

# 陽明後學胡直與張元忞「萬物一體 為宗」的思想內涵與比較

侯潔之\*

〔摘要〕

「萬物一體」作為王陽明晚年的重要論述，不過後學中僅有江右王門胡直與浙中王門張元忞標舉「一體為宗」。然而他們所開出的路向卻迥然有別：胡直標舉「心造萬物」，張元忞則力陳「心普萬物」；胡直極端地主張「理在心不在物」，元忞則仍持守「心外無物」的立場；胡直在工夫上傾向「悟於心」，張元忞則認為應「修悟並進」；胡直偏向從體上「通物我」；元忞致力從用上「貫物我」；胡直的「一體」是內外無二、與物相通的心體本然狀態，本體論意涵濃厚；元忞的「一體」則是我與萬物同為一體，倫理學意涵鮮明；胡直著重「識仁」，從保任本體的主宰性來止息物欲，張元忞則認為「識仁」後還要從用上去私才能「體仁」。對比陽明，胡、張詮釋「一體」時是圍繞著「去欲」為中心，著重從工夫層面思考合內外、通物我的方法。「仁」所呈顯的也不是陽明所重的感通義，而是以「無欲」、「無內外」的超越無滯義為首出。為了處理空談虛行的問題，他們在陽明本體論的基礎上取源程顥「須先識仁」的主張，偏重從工夫指向闡釋「仁」的境界論意義。由於他們提揭「萬物一體」的問題意識與義理路向與陽明已截然不同，所以不可定位為陽明「萬物一體」義理的進一步發展。

關鍵詞：胡直、張元忞、仁、無欲、萬物一體

---

\* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

## 一、前言

「萬物一體」為宋明理學的共許之義，各家有不同的側重性發揮。張載（世稱橫渠先生，1020-1077）在〈西銘〉提出「民吾同胞，物吾與也」，<sup>1</sup>肯定了人與萬物一體不可分割的緊密關係。程顥（號明道，1032-1085）極力稱許張載說法，<sup>2</sup>於〈識仁篇〉進一步指出「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。」<sup>3</sup>認為「識仁」是體現「渾然與物同體」途徑，並取譬「醫書言手足痿痺為不仁」點明「觀仁」、「得仁之體」之方在反身體察活潑潑、感通無礙的仁心。<sup>4</sup>王陽明深受明道〈識仁篇〉影響，晚年居越講學「只發《大學》萬物同體之旨，使人各求本性，致極良知」。<sup>5</sup>他在〈大學問〉中說：「大人者，以天地萬物為一體也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。……大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是。」清楚揭示了「萬物一體」的論述是為了體現內聖外王、「大人之學」的理想社會。在「仁」的詮釋上，陽明同樣也著眼於感通義，將「一體之仁」闡釋為人在怵惕惻隱、不忍、憫恤、顧惜之心中，能與孺子、鳥獸、草木、瓦石相感為一體。有進於明道，他以「一體之仁」詮解《大學》三綱領，視「明明德」與「親民」為一事：「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。」<sup>6</sup>在陽明的思想系統裡，「明德」即是「良知」、「一體之仁」，「明明德」即是「致良知」。也就是說，「致良知」是實現「天地萬物為一體」的工夫。由於陽明「萬物一體」的論述貫串了「心即理」、「致良知」等思想旨趣，後來發明一體要義的〈大學問〉也被奉為「師門教典」。<sup>7</sup>

陽明逝世後，因浙中王畿倡言（號龍溪，1498-1583）「四無」與「見在良知」

<sup>1</sup>〔宋〕張載：《正蒙·乾稱篇第十七》，《張載集》（臺北：漢京文化，1983年），頁62。

<sup>2</sup>程顥曰：「孟子以後，未有人及此。得此文字，省多少言語。」〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》（北京：中華書局，2004年），卷2上，頁39。

<sup>3</sup>同前註，頁16-17。

<sup>4</sup>同前註，頁16。

<sup>5</sup>〔明〕王陽明：〈年譜三〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年），卷35，頁1290。

<sup>6</sup>〔明〕王陽明：〈大學問〉，《王陽明全集》，卷26，頁968。

<sup>7</sup>德洪曰：「〈大學問〉者，師門之教典也。」〔明〕王陽明：〈續編一〉，《王陽明全集》，卷26，頁973。

說、泰州王艮（號心齋，1483-1541）標舉「良知日用」說，引發了好談玄虛、重悟輕修等流弊，王學逐漸偏離了良知教原先強調「致用」的方向。黃綰（號久庵，1408-1554）、季本（號彭山，1485-1568）、錢德洪（號緒山，1497-1574）等王門第一代弟子有所警覺，紛紛從各自立場加以糾偏。至於「萬物一體」之說在後學手中雖然或多或少有所發揮，<sup>8</sup>不過隨著關注焦點的移轉，並未有諸子以為義理統緒。直至江右胡直（號廬山，1517-1585）與浙中張元忞（號陽和，1538-1588），不僅側重闡釋「渾然與物同體」，甚至不約而同地標舉「萬物一體為宗」。然而「重良知於內而置事物于外」的弊病，<sup>9</sup>到了身為王門二代弟子的胡、張所處時代並未消歇，反而越演越烈。胡直與張元忞對於流弊均有所感，亦各有針對性的批評。<sup>10</sup>那麼他們為何在此時提揭「萬物一體」？主要關懷問題是什麼？兩人的同中之異何在？與陽明又有何不同呢？

胡直，字正甫，江西吉安府人。著述頗豐，然多散佚，現存《衡廬精舍藏稿》、《衡廬精舍續稿》、《太虛軒稿》、《困學記》等。胡直求道曲折，從學歐陽德（號南野，1496-1554），立志於良知學；又問道羅洪先（號念庵，1504-1546），踐行主靜無欲工夫；其後為治火症參禪，於靜坐間忽悟天地萬物與我為一體；最後又受歐陽德與羅洪先點撥，出禪回歸良知學。他身為「一時大儒」，<sup>11</sup>以求仁書院為中心講學，「天下有志者慕而趨之若流水」，<sup>12</sup>深具影響力。面對「今之語萬

<sup>8</sup> 如王畿曰：「致虛則無物欲之間，吾之良知自與萬物相為流通，而無所凝滯。……後之儒者不明一體之義，不能自信其心，反疑良知涉虛，不足以備萬物。」〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁44。羅洪先曰：「同體也者，謂在我者亦即在物，合吾與物而同為一體，則前所謂虛寂而能貫通，渾上下四方，往古來今，內外動靜而一之者也。」〔明〕羅洪先著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁299。

<sup>9</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈奉勗雙江先生〉，《衡廬精舍藏稿》，卷19，《胡直集》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁356。

<sup>10</sup> 由此針對性而產生的流弊反省，是胡直、張元忞建構學說的問題意識。為了避免前言過於冗長，同時完整呈現胡、張思想的脈絡性發展，本文的處理方式是在進入胡、張「萬物一體」思想內涵分析前，各立一節「問題意識」觀照他們的問題視閥與思想起點。

<sup>11</sup> 〔明〕郭子章：〈先師胡廬山先生行狀〉，收入〔明〕胡直撰，張昭煒編校：《胡直集》，附錄，頁993。

<sup>12</sup> 〔明〕王世貞：〈胡子衡齋序〉，收入〔明〕胡直撰，張昭煒編校：《胡直集》，附錄，頁922。

物一體者尤夥」卻又「舍物則以玩空靈」的矛盾現象，<sup>13</sup>不僅嚴詞批評王艮之徒「放達自恣」，<sup>14</sup>並質疑今之學者在實踐上之所以與物相隔，<sup>15</sup>問題出在「不知天地民物之本出吾心」，<sup>16</sup>以致「非真能致其良知而有萬物一體之實者」。<sup>17</sup>有鑑於此，他主張工夫要從「一體為宗」入手，「以仁為宗」為進境，「以盡性至命」為終境。<sup>18</sup>張元忬，字子蓋，越之山陰（今浙江紹興）人。著述頗豐，除了編纂《紹興府志》、《會稽府志》等史志，還著有《不二齋文選》、《不二齋稿》。此外，為了印證陽明《朱子晚年定論》「朱子悔悟舊說之非」之說，特意「手摘考亭所論著與文成意符者彙集之」，<sup>19</sup>題曰《朱子摘編》。元忬初宗朱子學，後師從王畿，服膺陽明良知說。中年後不滿王畿「識得本體即是工夫」、「學在悟不在修」的主張，<sup>20</sup>以為「徒沉空守寂為自了漢」已背離了「吾儒萬物一體之意」，<sup>21</sup>不但曾當面質疑王畿，甚至自言「無以不可學龍溪之可」，表現出反對龍溪學的鮮明立場。<sup>22</sup>和胡直相同，張元忬批判「徒言良知而不言致，徒言悟而不言修」，<sup>23</sup>根本是「如人說食，終不能飽」。<sup>24</sup>他曾慨嘆誠能「廓然以萬物為一體」，又怎會「逃於玄虛，紛紛無歸？」<sup>25</sup>為了導正「議論多而實踐少」的歪風，<sup>26</sup>力主工夫要「識

<sup>13</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈念菴先生行狀〉、〈答諸殿撰〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 23、19，《胡直集》，頁 458、378。

<sup>14</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈困學記〉，《胡直集》，頁 897。

<sup>15</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈答諸殿撰〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 19，《胡直集》，頁 378。

<sup>16</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈念菴先生行狀〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 23，《胡直集》，頁 458。

<sup>17</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈與唐仁卿書〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁 871。

<sup>18</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《胡直集》，卷 30，頁 674。

<sup>19</sup> [明]王錫爵：〈明奉直大夫左春坊左諭德兼翰林院侍讀陽和張公墓志銘〉，收入[明]張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》（上海：上海古籍出版社，2015 年），卷首，頁 6。

<sup>20</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈寄查毅齋〉，《張元忬集》，卷 5，頁 124。

<sup>21</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈復王麟洲〉，《張元忬集》，卷 5，頁 130。

<sup>22</sup> [明]黃宗羲：〈侍讀張陽和先生元忬〉，《明儒學案》，收入[明]張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，附錄二，頁 525。

<sup>23</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈寄周海門〉，《張元忬集》，卷 5，頁 153。

<sup>24</sup> [明]王畿：〈書同心冊後語〉，收入[明]張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，附錄三，頁 577。

<sup>25</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈寄耿楚侗〉，《張元忬集》，卷 4，頁 114。

<sup>26</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈又答田文學〉，《張元忬集》，卷 3，頁 88。

仁為先」，<sup>27</sup>並「以萬物一體為宗，而以明明德於天下為願」。<sup>28</sup>表面上看來，胡、張二人倡議一體為宗都是為了解決重內輕外的弊病，論調也極為相似，但事實並非如此。張元忬嘗致書胡直學生鄒元標（號南皋，1551-1624）云：「近得見胡先生衡齋書，真可謂羽翼新建，發所未發矣。」<sup>29</sup>可見胡、張「萬物一體」的詮釋並不相同。

為何他們認為立宗一體能對治流弊？為何同樣是從糾偏救正的思考出發，義理規模卻各異其趣？對「萬物一體」的命題關懷與詮釋方式有何相異之處？可惜的是，儘管二人之說在當時引發廣大迴響，但學界幾無留意到胡、張同立一體為宗旨者，遑論探究思想異同，以致上述問題始終未能解決。目前胡直相關研究雖已陸續有成果，<sup>30</sup>不過多集中在心學、博文約禮仁說與師承淵源三大主題上，少數論文雖有觸及，卻未被視為重要命題。關於張元忬的研究更少，且泰半是以生平

<sup>27</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈寄查穀齋〉，《張元忬集》，卷5，頁124。

<sup>28</sup> [明]鄧以讚：〈張宮諭文集敘〉，收入[明]張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，卷首，頁1。

<sup>29</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈答南皋〉，《張元忬集》，卷5，頁134。

<sup>30</sup> 關於胡直思想研究，當前致力最深者為張昭煒。他除了編校《胡直集》，還有一系列論文：與仁學相關的有兩篇，分別為〈胡廬山博約仁說〉，《中國哲學史》2008年第3期，頁109-117、101；〈胡直與朱子仁學思想之比較〉，《朱子學刊》2008年第1輯，頁172-179。前者論述胡直以孔顏所傳博文約禮的仁學要旨，糾朱、王之偏；後者對比朱子仁說，梳理出言覺與否是二人最大區別。探討學思歷程的有一篇：〈陽明後學胡直的困學歷程及其良知學宗旨〉，指出「胡直近承江右王門的收攝保聚，遠紹周敦頤的無欲主靜與程顥的覺一體，三重展開良知學，成為陽明學展開的重要維度。」《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第4期（2018年7月），頁90-96。張氏頗有見地，不過胡直的思想淵源在學界並無共識，如朱湘鈺在〈江右學者胡廬山思想脈絡析論——從「闡述師教」談起〉一文中，認為胡直受念庵影響較深，但若就思想內涵的傳承而言，廬山與南野、念庵「實不如想像中來得緊密」。《漢學研究》第27卷第1期（2009年3月），頁113-140。至於胡直的思想傾向，朱湘鈺與容肇祖《明代思想史》（河南：河南人民出版社，2016年）看法相同，她在〈胡廬山對羅整庵的批判及其意義〉文中，斷定胡直在心學思想外，確有三教合一特色。《當代儒學研究》第5期，2009年1月，頁1-35。陳佳銘〈胡直心學的淵源與發展〉，觀點則與朱湘鈺相反，認為胡直「更想要通過歐陽南野而承其陽明學的正統，而他也能確能繼承良知之教」。《中正漢學研究》第1期（2020年6月），頁111-136。專文以外，其他多是在思想史或通論論著中兼及。如張學智《明代思想史》（北京：北京大學出版社，2000年）主張胡直「心造天地萬物」淵源於禪宗。整體而言，目前胡直相關研究雖已陸續有成果，然仍留有諸多亟待發展的空間。

著述、師友交遊為主，思想研究猶在起步階段。<sup>31</sup>本文以胡直、張元忞「萬物一體為宗」為中心，即是期望能探究二人思想內涵及其同異。由於胡、張之說背後蘊含的問題視域、詮釋脈絡、立論支架具有環扣關係，為了避免平面地在表象上取同論異，以下先梳理兩人的思想內涵，復比較詮解方式的疊合與歧異。

## 二、胡直「一體為宗」的思想內涵

### （一）問題意識

承前言，從張載、程顥、王陽明各家闡釋可知，作為共同命題的「萬物一體」落實在相異的問題意識中，所開展出的思路也會產生多元的變化。因此若欲確立胡、張二人思維歧向的起點，就要先廓清他們的觀察視角，再找出救弊共同意識中各自關切的核心問題，以此為進路探究「一體為宗」的義涵。

根據〈困學記〉自述，胡直求道有入良知學、出禪、入禪三大轉折。在這段漫長的歷程中，他除了多方向歐陽南野、羅念菴、鄧鈍峯等問學，同時持續關注泰州王艮之徒「放達自恣」、「近儒重內輕外」等流弊，並不間斷地在踐履中尋思所學：「於先儒終不能強合，其疑有四；於近儒亦不能盡合，其疑有三。」這些反省正是在學思發展建立過程中產生的問題意識。摸索過程中，胡直自陳「予既有是疑，因日夜嘿求孔、顏宗旨，竊若有明」，而「孔、顏宗旨」即「浸悟南野先生所論仁體之旨。」即使中間一度入禪，然靜坐所體仍是能印諸「孟子『萬物皆備』、程明道『渾然與物同體』」的「天地萬物果非在外」之悟。胡直亦曾就一己體察請質羅念菴，儘管念菴反對他只談「萬物一體」的「周遍」，斥之「足短目長」，然由此可證胡直的學術關懷始終不脫「萬物一體」。<sup>32</sup>以上這些均可見「萬物一體」是在求道過程就已長期關注的命題，也是他用以解決所疑的主要路

<sup>31</sup> 目前關於張元忞的思想研究極少。侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997年）認為張元忞從我與天地萬物本為一體言「仁」是吸收張載、程顥思想而來。張克偉有兩篇，分別為〈論浙中王門學者張元忞之思想內涵與學術傾向〉，《哲學與文化》第18卷10期（1991年10月），頁916-932；〈明儒張元忞著述所知錄——兼論其思想旨歸〉，《地方文化研究輯刊》2016年第2期，頁239-264。張氏廣蒐張元忞現存或所知著述，考之甚詳，有助於我們掌握他的著述情形。他這兩篇論文主要差別在於前文以思想內涵為主；後文則以「著作考述」為重心，至於「思想旨歸」的部分與前文大致雷同，且論述較為簡略。

<sup>32</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈困學記〉，《胡直集》，頁896-900。

徑。胡直的觀察視角主要分為三大面向：朱王流弊的反省、本體工夫的審視、心物關係的思考。先就朱王流弊的反省來看：

世儒懲二氏過焉者也，其流執物理而疑心性；今儒懲世儒過焉者也，其流執心性而藐物則。之二者，蓋不知心性匪內也，物則匪外也。<sup>33</sup>

予所最不能無疑者，以先儒語理，專在物而不在人。……今近儒懲而過之，第云致其良知，而未言良知之有天則。以故承學之士惟求良知之變化圓通不可為典要者，而不復知有至當、中、極、則、矩、至善、中庸、停停當當之所歸，一切太過不及，皆抹殺而不顧，以致出處取予多不中節，一種猖狂自恣，妨人病物，視先儒質行反有不逮。可見近儒之訓亦不能無弊。<sup>34</sup>

文中「近儒」指的是陽明，與「世儒」所指稱的朱熹相對。和大部分尊陽明而詬末流的王門弟子不同，<sup>35</sup>胡直認為諸多學者之所以「惟求良知之變化圓通」而遺「天則」，乃至步上「卑者溺嗜慾」、「高者滯意見」之途，<sup>36</sup>與陽明「未言良知之有天則」的偏頗有密不可分的關係。在他看來，陽明「訓致吾心良知於事事物物之間」固然精當，然而為了矯正朱熹的「繆指在物者之為理」，不免有「執心性而藐物則」的過正之言；至於朱熹之所以「執物理而疑心性」，則是憂懼在本心、靈覺上做工夫易與禪學牽連，以致「外心求性，外覺求理」，<sup>37</sup>而有「支離」之失。前者外理任覺，後者外覺求理，二者皆指向覺、理二分的共同問題。事實上，陽明屢言「良知即天理」，即使談良知之明覺也必然繫屬於天理之下，胡直實未能

<sup>33</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈明中下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 29，《胡直集》，頁 597。

<sup>34</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈困學記〉，《胡直集》，頁 899。

<sup>35</sup> 王門內部論及流弊時主要是針對王畿、王艮一系批駁，縱對陽明學說有所不滿，亦多採隱微的方式。如從學陽明最久的弟子黃綰，評論格致說時僅含蓄表示「堯舜以來列聖相傳致知格物之學晦而不明，只緣不知『知止』故也。」〔明〕黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》（明嘉靖原刊本，微捲M00545710），卷 20，頁 21。胡直從學歐陽野、羅念菴，在根本立場上仍信奉陽明心學，不過在〈困學記〉中有四疑朱子、三疑陽明之說，意在正朱、王之失，歸本孔、顏精神。

<sup>36</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 30，《胡直集》，頁 677-678。

<sup>37</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈復許敬庵〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁 878。

準確理解良知教，批評並不允當。<sup>38</sup>不過我們仍可從層層推源的作法，看出他是把當前之病置於朱、王學發展脈絡的視野下審視。也就是說，「精者溺妙，粗者用罔」在他眼中不只是一時亂象，還勾連著朱、王之失與懲治太過的問題。此意味著他在理論建構時除了須處理溺妙用罔的工夫困境，還要考量如何避免「執物理」、「藐物則」，同時又做到無所偏曲。因此，他一面標舉「理在心不在物」，一面又在覺、理不二的基礎上提揭「靈則」、「覺即理」，就是意欲將天理安回良知所屬的心體中，指出良知所本與工夫根源均在於此。接著就本體工夫的審視、心物關係的思考來看：

晚宋儒者不知生生之理靈乎中而體乎物，而繆指在物者之為理，其失為支離不誣也。近幸有明，乃又不知靈乎中而體乎物者之必有天則也，則懲而過之，往往重內而輕外，喜妙而踰矩。<sup>39</sup>

精者溺妙，粗者用罔，一以為見體，一以為達用，……溺妙則遺物，遺物未有不窒己者，程子所言自私者之流病也；用罔則迷己，迷己未有不妨物者也，程子所言用智者之流病也。<sup>40</sup>

我們可順著上述朱、王流弊的反省進一步思索：即使陽明「懲而過之」，但是工夫潮流畢竟已從窮理轉向求心，為何胡直還要就已經解決的朱學流弊重新檢討？仔細觀察，胡直並論朱、王所欲凸顯的其實是工夫偏至造成的「理」的雙重失落。朱學即物窮理，不明理的根源在心，以致「幻於索物」；王學「專求之內」，<sup>41</sup>脫落了理的活動義，淪於「舍物以玩空靈」。不論何者，最終在工夫上都因內外對立而同歸於心物相隔的歧路。由於不知「心性匪內也，物則匪外也」，實踐時也就不自覺地隨著索物求外或捨物求內的路向拘執天理於一端。胡直屢嘆：「重內而輕外，喜靜而厭動者，是二之也。」、「若遺物，則二之矣，非聖人之學也。」

<sup>38</sup> 如「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。」〔明〕王陽明：〈答歐陽崇一〉，《傳習錄》，《王陽明全集》，頁72。

<sup>39</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈奉復座主河山先生〉，《衡廬精舍藏稿》，卷19，《胡直集》，頁368。

<sup>40</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈奉聶雙江先生〉，《衡廬精舍藏稿》，卷16，《胡直集》，頁306。

<sup>41</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈困學記〉，《胡直集》，頁900。



<sup>42</sup>原因正在於此。所謂「二之」，即視內外、心物、體用、本末等工夫為二。<sup>43</sup>從工夫方向推原回本體詮釋，意味著末流一開始就錯認本體有內外，所以才會在實踐時與物有對。由此可見，胡直並非重彈陽明舊調，而是想指出當工夫入路被錯渡為工夫境界，乃至偏執內外一端時，就表示對本體的理解有誤，而這才是流弊形成的根源。換言之，隱含在檢討朱、王的表層下，「辨明本體內涵與作用」方為胡直深層的核心問題意識。掌握了這點，我們就能理解為何胡直側重從「無內外」的角度論本體。<sup>44</sup>唯有確立本體無內外，工夫才能切合本體而貫通物我，「一體為宗」就是出於此問題意識而提揭。

在心物關係的思考上，胡直同樣也是循「一體」的模式處理。由此勢必面對兩大問題：一、如何在本體上證成心物是一？二、為何工夫會陷入心物是二的困境？關於前者，他提出「心造天地萬物」，於此暫略，後文再論。關於後者，他分析當今弊病有二，一是以為見體而實不達用，著重本心之靈，卻不知「靈乎中而體乎物者之必有天則」，最終流於「窒己遺物」；二是以為達用而實未見體，「惟求良知之變化圓通」，陷於「迷己妨物」，導致「出處取予多不中節」。<sup>45</sup>不

<sup>42</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 30，《胡直集》，頁 658、660。

<sup>43</sup> 胡直曰：「語道而必曰有無、虛實、動靜、內外、體用截焉，是誠無異乎其刻舟而劍已遠。」〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈六鋼〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 28，《胡直集》，頁 577。

<sup>44</sup> 如「良知之無內外」、「此心之體本無內外，而自有天則。惟其無內外也，故渾然與物同體，而謂之仁。」〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈奉聶雙江先生〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 19，《胡直集》，頁 356；〈與羅近溪書〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁 843-844。

<sup>45</sup> 胡直的批評應是針對王艮一系而發。尤其是王心齋，胡直早年即有不滿，多所批評：「心齋之學，弟恒謂淺大。昔信之大重，今反之又似更重矣，恐後亦有妨也。大抵初見本心者，如半夜之睹海日，詫為異，而習氣未脫，或至於狂，妄識日中之天則也。」〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈再簡楚侗〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁 881。「而今之學者未少有得，則皆好為人師，至南面抗顏，號召後生，猖狂鼓舞，自為大于一時，亟高其言曰：『吾學即止至善，又焉用致知？焉有所謂無欲之功？』其極至習為圓通，恣為權譎，以便功利。大德既墮，猶自與曰：『吾誨不倦，即學不厭。』不知所誨果何物也？所謂出身以為天下國家，果何身也？」〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈重刻王心齋先生遺錄序〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 10，《胡直集》，頁 217。楊國榮認為胡直反對泰州學派「喜妙輕則」的「意志論偏向」，而「強調良知的普遍規範性」。他概括胡直批評王艮的要點為：「第一，導致『猖狂自恣』的唯意志論傾向的根源，在於將良知的個性性（『不可以為典要者』）推向極端。……第二，自恣之弊在於『妨人病物』。所謂『妨人』，是指不遵循調節人際關係的普遍規範（當然之則），『病物』則指蔑視以至否定事物的必然之理；前者可以看作是對泰州否定一般準則之傾向的批評，後者之鋒芒則直接指向泰州學

論是遺物抑或妨物，在他看來都是過度抬高良知之虛靈，反而使天理義從體上脫落而不自知。以此臨事接物，只能任憑「高虛識見」或感性知覺作為判斷一切的標準，<sup>46</sup>而猶自以為是良知之用，最終不是流於「猖狂自恣」就是「喜妙而踰矩」。奇怪的是，為何胡直一面批評末流過度張揚良知之靈明變化，又一面看似矛盾地倡議「以覺為功」、「良知即覺」？<sup>47</sup>關於這點，歷來研究幾無提出解釋。在此我們若嘗試從「靈乎中而體乎物者之必有天則」一語深入分析，會發現胡直將「靈乎中」視為「體乎物」的前提，這就表示他並不否定良知明覺的作用，只是欲指出「靈乎中」不等於「天則」，也可能是情識活動。因此在體物的過程中，「靈乎中」必然以「天則」為本質，唯有兩義結合才是作為心、物一體根源的「生生之理」。<sup>48</sup>由此來看，後學之所以在工夫上易相隔於物，真正的問題出在發用過程中混淆了天理與人欲，以致任憑「一時覺照」就誤以為所有知覺活動都是「致良知」。<sup>49</sup>此意味著工夫重點不在去除覺用，而是要能夠判斷所覺者究竟是天理還是「迷己」、「窒己」的人欲。他就是基於這點指出：「覺即道心，亦非覺之外而別有道心也。人惟蔽其本覺而後為多欲、為人心。當其為多欲、為人心，則雖有聞見知識辨別物理，亦均為痿痺而已，而奚其覺？」<sup>50</sup>天理是良知內涵，明覺是良知妙用，就體用一源的層面而言，能覺即所覺，故謂「覺即道心」。反之，當動於人心而淪於脫鉤本體的私欲時，縱能博學多識、通達物理，亦不可稱為「本覺」。意即「覺」是以良知所本的天理為內涵，唯有深切體認本體層面的道德自覺，心物才有可能在工夫中打破內外隔閡真正成為一體。以是，確立所覺為理才是工夫的緊要處。至於「本覺」顯現並恆作主宰的關鍵，則是以淨除私欲的長期

---

派的『造命』、『弘道』之說。」見楊國榮：《王學通論——從王陽明到熊十力》（上海：華東師範大學出版社，2003年），頁149-150。

<sup>46</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈與羅近溪書〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁844。

<sup>47</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁674。

<sup>48</sup> 胡直曰：「仁者非他，人心生生之理，靈乎中而體乎物，有天則存焉者是也。」〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈又奉復座主洞山先生〉，《衡廬精舍藏稿》，卷19，《胡直集》，頁368。

<sup>49</sup> 胡直曰：「陽明先生提其旨曰『致良知』。謂之致者，如人致意之致，內外俱到，然後為滿其量。今之聰悟之士，或但任一時覺照，所以遂以為良知之流行，然內不免欲之未淨，外不免處之未當。故其君臣、父子、進退、取與之間，不能無不盡分之過，謂之致，未也。以是知近日之學所以不得力者，其或在此。」〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈與蔡汝聘書〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁851。

<sup>50</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈六錮〉，《衡廬精舍藏稿》，卷28，《胡直集》，頁575。

工夫為基礎，此即為何他「以無欲達於靈則為至」作為「一體為宗」的工夫進路。

## （二）一體為宗的意涵

經由問題意識的釐清，我們發現胡直為了解決「工夫有內外」的弊病，以「體無內外」為致思路向，極力辨明本體在體用關係上本為一物；在作用表現上「覺」以天則為內容；在境界上以物我一體、內外無別為理想。這些對於本體的發揮，皆成為架構「一體」的理論間架。「一體為宗」出自於胡直與弟子間的一段問答：

有一弟子問於胡子曰：「先生奚學？」曰：「吾學以盡性至命為宗，以存神過化為功，然獨慚老未得也。」曰：「神化豈易言哉？」曰：「性也者，神也。神不可以意念滯，故常化。程伯子所謂『明覺自然』，言存神也；所謂『有為應跡』，言過化也。而今之語盡性者失之，則意念累之也。」曰：「是非弟子所能企也，請下之。」曰：「以仁為宗，以覺為功，以萬物各得其所為量，以通晝夜忘物我為驗，以無聲無臭為至。」曰：「亦非所企也，復請下之。」曰：「以一體為宗，以獨知為體，以戒懼不昧為功，以恭、忠、敬為日履，以無欲達於靈則為至。」曰：「若是，則弟子敢請事矣。」曰：「是與性命神化豈有二哉？第見有遲速，故功有難易，習有生熟，要之皆非可以意念滯也。雖然，其惟在真志乎？」<sup>51</sup>

胡直所展示為學之道的三重境界與工夫次第，分別是「一體為宗」到「以仁為宗」，再到「以盡性至命為宗」的進境，由生到熟的工夫次第則依序是「以戒懼不昧為功」、「以覺為功」、「以存神過化為功」。根據他的說法，三重工夫的區別在「第見有遲速，故功有難易，習有生熟」，然彼此之間相函相貫，因此我們必須將「一體為宗」放在三重架構下討論，才能層層掘發其義蘊。

從安排宗旨的方式來看，晚明理學家所提揭的往往是一個作為學說核心概念的「宗旨」，胡直則是在工夫進程的脈絡下依不同階段各成其宗。「一體」是「無內外」、「時時與物相通」的心體本來狀態，<sup>52</sup>也是「仁」作為本體妙用萬物的必然表徵。這種將宗旨作為工夫所開顯之境界的處理方式，不僅呈現出他亟欲表明

<sup>51</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁673-674。

<sup>52</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈復劉仁山主政書〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁851。

道德境界非孤立於實踐之外的虛談的強烈意圖，具有防範蹈空的針對性意義，同時也從一體、仁、盡性至命的價值義涵規約了工夫必須以合內外、通物我為蘄向。反之，若工夫無法達到一體境界，就表示所悟者並非真正本體。既然境界相貫，高低之分又從何而立？先看第一重工夫：「以一體為宗，以獨知為體，以戒懼不昧為功，以恭、忠、敬為日履，以無欲達於靈則為至」。對照「獨知」相關論述：

獨知即性也，中即獨知之未發者也，和即獨知之發而中節者也。<sup>53</sup>

夫心，虛而靈者也，即獨知是也。……當人心靜時，縱無一念一事，此虛而靈者昭乎不昧，未嘗遺物，其與應事接物者無減，故曰「未應不是先」；當人心動時，縱有萬幾萬應，此虛而靈者昭乎不昧，未嘗倚物，其與未應事接物者無增，故曰「已應不是後」。<sup>54</sup>

世之言獨知者，類皆以念慮之始動者當之，是亦未致其知者也。……夫獨知者，宰夫念慮而不以念慮著，貫乎動靜而不以動靜殊也。唯得於幾先者，惟能慎獨。……慎之義，猶慎固封守之謂，功在幾先，「于時保之」者是也。若曰必待動念於善惡而後慎之，則不慎多矣。<sup>55</sup>

如前所析，胡直將蔽昧人欲而錯認本體視為流弊的癥結，而如何克除私欲、肯認本體就成為他建構工夫首重之處，三重宗旨即以此為中心展開。胡直指出工夫要先立體於「獨知」。獨知與性體、仁體、良知同體異名，此處「以獨知為體」，是為了指出「虛而靈」是心體本有的內在特徵。「虛」指的是在念慮發用時，獨知的內涵不會隨著應事接物而增加，始終是無欲而不滯意念的本然狀態，故謂「未嘗倚物」、「不以念慮著」。「靈」指的是在念慮未發時，「獨知」的作用不會因暫離事物而減損，始終具足以理應物的動力，故謂「未嘗遺物」、「不以動靜殊」。然「虛」與「靈」只是暫就本體體用層面分析地說，實則一體不可分地具於「獨知」而通貫於念與無念。這表示虛靈的作用無時不在，不受限於動靜，不顯隱於內外，非待念起而後能知，也不因念止而隱沒。由此可見，胡直「以獨

<sup>53</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁667。

<sup>54</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈答人問獨知〉，《衡廬精舍藏稿》，卷20，《胡直集》，頁405。

<sup>55</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁668。

知為體」意在凸顯本體不昧私欲，超越於事物之上，無間於發與未發的面向，此其一也。以「虛而靈」為「知」的詮釋方式，則是將虛靈的作用與否在工夫層面上導向本體的自知自證，此其二也。以「性」言「獨知」，肯定「虛而靈」具有先天超越性，屬於本體層，與後天感性知覺異質異層，此其三也。在這樣的詮釋下，「知」的對象不再是意念，而是本體自身。有別於陽明推擴良知天理於事物的本意，「致知」所呈現的則是「獨知」自覺其理、自知其性、當體自得的實踐取向，所以胡直說此知「即是源頭，更何別有源頭可尋？」<sup>56</sup>即是此意。

由上析知，胡直的思路是圍繞著如何在本體上做工夫而展開，以是，「致知」成為內返證體の工夫。他之所以主張「致知」須在念慮未動前體認，是因為若「必待動念於善惡而後慎之」，往往只能隨念慮而動，無法真正在本體立根。所以，他認為「慎獨」不是在用上防範，而是在體上做工夫。只要能持守心之虛靈，就能通貫動靜，當下即是未發之中，即是已發之和。據此，胡直將「慎獨」與「戒懼」綰合為一，主張在常虛常靈的本體上「慎固封守」。所謂「慎固封守」，其實就是透過本體時時自警自覺來維持「獨知」的主宰性。展開來說，在隱微之幾尚未動顯為念慮之前，內在要常保戒慎恐懼的自我警覺，預防在發用之際雜乎人欲。如此一來，才能貫穿動靜，在日用事為の念念發用間也能不著於意，而「以恭、忠、敬為日履」。不過「慎獨」與「戒懼」並不是分別在發與未發用功，而是依於體用是一、內外無分の「獨知」，統貫發與未發於一體而操存不斷。對應前文分析的問題意識，我們會發現第一重工夫就是在解決人心多欲的問題。有別於在發用時逐步掃蕩私欲，胡直側重的是在本體上戒懼獨知、不昧於欲の工夫歷程。易言之，相較於「去欲」，他的工夫著力點在保任心體本然の「無欲」狀態，使念慮所發皆能宰於「獨知」而「不以形骸世累之故二三其念也」，如此心物就能相通為一體。因此，胡直指出「能無欲，即能一體，非謂先已無欲，而後能一體。」<sup>57</sup>「無欲」在他的運用裡，不僅具有本體論意涵，同時也有工夫論の意義。從消極面而言，「無欲」即不昧於欲の本體工夫；從積極面來說，就是「戒懼」の保任之道。二者在工夫義涵上實相互函攝，胡直亦常互替使用。由於「戒懼」是通貫動靜の修養方法，以此回頭審視「以無欲達於靈則為至」一句，可知「無欲」與「達於靈則」並非階段性的次第關係。「無欲」是護守本體主宰不失の戒

<sup>56</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈答人問獨知〉，《衡廬精舍藏稿》，卷20，《胡直集》，頁405。

<sup>57</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈復劉仁山主政書〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁850-851。

懼之功；「靈則」是根據當理之體而虛靈體物的作用。在工夫層面上，無欲工夫落實的當下就能「達於靈則」；在體用相即的本體架構下，「無欲」與「靈則」也是相互包含，「無欲」的當體自身就是「靈則」的顯現。

經上分析，可知「一體為宗」除了內外一體的本體意義，同時也具有動靜一體的工夫意涵。值得注意的是，胡直常將「無欲」與「一體」相連，如「無欲一體，即仁也，而非有內外也」。<sup>58</sup>此意味著他是從「無欲」、「無內外」來理解「一體」，再用以詮釋「仁」，而「無欲」也因而具有境界論的意涵。有別於陽明所著眼的仁心感通義，胡直強調的是「仁」在本體層面上的超越性與無滯義。由此可知，胡直的「萬物一體」詮釋與陽明截然不同。胡直拈出「一體」是為了在工夫層面上處理本體內部的體用分裂，「仁」是無欲本體所開顯的內外一體境界；陽明的「一體」則是落在人與天地萬物的關係上來談，「仁」是在人心感應中自然顯現的物我同體之感。因此，胡直雖然也用「時時與物相通」來表示「一體」，但是他主要是藉此凸顯本體的「非有內外」，與陽明從良知真誠惻怛所流露的一體同感有極大差異。循此思路，他將「渾然與物同體」解釋為「了見此心之體本無內外，而自有天則。惟其無內外也，故渾然與物同體，而謂之仁。」<sup>59</sup>「渾然與物同體」是體察心體所感知的物我無分的境界，屬於冥契主義式的內在體驗。由於人與萬物一體相連的緊密性並非胡直闡述的重點，以致陽明「一體」本具的倫理學意涵在他的學說中反而顯得十分薄弱。事實上，我們在他的文集中也幾乎找不到從物我的橫向聯繫來談「與物同體」，至於作用層面上的活動義與感通義更非其所重，遑論如陽明詮釋《大學》時落實於「親民」的具體實踐。之所以如此，原因出在胡直處理物我關係的方式，是將物我與體用、本末、內外等概念先等同起來，接著一併收攝於「無內外」的本體結構中，再透過本體自證來消融物我對立以合為「一體」。如此一來，物我關係是從本體的體用來界定，「通物我」的工夫重心落在「合體用」，以向內證體為主要路向。但是「萬物一體」的理想境界必須以「人—物」關係網絡構成的現實處境為基礎，一旦將「通物我」過度簡化為「無內外」的本體作用形式，不啻將天地萬物全然收縮於「獨知」的自我觀察中，無形中虛化了「物」的客觀實存性。

<sup>58</sup> 同前註，頁 851。

<sup>59</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：《與羅近溪書》，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁 844。

### （三）一體為宗的進境

胡直的詮釋主要來自過往韶州習禪的經驗，他自述曾因火症向鄧鈍鋒學習「以修心無雜念為主」的靜坐，而有「洞見天地萬物皆吾心體」、「天地萬物果非外」的體悟，即使事至「亦不甚起念」，乃至「通晝夜」而有「見性」之覺，後「因起念，遂失初悟」。<sup>60</sup>這段性不雜念、物非心外的內在體驗，讓他意識到物我之隔主要來自私意的干擾，因此他著重從「無欲」詮釋本體，並以「非可以意念滯」為此三重工夫之要。第二重工夫所開顯的也是無滯的境界：「以仁為宗，以覺為功，以萬物各得其所為量，以通晝夜忘物我為驗，以無聲無臭為至。」如前所言，工夫有次第性，而境界相互融通，高低只在工夫生熟之別。胡直嘗謂：「今之學者苟不先見無欲本體，亦未能致其功也。」<sup>61</sup>又說「獨知，其覺之門乎！是故《大學》、《中庸》咸以識仁也，必自慎獨始。」<sup>62</sup>足見一、二重工夫的關聯性與次第關係。在昧於私欲、物我相隔的初始階段，工夫的入手處在先見得「無欲本體」，再經由「戒懼慎獨」的長期保任工夫穩固「獨知」的主宰性，「以仁為宗」就是工夫純熟後由「無欲本體」自然開顯出的理境。展開來說，第一重工夫是從「分物我」到「合物我」的積極立體，是有意識地透過「獨知」本體無間動靜的返照自知，使私欲無間隙可入，目的在使「一體本然之心」能全然作主；第二重工夫著重的是從「合物我」到「忘物我」的超脫歷程，重心在化除戒懼工夫把捉動靜、物我之境的作意狀態，避免因著境形成內心的滯礙，目的在使無欲本體能「無聲無臭」地自然體現「萬物各得其所」之「仁」。簡言之，「無欲」在第一重工夫對治的是物我相隔的私意，在第二重所要化除的則是工夫執境著意之滯，而要能至此「以仁為宗」的進境，工夫在於「覺」。

「覺」是開顯「一體」的工夫，也是他用來詮釋良知、性體的首要義涵。因此我們討論「以覺為功」時，要先釐清胡直對「覺」的理解脈絡與內涵界定，方能掌握「以仁為宗」之意：

<sup>60</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈困學記〉，《胡直集》，頁 895-896。

<sup>61</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 30，《胡直集》，頁 673。

<sup>62</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈仁解四首贈同門劉仁山使君〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 15，《胡直集》，頁 306。

夫人心惟覺則生，弗覺則弗生；惟生則理，弗生則弗理。……是以舍人心之覺則無性矣，又焉有理哉？是故蘊而仁義禮智藏焉，始非有物焉以分貯于中也，則覺為之宰也。感之惻隱、羞惡、辭讓、是非形焉，亦非有物焉以分布于外也，則覺為之運也。方其宰也而無不運，雖天下之至虛而無不實也；方其運也而無不宰，雖天下之至實而無不虛也。故覺即性，非覺之外有性也；性即理，非性之外有理也。<sup>63</sup>

僕向所謂本然天則者，正即良知本然之覺照，無內外者是也。……即如好惡是覺照，無有作好作惡是良知，亦即是本然天則也。若專認能覺、能照、能感應無窮者即謂之良知，則凡人之作好、作惡、淫知、巧識、狂慧、苛察，頃刻之間千變萬化者，孰非能覺照、感應者為之也？亦皆謂之良知可乎？……故謂良知不外覺照可也，其專認覺照為良知，則去良知何啻千里。<sup>64</sup>

前文曾指出，胡直認為流弊之起在不善學者未能完整掌握本體的內涵，只見良知「靈乎中」的一面卻遺其「天則」的本質。此「重內而輕外」、「玩其端不求其全」的批評，正反映出胡直是以「內／外」（體／用）兩端作為本體間架。在「體」的層面上，他從「無有作好作惡」凸顯「良知」不留滯於好惡的本然狀態，指出「天則」必然以無滯情感的作用形式呈現，因此任何的著意都是失「良知」。就「用」的層面而言，「良知」本具「能覺、能照、能感應無窮」的靈動特性，能應物而起變化之用，體現蘊含的「萬物之理」。<sup>65</sup>在他看來，僅得一端皆不可謂為良知，唯有二端兼全才可稱為「良知本然之覺照」。若感物而動時以良知為內在根據，所有好惡即能一過即化而不礙「天則」呈顯，此時之「覺」為本體層面的「覺照」，以良知天則為本，所以又稱為「本知本覺」。<sup>66</sup>反之，則是著意而動的「作好、作惡、淫知、巧識、狂慧、苛察」。此時之「覺」是經驗層面的「覺照」，為本於私意的失體之用，與良知有本質的區隔。「謂良知不外覺照可也，其專認覺照為良知，則去良知何啻千里」，強調的就是既然「良知」體用是一，做工夫

<sup>63</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈六錮〉，《衡廬精舍藏稿》，卷28，《胡直集》，頁574。

<sup>64</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈復劉兩峰〉，《衡廬精舍藏稿》，卷19，《胡直集》，頁364-365。

<sup>65</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈續問上〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁649。

<sup>66</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈申言下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁690。



時自不可脫離良知本體而專認覺照之用。這也就表示，「以覺為功」本身就有根源於良知天則的意涵。展開來說，「覺」的工夫內容可析分為「向內自覺良知本具仁義禮智之天則」的「覺之宰」，與「向外將良知蘊涵的天則形諸於惻隱、羞惡、辭讓、是非之情」的「覺之運」。據此解釋「人心惟覺則生，弗覺則弗生；惟生則理，弗生則弗理」，可知「覺能生理」之「生」是彰顯天理義。「覺能生理」不是將「覺」視為「理」的根源，而是一方面落實在作用層次上指出「理」必須在自覺其體的前提下才能呈現，一方面強調僅止於空談、未能具顯於外的皆非真正的「理」。這種以「覺」言生生之理的詮釋方式，顯然是出於對治「重內輕外」的問題意識，意在從作用層面強調內外、物我必須通過「理」的活動顯化方能合一。由此可知，第二重工夫的「以覺顯仁」路向就是在「覺能生理」的脈絡上立說，至於「覺即性」也應從這個角度來理解。由此所開出的「仁」，是建立在本體自作主宰、自運天則的「以覺為功」的基礎上，為良知於作用流行中自然體現萬物之理的理想境界。然而，胡直著重從形式層面來談本體，所以本體主要呈現出來的是無欲、無滯、無有作好之境界論的作用形式，至於本質層面的「天則」雖然也為他所肯定，但是相對來說不若「覺」提掇得重。這樣的處理方式，易使工夫脫離至善的實在性而偏向從「無」的境界入手，以致「仁」易流於縹緲空無的虛境，此問題同樣反映在第三重工夫上。

「以仁為宗」的進境是「以盡性至命為宗，以存神過化為功。」胡直自言「性也者，神也。神不可以意念滯，故常化」。「神」是性體本來所具有不滯留、不造作意念的特質。由於良知本體「本無一物」，<sup>67</sup>故所謂「存神過化」是指在「盡倫、盡制至于盡物、盡天地」的過程中，能保持明覺本體的狀態，<sup>68</sup>於有為應跡時所發用的意念與情感能一過即化，不會滯留於胸中而成障蔽良知的私欲。因此，「存神過化」既是確保性能盡、命能至的方法，同時也是盡性至命的自然化境。那麼二、三重工夫有何不同呢？我們可從胡直的儒釋之辨來觀察。其言曰：「夫覺、性者，儒、釋一也，而所以異者，則盡與未盡絲分也」、<sup>69</sup>「彼知心之通天地萬物而不肯盡心于天地萬物者，則其出死生之為痺也。」<sup>70</sup>從「盡心于天地萬物」

<sup>67</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈歐陽南野先生文選序〉，《衡廬精舍藏稿》，卷10，《胡直集》，頁230。

<sup>68</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁671。

<sup>69</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈六錮〉，《衡廬精舍藏稿》，卷28，《胡直集》，頁575。

<sup>70</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈申言上〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁683。

的界定，可知相較於第二重工夫的「忘物我」，第三重工夫的「盡性至命」著重的是心通天地萬物而無所不賅的「通物我」。前者工夫重心在化除執境之滯以密合體用；後者純然是即體即用、即本體即工夫的自性流行，能「不作於念而自有其則」的自然無礙化境。<sup>71</sup>從物我關係來看，由於「明覺」出於「天命之性」，因此從心體的覺用進至存有論意義的性體是必然的工夫發展。在形上本體的貞定下，萬物之理方能由「覺」而生，道德實踐才有兼賅萬物的可能。所以胡直才會從「不遺物」詮釋「盡性」，強調「欲盡物之性，而後吾性始盡」。<sup>72</sup>那麼「物之性」要如何「盡」呢？胡直曰：

近儒又謂天命之性，不獨鳶魚有之，花竹亦有之。又云：「在人心者與在鳥獸、草木、金石者無異。」夫然，則鳶魚、花竹、草木、金石皆當責以中和位育之功，不獨人人當窮物之理，而物亦當窮人之理也，其可通乎？且夫《中庸》言「天命之性」、「率性之道」，本以人言，未嘗及物也。<sup>73</sup>吾心者，所以造日月與天地萬物者也。其惟察乎！……天地之高厚，日月之照臨，萬物之區別，雖指之曰：是天地、日月、萬物之理，亦何不可也？然而莫非吾心之理之所察也。<sup>74</sup>

胡直所稱「近儒」之語，乃羅欽順（號整菴，1465-1547）所說：「人固萬物中之一物爾，須灼然見得此理之在天地者與其在人心者無二，在人心者與其在鳥獸草木金石者無二，在鳥獸草木金石者與其在天地者無二。」<sup>75</sup>他反對羅欽順的說法，認為若人物之理一致無二，不啻承認萬物和人同樣具有道德實踐的動力根源，此無疑是不通之論。因此，他認為《中庸》「天命之性」乃專就人言，「良知」也唯人獨有，皆不兼於物。依於「理之在人不在物」的主張，<sup>76</sup>「盡性」的主要內容落在「心造天地萬物」上。「天地萬物」指的是備具於心的「萬物之理」；「造」則是吾心向內體察「天地、日月、萬物之理」後向外體現出來的道德創造。這樣

<sup>71</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈復曾健齋書〉，《太虛軒稿》，《胡直集》，頁864-865。

<sup>72</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈續問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁660。

<sup>73</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈申言下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷30，《胡直集》，頁694。

<sup>74</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈理問下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷28，《胡直集》，頁566-567。

<sup>75</sup> [明]羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1999年），頁123。

<sup>76</sup> [明]胡直撰，張昭煒編校：〈六錮〉，《衡廬精舍藏稿》，卷28，《胡直集》，頁581。

的思維模式明顯取源於佛教，而他也坦承自己在心物關係的看法上與釋氏無別：「若夫釋氏所稱『三界惟心，山河大地為妙明心中物』，其言雖少偏，而亦不至大繆。」<sup>77</sup>黃宗羲批評胡直此說「與文成一氣相通之旨，不能相似矣。」<sup>78</sup>張昭煒反而認為胡直「將陽明學說的『心外無物』發展為『心造萬物』」。<sup>79</sup>那麼「心造萬物」究竟是「心外無物」的理論深化抑或轉出呢？

我們可比對胡直與陽明對「物」的界定來釐清：陽明之「物」是意向所構成的活動，是就實踐意義上所言之物；胡直是直接以「心」規定「物」，「物」是心所蘊涵的道德之理，在心之外並無作為客觀實存對象的「物」存在。表面上胡直只是更加膨脹主體性，將陽明的「心外無物」推極至「心造天地萬物」。然而陽明以「良知」為草木瓦石等萬物的形上根源，並在「一氣流通」的連繫中肯定了萬物的客觀實在性，<sup>80</sup>使「心外無物」同時具有境界論與存有論雙重意義。胡直則不然，如前所析，由於他將「合體用」與「通物我」同一化，所以「一體」之「體」在他的詮釋裡既非萬物共有的超越存有本體，也不是人與萬物相連的同一整體，而是在本體與明覺關係結構中體用無二、內外是一的本體。因此他在處理作為「一體」間架的心物關係時，著重從本體層面證成心物是一，「心造天地萬物」的說法正是由此而生。然而，當「物」被單薄地解釋成「萬物之理」，陽明原有的「心外無理」也就在胡直疊合「心一物」與「心一理」的關係命題錯位中，扭轉成通過「心造天地萬物」價值論視角去處理存有論的問題，以致發展出「理在人不在物」的極端論調。儘管胡直以「性」為「天則」的說法仍守住儒家的價值立場，但是他摻合了釋氏之說將物全然收容於心的作法，也勢必伴隨著山河大地實存與否的問題而來，造成難以解決的理論困境：當「一體」的心性論向度無限擴張，「盡性」就只是「合外內之道」的一種心靈境界，<sup>81</sup>而「仁」也只是純就價值意義角度而言，不具有存有論的向度。如此一來，「盡倫、盡制至于盡物、

<sup>77</sup> 同前註，頁 570。

<sup>78</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈憲使胡廬山先生直〉，《胡直集》，附錄，頁 1025。

<sup>79</sup> 張昭煒：〈胡直與朱子仁學思想之比較〉，頁 176-177。

<sup>80</sup> 王陽明曰：「風、雨、露、雷，日、月、星、辰，禽、獸、草、木，山、川、土、石，與人原只一體。故五穀、禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。」

〔明〕王陽明：〈語錄三〉，《王陽明全集》，卷 3，頁 107。

<sup>81</sup> 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：〈申言下〉，《衡廬精舍藏稿》，卷 30，《胡直集》，頁 696。

盡天地」的現實理想在理論上是否能成立，也就成為一大問題。<sup>82</sup>據此來看，胡直之說與陽明「心外無物」實有極大差異，不宜直接定位為陽明學深化的結果。

### 三、張元忬萬物一體為宗的思想內涵

#### （一）問題意識

張元忬自未第即從王畿游，然而隨著體悟日深，他對龍溪的不滿益加顯露，至中年後轉而批評龍溪「談本體而諱言工夫。」<sup>83</sup>為了對治其弊，闡揚「萬物一體」的「仁」說，並主張「悟修並進」的工夫。這段歷程反映出王畿既是引他進入王門的老師，也是他反省的主要對象。「大抵近時之弊，徒言良知而不言致，徒言悟而不言修」的針砭，正是他學思發展建立過程中的核心問題意識。<sup>84</sup>易言之，元

<sup>82</sup> 容肇祖認為「其實這就是他（胡直）的佛教化的見解，竄入佛教的思想於儒宗。」見容肇祖：《明代思想史》，頁 210。荒木見悟曾指出心學與禪家縱使有類似處，但在架構上明顯有異的是「陽明學從一開始就僅止於有相、有分別的世界，緣於企圖窮究是非善惡的道理。……對佛家說法的非現實性、無內容性嚴加抨擊」。見荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版社，2017 年），頁 414。陳立勝也說陽明的「一體之仁」是「具體的、實踐性的生存論的觀念，而其立論的根據則奠基於存在論上。」見陳立勝：《王陽明萬物一體論：從「身一體」的立場看》（北京：燕山出版社，2018 年），頁 58。筆者認為，雖然胡直和多數王門諸子一樣以「盡心于天地萬物」與否為儒佛之別，但是他最大的問題是將「覺」提起來成為「心」的首出義，落於第二義的「天理」又在「物」的虛化中無法貼合倫理社會。特別是他又著意彰顯心體「無」的面向，而少發揮心體的至善之「有」，以致作為核心價值的「天則」在胡直處顯得相對薄弱，多少有脫離心學「有相世界」往佛家「非現實性」靠攏的趨勢。這導致他的理論處處充滿矛盾：例如他肯定「獨知即性」，但是又否認「良知」作為草木瓦石等萬物的形上根據；又如他強調「盡物之性」是「盡吾性」的前提，但是在「性不及物」的理論預設下根本無「物之性」可言，遑論盡之？又如他主張「心造天地萬物」，卻又無法說明既然性不兼物，「萬物之理」如何能備具於心？缺乏共同根源的心、物又如何聯繫？這些都是胡直未能解決的理論問題。

<sup>83</sup> 〔明〕黃宗羲：〈侍讀張陽和先生元忬〉，《明儒學案》，收入〔明〕張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，附錄二，頁 525。

<sup>84</sup> 《明史》稱張元忬「矩矱儼然，無流入禪寂之弊。」〔清〕張廷玉：〈儒林二〉，《明史》，卷 282，收入〔明〕張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，附錄二，頁 533。此處「禪寂之弊」指的即是王龍溪。陽明心學援用了諸多禪學思維，龍溪的重悟亦是深受佛教影響，目前已有諸多相關研究。如荒木見悟評論龍溪「一念良知」說時指出「一念一念之間雖然是相互獨立的，

忬對時弊的反省是伴隨著從學王畿的過程不斷深化的。他曾致書周海門論及此點，明確指出「悟修並進」說是為了「救時」，因為「悟修並進」才能使「良知」「致」天下萬物，這才是「以萬物為一體」的「求仁」之學，所以他在信件中接著強調「孔門之學在求仁，仁者以萬物為一體，猶饑猶溺，若撻若溝，自有不容已者。」即是此意。<sup>85</sup>類似的意思亦見於〈復查毅齋〉，他批評末流「悍然而自恣」的表現是「痿痺不仁者」，而問題正出在不知「萬物與我為一體」的「求仁」之學。<sup>86</sup>〈復王麟洲〉中也曾直指「徒沉空守寂為自了漢」已非「吾儒萬物一體」之旨。<sup>87</sup>此外，他也曾致書耿楚侗，自陳「窺見此（萬物一體）旨」，認為若能「廓然以萬物為一體」，便不會有「逃于玄虛」的弊病產生。<sup>88</sup>正因如此，與他一起問學龍溪的鄧以讚才會概括其學「以萬物一體為宗，而以明明德於天下為願。」而朱賡亦稱其「萬物同體之懷，則自學問中得之。」<sup>89</sup>由此可見，元忬「悟修並進」的工夫主張是為了體現「萬物一體」，而目的正是為了解決龍溪之學引發的玄虛之弊。他對王畿的批評主要分為本體與工夫兩層面，本體的部分為：

學者工夫全在於知善知惡處為之力，去之決。如好好色，如惡惡臭，必求自慊而後已。此致知之實學也。若曰「無善無惡」，又曰「不思善，不思

---

但是一即全體，涵攝於無盡的一念之間，一多無礙，渾然動行，這明顯主要是承繼經由『華嚴一禪』所提煉『一即多、多即一』、『圓融即行布，行布即圓融』的思維樣式而來。」見荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，頁428-429。魏月萍則指出龍溪「以良知範圍三教」：「他以三教皆有『恆性』作為三教一源的核心表述，並以良知為內在的貫通主軸，彰顯良知的主宰義……王畿強調直下悟入是以『良知不學不慮，本無修證』為前提。他曾舉空中花和水中月的例子，藉以比喻心體如道體，應是處於『空』，不滯於『應跡』。唯有把心體視為空體才能擺脫心體受到意見和情識的牽絆。王畿的悟入，主張『當下自反，即得本心』，是『未嘗離於倫物之感應』，與佛教或禪宗指涉的『空』境界，有著本質上的差異。」見魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016年），頁73-75。

<sup>85</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈寄周海門〉，《張元忬集》，卷5，頁153。

<sup>86</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈復查毅齋〉，《張元忬集》，卷5，頁128。

<sup>87</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈復王麟洲〉，《張元忬集》，卷5，頁130。

<sup>88</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈寄耿楚侗〉，《張元忬集》，卷4，頁114。

<sup>89</sup> [明]張元忬撰，錢明編校：〈祭張陽和宮諭文〉，《張元忬集》，附錄二，頁541。

惡」，恐鶻突無可下手，而甚者自信自是，以妄念所發揭為良知，人欲肆而天理微矣。<sup>90</sup>

工夫部分的批評為：

大抵近時之弊，徒言良知而不言致，徒言悟而不言修。僕獨持議，不但曰良知，而必曰致良知；不但曰理以頓悟，而必曰事以漸修。蓋謂救時之意，丈謂若何？……孔門之學在求仁，仁者以萬物為一體，猶饑猶溺，若撻若溝，自有不容已者。<sup>91</sup>

近世談學者或不然，但知良知之本來具足，本來圓通，窺見影響，便以為禰柄在手，而不復知有戒慎恐懼之功。以嗜慾為天機，以情識為智慧，自以為寂然不動，而妄動愈多，自以為廓然無我，而有我愈固，甚至於名檢蕩然而良心盡喪。孔門之所謂仁，陽明之所謂良知，果若是乎？……故識仁為先矣，而體仁之功莫要於克己。<sup>92</sup>

良知從踐履上體驗得過，方為真知。徹內徹外，無一毫私慾攙雜，方是致良知。若但曰知得到便是行，以是為易簡要訣，恐空虛之病終所不免。……今也不然，講學者唯務于空言，而忽躬行之實；力行者徒徇乎應迹，而忘著察之功。斯二者蓋胥失之矣。<sup>93</sup>

就本體層面而言，專從「無善無惡」講良知，易使學者誤以為「無」是良知本質，而「鶻突無可下手」。因此，「工夫全在於知善知惡處為之力」，從為善去惡的明確著力處用功，才是「致知之實學」；就工夫層面來說，先天正心之學「徒言良知而不言致，徒言悟而不言修」，只求良知之體而脫略良知之用的結果，是「唯務于空言，而忽躬行之實」。前者錯以「無善無惡」之體為根據，以致從者不辨善惡而「以妄念所發揭為良知」；後者錯渡良知「本來具足」的本體先天性為「以為禰柄在手」的工夫主宰性，忽視了「私慾攙雜」的問題，以致「自以為寂然不

<sup>90</sup> 〔明〕王畿：〈書同心冊後語〉，收入〔明〕張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，附錄三，頁573。

<sup>91</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈寄周海門〉，《張元忬集》，卷5，頁153。

<sup>92</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈寄查毅齋〉，《張元忬集》，卷5，頁124。

<sup>93</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈寄馮緯川〉，《張元忬集》，卷4，頁98。

動，而妄動愈多」。對應前者，他主張「謂良知有善無惡則可，謂良知無善無惡則不可」，談「良知」必須扣緊至善本質，這樣學者才能正確體悟「良知」。對應後者，「知」不能取代「行」，所以「理以頓悟」的同時還要「事以漸修」，才能將本體之悟真正落實於用上。同樣地，「行」也不能略過「知」，「著察之功」仍有其必要性，否則會脫離良知而流於「徇乎應迹」。究實而言，元忬肯定「無」是心體的存在特徵與作用形式，明顯受到王畿影響。但是他不同於王畿反對以「無善無惡」為首出義，認為體現「無」的方式並非「不思善，不思惡」，而是要在知善知惡處逐步淨除私欲。至於「見在良知」，王畿清楚指出不可「徒恃見在為具足，不加鑽研之力」，<sup>94</sup>與元忬所質疑的輕忽漸修則有所差距。就這點來說，元忬雖然身為王畿的弟子，然未能全然相應其學。不過我們可以確認的是元忬之所以拈出「識仁為先」，意在導正「談本體而諱言工夫」的風氣；<sup>95</sup>「猶饑猶溺」的「求仁」主張，是為了制衡過度倒向本體的「空虛之病」，而將實踐從「有己無物」導向「萬物一體」；<sup>96</sup>以「克己」、「漸修」為「體仁之功」，是為

<sup>94</sup> 〔明〕王畿撰，吳震編校：〈南遊會紀〉，《王畿集》，卷7，頁154。

<sup>95</sup> 〔明〕黃宗義：〈侍讀張陽和先生元忬〉，《明儒學案》，收入〔明〕張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，附錄二，頁525。

<sup>96</sup> 元忬曾多次面質龍溪：「自良知之說一出，學者多談妙悟而忽戒懼之功，其弊流於無忌憚而不自知」、「孔子教人每每以孝弟忠信，而罕言命與仁。蓋『中人以下不可以語上』，故但以規矩示之，使有所執持，然後可以入道。大匠教人必以規矩，若夫得手應心之妙，在乎能者從之而已。一貫之傳，自曾、賜而下無聞也。今良知之旨，不擇其人而語之，吾道不幾於廢乎！且使學者棄規矩而談妙悟，深為可憂也」、「良知本來具足，不假修為。然今之人利欲膠蔽，夜氣不足以存，良知或幾乎泯矣。譬如目體本明，而病目之人漸成障翳，要在去其障翳而光明自在，不必論其光明為何如也。」〔明〕王畿：〈書同心冊後語〉，收入〔明〕張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，附錄三，頁574-577。彭國翔論及龍溪「萬物一體」時說：「在龍溪的四無論中，由於將意和物視為心知的直接發用和表現，因而『有善有惡』之意和物的身份發生了改變。此時，心知和意物之間二元對立的主—客關係被消解，意和物不再是心知對治的對象。作為類似於康德『智的直覺』的某種直覺能力，意是心知的自然流行發用，而物則作為物自身意義上的價值存在，和心、知、意聯成一體，構成一個氣息相通的生命價值場域。這也是存有意義上儒家所追求的『萬物皆備於我』、『天地萬物為一體』的本然狀態。」見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005年），頁195。錢明指出：「王陽明所謂的『誠意之意』，是先天的『好善惡惡』的道德本能，它近於超越層次的心之體……其所謂的『私意之意』，是後天的『有善有惡』的意念之動，它近於經驗層次的物之用，因而『意念發動而後有不正』。如果根據前一種『意』，人只要順著內在的道德本

了對治「以嗜慾為天機，以情識為智慧」的問題，而將工夫從「以悟代修」導向「悟修並重」。

## （二）本體與工夫一貫

相較於胡直，元忞強調在「識仁」之後，還要不斷克己去私、在事上漸修才能真正「體仁」。那麼，元忞提揭「悟修並進」是出於「如何平衡本體與工夫」的問題意識嗎？此必須回到他對本體與工夫關係的界定來看：

某謂本體本無可說，凡可說者皆工夫也。識得本體，方可用工夫，明道先生言「識得仁體，以誠敬存之」是也。經云：「理以頓悟，事以漸修。」悟與修安可偏廢哉？世固有悟而不修者，是徒騁虛見、窺影響焉耳，非真悟也。亦有修而不悟者，是徒守途轍、依名相焉耳，非真修也。故得悟而

能去實地用功便是了。……從前者出發，可以使『心之體』更加『自由』（即隨任心體的發用流行，如龍溪）。」見錢明：《陽明學的形成與發展》（江蘇：江蘇古籍出版社，2002年），頁62-63。如彭氏、錢氏所言，對龍溪來說「意」不再是克除的對象，而是心體的自然發用。然而，在元忞看來，工夫從心體立根入手，極易導致許多後學將一切訴諸內在，在缺乏真實修為的狀態下，以虛悟為實悟，忠信廉潔之行蕩然無存。張元忞並非質疑「悟本體」在工夫上的必要性，而是從現象省思流弊叢生的問題根源。荒木見悟很精準地概括元忞的想法：「即便工夫、修為的究竟境地如王龍溪之所言，是良知一念的絕對現在之流動充足，工夫即本體、本體即工夫，形成緊密之一體，但要真正達到這種徹悟之境，難道就應該放過漸進之發展過程所具有的獨立意義嗎？特別是如果過於拒斥對於格套的模仿，將一切傳統之遺產都在良知之天然性中加以分解，由於憂慮陷入繩墨之窠臼，而將所有的社會規矩都放到『虛』、『無』之節中粉碎為微塵的時候，失去一切手足可以倚靠攀援之物的良知，難道沒有可能淪為沒有實得之光景、在宇宙中茫然失所嗎？在此，並非要妙悟本體說的滿弦之弓鬆弛下來，而只是要強調，為了防止其空中之游弋，回到切實安定的地面上，對於個別之事象所具有的社會性的、歷史的層面不加以肆意之歪曲，需要與本體並行之工夫的重要性而已。」見荒木見悟著，陳曉杰譯：《明代思想研究》（山東：山東人民出版社，2019年），頁180。以是，張元忞一方面提出「戒懼」、「克己」、「漸修」以為對治，一方面強調「仁」必須在心與天下萬物的互動關係中落實，此兩點構築成他「萬物一體」的詮釋進路。易言之，出於對流弊的觀察，元忞極為重視私欲對於「體仁」的妨礙，在「意」的界義上也和龍溪截然不同，這是他走上和龍溪相歧之途的起點。由於元忞對於「意」的處理較為複雜，且本文主題在探討「萬物一體」的思想內涵，為免枝蔓，筆者將另文處理。



修，乃為真修，因修而悟，乃為真悟。古之聖賢，所以乾乾惕若，無一息之懈者，悟與修並進也。<sup>97</sup>

平生竊疑世儒口口說悟，乃其作用處殊似未悟者。悟與修分兩途，終未能解。<sup>98</sup>

孔門之學在求仁，仁者以萬物為一體。成己成物，元非兩事，古人初發心，即以明明德於天下為己任。<sup>99</sup>

「本體本無可說，凡可說者皆工夫」的著名命題，乃反省「識得本體便是工夫」說法衍生的亂象，為了回應「近世學者之弊，在議論多而實踐少」的問題所提出。<sup>100</sup>元忬所欲指出的是：「悟本體」與「用工夫」側重點不同，不能相互取代。儘管不同，但「悟本體」與「用工夫」相即不離，「悟本體」是「用工夫」的必要條件，「用工夫」是「悟本體」的充分條件。對應「余懼夫學者徒言知而不求其良也，徒言良知而不求其致也」，<sup>101</sup>「悟本體」重心在「求其良」，指良知本體自覺其至善內容；「用工夫」意在「求其致」，著眼於致良知在日用間的躬行落實。<sup>102</sup>二者關係展開來說有三：一、要先「識得本體」方可「用工夫」，「用工夫」必須是「得悟而修」，否則易流於「徒守途轍」的外在形式遵守；二、「悟本體」與「用工夫」乃繫屬於「良知」之體用，二者為不可分的一體實踐，凡是偏廢一端的作法皆非「真悟」、「真修」；三、「悟本體」是「用工夫」得以開展的依據，「用工夫」是「悟本體」得以體現的立處，「得悟而修」、「因修而悟」的動態辯證實踐歷程並非殊途，實為一路。故元忬嘗謂「不悟從何修，不修亦空悟，悟與修安可相離？理以頓悟，事以漸修，本《楞嚴經》語，彼正因學者有偏廢之患，故對舉而言之，其實一也。」<sup>103</sup>據此審視「悟修並進」，可知悟修對舉只是為了導正重悟輕修之風而有的權說，在「體用一原」的問架下，成己與成物本為一事，悟與修並非分開著力。由此可知，元忬對本體與工夫的思考不是建立

<sup>97</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈寄羅近溪〉，《張元忬集》，卷5，頁121-122。

<sup>98</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈秋遊記〉，《張元忬集》，卷7，頁188。

<sup>99</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈答李見羅〉，《張元忬集》，卷5，頁151。

<sup>100</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈又答田文學〉，《張元忬集》，卷3，頁88。

<sup>101</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈贈王學博序〉，《張元忬集》，卷3，頁60。

<sup>102</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈寄馮緯川〉，《張元忬集》，卷4，頁93。

<sup>103</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈答孟我疆〉，《張元忬集》，卷5，頁149-150。

在體用二分的基礎上，相反地，他認為「世儒口口說悟」的原因正是出在「悟與修分兩途」，亦即未能正確掌握體用是一、悟修不二。元忞就是基於此點指出：「調一貫之外別有學問者，非也。……心無二，故學亦無二，二之非學也。」<sup>104</sup>因此他的問題意識不在「如何平衡本體與工夫」，而是「如何通貫本體與工夫為一」。此「一貫」之旨不僅是他處理悟修、體用、未發已發關係所重之處，也是支撐「一體為宗」的義理主幹。<sup>105</sup>

然而若本體與工夫一貫，為何二者有可說與否的落差？仔細檢視悟修的內容，我們會發現元忞「悟本體」的重心落在至善本質的肯認，而非道德動力根源的確立；「用工夫」所顯發的也不是本體在發用層面上的落實，而是為善去惡的長期實踐。由此所架構起的「一體之仁」，與上述胡直本體論的詮釋視角就有了明顯的差異。相較於胡直側重體用合一的仁體境界，元忞著眼點在發用過程中保任仁體的現實艱難。他曾慨嘆：「仁體本人心，識之固難，而存之尤難」，<sup>106</sup>因此他不從感通面言仁，而多採取遮詮的方式從「種種私意」談「痿痺不仁」、「漠然（萬物）而不顧」。<sup>107</sup>由於其所重者在發用層面上的私意昏蔽，所以雖然肯定人心生生，但是不認為略過「漸修」的環節，所悟之體能隨時呈現道德能動性。<sup>108</sup>此即為何他反對「識得本體即是工夫」，因為「識仁」、「悟體」只是工夫的立處，並非工夫的完成。在他看來，「體仁之功莫要於克己」，真正的工夫要在「識仁」後「戒慎恐懼」地「存仁」，也就是於發用處不斷「知善知惡」、「改過遷善」，此方為本體與工夫能「一貫」的關鍵。因此他常說「於心髓入微處打迸潔

<sup>104</sup> 〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈又答田文學〉，《張元忞集》，卷3，頁88-89。

<sup>105</sup> 元忞曰：「致良知即是『一貫』。」〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈寄馮緯川〉，《張元忞集》，卷4，頁99。「一貫之傳，自曾、賜而下無聞也。今良知之旨，不擇其人而語之，吾道不幾於褻乎！且使學者棄規矩而談妙悟，深為可憂也。」〔明〕王畿：〈書同心冊後語〉，收入〔明〕張元忞撰，錢明編校：《張元忞集》，附錄三，頁575。「曾子從事於精察力行，而後豁然於一貫，此所謂漸門者也。」〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈崇祀疏議後序〉，《張元忞集》，卷2，頁39。

<sup>106</sup> 同前註，頁97。

<sup>107</sup> 〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈復查毅齋〉，《張元忞集》，卷5，頁128。

<sup>108</sup> 元忞曾當面質難：「今不務克其私欲以復其本體，而徒曰良知良知云。如人說食，終不能飽。」〔明〕王畿：〈書同心冊後語〉，收入〔明〕張元忞撰，錢明編校：《張元忞集》，附錄三，頁577。

淨」、<sup>109</sup>「於心髓入微處洗滌磨鍊」，<sup>110</sup>唯有在實修過程中於「心髓入微處」不斷滌除私意，方能時時保任本體，並深化本體的悟入。

兩相對比，元忬「良知即仁」固然是承襲陽明而來，<sup>111</sup>不過相較於本體論意義的闡發，他更著重從「致良知」為善去惡的工夫指向去詮釋「求仁」之方，由此所開顯出的「仁」是在長期「克己」的工夫基礎上所體現的萬物一體境界。易言之，面對如何臻及「一貫」理境的問題，元忬思考重心落在本體與工夫「為何不貫」以及「如何貫通」兩大面向上。所以，他雖然看似承襲了程明道而高舉「識仁為先」，然而明道的「識仁」是逆覺不痿痺的仁心並當下將此與物感通的仁心呈現出來；元忬的「識仁」則是要作為「克己」的實踐根據，直到「徹內徹外，無一毫私慾攙雜」，方可謂為「體仁之功」。從這個角度來看，我們就能理解「本體本無可說，凡可說者皆工夫」的意涵。這兩句話是在「談本體而諱言工夫」的風氣背景下提出，具有糾偏的針對性意義。「本體本無可說」是就存在論意義指仁心「人人所具」、良知「本來具足，聖未嘗加，我未嘗損」，<sup>112</sup>由於再多的議論都無以增損本體的內涵，所以一切想像追尋皆無益於本體的把握，故謂「無可說」。「凡可說者皆工夫」則是就私意障蔽的問題而發。工夫之所以「可說」，原因在透過工夫的「時時保任」，本體才能於發用時不受物欲干擾而順當地表現出來。由此可知，此命題是就本體與工夫「如何貫通」的層面立言。元忬即據此指出「工夫既到，而後本體卓爾」，<sup>113</sup>可見提揭工夫並不代表屏除本體，相反地唯有經由工夫滌除私欲，所識本體方能發顯於用，二者才能相貫通。

### （三）心無物而貫天下之物

經上所析，可知元忬倡議「以萬物一體為宗」，是為了對治悟修分途所導致有己無物、心物二分的亂象，而指出弊病根源出於輕忽私意隔絕物我的現實問題，因此悟修不可偏廢，「萬物一體」的境界必須建立在本體與工夫一貫的實踐基礎上。在此意義下的「仁」，主要呈顯出的是工夫論向度，指向長期在用上克除私

<sup>109</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈答田文學〉，《張元忬集》，卷3，頁87。

<sup>110</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈答許敬庵〉，《張元忬集》，卷5，頁138。

<sup>111</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈寄查毅齋〉，《張元忬集》，卷5，頁123。

<sup>112</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈再寄徐魯源〉，《張元忬集》，卷4，頁113。

<sup>113</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈志學錄〉，《張元忬集》，附錄一，頁511。

意的必要性，故謂「仁則無私矣，無私則仁矣」。<sup>114</sup>這樣的說法表面上近似胡直以「無欲」論「仁」，然而胡直凸顯的是「仁」在本體層面上無滯特質，元忞強調的則是「仁」在工夫層面上克己去私的漸修歷程，兩人詮釋面向並不相同。延伸到心物關係的處理上，胡直從「心造天地萬物」證成「一體」，著重覺察本體無欲、無內外的本來狀態；元忞則依於「一貫」之旨提出心普天地萬物，強調「一體」之境不能只靠在本體上作工夫完成，還必須通過心與天下萬物的互動才有可能實現：

天下之萬事萬物皆起於心，心無事而貫天下之事，心無物而貫天下之物，此「一貫」之旨也。……心普萬物，即是忘物；情順萬事，即是忘事。豈有絕物厭事而可以言忘者哉？亦豈有外其本心而可以言普物順事者哉？<sup>115</sup>夫心之良知即心之精神也，萬事萬物皆起於此，無聖凡，無古今，無內外，無動靜，一也。學者學此而已，舍此無所謂仁，舍此不可以言學。<sup>116</sup>仁之生，以天地之德為德，以天地之心為心，虛而靈，寂而照，常應而常靜，謂其有物也而一物不容，謂其無物也而萬物皆備。無物，無我，無古今，無內外，無始終，謂之無生而實生生，謂之有生而實未嘗生。渾然，廓然，凝然，炯然，肫肫然，淵淵然，浩浩然，仁之體儻若是乎！仁者識其體，是故視我猶人，視人猶我，視我與天地萬物，如腹心手足之本為一體，癢疴疾痛，無不相關，觸之即覺，感之即應，不待矯強，不待擴充，而撫摩調護，自不容已。<sup>117</sup>

元忞經由「仁體本人心」、「人心之體，無動無靜而常生生」的界定將生生之仁與人心聯繫起來，並據此從兩方面架構「仁」的內涵：其一是「仁生天地萬物」的宇宙本體論向度；其二是「天下之萬事萬物皆起於心」的心性工夫論向度。前者是從天人關係證成心體的根源性，後者是從心物關係確立工夫下手處；前者是後者之所以可能的理論基礎，後者是前者體現的工夫入路。

<sup>114</sup> 〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈復查毅齋〉，《張元忞集》，卷5，頁129。

<sup>115</sup> 〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈又答田文學〉，《張元忞集》，卷3，頁88-89。

<sup>116</sup> 〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈再寄徐魯源〉，《張元忞集》，卷4，頁112。

<sup>117</sup> 〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈寄查毅齋〉，《張元忞集》，卷5，頁123-124。

先就前者來說，「心普萬物」是以「仁生天地萬物」的宇宙本體論向度作為理論支撐，指仁心周遍天下萬物而不遺。以形上根源而言，仁之生生是「天地之德」、「天地之心」，因此仁體具有存有論意義而為我與萬物共有的形上根源。由此不僅證成物我相連的一體性，也使「心普萬物」成為可能。這樣的詮釋，相較於偏重境界論意義以致虛化萬物的胡直，無疑在存有層面上肯定了萬物的客觀實存。如此一來，「心一理」就必須在「我一萬物」的橫向聯繫中落實，無法經由捨棄工夫、空證本體的方式自我實現。就心體內涵來說，相應於去私的工夫，元忬言心重在「虛」、「無」、「忘」之無滯無礙的特質。以「虛而靈，寂而照」言「仁之生」，正是強調唯有回復仁體虛寂的純粹狀態才能靈動地生化萬物之理。「虛寂」非謂仁體不活動，而是不著物我的超越性。對應到工夫，他相當強調「學莫先乎虛心」，<sup>118</sup>認為唯有「心地常虛常明」才能體現萬物一體，<sup>119</sup>而所要「虛」掉的就是「外有所繫，內有所執」的內心滯著。由此可知，「虛」的意義有二：在本體指的是「無物無我」<sup>120</sup>的本然之心；在工夫指的是克除偏執物我的漸修歷程。關於「仁」為何能與物無隔而生生不已，元忬不採取陽明從仁心感通來體證的方式，而是從克己虛心的工夫取徑來說明，這樣的詮釋方式所欲凸顯的正是工夫的必要性。就體現仁道來說，仁的生生之「有」必須透過「無」的作用來成全。「謂之無生而實生生，謂之有生而實未嘗生」之「無生」、「未嘗生」，指仁體不作意的作用形式；「生生」、「有生」則是指仁體創生萬物的活動性。元忬詮釋「一體」時固然肯定「仁」的存有義，然而此並非論述的著重點，工夫「有」（活動性）「無」（無滯性）合一才是他闡發的重心，故謂「學者學此而已，舍此無所謂仁」。

就後者來說，元忬以為體現「視我與天地萬物，如腹心手足之本為一體」的「仁者」境界，關鍵在「識其體」。如上所析，他偏向從物蔽本體的「不貫」處來彰顯「一貫」之旨，並以「遏人欲以存天理」為工夫之要。<sup>121</sup>依此來看「識其體」的內涵：在存天理之路向上，即向內肯認作為萬事萬物之理根源處的心體；在遏人欲之路向上，則是對外應物時保任「心普萬物」、「情順萬事」的「忘物」、

<sup>118</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈答鄭崑巖〉，《張元忬集》，卷4，頁110。

<sup>119</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈答田文學〉，《張元忬集》，卷3，頁87。

<sup>120</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈寄王荊石師〉，《張元忬集》，卷5，頁139。

<sup>121</sup> 〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈答許敬庵〉，《張元忬集》，卷5，頁137。

「忘事」的心體本然狀態。二者並非殊途，在本體上道德義與超越義皆為同一心體；在工夫上存天理與遏人欲相依互成。元忞就是從這個角度提出「心無事而貫天下之事，心無物而貫天下之物」。所謂「無」，為心體超越不滯的特質，「無聖凡，無古今，無內外，無動靜」皆是同義。「物」在他的學說裡意義有三，一是於根源於心的萬物之理，如「起於心」的「萬事萬物」；二是客觀實存之物，如「天下之物」；三是障蔽本體的物欲、有我等滯執處，凡「外有所繫，內有所執」皆屬之，<sup>122</sup>展開來說有「意見、藩籬、血氣、名檢四者」，<sup>123</sup>如「無物」之「物」。以仁體「有物也而一物不容，謂其無物也而萬物皆備」與「心無事而貫天下之事，心無物而貫天下之物」相互參照，意謂仁體作為創生萬物之理的動力根源，本質內涵不包含物欲，只要心不滯執於物欲，就能在應接天下事物時將備具於心的萬物之理通貫於萬事萬物。由此呈現的心物關係，著重的是從工夫層面處理物我相隔的問題，並在心物一貫的實踐基礎上體現萬物一體之境。如此一來，「一體」就呈現出兩大工夫意涵：第一，仁體的超越性並非「絕物厭事」的狀態，相反地，「無物」、「無事」只能落實在物我往來的現實之用上方能體現；第二，自限於本體的作法固然無法彰顯仁體「無」的超越性，但也不能脫離本體而專從「外其本心」的事物上著手，必須在作為萬物之理根源的心體上用功，才能體現「普物順事」的生生之仁。由此觀之，元忞詮釋「一體」時強調的是「我與萬物同為一體」，唯有在物我互動中以心普物才有體現「仁」的可能，任何倒向物我一方、脫離物我連屬關係的作法皆已偏離「識仁」的正確途徑。

#### 四、結語：胡直與張元忞「萬物一體為宗」的比較

胡、張二人出於共同的救弊意識，然而在「一體為宗」提領下，所開出的路向卻迥然有別。胡直標舉「心造萬物」，元忞則力陳「心普萬物」；胡直極端地主張「理在心不在物」，元忞則仍持守「心外無物」的立場；胡直將天地萬物全然收容於心，虛化了「物」的客觀實存性；元忞也肯定萬物之理起於心，不過「物」還兼賅有我物欲、客觀實存物等義；胡直的「理」為人所獨有，不兼萬物，元忞的「理」則具有人物共有的普遍性；胡直在工夫上傾向「悟於心」，元忞則認為應「修悟並進」；胡直偏向從體上「通物我」，「通」的方式是向內體認本體「無

<sup>122</sup> 〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈寄趙定宇〉，《張元忞集》，卷4，頁119。

<sup>123</sup> 〔明〕張元忞撰，錢明編校：〈答鄒聚所〉，《張元忞集》，卷4，頁101。

內外」的特質；元忬致力從用上「貫物我」，「貫」是「心」以無物、無事、無內外的無滯作用向外通貫「天下萬物」的實踐；胡直的「一體」是內外無二、與物相通的心體本然狀態，本體論意涵濃厚；元忬的「一體」則是我與萬物同一整體，倫理學意涵鮮明；胡直的「渾然與物同體」是洞見天地萬物皆吾心的內在體驗；元忬的「渾然與物同體」是物我互動過程中不昧私欲、與物無隔的工夫境界；胡直的「仁」具有心性工夫向度，宇宙本體論意義頗為虛歉，元忬的「仁」則是以宇宙本體論向度去支撐心性工夫的開展；胡直著重「識仁」，從保任本體的主宰性來止息物欲，元忬則認為「識仁」後還要從用上克己去私才能「體仁」；胡直從無內外的本體境界言「仁」，元忬也肯定仁體無內外，不過更著重從貫通體用的實踐歷程論「仁」。

之所以開出不同的義理格局，與他們對重內輕外、溺妙遺物之流弊的省思方式有關。如前言所提出的，陽明晚年將「致良知」歸結於「萬物一體之仁」，並用以詮釋《大學》「明明德」與「親民」。然而陽明逝世後，在紛立宗旨的後學中，只有胡、張二人立宗一體。這意味著隨思想氛圍與時代課題的變化，陽明通過「明明德以親民」體現「萬物一體」雖然仍是儒者共同的社會理想，但是物我一體的理境無法直接用以解決當前最為迫切的問題，甚至淪為末流包裝玄虛、恣玩空靈的口號。胡、張二人所批判的就是這些徒言萬物卻又無一體之實的末流，不過他們所抨擊的是言體而不及用的現象，並非反對悟體識仁的取徑。因此即便是高揚工夫的元忬，也和胡直一致強調向內求理的重要性。以一體為宗旨，也是為了對治重內輕外的亂象，提揭任何工夫都必須以內外一體為綱維才不會偏離了仁道。所以他們不約而同地主張工夫不可偏至：胡直在檢討朱、王流弊的脈絡上反對專求內外一端的作法；元忬則是抨擊「諱言工夫」的風氣而指出悟修本為一體實踐，不可分為兩路。由於救弊是胡、張二人建構學說的共同起點，所以他們的論述皆是圍繞著省思「以嗜慾為天機」的流弊展開，並將成因歸咎於二：一是悟體時未能正確掌握至善天理本質，二是發用時物欲造成內外相隔。對應前者，他們皆強調做工夫時要留意辨察本體內涵，如胡直說工夫起步要先分辨所覺為天理還是人欲，元忬則主張以「有善無惡」取代「無善無惡」之說。對應後者，他們都致力闡發良知本身具有「無欲」、「無物」、「無內外」的虛靈特質，詮釋「仁」時也是彰顯超越不滯於物的面向，落實在工夫上則是以去欲為重心，以悟體為起點，以戒慎恐懼為長期工夫。所不同者，胡直認為「辨明本體內涵與作用」才能從根本上解決錯認本體的問題，所以將「一體」詮釋為內外無二、體用是一

的本體境界，工夫集中在體上作，連「戒懼慎獨」也是在念起前透過本體時時自警自覺來保任「獨知」的主宰性。元忞則認為唯有「貫通本體與工夫為一」才能有效導正「言悟不言修」的歪風，所以強調「一體」必須在心物互動間體現，工夫要「悟修並進」並不間斷地在知善知惡處著力，才能通過用上「戒慎恐懼」的漸修歷程於「識仁」後長期「存仁」。

就定位而言，身為陽明後學的胡、張之「一體為宗」的倡議很容易被視為陽明晚年思想的賡續與發揚。確實，他們是在良知心學的基礎上詮釋萬物一體，然而提揭「萬物一體」背後所蘊涵的問題意識與思考起點已截然不同。陽明以「萬物一體之仁」詮釋《大學》，從心之靈明感應天地萬物，消弭了物我之間的隔閡，使「明德」、「親民」成為一事。胡、張二人同樣期待合成已成物為一事，但是他們是為了迫切解決當時內外、物我為二的工夫亂象，提出內外、物我一體才是實踐歸趨。由於問題意識的差異，我們會發現胡、張並不像陽明用「萬物一體」去解釋《大學》三綱領，在他們的學說中雖然有時會在反思朱、王學時談到格物、致知等概念，但是並不著意發揮「明明德」、「親民」、「止於至善」。換言之，他們本不是在《大學》詮釋脈絡下闡發「萬物一體」，而是為了解決王學向主觀虛化傾倒的問題才有所提揭，因此他們所做出有別陽明的不同解釋，很難被認定與《大學》詮釋變化之間有直接關聯性。職是之故，有別於陽明在仁心感通中體現「萬物一體」的理想，胡、張詮釋「一體」時是圍繞著「去欲」為中心，著重從工夫層面思考合內外、通物我的方法。對應到作為本體的「仁」，所呈顯也是「無欲」、「無內外」的超越無滯義。為了處理空談虛行的問題，他們在陽明本體論的基礎上取源程顥「須先識仁」的主張，偏重從工夫指向闡釋「仁」的境界論意義。至於詮釋孟子「萬物皆備於我」時，也與陽明以「仁心感通萬物」為核心的理解視角不同。他們扣回「心即理」的核心概念，著重從「萬物之理備於心」的面向來解釋孟子說法，確立向內所求為天理而非人欲，以導正「以明覺為良知」的流弊。不同的是，胡、張二人分別採用「有體必及用」、「由用以顯體」的思維模式，因而「一體」的詮釋隨著工夫重心的差別而得出相異的解讀。特別是胡直，「一體」在「心造天地萬物」的架構中幾已不見倫理學意涵。至於「理在人不在物」的極端論調，與陽明的詮釋更是有本質上的區別。從這個面向來看，胡、張並非完全承續陽明「萬物一體」義理而來的進一步發展，而是以儒家共許的「萬物一體」理想為張本，回應時代學風問題所各自走出的不同工夫路向。



## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔宋〕張載：《張載集》，臺北：漢京文化，1983年。
- 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 〔明〕王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 〔明〕黃綰：《石龍集》，明嘉靖原刊本，微捲M00545710。
- 〔明〕羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，北京：中華書局，1999年。
- 〔明〕王畿：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕羅洪先：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕張元忞撰，錢明編校：《張元忞集》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 〔明〕胡直撰，張昭煒編校：《胡直集》，上海：上海古籍出版社，2015年。

### 〔近人論著〕

- 朱湘鈺：〈江右學者胡廬山思想脈絡析論——從「闡述師教」談起〉，《漢學研究》第27卷第1期，2009年3月，頁113-140。
- 朱湘鈺：〈胡廬山對羅整庵的批判及其意義〉，《當代儒學研究》第5期，2009年1月，頁1-35。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997年。
- 容肇祖：《明代思想史》，河南：河南人民出版社，2016年。
- 陳立勝：《王陽明萬物一體論：從「身一體」的立場看》，北京：燕山出版社，2018年。
- 陳佳銘：〈胡直心學的淵源與發展〉，《中正漢學研究》第1期，2020年6月，頁111-136。
- 張克偉：〈明儒張元忞著述所知錄——兼論其思想旨歸〉，《地方文化研究輯刊》2016年第2期，頁239-264。
- 張克偉：〈論浙中王門學者張元忞之思想內涵與學術傾向〉，《哲學與文化》第18卷10期，1991年10月，頁916-932。
- 張昭煒：〈胡直與朱子仁學思想之比較〉，《朱子學刊》第1輯，2008年，頁172。

-179。

張昭煒：〈胡廬山博約仁說〉，《中國哲學史》第3期，2008年，頁109-117、101。

——：〈陽明後學胡直的困學歷程及其良知學宗旨〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第4期，2018年7月，頁90-96。

張學智：《明代思想史》，北京：北京大學出版社，2000年。

彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：三聯書店，2005年。

楊國榮：《王學通論——從王陽明到熊十力》，上海：華東師範大學，2003年。

錢明：《陽明學的形成與發展》，江蘇：江蘇古籍出版社，2002年。

魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版社，2016年。

荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，臺北：聯經出版社，2017年。

——著，陳曉杰譯：《明代思想研究》，山東：山東人民出版社，2019年。

# The Connotations and Comparative Analysis of Hu Zhi and Zhang Yuanbian's "Oneness of All Things" Ideology in Post-Yangming Scholarship

Hou, Chieh-Chih\*

[Abstract]

The concept of "oneness of all things" was an important discourse in Wang Yangming's later years. Among later scholars influenced by Wang Yangming, only Hu Zhi from the Jiangyou Wang School and Zhang Yuanbian from the Zhezhong Wang School explicitly adopted the principle of "oneness as the central tenet." However, their respective approaches diverged considerably. Hu Zhi emphasized that "the mind creates all things," whereas Zhang Yuanbian argued that "the mind universalizes all things." Hu Zhi took an extreme stance, asserting that "reason is in the mind and not in things," while Zhang Yuanbian adhered to the position that "there is nothing outside the mind."

In terms of practice, Hu Zhi favored "enlightenment in the mind," whereas Zhang Yuanbian argued for the integration of "cultivation and enlightenment." Hu Zhi favored the "through-ness" of things from the body, while Zhang Yuanbian approached the "through-ness" of things from the function. For Hu Zhi, "oneness" described a natural state of the mind's unity with external objects, characterized by an ontological focus. In contrast, Zhang Yuanbian's "oneness" emphasized the ethical implications of a shared existence between the self and all things. While Hu Zhi emphasized the "knowledge of benevolence," asserting that cessation of material desires could be achieved through safeguarding the sovereignty of the essence, Zhang Yuanbian argued that "knowledge of benevolence" must be followed by eliminating selfishness through practical application to fully "realize benevolence."

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

Compared to Wang Yangming, Hu Zhi 's and Zhang Yuanbian's interpretations of "oneness" centered on the "removal of desire" and focused on methods for integrating the internal and external as well as uniting self and objects in practice. Their interpretation of "benevolence" diverged from Wang's emphasis on the sense of sensibility; instead, it highlighted a transcendent, non-stagnant ideal of "no desire" and "no distinction between internal and external."

To address concerns of theoretical detachment from practice, both scholars drew on Cheng Hao's assertion that "benevolence must first be understood" and reframed Wang Yangming's ontological foundation into a practical, realm-oriented interpretation of "benevolence." Given their distinct concerns and doctrinal directions, Hu Zhi's and Zhang Yuanbian's "oneness of all things" cannot be considered a direct extension of Wang Yangming's philosophy.

**Keywords:** Hu Zhi, Zhang Yuanbian, benevolence, no desire, oneness of all things