

陽明子的冥契主義

陳復

摘要

第一節：冥契主義的詮釋問題

第二節：陽明子的神秘經驗（一）

第三節：陽明子的神秘經驗（二）

第四節：龍場悟道的冥契經驗

第五節：致良知：冥契工夫論

第六節：心即理：陸王的異同

第七節：冥契：詮釋心學的路徑

摘要

本文首先釐清冥契主義與神秘主義的差異，藉此瞭解冥契經驗或會與神秘經驗有交集，但，冥契經驗領會出的內容，尤其是對本體的領會，卻不見得需要來

自於神秘經驗。陽明先生的生平經歷與其主張的心學，正能完整展示這兩者的差異。本文藉由探索陽明先生的神秘經驗，並澄清某些神秘經驗裡誇大不實的內容，來證實陽明先生面對神秘經驗的理性態度；並詳論龍場悟道的細節，釐清陽明先生冥契本體的經歷，與因此在不同階段裡的主張，尤其指出學者因為忽視冥契主義，因此對陽明先生主張的「知行合一」有誤解。本文引各種證據指出：陽明先生直至五十歲後纔悟得「致良知」，這是冥契經驗的突破，因此使得他與南宋心學家陸九淵先生講的「心即理」產生歧異，本文藉由釐清這層歧異，指出這本是往內探索逐漸深化的自然歷程。本文並指出「存天理，去人欲」並不是陽明先生的重要主張，而是他在尚未悟得「致良知」前，順應宋明儒學常見的權宜說法。詮釋心學不能忽略冥契主義的角度，否則認識悟道的內容就成為很困難的事情，本文希冀藉由這種角度的探索，展示詮釋心學可能做出的還原與引伸。

關鍵詞：

陽明先生 (陽明子)，心學，冥契主義 (冥契經驗)，神秘經驗，知行合一，致良知，心即理

第一節：冥契主義的詮釋問題

冥契主義 (Mysticism) 早期常被翻譯作神秘主義，然而，陳來先生就曾指出，學術圈指稱的「神秘主義」往往包含各種民間迷信，而與表示高級的內心體驗的冥契主義 (Mysticism) 就不能完全相合¹。在英文的認知裡，真正的神秘主義 (Occultism) 是指各種超越於現實的感性經驗，發展出無關於理性的靈性體會，譬如靈視到聖母瑪麗亞，或聽見耶穌的聲音，冥契主義認識議題的理路雖然不同於理性主義 (Rationalism)，卻則還是種基於理性的觀點來探索的角度，其主要著重點在於釐清何謂「開悟」(Enlightenment) 或「啟悟」(Illumination)，雖然這種經驗本身不可能離開感性經驗，尤其人是在用他的身體去悟道，他必然會有來自於感官知覺的刺激，然而，這並不是說冥契主義就是主觀的角度，套用史泰司先生 (Walter Terence Stace) 在《冥契主義與哲學》的說法，假如我們不用眼睛、耳朵與大腦，我們就看不見萬物，但這無礙於我們詮釋來自感官的經驗，獲得有關於它們的客觀指稱²。

杜普瑞先生 (Louis Dupre) 則在《人的宗教向度》裡指出，「冥契」這個詞

¹ 陳來：〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境：王陽明哲學的精神》(北京，人民出版社，西元 1991 年)，頁 391。

² 史泰司：《冥契主義與哲學》(*Mysticism and Philosophy*，楊儒賓譯，台北：正中書局，西元 1998 年)，頁 14—48。

彙常被侷限於形容殊異的與純屬私人的忘我狀態，但，它瀰漫於全部的宗教經驗中，信仰的大眾或許不曾達到被動的冥想狀態，但是他們偶爾都會體驗到信仰特有的喜悅與憂愁，譬如逾越節晚餐結束的時候，信仰者心中充滿團契的感受；耶誕節的夜晚與復活節的早晨，那令人無法言喻的喜悅；獨自來到一座教堂裡，內在獲得的靜謐平安……，這些都是大家共有的冥契經驗。雖然杜普瑞只有舉基督信仰的例子，不過我們能瞭解這種經驗具有普遍性，並不侷限於基督信仰，杜普瑞更指出：與冥契合一，這是全部宗教生活的基要原理，如果沒有這種驅使的動能，宗教將淪於呆板的儀軌主義或枯燥的道德主義，這種冥契的能量展現在全部真實的祈禱中，凡是會祈禱的人，都是在邁往與整體的合一³。

陳來先生就比較宗教學的研究角度，對冥契經驗做出這樣的區隔：人通過相當的心理控制手段，獲得某種特殊的心靈感受狀態，在這種狀態裡，外向體驗者會感覺萬物渾然一體，內向體驗者則會感覺主客界限和全部差別都消失，同時伴隨著巨大的興奮、愉悅與崇高的感覺⁴。然而，並不是全部的冥契主義，都屬於嚴格意義裡的宗教。杜普瑞在宗教冥契主義外，還區隔出自然冥契主義的概念，意即當自我擴張超出其常態限制，同時被動結合於一個超越其正常狀態的實在，伴隨擴張經驗而來的是整合的經驗，其中自我與自我內部，自我與環境間的全部

³ 杜普瑞：《人的宗教向度》(*The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*，傅佩榮譯，台北：立緒出版公司，西元 2006 年)，頁 529。

⁴ 陳來：〈心學傳統中的神秘主義問題〉，頁 392。

對立都被和諧克服了，當心靈突破其常態限制，變成一個更大的整體的內容，自我融進環境裡，能與周遭事物相互溝通，其參與嶄新且共通的自我性，抵達與世界和諧的狀態，這就是自然冥契主義。不論是宗教冥契主義或自然冥契主義，這都顯示出冥契經驗是普遍性的經驗，其意味著精神獲得整體的和諧感⁵。

杜普瑞表示，通常來說，心靈會經由反省自己的行為，而對自身有尋常的認知，但，自我只是間接知道自己的存在，對於自己的本質則完全無知，它只覺知自己的活動與其心理狀態，卻不會覺知主體性本身。然而，心靈卻能藉著苦修的自我控制，不再反省其運作，摒除全部的意象，並且面對面直接看見他自身的存有，同時他更會抵達一種全新的意識，那就是覺知存有的源頭。這個存有的源頭是個絕對者，經由自我抵達絕對者的時候，卻會釀就絕對自我與尋常自我間的對立，日常語言無法完整說明其區隔，釀就出各種混淆，當冥契家完全拿自我做說詞來描寫他的經驗，一般人卻只能將其理解為有限自我，這種語意學的問題，加上理解異地文化難免的困難，使得西洋人幾乎不可能適當評價其他文化的人對內省的冥契經驗做出的描寫⁶。

在敝人來看，杜普瑞指出的問題，不只存在於西洋人對其他文化的冥契經驗做出的評價，更存在於在學術環境工作的學者對冥契經驗本身的評價。因為冥契

⁵ 杜普瑞：《人的宗教向度》，頁 530—532。

⁶ 同前註，頁 533—537。

經驗並不能藉由與人無關的儀器來測驗與證實，而這更不是人人都很容易獲得的生活經驗，一般人只活在尋常自我（或有限自我）裡，儘管應該都會有前面指出因為參與宗教場域而獲得無法言喻的喜悅與平安，然而，要對這種喜悅與平安展開探索，如果沒有意識過絕對自我（或絕對者）的存在，幾乎很難展開詮釋的工作，這就使得思考命題得轉型為詮釋者自身有無冥契經驗的問題了，如果沒有這種經驗，那他固然無法展開研究，如果曾經有過這種經驗，那他的研究還能符合學術研究常要求的那種客觀（或者稱作置身事外）態度嗎？這就是冥契主義很難避免的詮釋問題。

因此，儘管世人普遍存在著冥契經驗，儘管冥契主義不同於神秘主義，學術圈卻還是很難對這個議題展開不容置疑的合法性研究。然而，我們如果不展開任何可能的探索，這對於認識中國哲學的核心議題：究竟什麼是悟道，將會很難瞭解其究竟，而只能使用理性主義（這裡採取廣義）的話語，繼續做無法精確對應的詮釋。探索儒家思想固然如此，在認識陽明子的悟道體驗與其心學的主張來說，冥契主義的角度尤其具有重要性。史密斯（Huston Smith）曾經問過這個問題：儒家是一種宗教，還是一種倫理呢？他說這個問題的答案，要看我們如何定義宗教。就儒家對個人行為與道德秩序的綿密關注來看，儒家和其他宗教比起來，其由一種不同的角度來認識生命，但這不見得表示他就沒有宗教資格。如果由最廣義來看，宗教是環繞著一群人的終極關懷編織出一種生活型態，儒家顯

然有資格稱作宗教。即使就比較狹窄的意義來說，宗教是指關懷人與其存在的超越基礎的結盟，那儒家依舊是一種宗教，即使其是一種緘默的宗教，他因此表示儒家有其超越層面⁷。

王守仁(西元 1472 年至 1528 年)，出生於浙江餘姚，字伯安，自號陽明子，世稱陽明先生。儒家的思想宗旨，緊扣在「內聖」(心性涵養)與「外王」(社會實業)這兩條各自獨立且交互含攝的路徑，陽明先生(後面行文都做如此稱呼)這一生內聖與外王兩全落實，他主張的心學，曾經在明朝的時空讓儒學再臻至高峰，融會貫通於佛老，他的弟子在其脈絡裡並開出各種殊異且精湛的陽明後學思想；他本人曾經剿滅宗室朱宸濠的叛亂，並數度打擊各省佔山自立的蠻賊，挽救已經變亂叢生的明朝政權，最高被封爵新建伯。由他思想的高度與顯赫的事蹟來看，這在整個中國思想史裡實屬罕見。陽明先生的心學，有著明顯的冥契主義特徵，然而，釐清這個特徵前，其實可反過來由其生命經驗裡的神秘主義特徵來對照，更能釐清其特有的冥契主義。這就是敝人會在本文區隔冥契主義與神秘主義的重要原因。因此，這裡會先討論陽明先生的神秘經驗，再接著論較他的冥契經驗，與其思想反映出的冥契主義。

⁷ 史密士：《人的宗教：人類偉大的智慧傳統》(*The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*，劉安雲譯，台北：立緒出版公司，西元 2006 年)，頁 246。

第二節：陽明子的神秘經驗（一）

陽明先生的神秘經驗，並不僅是他本人的神秘經驗，還包括他整個家族對他的期望釀就的神秘經驗。張永堂先生由術數的角度對此做出很詳細的討論⁸，他認為，早在元末，王氏家族就已經預言會有這樣的人物出現，這樣的預言可說是貫穿《王陽明全集》卷三十八〈世德紀〉裡的一大主軸，自其六世祖王綱開始，就因躲避兵亂於山中，遇見道士趙友欽對他說：「公後當有名世者矣！」他並傳授王綱卜筮的辦法，而王綱的孫子王與準曾經拿此辦法幫他的兒子王傑卜筮，獲得大有卦與震卦，而說：「吾先世盛極而衰，今衰極當復矣！然必吾後再世而始興乎？興必盛且久。爾雖不及顯，身沒亦與有焉。」王傑本人果然未顯於世，而他的孫子王華卻狀元及第，而王傑死後則受贈嘉議大夫與禮部右侍郎⁹。按照張永堂先生的解釋，大有卦是指中衰後的復興，那是指王華，震卦則是指長子真正名於世，那就是陽明先生¹⁰。

⁸ 張永堂：〈王守仁與術數〉，收在劉澤華與羅宗強編：《中國思想與社會研究》（第一輯）（北京：中國社會科學出版社，西元 2007 年），頁 509—532。

⁹ （明）張壹民：〈王性常先生傳〉；（明）胡儼：〈遯石先生傳〉；（明）戚瀾：〈槐里先生傳〉；（明）魏瀚：〈竹軒先生傳〉；（明）楊一清〈海日先生墓誌銘〉；（明）陸深〈海日先生行狀〉，（明）王守仁著，吳光、錢明、董平與姚延福編校：《王陽明全集》（下）（上海：上海古籍出版社，西元 1995 年），卷 38，頁 1380—1400。

¹⁰ 張永堂：〈王守仁與術數〉，頁 511。

陽明先生出生前，母親鄭氏就懷孕十四個月尚未生產，直至祖母岑氏夢見神人贈子，他纔出生，《王陽明全集·年譜》（後面簡稱〈年譜〉）對此記說：「祖母岑夢神人衣緋玉雲中鼓吹，送兒授岑，岑警寤，已聞啼聲。」祖父王倫因此將他命名「雲」，鄉里中人則交相指稱他出生的樓為「瑞雲樓」。然而，正因如此，他到五歲都還不會說話，有一天跟很多孩子玩耍，有個神僧看見他就說：「好個孩兒，可惜道破。」祖父王倫領悟這個名字已洩露天機，因此把他更名「守仁」，他立即就能說話了。在他十一歲的時候，與同學在北京的長安街上，遇到一個相士，相士跟他說：「吾為爾相，後須憶吾言：鬚拂領，其時入聖境；鬚至上丹臺，其時結聖胎；鬚至下丹田，其時聖果圓。」他因此常常打開書，卻在靜坐凝思。

〈年譜〉記說：「先生感其言。」意即是說他相信相士的說法。同時間，他曾經問私塾老師說：「何為第一等事？」私塾老師則說：「惟讀書登第耳。」他則質疑說：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳¹¹。」這顯示出他的家世裡流傳的預言，與自己童年的神秘經驗，都使得他不再覺得按照正常管道讀書考進士，做大官，就是人生的極致表現，反而是做讀聖賢書裡面最真實的期許（而不再只是拿來考進士），那就是做個聖賢！這個思考的轉折，對他後來的人生影響很大。

根據張永堂先生的統計，最起碼有六個帶有預言性質的夢境，跟他這一生的

¹¹ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1220—1221。

事業與學術有重要的關係¹²：

第一，明憲宗成化二十二年（西元 1486 年），陽明先生十五歲，夢見去謁見伏波將軍馬援，夢中並賦詩一首：「卷甲歸來馬伏波，早年兵法鬢毛皤。雲埋銅柱雷轟折，六字題文尚不磨¹³。」這本來只能解釋作陽明先生有經略四方的志向，後來卻在他過世前，嘉靖七年（西元 1528 年）的十月，在消滅八寨與斷藤峽的數萬蠻賊後，路經梧州（現在的廣西省桂林市），在漓江發現有伏波廟，前往謁見，裡面情景宛如當年夢境，他對照四十二年來的發展，相信自己這一生確有天意，因此賦詩二首紀念，其一：「四十年前夢裡詩，此行天定豈人為？徂征敢倚風雲陣，所過如同時雨師。尚喜遠人知向望，卻慚無術救瘡痍。從來勝算歸廊廟，恥說兵戈定四夷。」其二：「樓船金鼓宿烏蠻，魚麗群舟夜上灘。月繞旌旗千嶂靜，風傳鈴木九溪寒。荒夷未必先聲服，神武由來不殺難。想見虞廷新氣象，兩階干羽五雲端。」更特別者，他在謁見完伏波廟後，拖著已經罹患重病的身體，再去廣東增城六世祖王綱廟祭祀，這並不是巧合，而如同在還願般，意在告慰祖先長年在家族流傳的預言¹⁴。

第二，明孝宗弘治五年（西元 1492 年），陽明先生二十一歲，正在浙江考

¹² 張永堂：〈王守仁與術數〉，頁 516—520。

¹³ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1222。

¹⁴ 〈年譜三〉，《王陽明全集》，卷 35，頁 1322—1324。

舉人，卻在考場裡的半夜，看見有兩個巨人，各穿著緋綠的衣裳，各往東西站著，且自言自語說：「三人好做事。」說完就忽然不見了。後來，同在考場，與他同時考中舉人的孫燧與胡世寧，果真在剿滅朱宸濠的叛亂裡與陽明先生合作，後來胡世寧首發朱宸濠的謀反，孫燧死於朱宸濠的戰亂，這意味著三人同年考上都是神人的用意，要讓他們共同成就一番事業¹⁵。

第三，弘治十二年（西元 1499 年），陽明先生二十八歲，剛舉進士，觀政工部，奉命督造威寧伯王越的墳墓，這件事情本身就很奇特，因為早在他沒有舉進士前，就已經夢見威寧伯相贈他弓與劍，他帶著役夫按什伍法，很有節奏的工作與休息，閒暇則帶大家演練八陣圖，工程完畢後，〈年譜〉記說：「事竣，威寧家以金帛謝，不受；乃出威寧所佩寶劍為贈，適與夢符，遂受之。」由於與他會有的夢境相符合，他就因此接受了¹⁶。按照張永堂先生的看法，威寧伯相贈寶劍的夢境，應是種預兆，暗示他後來剿滅朱宸濠的叛亂，而受封新建伯¹⁷。

第四，根據馮夢龍先生的說法，明武宗正德三年（西元 1508 年），陽明先生三十七歲，正受困於龍場，他不能領悟格物致知的道理，某一天，竟夢見去謁見孟子，還獲得其傳授思想：「孟夫子下階迎之。先生鞠躬請教，孟夫子為講良

¹⁵ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1223。

¹⁶ 同前註，頁 1224—1225。

¹⁷ 張永堂：〈王守仁與術數〉，頁 517。

知一章。千言萬語，指證親切。夢中不覺叫呼，僕從伴睡者俱驚醒。自是胸中始豁然大悟，嘆曰：『聖賢左右逢源，只取用此良知二字¹⁸。』」張永堂先生指出，從術數史的觀點而論，陽明先生在龍場居夷處困，且對朱子格物致知百思不得其解的狀態裡，夢裡謁見孟子而獲得良知的宗旨，這是完全能成立。張永堂先生表示，由於別無其他證據，孟子講良知一章是否屬實，還有待考證¹⁹。

第五，正德十二年（西元 1517 年），陽明先生四十六歲，受命在贛州做知府，他軍令甚嚴，宿衛知府衙門的士兵個個戒備嚴密，沒有人膽敢怠忽職守，更不敢隨便散播流言。然而，有一天深夜，衛士忽然看見知府衙門被打開，一個道士從外面飄然進去衙門，他留著長長的鬚鬚，手裡還拿著一把芭蕉扇。前面有個童子拿著燈，在引導著他，接著門就自己關起來。衛士不曉得這是怎麼回事，面面相覷著。很久後，那門忽然再打開，道士出來，長長打個揖，接著人就不見了。門跟著再關上。衛士都驚嚇得不知道這是怎麼回事，隔天這件事情就全都在官邸

¹⁸ （明）墨愍齋編：《王陽明出身靖亂錄》（台北：廣文書局，西元 1968 年），卷上，頁 24。墨愍齋還記陽明先生剛至龍場的時候，夷人想要殺害他來祭神祈福，後來夷人卜神不吉，還夢見神人相告：「此中土聖賢，汝輩當小心敬事，聽其教訓。」由於同一晚有同夢者數人，隔日輾轉相告，因此夷人開始尊敬陽明先生。見同上，頁 23。有關這件事情，陽明先生的弟子鄒守益則說：「一夕，如神啟悟致知格物之旨。」（《王陽明先生圖譜》，北京圖書館編：《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第 43 冊，民國三十年影印本，北京：北京圖書館，西元 1999 年，頁 30）《王陽明出身靖亂錄》常見神怪的內容，敝人認為此事宜參考陽明先生本人與陽明先生弟子的紀錄比較可信。

¹⁹ 張永堂：〈王守仁與術數〉，頁 518。

傳開了。有人去告訴陽明先生，陽明先生因此跟他說：「夢純陽真人來訪。吾問：『如何謂之仙？』彼曰：『非儒之至者，不足以稱真仙。吾又問：『如何謂之儒？』曰：『非仙之至者，不足以言真儒。』」這純陽真人就是指呂洞賓²⁰。張永堂先生指出，呂洞賓認為真儒與真仙沒有區別的觀點，顯然陽明先生能認同，這個夢境由陽明先生的弟子董穀記載，董穀的父親董灃同樣是陽明先生弟子，如果這有偽造的嫌疑，最起碼能反映他們「合一儒道」的思想態度²¹。

第六，正德十五年（西元 1520 年），陽明先生四十九歲，夢見晉朝的忠臣郭璞來跟他申冤，郭璞表示他會被王敦殺害，根本是因為他知道王敦與王導的關係非比尋常，王敦想要竄位，其實王導早就知道，甚至還在暗中幫忙，直到王敦因生病無法成事，王導就全盤嫁禍給王敦，來讓自己避開禍害。郭璞希望陽明先生能把事情的經過寫出來，讓後世知道王導其實是個大奸雄，不要被不知底細的史書給誤導了。陽明先生因此特別寫〈紀夢并序〉，寫詩一首，裡面還說：「今距景純若干年矣，非有實惡深冤鬱結而未暴，寧有數千載之下而尚懷不平若是者哉！」不論郭璞是否果真含冤而死，顯然陽明先生相信自己夢境的真實性，他相信人死後有靈魂，即使千年後依舊能托夢於人²²。張永堂先生表示，因為陽明先

²⁰ （明）董穀：〈虔台夢〉，《碧里雜存》（台北：藝文印書館，西元 1966 年），卷下，頁 16a。

²¹ 張永堂：〈王守仁與術數〉，頁 518。

²² 王守仁：〈紀夢并序〉，《王陽明全集》，卷 20，頁 777—778。

生的先世王羲之是王導與王敦的從子，因此郭璞纔會選擇陽明先生作為托夢的對象，希望他能幫忙申冤²³。

這六個夢境，其中陽明先生與呂洞賓相見的夢境，請容後面再由不同例證來詳論其虛實。有關孟子跟陽明先生講良知一章，敝人判斷其真實性不高，撇開文學大家馮夢龍先生是否有渲染筆法不談，〈年譜〉記說：「忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者。」且說：「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也²⁴。」這顯然是在針對朱熹「格物致知」向外尋覓天理而發，夢境裡「若有人語之」只是在說好像有人在跟他說話，並沒有具體指稱是何人。更重要的一點：正德十六年（西元 1521 年），陽明先生五十歲，經歷朱宸濠的事變，還有窮於應對行事荒唐的明武宗在南昌的需索，最後終於讓武宗自願離開這裡，〈年譜〉記說：「是年先生始揭致良知之教。」如果陽明先生早在龍場就大悟良知，合理來說，不該晚至五十歲纔開始講授「致良知」的工夫，〈年譜〉後面接著說：「先生聞前月十日武宗駕入宮，始舒憂念。自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死²⁵。」我們更能確信他對良知的領悟，來自於具體的磨練經驗，並不來自於早年的大悟。

²³ 張永堂：〈王守仁與術數〉，頁 518—520。

²⁴ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1228。

²⁵ 〈年譜二〉，《王陽明全集》，卷 34，頁 1278。

再者，根據錢明先生的研究，陽明先生的先世直接就來自於王導，而與王羲之這一脈的關係甚微，因為王羲之的父親王曠是王導的族弟，然而他們本身的血緣關係已經比較疏遠，而陽明先生的先世王佑，就是王導的二十三世孫，王導稱作烏衣大房系，王佑則再開支系，稱作三槐堂系，後再傳至陽明先生的十世祖王季，他由浙江上虞遷至餘姚，並不是由山陰（現在的浙江省紹興市）遷至餘姚，再發展出姚江秘圖山派系。因此，錢明先生認為錢德洪撰寫的《陽明年譜》記載有誤²⁶。由於錢德洪是陽明先生關係極為親密的弟子，錢德洪的說法恐怕並不是全然憑空杜撰，陽明先生如果曾說彼此有血緣關係同樣不能說是完全錯誤，然而，錢明先生更指出王導就是陽明先生的先世，王羲之是否果真是陽明先生的先世就已經不是這裡能討論的重點，重點應該放在顯然陽明先生相信他與王導有血緣的關係，如此他會產生這個夢境，對自身就有脈絡的合理性。

這裡還要再講一則發生在陽明先生弟子身上的夢境，因為這是個有徵兆性質的夢境。第一位來跟陽明先生拜師的弟子徐愛，有一回跟陽明先生說，他可能無法長壽而終，因為他曾經去衡山玩，夜裡夢見有個老人輕輕撫摸著他的背，跟他說：「子與顏淵同德。」接著，再嘆說：「亦與顏淵同壽。」後來徐愛果真在三十一歲的時候過世，與顏淵相彷彿。陽明先生在〈祭徐曰仁文〉裡說他當時安慰徐愛這不過就是個夢境，如果還去猜疑，就未免太過耗神了。徐愛則認為這是無

²⁶ 錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，西元2002年），頁2—4。

可奈何的事情，只希望能早點告病回到山林裡，從事於陽明先生開啟的教化，早上聽聞心學的大道，晚上就死亡，這就不會有遺憾了。陽明先生則感嘆說：「嗚呼！吾以為是固夢耳，孰謂乃今而竟如所夢邪！向之所云，其果夢邪²⁷？」這個夢境其實有這層暗示：徐愛是新的顏淵，陽明先生則是新的孔子，他們共同在彰顯新的儒家思想。

陽明先生有過如此豐富直接或間接的夢境，這就難怪《傳習錄》裡紀錄，當有弟子問：「睡時工夫如何用？」陽明先生就如此回答：「知晝即知夜矣。日間良知是順應無滯的，夜間良知即是收斂凝一的，有夢即先兆²⁸。」弟子問睡眠的時候人如何做工夫，陽明先生則回應知道白天如何做工夫，就會知道夜晚如何做工夫。白天裡，良知是順應環境沒有窒礙在開展，夜晚裡，良知是收斂在生命底層凝聚為一體，陽明先生在這裡指出，人只要作夢的時候自然呈現出徵兆，這呈現的徵兆就是在做工夫發散出的效應。《傳習錄》是陽明先生傳授心學最重要的教典，內容都經過他的弟子嚴密整理，在這本書裡竟然會談到徵兆這種神秘主義的內容，可看出夢境產生的神秘經驗對他思想的影響甚鉅，他平素講工夫，工夫是有關如何含攝領會本體的辦法，這是屬於冥契主義的內容，然而通過夢境的例證，可看出這兩者在陽明先生的思想裡的交會。然而，我們同樣不能因為這兩者

²⁷ 王守仁：〈祭徐曰仁文〉，《王陽明全集》，卷 25，頁 955—956。

²⁸ 王守仁：《傳習錄》（台北：黎明文化公司，西元 1997 年），下卷，第 67 條，頁 141—142。

在陽明先生的思想裡有交會，就全盤承認任何聲稱與他有關的神秘經驗，這還是需要由不同角度來檢視其脈絡的合理性。

第三節：陽明子的神秘經驗（二）

弘治元年（西元 1488 年），陽明先生十七歲，去南昌迎娶夫人諸氏，結果在婚禮當天，去鐵柱宮賞玩，遇見道士在趺坐，聽見他講養生的學說，就跟著他對坐忘歸，道士曾跟他預言「二十年相見海上」。他的岳父到處派人尋覓，第二天早上纔回去。後來，正德二年（西元 1507 年），陽明先生三十六歲，被劉瑾放謫到貴州，路經錢塘江，因為劉瑾在派人偵察，陽明先生怕終究不免被害，因此索性假借投江自殺來逃脫。後來再上船去舟山群島，結果遭遇颶風侵襲，船被刮到福建閩江，他上岸來鼓山，夜扣湧泉寺的僧人接納，結果僧人不理會，他只好來到某個野廟，倚著香案臥睡，沒想到這是虎穴，夜半老虎繞著廟廊大吼，卻不敢進來。清晨僧人猜想他已經被老虎吃掉，想要來收他的行囊，沒想到他正在熟睡，就把他喚醒，僧人很驚訝說：「公非常人也，不然，得無恙乎？」這纔邀請他回湧泉寺。來到廟裡，陽明先生赫然發現二十年前在鐵柱宮見面的道士，果真應驗預言，兩人因此再有一番很特別的對話²⁹。根據張永堂先生的研究，鐵柱

²⁹ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1222—1228。

宮主祀許遜真人，由此可見陽明先生與道教有著很深的因緣³⁰。

這樣的因緣，由於當時民間長期傳說朱宸濠是蛇轉世（〈年譜〉在正德十四年（西元 1519 年）就記說朱宸濠的父親寧王在其出生後夢蛇進宮，吃人殆盡³¹），使得陽明先生的弟子董穀把許遜真人斬蛟的故事與陽明先生平朱宸濠的歷史聯繫在一起，他說許遜真人曾在南昌斬蛟，並預言一千兩百四十年後蛇會變身在這裡繼續作亂，而在朱宸濠叛亂的事情發生後，曾有個趙推官預言此事會由陽明先生來解決，該推官並拿出許遜真人的《斬蛇記》，卷末有一行字說：「蛇有遺腹子貽於世，落於江右，後被陽明子斬之。」因此果真在這個時間裡出現陽明先生平朱宸濠的事情，反映出這件事情來自於天數³²。蛇是龍的前身，陽明先生阻斷朱

30 張永堂：〈王守仁與術數〉，頁 522。

31 〈年譜二〉，《王陽明全集》，卷 34，頁 1261。

32 《碧里雜存·斬蛟》說：「嘉靖八年春，金華舉人范信字成之，謂余言：『寧王初反時，飛報到金華，知府某不勝憂懼，延士大夫至府議之，范時亦在座。有趙推官者，常州人也，言於知府曰：『公不須憂慮，陽明先生決擒之矣！』袖中舊書一小編，乃許真君《斬蛇記》也，卷末有一行云：『蛟有遺腹子貽於世，落於江右，後被陽明子斬之。』既而不數日，果聞捷音。』」范語如此。余後檢白玉蟾《修真十書》，始知真人斬蛟之事甚詳。其略云：『真人既制蛟於牙城南井，仍鑄鐵柱鎮之，其柱出井數尺，下施八索鉤鎖地脈，祝之曰：『鐵柱若亞，其妖再興，吾當復出；鐵柱若正，其妖永除。由是水妖頓息，都邑無虞。復慮後世奸雄竊發，故因鐵柱再記云：『地勝人心善，應不出奸雠，縱有興謀者，終須不到頭。又曰：『吾沒後一千二百四十年間，此妖復出為民害，豫章之境五陵之內當有地仙八百人出而誅之。真人生於吳赤烏二年正月二十八日，至晉寧康三年八月朔，年一百三十六歲，拔宅上升云。』余考傳記，旌陽存日至今正德己卯，大約適當一千二百四十年之數，且所記鐵柱，實應宸濠之讖，亦異矣哉！鐵柱井今在洪都

宸濠成為天子的願望，朱宸濠因此舉家盡毀，且在〈年譜〉裡確實有這樣的紀錄，然而，這不見得就表示他在應驗許遜真人的預言，畢竟許遜真人斬蛟這個故事本身是否屬實都尚須繼續考證，儘管鐵柱宮的設立就是因為傳說許遜真人鑄鐵柱來鎮住蛟，然而，董穀把陽明先生的人生給如此神秘化的作法，到底有沒有其他客觀的依據呢？敝人的看法相當保留。

我們不如反過來看個例子。董穀的父親，陽明先生的弟子董澐，曾經讓童子蔡其潮扶乩，他自言是呂洞賓下降，呂洞賓並唱詩一首：「鶴馭飄飄禹穴來，陽明夫子杏壇開。論心論性全無理，非老非儒小有才。投水屈原為孔子，卻將董氏作顏回。考亭地下如知得，拍手長歌笑幾回。」這首詩同樣在暗示曾經投水假裝自殺的陽明先生是新的孔子，而董澐（或董穀）則是新的顏回，董澐把此事告訴陽明先生，董澐認為是真仙降臨，因為他覺得童子蔡其潮做不出這種詩，陽明先生說想與童子見個面，董澐就引蔡其潮來見陽明先生，陽明先生看見他，就很是稱讚他是個有才華的俊傑，並說詩必然出自於他的手筆，蔡其潮則不做任何辯解³³。這裡並不想論斷這首詩是否出自於童子蔡其潮，重點在於呈現陽明先生本人的態度，他並不會只因人家稱讚他是孔子，就失去求證的精神，他判斷這首詩是

南城鐵柱觀中，而真人亦有廟在省城，其有功於南昌甚大。又見江西士人言寧王初生時，見有白龍自井中出，入於江，非定數而何哉！」董谷：〈斬蛟〉，《碧里雜存》，卷下，頁 16。

³³（明）葉權：《賢博編》（北京：中華書局，1984），頁 29。

蔡其潮自己寫出，並故意試探蔡其潮的口風，顯見他對於神秘經驗抱持著謹慎的態度，並不想做任何附會。但，我們由董澧與董穀幾度把陽明先生與道教的神仙做聯繫，應能看出這是他們在做調和儒道的工作，而蓄意給出的附會，因為我們並沒有從其他的陽明先生的弟子，看見這類的說法，甚至還有反證。

譬如說，弘治十四年（西元 1501 年），陽明先生三十歲，他去安徽九華山遊歷，遇見道士蔡蓬頭，蔡蓬頭很喜歡談神仙，陽明先生用對待客人的禮節來款待，跟他請問如何做神仙，蔡蓬頭都不回答，再三請問的結果，蔡蓬頭說：「汝後堂後亭禮雖隆，終不忘官相。」彼此一笑而別³⁴。

七年後，正德三年（西元 1508 年），情況正好反過來，有人反過來再三跟他請問如何做神仙，他在〈答人問神仙〉這篇文章裡先承認自己從八歲開始，就很喜歡這類的學說，現在已經快三十年過去了，但，他的牙齒逐漸搖晃得很厲害，頭髮已經有幾處變成白色，眼睛只能看見一尺內，耳朵只能聽到幾丈外，常常整個月臥床不起，吃藥量加大，這大概就是想做神仙的效果了。他接著說神仙的有無，不是口舌爭論能得知，而要真實的做工夫，涵養至相當的深度，自然會明白箇中意境，沒有深度的涵養，卻去強說，那就不容易信服。然而，這已不是他的生命嚮往，他反而想告訴這位來請益的人說，儒家自有做神仙的辦法，這會是什麼

³⁴ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1225。

麼辦法呢？顯然，這不是在尋覓身體的長生，而是在尋覓精神的長生。精神如何能長生呢？就是生命意義的不斷開展，他說：「吾儒亦自有神仙之道，顏子三十二而卒，至今未亡也。」會再舉顏回的例子，顯然與其人陽壽雖短，德性卻修養得很好有關，這使得他死而不亡，獲得更長於生理的壽命，陽明先生嚮往的是這樣的意境³⁵。

然而，這並不是說陽明先生完全反對道教，他支持儒道思想交會的共法，而且，他站在儒家的主體位置，卻不想基於意識型態的框架，在沒有領會前，輕斷道教的正誤，儘管他對老子常基於不同的立論角度，而有兩極化的評價³⁶。重點是說，陽明先生並不是儒家基本教義派的主張者，他會傾慕的儒者，常會去認識道教或道家值得學習的內容，譬如說，同樣在弘治十四年，他正在九華山，聽說地藏洞有異人，坐臥在松毛裡，不吃熟食，他想去探望，經歷各種艱難的路，看

³⁵ 王守仁：〈答人問神仙〉，《王陽明全集》，卷 21，頁 805—806。

³⁶ 陽明先生對老子的負面評價且不論，正面評價來說，譬如他曾經在〈別湛甘泉序〉裡反問，學儒家的人都知道要摒棄佛老，然而他們自己能如老子把持住生命的清靜，或如佛陀那種探究心性的深度嗎？他因此說：「彼於聖人之道異，然猶有自得也。而世之學者，章繪句琢以誇俗，詭心色取，相飾以偽，為聖人之道徒勞無功，非復人之所可為，而徒取辯於言詞之間，古之人有終身不能究者，今吾皆能言其略，自以為若是亦足矣，而聖人之學遂廢。」因此，他反對人拿語言去輕言自己其實並沒有體會的話，並率爾基於立場去批評人，這點與老子「不言」的思想相合。王守仁：〈別湛甘泉序〉，《王陽明全集》，卷 7，頁 230。關於陽明先生的心學如何與道家思想相合，甚至，方東美先生曾大膽認為他「就是個道家」，可見陳復：〈廣大和諧的中華文化：方東美先生論王學的機體主義〉，《華梵人文學報》第十期（西元 2008 年 7 月），頁 124—135。

見異人正在洞裡熟睡，就去撫摸他的腳，地藏洞異人醒來，很驚訝他能跨越這些艱難的路，還跟他說：「周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才。」後來陽明先生再去探望他，異人已經離開，他因此有「會心人遠」的感嘆，這是在說兩人的投契³⁷。徵諸他後來的發展，確實就是採取周濂溪與程明道這種對道教與道家寬和兼容的思想路線，〈年譜〉曾記他四十歲的時候曾說：「某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老釋。賴天之靈，因有所覺，始乃沿周程之說求之，而若有得焉³⁸。」他會把過去二十年學習老釋的內容稱作「邪僻」，卻指出周程二子給他的啟發，須知周程二子同樣不避諱老釋，因此差異點只在於他相信自己已經覓得儒家的主體性，而不是對道教與道家採取正面或負面的態度。

這種比較複雜的心理意識，同樣反映在他面對祈雨的態度。弘治十五年（西元 1502 年），陽明先生在陽明洞行導引術而能前知，因此當時的人都覺得他有道教祈雨的法術，隔年紹興佟姓太守（名不詳）派人來跟他請教如何祈雨，他不得已撰寫〈答佟太守求雨〉這篇文章，他在裡面並不否認某些特異的方術家或許光是寫符咒引符水就能獲雨，然而重點是這些人有著很純淨的情操，意志很堅忍，並不是他的符咒與符水的緣故，陽明先生說：「然彼皆有高潔不污之操，特立堅忍之心。雖其所為不必合於中道，而亦有以異於尋常，是以或能致此³⁹。」

³⁷ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1225。

³⁸ 同前註，頁 1234。

³⁹ 王守仁：〈答佟太守求雨〉，《王陽明全集》，卷 21，頁 800—801。

對此史泰司有同樣的見解，他說乾旱時候祈雨，這確實很荒謬，因為氣象狀態是決定氣候的唯一因素，然而，祈禱者經過長期的奮鬥後，在某些例子裡，確實能如願⁴⁰。但，作為儒者，陽明先生覺得發生旱災，主事者的重點應該漸減飲食，撤掉音樂，重審獄案，減輕稅收，整理祭祀，查問民生，把旱災的發生當作自己的罪過，立即開庫賑濟需要幫忙的人，替百姓跟山川社稷普遍請告，這纔會有叩天求雨的祭典，接著還會書寫省察引咎自責的祭文，再做禱告，請上天能給自己改過的機會。並且，有德者的祈禱，並不在於對神乞靈祝願的時候，而在於日常生活操持的奮勉，因此，他說：「蓋君子之禱，不在於對越祈祝之際，而在於日用操存之先。」陽明先生覺得，重視「日用操存」這些具體層面的落實，自然會天人交感，而不是藉由什麼繁複的儀軌來祝禱，這是典型的儒家態度⁴¹。

他寫完這篇文章，除鼓勵佟姓太守要注意實際的民生外，還幫忙祈雨，而再寫〈南鎮禱雨文〉，可見他並不反對祈雨這件事情本身，而只是強調要認清本末關係⁴²。正德十一年（西元 1516 年），他擔任都察院左僉都御史，巡撫南贛、汀州與漳州，曾再寫〈祈雨辭〉⁴³。隔年，陽明先生則在汀州府的上杭縣祈雨，〈年譜〉對此記說：「先生方駐軍上杭，禱於行臺，得雨，以為未足。及班師，一雨

40 史泰司：《冥契主義與哲學》，頁 16。

41 王守仁：〈答佟太守求雨〉，《王陽明全集》，卷 21，頁 800—801。

42 王守仁：〈南鎮禱雨文〉，《王陽明全集》，卷 25，頁 950—951。

43 王守仁：〈祈雨辭〉，《王陽明全集》，卷 19，頁 663。

三日，民大悅。有司請名行臺之堂曰『時雨堂』，取王師若時雨之義也，先生乃為記⁴⁴。」可見他的祈雨確實有效應，而且效應的完整降臨與其掃平賊寇與安撫百姓有關，這種現象很能呼應前面指出儒家典型的願望。這樣的事蹟常發生在心學家身上，譬如查閱陸九淵先生寫的文章（包括〈石灣禱雨文〉、〈謝雨文〉、〈荊門禱雨文〉、〈望壇謝雨文〉、〈東山禱雨文〉、〈東山刑鵝禱雨文〉與〈上泉龍潭取水禱雨文〉這七篇文章），當會發現陸九淵先生曾經三度跟山川神祇求雨，再三度謝雨，由此或能看出他至誠感天的效應⁴⁵。

陽明先生還懂得祈風禳火。早在正德五年（西元 1510 年），他剛升任廬陵縣的知縣，積極整頓鄉里，〈年譜〉記說：「城中失火，身禱返風，以血禳火，而火即滅⁴⁶。」正德十四年，他奉命去面對福建叛軍，剛至江西豐城，就聽說朱宸濠叛變的事情，希望乘船返回吉安，當時南風甚急，船不能往前，〈年譜〉記陽明先生：「乃焚香拜泣告天曰：『天若哀憫生靈，許我匡扶社稷，願即反風。若無意斯民，守仁無生望矣。』須臾，風漸止，北帆盡起⁴⁷。」在面對上蒼的態度裡，他著重的顯然只是訴諸個人的誠意，來感化上蒼。

⁴⁴ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1241。

⁴⁵ 陸九淵：〈石灣禱雨文〉、〈謝雨文〉、〈荊門禱雨文〉、〈望壇謝雨文〉、〈東山禱雨文〉、〈東山刑鵝禱雨文〉與〈上泉龍潭取水禱雨文〉，《陸九淵集》（台北：里仁書局，西元 1981 年），卷 26，頁 307—311。

⁴⁶ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1230。

⁴⁷ 〈年譜二〉，《王陽明全集》，卷 34，頁 1261。

廣西田州素來有「田石傾，田州兵；田石平，田州寧」的諺語，意即田州有條江，江心有一座巨石，當田州有戰亂，這座巨石就會直立於江中，當田州獲太平，這座巨石就會平躺江中。嘉靖四年（西元 1525 年），當地的賊首岑猛密謀叛亂，忽然就有巨石自江心浮出，傾臥岸側。岑猛很厭惡，禁止這個謠言繼續流傳，密命百餘人趁夜把石頭挪開平躺，早晨就發現重新恢復傾臥，如此重複再三，後來他果真開始叛變。嘉靖七年（西元 1528 年），岑猛的餘黨盧姓與蘇姓兩酋想歸順陽明先生，他們去看這座巨石，發現其已經平躺，陽明先生來到田州，親自去視察，看見巨石果然平躺，並聽見當地土人多稱「田寧」，因此上報政府請改這個地名⁴⁸。費宏在〈田石平記〉這篇文章裡同樣記錄此事，內容則稍微有差異，他說盧姓與王姓（與前面記的蘇姓有異）兩酋歸順後，告知這是田石在作祟，希望陽明先生毀掉這座巨石，陽明先生過去觀看後，不但不毀這座巨石，還在上面取筆大書說：「田石平，田州寧，千萬世，鞏皇明。」當作鎮州的巨石⁴⁹。關於這件事情，董穀還有版本，他說陽明先生親自去觀看，命人洗刷剔除青苔的污穢，發現有古刻「新建伯」三個大字，陽明先生因此在上面再加九字，寫說：「嘉靖歲戊子春新建伯王守仁⁵⁰。」經過這樣的比對，立即就能發現董穀顯然有意在神化陽明先生，纔會附會出這些內容，因此，我們可回頭審視他前面說的往事，

48 王守仁：〈處置平復地方以圖久安疏〉，《王陽明全集》，卷 14，頁 485—486。

49 費宏：〈田石平記〉，《王陽明全集》，卷 39，頁 1481—1482。

50 董穀：〈田石謠〉，《碧里雜存》，卷下，頁 15。

其效度就更加不可信，這種刻意偽造的歷史，不論對於釐清冥契經驗或神秘經驗的真相，都是嚴重的妨礙，如果神秘經驗還要靠人來加工或虛擬，那就完全失去其需要被探索的意義。

陽明先生過世前，〈年譜〉記他曾經親自在浙江紹興城外覓得蘭亭鮮蝦山為墓地，本來山前有兩條溪，右溪與左溪交會，衝撞嚙蝕右山麓，腹地過窄，術士心裡嫌棄，想要建議放棄這塊墓地，後來有個山翁夢見神人緋袍玉帶立於溪上說：「吾欲還溪故道。」第二天雷雨大作，溪流氾濫，改往南岸，明堂周圍頓然寬闊數百尺，因此決定使用這個穴位⁵¹。這段記錄，還要對照他曾經寫過〈臥馬塚記〉這篇文章，「臥馬塚」是都憲懷來王埋葬他的父親的地點，陽明先生對這個地點如此描寫：「有山隆然，來自蒼茫；若湧若瀉，若奔若伏；布為層裊，擁為覆釜；漫衍陂迤，環抱涵迴；中凝外完，內缺門若，合流泓洄，高岸屏塞，限以重河，敷為廣野；乾桑燕尾，遠泛近挹⁵²。」按照張永堂先生的看法，這符合巒頭派觀點的風水寶地⁵³。懷來王本來一直無法覓得適合的風水寶地，結果來到這裡，他的馬匹忽然臥倒不起，因此決定把父親埋葬在這裡。陽明先生則看破懷來王的心思，他覺得懷來王本意不在選擇吉壤來有利於子孫，而是基於安養父親的孝情，來讓自己心裡獲得平安，只有心裡平安，纔能獲得天的庇佑，而享有無

51 王守仁：〈臥馬塚記〉，《王陽明全集》，卷 23，頁 894—895。

52 〈年譜三〉，《王陽明全集》，卷 35，頁 1327。

53 張永堂：〈王守仁與術數〉，頁 525。

窮福祉，他說：「心安則氣和，和氣致祥，其多受祉福以流衍於無盡。」因此，這裡可看出他反對純粹由吉凶禍福的角度來選擇墓地，而是認為仁人孝子自會獲得天的眷顧⁵⁴。徵諸〈年譜〉記陽明先生自己的墓地本來不屬於風水寶地，卻會有神人來幫忙溪流讓出腹地，這種發生在自身神秘經驗，或能印證陽明先生的觀點，這同樣是典型的儒家態度。

陽明先生過世後，棺木由南安運往南昌，士民沿路擁哭，如喪考妣，當要再運回浙江的時候，連日逆風，船不能行，弟子趙淵在靈柩前祝禱說：「公豈為南昌士民留耶？越中子弟門人來候久矣。」意思是說浙江的親人與弟子都在等候他，說完忽然就變成西風，船行六天就直接來浙江弋陽，由他的弟子錢德洪與王畿，與兒子正憲共同相會扶櫬⁵⁵。這是發生在陽明先生身上最後的神秘經驗，這個經驗顯露著天人交感後濃厚的情，按照吳森先生的說法，這符合中國的「有情宇宙觀」，與西洋文化裡常見的「機械宇宙觀」不同，中國人相信整個自然都是有生命的整體，人因此對自然有情，並相信整個自然裡的生命都能相互感通，這包括人與人能感通，更包括後死者能與已死者感通，如果就西洋哲學的脈絡來解釋，這誠然是某種神秘經驗，如果就中華文化的脈絡來瞭解，這是古人很自然就會相信的生命體會⁵⁶。因此，何謂神秘經驗，並不是個僵化的認知，其會隨著文

⁵⁴ 王守仁：〈臥馬塚記〉，《王陽明全集》，卷 23，頁 894—895。

⁵⁵ 〈年譜三〉，《王陽明全集》，卷 35，頁 1324—1325。

⁵⁶ 吳森先生說：「西方人對自然物一開始就以 Wonder 為主，再進一步便是征

化的差異而稍有內容的差異，如果只就現在的科學觀點來硬性區隔出某類經驗為神秘經驗，而不就文化觀點的脈絡來認識，那會擴大神秘經驗的範圍，並使得其變得更加不可解釋。

第四節：龍場悟道的冥契經驗

相對於神秘經驗，冥契經驗與其有個最大的差異，在於神秘經驗來自於天，冥契經驗則來自於人，前者由天示現，後者由人把握，由於主體性的不同，神秘

服自然。中國人自始即感謝天覆地載之恩而對天地有無限感謝和崇敬之情。這是一種道德和宗教的意識，另一方面，中國人對自然物採取欣賞的態度，這是藝術的意識。這和西方人用科學的態度征服自然很不一樣。在十九世紀以前，西方人視自然為一堆死的物體，並沒有生命在其中。中國人一向視自然為有生命的機體。《易·繫辭》說：『天地之大德曰生。』又說：『生生之謂易。』中國人視自然有生命而對自然有情，驟聽起來似乎接近迷信。但二十世紀西方的大哲懷海德氏高呼自然有生命，主張情為宇宙的本體。懷氏精通數理，熟曉西方科學和哲學，竟然有中國式的主張，無怪李約瑟氏在《中國科學與文明》一書中懷疑他受中國哲學的影響了。」他還說：「至於情的認識論，我國古代的《易經》已開其端，論題當在『感通』一觀念上。懷海德的『攝受』(prehension)，在我看來，遠不及我們『感通』一詞。『身無彩鳳雙飛翼，心有靈犀一點通』兩句，給這個觀念畫龍點睛的詮釋。這個觀念，包括人與人間的感通，後死者與已死者的感通，今人與古人的感通，人與自然物的感通。這一來，我們的世界事事圓融無礙，而這個圓融無礙的統一體為我們人類崇高的『情』。」見吳森：〈情與中國文化〉，陳耀南主編：《中國文化：引論與篇章導讀》(香港：啟思出版公司，西元1992年)，頁72—75。

經驗是特殊的經驗，充滿著不可預測性與不可重複性，沒有經驗過這個具體事件的人，無法瞭解這個事件裡的內容；冥契經驗則是普遍的經驗，相對來說較具有可預測性與可重複性，即使沒有經驗過這個具體事件，人依舊有各種其他的經驗能幫忙瞭解這個事件裡的內容。因此，神秘經驗是純粹的天啟經驗，天跨越世俗認知的物理法則而與人做溝通；冥契經驗則同樣是天啟經驗，卻能藉由做工夫來獲得對天的感知，比較具有可供大家共同討論探索的性質，因此會發展出工夫論。當然，這兩者都是人與天的合一經驗，有時很難做區隔，這裡勉強做出的區隔更不是想拆解人的整體領會，藉此成全任何知識性的說法，而是想藉由闡釋那不可理解的神秘經驗，來釐清那其實可理解的冥契經驗，讓這兩者各自獲得精確適當的認識角度，從而更能瞭解陽明先生的冥契主義的特徵。

但，誠如史泰司指出，幾乎全部比較有哲學思辯能耐的冥契者，都會公開宣稱冥契經驗「既不是主觀，更不是客觀」這樣的宗旨，只是他們獲得這種結論是靠著直接感受，自然而然詮釋出他們的體驗。史泰司常會說：「客觀感是全部冥契經驗共同的特色。」然而。他同樣指出：「客觀感」這個詞彙在某個思考的階段雖然是個方便法門，其實它卻相當的不哲學化。因為冥契者會覺得自己有火熾般強烈的信念，他認為自己的經驗不可能只是緊緊包裹在自己意識內部的夢幻。他發現他的經驗超出他卑微的人格，那個經驗比自己偉大太多了，在某種意義裡，冥契經驗超出他的個體，融入無限的狀態。由於沒有更好的詞彙，他只好說

這是「真」，或說這是「唯一的實在」，由這個說法發展開來，就會說這個冥契經驗「存在」於他個人的外面，因此它是客觀的經驗⁵⁷。

我們在知識論裡討論的主觀與客觀，首先要有兩個對應的位置，那就是主體與客體，主體如何能認識客體，或主體對客體有如何的認識，對這個認識的對象與內容的反思，就會是「知識論」(Epistemology)。因此，知識論裡的主體，首先得要「置身事外」，當其在客體的外面，纔能產生客觀的認識，而如果其不去認識客體，而只是停留在自己主體的感受裡，我們就會稱作這是主觀(而不是客觀)的意見。然而，如果主體已經消泯，與客體融合在一起，沒有主體與客體的存在，那如何能有主觀與客觀呢？這就是西洋哲學裡的知識論的認識困境，或者，西洋哲學裡的知識論並不存在這樣的認識角度，這卻普遍存在於冥契經驗裡。當主體消泯，大量在承受著客體的影響，這時候這個主體已經失去其主體性，而應該被稱作受體，其受體充滿著客觀感，完全不是尚有主體的時候會產生的經驗，這是各種冥契者共同經驗的現象，就這點來說，冥契經驗確實具有客觀性，這個能讓人產生共同經驗的源頭，如果使用最沒有任何宗教名相的詞彙來指稱，那就是本體。

史泰司表示，論者往往會提出無意識的假說，來解釋這種客觀感。他們認為

⁵⁷ 史泰司：《冥契主義與哲學》，頁 186—198。

冥契經驗來自無意識，既然無意識出乎（outside）意識的心靈外，因此體驗者會覺得有某種他本人外的能量在控制他。然而，冥契者可承認他的經驗來自無意識，但他同樣可堅持這樣的意見：終極的源頭超出無意識外，他整體的心靈都無法掌握，無意識可被視為某種管道，某種完全超越個體的實在經由這個管道呈現在體驗者的前面。還有更深刻且更重要的理由，能解釋這種「感覺到實在」的現象：真實感是冥契經驗的內容，而不是任何理智的解釋，經驗著自我超越感，這是種經驗，而不是思想。體會到個體性的消融，這該被承認是真正的經驗，關於經驗的解釋或許值得懷疑，但，經驗本身不容懷疑⁵⁸。

對於終極的源頭，史泰司使用印度的「梵天」（Brahman）來指稱，有時或稱作「宇宙我」（Universal Self）。他表示，這樣的存有被視為「真實」，其意義有三：第一，它具有超越性，獨立於任何主體外，因此不能被稱作主觀；第二，它具足至高的價值，因此是至善；第三，它是創造世界的源頭，但不能被稱作客觀。因為「主觀」與「客觀」來自於十九世紀末的歐洲哲學，訴說梵天或宇宙我既不是主觀更不是客觀，只是要符合學術的規範。這就與敝人前面說的本體不謀而合⁵⁹。史泰司表示，體會到冥契經驗的時候，冥契者會有強烈的喜悅感，感覺與天合一，拿這個標準來看陽明先生的「龍場悟道」，就能獲得完整的認識。前面引〈年譜〉記說：「忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者。」後面

⁵⁸ 同前註，頁 197。

⁵⁹ 同前註，頁 207—208。

還有這段話：「不覺呼躍，從者皆驚。」其實，並不需要孟子特別來「顯靈」，只要他有這種大悟的感覺，產生極其強烈的喜悅，這就已經是冥契經驗了。

而且，我們有理由，能證實陽明先生這樣的冥契經驗，來自對本體相當高層的領會，而不只是種單純與天合一獲得的狂樂。前面說過，早在弘治十五年，陽明先生三十一歲，他不想再把有限的精神拿來消耗在無意義的虛文應對裡，因此告病回浙江，築室於陽明洞中，練習導引術，後來竟然能前知。有一日坐在洞中，友人王思輿等四人來探望他，剛出五雲門，尚未到陽明洞，陽明先生就命令童僕去迎接，還能讓童僕歷數他們過來的時候發生的事情，訴說的內容都是這四人剛發生的事實，〈年譜〉記說：「眾驚異，以為得道。」產生前知，這確實是領會本體附加的現象，這同樣是冥契經驗裡常會發生的環節，然而陽明先生當時就已經領悟說：「此簸弄精神，非道也⁶⁰。」因而摒棄這種技能。由這裡反觀他後來的龍場悟道，顯然就不是較低階段的領會，而有更高層的意義⁶¹。

⁶⁰ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1225—1226。

⁶¹ 《傳習錄》記說：「或問至誠前知。先生曰：『誠是實理，只是一個良知。實理之妙用流行就是神，其萌動處就是幾，誠神幾曰聖人。聖人不貴前知。禍福之來，雖聖人有所不免。聖人只是知幾，遇變而通耳。良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。若有個前知的心，就是私心，就有趨避利害的意。邵子必於前知：終是利害心未盡處。』」由「聖人不貴前知」可看出，陽明先生認為前

就在同一年，〈年譜〉記陽明先生本來在陽明洞打坐，頗得靜中奧秘，很想離開世間遠去，卻懸掛著祖母岑氏與父親王華，心裡因循反覆不決，後來再領悟說：「此念生於孩提。此念可去，是斷滅種性矣。」因此希望重新見用於世⁶²。

根據史泰司的研究，某些冥契經驗會帶來「恍惚」(rapture) 的狀態，使人無法面對世俗生活，甚至會讓人厭倦世間的榮華，轉而尋覓虛幻的幸福⁶³。這裡可看出陽明先生曾經有過這樣的掙扎，擺盪在冥契經驗與世俗生活間，並最終體認人不能只因為想獲得高深的意境，就斷滅種性。他因此離開陽明洞，來往於南屏與虎跑這些古剎，有一日看見某個禪僧坐關三年，不言語不觀看，他卻過去直接喝叱說：「這和尚終日口巴巴說甚麼！終日眼睜睜看甚麼！」那禪僧被驚嚇跳起，就打開眼睛與他對話，陽明先生問他家裡有什麼人，禪僧說有母親尚在，他問是否起念牽掛，禪僧說不能不起念牽掛，陽明先生就拿愛親是身為人的本性來曉喻，禪僧哭泣感謝，隔天就回去探望母親了⁶⁴。這則往事能發現冥契經驗在他生命裡產生的效應，由此產生兩個現象：第一，冥契者會因為經歷過冥契經驗，心靈變得極其敏銳，而能對生命處境產生洞見，立即看出他人的思緒或意念；第二，

知這種神通尚是良知未全開而有自我意識的展現，因此纔會只想要替個人趨利避害。王守仁：《傳習錄》，下卷，第 81 條，頁 147—148。

⁶² 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1225—1226。

⁶³ 史泰司：《冥契主義與哲學》，頁 53—56。

⁶⁴ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1226。

冥契者會因為經歷過冥契經驗，而常經驗某個外在的事情，如同相互回應般，能與自己內在的體會完全符合。

如果陽明先生早在龍場悟道的六年前，就已經擁有冥契經驗會附加產生的技能，那，基於釐清心學的要旨，並瞭解陽明先生如何產生傳播心學的願望與能量，我們就應該回過來審視：龍場悟道究竟悟得什麼樣的領會呢？前面引〈年譜〉記他的體會說：「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也⁶⁵。」重點就在這個「吾性自足」這四個字的體會，他首度領會出「自性」這個本體的存在，相對於創生萬有的宇宙本體（意即前面指的梵天），每個人的心靈裡都有宇宙本體給出在自己生命裡的本體，這就是自性，自性在身內不在身外，但，當悟得自性本體，就不再有內外的區隔，內外打通一片，這就是天人合一更精細的領會，我們會說這更精細，因為世俗的冥契經驗常只是領會著自我的消融感，這屬於很低階（具有普遍性）的冥契經驗，接著較深度的冥契經驗則開始領會出宇宙本體的存在（或者會依照各宗教的暗示而有不同的認知路徑，譬如基督教的信仰者就會仰望上帝），更深度的冥契經驗則能領會出自身就有自性本體，生命就具有完整性，無需對外依賴。

關於龍場悟道，〈年譜〉還接著記說：「乃以默記《五經》之言證之，莫不吻

⁶⁵ 同前註，頁 1228。

合，因著〈五經憶說〉⁶⁶。」為什麼陽明先生的大悟，會想要默記《五經》的言語來驗證呢？當然，最基本的理由，儒者相信《五經》是聖人的言語，如果陽明先生有這個大悟，自然要拿《五經》來印證。然而，更深層的理由，則可拿南宋早期的心學家陸九淵先生的話來解釋，他說：「學苟知本，《六經》皆我註腳⁶⁷。」陸九淵先生指稱的「我」，並不是指個體的「自我」(the Ego)，而是「自性」(the Self)，拿他自己的詞彙來解釋，那就是「本心」，早在他十三歲的時候，就已經領悟這幾個觀念，〈年譜〉記他說：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」還說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」還說：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙⁶⁸。」這些話，都只有在悟得自性纔能明白，此際天人內外被打通，再沒有限隔。陽明先生龍場悟道的內容，當在這個高度去瞭解，然而，其領悟顯然比陸九淵先生更顯得精細，因為他不再只是使用「心」這個字，他意識到心靈只是個象限，心靈還有自性這個感應機制的存在，而且這個機制自具完整性，這使得同樣來自於冥契經驗，他的思想開展比陸九淵要來得複雜。

果然，隔年，〈年譜〉記說：「是年先生始論知行合一⁶⁹。」這就是來自於去年的冥契經驗的繼續開展，而在認識論層面的嶄新闡發。「知行合一」這個觀念

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》，卷 34，頁 395。

⁶⁸ 〈年譜〉，《陸九淵集》，卷 36，頁 483。

⁶⁹ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1229。

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，還需要陽明先生歷經龍場悟道後，特別再來主張嗎？顯然這裡還有更深層的義理。如果由冥契經驗的角度來認識他說的「知行合一」，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與實踐，理解與實踐具有同質性，或許有現象的先後，卻沒有脈絡的先後，因為理解就是某種實踐，實踐就是某種理解，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，並履行著本體給出的實踐。

因此，當席元山來跟陽明先生請問朱陸異同，陽明先生不再去細論兩人的異同，卻告訴他自己的領會，席元山有些懷疑，隔天再來請教，〈年譜〉記說：「舉知行本體證之《五經》諸子，漸有省。」有意義的詞彙就在那「知行本體」，這既有「理解與實踐都來自於本體」的意思，同樣更有「理解與實踐都是本體的呈現」的意思，理解與實踐都是本體的發散，完全超越後世「知先行後」或「行先知後」那種較低程度的爭論。席元山本來很懷疑這種說法，往復再四跟陽明先生請教，最終豁然大悟說：「聖人之學復睹於今日！朱陸異同，各有得失，無事辯

詰，求之吾性本自明也⁷⁰。」這誠然是個冥契經驗，確實是個證得每個人的自性就會明白的事情，本不需要耽擱精神在歧路爭論。

陽明先生的弟子徐愛，不能領會「知行合一」，而曾經在不同時間跟他請教這個問題。〈年譜〉記徐愛說：「古人分知行為二，恐是要人用工有分曉否？」陽明先生則回答這正失去古人宗旨了。他覺得古人會把「知」與「行」做出區隔，這是因為世間有種人會懵懂任意去做事，完全不知要思維省察自己的實踐，這是在冥行妄作，就得要說「知而後行」纔能無誤；還有種人茫然懸空去思索，完全不肯要老實認真的實踐，這是在揣摩影響，就得要說「行而後知」纔能始真。這本來是古人不得已的教法，現在的人卻誤認只有先理解然後纔能實踐，而且不斷講習討論來求知，希望能獲得真正的理解再去實踐，卻搞得終身不能實踐，這同樣終身不能理解。他因此說：「某嘗說知是行之主意，行實知之工夫；知是行之始，行實知之成，已可理會矣！」這就是敝人前面指出理解與實踐的同質性，兩者只是在現象層面藉由詞彙來指稱事實的狀態，卻不能因此誤認兩者有時間的本末關係。陽明先生還說：「某今說知行合一，使學者自求本體，庶無支離決裂之病⁷¹。」因此，要瞭解「知行合一」，這實在要來自與本體有冥契的經驗，纔能知道本體如何能給人與生命相應的理解與實踐，尤其是理解層面，這其實是種「靈

70 同前註。

71 同前註，頁 1229—1230。

知」(Gnosis)，意即本體會啟發人，讓他擁有充滿靈性的洞見⁷²。我們由陽明先生在經過龍場悟道後，特別針對「知行合一」做出闡發，就可看出他在龍場顯然有極其高階的冥契經驗。如果說冥契經驗就是悟道經驗，那這樣的經驗顯然不見得需要通過神秘經驗來獲得，或者即使有神秘經驗，都不見得會產生陽明先生這樣深度的領會，這纔會是心學的奧義。

這裡要特別把黃信二先生有關「知行合一」的說法拿出來討論。黃信二先生指出：「知行合一」的「知」是指價值判斷，或知善知惡的良知本體，與「見聞之知」，意即知識的「知」不同；「知行合一」的「行」是指由意念展開至行為的整個歷程，並不僅指外顯的行為，而包含良知本體所屬的心理活動與思想意向在內的範疇⁷³。至於「合一」則是就發動處來講，取其根源的意義。他認為知行合一的宗旨在於「為善去惡」與「存天理，去人欲」這兩個要點⁷⁴。黃先生的說法

⁷² 陽明先生講知行關係，細密到意念的層面，《傳習錄》記說：「門人有疑知行合一之說者。直曰：『知行，自是合一。如今人能行孝，方謂之知孝；能行弟，方謂之弟；不是只曉得孝字、弟字，遽謂之知。』」先生曰：『爾說固是。但要曉得一念動處，便是知，亦便是行。』」意念發作的本身，就同時是理解與實踐的並發。王守仁：《傳習錄》，補遺卷，第 1 條，頁 180。

⁷³ 黃信二先生這裡對於知行範疇與相互關係的說法，會離開陽明先生指出知行本是同一件事情的旨趣，問題的癥結並不出在黃先生對「行」的解釋，而出在他對「知」的解釋，因為「知」與「行」都是良知本體的呈現（而不是良知本體的自身），其中「知」卻不與知識抵觸，因為良知會生出知識，這種「生」的本身就是實踐。

⁷⁴ 黃信二：《王陽明「致良知」方法論之研究》（台北：文史哲出版社，西元 2006 年），頁 175—178。

會引發兩個問題：首先，這會混淆歷史的脈絡。或許就哲學論理的角度而言，黃先生的說法能自成圓融的書寫系統，不過，他很可能忽略陽明先生在不同時期提出的主張背後的歷史脈絡，而把全部說法(這包括晚年的「四句教」與中年的「存天理，去人欲」)都融會貫通在早年的「知行合一」的主張裡，這並不是說陽明先生後來不再講「知行合一」，而是說如此說法使得「知行合一」本身的義理跟著會變得輪廓模糊。再者，這會顛倒本體的脈絡。誠然如黃先生的指出，「知行合一」的「知」與「行」都具有本體義，而不僅是聞見的知識與外顯的行為，然而，這兩者都是本體的「已發」，而不是本體的「未發」，意即這兩者都是發作，而不是源頭。那「合一」纔是指源頭，而不是發作，如此陽明先生講的「知行合一」纔能相應他極特殊的冥契經驗。黃信二先生的說法正會顛倒「知行合一」本來內含本體由本而末的脈絡，使這個主張反而變得毫無特殊性，呈現出只有更換新名詞的淺薄哲理，因此要在這裡做個澄清。

第五節：致良知：冥契工夫論

陽明先生後來發現自己講「知行合一」的道理，學習者很容易產生各種不同意見來爭論，卻不能直接領會本體，尤其是面對那些大量在讀書，已經有各種成見在心底的士人。他說：「吾始居龍場，鄉民言語不通，所可與言者乃中土亡命

之流耳；與之言知行之說，莫不忻忻有人。久之，並夷人亦翕然相向。及出與士夫言，則紛紛同異，反多插格不入，何也？意見先人也。」這就能證實陽明先生認為拿知識的聞見來爭論「知行合一」的無益⁷⁵。因此在第三年的時候（正德五年，西元 1510 年），他結束流放，升任廬陵知縣，就改教弟子靜坐，藉由踏實的工夫來補強。〈年譜〉記他說：「悔昔在貴陽舉知行合一之教，紛紛異同，罔知所入。茲來乃與諸生靜坐僧寺，使自悟性體，顧恍恍若有可即者。」這顯示出陽明先生發現光只是讓人聽聞「知行合一」的道理，並不能產生真實的瞭解，如果人自己沒有冥契經驗，則只會增加語言的紛擾，因此他改教人靜坐，來讓學習者自己產生冥契經驗。對於這樣的教法，他持著很謹慎的態度：「前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定也。蓋因吾輩平日為事物紛拏，未知為己，欲以此補小學收放心一段工夫耳。」這固然是因為靜坐很容易跟佛教或道教聯想在一起，更與長期而降儒者基於對何謂正統的詮釋權的爭奪，只要想打擊對手，就會稱對手有佛教或道教的元素有關，陽明先生要很謹慎做出區隔，然而他講的「收放心」，意即收攝與放射心靈的工夫，這同樣是面向本體的冥契經驗，他告誡學習者說：「諸友宜於此處著力，方有進步，異時始有得力處也⁷⁶。」這是指藉由靜坐，提高冥契裡的覺知。

⁷⁵ 引自錢德洪：〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集》，卷 41，頁 1574—1575。這段話有不同的版本，《傳習錄》還記錄陽明先生曾針對此事說：「學問最怕有意見的人，只患聞見不多，良知聞見益多，覆蔽益重，反不曾讀書的人，更容易與他說得。」王守仁：《傳習錄》，補遺卷，第 4 條，頁 179。

⁷⁶ 〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1230—1231。

這樣的教法，直至正德九年（西元 1514 年），陽明先生四十三歲，他在滁州督察馬政，教育門人的時候，都是如此，有人問靜坐中思慮紛雜，不能強制禁絕，他則認為不可能強制禁絕紛雜的思慮：「只就思慮萌動處省察克治，到天理精明後，有個物各付物的意思，自然精專無紛雜之念。」意思是說應該在靜坐裡去觀察萌動的思慮，任其自然流來復流開，只要保持在觀察狀態，就不會受紛雜的意念攪擾。他甚至還強調歡樂，帶領大家唱歌跳舞，隨時隨地討論學問，前一年他已在滁州，〈年譜〉記說：「月夕則環龍潭而坐者數百人，歌聲振山谷。諸生隨地請正，踴躍歌舞。」這種極其高明的教法，難免會有資質駑鈍的人誤服而轉為狂悖失常，因此，當他回到南京後，有人告知滁州的弟子都在放言高論，甚至逐漸背離師教，他對此有這樣的反省：「吾年來欲懲末俗之卑污，引接學者多就高明一路，以救時弊。今見學者漸有流入空虛，為脫落新奇之論，吾已悔之矣。故南畿論學，只教學者存天理，去人欲，為省察克治實功⁷⁷。」這就是他會轉而講「存天理，去人欲」背後的歷史脈絡。他這時候講「存天理，去人欲」的工夫，我們並無法看出其觀念的特殊點在哪裡，看起來或只是宋明儒學家的常用工夫，甚至，按照他自己的說法，他在教人靜坐與闡發良知這兩個階段間，常會忽略自

⁷⁷ 同前註，頁 1236—1237。

己曾經倡導「存天理，去人欲」的主張⁷⁸，我們有理由相信，相對來說，這個主張在他的思想裡並沒有任何重要性⁷⁹。直至他徹底領悟「良知」兩字後，天理在他的思想裡纔開始有全新的意義。

〈年譜〉就記說直到五十歲陽明先生終於領悟良知前，他開示學習者，都是拿「存天理，去人欲」做根本。但，如果有人問他何謂「天理」，他都是要學習者自己去尋覓，並沒有實指天理的內容，這固然是要人自己去感受冥契經驗，更同樣反映出他的困境，他曾經跟人說：「近欲發揮此，只覺有一言發不出，津津

⁷⁸ 陽明先生說：「吾昔居滌時，見學者徒為口耳同異之辯，無益於得，且教之靜坐。一時學者亦若有悟；但久之漸有喜靜厭動流入枯槁之病。故邇來只指破致良知工夫。學者真見得良知本體昭明洞徹，是是非非莫非天則，不論有事無事，精察克治，俱歸一路，方是格致實功，不落卻一邊。故較來無出致良知話頭，無病何也？良知原無間動靜也。」這段話可證實他對「存天理，去人欲」的說法並不看重。王守仁：《傳習錄》，下卷，第 62 條，頁 140。

⁷⁹ 關於陽明先生的教法，意即思想主張，弟子錢德洪有「三變」的說法，這三變說摒除「存天理，去人欲」這個觀點，錢德洪說：「居貴陽時，首與學者為『知行合一』之說；自滌陽後，多教學者靜坐；江右以來，使單提『致良知』三字，直指本體，令學者言下有悟，是教亦三變也。」錢德洪：〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集》，卷 41，頁 1574。

然如含諸口，莫能相度。」他很實在告知由於自己有個領會的關鍵點尚沒有突破，因此對他人的請教「莫能相度」，意即無法做任何幫忙，他更觀察到自己的領會裡尚有些雜質：「近覺得此學更無有他，只是這些子，了此更無餘矣。」有人很傾羨他只剩這些雜質，他則說：「連這些子亦無放處⁸⁰。」意即這些雜質沒有著落，終究無法傳播心學。正德十五年，他平朱宸濠的叛亂後，卻反遭讒臣陷害他要謀反，他希望能與明武宗相見報告實情都沒有機會，每夜都在觀看著贛江的浪濤反省，〈年譜〉記說：「中夜默坐，見水波拍岸，汨汨有聲⁸¹。」他這時反省的內容當與生死有關，這更是激發他冥契經驗的關鍵時刻。

正德十六年，陽明先生終於大悟「致良知」這門工夫⁸²，弟子錢德洪特別再

⁸⁰ 〈年譜〉記說：「先生自南都以來，凡示學者，皆令「存天理，去人欲」以為本。有問所謂，則令自求之，未嘗指天理為何如也。」這固然表示他要學習者自己去冥契，同樣顯示他當日的觀念存在著困境。〈年譜二〉，《王陽明全集》，卷 34，頁 1279。

⁸¹ 同前註，頁 1270。

⁸² 錢明先生表示，早在正德七年（西元 1512 年），陽明先生在與徐愛論學的時候，就已經說到「良知」的概念，他說：「但此『良知』仍停留在孟子「良知良能」說的基點上，與其後來『專提致良知』時所強調的『良知』概念，在內涵上有很大不同。」他還說：「如果說中年陽明所言之良知尚有知覺、見識等因素

三強調這個學說是經歷朱宸濠事變後的首發⁸³。陽明先生寫信給弟子鄒守益談自己的感想：「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣⁸⁴。」這「致良知」到底有什麼特殊的內容呢？我們應該這樣來詮釋：這是一門觀念工夫，有別於實踐工夫，意即只要懷想良知，這懷想本身就是工夫，不再有任何其他技術的仰賴，直接就能與本體合一，這件事情能獲得操作的要領就是「信得」，只要把良知強烈相信進去，這相信本身就會產生能量，使得良知就出現在你的懷想裡。良知就是前面說的自性本體，記得他在龍場悟道的時刻說「吾性自足」，現在則說「只此良知無不具足」，為什麼陽明

的話，那麼正德十五年後陽明專提的良知概念則已具有了『良知本無知』這種形而上的本質規定。」錢明：《陽明學的形成與發展》，頁 69。陽明先生大悟「致良知」這門工夫，跟使用「良知」這個詞彙來論學，意義並不一樣，前者來自於冥契經驗，後者只是徵引古人的知識聞見。陽明先生與徐愛論學講到良知的文字見《傳習錄》：「知是心之本體，心自然會知：見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂『充其惻隱之心，而仁不可勝用矣』。然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意誠。」王守仁：《傳習錄》，上卷，第 8 條，頁 9—10。

⁸³ 錢德洪：〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集》，卷 41，頁 1574—1575。

⁸⁴ 〈年譜二〉，《王陽明全集》，卷 34，頁 1279。

先生早在三十七歲就有的領悟，卻要在他五十歲的時候，換個詞彙，卻被他自己當作是莫大的創見呢？

陽明先生曾說：「吾『良知』二字，自龍場已後，便已不出此意，只是點此二字不出，於學者言，費卻多少辭說。今幸見出此意，一語之下，洞見全體，直是痛快，不覺手舞足蹈。學者聞之，亦省卻多少尋討工夫⁸⁵。」這段話意指他早在龍場悟道後，領會的內容就已經離不開「良知」，但，卻就是尚未想出要用這兩個字來闡發自己的領會，因此，當他終於想出這兩個字，不覺手舞足蹈，產生很強烈的興奮感，因為學習者只要依循這兩個字，就能省掉尋覓本體的時候平白消耗的工夫。然而，這兩個字有什麼特別呢？〈年譜〉記陽明先生自己很是看重這兩個字：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳⁸⁶。」顯然，這是他的生命在實際被歲月琢磨的過程裡，經歷百死千難裡獲得，這並不是有關於兩個字的領悟，而是有關於他這一生各種撕裂精神的痛苦最終的經驗總結，而且相對於絕大多數人總結其經驗總不外於生命具體的內容，他總結的內容卻不再是個人特殊的感受而已，而是個人領悟本體，並活在本體裡的辦法，然而，這個辦法會稱作「聖門正法眼藏」，卻竟然不再是繁複的哲理論證，而只是要人相信有本體的存在，當人願意相信，本體在人身內的良知就會被這股意念開啟，來承接著人

⁸⁵ 引自錢德洪：〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集》，卷 41，頁 1575。

⁸⁶ 〈年譜二〉，《王陽明全集》，卷 34，頁 1279。

的召喚，這確實是個「即本體即工夫」的簡易路徑。

這就是為什麼他的弟子王畿在過世前曾說這句遺言：「師門致良知三字，人孰不聞，惟我信的及。致良知工夫，徹頭徹尾，更無假借，更無包藏掩護，本諸身，根於心也⁸⁷。」這「信得及」就是懷想「致良知」這門觀念工夫的意能，意即有這個意念，就能開啟召喚良知的能量。「信得及」這三個字在陽明先生主編的《朱子晚年定論》裡已能看見，且同樣是指面對本體，這雖然是朱熹的言語，卻能反映他的想法：「近看孟子見人即道性善，稱堯、舜，此是第一義。若於此看得透，信得及，直下便是聖賢，便無一毫人欲之私做得病痛⁸⁸。」這是說面對本體（性善就是孟子指稱本體的屬性）就得要相信，相信有本體，自然就能做得聖賢，不會讓人欲纏身惹得病痛。「致良知」絕不是在知識層面去尋覓，因為良知這個自性本體不能藉由知識的拆解來認識，這就是在支離本體，持著相信的態度，就是希望能打開冥契經驗，來悟得本體。但，同樣不應該誤會「致良知」獲得的領會其內容與知識全然無關，其實，正因為領會本體，因此能創生出精確和合於世間的知識，陽明先生說：「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⁸⁹。」敝人曾經仔細梳理過這層義理，指出感

⁸⁷ 王畿：〈遺言付應應斌應吉兒〉，吳震編校：《王畿集》（南京，鳳凰出版社，西元 2007 年），頁 442。

⁸⁸ 王守仁主編：〈朱子晚年定論〉，《王陽明全集》，卷 3，頁 135。

⁸⁹ 王守仁：〈答歐陽崇一〉，《傳習錄》，中卷，第 1 條，頁 97。

性良知會與環境相適應，而演化出理性良知⁹⁰。〈年譜〉曾記陽明先生說：「益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者⁹¹。」由這裡來看，「致良知」其實就是「信良知」，心學的探索，在悟得本體後，固然可開啟哲學脈絡的討論，但，在悟得本體前，則只有持著相信這個態度，如此「致良知」這個觀念工夫纔能發作，如果未曾悟得本體，就開啟哲學脈絡的討論，那就是在支離學問。

第六節：心即理：陸王的異同

在這個脈絡裡，回過頭來認識陽明先生講的「天理」，就會發現已有嶄新的變異。在他前面的儒者，都側重在往外探索，即使在往內探索，都還是要處理那外在的天理，這包括陸九淵先生都不例外。學者常會注意比較朱陸異同，卻常會忽略比較陸王的異同，我們尤其可由「心即理」這個角度來檢視兩人的歧異。陸九淵先生說：「四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰：『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。』所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也⁹²。」他覺得認識內在的本心，就能瞭解外在的天

⁹⁰ 陳復：《心學工夫論》（台北：洪葉文化公司，西元 2005 年），頁 27—44。

⁹¹ 〈年譜二〉，《王陽明全集》，卷 34，頁 1278。

⁹² 陸九淵：〈與李宰二〉，《陸九淵集》，卷 11，頁 149。

理，這是最簡易的路徑。因此，天理還是陸九淵先生會關注的根本命題。面對著自程頤到朱熹而降，天理與人欲竟被區隔出「道心」與「人心」這種對立的兩極，他表示反對的意見：「天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。」他還說：「《書》云：『人心惟危，道心惟微。』解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心一也，人安有二心⁹³？」如同天理不可能有二，人心同樣不可能有二，面對朱熹主張天理創生萬有，萬有都蘊含著天理，陸九淵先生想抬高人的主體性，既然萬有都蘊含著天理，人的生命同樣蘊含著天理，因此人應該著重於認識自己的心靈，畢竟心靈內就有天理。

在這個脈絡裡，我們得要瞭解：在陸九淵先生的思想裡，天理運作的涵蓋面要大於人心，儘管人心就有著具體而微的天理，這纔能完整領會前面引陸九淵先生說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」他後面接著說：「東海有聖人出焉，此心同，此理同也。」還說：「千百世之上，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也⁹⁴。」由陸九淵討論人心的議題總會牽引帶出天理，就能看出他廓清本心的意圖依舊在於窮盡天理，他只是不同於朱熹在往外格物而已。陸九淵的思想，受著往日的程頤與當日的朱熹的影響，至此尚未掙脫理學的脈絡。然而，直至陽明先生大悟良知後，良知不再「同是」天理，良知「就是」天理，根本不需要再往外去覓個什麼天理，他說：「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即

⁹³ 陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》，卷 34，頁 395—396。

⁹⁴ 〈年譜〉，《陸九淵集》，卷 36，頁 483。

是天理。思是良知之發用。若是良知發用之思，則所思莫非天理矣。良知發用之思自然明白簡易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是紛紜勞擾，良知亦自會分別得⁹⁵。」這個「良知即是天理」，要由本體的角度來解釋。天理就是創生萬有的宇宙本體，宇宙本體給每個人良知，這良知是宇宙本體個別化在人身，成為每個人生命的根本，因此會稱作自性本體，這就正如陽明先生說：「人孰無根？良知即是天植靈根，自生生不息。」要領會這層義理，或可拿基督教的信仰來對比，基督的信仰者會朝向於宇宙本體（具體稱作上帝），陽明先生則指出人只需要認識自己生命裡的自性本體（具體稱作良知），自然就能「昭明靈覺」，因為這就是「天」給人的「靈根」，這靈根能讓人「通天」，甚至「靈根本身就是天」，宇宙本體與自性本體並沒有本末的差異，本體並沒有兩個本體，這兩者不能視作有二，因此認識自性（良知），就是在認識全部的天理。

由這個「靈根」的說法可知，與陸九淵先生相比，陽明先生與他有著很細微的差異，心即理，在陸王間發生很深密的轉折，這來自陽明先生的冥契經驗的突破。然而，這有個蛻變的過程。剛開始的時候（時間在陽明先生五十歲悟得良知前），徐愛請問他說：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」，如果沒有證得本體的冥契經驗，這的確會是很實際的問題。陽明先生則回答：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」他還說：「此心無私慾之蔽，即是天理，不

⁹⁵ 王守仁：〈答歐陽崇一〉，《傳習錄》，中卷，第2條，頁98。

須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心『去人欲，存天理』上用功便是⁹⁶。」這顯然還是停留在只能講「存天理，去人欲」這個舊說的狀態。在這兩段話裡，本來還暗藏著兩個矛盾：心外不再有個天理，心靈的運作就蘊含著天理，果真如此，如何還有人欲要去除？再者，如果心外不再有天理，沒有天理的範型，那如何要在心內保存個天理呢？顯然，如果只是按照陸九淵先生的思考脈絡，這個問題會不容易回答。

當陽明先生悟得良知後，這良知的含意與其機能，就已經遠超過陸九淵先生對「本心」的領會了。雖然在整體脈絡裡兩人有著相同點，陽明先生說：「心即理也；學者，學此心也；求者，求此心也。孟子云：『學問之道無他，求其放心而已矣⁹⁷。』」這裡主張要繼續在心靈裡探索，並把心靈放得平穩，生命的學問自然會有答案。然而。陸九淵先生只是要人恢復本心，對於本心的內容鋪陳則顯得有些模糊，陽明先生則說：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心

⁹⁶ 王守仁：《傳習錄》，上卷，第3條，頁4—5。

⁹⁷ 王守仁：〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，中卷，第11條，頁75。《傳習錄》的上卷成於正德十三年（西元1518年），由弟子薛侃刻錄，陽明先生時年四十七歲；中卷成於嘉靖三年（西元1524年），由弟子南大吉刻錄，陽明先生時年五十四歲。因此，上卷的內容，都宜當作悟得「致良知」前的思想。

與理而為一者也⁹⁸。」對陽明先生而言，良知不再是具體而微的天理，良知就是完整體現的天理，這纔是「心即理」的究竟意蘊。甚至，在陽明先生給出的語境裡，曾出現良知纔是萬有的源頭，意即自性本體纔是根本的說法。他說：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代⁹⁹。」這裡說「自不覺手舞足蹈」，就是在指因為悟得良知的剎那獲得的狂喜，前面會說「造化的精靈」，就是在指良知是創生的源頭，而且他使用「這些精靈」的詞彙來指良知，意味著全部的萬有裡都有良知，值得思考的問題是說：沒有任何冥契經驗的人，或許尚且還能理解宇宙本體給出人自性本體，現在如果反過來說自性本體能給出其自身，覆蓋在萬有裡，這應該如何理解呢？

英國哲學家柏克萊 (George Berkeley) 曾經說：「存在就是被感知。」(To exist is to be perceived.) 在他的觀念裡，如果人沒有感知，那外在的對象就不會存在，由於人人都能有感知，外在的對象就因此恆常存在¹⁰⁰。陽明先生的出世早於柏克萊，他同樣有個「南鎮觀花」的故事，與這樣的想法有著異曲同工的

⁹⁸ 王守仁：〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，中卷，第6條，頁68—69。

⁹⁹ 王守仁：《傳習錄》，下卷，第61條，頁139。

¹⁰⁰ 柏克萊認為我們能知道的只是觀念，而不是觀念外的事物。趙敦華先生表示：「柏克萊所做的工作只是引伸。他把『存在』的意義限定於認識對象，然後用『被感知』來解釋認識對象。從經驗論的前提出發，他合乎邏輯得出了『存在就是被感知』(*Esse est percipi*) 的結論。」趙敦華主編：《西方哲學簡史》(台北：五南圖書公司，西元2007年)，頁342—351。

意蘊，同樣對物質論 (Materialism) 的主張產生衝擊與反省。有一天，陽明先生偕弟子去南鎮游玩，他們看見岩石裡長出一株樹，樹的枝頭上開滿著花，有個弟子就問他說：「天下無心外之物；如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」陽明先生說：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外¹⁰¹。」這是個很實際的問題，一般的常識都會認為花在人過來觀看前就已經獨立存在，因此花在人的人心靈的外面，陽明先生並沒有直接否認「花在人過來觀看前就已經獨立存在」這個觀點的正確與否，他只回答如果沒有人的心靈，花並不能現身。

花即使實質存在，這都只是其本質的存在，如果沒有人的意識，就現象而論，它還是不存在。本質的存在就是宇宙的存在，現象的存在則是世界的存在，因為人的意識給出存在，來符應宇宙的存在，兩者相合，這纔有被我們認識的各種存在。對人來說，如果意識沒有給出存在，即使有宇宙的存在，都會因為沒有人能領會的世界，因此沒有存在。陽明先生把人的這層意識就稱作「良知」，然而，這層意識不是人的自我意識，人的自我意識會產生自體內與自體外的間隔，使得人與整個宇宙產生對立性，良知作為自性本體，其能量與整個宇宙的萬有相互貫通，其靈明纔能符應於萬有，給出與宇宙密合的世界觀，陽明先生說：「可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的

¹⁰¹ 王守仁：《傳習錄》，下卷，第 75 條，頁 144—145。

主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉兇災祥？天地鬼神萬物離去我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得¹⁰²！」因此，當有人問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？」陽明先生則回答：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處¹⁰³？」人如果死亡，他的良知消失，就是「這些精靈游散」，至此，他無法再給出世界的存在，對他來說，哪裡還有宇宙的存在？

陽明先生說：「聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙¹⁰⁴？」要做得聖人，就得要瞭解並落實良知的發用流行。換個角度來說，如果沒有自性本體給出參贊化育，那萬有就不能完整創生，而只能孤懸在宇宙的存在裡。陽明先生講的良知，已經跨越世俗的道德善惡的命題，而是存有學與現象學的領域的探索，他晚年在〈大學問〉裡甚至指出：「天命之性，粹然至善。其靈昭不昧者，皆其至善之發見，是皆明德之本體，而所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，固吾心天然自有之則，而不容有所擬議加損於其間也¹⁰⁵。」因此，至善是良知的「靈昭不昧」

102 王守仁：《傳習錄》，下卷，第 137 條，頁 171。

103 同前註。

104 王守仁：《傳習錄》，下卷，第 69 條，頁 142。

105 王守仁：〈大學問〉，《傳習錄》，頁 188。

的效應，只有冥契如此光潔的良知，精確無誤的感應著萬有，纔能認識與落實兩個領域：其一，纔能產生正確的知識，瞭解是非依據的真相；其二，纔能恢復純粹的德性，實踐超越善惡的真實。這纔是融貫知識與德性的「至善發見」。由陸九淵先生開始發展的心學，至此完全獨立於理學外，長出成熟的思想內涵。陸王的歧異，其實是心學由醞釀臻至於成熟的合理過程。當陽明先生經歷各種平亂，最後病重想回鄉里，船跨過梅嶺，即將在江西南安過世前，弟子周積特來船上，請問他有沒有遺言，陽明先生微笑回答：「此心光明，亦復何言¹⁰⁶？」這就是詹姆斯先生（William James）曾經指出冥契經驗會產生的無言性，言語並無法描寫窮盡那冥契本身的光潔與明白¹⁰⁷。

第七節：冥契：詮釋心學的路徑

加拿大的精神醫師巴克博士（R. M. Bucke）希望能指出冥契經驗裡人截然不同的意識狀態，而曾經使用「宇宙意識」（Cosmic Consciousness）這個詞彙。他認為這並不只是我們熟悉的那種心靈的伸展或擴張，其機能與任何一般人擁有的自我意識不同，就如同自我意識與任何最高等的動物擁有的意識不同。宇宙意

¹⁰⁶ 〈年譜三〉，《王陽明全集》，卷 35，頁 1324。

¹⁰⁷ 詹姆斯：《宗教經驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*，台北：立緒文化公司，2001），頁 458—459。

識的首要特徵是一種對於宇宙的意識，意即對於宇宙生活與秩序的意識，伴隨著宇宙意識而來，會是理智的能耐的啟蒙，使得來到某個存在的新領域，感覺自己煥然一新，更有道德昇華的狀態，有著不可言喻的崇高、振奮與歡悅的感覺。這種道德的感覺與理智的能耐的增加，會接著使人有「不朽的感受」，激發出永生的意識，這並不是說相信自己在未來能獲得永生，而是覺得自己現在就已經活在永生裡了。巴克本人對於典型的宇宙意識有過親身體會，因此他開始研究其他人的相關經驗¹⁰⁸。透過他的說法，頗能詮釋陽明先生前面的觀點。因此，陽明先生的經驗與思想具有冥契主義的特徵，這點早已不是問題，值得注意者有兩個角度：其一，同樣出自於冥契經驗，為何陽明先生沒有發展出宗教，而會發展出具有人文精神的心學？其二，我們是否能從冥契主義的角度，來儘可能還原心學的真意蘊，給出精確的詮釋？

如果僅由神秘經驗來認識陽明先生，很容易就會判斷他應該要發展出自己獨特的宗教信仰，甚至會成為創教的教主。然而，我們由他的冥契經驗來認識他的思想，顯然即使沒有神秘經驗的依靠，他依舊能藉由其冥契經驗，成熟發展出心學。而且，他對於神秘經驗採取相對較保留的態度，不希望人透過鬼神的話語來編派人生，這點是具有實事求是的理性態度，儘管他的人生裡確實有大量很難藉由理性來精確解釋的經驗，使得他不得不相信人生確實有某種宿命性，但，這是

¹⁰⁸ 同前註，頁 473—475。

他在經過不斷掙扎與奮鬥的最終體會，而不是依靠著宿命來做不思進取的口實，完整體現出他回歸儒家自強不息的精神。而且，他從不在自己親自寫的任何文章裡表露出對神秘經驗的依賴，卻不斷在談其冥契經驗的體會，這能體現出這兩種經驗在陽明先生的生命裡縱然有交集，他卻持著不同的態度。他肯認徹底瞭解心學需要有冥契經驗，卻不認為徹底瞭解心學需要有神秘經驗，這顯示出他看重人自身面對存在領域的領會，而不強調天啟。因此，本文區隔出冥契經驗與神秘經驗的差異，對於瞭解他的思想確實有著重要性。

詹姆斯指出，在印度，自古就有將冥契悟證的訓練稱作瑜珈 (Yoga)，其意思就是指個人與神聖有著實驗性的合一，其依靠持續的練習，包括飲食、姿態與呼吸，尤其包括理智的專注與道德的修練，瑜珈修行者藉由這些辦法克服較低階層的本性的蒙昧後，就會蛻變至被稱作「三摩地」(Samadhi)，直接看見本能或理性不能知道的事實，產生超越理智的知識¹⁰⁹。敝人覺得，認識心學，應該擱置西洋哲學二元論的廣義理性主義態度，畢竟這種二元論釀就西洋文化裡的冥契主義本身無法獲得完整發展¹¹⁰，其從事於知識性的拆解與加工，漠視或否認冥

¹⁰⁹ 同前註，頁 475—476。

¹¹⁰ 史泰司就指出：「東方的冥契主義更自信，發展得更完全，理解更深入，範圍更廣袤。西方即使最偉大的冥契者，他們的冥契主義還是較為青澀的，其表現也較為笨拙。和亞洲的冥契主義對比，歐洲的冥契主義只能算是業餘。」他還接著說：「結果可想而知，歐洲的冥契者遊移在邏輯機能與冥契主義間，他們的人格分裂了。」最後，他說：「我認為冥契經驗絕對超越邏輯能理解者，它本質

契經驗的存在，使得有關悟道的實質內容不能被拿來討論，悟道本身更沒有任何可能。但，這並不是說藉由語言的探索完全無益於認識心學，更不是想要完全擱置理性思考的態度，而是想指出：詮釋工具的不當，會使得認識心學成為很困難的事情。如何能覓得合適的認識角度，來釐清人類共有的悟道經驗，這是我們不應該忽視的哲學議題，因此，由冥契主義的角度來詮釋心學，這或能對心學的內容做出逼真的還原與引伸。

史泰司表示，蒐集描寫冥契現象的「樣本」有一個困難，那就是冥契者通常會密藏其體驗，不會將它寫出來公諸於大眾，他們會保持緘默，有好幾種原因。比如說：人們一般總希望學者能謙虛內斂，並表現得莊重些，招搖過市的動作總是惹人厭。人們一般同樣不願意將自己認為神聖的東西暴露在茫然不解，尤其顯得猥瑣瑣瑣的芸芸大眾面前。冥契者會隱藏其經驗，不使大眾知道的程度，與個人的氣性，甚至個別的文化、宗教與社會傳統有關，他們會沈默不語，免得招來訕語譏笑，冷漠相向，甚或是惡意反擊的後果¹¹¹。陽明先生面對冥契經驗的態度，就具有這樣的特徵。陽明先生晚年在稽山書院講學的時候，都是直接口授自

即是如此，不僅表面為然。在此事上，我們最好跟隨東方，不是西方。因為整體說來，東洋冥契者只發出一種聲音，西洋冥契者的聲音卻有兩種。」史泰司：《冥契主義與哲學》，頁 225—226。

¹¹¹ 史泰司說：「即使某些冥契者暢所欲言，大談體驗，但通常他們還是會藉由非個人的筆調表達出來，而且儘量避免使用第一人稱單數的形式。」這是冥契者密藏其經驗，卻同時訴說其經驗的常態辦法。同前註，頁 62—63。

己有關《大學》的創見，他常說：「吾此意思，有能直下承當，只此修為直造聖域，參之經典，無不合，不必求之多聞多識之中也。」這就是強調要自己去映證。有門人請他能筆錄成書籍，他表示：「此須諸君口口相傳，若筆之於書，使人作一文字看過，無益矣！」及至他要過世前要帶兵出征思田，由於門人再懇請他筆錄出來，他纔答應，可見他覺得冥契者要自己去領會並獲得經驗。有關於前面的各種神秘經驗與冥契經驗，他生前只有跟幾位親密的弟子說，在他過世後，纔由弟子錢德洪主編《年譜》，鄒守益督責，羅洪先刊正，內容纔能被我們知曉¹¹²。弟子王畿曾針對裡面的神秘經驗或冥契經驗表示：「其於師門之秘，未敢謂盡有所發；而假借附會，則不敢自誣，以滋臆說之病。善讀者以意逆之，得於言詮之外，聖學之明，庶將有賴，而是譜不為徒作也已¹¹³。」由他們共同對待「師門之秘」在言說與不說間的取捨，可看出記錄《年譜》背後的嚴謹態度。

陽明先生在〈大學問〉裡說：「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。」他還說：「大人之能以天地萬物為一體，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也¹¹⁴。」這裡與天地萬物渾然為一體的感受，且強調其與思考無關（因此與理智無關），而是領會本體自然而然的經驗，

¹¹² 錢德洪：〈陽明先生年譜序〉，《王陽明全集》，卷 37，1356—1358。

¹¹³ 王畿：〈刻陽明先生年譜序〉，《王陽明全集》，卷 37，頁 1361。

¹¹⁴ 王守仁：〈大學問〉，《傳習錄》，頁 187。

就具有史泰司說的外向型冥契主義的特徵¹¹⁵。陽明先生晚年在稽山書院講學，剛及門的弟子，都要先由錢德洪與王畿的引導教育，等到其志向明確，對心學有些認識，纔能跟他見面。〈年譜〉記他與新弟子剛見面的場景說：「每臨坐，默對焚香，無語¹¹⁶。」這就是想培養弟子去領會冥契經驗。陽明先生由於洞見本體的存在，並往內開拓其冥契經驗，這固然抬高儒學在心性層面的高度，然而，他絕不忽略做事情（外王），尤其不忽略帶著冥契經驗來落實於生活，這纔是其主張「事上磨練」的內含意蘊，他說：「及聞孔子之教，始知一切俗緣皆非性體，乃豁然脫落。但見得此意，不加實踐，以入於精微，則漸有輕滅世故，闊略倫物之病。雖比世之庸庸瑣瑣者不同，其為未得於道一也¹¹⁷。」這裡意指不帶著冥契經驗來做事，那纔都是「俗緣」，秉持對本體的領會來實踐人生，就會「豁然脫落」，這與常見冥契者會有厭倦社會，自居於世外，漠視倫理生活的弊端，完全不同，更是對何謂「俗緣」做出全新的解釋。通過這層梳理，心學自陽明先生

¹¹⁵ 史泰司曾經引用兩段話，來解釋外向型冥契主義，他說：「外貌上所見之芸芸眾生，忽爾內化，皆化為『一』。千萬草葉，千萬樹石，千萬事物，惟是『一』，此乃玄中之極玄。」還說：「人子落於智性邊作解，其事云何？吾語汝：『若其人分別彼此，即落智性邊事。其人超乎智性，其事云何？吾語汝：『如彼於全體中皆可見出全體，其人即超乎智性。』』」這裡強調沒有區隔與超越智性，與《大學問》的主旨完全契合。史泰司：《冥契主義與哲學》，頁 69—93。

¹¹⁶ 〈年譜三〉，《王陽明全集》，卷 35，頁 1300。

¹¹⁷ 陽明先生在後面還說：「諸君講學，但患未得此意。今幸見此，正好精詣力造，以求至於道。無以一見自足，而終止於狂也。」這正是在提醒學習者如果沒有冥契本體，卻耽溺在自己的知識聞見裡，最終只能做得狂者，而無法成聖。〈年譜三〉，《王陽明全集》，卷 35，頁 1291。

而後，開始在明朝中葉後的社會廣為流傳，陽明後學帶著冥契經驗來從事於各種角度的外王事業，更使得儒學自此落實於庶民社會。

民國九十七年十一月十日寫於風城臥龍新野齋

(本文作者為國立台灣師範大學科學教育中心博士後研究員，清華大學歷史學博士，國立交通大學兼任助理教授)