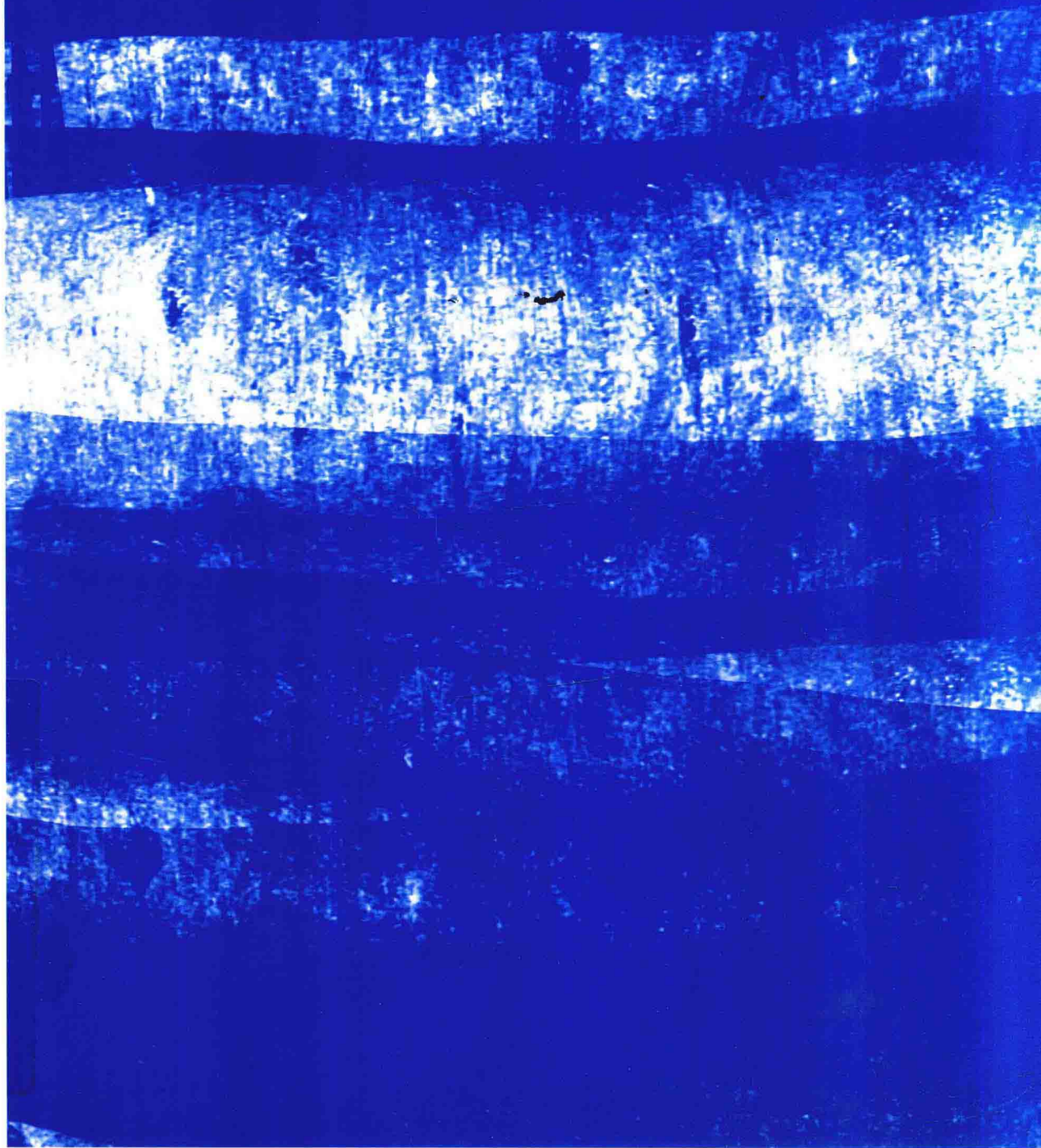


林慶彰 主編

# 中國學術思想研究 輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版



# 中國學術思想

研究輯刊

八 編

林 慶 彰 主編

第 17 冊

湛甘泉心學思想研究

張 伯 宇 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

湛甘泉心學思想研究／張伯宇 著 — 初版 — 台北縣永和市：  
花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+192 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 八編；第 17 冊）

ISBN：978-986-254-201-9（精裝）

1.（明）湛若水 2. 學術思想 3. 理學

126.81

99002378

ISBN - 978-986-2542-01-9



中國學術思想研究輯刊

八 編 第十七冊

ISBN：978-986-254-201-9

---

湛甘泉心學思想研究

作 者 張伯宇

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 [sut81518@ms59.hinet.net](mailto:sut81518@ms59.hinet.net)

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 3 月

定 價 八編 35 冊（精裝）新台幣 58,000 元

版權所有・請勿翻印

# 湛甘泉心學思想研究

張伯宇 著

## 作者簡介

張伯宇，台北市人，生於民國六十六年（西元 1977 年）。淡江大學中國文學系碩士班畢業，現為臺灣師範大學國文所博士研究生。並於淡江大學、世新大學兼任講師。研究專長為儒、道思想。

## 提 要

本文研究從歷史與結構二面揭示明代理學家湛甘泉的心學思想。於歷史面有「甘泉之前的明代理學」，與「甘泉的生平交遊事蹟」，以明甘泉學說所面對的理學問題與學術生活環境。結構面則以「本體」與「工夫」分論的方式展開。本體論部分從宇宙面的理氣論，過渡至人生面的心性論，即是從「氣一本論」轉至「心一本論」，確立了甘泉心學是以氣為本的理氣論，呼應以心為本的心性論，亦即是以工夫為本的本體論。工夫論部分則具體闡述其論工夫的大重點，有「盡心、知性、知天」、「知言養氣」、「讀書」、「隨處體認天理」等題目，以「隨處體認天理」總結。其次繼之以比較會通的方式，將甘泉與朱子、陽明較論。本體論方面，甘泉與陽明同承朱子「理一分殊」的方式，措置朱子「理先氣後」的堅持，直從工夫、流行、活動、發用處見本體，而提出萬物一體的「心工夫本體」。工夫論方面，甘泉「隨處體認天理」從朱子「格物窮理」轉手過來，並取「主敬涵養」的精神。其次，甘泉「隨處體認天理」相較於陽明之直任「真誠惻怛」，多了謀定後動的意味，也更正視歷史文化對於人格及事業實現的決定性。此處有二個要點，一是湛、王學說對朱子理學都有繼承與轉化；二是湛、王學說大義皆為人生活動之「心工夫本體論」，正透顯「理在氣中」的消息。附錄有《甘泉先生學譜》與《甘泉師友交遊考》。



# 目 次

第壹章 緒 論	1
第一節 問題意識與研究動機	1
第二節 前人研究成果反省	11
一、引言	11
二、黃宗羲的《甘泉學案》	13
三、現代學者的研究成果	17
第三節 研究方法說明	22
第貳章 甘泉的時代學術環境	27
第一節 明初政教關係分合	27
第二節 朱子理學大要及反省	34
一、本體論——理先氣後、理一分殊、心統性情	34
二、工夫論	44
甲、小學與大學	44
乙、居敬涵養與格物窮理	46
三、朱子理學遺留的問題	53
第三節 甘泉之前的明代理學	54
一、曹月川	54
二、河東學派薛敬軒	56
三、崇仁學派吳康齋	57
四、江門學派陳白沙	59

第參章 甘泉的生平及交遊	65
第一節 家世與早年學行	65
第二節 從學江門	67
第三節 重登舉業	70
第四節 西樵卜居	73
第五節 嘉靖仕宦	76
第六節 晚年	83
第肆章 甘泉心學的本體論與工夫論	89
第一節 本體論	89
一、理、氣	89
二、心、性	92
三、《心性圖說》與《四勿總箴》	95
第二節 工夫論	98
一、盡心、知性、知天	99
二、知言養氣	102
三、讀書	113
四、隨處體認天理	121
第伍章 甘泉心學與朱子、陽明學說比較	127
第一節 論甘泉學說對朱子的繼承與轉化	127
第二節 論甘泉與陽明學說的異同	130
一、同屬「萬物一體」的心本體論	130
二、甘泉「隨處體認天理」與陽明「致良知」 的同與異	134
第陸章 結語：甘泉心學在思想史上的意義	145
參考書目舉要	151
附錄一 甘泉先生學譜	159
附錄二 甘泉師友交遊考	181

# 第壹章 緒 論

## 第一節 問題意識與研究動機

「本體」一詞是理學用語，通常指的是宇宙、人生世界的基礎結構。本體論中就宇宙面來談的可稱作理氣論，就人生面來談的可稱作心性論，其中往往有相通、相攝之處，這正顯示理學強調天人相貫通的特色。「工夫」指的是人生使本體得以正常穩當地維持、發展的方法及活動。工夫，所以存本體者。本體論與工夫論相互涵攝，理學家們本體論的爭議或原由自工夫論的爭議。以下的討論，將就本體論與工夫論的架構去談。〔註1〕

---

〔註1〕 「本體」、「工夫」二語常見於宋代理學著作中，王陽明《傳習錄》更有所謂「本體工夫」者。東林顧憲成、史孟麟，有「本體」與「工夫」之辨，則常對舉而論之矣，至黃宗羲更有「工夫所至即其本體」一語。然而在古代理學家的講論中，似乎尚未對「本體」與「工夫」有加以定義、界說者。民國以來學者則有錢穆、牟宗三曾約略提到「本體」與「工夫」的界說。錢穆云：「大體扼要地來說，宋代學者所熱列討論的問題，不外兩部：一部是屬於本體論的，一部是屬於修養論的。他們雖說是意見分歧，不相統一；但是到底他們有全體一致的見解。他們有全體一致的見解，所以成爲一時代的學風；他們的意見分歧，不相統一，便在共同的學風下面保存著他們各人的精神和面貌。他們對於本體論的共同見解是『萬物一體』，他們對於修養論的共同見解是『變化氣質』，許多問題便從這上面發生」〔錢穆：《陽明學述要》（台北：蘭臺出版社，民國90年2月）頁1〕；「孟子道性善，指大群千古同然之本體；孟子言養氣，指小我暫忽所獨之工夫；必兼二者，而後表裡備，本末具。」〔錢穆：《四書釋義》（台北：蘭臺出版社，民國90年2月）孟子要略·弁言，頁150〕綜合二則敘述，可知錢穆指出宋代理學家所講論者可分爲「本體論」與「工夫論」二個主要部分，則「本體論」與「工夫論」當可構成理學家學



朱陸異同是理學史上的一大公案，清·章學誠曰：「宋儒有朱、陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異」（《文史通義·朱陸》），〔註2〕可知朱陸問題在儒學內部義理的爭執中，具有代表性的意義。朱陸岐異的重點在於工夫論，黃宗羲於《象山學案》中曾對朱、陸爭論的重點有所形容：

宗義案：先生〔象山〕之學，以尊德性為宗，謂先立乎其大，而後大之所以與我者，不為小者所奪。夫苟本體不明，而徒致功於外索，是無源之水也。同時紫陽〔朱子〕之學，則以道問學為主，謂格物窮理乃吾人入聖之階梯，夫苟信心自是，而惟從事于覃思，是師心自用也。〔註3〕

又於論學書信中說：

非德性則不成問學，非道問學則不成德性。故朱子以復性言學，陸子戒學者束書不觀。周、程以後，兩者固未嘗分也，未嘗分，又何容姚江、梁溪之合乎？此一時教法，稍有偏重，無關於學脈也。（《南雷文定前集》卷四〈復無錫秦燈巖書〉）〔註4〕

可知朱、陸的衝突簡單地說在於尊德性、道問學等工夫先後輕重的問題。朱子強調道問學的必要，而象山強調尊德性是工夫大本。但這個分法在理論上

---

說的大體系，或作為研讀者切入的大視角。牟宗三云：「但自宋明儒觀之，就道德論道德，其中心問題首在討論道德實踐所以可能之先驗根據（或超越的根據），此即心性問題是也。由此進而復討論實踐之下手問題，此即工夫入路問題是也。前者是道德實踐所以可能之客觀根據，後者是道德實踐所以可能之主觀根據。宋明儒心性之學之全部即是此兩問題。以宋明儒詞語說，前者是本體問題，後者是工夫問題。」〔牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，民國57年5月臺初版）頁8〕牟宗三同樣指出「本體」與「工夫」是理學家主要討論的二大問題，並有進一步的界說，於界說中亦闡發其哲學觀點。本文所用的「本體」與「工夫」界說，一方面來自課堂與閱讀理學著作的心得：一方面受到錢穆《朱子學提綱》的啓示，有人生界、宇宙界的分法。附帶一提，此處的「本體論」字面意義同於牟宗三所謂「本體問題」，說的是「對本體的看法」，與西方哲學術語譯詞、相對於「宇宙論」的「本體論」不同。「工夫論」亦以此類推。言「本體」多理則推論，言「工夫」有經驗描述。於此又可說明者，西方哲學似乎主要是偏「本體」一面的理論建構，於「工夫」探究甚少，則講論「工夫」又可視為中國義理學的特色。

〔註2〕清·章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》（台北：漢京文化，民國75年9月）頁262。

〔註3〕清·黃宗羲撰，清·全祖望補，清·王梓材、馮雲濠、何紹基校：《宋元學案》（台北：世界書局，民國80年9月五版）中冊·象山學案，頁1067。

〔註4〕收於：清·黃宗羲：《南雷文定》（台北：世界書局，民國53年2月初版）。

不是那麼緊張對立，決不可作簡單的二分，認為朱子只講道問學，而象山只講尊德性。尊德性是儒學的共同目的，朱陸的差異應放在對道問學輕重先後如何的問題上，這一點將於本文第二章「朱學所遺留的問題」中進一步詳述。我們先看看這個衝突在儒學史上的來源。「尊德性」、「道問學」二語出於儒家典籍《中庸》，《中庸》裡提出了二個方向的工夫教法：

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能，弗措也；有弗問，問之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。（註5）

這裡提出了「自誠而明謂之性」與「自明而誠謂之教」二種方向，「自誠而明」指聖人境界的工夫，從容自然而能中能得，與「從心所欲不逾矩」的意思相近。「自明而誠」對擇善固執的一般人立說，有博學、審問、慎思、明辨、篤行的工夫內涵，持以困勉不懈的態度，而終能明能強，臻于聖域。「自誠而明」強調天生的自然善良，「自明而誠」強調後天的學習努力。《中庸》又有所謂「三達德」的工夫：

天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。」知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。

三達德是知、仁、勇三種修為，用於君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友等五達道，亦即是用於待人接物、應對進退等日常生活上，修身治己即在其中，進而能治人、治家國天下。三達德總在人倫日常中進行，而包含了生知、學知、困知，安行、力行、勉行等種種情況。三達德似乎也涵攝了自誠而明、自明

〔註5〕 引文版本：漢·鄭玄注：《禮記鄭注》（台北：新興書局，民國78年8月版，影印：校相臺岳氏本）卷十六，中庸第三十一。

而誠的內容，這二個方向的工夫，在待人應對的實踐中似乎不可或缺。所以《中庸》又說：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。」這是一個理想人格的修為，其中尊德性的先天工夫，與道問學的後天工夫，涵融在完整真實的人倫生活當中。其實道問學或學習經驗知識的工夫教法，在孔子就已經主張：

子曰：德之不修，學之不講，聞義不能徙，是吾憂也。（《論語·述而》）

子曰：吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。（《論語·衛靈公》）

子曰：知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也。（《論語·衛靈公》）〔註6〕

這些都是孔子強調經驗學習的明証。而孟子所倡的「良知良能」，常被人認為是一種先天之學，與後天經驗學習似乎了無干涉，孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」（《孟子·盡心上》）〔註7〕其中「不學而能」、「不慮而知」似乎擱置了後天的經驗學習而能具備者，此固然不錯。但是，孟子於下文強調的工夫實踐是「達之天下」，「達之天下」就總是在後天的經驗當中，面對不斷的變化時，需要持續去努力完成的，在這個過程中從來就不可能不需要經驗知識的學習與運用。這個「達之天下」，與《中庸》所謂的「達道」、「達德」當可一同體會。甚至，經驗知識可能達成「復性」等先天工夫的實效，孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（《孟子·盡心上》）舜聞見到善言善行的提領，起而激發固有的良心善性，滿懷充實豐沛的價值感。此又為孟子良知良能與學慮、聞見等後天知識不能無涉的明証。

孟子又極重視歷史經驗的傳承：

〔註6〕 引文版本：魏·何晏集解：《論語集解》（台北：新興書局，民國81年6月版，影印：校永懷堂本）。

〔註7〕 引文版本：漢·趙岐注：《孟子趙注》（台北：新興書局，民國81年6月版，影印：校永懷堂本）。

孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以爲政，徒法不能以自行。《詩》云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方圓平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰：爲高必因丘陵，爲下必因川澤。爲政不因先王之道，可謂智乎？」《孟子·離婁上》

此處孟子強調了循習先王之道對於擴達仁心善性的必要性，一切的良知良能、耳目聰明，要成其用，都必須憑藉對經驗知識的效法、累積。其中引《詩》言志的方式，即是「率由舊章」、重視先王典籍的具體表現。「孟子道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公》），孟子顯然對於歷史傳統所給予的指導與提領十分重視。然而，儒家的成德工夫是否需要包含經驗知識的學習呢？這就要看對「成德」的定義了。我們也可以說，「道問學」是需要的，但是在「尊德性」之後的事情，而尊德性與道問學無關。如果我們把「達」作爲「成德」的定義，那學問工夫就從會外緣位置進入理論的內涵裡。《中庸》似乎是以「達」爲標準，問學與良心操持都在其主張的工夫論裡。在孟子而言，也許並不能十分確定他視學問於成德工夫的地位究竟爲何，但從孟子所舉舜聞見而得良知的文獻來看，孟子應當不會將尊先天德性與後天問學視作截然二分的關係。要想進一步釐清這個問題，就必須從工夫論進入到本體論的講究。孟子在知言養氣章中說：「持其志，無暴其氣」；「志壹則動氣，氣壹則動志也」，可見「志」與「氣」是可能相互影響的。在這裡，我們不敢確定孟子在理氣論的意見究竟是如何，因爲孟子只提了一些端倪，而「志」是否屬於「理」亦不可知。理氣論在先秦儒學中可說尚未討論。現代學者在談論朱陸問題時，對於本體論就有明顯的自覺了。此處以牟宗三、徐復觀二位先生爲例。牟先生於《中國哲學十九講》中對朱、陸問題有扼要的討論：

而照內聖說時，逆覺正是本質而重要的關鍵，而格物窮理的順取之路不相應。所以，以逆覺作主的工夫是本質的工夫。這並不是說，在我們的具體生活中不需要知識。就具體生活的全部而言，我們也需要知識，也可以作旁的事情。你若喜歡唸數學，也可以去唸，這

並不妨礙你。但在這裡，決定輕重本末的原則何在，不可不辨。這一點朱夫子並沒有照察到。……這樣大體說來，工夫之不同就決定對於本體的體會之不同。朱夫子走格物窮理的路，所以他對於心、性、道的體會和走逆覺之路者對於心、性、道的體會不一樣。……照朱夫子的工夫所了解的心，是屬於「氣之靈」之心；心屬於氣，是形而下的。他沒有孟子或王陽明、陸象山所說的「本心」。他一說心，便屬於氣，是形而下的。但什麼是形而上的呢？就是理。性是形而上的，性即是理。……依照逆覺之路來了解，心不是形而下的，不是「氣之靈」，而是以孟子所說的「本心」來看；這就是所謂的「心體」，心就是本體。這時，心不是屬於形而下的，不是屬於氣；心就是理。……陸、王可以說「心即理」，但朱夫子不能說「心即理」，只能說「性即理」——心和理是兩回事，屬於兩個範疇；……照逆覺之路所體會的本體，是「即存有即活動」。朱子所了解的本體是「只存有而不活動」，因為活動的成分都屬於氣，都塌落下來了；心也屬於氣而下降、旁落了。心當然有屬於氣的，譬如我們現代所說的「心理學的心」(psychological mind) 便屬於氣，是材質的(material)。但是「良知」及孟子所說的「本心」不是心理學的。用康德的話來說，它是超越的(transcendental)，不能用氣來說。〔註8〕

此處牟先生點出朱子的本體論分作二個截然不同的層次或二層世界，一是形而上的理世界，一是形而下的氣世界；在人生面則有形而上的「性」與形而下的「心」。牟先生認為朱子學說錯誤之處，在於將「心」認作形而下的「氣之靈」，只是一個認知心，而不是創發、體認道德的形上「本心」。而且，朱子的「理」是一個「只存有而不活動」的「理」，是一個超越時間之上的世界，與時間之中的「氣」世界、活動世界隔絕截斷。朱子所言的「心」屬於「氣」的層次，與象山不同，象山的「心」屬於「理」的層次。

由此可略推出牟先生自己的本體論：一是形而上的性、理、道德心等「本體世界」；一是形而下的氣、認知心等「活動世界」(現象世界)。特別的是，這個形上本體世界雖然超越於形下世界，但卻能「即存有即活動」，有能動創造力，去支持、推動形下活動的生生不息。由此可知，牟先生的本體論實亦

〔註8〕 牟宗三：《中國哲學十九講》(台北：臺灣學生書局，1997年1月)第十八講宋明理學述，頁399~400。

有「二層世界」的分別，只是這二層世界有一個形上對形下的領導關係。「活動世界」（時間中的世界）仰賴的「本體世界」（超越時間、卻能活動者）而成立。

牟先生本體論中終究不能免去的二元色彩，在工夫論中更為突顯，牟先生於《從陸象山到劉蕺山》又言：

如居敬（後天的敬），涵養，格物，窮理等等，此便是朱子之一套。這一些工夫並非不重要，但依王學來看，則只能是助緣，而不是本質的工夫。本質的工夫唯在逆覺體證，所依靠的本質根據唯在良知本身之力量。……故就內聖之學之道德實踐說，必從先天開工夫，而言逆覺體證也。〔註9〕

表現在工夫論上，道德心的「逆覺體証」是德性之知、是先天成德工夫。而認知心的居敬、涵養、格物、窮理等「順取之路」是聞見之知、是後天經驗知識活動，乃非成德本質的「助緣」。一「逆覺」，一「順取」，二者必須迥然為二。朱子格物窮理的理論終是不離於經驗知識活動，因此在牟先生看來便不可能體認到真正的「道德本心」。

次舉徐復觀先生。徐先生在〈象山學述〉一文中，亦曾就朱陸異同問題有如下論述：

人的心，含有無限的可能，有各方面的作用。其中最主要的，心的知性一面追求知識，心的德性一面成就道德。……因此，學問大體上可分為兩交界域，知性的知識活動，以物理為對象；德性的道德活動，以倫理為對象。前者屬於實然的世界，後者屬於應然的世界。兩個世界，有其關聯，但無必然的因果關係；道德未必能隨知識而增高，知識亦不能隨道德而俱進。……所以求知識的方法，和開闢大本的方法，並不相同；於是朱陸治學的門徑便不能相同，讀書的態度也不能相同。知性活動，一個時代有一個時代的對象。在中國，書本子一向是成為知性活動的唯一對象，一向是靠書本子來構成知識。朱陸環繞書本子所作的爭論，骨子裡面是由知性活動的方法，能否直接開出德性大本的問題的爭論。這一爭論，實際也深滲入於朱子內心生活之中，這便形成他一生的矛盾。〔註10〕

〔註9〕 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生書局，2000年5月再版），頁231。

〔註10〕 徐復觀：〈象山學述〉，收於《中國思想史論集》（台北：臺灣學生書局，民國

由此可知，徐復觀先生在本體論上的二層世界觀及其認識論意涵，與牟宗三先生是十分相近的。只是此處徐先生並未進一步指出「應然世界」與「實然世界」的關係。牟先生用形而上的理世界與形而下的氣世界去說，而徐先生是用應然世界與實然世界去說，二先生的說法都將二層世界分別為道德心與認知的對象，而且在彼此終為異質，無法相互溝通、推導，將讀書學問工夫置於成德工夫之外（附帶一提，徐復觀先生此處云「在中國，書本子一向是成為知性活動的唯一對象，一向是靠書本子來構成知識」，此語不能無病，因為無論古今中外，知性活動的對象就是生活的一切對象，讀書只是其中一種具特殊意義的方式而已，並非全部而唯一）。

依照上述兩位先生的說法，朱、陸工夫論的差異將十分尖銳。而在孔子、孟子、《中庸》那裡所強調的讀書、學問或歷史傳習等工夫似乎是可有可無的餘事。但是，如果我們在本體論不主張二層世界、二層心的看法，是不是就有可能把學術與歷史傳統置於儒家成德論的內部呢？其實從《明儒學案》的觀點來看，明代理學的特色就是在本體論上的一元化，而反映在工夫論上就是講究內外合一。

所謂明代理學的特色，對比於宋代理學，黃宗羲云：

康齋倡道小坡，一稟宋人成說。言心，則以知覺而與理為二；言工夫，則靜時存養，動時省察。故必敬、義夾持，明、誠兩進，而後為學問之全功。〔註11〕

這段話原本是黃宗羲對明初理學家吳與弼（1391～1465）之學的評語，其中內容亦可作為對「宋人成說」的理解。〔註12〕「知覺」是指人心感應認識的活動、作用，「理」是本體。「敬、義」出於《易·文言》：〔註13〕「君子敬以直內，義以方外」一語，有內、外之分。「明、誠」語出《中庸》，即上文所謂「自明而誠」、「自誠而明」二種方向。在本體論上，「知覺與理為二」就是心與理為二，用與體為二。在工夫論上，「動時省察」、「義」、「明」是指對「理」的認識，工夫偏外；「靜時涵養」、「敬」、「誠」是指對「理」的實踐，工夫偏內。

82年9月）頁32～33。

〔註11〕清·黃宗羲：《明儒學案》（台北：里仁書局，民國76年4月）崇仁學案。

〔註12〕引此段文獻作為黃宗羲對宋代理學的理解，於錢穆先生《陽明學述要》中已有先例。參見：《陽明學述要》中「一、宋學裡面留下的幾個問題」，頁16。

〔註13〕引文版本：魏·王弼、晉·韓康伯注：《周易王韓注》（台北：新興書局，民國82年6月版，影印：校相臺岳氏本）。

明代理學之於宋人學說中的二分論調，又有什麼不同呢？黃宗羲以陳白沙與王陽明為明代理學特色的代表：「有明之學，至白沙始入精微。其喫緊工夫，全在涵養。喜怒哀樂未發而非空，萬感交集而不動，至陽明而後大」《明儒學案·白沙學案》細究之，宗羲對於白沙、陽明的看法還是有差別。白沙的「喫緊工夫」主要是在「涵養」上，至於「進學致知」的對外工夫，得在陽明那裡才算完備。故稱陽明「喜怒哀樂未發而非空，萬感交集而不動」。這就是說，陽明無論是未感於物，還是已發於情，都一樣於本體有顯示、有持守，此即貫動靜、通內外、合明誠、一敬義的工夫境界。故宗羲尤推陽明：

有明學術，從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見互隱，所謂此亦一述朱，彼亦一述朱耳。……自姚江〔陽明〕指點出良知人人現在，一反觀而自得，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。（《明儒學案·姚江學案》）

陽明在工夫論上動靜合一、內外合一的意義，也就是明代理學的突破。而本體論方面，宋人知覺與理的二分，也在此處合一了。至於理氣論的部分，我們可以曲折地從黃宗羲的說法來看。宗羲對陽明學說可謂推崇備至，又以陽明為明學代表，則宗羲亦必以為理學思想當不落所謂「宋人成說」為是。宗羲的理氣思想可散見於《明儒學案》中的評論。其論明初理學家曹端（1376～1434）時說到自己對理氣的看法：

其〔曹端〕辨太極：「朱子謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈。理為死理，而不足以為萬物之原。今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，亦由乎人馭之如何耳。活理亦然。」先生之辨雖為明晰，然詳以理馭氣，仍為二之。氣必待馭於理，則氣為死物。抑知理氣之名，由人而造，自其浮沉升降者而言則謂之氣，自其浮沉升降不失其則者而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物而一體也。（《明儒學案·諸儒學案上二》）

可知宗羲認為理氣是一，理與氣只是人對於同一個本體作兩種側重的不同稱呼而已，同出而異名。氣側重在變化不息，而理側重在變化的合於理則。又評論明初理學家薛瑄時說到：

義竊謂，理為氣之理，無氣則無理。若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可為喻。蓋以大德敦化者言之，氣無窮盡，理無窮



盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣爲方來之氣，亦不以已往之理爲方來之理，不特氣有聚散，理亦有聚散也。（《明儒學案·河東學案上》）

宋人常將理視爲時間之上、永恆不變化者，氣則有時而盡。如朱子所說的：「只不可說是今日有是理，明日卻有是氣。也須有先後，且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡」；「理未嘗離乎氣。然理，形而上者。氣，形而下者。自形而上下言，豈無先後！」〔註14〕理在時間之外，故不可說時序的「先後」，說「先後」是形上、形下的區別。氣有形有變化，變化就在時間當中，在理氣論上就分成了時間之上和時間之中的二層世界觀。黃宗羲卻在這裡扭轉過來，將理、氣爲一，都在時間之中，有變化聚散。而就時間的延綿不斷來說永恆，則理氣的生發爲永不止息，無窮無盡。黃宗羲又強調理氣論與心性論的相通無二，其論羅欽順可見：

第先生〔羅欽順〕之論心性，頗與其論理氣自相矛盾。夫在天爲氣者，在人爲心。在天爲理者，在人爲性。理氣如是，則心性亦如是，決無異也。（《明儒學案·諸儒學案中一》）

黃宗羲認爲羅欽順學說的缺點，在於理氣論與心性論不能一致，則宗羲所稱道的明學特色自然不會犯這個毛病。所以，宗羲認爲明代理學進於宋學之處，就在於將宋儒本體論與工夫論中的二分論調貫通合一起來，而本體論中理與氣、性與心的關係應該一致無二。這就是本文採取《明儒學案》的觀點，所認同的明代理學特色，在理論內部的基本要求。

如上所言，黃宗羲以陳白沙與王陽明爲明代理學的代表。但就今日流傳的文獻來看，白沙於本體論上極少發言，所講的絕大部分是實踐性的工夫語；陽明的本體論則涵融在工夫論裡面，缺少分析推理式的說明，由是更缺少理氣論等抽象討論。而二家在工夫論上，對讀書學問的問題也採取比較消極的態度，使得從孔子以降的學問傳統，不容易在他們的理論中得到清楚的安排。與白沙、陽明同時，在本體論與工夫論都有所發揮，又同樣能反映出明學特色的人物，就是湛若水（1466～1560）。湛若水，字元明，號甘泉，師承陳白沙，爲王陽明學友，是明代中期的理學家。陳白沙與王陽明是明代理學特色的開創者，而甘泉曾受白沙親許爲衣鉢繼承，又是陽明甚爲珍重的論學朋友；

〔註14〕宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1999年6月）卷一 理氣上 太極天上。