

# 顧涇陽對王陽明「無善無惡心之體」 概念的詮釋與回應\*

呂銘崑\*\*

〔摘要〕

顧涇陽對於王陽明「無善無惡心之體」概念的詮釋與回應，不僅反映了晚明學者對於王學流弊問題的理解與反省，同時也可以作為晚明陽明思想接受史的一個側面描寫。作為東林學派代表人物的顧涇陽，他在荊籍里居後便開始對王陽明「無善無惡心之體」這一重要哲學概念展開思考與論辯，而構成了他的學術研究重點。本文指出當涇陽對於陽明以「無善無惡」四字來描述「心之本體」提出質疑時，這不僅內涵著一種關於理論效用的實踐範疇的考量，同時也有著其本身對於價值本體、以及本體與現象關係應當如何理解的一層思考。本文並透過涇陽同管東溟有關現象與本體的論辨，以指出涇陽對於陽明教法有隔斷本體與工夫的顧慮，並繼而指出涇陽並非是無法理解陽明試圖以「無善無惡」說，來處理道德實踐者的意念是否能夠純粹化的這一問題，而是將此涉及了本體論檢證的問題，滑轉為工夫論的一種理解進路，這一理解上所產生的歧義，正凸顯了兩造各自以心為宗，與以性為宗的本體、工夫的不同取徑。

關鍵詞：顧涇陽、王陽明、管東溟、無善無惡心之體、體用

---

\* 本文為江西省高校人文社會科學重點研究基地項目「晚明東林學派思想研究」(JD20118)的階段性研究成果。承蒙兩位匿名審查教授提供修改意見指導，獲益甚深，僅此衷心感謝。

\*\* 上饒師範學院朱子學研究所副教授。

## 一、前言

在晚明思潮中，對於王守仁（陽明，1472-1529）思想的反省乃是其中的一項重要的發展主題，這一反省無論在陽明學派的內部與外部都生起波瀾，例如學派內部的「四句教」的理解爭議，或是有關「良知」概念的辯論即是相關的例子；而在王門之外，另一別具代表性的範例，則是由東林學派主盟者顧憲成（涇陽，1550-1612）與三教調合論者管志道（東溟，1536-1608）圍繞著「無善無惡心之體」概念所進行論辯。而這一類關於陽明本心概念的論辯，不僅透露著豐富的哲學義理內涵，同時也揭示了晚明王門之外的學者是如何理解陽明思想的側面描寫，而可以作為晚明思想史與王學接受史的一項補充說明。

依據《明史稿》的記述，顧涇陽在離開朝廷、削籍里居後，一方面致力於復興東林書院，一方面則「益覃精研究，一以程朱為宗，力辟『無善無惡心之體』之說」。<sup>1</sup>因此，對於「無善無惡心之體」說法的批評，誠然為涇陽學術用心的一大重點，而這也是何以當代學界關於涇陽的研究，亦每每聚焦於此的理由。然而，若觀察當前這類涉及顧涇陽思想的研究討論重點，其內容多是藉著對於涇陽同「無善無惡」說法的批評，來襯托出涇陽思想中標舉的「性善」論意旨，如此一來，其研究的內容中雖然與陽明的「無善無惡心之體」說略有交涉，但主要仍然是以「性善」理論為闡釋的主軸；或者，則是將涇陽對於「無善無惡」的批評，擺放在其對於王學末流的反省脈絡中，而這樣的一種論述方式，大抵仍是以「無善無惡」的批評做為「性善」主張所表現的時代意義的反映，這一類的討論的核心概念是以涇陽的性善說，或對於王學末流的反省為研究主題，而較少就涇陽對陽明「無善無惡心之體」概念的理解給予進一步的申論。<sup>2</sup>因此，雖然涉及涇陽有關「無

<sup>1</sup> [清]王鴻緒等，《東林書院志》整理委員會整理：〈明史稿·顧涇陽先生傳〉，《東林書院志》（北京：中華書局，2004年），卷7，頁195。

<sup>2</sup> 當代學界有不少涉及顧涇陽對於無善無惡說法討論的專書與期刊論文，在專書與學位論文的部分，如唐伯瑜：《晚明顧憲成由王返朱的思想研究》（臺北：臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2008年）、羅傳樵：《論顧憲成之本體工夫論及其對朱王之評論》（臺北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2012年）、步近智與張安奇的《顧憲成、高攀龍評傳》（南京：南京大學出版社，2011年），均有涉及涇陽對「無善無惡」說法的批駁，然而上述研究的重點多在藉以闡述憲成的性善意旨，對於憲成同此一概念的理解與詮釋，則未有進一步分析闡釋；較多聚焦此一問題的，可參見古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》（臺北：大安出版社，2004年）與吳振漢：《顧憲成（1550-1612）之思想與講學》（桃園：國立中央大學歷史研究所

善無惡」批評的討論頗多，但其中仍應當有進一步研究發展的可能。

因此，本文在關於顧涇陽對王陽明「無善無惡心之體」概念的詮釋與回應問題的討論上，不擬過多地牽涉，或去解釋涇陽本人心性理論的要旨，或是偏重敘述性善說的內容要義，而希望能夠在避免在議題過於發散的情況下，權且將文章收束在涇陽對於陽明的「無善無惡心之體」的概念的理解上，以及他對於陽明此一概念的回應來作為全文討論的主軸，並順此脈絡以檢視涇陽在回應陽明此一觀點時，所揭露出的個人思想特質，以此作為研究涇陽思想內容的初階，並且就此反映出這位以推尊朱子學而聞名的晚明東林思想家的思想內涵與其義理型態；也藉由這一思想型態比較討論的方式，凸顯陽明無善無惡說中所涉及的工夫理論問題，以及其中的本體論觀點，彰顯出雙方在此問題上所表現的豐富內涵。

## 二、顧涇陽對無善無惡說的理解與其批評的基本立場

前文中曾提到《明史稿》說涇陽鄉居講學後，開始力辟陽明的「無善無惡心

---

碩士論文，2009年）的研究成果，古清美在書中經由周海門、李卓吾等人對王龍溪「四無說」義理的發揮，帶出王學在晚明發展的問題，藉此指出涇陽對無善無惡批評的核心關懷，書中藉由豐富的引文與疏解而對涇陽的批評有較為完整的介紹；吳振漢比較了涇陽對於告子、陽明、佛釋的說法，另有從統計數據與歷史角度整理涇陽對無善無惡的批判，展現了較全面的介紹，其後文另有涉及涇陽與管志道論辯的內容整理，亦有參考價值。至於在期刊方面，與本文較相關的則有陳立勝：〈王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，《臺大歷史學報》第29期（2002年6月），頁1-27、姚才剛：〈論顧憲成對王學的修正〉，《鵝湖月刊》第30卷第9期（2005年3月），頁46-51、陳暢：〈管志道三教一致論初探——以顧憲成「無善無惡之辨」為中心〉，《思想與文化》（2008年12月），頁258-292與侯潔之：〈無善無惡之辯：以管東溟、顧涇陽論戰為中心的探討〉，《文與哲》第31期（2017年12月），頁379-416。姚才剛教授指出憲成乃是透過駁斥「無善無惡」以重申「性善」之旨，重點仍放在涇陽對於性善論的肯定上，較少關於憲成對「無善無惡」義理問題的分析；陳暢教授的分析側重於管志道對於三教調和的看法，雖有兼及無善無惡的討論，但大體上是著眼於志道對於憲成說法的回應；陳立勝教授則涉及明代中葉以來三次關於「無善無惡」的論辯，其中亦有聚焦於涇陽與管志道的辯論，並點出雙方存在著本體與工夫論上各自不同的觀點，唯受限於文章架構與篇幅因素，未能有進一步的展開。侯潔之教授圍繞著管志道、顧憲成的辯論，並分析指出兩人論辯的核心，已自覺地由陽明心體的概念過渡為性體，轉而涉及了如何理解性與善的本質的問題，而有確立道德本質與超克陽明本心說法的要求。侯文內容雖以討論管、顧為主，但論說精闢，對於本文在分析憲成對陽明「無善無惡」概念的詮釋上，很有啟發。

之體」之說。而實際上，顧涇陽對於這個問題的關注甚早，早在他仍在朝中任職時，他便曾與同事唐伯元（曙台，1540-1597）對陽明的「無善無惡心之體」教法給過評論，涇陽認為：「《大學》言致知，文成恐人認識為知，便走入支離去，故就中間點出一良字；孟子言良知，文成恐人將這個知作光景玩弄，便走入玄虛去，故就上面點出一致字，其意最為精密。……獨其揭『無善無惡』四字為性宗，愚不能釋然耳！」<sup>3</sup>涇陽認為陽明的「良知」一說原來本於孟子，而所以在「良知」之前增添一「致」字，只是要人知道「良知」之說不能淪為迂談闊論，當有實地工夫。他以為陽明此處用心甚深，說法並無問題。可是話鋒一轉，涇陽特別又指出，他對於陽明以「無善無惡」來指點本性宗旨的說法，卻有所顧慮而不能釋然。關於涇陽的顧慮，為了避免行文重複，暫且容後再論，然而從涇陽前述的評論中觀察，可以留意到涇陽當他在對陽明的「致良知」與「無善無惡心之體」說法進行評論時，他所觸及的乃陽明對於這一工夫是否支離、是否玩弄光景的一層思考，換言之，涇陽對於陽明此一問題的反省，蓋有涉及教法層次的一種反省，也就是說涇陽對於陽明批評的理由，顯然不是單純地站在理論架構的層次上去給出質疑，而其反對陽明的說法，或者說他的批判，應當不僅是一種純粹關於理論的概念反省，而同時有訴諸於現實情境中實踐落實與理論效果的考量。由於在後文中，本文將涉及較多涇陽在思想觀點上的反省，故需先在此指出，涇陽這樣的一種理論效果上的關注，乃是貫串於他對於陽明無善無惡說法的多半討論裡，而這樣的一種觀點，並非涇陽所獨有，也恰是晚明儒者在討論王學問題時常見的一種切入視角，<sup>4</sup>同時也是我們在分析涇陽在評價陽明無善無惡說法時，所需留意的理解背景。

顧涇陽在前一則引文中指出他對於陽明以「無善無惡為性宗」的主張特別「不能釋然」，涇陽的顧慮在為胞弟顧允成（涇凡，1554-1607）所寫的書序中，表達得更為清楚：

謂人之心原自無善無惡也，本體只是一空；謂無善無惡惟在心之不著於有也，善惡必至兩混。空則一切掃蕩，其所據之境界為甚超，故玄也，世之

<sup>3</sup> [明]顧憲成：《小心齋劄記》，《顧端文公遺書》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第14冊（濟南：齊魯書社，1995年，影印中國科學院圖書館藏清光緒三年刻本），卷4，頁271。

<sup>4</sup> 彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁446-448。

談頓悟者，大率由此入耳；混則一切包裹，其所開之門戶為甚寬，故巧也，世之談事功者，大率由此出耳。玄則握機自巧，巧則轉機益玄。其法上之可以張惶幽渺，而影附於至道；下之可以傲名傲利，而曲濟其無忌憚之私，故險也。<sup>5</sup>

涇陽上文蓋在回答胞弟何以今人講學每每喜好參雜頓悟、事功的說法，他認為當今學術之弊，是源自於時人論性，往往依循著「無善無惡心之體」的一種說法。他指出，那些傾向談論頓悟的，多半是以為本體原來是無善無惡的，若是如此，那麼本體只能淪為一空，故此類人多好談論玄渺的境界之語；至於那些談論事功的，則是在「無善無惡」的說法下，以為善、惡都無須執著於心，因此方便之門大開，人人皆可無所不為。涇陽如此指責時弊的批評，重點顯然是認為陽明的「無善無惡心之體」導致了時人識性不明，以至於內容往往參雜了空、混的一類說法。而其文章開頭處雖然以人心的善惡的有無作為討論的起點，然而其後所給出的批評，恰如本文先前提及，有很大的部分乃是建基於工夫實踐與理論效果的問題來加以檢討。涇陽如此批評，故然是帶有個人的現實關懷的一種考量，但是將理論的問題轉為實踐價值的問題來加以反省，卻不免讓其檢討的效力打上折扣，而在論證上顯然較為薄弱，畢竟「無善無惡」所以有空、混的弊病，這很可以是實踐者對於陽明教法的一些曲解，而不必然一定是理論層次本身的問題，換言之，倘若涇陽不能將他的批評進一步深入到理論層上，那麼上述的說法便不容易取得有效的說服力。因此，下文進一步看到涇陽關於「無善無惡」問題的理論反省，以進一步分析他對陽明觀點的衡量是否剝切。

在前引文末尾，顧涇陽指出持無善無惡之說往往「法上以附道」、「下行以濟私」，這兩句話化用了同時代學者管東溟的評語，而此語也曾出現在涇陽批評「無善無惡」的下列引文中：

管東溟曰：「凡說之不正，而久流于世者，必其投小人之私心，而又可以附于君子之大道者也。」愚竊謂惟「無善無惡」四字當之。何者？見以為心之本體，原是無善無惡也，合下便成一個空；見以為「無善無惡」只是

<sup>5</sup> [明]顧憲成：〈朱子二大辨序〉，《涇臯藏稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1292冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷6，頁82-83。

心之不著於有也，究竟且成一個混。空則一切解脫，無復掛礙，高明者入而悅之……。混則一切含糊，無復揀擇，圓融者便而趨之……。由前之說，何善非惡？由後之說，何惡非善？……卽孔孟復作，其亦奈之何哉？此之謂以學術殺天下萬世。<sup>6</sup>

涇陽透過管東溟對於時下士子的評語，說明持「無善無惡」之說者所造成的空、混之弊，已嚴重到敗壞世風的情況。較之前引書序，涇陽在這段文字中更進一步地指出他所意識到「無善無惡」說的理論問題。涇陽認為，陽明以「無善無惡」四字來描述心之本體，倘若不是以為心的本體原來是無善無惡的，便是認為吾人之心可以不著於善惡。而就涇陽自己的性善觀點來說，這樣兩種有關於心之本體的詮釋，不免都是有問題的。涇陽嘗指點學者：「知本云何？本者性也，學以盡性也……由孟子則善者性之實也，善存而性存矣。」<sup>7</sup>在涇陽的理解中，心之本體指涉的便是吾人至善的本性，本體之性即是善也，若取消了本性之善，那本體的實義也將蕩然無存。所以，在前述關於「無善無惡心之體」的第一種理解裡，涇陽便認為這樣的說法不僅否定了作為一切價值基礎的大本，同時也導致仁義禮法不足為訓，致使人間的一切頓成虛無。在這層理解下，涇陽也常將陽明的「無善無惡」說類比於佛、道的空、無思想，以為陽明的「無善無惡」說並不符合儒門義理。<sup>8</sup>而若後一種理解，也就是以心之無善無惡是指人心無需措意於善惡的觀點來說，這就等同是捨棄了對於善惡的價值分判，放棄了心中的道德標準，也便是切斷了心與至善之性的關係，那麼日常活動中的一切心行處事自然毫無法度，任情媚世也全無不可。依此看來，在涇陽的理解中，陽明所說的「無善無惡」無論採取的是前一種說法，還是後一種說法，無疑都是對本體或本體價值道德意義的否定，因而最終也都必然要導向敗壞道德基準、甚或否定人倫世界的一種結果；換言之，這也就表明了何以在涇陽的理解裡，陽明所主張的無善無惡說，並不足以在具體的工夫實踐上給出做為道德原則的依據，或是由此承擔起道德行為的價值基礎，而一旦道德原則沒有依據、實踐失卻價值基礎，那麼人倫世界自然也要

<sup>6</sup> [明]顧憲成：《小心齋劄記》，《顧端文公遺書》，卷 18，頁 355。

<sup>7</sup> [明]顧憲成：《四要》，《東林會約》，同前註，頁 361。

<sup>8</sup> 顧涇陽：「無聲無臭，吾儒之所謂空也；無善無惡，釋氏之所謂空也。兩者之分，毫釐千里，混而不察，槩以釋氏之所謂空當吾儒之所謂空，而心學且大亂于天下，非細故也。」見 [明]顧憲成：《心學宗序》，《涇臯藏稿》，卷 6，頁 85。

隨之崩解，故涇陽以其言是「以學術殺天下萬世」了。

當然熟悉陽明思想者不難看出涇陽與陽明對於「心之本體」的理解上存在著明顯的差異，而過往也已有學者指出，涇陽的批評概是將陽明所說的「心之體」滑轉到「性體」上，也就是以「本性」的概念去理解陽明的「心體」，遂造成了前述的理解與詮釋上的種種問題。<sup>9</sup>這樣的分析是很有道理的，也能進一步以之在心學、理學的區分架構中為陽明與涇陽的爭論給出相關解釋。然而，此處我們仍可進一步分疏，蓋在陽明心即理的觀點中，他亦不乏有指「心之體為性」的說法，<sup>10</sup>因此若站在涇陽的立場，他認為陽明的心之體是指性而言，也不能全然歸咎於涇陽的個人理解問題。陽明曾道：

所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性，才能生這性之生理，便謂之仁。這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生，以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己。<sup>11</sup>

不同於涇陽前述的由善以言性，陽明上文雖然也即性言心，以性、理為心之本體，然而在其語脈中，他側重的是在真己中去體察日用之間的「生發之理」，可以說陽明此處是以生理形容本性，並以此生理之性來指點、體認心之體的意義。所以，依照陽明上述的表達方式，他所側重的仍舊是實踐者本身的當下道德自覺，可以說是從主體的自覺來契入德性本體，故陽明又有：「良知者，心之本體，即前所謂恒照者也」<sup>12</sup>的一種說法。就此義看來，陽明與涇陽雖然都會肯定「性為心之本體」，然而考量陽明上述的義理進路，此與涇陽優先肯定超越的至善之則，並以此普遍的道德原則來把握、肯定吾人的本性的一種思路，顯然二者是大不相同的。

行文至此，我們對顧涇陽同陽明「無善無惡心之體」說法的理解，以及其所

<sup>9</sup> 侯潔之：〈無善無惡之辯：以管東溟、顧涇陽論戰為中心的探討〉，頁 408-409。

<sup>10</sup> 如陽明曾於《大學問》中說：「故欲修其身者，必在於先正其心也。然心之本體則性也。性無不善，則心之本體本無不正也。」見〔明〕王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《大學問》，收入《王陽明全集：新編本》（浙江：浙江古籍出版社，2011年），卷 26，頁 1018。

<sup>11</sup> 〔明〕王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《語錄一》，同前註，卷 1，頁 39。

<sup>12</sup> 〔明〕王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《語錄二》，同前註，卷 2，頁 39。

以批評陽明教法的基本立場已有一定的理解，也進一步指出造成雙方對於心之體的無善無惡的說法上所存在的義理型態上的根本差異。然而，我們仍可以進一步追問，即便上述對於「無善無惡心之體」的這些質疑是由涇陽所提出的，但陽明的這一說法是否又真的會有造成價值本體取消的傾向？抑或是說在理論的構造上有導致輕視人倫價值的一種危險呢？為了解明此等問題，以下暫時將討論的視角轉往陽明的說法上。

### 三、陽明對無善無惡心之體的詮釋

要回答前段末尾的問題，我們需要先回到陽明本人的文獻中稍作分述，以便釐清涇陽是否在批評中全然流於稻草人的謬誤。陽明對於本體無善無惡有過不少論述，先看到《傳習錄》中與本文脈絡較為相關的的一段問答記錄：

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去耳。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡；如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣。然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相。」曰：「草既非惡，即草不宜去矣。」曰：「如此卻是佛、老意見。草若有礙，何妨汝去？」曰：「如此又是作好作惡？」曰：「不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又著一分意思。如此，即是不曾好惡一般。」曰：「去草如何是一循於理，不著意思？」曰：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已。偶未即去，亦不累心。若著了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。」曰：「然則善惡全不在物？」曰：「只在汝心循理便是善，動氣便是惡。」曰：「畢竟物無善惡。」曰：「在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，舍心逐物，將格物之學錯看了，終日馳求於外，只做得個義襲而取，終身行不著，習不察。」曰：「『如好好色，如惡惡

臭』，則如何？」曰：「此正是一循於理；是天理合如此，本無私意作好作惡。」<sup>13</sup>

薛侃（中離，1486-1545）的上述這段記錄，時間大約是在陽明提出「致良知」教法的前後，<sup>14</sup>是陽明較成熟的觀點。首先需要指出，文中陽明所謂「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動」，此處的「氣之動」應是指人的心氣、意念之作動的意思，而非是指實然的、經驗層的氣化運動，故陽明後文緊接著說「不動於氣，即無善無惡，是謂至善」，此與「有善有惡者氣之動」相同，主詞指涉都是行為者本身，因此實際上陽明說的「氣之動」是「動於氣」的意思，意謂實踐者的意志若受到氣質欲望的牽引，則其起心動念便會有是否相應於道德本源的價值問題；而此處的「理之靜」同樣不是說一個超越的本體是否活動，而應該是指氣機未萌時超越之理耿然自存的一種形而上狀態的描述語。從上述關於動於氣的說法與形上狀態的描述語來觀察，可以見到陽明在此無善無惡的討論問題上，應當是有著一種理與氣、本體與現象的兩層區分，而依循陽明本體與現象的預設，再進一步回到文中關於「無善無惡」與「至善」的討論，那麼其中有關相對意義之善與本體之善的簡別，在陽明的說法裡應該是能很清楚看出的。首先，經驗上的相對之善所以能以善為名，這點並不難理解，而在陽明看來，所謂超越於言詮的本體之善，所以名之為善，這恐怕也只能是一種「強為之名」，畢竟「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？」人之所以要以花為善、以草為惡，這是人心的自作主張，或許哪天知道這惡草原是良藥，便又要以此惡草為善草了，此中可以見到人心在好惡上的反覆，而這又與天地的生意有何相干？順著這層意思，陽明進一步指點薛侃，我們若在涉及私意的感性欲求的情境上，去爭辯一個是非善惡，那顯然是遠離了修養工夫的重點，畢竟工夫的重點只在依理而行，若是落於辨析善惡，這恐怕已經是落在人心的造作上了。引文中薛侃似乎對於這層道理不甚明白，因此當陽明說「草若有礙，何妨汝去」時，薛侃又生疑惑，並請教陽明若覺

<sup>13</sup> [明]王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《語錄一》，同前註，卷1，頁31-32。

<sup>14</sup> 《明儒學案》載：「（薛侃）舉正德十二年進士。疏乞歸養。」見〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校：《粵閩王門學案》，《明儒學案》（北京：中華書局，1985年），卷30，頁655。薛中離在歸鄉後，於贛州從學於陽明，歷時四年而後還朝。正德十二年，是西元1517年，中離所記陽明語，應發生於這段問學期間。而陽明揭櫫「致良知」正在正德十六年，也就是西元1521年。

得草有妨礙而去除草，這如何是循於理而「不著意思」？陽明對此給予學生「不累心」作為指點，並且化用《尚書·洪范》篇中「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路」的語句，強調在道德實踐的活動中，一切只當是依理而行，合當如此便如此，其間並不需要私意犯手。依此說來，在陽明的體會中，道德行為只是「天理合如此，本無私意作好作惡」，其發而為實踐行動並無關乎人為造作，只是循理當行則行，當止則止。因此在陽明的思想中，心體的靈明自覺可以當體即是天理的彰顯，因此致良知便是依理而行，並非人為的善惡之意所致，故陽明又說「能致良知，則心得其宜」，<sup>15</sup>致得此良知便是天理的落實，說到極致處，除卻此良知之外，一無善可為，也一無惡可去。

說明這層道理後，對於陽明上述以「不累心」來指點「無善無惡」的回答，便能有進一步的理解。陽明所強調的不貽累，原來是不執著起念的意思，而所謂不起念，是為善而不自以為為善，去惡而不自矜於去惡。然而要能作到這一步，依上述的討論，卻不是在意念上去尋思個當該如何不執著的工夫，因為執著於「不累心」，本身不啻也是一種以意制意的執累。所以引文中薛侃反覆詢問先生，在「好好色」、「惡惡臭」的工夫中，要如何「安得非意」？他會這麼提問，這顯然並沒有把握住陽明所謂的工夫只在「循理」這一重點。對於這個問題，我們也可以再推進一步說，如果循理的工夫必須即於無累之心方成其真，那麼為善去惡的格物，應該也只有有在實踐工夫的脈絡下，去體認、肯定一個超越的無對待的心之本體，方能見得其功。這層意義如同陽明就工夫說本體時，點出「無心俱是實，有心俱是幻」<sup>16</sup>的句中之「無」，與此「無」與「實」的關係。這層關係若援用作用層與實有層的區分來幫助說明，<sup>17</sup>那陽明無善、無惡之「無」當該是指作用層上

<sup>15</sup> 陽明曰：「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，斟酌調停，無非是致其良知，以求自慊而已。」見〔明〕王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：〈答歐陽崇一〉，《語錄二》，收入《王陽明全集：新編本》，卷2，頁79。

<sup>16</sup> 《語錄》：「先生曰：『有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。』汝中曰：『有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫。無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。』先生然其言。洪於是時尚未了達，數年用功，始信本體工夫合一。但先生是時因問偶談，若吾儒指點人處，不必借此立言耳！」〔明〕王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《語錄三》，同前註，卷3，頁136。

<sup>17</sup> 此處關於作用層與實有層的兩層區分蓋援用牟宗三先生的界說，詳參牟宗三：《中國哲學十九

的無，此「無」是無卻私意，是陽明前引「無有作好」之「無」，而所謂為善去惡的格物工夫，也必然要即於此不自矜、自執以為善之「無」，才得以在實踐之中落實實有層的道德價值。換言之，此即是通過對於作用層的否定，以落實實有層的超越之體。

在陽明思想中，涉及以無善無惡來論述心本體的說法，更為人熟知的自然屬「四句教」的討論，因為其義理與本文論述略有牽連，故宜藉此就關聯處稍加補充說明，以下見到陽明的說法：

無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物，只依我這話頭隨人指點，自沒病痛，此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人。人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不着實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。<sup>18</sup>

「四句教」中的心、意、知、物等概念，原本是出自於《大學》的八條目之中，陽明此處將這四項原屬工夫條目中的概念，關聯到善與惡的問題上來加以重新詮釋，要處理的便是德性工夫與價值本源如何互相結合的問題。從這個角度說來，陽明的「四句教」與其在一個月之前由門人記錄完成的《大學問》一樣，<sup>19</sup>都是涉及了本體與工夫間的內在邏輯的思考，在《大學問》裡，「致良知」蓋為《大學》工夫本領的核心解釋，而在「四句教」中，陽明則討論了本體與工夫之間如何理解、安排的問題。四句教開頭首先指出吾人的心體是無善無惡的，順承前面陽明與薛侃的討論，可以理解到此處的「無善無惡」並非是對於實有、價值層的否定，而是指心體的本然、不著於私意之前的「理之靜」的狀態。然而，陽明這裡提出

---

講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁127-156。

<sup>18</sup> [明]王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《年譜》，收入《王陽明全集：新編本》，卷34，頁1317-1318。關於王陽明與錢緒山、王龍溪就四有、四無的問題討論四句教的教法宗旨的文字，除了此處所引用的《傳習錄》文字外，亦可見之於陽明《年譜》與《王畿集》中的〈天泉證道紀〉，前二者俱為緒山所錄，後者則出自龍溪記述。

<sup>19</sup> 依錢緒山《大學問》跋文，該書由門人錄就於嘉靖丁亥八月，即西元1527年。[明]王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《大學問》，同前註，卷26，頁1020。

四句教，他的用心顯然並不打算停留在對於超越形上本體的擘畫，是以其後三句皆與工夫操持有關。陽明認為人有習心，因此心體本身雖然是純然至善的，但一落到經驗層，於意之所發上便有誠與不誠的問題，所以此處需要有一段誠意的工夫，以求能「一念發在好善上，便實實落落去好善；一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡」。<sup>20</sup>而吾人所以能夠在意上進行好善、惡惡的價值判斷，則顯明其中應當存在著一個超越於感性經驗、意念活動的判斷、主宰，而此一主宰便是知善知惡的良知，因此也可以說誠意的本身即是致良知的一種表現。然而，若只將工夫說解僅至此，在陽明的理解中如此恐怕尚未達到實地，若要達到實際下手處，工夫便要匯歸於格物上。陽明曾如此解釋：

故致知者，意識之本也。然亦不是懸空的致知，致知在實事上格。如意在於為善，便就這件事上去為；意在於去惡，便就這件事上去不為。去惡固是格不正以歸於正，為善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。如此，則吾心良知無私欲蔽了，得以致其極，而意之所發，好善去惡，無有不誠矣！誠意功夫，實下手處在格物也。<sup>21</sup>

通過上引文可以看出，四句教中的誠意與致知最後仍需落實在格物上，只說到誠意與致知，工夫實際上仍未完足，而在陽明處，「格物」之「物」即是「意知所在之事」，故格物工夫即是即於意之所發處，見惡則去，知善則為，每每於事事念念中格其不正以歸於正，如此方是良知之湛然瑩澈，也才是心體流行每一日用活動與待人接物處。所以，格物即是在良知上用實地工夫，也即是誠其意與正其心的具體落實，就此義說來，陽明四有中的後三句，並無時間上的先後次序可言，彼此的關係原是緊密結合為一體，而可以說是本心工夫之一事。<sup>22</sup>陽明在四有句的討論末尾提醒到：「人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不着實，不過養成一個虛寂。」據此推敲，四有句的教言重點應當是落在工夫上，而強調必由物格、知致、意識以見得良知、本心之

<sup>20</sup> [明]王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《語錄三》，同前註，卷3，頁131。

<sup>21</sup> 同前註。

<sup>22</sup> 《大學問》：「格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。」[明]王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《大學問》，同前註，卷26，頁1018。

實義，此是即用見體下的工夫規模，<sup>23</sup>在這一理解下，心體之所以得為「無善無惡」，並不是預設設想了一個空懸的體相以為一切工夫的預設，而是以關聯於本領的工夫去體證此超越之體，換言之，在陽明處以心之體為無善無惡的說法是緊扣著工夫而立言的，是因用以顯體，而即體是用，其實並不能將「無善無惡心之體」抽離後三句而孤立地看待，顧涇陽在前述關於陽明的批評中，顯然忽略了這一重點，而未能進一步掌握陽明教法的義理，給予適切的回應。同時也可以看到，在陽明即用見體的規定下，前述顧涇陽指出的以空、混談論心之本體的時人人士子，他們恰恰是犯了陽明所謂不著實地、憑空懸想的病痛，如此不僅未能契合陽明的思想內涵，恐怕在工夫、境界上也背離了無善無惡的道德本體。

#### 四、由顧涇陽同管東溟對無善無惡說的討論以進一解

現在回到前述顧涇陽批評無善無惡說造成價值本體取消的問題。倘若前一小節中對於陽明思想的詮釋無誤，那麼涇陽以為無善無惡是對於本體價值的否定、有輕視人倫價值的傾向，恐怕就有理解上不相應於陽明思想的問題。然而，我們仍可再進一步追問：縱然涇陽與陽明存在著不同的思想觀點，然而涇陽是否就無法理解陽明上述區分本體之善與現象之善的緣由與用心呢？考察涇陽的相關文獻，事實上若要說涇陽對於陽明所言的無善無惡，原是要指點心體不落於經驗的相對待的善惡之中，以及不累於心、不起執著的工夫一種說法，這似乎也不盡然。那麼，涇陽為何仍會有其「不能釋然」的堅持呢？以下先看到涇陽自敘他對於陽明說法的理解。

涇陽曾經分析他與陽明對於「善」字表述的差異，他說：

蓋以予之所謂善，乃本體之善；陽明之所謂無善之善，乃名相方隅之善也。雖然名相方隅之善畢竟從何而來？若從性外來，即一切出於安排造作不得謂之善；若從性中來，即一切皆吾之所固有，不得謂之無矣。<sup>24</sup>

<sup>23</sup> 嚴格來說，若依王陽明的主張，其教言應當是兼及「四有」、「四無」，二者相取為用，那麼除了上文強調承用以顯體的這一規模外，龍溪在「四無」中提出由明本體以見工夫這一即體即用的入路，自然也是包含在陽明的教旨之內的。

<sup>24</sup> [明]顧憲成：〈罪言上〉，《證性篇》，《顧端文公遺書》，卷3，頁447。

此處涇陽所言的「名相方隅之善」究竟所指為何？如果「名相方隅」是指相對於本體而言，那麼其所指涉的似乎應當是現象層面的意思，依此看來，假如涇陽對於陽明所說的無善無惡是有把握的，也同時能夠領悟其中對於實有層與作用層的區分，那此處的「名相方隅之善」很容易為我們聯想成取自陽明就事相之上所說的相對意義的善的意思。那依陽明的理路來說，倘若「名相方隅之善」指的是事相上的善與惡的相對之善，那麼此「相對之善」自然可以說是與吾人的良知性體無關，然而，涇陽於引文中卻又據此追問陽明這「善」究竟是從性而來，或是外於本性而有的，如果我們把此「善」，理解為是外於本性的「相對之善」，那麼涇陽何以卻又有此一問，這又不免令人顯得有些令人費解了。<sup>25</sup>觀察涇陽話中的意思，他應當是認為此「名相方隅之善」也是來自於本性的，這裡就明白地顯示出他與陽明在無善無惡問題的理解上的差距了。換言之，對於陽明以作用層的否定來彰顯實有層的超越之體的意思，恐怕涇陽也未能給予適切的理解。那麼涇陽此處所謂的「名相方隅之善」，究竟所指為何呢？這個問題的答案顯然關係著涇陽對於無善無惡的確切理解方式。要釐清這個問題，我們需要回到西元 1598 年開始的一場論辯中。

萬曆二十六年開始，已經被革職回到無錫故里的顧涇陽與管東溟通過書信展開了一場同樣是有關無善無惡的辯論。相較於兩宋儒者對待儒、釋的壁壘分明，明代許多的王學思想家對於三教合會的態度採取了較為開放的立場，作為晚明三教調和論者的管東溟，他對於王學中無善無惡的說法自然不至於感到陌生，<sup>26</sup>在涇

<sup>25</sup> 意即，若此「名相方隅之善」是指「對待之善」，那此「善」原在本性之外，故涇陽理當不會有「然名相方隅之善畢竟從何而來」的提問。故「名相方隅之善」在憲成的理解中，其所指涉的不當是經驗層次上善惡相對待的「對待之善」。

<sup>26</sup> 對於儒、釋、道三教原可歸本於一的這種觀點，在明代的王學思想家中並不罕見，即便是王陽明本人對此也都抱持著相較前儒、朱子學者更為開放的態度。可以注意到，主張「四無」說法的王龍溪也曾表示：「人受天地之中以生，均有恆性，初未嘗以某為儒、某為老、某為佛，而分授之也。良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞。」〔明〕王畿著，吳震編校整理：〈三教堂記〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷17，頁486。此說已然有以王學主張的良知心體來統攝三教的一種觀點。（有關龍溪對於三教調和的立場，在前引彭國翔《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》一書中的第五章、第七章有較詳細的說明，可為參考）而龍溪嘗於天泉證道中，著重強調此良知心體原來是「粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。」〔明〕王畿著，吳震編校整理：〈天泉證道紀〉，《王畿集》，卷1，頁1。若比較前一小節述及的陽明四有句義，

陽的《證性篇》末兩卷〈質疑〉章中，記載了這場持續了兩年的辯論。<sup>27</sup>以下將兩造說法對舉，以進一解。

在辯論中，顧涇陽與管東溟討論到關於「統體之善」與「散殊之善」的概念區別，這恰好可以為我們上一小節末尾提出的問題給出解答。涇陽說：「翁謂性善之善不與惡對，即無善無惡之善與惡對矣。一指其統體而言，所謂大德敦化也；一指其散殊而言，所謂小德川流也。」<sup>28</sup>涇陽以「散殊之善」為有對之善，而無對之善則為「統體之善」，這區分大抵是依據東溟的說法而來的，因此以下有必要先見到東溟對此義的區分：

蓋真性原於太極，淑慝起於陰陽。陰陽未分，淑慝何在？凡言善惡，必在陰陽既分之後，無疑也。故曰：「言太極必於陰陽未判之先；言真性必於善惡未分之始。」然而無極之真安在？在人心未發之中，故曰：「當於未發之中驗之。」曷言乎？無對之為至善也。陰與陽對，善與惡對，而太極

龍溪如此詮釋陽明思想，顯然更加凸顯了良知本心的先天意義。當然必須申明這並非說陽明不重視此義，陽明也能肯定本體明瑩無滯，一悟本體即是工夫，故陽明教法自然可以囊括此義，只是在龍溪的「四無」說法裡，良知、心體的先驗性質與活動義都被表述地更具有優先地位，而主張此無善無惡的本心自是一念具足、見在呈顯，故強調悟此本體即是工夫，而究竟的工夫亦當是即體即用的一種體會。龍溪此一說法若對比於前述陽明四句教中的即用以見體，則龍溪於此由四無說所展示的良知、心體不滯於有、無的思考模式，及其學問所突出的先天本體之當下即是、當下完足的圓融義理，顯然與佛、老頓悟見性等說法容易產生聯想，而其良知不學不慮，寂照含虛，此等以無、以寂言體的表述，也與佛、老二教的本體論描述、境界語言有更強的親和性。因此就這一思想脈絡下，可以說龍溪本人對三教調和的態度，以及對於陽明思想、工夫的詮釋，都為晚明三教論者同陽明「無善無惡心之體」說法的理解開啟了一條可能的路徑，以及兩者理論鎔鑄上的先聲。而在正文中，管東溟也論及了陽明無善無惡的說法，並主張其說蓋超越對待，由此要人識得真體，體會本性所以有別於現象者；然而必須指出，東溟圓融三教的基礎卻並非是上述的龍溪之良知，而是「孔矩」，他主張以孔子之道來收攏二氏，故謂：「孔子自有出世心法，通乎毘盧，則乾元統天之旨是也。」〔明〕管志道：〈答屠儀部赤水丈書〉，《問辨牘》（濟南：齊魯書社，1995年，收入《四庫全書存目叢書·子部》第87冊），卷之元集，頁669）故由孔子之學可以通達出世，三教之道便是由此會通。以上註腳補充蓋經匿名審查教授建議而成文，特別於此說明以表達感謝。

<sup>27</sup> 〔明〕顧與沐記略，〔清〕顧樞編，〔清〕顧貞觀訂補：〈顧端文公年譜〉，收入〔明〕顧憲成著：《顧端文公遺書》，譜下，頁523。

<sup>28</sup> 〔明〕顧憲成：〈質疑下〉，《證性篇》，《顧端文公遺書》，卷6，頁447。

無對，性無對也。孟子言性善，亦以仁對不仁，義對不義而說。此言性之情，不言性之性；亦對言之善，非無對之善也。猶曰性乃純陽之物雲爾。然天下未有有陽而無陰者也，則安得執有對之善而言無對之性哉！究竟至於無極太極，則陰陽無朕，而仁義禮智四字亦著不得矣。奚其對無對，幹元也，所以為至善也。孟子對惡而言善，而意之所指，在無對也。<sup>29</sup>

管東溟認為一切經驗現象之物皆是有對之物，如陰與陽相對，仁與不仁相對，善亦與不善相對，因此本性、真性只能處於陰陽未分、善惡未判之際，即使如孟子說「性善」，東溟也認為這已然是流於「性之情」，而非性之真體了。如此說來，在東溟的理解中，性之真體顯然只能超越地存在於經驗層之外，是故東溟說：「當其未感未動之先，渾是無善無惡之真體耳。故曰：『喜怒哀樂之未發，謂之中。』既無喜怒哀樂，寧有善惡？然而未發之中，不可不謂之善也。」<sup>30</sup>因此一旦落在現實中，真體便難以為我們掌握，那麼依照管東溟的看法，本性之真只能於四情未萌之時加以體察、存守，於是他對於陽明所說的「無善無惡心之體」便有了新的理解，他答覆涇陽的書信上曾說：

性最難言，言性者必窮其原。孟子道性善，蓋窮原之論也。然而其原卒不可言。……陽明有見於此體之原無朕兆處，而名之曰「無善無惡」，其辭異，其旨同也。<sup>31</sup>

東溟認為，陽明以無善無惡來說本性之原，並非是有意否定價值根本，其所以如此表述本體，實是由於大本原來就難以言詮，因此即便是孟子說一「善」字都屬勉強言之。<sup>32</sup>所以，在東溟的理解中，陽明言心之體是「無善無惡」的，其意旨應當是指點學者不要在經驗層的善與惡上膠著，不當為陰陽兩分的諍訟糾纏，而於

<sup>29</sup> [明]管志道：〈答顧選部涇陽丈書暨求正牘質疑二十二款〉，《問辨牘》，卷之利集，頁 731-732。

<sup>30</sup> 同前註，頁 726。

<sup>31</sup> 同前註，頁 725-726。

<sup>32</sup> 東溟認為：「古聖見得人物身中，隱然有個生生不息與天地同根者，無以名之，而名曰『性』。孟子又見得此性降本流末，善者寡而不善者眾，人將執其末之惡，而疑其本之善，則何以返其天地同根之原？故破眾論而表之曰『善』，其實性中着不得一『善』字。見性之時，雖『性』字亦着不得，只是一個光光淨淨無極之真而已。」同前註，頁 738。

有分中見得其原來無分，於有對中見得其本來無對，<sup>33</sup>直接洞見心中無分、無對的大本，直接超越人情、私意，而體驗此本具的先天本體。因此東溟說：「陽明對意之有善有惡，而言心體無善無惡，此指未發之中言也，其究使人去情見以還性真。」<sup>34</sup>只是他這樣的解釋顯然並不符合陽明四句教中所謂心體無善無惡的意思。依前文分析，陽明所說的「無善無惡心之體」原是對於心體超越善惡對待的絕對義的一種描述，而並不是說有一個獨自存在於喜怒哀樂未發之前、或是善惡未判之先的真性、中體。因此，東溟對於無善無惡的這一詮釋，明顯是不同於陽明的心學思想；而其不落陰陽兩分的本體論思考之理論重點，除了呼應個人思想中自我超拔的超脫意識外，<sup>35</sup>蓋如侯潔之教授分析的，應是藉由性體絕對純一的說法來表明性體內容的一種超越意義。<sup>36</sup>若將此義對照東溟構造此論的時代背景，他以此不落言詮，不著於經驗之有對來規定本體為「無極之真」，概有表明吾人的中體、真性原是先天本具並且超越於善、惡對待的，若是如此，則此性之原並非可以以有、無之名來附道濟私，又或者妄圖由人情、私意以挾持，如此則期待可以阻絕晚明士風不振下，學者或有以不正之說來謀取個人私利的一種流弊。

顧涇陽雖然同樣有感於人心不正、世風衰頹，但他對管東溟以「陽明之無善無惡說來去情以見性真」的詮釋並不苟同。接續上述他以「統體之善」為「無對之善」，而「散殊之善」為「有對之善」的區分，涇陽進一步討論到：

仁義禮智既列四名，便屬散殊，故翁亦指為有對之善。要之此只就散殊之中互相為對，如成已成物之說，則仁與智對；如人心人路之說，則仁與義對，如制事制心之說，則義與禮對。譬諸方與圓對，縱與橫對，春夏與秋冬對，不應曰仁與不仁對，義與不義對，禮與不禮對，智與不智對也。且統體之善即散殊之善也，何曾餘卻一毫？散殊之善即統體之善也，何曾欠

<sup>33</sup> 東溟：「陽明以意之動，對心之靜，而曰『無善無惡』，正是點出獨體。」同前註，頁 732。

<sup>34</sup> 同前註，頁 726。

<sup>35</sup> 關於東溟思想中的「超脫意識」的介紹，可參考吳孟謙：〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》新 44 卷第 2 期（2014 年 6 月），頁 240。

<sup>36</sup> 侯潔之：〈無善無惡之辯：以管東溟、顧涇陽論戰為中心的探討〉，頁 388。

卻一毫？今以其為散殊也，不得等於體統，因別而名之，孰為無對，孰為有對，頗已過於分析矣。<sup>37</sup>

管東溟要區分超越與對待，目的在於突顯價值本體有其不倚於經驗的意義，復以此義以貞定性體原來超越於相對善惡之外的絕對義；然而涇陽卻以為此「對待」即是源自於本體，他的回應顯然不在東溟的論述脈絡中，依照引文表示的意思，涇陽所謂的「散殊之善」可理解為本體落實於經驗世界中的分殊表現，這跟東溟思想中的落於人情意念、五性感動而後有的「對待之善」顯然有天壤之別。涇陽之以仁與智言「有對」，而不以仁與不仁言「有對」，也可以顯示出涇陽所謂的「有對」之「對」與我們前述所說的「善惡相對待」之「對」並不相同，涇陽之「對」，應當是指本體（統體）於呈用下所顯示的各別差異（散殊），猶如說仁、義、禮、智等分殊之德是在各種道德活動中，表現出各自殊異、不同的對當安排，而以此說為「散殊」、「有對」的意思。因而涇陽所謂的「統體之善」指涉的正是此等可以概括為仁、義、禮、智的種種「散殊」德目根源上的同一本體，是故「統體之善」與「散殊之善」的二者的關係在涇陽看來，猶如大本之原與分殊之用的一種體用結構，其本質上又如同一兩的黃金與十錢的黃金，二者雖有一、多的不同，然而構成元素皆都是金，兩者的本質不因多寡而有別異。順承此義，涇陽便進一步指出「統體之善」與承體而有的「散殊之善」雖然有本體與分殊的區別，但二者其實只是一理，故說「散殊之善即統體之善」，呈用的本身即是至善本體的具體落實，仁、義、禮、智等條目各都是道德之理在不同情境下的表現，在本質上都具備著善的道德價值，這裡不僅不需要割裂本體與呈用的關係，實際上兩者之間原有的相承內容也是不容否定的。涇陽認為若能體會此義，那麼「會得時，言仁即性之全體在仁，言義即性之全體在義，言禮即性之全體在禮，言智即性之全體在智，有何剩欠？若認定是一偏之物，孔門不以仁為宗乎？孟門不以義為宗乎？程門不以敬為宗乎？王門不以良知為宗乎？豈皆秘其全不以示人邪？竊恐此說亦不必執也」。<sup>38</sup>在涇陽看來，東溟以仁義禮智為「有對」，以為此「有對」之為分殊而不得同於太極真體之「無對」，這其實是以一為二，是強分了本體與本體之呈用，如此一來便未免是「過於分析」了。

<sup>37</sup> [明]顧憲成：〈質疑下〉，《證性篇》，《顧端文公遺書》，卷6，頁474。

<sup>38</sup> [明]顧憲成：《東林商語》，同前註，卷下，頁387。

涇陽在上述對於東溟的回應中對於散殊之善的肯定，以及其中關於本體之一與四德之多的統一，不啻反映了他對於程、朱「理一分殊」觀點上的繼承。倘若扣合著朱子「理一分殊」的說法，涇陽對於體用相承關係的重視，恰可以為現實世界的道德實踐活動給出儒學式的存有論肯定，如前述涇陽強調由「散殊之善」所表現於日用倫常中的敬愛之心、合宜之行、守節之禮、分別之智，其活動皆有性體的意義作為支撐。此處將分殊之善統合於理一，分殊之善的多樣性便因統體之善而得以保住，而吾人由此分殊的操持，以體認統體之大本，至善的超越義也得以落實。涇陽又嘗如此表述二者的關係：「故統體是仁，居處時便恭，執事時便敬，與人時便忠，此本體即功夫；學者求仁，居處而恭，仁就在居處了，執事而敬，仁就在執事了，與人而忠，仁就在與人了，此功夫即本體，是仁與恭、敬、忠原是一體，如何分得開。」<sup>39</sup>如同朱子所言的理一分殊同時具有著本體論與工夫論視角的多重向度，在上述的討論中，不難察覺涇陽在「統體」與「散殊」的討論上，也明顯不僅只侷限於本體論架構下的思考，而有明顯的工夫傾向。而在此一在涉及工夫內涵的說明時，統體之仁與分殊上的恭、敬、忠的工夫表現，就更為明顯地展示了二者表裡相依的一種「一體」關係，也更加凸顯了涇陽上述關於體與用原來不可割裂的整體性觀點。而正是這樣的一種合一、一體的體用觀點，迎來了涇陽對於陽明「無善無惡」說法的另一重要批評，以及對於佛、道等空、無的主張的一種詮釋反省。

行文至此，我們對於本節的開始處——涇陽分析自己與陽明所言之善的區別問題，也就是何以涇陽要追問陽明「名相方隅之善畢竟從何而來」的用意，應當也可以有較清楚的解答。對於涇陽來說，「名相方隅之善」猶如「散殊之善」，而「本體之善」則為「統體之善」，是故「名相方隅之善」即是「本體之善」的落實，其意義並不同於作用層次的善惡相對之善，換言之，「名相方隅之善」與「本體之善」在涇陽的說法裡，都是屬於實有層面的用語，因此涇陽遂有「若從性中來，卽一切皆吾之所固有，不得謂之無矣」的判語。由此看來，涇陽對於陽明「無善無惡心之體」的回應，其實也參雜了他對管東溟問題的理解，以及他個人對於本體上體用相承觀點的體會。就這兩點說來，涇陽在這樣的理解背景下對於「無善無惡心之體」的回應，實際上已經躍出了陽明學的範疇；這也是何以在涇陽討論「無善無惡」的相關文獻中，時常可以看到原是就心體無善無惡所展開

<sup>39</sup> [明]顧憲成：《當下繹》，同前註，頁434。

的問題，卻每每在回應中牽扯上至善大本的問題。所以客觀地說，涇陽對於陽明「無善無惡心之體」的理解，由於參雜了個人的詮釋，實際上並未能對這一說法中可能存在的問題給予正面的回應；然而，若理解涇陽在哲學思想上的用心，他對於無善無惡、甚至是陽明教法的批評，仍是今日理解其思想的重要途徑。因此古清美教授在討論涇陽對於無善無惡的評論時，也曾指出由涇陽對於無善無惡的批評，最能顯示出涇陽一生恪守的性善的旨意。<sup>40</sup>這是考察涇陽對於無善無惡說的回應時，值得留意的一處重點。

在萬曆三十二年顧涇陽偕同高攀龍（景逸，1562-1626）等人復興東林書院時，距離管、顧書信往返討論無善無惡的辯論，已經是五、六年後的事了，然而有鑒於無善無惡說對於世風的影響，顧涇陽在為書院訂定的《東林會約·四要》「知本」條目中，仍然納入了他對於陽明所言「無善無惡心之體」的質疑。而在這段質疑裡，我們可以看到涇陽延續了他同管東溟辯論中體用一體的一種觀點：

陽明先生曰：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」其立言豈不最精密哉？而猶不免于弊，何也？本體功夫原來合一，夫既無善無惡矣，且得為善去惡乎？夫既為善去惡矣，且得無善無惡乎？然則本體功夫一乎？二乎？將無自相矛盾耶？是故無善無惡之說伸，則為善去惡之說必屈；為善去惡之說屈，則其以親義序別信為土苴，以學問思辨行為桎梏，一切藐而不事者必伸，雖聖人複起，亦無如之何矣，尚可得而救正耶？<sup>41</sup>

涇陽認為正是由於陽明四句教的說法割斷了本體與工夫之間的聯繫，所以修養工夫也就失去了價值本體作為其內容的根基，一旦失卻了道德價值的根基，一切為善去惡的工夫的必要性自然也就無從確立，所有操持活動皆由人為，學者各是其是，修業亦無可無不可，從而仁義廢弛、倫常失序，自然弊病叢生。這樣的批評不僅可以說是針對無善無惡，即使說是用於說明體用一貫的必要性亦無不可。故涇陽又說：「本體工夫原來合一，是故儒者以性善為宗，則曰為善去惡；釋氏以無善無惡為宗，則曰不思善，不思惡。若曰『無善無惡心之體，有善有惡意之

<sup>40</sup> 古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，頁 105。

<sup>41</sup> [明]顧憲成：《四要》，《東林會約》，《顧端文公遺書》，頁 363。

動，知善知惡是良知，為善去惡是格物』，愚竊疑其二之也。」<sup>42</sup>涇陽認為陽明的無善無惡與佛門善惡雙非的教法都是以虛無言體，而這樣的一種本體論述並無法合會儒門為善去惡的道德實踐工夫，二者同樣是對於本體與工夫的割裂。此處涇陽將陽明的四句教與佛教的教法做上連結，認為陽明之說根本大類於佛家空無的主張，涇陽會有這樣的質疑並不難理解，從他與當時三教調和論者如管東溟等人的論辯中，三教論者對於陽明「無善無惡」說法的支持，都難免加深了他對於四句教與釋思想親和性的印象，他在回應東溟時說：

吾儒曰性善，釋氏曰性無善無惡，兩者各自為一宗，其究竟亦各自成一局，不須較量，不須牽合。今曰無善無惡心之體，為善去惡正所以復其無善無惡之體，何也？試按而評之：既曰無善無惡，當其為善去惡，善從何來？既曰為善去惡，當其無善無惡，善從何往？本有而強之無，是截鶴也，豈性可得而損歟？本無而強之有，是續鳧也，豈性可得而加歟？且《楞嚴經》有之，佛告阿難應審因地發心與果地覺為同？為異？若於因地以生滅心為本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處。信斯言也。為善去惡之因可以求無善無惡之果歟？<sup>43</sup>

面對東溟嘗試利用陽明「無善無惡心之體」以為儒釋共性的論調，涇陽首先嚴明了儒釋雙方在本體論上的不同立場，他認為儒者以至善論性，佛釋則以空無言體，二者各自成家，不應勉強牽合。繼而他也進一步利用體用合一的原則，解釋了陽明的「無善無惡」在割裂本體與工夫聯繫下所造成的問題。他舉例說，如果認為心之體是無善無惡的，那麼原本應當是依據本體而建立起的為善去惡的工夫便沒有了大本作為依據；而如果說修養工夫本來在於為善去惡，但此時卻又在價值根源上標榜個無善無惡，那麼為善的工夫又將歸向何處呢？涇陽的提問其實涉及了幾個方面的問題，首先是前文曾討論過的——「無善無惡心之體」的說法是否涉及了對於道德價值的否定的問題。再者，則是陽明以「無善無惡」來描述心之本體的這一說法是否是恰當的？而這樣的工夫論述對於實踐工夫又是否有其必要？

<sup>42</sup> [明]顧憲成：〈罪言上〉，《證性篇》，同前註，卷3，頁445-446。

<sup>43</sup> [明]顧憲成：〈質疑上〉，同前註，卷5，頁460。

不難猜想到，在顧涇陽的理解中，「無善無惡」顯然不是工夫上所必要的，他在《證性篇》中說：

性善之說只是破箇惡字，無善無惡之說並要破箇善字，卻曰：無善無惡謂之至善。到底這善字又破不得也。只覺多了這一轉，落在意見議論中。於是有俊根者就此翻出無限奇特，張惶門戶；有滑根者就此討出無限方便，決破藩籬。始見以無善無惡為極透語，今乃知其為極險語也。<sup>44</sup>

涇陽每每指出「無善無惡」的說法過於曲折、纏繞，<sup>45</sup>在他看來陽明所以會如此費心，只是因為他刻意嵌合了兩種互相牴觸的說法，他指出：「孟子曰性善，告子曰性無善無惡，兩說判若天壤。陽明先生合而言之曰：無善無惡是謂至善。似乎看得圓活。惟是告子之所謂性，就氣上認取；陽明之所謂性，就理上認取。就氣上認取以為無善無惡，可矣。就理上認取還有箇無善無惡之理否？如此說來便覺未大穩在。」<sup>46</sup>涇陽認為以無善無惡來描繪本體，表面的話語上看似靈活暢達，其實在義理上恰似把判如天壤的兩種不同意見勉強嵌合。誠如前一小節中所分析的，陽明的「無善無惡心之體」並未就本體價值予以否定，心體之無善無惡與格物之為善去惡，原來是一體兩面的事，工夫必然要達至為善而無跡，方能證得此理純然至善，也得以體證心體流行原來是沒有一絲一毫的人情私意參雜。現在涇陽以其所言的「無善無惡」猶如告子以氣言性，則「無善無惡」便非作用層的描述語，遂轉為實有層上對於本體內容的說明，而頓時成為了對性體至善價值的否定。涇陽質疑陽明欲就告子此義上摻合個至善的意思，這一說法未免讓人感到曲折，也於陽明義理的照應上不甚穩妥，而曲解了陽明提出「無善無惡」的本意。甚至，在以體用合一來對於四句教進行的質疑中，也忽略了四句教正是著眼於實踐工夫的一種教法，陽明在此教法中，側重的正是由誠意、致知、格物以透悟本體的一種主張，因此，我們在第三小節末尾指出陽明的四句教正是「因用以顯

<sup>44</sup> [明]顧憲成：〈罪言上〉，《證性篇》，同前註，卷3，頁444。

<sup>45</sup> 涇陽：「謂之無善，則惡矣，卻又曰無惡；謂之無惡，則善矣，卻又曰無善。只此兩轉，多少曲折，多少含蓄，一切籠罩包裹，假借彌縫，逃匿周羅，推移遷就，回護閃爍，那件不從這裡播弄出來？陽明先生曰：無善無惡謂之至善。苟究極流弊，雖曰無善無惡，謂之至惡亦宜。」同前註，頁445。

<sup>46</sup> 同前註，頁444。

體，而即體是用」的，而涇陽此處認為陽明的四句教是割裂了本體與工夫的一致性，恰是將陽明的四句之說隔斷來看，而單獨地抽離首句與後三句之間的關係，未能正視其中無善無惡的超越本體必須即於每一格物工夫方能證成其實義的觀點。

回顧涇陽上述對於陽明「無善無惡心之體」的詮釋與討論，他除了表現出一貫的現實關懷立場，正視理論落實於的世教中的一種道德實踐取向外，同時在體用合一的理論質疑中，不僅強調了本體與工夫的一致性，也由其中透顯了他以至善之本性為首出的一種本體思考，以及工夫論色彩。涇陽上述的思考令他對於陽明的無善無惡說的詮釋上帶有著否定價值本體的顧慮，也讓他在四句教的體用關係是否合理上有所質疑，認為陽明這樣的一套工夫論述難免與儒門善去惡的成德工夫互相抵觸，對於學術倫常都不免有礙。那麼在文章的末尾，我們或許也可以另有一問，即在涇陽這一立基於本體、工夫一貫的體用合一論述下，他所追求的道德工夫又應當是怎麼樣的一種工夫表現？而它與本體的對應又是如何？涇陽以為性體至善，故他認為聖賢工夫也只是「為善去惡」，而在體用一如的原則下，工夫便只當循理而為，只要為善、去惡便是，聖賢工夫其實並不曲折，亦無須多繞遠路，因此涇陽說：「心本有善無惡，故聖賢之教人也，惟曰為善去惡，為善因其有而有之，去惡因其無而無之。本體如是，工夫如是，其致一而已矣。」<sup>47</sup>如今陽明不走此直截大路，卻刻意在至善的本體上，擗扯告子無善無惡說法，中間不免要多費安排，<sup>48</sup>而在千纏百繞之後所給出的工夫，仍然無法直下識得此性、肯定性體至善的意義，如此斷頭無本的教法，不免在工夫上流於空疏無實。涇陽因此主張真正的工夫要以識得性體為首要，而大本之性便是至善本體，在本體、工夫一致的準則下，掌握了至善的本性，工夫才的根源也才得以確立，因此涇陽說「惟知性，然後可與言學」，<sup>49</sup>只有根本確立了，下手處才有基礎，才不會淪為空虛不實的虛假工夫；而且本體工夫畢竟只是一事，由知性出發，那麼一切工夫皆是依循本性而如實作為，善即為之，惡便去之，工夫全因本性而有，在涇陽看來

<sup>47</sup> [明]顧憲成：〈質疑下〉，《證性篇》，同前註，卷6，頁475。

<sup>48</sup> 涇陽：「白沙先生有一言說得好：『色色信他本來。』愚謂善還他善，惡還他惡；有還他有無還他無。性善還孟子，無善無惡還告子，有善有惡還荀、楊諸子。一切因其固然是曰易簡，若乃彼此調停，左右采掇，通融和會，攪異為同，盡翻千百年成案，中間費多少安排在是。」  
[明]顧憲成：〈質疑上〉，同前註，卷5，頁457。

<sup>49</sup> [明]顧憲成：《小心齋箴記》，同前註，卷1，頁250。

這裡顯然沒有「無善無惡」置喙與截鶴的空間。<sup>50</sup>

## 五、結論：本體論的檢證與工夫論的進路

就上述的討論來看，顧涇陽對於陽明「無善無惡心之體」一義的理解，確實存在著許多不甚恰當的地方。然而，也如同前文提及的，我們不難察覺涇陽業已注意到陽明所以會提出無善無惡的說法，蓋有解決道德實踐中有關實踐者的意念是否能純粹、是否能夠誠實不欺，而著眼於行動相應於本體的重要問題，因此涇陽說「所謂無善非真無善也，只是不著於善耳」，而這個問題所以重要，蓋因其正關乎了實踐者的實踐活動是否具備道德價值的問題。那麼何以涇陽卻未能尋此思路，得出陽明主張的「無善無惡」是對於工夫實踐時，不免生起念念於善、念念於惡的執著上所指點的作用層的解消，而非是對於本體價值的否定呢？過往有些學者在回答此問題時，著眼於東林學者在世教上的關懷，而認為這是由於當時王學末流的影響而促使涇陽做出此等考量，並由此解釋涇陽反對陽明「無善無惡心之體」說法的緣故。本文以為這類分析固然反映了東林士子繫心晚明時局的實踐活動，也可以呼應涇陽在主持書院、奔走講會活動與維繫世教問題上的一番用心，以及在本文第二節中指出他對於晚明王學流弊的現實顧慮。然而，若只將答案歸結於上述現實層面的考量，則不免要淡化涇陽與陽明在理論上存在著根本性差異的這一關鍵思想問題，且若將答案僅止於現實考量的這一觀點，也容易傾向聚焦於歷史發生論的一種分析而減損了涇陽對於陽明說法所能給予的理論回應深度。因此，前文所以在指出涇陽對於陽明「無善無惡」的教言有理論效果的實踐考量之後，復聚焦於涇陽對於理論概念反省，這不是有意忽視涇陽評述中原有理論效應的思考，而是想藉此點明涇陽對於陽明批評的現實關懷中，有其自身的理論支撐，及其詮釋上的思想型態差異。因而對於涇陽來說，陽明的「無善無惡」

<sup>50</sup> 顧涇陽之學以識性為宗，並以道德價值上的善來規定吾人的本性，因此工夫即在體認吾人本有的純然至善之性，使其能為心中所據之規矩，繼而表現中節合理道德行為。涇陽此等對於大本之性的形容，顯然與陽明言心即理、言良知的工夫進路並不相同，也凸顯了兩造對於心、性本體的不同體會，要言之，涇陽認為性為心之裁量，此是側重了至善之性的超越義，未能體認陽明即心言理所表示的本心之活動義。筆者認為涇陽在以性為尊的思想型態下，對於王門學者所說的「良知」概念其實並不相契，其所以肯定陽明、念菴等人的「良知」說法，蓋在於肯定心中的超越之性，以性為心之大本，是心的普遍性道德原則，而非能夠正視心體的活動意義。

與晚明流弊的形成，並非只是人病的問題，也就不是劉宗周（戡山，1578-1645）所謂的「用知者之過」，<sup>51</sup>而其中必有教法上的理論問題需要進一步討論。這一點也正是何以黃宗羲（梨洲，1610-1695）在《明儒學案》中為陽明辯解時，必須費心將涇陽對於陽明「無善無惡」的指責導向於龍溪，以為此是「龍溪之累陽明多矣」<sup>52</sup>的一種解釋。

回到上一段開頭的提問，那麼何以涇陽在「心之不著於有」的理解前提下，仍然無法依承陽明之說，而要對陽明的觀點給予抨擊呢？對此，我們仍然需要在「時局與世教等現實問題的考量」外，對於理論上的交涉上做出一點思考。所謂「不著於善」，或說為善而不自以為善的說法，是強調道德實踐者在實踐善時不會有念頭的滑轉的用心，這顯然是聚焦於實踐主體意志上的一個問題。如果我們把這個問題拉回到陽明的學說中，那麼在王學本心思維的工夫問題裡，其重點顯然應當要落在「良知」這一關鍵上。因此當薛侃就無善無惡的問題詢問老師如何是「不著」時，陽明給的回答是「汝心循理便是善」、「誠意只是循天理」，凡此數語陽明教導的工夫要點仍舊是落在心上，而非要學生於意念處著手，故陽明總說誠意只是循理，而能循理者只能是汝之心，而非汝之意念，此等說法皆在強調要能在良知上做推擴的工夫。在陽明的思想中，心體之靈明即是天理當體之呈顯，此心即是理，因此依理而行即是致良知，致良知即是展現天理合當如此，自然不應有如為善而以此善事來謀求功利的私意夾雜其間。因此陽明嘗說「能致良知，則心得其宜」，則誠心為善的重點也就落在發明本心上了。如前所述「無善無惡」所否定的乃是作用層的善與惡，而否定作用層的善與惡，重在於肯定實有層的本體至善的意義。換言之，當此語被擺放在「四句教」中時，「無善無惡心之體」更像是後三句所講明的工夫的本體論基礎，它不是「致良知」工夫的「結果」，工夫與「無善無惡心之體」不存在時間線上的前後關係，而更應當被理解為是對於良知本體的一種檢證，即是說於良知的呈顯方明心體無善無惡的實義，此四句構成的乃是一個整一的關係，心體的無善無惡不能離開意誠、知致與物格來看，是前述所說的即用以證體。依此，若要說無善無惡是一種工夫，那也是以悟本心為前提的一種工夫，而不是以「無善」來去悟本心的一段工夫。所以當涇

<sup>51</sup> [明]劉宗周著，吳光主編：〈解二十五〉，《證學雜解》，《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2012年），頁248。

<sup>52</sup> [清]黃宗羲著，沈芝盈點校：〈東林學案一〉，《明儒學案》，卷58，頁1379。

陽說「見以為『無善無惡』只是心之不著於有」時，他顯然是將「無善無惡」視為一種識得心中至善之體的工夫手段來去看待這一教法，而以「無善」的工夫來要求「心之不著於有」，並以之復見心之本體，在這樣的理解下，「無善無惡心之體」顯然是一種不可理解的一種工夫，同時也隔斷了本體與工夫的聯繫。因此，在涇陽看來，這樣一種以「不著於善來誠心於為善」的說法，顯然是不合理的，而這一「不合理」的詮釋，也正好凸顯了涇陽與陽明思想間的距離。就涇陽的思考來說，若識得本體至善，工夫便只在為善去惡，而為善去惡也僅是依理而行，此間無有人欲夾雜，自然也就沒有陽明所說的上述顧慮。所以，若問涇陽如何使「心之不著於有」，他的回答大抵不出要有一段格物識性的工夫才有可能的這樣一類說法。換言之，在同一個「不累心」、「不著意」的問題上，陽明與涇陽，一者是以心（良知）為首出，而肯定此體自覺自發，不假人為操作的超越義與活動義；一者則以性為首出，而必要於工夫上肯定其中的至善大本，以見得道德價值的普世性與其中理則的先驗義，可以即此見得兩造對於本體的不同理解，以及義理型態上的區別。

在論述脈絡各異的情況下，涇陽的現實關懷及其以性為宗的工夫論取徑，乃是企圖闡明實踐活動應當有著連帶價值本體而給出的體用一貫的道德意義的一種論述，他也是依循此種體用一如的說法，來解釋具備道德內容的現實規範與人文活動在實有層中的存在的合理性，如此一切人倫世界的價值規範，終是得以統攝於至善本體的意義之下，而透過道德實踐的自我證成而肯定之，貞定之。涇陽對於陽明的詮釋蓋是由本體論檢證問題滑轉為工夫理論的察照，這一滑轉恰反映了涇陽對於無善無惡說法的質疑中所埋藏的一種實踐關照。因而涇陽的批評或是及於實踐者的工夫落實是否得當，或是憂慮否定大本如何支撐倫常，以至於隔斷本體的說法如何標舉一套成德工夫，其思考中總有著一種強烈的道德意識與鮮明的實踐取向，凸顯了涇陽對於士風、時局的關切與深刻用心，在這層意義下，涇陽對於「無善無惡心之體」的詮釋與回應，正是其投身於敦化世風的一種社會實踐，而不僅只是晚明儒者辨析抽象義理的單純門戶之見了。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔明〕王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集：新編本》，浙江：浙江古籍出版社，2011年。
- 〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕管志道：《問辨牘》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第87冊，濟南：齊魯書社，1995年。
- 〔明〕劉宗周著，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2012年。
- 〔明〕顧憲成：《涇臯藏稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1292冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- \_\_\_\_\_：《顧端文公遺書》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第14冊，濟南：齊魯書社，1995年，影印中國科學院圖書館藏清光緒三年刻本。
- 〔清〕王鴻緒等，《東林書院志》整理委員會整理：《東林書院志》，北京：中華書局，2004年。
- 〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，北京：中華書局，1985年。

### 〔近人論著〕

- 古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，臺北：大安出版社，2004年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 吳孟謙：〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》新44卷第2期，2014年6月，頁215-253。
- 吳振漢：《顧憲成（1550-1612）之思想與講學》，桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文，2009年。
- 步近智、張安奇：《顧憲成、高攀龍評傳》，南京：南京大學出版社，2011年。
- 侯潔之：〈無善無惡之辯：以管東溟、顧涇陽論戰為中心的探討〉，《文與哲》第31期，2017年12月，頁379-416。
- 姚才剛：〈論顧憲成對王學的修正〉，《鵝湖月刊》第30卷第9期，2005年3月，頁46-51。

唐伯瑜：《晚明顧憲成由王返朱的思想研究》，臺北：臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2008年。

陳立勝：〈王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，《臺大歷史學報》第29期，2002年6月，頁1-27。

陳暢：〈管志道三教一致論初探——以顧憲成「無善無惡之辨」為中心〉，《思想與文化》2008年12月，頁258-292。

彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：臺灣學生書局，2003年。

羅傳樵：《論顧憲成之本體工夫論及其對朱王之評論》，臺北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2012年。

# Gu Jing-yang's interpretation and response to Wang Yang-ming's concept of "in the original substance of the mind there is no distinction between good and evil"

Lu, Ming-Wei\*

## [Abstract]

Gu Jing-yang's interpretive response to Wang Yang-ming's concept of "in the original substance of the mind there is no distinction between good and evil" not only reflects the late Ming Dynasty scholars' reflection on the problems arising from the development of Wang's learning, but also how the late Ming Dynasty scholars understood Yang-ming's thought. After Gu Jing-yang was resigned from the official position and returned to his hometown, he started his discussion of Wang Yang-ming's important concept of "in the original substance of the mind there is no distinction between good and evil". This article points out that his doubts about Yang-ming's use of the words "no good and no evil" to describe "the mind" include not only contains a practical consideration of theoretical effects, but also his thinking on the understanding of value ontology and the relationship between ontology and phenomena. And also through the debate between Jing-yang and Guan Dong-ming about empirical phenomena and transcendental ontology, to point out that Jing-yang's doubts was about Yang-ming's theory may have a question that separates ontology from practical activities. And explain that Jing-yang is not incapable of understanding that Yang-ming uses the statement "in the original substance of the mind there is no distinction between good and evil" to try to solve the problem of whether the will is pure or not encountered by people in moral practice, more accurately, this question about which should have

---

\* Associate Professor, Department of Zhu Zi School, Shangrao Normal University.

been about ontological verification, is understood as a problem of self-cultivation theory. This difference in understanding reflects the differences in the theoretical orientations of the two sides in their own belief in mind and in nature.

**Keywords:** Gu Jing-yang, Wang Yang-ming, Guan Dong-ming, in the original substance of the mind there is no distinction between good and evil, substance and function