

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

十七編

林慶彰主編

第23冊

陳白沙自得之學研究

許惠敏著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

陳白沙自得之學研究／許惠敏 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民102〕

目 2+302 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十七編；第23冊）

ISBN：978-986-322-413-6（精裝）

1.（明）陳獻章 2.學術思想 3.明代哲學

030.8

102014761

ISBN-978-986-322-413-6



中國學術思想研究輯刊

十七編 第二三冊

ISBN：978-986-322-413-6

陳白沙自得之學研究

作 者 許惠敏

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 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013年9月

定 價 十七編 34冊（精裝）新台幣 60,000 元

版權所有・請勿翻印

陳白沙自得之學研究

許惠敏 著

作者簡介

許惠敏，臺灣宜蘭人。國立中央大學中文系學士，中文所碩士、博士。目前任職中央大學中文系博士後研究。已出版〈「學宗自然，而要歸於自得」——就戴山、牟宗三對白沙學的評論再次提出商榷與反省〉（收錄在《綠色啟動：重探自然與人文的關係》，遠流出版公司，2012年3月）、〈論甘泉心與理的關係——從梨洲觀點說起〉（收錄在《黃宗羲與明末清初學術》，國立中央大學出版中心，2011年9月）等數篇論文。

提 要

歷來研究白沙思想者，多因關涉問題過雜，致使白沙思想本身不明。筆者以為，固然對思想家的討論可以牽涉甚廣，但此廣度若不建基在一堅實穩固的基礎上，則此廣亦不過是泛泛的、不切題的廣；對白沙思想研究，筆者以為首重白沙思想本質要義為何——思想本質為何之判斷，主要依據牟宗三先生所謂儒家思想本質要義在於能否肯定心即理義，若能，即是心學——而本文的論述，確實也從此展開一連串的考察。在理論陳述方面，筆者承前人研究基礎，提出一個不同於以往的詮釋方式：一方面以白沙思想進程作為論述架構，另一方面又以「自得」作為此架構之基本精髓；以「自得」來貫穿白沙全幅義理內涵，其根據乃通過對白沙思想本質要義判斷而得。

又，通過此論文之疏理，確實也得到相當的成果：首先，從儒學本質要義做判斷，吾人可確信白沙確實從朱子理學轉而為肯定道德主體內在於我，心即是理之給出者，是為心學家。又從此心學一義，亦可確定白沙心學特點不同於孟子、象山；此不同並非指對本體體會的不同，而是從工夫處言白沙未若象山信得及，因而對本體體會仍須求一超越的體證。承此論述，筆者也解決了牟宗三先生對白沙「實無孟子工夫」的質疑。接著，從白沙思想進程的發展，確實可以見出靜坐、自然、自得、虛體、靜等概念，在白沙思想發展中各自所代表的意義；同時，從白沙強調靜坐以悟體，到後來悟得本體本無分動靜，工夫亦無分動靜，只是真機活潑、自然流行，亦見得白沙思想發展之內在邏輯性。最後，通過東所、甘泉對白沙「自然」的吸收與承繼，再次見得白沙學的內涵與可能的發展。統體而言，對白沙思想的體會，唯有以「自得」二字，方最能掌握白沙全幅義理內涵。



目次

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機	1
第二節 目前研究成果	6
一、從白沙學術「以自然為宗」作為論述的主軸	9
二、從白沙重視實踐主體來凸顯白沙思想的意義	12
三、以思想進程方式來表現白沙思想的特點	17
第三節 研究方法	21
第四節 為學歷程：兩次未得到自得	24
第五節 理論限制	48
第六節 預期成果	49
第二章 為學初始：讀書以明理	51
第一節 從康齋言心見白沙言「此心與此理未能湊泊脗合」之意	52
一、所謂「未得」，非謂白沙未獲或不解康齋學說	52
二、康齋論心乃心與理為二的心	55
第二節 從康齋重讀書見白沙所謂「舍彼之繁」之意	77
一、希聖、學聖乃康齋重讀書之故	77
二、讀書要點在於熟讀玩味聖賢之意	86

第三章 爲學進階：靜中養出端倪	99
第一節 未得到自得：義理本質的扭轉	101
一、自覺實踐關鍵在己	101
二、自證己心即是天理	117
第二節 對康齋學的反省	128
一、希賢亦賢，希聖亦聖	128
二、以我觀書，非以書博我	135
第三節 以靜坐爲悟道工夫	142
一、人之不善，實吾自爲之	142
二、言孟子工夫，僅顯主體自覺義	153
三、靜坐目的在於明心	169
四、靜坐工夫之理論淵源	183
第四章 爲學究竟：大悟自然真義	205
第一節 未得到自得：本體工夫的深化	206
一、自信爲學關鍵在覺	206
二、得此心通塞往來之機，生生化化之妙	214
三、實踐究竟，人與天地只此自然、流行	223
第二節 以自然爲工夫	227
一、積極地：顯一真機活潑	227
二、消極地：使心無有凝滯	232
三、雖言自然，然亦不廢對治	237
四、自然義下對讀書與靜坐的反省	242
第三節 從東所、甘泉看白沙自然之意	252
一、從東所看白沙自然之意	252
二、從甘泉看白沙自然之意	261
第五章 結 論	275
參考書目	283
附錄：白沙年譜節略	291

第一章 緒 論

第一節 研究動機

對白沙（陳獻章，字公甫，別號石齋，世稱白沙先生。1428～1500 年）思想產生好奇，始於後學者對他思想的討論。這討論有趣點在於討論者彼此思想上的承繼關係，且由此關係卻有著對白沙思想見解上或態度上的不同。如陽明（王守仁，字伯安，學者稱為陽明先生。1472～1529 年）不提白沙〔註 1〕，他的弟子卻屢屢盛讚白沙在思想史上的地位。如龍溪（王畿，字汝中，別號龍溪。1498～1583 年）〈復顏充字〉：「我朝理學開端還是白沙，至先師而大明。」〔註 2〕念菴（羅洪先，字達夫，號念菴。1504～1564 年）〈與吳疎山〉：「白沙致虛之說，乃千古獨見，致知續起，體用不遺。」〔註 3〕又如戢山（劉宗周，字起東，號念臺，又號戢山。1578～1645 年）批評白沙「窮理不逮」、「受用太早」，〔註 4〕梨洲（黃宗羲，字太沖，號南雷，學者稱梨洲先生。1610～1695 年）卻謂「有明之學，至白沙始入精微」〔註 5〕。當

〔註 1〕 參梨洲所謂：「兩先生之學最為相近，不知陽明後來從不說起，其故何也」一語。〔明〕黃宗羲：〈白沙學案〉，《明儒學案》，卷 5，頁 78。（本文《明儒學案》引自《黃宗羲全集》第七冊、第八冊（杭州：浙江古籍出版社，2005 年）。以下引文基本上只標明學案名，卷及頁碼。）

〔註 2〕 《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），頁 260。

〔註 3〕 《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），頁 415。

〔註 4〕 〈師說〉，《明儒學案》，頁 12。

〔註 5〕 〈白沙學案〉，卷 5，頁 78。觀〈師說〉與〈白沙學案〉的評語，二者明顯有所不同，然張學智卻謂「戢山認為白沙的靜中養出端倪非深造自得，以之為根據應事接物，必難免任性魯莽之病。梨洲對白沙的評論，明顯受乃師這一看法的影響。」（《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2003 年），頁 47）未知其根據為何。

對此問題進一步觀察，卻又發現糾結在白沙思想上的問題不僅如此。以《明儒學案》為例，便有三大點須待釐清：〔註6〕其一，康齋（吳與弼，字子傳，號康齋。1391～1469年）與白沙思想的關係：梨洲既將康齋置於《明儒學案》卷首，理當表示「大宗屬姚江，而以崇仁為啓明」〔註7〕，康齋實為心學之發軔者〔註8〕，但其評論康齋卻又謂「康齋倡道小陂，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。……其相傳一派，雖一齋、莊渠稍為轉手，終不敢離此矩矱也。白沙出其門，然自敘所得，不關聘君，當為別派」〔註9〕，似乎又認為白沙之悟、心學之始，與其無關。其二，白沙靜中養出端倪與敬齋（胡居仁，字叔心，學者稱為敬齋先生。1434～1484年）主敬涵養的比較：梨洲言及敬齋，謂「先生一生得力於敬，故其持守可觀。……其以有主言靜中之涵養，尤為學者津梁。然斯言也，即白沙所謂『靜中養出端倪，日用應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也』，宜其同門冥契」〔註10〕，但敬齋的力辯，難道僅是梨洲所謂狷者與狂者的不同使然？其三，白沙與陽明思想的比較：梨洲以為白沙與陽明思想最為相近，但卻不解何以陽明從不提及白沙？又對這三點問題的剖析，可發現其背後都隱含著更根本的問題：第一點牽涉到以朱子（朱熹，字元晦，祀稱「先儒朱子」。1130～1200年）為代表的理學如何轉到心學系統的問題。第二點則顯示了心學與理學的分別，不在工夫表象上的異同，而是在本體意義上的區別。如工夫皆可言靜，但心學走的是超越的逆覺體證一途，理學則重在收斂凝聚，使心保持平靜的狀態。第三點則是通過白沙與陽明思想的比較，不但可見出心學的兩路，亦可見到白沙對陽明後學的影響；釐清此影響，可助於解決陽明後學彼此的論爭。如龍溪與雙江（聶豹，

〔註6〕之所以舉《明儒學案》，乃因梨洲所提出的問題，確實廣為後人所討論。或可謂，目前研究者對白沙問題的探討，多半從梨洲所提出的問題作切入。又，這三點問題雖並列討論，但問題之所以引發，其原因不盡相同：第一點、第二點是順著梨洲的討論而引發出來的爭議，所以是後設問題，在梨洲或許並不認為是個問題。第三點則是梨洲自己提出的疑問，而此疑問確實也為近代學者試圖解答的問題。之所以併在一起，純粹為說解方便。

〔註7〕莫晉在《重刻明儒學案序》中謂黃宗羲此意，實以大宗屬姚江，而以崇仁為啓明。見《明儒學案》（臺北：臺灣中華書局，1966年《四部備要》本），頁1～2。

〔註8〕梨洲在《崇仁學案》案語末謂：「於戲！椎輪為大輅之始，增冰為積水所成，微康齋，焉得有後時之盛哉！」卷1，頁1。

〔註9〕《崇仁學案》，卷1，頁1。

〔註10〕《崇仁學案二》，卷2，頁22。

字文蔚，號雙江。1487～1563年）的論辯：雙江喜以白沙語作為其理論依據，如引白沙「物物信他本來，何用爾手勞腳擾」一語，證明自己所謂體認未發前氣象方是堯舜相傳以來的正法眼藏。（註11）而龍溪批評雙江亦謂「公平時篤信白沙子『靜中養出端倪』，與『把柄在手』之說，若舍了自然之良，別有所謂『端倪把柄』，非愚之所知也」（註12）。若能先確定白沙思想義理內涵，便能較清楚地釐定二人所論孰是孰非。而此三點亦可併為兩點：其一、其二是理學與心學的比較，第三點則為心學內部義理系統的發展。

思考至此，不禁自問：問題牽涉如此的廣，我該從何下手？細思前人研究成果，雖皆試圖通過這三方面的論述，以凸顯白沙內部義理系統，及其在思想史上的定位，但最後皆不免顯其支離、混漫。如白沙與康齋思想關係，固然皆肯定白沙是為心學，但卻又認為白沙既問學於康齋，康齋思想理當已隱含心學成分，因此試圖在康齋，或理學系統中勾勒出心學的影子。如陳榮捷先生從明初朱學不重形而上學的討論，言心強調理內在於心，工夫則趨向存養，以證明明初諸儒「實已預設了心學一派的崛起，且至陽明而造其極」，並謂此發展乃朱學本身演變及歷史因素的結果，非來自或受象山（陸九淵，字子靜，號存齋，學者稱「象山先生」。1139～1193年）影響；畢竟，「終元之世，陸學影響力已告終結」。（註13）但問題是歷史意義的師生關係，在義理的承繼上未必一致。或可謂，義理的傳承不為時間所限，只單問自身理性之發有無通透。因此，後者思想的崛起，未必代表前者已隱含此意。又若太執持於白沙在心學思想史上的定位，就會試圖說明白沙心學意涵已同於或近於象山（註14），

〔註11〕〈答戴伯常〉，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁324。

〔註12〕〈致知識辯〉，《王畿集》，頁138。

〔註13〕如陳榮捷：〈早期明代之程朱學派〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁331～344。錢穆固然認為「白沙途轍顯有轉嚮」，但對四庫提要謂康齋兼採朱陸之說，提出「朱學中自可有此一途，能學朱，自兼陸」，顯然亦認為朱學已含心學成分。（《中國學術思想史論叢》（七）（臺北：東大圖書公司，1993年），頁4～5）山井湧在〈經書與糟粕〉一文，亦指出「重視心，提倡心，這在朱熹本身也同樣，因而朱熹本身也有心學的因素」，只是到了明初，整個朱子學更傾向於心學現象。（《日本學者論中國哲學史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁405～426）而呂妙芬從明初諸儒，如康齋等重視實踐篤行、重視心體，提出明初朱學的發展實助長了心學的開展。（《胡居仁與陳獻章》，（臺北：文津，1996年），頁1～2、31～44）

〔註14〕如容肇祖言白沙不以讀書為重，便謂此「有點近似象山」；白沙不注重書本，便謂此與象山與人「減擔子」同；白沙以靜坐作為「求之吾心」的方法，便謂此純是象山「學苟知本，六經皆我註腳」的見解等。但何以不重讀書、不

也試圖證明陽明在歷史上確實心嚮往白沙或學於白沙〔註 15〕。但如前所謂，歷史文獻只能證明歷史之事，未必因白沙言及象山，便可證明白沙思想承自象山，而陽明稱讚白沙，亦未可證明陽明學得自白沙。且儘管同為心學，因個人體悟的不同而有不同的心學表現，若不背離儒學本質意涵，似亦無可厚非，且益顯發每一個體生命的獨一無二。因此，若汲汲於搜尋歷史證據，以證明白沙在陸王橋樑上扮演重要地位，實無需如此，也不必如此。畢竟，此舉反而喪失了白沙自身思想的特點。若如此，我該從何處著手呢？審思前人論述方式，雖論白沙思想，但因皆想關涉上述三點問題，求多的結果，不免只顯平鋪的羅列比較。如白沙此語似象山，或謂白沙此語似濂溪等。但究竟白沙思想是什麼，卻未必具體呈顯。

思及此，筆者以為雖環繞在白沙思想者有如此多的問題，但諸多問題的解決理當歸其本源，先問「白沙思想是什麼」。〔註 16〕而這正是目前研究尚未釐定的部份。但在問此問題之前，又必須先思考的是：為什麼要研究白沙？有沒有研究價值？研究了可以解決什麼樣的問題？在解決過程有無限制？對這些問題的回答，筆者順著上述三點說下提出一般皆可理解的貢獻：首先，研究白沙學可見出理學轉至心學的本質關鍵為何；這也顯示了心學與理學根本的分判為何。接著，順著這個判斷也可了解到，儘管理學與心學在工夫表現上或有雷同，但只要本體意義上的不同，就代表了彼此分屬於不同的義理

重書本，以靜坐為工夫便同於象山，便謂其思想上承象山而得，顯然容肇祖於此未給出合理且明確的說明。《明代思想史》（臺北：臺灣開明書局，1982年），頁36～39）

〔註 15〕如姜允明不論在單篇論文或專著，一再強調陽明比甘泉更能體會白沙義理內涵，並針對梨洲疑問，提出陽明至少提過白沙三次。另外，姜允明也提出幾點證明，如陽明幼時欲學聖賢，而當時只有白沙被公認為聖人；陽明言「物理吾心，終判為二」，與白沙「吾此心此理未有湊泊融合」完全雷同，以證明陽明確實心嚮往白沙，且為白沙學真正衣鉢傳人。見氏著：〈白沙與陽明〉（王曙星、楊偉雄主編：《陳白沙新論》（廣州：花城出版社，1995年），頁280～289）、《王陽明與陳白沙》（臺北：五南，2007年）、《陳白沙其人其學》（臺北：洪葉文化，2003年）。

〔註 16〕這個說法並不是要反對前人藉由比較方式來凸顯白沙思想上的意義，只是這個研究法的優點重在表現某一個特殊的義理觀點，因此若要整個說白沙思想是什麼，不免還有不足之處，且未能完整的見出白沙思想的用心與發展。當然也有通篇論文或思想史介紹白沙思想，但這些論述主要是以概念為論述主軸，並由此鋪陳開來。如首章論自然，次章論自得，最後論靜坐，但自然、自得、靜坐關係為何，為什麼會有這些概念，它是怎麼建構出來的，似乎又說不清。如黃明同：《陳獻章評傳》（南京：南京大學出版社，2001年）。

系統。最後，通過白沙學研究的成功，日後即可與陽明、甘泉（湛若水，字元明，世稱甘泉先生。〔註17〕1466～1560年）作進一步地釐定、比較研究。前者不但可釐清陽明思想與白沙間的關係，亦可進而疏理陽明後學的論爭。後者，則可見到白沙學發展至甘泉走向為何。但除此之外，白沙本身思想有無值得研究的？對此，筆者以為單就白沙自身理論便能顯其義理的豐富性。白沙如何面對理學，再由理學轉至心學系統；此一轉折便顯實踐生命的精奧處。言工夫在靜坐，卻又有自然的體會，這是什麼樣的過程，是什麼樣的體悟；此一深入的探索，便可見其實踐生命的無窮義。戴山說他「獨開門戶、超然不凡」，卻又批評他自得「似與古人之言自得異」，「終只是精魂作弄處」〔註18〕；此種既肯定其價值，卻又未解其說，便顯其理論之複雜性。光羅列此三點，實便足以引發一研究者之無窮好奇心。畢竟，是什麼樣的人、是什麼樣的思考，不論就其貢獻、影響，或單以其自身義理，便能使人有這麼大的聯想、這麼矛盾的評斷。若能具體的、清楚的表現其思想理路，何嘗不是一件值得探索的道路。而筆者便是秉持著這樣的好奇、這樣的信念，決定暫且排除其他諸多思想史上的糾葛，單直接面對白沙、追問白沙，以期真能明確地建構出白沙內部的義理系統，真能明白表示白沙的每一個概念皆非憑空想像而是真有實義，且由此思想的呈顯，白沙能真以其自己便顯其義理之獨特性、價值義。

但白沙思想果真已達完整、成熟階段，足以單以其自己便顯其義理特點？抑或其所言諸概念，不過只是靈光乍現，只是嘉言而已？筆者在閱讀白沙文獻時，確實也帶著這質疑與困惑。畢竟，白沙文獻並不多，而且白沙也不重在論學、論辯，因此對其諸概念並不毫分釐清，多半只是如此說過。對此，古清美即曾明白表示，白沙「如同其師康齋，其集子大部分是詩，且無系統性的論著及對心性理氣的分說注解。他說的『靜坐』、『不著』、『惺惺』是方法，其宗旨『自然』、『養出端倪』、『自得』看來又全似無頭公案。」〔註19〕因此要從這些

〔註17〕湛若水，初名露，字民澤，避祖諱改名雨，後定名若水，字元明。

〔註18〕〈師說〉，《明儒學案》，頁12。戴山對白沙的批評，不可不說對後世也造成某種觀點。如牟宗三謂白沙的「學宗自然」，雖白沙自言「若無孟子工夫，驟而語之以曾點見趣，一似說夢」，但事實上白沙本人並無真正孟子工夫。《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁286。

〔註19〕《明代理學論文集》（台北：大安出版社，1990年），頁36。另外，唐君毅亦指出白沙既重在自得，自然不避諱佛教語。又謂白沙無心於講學，且文章不多，主要在於「寄興于詩」。《中國哲學原論·原教篇》，《唐君毅全集》卷十七（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁358。

看似無頭公案中釐出白沙思想理緒，確實不免有其難處。若是，則吾人之勉強辯說不就多說了嗎？但筆者不願如此思之。筆者以為每一個思想家在闡述其義理思想時，雖未必皆有意識地建構其義理內容，但其語言本身實已蘊含此意，況且中國哲人本來就是道德實踐者，重在發明人類實踐理性的智慧，而非思辨的建構其自身理論系統，因此如何要求他們必須條分縷析其每一言語的意義？而白沙誠如上所述，他確實對後人在實踐方面產生了一定的影響力，又他的思想特色，儘管是一批評者，也不得不讚賞白沙理論的獨特性。若如此，儘管他的文獻未能具體呈顯他每一概念上的意義，吾人亦理當盡其所能的將其內在意蘊充分展現出來；在儘量不背離文獻的考量下，以最大努力勾勒出其內部義理的發展。這當是目前研究者能為前賢盡一分心力之處。

閱讀並解析白沙思想並不容易，更何況是要將白沙思想完整統一起來，並透過知識語言系統具體地呈顯出來。但我堅信愈是艱深的研究，愈值得吾人去探索。雖然，我無法確知此研究會帶來什麼樣的成果，但我自信此研究不但能讓自己更深入理解白沙思想，也能提供他人對於白沙思想研究有一新的研究觸角、新的詮釋觀點。

第二節 目前研究成果

目前研究白沙的專著不多，具代表性、權威性的著作尚未見得。（註 20）單篇論文甚豐。（註 21）但單篇論文的論述，多半有它的論述主題，所以只能

〔註 20〕目前研究白沙專著有：陳郁夫：《江門學記——陳白沙及湛甘泉研究》（臺北：臺灣學生書局，1984 年）；簡又文：《白沙子研究》（香港：簡氏猛進書屋，1970 年）；黃桂蘭：《白沙學說及其詩之研究》（臺北：文史哲出版社，1981 年）；姜允明：《陳白沙其人其學》、《王陽明與陳白沙》；呂妙芬：《胡居仁與陳獻章》；章沛：《陳白沙哲學思想研究》（廣州：廣東人民出版社，1984 年）；黃明同：《陳獻章評傳》；劉興邦：《陳白沙心學價值審視》（長沙：湖南師範大學出版社，1999 年）；章繼光：《陳白沙詩學論稿》（長沙：岳麓書社，1999 年）；苟小泉：《陳白沙哲學研究》（北京：中華書局，2009 年）等。苟小泉的研究成果可稱得上是目前研究白沙思想最新的專著。在《陳白沙哲學研究·導言》，苟小泉統計了近 30 年來研究白沙的專著及論文數量，並指出「白沙是具有重要意義的哲學家，但學術界對他進行深入研究不足」（見氏著，頁 3）。筆者對他的說法甚為認同。

〔註 21〕除了散見於各各學術刊物，如《中央文哲研究集刊》、《中央研究院歷史語言研究所集刊》、《鵝湖月刊》、《中國文化月刊》、《嶺南學報》、《白沙學刊》等，還有將會議論文集結出版的，如王曙星、楊偉雄主編《陳白沙新論》（廣州：

見其點而未見其面。至於思想史部分，如勞思光先生〔註22〕、任繼愈先生〔註23〕、張立文先生〔註24〕等則未有專章或專節的論述。至於韋政通先生則將白沙附在陽明的論述中，作為對陽明思想發展的補充。〔註25〕宇野哲人先生則將白沙置於「明初之諸儒」一章中論述。〔註26〕其餘，如侯外廬先生等主編《宋明理學史》〔註27〕、馮達文先生、郭齊勇先生主編《新編中國哲學史》〔註28〕、容肇祖先生〔註29〕、馮友蘭先生〔註30〕、羅光先生〔註31〕、陳來先生〔註

花城出版社，1995年），江門五邑炎黃文化研討會編《陳白沙與江門學派學術研討會論文集》（北京：中國文聯出版社，2001年）等。大陸廣東江門五邑圖書館之網頁 <http://wylib.jiangmen.gd.cn/jmhq/index.asp?classid=10&Nclassid=70>（查詢於2009年8月15日），也有研究白沙思想相關論文的發表。另外，據黃明同的說法（《陳獻章評傳》，頁260～263），50年代以來，大陸學者曾針對白沙思想是否為唯心或唯物做過激烈的爭論。此可想見當時論文數量。只是筆者尚未見到相關資料，所以未能證實。但是，如果討論的議題只是膠著在是否為唯心或唯物，而未能真切考慮研究對象本身的義理性，這也可想見它的參考價值的多寡。

〔註22〕勞思光只在第五章「後期理論之興起與完成」的開頭說：「象山之後，陽明之前，思想傾向較接近象山的，只以白沙較為重要。」但又認為白沙與陽明並無真正傳承關係，且從甘泉與陽明辯論不休，就可以知道陽明之學非得自白沙。另外也提出，白沙之學以靜中開悟為主，這與陽明致良知之學，相去甚遠。《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1997年），頁379。

〔註23〕任繼愈主編：《中國哲學史》第三冊（北京：人民出版社，1997年）。

〔註24〕張立文：《宋明理學研究》（北京：中國人民大學出版社，1985年）。

〔註25〕韋政通提到白沙之所以轉向心學，乃因白沙屢試不第，因而對程朱理學不滿故。至於陽明與白沙的關係，他認為是因為白沙聲光不顯，因此年輕時代的陽明，「大概不知有其人」。但白沙死後，因陽明與白沙弟子交往甚繁，因此可說在陽明思想未定前，曾間接受白沙思想影響。《中國思想史》（上海：上海書店出版社，2004年），頁856～859。

〔註26〕宇野哲人主要論述可歸納兩點：一、白沙之學以虛為基本。二、白沙工夫主靜坐。並總結謂「雖然，其（白沙）言靜坐、惺惺、調息、定力云云，蓋來自禪學無疑。」《中國近世儒學史》（臺北：中國文化大學出版部，1982年），頁273～274。

〔註27〕《宋明理學史》（下）（北京：人民出版社，1997年）。

〔註28〕馮達文、郭齊勇主編：《新編中國哲學史》（下冊）（北京：人民出版社，2004年）。

〔註29〕容肇祖：《明代思想史》、《中國歷代思想史》（伍），明代卷（臺北：文津，1993年）。在《明代思想史》一書，容肇祖強調白沙貢獻在於「將個人的思想由書本的束縛及古人的奴隸之下解放出來」，並認為白沙要人去認識此心、發現本體，本體一得，一切人生問題都解決了，是一種很玄妙的見解。（見該書，頁34～44）。在《中國歷代思想史》明代卷，則重在說明白沙言心是承象山而來，且以「我」、「心」為核心，建立自己的哲學體系。（見該書，頁117）

32)、張學智先生〔註33〕、復旦大學哲學系編《中國古代哲學史》〔註34〕等著作，則多以專章或專節討論。另外，也可散見於研究明代或朱子、陽明等著作中。如陳榮捷先生《王陽明與禪》一書就有專章討論白沙——〈白沙之動的哲學與創作〉。以爲白沙之學有兩個要點，其一是主靜，另一則是主動。合二者言之，白沙思想是靜中創出動來。〔註35〕祝平次先生《朱子學與明初理學的發展》則以專節討論白沙思想，並標舉白沙「自得之學」。其中，他反對蕺山謂白沙「在靜坐中以自然得之」一語，並認爲白沙自得之學是重在不求於外，自立自奮的自信；這是完全否認了個體完成自我時需要與外界發生任何關係——不管是朱子的格物窮理，還是康齋的以讀書收攝心氣。〔註36〕

筆者以爲，研究白沙思想不脫離三個議題：「靜中養出端倪」、「自得之學」、「以自然爲宗」，而目前研究者也多從這裡著手。〔註37〕又，這三個議題也確實包含了白沙學說宗旨、本體、工夫，因此也可以說已涵蓋了白沙整體思想意涵。只是關鍵就在研究者本身，如何通過這些議題的論述，使彼此概

〔註30〕馮友蘭認爲白沙「其初所學爲朱學；其後所自得，則陸學也」，也主張陽明之學「雖亦自得，然亦必受此二人（即白沙與甘泉）之影響。」《中國哲學史（下）》，《三松堂全集》第三卷（鄭州：河南人民出版社，2000年），頁362～363。

〔註31〕羅光：《中國哲學思想史》元明篇（臺北：臺灣學生書局，1981年）。以爲白沙思想基本上是象山思想，只是經過佛教禪宗的虛和靜去體驗象山心即理的主張。參該書，頁288～306。

〔註32〕陳來：《宋明理學》（第二版）（上海：華東師範大學出版社，2004年）。

〔註33〕張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2003年）。

〔註34〕復旦大學哲學系中國哲學教研室編：《中國古代哲學史》（下）（上海：上海古籍出版社，2006年）此書首先指出白沙由靜坐悟得「自得之學」，並因此建立他自己一套思想學說。接著，針對靜中養出端倪之「端倪」二字，以爲此說頗爲費解，固然可理解爲道德意義上的善端，但亦不可否認有神祕體驗的一面。最後，以爲白沙「自然」可有三層含意：一指存在原理（宇宙萬物都是按照自然規律展開自身運動，一切自然變化與後天人力無關），一指爲學方法（基於第一層宇宙觀的含意，白沙進而提出「貴自然」的工夫論），一指精神境界（最後，崇尚此自然態度變成一種處世的哲學和精神境界）。參該書，頁663～668。

〔註35〕《王陽明與禪》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁69～72。

〔註36〕《朱子學與明初理學的發展》（臺北：臺灣學生，1994年），頁161、162。另外，也可參見於岡田武彥：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年）；古清美：《明代朱子理學的演變》、《從曾點之樂到狂禪之風》，《慧菴存稿一·慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年）等。

〔註37〕目前最新研究專著當屬苟小泉《陳白沙哲學研究》一書。此書論述仍不脫傳統論述方式，仍從這幾個論題進行申論、辯析、考證。參氏著，導言，頁7。

念能在同一個理緒中呈顯其各自所代表的意義，並且在概念的界定上獲得普遍且合理的認同。觀目前研究成果，主要可從三個面向來切入討論：一、「以自然為宗」來涵括白沙全部思想者；二、從白沙重視實踐主體，來凸顯白沙思想的意義；三、以思想進程方式，展示白沙義理內涵。但儘管區分三個面向，並不意味著每一個面向內的論述，彼此對概念的界定都有一致性，或共通性的看法；事實上，多半與此相反。因此，在論述的過程裡，不免仍要針對各自的論點再做分別的評論，並指出其說法的優缺點，以及筆者藉此所得到的啟發。以下論述之：

一、從白沙學術「以自然為宗」作為論述的主軸

對於白沙思想的理解，從「以自然為宗」一詞作為立論基礎者，當本於白沙自言其學以自然為宗而來。以下討論將以簡又文先生等人作為此類別之代表，並稍作評論，以見出此論述是否為最恰當的詮釋方式：

簡又文先生以白沙「學宗自然」作為他立論的主軸，並認為「自然」不僅涵括白沙全部學說宗旨，同時也支配了白沙的詩文、行誼等各方面，可謂白沙整個生命都在「自然」一義裡。而這「自然」一義，簡又文先生謂即今所謂大自然，或自然界——包羅萬有，概括古今，即是整個的宇宙之自然而然的唯一真實的存在，連人生與人倫也在其中。故從此自然，就其自然的本體，自有「理」在其中；此自然之理即今以科學之名稱之為「自然律」。又從此自然之義，簡又文先生認為白沙主張人理當直叩自然，認識此理；另一方面，此理非獨立自存於外物，亦非先天孤獨存在心中，而是存於與吾心「體認物理」之交感的經驗間。因此就這體認而言，也就是所謂的「自得」。既然為學目的在於與自然合一，且方法指向在於直叩自然，簡又文先生提出白沙工夫是為「致虛」與「習靜」。前者，主要在於除去障蔽；後者，則為靜坐。除這些討論外，簡又文先生也論及「浩然自得」之意等等。〔註 38〕。觀簡先生一書對白沙思想的詮釋，確實都是叩緊著「自然」一詞立論，且值得注意的是，他所論的「自然」是「自然主義」的「自然」；此自然重在取消形而上、形而下的兩層區分，強調宇宙的自然真體只是整個的、一元的。筆者以為此意很能表現實踐之學本來就不為思辨理性所限，因此理論分析到底終是要退

〔註 38〕《白沙子研究》，頁 60～192。

位給實踐之事；對實踐之學來說，這裡本來就沒有時空，沒有因果等範疇，只是一渾化、自然之不容己的體現其自己。但另一方面，簡先生所論的也有商榷的餘地。簡先生認為，「白沙的自然主義，絕非由心體自然出發而推論天道自然；其實，適得其反。他根本上先看見整個宇宙本體的現象是自然的，而全部人生亦包涵在其中」。如果白沙是先有一個天道自然的觀念，再從人心去詮釋這個天道的內涵，基本上，這個「先在」容易落到時間序列的「先」；若是，人的絕對自發、自主是不可能的，實踐義的自然也是不可能的，更重要的是，也與簡先生所說的「自然主義」相矛盾。因此，儘管意識到自然的一切存在都是如此恰恰好，這恰恰好存在的理則也理當是從主體自己給出的；這裡不應當區分客觀的自然與主觀的人心的作用。

黃桂蘭先生雖然認為白沙一生為學最大效驗在於「自得」二字，但基本上對白沙思想的詮解仍從「自然」立論：「學以自然為宗，為白沙學說之中心，亦為其道學、行誼、詩文及整個生命之一貫宗旨」。而黃先生這個說法當本於白沙自言的「學以自然為宗」。黃先生認為，白沙言「自然」二字雖然近似道家，但就它的涵義當仍本於儒家的宇宙論的真諦。只是如何達至（契合）這自然之義？黃先生以為關鍵就在「隨處體認天理」一語。日用間隨處體認天理雖創自白沙，但實源自明道、延平；從明道、延平而得，因此白沙認為體認天理之機體唯有人心，由吾心直叩自然，心與物交感，而得心與理一貫；此即所謂心與理「湊泊」是也。但心何以能直叩自然？黃先生指出，白沙言心是可以認識此理的，也就是人心本體即是天理，欲體認天理唯有涵養心之本體。至於如何涵養，黃先生提出白沙工夫在於「致虛以立本」，以及「靜中養出端倪」。前者，指恢復其本體自然之虛心。後者，靜是工夫，端倪即指心之本體。（註39）統觀黃先生所論，筆者以為很能表現白沙言自然之意：理就在心中，心即理，工夫也只是涵養本心；通過心的涵養，使心與物交感而達心與理湊泊，而此即所謂「與天地同體」。且通過這樣的表述，白沙言心就不能視為只是體現一個人倫的世界，而是一個能生天生地，與天地萬物是一的大化流行之境。但細關黃先生所論，實仍有商榷之處。如隨處體認天理當本於甘泉所悟，非白沙。又，謂靜坐便能養心，養心便顯天理（心即理），便即是自然，便能與天地同體，如果未能先貞定住白沙言心是為道德本心義，而直以自然言心，且工夫也只是以虛、以靜來涵養，那麼如何確信白沙學說仍本於儒家實踐真諦？

〔註39〕《白沙學說及其詩之研究》，頁16、25～60。