晚明王學由心轉性的本體詮釋

侯潔之——著

本書榮獲
國科會人文社會科學研究中心
補助出版

政大出版社
Chengchi University Press

CONTENTS

序言 i

1 緒論 001

第一節　前人研究成果探討 001

壹、王學派別的分類 002

貳、個別研究的探討 007

第二節　問題意識的提出 016

第三節　本文的研究方法 020

2 晚明王學由心轉性的背景 023

第一節　內緣——性體詮釋的開放性 023

第二節　外緣 031

壹、王學流弊的蔓延 031

貳、對朱、王學的反省 037

3 宗性思潮的醞釀——
劉師泉「悟性修命」說於良知教的承接與轉折 ... 045

第一節　由學行看師泉對王學的承繼與推動 047

第二節　「悟性修命」說的思維起點與問題意識 051

壹、「悟性修命」說的思維起點 051

貳、「悟性修命」說的問題意識 060

第三節　「悟性修命」說的理論架構 064

壹、「悟性修命」的工夫指向 064

貳、「悟」、「修」關係的開展 073

第四節　「悟性修命」說的辯證困境與理論效應 077
壹、「悟性修命」說的辯證困境 077
貳、「悟性修命」說的理論效應 080
第五節　「悟性修命」說的評價與理學意義 086
壹、「悟性修命」說的評價 086
貳、「悟性修命」說的理學意義 091

4 以性為宗的確立——
王塘南的宗性思想與「透性研幾」的工夫 095
第一節　塘南宗性思想的緣起 097
壹、學思歷程與師友啟迪 097
貳、救弊意識的擴大與深化 106
第二節　性體義理地位的釐定 113
壹、性體的內在結構 115
貳、「以性為宗」的內涵指向 124
第三節　性與心的關係 133
第四節　性與良知的關係 145
壹、良知的地位歸屬 145
貳、良知內涵的異化 150
第五節　透性研幾的工夫 156
壹、本體工夫的的異轍及實踐困境 157
貳、研幾工夫的提出與修悟關係的轉進 163
第六節　塘南宗性思想在王學發展上的意義與困局 174

5 攝知歸止的提倡——
李見羅的攝知歸性與止脩宗旨 181
第一節　見羅的思想轉折與問題意識 183
壹、生命歷程與思想變化 183
貳、止脩宗旨的問題意識 188
第二節　止脩雙揭的學思淵源 195
壹、王門諸子的思想啟迪 195
貳、參究《孟子》、《大學》 204

第三節　至善本體的辨明 215
壹、心性之辨 215
貳、性知之辨 226
第四節　脩身為本的實踐取向 233
壹、歸宗於性 233
貳、本的義涵 240
第五節　止脩工夫的內在關係 246
壹、一體非二 246
貳、交互相養 251
第六節　宗性工夫的理論問題與思想價值 256
壹、宗性工夫在現實體現上的困境 256
貳、宗性思想的影響與意義 264

6 性氣合一的新局——
楊晉菴即氣言理的進路對心性關係的開展 275
第一節　政治變局對實學思潮的醞釀 277
壹、關懷層面轉移對學術思維的啟迪 277
貳、實學思潮對王學修正途徑的轉進 287
第二節　即氣言理的義理進路 293
壹、理氣是一的理論架構 294
貳、對「氣質害性」說的反對 302
參、氣質即義理的人性論 308
第三節　氣性格局下的心性關係 317
壹、氣論對宗性思維的挹注 317
貳、心性體用動靜之旨辨義 322
第四節　心性分合下的實踐取向 330
壹、心性辯證意義的展開 330
貳、表裏交修的工夫取徑 336
第五節　晉菴在宗性思潮中開展的新局與理學意義 343

7 晚明王學宗性思想的義理脈絡 349
第一節　心性漸分的發展取向 350

壹、劉師泉的即性言心與王塘南的漸分心性 350
貳、李見羅的攝心歸性與心性走向徹底分化 354
參、楊晉菴氣性格局所開出的即心顯性之途 357
第二節　良知內涵的異化 360
壹、劉師泉對見在良知的批駁與良知「知止」義的提出 360
貳、王塘南從知根於性說將良知定位為介乎體用之間 362
參、李見羅的良知屬後天知覺說與良知議題的漸趨隱沒 365
第三節　體用工夫的開合 369
壹、劉師泉悟性修命說所開出的體用二分工夫 369
貳、王塘南透性研幾工夫的歸本宗性取向 371
參、李見羅的止脩宗旨與塘南宗性工夫的異同 376
肆、楊晉菴氣性格局所延展出的心動顯性工夫 378
第四節　宗性思想的發展成因與理學定位 381
壹、由各家思想異同成因看王學由心至性的轉折關鍵 381
貳、宗性思想的理學定位 395

8 結論 403

參考文獻 417

後記 431

序言

宋明儒學研究的核心論題可以說是圍繞著心、性、理、氣的分合關係而展開的論述敷陳，其所關心的是生命的學問。無論是個人、群體或天下存在的價值、意義及方向均以道德規定之，道德人格的充極完成即是聖人的境界。宋明六百年的學問方向，大抵聚焦在此，即所謂的「成德之教」。從歷史文化的傳承而言，則是賡續先秦儒學的血脈而來，從學問內部的本質而論，則是就道德而論道德，環繞著道德實踐如何可能，道德人格如何完成的論題開展，充分展現中國哲學的特質，而其中必涵著本體和工夫的問題。就成德根據的說明，必探究成德所以可能的先驗根據，此先驗的根據即所謂的本體，本體的內容即心性；若就實踐的入手處及歷程而言，則側重在工夫問題的討論。前者是成德所以可能的客觀根據，後者是成德所以完成的主觀實踐，兩者一體兩面，缺一不可。圓融地說，必達至即本體即工夫，即工夫即本體的境界，成德之教、內聖之學始抵於成。至於理氣的分合，仍舊是依著內聖之學的進路來說明，但凡涉及氣的問題，則涵著氣質、才性及客觀事物的內容，也就是指向人間事業，歷史文化客觀面綜合性實踐的展開。換言之，則涵著外王實踐的完成。宋明學問的核心，也就是釐清各家思想中對心、性、理、氣概念分合關係的討論而呈顯，對論題分齊開合的說明。依生命學問的本質而言，一切有關概念或理論上的分別說明，都是為了實踐上正本清源，疏通人病法病、補偏救弊而施設，最終必銷融於無分別，方臻圓融之境。舉凡討論心性、理氣、天人、知行、體用、內外、道物、形上形下、超越內在……等無不如此，是為實踐之學的大綱維。

侯潔之所撰述《晚明王學由心轉性的本體詮釋》一書的視野，即在於對晚明王學一片撻伐流弊聲中，察覺到王學不屬於心學系統的另一個伏流，發掘出王學鮮為人所關照的面相。除了揭示王學門庭的含容廣大之外，也體貼到劉師泉、王塘南、李見羅及楊晉菴諸賢哲隱微的心境，雖處在心學盛張的氛圍中，仍能不隨時流，警策其學，除了救正意識之外，更表彰諸賢弘毅堅定的性格，所以能在晚明紛紜擾嚷聲中，覓得一股清音。從發展史觀之，作者所發掘這個歷來被忽略的王學面孔，正足以說明在王學之後銜接到劉蕺山、王夫之思想發展的空白。有了這一環節的揭示，蕺山、船山皆先後主張心性理氣合一說的見解便不致顯得突兀，這一疏理的工作，使得思想發展順適而明暢。

潔之所揭示諸賢的宗性面相，並不是反對王門心學，也不足以動搖王門傳統以心學為主的論述，而是正視被忽略的性宗，事實上未被隱沒的現象給予說明。此一發現，若無深刻的學力和敏銳的精察，是不容易完成的。由此對於儒學發展至蕺山、船山何以皆心宗、性宗並重，主張理氣合一，從歸顯於密到開展歷史文化事業的積極肯定，都因此有了清晰的譜系。至於論文中對心學性理的傳承創造，分解融合的分際及流變，可謂委曲詳實，除了多方參照立足在近現代研究的基礎上，也能提出個人的見解，這一份努力，如今已獲得學界的好評。甫出校門，在教學之餘，已累積二十餘篇的單篇論文的可觀研究成果，並參與高中四書教材的編纂工作，正逐漸發揮她學術的能量。筆者忝為其指導教授，因為專業領域的緣故，在宋明儒學的專業上事實上未能給予潔之更多的協助，這或許也是使得她更能開展論述的另一個原因吧！欣見其耕耘有成，亦誠摯地感謝學術界師友多方的提攜指導，一併在此致意。

莊耀郎

寫於世新大學中文系

2012 年 10 月 25 日

第一章

緒論

陽明逝世後，伴隨著時局的傾頹、流弊的衍生、問題意識的轉換、主觀詮釋的差異等各種因素，諸子分化出不同的學說。在多元化的思想面貌中，部分後學在本體詮釋上開始由心轉向性，使得「心即理」的根本命題呈現鬆動之勢。本文主要即針對這些標舉「以性為宗」的王門後學，進行義理的辨析，藉由梳理其思想形成的源流、發展及義理脈絡，希冀能呈現他們思想的原貌與獨特之處。文中所指稱的「王學」，乃包含陽明思想以及在師承授受上淵源自陽明的弟子們所開展出的學說。內文所揀擇出的四位代表人物——劉師泉、王塘南、李見羅、楊晉菴，除了劉師泉，餘三人皆明確地提出宗性的主張，為了完整俯瞰思想由醞釀至成形的發展過程，本文將師泉學併入討論。在探討晚明王學的宗性思想前，先以此章作為前導，概述前此學界的研究成果，復就本論文問題意識、研究方法做一簡要的論述。

第一節　前人研究成果探討

目前關於師泉等人的研究為數不多，而且多籠罩於王學派別劃分下，於門派列舉中寥寥數語提及。其餘雖有針對個人學說的零星研究，然在數量上屈指可數，且多以陽明學為判準，以致研究面向多側重於勘校兩造學說的差距，較少全面呈現學說獨立的性格，更遑論從宗性的轉向俯瞰學說於思潮的推動意義。為了呈現此議題於研究上的必要性，本書於進入正題前，先將當前重要研究成果概論於下，以把握目前學術累積的成果，並且探究當前研究

取向的限制。

壹、王學派別的分類

陽明逝世後，其親炙與私淑弟子據主觀的理解、推闡，各自發展出不同的學說風貌，黃宗羲根據地域而劃分為浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩六支，加上李見羅與泰州諸子所代表的〈止修學案〉、〈泰州學案〉，總成師承陽明而來的後學諸子。黃宗羲的地域分類法，可以彰顯陽明後學區域性的學說發展，但較難歸類出跨區域的相似思想，或分異同區域個別思想的差距，難免限囿於地域傳播之分野，而無法彰顯思想宗旨之分歧。為了梳理後學在義理分化上的取向，近代不少學者以派別為研究對象，以歸納出陽明學分化的原因，釐清思想發展的走向。

牟宗三先生特重義理之疏導，以相應王學與否的判教方式，擇取浙中王龍溪、泰州羅近溪、江右之聶雙江與羅念菴三支，深入討論。[1] 並在雙江念菴後，判江右劉兩峰、劉師泉以至王塘南皆非王學之嫡傳。牟先生為學界首度注意到劉師泉為繞出良知教，「以性命為首出」之義理特徵的學者。[2] 他指出師泉在性與良知的關聯性上交代模糊，故究竟歸於良知教抑或走上「以心著性」一路，實難定論。不過就繞出良知以外而言悟性修命的面向而言，可見師泉不信「見在良知」，因此得出「不解師旨」、「不真切良知教」的結論。[3] 牟先生主要立於肯定王龍溪為陽明嫡系的思路上，使師泉學的評判籠罩在王龍溪學說中，並據此批判劉師泉之紛繞不諦。承繼而起的王塘南，牟先生認為思路近於師泉而卻更趨乎朱子。牟先生對塘南思想有深入的探討，

1　牟宗三先生云：「當時王學遍天下，然重要者不過三支：一曰浙中派，二曰泰州派，三曰江右派。……本文重義理之疏導，非歷史考索之工作，故刪繁從簡。而評判此四人孰得孰失，孰精熟於王學，孰不精熟於王學，孰相應於王學，孰不相應於王學，必以王學本人之義理為根據，否則難的當也。」見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：臺灣學生，1979），頁 266。

2　見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 415。牟先生之後，蔡仁厚先生承之，大抵循師說觀點，可參見氏著：《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》（台北：臺灣學生，2001）、《王學流衍——江右王門思想研究》（北京：人民出版社，2006）。

3　見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 420-421。

亦是首度對塘南學做出較全面探討的學者。他指出塘南採「然與所以然」之方式分發與未發，並由未發說性的分解方式已非良知教，而反近於朱學系統。塘南只差不言格物窮理，而言透性研幾，但透性研幾的「本體宇宙論的體悟」意味重，而致良知教之道德實踐之勁力全滅殺矣。牟先生辨析深刻，於塘南學的研究富前導意義，具有不可抹滅的價值。[4]

於國外漢學研究方面，日人岡田武彥的《王陽明與明末儒學》可謂陽明學研究的代表作之一。[5] 此書是根據王龍溪歸結的六種良知異見加以分類為三：[6] 現成派（左派）、歸寂說（右派）、修證派（正統派）。岡田以為相較於修證派提倡「用工夫求本體」，現成派則是「直接在本體上做工夫」，至於歸寂派則主張「歸寂立體並達體於用」，在思想上不自覺地遠離了富生命力的心學，而「傾向以靜肅為宗的宋代性學」。其中修證派以鄒守益（號東廓，1491-1562）、歐陽德（號南野，1496-1554）為代表，列附劉師泉、李見羅。岡田雖將劉師泉歸於修證派中，然僅以數語簡略帶過，茲列於下：「所以在修證派業流中，出現了像劉師泉那樣把工夫分為悟性和修命、涵養和省察、致中和致和，以致接近宋學的傾向。」「再如劉師泉等把工夫二分為悟

4　見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 421-447。

5　《王陽明と明末の儒学》（東京：明德）日文原作於 1970 年出版，書中所提出的王門三派說，甚具學術影響力。現成派以王龍溪、王心齋為代表，系統羅列了羅近溪、周海門、耿天台、何心隱、李卓吾人；修證派以鄒東廓、歐陽南野為代表，附列李見羅；歸寂派以聶雙江、羅念庵為代表，附列王塘南。他認為歸寂派與修證派都具有接近宋學的傾向，偏離了王學的發展方向，因此發展不若富於活力的現成派興盛。見（日）岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先等譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 103-159。

6　王龍溪在〈滁陽會語〉中曾批評四種流行的良知異見，之後在〈撫州擬峴臺會語〉中，納入劉師泉的良知說，歸結為六種錯誤的良知觀：「先師首揭良知之教，以覺天下，學者靡然宗之，此道似大明於世。凡在同門，得於見聞之所及者，雖良知宗說不敢有違，未免各以其性之所近，擬議攙合，紛成異見。有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得。如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨。滯於照，則明反眩矣。有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在礦，非火符鍛煉，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。」見明・王龍溪，吳震編校整理：《王畿集》，卷 1，〈撫州擬峴臺會語〉，頁 27。

性和修命……這樣一來，就使重視工夫的傾向變得愈來愈強烈，反而背離了陽明本體與工夫合一的主旨。」[7] 其雖然提到「悟性修命」的主張，卻忽略了本體地位的變動，僅從工夫的細分，證成修證派重視工夫的共同傾向。他甚至誤將黃宗羲綰合「性命兼修」與「涵養省察」、「致中致和」的個人觀點，[8] 視為劉師泉的工夫論，從而導出「接近宋學」的結論。

相較於劉師泉，岡田對李見羅學格外的矚目。其指出見羅較朱子更嚴厲地將心性區隔開來，從痛感知用矛盾出發，尖銳地排斥心宗，並明確揭示宗性的立場。以宗性為前導，明宗以「攝知歸性」為旨，而知本、止善和脩身的工夫，也都直接歸宗於性體。止脩說以知止為學之始、以脩身為透性的說法，有別於程朱陸王的觀點，《大學》至此展開了新的詮釋。就思想意義而言，岡田認為見羅的脩身說「以實地為要，具有矯正歸寂派的『偏』和現成派的『狂』的作用」，至於從重視學之命脈旨趣的面向來看，其學「也可說是發展了王學的一個側面」。岡田於見羅學提出了全面性的概括，不論是深度抑或廣度，於研究上皆具有相當的貢獻。被歸屬於歸寂派的王塘南，同樣也是岡田極為注目的王門後學。岡田認為歸寂派到了王塘南「開了新生面」，其指出塘南深憂當時輕視體認心體的弊病，所以「以虛寂為性」，並「以靜坐收斂為入門工夫」。在與陽明學的契合問題上，岡田肯定塘南以心體之知為性之靈的見解「體現了陽明提倡的致良知精神」，但也批評心事一體的說法未能吻合陽明，反而「使陽明的唯心思想更加徹底」，而「稍有遺棄事物之嫌」。岡田將塘南的悟性等同於悟心，似未注意到心、性、知在塘南學上已有了分合，其實良知是附屬於性體的體用之間的存在，與陽明的以良知為本體的致良知工夫並不相同。然其對塘南學的其他面向論述深入，相當具有參考的價值。

7　（日）岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先等譯：《王陽明與明末儒學》，頁 153、240。

8　黃宗羲論評劉師泉悟性修命說云：「所謂性命兼修，立體之功，即宋儒之涵養；致用之功，即宋儒之省察。涵養即是致中，省察即是致和，立本致用，特異其名耳。」見《明儒學案》，卷 19，〈江右王門學案四〉，頁 505。黃宗羲將劉師泉的悟性修命說，等同宋儒涵養省察以及致中致和的工夫論，顯然直接影響了岡田對師泉學說的判斷。

民初嵇文甫主張王學左右分派說，[9] 並以王學的發展即向左右分化的過程，影響頗為深遠。左派以王龍溪、王心齋為代表，時時越過陽明學說，思想解放的潮流發展到極端而為狂禪派；右派以聶雙江、羅念菴為代表，批評左派猖狂之弊，成為各種王學修正派的前驅。嵇氏將王塘南歸於右派王學，並指出塘南之學從靜入手，但對於未發已發的看法乃折衷浙中與江右兩派。嵇氏對於劉、李、楊三人均未提及，於塘南學的陳述亦極為簡略，但他已指出塘南學對於東林學派的帶動關係。

大陸學者屠承先從「本體即工夫」與「由工夫以達本體」的頓漸工夫形態，將陽明學的衍化歸約為本體與工夫兩大系統，並據此統攝絕對、虛無、日用、主靜、主敬、主事等六派。其中屬於工夫系統的主敬派以鄒東廓、季本、劉師泉、李材為代表，[10] 主意派以王棟、王時槐、劉宗周為代表。錢明則以現成與工夫兩大系統，將陽明後學區分為虛無、日用、主靜、主敬、主事五派，其所謂「主敬派」就是「修證派」，並納劉師泉、王時槐、李見羅於其中。[11] 錢明認為「主敬派只不過想假借程朱的『居敬』說來糾正陽明後學偏於『內』或『外』的極端做法」。值得注意的是，錢氏特重陽明後學的主意趨向，雖然其不似屠氏另分出主意派來，但在《陽明學的形成與發展》下篇另文專論〈陽明學派主意說的形成與終結〉，並以李見羅、王塘南為代表人物之一。屠、錢二氏行文皆著重於派門特色的闡發，較少個別思想內涵的展示。二人觀點頗為相似：其一，皆認為主敬是為了糾導時人偏內偏外之

9　見嵇文甫：《晚明思想史論》（上海：上海書店，1990）、《左派王學》（台北：國文天地，1990）。

10　屠承先以本體與工夫將陽明後學分為兩大系統、七個流派，分別為本體系統的絕對派（未舉例）、虛無派（王龍溪、周汝登）、日用派（王心齋、羅近溪、何心隱）；工夫系統的主靜派（聶雙江、羅念菴、劉兩峰）、主敬派（鄒東廓、季本、劉師泉、李材）、主事派（錢德洪、張元忭、歐陽德、陳九川）、主意派（王棟、王時槐、劉宗周）。見屠承先：〈陽明學派的本體工夫論〉，《中國社會科學》，第 6 期，1990，頁 132。

11　錢明以現成與工夫將陽明後學分為兩大系統、五個流派，分別為現成系統的虛無派（王龍溪、周海門、管東溟、陶石簣、陶石梁）、日用派（王心齋、王東崖、顏山農、羅近溪、何心隱）；工夫系統的主靜派（聶雙江、羅念菴、劉兩峰）、主敬派（劉師泉、鄒東廓、王時槐、季彭山、李見羅）、主事派（錢德洪、張元忭、歐陽德、陳九川）。見錢明：《陽明學的形成與發展》（江蘇：江蘇古籍出版社，2002），頁 132-157。

弊，並將師泉等人歸於工夫系統中；其二，皆認為主敬派採取了「兼採朱子」的立場，並以李見羅的止脩之學來自於朱熹「居敬窮理」說；其三，皆注意到王塘南對於主意工夫的強調，並指出劉宗周後來以慎獨為宗乃繼承之而有的發展。

除上述外，尚有許多學者對王學演變提出不同的劃分法，然於分派中對於劉、王、李、楊四人略過不提者如：唐君毅在《中國哲學原論：原教篇》中根據王陽明天泉證道所云，認為王學發展分為「悟本體即工夫」、「由工夫以悟本體」兩種形態；[12] 陳來在《有無之境—王陽明哲學的精神》依有、無、動、靜的工夫立場將王門最為活躍的後學分為四派；[13] 鮑世斌在《明代王學研究》中分成本體、工夫系統，以及介在倆者之間的歸寂派；[14] 楊國榮認為應該從後學對心與理、心體與性體、本體與工夫的不同闡發，探討由此而生的分化。[15] 他從心學的發展脈絡來看，在《王學通論》中將致良知說的分化概括為「從先天本體到現成良知」、「先天本體的超驗化與歸寂以致知」、「本體與工夫（工夫派）」。[16]

---

12 唐君毅以「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」概括王學分化之二流，前者以錢德洪、季本、鄒守益、聶雙江、羅念菴各代表一種形態，後者則以王龍溪、王心齋、羅近溪為代表。見唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》（台北：臺灣學生，1984）。

13 陳來認為：「陽明死後王門分化，從總體上看，無非是左、中、右三種情況：一種是保守陽明正傳，一種是向異端發展，在上述兩種之間則是強調陽明思想某一方面又不越過王學藩籬的思想家。」其以鄒東廓為正統派代表，以泰州派為自然派代表，並將最為活躍的中間系統再分為主無派、主有派、主靜派、主動派，分別以王龍溪、錢德洪、聶雙江、歐陽南野為代表。見陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》（台北：佛光，2000），頁 498-499。

14 鮑世斌認為王門後學相應於對良知思想的不同理解，主要分化為本體與工夫兩大派別。本體系統代表人物為王畿、王艮，工夫系統代表人物為錢德洪、鄒守益、歐陽德、黃綰、季本等人，介乎本體與工夫兩大系統間的是以聶豹、羅洪先為代表的歸寂派。見鮑世斌：《明代王學研究》（四川：巴蜀書社，2004），頁 131-132。

15 見楊國榮：《心學之思：王陽明哲學的闡釋》（北京：三聯書店，1997），頁 250。

16 楊國榮以王畿與泰州學派為「從先天本體到現成良知」的代表人物，以聶豹、羅洪先為「先天本體的超驗化與歸寂以致知」的代表人物，至於「本體與工夫（工夫派）」則羅列了歐陽德、錢德洪、鄒守益、陳九川、張元忭、尤時熙為代表人物。見楊國榮：《王學通論：從王陽明到熊十力》（上海：華東師範大學，2003），頁 86-133。

貳、個別研究的探討

一、劉師泉

受限於文獻材料的單薄，除了上述牟先生於書中有較深入的義理疏理，目前尚未有針對師泉學的專書、期刊論文等獨立性的研究。相關研究成果甚少，大多為學者於相關議題討論時附列其中，今臚列如下：

（一）理學史相關論著

侯外廬、邱漢生、張豈之主編的《宋明理學史》論江右王門學者將劉師泉立為其中一節。本書著重闡發師泉學於思想史上歧出王學之處，指出師泉「性命兼修」說是在江右學者力糾王門後學之弊的情況下提出的。然性命之論與兼修的工夫含有對歸寂靜坐說的不滿，這是他有別於江右王門學者之處。這種以性命說人生的方式，與王學性命歸一的宗旨實有所乖離，而於此基礎上所發展出的兼修工夫，在形式上似又回到朱熹靜時存養、[17] 動時省察一途，因而遭致王龍溪、黃宗羲等人的批評。但本書持有不同觀點，認為師泉側重現實之修的踐履工夫，於悟性的面向著墨較少，至於他所講心體工夫的本意不過是無意、無必、無固、無我的實在修養，與落腳點在涵養的朱學不盡相同，故不宜視為宋儒涵養省察說的回歸。徐洪興 楊月清 殷小勇編著的《中國理學》中，對師泉學有簡要的介紹。文中指出師泉悟性偏重於人的純粹無私的心靈狀態的養成，修命則偏重於人的外在行為的完善。由於師泉將性命區分開來，因此他實際上將心之體、用視為可以分離的，從而把體和用當成不同修養方式所追求的不同目標。[18] 吳震在《明代知識界講學活動繫年》中對於師泉學則有其獨特的觀點：「『性命兼修』與道教內丹術之一的『性命雙修』有何關聯，難以斷言。不過，劉獅泉在同門當中，有『素持玄虛』（念庵語）之評價，倒是值得留意。」吳氏認為「其中所透露的信息卻是不容忽視的」，隱然將「性命兼修」的理論內涵融導於道教內丹術。吳氏似視師泉學與道教內丹術有密切的義理淵源，然其並未進一步提出有力的文

17　見侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，頁 332-339。

18　見徐洪興、楊月清、殷小勇編著：《中國理學》（上海：東方出版中心，2002），頁 191。

獻論據，論斷過程顯得含糊。[19]

（二）學位、期刊論文

賀廣如在碩士論文《江右王學及其相關書院之關係研究》第三章分析復真書院主講者思想，對於師泉學有簡要的討論。其指出性、命乃師泉學兩大重點，至於「心」則是處於性到命之間的一個中介點。師泉是以「命」為主要修鍊對象，並將心體修鍊工夫一併涵括其中，王門中「心」之地位的下降，由此見得最為分明。但是師泉分說心、性、命三者，且將「心」視為善惡相雜之所，必得經由修鍊方能返歸於至善之性，與陽明學實有極大差別。然而心、性、命在師泉學是否真如賀氏認定的截然三分，此部分或可再商議。[20] 彭國翔在〈陽明後學工夫論的演變與形態〉一文中，考察陽明後學在工夫問題的一致追求上所分劃出的不同工夫形態，並指出在體用觀上一元論與二元論不同的思考方式，是分化的重要原因。他認為代表二元論思維的其中一種形態，就是從劉師泉到王塘南、李材，在分體用為二的前提下於體用兩方面同時做工夫的路數。身為陽明第一代傳人的師泉，不僅對良知有了不同理解，更在話語的使用上顯示了偏離陽明學的徵兆。然其之所以提出有別於龍溪等人的工夫論，主要是針對中晚明陽明學所產生的流弊，而非出於思維方式的考慮，更不是要自覺地在一元論的體用思維方式之外另起爐灶。[21] 彭氏於另文〈良知異見：中晚明陽明學良知觀的分化與演變〉中，指出中晚明良知異見在陽明學共同話語形式之下，仍潛伏著朱子學二元論的體用思維方式。如師泉與龍溪有關鍵在良知的辯難，反映出的就是朱子學二元論與陽明學一元論兩種體用思維的碰撞。[22] 但是他強調其良知異見的提出並非要回

19　見吳震：《明代知識界講學活動繫年》（上海：學林出版社，2003），頁 196 註 2。

20　見賀廣如：《江右王學及其相關書院之關係研究》（國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993），頁 74-78。

21　彭國翔：〈陽明後學工夫論的演變與形態〉，《浙江學刊》，第 1 期，2005，頁 34-35。

22　彭氏於《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》第 2 章辨析龍溪與師泉良知論辯中，亦提出相同的觀點：「一元論的思維方式不僅是陽明學的基本特徵之一，更是區別陽明學與朱子學的一條標準。事實上，在整各中晚明陽明學的話語之下，仍隱含著陽明學一元論與朱子學二元論在思維方式上的差異，這種不自覺的差異往往是在陽明學這一共同話語之下許多分歧產生的真正與深層原因。」然彭氏於該章主要以闡發王龍溪良知觀為主，於師泉的論點所述甚少，故於正文中不列論。見彭國翔：《良知學的

歸朱子學，而是為了回應良知教在發展演變過程中所產生的一系列問題，特別是要對治現成良知說的流弊。[23] 彭氏是最早注意到師泉→塘南→見羅在思想形態上一脈相衍的學者，他主要著眼於體用思維從一元鐫裂至二元的思想變化，見解精闢深刻，深具研究價值。

二、王塘南

相較於師泉學，塘南學的研究成果較為深廣，或側重其學某個面向如：生平著述、主意工夫、儒佛會通、救弊意識等，或對其學進行全面的探討。就前者而言，在生平著述方面，錢明、程海霞於〈江右思想家王時槐考述〉一文中，對塘南的著述及生平有深入的考辨，於塘南學基礎文獻董理上，頗具貢獻。[24] 在主意工夫方面，如唐君毅於《中國哲學原論・原教篇》謂塘南將性、知覺、意、念做上下四層觀，而工夫則在由知之默運之意中，悟此先天之理，此是承其師劉師泉「于流行識主宰」之路數。[25] 唐先生論塘南處僅寥寥數語，然已點出塘南承師泉而來的工夫路數。黃信二於《王陽明「致良知」方法論之研究》認為塘南重視以「意」的生機內涵為其學說基礎，一改陽明以誠意為在意念上去善惡的觀點，以意為關鍵分「性之無為」與「性之用為神」兩方面論性，以體用論性，吸收融合程朱學說。「意」確實是塘南學的重點之一，但是否如黃氏所說為思想核心，值得商榷。[26] 在儒佛會通方面，如程海霞在〈「言異而指同」——王塘南儒佛會通思想探析〉一文中，指出塘南思想屬性絕非佛家，但他是以佛學所倡導的價值為標的而建構儒家的自足性，而此援佛入儒的立場反映了中晚明三教融合的特色。本文以儒佛會通者定位塘南，固然勾勒出塘南思想某個側面，但儒佛會通是否為塘南思想基調，恐須進一步探討。[27] 在救弊意識方面，如呂妙芬於《陽明學士人社

展開——王龍溪與中晚明的陽明學》(北京：新華書店，2005)，頁 72-73。

23　彭國翔：〈良知異見：中晚明陽明學良知觀的分化與演變〉，《哲學門》，第 2 期，2002。

24　見錢明、程海霞：〈江右思想家王時槐考述〉，《中國哲學史》，第 2 期，2007 年，頁 63-67。

25　見唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》(台北：臺灣學生，1990)，頁 473-474。

26　見黃信二：《王陽明「致良知」方法論之研究》(台北：文史哲，2006)，頁 327-332。

27　見程海霞：〈「言異而指同」——王塘南儒佛會通思想探析〉，《鵝湖學誌》，第 40 期，

群》指出塘南身為吉安的學術領袖，藉由地方志的編寫、倡導講會活動等捍衛吉安樸實勁直的傳統。[28] 呂氏此書主要是以陽明學派與講會的歷史為研究主軸，對於塘南透過講會活動傳楊王學的過程，論述極為深入全面。

對其學進行全面探討的論著，有附論於理學思想發展中概括塘南學的脈絡，多略語簡述。如：錢穆於《宋明理學概述》略述塘南中指出他從性體上透悟，補充了陸王許多不盡之處，可謂承統陸王，卻想融會程朱。[29] 侯外廬 邱漢生 張豈之主編的《宋明理學史》指王塘南透性研幾說，是從對江右王門「主靜歸寂」派的批評中開始的。他從慎獨以研幾的修養方法，與靜坐枯寂為收斂的修養方法大相逕庭，這種方法後來為劉宗周所繼承，而他對於王門後學的種種批評與糾偏方法，後來為東林、蕺山學派在內的許多學者所延用。[30] 徐洪興、楊月清、殷小勇編著的《中國理學》中，簡括塘南之知本身同時具有本體之寂和作用之動的雙重特性，對於良知重新進行界定。此外，本書認為在格物致知問題上，塘南的觀點比較能代表試圖折衷朱、王格致論的學者的觀點。[31] 黃公偉在《宋明理學體系論史》從真性真心、真修實修論王塘南。多文獻羅列，論述甚寡。[32] 于化民在《明中晚期理學的對峙與合流》中，認為性命說是塘南的思想核心，利用了程朱性即理的命題置換出良知即理的結論，抹煞了程朱與陸王最本質的差別。[33] 在單篇論文方面，彭國翔於〈良知異見：中晚明陽明學良知觀的分化與演變〉中指出在性命體用二元的架構下，塘南之知終究不能是終極實在，儘管比雙江等人從知覺發用來理解良知要接近陽明對良知本體的規定，所以並未完全脫離陽明學的範圍。[34] 彭氏另文〈中晚明陽明學的格物之辯〉謂塘南在「格物」之「物」的理解上認同陽明「意之所在為物」的說法，並將「格物」的工夫落在「格

2008，頁 154-189。

28　見呂妙芬：《陽明學士人社群》（北京：新星出版社，2006），頁 343-354。

29　見錢穆：《宋明理學概述》（台北：中國文化大學出版部，1980），頁 219-226。

30　見侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，頁 339-349。

31　見徐洪興、楊月清、殷小勇編著：《中國理學》，頁 229-230。

32　見黃公偉：《宋明理學體系論史》（台北：幼獅，1971），頁 431-435。

33　見于化民：《明中晚期理學的對峙與合流》（台北：文津，1988），頁 75-78。

34　見彭國翔：〈良知異見：中晚明陽明學良知觀的分化與演變〉。

物」上，與龍溪、南野保持了高度的一致。[35]

此外，尚有針對塘南學進行獨立研究的論著，如：戢斗勇在〈王時槐哲學本體論辨正〉一文中分析「盈宇宙間一氣」、「性者，萬物之一原」及「透性」、「研幾」等塘南哲學的主要命題，指出其哲學本體論是以性為本。雖然其中參雜有某些以氣為本以及以理、心為本的思想，但他徹底反對以氣本解讀塘南的持論。[36] 張學智在〈王時槐的透性研幾說〉認為塘南獨標透性研幾說，是力圖克服聶豹、羅洪先早期偏於靜、偏於工夫忽略本體的偏頗，還王學本體工夫渾然一體，先天後天不可偏廢的本來面目。他並指出塘南是個形上學家，在本體論上的體悟最為突出。江右諸子多在良知動靜、中和等一隅辯駁，而塘南則在性、命、意、念等形上形下分際處著眼，思考容量遠勝於江右其他學者，有明顯調和程朱陸王的趨勢。因此在深度與廣度上超過江右餘子，其學說對劉宗周產生了較大的影響力。[37] 張氏另有演講稿〈江右王門王塘南的哲學思想〉，觀點與上文相同，於此不再贅述。[38] 吳震有〈王時槐論〉一文，附於《聶豹、羅洪先評傳》一書中。吳氏對塘南學有深入的探討，其指出塘南的透性研幾說是為了衛道的目的而提出的。他對於陽明後學中所存在的那種無限擴張「心」字的思想傾向非常反感，因此他對於陽明學的觀點敢於做出修正，以糾時弊，故思想中可看到由心學向性學的傾斜。不過，在透性的工夫中，塘南更為直截了當地強調「悟」的重要性，就這點來說，其思想中的主靜傾向較雙江、念菴顯得更為徹底。[39] 以上有極多以塘南為折衷、調和朱、王思想的持論，塘南的思想確實在許多面向上近於朱學的思維形態，而其究竟是為了調和朱、王而發，抑或是擷取某些思維方式以立己說，值得進一步探討。

35　見彭國翔：〈中晚明陽明學的格物之辯〉，《現代哲學》，第 1 期，2004，頁 64-65。

36　收錄於鄭曉江主編：《江右思想家研究》（北京：中國社會科學出版社，2003），〈王時槐哲學本體論辨正〉，頁 279-294。

37　收錄於張學智：《明代哲學史》（北京：新華書店，2000），頁 204-215。

38　見張學智：〈江右王門王塘南的哲學思想〉，《中國文哲研究通訊》，第 18 卷 2 期，2008。

39　見吳震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001），頁 256-295。

三、李見羅

目前見羅學的研究面向甚廣，以下先論圍繞著生平著述、獨立立案、思想影響等議題展開的研究，再論以義理梳理為主的專論。在生平著述方面，如劉勇〈李材與萬曆四年（1576）大征羅旁之役〉一文，考察見羅在萬歷初年嶺西兵巡道僉事任上，圍繞當時盛行於士大夫之間的講學活動以及大征羅旁計畫的提出和實施，與首輔張居正、兩廣總督殷正茂之間的複雜政治糾葛。[40] 劉氏另文〈從李材案看晚明清議的形成及其與講學之關係〉，以見羅涉虛報戰功案的審理過程為線索，探討士人群體在面對皇帝獨斷意見時發揮清議力量的運作機制。[41] 劉氏主要是從歷史的視野，透過李材的案例以觀歷史的遞變，其文深入見羅生平活動，值得參考。

在獨立立案方面，韓學宏在《黃宗羲明儒學案之研究》中主張〈止修學案〉與〈蕺山學案〉一樣，全案只有一人，是因為「黃宗羲認為對明代學術影響至鉅，或桃李滿天下，或其學術主張有畫時代意義的人物」。[42] 徐洪興、楊月清、殷小勇編著《中國理學》則謂「黃宗羲承其師說，亦認為李材之說太過『張皇』。宗羲之所以將其擯諸王門學案之外而另列〈止修學案〉，其因蓋在於此。」[43] 彭國翔在〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉一文中對此有不同看法，他指出梨洲原稿未見序言，應原未打算為李材另立一案，別立的原因只是為了維護另立泰州的合法性，以避免出現對陽明學的批評都轉移給泰州學派的結果。[44]

在思想影響方面，對見羅學的敘述多概略附論於其他學者研究中，如唐君毅於〈羅念菴之主靜知止以通感之道〉後附論李見羅，指出其學之入

40　見劉勇：〈李材與萬曆四年（1576）大征羅旁之役〉，《臺大歷史學報》，第 40 期，2007，頁 58-91。

41　見劉勇：〈從李材案看晚明清議的形成及其與講學之關係〉，《國立政治大學歷史學報》，第 32 期，2009，頁 41-70。

42　見韓學宏：《黃宗羲明儒學案之研究》，《古典文獻研究輯刊》五編第 19 冊（台北：花木蘭文化，2007），頁 115。

43　見徐洪興、楊月清、殷小勇編著：《中國理學》，頁 202。

44　見彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》，第 31 卷第 3 期，2001，頁 373-374。

路，實正同於聶雙江之歸寂，與羅念菴主靜知止之旨。而其特標性善於龍溪之弊盛行時不為無見，為時稍晚之東林高攀龍、劉蕺山之言宗性以及斥無善無惡之說，皆受見羅影響。[45] 唐氏另文〈晚明王學修正運動之起原〉，謂見羅始正式批評陽明，由見羅之評陽明而後有東林學派劉蕺山對王學之修正運動。[46] 周熾成在《復性收攝——高攀龍思想研究》一書中，認為高攀龍的身本論得益於李見羅的止脩之學，並指出在王學無善無惡之論風行一時的明末，見羅率先論性善，東林學者繼承之，這是一條很明顯的線索。而這一條脈絡是由王返朱的路，而非越來越王學化的路。[47] 見羅脫離王學，確如周氏所說有明顯的思想轉向，至於是否適宜界定為返朱，或可再商榷。

以義理疏導為主的論著，大致分為《大學》改本、宗旨概述、思想探究等議題。在《大學》改本方面，趙剛、鄭婷、邱忠善在〈試析明儒李材的《大學》改本——兼與朱子的《大學章句》比較〉一文指出見羅《大學》改本在「強調以經正傳」、「強調知止、知本」、「強調脩身為本」三方面值得注意，然其改本與止脩學密不可分，《大學》原貌已不可見，只能算一家之言。[48] 劉勇在〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉中擇取李見羅為個案討論之一，指出見羅的文本改訂是在朱子和陽明兩本間取長補短。但止脩宗旨的提出，既不是為了回歸朱子學，更不是為陽明致良知學及其補偏救弊，而是見羅學有自得、自立新說的體現。[49] 李紀祥在《兩宋以來大學改本之研究》一書中，指出見羅的改本雖自言以朱、王為折衷，實多以朱子為本，然其改本只是藉《大學》以標其止脩之旨，故《大學》中有不能暢其宗旨者，輒改其原文以合斯旨。[50]

在宗旨概述方面，多附論於王學發展相關論著中，如張君勱在《新儒家

45　見唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》（台北：臺灣學生，1990），頁 415-417。

46　見唐君毅：《哲學論集》（台北：臺灣學生，1990），頁 268。

47　見周熾成：《復性收攝——高攀龍思想研究》（北京：人民出版社，2007），頁 234-243。

48　見趙剛、鄭婷、邱忠善：〈試析明儒李材的《大學》改本——兼與朱子的《大學・章句》比較〉，《中國哲學研究》，第 2 期，2002，頁 38-44。

49　見劉勇：〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 80 本，1999，頁 403-449。

50　見李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（台北：臺灣學生，1988），頁 187-190。

思想史》一書中，簡要述及見羅認為知是隨時在變化的過程，而心性兩層次的說法是由反對王龍溪「無善無惡」的結果。[51] 于化民在《明中晚期理學的對峙與合流》中認為：「（李材）一邊主張知止，即恢復至善本性，一邊又講脩身，以求齊治平於家國天下，這是李材生硬地把程朱理學與陸王心學拼湊在一起的結果。他最終在知止和脩身兩方面都沒能提供多少新內容。」[52] 勞思光於《新編中國哲學史》認為見羅的「脩身」與心齋之說相近，「知止」與雙江相近。而其立說大指在反對以良知為體為特色。[53] 彭國翔在〈良知異見：中晚明陽明學良知觀的分化與演變〉一文中，指出見羅之所以提出止脩之說，關鍵在於他反對以良知為本體。其思路同於雙江，但為了避免雙江所曾遭受的沉空守寂之評而以脩身為補充，但二元論體用思維方式只能是回歸朱子學「敬存動察」的路數。[54]

在思想探究方面，張學智在〈李材的止脩之學〉中，認為知與性的分辨是見羅止脩宗旨的前提，但他也指出其學在理論上一個相當大的漏洞，就是形而上與形而下、心與理、性與情的割裂。這種分性知為二的方式，在心念活動中活動的情失去了與它的來源、它的歸宿的直接關聯，而在理論上又把性作為所當止之地，由此處於矛盾兩難之中。[55] 吳秀玉在〈明中晚期李材的理學思想研究〉一文中，認為見羅一邊言恢復至善本性，一邊言齊家治國平天下，是揉合了朱、王的思想，以圖救陽明之弊。影響所及，晚明的東林學派、蕺山學派，甚至清初的黃宗羲都接踵跟進。[56] 張克傳在〈李見羅其人及止脩之學〉一文中，謂見羅認為程朱的格物窮理與陽明的致良知說都各有偏弊，所以受到王心齋淮南格物說的啟發，在重視脩身工夫的前提下，毅然揭

---

51 見張君勱：《新儒家思想史》（北京：中國人民大學出版社，2006）。

52 見于化民：《明中晚期理學的對峙與合流》（台北：文津，1993），頁 75-83。

53 見勞思光：《新編中國哲學史》（桂林：廣西師範大學，2007），頁 374。

54 見彭國翔：〈良知異見：中晚明陽明學良知觀的分化與演變〉，《哲學門》，第 2 期，2002。

55 收錄於張學智：《明代哲學史》（北京：新華書店，2000），頁 227-238。

56 見吳秀玉：〈明中晚期李材的理學思想研究〉，《宜蘭技術學報》，第 7 期，2001，頁 109-120。

示以性為體的基本理念，企圖與陽明以良知為體的思想相抗衡。[57] 劉姿君在〈李見羅「止脩說」析論〉文中，著重比較見羅學與陽明學的差異，認為止脩說雖是反省良知教而來，然其「心」為氣心，與良知教主張良知即天理的理心明顯不同。[58]

四、楊晉菴

兩岸關於楊晉菴的研究很少，目前第一本針對其所成的專著，為吳秀玉《楊東明學行與其〈饑民圖說疏〉研究》，〈饑民圖說疏〉為晉菴上呈神宗，藉圖文露骨披示河南、山東、江蘇、安徽等四省因遭水患以致民不聊生的慘狀，內容頗見晉菴政治建言與視民如傷的仁者胸懷。本書分別從晉菴的時代背景、家世、交游，生平與著作，學術思想，〈饑民圖說疏〉的文體探討、發揮功效、衍生價值等各個面向做詳實的考證，在晉菴學的研究上頗具貢獻。[59]

除了吳秀玉的專論外，其餘對楊晉菴的研究極為匱乏，甚至在王學流派研究中，晉菴亦鮮少被視為重要的代表人物。而目前對晉菴學的論述多散見在相關的理學研究中，如日本學者馬淵昌也在〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉一文中概括明代氣的哲學時，以湛若水、唐鶴徵、劉宗周、王道、蔣信、楊東明等人為「心學系的氣之哲學」的代表，指出其共同特徵為「相對於朱子學，同時代『氣的哲學』裡的另一個主流，即是所謂『心學』的流派。這裡所謂的『心學』與朱子學系一樣，都是站在根據本來聖人與性善說的立場，認同性即理，然而評估對心中的理的認知能力比朱子學系的人高，不需窮究外界的事物之理。只要在心中尋求就可以。」[60] 吳震在《陽明後學研究》一書中，比較王塘南與楊晉菴對無善無惡論的詮釋，指出：其二人都要求對心體與性體做出嚴格的區分，但晉菴把無善無惡理解

57　見張克傳：〈李見羅其人及止脩之學〉，《鄭州大學學報》，第 4 期，1994，頁 12-16。

58　劉姿君：〈李見羅「止脩說」析論〉，《當代儒學研究》，第 3 期，2008，頁 108-131。

59　吳秀玉：《楊東明學行與其〈饑民圖說疏〉研究》（台北：師大書苑，2003）。

60　收錄於楊儒賓、祝平次編撰：《儒學的氣論與工夫論》（上海：華東師範大學，2008），頁 112-120。

為是在著重心性與善惡的關係問題，這種思路仍然侷限在倫理學的視域之中，甚至是侷限在朱子學的視域之中。他並歸結晉菴的心性說：「在晉菴那裡，心性是有所區別的。大致說來，心屬於認知範疇或心智範疇，它有感性活動；性則屬於純粹至善的倫理範疇，它是道德之本體；心有知覺活動，性則純然至善。歸結而言，可以用八個字來概括：『性靜心動』、『性體心用』。」[61] 李書增在《中國明代哲學》中歸結楊晉菴的理氣統一說，認為其說主要由三各層次的內容構成：第一，在宇宙本原上，他受到氣學思潮影響，轉向氣本體論哲學；第二，在理氣關係上，主張「理氣一也」，在人性論問題上，他堅持「理氣一也」的氣本論立場，這些都是他在反對程朱的性二元論時所做出的重要理論貢獻。[62] 除了吳書是針對晉菴對四句教中「無善無惡心之體」一句之持論，檢視其詮釋的立處、角度，其他關於晉菴的研究多就氣論思維深入闡釋，並皆指出其理氣觀的論述主要是作為心性詮釋的基點。這些論調都描繪出了晉菴學重氣的鮮明性格，然而其說是否如馬淵所指「理在心中求即可」？是否可以因為重氣就將其定位為「氣本論」？這些問題都需要進一步的剝繭，此皆為本文亟欲探討的重點，冀能進於前人研究，以還晉菴學之原貌。

第二節　問題意識的提出

黃宗羲的《明儒學案》以王陽明的心學為學術中繼點，前期介紹陽明之前的儒學派別，中期以陽明及其後學與陽明同時期的學者為重心，後期則以明末儒者為主。黃氏所劃分出的學術分期，清楚呈現出明代思想的興替更迭。從尚存宋人軌範的前期，到中期心學大興，依地域將王學傳衍分為浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩等正宗，而以止脩、泰州為橫枝，爾後〈東林學案〉、〈蕺山學案〉繼起，作為明末重要思想脈動的代表。然而舉凡性善的標舉、悟脩的並重、氣質外無性等東林、蕺山學的主張，其實在劉師

61　見吳震：《陽明後學研究》（上海：人民出版社，2003），頁 70-78。
62　見李書增等著：《中國明代哲學》（鄭州：河南人民出版社，2002），頁 1124-1129。

泉、李見羅、王塘南、楊晉菴等陽明後學處早已提出。黃宗羲雖然為了學術史建構的方便概略分期，但他也已矚目王塘南早在東林學派前抗衡流弊的思想貢獻，其云：「又言陽明之後，流弊甚多，程、朱門人必不至此。……其間如江右之王塘南，毘陵之孫淇澳，皆卓然聖學，豈可埋沒。」[63] 事實上，思想風氣的轉換本不可能呈現區塊性的跳躍，必然有一承接的過渡期，而這些思想的轉向其實早在師泉等人於義理上所產生逐步變化的過程中，顯出端倪。

近來有些研究也注意到了王學思想轉向對後代的承啟，如錢穆在《中國近三百年學術史》中指出「東林所以挽王學末流之弊，而亦頗得王學初義之精。東林之淵源於王學，正猶陽明之啟途於考亭也。」並以北方楊晉菴作為陽明與東林思想過渡之例：「論氣質之外無性者，北方王門有楊晉庵，河南人，亦與東林諸儒同時相往復，蓋東林學脈本自陽明來。」[64] 牟宗三在《從陸象山到劉蕺山》認為師泉、塘南都自「良知之當機表現為受限者」說起，展轉扭曲於王學話語中，漸離乎王學而應歸於「以心著性」一路，但又因曲折多以致義理不成熟，始終未能至之。所以只能算是陽明學到「以心著性」一路成熟而集大成的蕺山學的過渡。[65] 侯外廬 邱漢生 張豈之主編的《宋明

63　清・黃宗羲：〈移史館論不宜立理學傳書〉，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 10 冊（浙江：浙江古籍出版社，2000），頁 222。

64　見錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：臺灣商務，1996），頁 15-20。

65　牟宗三先生指出：「此著成（以心著性）之迴環，其始也，心與性有距離，性是超越的密體、奧體，總在心之覺照活動以上而為超自覺者，總有為覺照活動所不及盡者；其終也，心性是一，而無限歷程與頓著不衝突，蓋仁體新體亦是超越的，無限的故也。仁體心體在具體的覺照活動中雖受限，因而可成一無限歷程，然而因已預設其為超越的，無限的，故雖受限而不滯于限，因而仍可頓現全現而全著乎性體也。及其頓著而全著乎性體，則性體之為超越的即變為內在的，而心性是一矣。此一路比較迴環多，曲折多，然北宋諸儒由《中庸》《易傳》開始者，必歸至此一路。及至王學出後，由王學歸此者，則必先自『良知之當機表現為受限者』說起。然在歸此之過程中，如劉師泉之所表現者，雖亦把『良知之當機表現為受限者』誤視為『見在良知為不足恃』，然因其言『常知不落念』以立體，則猶可近此路，或經點示之而使之重歸于師門亦無不可。至于王塘南，則因把『良知之當機表現為受限者』誤視良知為已發，為後天，屬命，故只顯出先天未發之理為性，性無為，不可言，故只能言『悟性修命』，『透性研幾』，而不能言『以心著性』也。此則近於朱子。故江右王門自雙江念菴起以至兩峰、師泉、與王塘南止、只示其由不解王學而橫生枝節與曲折，而漸離乎王學。其離

理學史》論道：「他（師泉）用『兼修』的工夫修正『歸寂』的工夫，在客觀上啟發了後來的學者，特別是東林、蕺山學派。從明代理學在內容上的這種微妙變化，使人看到了明代後期學術思想發展是怎麼艱難地走著由悟到修、由內到外、由虛到實的路程。在這種演進的過程中，劉邦采的『性命兼修』說作為一個中間環節，是有著特殊地位的。」[66] 古清美在《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》指出顧涇陽對於王學流弊的修正方向「接受了方山、見羅、塘南等前輩學者的啟示」[67] 錢明在《王陽明及其學派論考》中以「修正王學，開啟東林」定位王塘南思想，並指出塘南學的梳理是「解析明代學術從陽明學過渡到東林學的必經之路」，他肯定塘南學在晚明思想中的重要性：「在陽明學派向蕺山學派和東林學派的過渡期間發揮過舉足輕重作用的，首當其衝的就是王塘南。」唐君毅先生云：「為時稍晚之東林高攀龍之言『聖人之學，性也。』劉蕺山之言『宗性』，與東林及劉蕺山之斥無善無惡之說，皆受李見羅之影響。則其學固有其時代意義。」[68] 以上種種，皆認為以性學取代心學是晚明學術重要的發展趨勢之一，而引動後來東林、蕺山學派等重視性體的風氣，主要是肇端於王學內部師泉等後學所轉出的宗性思想。[69] 可惜的是，儘管這些研究皆已注意到師泉等人的個別思想對晚明學風

之之恰當歸宿該是『以心著性』之一路，而皆未能至之，故曲折多而皆不成熟也。此路之成熟而集大成者為劉蕺山。」見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：臺灣學生，1979），頁 425-426。

66　見侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997），頁 339。

67　見古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》（台北：大安，2004），頁 100。

68　見唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》（台北：臺灣學生，1990），頁 417。其又云：「故當王學之流，至於周海門，大倡性之無善無惡之說之時，而甘泉三傳之許敬菴，乃明標性善義，以與海門有九難九解之辯。許敬菴與李見羅相善，見羅更明以止至善與脩身標宗，主攝知歸止，『不能止則修，修所以歸止』，而攻陽明之以知為宗，實不知性之善云云。李見羅又與東林學派高攀龍交，而高攀龍與顧憲成亦同有疑於陽明未識性善之義，尤反對其並世如周海門之言無善無惡之論。」見唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》（台北：臺灣學生，1984），頁 486。

69　目前尚未有針對晚明王學宗性思想發展進行通盤考察的研究，有的學者雖然注意到晚明性學的興起的新潮流，但卻以東林學派為肇端，而未推原至王學內部學說的變化。如陶清指出：「明中葉以迄明末，朱、王長期爭訟演成門戶相對，形同水火之勢，遂使後來論者有不歸程朱，即歸程王之定讞。實際上，正是由於朱、王相爭，充分暴露

的推進，然而多僅止於簡要的提點，而缺乏思想源流完整的探討。

至於當前對於陽明後學的研究，則大多建立在王門分派的思想視域上，以整體陽明後學為範疇，從王學流派歸屬的判定視域，抽繭出同質的思想理路與義理宗旨，以統理諸子紛雜的思想走向，對於宗性思想的轉出較難呈現獨立的探討。除此之外的研究，即便注意到了師泉等人由心轉性的思想變化，但又大多從朱、王學的既定框架衡量他們在思想上的靠攏朝向，最後不是得出「回歸宋學」的論點，就是把他們的思想定位在「由王返朱」的走向上。這樣的處理法，多是以朱王、宋明兩大區塊為分屬判準，從而由他們彰顯性理的思想特色，導出朱、王勢力抗衡下之義理扭變的結論。然而，思想的孕生並非如此單純，往往是在內外緣等複雜因素摩盪下，從形式到內容的表現都是極其錯綜復雜的，若單薄地從朱、王學的籠罩看待所有思想的變化，恐怕未能立足於思想家所處的時空背景，考慮到學術氛圍遞變的力量。因此，不論是將其評判為對良知內涵把握滑轉下的歧出，抑或是將脫離王學認定為復歸朱學的評價，都是預設朱、王學以為判準立場，而無法立足於思想家的視域剖析義理形成的緣由，以及更細緻地發現其本人思想的特質，從而模糊了這一思想變動的真正意義。

本文認為，或許擺脫在朱、王學籠罩下的評判眼光，純粹就宗性思想的發展進行獨立性的探討，審視其問題意識是為了處理王學哪些問題而起，反而較能還原當時的思想情境，以及其所遭遇到哪些的難題進而刺激其本體的轉向。作為東林、蕺山前導的師泉等人，他們為什麼會走出宗性一路？其所呈現出的義理脈絡為何？為何能引發同時期乃至後進學者的共鳴？而我們又該如何予其適切的定位？師泉等人由心轉性的致思趨向，後來釀生成重要的學術潮流，對於晚明性學思想的湧現實具有承啟的作用。然而，目前對於晚明性學思想的探討，主要聚焦於東林、蕺山學派，多未能推源於王學內部思想風氣所產生的異動，而進行深入的研究。既然描繪宗性思想發軔的思想輪

了程朱理學和陸王心學各有偏弊。因此，在理論批判的基礎上超脫朱、王門戶之爭，更新學問之道，成為當時哲學思想界的新潮流；以『性學』（既非心學，又非理學、道學）標新立異的東林學派和蕺山學派，即是始作俑者。」見陶清：《明遺民九大家哲學思想研究》（台北：紅葉文化，1997），頁 153-154。

廓，為我們俯瞰晚明性學興起歷程所不可掠過的一環，這就意味著，對他們思想脈絡作通盤的考察，於研究上實有相當的急迫性，故本文以此作為論文主題，期能通過義理的深入辨析，呈現晚明王學宗性思想的形成與意義，以填補目前晚明思想研究上的空白區段。

第三節　本文的研究方法

陽明後學的研究方法，於學界仍存在諸多爭議。如林月惠於《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》中，為了彰顯王門諸子的獨立性，並基於歷史進程向度的考慮，表示「就義理宗旨而言，筆者不贊同以籠統的學派分類方式來研究陽明後學」。[70] 而鮑世斌在《明代王學研究》中，對於分派研究法抱持肯定，認為「這種觀念的把握非常有助於我們理解和掌握王學分化的線索和脈絡，對於研究王學思想的發展和衍化仍有很重要的理論意義」。[71] 二說各自有見，也都能精準指出不同研究方法的優劣。錢明在《陽明學的形成與發展》中則指出看待分派法必須持有的基本態度：「陽明學的分派分系只是相對而言的，若持一種固定的學派傳承譜系觀或拘泥于各派各系的義理宗旨及授受關係，就會造成各派各系之間不必要的懸隔畛域或森嚴壁壘，從而使派與派、人與人之間你中有我、我中有你的學術思想分野，變得死水一潭，毫無生氣可言。」[72] 事實上，不同研究方法皆兼具開展與侷限的雙重性，本難以面面俱到。從王學分派的進路而言，系統的劃分與派別的統理，確實能概括良知教的不同思考路徑，梳理出學術界的發展趨勢，有助於我們理解王學的演變與諸子關切的論題。不過，分派的研究目的，是為了梳理王門分化的論辯焦點與思維脈絡，以凸顯在學風複雜變革中蘊藏的核心問題。宏觀的考察角度，為了架構思想洪流的遞進，勢必限制對個別學說的細部展示，並在思維起點的推原中，根據後學之於陽明軸線的距離，丈量價

70　見林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（台北：臺大出版中心，2005），頁 28。

71　見鮑世斌：《明代王學研究》（四川：巴蜀書社，2004），頁 130。

72　見錢明：《陽明學的形成與發展》（江蘇：江蘇古籍出版社，2002），頁 132。

值地位的高低。但是俯瞰的思想史視域，所逼顯出的是各派間不同的工夫路徑、問題意識與思維論域，至於學者思想的鮮活性與特殊性，難免因個人主觀的判定與劃分方法的價值憑據，而在派別的歸屬中被相繼類化，從而忽略學者的特殊性及其特有的關懷。

陽明後學眾多，光《明儒學案》所載就有 90 餘人，實在難以盡符研究者的劃分標準。即便是義理形態相近的後學，也會因實踐著力或詮釋進路的差異，彼此呈現義理的距離。由於分派研究法兼具主觀認定與概括的困難，所以在派別的界定上，至今仍未獲得一致性的意見。相反地，在以個別學者為主題的研究中，學者各異其趣的獨特思維，自能避免分派法的籠統，而被深入地展示，此為其研究上必然的優勢。但是思想界的整體走向，當然也就限囿於研究對象的殊特性，而難以全面反照。持平而論，面對王學紛繁的衍進，無論何種研究法，所呈現的面向、重心、深度，必僅能居於一隅，故實不必拘守一途。若能理解各自所重，並將研究成果互相參覈，自能更全面地呈現陽明學發展的思想脈絡。但是，不論是哪種研究法，都不可忽略一點：義理主徵的形成，並非學者憑空談唱的隨意建構，而是薈萃學行際遇、師友往來、地域風尚與時代思潮等，凝聚為個人的問題意識與實踐路徑，此實非簡約抽繹出的寥寥數語可盡囊括。不同的視域、反覆的研析、往來的論學，以及由傳承中轉出的主觀詮釋，濃縮於諸子豐富的學術主張，鼓動著王學爭鳴，交會成雲興霞蔚的紛起局面。這些在派別的統理中，往往被簡化為橫起縱出的思想支脈，而失去了蘊藏於學說中的生命力與躍動性。可惜的是，目前對於師泉等人的研究，除了寥寥數篇個別義理的探討外，大多籠罩在分派研究中，而不免以陽明學為判衡基準，估量師泉等人在王學詮釋上的歧出。即便能概括其人在工夫主張上的特色，也大多先抽繹出使王學分化的癥結，並進一步立足於本體——工夫的理論結構上，將師泉等人歸諸工夫派中。如此一來，即便能凸顯出他們重視漸修的傾向以及工夫上的某些特點，但也同時容易因此略化了他們於本體的轉向痕跡。舉例來說，如師泉以「悟性」作為工夫進路，乃建立在轉向性體的本體重心移置上。然此在王學衍化進程中的關鍵轉折，卻湮沒於「主敬派」、「工夫系統」等簡要標目中，多少抹煞了師泉在工夫之外所表現出的本體思想變化。

然而，若我們還原他們主張漸修工夫的原因，會發現主要是為了對治王學重悟輕修的流弊而發，進而在宗性的本體思維上開展出工夫內容。然此救正意識的昂揚在王學分派的研究中，卻極易在陽明學的判準基礎上隱沒不顯，而心宗立場的動搖也容易在工夫派的定位裡被相對略過。因此，本文儘管肯定分派研究法對於學術發展脈絡的梳理有其價值，但仍認為此種研究方式，較難彰顯師泉等人所處於本體論上由心向性轉型的學術位置。為了使王學內部由心轉性之本體置換的思想脈絡清楚浮出，筆者認為採取脈絡研究法，擇取具有代表性的環節人物以扣合成論題中心，藉此摸索出思想脈動的方式、趨向、輪廓，對於我們觀察晚明王學宗性思想的發展是刻不容緩的。本文將範圍界定在師承王門的陽明後學，並從中擇取劉師泉、王塘南、李見羅、楊晉菴為環節人物，透過文獻資料的義理層層辨析，一方面貫串起他們義理架構的相扣處，一方面也觀察他們在整體思想流向中的不同變化。企圖呈現晚明王學宗性層面發展軸線，是本文主要的研究目的。