

陳白沙自然之學的定位問題

黃敏浩*

香港科技大學人文學部

摘 要

明代大儒陳白沙學宗自然，歷來學者對其思想的評價當以明末的黃宗羲為代表，但本文認為劉戡山對白沙的批評也不應被忽略。本文擬就黃宗羲的評語論述白沙學的主要內容，並從黃宗羲對白沙自然觀念的定位帶出劉戡山的批評，藉以說明白沙自然境界之限度。當中也論及古今一些學者對白沙學說的評判。本文認為，必須以黃宗羲及劉戡山的評價相觀並看，才能得白沙自然之學之實。

關鍵詞：陳白沙，自然，靜坐，致虛

一、引言

關於陳白沙在明代理學的定位問題，歷來討論甚多。唐君毅在其〈白沙在明代理學之地位〉一文中，曾就《明儒學案》所引錄評論白沙學的三家意見，作出討論。(註¹)三家是羅整菴、劉戡山及黃宗羲。我們認為，若概括言之，歷來學者對白沙的評論儘管不少，其重要者實不出此三家的範圍。(註²)本文擬就三家的評

* 本文作者電子郵件信箱：hmmhwong@ust.hk。

1. 此文見於唐君毅，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁490-499。此文原是講稿，原載《白沙學刊》，2，（臺北：1965.3），頁33-38。
2. 必須強調，所謂不出三家的範圍，只是籠統地說。如在上引唐君毅的文章中，他便不同意三家對白沙的定位，而提出自己的看法。不過，就他肯定白沙學的價值而言，他的看法大抵仍可歸屬黃宗羲評論的範圍。所謂不出三家的範圍，是就這個寬鬆的意義而說。唐君毅的看法，下文還會論及。至於眾多對白沙

論對白沙學作一檢討，尤其集中討論黃宗羲及劉戡山的意見，更以劉戡山的評論為不可被忽略。這一觀點，與唐君毅乃至一般對白沙的看法（或至少與部分學者的看法）不盡相同，大概可以為這個課題補充一點意見。本文在論述的過程中，也會涉及古今學者對白沙學說的評判，但因說法繁多，不能賅備是不待言的。

二、羅整菴等人對白沙的評論

我們首先看看以白沙的思想流於禪佛的批評。《明儒學案·白沙學案》有云：

……或者謂其（案指白沙）近禪，蓋亦有二。聖學久湮，共趨事為之末，有動察而無靜存，一及人生而靜以上，便鄰於外氏。此庸人之論，不足辨也。（註3）

依黃宗羲這段話，我們可以知道以白沙為禪是就其提倡靜坐而言的。宗羲認為，儒學本來就可以有靜坐、存養，以及透過靜坐存養來體悟形而上的天理的說法。那些一聽到靜存，一聽到人生而靜以上之道便以之為禪而不屑言者，便只能是沒有形而上追求的庸人，是不足與之辯的。如此看來，宗羲肯定白沙的靜坐，認為是儒學所可有，並不以之為禪。

須知在理學家的心目中禪佛教並非修養的正路。究竟禪是否正路且不論，以白沙的靜坐流於禪則無疑是一種批評。恐怕以白沙為禪的批評在當時已很流行，且白沙在世時已然。白沙本人對此也是知道的。他曾在給別人的信中說：

承諭有為毀僕者，有曰：「自立門戶者，是流於禪學者。」……僕又安敢與之強辯？姑以跡之近以者為執事陳之。孔子教人文、行、忠、信，後之學孔氏者則曰：「一為要。」一者，無欲也。無欲則靜虛而動直，然後聖可學而至矣。所謂「自立門戶者」，非此類歟？佛氏教人曰靜坐，吾亦曰靜坐；曰惺惺，吾亦曰惺惺；調息近於數息，定力有似禪定。所

的個別評論，其中的同異，實在可以細加分疏，但這並不是本文所能負擔的。有關傳統以來學者對白沙學的評價，可參考章沛，《陳白沙哲學思想研究》（廣州：廣東人民出版社，1984），第七章，〈白沙哲學的再評論〉，頁250-310。

3. 黃宗羲編著，《明儒學案》（臺北：世界書局，1973），〈白沙學案〉，頁29。

謂「流於禪學者」，非此類歟？（註4）

「無欲」、「靜虛動直」之語來自周濂溪，而白沙承之。謂濂溪之儒學受佛、老之刺激而言無欲、靜虛可，謂濂溪依傍佛、老而於儒學之外自立門戶則不然。同樣，白沙的靜坐與禪佛教的靜坐也只是跡的近似，其實質並不同。白沙便把自己的思想與禪學區別開來。他說：

禪家語，初看亦甚可喜，然實是儻侗，與吾儒似同而異，毫釐間便分霄壤。此古人所以貴擇之精也。如此辭所見大體處，了了如此，聞者安能不為之動？但起腳一差，立到前面，無歸宿，無準的，便日用間種種各別，不可不勘破也。（註5）

由此看來，白沙自別於禪佛教是十分清楚的。黃宗羲不以之為禪的判斷並不誤。

或謂白沙自別於禪並不表示他的思想便真的不流於禪。蓋其自述是一回事，客觀事實很可以是另一回事。羅整菴便從分析白沙的思想而以之為禪。黃宗羲在〈白沙學案〉上引文之下便接著引羅整菴之言曰：

近世道學之昌，白沙不為無力，而學術之誤，亦恐自白沙始。至無而動，至近而神，此白沙自得之妙也。彼徒見夫至神者，遂以為道在是矣，而深之不能極，幾之不能研。其病在此。（註6）

對於這段以白沙為禪的批評，宗羲並不同意，反駁說：

緣文莊（案即羅整菴）終身認心性為二，遂謂先生（案即白沙）明心而不見性。此文莊之失，不關先生也。（註7）

唐君毅對這兩段話有十分中肯的說明：

整菴說白沙不能極深研幾，此「深」「幾」果何所指？依整菴之困知記觀

4. 陳獻章（白沙），《陳獻章集》二冊（北京：中華書局，1987），〈復趙提學僉憲三〉，上冊，頁147。

5. 〈與林時矩三〉，見《陳獻章集》，上冊，頁243。

6. 《明儒學案》，〈白沙學案〉，頁29。

7. 同上。

之，蓋是指其所謂「絜靜精微」之「性之真」而言。彼謂禪宗與陽明之學，皆只能及于虛靈明覺之心，而未能及于絜靜精微之性。虛靈明覺，即至無而動，至近而神者。故梨洲（案即黃宗羲）下文謂整菴之以白沙能「明心而不見性」。然黃梨洲又云，此乃緣整菴「終身認心性為二」，方有此言，謂此乃整菴之失，不關白沙。吾人今日細看，整菴對白沙之批評，亦實明依于其個人之學術背景而來。若離此背景而言，則整菴對白沙之批評，固不必當也。（註8）

依唐君毅，整菴認為白沙的思想只明心而不見性。如果真是如此，則白沙思想之流於理學家心目中的禪學便確實無疑。但宗羲卻認為整菴之以白沙明心不見性，是由他預設心性為二而來的判斷。白沙學沒有心性為二的預設，其明心即是見性，是以沒有掉進所謂禪學的窠臼。

關於心性是一是二的問題，其實頗為複雜；由於這不是本節的重點，我們暫時不擬論及（詳見下文）。在此只想指出，我們基本上同意黃宗羲與唐君毅的看法，認為整菴是帶著自己的思想系統來看白沙，遂以之為禪；這樣看白沙是不恰當的。即使是解除理學家的偏見後的真正的禪學，恐怕仍與白沙思想有距離。是以把白沙思想定位為禪，並不符合事實。（註9）

三、黃宗羲對白沙的評論

黃宗羲既不承認白沙之學為禪，然則他對白沙思想的評價是如何？他說：

有明之學，至白沙始入精微，其喫緊工夫，全在涵養，喜怒未發而非空，萬感交集而不動，至陽明而後大。兩先生之學，最為相近，不知陽明後來從不說起，其故何也？薛中離，陽明之高第弟子也。於正德十四年上疏請白沙從祀孔廟，是必有知師門之學同矣。羅一峰曰：「白沙觀天人

8. 唐君毅，〈白沙在明代理學之地位〉，見氏著，《哲學論集》，頁491。

9. 本節略論羅整菴以白沙為禪的評價，其實與整菴同時代的胡居仁和夏尚樸也對白沙有過類同的批評。參考章沛，《陳白沙哲學思想研究》，〈白沙哲學與禪學〉，頁251-265；呂妙芬，《胡居仁與陳獻章》（臺北：文津出版社，1996），尤其是第二章，頁49-114。

之微，究聖賢之蘊，充道以富，崇德以貴，天下之物，可愛可求，漠然無動於其中。」信斯言也。故出其門者，多清苦自立，不以富貴為意，其高風所激遠矣。（註10）

宗義曾有言：「嘗謂有明文章事功，皆不及前代。獨於理學，前代所不及也。牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒之所未發。」（註11）所謂「牛毛繭絲，無不辨晰」，正是明代理學的獨特處，而為前代所不及者。引文開首所謂「精微」，恐怕是就此而言，而開啓明代此一「精微」之傳統的，就是白沙。於此可見白沙在宗義心目中的開創性的地位。至於此「牛毛繭絲，無不辨晰」的「精微」指的是什麼？我們認為是指心而言，意謂明儒自白沙始對心的辨晰入於精微，至陽明則更把心之含義發揚光大。是故吾人今日猶說宋明理學中，宋代理學是理學，明代理學是心學也。至於謂白沙的吃緊工夫全在涵養，此涵養正是涵養本心也。「喜怒未發而非空，萬感交集而不動」，前句指體，後句指用，「非空」則感於萬物，「不動」則不離心體，體用不二也。像這種心學的規模，宗義認為同具於白沙與王陽明的思想中，是以二人之學最為相近，不知何故陽明從來不提白沙之學？有關陽明不提白沙的問題，下文續有討論。宗義在此段引文中則提出薛中離疏請白沙從祀孔廟，其意蓋謂陽明雖不提白沙，卻不妨礙二人之學之相近，此陽明的弟子已知之。引文最後引羅一峰語，謂白沙「觀天人之微，究聖賢之蘊」，以道德為富貴，愛求天下之物而無動於中；此正呼應上文「喜怒未發而非空，萬感交集而不動」而為全體大用之學。總之，宗義對白沙可謂推崇備至。

上引文是就白沙的地位及其學之規模說。此外宗義又就其學術的內容評論說：

先生之學，以虛為基本，以靜為門戶，以四方上下、往來古今，穿紐湊合為匡郭，以日用常行分殊為功用，以勿忘助之間為體認之則，以未嘗致力而應用不遺為實得。遠之則為曾點，近之則為堯夫，此可無疑者也。故有明儒者，不失其矩矱者，亦多有之。而作聖之功，至先生而始明，

10. 《明儒學案》，〈白沙學案〉，頁28。

11. 《明儒學案》，〈凡例〉，頁1。

至文成而始大。向使先生與文成不作，則濂洛之精蘊，同之者固推見其至隱，異之者亦疏通其流別，未能如今日也。(註12)

關於宗義這段文字的重點，姜允明曾找出其來歷，謂「先生之學，以虛為基本，以靜為門戶」一段源出羅念菴，「遠之則為曾點，近之則為堯夫」來自高攀龍，「作聖之功，至先生而始明，至文成而始大」則採王龍溪之說。「如此，看似評頭論足，其實不管思想背景或立論觀點之同者異者，悉數東採西引，皆非已見。」因此，他認為「黃宗羲本人並不了解陳白沙」。(註13)其實，我們認為宗羲即使是東採西引，也應該是經過吸收融會而成為自己的意見的。這段文字的問題並不在抄襲與否。事實上，我們認為這段文字在相當的程度上反映了白沙學說的面貌。以下試作詳細的說明。

首先，「以虛為基本」是來自白沙自己的說法。白沙詩云：「本虛形乃實，立本貴自然。」(註14)此中以虛為本，也以自然為本，可見虛與自然在白沙思想中是相通的。有關自然的問題，將於下文再論。所謂「本虛形乃實」，白沙意謂：

夫動，已形者也，形斯實矣。其未形者，虛而已。虛其本也，致虛之所立本也。戒慎恐懼，所以閑之而非以為害也。(註15)

從引文可知，形是指動念。在一片虛靈之中，起心動念方能真實而無妄，是故以虛為本，致虛所以立本。虛為境界，致虛為工夫，致虛之工夫須戒慎恐懼，戒慎恐懼在於防閑一己之私，所以白沙說：「大抵虛己極難，若能克去有我之私，當一日萬里」。(註16)虛己須去除有我之私，甚至「毋令半點芥蒂於我胸中」，(註17)這當然極不容易。但「致虛所以立本」，虛為基本，沒有這個虛做基礎，一切道德修養均是徒然。然則應如何去除己私以達至此虛之本？白沙於此提出靜坐，所謂「為學須從靜中坐養出個端倪來，方有商量處」。(註18)這個端倪，恐怕就是作為基本的

12. 《明儒學案》，〈白沙學案〉，頁29。

13. 姜允明，〈當代新儒家論陳白沙〉，收入氏著，《王陽明與白沙》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007），頁137。

14. 〈答張內翰廷祥書，括而成詩，呈胡希仁提學〉，《陳獻章集》，上冊，頁279-280。

15. 〈復張東白內翰〉，《陳獻章集》，上冊，頁131。

16. 〈與張廷實主事七〉，《陳獻章集》，上冊，頁162。

17. 〈與林緝熙書十五〉，同上，下冊，頁975。

18. 〈與賀克恭黃門二〉，同上，上冊，頁133。

虛的境界，從此以往，「方有商量處」，道德修養才算是真正的上路。這便是宗義所說的白沙「以靜爲門戶」，意謂以靜坐爲方便入門也。有關靜坐，白沙曾自述其求學的經歷云：

僕才不逮人，年二十七始發憤從吳聘君學。其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方。既無師友指引，惟日靠書冊尋之，忘寢忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理未有湊泊吻合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐，久之，然後見吾此心之體隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信曰：「作聖之功，其在茲乎！」有學於僕者，輒教之靜坐，蓋以吾所經歷粗有實效者告之，非務爲高虛以誤人也。（註19）

這段話是白沙真切的自白。他早年求之師與書冊，卒未有得，後來求之靜坐，方有入處。所謂「此心之體隱然呈露」，大概是指此心達至虛靈而與天理合一的境界。由於此悟境極爲深入，故時常得以保持而「常若有物」。由心之虛而致日用間種種應酬皆隨吾所欲，體認物理、稽諸聖訓皆能知其源委，此表示已進入莊子所謂「得其環中，以應無窮」（《莊子·齊物論》）之境。但這並不意味就是道家的境界；或者說，這境界不是道家所能獨專的。白沙曾謂「儒與釋不同，其無累同也」（註20），「無累」其實是儒釋道三家之所共。上文謂白沙自別於禪，白沙又嘗謂「佛、老安能爲我謀」（註21）其一生自別於佛、老，是很明顯的。

也許因爲早年求於書冊而未之有得的經驗，白沙視讀書似乎不如靜坐工夫之重要，所以他說：「學勞擾則無由見道，故觀書博識，不如靜坐。作詩鍊語，尤非所急，故不欲論。」（註22）於此可見他爲學的路向與重視讀書窮理的程、朱學派並不同。然而，就正如他認爲作詩非所急，但卻甚喜歡作詩一樣，他對讀書也不是

19. 〈復趙提學僉憲〉，《陳獻章集》，上冊，頁145。

20. 〈與太虛〉，《陳獻章集》，上冊，頁225。

21. 〈與容一之三〉，《陳獻章集》，上冊，頁233。

22. 〈與林友二〉，《陳獻章集》，上冊，頁269。

完全輕視的。他說：「苟欲聞道也，求之書籍而道存焉，則求之書籍可也；求之書籍之弗得，反而求之吾心而道存焉，則求之吾心可也。惡累於外哉！」^(註 23)蓋道本無內外，只要能體道，無論外求之書籍，或內求之靜坐，均無不可。不過，對白沙來說，讀書博識較易墮於聞見，紛紛擾擾，難於見道，反不若靜坐較為集中，在靜中作深徹的反省，不失為一方便的入路。是故白沙總對靜坐非常重視，更認為靜坐一法，非自他始，而是前有所承，前人早已看重之。他說：

伊川先生每見人靜坐，便嘆其善學。此一靜字，自濂溪先生主靜發源，後來程門諸公遞相傳授，至於豫章、延平二先生，尤專提此教人，學者亦以此得力。晦庵恐人差入禪去，故少說靜，只說敬，如伊川晚年之訓。此是防微慮遠之道，然在學者須自量度何如，若不至為禪所誘，仍多靜方有入處。若平生忙者，此尤為對症藥也。^(註 24)

白沙一方面以靜坐為濂洛一脈之相傳，一方面雖知主靜較易「差入禪去」，但仍積極予以提倡，可見他對靜坐作為工夫入路的重視。問題是靜坐是不是究竟的方法？引起我們注意此問題的是張詡〈白沙先生墓表〉的一段話：

(白沙)壯從江右吳聘君康齋遊，激勵奮起之功多矣，未之有得也。暨歸杜門，獨掃一室，日靜坐其中，雖家人罕見其面，如是者數年，未之有得也。於是迅掃夙習，或浩歌長林，或孤嘯絕島，或弄艇投竿於溪涯海曲，忘形骸，捐耳目，去心志，久之然後有得焉，於是自信自樂。^(註 25)

如果我們把這段話與上引白沙自述其求學經歷的一段作一對照，便會發現兩段的描述並不一致。白沙自述其透過靜坐心之體呈露而有得，此處則謂其靜坐而未有得，至改變方法放浪形骸然後有得。陳郁夫首先看出白沙的自述與其弟子張詡等所言之不同，而認為「其原因，可能與白沙以靜坐教人，當時已引起議論，被誤解為禪，最有關係。」^(註 26)如果這個解釋是對的，則張詡對白沙的描述便是由忌諱

23. 〈與林緝熙書〉，同上，下冊，頁 974。

24. 〈與羅一峰二〉，同上，上冊，頁 157。

25. 同上，下冊，頁 883。

26. 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），頁 13。

禪而來的對事實的歪曲。我們認為，白沙在世時並沒有因為禪的忌諱而不談靜坐，作為他弟子的張詡，也沒有理由這樣做，更沒有理由因此歪曲老師靜坐有得的事實。然則兩段文字的不一致究當如何解釋？我們首先認為張詡的說法當有所本。也許他的另一段描述說得明白一些：

先生之始為學也，激勵奮發之功多得之康齋。自臨川歸，足跡不至城府。……閉戶讀書，盡窮天下古今典籍，……久之乃歎曰：「夫學貴乎自得也。自得之然後博之以典籍，則典籍之言我之言也。否則，典籍自典籍，而我自我也。」遂築一臺名曰陽春，日靜坐其中，足不出門外者數年，……久之，又歎曰：「夫道非動靜也。得之者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，苟欲靜即非靜矣。」於是隨動靜以施其功。（註 27）

與上引〈白沙先生墓表〉的一段相比，這段話沒有明言白沙靜坐未之有得，只是說靜坐之後更有一段隨動靜施功的工夫。我們認為，此說實已得之。須知若就李延平「默坐澄心」一路說靜坐，則靜坐在宋明儒學中實有其一定的地位。這只表示與現實生活暫時隔離，透過靜坐而逆覺天理、體證天理。這可以說是一種「超越的體證」。（註 28）但這種超越的體證只是針對世人多忙，從世人面對日常紛煩的事務中使之暫時收斂凝聚，從而較易逆覺地體證天理而已。須知體證天理實不能限於靜坐，而實需在日常生活中隨時體證。除非是天資極高的人，在靜坐中洞悟全體，一了百當，否則，靜坐下來，還是要在日常生活中做隨時體證的工夫。這便顯出靜坐的超越的體證實為一方便的入路，而須以日用間隨時隨處的體證，亦即「內在的體證」的工夫方為徹底。（註 29）事實上，白沙用功的過程也必然是如此。他在靜坐中「心之體隱然呈露」，「養出端倪」之後，必定再在日用間隨動靜以施功，才可達到「種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒」之境地。既是隨動靜施功，便不妨礙他還是可以時時靜坐，且以靜坐教人。（註 30）但無論如何，在超越的體證之餘再作內在的體證的工夫，總是不能少。我們相信，張詡那兩段話正是要表達

27. 張詡，〈白沙先生行狀〉，《陳獻章集》，下冊，頁 879。

28. 此語來自牟宗三。見氏著，《心體與性體》三冊（臺北：正中書局，1981）第二冊，第三章，第九節。

29. 「內在的體證」一語也是來自牟宗三；見同上。

30. 白沙在〈與光祿何子完〉一信中說：「老拙每日飽食後，輒瞑目坐竟日，甚穩便也。」見《陳獻章集》，上冊，頁 156。案此信寫於弘治十一年白沙七十一歲之時（見信後所附註釋），可知白沙晚年仍習靜坐。

這層意思。不過他在〈白沙先生墓表〉謂白沙靜坐未之有得便確有歪曲白沙自述的事實之嫌。然而〈墓表〉下文即謂「其爲道也，主靜而見大，蓋濂洛之學也」，(註 31)則他肯定白沙的靜坐，仍是很清楚的。如是，黃宗羲謂白沙學「以靜爲門戶」，意謂從靜坐入門，是很符合白沙思想的實際情況的。

黃宗羲在「以虛爲基本，以靜爲門戶」之後，續說白沙之學「以四方上下、往古來今，穿紐湊合爲匡郭，以日用常行分殊爲功用」。唐君毅即以「以四方上下……爲匡郭」一句來自白沙〈與林緝熙〉書，而此書又與其〈與何時矩〉書中所謂「人只爭個覺，才一覺使我大而物小，物有盡而我無盡，夫無盡者，微塵六合，瞬息千古」之言正相通；又以「以日用常行分殊爲功用」一句當是指白沙所自謂之「吾此心之體隱然呈露……日用種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒……如水之有源委」而言。唐君毅認爲，宗羲在總述這些文字時，並沒有包括「才一覺使我大而物小」及「吾此心之體隱然呈露」之語義在其中，而此正是宗羲之失。他認爲此重心與覺之義，正是白沙之上通陸象山，下通陽明，而爲其對明代理學的獨特的貢獻，不意竟爲宗羲所忽略了。(註 32)

其實，如果我們細讀白沙的文集，便會發現儘管白沙思想中包含心與覺之義，這兩個觀念不是白沙時常刻意強調的。即使它們在白沙思想中甚爲重要，在宗羲對白沙學之描述中實已蘊含其義，如在白沙的虛、靜的觀念中實已含有心覺之義。要知心能達至虛靜之境，即表示心已在逆覺的狀態中而能體證天理，使其自身恢復爲本心之體了。唐君毅又謂宗羲之言「涵養」、「喜怒未發而非空，萬感交集而不動」這些作爲形容白沙學的話含義過於寬泛，以其不能與李延平「觀喜怒哀樂未發之氣象」之「涵養」與一般泛說之「寂然不動感而遂通」區別開來，不能顯出白沙學獨特之處；(註 33)我們以此類推，則唐君毅以心義覺義爲白沙學的獨特貢獻，其義又如何可以不因與象山、陽明之心、覺義同屬一路而不過於寬泛？由此看來，唐君毅對宗羲的批評及以心義覺義爲白沙學說的特色，恐怕未必恰當。

事實上，真正能代表白沙學說的精神的，除虛、靜之外，當推自然一觀念。

31. 同註 25。

32. 唐君毅，〈白沙在明代理學之地位〉，見氏著，《哲學論集》，頁 495-496。

33. 同上，頁 494。

白沙便曾不止一次說過「學以自然爲宗」。(註 34)在此，有一問題首先須說明的，是林繼平曾以白沙學的發展分三個階段；這三個階段是「靜中養出端倪」、「隨處體認天理」及「以自然爲宗」。(註 35)如果這個說法成立，則自然一觀念便只能代表白沙晚年的學說。三階段說的重要論據是來自張詡的〈白沙先生行狀〉：

蓋其（案指白沙）學初則本乎周子主靜，程子靜坐之說，以立其基。其自得之效，則有以合乎見大心泰之說。故凡富貴、功利、得喪、死生，舉不足以動其心者。其後造詣日深，則又以進乎顏氏之卓爾，雖欲從之，末由也已之地位，而駸駸乎孔子無意必固我之氣象矣。其學有本源，進有次第，的然可據如此。迨其晚年，超悟極於高遠，則又有非他人所能窺測，言語所能形容者矣。(註 36)

林繼平認爲此段文言白沙之學，可分爲「靜坐」、「自得」、「造詣日深」及「晚年」四個階段而與他自己的三階段說接近。(註 37)我們則認爲，「靜坐」與「自得」實可合爲一階段，再加上「造詣日深」和「晚年」，便可與林繼平的三階段說完全配合。可是，我們也認爲，姑勿論白沙的造境是否如〈行狀〉所述，(註 38)這段文字所反映的只能是白沙修養的進程，而不必是其思想的發展。從白沙的文獻看來，似乎沒有證據顯示他的思想曾經歷過重要變化。就以「以自然爲宗」之作爲他的晚年思想之說爲例，我們發現，〈白沙先生年譜〉四十八歲條下列有〈與張東白內翰書〉，(註 39)而白沙將此信之內容括而成詩以呈胡希仁，是知此詩與信大概同時，而詩中有「立本貴自然」之句；(註 40)可見白沙在四十八歲時已有自然之說，因此不能算是他晚年的觀念。總之，我們相信白沙思想至遲在他習靜春陽臺十年至三十七歲以後，便沒有太大的變化。(註 41)而「自然」是他早年，或至少不是他晚年才

34. 如見〈與湛民澤七〉與〈與湛民澤九〉，《陳獻章集》，上冊，頁 192。

35. 他有三篇文章均提到這個觀點。三篇文是〈「學宗自然」陳白沙〉、〈白沙學的形成〉和〈研究白沙學的方法——兼評阮氏白沙年譜〉，均收入林繼平，《明學探微》（臺北：臺灣商務印書館，1984），頁 24-79。

36. 見《陳獻章集》，下冊，頁 880。

37. 林繼平，〈研究白沙學的方法——兼評阮氏白沙年譜〉，收入氏著，《明學探微》，頁 74-75。

38. 如林繼平便懷疑白沙晚年所謂「超悟極於高遠，則又非他人所能窺測，言語所能形容者」是張詡故意神乎乃師之說。見同上，頁 75。

39. 阮榕齡，〈編次陳白沙先生年譜〉，《陳獻章集》，下冊，頁 817。

40. 〈答張內翰廷祥書，括而成詩，呈胡希仁提學〉，《陳獻章集》，上冊，頁 279。

41. 參考〈編次陳白沙先生年譜〉，《陳獻章集》，下冊，頁 809。

提出之說。

把倡說自然不限於白沙晚年的事實釐清以後，我們便可進而看看自然的含義。也許接下來的問題是：我們並沒有看到宗義在評述白沙的文字中有提及自然一觀念。試問為何會如此？乍看之下，這是宗義極大的失誤，但仔細觀察，便發覺宗義的「以四方上下、往古來今，穿紐湊合爲匡郭，以日用常行分殊爲功用，以勿忘勿助之間爲體認之則，以未嘗致力而應用不遺爲實得」其實正是說明白沙自然觀念的三層含義。首先，「以四方上下、往古來今，穿紐湊合爲匡郭，以日用常行分殊爲功用」當是本於白沙〈與林郡博七〉：

終日乾乾，只是收拾此而已。此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。色色信他本來，何用爾腳勞手攘？舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間。曾點些兒活計，被孟子一口打併出來，便都是鳶飛魚躍。若無孟子工夫，驟而語之，以曾點見趣，一似說夢。會得，雖堯舜事業，只如一點浮雲過目，安事推乎？此理包羅上下，貫徹終始，滾作一片，都無分別，無盡藏故也。自茲已往，更有分殊處，合要理會。毫分縷析，義理儘無窮，工夫儘無窮。（註42）

此段很能代表白沙學說的特色。當中所表示的正是天理流行的自然境界。蓋白沙在靜中所悟的恐怕就是天理流行。天理「無內外，無終始」，已超越時空之相，故又說「往來古今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾」、「包羅上下，貫徹終始，滾作一片，都無分別」。會得此天理，則「天地我立，萬化我出，宇宙在我」，此即仁者與天地萬物爲一體之境。當然，與天地萬物爲一並不是取消萬物的個體而混漫一切，而是通於萬物，見萬物皆回到其自身，皆以物自身的身份而存在。物自身的存在，就是一種存有論的自然，故說「色色信他本來，何用爾腳勞手攘」，萬物皆自然而然，不依賴他物而有。白沙在他處發揮此義說：

宇由內更有何事，天自信天，地自信地，吾自信吾；自動自靜，自闔自

42. 《陳獻章集》，上冊，頁217。

聞，自舒自卷；甲不問乙供，乙不待甲賜；牛自為牛，馬自為馬；感於此，應於彼，發乎邇，見乎遠。故得之者，天地與順，日月與明，鬼神與福，萬民與誠，百世與名，而無一物奸於其間。……人爭一個覺，纔覺使我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者，微塵六合，瞬息千古，生不知愛，死不知惡，尚奚暇銖軒冕而塵金玉耶？（註43）

在「微塵六合，瞬息千古」之覺悟中，萬物實為一體，彼此息息相關，故「感於此，應於彼，發乎邇，見乎遠」，但彼此之相通並不妨礙物物之在其自己，所謂「天自信天，地自信地，吾自信吾……牛自為牛，馬自為馬……」，此正是道德宇宙的全體大用，也就是天理流行的境界，故又說「天地與順，日月與明，鬼神與福，萬民與誠，百世與名，而無一物奸於其間」。白沙又說：

蓋廷實之學，以自然為宗。以忘己為大，以無欲為至，即心觀妙，以揆聖人之用。其觀於天地，日月晦明，山川流峙，四時所以運行，萬物所以化生，無非在我之極，而思握其樞機，端其銜綏，行乎日用事物之中，以與之無窮。（註44）

此段述張廷實之學，但學者大都認為是白沙之夫子自道。我們可以藉這段話總結白沙言自然的一層含義。蓋「即心觀妙」，心會得天理即見萬化由我出，「無非在我之極」。天理是體，四時運行、萬物化生是用。心能握天理之樞機，心即無窮盡，其行乎事物之用亦無窮盡而為四時運行萬物化生之大用。在此全體大用的天理流行中，確有一種「色色信他本來」，物各付物的自然的含義。我們認為，宗義謂白沙學「以四方上下、往來古今，穿紐湊合為匡郭，以日用常行分殊為功用」正好表示這一層含義，也就是天理流行的境界。

宗義續謂白沙學「以勿忘勿助之間為體認之則」，我們相信此正表示自然的另一層意義，即其工夫論上的意義。〈編次陳白沙先生年譜〉五十六歲條下云：

白沙云：「我無以教人，但令學者看『與點』一章。」予云：「以此教

43. 〈與林時矩〉，《陳獻章集》，上冊，頁242-243。

44. 〈送張進士廷實還京序〉，同上，頁12。

人善矣，但朱子云『專理會「與點」意思，恐入於禪。』」白沙云：「彼一時也，此一時也。朱子時，人多流於異學，故以此救之。今人溺於利祿之學深矣，必知此意，然後有進步處耳。」^(註45)

在理學家的心目中，《論語·先進》的「吾與點也」章是要展示曾點的灑脫自然的人生境界。朱子認為專講此灑脫自然的境界而忽略力行實踐的工夫，便容易流於禪。白沙卻一反朱子而強調此意，並以此教人，可見他是承認有一種自然的工夫的。他在〈與順德吳明府三〉中說得明白：「出處語默，咸率乎自然，不受變於俗，斯可矣。」^(註46)然則這種自然的工夫究竟是如何？他說：

人與天地同體，四時以行，百物以生，若滯在一處，安能為造化之主耶？古之善學者，常令此心在無物處，便運用得轉耳。學者以自然為宗，不可不著意理會。^(註47)

依此，自然的工夫便是要常令此心在無物處。這很容易讓我們想到「虛」的觀念。上文引白沙詩句「本虛形乃實，立本貴自然」，同以虛與自然為本，可知在某義上二者實相通。虛的工夫要在令心常在無物處，也就是常常不執滯任何形相念頭，包括刻意做工夫或刻意不做工夫的念頭在內；此即孟子所謂勿忘勿助。白沙認為勿忘勿助也就是自然的工夫。上引〈與林郡博七〉謂「舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間。曾點些兒活計，被孟子一口打併出來，便都是鳶飛魚躍」，便是明證，其意謂曾點那鳶飛魚躍的灑脫自然的境界，其背後實貫注著孟子的勿忘勿助的工夫。白沙有一段專述工夫的話，其言曰：

夫養善端於靜坐，而求義理於書冊，則書冊有時而可廢，善端不可不涵養也，其理一耳。斯理也，識時者信之，不識時者弗信也。為己者用之，非為己者弗用也。詩、文章、末習、著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於我胸中，夫然後善端可養，靜可能也。終始一意，不厭不倦，優游厭飫，勿忘勿助，氣象將日進，造詣將日深。所謂「至近而

45. 《陳獻章集》，下冊，頁829。

46. 同上，上冊，頁209。

47. 〈與湛民澤七〉，同上，上冊，頁192。

神」，「百姓日用而不知」者，始自此迸出體面來也。到此境界，愈聞則愈大，愈定則愈明，愈逸則愈得，愈易則愈長。存存默默，不離頃刻，亦不著一物，亦不舍一物，無有內外，無有大小，無有隱顯，無有精粗，一以貫之矣。此之謂自得。(註48)

這段話很可以表示白沙學的工夫次第。首先，白沙以靜坐較讀書為重要，這是上文已說過的。為學的初步可以靜坐為入路，在靜坐中作深徹的反省，把固有的習氣執滯全部掃除，令無半點芥蒂於胸中，由此養出個端倪；這是第一步透過超越的體證而使本體呈露。跟著用內在的體證工夫：「終始一意」存養此善端，「不厭不倦」表示「勿忘」，「優游厭飫」表示「勿助」，就在日常應事接物中把心境時常保持在勿忘勿助之間。由此，善端得以培養擴充，氣象日進，造詣日深，浸假而達至「至近而神」、「百姓日用而不知」之境。到此已漸入化境，愈定愈明，愈逸愈得，不著一物，不舍一物，無有內外、大小、隱顯、精粗而一以貫之。此已是大成，也就是上文所謂天理流行的境界。此處言為學次第的三個階段，即從「靜中養出端倪」到「勿忘勿助」，最後達到「至近而神」的無有內外大小精粗之化境，與上引張詡所述白沙的修養進程十分近似，也許其說是本此而來。無論如何，當中的「勿忘勿助」實表示一自然的工夫。白沙的弟子湛甘泉發揮其義說：

白沙先生之詩文，其自然之發乎？自然之蘊，其淳和之心乎？其仁義忠信之心乎？夫忠信、仁義、淳和之心，是謂自然也。夫自然者，天之道也。理出於天然，故曰自然也。在勿忘勿助之間，胸中流出而沛乎，絲毫人力亦不存。(註49)

依此，白沙的自然來自儒家的忠信仁義淳和之心，與道家的自然有別。而勿忘勿助之所以為自然工夫，正在於它是「絲毫人力亦不存」。

不存絲毫人力，固指勿忘勿助之工夫，它當然也可以是一修養的境界。是以宗義謂白沙學「以未嘗致力而應用不遺為實得」。我們認為此是白沙言自然的第三層含義，是就修養的境界而言。白沙曾說：

48. 〈與林緝熙書十五〉，同上，下冊，頁975。

49. 湛若水，〈重刻白沙先生全集序〉，《陳獻章集》，下冊，頁896。

士從事於學，功深力到，華落實存，乃浩然自得，則不知天地之為大、死生之為變，而況於富貴貧賤、功利得喪、屈信予奪之間哉！（註50）

從事道德修養而至實有所得，則不但富貴貧賤，種種得失，甚至連生死也不介懷。試問何以能如此？白沙說：

天地之大不得與道侔，故至大者道而已，而君子得之。一身之微，其所得者，富貴、貧賤、死生、禍福，曾足以為君子所得乎？君子之所得者有如此，則天地之始，吾之始也，而吾之道無所增；天地之終，吾之終也，而吾之道無所損。天地之大，且不我逃，而我不增損，則舉天地間物既歸於我，而不足增損於我矣。天下之物盡在我而不足以增損我，故卒然遇之而不驚，無故失之而不介。舜禹之有天下而不與，烈風雷雨而弗迷，尚何銖軒冕塵金玉之足言哉！（註51）

此即上文所謂「才一覺使我大而物小，物有盡而我無盡」之義。既然宇宙在我，則一切富貴、貧賤、是非、得失乃至生死等有盡之物便無須縈懷；更何況到此境界，實有超越一般世俗之快樂存焉。白沙說：

此學以自然為宗者也。……自然之樂，乃真樂也。宇宙間復有何事？故曰，雖之夷狄，不可棄也。（註52）

理學家包括白沙都認為，世俗的富貴名利等絕不能帶給吾人真正的快樂，唯有得道之樂，才是真樂。白沙稱此真樂為自然之樂，其意為何？自然之義在此恐與下句「宇宙間復有何事」相關。這句話的意思當然不是宇宙一片空空如也，而是應該如上引白沙自述其求學經歷時所謂「日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒」，即得其環中以應無窮。在此義下，吾人面對一切事物皆能深知其源委，皆順通無礙而隨吾所欲，雖千變萬化而仍好像無事一樣，這豈非就是一種自然的灑脫？是故宗義所謂「以未嘗致力而應用不遺為實得」，正表示應變無窮而又澄然無事、

50. 〈李文溪文集序〉，《陳獻章集》，上冊，頁8。

51. 〈論前輩言銖視軒冕塵視金玉上〉，同上，上冊，頁55。

52. 〈與湛民澤九〉，同上，上冊，頁192-193。

隨心所欲的自然的修養境界。

綜觀白沙自然觀念的三層含義：從本體論言，自然是指全體大用的天理流行之境；從工夫論言，自然是勿忘勿助的體認之則；從人生論言，自然是無事灑脫的修養境界。若專就自然之名義言，從此三方面言之自然實可以「自然而然」、「未嘗致力」及「灑脫自在」三義來規定。三義也是互通而非截然分別的。然則謂白沙學宗自然，當非虛語，而宗義已將其自然的重要含義包括在他對白沙的評論文字中了。

宗義之後又謂「遠之則爲曾點，近之則爲堯夫，此可無疑者也」。這是說白沙學的風格遠承曾點自然灑脫的特色，至近世則與邵康節的學風相類。至於「作聖之功，至先生而始明，至文成而始大」，則前文已有提及。「向使先生與文成不作……未能如今日也」，此則易明，不煩多說。總之，宗義對白沙的評論大抵能掌握其學說的面貌，對其評價亦高，認爲他在明代理學具有開創性的地位。

四、劉戡山對白沙的評論

上文引黃宗義謂有明之學至白沙始明，至陽明始大，二人之學最爲相近，可見宗義以白沙、陽明同屬一路，並加以肯定，就如唐君毅所說的二人均「重心重覺，不外心覺以言理」。(註 53)但這看法究竟有沒有道理？表面看來，以白沙的文字來印證，似乎言之成理。但細究之下，卻未必然。讓我們還是接著上文從自然一觀念說起。

我們首先注意到，儘管宗義把白沙自然的含義歸納出來，卻沒有標舉白沙學宗自然的事實；這是令人頗感奇怪的。細思之，也許是因爲其師劉戡山曾抨擊白沙學宗自然之說（見下文）。宗義與戡山對白沙的評價不同，爲了尊重其師而使宗義不便正面提出並肯定白沙學宗自然，是很可能的事。也許在宗義心目中，只需把自然的內容含義說明便可。我們設想的這個解釋可備一說，但我們也發現學者對此問題有不同的看法。如鄭宗義便曾歸納白沙言自然之三義，分別爲本心的如如地呈現，道體流行及自然工夫。三者與我們從宗義對白沙的評論分析出來的三

53. 〈白沙在明代理學之地位〉，頁 498。

義並無二致。但鄭宗義卻進一步提出白沙之學宗自然「若從立教的層面看，則不可謂之無偏」，且「有誤導學子之嫌」。「此即前兩義固屬心學義理所必涵者，卻絕不可作學問宗旨看。而後一義雖是徹悟本心所不可無的自驗〔準則〕，然不能將之視為一有獨立意義，具客觀軌道相的工夫與教法」，以自然工夫即是無工夫可立故。(註54)

因此，他認為宗義不直說白沙學宗自然而將之改寫為「以勿忘勿助之間為體認之則，以未嘗致力而應用不遺為實得」，「此中以體認之則與實得來解釋白沙勿忘勿助工夫義正見出梨洲的心思縝密」。(註55)他沒有說明梨洲(宗義)的心思縝密何在，但從這句話及上文下理可推知，他的意思是宗義已知白沙學宗自然之說有毛病，是以不提，轉而把白沙的勿忘勿助之工夫義(依鄭宗義，此是白沙言自然的最主要困難)解釋成體認是否到家的自驗準則與修養之實得，藉此救正白沙，替白沙辯解。鄭宗義的這個說法也可備一說。然而，在宗義已歸納白沙言自然的三義的前提下，我們認為宗義並沒有不承認白沙學宗自然之說，只是因為尊重其師所以避而不提「自然」一詞而已，以其述白沙學的文字中仍充分反映白沙言自然的內容。我們也不認為「以勿忘勿助之間為體認之則」之「體認之則」可被理解為對自身體認是否到家的自驗準則，蓋若如此，則「體認之則」與下句「以未嘗致力而應用不遺為實得」之「實得」為同指一修養境界，意思重覆。我們認為前後兩句當有不同的意指：前句「以勿忘勿助之間為體認之則」中的「體認之則」的「體認」是體認工夫，「體認之則」是做體認工夫的原則，「勿忘勿助之間」是此原則，意謂工夫要做到勿忘勿助之間，而「勿忘勿助」本身便是此體認的工夫；後句「以未嘗致力而應用不遺為實得」中的「實得」當指修養工夫所到之境界，即修養的境界。若如鄭宗義所暗示的解釋，則前後句同一意指，前句的工夫論的含義便失去了。這個解釋在義理上說得通，但應該不是宗義的原意，當然更不是白沙言自然三義之其中一義(指勿忘勿助)的含義了。

然而，宗義推崇白沙，承認其自然之說是一回事，他能否察覺白沙自然之學有沒有問題是另一回事。事實上，當鄭宗義說「前兩義(案指本心之如如地呈現

54. 鄭宗義，〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，《中國文哲研究集刊》，15（臺北：1999.9），頁337-388。

55. 同上，頁384-385。

及道體流行兩義，即我們所謂白沙自然之修養境界及天理流行之義）固屬心學義理所必涵者，卻絕不可作學問宗旨看」時，我們認為此評太嚴，蓋學問「宗旨」可含宗極之義，白沙以修養境界與天理流行為其學問之宗極實不為過；但當鄭宗義說「後一義（案指勿忘勿助之工夫義）雖是徹悟本心所不可無的自驗，然不能將之視為一有獨立意義具客觀軌道相的工夫與教法」時，卻不能不說他實已看出其中的問題。當中的關鍵，就在自然工夫實無工夫可言，實不可能成為一種教法。沿此引申，便可導致劉戡山對白沙的批評。試看戡山對白沙評論是如何：

愚按前輩之論先生（案指白沙）備矣。今請再訂之學術疑似之際。先生學宗自然，而要歸於自得。自得故資深逢源，與鳶魚同一活潑，而還以握造化之樞機，可謂獨開門戶，超然不凡。至問所謂得，則曰靜中養出端倪。向之求之典冊，累年無所得，而一朝以靜坐得之，似與古人之言自得異。孟子曰：君子深造之以道，欲其自得之也。不聞其以自然得也。靜坐一機，無乃淺嘗而捷取之乎。自然而得者，不思而得，不勉而中，從容中道，聖人也。不聞其以靜坐得也。先生蓋亦得其所得而已矣。道本自然，人不可以智力與，纔欲自然，便不自然，故曰：會得的，活潑潑地；不會得的，只是弄精魂。靜中養出端倪，不知果是何物？端倪云者，心可得而擬，口不可得而言，畢竟不離精魂者近是。今考先生證學諸語，大都說一段自然工夫，高妙處不容湊泊，終是精魂作弄處。蓋先生識趣近濂溪，而窮理不逮；學術類康節，而受用太早。質之聖門，難免欲速見小之病者也。似禪非禪，不必論矣。（註56）

關於這段話，我們須知戡山開首即謂前輩之論白沙他是知道的，又說白沙之學自然自得，資深逢源，鳶飛魚躍，握造化之機，乃至獨開門戶，超然不凡，凡此皆可見他對白沙有肯定的一面。我們甚至相信像上述宗義對白沙的了解他也是具備

56. 〈師說〉，《明儒學案》，頁2-3。此段很可與宗義評莊定山語對照。宗義說：「先生（案指莊定山）以無言自得為宗，受用於浴沂之趣，山峙川流之妙，鳶飛魚躍之機，略見源頭，打成一片，而於所謂文理密察者，竟不加功。蓋功未入細，而受用太早。慈湖之後，流傳多是此種學問。其時雖與白沙相合，而白沙一本萬殊之間，煞是仔細。」見《明儒學案》，〈諸儒學案上三〉，頁473。細體其意，可知宗義其實不認同其師戡山對白沙的評論，更將戡山評白沙之言移用於定山，自己則對白沙予以肯定。本文的立場較傾向戡山，而認為宗義實未能察覺白沙學的問題。

的。然則在此肯定的基礎上對白沙作出的批評，便值得我們正視。當然，不少學者都不能同意戴山對白沙的批評，如陳郁夫便說：「戴山為明儒殿軍，照系統算，亦出自『江門』一系，其對白沙的誤解，已到可驚的地步。」^(註 57)林繼平甚至認為從戴山對白沙的品評看來，「似不可對戴山理學的詣境，作過高的評估。」^(註 58)唐君毅則對戴山評論白沙的反應沒有那麼強烈，但也提出反駁：

……依戴山之重戒慎恐懼以觀白沙，自必疑其言自然工夫，為承擔太易，只是一精神氣魄之浮冒于上，故謂：「不離精魄」「欲速見小」。但吾人亦可說戴山之工夫，乃純為一向內收斂之狷者型的工夫，而白沙之言自然工夫，則要在求灑脫放得開。此乃一狂者型之工夫。狂狷不同，而不必相非。……則白沙之學與戴山之學，正互有長短。至于戴山之謂孟子言深造自得，不聞以自然得，又謂聖人從容中道，不聞以靜坐得之；則此非要點所在。……靜坐只是一方便法門，如程朱皆有靜坐之工夫也。白沙言自然，亦多自人能灑脫放開後之心境上說，固亦未自謂其同于聖人之從容中道。則戴山亦不能謂必如聖人之從容中道，乃得為自然，而以此意評白沙也。^(註 59)

唐君毅以戴山屬狷者型，以白沙屬狂者型，若衡諸二人的學問風格，應該是可以成立的。但戴山之批評白沙，首先不是針對白沙或狂者型思想的流弊而言，而是針對其思想的本身言。其次，針對白沙的思想本身，也不是針對他作為狂者型的思想，因為即使唐君毅也承認，戴山謂白沙之學「與鳶魚同一活潑，而能獨開門戶，超然不凡」，^(註 60)亦即表示戴山能肯定狂者型的思想。於是，戴山之批評白沙，便不是因為彼此學問風格有異的問題，而是戴山確看到白沙的思想有問題。此即是白沙的靜坐及自然之說。關於靜坐，下文續有討論。唐君毅認為對白沙來說，靜坐只是一方便法門，實不足以構成對他的批評。此意在某一義上固亦可說，但唐君毅又謂白沙言自然乃自人能灑脫放開後之心境上說，不同於聖人之從容中

57. 陳郁夫，《江門學記——陳白沙及湛甘泉研究》，頁 29。

58. 林繼平，〈「學宗自然」陳白沙〉，《明學探微》，頁 28。

59. 唐君毅，〈白沙在明代理學之地位〉，《哲學論集》，頁 492-493。

60. 同上，頁 493。

道，此則恐非。蓋白沙之自然固含灑脫之義（此即上述自然三義中之修養境界義），而此灑脫的境界實可通於聖人之從容中道。事實上，從上述白沙言自然的三義言，三義皆可通於聖人的從容中道。蓋最高的修養境界（第三義）即天理流行的境界（第一義），此固然就是聖人從容中道之境。即使是自然工夫（第二義），因其是無工夫的工夫，根本無工夫可立，所以到底也與聖人的從容中道無以異。恐怕戴山正是就此點予以批評。我們認為，這的確是問題的所在。

鄭宗義也認為戴山對白沙靜坐的質疑並非關鍵。至於白沙的自然，尤其是「不容湊泊的自然工夫」，他認為「戴山是直目之為明末學術蕩越的罪魁禍首。所以他苛責白沙的一段自然工夫終是精魂作弄處乃不難理解的事。」^(註 61)看來鄭宗義是比較同情戴山對白沙的批評，因他看到白沙的自然工夫確有毛病，實不能成教法而只會令學子有無實落手處之虞，最後只會流於玩弄光景的惡果。^(註 62)然而，從鄭宗義文章的整體來看，他基本上仍是肯定白沙學乃至白沙的造詣的，只是認為其學宗自然及自然工夫若從立教的角度言不免有偏而已。是以戴山之評白沙「精魂作弄」、「窮理不逮」、「欲速見小」，他大概會認為此攻擊未免太過而不必同意。

也許現代學者中能完全接受戴山對白沙批評的是牟宗三。他曾說：「至明而有陳白沙『學宗自然』，亦特別喜愛言一套（案即道體流行的灑脫自然的一套）。他雖知『若無孟子工夫，驟而語之此曾點見趣，一似說夢』，然其本人實並無真正孟子工夫也。」^(註 63)既然沒有真正孟子工夫，則所謂自然灑脫的境界均是空談，戴山的抨擊便都成為可以理解的事了。於此陳郁夫曾反駁說：「不許白沙有孟子工夫，則白沙十數年艱辛，全在作弄光景？」^(註 64)但我們有理由相信牟宗三的批評是從一更高的要求上說（見下文）。鄭宗義則認為牟宗三之批評白沙是因為他本人不契靜坐，以靜坐工夫為權法，是故以白沙之強調靜坐為缺少孟子的內在的體證工夫。^(註 65)其實，牟宗三這樣大膽的批評是有所本的，其根據便是劉戴山的評語。我們當然也可假設牟宗三看過白沙的文獻而有類同的感受。在〈陸王一系之心性之學〉一文中，他援引戴山對白沙的評論，然後說：

61. 鄭宗義，〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，頁 384。

62. 同上，頁 381。

63. 牟宗三，〈從陸象山到劉戴山〉（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 286。

64. 陳郁夫，〈江門學記——陳白沙及湛甘泉研究〉，頁 29。

65. 鄭宗義，〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，頁 362。

梨洲（案應作蕺山）斷白沙不離精魂，謂其「欲速見小」亦是確當。靜坐一機可以促成儻來一悟。此一悟不可少，因此是「逆覺」一關。逆覺之悟不必靜坐，機緣甚多，即其形態或方式甚多，但必須是「靜」，故周濂溪謂「主靜而立人極」。若謂動靜時也，則甚至連「靜」也不必說。原則只是「逆覺」。吾人即以「逆覺」來規定靜。使靜不作「時」看，而作「忘緣反照」看，即灑脫（抽掉）一切緣慮而回歸於仁體之自己。（此常在靜時。若原則地以逆覺為主，則無論動靜，隨時皆可逆覺。）此即所謂「靜中養出端倪」。此逆覺以悟體，亦是一長串的大工夫。然亦可是儻來一悟。（註66）

這是解釋白沙的「靜中養出端倪」，依牟先生，此處之靜並非是與動相對之時態，而是以「逆覺」來規定靜。動時靜時皆可逆覺。在靜之逆覺之忘緣反照中，即灑脫一切緣慮而回歸仁體。這樣解釋便與以白沙的靜為靜坐的原意不同，但卻不妨礙白沙靜坐中養出端倪之含有逆覺體證之義。此正是儒家逆反而覺識本體的大路，是白沙所固有而為牟先生所肯定的。然則為何卻說白沙「不離精魂」、「欲速見小」？牟先生續說：

但若無長串的工夫之漸在其前，而只是儻來一悟，則其悟體立人極是不穩的。問題不在頓，而在此儻來一悟之「無真積」在其前。無真積在其前，則其靜是「淺嘗」而捷取。此固不足恃。然縱使有真積在前，此真積過程亦後返的，是逆覺以悟體上的。後返所悟之「體」是抽象的，是緣慮淨盡的一個純粹的抽象普遍性。此時的灑脫自然，亦是抽象的。若只停於此「抽象的」，就「體」說，就難免有光景精魂之譏，就自然快樂之心境說，亦是因灑脫而來之鬆一口氣，是消極的，而自己之生命亦尚是停滯在情識之靜止狀態中、無干擾狀態中。因為那純粹的抽象普遍性，逆覺所悟之體，尚在吊掛中（故可說光景，說精魂），尚未貫注於生命中起積極的作用。若一方是吊掛之普遍性（光景），一方是無干擾之情識，而只在灑脫緣慮上，說自然、說快樂，復進而藉那吊掛之普遍性之一無

66. 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版公司，2003），頁256。

牽掛，認為此即是妙道而積極地汜濫無戒懼，以為如此是自然，是灑脫，則靜止無干擾之情識即進而興風作浪，轉而為機之鼓蕩，成為「情識之肆」。此即為相似法流。(註 67)

這是說無論只是儻來一悟，或有真積在前，那透過逆覺而悟的本體尚只是一個純粹的抽象普遍性。若只停住於此，沒有將之具體化而貫注於生命中起積極的作用，則在靜中便是吊掛之普遍，在動時便成無干擾之情識，此所謂相似法流，相似而實不同。故牟先生又說：

梨洲謂東崖、白沙（案應作梨洲與蕺山謂東崖、白沙；蓋此段文之前有引梨洲述王東崖語）在光景中作活計，終是精魂作弄處，吾意終因他們在此等處未透徹，始如此。即只停在逆覺之抽象階段中而說玄說妙。此只是一關，一步驟。故云「受用太早」、「欲速見小」也。(註 68)

至此可知，原來牟先生以白沙沒有真正孟子工夫，是因為他認為白沙所悟只停在逆覺之抽象普遍性上，未能透徹而將之具體貫注於生命之中，尚有一間未達。只停在仁體之抽象普遍性上，故云在光景中作活計；此抽象普遍性之吊掛實亦只是靜止無干擾之情識，故曰精魂作弄；未能從抽象進至具體的生命中而以爲自得，故云受用太早，欲速見小。牟先生對白沙的判斷實本於蕺山的評語。我們相信這也跟牟先生閱讀白沙的文獻所得有關。

有了此背景，我們便可回到蕺山的評論而作較詳細的分疏。蕺山對白沙的批評，實不外靜坐與自然之說。先說靜坐。蕺山謂白沙「靜坐一機，無乃淺嘗而捷取」，又謂「靜中養出端倪」，「端倪云者，心可得而擬，口不可得而言，畢竟不離精魂者近是」。其實，靜坐作為一種超越的體證，是沒有人能反對的，更何況白沙只以靜坐為方便的入路，之後仍要作內在的體證工夫，如此則謂其「靜坐一機，無乃淺嘗而捷取」，便似乎沒有道理。然而，細心一想，蕺山的質疑恐怕是在白沙的內在的體證究竟達至何種程度上說。也就是說，蕺山很可能認為白沙的內在的體證未至徹底，於是，他所體會的自然灑脫的境界便只能憑藉他靜坐的超越的體

67. 同上，頁 256-257。

68. 同上，頁 257。

證而說。從白沙的文字看來，他在靜坐中的體會甚深，但他在靜坐所體會的仍只是仁體的抽象的普遍性，尚未具體地完全地落實於生命以及日用常行中。他不是不做內在的體證工夫以落實之，但未至一透徹的境地而於此說一自然灑脫境界不容湊泊，便只能藉著他的靜坐的超越的體證所體證的仁體之抽象普遍性來說。未至成熟的境地而以成熟之境說之，便是「淺嘗而捷取」。若真以未成熟之境為成熟之妙道，以抽象的普遍性之未完全落實為完全落實而為具體的普遍性，住於其中而享受其本地風光，或以之應事接物，如是，此虛假的具體的普遍性便只能是「心可得而擬，口不可得而言」的「精魂」，而為播弄精魂。如果是真實的具體的普遍性，則不但口不可得而言，連心也是不可得而擬的。因此，戴山之反對白沙的靜坐並不是反對其靜坐之為方便的入路，而是反對其憑藉靜坐之所得而展示一灑脫自然的境界。就灑脫自然本身說並不錯，因確有此一境，但就灑脫自然之背後沒有白沙之真得作支持說，便是播弄精魂。

明白戴山為何批評白沙的靜坐，則他批評白沙的自然也是可以推想而知。戴山在其評論中謂「不聞其以自然得也」，「自然而得者，不思而得，不勉而中，從容中道，聖人也」；又謂「道本自然，人不可以智力與，纔欲自然，便不自然」，「今考先生證學諸語，大都說一段自然工夫，高妙處不容湊泊，終是精魂作弄處」；又謂白沙「窮理不逮」、「受用太早」及「欲速見小」。關於最後一點，即窮理不逮等的批評，上文已有交代，不煩多說；其關鍵只在白沙所悟之普遍性仍在抽象未完全落實之境而卻又以之為具體的普遍性上。今試就戴山之批評白沙的自然觀念再作討論。上文整理白沙言自然的三義，若就其中的天理流行義及修養境界義來說，本就不成問題。蓋理學家本來就承認此一理境。若謂此理境是聖人從容中道之境，本不需多說，但白沙總愛強調之而成為他學說的特色，實亦未嘗不可。問題是在自然之作為勿忘勿助之自然工夫一義上。若此義成立，則自然工夫是無工夫相之工夫，是聖人境界上之工夫，不思而得，不勉而中，從容中道，而實亦無工夫可言。學者依此而做工夫豈非無下手處？若勉強從之又豈不成為情識的鼓蕩？歸根究底，自然工夫究竟能不能說？其實，勿忘勿助之作為一種自然的工夫並非倡自白沙，我們至少可以追溯至程明道。明道〈識仁篇〉云：

學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠

敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有。理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索。……以此意存之，更有何事？必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得便合有得。蓋良知良能，元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守，既能體之而樂，亦不患不能守也。（註 69）

孟子首先提出勿忘勿助，至明道則謂勿忘勿助「未嘗致纖毫之力，此其存之之道」，以之為一種自然的工夫實甚明顯。白沙言勿忘勿助之自然工夫恐怕是承明道而來。戴山既批評白沙之自然工夫，然則他對明道此說的想法又如何？我們發現，戴山對明道的自然工夫非常肯定！他說：

程子首言識仁，不是教人懸空參悟，正就學者隨事精察力行之中，先與識個大頭腦所在，便好容易下工夫也。識得後，只須用葆任法曰誠敬存之而已。而勿忘勿助之間，其真用力候也。蓋天理微妙之中，著不得一毫意見伎倆與之湊泊，纔用纖毫之力，便是以己合彼之勞矣，安得有反身而誠之樂？……誠只是誠此理，敬只是敬此誠，何力之有？後人不識仁，將天地間一種無外之理，封作一膜看，因并不識誠敬，將本心中一點活潑之靈，滯作一物用，胥失之矣。……此程子見道分明語也。乃先儒以為地位高者之事，非淺學可幾，學者只合說克己復禮為仁。周海門先生深不然之，以為不識仁而能復禮者，無有是處。極為有見。（註 70）

依此，戴山是完全承認自然的工夫的。他說做工夫才用纖毫之力，便已是以己合彼而落於相對，已非相應於本體了。他甚至認為先儒（指朱子）以為自然工夫是地位高者之事是錯誤的。在他的心目中，自然工夫是本質而必須的工夫。既是如此，他又為何反對白沙之言自然工夫？我們注意引文中「後人不識仁，將天地間一種無外之理，封作一膜看，因并不識誠敬，將本心中一點活潑之靈，滯作一物用，胥失之矣」；他是否以為白沙也犯上此毛病，故其言自然工夫也變成不自然

69. 黃宗羲、全祖望，《宋元學案》三冊（臺北：世界書局，1973），〈明道學案上〉，上冊，頁 316。

70. 同上。

了？戴山又說：

識仁一篇，總只是狀仁體合下來如此，當下認取，活潑潑地，不須著纖毫氣力，所謂我固有之也。然誠敬為力，乃是無著力處。蓋把持之存，終是人為。誠敬之存，乃為天理。只是存得好，便是誠敬，誠敬就是存也。存正是防檢，克己是也。存正是窮索，擇善是也。若泥不須防檢窮索，則誠敬存之，當在何處？未免滋高明之惑。（註71）

綜合上兩段引文，我們可以說，勿忘勿助的自然工夫不是不可以講，而且就某些理學家來說更是本質的工夫。這其實就是理學家所謂「即工夫是本體」之義。「即工夫是本體」，若就工夫一面說，便是種種下學的工夫；若就本體一面說，便見到種種工夫其實都是本體的呈現，是本體的自發自律，一切做工夫的行爲都是自發、自然的行爲而未嘗致絲毫勉強之力，於此便顯出一種自然工夫的含義。對某些理學家如明道、白沙及戴山來說，真正的修養工夫莫不如此，並不是真的沒有工夫也。此並不同於聖人從容中道的工夫，聖人的工夫也可說是一種自然工夫，但那是「即本體是工夫」，工夫已至化境，已是無工夫相的工夫，因而在某一義上也是無工夫可立。而戴山之批評白沙言自然，其背景是白沙所悟的普遍性仍停在抽象的階段而未全落實至具體中，於是，他所言之自然工夫便滑轉而成自然之執滯。如明道所謂不須防檢不須窮索，所指點之自然工夫正不妨礙應機之防檢與窮索，而白沙體悟之一間未達中，便泥不須防檢窮索為自然，而為自然之執滯。若真以不須防檢窮索為自然，便只能是聖人的從容中道。白沙實未至此，而只是自然的執滯。既是自然的執滯，便不是真正的自然了。故戴山說他「纔欲自然，便不自然」。既不是真正的自然，其言自然便終究只能是「精魂作弄」，既非「即工夫是本體」，亦非「即本體是工夫」的自然工夫了。

以上是對戴山評論白沙的詮釋。人或會認為這些只是戴山本人的意見，是戴山一廂情願的看法；從白沙的文獻看來有何證據見得是如此？關於這個問題，也許有幾點可以略為一提的。首先，已有一些當代的學者提出儒家的修養工夫有可

71. 同上。

導致身體健康長壽的效驗。(註 72)依儒家，心與身並不是截然的兩層，相反，身被視作心的呈現，而透過踐形、養形使身心得到和諧。我們翻閱白沙的文集，儘管張翀的〈行狀〉謂白沙晚年修養的造詣至深不可測，(註 73)又謂他臨終「頂出白氣貫天，竟日不息」，(註 74)但也說他「以古稀年顧多病」。(註 75)白沙在書信及其詩中便常提及自己的病，甚至因病不能一償旅遊的心願。(註 76)白沙七十三歲卒，〈年譜〉記載他於六十八歲便曾中風，七十歲仍說自己是「病翁，理不久生」，七十一歲仍感疾。(註 77)白沙一生多病的原因可能很多（如窮困），但這是否多少反映著他的修養工夫並不如其弟子所想像那般深遠？其次，白沙不時作夢，這在他的著作中也時有記錄。(註 78)〈年譜〉載他在六十七歲時夢見崔清獻，七十三歲臨終仍「夢與濂溪、兩崖答歌於衡山之五峰」。(註 79)其實，對於一位儒者來說，作夢與其修養造詣的關係究竟是如何？於此，曾有一段關於戴山的記載，可作為參考：

近來夢境頗清，無雜夢，亦有無夢時，若常惺惺者。門人曰：先生（案即戴山）已打破夢覺關矣。先生謝不敏。(註 80)

依此，無夢，常惺惺乃至打破夢覺關才是從事道德修養的儒者所應至之境。若問「常惺惺」、「打破夢覺關」是何意思？下面一段或許可以助解：

時察院門首，有擊鼓報入者。羅師（案指羅近溪）因鼓擊問儒（案指曹胤儒）曰：「聞否？」儒對曰：「聞。」又問：「寐時聞否？」曰：「不聞。」又問：「若人一旦捐館時聞否？」曰：「不聞。」又問：「寐時、死時，此耳在否？」曰：「在」羅師笑曰：「此雖近於異教家話，然究

72. 如彭國翔，〈儒家傳統的身心修鍊及其治療意義——以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 1-45，尤其是頁 35-45。

73. 可參上節引文及《陳獻章集》，下冊，頁 873。

74. 同上，頁 872。

75. 同上，頁 873。

76. 白沙提及自己的病的書信可見於《陳獻章集》，上冊，頁 189、207、224、235、250、252、255、257、263、264、265、268；下冊，頁 972、973、976、977、978。至於其詩之述及自己的病者亦多，不煩多舉。

77. 均見〈編次陳白沙先生年譜〉，《陳獻章集》，下冊，頁 853、858-9。

78. 白沙的夢包括夢聖賢、夢友人、夢親人、夢作詩、夢遊覽、夢仙、夢自己死亡（觀化）及夢切身之事等等。其言夢之見於其文章書信者如《陳獻章集》，上冊，頁 51-52、84 及 239，下冊，頁 968；見於其詩的也甚多，不勝枚舉。

79. 同上，下冊，頁 851-862。

80. 《劉子全書》（1822 年刻本），卷十三，〈會錄〉，頁十九下。

竟寐時、死時，此耳現在，如何不聞？」看來聞者是你，便是明體。人有此而聞，有此而生，不然便是死人。今人都將耳目口體奉事，卻不將此明體照管，便是枉了此生，孟子所謂「先立乎大」，如是。(註81)

羅近溪在此是要表示寤寐一如、死生一如之境。「寤寐一如」，意即醒時與睡時好像沒有什麼分別，明體在故，這便是所謂常惺惺，時常皆在同一的狀態。至於打破夢覺關，當然就是打破夢與覺的界限了。白沙雖好言夢，也沒有從負面的態度看待自己的夢，但他曾說「坐忘新病減，夢少夙心清」，(註82)好像也同意無夢之常惺惺才是道德修養所應至之境。以此來作衡量的標準，則他的造境是否至極，便似乎是未知之數。第三，若了解白沙的生平，便知他一生其實未曾真正出仕。他的大部份時間都在退處講學中渡過。如是，我們便有理由設想他一生的歷練未必足以使他內心微細的欲念徹底搖蕩出來，而他的內在的體證的工夫也就未必能做得徹底。他早年習靜於春陽臺十年，在靜養中出端倪，其超越的體證的悟境是很深的，但其後的內在的體證的工夫做至何種程度則頗難遽斷。白沙曾有一信談及自己退處家中的情況：

賤疾幸少脫體，但尋常家中亦被聒噪，情緒無歡。大抵吾人所學，正欲事事點檢。今處一家之中，尊卑老少咸在，才點檢著便有不由己者，抑之以義則啼和好之情。於此處之，必欲事理至當而又無所忤逆，亦甚難矣！如此積漸日久，恐別生乖戾，非細事也。將求其病根所在而去之，祇是無以供給其日用，諸兒女婚嫁在眼，不能不相責望，在己既無可增益，又一切裁之以義，俾不得妄求。此常情有所不堪，亦乖戾所宜有也。

(註83)

白沙的困難，我們固然同情，但如果嚴格地要求，則齊家應該是道德修養的一環，即使面對逆境也不應影響內心深處的平靜與安樂；這些從白沙「情緒無歡」看來，他能否做到便成疑問。

81. 羅汝芳（近溪），《羅汝芳集》二冊（南京：鳳凰出版社，2007），上冊，〈盱壇直詮〉，頁392-393。

82. 〈早起〉，《陳獻章集》，上冊，頁345。

83. 〈與李德孚二〉，《陳獻章集》，上冊，頁240。

當然，我們可以說，精神修養與身體健康之間雖有連繫，但未必是必然的關係，如王陽明修養極高，殆無疑問，卻於五十七歲便病卒。寤寐一如，雖是修養極佳的徵驗，但孔子是聖人，也有夢見周公的時候。家庭不和，婦姑勃谿等，雖聖人處此亦可有無奈之感，此非關聖人本身。雖然可以這樣替白沙辯解，但如果是白沙的自道，當又何說？我們還記得白沙曾描述天理「包羅上下，貫徹始終，滾作一片，都無分別，無盡藏故」，此應是他靜坐所悟之境，但「靜中養出端倪」之後，絕不是無所事事，而是「自茲以往，更有分殊處，合要理會。毫分縷析，義理儘無窮，工夫儘無窮」。然則白沙在此無窮盡的內在的體證的工夫中，究竟做到多少？白沙在此是沒有明言的。白沙在三十九歲〈和楊龜山此日不再得韻〉詩中謂：

……邇來十六載，減跡聲利場。閉門事探討，蛻俗如驅羊。隱几一室內，兀兀同坐忘。那知顛沛中，此志竟莫強。譬如濟巨川，中道奪我航。……
樞紐在方寸，操舍決存亡。……願言各努力，大海終回狂！（註84）

當中「閉門事探討」至「兀兀同坐忘」正好說明其靜坐有得的階段，但這只能算是開端。「那知顛沛中，此志竟莫強。譬如濟巨川，中道奪我航」則明白顯示白沙之後在日常生活的高低起伏中未能把持本體，就如在濟巨川時不能把持自己的航道一樣。這種情況至少持續了幾年，在四十四歲時的〈與林緝熙四〉一信中，白沙說：

……章始有志於此，亦頗刻苦。後來憂患妨奪處多，或前或卻，故久而無成。（註85）

雖然這四十四歲還是較早期的情況，且白沙亦曾謂「才覺退便是進，才覺病便是藥」，（註86）但我們還是認為，白沙在以後三十年的進境如何，仍可有商榷的餘地。

此外，還有一點值得注意的，是上文既謂白沙所悟乃抽象的普遍性，或普遍性之未完全進至具體，而日後的工夫又未必能將之完全落實，這是否意味他當初

84. 《陳獻章集》，上冊，頁279。

85. 同上，下冊，頁970。

86. 〈與湛民澤五〉，同上，上冊，頁191。

之悟本來就不透徹？本節開首引黃宗羲謂白沙與陽明思想最為相近，又引唐君毅謂此相近處在其重心重覺。然則白沙所覺悟之心之本體究如何？是否就是陽明「心即理」之心？乍看白沙的文獻，應該是如此。他曾說：「君子一心，萬理完具。事物雖多，莫非在我。」^(註 87)又說：「仲尼、顏子之樂，此心也；周子、程子，此心也，吾子亦此心也。得其心，樂不遠矣。」^(註 88)此處之心指超越的本心之體，應該毫無疑問。然而，綜觀白沙之文集，其強調心實不如陽明之明顯。他之說心有時更從經驗一面言，如謂「聖人任跡而無心，賢人有心而踐跡」。^(註 89)此處之心便不能具超越的含義。更重要的是他的一些說法，如「學者能辨乎此，使心常在內，到見理明後，自然成就得大。」^(註 90)此處成就得大的心，當然就是超越的本心，但此本心是見理明後之心，似乎不就是陽明那直接等同於理的「心即理」之心。白沙此等說法不一而足，如前述其求學經過所謂「靜坐久之，然後見吾此心之體隱然呈露」，此心之體固是超越的本心之體，但前句謂白沙之前未有所得，是指「吾此心與此理未有湊泊吻合處」，則心之與理畢竟不同而需要湊泊吻合，方能成為那本心之體。還有如：

天道至無心。比其者於兩間者，千怪萬狀，不復有可及。至巧矣，然皆一元之所為。聖道至無意。比其形于功業者，神妙莫測，不復有可加。亦至巧矣，然皆一心之所致。心乎，其此一元之所舍乎！^(註 91)

若依陽明心即理之義，心即元矣，何一元所舍之有？於此可見白沙之言心與陽明未必相同。依白沙，心與理未必全異，但也並非等同。從陽明心學的角度看，心與理在分合之間，便畢竟為二，此便非心之究竟義，然則白沙之悟心豈非不徹底？

我們有理由相信上引白沙那些言心與理的關係的話並非一時方便的說法，蓋白沙的弟子湛甘泉正是繼承白沙言心之義而與陽明辯論，陽明即目之為見道未徹。^(註 92)如果陽明與白沙思想真有些許的距離，則陽明的弟子或後學亦應當知道

87. 〈論前輩言銖視軒冕塵視金玉中〉，《陳獻章集》，上冊，頁 55。

88. 〈尋樂齋記〉，同上，上冊，頁 48。

89. 〈與林輯熙書十六〉，同上，下冊，頁 976。

90. 〈書漫筆後〉，同上，上冊，頁 66。

91. 〈仁術論〉，同上，上冊，頁 57。

92. 本文無意涉及湛甘泉與王陽明的爭論。讀者可以參考拙著《湛甘泉的生平及其思想》（臺北：國立臺灣大學中文所碩士論文，1988），未刊。

的。黃宗羲認為陽明與白沙思想相近，陽明弟子薛中離已知之。學者亦謂王門後學幾無不對白沙推崇備致。^(註 93)但我們確發現王門後學中有不滿意白沙者。如唐鶴徵便說：

孟子言必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。明道先生謂即是鳶飛魚躍氣象。又云：會得活潑潑地，會不得只是弄精魂。白沙先生云，舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間，曾點些兒活計，被孟子一口打併出來。千古以為直道上乘妙語，細繹之，猶在活潑瀟灑赤地潔潔淨淨窠臼，未是孟子血脈乾元體段也。^(註 94)

唐鶴徵的批評與牟宗三的類似。然則他認為白沙見道未徹而與陽明不同，應該可以肯定。唐鶴徵猶是陽明後學，我們發現，陽明最重要弟子之一的王龍溪也曾對白沙有所批評：

白沙是百原（案即邵康節）山中傳流，亦是孔門別派。得其環中以應無窮，乃景像也。蓋緣世人精神潑然，向外馳求，欲反其性情而無從入，只得假靜中一段行持，窺見本來面目，以為安身立命根基，所謂權法也。若今日致知宗旨，不論語默動靜，從人情事變徹底鍊習，以歸於元。譬之真金為銅鉛所雜，不遇烈火烹熬，則不可得而精。師門常有入悟三種教法：從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜坐而得者，謂之証悟，猶有待於境；從人事鍊習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩，愈凝寂，始為徹悟。^(註 95)

龍溪謂白沙之「得其環中以應無窮，乃景像也」，此即是上文所謂白沙之修養境界尚停於抽象的普遍性而未能完全落實，未至成熟而以成熟之得其環中以應無窮之境視之，便為玩弄光景。又以靜坐證悟而未至徹悟之境說白沙，此則並非反對白沙之靜坐，而是說白沙之所悟乃本於其靜坐之所得，尚是抽象普遍性之未完全落

93. 鄭宗義，〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，頁 383。

94. 唐鶴徵，〈桃溪劄記〉，見《明儒學案》，〈南中王門學案〉，頁 269。

95. 王龍溪，〈留別覓川漫語〉，《王龍溪全集》三冊（臺北：華文書局，1970），卷十六，第三冊，頁 1157-1158。

實而未至徹底。此評與戴山之說實如出一轍。龍溪於下面一段說的更明白：

愚謂我朝理學開端，還是白沙，至先師而大明。白沙之學，以自然為宗，從靜中養出端倪，猶是康節派頭。於先師所悟入處，尚隔毫釐，此須面證，非言說可盡也。（註96）

龍溪以明朝理學開端還是白沙，這是承認白沙的開創性的地位。然而，肯定其開創性的地位是一回事，他見道未徹，與陽明所證有隔，則在龍溪心目中是不能籠統過去的。至此，我們便可以回到當初黃宗羲所提出的問題，即為何陽明不提白沙？其實，答案已是呼之欲出。還是熊十力說得對：

余嘗怪陽明平生無一言及白沙。昔人有謂陽明才高，直是目空千古，故于白沙先生不復道及。果如此說，陽明必終身未脫狂氣也。陽明之賢決不至是。湛甘泉在白沙門下，名位最著，陽明與甘泉為至交，而論學則與之弗契，足見陽明與白沙必有異處。而終不道及者，正是敬恭老輩，非敢慢也。（註97）

此說以白沙與甘泉一脈相承，陽明論學與甘泉弗契，與白沙也是弗契。熊十力只是未明說陽明以白沙見道未徹，為了尊敬長輩而不便批評而已。（註98）至王龍溪，便把陽明的意思說出來了。其實，甚至陽明之評論白沙也不是完全沒有跡象可尋的。北方王門的尤西川的〈擬學小記〉記載著下面一條：

王雲野云：「陽明曾說『譬如這一碗飯，他人不曾來喫，白沙確曾喫來，

96. 王龍溪，〈復顏冲宇〉，《王龍溪全集》，卷十，第二冊，頁710-711。

97. 熊十力，〈熊十力答應耀書〉，收入陳應耀編，《白沙先生紀念集》（香港：陳氏耕讀室，1952），頁25。引文謂陽明平生無一言及白沙，實則據姜允明，陽明曾提起白沙至少三次，分別見於《陽明全書》，四部備要版，卷七頁二十七，卷二十頁十七及卷二十五頁十一。不過，此三條皆與白沙學說之宏旨無關。姜允明之說見氏著，〈熊十力與陳獻章〉，收入深圳大學國學研究所主編，《中國文化與中國哲學》（深圳：東方出版社，1986）。

98. 學者如姜允明試圖建立白沙與陽明的傳承關係，論證頗詳；見氏著，《王陽明與陳白沙》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007）。我們則認為，即使承認陽明少時已知有白沙，曾讀白沙集，在若干概念上受其啟發，但仍不足以證明陽明傳承白沙。問題的關鍵恐怕還是在陽明之不提白沙上。蓋陽明一生自命狂者，批評朱子，為象山翻案，沒理由因忌諱而不提白沙的。其不提白沙實別有故，正如熊十力所謂，是敬恭老輩，非敢慢之，而實不能承認其學。故陽明與白沙只是相近的關係（此相近是廣義的相近，若從狹義言，實不相近），非傳承的關係。

只是未曾喫了。』』。(註 99)

雖然是一再的轉述，我們覺得這段話還是有一定的真實性。如果此處的「吃飯」是比喻本心的覺悟，則依陽明，「他人不曾來吃，白沙確曾吃來」便表示白沙是本朝第一位覺悟本心而倡明之的人。「只是未曾吃了」，當中「了」乃完畢之意，意謂只是白沙於這碗飯未曾吃完，此即表示其所悟尚未徹了。如是，陽明對白沙的判斷與王龍溪、唐鶴徵乃至劉戡山其實都是一致的。

五、總結

本文藉著對評價白沙學的三種言論的再檢討，試圖為白沙自然之學的定位問題提供一點看法，並釐清一些學者的觀點與所涉及的問題。我們認為，當時以及後世一些學者評白沙為禪，是不諦當的。而黃宗羲以白沙為開明代心學風氣之先，又以虛、靜與自然之三義來歸納白沙的學說，可謂甚能掌握白沙學說的面貌。但他似乎未看出白沙對心體之悟未透，致使其所悟的普遍性常停住於抽象的階段而不容易落實，遂形成對自然工夫的執滯。此意自王陽明、王龍溪至唐鶴徵已知之，至劉戡山始作較明確的評論。現代學者牟宗三亦繼承此意以評白沙。我們認為，要恰當地評價白沙，除黃宗羲外，戡山的評論也不應忽略。二者須合觀並看，方能得白沙學之實。強調戡山的評論似有低貶白沙學之嫌。但若明白這只是從最精深微妙處而來的要求，則白沙學的地位仍然極高，其在明代理學上的開創性地位不會動搖，而白沙本人修養的造詣，尤其置於精神失落的現代文明的脈絡之下，仍是一般人所望塵莫及的。

99. 尤西川，〈擬學小記〉，見《明儒學案》，卷二十九，〈北方王門學案〉，頁 284。首先援引此條資料的是姜允明；見氏著，〈從王陽明獄中詩〈八詠〉的解讀論王陽明與陳白沙的承傳關係〉，《王陽明與陳白沙》，頁 38。須注意我們對此條的解讀與姜允明並不同。姜允明的解釋是：「每一個人都有一碗自得的飯，必須親自品嘗，白沙確曾喫來的飯，對別人永遠是未曾喫了的飯」。這是認為「只是未曾喫了」一句的主詞是「別人」，並非「白沙」。

引用書目

一、傳統文獻

- * 王陽明，《陽明全書》，四部備要版。
- * 王龍溪，《王龍溪全集》三冊，臺北：華文書局股份有限公司，1970。
- * 陳獻章（白沙），《陳獻章集》二冊，北京：中華書局，1987。
- * 黃宗羲編著，《明儒學案》，臺北：世界書局，1973。
- * 黃宗羲、全祖望，《宋元學案》三冊，臺北：世界書局，1973。
- * 劉戡山（宗周），《劉子全書》，1822 年刻本。
- * 羅汝芳（近溪），《羅汝芳集》二冊，南京：鳳凰出版社，2007。

二、近人論著

- * 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，1979。
- * ——，《心體與性體》三冊，臺北：正中書局，1981。
- * ——，《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003。
- 呂妙芬，《胡居仁與陳獻章》，臺北：文津出版社，1996。
- 林繼平，《明學探微》，臺北：臺灣商務印書館，1984。
- 姜允明，〈熊十力與陳獻章〉，收於深圳大學國學研究所主編，《中國文化與中國哲學》，深圳：東方出版社，1986。
- ，《王陽明與白沙》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007。
- * 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 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。
- 陳應耀編，《白沙先生紀念集》，香港：陳氏耕讀室，1952。
- 章 沛，《陳白沙哲學思想研究》，廣東：廣東人民出版社，1984。
- 彭國翔，〈儒家傳統的身心修鍊及其治療意義——以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005，頁 1-45。
- 鄭宗義，〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，《中國文哲研究集刊》，15，臺北：1999.9，頁 337-388。

（說明：書目前標示 * 號者已列入 selected bibliography。）

Selected Bibliography

- Chen, Xianzhang (Baisha). *Collected Works of Chen Xianzhang*. 2 vols. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.
- Huang, Zongxi, ed., *Records of Ming Scholars*. Taipei: World Book Co., 1973.
- Huang, Zongxi and Chuan Zuwang, ed., *Records of Song and Yuan Scholars*. 3 vols. Taipei: World Book Co., 1973.
- Liu, Zongzhou. *Complete Works of Liu Jishan*. 1822 edition.
- Lo, Rufang (Jinxi). *Collected Works of Lo Rufang*. 2 vols. Nanjing: Fenghuang Press, 2007.
- Mou, Zongsan. *Mind and Nature*. 3 vols. Taipei: Cheng Chung Book Co., 1981.
- . *From Lu Xiangsan to Liu Jishan*. Taipei: Student Book Co., 1979.
- . *The Problems and Development of Neo-Confucianism in the Song and Ming Dynasties*. Taipei: Linking Publishing Co., 2003.
- Tang, Junyi (Chun-i). *Collection of Philosophical Works*. Taipei: Student Book Co., 1990.
- Wang, Yangming. *The Complete Works of Yangming*. SPPY edition.
- Wang, Longxi. *The Complete Works of Wang Longxi*. Taipei: Huawen shuju gufen youxian gongshi, 1970.

A Re-Evaluation of Chen Baisha's Learning of Nature

Simon Man Ho Wong

Division of Humanities

The Hong Kong University of Science and Technology

ABSTRACT

Huang Zongxi's commentary on the great Ming Confucian scholar Chen Baisha and his learning of nature is well-known; Liu Jishan's, on the other hand, has received less attention from scholars. This article first examines Huang Zongxi's commentary and points out its weaknesses. Second, through examining Liu Jishan's criticism of Chen Baisha, we reveal the limitations of Chen's theory. Finally, the article discusses other comments on Chen's theory from both ancient and modern scholarship. We conclude that Liu Jishan's critique is as important as Huang Zongxi's in the evaluation of Chen Baisha's learning of nature.

Key words: Chen Baisha, nature, sitting meditation, void

(收稿日期：2008.7.15；修正稿日期：2008.9.8；通過刊登日期：2008.10.23)