

生死學 | 研究 | 第十五期
2014年01月
Journal of Life-and-Death Studies

歐陽南野的生命實踐

由生命史的角度釐清
其心學思想的要旨

陳復◎著

南華大學生死學系

歐陽南野的生命實踐

由生命史的角度釐清其心學思想的要旨

陳復*

摘要

歐陽南野是明中葉的心學家，本文採取生命史的研究法，藉由認識南野的生命實踐，來釐清其心學思想的要旨。歐陽南野極年輕的時候就對生命產生真實的困惑，因為尋覓自家的生命意義，兩度不去考進士，並成為王陽明青睞與授記的弟子。後來考上進士在六安州任職，對心學體證與生命實踐間的落差產生具體的問題，通過與陽明四封書信的來往，而釐清四個觀念：其一，良知雖然不依賴著日常生活經驗，然而日常生活經驗產生的見聞，同樣能成為良知的發作；其二，良知並不是思慮，但良知發出的思慮，其內容莫不與天理相應，而有「自然，明白，簡易」的特點，這種良知發出的思慮稱作「體認」；其三，平治社會與心性涵養不能被當作兩件事情，人應該竭盡其能去面對無限複雜的應酬交

* 國立宜蘭大學博雅教育中心副教授兼秘書室公共事務組長

際，不論肉體與心理如何痛苦，絕不間斷對良知的體證，這纔能稱作致良知；其四，致良知會產生對人情事理的預先警覺，然而做事的過程裡並不需要特意揣測他人的機詐與失信，誠意自會使得良知擴充出明白，如同明鏡高懸般，世間萬物呈現其面前，都無法隱藏其善惡美醜。

歐陽南野把握住這四個觀念從事生命實踐，在陽明過世後，他成為傳播心學的中堅。南野來到中央擔任公職，卻發現整個政治氛圍很不利於心學，他索性杜絕交際應酬，埋首在典籍的閱讀裡，使得他熟稔明朝的禮儀規章，並將心學的內涵放到禮學裡。這反而讓他幾度面對明世宗失禮的舉措能做出督責與制衡，並且獲得明世宗的信任，負責禮儀的相關工作、糾正各類背禮的情事，而逐漸改變心學受排擠的政治處境。因為他在兩京（北京與南京）都曾擔任中央教育工作，其門生遍布大半個中國，並與心學同志共同在北京的靈濟宮舉辦講會，參與者有五千人，使得北京討論良知的風潮大盛。在中央長年的實際歷練，使南野凝聚出自己的思想要旨，他主張「循良知」，其實質內涵就是強調「慎其獨知」，意指人應該對自身坦然地揭露，毫髮不能自欺；全部的動靜舉止，都只是在面對人自身的意識，人得在意識層面琢磨得清澈坦然，就能讓良知晶瑩光潔，行事無不順利，意即「事上磨鍊」最終只是「意上磨鍊」。歐陽南野覺得生命不能捨棄人間而獲得解脫，人對自家生命的淨化與拔高有著無可逃離的根本責任，這是他呈露的生命意義。

關鍵詞：歐陽南野、心學、生命實踐、循良知、獨知、事上磨鍊、生命意義

Ouyang Nan-ye's Life Practicing:

*An analysis of his nouslogy through
a survey of life history*

Chen Fu*

Abstract

Ouyang Nan-ye was a philosopher of nouslogy during the mid-Ming dynasty. This paper uses a approach of life history, by looking at how Ouyang practiced his thought in life to analyze the essence of his nouslogy. Ouyang became genuinely perplexed with life at a very young age, twice choosing not to take the imperial examination in his search for the life meaning, and becoming one of Wang Yang-Ming's favorite disciples. Later on he passed the imperial examination and served in Liuan, where he encountered substantial problems in the experience and practice of nouslogy; in four letters with Wang he clarified four main concepts: first, that one's conscience is not fully dependent on what one experiences in life, but life experiences can nevertheless become an inspiration

* Associate Professor, Liberal Arts Center; Director of Public Affairs, Secretariat Office, National Ilan University

for one's conscience; second, that conscience is not the same with contemplation, but all thoughts contemplated out of conscience correspond to Heaven's truths, sharing the same characteristics of being "natural, clear, and simple", and as such are called "realizations"; third, that life in society and one's inner nurturing should not be treated separately, and one should face all the complexities of social life regardless of physical or mental discomfort to ceaselessly experience the unfolding of conscience, which is the only path to the realization of conscience; fourth, that the realization of conscience will summon advance premonitions in the dealings with others in daily life, yet one need not presuppose fraudulent or untruthful attitudes in conducting one's actions, since sincerity will naturally bring out the innate good, which functions like a omniscient mirror beholding all the beauty and ugliness of the world.

Ouyang Nan-ye practiced these four concepts in his life, and became a leading figure in nouslogy after Wang's death. When Ouyang entered service in the central government, he found that the political environment was a hindrance to the development of nouslogy, and as a result renounced social activities to immerse himself in his books. Through his extensive reading, he became immensely acquainted with the official protocols and rites of the Ming court, and in infusing the essence of nouslogy into study of rituals, he countered the impropriety of the Jiajing Emperor on several occasions, thus gaining the trust of the emperor in taking on the protocols and rites of the court. By correcting what was improper at the court, Ouyang managed to reverse the rejection of

nouslogy in his political environment. Since he was in charge of education in the central government at both Beijing and Nanjing, his disciples were spread across China, and a seminar held at Beijing's Lingji Palace with other nouslogy comrades attracted five thousand participants, making the topic of conscience highly discussed in Beijing. In his many years serving in the central government, Ouyang brought his own realizations in thought into his principle of "following conscience", the essence of which is to be completely truthful to oneself: one's actions are merely how one faces his own consciousness, and as long as one has a clean and polished consciousness, conscience will also shine brightly to facilitate all actions in life; consequently, all training of matters are ultimately attributed to training of consciousness. Ouyang believed that one could not find salvation by renouncing the world, as everyone holds fundamental responsibility for the purification and elevation of his own life, in which lies his own life meaning.

Keywords: Ouyang Nan-Ye, Nouslogy, Life Practicing,
Following Conscience, Independent Knowledge,
Training of Matters, Life Meaning

壹、生命困惑：南野跟王陽明的學習

本文主要採取生命史研究法來釐清歐陽南野思想的要旨。何謂生命史研究法？生命史並不是平鋪直敘的生命故事（life stories），作為研究法，其需要通過觀念詮釋張開議題的視野。根據筆者的研究，如果僅就心理學的領域而言（丁興祥、倪鳴香，2008，頁 13-15），生命史通常會選擇研究一般社會大眾的各類生活型態作為對象，有時甚至關注社會底層較為邊緣與弱勢的族群，或探討行為偏差者的特殊案例；如果通常生命堪稱傑出或典範、尤其對社會具有正向貢獻的人物，或縱使有名，卻對社會極具破壞性，帶來負向影響的人物，則會改採取心理傳記學（psychobiography）的角度來研究。這是指有系統地運用心理學理論，將其生命經驗轉化為連續性且具有啟發性的故事，其研究主題依然是在理解個人的生命經驗，只不過特別強調使用心理學的理論與知識而已，因此其可被視作具有特殊呈現型態的生命史。但，如果轉就哲學與史學這兩種領域而言，則不應該區別人物性質的特殊或一般，只要著重某人在社會脈絡中有關主體生命經驗的鋪陳與釐清，從中看出其生命歷程（life course），獲得有關個人與社會共構出的相關知識，都可被視作生命史的研究（王麗雲，2000，頁 6）。筆者在這類議題裡，更將生命史的書寫進而視作勾勒思想史的前沿，意即藉由認識傳主的生命經驗，從而洞視其發展出各種主張與做法的內在原因。使用生命史研究法來探索陽明學人物已不算罕見，如研究羅念菴

(1504-1583) 的生命歷程與思想世界即屬著名例證(張衛虹, 2009), 本文即採取這種通過社會脈絡探討主體生命經驗的角度, 來釐清歐陽南野思想的要旨。

歐陽德(1496-1554), 字崇一, 號南野, 世稱南野先生(後面簡稱歐陽南野)¹。他是江西省泰和縣人, 正德十二年(1517), 王陽明先生(後面簡稱王陽明, 1472-1528)擔任都察院左僉都御使, 來贛州主持剿滅巨寇的大計, 歐陽南野特來虔台納贄成為陽明弟子,²曾經為聆聽心學精義, 兩度不去考進士;³王陽明對他極為青睞而做授記,⁴並因此成為王門

¹ 聶雙江在〈資善大夫禮部尚書兼翰林院學士贈太子少保諡文莊南野歐陽公墓誌銘〉(後面簡稱〈南野歐陽公墓誌銘〉)裡說(2007, 頁848):「公諱德, 崇一字, 南野先生, 學者稱之也。」(《歐陽德集·附錄》)。

² 聶雙江在〈南野歐陽公墓誌銘〉裡說(2007, 頁848):「二十一舉於鄉, 聞陽明先生講學虔台, 裹糧從之。值春試者再, 皆不赴。力踐精思, 食貧自樂。」(《歐陽德集·附錄》)張學智指出(2000, 頁171):「王陽明擒宸濠後在贛州, 歐陽德往求為弟子。」這個說法有誤, 陽明剿滅朱宸濠叛亂的事情發生在正德14年(1519)至正德15年(1520)。

³ (明)雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說(2008, 頁199):「二十一舉丙子鄉薦, 自以學未大成, 不赴春試, 聞陽明王公講學虔台, 條舊所學質之, 遂執弟子禮。」(《鐔墟堂摘稿·行狀一》, 卷十六)聶雙江認為歐陽南野兩度不去考進士, 都是因為他寧願在虔台聆聽王陽明講授心學, 如果依照雷禮的說法, 則歐陽南野第一回沒有去考進士, 並不是因為正在跟王陽明學習, 而是因為自覺學問尚未貫通的緣故。筆者對這個時間先後的歧異沒有意

教授師。⁵他跟王陽明學習 6 年，⁶直至嘉靖二年（1523）始舉進士，接著他除在六安州擔任知州 3 年外，這一生都在兩都（北京與南京）歷任顯宦，公餘大舉闡發心學，尤其曾經與聶豹（雙江先生，1487-1563）、徐階（少湖先生，1503-1583）與程文德（松溪先生，1497-1559）這四位在朝中居顯位的心學同志共同舉辦靈濟宮講會，參與者有五千人，北京城內琢

見，畢竟不論實情如何，南野第一回沒有去考進士，都來自對生命尚有困惑使然。

- ⁴ 王畿（龍溪先生，1498-1583）在〈歐陽南野先生文選序〉裡說（2007，頁 853）：「南野子蚤歲即從先師於虔，所謂見而知之者也。沉粹慧敏，才足以達，素為先師所授記。」（《歐陽德集·附錄》）聶雙江同樣在〈南野歐陽公墓誌銘〉裡說（2007，頁 851）：「及門濟濟，入室則公。」（《歐陽德集·附錄》）可知同門共同承認南野深獲陽明的愛護，並認為他深得心學要旨。
- ⁵ 王門裡「教授師」這個制度有正式記載，首創於嘉靖元年（1522）王陽明留在紹興講學的時候，譬如王畿（龍溪先生）在〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉記說（2007，頁 407）：「壬午、癸未以來，四方從學者始眾，時薛中離、鄒東廓、王心齋、歐陽南野、黃洛村、何善山、魏水洲、藥湖諸君，咸集館下。凡有來學者，夫子各以資之所近，分送會下，滌其舊見，迎其新機，然後歸之於師，以要其成，眾中稱為教授師。」（《徐愛·錢德洪·董澐集·附錄》）該名單裡的八人，加上後來的王龍溪與錢緒山，合稱「十大教授師」。
- ⁶ 顏瑞均表示（2007，頁 64-65）：李春芳在〈勅建文莊歐陽公祠堂碑〉認為歐陽德從學王陽明 7 年；而尹台在〈歐陽文莊公祠堂記〉則認為從學 6 年至 7 年，不過如果就正德十二年到嘉靖二年這段時期來計算，由於會試常在春季舉行（故稱春闈），因此歐陽德從學王陽明的時間就整數而言有 6 年，實則 5 年餘。

磨心性的論學風潮自此大盛，⁷黃宗羲（梨洲先生，1610-1695）在〈文莊歐陽南野先生德〉裡對此現象還表示「其盛為數百年所未有」（2008，頁 358）。他在南京講學的時候，使得當時讀書人都知道致良知的學說，徐少湖並表示，整個天下有一半的讀書人都自稱為「南野門人」，即使王陽明本人都沒有讓心學獲得如此風行的程度。⁸王龍溪曾在〈留都會紀〉稱「先師生平才力氣魄，惟南野兄得其涯涘」（2007，頁 90），指出歐陽南野不論在內聖的涵養與外王的事業，都對王陽明有深度的繼承與開展。歐陽南野最後在禮部尚書兼翰林院學士的任內過世，享年 59 歲。由生命實踐的角度，來認識他如何體證心學、並釐清其思想的要旨，這對我們認識自王陽明過世後，心學在義理與傳播這兩個層面的發展，尤其探索歐陽南野對心學的貢獻，具有極其重要的意義。並且，歐陽南野用自家生命體現出他對生命意義秉持的態度，其內容很值得我們正視。

⁷（清）張廷玉在〈歐陽德傳〉說（1994，頁 7277）：「當是時，德與徐階、聶豹、程文德並以宿學都顯位。於是集四方名士於靈濟宮，與論良知之學，赴者五千人。都城講學之會，於斯為盛。」（《明史·儒林二》，卷一七一）

⁸徐少湖在〈明故太子少保禮部尚書兼翰林院學士文莊歐陽公神道碑銘〉（後面簡稱〈歐陽公神道碑銘〉）裡說（2007，頁 845）：「當是時，士咸知頌致良知之說，而稱南野門人者半天下，即陽明無以加也。」（《歐陽德集·附錄》）這個說法或許有些誇張，不過或可看出歐陽南野對傳播心學具有何等重要的貢獻。

歐陽南野出生的時候，父母都夢見異象，⁹不論這是否出自心理暗示，都反映出父母兩人對他有著強烈的期望。他幼年就表現得神穎不羣，讀書能數行俱下，9歲就被鄉里稱作奇童，與縣令應對進退成熟如大人。¹⁰他13歲的時候補縣弟子員，當時不得不為舉業練習八股文，他深感不滿，提出這會使得精神消亡，不願意屈就其格套。¹¹當時文學家李夢陽來江西擔任提學副使，看見他毫不矯揉造作的行文，曾經稱讚歐陽南野終將由科舉脫穎而出，來朝堂裡有一番作為；並將南野列為高等，常將他召來自己左右討論文章，這使得歐陽南野一時名聲大振。¹²然而，他卻對自家生命有著強烈的困惑，父親歐陽庸對此已有察覺，他不希望孩子處於這種困頓狀態裡，正值正德十二年（1517）王陽明來到江西講學，歐陽庸

⁹ 雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說（2008，頁199）：「初，蕭淑人有娠夢，居巷中，有巨蟒長與巷，竟已而驚寤。及誕夕，嚴溪夢長髯客引青衫子百數輩造門，欵迓成禮，曰：『是皆公兒輩也。』人以為奇兆。」（《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

¹⁰ 聶雙江在〈南野歐陽公墓誌銘〉裡說（2007，頁848）：「幼，神穎不羣，讀書數行俱下。九歲，以奇童稱。邑尹延見，進退如成人。」

¹¹ 雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說（2002，頁199）：「十三補弟子員，為舉子文自出機軸，恥稻時痿習，嘗曰：『作文貴寫出題意，有如傳神，使形貌具而精神亡，終不類也。』」（《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

¹² 雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說（2002，頁199）：「會空同李公督學試之，見其文愕曰：『茲非力振大雅，以舉業中興者耶！』列高等，呼置左右論文，名動一時。」（《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

聽過後，覺得這正能滌淨自己孩子的生命，便鼓勵他去跟王陽明學習。¹³雖然歐陽南野當時已經 22 歲，並且已經考上舉人，卻因為在王陽明的弟子群裡年紀最輕，王陽明常暱稱他為「小秀才」，並特意派給他各種鍛鍊身體的工作，來觀察他學習心學的意志。這些工作的內容雖然很辛苦，然而歐陽南野都不會懈怠，因此王陽明對南野有著很深的器重。¹⁴真實的困惑纔能激發出真實的學習，這在歐陽南野的身上獲得印證。南野雖然出身望族，¹⁵家境卻很貧困，在跟王陽明學習的期間，每天早晚只吃蠶粥裹腹；一般人覺得很不堪的事情，只要陽明命他去做，南野都毅然自任，專注全面落實，自覺只要是與大道有關者，都不辭辛苦。王陽明憂慮資質不凡的歐陽南野會流於驕傲，特別相贈他「謙」這個字，南野則將

¹³ 湛若水（甘泉先生，1466-1560）在幫歐陽南野的父親歐陽庸寫的〈明誥封奉直大夫六安知州巖溪歐陽先生墓表〉裡說（2004，頁 9）：「遣師陽明，必曰：『淨爾肝腸，庶可及門。』示子以道也。」（《泉翁大全集·墓表》，卷六十四）

¹⁴ 《王陽明年譜》記說（1992，頁 1300）：「德初見先生於虔，最年少，時已領鄉薦，先生恆以『小秀才』呼之。故遣服役，德欣欣恭命，雖勞不怠。先生深器之。」（《王陽明全集·年譜三》，卷三十五）

¹⁵ 歐陽德的家族在吉安府（泰和縣屬吉安府）相當興旺，歷來仕宦者無數，不過歐陽德直系先世則相對沒落，其父親歐陽庸本人三度參加鄉試都未中舉。有關歐陽家族的事蹟考，請見顏瑞均對此議題的研究（2007，頁 19-27）。

這個字刻成匾額掛在書齋，以時常戒惕自己。¹⁶這裡或可看出兩點：其一，王陽明對待歐陽南野的態度，已不只是對待一般門生那樣的客套，更是懷著親手調教的態度來冶鑄南野的生命；其二，歐陽南野在王陽明那裡學習心學的第一課，並不是任何抽象的觀念，而是通過做事來實際鍛鍊生命，這對歐陽南野後來不斷領會與實踐王陽明所講的「事上磨鍊」，具有重要的意義。正就在藉著做事來鍛鍊身體的過程裡，歐陽南野曾問王陽明：為何自己不論有事或沒事，總會感覺精神被消耗殆盡那般的奔忙？王陽明表示，這是因為南野的生命沒有主宰的緣故（1997，頁49）：

崇一問：「尋常意思多忙，有事固忙，無事亦忙，何也？」先生曰：「天地氣機，元無一息之停；然有個主宰，故不先不後，不急不緩，雖千變萬化，而主宰常定：人得此而生。若主宰定時，與天運一般不息，雖酬酢萬變，常是從容自在，所謂『天君泰然，百體從令』，若無主宰，便只是這氣奔放，如何不忙？」（《傳習錄·上卷》，第一百零七條）

王陽明覺得整個天地都是氣機在不停流轉，然而其間的千變萬化裡，卻有個「不先不後，不急不緩」的主宰，他說「人得此而生」，其實人本來就是由這個主宰創生，如何會

¹⁶ 雷禮〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說（2002，頁199）：「陽明見公負英氣，誨以謙，因扁謙齋自勵。時貧甚，藜粥朝夕，有人所甚不堪者，而專思力踐，毅然自任，以道不辭也。」（《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

再得此主宰而獲創生？癥結正在人常沒有覺知到這個事實，使得「生而未生」，真實的生命意義無法出現；如果能覺知到主宰的存在，瞭然這個主宰如何按部就班地運轉，雖然生活裡有無盡量的酬酢，人卻會常感覺活著很從容自在。反過來說，如果沒有把握住這個主宰，那就只是各種氣機的奔放，人當然會覺得很奔忙。王陽明講的主宰，或是正德三年（1508）他在貴州龍場大悟的「吾性自足」（1992，頁 1228），意即特被視作本體存在自家生命內，可被人感知的「自性」（the Self）。在生命實踐的過程裡，王陽明纔對歐陽南野警示該有本體（尤其是自性）的覺知，可知他並不要南野懸空想個本體，只要坦然真誠面對自家生命，當能感知著自性的流轉。這裡還有個例證，正德十三年（1518），王陽明刻古本《大學》與《朱子晚年定論》，他覺得聖人的學問極其簡易明白，只是誠意而已，但，這個誠意絕不是個言語的說法，而是真實的體證（1992，頁 1254）：

先生在龍場時，疑朱子《大學章句》非聖門本旨，手錄古本，伏讀精思，始信聖人之學本簡易明白。其書止為一篇，原無經傳之分。格致本於誠意，原無缺傳可補。以誠意為主，而為致知格物之功，故不必增一敬字。以良知指示至善之本體，故不必假於見聞。（《王陽明全集·年譜一》，卷三十三）

這段話出自錢德洪（緒山先生，1496-1574）的手筆，正德十三年，王陽明是否已經開始拿「良知」來做至善本體的

通稱，不無疑問。¹⁷錢明指出（2004，頁 69、74），有學者認為王陽明的良知學說產生於正德七年（1512）或九年（1514），不過這本來只是在使用出自《孟子》的詞彙，其內涵並沒有擴充。王陽明真正大量使用「良知」二字，晚至正德十六年（1521），他終於大悟「致良知」這門觀念工夫後，這才纔完全把自性稱作「良知」（陳復，2009）。不過，這並不是說在龍場悟道後王陽明沒有意識到「良知」這個詞彙的存在，只是這個詞彙尚沒有被他領會出適合做心學的關鍵術語。¹⁸由王陽明刻古本《大學》與《朱子晚年定論》可知，這段期間他已公開與國朝僵化的朱子學對抗，他希望體貼聖學的本意，將知識的見聞往內收攝在人的誠意裡。這「假於見聞」是指主體通過與外物交接令感官獲致的知識，但誠意本是個極簡易的觀念工夫，這需要「身體的給出」，這給出不是指放大馳騁感官，反而是指收攝自家身體的各種觸感，保持其澄澈警敏；若不能如此純淨，則誠意將無由發出，自

¹⁷ 而且，根據錢緒山自己在〈刻文錄敘說〉的看法（2007，頁 185）：「『良知』之說發於正德辛巳年。蓋先生再罹寧藩之變，張許之難，而學又一番證透。」（《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）正德辛巳年就是正德十六年，因此他在〈年譜〉裡的說法或許有誤。

¹⁸ 根據錢緒山在〈刻文錄敘說〉裡徵引王陽明的說法（2007，頁 185-186）：「先生嘗曰：『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，真是痛快，不覺手舞足蹈。學者聞之，亦省卻多少尋討功夫。學問頭腦，至此已是說得十分下落，但恐學者不肯真下承當耳。』」（《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

性就無法獲致。雖然這時候歐陽南野並沒有全然領會王陽明講的意思，然而當南野生病暫時回家休養，陽明再沒有其他能依靠的弟子來接引新生認識心學，陽明的心境覺得十分落寞。¹⁹根據雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡的想法，陽明確實對南野「期托甚重」，凡是各地來跟陽明求教問學的人，陽明如果無法全部面見，都會命他們去跟南野就正（2008，頁199）。根據吉田公平對《傳習錄》的研究（1988，頁205），當正德十六年，王陽明領會並開始闡發「致良知」的宗旨，歐陽南野聽見後深感雀躍，覺得心學的精蘊都已發盡，看來往後講心學者再無法離開這個宗旨。王陽明卻反而叮嚀南野不要把話說得如此簡單，致良知要出自人生命實際的體證，不同時間領會工夫的深度各有不同，絕不能當作言語兒撫（1997，頁120-121）：

崇一曰：「先生致知之旨，發盡精蘊，看來這裡再去不得。」先生曰：「何言之易也？再用功半年，看如何？又用功一年，看如何？功夫愈久，愈覺不同，此難口說。」（《傳習錄·下卷》，第十條）

¹⁹ 王陽明在〈寄薛尚謙〉（戊寅）裡說（1992，頁170）：「此間朋友聚集漸眾，比舊頗覺興起。尚謙既去，仕德又往，歐陽崇一病歸，獨惟乾留此，精神亦不足。諸友中未有倚靠得者，苦於接濟乏人耳。」（《王陽明全集·文錄一》，卷四）這可看出王陽明對獲得同志來共同闡發心學的渴望。

王陽明會提出「致良知」這個觀念工夫，來自他剿滅宗室朱宸濠叛亂過程裡經歷的百死千難，這層體證完全不簡單，他不願意歐陽南野只將其當作討論究竟層面時徵引的話頭，視作知識的論題，卻沒有自身的體證。這就是在玩弄光景，自身被「聞見」給障蔽住，這是對良知的辜負（2007，頁186）：

又曰：「某於『良知』之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。此本是學者究竟話頭，可惜此體淪埋已久。學者苦於聞見障蔽，無入頭處。不得已與人一口說盡。但恐學者得之容易，只把作一種光景玩弄，孤負此知耳！」（《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

王陽明這樣的看法，落實在教育歐陽南野的過程裡，其影響歐陽南野的心學思想與心學實踐甚鉅。在心學思想層面，歐陽南野由王陽明「致良知」的觀念工夫裡，再闡發出「循良知」這層更細部的工夫論；在心學實踐層面，歐陽南野畢生在政府擔任公職，都抱持著「事上磨鍊」的態度與做法，在政治實踐裡體證與貫徹良知。歐陽南野能在這兩個層面的「知行合一」（領會與落實都來自本體），其實有極其曲折艱苦的摸索與奮鬥歷程，請見後面的討論。

貳、四封信的指點：南野的生命實踐

嘉靖二年（1523），反對王陽明對抗僵化的朱子學的浪潮，其嚴重性已經升高至中央的廟堂門口。會試主考官蔣冕

藉探索朱陸異同為名義，擬出實為詆毀心學的策問。由於蔣冕在題意裡重申朱子被視作「道學」，特意表彰其在學術的至高性，並借古諷今說現在的學者想要混同朱陸，這是如同當年何澹與陳賈那般將朱子視作偽學的行徑，應該將這種書籍焚燬與禁刊（1995，頁 11a-12a）：

程子親授太極圖於周子，而朱子釋之義理精微，殆無餘蘊，金溪於此乃不能無疑焉！何歟易簡支離之論，終以不合。而今之學者，顧欲強而同之，果何所見歟，豈樂彼之徑便，而欲陰詆吾朱子之學歟！究其心其與何澹、陳賈輩，亦豈大相遠歟！甚至筆之簡冊，公肆詆訾以求售其私見者，禮官舉祖宗朝故事，燔其書冊禁斥之，得無不可乎！（《湘皋集·策問》，卷二十七）

蔣冕覺得王陽明正在拿異說來混淆朱子的正學，他藉由考策問來打擊異說，並在文末表示這本是皇上「一道德」來「同風俗」的盛意（1995，頁 11a-12a）。根據顏瑞均的研究（2007，頁 82-85），明世宗確實對王陽明素無好感，他尤其厭惡王陽明作為異端宗師，對自己維護法統的干擾，²⁰因此蔣

²⁰ 明世宗對維護法統確實很在意，尤其在大禮議的事件裡，他竭盡所能企圖合理化自己的尊親舉措，更藉由編修《明倫大典》來完善自己的正統性（顏瑞均，2007，頁 84-85）。儘管其政治主張（如大禮議過程裡，明世宗希望彈性使用皇帝的規制來面對生父的主祀與封號），甚至對身心修養的看法（如融合儒道），明世宗都不見得與王門有二致，但明世宗後來寧可任用陽明的弟子，就是不肯任用王陽明本人，這背後有著對陽明不受王法拘束的痛恨。

冕的打擊手法背後若有皇帝的授意，也不無可能。在如此沉重的大帽子下，心學門人如徐珊不願意味著良知來獲得寵信，不作答直接離開；錢緒山則認真作答而落第，他深恨時事如此乖張；歐陽南野則直接毫不忌諱去闡發師旨，卻竟然獲得錄取，當時人都說這是「進退有命」（1992，頁 1287）：

南宮策士以心學為問，陰以辟先生。門人徐珊讀《策問》，歎曰：「吾惡能昧吾知以幸時好耶！」不答而出。聞者難之。曰：「尹彥明後一人也。」同門歐陽德、王臣、魏良弼等直接發師旨不諱，亦在取列，識者以為進退有命。德洪下第歸，深恨時事之乖。（《王陽明全集·年譜三》，卷三十五）

與南野同時考上進士的心學門人還有王臣、黃直與魏良弼這三人。²¹雖然主考官蔣冕決意打擊王學，然而副考官呂柟秉持中立的態度，他見來應考的舉子竟有人說要將「宗陸辨朱」的人（這自然主要指王陽明）出版的著作焚燬外，還要將其人殺掉；該舉子經書論表都完全合乎論題，其他同事的考官基於「政治正確」的態度都希望錄取，呂柟則表示這人今天迎合主司，他日出仕則會迎合權貴，他的堅持使得該名舉子落第（1992，頁 112）：

²¹ 根據顏瑞均考察（2007，頁 74）光緒二年（1876）出版的《撫州府志》，該書在〈宦績下·黃直〉記載（1975，頁 29a），除〈王陽明年譜〉紀錄的三人外，尚有黃直考上進士。

先生曰：「予癸未在會試場，見一舉子對道學策，欲將今之宗陸辨朱者誅其人，焚其書，甚有合於問目，且經書論表俱可，同事者欲取之。予則謂之曰：『觀此人於今日迎合主司，他日出仕必知迎合權勢。』乃棄而不取。」（《涇野子內篇·鷲峰東所語》，第十七）

反過來看，呂柟看過歐陽南野的試卷，覺得其人「弘博醇實」；雖然南野寫的策問都本於師說，但呂柟覺得豈能只因為南野跟陽明學習，就刻意否認他的學問？然而同事的考官彼此爭論不止，尤其蔣冕的堅持，使得南野最後無法名列前茅〔顏瑞均（2007，頁 74）指出，歐陽南野考上進士二甲第十一名〕。呂柟在後來寫給南野的〈贈歐陽南野考績序〉裡，對此深感嘆息（2008，頁 73）：

昔予校文癸未會試，嘗見歐陽子試卷矣，嘆其弘博醇實，當冠易房也。然歐陽子學于陽明王子，其為文策多本師說。當是時，主考者方病其師說也。予謂其本房曰是豈可以此而後斯人哉。其本房執諍終不獲前列，一時遇閱其卷者皆惜之。及歐陽子為司成，遂以其師說良知者日講授諸生，益擴充而廣大之。（《涇野先生文集·序》，卷十一）

這裡顯示出：科舉無法限制住歐陽南野的思維與視野，他的學問弘博醇實，使得呂柟不希望因師說而廢其人，然而，在呂柟的眼裡，南野考上進士後擔任政府官員，卻更大張旗鼓、對外闡發陽明講的良知，希望讓更多人知曉心學的宗旨。不過，這其實有個曲折過程。歐陽南野剛開始被派往六安州

（安徽省六安市），當地正面臨饑荒與疫情，他自覺政務繁忙，立即投身在賑災工作裡，暫時無暇寫信跟陽明報告自己心性的領會。陽明失去南野的消息，故寫信給跟南野同時登第的王臣，探問南野的情況，他深怕南野沒有人叮嚀，學問會不知不覺發展至偏鋒，可見他對南野如何深刻的關注（顏瑞均，2007，頁 75-76）。南野在六安州奔忙數月，終於穩住災情，他稍微獲得喘息，立即召集這裡的學生來講論心學，並跟陽明報告自己因剛開始學習辦理政治，因此論學有些耽誤。陽明則告知，自己正是在政務倥傯的過程裡應機與人講學，哪裡要等到政務完全穩住後，再來聚集學生講學呢？經歷過各種危難的王陽明，顯然有豐富的經驗與資格，他站在「事上磨鍊」的角度，希望歐陽南野能置身在艱困的環境裡不廢講學，因此做出這樣的提醒（1992，頁 1300）：

嘉靖癸未第進士，出守六安州。數月，奉書以為初政倥傯，後稍次第，始得於諸生講學。先生曰：「吾所講學，正在政務倥傯中。豈必聚徒而後為講學耶？」（《王陽明全集·年譜三》，卷三十五）

其實，南野在任內確實做到大興教化、杜絕個人的宴飲享樂、節省官員出外的派頭，並替六安州開闢水源來灌溉農田。六安州本來的在地仕紳都性情孤高，宿衛將領則驕傲跋扈，卻因為南野只想要「立政澤民」，不理會這些個人的瑣事，他不跟大家計較的結果，沒過一個月，大家反而都忌憚

他的方正，而變得很守禮惟謹。²²執掌風紀的御使來到這裡，都刻意過境不來，因為他們相信「有賢守在」，不需要費神查察民情。在六安州饑荒與疫情最嚴重的時刻，南野捐出自己的俸祿來提倡賑災，有條不紊地供應百姓飲食與醫藥，如此連續 3 個月，竟然拯救數萬人保全性命。²³聶雙江在〈南野歐陽公墓誌銘〉裡說（2007，頁 848）：

授知六安州，至則興教化，省追呼，絕宴享之供，
導原泉之利。憲臣行部至，過境不入，曰：「有賢守在。」

²² 雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說（2002，頁 199）：「授知六安州，州有衛，衛帥踵舊習驕蹇，又有鄉士夫性難近，或語公，公曰：『吾患不能立政澤民，而暇與人爭閑氣妨民事耶？』並不與較，未逾月，憚公方正，惴惴焉守禮惟謹。」（《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

²³ 這件事情再根據雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說（2002，頁 199-200）：「公初至州值歲大饑，州廩空竭，乃捐俸歲之半，以倡僚佐，復下檄勸借於民，銀自一錢以上，至兩計者十而止，米若穀自斗以上，至石計者亦十而止，願應令者聽自署多寡於籍，揀富戶司收貯，又恐嚴於審覈，則饑民不待賑而死矣，乃率僚屬師生分詣城中四門及各鄉公所設粥場多張示諭，令饑民尅限就附近公所報名，先期置方票，次第印鈐之，以號每場給若干紙約來報者，即為填註里甲戶名，饑口多寡，仍別為籍次第如票記之，即留粥場日類票赴廩，支米給粥日二次，令就食者十人為甲，百人立之總，各領旗號行列有序，屯坐一處以待給食，戒起立者，即碎其盂令不得食，於是眾無敢譁，食得均足，凡三月，全活數萬人。」（《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）本段文字除可交叉確認這件事情的可信度外，還可看出歐陽南野如何善於管理政事。

歲大飢疫，捐俸倡賑，設糜煮藥，全活數萬人。（〈南野歐陽公墓誌銘〉，《歐陽德集·附錄》）

根據顏瑞鈞的研究（2007，頁 93-97），六安州的災情，其實是整個江北（尤其是南直隸）數年天災的一環。六安州本來災情相對來說較輕微，卻在嘉靖二年春夏遇到旱災，到了秋季又降大雨，原本已經不好的農作收成盡數腐敗，交錯發生的災情釀就不良的衛生條件，使得疫情跟著爆發。歐陽南野的積極主事，使得六安州在朝廷的賑濟尚未到來前，災情與疫情就已經獲得控制。治理六安州的經驗，使得南野面臨現實（政治管理）與理想（心性涵養）的首度衝突，他每天大量在辦理人的事情，各類應酬交際不斷，他不可能不因這些見聞而產生各種感覺。這就是他的生活經驗，然而這些具體的感覺是否即為良知呢？真實在面對生命課題的南野，對此不能沒有疑惑。嘉靖五年（1526），當六安州的社會秩序都已恢復安寧，南野就認真寫信請問陽明這幾年來，實際在六安州做事累積的經驗，真實引發他生命困惑的第一個問題（1997，頁 96-97）：

崇一來書云：「師云：『德性之良知，非由於聞見。若曰多聞擇其善者而從之，多見而識之，則是專求之見聞之末，而已落在第二義。』竊意良知雖不由見聞而有，然學者之知未嘗不由見聞而發；滯於見聞固非，而見聞亦良知之用也。今日落在第二義，恐為專以見聞為學者而言。若致其良知而求之見聞，似亦知行合一之功矣。如何？」（《傳習錄·中卷·答歐陽崇一》，第一條）

孔子在《論語·述而第七》裡說（1995，頁 63）：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」針對這段話，王陽明認為這是人專門在日常生活經驗裡尋覓善，只要將心性關注的焦點置放在日常生活經驗，就已落在見聞的末端。這已經在第二義，良知本來獨立存在，超越全部的日常生活經驗，不經由其見聞而存在。南野則覺得良知雖然不因日常生活經驗產生的見聞而存在，然而學者未嘗不因日常生活經驗而發出良知，滯泥在日常生活經驗產生的見聞固然不對，而這些見聞的感覺同樣是良知的發作，現在只是因為學者誤把見聞當作良知本身，纔會變成第二義，否則如果常在日常生活的見聞裡致良知，這應該同樣是「知行合一」的效益。王陽明則回答（1997，頁 97）：²⁴

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。孔子云：「吾有知乎哉？無知也。」良知之外，別無知矣。故「致良知」是學問大頭腦，是聖人教人第一義。今云專求之見聞之末，則是失卻頭腦，而已落在第二義矣。近時同志中蓋已莫不知有致良知之說，然其功夫尚多鶻突者，正是欠此一問。大抵學問功夫只要主意頭腦是當，若主意頭腦專以致良知為事，則凡多聞多見，莫非致良知之功。（徵引同前）

²⁴ 茲因〈王陽明年譜〉在嘉靖五年記載相同的文字（1992，頁 1300），我們能確認《傳習錄》中卷這段文字出自歐陽南野在六安州擔任知州的後期。

在筆者來看，陽明的看法隱含著良知的本質是「超覺經驗」（transcendental experience），這裡意指其本來具有獨立在心智外的經驗特徵，其作為經驗，不依賴日常生活經驗而發出，然而日常生活經驗產生的見聞同樣能成為良知的發作。因此良知並不滯泥在見聞，而同樣不離開見聞，這種入其內卻出其外的體會即稱作超覺經驗。陽明覺得在良知外，就不再有知，因此「致良知」是學問的大頭腦，更是聖人教人的第一義。現在如果說專門尋覓這日常生活經驗產生的見聞，這是良知的末端，就已經落在第二義了。陽明覺得，這些時候心學同志都已莫不知有致良知的說法，然而工夫還是常有冒失，正就是欠缺這一問。大抵做學問與做工夫只要把握住致良知，則平日生活經驗產生的各種見聞，都是致良知的效益。「致良知」對王陽明而言本是個冥契經驗（陳復，2009），良知只要意念純粹就能感應獲致，意即「悟本體即是工夫」，並不需要再特意尋覓日常生活經驗產生的見聞。但，陽明同樣承認生活裡的應對舉止無不可成為良知的發用與流行，如果將應對舉止與其獲得的感覺全然撇開，那同樣沒有良知能獲致，只是過度著重在日常生活經驗產生的見聞，則不只語意會顯得不純粹，更無法體證出致良知本來精鍊的旨意（1997，頁97）：

蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行，除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之見聞，則語意之間未免為二，此與專求之見聞之末者雖稍不同，其為未得精一之旨，則一而已。「多聞，擇其善者而從之，多見而識之」，

既云擇，又云識，其良知亦未嘗不行於其間；但其用意乃專在多聞多見上去擇識，則已失卻頭腦矣。崇一於此等處見得當已分曉，今日之問，正為發明此學，於同志中極有益。（徵引同前）

對南野的問題，王陽明總結表示（1997，頁 97）：「語意未瑩，則毫釐千里，亦不容不精察之也。」這是指出良知與見聞不能被語言隔開，需要特別精細的覺察。陽明同意南野的問題正能闡發心學，對同志領會工夫極為有益，他希望南野不會被往昔孔子的見解給遮蔽住，而能獲得對致良知的精確認識。這裡可看出陽明的觀點背後內蘊的自由性與獨立性，然而，當他不墨守陳說，不只對朱熹、甚至對孔子，都不輕易同意他們的主張，這種在儒家思想陣營裡的大膽突破，很難不激生其他不認同心學的儒者之強烈反對〔羅欽順（號整菴先生，1465-1547）就是其中最尖銳的思想反對者²⁵〕。南野在六安州任內，對陽明講的致良知其實尚不能領會，這可由他在第二封書信裡提出的問題看出來。他不確認致良知究竟是否為思慮的狀態？他記得陽明講自性（心的本體）本身並沒有思慮，要恢復自性則不能有私意來安排思索，否則就是在「自私自用智」。學者的弊端常有兩路，要不就是沉

²⁵ 王陽明與羅整菴的差異焦點在「良知」與「知覺」的關係，然而，王陽明在世的時候，這個差異尚未主題化（thematized）成為具有對立性的論辯問題，直至南野與整菴的論辯，纔使得陽明學與朱子學的理论預設充分顯示出來。相關研究詳可見林月惠的〈良知與知覺：析論羅整菴與歐陽南野的辯論〉（2009）。

溺在對空寂的靜守裡，要不就是在對思索的安排裡；南野自覺嘉靖元年在擔任教授師的時候正犯著前個毛病，這陣子在六安州的做事則犯著後個毛病。然而他忙著公職各種工作的布局與經營，如何能不安排思索？他覺得思索其實同樣是良知的發作，但，這要跟自私自用智如何區隔開來？他很害怕自己不知不覺「認賊作子」，置身在困惑裡而毫無省察（1997，頁 97-98）：

來書云：「師云：『《繫》言何思何慮，是言所思所慮只是天理，更無別思別慮耳，非謂無思無慮也。心之本體即是天理，有何可思慮得？學者用功，雖千思萬慮，只是要復他本體，不是以私意去安排思索出來。若安排思索，便是自私自用智矣。』學者之蔽，大率非沉空守寂，則安排思索。德辛壬之歲著前一病，近又著後一病。但思索亦是良知發用，其與私意安排者何所取別？恐認賊作子，惑而不知也。」（《傳習錄·中卷·答歐陽崇一》，第二條）

這裡討論的議題出自《易經·繫辭下》裡孔子的說法（1995，頁 169）：「天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮？」歐陽南野認為「何思何慮」並不等於「無思無慮」，意即思慮不應該與良知有隔閡，良知的獲致不會毫無思慮。王陽明同意他的看法，他承認人豈能不思慮？陽明認同沉溺在對空寂的靜守與對思索的安排，這兩者都是在「自私自用智」，其喪失良知沒有任何差異。不過，他指出良知是天理昭明靈覺的關鍵點，思慮則是良知的發作；如果是良知發作出的思慮，其內容則莫不與天理相應，

而當有「自然，明白，簡易」的特點。如果是私意安排出的思慮，其內容自會紛紜勞擾，意即思慮的內容糾纏，對精神形成擾亂與消磨；良知同樣會辨識區隔，因為每個思慮的是非邪正，良知都沒有不自知的事情。因此如果會「認賊作子」，這正是因為不明白致良知這門觀念工夫，更不曉得良知本是要拿出生命來體認其內涵（1997，頁 98）：

「思曰睿，睿作聖。」「心之官則思，思則得之。」思其可少乎？沉空守寂，與安排思索，正是自私自用智，其為喪失良知，一也。良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理，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。蓋思之是非邪正，良知無有不自知者。所以認賊作子，正為致知之學不明，不知在良知上體認之耳。（徵引同前）

這裡有兩段引文：「思曰睿，睿作聖」出自《尚書·洪範》²⁶；「心之官則思，思則得之」則出自《孟子·告子上》²⁷，王陽明藉此指出良知裡自有思慮，並不與思慮隔開。但，

²⁶ 《尚書·洪範》說：「五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」（1995，頁 170）

²⁷ 《孟子·告子上》說：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所

為什麼王陽明會覺得沉溺在對空寂的靜守與對思索的安排，這兩者都是在「自私自用智」呢？據筆者的推敲，前者的自私自用智，正來自沒有對社會的承擔與懷抱；後者的自私自用智，則來自對思索的支離與扭曲。我們專門就後者來細論，陽明說要「在良知上體認」，他會使用「體認」這個詞彙，來置換掉南野對思慮的困惑，顯見其對思慮有著特別的意思。體認並不是不思慮，但是其思慮並不能與身體脫離，然而，有些思慮卻會脫離身體，這就是把生命抽象化與對象化，轉做觀念性的議題。筆者覺得陽明對良知如何獲致的看法，其實很適合拿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)來理解與詮釋（Marcel, 1951, p. 83）：第一反省是指理性在接觸其對象後的解析性思考，其特徵為將事事全面客體化地運作，拆除思考者與被思考者原先自然存在的一元關係（Existential immediacy），存在的奧祕（mystery）被思量的問題（problem）給取替，致使存在本身在第一反省架構出的環境裡只是個蒼白的名字，成為各種符號裡的一個而已。馬賽爾主張通過第二反省，讓主體超克客觀的認知心態，使得人能徹底投注於存在的體驗裡，通過心靈的運作，讓主體跨出自我，卻不再離開自身，重新覓得被第一反省丟失的存在，並使存在內在化，讓其奧祕重回生命裡（陸達誠，1992，頁 63-64）。馬賽爾覺得第一反省使得「吾體」與「吾思」變

與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。」
（1995，頁 204）

成兩個獨立的主體，意即人的思慮與人的身體無關；馬賽爾卻認為吾體並不該作為吾思的對象，而是內在於吾思的本質中，兩者絕對無法被拆開，這是其奧祕哲學的基本奧祕（Marcel, 1951, pp. 95-97; 陸達誠，1992，頁 143-163；關永中，2002，頁 526-536）。由這個角度來認識王陽明講的致良知，或能領會其說獲得良知需要「體認」二字的深意，這就是不脫離身體真實感知的思慮，但並不是特別指對感官的重視，而是由身體出發，將自身的生命視作整體（the Whole）來對待，意即馬賽爾講的「第二反省」，更是我們前面講的體證，²⁸通過第二反省更能精確詮釋前面王陽明所說的「在良知上體認」，其實蘊含著「身體整體化」的全局思維。歐陽南野在王陽明這樣的回答裡，再針對他擔任公職的經驗提出更細緻的問題，這就是他的第三封信。陽明曾說做學問終身只是要把全部的事情，不論有事情或無事情，都當作一件事情來面對。如果人平息不住事情，不得不刻意培養（南野稱作休養）精神，這卻意味著把事情拆開來當作兩件事情（有事情與無事情，平治社會與心性涵養），南野則覺得當精神能量衰弱，自覺無法讓事情獲得善終，這同樣來自良知對自己的呼籲。如果目前無法平息事情，那稍微休養生息，同樣

²⁸ 馬賽爾講的「第一反省」是第二義，其「第二反省」纔是第一義。本文前面已徵引陽明對此對此有相同的看法，南野後來同樣表示（2007，頁 66）：「聖門之學，以德行為務。才涉訓誥，便落第二義。德行者，根心生色，默而成之，不言而信，是謂實體。」（〈答歐夢舉〉（二），《歐陽德集·書》，卷二）南野這裡說「默而成之，不言而信」就是指體證。

是在致良知，如何能當作兩件事情？南野問的是涵養心性過程裡很實質的問題（1997，頁 98）：

來書又云：「師云：『為學終身只是一事，不論有事無事，只是這一件。若說寧不了事，不可不加倍培養，卻是分為兩事也。』竊意覺精力衰弱，不足以終事者，良知也。寧不了事，且加休養，致知也。如何卻為兩事？若事變之來，有事勢不容不了，而精力雖衰，稍鼓無亦能支持，則持志以帥氣可矣。然言動終無氣力，畢事則困憊已甚，不幾於暴其氣已乎？此其輕重緩急，良知固未嘗不知，然或迫於事勢，安能顧精力？或困於精力，安能顧事勢？如之何則可？」（《傳習錄·中卷·答歐陽崇一》，第三條）

歐陽南野覺得，如果事情發生變化，其發展的事態已經讓人感覺很困倦，這時候精神能量雖然衰弱，如果強打著精神同樣還是能支持，這就是孟子在《孟子·公孫丑上》所說（1995，頁 54）：「夫志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉，故曰：持其志，毋暴其氣。」然而，如果人的言行舉止已經毫無精神，強要完畢事情則困憊已甚，這難道不能說是人的能量（氣）幾乎要破裂嗎？這裡面的輕重緩急，良知固然未嘗不知，然而或受事態發展的逼迫，哪裡還能顧得上精神？或者有時精神已經著實不濟，哪裡還顧得上事態發展？這種衝突與矛盾的心理，都是南野在六安州做事情實際累積的經驗，他將其細節拿出來請教王陽明。陽明則認為將平治社會與心性涵養（或有事情與無事情）當作兩件事情，即使對初學者不見得無益，卻總是有病痛。陽明徵引

《孟子·公孫丑上》（1995，頁55）講：「必有事焉而勿正。」意即生命不能沒有事情，甚至不能停止做事情，而且他覺得君子的學問其終身要領，只是匯聚道義這件事情。對「義」字的含意，陽明覺得這是指內心自覺合宜，當人真能致良知，則內心就會自覺合宜，因此，君子面對無限複雜的應酬交際，或前行或停止，或生或死，都不能停止致良知，意即不能有任何事情停止對良知的體認或體證（1997：98）：

「寧不了事，不可不加培養」之意，且與初學如此說，亦不為無益。但作兩事看了，便有病痛。在孟子言必有事焉，則君子之學終身只是集義一事。義者宜也。心得其宜之謂義。能致良知，則心得其宜矣，故集義亦只是致良知。君子之酬酢萬變，當行則行，當止則止，當生則生，當死則死，斟酌謂停，無非是致其良知，以求自慊而已。故君子素其位而行，思不出其位，凡謀其力之所不及，而強其知之所不能者，皆不得為致良知；而凡勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，動心忍性以增益其所不能者，皆所以致其良知也。（徵引同前）

陽明覺得，人只能安於自己的位置，思慮這個位置能思慮的情境，如果強要去知超過這個位置能知的事情，強要去做超過自己位置能做的事情，這就不是在致良知。反過來說，在自己的位置內，竭盡其能去面對無限複雜的應酬交際，不論肉體與心理如何痛苦，絕不間斷對良知的體證，這纔能稱作致良知。陽明的觀點具有時間的跨越性，意即時間的向度在他的領會裡被抹掉，人不再有時間感，就不再有生與死的

差異，更不再有前行或停止的差異；在這種領會裡，存在感就獲得現身的機會。但，陽明並不要人漠視身體，尤其不要人漠視身體得要寄寓的這個世間，如果漠視身體，則體證就不再可能。因為承認身體，因此人就要對身體寄寓的位置負責，這使得人生在世不可能沒有事情；並且，當人帶著存在感來做事情，全部外在事情的完善與否，都只是內在這件事情的完善與否，而內在這件事情的完善，會自然引領外在事情的完善，內外在此被整合為同一件事情，果真如此，人纔能徹底活在良知裡。就余德慧（2001）的說法而言，王陽明這種想法具有身家性命政治學（self-politics）的特點。並且，陽明要獲致「願有決斷的良知」，這意味著人得通過「自身對自身」的循環對話，跟自己的內在發展出完整的關係，他的生命已經產生嶄新的決斷（resoluteness），開始「本真在世」。他並不需要遠離塵緣，甚至繼續置身在塵緣裡；但他開始解放自己，真摯活在這個世間，不再憂讒畏譏，不再管他人的臉色，不再牽掛他人如何看待自己，就只是自在面對這個世間，沒有任何心虛，徹底如此認清自己：「我只有一套，我就是這個樣子」（2006，頁 103-108）。由這個脈絡出發，或能解釋陽明會覺得南野再特意去培養精神，這還是有著功利的心態，將自身抽離出事情之外，來計較成敗利鈍，裡面有著愛憎取捨，纔會使得平治社會與涵養心性被拆開來當作內外兩件事情，纔會有「是內非外」的想法，這還是「自私用智」，未曾獲得道義，更沒有致良知（1997，頁 98）：

若云「寧不了事，不可不加培養」者，亦是先有功利之心，較計成敗利鈍而愛憎取捨於其間，是以將了事

自作一事，而培養又別作一事，此便有是內非外之意，便是自私用智，便是義外，便有不得於心勿求於氣之病，便不是致良知以求自慊之功矣。（《傳習錄·中卷·答歐陽崇一》，第四條）

這段討論的意義，正在於常人（das Man）很容易將生命構築在「常理」，藉由人腦袋裡的「心智自我」（Mental Ego），發展出一套理解事情的辦法，過著一種被視作「正常人」的生活，交織出其生活的世界（余德慧，2006，頁 12-13）。但，正常人的心智自我充滿著算計與衡量，王陽明卻要歐陽南野將生活的世界給「不正常化」，意即要南野跳脫這種心智自我的掌控，將精神向內轉向（inward turning），發展出「超個體自我」（Transpersonal Ego），不再順應心智自我的各種計較，採取本真的面目活在世上，這纔是陽明講的「誠意」（其相反的面向則是虛偽），更是人能否致良知的樞紐。²⁹正常人的正常生活，在陽明的眼裡反而充滿著虛偽（這就是前面指出「自私用智」的意思）。陽明講的致良知完全跳脫出常理外，這使得年輕的南野更感困惑，他接著寫出第四封信，詢問如何纔是誠意與虛偽的問題。南野表示人情機詐百出，

²⁹ 陽明因此跟南野說（1997，頁 99）：「凡學問之功，一則誠，二則偽，凡此皆是致良知之意欠誠一真切之故。《大學》言誠其意者，如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。曾見有惡惡臭，好好色，而須鼓舞支持者乎？曾見畢事則困憊已甚者乎？曾有迫於事勢，困於精力者乎？此可以知其受病之所從來矣。」（《傳習錄·中卷·答歐陽崇一》，第三條）

如果只是抱持著不疑的態度，往往會被人欺騙，如果預先抱持著警覺，則會流於對人的不當揣測。這種揣測他人會機詐的態度本身就是個機詐，揣測他人會失信的態度本身就已經失信；但，如果被人欺騙卻同樣來自沒有先覺的精神，人如果既能不對人有揣測，還能常保持先覺，這只有良知瑩徹纔能辦得到，但他覺得這毫釐精微的差異很難把握，人往往都讓自己置身在背離先覺來配合機詐的精神裡（1997，頁 99）：

來書又有云：「人情機詐百出，御之以不疑，往往為所欺；覺則自入於逆億。夫逆詐即詐也，億不信即非信也，為人欺又非覺也。不逆不億而常先覺，其惟良知瑩徹乎？然而出入毫忽之間，背覺合詐者多矣。」（徵引同前）

這裡討論的焦點其經典出自孔子在《論語·憲問第十四》說（1995，頁 129）：「不逆詐，不億不信，抑亦先覺者，是賢乎？」朱子認為「逆」是指「未至而迎之」的意思；「億」是指「未見而意之」的意思；「詐」是指「人欺己」的意思；「不信」是指「人疑己」的意思。朱子表示：「言雖不逆不億，而于人之情偽，自然先覺，乃為賢也。」（朱熹，2011，頁 17）根據朱子的意見，孔子的本意是說：不可預期他人會欺騙，不可揣測他人會懷疑，揣測而預先警覺他人的欺騙或懷疑，豈能算是賢者？這樣恐怕有時反而會冤枉人。但重點在後面說真正的賢人會「自然先覺」，這自然先覺該如何獲致呢？陽明認為，這是孔子覺得當時人都專門拿揣測與懷疑當作思慮，而自己陷落在機詐與懷疑裡；即使有人不會去揣測，然而尚不知道致良知這個觀念工夫的效益，往往再被他

人欺詐，因此孔子纔會特別這麼說，並不是專門要人對他人的機詐與懷疑預先警覺。如果特別存著這個思慮，這就是後世猜忌險薄的人會做的事情，只要有這一念，就無法臻至堯舜之道了。不做揣測而被人欺詐，這尚不失為善人，但總不如能致良知而自然獲得先覺，這纔是真正的賢人（1997，頁 99）：

「不逆不億而先覺」，此孔子因當時人專以逆詐億不信為心，而自陷於詐與不信，又有不逆不億者，然不知致良知之功，而往往又為人所欺詐，故有是言。非教人以是存心而專欲先覺人之詐與不信也。以是存心，即是後世猜忌險薄者之事，而只此一念，已不可與入堯、舜之道矣。不逆不億而為人所欺者，尚亦不失為善，但不如能致其良知而自然先覺者之尤為賢耳。（徵引同前）

王陽明為自然先覺前面按上「致良知」這個觀念工夫，來去除揣測與懷疑當作思慮的弊端。王陽明只是反對人特意揣測他人的機詐與失信，然而他更要人體證良知，再由良知的發作中，洞若觀火般產生對機詐與失信的先覺。這是個細微如毫釐的差異，卻對心性的影響尤大。陽明同意南野說只有良知瑩徹的人，纔能對人不做揣測卻獲得先覺，不過他覺得這只是因為南野有聰穎的悟性，卻尚沒有實證，陽明覺得就發用層面而言，良知有著不思慮而能獲知與不學習而能實踐的特徵，這個論點，其實就是對「知行合一」的闡釋（1997，頁 100）：

崇一謂其惟良知瑩徹者，蓋已得其旨矣。然亦穎悟所及，恐未實際也。蓋良知之在人心，互萬古，塞宇宙，而無不同，不慮而知，恆易以知險，不學而能，恆簡以知阻，先天而天不違，天且不違，而況於人乎？況於鬼神乎？（徵引同前）

王陽明在其他的論學裡，對這個觀點有更清晰的闡釋，他稱不做揣測而獲得先覺的狀態為「知幾」³⁰。「知幾」的「幾」是指良知在心底的萌動處，按著這個萌動處在人間的幽微應用就稱作「神」。「知幾」不是「前知」，前知就是前面指的各種揣測，而且陽明覺得「聖人不貴前知」，如果抱持前知的思慮，就是私心（或前面說的自私自用智），只是個人想要趨吉避凶，然而卻不知道禍福的降臨，雖聖人都無法免除。余德慧（2001）認為心學並不否認世界的多變，但多變的只是世情，心體（自性，良知）本身則「無事」，世情會因人欲或物欲而遮蔽住「本我」的光體（余德慧講的本我其實就是 the Self）。心學重視「反躬自誠」，藉由「誠」的能量，掃除對本我的遮蔽，藉此「成人」（Becoming-a-Person）。這個觀察有其深刻性。陽明確實有這個看法，他在給南野的

³⁰ 王陽明對「知幾」有這樣的闡釋（1997，頁 147-148）：「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。』」（《傳習錄·下卷》，第八十一條）

第四封信文末表示，人只要不機詐與失信，並且不對機詐與失信做揣測，如此就能誠意，良知就不會受遮蔽，誠意會使得良知擴充出明白。人常存養這個狀態，對其保持自信，則良知不會受迷惑，自然更能擴充出明白，這更能增益誠意的能量。他將這個流轉機制稱作「明誠相生」，這個機制使得良知如同明鏡高懸一般，常覺常照，世間萬物在呈現其面前，無物能隱藏各自的善惡美醜（1997，頁 100）：

是故不欺則良知無所偽而誠，誠則明矣；自信則良知無所惑而明，明則誠矣。明誠相生，是故良知常覺常照。常覺常照，則如明鏡之懸，而物之來者自不能遁其妍媸矣。（徵引同前）

在這封信展開的思維脈絡裡，陽明並不同意子思在《中庸》第二十四章所講的兩段話（1991，頁 202），首先：「至誠之道，可以前知。」還有：「禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。」他覺得至誠的能量知幾，意即知曉良知的萌動處，乍看無知，卻能無不知，不需要再說「可以前知」。其幽微應用就是神，不該再說「如神」，如果強要如此說，那還是在替不能先覺的人立言，卻不是究竟的觀點（1997，頁 100）：

是謂易以知險，簡以知阻，子思所謂『至誠如神，可以前知』者也。然子思謂『如神』，謂『可以前知』，猶二而言之。是蓋推言思誠者之功效，是猶為不能先覺者說也。若就至誠而言，則至誠之妙用即謂之神，不必

言「如神」。至誠則無知而無不知，不必言「可以前知」矣。（徵引同前）

這四封信自有內在連貫的脈絡，刻畫出的觀點都很細緻。其出發點本來都在釐清人情世故應對的問題，顯見這來自南野在實際治理六安州引發的思索，卻因為南野的提問很精確地自剖他的困惑，使得陽明的回答都不是單純解釋人情世故應對的辦法，而是將其向內轉向，直指心性的幽微面探索，藉此拔高南野的視野與洞見。這固然可看出他對南野如何深刻的栽培，使得南野終其一生奉行著「為學為官，本非二事」（見其〈答谷龍崖〉，2007，頁73），我們徵諸南野精神成熟後的生命實踐與思想要旨，則更能看出這四封信的內容對南野影響的深鉅。³¹我們由南野親身的實證與反省，接著再回信給陽明，陽明對他在仕宦紛擾的過程裡，卻沒有退轉涵養心性，並對他能如此深刻自咎大加讚賞，看出南野對陽明的悉心教育是何等重視，更能證實通過前面這四封信的

³¹ 我們可再由歐陽南野在〈答谷龍崖〉裡的回應看出，精神成熟後的他覺得應對人情世故裡自有心性的涵養，意即「內聖」與「外王」本無二路（2007，頁74）：「人情世故固有難處者，然君子匹夫不得其所，若已推而納之溝中，故不愛其身而求躋斯民於安養生全，一切勞逸、安危、毀譽、利害皆不暇顧，而何人情世故之為慮也？凡以人情世故難處為慮者，恐不忍之心尚未能真切懇至而然。苟真切懇至，則凡危懼毀辱，皆所以自盡其心，固未有安心快意，而能躋斯民於生養安全者也。」（《歐陽德集·書》，卷二）

點化，已經使得南野的心性越來越沉穩。³²因此，嘉靖七年（1528）陽明先生過世，南野對陽明倡導「良知反身自成」深有感念，他覺得這使得聽聞其觀念的人個個都如獲至寶，就像是中夜裡高掛的皎月，照出一條回家的車軌，讓迷路的人都獲得指引（2007，頁 756）：

良知反身自成，聞者皆獲，如彼中宵，照之皎月。彼迷其家，指之歸轍，天下後世，卓矣先覺。……某早歲及門，晦惑忽荒。夫子誘掖開導，前卻抑揚，或巽而啟，或直而匡。譬之父母，病子猖狂，治不餘力，而藥不留良。（〈祭先師陽明先生〉，《歐陽德集·雜著》，卷二十八）

這個「良知反身自成」，意指良知需要人回歸身體來體證就能自得。歐陽南野自承早年的生命充滿著困惑而顯得晦澀，常有輕忽與荒涼的痛苦感，端賴陽明不斷的教育與鼓勵，或姑且順著他的性情來啟發、或直接指出他的錯誤來匡正，就像是父母教養孩子一般，對他的猖狂全面下藥整治。這段文字可使我們得知：對陽明如此深刻的栽培，南野有著相同

³² 王陽明在〈與歐陽崇一〉（丙戌，1992，頁 215）表示：「正之諸友下第歸，備談在京相與之詳，近雖仕途紛擾中，而功力略無退轉，甚難甚難！得來書，自咎真切，論學數條，卓有定見，非獨無退轉，且大有所進矣。」（《王陽明全集·文錄三》，卷六）

質量的領會，顯見南野作為陽明親手調教出的弟子，這個事實更能看出他的思想在心學發展裡的意義。³³

參、精神的成熟期：南野的生命實踐

依據南野的弟子胡廬山（胡直，1517-1585）的看法，南野悟得良知，始自與陽明那四封書信答問。³⁴不過，按照現有的文獻來查考，歐陽南野的精神完全臻至成熟期，其時間起點可訂在嘉靖八年（1529），他那年 34 歲，這有三個理由。第一，由政治的角度而言，嘉靖五年，歐陽南野進京朝覲，開始在中央做事。他起先擔任翰林院編修（其間短暫擔任刑部員外郎），這是個閒差；他發覺整個政治氛圍很不利於心學，故選擇韜光養晦，杜絕交際應酬，埋首在典籍的閱讀裡。直至嘉靖八年，首輔楊一清上奏明世宗，要接續自弘治十五年（1502）年後已歷 28 年未曾整理的《大明會典》，裨益各種典章制度都有精確的紀錄，而歐陽南野被推薦擔任《大明

³³ 因此，湛甘泉在〈奠歐南野文〉裡說世人稱南野（2004，頁 20）說：「人曰王門，入室弟子。」（《甘泉先生續編大全·祭告文》，卷十五）

³⁴ 胡廬山在〈歐陽南野先生文選序〉說（2007，頁 857）：「先生始學，近空寂，而從政疑於思索，乃以書質諸公。公答以『自私自用智，喪失良知』之語，先生遂悟良知，真體明覺，自然隨感而應，燦乎條理，自周於天地民物，不見有動靜、寂感、內外之殊，是以謂之良知，亦謂之天理。由是沛然不疑，躬行益篤，不違日履，而上達淵微。」（《歐陽德集·附錄》）

會典》的纂修官，這是他首度被中央賦予政治重任。南野獲得仔細探索國朝典章制度的歷練，世人獨稱南野纂修的內容很詳盡核實。³⁵第二，由心學的角度而言，嘉靖七年快要年底的時候，王陽明過世，明世宗對陽明臨死前「擅離重鎮」（未經同意擅自離開軍事要職）深感不滿，將其死後的卹典全部剝奪，陽明的兒子正億則蒙受親族欺凌。南野在中央的官職由北京調往南京，期間有參與搶救遺孤的義舉（顏瑞均，2007，頁 82-89）。自陽明過世後，傳播心學的重任就開始降臨至包括南野在內深受陽明生前器重的弟子身上。第三，由親緣的角度而言，有關南野與人論學的書信，直至嘉靖八年纔有紀錄，此前則只有在《傳習錄》裡保留他的四則問題，這主要來自南野的兒子歐陽紹慶在該年纔隨侍在側，自此後就開始整理其父親與人來往的書信。³⁶基於這三個因素，我們現在能看見歐陽南野處於精神成熟狀態的文字，其時間都落點在嘉靖八年之後。因此，徵諸南野的實際年齡與生平事蹟，他在 34 歲後精神已完全醞釀成熟，發展出自己的思想要旨，這應該是合理的判斷。

正就是在嘉靖八年，中央的政治風暴對歐陽南野產生巨大的衝擊。工部給事中陸粲上書彈劾桂萼與張璠，指出他們兩人大肆收賄，致使朝局都是諂媚奸佞之人。明世宗大怒，

³⁵ 雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說（2008，頁 201）：「值纂修《大明會典》，分館編摩，獨稱詳核。」（《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

³⁶ 本段見（明）歐陽紹慶自己寫的〈目錄附錄〉，收在《歐陽南野先生文集》卷一（1995，頁 1b-2b）。

立刻將兩人解職，並令舉薦的官員交由吏部重新審核，藉此革除不堪任用的人。南野擔任翰林院編修，正就是受桂萼推薦，因此同樣被列在親附桂張兩人的名單內。他受到波及，本來心灰意冷，上奏養病乞致仕，然而明世宗覺得南野身負《大明會典》纂修官的重任，不准其請。³⁷嘉靖九年（1530），桂萼與張璁再被召回朝中，明世宗希望對郊祀禮做改革，依循古禮將祭天與祭地的地點區隔開，各自在郊外設壇祭祀；他並認為這是明太祖的往例，不想再依循明成祖在祀殿內合祀的做法。南野則根據自己在翰林院苦讀的收穫，指出明太祖這種做法只有 10 年，後來更改在祀殿合祀則有 21 年，明成祖只是繼承這個做法而已。他覺得明太祖並不是沒有原因而改變，明成祖則不是沒有根據而繼承，儘管後來的做法確實不是古禮；重點更在現今再各自於郊外設壇祭祀，大興土木消耗金錢甚鉅，他對此不敢同意（2007，頁 310）：

故我太祖皇帝兆園丘於鐘山之陽，兆方丘於鐘山之陰，用周禮也。行之十年，乃更為大祀之殿，定合祀之儀，又行之二十餘年，而太宗皇帝承之。百十年來，論者類疑其非古，然以太祖非無為而變，太宗非無據而承。況土木一興，財費不貲，事干國典，不敢易言耳。
（〈郊祀議〉，《歐陽德集·奏疏》，卷十一）

³⁷ 本段見《明世宗實錄》卷一〇五，嘉靖八年九月丙午條（1966，頁 8b）。

南野覺得「古不可悖，亦不可泥」（2007，頁 310）。更何況要依據古禮，則圓丘與方丘，是周禮的文化；南郊與北郊，是漢儒的說法；不在屋內而在外面設壇，是虞夏的禮節；設立明堂來祭祀天神與地祇，是周人的制度。周人尚且不能盡用虞夏與殷商的舊制，漢儒同樣不能盡依周禮的義理，後世又如何能盡拿古禮做根據呢？他因此覺得祭祀天神與地祇，在同個郊外或不同郊外都沒有關係，畢竟神靈無往而不在，只要祭祀有誠意即可。因為同樣的理由，他覺得祭祀設在郊外或在屋內都沒有關係，更何況在祀殿內的祭祀就是學自明堂，早在明太祖就已經成為既定的制度（2007，頁 311）：

圓丘、方丘，周禮之文也；南郊、北郊，則漢儒之說也；不屋而壇，虞夏之禮也；明堂祀帝，是周人之制也。周人不能盡用夏殷之故，漢儒不能盡周禮之義，後世又安可盡以為據也哉？臣惟地配而無疆者也，上下陰陽之辨耳。故異郊可也，同郊亦可也，天無往而不在者也，惟精湮馨香之格耳。故于丘可也，於屋亦可也，況大祀殿蓋取諸明堂，且又聖祖已成之制也。（徵引同前）

其實，按照南野的真正想法，就是完全不需要改變。他覺得祭祀應把握住精神，不要執著於儀式，重點應該「去繁就簡」。如果明世宗執意想要將祭天與祭地區隔開來各自祭祀，或許就在原來的祀殿祭天，並將原先的山川壇改變為祭地，並配祭山川（2007，頁 311-313）。我們可由三個角度來看，南野的論點深具心學的意義：第一，神靈無往而不在，因此祭祀要採取什麼做法，其實都無不可，重點在因應實際情況來調整，這個實際情況的內容則要衡量時人的願望。第

二，南野尊重古禮作為理想，但更重視現實，如果現實層面要花費大筆金錢來大興土木，這種勞民傷財的事情能免則免；如果皇帝堅持要區隔祭天與祭地，則南野便提出或可採取最節儉的辦法。第三，南野進而引領明世宗反思：何謂古禮？虞夏、殷商、周朝與漢朝設計的禮節都不同，如果越古老就越正確，那確實採取虞夏在郊外設壇為宜，如果周朝都已不採取虞夏的做法，而設立明堂來祭祀，那明世宗為何偏要恢復虞夏的做法呢？這裡面固然有南野與自己良知的對話，更反映出心學因應現實條件、秉持實事求是、以及去繁就簡的態度，這種態度與更著重古禮的程朱理學相比，南野已拉出一條心學特有的禮學路線，使得兩者體現不同的禮學風貌。歐陽南野依循著良知來闡發對禮制議題的看法，這是他終生關注並實踐的焦點；儘管有關祭祀這件事情，明世宗並未採納他的意見，不過明世宗的本意只是在藉由改革郊祀禮來伸張與宣示皇權，他其實對自己是否真能親身落實個別祭天與祭地並不真正關注，³⁸但因為深諳歐陽南野平日耿直無隱的風格，明世宗同樣沒有做出任何懲戒。嘉靖十年（1531），同門薛侃（1486-1545，中離先生）見明世宗未有子嗣，上疏請擇宗藩裡賢能的親王進京做守城王，等到東宮擇立再居為輔王，如有皇子出生則將其送回封國。他將上疏內容預先交給同年與同鄉的彭澤閱覽，本屬張璁親信的彭澤，便想藉此機會幫張璁鬥倒越來越受明世宗重視的夏言，就積極鼓勵他

³⁸ 有關明世宗改革郊祀禮的詳細內容，請見何淑宜〈皇權與禮制：明嘉靖朝的郊祀禮改革〉（2005，頁71-98）。

上疏。明世宗讀過大怒，覺得他在交通宗藩內的親王，喝令要交出主使者。³⁹明世宗本來受到蠱惑，果真誤認主使者就是夏言，而將他們兩人下詔獄三天，後來發現是彭澤在耍奸計，纔將他們兩人釋放（1997，頁 201）：

辛卯秋，薛中離草疏，欲迎親王建府京師，代執魯勞太常卿彭仁卿見其疏，欲以此傾桂洲夏公，誘中離上之。賴聖明燭彭奸，而公與夏俱為彭誣引，繫詔獄三日乃得釋。（〈大宗伯歐陽文莊行狀〉，《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

薛中離上疏後的當夜，曾經將該奏章的內容告知南野，南野聽見大驚，責備他皇上正當春秋鼎盛，對自己尚未生出子嗣，心裡已經很憂慮，做臣子如何忍心再有他言？如果真立其他親王來做儲君，如果該人未來不能善體上意，使得父慈子孝的德行無法善終，這將會嚴重傷害到國體。南野覺得中離個人是否有危禍尚且不論，這件事情如果沒有當真落實，就已經是大幸；彭澤如果真覺得中離做的事情很正確，為何不自己來做，而要將首功平白讓給中離呢？南野覺得彭澤無非是要拿中離當作陷害他人的釣餌罷了。薛中離聽到這裡纔恍然大悟，並對自己的舉措深感懊惱（1997，頁 201）：

³⁹ 明世宗表示（1966，頁 2b）：「侃深狂妄奏瀆，大肆奸惡，法司會文武大臣及科道官，逮至午門前追究明白。要見舊典與何祖訓，所言親王，必有交通及主使者，具實奏聞。」（《明世宗實錄》，卷一二八，嘉靖十年七月戊午條）

先是疏上之日，中離夜過言其事，公驚而責之曰：「主上春秋鼎盛，螽斯麟趾之慶未艾，臣子忍有他言，且古人父子間猶稱善處，萬一親王不善體上意，致孝慈不終，如國體何？公一身危禍未論也，事不果行，即大幸矣，且彭仁卿既稱出君相意，何不自為之，乃以首功讓公耶？此其意將無借公為他人餌乎！」中離始大悔。（徵引同前）

這就正可看出南野如何用生命實踐陽明倡言致良知產生的先覺。南野本來並沒有特意要揣測他人的機詐，然而他由體證良知的發作中，洞若觀火般對彭澤的機詐產生先覺（儘管這件事情在薛中離告知南野前已經發生）。當明世宗知道薛中離曾經將上奏的事情告知南野，他立刻召喚南野來詰問那晚的對話，南野只是回答講話內容甚多，重點就是告知中離不可做這件事情，其餘的內容南野都不願意細說，顯見他對中離作為心學同門的忠誠。後來明世宗將薛中離罷黜為平民，彭澤反而被充軍，南野則沒有事情。⁴⁰有人曾經問南野這件事情的始末，並問為何不將內容詳細跟明世宗報告，南野則回答如果詳細解釋細節，只是在增加皇上的憤怒，並且這沒有善盡做朋友的道理。大家都對南野身當如此巨大的患難，還能如此從容有條不紊地處理事情，深感佩服（1997，頁 201）：

⁴⁰ 本段見《明世宗實錄》卷一二八，嘉靖十年七月戊午條（1966，頁 2b-4b）。相關內容詳可見唐立宗〈從《廷鞠實錄》看明嘉靖年間的政爭與詔獄〉（2005，頁 157-184）。

而別及廷鞫，或薄詰是夕所語，公但云：「語甚多，大要以為不可。」遂不具陳。後有問者，公曰：「吾當時若詳述，徒重上怒，且為友之道亦不盡矣。」眾咸服公當患難時，從容有條如此。（徵引同前）

嘉靖十三年（1534），心學同門在朝中屢被首輔張璁陷害而落職，⁴¹包括鄒守益（東廓先生，1491-1562）與季本（彭山先生，1485-1563）。這些重要的心學家都離開政府，歐陽南野面對「吾黨」的處境，頗有物傷其類的感慨。王陽明曾經告訴他要「知幾」，南野覺得君子要在知幾裡「見幾而作」，面對如此不利的政治環境，他想跟著致仕，卻在這段期間憾恨沒有間繫（機會）能落實。⁴²他覺得只要侍奉君主的時日拉

⁴¹ 歐陽南野在寫給其弟的家書裡說（2007，頁 205-206）：「當柄之臣，初甚重陽明公。已而漸生釁端，蓋始而薛中離，繼而唐子忠、朱子禮、魏水洲諸人皆不利於柄臣。黃致齋、王定齋又嘗為水洲解怨於柄臣，而水洲竟有論劾，遂並疑二公相黨以相害。諸公皆陽明之徒也。忌疾競進者，因而進纜，將以抑人之進而伸己，而有怨者又復醞其間，故諸公皆落職。近日為鄒東廓告病，擅自回籍，吏部忽然查奏，並及南禮部行勘不報，追罪黃久菴、季明德外補。久菴乃柄臣之最厚者，以其所甚厚之人，而排之至此，此非有所激於中，而又有醞釀之者耶？況鄒、季二公又皆吾黨。奏中又以學為言。其意居可知矣。」（《歐陽德集·家書抄》，卷六）

⁴² 吳震兩度表示（2003，頁 284-286）：在嘉靖三十年代，南野在南京任職，並積極參加王門的講學，更遭遇「當柄之臣」的猜忌，使得王門弟子紛紛落職。其時間點有誤，這本來應是指嘉靖十三年內閣首撫張璁對王門的壓制。

長，侍奉父母的時日就縮短，因此他寫信給弟弟，希望弟弟幫忙預做準備，買個田莊，讓他致仕後能有個落腳之處（2007，頁 205-206）：

君子見幾而作，不俟終日，恨無間可乘。苟有間，吾即為投簪之計。若吾弟得捷，則吾去益有名矣。努力努力。即不得捷，歸計亦未可緩。君子得其志則行，不得其志則止，況吾事君之日長，事親之日短。向時徒以仰事俯育牽制，乃今則可以無累矣。復何所係哉！對江海智寺傍近，不妨買一莊，吾將於寺中杜門謝客，須有所資賴乃可，宜早圖之。（《歐陽德集·家書抄》，卷六）

然而，南野並沒有致仕，反而在薛侃事件後的隔年，意即嘉靖十一年，就被拔擢在南京擔任國子監司業，負責南都的實際教育工作。國子監司業是國子監祭酒下面的第二號人物，祭酒只負責典禮的工作，各項學務細節則由司業在管理；且南都同樣是京畿，卻能遠離中央的政治風暴。南野雖然無法如願致仕，卻能離開政治鬥爭不斷的北京，來到南都安然從事於講學，並就近接回雙親奉養。⁴³縱然無法徹底的「見幾而作」，對他的心理其實已經是種解脫。

⁴³ 南野到南京接雙親來奉養後，由於高齡 77 歲的父親歐陽庸身體不適，他上疏〈比例送親還鄉疏〉給明世宗，請皇帝同意他能請假帶雙親回故鄉江西，明世宗不允；兩年後他再寫〈再乞比例送親還鄉疏〉奏本（2007，頁 443-445），皇帝終於同意他請假帶雙親回故鄉江西安居，我們因此反過來得知他曾在南京接回雙親奉養。

嘉靖十一年至嘉靖十八年（1539），歐陽南野都在南京歷任顯宦並養望。南京國子監稱作「南雍」，尤其南野能在這裡講學，將其內容引導至大道，這是心學首度在中央級的學校扎根。南野不僅將心學典籍納進南雍的書目裡來讓學子閱讀，並在南京這個出版重鎮刊刻心學書籍，大幅擴張心學的社會影響。更重要的一點，這時候南野已成為心學的領袖，他引領學子省思在印刷書籍日益普及的社會條件裡，人如何在面對應接不暇、有如爆炸般的知識時，還能求索學術與精神的統一（顏瑞均，2007，頁112）。徐少湖說「稱南野門人者半天下」，就是由這個時候開始（2007，頁845）：

在南京國子故事司業，當課其諸生為文詞，公因引之於道，作講亭，進四方來學者，與諸生講論其間。或以疑質，為稽之經訓，證之事物，本之人情，參之事變，詰之使自識其迷謬，徐而諭之，使得其心之所安。公固善論說，而誠意懇篤，氣象平易，士以是日親。（〈歐陽公神道碑銘〉，《歐陽德集·附錄》）

南野為讓學子「得其心之所安」，特別在自己司業的家外設立講亭，與諸生早晚在其間講論。他有時或拿經典的大義來考察，或拿生活的事物來佐證；都歸本於人情，觀察事情的變化，來讓弟子知道自己觀點的迷謬，循序漸進來曉諭，使得弟子終於釋疑。在徐少湖的觀察裡，南野當然很善於論說，然而重點更在他的誠意（前面指出陽明叮嚀南野「誠意會使得良知擴充出明白」，這裡可反證出南野的落實）。他總是懇切篤實地跟人講話，流露著平易坦然的氣象，使得讀書人都願意跟他保持極親密的關係，這正是他會匯聚大量門

人的真正原因。他還曾經寫〈策問南雍諸生〉（2007，頁 301）來討論人如何能不動其心。因此，歐陽南野可謂在藉著中央的國子監來發展書院教育（陳復，2005）。⁴⁴然而，對自己如此擅長接引門人的現象，他後來再做反省，覺得這只是在馳騁知見，拿口舌來感動人，這種「浮想」無法真正涵養自己的心性，會將「解悟」與「思惟」得出的假象當作「真覺」，這並不是在完成生命（2007，頁 108）：

學無巧法，惟是此心當體即真，纖塵不染，不由解悟，不待思惟，真如赤子之初。然後種種色色莫非真覺，莫非實用。卻愧從前浮想，認假為真。往在太學，徒以口吻動人，畢竟無益。始知知見談說，非成己成物之實也。（〈答陳明水〉二，《歐陽德集·書》，卷三）

這裡可看出，南野不斷想恢復或回歸孩子最純真篤實的本來面目。雖然他有後來的反省，然而其重點當擺放在他關注的心性議題（如這裡關注著「此心當體即真」，意即直接拿出生命本具的心來體證，直面本體，就能恢復或回歸本真），而不當誤認他自承往日在太學做的事情全然是錯誤。這是我們檢視心學家這類誠意反省生命的紀錄時要抱持的謹慎態度，否則很容易就會望文生義，拿話柄來誣人。南野在

⁴⁴ 書院教育的基本特徵就在其重視心性的涵養，藉由陶冶生命的過程來幫忙師生釐清生命的意義。歐陽南野雖然置身在國子監，其教育的重點卻不在政府規範的教程與考核，這就符合書院教育的基本特徵。書院教育詳細內容請見陳復《心靈的學校：書院精神與中華文化》（2005）。

嘉靖十三年陞任南京尚寶司卿，嘉靖十七年（1538）再陞任太僕寺卿，得再回中央就職。南野上疏希望能送親還鄉，吏部改派他繼續在南京擔任鴻臚寺卿，然而隔年南野父親歐陽庸過世，他便奉棺歸鄉。⁴⁵按例丁憂服喪三年期滿，可再申請回朝做官，他卻因為覺得母親蕭淑人已經年逾 80，不忍離開，寧願在家奉養。這段期間，南野常與聶雙江、鄒東廓與羅洪先（念菴先生，1504-1564）在青原山上舉辦講會，南野開始闡發出「獨知」作為基本的思想主張，⁴⁶使得海內學者信仰心學的人數越來越大量（2008，頁 202）：

壬寅，服闋，以蕭淑人年逾八十，不忍暫離，留家侍養，與雙江聶公、東廓鄒公、念菴羅公，上下青原玄壇梅坡諸處，講明所學，要以不欺獨知為本，自是海內學者尊信益眾。丙午冬，公用薦，起復為南京鴻臚卿，以母老欲乞終養，蕭淑人不許，乃奉蕭淑人以行。尋擢南京太常寺卿，已而國子祭酒缺，改太常卿掌祭酒事，

⁴⁵ 雷禮在〈大宗伯歐陽文莊行狀〉裡說（2008，頁 202）：「戊戌，擢太僕寺少卿，公具疏送親還鄉，有終焉之志，當道亮之，尋改南京鴻臚寺卿公，奉巖溪翁命遂抵任，逾年，翁卒于官邸，奉柩還家。」（《鐔墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

⁴⁶ 這個觀點出自南野的真實體證，不過同樣有著陽明闡釋的心學脈絡。陽明在〈答人問良知二首〉這首詩裡說（1992，頁 791）：「良知即是獨知時，此知之外更無知。誰人不有良知在，知得良知卻是誰？知得良知卻是誰？自家痛癢自家知。若將痛癢從人問，痛癢何須更問為？」有關南野賦閑這段期間（大約在嘉靖十七年後至嘉靖二十五年前）對「獨知」的體證內容，請見後面的討論。

復奉蕭淑人入京，既至，病習汨沒帖括套語引之于道，
圍而聽者如渴得飲。（〈大宗伯歐陽文莊行狀〉，《鐔
墟堂摘稿·行狀一》，卷十六）

根據顏瑞鈞的研究（2007，頁 122-123），南野居鄉的這段期間有個重要成就，就是接引胡廬山進來王門。胡廬山是王門中堅人物，雖然他後來主要傳承羅念菴的學問，不過南野同樣對他有重要的栽培與啟發。嘉靖二十年（1546）冬天，朝廷再任命南野重任南京鴻臚寺卿，他本來希望能在家裡奉養母親蕭淑人，使其獲得善終，然而蕭淑人不答應，他只有再帶著母親來到南京。他來到南京沒多久，先陞任南京太常寺卿，接著北京的國子監祭酒出缺，他再陞任北京太常寺卿兼國子監祭酒，便帶著母親蕭淑人來到北京。北京的國子監祭酒本來應該鼓勵學子習作八股文，他卻對這種桎梏人心的現象大加批評，使得環繞著他聽講的人如渴得飲般獲得精神的解放。他待在北京國子監沒有滿 1 個月，因為受到明世宗的眷顧，接著再陞任禮部左侍郎，讓他負責春秋兩季祭祀的工作，並數度派他監督永陵的工程；接著再改派他擔任吏部兼任翰林學士，掌詹事府事，奉命教育翰林院的庶吉士。南野認為這些庶吉士都是朝廷所儲養、有待他日大用的菁英，不能讓他們只是從事文藝，而沒有回歸學問的根本，因此將他們當作國子監生一般，並常與他們討論國家緊急發生的時

事，激發他們對國家大計的關注。⁴⁷更重要者，他引領這些翰林院庶吉士來體證與探究身心，使得他們後來在各部門任職，都很感謝與佩服南野的教導（2008，頁 202）：

以去未匝月，擢禮部左侍郎，即受上知眷，春秋祈報，數遣祭宮廟孝烈后發引，特遣永陵監禮，尋改吏部兼翰林學士，掌詹事府事，命教庶吉士，公曰：「是皆儲養以待他日大用者，可無令務學敦本，而徒以文藝為也。」每程課之暇，令聚坐一堂，體究身心之學，諸君後分曹任職，咸能服公之教。光明于時，纂脩大明會典，充副總裁官，協心研究博稽謹書，裁訂體例，綱舉目張，而一代之制煥然不磨，上崇奉先聖先賢於永明後殿，後移復文華殿前後，遣代拜者數焉。（徵引同前）

歐陽南野跟翰林院庶吉士「體究身心之學」，卻令他們後來在各部門任職「咸能服公之教」，如果沒有後人的過譽，則顯見南野如同當年自己跟陽明請教治理六安州獲得的體會與疑惑那般，在跟這些庶吉士討論如何將心學應用到政治實事裡，纔會讓這些預備官員後來深感獲益。接著，歐陽南野再獲賞識，擔任《大明會典》的副總裁官，負責裁訂體制，讓明朝的全部行政機構的職掌各有依據行事的詳細法規。很厭惡王學的明世宗，卻對歐陽南野特別青睞，這是特別值得

⁴⁷ 徐少湖指出（2007，頁 845）：「奉命教庶吉士，嘆曰：『此朝廷所厚養以需大用者，不宜徒以文為也。教之如國子，而繼之以時政之所急聞者，莫不興起。』」

留意的現象，顯見南野的人格特質獲得明世宗的信任。就在南野正負責纂修《大明會典》的時刻，明世宗還數度命他替自己祭祀先聖先賢。⁴⁸嘉靖二十九年（1550），歐陽南野擔任吏部左侍郎，與禮部尚書張治共同被任命主持會試，他們兩人覺得現在想考科舉的讀書人，都喜歡玩弄奇異的文辭，卻沒有經典訓詁的根據，而他們想要提拔崇尚典雅、有真實體會的人（2008，頁 202）：

庚戌春，與龍湖張公同命主考會試，懲近來業文者，矜奇衒異，不根經訓，故所取多崇雅實得人為多。既蕭淑人卒于京，值暑月扶柩南還，哀毀骨立，得痰火疾，至辛亥春，合葬於巖溪翁兆廬墓側，督工封培為之廢食，歲逢忌日，悲泣不自勝，于是痰疾益增于舊。（徵引同前）

按照聶雙江在〈南野歐陽公墓誌銘〉裡的說法（2007，頁 849），他們這回的會試因為能「黜浮崇雅」，因此「最號得人」，意即大家都同意最能提拔出菁英。我們根據現在保留在《歐陽德集》裡的〈聖人之心無窮論〉與〈性學策〉這兩篇程文（2007，頁 302-309），可看出當日在這場科舉，歐陽南野希望釐清「心體本然」與「性貴盡」的義理，意即藉

⁴⁸ 我們由〈永明後殿代拜先聖先師復命疏〉、〈永明殿代拜謝欽遣疏〉與〈先聖先師堂代拜謝欽遣疏〉這三篇文章（2007，頁 431-432），還有〈遣祭先師孔子謝疏〉這一篇文章（2007，頁 436），得知嘉靖二十八年（1549）、嘉靖三十一年（1552）與嘉靖三十二年（1553），明世宗都命南野負責幫忙祭祀儒家聖賢。

由探索心性議題如何體證與落實，來轉變士風與世風。就在當年，南野的母親蕭淑人過世，南野痛苦得「哀毀骨立」，積鬱在身，使得體內有痰濁與火邪。隔年，他將母親葬在父親廬墓側，監督工程到廢寢忘食，到了母親忌日，無法停止悲泣，使得痰濁與火邪的疾病更加沉重。

三年服喪完畢，嘉靖三十二年（1553），歐陽南野再被明世宗提拔擔任禮部尚書兼翰林院學士，這時距離南野過世僅剩一年，卻是他畢生替明朝辦最大量實事的一年。這些實事都反映出他因為熟習禮儀，而在自己的職責裡做出心學的生命實踐；最重要的一點，儘管明世宗本來不喜歡心學，而當南野將心學的內涵轉化出外在相應的「禮學」，反使得這種具有心性意義的禮學獲得明世宗相當程度的承認與尊重。首先，嘉靖二十八年莊敬太子薨，國本不穩，明世宗忌憚「二龍不相見」的說法，不願意再立太子。⁴⁹南野上任後，明世宗兩個皇子裕王與景王都已要婚配，他立刻上疏表示按照明朝歷來皇室（如明太祖與明孝宗）的成例，未出國就藩的皇子應該在宮中成婚，這其實是在暗示明世宗早日立儲。明世宗知道他的意思，不准其請，命兩個皇子各自在王府成婚，並密諭南野不要再針對這個議題上疏（2008，頁 203）：

初公至，眾咸以國本為重，會二王選婚，公具疏稱
太祖皇帝以父皇婚子，就禁中成禮，孝宗皇帝以兄皇婚
弟，乃出府成婚，乞從祖制成婚禁中，既而同輔臣奉密

⁴⁹ 本段見《明世宗實錄》，卷三七〇，嘉靖三十年二月己未條（1966，頁 1a-1b）。

諭未得俞命，遂疏醮戒命詞有承宗承家之文，請賜裁定，上察知公意有旨擇吉冊立分別成婚，及疏上，復奉密諭，乃疏請二府職官不必槩設，又請立二王應行禮儀，并請務學親講讀官，及請賀萬壽節，人皆服其忠悃遠識云。（徵引同前）

當裕王與景王成婚後，歐陽南野再查閱自己纂修的《大明會典》，根據禮儀的醮戒詞裡指出一人承宗與一人承家，再請明世宗讓一王留在京師，一王則出就封國，⁵⁰明世宗還是不同意。嘉靖三十三年（1554），裕王的母親康妃薨，歐陽南野查閱明朝歷來各案例，按照明憲宗成化十一年（1475）的案例，內淑妃紀氏薨的時候，其生的皇子倫序居長，這與裕王相同，唯一不同的事情在當時該皇子尚屬稚齡，現在裕王則已成婚，應該由裕王服主喪，率領隊伍送葬出城。他在〈康妃杜氏喪禮〉表示（2007，頁334）：

臣等查得先朝及近日薨逝諸妃，其葬祭儀節，無大隆殺，然或未生皇子，或子非居長而受封就國，或子立為東宮而先薨，俱與今日不同。又查成化十一年六月，內淑妃紀氏薨逝，所生皇子倫序居長，正與康妃事體相

⁵⁰ 南野在〈請醮戒詞〉裡說（2007，頁327-328）：「臣等查得《大明會典》所載醮戒之詞有二。其一云：『往迎爾相，承我宗事』，為承宗者言也。其二云：『往迎爾相，用承闕家』，為承家者言也。前奉聖諭，一王留京，一王封國。是留京將以承宗，封國所以承家，戒命之詞，伏乞聖明裁定。」（《歐陽德集·奏疏》，卷十二）

類。但彼時皇子年幼，而今裕王既已成婚，應成服主喪，送葬出城，禮節亦不甚同。（〈康妃杜氏喪禮〉，《歐陽德集·奏疏》，卷十二）

南野沒有點破內淑妃生的皇子是誰，藉此將自己的論點抽象化，但包括明世宗在內的朝野內外，都不可能不知道該皇子就是後來即位的明孝宗，這顯然還是在藉由主張由裕王按照前朝案例並更服主喪，來拔高其地位，並暗示明世宗要早日立儲。他後來還針對此事，再陸續上疏〈再上康妃喪禮儀注〉、〈康妃賜諡焚黃儀注〉與〈請特造康妃墓園〉（2007，頁335-336），希望藉由把康妃的各種後事辦得隆重，來凸顯裕王是未來的皇儲。明世宗雖然還是沒有全盤接受他的意見，不過彼此都做退讓，最後裕王的地位還是在過程裡逐漸被拔高。由此看出，歐陽南野雖然沒有機會見到裕王登上大統（就是後來的明穆宗），不過在早期幫裕王鞏固地位這件事情上，南野可謂費盡精神。明世宗沒有像早年處置薛中離那般對待歐陽南野的建議，除他與眾人皆知曉南野的「忠愍遠識」外，最主要的因素就在南野嫻熟本朝歷來禮儀的內容，其諫議全都依據禮儀的規範來發言，使得明世宗縱然不喜歡採納，卻不能輕易反駁，更不能隨著自己的個人情緒而處置南野。這點恐怕是源自南野自己早年在擔任翰林院編修苦讀典籍，而深諳居官行事的訣竅。心學重視在具體情境裡因時制宜，重點在如何在現實場域裡實踐理想，所以在格外重視禮治的傳統中國社會，歐陽南野緊握住禮儀這個層面，來督責明世宗做出對本朝長遠發展有益的決策。不論如何的折衝，最終使得平治天下的理想獲得相當程度的落實，這正來

自他對心學的體證，更是南野實踐思想的一大特點。他遇到事情，有時候其他同僚思慮未周密，或只要計較到利害，其他人的情緒就會受到震動而失色；南野卻意氣閒暇，立刻做出回應，表現得像是無事一般。人家問南野為何能表現得如此從容，南野覺得自己平素做事只是在探問心靈，心靈覺得正確，就很堅毅落實，即使對個人有危害，都義無反顧；心靈覺得錯誤，就會立刻停止，雖然對個人有利益，都不敢碰觸（2007，頁 846）：

每遇事，眾相顧未有處，或計利害，震動失色，公莫不立應，而意氣閒暇，如無事時。或問公所以能此者，公曰：「吾惟求諸心。心知其為是，即毅然行之，雖有害不顧。如知其非，雖利不敢為。此吾所受於吾師，而自致其良知者也。」（〈歐陽公神道碑銘〉，《歐陽德集·附錄》）

這段話裡最重要者，在南野自承「此吾所受於吾師」，意即來自王陽明的傳授，並經由自己致良知獲得，可見他確實帶著心學的體證來實踐自己的整個生命。歐陽南野在擔任禮部尚書期間，嚴格控管各宗藩的鋪張浪費，譬如他在〈中尉女授宗女婿名號〉這篇奏疏表示（2007，頁 363-365），當時一年輸往京師的米糧只有 400 萬石，然而全部宗藩需要的祿米就要 853 萬石，國家根本無法支應如此龐大的開銷。他希望明世宗能限制授與宗室的名號與祿米（如六世後的宗女與宗婿不得再獲授封），明世宗同意他的意見。獲得皇帝的同意後，南野做出大幅度的改革。他最常處理的問題，就在宗室往往出自私慾，而收買流民或樂戶這些出身卑微的女子

做妾；這類女子與其生出的孩子原本照例不得被承認為宗室，然而各宗室卻常欺騙或賄賂官員來冒名申請，其間用意並不是將他們扶正，而是想藉此領取額外的祿米。更因為宗室這種不正常的做法，甚至對良民常藉由擇富棄貧的婚嫁來詐取錢財，使得民間都盛傳不要與宗室婚配，反而使得宗室正常婚生的兒子與女兒婚配過期。⁵¹歐陽南野因此對每個案子都嚴格審查，揪查其中有問題的申請，做出精確的處置。⁵²再者，面對大量宗室常在玩法（反過來說，則是政府執法過寬），拿越關面奏當作理由而藉此離開自己的封邑，來到京師後卻無事面奏，反而召集無賴與惡棍沿路騷擾鄉里，讓各地驛站常被壓榨，奉承稍有延緩就會被凌辱，卻敢怒而不敢言。他在〈表觀越關〉裡說（2007，頁353）：

行法漸至於過寬，故宗室之越關日眾，甚者樂於遊蕩，聽信撥置之人掇拾浮詞，假此出城。然事當查勘，姑宥伴回，出京之後，無賴棍徒投充跟隨，傳行牌面，所至地方有司驛遞衙門奉承稍緩，極其凌辱。夫馬酒席廩給鋪陳俱需索折乾，每處不下數十餘兩。已而復將馬

⁵¹ 譬如歐陽南野在〈襄垣府婚配過期〉這篇奏疏裡說（2007，頁378）：「今乃有過七八年而猶不得配者，良由軍民之家將子女避匿，不肯報選，而宗室又棄貧慕富，以致嫁娶失時，怨曠年久。」（《歐陽德集·奏疏》，卷十四）

⁵² 相關內容，詳情請見南野寫的〈旭柱子女不准封〉、〈周府安涎男名封〉、〈周府安治等奏給口糧〉與〈崇陽王子英照不准襲爵〉這些奏疏（《歐陽德集·奏疏》，卷十三，2007，頁347-348；348-349；349-352；357-359）。

匹鋪陳強挾而去，驛遞無可奈何，有司不敢聲言。（〈表
觀越關〉，《歐陽德集·奏疏》，卷十三）

南野目睹這些宗室的縱恣紛擾，深覺如不嚴格禁止，不只現在滋生事端，未來更會後患難言。明世宗同意他的意見，然而因為他在禮部尚書的任期過短，不久即染病過世，使得這件事情沒有繼續被控管，其亂象都在腐蝕本朝的國基。前面曾徵引根據張廷玉所編《明史·歐陽德傳》的記載（1994，頁 7277），就在擔任禮部尚書這段期間，歐陽南野與兵部尚書聶雙江、還有吏部左侍郎程松溪與太子少保兼大學士徐少湖，四人共同在北京靈濟宮舉辦講會，因為他們都是位高權重的政府大員，使得各地的名士都匯集在靈濟宮共論良知，人數最多的時候達五千人，使得心學在北京大盛。然而，就在歐陽南野「晚見知於帝」，已經大幅改變明世宗對待心學家的態度，將要授與他更高的政治權柄時，卻因為直隸、山東與河南三省爆發天災，大批災民流離到北京，使得北京衛生條件惡化、滋生傳染病，南野也受到感染病倒。⁵³明世宗立即派中官慰問，他深感皇帝對自己如此特殊的禮遇，本希望再有回報，卻在數日後過世。⁵⁴明世宗對他的過早死亡很震驚

⁵³ 見（明）嚴嵩寫的〈請發倉米出糶以賑民饑〉與〈時疫請乞施熬湯粥〉這兩篇奏疏（《嘉靖奏對錄》，卷八，嘉靖刊本膠片，頁 6a-6b；20b）。

⁵⁴ 聶雙江在〈南野歐陽公墓誌銘〉裡說（2007，頁 850）：「臥病初聞，即命中官賜問。公力疾草謝，曰：『聖主待臣以殊禮，悉能上報耶？』越數日，遂不起。」（《歐陽德集·附錄》）

與哀悼，贈其太子少保、諡文莊，特命工部治理其喪事，並設祭壇。朝中的士大夫也都對南野的突然過世十分悲痛，相互流淚嘆息，如同失去仰望的對象，由此可知南野為人的風格與樹立的典範。⁵⁵

肆、結語：釐清南野心學思想的要旨

心學家的思想，往往無法離開他具體的生命，尤其歐陽南野畢生置身在瞬息萬變的政治環境裡，他的思想本無法離開他投注精神在政治工作裡獲得的生命經驗。筆者因而覺得，只有認識歐陽南野的生命史（尤其是政治生命史），纔能釐清歐陽南野的思想要旨，並且通過釐清他的思想要旨，我們更從而能認識這些內容對完成南野的生命具有如何深刻的意義。因此，前面用很長的篇幅來著墨南野的生命史（尤其是政治生命史），正是要將他與人論學的文字相互對照，來藉此梳理出他的思想要旨，譬如他在〈答陳盤溪〉（一）這篇文字裡，就表示良知不需要學習與思慮，反而需要自然而然的體貼，後世學者不能對此有全然的信仰，卻自生枝節，藉由艱難的思慮，來釀就出自己的意見。殊不知人的身體展現的全部樣態：這包括動與靜、說話與沉默、前行與停止、

⁵⁵ 徐少湖在〈歐陽公神道碑銘〉裡說（2007，頁844）：「訃聞，上震悼，贈太子少保，諡文莊，賜祭几壇，命工部治喪事，又蔭其弟昱為國子生，而士大夫則相與咨嗟涕洟，奄然失其所望。嗚呼！是可以觀公之概矣！」（《歐陽德集·附錄》）

快與慢、視與聽、飲食與睡眠、甚至各種知識思慮……，其實莫不來自良知的發作。這本來並不是人特意去做任何事情來獲得，而只是跟著自性（本體）自然發生（2007，頁3）：

發明良知不學而能，不慮而知，最為親切。後世之學，正坐信此不及，乃自生枝節，自作艱難，以成其意見。不思吾身動靜語默、行止久速、視聽食息、知識思慮，莫非良知之所為，而一毫之人力無所與焉。所謂「天命之謂性，率性之謂道」也。人惟不能循其良知，而作好作惡，用智自私，是以動靜語默之間，皆失其則。故曰：「莫不飲食，鮮能知味」也。故君子之學，循其良知，而不自私用智，以鑿其天命耳矣。（〈答陳盤溪〉（一），《歐陽德集·書》，卷一）

南野在這裡使用「循良知」三字，來解釋人的「率性」。他覺得人只要循著良知來舉止，就能在動靜語默間無不順應上天的律則，這就是在活出人的天命。反過來說，如果不能循著良知，那不論作好或作惡，都只是在「自私用智」，這就如同飲食而不知其味道那般。而且，循良知並不是任何學理的格致，人面對良知有個重要的特徵，那就是不論如何費盡精神的言教語育，良知最終尚須經由自家體會，獲致最真實的明白。這最終緊要一關的內容具有自明性，言語的解釋都還只是第二義，這個事實本無關天資的高低，並不是利根者纔能領會無上奧義，鈍根者則要藉由其他踏實的工夫來把握；而就像孩童輕易就知道愛人與敬人，懂得羞恥與禮貌，這具有自明性，並不需要通過學習如何思慮而自然就會有體察。體察來自聞見獲得的經驗，良知雖然不經由聞見而產生，

但聞見都莫不來自良知的發作。南野覺得即使聖人都不可能不依靠自身經驗，觸類旁通，而藉此豁然整體瞭解萬物間相通的情感（2007，頁 151-154）：

夫孩提知愛敬，乞人知恥嘔蹴，皆不由學慮而自知，豈皆天資高者耶？伏羲至聖，然仰觀俯察，遠求近取，豈無聞見而能類萬物之情耶？先師云：「良知即是獨知時，此知之外更無知。」吾契但於居處執事與人之際，視聽言動之間，念念慎其獨知，無自欺而求自慊，則良知一以貫之，有不假言說而自明者矣。（〈答馮州守〉，《歐陽德集·書》，卷四）

南野這裡的看法很具有現象學（phenomenology）的意義，現象學的重點在把握住絕無可疑的起點，意即意識流裡會自明呈露的內容。胡塞爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938）覺得這個內容背後來自「生命世界」（life world），這是個未經抽象化與理論化，出自人直接知覺的世界，存在各種經由有活動能量的身體開發出來的經驗，其具有豐富、曖昧與變幻的特徵，會產生無法被量化的靈活現象，卻是從事任何探索前都得要接納的先存性背景（王炳文譯，2005，頁 271-275）。這個生命世界有個實體，就是心學家講的良知。南野在六安州的治理經驗，通過陽明在書信對其疑惑的點化，尤其再經自身於中央長年的實際歷練，而凝聚出南野自己的思想要旨。他覺得良知即是獨知，獨知並不是閑居獨處的意思，這個「獨」字意指對自身最坦然的揭露，不論是否置身在眾人的環境裡，不論個人的視聽言動與背後的喜怒哀

樂，人都能明白其間的是非，毫髮不能自欺，這就是活在良知本體裡（2007，頁 151-154）：

良知即是獨知，獨知非閑居獨處之謂也。靜亦此知，動亦此知。雖獨人廣眾中，視聽言動，喜怒哀樂紛交錯應，而此知之明是是非非，毫髮不能自欺。即此是獨，即此是良知本體。從慎獨不自欺處發用，即是良知發用，即是天理物則。雖至於勉強困衡，亦不為造作安排。（徵引同前）

南野這裡說「雖至於勉強困衡，亦不為造作安排」，意即人不論面臨如何困難的環境，冀圖在其間取得平衡，都不應該經由思慮來刻意經營，而應該順應著良知自己的發作，這就是讓生命安頓在天理物則之中。南野認為涵養心學來自念念的明覺精察與真切懇到，意即每個念頭都專注踏實地面對，不容絲毫放鬆；這包括讀書的時候意念就全神貫注地讀書，做事的時候意念就全神貫注地做事。不只讀書與做事不是兩件事情（不可把讀書當作「知」，做事當作「行」，各自發展），因為每個意念都有身心的共同參與，在生命內部沒有身心的解離，不論讀書或做事，每個表面的舉止都專注在意念的明覺精察與真切懇到，這就是良知的發作，其外在現象就是「知」與「行」的無不合一（2007，頁 151-154）：

故學之道，必念念明覺精察，念念真切懇到，然後為道心精一之功。讀書如此，即是讀書知行合一；應事接人如此，即是應事接人知行合一。蓋心體本如此，學亦如此。非若後世以讀書考古為知，應事接物為行，判

然二事，而欲合之一也。惟慎其獨知，念念毋自欺而恒自慊，則知行無不合一者矣。（徵引同前）

基於這個脈絡，筆者覺得歐陽南野主張的「循良知」，其實質內涵就是強調「慎其獨知」。意即對南野而言，已經沒有心學常標舉的「事上磨鍊」，全部的動靜舉止，都只是在面對人自身的意識，人得在意識層面琢磨得清澈坦然，這就能讓良知晶瑩光潔，行事無不順利，意即事上磨鍊最終只是「意上磨鍊」。朱湘鈺曾徵引〈答陳盤谿〉、〈答馮州守〉與〈答毛伯祥沈惟順〉這三篇南野的文章，指出南野闡釋的「毋自欺以自慊」就是其「循良知」的一種說法，其重點在強調「昭然不可欺的慎獨工夫」（2007，頁 127-129）。由這個角度來看，就能體會南野認為不宜將「良知」與「良能」區隔開來，因為任何實踐，其底蘊都是意識的運作，事上磨鍊的終極意義是意上磨鍊，使得良能就是人通過良知當際釀就的開展，具有唯一性與同時性（2007，頁 151-154）：

近時乃又有不及良能之疑，又失卻先師良知之旨矣。舉良知，則良能固在其中。然非別有所謂良能，而故以良知該括之也。能者，知覺之運動；知者，運動之知覺。舉良能，則良知亦在其中。（徵引同前）

這裡「良知」不能與「良能」拆開來，兩者只是在側重不同層面的詮釋，使得良能側重在良知在運動層面的意義，良知側重在良能在知覺層面的意義，這個觀念對南野具有重要性。良知本是個虛的本體，不能被安排出來，而得要在事事物物的安頓裡感覺著良知的存在，因此，通過良能就能體

現良知，這個看法使得南野的事上磨鍊固然本質是意上磨鍊，事上磨鍊本身卻絲毫不能被忽略，只有在事上磨鍊裡纔能從事意上磨鍊，離開事上磨鍊而冀圖意上磨鍊，就只是在安排虛的本體（2007，頁 197-198）：

良知本虛，致知即是致虛，真實而無一毫邪妄者，本虛之體也。物物慎其獨知而格之，不以邪妄自欺者，致虛之功也。故格物致知，則至虛至靈，皆我固有。若有見於虛而求之，恐或離卻事物，安排一個虛的本體，以為良知本來如是，事事物物皆從中流出，習久得效，反成蔽障。（〈答賀龍岡〉，《歐陽德集·書》，卷五）

這個「虛」字很有意思，「虛」是虛靈，卻不是虛幻。本體虛靈卻真實，沒有絲毫邪妄的存在，但人不能孤懸在那裡營求，誤認各種事物都會由裡面流出來，這就是「離卻事物」，不過，在事上磨鍊的過程裡，人需要念念不忘其意識，面對事情，不受事情的攀緣牽引，謹慎面對意識本質的獨立性，坦然審視自身的真實狀態，這是南野強調的「獨知」。獨知不只不能受外境的干擾，甚至不能受內境的干擾，意即發展獨知不能沒有發展的主體，這個主體就是人的生命。但，人如果只困在肉身的各種需要，只由肉身的各種需要來思量問題，其結果還是未曾「獨知」。這是南野經歷宦海浮沉獲得的體會，使得他對體證良知需要配合的生命狀態有深刻認識，他的說法就是「不從軀殼起念」（2007，頁 93）：

夫不從軀殼起念，雖富貴功名，何者非道？從軀殼起念，雖道德仁義，何者非私？今修身學道者，要得自

家種種皆好，似是為己，而究極根源，未免猶是務外好勝，裏許盡軀殼之私。（〈答王鯉塘〉，《歐陽德集·書》，卷三）

這篇〈答王鯉塘〉寫在他賦閒的日子，前面已經指出，此時南野不只對富貴功名如過眼雲煙有著領會與釋懷，這裡更能看出南野覺得人如果不由肉身的需要來思量問題，即使置身在富貴功名的場域，都無不是行道的環境。這段內容不只能解釋其對獨知的體證，更能解釋為何南野後來會不肯違背母命，願意再接受徵召，重任南京鴻臚寺卿的工作；因為是否置身在富貴功名的場域，並不是生命是否能獲得意義的重點。這就回到筆者自始至終覺得歐陽南野藉由生命實踐完成其對心學的體證，頗能揭示出生命意義的向度。生命究竟如何能獲得意義？對歐陽南野而言，生命的意義其根本內容就在體證良知，體證良知不能由軀殼起念，否則標舉著道德仁義來修身學道的人，縱然獲得某些外顯的成就，也不過只是在成全其自私的念頭。前面徵引〈答賀龍岡〉的文字可看出南野覺得體證的本質具有信仰性，人卻不能將其宗教化（這主要是指各種人工的經營），乞靈良知在事物裡發揮其良能，這反而會把本體看實，遠離良知的根本特徵。良知不能被異化，尤其不能離開自家生命的安頓而見證良知；但自家生命的安頓更不能老在掛懷著肉身的各種需要，否則意識的獨立性就無法落實，洞見生命的本來面目。我們將這些義理綜合觀察，或就能完整體現南野表示良知的虛靈「皆我固有」的真正意思，這是指恢復生命自具的真我。南野覺得人只有在事上磨鍊裡念念不忘意上磨鍊，兩者皆不能捨棄，這有兩層

意涵：其一，不能捨棄人間而獲得解脫，人如果願意「本真在世」，在意識裡把握良知，則事上並沒有俗事，每個外王都在內聖；其二，不宜將良知對象化，變成外在的神靈來祈禱其保護，因為虛靈的本體就要在自身的意識裡把握，人對自家生命的淨化與拔高有著無可逃離的根本責任。南野這種態度符合心學一貫有著「向外落實，但向內檢查」（acts externally, but looks internally）的旨趣。歐陽南野通過其艱難的生命實踐，闡釋自己真實體證的心學思想要旨，並替我們揭示一條生命如何獲得意義的路徑，那就是人應該踏在社會裡做務實做事情，但時刻不忘收攝與洞察每個在行事裡的意識，並從意識再往外呈顯活潑的生命，恢復最本真的面目。如此纔能跨越生死的侷限，活出具有無限感的大格局。

◆ 參考文獻 ◆

- 丁興祥、倪鳴香（主編）（2008）。〈生命史及心理傳記：接續與開展〉，《應用心理研究》，39：13-16。
- 中央研究院歷史語言研究所（1966）。《明世宗實錄》。台北：編者。
- 王文炳（譯）（2005）。胡塞爾（Edmund G. A. Husserl）著。《歐洲科學的危機與超越論的現象學》（*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und Die Transzendente Phänomenologie*）。北京：商務印書館。
- 王守仁（1992）。《王陽明全集》。上海：上海古籍。
- 王守仁（1997）。《王陽明傳習錄及大學問》。台北：黎明文化。
- 王麗雲（2000）。〈自傳／傳記／生命史在教育研究上的運用〉，《質的研究方法》，頁 265-298。高雄：麗文。
- 吉田公平（譯）（1988）。《傳習錄》（註解本）。東京：角川書店。
- 朱湘鈺（2007）。《平實道中啟新局：江右三子良知學研究》（未出版之博士論文）。國立台灣師範大學，台北。
- 朱熹（2011）。《論語集注》（四庫全書薈要乾隆御覽本）。台北：世界書局。
- 何淑宜（2005）。〈皇權與禮制：明嘉靖朝的郊祀禮改革〉，《中央史論》（韓國），22：71-98。
- 余德慧（2001）。〈心學：中國本我心理學的開展〉，《本土心理學研究》，15：271-303。

- 余德慧 (2006)。《生死學十四講》。台北：心靈工坊。
- 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。
- 呂柟 (1992)。《涇野子內篇》。台北：中華書局。
- 呂柟 (2008)。《涇野先生文集》。出自「中國基本古籍庫」。
北京：愛如生數字化技術研究中心。
- 林月惠 (2009)。〈良知與知覺：析論羅整菴與歐陽南野的辯論〉，
《中國文哲研究集刊》，34：287-317。
- 唐立宗 (2005)。〈從《廷鞠實錄》看明嘉靖年間的政爭與詔獄〉，
《通識教育與歷史專業：東亞研究的微觀與宏觀學術研討會
論文集》，頁 157-184。桃園：萬能科技大學通識教育中心。
- 陸達誠 (1992)。《馬賽爾》。台北：東大。
- 陳永革 (編) (2007)。《歐陽德集》。南京：鳳凰出版社。
- 陳復 (2005)。《心靈的學校：書院精神與中華文化》。台北：
洪葉。
- 陳復 (2009)。〈陽明子的冥契主義〉，《陽明學刊》，4：55-99。
- 張廷玉 (編) (1957)。《明史》。台北：鼎文書局。
- 張衛虹 (2009)。《羅念庵的生命歷程與思想世界》。北京：三
聯書店。
- 張學智 (2000)。《明代哲學史》。北京：北京大學出版社。
- 許應鑠、朱澄瀾 (編) (1975)。《撫州府志》。台北：成文。
- 黃宗義 (2008)。《明儒學案》(修訂本)。北京：中華書局。
- 雷禮 (2008)。《鐔墟堂摘稿》。出自「中國基本古籍庫」。北
京：愛如生數字化技術研究中心。
- 歐陽德 (1995)。《歐陽南野先生文集》。台南：莊嚴文化。
- 蔣冕 (1995)。《湘泉集》。台北：莊嚴文化。

- 錢明 (2004)。《陽明學的形成與發展》。南京：江蘇古籍出版社。
- 錢明 (編) (2007)。《徐愛·錢德洪·董澐集》。南京：鳳凰出版社。
- 鍾彩鈞 (編) (2004)。《甘泉先生續編大全》。台北：國家科學委員會。
- 鍾彩鈞 (編) (2004)。《泉翁大全集》。台北：國家科學委員會。
- 藍燈文化公司 (1995)。《十三經注疏 1：周易、尚書》。台北：編者。
- 藍燈文化公司 (1995)。《十三經注疏 8：論語、孝經、爾雅、孟子》。台北：編者。
- 顏瑞均 (2007)。《歐陽德及其思想研究 (1496-1554)》(未出版之碩士論文)。國立中央大學，桃園。
- 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。
- 嚴嵩 (嘉靖刊本)。《嘉靖奏對錄》。台北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏膠片。
- G. S. Fraser (trans.). Marcel, Gabriel (1951). *The Mystery of Being, Vol. I: Reflection and Mystery*. Chicago: H. Regnery.
- René Hague (trans.). Marcel, Gabriel (1951). *The Mystery of Being, Vol. II: Faith and Reality*. Chicago: H. Regnery.