

# 耿寧對陽明後學的詮釋與評價\*

林月惠\*\*

## 中文摘要

瑞士現象學家耿寧 (Iso Kern, 1937-)，以現象學的進路，開啟「現象學的陽明學」之研究視野，具有典範的意義。耿寧指出陽明有三個「良知」概念，由此也導致陽明後學「致良知」工夫的不同。他對陽明後學致良知的詮釋，以是否根據第二個良知概念（知善知惡）為基礎來判定；且對追求第三個良知概念（始終完善的良知本體）的王畿與羅洪先，評價最高。本文認為陽明並無三個良知概念之不同，而陽明後學的問題意識則在於如何「致良知」，故「悟良知本體」是陽明後學致良知工夫的共同追求，由此展開「悟本體即工夫」（頓悟）、「由工夫以悟本體」（漸修）兩路「致良知」之異同，此乃詮釋陽明後學之關鍵所在。本文也修正耿寧強調羅洪先與聶豹之異而力陳羅洪先與王畿之同的評價，主張羅洪先、聶豹在理論與工夫實踐之同，遠大于王畿。就哲學高度來說，王畿最能彰顯陽明思想的獨特性。

關鍵字：耿寧、現象學進路、陽明後學、致良知、悟良知本體、頓悟漸修

## 一、耿寧《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」》之內容與研究進路

繼瑞士現象學家耿寧 (Iso Kern, 1937-) 出版《心的現象——耿寧心性現象學研究論文集》(2012 年中文版) 後，他的另一部扛鼎之作《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」》(2010 年德文版) 的中文譯本，也在學術界的翹首引領下，終於出版了 (2014 年)。前者蒐集耿寧有關歐陸哲學 (以現象學為主)、佛教哲學 (以唯識學為主)、中國哲學 (以儒家心學為主) 的單篇論文；後者則聚焦於陽明心學 (王陽明及其後學論「致良知」) 的系統研究。歷來中外學界對於王陽明 (名守仁, 1472-1529) 思想研究的成果汗牛充棟，成果斐然；而陽明後學的研究，也從上個世紀九十年代開始，逐漸受到學界的青睞，研究取徑多元<sup>1</sup>。但從現象學的意識分析來進行陽明與陽明後學「致良知」的系統

\* 本文簡體字版首發於《廣西大學學報》(哲學社會科學版)，第 37 卷第 3 期 (2015 年 5 月 頁 7-23。後收入倪梁康、張任之主編：《耿寧心性現象學研究文集》(北京：商務印書館，2020 年)，頁 271-313。

\*\* 中央研究院中國文哲研究所研究員

<sup>1</sup> 相關研究成果，參彭國祥：〈當代中國的陽明學研究：1930-2003〉，收入《哲學門》第 1 期

性研究，耿寧則是第一人。故耿寧此一專著乃打開陽明與陽明後學的另一研究視野，發前人所未發，具有典範的意義。他不僅為現象學與中國哲學的研究開啟相互發明與內在連結的可能性，也將陽明與陽明後學所揭示的儒學精神傳統，藉由嚴謹之現象學意識分析之提問與觀看，帶到當代中西方哲學的論域裡，使它得到更好地理解，並重新具有活力<sup>2</sup>。

耿寧《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」》一書，分為上、下兩冊，共 1190 頁。其內容，可分為三部分：第一部分是「王陽明的『致良知』學說與他的三個不同『良知』概念」(頁 87-頁 381)；第二部分是「王陽明後學之間關於『致良知』的討論」(頁 387-頁 1081)；第三部分是附論，探討「劉宗周與黃宗羲對王陽明『四句教』的詮釋。劉宗周針對王陽明『致良知說』所提出的『誠意說』是否體現了一種哲學的進步？」(頁 1082-1130)。雖然耿寧此書以探究陽明與陽明後學的「致良知」為主，但不論從明代王學的內在義理發展，或是從意識分析的內在邏輯來看，勢必逼顯出王陽明思想→陽明後學思想→劉戡山(名宗周，1578-1645)思想三者的層層推進。故此書的內容，儘管以陽明與陽明後學的「致良知」為主，但從明代心學更大的脈絡與問題意識來看，筆者認為耿寧此書可說是「從王陽明到劉戡山」<sup>3</sup>(從王陽明的「致知」到劉戡山的「誠意」)。

另從此書的論述方式來看，耿寧融合漢學研究與哲學研究為一爐，有其獨特處，也展現他深厚的漢學學殖與哲學睿識。在現象學「回到實事本身」的要求下，耿寧對於陽明與陽明後學之學說所具體依存的「生活實況」(含政治、社會、文化、地理)有整體而綿密的分析與掌握，以便他能進行嚴謹的現象學描述。為此，他在論述陽明的三個良知概念，與陽明後學的「致良知」工夫體驗時，都採取編年式的脈絡化分析，使讀者能看出概念或學說的變化發展。然而

---

(湖南教育出版社，2004 年)；錢明：〈陽明後學研究的回顧與展望〉，《中國思想史研究通訊》第 5 期(2005 年 3 月)，頁 37-40；錢明：〈明代儒學研究的回顧與展望——以陽明學與陽明後學為中心〉，收入氏著：《王陽明及其學派論考》(北京：人民出版社，2009 年)，頁 545-604。

<sup>2</sup> 耿寧於《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」》的〈前言〉中表達他此書對中國哲學家與西方哲學家的意義：「我有理由首先對那些通過嚴謹的現象學意識分析而在提問方式和觀看方式上訓練有素的中國哲學家們抱有希望：希望他們會遵循那些出自他們傳統的思想家們的指示，會讓我們這些異鄉人，但也讓他們的那些越來越多帶著科學要求來思考的同時代人，更好地理解那個傳統的經驗。即使是今天受過教育的中國人也很難找到通向那些學說的進路，而且為了理解，不僅需要一種特殊的語言和精神史的訓練，而且也需要心靈的籌備與練習。但只有一種通過對作為這些學說之基礎的經驗的嚴謹現象學描述來進行的澄清，才能將我們今日之人帶到這個精神傳統的近旁，並使它對我們重新具有活力。通過這種澄清，我們西方哲學家也就不再有理由將這個傳統貼上深奧晦澀、不具有普遍人類之重要性的東方智慧的標籤，以便為自己免除辨析這個傳統的義務。」見氏著：《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」》(北京：商務印書館，2014 年，以下簡稱《人生第一等事》)，上冊，頁 14。

<sup>3</sup> 猶如牟宗三的《從陸象山到劉戡山》(臺北：臺灣學生書局，1984 年)，不同的是牟宗三雖研究陽明後學，但卻將陽明後學視為陽明學與戡山學之間的「過渡」與「罅隙」。見該書之序，頁 2。

這樣的論述方式，乃相應於現象學描述之要求而必須準備的工作，並不意味著耿寧只停留於漢學研究而已。誠如他在《人生第一等事》前言所表明的：

就對這個寬泛的心靈傳統的一種更好的理解來看，本來是在歐洲哲學中活動的我，不僅自三十年來就試圖對這種中國的心哲學（精神哲學）有所把握，而且也竭力使現象學的思維接近中國的哲學朋友們。這裡的關鍵並不在於個別的、始終也是偶然的語詞和概念，而是更多在於對本己意識（體驗）的反思這種特殊的提問方式，在於一種對本己經驗的堅定反思興趣，以及在於一種對這些經驗之結構的審慎描述。<sup>4</sup>

在此夫子自道中，顯示耿寧三十多年來對中國精神哲學的關注，一直基於現象學的思維來把握。誠如陳少明所指出的，耿寧所從事並非繹讀哲學文獻，而是哲學分析，尤其這種哲學分析是基於現象學的特定方式，即在於對本己經驗的反思與提問，以及對此經驗結構之描述。就此意義而言，耿寧所從事的是「做哲學」<sup>5</sup>（doing philosophy），充分展現哲學家的本色。因此，耿寧《人生第一等事》雖兼顧漢學研究與哲學分析，但後者才是其重點所在。然而相對於試圖將儒家精神傳統予以哲學分析的現代學者而言，大多著重於哲學概念或體系的重構與發明，卻少有學者能像耿寧那樣對傳統儒者的生活世界做出如此綿密的現象學描述。其中耿寧對此悠久儒家精神傳統（尤其是陽明與陽明後學）的脈絡化理解，即使漢學家與中國哲學研究者都難以望其項背。能融通古今、中西，著實不易。

耿寧《人生第一等事》內容豐富，對此書的評論，自可以有多种角度。例如，此書原為德文，又翻譯為中文。內文中，古代漢語與現代漢語並陳，以此可見耿寧的詮釋如何往返於古今、中西之間，如此撰述，難度甚高，並不多見，有其特色。又如，若從宋明理學研究者的角度來看，耿寧所詮釋的陽明三個良知概念，以及陽明後學的「致良知」爭議，乃至王陽明與劉宗周的哲學類型，都可以有進一步的討論。又若從現象學的觀點反思，良知的自知、為他感、良知與知覺（習得知識）、寂靜意識等哲學分析<sup>6</sup>，耿寧頗多關注，亦可引發中國哲學與現象學相互發明的思考。然而，筆者限於學力，無法對耿寧此大作進行現象學的哲學論評，只能從自家所熟悉的陽明後學「致良知」研究出發，就耿

---

<sup>4</sup> 《人生第一等事》，上冊，頁 14-15。

<sup>5</sup> 參陳少明：〈耿寧《心的現象》對中國哲學方法論的啟示〉，宣讀於第九屆《哲學分析》論壇——耿寧心性現象學學術討論會，2013 年 12 月 5 日。

<sup>6</sup> 耿寧於探究陽明後學之後，為更好地理解這些觀念與精神經驗，便以現象學的方式（意識分析的方式），探問八個論題：一、為他感；二、良知與直接的道德意識；三、作為「良知」的良心和作為社會道德教育之內在化的良心；四、「良知」與「信息知識」；五、作為意志努力的倫理行為與作為聽憑「神」機作用的倫理行為；六、人心中的惡；七、心靈實踐；八、冥思沉定與意向意識。見《人生第一等事》，下冊，頁 1063-1081。筆者認為，透過此八個論題的探究，更能使陽明與陽明後學「致良知」的精神傳統，面對當代的存在處境與生活經驗，予以活化與不斷的哲學探問。

寧對陽明後學的詮釋與評價，提出一得之愚，以就教於學者方家，並深化陽明後學的研究。

## 二、 耿寧對陽明後學的詮釋與評價

耿寧的《人生第一等事》，就篇幅與內容而言，陽明後學約佔全書的三分之二。近來學界對於陽明後學的研究，取徑多元。或從社會文化史的角度，以講會為焦點，勾勒出陽明後學的歷史圖像。或從哲學義理分析的角度，對於陽明後學進行個案研究。此兩大研究取徑，是漢語學界對於陽明後學研究的主要趨向，二者雖有重點的不同，但二者均需互濟，相資參考。整體而言，耿寧對於陽明後學的研究，也兼顧此兩大研究取徑。他對陽明後學「致良知」的探究，明顯地以陽明後學講會的編年式安排為背景<sup>7</sup>，凸顯陽明後學對於「致良知」的不同見解、體驗，及其相互影響與變化。而這段歷史的時間延續，限定於王畿 1583 年去世為止<sup>8</sup>。因此，在眾多陽明後學人物中，耿寧的研究，主要以第一代陽明弟子與後學為主，涵蓋浙中王門的錢德洪（號緒山，1497-1574）、王畿（號龍溪，1498-1583）；江右王門的歐陽德（號南野，1496-1554）、鄒守益（號東廓，1491-1562）、聶豹（號雙江，1487-1563）、羅洪先（號念菴，1504-1564）、劉邦采（號師泉，約 1491-1576）；泰州學派的王艮（號心齋，1483-1541）、羅汝芳（號近溪，1515-1588）。耿寧不僅對上述陽明後學的生平、學術活動、學說特色，都有詳細的論述，且充分意識上這些陽明弟子之間有關「致良知」的討論，不能被看作是孤立的，而必須在陽明學派的歷史聯繫中被理解<sup>9</sup>。此外，陽明後學的重要論辯，如良知與知覺、致知議略、現在良知、先天之學 / 後天之學等，耿寧也都有深入的討論。

細讀耿寧對陽明後學「致良知」的討論後，筆者認為，耿寧此書第一部分所提出的陽明三個良知概念，一直貫穿在他第二部分對陽明後學有關「致良知」

7 有關陽明後學的講會描述，他吸收吳震的《明代知識界講學活動繫年：1522-1602》（上海：學林出版社，2003 年），及其他相關研究成果。他對於參與講會的人物、地點、時間等，均詳加考證，甚至加上自己的實地考察所得。如耿寧就指出「復古書院」的所在地就江西省安福縣的安福中學（《人生第一等事》，上冊，頁 483 注 1）。又耿寧在論及劉邦采首創惜陰會時，特別關注為惜陰會提供支持的另一位劉氏家族成員劉曉（號梅源，1481-1563）。而有關劉曉的生平資料，乃取自於現存安福博物館的〈墓誌銘〉（見《人生第一等事》，上冊，頁 485 注 4、下冊，頁 986 注 2）。耿寧又說：「安福博物館被安置在當地的大孔廟裡，博物館裡存有一個劉曉的〈墓誌銘〉，其中強調了他對王陽明學派所起的重要作用。銘文的撰寫者是劉氏家族的一個成員，即前面提到的劉陽。當我於 2004 年 10 月 6 日參觀這個博物館時，那裡的研究人員管永義使我注意到這個〈墓誌銘〉，並且為我謄寫了一個備份。他還給我提供了關於安福縣的王陽明學派的其他信息。」（同前揭書，上冊，頁 486，注 2）類似此實例，全書所見甚多，實可見耿寧實地考察所下之工夫。又像耿寧般下工夫，且以實地考察勾勒陽明後學生活實況的學者，張衛紅的研究成果，值得推薦。詳參張衛紅：《羅念庵的生命歷程與思想世界》（北京：三聯書店，2009 年）、《鄒東廓年譜》（北京：北京大學出版社，2013 年）。

8 《人生第一等事》，上冊，頁 385-386。

9 《人生第一等事》，上冊，頁 385。

的討論中。換言之，耿寧對陽明後學的詮釋，是以陽明的三個良知概念作為討論的起點。另就耿寧所集中討論的八位陽明後學學者（錢德洪、王畿、歐陽德、鄒守益、聶豹、羅洪先、劉邦采、王艮）來說，王畿是靈魂人物，幾乎通貫耿寧此書第二部分每一章有關「致良知」的討論<sup>10</sup>；而聶豹歸寂說的提出，也引發歐陽德的溫和批評與鄒守益的嚴厲批判；至於一般認為與聶豹學術立場相近的羅洪先，耿寧則將重點挪至羅洪先與王畿有關「致良知」的討論，及其二人的相互影響，這也是耿寧著墨最多之處<sup>11</sup>。不同於以往的研究者，耿寧強調羅洪先與聶豹之異，力圖指出羅洪先與王畿之同。值得注意的是，耿寧對陽明後學的評價，特別推崇羅洪先。因此，本文有關耿寧對陽明後學的詮釋與評價，筆者將著重在王畿、聶豹與羅洪先三人的討論。

根據耿寧對陽明後學編年式的描述，指出陽明三個良知概念之區分，可以在陽明親炙弟子黃弘綱（號洛村，1492-1561）的談論中，得到一個歷史的證明<sup>12</sup>。而在陽明逝世後，約在 1536 年，陽明另一弟子季本（號彭山，1485-1568）針對同門諸友以「自然為宗」來詮釋「致良知」工夫，就作《龍惕書》來表達不同看法，引發早期學派內部的爭論，當時只有聶豹深信之<sup>13</sup>。但在 1550 年以後，聶豹的歸寂說一出，羅洪先也表贊同，引發學派內激烈的爭論，影響頗大。自此之後，錢德洪對王畿之說有所保留，二人也亟欲在學派內凝聚「統同合異」的意識，避免學派的分裂。另一方面，羅洪先也在 1553 年至 1554 年對聶豹的歸寂說提出批評，逐漸向王畿靠近。在王畿與羅洪先的持續論學參究中（1554-1562），王畿的致良知之說也有所修正，對於環繞「致良知」的先天之學／後先之學、頓／漸、難／易等張力，都得以統合。

以下筆者再細分幾點說明耿寧對陽明後學的詮釋與評價：

### （一） 陽明的三個良知概念之區分及其歷史證明

耿寧於《人生第一等事》第一部分討論王陽明的「致良知」學說與三個不同的良知概念。他根據陽明思想發展的不同，區分為三個良知概念：第一個良知概念是陽明 1520 年揭示「致良知」之前所使用的良知概念，是作為孟子意義下的「良知良能」，它意味著「向善的秉性」（本原能力），它在自發的意向（情感、傾向、意圖）中表露出來，且此自發的感受或傾向，只是「德性的開端（萌芽）」；第二個良知概念是陽明 1520 年以後所提出的，是指「對本己意向中的倫

<sup>10</sup> 見《人生第一等事》第二部分第一章（錢德洪與王畿之間的討論：「致良知」究竟是通過依照良心的行為，還是通過對「良知本體」的明見？）、第二章（王畿通過「覺良知本體」來「致良知」）、第三章（聶豹一方面與歐陽德、鄒守益，另一方面與王畿進行的討論：「良知本體」必須在先於所有動的靜中實現嗎？）、第四章（羅洪先與王畿之間的討論：當下「良知」是具足的，還是需要「收攝保聚」的工夫？）、第五章（王畿所列舉的在他看來王陽明學派內部不正確的「致良知」觀點）。

<sup>11</sup> 耿寧在第四章羅洪先與王畿的討論上，以十節的篇幅來詳加討論，明顯多於其他各章。

<sup>12</sup> 《人生第一等事》，上冊，頁 345-348。

<sup>13</sup> 同前書，上冊，頁 521-540。

理價值的直接意識（本原意識、良心），但此能夠區分善惡意向的道德意識，一般而言，或多或少被蒙蔽；第三個良知概念是陽明晚年歸越後（1521-1527）所提出的良知概念，陽明稱為「良知本體」，耿寧翻譯為「本原知識的本己（真正）本質」或「本原知識的本己實在」，亦即指「始終完善的良知本體」，它始終是清澈、完善的，且是所有意向作用的起源，也是作為「心（精神）」的作用對象之總和的世界起源。耿寧也指出，前兩個良知概念就某種意義上說都是經驗概念，因為它們標示著某總在我們經驗中出現的東西，且在普遍人類經驗中是不完善的。而第三個良知概念，耿寧認為它不是以其完善方式在我們通常人類經驗中被給予，它跨越人類經驗，是一超越（超經驗）概念。換言之，第三個良知概念，不是一個現存的現象而是某種超越出現存現象，但卻作為其基礎而被相信的東西，可被視為信仰概念<sup>14</sup>。耿寧扼要地說明陽明的三個良知概念：「我們可以將王陽明的第一個『本原知識』概念稱作他的心理—素質概念，將第二個概念稱作他的道德—批判（區分）概念，以及第三個概念稱作他的宗教—神性概念，即在確切詞義上的『對完善的（神性的）實在的熱情』。」<sup>15</sup>

相對於陽明的三個良知概念，耿寧認為也有不同的「致良知」（實現良知）工夫。對應於第一個良知概念，「致良知」必須抵制私欲，將天生向善而自發的情感或傾向「擴充」與「充實」，而後才能達到其自身的完善。相對於第二個良知概念，「致良知」就在於對此受蒙蔽之良知（良心）的澄明，亦即必須在一種與意識相符的「真誠意願」（誠意）或借助「審慎與畏懼」（戒慎恐懼）的行為而得到澄明。相對於第三個始終完善的良知本體，「致良知」就在於回返、復歸（復）良知本體——復良知本體<sup>16</sup>。

---

14 同前書，上冊，頁 271-272。

15 見前書，上冊，頁 273。

16 同前書，上冊，頁 271-273。

筆者參考陳立勝之圖示<sup>17</sup>，將耿寧對陽明的三個良知概念與「致良知」工夫圖示如下：

三個良知概念	良知 I	良知 II	良知 III
名稱與意涵	本原能力(向善的秉性)	本原意識、良心(對本己意向中的倫理價值的直接意識)	本原知識的本己本質(始終完善的良知本體)
類似名稱 (名異實同)	良知良能	是非之心、獨知、道心、本心	天理、天道、仁(真誠惻怛)
存在狀態	不完善(德性的萌芽,與利己意圖相混、可變化)	不完善(部分清晰,但或多或少受蒙蔽、可變化)	始終完善(全然清晰、透徹、完善,不變化)
範疇	「心理—素質」概念(經驗概念)	「道德—批判」概念(經驗概念)	「宗教—神性」 <sup>18</sup> 概念(超經驗概念)
致良知工夫 (消極性 / 積極性)	克服利己意圖(私欲)的障礙	克服自欺	克服固、著、執、留
	培養、擴充本原能力	澄明本原意識(誠意、戒慎恐懼→為善去惡):有意的意志努力	復良知本體、信任地任憑良知本體發用(頓悟、漸悟):出於良知本體的自發、自然

耿寧上述三個良知概念的分析，他認為不只在陽明思想的發展中找到根據，且在陽明親炙弟子黃弘綱的談論中，得到歷史的證明。耿寧引《明儒學案》黃弘綱之語：

自先師提揭良知，莫不知有良知之說，亦莫不以意念之善者為良知。以**意念之善為良知**，終非**天然自有之良**。知為有意之知，**覺為有意之覺**，

<sup>17</sup> 參陳立勝：〈在現象學意義上如何理解「良知」？——對耿寧之王陽明良知三義說的方法論反思〉，《哲學分析》，第5卷第4期（總第26期），2014年8月，頁31。

<sup>18</sup> 耿寧特別註解「宗教—神性」概念，此「即『religiös-enthusiastisch』。『enthusiastisch』一詞源自希臘文『en-theos』，意味著『被神所感動』、『充滿了神』。」見《人生第一等事》，上冊，頁273注1。

胎骨未淨，卒成凡體。<sup>19</sup>

而黃宗羲乃根據黃弘綱之語評論說：

於是而知陽明有善有惡之意，知善知惡之知，皆非定本。意既有善有惡，則知不得不逐於善惡，只在念起念滅上工夫，一世合不上本體矣。<sup>20</sup>

根據這段文字的耿寧翻譯，「意念之善」為第一個良知概念；「覺為有意之覺」（在已有意向中的意識、覺知）為第二個良知概念；「天然自有之良」（良知本體）為第三個良知概念<sup>21</sup>。耿寧認為陽明自己並未明確區分三個良知概念，但從其弟子對良知概念感到含混而試圖澄清來看，可以證實陽明良知概念確有此三個區分，因為黃弘綱已經做出這類區分了。當然，根據耿寧的思路，由於陽明有三個良知概念，故致良知的著重點也不同，當然就引發陽明後學相互論辯，乃至分化。

## （二） 陽明後學的兩種致良知工夫進路

事實上，在耿寧對陽明後學的「致良知」的討論中，是以是否以第二個良知概念（良心，良知Ⅱ）作為實踐根據，來表現彼此之間的張力，致良知工夫亦然。如錢德洪與王畿的緊張性，就在於前者從「知善知惡」（良知Ⅱ）來理解良知，並強調藉由後天「誠意」來逐步「致良知」；後者則將「見在良知」視為「良知本體」（良知Ⅲ），而強調致良知工夫當以此「一念自反」為起點，以「覺良知本體」來「致良知」，強調先天之學。<sup>22</sup>

同樣地，在耿寧的詮釋下，歐陽德也著重第二個良知概念（良心），他認為歐陽德所主張的致良知，「就在於這樣一種行為，在這種行為中，人們『審慎地』對待其『良知』（被理解為『良心』），並且不會因為違背它而『欺騙自己』，而是在與自己的一致性中帶著它來行動，並且因此而可以『對自己滿意（與自己一致）』。這似乎是歐陽德……直至去世都始終持守著的「致良知」觀點……將這種『獨知』中的『審慎』當作他學說的核心。」<sup>23</sup>換言之，歐陽德強調良知

<sup>19</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》引《洛村語錄》（臺北：華世出版社，1987年），頁450。

<sup>20</sup> 此段文字引自《明儒學案》（卷19，頁450），置於黃弘綱小傳內，點校者視之為黃弘綱之語，但耿寧認為是黃宗羲的評論（《人生第一等事》，上冊，頁346）。筆者同意耿寧之看法。

<sup>21</sup> 耿寧在翻譯黃弘綱之引文時，區分為第一個良知概念與第三個良知概念（見《人生第一等事》，上冊，頁346）。但在解釋黃弘綱之文時，又說：「明顯的是，黃弘綱在前引文字中區分了自然的善的意向意義上的以及意向的倫理價值意識意義上的『良知（本原知識）』。」（《人生第一等事》，上冊，頁347）此又意味著黃弘綱之引文區分第一個良知概念（善的意念）與第二個良知概念（知善知惡）。耿寧又將黃宗羲之評語也視之為黃弘綱的見解，故耿寧解釋說：「不太明顯的首先是，他所理解的『本體』是什麼；我們曾將它解釋為『本己本質』（『本體』）概念。」（《人生第一等事》，上冊，頁347）由此可見，耿寧對黃弘綱之談論，解釋並不一致。

<sup>22</sup> 參《人生第一等事》，上冊，第二部分第一章（錢德洪與王畿之間的討論：「致良知」究竟是通過依照良心的行為，還是通過對「良知本體」的明見？）。

<sup>23</sup> 參《人生第一等事》，下冊，頁777。



為「獨知」，以「慎獨」（戒自欺以求自慊）<sup>24</sup>為致良知工夫。

另一方面，耿寧也認為鄒守益與歐陽德的「致良知」觀點有親緣性，著重「獨知」，也強調「慎獨」（戒慎恐懼）為致良知工夫。所不同的是，歐陽德之慎獨，根據《大學》〈誠意章〉（「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也。」）鄒守益的慎獨，則是從《中庸》首章的「戒慎不睹恐懼不聞」（是故君子戒慎乎所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也）著手的<sup>25</sup>。耿寧指出，「『致良知』在鄒守益看來首先就在於，通過『審慎恐懼』來突破這種遮蔽和障礙，並借此而使『良知』成為清晰的意識。」<sup>26</sup>

承上所述，耿寧認為相應於第二個良知概念的致良知工夫，在陽明後學中最高為通常與流行，耿寧詮釋說：

王陽明去世後，他的學派中「通常的」和最流行的「致良知」方式是從「道德意識」或「良心」出發的方式：「致良知」就是我們在對我們的善惡意向的道德意識中通過「真誠的意願〔誠意〕」而在行為中實現善的意向並駁回惡的意向。因此，我們根據我們的「良心」來行動並且不會以一個違背我們「更好知識」的行為來欺騙我們自己。根據良心所做的行為會對良心本身起到澄明和強化的反作用。這種「知識」並不已經是始終明澈的，而常常是或多或少晦暗蒙蔽的，但它可以逐漸變得清晰，只要我們在行為中連續地朝向那些我們在良心中每次都會「知道」、即使只是晦暗地「知道」的東西。它的清晰性的增長同時會增強它面對惡傾向時的貫徹力。通過對我們自己意向的「戒慎」和對一種道德「自欺」的「恐懼」，亦即通過對我們良心的連續審思（Besinnung），我們的道德意識也會獲得一種逐步的澄明或深化。通過合乎良心的行為，我們獲得「對自己的滿意〔自慊〕」，亦即與自己的一致，並且「逐漸地回返到我們的良知本體上」。我們主要是在錢德洪和歐陽德那裡重逢王陽明的這個觀點，他們兩人都是倫理方面的偉大人物和傑出的教師。<sup>27</sup>

在耿寧看來，錢德洪、歐陽德、鄒守益都從道德意識、良心（良知Ⅱ）出發，經由誠意（慎獨）的工夫，使道德意識清晰並增強它的力量，且逐漸地回返到始終完善的良知本體上。這種致良知工夫，在耿寧看來，是根據分別善惡意向的道德意識（良知Ⅱ）來進行意志的努力，這是一種有意的（勉強的）倫理實

<sup>24</sup> 王畿於〈歐陽南野文選序〉云：「先師嘗謂『獨知無有不良』，南野子每與同志論學，多詳於獨知之說。好好色、惡惡臭乃其應感之真機，戒自欺以求自慊，即所以為慎獨也。集中無非斯義，所謂卓然之信、超然之悟，蓋庶幾焉。」見王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷13，頁348。

<sup>25</sup> 參《人生第一等事》，下冊，頁788。

<sup>26</sup> 參前書，上冊，頁507。

<sup>27</sup> 參前書，下冊，頁1053-1054。

踐<sup>28</sup>。

相對地，耿寧也指出，陽明後學也有人不滿意於前述的致良知工夫，如黃弘綱、王畿、聶豹、羅洪先等人，就「想要為倫理實踐尋求一種比意志努力依據良心所能夠構成的更深力量泉源」，並認為「這樣一種趨向對於真正倫理實踐的實在可能性而言具有至關重要的意義」<sup>29</sup>。因此，他們都對依據分別善惡意向的道德意識（良心，良知Ⅱ）來進行意志努力的作法保持距離，並根據自己的實踐經驗，提出不同的致良知工夫。在耿寧看來，王畿以意向與活動的起源為開端，認為每個人每時每刻都具有始終完善的良知本體（良知Ⅲ），且這個良知本體「始終在實際意識中以完善的狀態表現自己」<sup>30</sup>。亦即王畿強調「見在良知」即是「良知本體」。王畿也用「機」（天機）、「一念良知」來表示「良知本體」。因此，對王畿而言，致良知工夫，就在於對此良知本體的「信任」（信），與對此良知本體的「明見」（悟、覺），並且聽憑這個純粹善的力量來主宰。故耿寧認為，在王畿看來，最佳的「致良知」方式，不在於根據對本己善惡意向的道德區分來進行有意的決斷與努力，而是通過向自身的回返，信任地和明見地將自己託付給在自己心中起作用的「天機」的創造力量。據此，王畿晚年將其致良知工夫，歸結為兩個口訣：一是「一念自反，即得本心」；一是「以良知致良知」<sup>31</sup>。

同樣地，耿寧指出，聶豹也是反對根據道德意識來進行「致良知」意志努力的人。聶豹訴諸於「回歸到尚未感受和欲求、尚未思想和行動的「良知之體」的寂靜上」，此即是以「歸寂」的方式來致良知。依耿寧的理解與詮釋，聶豹「不想在其意志努力中探討善惡意向，而是想深入到『心』的更深層面」。即通過『靜坐』沉思的方法將「良知」的「實體」從所有朝向世界的活動或意向中分離出來，然後沉入到寂靜的、尚未活動的『良知』深處，以此來培育和強化其力量或潛力」。經「歸寂」之後，良知在面對世界時，「便會作為『主宰者』而能夠『自行地』、不加意志努力地發出善的意向和實施善的行為」。耿寧還說明，聶豹「這種僅僅向『良知』之『實體』的沉入活動不是一種無意識狀態（不是『昏迷』或沉睡狀態）」，而是一種非意向的意識，「它並不朝向業已產生的善惡意向及其對象，而是朝向先行於所有具體精神活動的心的『實體』或『本性』」。如是，根據批判性「良心」（良知Ⅱ）所做意志努力可以省略，「因為在心的『實體』之寂靜中，所有善惡意向都消失殆盡，而在這個『實體』再生之後，所有感受、思維與行為都發自這個寂靜實體的最深處，而且自行地就是善的」<sup>32</sup>。

與王畿、聶豹二人皆關係密切的羅洪先，其致良知工夫，也不從第二個良

---

28 參前書，下冊，頁 1055-1056。

29 參前書，下冊，頁 1055。

30 參前書，下冊，頁 646。

31 參前書，下冊，頁 1058。

32 參前書，下冊，頁 1055-1056。

知概念入手。他的致良知工夫，既不同於王畿，也不同於聶豹。耿寧指出，羅洪先在自己的倫理努力與經驗中，首先對在行為中「實現」良心（良知Ⅱ）的作法感到失望，「而後也對王畿於『良知本體』（良知Ⅲ）在心的自發萌動中完整顯露時及在其通過『頓悟』而得到深化時直接切入的作法感到失望」。此後他雖然關注聶豹的「靜坐」（1549-1550），但後來（1552-1553）又「試圖克服聶豹對兩種時間的分離」。羅洪先的作法在於：「試圖在行為的時間裡也通過一種精神的『收攝保聚』的連續方法修習來賦予『良知』在意識中的持續當下」，以逐漸獲得主宰者的地位。對羅洪先來說，從當下微弱和被蒙蔽的「良知」出發，「去『尋找其強大而明澈的起源』」，才能使對「良知本體」的信任得以可能。也可以說，羅洪先的「收攝保聚」尋求「持續的內在寧靜」，使「受被欲求外物驅動的狀態歸於平靜」，而使「作為『真機』的『良知』，在人性的社會活動中持續地發用和主宰」。耿寧也指出，在羅洪先的後期的倫理實踐中，作為道德意識的「良知」（良心，良知Ⅱ）所起的作用似乎有所減弱<sup>33</sup>。

在耿寧看來，由於第二個良知概念常常缺乏明晰性與貫徹力，導致人們運用各種時精神實踐來加強人的道德明見與力量。因此，對王畿、聶豹、羅洪先等人「致良知」的倫理實踐，耿寧做出結構的說明：

所有這些心靈實踐的特點都在於，它們是一種從通常的、受外部事物和事務驅動的活動中的收回或中止。其一，這種收回或中止採取這樣一種徹底的形式：在非意向指向特定事物和事務的意識狀態中寂靜地沉入到心的寧靜根底（「實體」），以此而暫時地全然撇棄所有朝向外部的思維與活動。其二，它有可能在於通過一種對本己意向的謹慎深思來使良心得以深化。其三，它試圖通過一種在本心中的直接（「突然」）回返來與所有事物和所有善的行為的本原、與「天機」結合為一，並且放開所有事物而將自己託付給這個本原或「天機」。其四，這種收回和中止在於一種在活動本身期間的有意的和努力的自身收攝和保持堅定，對本己心的「真機」的信任會因此而逐步得到加強，而且它應當逐漸地賦予這個「真機」以自由發揮作用的可能性。<sup>34</sup>

顯然地，耿寧上述結構說明的第一項是指聶豹的「歸寂」說，第二項與第四項指的是羅洪先的「收攝保聚」說，第三項是指王畿的「信」良知本體與「悟」良知本體。

值得一提的是，耿寧又指出，陽明後學各種「致良知」取向與途徑，存在兩個最大的緊張區域，同時也存在著對它們的對立進行統一的任務。此即：其一，內心寧靜與社會活動的統一；其二，根據分別善惡的良心進行自己的有意

---

<sup>33</sup> 參前書，下冊，頁 1060-1061。

<sup>34</sup> 參前書，下冊，頁 1062。

努力和行為控制，以對構成良知本體的「天機」之宗教奉獻之間的關係<sup>35</sup>。由此可見，耿寧對陽明後學「致良知」的詮釋，以是否根據第二個良知概念為基礎來判定，其中也隱含第二個良知概念與第三個良知概念的張力。

### （三） 王畿、聶豹、羅洪先之同異

依據耿寧上述對陽明後學「致良知」的詮釋，就不以分別善惡的道德意識（良知Ⅱ）為基礎來進行意志努力而言，王畿、聶豹、羅洪先三人有一致性，但三人的「良知」概念與「致良知」工夫卻不盡相同。耿寧對三者之異同，有細緻的分析。茲整理簡述如下：

首先就王畿與聶豹的同異而言，耿寧指出，儘管兩人的立場對立，彼此反對，但兩人也有其一致處。亦即他們都不想以分別善惡的道德意識（良知Ⅱ）為基礎，而進行有意的意志努力；而是希望以心（精神）的「本己本質」或「實體」作為倫理修習的基礎。王畿、聶豹都將各自的致良知工夫稱作「先天之學」，即先於已經產生的意向學習，亦即先於情感、思想和心理活動的學習<sup>36</sup>。不過，王畿的良知概念是指良知本體，致良知工夫是指在當下良知的發用中信任良知、悟良知，返回良知本體，而產生源源不絕的創造力。但對聶豹而言，耿寧認為，聶豹的「良知」概念，是「心」的「實體」或力量，似與陽明早期作為向善的秉性或傾向的良知概念（良知Ⅰ）相符合，聶豹並未接受陽明的第二個良知概念（良心）與第三個良知概念（始終完善的本己本質—良知本體）。因此，聶豹所理解的良知可說是一種內心的精神力量或「潛隱的能量」（類似良知Ⅰ），本身還未完善，需要通過沈思的技術（靜坐）將它在量上提高到最高的程度。在這個意義下，致良知的工夫，就在於存養、充滿、擴展不完善的良知而臻至完善，以重新獲得完善的心之實體的自發性。然而，要重新獲得這種至善（超越善惡對立）的自發性，不能通過想善事和做善事的意志努力，而必須通過不想和不做的意志努力，即通過使心變得完全寂靜或寧靜的意志努力。相對於王畿相信始終完善的良知本體時發揮「作用」，聶豹認為應將良知（良知Ⅰ）從「作用」中解脫出來，通過寂靜沈思的技術，將善惡的道德意識（良心，良知Ⅱ）排除在外，而「得到養育」、「得到最高程度的充實」（良知Ⅲ）<sup>37</sup>。在耿寧的詮釋下，王畿與聶豹都偏向「先天之學」，不以良心（良知Ⅱ）作為致良知工夫的起點，此是兩人之同；但在良知的理解與致良知工夫的倫理實踐上，兩人迥然不同。

其次從聶豹與羅洪先的同異來說，耿寧指出，雖然羅洪先曾在 1549 至 1550 年為聶豹的歸寂說辯護，但在 1553 至 1554 年以後，就批評聶豹之說，而趨近王畿的見解。耿寧認為，聶豹與羅洪先都不從人的意識中現時存在的良知出發

<sup>35</sup> 參前書，下冊，頁 1063。

<sup>36</sup> 參前書，下冊，頁 739。

<sup>37</sup> 參前書，下冊，頁 823-825。

——不論是向善的秉性（良知 I）或良心（良知 II）<sup>38</sup>；且在致良知的工夫順序上，兩人都賦予「靜」的優先性<sup>39</sup>（儘管羅洪先晚年已經有所修正），此是兩人之間。然而，耿寧更強調在良知的理解與致良知的工夫實踐上，兩人的差異。在耿寧看來，羅洪先並未像聶豹那樣，將良知理解為一個單純潛隱能力的不完善實體，良知也不是某種可以在力量的數量上增大的東西（類似良知 I）。相對地，羅洪先並未否認陽明「良知」自身之為完善性的觀念（良知 III），只是在實際意識中出現的良知是尚未完全泯滅之善的開端。<sup>40</sup>而在致良知工夫上，耿寧也指出，羅洪先也不同于聶豹那樣，需要通過一種「向寂靜的回返」（歸寂）來完善我們心的「實體」<sup>41</sup>，或把「靜」的能力之獲得，當作對良知之量（力量）的提升或充分擴展<sup>42</sup>。相對地，羅洪先以「收攝保聚」作為致良知工夫，旨在為始終完善之良知本體能在現時意識中的持續主宰，提供經驗的條件與實踐的可能性。故在羅洪先「收攝保聚」的實踐中，他只將精神的寂靜視為尚未泯滅之良知本體能夠在道德上清晰而不迷惘的實踐條件<sup>43</sup>。循此思路，精神的寂靜或靜坐只是必要條件，他最終要超越聶豹偏於靜的工夫，與聶豹拉開距離，而強調「收攝保聚」的工夫不分動靜，也不賦予靜先於動的優先權<sup>44</sup>。換言之，在耿寧的詮釋下，羅洪先的良知概念不同於聶豹，他的致良知工夫也與聶豹不同，他的「收攝保聚」在於歸反完善的良知本體，而非在靜中存養不完善的良知而增強其力量。

從耿寧對聶豹與羅洪先差異的強調，最後襯托出耿寧對羅洪先與王畿之同異的討論。耿寧指出，羅洪先與王畿相交論學三十年，他對王畿的興趣遠大於聶豹。雖然在常人意識中出現的、「當下的本原知識」（見在良知）的解釋方面，直至羅洪先去世前，兩人都未曾達到全然的一致<sup>45</sup>。然而，耿寧認為，羅洪先與王畿對良知的理解與致良知工夫的實踐，兩人的距離並不大。因為，羅洪先與王畿都以始終完善的良知本體（良知 III）來理解良知，所不同的是，羅洪先認為，始終完善的良知本體在常人現存的意識中是不清晰的，不能持續作主宰。只有藉由「收攝保聚」工夫，才能贏回良知本體，在這個意義下，羅洪先才能「相信」良知本體。同樣地，羅洪先在與王畿往復論學及其徹悟萬物一體的實踐經驗中，也將寂感、動靜統一於「幾」的概念。羅洪先也把他的「收攝保聚」之功稱之為「知幾之學」，將它列入自己思想核心<sup>46</sup>，與王畿的「幾」一樣，意味著良知的實體與作用的統一。據此，耿寧指出，自 1554 年起，羅洪先將「致

---

38 參前書，下冊，頁 904。

39 參前書，下冊，頁 931、960。

40 參前書，下冊，頁 953。

41 參前書，下冊，頁 904。

42 參前書，下冊，頁 931。

43 參前書，下冊，頁 904。

44 參前書，下冊，頁 962。

45 參前書，下冊，頁 1022。

46 參前書，下冊，頁 966。

良知」之「致」，看作一種「知良知」與「信良知」的過程<sup>47</sup>。值得注意的是，耿寧還指出，王畿「一念自反，即得本心」的口訣，因1554年與羅洪先長時間討論才引發的，而且王畿「須時時從一念入微處歸根反證，不做些子洩漏」，在結構上也與羅洪先的「收攝保聚」類似<sup>48</sup>。討論至此，耿寧似乎認為羅洪先與王畿二人，是「同大於異」。

#### （四） 王畿與羅洪先之評價

基於上述耿寧對王畿、聶豹、羅洪先思想同異的詮釋與分析，他試圖批判歷來學界對此三人學說歸屬的評價。耿寧說：

如今中國思想史著作的撰寫，普遍地將羅洪先與聶豹聯繫在一起，並且將他們二人組成一個王畿的對立面。這種看法起源於黃宗羲，或者說，起源於劉宗周（字起東，號念台，學者稱蕺山先生，1578—1645年），後者在東林學院的傳統中拒絕王畿，並且十分讚賞羅洪先對王畿的批評。在今天的漢語文獻中情況仍然如此，如今僅有的兩部關於羅洪先的專著〔，〕同時也是關於他和聶豹的雙重專著，而兩部最新的關於王陽明學派發展的概論著作則將他們算作同一個派別。但實際上羅洪先自他與王畿於1532年初次會面以來直至去世，總體上都是對王畿及其思想更感興趣，並且受王畿的吸引要大於受聶豹吸引，儘管他對後者在倫理實踐中的嚴肅性有極深的印象。他越來越清楚地意識到，與聶豹思想相比，王畿的思想更能夠代表王陽明。<sup>49</sup>

顯然地，從前述耿寧強調聶豹與羅洪先之異，而強調羅洪先與王畿之同來看，他當然不滿意歷來學界將羅洪先與聶豹歸屬於同一學派，而與王畿對立的評價。換言之，耿寧認為羅洪先的思想更近於王畿，宜將羅洪先從與聶豹的聯繫中鬆綁出來，而與王畿並列而予以評價。在筆者看來，這是耿寧對陽明後學評價的獨特見解，藉此也可以理解，在陽明後學的評價中，耿寧為何特別青睞王畿與羅洪先。

儘管耿寧在論述陽明後學時，曾欣賞歐陽德的忠於陽明思想的論學風格，但實際上，耿寧對陽明後學的評價，聚焦於王畿與羅洪先。耿寧評論說：

王畿是一位「形而上學家」，因為他在所有人都或多或少的經驗到或意識到的「本原知識」中看到了一種超經驗的、完善「本己本質性」的貫穿顯現，並因此而將其視作當下的，而且他最終在其倫理實踐中將自己託付給對此完善本質性的轉換力量的信任。而羅洪先則是一位心理學的「經驗論者」，他只是從人的意識的動搖不定的現象出發，完全承認作為「光

47 參前書，下冊，頁969。

48 參前書，下冊，頁1032-1033。

49 同前書，下冊，頁896。

明」體驗的「本原知識」之偶爾萌動，但卻想通過自己「持續前行的照亮」或「收斂保聚」的意志努力來幫助它逐漸成為一種日趨完善的和日趨持久的光明，隨之也成為一種日趨強大的可信賴性。<sup>50</sup>

又說：

在王陽明的後繼者中進行的所有關於「致良知」的討論中，王畿與羅洪先之間的討論所涉及的問題或許是最為深入徹底的。在王陽明的後繼者中，這兩個人是面對當時各種精神潮流最開放的、目光最開闊的和在哲學上最敏銳的。王畿對各種來源的概念與引語的辨證把弄已經十分精湛嫻熟，儘管有其優勢，卻時而也會給人以語詞輕浮的印象，而在我看來，從未將自己稱作王陽明弟子的羅洪先卻是在其第一代後繼者中對「致良知」做了最徹底的思考、最仔細的實踐和在建基於本己經驗的話語中最可靠把握的人。<sup>51</sup>

合此兩段評價來看，耿寧認為在陽明後學有關「良知」與「致良知」的討論中，王畿與羅洪先的目光最為開放、開闊，最具哲學敏銳度，兩人的討論也最為細微、深入而豐富。耿寧以王畿為「形而上學家」，而羅洪先為心理學的「經驗論者」來評價兩人的為學特色，也頗為精準。不過，從具體的倫理實踐，以及現象學由下而上，著重意識分析與經驗（直接體驗）的角度來看，耿寧似乎更欣賞羅洪先。

### 三、 陽明後學的問題意識、詮釋與評價

筆者以較多的篇幅來介紹耿寧對陽明後學的詮釋與評價，主要希望能從耿寧細緻的論述中，相應地理解、釐清耿寧的思路與觀點，以便進行第二序的評論。筆者擬從陽明後學的問題意識切入，重新提出不同於耿寧對陽明後學的詮釋與評價。

#### （一） 陽明良知概念的歷史證明？抑或陽明後學的問題意識

耿寧《人生第一等事》一書，以三個良知概念與「自知」來詮釋陽明「良知」的意識活動，是其獨特的論點與發明。然而，筆者與先前的評論者，雖認為耿寧分析出良知的「自知」結構，深具卓識；但耿寧以編年史的順序與現象學的意識分析所得來的三個良知概念，在文本與義理分析上，有待商榷<sup>52</sup>。筆者認為，陽明隨著他對《大學》理解的深入，克服朱子「格物致知」的工夫，

<sup>50</sup> 同前書，下冊，頁 1002-1003。

<sup>51</sup> 同前書，下冊，頁 1061。

<sup>52</sup> 參林月惠：〈陽明與陽明後學的「良知」概念——從耿寧〈論王陽明「良知」概念的演變及其雙義性〉〉、陳立勝：〈在現象學意義上如何理解「良知」？——對耿寧之王陽明良知三義說的方法論反思〉、李明輝：〈耿寧對王陽明良知說的詮釋〉。以上三文，均見於《哲學分析》，第 5 卷第 4 期（總第 26 期），2014 年 8 月，頁 4-22、23-39、40-50。

促使其「良知」概念逐步深化而確立，但並不意味著陽明前後有三個良知概念的不同<sup>53</sup>。陳立勝也指出，第三個良知概念（始終完善的良知本體），在《傳習錄》上卷已有端倪可察，且在陽明龍場悟道期間，已經擁有第三個良知概念的雛形<sup>54</sup>。李明輝也批評，耿寧將第一個良知概念（向善的秉性）視為「德性的開端」，本身不完善，既不符孟子之意，也過分窄化孟子的「是非之心」；且若耿寧將良知概括為「自知」，則只能適用於第二個（良心）與第三個良知概念（良知本體），而無法適用於第一個良知概念<sup>55</sup>。

既然耿寧前述有關陽明三個良知概念的區分難以證成，則耿寧引陽明親炙弟子黃弘綱之言，來作為陽明三個良知概念的歷史證明，誠如陳立勝所言：這一解讀確實有「過度詮釋」之嫌疑<sup>56</sup>。雖然如此，筆者認為，黃弘綱之言，與其說是陽明三個良知概念的歷史說明，勿寧說是凸顯陽明後學的問題意識，有其代表性。細譯前述黃弘綱之言，若從黃宗羲對黃弘綱小傳的介紹與評論諸語來看，如云：「（黃弘綱）先生之學再變，始者持守甚堅，其後以不致纖毫之力，一順自然為主。」「於是而知陽明有善有惡之意，知善知惡之知，皆非定本。」「四句教法，先生所不用也。」<sup>57</sup>顯示陽明後學中，存在著反對以「知是知非」解釋「良知本體」的思潮，亦即分辨「知是知非」究竟是善惡意念的分別，還是良知本體的自知？筆者贊同陳立勝的見解，即黃弘綱之言的問題意識，不在良知概念的分類，而是在辨別「良知」之本體（良知本體）究竟為何？<sup>58</sup>

類似黃弘綱在致良知時辨別「良知本體」的經驗，也出現錢德洪、鄒守益的致良知工夫經驗中。如錢德洪之學數變：

其始也，有見於為善去惡者，以為致良知也。已而曰：「良知者，無善無惡者也，吾安得執以為有而為之而又去之？」已又曰：「吾惡夫言之者之淆也，無善無惡者見也，非良知也。吾惟即吾所知以為善者而行之，以為惡者而去之，此吾可能為者也。其不出於此者，非吾所得為也。」又曰：「向吾之言猶二也，非一也。夫子嘗有言矣，曰：『至善者心之本體，動而後有不善也。』吾不能必其無不善，吾無動焉而已。彼所謂意者動也，非是之謂動也；吾所謂動，動於動焉者也。吾惟無動，則在吾者常一矣。」

鄒守益以「戒慎恐懼」來致良知，也有三種不同的體會：

53 林月惠：〈陽明與陽明後學的「良知」概念——從耿寧〈論王陽明「良知」概念的演變及其雙義性〉〉，《哲學分析》，頁 6-11。

54 陳立勝：〈在現象學意義上如何理解「良知」？——對耿寧之王陽明良知三義說的方法論反思〉，《哲學分析》，頁 34-36。

55 李明輝：〈耿寧對王陽明良知說的詮釋〉，《哲學分析》，頁 45-50。

56 陳立勝前揭文，頁 36。

57 《明儒學案》，卷 19，頁 449-450。

58 陳立勝前揭文，頁 33-34。



戒慎恐懼之功，命名雖同，而血脈各異。戒懼於事，識事而不識念；戒懼於念，識念而不識本體。本體戒懼，不睹不聞，常規常矩，常虛常靈，則沖漠無朕，未應非先，萬象森然；已應非後，念慮事為，一以貫之；是為全生全歸，仁孝之極。<sup>59</sup>

錢德洪以「誠意」來體會「致良知」，經歷從「意念之動」到「良知之動」的體證；鄒守益以「戒懼」來體驗「致良知」，也經歷由「戒懼於事」、「戒懼於念」到「戒懼於本體」的確信。他們最後都體認到在「良知本體」用功，才有得力處、用力處。

即使以「歸寂」來體認致良知之功的聶豹也說：

所貴乎本體之知，吾之動無不善也。動有不善而後知之，已落第二義矣。

60

由黃弘綱到以上諸例，已顯示出在「良知本體」用功，幾乎是陽明後學共同的工夫論要求。我們可以說，由辨明、體證第一義的良知（良知本體，而非意念之善），進而追求第一義的致良知工夫，是陽明後學的問題意識所在<sup>61</sup>。

筆者一再強調，雖然陽明後學都強調「良知」、「致良知」，人人皆能「談本體、說工夫」，但從陽明某些第一代親炙弟子（如錢德洪、鄒守益、黃弘綱等）之致良知工夫有數變，以及要求在良知本體上做功夫來看，陽明後學的問題意識已經與陽明不同了。黃宗羲曾評論陽明：「自姚江指點出『良知人人現在，一反觀而自得』，便人人有個作聖之路。」<sup>62</sup>若從陽明與朱子交鋒對話的角度看，陽明的問題意識乃針對朱子「格物致知」（即物窮理）的「外求」與「支離」而尋求解決之道，故陽明從百死千難中體驗出人人同具的「良知」，使人人反觀自得而有作聖之路（入路）。但對陽明後學來說，無須回應朱子所帶來的問題，而是在肯認人人皆有至善良知的前提下，轉向陽明提問：如何「致良知」？

然而，陽明對其弟子探問「如何致良知」的回答，都著重當機指點與啟發，

<sup>59</sup> 轉引自《明儒學案》，卷16，頁343。又王畿也曾轉述鄒守益的致良知經驗：「不睹不聞者德性之體，所謂良知也。獨知無有不良，戒慎恐懼而謹其獨，所以致之也。東廓會中常以所得次第示人，云：『自聞教以來，始而戒懼於事為，未免修飾支持，用力勞而收功寡；已而戒懼於念慮，未免滅東生西，得失者半；已而戒懼於心體，始覺有用處，亦始覺有得力處。』蓋事為者，念慮之應跡，心則念慮之本也。本立則念慮自立而事為自當，此端本澄源之功，聖學之則。所謂以身為教者也。」見《王畿集》，卷16，〈漫語贈韓天敘分教安成〉，頁468。

<sup>60</sup> 轉引自《明儒學案》，卷17，頁374。

<sup>61</sup> 筆者於〈本體與工夫〉一文指出，追求第一義工夫是陽明後學主要問題意識。參拙著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺大出版社，2005年），頁663-670。彭國翔也在諸多王門諸子與湛甘泉弟子的工夫實踐中，指出追求究竟工夫（即筆者所謂的第一義工夫）是當時普遍的現象。參彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁374。陳立勝更為陽明後學追求第一義致良知工夫，提供來自現象學視角的哲學理論分析。參陳立勝前揭文，頁32-33。

<sup>62</sup> 《明儒學案》，卷10，頁179。

旨在喚醒弟子自行體驗良知。陽明認為致良知不是一套語言或理論的系統，不能囿於語言上的口說，而需訴諸反求諸己，以自悟、自覺、自省、自信本有的良知<sup>63</sup>。如陽明對弟子致良知之提問，他回答的是：「此亦須你自家求，我亦無別法可道。」（《傳習錄》下：280）<sup>64</sup>

依筆者之見，陽明針對弟子「如何致良知」的回答，最具代表性的文本，在於陽明 1524 年三易其稿後的〈大學古本序〉定本，以及 1527 年於天泉橋向王畿、錢德洪所揭示的「四句教」（《傳習錄》下：315）。前者總結：「乃若致知，則存乎心悟，致知焉，盡矣。」<sup>65</sup>後者以「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」為「徹上徹下功夫」。顯然地，陽明以「知善知惡是良知」來理解良知本體，但為何其弟子有所懷疑呢（如王畿以為四句是權法，黃弘綱以為四句非定本）？這關鍵可能在於其弟子無法善解「有善有惡意之動」與「知善知惡是良知」這兩句。

根據陽明 1527 年〈大學問〉所言：「是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。是皆無所與於他人者也。」<sup>66</sup>在陽明看來，「有善有惡意之動」與「知善知惡是良知」是同時俱現的（凡意念之發，吾心之良知無不自知者），而非指在時間上先後出現的兩種意識活動。亦即在善的意念與惡的意念出現時，良知同時就能知得意念之善惡（能知得意之是非者，謂之良知），而是的還它是，非的還它非，由此可證良知之自知，以及良知之本體（本己本質）。因此，陽明的四句教，即就意念之發（有善有惡意之動）來體認良知之用（知善知惡是良知），而自悟（自覺）良知為本體。由於陽明關注的是工夫入手處，並未充分講明在對治意念之善惡時，在理論上與實踐上，都必須預設良知之自知（凡意念之發，吾心之良知無不知）。其結果，導致某些親炙弟子在致良知的工夫中，幾經轉變與體認，才能分辨「以意念之善為良知」與「知善知惡是良知」（良知之自知）的區別。前者是在意念用工夫，後者是在良知本體用工夫。若不善解陽明之意，就可能如某些陽明後學，乃至劉宗周、黃宗羲，都誤解陽明所言「知善知惡是良知」在時間上後於「有善有惡意之動」，如此良知之「知善知惡」（知是知非），僅是意念之知，而非良知本體之知，而有「知為意奴」<sup>67</sup>的批評。

63 參陳立勝：〈在現象學意義上如何理解「良知」？——對耿寧之王陽明良知三義說的方法論反思〉，《哲學分析》第 4 期（2014 年），頁 26-27。

64 此王陽明《傳習錄》文係以陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983 年）為據，卷數與編號亦從該書，以下皆同。

65 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），上冊，卷 4，〈大學古本序〉，頁 243。該書此句標點作：「乃若致知，則存乎心，悟致知焉，盡矣。」明顯有誤。

66 同前書，下冊，卷 26，〈大學問〉，頁 971。

67 劉宗周批評說：「且所謂知善知惡，蓋從有善有惡而言者。因有善惡，而後知善知惡，是

上述有關「以意念之善為良知」與「知善知惡是良知」的混淆，陳立勝受耿寧良知之為自知的現象學意識分析的啟發，而有更深入的辨明。陳立勝認為，良知作為「對本己意向中的倫理價值的直接意識」（良知Ⅱ），「**在本質上就是在一個本己意向出現時直接現存的，而且是必然與它同時現存的『知』**」，良知之知是知非，不同於也不後於意念之善惡。因為，良知之「自知」與現象學之「內意識」、唯識宗之「自證分」，在意識結構上之所以一致，就在於良知之自知與意念本身乃「同時現存」這一「內意識」的本質特徵，這也是耿寧以現象學立場研究陽明學之最重要的理論成果<sup>68</sup>。陳立勝的辨明，為我們理解上述陽明後學反對以「知是知非」（知善知惡）來討論良知本體之思潮，提供了來自現象學角度的哲學理論分析，深具卓識。

相對於陽明四句教理解上的爭議，〈大學古本序〉所總結的「致知存乎心悟」（乃若致知，則存乎心悟，致知焉，盡矣。）則是陽明親炙弟子的共識。如王畿對陽明之學思歷程，如數家珍，提及「先師之學，凡三變而始入於悟，再變而所得始化而純。」最後對陽明江右以後專提「致良知」，而歸結於「致知存乎心悟，致知焉盡矣。」<sup>69</sup>而王畿自己於〈自訟問答〉說：

良知無善無惡，謂之至善；良知知善知惡，謂之真知。……天人之際，其機甚微，了此便是徹上徹下之道。「**乃若致知，則存乎心悟，致知焉盡矣。**」<sup>70</sup>

錢德洪語錄也記載：

問：「致知存乎心悟」。曰：「靈通妙覺，不離於人倫事物之中，在人實體而得之耳，是之為心悟。世之學者，謂斯道神奇秘密，藏機隱竅，使人渺茫恍惚，無入頭處，固非真性之悟。若一聞良知，遂影響承受，不思極深研幾，以究透真體，是又得為心悟乎？」<sup>71</sup>

又歐陽德也回答陳九川（號明水，1494-1562）：

先師謂：「致知存乎心悟」，故古聖有精一之訓。若認意念上知識為良知，正是粗看了，未見其所謂不學不慮、不繫於人者。<sup>72</sup>

又陽明另一親炙弟子為魏良弼（號水洲，1492-1575）也回答羅洪先：

---

知為意奴也。良在何處？」參見劉宗周著，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），第2冊，〈良知說〉，頁317-318。

<sup>68</sup> 參陳立勝前揭文，頁32-33。

<sup>69</sup> 《王畿集》，卷2，〈滁陽會語〉，頁33-34。

<sup>70</sup> 同前書，卷15，〈自訟問答〉，頁433。

<sup>71</sup> 錢明編校整理：《徐愛 錢德洪 董澐集》（南京：鳳凰出版社，2007年），《錢德洪語錄詩文輯佚》，頁121-122。

<sup>72</sup> 歐陽德著，陳永革編校整理：《歐陽德集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷3，〈答陳明水〉第二書，頁109。

先師謂：「良（致）知存乎心悟」，悟由心得，信非講求得來。用志不分，乃凝於神，神凝知自致。<sup>73</sup>

以上所舉陽明親炙弟子，雖然對致良知工夫的體會不同，但對於陽明所謂「致知存乎心悟」則無異議。亦即「致良知」工夫存乎「心悟」（自悟良知本體），換言之，致良知工夫是以自悟良知本體為根據、為關鍵、為起點。故王畿強調：「君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以徵學。」<sup>74</sup>歐陽德也說：「不知良知之本體，則致知之功未有靠實可據者。」<sup>75</sup>

在筆者看來，陽明後學的問題意識之層層逼顯如下：

如何致良知 → 致知存乎心悟 → 悟良知本體（第一義工夫）

這樣的問題意識，顯示出陽明後學致良知的工夫實踐中，意念之善（意念之知）與良知之善（良知之知）的混淆。若不悟得良知本體，只在意念上為善去惡，未免善惡混淆，未免滅東生西，錯下工夫，導致因本原不清（良知未作主）而帶來工夫的繁難與弊端。若用羅汝芳（號近溪，1515-1588）的實踐經驗來說，是意念上的「制欲」，而非本體上的「體仁」，淪於黃宗羲所批評的：「只在念起念滅上工夫，一世合不上本體矣。」更形象地說，這是精神生活上的「頭痛醫頭，腳痛醫腳」，非正本清源之道。

為此，陽明後學的王畿、錢德洪、歐陽德、鄒守益、陳明水、聶豹、羅洪先都意識到上述問題，故轉向在先天的良知本體上用功。如是，如何「致良知」，轉為如何「悟良知本體」。在這個意義下，耿寧所討論的王畿、錢德洪、歐陽德、鄒守益、聶豹、羅洪先等陽明後學，他們的良知概念，都是始終完善的良知本體（良知Ⅲ）；他們的致良知工夫，都是先天之學、第一義工夫。誠如歐陽德所言：「蓋意與知有辨。意者。心之意念；良知者，心之明覺。意有妄意、有私意、有意見。……良知不睹不聞，莫見莫顯，純粹無疵。」<sup>76</sup>如此一來，從陽明或陽明後學來看，「良知」作為耿寧所謂「對本己意向中的倫理價值的直接意識」（良知Ⅱ），它始終是完善的、全然清晰、透徹的，它雖不離經驗，但它不是個經驗的概念。因此，耿寧所謂第二個良知概念與第三個良知概念的區分，也失去其效力。尤有甚者，若以第二個良知概念來區分陽明後學的致良知工夫，則忽略錢德洪、歐陽德、鄒守益等人也肯認耿寧的第三個良知概念。若以第二個良知概念來引發陽明後學的爭議，則耿寧的第二個良知概念就會淪於意念之知，良知就無法「自知」了。

<sup>73</sup> 轉引自《明儒學案》，卷19，頁466。

<sup>74</sup> 《王畿集》，卷17，〈悟說〉，頁494。

<sup>75</sup> 《歐陽德集》，卷2，〈答陳明水〉，頁42。

<sup>76</sup> 同前書，卷1，〈答徐少湖〉第四書，頁23。

(二)陽明後學致良知的兩種取徑：「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」

根據前述陽明後學的問題意識，耿寧所討論的王畿、錢德洪、歐陽德、鄒守益、聶豹、羅洪先等人，他們的致良知工夫，都試圖在始終完善清晰的良知本體上用功，都是先天之學，都是第一義工夫；他們的最終目標，都是返回始終完善的良知本體，而自發地、自然地貫通於動靜、寂感、內外，達到內心寧靜與社會生活的統一。筆者認為，陽明後學各種致良知工夫的差異，就在於他們對如何「悟良知本體」，採取不同的取徑。

耿寧與大多數的陽明後學研究者一樣，注意到陽明晚年提出四句教時，就包含兩種致良知教法。一是「利根之人，一悟本體，即是功夫，人己內外，一齊俱透了。」二是「不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。」(《傳習錄》下：315)嗣後，王畿將前者稱悟本體的工夫稱為「先天正心之學」，將後者在意念上實落為善去惡的功夫稱為「後天誠意之學」<sup>77</sup>，可能令人誤解後者工夫沒有良知作主宰，而流於前述的意念之善。但對陽明的四句教而言，無論利根或鈍根之人，其致良知都以悟良知本體為起點，即使是誠意功夫，也須以良知之明覺（良知之恆照恆察）為主宰才能得力。有關此義，唐君毅（1909-1978）敏銳地指出：

致良知之學**應先見得此良知本體**，方可言推致之于誠意之功。若徒泛言為善去惡以誠意，則一切世儒之教，亦教人為善去惡以誠意，此固不必即是致良知之學。<sup>78</sup>

唐君毅指出陽明致良知工夫的獨特處，就在於「先見得此良知本體」（悟良知本體），此為致良知工夫的入手處。因此，唐君毅認為陽明後學因四句教而發展兩種工夫型態：一是「悟本體即工夫」，一是「由工夫以悟本體」<sup>79</sup>。值得注意的是，這兩種工夫都指向「悟本體」（悟良知本體、復良知本體），二者不是對立的，也不是如耿寧所詮釋的以第二個良知概念（良心）為主與否來區分的，而是陽明後學在第一義工夫的共同追求下，所採取的不同工夫取徑，且此兩種工夫取徑必須相資為用，彼此有辯證融合的關係。

實則，唐君毅所指出的陽明後學兩種工夫型態，就是王畿所謂的「即本體為功夫」與「用功夫以復本體」，他於1562年訪問羅洪先時，提及這兩種工夫

<sup>77</sup> 王畿於〈三山麗澤錄〉(1557年)指出：「正心，先天之學也；誠意，後天之學也。……吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意，始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知功夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，纔落牽纏，便費斬截，致知工夫轉覺繁難，欲復先天心體，便有許多費力處。顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，便是先天易簡之學。原憲克伐怨欲不行，便是後天繁難之學。不可不辨也。」見《王畿集》，卷1，頁10。

<sup>78</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》(臺北：臺灣學生書局，1984年)，頁364。

<sup>79</sup> 同前註。

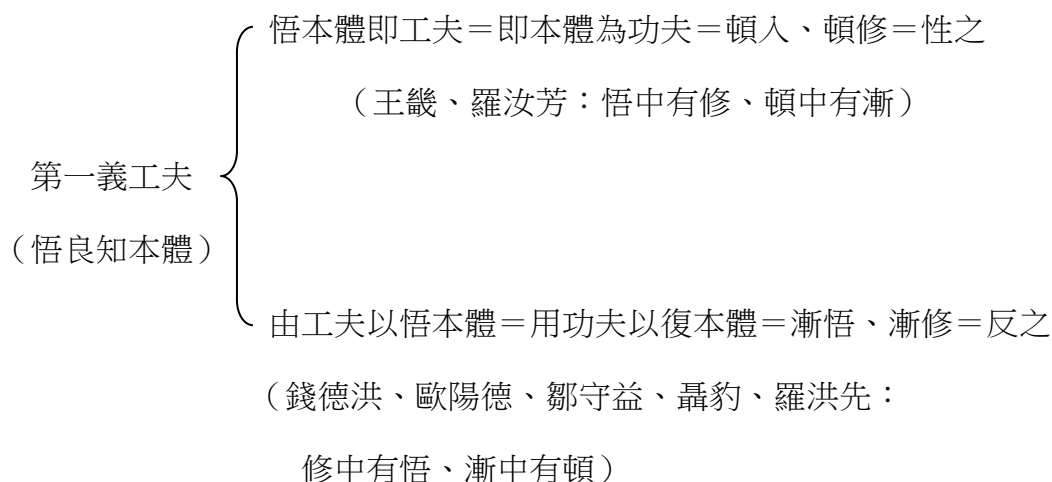
型態的不同與相取為用：

夫聖賢之學，致知雖一，而所入不同。從頓入者，即本體為功夫，天機常運，終日兢業保任，不離性體，雖有欲念，一覺便化，不致為累，所謂性之也。從漸入者，用功夫以復本體，終日掃蕩欲根，祛除雜念，以順其天機，不使為累，所謂反之也。若其必以去欲為主，求復其性，則頓與漸，未嘗異也。<sup>80</sup>

又 1565 年王畿也針對耿定向有關陽明後學致良知工夫問題，總結為：

本體有頓悟、有漸悟；工夫有頓修、有漸修。萬握絲頭，一齊斬斷，此頓法也；芽苗增長，馴至秀實，此漸法也。或悟中有修，或修中有悟；或頓中有漸，或漸中有頓，存乎根器之利鈍。及其成功一也。……二者名號種種，究而言之，「致良知」三字盡之。<sup>81</sup>

王畿上述的體證與歸納，實得力於與諸王門友人在致良知工夫上相互印證而來，而使陽明後學（含歷來儒家心學）的工夫取徑，具有類型學的說明。筆者以陽明後學的問題意識為主軸，參照唐君毅與王畿之分類，圖示如下：



由上圖來看，王畿的「悟本體即工夫」（頓入、頓修），雖然強調當下悟入（頓入、頓修）良知本體，但卻不能宣稱悟本體後現實生活更無善惡意念之起，故龍溪並不廢誠意之學，仍需要「由工夫以復本體」（漸悟、漸修）。此即「念念致良知」、「以良知致良知」，以當下徹底解決意念之潛伏與憧憧往來。亦即是「悟中有修、頓中有漸」。同樣地，錢德洪等人的「由工夫以悟本體」，雖然肯認人

<sup>80</sup> 《王畿集》，卷 2，〈松原晤語〉，頁 42-43。

<sup>81</sup> 同前書，卷 4，〈留都會紀〉，頁 89。筆者認為耿定向的提問，更能反應陽明後學的工夫爭議：「吾人講學，雖所見不同，約而言之，不出兩端：論本體者有二，論工夫者有二。有云學須當下認識本體，有云百倍尋求研究始能認識本體。工夫亦然：有當下工夫直達，不犯纖毫力者，有百倍工夫研究始能達者。」

皆有良知本體，但卻意識到在現實生活中，良知之真實呈現，未免有攙雜，故此工夫型態在於撥除阻礙良知本體呈現的障蔽，而使良知充分呈現。唐君毅指出：「由此工夫方能去此障蔽之為惡念所自發者，以實引致此一明瑩無滯之心體之呈現與證悟矣。」<sup>82</sup> 換言之，「由工夫以悟本體」仍是以「悟本體」為關鍵工夫所在。但卻對於障蔽良知呈現的種種因素，逐步加以克治，或透過「無動於動」（錢德洪）、「戒懼於本體」（鄒守益）、「歸寂」（聶豹）、「收攝保聚」（羅洪先）等具體的工夫次第，使良知本體充分呈現。凡此工夫皆有「對治相」、「工夫相」，但其工夫的重點並不在意念交雜時的對治，而是撥除障蔽，使良知本體充分呈現。即使「由工夫以悟本體」（漸悟、漸修），悟得良知本體後，仍需要時時持續保任良知本體之明覺主宰，此又需「悟本體即功夫」（頓悟、頓修）。如是，此一工夫乃呈現「修中有悟、漸中有頓」。

由以上的分析來看，筆者試圖修正耿寧對陽明後學的詮釋，亦即在追求第一義致良知工夫的體證下，屬於「漸悟、漸修」的「由工夫以悟本體」（用功夫以復本體）之工夫取徑（工夫型態），是陽明後學「通常的」與「最為流行」的「致良知」工夫。除錢德洪、鄒守益、歐陽德外，聶豹、羅洪先也屬於此一工夫型態，只是後二者不採取陽明親炙弟子即「良知之用」（知是知非）以體證「良知之體」（至善之良知本體）的取徑。這樣的致良知工夫取徑，不僅貼近現實多數人的經驗，在工夫上也比較有次第可供持循，更呼應陽明「某於此良知之說，從百死千難中得來」<sup>83</sup>的體證，以及陽明所給予的警戒：「本體、功夫，一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人？」（《傳習錄》下：315）。

經由以上的辨明，我們也可以對耿寧對王畿、聶豹、羅洪先的詮釋，加以檢討。首先，耿寧指出王畿以「生機」來解釋良知本體，通過「覺（悟）良知本體」來「致良知」，並以「一念自反，即得本心」、「以良知致良知」作為口訣，強調「信良知本體」與「悟良知本體」等詮釋，都很相應地詮釋王畿的致良知工夫。但對於王畿一再強調，且為後人所誤解批評的「見在良知」，耿寧採取心理學的解釋，認為此概念是經驗的概念。耿寧認為現時意識中實際而具體的「良知」（良知 I、良知 II）始終以已經或或「被實現了」的方式出現，或者以根本「未實現」的方式出現，被欲念所遮蔽，不可能是始終完善與清晰的。因此，依據耿寧的解讀，王畿將「見在良知」（當下的本原知識）視為「良知本體」（始終完善的本原知識之本己本質），並投射到所有時刻的所有人的實際意識中，而認為此當下出現的良知始終在實際意識中以完善的狀態表現自己。這樣的詮釋，與陽明有距離，是王畿片面地從他的視角出發而得到的解釋<sup>84</sup>。然而，信得及「見在良知」作為王畿悟良知本體的阿基米德點、核心概念，它始終是完善的、清晰的、可當下自然呈現，而且其實踐動力也是當下具足的。耿寧對王

82 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》，頁 364。

83 《王陽明全集》，下冊，卷 34，年譜二，頁 1279。

84 《人生第一等事》，下冊，頁 646-648。

畿「見在良知」的詮釋，似受羅洪先的影響，仍有未相應之處。

其次，從前述聶豹也追求先天之學、第一義工夫來看，聶豹對「良知」的理解，也是始終完善、清晰的「良知本體」，相當於耿寧所說的第三個良知概念。如同羅洪先一樣，聶豹也質疑並反對王畿的「見在良知」，並將實際現時意識中實際具體出現的意向活動，視之為「知覺」，而非「良知」。聶豹並不是從孟子「不學不慮」來理解良知，而是從《中庸》的「未發之中」，以及《易傳》之「寂」來理解良知。他認為：「《中庸》之意，似以未發之中為本體。」<sup>85</sup>又說：「止也、虛也、寂也，未發之表德也。」<sup>86</sup>據此，聶豹所體證的「良知」即是「未發之中」的性體，寂然不動的虛靈本體，它是超越於經驗的概念。必須透過靜坐的具體功夫，存養此一良知本體，它才能自然湧現動靜統一、即寂即感的本來面貌（本己本質）。不過，耿寧也許受聶豹屢屢言「致知者，充滿其虛靈本體之量」<sup>87</sup>的影響，認為聶豹的良知，不是一種現時的意識，而是「心（精神）之體（實體）」，它本身是一個實際的或大或小的精神力量、潛能或強力（Macht）<sup>88</sup>。然而，對聶豹而言，良知是未發之中，它本自「純粹至善」、「純乎天理」，良知本體自身，不會有「部分」與「全體」的量上之差異。因此，筆者同意吳震的推測<sup>89</sup>，聶豹「充滿虛靈本體之量」可能受朱子於解釋孟子「盡心」（人有是心，莫非全體。然不窮理。則有所蔽而無以盡乎此心之量）的影響，意味著致知工夫要有不斷的積累，而非良知本體是一潛能。由此可見，耿寧對聶豹「良知」概念的詮釋，仍有待商榷。

至於羅洪先的「收攝保聚」，耿寧的詮釋也頗為相應，且能指出羅洪先思想的轉變，並指出後期羅洪先思想已經與聶豹不同。但耿寧太著重於羅洪先與王畿的論學，以致強調王畿、羅洪先之同，以及聶豹、羅洪先之異。如耿寧一再強調，羅洪先與王畿論學三十餘年（1532-1564），羅洪先熱心參與陽明講會，使得兩人論學有所進展。如羅洪先晚年「徹悟仁體」後，也「信」良知本體之呈現，其立場與王畿相近。又指出，王畿提出「一念自反，即得本心」，是受羅洪先影響之故。然而，耿寧之論斷，可再商榷。因為，儘管羅洪先晚年致良知工夫臻至純熟，但他對於「見在良知」的理解，始終未能與王畿一致。而王畿從信得及「見在良知」指點「悟（覺）良知本體」，其「一念自反，即得本心」不必晚至與羅洪先論學多年才得以提出。

再者，耿寧雖指出羅洪先與聶豹之異，但卻也忽略兩人在反對王畿之「見在良知」上立場與論據的一致性。同時，羅洪先在認識王畿之前，早已認識聶豹，兩人亦相交論學三十餘年（1530-1563），關係匪淺。羅洪先於〈雙江公七

85 聶豹撰，吳可為編校整理：《聶豹集》，卷8，〈答歐陽南野太史〉第三書，頁241。

86 同前書，卷8，〈答唐荊川太史〉第二書，頁274。

87 同前書，卷10，〈答戴伯常〉，頁318。

88 《人生第一等事》，下冊，頁804。

89 吳震：《聶豹、羅洪先評傳》，頁143-144。



十序〉就曾表明：「予少先生（雙江）十有八歲。自庚寅相見於蘇州，稱為莫逆骨肉，其後遂有葭莩之好。至其辨難，亦嘗反覆數千百言。雖暫有合離，而卒不予棄。」<sup>90</sup>更重要的是，在悟良知本體的功夫體驗上，聶豹的「歸寂」說，得力於「獄中間久竟極，忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆備」<sup>91</sup>；羅洪先的「收攝保聚」說，也得力於其於入楚山靜坐三月餘而「徹悟仁體」。由此可見，聶豹與羅洪先「漸悟」的功夫入路與型態，何其相近！然而，耿寧卻略而不談。

### （三）從陽明學的獨特性來看王畿、聶豹、羅洪先的評價

前述耿寧對陽明後學的評價，有兩點值得注意之處。其一，因羅洪先異於聶豹而近於王畿，故羅洪先與聶豹歸屬同一學派的傳統見解，可能需要修正。其二，王畿與羅洪先在思考致良知工夫上，最具哲學敏銳度，而且羅洪先的思考最徹底、實踐最仔細，最能充分實踐陽明的致良知工夫。筆者對於耿寧的這兩點評價，都有所保留。

當然，評價王畿、聶豹、羅洪先可以從具體工夫實踐的成果來看，然而如此的評價，理論意義不大。根據《明儒學案》的記載，聶豹提出「歸寂」說後，引發陽明親炙弟子的環起攻難，與聶豹往復論辯，當時只有羅洪先深相契合，為聶豹辯護<sup>92</sup>。當時陽明親炙弟子之所以無法贊同聶豹與羅洪先，乃在於聶、羅二人的對「良知」與「致良知」的見解，偏離陽明的思路與教法。因此，筆者擬以「信得及見在良知」與「體用一源，即用見體」這兩點陽明學的獨特性來評價王畿、聶豹、羅洪先三人。

王畿的「見在良知」本於陽明，而陽明所謂「當下具足、更無去來、不須假借」<sup>93</sup>最貼近王畿「見在良知」之義。雖然「見在」與「現成」作為專門術語，源自佛教。而「見在」（現在）相對於「過去、未來」，意味著「當下」，也表示「現今作用」之義，「現成」意指「自然」。此語意與一般日常語言用法不同，有其哲學意涵。故對龍溪而言，「見在良知」與「現成良知」都是指涉：良知「當下自然呈現」，而且良知的實踐動力是「刻刻完滿」、「當下具足」。而當時陽明親炙弟子，如錢德洪、歐陽德、鄒東廓等人<sup>94</sup>，一言及良知與致良知，

<sup>90</sup> 《聶豹集》，卷 14，〈雙江公七十序〉，頁 614。

<sup>91</sup> 《明儒學案》，卷 17，頁 372。

<sup>92</sup> 同前書，卷 17，頁 372-373。

<sup>93</sup> 陽明〈答聶文蔚〉第二書云：「良知只是一個，隨他發見流行，當下具足，更無去來，不須假借。」（《傳習錄》中：189）於答弟子「至誠前知」之問時說道：「良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。」（《傳習錄》下：281）又說「只存得此心常見在，便是學。過去未來事，思之何益，徒放心耳。」（《傳習錄》上：79）

<sup>94</sup> 錢德洪論學書〈與陳兩湖〉云：「格物之學，實良知見在工夫。先儒所謂過去未來，徒放心耳。見在工夫，時行時止，時默時語，念念精明，毫釐不放，此即行著習察〔、〕實地格物之功也。」見《徐愛 錢德洪 董澐集》，《錢德洪語錄詩文輯佚》，頁 154。歐陽德致書聶豹云：「致知之功，致其常寂之感，非離感以求寂也。致其大公之應，非無所應以為廓然也。蓋即喜怒哀樂而求其未發之中，念念必有事焉，而莫非行其所無事。時時見在，刻刻完滿，非有未發以前未臨事底一段境界，一種功夫。」見《歐陽德集》，卷 4，〈寄聶雙

也都信得及「見在良知」。只是陽明與錢德洪等人，並未像王畿那樣，將「見在良知」視為一專有名詞、核心概念，並提出一套有關「見在良知」的論述方式，反覆強調良知與致知的義蘊。然而，聶豹與羅洪先，乃至中晚明反對「見在良知」的理學家，多「望文生義」地以一般日常語言用法來理解「見在」、「現成」之義，不能深入理解龍溪言「見在良知」的哲學意涵。

筆者於 1995 年所完成的博士論文《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，就以陽明「體用一源」的思維來詮釋王畿的「見在良知」，指出「見在良知」之「在」，意味著良知本體的「存有」義，良知是人人本有、人人同具的本體；而「見在良知」之「見」（現），顯示良知本體的「活動」義，它雖然是超越的本體，卻能在具體的經驗世界裡，當下自然呈現（隨時可呈現），且其實踐動力是完整貫徹而當下具足的<sup>95</sup>。前者表示意謂「良知」之「體」（本體），後者意謂「良知」之「用」（作用）。再者，王畿為彰顯「體用一源」的「見在良知」在實踐上當下具足的動力，屢屢強調「一點靈明，照徹上下」<sup>96</sup>，又表明：「予所信者，此心一念之靈明耳。一念靈明，從渾沌立根基。專而直，翕而闢，從此生天生地、生人生萬物，是謂大生廣生，生生而未嘗息也。」<sup>97</sup>顯然地，王畿以「一念靈明」來指涉「見在良知」，意謂著其實踐動力不僅當下具足，也是生生不息。尤有甚者，王畿屢屢以「一念靈明」來指涉「見在良知」還隱含著陽明「即用見體」<sup>98</sup>的思維與工夫進路。對王畿而言，既然良知人人本有，隨時可呈現，且當下具足；那麼良知當下可悟並無困難，也不須另立一套先行的工夫來悟良知（由工夫以悟本體）。故從「一念自反，即得本心」、「須時時從一念入微處，歸根反證」，就能悟得良知本體，此是「以良知致良知」（即良知之用而見良知之體）。雖然王畿「信得及見在良知」在工夫上訴諸「簡易」，但工夫的「簡易」並非意味著工夫是「簡單」的（德行恆易以知險）。因此，王畿強調「信得及見在良知」，及其「體用一源，即用見體」的思路，不僅彰顯陽明學的獨特性，也顯示更強烈的道德意識、更精微的哲學思考、更險阻的工夫歷程。

然而，聶豹與羅洪先都反對王畿的「見在良知」，始終認為「見在良知」不是他們所體會的「良知本體」。尤其，他們也無法接受「見在良知」當下隨時可

---

江》第三書，頁 131。而鄒守益致書聶豹時，也引前述歐陽德之言，贊同歐陽德的論點。見《鄒守益集》，上冊，卷 11，〈再答雙江〉，頁 542。

<sup>95</sup> 見拙著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 278-282、499-509。之後，彭國翔《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》、高瑋謙《王龍溪哲學系統之建構——以見在良知為中心》（臺北：臺灣學生書局，2009 年）也採用「體用一源」來詮釋王畿的「見在良知」。

<sup>96</sup> 《王畿集》，卷 7，〈南遊會紀〉，頁 152。

<sup>97</sup> 同前書，卷 7，〈龍南山居會語〉，頁 167。

<sup>98</sup> 陽明於〈答汪石潭內翰〉云：「夫體用一源也，知體之所以為用，則之用之所以為體者矣。雖然，體微而難知也，用顯而易見也。……君子之學也，因用以求其體。……動無不和，即靜無不中，而所謂寂然不動之體，當自知之矣。」見《王陽明全集》上冊，卷 4，頁 146-147。

呈現、實踐動力當下具足。他們始終以「量」的差異來理解王畿的「見在良知」，也無法理解陽明與陽明後學「體用一源，即用見體」的思維與工夫進路<sup>99</sup>。就此而言，筆者認為，羅洪先對陽明「良知」與「致良知」的思考，其哲學敏銳度並不夠，思考也不徹底。後世學者對於羅洪先在陽明後學中予以極高的評價，與其說在思想上，不如說是著眼於他在致良知工夫上的「既竭吾才」，臻至圓滿的化境。既然羅洪先在「見在良知」這一王畿的核心概念上，難以一致，也無法理解，王畿與羅洪先之同，在理論上就很難成立。

另就聶豹與羅洪先の學派歸屬問題來說，耿寧強調兩人之異，卻忽略兩人之同。姑且不論他們在反對王畿「見在良知」時，其論證方式、思維模式與立場的一致，就聶豹的「歸寂」說與羅洪先の「收攝保聚」說而言，其工夫取徑（工夫型態）、理論建構資源與模式，都有其相近性。歷來學界將兩人相繫並列而論，自有其理據。析言之，聶豹與羅洪先都無法以陽明的四句教來直接理解良知或致良知，轉而以陽明之外的宋明理學之資源來詮釋陽明思想。聶豹本人曾自述：「某不自度，妄意此學四十餘年，一本先師之教而細繹之，《節要》錄備之矣。已乃參之《易傳》、《學》、《庸》，參之周、程、延平、晦翁、白沙之學，若有獲於我心，遂信而不疑。」<sup>100</sup>羅洪先也從周敦頤（濂溪，1017-1073）思想的深化，尋得「無欲主靜」的工夫入路，並從對程顥（明道，1032-1085）思想的參究而徹悟仁體，藉此重新詮釋陽明的致良知教<sup>101</sup>。這些聶豹與羅洪先所憑藉的思想源流，促使他們都重視靜坐工夫在體悟良知本體的必要性，他們所體現的致良知工夫取徑與型態，類似於道南學派李侗（號延平，1093-1163）的「靜中觀未發氣象」（「令靜中看喜怒哀樂未發謂之中，未發時做何氣象」<sup>102</sup>），屬於「靜復以見體」（立體）的工夫，強調的是「承體起用」（體立而用自生），而非陽明的「即用見體」。基於以上諸種論據，可見聶豹與羅洪先在理論與工夫實踐上的家族類似性，遠大於王畿。耿寧實在難以修正歷來學界對此兩人學派歸屬的論斷。

#### 四、結語

黃宗羲於〈明儒學案發凡〉云：「有明文章事功，皆不及前代，獨於理學，前代所不及也。牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒之所未發。」<sup>103</sup>牟宗三曾指點筆者，所謂「牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒之所未發」，實是指陽明後學

99 詳參拙文：〈王龍溪「見在良知」釋疑〉，收入拙著：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》增訂版（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年），頁187-223。

100 《聶豹集》，卷11，〈答陳明水〉，頁412。該書此段標點有誤。

101 參拙著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，第5章；張衛紅：《羅念庵的生命歷程與思想世界》，第6章、第7章。

102 李延平撰，朱熹編：《延平答問》，（京都：中文出版社，1985年），庚辰五月八日書下，頁64。

103 《明儒學案》，頁17。

而言。雖然牟宗三將陽明後學視之為陽明到劉宗周的「過渡」，但也指出：「此一過渡亦甚幽深曲折而難明，人多忽之而亦不能解。」<sup>104</sup>牟宗三認為，陽明後學不易董理，不僅要對陽明思想義理的獨特性有精準的把握，也要精熟宋明理學的義理與諸多哲學論題，否則難以竟全功，學問之艱難，亦於茲顯焉。

目前學界對陽明後學的研究，方興未艾，取徑多方。不過，在哲學義理上，仍未全面深究。在這個意義上，耿寧的《人生第一等事》，以深厚的學力與敏銳的哲學思考，如此全面細密地研究陽明後學，又深入其哲學義理分析，更將陽明後學的諸多論題，從現象學的意識分析使它「主題化」(thematize)，成為中西方哲學可以共同探究的哲學議題。耿寧此巨著的典範意義與學術貢獻在此。耿寧此書對東方學者的啟發，就在於哲學式的思考與分析方式，誠如倪梁康所言：「無論是研究西方哲學的學者，還是研究中國哲學的學者，實際上都難以真正做到用哲學的概念分析和義理梳理的方式來處理中國思想史。」<sup>105</sup>

依筆者管見，耿寧此書的研究，不僅帶來對陽明與陽明後學「致良知」的「另類理解」，也打開既有研究者的視域，挑戰既有的解釋方式，更反省既有的思考框架。然而，在筆者提出不同於耿寧對陽明後學的詮釋與評價後，也化用耿寧的話<sup>106</sup>，而有此感慨：「所有這些陽明後學不同的致良知學說，後面都積澱著源遠流長的精神性傳統，**一個在現象學上或心理上難以破解的傳統。**」

---

104 《從陸象山到劉蕺山·序》，頁3。

105 《人生第一等事》，下冊，頁1184。

106 耿寧在論及聶豹、羅洪先的「收斂」與宋明理學的傳統時，提及：「所有這些簡短的口訣後面都存在著一個長長的靈性傳統，一個在現象學上或心理學上難以破解的傳統。」見前揭書，下冊，頁911。