

王畿思想及其影響之研究

吳秀玉

國立宜蘭大學通識教育中心副教授

摘要

王畿生活於明代中晚期，是王陽明的信徒，深信良知學說，是傳播王學最得力的學者。王學因為他而風行天下，但也因為他致良知的的方法，用無、用虛、用悟，主張在先天心體上立根，甚至提倡三教合一，將王學領入佛境，使得王學失去原來面目。尤其是他的良知現成說，造成後學任知而行，放蕩恣肆，落於狂禪一途，為正統學者所唾棄，而不期然地走向回歸朱學的道路。

關鍵詞：王畿、明中晚期、王陽明、致良知、先天心體上立根、狂禪

Research on Wang Ci's Thought and its Impact

Hsiu-Yu Wu

Associate Professor, Center for General Education, National Ilan University

Abstract

Wang Ci lived in the middle and late Ming Dynasty. He, a disciple of Wang Yang-Ming, believed in the conscience theory and advocated Wang Yang-Ming's theory the most. On the other side, because he approached conscience via emptiness, vacantness, and insight, assertively laid the foundation on the innateness, and even promoted the unification of Confucianism, Buddhism, and Taoism, Wang's theory was brought into Buddhism and lost its true nature. In particular his perspective of innate conscience gave rise to the profligate way in which his followers behaved themselves at will and finally fell into rampant Zen. Wang Ci's thought was thereupon abandoned by orthodox scholars, who then regressed to Zhu Xi's doctrine.

Key Words : Wang Ci, the middle and late Ming Dynasty, Wang Yang-Ming, to approach conscience, laying foundation on innateness, rampant Zen

一、前 言

明太祖用武功驅逐蒙古族的元人而定鼎之後，就施行文治教化，以安靖社會。《明史·儒林》說：「明太祖起布衣，定天下，當干戈搶攘之時，所至徵召耆儒，講論道德，修明治術，興起教化，煥乎成一代之宏規。雖天亶英姿，而諸儒之功不爲無助也。制科取士，一以經義爲先，網羅碩學。嗣世承平，文教特盛，大臣以文學登用者，林立朝右。」¹明初，政府沿襲宋元以來，採用朱學爲主的經義試士子的選拔人才科舉制度。於此教育制度之下，產生承接朱子，不空談心性，注重博學致知的聲望卓著的理學家，有宋濂、王禕、方孝孺之流，都是政府依倚的人才。直至成化之間，還有服膺朱學，崇尚涵養，躬行實踐，主敬持守的薛瑄、吳與弼、曹端、胡居仁等，《明史·儒林》說他們：「皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然」，「篤踐履，謹繩墨，守先儒之正傳，無敢改錯。」²如日中天的朱學，發展至此恪遵矩矱、謹繩墨、無敢改錯的地步，顯得守成多於創闢。這樣的爲學傾向，當然是不利於學術發展的。於是而有上繼陸象山，主張以良知作主宰，求天理於內心的王陽明崛起，向求天理於外物的朱子之學發起挑戰。因爲前者爲學的工夫簡易，後者繁瑣，使得厭棄墨守成規、拘泥舊說的反朱學革命派有了依傍，學術發展從此轉變，就由理學轉向心學。明學中期，從成化至隆慶百年餘，可謂爲心學全盛的時代。對於領導統御明朝中葉學術界、集心學之大成者王陽明，其爲學之過程，有以下之認識：

王陽明，名守仁，字伯安，浙江餘姚人。生於成化至嘉靖年間。因嘗讀書於陽明洞，故學者稱陽明先生。從小就立志「讀書學聖賢」，後來得到老師婁一齋「聖人可學而至」的指示，並告訴他宋儒格物之學，於

¹ 楊家駱主編，《明史二·儒林一》（台北：鼎文書局，1979年12月），頁7221。

² 同上註，頁7221、7222。

是「遍讀考亭之書，循序格物」，然而始終感到「物理、吾心，終判爲二，無所得入」，因此出入於佛老者多年，後漸悟仙釋二氏之非，回過頭來又想入世。原把全部的生命沉浸在任俠、騎射、辭章、神仙、佛氏裏面，總想得到一個安身立命的所在，但這樣的追求，沒有一樣能夠。及忤宦官劉瑾，下獄，受廷杖，謫貴州龍場爲驛丞；龍場在貴州西北萬山叢莽之中，毒蛇瘴癘，苗獠所居，隨時都有可能病死。與土人相見，言語不通，可以共語的，只有些中原亡命之徒。面對此非？人所能生活的環境，只有動心忍性，別無他道，一日忽悟格物致知之旨：「聖人之道，吾性自足，不假外求。」胸中頓時灑然，將一切得失榮辱生死的念慮全部撇開了，多年的追求在此得到了歸宿，歸宿於理想的唯心主義。自後，「盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心爲學的。」進而悲憫宋儒之後，學者以知識爲知，說人心之所有者，不過明覺而已，而理是天地萬物所公共，所以必須窮盡天地萬物之理，然後吾心之明覺，才能和它渾合無間，稱這樣的爲學無內外，其實全靠外來聞見，以填補所謂靈明罷了。³這一龍場之悟，使他擺脫了朱學求理於外的束縛。他受到陸象山的影響，可說是很明顯的，他沒說象山說過的「心即理」，如《傳習錄》上記載他的話說：「心即理也，天下又有心外之事、心外之理乎？」又說：「諸君要識得我立言宗旨，我如今說個心即理是如何？只爲世人分心與理爲二，故便有許多病痛，……故我說個心即理，要使知心、理是一個，便來心上做工夫，不去襲義於外，便是王道之真，此我立言宗旨。」⁴既然認爲「心」即是「理」，就要尋求與「心即理」學相應的實踐工夫，所以五十歲在江西揭「致良知」之教。「良知」之說，遠本孟子之言「人之所不慮而知者，其良知也」(〈盡心〉篇)，至宋儒言良知之原，則推至於天，陽明承此，認爲良知是理，是一個天理，「默不假坐，心不

³ 葉鈞點註，《傳習錄·緒言》(台北：台灣商務印書館，1984年4月)，頁4、5。

楊家駱主編、清黃宗羲撰，《明儒學案》(台北：世界書局，1992年5月)，卷10，頁75。

⁴ 《傳習錄》上、下，頁6、265、266。

待澄，不習不慮，出之自有天則」，⁵是內在的本心之真誠惻怛，⁶是先驗的。這「致良知」——致吾心良知之理於萬事萬物之說，直捷明白，人人都可以自主，取代了朱子「格物窮理」的被動、支離之病，給明朝理學注入了新的血液。⁷陽明之學風靡，朱子之學衰落，使得明代中晚期的數十年之間，成爲「學其學者遍天下」的局面。姚門弟子之遍布，有浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩、泰州七個學派，他們到處聚眾講學，其中以浙中王畿傳播王學最爲得力，其壽命最長，又是最受爭議的人物。

二、王畿的生平和為學的經歷

王畿字汝中，別號龍谿，浙江山陰縣人。生於孝宗弘治十一年(1498)，卒於神宗萬曆十一年(1583)，享年八十六。著有《龍谿全集》二十卷。弱冠舉於鄉，未幾，受業於王陽明。嘉靖二年(1523)，試禮部落第，歸復受業。五年(1526)，試期，不欲往，陽明曰：「吾非以一第爲子榮也，顧吾之學，疑信者半，子之京師，可以發明耳。」乃行，與錢德洪同中是年進士，皆不廷試而歸。時陽明門人益眾，不能遍授，屬與德洪等分教，畿和易宛轉，門人日親。陽明征思恩、田州，留畿、德洪主越中書院，畿與德洪並送至嚴灘而別。明年，陽明卒於南安，畿方赴廷試，聞之，奔喪至廣信，斬衰以畢葬事，守心喪三年。十一年(1532)，廷試，授南京職方主事，尋以病歸。起原官，稍遷至武選郎中。時宰相夏貴溪憎惡王學，三殿災，吏科都給事中戚賢上疏，言畿學有淵源，可備顧問。畿以「學當致知見性而已，應事有小過不足累」，故在官弗免干請，爲貴溪斥爲僞學小人，責賢黨同妄薦，謫之外任，畿乃謝病歸。歸

⁵ 《明儒學案》，卷10，頁75。

⁶ 《傳習錄中》，頁182。

⁷ 陳祖武，《中國學案史》（台北：文津出版社，1994年4月），頁72。

林下四十餘年，講學不輟。足跡遍東南，吳、楚、閩、越皆有講舍，江浙為尤盛，會常數百人，年八十，猶不肯已。善談說，能動人，所至聽者雲集。每講，雜以禪機，亦不自諱，對社會影響頗大，學者稱龍谿先生。⁸

任何一個思想家思想的產生，都不會是憑著主觀空想和隨意杜撰出來，必然有一定的社會經濟為之作背景，王畿學說思想的產生也不例外。王畿身處於弘治至萬曆年間，從嘉靖至萬曆的七、八十年之間，儘管專制政治逐漸在加強和日趨腐敗，但東南沿江沿海地域交通發達，根據澹漪子的《新刻士商要覽》書內列出的江南水陸行程共有53條，其中以蘇州為中心的有7條，以杭州為中心的有6條，以徽州為中心的有5條，以南京為中心的有4條。⁹交通的便利，帶來了工商業的發達，形成了許多商業繁榮的重鎮，這些通都大邑，集中各地的物產、各類的商品，招徠四面八方的大小商販，進行各種貿易。¹⁰與王畿同時的張瀚所著《松窗夢語》一書，其〈商賈紀〉一章中，就描寫東南江、浙、閩、越、皖、贛諸省大邑商賈輻輳，熙來攘往，摩肩接踵，交易熱絡的景象：

沿大江而下為金陵（今南京），乃聖祖開基之地。北跨中原，瓜連數省，五方輻輳，萬國灌輸……天下南北商賈爭赴……自金陵而下，控故吳之墟，東引松（松江）、常（常州），中為姑蘇，其民利魚稻之饒，極人工之巧，服飾器具足以炫人心目，而志於富侈者爭趨效之。

⁸ 廣文書局發行，《王龍谿語錄·王龍谿先生傳》（台北：廣文書局，1960年12月），頁1—3。明過庭訓，《聖學嫡派·王畿》，《四庫全書存目叢書》（台灣台南：莊嚴文化事業有限公司，1996年8月），史部，傳記類，第108冊，頁695-698。《明儒學案·浙中王門學案二》，頁101。

⁹ 陳學文，《中國封建社會晚期的商品經濟》（長沙：湖南人民出版社，1989年第一版），頁280、281。

¹⁰ 蔡君謨主編，《文化中國之旅全集》（台北：華嚴出版社，1989年9月），第11冊，〈歷史人物之旅〉，頁230。

自安（安慶）、太（太平）至宣（宣州）、徽（徽州），其民多仰機利，舍本逐末，唱權轉穀，以游帝王之所都，而握其奇贏，休（休寧）、歙（歙縣）尤夥，故賈人幾遍天下，良賈近市利數倍，次倍之，最下無能者逐什一之利。

嘉禾（嘉興）邊海，東有魚鹽之饒。吳興邊湖，西有五湖之利，杭州其都會也……米資於北，薪資於南，其地實嗇而文侈，然而桑麻遍野，蠶絲綿苧之所出，四方咸取給焉，雖秦、晉、燕、周大賈，不遠數千里而求羅綺繒幣者，必走浙之東也。寧（寧波）、紹（紹興）、溫（溫州）、台（台州），並海而南，跨引汀、漳，估客往來，人獲其利。

（江西）多設智巧，挾技藝，以經營四方，至老死不歸。故其人內嗇而外侈……獨陶人富岳之器為天下利。九江據上流，人趨市利。南饒（饒州）、廣信，阜裕勝於建（建昌）、袁（袁州），以多行賈，而瑞（瑞州）、臨（臨江）、吉安尤稱富足。¹¹

以上見明中晚期，王畿講學過的地區，商品生產和交換已相當發達，脫離了早期農民相互交易的自然經濟型態，加入了商人、手工業者的參與，擴大了舊有的市場規模；而由於這種新的資本主義萌芽的關係，改變了社會的風俗習性，追求利益乃視為理所當然的事，民間「志於富侈者爭趨效之」，且由傳統的講究樸素轉趨奢華，競以「服飾器具足以炫人心目」。商人因財富的增加而提高了地位，市民階層也有了追求社會地位平等的意識的覺醒，士人也追求個性解放、不願再受傳統綱常名教的束縛，如《明史》〈唐寅傳〉中記載：吳中自枝山（祝允明）輩，以「放誕不羈為世所指目，而文才輕豔，傾動流輩，傳說者增益而附麗之，

¹¹ 明張瀚，明清筆記叢書《松窗夢語》（上海：古籍出版社，1986年2月），卷4，〈商賈紀〉，頁75～77。

往往出名教外。」¹²不願「爲傳統名教所管攝」的世風，適提供予鼓吹個性自由、感情解放的王畿，一個新思想發揮的契機。因此，我們可以說東南地域的經濟基礎，爲王畿製造了講學的優良條件。

三、王畿思想的内容

明末，顧憲成《涇皋藏稿·日新書院記》敘述明代學風的轉化說：「弘（治）、正（德）以前，天下之尊朱子也，甚於尊孔子，究也率流而拘，……於是激而爲王子（王陽明）；正、嘉（靖）以後，天下之尊王子也，甚於尊孔子，究也率流而狂，……。」¹³在陽明時代（嘉靖初年以前），時王學之流行，屬發展階段尚未大盛；到了王畿時代，由於經濟和風俗上的變化，以「四無」展開的「自然爲宗」、「良知現成」學說爲主要內容的哲學思想，因爲是順應時代的前進、新興平民意識的迫切需要，使得王學風行於天下。王畿的一生，是講學的一生，也是論辯的一生，故由以下其與同門錢德洪、黃綰、季本、薛應旂、聶豹、羅洪先、劉邦采、耿定向、沈懋學的辯難，可以確切瞭解他思想的義蘊。¹⁴

（一）與錢德洪之辯

溯及陽明在五十六歲的那一年，出發要去征伐思恩、田州的前夕，他與德洪對於陽明接引學者的四句教言，發生了辯論，於是一同請問於陽明。《傳習錄》下如斯記載：

丁亥年九月，先生起復征思、田，將命行時，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：「無善無惡是心之體，有善有惡是

¹² 《明史·唐寅》，頁 7353。

¹³ 明顧憲成，《涇皋藏稿·日新書院記》，《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983年初版），第 1292 冊，集部 231，別集類，頁 144～145。

¹⁴ 方祖猷，中國思想家評傳叢書《王畿評傳》（南京大學出版社，2001年5月），頁 16、357。

意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」

德洪曰：「此意如何？」

汝中曰：「此恐未是究竟話頭；若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」

德洪曰：「心體是『天命之性』，原是無善無惡的，但人有習心，意念上見有善惡在，格、致、誠、正、修，此正是復那性體功夫，若原無善惡，功夫亦不消說矣。」

是夕，侍坐天泉橋，各舉請正。

先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資爲用，不可各執一邊。我這裡接人，原有此二種。利根之人，直從本原上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中；利根之人一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裡接利根人的；德洪之見，是我這裡爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下皆可引入於道；若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」

既而曰：「已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，爲善去惡是格物。只依我這話頭隨人指點，自沒病痛，此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇；本體功夫一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人。人有習心，不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事爲

俱不著實，不過養成一個虛寂；此個病痛不是小小，不可不早說破。」

是日，德洪、汝中俱有省。¹⁵

王門的四句教，是王學的高峰，也是王學分化的起點。由以上可見由於王畿的體認與錢德洪不同，而分化為「四無」、「四有」的主張。他以「心、意、知、物，只是一事。」若心是無善無惡，則心、意、知、物四者都是無善無惡；若意是有善有惡，則心、意、知、物四者都是有善有惡。又根據《龍谿王先生全集》卷一〈語錄·天泉證道記〉記載陽明對於「四有」與「四無」的會通說：

吾教法原有此兩種：四無之說為上根人立教，四有之說為中根以下人立教。上根之人悟得無善無惡心體，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；中根以下之人未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸于無，復還本體，及其成功一也。¹⁶

由以上天泉橋上的一夕論學，得知當時王門弟子從陽明致良知的四句教「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，在心體「無善無惡」的前提下，推論意、知、物，因為理解觀點的不同，對於工夫問題已演變成兩派：一是利根的人，認為心體原是明瑩無滯，只要從先天本原上悟入，本體即是工夫；一是中根以下有習心的人，因為本體受蔽，必須要在後天意念上下實地為善去惡的功夫，才能進入本體明淨的境界。王畿的四無說被陽明指為利根的人，而錢德

¹⁵ 《傳習錄下》，頁 257～258。

¹⁶ 明王畿，《龍谿王先生全集·語錄·天泉證道記》，《四庫全書存目叢書》，（台灣台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月），集部，第98冊，別集類，頁251。

洪的四有說被指為中根以下的人，於陽明死後，他們各堅主張，各持己見。如錢德洪在陽明的〈大學問〉跋語中，批評王畿的「四無」，說：

師既沒，音容日遠，吾黨各以己見立說。學者稍見本體，即好為徑超頓悟之說，無復有省身克己之功，謂一見本體，超聖可以跂足，視師門誠意格物、為善去惡之旨，皆相鄙以為第一義，簡略事為，言行無顧，甚者蕩滅禮教，猶自以為得聖門之最上乘。噫！亦已過矣，自便徑約，而不知已淪入佛氏寂滅之教，莫之覺也。¹⁷

錢德洪批評王畿的四無說，不實實用功，竟採取頓悟進入本體的簡易工夫，是違背先師誠意格物、為善去惡的宗旨，而淪入佛氏寂滅之教不自覺。王畿不理會他的批評，在為他寫〈行狀〉時，仍堅持自己的觀點，說：

予謂君指點學者之病，大概了了，未可執以為定見……吾人所學貴在得悟，若悟門不開，無以徵學，一切修行只益虛妄耳。此非言思所能及，姑默識之，以俟日後之證可也。¹⁸

王畿與錢德洪二人，終究「入處異路」，各以己見立說，「未見能渾接一體」。¹⁹此後王學遂分歧為：重「本體」方向的，以先天具足，鄙視後天工夫，只求一悟心體，一了百當；重「工夫」方向的，以本體為虛，欠缺穩當切實，須下後天培養工夫，以復心體。以下王畿與同門的爭辯，都是環繞著「本體」與「工夫」這對範疇的議題。

¹⁷ 溫崇信發行，《王陽明全書（一）》（台北：正中書局，1955年12月），〈文錄卷1•大學問〉，頁123。

¹⁸ 《龍谿王先生全集》，卷20，〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉，同註16，頁663。

¹⁹ 《明儒學案•浙中王門學案一》，頁100。

(二) 與黃綰之辯

王畿說：

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，致知功夫轉覺繁難，欲復先天心體，便有許多費力處。

又說：

知慈湖（宋代楊簡之號）不起意之義，則知良知矣……惟離心而起意，則為妄，千過萬惡，皆從意生。

又說：

先師謂慈湖已悟無聲無臭之旨，未能忘見象山。謂予不說一，敬仲（楊簡之字）常說一，此便是一障。²⁰

按：楊簡學宗陸象山，說過：「吾心本無物」。²¹又說：「人皆有是心，是心皆虛明無體，無體則無際畔，天地萬物盡在吾虛明無體之中。」又說：「此心本無過，動於意斯有過。意動於聲色，故有過；意動於貨利，故有過；意動於物我，故有過。千失萬過，皆由意動而生。」²²楊簡把「心」抬高到主宰和統一天地萬物的精神本體，認為心

²⁰ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁 102；《龍溪王先生全集》，卷 5，〈慈湖精舍會語〉，同註 16，頁 338、339。

²¹ 繆天綏選註，《宋元學案·慈湖學案》（台北：台灣商務印書館，1988 年 8 月），頁 398。

²² 同上，頁 402。

本無過，一切的過失，皆起源於私意之起、私意之動，所以必須從意念的發動加以杜絕，以恢復本來無一物的心體。他發揮孔子的「無意、無必、無固、無我」的見解，以止息意念的起動。陽明認為楊簡的心不起意，就是悟那無聲無臭的「性」體。王畿也贊同楊簡的不起意說，認為瞭解他不起意之義，就是瞭解良知之義，對此，黃綰感到不滿，認為儒家講「有」，禪家才講「無」，並批評援佛之空，入儒之無的學說是「外」、是「邪」：

其論無聲無臭也，則曰心若起意，則為有聲有臭；心不起意，則為無聲無臭，則為無思無為，無意無必無固無我。殊不知聲臭即云聲色，皆指其外者而言；意必固我，皆指其邪者而言。²³

王畿不能接受黃綰批評楊簡之學為禪的說法，在答友人問：「或以慈湖之學為禪，何也」時，說：「慈湖之學，得於象山，超然自悟本心，乃易簡直截根源，說者因晦庵（朱熹）之有同異，遂闕然目之為禪。」²⁴ 王畿對於隨其本心之自然，屏棄朱子學的煩瑣而嚴厲的「格套」，即被目之為禪，感到不滿。黃綰聞之後，再駁斥他，說：「朋友有辯楊慈湖之學為非禪者……慈湖之學出於象山，象山則不純禪，至慈湖則純禪矣。」²⁵ 所以認定慈湖純禪的原因，是因為他以心為本源，不假外求的主觀唯心論，帶有明顯的禪宗色彩。並於〈復王汝中書〉指責王畿，說：「習聞禪學之深，一時未能頓舍，且從來未暇致思聖學故也。」²⁶ 王畿對於和黃綰辯的結果，始終未能取得共識，只好抱持著

²³ 清黃宗義編，《明文海（四）》，卷279，黃綰，〈贈王汝中序〉，《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983年初版），第1456冊，集部395，？集類，頁187。

²⁴ 《龍溪王先生全集》，卷5，〈慈湖精舍會語〉，同註16，頁338。

²⁵ 明黃綰，《明道編》（明嘉靖間刊本），卷1，頁11。

²⁶ 《明文海（二）》，卷165，黃綰，〈復王汝中書〉，同註23，頁721。

共存的態度，說：「吾輩但當領其懇切之心，間或議論見解有未同處，且當存之，不必深辨。」²⁷

(三) 與季本之辯

季本最有名的著作，是《龍惕》一書，內容批評王畿說：

今之論心者，當以龍而不以鏡。龍之爲物，以警惕而主變化者也。理自內出，鏡之照自外來，無所裁制，一歸自然。自然是主宰之無滯，曷常以此爲先哉！²⁸

季本不同意王畿用「鏡」比喻心體，他認爲須用「龍」才恰當；他的「龍惕」比喻，取自《周易·乾》卦的九三爻辭：「君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。」用以象徵心體如龍一般地變化莫測，所以也要像龍那樣地朝夕警惕著。²⁹王畿不喜歡人爲強制的「警惕」，認爲心體既是無善無惡，則人超越是非善惡的先天固有自然本性，即天命之性，是純然至善，因此只要聽任天命自性之流行，必然神感神應，其機自不容已，³⁰不需要再下道德的修養工夫；於是認爲用佛教的鏡、水作比喻並沒有錯。他回覆季本說：

丈云：今之論心者，當以龍而不以鏡，惟水亦然。按水鏡之喻，未爲盡非，無情之照，因物顯像，應而皆實，過而不留，自妍、自醜、自去、自來，水鏡無與焉，蓋自然之所爲，未嘗有欲。聖人無欲應世，經綸裁制之道，雖至於位天地育萬物，其中和性情本原機括，不過如此而已。著虛之見，本非是學，在佛老亦謂之外道，只此著，便是欲，已失

²⁷ 《龍溪王先生全集》，卷12，〈與張叔學〉，同註16，頁496。

²⁸ 《明儒學案·浙中王門學案三》，頁112。

²⁹ 《王畿評傳》，頁368。

³⁰ 《龍溪王先生全集》，卷1，〈天泉證道紀〉，同註16，頁250。

其自然之用，聖人未嘗有此也。

又說：

龍之爲物，以警惕而主變化者也。自然是主宰之無滯，曷嘗以此爲先哉！坤道也，非乾道也，其意若以乾主警惕，坤貴自然，警惕時未可自然，自然時無事警惕，此是墮落兩邊見解。夫學當以自然爲宗，警惕者自然之用，戒慎恐懼未嘗致纖毫之力，有所恐懼，便不得其正，此正入門下手工夫。自古體易者，莫如文王，小心翼翼，昭事上帝，乃是真自然；不識不知，順帝之則，乃是真警惕。乾坤二用，純亦不已，豈可以先後論哉？³¹

王畿以水、鏡比喻人無善無惡的心體，它原是無情、無欲，所謂情、欲皆從外來。它因物而顯像，妍、醜自然表現，無滯無著，過而不留；聖人皆秉其自然無欲應世，如果刻意執著心體虛無之見，便失去自然之用，連佛、老也稱爲外道。因此反對「龍惕」的比喻，認爲「良知是天然之則，物是倫物所感應之跡」，「感應跡上循其天則之自然，而後物得其理」；³²表明「良知即自然」，順著天則自然就能達到對感應之物呈現警惕的作用，所謂體用一機，自然與警惕爲一，沒有先後。若以「乾主警惕，坤貴自然，警惕時未可自然，自然時無事警惕」，是把自然和警惕分裂爲二；如此墮落兩邊的見解，是不瞭解《易經》乾坤二用不分先後含意的人。所以他提出「無欲而主變化」，以代替「警惕而主變化」的命題，他說：

以警惕而主變化，不若以無欲而主變化，更爲得理。警惕只是因時之義，時不當，故危厲生，惟惕始可至於無咎，非龍

³¹ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁 109。

³² 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁 107。

德之全也。無欲，則自然警惕，當變而變，當化而化，潛見飛躍，神用無方。³³

王畿認為「警惕只是因時之義，時不當，故危厲生」，於是主張心體「無欲，則自然警惕，當變而變，當化而化」，不用安排。

(四) 與薛應旂之辯

王畿說：「致良知原為未悟者設，信得良知過時，獨往獨來，如珠之走盤，不待拘管，而自不過其則也，以篤信謹守，一切矜名飾行之事，皆是犯手做作。」³⁴又說：「信得良知及時，自生道義，自存名節；聖人到位天地育萬物，只從未發之中養來。」又說：「專主無適無莫，不信不果，而唯義所在，多所闕略。」³⁵薛應旂為王畿的崇尚自然，自信良知，循著良知的自然流行，不犯手做作，省卻許多具體的道義、名節等道德修養努力，感到憂心地說：

自後人文日靡，學者頗事奇怪，於是矜文辭者，綴緝秦、漢、晉、唐之糟粕，而身心性命漫不知究，此固無足道。其諸高談理學者，輒又致詳於德性易簡之說，而氣節、文章、政事一切卑之而不論，專主無適、無莫、不信、不果，而唯義所在，多所闕略，言語者十九，躬行者十一，惟是無以允協眾心，遂嘩群議，未見致誠動物，而忽已成江河相激之勢，吾蓋不知其所終也。噫！此豈祖宗養士之貽謀，與今天子敬一傳心，風範宇內之初意哉！³⁶

王畿一生精力全投注於講學活動，他強調在本心「無」上用功，

³³ 《龍溪王先生全集》，卷9，〈答季彭山龍鏡書〉，同註16，頁414。

³⁴ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁101。

³⁵ 《龍溪王先生全集》，卷3，〈金波晤言〉，同註16，頁299。

³⁶ 《明文海（四）》，卷294，薛應旂，〈送王汝中序〉，同註23，頁356。

說：「若果信得良知及時，不論在此在彼，在好在病，在順在逆，只從一念靈明自作主宰。自去自來，不從境上生心，時時徹頭徹尾，便是『無』包裹」³⁷；其出發點和落腳點都落在「無」的一邊，除「悟」本體之「無」外，工夫不需用力的易簡之說，所造成的轟動，「已成江河相激之勢」。薛應旂憂心此空談本體、流於虛寂，將氣節、文章、政事等人情事物皆擱置不論，忽視道德實踐的違反祖宗養士貽謀，恐怕會重蹈歷史焚書坑儒、黨禁之禍。後來薛應旂為考功時，就假借端正學術之名，罷黜了王畿，《明儒學案·薛應旂》記載說：

先生為考功時，竄龍溪於察典，論者以為逢迎貴溪（夏言），其實龍溪言行不掩，先生蓋借龍溪以正學術也。先生嘗及南野之門，而一時諸儒，不許其名王氏學者，以此節也。然東林之學，顧導源於此，豈可沒哉？³⁸

因為王畿的言行不掩，而遭到及歐陽南野之門——薛應旂的排斥，其影響之大：東林君子入其門，並開創了東林學派，展開了對王學的激烈批判與糾弊。

（五）與聶豹、羅洪先之辯

在陽明死後，王畿敘述同門對於良知的理解，各以其性之所近，擬議攙和，成立了六種異見：

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，如金之在礦，非火符鍛鍊，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無

³⁷ 《龍溪王先生全集》，卷12，〈答周居安〉，同註16，頁495。

³⁸ 《明儒學案·南中王門學案一》，頁256。

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。³⁹

以上第四種直心以動的看法，指的是王畿自己；第一種良知的寂感問題，與第三種良知的未發已發問題，指的是聶豹、羅洪先。王畿曾說：

良知者本心之明，不由學慮而得，先天之學也。……良知即是未發之中，即是發而中節之和。此是千聖斬關第一義，所謂「無前後內外而渾然一體者也」。若良知之前別求未發，即是二乘沉空之學。良知之外別求已發，即是世儒依識之學。或攝感以歸寂，或緣寂以起感，受症雖若不同，其為未得良知之宗，則一而已。⁴⁰

王畿認為良知是不學不慮的先天之學，無分於前後內外渾然一體；是未發之中，也是發而中節之和，意謂無論發與未發、中與和，皆是就良知本身說。若是在良知之前求未發之中，即是沉空；若是在良知以外別求中節之和，即是依識。良知即寂即感，有攝感應以歸寂體，或緣寂體以起感應者，都是不解良知的真諦。對此，聶豹攻擊說：

邵子云：「先天之學，心也；後天之學，跡也。」先天言其

³⁹ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁 102、103。

⁴⁰ 王龍溪，《王龍溪語錄》（台北：廣文書局，1960年12月），卷6，〈致知議略〉，頁1。

體，後天言其用。蓋以體用分先後，而初非以美惡分也。

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。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。

「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。⁴¹

聶豹根據邵子的話，以為先天後天是以體用分，非以美惡分。按王畿以良知與知識（王畿簡稱識）分先天後天，此自有美惡意。先天是德性之知是良知，於此立根，當然是善；落在後天知識上實踐，則不能無善惡。善者可謂用，惡者不可謂用也，除非化其惡而一於善，方可成體用，是以聶豹批評王畿以良知知識分先天後天，有美惡存在的問題，與體用相妨礙。⁴²聶豹又認為寂是性之體，是內；感是情之用，是外；證諸古書典籍《易》、《中庸》、《大學》未有不內外先後未發已發寂感的。

王畿以良知自然之明覺，即寂即感，寂感為一，不分於寂感，眼前呈現的良知與良知自體本質上無二無別；而聶豹則認為「良知非覺照，

⁴¹ 《王龍溪語錄》，卷6，〈致知識辯〉，同上，頁2、3。

⁴² 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：臺灣學生書局，2000年5月），頁331。

須本於歸寂而始得」，把發動出來的覺、照，與良知分開，認為已發的覺、照，都屬於形而下的氣物，摻雜了意念之私，不是原本無聲無臭、不睹不聞的良知，是故必求一形而上的寂體良知以主之。他給王畿的信說：

虛明者，鑑之體也，照則虛明之發也。知覺猶之照也，即知覺而求寂體，其與即照而求虛明者何以異？盍觀孩提之愛敬，平旦之好惡乎？明覺自然，一念不起，誠寂矣，然謂之為寂體則未也。今不求寂體於孩提夜氣之先，而謂即愛敬好惡而寂之，則寂矣，

然乎不然乎？蓋孩提之愛敬，純一未發為之也，平旦之好惡、夜氣之虛明為之也。⁴³

王畿曾舉孟子孩童知愛知敬為例，來支持自己主張人人本有現成良知、良知具足的理論，而聶豹以為知愛知敬不是知體，之上尚有純一未發的寂體主之，平旦之氣之虛明為之，始能有如此之愛敬，不承認有不經培養，當下呈現的現成良知。聶豹說自己的「歸寂」思想，影響了羅念庵，因而改變了他的學風：

達夫（羅念庵）早年之學，病在於求脫化融釋之太速也。夫脫化融釋，原非工夫字眼，乃工夫熟後境界也，而速於求之，故遂為慈湖之說所入。以見在為具足，以知覺為良知，以不起意為工夫，樂超頓而鄙艱苦，崇虛見而略實功。自謂撒手懸崖，遍地黃金，而於六經四書，未嘗有一字當意，玩弄精魂，謂為自得，如是者十年矣。至於盤錯顛沛，則茫然無據，不能不動朱公之哭也。已而恍然自得悟，考之詩書，乃知學有本原，心主乎內，寂以通感也，止以發慮也，無所

⁴³ 《明儒學案·江右王門學案二》，頁 152。

不在，而所以存之養之者，止其所而不動也。動其影也、照也、發也，發有動靜，而寂無動靜也，於是一以洗心退藏爲主，虛寂未發爲要，刊落究竟，日見天精，不屬睹聞。此其近時歸根復命，煞喫辛苦處，亦庶幾乎知微知彰之學，乃自性自度，非不肖有所裨益也。⁴⁴

聶豹說念庵早年之學接近王畿，「以見在爲具足，以知覺爲良知，以不起意爲工夫，樂超頓而鄙艱苦，崇虛見而略實功」，如是者十年。已而恍然自得悟，良知無現成，眼前呈現的已發的良知不一定是良，真良知必待修整而後得，修整之道，在反求學問之本原，一以洗心退藏、潔潔淨淨、無一塵之累爲主，虛寂未發爲要，歸根復命，湛然純然之良知始得。羅洪先自己也記載，受了聶豹的影響，以歸寂作爲致知的工夫，說：

龍溪子（王畿）曰：良知者，感觸神應，愚夫婦與聖人一也，奚以寂？奚以收攝爲？予不答。已而腹饑索食，龍溪子曰：是須寂否？須收攝否？予曰：若是，則安取於學，饕餮與禮食，固無辨乎？

他日，龍溪子曰：良知本寂，無取乎歸寂，歸寂者，心槁矣！良知本神應，無取乎照應，照應者，義襲矣。吾人不能神應，不可持以病良知，良知未嘗增損也。予曰：吾人？寂乎？曰：不能。曰不能，則收攝以歸寂，于子何病？吾人不能神應，謂良知有蔽可乎？曰：然。曰然，則去蔽而良知明，謂聖愚有辨，奚不可？求則得，舍則失，不有存亡乎？養則長，失則消，不有增損乎？擬而言，議而動，不有照應乎？是故不可泯者，理之常也，是謂性；不易定者，氣之動

⁴⁴ 《明儒學案·江右王門學案二》，頁153。

也，是謂欲；不敢忘者，志之凝，命之主也，是謂學。任性而不知辨欲，失之罔；談學而不本真性，失之鑿；言性而不務力學，失之蕩。龍溪子曰：如子之言，固未足以病良知也。⁴⁵

由以上洪先與王畿的爭辯，可見王畿以為良知的感應外物，有如饑而索食，出於自然，這一本能的反應，是聖人與常人天生皆具，無須用歸寂、收攝的工夫。但洪先則認為本能的反應，須經過道德理性的督察，督察它是否合乎禮的標準。要使理（道德理性）和氣（感性欲望）得到合理的調節，有賴後天的學習，是歸寂收攝的結果，不是任其自然所能成就。這種強調歸寂收攝，用道德理性主宰、統禦感性欲望，其目的在防範聽任良知感應流行，以杜絕情識人欲的泛濫。

（六）與劉邦采之辯

前述良知說的六種異見中的第二種和第五種，關於不承認見成良知和良知分體用問題，指的是劉邦采。陽明曾說：「良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。」又說：「只存得此心常見在，便是學。過去、未來事，思之何益？徒放心耳！」又說：「我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知，擴充到底。明日良知又有開悟，便從明日所知，擴充到底。如此方是精一功夫。」⁴⁶ 以上陽明言良知，反覆提到「見在」一詞，指的就是現在、現成。此良知現在說的用意，在鼓勵人們當下道德實踐，隨時將現成良知擴充出來，貫到事物上去，使事事物物皆得其正、皆得其成，這就是致知格物。⁴⁷他說：「說致良知，即當下便有實地步可用工。故區區專說致良知，隨時就事上致

⁴⁵ 《明儒學案·江右王門學案三》，頁 175。

⁴⁶ 《傳習錄上、下》，頁 63、207、238。

⁴⁷ 蔡仁厚，《王陽明哲學》（台北：三民書局，1992 年 8 月），頁 148。

其良知，便是格物。」⁴⁸ 王畿因此良知現在說而主張不須修證，他說：

謂世間無有現成良知，非萬死功夫斷不能生，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。⁴⁹

針對王畿只對良知本體的追求，而忽視後天的修證工夫，劉邦采提出異議說：

人之生有命有性：吾心主宰謂之性，性無爲者也，故須出頭；吾心流行謂之命，命有質者也，故須運化。常知不落念，所以立體也；常運不成念，所以致用也。二者不可相離，必兼修而後可爲學。見在良知，似與聖人良知不可得而同也。⁵⁰

「性」是人心的本質，自孟子提出人性本善後，宋明儒皆一概遵守性善論，即劉邦采所謂的性「無爲者」也（純粹至善無私的心靈狀態），即所謂天生的「現在良知」。但他認爲只有聖人才保有現在良知，一般凡人生於現實社會，很容易墮於情欲之中，即所謂命「有質者」也；命中常夾雜有不正的氣質，即追逐名利貨色而汨沒良知，所以須要「運化」。所謂「運化」，就是變化氣質，意圖經過後天的自我修養，努力克服，去除心流行時「命」裡所受污染的氣質偏蔽，使不落於意念，以立心之主宰的性，不成於意念，以致良知之用。對此強調「必兼修而後可爲學」的論點，王畿回答說：

先師提出良知二字，正指見在而言。見在良知與聖人未嘗不同，所不同者，能致與不能致耳。且如昭昭之天與廣大之

⁴⁸ 《傳習錄中》，頁 180。

⁴⁹ 《龍溪王先生全集》，卷 2，〈松原晤語〉，同註 16，頁 283。

⁵⁰ 《龍溪王先生全集》，卷 4，〈與獅泉劉子問答〉，同註 16，頁 312。

天，原無差別，但限於所見，故有小大之殊。若謂見在良知與聖人不同，便有污染，便須修證，又如入聖，良知即是主宰，即是流行，良知原是性命合一之宗，故致知功夫只有一處用。若說要出頭、運化，要不落念，不成念，如此分疏，即是二用，二即是支離，只成意象紛紛，到底不能歸一，到底未有脫手之期。⁵¹

王畿認為常人的現在良知與聖人沒有不同，有如昭昭之天與廣大之天，原無差別，後來所以有差別，關鍵在於「能致與不能致耳」；聖人之所以為聖人，只因他能致，常人之所以免不了為常人，只因他不能致，但不能說常人天生的「現在良知」就是污染的良知。他不同意劉邦采以主宰為性，流行為命，主張「性命兼修」、既「立體」又「致用」、將本體與工夫支離為二的觀點；認為「良知即是主宰，即是流行，良知原是性命合一之宗」，不必既悟性又修命，「致知工夫只有一處用」，只要不為私欲所間隔，直接地將本體良知向前推致，充分地呈現出來，以見之於行事，以成就道德的行為⁵²就可以了。

(七) 與耿定向之辯

王畿說：

知者心之本體，所謂是非之心，人皆有之，是非本明，不須假借，隨感而應，莫非自然。聖賢之學，惟自信得及，是是非非不從外來，故自信而是，斷然必行。……自信而非，斷然必不行。……如此方是毋自欺，方謂之王道，何等易簡直截。後世學者，不能自信，未免倚靠於外，動於榮辱，則以毀譽為是非，惕於利害，則以得失為是非，攙和假借，轉摺

⁵¹ 同上註。

⁵² 《王陽明哲學》，頁 26。

安排，益見繁難，到底只成就得霸者技倆，而聖賢易簡之學，不復可見。

又說：

鄉黨自好與賢者所爲，分明是兩條路徑：賢者自信本心，是是非非一毫不從人轉換；鄉黨自好，即鄉愿也，不能自信，未免以毀譽爲是非，始有違心之行，徇俗之情。……善觀人者，不在事功名義格套上，惟於心術微處，密窺而得之。⁵³

王畿認爲良知本體知是知非，不假人力安排，隨感隨應，咸率乎自然，易簡直截。唯聖賢自信得及，是是非非不從外來，不受變於世俗之毀譽、得失；而鄉愿不能自信，才受制於世俗之事功名義格套上，在乎毀譽、得失，而做出違心之行，徇俗之情。耿定向不滿意王畿的破除毀譽說，於〈與王龍溪先生〉一書中指責他：

不寧如是，即是毀譽之心，亦原於羞惡，羞惡之心，生於是非，聖人貴名教，亦是權法。往聞丈教，欲人破除毀譽，此第可與高明好修者道，令之逼真入微可也，若以爲訓，恐將使天下胥入於頑鈍無恥不可。振勵然且不可，今並將是非之心看作標末，不將使天下胥至惛惛懂懂耶？⁵⁴

耿定向認爲毀譽之心，原於羞惡、是非之心，破除毀譽，等於破除羞惡、是非之心，漠視了聖人的名教，如此將是非之心看作標末，是非使得天下胥入於頑鈍無恥不可。王畿亦以〈答耿楚侗〉一書回答他：

良知知是知非，原是無是無非，正發真是真非之義，非以爲

⁵³ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁104、106。

⁵⁴ 明耿定向，《耿天台先生文集》，卷4，〈與王龍溪先生〉，《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月），集部131，別集類，頁111。

從無是無非中來，以標末視之，使天下胥至於昏昏懂懂也。不肖之意，亦非欲人極深一步領會，不識不知良知之體本來如是，非可以深淺高卑抑揚而論也。⁵⁵

王畿以爲無是無非是良知之體，知是知非是良知之用，只要識得良知本體，自然知是知非，即是真是真非，所謂本體即工夫，體用不二；並非把知是知非當成是標末，可以忽視不講，而陷天下人於昏昏懂懂的境地。

(八) 與沈懋學之分歧

沈懋學批評王畿，從三方面著手：

- 1.關於自信本心。他說：「海內誠不無私議吾師者……今人之言，固有謂人之口如幻、如泡、如浮云，惟自信其心，無待於外，而不知行有不得，皆反求諸己。信己而忽之，非學也。」他以爲行有不得，當反求諸己，若自信本心、「以本體即工夫」，「無待於外」、「不思其所以爲致」，忽視道德修養工夫的講學活動，勢必造成「恣己猖狂，率人悖亂」⁵⁶之弊。
- 2.關於「調停」、「計算」。王畿曾非難一種人，以「調停」爲事先預見吉凶變化，以「計算」爲治理世事，他說：「從氣魄上承當，從知解上湊泊，以調停爲知幾（《易傳·繫辭下》：幾者，動之微，吉之先見者也），以計算爲經世。」沈懋學對此反駁說：「顧不肖竊謂專一調停、計算，而遺卻本原，固不可，苟學有本原，則調停亦知幾之所不昧，計算亦經世之所不遺，而概以爲外而棄之，反覺分外內、岐人已，而視千聖經綸無倚之學尙隔一塵耳。」⁵⁷他以爲「調停」、「計算」是「知幾」、「經世」成就天下之務的工夫；天下之務，

⁵⁵ 《龍溪王先生全集》，卷 10，〈答耿楚侗〉，同註 16，頁 433～434。

⁵⁶ 《明文海（二）》，卷 168，沈懋學，〈復王龍溪先生〉，同註 23，頁 745。

⁵⁷ 同上，頁 746~747。

千變萬化，極為複雜，人的思維自然要據其變化而予以調停、計算，若不了解客觀世事，採取因應對策，則「知幾」昏昧，「經世」也必然落空。⁵⁸

3.關於禪學。王畿曾就陽明三間屋的比喻，以良知範圍三教，說：

二氏之學與吾儒異，然與吾儒並傳而不廢，蓋亦有道在焉，均是心也。佛氏從父母交媾時提出，故曰父母未生前，曰一絲不掛，而其事曰明心見性。道家從出胎時提出，故曰因地一聲，泰山失足，一靈真性既立，而胎息已忘，而其事曰修心煉性。吾儒卻從孩提時提出，故曰孩提知愛知敬，不學不慮，曰大人不失其赤子之心，而其事曰存心養性。夫以未生時看心，是佛氏頓超還虛之學；以出胎時看心，是道家煉精氣神，以求還虛之學。良知兩字，範圍三教之宗。良知之凝聚為精，流行為氣，妙用為神，無三可住；良知即虛，無一可還。此所以為聖人之學。⁵⁹

王畿所謂「良知兩字，範圍三教之宗」，就是以儒家之存心養性，攝佛家之明心見性、道家之修心煉性；三教之義相通，就是他的三間屋之喻。佛、老之學，專「用心於心」，逃避現實，自私其身，不務經世事業，向來為正統儒者所排斥，王畿竟然援之入儒，自然要遭致沈懋學的反對了，他批評說：「不肖嘗觀今之高明豁大者，皆種禪根，而假聖學為訓。學聖則學，學禪則學，不嫌明白擔當，而援聖入禪，推禪附聖，則本原先已不清，何以成己成物。」⁶⁰

以上王畿與同門之辯，是就把握本體與工夫的對立之爭。王畿根據陽明「四句教」首句「無善無惡是心之體」的命題，推闡「意、知、物」

⁵⁸ 《王畿評傳》，頁 403。

⁵⁹ 《龍谿王先生全集·語錄·南遊會紀》，同註 16，頁 370。

⁶⁰ 《明文海（二）》，卷 168，沈懋學，〈復王龍溪先生〉，同註 23，頁 747。

皆是「無善無惡」，而成立所謂的「四無」說。「四無」說，是從本體和工夫上說明良知發用流行的自然性與現成性，是王畿思想的主要理論支柱。因為本體的自然性，導致工夫的自然性；而工夫的自然性，也體現本體的自然性。本體在日用事為上自然體現愛親敬兄的良知，就是現成良知。⁶¹可謂體由用顯，用據體生，體用一源，顯微無間。但此崇尚自然、自信良知現成，不用工夫修為，任心而行，只有無欲的聖人可為，賢人以下則不能，其結果，勢必產生越名教、亂社會的流弊，而引起同門的憂慮；綜合以上所辯，無非是針對可以預料的弊病，趨向於立足陽明指示錢德洪「為善去惡」的立場，去作漸修的工夫，以求恢復「無所住」的本體，以糾正流弊。

四、王畿思想對後學的影響

王陽明喜言：「滿街人是聖人」，意謂著良知內具、「聖人」在人心與人性內的潛在性，私心用智的？人，只要下「致」良知的工夫，去除「障蔽」，成聖即有可能。王畿的良知現成說，可以說是承襲陽明而來，他說：「良知不學不慮，本來具足。眾人之心與堯舜同。」⁶²陽明說他天分很高，但他忽略了陽明告誡他的「本體功夫，一悟全透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實，不過養成一個虛寂。」必也徹悟與修持「相取為用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體上各有未盡。」由此可見陽明教人所強調的「致」良知工夫，包括先天與後天，且先天、後天必須合一。可是王畿只取了一半，偏重於良知本體的超悟體認、本心的強烈追求，他

⁶¹ 《王畿評傳》，頁 418。

⁶² 《龍谿王先生全集·語錄·與陽和張子問答》，同註 16，頁 349。

說：「謂世間無有見成良知，非萬死功夫，斷不能生，以此較勘虛見附和之輩，未為不可。若必以見在良知，與堯舜不同，必待功夫修證，而後可得，則未免矯枉之過。」「良知是天然之靈機，時時從天機運轉，變化云為，自有天則，不須防檢，不須窮索，何嘗照管得，又何嘗不照管得。」⁶³「知者，心之本體，所謂是非之心，人皆有之，是非本明，不須假借，隨感而應，莫非自然。聖賢之學，惟自信得及，是是非非，不從外來。」如此強調良知現成，不須防檢，不須窮索，不待功夫修證，只要自信得及，一切任其自然，已經破壞了師說，又援佛、老入儒，更進一步將王學領入了佛境。羅念菴因此批評他：「龍谿之學，久知其詳，不俟今日。然其謂工夫，又卻是無工夫可用，故謂之以良知致良知，如道家先天制後天之意。其說實出陽明口授。大抵本之佛氏，翻傳燈諸書，其旨洞然。直是與吾儒兢兢業業，必有事一段，絕不相蒙。分明二人屬兩家風氣（言陽明、龍谿各為一家），今比而同之，是亂天下也。持此應世，安得不至蕩肆乎。」⁶⁴顧炎武《日知錄》卷十八說道：「龍谿之學，一傳而為何心隱，再傳而為李卓吾。」⁶⁵他空疏的「唯心」學說，造成後學蕩肆、混亂天下的局面，黃宗羲有具體的說明：

諸公掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者。釋氏一棒一喝，當機橫行；放下拄杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時節，故其害如是。⁶⁶

以上黃宗羲形容他們狂放、言行不顧，走進禪門，比禪宗還厲害。何心隱行為類似江湖遊俠，好急人之難，不怕得罪時宰，耿定向說他：

⁶³ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁 103、104。

⁶⁴ 《明儒學案·江右王門學案三》，頁 167。

⁶⁵ 明顧炎武著、黃汝成集釋，《日知錄集釋》（鄭州：中州古籍出版社，1990年12月），卷 18，頁 438。

⁶⁶ 《明儒學案·泰州學案》，頁 311。

「傾萬金之產了不惜，犯三公之怒以爲欣。」⁶⁷而李贄的思想，更是猖狂放肆，他生平最敬佩二人，在〈陽明先生年譜後語〉裡說道：

余自幼倔僵難化，不信學，不信道，不信仙釋，故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。惟不得不假升斗之祿以爲養，不容不與世俗相接而已。然拜揖公堂之外，固閉戶自若也。不幸年甫四十，爲友人李逢陽、徐用檢所誘，告我龍谿先生語，示我陽明王先生書，乃知得道真人不死，實與真佛真仙同，雖倔僵，不得不信之矣。⁶⁸

李贄自述個性倔僵，原不信仙、釋、道學，及讀了陽明書、王畿語，才知得道真人不死，對兩人佩服的五體投地。對兩人的尊崇，尙分別見於其他的著作，如〈陽明先生道學鈔序〉：「明貢書屋正有王先生全書，既已開卷，如何釋手，況彼已均一旅人，主者愛我，焚香煮茶，寂無人聲，余不起於坐，遂盡讀之，於是乃敢斷以先生之書爲足繼夫子之後。」⁶⁹〈復焦弱侯〉：「世間講學諸書，明快透髓，自古至今，未有如龍谿先生者。」⁷⁰〈序龍谿王先生集抄〉：「先生此書，前無往古，今無將來，後有學者，可以無復著書矣。」⁷¹在陽明提倡良知現在，王畿發揮爲良知現成，這樣的學說影響之下，是不得不推李贄的思想走上自由解放的路上去。陽明曾說：

夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子不敢以爲是也。……求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以

⁶⁷ 《耿天臺先生文集·祭文·招梁子詞》，同註 54，頁 320。

⁶⁸ 明李贄，〈陽明先生道學鈔序〉，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第 937 冊，子部，儒家類，頁 699。

⁶⁹ 同上註，頁 411。

⁷⁰ 明李贄，〈焚書·書答·復焦弱侯〉，（北京：中華書局出版，1975 年 1 月），頁 47。

⁷¹ 《焚書·雜述·龍谿先生文錄抄序》，同上註，頁 118。

爲非也。⁷²

陽明不以孔子，而以己心作爲是非評斷的標準，這是很開放的見解，影響李贄則更爲開放了，他〈答耿中丞〉說：

……「學其可無術歟？」此公至言也，此公所得於孔子而深信之以爲家法者也。僕又何言之哉？然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？故爲願學孔子之說者，乃孟子之所以止於孟子，僕方痛憾其非夫，而公謂我願之歟。⁷³

李贄狂妄的，連孔子都不信任，心中唯有「我」了。

又王畿的良知範圍三教，更影響李贄提倡三教平等、三教無異，他說：

三教聖人，頂天立地，不容異同明矣。故曰：「天下無二道，聖賢無兩心。」我高皇帝統一寰宇，大造區夏，其敬孔子、敬老子、敬釋迦佛，有若一人然。然其《御製文集》，凡論三教聖人，往往以此兩言斷之，以見其不異也。夫既謂之道，謂之心矣，則安有異哉？則雖愚夫愚婦以及昆蟲艸木，不能出于此道此心之外也，而況三教聖人哉？蓋非不欲二，雖欲二之而不得也。非不欲兩，雖欲兩之而不能也。⁷⁴

把儒家的「道統」徹底打破了，一切求諸於吾心，爲所欲爲，走入了「狂禪」，生活浪漫地不顧習俗、不理輿論，還熱切於講學，影響當時

⁷² 《傳習錄中》，同註3，頁167。

⁷³ 《焚書·書答·答耿中丞》，頁16。

⁷⁴ 明李贄，《李溫陵集（一）·三教品序》（台北：文史哲出版社，1971年），頁22、23。

社會非常嚴重。顧炎武《日知錄·李贄》記載他於萬曆三十年閏二月乙卯，遭禮科給事中張問達彈劾的部份內容說：

李贄壯歲爲官，晚年削髮，近又刻《藏書》、《焚書》、《卓吾大德》等書，流行海內，惑亂人心，以呂不韋、李園爲智謀，以李斯爲才力，以馮道爲吏隱，以卓文君爲善擇佳耦，以秦始皇爲千古一帝，以孔子之是非爲不足據，狂誕悖戾，不可不燬。尤可恨者，寄居麻城，肆行不檢，與無良輩游庵院，挾妓女白晝同浴，勾引士人妻女，入庵講法，至有攜衾枕而宿者，一境如狂。又作《觀音問》一書，所謂觀音者，皆士人妻女也。後生小子，喜其猖狂放肆，相率煽惑，至於明劫人財，強擄人婦，同於禽獸而不之恤。邇來縉紳士大夫，亦有誦咒念佛，奉僧膜拜，手持數珠，以爲律戒，室懸妙像，以爲皈依，不知遵孔子家法，而溺意於禪教沙門者，往往出矣。⁷⁵

可見李贄惑世、誣民之嚴重性了。

五、結 論

自從陽明提出心之體「無善無惡」，王畿便從心體和良知本體，推及意、知、物皆是「無善無惡」，「無善無惡」就是至善；他比陽明更重悟性與信得，⁷⁶ 建立良知現成說，致良知工夫皆在先天心體上立根，稱之「無功夫中之真功夫」，「無修證中之真修證」。黃宗羲評論他：「先生親承陽明末命，其微言往往而在。……文成之後，不能無龍谿。以爲學術

⁷⁵ 《日知錄集釋》，卷 18，頁 439。

⁷⁶ 秦家懿，《王陽明》（台北：東大圖書股份有限公司，1997 年 8 月），頁 210。

之盛衰因之。……先生疏河導源，於文成之學，固多所發明也。」⁷⁷ 這位陽明心目中的利根之人，因為他的深信良知，賴他的疏導與宣揚，使得王學成爲顯學，談良知者盈天下。但是人類之中，上根的人究竟有限，對於大多數的中下根人，跳躍經驗一步，不用修爲的工夫，其流弊可以想見。黃宗羲就拿與他同時、並稱的錢德洪作比較，說：

龍谿謂寂者，心之本體，寂以照爲用，守其空知而遺照，是乖其用也。緒山謂未發竟從何處覓，離已發而求未發，必不可得。是兩先生之良知，俱以見在知覺而言，於聖賢凝聚處盡與掃除；在師門之旨不能無毫釐之差。龍谿從見在悟其變動不居之體，緒山只於事物上實心磨鍊；故緒山之徹悟不如龍谿，龍谿之修持不如緒山。乃龍谿竟入於禪，而緒山不失儒者之矩矱，何也？龍谿懸崖撒手，非師門宗旨所可繫縛；緒山則把纜放船，雖無大得，亦無大失耳。⁷⁸

仙家從養生上來，說虛；佛家從出離生死苦海上來，說無。這些遺世、出家的自私思想，向爲宋明理學家所排拒，而王畿卻有意於心體上求「虛寂」、求「空無」，比起錢德洪於事上磨練求經驗的做學問方式，遺禍更大。而李贄沿著這樣背離傳統道德的邏輯程序「致良知」，幾乎把古聖先賢的思想、倫理道德都捐棄了，一味從心所欲，任其自然，任情縱欲，「掀翻天地」，步上「非名教之所能羈絡」的適性主義道路。以此良知現成、當下自然，指點後學，學人喜其便利，趨之若鶩，東林君子高攀龍描寫王學末流造成學風的敗壞說：

自「致良知」之宗揭，學者遂認知爲性，一切隨知流轉，張皇恍惚。其以恣情任慾，亦附於作用變化之妙，而迷復久

⁷⁷ 《明儒學案·浙中王門學案二》，頁102。

⁷⁸ 《明儒學案·浙中王門學案一》，頁95。

矣。

姚江之弊，始也掃聞見以明心耳，究而任心而廢學，於是乎詩書禮樂輕，而士鮮實悟；始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是乎名節忠義輕，而士鮮實修。⁷⁹

明朝末年，政治頹敗，流寇紛擾，天下爲之騷亂，而宗仰王學者猶尙空談心性，聽任己心作爲倫理的標準，恣情任慾到喪盡名？忠義的地步，可謂明初崇朱的嚴正學風，至此遭致破壞無遺，而宋明理學在理論上已經走到了盡頭。追根究柢，是「無善無惡」的「致良知」說產生的流弊，於是學術界掀起一片「心無善無惡」的笞伐聲，爲挽救國難民生，致有倡導向朱學回歸的傾向。由王學返向朱學，避虛趨實，摒除空談心性，強調個人道德修養，主張切實實踐，造就合乎儒家思想的人才，以因應時代的需要，成爲晚明有識之士共同的情懷。從此學術風氣的轉化，論衡王學在明中晚期的地位，可謂陽明之學，因王畿而風行天下，但也因王畿而失其傳。⁸⁰

⁷⁹ 《明儒學案·東林學案一》，頁 637。

⁸⁰ 《明儒學案·泰州學案》，頁 311。