

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 論 文

王龍溪「見在良知」說對生命意義與
價值之啟示

研 究 生：張 淑 玲

指 導 教 授：高 瑋 謙 博 士

中 華 民 國 一 〇 〇 年 七 月

南 華 大 學

(哲學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

王龍溪「見在良知」說對生命意義與價值之啟示

研究生：張淑玲

經考試合格特此證明

口試委員：孫家弘
陳章錫
高瑋謙

指導教授：高瑋謙

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 99 年 12 月 28 日

摘要

面對多元文化的社會，人們的選擇雖然多樣化了，卻也較諸昔日單純的生活更容易讓人受外在影響而逐漸迷失自我，轉而追求基於外在條件之滿足而生成之物質欲望的快樂，忽略了源自於內在德性之慊足而產生之心安理得的快樂。此蓋因對於「樂」的真實內涵有錯誤的認知。

對此，儒家傳統的心性之學，從先秦孔孟的開創到宋明諸儒的發揮，提供給吾人一條安身立命的常道；而王陽明的「致良知」教教人不離人倫日用之間去體現良知，更給吾人指出一條簡易的實踐入路；王龍溪在此基礎上復強調從生命的每個當下去把握「見在良知」，尤其使得陽明的「致良知」教發揮到淋漓盡致的境界。即龍溪直接點出生命的意義與價值其實不須向外找尋，它根本存在於吾人當下的每一念之中，只要念念依乎良知而行，便可獲得德性上的慊足，產生心安理得的真樂。

依此，本論文企圖透過分析王龍溪思想之基本觀念「見在良知」，得出「見在良知」為生命實踐之可能的根據，並且進一步從其對「良知」之本體觀與工夫論的特殊洞見上，反省與認識到生命的意義與價值應由良知之彰顯與否而定，不應受外在對象所影響。

關鍵字：王龍溪、見在良知、心學傳統、體用一原、生命意義

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍與概況	3
第三節 研究方法與進路	9
第二章 王龍溪「見在良知」說之良知本體觀	13
第一節 「見在良知」說之提出	14
第二節 「見在良知」說之意涵	23
第三節 「體用一原」之良知本體觀	34
第三章 王龍溪「見在良知」說之致知工夫論	45
第一節 「悟」之工夫.....	45
第二節 「修」之工夫.....	61
第三節 「悟修雙出」之致知工夫論.....	70
第四章 王龍溪「見在良知」說對生命意義與價值之啟示 ...	77
第一節 王龍溪良知本體觀對生命意義之點化.....	78
第二節 王龍溪致知工夫論對生命價值之開顯.....	85
第三節 王龍溪「見在良知」說對生命意義與價值之啟示.....	95
第五章 結論	106
參考書目	110

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

意義治療學大師弗蘭克嘗引尼采的話：「懂得為何而活的人，幾乎『任何』痛苦都可以忍受。」認為當我們知道「為何而活」時，我們將更有勇氣去面對所有的逆境，承受得住「任何」痛苦的煎熬，而讓我們活得更「有意義」。¹

然而，何謂真正懂得「為何而活」呢？是指為錢財、名望之無缺而活，還是指為愛情、友情之獲得而活？如今泰半的人大都看不見、也聽不到自己生命內在的聲音，可能就只是單純地「為活著而活著」，亦或者是「為他人而活著」，找不到自己存在的意義與價值。所謂「為活著而活著」，是指活在這個世界就只為讓自己生存地久一點而已，這種人活著就彷彿行屍走肉一般，你若是問他：「你活著的意義是什麼？」他只會不知所措、不知道該怎麼回答你，或只是告訴你：「生存就是人的本能。」而所謂「為他人而活著」，最顯著的例子就是像沉溺於愛情中而無法自拔的情形，這種人將自己生命的喜、怒、哀、樂、欲望與成就等，全都建基在情人的身上，一旦被情人拋棄，便覺喪失了生活的重心，以為此生再也無可眷戀，遂轉而以自殺或自殘的方式結束自己的一生，社會上許多為情自殺的案件都在在顯示著這種現象。

何以如此呢？歸根究柢可以說是對生命的意義與價值了解不夠透徹所致。面對多元文化的社會，人們的選擇雖然多樣化了，卻也較諸昔日單純的生活更容易讓人受外在影響而逐漸迷失自我，轉而追求基於外在條件之滿足而生成之物質欲望的快樂，忽略了源自於內在德性之慊足而產生之心安理得的快樂。此蓋因對於「樂」的真實內涵有錯誤的認知。對此，將儒家心性之學發揮到精微之境而提出所謂良知學的王陽明，曾對「樂」作出如此詮釋：「樂是心之本體。雖不同於七情

¹ 參見弗蘭克著，趙可式、沈錦惠合譯：《活出意義來——從集中營說到存在主義》（臺北：光啓文化，1995年），頁99-103。

之樂，而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有。但常人有之而不自知。反自求許多憂苦，自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存。但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。」²可見，「樂」即是心之本體，不論聖凡皆是如此。概分之下似有聖賢「真樂」與常人「七情之樂」之別，實則「真樂」不離「七情之樂」而表現。常人亦同樣可有「真樂」，只是被世俗情欲羈牯，自平添種種愁苦與迷惘；唯聖賢能時時維持本心之清明，故能常保此一超乎喜怒哀懼愛惡欲之「真樂」。依此，「真樂」實不假外求，惟一念自反便是。僅此一端，吾人可以發現儒家的心性之學富含對吾人生命意義與價值的啟發，所以，依筆者之見，闡明儒家心性之學當可指引現代人找到自己生命中的「真樂」，進而實現生命真正的意義與價值。

作為王陽明晚年高足之一且擔任教授師的王龍溪，他的哲學受到儒家心學傳統與陽明「致良知」教的影響，進而闡發其核心思想「見在良知」說，可謂儒家心性之學發展的高峰。黃梨洲曾曰：「自姚江指出『良知人人現在，反觀而自得』，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脉絕矣。」³可見「見在良知」這個概念並非龍溪憑空杜撰所得，實是出自陽明的思想。但若細究，陽明平日用語雖有「見在良知」之義蘊卻無直接點出或固定使用「見在良知」或「現成良知」這個詞彙的習慣。正式提出「見在良知」者，當屬龍溪。其彰顯良知的「見在性」，將良知「當下具足且隨時可以呈現」的特性發揮到極致，由此成聖有其當下必然的根據，道德實踐亦成爲即時可見之行。⁴

總括來說，儒家傳統的心性之學，從先秦孔孟的開創到宋明諸儒的發揮，提供給吾人一條安身立命的常道；而王陽明的「致良知」教教人不離人倫日用之間去體現良知，更給吾人指出一條簡易的實踐入路；王龍溪在此基礎上復強調從生命的每個當下去把握「見在良知」，尤其使得陽明的「致良知」教發揮到淋漓盡致

² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：台灣學生，1992年），卷中，第166條，頁235-236。

³ 黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，2008年），上冊，卷十，〈姚江學案〉，頁178。

⁴ 參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說爲中心》（臺北：台灣學生，2009年），頁235。

的境界。筆者相信王龍溪「見在良知」說對於吾人生命意義與價值將具有非常深刻的啓示作用，亦即透過對「見在良知」的認識與體貼，吾人可以發現生命的意義與價值其實不須向外找尋，它根本存在於吾人當下的每一念之中，只要念念依乎良知而行，便可獲得德性上的慊足，產生心安理得的真樂。因此，若能對此一課題進行透徹的研究，應當十分具有價值，這便是本論文研究的動機與目的。

第二節 研究範圍與概況

王龍溪哲學思想中最爲人所知者，在根據王陽明於天泉證道上所提「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，爲善去惡是格物。」⁵首句「無善無惡心之體」頓悟而得的「四無」說。⁶且依陽明在天泉證道上給予龍溪高評價的肯定，⁷黃梨洲在《明儒學案》中又有所謂「先生之論大抵歸於四無」⁸之斷語，用來描述龍溪整個學術思想。由此，可知「四無」說是龍溪哲學的一個重大標幟。

但若細究龍溪所有相關文獻，足可發現實際上他闡發「良知」這個概念遠比諸「四無」說，還要來得多。整部《王畿集》庶幾十之八九都在與其同門論辯或門人講述他對「良知」的見解，相形之下，關乎「四無」的語句除涉及天泉證道外，則呈現鮮少甚至可說無的狀態。據此，吾人可進一步推論梨洲所謂龍溪之論大抵歸於「四無」之說，並非以爲龍溪言談總是不脫「四無」，而是指龍溪的整體

⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄集評詳註》，卷下，第 315 條，頁 359。嘉靖六年丁亥（一五二七）夏，王陽明被任命提督兩廣及江西湖廣軍務兼都察院左都御史，爲平定廣西思恩、田州少數民族暴亂。辭免遭拒，於九月八日啓程赴廣。啓行前夕，在越城天泉橋上與弟子錢德洪（字洪甫，號緒山，1496-1574）、王畿（字汝中，號龍溪，1498-1583）闡述所謂四句宗旨的思想，史稱「天泉證道」。參見王陽明：《王陽明全集》（臺北：宏業書局，1983），〈王陽明年譜〉，頁 59。

⁶ 依〈天泉證道紀〉所載，龍溪對於陽明提出「四句教」嘗曰：「夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。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。」見王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉，頁 1。

⁷ 王陽明在天泉證道上，曰：「汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躓等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言者。今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？」見同上，頁 2。從陽明謂汝中所見是傳心秘藏、是天機處，足可見陽明對龍溪所謂「四無」說的讚賞。

⁸ 黃宗羲：《明儒學案》，上冊，卷二，〈浙中王門學案二〉，頁 238。

思想內容是以「四無」為宗。此不可不辨。⁹如是，若撇開「四無」這個說法，純就龍溪思想中根本義理進行探討，則「見在良知」說當該是龍溪哲學系統中更為核心的思想。¹⁰

故本文之主題——「王龍溪『見在良知』說對生命意義與價值之啓示」，主要是從「見在良知」說這個視角切入，作為研究之對象與範圍，希望藉由核心概念的深入研究，得以把握住龍溪對生命意義與價值之啓示。

既然，「見在良知」說在王龍溪哲學中具有舉足輕重的地位，那麼，至今為止學界的研究概況為何呢？

首先，日本學者岡田武彥先生提出「王門三派」之說，其中以王龍溪、王心齋（名良，字汝止，號心齋，1483-1540）為中心的「現成派」（左派）、以聶雙江（名豹，字文蔚，號雙江，1487-1563）、羅念庵為（名洪先，字達夫，號念庵，1504-1564）為中心的「歸寂派」（右派）以及以鄒東廓（名守益，字謙之，號東廓，1491-1562）、歐陽南野（名德，字崇一，號南野，1496-1554）為中心的「修證派」（正統派）。岡田先生認為「現成派」由於提倡「現成良知」，強調良知「當下現成」，故輕視工夫；「歸寂派」與「修證派」雖然主旨不同，但都強調用真切的工夫去復求良知本體。¹¹

其次，大陸學者通常將陽明後學先區分「現成派」、「工夫派」或「本體派」、「工夫派」兩大系統，然後再依據其中所揭之旨進一步劃分。如錢明先生將陽明學派分成「現成派」與「工夫派」兩大系統，而後又別五個流派。其中屬於「現成派」的有：以王龍溪、周海門等為主的「虛無派」、以王心齋、王東崖等為主的「日用派」；屬於「工夫派」的有：以聶雙江、羅念庵等為主的「主靜派」、以鄒東廓、劉師泉等為主的「主敬派」、以錢緒山、歐陽南野、陳明水等為主的「主事

⁹ 依據黃梨洲所結之語：「先生之論大抵歸於四無」，就字面上容易使人有龍溪總以「四無」說為言之對象，談論不脫「四無」之誤解，如許敬菴〈九諦〉中之「諦九」曾云：「其後四無之說，龍溪子談不離口。」參見黃宗義：《明儒學案》，下冊，卷三十六，〈泰州學案五〉，頁 867。事實上，龍溪對「良知」的著墨不亞於「四無」說，故不當以為龍溪只在意「四無」說。

¹⁰ 參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 191-192。

¹¹ 參見岡田武彥著，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年），第三章，頁 103-105。

派」。¹²同樣的，屠承先先生亦將王門諸子分別劃歸「本體派」與「工夫派」兩大系統，再進一步有六流派之區分。¹³另外，楊國榮先生似乎亦將王門後學分成側重本體等同現成之知（現成派）與反對以本體為見在卻又試圖復寂然未發之本體（工夫派）二者，於中王龍溪、泰州學派¹⁴屬於前者，而聶雙江、羅念庵屬於後者。楊先生認為「現成良知」說因肯定良知的見在作用相應，故為工夫的消解；工夫派強調良知與現成意識不同，故以歸寂為致知工夫。¹⁵

凡此，似乎趨向專言本體者便會輕忽工夫，專言工夫者便不注意本體，而視「本體」與「工夫」為對立的思維模式，乃至認為龍溪強調「見在良知」說是無工夫義的表現。

再者，港臺學界如牟宗三和唐君毅兩位先生，他們的看法可謂具有相當的代表性。牟宗三先生曾表示說：「陽明後，能調適上遂而完成王學之風格者是在龍溪與近溪，世稱二溪。」¹⁶可見牟先生對龍溪的思想基本上是予以肯定的，視其為陽明良知教義理之調適上遂的發展，然而牟先生卻又說：「現成具足者（即人心之真體用）並無工夫義。如何恢復此具足者才是工夫。」¹⁷可見他並不能正面肯定龍溪「見在良知」說下「即本體即工夫」之工夫義。

而唐君毅先生則認為陽明後學可概括在「由工夫以悟本體」與「悟本體即工夫」這兩種基本類型之下。屬於前者的有錢德洪、季彭山（名本，字明德，號彭山，1485-1563）、鄒東廓、聶雙江、羅念菴等人；屬於後者的有王龍溪、王心齋、

¹² 參見錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），第三章，頁132-157。

¹³ 其中六個流派分別為：屬於「本體派」的有：「絕對派」（未舉例）、「虛無派」（王龍溪、周海門）、「日用派」（王心齋、羅近溪、何心隱）；屬於「工夫派」的有：「主靜派」（聶雙江、羅念庵劉兩峰）、「主敬派」（鄒東廓、季彭山、劉師泉）、「主事派」（錢緒山、張陽和、歐陽南野、陳明水）。參見屠承先：〈陽明學派的本體功夫論〉，《中國社會科學》，第6期（1990年），頁130。

¹⁴ 泰州學派之記載，《明儒學案》敘述：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。」（見黃宗羲：《明儒學案》，下冊，卷三十二，〈泰州學案一〉，頁703。）另外，有關泰州學派更為詳細的研究，可參見吳震：《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年）一書。

¹⁵ 參見楊國榮：《心學之思——王陽明哲學的闡釋》（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁294-307。

¹⁶ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺灣：學生書局，2000年），第三章，頁288。

¹⁷ 同上，第四章，頁364。

羅近溪等人。而在二者類型之下，更可有其各種不同的型態區分。¹⁸唐先生曰：「王龍溪之學，亦似有此現成良知之說，故人亦可本其說以成其狂肆。然實則龍溪言現成良知，乃悟本體，而即此本體以為工夫；非悟本體後，更無去蔽障嗜欲之工夫者也。」¹⁹可見唐先生並不以為龍溪「見在良知」說僅談本體無所謂工夫，反較能夠正視龍溪從「見在良知」說所展開的「悟本體即工夫」的工夫義。

爾後，有一些以王龍溪為研究中心的專書，亦對於王龍溪的學說有深刻的見解，如：方祖猷先生的《王畿評傳》、彭國翔先生的《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》、高瑋謙先生的《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》等等。以下剋就這三本書對於「見在良知」說的想法，進行討論。

方祖猷先生認為「現成良知」又可稱「見在良知」，其含義有：一、「見在良知」即「本體良知」；舉昭昭之天即廣大之天為例，說明「見在良知」與「本體良知」在本質上未嘗有所不同，不同的在於「見有大小」而不是「天有大小」，也就是，孩提或一般人陷於見在所見或為私欲所蔽，所得雖只是一部分良知，其實這一部分良知與聖人能充拓得盡之所具的良知全體，並無二致。二、當下現成；除點明本體良知當即呈現在眼前日常事為中之外，同時亦表示離卻見在良知，本體良知便是落空。三、不犯做手；總括王龍溪之「不犯做手」的含義有兩重，一者從本體上說，因為見在中的良知即是本體良知，是先天固有的，所以不犯做手，另一者從工夫上說，把僅是一隙之光的見在良知擴充為照臨四表之光，所需之「致」的工夫，因為是循其天則自然的工夫，所以也不犯做手。四、無汙壞而具足；以「無所汙壞」為對「見在良知」的遮詮，「具足」為對「見在良知」的表詮，表明「見在良知」所呈現的是良知本體的圓滿性和全體性。五、平等性、平常性；從愚夫愚婦的見在良知與聖人良知同中，體現良知具有平常性與平等性。²⁰這些分析對吾人理解龍溪「見在良知」說不無幫助，只是分散條列式的表達似乎不易令人

¹⁸ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生，2004年），第十三章至第十六章，頁362-441。

¹⁹ 同上，第十四章，頁378。

²⁰ 參見方祖猷：《王畿評傳》（南京：南京大學出版社，2000年），第六章，頁176-184。

獲得系統性的掌握。

而彭國翔先生則簡切地指出「見在良知」之「見在」的涵義有二：一是肯定良知的「在」，即良知的當下存有性；一是指出良知的「見」（通「現」），即良知的活動性。而由於良知既具有先驗的本體屬性，又可以體現為經驗的感性知覺，故龍溪所謂「見在良知」即指良知本體在感性知覺中的當下呈現。²¹可是，彭先生認為即使從龍溪並不否認「現成良知」的用法來看，「見在良知」與「現成良知」在內涵上雖有重疊處，但「見在」與「現成」在意義上仍有差異，若不多加注意用語的差別，容易在理解上產生不同走向。²²其實，「見在」與「現成」之語意雖不盡相同，但其內在義理實可相通無礙。中晚明學者會對「見在良知」有種種批評之語，其根本乃在誤解龍溪之義，以其自持之理攻之而已，非關此二用語之間細微的差別。彭先生如此過度細究，反倒顯出其對龍溪「見在良知」說體貼之不盡，²³故其在詮釋「見在良知」之內涵時用語往往有不適切之處。²⁴

至於高瑋謙先生則指出良知之「在」，表示良知存在之「存有」義；良知之「見」，表示良知呈現之「活動」義。而良知之存有為一隨時能作用的存有，良知之活動為一當下即能彰顯天理之圓滿性的活動，故良知必是「在」而能「見」（即存有即活動），亦定是「見」而必「在」（即當下即圓滿）者。²⁵依此，高先生認為若能從良知本性去看待「現成良知」與「見在良知」二者，那麼即使在字面語意上，彼此確有不同之處，但內在義理著實可相通。此番說法除可解消龍溪在論述「見在良知」過程中並不嚴格區分「現成」與「見在」所可能導致的非議外，亦更貼近龍溪重視良知為「當下具足且隨時可以呈現」者的想法。

此外，大陸學界亦有一些探討陽明後學的專著，其研究成果亦有可供吾人參考之處，如：錢明先生的《陽明學的形成與發展》、吳震先生的《陽明後學研究》

²¹ 參見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，第二章，頁 69。

²² 同上，第六章，頁 411。

²³ 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 152-153（注 26）。

²⁴ 有關彭國翔先生詮釋「見在良知」之意涵有不適之處的闡述，請參見林月惠：〈本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折〉，收在氏著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005 年），附錄二，頁 703-705。

²⁵ 參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，第五章，頁 150-151。

等。底下即針對二者對「見在良知」說的看法，略作一番檢討。

錢明先生將「現成良知」分成「良知具足」與「良知見在」這兩個子命題，以為：「具足」強調的是良知本體的先天完備性；「見在」強調的是良知本體的後天顯現性。由此可見，錢先生將「見在良知」視作「現成良知」來理解。²⁶不過必須注意的是，錢先生把「良知具足」解釋成是「完成良知的反命題」，而「良知見在」則是「對體現良知的否定」，²⁷似乎是以為龍溪「見在良知」說中不存在所謂致良知工夫，蓋一肯定良知本體的先天完備性與後天顯現性，便取消肯定致良知工夫的必要性，即「見在良知」與「致良知」之間有一衝突矛盾的關係。然而龍溪的「見在良知」之義真是如此嗎？其實龍溪雖在本體觀上盛言「見在良知」說，但在工夫論上亦提倡「悟」「修」並進之工夫。²⁸故不應以其主張「見在良知」之說，便認為當中完全沒有致良知之工夫含蘊裡頭，此恐為未能深察之不甚恰當的推論。

吳震先生則指出「當時」、「當下」、「見在」三詞，從廣義上來說，與「現成」一詞之意相同，而在陽明學的思想用語中，直將「現成」當作「見成」、「見在」、「當下」之例並非沒有。是以，「見在良知」與「現成良知」實屬同義也。²⁹而且根據吳先生的探討，可知「現成良知」具有兩層意思：一是指良知的先天性，即良知為超越經驗現象層次的本質存在；一是指良知的顯在性，即良知必須透過後天經驗世界才得以呈現自身。也就是，「先天」不能脫離「後天」而存在；「現成良知」意謂著作為「先天性」的良知同時又具有「顯在性」。³⁰吳先生以上對「現成良知」之說法，為吾人提供了重要的參考價值。不過，吳先生在追溯「現成良知」與孟子「性善」說之淵源時，曾指出：孟子並未能對道德情感與道德理性作出嚴格規定，是以從孩提愛敬之情來證明人性本善之說；到了陽明學的「現成良知」說那裡，便形成「以愛敬為良知」的那種「現成良知」理論，正有可能導致

²⁶ 參見錢明：《陽明學的形成與發展》，頁 172。

²⁷ 同上，頁 175。

²⁸ 關於龍溪在「見在良知」說下所開出的一套工夫論之探討，請參見本文第三章第一節至第三節。

²⁹ 參見吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003 年），頁 2-3。

³⁰ 同上，頁 8-9。

「以知覺為本體」的知覺主義。此是理論上的重大缺陷。³¹據此看來，吳先生對龍溪「現成良知」說似乎未能確切把握，更甚者對於孟子以情善證性善的理路也未能有恰當的體貼。

以上為目前學界對王龍溪「見在良知」說主要的研究成果，顯示學界對王龍溪學說思想日益重視，足供吾人參考。

第三節 研究方法與進路

對於研究古代學說思想，吾人之理解恰不恰當，牟宗三先生指出有其總標準可衡之：

但我們可有個總標準來決定你講的對不對。有三個標準，一個是文字，一個是邏輯，還有一個是「見」(insight)。我們要了解古人必須通過文字來了解，而古人所用的文字僅管在某些地方不夠清楚，他那文字本身是ambiguous，但也並不是所有的地方通通都是ambiguous，那你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是如果你的「見」不夠，那你光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。³²

可知「文字」、「邏輯」和「見」三者是衡量對於中國哲學認識之精細標準。依此三個標準詮釋古代經典，方得以獲至相當的確定性與普遍性，不至全憑一己好惡而以偏概全。其中，「文字」指「文獻」之敘述；「邏輯」指「思想脈絡」之連貫；「見」指「見識」之相應。從文獻著手是吾人理解中國哲學必須的進路，透過對文獻之解讀才有可能進一步理解內在義理，所謂「我們要了解古人必須通過文字來了解。」但是牟先生又曰：「另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是如

³¹ 同上，頁 15-17。

³² 參見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：台灣學生，2002年），頁 70-71。

果你的『見』不夠，那你光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。」意謂著光只是對經典做考據訓詁的工作仍不足以明白作者所要表達之實義，必須真正進入作者的世界與其所處的環境背景做一結合，並對作者所言有一生命上的感通，如牟先生曰：「理性之了解亦非只客觀了解而已，要能融納于生命中方為真實，且亦須有相應之生命為其基點。否則未有能通解古人之語意而得其原委者也。」³³由此可知，牟先生認為研究中國哲學的方法，乃不僅是客觀地剖析文句之義理，更要進一步融入作者的思想與生命中去體會，方能冀望得到真正相應的了解。

誠如牟宗三先生在〈研究中國哲學之文獻途徑〉一文中提到：中國哲學與西方哲學的研究途徑是不同的。西方哲學重問題性，有很強的系統性，所以研究西方哲學可發展出類似古典學的專家之學；但相對的，中國哲學沒有很嚴格的邏輯系統，所以研究中國哲學必須從文獻著手，而採取「文獻途徑」。但是牟先生所謂的「文獻途徑」，又不是一般所講的「歷史的途徑」或「考據的途徑」，如他在文中批評清代的考據家之「訓詁明而後義理明」的說法，認為訓詁考據並不能使人真正通透義理。既不是以上所說之途徑，那麼究竟為何呢？他又說：「思想家發出這些話，是由他個人生命中發出一種智慧，所以你要了解這些話，那你的生命中也要有相當的感應才可以；他所發出這智慧的背境、氣氛、及脈絡，你要懂，這就不是純粹的訓詁便可以了解的。」因此，牟先生認為研究中國哲學應對作者所說之話語有一生命上的感應，融入作者的氛圍，才能對文句有恰當的理解，進而掌握全部的義理，如是才可謂真正明白一門智慧的學問。若只是純粹硬梆梆地就文字或語句上研究，無法對之有一生命上的感應，又把產生智慧的文化背景、社會背景等除去，則不能如實契合對方的觀念，從而進到學問思想的殿堂。³⁴

³³ 參見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1983年），第一冊，〈序〉，頁1-2。

³⁴ 參見牟宗三：《牟宗三先生全集·牟宗三先生晚期文集》（臺北：聯經出版社，2003年），第27冊，頁329-347。關於牟先生這種「文獻途徑」的方法論之主張，其實背後預設了他對中國哲學之「外延」與「內容」的真理與普遍性之特殊見解。（參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁12-13。）另外，關於牟先生所說的「文獻途徑」並非一般的「歷史途徑」或「考證途徑」，而是建立在「文字訓解」與「義理詮釋」底循環關係上的一種「詮釋學的循環」。參見李明輝：〈牟宗三先生的哲學詮釋中之方法論問題〉，收入李明輝主編，蔡仁厚等著：《牟宗三先生與中國哲學之重建》（臺北：文津出版社，1996年），頁21-37。

事實上，唐君毅先生在《中國哲學原論·原性篇》的自序中，說到其書的論述態度時，嘗指出吾人當以仁義禮智之心，去論述昔賢之學。其中，所謂仁者，古人往矣，以吾人之心思，遙通古人之心思，而會得其義理；義者，古人之言，非僅一端，而各有所當，今須就其所當之義，為之分疏條列，以使之各得其位；禮者，尊賢崇聖，不敢以慢易之心，低視其言；智者，必考其遺言，求其詰訓，循其本義而評論之，不可無據而妄臆。而唐先生以為吾人今日果能兼本此仁義禮智之心，以觀古人之言，而論述之，則情志與理智俱到，悟解自別也。³⁵由此可見，唐先生亦不認為研究單憑文獻的訓詁考據即可，更重要的是必須融入作者的思想當中，才有可能得到作者的精髓。正所謂「義理之呈現於人之心思，為人所言說，必與歷史中之其他思想及社會文化，有其相互影響或因果關係。」³⁶

是以，本文主要是採取牟先生與唐先生這種進路為研究之方法，以期能貼切王龍溪的哲學。換句話說，除了蒐集相關資料，進而整理與歸納，將此作為思想理論的研究依據，來梳理與分析王龍溪對良知之看法，以及其所建立的生命實踐工夫之外，更注重的是在解讀王龍溪的有關文獻時，並非只是將之推出去做一知識的解釋與歸納而已，而是納入自己的生命當中，反覆咀嚼玩味，然後才逐漸形成一些明確的概念，進而構建一個嚴密的思想體系。

另外，據此研究方法，本文企圖透過分析龍溪思想之基本觀念「見在良知」，得出「見在良知」為生命實踐之可能的根據，並且進一步從其對「良知」之本體觀與工夫論的特殊洞見上，反省與認識到生命的意義與價值應由良知之彰顯與否而定，不應受外在對象所影響。如是，本文論述的進程，共分為以下五章。茲分別陳述如下：

第一章：「緒論」。旨在論述本文研究之動機與目的、本文研究之範圍與學界對此主題的研究狀況、還有本文研究之方法與進路。

³⁵ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生，2006年），頁9。

³⁶ 同上，頁8。

第二章：「王龍溪『見在良知』說之良知本體觀」。若要瞭解一門思想，必須先認識產生它的原因，才能確切掌握此思想的義理內容，故本章一開始即先闡明王龍溪哲學之核心概念「見在良知」說之提出背景；接著從王龍溪「見在良知」說所衍生的各種論辯中，充分揭示「見在良知」的義理內涵；最後再由龍溪「體用一原」的視角，剖析龍溪之良知本體觀，這是王龍溪哲學中對於良知本體的特殊洞見，不容輕忽也。

第三章：「王龍溪『見在良知』說之致知工夫論」。本章主要依第二章所探討的「見在良知」說之根本意涵，去闡發王龍溪「見在良知」說中對於工夫論的見解。值得注意的是，對王龍溪而言，「體用一原」的觀點不僅適用於論述其良知本體觀，甚至也適用於論述其致知工夫論，此即是龍溪所主張的「即本體即工夫」的先天之學。

第四章：「王龍溪『見在良知』說對生命意義與價值之啓示」。在這一章中，主要是分別從王龍溪「見在良知」說觀點下的良知本體觀與致知工夫論這兩個側面，去討論龍溪對生命意義如何界定與生命實踐如何開展，最後進一步總結以點出王龍溪「見在良知」說對生命意義與價值之啓示。

第五章：「結論」。就本文之研究成果作一匯歸總結。

第二章 王龍溪「見在良知」說之良知本體觀

王龍溪（名畿，字汝中，別號龍溪，1498-1583）是王陽明（名守仁，字伯安，世稱陽明先生，1472-1528）晚年的高足。他不僅頗能詮釋陽明「致良知」教的思想，並且自己另有所體悟。如龍溪根據陽明「四句教」首句「無善無惡心之體」，³⁷所推衍而成的「四無」說：「若心是無善無惡的，則意知物一應皆是無善無惡。」彼就是龍溪發陽明未明言之說。而陽明嘗謂：「此見是我久欲發，唯恐人猶信不及，徒增躓等之病，故含蓄到今」，且稱許龍溪所見是「傳心秘藏」、是「天機發泄」處。³⁸由此，可知陽明對龍溪所謂「四無」說之讚賞。

而黃梨洲（名宗羲，字太沖，號梨洲，1610-1695）在《明儒學案》中，下先生之論大抵歸於「四無」之語，用來形容龍溪整個學術思想。但若細究龍溪所有相關文獻，當可發現：相形之下，龍溪闡發「良知」這個概念，遠比其所謂「四無」說之處，還要來得多。據此，吾人大可推論梨洲所謂龍溪之論大抵歸於「四無」之說，並非以為龍溪總是言談不脫「四無」，惟「四無」才是其所在意者，而是指龍溪的整體思想內容是以「四無」為宗。如是，若撇開「四無」這個特別的說法，純就龍溪思想的根本義理處討論，則「見在良知」說當是龍溪哲學系統中更為核心的思想基礎。

基於以上的見解，本章首先說明龍溪提出「見在良知」說之背景，進而闡述龍溪「見在良知」說之意涵，最後再抉發龍溪對良知本體之特殊觀點，俾便吾人得以充分掌握王龍溪「見在良知」說之良知本體觀。

³⁷ 陽明「四句教」為：「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。」見陳榮捷：《王陽明傳習錄集評詳註》，卷下，第315條，頁359。

³⁸ 同上，頁2。

第一節 「見在良知」說之提出

任何一種學說思想，都不可能憑空被提出，當中必受種種因素影響而得以形塑。龍溪雖身處明代中晚期，當時政治專制腐敗、商業經濟繁榮、倫理道德式微，³⁹然而作為王陽明門下的弟子，其所稟受之師承教化以及淵遠流長的文化傳統，無疑對其個人思想之形塑，具有更決定性的影響。依此，吾人可分從以下兩方面來闡述龍溪所承受之影響，以點明其「見在良知」說提出之背景，即：(一) 龍溪對儒家「心學傳統」的呼應；(二) 龍溪對陽明「致良知」教的承繼。

一、龍溪對儒家「心學傳統」的呼應：溯自堯舜先秦，中經兩漢魏晉，下至宋明，就儒家整個大傳統之思想發展來看，其間雖不乏各種思想型態與流派，但總的來說卻隱然構成一「心學傳統」。何謂「心學傳統」呢？陽明在〈陸象山文集序〉中，曾指出堯舜禹之「十六字心傳」，孔子之「求仁」，孟子之「義內」等之「精一之傳」，皆可統為「心學」之一脈，或可稱為「心學傳統」。⁴⁰依陽明，所謂「聖人之學」，即「心學」也。⁴¹而此「心學」實是相對於朱子（名熹，字元晦，號晦翁、晦庵、遜翁，諡文公，1130-1200）「性即理」之謂也；它強調「心即理」。是以欲明理，只須返回原來自明之本心，而不待外求；反之，種種向外求理、認為理在事上，將心與理分作二者的學說，是不能納入所謂「心學傳統」的。⁴²若然，儒家「心學傳統」固是以「心即理」之義理為宗的聖學傳承。

必須注意的是，「心即理」並不是指心合於理，而是指心本身就是理；自然「心

³⁹ 有關龍溪身處的時代背景，請參見本文第四章第三節。

⁴⁰ 文曰：「聖人之學心學也。堯、舜、禹之相授受曰：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』此心學之源也。中也者，道心之謂也。道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。」參見陸九淵撰：《象山全集》（臺北：臺灣中華書局，1979年），〈陸象山先生全集敘〉，頁1。

⁴¹ 此「心學」有廣狹二義：一、狹者：就學派名別之謂，即程朱一系派盛言「理」而被稱為「理學」，相對地，陸王一系派盛言「心」而稱為「心學」；二、廣者：言儒家以「成德之教」為本質內涵成其思想與學說之原義。顯然，陽明此處所講之「心學」應為廣義的。參見楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁1-3。

⁴² 根據陽明對心學的闡述，歧出「心即理」這一概念者，有如：子貢之多學而識，從博施濟眾的功用上來認識仁，有「外求」之弊；墨子之兼愛，摩頂放踵，以利天下，與告子之「仁內義外」說，使心學大壞；乃至世儒之「支離」、佛老之「空虛」，都是析心與理為二，致精一之學亡。

與理合而為一」也不是「心理是一」的釋義，乃是此心本是理之自一狀態。⁴³如孟子云：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」⁴⁴又云：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」⁴⁵是以儒家所謂的「心」，非一般的認識心抑或情識心，而是超越的道德本心；且此超越的道德本心正是人作為人這個存在，甚至於成聖成賢之所以可能的基礎。依此，本心成了吾人道德實踐之發端。即從道德面向審視「心即理」一義：「心」是「道德主體」，「理」是「道德法則」，則「心即理」意謂著道德主體與道德法則的一致性。換句話說，道德之所以成其為道德，就端看「道德主體」與「道德法則」是否能夠同一，套用康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的用語來解釋，即儒家成德之教重視的是「由仁義行」的「自律」（autonomy）道德，而非「行仁義」的「他律」（heteronomy）道德。⁴⁶

然而，在儒家以「心即理」一義為宗旨的傳統下，「心」不僅統括了「道德意志」（實踐理性），同時也另具「道德情感」的向度。即孟子所謂：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」⁴⁷此「悅」雖說是道德情感，但因其不由任何感覺、性好所決定，惟發自本心的一股「心悅理義」之動力，故道德之情可上提成為實踐道德之原因，而授名曰「本心之情」。⁴⁸如是，以心學為傳統的儒家，把道德主體（意志）與道德法則以及道德情感緊緊綁在一起；對它來說，道德主體不僅止於道德法則的制定者，同時也是道德實踐的動力與道德法則的實踐者。蓋仁義禮智諸理，不由外而發，也不從對象而立，實本心本自具足者，此可曰「本心即理」也；又本

⁴³ 參見牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁 216。

⁴⁴ 朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2002 年），〈孟子·告子上〉，頁 328。

⁴⁵ 同上，頁 333。

⁴⁶ 康德曰：「意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志（無關乎意欲底對象之一切特性）對其自己是一項法則。」（參見伊曼努埃爾·康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版社，1990 年），第二章，頁 67。）又曰：「如果意志底在其格律之適於普遍的自我立法以外的任何地方——也就是說，它超出自己之外，在其任何一個對象底特性中——尋求應當決定它的法則，便一定形成他律。」（參見同上，頁 67-68。）據此可知，「道德主體」與「道德法則」之同一的道德，稱之為「自律」道德；與之相反者，謂為「他律」道德。

⁴⁷ 朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·告子上〉，頁 330。

⁴⁸ 牟宗三先生說到：「正視心之意義，然後方能說悅理，感性趣於法則，此是本心底悅、本心底興趣、本心所發的動力、本心底道德之情、尊敬之情，不是一說悅便是感性的。康德只說法則影響於情感而起尊敬之情這特殊的情感——道德之情，這是先驗地可知者，這是情感上的一個結果，這不是感性的，而是實踐的。但他不知即這非感性的道德之情亦可反上來而為原因，此即是本心之情。因為是原因而為本心之情。因為可以是原因而為本心之情，故亦可為法則之基礎。」參見牟宗三譯註：《牟宗三先生全集·康德的道德哲學》（臺北：聯經出版社，2003 年），頁 286。

心不只創發地湧出天理，又自然地會欣悅天理而行，此可曰「本心即情」也；又道德的必然性是「性分之不容已」，此不容已不是強制，而是道德理性本然如此，此可曰「本心即性」也。總此三個面向以觀，本心即「理」，則道德法則非外鑠；本心即「情」，則道德動力不旁落；本心即「性」，則道德意志非預設。⁴⁹正因儒家所肯定的「本心」之意義，不僅作為道德法則之制定者，同時也作為道德法則之實踐者，於是道德才能成為當下可以具體落實之「實理」與「實事」。⁵⁰

依上所論，可知儒家的心學傳統，不只在形式上符合於康德「意志自律」之原則，而且在實質上，透過「本心」之肯認與證實，「心即理」一義乃成為真正道德實踐之指標。順著康德「自律原則是唯一的道德原則」之主張，吾人於此更可宣稱：「心即理」為儒家成德之教唯一的判準。⁵¹

再者，從孔子之「踐仁以知天」⁵²、孟子之「盡心知性知天」⁵³、《中庸》之「天命之謂性」⁵⁴、《易傳》之「乾道變化，各正性命」⁵⁵看來，儒家也對天地萬物作道德價值的解釋。⁵⁶此正表示儒家「心即理」傳統並不僅能從道德面向看待，亦能從存有論的角度去觀，亦即「心」不只作為「道德實踐之主體」，同時亦將「心」拉到「性體」、「道體」的層次，以作為「宇宙生化之本體」。而道體創生萬物的意義，

⁴⁹ 參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 28-29。

⁵⁰ 即由本心所發之理，乃天所給予、心本具有而為有根、為真實之理，故莫非「實理」。依此，實理表現之行爲，即是「實行」；表現為人倫日用間之事，即是「實事」；成忠孝仁義悌等等德性，即是「實德」。參見蔡仁厚：《新儒家的精神方向》（臺北：台灣學生，1984年），頁 235。

⁵¹ 參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 28。

⁵² 依孔子，「仁」是指吾人之所以為人的本質與主宰，換句話說，人不必仰慕、祈求一個外在的人格神之天，只要躬行實踐吾人生命中本有的道德心之仁，在具體生活中「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，則天的一切便都在這裡了。此即所謂的「踐仁以知天」。依此，若不能「踐」生命中的「仁」，就不能「知天」；相反的，能「踐」生命中的「仁」，就一定能「知天」。參見牟宗三：《中國文化的省察——牟宗三演講錄》（臺北：聯合報社，1984年），頁 106-107。

⁵³ 孟子此句是根據孔子「踐仁知天」義而來。如其曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」見朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·盡心上〉，頁 349。肯定人通過內在道德心性的實踐而通達於天。

⁵⁴ 楊祖漢：《中庸義理疏解》，第一章，（臺北：鵝湖出版社，2007年），頁 95。

⁵⁵ 徐志銳：《周易新譯》，〈乾第一〉，（臺北：里仁書局，1996年），頁 1。

⁵⁶ 「對天地萬物做道德理性上的價值的解釋」是一「道德的形上學」之意涵；「對道德的價值做一形上學的解釋」是指「道德底形上學」。牟宗三先生曾對此二者進行分說，所謂「道德的形上學」（Moral Metaphysics）是以「道德」為進路而至形上學，即由「道德性本身」所見的本源（本心、良知）滲透到宇宙的本源；「道德底形上學」（Metaphysics of Moral）即「道德之形上的解析」（Metaphysical Exposition of Morals），是指對「道德」進行一種形上學的研究，以「道德」為素材，研究其基本原理，其中「形上學」本身只是借用而已。（參見牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁 135-140。）

是藉由人之道德的創造性之真性來證實的。故就學問而言，儒家之「道德哲學」(moral philosophy)即函一「道德的形上學」(moral metaphysics)。就成德之教而言，儒家是即「道德」即「宗教」的。⁵⁷

若根據儒家最具代表性的五本經典，即：《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》與《大學》⁵⁸，以觀儒學整個思想發展之宗趣，則除卻《大學》專講道德實踐之綱領而「心即理」一義不明外，孔子雖也未明言個「心」字，亦未言「仁」是「心」、是「理」、是「性」，但已表現在其整全圓滿的人格生命中。此外，則大體可分成兩路，即一是「道德的進路」(Moral approach)：以孟子為代表的一路，中心思想為「仁義內在」，即心說性，從仁義內在的道德心講起；一是「宇宙論的進路」(Cosmological approach)：以《中庸》、《易傳》為代表的一路，中心思想在「天命之謂性」、「乾道變化，各正性命」，即從天命、天道的下貫講起。⁵⁹但是不論是上達或是下貫之路，實不脫「心即理」之宗，「天道性命相貫通」之旨，故不當視此二路為相對之路。此即先秦儒家所表現之心學型態。

至宋明儒，所宗者亦不過《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》與《大學》而已，且依進路的不同，亦有不同的發展。如北宋期間：周濂溪（名敦頤，字茂叔，世稱濂溪先生，1017-1073）與張橫渠（名載，字子厚，世稱橫渠先生，1020-1077）由《中庸》、《易傳》之客觀地言天道、天理為始，而會歸於《論》、《孟》之主觀地言心體、仁體，直到程明道（名顥，字伯淳，世稱明道先生，1032-1085）雖亦

⁵⁷ 同上，頁 20。另外，蔡仁厚先生在解道德與宗教的關係時，亦曾說過：「在中國，則將道德與宗教融通而為一。所以作為中國文化之主流的儒家，不但具備道德精神，而且也具備宗教精神與宗教情操。」而後又道：「儒家：『本天道以立人道，立人德以合天德』的天人合德之教，應該是一切宗教精神的終點，而可以作為各大宗教共同的歸宿。」（參見蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，頁 52、57。）可見儒家講道德但並不排斥宗教，反而成道德宗教一型態。

⁵⁸ 如牟宗三先生於《心體與性體》中分析宋明儒是否是順本有者引申發展而為之調適上遂（與原來之本質無異）或基於本有者而有所轉向、歧出（越出原來之本質）時，以孔子之「踐仁知天」、孟子之「盡心知性知天」、《中庸》之「天命之謂性」、《易傳》之「乾道變化，各正性命」、《大學》之「明明德」這五項來分判，而得以《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》這四本為主者為宋明儒之大宗，且較符合先秦儒家之本質，因其皆講儒家之成德之教之義理，並對仁體、性體、心體、道體等理解無差，至於《大學》，依朱子、伊川之講法是往存在之理解，非就心性處發揮，是以只提供實踐底綱領，只說當然未明其所以然，致使內聖之學之義理不確定，故謂為宋明儒之旁枝。（參見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1983年），第一冊，頁 16-19。）可知儒家之學大體不外這五書之義理內容，故若要瞭解儒家之學問，當以此五本書為入手。

⁵⁹ 參見牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：台灣學生，1984年），頁 59。

以《中庸》、《易傳》為本，但因盛言「仁體」之外無它，「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求」⁶⁰，故主、客兩面皆飽滿，而其「一本」義更成為儒家圓教之模型；南宋胡五峰（名宏，字仁仲，世稱五峰先生，1105-1161）承明道由《中庸》、《易傳》到《論》、《孟》的圓教模型，先將「心」、「性」分作二，再言「以心著性」、「盡心成性」，即「性」需藉「心」之形著才能具體地被挺立起來，從而表示心性是一；陸象山（名九淵，字子靜，世稱象山先生，1139-1193）則直從《論》、《孟》切入，嘗自謂其學「因讀孟子而自得之」⁶¹，蓋其所得者正是孟子「仁義內在」、「本心即性」之學也，而提出「人皆有是心，心皆具是理，心即理也」⁶²，教人「先立乎其大」，皆出自孟子之「心性」義理而發。相較於以上所開出之型態，程伊川（名頤，字正叔，世稱伊川先生，1033-1107）與朱子則為一將《中庸》、《易傳》與《大學》合在一起，而以《大學》為主的轉向型態；此型態將「心」與「性」二分，以「心」為形而下之氣，「性」為形而上之理，故只有「性即理」，無有「心即理」，且因其道德法則不由內發，性只是一「靜態之理」，心只是一「氣之靈」，故其道德必歸於「他律道德」，而非先前所言以「心即理」為宗之「自律道德」。

而身為儒家心性之學的大師王陽明之高足的王龍溪，所承續者自是儒家心學思想之大脈，如龍溪嘗曰：「千古聖學只有個尊德性，問學正是尊之之功；外德性別有問學，即是汎問，即是異學。」⁶³傳統以來，將朱子之學視作「道問學」，陸象山之學視作「尊德性」；二者之異在於前者強調「窮理以致其知」，後者強調「先立乎其大」，如今，龍溪直指千古聖學在尊德性上，無疑是以「心即理」為尊，故龍溪哲學確是以儒家「心學傳統」為其思想背景。

二、龍溪對陽明「致良知」教的承繼：據〈王畿傳〉所載：「師為治靜室，居

⁶⁰ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），上冊，〈河南程氏遺書〉卷二，〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，頁15。此篇為程明道之弟子呂大臨（字與叔）所錄其關於「識仁」的一段語錄，故後人亦將之稱作《識仁篇》。

⁶¹ 陸九淵撰：《象山全集》，卷三十五，〈語錄〉，頁29。

⁶² 同上，〈與李宰書〉，頁6。

⁶³ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈撫州擬峴臺會語〉，頁17。

之逾年，大悟，盡契師旨。故其言曰：『我是師門一唯參。』又曰：『致良知三字，及門者誰不聞？惟我信得及。』」陽明並且稱許其曰：「顧吾之學，疑信者猶半，而吾及門之士樸厚者未盡通解，穎慧者未盡敦毅，能闡明之者無逾子。」⁶⁴由此可見，不僅龍溪自覺深契師門為學宗旨，就連陽明亦認同龍溪能輔佐他將其學發揚開來，是以龍溪身兼王學教授師之職。

但是，陽明之學究竟為何呢？如上所述，「心學」二字貫穿了儒家整個傳統思想。自孟子之「仁義內在」、「本心即性」，隱約透露「心即理」義；至陸象山之「宇宙即吾心，吾心即宇宙」，正式揭櫫「心即理」一辭；再到王陽明進一步將「心即理」收攝到其畢生思想之核心——「致良知」教上說，而把「心即理」一義發揮地更加漓淋盡致。對陽明而言，「心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝。發之事君便是忠。發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。」⁶⁵可見，陽明「致良知」教認為「心外無物」、「心外無事」，強調心上工夫即為明理處。但此心上求理又非憑空去求，而是行「存天理、去人欲」的工夫，也就是通過使被私欲蒙蔽的心恢復靈明，進而將天理彰顯出來。是以，惟心無私欲夾雜，自然會見父知孝、見君知忠；無須向外問：該如何做才是忠、才是孝，也自然能夠作出符合忠與孝的行為。並且，透過見父自會表現孝，見君自會表現忠，更可得「知」與「行」是「良知」與「良能」一體呈現之活動。蓋良知既已知善知惡，則良能之好善惡惡必定下貫來完成道德實踐，故「知」與「行」原是一體不可分的。正所謂「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。無他，達之天下也。」⁶⁶其中，孩童「知愛其親敬其兄」之「知」，即良知也；而知愛其親敬其兄，便能夠愛其親敬其兄，此即是良能也。因此，陽明提出「知行合一」的概念，以為真知者必會將其所知之道德知識實際付諸行動而成道德之行，即「未有知而不行者，知而不

⁶⁴ 同上，附錄四，〈王畿傳〉，頁 833。

⁶⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 3 條，頁 30。

⁶⁶ 朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·盡心上〉，頁 353。

行只是未知。」⁶⁷但是陽明又曰：「知之真切篤實處，即是行，行之明覺精察處，即是知。知行工夫，本不可離」，⁶⁸故「知行合一」之概念不僅可套用在本體上言知行本體原是一，亦可套用在工夫上言知行工夫不可分也。如是，工夫便落在「致良知」這個簡易直截處，而非落在「格物窮理」⁶⁹上。此便是陽明「致良知」之真義。

然若說「致良知」是陽明晚年論學的宗旨，總結了前期不同教法所提之總綱，而以「致良知」為「真聖門正法眼藏」，⁷⁰則「四句教」可謂是陽明心學的終極宗旨。它統合了「四有」與「四無」之說，為一徹上徹下的工夫與教法。⁷¹就良知本

⁶⁷ 探討陽明「良知」一詞之根本意蘊，乃出自孟子「良知良能」說，只是其為之增添許多豐富的內容。如陽明承繼孟子思想，嘗曰：「心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知。不假外求。」（見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第8條，頁40。）指出良知不待學慮而有，也就是人不須透過教育或外在環境即具有道德意識與道德情懷。又直曰：「若是知行本體，即是良知良能。」（見同上，卷中，第165條，頁234。）

⁶⁸ 同上，卷中，第133條，頁166-167。由此，可見陽明是在人之道德性上言「知行合一」，與一般講知識、技能的「知易行難」或「知難行易」說，大異其趣，此不可混淆。

⁶⁹ 朱子認「知識」為主要核心，將「格物窮理」看成道德實踐的首要之務，以為「窮理」是「致知」的先決條件；換言之，吾人必先窮究事事物物之理後，才能有依循的準則去做道德行為，否則義理不彰，無以實踐。對此，楊祖漢先生在論及「知行合一」說之意義時，亦曾提到「依朱子的理論系論說，知理是踐履的先決條件，不能不先窮理而去踐履，若不明義理而去踐履。則所行者多是冥行。因此朱子必主知先行後。《朱子語類》論知行問題處，大多表示此意。」（參見楊祖漢：《儒家的心學傳統》，頁229。）此外《朱子語類》亦曾載：「王子充問：某在湖南見一先生，只教人踐履。曰：義理不明，如何踐履？曰：它說行得便見得。曰：如人行路，不見，便如何行？今人多教人踐履，皆是自立標致去教人。自有一般資質好底人，便不須窮理格物致知。聖人作個大聖，便使人齊入於聖賢之域。若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信。」（參見朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍，2002年），〈朱子語類〉，頁303-304。）當中以「義理不明，何以踐履」為基礎，認為見路才能行路及道德踐履須「講得道理明」，同時在彰顯朱子主張「知先行後」的理論。然而鐘彩鈞教授於〈朱陸異同——知識工夫與事上磨鍊〉中，舉文說朱子亦有同於陽明之「知行並進」之義理呈現，不可只說朱子只有「知先行後」之論，此二人之異只在於更深一層的「知行合一」的問題上，亦即朱子仍停留在「知之愈明則行之愈篤，行之愈篤則知之益明」，而陽明直說「知是行之始，行是知之成」。（參見鐘彩鈞：《王陽明思想之進展》（臺北：文史哲出版社，1993年），頁102-107。）但是吾人以為此說不夠精確，蓋對於朱子同樣有「知行並進」之說，鍾教授僅由一般「知道的愈詳細則行的愈篤實，而行的愈篤實則知道的愈清楚」處立言，並未切入朱子與陽明之根本義理。所以謂朱子「知先行後」在於他將心與理分作二，其心是認識心，不具活動性，故窮理是他首要任務；但陽明不同，他強調心即是理，且具能動性，是以知之自能夠行之，故致知是他終生任務。

⁷⁰ 陽明年譜正德十有六年辛巳，載：「是年先生始揭致良知之教。先生聞前月十日，武宗駕入宮，始舒憂念；自經宸濠忠泰之變，益信良知，真足以忘患難，出生死，所謂『考三王，建天地，質鬼神，俟後聖』，無弗同者。乃遺書守益曰：『近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏，往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知，無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意；雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。』參見王陽明：《王陽明全集》，〈王陽明年譜〉，頁40。

⁷¹ 根據《陽明年譜》與《傳習錄》所錄之關於天泉證道的記載上，並無明確提及「四有」、「四無」的說法。有關「四有」、「四無」的說法始見於王龍溪之〈天泉證道記〉中，說到：「夫子曰：『正要二子有此一問。吾教法原有此二種：四無之說，為上根人立教；四有之說，為中根以下人立教。』」（王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉，頁1。）其涵意：「四無」說指王龍

體而言，它不只是「有」（知善知惡），同時也是「無」（無善無惡）；就工夫而言，它也不只是「有」（為善去惡），同時也是「無」（無有作好作惡）。此中「有」、「無」雙出，不執一邊，隨人根器或上或下，皆可為之接引，而為一「徹上徹下功夫」也。此標誌著陽明晚年化境更為圓熟的教法。如同龍溪在闡述陽明思想發展時，指出陽明在江右提出「致良知」說後，還有一個「逮居越以後，所操益熟，所得益化」之「時時知是知非，時時無是無非」的階段。⁷²

爾後，龍溪「四無」說便是根據陽明「四句教」首句「無善無惡心之體」一義，加上自家領悟而來的開展，其意認為心、意、知、物四者之間的關係只是一體相貫之實事。即倘若說心是無善無惡的，則意、知、物必然同於心而歸於「無」，「四無」者為心意知物皆在渾化之境各顯其「無相」，也就是四者皆無善惡相對之相可言，同為超善惡相。⁷³故龍溪言：

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。⁷⁴

其中「無心之心」之「無」，即心無有作意之表現。如《尚書·洪範》之「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路」⁷⁵中的「無有作好，無有作惡」義一樣，說的是不以私意作主。由是龍溪所謂的「無」，指的是作用（工夫）上之「無執」，而非是指存有（本體）上之「無有」。而心是無心之心，意亦是無意之意。依陽明之意，有善有惡意之動，意一起即落入善惡之相對相中，是顯其「有」之相。顯

溪注重「無」之「頓悟」的思想，「四有」指錢緒山注重「有」之為善去惡的「漸修」工夫。而王陽明則指出這兩者是有侷限性在，認為四句教乃是「徹上徹下」之語，由此「中人上下，皆可引入於道」。參見陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（臺北：佛光，2000年），頁300-301。

⁷² 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷二，〈滁陽會語〉，頁34-35。唐君毅先生認為以「四句教」來看陽明學思歷程的後三變，則江右時期的「致良知」說可謂著重在四句教的第三句「知善知惡是良知」，而居越以後的化境階段著重在四句教的第一句「無善無惡心之體」，可知「致良知」說與「四句教」仍略有不同。參見氏著：《中國哲學原論·原性篇》，頁465-469。

⁷³ 參見牟宗三：《圓善論》（臺北：台灣學生，1992），頁316。

⁷⁴ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉，頁1。

⁷⁵ 吳璵註譯：《新譯尚書讀本》（臺北：三民書局，1989年），頁79-80。

然，龍溪此處所談之意，並非如此。「無意之意」乃是「不起意」的作用表現，此時的「意」為順天理而流行，無所謂「起」之念頭，故意無意相，即「無意相之意」。至於「無知之知」，則因良知之知本無善惡可言，即使仍未臻化境，良知亦能如實地發揮知善知惡的本能，故龍溪所謂的「無知之知」乃是就良知不與意物相對而表現意之善不善或物之正不正之知相言，即良知如如地知，呈現為「無知相之知」；「無物之物」之物無物相，是就無有與知意相對而表現知之對象或意之所在之物相言，即就陽明的「明覺之感應為物」之物而言之。依此，心意知物四者便於渾化之境，以無相之姿呈現而如如流行，一切事物都以自然之狀態表示，所謂「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」⁷⁶是也。又如龍溪所言：「天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。」⁷⁷如是，心意知物四者之表現就只是那粹然至善之天命之性自體不容已地神感神應的流行。⁷⁸所以「四無」總歸於「一無」，只是那粹然至善之天命之性自體不容已地神感神應的流行。故曰：「體用顯微，只是一機。心意知物，只是一事。」

在〈天泉證道紀〉中，復載陽明曰：「悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。」⁷⁹可知龍溪所謂「四無」，同時也開啓了「頓悟」的實踐工夫。事實上，對於良知本心之肯定，即函著圓頓呈現而無所限之可能，並且圓頓得以無所限之呈現的可能，則其必能圓滿地普照一切使感性現實（意與物）頓時轉化。⁸⁰

大體來說，龍溪哲學遠契儒家「心學傳統」之思想，近而直承陽明「致良知」教之義理。而龍溪思想雖依黃梨洲所言大抵歸於四無，但從龍溪有關文獻，罕有直接針對「四無」描寫的語句，反而更多的是對「良知」的闡發，可見梨洲意在總括龍溪思想之意蘊，並非表示龍溪只專說「四無」而已。如果撇開「四無」這

⁷⁶ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉，頁1。

⁷⁷ 同上。

⁷⁸ 此處對「四無」說的論述乃援用牟宗三先生之語，請參見氏著：《圓善論》，頁316-319。

⁷⁹ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉，頁2。

⁸⁰ 參見牟宗三：《圓善論》，頁322。

個說法，直探龍溪思想之根本義理，可以發現「見在良知」說較諸「四無」說更能顯示「本體」與「工夫」的內涵，以及把「體用一原」的概念更清楚地表露無遺，故吾人認為龍溪「四無」說之義理基礎在於其「見在良知」說。⁸¹

第二節 「見在良知」說之意涵

以上大略闡述了王龍溪「見在良知」說提出之背景，是在儒家「心學傳統」以及王陽明之「致良知」教的影響之下，復加上自己個人獨到之體悟而有一調適而上遂之發展。故梳理龍溪「見在良知」說之根本意涵，同時亦可發現到他對其師陽明乃至整個儒家傳統之體貼。

龍溪在〈與獅泉劉子問答〉一文中，曾明白指出「先師提出良知二字，正指見在而言。」⁸²欲與說明其「見在良知」說並非溢乎師門宗旨，確為師門所傳者。然於此吾人所要追問的是，王陽明之「良知」真是就「見在」而言嗎？對此，龍溪在〈致知議辨〉中曾曰：

先師良知之說仿於孟子，不學不慮，乃天所為，自然之良知也。惟其自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸機而發，神感神應。惟其觸機而發，神感神應，然後為不學不慮、自然之良也。自然之良即是愛敬之主，即是寂，

⁸¹ 關於「見在良知」為「四無」說之基石的看法，在高瑋謙先生所著《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，第五章第四節之〈「見在良知」是王龍溪哲學之核心概念〉中，曾詳細清楚論述，可參閱之。（見氏著：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 191-197。）而從彭國翔先生指出：「但是，作為陽明四句教隱含層面的揭示，陽明稱之為『天機泄露』的四無之說其實並未被龍溪作為『談不離口』的教法，儘管在龍溪看來，四無所揭示的存有結構與精神境界就本體而言本來如此，可是這種存有結構與精神境界的實然呈現，卻只能是致良知工夫不斷展開的最終結果。」（見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁 175。）可見其認為「四無」只是「致良知」工夫的終極理境，在「四無」說之前仍有一「致良知」工夫要做，而「致良知」工夫置於龍溪之處便是「見在良知」說下所開展的工夫，故「見在良知」才是龍溪哲學最核心的概念。再者，王財貴先生亦曰：「王龍溪之整個『四無』理論，全部可涵在一個肯信中，此肯信即是『良知見在，當體可悟』之肯信。」（見氏著：《王龍溪良知四無說析論》，第五章，頁 445。）王先生雖然主要是在論述「四無」說之思想義理，但其亦肯定「四無」說必關聯著「見在良知」說而言。凡此，皆可明吾人此處「見在良知」為「四無」說之基石的說法，並非無據。

⁸² 吳震編校整理：《王畿集》，卷四，〈與獅泉劉子問答〉，頁 81。

即是虛，即是無聲無息，天之為也。若更於其中有物以主之，欲從事於所主，以充滿本然之量，而不學不慮為坐享之成，不幾於測度淵微之過乎？孟子曰：『凡有四端於我，知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達。』天機所感，人力弗得而與，不聞於知之上復求有物以為之主也。⁸³

依龍溪，陽明所謂的「良知」，是根據孟子「不學不慮」之說而來。它可從兩個面向來認識：一、言「惟其自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸機而發，神感神應」，是指良知「即體見用」之面向；二、言「惟其觸機而發，神感神應，然後為不學不慮、自然之良也」，是指良知「即用見體」之面向。其中，「即體見用」之面向，凸顯了圓滿具足的良知本體必包含發之愛親敬兄等神感神應的「能動性」；「即用見體」之面向，凸顯了能恰如其分地應機呈現的良知本體必包含當下具足的「圓滿性」。因此，龍溪是從「體」與「用」的互具性來解釋「良知」。它同時具有「圓滿性」與「能動性」二種特性，而為「當下具足」且「隨時可以呈現」者。⁸⁴此便是龍溪「見在良知」說之根本意涵。⁸⁵龍溪這般解釋孟子與陽明所言「良知」，其實亦正契合於儒家「心即理」的傳統。

黃梨洲亦曾曰：「自姚江指出『良知人人現在，反觀而自得』，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脉絕矣。」可知「見在良知」這個概念並非龍溪

⁸³ 同上，卷六，〈致知議辨〉，頁 137-138。

⁸⁴ 楊國榮先生認為龍溪透過「即體見用」、「即用見體」，把良知收歸到「體用一原，原無先後之分」處講，是將主體的明覺性完全消融於良知的先天性的說法，如此一來，顯然異於陽明「致良知」教所說的「先天良知最初並非為主體所自覺把握，惟有通過後天的致知過程，才能轉化為自覺之知」，換句話說，其認為龍溪「見在良知」說強調先天與明覺之合一，是歧出於在陽明處區分本然之知（先天良知）與明覺之知（對良知的自覺意識）的差異。（參見楊國榮：《心學之思——王陽明哲學的闡釋》，頁 295。）然而吾人卻不認為龍溪以「體用一原」的概念釋「見在良知」為一異於陽明「致良知」教的見解。由於楊國榮先生是根據王陽明「致良知」說的前提之一，即先天良知與明覺之知的分別，所下之論，故吾人此處所要追問的是，陽明「致良知」說真以為先天良知與明覺之知有別，惟通過後天的致知過程方能轉化為自覺之知嗎？蓋陽明云：「良知只是一箇。良知而善惡自辨。更有何善何惡可思？」（見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 162 條，頁 228。）依陽明之意，「知」只有一個無先天（本然）或後天（明覺）之分，它自然能作適宜之判斷，無須待工夫修整後始見，故又云：「心之虛靈明覺，即所謂本然之良知。」（同上，卷中，第 137 條，頁 176。）由此顯見在陽明處亦談「體用一原」，而龍溪「見在良知」說並無歧出，當為的論。

⁸⁵ 此處有關龍溪「見在良知」說之根本意涵的推論乃參自高瑋謙先生的見解，詳情請閱氏著：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 148-150。牟宗三先生亦曰：「夫『見在良知』之語原只示良知本有，可隨時呈現。」參見氏著：《從陸象山到劉蕺山》，頁 414。

憑空杜撰所得，實是出自陽明的思想。但若細究陽明相關文獻，可得陽明平日用語雖有「見在良知」之義蘊卻無直接點出或固定使用「見在良知」或「現成良知」這個詞彙的習慣。如陽明在《傳習錄》中曾云：「只存得此心常見在，便是學。過去未來事，思之何益？徒放心耳。」⁸⁶與「良知無前後。只知得見在的幾，便是一了百了」⁸⁷以及「良知只是一箇。隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借。」⁸⁸等，其中「見在」一詞或表達「良知見在」之義的話語，即已然存在。「見在」是就良知活動之當下處指出其存有之圓滿性，故曰：「良知只是一箇。隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借」。此番見解可謂為龍溪「見在良知」說之濫觴。⁸⁹由此，龍溪所謂「先師提出良知二字，正指見在而言」之說法，當無疑義。

其實，平時龍溪並不以「見在良知」一詞論說，倒是習慣直以「良知」二字總攝。「見在良知」一詞主要出現在龍溪與同門（如：聶雙江、羅念菴與劉獅泉等人）論辯良知本體之是否即具備工夫義的篇章中。於下即就龍溪與同門之辯論進行探討，藉以詳細釐清與準確掌握「見在良知」說之意涵。

首先，聶雙江批評龍溪「以見在為具足，以知覺為良知，以不起意為工夫，樂超頓而鄙堅苦，崇虛見而略實功」⁹⁰，認為「見在良知」是「知覺」，非「真正的良知」，更非「具足」者，「真正的良知」必待下歸寂之實功後始見。如聶雙江曾云：

先師良知之教，本於孟子。孟子言，孩提之童，不學不慮，知愛知敬。蓋言其中有物以主之，愛敬則主之所發也。今不從事於所主，以充滿乎本體之量，而欲坐享其不學不慮之成，難矣。⁹¹

⁸⁶ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 79 條，頁 140。

⁸⁷ 同上，卷下，第 281 條，頁 335-336。

⁸⁸ 同上，卷中，第 189 條，頁 270。

⁸⁹ 參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 140-141。

⁹⁰ 聶豹著，吳可為編校整理：《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），雙江聶先生文集，卷十，〈寄王龍溪〉，第二書，頁 268。

⁹¹ 同上，卷十一，〈答王龍溪（即致知議略）〉，頁 379。

良知者，未發之中，備物敦化，不屬知覺，而世常以知覺求之，蓋不得於孩提愛敬之言而失之也。孟子曰：孩提之童，不學不慮，知愛知敬，是蓋即其所發以驗其中之所有，故曰：「親親，仁也；敬長，義也。」初非指愛敬為良知也。猶曰惻隱羞惡，仁義之端，而遂以惻隱羞惡為仁義，可乎哉？今夫以愛敬為良知，則將以知覺為本體；以知覺為本體，則將以不學不慮為工夫。其流之弊，淺陋者恣情玩意，拘迫者病己而稿苗，入高虛者遺棄簡曠，以耘為無益而舍之。是三人者，猖狂荒謬，其受病不同，而失之於外，一也。⁹²

依雙江之意，孟子所謂孩提之童未經學慮自能知愛知敬之知是已發者，而其知之所以能發，原因在於「其中有物主之」。可見，「見在」或「現成」在雙江看來，不過是「知覺」作用，不可謂為「良知」。在此知覺之上還有另一個「未發之中」的知，那才是知之本體。⁹³是以，雙江對孟子言「孩提之童，不學不慮，知愛知敬」另有一說法，指出「其中有物以主之，愛敬則主之所發也；今不從事於所主，以充滿乎本體之量，而欲坐享其不學不慮之成，難矣。」他批評以愛敬為良知，是將知覺錯當本體，而以知覺為本體，是將不學不慮錯當工夫。如此可能導致的流弊有三種（恣情玩意、病己而稿苗以及遺棄簡曠，以耘為無益而舍之），然此三種「猖狂荒謬」之病因，卻可總歸於「以知覺為良知」。另外，雙江曾道：「今人不知養良知，但知用良知，故以見在為具足，無怪乎也半路修行，卒成鬼仙。」⁹⁴又直說龍溪：「尊兄高明過人，自來論學，只從混沌初生，無所污壞者而言，而以見在為具足，不犯做手為妙悟。以此自娛可也，恐非中人以下之所能及也。」⁹⁵更在給羅念菴的書信中提到：「龍溪之學，其初竊得二氏意見，而於二氏苦功，曾

⁹² 同上，卷四，〈送王惟中歸泉州序〉，頁 78。

⁹³ 吳震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001 年），第二章，〈聶豹論〉，頁 85。

⁹⁴ 聶豹著，吳可為編校整理：《聶豹集》，雙江聶先生文集，卷十，〈答戴伯常（即幽居答述）〉，頁 351。

⁹⁵ 同上，卷十一，〈答王龍溪（即致知議略）〉，頁 377。

未之及。所謂自度者，度其逸欲之情耳，以故誤盡天下學者。」⁹⁶凡此種種，不難看出雙江強調復其本體之工夫，而反對龍溪「見在良知」之說。殊不知，當下呈現或顯露的良知固然可能會受習氣私欲混雜，但混雜是一義，就呈現的良知而言，其自身是現成的⁹⁷、是最後的、是具足的。⁹⁸若說「見在」並非真良知，必待歸寂後而得之「未發之中」，方是「良知」。此良知豈不成了無法發揮作用的「無用之體」？又如鏡子可以有昏蝕、明亮之分，然虛明之體本身卻無此分別，其自始至終猶存照之力，否則鏡何以爲鏡？是故「昏蝕之鏡，虛明之體未嘗不在」；⁹⁹吾人的生命亦同，雖有習氣私欲之蔽，但這並不等於良知本身也有障蔽。且良知落於現實經驗處，可能受習氣私欲所障蔽，但這並不礙良知當下具足且隨時可以呈現的特性，否則吾人如何能擺脫習氣私欲所設之屏障？惟因良知能隨時呈現，故道德實踐有可能，且因良知是具足的，才說人人皆可成聖。如是，龍溪所謂「見在良知」是即呈現的良知本身言「具足」，並非言人在隨時不自覺地混雜之現實狀態中便是聖人。¹⁰⁰雙江如此疑難乃是混「見在良知」爲「感性知覺」，以「現實狀態中的良知」作「見在具足的良知」，甚至將「見在良知」當作告子「生之謂性」來理解，¹⁰¹此蓋與陽明「致良知」教有違也。

⁹⁶ 同上，卷九，〈寄羅念菴太史十六首〉，第十五書，頁 292。

⁹⁷ 「現成」一詞原是禪宗之話語，其意：「自然出來，不假造作安排者」；此與天臺宗所云「當體即是」意思相同。見丁福保編纂：《佛學大辭典》（臺北：新文豐出版公司影印，1985 年），頁 2000，「現在」條下。

⁹⁸ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 344。

⁹⁹ 雙江曾云：「師云：『良知是未發之中，寂然大公的本體。』但不知是指其賦畀之初者言之耶？亦以其見在者言之也？如其見在者言之，則氣拘物蔽之後，吾非故吾也。譬之昏蝕之鏡，虛明之體未嘗不在，然磨盪之功未加，而遞以昏蝕之照爲精明之體之所發，世固有認賊作子者，此類是也。」（見聶豹著，吳可爲編校整理：《聶豹集》，雙江聶先生文集，卷十，〈寄王龍溪〉，第二書，頁 267。）依雙江之見，「良知是未發之中，寂然大公的本體」是就「賦畀之初」而言，非就「見在」而言。其中「賦畀之初」指的是「天之所給與者」，爲「先天本有」之意。如孟子所謂：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。」（見朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·告子上〉，頁 335。）陽明所云：「人孰無根，良知即是天植靈根。」（見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 244 條，頁 314。）只是雙江雖能肯認了良知的「先天性」，卻無法體會先天亦可落在後天上用的道理。蓋良知是先天爲超越層的，若落到後天經驗層上用，勢必會使之異質成不良之知。故對雙江而言，良知是「未發之中」，不是「見在」。

¹⁰⁰ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 345。

¹⁰¹ 聶雙江在〈答王龍溪〉書中云：「仁是生理，亦是生氣，理與氣一也，但終當有別。告子曰：『生之謂性。』亦是認氣爲性，而不知係於所養之善否。杞柳、湍水、食色之喻，亦以當下爲具足。『勿求於心，勿求於氣』之論，亦以不犯做手爲妙悟。……」（見聶豹著，吳可爲編校整理：《聶豹集》，雙江聶先生文集，卷十一，〈答王龍溪（即致知議略）〉，頁 382。）顯見雙江不僅將告子之「生之

後與聶雙江契合而持相同看法者——羅念菴，¹⁰²亦曾和龍溪進行相當多關乎「良知是否當下具足且隨時可以呈現」的論辯，其中最爲人道者莫過於「世間那有現成良知？」之說。¹⁰³在念菴的理解中，龍溪的「見在良知」爲無須下致知工夫便唾手可得者，如此只會使人奔放馳逐，無有止息，茫蕩一生，而無所成。故他提出「良知非萬死工夫斷不能生也」，要人常做生息之功，得以治家有道。對此，龍溪在〈松原晤語〉一文中除亦有大略記載外，更有其對「見在良知」之義蘊的闡述：

至謂「世間無現成良知，非萬死工夫，斷不能生」。以此較勘世間虛見附和之輩，未必非對病之藥。若必以現在良知與堯舜不同，必待功夫修整而後可得，則未免於矯枉之過。曾謂「昭昭之天與廣大之天，有差別否」？此區區每欲就正之苦心也。¹⁰⁴

龍溪認爲念菴主張「世間無現成良知，非萬死工夫，斷不能生」，對世間犯虛見附和之症的人而言，未嘗不是一帖對病良藥，但若因之以爲「見在良知」與「堯舜」不同，必待功夫修整而後可得，則未免矯枉過頭，畢竟「昭昭之天」與「廣大之天」同也。但龍溪並不僅止於強調良知本體的圓滿性，亦注意到誤將「現成情識

謂性」視作「當下具足」者，且亦認「勿求於心，勿求於氣」之論同乎「以不犯做手爲妙悟」。如是，將告子之「生之謂性」看作是當下具足並不犯做手者，乃至將告子之中性義的知覺活動與龍溪之「見在良知」一齊看。（參見牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁 391。）

¹⁰² 關此，念菴嘗讚賞雙江道：「此間雙江公真是霹靂手段，千百年事，許多英雄瞞昧，被他一口道着，真如康莊大道，更無可疑。」（見羅洪先著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷七，〈與尹道輿〉，頁 252。）另外，黃梨洲在《明儒學案》中概述念菴時，亦曾曰：「聶雙江以歸寂之說，好於同志，惟先生獨心契之。」見黃宗羲：《明儒學案》，上冊，卷十八，〈江右王門學案三〉，頁 386-387。

¹⁰³ 有關羅念菴「世間那有現成良知」說之提出一文，如下：（龍溪）問曰：「君信得乍見孺子入井，慌惕與堯舜無差別否？信毫釐金即萬鎰金否？」（念菴）曰：「乍見孺子，乃孟子指點真心示人，正以未有納交、要譽、惡聲之念。無三念處，始是真心，其後擴充，正欲時時是此心，時時無雜念，方可與堯舜相對。」次早，縱論二氏之學及《參同契》。龍溪曰：「世間那有現成先天一氣？先天一氣，非下萬死工夫斷不能生，不是現成可得。……」余應聲贊曰：「兄此言極是，世間那有現成良知？良知非萬死工夫斷不能生也。不是現成可得，今人誤將良知作現成看，不知下致良知工夫，奔放馳逐無有止息，茫蕩一生有何成就？諺云：『現錢易使。』此是最善譬，今人治家，亦須常有生息，方免窮蹙。……」（見羅洪先著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，卷十六，〈松原志晤〉，頁 696。）

¹⁰⁴ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷二，〈松原晤語〉，頁 42-43。

冒作現成良知」所可能產生之流弊，其言曰：「世間薰天塞地，無非欲海，學者舉心動念，無非欲根。而往往假託現成良知，騰播無動無靜之說，以成其放逸無忌憚之私，所謂行盡如馳，莫之能止。」¹⁰⁵只是念菴終究不明龍溪揭示「見在良知」說之真義，故以為現實發用流行的良知未免受習氣私欲障蔽而表現不如理，最後不得不說「世間無現成良知」之語。其實，良知若非見成，難道是做成的？龍溪「見在良知（現成良知）」¹⁰⁶說旨在強調良知當下具足且隨時可以呈現，其義當可以成立。

再者，念菴雖修正了雙江「寂感二分」的想法，¹⁰⁷然其「收攝保聚」說仍注重

¹⁰⁵ 同上，頁 43。

¹⁰⁶ 龍溪本人對「見在良知」與「現成良知」之詞語的應用，並沒有嚴格地區分，蓋其在與同門諸子論辯中亦曾使用「現成」二字替代「見在」。就字面意思來看，「見在良知」指的是「良知當下具在」；「現成良知」指的是「良知當下圓成」，二者的意義略有不同。但就內在義理來看，良知之「具在」與「圓成」二者之義理實可相通，如由陽明「成色分兩」中謂「此心純乎天理處同。便同謂之聖」以及「只在此心純乎天理上用功，即人人自有，箇箇圓成，便能大以成大，小以成小。不假外慕，無不具足」二句，即可見「具在」實亦包涵「圓成」之義，因為良知本身原即圓滿無滯，不待修整而得。（參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 151-152。）再者，牟宗三先生在疏解「致知議辯」中，闡述龍溪「見在良知」說時，對「見在」與「現成」二語並沒有多加區別，可見其同樣覺得二者之義不相違也。如言：「今聶雙江自認為王學，而亦認言見在現成良知為告子，則大不可解。」又言：「故與利欲混雜，不碍其眼前呈現（見在）為現成具足也。」（參見牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁 344-345。）另外，如吳震先生指出「當時」、「當下」、「見在」三詞，從廣義上來說，與「現成」一詞之意相同，故在陽明學的思想用語中，可將「現成」當作「見成」、「見在」、「當下」。此處能見得他亦認為「見在良知」與「現成良知」同也。（參見氏著：《陽明後學研究》，頁 2-3。）錢明先生將「現成良知」分成「良知具足」與「良知見在」兩個子命題，其中「具足」強調良知本體的先天完備性，「見在」強調良知本體的後天顯現性，而將「見在良知」當作「現成良知」來理解。（參見氏著：《陽明學的形成與發展》，頁 172。）然而彭國翔先生認為即使從龍溪並不否認「現成良知」的用法這一層面看，「見在良知」與「現成良知」在內涵上雖有重疊處，但「見在」與「現成」在意義上仍有歧異，若不多加注意用語的差別，容易在理解上產生不同走向，如他說：「如果說龍溪『見在良知』強調的是良知在存有論或本體意義上的先驗完滿性的話，『現成良知』的用語卻更容易使人聯想到良知本體在現實經驗中的完成與完滿狀態。就此而言，中晚明對現成良知說的批評都著眼於認為是說有混知覺為良知以及脫略工夫的問題，便非偶然。這是我們必須注意的。」（參見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 411。）其實龍溪之「見在良知」只是就當下呈現之良知言其是圓滿具足，而不是就現實經驗狀態言良知完具，如「愚夫愚婦未動於意欲之時，與聖人同」，未動於意欲是指不受現實經驗牽引影響，故有現成良知而無現成聖人，其意即在此。「見在」與「現成」之語義雖不盡同，但內在義理實可相通無礙。中晚明學者會對「見在良知」有種種批評之語，究其根本乃在誤解龍溪之義，以其自持之理攻之而已。彭先生如此過度細分二者反倒顯其對龍溪「見在良知」說的體貼之不盡，故其在詮釋「見在良知」之內涵時用語有不適之處。（參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 152-153（注 26）。另外，有關彭先生詮釋「見在良知」之意涵有不適之處的闡述，請參見林月惠：〈本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折〉，收在氏著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，附錄二，頁 703-705。）無論以「見在」或「現成」一詞表達「良知」，只要確切掌握龍溪的理論脈落，便能清楚他所欲陳述的義理內容，不易被外在用語所迷惑或混淆。

¹⁰⁷ 羅念菴在〈甲寅夏遊記〉一文中，指出：「寂非守內，故未可言處，以其能感故也，絕感之寂，寂非真寂矣；感非逐外，故未可言時，以其本寂故，離寂之感，感非正感矣。」（見羅洪先著，徐

「良知本體的主宰性」之存養，而非「良知本體的發用性」之省察。所以，他批評龍溪「盡以知覺發用處爲良知，至又易「致」字爲「依」字，則是只有發用，無生聚矣。」¹⁰⁸又批評龍溪此說猶如「木常發榮必速槁，人常動用必速死，天地猶有閉藏，況於人乎！」¹⁰⁹而在載錄龍溪與師泉之「『見在良知』與『聖人良知』同否」之對話的後頭，念菴又曰：「聖賢只要人從見在尋源頭，不是別將一心換却此心。……亦只是時時收攝此見在者，使之凝一耳。」¹¹⁰其中「聖賢只要從見在尋源頭，不是別將一心換却此心」一語，乍見之下，似同於龍溪云：「若此一真當下自反，即得本心，良知自瞞不過，世情自假借不去。所謂赤日當空，羣晦自滅。吾人此生，只此一件事，更有何事攙搭得來？」¹¹¹實則不然，若真體貼龍溪「見在良知」之意，即此「見在」便是「源頭」，又何需說「從見在尋源頭」。依良知教，只從見在者致而使之朗現，無須向外求其源頭。何況良知本是一，何需再言收攝凝聚呢？若說「見在良知」非良知，則從何處拈出良知？¹¹²而從龍溪回應念菴批評其是「盡以知覺發用處爲良知」一文中，亦可見其對「收攝保聚」說之意見，其文：

良知非知覺之謂，然捨知覺無良知。良知即是主宰，而主宰淵寂，原無一物。吾人見在感應，隨物流轉，固是失卻主宰，若曰吾惟於此處收斂握固，便有樞可執，認以為致知之實，未免猶落內外二見。固知吾兄見處圓融，雖精神著到而不著一物，然纔有執著，終成管帶，只此管帶便是放矢之因。比之流轉馳逐雖有不同，其為未得究竟法，則一而已。¹¹³

儒宗編校整理：《羅洪先集》，卷三，〈甲寅夏遊記〉，頁 82。）由此可得念菴以為寂與感乃互相依存、不可截然二分的想法。

¹⁰⁸ 同上，卷七，〈與尹道輿〉，頁 251。

¹⁰⁹ 同上。

¹¹⁰ 黃宗羲：《明儒學案》，上冊，卷十九，〈江右王門學案四〉，頁 438。

¹¹¹ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈三山麗澤錄〉，頁 14。

¹¹² 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 414-415。

¹¹³ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷十，〈答羅念菴〉，第一書，頁 234。

對龍溪而言，「良知」與「知覺」確為兩種不同的概念。¹¹⁴良知作為先天之存有，自然與作為後天經驗之知覺有異，故「良知非知覺之謂」；但是作為先天存有的良知並非一孤寂之體，必落於後天知覺當中表現，故「捨知覺無良知」。因此，良知雖非知覺，但亦不離知覺。¹¹⁵所以，龍溪又曰：「良知即是主宰，而主宰淵寂，原無一物。」若只為良知作用於現實，隨物流轉，便以為此即非良知，另有一只具主宰不備發用之靜態主體（良知），才是致之所在處，而不能於見在發用處下工夫，未免落入內外二見。可知依龍溪之意，念菴站在自己的立場提出「夫本體與工夫固當合一，原頭與現在終難盡同」¹¹⁶的見解，是「落於內外二見，流於執著，終成管帶，雖與流轉馳逐有所不同，然猶未得究竟法，即一也」的想法。

此外，從念菴〈甲寅夏遊記〉中記載龍溪問劉獅泉「見在良知與聖人同異」之對話中，亦可見他對「見在良知」之意旨的闡發：

龍溪問：「見在良知與聖人同異？」獅泉曰：「不同。」曰：「如何？」曰：「赤子之心，孩提之知，愚夫愚婦之知能，譬之頑鐵，未經鍛煉，不可名金。其視無聲無臭自然之明覺，何啻千里！是何也？為其純陰無真陽也。復真陽者，更須開天闢地，鼎立乾坤，乃能得之。以見在良知為主，決無入聖之期矣。」龍溪曰：「指見在良知，便是聖人體段，誠不可；然指一隙之光，以為決非照臨四表之光，亦所不可。」因指上天黶黷處曰：「譬之今日之日，非本不光，却為雲氣掩。指愚夫愚婦為純陰者，何以異此？」予（念菴）曰：「……千古聖賢汲汲誘引，只是要人從見在尋源頭，不曾別將一心換却此心。且如兄言開天闢地，鼎立乾坤，以為吾自創業，不享見在，

¹¹⁴ 告子「生之謂性」之中性的知覺活動，可謂之「知」，不得謂之「良知」；而良知自有天則，隨時酌損，不可得而過，為孟子「天命之謂性」之至善者。「知」同一也，以「動不動欲」為準則。「動於欲」則為「不良」，謂之「知覺」；「不動於欲」則為「天命之性」，謂之「良知」。另外，有關「良知」與「知覺」之概念之更詳細的說明，請參看龍溪在〈答中淮吳子問〉一文中的描述。（見同上，卷三，〈答中淮吳子問〉，頁 69。）

¹¹⁵ 龍溪於別處亦言：「謂知識非良知則可，謂良知外於知覺則不可。」（見同上，卷六，〈致知議略〉，頁 132。）此意在陽明處亦可得見，蓋其云：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」（見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 168 條，頁 239。）

¹¹⁶ 羅洪先著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，卷六，〈答王龍溪〉，頁 209。

固是苦心語，不成懸空作得？只是時時不可無收攝保聚之功，使精神歸一，常虛常定，日精日健，不可直任見在以為止足，此弟與二兄，實致力處耳。」

117

於此，獅泉直接點出「見在良知」與「聖人良知」不同。蓋其將赤子、孩提、愚夫愚婦之「（見在）良知」視為未經冶煉的金礦、純陰者；將無聲無臭、自然明覺之「（聖人）良知」視為金、真陽者。由金礦不可謂之金，純陰中無真陽，以為「見在良知」與「聖人良知」二者間有著千差萬別的關係。實際上，金礦固不可謂之金，然金礦是指吾人之有雜質的生命而言，從此生命中透露出的良知正是金礦中的金。¹¹⁸吾人生命雖可能受染雜而表現為純陰無真陽者，但這就猶如日雖被雲霧遮掩住光，其體依舊在，不可謂之無，真陽種子一直潛伏在純陰中。並且正因有那一點良知（真陽）在，才有成聖之機，否則從何開天闢地、鼎立乾坤？所以，千古聖賢亦不過要人從涵養「見在良知」這一點真陽種子做起¹¹⁹，以此「見在」為源頭而已。故龍溪云：「然指一隙之光，以為決非照臨四表之光，亦所不可。」

由此看來，念菴與雙江強調應於見在已發（知覺）處復求未發之中（良知）以為之主，是不解「見在良知」即是「自然之良」，即是「愛敬之主」，亦即是「虛體」、「寂體」，離此「見在良知」無有可為之主者。而獅泉主張「見在良知」與「聖人良知」不同，以為「純陰」中無有「真陽」，「真陽」須下足功夫方能得，不識「聖人亦是學知，眾人亦是生知」¹²⁰，即「見在」便是「源頭」。故三人於本體上又提出「復」的工夫，將本體與工夫視作二，此乃信不及「見在良知」也。而龍溪真乃信得及良知為當下圓滿者，所以工夫只在「能致」與「不能致」此「見在

¹¹⁷ 同上，卷三，〈甲寅夏遊記〉，頁 85-86。

¹¹⁸ 牟宗三先生把「金礦」納入「吾人的生命」中探討。參見氏著：《從陸象山到劉蕺山》，頁 412-415。

¹¹⁹ 龍溪曾云：「涵養工夫貴在精專接續，如雞抱卵，先正嘗有是言。然必卵中原有一點真陽種子方抱得成，若是無陽之卵，抱之雖勤，終成假卵。學者須識得真種子，方不枉費工夫。明道云『學者須先識仁』，吾人心中一點靈明便是真種子，原是生生不息之機。」（見王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷四，〈留都會紀〉，頁 98-99。）其中「一點靈明」可視為龍溪「見在良知」的另一種說法。

¹²⁰ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 221 條，頁 299。

良知」而已。既然良知本體之「圓滿性」即具備其自身之「能動性」；良知本體之「能動性」能反顯其自身之「圓滿性」。則信得及良知的當下圓滿性，即能肯定良知的能動性；信得及良知的能動性，即能肯定良知的當下圓滿性。蓋體用一原也，本體與工夫是一。

然龍溪之「見在良知」既同於陽明義下之「良知」，其又何以在此「良知」之前再加上「見在」二字呢？蓋龍溪於陽明之「良知」上說「見在良知」，猶如陽明於孟子之「本心」上說「良知」，有異曲同工之妙。孟子之「即心說性」，以四端之心明仁義禮智等理皆內在吾心，能擴充之便能成聖，故謂人人皆可成堯舜；但只說個「本心」猶讓人無所適從不知該由何處並如何著手做起，於是陽明將孟子之「本心」義收攝且擴展到「良知」二字，使人明確有個作手處；龍溪則以陽明之「良知」為本而言「見在良知」，只為更表彰其「見在性」，強調良知「當下具足」且「隨時可以呈現」，吾人每分每秒皆有成聖之機。

歸根究底，龍溪「見在良知」說旨在彰顯良知的「見在性」而已。其中良知之「見」，指的是良知之呈現、彰顯，為良知本體的「活動」義；良知之「在」，指的是良知之有、在，為良知本體的「存有」義。¹²¹且因良知之活動，每一當下無不是「良」之合天理的活動，故良知是「即當下即圓滿」（當下具足）者¹²²；且因良知之存有並非一靜態之存有，乃是一活潑潑地能作用於當下的存有，故良知是

¹²¹ 林月惠女士曾分析「見在良知」的意涵：其一，「見在良知」之「在」，意謂著良知本體的「存有」義；其二，「見在良知」之「見」（現），顯示良知本體的「活動」義。（參見氏著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 278-279。）彭國翔先生亦持有相同的看法，指出「見在良知」具有兩種涵義，一是肯定良知的「在」，也就是肯定良知的當下存有性；一是指出良知的「見」，「見」在古代漢語中通「現」，是指良知的呈現與顯示，這可以說是良知的活動性。（參見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 69。）

¹²² 此處所指良知的「圓滿」，是就「質」而非就「量」言，所謂：「蓋所以為精金者，在足色，而不在分兩。所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人。而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。猶一兩之金，比之萬鎰。分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰『人皆可以為堯舜』者以此。」（見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 99 條，頁 119。）「一兩之金」與「萬鎰之金」，雖有量上之別，但就足色（質）言，其皆為精金而圓滿無缺也；此理適用於「見在良知」，就良知當下呈現而無一絲毫私欲，言當下的存有具圓滿無缺之義。（有關陽明「成色分兩」說之流變、涵義以及相關評論，可參閱楊祖漢先生〈王陽明的聖人觀〉一文，收入氏著：《儒家的心學傳統》，頁 269-285；陳弱水：《論「成色分兩說」闡釋之流變》（臺北：臺灣學生，1978 年），全書。）

「即存有即活動」¹²³（隨時可以呈現）者。如是，「良知」必具備「圓滿性」與「能動性」，說良知之「在」時，必能「見」，說良知之「見」時，必顯「在」。¹²⁴故龍溪「見在良知」說實不外強調良知是「在」而能「見」、「見」而必「在」。前者表顯良知為「即存有即活動」者，意指良知是隨時可呈現，而非一靜態虛寂之存有；後者表顯良知是「即當下即圓滿」者，涵蘊良知是當下具足，不須修整而得。

第三節 「體用一原」之良知本體觀

分述王龍溪與聶雙江、羅念菴、劉師泉等人的論辯，藉以彰顯王龍溪「見在良知」說之根本意涵，可知良知具備「即當下即圓滿」與「即存有即活動」這兩種特性。良知本體的「圓滿性」即涵蘊著其自己本身的「能動性」；良知本體的「能動性」即能反顯其自己本身的「圓滿性」。前者是由「即體見用」面向切入而證成，後者是由「即用見體」而證成。故不論「即體見用」或「即用見體」皆只是對良知之體用的雙向表達方式，重點實在悟得良知本體之「即體即用」的「體用一原」也。王龍溪曾云：「天下未有無用之體，無體之用也。故曰體用一原。」¹²⁵是以，「體用一原」的概念在王龍溪哲學系統中佔有重要地位，¹²⁶透過對之剖析，更能促使吾

¹²³ 「即存有即活動」這概念，是牟宗三先生之用語，用以說明儒家「心即理」傳統下之「攝實體性之存有（性體、道體）於道德本心之活動」之狀態，有別於伊川、朱子言「性即理」之性體、道體只「存有而不活動」的樣貌。參見氏著：《心體與性體》，第一冊，頁 19-60。

¹²⁴ 高瑋謙先生言龍溪「見在良知」之意涵時，分別以「在」而能「見」、「見」而必「在」的方式表達良知具備能動性（「在」而能「見」）與圓滿性（「見」而必「在」）。參見氏著：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 150-151。

¹²⁵ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，附錄二，〈龍溪會語〉，頁 755。

¹²⁶ 「體用一原」也，原為程伊川於〈易傳序〉中所用之詞，其云：「至微者，理也；至著者，象也。體用一原，顯微無間。」（見程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，下冊，〈周易程氏傳·易傳序〉，頁 689。）後朱子、陽明二人各以自身的思維模式來理解「體用一原」這個概念，而開出不同的闡釋與運用。即：朱子站在「理氣二元、不離不雜」的觀點上解釋「體用一原」，雖言「體用不二（理氣不離不雜）」，然理與氣分為形而上與形而下之異層異質的二物，故實則講的是「體用二元（理氣二元）論」。較之朱子此種二元論的思維方式，陽明則是將「體用一原」收攝到「良知」上去認識；從良知本身切入，體與用只是良知的兩個側面，形而上之理與形而下之氣實可相貫而為一，由此構成「體用一元論」。（有關「體用一原」之義以及朱子、陽明對此詞之理解的詳細論述，請參見林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，第六章，頁 522-528；彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，第六章，頁 354-358。）而王龍溪亦曾曰：「存省一事，中和一道，位育一原，皆非有二也。晦翁隨處分而為二，先師隨處合而為一，此其大較也。」（見王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷二，〈書葵同志會約〉，頁 39。）可見龍溪相當明白朱子與陽明二人之

人了解「見在良知」說的根本意涵。

對此，聶雙江與王龍溪在〈致知議辨〉一文¹²⁷中曾各自分別以不同的觀點進行論辯，底下即針對當中提到的「先天後天」、「寂感」、「未發已發」等概念依序進行分析。

首先，「先天後天」之論辯的主軸，圍繞在「良知」與「知識」（「知覺」）的關係上。

雙江子曰：「邵子云：『先天之學，心也；後天之學，跡也。』先天言其體，後天言其用，蓋以體用分先後，而初非以美惡分也。」¹²⁸

先生（龍溪）曰：「寂之一字，千古聖學之宗。感生於寂，寂不離感。捨寂而緣感謂之逐物，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，卻在後天上用。明道云：『此是日用本領工夫，卻於已發處觀之。』康節《先天吟》云：『若說先天無箇字，後天須用著工夫。』可謂得其旨矣！先天是心，後天是意。至善是心之本體，心體本正，纔正心便有正心之病，纔要正心，便已屬於意。『欲正其心，先誠其意』，猶云捨了誠意更無正心工夫可用也。良知是寂然之體，物是所感之用，意則其寂感所乘之幾也。知之與物，無復先後可分，故曰『致知在格物』。致知工夫在格物上用，猶云《大學》明德在親民上用，離了親民更無學也。良知是天然之則，格者正也，物猶事也，格物云者，致此良知之

間的差異，故他在回應同門諸子以朱子「體用二元」之面向批評「見在良知」說時，所回應的即乘自陽明「體用一元論」的觀點。如聶雙江以「今夫以愛敬為良知，則將以知覺為本體」批評「見在良知」說，劉師泉以「吾心主宰謂之性，吾心流行謂之命」而提出「悟性修命」的工夫理論，皆是從「體用二元論」上立言，而龍溪分別以「自然之良，即是愛敬之主，即是寂，即是虛」，「良知即是主宰，即是流行。良知原是性命合一之宗，故致知工夫只有一處用」回應之，便是從「體用一元」上立言。（參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 210-211。）如是，陽明「體用一原」之概念於龍溪「見在良知」說中當為準則。

¹²⁷ 雙江根據龍溪於〈致知議略〉一文中所言之觀點提出疑難，龍溪一一予以回應，共九難九答，而成〈致知議辯〉一文。

¹²⁸ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷六，〈致知議辯〉，頁 132。

天則於事事物物也。物得其則謂之格，非於天則之外別有一段格之之功也。

{ …… }¹²⁹

雙江質疑龍溪在〈致知議略〉中將「良知」與「知識」劃分「先天」與「後天」，存有美惡意¹³⁰，故援以邵康節（名雍，字堯夫，號康節先生，1011-1077）之語，認為先天後天是以體用分，非以美惡分也。其實，蓋良知是德性之知，不由學慮而得，直從心體上立根，故為先天之學；知識是聞見之知，假於多學億中之助，另從識上立根，故為後天之學。此本可以美惡分，並無不可。雙江依邵子之語強調良知與知識二者是體用關係，此語固是不錯，但這並不礙以美惡分也。尚且將迹視為用，是籠統地說，此中仍有待檢別。落於實踐上說，迹不能無善惡，善者可謂用，惡者不可謂用也，必化其惡而一於善，方可成體用。¹³¹此即龍溪「變識為知，識乃知之用；認識為知，識乃知之賊。回、賜之學，所由以分也。」¹³²直接以知識為良知，是以賊為良也；但若轉化知識使之依於良知本體，則知識當可為良知之用。如此，「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用」¹³³，良知與知識自可以體用或美惡分之而不相妨也。而後龍溪曰：「未發之功，卻在發上用，先天之功，卻在後天用」，可知他雖強調良知不同於知識，但也認為良知得借知識為媒介才能表現出來，所謂「良知不滯於見聞，而亦不離於見聞」¹³⁴。良知非是一無用之體，勢必能作用於現實，所以龍溪引明道之語：「此是日用本領工夫，卻於已發處觀之。」又引康節《先天吟》之語：「若說先天無箇字，後天須用著工夫。」就實踐層面而言，「先天是心，後天是意」，「良知是寂然之體，物是所感之用，意則其寂感所乘之機也」，故「致良知」工夫便落到屬後天感性、經驗層的有善有惡之意、有正不

¹²⁹ 同上，頁 133。

¹³⁰ 龍溪在〈致知議略〉中提到：「同一知也，如是則為良，如是則為識；如是則為德性之知，如是則為聞見之知，不可以不早辨也。良知者，本心之明，不由學慮而得，先天之學也。知識則不能自信其心，未免假於多學億中之助而已，入於後天矣。」見同上，頁 130。

¹³¹ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 331。

¹³² 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷三，〈金波晤言〉，頁 65。

¹³³ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 168 條，〈答歐陽崇一〉，頁 239。

¹³⁴ 同上。

正之物上，即：「『欲正其心，先誠其意』，猶云捨了誠意更無正心工夫可用也」。又，致知與格物無先後可言，「致知工夫在格物上用，猶云《大學》明德在親民上用，離了親民更無學也。」因此，龍溪之說正是承陽明「致良知」教而來，強調「致良知」工夫是要擴充此良知於事事物物上，而非離物復求一寂體。較諸雙江將良知與知識視為兩個異層異質之物，為「體用二分，不離不雜」之關係，龍溪則是將良知與知識理解為：「先後一揆，體用一原，先天所以涵後天之用，後天所以闡先天之體。」¹³⁵其中「先天所以涵後天之用，後天所以闡先天之體」，是指「良知」可落到現實經驗而成「知識」之用，因此體即良知之體，用即良知之用，甯復有超然於體用之外者乎？¹³⁶此便為龍溪「先後一揆，體用一原」也。

其次，「寂感」之論辯的主軸，重心在良知之內外先後之關係的探討。

雙江子曰：「寂，性之體，天地之根也，而曰非內，果在外乎？感，情之用，形器之跡也，而曰非外，果在內乎？抑豈內外之間，別有一片地界可安頓之乎？『即寂而感存焉，即感而寂行焉』，以此論見成，似也，若為學者立法，恐當更下一轉語。《易》言內外，《中庸》亦言內外，今日『無內外』；《易》言先後，《大學》亦言先後，今日『無先後』。是皆以統體言工夫，如以百尺一貫論種樹，而不原枝葉之碩茂由於根本之盛大，根本之盛大由於培灌之積累，此鄙人『內外』、『先後』之說也。」¹³⁷

先生（龍溪）曰：「『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。若以此為見成，而未及學問之功，又將何如其為用也？寂非內而感非外，蓋因世儒認寂為內、感為外，故言此以見寂感無內外之學，非故以寂為外、以感為內，而於內外之間別有一片地界可安頓也。既云『寂是性之體』，『性無內外之分』，則寂無內外，可不辨而明

¹³⁵ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷八，〈先天後天解〉，頁 180。

¹³⁶ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 155 條，〈答陸原靜書〉，頁 218。

¹³⁷ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷六，〈致知識辯〉，頁 132-133。

雙江以「《易》、《中庸》言內外；《易》、《大學》言先後」為憑據，將良知之「寂感」二分為「性情」，為「根迹」，為「內外」，為「體用」；以為龍溪講「即寂而感存焉，即感而寂行焉」，是以「見成」論，而泯除內外先後之分，更是一「以統體言工夫」的說法。然雙江此論不足為恃，一者因《易》、《中庸》、《大學》等言內外先後，便認定良知有寂感、內外、先後之分，此認知不免犯億度之病；二者，雙江之說惟基於信不及「見在良知」，並且非出自陽明「致良知」教之意。¹³⁹依龍溪，「即寂而感行焉，即感而寂存焉」正是「合本體之工夫」。¹⁴⁰良知本體「無時不感，無時不歸於寂也」，若信不及此良知本體即為現成者，又當如何用致知之功呢？

¹³⁸ 同上，頁 134。

¹³⁹ 此從雙江引用程朱「體用二分」之思路，即可看出其所架構的理論模式。即雙江云：「寂然不動，感而遂通天下之教，夫子《大傳》本卦德之止而說以翼之，是以虛寂為感通之本。朱子曰：『寂然者，感之體；感通者，寂之用。』程子曰：『心，一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通是也。』」（見聶豹著，吳可為編校整理：《聶豹集》，雙江聶先生文集，卷九，〈答鄒西渠〉，第二書，頁 307。）可見雙江「歸寂」說所採用的思路為：心一也，有指體而言者，寂然不動之體，未發之中也；有指用而言者，感而遂通，已發之和也。又謂：「夫寂，性也；感，情也。」（見同上，〈答黃洛村〉，第二書，頁 296。）其中未發之中，寂然者是性，是良知，是為體；已發之和，感通者是情，是知覺，是為用。是以，雙江所理解的「體用一原」義已異於陽明所強調「體用不二」之義下的體用一原，其理解的「體用一原」變成「體立而用自生」之模式，轉而類似朱子強調體用之分而合一之體用一原。（此處有關雙江「歸寂」說的思路分析，主要參考林月惠女士之疏釋。參見氏著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，第三章，頁 216-217）關於龍溪與雙江之辯，唐君毅先生以雙江所謂良知須歸寂是就工夫面言，而非直指良知真的有待工夫始得，進一步認為龍溪質疑雙江判寂感、動靜、體用為二，而於良知之上別求主宰之論，雙江可不必受也。參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，頁 372-377。吾人以為知良知本寂感一如是一回事，能真正悟得又是另一回事。其實陽明之徒，固皆知有良知之存在，但對良知之見解卻大有不同，這在陽明未辭世前就已顯露，如龍溪與緒山在天泉證道上各自發表對其師之學的體會時，便有所爭議。而工夫論是為實踐觀、境界說，大體依著本體觀而來的，故對良知本體有不同的認識，便會產生不同的工夫論。而雙江、念菴就是體貼不及良知之「體用一元」義，所以只能談「寂而能感之良知」，不能談「即寂即感之良知」，認為良知之外另有一「復本體」之工夫可做，這難道不是將體與用視作二。故龍溪之質疑並非無的放矢，實乃真悟後之語。唐先生此處欲以工夫面解消龍溪對雙江之批評，吾人以為不甚適當。再者，蔡仁厚先生亦認為：雙江與念菴二人以為，知善知惡的良知是已發的良知，不足為恃，必須復歸那未發之寂體，才是真良知，是以未發寂體之良知來主宰已發之良知，而所謂「致知」成致那寂體之良知以為主宰，此乃把「致良知」講成「向後返回以歸寂體」，相異於陽明「致知」為前進地將良知推致事事物物上，使事事物物皆得其正之「向前推致以發用」的致良知教之義理。參見蔡仁厚：〈對「致良知」前後向的一個考察〉，收入《陽明學學術研討會論文集》（臺北：臺灣師範大學人文教育研究所中心，1989年），頁 53-57；蔡仁厚：〈論江右王門的學術流行〉，收入江日新主編，蔡仁厚等著：《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》（臺北：文津出版社，1997年），頁 323-326。

¹⁴⁰ 陽明曾曰：「合著本體的，是工夫。做得功夫的，方識本體。」（見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，〈傳習錄拾遺〉，第 3 條，頁 390。）可見龍溪說法本於陽明，非出之無據。

再者，龍溪指出其言「寂非內而感非外」之「寂感無內外」的說法是為導正世儒普遍認「寂為內、感為外」之觀點，猶未究竟；「寂是性之體，性無內外之分」之「寂無內外」才是真正的「寂感無內外」之意，正所謂「良知者，無所思為，自然之明覺，即寂而感行焉，寂非內也；即感而寂存焉，感非外也。」¹⁴¹關於此點，龍溪在〈滁陽會語〉中曾曰：

虛寂原是良知之體，明覺原是良知之用，體用一原，原無先後之分。¹⁴²

虛寂與明覺原是良知本身的兩個側面——虛寂是從良知之體上立言，明覺是從良知之用上立言，本就無先後之分，亦無內外之分。而陽明也曾說過：「未發之中，即良知也。無前後內外，而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜。而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜。而良知無分於寂然感通也。」¹⁴³可見龍溪之說不外陽明，同以「良知無分於前後內外、有事無事、寂然感通，而為渾然一體也。」

再者，「未發已發」之論辯的主軸，環繞在良知是未發之中或是發而中節之和的討論上。

雙江曰：「『良知是未發之中』，先師嘗有是言，若曰良知亦即是發而中節之和，詞涉迫促。〔……〕『良知之前無未發，良知之外無已發』，似是渾沌未判之前語，設曰『良知之前無性，良知之外無情，即謂良知之前與外無心』，語雖玄而意則舛矣。」¹⁴⁴

先生（龍溪）曰：「『良知之前無未發』者，良知即是未發之中，若復求未

¹⁴¹ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷六，〈致知議略〉，頁 131。

¹⁴² 同上，卷二，〈滁陽會語〉，頁 35。

¹⁴³ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 157 條，〈答陸原靜書〉，頁 220。

¹⁴⁴ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷六，〈致知議辯〉，頁 132-133。

發，則所謂沉空也；『良知之外無已發』者，致此良知即是發而中節之和，若別有已發，即所謂依識也。語意似亦了然。設為『良知之前無性，良知之後無情，即謂之無心』，而斷以為混沌未判之前語，則幾於推測之過矣！」

145

分析雙江在此難龍溪之面向有二：一者，「良知即是未發之中，即是發而中節之和」之說，未免「詞涉迫促」；二者，「良知之前無未發，良知之外無已發」之說，似是「渾沌未判之前語」，設曰「良知之前無性，良知之外無情，即謂良知之前與外無心」，則「語雖玄而意則舛矣」。關於第一個質疑，龍溪在〈致知議略〉中或許表達地不夠精確，而有詞涉迫促之疑。蓋謂良知即是「中節之和」是必須關聯著意與物等經驗層而言，就良知本身來說，良知就是中，就是節（天理），並沒有所謂中節或不中節的問題。換句話說，通過「致」此良知於現實之意物上，使意誠、物正而中節時，方能謂有「中節之和」。關此，龍溪後於〈致知議辯〉修正道：「致此良知即是發而中節之和」，以「致此良知」的角度說，不以「良知本身」的角度說，可知其亦覺應下一轉語，方不至容易令人迷惑。但是，若「綜和地說」，則謂「良知即是發而中節之和」，亦無不可；通過致此良知而使意物皆成中節之和，此並不離良知的作用，是以「致」關聯著意物說。而若在良知之外別有已發，便是「依識」，並不能算是真和。因此，只要釐清語言的歧義，良知是「發而中節之和」的話亦可說。¹⁴⁶

關於第二個質疑，龍溪指出良知即是未發之中，如何再於良知之前別求個未發？此豈不是「沉空」之舉！再者，依綜合義說，良知統攝意與物而使之成中節，是以良知即是中節之和，如何再於良知之外別求個已發？此豈不是「依識」之舉！至此龍溪點出良知乃「即未發即已發」者，正是要判開混沌，非混沌未判之前語。況且，良知「即未發即已發」義在陽明處即可見，如其云：「未發在已發之中，而

¹⁴⁵ 同上，頁 134。

¹⁴⁶ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第四章，頁 339-341。

已發之中，未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中，未嘗別有已發者存。」¹⁴⁷可知龍溪此說不無所據。雙江之所以謂其是「混沌未判之前語」，在於他將良知分判、拆散開來看待，猶採取朱子二元論之理路也，故所理解之「體用一原」非為「即寂即感」也。¹⁴⁸又雙江依龍溪此說進一步非難：「設曰『良知之前無性，良知之外無情，即謂良知之前與外無心』，語雖玄而意則舛矣。」此難尤不通也，是為推測之過矣。蓋良知即是性、即是情、即是心，於之前與外皆無別有心，若有，必為識心。¹⁴⁹龍溪曾云：

至善者，心之本體。天命之性，粹然無欲，其虛而靈者，皆其至善之發見。
所謂體用一原。¹⁵⁰

可知對龍溪而言，心、性、虛靈者（良知），皆是至善之發見處。故良知即性、即心、亦不得不即情也，此乃龍溪之「體用一原」觀。

蓋「見在良知」說不離「體用一原」之概念的運用。透過討論龍溪在〈撫州擬峴臺會語〉一文中對「良知異見」之評論，將更有助於吾人進一步掌握龍溪對良知本體的體悟。茲文如下：

有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得。如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨。滯於照，則明反眩矣。有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在

¹⁴⁷ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 157 條，〈答陸原靜書〉，頁 220。值得注意的是，此處之已發未發，陽明是收到良知本身上說，此已不符《中庸》原意，但亦自成理路。而將已發未發收到良知本身上講，此時的「發」是「發用」或「顯現」的意思。後來龍溪言「良知即是未發之中，即是已發之和」，便是根據陽明此意而來的。（已發未發，依《中庸》原義解之，是在說喜怒哀樂未被激發起時，吾人體認到良知是中體；而因有此不昧之中體，始能使喜怒哀樂有發而中節之和。因此，其已發未發是就「情」上說，非就「良知本身」上說。這是伊川、朱子等人相傳談論已發未發的老方式。）參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第三章，頁 300-303。

¹⁴⁸ 雙江云：「感生於寂，和蘊於中，體用一原。」（見王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷六，〈致知識辯〉，頁 138-139。）可見雙江是由寂生感而中和於內的方法解釋「體用一原」，然究其根本，為將寂與感分而為二的思維模式。

¹⁴⁹ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第四章，頁 342-343。

¹⁵⁰ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷八，〈《大學》首章解義〉，頁 175。

礦，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，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。此皆論學同異之見，差若毫釐，而其繆乃至千里，不容以不辨者也。¹⁵¹

龍溪在此列舉了六種對陽明良知之說不同的看法：(一)主「良知非覺照，須本於歸寂而始得」者，認為良知必待虛寂後始得，如明鏡照物；(二)主「良知無見成，由於修證而始全」者，謂無當下完滿具足之良知，良知必由修證而成全，如金礦必待火符鍛煉否則難以成金子；(三)主「良知是從已發立教，非未發無知之本旨」者，主張一說良知便是已發，即良知是從已發立教，沒有闡未發無知之旨；(四)主「良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功」者，主張良知本無欲，隨心而動，無一不是道的表現，故不須做銷欲的功夫；(五)主「學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用」者，主張心之主宰者性，心之流行者命，性即體，命即用，將良知分體與用，以為為學的功夫有二，即隨時挺立與致用良知；(六)主「學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終」者，認為為學貴在有次第，於「求」，有本末之分，於「得」，無內外之差，而以致知來區別始終。¹⁵²

針對此幾種不同的良知見解，龍溪覺得均是歧於陽明「致良知」教的異說，基於「不容以不辨」的立場，同時一一回應了他的看法：

¹⁵¹ 同上，卷一，〈撫州擬峴臺會語〉，頁 26-27。另外，〈滁陽會語〉中（卷二，頁 34-35）龍溪亦曾分析良知之異見，將其歸納為四種，因與此所提大略相似，故不再引之。

¹⁵² 其中，主「歸寂」之代表者，江右王門之聶雙江與羅念菴；主「修證」之代表者，江右王門之劉獅泉；主「已發」之代表者，江右王門之歐陽德，而錢緒山早年亦倡此；主「無欲」之代表者，北方王門孟我疆（名秋，字子成，號我疆，1525-1589）；主「主宰流行」之代表者，浙中王門季彭山（名本，字明德，號彭山，1485-1563）以及江右王門劉兩峯（名文敏，字宜充，號兩峯，1490-1572）、劉獅泉；主「本末之序」之代表者，泰州學派王艮（字汝止，號心齋，1483-1541）。參見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，第十三章，頁 362-363。

寂者，心之本體，寂以照為用。守其空知而遺照，是乖其用也。見入井之孺子而惻隱，見呼蹴之食而羞惡，仁義之心，本來完具，感觸神應，不學而能也。若謂良知由修而後全，撓其體也。良知原是未發之中，無知而無不知，若良知之前復求未發，即為沉空之見矣。古人立教，原為有欲設，銷欲正所以復還無欲之體，非有所加也。主宰即流行之體，流行即主宰之用，體用一原，不可得而分，分則離矣。所求即得之之因，所得即求之之證，始終一貫，不可得而別，別則支矣。吾人服膺良知之訓，幸相默證，以解學者惑，務求不失其宗，庶為善學也已。¹⁵³

龍溪從其是守其空知而遺照，忽略了良知「即寂即感」之特性，為乖其用也，評判主「歸寂」者；從孺子將入於井而生惻隱之心與不用呼蹴之食，說明仁義之心，人本完具，觸機神應，不須學便能，如今要修而後才能得，是撓其體也，從本體上否定良知之圓滿性，批評主「修證」者；明良知原是未發之中，若視良知為已發，另於良知之前復求未發，此乃是沉空之見，蓋良知「即已發即未發」，無知而無不知也，論主「已發」者；認為古人立教，本就是為有欲設，銷欲的功夫只是為復還無欲之體，並無有所加也，破主「無欲」者；以「主宰即流行之體，流行即主宰之用」，言體用本一原，不可得而分也，也就是為學功夫只有一項，即「致良知」，攻主「主宰流行」者；指出「求」是「得」之因，「得」是「求」之證，始終一貫，不可得而別，強別只會使之支離，擊主「本末之序」者。

是以，「體用一原」之「見在良知」：強調良知本體為「即先天即後天」、「即寂即感」、「即未發即已發」、「即流行即主宰」、「即性即情」、「無前後內外」而渾然一體者；在在呈現「即當下即圓滿」、「即存有即活動」之「見在良知」下的「體用一原」義，即明顯表達良知是「當下具足」且「隨時可以呈現」者。良知之「當下具足」，保住人當下有成聖可能之不可動搖的根據；良知之「隨時可以呈現」，護住人隨時可作道德實踐之行的說法。如是，吾人之生命即可從「見在良知」處

¹⁵³ 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈撫州擬峴臺會語〉，頁 26-27。

立基以作工夫。如龍溪云：「若果信得良知及時，只此知是本體，只此知便是工夫。良知之外更無致法，致良知之外更無養法。」¹⁵⁴因此，將「體」與「用」，「本體」與「工夫」，都收歸到「當下」處去講，便是龍溪「見在良知」說下對良知本體的見解與闡釋。

總的來說，龍溪「見在良知」說不僅將陽明所言「良知」義表顯出來，更將其推極到細微處。點出良知的「見在性」，確立並闡發良知本體是「即當下即圓滿」，「即存有即活動」者，這即是龍溪「見在良知」的重點。而由於「見在良知」說將良知之「圓滿性」（體）與「能動性」（用）都凝合到「當下」之中，令人可以隨時悟入此當下圓滿具足且自然能動的良知本體，並即就此本體以為工夫，故其能開出一「悟本體即工夫」的工夫義。¹⁵⁵所以，龍溪「見在良知」說下之「體用一原」的意涵，並不僅止於存有論上講「即體即用」的觀點，更於工夫論上談「即本體即工夫」的概念。據此，陽明良知教原已是顯教，龍溪「見在良知」說，可謂是顯之又顯。

¹⁵⁴ 同上，卷十六，〈魯江草堂別言〉，頁 456。

¹⁵⁵ 牟宗三先生言：「『見在良知』本是良知之存有論的存有之問題。」（見氏著：《從陸象山到劉蕺山》，第五章，頁 414。）但吾人以為龍溪之「見在良知」並不僅只強調良知之存有論的存有問題，實則亦包括工夫論的問題，蓋其所宗者：良知是「當下具足且隨時可以呈現」。故龍溪「見在良知」說不當僅止於解釋良知之意涵，同樣亦強調良知是道德實踐所以可能的根據。案：唐君毅先生亦云：「王龍溪之學，亦似有此現成良知之說，故人亦可本其說以成其狂肆。然實則龍溪言現成良知，乃悟本體，而即此本體以為工夫；非悟本體後，更無去蔽障嗜欲之工夫者也。」（參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，第十四章，頁 378。）可見，唐先生能夠正視龍溪依「見在良知」說而開出的「悟本體即工夫」的工夫義。再者，他認為陽明後學的工夫論可概括在「由工夫以悟本體」與「悟本體即工夫」這兩種基本類型之下；錢德洪、季彭山、鄒東廓、聶雙江、羅念菴等人屬於前者，王龍溪、王心齋、羅近溪等人屬於後者。（參見同上，第十三章至第十六章，頁 362-441。）另外，林月惠女士亦認同此看法，其說：「牟宗三先生為『見在良知』本是良知之存有論的存有之問題。但筆者認為龍溪強調『見在良知』著重於道德實踐的根源性動力上發揮。」（參見氏著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，第六章，頁 514 注。）

第三章 王龍溪「見在良知」說之致知工夫論

基本上，工夫論的建立往往與其自身所體悟到的本體觀成依賴的關係，順此而言，王龍溪的致知工夫論是建立在對良知之本體觀的基礎上，亦即工夫是以「見在良知」為基礎所架構而成的。是以，王龍溪提出了所謂「先天正心之學」之以「悟」為本的工夫。蓋因信得及良知「即當下即圓滿」，故能開出「心上立根」之工夫；信得及良知「即存有即活動」，故能開出「無執無為」之工夫。然而，無論是從「心上立根」處或是從「無執無為」處入手，用力範圍主要仍落在先天的「本心」（「良知心體」）上，所以這二者工夫僅不過是龍溪「正心」概念下的一體兩面之工夫；而此一體兩面之工夫便構成了龍溪「先天之學」的主要內涵。¹⁵⁶而且值得注意的是，龍溪雖以「悟」為重，同時亦注目到「後天誠意之學」之以「修」為主的工夫，如其曰：「悟門不開，無以徵學。」¹⁵⁷，又曰：「理乘頓悟，事屬漸修。悟以啓修，修以徵悟。」¹⁵⁸從而建立起一不落「悟」、不落「修」的「悟修雙出」之致知工夫理境。因此，若要通透理解王龍溪的致知工夫論就必須同時從「悟」與「修」這兩方面著手，方能真正契入其要。故底下概分三節以探討之。

第一節 「悟」之工夫

從龍溪強調「良知本自完足，且能隨時呈現」，以為良知「即當下即圓滿」、「即存有即活動」而言，可推得龍溪所謂工夫，固是即此本體為工夫也；他架構了一種「良知之外，更無致法；致知之外，更無養法」¹⁵⁹之「即本體即工夫」的特殊工夫型態。而此種「萬握絲頭，一齊斬斷」的工夫，正是所謂的「頓法」。是以，「悟」之工夫成了龍溪致知之關鍵所在。如龍溪曾曰：「君子之學，貴於得悟，悟門不開，

¹⁵⁶ 參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 245。

¹⁵⁷ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十七，〈悟說〉，頁 494。

¹⁵⁸ 同上，卷十七，〈漸庵說〉，頁 500。

¹⁵⁹ 同上，〈不二齋說〉，頁 493。

無以徵學。」¹⁶⁰又曰：「若論千聖學脈，自有真正路頭，在於超悟。」¹⁶¹凡此，皆從「悟」言學。在〈南遊會紀〉一文中，龍溪更曾曰：

今日良知之說，人孰不聞，卻須自悟，始為自得。自得者，得自本心，非得之言也。〔……〕若從言句承領，門外之寶，終非自己家珍。¹⁶²

龍溪以為：良知之學，若只是從言語見解上承領過來，尚不能自悟自得，則其仍只是門外之寶。惟悟得及良知本心原當下完足而可隨時呈現之時，方能謂是自得、自家珍。且由於此得者，為自本心而有，故又可謂得而無得也。龍溪在〈與魏敬吾〉中亦曾道：

惟不能自信，未得個悟入處，所謂未免傍人門戶，終日不放手、不歇手，亦只是世法修行，懸崖撒手，終是承當未得在。¹⁶³

依龍溪之意，悟者惟因自信，才不只是傍人門戶；且無須終日掃蕩，自能懸崖撒手，當下承當。故總言：致知存乎心悟、自悟。依此，得悟之重點在自信其本心，即「信得及」見在良知上。然而，如何才能謂之「信」呢？龍溪在〈過豐城答問〉中曾云：

有諸己謂信，良知是天然之靈竅，時時從天機運轉，變化云為，自見天則。不須防檢，不須窮索，何嘗照管得，又何嘗不照管得？〔……〕若真信得良知過時，自生道義，自存名節，獨往獨來，如珠之走盤，不待拘管，而自不過其則也。¹⁶⁴

¹⁶⁰ 同上，〈悟說〉，頁 494。

¹⁶¹ 同上，卷十，〈復顏沖宇〉，頁 260。

¹⁶² 同上，卷七，〈南遊會紀〉，頁 153。

¹⁶³ 同上，卷十二，〈與魏敬吾〉，頁 305-306。

¹⁶⁴ 同上，卷四，〈過豐城答問〉，頁 79。

在這裡龍溪引《孟子·盡心下》之「有諸己之謂信」¹⁶⁵，直截點出「有諸己」謂之「信」。其中「天然之靈竅」，指良知含「當下具足圓滿」之性；「時時從天機運轉，變化云爲，自見天則」，指良知含「隨時可以呈現」之性。惟「信得及」良知兼具二性，而爲「當下具足且隨時可以呈現」者，方能真領悟到良知真義。正如程明道（識仁篇）所說：「若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索？」¹⁶⁶所謂良知不須防檢、不須窮索與不待拘管，而其所發莫不過天則，自然能臻至「何嘗照管得，又何嘗不照管得」之理境。因此，龍溪所謂的「信得良知過時」之「信」義，並非如一般外在從言語思辨上承接過去對良知之相信崇拜，而是透過內在自我反省以對良知產生實然之信念。故就此而論，「信得及」雖然不是一門工夫，但它自身背後仍有一（自覺）工夫支持。可以說，它雖不是工夫之所在，卻是工夫之起頭；隨著涵養以加深吾人對良知之體悟，將有助於對良知之信念的增強，屆時致知工夫更容易達到充分表現，所謂「養深則迹自化，機忘則自用神」¹⁶⁷也。是以，「信得及」三字，在龍溪哲學當中是具有相當重要意義的。

由此，「信得及良知」之「信」是真對良知有一番體會、領悟，方可謂之者，即「有諸己之謂信」。只是如此，「悟」又該如何能達至呢？龍溪在〈悟說〉中嘗解釋入悟之法，如下：

入悟有三：有從言而入者，有從靜坐而入者，有從人情事變練習而入者。得於言者，謂之解悟，觸發印正，未離言詮，譬之門外之寶，非己家珍；得於靜坐者，謂之證悟，收攝保聚，猶有待於境，譬之濁水初澄，濁根尚在，纔遇風波，易於淆動；得於練習者，謂之徹悟，摩礱鍛煉，左右逢源，

¹⁶⁵ 朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·盡心下〉，頁 370。

¹⁶⁶ 見程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉卷二，〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，頁 16-17。

¹⁶⁷ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十七，〈不二齋說〉，頁 493。

譬之湛體冷然，本來晶瑩，愈震蕩愈凝寂，不可得而澄清也。根有大小，故蔽有淺深，而學有難易，及其成功一也。¹⁶⁸

對龍溪而言，人之根器有大小之分，所受之障蔽當有深淺之差，故為學亦有難易之別，然最終欲至者無異也。大體來說，其入悟之方有三：一者「解悟」，從言語思辨上承當過來，尚未真正觸及良知原來面貌，所認識的良知只具理論層次；二者「證悟」，從靜坐而得，雖已能略窺得良知原來面貌，但仍有待於境，未能體會「即本體即工夫」；三者「徹悟」，從人情事變中練習而得，應機感動，愈震蕩愈凝寂，此時見得之良知為原來的真實面貌，並會得當下即本體為工夫。然而，悟入之徑雖說有「解悟」、「證悟」與「徹悟」三者，但顯見「徹悟」是前二者最終導向之工夫境界。依此，龍溪所謂「悟門不開，無以徵學」之「悟」，應是意指「忘言忘境」之「徹悟」，即他認為唯對良知本體有一番透認後，方能真稱信得及、悟得良知也。如是，「入悟」實非言說意想之所能及，即不由「知意識解」而得，惟由「體會良知」而得也。

既已明「悟」之重要性與「入悟」之法，則吾人接下來要探討的是，龍溪因信得及「見在良知」，故以為於此良知之外別無工夫可做，從而開展出一種「合本體工夫是一」之以「悟」為重的「先天正心之學」之形態。蓋因信得及良知「即當下即圓滿」，故能開出「心上立根」之工夫；因信得及良知「即存有即活動」，故能開出「無執無為」之工夫。其中，前者為「由本體而開工夫」面上立言，後者為「由工夫而證本體」面上立言，是以「正心」概念為核心而開起的一體兩面之工夫；而這一體兩面之工夫便構成龍溪所謂「先天之學」。龍溪在〈松原晤語〉一文中曾表示：

夫聖賢之學，致知雖一，而所入不同。從頓入者，即本體為功夫，天機常運，終日兢業保任，不離性體，雖有欲念，一覺便化，不致為累，所謂性

¹⁶⁸ 同上，〈悟說〉，頁494。

之也。從漸入者，用功夫以復本體，終日掃蕩欲根，祛除雜念，以順其天機，不使為累，所謂反之也。若其必以去欲為主，求復其性，則頓與漸，未嘗異也。¹⁶⁹

另外，龍溪在〈答茅治卿〉中亦有相仿涵意的闡發：

夫良知本來是真，不假修證，只緣人我愛憎，分別障重，未免多欲之累，纔有所謂學問之功。堯舜清明在躬，障蔽淺，是即本體便是功夫，所謂性之之學。湯武以下，嗜欲重、障蔽深，是用功夫求復本體，所謂反之之學。其用力雖有難易深淺不同，而於良知本來實未嘗有所加損也。¹⁷⁰

從上述引文中，吾人可知致知工夫有兩個進向：一者，從「頓入」而成「即本體為功夫」的「性之」之學；二者，從「漸入」而成「用功夫以復本體」的「反之」之學。蓋前者無私欲之蔽，所為皆以良知自身作主之本性自然而發，故謂為「性之」也；後者受私欲之蔽，所為皆須待良知復歸原來之性方為之主宰而發，故謂為「反之」也。¹⁷¹是以，龍溪要人直從良知本心立根基，依之行而無不中理，遂令道德實踐的發生，順性之本然而趨，自然展現而無遺。此直從良知本心上立根基，即為龍溪順其「即本體即工夫」的思維，所開展出一異乎《大學》與陽明意下之「正心」，而別具工夫義之「正心」概念；¹⁷²彼揭櫫「心上立根」的先天之學。並

¹⁶⁹ 同上，卷二，〈松原晤語〉，頁 42-43。此處所引之文，與龍溪在〈松原晤語壽念庵羅丈〉一文中，所述的文字相同，故此處不再贅引。

¹⁷⁰ 同上，卷九，〈答茅治卿〉，頁 229-230。

¹⁷¹ 其中，「性之」與「反之」之語乃係出自孟子。孟子曰：「堯舜，性者也；湯武，反之也。」而朱子於下注曰：「性者，得全於天，無所汙壞，不假修為，聖之至也。反之者，修為以復其性，而至於聖人也。」見朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·盡心下〉，頁 373。可見成聖工夫實有二，一者順乎本來之性而行，當中無任何私欲造作，則聖之德自然有之；一者在不免仍夾雜私欲之境況下做工夫，以使有歸於無，屆時聖之德亦自會有之。而套用頓漸之用語，則前者強調「不假修為」之「堯舜，性者」工夫，可謂是「頓悟」之工夫；後者強調「修為以復其性」之「湯武，反之」工夫，可謂是「漸修」之工夫。

¹⁷² 牟宗三先生指出：龍溪「正心，先天之學」的「正心」之「正」無實質意義，只是借「正心」以表頓悟而已，其既不是《大學》語脈中的「正心」，也不是陽明解說正心誠意致知格物係絡下的「正心」。對陽明而言，「工夫到誠意，始有着落處」，亦即「正心」為工夫所至的狀態，「誠意」為

且，因良知是「當下具足且隨時可以呈現」者，故有「當下領悟，不待修證」之「頓入」的可能；良知是「即當下即圓滿」與「即存有即活動」者，故有「道德行為發生，沛然莫之能禦」之「性之」的可能；良知是「體用一原」者，故有「即此當下圓滿且能動之本體，便自然能產生作用」之「即本體為功夫」的可能。是以，龍溪「先天之學」的論調確是建立在信得及「見在良知」上，而呈現出「良知原是不學不慮、原是平常、原是無聲無息、原是不為不欲，纔涉安排放散等病，皆非本色。『乃若致知，則存乎心悟』，致知之外無學矣！」¹⁷³

但除以「正心」表達「心上立根」的「先天之學」外，龍溪同時亦用「慎獨」這個概念加以另作一番詮釋。「慎獨」原是《大學》中關聯著「誠意」而言之語；其云：「所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也！」¹⁷⁴朱子於下添加「知」字，使之成為具動詞效力的「獨知」概念，並註解道：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。言欲自修者，知善以去惡，則當實用其力，而禁止其自欺。」後陽明承此概念，更以「良知」解釋之，只不過仍視彼為誠意的工夫，如其曰：「故欲正其心在誠意，工夫到誠意始有着落處。然誠意之本又在於致知也。所謂『人雖不知而已所獨知』者。此正是吾心良知處。」¹⁷⁵到了龍溪之處，除承繼陽明既有的觀念外，進一步則將「獨知」直當作「良知」對待。對此，龍溪在〈答洪覺山〉書中曾點出：

良知即是獨知，獨知即是天理。獨知之體，本是無聲無息，本無所知識，本是無所粘帶揀擇，本是徹上徹下。獨知便是本體，慎獨便是功夫。此是千古聖神斬關立腳真話頭，便是吾人生身受命真靈竅，亦便是入聖入神真

工夫的所在，故「正心」僅是虛說，其工夫實處在誠意，誠意才是焦點，而誠意底根據是致知。顯然龍溪所謂的「正心」並不是陽明解說係絡下之義，而是直下頓悟本體之義。自此頓悟下，心意知物一齊皆化，不但「致知工夫易簡省力」，並且實亦根本無「致」底工夫可言。參見氏著：《從陸象山到劉戡山》，第三章，頁 276-277。

¹⁷³ 吳震編校整理：《王畿集》，卷四，〈答楚侗耿子問〉，頁 102。

¹⁷⁴ 朱熹：《四書章句集註》，〈大學章句〉，頁 7。

¹⁷⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 317 條，頁 368-369。

血脈路。只此便是未發先天之學，非有二也。¹⁷⁶

由此可知，龍溪將「獨知」與「良知」等同了起來，使之從原來的動詞型態轉換為一個名詞概念。所以一切用來描述「良知」的語詞，同時也適合套至「獨知」上；「獨知」即是天理，本是「無聲無臭」，本是「徹上徹下」。爾後龍溪又言：「獨知便是本體，慎獨便是工夫」，此是千古聖神斬關立腳真話頭，便是吾人生身立命真靈竅，亦便是入聖入神真血脈路，只此便是「未發先天」之學。順勢而推，「慎獨」已從原先的誠意工夫，轉化成「心上立根」的「未發先天」之學。此思想在〈答王鯉湖〉書中，龍溪解釋「獨知」與「慎獨」的概念時，可得到進一步地印證：

夫獨知者，非念動而後知也，乃是先天靈竅，不因念有，不隨念遷，不與萬物作對。譬之清淨本地，不待灑掃而自然無塵者也。慎之云者，非是強制之謂，只是兢業保護此靈竅，還他本來清境而已。在明道所謂明覺自然，慎獨即是廓然順應之學。悟得及時，雖日酬萬變，可以澄然無一事矣！¹⁷⁷

在龍溪的理解下，所謂的「獨知」並不意指「念動而後知」。彼本身即具有自然能知的力量；此力量為先天本具，不因念有，不隨念遷，不與萬物作對，而為「先天靈竅」。如此一來，「獨知」成「良知」的另一種說詞，「慎獨」亦成「正心」之學。蓋「慎獨」非是強制之謂，只是兢業保護此靈竅，當吾人悟得及時，雖日酬萬變，仍可澄然無一事的「廓然順應」之學。

而龍溪說到「獨知」時，前面往往會再加上「一念」二字，而以「一念獨知」或「一念獨知之微」之語稱道。如云：「今日良知之說，人孰不聞，然能實致其知者有幾？（……）從一念獨知處樸實理會，自省自訟，時時見得有過可改，徹底

¹⁷⁶ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十，〈答洪覺山〉，頁 262。

¹⁷⁷ 同上，卷十，〈答王鯉湖〉，頁 264。

掃蕩，以收廓清之效，方是入微工夫。」¹⁷⁸又云：「然吾人今日之學，亦無庸於他求者，其用力不出於性情耳目、倫物感應之跡，其所慎之幾不出於一念獨知之微。」¹⁷⁹只是，以「一念」加諸「獨知」之前的用意為何呢？再者，我們也可進一步地追問，龍溪究竟想藉「一念」表達何種意思呢？龍溪在〈念堂說〉中，曾詳細闡述「念」的涵義，其言：

人惟一心，心惟一念。念者心之用也。念有二義：今心為念，是為見在心，所謂正念也；二心為念，是為將迎心，所謂邪念也。正與邪，本體之明，未嘗不知，所謂良知也。念之所感，謂之物，物非外也。心為見在之心，則念為見在之念，知為見在之知，而物為見在之物。致知格物者，克念之功也。見在則無將迎而一矣，正心者正此也，修身者修此也。〔……〕孟子曰：「必有事焉，而勿正心，勿忘勿助長也。」必有事者，念念致其良知也。勿忘者，勿忘此一念之謂也。勿助者，無所意必，以無念為念之謂也。¹⁸⁰

龍溪在此指出「念」¹⁸¹有二義：「正念」與「邪念」。前者是「今心為念」之「見在心」；後者是「二心為念」之「將迎心」。而從「念者，心之用」與「念之所感，謂之物」，以及「心為見在之心，則念為見在之念，知為見在之知，而物為見在之物」這幾句話語，可見龍溪似乎將「念」作「意」解，以陽明「心之所發便是意」¹⁸²之心意關係來解釋心念的互動。但若套用龍溪在〈天泉證道紀〉中，所言：「體用顯微只是一機，心意知物只是一事」¹⁸³的觀點來看，則見在之心、見在之念、見

¹⁷⁸ 同上，卷二，〈水西會約題詞〉，頁 29。

¹⁷⁹ 同上，〈新安福田山房六邑會籍〉，頁 51。

¹⁸⁰ 同上，卷十七，〈念堂說〉，頁 501-502。

¹⁸¹ 「念」案為佛家常用語，以為心所（心之作用）之名，即對所緣之事明白記憶而不令忘失之精神作用，故又作「憶」解。見釋慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988 年），頁 3206，「念」條下。但佛家之「念」是以「緣起性空」為基礎所開展的，故其本性是空寂而非是實有的，然而龍溪此處之「念」是站在儒家的立場去說的，即他以至善且真實無妄的良知為「念」的根本內容，故其本性是實有而非空寂的。此不可不辨。參見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，第三章，頁 144-146。

¹⁸² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 6 條，頁 36-37。

¹⁸³ 吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉，頁 1。

在之知、見在之物，皆只是一體（作者案：良知心體）相貫之實理實事，此中再無心、意、知、物之分。是以，「正念」雖相當於「意」，然「意根於心，心無欲則念自一，一念萬年，無有起作，正是本心自然之用」¹⁸⁴，故「正念」既是「今心爲念」，又是「見在心」，合該具備「良知本心當下即可呈顯」義，而指向龍溪之「見在良知」也。因此「人惟一心，心惟一念」之「一念」，當就「今心爲念」而言，也就是從「見在良知」處去體認。龍溪並且告之致知工夫，即此「一念」下手，所謂「致知格物者，克念之功也。見在則無將迎而一矣，正心者正此也，修身者修此也。」又引孟子「必有事焉」之語來解說：必有事者，惟「念念致其良知」；勿忘者，僅「勿忘此一念」；勿助者，但「無所意必，以無念爲念」而已。藉著龍溪圍繞在「一念」間之諸多體貼，可得知其相當重視「一念」之工夫。

關於這種對「念」的說法，陽明在與陳明水（名九川，字淮濬，號明水，1495-1562）討論有關「念」的問題時，亦曾提及過：

九川問：「近年因厭泛濫之學，每要靜坐，求屏息念慮。非惟不能，愈覺擾擾，如何？」先生曰：「念如何可息？只是要正。」曰：「當自有無念時否？」先生曰：「實無無念時。」曰：「如此卻如何言靜？」曰：「靜未嘗不動，動未嘗不靜。戒慎恐懼即是念，何分動靜？」曰：「周子何以言『定之以中正仁義而主靜』？」曰：「無欲故靜，是『靜亦定，動亦定』的『定』字，主其本體也。戒懼之念是活潑潑地，此是天機不息處，所謂『維天之命，于穆不已』，一息便是死。非本體之念，即是私念。」¹⁸⁵

陽明表示「念」沒有可無之時，並且亦不可息，只可以「正」伺之。故周濂溪所謂「定之以中正仁義而主靜」¹⁸⁶，實是由「無欲」而曰「靜」，如程明道在《定性

¹⁸⁴ 同上，卷五，〈與陽和張子問答〉，頁 125。

¹⁸⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 202 條，頁 286。

¹⁸⁶ 出自周敦頤之《太極圖說》。其文曰：「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」且於「主靜」底下注：「無欲故靜。」朱子於「聖人定之以中正仁義而主靜」底下注：「聖人之道，仁義中正而已矣。」參見朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，〈太極圖說解〉，頁 75。

書》中提及的「靜亦定，動亦定」¹⁸⁷，其「定」是主本體無將迎、無內外而言。又，「戒慎恐懼」即是「念」，「戒懼之念是活潑潑地，此是天機不息處，所謂『維天之命，于穆不已』，一息便是死。非本體之念，即是私念。」可見念有「本體」與「非本體」或「正」與「不正」之二分。而「戒懼之念」是活潑潑地，是天機不息處，合當為「本體之念」、「正念」，與「非本體之念」、「不正之念」相對。依此，「念」在陽明處不只具「有善有惡的意念」之涵義，同樣也能用來形容「順良知本體而發之念」，即「本體之念」，所謂「正念」也。

是以，「意念」在龍溪處是扣住良知心體當下呈現無善無惡之概念立說，其中「誠意」和「正念」實無溢出良知本心當下之作用，這便契入龍溪「見在良知」說的網絡。蓋把對良知之「見在性」的強調，收歸反應到「一念」中，由之去表述「良知本心當下之呈顯」義。如是吾人可大膽地說，龍溪所謂的「一念獨知」或「一念獨知之微」，無疑是其「見在良知」的另一種表達方式。值得注意的是，龍溪對「一念」的運用，除了關聯著「獨知」說之外，另有諸多使處：「一念之微」、「一念靈明」、「一念入微」、「一念之良」以及「最初一念」等，至少有八十多處，其中尤以「一念之微」或「一念入微」的說法最為頻繁。¹⁸⁸當中所指之「一念」都是從「本體之念」、「正念」或「良知本心當下之呈顯」而言，並非就一般的意識或懂懂往來的意念說之。此即為龍溪「心上立根」之先天工夫也。

此外，倘若說「心上立根」之工夫是龍溪從「有心俱是實，無心俱是幻」中，直向肯定見在良知（作者案：主要指良知「即當下即圓滿」之「圓滿性」）而起的一種「有體」的正面工夫，那麼在《王畿集》中提及的「好惡無所作」與「何思何慮」等之「無執無為」之工夫，則可謂是他從「無心俱是實，有心俱是幻」中，逆向肯定見在良知（作者案：主要指良知「即存有即活動」之「能動性」）而興的一種「無相」的反面工夫。對此，龍溪曾云：

¹⁸⁷ 見程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，上冊，〈河南程氏文集〉卷二，〈答橫渠張子厚先生書〉，頁 460。此篇清康熙呂留良刻本（簡稱呂本）將之題目作「答橫渠先生定性書」，故後人又稱作「定性書」。

¹⁸⁸ 參見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，第三章，頁 129。

誠意者，真好真惡，毋自欺其良知而已。正心者，好惡無所作，復其良知之體而已。¹⁸⁹

「如好好色，如惡惡臭」，求以自慊，意之誠也。好惡無所作，不使有所忿懣、有所好樂，心之正也。¹⁹⁰

「如好好色，如惡惡臭」，意之誠也。好惡無所作，心之正也。¹⁹¹

是故如惡惡臭、如好好色，而毋自欺，意之誠也。好惡無所作，心之正也。

192

從這可以清楚知道，「好惡無所作」者，為不使有所忿懣與好樂之「復其良知之體」的工夫。蓋「好惡是非，原是本心自然之用，惟作好惡、任是非，始失其本心」¹⁹³，故不著於好惡、是非，順本心之如如，便是復其良知本體的「正心」工夫。值得注意的是，它若與著實誠切，無有作偽，真好真惡，「如好好色，如惡惡臭」的「誠意」工夫相較，則雖看似無異，皆以不違良知本心為工夫，實猶有可別之細微處，即在「有意無意」、「有作無作」之間。這不可不辨。另外，龍溪在〈贈紹坪彭侯入觀序〉中亦曾感慨而發：

予讀《洪範》，至「無有作好作惡」、「王道蕩蕩平平」之說，喟然而歎曰：

「斯固古人經世之學乎！」夫心本平，本能好惡，譬諸鑒之能別妍媸，衡

¹⁸⁹ 吳震編校整理：《王畿集》，卷八，〈《大學》首章解義〉，頁 177。

¹⁹⁰ 同上，卷七，〈新安斗山書院會語〉，頁 163。

¹⁹¹ 同上，卷八，〈政學合一說〉，頁 196。

¹⁹² 同上，卷十，〈答吳悟齋〉，第一書，頁 247。

¹⁹³ 同上，卷一，〈三山麗澤錄〉，頁 11。

之能權輕重，非有假於外也。一有作焉，始不得其平。¹⁹⁴

龍溪指出吾人心體之不平，起因於有擬議造作之「作」焉。因此要恢復心體之平，就必須去掉「作」使之「無有作好作惡」，一切順良知本自能好善惡惡的王道而行。又，夫心本平，自能好善惡惡與辨別研燬以及權衡輕重，正彰顯「良知具有呈現它自身之能力」。故可推論龍溪此番說法為基於信得及良知的「能動性」；唯信得及良知本身即具備「能動性」，工夫便只落在「無有作好作惡」上，便可使心體復歸其本來之正。如此信得良知及時，只須依良知之自然流行發用，便形成「不著纖毫力中大著力處」¹⁹⁵、「無修證中真修證」¹⁹⁶的特殊工夫型態。這就是龍溪先天正心之學的「好惡無所作」之「無執無為」工夫。

而類似此種「好惡無所作」之從心工夫，吾人也可從龍溪闡述「何思何慮」的概念中獲得，即：

「何思何慮」者，出自《易·繫辭下》其文曰：「易曰：『憧憧往來，朋從爾思』。子曰：『天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮。天下何思何慮！日往則月來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。』」這種強調「無思」的說法，似異於《孟子》之「心之官則思」¹⁹⁷、《尚書》之「思曰睿，睿作聖」¹⁹⁸以及《詩經》之「思無邪」¹⁹⁹的「思」的觀念。既曰「思」，何以又曰「無思」，此豈不顯矛盾之處？在〈答南明汪子問〉中龍溪曾回應汪南明與

¹⁹⁴ 同上，卷十四，〈贈紹坪彭侯入覲序〉，頁 376。

¹⁹⁵ 龍溪曾云「子常教人須識當下本體，更無要於此者。雖然，這些子如空中鳥跡，如水中月影，若有若無，若沉若浮，擬議即乖。趨向轉背，神機妙應，當體本空，從何處去識他？於此得個悟入，方是無形象中真面目，不著纖毫力中大著力處也。」見同上，卷四，〈留都會紀〉，頁 90。

¹⁹⁶ 龍溪曾曰：「良知不學不慮，本無修證，格物正所以致之也。學者復其不學之體而已，慮者復其不慮之體而已，乃無修證中真修證也。」見同上，卷十，〈答吳悟齋〉，頁 248。

¹⁹⁷ 出自孟子大體小體之辨，原文為：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」見朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·告子上〉，頁 335。

¹⁹⁸ 出自《尚書·洪範》云：「五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿，恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」見吳璵註譯：《新譯尚書讀本》，頁 79。

¹⁹⁹ 出自《詩經》〈魯頌·駟篇〉，其文曰：「駟駟牡馬，在坰之野，薄言駟者，有駟有馵，有驪有魚，以車祛祛，思無邪，思馬斯徂。」見名家出版社出版：《白話詩經》（臺北：佳禾圖書有限公司，1982年），頁 344-345。

此疑慮相同之問，其言：

孟軻氏曰：「心之官則思。」以思為職而得失係之，故曰：「思者，聖功之本。」《書》曰：「思作聖。」言思之本於睿也。《詩》言：「思無邪。」言思之本於正也。思顧可少哉？然而《易》之《繫》曰「何思何慮」，又曰「易無思也」，若與《詩》、《書》、孟氏之言相背而馳，此千古不決之疑案，學者將何所取衷哉？昔上蔡問於伊川曰：「天下何思何慮？」伊川曰：「有此理，卻說得太早。」繼而曰：「卻好用功。」則已覺其說之有未盡矣。堯夫曰：「思慮未起，鬼神莫知，纔被鬼神覷破，便咎以為修行無力。」然則未起之思慮，將何如也？夫何思何慮，非不思不慮也。所思所慮一出於自然，而未嘗有別思別慮，我何容心焉？譬之日月之明，自然往來而萬物畢照，日月何容心焉？既曰何思何慮，又曰百慮而一致，此即伊川所謂「卻好用功」之意，非以效言也。無思者，非不思也，無思而無不通，寂而感也；不思則不能通微，不通微則不能無不通，感而寂也。²⁰⁰

梳理龍溪之意：思慮之「有無」，並不是從實有層的角度立言，而是從作用層的角度立言，²⁰¹故「無思者，非不思也，無思而無不通，寂而感也；不思則不能通微，不通微則不能無不通，感而寂也」。順此理路，「何思何慮」者，實非不思不慮，而是所思所慮皆出於自然，未嘗有別思別慮；換句話說，就是吾人所發之思慮莫不「率其良知之自然」之謂也。繼而才得以「既曰何思何慮，又曰百慮而一致」，一如日月之明，自然往來而萬物畢照。再者，解釋昔伊川答上蔡「天下何思何慮？」之問，言明「卻好用功」之意在於「何思何慮」，而「何思何慮」非以效驗可言。當中，足可見「何思何慮」正是吾人用功之處，龍溪見在切己工夫之所在。²⁰²關於

²⁰⁰ 吳震編校整理：《王畿集》，卷三，〈答南明汪子問〉，頁 66。

²⁰¹ 此處「實有層」與「作用層」的說法，乃採自牟宗三先生之用詞。（參見氏著：《中國哲學十九講》，2002 年，第七講，頁 127-154。）若依彭國翔先生之用語，則是「存有論」與「境界論」。參見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，第三章，頁 116-118。

²⁰² 在《竹堂會語》中，蔡子復以「何思何慮」之旨求印可時，先生（龍溪）曰：「此雖孔門極則語，

這點，龍溪在〈艮止精一之旨〉中曾表示：

心之官以思為職，所謂天職也。位為所居之位，不出其位，猶云「止其所」也。不出位之思，謂之無思之思，如北辰之居其所，攝持萬化而未嘗動也；如日月之貞明，萬物畢照而常止也。思不根於心則為憧憧，物交而引，便是廢天職。《洪範》五事，貌言視聽皆本於思，「思曰睿，睿作聖」，故曰：「思者，聖功之本。」思不可以有無言，著於無，謂之沉空，著於有，謂之逐物。無思而無不通，何思何慮，常寂而感，千聖學脈也。²⁰³

顯然對龍溪而言，「思」是「心之天職」，這點是不容忽視的。故「何思何慮」者，並不是真的要人去除一切思慮，而是要人使其所發之思慮皆任良知本心之如如，實現「根於心」的用法。若所發之思慮確實根於心，不為憧憧往來、物交而引之思慮，則「思曰睿，睿作聖」，甚至進而能言：「思者，聖功之本。」由此觀之，「思」理當不應該用「有無」對待。蓋著於「有」，謂之「逐物」；著於「無」，謂之「沉空」。故「思」者，當以「何思何慮」之「無思」之思去理解；拋棄任何的擬議造作，順良知本心之自然流行，即能無思而無不通，常寂而感。如北辰之居其所，攝持萬化而未嘗動；日月之貞明，萬物畢照而常止。依此，「何思何慮」者，在秉持著「不作」自能應萬事萬物之變的當中，成為學者所要努力用功之「千聖學脈」。

實際上，龍溪所謂「無執無為」之工夫，除上述所說之外，還有「忘」跟顏子之「減擔法」。其中，「所謂忘者，非是無記頑空，率其明覺之自然，隨物順應，一毫無所作，無所任，是謂忘無可忘。在知道者默而識之。」²⁰⁴可見，「忘」和前面二者（「好惡無所作」與「何思何慮」）之工夫相同，皆不是真指向「都不記」、「都不作」或「都不思」的「無記頑空」²⁰⁵義，而是要人順良知本心的自然之用，

亦是吾人見在切己功夫。」見吳震編校整理：《王畿集》，卷五，〈竹堂會語〉，頁 111。

²⁰³ 同上，卷八，〈艮止精一之旨〉，頁 184。

²⁰⁴ 同上，卷一，〈三山麗澤錄〉，頁 11-12。

²⁰⁵ 「無記頑空」案為佛家用語，其中「無記」係指三性之一，即一切法可分為善、不善、無記等三性，「無記」即非善非不善者，因其不能記為善或惡，故稱「無記」；「頑空」可稱太空虛、偏空，

不另起漣漪。蓋良知心體本具好善惡惡、是是非非之能，只須「率其明覺之自然，隨物順應，一毫無所作，無所任」，便是「忘好惡、忘是非，方能同好惡、公是非」²⁰⁶之「忘」，便是「忘無可忘」之工夫。而「減擔法」之說，來自龍溪釋義《論語》中的一段話；子曰：「回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。」²⁰⁷誠然，道之本體原是「空」，且因空無一物，而能靜以貞動、虛以適變，備萬物之用。顏回因「齋心坐忘，不為意見所牴」，故能「屢空」²⁰⁸，不遠而復，得其道也；子貢則因「不能忘見」、「不能忘意」，故「不受命」、「億而後中」，是以不虛不靜，不能空，而違其道也。因此，「減擔法」與「忘」之工夫相同，皆是要使良知復歸自然「空」之流行。又，龍溪云：「顏子知得減擔法，故庶乎屢空。」²⁰⁹並且〈九龍紀誨〉中曾載：

或叩顏子屢空之旨。先生（龍溪）曰：「此是減擔法。人心無一物，原是空空之體。形生以後，被種種世情牽引填塞，始不能空。吾人欲復此空空之體，更無巧法，只在一念知處用力。」

從此見得，「屢空」便是「減擔法」。「減擔法」者，在乎吾人形生之後，受種種世情私欲牽擾，遮蔽原本空空如也的良知心體，而把復此空空之體的工夫，攝到「一念知處」上。「一念知處」即指「見在良知」。如此，龍溪將工夫收到「見在良知」上用，以求不沾一毫世情欲念，復其本來面目，而得「若此一真當下自反，即得本心，良知自瞞不過，世情自假借不去。所謂赤日當空，羣晦自滅」²¹⁰。值得注意的是，道家雖也闡化掉造作、順應自然之旨，且其所用之「忘」義，如「魚相忘

謂浩浩宇宙之虛空，而此虛空由於無為無物，故是湛然常寂。見釋慈怡主編：《佛光大辭典》，頁 5107、1375，「無記」、「太虛空」條下。

²⁰⁶ 吳震編校整理：《王畿集》，頁 11。

²⁰⁷ 朱熹：《四書章句集註》，〈論語·先進〉，頁 127。

²⁰⁸ 「屢空」，按照朱子於原文下註解：「數至空置」，原是指顏回家境貧窮之狀態，如今龍溪用以形容顏回的修養工夫與境界，此重新詮釋的作法大有陸象山以來「六經皆我註腳」之表現。

²⁰⁹ 吳震編校整理：《王畿集》，卷七，〈南遊會紀〉，頁 157。

²¹⁰ 同上，卷一，〈三山麗澤錄〉，頁 14。

乎江湖，人相忘乎道術」²¹¹，與儒家「無有作好、無有作惡」之「無作」義同，但就二家之根本義理討論，道家是從「作用層」上去顯其「無」，對「無」並沒有一「實有層」上的肯定，故道家在化掉一切人爲造作之後，自無一處可掛搭，便顯得空蕩蕩之「虛」、「無」；相反的，儒家則因肯認有一「良知」、「本心」爲「實有層」上之本體，故其雖強調「無」之作用，然其「無」可特殊化爲「良知」，故不會落入道家之「虛相」，而顯一「實相」。²¹²至於佛教雖講「空」，強調「緣起性空」²¹³，認爲一切皆空無自性，同發「無作」之旨，而在「作用層」上與儒道二家相契，但是由於其根本是爲去掉「實有」而努力，故又與儒道有所不同。²¹⁴

歸根究柢，「心上立根」與「無執無爲」爲正反面工夫的說法，只是就著雙方的不同表現形式去裁定；若從內在義理與所要求的目的觀視，則它們之間並無顯著地差異，皆強調其虛靈明覺之良知本心的彰顯。蓋前者強調的是正面地對良知本心的把握；後者強調的是反面地無執而使良知本心得以挺立。唯真正「把握住此良知本心」，才能做到「無執無爲」；也唯真正「無執無爲」，才能做到「把握住此良知本心」。正所謂「如好好色，如惡惡臭，率其良知之自然而一無所作，是謂王道。無作則無起，而意自誠，正心修身，達之家國天下，一以貫之而無遺矣。大學之全功也。」²¹⁵能「率其良知之自然」，即可顯「把握住此良知本心」之意。若然，在此之下，這兩種工夫形就一特殊的關係，即既不同也不衝突，反而相輔相成的關係。如是，「正心」除可用「心上立根」表示外，同樣也可以「無執無爲」推展；換句話說，龍溪所謂「先天之學」便是由「正心」爲核心所開出的一

²¹¹ 莊周著，張耿光譯注：《莊子·內篇》（臺北：臺灣古籍，2004年），卷六，〈大宗師〉，頁129。

²¹² 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，第七講，頁143-146。

²¹³ 「緣起」爲佛陀對現象界各種生起消滅之原因、條件，所證悟之法則，爲佛教之基本原理，係指一切諸法（有爲法），皆因種種條件（即因緣）和合而成立，即任何事物皆因各種條件之互相依存而有變化（無常）。而「性空」是佛家論諸法爲空，就其體性稱「性空」。見釋慈怡主編：《佛光大辭典》，頁6126、3230，「緣起」、「性空相空」條下。如是，「緣起」之所以會是「性空」，就在於「自性」爲某種具有自身之存在性的東西，它不需要依賴其它任何東西也得以存在。參見吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》（台北：台灣商務，1997年），頁8。換言之，「自性」是與「緣起法」是相互矛盾的，所以凡是緣起的，即是「無自性」的；「無自性」即是「性空」義。

²¹⁴ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，第十二講，頁254-257。其中，「作用層」與「實有層」的用語是牟宗三先生的用語，「作用」關涉「如何」的問題，「實有」關涉「是什麼」的存有上的問題。見同上，第七講，頁127-128。

²¹⁵ 吳震編校整理：《王畿集》，卷五，〈慈湖精舍會語〉，頁115。

體兩面之工夫而構成的。²¹⁶

第二節 「修」之工夫

根據前面所言，足可見龍溪對「先天正心之學」之重視。但是吾人並不可因此，便兀自認為龍溪沒有所謂的「後天誠意之學」；即就因他強調「良知見在」便以為他只談少數高明者所走之「悟」路，不談多數中下等者所走之「修」路。其實，龍溪在闡發「悟」之同時，亦注意到「修」之要。這點，觀看他在〈漸庵說〉一文中，所提出「理乘頓悟，事屬漸修。悟以啟修，修以徵悟」之說，便可了然。有關此說，見底下：

或者又問昔賢有頓漸之說，顏子之頓為乾道，仲弓之漸為坤道。於象何所當也？予（龍溪）曰：「頓漸之別，亦概言之耳。頓漸一機，虛實之辨，乾坤一道，剛柔之節也。理乘頓悟，事屬漸修。悟以啟修，修以徵悟。根有利鈍，故法有頓漸。要之，頓亦由漸而入，所謂上智兼修中下也。真修之人，乃有真悟，用功不密而遽云頓悟者，皆墮情識，非真修也。孔子自敘十五而志學，是即所謂不逾矩之學。猶造衡即是權始，矩者良知之天則也。自志學馴至於從心，只是志到熟處，非有二也。權不離經，自始學以至用權，只是經到化處，非有二也。孔子之學，自理觀之，謂之頓可也，自事

²¹⁶ 高瑋謙先生以「見體」為「從心上立根」之謂，「無執」為「好惡無所作」之謂，而「見體」與「無執」是不二之工夫，加以解說。如其言：「以『從心上立根』來詮釋『正心』的意涵，是著重在正面『見體』的工夫；那麼，此處以『好惡無所作』來詮釋『正心』的意涵，則可說是強調反面『無執』的工夫。事實上，這兩面的工夫本是相須相涵的。」（見氏著：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 265。）另外，彭國翔先生亦認為「心體立根」和「無中生有」（「好惡無所作」是「無中生有」的工夫意涵之彰顯，故「無中生有」亦可視為「好惡無所作」）是先天正心工夫的雙重規定。對其而言，前者從存有論的角度立言，著重工夫的內容，強調把握作為道德實踐終極根源的良知心體；後者從境界論的角度立言，著重工夫的形式，強調無執，使道德實踐成為良知心體的自然發用。（見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 125。）二人的詮釋用語雖不相同，但對「從心上立根」與「好惡無所作」作為先天正心之學的兩面工夫之說，倒是皆持以相同的看法，即都表贊成的姿態。

觀之，謂之漸亦可也。此終身經歷之次第，學道之榜樣也。」²¹⁷

顯然，龍溪的工夫雖強調「即本體即工夫」，卻並不只言「頓悟」，「漸修」同樣是其面對的課題。依龍溪，「頓悟」是從理上立言，蓋不待擬議，便能當下契入，故「悟」總關聯著「頓」；「漸修」則是從事上立言，蓋落於現實，不免沾染欲望習氣，欲達真知，便須不斷研習，故「修」總關聯著「漸」。而且「頓悟」與「漸修」並非兩個互相排斥或矛盾之概念；「頓悟」可作「漸修」之工夫，「漸修」亦可作「頓悟」之工夫。所謂「頓漸之別」，亦不過是概言之而已。蓋人之根器「有利有鈍」，故法亦「有頓有漸」。而「悟以啓修，修以徵悟」，便是從「上乘兼修中下」之「頓不廢漸」與「真修之人，乃有真悟」之「漸不棄頓」二者所得。並從龍溪以孔子爲事例，而曰：「孔子之學，自理觀之，謂之頓可也，自事觀之，謂之漸亦可也」，正是認爲「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也」²¹⁸，即「權不離經，自始學以至用權，只是經到化處，非有二也」。凡此，在在顯示龍溪的致知工夫論，當涉「頓中有修」、「悟中有漸」之層面。²¹⁹

再者，龍溪嘗明白指出，只談妙悟而忽戒懼，以致無所忌憚而不自知，是未曾致得良知之表現，實非良知教之使然也。認爲良知教當兼妙悟與戒懼於一處，

²¹⁷ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十七，〈漸庵說〉，頁 500-501。

²¹⁸ 朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·離婁上〉，頁 284。

²¹⁹ 一般皆只言「頓悟」與「漸修」兩種工夫，然龍溪進一步別就本體與工夫言頓與漸，而將工夫分成四種：「頓悟」、「頓修」、「漸悟」、「漸修」，如其云：「本體有頓悟，有漸悟；工夫有頓修，有漸修。萬握絲頭，一齊斬斷，此頓法也；芽苗增長，馴至秀實，此漸法也。或悟中有修，或修中有悟，或頓中有漸，或漸中有頓，存乎根器之有利鈍。及其成功一也。」（見吳震編校整理：《王畿集》，卷四，〈留都會紀〉，頁 89。）其中「頓悟」與「漸悟」二者較易明白，主要是就悟入之難易遲速而言，所謂「頓悟」指一時而悟，反觀，「漸悟」指慢慢入悟。至於「頓修」與「漸修」二者，則就悟之與否而言。「頓修」從「已悟」上立言，指「悟後起修」，即如善才者先悟後修，強調雖以得悟，但不隨時用漸修工夫，不足以超凡入聖；「漸修」從「未悟」上立言，指「修以入悟」，即未能明悟本心，只或隨人言語或因自己模糊之道德感而修，強調用爲善去惡工夫，隨處對治，始之漸漸入悟。（參見王財貴：《王龍溪良知四無說析論》，第五章，頁 439。）由龍溪云：「學以見性爲宗，若見得性之全體，所造自別。亦存乎心悟而已！」又云：「學者談妙悟而忽戒懼，至於無忌憚而不自知，正是不曾致得良知，非良知之教使然也。」（見吳震編校整理：《王畿集》，卷十，〈復顏冲宇〉，頁 260；同上，卷五，〈與陽和張子問答〉，頁 124。）足可見龍溪除強調「悟」的重要性之外，亦認同「修」的不可荒廢性。故龍溪所謂的工夫，在本體上是「頓悟」之工夫，在工夫上則是「頓修」之工夫。

不可偏頗某一方。正所謂「悟而不修，玩弄精魂；修而不悟，增益虛妄。」²²⁰對此，在〈答季彭山龍鏡書〉中，龍溪曾表示：

聖人學者本無二學，本體工夫亦非二事。聖人自然無欲，是即本體便是工夫，學者寡欲以至於無，是做工夫求復本體。故雖生知安行，兼修之功，未嘗廢困勉；雖困知勉行，所性之體未嘗不生而安也。捨工夫而談本體，謂之虛見，虛則罔矣。外本體而論工夫謂之二法，二則支矣。²²¹

對龍溪而言，聖人與學者所學者同，即無非是致良知一學，並且本體與工夫不可分作兩件事。蓋良知在人本完具，且隨時可以呈現，故無分聖人或學者，皆具生知安行之能事。只是聖人能時時保任得良知不受習氣私欲影響而自然無欲，顯示出一即本體便是工夫的表現；學者不能免受習氣私欲影響以使良知常呈現明之狀態而必須寡欲以至於無，顯示出一做工夫求復本體的表現。是以整合來看，無論是即本體便是工夫抑或是做工夫求復本體，均是認同生知安行中包含了一困勉工夫而有的²²²：前者行保任之功，後者行復體之功。故曰：「雖生知安行，兼修之功，未嘗廢困勉；雖困知勉行，所性之體未嘗不生而安也。」並且，捨工夫而談本體是虛見，外本體而論工夫是二法。其中虛成罔有，二成支離。所以，本體與工夫是一也。此乃龍溪「即本體即工夫」之旨也。

是以，龍溪既一邊提倡「悟」之工夫，又一邊勸導「修」之工夫。此即如陽明在天泉證道上表示：「但吾人凡心未了，雖已得悟，不妨隨時用漸修工夫。不如此，不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。」²²³換句話說，龍溪縱使再強調「頓悟」之重要性，吾人也不可以偏概全，自以為其完全無「漸修」之認知。關於這

²²⁰ 吳震編校整理：《王畿集》，卷四，〈留都會紀〉，頁 89。

²²¹ 同上，卷九，〈答季彭山龍鏡書〉，頁 212。

²²² 其中，「生知安行」、「困知勉行」係出自《中庸》之語。其文曰：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。」見楊祖漢：《中庸義理疏解》，第二十章，頁 182。

²²³ 吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉，頁 2。

點，龍溪在回應徐存齋（名階，字子升，號存齋，又號少湖，1503-1583）有關「只說本體，不作工夫」之質疑時，曾對自身之工夫理論加以闡釋。二人之對話，見下：

徐子曰：「我公見教：『終日行持，只是復此無物之體。』甚善，甚善！蓋工夫、本體原非二物，故無二用。若以工夫可無，則本體畢竟不可復，而當用之時，不免求助於幫補湊泊矣。」

先生（龍溪）曰：「某所請教，不是謂工夫為可無。良知不學不慮，終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體。無工夫中真工夫，非有所加也。²²⁴

徐存齋這裡從「若無工夫，則本體亦復不得」的觀點切入龍溪「即本體即工夫」的立場，推論龍溪此說為「只說本體，不作工夫」者，不免在當用之時罹「幫補湊泊」之患。對此，龍溪提出「良知不學不慮，終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體」，訴諸「即本體即工夫」乃「無工夫中真工夫」之展現。所謂「無工夫」者，非真無工夫可作之謂也，為基於信得及「見在良知」（即「良知當下具足且隨時可以呈現」者）之謂也。因此，工夫僅在「復」²²⁵其不學不慮之體上，而表現成一種「不犯做手本領工夫」²²⁶，一種名為「真工夫」之最終工夫。此種「漸修」建立在以「頓悟」為前提之下的工夫，便是龍溪「見在良知」說所開展出的工夫論特色。

既已明龍溪致知工夫論是以「悟後起修」為重點，則吾人接著要追問的是，以「悟」為工夫入路下之「修」的工夫，究竟該如何表現呢？龍溪在〈萬松會紀〉中曾解釋聖功之成，曰：

²²⁴ 同上，卷六，〈與存齋徐子問答〉，頁 146。

²²⁵ 此「復」可通於孔子「克己復禮」、《易》「不遠復，無祇悔，元吉」、老子「夫物芸芸，各復歸其根」之「復」，一作「反」解。

²²⁶ 吳震編校整理：《王畿集》，卷六，〈致知議辯〉，頁 134。

大人者不失赤子之心，赤子無智巧、無技能、無算計，純一無偽，清淨本然，所謂『蒙童』也。得其所養，復其清靜之體，不以人為害之，是為聖功。大人通達萬變，是鑿竅於混沌，反以害之也。吾人學不足以入聖，只是不能蒙，知識反為良知之害，才能反為良能之害，計算反為經綸之害。若能去其所以害之者，復還本來清靜之體，所謂『溥博淵泉，以時而出』，聖功自成，大人之學在是矣。」²²⁷

龍溪引孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也」²²⁸之說，論述所謂大人之學、聖人之學，皆不過在涵養其「赤子之心」，恢復其「蒙童」身分而已。其中，「赤子之心」指的是原來單純清淨，無任何智巧、技能或算計之心；如此之心相當於尙未接受教化，仍處天真的「蒙童心」，故「赤子」亦可指「蒙童」。換句話說，大人雖遍讀群經、習天下技藝，可以運籌帷幄而不在話下，仍不可入聖；聖之功，在得其所養，不失其蒙童之初心，非以人為促之，正是避「鑿竅於混沌」²²⁹之有為，以「知識反為良知之害，才能反為良能之害，計算反為經綸之害」，而「大人者不失赤子之心」也。是以，若能屏除人為之害，得其本來清靜不學之體，則「溥博淵泉，以時而出」，自成聖之功，屆時大人之學當亦存焉。此中盡可見龍溪對「養」之工夫的重視。對此，在〈華陽明倫堂會語〉中龍溪曾云：

平旦虛明之氣，好惡與人相近，便是是非本心，養者養此虛明之體，不為旦晝所梏亡也。所養之得失，係於所操之存亡，操存正是養心之法。操是操練、操習之操，非把持執定之謂。人心虛明湛然，其體原是活潑，豈容執得定？惟隨時練習、變動周流，或順或逆、或縱或橫，隨其所為，還他

²²⁷ 同上，卷五，〈萬松會紀〉，頁 129。

²²⁸ 朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·離婁下〉，頁 292。

²²⁹ 取自莊子之寓言；指渾沌因儵與忽依人有七竅以視聽食息而其獨無，故欲幫之鑿七竅，然就在七竅鑿好之時，渾沌同時死去矣。參見莊周著，張耿光譯注：《莊子·內篇》，卷七，〈應帝王〉，頁 153-154。

活潑之體，不為諸境所礙，斯謂之存。²³⁰

此處提出「操存」為「養心之法」。另外，在〈新安斗山書院會中〉一文中亦載相關「操存之義」的說法：

或問操存之義。先生曰：「心之得養與否，係於所操之存亡，操心正是養之法。操非執定之謂，乃操練之操也。人心湛然虛明，其體原是活潑，如何執得定？惟在隨時操練，復還活潑之體，不為旦晝所梏，斯謂之存，反是則謂之亡。」²³¹

觀這兩段引文的描述，可知「操」乃「操練」、「操習」之謂，非把持執定之謂也。蓋人心本來湛然虛明，其體原是活潑潑者，無可執得定。惟須隨時練習，變動周流，使本心復還原來活潑之體，不為諸境所礙，才可謂之「存」，反之則謂之「亡」。如孟子引孔子「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉」之語，言：「心之虛靈不測，不可頃刻失其養。」²³²是以，「操存」、「養心」、「操心」不外同一工夫，都是「頓修」之工夫，所訴諸者在「保住良知本心之自然」而已。關乎此點，龍溪在〈留都會紀〉中亦有類似的說法：

涵養工夫貴在精專接續，如雞抱卵，先正嘗有是言。然必卵中原有一點真陽種子方抱得成，若是無陽之卵，抱之雖勤，終成假卵。學者須識得真種子，方不枉費工夫。明道云『學者須先識仁』，吾人心中一點靈明便是真種子，原是生生不息之機。種子全在卵上，全體精神祇是保護得，非能以其精神助益之也。²³³

²³⁰ 吳震編校整理：《王畿集》，卷七，〈華陽明倫堂會語〉，頁 161。

²³¹ 同上，卷七，〈新安斗山書院會語〉，頁 163-164。

²³² 朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·告子上〉，頁 331。

²³³ 吳震編校整理：《王畿集》，卷四，〈留都會紀〉，頁 98-99。

其中，「一點靈明」便是「真種子」²³⁴；須識得此「真種子」，方不枉費工夫。復學明道〈識仁篇〉中的「學者須先識仁」²³⁵為例立說。顯見龍溪相當重視「見體」與否。蓋若無法「見體」，工夫就算做得再勤練，也是沒用的，所謂「若是無陽之卵，抱之雖勤，終成假卵。」龍溪並且強調見體之後，全體精神只用在保護此一點靈明，而非以其精神助益之。由此，涵養雖當該「如雞之抱卵」般地精專接續，但亦必須先識得卵中原有的那一點「真陽種子」，工夫才不致於落空，並且「全體精神只是保護得此」而已。故龍溪講求的「修」工夫之要，主繫於「維持如如的良知本心」之上，而與朱子所謂「即物而窮理」之向外的工夫，有所差異。

另外，龍溪在〈留都會紀〉中亦曾因許敬庵（名孚遠，字孟中，又作孟仲，號敬庵，1535-1604）提出「悟者，既已得，所謂『一得永得』，何以又有失之之慮」之疑，而闡發其對「保任」工夫的見解：

敬庵子曰：「古人云『一得永得』，既得矣，復有所失，何也？」

先生（龍溪）曰：「吾人之學，患無所得，既得後，保任工夫自不容已。且道得是得箇怎麼？此非意解所及。擇乎中庸，而不能朞月守，便是忘卻保任工夫，亦便是得處欠穩在。堯舜兢業，無怠無荒，文王勉翼，亦臨亦保，方是真得，方是真保任。學至大成，始能強立不反。放得太早，自是學者大病，吾儕所當深省也。」²³⁶

龍溪直道吾人之學，唯恐無所悟得，而既能悟得，則保任工夫不須待，自會不容

²³⁴ 「種子」原指植物種子，借喻現象生起的根據，而最早提出這一觀念的是經部。參見章政通主編：《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1991年），頁745，「種子」條下。此外，相關「種子」一詞之出現，可見於經部〈周易生生真傳一卷〉中提及的「仁為生生真種子」。見永瑤，紀昀等撰：《欽定四庫全書總目》（臺北：臺灣商務，1983年），第一冊，經部，頁208。

²³⁵ 明道以為「仁者，渾然與物同體」且「義、禮、知、信皆仁也」，若然見得仁體，便是吾人為學之大頭腦處，故曰：「學者須先識仁。」見程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉卷二，〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，頁13-17。

²³⁶ 吳震編校整理：《王畿集》，卷四，〈留都會紀〉，頁94。

自己地流行。列舉「堯舜競業，無怠無荒」與「文王勉翼，亦臨亦保」，作為真得、真保任的代表。是以，「即本體即工夫」之「頓悟」的先天工夫，仍須借助修行之工夫來維持。換句話說，依龍溪之意，雖悟得此良知圓滿無滯自然能動，然其能恆以發明，不可謂當中全無修持保任之工夫。而對於忽略「保任」之工夫的問題，龍溪在〈滁陽會語〉中，亦嘗慨嘆地說道：

夫良知之學，先師所自悟，而其煎銷習氣、積累保任工夫，又如此其密。吾黨今日未免傍人門戶，從言說知解承接過來，而其煎銷積累保任工夫，又復如此其疏，徒欲以區區虛見影響緣飾，以望此學之明，譬如不務覆卵而即望其時夜，不務養珠而即望其飛躍，不務煦育胎元而即望其脫胎神化，益見其難也已。²³⁷

龍溪此處表示良知之學為陽明費盡艱辛萬難，不知用了多少煎銷習氣、積累保任工夫而自悟自得也。如今吾人所謂通良知之學，大抵只從言語知解承接過去，並不真體貼及意，未免傍人門戶，不能自得。又，不思煎銷積累保任工夫，而望明此學，此即如「不務覆卵而即望其時夜，不務養珠而即望其飛躍，不務煦育胎元而即望其脫胎神化」，難矣！可見對龍溪而言，為學除須「自悟」之外，其煎銷積累保任之「自修」，同樣是不可廢的。故吾人切不可因龍溪講良知不待修證而後全，便以為龍溪完全不用工夫。²³⁸蓋依龍溪，「萬握絲頭，一齊斬斷」之「頓悟」雖是好，但「芽苗增長，馴至秀實」之「漸修」同未嘗不好。龍溪在〈答程方峰〉中，嘗曰：

²³⁷ 同上，卷二，〈滁陽會語〉，頁 34。

²³⁸ 此正同嵇文甫先生在描述龍溪的學術思想時，所言之意。蓋其說道：「龍谿信任現成良知，你說他果然就不用一些功夫嗎？不然，不然。他自有他的工夫。他也認為必須徹底煎銷習心習氣，從枯槁寂寞中培養生生不息的真種子。只是他的煎銷保任是就時時發見的良知上去煎銷保任，並不是待煎銷保任後良知才透露出來。」參見氏著：《左派王學》（臺北：國文天地，1990年），頁 26-28。可見嵇先生亦認為龍溪確有「修」之工夫。

著一漸字，固是放寬；著一頓字，亦是期必。放寬便近於忘，期必又近於助。要之，皆任識神作用，有作有止，有任有減，未離生死窠臼。若真信良知，從一念入微承當，不落揀擇商量，一念萬年，方是變識為智，方是師門真血脈路。²³⁹

這裡清楚地點出，不論著於「頓」抑或著於「漸」，皆非好事。蓋前者不免有所期必而近於助；後者不免有所放寬而近於忘。其中，「忘是對助而言。〔……〕忘即棄之義也。且此言為用功者說，為執著凝滯者說。」²⁴⁰依此，「忘」是相對於「助」而說「棄」之義者，而此工夫所對治的病患便是「用功」與「執著凝滯」之人。可知龍溪強調的是，如孟子「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」²⁴¹般之「勿忘勿助」精神，即要吾人切不可過於用力與有所執著。是以對龍溪而言，頓漸實無高低、好壞之分，並且忌執任一邊。故曰：「若真信良知，從一念入微承當，不落揀擇商量，一念萬年，方是變識為智，方是師門真血脈路。」同時將二者一起融入其致知工夫論中。

除此之外，對於「工夫」的詮釋，龍溪在〈與陽和張子問答〉中也曾曰：

警惕時，未可自然，自然時，無事警惕，此是墮落兩邊見解。夫學當以自然為宗，警惕，自然之用。戒慎恐懼，未嘗致纖毫之力。有所恐懼，則便不得其正，此正入門下手工夫。²⁴²

依龍溪，自然是吾學之宗，警惕是自然之用；吾學併自然與警惕，二者相涵不佐。其中，戒慎恐懼是要使心體常保明覺不昧的工夫；唯有昭明靈覺之不昧心，才能使物物各得其正，物來順應，而毫無昏蔽、牽擾，乃至發用流行，自能無誤，這

²³⁹ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十二，〈答程方峰〉，頁 311。

²⁴⁰ 同上，卷三，〈水西經舍會語〉，頁 64。

²⁴¹ 朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·公孫丑上〉，頁 232。

²⁴² 吳震編校整理：《王畿集》，卷五，〈與陽和張子問答〉，頁 125。

才是真自然。依此，自然立於天理之常存，天理又常存於戒慎恐懼之無間斷。故雖時時戒慎恐懼作警惕，但確未曾添任何私毫氣力，一切如如；相反的，才欲警惕，即有所欲，不得其正。此便是龍溪之學的入門下手工夫。

第三節 「悟修雙出」之致知工夫論

從上之討論，我們可以得見龍溪所謂致知工夫論，並不如一般所知：只重先天正心之「悟」工夫，漠視後天誠意之「修」工夫。事實上，龍溪自己明白，在理上尚可說悟則萬法盡通，但在事上不免為難，蓋世人受習氣私欲影響所由來深，不可能一下子就全體放下。再者，龍溪同樣清楚，知悟而不知修，未免流於絕物，成了仙佛之學；知修而不知悟，未免流於逐物，成了支離之學。²⁴³故曰：「理乘頓悟，事屬漸修。悟以啓修，修以徵悟。」又曰：「悟而不修，玩弄精魂；修而不悟，增益虛妄。」

只是既如此，龍溪何以又偏好專講「悟」之一面呢？其實，通過龍溪在〈留都會紀〉中論述懲窒之功的話語，可知他特重「正心」之工夫的緣由，在於：

懲窒之功有難易，有在事上用功者，有在念上用功者，有在心上用功者。事上是過於已然，念上是制於將然，心上是防於未然。懲心忿、懲心欲，方是本原易簡工夫。在意與事上遏制，雖極力掃除，終無廓清之期。²⁴⁴

依龍溪之意，懲忿窒欲可從「事為」、「意念」與「心上」三個面向切進。而這三個入路又可分為三個層次：一、事為上做工夫者，乃是在忿欲生而落實於具體事為後再行禁止動作；二、意念上做工夫者，乃是在忿欲生而未落實時採取抑制作

²⁴³ 龍溪曰：「所謂「致知在格物」，格物正是致知實用之地，不可以內外分者也。若謂「工夫只是致知」，而謂「格物無工夫」，其流之弊，便至於絕物，便是仙佛之學。徒知致知在格物，而不悟格物正是致其未發之知，其流之弊，便至於逐物，便是支離之學。爭若毫釐，然千里之謬實始於此，不可不察也。」見吳震編校整理：《王畿集》，卷九，〈答聶雙江〉，頁 199。

²⁴⁴ 同上，卷四，〈留都會紀〉，頁 97。

爲；三、心上做工夫者，乃是在猶未有忿欲前架設防禦機制。其中，前兩個層次爲在忿欲產生後再做對治工夫，不免有用力無盡與難以整全之弊，而相較于此，第三個層次爲在未有欲之前便已自誠，無有起也無有滅，工夫不僅簡易直截並且最能盡懲窒之功。蓋良知本身原就當下具足圓滿且自然能動，吾人倘若能直悟入此良知本體，則「一覺便化，不致爲累」，工夫何等直截簡易！正所謂「若信得及時，全體精神收攝來，只在此一處用，針針見血，絲絲入理，神感神應，機常在我。如馭之有轡銜，射之有彀率，如舟之有舵，一提便省。一切嗜好，自然夾帶不上；一切意見，自然攙搭不入。豈止用兵如神，千古聖學亦不外於此矣！」²⁴⁵ 關此，在龍溪對遵巖子（姓王，名慎中，字道思，號遵巖，1509-1559）形容彼「論學大節目」²⁴⁶之提出主旨與義理內容，申及正心與誠意、先天與後天之作用價值時，更可清楚見得他判分先後與強調正心之所由。原文如下：

先生（龍溪）謂遵巖子曰：「正心，先天之學也；誠意，後天之學也。」遵巖子曰：「必以先天後天，分心與意者，何也？」先生曰：「吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意，始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知功夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，纔落牽纏，便費斬截，致知工夫轉覺繁難，欲復先天心體，便有許多費力處。顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，便是先天易簡之學。原憲克伐怨欲不行，便是後天繁難之學。不可不辨也。」²⁴⁷

²⁴⁵ 同上，卷十，〈與唐荆川〉，頁 267。

²⁴⁶ 黃梨洲纂述龍溪生平學術思想學說時，曾云：「以正心爲先天之學，誠意爲後天之學。從心上立根，無善無惡之心即是無善無惡之意，是先天統後天。從意上立根，不免有善惡兩端之決擇，而心亦不能無雜，是後天復先天。此先生論學大節目，傳之海內，而學者不能無疑。」（見黃宗羲：《明儒學案》，上冊，卷十二，〈浙中王門學案二〉，頁 238。）依梨洲之說，所謂「從心上立根」之工夫，即是「以正心爲先天之學」；「從意上立根」之工夫，便是「以誠意爲後天之學」。這兩者之間似乎有著鮮明的對比，而爲龍溪論學大節目之要點。

²⁴⁷ 吳震編校整理：《王畿集》，卷一，〈三山麗澤錄〉，頁 10。

相類的說法，龍溪在〈陸五臺贈言〉中也曾對陸五臺（名光祖，字與繩，別號五臺居士，生卒不詳）道過：

正心，先天之學也；誠意，後天之學也。良知者，不學不慮，存體應用，周萬物而不過其則，所謂「先天而天弗違，後天而奉天時」也。人心之體，本無不善，動於意始有不善，一切世情見解嗜欲，皆從意生。人之根器不同，功夫難易亦因以異。從先天立根，則動無不善，見解嗜欲自無所容，而致知之功易。從後天立根，則不免有世情之雜，生滅牽擾，未易消融，而致知之功難。勢使然也。顏子不遠復，纔動即覺，纔覺即化，便是先天之學。其餘頻失頻復，失則吝，復則無吝，便是後天之學。難易之機，不可不辨也。²⁴⁸

端看這兩段敘述可整理出，龍溪認為「正心」與「誠意」二者之間的差異，主要有以下幾點：（一）立基點不同：前者以「先天心體」為始點，後者以「後天動意」為開端。（二）成效不同：前者將意收攝到無善無惡之心上照看，如此意之所動，自無不善，一切世情嗜欲，自無所容；後者脫離至善之心的看顧，落到意念發動後再對治，不免有世情之雜，生滅牽擾，未易消融。（三）繁簡不同：前者直從根源處入手，致知工夫自然簡易直截；後者從意落牽纏世情嗜欲中層層剝見明體，致知工夫自是費斬截，轉覺繁難。所以，「正心」與「誠意」這兩種不同的工夫內容，不容不辨而混為一談。再者，龍溪甚至亦舉顏子「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」或「不遠復，纔動即覺，纔覺即化」，是為「先天易簡之學」的代表，而列原憲「克伐怨欲不行」或其餘「頻失頻復，失則吝，復則無吝」，是為「後天繁難之學」的代表。若然，透過這番分辨，吾人當可更加明白龍溪側重正心，並視它為先天學，而將誠意作後天學，與標舉顏子之因由。

是以，龍溪強調正心、悟之工夫，是為避免以下情形發生：「終是世情牽繞，

²⁴⁸ 同上，卷十六，〈陸五臺贈言〉，頁 445。

割截不斷。日逐體究，不無少見，終落知解，不能觀體光明透脫。」²⁴⁹並非龍溪真認為正心與誠意二者工夫，有高低優劣之分，進而通過比較，孰重孰輕，逕以正心為核心。如在〈答馮緯川〉一書中，龍溪嘗自清曰：

來教謂區區「以正心為先天之學，誠意為後天之學，若過於分疏，非敢然也」。人之根器，原有兩種。意即心之流行，心即意之主宰，何嘗分得？但從心上立根，無善無惡之心，即是無善無惡之意，先天統後天，上根之器也。若從意之立根，不免有善惡兩端之決擇，而心亦不能無雜，是後天復先天，中根以下之器也。區區先後合一之宗，正是不可分之本旨。兄之所言是也，不得已而有分者，乃為兩種根器而發，亦權法也。²⁵⁰

龍溪明白指出以「正心為先天之學，誠意為後天之學」，是就人之根器，原有兩種，不得已而分，實乃「權法」也。因為意即心之流行，心即意之主宰，何嘗分得？蓋此乃龍溪「先後合一」之宗，「體用一原」之旨。就教法來說，世間原有兩種根器，故工夫入路亦可權分為「正心」與「誠意」二者配之以對治。²⁵¹但實際上，「凡與聖只在一念轉移之間，似手反覆，如人醉醒，迷之則成凡，悟之則證聖。」²⁵²這裡所謂的根器之別，並非從聰明才智之高低立論，主要是從氣質之清明或昏濁上發言。氣質清明者，受習氣私欲之障蔽較少，能時常保任本心之靈覺，故可視為「上根之器」；氣質昏濁者，受習氣私欲之障蔽較多，無法常保任本心之不昧，故可視為「中下根之器」。不論是上根之器或是中下根之器所持有的良知心體皆是當下圓滿具足，皆有能一念自反即可衝破習氣私欲之障蔽的力量，而完眾生皆有

²⁴⁹ 同上，卷一，〈三山麗澤錄〉，頁 13。

²⁵⁰ 同上，卷十，〈答馮緯川〉，頁 243。

²⁵¹ 龍溪嘗曰：「聖賢立教皆為未悟者說。因其未悟，所以有學。」（見同上，卷九，〈答章介庵〉，頁 210。）又曰：「古人立教，皆為未悟者設，不得已而有言。」（同上，卷十一，〈答王敬所〉，頁 277。）依此，一切言說教法皆是為未悟者而設，可謂為方便之權法。又道：「若夫法外之巧，則存乎心悟。」（同上，卷十二，〈《大學》首章解義〉，頁 175。）故對未悟者而言，隨人根器有上下，工夫入路亦有歧異；對已悟者而言，則因能默契而識之，遂不論是眾生根器或工夫入路皆可相通於一。

²⁵² 同上，卷十二，〈答殷秋溟〉，頁 309。

入聖之機的可能性。所以，龍溪此處的根器上下之分，只是暫時的權宜之說，並無視眾生根器之上下為定然不可移者，而劃分出兩種工夫入路；實則欲從工夫的對照中提點人向上一機，令人信得及「見在良知」，直以作「先天之學」的工夫而已。²⁵³換句話說，「正心」與「誠意」、「先天之學」與「後天之學」的工夫區分，主要是龍溪為因應人之根器有所不同而成就，並不是他一開始便預設有工夫的高低而架構，進以套用到不同根器之人身上的。正所謂「察即誠意，觀即正心，所謂正者，只在意根上體當，無有一毫固必之私，非有二也。」²⁵⁴此可說是龍溪立教之微旨也。

實際上，對龍溪而言，「悟」與「修」只是圍繞著良知而開展出的兩面工夫。若無有為學、根器等種種次第、差異之分，則只此「致良知」三字即可。更何況，龍溪提出「即本體即工夫」之概念，即在於闡發：著實依良知而行，便是所謂致良知也。此中再無別種工夫存焉，說「良知」即可，根本無須再說個「致」字。對此，在〈答吳悟齋〉中，龍溪曾曰：

真見本體之貞明，則行持保任自不容已，不復為習染之所移。譬之飲食養生，真知五穀之正味，則蒸溲漬糝自不容已，不復為雜物之所汨。凡溺於習染者，不知貞明者也；淆於雜物者，不知正味者也。²⁵⁵

蓋良知原不假學慮而有，自能知善知惡而為善去惡，故良知不待修證而後全，只是「悟」；而真見得此虛靈明覺之良知，不復被習氣欲望所蔽，是其中即具行持保任之自不容已之工夫，故良知並非一得永得，只是「修」。是以，不論「悟」抑或是「修」，其中必以信得及良知為首，如「真知五穀之正味，則蒸溲漬糝自不容已，不復為雜物之所汨。」其中，人之所以溺於習染，是因不知良知之貞明；之所以淆於雜物，是因不知五穀之正味。由此可見，龍溪之良知實包含了「悟」與「修」

²⁵³ 參見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 251。

²⁵⁴ 吳震編校整理：《王畿集》，卷七，〈興浦庵會語〉，頁 174。

²⁵⁵ 同上，卷十，〈答吳悟齋〉，頁 245。

之工夫義在裡頭。如龍溪嘗謂：

靈知在人，本然完具，一念自反，無待於修。無始以來，習氣乘之，汨於嗜欲，不可不加澄滌之功。纔得見性，當下無心，藥病俱忘。修所以徵悟也。²⁵⁶

可見對龍溪而言，頓悟可有二說：一者，習氣消化已盡，直心以動，無有所累；一者，習氣消化未盡，照破即了，更無回換。²⁵⁷而推究此習氣可以消，是「致」良知所使然；良知無掩蔽，則習氣自無從而入，雜念自無從而生。其中所指澄滌之功，即在見性下之作用。若然，悟自會不容已地做行持保任之修工夫；而修工夫必須在有所悟的情況下做，否則所修盡是虛妄。如是，「悟」與「修」渾然混為一體也。而在〈留都會紀〉一文中，龍溪亦曾說道：

實悟者，識自本心，如啞子得夢，意中了了，無舉似處。真修者，體自本性，如病人求醫，念中切切，無等待處。悟而不修，玩弄精魂；修而不悟，增益虛妄。二者名號種種，究而言之，致良知三字盡之。良知是本體，於此能日著日察，即是悟；致知是工夫，於此能勿忘勿助，即是修。²⁵⁸

依龍溪之意，實悟真修，乃不假外求者。所謂「識自本心，如啞子得夢，意中了了，無舉似處」，說的是「實悟」者；「體自本性，如病人求醫，念中切切，無等待處」，說的是「真修」者。其中，「識自本心」、「體自本性」都是從自得、其機存乎一念之微上去說。蓋信得及良知，於此日著日察，便是「悟」；擴充良知至事物物上，於此勿助勿忘，便是「修」。即二者名號種種，究而言之，致良知三字

²⁵⁶ 同上，卷十九，〈祭陸與中文〉，頁 581。

²⁵⁷ 龍溪曾曰：「若論頓法，酬應思慮，觀體瑩然，煩悶耗竭從何得來？總有煩耗，乃是習氣消化未盡。照破即了，更無回換，亦是頓法。」見同上，卷二十，〈驃騎將軍南京中軍都督府督僉事前奉勅提督漕運鎮守淮安地方總兵官鹿園萬公行狀〉，頁 604。

²⁵⁸ 同上，卷四，〈留都會紀〉，頁 89。

盡矣。可知，「悟」與「修」實非二事。真悟自能真修，真修自能真悟。此外，龍溪又曰：「惟執事默成而信，以直心行之，不以一毫世情習見、知解伎倆攙次其間，使機常在我，中和從此而出，乃聖修之極也。」²⁵⁹凡此，均以悟修不獨立為旨。是以，吾人謂龍溪致知工夫論是為一「悟修雙出」之工夫形態，當無不可。

或質疑龍溪是為不犯做手工夫者，此處何以又言龍溪乃「悟修雙出」者？必須注意的是，龍溪所談之「修」與一般所講之「修」有所不同。如前面所言，龍溪所謂「修」之工夫是涵蘊在「悟」即自不容已而有之中，並不如一般所謂「修」是建立在未悟求悟的基礎上。是以對龍溪而言，悟即修也。而單提一個「悟」字，亦只是為要人做頭腦之事而已，不能就此便以為龍溪只有妙悟、沒有工夫。如今吾人言「悟修雙出」，只不過是將龍溪此意說開罷了！

²⁵⁹ 同上，卷十一，〈與顧海隅〉，頁 300。

第四章 王龍溪「見在良知」說對生命意義與價值之啟示

其實，任何一種思想學說之提出，除可彰顯作者對某一議題的關懷與體貼之外，更可從其之文章脈落中窺見作者所秉持的認知與信念；而此認知與信念往往便是作者平日奉之以行的默契。蓋無論是偏重生命層面所倡導的「生命的學問」，抑或偏重理論層面所倡導的「學問的生命」，在在凸顯著一個命題，即「生命」與「學問」二者總是不能完全獨立。²⁶⁰更何況，中國儒釋道三家探討的核心是「如何面對既已存在之事實」，而不是「解釋現實經驗中的各種現象」；即中國哲學以「生命」為中心，並不以「知識」為中心。²⁶¹然而，儒釋道三家雖皆談「生命的學問」，但根據彼此教義與宗趣之不同，亦開出風韻迥異的生命形態。如「無執」的觀念，儒釋道三家皆有所論，但是佛家之「無」是從「出離生死」²⁶²上來；道教之「虛」是從「養生」上來²⁶³；而龍溪卻以為《大易》中言乾坤之專直翕闢之旨，除是為吾儒說「虛」的精髓，其言無思無為、寂然感通之道，亦是為吾儒說「無」的精髓，是以「即性即命，即寂即感，至虛而實，至無而有」之「良知」二字，乃為「千聖至此，騁不得一些精采，活佛活老子至此，弄不得一些伎倆」者，而足以「範圍三教之宗」。²⁶⁴故以下即依龍溪哲學中的本體觀與工夫論去分別論述他對生命意義的點化與生命實踐的開發，最後再總述其對生命意義與價值之啟示，希冀能通過認識與理解龍溪人生哲學，可以更加貼近吾人對生命的省察。

²⁶⁰ 「學問的生命」指涉純粹客觀的學術探討，把重點放在「學問」二字上；「生命的學問」指涉人這個主體的生命經驗與探索及其哲理深化，把重點放在「生命」二字上。不過，因為「學問」是由我們的知性、理性所創，固有其「生命」的發展；而我們將自身生命經驗與探索加以哲理深化，亦自有一「學問」產生。參見傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（臺北：正中書局，1993年），〈自序〉部分的定義。

²⁶¹ 參見牟宗三：《生命的學問》（臺北：三民書局，2009年），頁38-45。

²⁶² 「出離生死」一詞係佛家之概念，指謂出離三界生死輪迴之境而成辦佛道。見釋慈怡主編：《佛光大辭典》，頁1563，「出離生死」條下。因此，佛家之「無」是從證涅槃上說的。

²⁶³ 如莊子〈養生主〉曰：「為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」見莊周著，張耿光譯注：《莊子·內篇》，卷三，〈養生主〉，頁51。以為順自然之中道而行，便不會被外物所拘滯，則「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」。故道家之「虛」是從養生上說的。

²⁶⁴ 參見吳震編校整理：《王畿集》，卷四，〈東遊會語〉，頁84-85。此篇中龍溪首先透過引述陽明論三教同異之說，點明三教之旨趣，爾後又舉《大易》之旨為據，以為「虛」、「無」之說，並非僅佛老能談，吾儒早有之，甚至認為陽明所言之「良知」即足以「範圍三教之宗」。

第一節 王龍溪良知本體觀對生命意義之點化

探討儒釋道三家對於如何面對生命的解答，吾人可以發現，道家著重在要人順應自然，如其曰：「不知常，妄作，凶」²⁶⁵、「知其不可奈何而安之若命」²⁶⁶；佛家著重在要人觀得世間一切皆如幻如化貌，如其曰：「諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如炎亦如響。」²⁶⁷；而儒家則著重在要人修養內在德性，如其曰：「不知命，無以為君子也」²⁶⁸、「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」²⁶⁹。以此觀之，儒釋道三家皆反對對身外物、心外物的追求，而強調內在精神境界的提升。但必須清楚的是，誠然三家都注重內在精神層面，此為吾人之生命提供了一超越的進路，然也因佛家之如實觀與道家之自然觀偏重超越面，故在現實上與儒家相較，反倒無法給予一積極面對生命的態度；相反的，對儒家而言，由於相信人可透過德之潤澤而達到超越，故儒家乃是通過道德實踐來說「命」這一觀念，而能給予一正面且積極看待生命的態度。²⁷⁰

而身為儒者的王龍溪對「生命」的態度，當然亦離不開儒家此種思想。如對於生命，龍溪曾有感而發的表示：

天地間豪傑有數，此生倏聚倏散，能幾何時？自己真性命會須安立處。人生精力有限，自有嗜欲以來，破敗不少，古為強仕之年，今為始衰矣！若不及時回頭，樽節保愛，終日經營身心之外，雖有美譽奇業，到底只成眼前空華，所濟恁事？²⁷¹

²⁶⁵ 余培林注譯：《新譯老子讀本》（臺北：三民書局，2004年），第十六章，〈致虛極〉，頁35。

²⁶⁶ 莊周著，張耿光譯注：《莊子·內篇》，卷四，〈人間世〉，頁71。

²⁶⁷ 吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》，〈觀業品〉，頁311。

²⁶⁸ 朱熹：《四書章句集註》，〈論語·堯曰〉，頁195。

²⁶⁹ 同上，〈孟子·盡心上〉，頁349。

²⁷⁰ 參見牟宗三：《圓善論》，第二章，頁131-157。

²⁷¹ 吳震編校整理：《王畿集》，卷九，〈與屠竹墟〉，頁231。

依龍溪之意，人生聚散終有時，要及時把握、安立自己真性命，方是真諦。若成嗜欲之徒，終日追求身外物，雖獲美名、建大業，亦不過是將人生荒廢於過眼雲煙之物上，絲毫無所濟事。可見龍溪認爲人應以成己成物爲務，不應爲物役，故比起陷入名相差等、利祿得失之泥沼，使個體生命得以自由的「全身樂生」，更是他所在意的。龍溪在〈申約後語〉中，亦曾曰：

凡世間功名富貴，求之有道，得之有命，不可幸致。若自己性命，人人所固有，求之即得，無待於外。世人於功名富貴不可幸致者，念念不能忘情，於自己性命所固有者，多捨之而不知求，亦見其惑也已。²⁷²

套引孟子在〈盡心篇〉中所說之語：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」龍溪明白指出自己性命爲前者，世間之功名富貴爲後者。也就是，自己性命是爲人「先天本有」，不須有待於外，一求即得；榮華富貴、功名利祿等外在之物，則命裡有時終須有，命裡無時終須無，強求不得。可歎世人多甘爲襟裾之牛馬，汲汲營營於求之不屬於自己的功名富貴，拋棄自家無盡藏而不覺。此外在〈與馮南江〉中，龍溪抒發其心懷，直以爲：

夫天生吾人，不徒浪生，亦不徒浪死，必須有個安立處。此是吾人一生大主意。主意既定，一生精神命脈，盡皆歸管。從此一路作用發揮，自愛自修，自成自道，無懷可譴，無累可釋。所謂貧賤患難，無入而不自得也。此得不從外來，直須自信本心，從無些子倚靠處確然立定腳根，一切務外好名、凡情習態，全體斬然放下，一毫不使縈絆胸中，始為有用處。若從精采上馳逞、氣魄上湊泊、想像聞見上求解悟，皆是前病改頭換面作障

²⁷² 同上，卷五，〈申約後語〉，頁 108。

緣，皆非所謂自得也。²⁷³

龍溪認為吾人一生應有安立處，不該浪生浪死。並且主意既定，則一生精神皆在此。從此自我修行，以致無任何意、累可消，而即使身處貧賤患難之地，依然能自得其樂。其中值得注意的是，此樂不由外來，乃是通過自信本心，使一切務外好名、凡情習態等累，不繫于心，而得其樂也。而在精采上馳逞、氣魄上湊泊、想像聞見上求解悟，與好名利等病痛無異，同不思徹悟，皆是得道之障緣，不是所謂的自得。

從中看得出，龍溪相當重視生命安立的課題，且對只求利者感冒，以為不做性命上之事的人，等同行自己欲望而不知節制的禽獸。畢竟人生短短數十載，不知做自己，一味追求浮雲掠眼之虛物，豈不覺可惜！此種道德實踐的體認，便是中國儒家思想的特色；強調藉由不斷充實自己、豐富生命而向上的德性、道性，可為有限的生命換來無限的意義。如「君子疾沒世而名不稱焉」、「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」、「捨生取義」、「其身歿矣，其道猶存，故謂之不朽」等等，正是儒家體現對永恆生命的追求，與人生的價值在於仁義禮智等德性上的充實。而德性之所以能發揮，主要在於能自信至善之本心，即於心上下工夫，使內心無絲毫人欲夾雜，則至善之理便自然會在心體上呈現，根本無須外求。所謂「心即理也，此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。」²⁷⁴

除指點立命的重要之外，龍溪亦描述了吾人立命的風貌。在〈書太平九龍會籍〉一文中，其闡明：

予惟古者四民異業而同道，士以誦書博習，農以立穡務本，工以利益器用，商以貿遷有無。人人各安其分，即業以成學，不遷業以廢學，而道在其中。程子有云：『吾於父子、兄弟、長幼、朋友之間，多少不盡分處。』知不盡

²⁷³ 同上，卷十，〈與馮南江〉，頁 259。

²⁷⁴ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 3 條，頁 30。

分而後能安分，知安分而後能無過分之求，無過分之求則可安業不遷，以成其初學之志。²⁷⁵

雖然四民志業不同，但所成之道無二；即士人專務誦書博習，農人專務立穡務本，工人專務利益器用，商人專務貿遷有無，投力面各有分別，所趨處卻相同。若問，何以如此？道一也，存乎安其分。是以，無論誰人是何身分，只要恪守本分，皆可成學入道。復學程子之「常思五倫多少不盡分處」說，²⁷⁶告知吾人「道」就在「盡其分」之處。蓋惟知有所不盡分，才能安於其分、無過分之求，而安業不遷，成其初學之志。故曰：「業以成學，不遷業以廢學，而道在其中。」然而，龍溪又如此說：

若吾人所以安身立命處，尚有向上一機，不可不煞理會。古人以人有五幸：幸不為禽獸，幸生中國、不為夷狄，幸為男子、不為女人，幸為四民之首、不為農工商賈，幸列衣冠、生於盛世。此是天地間第一等人，不可不自幸。既為天地間第一等人，當做天地間第一等事。第一等事非待外求，即天之所以與我性命，是也。²⁷⁷

從「若吾人所以安身立命處，尚有向上一機，不可不煞理會」之語，與復學古人以人有不為禽獸、生於中國、性為男人、身為士者與列衣冠處盛世之五幸為例說，以為人若有此五幸，乃為天地間第一等人，則應做天地間第一等事。可窺得吾人安身立命處除「安其分」外，還有另一更為上者。而這第一等事，不待外求，為求天之所以與我性命者，即成「盡性命」是也。是故，「安其分」與「盡性命」同

²⁷⁵ 吳震編校整理：《王畿集》，卷七，〈書太平九龍會籍〉，頁 172-173。

²⁷⁶ 程子嘗曰：「道之浩浩，何處下手？惟立誠才一作方。有可居之處，有可居之處則可以修業也。〔……〕天地生物，各無不足之理。常思天下，君臣、父子、兄弟、夫婦，有多少不盡分處。」見程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉卷一，〈端伯傳師說〉，頁 2。可見天生萬物，無不各具其理，立誠處事即是吾人實修道業處。如君臣有義、父子有親、夫婦有別、長幼有序、朋友有信，若能視清且做好自己應有責任，自備五德而道早已含蘊裡頭。

²⁷⁷ 吳震編校整理：《王畿集》，卷五，〈申約後語〉，頁 108。

爲吾人安身立命之場域。但在兩相比較下，前者可謂爲初階版的安身立命處；後者則爲進階版的安身立命地。

另外值得注意的是，照上面所講，安分是吾人初學之志，則吾人所「學」者，當不是一般現實經驗上的知識。對此，龍溪嘗有分說：

學，覺而已。自然之覺，良知也。覺是性體，良知即是天命之性。良知二字，性命之宗。格物是致知日可見之行，隨事致此良知，使不至於昏蔽也。

278

龍溪提出，吾人今日之學，所學在「覺」。蓋「覺」者，復其本自明白而能好善惡之「良知」，即「自然之覺，良知也」；且因「覺」是性體，故「良知」自是天命之性，所謂性命之宗。再者，此「覺」不離倫物感應而得也。「致知」自不能只是懸空地去致，必須扣到事事物物上去致，才能發揮作用。因爲，凡意之所在，必有物與之相對應，而意既有善有惡，則物亦有正與不正，在此依良知的指引去做，便能糾正被昏蔽的人心，純化意念的內容。如此，致知以格物，格物是致知日可見之行。另外，在〈新安福田山房六邑會籍〉一文中，亦可見得與此相類似的說法，即龍溪明道：

然吾人今日之學，亦無庸於他求者，其用力不出於性情耳目、倫物應感之跡，其所慎之幾不出於一念獨知之微。是故一念戒懼，則中和得而性情理矣；一念攝持，則聰明悉而耳目官矣；一念明察，則仁義行而倫物審矣。慎於獨知，所謂致知也；用力於感應之跡，所謂格物也。千古聖賢，捨此更無脈路可入，而世間豪傑之士，欲有志於聖賢，亦或不能外此而別有所事事也。²⁷⁹

²⁷⁸ 同上，卷六，〈致知議略〉，頁 132。

²⁷⁹ 同上，卷二，〈新安福田山房六邑會籍〉，頁 51。

首先，龍溪挑明吾人今日之學，有三個重點：一、不待外求；二、工夫不離人倫世情；三、所慎之幾在「一念獨知之微」之把握。其中，根據之前所言，「一念獨知之微」即指「見在良知」；而「一念」是就「今心爲念」而言，故亦可直以「見在良知」看。蓋吾人在世，不能成槁木死灰，平常日用間定有性情之發與耳目之施，且不能逃諸虛空，而必有涉人倫庶物等種種感應之跡。所以倘能使「見在良知」顯而不昧，則性情發而中節，耳目施而知檢，倫理應感行而有序。其次，「致知」者，慎此「良知」，讓知得以彰；「格物」者，在此感應之跡努力，讓物得以正。由於，知之彰，彰於物；物之正，正於知。故種種工夫盡可歸一處，即「致良知」三字。此便是千古聖賢乃至豪傑之士有志於聖賢之境者的唯一入路，外此則無別有事可做。

綜上所述，可推得以下之論。對龍溪而言，良知即天理，即爲人之舵柄，只要信得過、執掌得，便風雨無懼。換句話說，人生雖有順有逆、有得有失，但只要信得良知及時，自不爲物所累，處處自在。不爲順、得，感到喜；亦不爲逆、失，感到悲。是以，「良知」便成吾人安身立命之所在。並且此一良知非聖人才有，連一般人也有，內在於每個人，不假外求，諸一念自反，即可獲得。如龍溪在〈與諸南明〉中，提及到「人須聞道，才有安身立命處」時，所說：

人生貴聞道，始有安身立命之地，先師提出良知二字，乃是至道之精神，神感神應，真是真非，一毫不容自昧，乃易簡直截根源，千聖從入之真機。世之學者，信此不及，以爲不足盡天下之變，反雜以知解意識，或泥於格套名義，揀擇假借，自討煩難，昧其機而不自覺耳。²⁸⁰

安身立命如何是？聞道與否究分明。而道要如何入？陽明所提良知二字，正是吾人入聖、安身立命處。並且，此良知神感神應，真是真非，私毫不容自昧，信得

²⁸⁰ 同上，卷九，〈與諸南明〉，頁 231。

及此，足以盡天下之變，故致知工夫簡易直截；相反的，信不及此者，或知解上湊泊、或格套上倚傍、或揀擇假借，皆不足以盡天下之變，只是做種種違背良知而不自覺的雜難工夫而已。在〈桐川會約〉一文中，龍溪亦曾曰：

予惟良知兩字，是千聖從入之門，自初學至於成德，只此一路，惟有生熟不同，更無別路可走。良知人人所同具，無間於聖愚，只緣動於意、蔽於欲，包裹蓋藏，不肯自悔自改，始或失之。〔……〕不起於意，不動於欲，不作蓋藏，一念靈明，便是入聖真種子，便是做人真面目。時時保守此一念，便是熙緝真脈路，無待於外求也。²⁸¹

良知人人具有，唯對良知之體認有深淺、生熟之不同。其中，能時時信得及、保任得良知，使其常顯明覺不昧的，便是熟，便是聖；反過來，起心動念、陷於欲，無法使良知常顯其靈覺的，便是生，便是凡。因此，聖凡之別，只存乎對良知之把握之生熟而已。只要不起意、不動欲、不蓋藏，常使一念靈明，便是入聖真種子，便是熙緝真脈路，此不待外求也。而「一念靈明」即指「見在良知」。是以，「見在良知」不但是千聖從入後門路，亦是吾輩做人真面目。

其實，我們可以發現龍溪是以「見在良知」為信念，去體驗其一生的。龍溪在〈答王敬所〉中，曾這樣敘述：

良知虛體，不變而妙應隨緣。玄玄無轍，不可執尋；淨淨無瑕，不可污染。一念圓明，照徹千古。〔……〕惟其隨緣，易於憑物，時起時滅，若存若亡。以無為有，則空裡生華；以有為無，則水中撈月。臨期一念有差，便墮三途惡道，皆緣應也。自其不變言之，凡即為聖；自其隨緣言之，聖即為凡。冥權密移，決諸當念；入聖入凡，更無他物。不可不慎也！²⁸²

²⁸¹ 同上，卷二，〈桐川會約〉，頁 52-53。

²⁸² 同上，卷十一，〈答王敬所〉，頁 277。

良知心體本虛寂，玄不可執尋，淨不可汙染，故能因其不變而妙應隨緣。其中，不變指良知常處虛寂，無有起滅；隨緣指良知易於憑物，有無不定。若能使良知常顯，則凡可稱聖，即「自其不變言之，凡即為聖」；然若不能使良知彰顯，則聖可為凡，即「自其隨緣言之，聖即為凡。」是入聖抑或是入凡，取決乎當下之一念。一念圓明，自能照徹千古；相對的，有所不明，便墜地獄、惡鬼與畜牲之道。而龍溪嘗自贊其像曰：「行己若汙若潔，聞道若存若亡。洞察千古而不逾尺，俯視萬物而不異尋常。潛而若見，發而若藏。幾希乎一息千里，而忘其牝牡驪黃。」²⁸³其中所顯示者，不外見得此千古遍在且為天理之良知，則能通古今與明萬事萬物之變。蓋「見在良知」具備能動性與圓滿性，為「當下具足且隨時可以展現」者，故在此處下工夫便可，不須另有所待。從信得良知及處，解消生命中可能出現的種種愚昧與困頓，進而獲取自得。所謂「良知是斬關定命真本子，若果信得及時，當下具足，無剩無欠，更無磨滅，人人可為堯舜」，²⁸⁴正是千聖學脈也。

第二節 王龍溪致知工夫論對生命價值之開顯

既已明「見在良知」為創造生命意義之基礎，則接著繼續探討以此為工夫而展開的生命藍圖，即研究龍溪致知工夫論對生命價值的抉擇與開顯。任何思想理論都不可能毫無理由或憑空地被提發，當是作者為解決周遭所面臨之課題而拈出其自認完備的答案；然無論他找到的答案是否為最後的、完善的，皆不礙其想替生命找一出口的作為。而龍溪「見在良知」說亦是在此情況下產生的；他感歎：自良知之學不明於世，人人失其本心，未免以毀譽為是非，是其所非、非其所是，

²⁸³ 吳震編校整理：《王畿集》，附錄四，〈王畿傳〉，頁 837。此段描述與〈若讚〉一文中，所提者相類似，故兩相對照著看，更可促進吾人的理解；其文曰：「志若迂而自信，行若蹇而自強；才於於而若拙，識混混而若藏；處事若淤若潔，聞道若存若亡。即其見若將洞照千古，而不逾於咫尺；充其量若將俯視萬物，而不異於尋常。壺丘幻身，若且示之天壤；方臯神相，若或眩於驪黃。」見同上，卷十五，〈若讚〉，頁 443-444。

²⁸⁴ 同上，卷二，〈答吳悟齋〉，頁 251。

容有之矣！²⁸⁵

面對接踵而來的種種人生挑戰，選擇該如何適切回應是重要的生命課題。底下分別闡述禮義利害、福禍與生死等生命中不可逃避的選擇題。

一、禮義利害之議。自古至今，夫人之志，可謂有三：富貴、功名、道德。只是世降學絕，今鮮少有仁義自命之人，所謂道德之風邈矣。何以如此呢？或謂富貴與功名比之道德，更能讓人感受榮耀；或謂固守道德，只是崇高理想，不切實際。凡此，皆以為道不濟世，而轉向重利害、輕禮義。殊不知，禮義並不與利害相對，會有背道之舉，實乃不察不智之致也。對此，龍溪在〈撫州擬峴臺會語〉中，曾說道：

禮義利害原非兩事，趨吉避凶，趨利避害，聖賢未嘗有異於人。但古人所論利害，與後世不同。後世殺身捨生、成仁取義，順而行之，亦以為利也。故曰：「古人理會利害便是禮義，後世理會禮義卻是利害。」²⁸⁶

龍溪在此明白指出禮義與利害原非二事。相對的，趨吉避凶與趨利避害乃為人之常情，且此情就算是聖人亦不可謂之無，如君子不立於危牆之下²⁸⁷。而古人與後世之不同，在於前者將利害放在禮義上審度；後者將禮義置在利害上實施，亦即「殺身捨生、成仁取義，順而行之，亦以為利」也。是以，「古人理會利害便是禮義，後世理會禮義卻是利害。」再者，從「前人多依良知天理行，今人多照世俗規範做」上，亦可看出古今尚存有「由仁義行」或「行仁義」之差別。在〈水西同志會籍〉中，龍溪亦曾曰：

夫道誼、功利，非為絕然二物。為道誼者，未嘗無功，未嘗無利，但由良

²⁸⁵ 同上，卷九，〈與陶念齋〉，頁 226。

²⁸⁶ 同上，卷一，〈撫州擬峴臺會語〉，頁 21。

²⁸⁷ 取自孟子「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。桎梏死者，非正命也。」見朱熹：《四書章句集註》，〈孟子·盡心上〉，頁 349-350。

知而發，則無所為而為；由知識而發，則不能忘計謀之心，未免有所為而為。本源既殊，支流自別。道誼、功利所由以判，君子於其有所為、無所為之義辨之，學斯過半矣！²⁸⁸

其中，「誼」指應有的道理、原則，通「義」字。正所謂「夫仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功」²⁸⁹，故道誼不失為禮義也。然而，「道誼、功利，非為絕然二物」，亦即指禮義與功利非定然對立之二者。蓋禮義者，未嘗無功無利，惟從信得及良知本心而得，即依自能好善惡惡、是是非非之良知而行，故所成者盡是無所為而為之形相；功利者，顯有功有利，是不能直心以對，反以識取，摻入計謀之心，故所成者盡是有所為而為之形相。因此，是禮義還是功利之判別處，就在無所為或有所為上。此不可不辨也。

由此看來，禮義大可通利害，利害卻不可通禮義；前者是就聖賢言，後者是就世俗言。且無論哪一邊，視良知本心為基準以做判決，這點是無庸置疑的。另外，由仁義行者，愈趨愈少；相反的，行仁義者，日以遽增。原因在於：仁義者，惟出自自然無妄之心，始可稱之。然如今聖學不傳，使人喪失其本心。對此，世間所謂道誼者，不脫以利行；豪傑之士若無相當程度的自信其心，則不能離功利窠臼。畢竟功利之毒，早已深入人心許久。所幸良知恆在，只要復其本來面目，便能解救於利欲間的掙扎。故曰：「聖學不明，人人失其本心，世之所謂道誼者，未免從功利起根，道誼裝綴枝葉耳。雖在豪傑，非超然自信本心，未有能脫其窠臼者。」²⁹⁰又曰：「功利之毒，淪浹人之心髓，本原潛伏，循習流注，以密制其命，雖豪傑有所不免，非一朝一夕之故矣。〔……〕所幸靈知之在人心，亙千百年而未嘗亡。故利欲沸騰之中，而炯然不容昧者，未嘗不存乎其間。」²⁹¹

二、福禍之議。何謂「福」？何謂「禍」？是「福」是「禍」，當該如何界

²⁸⁸ 吳震編校整理：《王畿集》，卷二，〈水西同志會籍〉，頁 36-37。

²⁸⁹ 班固撰，顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962 年），第六冊，〈董仲舒傳〉，頁 2524。

²⁹⁰ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十五，〈遺言付應斌應吉兒〉，頁 442。

²⁹¹ 同上，卷二，〈道山亭會語〉，頁 31。

定？「塞翁失馬，焉知非福」；失馬是「禍」，何以言「福」？除去現實之不定層面，可以說「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」²⁹²。單就精神自握層面而言，則惟一念轉，即是。換句話說，禍福之感是可隨自己意念而定；修持得當，禍即是福，終至無福，心中再無一芥子。如《左傳》所謂「禍福無門，唯人所召」；《詩》所謂「永言配命，自求多福」；《孟子》所謂「禍福無不自己求之者」等。眾言莫非圍繞「天作孽，猶可活；自作孽，不可活」之謂也。對此，從龍溪言災變之由上，可略見分明，其文：

凡災變之來，皆自己不德所致，天心警戒，將以玉成於我，惟當順受以待其定。見在料理身家種種缺陷，以人情視之，若非所能堪，賴有了心之法，只見在缺見處，皆作意安，常覺平滿，無有不足。²⁹³

依龍溪之意，凡有災變，皆因自招，惟其不德也。而所遭遇到的苦難，皆為天有意之告誡，希望吾人藉此能有所成，故吾人臨時當坦然受之。再者，災變後的種種缺陷，雖然可能相當令人難以承受，但只要有了心之法，自能一念心轉，從苦到安，常覺平滿而無不足。其中，所謂「了心之法」當是指「致良知」。蓋若能信得及良知，則一切思為莫不順天意、天理，於此即無福無禍；既有德，則災變、痛苦等皆歸無相。龍溪在〈自訟問答〉中亦曾清楚曰：

聖賢之學，根於所性，雖不從禍福起因，而亦未嘗外於禍福。禍福者，善惡之徵；善惡者，禍福之招。自然之感應也。聖賢之處禍福，與常人同，而認禍福，與常人異。常人之情，以富壽為福，以貧夭為禍，以生為福，以死為禍。聖賢之學，惟反諸一念以為吉凶；念苟善，雖顏之貧夭，仁人之殺身，亦謂之福；念苟惡，雖蹠之富壽，小人之全生，亦謂之禍。非可

²⁹² 余培林注譯：《新譯老子讀本》，第五十八章，〈其政悶悶〉，頁 118。

²⁹³ 吳震編校整理：《王畿集》，附錄二，〈龍溪會語·白雲山房答問紀略〉，頁 746。

以常情例論也。²⁹⁴

首先，從前兩句看來，龍溪認為聖賢之學，雖以盡性命為宗，無所為為旨，亦「未嘗外於禍福」。即雖說聖賢之學強調的是善惡問題，但其亦並不絕然排斥福禍問題。甚者，善惡與福禍二者之間更存在著一種關係，此關係名為自然之感應，所謂「禍福者，善惡之徵；善惡者，禍福之招。」其次，關於對待禍福的態度。就現實經驗層面言，聖賢與常人無異，都會遭遇富貧、夭壽、生死等不可避免的問題，所謂「聖賢之處禍福，與常人同。」但是，聖賢之所以為聖賢而與常人不同者，即在於二者在理解與處理這些現實問題上有不同的見解，所謂「認禍福，與常人異。」蓋常人將富、壽與生，視為福；貧、夭與死，視為禍。然對聖賢之學而言，富與貧、夭與壽、生與死之間並無所謂的福或禍，是福是禍，決諸自我一念之善惡。正所謂「聖賢之學，惟反諸一念以為吉凶；念苟善，雖顏之貧夭，仁人之殺身，亦謂之福；念苟惡，雖蹠之富壽，小人之全生，亦謂之禍。」如是，聖賢與常人之差，在是否以常情視物。

值得注意的是，龍溪此處將福禍與善惡聯結在一起的說法，是否適當？由於善惡之問題即為德性之問題，故底下將善惡直作德看。其實，「德」為應然，「福」為實然，雖異層異質，仍可透過實踐而相通。即福是命之問題，求之不得，但這僅是相對常情而言，若謂心安理得亦是一種福，當該何解？蓋心安理得為順其天之所與之本心，惟因有德而能，則德在福在，當亦不為過。²⁹⁵是以，福與禍、善與惡皆在一念間而已。至於，福德可能衍生的問題，如「德」與「福」放在一起該如何取得平衡呢？與其是否有將福禍之獨立性取消，進以善即福、惡即禍之嫌？

²⁹⁴ 同上，卷十五，〈自訟問答〉，頁 433。

²⁹⁵ 對此，彭國翔先生有不同看法，根據他的論述，可知其認為：從孟子「性命對揚」、「義命分立」的原則觀來，儒家關切的是善之當為與惡之當去的議題，而此則禍福不與以論，故儒家既不將善惡與禍福分屬同一領域，也不主張善惡與禍福之間有一必然的對應關係。參見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 320。然而吾人以為不盡然如此。畢竟若真順心不違理，則自有一種「安」在，進以能安身立命。而探討如何安頓吾人生命者，正是儒家傳統心性之學。故吾人以為儒家所以不將善惡禍福放在一處而主張其有一必然關係，實乃為防人將德與福搞混，認為道德是以幸福作根，非出自本心也。

這些涉及實踐理性最終目標，即圓善之德福一致的問題。因不是這裡所要探討之議題，故此處暫不論及。²⁹⁶

三、生死之議。德國哲學家海德格曾說過：「人是向死的存在者」²⁹⁷，即人從一出生就開始了邁向死亡的旅程。在正常的情況下，人是不曉得該在哪一站下車的。雖然每個人都了解也都明白「人生無常」所講的意思，同時也早知「生老病死」是人一生所必須經歷的過程，然而當這些事實的的確確落實在自身時，卻往往向後怯弱了，產生質疑：為什麼是我？為什麼我要遭遇此？這是由於人有一內在的習性，即認為「只要事不關己，就無關痛癢」，通常只有在與自己有切身關係之事上，才會明顯地表現出積極、認真。換句話說，人類雖然理性的知道死亡是必然的結果，但內心仍不可避免地選擇漠視。

而儒家對生死的觀念大多採理性的面對態度，相對於彼岸而言，其較注重的是此岸，也就是對現世的關懷，與虔誠信仰死亡後彼岸的世界、重視生命的靈魂尋求來世的寄託和歸宿的宗教情懷，兩者是截然不同的。此點從孔子回答弟子有關對鬼神的看法，提出：「未能事人，焉能事鬼！」²⁹⁸可知，為人應盡本分都做不到，又有何能耐事奉鬼神呢？相對彼岸即死後世界之關注，更重視現世人生價值與有限生命之不朽的探討。但是，龍溪卻不忌諱生死問題，多次發表了究生死之論。所謂「若非究明生死來去根因，縱使文章蓋世，才望超羣，勳業格天，緣數到來，轉眼便成空華，身心性命了無干涉，亦何益也？」²⁹⁹在〈答殷秋溟〉一文中，龍溪並且對孔門「未知生，焉知死」一語，多加闡述。如下：

古有任生死、超生死者。死生只在眼前，眼前毀譽利害，有一毫動念、一不來處，便是生死一不來樣子。只此一條路，更無躲閃處。平時澄靜，臨行自然無散亂。平時散亂，臨行安得有澄靜？孔門所謂「未知生，焉知死」，

²⁹⁶ 有關德福一致之問題的詳細論述，可參見牟宗三先生的《圓善論》一書。

²⁹⁷ 參見馬丁·海德格著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》（臺北：桂冠，1994年），頁321-357。

²⁹⁸ 朱熹：《四書章句集註》，〈論語·先進〉，頁125。

²⁹⁹ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十五，〈自訟問答〉，頁432。

已一句道盡。是謂「範圍曲成」、「通乎晝夜之道而知」，軀殼非所論也。若夫超生死一關，生知來處，死知去處，宇宙在手，延促自由，出三界、外五行，非緣數所能拘限，與太虛同體，亦與太虛同壽，非思想言說所能湊泊，惟在默契而已。成己成物，原非兩事，養德養身，原無二學，乃是千聖相傳秘藏。³⁰⁰

龍溪指出雖古對生死之看法有「任生死」與「超生死」二者，³⁰¹但僅孔子一句「未知生，焉知死」，便可窮盡。蓋「致良知」能「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」與「通過晝夜之道知生死」。也就是，平日做足良知工夫，即使死生便在眼前，亦不能動人一毫，所謂「平時澄靜，臨行自然無散亂。平時散亂，臨行安得有澄靜？」自能任生死臨而不惑。且真知即知天理、天道，包括生死之來去處等，一切掌握在手，以及不受緣數拘束，與太虛同體同壽；經此可解消死生之限制而入所謂超生死一關。如是，「致良知」集成己與成物、養德與養身於一處，而為所謂千聖相傳秘藏。值得注意的是，真知惟自悟自得，故超生死之得，實非思想言說所能湊泊，僅在默契而已。在〈天柱山房會語〉中，龍溪亦曾云：

平時一切毀譽得喪諸境，纔有二念，便是生死之根。毀譽得喪能一，則生死一矣。〔……〕應緣而生，是為原始，緣盡而死，是為反終。一日亦可，百年亦可。忘機委順，我無容心焉。任之而已矣。至於超生死之說，更有向上一機。〔……〕生而無生，生不知樂；死而無死，死不知悲。一以為厄言，一以為懸解，悟者當自得之。然亦非外此更有一段功夫。良知虛寂明

³⁰⁰ 同上，卷十二，〈答殷秋溟〉，頁 308。

³⁰¹ 其中「任生死」者，可謂是道家對生死的看法；以「自然無為」為宗，認為「生既是死之徒，死亦是生之徒」，生命源於宇宙就該回歸宇宙，而個體的死亡原是天地萬物生滅的自然現象，即有如落葉歸根一般，無須多加干涉，任其作用即可，否則不知常，妄作，凶也。而「超生死」者，可謂是佛家對生死的看法；以「緣起性空」為宗，認為世間一切皆是因緣和合而成，即無自性、性空，依此，若能如實觀此空無自性，則業煩惱滅，可斷生死之流轉，求得解脫，而此斷便是「超」。是以，二者之別，是由對生死的看法，即其是否有實性、自性，有所不同而導致的。值得注意的是，而後龍溪將二者納入其良知學，以為在「致良知」一處便可融貫的說法。關於此說，可看下文之論述。

通，是無始以來不壞元神，本無生，本無死。〔……〕千聖皆過影，萬年如一息，又何生死之可言哉！」³⁰²

生死緣於限毀譽、得喪、利害諸事變中，亦即才有二念，便是生死之根。然要如何離此根？龍溪清楚地說，別無用力處，惟在致此良知而已。蓋虛寂明通之良知為千百年之不壞元神，無生亦無死，故「千聖皆過影，萬年如一息，又有何生死可言！」而對於生死的態度，亦點出有二：「任之」與「超之」。「任」者，視生死為「緣」之造化，以為生是應緣而有，死是緣盡使然，且生是原始，死不過是反終；由此，對生死採取不干涉，順其變化者，便是所謂的「任」之精神。「超」者，視生死為無相，所謂「生而無生，生不知樂；死而無死，死不知悲。」主以悟為工夫，認為信得及虛寂明覺之良知者，即能無生無死，通達所謂「超」之境界。然無論選擇「任」或「超」，「致良知」是為首工夫，這點不容置疑。如此，「致良知」乃為成聖賢之要。

除此之外，龍溪在〈新安斗山書院會語〉一文中，也曾闡述過其對生死輪迴的看法，即：

或問生死輪迴有無之說。先生曰：「此是神怪之事，夫子所不語。力與亂分明是有，怪與神豈得謂無？但君子道其常，此等事恐惑人，故不以語耳，大眾中尤非所宜問，亦非所當答。」諸友請叩不已，先生曰：「人之有生死輪迴，念與識為之祟也。念有往來，念者二心之用，或之善，或之惡，往來不常，便是輪迴種子。識有分別，識者發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停，便是生死根因。此是千古之通理，亦便是見在之實事。儒者以為異端之學，諱而不言，亦見其惑也已。夫念根於心，至人無心則念息，自無輪迴。識變為知，至人無知則識空，自無生死。為凡夫言，謂之有，可也；為至人言，謂之無，可也。道有便有，道無便無，有無相生，以應於

³⁰² 吳震編校整理：《王畿集》，卷五，〈天柱山房會語〉，頁 119-120。

無窮，非知道者何足以語此？」³⁰³

於此，龍溪首先點出的是，生死輪迴雖是神怪之事、不可言說者，亦不可謂之無。並且對儒者視它為異端之學，採以避而不談的做法，提出「儒者以為異端之學，諱而不言，亦見其惑也已」的評論。其次，龍溪說明生死輪迴的由來，蓋以「念」與「識」為母，則「輪迴」與「生死」為子，所謂「輪迴種子」、「生死根因」。關於「念」與「識」之義，根據之前所言，即可知道：所謂「二心之用，或之善，或之惡，往來不常」之念，是離良知心體而發之私念，非出自良知心體之正念；「識者發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停，便是生死根因」之識，是現實有分別之經驗心，非良知心體之明覺感應。是以歸根究柢，念與識之最終根源，可謂是良知心體；且惟此良知心體被欲障，而生其有相，故念與識究竟無自性也。最後，提出超脫生死輪迴的方法。根據念與識無自性，而由念與識所產之生死輪迴，當亦無自性，進一步言，若能「念根於心」、「變識成智」，自可使生死輪迴不復在，所謂「夫念根於心，至人無心則念息，自無輪迴。識變為知，至人無知則識空，自無生死。」而觀此超脫之法，不外龍溪的致良知之「悟」的工夫。依凡夫雖生死輪迴有存在之事實，卻可藉由致良知的工夫加以超越；而能實踐致良知工夫以超越生死輪迴的至人，自是儒家所謂的聖賢之人。正所謂「為凡夫言，謂之有，可也；為至人言，謂之無，可也。」因此，對龍溪而言，生死輪迴可通過致良知之工夫獲得超脫。³⁰⁴在〈答李漸庵〉中，龍溪曾針對此，有所感而發：

不肖年已八十，百念盡灰，一日亦可，百年亦可，任之而已。孔氏云：「未知生，焉知死？」此是究竟語，非有所未盡也。〔……〕生之有死，如晝之有夜，知晝則知夜，非有二也。於此參得透，方為盡性，方為立命，方是入聖血脈路。若不從一念微處，徹底判決，未免求助於外，以為貴飾，雖

³⁰³ 同上，卷七，〈新安斗山書院會語〉，頁 165。

³⁰⁴ 此段有關生死輪迴的闡述，參考自彭國翔先生的抒義。見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 330-332。

使勳業格天、譽望蓋世，揀盡世間好題目，轉眼盡成空華，與本來性命未有分毫交涉處也。³⁰⁵

龍溪不僅直指，孔子所謂「未知生，焉知死」，非不盡言，實乃究竟話。且更主張知晝夜即知生死，而化生死為晝夜，不過是一氣之更替。但要如何能知、能化呢？則認為須從一念微處徹底判決，方可進入。如此看來，龍溪是將超脫生死之道納入到「一念之微」致良知工夫上，即「見在良知」的工夫論裡頭。

綜上所述，可見龍溪但將禮義利害、福禍與生死等的判決，全都交付到良知，而由致良知做實踐之工夫。顯然，龍溪面對生命諸境，是決然立足於良知教的立場的，蓋無時不告誡人應做道德之修養與事為，以及往聖賢之道邁進。

另外，龍溪也提到修行過程中，必須注意之事。即世間迷惑多，易陷而不振。此時可持一「能改過」之態度，才好有所成。而對於「改過」之意，龍溪曾在〈答聶雙江〉中明言：

吾人一生學問只是改過，須常立於無過之地，方覺有過，方是改過真工夫。所謂復者，復於無過者也。良知真體時時發用流行，便是無過，便是格物。其工夫之難易精粗，存乎所造之淺深，而以改過為宗，則一而已。³⁰⁶

其中，改過為復其無過，是格物；無過為良知真體時時發用流行，是致知；覺有過為改過真工夫，是誠意；常立無過之地為不違良知真體，是正心。而從龍溪主張「吾人一生學問只是改過，須常立於無過之地，方覺有過，方是改過真工夫」中，除可看出格物、致知、誠意、正心，四者互相涵蘊外，亦可在其工夫秩序與難易精粗上，做出分判；即其認為：正心在致知前，致知在誠意前，誠意在格物前。所以，龍溪重視「改過」為一生學問重點之所在，皆是為從基礎上做工夫而

³⁰⁵ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十一，〈答李漸庵〉，頁 272。

³⁰⁶ 同上，卷九，〈答聶雙江〉，頁 199-200。

已；蓋若能格物，則誠意、致知與正心，自一體呈現。然而，龍溪亦坦言改過難行。如其曰：「今人憚於改過，非但畏難，亦是體面放不下。」³⁰⁷其難可謂有二：一者，懼「動於欲，不易捨」之艱；二者，畏顏面掛搭不住之差。只是勘不破此關，未免牽纏世情，無灑落自在矣。對此，龍溪舉齊宣王為例，加以述說：

良知人人所同具，無間於聖愚，只緣動於意、蔽於欲，包裹蓋藏，不肯自悔自改，始或失之。齊宣王自謂好勇、好貨、好色，良知未嘗不自知，肯將自己所受之病，一一向大賢面前陳說，不作一毫包藏態度，所以孟子惓惓屬意於王，以為足用為善，庶幾改之，予日望之。譬之病人不自諱忌，明醫猶有可用藥處。只緣宣王不自悔改，所以竟為世上庸君。若肯遵依孟子之教，改過遷善，即可以俯視諸雄、為王者師，不難也。³⁰⁸

蓋良知者，人人皆先天本有，且聖人不過先得我心之所同然也。惟人起意、蔽欲，只懂包藏，不懂改正，始喪失耳。故龍溪以齊宣王為例，認為成聖工夫，不外：能察覺有過，且不作包藏，即如病人不避諱隱情，醫者仍可對之用藥般，猶有向善之機。值得注意的是，聖之所以為聖在能常立無過之地，然真能至無過之聖人者亦幾希，更遑論猶未達聖之常人，故所謂無過者應是指「見過即旋改」之猶無過也。由此更可得見，龍溪奉顏子為吾人學習榜樣之因，實在其「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」之「能改過」也。

第三節 王龍溪「見在良知」說對生命意義與價值之啟示

其實，龍溪當時身處的時代背景與現今相比可謂是相差甚遠，但是「生命」卻是一個恆古互今的課題。即以往是君權時代採專制政治，一國之興衰就繫在國

³⁰⁷ 同上，卷一，〈三山麗澤錄〉，頁 12。

³⁰⁸ 同上，卷二，〈桐川會約〉，頁 52-53。

君是否能聽取良言，而龍溪所處的恰是一個君主獨裁導致政局混亂的時代，是以龍溪曾多次談及不以毀譽爲是非，以爲「賢者自信本心，不動情於毀譽，自信而是，舉世非之而不顧，自信而非，得天下有所不爲。」³⁰⁹並且認爲「若是出世間大豪傑，一語之下，便當了然。本無生，孰殺之？本無譽，孰毀之？本無潔，孰汙之？本無榮，孰辱之？」³¹⁰提出了所謂「不滯於道義名節」的「超脫之學」³¹¹。此外，隨著明代工商業的發展愈趨發達，當時的社會風氣亦有所改變，其中知識分子的士風不是棄儒經商，就是爲功名富貴而求學的假道學，再不然就是講求不受封建倫常束縛而出名教外。對此，龍溪所謂「先天之學」，以爲成聖不應以外在種種規範作爲道德判斷的準則，而應反諸自己內在的良知本心，當中其實瀰漫著一股狂風；而龍溪雖不提倡棄儒經商，但對棄儒經商者亦不排斥，反認爲可以商不廢儒；卻對「僞道學」提出指責道：「今之所謂道德者，古之功名也；今之所謂功名者，古之富貴也；今之所謂富貴而已者，庸鄙攘竊，自比於乞墾穿窬之類，有儀、秦所不屑爲者而甘爲之，所趨益已下矣」。³¹²凡此，足可知龍溪思想備受社會文化等環境影響。並且從龍溪不反對棄儒經商，卻反對假道德之名而行功利之實的「僞道學」，亦可見龍溪相當重視「內在道德心性」之修養。

而現今呢？雖然是民主、自由、工商業發達的時代，但是物質條件的進步並不同精神境界的提升。關此，我們可以從現代社會現象中看到，如：夢想與不爲五斗米折腰的偉大志氣，在踏入社會後，不但拋棄了且爲外在物質所侷限，汲汲於名利、工作所帶來的成就感，忽略了原本懷抱的理想，或是爲了填飽自己的肚子，日復一日地工作，只由於社會所帶來的壓力，逼得人不得不向現實低頭；愛情「商品化」，亦即男女擇偶的條件，有人論及婚姻，強調要門當戶對，以財富

³⁰⁹ 同上，卷十，〈答吳悟齋〉，頁 249。

³¹⁰ 同上，卷十六，〈趙麟陽贈言〉，頁 446。

³¹¹ 同上，卷四，〈過豐城答問〉，頁 79。

³¹² 同上，卷二，〈道山亭會語〉，頁 31。又根據方祖猷先生之整理，可知龍溪深受中晚明轉型的影響。其中，經濟繁榮因素與對當時君主專制和政治腐敗的反思，以及民風由樸素到奢華，知識分子的世風亦有不同的變化，如棄儒從賈、志於功名的假道學與出名教外之追求個性解放的世風，都爲他思想的創造發揮，奠定了一定的基礎。至於更詳細地說明，請參閱方祖猷：《王畿評傳》，第一章，頁 1-16。

權勢作為衡量的標準，把「愛情」視為可進行買賣的物品；將「性」當作是一種交易的活動或是建立在快感的基礎，藉以慰藉自己的空虛、寂寞甚至藉以賺取金錢；自殺、罪犯、變態的人多半與欠缺同伴感和社群興趣所引起的。此類現象不勝枚舉，明顯表示生命在在面臨著考驗。

捫心自問：你在這裡做什麼？你的生命方向在哪裡？你的生命意義與價值是什麼？……或許回答不出，或許敷衍應答。諷刺的是，這類問題，人們平常並不會特別去注意到，更遑論去省思；惟有在生命遇到挫折、困境時，人們才會意識到乃至反省：「什麼是生命？」「我究竟是為了什麼而存在的？」……等諸人生問題。

何以如此？現在的社會是以功利為主的社會，人們所思考的盡是些「如何」增加生活條件，使自己活得更更好的問題，反忘了尋找最為根本之「為什麼」生活在此的答案，以致造成人生觀與價值觀產生偏差；而人與人之間的聯繫也因忙於追求物質生活而愈趨冷漠，導致人倫觀念的崩壞。致使面對多元文化社會，人們的選擇雖增了許多選項，卻也較諸單純以往容易讓人受外在影響而逐漸迷失自我，庸碌地結束自己的一生，到頭來，卻未曾問過：「真的滿足了嗎？」追問許多人之所以不快樂的原因，也就在於無法拒絕聲色帶來的誘惑，無法拒絕蔓衍的欲望，為自己找到真正的出路與創造出真正屬於自己的價值。實則「命」有二義：有以理言者，有以氣言者。其中理言者，是謂天命，如「天命之謂性」、「窮理盡性至於命」中之命義；氣言者，是謂命分，如「死生有命」、「莫非命也」之命義。³¹³而偏重命分上之事，忽略天命上的事，便是現代普遍存有之事實。換句話說，現代人普遍缺乏道德理性之思維，放縱氣質習性之欲望，無知無覺而賊父不分。而這不正同於龍溪所處在追求功名利達、自由放誕下，視道德為工具乃至忽略道德的社會風氣。如是，認識和理解龍溪哲學將有助於吾人對「生命」的意義與價值有一番啓示。並且，現今所談的「生命教育」³¹⁴的目的是在發覺與體驗生命的可貴，

³¹³ 陳淳：《北溪字義》（北京：中華書局，1983年），頁1-2。

³¹⁴ 生命教育是一新興的理念，論者對「生命教育」的定義、內涵與範圍的說法不一。學者指出生命教育可從哲學的角度建構生命教育的理論基礎、從歷史內容脈絡歸納生命教育的取向、從諮商輔

希望透過思想的改變、生活經驗與行為的提升，能夠達到靈性覺醒的全人境界。³¹⁵故龍溪對「生命」的智慧亦可為「生命教育」提供一參考，以助吾人認識自我與探索生命意義。

可知，我們雖不能決定生命的長度，但可以自行決定生命的廣度與深度。此正是龍溪所說的生命就是要做性命上的事，即做道德上的事。即在眼睛未睜甚至仍只是胚胎狀態時，「人」已被拋擲於這個世界之中。「生」可被說成命定的，它的出現並非根據自己的意願，而是被迫接受這個「存在」的事實；「死」則既可是命定的又可是非命定的，即它的顯現是必然的，但它的呈現緣故與內容卻能依個人的抉擇而有所不同。所謂：

且人生世間，如電光火石，雖至百年，只如倏忽，大限到來，定知不免。古云：「誰人肯向死前休。」若信得此及，見在世情嗜欲、好醜順逆，種種未了之心，便須全體放下，將精神打併歸一，只從省力處做，惟求日減，不求日增，省力處便是得力處。古人之學，原是坦坦蕩蕩，纔有拘攣束縛，謂之天刑。³¹⁶

龍溪感慨古人之學，原是坦坦蕩蕩，如今卻聖學不彰：人在稍縱即逝的生命中，只知追尋名利欲望等，種種生時不曾帶得來、死時不曾帶得去之物，豈不作繭自縛！如古語有云：「學世盡從忙裡老，誰人肯向死前休。」進而提出欲復坦蕩胸次，惟在良知處用力。蓋若信得良知及時，則能復其空空之本體，到時一切世情嗜欲、好醜順逆都不掛心懷，種種塵緣亦都放得下，且「世情淡得下，則不從軀殼上起

導來看、從教育實務或行政的立場來談，包括倫理教育、宗教教育、靈性教育、生涯教育、健康教育、生死教育等取向。然而，綜觀各種不同的界定，其實皆是從人的「生命」本質與關係來揭示人存在的意義，並且在「教育」目地指引之下，期能協助個體發展潛能，使能夠適應與發展於社會環境之中，以達到「向上向善」的宗旨。見張淑美：《「生命教育」研究、論述與實踐——生死教育取向》（高雄：高雄復文圖書出版社，2006年），頁54-55。

³¹⁵ 參見林繼偉等著：〈學校生命教育現況分析〉，收入林治平主編：《生命教育集思》（臺北：宇宙光全人關懷，2002年），頁197。

³¹⁶ 吳震編校整理：《王畿集》，卷五，〈申約後語〉，頁109。

念，慾障漸除，真機自然透露，人我兩忘，好惡不作，平懷順應，坦坦蕩蕩，無入而不自得矣。」³¹⁷因此，對龍溪而言，生命的焦點不在長短上看，而是在能否得悟上看。認為透過德性的擴充與實現，轉化生命之限制而安頓自身，可以使有限的生命獲得無限的開展。易言之，生命雖會有終結的一天，但肉體的消失帶不走存在過的印證。而龍溪此種探尋如何安身立命的積極入世精神，正是中國儒家傳統哲學所開出的一種以「生命」為對象、為課題的學問。如孟子言：「人之所以異於禽獸者。」其實，不外是把人的意義與價值收攝到「本心」、「良知」上，以為人與禽獸的差別就在道德心之呈現與否。如此一來，把人當作道德性的存有，即從道德性挺立起人的存在。³¹⁸這種強調價值的學問，便是儒家心性之學。

既已明生命是以廣度、深度為要，則緊接著下來要探討的是，何謂生命的廣度與深度呢？廣者，顧名思義，相對於狹而言，指涉「成聖成賢」。蓋聖賢者，並不以自身得道即止，實能擴充出去以顧及眾生，做到「兼善天下」之行。至於深者，指涉「精神層次」，強調心靈境界之提升，轉化氣質之性，不讓習性欲望牽引，使生命得到昇華。而廣度與深度二者並非絕對之稱，若能通得透，則彼此互具，此是從理上立言；相形之下，深度問題較屬個人之事，固應是先求深度而後達廣度，才是正確進路秩序，此是從事上立言。事實上，龍溪對此亦有相同見解。如前所述，龍溪認為「安其分」是吾人初學之志，是以「覺」為吾人首先應做之事，爾後能者再進做「盡性命」上之事；但合此二者，正是吾人「安身立命」之所成處。此亦同龍溪曰：「吾人之學，原是與物同體，成己所以成物。成己謂之仁，成物謂之智，合內外之道，性之德也。若自謂成己而不能成物，縱極護惜軀殼子，只成自了漢，是謂小成之法，非君子所貴也。」³¹⁹又曰：「吾儒之學原與物同體，非止為自了漢。此念本天授，不以世界窮達有加損、人類同異有揀擇，大丈夫為

³¹⁷ 同上，卷十二，〈與魯晝堂〉，頁 313-314。

³¹⁸ 此是將道德性上提，說人之所以異於禽獸在於人有道德性，也就是把人當作道德的存有（moral being）看待，透過道德性的挺立，使人成爲一個實有（real being），然就人的道德性而言，being 不是存有論本身的意涵。參見牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版社，2003 年），頁 203。

³¹⁹ 吳震編校整理：《王畿集》，卷十二，〈與殷秋溟〉，頁 307。

大事因緣出來救世一番，皆吾分內事也。」³²⁰其中，成己是就自我德行之修養提升而言，成物是就將自我推擴出去及於物，使物各得其所而言。而覺與物本是同體，故成己成物為吾人分內之事，只求獨善其身確非君子所為；並且成己所以成物，故「安其分」與「盡性命」、「深度」與「廣度」，彼此之間互相牽引、影響，不能獨立拆開來對待。由此，龍溪認為生命不應以「長度」而應以「廣度」與「深度」為要，當是分別地說；若綜合地說，則龍溪強調的不外是，生命重「質」不重「量」之概念。

然而，既已明生命重「質」不重「量」，則接下來該如何才能達至所謂的「質」呢？無論是廣度、深度，龍溪認為要達到，須以「（見在）良知」為基礎，以「致良知」為工夫。首先，龍溪是以儒家傳統「心即理」概念帶入其本體觀中，強調超越的道德本心，為一切之起始，並且就著良知不學不慮，自然知能之特性，顯示圓滿完具的良知必含可發動之「能動性」與應機感動的良知必含當下完具之「圓滿性」，從而建立一「當下具足」且「隨時可以呈現」的「見在良知」，遂直以為立志之基礎與安身立命之所在，都在不違此天所給予之心，所謂「冥權密移，決諸當念；入聖入凡，更無他物。」其次，龍溪更將「體用一原」的概念帶入其工夫論中，從而拈出一套「即本體即工夫」的工夫路數，以「信得及」見在良知為工夫做道德實踐。也就是，由信得及良知之圓滿性與能動性中，建立起一「心上立根」與「無執無為」之具正反兩面的「先天正心之學」，強調良知本心為工夫所在處，認為「悟」即可全天下之事變，就算其所謂漸修，也不背此而行，所以反對聶雙江等人把本體與工夫看作是二，以為於此良知之外實是別無工夫可做。對此，龍溪同時嘗在〈聞講書院會語〉一文中，說到：

夫道與事，皆原於性，良知良能、不學不慮，天之性也。故曰：「孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄。」取諸在我，不假外求，性外無學、性外

³²⁰ 同上，卷九，〈與陶念齋〉，頁 224。

無治，平天下者徵諸此而已。³²¹

道與事皆出自性，不假外求。而性者，如孩提之童之不學而能、不慮而知之良知也。故為學之道無他，求其放心而已；外此別無所學、別無所治，一切取諸我者，莫不是性分之該為。正所謂「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」，實為不察之舉。就此，龍溪將道與事均交託良知去分決，實行本心如如之道。謂道：

見得良知，自無四者之病。良知自有天則，縱恣不肯為，只是違了天則。良知不學不慮，為之在我，何畏之有？良知即是入聖之路，求則得之，非有待於外也。知與未知，良知瞞不得些子。未知而自謂能知，是自欺也。是故良知之外，無學矣。³²²

其中，不外指出良知具備以下之特性：不學而能、不慮而知、不假外求、先天本有、自有天則、昭明靈覺……等。故見得此良知，自無學者之病，即所謂「雖知學路卻縱恣而不肯為」、「畏事大且難而不為」、「求不得其路」與「未知路而自謂能知」。蓋良知為天理所在，知此便行天理，無縱情恣欲而不肯為者；良知為不待學慮，觸機而發，神感神應，為之在我者，又有何畏難；良知乃入聖之門路，為先天本有者，自求則得，不假外求，如何求不得其路；良知為昭明靈覺者，真是真非，一毫不容自昧，是以無未知路而自謂能知之自欺也。如是，信不信得及，即道之所判別處。同時，是否做道德實踐由自己決定，相對的隨之而來的評價，亦源於自己的選擇。所以，任何一個人都能為自己的生命創造出奇蹟與色彩，人人皆有其存在的意義與價值，無人可取代自己作為自身存在之主位以及壟斷、限制自身的各樣活動。亦即人之所以為人的意義與價值，就在於其有「本心」、「良知」，能夠做順天理而行之道德行為。

³²¹ 同上，卷一，〈聞講書院會語〉，頁5。

³²² 同上，〈撫州擬峴臺會語〉，頁23。

於是，龍溪相當反對違背良知本心而行的生命，當中尤以「鄉愿」為惡。如他在答梅純甫（名守德，字純甫，別號宛溪，1509-1577）狂狷鄉愿之辨時，曾清楚表示「寧為狂狷，不為鄉愿。」其文為：

古今人品之不同如九牛毛，孔子不得中行而思及於狂，又思及於狷。若鄉愿則惡絕之，甚則以為德之賊。何啻九牛毛而已乎？狂者之意，只是要做聖人，其行有不掩，雖是受病處，然其心事光明超脫，不作些子蓋藏迴護，亦便是得力處。如能克念，時時嚴密得來，即為中行矣。狷者雖能謹守，未辨得必為聖人之志，以其知恥不苟，可使激發開展，以入於道，故聖人思之。若夫鄉愿，不狂不狷，初間亦是要學聖人，只管學成殼套，居之行之，象了聖人忠信廉潔；同流合污、不與世間立異，象了聖人混俗包荒。聖人則善者好之，不善者惡之，尚有可非可刺。鄉愿之善，既足以媚君子，好合同處，又足以媚小人。比之聖人，更覺完全無破綻。譬如紫色之奪朱，鄭聲之亂雅，更覺光彩艷麗。苟非心靈開霽、天聰明之盡者，無以發其神奸之所由伏也。夫聖人所以為聖，精神命脈全體內用，不求知於人，故常常自見己過，不自滿假，日進於無疆。鄉愿惟以媚世為心，全體精神盡從外面照管，故自以為是，而不可與入堯舜之道。學術邪正路頭，分決在此。

323

其中，鄉愿通鄉愿。龍溪這裡依孔子「不得中行而與之，必也狂狷」、「鄉愿，德之賊也」諸語，以為若達不到聖人所謂「中行」的境界，不如退而求其次，照看狂與狷；換句話說，雖然狂狷未臻至道德實踐的最終目標，卻也較背道而馳的鄉愿要好。正如龍溪言狂狷、鄉愿之別：狂志在做聖，犯不掩行之病，但其為人仍算光明磊落，沒有任何掩飾遮蔽；狷雖未必有成聖之心，但能知恥不苟，便有導之向上入道之機；然而鄉愿不狂不狷，只是闒然媚於世，是以不可入堯舜之道，

³²³ 同上，〈與梅純甫問答〉，頁 4-5。

即其「以媚世爲心，全體精神盡從外面照管」，學成「足以媚君子，又足以媚小人，比之聖人，更覺完全無破綻」之殼套，猶宛若「紫色之奪朱，鄭聲之亂雅」，終實是在是「德之賊」也。如是，狂狷與鄉愿之別同學術邪正之分，謹守是否遵行本來之心而不摻入格套的規條。但是，在狂與狷的選擇上，龍溪則更傾向於前者。在〈撫州擬峴臺會語〉中，龍溪曾表達：

算穩之人似狷，勇往之人似狂。算穩底人少過，自謂可以安頓此身，未嘗有必為聖之志，須激勵他，始肯發心。不然，只成鄉黨自好者而已，所以難救。勇往底雖多過，卻有為聖之志，若肯克念慎修，便可幾於中行。孔子思狂，不得已而次及于狷，亦此意也。³²⁴

此段爲龍溪解釋陸象山之語而來；其曰：「算穩底人好，然又無病生病；勇往底人好，然又一概去了。然欲勇往底人較好，算穩底人，有難救者。」然而龍溪在詮釋過程中，不僅闡述了象山的言中之意，更表達了他對狂的喜好之情。龍溪在這裡除贊同象山認爲狂比狷更高一籌之意外，其同時也有感而發地說明：狂之價值所以較狷高，不過肯發心，所謂「有為聖之志，若肯克念慎修，便可幾於中行」，至於狷者，實不得已而次及之也。但是狂究竟未臻聖之境，龍溪何以如此讚賞呢？關乎此，龍溪在〈答章介庵〉中曾對聖與狂之間的關係作出說明，即：

聖狂之分，只在克與妄之間，實非有二事也。因其有妄，故須掃除，若本無妄，掃除箇恁？聖人主靜，是德性真體時時做得主宰，便是聖人之學。修者，修復此真體而已，悖者，悖棄此真體而已。閒散撥譴，原不是學。³²⁵

對龍溪而言，狂雖未到達聖之「中行」界，但狂與聖實非相違之事，二者僅在妄

³²⁴ 同上，〈撫州擬峴臺會語〉，頁 23。

³²⁵ 同上，卷九，〈答章介庵〉，頁 210-211。

與克間分決。其中，聖者因良知心體時時做得主宰，故謂是克；狂者則因仍存一「不與世俗同」之高姿態，故謂是妄。是以，聖與狂之間存著一種「不克便作妄，不妄便作克」的微妙關係。因此，依龍溪之意，聖賢之學當以狂之符合由仁義行的自律道德為正，以鄉愿之行仁義的他律道德為邪。換句話說，成聖成賢不以外在種種規範作為道德判斷的準則，而是反諸自己內在的良知本心；所謂鄉愿者表現出「心事光明超脫」，無些子「蓋藏迴護」的精神，以及「不與世俗相異，不與世俗相離」之「同流合乎」的媚世行為。

誠然，「能知性善而完復於道，則聖可幾矣。」³²⁶聖之所以為聖在此心純乎天理，不在盡得知識或才力，且人固有當下便可入聖之本，求己不求外，故作聖可曰易也。但是，人雖有入聖之本，卻難以出示，是存天理去人欲，不容易盡行，故成聖可曰難也。其實，龍溪何嘗不知人有氣稟之限制，曰人人皆可成聖，但指心之表現，不指實際作為。易言之，「聖人論德不論才。才不同而德合，便同樣是聖人。如是則不必做了大人（即做大事業的人），纔始是聖人；即做一小人（做小事業的人），也還可以成其為聖人。」³²⁷由此，說人皆可成堯舜，並不是稱人人皆可如堯舜般做大業，而是指若異地而處，堯舜處我之境，不過如我這般行，這我便與堯舜無異。³²⁸故對龍溪而言，生命不應有貴賤之分，若有，實在其當下之一念處得見。即「凡與聖只在一念轉移之間，似手反覆，如人醉醒，迷之則成凡，悟之則證聖。」據此，「良知即是智慧，無有二法。若教捨了良知，所持又何事耶？」

³²⁹龍溪在〈致知議辯〉中，曾明白點出：

愚則謂良知在人，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

³²⁶ 同上，卷七，〈南遊會紀〉，頁 155。

³²⁷ 錢穆：《宋明理學概述》（臺北：臺灣書局，1977 年），頁 287。

³²⁸ 參見錢穆：《人生十論》（臺北：東大圖書，1999 年），頁 69-72。

³²⁹ 吳震編校整理：《王畿集》，卷六，〈答五臺陸子問〉，頁 148。

人之可使為君子，捨此更無從入之路、可變之幾，固非以為妙悟而妄意自信，亦未嘗謂非中以下所能及也。³³⁰

龍溪此處澄清其謂「良知在人，本無污壞，雖昏蔽之極，苟能一念自反，即得本心」，實非以為妙悟而妄意自信，也非有上根人能及而中下根人不能及之意。依龍溪，良知原是吾人見在具足、不犯做手本領工夫，且為人之所以可成堯舜、小人之所以可成君子的從入之路與可變之幾。蓋良知如日月之明，雖偶被雲霧遮掩而喪其輝，亦不能否定其明體仍在未傷，待雲霧一散，自又能放其光彩。如是，龍溪所謂的生命是以良知為所從路，當無所疑。

總之，無論是生命意義、生命實踐抑或是生命價值，龍溪的立論皆不脫良知教。在這個意義上，以良知心體為根據，即通過把握住此本體，並使之呈現為現實經驗中的領導者，所謂「見在良知」，可以這樣說，不僅是為聖之基石，更是為人之基礎，以及所有道德實踐之發端。正所謂「須從本原上徹底理會，將無始以來種種嗜好、種種貪著、種種奇特技能、種種凡心習態，全體斬斷，令乾乾淨淨，從混沌中立根基，自此生天生地生大業，方為本來生生真命脈耳。」³³¹如是，龍溪哲學當可謂是以「見在良知」說為中心所開展的一門生命的學問。

³³⁰ 同上，〈致知議辯〉，頁 134。

³³¹ 同上，卷二，〈斗山會語〉，頁 28。

第五章 結論

通過上面各章的討論，既已闡明了王龍溪「見在良知」說的主要內涵，並且揭露了王龍溪「見在良知」說對生命意義與價值之啓示，此即達成了本論文研究之主要的目的。底下羅列本文研究所得的重點，以爲本文之結論：

一、王龍溪哲學是以「見在良知」爲核心思想所架構而成的系統：從思想源頭與義理傳承這兩個面向研究龍溪哲學的歷史背景，前者可謂是儒家自先秦至宋明的「心學傳統」，後者可謂是陽明「致良知」教。詳言之，在儒家「心學傳統」之下，「心即理」一義爲正統儒者所共同遵守，強調道德實踐是「由仁義行」的自律道德，而非「行仁義」的他律道德；此義發展至王陽明時，則形成了所謂的「致良知」教。故吾人可說龍溪便是在此「心學傳統」與「致良知」教的影響下，開始其特殊的哲學思想。

雖然，龍溪根據陽明「四句教」首句推演而成的「四無」說，被視爲是其整個學說思想的主要論述，不過若從《王畿集》作一文獻上的考察，則可見除述及天泉證道一事外，罕有直接針對「四無」描寫的語句，更多的是龍溪對「良知」的闡發。所以，如果撇開「四無」這個說法，探討龍溪思想的根本義理，則「見在良知」說當爲龍溪哲學系統中更爲核心的思想。蓋「見在良知」說較諸「四無」說更能顯示「本體」與「工夫」的內涵，以及把「體用一原」的概念更清楚地表露無遺，故吾人甚至認爲龍溪「四無」說的義理基礎在「見在良知」。

然而，「見在良知」的根本意涵爲何呢？這可由良知所特有的兩個性質來看：其一，良知之「在」時，必能「見」；其二，良知之「見」時，必顯「在」。前者表示良知爲「即存有即活動」者，意指良知是隨時可以呈現，而非一靜態虛寂之存有；後者表示良知爲「即當下即圓滿」者，意指良知是當下具足，不須修證而始全。

因此，在龍溪「見在良知」說下的本體觀，實不外強調良知本體為「即存有即活動」與「即當下即圓滿」者；然若總合地說，則良知本體為「即先天即後天」、「即寂即感」、「即未發即已發」、「即流行即主宰」、「即性即情」、「無前後內外」而渾然一體者。只是不管怎樣，對龍溪而言，能透徹義理時，可盡歸一句，即「良知本體為當下具足且隨時可以呈現者」。此便是龍溪哲學「見在良知」說下對良知本體的見解與闡釋。

既已明本體觀，則龍溪又是如何呈現其工夫論呢？王龍溪的致知工夫論是建立在對見在良知之「信得及」的基礎上。從信得及良知當下完具處開出「心上立根」之工夫；信得及良知隨時能動處開出「無執無為」之工夫。但無論是「心上立根」或是「無執無為」，均不過是「正心」概念下的一體兩面之工夫，這一體兩面之工夫便構成了龍溪所謂的「先天之學」。而「先天之學」主要強調一種「合本體工夫是一」之「即本體即工夫」的工夫。如是，此學以「悟」為要，所謂「君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以徵學。」然而，龍溪又曰：「理乘頓悟，事屬漸修；悟以啓修，修以徵悟。」可見龍溪在闡發「悟」之同時，亦注意到「修」之要。因此，「悟而不修，玩弄精魂；修而不悟，增益虛妄。」真悟真修方能真正契入王龍溪「見在良知」說下的致知工夫論。

而「見在良知」說將良知之「圓滿性」（體）與「能動性」（用）都凝合到「當下」之中，令人可以隨時悟入此當下圓滿具足且自然能動的良知本體，並即就此本體以為工夫，而開出一「悟本體即工夫」的工夫義。所以，龍溪「見在良知」說下之「體用一原」的意涵，並不僅止於存有論上講「即體即用」的觀點，更於工夫論上談「即本體即工夫」的概念。

二、王龍溪哲學是以「見在良知」說為中心所開展的一門生命的學問：面對多元文化社會，人們的選擇雖增了許多選項，卻也較諸單純以往容易讓人受外在影響而逐漸迷失自我，庸碌地結束自己的一生，原因泰半在於分不清理命與氣命，孰重孰輕，放縱氣質習性之欲望而無知無覺。殊不知，我們不能決定生命的長度，

但可以自行決定生命的廣度與深度。此正是龍溪所說的生命就是要做性命上的事，即做道德上的事。因此，對龍溪而言，生命的焦點不在長短上看，而是在能否得悟上看。認為透過德性的擴充與實現，轉化生命之限制而安頓自身，可以使有限的生命獲得無限的開展。而龍溪此種探尋如何安身立命的積極入世精神，正是中國儒家傳統哲學所開出的一種以「生命」為對象、為課題的學問。

而何謂生命的廣度與深度呢？廣者，顧名思義，相對於狹而言，指涉「成聖成賢」。蓋聖賢者，並不以自身得道即止，實能擴充出去以顧及眾生，做到「兼善天下」之行。至於深者，相對於淺而言，指涉「精神層次」，強調心靈境界之提升，轉化氣質之性，不讓習氣欲望牽引，而使生命得到昇華。其中，廣度與深度二者並非絕對之稱，若能通得透，則彼此互具，此是從理上立言；相形之下，深度問題較屬個人之事，固應是先求深度而後達廣度，才是正確進路秩序，此是從事上立言。如龍溪認為「安其分」是吾人初學之志，是以「覺」為吾人首先應做之事，爾後能者再進而做「盡性命」上之事。但合此二者，卻又正是吾人「安身立命」之所成處。由此，龍溪認為生命不應以「長度」而應以「廣度」與「深度」為要，當是分別地說；若綜合地說，則龍溪強調的不外是，生命重「質」不重「量」之概念。

既已明生命重「質」不重「量」，則接下來該如何才能達至所謂的「質」呢？龍溪認為要達到廣度與深度，須以「（見在）良知」為基礎，以「致良知」為工夫。蓋「見在良知」具備能動性與圓滿性，為「當下具足且隨時可以呈現」者，以有成全人當下成聖與道德實踐之可能，所謂「良知是斬關定命真本子，若果信得及時，當下具足，無剩無欠，更無磨滅，人人可為堯舜」，故龍溪將「見在良知」視作是吾人安身立命之處，「致良知」視作吾人生命實踐之處。顯然，龍溪是站在良知教的立場上，去面對生命中可能出現的種種狀況。即龍溪以良知心體為根據，通過把握住此本體，並使之呈現為現實經驗中的領導者，所謂「見在良知」，可以這樣說，不僅是為聖之基石，更是為人之基礎，以及所有道德實踐之發端。如是，龍溪哲學可謂是以「見在良知」說為中心所開展的一門生命的學問。

以上即是本文研究王龍溪「見在良知」說所得的初步結論，礙於文獻的理解有限與融入的體會不足，文中之論述容或未盡完善，這是本文侷限之處。希望將來有機會能更深一層貼近龍溪所欲傳達的哲學思想與生命理境。

參考書目

一、古代文獻：

- 王陽明：《王陽明全集》，臺北：宏業書局，1983。
- 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年。
- 朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍，2002年。
- 吳震編校整理：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 周敦頤撰，王雲五主編：《周子全書》，臺北：臺灣商務，1978年。
- 班固撰，顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 張載撰，朱熹注：《張子全書》，臺北：臺灣商務，1979年。
- 陳淳：《北溪字義》，北京：中華書局，1983年。
- 陸九淵撰：《象山全集》，臺北：中華書局，1979年。
- 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。
- 楊簡撰，周廣編次：《叢書集成續編·慈湖先生遺書》，臺北：新文豐出版公司，2003年。
- 聶豹著，吳可為編校整理：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 羅洪先著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

二、現代著作：

- 丁福保編纂：《佛學大辭典》，臺北：新文豐出版公司影印，1985年。
- 方祖猷：《王畿評傳》，南京：南京大學出版社，2000年。
- 弗蘭克著，趙可式、沈錦惠合譯：《活出意義來——從集中營說到存在主義》，臺北：光啓文化，1995年。

- 永瑤，紀昀等撰：《欽定四庫全書總目》，臺北：臺灣商務，1983年。
- 伊曼努埃·康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經出版社，1990年。
- 名家出版社出版：《白話詩經》，臺北：佳禾圖書有限公司，1982年。
- 牟宗三：《中國文化的省察——牟宗三演講錄》，臺北：聯合報社，1984年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：台灣學生，2002年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：台灣學生，1984年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1983年。
- 牟宗三：《生命的學問》，臺北：三民書局，2009年。
- 牟宗三：《牟宗三先生全集·牟宗三先生晚期文集》，臺北：聯經出版社，2003年。
- 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版社，2003年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，臺北：學生書局，2000年。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：台灣學生，1992年。
- 牟宗三譯註：《牟宗三先生全集·康德的道德哲學》，臺北：聯經出版社，2003年。
- 何福田策劃主編：《生命教育》，臺北：心理出版社，2006年。
- 余培林注譯：《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，2004年。
- 吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務，1997年。
- 吳震：《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 吳震：《聶豹、羅洪先評傳》，南京：南京大學出版社，2001年。
- 吳璵註譯：《新譯尚書讀本》，臺北：三民書局，1989年。
- 亞弗瑞德·阿德勒(Alfred Adler)著，盧娜譯，《你的生命意義，由你決定》，臺北：人本自然文化，2002年。
- 孟曉路：《儒家之密教——龍溪學研究》，保定：河北大學出版社，2007年。
- 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年。
- 林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 林治平主編：《生命教育集思》，臺北：宇宙光全人關懷，2002年。

- 林治平等著：《生命教育之理論與實踐》，臺北：心理出版社，2004年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生，1989年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生，2004年。
- 徐志銳：《周易新譯》，臺北：里仁書局，1996年。
- 馬丁·海德格著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》，臺北：桂冠，1994年。
- 高瑋謙：《王門天泉證道研究——從實踐的觀點衡定「四無」、「四有」與「四句教」》，臺北：花木蘭出版社，2009年。
- 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，臺北：台灣學生，2009年。
- 張淑美：《「生命教育」研究、論述與實踐——生死教育取向》，高雄：高雄復文圖書出版社，2006年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 莊周著，張耿光譯注：《莊子·內篇》，臺北：臺灣古籍，2004年。
- 郭靜晃等著：《生命教育》，臺北：揚智文化，2002年。
- 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，臺北：佛光，2000年。
- 陳俊輝：《生命哲學 V.S 生命科學》，臺北：揚智文化，2004年。
- 陳弱水：《論「成色分兩說」闡釋之流變》，臺北：臺灣學生，1978年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄集評詳註》，臺北：台灣學生，1992年。
- 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1993年。
- 嵇文甫：《左派王學》，臺北：國文天地，1990年。
- 彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年。
- 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。
- 楊國榮：《心學之思——王陽明哲學的闡釋》，上海：華東師範大學出版社，2009年。
- 蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，臺北：台灣學生，1984年。
- 蔡仁厚等著，江日新主編：《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》，臺北：文津出版社，1997年。

蔡仁厚等著，李明輝主編：《牟宗三先生與中國哲學之重建》，臺北：文津出版社，1996年。

錢明：《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。

錢穆：《人生十論》，臺北：東大圖書，1999年。

錢穆：《宋明理學概述》，臺北：臺灣書局，1977年。

釋慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。

鐘彩鈞：《王陽明思想之進展》，臺北：文史哲出版社，1993年。

三、期刊論文：

王財貴：《王龍溪良知四無說析論》，臺北：台灣師範大學國文研究所碩士論文，1990年6月，收入《台灣師範大學國文研究所集刊》，第35期（1991年6月）。

呂妙芬：〈陽明學派的建構與發展〉，《清華學報》，第29卷，第2期（1999年6月）。

呂政倚：《王陽明「致良知」教之繼承與發展——王龍溪先天正心學之衡定》，臺北：政治大學哲學研究所碩士論文，2004年。

李瑞全：〈龍溪四無句與儒家之圓教義之證成——兼論牟宗三先生對龍溪評價之發展〉，《當代儒學研究》，第6期（2009年7月）。

周古陽：《王龍溪的心學與易學》，臺中：中興大學中文研究所碩士論文，2000年。

林志欽：《陽明學派工夫理論之探究——兩個路向之爭議的衡定》，臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1990年。

林啓聰：《王龍溪哲學思想之研究》，臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1995年。

孫效智：〈生命教育的內涵與實施〉，《哲學雜誌》，第35期（2001年5月）。

孫效智：〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，《哲學與文化》，第31卷，第9期（2004年9月）。

高瑋謙：〈《明儒學案·浙中王門學案》中錢緒山與王龍溪思想之述評〉，《鵝湖學

- 誌》，第 27 期（2001 年 12 月）。
- 高瑋謙：〈牟宗三先生論「天泉証道」之檢討〉，收入李明輝主編，蔡仁厚等著：《牟宗三先生與中國哲學之重建》，台北，文津出版社，1996 年。
- 高瑋謙：〈唐君毅先生論「德性之知」與「知識之知」的關係之檢討〉，《鵝湖月刊》，第 316 期（2001 年 10 月）。
- 屠承先：〈陽明學派的本體功夫論〉，《中國社會科學》，第 6 期（1990 年）。
- 陳明彪：《王龍溪心學〈易〉研究》，臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2001 年。
- 陳劍煌：〈陽明後學所產生之諸問題〉，《明清史集刊》，第 5 卷（2001 年）。
- 曾陽晴：《王龍溪思想研究》，臺北：台灣大學中國文學研究所碩士論文，1992 年。
- 黃文樹：〈王龍溪教育思想析論〉，《屏東師院學報》，第 19 期（2003 年 9 月）。
- 黃泊凱：《良知統三教的研研究》，桃園：中央大學哲學研究所碩士論文，2008 年。
- 塗千瑤：〈「四句教」到「四無說」主體意義析論〉，臺中：靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2003 年。
- 楊祖漢：〈王龍溪哲學與道德教育〉，《鵝湖月刊》，第 231 期（1994 年 9 月）。
- 葉偉平：〈王陽明的四有教與王龍溪的四無論〉，《鵝湖》，第 2 卷，第 1 期（1977 年 5 月）。
- 蔡仁厚：〈對「致良知」前後向的一個考察〉，收入《陽明學學術研討會論文集》，臺北：台灣師範大學人文教育研究中心，1989 年。
- 蔡家和：《王龍溪思想的衡定》，桃園：中央大學哲學研究所碩士論文，2000 年。
- 鄭址郁：〈王龍溪「現成論」的考察〉，《鵝湖》，第 23 卷，第 5 期（1997 年 11 月）。
- 鍾彩鈞：〈王龍溪的本體論與工夫論〉，《東海中文學報》，第 22 期（2010 年 7 月）。
- 羅 光：〈儒家實踐生命哲學的系統觀〉，《哲學與文化》，第 21 卷，第 8 期（1994 年 8 月）。