

# 錢緒山心學的生命教育： 死亡經驗對其思想的反省與啟發

陳復 台灣師範大學科學教育中心博士後研究員

---

錢緒山是明朝大儒王陽明的弟子，畢生傳播心學的生命教育，心學會作為明朝最重要的社會思潮，與他對心學的領會與推廣有極重要的關係。本文採取馬賽爾存在主義的哲學來釐清論題，並採取生命史的角度，由錢緒山這一生數回面對的死亡經驗出發，來探索其生命因此獲得的反省與啟發，尤其他含冤坐牢兩年，在瀕臨死亡的過程裡實證本體，這對他後來面對生命的態度有很大的影響，他的善生與善終，都可由這個視域來闡釋。

通過這個視域的闡釋，本文澄清因黃黎洲徵引羅念菴的說法，引發歷來對錢緒山思想只是在反覆循環的誤解，其實證獲得的本體感應觀，實為錢緒山思想成熟後的主張。他認為本體並不實有，只有通過感應的過程才能得知本體的存在，因此人反而不是去懸空想個本體，而是常靜坐來收攝精神，順應著因緣的發展本真活著，在世情裡保持靈敏的感應，讓生命在事上精鍊，這其實提供給世人有關領悟本體更具體的內容與辦法。

**關鍵詞：**緒山心學，死亡經驗，生命教育，自性（本體），自我

## 一、前言：問題意識與研究設計

錢寬（1496-1574），字德洪，後來為避開祖先名諱，改字為名行世，再取字洪甫，號緒山子，世稱緒山先生<sup>(1)</sup>。緒山先生（後面簡稱錢緒山）為繼承明朝的陽明先生（後面簡稱王陽明，1472-1528）後，畢生奮勉闡發心學的大儒，他在未悟本體前，誤認做工夫要認真區隔世俗價值的善與惡，並只有為善去惡才能恢復本體，卻在經歷瀕臨死亡的經驗後，直接實證本體的存在，產生面對生命的自信，因此大幅開展其心學的生命教育工作，尤其教育資質平庸的芸芸眾生。除自己曾經有過瀕臨死亡的經驗外，錢緒山這一生不斷在面對他人的死亡，這些人都是他在不同意義裡深愛的至親，早年面對自己的夫子王陽明的過世，中年受冤坐牢兩年，入獄前已經面對母親的死亡，出獄後立刻面對父親的死亡，晚年則在五年內接續面對妻子與長子，還有媳婦（她是王陽明的孫女）與兩個孫子女的相繼死亡，他承受著如此劇烈的打擊，卻能撫平痛苦，更堅信超生出死的良知，最後在靜坐的狀態裡過世。錢緒山這輩子堅決採取自己相信的生命態度來活著，享年七十九歲，實可謂獲得善生與善終，而他這些面對死亡的經驗，對自己的思想產生根本的反省與啟發，使得他投注大量的精神在從事於生命教育的工作，對人類的心性開拓有著不可抹滅的貢獻。

本文想要討論兩個問題：第一，死亡經驗對錢緒山思想的影響。錢緒山在面對其夫子王陽明、自身與家人的死亡經驗裡，獲得如何的反省與啟發，這對他的思想產生什麼影響，這是本文想要討論的第一個問題。第二，錢緒山在生命教育領域的實踐。通過實證本體後，錢緒山在生命教育領域如何闡發與落實心學，而他領會出的生命態度，如何體現其善生與善終，這是本文想要討論的第二個問題。

本文預計採取三種研究法的交替重構（refactor）來釐清這兩個問題：

第一，哲學研究法（philosophical research）：法國存在主義哲學家馬賽爾(G. Marcel, 1889-1973)講的「第一反省」(primary reflection)與「第二反省」(secondary reflection)，會在這裡用來對比認識錢緒山實證本體前後的差異（Marcel, Vol. I, 1951a: 83），並探索錢緒山幾度面對死亡的威脅，如何在完全絕望的處境裡，開放自己，面對存在己內卻具有超越性的能量求救，而感知有個更偉大的絕對者持續參與其中，使得他的生命獲得解脫，馬賽爾將其稱作「絕對你」(absolute Thou,

Marcel, 1962: 60-67)，對錢緒山而言就是良知（本體）的臨在。這是本文在認識死亡經驗對錢緒山思想的反省與啟發主要會採取的研究法。

第二，心理研究法（psychological research）：這裡主要想藉由本土心理學的視域展開兩個角度的探索：其一，藉由本土心理學對華人自我的研究成果，來釐清錢緒山的自我轉化歷程，尤其著重在緒山如何經由具個體意識的自我（the Ego）蛻變出無己外區隔的自性（the Self），在其間認識錢緒山的「我觀」在中國哲學與華人倫理具有的共同性與特殊性<sup>(2)</sup>，並看出其如何展現面對生命的智慧；其二，藉由本土心理學對臨終心理與陪伴的研究成果，來探索錢緒山面對親人的死亡產生的心理變化，並特別關注當錢緒山自身面對死亡的威脅，生命出現邊界處境（limited situation）的時刻，如何深刻體驗到存在的終結，卻反而開始經歷靈性的開顯，此後徹底活在本真屬己（inauthentic）的態度裡。

第三，歷史研究法（historical research）：這裡的歷史研究法是指質性研究（qualitative research）裡的「生命史」（life history）研究法，生命史研究法更重視庶民的經驗，焦點放在社會中的個人環節，其主體表現常不會是直接外露的實踐，而要透過詮釋隱藏於文本裡的主觀意義，來把握住個人生命經驗裡的「感知」（percipience）。錢緒山雖然是個士大夫，更是個剝落外在的社會名相，希望真實面對自己生命經驗的人，他關注著中下等根器的人其生命如何能獲得解脫，因此很適合採取這個研究法，來認識他在生命教育領域如何實踐其領會的心學，而獲得善生與善終，更由這個角度來認識他的生命如何領會王陽明的思想，將其傳承與傳播。

這裡冀圖指出本文研究的重要性：往日對中國哲學的認識，常只著重在抽象義理本身的解釋，卻很容易忽略哲學家作為曾經具體活著的生命，如何通過各種艱難的考驗完善其生命，並經由這些過程裡獲得的體會，來開展其哲學主張，殊不知關注具體生命的安立，正是中國哲學獲得輝煌發展的主軸，更是抽象義理現身不可或缺的內在脈絡，著實應該通過鋪陳哲學家的生命史，來重構其哲學的思考脈絡，尤其應該通過生命教育這個正在開拓的學術領域，藉由跨領域的探索（這裡特指哲學、心理學及歷史學這三個領域的交織對話），來重新檢視中國哲學家面對自己生命內在的真實經驗，釐清其思想獲得突破與發展的心理背景。

陽明心學思潮在明朝的出現，更意味著中國哲學裡特別強調生命感的思想發展至高峰，「涵養心性」至此已不見得是個道德規範議題，而更是個靈性整合議

題<sup>(3)</sup>。錢緒山是陽明心學諸子裡最得王陽明真傳的大儒，錢緒山長年跟著王陽明學習，他們超越生死限隔的情感，使得錢緒山畢生奮勉傳播心學，其因素實需要藉由開顯錢緒山自身面對死亡的經驗，如何在絕境裡實證本體的存在，確立自己面對生命的態度，來獲得更圓融的闡釋，並由這個脈絡理解為何他能不斷面對家人的接續死亡，卻更加堅信超生出死的良知，最後高齡獲得善終，其對本體實證的內容，已不僅是義理的釐清，更能體現其如何善生。

筆者對錢緒山領會的自性（或稱良知）內容稱作本體感應觀，自性並不能由人格心理學（psychology of personality）的人格發展論（theory of personality development）裡「超自我」（superego）這個角度來做詮釋，因為錢緒山並不認為良知是個人學到社會價值認同的道德規範，其對良知的認識已經完全跨越社會價值與其道德規範，而是在天人的交互感應裡，覓得個體行為的自律標準，如果就人格心理學者耶孟斯（Robert A. Emmons）的角度來詮釋，錢緒山通過面向死亡的艱難考驗，他的「靈性智能」（spiritual intelligence）因此獲得開啟，本文藉由跨領域的對話，來呈現錢緒山對自性領會的複雜性。

## 二、錢緒山面對的死亡經驗

馬賽爾（Marcel, 1961：37-38）指出：死亡的真正問題並不在死亡本身，而在「親人之死」（The death of their loved ones），這個親人意指深摯愛著的人，因為愛，使得親人並未因死亡歸於虛無，卻能因為照顧的眷念，接通彼此的深情厚意，終而克服死亡，獲得存有的恆久（陸達誠，1992：282-285）。這個觀點很能解釋錢緒山通過死亡經驗產生的領會。錢緒山首先面對最痛苦的死亡經驗，就是其夫子王陽明的過世，時間在嘉靖八年（西元 1529 年），他三十四歲，年輕的他驟然確認這個消息，立刻情緒潰決，神智顛倒昏沈，話都不知所云，錢緒山不瞭解為何會有如此極端的噩耗發生，他認為自己活著如偃草棘薪般微不足道，對世間無益，上天何不讓自己百死來替王陽明「贖身」，卻要讓其夫子死亡呢？他不能回答這個問題，日夜痛哭，病倒無法起身（錢明編，2007：216）：

聞之昏殞憤絕，不知所答。及旦，反風且雨，舟弗能前，望南而哭。天乎，何至此極耶！吾生如偃草棘薪，何益於世，胡不使我百身以贖，而顧萎

吾夫子耶！日夜痛哭，病不能興。（〈訃告同門〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

會有如此痛苦的情緒，來自王陽明對他來說不只是個老師，更是個深刻信仰的對象，馬賽爾（Marcel, Vol. II, 1951a：87）指出：「信仰」（faith / belief）其本質就是追隨。這意味著主體全然跳出自己，產生向別個主體開放、聆聽與回應的心態，並做出個人「內在的承諾」（inner commitment），發自心底的意願，願意替他愛的人鞠躬盡瘁（關永中，2002：377-387）。錢緒山面對信仰，正是如此的心態。他曾提拔舉進士的呂本在寫〈明故刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢公墓誌銘〉（後面簡稱〈緒山錢公墓誌銘〉，錢明編，2007：402）這篇紀念文章裡說：「公篤信陽明公，盡棄其學而學焉。」這意味著錢緒山捨棄自己本來的學問，付出全部的精神來跟著王陽明學習心學，當不預期王陽明竟過世於荒野，那自然是心裡很強烈的失落。錢緒山覺得王陽明對明王朝畢生鞠躬盡瘁，最後都讓生命殉身來成就大道，其死亡固然沒有遺憾，然而如他這樣的弟子則很難繼續活著，因為假如他們懵懂無知，醉生夢死在人間活著就罷了，聽聞大道到這個程度，卻突然使自己的學習只能就此停止，他如何能繼續維生？錢緒山自問人活著沒有聽聞大道，這如同沒有活著；聽聞大道而沒有探知其究竟，這如同沒有聽聞。王陽明長期對他的教導、啟發、指引與幫忙，他只能就此停止，這讓他覺得自己的生命都跟著死亡（錢明編，2007：217）：

夫子勤勞王家，殉身以道，古固有勤事而野死者，則亦何憾？特吾二三子不能以為生耳。向使吾人懵然無聞，如夢如醉以生於世，則亦已矣；聞道及此而遽使我止此焉，吾何以生為哉？人生不聞道，猶不生也；聞道而未見其止，猶不聞也。夫子教我發我，引我翼我，循循拳拳而不倦者幾十年，而吾所聞止此，是夫子之沒，亦吾沒也，吾何以生為哉？（徵引同前）

由「夫子之沒，亦吾沒」可看出，錢緒山帶著強烈的感情在面對王陽明，這使得他會有自己的生命都跟著死亡的痛苦感，馬賽爾稱這種深摯的情感締結的關係為「我一你」的關係（I-Thou relation），這不再是主客對立或主客互換的人際關係，因為彼此有愛，「你」不再是人面對自我外在的陌生人，

而是用某種型態參與我生命的主體性的別個主體，讓你來做我生命裡的主體，人就要放棄宰制的心態，尊重且容納他人的主體進來，來讓彼此同時都能成為主體，馬賽爾稱其性質為「互為主體性」或「主體際性」

(inter-subjectivity)，然而，這種給相愛的親人成為自己的自由，並讓自己的生命裡有彼此的存在，卻可能要忍受解體引發的痛苦 (Marcel, 1952: 146; 1975: ix; 陸達誠, 1992: 45-48, 165-207)。錢緒山就是處在這樣的情境裡。然而，他並沒有持續耽溺在痛苦裡，他對自己這個情境做出反省，把痛苦化做奮鬥的能量，希望覓得夫子的遊魂，其具體的作法就是將其遺留的文字收集與出版，並與同志共築書院來做傳播心學的道場，藉此完成夫子的遺志(錢明編, 2007: 217)：

夫子雖沒，其心在宇宙，其言在遺書，百世以俟聖人，斷斷乎知其不可易也。明發踰玉山，水陸兼程，以尋吾夫子遊魂，收其遺書。歸襄大事於稽山之麓，與其弟侄子姓及我書院同志築室於場，相勉不懈，以冀成吾夫子之志。尚望我四方同志爰念根本之地，勿為暇遺，乃大慰也。昔者孔子之道不能身見於行，沒乃光於萬世者，亦以其門人子弟相守不變耳。(徵引同前)

由這整段文字綜合來看，錢緒山藉由「相守不變」來把王陽明的精神給「光於萬世」的想法，乍看其對心學的認識未免有些僵化，但，這正是因為他深信王陽明的思想已呈現聖聖相傳的骨血(陽明講學用語<sup>(4)</sup>)，這纔會表示「斷斷乎知其不可易」，我們還可採取馬賽爾稱作「同主體」(co-subject)的角度，來認識錢緒山的心理，意即人本身的意志出讓，來讓不同的精神主體寓居在自己的身體內 (Marcel, 1962: 60; 陸達誠, 1992: 151)，這使得王陽明講的心學雖已不能「身見於行」，卻藉由錢緒山講的心學而能「身見於行」，這同樣是在實踐心學。因此，我們如果體察錢緒山希望自己的生命能承繼王陽明的精神，他覺得自己的身體不能替換王陽明的身體去死亡，卻能替換王陽明的身體來活著，繼續幫王陽明在人間實踐傳播心學的大願，就能領會其言「相守不變」含藏的意思。錢緒山與王陽明本來在後者生前，彼此已經具有「我一你」的關係，但，如何讓後者死後，兩者的生命能持續合一，甚至夫子進駐在弟子的身體來實踐心學，其實需要深度的冥契經驗 (mystical experience)<sup>(5)</sup>，這是當時的錢緒山其慧見「可望而不可及」的

事情，然而，當他含冤坐牢兩年，通過現實的磨難而實證本體的臨在（presence），卻使得這個願望的落實獲得轉機。

錢緒山是個孝子，他畢生牽掛著家人的幸福，曾替他寫〈緒山錢君行狀〉的同門知交王龍溪對此事還特意描寫他「厚於倫理，處家庭上下，寧過於厚，不流於薄」（錢明編，2007：412），這是在指他對家庭倫理的重視。錢緒山的母親馬孺人「未躋中壽」過世，他曾痛苦得「哀毀成疾」（錢明編，2007：410），這是他對母親早亡的不捨。嘉靖二十年（西元 1541 年）的冬天，錢緒山四十六歲，他因政治案件被關在嚴冰積雪的監獄裡，自忖這回必然無法倖免於死，獨念父親錢蒙還倚廬望歸，卻無緣親自見面訣別，但見自己在獄中如此心魂不寧，他頓然產生反觀自照，覺得自己四肢尚且不能保全，卻思念著數千里外的親人，這難道不是幻念嗎？他索性灑脫得全部放空，安然直接呼呼大睡，白天則與其他兩位政治受難者共同讀書，並議論大道的義理（錢明編，2007：410）：

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

就現象學（Phenomenology）的角度而言，自我不能脫離身體而獨立存在，意即自我首先是肉身的存在（corporeality），其真實置身在世界裡，美國的天主教神父與哲學家索科羅斯基（Robert Sokolowski）稱這個事實為「經驗自我」（the empirical ego），然而，當自我意識到自身的存在，會進而將自身與世界相對，這就成為「超越自我」（the transcendental ego），自我正具有這樣的雙重性（李維倫譯，2004：167-189）。錢緒山能將思緒由數千里外拉回到生命自身，關注著自己的四肢尚且不能獲得保全，這正是開始意識到經驗自我與超越自我這個存在的雙重性。但，不僅如此。德國哲學家海德格（M. Heidegger，1889-1976）曾使用「此在」（dasein）這個詞彙，來解釋人活著的基本單位，這表示當人活在「時間」與「空間」裡，同時帶著「歷史感」而活著，意即他的存在，對這個世界正在如實發生的各種事情，有著無法抹滅的操煩（imperatively care），這是個最根本的操煩，

因為人只要「寓居於世」(das In-der-Welt-sein, being-in-the-world)，就無法不跟這個世界交往，給予其某種意義，然而，當人面對死亡的時候，全部意義與其伴生出的價值都自然被剝落殆盡，他就回到「此在」的原點，反思與回觀 (reflection) 本來就默存那裡的「空無」，這是在更深一層意義裡展現出「活著的雙重性」(余德慧，2006，15-21；50-62)。錢緒山會覺得「灑然一空」，就是在這個角度裡獲得的精神釋放，他不再能跟這個世界交往，就不再有著無法抹滅的操煩，他來到自覺的生命終點，游離在死亡的邊緣 (on the edge)，反而因此看見「全部」，意即活著的整體 (the Whole)，這個整體帶有浩瀚的宇宙感，人進去整體的存有裡，原先害怕死亡的那個「心智自我」(Mental Ego) 就此不見，人本來越強烈想要保住自我，對死亡的恐懼就會越巨大 (余德慧，2006：59)，但，當自我不再有名相來仰賴維生，自我感就自然而然消失，「本來真性」就會開始出現，這是錢緒山的生命裡最至關緊要的領會 (錢明編，2007：152)：

親蹈生死真境，身世盡空，獨留一念熒魂。耿耿中夜，豁然若省。乃知上天為我設此法象，示我以本來真性，不容絲髮挂帶。平時一種姑容因循之念，常自以為不足害道，由今觀之，一塵可以蒙目，一指可以障天，誠可懼也。噫！古人處動忍而獲增益，吾不知增益者何物，減削則已盡矣。(〈獄中寄龍溪〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》)

當錢緒山使用「身世盡空」這四個字，來描寫自己全部擁有的名相都被剝落殆盡的生命狀態，他纔開始領會出何謂「親蹈生死真境」，如果就某些美國人格心理學者如耶孟斯 (Robert A. Emmons) 的觀點來詮釋，人開始直面死亡產生的根本態度，可稱作「靈性智能」(spiritual intelligence) 的開啟，這是探索人類的生命意義與終極價值的名詞 (Emmons, 2000)，不過我們對這個套用還是要保持著謹慎的態度，避免兩者產生概念誤區<sup>6</sup>。死亡的臨在，逼使得錢緒山本來如常的生命猛然破裂，他雖然活著，卻不再能繼續掌控與把握，這包括牽掛著這個世界引發出各種「姑容因循之念」，往日或許「自以為不足害道」，卻至此都已「不容絲髮挂帶」，不再有任何偷棲委身的空間，這個飄零的生命裡「獨留一念熒魂」，卻是最本真 (authentic) 的自己，在這個「減削則已盡」的還原狀態裡，他「豁然若省」，明白自己過去常會誤把知識的意見當作本體的實證，他雖然很

奮勉想要克服這個問題，卻始終與本體隔著一層，不知什麼時候是「灑然了徹」的日子，沒想到卻在面對死亡的危機裡，直接脫悟本體，他終於瞭解「真性本來自足」，並不需要人的矯作（錢明編，2007：159）：

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

這裡有關「誤認意見為本體」的內容，就與馬賽爾說的「第一反省」與「第二反省」有關<sup>(7)</sup>。「第一反省」是指對存在本身都展開懷疑，思考者把本來不能成為客體的存在轉為客體，將豐富的整體生命抽象化，視作理性篩選的對象，這種解析型的思考，其主體雖然藉由意識全面客體化的運作而架構出知識，卻使得人與外在世界的臨在與內在生命的一體其感覺全部消失，思考者與被思考者本來存在的一元關係（existential immediacy）被解消掉，餘留只是存在的外殼，這就是存在的物化，因為主體並沒有與存在締結真實的關係。馬賽爾認為主體得要離開自我，與「非我」（non-ego）締結關係（Marcel, 1951b：158-163），這就得要藉由主體克服客觀取向的認知心態，使自己能徹底投注在存有的體驗裡，其「反省」不再是有距離的客觀思考，而是主體的覺悟，躍出自身，覓得真實的存有，兩者的綿密結合是尚未裂解的「我們」，屬於客觀思考運作前的原始經驗（陸達誠，1992：63-72；79-83；118-120）。錢緒山就是在生死關頭的考驗裡，在完全絕望的處境裡，其主體當際覺悟，開放自己，躍出自身，穿越壁壘嚴明的生死線，面對存在已內卻具有超越性的能量求救，而感知有個更偉大的絕對者持續參與其中，馬賽爾稱作「絕對你」，對錢緒山而言就是覓得本體的臨在，並與其整合出嶄新的生命，這使得天與人的主體際性（或互為主體性）內在於主體自身內，當他至此明白真性「本來自足，不涉安排」，這不是知識對生命的解離與架構，而是生命跨出自身，對存有激發出的真實反省。

嘉靖二十二年（西元 1543 年），本來自認必死無疑的錢緒山，意外獲明世宗「詔革冠帶歸農」（錢明編，2007：410），意即剝奪士人的榮銜，獲准出獄歸家務農，他的父親錢蒙在當年與他相見後死去，死前父親對他念念不忘，錢緒山偶

爾出門，錢蒙都會問他在哪裡，最後在他的臨終陪伴裡過世。錢緒山感嘆表示親人彼此相知容易相忘難，他們父子兩人的關係，就如同魚在水裡悠游的關係（錢明編，2007：410）：

君與二弟晨夕在侍，委曲承懼，以順親之心。心漁翁臨決時，問長兒何在。君偶出，亟歸。翁曰：「兒在吾喜。」言已即逝。君嘗歎曰：「使親知我易，使親忘我難，吾父子之間，庶幾其忘矣。」（〈緒山錢君行狀〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

有關他們父子兩人各自面對死亡的態度很值得討論。首先，他們這輩子有著相互依偎的共生系統，尤其華人的自我往往呈現出「關係性自我」，意即個體對他者的存在具有高度的覺察，錢緒山作為長子，中國倫理傳統的習俗，使得錢蒙對他有著濃厚的世俗寄望<sup>8</sup>，錢緒山則順服著父親加諸在他身上的權威，在過程中與世俗的條件（尤其是考上科舉會獲得的效益）展開內在與外在複雜的調整，藉由忍讓取得生命的和諧，來解決孝道的困境，這裡面很具有自我轉化的意義（黃曬莉、鄭琬蓉、黃光國，2008）。他們父子兩人共同擁有辛苦扶持這個家族發展的生命經驗，錢蒙則對這個共生系統即將瀕臨瓦解強烈的不捨，他不斷要確認錢緒山就在自己的左右，顯見他的自我並不是在順應自身的自然消融，反而正在強烈抵抗這自然消融的來臨，最終他的遺言「兒在吾喜」，這反映出他死前徹底活在自己滿意的「宿緣結構」裡面（余德慧、石世明、夏淑怡、張譯心、釋道興，2006），儘管他死得很安詳，然而他並沒有發展出靈性的覺察<sup>9</sup>；錢緒山則坦然承認這個宿緣結構，他順應這個宿緣結構，來善盡自己作為兒子要盡孝的華人倫理，帶著實證本體產生的溫煦能量，來陪伴著臨終的父親，使得父親安詳過世，這正是在自己親人的身上實踐心學。不過，觀看父親的死亡經驗，他卻發展出由倫理往心性轉圜的機制。這裡最難解釋者莫過於「庶幾其忘」這四個字，因為這就反映出錢緒山心境的複雜轉變。莊子在其〈大宗師〉裡說：「泉涸，魚相與處於陸，相煦以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。」（陳鼓應編，1983：178）他們父子兩人畢生對彼此的牽掛，就是在人間的「相煦以濕，相濡以沫」，如同魚兒的垂死掙扎來自對死亡的恐懼，纔會對彼此的安危有如此強烈的憂慮，錢蒙固然沒有掙脫對自己死亡的恐懼與對孩子安危的憂慮，意即他並沒有「本心臣服」

## 死亡經驗對錢緒山的反省與啟發

(self-surrender)<sup>(10)</sup>，然而，錢緒山經驗過自己瀕臨死亡的歷練，他已經超越生與死的壁壘，他對父親的愛獲得昇華，他帶著父親進去自己的生命裡，兩人共在一個身體裡悠游人間，已經忘記彼此的存在。因此，處理父親的後事完畢，他就不再依循傳統的守喪三年，反而在各地探望師友，引領同志奮勉闡發心學，儘管招致時賢非議都不再掛懷（錢明，2009：196），這是他性格的重大突破。嘉靖四十三年（西元 1564 年），根據錢緒山自己寫的〈明故先妻敏惠諸孺人墓誌銘〉，他年已七十歲，卻在往前的五年內，連續不斷面對五位親人的過世：首先是長子錢應度過世，接著妻子諸敏惠傷痛過度過世，再接著二兒子錢應樂的妻子王氏（她是王陽明的孫女<sup>(11)</sup>）過世，再接著錢應度的長女與錢應樂的季子都未成年就過世。除自己的妻子外，其餘都是白髮人送黑髮人的處境，錢緒山的悟境不論如何高邁，都不禁要自問：自己年事已高，面對如此劇烈的家變，究竟應該抱持著什麼樣的態度來處理自己的情緒，並面對親人的死亡呢？對法國哲學家列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）來說，死亡的本質不可捉摸，無法認識，無法預期，屬於神秘而陌生的他者（the other），在死亡的面前，我們不再是自己的主人（龔卓軍，2009：95-120），對錢緒山而言，他在寫給妻子的墓誌銘裡回答（錢明編，2007：178）：

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

在這個面對死亡經驗的過程裡，錢緒山發現本體的造化將自己帶往不曾存在卻存在的源頭，這就是「入我以無何有之鄉」，並在其間為他示現沒有原生卻原生的起點，這就是「示我以未始有生之始」，會有生死如「晝夜相錯」般交替的感覺，這是因為無常的現象雖然讓他感覺生命的「倏起即滅」（evanescence），卻頓然在這個過程裡看見亙古恆在（immemorial）的存有。這使得他不只跨越生與死的壁壘，更跨越清醒與恍惚的壁壘，因為不願意眷戀著個人的意識，使得他跟著跨越悲與樂的壁壘，他不再有個人悲與樂的情緒，只有超生出死的良知能作為萬物的綱紀，其跨越時間的向度恆在於世，錢緒山反省生命，自覺豈能有動於衷，齷齪卑

索替個人的處境再有任何的埋怨與嘆息呢？因此，無動於衷，不受個人情緒的干擾與束縛，繼續把握住良知，這是他面臨如此重大的家變，依然堅持的態度，如果沒有對本體的深度把握，著實很難如此徹底的落實。

### 三、死亡經驗對緒山思想的影響

由於錢緒山傳世文字的散失不全，往日學者對其思想的認識，常是藉由黃宗羲（梨洲先生，1610-1695）編纂的《明儒學案》裡引羅洪先（念菴先生，1504-1564）對他的評論來呈現其學問的旨趣，然而，因為羅念菴認為錢緒山的思想反覆數變，使得跟著羅念菴的脈絡來思考的學者（錢明，2009：232-238），自然會做出對緒山思想並不高的評價<sup>(12)</sup>，如果這是個問題，其產生的癥結並不只在羅念菴，更在編纂《明儒學案》的黃梨洲對羅念菴的相關評論做出極其簡化的刪減。《明儒學案》記羅念菴說（黃宗羲，2008：225）：

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

這裡說錢緒山剛開始主張「為善去惡」來「致良知」，接著主張良知「無善無惡」，再接著主張「無善無惡」只是種「意見」而不是良知，他還是主張「為善去惡」，這確實呈現錢緒山主張的反覆循環。然而，黃梨洲這裡徵引羅念菴的文字來自他寫給錢緒山的〈贈錢緒山序〉，黃梨洲忽略兩點：其一，這只是羅念菴與錢緒山在十六年或十七年來，六回或七回見面的「感想」，並不是對錢緒山思想的整體回顧，因為羅念菴在做出那些評論的最前面有這樣說：「自余十六七年來，凡六七見，而錢子之學亦且數變。」（錢明編，2007：434）這些偶爾見面產生的片段感想是否能精確把握住錢緒山的整體思想，尚且不無疑問，羅念菴本意並沒有要去回顧錢緒山的整體思想，他只是作為錢緒山的心學同志，由自己的角度想跟他說：「然於錢子，蓋惟恐其過執，未見其數變之過矣。」（錢明編，2007：434）

意即羅念菴的重點並不在講錢緒山的反覆循環，而只是憂慮其過度執著於把握本體，這些內容都不見黃梨洲的徵引；其二，在錢緒山主張「無善無惡」，接著又反對「無善無惡」的兩個段落間，羅念菴的原文還插上這段話：「後十年，錢子會予于京師。」（錢明編，2007：434）顯見其間的變化，都是錢緒山在北京擔任國子監丞、刑部湖廣司主事與陝西司員外郎時期的看法，時間最早發生在嘉靖十五年（西元 1536 年），最晚發生在嘉靖二十年因案坐牢前，屬於他還沒有面對自身的死亡經驗而實證本體前，來自第一反省的「意見」，這些未臻成熟的觀點，當時的心學同志彼此論學固然極有意義，後人深究其變化則不見得有實質意義（因為並未成型），更何況歸根究底，怎能只片面把羅念菴對錢緒山的評論就當作對緒山思想本身的蓋棺定論，卻忽略錢緒山同樣對羅念菴的思想有不同的意見呢<sup>(13)</sup>？黃梨洲顯然未曾注意到錢緒山瀕臨死亡的經驗，不知實證本體對他思想成熟的重要性，纔會刪減掉這些具有時間性的歷史紀錄，而得出錢緒山思想在反覆循環的「結論」。這就是我們由生命史角度詮釋的歷史研究法，能還原出的面向。其實，錢緒山最重要的思想，還是羅念菴在寫〈贈錢緒山序〉前與錢緒山最後見面獲得的這段紀錄，在這裡還是先轉引出自《明儒學案》的文字（黃宗羲，2008：225）：

又曰：『向吾之言猶二也，非一也。夫子嘗有言矣，曰至善者心之本體，動而後有不善也。吾不能必其無不善，吾無動焉而已。彼所謂意者動也，非是之謂動也；吾所謂動，動於動焉者也。吾惟無動，則在吾者常一矣。』」（徵引同前）

然而，查閱〈贈錢緒山序〉的原文，在這段文字的前面，羅念菴說：「今年相見於青原。」意即錢緒山的這段話，發生在嘉靖二十七年（西元 1548 年）羅念菴與他共同參加的青原講會，這時候他已經出獄五年，我們應該由他如這段實證本體後的文字出發，來審視死亡經驗對其思想的影響。錢緒山認為人不該執著於每個行為舉止是否都能符合社會評價裡的善（the Good），這並不是說人不該實踐社會道德，重點在於人該把握住本體未發前的無動於衷，只有收攝在無動於衷裡，纔能常與本體合一。會有這樣的領會，就來自通過自身的死亡經驗，他不再有遮蔽，他看見「絕對你」（意即本體）的真實臨在，並與本體深度締結出「我—你」的關係，使得自我（the Ego）蛻變出自性（the Self）<sup>(14)</sup>，由第一反省轉出第

二反省，不再執著在知識推演出的框架與規範裡，自然不再如此在意那些人世預設的理則，這是他悟道產生的領會。馬賽爾同樣斷言，成聖的道路，來自對存有的肯認（Marcel, 1951b：84-85）。因此，錢緒山領會出本體的至善，這不是任何知識給出的「意見」，而是由不同的角度來實證本體的虛靈特徵（錢明編，2007：156）：

今之論至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所謂定理者，以為應事宰物之則，是虛靈之內先有乎善也。虛靈之內先有乎善，是耳未聽而先有乎聲，目未視而先有乎色也。塞其聰明之用，而窒其虛靈之體，非至善之謂矣。（〈復楊斛山書〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

他依循著對本體這樣的領會，啟發出自己的思想，告訴世人如要與虛靈的本體合一，心底就要能「致虛」，意即放空，不依靠既有的知識來預設成見，如此就能恢復內在的「靈敏」，內在的靈敏因應外在的變化並沒有模式化的方法，而是隨著情境的變化不斷跟著感應，這些感應都不受著外在情境的牽引，而只是保持本體的本來寂靜，因此沒有感應不是至善（這是指其感應的純粹性與精確性），然而卻沒有任何「善」的概念可做框架與規範，來往自如，錢緒山認為這才是在安順上天的法則（錢明，2007：156）：

心患不能虛，不患有感不能應。虛則靈，靈則因應無方，萬感萬應，萬應俱寂，是無應非善，而實未嘗有乎善也。其感也無常形，其應也無定迹，來無所迎，去無所將，不識不知，一順帝則者，虛靈之極也。（徵引同前）

馬賽爾曾經使用「默觀」（contemplation）這個詞彙，來表示人深度的精神內斂（ingatherness），主體重整其內在的資源（inward regrouping of one's resources），讓心靈獲得「內靜」（inner silence），不再有「言辨」（discourse）的推理，讓生命由主客對立的隔閡裡回歸物我融通（union）的交感，直接獲得存有的本來面目（Marcel, Vol. I, 1951a：125-132；關永中，2002：362-369）。自我通過內斂的工夫，其默觀就能產生馬賽爾說的「被瞎的直觀」（blinded intuition）（這是他特別使用的詞彙<sup>(15)</sup>，Marcel, 1951c：173），意即這個直觀的出發點其實不是自我，而是自我不斷受著某個能量的激勵、刺激與催喚，使得自我不寧，強制來到

新的平衡點，而獲得徹底的安寧，這個能量其實來自別個主體的光芒<sup>(16)</sup>，照蔽住主體本來慣常的理性思考，使得主體由第一反省跳躍至第二反省的境域內「默觀」就是在讓心靈往內在轉向，覓得那尚未展露的光芒，讓人活在希望中（Marcel, 1962：31-32；陸達誠，1992：196-199）。馬賽爾這裡有關「默觀」的說法，很適合拿來解釋錢緒山前面的文字，當人能「心虛」，意即不再有個濃厚的自我，承認心靈的虛無，就能恢復靈敏的本體，自我被本體的覆蓋與轉化，這個嶄新的自我就稱作自性，自性不再有自我本來客觀化的理性思考，因此面對外在的對象不會產生知識的名相，而是呈現「被瞎的直觀」，意即不斷在物我融通裡做出感應，這是錢緒山在我觀的突破，其看法或可稱作本體感應觀。錢緒山的本體感應觀，還有個獲致的根本作法，那就是人的內在要摒除外在全部的因緣，不讓因緣給人豢養積習有絲毫的藉口，這是對其言「心虛」更具體的描寫，他認為人如果有志於涵養生命，只要肯摒除外在全部的因緣，當際自性就能呈現其本來炯然朗照的面目（錢明編，2007：125）：

吾人要入聖賢堂室，須認取聖人真面目。佛家設法，常教屏息諸緣。吾謂汝說，學者志道，果肯屏息諸緣，此心全體已是炯然。吾人自性自明，本來具足，只因諸緣積習，流注覆蓋，本來面目不得發見流行。當下屏息諸緣，此便是回天續命的手段，更有何法可得？（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第二十二條）

他稱「屏息諸緣」為「回天續命的手段」，這就來自其自身面對死亡的經驗，如果沒有親身接觸這層經驗，他就不能瞭解這個手段的有效性，雖然我們同樣不能忽視「學者志道」更是錢緒山能回天續命未曾間斷持有的態度，這纔使得「屏息諸緣」能產生效益。當然，「屏息諸緣」對錢緒山來說並不是自願發生的狀態，當他還是個政府官員，他做著自認為最有意義或價值的事情，譬如他擔任陝西員外郎，他稟持著剛正的態度，忘記死亡的威脅，去跟明世宗呈奏翊國公郭勳蒙帝召不往，按律數十罪當死（錢明編，2007：409-410），後因此事觸怒明世宗被逮捕下獄，陝西員外郎的職責被剝奪，不再有資格關注任何政治大事，諸緣都自然屏息，只有自己這條命還殘活著，這時候他就會意識到死亡的威脅已經臨在，他唯一能把握的只有這個現實，在逐漸由生往死的路上，平日有志闡發心學的錢緒山，就會往內在看見神聖領域，與其真實締結，獲得「此心全體炯然」的體會，

這正是「學者志道」與「屏息諸緣」這兩個因素，共同催喚出那統攝生死並超生出死的本體的臨在，使得人與靈性彼此和諧的相互締結關係（harmonious interconnectedness），生命獲得開顯的奧秘（unfolding mystery），否則如果按照臨終心理的相關研究，人並不見得在面對死亡的時刻，都會產生如此深層的靈性現象（石世明、余德慧，2006）。屏息諸緣而與本體合一的人，並不是此後萬緣俱滅，再不做任何生命實踐，他反而更應該秉持這個合一的經驗，去鑒別如何在生活裡隨緣交感互應，在各種紛紜的感覺裡不受蒙昧，在各種交錯的欲望裡保持清明的精神，錢緒山認為人只要留戀怒樂憂懼這些個人化的情緒，心靈就無法端正，人只有讓自己的意念純粹，纔能精當體證明澈的本體（錢明編，2007：120）：

聖人於紛紜交錯之中，而指其不動之真體，良知是也。是知也，雖萬感紛紜而是非不昧，雖眾欲交錯而清明在躬。至變而無方，至神而無迹者，良知之體也。……人心感應，無時不有，而無一時之住，其有住則即為虛靈之障矣。故忿懣、好樂、恐懼、憂患一著於有心，即不得其正矣。故正心之功不在他求，只在誠意之中，體當本體明徹，止於至善而已矣。（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第六條）

錢緒山的想法與羅念菴有很細微的差異<sup>(17)</sup>。他不認為執著於自性是問題，問題在人執著於自我，意即人應該無時無刻不開放自己的心靈來感應，然而不要執著於感應的內容，釀就出情緒的負擔，這種「有住」的狀態就使得本體的虛靈特徵無法呈現，他覺得「止於至善」當由這個角度來認識，不過，呈現「止於至善」的機制（意即「自性」或「良知」或「本體」，這些詞彙只是由不同的側面來指稱相同的源頭），其本身並沒有任何具象的存在，意即脫離感應就沒有本體的存在，感應與本體的關係，就如同前面引文說「色」與「視」的關係，色不存在，則視就不存在，因此感應不存在，則本體就不存在，這是打破主客對立的關係，將存在的場域放在超越主客的感應內，其感應的主體由天與人交融出「我一你」的關係而共構出嶄新的「同主體」。這與王陽明「心外無物」的說法無異，呈現陽明心學的核心旨趣（吳震，2003：117-145）。我們再看錢緒山自己的說法（錢明編，2007：124）：

心之本體，純粹無雜，至善也。良知者，至善之著察也。良知即至善也。心無體，以知為體，無知即無心也。知無體，以感應之是非為體，無是非即無知也。意也者，以言乎

## 死亡經驗對錢緒山的反省與啟發

其感應也；物也者，以言乎其感應之事也，而知則主宰乎事物是非之則也。意有動靜，此知之體不因意之動靜有明暗也；物有去來，此知之體不因物之去來為有無也。（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第十八條）

王陽明曾在《傳習錄》講過「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，為善去惡是格物。」（1997：160）這段話裡有關「心，意，知，物」的問題，長期在陽明心學的發展過程裡被大量討論，錢緒山現在由本體感應觀的角度來重新詮釋。錢緒山認為人的心靈本沒有主體，心靈的主體就在天的良知，天的良知本沒有主體，良知的主體就在感應的正確與否。人內在的意念有動靜，人外在的事物有去來，意念正確的發作，則事物由正確的意念裡現身，但，這都不影響良知就存在於內外交融感應裡的事實，當內外交際的時候，如果意念不純粹，就無法感應，使得外在的事物無法現身，這就是「惡」，如果意念很純粹，能發出感應，使得外在的事物能夠現身，這就是「善」。錢緒山早年與王龍溪針對良知的善惡問題爭論未決，王陽明因此有「天泉證道」的發言，錢緒山當時因為沒有實證本體，因此後來還是在社會評價的善惡裡尋覓本體（意即做著為善去惡的工夫<sup>(18)</sup>），直至親身通過死亡經驗的錘鍊，他開始提出本體感應觀，直接拿感應與否來做善惡與否的準據，這是他的思想成熟後的基本主張。這種本體就在感應裡的認識，或許會被視作「虛寂」，甚至會被視作佛學而不是儒學，使得儒家的學者只執著在通過理性的思考，來獲得對典籍的論證，卻不在意通過虛靈的感應，來獲得對本體的實證，只要談「虛寂」的層面就會避忌拒絕討論，卻不知道這本來是「吾儒家常飯」，這樣的態度反而使得儒學的精髓被蒙蔽住（錢明編，2007：55）：

師門嘗以虛寂之旨立教，聞者闕然指為佛學。公曰：「變動周流，虛以適變；無思無為，寂以通感，大易之訓也。自聖學衰而微言絕，學者執于典要，泥於思為，變動感通之旨遂亡。彼佛氏乘其衰而入，即吾儒之精髓，用之以主持世教。為吾儒者，僅僅自守，徒欲以虛聲拒之，不足以服其心。言及虛寂，反從而避忌之，不知此原是吾儒家常飯，淪落失傳以至此耳。（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第五十五條）

我們如果能瞭解錢緒山這「吾者常一」的本懷，就能看出他對「主持世教」有著如何的輪廓，他認為理想的生命教育，不該再去強調社會價值評論出的善惡，來

讓世人做個只知服膺該社會的道德規範的人，而是把握住源頭，通過天與人的相互感應，實質把握住本體，來作為他對世間傳播教化的主軸。心理學在認識「良知」的時候，很自然會採取佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）對「超自我」（superego）的看法，認為良知屬於「社會性的我」（social self），意即其在社會環境中，經由獎勵與懲罰的學習歷程，個人學到社會價值認同的道德規範，作為個體行為的自律標準（張春興、楊國樞，2008：432-433），然而，通過錢緒山的本體感應觀，我們發現其對良知的認識已經完全跨越社會價值與其道德規範，而是在天人交互感應裡，覓得個體行為的自律標準。

### 四、錢緒山心學的生命教育

當我們釐清出錢緒山的本體感應觀，再來認識他對生命教育的理念與實踐就會有具體的門徑。生命教育來自教育者本身的智慧，華人對智慧較傾向於整合的看法，認為智慧不只是種認知，還包含個體在現實生活中經由思考的統整，藉由具體的行動實踐（embodiment），為個體本身與他人帶來正面的影響（楊世英，2008）。並且，在中華文化裡會認為真正能使人較全面掌握大道的機制主要來自情感的體察，而較不注重理智的解析，並認為這纔是身為人的核心特質（楊世英，2008）。這樣的看法很適合拿來詮釋錢緒山心學的生命教育。錢緒山反對人（尤其是儒者）只讀書來增廣知見，一生都把自己的精神埋首寄託在幾本冊子裡，因為人活著本來只應該自己證得自性，並不需要有對自性豐富的知見，這纔是聖人將話語放到經典裡的本意。縱然對聖賢的言語字字都有體悟，只要有個人的見解，就是對本體的障蔽，因為其路徑都來自於自我，其與本體終究隔著一層，真實的自性不容個人加一字，這就像是畫工不論如何傳神的作品，都只是實景的影子，無法完整呈現實景本來的生氣盎然，實證本體的過程裡只要有個人的意思，那就只是本體的摹本而已（錢明編，2007：127）：

後世儒者，只為讀書能益知見，一生遂以此心寄頓在冊子裏。聖人千言萬語，只要人自得本性，非以益人知見也。縱使字字體悟，有得於心，主於見者，見即為障。縱不住見，以見入者，即以見得，其於本體，猶隔一層。真性上豈容加一字，豈容毫髮比擬？才著比

## 死亡經驗對錢緒山的反省與啟發

擬，猶畫工傳神，形色種種，非不具在，終是影子，欠卻本來生氣。（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第三十條）

錢緒山這個觀點，意味著實證本體這件事情完全「不是個問題」，因為本體並不是自我思考的對象，人無法藉由思考獲得有關本體的知識，因為其就內在於人的生命裡，不曾存在「緒山的思想」或「陽明的思想」，只有實證本體的事實內容存在。緒山徹底擺脫馬賽爾說的「第一反省」，不讓「我體」被「我思」給客體化與對象化（陸達誠，1992：81），他對待生命的態度，就像是活在馬賽爾說的「第二反省」裡，這個狀態並不是毫無意識，只是這個意識不再是人藉由知見發展出的自我意識，而是人與天感應出的自性意識，天參與人的意識，如果就馬賽爾的說法（Marcel, 1962：55）就會稱作「恩寵」（grace），在對存有的把持裡，其間不再有個人的傲慢，不再有哪個主體的知見高於哪個主體的比較心態，只要去除自我意識，活在自性意識裡，百姓都會具備與聖人相同的精神狀態（錢明編，2007：129）：

問：「此心常覺凝滯，未能神觸神應，何如？」曰：「學者不為勝心習氣障蔽，則為知見纏縛，如何得神？今日工夫，只將勝心習氣知見等項一齊除卻，便得良知精明，神觸神應，百姓與聖人同，何待求能？」（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第四十條）

要讓「百姓與聖人同」，就要通過實踐，來轉化與純化個人的意識。錢緒山的生命教育，其路徑不再只是按照中國傳統哲學思維，讓人的內在價值，通過各種克制的工夫，儘可能符合社會價值與其道德規範（楊中芳，2009b：55-85），因為他側重點並不在如何將社會價值與其道德規範給內化，反而關注在人如何真實去除各種世俗性的執著，最終「便得良知精明」，因此，錢緒山認為生命教育的重點該放在感應本體（這就是他會說「神觸神應」的意思），他給出百姓都能做聖人的辦法，來自他認為的聖人，其真正的意義在生命能實證本體，通過精神的收攝而活出自性的意識，不再有濃厚的自我意識在世間游放，當然，當人能收攝精神，不再馳騁自我意識，他表現出來的道德情操纔具有真實性。當錢緒山被釋放要離開獄中前，他在牢裡的同志楊爵希望能給自己留個臨別贈言，讓自己的生命能獲得支持的能量，錢緒山就只要他在諸緣屏息的環境裡，由絕對的安靜來洞見湛然的自性，這同樣是在感應裡得見本體的存在（錢明編，2007：139）：

## 死亡經驗對錢緒山的反省與啟發

緒山先釋，（楊爵）先生願有以為別。緒山曰：「靜中收攝精神，勿使游放，則心體湛一，高明廣大，可馴致矣，作聖之功，其在此乎！」（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第七十一條）

錢緒山這種面對生命的態度，並不意味著他是個只知養虛寂的人。這裡要由兩條路徑，來認識他闡發心學的生命教育。首先，在獄中面對死亡的經驗，一般人並不見得有機會親身經歷，既然如此，如何能有這類諸緣屏息的環境，而獲得實證本體的機會呢？錢緒山鼓勵人練習靜坐，自己給自己布置出諸緣屏息環境，讓人在極度寧靜的場域裡與內在照面，讓全部的生命都獲得詳細的觀察，任何心裡的殘渣都不會被積留，他覺得這是師門的「善學」；再者，人不能只是眷戀靜坐而已，他同樣要秉持「靜中收攝精神」的態度來做事，這就是他說的「事上精鍊」，意即在做事的時候更要詳細觀察這個正在做事的自己，尤其是仔細觀察自己做事的每個意念，不要有任何欺瞞，如此就能看見我們的自性（他在這裡拿「吾體」來稱呼）在動態裡的無動於衷，甚至在靜態裡的無靜於衷，意即動態與靜態的川流不息，不斷置換，都不會影響自性的安詳平和，這就是心學作為「動靜皆定之學」的奧義（錢明編，2007：137）：

程門嘆學者靜坐為善學，師門亦然。但見得良知頭腦明白，更求靜處精鍊，使全體著察，一滓不留；又在事上精鍊，使全體著察，一念不欺。此正見吾體動而無動，靜而無靜，時動時靜，不見其端，為陰為陽，莫知其始，斯之謂動靜皆定之學。（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第六十九條）

再專就「事上精鍊」而言，這裡還想舉個例證。錢緒山曾經針對王陽明平朱宸濠的叛亂這件歷史大事，請問王陽明說用兵的時候是否有什麼技術？王陽明則說這並沒有任何技術可言，只有人讓自己生命的學問變得純篤，養得心靈不受外物的牽引，這就是技術了，王陽明覺得人的智能其實差距並不會太大，決戰的勝負主要不在臨陣的佈局與計畫，而在心靈是否會受個人情緒的牽引，能保持心靈的無動於衷，就能取得最終的勝局（錢明編，2007：228）：

德洪昔在師門，或問：「用兵有術否？」夫子曰：「用兵何術，但學問純篤，養得此心不動，乃術爾。凡人智能相去不甚遠，勝負之決不待卜諸臨陣，只在此心動與不動間。」

## 死亡經驗對錢緒山的反省與啟發

（〈征宸濠反間遺事〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

錢緒山與王陽明結合出「我一你」的關係，他們是個「我們」，不再是任何個人，因此王陽明這樣的看法，顯然對錢緒山後來會特別強調與主張「無動於衷」有直接的影響。曾經有人問他王陽明能選拔真正合適的人才來做事，這是什麼緣故？錢緒山回答這是因為王陽明並不是專門取擇其才華，而是先觀看並相信那個人的心靈，當人與人的心靈能相互被託付，他人的才華纔能被我拿來使用。世人都喜歡用他人的才華，卻不願意觀察他人的心靈，取得其心靈的歸屬感，這使得會被選拔出來的人，其才華只足夠給自己的生命帶來利益而已，不可能給更大的「我們」帶來福祉（錢明編，2007：140）：

有問錢緒山曰：「陽明先生擇才，始終得其用，何術而能然？」緒山曰：「吾師用人，不專取其才，而先信其心。其心可託，其才自為我用。世人喜用人之才，而不察其心，其才止足以自利其身已矣，故無成功。」（《錢德洪語錄詩文輯佚·語錄》第七十七條）

錢緒山帶著與王陽明合一的精神，深得其心學精髓，因此王龍溪曾稱讚說他善於識人，這裡有個例證：嘉靖二十六年（西元 1547 年），錢緒山與來浙江省餘姚縣做知縣的胡宗憲見面，談過話後就表示他必會做當世最有智慧的將領，並建議他閱讀王陽明寫給皇帝的奏疏與其他部署的公文，來作為涵養生命的訓練與準備。嘉靖三十四年（西元 1555 年），倭寇大舉侵略浙江，錢緒山寫〈團練鄉兵議〉，來附議與支持胡宗憲的平倭戰略，並推薦自己的弟子戚繼光與梁守愚給胡宗憲，後來他們兩人果真成為消滅倭亂的主要將領，胡宗憲因此特別跟他致謝，並說自己本來疑慮緒山只是個出身儒門的人，對將略並不嫻熟，現在纔終於瞭解他還是個能統御將領的人（錢明編，2007：412）：

君善識人，大司馬胡梅林方尹姚，君曰：「必為當今明將。」勸其讀先師奏疏公移。乙卯，倭奴焚掠鄉居，君作〈團練鄉兵議〉，以贊成之。守薦門下士，今都督戚繼光、總兵梁守愚，卒賴其力，以成大功。梅林謝君曰：「始疑公儒門，不嫻將略，乃知善將將也。」（〈緒山錢君行狀〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

由此可知，對錢緒山而言，感應本體並不會只個純粹虛寂的生命狀態，這個生命狀態在面對外在情境的時候，能不斷順隨著情境的發展去感應，獲得最精確的認

知與舉措，這是他實踐生命的具體表現。

## 五、結論：錢緒山的善生與善終

嘉靖四十四年（西元 1565 年），錢緒山本來自出獄後，二十二年來都在各地舉辦講會來傳播心學，並陸續整理與出版王陽明的年譜與文集，因為自覺已經高齡七十一，年老體衰，不適合再繼續大量出外論學，他因此寫〈頤閑疏〉來跟大家告白，這裡面可看出他的養生觀（錢明編，2007：411）：

古人七十曰老而傳。少壯則思盡其職，以敬業也；衰疲則思安其身，以全養也。故七十朝則致其仕，在家則傳諸子孫，皆因時命以順人心，雖不專事養生，而長生之道未嘗不在其中。譬之四時之序，成功者退；堯舜耄期，亦倦於勤，非有所強也。（〈緒山錢君行狀〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

這裡面是否有他因為剛經歷家族的巨變，纔會亟思靜養，我們不得而知。當人身體精壯的時候，人就會希望能做個「常人」（das Man），這包括在世間善盡其職位與角色賦予的責任，不斷有發展，然而，在這個過程裡，人很容易活在並不本真屬己（inauthentic）的態度裡，對身外有著斬不斷的眷顧，去爭奪與生命本身無關的事情（余德慧，2006：12-14）。然而，當人置身在死亡的臨在裡，生命掉落至自然無保護的狀態，再沒有任何文飾的網絡，本來存在的基底消失，卻反而會看見存有的根本（Heidegger, 1971）。錢緒山在獄中經歷過瀕臨死亡的考驗，使他回到自己早年的誓言，他後來的人生就奮勉活在本真的狀態裡，這主要是指對心學的傳播，這樣的傳播並不是在做著自己生命外部的事情，而只是在闡發著他內在對本體的實證，這雖然並不能說是在「專事養生」，然而卻因為長年在做著「回天續命」的事情，因此「長生之道未嘗不在其中」，當他年老體衰，不再能像往日那般大量出外論學，這就如同四季的興替自有其秩序，他現在只能專門靜養身體，尤其注意飲食的攝取。錢緒山最後一回面對自己的死亡經驗，就是在萬曆二年（西元 1574 年），他七十九歲，在死亡的前一天，他依舊把衣冠穿戴的很整齊，第二天凌晨丑時，他在靜坐的狀態裡，忽然氣息微弱而降，過世在由胡宗憲撥款構築，並由錢緒山主事維護的表忠觀內<sup>(19)</sup>（錢明編，2007：412）：

## 死亡經驗對錢緒山的反省與啟發

君善攝養，去冬始覺少衰。今年九月，念同志之會，忽戒僕，束裝西渡，寓表忠觀，謝絕有司，以靜養為事，飲食言笑如常。十月二十六日，猶衣冠夙興。翌日丑時，跌坐，氣息忽微，奄然逝矣。（徵引同前）

這裡可看出錢緒山雖然聲稱不再遠行，死前都還很重視與心學同志的講會。他畢生重視維繫家族的情感，最後得享高齡，安詳過世在表忠觀內，實在可謂善生與善終。他很希望家人能活在心學的生命教育裡，雖然晚年曾面臨五位親人接續死亡的至痛，然而他的願望並沒有落空，他的後裔子孫錢集生很景仰錢緒山，認真讀著錢緒山的遺書，眷念著先生的教化不盡然實踐於後世，他希望能重新出版錢緒山的舊編，而請劉宗周（念臺先生）閱讀與指正，念臺先生（後面簡稱劉念臺）寫出由錢集生那裡得知錢緒山曾經對王龍溪說的一段話（錢明編，2007：458）：

先生嘗謂王先生曰：「凡為愚夫愚婦立法者，皆聖人之言也。為聖人闡道妙、發性真者，皆賢人之言也。」此可為天泉斷案。先生有裔孫集生氏，頗能讀先生遺書，猶念先生之教不盡行於後世也，因出舊編，請政於予。予後勁識淺，愧未窺先生萬一。（〈錢緒山先生要語序〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

這個「天泉斷案」的內容，筆者認為其哲學與歷史的意義要與「天泉證道」等其量觀，才能體察得出錢緒山在心性探索領域的思想貢獻。錢緒山覺得：能幫愚夫愚婦來設立教法的人，其言論纔是聖人的言論；能幫聖人闡發本體幽微奧義的人，其言論只是賢人的言論<sup>(20)</sup>。如果就這個角度來看，錢緒山後來發現本體並不在具體的實有裡，只有通過感應的過程才能得知本體的存在，因此人不是去懸空想個本體，而是常靜坐來收攝精神，卻順應著因緣的發展本真活著，在世情裡保持靈敏的感應，讓生命在事上精鍊，自然就能常活在本體裡，這其實提供給世人有關領悟本體更具體的內容與辦法，尤其愚夫愚婦沒有知識的障蔽，只要有意願，反而更容易活在前面引馬賽爾說「被瞎的直觀」裡。在這個脈絡裡，如果我們套用王龍溪對領悟本體的看法，並對照前面指出錢緒山的生命實踐，不論是就言論或靜坐或人情事變的練習來看，反而是錢緒山對工夫有著較全面的把握，使得「悟門」獲得完整的揭露（吳震編，2007：494）：

## 死亡經驗對錢緒山的反省與啟發

君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以徵學。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，易於洶動；得於練習者，謂之徹悟，摩礱鍛煉，左右逢源，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。（《王龍溪集·悟說》卷十七）

就王龍溪的角度而言，言詮獲得的解悟不過只是在門外見寶，並不是自己擁有的家珍；靜坐獲得的證悟需要有待於悟境的澄清與拔高，卻很容易受到外在的風波而讓心性被擾亂；只有在人情事變裡不斷練習心性纔能獲得徹悟，外在環境的越發震盪，越能鍛煉出凝寂的本體。如果由王龍溪的悟門階段各有高低來回看錢緒山的生命實踐，他反而是在經歷各種人情事變的徹悟裡，接著從事於靜坐的證悟，在證悟裡才接著展開言詮的解悟，而能幫愚夫愚婦來設立教法，給出聖人的言論。因此，由〈錢緒山先生要語序〉（錢明編，2007：457-458）可看出，劉念臺對錢緒山的認識並沒有很完整，尤其他只知道並激賞錢緒山後來主張「良知不作有無善惡詮解」，希望如此能「墮學人執見」，卻不見得對其本體感應觀有精確的認識，因此他自己說「愧未窺先生萬一」並不是毫無根據。劉念臺雖然不免疑惑錢緒山的文字為何如此簡略，然而，當他瞭解這正來自其不對個人的「意見」有絲毫執著，只是在直接實證對本體最本真的領會，這是為下等根器的廣大人民設立的教法，人人都能在感應裡領會本體，他反而更加讚嘆錢緒山的文字，認為「學者欲求端於陽明子之教者，必自先生始」，這是對他的極高推崇：

友人王金如遂取先生之書，摘其粹者若干條，為《要語》示予。予曰：「何儉乎？」曰：「先生之書，雖不盡於是，而教法則已備是。子不云乎：『德洪接下根。』殆為吾儕而設。」予曰：「有是乎！有是乎！其下也，乃所以為上也。故曰：『下學而上達。』夫不離愚夫愚婦而直證道真，徹上下而一之者，其惟『良知』二字乎！此真錢先生之言而子之言也。」（〈錢緒山先生要語序〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

這裡說「不離愚夫愚婦而直證道真」，就是在指錢緒山這輩子很在意任何普通人如何本真活在對本體的實證裡，這固然來自他的生命飽經患難，不斷面臨死亡經驗的折磨，更使得他因此脫胎換骨，不再由菁英的角度來傳播心學，而是希望能對任何願意諸緣屏息的人，傳播心學的生命教育。

## 註釋

- (1) 根據王畿（龍溪先生，1498-1583）寫的〈刑部陝西員外郎特詔朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉（後面簡稱〈緒山錢君行狀〉，2007：405），緒山先生為吳越創國者太祖武肅王錢鏐（850-932）的第十九世孫，因錢鏐的父親同名錢寬，使得其改名德洪。不過，根據錢明的研究（2009：207-208），最晚至隆慶四年（西元 1570 年）五月錢寬寫的〈三賢祠記〉（2007：167-168），他都有使用錢寬這個名字。
- (2) 根據陸洛對我觀的看法（2009：3），在中國哲學的傳統理念中，自我具有可變的彈性，為精神發展的動態歷程，同時強調個人的道德修為，視其為自我完善的重要手段。這樣的自我在外顯行為可能會有多面性，甚至有矛盾，這可能正是自我回應各種情境要求的彈性處理，故華人總相信，看人與析事一樣，要有整體觀，這樣的自我具有人倫的本質，其鑲嵌在社會關係網中。錢緒山的我觀正具有這樣的共同性，其特殊性則在於對自性的領會，詳情見後面的討論。
- (3) 前者是指社會在特定時空裡被認知的善惡，後者是指個人在內在體驗裡對存有的領悟，既有道德規範給出的認知並不見得與個人靈性整合的領悟相互符合，但，個人靈性整合的領悟，卻可能會顛覆與瓦解對既有道德規範的認知，甚至企圖指引與重構嶄新的道德規範，這是陽明心學會在明朝引發巨大思想震撼的關鍵因素。
- (4) 王陽明（1992）說：「我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也。」這是王陽明五十歲在南昌悟得「致良知」這門工夫後的感想（《王陽明全集·年譜二》卷三十四）。
- (5) 有關冥契主義的內容，可參考史泰司（W. T. Stace, 1886-1967）寫的《冥契主義與哲學》（楊儒賓譯，1998）。有關王陽明的冥契主義與冥契經驗，見〈陽明子的冥契主義〉（陳復，2009）有詳細的討論。
- (6) 耶孟斯將靈性視作超自然的能量，具有宗教的神聖與超越的美德。他主張靈性智能主要包括五種核心內容：（1）超越物理與物質世界；（2）經歷人生終極實相；（3）將日常生活經驗神聖化；（4）運用靈性資源來解決問題；（5）

表現良好品德的行為。筆者覺得錢緒山對本來真性的領會，或可藉由耶孟斯對靈性智能的闡釋來呈現某種角度的認識，然而錢緒山領會的內容顯然還要更複雜，譬如本文後面會指出錢緒山覺得這個本來真性是絕對善，卻不是社會價值給出的相對善，因此耶孟斯說靈性會「表現良好品德的行為」，如果拿來詮釋錢緒山領會的本來真性，就得要賦予更深刻的內涵。

- (7) 陸達誠(1992:64)說：「馬賽爾一面批評『第一反省』的霸道，一面提出『第二反省』的構想，這是馬氏哲學的積極面。在第二反省中，主體超克客觀取向的認知心態，而使自己能夠徹底投入存有的體驗之中，而在隨之而有的存在性反省中，不但不把存有切割成碎片，反而通過特殊的心靈運作，使存有更內在化，並把在被思考時可能會失去的完整性保存下來。」錢緒山這裡說的「意見」就是指客觀取向的認知心態，其說的「本體」則來自人徹底投入存有獲得的體驗。
- (8) 譬如錢蒙對錢緒山有著考上科舉來改善家業的期待，王龍溪在〈緒山錢君行狀〉與呂本在〈緒山錢公墓誌銘〉對此都有詳細紀錄(吳震編,2007:405-420)，這裡僅摘取王龍溪記載錢蒙對錢緒山學習心學會妨礙科舉的疑慮為證：「君篤信夫子之學，心漁翁恚曰：『爾固得所師矣，恐妨試事，奈何？』對曰：『男聞教以來，心漸開朗，科第逼予有之，入試胡慮哉？』」這可看出錢蒙對兒子獲得功名有著強烈的渴望，錢緒山則是在順應父親的願望裡同時在落實對心學的涵養，這種類型的親子關係持續維持至錢蒙死亡。
- (9) 余德慧的研究團隊主要在觀察病人在臨終前其內在(immanence)的心理質變，他們發現當病人身體的邊界處境(limited situation)出現，意即病人即將死亡，其可能深刻體驗到存在的終結，而進入靈性開顯的時刻。然而，他們的研究指出(余德慧、石世明、夏淑怡、張譚心、釋道興,2006:247-249)，有些病人在臨終前依然只停留在與家人的共生系統裡(如其案例三：CS的倫理困境及其脫困)，其瀕臨死亡前與家人活在直接面對面的「在關係中」，彼此存在他人看不見的情感糾葛，這來自對往日共擁的生命經驗的掙扎與失落，就是「宿緣結構」的內涵。
- (10) 這是指因為身體的崩解，人由自我意識轉化至超越個體的整全意識，這意味著人對本心(即自性,the Self)的臣服(石世明、余德慧,2006)。
- (11) 錢緒山在〈明故先妻敏惠諸孺人墓誌銘〉(錢明編,2007:178)表示：「王氏

吾次子應樂妻，錦衣紫溪先生王正憲女，吾師陽明夫子長孫女也。」。錢緒山在王陽明過世後，費盡精神照顧其兩個兒子王正憲與王正億，王正憲的女兒會與錢緒山的二兒子錢應樂結婚，合理的推測應該是錢緒山想讓心學變成家學的媒合所致，《餘姚縣志》（轉引自錢明編，2007：200）則指出：「子應樂，舉人，三為縣令，而居業蕭然，無忝家學。」由「無忝家學」可反知家學對其家族的重要性。

- (12) 錢明（2009：233-234）說：「緒山之學多變乃至缺乏持久性和一貫性的『毛病』，就與這種缺少像龍溪那樣的『自得』精神和獨立人格有關。」如果我們能細緻瞭解錢緒山的死亡經驗，並認識羅念菴對錢緒山做出評論的背景，就不會得出這種說法。
- (13) 錢緒山（2007：209）覺得羅念菴學得太駁雜，尤其在涵養性命這件事情上受道家（教）的太深影響，而有獨善其身的傾向，他曾在〈答論年譜書〉（五）這封信裡對羅念菴表示自己的不同看法：「調習、殺機、亥子諸說，知兄寓言，然亦宜藏默。蓋學貴精，最忌駁。道家說『性命』，與聖人所間毫釐耳。聖人於家、國、天下同為一體，豈獨自遺其身哉？」
- (14) 這裡將自性由自我這一詞彙抽取出來給出獨立的概念，主因在自性已經超越個別化的身體意識，具有深度的靈性覺悟。並且，「自我」這個名詞本身是在接受西方概念後創出來的名詞，在中文裡甚至具有貶義，帶有只自顧自那種自私自利的意味（楊中芳，2009a：13）；「自性」這個名詞則本來就存在於宋明儒學傳統甚至釋道這類宗教意識裡。
- (15) 陸達誠（1992：196-197）解釋說：「這是一種不以客體為對象，卻使思想主體在回入內心殿堂時實際參與存有之片刻。思想與存有因第一反省而產生的裂隙因此參與而得填滿。這是一種完美臨在的境界，主體在存有內完成自己，而並非只是知識性的獲得或洞悉。」
- (16) 馬賽爾晚年闡釋「光的哲學」，反覆強調除非我們能自我凝斂，否則絕無可能把握存有的奧秘。陸達誠（1992：257-259）則據此指出：「雖然我看不到它，但卻藉此光，我理解其他一切，此豪光成為理解事物之條件。這種光當然不是理性之光，而來自光源，當我們凝神收斂，達到內心的合一時，光源之光開始播放。」他並如此總結馬賽爾的思想：「馬賽爾的思想不是腦波的律動聰明地設計成的，而是與『另一位』結合的經驗的轉述。」這是對馬賽

爾晚年領會「基督之光」的闡釋，其與錢緒山領會的本體感應觀有著相通的概念脈絡。

- (17) 他們兩人都認同靜坐，然而不同於錢緒山「見得良知頭腦明白，更求靜處精鍊」（相關解釋請見後面本文）；羅念菴很強調良知本體的虛寂，其工夫側重在「主靜」，吳震（2003：217）曾把王龍溪與羅念菴兩人做觀念對比來說：「在龍溪看來，念菴口口聲聲要『斷除欲根』，但是卻未能以良知做『頭腦』，故仍然未能『逼真』，尚有過多的『計較』之心，一旦『遇有事來』，則難以真正做到『無欲』。不得不承認，龍溪此說可謂『一針見血』。」如果吳震的說法無誤，錢緒山與羅念菴的歧異同樣在此，錢緒山要人通過感應本體來證得本體的存在，羅念菴則反對良知時時在感應裡自然呈現的看法，他很堅持「收攝保聚」這個學問宗旨，認為收攝保聚纔能主靜，其目標在「斷除欲根」，最終纔能「識得仁體」，這反而是對藉由靜坐這門工夫來斷欲有著強烈的執著。有關羅念菴的思想，詳細內容請見林月惠《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》第五章〈羅念菴思想的完成〉（2005：319-401）。
- (18) 吳震（2003：120）對此表示：「『心體』雖可說是『無善無惡』，但是在『意知物』的現象層次上，善惡已然萌動，故必須作『格致誠正修』等『工夫』；如果斷定在『意知物』的層面上也不存在善惡的話，那麼所有的實踐工夫都可以棄之不顧。這在緒山看來，顯然是一個重大的疑問。」
- (19) 表忠觀即是錢王祠，主祭太祖武肅王錢鏐，這是古名。筆者在民國九十九年九月六日上午親至杭州市西湖柳浪聞鶯景點內考察錢王祠，見祠內左側立有嘉慶元年（西元 1796 年）阮元寫的〈重修表忠觀碑記〉這塊大型石碑，裡面記錄錢緒山在這裡維護的事蹟。
- (20) 這段話首先出自錢緒山寫〈答論年譜書〉第五篇（2007：209），後來被劉念臺徵引稱作「天泉斷案」（2007：458）。筆者拿這個詞彙來與「天泉證道」做對比，意在指出天泉證道外，錢緒山對自己與王陽明與王龍溪的三人對話，其實有著不同的看法，同樣值得注意。

### 參考文獻

- 王守仁（1992）：《王陽明全集》。上海：上海古籍出版社。
- 王陽明（1997）：《王陽明傳習錄及大學問》。台北：黎明文化公司。
- 石世明、余德慧（2006）：〈對臨終照顧的靈性現象考察〉。見余德慧（主編）：《臨終心理與陪伴研究》。台北：心靈工坊文化公司。
- 余德慧（2006）：《生死學十四講》。台北：心靈工坊文化公司。
- 余德慧、石世明、夏淑怡、張譯心、釋道興（2006）：〈臨終病床陪伴的倫理／心性之間轉圜機制的探討〉。見余德慧（主編）：《臨終心理與陪伴研究》。台北：心靈工坊文化公司。
- 吳震（2003）：《陽明後學研究》。上海：人民出版社。
- 吳震（編）（2007）：《王畿集》。南京：鳳凰出版社。
- 李維倫（譯）（2004）：R. Sokolowski（著）（2000）。《現象學十四講》（*Introduction to phenomenology*）。台北：心靈工坊文化公司。
- 林月惠（2005）：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》。台北：台灣大學出版中心。
- 張春興、楊國樞（2008）：《心理學》。台北：三民書局。
- 陳復（2009）：〈陽明子的冥契主義〉。《陽明學刊》（四川），4，55-99。
- 陳鼓應（1983）：《莊子今註今譯》。北京：中華書局。
- 陸洛（2009）：〈從自我心理學的研究中找回自我〉。見楊國樞、陸洛（主編）：《中國人的自我：心理學的分析》。重慶：重慶大學出版社。陸達誠（1992）：《馬賽爾》。台北：東大圖書公司。
- 黃宗羲（2008）：《明儒學案（修訂本）》。北京：中華書局。
- 黃曬莉、鄭琬蓉、黃光國（2008）：〈邁向發聲之路：上下關係中「忍」的歷程與自我之轉化〉。《本土心理學研究》（台北），29，3-76。
- 楊中芳（2009a）：〈回顧港台「自我」研究：反省與展望〉。見楊國樞、陸洛（主編）：《中國人的自我：心理學的分析》。重慶：重慶大學出版社。
- 楊中芳（2009b）：〈試論中國人的「自己」：理論與研究方向〉。見楊國樞、陸洛（主編）：《中國人的自我：心理學的分析》。重慶：重慶大學出版社。

- 楊世英 (2008) :〈 智慧的意涵與歷程 〉。《 本土心理學研究 》( 台北 ) , 29 , 185-237 。
- 楊儒賓 ( 譯 ) ( 1998 ) , W. T. Stace ( 著 ) ( 1960 ) : 冥契主義與哲學 ( *Mysticism and Philosophy* ) 。台北 : 正中書局。
- 錢 明 ( 2009 ) : 《 浙中王學研究 》。北京 : 中國人民大學出版社。
- 錢 明 ( 編 ) ( 2007 ) : 《 徐愛 · 錢德洪 · 董澐集 》。南京 : 鳳凰出版社。
- 關永中 ( 2002 ) : 《 愛、恨與死亡 : 一個現代哲學的探索 》。台北 : 台灣商務印書館。
- 龔卓軍 ( 2009 ) : 〈 現象學論死亡 : 以列維納斯為線索 〉。見賴俊雄 ( 主編 ) : 《 他者哲學 : 回歸列維納斯 》。台北 : 城邦文化公司。
- Emmons, R. A. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 3-26.
- Heidegger, M. (1971). *What are poets for? In Poetry, Language, Thought*, (A. Hofstadter, Trans.) . New York: Harper & Row.
- Marcel, G. (1951a). Reflection and mystery. *The mystery of being* (Vol.1), (G. S. Fraser, Trans.). London: The Harvill Press. Faith and reality. *The mystery of being* (Vol.2). (René Hague, Trans.) . Chicago: H. Regnery.
- Marcel, G. (1951b). *Being and having*. ( K. Farrer, Trans.). Bosten: Beacon Press.
- Marcel, G. (1951c). *Les homes contre l' humain* [ Man Against Mass Society ] . Paris: La Colombe. (G. S. Fraser , Trans.). Chicago: H. Regnery.
- Marcel, G. (1952). *Metaphysical journal*. (2nd., B. Wall, Trans.). Chicago: H. Regnery.
- Marcel, G. (1961). On the Ontological Mystery, in *The Philosophy of Existentialism*. New York: Citadel Press.
- Marcel, G. (1962). *Homo viator: Introduction to a metaphysic of hope* (E. Craufurd, Trans.). New York: Harper Torchbook.
- Marcel, G. (1963). *The existential background of human dignity*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Marcel, G. (1975). *Royce' s metaphysics* (Virginia & G. Ringer, Trans.).. Connecticut: Greenwood.

原稿收件：2010年02月24日

完成修訂：2010年09月15日

正式接受：2010年09月17日

## 作者簡介

陳正凡：文名陳復。國立清華大學歷史學博士，國立台灣師範大學科學教育中心博士後研究員，任教於國立交通大學與國立台灣科技大學。獲頒清華撰寫博士論文獎學金，中華民國斐陶斐榮譽學會榮譽會員。博士論文題目在先秦思想史與文化史，研究工作在台灣科學教育研究政策史，目前專業研究興趣在陽明心學與陽明後學，展開跨領域的對話，希望在歷史領域能用生命史的角度來認識心學家釀就思想的背景；在哲學領域能用存在主義的角度來關注心學家體證存在的內容，並讓傳統心學家對自我與自性的探索，與本土心理學的相關議題展開對話與交流。參加國立台灣大學生命教育研發育成中心的教師社群，從事於生命教育領域的研究與推廣，希望自身對學術的耕耘能回歸平實的生命經驗，讓學術成果能在社會獲得落實。chenfu@ntnu.edu.tw