

從「三系說」的觀點論湛甘泉的思想型態之歸屬

陳佳銘*

摘要

本文「從『三系說』的觀點論湛甘泉的思想型態之歸屬」，即欲從牟宗三先生的宋明理學之三系說為判準，來研究湛甘泉之思想定位。

本文不認為甘泉有傾向朱子學的「求理於外」的問題，故他不屬於伊川、朱子系。而且，他的氣是為形而上、超越之氣，故他也不能視為唯氣論。從他與陽明的論辯，則顯示他是不同於陸王心學的系統。

最後，本文認為甘泉承繼於明道的「體貼天理」「天人一本」、「萬物一體」等思想，並亦有「以心著性」的雛形於其思想之中，故本文將證明他可歸屬於周濂溪、張橫渠、程明道、胡五峰、劉蕺山這一大系，因其思想可包含儒家哲學主觀層面的道德本心義以及客觀層面的天道論。

關鍵詞：湛甘泉、三系說、隨處體認天理、格物、程明道

【收稿】2013/03/15；【接收刊登】2014/01/17

* 國立中正大學中國文學系助理教授



從「三系說」的觀點論湛甘泉的思想型態之歸屬¹

陳佳銘

壹、前言

明代學者湛甘泉（湛若水，1466 年—1560 年，字元明，號甘泉，時稱「甘泉先生」）的思想，於至今宋明理學的研究中並未受到重視²，常被人視為與陽明論辯的失敗者，或雜揉於朱學的心學體系，因其思想未有一明確的定位之緣故，學者常以為他的思想沒有很大的哲學價值。

然而，吾人通過研讀甘泉的文獻，卻能見出他的確能掌握宋明理學諸家的義理型態，並能體認其中的哲學問題。這點，從他汲汲於與陽明商榷良知與天理的關係，又如在〈心性圖說〉中闡明其心與性的關係，以及能獨尊明道的「體貼天理」，就可看出他明確地要解決先哲所遺留的哲學問題。

¹ 本文為國科會計畫101-2410-H-194-116之研究成果。

² 鍾彩鈞教授亦提出過此問題，並試圖提出解答，他說：「為甚麼甘泉學派不如陽明之盛？除偶然之因素外，哲學史上的解釋一般認為，從學派而言，甘泉位居朱子陽明之間，缺少鮮明的色彩，較難吸引學子嚮往；而從思想性而言，其氣與心的概念皆不徹底，不能反映最先進的時代精神。」請參閱鍾彩鈞：〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》第十九期（民國 90 年 9 月），頁 401。



因此，本文即欲重新檢視甘泉的文獻，以闡明其中的義理型態及哲學價值。然而，若單單以文獻的整理或陳述，或許無法於其中挖掘出其深意，故本文即以牟宗三先生對宋明理學的分系之判準，來對湛甘泉思想的哲學型態進行定位。

所謂牟宗三先生的「三系說」³，是在吾人所熟知的程朱、陸王思想之外，另出區五峰、蕺山系。即牟先生見到南宋的胡五峰所言「心也者，知天地，宰萬物，以成性者也」⁴或「氣之流行，性為之主。性之流行，心為之主」⁵等義，以及明末劉蕺山的「夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也」⁶等思想，認為此「以心著性」型態能展示儒家哲學客觀層面之《易》、《庸》的天道論之性體、道體、誠體等義，並又能結合主觀層面之《論》、《孟》重道德主體性的心性論，可視為主、客觀面皆飽滿的儒家哲學之典型。並且，他判定此系為能直承北宋三家周濂溪、張橫渠、程明道的「天道性命通而為一」的「道德形上學」型態之嫡系。

此外，按牟先生的判定，伊川、朱子走向以《大學》為本，重講涵養省察，格物窮理，其「理」只是「只存有而不活動」之理，講心只是「實然的心氣之心」，是與儒學正宗

³ 牟宗三，《牟宗三先生全集 5（心體與性體第一冊）》，臺北：聯經出版公司，2003，頁 45-63。

⁴ 胡宏，《胡宏集》，〈宋朱熹胡子知言疑義〉，北京：中華書局，1987.6，頁 328。

⁵ 胡宏，《胡宏集》，〈知言〉，「事物」，頁 22。

⁶ 劉宗周，《劉宗周全集（二）》，〈易衍〉，台北：中研院文哲所，民 85，頁 160。



的「道德形上學」型態不符。就另一方面而言，陸、王一系雖與北宋三家之旨不矛盾，但其系統只是「一心之朗現、一心之申展、一心之遍潤」，即專主於孔、孟的挺立道德主體性之義，而對客觀面的宇宙論、形上學之展示無甚大興趣，故陸、王系於客觀面究不能挺立，不免使人有虛欠之感。

總之，將宋明哲學區分為五峰、戢山系、伊川、朱子系、象山、陽明系之三大系，這是牟先生的一大創見與發明，此「三系說」並非是尊崇過去的權威，甚至並非以門派之流衍為準，而是重於「哲學義理」之分判。因此，本文以為以牟先生的「三系說」之背後所貫注的義理間架為標準，實可用以衡定任何型態之儒家哲學體系。所以，本文即從牟先生所區分的「陸王系」、「伊川、朱子系」、「五峰、戢山系」，以及牟先生所完全排除的宋明理學的重氣系統加以切入，一一論述甘泉與各系之間的關係及交涉，以明甘泉哲學之面貌，並探討甘泉哲學是否能歸類於三系（或加上氣論，第四系）之中的任何一系。

貳、歷來湛甘泉思想未有一明確的定位

如前所述，湛甘泉思想至今仍隱而不彰，但並非是其體系不夠完備或不具特色，亦非其學沒有哲學性或研究價值。但是，本文以為他之所以不受重視，是因其學產生的時空背景及其思想之特性所造成的結果，其理由可歸納為以下三點：



一、甘泉思想為陽明所掩蓋

首先，就思想史的脈絡而言，甘泉為白沙之弟子，又為陽明的論友。所以，對甘泉思想的理解，常只是把他當作是白沙之徒來稍帶著談。而且，他又與陽明關係密切，故只是以他與陽明或同或異的角度來研究。如此，若強調他與陽明有同處，則又只是認為他對「道德本心」有所肯定，能持守心學之系統，但卻亦不如陽明良知教為徹底⁷。或者，就是直接以為他的思想不如陽明，這就是以黃宗羲的「案語」為代表，黃氏云：

先生以為心體萬物而不遺，陽明但指腔子裏以為心，故有是內而非外之誚。然天地萬物之理，不外於腔子裏，故見心之廣大。若以天地萬物之理即吾心之理，求之天地萬物以為廣大，則先生仍為舊說所拘也。……⁸

⁷ 鄭宗義教授認為「甘泉思理誠有不諦處，然這並不礙其學的核心是奠基於對一道德本心的肯定。既能肯認道德本心，則其學之義理系統客觀地說乃屬心學應無疑」，並說「對道德本心之肯認，甘泉確有真切體會」，但又說「……甘泉為救偏而竟謂無學問思辨篤行之功則本心之能否別真妄善惡亦未可知，則救偏而又入於偏者。」鄭教授能見甘泉之價值，但仍傾向其不如陽明的結論。請參閱鄭宗義，〈甘泉心學微探〉，收入李明輝、葉海煙、鄭宗義合編，《儒學、文化與宗教：劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺北：台灣學生書局，2006年），頁125-155。

⁸ 〔明〕黃宗羲，《明儒學案（二）》，〈甘泉學案一〉見沈善洪主編《黃宗羲全集（八）》，杭州：浙江古籍出版社，1992.8，頁141。



黃宗羲是站在陽明學的立場對甘泉加以評論⁹，是從甘泉的「隨處體認天理」為切入點來論斷，即以為這仍是求理於心之外的舊說，也就是陷於朱學的立場¹⁰。以此，甘泉即成為與陽明論辯下的失敗者，或其雖能融攝心學與程朱學，但其說仍不足以攻陽明心學之地位與正統，如唐君毅先生即持此論。他以為甘泉之學中「既有白沙天地我立，萬化我出之旨，亦有程朱之主敬之旨。而敬之於隨處體認得之天理，即足以攝程朱之格物所窮得之理，而體認之於一己之內者也」，他肯定甘泉思想能使心學與程朱學有所會通，故謂其「足光大其師之學，而縮合程朱之義」。但是，對於甘泉雖以為「陽明之工夫限在正念頭，不如其隨處體認天理義之廣大」，但唐先生還是較肯定陽明，說其良知教是為「此即陽明所喻為『殺人須由咽喉上著刀』也。陽明於此所見者，亦實正較甘泉更為精切」。最後，他以為「甘泉之辯，亦唯意在自申其隨處體認天理之說」，而此說「不足以破陽明之致良知之說」¹¹，即還是對甘泉有所貶義。

如上所述，由於古今學者多站在陽明學的立場來見甘

⁹ 如陳郁夫先生說：「明儒學案議論往往偏袒陽明，即此認為『天地萬物之理，實不外腔子裏』，以甘泉為求天地萬物來廣大其心，『仍是為舊說所拘』。甘泉何嘗有求天地萬物之理來廣大其心之意？」他以為黃氏的觀點有失公允。請參閱陳郁夫，《江門學記》（臺北：臺灣學生書局，民 73 年 3 月），頁 67。

¹⁰ 黃宗羲此處是按著記錄在《傳習錄》中的對話，甘泉與陽明論「格物」之處，陽明對其「求之於外」以及視其為「舊說」的評論，見於王守仁，《王陽明全集上》（上海：上海古籍出版社，2006.4），頁 90。

¹¹ 唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）》，臺北：臺灣學生書局，民 79，頁 358-359。



泉。因此，即以為甘泉是雜柔於程朱學的心學。所以，認為他不但無法攻陽明之理論，甚至其本身即有理論錯誤。然而，本文欲從不同的觀點來研究甘泉，欲把他置於不同的系統來看，以為他與陽明的差異不是同一心學理論下的差異，而根本是兩系統的交鋒。

二、甘泉思想與宋明理學各家皆產生交涉

甘泉本人立說的企圖的確在於融合諸說，且其哲學型態亦呈現出此特質。首先，甘泉思想中所言的心是作為道德主體的良知本心，這是無可懷疑的。如他在〈心性圖說〉¹²中論「心」是為「心也者，體天地萬物而不遺者也。性也者，心之生理也，心性非二也」，以及「譬之穀焉，具生意而未發，未發故渾然不可見，及其發也，惻隱、羞惡、辭讓、是非萌焉，仁義禮智自此焉始分矣，故謂之四端。端也者，始也，良心發見之始也」。從此，看出他的心是為「心性合一」，又欲承繼孟子的良知及四端之心，故他的「心」是為能挺立道德主體性的道德本心。在此圖說中他又說「心無所不貫也。……心無所不包也，包與貫實非二也。天地無內外，心亦無內外」，這樣對心的描述，是符合於心學的「一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤」¹³之特質。所以，甘泉之學的確是重於挺立道德本心，如他說「夫聖人之學，心學也。

¹² [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》收入《四庫全書存目叢書·集部 56-57 冊》（濟南：齊魯書社，1997 年，山西大學圖書館藏清康熙二十年黃楷刻本），〈心性圖說〉，集部 57 冊，卷 21，頁 72-73。

¹³ 牟宗三，《牟宗三先生全集 5（心體與性體第一冊）》，頁 52-53。



故經義，所以明其心也。治事，所以明其心之用以達諸事者也，體用一原也，而可以貳乎哉？」¹⁴，甘泉如此的話語實不勝枚舉。

然而，甘泉思想卻如前述被視為「舊學」，又為「求之於外」，又他與程朱系統有密切的關係。甘泉之所以使人有傾向於程朱學的聯想，是因其「隨處體認天理」之說恰好可說是「格物」的變形，如他說「隨處體認天理，即大學所謂格物」¹⁵。而且，他主張「不可徒良知而不加學問」¹⁶，又如在〈答陽明王都憲論格物〉¹⁷一書的第四點「不敢信」中，他舉出如「學于古訓」、「博文約禮」、「學而不厭」、「尊德性、道問學」等經書之言，來強調學問思辯之重要性。因為，他以為若只是致良知而「無學、問、思、辨、篤行」之功，則良知會陷於「雖似正實邪」，即無法正確按心中「不假外求」的天理而發。而且，甘泉又把白沙的重靜坐、「以靜為門戶」¹⁸、「靜中坐養出個端倪」¹⁹等說，轉化為「動靜一於敬」²⁰，

¹⁴ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈泰州胡安定先生祠堂記〉集部 57 冊，卷 18，頁 15。

¹⁵ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈大科書堂訓〉，集部 56 冊，卷 6，頁 554。

¹⁶ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答洪峻之侍御〉，集部 56 冊，卷 7，頁 580。

¹⁷ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答陽明王都憲論格物〉，集部 56 冊，卷 7，頁 571-573。

¹⁸ [明]黃宗羲，《明儒學案（一）》，〈白沙學案上〉見沈善洪主編《黃宗羲全集（七）》，頁 81。

¹⁹ [明]陳獻章，《陳獻章集》，〈與賀克恭黃門〉，北京：中華書局，2008 年 7 月），卷 2，頁 133。

²⁰ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答餘督學〉，集部 56 冊，卷 7，



而肯定伊川「涵養須用敬，進學在致知」一語，而說「涵養致知，一時並在，乃為善學也」²¹，又如他常提及「執事敬」一語，並認為學者之病只是在於「敬上理會未透」²²。綜上所述，甘泉既重格物又重持敬，並又以為單單體證本心良知有所不足，這就使得他被定位為沾染了程朱的色彩。

另外，甘泉又自認承襲明道之學，在甘泉五十四歲²³的〈敘遵道錄〉中，他明確以程明道為儒學正宗，說「明道兄弟之學，孔、孟之正脈也」，並指出朱陸都失之於內或失之於外，只有明道之學是「合內外、徹上下而一之者」，故是為「中正者」²⁴。他的「隨處體認天理」之說，很明顯的是從明道「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來」²⁵所體會而來²⁶。另外，甘泉〈心性圖說〉的中心思想之「知天

頁 562。

²¹ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答太常博士陳惟浚〉，集部 56 冊，卷 7，頁 564。

²² [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答徐曰仁工曹〉，集部 56 冊，卷 7，頁 561。

²³ 黎業明，《湛若水年譜》，上海：上海古籍出版社，2009 年 7 月，頁 66。

²⁴ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈敘遵道錄〉，集部 56 冊，卷 7，頁 691。

²⁵ [宋]程頤·程顥，《二程集》〈河南程氏外書〉，台北：漢京文化，民 72 年 9 月，卷 12，頁 424。

²⁶ 在〈新泉問辯錄〉有一段甘泉體悟「隨處體認天理」的自述「初從白沙先生，歸甘泉半年，有悟處，致書請問先生曰：『近日見得天理二字最緊關。程子曰：吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來。延平先生云：默坐澄心，體認天理。竊惟天理，切須隨處體認，若真見得，日用間參前倚衡，無非這個充塞流行矣。』先生答云：『得某日書，甚好，喜之，不覺遂忘其病。隨處體認天理，著此一鞭，



地萬物一體之道，而吾心即天地萬物之心」，是與明道的「仁者渾然與天地萬物為一體之言皆吻合也」²⁷。再者，他對明道的天人一本也極為欣賞²⁸，如他的「合天人、一內外，其要只在勿忘勿助之間」²⁹，與明道的「只心便是天」的義理是一致的³⁰。而且，甘泉的「大其心，包天地萬物而與之一體」³¹，又可上溯至張載的「大其心則能體天下之物」³²。進而，甘泉以為明道的「體貼天理」得自於周濂溪³³，而在〈明故翰林院檢討白沙陳先生改葬墓碑銘〉³⁴亦中可看出他

何患不到聖賢佳處也。』這可證明甘泉此說是源於明道，再由白沙得到首肯。請參閱〔明〕湛若水，《泉翁大全》，中央研究院漢籍電子文獻：《泉翁大全集》、《甘泉先生續編大全》，卷 69，〈新泉問辯錄〉，頁 21。

²⁷ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 32，〈四勿總箴〉，頁 10-12。

²⁸ 如甘泉在〈進天德王道第一疏並頌賦〉中說：「宋儒程顥曰：『天人一也，更不分別。天地之氣，乃吾氣也。』……」，〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，集部 57 冊，卷 19，頁 39。

²⁹ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 71，〈新泉問辯續錄〉，頁 6。

³⁰ 〔宋〕程頤·程顥，《二程集》〈河南程氏遺書〉，卷 2 上，頁 15。

³¹ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新泉問辯錄〉，集部 56 冊，卷 8，頁 605。

³² 〔宋〕張載，《張載集》（台北：漢京文化，2004 年 3 月），〈正蒙〉，「大心篇」，頁 24。

³³ 甘泉有云：「明道云：『吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來。』可見其學本於濂溪，而『天理』乃其自得者，然不可謂無所傳矣。伊川謂：『吾之學與家兄同，後之人求家兄之學者，求之我可也。』吾一向不敢許其同，今觀其不信濂溪，則與明道不同處，亦可見矣。」就此處而言，他不僅是欲歸宗明道，且欲上承濂溪。而且，甚至他亦能分辨二程當屬不同的義理型態。請參閱〔明〕湛若水：《泉翁大全》，卷 67，〈新泉問辯錄〉，頁 29。

³⁴ 〔明〕湛若水，《儒藏·甘泉先生文集》，收入《儒藏·集部精華編 253 冊》，北京：北京大學出版社，2009，北京大學圖書館藏明嘉



以為其師之學可上溯至濂溪與明道，於文中說道「惟元公、淳公其至矣」，以及「孔孟而後，若更一門，門各為戶，競出異言。渾渾濂溪，有沿其源，一為聖學，示我大全」，這都表示了他是繼承了從白沙以上至濂溪、明道的這一學脈³⁵。

若按牟宗三先生三系說的區分，如上所述甘泉已經與「陸王一系」、「伊川朱子系」，以及與北宋三家產生關係。更有甚者，他與「五峰、蕺山一系」的淵源也相當深厚，其原因在於劉蕺山可說是出於甘泉學派，蕺山於 26 歲師事甘泉後學的許孚遠，雖與其相處不過數月，但對業師的教導是「終身守之不敢失」，而自此是「勵志聖賢之學，謂入道莫如敬，從整齊嚴肅入，自貌言之細，以至事為之著，念慮之微，隨處謹凜，以致存理遏欲之教」³⁶。許孚遠為甘泉門下唐樞的弟子，師徒於《明儒學案》中皆被列為〈甘泉學案〉。湛甘泉、唐樞、許孚遠到劉蕺山這一系列，在早期的明代思想的研究就已受注意，如岡田武彥說「蕺山由於師事湛門學派許敬菴的關係，其思想中也有朱子學嚴正的一面」³⁷，又在陳郁夫的《江門學記》中也點出「甘泉一傳唐樞，再傳許孚遠，三傳劉宗周，為明代新儒殿軍」³⁸。所以，尚且不論蕺

靖十五年聞人詮編)，〈明故翰林院檢討白沙陳先生改葬墓碑銘〉，內編卷 20，頁 436-438。

³⁵ 此部分的論述，參閱鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》第十九期，民國 90 年 9 月，頁 357-358。

³⁶ 劉灼，〈劉宗周年譜〉，「萬曆 29 年·24 歲」，收入《劉宗周全集（五）》，頁 106。

³⁷ 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 5 月），頁 414。

³⁸ 陳郁夫：《江門學記》，頁 71。



山受學於許孚遠的時間長短，或甘泉與蕺山的思想的差距之多寡，蕺山他終身所承認的老師的確只有敬菴一人，故稱他為甘泉後學亦不為過。

通過以上的論述，可見甘泉思想能與陸王之學、程朱學派皆產生交涉，又上承於北宋周、張、明道三家，也能下開蕺山之學，進而亦能與「五峰、蕺山系」有深厚的關係。是以，甘泉哲學的統合性增加理解其思想的複雜性，故其學不易被掌握，自然也不容易受到重視了。

三、欲成「中間」之學反掩蓋其學之特色

如前所述，甘泉思想與宋明各學派皆產生交涉，且他有批判各家又有統合各派精髓的企圖，他自稱他的立場是為「在中間爾」，如在門人洪垣所撰〈墓誌銘〉中所記甘泉之自述：

蓋先生承接孔孟正脈，主於衛道，……論朱子曰：「晦翁氣魄之大，發憤刊落，奇功一原，後學不可以多識見病。」論象山曰：「象山多灼見道體之言，惟是氣質未化，以象山為禪，則吾不敢；以學象山而不至於禪，則吾亦不敢。一傳而有慈湖，象山高矣，後人又以慈湖遠過之，則何過焉？……不知者以我為禪，知我者又以我為行格式，祇我真在中間爾。³⁹

³⁹ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈墓誌銘〉，集部 57 冊，卷 32，頁 249。



在此段話中，他自認為自己的思想是介於程朱與陸王的「中間」之學，故陽明學者對他有所批評，程朱學者不完全認同他⁴⁰。但是，他又能同時肯定朱、陸，故他亦推崇朱子，也不敢非議象山，他的確有意識地要解決宋明思想史中程朱、陸王無法相容的問題，也試圖探索出一條直承孔孟的路。就此而言，甘泉的「中間」之學，雖是與陸王心學有同處，卻又欲含容「主敬」、「體認天理」、「格物」等思想，不知者以為又回到程朱路上，則為當時學風所不喜。但是，他對主敬、格物等程朱學之義理、工夫又有所轉化，這亦使程朱學者如羅整菴等無法對他認同。因此，甘泉之學反兩面不討好，這使得以陽明為首的心學與程朱學者同時皆對其說加以貶抑，而吾人至今亦多是站在程朱或陸王的觀點來理解甘泉哲學，這就使其學思之本義隱而不顯了⁴¹。

而且，其思想可說是一「合一」之學，他常有「君子之學，內外合一」⁴²、「內外合一，謂之至道；知行合一，謂之至學」⁴³，以及「千百年來道學不明，坐此之故。自今諸學子合下便要內外本末心事合一，乃是孔、孟正脈」⁴⁴等話

⁴⁰ 此處是指甘泉受到陽明學者及羅整菴的批評，故甘泉另有說：「君子之道自在中間。近來陽明之徒又以為行格式，整菴之說又以為禪，真我只在中間也。」請參閱：〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈復洪峻之侍御〉，集部 56 冊，卷 7，頁 589。

⁴¹ 此部分多參照陳郁夫先生《江門學記》一書之甘泉部分的「結語」，請參閱陳郁夫：《江門學記》，頁 64-70。

⁴² 〔明〕湛若水：《湛甘泉先生文集》，〈送楊少默序〉，集部 56 冊，卷 17，頁 700。

⁴³ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 75，〈問疑錄〉，頁 31。

⁴⁴ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈大科書堂訓〉，集部 56 冊，



語。另外，對於存有論而言，他亦強調「理氣合一」⁴⁵、「理氣一體」⁴⁶及「心性一也」⁴⁷，而針對工夫論他亦常說「涵養致知，一時並在」⁴⁸、「所謂致知涵養者，察見天理而存之也，非二事也」⁴⁹，有許多打合為一的觀點，進而又提出「知行不可離，又不可混」⁵⁰的「知行並進」之說。因此，甘泉可說是有意識地建立一綜合諸家的體系，這也增加了其複雜程度，使後人無法恰當地把握其中心思想及哲學架構。是以，本文以為這就是甘泉之學會較不受重視的原因。

參、從「三系說」的觀點論湛甘泉思想型態之歸屬

如前所述，湛甘泉之哲學的確極難掌握，但確有其研究價值及哲學價值。因此，本文即欲以牟先生的「三系說」為框架或方法，來對甘泉哲學加以定位。首先，本文先從甘泉

卷 6，頁 557。

⁴⁵ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 13，〈天關精舍講章〉，頁 22。

⁴⁶ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 70，〈新泉問辯錄〉，頁 2。

⁴⁷ 〔明〕湛若水，《甘泉先生續編大全》（中央研究院漢籍電子文獻：《泉翁大全集》、《甘泉先生續編大全》），卷 25，〈洗少汾問目五條〉，頁 8。

⁴⁸ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答太常博士陳惟浚〉，集部 56 冊，卷 7，頁 564。

⁴⁹ 〔明〕湛若水，《湛子約言》（中央研究院漢籍電子文獻：《泉翁大全集》、《甘泉先生續編大全》），卷 5，〈天地第九〉，頁 88。

⁵⁰ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答顧答溪僉憲〉，集部 56 冊，卷 7，頁 566。



本文有重氣之傾向來加以探討。

一、先排除湛甘泉為「唯氣論」的說法

甘泉極為重視氣，甚至會有使人誤解他為「氣一元論」或「唯氣論」⁵¹，他反對朱子的理氣二分，如他說：

天地間只是一個性，氣即性也，性即理也，更無三者相對。易曰：「一陰一陽之謂道。」孟子曰：「形色，天性也。」詩曰：「天生蒸民，有物有則。」孔子在川上曰：「逝者如斯夫。」中庸「鳶飛魚躍」，皆是此意，舍氣何處尋得道來？故曰：「乾坤毀則無以見易。」蓋氣與道為體者也，得其中正即是性、即是理、即是道，故曰：「一陰一陽之謂道。」而偏陰偏陽則非道矣。為人、為物、為君子、為小人，於此焉分。若君子之學，體認天理，得其中正，即性道矣，是為全歸。其餘且待他日自明，今且莫太分析，恐又反為心病也。⁵²

他的如此觀點，看似好像性、理、道並非一超越的道體、天理，即理成為只是氣的一種狀態而已，而他也常說「宇宙

⁵¹ 喬清舉先生說甘泉「強調性氣合一，要求從氣中求性，這個觀點是比較合理的，符合唯物主義的原理」，請參閱喬清舉：《湛若水哲學思想研究》（台北：文津出版社，民 82 年 3 月），頁 60。

⁵² 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新泉問辯錄〉，集部 56 冊，卷 8，頁 600。



間其一氣乎！氣一則理一矣」⁵³等話，極易使人有唯氣論的聯想。

尤其，對於性與氣的關係，有時他也會使人有用氣來論性的誤解，如他說天地之性和氣的關係時說：

天地之性也，非在氣質之外也，其中正焉者，即天地之中賦于人者也，故曰「天地之性」。是故天下之言性也，皆即氣質言之者也，無氣質則性不可得而見矣。故生而後有性之名。周子曰：「剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。」氣質之中正，即性而已矣。⁵⁴

在這一段話中，「天地之性也，非在氣質之外也」較無問題，只是又說「氣質之中正，即性而已矣」。而且，他有一段話就明說「性即氣也，其中正純粹精也。……天地之性，所謂中正純粹精也」⁵⁵。這樣一來，性體的客觀超越性即失去了，疑似就把性當作氣的一種表現，即只以氣的「中正」狀態為性而已。

進而，他亦以心為氣，如他在〈泗州兩學講章〉就強調「天地與人同一氣，氣之精靈中正處即心」⁵⁶，在另一處也

⁵³ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新論〉，集部 56 冊，卷 2，頁 530。

⁵⁴ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新論〉，集部 56 冊，卷 2，頁 531。

⁵⁵ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新論〉，集部 56 冊，卷 2，頁 532。

⁵⁶ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈泗州兩學講章〉，集部 57 冊，卷 20，頁 56。



說「神者，氣之精也，心之靈也，天地萬物之良能也」⁵⁷，而在〈白沙書院記〉中也說道「上下四方之宇，古今往來之宙，同一天地也，同一氣也，同一心也」⁵⁸。以此，甚至他的心也是源於氣。如此，就產生如喬清舉先生的結論，即「在甘泉哲學中，心是由氣構成的，性是氣的運行的中正之處」⁵⁹這就把理、性、心皆歸於氣之一元。

然而，本文並不把甘泉視為氣一元論者，他的氣實可以高看，即視為形而上層次的一氣。例如，在〈四勿總箴〉中說有「心含天靈，灑氣之精，與地廣大，與天高明」，這表示此氣可等同於「心體之流行」。甘泉的確有把心體的活動等同於一氣的流行的話，如他又有說：「自存養以達於事業，人倫庶物，無非此心一以貫之。如一株樹相似，自根本以至枝葉，無不是此生意一氣貫通，本末具備，初無前後」⁶⁰，這裡把「此心之一以貫之」等同於「此生意一氣貫通」。

就甘泉的體系而言，一氣的流行其實就是心體的發用流行，故他可說並非是以氣來言心，反倒是把氣全視為心的流行，此氣全然是精神性、超越性的，我們再舉甘泉一段文字，來證明他的一氣流行實與心之發用流行密合無間，在〈神交亭記〉中說：

⁵⁷ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈祁門神交精舍記〉，集部 57 冊，卷 18，頁 7。

⁵⁸ [明]湛若水，《儒藏·甘泉先生文集》，〈白沙書院記〉，內編卷 24，頁 316。

⁵⁹ 喬清舉，《湛若水哲學思想研究》，頁 67。

⁶⁰ [明]湛若水，《儒藏·甘泉先生文集》，〈答周充之〉，內編卷 16，頁 811。



神也者，心之所為也，故心之神也。交，通也，通天而天，通地而地，通萬物而萬物，通堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔，而堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔。感而通之，一氣也。氣也者，通宇宙而一者也，是故一體也。一體故氤氳相通，痛癢相關，不交而交矣。61

此文中的「心之神」就等於「氣之神」，即心之「感而通之」就是一氣之「通宇宙而一」。是以，這裡的「氣也者，通宇宙而一者」並非是一種唯氣、氣本的說法，這是指心體的感通、遍潤之流行活動能通萬物為一體，即此通宇宙一體之氣並非形而下之氣，此氣只是在於描述心體的活動性。

是以，本文以為甘泉的氣分明是在描述心之流行的狀態與境界，並非是一種存有結構定義下的形而下之氣，甘泉的氣是為形而上者，並具超越性及精神性。

二、甘泉並無傾向於「伊川、朱子系」

如前所述，歷來對甘泉哲學的判定雖承認其為心學，但仍視他有朱子的「求之於外」或「心理為二」傾向，甚至就以其思想有所不足。

就此，甘泉其實是有意於區別他與朱子之差異，他再再申明他的心是「心性為一」或「心與理為一」，如他在〈心

⁶¹ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈神交亭記〉，集部 57 冊，卷 18，頁 9。



性圖說〉中即有云：「性也者，心之生理也，心性非二也」⁶²，又說「心即性也，性即理也，性者，心之生理也，心性一也」⁶³。在〈新泉問辯續錄〉有一段對話可代表甘泉對心與性理的關係的看法⁶⁴，首先其弟子提問：

黃省曾問：「心猶一池清水，天理猶水中天日之影，若忘卻如去了水一般，天日如何得見？助卻如時時添水，增長激撼，波瀾搖動，天日雖在，不過依希罔象，何能的見？必須澄潭皎潔，乃始天日了然。如此作喻，未知何如？」

這裡，是以「心猶一池清水，天理猶水中天日之影」來類比心與性理的關係，這與朱子的「月印萬川」是如出一轍，即是心理為二、心性為二、理氣二分的思維，甘泉反對這樣的觀點，他說：

池水天日猶是二物，不若以心如一池水，其清光即水之性，即如心之純一，即天理；水能潤澤萬物，即天理之流行，萬變萬化，彌綸參贊之功用也。水在澄之以復其本性之清，心在定之以盡其本性之善。忘助便

⁶² 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈心性圖說〉，集部 57 冊，卷 21，頁 72。

⁶³ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈嶽遊紀行畧〉，集部 57 冊，卷 29，頁 213。

⁶⁴ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新泉問辯續錄〉，集部 56 冊，卷 9，頁 616。



是壞性之端，勿忘勿助便是定性之要。

甘泉以為「池水天日猶是二物」認為其比喻失當，他明確地反對心理為二、心性為二，他另起了一個「池水與清光」的比喻，以同時反對「月映萬川」及「池水與天日」之喻。此處，甘泉的「水之清光」就與池水根本是同一的，即代表心與性是為一物。

而且，甘泉亦強調天理非在外，如他說「這天理混然在宇宙內，又渾然在性分內」⁶⁵、又有「物我一體，理無內外，萬物皆備於我之說盡之矣。然謂之『在物為理』則不可，此理畢竟在心，貫通乎萬物萬事」⁶⁶。甘泉明確指出天理不單在外，而天理就在我的本心，類似的話語於甘泉文獻中不勝枚舉。

然而，對此學者必會提出質問，若天理就在本心，講「心即理」或「致良知」足矣，何必要「體認天理」或「格物」呢？為了回答此質疑，本文以為若一直以朱子的心與理的關係或格物義來看甘泉，則必會把其貶為對本心的體認有所不足，會誤解其原意。所以，本文以為以程明道的天理義及格物義來解釋甘泉才是最恰當的。在牟宗三先生的《心體與性體》第二冊中，他特別做了一附論「明道言格物」⁶⁷，來區別明道雖也說格物，但他的義理與伊川、朱子絕不相同。本文以為他所闡釋的明道格物，正可解釋甘泉的體認天理。牟

⁶⁵ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 12，〈福山書堂講章〉，頁 35。

⁶⁶ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新泉問辨錄〉，集部 56 冊，卷 8，頁 610。

⁶⁷ 牟宗三，《牟宗三先生全集 6（心體與性體第二冊）》，頁 426-443。



先生認為明道的格物有兩層意義，其一是為「窮就此遍在之天理而能至于物以知其通澈于物而不隔于物，……窮知『天理遍在』之知的工夫、窮理的工夫，只是逆覺以證悟本體之工夫」，此義簡單地說就是明道的「一本論」，即以格物就是逆覺本心、仁體，當下體證本心就是等於是體認到「天理遍在」，天理就在心內，即「只心就是天」之義。而第二層意義，牟先生說「此種『致知』是致吾本心明覺朗照之知，『格物』是『物來而順應』。……」，此明道之格物義就是以〈定性書〉為背景的「物來則知起，物各付物」，即是為良知本心的發用流行、神感神應而妙運、順應於萬事萬物的化境。

甘泉的「隨處體認天理」即正符合明道格物的意義，我們來看一段甘泉對陽明的回應，其中甘泉論到的格物義，明明是合乎程明道的意思，他說：

僕之所以訓格者，至其理也。至其理云者，體認天理也。體認天理云者，兼知行合內外言之也，天理無內外也。陳世傑書報吾兄疑僕隨處體認天理之說，為求於外，若然，不幾於義外之說乎？求即無內外也。吾之所謂隨處云者，隨心、隨意、隨身、隨家、隨國、隨天下，蓋隨其所寂所感時耳，一耳。寂則廓然太公，感則物來順應，所寂所感不同，而皆不離於吾心中正之本體。本體即實體也、天理也、至善也、物也，而謂求之外，可乎？致知云者，蓋知此實體也、天理也、至善也、物也，乃吾之良知良能也，不假外求也。⁶⁸

⁶⁸ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答陽明都憲論格物〉，集部 56



在此文中，甘泉首先就以「至其理」訓「格物」，這是與明道相合的⁶⁹。並且，也符合於明道格物的兩層意義。首先，甘泉所體認之天理就是「吾心中正之本體」，體認天理就是「致知云者，蓋知此實體也」，甘泉的天理是「合內外」之理，亦是「吾之良知良能也，不假外求也」之理。是以，他極能把握通過逆覺本心以體認天理之意，而甘泉所體認者又為一「人與天地萬物一體，宇宙內即與人不是二物」⁷⁰之心境，這境界是為一心之遍在天地萬物，是為「天理遍在」之境，這是與前述明道格物的第一層意義是相同的。

以第二層「物來則知起，物各付物」而言，此甘泉致陽明的書信中有所闡述，他所說的「隨心、隨意、隨身、隨家、隨國、隨天下，蓋隨其所寂所感時耳，一耳。寂則廓然太公，感則物來順應」正是此義，如他又有云「吾所謂天理者，體認於心，即心學也。有事無事，原是此心，無事時萬物一體，有事時物各付物，皆是天理充塞流行，其實無一事」⁷¹，他時常說的「廓然太公、物來順應」、「物各付物」、「其實無一事」，這可說完全是明道的意思。

通過以上的論述，可見出甘泉的隨處體認天理及格物，的確是能恰當地以明道的思想來理解。因此，這就可證明他雖重格物，但並沒有傾向於伊川、朱子系統。

冊，卷 7，頁 572。

⁶⁹ 〔宋〕程頤·程顥，《二程集》〈河南程氏遺書〉，卷 11，頁 129。

⁷⁰ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答轟文蔚侍御〉，集部 56 冊，卷 7，頁 573。

⁷¹ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 68，〈新泉問辯錄〉，頁 27。



三、湛甘泉與陸王心學的關係

歷來對甘泉思想的研究，都是從他與陽明的論辯開始入手，或甚至大多以甘泉為失敗者。本文以為陽明與甘泉的差異，並非是有孰優孰劣，而這只是代表兩種系統之間的差異。

甘泉對陽明的致良知之教有許多思考，並試圖從義理上加以辯駁。他以為單講良知是為不足的，故他提出「初心」之說，如他在〈韶州明經館講章〉⁷²解說孟子的良知、本心思想時就說：

這章書是孟子直指人之良心真切處，欲人擴充之以成其德的說話。此一章血脈都在這良字與達字，此達字即他章「以其所不忍，達之於其所忍之達，即「乍見孺子入井」章擴充之義，皆是指出人人這一點初心真心，欲人就這一點心擴充之。孟子說學皆是如此，不但此一章為然。昔者吾友陽明先生論學，亦只以此良知作一個題目，欲人易知易能，亦是喫緊為人的盛心。但學者超脫的固有，間亦多有不知孟子本意全在達字上，連其師之意亦昧了，即作一場容易見成的道理看去，便以常知常覺、靈靈明明為良知，不待學與慮，不消得讀書學問，路上三尺童子皆能之，豈不誤了！故吾常推與陽明一體相關之義，每每與說破，則陽明之說便好了。此章言天下之事皆待學而能，待慮

⁷² [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈韶州明經館講章〉，集部 57 冊，卷 20，頁 62-64。



而知，惟有一個不學而能不慮而知者，乃為良知、良能。何以謂之良？乃天然自有之知能，不用絲毫人力，皆出於天者也。其待學而知、待慮而能者，由於人者也。何以謂之良知、良能？只看他孩提之童與其長，無不知愛親敬兄之心，便是其良知、良能處。這個愛親敬兄之良心似小，而係於仁義之盛德甚大，蓋仁本於愛，愛莫先於愛親，故親親即仁也；義本於敬，敬莫先於敬長，故敬長即義也。夫以其愛敬之一念，而便可以為仁義之大德，何耶？又不是見成的，又不是人人能如此的，……必學問思辯以開其知，篤行以恒其知，知行並進，涵養以擴充之。由一念良知、良能之愛敬，以達於無所不愛敬。愛其親以及人之親，而天下無不愛之親，則念念皆仁，仁之量可充滿，而仁覆乎天下矣。敬其兄以及人之兄，而天下無不敬之兄，則念念皆義，義之量可充滿，而義覆乎天下矣。……人之初生，莫不有一念之良知良能，達之則為仁為義，不能達之則為不仁不義。不仁不義則不可以為人，不可以為子，不可以為人子，則入於禽獸之歸矣，甚為可懼可哀。

甘泉把良知體認為是一善念之發端或善之源，但此發端並非完足現成，是為「一點初心真心」，而待「達」以擴充它，故他又說「夫以其愛敬之一念，而便可以為仁義之大德，何耶？又不是見成的，又不是人人能如此的，……愛親敬兄良知良能，豈便為仁義？亦在乎達之天下而已矣」，就是以為一念之良知呈現並非完備，必須做「達」的擴充工夫。甚



至，必須加入學問思辯、讀書明理助此「達」的擴充工夫，故他又說「孟子往往拈出這點真心，欲人於此生意擴充涵養。『良知良能』、『四端』諸章皆此意，這幾個達字便是學、問、思、辨、行功夫。吾每引大杖逃小杖受，及因童子言易簣，以見不可徒良知而不加學問耳，非為體認之証也」⁷³，故他以為經書是為了「喚醒良知」⁷⁴。當然，甘泉的「達」、「擴充」良知的工夫之目的，具體而言就是使良知能如如地表現天理，這就是他的「察見天理，真為良知」⁷⁵的意思。

所以，甘泉最終即提出的「良知必用天理，天理莫非良知」以調和兩家之說，此說出現於甘泉 67 歲時，寫給陽明高弟錢緒山的〈贈掌教錢君之姑蘇序〉，其云：

無所安排之謂良，不由於人之謂天，故知之良者，天理也，孟氏所謂愛敬之心也，知良知之為天理，則焉往而不體？故天體物而不遺，理體天而不二，故良知必用天理，天理莫非良知，不相用，不足以為知。夫良知必用天理，則無空知；天理莫非良知，則無外求。不空知而外求，故曰：人之心也，天之理也，先覺覺後覺之斯道也，盡之矣。⁷⁶

⁷³ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答洪峻之侍御〉，集部 56 冊，卷 7，頁 580。

⁷⁴ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 75，〈問疑附錄〉，頁 39。

⁷⁵ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 10，〈再答戚黃門秀夫〉，頁 21。

⁷⁶ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈贈掌教錢君之姑蘇序〉，集部 56 冊，卷 17，頁 705。



此「良知」與「天理」並重之說，好像甘泉同時肯定了陽明與自己，實則不然。若看其中的「不相用，不足以為知」及「夫良知必用天理，則無空知」，則知他還是以為陽明的致良知之教，是遺卻了天理，他對致良知的定論就是「良知者何？天理是也，到見得天理，乃是良知，若不見得天理，只是空知，又安得良」⁷⁷。為何甘泉既能說「良知者何？天理是也」，但卻又要體認天理呢？這裡，他說「見得天理，乃是良知」，吾人當不能把他視為朱子的格物窮理型態，若以牟先生對儒家的主、客觀層面的規定而言，他當是意指主觀面的本心良知必須與客觀面的天理相契合，如此才能體認良知的客觀之真實意義。此即，甘泉以為單講主觀面的良知是有所不足的，很可能會陷於流弊，故他亦批評王門的問題在於「空知，禪也」⁷⁸。

論述至此，甘泉是為救正，陽明學所可能產生的「念頭之正否，亦未可據」⁷⁹之毛病，故提出其的「初心」之說及「達」的工夫。另外，甘泉極重於儒家客觀面的天理義，這與後來劉戡山的「捨天理而求良知」⁸⁰之批評是若合符節。並且，我們發現甘泉之對天理的重視，亦與戡山的「心之所以為心也，則心一天也」、「夫性，本天者也」⁸¹的走向是一

⁷⁷ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新泉問辨錄〉，集部 56 冊，卷 8，頁 598。

⁷⁸ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈新泉問辨錄〉，集部 56 冊，卷 8，頁 608。

⁷⁹ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答陽明都憲論格物〉，集部 56 冊，卷 7，頁 571。

⁸⁰ [明]劉宗周，《劉宗周全集（四）》，〈陽明傳信錄〉，頁 2。

⁸¹ [明]劉宗周，《劉宗周全集（二）》，〈易行〉，7-8 章，頁 2。



致的。如此，我們可推斷甘泉與陽明的差異並非是心學之內的爭論，甘泉亦非是傾向於程朱的失敗者。因為，甘泉的體認天理並非是外求於事事物物之理，他是欲從本心的體證入手以通於客觀面的天理，這是與明道的「天人一本」相符合的。

四、甘泉之學當歸於周濂溪、張橫渠、程明道、胡五峰、劉蕺山此一大系

通過以上的論述，本文已把甘泉排除於唯氣論、伊川朱子系及陸王心學之外。因此，吾人當把甘泉安置於北宋三家周、張、明道至五峰、蕺山的這一大系之中，也就是能同時融攝客觀層面的儒家天道論，以及主觀層面的道德主體性之思想型態。

在此，本文可能會遇到一個疑問，吾人只要討論甘泉與五峰、蕺山二者是否有關即可，為何要加上北宋三家呢？就此而論，其實牟先生雖以為北宋周、張、明道時尚未分系，但其實周、張、明道與五峰、蕺山是可合稱為一大系的，如牟宗三先生即說「若分別言之（與陸、王區分），則五峰與蕺山是由濂溪、橫渠、而至明道所成之圓教模型之嫡系」⁸²。如此一來，不但更能凸顯牟先生之三系說的哲學意義，且就不需太專注於五峰、蕺山二者本身的學術流衍⁸³，或單單針

⁸²牟宗三，《牟宗三先生全集 5（心體與性體第一冊）》，頁 52。

⁸³如劉述先先生提出五峰、蕺山的思想沒有傳承之關係，又湖湘學派文獻不足，不能構成一統緒。他指出陸、王雖沒有直承關係，但至少



對於「以心著性」這一哲學概念的檢證⁸⁴，以致於常有學者懷疑此系能成立的可能性。因此，當吾人能擴大五峰、戢山系的範圍，即只要能同時含容儒家哲學主、客觀兩層面的思想，即可歸屬於此一大系中，則即更能見五峰、戢山系存在之意義，以及除牟先生所提出這五人外，尚有何者能符合於此儒家道德形上學型態，以致於能彰顯此成德之教。

在論述甘泉此主、客飽滿的義理之前，我們必須再申明甘泉之宗程明道，這是不論於學派的傳承或思想的分判上，是有其根據的。如前所述，甘泉自認其學是傳承自明道，他對明道的崇拜與傾慕溢於言表，他的「乃所願則學明道也」⁸⁵一語可做為代表，他又說「孔孟之後，自明道之外，誰能到此」⁸⁶，吾觀宋明理學諸家中，尊崇明道者亦所在多有，但能獨尊、特尊者，實甘泉當之無愧。他的主要思想，皆有明道的深刻影響。

有傳承之淵源，例如，陽明曾為象山出全集，且他對象山學的精神與思緒是完全熟悉的，陽明也曾說「朱子、象山都是聖學一脈」。反之，戢山雖曾引用「天理人欲同行而異情」一語，但未曾提過五峰之名，沒有任何證據顯示戢山曾看過五峰之文獻，更別說加以重視了。請參閱劉述先：《理想與現實的糾結》〔台北：臺灣學生書局，民82〕，頁240-262，以及劉述先：《現代新儒學之省察論集》〔台北：中央研究院文哲研究所，民93〕，頁173-187。

⁸⁴ 在近來的劉戢山的研究中，學者常以他的「性體」的客觀獨立義不顯，反對戢山是為「以心著性」，而常把他歸於陽明心學的再發展。最早持此論者以黃敏浩先生為代表，他提出「盡心即性」來標誌劉戢山哲學，請參閱黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（台北：臺灣學生書局，2001年2月），頁240-248。

⁸⁵ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答太常博士陳惟浚〉，集部56冊，卷7，頁565。

⁸⁶ 〔明〕湛若水，《湛子約言》，卷5，〈德性第十〉，頁98。



而且，明代學者所重之明道思想，常在其「器亦道，道亦器」⁸⁷或「性即氣，氣即性」⁸⁸等語，此義理常被解為唯氣論的說法，如羅整菴就說「其認理氣為一物，蓋有得乎明道先生之言，非臆決也。明道嘗曰：『形而上為道，形而下為器，須着如此說。器亦道，道亦器』」⁸⁹，表示他的「理氣為一物」是取自於此。又如王廷相也有得於此語，他說「宋儒只為強成孟子性善之說，故離氣而論性，使性之實不明於後世。明道先生曰：『性即氣，氣即性，生之謂也。』又曰：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之，便不是。』又曰：『惡亦不可不謂之性。』此三言者，於性極為明盡」⁹⁰，這代表明道此語亦對其思想有重大的影響。然而，甘泉所尊之明道是在其「天人一本」、「只心便是天」等中心思想，這與羅、王諸人誤解其明道的圓頓化境為「唯氣」、「氣本」是大不相同，故甘泉實是完全掌握了明道哲學的重點、精義。

所以，甘泉的「體認天理」是在強調吾人雖重主體的良知，但亦必須上明客觀面的天理，甘泉思想的關注就是此「天人合一」之學，這天理義及「天人合一」型態皆是源自於明道，如在〈樵語〉中有一段論理、道、心、性的關係，他說：

性也者，其天地之生生者乎！其於人心也，為生理。

⁸⁷ [宋]程頤·程顥，《二程集》〈河南程氏遺書〉，卷1，頁4。

⁸⁸ [宋]程頤·程顥，《二程集》〈河南程氏遺書〉，卷1，頁10。

⁸⁹ [明]羅欽順，《困知記》，〈答林次崖僉憲〉（北京：中華書局，1990.8），頁156。

⁹⁰ [明]王廷相，《王廷相集（三）》，〈雅述上篇〉〔北京：中華書局，2009.2〕，頁837。



道也者，其生生之中正者乎！其於生理也，為中和。
夫中正者，天之道也；中和者，人之道也。⁹¹

此段的「其於人心也，為生理」，這就有從逆覺本心以體證性體之意，且此性體又是生生之理，主觀面的心體義與客觀面的性天義皆可兼顧。他又極欣賞張載的「大心」之說，說道：

大其心，然後能全體天地之性。故曰：「盡其心者，知其性也。」心之廣大也，物或蔽之，物或偏之，烏乎盡？盡也者，復其大者也，而性之全體焉見矣。今之小其心者，如掩鑑焉，一隙之明，照者幾希矣。故盡心、知性、知天。明乎此，然後存養有所措，學之能事畢矣。⁹²

此段，闡釋了張載的「大心」說，其中說到心被物欲所蔽，故必須復其大，即可「全體天地之性」。其中的復其大心的「盡心」工夫，不可以朱子的「格物致知」解⁹³，而是

⁹¹ 〔明〕湛若水，《泉翁大全》，卷 1，〈樵語〉，頁 5。

⁹² 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈樵語〉，集部 56 冊，卷 1，頁 521。

⁹³ 朱子的「盡心、知性、知天」是以「格物窮理」來解釋，他說「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出。亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。」，請參閱朱熹：



為逆覺體證的意思。而且，他更直接把「大其心則能體天下之物」，轉語為「大心以體天地之性」，這就表示他能體認張載的「心能盡性」⁹⁴之意，這就可說他的確能掌握北宋諸家的「天道性命相貫通」之主、客合一的意義⁹⁵。

對此，吾人雖不能即說他有「以心著性」之思想，但他的心學的確是要往性天的層面深入，他有其通主、客的關注。甘泉有〈孔門傳授心法論〉一文，其中提及心、性、理、道的關係，茲節錄此文：

夫心至靜而應，至動而神，至寂而虛，至感而通，至遠而不可禦，包乎天地萬物之外，而貫乎天地萬物之中，中外非二也。人者天之生理也，心者人之生理也，性者心之生理也，道者性之生理也，天不能不生人，人不能不生心，心不能不生性，性不能不生道。故道與天地同用，性與天地同體，心與天地同神，人與天地同塞。心也者，其天人之主而性道之門也。故心不可以不存也，一存而四者立矣，故能為天地立心。心

《四書章句集註》，〈孟子集注〉，（台北：鵝湖出版社，民 87），「盡心章句上」，卷 13，頁 349。

⁹⁴ 張載說，「心能盡性，『人能弘道』也；性不知檢其心，『非道弘人』也」。請參閱張載：《張載集》，〈正蒙〉（台北：漢京文化事業有限公司，）「誠明篇第六」，頁 22

⁹⁵ 牟宗三先生以為張載的「大心」之說，是能結合儒家主、客觀兩面的義理，他說：「天無外、性無外，是客觀地說，心無外是主觀地說。而天與性之無外正因心之無外而得其真實義與具體義，此為主客觀之統一或合一」，請參閱牟宗三，《牟宗三先生全集 5（心體與性體第一冊）》，頁 558-561。



法者，存其心之法也，夫心自我有之，自我存之，師不能以授之於弟子，弟子不能以受之於其師，孰傳而孰受之？故傳者非傳心也，傳心之法也。⁹⁶

此文是從感通不已的心體中，去體證性體，且此性體就是「人之生理」，而此人之生理又與天之生理是一。其中，「道與天地同用，性與天地同體，心與天地同神」，就是把心體之流行、性體之流行與道體之流行在本心化境中合而為一。此文的義理，就完全把主觀面的道德本心之流行與客觀面道體、性體之流行通而為一，且其中的「心也者，其天人之主而性道之門也」，甚至不能否定有「以心著性」的涵義。

我們再引用他的〈心性圖說〉來看，此文當可代表甘泉的定論，其云：

性者，天地萬物一體者也；渾然宇宙，其氣同也；心也者，體天地萬物而不遺者也。性也者，心之生理也，心性非二也。譬之穀焉，具生意而未發，未發故渾然而不可見。及其發也，惻隱、羞惡、辭讓、是非萌焉，仁義禮智自此焉始分矣，故謂之四端。端也者，始也，良心發見之始也。是故始之敬者，戒懼慎獨以養其中也，中立而和發焉，萬事萬化自此焉達，而位育不外是矣。故位育非有加也，全而歸之者耳。終之敬者，即始之敬而不息焉者也。曰：「何以小圈？」曰：「心

⁹⁶ 〔明〕湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈孔門傳授心法論〉，集部 57 冊，卷 21，頁 80。



無所不貫也。」「何以大圈？」曰：「心無所不包也。包與貫實非二也，故心也者，包乎天地萬物之外，而貫乎天地萬物之中者也。中外非二也，天地無內外，心亦無內外，極言之耳矣。故謂內為本心，而外天地萬事以為心者，小之為心也甚矣。」⁹⁷

此文是從「性者，天地萬物一體者也」說起，而後「心也者，體天地萬物而不可遺者也」，即含有從心來盡性之意。接著，即論到心、性關係，是為「性也者，心之生理也，心性非二也」。又以穀種來比喻，其穀種是性，是「生意而未發，未發故渾然而不可見」，以穀種之生發比喻心，是為「其發也，惻隱、羞惡、辭讓、是非萌焉」，又此心之發動就是「四端」、「良心發見」。此處以伊川的「心、性、情三分」⁹⁸來解釋是不恰當的，伊川是以心為穀種，而性是穀種的所以然之理，即是「生之性」，是一種從然推其所以然的思路。但是，甘泉的心與性是穀種與穀種之發的關係，性為「未發渾然」而能發為「惻隱、羞惡、是非、辭讓」之良心發見，是在強調心性之不分。所以，「心性圖」中的心、性、情是一，他的性就是心本有之理，其心性非二。

而且，此圖說的從「始之敬」到「終之敬」，就是從「戒懼慎獨以養其中」的主觀面的工夫，以通達於體會客觀面的

⁹⁷ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈心性圖說〉，集部 57 冊，卷 21，頁 72-73。

⁹⁸ 程伊川的「陽氣發處，卻是情也。心譬如穀種，生之性便是仁也」，若按牟宗三先生的解釋為心、性、情三分的格局，見於〔宋〕程頤·程顥，《二程集》〈河南程氏遺書〉，卷 18，頁 184。



「天地位育」、「萬事萬化」的境界。此〈心性圖說〉就是在闡述一心性合一、天人合一的思想，其即欲成就一主客觀的統一。

甚至，吾人可說甘泉整體學問的關注就是在於使儒家哲學這主、客觀層面能通而為一。最後，本文即以其〈泗州兩學講章〉的一段話來證明，他說：

夫聖人之學，心學也。如何謂心學？萬事萬物莫非心也。記曰：「人者天地之心。」人如何謂天地之心？人與天地同一氣，人之一呼一吸與天地之氣相通為一氣，便見是天地人合一處。⁹⁹

以上的引言，當是甘泉的終極關懷，他的學問就是從對本心的體證，以能貫通主、客，即把客觀面的天道、一氣之流行、天命之性，皆收攝於本心以合而為一，這裡的「天地人合一」即是合於一心，這與張橫渠的「天道性命相貫通」或明道的「天人一本」是一致的。

論述至此，可能學者會質疑甘泉的性天層面並不如五峰、蕺山有客觀超越義，以為他是把天理融於一心或一氣，對此本文並不完全否認¹⁰⁰。是以，本文是把五峰、蕺山系擴大來看，即以此

⁹⁹ [明] 湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈泗州兩學講章〉，集部 57 冊，卷 20，頁 57。

¹⁰⁰ 如鍾彩鈞教授認為甘泉雖把性當作最優位之本體，但卻仍主要歸於「先心後性」，故僅是「不徹底的『以心著性』說」，請參閱鍾彩鈞：〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》第十九期（民國 90 年 9 月），頁 386-387,401。



系上溯至北宋三家。如此，甘泉之屬此系的重點並不完全僅在「以心著性」，而是他分明是在闡述明道的「體貼天理」、「天人一本」、「萬物一體」等說，或者是「天道性命相貫通」之義。就以統一主觀層面的心體義與客觀層面的天理、性體義而言，甘泉思想無疑有著極佳的展示，此思想型態即能彰顯儒家道德形上學之古義，故可說其思想有極高的價值與貢獻。

肆、結語

以上，本文即以牟先生的「三系說」為框架來檢視湛甘泉的哲學思想，並試圖把其歸於濂溪、橫渠、明道、五峰、贛山這一大系。最後，本文即以三點結語來結束本文。

第一，本文以為湛甘泉的思想的確能解決宋明理學中的許多哲學問題，如甘泉曾說「非徒逐外而忘內，謂之支離，是內而非外者亦謂之支離」¹⁰¹，這表示他對程朱與陸王皆有所不取，本文以為甘泉之學是可以解決「求理於外」的伊川、朱子系之弊，亦可解決陸王「捨天理而求良知」的問題。例如，甘泉的天理就在心內，格物就是隨處體認天理，並能把握明道的格物義，這就能扭轉伊川、朱子系心與理為二的問題。而且，他的天理雖在心中，但吾人仍須去隨處體認自心之天理，又強調良知之呈露是「初心」，必須做「達」的工夫，這都很能救正良知學的流弊，並亦能回應現成良知的問題。因此，甘泉的「心」不會如陸、王如此孤寡，其心不但

¹⁰¹ [明]湛若水，《湛甘泉先生文集》，〈答陽明〉，集部 56 冊，卷 7，頁 567。



能含容天理，又能天地萬物同大，甚至可收入學問思辯。所以，對於甘泉的心之屬性的定位，是有很值得研究之處。

第二，本文以為闡明甘泉的哲學義理，是能使「五峰、蕺山系」的成立更有理據。以牟先生的三系說而言，其中的陸王一系及伊川、朱子系，大抵與過去的程朱理學、陸王心學之分一致。是以，若五峰、蕺山系無法成立，則三系說也就算於理論上無法成立了。對此，本文以為提出湛甘泉作為蕺山與明道承接的樞紐，是可使五峰、蕺山系的成立更有證據的。即便不能確定甘泉對蕺山於思想上的影響，但吾人仍可把甘泉與蕺山同時置於明代中期以後的「返回明道」之思潮，使蕺山與五峰間不至有太久、太大的空缺。而且，本文認為吾人必須把五峰、蕺山系擴大而言之，這是可以闡明牟先生立第三系以彰顯對儒家主、客觀合一的義理之關注，而這樣的關注，正是甘泉立說的關懷之所在。

第三，牟宗三先生的宋明理學中並沒有提及湛甘泉，甚至幾乎沒有陳白沙。如此來說，本文只能說是借用他的說法來談。然而，如本文已解釋，牟先生此判定本身即不是以學脈的流行為準，而是以哲學義理的分判為重。是以，若能把握此說背後的哲學義理，則的確可研究任何宋明理學家的思想。例如，胡五峰本不是一重要的人物，牟先生是看重他的哲學義理，才把他從歷史中挖掘出來。甚至，周濂溪本亦為不知名的人物，但是朱子看重其義理，他才能被視為宋明理學的開山祖。因此，本文即希望以牟先生的義理判準來看甘泉，以發現其學之價值與意義。而且，通過這樣的作法，就可以「三系說」判準再研究牟先生沒有重視的宋明理學家。在牟先生的宋明理學研究中，特只列舉周濂溪、張橫渠、程



明道、程伊川、胡五峰、朱子、陸象山、王陽明及劉戡山這九位哲人進行探討，這是牟先生獨具慧眼之處，即這九人可代表儒家成德之教的典型。然而，宋明理學時代從周濂溪一直到王夫之，大約有七百年之久，其中亦有其他哲學家有可觀之處。就此而言，牟先生此判定就成了很好的判準或工具，可用以研究牟先生所未提及的宋明理學家。是以，本文借用牟先生的觀點研究甘泉，即希望能對國內的宋明理學研究做出有價值的成果。

參考書目

一、古籍：

- 【明】湛若水，《湛甘泉先生文集》，清康熙二十三年黃楷刻本，《四庫全書存目叢書》集部·別集第56、57冊，臺南：莊嚴文化事業出版，1997年。
- 【明】湛若水，《甘泉先生文集》四十卷，《儒藏》精華編·二五三（董平校點），北京：北京大學出版社，2009年。
- 【明】湛若水，《泉翁大全集》八十五卷，嘉靖十九年刻，萬曆二十一年修補本，今藏臺灣國家圖書館。《甘泉先生續編大全》三十三卷，嘉靖三十四年刻，萬曆二十三年修補本，今藏臺灣國家圖書館。以上兩善本之標點整理，可見中央研究院漢籍電子文獻。
- 【宋】張載，《張載集》，台北：漢京文化，2004年3月。
- 【宋】程頤·程顥，《二程集》，台北：漢京文化，



民72年9月。

【宋】胡宏，《胡宏集》，北京：中華書局，1987.6。

【宋】朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，
民87。

【明】陳獻章，《陳獻章集》，北京：中華書局，2008年
7月。

【明】羅欽順，《困知記》，北京：中華書局，1990年
8月。

【明】王廷相，《王廷相集》，北京：中華書局，2009年
2月。

【明】王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006
年4月。

【明】《劉宗周全集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備
處，1996年。

【明】黃宗羲，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1992年
8月。

二、專書：

牟宗三，《牟宗三先生全集》，〈心體與性體〉，臺北：聯經出版公
司，2003年。

陳郁夫，《江門學記》：臺北：臺灣學生書局，民73年
3月。

唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）》，臺北：臺灣學生書局，
民79。

黎業明，《湛若水年譜》，上海：上海古籍出版社，2009年7月。



喬清舉，《湛若水哲學思想研究》，台北：文津出版社，民 82 年 3 月。

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 5 月。

劉述先，《理想與現實的糾結》，台北：臺灣學生書局，民 82。

劉述先，《現代新儒學之省察論集》，台北：中央研究院文哲研究所，民 93。

黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》，台北：臺灣學生書局，2001 年 2 月。

三、專書論文：

鄭宗義，〈甘泉心學微探〉，收入李明輝、葉海煙、鄭宗義合編：《儒學、文化與宗教：劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺北：台灣學生書局，2006 年），頁 125-155。

四、期刊論文：

鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》第 19 期（2001.09），頁 345-406。



The Proper Type of Zhan Gan-guan (湛甘泉) 's Thought As Seen from the Perspective of Triangular Genealogy

*Chia-Ming Chen**

Abstract

This paper “The Proper Type of Zhan Gan-guan (湛甘泉) 's Thought As Seen from the Perspective of Triangular Genealogy ” will attempt to position Zhan Gan-guan's philosophy from Mo Zong-san (牟宗三) 's perspective of Neo-Confucianism's triangular genealogy.

In this paper, we propose that Zhan Gan-guan's thought does not incline to Chu His (朱熹) 's “Mind and Principle (理) Are Two” theory and conclude that Zhan's philosophy does not belong to the genealogy of Cheng Yi-Chuan (程伊川) and Chu Hsi. We think Zhan Gan-guan's Chi (氣) is metaphysical and transcendental, so his thought is not regarded as part of the Chi-Only Theory. From his arguments with Wang Yang-ming (王陽明), we contend that Zhan Gan-guan's thought belongs to another system and is different from Luh Jeou-yuan (陸九淵) and Wang Yang-Ming's Philosophy of Mind.

* National Chung Cheng University, Taiwan, Department of Chinese Literature, Assistant Professor.



This paper concludes that Zhan Gan-guan has inherited Cheng Ming-dao (明道) 's thoughts on "Realizing Principle (體貼天理)", "Heaven and Human Beings are Oneness (天人一本)" and "All Things as One Body(萬物一體)". Zhan's philosophy even has a budding thought on "Revealing Human Nature with Heart (以心著性)". As a result, we include him with Zhou Lien-xi (周濂溪), Zhang Heng-qu (張橫渠), Cheng Ming-dao, Hu Wu-feng (胡五峰) and Liu Ji-shan (劉蕺山) 's systems, because Zhan Gan-guan's philosophy has combined the moral mind of subjection with Heaven's Ways of objection, both essential in the Confucian philosophy.

Keywords : Zhan Gan-guan (湛甘泉), Triangular Genealogy, Experiencing Heavenly Principle Everywhere (隨處體認天理), Investigation of Things (格物), Cheng Ming-dao (程明道)

