

良知的良能與不能——王陽明傳記的啟示

楊儒賓

國立清華大學哲學研究所

摘要

良知學在十六世紀出現，形成儒學工夫論的急轉，「格物窮理」的漸教途徑受到「致良知」的頓教模式的挑戰。王陽明的良知是本體的概念，它既是意識的本體，也是世界存在的本體，良知學學者多相信「良知」在實踐上的圓滿性格。本文以王陽明處理家庭及政治問題為例，指出以王陽明的天生人豪，其處理人間事仍多缺憾。歷史上出現的「良知」概念面對「外王」領域時，其運作多有認識的盲點。作為本體的良知要詮釋外王問題時，須有新的想像。

關鍵詞：良知、本體、王陽明、良能與不能、義外

《現象學與人文科學》第 12 期

良知的良能與不能——王陽明傳記的啟示

一、前言：紛歧的良知學

王陽明良知學的出現是近世東亞的一大事件，在朱子（1130-1200）辭世之後，王陽明（1472-1529）出現之前，中國的思想界雖有楊慈湖、陳白沙這樣獨特造詣的心學家憑空崛起，也有反理學的異色思想家如葉適、王廷相等學者顯現於世，朱、王之間三百年的江山並非清一色。但大體說來，這段時期的主流思潮還是很明顯，可說是朱子學的天下。黃宗羲評論明代理學開山祖吳與弼（1391-1469）之學時說道：「一稟宋人成說」，評論另一位同樣有明代理學開山祖資格的薛瑄（1389-1464）之學則說：「恪守宋人矩矱」，¹黃宗羲所說的「宋人」自然是以朱子為大宗。明代早期儒者認為自朱子應運出現以後，儒學大倡，後學「無煩著作，直須躬行」。²這種絕對的信賴感反映到陽明之前的思想界，除了陳白沙等很少數的儒者外，其時學者的著作基本上乃「此亦一述朱，彼亦一述朱」。³從體制安定的觀點著想，這三百多年的思想大一統的年代是學術樂園的時期，真理已明，異端不作，朝野上下活在共同體的氛圍中，一切皆屬自然。但如依康德有名的啟蒙

¹ 黃宗羲〔明〕：《明儒學案》，上冊（臺北：河洛圖書公司，1974），頁1。

² 張廷玉〔清〕：《明史》，第24冊（北京：中華書局，1974），頁7229。

³ 黃宗羲：《明儒學案》，上冊，頁53。即使陳白沙被視為陽明學前驅，但他的自我定位仍是朱子學的闡釋者，所謂「吾道有宗主，千秋朱紫陽」。

理論，陽明之前的學者不能依理性自作主宰，未免活在前啟蒙的氛圍中，缺少鮮活的思想。

陽明出現之後，整個局勢翻轉過來。劉宗周讚美王學出現的意義，說道：「可謂震霆啟寐，烈耀破迷，自孔孟以來，未有若此深切著明者也。」⁴ 劉宗周是宋明理學的殿軍，他的造道之深與學識之豐，遠邁前賢，他對陽明之學的判斷，不管就理論深度或就實際影響而論，都很確切。王陽明天挺英豪，極具人格魅力，加上傳奇的事業，不世出的軍功，他給明中葉以後的世界帶來極大的影響，真可謂發聾振聵。他的影響力還不僅止於中土，他的良知學隨後還東傳日、韓。在他生前，良知學已在朝鮮半島引起了騷動，⁵ 李退溪所以費了如許大的力氣批判王陽明，顯示良知學已是需要嚴肅對待的學說。繼朝鮮之後，陽明學更跨海進入日本，給江戶時期的日本學界帶來鮮活的刺激，甚至被認為影響了日本現代化的行程。王陽明成為繼朱子之後，第二位具有跨國影響力的理學家。

在理學千年的傳承中，朱子的性理學與王陽明的良知學當是

⁴ 劉宗周 [明]：〈明儒學案師說〉，《劉宗周全集》，第 4 冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁 609-610。

⁵ 王陽明傳入朝鮮的時間，學界有各種說法，但依據朴祥的《納齋集》和金世弼《十清軒集》的記載，可推斷朝鮮中宗十六年（1521）已傳入，其時，陽明仍在世。朴、金兩人皆已提及《傳習錄》此書，而《傳習錄》在中國初刻（1518 年）的時間才過三年，可見傳播之速。參見崔在穆：〈韓國陽明學研究の序論的考察——傳來時期を手掛かりとした研究視角の再考〉，筑波大學倫理學原論研究室編，《倫理學》第 5 号（1987），頁 139-148。

影響中國社會最重要的兩支思潮。就今日學界一般的印象說來，朱子的性理學的影響偏於社會秩序的建立與維護，王陽明的良知學的影響則偏於社會秩序的衝撞。籠統說來，這樣的印象自然有足以成立的依據，朱子的性理學的理是「性即理」的理，在心性不一，性體獨立於心體的背景，且客觀的「性即理」的「理」與現實世界的「禮」又高度相容的情況下，朱子學偏於現實社會秩序的改善與維持；而「心即理」說的陽明學則有較強的能動性，因為「理」由心提供，此學會引發良知與社會禮法的衝突，也可想而知。就歷史的發展來看，兩者的影響確實不太一樣。這個問題自然牽涉到思想與政治社會的複雜互動過程，很難純粹依學說內在的因素推衍出來。但朱子學與陽明學的風格大不相同，這樣的差異是很明顯的。

陽明學對明中葉以後的社會影響很大，我們如果抽離掉陽明學的因素，大概即無法了解明中葉以後的學術、文學甚至藝術。王陽明對後世儒學的影響無庸再論，陽明之後的明儒不管是王學中人或反王學者，都難以避免良知學議題的作用。即使儒門外的佛、道方外之士，如憨山、藕益、林兆恩等人，他們的玄論都不能不含有與良知學對話的內涵；湯顯祖、三袁（袁宗道、袁宏道、袁中道）、馮夢龍這些第一流的文人的著作中都閃爍著良知學的光輝；祝世祿、陳洪綬這些重要書畫家的作品也蘊釀著良知主體的精粹；徐階、張居正、海瑞、戚繼光等重要的政治人物也

都依良知的發用而施政；若此種種，真是舉不勝舉，族繁難以備載。我們如果說王陽明對明中葉以後的宗教、文壇、藝壇、政壇的影響超過明代其他的思想家，這樣籠統的印象或許距離事實不會太遠。然而，陽明學的強大影響到底是什麼樣的影響？其影響的價值判斷該怎麼下？這個問題卻有極大的爭議。

良知學的解釋之紛歧是個極顯著的文化現象，王陽明逝世後，他的門人對良知學的詮釋即告分化，其中的泰州學派、浙中學派（以王龍溪為代表）及江右學派之間的詮釋差異頗顯著。到十九世紀末、二十世紀以後，對陽明良知學的詮釋也呈現了極大的紛歧，我們可以說有左派、右派陽明學或白色、赤色陽明學之分，⁶而且在中、日兩國都出現過。⁷這種影響紛歧、解釋紛歧的現象雖然在域外一些思想家身上，比如黑格爾、馬克思，也出現過，但在儒學史上較為罕見。良知學在陽明後學以及近代東亞的紛歧，線索很多，相關的研究已累積到了一定的程度，但仍待解釋的問題依然不少。本文是以「中國近世說」的論域作為背景，追究所謂「近世」或「早期現代性」的良知學因素，但焦點將放在王陽明的思想本身。

良知學在陽明後學處的分化，以及在二十世紀紛歧的解釋，

⁶ 參見溝口雄三：〈二つの陽明学〉，收入《李卓吾——正道を歩む異端》（東京：集英社，1985），頁 221-239；小島毅：〈白い陽明学と赤い陽明学〉，《近代日本の陽明学》（東京：講談社，2006），頁 121-132。

⁷ 最明顯的，侯外廬等人倡議的資本主義萌芽說與牟宗三提的良知學坎陷說，定位懸殊，但兩者都與陽明學相關。

可以說都源於對王陽明本人思想的解釋。此點應該很清楚，但王陽明本人生前是否已意識到解釋分化的可能？還是他對自己的學說的理解也有盲點？本文嘗試指出王陽明的良知學本身即是糾紛的起源，它既提供了學者行動的爆發力，也提供了對良知適用範圍的解釋之紛紛擾擾的來源。良知學對晚明的情教思想以及政治思想都有重要影響，這兩個層面的影響在兩百年後還會影響二十世紀中國思想的行程，但它們對現代中國的影響恐怕解放舊禮教束縛的意義大於建構新規範的意義。筆者將以王陽明本人的傳記資料為例，探討他如何面對家庭問題與政治問題，借以突顯他的良知的良能與限制，以及何以他的良知學解放力十足而建構力不足。

二、震霆烈曜：良知的體悟

王陽明思想對晚明社會的衝撞力道源於他的良知概念，而良知學出現的關鍵時刻是王陽明三十七歲時在龍場驛的一悟，此事在王陽明本人、陽明後學以及今日的研究者之間，有極高的共識。

王陽明的參悟良知是椿艱難的精神探索之旅。他生於明朝中葉一個儒學家庭，童蒙時期接受的是科舉的教育，他的父親王華是成化十七年（1481）的科舉狀元，王陽明身為家中嫡長子，可

想見的，他會和當時的士人家庭一樣，承受家族極大的期待，其中重要的期待就是中舉出仕。但王陽明就像許多聖哲的人格模式一樣，他的生命有自己成長的軌跡，他對聖人的學問特感興趣。在三十七歲之前，他摸索聖人之道已經多年，但直到龍場驛一悟，學問才定型下來。爾後學問縱有發展，其發展乃在體系內部的發展，並沒有改變良知學的本質。王陽明辭世之後，王學產生了學派的分化，但其學派分化的發展並沒有導出重要的體系分裂的異學，各分化的學派仍被歸屬在王學的名目下。王陽明龍場驛之悟是爾後各種不同釋義的良知學的拱心石，此點應該是可以確定的。

龍場在今天的貴州省修文縣，在明代，它隸屬貴州的九座驛站之一。明正德三年（1508），王陽明時年三十七歲，之前，他在上了一通不合時宜的奏摺後，被廷杖，並被貶至貴州偏僻的龍場驛去當一名小官驛承，其官職或許如今日的郵局局長。〈王陽明年譜〉記載其地「在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺魍魎，蠱毒瘴癘。」⁸可見其地之荒涼野蠻，迥非人境。他當時在追求聖人的途中已走過漫漫時光，依據〈年譜〉的記載，他是十八歲那年立下志願的——但可以確定的，時間應當是更早——結果聖人之途

⁸ 參見錢德洪〔明〕等編：〈王陽明年譜〉，「正德三年，三十七歲」條，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 4 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 1234。以下引用簡稱〈年譜〉，即指錢編〈王陽明年譜〉。

關鍵的第一站居然是蠱毒瘴癘瀰漫的蠻區。

王陽明在通往聖人境界上二十年的追索累積了極大的精神能量，以他倔強不馴的個性，二十年的追尋所蘊積的能量可想而知。〈年譜〉記載他中斷京都的宦宦生涯，被貶到蛇虺魍魎之地，與當地土人言語不通，可相通者，只有一些居住此地的亡命之徒。連他的隨從都病倒了，王陽明乃自己析薪取水，煮稀飯餵食他們。又擔心他們精神鬱悶，所以不時唱歌同樂，甚至於「復調越曲，雜以談笑，始能忘其為疾病夷狄患難也。因念『聖人處此，更有何道？』」⁹這是他的自我拷問，拷問的議題是以「聖人處此」作為發想的核心。王陽明著作中的一篇名文〈瘞旅文〉即作於此時期，面對著同是淪落天涯卻又客死於荒蠻山區的三位陌生人，王陽明發出了無限的感嘆，最後並奠之以歌，歌中有言：

與爾皆鄉土之離兮，蠻之人言語不相知兮。性命不可期，吾苟死於茲兮，率爾子僕來從予兮。吾與爾遨以嬉兮，驂紫彪而乘文螭兮，登望故鄉而噓唏兮。¹⁰

此文是存在的迴響，王陽明將自己的命運和這三位不明不白

⁹ 參見錢德洪等編：〈年譜〉，「正德三年，三十七歲」條，《王陽明全集》，第4冊，頁1234。

¹⁰ 王陽明：〈瘞旅文〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第3冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁998。

死於異鄉的陌生人勾連在一起了。〈瘞旅文〉無關於良知學，但反映了一位求道者盤旋於聖人之門前的心事，是我們了解貴州時期的王陽明的珍貴文獻。他連自己有可能像這三位天涯旅客般地死得不明不白，都想到了，還想到死後神遊太虛的光景。王陽明因忠諫被貶，其坎壈不平之感可想而知，此文可視為良知學興起的重要背景資料。

忠諫受譴，遠貶異鄉，這是中國文學的重要主題，屈原以下，史不絕書。王陽明異於前代同一命運的忠臣者，在於他當時有很強烈的求道意識，他是以「聖人」的標準自我拷問，如果聖人處在同樣的情境，他會如何自處。理學從北宋開始正式登上中國思想的舞台，其核心動力即是求為聖人一念。周敦頤的「聖可學而至」之說，程明道的「尋孔顏樂處」之說，都是此一追求聖人之道的意識之反應。「聖人」是儒家人格世界中最高的人格等第，儒者要求為聖人，此事或不足異。然儒學進入宋代後，性格有極大的突破，理學的性格乃全體大用、明體達用之學，此處的「體」意指本體，本體意指可作為人及世界終極的真實，這種超越性的境界被視為與聖人的內涵，字詞上雖有無限與個體之別，但卻是同質且同等第的指涉。理學所論述的「聖人」概念乃深入存在的奧祕的體道者，其人的知識即含有對生死問題的解釋或解

決，所謂「不死」、「超生死」的學問。¹¹ 王陽明在龍場驛之悟前，即被「生死」這個宗教性情感所纏繞，不能自己。〈瘞旅文〉所以寫到如此情深意切，因為它恰好觸及到王陽明當時最焦慮的生死存亡的議題。他過而立之年時，對佛老修煉之學的興趣很高，其修行甚至可以達到類似他心通或超感官知覺（ESP）的層級，¹² 用宗教的語言講，也就是有「神通」的能力。王陽明的修行動力很可能與死亡的焦慮有關，至少死亡的焦慮是核心的一環。

用王陽明的話講，在大悟之前，他自認人間的得失榮辱皆已看開，只有生死一念，還沒突破，因此乃自為石槨，「日夜端居澄默，以求靜一。」¹³ 這種話指的應該就是靜坐，靜坐悟道是三教常用的工夫模式。有明一代，白沙之學特別宣揚此風，以期靜中養出端倪。往上，還可溯源至程明道—楊龜山的道南一脈。再

¹¹ 陽明後學言及良知學是「不死」或「超生死」之說者頗多，王龍溪從「先天」義詮釋良知，此義尤常見，如「一點靈明與太虛同體，萬劫常存」之類的說詞，見王畿〔明〕：〈華陽明倫堂會語〉，收入吳震編：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁160。最早將「不死」一語與心性主體連結者，理學家當中當始於胡宏《知言》：「有而不能無者，性之謂歟！宰物而不死者，心之謂歟！」參見胡宏〔宋〕：〈知言·一氣〉，收入《胡宏集》（北京：中華書局，1987），頁28。理學家常批判佛教因生死而發心，但理學家對生死問題其實同樣關心，陽明學者尤其如此。他們批判佛教的生死觀，主要是指方外之士容易因生死而發心，卻忘掉世間倫理的責任。

¹² 弘治十五年，王陽明三十一歲，告病自京都返越，〈年譜〉有如下的記載：「築室陽明洞中，行導引術。久之，遂先知。一日坐洞中，友人王思與等四人來訪，方出五雲門，先生即命僕迎之，且歷語其來跡。僕遇諸途，與語良合。眾驚異，以為得道」。參見錢德洪等編：〈年譜〉，《王陽明全集》，第4卷，頁1231。

¹³ 錢德洪等編：〈年譜〉，《王陽明全集》，第4卷，頁，頁1234。

往上，則至周、程。¹⁴「日夜端居澄默」很可能是王陽明在貴州的生活常態，很典型的三教求道者的生活儀軌。我們不難想像他將自己逼到山窮水盡，不容轉身的緊張狀態，這種置之死地而後生的截斷，果然引致了理學史上一件極傳奇的效果：「忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足。」¹⁵王陽明在正德三年那一夜的「寤寐」不知是否上床入睡或是不倒單式的假寐，但其時的意識總是處於朦朧的狀態。王陽明這場「寤寐悟道」和阿基米德發現阿基米德原理的傳聞，似乎可以相互發揮，差別在於後者的「悟」是知識融通以後一種長期追求的緊張狀態的釋放所致；王陽明的龍場之悟則含有宗教型的冥契太極的內涵，這是以生命為賭注的精神冒險，它帶來的作用甚至被認為解開了生死一念這麼深的我執之性。

在三代以後的儒者的傳記中，類似王陽明龍場之悟這種追求超越體證的文獻較少見，但如果我們相信儒學，尤其是理學的核

¹⁴張詡〈白沙先生行狀〉：「其學則初本乎周子主靜，程子靜坐之說，以立其基」。(張詡〔明〕：〈白沙先生行狀〉，收入孫通海點校：《陳獻章集》(北京：中華書局，1987)，下冊，頁 880。)陳獻章〈與羅一峰〉言：「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。」(陳獻章〔明〕：〈與羅一峰〉，收入孫通海點校：《陳獻章集》(北京：中華書局，1987)，上冊，頁 157。)陳獻章雖然一生宗仰程、朱，但其學風其實不近晚年程頤或立中和新說以後的朱子，而是從程顥到李侗的道南之傳。

¹⁵參見錢德洪等編：〈年譜〉，「正德三年，三十七歲」條，《王陽明全集》，第 4 冊，頁 1234。

心因素在於天道性命相貫通的追求，這種安身立命的焦慮感是不可能不在他們的生命中出現的。王陽明龍場之悟重要的思想史意義在於他將這場個人的體驗帶到理學的論述中，私人的經驗化為良知學的敘述，學術的議題再介入重要的人間事務，良知學成為重要的公共議題。王陽明是將龍場之悟放在儒家原有的「民胞物與」的「萬物一體之仁」的框架下理解的，當對世界全體的關懷被視為本體不容切割的成分，而「本體」這個概念又已充分的良知化時，我們可以理解它會帶來多大的衝擊社會的效果。

關鍵點在正德三年他三十七歲時的那場「大悟格物致知」的經驗，如果用今日的學術語言表達，該如何理解？當悟之事突然降臨時，當事者如何將發生於生命內在的重要事件分節化，形成可論述的議題，通常很難做到。證悟者當時處在強烈的生命波湧中，感官交融，人在悟中，悟之經驗的整體情景不見得可以看清。但不管怎麼說，王陽明的龍場之悟是他一生學問的轉折，此義是陽明研究學者所共許的，他的龍場之悟是一場掀翻生命方向的特殊心性經驗，此義亦不難了解。然而，對這一場生命的探險引發的特殊經驗之理解，仍有爭議。筆者認為對龍場之悟的性質應該還可以再稍加著墨，略為解釋，以便為後來的王學內部的著名辯論，留下理解的線索。比如陽明後學的「至善」與「無善無惡」之辯，或者如當代中國哲學史學家勞思光與牟宗三對良知的「主體性」意義詮釋上之出入，筆者認為都與此場特殊的心性經

驗之理解有關。

王陽明的龍場之悟是他追求聖人之途上的重要突破點，回到這場特殊的心性經驗的前提，他當時是被「成聖」的問題日夜纏繞的。理學家對「聖人」此概念有明確的規定，聖人不只是盡倫盡制，更重要的，他是能體現「本體」的最高人格，「本體」則被視為是精神甚或世界的本質，所謂性體或道體。理學的聖人已不拘於個體性的人，他是「希聖希天」之人，是打破一切經驗性因素束縛的天人。這種「打破」即是突破了個體限制、進入無分別境界的悟覺，如果用宗教語言講，即是種冥契經驗。在冥契經驗的各種性質中，萬物一體、乍然呈顯、超越生死、不可言說、客觀真實、至樂無樂、神聖之感等等，都是常見的描述。¹⁶ 王陽明的龍場之悟大概都有這些內容。由於冥契經驗所呈現的境界被視為更高的實在，因此也就具有超越於世間一切價值之上的價值。我們可以想像如果這樣的經驗結合了在人間證道的哲學理念，它會發揮多大的作用。

王陽明的龍場之悟乃因「格物致知」的議題而起，此事需再略加解釋。「格物致知」是理學的重要議題，解釋極紛歧，「龍場之悟」因和「格物致知」的關懷綁在一起，其性質的解釋遂也不免紛歧。但我們可以快刀斬亂麻地說，不管朱子學脈絡中的「格

¹⁶ 參見史泰司 (Walter Terence Stace):《冥契主義與哲學》，楊儒賓譯 (臺北：正中書局，1998)，頁 90、131-132。

物致知」是個什麼類型的知識命題，王陽明是將此問題和「生死一念」的關懷連結在一起的。王陽明在事後，賦予它多重的經典詮釋學的意義，但可以確定的，這場經驗中很核心的成分是宗教性的悟覺經驗。王陽明一生和佛道兩教頗有交涉，其縮結的因素可以確定和傳統所說的性命之學的追求有關，而且可以確定，在龍場之悟前，他曾經歷過極類似冥契的經驗，弘治十五年（1502），王陽明回到紹興，曾築室陽明洞，行導引術。王龍溪說王陽明當時對佛老的「見性」、「獨一」之旨，已深入骨髓，「嘗於靜中，關照形軀如水晶宮，忘己忘物，忘天忘地，與虛空同體，光耀神奇，恍惚變幻似欲言而忘其所以言，乃真境界也。」¹⁷ 王龍溪體道極深，是此學中人，而且其言親聞於王陽明，是相當可靠的證詞。

如果說王龍溪的證詞沒有直接涉及龍場之悟，我們看一段出自王學大修行人蔣信從冀元亨處聽來的王陽明的夫子自道：「一日在龍場靜坐，到寂處形骸全忘了，偶因家人開門驚覺，香汗遍體。」¹⁸ 此處的「龍場靜坐」時日不知在中夜大悟之前或之後，但可以確定地，兩場經驗有類似性。王陽明龍場之悟牽涉到隱密玄妙的獨特經驗，我們還是要尊重此學中人的理解。誠如高攀龍

¹⁷ 王畿〔明〕：〈滁陽會語〉，收入吳震編：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁33。

¹⁸ 蔣信〔明〕：〈蔣道林先生桃岡日錄〉，收入美國哈佛大學哈佛燕京圖書館編：《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》，第17冊（北京：廣西師範大學，2003），頁11-12。

說的：「余觀文成之學，蓋有所從得，其初從鐵柱宮道士得養生之說，又聞地藏洞異人言周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才，及婁一齋與言格物之學，求之不得其說，乃因一草一木之言，格及官舍之竹而致病，旋即棄去。則其格致之旨，未嘗求之……而一旦恍然有悟，是其舊學之益精，非於致知之有悟也。」¹⁹ 胡直也言：「(陽明) 及至龍場處困，動忍刮磨，已乃豁然悟道。原本不在外物，而在吾心，始與紫陽傳註稍異。」²⁰ 高攀龍對王陽明相當尊重，對儒、佛之分也相當看重，他認為王陽明的龍場之悟是受到鐵柱宮道士及地藏洞異人等方外修煉之術的啟發，其起因和《大學》的「格物」宗旨原本不相干。胡直也認為王陽明的龍場之悟無涉於「外物」性格的格致之學，而是心學事件。蔣信、高攀龍、胡直都是此道中人，都有明確的悟覺體驗，當事人說及與當事人自家性命相關之事的意旨時，特別親切有味，他們的解釋需要嚴肅看待。觀陽明一生行事，竊以為蔣、高、胡三人之說有據。

王陽明的龍場之悟正是冥契經驗加上在人間證道或人間行道的類型，它固然是種特殊的宗教體驗，無涉於原初的格物之學的宗旨，但我們不會忘了他對此經驗的解釋卻又是放在格物論的架

¹⁹ 高攀龍〔明〕：〈高子遺書〉，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1292 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 36-37。

²⁰ 胡直〔明〕：〈與唐仁卿書〉，收入張昭燁編校：《胡直集》，下冊（上海：上海古籍出版社，2015），頁 870。

構下呈現的。在理學的系統中，「物」不只是自然之物，它一方面指向意識所及的心、意、知、身、家、國、天下，也就是意識所及的天下的事物，一方面指向實行此「物」的行為，所以可稱行為物。格物即是格心、意、知、身、家、國、天下，而且見之於行為，也就是使身修，使家齊，使國治，使天下平之意，格一切物使它上軌道即為物格。由於「物」泛指天下萬物，聖學又和格物的活動緊密相關，所以理學家的格物之學的範圍可說是遍佈天地萬物，但實踐處則常落於人際倫理。良知學由於重視良知的主體能動性，所以他顯現出來的追求世界秩序化，也就是「萬物一體」的精神尤其強烈，落實於社會時，衝撞的力道也就非比尋常。

良知學的解放力道是很明顯的。而良知學所以有如此的威力，和良知學主張的主體意識是一種宇宙意識的性質有關，這種宇宙意識既具備當下判斷的直接性，又具備感通天地萬物的普遍性。良知學的成立首先就衝擊了當時思想主流的程朱學派，我們如比較程朱的格物窮理說與陽明學的致良知說，即可了解其社會影響之差異。在程朱學的世界中，學者的行動是依據「格物致知」的前提而成立的，程朱的格物學主張道德判斷的依據在於對於物之理的不斷窮格，逐層深入。隨著知識適用領域的不斷擴大，到了一個臨界點時，尚需有意識層突然的翻轉，前後撕裂，以進入形上之境，程朱學的話語稱作「物格」、「知至」的層次。

也就是由「格物」到「物格」，由「致知」到「知至」，由知識起點入而以形上體驗終，這是程朱學的一大特色。如果論者質問這樁事件如何可能？也就是如何可能證成？事實上，王陽明就這樣追問過。他學問有成時，仍然如此追問，可見這是他一生的困惑。王陽明很尊敬朱子，希望朱子學能夠提供合理的答案，但顯然他沒有獲得，所以才另闢途徑。

王陽明的疑問或許不是那麼難以回答的，代程朱答，關鍵在他們的格物致知活動是伴隨「主敬」的日常工夫而來的，「主敬」是一種心靈隨時保持凝聚專一的操練術，靜坐即是常見的一種工夫。翻轉意識的動力應當直接來自主敬，而不是認知意義的格物致知。學者一旦「格物致知」有成，其實是實踐主敬工夫有成，達到「物格」、「知至」的終點站時，他會發現物理與心理的終極同一，格物並非是格心外之物，因為格物之理同時也就是朗現心之理，理既在內也在外。但這是體系的解釋，也可以說是果位反省時的體證所得。如就工夫過程的途徑而言，程朱學的格物的範圍雖然不分內外，意識的活動也可以考察，但主軸的活動必然是向外的，它的向外一彎再返內心的途徑是理論的必然。由於理無內外，所以格物的活動不能說是義外，但格物的現實運作卻不能沒有歷程過程中的義外之義，也不能不是漸教的。在程朱的世界中，道德衝動的事例不易發生，因為程朱所認定的物之理與心之理雖然是共構的，其相卻是重層的，道德事件的終極的同一

之本質的朗現要建立在長期的心物調整的過程上，不能滿心而發，充塞宇宙，它只能是漸教式的長期累積的心靈效果。

即使程朱學的格致之學的「物格」、「知至」的結果可以解釋得通，王陽明也不會接受，因為他認為有更簡截的道路。良知學在理學史出現的重要意義首先在於王陽明切斷了「主體」與「外物」間的糾葛，並連接了「主體」與「本體」的同一性。道德判斷的依據乃是良知自己提供的，心即理，而且心即情即意，道德意識會帶來情意的滿足。不但如此，良知即氣，良知充斥在個體生命的每一角落，良知的發動也是形氣主體（身體主體）的彰顯。由良知的情、意、氣的底層構造更進一步，王陽明還將人的良知與作為世界本質的本體的概念連接在一起，良知因此不僅是人間事，它也是宇宙間事，良知不僅是道德判斷的依據，它也是萬物存在的依據。²¹ 後來陽明的學生王畿（字汝中，號龍溪）即稱呼良知為乾知，乾知也就是一種宇宙性意識的靈知。陽明這種良知—乾知的結構不但提供了學者直接的道德判斷動力，它還提供了一種宗教情感的滿足，因為良知判斷的根源不僅來自於人的意識，它更來自深不可測的宇宙意識。它的動力無限深，而範圍無邊大。

²¹ 王陽明〈詠良知四首示諸生〉云：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，所說即是此義。參見王陽明〔明〕：〈詠良知四首示諸生〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第3冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁826。

如果說龍場之悟是場宗教型的冥契經驗事件，良知是宇宙性的靈知，這樣的主體模式帶有很強的三教共法的內涵；那麼，王陽明本人呈現良知學的理论時，其論述帶有很強的情意性格，我們可以說這種含情帶意的良知是他學說的一大特色。王陽明曾引《大學》：「如好好色，如惡惡臭」，以示真知行之意。他說：「見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。」²² 王陽明以此論知行合一。王陽明的「知行合一」說的重點不在認知與行為，而是更基礎的認知與心行的關係，更細分其實即是情、意、知的問題。「色」屬知，「好色」屬情，「好好色」屬意。「見到花而知花」屬認知，「見到花而領會花之美」屬情感，「見到花而喜歡好花」屬意志，「認知—情感—意志」三種心理事件同根而發，它們是同一事件的不同側面的描述。王陽明的知行合一說帶有很強的行動主義的色彩，但他事實上是將行動建立在更基礎的道德行動的本心之基礎上，此本心發動的內涵顯現了知、情、意合一的構造。他的知行合一論，或許該說是知行同一論，乃是針對朱子學的知行並重論而發。²³

²² 王陽明〔明〕：〈傳習錄·上〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 4。

²³ 關於朱子的知行論，參見錢穆：〈朱子論知與行〉，收入《朱子新學案》，第 2 冊（臺北：三民書局，1982），頁 379-406。

知、情、意合一的構造解消了理智獨大的主宰作用，情、意遂得盡暢其蘊。《傳習錄》所錄的王陽明書信，封封都跳動著這一代儒門豪傑的熱情，他在〈答聶文蔚〉書中言及他窺得良知之妙後，想與天下人共登聖人之域的狂熱。他每一念及斯民之陷溺，即思求有以拯救之，雖頗感不自量力，萬萬還是不能自己。他說：

天下之人見其若是，遂相與非笑而詆斥之，以為是病狂喪心之人耳。嗚呼，是奚足恤哉？吾方疾痛之切體，而暇計人之非笑乎！人固有見其父子兄弟之墜溺於深淵者，呼號匍匐，裸跣顛頓，扳懸崖壁而下拯之。士之見者方相與揖讓談笑於其傍，以為是棄其禮貌衣冠而呼號顛頓若此，是病狂喪心者也。故夫揖讓談笑於溺人之傍而不知救，此惟行路之人，無親戚骨肉之情者能之，然已謂之無惻隱之心，非人矣。若夫在父子兄弟之愛者，則固未有不痛心疾首，狂奔盡氣，匍匐而拯之。彼將陷溺之禍有不顧，而況於病狂喪心之譏乎？而又況於薪人信與不信乎？嗚呼！今之人雖謂僕為病狂喪心之人，亦無不可矣。²⁴

²⁴ 王陽明〔明〕：〈答聶文蔚〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁87-88。

這樣的語言真是情溢乎辭，在中國歷代思想家中，我們很少看到如此熱血怒潮般的文字。程朱學者的著作中看不到；陸象山的著作明白痛快，但沒有這麼濃厚的道德情感的內涵；熱情湧溢卻是王陽明與門人論及良知的手札中常出現的風格。比如他的〈答顧東橋書〉言及功利之毒，淪浹於人之心，習以性成時，憂世之情也是壓抑不住地賁裂出來，「記誦之廣，適以長其教也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辨也；辭章之富，適以飾其偽也。」還好天理終不可泯，「而良知之明，萬古一日，則其聞吾『拔本塞源』之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河而有所不可禦者矣！」²⁵ 這樣的語言同樣承載著個人掩抑不住的道德熱情，王陽明的風格再度顯現出來。

道德熱情被康德視為不健康的哲學表述，程朱學也較為慎重，卻是儒家心學一系儒者的明顯語言表徵，從孟子、陸象山到王陽明，我們看到類似的旋律反覆升起，至陽明處達到了高峰。因為從這些儒門豪傑的觀點看，道德法則不只是認知性的道德規律，道德法則是連著作為世界依據的良知，連著它的主體性的情與涉身涉世的氣一併顯現的，理—情—氣合一的構造是陽明學良知論述的特色，這種特色深深地影響了後世陽明學的發展，比如

²⁵ 王陽明〔明〕：〈答顧東橋書〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 62。

泰州學派或日本陽明學。良知學的爆發力以及它對世界的衝擊力道的祕密就在良知本身。

三、「義外」的意義：兩種格致論的爭議

王陽明的龍場之悟是中國三教傳統中常見到的一種觸及到性天相通的心性經驗，我們可視之為一種冥契的經驗，竊以為此事當無可疑。王陽明經過正德三年某天晚上類似「神啟」（寤寐中若有人語之者）的經驗後，對聖人之學才有決定性的信心，「聖」的資格和洞見良知的經驗緊密相關，這也是可以確定的。但王陽明的龍場之悟乃因「格物致知」問題而起，這也是確定無疑的。「格物致知」是程朱學的關鍵議題，它也構成了王陽明一生學問的關鍵，我們既說良知學是他的學問的關鍵，也說格致學是他的學說的關鍵，乃因王陽明經龍場之悟後，這兩個問題變成同一個問題。他翻轉了朱子對格致學的解釋，自標新義。經此新義一標，王陽明對世間倫常的衝擊遂不可免。

格致論是王陽明龍場之悟之前的理論焦慮，根據〈年譜〉所說，他的成聖之念即始於對格致論的探索。弘治元年（1488），王陽明十七歲，他奉父親之命到江西迎娶妻子諸夫人。隔年，他帶著新婚妻子返浙，歸途中經過廣信，拜謁大儒婁諒，聽聞了「宋儒格物之學」的旨趣，大受感動，因而立下了成聖之志。他

和婁諒之會應該是個關鍵性的事件，所以才會被〈年譜〉記上一筆，而且說：「是年先生始慕聖學」。²⁶ 如果我們知道他二十年後在龍場驛那關鍵性的一悟，所悟正是「格致」的道理，可知婁諒這一席話一定有重要的意義。但以王陽明的家世及時代背景，王陽明接觸到聖賢的知識當然會更早，至少從啟蒙教育的觀點看，他有意於聖學的年紀恐怕要早很多。即使從他十八歲開始算，他在這條路上摸索，也已經歷二十年了，這二十年中，「格物致知」的內涵始終糾纏著他求聖的意志。

由於王陽明成長的年代，朱子學已是官方及儒林都認定的聖學，他的父親王華很可能也是程朱學者。²⁷ 王陽明碰觸到「格物致知」的問題應該極早，而以王陽明狂熱的求道性格，「格物致知」不能不是困擾王陽明前半生的一個核心議題。有一則流傳甚廣的故事可說明此事，〈年譜〉記載他隨父親在京城時，曾相信「格物窮理」可達到聖人境界的妙用，王陽明因而與友人面對官廳之竹，日夜格之，結果格出一場大病。因自覺與聖人無緣，乃宣告放棄。²⁸ 放棄既指放棄他所認定的程朱的格致理論，放棄更

²⁶ 參見錢德洪等編：〈年譜〉，「孝宗弘治二年，先生十八歲」條，《王陽明全集》，第 4 冊，頁 1228。

²⁷ 王華為成化十七年（1481）狀元，但流傳下來的文字不多，也沒有文集傳世，此亦怪事。依據〈成化十七年進士登科錄〉所錄廷試文字，王華所言純是程朱學通義。王華的廷試文字參見東景南編：《王陽明年譜長編》，第 1 冊（上海：上海古籍出版社，2017），頁 30-36。

²⁸ 〈年譜〉將此事記在弘治五年，其時王陽明二十一歲。然錢德洪列格竹之事於此

意指他放棄程朱在格致之學與成為聖人之間所設定的邏輯關係。但王陽明到底活在與今日世俗文化大不同的超越哲學的文化氛圍中，那種碰觸到天人合一的實踐熱情在他的身心底層裡始終攪動著，在沒有覓得更可靠的途徑前，他的放棄不可能徹底。一兩年後，聽到當時聲望極高的大儒婁諒的一席開導言論，經「格致以趨聖人」的工夫論想法又復活了。不管程朱或任何時期的王陽明，他們所理解的格物窮理之學都和「聖人」的境界的追求有關。王陽明十八歲從婁諒那邊得到的啟示和他三十七歲那場改變生命的覺悟事件，都是如此詮釋「格物致知」的意義的。

王陽明的龍場之悟和「格物致知」有關，這是他自己承認的，〈年譜〉也如此記載。「格物致知」是理學的重要理論，而這個來自於《大學》一書的概念所以變得這麼重要，顯然和程朱，尤其是朱子的大力表彰有關。朱子在建構性理學的重要理論系統中，《大學》的「格物致知」說佔有相當重要的位置，眾所共知，《大學》一書對這個概念的說明是相當簡單的，甚至於可能有缺文，所以後世不斷有人對此書的「格致」部分加以改編移補，²⁹朱子正是主要的增字改編者，事實上可以說是最有權威的一位。朱子的《四書章句集注》在他身後不久即取得極大的發言

年，乃追憶之事，不是事情發生之年。依邵永春，《皇明三儒言行要錄》，王陽明「十五、六時，便有志聖人之道」，格竹之事發生在此時，此斷代可能更合理，東景南因此將此事列在成化廿二年（1486）。參見東景南編：《王陽明年譜長編》，第1冊，頁57-58。

²⁹ 參見李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988）。

權，元皇慶二年（公元 1313 年）以後更成為科舉的要籍，此後，朱子版的格物致知論即成為士子必讀的文獻。王陽明當時所讀的格物致知論，以及他面對的格物致知的難題，可以確定都是來自朱子版的格致論。

問題是「格物致知」如何解？如果我們取明清實學人士所理解的「格物」以理解之，比如「賽因斯」（science）傳進中國，被譯為「格致之學」，科學叢書被編譯為「格致叢書」，「格致」為「格物致知」之簡稱，它所蘊含的「格物」意指理智面對「對象之物」的理智活動，「格物致知」所窮之理只能是認知的理，所致之知也只能是經驗性的知。但「格物致知」的理論出自《大學》，而《大學》的格物致知之說成為重要的理學理論則是程朱學派的推衍所致，我們要了解「格物致知」的內涵還是需要回到宋儒的場域，看他們如何解釋。由於程朱學派一再強調凡人之靈莫不有知，而世界之物莫不有理，學者為學，首重因物之理以窮究之，程朱的語言很容易令人聯想成「格物致知」是認知的活動，胡適的理解即是如此。但胡適也注意到朱子留下「豁然貫通」的尾巴，這種玄祕因素在胡適看來當然是相當負面的。³⁰

我們還是得重看影響中國八百年來思想的這篇篇幅極精簡的一段文字，到底傳達了什麼內容，全文如下：

³⁰ 參見胡適：《戴東原的哲學》（臺北：遠流出版公司，1988），頁 48、60。

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣！此謂物格，此謂知之至也。³¹

這麼精簡的文字卻凝聚著不少重要的義理在內，因為言簡義繁，未鋪展開來的內容大有事在，所以可想而知，不同的詮釋觀點後來會不斷出現，由於相關的討論已多，筆者會將重點放在「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」這組聯語的解釋上面，這組連結涉及的心物關係和本文主題特別相關。為什麼朱子要併用聯語？這組聯語所傳達的語義到底是知識貫通的經驗或是宗教性的冥契經驗？

首先，我們可以確定的，「格物致知」為的是通向「物格」、「知至」，前者是工夫論的語言，後者是境界論的語言。「物格」是物已格，「物」達到了它該到的目標；「知至」是知已至，也就

³¹ 朱熹〔宋〕：《四書章句集注》（北京：中華書局，2012），頁7。

是作為心靈主要內容的「知」達到了它的潛能已充分實現的層次。但上述「物格」「知至」只是形式意義的表達，作為工夫論的終點站的境界，它是有特定的內涵的。按照三教工夫論的常規，我們通常可以將工夫境界安置在某種冥契意義的心境上去。在〈格致補傳〉中，朱子說到「豁然貫通」一詞，即是此義。朱子文獻中，只要用到「豁然」一詞，通常指的即是悟覺的經驗，只因朱子不喜歡禪悟之學，儘量迴避「悟」字，所以他將此詞運用到儒家洞見萬物一體的經驗時，會改用「豁然貫通」的表達方式。³²「豁然貫通」一詞可以確定不是知識論的語言，而是工夫論的語言，它指向類似宗教修行者所說的「悟」之層次。

「悟」是三教工夫論重要的理論，它的內容通常指向「萬物一體」的經驗，在一體的經驗當中，「萬物」自然沒有潛存與存在之分，而體現一體經驗的心靈也不會是具有主客對列架構的心

³² 如〈答陳膚仲〉云：「非欲其兀然無作，以冀於一旦豁然大悟也。」（朱熹〔宋〕：《朱子文集》，第 5 冊（台北：德富文教基金會，2000），頁 2235）；〈答吳斗南〉云：「聖門所謂聞道……非有玄妙奇特，不可測知，如釋氏所云豁然大悟，通身汗出之說也。」（朱熹〔宋〕：《朱子文集》，第 6 冊，頁 2892）；〈訓門人二〉云：「看來所謂豁然頓悟者，乃是當時略有所見」云云。（朱熹〔宋〕：《朱子語類》，第 7 冊（北京：中華書局，1986），頁 2763。）此處用的「豁然」因和禪佛之悟連結在一起，負面的意義較明顯。但如與「貫通」之類的語言聯繫，則是正面之語。如〈大學五·或問下〉云：「到得豁然處，是非人力勉強而至者也。」（朱熹〔宋〕：《朱子語類》，第 2 冊，頁 394。）〈論語九〉云：「聖人知曾子許多道理都理會得，便以一貫語之，教它知許多道理只是一箇道理。曾子……一旦豁然知此是一箇道理，遂應曰：唯。」（朱熹：《朱子語類》，第 2 冊，頁 879。）〈張子之書一〉云：「橫渠有時自要恁地說（按：即『大其心，則能體天下之物』），似乎只是懸空想像而心自然大，這般處，元只是格物多後，自然豁然有箇貫通處，這便是『下學而上達』」云云。參見朱熹：《朱子語類》，第 7 冊，頁 2518。

靈。但「萬物一體」的「萬物」與「一體」似乎還可再細分成兩種型態，一種是純粹的太一，沒有任何的區別可言，這種純粹太一、無法言說的境界在三教的文獻中不時可見。但「萬物一體」也可以是「一」在眾多的萬物中又可感受到彼此同一的狀態，這種雜多／純一、詭譎為一的統合敘述似是詭詞，無法運用於日常經驗，但在冥契者的報導中，卻不時可見。如果我們對冥契主義的理論不太陌生的話，筆者上述所言其實即指向了內向型的冥契主義與外向型的冥契主義之別，³³朱子的〈格致補傳〉顯然近於外向型的冥契主義。一言以蔽之，「物格知至」的內容就是「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，物的本性與人的本性，其實也就是世界的本性，剎那之間，同體開顯。

朱子不喜「悟」字，厭惡任何一步到位的主張，這是事實。但他的格致論以悟覺為重要關卡，以一種玄妙的外向型的體證經驗為旨歸，也是事實。就此而言，他和王陽明的格致論的要求似乎沒有兩樣。但王陽明對朱子的格致論批判得很嚴厲，不會是無的放矢。王陽明主要的批評點有二，一是朱子的格致論即使可以達到物格知至的層次，仍是笨拙，「已費轉手」。二是朱子的格致學和孔門的義理不相干，因他的格致學是求理於外物，患了「義外」的謬誤。就第一點而言，王陽明的批判自有理路，因為如果

³³ 參見史泰司：《冥契主義與哲學》，頁 40-171。

「格物致知」的目標在於「復性」或朱子所說的「復其初」，亦即工夫最後要走向超越的原點，也就是人性的原點，那麼，最有效的工夫論傳統可說沿著逆覺復性，也就是「為道日損」的方向邁進的，最常見的簡易工夫就是打坐。這種直接在意識上作轉化的工夫收效快，也切題。但朱子卻批判這種進路是以心使心，極不可靠。在王陽明之前，其實理學家都有「復性」的主張，其為學也都涵逆覺體證一路，只有程朱學似乎使用心物對峙的格物致知工夫。王陽明質疑朱子的格致工夫能否達到性天相通之境，縱使可以，不知要窮到何年何月，終費轉手。如果有更有效的途徑可以達到性天相通之境，為何要捨簡易以就艱難？

王陽明的質疑建立在對朱子「向外求理」的工夫途徑上，這種外向求取的工夫如用孟子的語言講，即是「義外」，所以上述的兩個問題還是同一個問題。我們看朱子學的格致論，他確實不主張直接在心上作工夫，精神要外轉，在事（物即事）上下工夫。而且「格物」的範圍極廣，時間極長，此心似乎要長期被外物拖著走。朱子引程伊川的話語道：

格物亦非一端，如或讀書，講明道義；或論古今人物，而別其是非；或應接事物，而處其當否，皆窮理也。

自一身之中以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處。

格物非欲盡窮天下之物，但於一物窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以為孝者如何。若一事上窮不得，且別窮一事，或先其易者，或先其難者，各隨人淺深。譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，則可以通其餘矣。萬物各具一理，萬理共出一源，此所以可推而無不通也。

物必有理，皆所當窮。若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯是也。若曰天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且顯而已矣。則是已然之辭，又何理之可窮哉！³⁴

以上所引四條，語義相貫，類似之語仍多。依程朱的話語，萬物之理「共出一源」，條條道路通羅馬。順著程朱的格致論的語言行事，「格致論」的工夫範圍簡直是無邊無際，無物無事不格，學者很容易久假而不歸，理學家變成博物館學者。程朱自然也了解學者會有這種批評，所以他們也會退一步，加上但書，比如一事上窮不得，不妨先行窮另一物。他們也承認格物的項目不能沒有輕重緩急，仍當選擇切身者，以免「如大軍之遊騎」，³⁵

³⁴ 上述四條伊川文字引自趙順孫〔宋〕編纂：《四書纂疏》（臺北：新興書局，1972），頁47-49。

³⁵ 引自趙順孫編纂：《四書纂疏》，頁50。

外出太遠而回不了營。但自始至終，「物」這一關繞不過，而且「物」是總稱，「物」即天下之物之意。這種求理於外的活動顯示朱子是將理置於對象上去，因此，如有論者批評說這是「義外」，似亦可通。

然而，就程朱學而言，理（太極）在外亦在內，理遍寰宇塵埃，雖有多相，但理之為理卻是同一的。而且心統性情，心也統理氣，心也是呈現理氣結構的宇宙心。不管就心或就物而言，「義外」的標籤和程朱學的基本立場是矛盾的。程朱在理的絕對性上和周敦頤、張載等人以《易經》證學，太極遍於萬物之說是一致的。如果我們對「神」的解釋採用《易經》「神也者，妙萬物而為言也」之說，周、張、程、朱之學的性理學可說即是種泛神論。泛神論的上帝無所不在，從任何的一草一木入，都可見到上帝，程朱的太極（理）亦然。「格物致知」的結構乃是物理一明，此心之理也同時朗現，理沒有在內在外的問題。如果按照程朱學的理论反向質疑良知學道：窮理如只放在主體的良知上立論，這種重內遺外的主張反而撕裂了主客，嚴重地背離了孟子學的立場。羅整菴和王陽明的著名辯論，重點即在理的在內在外問題，羅整菴批判王陽明反而才犯了「義外」的病痛。

朱子不但拒絕接受「義外」的批判，上述程伊川引文還有另一條一貫的理路，此即格物窮理久了以後，自然可以「豁然有個覺處」。如果用朱子的用語，也就是可以「豁然貫通」。如何有個

覺處？如何豁然貫通？程朱一般不太道及箇中細節，以免躐等。但我們只要玩索程朱語言，從「主敬」這個概念入手，不難得其解。主一之謂敬，主敬乃是此心自我內聚的作用，悟覺的前提通常要預設心靈的凝聚專一，以期達到純一的狀態，莊子所謂「通於一而萬事畢」，³⁶所說亦為是理。可知會通的力量，也就是「豁然貫通」的力量，來自「主敬」的工夫。程朱重主敬、格物的雙管齊下，敬貫動靜，敬貫靜坐與窮理，主敬工夫在胸中發揮「捱來捱去」的成效，久而久之，心靜理明，終有全體突破之期。只是此時期何時會來，事先不可知。程朱只是很確定地告訴學者：自然會到。

我們如果整理程朱學的格致理論，可以放心地說「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」³⁷的冥契境界是建立在長期的心物互動的基礎上的，程朱工夫論的特色預設了心體的完整朗現（所謂「復其初」或「復性」）需要不斷與世界互動、對話、消化，也就是心靈不斷地世界化，同時也往超越境界邁進。廣度與高度，也可以說是廣度與深度，同時進行。同時，世界也在心靈的格物過程中，本質（物之性）日漸彰顯，對象性日漸薄弱，終於於物的本質與存在貫通，表裡精粗統一。人性的完成預設了人性與物性的辯證的統一，人性的徹底完成與物性的完

³⁶ 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書公司，1974），頁404。

³⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁7。

整朗現同步完成。所以程朱格致論最後證成的理境是有經驗內容的，來自於社會與自然的理和此心的靜一的本性融合，形成一多相容的理境。

程朱學的格物的範圍是汎格物的，從自然世界到內心世界的事項皆可包括在內，但主要領域無疑在家國天下的社會領域。在社會此公共領域中，學者格物所要格的「物」實即一切事項的倫理規範，傳統的語言即稱之禮。換言之，格物窮理的「理」之大宗即是「禮」。程朱學對「禮」特別重視，朱子一生中，寫過的祠堂、族譜、儀禮項目的文章不知凡幾，他的《儀禮經傳通釋》可視為《儀禮》一經的集大成之作。後世凡言及「禮教」一詞，不管是正面敘述或是反面批判，可以確定他們所用的詞彙的源頭應當來自程朱學。

相對之下，王陽明的「格物致知」缺少心一物對揚的過程，心的內容也就缺乏主動攝取來自社會或自然的經驗之理的內涵。「格物致知」乃是「致吾心之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」³⁸ 良知是判斷的主宰，良知的權威是自己提供的，良知自惻隱，自是非，自羞惡，自謙讓。良知與外物有神祕的氣化感通的連結，但良知不需要經由外物以認識自己，良知的判斷也

³⁸ 參見錢德洪等編：〈年譜〉，「嘉靖四年九月，先生五十四歲」條，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 4 冊，頁 1304。

不要求相關領域的知識，王陽明詩云：「良知即是獨知時，此知之外更無知」。³⁹ 王陽明的良知是無待於外的神明，獨坐大雄峰。王陽明的格物是無待於物且須正物的致良知的活動，因為「意之所在為物」，「物」已徹底地良知化了。所以格物的關鍵在主體本身，作為主體的「良知」如果純正，萬物即格。就程朱學的立場言，王陽明的格物可說是無物可格，格物沒有獨立的工夫，事實確實如此。良知學的真正內涵是誠意，是謹獨，物沒有補充知的功能。

良知乃本體，良知的作用即本體的起用，這是陽明學特殊的規定。王陽明對良知本體的定義不要說不見於康德、海德格的哲學傳統，即使建立在宇宙心基礎上佛、道宗派，一般也不會將帶有功用語意的「知」作為本體，它們會用「心」或「性」代之。相對於程朱格物論漸教式的特色，良知學這種良知一乾知的冥契論構造提供了價值位階的翻轉，宇宙性的同體之情的價值超越了世間禮法的規範。加上它的反對外向型的格物窮理說，還有強烈的對世界「萬物一體之仁」的承諾，它與原有的社會規範之間的關係就不能不緊張。在朱子學的世界中，理（太極）遍佈一切，無先後可言。但就工夫而言，主體之外的自然之理或社會之禮都先於主體存在，主體對之，需有認識、轉化並擴大主體內涵的過

³⁹ 王陽明〔明〕：〈答人問良知二首〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第3冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁827。

程，而且過程原則上是無限延長的。主體與生活世界就作為本質的理（太極）而言，是一體的；但就現實存在言，兩者常是相待而且互相轉化的。相對之下，良知無待於外，也不須過程，它與物相遇，不需要先了解物，反而要先正物。王陽明的新格物說帶來的衝擊主要不是在知識領域，而是在倫理領域。

在有名的〈答顧東橋書〉中，⁴⁰ 王陽明提到良知的自作主宰時，引儒家兩位聖人的行事為例：舜不告而娶，武王不葬而興師。舜與周武王這兩位聖人是儒家道統論上的大人物，他們是倫理的表率，但他們都在重要的倫理關係上，違背了世俗的規範，舜娶妻之前不稟告父親，武王沒有好好處理父親的喪事即興師伐紂。就世俗的眼光來看，舜可謂不孝，武王不但不孝，還可說是不忠，但孟子卻大肆張揚他們的行為。忠、孝是傳統儒家極重要的德目，它們分別牽連到君臣與父子這兩項重要的人倫場域，王陽明卻偏偏在這兩個人倫領域提出不同的行動標準。在朱子學的系統中，窮理的「理」雖然在內亦在外，但在過程中，「理」總是在外，對「理」的理解有實踐的優先性。就人倫而言，倫理之理實質上即是社會所建構或依之建構而成的禮法。理與禮在朱子學的架構中特別緊密，雖然只要理的超越義不喪失，理、禮之間永遠有複雜的共生而矛盾的結構。但就現實的人之存在而言，此

⁴⁰ 王陽明：〈答顧東橋書〉，《王陽明全集》，第 1 冊，頁 45-62。

心永遠需要聆聽生活世界的禮法的聲音。這種傾聽禮法的態度不見於良知學的世界，對王陽明而言，理、禮的關係不再是重要的議題，因為心即理，作為判斷原則的良知提供了規範性的標準。良知學將不計世俗之是非毀譽，掀江倒海，「千聖皆過影，良知乃吾師」，⁴¹ 帝舜依良知判斷，何有於娶妻稟告父母；武王依良知起兵，何有於守喪種種的規矩。王陽明一代大哲，他如娶妻、起兵，應當也是依自己的良知行事，更何有於有前例的帝舜以及一切的孝子，何有於有前例的武王及一切失怙失恃的臣子。面對著複雜的晚明社會，解放後的良知會擺脫禮法與物理的羈絆，以巨大的身影走過後王陽明的時代。

王陽明舉舜不告而娶妻這則家庭事件與武王不葬興師這則政治事件為例，以證明良知無待於外，自行提供行為的正當性。舜的家庭原來很不美滿，據說是「父頑、母嚚、弟傲」，五倫缺了一半，這樣的家庭對良知的運作是個最大的考驗。王陽明舉的例子很值得體玩，他舉帝舜的事例尤其頻繁，不會沒有原因的。由於良知學在晚明影響到情教與政治的思想，動搖到社會的政教體系，這個社會效果甚至被歸咎為明亡的原因。王陽明對良知作為一切道德行為的來源以及一切道德判斷的標準，有很強的信心，王學中人通常也有同樣的信心，他們自然不會接受世人安置於他

⁴¹ 王陽明〔明〕：〈長生〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第3冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁832。

們頭上的罪名。底下，我們不妨即以王陽明自己的家庭經驗與政治經驗為例，檢證良知是否真有不待於外的道德判斷之理的屬性。

四、在纏良知的陽明家事

王陽明認為良知是定盤針，「萬化根原總在心」，⁴² 舜與武王因心發用，不循俗套，終成大事。但世間事此亦一是非，彼亦一是非，就功效而言，良知學者引發了標準不明、私心自用的情況並非罕見。晚明時期良知學的流行到底是起了促進社會交感的作用，還是起了瓦解的作用，也是極大的爭議。這些動搖社會秩序的事例到底是人病？是法病？或可爭議。但就現象而言，良知學帶來了正負兩極的評價，應是事實。

論及良知學的實踐，最恰當也最有說服力的解釋，就是王陽明本人的實踐經驗，如果王陽明本人在個人處境極困難的情況下，能夠運用良知，妥善處理爭端，那麼，良知學的說服力會更強。由於王陽明的良知學對晚明的情教思想影響甚大，戲曲、小說中的情教主張，直接、間接都可溯源於王陽明，王陽明本人對音樂、戲劇也很重視，其重視情況在儒林人物當中少見。如果我們將情的範圍稍微擴大，由男女之情擴大至家庭，樣本或許更有

⁴² 王陽明：〈詠良知四首示諸生〉，《王陽明全集》，第 3 冊，頁 826。

代表性，因家庭一向為儒家所重視，家庭的關係不能脫離情而存在，但往往更為敏感，因密而疏，因親而仇的情況並非沒有。即使在明代，作為明學主要開創者的吳與弼即因其弟私賣祭田，而鬧上衙門。雖然對錯分明，但總是令人感到遺憾。⁴³ 王陽明共感能力強，道德意識強，善處變化莫測的處境，也重視家庭倫理，這都是可以肯定的。但問題恰恰在於重視家庭倫理是一回事，能否妥當處理又是一回事。

後人讀王陽明的文集與傳記，很令人難以捉摸的是他的家庭關係該如何理解，他的門生雖然不欲宣揚其事，甚至有可能想要隱晦其事，但隨著王學研究的深入，王陽明的家庭問題還是不斷透過各種遮掩不住的隙縫漏了出來。王陽明家族史最令深信良知學的后學難堪者，莫過於王陽明過世後，他的孫子輩即無所不用其極，為爭取繼承王陽明新建伯爵位，長期纏鬥，相持不下。這個因王陽明平定叛亂之功而後裔得以襲封的爵位應當利益甚大，才會引來了王陽明的後裔不顧祖先顏面地爭取。由於爵位的繼承要求血緣的確定，嫡庶的排位等等，這種家族內部的問題一鬧開來，往往糾結纏繞，剪不斷，理還亂。爭議的過程極瑣碎繁雜，歹戲拖棚，可說直與明朝國脈共存亡，競爭出線者最後也沒有勝利可言。即使專門研究王學者，如要理清其間的過程都不容易。

⁴³ 關於吳與弼訟弟事，及劉宗周、黃宗羲對此事的解釋，參見黃宗羲，《明儒學案》，上冊，頁4。

此事發生在陽明過世之後，固可說與良知學無關。然而，以王陽明這麼重視家庭教育，其後裔竟然只隔了一代，即鬧得不可開交，成了明末廣受朝野矚目的案子，真令人不勝唏噓。王陽明一代天人，但他的後裔卻頗平庸，也看不出有實踐良知學的能力與意願，這也是不能不令人感慨之事。

但令人感慨的事還不用推到王陽明過世之後隔代的後裔上去，在他剛過世，他的家庭問題即爆發出來。〈年譜〉於「嘉靖」十年條記載其時年方四歲的王陽明親生子正億及他更早時認養的繼子正憲的情況如下：

師殯在堂，有忌者行譖於朝，革錫典世爵。有司默承風旨，媒孽其家；鄉之惡少，遂相煽，欲以魚肉其子弟。胤子正億方四齡，與繼子正憲離化竄逐，蕩析厥居。⁴⁴

這條的記載比較像政治鬥爭之事，禍源來自家族外部。王陽明生於政治文化頗惡劣的明朝，他的政治生涯主要和兩位皇帝相關聯，一是極荒唐無比的正德皇帝，一是極剛愎自用的嘉靖皇帝。嘉靖七年王陽明辭世，王陽明一走，朝廷的政敵、地方的「有司」以及家鄉的惡少即分頭清算其家。王陽明晚年平定思田

⁴⁴ 見錢德洪等編：〈年譜〉，「嘉靖九年庚寅五月」條，《王陽明全集》，第 4 冊，頁 1341。

之亂，這場戰役功高無賞，連胤子與繼子都無法安居在家，離此流竄。隔年，也就是嘉靖十一年，〈年譜〉又記載王陽明胤子的惡劣處境，此次的禍源來自家族內部，其事如下：

正億外侮稍息，內釁漸萌，深居家烏，同門居守者，
或經月不得見，相懷憂逼。⁴⁵

〈年譜〉記載的十一年那條，文後還記載王陽明門人深怕事情的發展對陽明胤子不利，因此，乃決定將王正億送到金陵，依附舅氏居住。不意，走到錢塘，「惡少有躡其後載者，跡既露，諸子疑其行，請卜……」⁴⁶卜卦的結果還不錯。但王陽明門人最後還是佯言要到金陵分王正億的財產，隨後即會返回家鄉云云，才暫時瞞過了「惡少」的糾纏。顯然，這趟金陵之行是隱密進行的，所以才會匿跡潛行，才有家鄉的「惡少」一路尾隨，偵伺王陽明胤子王正億的去向。

王陽明辭世後，由於他有世襲爵位，而且兩代（他與父親王華）皆是官宦名流，繼子正憲與胤子正億可能繼承的財富——象徵財與物質財皆有——可想像地，一定非常可觀。然而，何以兩

⁴⁵ 見錢德洪等編：〈年譜〉，「嘉靖十一年九月」條，《王陽明全集》，第4冊，頁1342。

⁴⁶ 同前註。

人（尤其胤子正億）的處境會那麼複雜，複雜到王陽明的門人都要介入老師的家庭事務，而且門生動員的規模極大，幾乎所有著名的學生都參與其事，意見應該也大體一致，可見牽涉到的王陽明家族成員的輩分或關係應該都比較特別。曾參與其事的王艮（心齋）曾寫信給另一位陽明後學道：「別後先師家事，變更不常，其間細微曲折，雖令弟竹居先生，耳聞目擊于此，猶未知其所以然也，蓋機不可泄。」⁴⁷所謂機不可泄，應該不是什麼玄機，而是其事牽涉到陽明家族事，事不宜泄，所有的跡象都顯示王陽明的家族關係極複雜。

王陽明辭世後，其家庭關係之複雜，幾乎所有重要的門生都要介入其間，排難解紛，保護孤幼胤子。王陽明的著名弟子王龍溪甚至被視為有「嬰杵之義」，也就是他扮演援救「趙氏孤兒」那般的角色，因為當時「嗣子孤弱，且內外交忌交搆，悍宗豪僕窺伺為奸，危疑萬狀。」⁴⁸種種的糾結，因牽涉家庭私事，連陽明門人當時耳聞目擊者，也「未知其所以然」。但我們由當時參與其事的王陽明親人，風評較佳的繼母趙夫人及同父異母弟王守

⁴⁷ 王艮〔明〕：〈與薛中離書〉，《心齋王先生語錄》，收入《續修四庫全書》，第 938 冊，卷下（上海：上海古籍出版社，1995），頁 21。

⁴⁸ 周汝登〔明〕：〈王畿傳〉，收入吳震編校：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 835。趙錦〈龍溪王先生墓誌銘〉已先言及王龍溪的「嬰杵之義」，文見趙錦〔明〕：〈龍溪王先生墓誌銘〉，收入吳震編校：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 830。趙錦為王龍溪「通家子」，周汝登則是王門後學中人，且為浙江同鄉，兩說自當有據。

文遭受「懲戒之後，誓不入先師家內。」以及由王陽明的門生薛侃擬訂的〈同門輪年撫孤題單〉提到以後照顧王陽明遺孤「每年輪取同志二人，兼同扶助，諸叔侄不得參擾。」⁴⁹ 家族內，以後要「嚴內外以別嫌，分爨食以防微」等等，看來事情一定不單純。依儒家傳統，九世同堂，一向傳為齊家理念的美談，好的家庭關係應當是無內外之別，合食共爨的。王陽明弟子卻不此之圖，不要他們合族共居，文中的「嚴內外」、「分爨食」是針對什麼對象說的呢？種種跡象，真相已可略得彷彿。王陽明辭世後，所以有如此大的風波，問題應當就在王陽明家族內，而且輩分不會低，關係不會疏，有可能就在「諸叔侄」之間，否則，稱不上「悍宗」，不會連繼母、親弟之一這麼親的家人都無法參與其事，王陽明的門生也不會幾近全體動員，介入陽明身後的家族私事。尤其他們不准「諸叔侄」參與干擾，其語等於剝奪了親等極密的親人的照顧權，這是極大的動作。

王陽明的家族關係複雜，事涉隱密，細節恐怕很難明白，但他的傳記還是透露出些不尋常的消息。在王陽明的親情世界中，我們看到某些不尋常的訊息，比如他的生母鄭氏在他的著作中以及和王陽明相關的資訊中，幾乎都斷了線。我們從〈年譜〉中知

⁴⁹ 薛侃〔明〕：〈同門輪年撫孤題單〉，收入陳椰編校：《薛侃集》（上海：上海古籍出版社，2014），頁 297-298。又薛侃另撰有〈同志輪年約〉，所述內容相近，同上，頁 281。

道他的母親鄭氏，「娠十四月」生下了他。十三歲時，他母親逝世，王陽明「居喪哭泣甚哀」，訊息就這麼簡短。以王陽明功勳之大、名望之高，生母平生事蹟幾乎無一傳世，王陽明也很少提及他的生母，實在怪異。更怪異者，王華嫡妻剛過世，未聞守喪，即續絃娶趙氏及側室楊氏，也是匪夷所思。⁵⁰

在王陽明的生命中，母親似乎是缺席的，和他關係最親近的是他的祖母岑太夫人，他與祖母關係之深在著作及事蹟中，時時可以見到。弘治十五年，王陽明還在求道的艱難途徑中，他築室陽明洞中，行道教導引法，可能頗有成效，有前知或他心通的法力。但總難忘掉祖母，他因此而了解到愛親之念生於本性，「此念可去，是斷滅種性」。⁵¹ 隨著祖母岑太夫人年紀越大，王陽明的官職越高，他對她的思念越深。正德十年後，王陽明上奏，常是乞休、養病，但也都言及他「自幼失母，鞠於祖母岑，今年九十有六，耄甚，不可迎侍，日夜望臣一歸為訣……」⁵² 云云。更明顯的是正德十四年，他面對宸濠叛變，戎務倥傯，曾連上四疏，乞歸休省親，理由主要是為了祖母岑氏，因她當時已屆齡百歲，健康不佳，王陽明思念深切，所以才累疏不止。及聞祖母崩

⁵⁰ 王華續絃的時間點不合常理，這現象是東景南提出來的。東說參見東景南編：《王陽明年譜長編》，第 1 冊，頁 51。

⁵¹ 見錢德洪等編：《年譜》，「弘治十五年，先生三十一歲」條，《王陽明全集》，第 4 冊，頁 1231。

⁵² 王陽明〔明〕：《乞養病疏》，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 2 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 312。此疏作於正德十年八月。

逝，更想立刻辭官奔喪。他當時寫給友人門生的信中，也多次言及祖母岑氏。其語情真意切，不管他當時乞休是否還有其他的考量，但對祖母岑氏的懷念當是主要的原因。王陽明一生不太願意嚴分儒與佛、道二氏之別，因為良知如果取本體義，世間的儒者對本體的意識，或者在證本體上下工夫，往往不如佛道中人，自己作不到，哪還有資格妄論三教？所以分別三教異同的意義就弱了。王陽明如果真要分別，道德情感是重要的分別標準，他從對祖母的思念中得到印證。

生母的缺席與對祖母的眷戀構成了王陽明生命史一組奇特的對照，生母逝世時，王陽明十三歲，已算青少年了，但王陽明一輩子似乎只記得祖母岑太夫人，不太記得生母鄭夫人。尤為奇特者，在於王陽明出生的傳說。〈年譜〉記載：「祖母岑夢神人衣緋衣，雲中鼓吹，送兒授岑。岑驚寤，已聞啼聲。」⁵³ 王陽明的神人送子之出生奇談流傳極廣，門生、鄉里多知此事，王陽明的原名「雲」以及出生之樓為「瑞雲樓」，都是從此一「神蹟」而來。中國的名人常常不是自然生產，而是天仙轉世，或是天命授受的。類似的故事自然不會沒有，前例多有。⁵⁴ 但送兒為何不是

⁵³ 見錢德洪等編：〈年譜〉，「憲宗成化八年，先生生」條，《王陽明全集》，第4冊，頁1225-1226。

⁵⁴ 根據陸深〔明〕：〈海日先生行狀〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第4冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁1414-1424。王陽明之父王華也是上帝透過王華姑母授予其母的孟淑人的。至於歷代的開國君王或前賢往聖，多為天人感應而生，神仙送子自然是非凡出生方式的大宗。王陽明家連續兩代都是天仙送子，果然一為狀元，一至封侯，家世確實不凡。

送至母懷，而是送給祖母，此事極怪異。

王陽明的母親在他的生命中幾乎沒有什麼地位，反而祖母的分量極重，王陽明的母教應該是很特殊的。我們從一則他設計驚嚇王華的「小夫人」的故事，或許可得到些理解的線索。此位「小夫人」或許可視為王陽明的庶母，她在王陽明的生母逝世後，對王陽明大概極差，王陽明乃布局設計，因而讓此位庶母對他轉變態度，不再虐待他。故事簡述如下：王陽明十三歲喪母，依據《王陽明出身靖亂錄》的描述，他的父親別娶「小夫人」，甚寵愛。依資料顯示，王華娶繼室趙夫人與側室楊氏，「小夫人」一詞不知何指？繼室是有法律地位的後任妻子，而且趙夫人的風評甚佳，恐怕不是小說所指的小夫人。不知是否側室楊氏對王陽明頗苛刻，或者王華另有其他「小夫人」。⁵⁵ 王陽明乃假借其亡母鄭氏之語，憑靈巫嫗之身，傳語世間，驚嚇迷信的庶母。⁵⁶ 他和庶母（可能是王華的身分未明之小妾）之間的關係極不睦，其齟齬爭鬻的情況有如後世的譚嗣同的案例。但譚嗣同缺少

⁵⁵ 呂柟給王華的繼室王陽明的繼母趙夫人寫的六十歲壽序，提到趙夫人嫁予王華後，彼此相待如賓友，而且勤勞持家，「妾媵雖眾，恆事績紡，諸子勸沮，愀然不樂」，此處的妾媵不可能是後輩的，應該就是王華的妾媵，而且人數不會少。或許除了趙氏、楊氏外，王華尚其他的妾。參見呂柟〔明〕：〈壽誥封一品夫人王母趙令君六十序〉，收入《四庫全書存目叢書》，集部，第 60 冊（台南：莊嚴文化公司，1997），頁 10-12。

⁵⁶ 馮夢龍〔明〕：《王陽明出身靖亂錄》（台北：廣文書局，1968），頁 7-8。此書為馮夢龍編著，作為三教聖人之一的一部傳記。此書多記一些王陽明的奇聞逸事，不見於正史或《王陽明年譜》，前人對此書多以小說家之言視之。然此書的記載多有本，不能以稗官野史之言視之。關於此書的傳記價值，參見東景南編：《王陽明佚文輯考編年》，下冊（上海：上海古籍出版社，2015），頁 603-604。

一位呵護他的祖母，王陽明這位祖母在王家顯然是有很高的地位的，至少史書記載其子（雖然可能不是親子）也就是王陽明的父親王華，對她非常孝順，這位岑太夫人幫助王陽明度過他艱困的青春歲月。

《王陽明出身靖亂錄》雖是小說家之言，但其內容並非偽造，多有依據。如果此傳聞可靠的話，我們也許可以理解王陽明年輕時期的生命何以如此不安、躁動，和父親的關係何以如此緊張，而王陽明對祖母的呵護又何以終身感念。鄒守益說王陽明年輕時「倜儻出常矩，龍山公（按：指王華）欲夙其成，痛鈐勒之。」⁵⁷ 王陽明倜儻出常矩，王華痛鈐勒之的事蹟在王陽明傳記中，不時可見。呂柟也說王陽明「幼年倜儻，庭訓甚嚴」，他的繼母對他「委屈保育，無所不至。」⁵⁸ 後面兩句話，留下很大的想像空間，嫡長子何以需要被「委屈保育」？看來王陽明不止和庶母關係不佳，他在少年時期和父親的關係大概也很緊張。〈王陽明年譜〉記載他十二歲在京師時，曾對塾師表達「登第」一事不足道。藐視科舉功名可解釋成理學家重道不重勢的表現，理學家不乏此種類型的案例。⁵⁹ 十二歲小孩，有此膽識，更可謂難

⁵⁷ 鄒守益〔明〕：〈敘雲山遐祝圖〉，收入董平編校：《鄒守益集》，上冊（南京：鳳凰出版社，2007），頁207。

⁵⁸ 參見呂柟：〈壽誥封一品夫人王母趙令君六十序〉《四庫全書存目叢書》，集部，第60冊，頁11。

⁵⁹ 羅洪先就是典型的案例，他是嘉靖八年狀元，他中此科名時，外舅向他恭喜，羅洪

得。然而，王陽明之父王華是明成化十七年（1481）狀元，王陽明不以登第為念，難道不會給人過多之聯想嗎？⁶⁰

另外值得懷疑者也見於〈王陽明年譜〉所記載十五歲時出遊居庸三關，走長城，觀兵戎，月餘才返家之事。此事解作王陽明血氣青年，特具膽識，且連結他壯年時，善於用兵，年輕時曾持劍遠遊，似乎言之成理。但考量《論語》「父母在，不遠遊，遊必有方」之語，⁶¹且其父王華狀元出身，時在京任翰林院修撰之職，王華能給其長子那麼大的冒險空間嗎？少年王陽明何以敢輕身遠遊，涉身兵戎衝突的風險，而且一去一個多月。雖說「逐胡兒騎射，胡人不敢犯」，⁶²終於安然返家，但王陽明有必要冒這種風險？此舉不會給人逃家之想嗎？王陽明壯遊居庸三關的內涵不能不令人感到疑惑。

王陽明的家庭關係尤令人疑惑者，當在他與妻子的關係。〈王陽明年譜〉記載弘治元年（1488）陽明十七歲，他奉父命到江西迎娶諸夫人。諸夫人為王陽明父親王華的好友諸介庵之女，

先卻答以「丈夫事業，更有許大在，此等三年遞一人，奚是為大事也。」參見黃宗義：《明儒學案》，上冊（臺北：河洛圖書公司，1974），頁 1。

⁶⁰ 依據《王陽明出身靖亂錄》的說法，王陽明的表達更露骨，他說：「只一代，雖狀元，不為希罕。」王華聽到大怒，「怒撲責之」。此書繼續記載的內容如下：「先生又嘗問塾師曰：『天下何事為第一等人？』塾師曰：『鬼科高第，顯親揚名如尊公，乃第一等人也。』先生吟曰：『鬼科高第時時有，豈是人間第一流？』」（馮夢龍：《王陽明出身靖亂錄》，頁 6。）兩段對話擺在一起，我們很難不聯想王陽明的話語是否有特定對象了。

⁶¹ 參見朱熹：《四書章句集注》，頁 73。

⁶² 見錢德洪等編：〈年譜〉，「憲宗成化二十二年，先生十五歲」條，《王陽明全集》，第 4 冊，頁 1227。

諸介庵很看重王陽明，在王陽明尚未展現過人才華之時，他已先識其才具，弘治十二年（1499）王陽明科舉不售時，諸介庵又勉勵他，且招王陽明至家，親自指點。諸介庵逝世時，王陽明撰文弔之，其詞甚為哀慟。王陽明一生對諸家子弟頗多照顧，在在都可看出翁婿情誼。

但諸家人物中，諸夫人似乎是唯一的例外。明人筆記中，多言及王陽明懼內，且以王陽明一代英豪，卻畏懼老婆為不可解。最具體的事例見之於有明藩屬朝鮮使臣的記載。朝鮮與中國的關係極密切，萬曆二年（1574），朝鮮派使臣許筠出使中國，許筠到北京途中，一路採風詢俗，並與當地士子議及學術。一路所聞，多為陽明學盛行，甚至議及入祀孔廟之事，朝鮮使臣的心情甚為鬱悶齷齪。及至薊州（今天津），聽聞一位出身陝西的儒生的一席話，心情才為之開朗。這位名為王之符的儒生告訴許筠這位嚴格的朝鮮朱子學者道：「良知之說，倚於一偏，非偽而何，聞陽明眾徒講學於家，一日陽明之妻出外，詬其門第（弟）曰：『爾何敢相率而師矯偽者乎？』門第（弟）由是多散去。若聖賢則豈有不能刑家，致有此事之理乎？」⁶³ 朝鮮是朱子性理學獨擅勝場的國家，朝鮮儒者至大明王朝與此邦士人交流時，對陽明學

⁶³ 許筠：〈朝天記〉，收入《燕行錄全集》，第6冊（漢城：東國大學校出版部，2001），頁210-211。此資料經張崑將教授引用後，頗引起學界重視，筆者也認為此資料不是里巷八卦之言。

之流行多不以為然，許葑在多次挫折之後，聽到中華也有儒者反陽明之學，自然深感欣慰。朝鮮使臣的記錄無意間透露出了重要的訊息，⁶⁴ 雖然他們記載的這位名氣不響的陝西儒生王之符講這段話時距離王陽明辭世已接近半世紀，王陽明又是那個時代學術爭議的核心，這位儒生的話語未必沒有誇大之處。但陽明之妻指罵良知學的情節活靈活現，未必能造得出來，這條記載與明人文獻所記載者可以相互發揮。

王之符的話顯然也是聽來的，到底年代已遠，所傳異詞，或不能免，但敘述的主幹應該不會空穴來風。王陽明婚姻關係複雜，除了正妻諸夫人外，尚有如夫人五位。王之符所說的故事中的王陽明之妻不無可能是另有其人，如果此說為真，我們也不易知道是哪位如夫人。如是諸夫人的話，我們似乎可以找到她如此反應的理由。身為大儒王陽明的妻子，諸夫人生平受到的最大創傷，可能來自一則膾炙人口的少年王陽明的豪舉。〈年譜〉記載孝宗弘治元年戊申，王陽明當時十七歲，在越：

⁶⁴ 萬曆二年的朝鮮使節團有團員三十六名，其中同行的使節趙憲也記載了此事：「午後，與美叔（按：即許葑）就見于其寓。美叔問：『王陽明以何事有從祀文廟之議乎？』曰：『陽明是效象山之禪學而偽者也。當其在家教授生徒之時，其妻出外，口罵門徒曰：『此是偽學，效他什麼？』門徒即日散去，天下皆知其學之偽，而頃有南人為其弟子者多中進士，得擅朝議，敢進邪說，請以從祀，公論即發，事未施行。』參見趙憲：〈東還封事〉，收入《燕行錄全集》，第 5 冊（漢城：東國大學校出版部，2001），頁 402。

七月，親迎夫人諸氏于洪都。外舅諸公養和為江西布政司參議，先生就官署委禽。合卺之日，偶閒行入鐵柱宮，遇道士跌坐一榻，即而叩之，因聞養生之說，遂相與對坐忘歸。諸公遣人追之，次早始還。⁶⁵

這則故事大概是用以證明王陽明有意於性命之學最著名的一段逸事。鐵柱宮是江西有名的道觀，淨明道的祖庭，王陽明在江西的門人特別多，此則記載又見之於他的學生編的〈年譜〉，我們不容易質疑內容的可靠性。王陽明從小就著迷於性命之學，耽悅佛道的修煉，這是事實。大婚之日，新郎官因叩問道士的養生之說，遂忘了人生大事，此事之匪夷所思，已超乎常情。我們姑且不論王陽明是否有其他的動機，但此舉置新婚夫人於何地？王陽明的良知善感善應，他是否可感應到新婚夫人在洞房花燭夜的情緒？

上述諸事都有些匪夷所思，其更細的鉤連固然不易劃出，但應該可以確定王陽明的家族很複雜，隨著王華、王陽明兩代的隆盛，家族的複雜情況似乎只有加劇，而沒有絲毫的減輕。王陽明晚年，家族內的瑣瑣碎碎、勾心鬥角似已成了他主要的心頭憂患。大家族事總有些隱密難言之處，王陽明這家越城名族在家族

⁶⁵ 見錢德洪等編：〈年譜〉，「孝宗弘治元年，先生十七歲」條，《王陽明全集》，第4冊，頁1227。

倫理這方面可能是中國舊社會一些大家族的縮影，如果沒有更壞的話，至少沒有更好。這些家庭的糾葛有可能部分是他父親那一輩留下來的，但王陽明本人未嘗沒有增添些不穩定的因素，最明顯的，他前後有妻妾六人。而令人傷感的，他所以有妻妾六人，很可能和好色之念無關，而是他長期無子，為傳宗接代一念所致。⁶⁶ 後嗣之憂不但成了他家說不出口的隱憂，他的門生也因為陽明無後而為老師擔憂。⁶⁷

王陽明的妻妾問題不但在他身後成了家庭糾紛的主要來源之一，很可能在他生前這個問題就已存在，王陽明顯然也知道箇中問題甚複雜，他也曾想改善，他的理想典範是帝舜。帝舜這位儒家道統中的第二號聖人有很不理想的家庭：父頑、母嚮、弟傲，但帝舜經由自己努力的修養，終於化解家庭的糾結。如果我們上

⁶⁶ 王陽明佚文有〈與王邦相書三首〉，第一通信札如下：「南來事，向因在服制中，恐致遲悞伊家歲月，已令宗海回報，令伊改圖矣，不謂其事尚在也。只今道里遠隔，事勢亦甚不便。況者妻病臥在牀，日甚一日，危不可測，有何心情而能為此？只好一意回報，不可更遲悞伊家也。況其生年、日、時遠不可知，無由推算相應與否。近日又在杭城間得庚子一人，日、時頗可，今若又為此舉，則事端愈多。平生心性只要安閑，不耐如此勞擾也。有負此人遠來之意，可多多為我謝之。冬至後四日，陽明字拜邦相揮使宗契。」此信內容言及婚娶之事，當事者何人，手札內容不明。筆者初見此文是從一本翻版的《淪陷大陸名家書法》（三重：世新出版社，出版年不明）中見到墨跡影本，當時以為乃王陽明為侄輩親事操勞之事。後稍知王陽明家事，竊以為信中所言當是王陽明本人的婚事，王陽明不識對象面貌，也不談門當戶對，只問生辰八字，娶妾應當只是為了傳宗接代。此函文字內容參見東景南編：《王陽明佚文輯考編年》，下冊，頁 872。

⁶⁷ 《大儒學粹》有此段話：「十二月，先生官中稍暇，即靜坐。比在都府無事，一日嘿嘿，坐花園亭中，龍光外侍。先生呼光入問曰：外間有何聞？曰：無有。光喜得聞，因造膝密告曰：光有一語，懷之甚久，不敢言。先生曰：弟言之。光曰：宸濠就擒，江西人人自慶再生，但後主未立，光輩報恩無地，以此耿耿耳。先生慰起之，良久，曰：汝所言，吾亦思之。天地生，人自有分限，吾亦人耳。此學二千年來，不意忽得真竅，已為過望，今僥倖成此功，若又得子，不大完全乎。汝不見草木，那有千葉石榴結果者。光聞之悚然。」引自東景南編：《王陽明佚文輯考編年》，下冊，頁 1072。

述的分析無誤的話，王陽明也可說面臨過「父頑、母囂、弟傲」的窘境，是否他避婚入鐵柱宮，也是「舜不告而娶」一種不合宜的仿效行為呢？

不管王陽明的鐵柱宮避婚是否有仿效帝舜的影子，王陽明很喜歡引用舜的故事，總值得留意，很可能是他在這個聖人的故事中看到他的家庭的倒影。我們看王陽明寫給弟輩的書信，可以想見他也是依良知的指令行事的，反求諸己，以期感化家人。王陽明曾對一對訟獄的父子說道：「舜是世間大不孝的子，瞽是世間大慈的父。」舜孝瞽不慈，這是典籍長期流傳的形象，王陽明反其說用之。王陽明善開導人，是位極有語言感染力的良師，他以驚世駭俗之言觸動訴訟父子的心靈後，再引申其義，說得父子兩人相抱慟哭而去，大概不打官司了。王陽明的裡由如下：

舜常自以為大不孝，所以能孝；瞽常自以為大慈，所以不能慈。瞽只記得舜是我提孩長的，今何不曾豫悅我？不知自心已為後妻所移了，尚謂自家能慈，所以愈不能慈。舜只思父提孩我時，如何愛我？今日不愛，只是我不能盡孝，日思所以不能盡孝處，所以愈能孝。及至瞽底豫時，又不過復得此心原慈的本體。所以後世稱舜是個

古今大孝的子，瞽瞍亦做成個慈父。⁶⁸

父慈子孝顯然是王陽明讚賞的家庭倫理。不同的情節，類似的邏輯也見於舜與其弟象之間的關係，象一心想謀殺其兄舜，舜則反求諸己，是否自己平日有苛求其弟太過之處，所以惹得弟弟不快。經過不斷的反省，致良知，最後兄弟才「致得克諧」。兄友弟恭顯然也是王陽明讚賞的家庭倫理，王陽明將家庭倫理的問題完全化為當事者的道德情感純不純正的問題，人際的倫理事件化為自家道德意識的事件加以解決。⁶⁹

可惜王陽明不是帝舜，他不管如何努力，最後他還是讓他的家務事變成晚明知識圈流傳的話題。人生總有缺憾，汝得其情，則哀矜而勿喜。本文提出王陽明家事及他的處理方式，並非著眼於陽明個人的私事，而是依陽明的良知學，良知生天生地，它是萬物的規矩，學者掌握了規矩，天下的方圓不可勝用矣！王陽明盡了那麼大的力氣，終究良知還是無法處理家庭問題。王陽明畢竟是偉大的，但他的後嗣爭搶世襲新建伯爵位之舉是齟齬令人嘆惋的鬧劇，他的家族關係之複雜則無異於一部嘉靖版的倫理悲喜劇，至於王陽明本人的夫妻關係或夫妻妾的關係更是令人一嘆的

⁶⁸ 參見王陽明〔明〕；〈傳習錄·下〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 123。

⁶⁹ 上述兩則故事，見〈傳習錄·下〉「鄉人有父子訟獄」條、「先生曰蒸蒸又不格姦」條。同卷「一友常易動氣責人」條亦言及舜、象故事。

悲劇。

王陽明的良知一舉解決了佛道心學中道德意識與本心（本體）的關係，也解決了程朱理學的心理不一、主客分裂的斷層構造，至少從良知學的角度看，三教教義中最核心的爭議消失了，良知學統合三教。但家庭夫妻的關係、家族內部叔侄妯娌的關係、家族倫理的嫡庶劃分、家庭與家族的經濟基礎等等的事務，其關鍵都不在個人的意識層面，而是見於人與人的關係間，人與社會的關係間，用傳統的語言，都是外於良知直接運作的「禮」的領域。禮在朱子論理學的核心地位與在陽明學的邊緣位置，呈現了強烈的反差。我們對良知學的性質或者它施用的範圍，或許可以再作省思。

五、良知束手的平亂政績

王陽明一代天人，良知學對後世的撞擊力道極大，但他後半生重要的歲月在荒唐淫逸的明武宗正德皇帝與猜疑專斷的明世宗嘉靖皇帝的統治下度過，良知學一出世，即要面臨嚴重的政治的壓力。王陽明一生事功之大者，當在下列三事，一為正德十二、十三年以都察院左僉都御史的身分巡察南贛、潮、漳，平定橫互江西、湖廣、廣東、福建交接地區的長期叛亂；二為正德十四年，平定寧王宸濠的起兵叛亂；第三為嘉靖八年，征廣西的思田

及八寨、斷滕峽之役。這三場戰役都功勞甚大，一舉解決了朝廷多年的病痛。但王陽明處理這幾場艱困的戰役時，最困難的處境卻不是在凶險的戰場上，而是征戰成功後的政治處境。誠如後來給王陽明稍微公平對待的明穆宗所言：王陽明的獎賞遲遲不行，乃因「謗起功高，賞移罰重。」⁷⁰ 事實確是如此，我們觀看他的文集以及相關資料，不難發現王陽明當時處理現實的人事問題時，總是小心翼翼，其態度與他收錄在《傳習錄》的書信所呈現的熱情洋溢大異其趣。

王陽明重要的事功首見於正德十二年到十三年之間，他以左僉都御史身分，巡撫南安、贛州、汀洲、漳州等處，此地連綿四省：江西、廣東、福建、湖廣，群盜聚集，彼此呼應，征剿不易，招撫亦難，久為地方大患。他巡撫的範圍很大，但施力點主要在南贛地區。王陽明平定南贛地區匪患，剿撫並用，據〈年譜〉所記，漳南地區斬首七千有奇；南贛地區先斬首大賊首謝志珊等五十六人，從賊兩千一百六十八人；繼而斬首匪首藍天鳳等三十四人，從賊一千一百零四人；三泅地區，斬賊首五十八人，從賊二千餘人。總計兩年之間，殺賊一萬兩千多人以上。⁷¹

南贛地區山峻谷深，少數民族徭侗分布，此地居民不服王

⁷⁰ 參見王陽明〔明〕：〈誥命〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 6 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 2027。

⁷¹ 此數字據年譜所載數字集合而成，奏摺所列數字稍有不同。因書缺有間，完整而可靠的數字無從考起。

化，據說居民三分之一都「從賊」，恐怕這些人多以打家劫舍為生，附近郡縣成了最大的受災區。封建時代如政治不良，流民四起以至成為匪寇，乃是正常現象，但王陽明這位良知學創始人卻不能不臨陣平亂，殺人以救人，他自己亦覺心有不仁。〈年譜〉於正德十二年九月下記載漳寇既平之後，王陽明有告諭巢賊之文曰：

我上人之心，無故殺一雞犬，尚且不忍；況於人命關天，若輕易殺之，冥冥之中，斷有還報，殃禍及於子孫，何苦而必欲為此。我每為爾等思念及此，輒至於終夜不能安寢，亦無非欲為爾等尋一生路。⁷²

此告諭所說「上人」，不知何意。告諭當然是政治文件，政治文件的承諾能否生效，要看實際業績而定。但內文所言未必不是出自王陽明心意，事實上，他被任命為左僉都御史，即非出自他本願。臨陣平寇，不可能不殺人，殺人縱有正當理由，但在戰場上，戰機瞬息萬變，總難說發動的戰役和所處置的人犯都是恰到好處，不會出任何錯誤。何況理學承自《易經》傳統，它賦予生命極高的道德，生生被視為道的展現。但臨陣殺敵，如何回覆

⁷² 王陽明〔明〕：〈告諭瀕頭巢賊〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第2冊，頁594。

《易經》「天地之大德曰生」的明訓，這是個本質性的難關。王陽明在正德十二年對南贛賊巢之民說的話在他後來面臨無後的命運時，他當日的話語即會湧現，如下文所見他與門生近齋的對話。

巡撫南贛，平定長期盤據該地區的巨盜，無疑是王陽明龍場之悟後，首見於事功之大者，王陽明即因此軍功，廕子錦衣衛，世襲副千戶。然而，當王陽明以良知見諸行事時，我們或許可從中看到良知學所面臨的困境。首先，即是正德十二年他所刊布的諭告樂昌、龍川諸賊巢之文所說及的殺人的情感負擔以及與後嗣有無的回報問題。尤時熙《擬學小說續錄》記有一段陽明話語如下：

近齋說：陽明老師年逾五十未立家嗣，門人有為師推算，老師喻之曰：「子繼我形，諸友有得我心者，是真子也。慨自興兵以來，未論陣亡，只經我點名戮過者甚多，倘有一人冤枉，天須絕我後。我是以不以子之有無為意。」⁷³

王陽明的話似說得灑脫，但也可以說其實很沉重。因為戰爭

⁷³ 引自束景南編：〈王陽明散佚語錄輯補〉，收入《王陽明佚文輯考編年》，下冊（上海：上海古籍出版社，2015），頁 1051。

雖說以不戮而屈人之兵為上，但只要人類有戰爭，戰爭即不可能不以殺戮為業，摧殺有生力量是戰爭難免的過程。身為主帥，面對匪民難分的民變，焉能保證沒有誤殺之事。而且兵戎之際，軍機萬變，利在時機，誤殺、非誤殺的分際尤難掌握，到底戰時不同於平時。王陽明的感慨也見於清代另一位理學名臣曾國藩，他們的事業可以說都是「計其一生，半以殺人為事」，王陽明同鄉後學張斐說這是王陽明的「不幸」，⁷⁴ 事實確是如此。天地不仁，戰爭乃難以避免之惡，可謂古今同慨。上引陽明這段話當發之於嘉靖年間，他已年過五十，其言似乎為他當年平贛南匪患時的告諭作了證明。

王陽明談及誤殺之「冤枉」，感慨繫之，恐怕不是空穴來風，至少是非真偽難明的曖昧案件確實是有的，而且見之於〈年譜〉的記錄。正德十三年，當王陽明先後平定象湖山、橫水、桶岡諸寇後，他面臨的是最棘手的大帽洲頭諸寇。在此地區的山大王中，⁷⁵ 池仲容可能是諸寇中勢力之尤大者。他面臨王陽明兵力

⁷⁴ 見張斐〔明〕：〈復大串元善〉，收入《莽蒼園稿》（南京：鳳凰出版社，2010），頁169-170。張斐，明末清初餘姚人，王陽明同鄉，曾於1686、1687年兩度至日本，從事反清復明工作。事蹟與著作在中土塵埋已久，2010年，劉玉才與稻畑耕一郎合編《莽蒼園稿》，張斐著作與平生經歷大概可見。

⁷⁵ 此處用「山大王」一詞並非比喻，因為這地區的匪首其時多已自封為王，且對下屬封元帥封總兵。如〈攻治盜賊二策略〉所說的僭稱延溪王的龔福全、僭稱總兵、都督將軍的李賓、黎穩、梁景聰等人；〈橫水桶岡捷音疏〉所說的號稱征南王的謝志珊、盤皇子孫的藍天鳳等人；〈添設和平縣治疏〉提及動亂的中心人物池仲容等人更「僭稱王號，偽建元帥、總兵、都督、將軍」號等皆是。見王陽明〔明〕：《王陽明全集》，第2冊，吳光

極大的威嚇下，先遣其弟池仲安接受安撫，以觀後效。據〈年譜〉說，後來的發展乃是池仲容也率領黨徒九十二人到王陽明駐軍的小溪驛中的營造場，擺出受撫的姿態。王陽明一開始似乎也樂以接受，而且還為池仲容及其黨徒「複製青衣油靴，教之習禮，以察其志意向。」⁷⁶後來發現池仲容貪殘，終不可化，該區士民對池仲容等寇首也有很深的意見。王陽明乃決定殲滅之，但下決心後接連幾日，王陽明仍設酒宴款待，且以「贛州今歲有燈」為誘餌，留下了原本想返回山中老巢的池仲容一行人。正德十三年元月二日晚，乃令他的部屬將池仲容一行人盡殲之。

池仲容黨徒之死似乎是罪有應得，百姓也額手同慶，但我們目前看到的材料幾乎是王陽明一方的片面之詞，池仲容黨徒已無申辯的機會，但〈年譜〉還是留下了令人深思的疑點。〈年譜〉作者錢德洪寫到這九十餘名匪寇被殲滅後，又記載：「先生自惜終不能化，日已過未刻，不食，大眩暈，嘔吐。」這是很特別的生理反應，在〈年譜〉中僅此一見。為什麼王陽明會吃不下，且暈眩，嘔吐？軍事注重當下意志的決斷，時機一到，即當實行，不容蹉跎。王陽明所以多有軍功，依王門弟子王龍溪等所言，乃因良知的不守故常，靈感靈應有關。王陽明的高弟王龍溪還以此

等編（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 334、361、389。

⁷⁶ 見錢德洪等編：〈年譜〉，「武宗正德十有三年，先生四十七歲」條，《王陽明全集》，第 4 冊，頁 1257。

學勸告一代名將戚繼光、俞大猷，而這兩位名將對陽明的良知學確實也極感興趣。王陽明、王龍溪皆為深造有得之人，王陽明的軍功尤著，他們現身說法，自然要得到高度的正視。然而，王陽明正德十三年這一場奇特之病不也是良知在他身體起的作用嗎？良知的判斷是不會錯的，但我們要相信王陽明正德十三年元月二日那晚下令屠殺的良知呢？還是要相信隔日令他身體起獨特的不安感的良知呢？這兩個良知相續而至，而且是同一位王陽明的良知。依〈年譜〉記載，巨寇池仲容應該是接受安撫才入王陽明幕中的，「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣！」⁷⁷這是孔子的教令。池仲容雖是巨盜，但王陽明既招撫之，他能沒有保護受撫者的人身安全之責任嗎？王陽明如何判斷一位自願接受安撫的巨寇「貪殘」之性不改呢？池仲容才剛招撫不久，王陽明何以自信自己能迅速感化他，因而歎息這群山寇「終不能化」呢？筆者相信王陽明的生理反應已說明了元月二日晚上的屠殺行為是有相當爭議的。

正德十二、十三年兩年的南贛之役，王陽明確實立下了大功。當時那些作亂者都已稱王封號，應該都已可視為叛亂了。但這場軍功因是平定叛亂的軍功，其叛亂的性質為何，當是我們評判王陽明這場功勳的道德含量多少的重要依據。但很可惜的，我

⁷⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁163。

們現在所能掌握的訊息不夠多，遠不足以作出周詳的判斷。但可以確定的，對於戰爭必然不可免的殺戮之事，王陽明內心應當有相當的抗拒。在軍機一夕萬變的情況下，主帥的判斷是否可能一一如理如法如良知之所現，恐怕大有爭議的空間。何況，此案很可能牽涉漢族與少數民族相處的問題，箇中是非，尤為複雜。少數民族動亂的地區，軍事的戡亂之外，不能不輔之以更深層的政治補救措施。王陽明確實也有作設學校、行保甲之類的機制，應該也收了功效，所以才會在四百多年後，還會由另一批剿「匪」的官兵所效法。⁷⁸ 但南贛地區的積年沉痾經王陽明平定之後，雖然暫時熄了烽火，但王陽明離開那地區多年後，匪禍再起，可見他的南贛之役並沒有解決根源性的問題。看來面臨剿匪濫寇此複雜之事，良知的本體功能是否可以作為公共事務依循的法則？恐有極大的爭議。更大的爭議在隔年的另一場影響更大的軍事行動，王陽明也是這場軍事行動的主帥。

王陽明一生事功之大者在平定宸濠之變，王陽明一生困擾之大者也在於他所創下的這場不世出的軍功。明朝自明成祖朱棣以叔父之尊搶奪侄兒惠帝九五之位，為後世立下榜樣之後，朱明家族歷代覬覦皇位者即不乏其人，其中規模最大者當是武宗朝的寧

⁷⁸ 1931年，中國共產黨在江西瑞金成立蘇維埃政權，國民政府先後五次剿共。據說剿共期間的政治措施，多參考王陽明當年的經驗。

王朱宸濠之叛變。由於武宗無子，為政多乖，天下民心思變者多矣！宸濠蓄謀已久——王陽明的說法是蓄之已十餘年，關心國事之大臣多已知道大事即將發生。⁷⁹宸濠先是思求以己子入朝，製造輿論，以期繼承皇位。此事行不通之後，終於起兵造反。宸濠起兵時，在朝廷與地方佈局已久，兩京重臣多有首鼠兩端者。然正德十四年，王陽明奉命勘處福建叛軍，行至中途，一聽到宸濠舉兵叛亂的消息時，馬上令吉安太守伍元定糾兵聚集，傳檄四方，一個多月時間，即平定此次大亂。有明一代，文臣於太平時期而能有此功勳者，還不多見。

但恰好在王陽明平定宸濠之變後，王陽明才面臨一生最困難的歲月。先是明武宗聞宸濠造反心喜，自封為「欽差總督軍務威武大將軍總兵官後軍都督府太師鎮國公」，皇帝自降為太師鎮國公後，才率領大軍沿運河南下。一路騷擾地方，人民苦不堪言。

⁷⁹ 《中日陽明學者墨跡》收有一篇署款已佚的殘信，其內容如下：「价來捧教，已強作三書，請觀畢絨之。自願巷居病叟，素無行能取重當世，當世高賢，位尊望重，目中已無吳矣。竊恐我諄諄而彼藐藐，無益也。洪都事想有懲艾，無乃言官疏首及是云云乎？潛銷之機，起於誰手，功亦大矣！然有三端焉：來教謂別圖一也。幾動播張，自為首鼠，且掩且瞞，廣行比賄，務籍人口，二也。聽信群小，必行舊志，三也。出於一，雖有禍，其發遲，可改竊。出於二，禍亦發，其身當。出於三，發甚速，其禍延。吾意其出二策，必也。但吾人二三子奉頭懷二心，觀望壘斷者，臨難，保其不事二主，得乎？」參見楊儒賓、馬淵昌也編：《中日陽明學者墨跡》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 178。筆者認為此封信有可能是胡世寧寫的，胡世寧此封信當是寫於正德十四年宸濠造反前。他早在寧王舉兵前，即於正德九年事先上奏，言及宸濠縱容盜賊，違反體制之狀，結果反受貶斥。胡世寧由福建逃至浙江，再逃至北京，並自投錦衣衛，後謫戍瀋陽。真可謂是一封朝奏九重天，夕貶瀋陽路八千。四年後，宸濠反，胡世寧乃得再起。

其時大功在身的王陽明卻招來特多無謂的流語，各種打擊紛湧而至。我們觀王陽明在正德十四年的行蹤，忽到南京，要獻俘皇帝面前；忽上九華山，佯遊寺廟以避禍；忽回江西省城，安撫皇帝親率的御軍，免得省民遭受更大的災害。中間各種曲折，不可名狀。在各種流言中，王陽明勾結宸濠之說者，罪名特別嚴重。而被俘的宸濠因王陽明敗壞了他的大業，也一口咬定王陽明與他有勾結。⁸⁰ 王陽明很親近的門生，也可以說平定宸濠之亂大有功的冀元亨，即被冠上勾結宸濠之名，下獄受苦刑。等新皇上任，澄清真相，被放出來後，不到五天，即告逝世。冀元亨有功受刑，此事是王陽明一生的隱痛。

王陽明在正德十四年，心情極為苦悶，但面對突如其來的奇禍，回應稍一不慎，可能即招來極惡劣的後果。王陽明在與一位門生的對話中，回憶起當日的苦悶如下：

今之利害毀譽兩端，乃是滅三族，助逆謀反，係天下安危。只如人疑我與寧王同謀，機少不密，若有一毫激作之心，此身已成齏粉，何待今日？動少不慎，若有一毫假

⁸⁰ 參見當時一位親審宸濠的臣子兵科給事齊之鸞的奏疏〈救王文成疏〉，文見《蓉川集》，文章轉引自東景南編：《王陽明年譜長編》，第 3 冊（上海：上海古籍出版社，2017），頁 1247-1249。王陽明平定宸濠之亂，結果宸濠反咬他一口，監察御史章綸、給事中祝續也誣奏王陽明私通宸濠，明武宗身旁的佞臣江彬、張忠等人百般打擊王陽明，大臣楊廷和、費宏等人對王陽明也有戒心，這是王陽明當年立下軍功後的處境。

借之心，萬事已成瓦裂，何有今日？此等苦心，只好自知。譬之真金之遇烈焰，愈鍛煉愈發光輝。此處致得，方是真知；此處格得，方是真物。非見解意識所能及也。⁸¹

他將功高受謗事視為對自己良知的考驗，但受考驗者不只王陽明一人，從他征討宸濠之變的有功人士皆不受獎賞，明升暗貶者所在多有。事實上，在這場重大的平定叛亂事件中，有受賞的只有王陽明與伍文定兩人。整個事情的是非對錯，或者整個嚴肅地平定叛亂事件居然淪為匪夷所思的滑稽鬧劇，顯示朝廷的綱紀已圯壞至極，它連維持起碼的秩序的功能都作不到。

如果連平定叛亂這樣的大功都可以模糊掉，王陽明平定宸濠之亂的意義恐怕就需要嚴肅考量。問題很明顯，寧王舉兵絕非無理取鬧，寧王可能是位大野心家，但明武宗正德皇帝的荒唐是叛亂事件最大的誘因。王陽明在剛獲知宸濠叛變的消息時，曾立刻上奏朝廷，並呈繳寧王檄文，以為證明。他在奏摺中還規勸了明武宗這位荒唐的皇帝，最後有言道：「今天下之覬覦，豈特一寧王；天下之奸雄，豈特在宗室。」⁸² 我們不會忘了在平定宸濠之亂之前，王陽明在贛南地區從事戡亂活動，已見過草寇稱王的事

⁸¹ 王畿〔明〕：〈讀先師再報海日翁吉安起兵書序〉，收入吳震編：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁343。

⁸² 王陽明〔明〕：〈奏聞宸濠偽造檄榜疏〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第2冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁419。

例。

寧王的檄文今不可見，但王陽明是看過的。觀王陽明上奏前後語，大概可以猜測宸濠既已不承認正德年號，起兵造反，檄文內容自然對明武宗多指責之詞，而其指責可能是符合事實的。早在起兵之前，寧王和王陽明已見過面。⁸³ 會面時寧王言及天下大勢，國家動盪，面有憂色。宸濠其時已有意起兵，所以廣泛招攬人才，王陽明不太可能不是他很矚目的人選。王陽明平定贛南巨寇顯示的軍事才能，不正是宸濠迫切需要的人才嗎？贛南離寧王所在的南昌不遠，寧王怎麼會沒有留意此人。依〈年譜〉所記，王陽明並沒有接受寧王的暗示，而且以後有幾次的考驗，王陽明也沒有接受。⁸⁴ 然而，如果寧王對王陽明所說的朝綱不振、政治混亂為真，明武宗之荒唐確實也是明朝皇帝之最，中國歷代少有。那麼，何以寧王不能起兵？何以王陽明要平定之？

正德年間的政事之壞，可謂有目皆識，我們從王陽明在此年之前上奏的有關平定贛南匪禍的奏摺中，已不時看到王陽明對時事的憂慮。其實王陽明的擔憂還要更早，正德七年，王陽明人在

⁸³ 明人筆記小說如張怡《玉光劍氣集》；張翰《松窗夢語》；鄭曉《今言類編》等書皆言及宸濠、李士實曾與王陽明會面，並言及湯武革命之事，王陽明佯裝聽不懂，以避其鋒。東景南將其時間繫於正德十二年（1517），王陽明被任命巡撫南贛汀漳時。參見東景南編：《王陽明年譜長編》，第 2 冊，頁 925-927。

⁸⁴ 宸濠禮賢求學，曾修書向王陽明問學，王陽明乃遣弟子冀元亨往南昌，兩人論道不合。參見東景南編：《王陽明年譜長編》，第 3 冊，頁 1079-1081。宸濠後又曾遣心腹劉養正向王陽明求墓誌（劉母辭世）之便，「以濠事相邀結，不合而返。」同上，頁 1099-1101。

北京，他當京官才一年多，但當時的政治之敗壞已超出了他認知的範圍，他看到的大明江山已瀕臨崩解的邊緣。在一封給父親的信中，王陽明提到大明疆域幾乎成了賊窩，「十三省惟吾浙與南直隸無盜」，其他十一個行政轄區皆是盜匪橫行。他信中所說的盜還不是一般治安事件的強盜案，而是淪為政治事件的攻城掠地規模的盜匪案，大明已完全失去大一統帝國的政治格局。朝廷的政事之壞，規矩之亂，也已到了土崩瓦解的前夕。朝廷與地方的政治皆失去了效能，王陽明說了幾個例子後，發出感慨：「禁中養子及小近習與大近習交構，已成禍變之興，旦夕叵測，但得渡江而南，始復是自家首領耳。時事至此，亦是氣數，家中凡百皆宜預為退藏之計……」⁸⁵ 信中所言，完全是國亡前夕的徵兆，他要家中作好最壞的準備。

既然如此，何以王陽明沒有作其他的選擇？是沒有辦法？還是可行的辦法沒有進入他的腦中？章太炎即對王陽明的平定宸濠深不以為然，他說：

今守仁所與搏者，何人也？仲尼之徒，五尺童子，言羞稱乎桓、文。猶曰鄙儒迂生所執。觀桓、文之斬孤竹，

⁸⁵ 王陽明〔明〕：〈上海日翁大人札〉，此文未收入全集，現收入東景南編：《王陽明佚文輯考編年》，上冊，頁367-371。此佚文詞氣之激烈，王陽明文字中少見。他當時已年過不惑，頗有社會歷練了，可見時事之壞及其憂國之切。

撻荆舒，非峒谷之小蠻夷也。晉文誅子帶以定襄王，子帶，康回之篡，夫襄王非有罪也。以武宗之童昏無藝，宸濠比之，為有長民之德。晉文而在，必不輔武宗，蹶宸濠，明矣。⁸⁶

章太炎的話語是否有可能以民國的觀點強冠在明代，犯了錯置時代的謬誤？未必然。我們現在所能見到有關宸濠的文獻，對他的評價都不會太好，但宸濠再怎麼不理想，都比武宗好太多了，中國史上要找到像明武宗這麼荒唐的皇帝，還真不好找。

王陽明平定宸濠之亂後，最大的麻煩才一件接著一件來，朝廷頗有要人反而中傷王陽明與寧王有勾結者，而且很詭異地，寧王本人的口供即是如此陳述。寧王的陳述當然沒有法律效力，但他的話語不是沒有一些現實的倒影。王陽明與宸濠兩人之間後來的敵對是一回事，但他們彼此會過面，交過流，此當是事實。此一現象反過來講，也可以說宸濠禮賢下士，對當時英才如唐伯虎、康海皆有過爭取，他如爭取王陽明，毋寧是合理的事，就統治者而言，爭取人才並不是缺點。王陽明如果曾經與寧王有些交往，甚或期待，未必是荒唐的聯想。因為我們在寧王的行動上，看到一些和儒家價值體系密切相關的因素。

⁸⁶ 章炳麟：〈說林上〉，收入《章太炎全集》，第 4 冊（上海：上海人民出版社，1985），頁 117。

王陽明平定宸濠之亂後的困難處境不全是個人的私事，它具體反應了是非真假錯亂到了難以理解的程度。其時的局面之險惡，他的在朝朋友方獻夫、黃綰都勸他早日功成身退。⁸⁷ 王陽明面對此局勢，他選擇的處理方式，乃是不懈地致良知，良知明澈了，事情才能處理好。而且處境愈難，愈能鍛鍊，愈能發光輝。不受世俗禮法拘束的一代奇才王陽明面對困難的政局時，他發現到此時是致良知最好的試煉場，他在最艱困的處境下，磨練出光輝燦爛的良知學出來，良知此時施用的方向是對當事者的意志的不斷烤煉。但是，它是要解決公共事務的問題？還是要解決良知承受不義的生命強度的問題？沒有別的選擇嗎？

事實上還是有人作了別種選擇，我們還是要回到宸濠起兵關鍵的人才此因素上去考量。宸濠的左右手當中，最重要的兩位謀臣當是太師李士實與國師劉養正，他們兩人也是宸濠集團中官階最高者。李士實在從宸濠起事前，官位曾至都察院左都御史，他可算是私淑陳白沙的學生，但也可視為是關係極親近的友人，他們兩人一生時有詩歌酬唱。李士實還有一些政界友人李東陽、林俊、劉大夏等人，他們多為一時俊彥。李士實年高德劭，在當日的儒林的聲望應當很高。⁸⁸ 寧王另一位重要謀臣劉養正乃王陽明

⁸⁷ 文見東景南編：《王陽明年譜長編》，第3冊，頁1237-1238、1309-1310。

⁸⁸ 參見楊儒賓：〈李士實と宸濠反乱の故事〉，收入馬淵昌也編：《東アジアの陽明学：接触・流通・変容》（東京：東方書店，2011），頁247-280。

好友，也是彼此論道的同志。王陽明的〈年譜〉中，收有篇紀念劉養正母親的追弔文，⁸⁹ 可見兩人交情不凡。劉養正經過宸濠之亂後，平生筆墨恐怕多難存於世，但我們有理由猜測他參加宸濠的舉兵，應該也是有套說詞的。李士實與劉養正扶助宸濠，顯然不是被逼迫的。

除了李士實、劉養正外，我們還發現江右名儒婁諒的後人婁素珍是宸濠的貴妃。所有文獻記載婁妃與宸濠之事，大抵皆言及婁妃曾勸阻宸濠舉兵，宸濠事敗後乃大感念之事。然而，宸濠娶婁妃，至少顯示他與儒林的一種連結。婁諒是江西大儒，宸濠不可能沒聽過其人。我們不會忘了王陽明所以走上聖人之途，乃因在他十八歲那年，受了婁諒的聖人之學的啟示。他於正德年間謫居南方、尚未赴龍場驛之前，仍曾拜訪過婁家。⁹⁰ 婁諒文集今已不存，很可能因婁家與宸濠關聯太深所致。婁諒如果活到宸濠起兵後，他的態度為何，這是個值得叩問的問題。

宸濠之亂是武宗朝的大事，此事至今仍留有許多謎團，竊以為李士實、劉養正乃宸濠叛亂案核心人物，但他們被逮捕送到武宗前，居然會在押送途中先後亡故，其事不可解。王陽明於平定宸濠後，於正德十五年（1520）八月十四日撰有〈紀夢〉詩，此

⁸⁹ 見錢德洪等編：〈年譜〉，「正德十五年」條，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 4 冊，頁 1285。

⁹⁰ 唐鶴徵《皇明輔世編·王守仁》云：「入武夷山，出鉛山，訪上饒婁氏歸。」東景南繫其年於正德二年，王陽明三十六歲。參見東景南：《王陽明年譜長編》，第 1 冊，頁 430。

詩有序，言及郭璞託夢，自言其見殺於王敦乃王導假借叛臣之手所致。王導巨奸，首鼠兩端，實為王敦之亂的元兇。王陽明除自作詩外，還附郭璞夢中託他帶回人間的詩，此文此詩可謂鬼話連篇。其言顯是依託，朝廷中當有重臣首鼠兩端，靜候時變者。王陽明攻入南昌後，曾將諸多材料燒毀，以免瓜藤太多，連累無辜。然而，他當也有機會看到諸多隱密材料。總而言之，平定宸濠之變如此重大的戰功，王陽明不但功高遭忌，而且朝廷處置顯然極不公平。王陽明自認良知在此時此刻，對他產生了極大的作用，否則，他很難全身而歸。

王陽明的良知幫助他度過平定宸濠之亂後的政治難關，他這麼說，我們當然沒有理由懷疑他的判斷。我們的質疑恰好在此前提：宸濠舉兵時，首鼠兩端的大臣顯然不少，他們的判斷一定是錯的嗎？宸濠兵敗被抓時，曾對王陽明說：「此我家事，何勞費心如此。」⁹¹ 他的言語難道只是脫罪之詞嗎？章太炎的質疑恐怕還是有效的，為何王陽明要介入平定宸濠叛亂之舉？介入不介入，良知依何標準定其是非？所以我們固然不懷疑王陽明的良知幫助他度過平定宸濠之役後的政治難關，就像我們不懷疑他平定贛南地區匪禍時的良知的作用。但問題依然存在，良知在他的這些軍功中到底是幫助了他個人，還是幫助解決軍功背後的政治的

⁹¹ 錢德洪等編：〈年譜〉，「正德十四年」條，《王陽明全集》，第4冊，頁1274。

問題？

王陽明的軍功對良知的妙用提供了絕佳的實證作用，對幕末明治時期或清末民初的愛國志士而言，良知無疑是一帖救亡圖存的靈丹妙藥。由於良知的運作與軍事判斷之間有功能上的類似，注重意志的決斷以及靈活不拘的當下判斷力，所以軍功問題如果只限於軍功的事件本身而論，良知有可能起了絕佳的作用。甚至在軍功引發的政治效應的個人自處的問題，良知也有可能有助於當事者的穩定處理。但儒者處理軍功或任何事功，不可能不牽涉到事物性質的判斷。如何處理贛南民變或宸濠政變，王陽明不是沒有考慮過引發事件更深層面的問題。在宸濠政變底定之後，王陽明回首這幾年在江西的征討行動，他感慨道：

某自征贛以來，朝廷使我日以殺人為事，心豈割忍！
但事勢至此，譬之既病之人，且須治其外邪，方可扶回元氣。病後施藥，猶勝立視其死故耳。可惜平生精神，俱用此等沒緊要事上去了。⁹²

這段話是王陽明向他一位江西籍的學生說的，話中的感慨極深，無可奈何之至，最後兩句尤能看出軍功在他的價值體系中不

⁹² 錢德洪〔明〕：〈征宸濠反間遺事〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 4 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 1499。

佔有地位，所謂「沒緊要事」，但「沒緊要事」卻佔據了王陽明一生歲月極大的比重。更令人惆悵的，他不是不知道平素的文治事業可避免兵戎流血，他顯然很努力去作，但他的努力於今觀之，仍多在行政的改善而不是政治的解決。包含軍功在內的事功議題有獨立的問題內涵，它與作為主體運作依據的良知之關係，仍待仔細推敲追尋。

六、結論：呼喚在世存有的客觀精神

王陽明天挺人豪，我們在國史上還很少看到影響這麼大，而影響的方向又這麼分歧的思想家。王陽明影響羅念菴、劉宗周這類接近嚴苛宗教苦行的大儒；他也影響了李卓吾、徐渭這類逆反傳統價值體系的異色思想家；在現代中國，他影響了陶行知、梁漱溟這類的左派改革者，但他也影響了宋教仁、蔣中正這些右翼的政黨領袖。在江戶晚期的日本，王陽明居然可以先後影響大鹽平八郎這樣的造反英雄與吉田松陰這樣的明治維新的啟蒙者。良知學的政治影響光譜這麼廣，事實上也就是彼此相互衝突，這種情況是很特別的。可以確定的，王陽明的良知理念點燃了這些人的主體意識，引發了他們堅決的行動力。但同樣可以肯定的，王陽明的良知並沒有提供明確的社會改革方案或社會實踐方案，所以一旦處在價值意識鬆動的轉型期，良知學雖然還是有很大的影

響，但影響的方向卻是不明確的，所以才會有左派陽明學／右派陽明學之分，或紅色陽明學／白色陽明學之分。

良知學的影響係數難以評估，問題應不在實踐者是否善於掌握良知，而是良知此概念本身沒有提供社會實踐的規範依據。由於王陽明本人的行動力強，事功可觀，良知在引發他行動的過程中，顯然扮演了關鍵的角色。王陽明本人如此認定，陽明學者要為良知學辯護，王陽明本人的案例確實也提供了很好的說明。但王陽明依良知起行，事功驚人，此效果事件與王陽明本人對良知理念的解釋，並不一定吻合。王陽明的事功的主體性因素，我們與其將重點置放在作為乾知的良知的屬性如何理解，不如探討王陽明在成長的過程中，他那桀驁不馴的個性如何在與家庭及社會的禮法衝突中深化、成長，最後完成「自性化」的歷程。⁹³ 良知來自玄妙無底的存在深淵，它超越一切的心靈機能之上，它的作用的大小端看它能運用的意識內涵的多少而定。王陽明的良知確實幫助他完成了偉大的事功，但它的功效主要是透過充沛的生命經驗累積的能量表現出來的，不是「良知」概念本身即可以有事功的內涵。最善於強調良知先天義的靈妙功能屬性，包含在軍

⁹³ 「自性化」(individuation) 一詞借用榮格 (Carl G. Jung) 的用語，榮格認為一個人本我 (self) 的完成需要人在意識與集體無意識、在人的思考 (thinking)、情感 (feeling)、感覺 (sensation) 與直覺 (intuition) 等四象性 (quaternity) 都獲得平衡發展才可達到。(Carl G. Jung, "A Study in the Process of Individuation," in *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Collected Works of C. G. Jung, Volume 9 (Part 1) (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 290-354.)

事上的運用者，莫過於王龍溪，王龍溪即無特別的事功可言。良知的運用表現與良知在其自體的理念的解釋是兩個相關卻不相同的命題。

本文以王陽明本人的實踐作為檢證的標準，特別集中在家庭關係與軍事事功兩項，因為良知學在晚明深刻地影響了市井風情的情文化，也引發了對傳統政治深刻的反思，「王陽明」這個符號即是晚明思想的議題。王陽明固為跨越一代的英豪，文章、道德、事功皆堪作為典範的人物，但不管是從今日的價值意識標準衡量之，或是從傳統儒教的價值標準衡量之，王陽明處理家庭倫理，尤其是夫妻關係，並不圓滿。他的事功建立在軍功上，但他的軍功往往牽涉到少數民族事務或朱明皇族事務，這樣的軍功在今日看來，難免會有正當性的爭議。從傳統儒家的觀點看，也多少留下了一些遺憾。

王陽明思想的特色及限制，我們對照良知學與程朱性理學，應當不難看出。朱王之辯是十六世紀之後儒家義理史的一大辯，箇中細目可討論者甚多，但我們以核心之辯的「格物致知」為着眼點，不難看出程朱學雖然一樣以恢復無限性的人之本真為旨歸，但它的實踐途徑是消化社會內容與自然內容於己心，以喚起潛存的相應內容以呼應之。因為理（太極）遍萬有，程朱（尤其朱子）的世界也是泛神論的世界，千江有水千江月，只是主體的世界性需要世界的主體性以彰顯之。人的本性的徹底展現，也就

是「復性」或「復其初」的境界，它是要內外辯證發展，以期達到主客互滲，內外交融的境界。程朱學的主體中有「他者」、「世界」、「過程」的因素，它的主體是有內在他者的主體，有內在的世界性的主體，有內在的過程（或歷史性）的主體。程朱學之於世界到底是起了穩定性或顛覆性的作用？答案端看它對世界（或禮）的規範性與世界的現實性的落差，如何判斷而定。但此學的道德實踐與他者、世界、過程有本質的關聯，此事是確定的。

相對之下，王陽明的良知則是一無依傍，直上直下，道德的動力來自於神祕的宇宙性的深淵，雖是神感神應卻也是獨耀的自體，物消失其對象義，格物其實無物可格。但良知真的先天到不需要知識嗎？如果人的存在是與世共在的存在者，具體的人的存在離不開語言、身體表現云云，那麼，良知在世的展現也就不可能不經由語言、身體、社會的中介性以展開，也就不能不受語言、身體、社會的中介性的限制。王陽明其實也是同意良知是要體現的，他同意良知不囿於見聞，良知也不離於見聞。但王陽明的良知乃是作為宇宙本體的靈知，其概念始終圓滿無缺，它從無限的深淵中湧現上來時，很自然地通過中介性，也可以說融化中介性，感應外物極為靈敏。王陽明固然說良知要在世上也在事上磨練，只是這種磨練沒有本質上的意義，只有應機化俗的意義。良知不增不損，超越凡塵之表，既不需認知性的內容，也不需社會性的內容，其理念也就沒有認知性與社會性可言。

但良知既然在世間，就不可能沒有世間性，一個不帶有認知性與社會性的良知概念是很可疑的，事實上，良知落實於世事，良知即要因個體的限制及世事結構的對立而需自行相對化，不是「磨練」一詞即可了事。王陽明的語言中，有時語氣過強，不免帶有脫離一切經驗屬性的良知概念之意。王學學者其實不是不知道良知的先天義與後天義的糾結，連最強調良知的先天靈敏之氣的王龍溪也是知道的。在王龍溪的著作中，良知不帶有後天性的成分，也就是良知的先天義是被高高標舉出來的。至於帶有認知性的、社會性的知識，王龍溪即將它即歸於「識」字的心靈作用管轄。然而，我們可以確定的，在具體的人間活動中，沒有識的內涵在內的良知是沒有的，良知之於識，乃是識為良知發用的管道，本體透過了認識心或情境心的作用，它介入了人間事務。如果我們借用牟宗三「運作的表現」與「架構的表現」兩詞說明良知的運用，⁹⁴ 我們可以說王陽明的良知乃本體運作的表現，良知一出現即出現於生活世界，它與生活世界即有感通的關係。生活世界的語言、習俗甚至耳聽目視的知覺表現，都不可能不是學習來的，生活世界即蘊藏於良知本體中。所以良知運作於世界時，它蘊含的世界性即會作為良知運作時的內涵，它即內在於良知的動能中。即使以王龍溪喜歡談良知的先天義、靈竅義，他也知道

⁹⁴ 參見牟宗三：《政道與治道》（台北：台灣學生書局，1980），頁 44-62。

良知運作於世間，不可能只是靈氣感通的內容，它是化識為知，用佛教的語言講，也可以說是轉識為智，它將知識的因素納入良知的直覺運作當中。但即使如此，良知仍然永遠是大寫的主體，它無待於任何經驗性的事物，它的內涵不需「他者」的補足。

良知學影響了晚明的文化與社會，它帶來了新的主體的感物模式。由於擺脫了程朱學的思維模式，也可以說擺脫了「格物」的主體—物理的辯證發展過程，良知確實充滿了情意的溫潤與氣化的力道，但王陽明處理家庭問題時，多將家庭因素化作個人的問題，沒有想到如何正視家庭作為獨立的機制的文化內涵。王陽明處理政治問題甚至軍事問題時，我們看到良知有助於事功最好的例證，也可以看到善於表現良知者其人極特別的人格光彩。但王陽明的思想中，對於國家作為一個重要的文化價值的中介項，他殊少考量國家的結構的問題。他的客觀解決永遠只限於行政層次，而未達政治層級。良知學如此偉大，它在個體的深層隱微處，蘊含了宇宙性祕密的天機訊息，但它一旦處理主體以外的家國事務時，卻又顯得如此不相干。王陽明本人受廷杖，王陽明需要以殺人立事功，這些是很難令人不起悲愴之感的案例。顯然，我們需要帶進一些新的想像。

如果借用黑格爾的語言，我們可以說王陽明的良知論可以解釋道德，不能解釋倫理；主觀精神表現得很透，絕對精神也顯現於良知的精彩之中（王龍溪對良知學的發揮尤見此義），而且主

體精神當下即是絕對精神，然而，整體良知學的表演卻跳過了客觀精神，直到十七世紀，趨勢才起了變化。良知學發展到十七世紀，催生了帶有濃厚市民精神的戲曲、小說，但對情／理、情／法間的緊張關係，沒有正面解決。同樣地，良知學也催生了黃宗羲、唐甄的中國政治批判之著作，但建設性的方案仍舊相當缺乏。這些缺乏雖然不能由良知這個因素單獨負擔，但明代的良知學沒有提供足夠的理論資源，它與世界的連接性還不如程朱學，應是事實，所以才需要二十世紀的大量吸收異文化提供的資源，以及消化中西文化衝突所產生的轉化作用——雖然一路走來踉踉蹌蹌，仍是不穩。

良知是主人翁，它高懸青空，不因堯存，不因桀亡，王陽明說良知「一提醒時，即如白日一出，而魍魎自消矣。」⁹⁵誠然如此，王陽明依良知行事，他創造了一生的學問、功業與後陽明時代的中國。但良知學帶出來的問題也高高懸掛着，亢龍有悔，因人而顯的良知即不會是良知自體，它具體化於世界，它即受限於世界即有待於世界，也極為需要世界的補足。單單高懸晴空的良知光芒仍舊照不透家庭的恩怨與政治的渾暗，後陽明時代的中國仍舊有陰森面。顯然，良知一走入世界，即需自我相對化，聆聽作為他者的聲音。絕對因相偶而具體化，沒有後天的先天是空虛

⁹⁵ 王陽明〔明〕：〈與黃宗賢（丁亥）〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁234。

《現象學與人文科學》第 12 期

的，良知學留下的問題，仍須後人嚴肅地加以處理。

參考文獻

中文書目

古籍

- 王艮〔明〕：〈與薛中離書〉，收入《續修四庫全書》，第 938 冊，卷下（上海：上海古籍出版社，1995），頁 21。
- 王陽明〔明〕：〈答聶文蔚〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 87-88。
- ：〈答顧東橋書〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 62。
- ：〈傳習錄·上〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 4。
- ：〈傳習錄·下〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 123。
- ：〈與黃宗賢（丁亥）〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 234。
- ：《王陽明全集》，第 2 冊，吳光等編（杭州：浙江古籍出版社，2010）。
- ：〈乞養病疏〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 2 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 312。

- ：〈告諭涑頭巢賊〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 2 冊，頁 594。
- ：〈奏聞宸濠偽造檄榜疏〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 2 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 419。
- ：〈詠良知四首示諸生〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 3 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 826。
- ：〈答人問良知二首〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 3 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 827。
- ：〈長生〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 3 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 832。
- ：〈瘞旅文〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 3 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 998。
- ：〈誥命〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 6 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 2027。
- ：〈上海日翁大人札〉，收入束景南編：《王陽明佚文輯考編年》（上海：上海古籍出版社，2015），上冊，頁 367-371。
- 王畿〔明〕：〈華陽明倫堂會語〉，收入吳震編：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 158-162。
- ：〈滁陽會語〉，收入吳震編：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 32-35。
- ：〈讀先師再報海日翁吉安起兵書序〉，收入吳震編：《王畿

集》(南京：鳳凰出版社，2007)，頁 342-343。

朱熹〔宋〕：《四書章句集注》(北京：中華書局，2012)。

——：《朱子文集》，第 5 冊(台北：德富文教基金會，2000)。

——：《朱子文集》，第 6 冊(台北：德富文教基金會，2000)。

——：《朱子語類》，第 7 冊(北京：中華書局，1986)。

——：《朱子語類》，第 2 冊(北京：中華書局，1986)。

呂柟〔明〕：〈壽誥封一品夫人王母趙令君六十序〉，收入《四庫全書存目叢書》，集部，第 60 冊(台南：莊嚴文化公司，1997)，頁 10-12。

周汝登〔明〕：〈王畿傳〉，收入吳震編校：《王畿集》(南京：鳳凰出版社，2007)，頁 832-837。

胡宏〔宋〕：〈知言·一氣〉，收入《胡宏集》(北京：中華書局，1987)，頁 28。

胡直〔明〕：〈與唐仁卿書〉，收入張昭煒編校：《胡直集》，下冊(上海：上海古籍出版社，2015)，頁 870。

高攀龍〔明〕：〈高子遺書〉，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1292 冊(臺北：臺灣商務印書館，1983)，頁 36-37。

張廷玉〔清〕：《明史》，第 24 冊(北京：中華書局，1974)。

張斐〔明〕：〈復大串元善〉，收入《莽蒼園稿》(南京：鳳凰出版社，2010)，頁 169-170。

張詡〔明〕：〈白沙先生行狀〉，收入孫通海點校：《陳獻章集》

(北京：中華書局，1987)，下冊，頁 868-882。

陳獻章〔明〕：〈與羅一峰〉，收入孫通海點校：《陳獻章集》（北京：中華書局，1987），上冊，頁 156-159。

陸深〔明〕：〈海日先生行狀〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第 4 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 1414-1424，頁 119-126。

許鈞〔明〕：〈朝天記〉，收入《燕行錄全集》，第 6 冊（漢城：東國大學校出版部，2001），頁 210-211。

黃宗羲〔明〕：《明儒學案》，上冊（臺北：河洛圖書公司，1974）。

馮夢龍〔明〕：《王陽明出身靖亂錄》（台北：廣文書局，1968）。

鄒守益〔明〕：〈敘雲山遐祝圖〉，收入董平編校：《鄒守益集》，上冊（南京：鳳凰出版社，2007），頁 207-208。

齊之鸞〔明〕：〈救王文成疏〉，文見《蓉川集》，轉引自束景南編：《王陽明年譜長編》，第 3 冊（上海：上海古籍出版社，2017），頁 1247-1249。

趙順孫〔宋〕編纂：《四書纂疏》（臺北：新興書局，1972）。

趙憲〔明〕：〈東還封事〉，收入《燕行錄全集》，第 5 冊（漢城：東國大學校出版部，2001），頁 402。

趙錦〔明〕：〈龍溪王先生墓誌銘〉，收入吳震編校：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 828-832。

劉宗周〔明〕：〈明儒學案師說〉，《劉宗周全集》，第4冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁609-610。

蔣信〔明〕：〈蔣道林先生桃岡日錄〉，收入美國哈佛大學哈佛燕京圖書館編：《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》，第17冊（北京：廣西師範大學，2003），頁11-12。

錢德洪〔明〕：〈征宸濠反間遺事〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第4冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁1499。

錢德洪〔明〕等編：〈王陽明年譜〉，收入吳光等編：《王陽明全集》，第4冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁1234。

薛侃〔明〕：〈同志輪年約〉，收入陳椰編校：《薛侃集》（上海：上海古籍出版社，2014），頁281。

——：〈同門輪年撫孤題單〉，收入陳椰編校：《薛侃集》（上海：上海古籍出版社，2014），頁297-298。

當代文獻

史泰司：《冥契主義與哲學》，楊儒賓譯（臺北：正中書局，1998）。

牟宗三：《政道與治道》（台北：台灣學生書局，1980）。

束景南編：《王陽明年譜長編》，第1冊（上海：上海古籍出版社，2017）。

——：《王陽明年譜長編》，第3冊（上海：上海古籍出版社，

2017)。

——：《王陽明佚文輯考編年》，下冊（上海：上海古籍出版社，2015）。

——：〈王陽明散佚語錄輯補〉，收入《王陽明佚文輯考編年》，下冊（上海：上海古籍出版社，2015），頁 1051。

李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988）。

胡適：《戴東原的哲學》（臺北：遠流出版公司，1988）。

章炳麟：〈說林上〉，收入《章太炎全集》，第 4 冊（上海：上海人民出版社，1985），頁 117。

郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書公司，1974）。

楊儒賓、馬淵昌也編：《中日陽明學者墨跡》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009）。

錢穆：〈朱子論知與行〉，收入《朱子新學案》，第 2 冊（臺北：三民書局，1982），頁 379-406。

日文書目

小島毅：〈白い陽明学と赤い陽明学〉，《近代日本の陽明学》（東京：講談社，2006），頁 121-132。

崔在穆：〈韓國陽明學研究の序論的考察——傳來時期を手掛か

りとした研究視角の再考〉，筑波大學倫理學原論研究室
編，《倫理學》第5号（1987），頁139-148。

溝口雄三：〈二つの陽明学〉，收入《李卓吾——正道を歩む異
端》（東京：集英社，1985），頁221-239。

楊儒賓：〈李士実と宸濠反乱の故事〉，收入馬淵昌也編：《東ア
ジアの陽明学：接触・流通・変容》（東京：東方書店，
2011），頁247-280。

西文書目

Jung, Carl G. "A Study in the Process of Individuation," in *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Collected Works of C. G. Jung, Volume 9 (Part 1) (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 290-354.

**The Ability and Inability of Intuitive Knowledge:
Inspiration from Wang Yangming's Biography**

Yang, Rur-Bin

Institute of Philosophy, National Tsing Hua University

Abstract

The emergence of intuitive knowledge in the 16th century led to a reformation of the practice of Confucianism, which was the gradual teaching approach of “The Investigation of Things and Fathoming Principle” and was challenged by the immediate teaching of intuitive knowledge. Wang Yangming’s intuitive knowledge is based on the concept of ontology, which elaborates the understanding of consciousness and the existence of the world. The scholars interested in intuitive knowledge mostly believe in the virtuous characteristic of it in practice. This article examines Wang’s handling of his familial and political issues and points out that though being an exceptional intellectual, Wang’s attitudes toward family and politics were still problematic and defective. This is to say, his ways of handling lacked the essence of intuitive knowledge. Historically when the intuitive knowledge arose, it confronted the notion of “Being Kingly

Outside”. Such collision showed that there were still some blind spots in seemingly flawless practice of intuitive knowledge. In conclusion, how intuitive knowledge, as an ontological conception, deals with the issues of “Being Kingly Outside” must come up with a new elaboration.

Keywords: Intuitive Knowledge, Ontology, The Ability and Inability of Intuitive Knowledge, External Righteousness

《現象學與人文科學》第 12 期