

# 論唐君毅對王陽明心學的詮釋與評價<sup>1</sup>

陳復

國立台灣師範大學科學教育中心博士後研究員

國立交通大學與國立台灣科技大學兼任助理教授

**內容摘要：**本文有兩個討論角度：其一，釐清唐君毅對王陽明心學的詮釋與評價；其二，作者不同於唐君毅的觀點並做出補充的相關看法，由這兩個討論角度來交會認識王陽明本人的思想。唐君毅認為王陽明的思想受朱子的深刻影響，雖然最後自然歸宗於象山，其學問實為朱陸學的綜合，他順著前人對王陽明思想有三變的說法，認為其不論是第一變提倡靜坐的工夫來澄清心靈；或第二變提出「致良知」來自然按著宇宙的律則；或第三變主張時時見得本體萬古常發常不發，這都是希望落實「存天理，去人欲」，意即來自對朱子思想的繼承與創新，他並看出朱王在知行問題的差異，端在王陽明重視「知行合一」，朱子則重視「知先行後」。

唐君毅認為王陽明把《大學》的致知解釋為致良知，其說法與朱子相較更能解釋《大學》的真意，而且，致良知更進於《大學》的教旨，成為涵蓋全部涵養工夫的歷程，比《大學》本來講「明明德於天下」更顯得簡潔扼要。有關於「四句教」的問題，唐君毅認為王陽明只有教人知善知惡，且做著為善去惡的致知格物工夫，因此其根本要旨，與禪宗教人「不思善，不思惡」，其實是不同的路數。唐君毅認為陽明學的致良知的論點，最容易被他人假借而引發的事端，就在致良知教人自己看見對錯，使得我自己認知的對錯，即使他人不承認都沒有關係，這會釀就出佛家所謂的「大我慢」。

筆者對唐君毅這些論點有著歧異或補充的意見，最重要的問題如唐君毅並未詳察錢緒山、王龍溪與黃宗羲三人對王陽明教法各有著不同的認識，王陽明是否教法只有三變同樣值得再思索。並且，我們不宜模糊掉王陽明在不同時間裡的體會與認知，更不宜過度解釋朱子對其思想的影響，反而應該看見朱子思想的影響降低，就是王陽明自身獨立思想的拔高，其自身思想獲得樹立的源頭，並不是靠

---

<sup>1</sup> 謹此感謝兩位匿名審查者提供的寶貴意見，使得本文各種觀點獲得釐清與修正。

知識系統的完善化，而是對本體領悟的深化。再者，有關陽明學末流的弊病，筆者認為重點在心學家對「自性」與「自我」這兩端的認識都共生在良知的名目裡，使得「個體自覺」與「本體自覺」產生混淆。

**關鍵詞：**唐君毅、王陽明、陽明學、致良知、知行合一

## 壹、唐君毅對陽明學的整體認識

我們要認識唐君毅對王陽明心學的整體認識，就得要首先釐清有關王陽明與朱陸二子的思想關聯這個議題裡，唐君毅有自己特殊的洞見。他認為王陽明的思想來自對朱子的繼承與開展，雖然最後自然歸宗於象山，兩者卻實有差異。唐君毅認為朱陸的異同，並不宜只如一般學者由「尊德性」與「道問學」的角度來區隔，更不宜由「心與理為一」與「心與理為二」的角度來區隔，而應當由「尊德性」這個工夫來細論。朱子的工夫在化除人在氣稟物欲層面的偏頗與蒙蔽，讓心與理不合一的原因被解決，而重歸合一，這是種間接的工夫。象山則側重於直接教人正面自悟心與理合一的本然事實，拿此心此理的日充日明作為工夫。在這種見解裡，唐君毅指出，世上常把陽明與象山兩學合稱陸王，這固然有其合理的原因，然而王陽明的學問實由朱子討論的問題與義理而轉出，內含的精義與朱子的差異只在毫釐間，且兩者的相同點，正與象山有差異，因此，他認為王陽明的學問「始於朱而歸宗於陸」，且其學問「為朱陸之通郵」<sup>2</sup>，他認為世上把陸王視作同一個學派，而與程朱學派對

---

<sup>2</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，台北：台灣學生書局，2004，頁 204-206。筆者承認王陽明的思想曾經深受朱子的影響，這個觀點最主要是基於明朝科考拿朱子對《四書》的章句集註做範本這一政治與社會背景使然。唐君毅如果就「化除氣稟物欲」與「直接正面自悟」這兩種工夫路徑來作為朱陸兩人的核心差異，或有未妥。王陽明在知識層面受朱子影響固然為歷史事實，卻因自得實證本體，而與陸子不謀而合，這或可稱作「始於朱而歸宗於陸」，並視其學問「為朱陸之通郵」，然而筆者認為朱陸的核心差異並不在「尊德性」，而在「道問學」，意即在對待知識的態度上，朱子尊重吸收知識對涵養心性的意義，陸子則認為吸收知識是涵養心性的負累，王陽明則在這個角度裡纔真正「始於朱而歸宗於陸」，其通郵朱陸的癥結在於他並不反對知識的吸收，儘管他覺得重點在自得實證本體。

壘，這是種偏頗的看法，因為不只有程朱的傳承，同樣有程陸的傳承<sup>3</sup>。

唐君毅認為王陽明說良知天理有其「昭明靈覺」，這是其把「心」與「理」合起來看，重在這個良知對其所知的表現與運用，這個良知能知的內容，並不是單純的外物，而是人對外物的事情或意念。良知因此得知這個意念的善惡，同時而有對這個善惡意念的好惡，因此有好善惡惡的意念，而有為善去惡的行為。唐君毅認為王陽明講「致良知」這個工夫，這是個純道德性的工夫（精確篤實與知即行的工夫），良知的「知」，拿善惡的意念作為對象，並不是如象山的弟子楊簡（慈湖）說的「不起意」（只把去除意念當作事情）。良知能知善知惡，主宰意念的存亡，就絕不是任由意念的遷流而心無主宰，但，良知的主宰略不同於象山講本心自作主宰的意思，象山的重點在讓心能自立與自樹，由陷溺在物欲與意見的網羅中超拔出來。然而，王陽明講致良知，則包涵心對其發出來的意念要有自知，使心對其發出來的意念攝還於自己，重加主宰，這就是在「自誠其意」的工夫<sup>4</sup>。

換個角度來說，象山主張滿心而發，自作主宰，自然者即當然，這是最簡易直接的頓教，人如果真能使得本心洞明如燭照，則發者皆善，就不再需要對於發出來的內容去辨別其是非善惡，重加主宰，王陽明主張的致良知工夫擴充到其極點，同樣能如此，然而，唐君毅覺得，我們一般人並不是聖賢，心發出來的內容，可能會有人欲參雜在其中，這就是為何朱子不相信已發的內容都是正確無誤，而要輔佐事後省察的工夫與事前涵養的工夫。然而，王陽明則更進一層，隨著每個發出來的意念，念念不斷觀察辨識其是非善惡，使得人能好善惡惡，是非都獲得確認，這就是在做著致良知的精一工夫。因此，他認為王陽明這個說法無異將朱子重視省察與涵養的教法，含攝在象山「發明本心」的主張裡，這纔會有致良知的工夫<sup>5</sup>。

朱子很重視「存天理，去人欲」，他認為天理固然是人心靈的性理，然而每個人氣質都有各自的偏向，受著雜亂的物欲的牽引，滯泥在聞見，使得天理不得流行，因此人做工夫，要旨在辨識自己每個意念什麼符合天理的大公，什麼符合人欲的偏私，這樣就能「存天理，去人欲」。唐君毅指出，王陽明講致良知，正就是因為看重

<sup>3</sup> 這裡說的「程陸」是指程顥與象山，同前註，頁 291。劉述先同樣表示：「陽明哲學的精神與象山十分接近，這一點是沒有任何疑問的，故世稱陸王，良有以也。但要把陸王等同，卻是一個錯誤。」他還說：「陽明的思想體證不似象山那樣直截，所以不可能取象山的方式，其一生著述中極少徵引象山，此其故也。就陽明所完成的思路看來，他的思想須由朱子轉手而來，故朱子的思想竟是陽明之一重要淵源，這乃是極其有趣的弔詭。」劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，台北：學生書局，1984，頁 566-579。

<sup>4</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，台北：台灣學生書局，1989，頁 450-451。

<sup>5</sup> 同前註。

這天理與人欲的區隔，王陽明講良知能洞見是非對錯，就表現在其「存天理，去人欲」的事情中<sup>6</sup>。唐君毅認為王陽明與朱子都在心靈的工夫推尊顏子，共同繼承周程的宗旨，反而不像象山特別推尊孟子。雖然王陽明與象山都不滿朱子言主敬，不過王陽明受朱子影響的深刻，使其總不忘會通兩者的差異，當同時期的羅整菴對王陽明的《朱子晚年定論》表示其內容並不是出自朱子晚年，王陽明表示自己平生對朱子的學說奉如神明著龜，一旦與其背馳，心誠有未忍，因此不得已而然<sup>7</sup>。這雖然並沒有回答羅整菴的問題，卻能看出王陽明對朱子的重視，不論其重視的原因具有心理因素還是社會因素，他都希望通過重新解釋朱子來澄清心性議題。

但，唐君毅指出，王陽明與朱子在知行問題的確有比較大的差異。朱子把誠意篤行的工夫，與格物致知的工夫截開做兩層，在朱子來說，這兩個工夫雖然不同，然而其義理未嘗不相貫。人應當由致知，使得其所知的天理，貫徹於是是非非與好善惡惡的舉止裡，使得「知」能貫徹「行」。王陽明由這個「知」應當貫徹「行」，進而說這個「知」原本就自知且願意貫徹在「行」，來成就其知行合一的學說。然而王陽明「知行合一」的要旨，尚且不是只說知道後當有實踐（這是朱子的要旨），同樣不是說真知者必能實踐（這是象山的要旨），更不是說全部人的「知」與「行」都已經合一，因為在王陽明來看，有些人全然不曉得思維省察，只是在冥行妄作；還有些人只會飄盪懸空思索，完全不肯去踏實踐履，他講知行合一，其要旨在說人自有一種對善惡是非的價值的感知，這感知同時會帶有「對善與是的喜愛」暨「對惡與非的討厭」，因此會說「是非只是個好惡」，而人最應當自省的事情，就是知道這裡面的好惡已經是「知中的行」，而順此好惡，更能進而為善去惡，成就去除過錯的行為，這裡好惡的重要性，正如朱子會側重說誠意篤行工夫，王陽明與朱子的差異，只是將朱子劃開致知與誠意兩件事情來說的內容，合為一事情來說<sup>8</sup>。

在唐君毅來看，王陽明講致良知，其未發的「致中工夫」（天理的存養），與已發的「致和工夫」（人欲的克治），都已打併歸一，不再有未發與已發，即體即用，未發的時候無事，同樣有事，因為寂而恆感；已發的時候有事，同樣無事，因為感而恆寂<sup>9</sup>。不過，唐君毅將存養天理稱作「致中」，而將克治人欲稱作「致和」，且不說這兩者本身是否能拆開視作兩層，值得思考的問題在於「已發」與「未發」都應該由本體的角度來著眼，存養天理的工夫本不該稱作「未發」，只有已在天理的存在

<sup>6</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，頁 295。

<sup>7</sup> 同前註，頁 299-300。

<sup>8</sup> 同前註，頁 304。

<sup>9</sup> 同前註，頁 309-319。

狀態纔能稱作「未發」，只要尚有人欲的存在狀態都不當稱作「已發」，否則就會引出唐君毅這樣的見解：未發裡同樣可能發出不合理而為非為惡的意念，如佛家說存在於阿賴耶識中的污染種子，或如心理學家說存在於潛意識中不合理的慾望。已在天理的未發，或許依然具有存在於阿賴耶識的污染種子，卻不會具有存在於潛意識中不合理的慾望，因為阿賴耶識已具有自性義，良知如由這個角度來認識，即使其因附著於肉身而尚有種性的染著，都不能與具有自我義的潛意識中不合理的慾望混同，譬如人有情慾這本是種性的自然，即使內含著肉體的歡愉，順著未發的自性就能化育生命的綿延不息，順著已發的自我則會引來對他人生命的傷害性，這時候良知就會戒懼。

唐君毅則指出，王陽明有注意到這個層面，他講良知會知道戒懼，這是其是非非的自然表現，但，良知那未發的戒懼裡，同時有著灑落自得，因其無所對治，不需要在寂靜裡把握，這種高明義，人不容易湊泊，工夫同樣不容易實踐，畢竟由灑落至放肆，只有毫釐的差異，如果人交雜的氣稟物欲沒有去除，其灑落可能會有放肆的弊病，這就是後來陽明學發展必然要遭遇的問題，王陽明本人未能先知，而在其施展教化的時候，就預先知道戒懼。唐君毅指出，天下的義理無窮，王陽明同樣不能一口說盡，沒有看見學術的流弊，就不會說救弊的言論，這就像是沒有生病就不需要先服藥<sup>10</sup>。

唐君毅由致良知的角度來闡釋王陽明對朱子的繼承與創新，並由此看出朱王在知行問題的差異，這的確是唐君毅敏銳的洞見，自有其深刻的道理。不過，我們或應該要注意王陽明在不同時期的主張其形成的脈絡與背景，不能僅由哲學的角度給予某種自圓其說的解釋。譬如根據王陽明的弟子錢緒山（緒山）整理的《年譜》，王陽明首度開始講「知行合一」早在明朝正德四年（西元 1509 年），那是他在龍場悟道的隔年，且只有一年的時間，他就發現自己講這個道理，學習者如果沒有直接領會本體，很容易產生各種不同的意見來爭論，因此正德五年（西元 1510 年），他結束流放後，就暫時放棄這個說法，改教弟子靜坐（雖然他後來又變更其教法）<sup>11</sup>。「致良知」這門工夫的提出，則晚在王陽明消滅宗室平朱宸濠的叛亂後，那是正德十六年（西元 1521 年）<sup>12</sup>，當我們把王陽明「知行合一」的主張容納在「致良知」這門工夫內解釋，要很注意不要因此模糊掉王陽明在不同時間裡的體會與認知，雖然我

<sup>10</sup> 同前註，頁 320-322。

<sup>11</sup> 錢緒山：《王陽明年譜》，《王陽明全集》，卷 33，上海：古籍出版社，1992，頁 1229-1232。

<sup>12</sup> 正德十六年的《王陽明年譜》記說：「是年先生始揭致良知之教。」錢緒山：《王陽明年譜》，《王陽明全集》，卷 34，頁 1278。

們同樣不能忽視：這些不同的觀念都出自王陽明的思想，其背後確自有相互貫通的思路。

這裡要指出，「知行合一」這個觀念歷來受到極大的誤解，最常見的陋見常是指稱「理解與實踐要能合一」，然而，這種說法只是種極其淺白的語意，顯然並不需要王陽明歷經龍場悟道後特別再來主張。唐君毅則進而指出「知在行裡，行在知裡」，意即良知的感知本身就已經是在實踐，實踐本身就得要帶著感知<sup>13</sup>，這個解釋固然不錯，然而或許改由冥契經驗（mystical experience）的角度來認識，更能體察出王陽明的本意。王陽明講「知行合一」，在我們來看其重點在「合一」，這個「一」（the One），就是整體（the Whole），其實就是指回歸本體，「知」與「行」則都是回歸本體給出的呈現，本體會給出人的理解（感知）與實踐，這兩者具有同質性，或許有現象的先後，卻沒有脈絡的先後，它們都是本體的「已發」，本體的「未發」則在那冥契經驗的領會裡。在這裡，理解（感知）不再出自於主體，儘管不可能沒有實質的主體，只是這個主體已經轉為受體，其承受著由本體給出的理解（感知），並踐履著本體給出的實踐。或許通過這樣的解釋，更能看出王陽明如何對朱子的繼承，朱子把誠意篤行的工夫與格物致知的工夫都視作對本體的把握過程，王陽明則把這兩者都轉作本體發散的結果，讓未發至已發獲得統合<sup>14</sup>。正因如此，王陽明後來纔會自覺這個主張不容易讓學者把握，反而會滋生各種爭論，纔會去強調靜坐這門實踐工夫。

但，由王陽明傳世的文本來考察，在領會出「致良知」這門工夫前，他確實都在講「存天理，去人欲」的主張，這本是宋明儒學的共法，不過因朱子認為聖賢千言萬語只是這個觀念，經由其特別提倡<sup>15</sup>，或可由其間看出朱子對王陽明的深刻影響。這是因為自正德五年後至正德九年（西元 1514 年）前，持續有四年的時間，他都在教人靜坐，這本來出自想懲治流俗只議論不實證的弊病，然而卻再看出受教者

<sup>13</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，頁 300-308。

<sup>14</sup> 本體收斂在「未發」裡，發散在「已發」裡，這是王陽明的見解。他說：「精神道德言動，大率收斂為主，發散是不得已。天地人物皆然。」〔明〕王陽明：〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，上卷，第 57 條，台北：黎明文化事業公司，1997，頁 29。他還說：「性無不善，故知無不良，良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體。」中卷，第 4 條，頁 66。黃宗羲在《明儒學案》總結其思想說：「有未發之中，始能有發而中節之和，此知之後更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。」〔明〕黃宗羲：〈文成王陽明先生守仁〉，《明儒學案》，卷 10，北京：中華書局，2008，頁 180。

<sup>15</sup> 朱子在解釋《書經》的時候說：「聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學。人性本明，如寶珠沈濁水中，明不可見；去了濁水，則寶珠依舊自明。」見《朱子語類》，卷 12，台北：正中書局，1970，頁 7。

逐漸有流於空虛，故作脫落新奇的言論，他因此深感悔悟，在沒有更深刻的體會與教法前，再講回「存天理，去人欲」這個學說，直至領悟「致良知」為止，計有七年的時間。因此，唐君毅指出王陽明講致良知，正就是因為看重這天理與人欲的區隔，王陽明講良知能洞見是非對錯，就表現在其「存天理，去人欲」的事情中，這個說法誠然有其道理，意即王陽明就是在思考「存天理，去人欲」的過程裡，逐漸領悟出其「致良知」，雖然，我們同樣不能忽略這門工夫的領悟，更來自他在平息朱宸濠叛亂裡，經歷著千死百難的生命實踐，獲得的正法眼藏。

唐君毅依據錢緒山〈刻文錄敘說〉、王龍溪（龍溪）〈滁陽會語〉與黃宗羲《明儒學案·姚江學案》的說法，認同王陽明的教法有三變<sup>16</sup>，他指出王陽明早年提倡靜坐（默坐澄心）的工夫（這是第一變），就是意在「存天理，去人欲」<sup>17</sup>，不過，我們如果暫且擱置這些後學的「意見」，由心性實證的角度來思考，並依據《年譜》來比對，就會發現這兩個觀點可能有時間差。王陽明在龍場悟道前，都困在朱子「格物致知」的觀點無法掙脫，直至大悟自性（the Self），就此頓然領會人內在自具安然的本體（這就是心體，既大同且略不同那外在的宇宙本體），擺脫朱子思想在知識層面的教條與枷鎖，他會因此講「知行合一」，後來則教人靜坐，都是在這個領會裡的發展。然而，當他發現受教者流於空虛，再度誠實反省，覺得只講領會本體畢竟其意境太高，常人恐怕不易把握學習，這纔再講回「存天理，去人欲」的說法，這固然或可看出朱子對他影響的深度，但，如果就細察其脈絡的角度，由講知行合一，再教人靜坐，後來再講回「存天理，去人欲」，這已經有三回變化。

唐君毅指出，王陽明教法的第二變在提出「致良知」三字，他開始默對不藉由靜坐，觀照不等待澄清，不學習不思慮，舉止的發作自然按著宇宙的律則（天則）。因為良知就是「未發之中」，在良知的後面更無未發；良知就是「已發之和」，在良知的後面更無已發。良知自能收斂，不需要去主宰收斂；良知自能發散，不需要去主宰發散。收斂與發散都自有會感應的本體。唐君毅徵引王陽明說：「知之真切篤實處是行，行之明覺精察處是知」<sup>18</sup>。」唐君毅在這裡指出，這是王陽明自立其致良知的

<sup>16</sup> 這裡首先要澄清者：錢緒山、王龍溪與黃宗羲這三人對陽明教法有幾變的看法都略有不同（其中錢王的差異尤大，黃宗羲則依據王龍溪的看法而再有不同），唐君毅並未看出其差異，而將其融會視作同一種看法，致使義理變得很糾纏，然其後面的徵引主要來自黃宗羲在《明儒學案》裡討論王陽明的文字。黃宗羲：〈文成王陽明先生守仁〉，《明儒學案》，卷10，北京：中華書局，2008，頁180-181。

<sup>17</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁465-466。

<sup>18</sup> 王陽明：〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，中卷，第4條，台北：黎明文化事業公司，1997，頁66。

教法的階段。的確，我們查閱《傳習錄》中卷（這出自王陽明晚年的書信），會看見王陽明大量有關知行本體的各種文字，這顯示出當他領悟出致良知後，再度拾回早期特別強調的「知行合一」這個學說，且再度擺脫朱子思想對他的影響，不再講「存天理，去人欲」這個主張（雖然「天理」與「人欲」這兩個詞彙有時還是會出現在他的論學，只是不再講朱子這個話頭，這種差異自有其意義，畢竟「天理」與「人欲」的釐清是宋明儒學的共同議題，更是人生真實的難題，不能只因王陽明終其一生釐清這兩者間的關係，就籠統判斷這完全受著朱子的影響），甚者，我們應該看見這其間思想的拉鋸與糾葛，朱子思想的影響降低，就是王陽明自身獨立思想的拔高，而他樹立自身思想的源頭，並不是靠知識系統的完善化，而是對本體領悟的深化，這纔是他能掙脫朱子桎梏的主因。

最後，唐君毅指出王陽明教法的第三變，那就是時時能知是知非與無是無非，開口就能獲得本心，沒有任何假借與湊泊，如紅日當空，萬象全部獲得朗照。他指出這就是時時見得本體萬古常發常不發，就像是鐘在未扣的時候原來是驚天動地；已扣的時候卻只是寂天寞地，人至此只會看見有個超越是非善惡且是至善的絕對心體的呈現，並流行在其感知的天地萬物裡。他認為這是因為王陽明的致良知裡有著「存天理」（知善）與「去人欲」（知惡）這正反兩面雙管其發的工夫，且他能緣著象山心即理的教法，來樹立良知心體，作為能存理去欲的根本。唐君毅因此認為王陽明的學問是朱陸學的綜合，其學問更體現出朱陸二子的學問都不可偏廢<sup>19</sup>。不過，這裡說的第三變與前面的第一變相較，並無法看出與第二變有什麼劇烈的差異，是否需要特別標舉出變化的名目容或有爭論，我們只能解釋說這是同一個脈絡的繼續演變；而唐君毅指出這第三變是「存天理」與「去人欲」的兩面工夫，果真如此，豈會再出現前文引唐君毅在其他文章裡指出王陽明與朱子毫釐的差異，就在前者的良知無所對治，有著灑落自得，不需要在寂靜裡把握，這種高明義，人不容易湊泊，工夫同樣不容易實踐，並引發後來陽明學發展過程裡產生放肆的弊病？其間的問題，我們會在後面繼續探索。

唐君毅這裡討論王陽明的教法有三變，且不論王陽明的教法細緻說來並不只三變，最癥結的問題在他並未詳查文獻，其依據的錢緒山〈刻文錄敘說〉、王龍溪〈滌陽會語〉與黃宗羲《明儒學案·姚江學案》，有關王陽明的教法究竟幾變各自有不同

<sup>19</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 467-468。不過，如同筆者前面所言，王陽明的學問首重自得實證，唐君毅同樣覺得王陽明不見得在知識層面有絲毫受到象山的影響，其與象山的相合只是同樣來自親身實踐心性產生的領悟，正因如此，其學問是否適合稱作朱陸學的綜合，其實很值得再省思。

的說法，錢緒山確實認為有三變：「居貴陽時，首與學者為『知行合一』之說；自滁陽後，多教學者靜坐；江右以來，始單提『致良知』三字，直指本體，令學者言下有悟，是教亦三變也。<sup>20</sup>」王龍溪則認為其教法有四變，首先是在龍場「居夷處困」：「自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的，亦復以此立教。」再說：「先師亦稍覺其教之有偏，故自滁、留之後，乃為動靜合一、工夫本體之說以救之。」再說：「自江右以後，則專提『致良知』三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，盎然出之，自有天則，乃是孔門易簡直截根源。」再說：「逮居越以後，所操亦熟，所得益化，信而從者益眾。時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日麗空而萬象自照，如元氣運於四時而萬化自行，亦莫知其所所以然也。<sup>21</sup>」黃宗羲則大抵依據王龍溪的說法，唯獨不徵引其第二變，筆者估計這如不是他的疏忽，就是他認為王龍溪這裡的語意稍有模糊，因此特別刪除，不視作王陽明教法的變化。對照錢王兩人的差異，錢緒山認為王陽明教法的第一變是「知行合一」，王龍溪則認為王陽明教法的第一變是「默坐澄心」；錢緒山認為王陽明教法的第二變是「靜坐」，王龍溪則認為王陽明教法的第二變是「動靜合一、工夫本體之說以救之」；錢緒山認為王陽明教法的第三變是「致良知」，這點王龍溪跟錢緒山確實有共識，然而王龍溪卻認為王陽明教法還有第四變（內容見上）。唐君毅沒有看出錢王觀點的差異（主要或是未直接查閱兩人的原著），其徵引黃宗羲的三變說，卻誤認錢緒山、王龍溪與黃宗羲的觀點完全相同（尤其是直接把黃宗羲的看法當作王龍溪的看法），使得其對王陽明教法的整個立論基礎都動搖了。

## 貳、評王陽明對《大學》詮釋的得失

唐君毅很重視《大學》這本典籍，他特別強調中國思想這八百年來的發展，都依循著《大學》八條目的秩序，即使自清季中西文化接觸而降，國人警覺中國的積弱不振，希望能擷取科學來救國，都來自於對《大學》格物致知的反省與實踐<sup>22</sup>。唐君毅評論王陽明對《大學》詮釋的得失，還是由朱子重訂《大學章句》並作《大學補傳》的得失來做發端。他認為朱子在《大學章句》裡移動古本的秩序者三，改字

<sup>20</sup> [明]錢緒山：〈刻文錄叙說〉，《錢緒山語錄詩文輯佚》，見《徐愛·錢緒山·董澐集》，南京：鳳凰出版社，2007，頁185。

<sup>21</sup> [明]王龍溪：〈滁陽會語〉，《王龍溪集》，卷2，南京，鳳凰出版社，2007，頁33-34。

<sup>22</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，台北：台灣學生書局，1989，頁300-301。

一，刪字四，新作《大學補傳》，共一百三十四字，這對於原文來說是很大的變化，使人不能沒有疑惑，這就是王陽明希望恢復《大學古本》的原因<sup>23</sup>。唐君毅引《古本》誠意章的一段文字，來解釋朱子不需要移動其秩序的理由，並指出其並不需要作《補傳》，重點在指出果真如朱子的意思，《大學》有關文，而得要作《補傳》，則朱子首當補釋「所謂誠意在致其知者」，來解釋《大學》所謂「欲誠其意者先致其知」的義理，而不應當只補釋「致知在格物」的義理，卻不解釋「知至而後意誠」，他認為這是輕重倒置<sup>24</sup>。

唐君毅指出，王陽明把《大學》的致知解釋為致良知，其說法與朱子相較，其實更能解釋「知至而後意誠」與「欲誠其意者必先致其知」這兩段文字。因為依照王陽明講的良知是指「知善知惡」與「好善惡惡」的意思，好善如喜歡美色，惡惡如討厭惡臭，這就是誠意的實際效應，因此人真能致其良知，就能誠其意，人不能知善知惡，就不能好善惡惡，同樣不能好善如喜歡美色，惡惡如討厭惡臭，因此想要誠其意就要先致知，而致知的教法，就貫徹在誠意。唐君毅認為這比朱子只講致知有待於格物窮理，卻不講致知與誠意的關係，更能應合《大學》文字裡蘊含的義理<sup>25</sup>。

雖然王陽明把致知解釋為致良知，這點與朱子有異，然而唐君毅認為王陽明把「格物」的「物」解釋為事情，這點卻與朱子相同，差異在朱子的重點在「即物窮理」，王陽明則主張意念的所在都是事情，因此會說：「意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。<sup>26</sup>」意念的所在都是「知」，因此能知善知惡，並能因知至而使得不正的意念歸於正，使得事情同歸於正，這就是其「致知在格物」的意思。唐君毅徵引王陽明在四句教裡說：「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<sup>27</sup>。」他認為其後兩段文字更顯示與《大學》的文字大體相契合<sup>28</sup>。

<sup>23</sup> 劉述先同樣表示：「陽明的精神雖繼承孟子、象山，提問題的方式卻通過朱子的轉折，他之恢復《大學》古本即是明顯的例子。由此可以清楚看到陽明哲學之朱子思想淵源。」劉述先：〈朱子在宋明儒學的地位重探〉，《台灣東亞文明研究學刊》，西元 2008 年 12 月，第 5 卷，第 2 期，頁 7。

<sup>24</sup> 同前註，頁 304-311。

<sup>25</sup> 同前註，頁 311-312。

<sup>26</sup> 王陽明：《傳習錄》，上卷，第 6 條，台北：黎明文化事業公司，1997，頁 9。

<sup>27</sup> 王陽明：《傳習錄》，下卷，第 115 條，頁 160。

<sup>28</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，頁 312。

不過，唐君毅覺得依照王陽明的看法，致「知善知惡，好善惡惡」的知，其得要意誠，然後纔能致知，意念所在的事情都要得其正，而後纔能說物格，這就變成「意誠而後知至，知至而後物格」，其並不是《大學》本來的秩序。再者，王陽明致良知的教旨，與《大學》的先後秩序並不合，其把「格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下」全都當作「一事而異名」，唐君毅覺得這種論點固然圓融到極點，然而沒有先後的秩序，這果真是《大學》的本義嗎？他指出，即使這個先後，不是指時間的先後，難道沒有義理的先後嗎？如果義理的秩序都沒有先後，任舉其一都能概括其餘，那王陽明為何不拿正心做教旨，不拿誠意做教旨，而只拿致知做教旨呢？如果致知為重，那要如何解釋《大學》把「致知」、「格物」、「誠意」與「正心」都並重對待，且其中「格物」宛然為八德目的開端，這要如何解釋「致知在格物」<sup>29</sup>？

因此，唐君毅覺得，《大學》中的「知」字，只須兼「知止至善」、「知本」與「知之至」這些義理而說，而不要拿「良知」來解釋，他認為朱子會強烈認為《大學》的原文有佚文，王陽明會強烈拿良知來解釋《大學》的「知」，其間有個共同錯誤的源頭，就是他們對《大學》本文中的「事物」兩字，都未能獲得真正的解釋。他們都把「物」的意義等同於「事」，這是來自於鄭玄的錯誤注解。王陽明上承朱子的注解，再把「事」當作意念的所在，其講「格物」不直接對著「物」來講，而說要端正不正的意念，使其歸於端正，最終使得事情獲得其正，這就是「格物」，唐君毅認為這樣解釋《大學》，會使得「物」這個字的意思落空<sup>30</sup>。

唐君毅雖然希望給《大學》古本的義理做更精確貼合原意的解釋，不過他認為王陽明講的致良知，其實更進於《大學》的教旨，成為涵蓋全部涵養工夫的歷程，比《大學》本來講「明明德於天下」更顯得簡潔扼要。王陽明的學問更進於《大學》的教旨，體現在兩端：其一在貫徹體用的本末；其二在合內外的先後，《大學》本來由體達用與由內而外的三綱八目，經過王陽明的手筆，就化為本末內外貫通的圓教<sup>31</sup>。他指出，王陽明言致良知，側重在把「德性之知」當作體，而把「聞見之知」當作「德性之知」的用，他引王陽明說：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞<sup>32</sup>。」唐君毅認為由於王陽明主張「德性之知」與「聞見之知」具有體用關係，使得後來清儒漸把「致聞見之知」為「致知」，尋覓

<sup>29</sup> 同前註，頁 313-314。

<sup>30</sup> 同前註，頁 320-323。

<sup>31</sup> 同前註，頁 349。

<sup>32</sup> 王陽明：〈答歐陽崇一〉，《傳習錄》，中卷，第 1 條，頁 97。

各種實然的道理當作「格物」，使得純粹探索知識的論點因此產生<sup>33</sup>。在我們來看，這可能是「致德性之知」出現瓶頸，因此反過來把「致聞見之知」當作「致良知」的辦法。

不同於唐君毅的看法，陳來認為王陽明對《大學》講格物致知的理解有個由「誠意」為本轉向由「致知」為本的發展變化過程，他認為王陽明〈大學古本序〉初刻在正德十三年（西元 1518 年），裡面根本沒有關於「致知」的內容，其證據在正德十五年（西元 1520 年）王陽明贈《大學》古本給羅整菴的時候尚未修改序文，致使羅整菴對他早年在《大學》古本裡用「誠意」來解釋全文，後來在改本裡則用「致知」立說大表不滿，認為他「擬議未定」。陳來因此判斷我們現在看見《文錄》中〈大學古本序〉已經不是原序，其根本區別就在王陽明改序而增加「致知」為本的思想。他並指由錢緒山手錄的《大學問》來表示王陽明晚年居越後，其對《大學》整個解釋已改為拿「致良知」做主線可茲證實<sup>34</sup>。這樣的看法或許更能細緻看出王陽明前後期對《大學》的詮釋差異。再者，朱子與王陽明對於「格物」的「物」其解釋並不一致，王陽明會就「心之所在」來解釋「物」，這可謂「攝物歸事」，然而其「事」的重點還是「事上磨練」，意即最終回歸於心體的涵養，然而，朱子對「物」的解釋則是包含著「物」與「事」兩者，其確實有著外在物事的脈絡，兩人的差異不可不察。

### 參、評王陽明有關「四句教」的解釋

唐君毅指出，王陽明主張心體「無善無惡」，這好像跟告子的說法一樣，其用語更像是禪宗。因此，晚明時期的東林學派，甚至劉宗周（戡山），都對他的學說大加反對。唯有黃宗羲在《明儒學案》裡表示王陽明講無善無惡，只是講無善念與無惡念，實則其只講過心體「至善」，然而語焉未詳。唐君毅則指出，告子講性無善無不善，其意思是指自然生命的本性的無善無惡，王陽明則認為性是心的本體，而天理的昭明靈覺就是良知，作為心的本體的性，就是良知的天理，這個精神生活與道德生活根源的性，與告子的自然生命的本性並不相同。至於王陽明講心的本體無善無惡，這固然與禪宗很像，然而禪宗會有這樣的看法，只是希望人直下頓然超越於一

<sup>33</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，頁 352。

<sup>34</sup> 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：北京大學出版社，2006，頁 110-115。

般染淨善惡的對待上，直接悟得般若的自性（或菩提的本性），這與王陽明的用語有差異<sup>35</sup>。

就四句教來看，唐君毅表示，《傳習錄·下卷》、《明儒學案·浙中學案》與《王龍溪語錄》，都記載王陽明曾經自己說有兩種教法，可由這裡開出，其中一種就是本於無善無惡的心的本體，來說「意」、「知」與「物」都是無善無惡，並認為這是在接引利根的人的教法。然而，他根據錢緒山《王陽明年譜》的記錄認為王陽明其實只有一種教法，他認為錢緒山的記錄更真實。即使王陽明果真有兩種教法，都應該由同一個根本意旨而開出，他認為這個根本意旨在連著後面三段話：「有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」這三段話都沒有在教人悟得無善無惡的心體作為要事，而只有教人知善知惡，且做著為善去惡的致知格物工夫，因此其根本要旨，與禪宗教人「不思善，不思惡」，其實是不同的路數<sup>36</sup>。

唐君毅覺得王陽明只有一種教法，這得要釐清其意思究竟何指。這個問題的出現，來自黃宗羲在《明儒學案》裡徵引王陽明說：「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。上根者，即本體便是工夫，頓悟之學也。中根以下者，須用為善去惡工夫，以漸復其本體也<sup>37</sup>。」然而，我們認為這是黃宗羲完全依據王龍溪寫的〈天泉證道紀〉來編其學案發生的錯誤<sup>38</sup>。首先，對於王陽明的四句教，《傳習錄》記王龍溪的看法：「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，物是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」《傳習錄》則記錢緒山的看法：「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，此正是復那性體工夫，若原無善惡，工夫亦不消說矣。」《傳習錄》還記王陽明說：「我這裡接人原有此二種。利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中。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，

<sup>35</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 454-455。

<sup>36</sup> 同前註，頁 456-459。唐君毅對於這個問題的意見並不統一，他在《中國哲學原論：原教篇》第 13 章〈王學之論爭及王學之二流（上）〉裡，卻依據王龍溪與錢緒山的對話，參考錢緒山編《王陽明年譜》、《明儒學案》的《江右王門學案一·東廓學案》卷 16 與《諸儒學案中五·黃佐學案》卷 51，表示王陽明同一個宗旨裡的確有兩種教法，即「悟本體即工夫」與「由工夫悟本體」這兩種，他稱作「二流」。唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，頁 362-367。

<sup>37</sup> 黃宗羲：〈郎中王龍溪先生畿〉，《明儒學案》，卷 12，頁 238。

<sup>38</sup> 相關詳細內容，見王龍溪：〈天泉證道紀〉，《王龍溪集》，卷 1，頁 1-2。

故且教在意念上實落為善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了<sup>39</sup>。」

如果按照錢緒山整理的《傳習錄》下卷來認識這個問題，王陽明顯然並沒有說「四無」與「四有」是他的兩種教法，這是王龍溪自己編派的名目，而且，即使王龍溪的觀點可簡化稱作「四無」，錢緒山的觀念卻不能簡化稱作「四有」，因為錢緒山並沒有說過「有善有惡心之體」，他只是在遵循師門最經典的教法（牟宗三稱「四有」就是四句教，這個論點同樣會有問題<sup>40</sup>），儘管他在未悟心體前，可能有某些尚不成熟的看法<sup>41</sup>。不過，依據《傳習錄》，王陽明的確在接引利根與鈍根的人有不同的教法，其晚年對王龍溪的觀點的承認，就預示著陽明學能有不斷變化的因緣，不能因為王龍溪針對「無善無惡心之體」這前面一段話繼續有發展，就否認其作為心學的高明義；同樣不能因為錢緒山針對後面三段話來認真實踐，就否認其作為心學的踏實義。心學在高明義固然「不思善，不思惡」，不見得就認知其為禪宗的路數，而可視作心性究竟的共相；心學在踏實義固然教人知善知惡，且做著為善去惡的工夫，這並不妨礙其洞見心體無善無惡的事實，這兩者本來並沒有任何衝突，畢竟善惡本來就是社會後設認知的概念，且會隨著時空的變異而改易，心體本身的至善無惡，這是指其悟境的光潔澄澈，無關於道德的評價，然而由這個悟境落實到生活場域，自然會需要人對社會當日共同價值的順應或調和，這就是「感性良知」會轉換出「理性良知」的歷程<sup>42</sup>，感性良知並不是指人人殊異的情緒，雖然其同樣不自外於

<sup>39</sup> 王陽明：《傳習錄》，下卷，第 115 條，頁 160-161。

<sup>40</sup> 陳復：〈評牟宗三先生論王學：推演王學的本體與工夫〉，《中國思想與社會研究》（第一輯），北京：中國社會科學出版社，2007，頁 327-330。牟宗三先生後來再解釋其把「四句教」當作「四有」的原因說：「吾人之心境自然落于有中，不能一體而化。此即四句教之所以為有也。」牟宗三：《由陸象山到劉戡山》，台北：學生書局，1979，頁 273-274。這是牟宗三對「四有」做出自己的新定義，不同於王龍溪本來稱錢緒山的論點為「四有」（這是不能成立的概念），而且，王陽明講的「四句教」其內容本來兼包王龍溪與錢緒山各自側重的兩種教法，牟宗三本來已把「四無」這個高明義包括在內的四句教再特意別稱作「四有」，並與「四無」作不同名詞的對比討論，這反而會釀就概念釐清的困難。李瑞全說：「四無不能割離四有而被片面理解。如此，四無乃是兼四有而為言之表示，則四無即同時含具上文牟先生所謂陽明之兼具的超越的證悟部分，即龍溪之學不止是只具有形上的證悟，實同時具有超越的證悟。」李瑞全：〈龍溪四無句與儒家之圓教義之證成：兼論牟宗三先生對龍溪評價之發展〉，《當代儒學研究》第六期，2009 年 7 月，頁 143。李瑞全這個觀點很正確。正因如此，我們只稱「四句教」即可，為避免混淆，或不宜再標舉出「四有」這個名詞來與「四無」對稱。

<sup>41</sup> 錢緒山雖然沒有說過「有善有惡心之體」，卻曾表示：「除却好惡，更有甚心體？」可見他在未悟心體前，緊緊把握住為善去惡這個工夫。錢緒山：〈語錄〉，《錢緒山語錄詩文輯佚》，見《徐愛·錢緒山·董澐集》，第 7 條，頁 120。

<sup>42</sup> 陳復：《心學工夫論》，台北：洪葉文化公司，2005，頁 380-411。

情緒，而是指超越人的主觀性，甚至超越世間的價值，與本體合一獲得的感應與喜樂。王陽明說：「樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有。但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存。但一念開明，反身而誠，則即此而在矣<sup>43</sup>。」這只有人「反身而誠」纔能領會其良知的臨在與恆在。

再者，唐君毅表示，王陽明講良知能知善知惡，這點並沒有問題，然而，良知的「知」如何順其知善知惡的「知」，來獲得實質的為善去惡，這層致良知則有問題。因為我們一般人的心中，既有善惡意念不斷生出，人如果一個接著一個隨其而獲知，如此致良知就會變做對意念無盡的追逐，良知的「知」則永遠落於意念生出的後面，不能真澈上澈下，使得良知作為意念生出的主宰，不能使得這個良知有著「知善知惡，好善惡惡，為善去惡」的自信，意即不能使得良知自信依據自身的光明來判斷對錯，並且不被各種潛伏的不善意念給污染，淪為個人的意見或個人的私欲<sup>44</sup>。在筆者來看，唐君毅這個論點，恐怕會有藉由語言堆壘出知識來支離致良知的問題，致良知本來只是個觀念工夫，懷抱著心體這個觀念，不斷擴張這善端的滋生茁壯，惡念自然消失，而且，善念或惡念，其根本義是指「與本體合一」（善念）或「與本體支離」（惡念），這意念並不會來自社會價值的良窳，在既有社會價值裡生出的善念或惡念，其獲知與否，都不見得與本體有關（或無關），如果由這個角度來理解王陽明講的四句教，其本來就是個澈上澈下的教法，每段文字的義理彼此都交互緊扣，並不存在著第一段話與後三段話斷裂的問題。

## 肆、唐君毅如何檢視陽明學的弊病

有關王陽明心學在其後的發展，唐君毅指出，陽明學在明朝中葉而降，在整個社會獲得大傳播，其流弊就跟著發生，推溯這個弊病的源頭，不見得來自於王陽明，同樣不見得來自於陽明學諸子，大抵來說，世間的學術，只要成為風氣，就不免被人偽襲，而跟著發生流弊，興學立教，想匡扶世局與慧命，更常是「扶得東來西又倒」，解決某個問題，又帶來新的問題，陽明學自然不能例外。唐君毅認為偽襲陽明學的人，最容易導致的弊病就是王陽明的致良知這門學問，本來看重人的自反諸心，

<sup>43</sup> 王陽明：《傳習錄·答陸原靜書》，中卷，第15條，頁95。

<sup>44</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁471-472。

這使得學者能自反諸心就認為是學問，而置天下事於不聞不問。譬如學王門的聶豹與羅洪先的歸寂主靜的人，很容易就會自己放浪於山林，枯槁其身軀；或如學王門的王龍溪與羅汝芳的當下見性的人，很容易就會與世間同流合污，卻自認沒有離開聖賢的場域。然而，這都不是陽明學諸子講學的本旨，更不是他們學說本身的問題<sup>45</sup>。

唐君毅認為陽明學的致良知的論點，最容易被人假借的事端，就在致良知在教人自己看見對錯，而自己完成對錯的判斷。這使得我自己認知的對錯，即使他人不承認都沒有關係，而我甚至可本著自己認知的對錯，來質疑天下人，並認為這都是致我的良知獲得的結果，這會釀就出佛家所謂的「大我慢」，既然拒絕天下人對我的判斷，就更加肆無忌憚；還可本著我自己的對錯，來褒責世間，自居於至尊的位置，變做一種狂妄的狀態，這個問題的癥結很細微，然而其禍害卻至大，這是講良知的學者最容易掉落的大魔障。唐君毅覺得晚明王學最主要的弊病就在這裡<sup>46</sup>。

他指出，晚明王學何人虛偽而不真實，這點很難判斷，因為只要「學而未至於聖」，都不免於矯飾，學陽明學只要沒有把握住聖境，都可不免流於狂肆，覺察陽明學有狂肆的弊病，最早江右的陽明學中人已經自己有反省。唐君毅特別拿李贄（卓吾）引發的問題來討論。李贄把雙溪（王龍溪與羅近溪）視作聖人，並把王艮視作英靈種子，曾經輯錄陽明與龍溪的言論刊布，他的學問就在強烈打擊當時講學者表現出的虛偽，譬如泰州學派的耿定向（天臺）就是被李贄強烈打擊為偽道學的對象。李贄自致其良知獲得自認真實的對錯，來質疑他人的虛偽，他稱許狂者與俠者，崇尚朋友的道義，主張男女平等，喜歡聽做生意者說生意，做耕田者說耕田，覺得人要有童心，這都可看出其人拔出流俗的見解，任其是非來品評他人。但，對於歷史裡的人物行事，世間稱許者，李贄恆詆毀；世間詆毀者，李贄恆稱許，譬如他稱許秦始皇、曹操、武則天與馮道這些人，他這一生寫的《藏書》、《說書》與《焚書》，都有自己的對錯而不同於世間的對錯，然而，李贄只在意自己的對錯，卻不期望對錯有什麼定論，唐君毅對此很質疑，他覺得世間的對錯難道真的如此沒有公論嗎<sup>47</sup>？

唐君毅指出，如果按照這個看法，良知的對錯，只屬於個人，甚至只來自個人當下的感覺，這會使得每個人都只問自己當下的對錯，不管天下萬世能否有個公允的對錯，這會與王陽明講的致良知這門學問，稱良知就是天理，意即天下萬世當有個公允的對錯，正相顛倒。李贄這種任情縱性的講對錯，早已被明朝末年的賢者，

<sup>45</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，頁 444。

<sup>46</sup> 同前註，頁 445。

<sup>47</sup> 同前註，頁 446。

如鄒穎泉、顧憲成、王船山與顧亭林這些人深惡痛絕，黃宗羲編的《明儒學案》更不把他立學案，唐君毅認為這並不是因為諸賢認為李贄一人當下的對錯，不見得是真的對錯，而是因為順著李贄這種說法，導引天下人往好像獨立不懼，實則都是肆無忌憚，同歸於狂放，這會把學聖賢當作便宜事了<sup>48</sup>。前面講的鄒穎泉就是鄒善，他是鄒守益的兒子，他曾經被問這個問題：「劉元卿問於先生曰：『何近日從卓吾者之多也？』」曰：『人心誰不欲為聖賢，顧無奈聖賢礙手耳。今渠謂酒色財氣，一切不礙菩提路，有此便宜事，誰不從之？<sup>49</sup>』」正就指出李贄引發的嚴重問題。

唐君毅認為，李贄的狂放本來是因為深恨偽道學，但他任憑自己當下認知的對錯當作率真，卻不知只講這個率真，而反而歸於放肆，這使得良知的對錯與意氣的激發、情感的恩怨、利害的衡量、積習的發作與嗜欲的橫行，全都互相夾雜，倚靠這些對錯而產生的好惡，都不能獲得公允的評估。唐君毅指出，現在想要使得是非善惡獲得正確的評估，有兩點要注意：其一，應當依照他人實有的善惡，來判斷其人實際為君子或小人，再獲得我們個人的好惡。想要知道人實際的善惡，就當真知善惡的標準，還有何謂至善，人對此當有格物窮理，獲得「止於至善」的學問；其二，人自己探索出的對錯與好惡，不要來自於個人的情緒、恩怨與利害，在致良知的時候，其實要有致良知的過程與效應，這就是後來東林學派會針對「無善無惡」導致道德生活的對錯顛倒相做強烈批評的原因<sup>50</sup>。

我們覺得由東林學派到唐君毅，針對陽明學引發道德價值顛倒的問題做出的批評，可能因當日詞彙與概念的發展尚有侷限，還沒有指出要害。陽明學末流的弊病，並不是起因於王陽明把無善無惡的心體指為至善，卻導致人落實在社會生活裡發生錯亂，如果僅是這個層面的問題，心體無善無惡本是個事實，把握住這個悟境就是把握住感性良知，認知這個事實並沒有任何錯誤，然而，悟得感性良知的人，終究得要面對著社會生活（尤其是自認為儒家者流），其需要對照當日時空背景絕大多數人的價值觀，而有個轉化的過程，這個轉化的過程或是順應流俗，或是引領風潮，都需要悟得感性良知者能對自己與他人做出負責任的抉擇，架構出新的倫理典範，帶來生命的「共善」，這就是理性良知。陽明學末流如李贄引發的問題，由最低限度來說，就是他只能對自己某些時刻的特殊感覺負責，卻沒有將其拔高至超越主觀的冥契經驗，更無法讓這些特殊感覺被社會廣為接受，他同樣並不想做出負責任的討

<sup>48</sup> 同前註，頁 447。

<sup>49</sup> 黃宗羲：〈文莊鄒東廓先生守益〉，《明儒學案》，卷 16，頁 345。

<sup>50</sup> 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，頁 447-451。

論，讓這些特殊感覺能轉化出廣為社會悅納的共識，甚至成為新的社會道德，他只想任情率性行事，這在理性良知層面來說，就是個重大缺陷，因為理性良知會被承認其為理性良知，就在其具有引領人類共善的能量。

但，李贄引發的問題，早在泰州學派的王艮特別強調「安身」與「尊身」的重要性，就已經存在，傳至顏山農與何心隱，更表現出對既有的社會道德的徹底摒棄<sup>51</sup>。陽明學帶給後世最大的貢獻，就在於自性的發現；陽明學帶給後世最大的難題，就在於自我的發現，偏偏這兩者都共生在「良知」這個名目內，呈現在心學家的言論與行事裡。其實，這並不僅是心學家引發的問題，而是當人悟得佛家說的阿賴耶識，這識即是沾染自我的自性，兩者就已交雜共容，直至悟得阿摩羅識，纔能徹底把握住無垢的清靜自性，心學家講的良知，還需要由這個角度做更細緻的釐清。但，如果由區別的角度來說，「自我」(the Ego)是指「個體自覺」，不同於「自性」的「本體自覺」，個體自覺對於身體的擁有（這包括身體的舒服感），或藉由身體來擁有他者（通常是物質，或其意識把某個生命呈現為物化來擁有），充滿著覺醒的意識，其意識型態就可被稱作「個人主義」(individualism)，泰州學派作為倡發個人主義的典型，美國學者狄百瑞(William Theodore de Bary)對此有討論<sup>52</sup>，儘管他覺得李贄表現出來的個人主義已與早年的泰州學派有差異<sup>53</sup>，黃仁宇則指出這就是陽明學危險的關鍵原因，因為其允許個人按著自己的良知來指導行為，把其靈感當作真理的主宰，而有不顧習慣的道德標準的傾向，李贄就是來到這條路的交叉點<sup>54</sup>。

<sup>51</sup> 黃宗羲說：「泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。」黃宗羲：〈泰州學案一〉，《明儒學案》，卷32，2008，頁703。黃宗羲或因憂慮泰州學派這種破壞性的社會影響，會對世人認識王學產生不利的評價，因此特意不將其列進「王門」的學案裡，然而我們並不需要抱持這種消極的態度，而應該持平認識整個王學對既有道德觀帶來的破壞與建設。

<sup>52</sup> 狄百瑞指出，傳統中國（尤其是明朝）出現的個人主義，與近代西方關於「個人的本性和作用」這類問題很像。他同時承認，在傳統中國有兩種不同類型的個人主義：一種是遠離社會的個人主義，其表現出私人的性質，如隱士或出家僧；一種是積極公開的個人主義，其特徵是注重與他人、家庭與國家的關係，由此來確立個人的地位或私利。狄百瑞：〈晚明思想中的個人主義和人道主義〉，《中國哲學》，第7輯，北京：三聯書店，1982年3月，頁178。

<sup>53</sup> 雖然狄百瑞覺得王艮認為自尊、自愛甚至私利是全部道德的源頭，並崇拜那些自任來拯救世界不惜殉難的英雄，這些都還是被李贄承續。狄百瑞：《中國的自由傳統》，李弘祺譯，台北：聯經出版公司，1983，頁95。

<sup>54</sup> 黃仁宇認為王陽明本人就展現這種「不為真理而真理」的傾向。黃仁宇：《萬曆十五年》，台北：食貨出版社，2003，頁281。我們對黃仁宇先生這個看法持保留的意見，這個問題的釐清需要更仔細議論「自性」與「自我」這兩個詞彙的內涵與發作。

泰州學派會在明末的社會思潮引發流行，恐怕正就在其開啟個人主義的先河，儘管我們同樣要注意其個人主義不見得符合西洋哲學對個人主義的典型認識，然而重點應該放在這股思潮使世人驚覺耽於人欲同樣有其合理性，而開始積極掙脫傳統儒家天理至上的格局，雖然其受到東林學派激烈的批評，持續至明朝覆滅為止。陽明學開啟自性的發現，跟著牽引出自我的發現，並不是沒有內在理路的原因，這正是涵養本體會經歷的過程，本體自覺首先端賴於個體自覺，個體自覺會產生的最大考驗莫過於對身體的眷戀（這包括眷戀身體本身與身體擁有的感覺），使得更深層的本體自覺無法出現，這就是羅汝芳說的「鬼窟」<sup>55</sup>。因此，如果只是發現自我，或者繼續縱容自我，則並不見得會引領自性的深化，甚至會導致自性的隱沒。就王陽明本人的思想而言，「自我的發現」即是「自性的發現」，兩者並沒有任何對立性，然而這個現象卻發生在某些陽明後學（尤其是泰州學派）的身上。就我們這個時空背景而言，「活出自我」是耳熟能詳的話語，人有自我意識被視作再正常不過的精神現象，自我意識引發世人對身體與物質的各種貪癡，激生出無法自拔的顛倒夢想，這更已是社會常態，不過，如何通過自我來覓得自性，甚至進而捨棄自我，證得無垢的清靜自性，陽明學諸子曾經帶來的困惑，或者曾經引領的突破，顯然都還是值得後人繼續思索，並由其間釐清傳統與現代如何對話與交融的議題。本文釐清唐君毅有關王陽明心學的詮釋與評價，展開再度的開發與清理，希望引發的討論，或能使得陽明學的研究繼續獲得深化。

## 參考文獻

- 王陽明：《王陽明全集》，上海：古籍出版社，1992。  
王陽明：《傳習錄》，台北：黎明文化事業公司，1997。  
王龍溪：《王龍溪集》，南京：鳳凰出版社，2007。  
牟宗三：《由陸象山到劉戡山》，台北：學生書局，1979。  
朱熹：《朱子語類》，卷 12，台北：正中書局，1970。  
李瑞全：〈龍溪四無句與儒家之圓教義之證成：兼論牟宗三先生對龍溪評價之發展〉，

<sup>55</sup> 羅汝芳說的「鬼窟」是指身體產生的業障，他說：「內典謂：『吾人自咽喉以下，是謂鬼窟。』天與吾人心神如此廣大，如此高明，蓋塞兩間，彌滿六合矣。奈何作此業障，拘囚於鬼窟中乎？」見羅汝芳：〈近溪羅先生一貫編〉，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007，頁 386。

- 《當代儒學研究》第六期，2009。
- 狄百瑞：〈晚明思想中的個人主義和人道主義〉，《中國哲學》，第7輯，北京：三聯書店，1982。
- \_\_\_\_\_：《中國的自由傳統》，李弘祺譯，台北：聯經出版公司，1983。
- 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，台北：台灣學生書局，1989。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論：導論篇》，台北：台灣學生書局，1989。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論：原教篇》，台北：台灣學生書局，2004。
- 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：北京大學出版社，2006。
- 陳復：《心學工夫論》，台北：洪葉文化公司，2005。
- \_\_\_\_\_：〈評牟宗三先生論王學：推演王學的本體與工夫〉，《中國思想與社會研究》，第1輯，北京：中國社會科學出版社，2007。
- 黃仁宇：《萬曆十五年》，台北：食貨出版社，2003。
- 黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，2008。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，台北：學生書局，1984。
- \_\_\_\_\_：〈朱子在宋明儒學的地位重探〉，《台灣東亞文明研究學刊》，西元2008年12月。
- 錢緒山：《錢緒山語錄詩文輯佚》，見《徐愛·錢緒山·董澐集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 羅汝芳：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。

初稿收件：2010年03月31日

審查通過：2010年05月日

責任編輯：劉耀仁

#### 作者簡介：

陳復（陳正凡）：

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

國立交通大學與國立台灣科技大學兼任助理教授

通訊處：臺北市汀州路 4 段 88 號科教大樓（公館校區）國立台灣師範大學  
科學教育中心

E-Mail：pankutze@gmail.com

## The Interpretation and Evaluation by Tang Jun-yi on Wang Yang-ming

Chen Fu

Postdoctoral Fellow, Center for Science Education, National Taiwan Normal University

Assisant professor (Part-Time), Center of General Education, National Chiao Tung

University

Assisant professor (Part-Time), Department of Humanities, National Taiwan Science and

Technology University

**Abstract :** The article focuses on how Tang Jun-yi interprets and evaluates Wang Yang-ming. Yang-ming School aims at clarification thoughts of Wang Yang-ming. Mr. Tang believes that Wang' s thoughts were highly affected by Zhu Xi, although the thoughts eventually turned to Lu Xiang-shan. Wang' s learning is fact the integration of Zhu' s and Lu' s. Under the belief of three changes by Qian Xu-Shan, Wang Long-Xi and Huang Li-zhou on Wang, Tang holds that the goal is existence of justice of nature and removal of human desires in the first change of promotion of sitting still to clarify mind, the second change of realization of innate good from the laws of universe or the third change of frequent encounter of the Entity. These inherit and innovate the thoughts of Zhu Xi. He distinguishes the difference in knowing and doing is that Wang focused on knowing and doing in the One while Zhu Xi emphasized knowing before doing.

Mr. Tang believes that Wang interpreted the realization of knowing in the Great Learning as realization of innate good. Compared with Zhu Xi, Wang better explained the true meaning in the Great Learning and was closer to the purpose of the Great Learning to cover the entire virtue of patience process. Realization of innate good is more concise than realization of virtue in the world in the Great Learning. Regarding the issue of teaching by four sentences, Mr. Tang holds that Wang only taught people to tell right from wrong and do good instead of bad things for realization of innate good. Thus, the fundamental thought is different from think no good; think no bad in Zen.

According to Mr. Tang, the most common disturbance from thoughts of realization of innate good in Yang-ming School that may be borrowed by people is it teaches people to tell right from wrong. The right and wrong I believe has nothing to do with other people, resulting in the greater Ego in Buddhism.

The author has different or supplementary comments to Tang Jun-yi's arguments. The most important issue such as Mr. Tang mixed Qian Xu-Shan, Wang Long-Xi and Huang Li-zhou's claims about Wang's teaching are different. Qian Xu-Shan believed Wang's thoughts have three changes is still to be discussed. One shall pay attention not to obscure Wang's understanding and realization in different time. Over-explanation of Zhu Xi's influence on Wang's thoughts is not appropriate. Instead, we shall notice that Zhu's influence is degrading and Wang's thoughts are becoming more independent. The origin of his thoughts is not perfection of knowledge system but profound understanding of the Entity. Also, the author believes the defects of Yang-ming School in late stage are understanding of philosophers of nouslogy of the Self and the Ego is coexisted in the name of innate good, confusing awareness of the individual and awareness of the Entity.

**Key Terms:** Tang Jun-yi, Wang Yang-ming, Yang-ming School, The Skill to Hold Innate Good, Knowing and Doing in the One