」（意即放空自己），而不怕「有感不能應」，放空自己就能產生靈敏的冥契經驗，這個冥契經驗沒有特別的方法，對本體的全部感知，都自然自有其回應，這些回應都來自深刻的寂靜，沒有任何回應不善，卻不曾有任何回應來自善，這種虛靈的特徵如極致呈現，就是人沒有個排外的主體來架構任何客觀化的觀念，而只是全然順應上天的律則（2007：156）：

今之論至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所謂定理者，以為應事宰物之則，是虛靈之內先有乎善也。……心患不能虛，不患有感不能應。虛則靈，靈則因應無方，萬感萬應，萬應俱寂，是無應非善，而實未嘗有乎善也。



其感也無常形，其應也無定迹，來無所迎，去無所將，
不識不知，一順帝則者，虛靈之極也。（徵引同前）

錢緒山的觀點，如果就第一反省的角度而言，難免會很令人費解，如果由第二反省的角度而言，則可獲得精確的認識。對馬賽爾而言（Marcel, 1951b: 208-211），基督宗教的上帝並不是能採取客觀論證其存在與否的問題，其是永遠不能成為「他」的主體，人更不能與上帝發展出「我一它」的關係（I-It relation），祂既在有深度臨在感的互為主體性的關係經驗內，更是能與主體直接締結為互為主體性的終極主體，通過愛把自我隸屬於更高的實體，這個實體在人心靈裡，卻比人自己更為自己（陸達誠，1992：193-194），對錢緒山來說同樣如此，他講的「不知不識，一順帝則」，就是在指人自我的溶解，按照對本體的感應來舉止，各種奮勉做學問的工夫，都不過只是要恢復人「渾然全具」的「本來真體」，這並不是說全然沒有自我，而是前面指出人的身體與宇宙合為一體的「超個體自我」，對這個錢緒山被稱作「本來真體」的深度自我，馬賽爾同樣指出這是大寫的我，並且是未被損挫的深我，由於這個與宇宙合為一體的深度自我，還是帶有本來身體的意識自覺，馬賽爾認為這是個「絕對有」（absolute having）（陸達誠，1992：135-142）。錢緒山則表示（2007：156-157）：

本來真體，渾然全具，學問之功，雖自人一以至己百，
人十以至己千，亦不過反其初焉已矣。真體之上，固未
嘗有所增益也。後之學聖人者，不思反復其初，而但恐
吾心之聰明不足以盡聖人之知見，俛俛焉求索於外，假
借影響測憶之似，自信以為吾心之真得，是矇其目以擬
天下之色，塞其耳以憶天下之聲；影響測憶之似，拘執
固滯之迹，適足以塞吾虛靈之真體，礙吾順應之妙用。
（徵引同前）



這裡講「亦不過反其初焉而已」，其實很適合用生死學的觀點來解釋，意即人跨越生死的線際與糾葛，不再有「紅塵俗世」與「靈性空間」這斷裂的兩端，兩者貫通為一個存在的向度，人待在世界裡，卻通過無法用心智自我控制的機緣（尤其是瀕臨死亡的經驗），對人世間的恩怨情仇的徹底消解，恢復生命最原初的狀態，而再度回到宇宙的母體內（余德慧，2006：219-228）。錢緒山認為後來學習做聖人者，不圖恢復內在的本來真體，卻憂慮自己心智的聰明不足窮盡聖人的知見，反而急忙求索於這些外在的語言文字，用各種思慮的辦法（假借影響測意）來揣摩，只希望取個神似，就自信這是「吾心真得」，卻反而閉塞住虛靈的真體，阻礙人順應本體產生的奇特實踐，這個看法能與馬賽爾認為第一反省帶來的問題做對話：第一反省懷疑存在，把不能成為客體的存在轉變為客體，藉此把具體給抽象化，把奧秘給對象化，使得一元的聯繫被裂解，完整的存有成為無根無緣的個別客體在充斥與飄盪的場域，外在環境的臨在與內在生命的一體，其本來的聯繫感至此全然消失。再者，第一反省使得「吾體」與「吾思」變成兩個獨立的主體，意即人的思慮與人的身體無關，馬賽爾卻認為吾體並不是吾思的對象，而是內在於吾思的本質中，兩者絕對無法被拆開，這是其奧秘哲學的基本奧秘（Marcel, Vol. I, 1951a: 95-97；陸達誠，1992：143-163；關永中，2002：526-536）。在此要特別澄清：這裡徵引馬賽爾講的「奧秘」這個詞彙，其英文（Mystery）翻譯為中文可直接稱作「冥契」，筆者並未立刻將兩者劃上等號，只是希望抱持謹慎的態度來面對馬賽爾的奧秘哲學，藉由不同的中文詞彙與語意脈絡來展開其與錢緒山的觀念對話。錢緒山同樣明確反對思慮，如果用第二反省的角度來詮釋，思慮會割裂存在的完整性，然而，他並不是要人全然絕去思慮，只是這些思慮要能順應不識不知的「帝則」，不要違背明覺自然的自性本體，果真如此，就能說這是無思無慮的狀態（2007：157）：



故曰天下何思何慮，天下殊塗而同歸，一致而百慮。夫既曰百慮，則所謂何思何慮者，非絕去思慮之謂也。千思萬慮，而一順乎不識不知之則，無逆吾明覺自然之體，是千思萬慮，雖謂之何思何慮亦可也，此心不可先有乎一善，是至善之極，雖謂之無善亦可也。故先師曰「無善無惡心之體」，是對後世格物窮理之學為先乎善者立言也。（徵引同前）

錢緒山這個看法，得要來自對本體的深刻體證，否則無法精確闡釋為何千思萬慮等同於無思無慮，他更用這個脈絡來繼續闡釋何謂至善等同於無善，而且無善與無思無慮纔是虛靈自身的第一義，至善與千思萬慮則是順應虛靈的第二義，這對當時社會常見對王陽明講「無善無惡心之體」存在著誤解，同時提供觀念的論證，來反駁朱子先預設本體至善，再往事事物物覓其至善引發的不究竟。錢緒山的本體感應觀，可謂其思想成熟後的主張，我們查閱現存《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》，還可大量看見這類的文字（2007：119-149）⁸，學者對其本體感應觀已經開始做實質的討論（吳震，2003：134-141），他出獄後讓精神收攝在未發前的無動於衷，都要在本體感應觀的脈絡裡來探索，由於本文的重點並不在闡釋他的哲學，請俟諸他日再繼續申論，但，我們已可發現前面指有學者說他的思想是反覆循環的數變並不確實，這是未能細緻區隔其實證本體前後的言論差異使然。錢緒山飽經牢獄的患難，經由對本體的實證，終與同門王龍溪的觀點開始交會，他後來回顧說（2007：153）：

8 帶著身體的自覺來感應本體，獲得與宇宙合一的領會，對此錢緒山同樣會使用「吾體」兩字來稱呼。錢緒山（2007：137）指出：「但見得良知頭腦明白，更求靜處精鍊，使全體著察，一滓不留；又在事上精鍊，使全體著察，一念不欺。此正見吾體動而無動，靜而無靜，時動時靜，不見其端，為陰為陽，莫知其始，斯之謂動靜皆定之學。」（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第六十九條）



龍溪學日平實，每於毀譽紛冗中，益見奮惕。弟向與意見不同，雖承老師遺命，相取為益，終與入處異路，未見渾接一體。歸來屢經多故，不肖始能純信本心，龍溪亦於事上肯自磨滌，自此正相當。（〈與張浮峰〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

這段話很精確記錄他體證本體前後的差異，包括本來與王龍溪對本體與工夫兩者關係「意見不同」，尤其對如何做工夫獲致本體有歧異（龍溪主張悟本體即是工夫，緒山主張工夫首重為善去惡），因此「未見渾接一體」，直至錢緒山「始能純信本心」，王龍溪「於事上肯自磨滌」，兩人「自此正相當」，這不只是指思想的交會，更是指兩人同證本體在領會程度的質量相當。

伍、緒山對生命意義的實踐

生死相依的事實，在錢緒山的身上獲得清晰的印證，我們如果要認識錢緒山對生命意義的實踐，不應該只依照時間的秩序來平鋪直敘的討論，而應該特別關注他這一生不斷面對死亡的態度與表現來著手，更能看見錢緒山面對任何人都無法閃躲的死亡，如何藉由愛來打破生與死的藩籬，更加堅信良知，從而完成他對生命意義的實踐。馬賽爾曾明白指出：死亡的真正問題並不在死亡本身，而在「親人」的死亡（這個親人不只包括血親，還包括全部真摯愛著的人）。馬賽爾在其劇本《明日之亡者》（*La mort de demain*）裡有一段名言，後來被他常徵引：「愛一個人，就是跟他說：你啊！你不會死。」（*Marcel, Vol. II, 1951a: 171*；陸達誠：1992，284）他領會到人通過愛而有超越物質內全部限制的能耐，並深信人的主體可暫時抑制自我操縱，而把自由轉讓給其愛著的主體來使用，使得同一個身體變為具有共同主體性（*co-subjectivity*）的「我們」，因此真摯愛著的人不會死，因為我對他的愛，使得他持續活在我的身上（陸



達誠：1992：151-152)。採取這樣的觀點，當能對錢緒山後來各類生命意義的實踐，獲得貫通的詮釋。

首先回到王陽明過世這個錢緒山的生命重大事件，錢緒山視王陽明如父（面對王陽明的過世，他在〈再謝汪誠齋書〉這封信數度使用「父師」兩字來指稱王陽明，2007：221），王陽明就是他最深刻的親人，他希望能穿著麻衣布經來服喪，卻因為父母尚在，他對傳統風俗還有顧忌，不敢輕易穿著滋生誤會，因此針對此事寫信跟父親報告，具陳「父生師教」，希望錢蒙能成全他想要替王陽明服喪的意願，王龍溪後來記錄這件事情說（2007：408）：

君謂：「寬也父母在，麻衣布經，弗敢有加焉。」……
馳書心漁翁，具陳父生師教，願為服喪。翁曰：「吾貧，
冀祿養，然豈忍以貧故，俾兒薄其師耶。」許之。（〈緒
山錢君行狀〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

他的父親很明白表示希望錢緒山早日考上進士獲得俸祿來改善家計，卻同時不希望因為家貧而忘本，使得錢緒山輕慢自己夫子的喪禮，因此經過商量，同意錢緒山在紹興（王陽明的廬墓）戴著布經來服喪，回到餘姚（錢緒山的鄉里）則脫掉（詳情見錢緒山寫的〈師服問〉這篇文章，2007：215），錢緒山並因此服心喪三年，藉此保護王陽明過世後其子嗣面臨的內憂外患（包括政府的打壓與親族的欺凌），平日則與同志往來聚會來廣傳師門教旨，並因同門薛侃（號中離）構築天真精舍來紀念王陽明，錢緒山因此跟王龍溪兩人就輪流待在那裡，讓想來悼念王陽明的人有個瞻禮的環境（2007：408）：

內訌外侮並作，君與予意在保孤寧家為急，遂不忍離。
相與築室於場，妥綏靈爽，約同志數人，輪守夫子廬室，
以備不虞。暇則與四方同志往來聚會，以廣師門教旨。
時薛中離以行人會葬，恐同門離散，因夫子有天真卜築



之期，相與捐貲聚財，構天真精舍，設夫子像於中堂。
予二人疊為居守，四方同志士友之來於浙者，得有所瞻
禮。（徵引同前）

王龍溪曾經在〈緒山錢君行狀〉如此描寫錢緒山：「君篤毅
摶誠，厚於倫理，處家庭上下，寧過於厚，不流於薄。」（2007：
412）這裡兩度使用「厚」字，就點出他對家人濃厚的愛。前面
曾經指出，安頓家人與信仰心學是錢緒山這輩子亟思整合的生
命議題，這本來自他同一個濃厚的愛，他不希望這兩者脫勾，
甚至能緊密聯繫，絕不要因為實踐理想而不顧現實，漠視他的
家人該獲得的幸福，這尤其體現在他與其父親畢生牽掛與難捨
的關係。當錢緒山出獄，那一年錢蒙已經病危，終於等到他回
來，錢緒山早晚服侍父親，稍有外出不在，錢蒙就問他在哪裡，
錢緒山會立刻回來出現在父親面前，錢蒙死前最後的話就是「兒
在吾喜」⁹，可見父子兩人情感的深摯（2007：410）：

君與二弟晨夕在侍，委曲承權，以順親之心。心漁翁臨
決時，問長兒何在。君偶出，亟歸。翁曰：「兒在吾喜。」
言已即逝。君嘗歎曰：「使親知我易，使親忘我難，吾
父子之間，庶幾其忘矣。」（徵引同上）

最耐人尋味者，就是錢緒山最後說他們父子間「庶幾其
忘」，這就如同莊子在〈大宗師〉假藉孔子的言語說：「魚相忘
乎江湖，人相忘乎道術。」（1983：194）魚會相忘江湖，這是

⁹ 這種喜樂感來自覺得孩子繼承著自己曾經擁有或希望擁有的東西而繼續
活著，生命獲得傳衍的心境安慰著個人的即將死亡，這是華人家族情感
裡最無法割離的臍帶關係，而與西洋文化裡相信人在死亡前會有「最後
階段的成長」，意即個人面對自己這一生的苦心經營贏得的全部聲名、
地位與成就都將如泡影般消失，人在瀕臨死亡前看自我現實的遮蔽與
謊言，兩者的差異與會通，很需要就文化與靈性對話的角度來繼續探索，
余德慧將這種人在死亡前反而把自我現實抱得更緊的狀態稱作「對死亡
的否認」（2007：10-11）。



因為魚兒都游盪在同一條江湖裡；人會相忘道術，這是因為人們都生活在同一個道術裡。錢緒山與其父親的庶幾其忘，這並不是因為情感的淡薄，由前面「知我易」與「忘我難」可知，正是因為他們就依偎在同一個身體裡，無法區隔彼此，因此相忘的不是情感，而是忘記有兩個主體的存在，兩人這一生其實易知難忘，對彼此濃厚的愛，絕不會因為任何一人的死亡而結束，拿馬賽爾的觀點來說，錢蒙依舊活著，在錢緒山的心裡，兩人共融出緊密無間的生命。這層意義更表現在錢緒山與王陽明的雙子關係裡，當錢緒山在獄中實證本體後，出來面對其父親的死亡，很幽微地與面對其夫子的死亡產生某種共伴與牽引，他沒有按照傳統，在鄉里服喪三年，卻反而在各地書院講學與辦學，並大會同志共闡心學，雖然他跟這些同志（如鄒守益與羅洪先）廣徵祭文或墓表來紀念其父親，卻引來王陽明的至交，同為明朝知名的心學家湛若水（甘泉先生）的不滿（錢明，2009：196）。甘泉先生是當時舉國聲望最高的大師，錢緒山卻不理會其批評，他不願意再顧忌這種傳統風俗的規範，筆者認為這就是因為經歷過瀕臨死亡的經驗，錢緒山已經徹底看破名相，在他入獄前母親過世，王龍溪描寫他的生命痛苦得「哀毀成疾」（2007：410），在他出獄後父親過世，錢緒山卻自己表示父子兩人「庶幾其忘」，這裡面就呈現出開放自我呈現出的灑脫與釋然，父親永恆與他臨在，他已經不需要再把持著在家服喪三年這種表面的道德秩序，這並不是他不尊重傳統，而是當他已經把握住父子間情感的實質，其表面的道德秩序就已經沒有什麼意義了，更何況他請心學同志寫祭文或墓表來紀念父親，這已經是對父親莫大的推崇，而且王陽明對錢緒山而言具有至高的重要性，他帶著與父親共擁的生命來實踐心學，這更是繼承王陽明的遺志，落實他往日希望雙子結合的誓言，能讓王陽明的生命與自己父親的生命都藉由他這個尚活著的主體而獲得長生，這更高階的生命意義示現在前，使得他寧願違背傳



統而不肯浪費生命，只有徹底實踐心學，纔能落實如馬賽爾說「親人不死」的臨在感，繼續跟他深愛的人獲得跨越生死的相伴與溝通（陸達誠，1992：284-285）。

依照錢明寫的〈緒山行實〉（2009：193-199），筆者將其內容做整理歸類，獲知錢緒山後來只認真做三件事情：其一，舉辦講會，傳播心學的思想；其二，整理文獻，彙編陽明的典籍；其三，教育家人，凝聚宗族的情感。這三件事情雖然在他入獄前都已在開展，不過前兩點則是在他出獄後纔陸續獲得重要的成績，第一點是他作為實證本體的王門大家的社會因素，第二點則是他體認傳播心學需文本佐證的心理因素，尤其在嘉靖二十七年（1548）開始，他一年內陸續舉辦青原會，在精修觀講學，構築雲興書院，謁陽明祠，後舉辦永和會，就此在社會名聲大振，到隆慶六年（1572）因應王陽明百歲誕辰，將自己刪訂的《傳習錄》上卷與中卷，還有過去各有單行本流傳的《傳習續錄》、《文錄》、《別錄》、《外集》、《續編》、《年譜》、《世德紀》與《朱子晚年定論》全部合併刻印其全書，這二十四年間，可謂錢緒山實踐心學志業的能量最旺盛的時期，如果沒有他費盡畢生精神在社會傳播心學，並把王陽明的文字匯集成全書，我們現在很難對王學的發展有清晰的認識（鍾彩鈞，1998），這同時能讓我們理解他如何體現王陽明對自己生命的臨在感，呂本在〈緒山錢公墓誌銘〉稱他「無一日而忘師教」（2009：419），並不是沒有道理。因為有學者特別對錢緒山後來教育家人並不斷凝聚宗族的情感做出嚴厲的批評（錢明，2009：186-189），而這個層面同樣與人如何面對生死議題高度相關，這裡想針對第三點來細論。錢緒山認為心學的教育不應該只限於師友，其他的四倫同樣應該落實，常見積極往社會傳播觀念的心學家（譬如王龍溪）很容易忽略自家的灑掃應對，順親敬兄，甚至床第內室這些細微的生活層面，錢緒山都很重視如何帶著收攝的精神，他認為這些環境沒有講會的名稱，更應該落實講會的事實，



意即心學的生命教育不論在什麼地點都能展開（2007：161-162）：

三代而上，無講學之會，師友之道，寓於君臣、父子、昆弟、夫婦之間。其為教也素明，其為學也有本，故自灑掃應對以至詩書禮樂，無一非教；自順親敬兄以至經世贊化，無時非學；自閨闈衽席、比閨州黨以至宗廟祠堂，無地非會。故雖無講會之名，而有講會之實。（〈賀程後臺序〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

就這個論點來說，顯然講會對錢緒山而言，不只是個講論心學的環境而已，這更意味著「愛在這裡獲得交流」，這使得包括「閨闈衽席」在內這種夫妻的私密情感，都體現著心學的奧義，這層奧義的本質，就在人與人共融出互為主體性的生命，呂本的〈緒山錢公墓誌銘〉還有這個記載：「與二弟終身怡怡，同居者二十餘年。二弟雖老，事之若父，公亦不知其兄也。」（2007：419）意即錢緒山與兩個弟弟畢生感情甚篤，在父親死後都沒有分家，兩個弟弟到老都還事奉錢緒山如父親，使得錢緒山同樣拿父親的角色來對待兩個弟弟，這可見他們兄弟間的深厚情誼。由人與人互為主體性的角度出發，纔能圓善解釋錢緒山為何會對家庭生活或整個宗族生活如此熱衷，因為那是最自然能呈現愛的場域。馬賽爾就表示人與其祖宗是同一個實體，人無法不活在家族的奧秘裡（項退結編訂，1979：118—119）¹⁰。錢緒山本是吳越太祖武肅王錢鏐（852～932）的十九世子孫，對自己的宗族源頭有著濃厚的榮譽感，他希望自己的宗族能凝聚在愛裡，因此他很積極恢復祭祀，藉此聯繫整個宗族的

10 馬賽爾說：「我和我的祖宗之間有一種遠為模糊和親切的關係。我和他們無形地互相分享，他們和我是同一實體。」他還說：「過去和未來事物之間難拆難分的結合，就可以算是家族奧秘的定義——只要我存在，我便被牽連在這種奧秘之內。」



情誼（2007：419）：

念先世功德，恐致湮沒，故凡遺墓在臨安、錢塘、崇德、天台者，罔不表章恢復。又請建英烈廟于越，表忠觀于杭，立表忠世廟于勝歸山，置祭田，修祀事，每歲仲秋，大會台、杭、蘇、越族屬二十餘支，合祭表忠觀後寢，以聯族誼，具載《吳越世家》，是公無一日而忘親恩也。（〈緒山錢公墓誌銘〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

愛其實是「有意義的生」的本質與展現。古人並不會「言必稱愛」，這顯然有違含蓄不露的傳統風格，然而，他們對愛的領會與實踐，就釋放在他們終其一生在意的事情裡，我們能從其間看出他們認同的生命意義。錢緒山對有血緣關係的親人，並不只是純粹天然的愛的流露，更有著將其情感收攝在心學裡的意義，因此呂本纔會說：「公性本誠篤，而加以學問之功，忠信孝友，數十年來稱於宗族鄉黨者無間言。」（2007：419）意即錢緒山將涵養心學與眷顧親人整合為同一件事情，這纔能解釋為何呂本會同時說「無一日而忘師教」與「無一日而忘親恩」，因為「親恩」的存在正是他能全面落實「師教」的環境。舉個例證來說，嘉靖二十九年（1550）吏部主事史際在江蘇溧陽設立嘉義書院，請錢緒山來主持教育的事情，他就帶著自己的兒子與女婿共計六人「定期來會」（1992：1337）。但，錢緒山對親人如此濃厚的愛，卻在他晚年面臨最重大的考驗，那是在嘉靖三十九年（1560）到嘉靖四十三年（1564）這五年間，他的長子錢應度過世，接著妻子諸敏惠傷痛過度過世，再接著二兒子錢應樂的妻子王氏（她是王陽明的孫女）過世，再接著錢應度的長女與錢應樂的季子都未成年就過世（2007：178）。尤其王陽明孫女的過世，更象徵著他希望將「親恩」與「師教」結合的願望的某種失落。這如此強烈的打擊，讓年老的錢緒山簡直不知道該如何安頓自己的情感，生與死如同覺夢交替或晝夜



相錯般短暫，這使得悲與樂的個人情緒都跟著不重要了（2007：178）：

五年之內五喪相仍，誰茲卜兆，三喪並舉且同穴也。使我以座老之年臨之，將何以為情耶？造化朒茫，無心相值，入我以無何有之鄉，示我以未始有生之始，其死若夢，其生若覺，覺夢代禪，晝夜相錯，誰毀而成？孰悲而樂？惟吾良知，超生出死，為萬物紀，歷千載而無今昨，吾又烏能以爾動吾之衷，齷齪索索，為咎為咎也乎哉！（〈明故先妻敏惠諸孺人墓誌銘〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

錢緒山指出：只有超生出死的良知，能作為萬物的綱紀。他終究還是跨出個人情緒裡的悲與樂，跨出生與死的根本阻隔，當然，這同樣是死亡這巨大的事實逼臨，剝落他本來自認擁有的生命，讓他豁然向內轉向，再度看見良知這至高的存在。他說良知能「歷千載而無今昨」，這表示人對良知的感應，只有存在感，而沒有時間感，因此生與死這種具有時間感的現象，不應該被人持續掛懷，當他對親人給出畢生無法抹滅的愛，這個愛的臨在，就使得親人對他而言就不再有死亡，錢緒山反省生命，自覺豈能有動於衷，齷齪卑索替個人的處境再有任何的埋怨與嘆息呢？因此，無動於衷，不受個人情緒的干擾與束縛，繼續把握住良知，這是他面臨如此重大的家變，依然堅持的態度，這能讓我們完整看見他如何闡釋與實踐其生命意義。萬曆二年（1574），錢緒山高齡七十九歲，他在靜坐的狀態裡，過世在紀念先祖錢鏐而蓋的表忠觀內（錢明，2009：199），徹底完成他帶著愛來涵養心學與眷顧親人的一生。

中國哲學的學術討論型態，常受制於傳統哲學的思考架構，不容易展開認識思想者作為真實活著的人，面對自己無法躲開的生與死，如何體會與發揮出巨大的愛，來成全出有意義的人生。這樣的盲點，卻有可能在生命教育這個新領域裡重新



研究中國哲學的相關議題，而獲得解決與突破。本文對錢緒山如何在面對死亡的過程裡悟出跨越生死限隔的愛，就是希望能正視這類真實的生命議題，探索解放中國哲學的討論型態的可能性，這其實更是在「解放古人」，還給他們曾經真實活著的本來面目。對錢緒山的生命經歷展開揭露與還原的過程，相信不只能讓我們認識他如何藉由愛的臨在來闡釋與實踐其生命意義，更能使得傳統的「成聖之道」不再只呈現僵化的道德規範，而能攤開其間面臨的倫理難題，在探索思想者如何解決與突破的過程裡，認識真正悟道的可能性。



❖ 參考文獻 ❖

- 王陽明（1992）。《王陽明全集》。上海：上海古籍出版社。
- 牟宗三（1979）。《從陸象山到劉蕺山》。台北：台灣學生書局。
- 余德慧（2006）。《生死學十四講》。台北：心靈工坊文化公司。
- 余德慧（2007）。病末諮商的疑情重重。載於蔡昌雄（譯）。喬治·賴爾（George S. Lair）著。《臨終諮商的藝術》（*Counseling the Terminally III: Sharing The Journey*，頁10-16）。台北：心靈工坊文化公司。
- 吳震（2003）。《陽明後學研究》。上海：人民出版社。
- 吳震（編）（2007）。《王畿集》。南京：鳳凰出版社。
- 李安德（1992）。《超個人心理學：心理學的新典範》。台北：桂冠圖書公司。
- 易之新（譯）（2006）。布蘭特（Brant Cortright）著。《超個人心理治療》（*Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy*）。台北：心靈工坊文化公司。
- 林久絡（2006）。《王門心學的密契主義向度：自我探索與道德實踐的二重奏》。國立台灣大學哲學研究所博士論文，未出版，台北。
- 崔國瑜、余德慧（2006）。從臨終照顧的領域對生命時光的考察。載於余德慧（主編），《臨終心理與陪伴研究》（頁14-51）。台北：心靈工坊文化公司。
- 張廷玉（1957）（編）。《明史》。台北：鼎文書局。
- 張學智（2000）。《明代哲學史》。北京：北京大學出版社。
- 陳來（1991）。《有無之境：王陽明哲學的精神》。北京：北京大學出版社。
- 陳復（2006）。《評牟宗三先生論王學：推演王學的本體與工夫》，載於劉澤華與羅宗強主編《中國思想與社會研究》（第一輯）（頁108-130）。天津：南開大學出版社。
- 陳復（2009）。王陽明心學的生命教育：認識其對生命意義的闡釋與實踐。《生命教育研究》，3(3)，頁暫不詳。
- 陳鼓應（1983）。《莊子今註今譯》。北京，中華書局。
- 陸達誠（1992）。《馬賽爾》。台北：東大圖書公司。
- 彭國翔（2004）。《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》。台北：台灣學生書局。
- 項退結（編訂）（1979）。馬賽爾（G. Marcel）著。《人性尊嚴的存在背景》（*The Existential Background of Human Dignity*）。台北：問學出版社。
- 黃宗義（2008）。《明儒學案（修訂本）》。北京：中華書局。
- 楊國榮（1999）。《良知與心體：王陽明哲學研究》。台北：洪葉文化公司。
- 蔡仁厚（1983）。《王陽明哲學》。台北：三民書局。



- 錢明（2009）。《浙中王學研究》。北京：中國人民大學出版社。
- 錢明（編）（2007）。《徐愛·錢德洪·董澐集》。南京：鳳凰出版社。
- 鍾彩鈞（1998）。錢緒山及其整理陽明文獻的貢獻。《中國文哲研究通訊》，8(3)，69-89。
- 關永中（2002）。《愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索》。台北：台灣商務印書館。
- Grof, Stanislav (葛羅夫,1985). *Beyond the brain : Birth, Death, and Transcendence in Psychology*. Albany, New York: State Univ. Press.
- Marcel, Gabriel (馬賽爾,1951a). *The Mystery of Being*, Vol. I , Reflection and Mystery. Translated by G. S. Fraser. Vol. II, Faith and Reality. Translated by René Hague. Chicago: H. Regnery.
- Marcel, Gabriel (馬賽爾,1951b). *Being and Having*. Translated by Katharine Farrer. Bosten: Beacon Press.
- Marcel, Gabriel(馬賽爾,1952). *Metaphysical Journal*. Translated by Bernard Wall. Chicago: H. Regnery, 1950; reprinted 1952.
- Marcel, Gabriel (馬賽爾,1962). *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Translated by Emma Craufurd. New York: Harper Torchbook.
- Marcel, Gabriel (馬賽爾,1963). *The Existential Background of Human Dignity*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

