

## 由王塘南的宗性思想看晚明王學的轉折

侯潔之\*

### 【摘要】

為了抗衡末流的盛行，有別於陽明後學對於心宗的謹守，塘南首將本體論重心移置性體上，並嚴密架構出縝密的思想體系。他從作為存在根據的形上超越面獨立論性，使性體的闡發正式脫離宗主於心的王學傳統軌範。性的意義不再附顯於心，不僅從心學體系脫離出來自成其論，並且取得了第一義的地位。表現在心性關係處理上主要有三項突破性地發展：將「心即理」導向「心無內外」、「理無內外」，此其一也；改變心本位的詮釋方式，將心收攝入性學體系以確立內涵，此其二也；將心分疏為道心與人心，進而呈現為性體與知覺情識的對立關係，此其三也。藉著性的客觀色彩，強調心理結構秉受天理的道德準則客觀層面，以扶正人心片面朝自作主宰義發展的嚴重傾斜，從而強力網紀「心」在主觀意向中被無限制誇大的偏激傾向。

**關鍵詞：**王塘南、王時槐、良知、以性為宗、江右王門

---

\* 國立臺灣師範大學國文研究所博士生

## 一、前言

黃宗羲在《明儒學案》所分浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩等王門六支中，尤尊江右，並許之為王學正傳。其曰：「姚江之學，惟江右為得其傳，東廓、念菴、兩峰、雙江其選也。再傳而為塘南、思默，皆能推原陽明未盡之旨。是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜。蓋陽明一生精神，俱在江右，亦其感應之理宜也。」<sup>1</sup>梨洲稱許東廓、念菴、兩峰、雙江、塘南、思默等人為一時之選，但卻判兩峰「依然張子之學也」<sup>2</sup>，又評雙江、念菴未發之說：「終不免頭上安頭。」<sup>3</sup>唯獨力贊塘南「言良知未有如此諦當」<sup>4</sup>。由其高舉江右，又獨目塘南的思路，顯然視塘南為陽明學發展賴以不墜的關鍵人物。

王時槐（1522-1605），字子植，號塘南，吉安府安福縣人。嘉靖丁未年（1547）進士，隆慶末，出為陝西參政，旋即乞休致仕<sup>5</sup>，時年五十。後屏絕外務，反躬實踐，並致力講學以終。除了梨洲予以極高評價，袁中道亦心嚮之：「予乃謂陽明之學，傳之淮南而後近（禪），惟塘南

<sup>1</sup> 清·黃宗羲，〈江右王門學案〉，《明儒學案》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第七冊（浙江：浙江古籍出版社，2000），卷十六，頁377。

<sup>2</sup> 見〈江右王門學案四〉，清·黃宗羲，《明儒學案》，卷十九，頁497。

<sup>3</sup> 黃宗羲曰：「陽明沒後，致良知一語，學者多不深究其旨，多以情識承當，見諸行事，殊不得力。雙江、念菴舉未發以救其弊，中流一壺，王學賴以不墜，然終不免頭上安頭。」〈江右王門學案五〉，見氏著，《明儒學案》，卷二十二，頁593-540。

<sup>4</sup> 見〈江右王門學案五〉，清·黃宗羲，《明儒學案》，卷二十二，頁540。

<sup>5</sup> 《明史》載塘南「隆慶末，出為陝西參政。張居正柄國，以京察罷歸。」其罷官實因，似與張居正理念不合有關。見清·張廷玉，《明史》（北京：中華書局，1974），卷二八三，〈儒林二〉，頁7284。

先生悟圓而行方，實為嫡派，予私淑之久矣。」<sup>6</sup>胡煦也認為：「陽明之傳，唯王時槐最得聖道之精。」<sup>7</sup>乃至對王學頗多質疑的東林學派代表人物高攀龍，也盛贊之：「塘南可謂洞徹心境者。」<sup>8</sup>各方學者的一致肯定，反映出塘南眾所矚目的學術成就與社會聲望。然細繹其學，有別於陽明後學對於心宗的謹守，塘南首將本體論重心移置性體上，並嚴密架構出縝密的思想體系。這種變化，對於晚明王學的義理變化是很值得注意的發展。塘南為何會改變心性合一的傳統，走出由心宗轉向性宗的取徑？其性論之於晚明王學又成辦了什麼樣的思想意義？本文撰寫目的，即藉由析論塘南性學，以探究其理論架構對晚明王學所賦予的新貌與造成的義理轉折。

## 二、性體義理地位的釐定

晚明時期，流弊衍竄的強大力道，穿透了王門首傳弟子們的阻擋，影響所及，到了塘南一輩，末流不僅幾盡吞沒良知教原初的實踐意義，甚至對於社會人心與倫常綱紀構成極大的威脅。為了矯正工夫頓成的取巧心態，塘南屢屢大聲疾呼：「未有悟性而毀節踰閑，染聲利而傷名教者。」（《合稿》，卷四，頁266）<sup>9</sup>、「彼高譚悟性，乃以縱情妄動者

<sup>6</sup> 見明·袁中道，《珂雪齋前集》（《四庫禁毀書叢刊》集部第181冊，北京：北京出版社，2000），卷十，〈鄖水素言序〉，頁380。

<sup>7</sup> 見清·胡煦，《周易函書別集》（《文淵閣四庫全書》經部第48冊，臺北：商務印書館，1983），卷十三，〈篝燈約旨〉，頁13。

<sup>8</sup> 見明·高攀龍，《高子遺書》（《文淵閣四庫全書》集部第1292冊，臺北：商務印書館，據明崇禎壬申嘉善錢士升等刊本影印），卷八上，〈觀白鷺洲問答至涇陽〉，頁473，1986。

<sup>9</sup> 本文主要是根據明·王塘南，《塘南王先生友慶堂合稿》（《四庫全書存目叢書》集部第114冊，清光緒三十三年重刻本，清華大學圖書館藏清光緒三

為妙用，是以鳩毒為珍饌矣。」（《合稿》，卷六，頁312）顯見性論的起點，目的在打破對內空求、不思實踐的風氣<sup>10</sup>。

確立塘南對於流弊的反省之於其思維脈絡的推動後，我們正式進入性學的探究，以下先辨析性體內在結構：

中庸所謂未發者，是人生而靜之真性。所謂為天地萬物之根，互萬古而常不發者也。不離乎群動而體常靜者也。此性本無聲臭，何有氣象？有氣象則發矣。時時發者其用也，時時未發者其體也。（《合稿》，卷四，頁261）

性本寂而無外。（《合稿》，卷四，〈瑞華剩語〉，頁263）

《大學》言「知止」，蓋未發之性，萬古常止也。（《合稿》，卷四，〈潛思劄記〉，頁26）

性無為者也，性之用為神，神密密常生謂之意。（《合稿》，卷四，頁266）

塘南以性為「未發」，至於「發與未發」定義的確指，則必須透過「先天、後天」的概念理解：

夫先天之性本來無可名狀，謂之無根無境可矣。一到形生神發，

---

十三年重刻本，臺南：莊嚴文化，1996）析論，以下引用處，簡稱《合稿》，並於其後標注頁數，不另注出處。

<sup>10</sup> 以下復列兩段引文以見其用心：「大凡學者有兩種病，一種是以情慾為天機，冒認本體全不用真修之功者，一種是以意見障本體，自謂能做工夫而實自作疑弊者，總之皆不識自心。」（《合稿》，卷一，〈答劉以剛〉，頁185）

「今學者喜談無思無為無修證，則其流將至於蕩而不檢，或以必思為必修證為學，則又未免於扭捏造作而違其本真。予謂此兩家之說執之則落二邊，總之皆離性以談學也。」（《合稿》，卷六，〈書示友人〉，頁311）塘南將學者「自作疑弊」的成因，歸結於「不識自心」、「離性以談學」。在塘南看來，工夫實踐必須以識得自心、以性入學為衡準，凡離乎此，皆為私心的操作舞弄。當然，依歸心性為儒家共同的思想趨勢，塘南此說並不罕見，重點是當他以之與流弊聯繫起來時，也就意味著救正意識對於塘南在心性詮釋進路的擇取上，具有一定程度的影響力。

便屬後天。（《合稿》，卷二，〈答謝居敬〉，頁194-195）

太極者，性也，先天也。動而生陽，以下即屬氣，後天也。（《合稿》，卷四，頁252）

先天之性，無方所也；性之發為後天，則有方所也。（《合稿》，卷四，頁266）

性先天也，無可狀無可名，存乎悟而已。性之生生為氣，後天也。氣運而物形，則有無狀之狀，無名之名，故可得而修焉。（《合稿》，卷四，〈病筆〉，頁271）

塘南從「發與未發」以及「先天、後天」兩方面綜合開展出性體的內在結構<sup>11</sup>，而二者之間的關聯則經由「性體神用」的義理模式縮合起來。他在「未發」的意義上，指出性體「本寂」、「萬古常止」、「亙萬古而常不發」，可見「未發」乃立足於本體意義上對於內容的規定。如果「未發」展示了性體的本質表徵，那麼「發」又是怎麼和性體聯繫起來的呢？我們必須透過「先天、後天」以及「性體神用」的概念進一步理解。先天、後天的區別，以「形生神發」、「動而生陽」與否為判衡：「先天」意謂形氣生發以前有一作為超越實有的性理，「後天」則謂現象界一切形生神發的作用<sup>12</sup>。據此理解「發與未發」的實義，可知「發」指的是氣的活動作用，只要涉及氣的運作變化，一概屬於「有方所」的

<sup>11</sup> 「先天、後天」典出《易經》。《周易》：「先天而天弗違，後天而奉天時。」見清·阮元校刻，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955），卷一，〈乾〉，頁16。

<sup>12</sup> 塘南以先天、後天、發與未發區隔性理與形氣的理路，十分顯豁。凡一涉作用發動即為後天之發，寂然不作用方為先天未發之性。而其凡論性理處，幾乎皆運用先天、後天、發與未發的概念凸顯性體靜態的特質，如：「性為先天，不假修也，氣為後天，則純駁昏明，萬有不齊。」見氏著，《合稿》，卷二，〈答王養卿〉，頁193。「性者先天也，先天本寂，何必言潛？幾萌知發，便屬後天。」見氏著，《合稿》，卷二，〈答唐凝菴〉，頁218。「未發之中，性也。性本空寂，故曰未發。」見氏著，《合稿》，卷四，〈潛思劄記〉，頁264。

後天。而以「未發」言性，目的在指出性體是超越氣化往來的先天靜存之理，無可名狀、不可睹聞，本身是靜存不活動的，只能作為氣化往來的靜態根據。

「時時發者其用也，時時未發者其體也」，性本身不活動，為體、為未發、為先天；活動屬用，為發、為後天。性體寂然不發，自身並不直接參與屈伸往來的大化流行，「神」則源於性體之發用，靜態地根據性體呈現其理。「性體神用」落實在本質上就是動靜、理氣之分，落在層次上就是形而上下之別，前者以「發與未發」表示，後者則以「先後天」隔開。故「先天、後天」、「發與未發」並非性體開展的平列關係，而是將形而上與形而下的層次差距劃分開來。作為未發之靜理，性體既「無方所」，亦無形可見，即便是吾人所感受的抽象心境，亦非性之當體自己。在塘南看來，性體「本無聲臭」，不可感知、不能默識。隨著先天／後天、未發／已發、形而上／形而下、性體／神發在對列中拉開了距離，性之活動義也隨之剝落，反之，超越義、根據義、存有義凸顯。

綜上所述，我們會發現塘南對於先天後天、未發已發等概念是有意識地劃分隔開的，但其論「未發」必相連「發」，論「先天」亦必及於「後天」，此皆可見其企圖保存超越性體與形下現象界聯繫，而不欲將性體導向脫落現實意義之枯理的立意。為了強調二者在並存中的緊密度，塘南更進一步提出「性本生生」的論點：

性本生生，謂之生生，屬氣可也。（《合稿》，卷二，〈答王養卿〉，頁193）

太極者，性也，天地萬物皆從性中流出，一切人畜草木瓦石，均稟受焉者也，故曰性能生氣，而性非在氣外。（《合稿》，卷四，頁252）

性能生天生地生萬物，而空寂固自若也。（《合稿》，卷4，〈潛思劉記〉，頁264）

執形氣以言性者，固為未徹。若謂性在形氣之外，於一切了無千

涉，則性如太上皇相似，體用懸絕。作此見者，將馳空而棄倫遺物，於世教危害不小。（《合稿》，卷四，頁268-269）

性者萬物之一原，非有我之得私。（《合稿》，卷四，〈三益軒會語〉，頁249）

「性本生生」的說法，看似背反「性體本寂」的內容預設，但仔細參究塘南證成方式，可發現生生即性的論據，乃建立在性體為「萬物之一原」的理路上。天地萬物皆來自於作為究竟本原的性體，由形氣上推其所從來，而可以說「天地萬物皆從性中流出」。由於性體之於整體存在界，主要是以作為萬物起始的姿態顯現的，因此「生生」非謂性體能動態生化萬物，而是成立在本原意義上以凸顯性體作為天地萬物形上根源的面向。故性雖「能生天生地生萬物」，但「空寂固自若也」，正說明了氣化的發用並不妨礙性體未發的本質。

由性體靜態的支持而曰「生」、而曰「妙用」，性體氣用異層的分屬，在塘南的思路中，是界限分明的。所以他以「執形氣以言性者」為「未徹」，所指的正是理氣異質的差別。活動的主體是氣，氣之動靜的根據是性理，性體雖不直接生化，但並非隔絕於形氣之上的超越空理，而是靜態地含具於形氣中。套合在性體結構上，先後天、發與未發，雖在形而上下的割裂中拉開距離，但在體用間架的支持下，二者仍由性理存有論上之根據意義巧妙地聯繫起來。這就是為什麼塘南要強調「性非在氣外」，甚至痛斥「體用懸絕」、「性在形氣之外」的說法「危害不小」，目的正在說明理氣異質但「不即不離」的關係。值得注意的是，體主要有根本、普遍、全體等義，隨著理學家契悟進路、表詮方式的差異，無論是本體所顯現的面貌，抑或所表現出來的學術性格，也各有不同層面的鮮明度。塘南論性固然兼有根源義與普遍義，但是比起橫向的本體論意義，他對於宇宙本原義（根源義）有更偏重、更集中的闡發。這表示，塘南主要是從作為一切存有的總依據建立論性的進路，所以相對於內在於個體的面向而言，他比較著重性體超越於萬物之上的形上本源意義。此偏側宇宙論涵義的詮釋角度，使得性體形上超越的面向更為

顯豁，在以工夫為主要學術關懷的江右，無疑是義理上的一大突破。

### 三、「以性為宗」的內涵指向

儘管塘南偏顯性體的形上根據義，但其意不在宇宙論的建構，而是期望藉由終極價值的確立，進而延展為主觀實踐的方向。他明確揭示「以性為宗」的思想宗旨：

未發之中固是性，然天下無性外之物。……如佛老自謂悟性，而遺棄倫理，自孔門觀之，正是不知性。（《合稿》，卷一，〈答錢啟新邑侯其三〉，頁171）

灑掃應對，便是形而上者。（《合稿》，卷一，〈與賀汝定〉，頁176-177）

先天無體，捨後天亦無所謂先天矣，故必修於後天，正所以完先天之性也。（《合稿》，卷四，〈病筆〉，頁271）

性本靜而意則易馳，知道者以性為宗，故雖日應萬變而常靜。（《合稿》，卷六，〈贈劉文光北上〉，頁301）

為了避免為意所役，塘南認為為學須先逆返把握作為道德本質的性，方能根據先天之性「日應萬變而常靜」。那麼，如何方可謂之盡性？由於性作為萬物從出的根源，以其存有意義具體顯現為後天形氣，因此復性也就必須通過「後天」的行事，具體彰顯「先天」的生理意義。塘南此處的說法主要針對佛教理論而發，對於性的體認固然是實踐的核心，但是「遺棄倫理」的「悟性」在他看來並非真正的知性。於是，性不離氣的形上思維也就規範了工夫必顯於日用的實踐歸趨，不僅日常行事皆成為形上性體的體現，反之，捨棄外部道德行為的工夫取向，必非對於性體真實的體證。由此可見，在「灑掃應對，便是形而上者」、「捨後天亦無所謂先天矣」、「修於後天，正所以完先天之性也」的反覆強調中，塘南真正憂心的是學者在悟性的過程中陷入和佛教一樣「遺棄倫理」的



危險。離開了現實世界，在他看來，都是假托悟性之名的錯誤修養途徑，故其疾言痛斥「彼妄稱悟性而動輒踰矩者，謬矣！」（《合稿》，卷四，頁266）

經上梳理，可知性體並非懸絕虛立於空渺的形上世界，而是落實在現象界中成為個體為學之方的內在依據。既然塘南論性是以倫理價值為義理向度，那麼為何不循著傳統王學即用即體的模式<sup>13</sup>，通貫體用以更直截地突出性體的現實旨歸？況且，體用交涉的詮釋方式非僅一端，為何塘南要選擇分殊體用的格局迂迴論性？關乎此，我們可以根據其文嘗試探求其義理用心：

蓋理原於性，是有根者也。欲生於染，是無根者也。惟理有根，故雖戕賊之久，而竟不可泯，惟欲無根，故雖習染之深，而究不能滅性也。使欲果有根，則是欲亦原於天性，人力豈能克去之哉！

（《合稿》，卷一，〈答錢啟新邑侯二首〉，頁168）

復性之外，無餘學矣。（《合稿》，卷二，〈再答憲使脩默龔公〉，頁207）

天地有成毀，萬物有生滅，而空寂自若也。此空寂之性，……常為天地萬物之根柢，而了無聲臭不可睹聞，以其不可得而名，故強名之曰未發而已。（《合稿》，卷四，〈潛思劄記〉，頁264）

上列引文，歸其要有二：其一，理原於性，以其有根故不泯；其二，性為未發，故不隨天地萬物成毀。就第一點而言，身為王門弟子的塘南，

<sup>13</sup> 在陽明看來，良知即是未發之中，即是已發之和，其以體用一如論良知的思維十分顯豁。如：「蓋體用一源，有是體即有是用，有未發之中，即有發而皆中節之和。」見氏著，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997），〈傳習錄中〉，卷一，頁17。「體即良知之體，用即良知之用，寧有復超然於體用之外者乎？」見〈傳習錄中〉，卷二，頁63。「『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。動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也。」見〈傳習錄中〉，卷二，頁64。

採用的不是陽明「心即理」的論點，而是與朱子似近實異的「理原於性」說，這是很值得注意的。塘南是以性合天人，直接把性提起來作為形上終極根源，在宇宙論的背景上說理出於性。將宇宙究極本原確立於性的思路，顯示出他企圖無限擴大性體，盡可能上提到最高、最究竟之地位的用心。在拉抬性體的意圖下，他進一步強化性的本原意義，並以之規定理的內涵，從而得出「理原於性」的結論<sup>14</sup>。當然，塘南採取相近朱

<sup>14</sup> 錢穆先生基於「陸王心學皆少言性，時槐直從性體上透悟，因此補充了許多陸王未說到的話」的理由，判定塘南是「承統陸王，卻想融會程朱」者。見氏著，《宋明理學概述》（臺北：中國文化大學出版部，1980），頁219、226。自錢穆先生以降，諸多學者循其理路定位塘南，如戢斗勇說：「王時槐主要是以性本體來調和程朱的理本論與陸王的心本論的對立，因而在當時產生這種學說是有其歷史根據的。」見〈王時槐哲學本體論辨正〉，載鄭曉江主編，《江右思想家研究》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁289。又如張學智認為：「王時槐是個調和程朱陸王二大派的心學家。這種調和是明代後期王陽明再傳弟子中出現的新動向。」、「江右諸子多在良知動靜、中和等一隅處辯駁，王時槐則在性命意念等形上形下分際處著眼，他的思考的容量遠遠勝於江右其他學者，併有明顯調和程朱陸王的趨勢。」見氏著，《明代哲學史》（北京：新華書店，2000），頁209、211。唯有彭國翔面對塘南看似折衷朱王的學說不直下斷語，而是由其時代背景探索其脫離王學典範的思維成因：「雙江、念庵、獅泉、塘南、見羅從提出良知異見到走出良知教，主觀上無疑並不是要回歸于朱子學，而毋寧說更多地是為了回應良知教在發展演變過程中所產生的一系列問題，特別是要對治現成良知說所產生的流弊。尤其是塘南、見羅，身處陽明學風行的時代，也許未必有雙江、念庵那樣程度的朱子學“前見”。」見氏著，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005），頁343。而牟宗三先生則主張塘南與朱子相似：「其分解地說卻非良知教，最後反倒近於朱子，以採用『然與所以然』之方式分發與未發，由未發以說性故也。性不容言，只是一生之理。而呈露則是生之實。……然發與未發分得如此顯豁，其亦必終歸于朱子而已矣，至少與朱子為近，只差不言格物窮理，而言透性研幾。」見氏著，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁439。本文認為，如牟先生所說，塘南發與未發兩分的預設，於其學術體系造成連環的理論效應，使得塘南學遠陽明而近朱子。然而，儘管二人割裂形而上下的模式相同，但由於對於究竟根源的思維關鍵上，一主於理，一從於性，層層貫落下來，

子的學術架構，並非對於王學的反動。事實上，身處晚明的塘南所面對的問題，已與陽明對朱學執理支離之弊的反響，大相徑庭。恣情縱慾、蔑視禮教的流弊肆無忌憚地包裹著王學的旗幟，席捲了整個晚明社會。如何藉由對王學的重新詮釋，於理論中妥善處理惡的問題，並在敗壞世風的蔓延中證明理的確然不移，才是他立論關懷的焦點。他以「理原於性」與「欲生於染」對比，推導出「理有根」而「欲無根」的結論。欲是後天習染而成，所以由欲衍生出的墮落風氣，都只是一時的無根現象。相反地，理從出於先天之性，先天內容不隨後天損易，因此「雖戕賊之久，而竟不可泯」。道德理則既源性而出、由理而明，那麼實踐只剩下依於性理所呈顯之道德範準一途，故曰「復性之外，無餘學矣」。塘南的辨說，是先將理歸屬於性，進而從性的超越根據義，鞏固理牢不可破的地位。性的本原意義落實於人，所表徵的是人心內在最深刻的道德本質，那麼理欲的對立，目的就是為了在凸顯性理的穩定本質中，肯定人身處亂世中復性實踐的可能，以及確立道德倫常的永恆意義。塘南對於性理的論述，明顯地帶有抗衡流弊的意味，故其遠離陽明，是為了回應時代問題而不自覺地轉出，並非刻意地推翻。我們可以說，陽明的思想反動是有時代性的，而塘南於王學中的轉折也是在時代遞進中必然的變化。

---

使得彼此對於工夫論的施設，連帶也延伸出不同的結果。事實上，王塘南雖然採用近似朱子的思維，然二人似同實異。朱子乃以理下貫於人而內在化為性，故可謂「性即理」，而不能說「理即性」。至於塘南則是以性為宇宙本源，所以內在於人的性不須依於理方能兼具超越意義，而是在本身的超越地位中貫落下來內化於萬物，故可謂「理即性」，而不能說「性即理」。雖然性、理於內容上無二，但由於塘南詮說重心是落在「萬物同出一源」，而非「萬物同具一理」，故而宇宙本原義的側顯落實在修養論上，自然會引導出以內反證悟本原之性為宗的工夫取徑，而不會傾向朱子「即事窮理」的教法。所以塘南不說格物窮理，並非偶然地繞道，而是立足於對性體的闡發面向，所必然導引出的理論結果。

就第二點而言，後天之氣於天地化為萬物，萬物有成毀，但性不能隨氣化流行有所異變，否則無法保證道德理則的必然存在。因此以「空寂自若」、「萬古常未發」界定性體，就是為了保證性的地位永不受氣變撼動的理論設定。如是，在先天、後天的距離中，理欲的界限也隨之徹底劃清了，而以知覺為良知的混漫在先後天的鴻溝也必能隨其各自歸屬而獲得有效地防堵<sup>15</sup>。唯有性，才是人心最根源的道德本質，也是內具於萬事萬物中永不移易的倫常綱紀。性的確立，是對社會秩序的力圖重振，是對天理規範意義的證成，更是對世人重返道德本質的召喚。性氣、先後天、發與未發、形而上下層次距離的拉開，使得性的內涵得以在超越靜存中不隨猖狂流風搖擺，這不僅在道德上明確地堅守準則、設下防線，也為人心淪喪的亂世燃起道德的希望。由於性不受氣化消長的干擾，即便「天地有成毀，萬物有生滅」，但倫理價值依然「常為天地萬物之根柢」，不隨禮教的陷溺而淪喪。由此可知，不論是以未發言性，抑或是彰顯性的本原義，皆在在指向護守道德終極價值的強烈抗弊意圖。

然而，判開形而上下固然能維護性理的純粹，但切割二者內容的同時，本身即隱含對氣的不信任。表現在實踐上，過度擴大現實之惡的結果，極易使氣化的內涵全然傾向不合理的一端，導致德性無法具體落實的困境：

吾輩無一刻無習氣，但以覺性為主，……蓋凡可睹聞者，皆習氣也。（《合稿》，卷一，〈答錢啟新邑侯其四〉，頁169-170）

性本至善，自受形之後，情為物引，漸與性違，習久內熏，脈脈潛注如種投地，難以遽拔，是謂習氣。夫習氣云者，謂由積習而得，非性本有也。（《合稿》，卷五，頁277）

<sup>15</sup> 日·岡田武彥指出：「他之所以像上述那樣把先天與後天、體與用區分開來，無非是因為對當時現成派業流不理解渾一之真體而陷于混淆之弊，進而變得恣情任肆深感憂慮。因此，他特別強調區分的重要性。」見氏著，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000），頁234。

性本至善，聖凡同具者也，惟形生神發不能無習氣之染污，故必加以省察克治之功，而後吾性可完矣！（《合稿》，卷五，〈警學說〉，頁281）

後天不能無習氣之隱伏，習氣不盡，終為性之障，故必慎之。（《合稿》，卷五，頁295）

細察以上引文，塘南在定位形氣時，往往不單取其活動義，而是涵有價值評判，如：「後天不能無習氣之隱伏」、「惟形生神發之後，不能無習氣之雜」。他認為一旦落入現象界，任何氣化活動都無法保持道德屬性，其原因正來自於「習氣之染污」。塘南對於習氣的形成有很清楚的說明，他認為習氣是在人「受形之後」，對內在道德本質缺乏深刻的自覺，在「情為物引」下最終演變成「漸與性違」的後果。由於習氣是後天「積習」而成，雖為「性之障」，但是終究「非性本有」，故習氣的束縛纏繞，並不妨礙性體「至善」的屬性<sup>16</sup>。值得注意的是，塘南並不認為人有外於習氣制約的可能，對於世道風氣的失望，讓他對於私欲之於實踐的困縛懷有強烈的警覺，甚至認為「吾輩無一刻無習氣」、「凡可睹聞者，皆習氣也」。既然發用必伴隨變動、成毀、染污，為了維護性理至善的內容，性本身便不能有活動，活動的必然是氣。因此塘南以發與未發規定先天、後天，並藉此判開性氣，可謂皆源自於對發用染惡的顧忌<sup>17</sup>。如是，性體才能在靜存中，與後天習染之氣明確切割，

<sup>16</sup> 由於塘南學本身存在許多思想上的複雜性與言語上的含糊纏繞，因此部分學者常在解讀其學時有曲解之處，如李書增認為塘南「欲生於染」的論斷是「既不同于朱熹把人欲歸之于形氣，也不同于王守仁說人欲是良知遭到昏蔽所致。雖然沒有直接回答人欲從何產生，實際上承認它和良知一樣，為心中所固有，即源于天性。」以私欲源自天性，明顯與塘南本意相去甚遠。見氏著，《中國明代哲學》（河南：河南人民出版社，2002），頁504。

<sup>17</sup> 習氣的禁錮，固然是道德實踐最為艱難的真實面，然而當義理格局以此為發端，甚而本之層層勾勒出整全幅的思想架構時，必然會源於對惡的強烈憂心，拉開本體與形氣的距離，以保障性理的價值不至於在內容的通貫中面臨

除了在亂世中守住道德的最後防線，也規範了必得經過漸克後天習氣方能回復先天本性的工夫方向。

矛盾的是，性氣分層的架構固然能保住道德的永恆性，但此設定卻也造成工夫的困境：塘南一再強調要修後天以完足先天，但是當「習氣之染污」必定關聯著形氣活動出現，即使經過後天的工夫歷程，又如何能消弭二者的相依性？而屬於後天的用上工夫，如何可能避免習氣攙合，保持實踐的純粹性？換言之，道德實踐必定得落實在現象界中，若以個體氣化活動因私欲障蔽而有清濁之分，則清濁二氣並不具相依性，那麼復性自有可能。但塘南對現象界的活動抱持不信任的態度，將習氣雜染視為形氣的必然附屬，這就增強了形氣與習氣之間的連結，使得二者在不可分的關係中，陷入氣化必惡的僵局，此思維延續到性與良知關係的分疏與工夫施設上，所形成的困結也就益加明顯了。

#### 四、心性關係的變化

經由上論，我們可以看到王學心性合一的義理傳統發展到了塘南，產生了極大的變化。他從作為存在根據的形上超越面獨立論性，使性體的闡發正式脫離宗主於心的王學傳統軌範。性的意義不再附顯於心，不僅從心學體系脫離出來自成其論，並且取代了「心」原先的地位，成為義理的首出概念。雖然宗性立場明確，但身為王學弟子的塘南，如何為心性關係提出全新的解釋，也就成了他必要處理的難題，同時也是我們

---

損傷的危機。舉凡朱子、聶雙江、羅念菴、王塘南等，學術觸角與闡發面向雖不盡相同，然皆立足於以現實之惡為發端的學術思索，從而一致推導出理氣二分的架構安排。反之，當義理格局是以心性之善為中心起點，惡的威脅自然易被解讀為一時的遮蔽。於是，如何正面挺立本體以直截發顯道德活動，也就成為學說建構過程中的主要考量，而本體與形氣也就在凸顯善的思維導向中，呈現同質同層、內容通貫的一體性，象山、陽明、龍溪即屬此類。

觀察晚明心學演變痕跡的重要指標。

塘南主要是從「性體心用」論心性：

大率性者先天之理也，心則兼屬後天之氣而言。（《合稿》，卷一，〈答錢啟新邑侯其一〉，頁169）

謂性體而心用則可，謂心大而性小不可也。（《合稿》，卷一，〈答郭青螺方伯〉，頁182）

心有體有用，虞廷所謂道心者，以體言也，所謂人心者，以用言也。（《合稿》，卷二，〈答王傲所〉，頁200）

道心者，性也。性先天而統萬物，非有我之得私，故強名之曰道。……人心者，情也，性動為情，形生神發，乃屬於人，故直名之曰人。（《合稿》，卷三，〈道心堂記〉，頁233）

塘南將「心」的概念析分為體用兩層：以體言為道心、為性；以用言為人心、為情。所謂道心，即先天未發之性體；所謂人心，即後天發用之種種意識活動。在塘南的解讀裡，「性」並非限定專指人性，而是在本原意義上指稱遍在一切存在中的道德總原理。這種詮釋方式，意正在強化性「先天而統萬物」的普遍性，以防範末流在主觀意識昂揚中誤一己恣情妄作之心為性理。正由於塘南的問題意識來自於對弊病的隱憂，因此正視現實之惡的態度延伸到對「心」的解讀上，使得他以「道心」概括人內在道德性的同時，也以「人心」指出「形神生發」後必然「染著世情」之惡的面向。於是乎，「心」遂成為「兼屬後天之氣」的綜合結構，跨越了形而上下兩層，兼具理氣、先後天、發與未發等雙重意義。從而在分層的對立關係中，彰顯了主體內具的至善根源，也回應了人心走作的現實情態，進而凸顯實踐的必然。由此可知，「心分體用」其實就是「性體心用」的另一種表述，心體即先天超越的性體，而心用即後天的心氣流行。在這個基礎上，心性在本體上看似遵循王學合一的傳統，然實際上，「心」之內在結構的拆解，在肯定性理靜存中已無形中取消了主體的倫理本能，也在分化中背反了陽明由純粹道德理性論心的取向。

那麼，塘南為何不直接以心為氣，而硬要將「心」區分為二呢？這是因為混亂變調的社會，讓塘南警覺到若缺乏心性的分疏、道心人心的析解，後學極易在「心即理」的倡導裡，引發以主體意識為準則而任意斷理的過度解讀。因此，性體（道心）客觀面的昂揚，正是為了平衡將理悉歸於心的過度主觀趨向，從理欲交雜的人心中，抽繹出純粹的道德理性，以更精細地指出這才是王學亟欲發明的心之本質。故塘南的宗性，究其底蘊而言，並非對於王學的變革，而是基於對心學末流的反省，為了導正王學弊端所醞釀出由心至性的宗旨轉向。隨著心、性的分疏，心、理也有了分合，不再能直接地認斷為一。從這個角度來看，雖然塘南學仍是循著心學軌跡而建構的學術創發，但在義理上已越過以「心」為宗旨的王學藩籬，取而代之，「性」成為了塘南學一切義理與工夫匯歸之處。

論述至今，塘南從對心學的反省而開顯出轉宗性體的義理轉折，已然剝顯。由於「性」作為未發的本體，永遠保持至善的純粹性，相對於作為已發的人心所表現出為惡的危險性，是有明顯區別的，故塘南堅持心性關係只能以「性體心用」表示，而絕不可說成「心大而性小」。所謂「大小」，非謂概念延展的廣度，而是在宇宙本原意義上，肯定性的根源、遍在、確理不移。不可謂性為小，意思就是至善的根源必須確立在作為本體的性體，而非善惡出入的人心。故心性對比的目的乃落實於倫理指向中，將理由主觀意義延展到客觀現實面。這層延伸，具體表現在塘南對「心無內外」的論述中：

心不可以內外言。（《合稿》，卷一，〈答鄧元中〉，頁164）

事之體強名曰心，心之用強名曰事，其實只是一件，無內外彼此之分也。（《合稿》，卷一，〈答郭墨池〉，頁173）

心與事非二也。（《合稿》，卷一，〈答曾德卿〉，頁183-184）

心無內外，理無內外，……後學不悟，遂執內為心外為物，理在內不在外，於是有棄倫物、苟言動、毀名檢而自以為知道者。（《合稿》，卷五，〈初刻大學古本後跋〉，頁287）



「(道)心無內外」即「性無內外」，意即道德之理呈現在實踐境界上沒有內外之分。有別於傳統王學以「心即理」之說積極建立道德主體，在塘南看來，過分突出道德的主體性與內在性，反而容易將「心即理」擴張為「理的實現只在於內而不在於外」的思維。學者紛紛然在心上用功，由心入手、由心證成、由心顯境，「心即理」由道德根源的確立被過分放大成理境開顯也只在心上，這種將一切道德性全然由內自證、由內宰制、由內實現的錯解，造成天下滔滔俱是「棄倫物、苟言動、毀名檢而自以為知道者」，自尊狂妄、蔑視禮教、執心廢事等徒一時輩出。

有鑑於此，他提出「(道)心無內外」與「心與事非二也」的觀點，指出性既非我所得私，以其根源義遍在萬物，那麼理也就非我所得私，遍在於一切具體行事。「性」的遍及萬物，突破理在心內的藩籬，證成理不但在心亦在萬物，所以塘南說「天下無性外之物，無理外之物」。既然道心的實踐由內而延及外在一切事物，那麼理的體現當然也通貫內外，故「心無內外」其實是為了證成「理無內外」所提出的。消解內外分界的意圖，就是為了打破王門末流將道德理境自鎖於內的扭曲性，修正「心」於主觀自主向度上的片面發展，進而由內外一如之理保障現實實踐的必然性。在「理無內外」的理論效用中，內心直觀的道德自覺轉換成服從於性的理性思維，抽象的直覺體驗也過渡到較易掌握的理性意識。

然須辨明的是，「心無內外」乃有鑑於末流的蹈空風氣，從道德的遍在性重新審視主體實踐道德的廣度，但打破內外隔閡不代表「心」的主體性也由此消解。相反地，「事之體強名曰心，心之用強名曰事」，在性體氣用的格局框限中，心事之間在層次上依舊呈現體用的關係，所以塘南只願承認「心事非二」，卻拒絕將心事間劃上「不二」的等號，為的就是避免重返朱學末流「認物為己」的老路。因此，性作為塘南思想體系的核心概念，雖然於義理軌離了心學的途徑，但實際上性體的底

蘊皆一一為了俾補晚明心學缺陷而發，並在衡正流弊的指向中，具有強烈倫理學的色彩。他的轉宗性體，乃欲藉著性的客觀色彩，強力綱紀「心」在主觀意向中被無限制誇大的偏激傾向。故塘南將形上色彩濃厚之性延伸到心物關係，顯見其亟欲突破向內求理的工夫，以重建社會倫理秩序的意圖。由此可知，塘南之所以在心性理論糾葛中試圖取得制約平衡關係，正意味著他已經意識到從內或外之單方面證立德道，都是一種偏頗的態度，終必引來極端發展的危險後果。

為了針對心物關係作出更清楚的釐清，他進一步提出「虛而生」的說法：

虛而生，故不沈寂，生而虛，故不滯跡。（《合稿》，卷一，〈答李潛菴〉，頁164）

此性原自生生，由本之末，萬古生生，孰能遏之？故明物察倫，非強為也，以盡性也。（《合稿》，卷一，〈寄賀汝定〉，頁178）後學不悟（朱子之說），遂不免尋枝摘葉，零碎支離，多歧亡羊而不知止，則是徒逐物而不達理，其失程、朱之本旨遠矣。故陽明以學為求諸心而救正之，可謂有大功於世，而後學又不悟也。復以心為在內，物為在外，且謂理只在心不在物，殊不知心無內外，物無內外，徒執內而遺外，又失陽明先生之本旨也。（《合稿》，卷二，〈答楊晉山〉，頁202-203）

天地人物所從出之原也，故命之曰生理，人人具足，物物均稟，是之謂性。（《合稿》，卷五，〈求仁說〉，頁283）

「虛而生」是對性體本質的形容，落實於個體上，明確地從內容上規範道心呈現的走向。所謂「虛」，是就心之於物「不滯跡」而言，指出道德本性作為心理的深層結構，本身即具有不受意識活動干擾的特質。所謂「生」，則是就「性」作為「天地人物所從出之原」的本原意義，一方面深化心的主體地位，一方面確立理必定具體表現在萬物的現實性。

「虛而生」的論述，可以看出是為了兼全「心即理」的道德本位以及「理即事」的實踐確保，對於心學所作出的修正。因其「虛」，性體能不牽

著於外物而自持其理，故能避免朱學「逐物而不達理」的問題；因其「生」，性體能不自拘於內而生於事，故能泯除王學「執內而遺外」的弊端。我們在他的思維裡可以看到異於王學義理的創闢，也可以看到對反動朱學之傳統王學立場的護持。因此與其說塘南學是對朱、王二家的調和，不如說他的思維是以如何整治王學弊端為起點。他不是否定心學，而是要指出：從根源義上固然可說「心即理」，但從道德的體現範圍上必說「理無內外」。在他看來，重內遺外的實踐取徑之所以蔚為風潮，正是肇因於對根源義與實踐義的混淆，將「心即理」擴大延伸為「理只在心不在物」的錯解。可見他已意識到心在後天氣化的攙合中已無法全然持守性的純粹，而由良知開掘道德的老路，既未正視人心的非道德面向，當然也就無法藉理論力量有效遏阻社會的變調。時值王學面臨時局價值觀混亂的重要挑戰，塘南認為勢必得改變「心即理」的傳統詮釋方式，將理上繫於作為客觀權威的性，復在人道兩分的心中，進一步析分心的道德與非道德的面向，才能清楚地區隔理的歸屬性，以抑制心的無限制擴張。

面對末流之於理的限定性，塘南採取的是以「生理」的本質形容，由內打破「理只在心」的框限。「此性原自生生」，性體既然以宇宙本原的意義內化於萬物，那麼在「人人具足，物物均稟」之性中，就已經蘊涵了本原與派生之間必然引生的關係。體與用、性與萬物、未發與已發，這些相對成屬的概念，在在指出性體寂然未發但不自絕於形而上。延伸到心事關係，心無一刻不生，即無一刻無事，心作為內在道德根據，也必然不自絕於內，勢必於外派生種種現實活動。心無內外，理無內外，心是理的根源，事是生理的展現。塘南反覆的論述，就是希望為社會準則尋求內在的根源意義，而「生理」就是把理由內延展於外，打破個體意識與倫理規範原有之內外對立的重要媒介<sup>18</sup>。如是，在塘南的學術體

<sup>18</sup> 「虛而生」是塘南論性的重要概念，遍見各處，如：「蓋此理充塞宇宙，種

系中，性由於打破個體的隸屬而被提高為宇宙的究竟本原，使得「盡性」的實踐不再侷限於一己之內，而社會秩序也就成為理性意識上必得經歷承擔的責任，故曰「明物察倫，非強為也，以盡性也」。

總地來看，塘南在心性關係處理上主要有三項突破地發展：將「心即理」導向「心無內外」、「理無內外」，此其一也；改變心本位的詮釋方式，將心收攝入性學體系以確立內涵，此其二也；將心分疏為道心與人心，進而呈現為性體與知覺情識的對立關係，此其三也。與陽明學相較，嚴格來說，第一項只是形式上主張的差異，後二項才稱得上是義理的推進。分別來看，陽明提出「心即理」主要是在心之本體的意義上指出道德根源從出於內在主體，而塘南所說的「心無內外」、「理無內外」並非將理轉推向外，乃是就道德實踐的表現範圍上強調理境的開顯不只在心上證成，同時也涵蓋外在的現象界。一是就根源義立言，一是就實踐表現發論，二者並非對反命題。就陽明來說，「心」的活動性本身就會帶動「理」在現實上的延展落實，而就塘南而言，理根於性的思維在某種意義上也承認了道德法則與主體的同源性。

再者，有別於以心為本位消融性體的王學傳統詮釋方式，塘南是將本體論全然扣緊於性體層層開展，於是對於心性關係的處理，也就反向地以性學架構為中心以安排心的歸屬位置。最後，將「心」析分為二的作法，更與陽明相去頗多。陽明「心即理」的命題關心的是本心之原貌、體段以及能力，然而作「心」的概念在心體的專向性下，卻並未與意識活動明確地區隔開來，以致於引發末流在活動性的相似上將人心知覺套

---

種色色皆其呈露顯現處。」見氏著，《合稿》，卷一，〈答錢啟新邑侯其六〉，頁171。「此體虛而常生。其虛也，包六合以無外，而無虛之相也；其生也，徹萬古以不息，而無生之迹也，只此謂之本心。」見氏著，《合稿》，卷一，〈與歐克敬〉，頁183。「心本寂而常生，其寂也，即貫乎生之中；其生也，不離乎寂之外。寂無體也，故不得執為己有；生無迹也，故不可厭為外物。寂而生，故非無；生而寂，故非有。」見氏著，《合稿》，卷四，頁251。

用在「心即理」的模式上。塘南的兩分，將道心與人心解釋成衝突的關係，雖然與陽明本旨不同，但在這個層面上是有其正面意義的。然而，為了抑制「心」的誇大解讀，塘南發展出以性體為中心概念的哲學體系，於是「心」的分化無形中也開啟了心性的分疏，雖然所分者是性（道心）與人心，但在心性合一的心學傳統中，已產生了明顯的變化，而性的意義強化也使得道德準則在主客觀的均衡關係中，獲得適當的調節，不致於過分主內或全然從外，甚至漫無邊際地偏側發展。姑且不論這種對心學的修正方式是否能圓滿地解決所有的義理問題，但至少在理論上對於問題層出的心學有了適當的修補。進一步來看，即便性與道心依然維持合一不分，但是在性體未發的本質的規定下，道心的本質也與陽明對於「心」的內涵定位產生了極大的差距。心學走到這裡，不單單是本體詮釋的轉向，心體的本質規定也完全走向不同的路途。

## 五、性與良知的關係

由上可知，塘南的性論已發展出完備的系統，在嚴密的形上論證中，為心物關係、實踐趨向、工夫入處等層層鋪墊，強烈撼動了心宗的軌範。但是，真正作為陽明晚年固定教法的，其實是「致良知」。與「心」本具的豐富意涵不同，「心」的內涵早在朱子即有區分為二的解讀，但是「良知」的概念以及活動的屬性卻是不可析分的，如何將「良知」納入宗性的思想架構，不僅是塘南必得面對的問題，同時也反映了此時期王門後學看待「良知」的眼光。

### （一）良知地位的歸屬

為了釐清塘南對於良知的定位，以下我們先分別列出其對於「良知在體用之間」、「良知即理之昭明」兩大方面的表詮，復綜合層層辨析良知的義理內涵與層次。

先看「良知在體用之間」的表述：

夫知者先天之發竅也，謂之發竅，則已屬後天矣。雖屬後天，而形氣不足以干之。故知之一字，內不倚於空寂，外不墮於形氣，此孔門之所謂中也。（《合稿》，卷一，〈答朱易菴〉，頁162）性者，先天也。知屬發竅，是先天之子，後天之母也。惟知為先天之子、後天之母，則此知正在體用之間。若知前求體則著空，知後求用則逐物，知前更無未發，知後更無已發，合下一齊俱了，更無二功，故曰獨。（《合稿》，卷一，〈答蕭勿菴〉，頁187-188）

再看「良知即理之昭明」的說法：

蓋自此理之昭明而言，謂之良知。良知非情識之謂，即程門所為理也、性也。良知實貫徹於天地萬物，不可以內外言也。（《合稿》，卷二，〈答楊晉山〉，頁202-203）

性不容言，知者性之靈也。知非識察照了分別之謂也，是性之虛圓瑩徹，清通淨妙，不落有無，能為天地萬物之根。（《合稿》，卷四，〈三益軒會語〉，頁249）

問性與知有辨乎？曰：歧而二之固不可，雖然性不容言，若以知名性，亦未可也。（《合稿》，卷四，頁250）

夫所謂良知者，即本心不慮之真明。（《合稿》，卷四，頁256-257）

「良知」在塘南的運用中，大體上有兩種指向。他以「性之靈」、「性之虛圓瑩徹，清通淨妙」形容良知，顯然是將本體的特質析分為二：「性」側重的是形上本原的超越意義，而「良知」指的是性體內在的道德條理，亦即天理。由於「理」以「天地人物所從出之原」而本具有不絕於外的「生生」屬性，故塘南又說良知「能為天地萬物之根」、「貫徹於天地萬物，不可以內外言」。於此處，良知可以看作性的同義詞，打破專用於人的限定性，提起來作為天地萬物從出的宇宙本原，這是塘南運用「良知」一詞的第一層意義。塘南既以良知為理，那麼就應與性體併歸於先天，但從上列引文中，我們發現塘南未如往常明快地以體用一端分併之，反而是運用了「體用之間」、「先天之子、後天之母」等

含糊曖昧的說詞，使得良知在層次定位上顯得理路糾結難辨。之所以如此，是因為他認為良知「屬發竅」，故定位良知關鍵必然落在「竅」的概念上。

什麼是「竅」？塘南指出：「夫性塞宇宙而發竅於人」（《合稿》，卷二，〈答謝居敬〉，頁195）、「夫盈宇宙亙古今一性而已。……涉於心則靈竅漸關。」（《合稿》，卷一，〈答郭青螺方伯〉，頁182）「竅」專就人而言<sup>19</sup>，指人在生生流行中所承載之性。所以性與良知的差別，僅在於天人的區隔。性作為宇宙本原是就整體存在界而說的，而良知在塘南的運用中大部分時候乃指性貫落於人的道德本質，這是塘南運用「良知」一詞的第二層意義。前者偏重本體的超越面，後者側重本體的內在面；前者宇宙論之客觀意義濃厚，後者則偏重於主體層面立說。由於良知是性貫落個體內在化的結果，故塘南指出二者不可「歧而二之」，然就天人的範圍指涉而言，良知具指稱人內在道德根據的限定性，所以塘南又說「若以知名性，亦未可也」。

釐清性與良知的天人對應關係後，再來看塘南的敘述，便能穿透含糊的用詞直探其發論本懷。從內於性體的未發先天性而言，良知可謂「形氣不足以干之」、「不墮於形氣」，但落實到天人的分野上，「良知」必伴隨凝聚成人的後天氣化活動而起，故塘南云「謂之發竅，則已屬後天」。先天所發竅之知，即後天個體所內具的先天生理，所以塘南以「本心不慮之真明」稱之，意在凸顯良知乃主觀心理結構中的客觀理則。扣緊「生理」義來看「體用之間」、「先天之子、後天之母」的表詮，其義遂顯。「理」之「生生」是通過氣以具體實現的虛生，所以良知在生理的定位下，必然會提帶起氣的流行。以此來看良知作為「體用之間」

<sup>19</sup> 塘南類似表述甚多，如：「未發者，性也。性非頑空，故常生，其在於人一竅初關而靈啟焉。」見氏著，《合稿》，卷四，頁264。「未發之中，性也。渾然至善，不可得而睹聞者也。渾沌開而靈竅關，神漸馳而性始鑿矣。」見氏著，《合稿》，卷六，〈甯叔虛歸衡陽手書言別〉，頁317。

樞紐，可知意指其兼具上承超越性體並內涵在後天氣化中實現其理則意義的生生作用。同理，先後天之子母，亦是對應不同的關係而顯的超越義與內容義。「先天之子」是順承前文「在天為性，理由性出」的理路，指良知的內涵從出於先天之性體；「後天之母」指良知在生理的意義上作為天地萬物從出的根源。在性體貞定下，良知獲得保任，以理之生生規範實踐的方向，乃「體」過渡到「用」的關鍵，故塘南說「知前求體則著空，知後求用則逐物，知前更無未發，知後更無已發」。在塘南看來，離良知別求體用，無異於無視內在道德本質的著空逐物之舉。唯有直透作為體用交涉樞紐的良知，才能「性命合下俱了」，才是「致一不二之學」。在獨特的良知觀下，即便面對素所尊敬的江右前輩，他也毫不留情的批評，如駁議羅念菴的收攝工夫「未免於頭上安頭」（《合稿》，卷四，頁256），可見塘南異於江右前儒的良知詮釋<sup>20</sup>。

「先天之子」是「後天之母」的前提預設，良知必溯歸於作為終極本體之性方可定位，此已然揭示了良知必得仰賴先天性體的支持方能成立的從屬關係。由此可知，在層層關係解構中，性作為塘南哲學體系的第一義，始終未曾動搖。即便是良知，其層次歸屬仍須通過性的地位來規定，而生理的超越根源義也必須在性體存有的圓滿性中方能保全。可見，就算面對良知，性體也顯出一距離，在靜存的根據中突出超越性、絕對性。所以塘南肯定「知之根於性」的論點，卻無法認同「以知名性」的說法。這意味著，塘南是將形而上的本體依存有義與生理義拆分為二。由於良知必關聯氣化，基於發用陷染的顧忌，將生生作用力下放於良知，而上推性至究竟本體的地位，使得性體在本原義中得以護存良知的默運生生，而良知成為性體的附屬，若失去性體的貞定，無法獨立自存。則良知在塘南的詮釋中，本具的存有意義減殺，上移至未發常靜之

---

<sup>20</sup> 見于化民，《明中晚期理學的對峙與合流》（臺北：文津出版社，1988），頁75。



性體，對後天氣化的生生作用偏顯，然需憑藉性體的保任方能呈現。套合發與未發兩分的結構，良知所成立的生理義也只是上承性體作為氣用之「未發」、「常不動」、「原自寂然」的靜態根據，並不直接創發氣化流行。良知生理必然引起氣的流行，但良知本身不活動，活動的是氣、是情識，因此塘南極力強調良知並非涉氣而成「識察照了分別」，甚至譴責「以分別照了為良知」的解讀為「末學」昧本之流，這都是將良知歸併於先天未發層次必然引發的詮說轉向，此留待下文再論。

## （二）良知內涵的異化

確立性與良知的關係後，吾人可進一步思索：塘南為何必得離析性與良知？其義理用心為何？以下順其文句梳理：

一涉形氣，則此知為形氣所局而不能無蔽，是之謂形靈也。（《合稿》，卷一，〈答錢啟新邑侯其二〉，頁169）

夫性本無病，惟混沌一開，此竅立焉，則業習之氣有潛注其中者矣。習氣之潛注，其來無端，莫知所由始也。……若云此竅無病，不必致力，則人人皆聖，人人皆天，學可盡廢矣。……獨不聞業力不可思議乎！惟業力不可思議，故習氣未易頓消！予以為必真悟性，乃能見病！（《合稿》，卷六，〈書南泉卷後〉，頁299）

王學到了晚明，「墮於形氣之靈識為知」的末流風潮，一直橫梗於以正統王學自居的弟子心中，縈繞著「聖學滋晦」的隱憂<sup>21</sup>，使得塘南不得不正視社會秩序淪喪的事實。但是過度放大現實之惡的結果，卻衍生出對良知穩固性的懷疑，從而對良知之理的價值根源重新省思、另求安立。塘南的問題，就是太過強調後天之惡的威脅，為了維護善的純粹，終致割裂形而上下，力圖將一切關涉價值層面的問題歸向先天以尋求解

<sup>21</sup> 塘南云：「末世學者，往往以墮於形氣之靈識為知，此聖學之所以滋晦也。」（《合稿》，卷一，〈答朱易菴〉，頁162）

決。在後天不能無習氣之雜的思維中，即便未發之性「無病」，但作為發竅的良知「一涉形氣」，便無法規避「形氣所局」的危機。於是，落實於人的良知勢必與「潛注其中」的「習氣」渾然結合，「生理」作用的同時，亦無法避開「無端」、「無跡」、「莫知所由始」之業習的遮蔽。為了於後天提起良知道德價值的純粹，塘南只能另立未發性體於其上貞定之，方能保證良知於生生中不染於惡。

塘南拆離性與良知的理路，固然是為了試圖在人心受後天制約的現實問題中，創闢出道德實踐的路途。但是，不從後天的物欲牽引解釋惡的起源，反而將形氣凝聚全然視為惡的發端，這種對後天氣化的強烈不信任感，無形中也扼殺了現實之善的可能。有別於以往理學家著重從氣質限制說明稟性的清濁，塘南意不在為稟賦優劣、性格偏正作出解釋，而是將氣化的品質全然視為惡的流布，也就是說他根本就不承認後天有現成之善，氣化的提出只是為了替惡的根源尋找出處。於是，先後天、發與未發的分野如同劃開善惡的鴻溝，這不僅使得於後天表現的良知必得在先天尋求根源性的庇護，也造成道德之善在後天無可施展的窘況。況且，氣化為何必與習氣相生共起，塘南不僅沒有解釋，甚至偏離儒家本懷，完全歸諸於佛教「不可思議」的「業力」。論至此處，可知良知之所以必得依性而起，乃因作為本心生理的良知，與形氣有緊密的關涉，在業力氣化渾淪相合的理論中，為了保證良知道德意義不隨之減殺，塘南只好上立未發靜存之性體，作為良知有力的支持，保障良知在涉於形氣的同時，不被習氣撼動道德內容。於是，順著性與良知分解的思維，陽明性與良知不二的本義，在塘南遂轉成知根源於性的關係。而這種以分解的方式拆離性與良知，可謂是在氣化必惡之思維下所必然導致的義理架構。

於是，「真知」雖然「無病」，但搭附形氣之「竅」卻不能無病，人雖內具先天良知，但卻在後天現成皆惡的隔蔽中無可朗現。良知雖作為後天之母，但在習氣病竅的後天惡業下，生理卻無法發揮現實的作

用；良知雖在先天覓得定位，卻必得仰賴性體在存有論上的圓滿性，方能獲得內容的護存。如是，塘南的層層分解，非但不能為良知提出更完善的詮釋，反而使良知陷入尷尬重重的僵局，而這些在理論上的種種困結，於之後的工夫論上又呈現出了更複雜難理的窘況。當然，這樣的思索，明顯可見塘南的問題意識不在於良知是否作為道德本質的質疑，而是出於對理的作用是否能有效發揮的憂慮。如何於紛亂的世道證明理不隨之而亡，如何突破追求頓進的學風中強化步步實踐的必要性，如何突圍情識為知的末流以保任良知的真實價值，對亂象的種種煩憂交衍成高推性體、業隨氣生的論調。於是，為了防範業習撼動，良知動態的道德創發力，消退為寂然的生理；為了消泯習氣，學者不能奢求良知頓成，只能在漸修中慢慢朗復良知；為了解決良知時隱時顯的問題，工夫最終要回歸良知所依的性體上，而先天工夫必得成為實踐取徑的唯一方向<sup>22</sup>。

<sup>22</sup> 隨著本體重心的轉換，工夫的開展在不同的本體詮釋中，也另外走出有別傳統王學的軌跡。塘南是在層級嚴明的哲學體系中，歸向作為究竟本體的先天之性，脫離在心上用功的王學本懷，直接主張「學以透性為宗」。見氏著，《合稿》，卷五，〈靜攝寤言〉，頁279。塘南以「悟性」定其工夫旨要，是義理建構下必然的走向，推其源有二：其一，知根於性的從屬關係；其二，以根本義言性的進路。就「知根於性」的從屬關係而言，良知在塘南的體系中，雖然仍保留了良知教不絕於外的道德理則義，但在從出於性的定位中，原有的本體根源義上移，良知必須依止於性體超越的貞定，方能彰顯生理的作用。於是，儘管性與良知為本體析分的關係，但在塘南的層層架構中，性而後有理、理歸藏於性的理論先後，勢必將工夫重心導向護存良知的性體上。也就是說，為了保障作為體用樞紐的良知能不為形氣所局，從支持良知的性體上下手是唯一的管道。就以根本義言性的進路而言，塘南突破以個體言性的傳統詮說，將性體的地位無限擴大，從作為一切存在的總依據詮釋之，使性體對應於宇宙全體呈現究竟本源的意義。塘南論性曰「性生萬物」、曰「萬物一體之性」、曰「是天地萬物之本」，性體是以天下萬物、一切理則所由出的根源義彰顯內容之實。隨著宇宙本源義的彰顯，工夫自然隨之導引到層層向內體悟作為本原的性體，於是，不論是良知的推致，抑或日常生活的實踐、倫理價值的重建，一切皆不離內返立體的入路。因此，他在工夫上不循「致良知」的教法，而是主張「悟性」、「透性」。如：「竊謂學必

良知無現成，道德無現成，現成的只有惡，只要「梏於形氣」，「真知」便不能成為吾人生命「首出」的主宰，於是化除現成的習氣勢力遂成為通往良知的第一步。這樣的論點固然為工夫實踐提供了理論的鋪墊，但是在過度強化現實之惡的理路裡，任何意識活動的作用，在塘南高度的疑慮中，也反過來成為對良知的威脅：

今人以識察照了分別為性靈之真知，是以奴為主也，善學者最宜早辨。（《合稿》，卷四，頁249）

性不容言，姑即情以驗性，譬之即煙以驗火，即苗以驗種，此正孟子巧於言性也。後學不達此旨，遂認定愛敬怵惕好惡等以為真性在是，則未免執情而障性矣。（《合稿》，卷四，頁257）

知者，性之用也。……若未徹悟，徒執知善知惡分別了照為究竟，鄙恐落於情識，其去真性，何啻千里？（《合稿》，卷四，頁266）

陽明先生言「知善知惡是良知」，亦指知之發端言之。（《合稿》，卷五，頁284）

由於「惡」只存在於後天，所以善惡相對、是非了別的作用，也必然只能對應現實情境，存在於後天中。因此，「良知」也必須從後天的意識活動退回先天，以維護道德價值的純粹。在先天未發的內容通貫中，良知在發動層面上本具的知是知非之道德自覺，只能通過性體未發

---

由悟入，蓋悟之一字，最未易承當，《中庸》首揭未發之中，此是聖門直指性宗之語。既曰未發，則非可以意見測度力量捉摸而得，是以貴於悟也。《大學》言『知止』，即《中庸》之『慎獨』，皆入悟之方也。……故必由知止以入悟，以直透吾萬物一體之真性。」見氏著，《合稿》，卷二，〈答唐凝菴〉，頁210。「夫本性真覺原無一點靈明之相，……故無知乃真知也，若有一點靈明不化，即是識神。今勸執事放下，正謂放下此識神耳。識神既不用事，則渾然先天境界，非思議所及也。果能悟此，則形骸本非有無，沉痾自脫然矣。即今果能大休歇，一絲不掛，復歸混沌之初，亦無天地萬物，亦無世界，亦無形骸，亦無古今，其庶幾乎！」見氏著，《合稿》，卷二，〈答鄒子予〉，頁213。「性貴悟而已，無可措心處，纔一拈動，即屬染污矣。」見氏著，《合稿》，卷五，頁296。

的本質，間接地對後天意念呈現理的靜態規範。隨著良知本體義的架空，良知內涵必上與第一義的性體一貫，為「善惡未分」的先天之理，必得關聯到氣，才可以相對地表現為善與不善。顯然地，王陽明由知善知惡作用識取良知本體的原義，在塘南的學說體系中有了轉換。在陽明，知善知惡為良知本體的創發，二者同質同層。然在塘南，知善知惡卻由先天的良知脫落為後天的意識作用。於是原有的「識察照了分別」、「知善知惡分別了照」的判斷能力，只能是「知之發端」，而不能是良知本身；只能是「有生滅」的氣化短暫活動，而不能是「無生滅」的形上之理；只能是在性體保任下所規範情感發用的道德方向，而不能是良知當體對於意識活動的主宰發動。簡單地說，在理氣分層的二分格局中，良知與意識活動異質分層，二者並非平鋪的一體開展，而是本原與派生的關係。謂良知能作揀別善惡的內在道德原則，可；謂知善知惡的作用為良知本身，則不可。

由於良知的內容乃依於性體而有，其自身並非存在的最後根據，所以側隱是非之情的最終根據仍歸諸性體，則陽明「知善知惡是良知」的宗旨，在塘南遂轉成「指其發端處示人」、「即情以驗性」的異層工夫指點，而識取「知善知惡」為良知的入路，在塘南看來，無啻誤入「落於情識」、「去真性」的歧途。由此可見，良知的內涵在塘南有了明顯的異化，本體義架空，道德創生力喪失，僅保留原初的天理意義，但卻在「理根於性」的格局中落入第二義，成為依性體而起的附屬概念。於是，「良」的先天義、道德義偏顯，「知」的是非判別力銷歸於情識，良知充其量只能是「性體之知」，而良知生理充其量也只能靜存的內在道德依據，能體現為知是知非的作用，卻無法成為主宰意識的實踐理性。展開來說，塘南的理論架構為【性（性體）—良知（生理）】（先天·未發·形而上）／【氣（情識）】（後天·已發·形而下），首出的概念是性體，不再是良知，失去了第一義的性，良知即無從定位。性體落實於人，表現為道心，析分而言，良知只能是從出於道心的道德理

則。至此，王學由「心即理」安立道德主體的宗旨，在塘南「知源於性」的間架中，不僅喪失了道德自覺自立的實踐動力，並且也在從出於性的巧妙距離關係中鑄裂出顯著的轉折。

回頭審視黃宗羲「言良知未有如此諦當」的評價，其對於塘南良知學的看法顯然是值得商榷的。在「恐落於情識」、「執情而障性」的憂慮中，塘南思維的起點，雖然是圍繞如何重軾良知的價值而展開，但核心概念已由良知轉移至性體，而良知至此也由王學的中心思維降為次要的導出概念。由從學術發展角度綜觀之，不管是羅念菴、聶雙江的歸寂工夫，抑或是塘南推原未發性體解讀良知生理的入路<sup>23</sup>，都具有挾持先天約束以扼殺良知生命力的詮釋取向。這種種日漸偏離陽明良知教的軌跡，其實都肇端於對末流猖狂行徑的顧慮，所衍生出認欲為知的恐懼，進而發顯為回歸寂然良知的崇尚。究實而言，與末流對應相生的補偏意識，固然又衍生出新的扭曲說解，但在歸寂、宗性等思想傾向中，也可看到學術成說不能獨立於時代之外，而必蘊涵了思想激流所激盪出相剋相生、互斥牽引的複雜影響，以此看待晚明王學的思想劇變，也就不能單薄地以流派歧見斥之了。

---

<sup>23</sup> 牟宗三先生判定塘南學：「此一系統非王學，順其分解地言性之思路說，卻近於朱子，只差『知在體用之間』一語，由此而言悟性修命，透性研幾，而不言格物窮理。『知在體用之間』使此系統既非王學，以依王學，知即是體故；亦非全為朱學，以朱子無如此之知故，朱子不言『知覺意念總是性之呈露』故；亦走不上『以心著性』（盡心化氣以成性）之一路，以『以心著性』與良知首出終歸為一故，心即是性之主觀地說，性即是心之客觀地說，最後心性皆是體，心即是性即是理，並不言心為性之發竅屬後天故。此一系統是由誤解良知（不但以『知善知惡之知為情識不足恃』為誤解，即視之為體用之間，為先天之發竅，亦是誤解），而復摭拾良知，扭曲而成。」見氏著，《從陸象山到劉戡山》，頁446。

## 六、結語

塘南思想體系備論於上，本體由心至性的轉向，至此已告確立。心的地位不但更為下降，「性」也不再以言詮心體作為詮釋的唯一標的，而是被獨立出來作為本體論的核心概念，並且經由塘南嚴密的層層論證，開展成格局恢宏的體系構造。從學術發展的整體觀點來看，晚明王學的宗性轉進的確有其時代思潮相剋相成的價值，但是在立足於省思意義上的問架調整之外，細部理論是否能完善地改造？義理的修整是否能有效對治末流的偏頗？這些也是我們定位塘南學評價必要考慮的因素。

就理想而言，回歸性體的思潮應能有效抗衡流弊的叢生，但是前提必須建立在心性之主客觀有效的圓說上。然而，我們不得不承認，即便檢討反省的意味濃厚，但對於心學的修正仍然處於摸索的過渡階段。回歸矯弊的現實成效來看，雖然塘南在晚明王學上佔有舉足輕重的地位，但其學卻未能有效克除流弊。撇除亂世不可挽的失控局面，最主要的原因還是出自於塘南學從本質論的意義將性體定位為「未發」、「寂然」，造成理論的瑕疵。「未發」是遮詮的表述，「寂然」是形式的指稱，不論何者，皆無法正面彰顯性體的道德性。固然，在「理根於性」的規定中，生理通過從屬關係可補足性體的內涵，但真正作為最終根據的畢竟不是良知，因此天理反而得依靠性體的提挈，籠罩於一片虛寂中，這使得天理能因性體範圍天地而全幅幟立起客觀準則義，但卻又以其歸向「未發」使得倫理綱紀終究只能流於靜存的形式，無法在現實中有力地發揮具體實效。如是，儘管塘南可以從人性的超越面彰顯貫徹內外的統體性，但預設性體未發的理論結果，卻與其力圖重振社會秩序的原初思維背道而馳。表現在工夫上，「未發」的局限性更為嚴重。本體論在儒家之所以是不可略過的命題，主要是在倫理要求下提供可資依循、實踐的進路。對於本體的不同詮釋，必然會開出相應本質內容的工夫途徑。因此，表詮本體可以側重如仁、誠、敬、中、知等不同的面向，但絕不可以以形式立言，一旦本體內容流於形式，就無法穩固地確守道德實

義。不循內容質性正詮性體實義，反以「未發」的形式語確立性體，這正是塘南性論嚴重所犯處。

儘管塘南的性學理論與救正指向，存在極大的落差。但心宗向性宗的轉出，在回應時代變局的同時，其實也反映了其對於王學發展上種種問題的積極回應。而我們也必須在指出其理論缺陷時，從義理的相剋相成肯定塘南性學在思想史上的正面價值。綜觀王學發展，由於陽明著眼於從道德主體的挺立上實現天道的意義，故未針對心性進行嚴格的分疏。但是歸諸於心的內化取向，極易引發對人心能力的誇大解讀。表現在天人關係上，在以心約化天人的理路中，天道的意義反而收攝於人心，不僅造成客觀理性規範作用的虛歉，也使得道德價值在理由已出之思維獨斷中，隱然侷限於一己之內，從而忽略理在心外的現實意義。於是，道德倫理的客觀遍在性減殺了，社會規範的禮法指標消弭了，個體在天地間存在的有限性也淡化了，最後終於導致以己心為尊、以自悟為尚的狂傲流風，鋪天蓋地地席捲了整個晚明社會。因此，救正意識之所以聚焦於本體上而形成宗性的推展，其實是主觀精神過度昂揚下必然的制約。客觀準則的提揭，目的在約束主觀意識的無限擴張，以防堵專在心上玩弄光景的王學流弊。從這個角度看，不論是陽明對朱學的反動，抑或是性體的步步回歸，其實都是義理內涵在主客觀間求取平衡的必然要求。而心學之所以走上回返性學的路數，正是藉著心理結構秉受天理的道德準則客觀層面，以扶正人心片面朝自作主宰義發展的嚴重傾斜。

據此審視晚明王學宗性的趨勢，從狹義的角度來看是以性制心的勢力調整，但從廣角視域觀察，此一發展實是補足心學較為虛歉的客觀形上層面，落實在個體上，反而更能全面展示道德心靈的主客不同面向。塘南之所以不從「理」入，而是將「性」提起來成為宇宙的總依據，就是為了說明在王學突出的心體自主性外，心靈同時還具有先天稟受之客觀準則的定向。由於「性」所標誌的是一切存在價值從出的本源，因此當其倫理規範作用落實於人心時，除了在內在建立自我遵循的道德準



則，也必然在天理淵然定向要求下，連帶體現為形諸於外的道德活動。人性超越義的突出，證成了人心的本質不全然只有主觀自決的面向，同時也必然含攝客觀的理則。在性理遍在性的要求下，社會責任的擔負不再是他律的服從，而必然要突破於內取證的理境，推顯為日用間的現實活動。當然，「心即理」的本意並非否認理的現實性，而「致良知」的教法更是以實踐為其本懷。故而塘南的宗性意識，與其說是對陽明學的修正，不如說是為了抗衡流弊而針對心學扭曲樣態的回應。因此他由「性」著力而非取徑於「理」，極力替客觀的倫理秩序找出從出於內的價值，猶然是循著內聖的軌跡試圖收攝外在的禮教準則，此正可看出在思潮擠兌下心學蛻變的積極意義。

---

## **From the Sovereign Thoughts of Wang Tang Nan to Deliberate on the Transformation of Study of Wang Yang Ming**

**Chieh-Chih Hou\***

### **Abstract**

In order to defy the popularity of later and decadent stage of the thought and illustrate itself from the rigidity of later studies on Wang Yang Ming about mind sovereignty, Tang Nan had placed the focus of ontology on natural essence, and he had structured meticulous system of thoughts upon it. First of all, he had reckoned the metaphysical and transcendent aspect of existence for independent discourse so that the elaboration of natural essence could be formally detached from the scope and domain sovereign to mind of Wang Yang Ming. As such, the significance of nature is no longer attached to mind so that it can be separated from mind system and turned into its own school of discourse. Besides, it has also obtained for itself the status as the original meaning. Externally, there are three of groundbreaking developments in terms of the administration of mind relationship: first, “mind is law” is oriented to “mind is free from internality and externality” and “law is free from internality and externality;” second, it has changed the manner of mind-basis interpretation, and has embraced mind into the system of mind to help establish its endowment; third, mind is diverged into human mind and mind of Tao so as to demonstrate the contrasting relationship between natural essence and perceived awareness. It is through the objectivity of nature to emphasize that objective hierarch of psychological structure has

---

\* Ph. D. Student, Department of Chinese, Taiwan Normal University

---

naturally inherited the ethic criteria from heavenly principles, which can help to strengthen the serious bias of human mind towards unilateral development of self domination. As a result, it can effectively and powerfully discipline “mind” within subjective inclination from slanting development towards radical approach without any limitation.

**Keywords:** Wang Tang-nan, Wang Shi-hua, conscience, sovereign thoughts, Jianyou School