

劉師泉「悟性修命」說的工夫內涵 與理學意義

侯潔之*

摘 要

「悟性修命」乃承接自良知教，為糾導流弊而由內部反省所開啓的理論轉化。性的提揭，深化了心的理則內容，同時綱紀了工夫必以循理為範疇。為了朗復切實踐履的王學本色，於悟性外並立修命，造成體用上分別用功的特殊型態。然而，以性首出的架局，本體詮釋重心無形中交接至性，成為軌出良知本體軸線的肇端，醞釀了宗性思潮的發展。由王學發展來看，本體詮釋的轉向，開啓了王塘南、李見羅、楊東明等人步步脫離心學、回歸性宗的思想發展，此正是師泉在王學轉折上所扮演的關鍵意義。由理學發展觀之，相較於北宋由作為存在根據的超越面論性的進路，師泉由心之主宰言性，主觀色彩相對地顯得濃厚。二者簡別處由此而顯，也是由心宗趨向性宗的義理迴環中所顯的曲折。

關鍵詞：劉師泉、劉邦采、悟性修命、見在良知、王學流弊

* 國立台灣師範大學國文學系博士生

The implications and Neo-Confucianism meaning on Liu Shih-Chuan's theory of "Understanding the nature of life and behave as daily practice accordingly"

Chieh- Chih Hou

Abstract

The concept "Understanding the nature of life and behave as daily practice accordingly" was derived from the Conscience Teaching Theory. It taught people should to correct the mistakes by self-reflection and fined the ways to interpret the theories into practicable disciplines. Unveiling the nature of humanities will enhance our understanding on ourselves and outline our morals base on the disciplines of Confucianism. Wang Yang Ming's theory asks the student not only study to enhance the understanding on humanities but also practice them to polish the theories after practical enforcement of the disciplines. This made Wang's theory divided into two separated (theories and practical aspects) domains. It's very unique with other theories. However, since the theory suggests that the learner should understand the humanities, the theory lead the learners to focus their efforts on finding the humanities—the spirits and the conscience became the media of disciplines and play as the role to lead the learners to extend their studying and understanding into other domain. In the aspect of the history of Wang Yang-Ming's theory developments. This made Wang's followers like Wang Tang-Nang, Lee Chien-Lo, Yang Tung-Ming to explore the meaning of the nature of humanities instead of studying the spiritual philosophies. Liu Shih-chuan played

an very crucial role in the turning point of Wang's theory system development. Looking at the development of the Neo- Confucianism, compared to the approaches base on emphasizing the sublimation domains of humanities derived from the academies of the North Song Dynasty, Liu Shih-Chuan's theory seems more subjective. This is the most different part of the Liu's theory and a decisive transformation of Neo Confucianism.

Keywords : Liu Shih-chuan, Liu Pang Tsai, "Understanding the nature of life and behave as daily practice accordingly", Conscience Teaching Theory, The loopholes of Wang Yang-Ming's neo Confucianism theory.

一、前言¹

明代中葉以後，陽明致良知教在王門諸子的傳揚下，達到了「門徒天下」的盛況。²然而，王學並未因頻繁的宣講取得共識，反在不同的理解與實踐中，分化為各執己說、聚訟不定的複雜思想局面。黃宗羲（號梨洲，1610-1695）概括歧見紛繁的現象：「然『致良知』一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下各以意見攙合，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意」。³儘管工夫的進路以及良知內涵的詮釋，隨著各派的見地開展出歧異的方向，但在良知教軌範下，首代王門後學裡，無論是親炙或私淑弟子，對於良知本體的肯認，幾無異議。即便是對於悟良知本體方式已有明顯轉向的聶豹、羅洪先、劉文敏等人，之於良知學的轉折仍主要表現在工夫取徑上的差異，對於以良知本體為宗的基本立場仍未曾動搖。唯獨江右劉邦采（字君亮，號師泉，約 1490-1578），將本體論詮釋重心由良知向性體傾斜，在工夫上主張「悟性修命」並進，不僅成為漸離心學的濫觴，並開啓了王學後代王時槐（號塘南，1522-1605）、李材（號見羅，1519-1595）等由心宗轉向性宗發展的義理新途。無疑地，作為思潮先聲者在規模上通常僅能略具雛型，無法達到成熟的範式，而師泉首將詮釋進路由心本位移置性本位上，儘管最後仍在心性合一的歸併中範圍於王學矩矱內，但卻鬆動了以良知為本體詮釋重心的義理軸線，為心宗轉向性宗的思潮開啓了端倪，也為後學詮釋王學的方向給出一條新的線索。因此，就其初發投石所引起後代的學術漣漪、迴盪，於吾人探討王學傳衍在思想史上的轉折，實具有不可略過的深深刻意義，而這正是本章所期望開顯之處。

及門親炙的劉師泉，為何在王門對良知本體的共同認定中，掙脫良知本位的傳統進路，趨向性體？「悟性修命」的提出，隱藏了什麼樣的發生意義與問題意識？是個人對於王學的解讀，還是在時代思潮中必有的義理趨向？轉趨性體的思維為何會引起後代極大的迴響，乃至承續相衍為晚明王學的思潮？釐清這些問題，方能在溯本發端的意義中抽繹出肇發宗性思潮的線頭，也才能更深一層掘發劉師泉在晚明王學上所彰顯的意義。可惜的是，儘管師泉於晚明舉「性」

¹ 本文於修改過程中，幸蒙審查教授精闢的指正，於本文未盡之處給予了深刻中肯的建議，使我獲益甚深，不勝感激，謹此誠摯敬謝。

² 清·張廷玉：《明史》，卷 282，頁 7222。

³ 清·黃宗羲：《姚江學案》，《明儒學案》（沈善洪主編，《黃宗羲全集》第七冊），卷 10，頁 197。

重「修」的思想潮流中，具有先驅的重要意義，然其未有相關論著遺世，唯黃宗羲《明儒學案》收《易蘊》一篇，乃目前見載其學最完備者。在缺乏第一手原始文獻的困境下，於方法論的立說論據上，本文僅能退而依據《明儒學案》以及其他間接文獻，如：〈甲寅夏遊記〉、《皇明書》、《國朝獻徵錄》等，在相應的分析與論證中，盡可能重建師泉學說的風貌，並試圖勾勒「悟性修命」說義理形成的過程，以期於上溯晚明王學轉宗性體的思潮肇端中，探索良知異詮的背後成因，期能立足於劉師泉的生命視域，掘發「悟性修命」說蘊涵的問題意識，以及其理論架構在良知教內容上所賦予的新貌與造成的義理轉折，以呈現劉師泉在思想史上的進程向度與理學意義。

二、「悟性修命」說的思維起點與問題意識

（一）「悟性修命」說的思維起點

嘉靖三十三年（1554），師泉與鄒東廓、羅念菴、王龍溪等三十三人舉會於玄潭，羅念菴的〈甲寅夏遊記〉清楚地記載了師泉對於「悟性修命」說的論述，此為是說見錄於文獻之始。由此可知，「悟性修命」說的提出，至少不晚於該年。⁴自陽明歿後到玄潭成說的二十五年間，這段時期，師泉密集與王門諸子往來，竭力參與各類會講活動，其所關切者，隨著思想氣氛的轉變，已由如何帶動王學風潮，轉向如何定位自我學術立場，以回應王學競起的異見，進而維護陽明學術精神於不墜。

《明史》描述師泉此時深刻感受的學術氛圍：

然守仁之學，傳山陰、泰州者，流弊靡所底極，惟江西多實踐，安福則劉邦采，新建則魏良弼兄弟，其最著云。……守仁倡良知為學的，久益弊有以揣摩為妙悟，縱恣為自然者，邦采每極言排斥焉。⁵

王塘南亦概括師泉惄然憂心者：

自陽明王公倡道東南，學者承襲口脛，浸失其真。先生有憂之，乃極言痛斥，以揣摩為妙悟，恣縱為樂地，情愛為仁體，因循為自然，混

⁴ 師泉唯一傳世的著作〈易蘊〉，雖盡為「悟性修命」的思想，然並無未記載此說提出的歷史情境。由於缺乏師泉自身文獻的支援，為了考辨嚴謹起見，本文僅能就羅念菴〈甲寅夏遊記〉，推斷「悟性修命」說的提出，至少不晚於嘉靖三十三年之玄潭之會。

⁵ 清·張廷玉：《明史》，卷282，頁7282-7283。

同爲歸一者之非。先生以心體之，曰：「主宰貴知止……性命兼修之學，如車輪鳥翼，不可偏廢。」⁶

這段文句後被黃宗義引入《明儒學案》，他與王塘南看法相同，俱將師泉「性命兼修」的義理成因，歸諸對王門弊病叢生的內部反省。⁷還諸師泉所處的學術境況，隨著王學的迅速傳播，越來越多新進學者透過陽明弟子的講學理解良知教，然而，作為傳承骨幹的王門諸子，並未隨著頻繁的會講凝聚成理論的共識，反而憑藉個人體認、闡發與主觀推演，分化為多元的思維向度。這些對良知教的不同詮釋，並非閉鎖於王門內部的學術辯證，而是伴隨著書院的蓬勃迅速傳衍開來，導致諸多士子在對良知內涵無所適從下敷衍為任斷曲解，甚而脫離真切的道德實踐，終擴展為不可收拾的衰頹學風。於是，看似佔據思想主流的王學，並未隨學風熱潮而被深刻地理解，反由流弊激盪為連鎖的社會效應，使得良知教內涵日益走樣，乃至層層侵蝕了原有的精神。

隨著以知覺為良知的社會影響日益發酵，劉師泉意識到蕩越的學風已造成士人對良知本體的嚴重誤解，欲有效阻擋見在良知流弊的風行穿透，除了一方面藉著論辯促使王門內部反省理論的正確性，一方面也必須直搗引發流弊的問題核心，在良知教的基礎上建立對應的工夫取徑以補偏扶傾。在除弊與救正的雙重思索下，劉師泉由對「見在良知」的質疑出發，轉出「悟性修命」的論點。劉、王二人的往返問難，內容錄於羅念菴〈甲寅夏遊記〉及王龍溪〈與獅泉劉子問答〉。由於師泉學主要是建立在對於見在良知說的譴責上，為了使論述更為清晰，以下先擇取其兩人良知歧見的相關文句深入探討，其後再集中探究「悟性修命」說的理論內涵。

嘉靖三十三年（1554）五月十九日，陳昌積（號兩湖）遣使邀會玄潭，劉師泉、鄒東廓、羅念菴、王龍溪等三十三人，相聚於雪浪閣下。會中，劉師泉與王龍溪論有不合，未了難斷，鄒東廓請羅念菴判決，於是兩人又往復其說，長達二日：

⁶ 見王時槐：〈師泉劉先生邦采傳〉，明·焦竑編，《國朝獻徵錄》《明代傳記叢刊》，卷85，〈師泉劉先生邦采傳〉，頁193。

⁷ 黃宗義大抵承塘南說法：「陽明亡後，學者承襲口吻，浸失其真，以揣摩為妙悟，縱恣為樂地，情愛為仁體，因循為自然，混同為歸一，先生愀然憂之，謂：『夫人之生，有性有命，性妙於無為，命雜於有質，故必兼修而後可以為學。』」許多學者誤以為此語從出於黃宗義，事實上應是其參酌塘南所述生平，更易數語後，引入《明儒學案》的〈劉邦采傳〉中。見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁505。

獅泉大意，以夫人之生，有性有命，性妙於無爲，命雜於有質，故必兼修而後可以爲學。……是說也，吾爲見在良知所誤，亟爲而得之也。龍溪問：「見在良知與聖人同異？」獅泉曰：「不同。」曰：「如何？」曰：「赤子之心，孩提之知，愚夫愚婦之知能，譬之頑鑛，未經鍛煉，不可名金。其視無聲無臭自然之明覺，何啻千里！是何也？爲其純陰無真陽也。復真陽者，更須開天闢地，鼎立乾坤，乃能得之。以見在良知爲主，決無入聖之期矣。」龍溪曰：「指見在良知，便是聖人體段，誠不可；然指一隙之光，以爲決非照臨四表之光，亦所不可。」因指上天鑿黹處曰：「譬之今日之日，本非不光，卻爲雲氣掩昧。指愚夫愚婦爲純陰者，何以異此？今言開天闢地，鼎立乾坤，未可別尋乾坤。惟歸除雲氣，即成再造之功。依舊日光照臨四表。」⁸

歷經激烈的辯駁，儘管羅念菴居中調停，但二人仍各持己見，未嘗妥協。會後不久，趁王龍溪抵江右廬陵之便，師泉趨候舟中，詢問龍溪對〈易蘊〉的觀感，往談之際，彼此仍復就「見在良知」說質論不休：

劉子曰：「人之生，有命有性。……二者不可相離，必兼修，而後可以爲學。見在良知似與聖人良知不可得而同也。」先生曰：「向在玄潭，念庵曾亦紀其涯略。先師提出良知二字，正指見在而言。見在良知與聖人未嘗不同，所不同者，能致與不能致耳。」⁹

再次交鋒，雙方依舊未能達到共識，唯師泉又再度重申「悟性修命」的立論，是由對見在良知說的質疑而導出。這也就意味著：師泉對「見在良知」破立之道的思索，是「悟性修命」理論建構的義理起點。故吾人勢必隨其思想演進脈絡，通過他對良知的思維向度，方能正確掌握「悟性修命」的立言宗旨。

「見在良知似與聖人良知不可得而同也」，是師泉一貫的持論立場。他並非質疑良知，而是在良知詮釋上與龍溪產生截然不同的看法。在與龍溪的對話中，他以金鑛與陰陽設喻說明。首先，他以「頑鑛」喻「愚夫愚婦之知能」，以「金」喻聖人良知，認爲必須經過「鍛煉」，才能由「見在良知」躍進到「聖人良知」。順其語脈，師泉顯然是以自作主宰與否判別聖愚良知的同異。儘管赤子之心、孩

⁸ 見明·羅念菴著，徐儒宗編校整理：〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷3，頁85-86。其中「亟爲而得之也」一句，《明儒學案》作「亟探而得之也」。見清·黃宗羲：《明儒學案》，卷19，〈江右王門學案四〉，頁505。

⁹ 見明·王龍溪著，吳震編校整理：〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷4，頁81。

提之知與愚夫愚婦之知能，在表現當下似未攙合私欲，但缺乏深刻內省的本體肯認，與自覺體現道德活動的本體承用畢竟有別，故只能視為經驗界的知覺作用。易言之，師泉是在「無聲無臭之明覺」的良知定義中，推導出「赤子之心」並非「良知」的結論。因此，他疾呼愚夫愚婦之知能與「無聲無臭自然之明覺」，距離「何啻千里！」其意正在指出逐物滯累的感性知能，與良知應物發用的道德創造，必須嚴辨細分，否則在知能與明覺混漫的本體誤認中，必將導致「決無入聖之期」的嚴重後果。

與鑛喻相同，陰陽所喻亦在藉良知主宰與否凸顯工夫的必要性。「純陰」喻欠缺道德自主、隨物走作的知覺意欲，「真陽」喻能自作主宰的良知本體，「無真陽」之「無」，並非對本體存有義的否定，而是就未能體認本體以自覺作道德實踐而言。由「無真陽」至「復真陽」，非謂本體內容由損臻益，而是回復良知原有的決斷能力，使良知能落實在現實中主宰知覺。故師泉以「復」狀之，所復者即良知之自然明覺，此從實然的知覺遷流境進至超越的道德承擔，正是在真切的工夫落實中，所達到的立體效驗。如是，以良知本體為主所呈現的知覺作用，正是師泉所謂乾陽坤陰的鼎立和諧，也是他視為道德理境的「聖人良知」。

由此可知，師泉對於良知本體的普遍性並無懷疑，之所以別異見在與聖人良知，乃因他從存有論的進路理解「見在良知」，並將其定位為未能作主、潛存未顯的良知本體，而「聖人良知」在師泉看來，則是從聖人開顯的圓成理境指向能時時自作主宰的良知本體。二者就作為內在根據的本體義上固然無二，然在主宰義上就有了層次上的落差。此落差不是表現在內在本體的圓滿性上，而是取決於是否歷經長期工夫「鍛煉」，所呈顯出本體充盡朗現與否的效驗。據此審視「頑鑛」之喻，「金從煉於鑛」說明師泉肯定「見在良知」與「聖人良知」在本體上的同質性，然其重心仍是藉「鑛未成金」的頑抵強調工夫歷程的必要性。由此可見，師泉的「千里」之嘆，並非指良知內涵的完整與否，而是在成聖的艱難中所逼顯出的工夫進程與成果。因此，分辨「見在良知」與「聖人良知」，也就等於以主宰義為判準，區隔感性的知能作用與良知的自然明覺，若泯滅箇中界限，無疑是抹煞凝聚於「聖人良知」中之道德生活的莊嚴性與克欲致聖的長期奮鬥。

與師泉相同，王龍溪承認「見在良知」與「聖人體段」有所同異。誠然，就實踐理境而言，愚夫愚婦未能如聖人以良知為主、念念發用，但是就作為良知本有的存有義而言，良知本體不分聖愚、人人皆同。因此，「見在良知」的意義

不僅在於作為道德實踐的超越根據，其隨時可呈現的活動義，才是王龍溪亟欲突出的重點。在王龍溪看來，無論聖愚，良知本體的實踐動力皆圓滿具足，良知當下所呈現的「一隙之光」，與聖人良知時時呈現的「照臨四表之光」，並無不同。即使是愚夫愚婦，若能在良知呈現的當下一念自反，亦能「歸除雲氣」，體悟良知本體。故王龍溪是將「見在良知」視為落實在感性經驗的良知之用，並在其上建立即用見體的工夫取徑。¹⁰據此，他並未如師泉所說混漫知覺與良知，也沒有取消工夫的傾向。¹¹二人觀點既已釐清，吾人就能抽繹出劉、王論辯無休的問題癥結。持平審視，雙方的對話雖是圍繞「見在良知」的命題開展，但理解的意涵與詮釋重點卻大相逕庭。對師泉而言，於「見在良知」的合法性並無疑義，然其所側重者在於「見在良知」的「在」，也就是良知的本體存有義。在他的認知裡，「見在良知」僅專指道德實踐的內在根據，但卻不涵蓋自返體認的工夫意味。循此理路，師泉自然無法接受「見在良知」等同「聖人良知」的說法。在他看來，「見在良知」僅是從本體實在肯定眾人成聖的潛能，而不具有工夫成就的境界意義，若以「見在良知」為「聖人良知」，無疑是略過體認本體的工夫階段，將良知本體的實在性錯渡為本體完滿實現的道德理境。這不僅不符合良知教切於實踐的特色，也容易當下自滿而蔑視工夫淬鍊的深刻價值。對龍溪而言，他不僅肯定「見在良知」的「在」，更強調良知「見（現）」的道德動力。¹²「見在良知」不單單是對本體的指稱，同時也是實踐工夫的唯一根據。在良知自然呈現時，吾人自可在良知本體活動中，於此處下手用功，一念自返。可見王龍溪依舊是立足於個人固有視域，從本體義通貫見在與聖人良知的思維出發，完全不能明瞭煉金意喻工夫之必然，而非設準於良知本體的內容。因此，「見在良知」等同「聖人良知」，因為本體無別，表現在實踐上的完滿動力亦無二致。

¹⁰ 彭國翔於《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》第二章中，對王龍溪的「見在良知」說有深入的探討，論證極為周延、充分，對於龍溪學研究極有貢獻，可詳參。見氏著《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 70-80。

¹¹ 王龍溪的「見在良知」本身就是工夫取徑，羅念菴嘗載龍溪語：「（龍溪）以為學者若無工夫，只說良知，不獨無所於得，將使後生文其恣縱，助其輕俠，妄毀儒先，凌傲尊貴，此真吾輩所當領受，非細事也。」見明·羅念菴著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，卷 16，〈松原志晤〉，頁 697。對托「見在良知」之名而取消工夫的流弊，王龍溪也十分憂心：「世間熏天塞地，無非欲海，學者舉心動念，無非欲根，而往往假托現成良知，騰騰無動無靜之說，以成其放逸無忌憚之私，所謂行盡如馳，莫之能止。」見明·王龍溪，吳震編校整理：〈松原晤語壽庵庵羅丈〉，《王畿集》，卷 14，頁 393。

¹² 見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 72。

劉、王二人雖然都在言說中運用了「見在良知」詞語，然對於「見在良知」的詮釋存在著根本的歧義。在本體義的肯定上，儘管二人對於概念的界定具有重疊性，但在活動義上卻明顯存在南轅北轍的解讀。由於立論不同，師泉因良知潛存，必待工夫而後作用，從而更堅固判分「見在良知」與「聖人良知」的想法；龍溪則由體用一源的思路，於良知發用立工夫路頭以自返見體，進而視師泉的觀點為對良知的自信不足。由於語意內涵的差異，加上兩人皆未針對核心概念闡明定義，彼此從各自視域出發，表面上看似圍繞同一主題往復不已，實際上由概念界定開始便存在本質的分歧，在缺乏對等的理解下，終演變為論點失焦、問題意識互異的各說各話場面。師泉始終無法理解「見在良知」在龍溪其實是工夫路頭，龍溪也不能諒解師泉為何對於「見在良知」始終缺乏承領的自信。顯然劉、王二人的對話，非但無法釐清對良知看法的爭議，反而更加深彼此對立，未能藉內部反省達到完全斷除流弊的預期效果。儘管如此，師泉的良知說仍在當時引發了極大的迴響，黃宗羲云：「陽明歿，諸弟子紛紛互講良知之學，其最盛者山陰王汝中、泰州王汝止、安福劉君亮、永豐聶文蔚，四家各有疏說，駸駸立為門戶，於是海內議者羣起。」¹³對「見在良知」所引發流弊的制衡，促使了師泉理論的成形，附議其說者紛至，景從雲集的局面為後學指出良知教發展的新徑，為王學日後的發展埋下了深遠的影響。

（二）「悟性修命」說蘊涵的問題意識

經上考察，「悟性修命」緣反對龍溪「見在良知」而起的發生意義，已然顯豁。但二人往返對晤中，仍有幾處啓人疑竇。一向排斥揣摩妙悟的師泉，為何反而與龍溪並肩提倡「悟」的工夫？若師泉質疑由「見在良知」入手的立體工夫，為何又採取和龍溪一致的方式在體上用功呢？相對地，在龍溪方面，也並非如表

¹³ 見清·黃宗羲：《明儒學案》，頁329。浙江古籍出版社出版的《黃宗羲全集》，經浙江省社會科學院、浙江省中國哲學史研究會點校，為目前收錄黃宗羲著作最為完善的套書，故本文引用《明儒學案》處，仍主要參考之。然而，該書是以乾隆四年（1739）慈谿鄭氏二老閣刻本為底本，而胡瀚（浙中王門學案五）、薛甲（南中王門學案一）、王道（甘泉學案六）等敘傳，為二老閣刻本所無。然由於中華書局乃「以二老閣版1882年馮全坡印本為底本，校以紫筠齋版1735年印本，及1936年四部備要據莫刻排印本」為依據。見清·黃宗羲：《明儒學案》，〈前言〉，頁5。胡瀚見收其中，故此處引文乃轉參中華書局版，特此說明。又，《明儒學案》主要有鄭本、賈本、莫本三種刻本，關於其來源及內容考辨，鍾彩鈞〈黃宗羲《明儒學案》的異本問題〉，《中國文哲研究通訊》，18卷2期，2007，頁111-121，一文論之甚詳，可詳參。

面針鋒相對般與師泉學說敵對。事實上，師泉在辯難中的論述，後來被王龍溪歸為六種良知異見之一：「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。……見入井之孺子而側隱，見呼蹴之食而羞惡，仁義之心，本來完具，感觸神應，不學而能也。若謂良知由修而後全，撓其體也。」¹⁴他雖然延續原有的誤會，批評師泉否認「見在良知」與「聖人良知」同質性的說法，是破裂良知本體完整性，將良知內涵歸諸於後天經驗累積的錯解，但言談間不無理解師泉重視修證的意味。之後與念菴會晤松原，他提及師泉良知修證論時也曾說：「若必以現成良知與堯舜不同，必待功夫修整而後可得，則未免於矯枉之過。」¹⁵可見龍溪儘管依舊無法苟同師泉的觀點，但並非不能相應地體會其針對世間虛見附和之輩立論的「矯枉」用心。這種種跡象，在在顯示兩人在某些思維導向上具有許多共通性。可見不論是龍溪抑或是師泉，皆非立足於義理全然對反的立場，因此，吾人勢不可以「悟性修命」的發生意義，單純地從革除「見在良知」說的反說角度推斷「悟性修命」說的義涵，而必須抽離出二人的同中之異，方能精準地把握師泉所欲處理的問題。

在上述爭辯的基礎上，我們可於此參覈師泉在《易蘊》中的一段文字，進一步釐清師泉在質難背後所隱藏的問題意識：

感應從心不從意，聖人之事也。未至於聖，則亦不可無誠意之功。至論主宰，有從乎意見者，有從乎義理者，有從乎義理而未得乎本體發育之學者。從乎意見者，有適有莫，執乎己；從乎義理者，知適知莫，成乎己；從乎本體者，無適無莫，達乎己。執乎己者，病物；成乎己

¹⁴ 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·王龍溪著，吳震編校整理，〈撫州擬峴臺會語〉，《王畿集》，卷1，頁27。梁啟超認為修證是指「羅念庵派之說」，然並未說明理由。見梁啟超評註，《節本明儒學案》，頁168。唐君毅先生則引錄師泉原文，認為修證派指劉師泉。見唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，頁363。參覈煉金之喻，王龍溪所指修證派，應是就劉師泉而言，故本文採信唐說。

¹⁵ 見明·王龍溪著，吳震編校整理：〈松原晤語〉，《王畿集》，卷2，頁42。

者，公物；達乎己者，仁物，故曰『欲誠其意者，先致其知』。知則物格，而與天地萬物流通矣，故爲仁。是故主宰著察者，求仁也，夫子曰：『可以爲難矣，仁則吾不知也。』謂此也。¹⁶

此段文字重點有二：其一，「感應從心不從意」的聖人之境，是建立在片刻不息的「誠意」工夫上；其二，真實的道德自作「主宰」必然表現於「本體發育」，也就是本體發用育成萬物的作用流行上。上二點皆指向師泉對於「從乎本體」的看法：本體的證立必須在爲善去惡的用上長期施力，方能穩固本體自主的理境，進而在發用上表現出高度的道德自覺。據此對照前文師泉與龍溪的爭辯並逐一剖析：「見在良知」本體義爲二人共許，此無疑；對本體體驗的追求亦爲二人共同標的，此亦無疑；然而在本體工夫的取徑上，就有了微妙的落差。

我們可以發現，師泉並不反對在本體上用功，甚至於他也以悟本體爲工夫的基礎，所不同的是，相對於龍溪著重在即本體即工夫的頓入，師泉在「見在良知」的本體義上多賦予了一層道德境界的圓熟義。於是，他認爲一時的道德自覺可謂悟體，但唯有本體理境的穩定顯現，才是「從乎本體者，無適無莫，達乎己」的真正立體，也才稱得上「見在良知」。因此，師泉一再強調性命是「兼修」，並且在質難中一直急欲將焦點集中於由「知能」躍進至「明覺」的「鍛煉」歷程，可見他想要表達的是：「見在良知」之立體化境，必然要歷經一段長期的工夫鍛煉，而後方能在工夫精熟後真正開顯。以此來看，師泉之所以駁斥尊悟風氣但又主張由「悟」入手，是因爲他真正排斥的不是「悟」的先天路向，而是以爲頓悟便可一了百了甚而取消工夫磨鍊的想法。關乎此點，龍溪並非沒有意識到，站在他的立場，也對世間曲解現成之徒極爲反感，所以才會稱師泉之說出於「矯枉」。當然，我們可以往下追問：師泉既然許可「悟本體」的工夫取徑，爲什麼還會認爲龍溪在工夫上有所虛歉呢？事實上，此處的歧出，正可對比出二人異議所在，彰顯出師泉蘊藏的問題意識。

由上列引文可知，與龍溪不同，師泉非常重視「誠意」的工夫，並指出誠意（修命）的後天工夫必得與悟性的先天工夫「兼修」，可見在他的認知裡，「誠意」與「悟性」的路數與成效在「不可相離」的相依性之外，彼此間仍存在著相異的面向。換言之，悟本體的工夫不能完全涵蓋也無法取代誠意的修命工夫，而這正是師泉對龍溪「見在良知」說不滿，認爲其在工夫上有所不足的原因。顯見

¹⁶ 見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁509-510。

師泉在論辯中所爭的，其實不是本體論，而是工夫該如何鋪設的問題，以及由之延伸出本體與工夫關係的辯證。眾所周知，「誠意」在陽明致良知的教法中具有十分豐富的意義，為善去惡的誠意工夫作為致知的具體落實處，是在後天意念活動的用功上展現出良知教不離後天萬物的實踐特色。在由用證體的入路中，工夫主要是在良知之用上著力，通過事上磨練以澄治現實生命中的負面意向。同樣對於「誠意」有極大的重視，同樣在「本體發育」上彰顯良知切於日用實踐的特色，師泉在這個層面上彰顯了於用上做工夫的王學原初精神。值得注意的是，師泉指出「未至於聖，則亦不可無誠意之功」，可見相對於悟性的頓入，「誠意」的工夫著重的是漸修以至於聖的過程，因此師泉將「悟性修命」並立，正足以看出其頓悟漸修並重的態度。然而，當他把「誠意」的用上工夫提起來與「悟性」的體上工夫並列時，「誠意」就由原先體認良知的取向巧妙地轉成建立在悟體的基礎上克治「知能」私欲的工夫，如此一來，「誠意」在師泉手中，即用求體的實踐意義遂轉而偏向漸化生命之雜以保任本體的工夫內涵。

展開來說，師泉在本體與工夫關係的處理上所呈現的是【悟（體上的悟入工夫）】—【性（本體）】--【誠意（用上的修命工夫）】的環扣格局，而悟性與誠意則分別指向體用兩方的工夫。於是，陽明體用一源的軸線，在悟體、誠意兩分的解讀下隱然呈現鬆動之勢，為了兼全體用兩方，唯有採取頓悟漸修並進的取徑，才能全面開展良知的內涵以進至「見在良知」的圓熟化境。在師泉看來，龍溪對於頓悟本體的提倡正闕漏了用上的工夫，由於論體不及用的傾向欠缺了工夫的完整性，所以在實踐上與「得乎本體發育」的聖人理境終究有隔。當然，站在龍溪即工夫即本體的立場，是毋須回應師泉的質疑。究義理之實，其並不如師泉所說的忽略後天發用的工夫，而師泉的批評在理論上也無法有效地責破龍溪本體工夫合一的體系。不過我們在此不必偏袒一方，也不必判分觀點的是非對錯，只需客觀地指出，在師泉眼中的龍溪學，就是在單方面地尊悟中遺失了良知教事上磨練的實踐意義，而他的這層解讀，當然與尊悟輕修的風氣不斷發酵有直接的關聯。不過從另一方面說，師泉在體用分別用功的工夫鋪展，看似面面俱到地統該良知之體用，但這是否是體用一源的陽明學所必須開展的分勢？也就是說，這種將本體工夫析分為悟體與致用兩段的作法，究竟是為陽明學補足理論罅漏，還是不必要的理論轉出？而工夫於體用上的分裂，又是否能在義理上妥切地安排二者之間的關係？以上種種，也為悟性修命的路數預留了證成的難題。

三、「悟性修命」說的理論架構

(一)「悟性修命」的工夫指向

建立在師泉的問題意識之上，「誠意」所開展之漸化生命雜質的用上工夫，成為佐翼「悟性」的「修命」途徑。「修命」的提出，固然是為了對應尊悟潮流所特意強化事上磨煉的實踐精神，但正視道德實踐的現實層面其實一直是陽明後學關注的議題。相較於此，師泉體用分立工夫的方式，以及將所悟之本體由良知導向性體的傾向，反而更能彰顯其別異王門諸子之處。然須指出的是，師泉在良知詮釋的基礎上所提出的種種主張，皆非出於變革王學體系的意圖，而是在個人於良知教的理解上對於學術時局現況的回應。回歸「悟性修命」說的發生意義，該說雖然是由對「見在良知」的攻訐而順勢提出，但並非一時興起的隨性論調，而是師泉於會前歷經長期思索的結果。根據師泉在會中的說法，「悟性修命」是在「吾為見在良知所誤，亟為而得之也」的背景下建構的，這表示其並非無端致疑，而是在親身實踐後，從工夫不得力的困惑轉出對「見在良知」說的批判。聶雙江曾形容師泉對虛見力斥之嚴：「師泉力大而說辯，排闥之嚴，四座咸屈，人皆避席而讓舍，莫敢有撓其鋒。」¹⁷對於「見在良知」由信轉疑的曲折，促使師泉對應悟體的取徑進而補足用上工夫，這在在反映「悟性修命」說的義理轉出，是為了救正見在良知流弊，從而對於良知學的重新詮釋。故其本身就蘊涵了糾導流弊的義理指向，而這也是我們探究其說所應特別注意的內在線索。以下來看「悟性修命」的內容：

夫人之生，有性有命，性妙於無為，命雜於有質，故必兼修而後可以為學。蓋吾心主宰，謂之性，性無為者也，故須首出庶物，以立其體；吾心流行，謂之命，命有質者也，故須隨時運化以致其用。常知不落念，是吾立體之功；常過不成念，是吾致用之功也，二者不可相雜，蓋知常止而念常微也。是說也，吾為見在良知所誤，亟為而得之也。¹⁸

此段文字是師泉「悟性修命」說的綱領，王龍溪於〈與獅泉劉子問答〉所載大抵相同，出入較多的文句，為「故須首出庶物，以立其體」作「故須出頭」；「常過不成念」作「常運不成念」；「二者不可相雜」作「二者不可相離，必兼修，而後可以為學」。¹⁹無論何者，皆以性命為主架，並導出兼修的工夫路徑。細繹引文，

¹⁷ 見王時槐：〈師泉劉先生邦采傳〉，明·焦竑編：《國朝獻徵錄》，卷85，頁193。

¹⁸ 見明·羅念菴著，徐儒宗編校整理：〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷3，頁85。

¹⁹ 見明·王龍溪著，吳震編校整理：〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷4，頁81。

師泉由「心」之「主宰」與「流行」二義劃開性命的層次，反映了他在建構過程中的理路²⁰：其一，對於性命內涵的側重發明，是扣合「心」的義理軸線所提出的，故關乎性命詮釋進路的擇取，須收歸於師泉對心的思索來理解；其二，悟與修在形式上是對應性與命而建立的修養進路，然工夫實際上皆落在綰攝性命的「心」上。究明根本思路後，以下擬梳理文句，並參覈師泉其餘相關論述，細究義理蘊涵與內在思路，以逐步逼顯師泉提掇性命的中心意旨。

師泉從「吾心主宰」定位「性」，指明性既提供吾心道德內容，又能規範吾心活動的方向。所謂「主宰」，並非將心性層次兩分成在心之上另立一個終極意義的性，而是指心所自作主宰的合理定向即是性理的意義。心之主宰即心之循理，心性是一非二，性體之實乃在心所自涵的理則上見。「主宰」是就心所顯自決理則方向的本質而言，至於性能的作用則具體表現在「妙於無爲」上。「妙」者，妙運也；「無爲」者，無人爲私意造作也。「性妙於無爲」意指性理是動態地表現在心的道德決斷能力上，心恰當地發用，即性能爲主宰。值得注意的是，在師泉的體系中，「性」的實義是在心性關係中彰顯的，性是以主宰於心爲首出意義，至於超越根據義則非他論性的重點。此不直就性體析論，而是從「心」之所存主的義涵言「性」，目的在彰顯性理的主宰義，進而通過「即性言心」的詮釋方法，強化吾心含具道德理則的面向。這正顯示師泉高揚性的意圖，是爲了深化心的理則內容，徹底劃清其與感性知覺的本質界限。

既然心與性的內容意義一致，爲何師泉不直接開展心的內容，而要曲折地從客觀的性詮釋主觀的心？回歸理論提出的思維起點，在心學盛行的表象下，隱藏的是託言見在良知造成天理鬆脫的世風危機，這些問題刺激了師泉對於心的重新反省，進而將救正流弊的目的導向，融會於「悟性修命」說。以性言心，乃應救弊的義理考量而起，表明師泉期望彰顯心之所以爲心的道德本質，藉著心之本來面目的確立，作爲識取本體有效與否的工夫判準。心的內容與發用既以性理爲判準，這也就表示對於心的體證，勢必不能略過其本有的價值導向。顯然地，師

²⁰ 師泉從兄劉兩峰嘗以「主宰」、「流行」言性：「吾性本自常生，本自常止。往來起伏，非常生也，專寂凝固，非常止也。生而不逐，是謂常止；止而不住，是謂常生。主宰即流行之主宰，流行即主宰之流行。」見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁497。與師泉不同，他是將「主宰」與「流行」直接收歸於性來說。由於兩人從學經歷一致，究竟是兩峰受師泉影響，抑或是師泉受到兩峰的啓發，又或者是學說間的相互滲透，實難以考知。不過，與師泉以性爲宗不同，兩峰對於本體的詮釋，仍是扣合良知立論，其著力闡發良知之「虛」，力倡「以虛爲宗」，與師泉本體詮釋明顯轉向的義理處理，又有明顯差距。

泉是針對以知覺爲良知的蕩越，爲良知實證提出必然的前提：在超越性理與感性知覺的區隔中，任何規避道德踐履的證悟宣稱，都是假託良知教的虛見錯解。順此理路，吾人就能理解師泉爲何強調「性無爲者也，須首出庶物，以立其體」。儘管性在其體系中，是由心之主宰而呈現的，然首出立體者落在性，而不落在心，顯現師泉亟欲提掇性體以維護客觀理則的深沈用心。由於性以理作爲具體內容，那麼性體的證立便預設了以道德實踐爲歸趨的工夫本質。以性體爲首出，工夫的重心自然導向對理的證立上。在理的判準中，所有以任意蹈空爲工夫的浮漫，都被屏除在外。以性貞定心的定向，同時綱紀了工夫必以循理爲範疇，這樣既可防堵以因循爲自然的風氣，也能制約空享見在良知、不務切實的弊病。故羅念菴稱師泉學說：「其指歸，謂吾輩不能於胚胎上轉移，縱饒進退，皆屬浮漫。」²¹所謂「胚胎上轉移」，即切合本體實踐的立體工夫。

當然，師泉以道德落實爲歸趨的工夫追求，同樣可運用於龍溪對於「見在良知」的理解上。站在龍溪的立場，強調對於良知的信心與體認也就同時屏除了任意浮漫的行徑，在這個意義上，二人對於實踐的要求表面上是一致的。然而，如前文探討師泉問題意識處所層層辨析的，流弊的盛行影響了師泉對於龍溪學的判讀，也左右了其對於工夫施設的思考。事實上，師泉是隔著流弊的面紗認識龍溪所說的「見在良知」，故而「悟性修命」在發生意義上雖成說於與龍溪的激辯，但是就理論蘊涵的救弊針對性而言，實是對應龍溪學所引發尊悟輕修的末流而立言。但這同時也造成師泉於重重成見中無法切於「心即理」的真正意義，而對於本體內涵不同的處理，也致使其與龍溪開出截然不同的義理系統。最明顯的是環繞著「見成」與否的問題，開啓了二人於「如何循理」的認知上的種種爭端，從而具體表現在龍溪之即本體即工夫與師泉體用分別用功的工夫異見上。據此來看師泉分立體用的思維，固然，「性」顯發了心的本質，並確立了以證理爲核心的工夫基調。然而，師泉意識到流弊橫生的原因，除了以任情恣意爲工夫外，更重要的是對於實踐歷程的忽略。在他看來，由「見在良知」進境至「聖人良知」，關鍵在於漸除私欲以回復良知主宰的工夫鍛鍊。緣此問題意識而起，在立體工夫外，與內在的「性」對舉，師泉特別強調外在的「命」。吾人可參照師泉其餘相關論述，有助於掘發其立言深意：

²¹ 見明·羅念菴著，徐儒宗編校整理：〈寄雙江公〉，《羅洪先集》，卷6，頁185。

非裁成氣質，不可以學；非損有餘益不足，不可以言裁成。²²

內省之，受命駁而氣習之滓未有汰也，則深悟主宰之真靜者，性也；流行之凝精者，命也。²³

己者命之所稟，禮者性之所具。人之生也，性一而命殊，故人之過也，各於其黨。²⁴

能心忘則心謙，勝心忘則心平，侈心忘則心淡，躁心忘則心泰，嫉心忘則心和。謙以受益，平以稱施，淡以發智，泰以明威，和以通知，成性存存，九德咸事。²⁵

他屢屢疾呼「不可無誠意之功」、「非裁成氣質，不可以學」，並坦言對性命的關注是由「受命駁而氣習之滓未有汰也」的自省而來，顯示其所關切者，乃本體在氣習私意障隔下時現時隱的問題，也就是本體保任的問題。顯然地，師泉以「命」為心之流行，目的不在說明心的活動面向，而是為了凸顯心在發用過程中夾雜氣化所引發的實踐曲折。在這裡，「命」的意義已經與《易傳》、《孟子》不同，脫離傳統天命、命限的說法，師泉所說的「命」其實是比較近似「氣」的概念，是落在經驗界上對於後天意識活動的總體指稱。「命」既為「流行之凝精」，也就不屬於本體層次，而表現方向便不能自決，既可從主於性，亦容易受限於氣質，可以表現為氣習知能，也可以在「裁成氣質」後發顯為自然明覺。故其言「性一而命殊」，「性一」乃就本體義言，「命殊」則謂心於發用時攙雜氣質偏蔽所顯的殊異姿態。心之流行的理想狀態雖是致虛用實，然在落實於命的過程中，往往是在氣習鼓盪下放恣無定的感性知覺，此時心已非主宰於性的道德心，須不斷蘊存性理（「成性存存」²⁶），回復心的本來面目，此皆隨欲遷逐的實踐真實相，故其言「修命」，正顯示其所憂心者。

在師泉看來，道德實踐最為艱難處，正是在感應發用之際，能不受私意困縛，時時刻刻保有心性的主宰地位，所以說「感應從心不從意，聖人之事也」。可見欲使「性」直貫於「命」，必先藉工夫逐步消解本體呈現上的障礙。這也就意味著：道德實踐的真正關卡，乃對於命所駁雜之氣習的全然汰盡，一旦氣習之

²² 是說為鄒守益簡復師泉時，於文中所提及的師泉前諭。見明·鄒守益，董平編校整理：〈簡劉師泉〉，《羅洪先集》，卷12，頁620。

²³ 見明·鄧元錫：〈劉君亮傳〉，《皇明書》，卷44，頁604。

²⁴ 見清·黃宗羲：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁507。

²⁵ 見清·黃宗羲：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁508。

²⁶ 「成性存存」一語典出〈繫辭上傳〉。見魏·王弼著，韓康伯注，唐·孔穎達正義，《周易正義》，卷7，頁149。此處為師泉《易蘊》中的新詮。

滓尚未澄清，性命之間就不能永保通達無礙。依此思考向度，師泉對於曲附見在良知以取消發用工夫體段的流弊，深感憂慮。因此，他不僅以「性」提住心的理則內涵，並將「命」視為實踐不可略過的一環。立體的工夫固然能直截體證性理，但想要確保本體主宰不移，必得由「命」入手，也就是師泉一再強調的「鍛煉」。

論命深意既明，再回歸師泉對於命的定位：「夫人之生，有性有命」，「性」是心之主宰，「命」則是惡的開端；「性」是道德實踐的動力根源，「命」則以其氣質之駁指向障蔽道德生活的現實層面。有別於宋儒以理氣析分天命與氣命的傳統，師泉是從發用牽縛的限制面切入，說明「命」對道德生活的影響。「吾心流行，謂之命」，命是心在現實生活中的發用，必表現在氣化活動上方能落實流行，故以「命」稱之，以顯其限制義。性與命作為心的內在結構，展現的是內在本質與現實活動兩面，在理想的狀態下，心是在性的貞定中循理流行，性裁決了命呈現的方式，而命則成就了性的價值意義。然而，在氣化作用的過程中，易受氣質限制與私意牽縛，造成流行發用上的曲折，從而動搖了性的主宰地位，故曰「命雜於有質」。此是道德實踐最根本的險阻，也是師泉認為不能止步「見在良知」，必得進一步投入工夫鍛煉的原因。因此，他認為在發用的過程中不能掉以輕心，必須「隨時運化以致其用」，意即在道德活動的過程中，必須時時保任性之幸運，化除氣質引發的種種拘蔽，如是方能使性真正通達於流行之命，推致心之發用。而「修命」之「修」，其實就是在為善去惡的過程中汰盡「氣習之滓」以保任心之主宰，具體而言就是「誠意」的工夫。

「性」的標舉是為了導正工夫蕩肆的偏弊，而「命」的揭櫫則是從道德生活實際面臨的困境，拓深工夫施作的必然性，以糾正「見在良知」所引發之輕忽工夫的錯誤風氣。結合師泉的良知說，吾人可明顯發現：對知覺與見在良知的辨明，造就了「性」之主宰義的首出；對見在與聖人良知的理境分判，鑄鑄成隨時「修命」的工夫警醒。對照師泉與龍溪的往辯，二人問題意識的分歧更為顯豁。龍溪所欲開啓的是由用見體的工夫進路，師泉所重者，則是阻礙道德生活實現的直接困境。由此，我們也就不難理解，為何師泉對於輕易速成的工夫風尚深感不滿，因為在他看來，真正的立體，必包含一段裁成氣質的長期工夫。故師泉所強調由「見在良知」到「聖人良知」的距離，其實也就是澄治私意的工夫歷程，具體地說，就是誠意修命的實踐。²⁷

²⁷ 侯外廬，邱漢生，張豈之主編的《宋明理學史》中指出：「（劉師泉）用“兼修”的功夫修正“歸寂”的功夫」，又說：「在劉邦采的傳記資料裡，找不到靜坐、歸寂的記載。實際上，他是不

(二)「悟」、「修」關係的開展

經上析究，可知師泉的性命之論，隱含了救正流弊的內在理路。更精確地說，性與命的提出，是爲了工夫進路所作的鋪墊。以此來看「悟」與「修」所展示的爲學方向，同樣也必得置於救弊的思維軸線上，審度蘊藏其中的現實針對性。回歸師泉質難王龍溪時的論點，他指出悟修「不可相雜」，又概括其工夫成效：「常知不落念，是吾立體之功；常過不成念，是吾致用之功也」。爲實其義，於此同樣參覈師泉相關表述，以便掌握悟修內涵：

主宰貴知止，以造於惟一，心之用曰流行，貴見過以極於惟精，是謂博約竝進、敬善不孤。性命兼修之學，如車輪鳥翼，不可偏廢，後學能領略者益鮮。²⁸

內省之，受命駁而氣習之滓未有汰也，則深悟主宰之真靜者，性也；流行之凝精者，命也；主宰流行之變化者，意也。主宰常一，所以盡性；流行常精，所以修命。²⁹

夫學何爲者也？悟性、修命、知天地之化育者也。往來交錯，庶物露生，寂者無失其一也；冲廓無爲，淵穆其容，蹟者無失其精也。惟悟也，故能成天地之大；惟修也，故能體天地之塞。悟實者非修，性陽而弗駁也；修達者非悟，命陰而弗窒也。性隱於命，精儲於魄，是故

滿意“歸寂”之說的，故才提出性命之論與兼修之功夫，這是有別於江右王門學者之處，值得我們注意。」，頁 337-339。該書以師泉未涉靜坐爲理據，認定性命兼修說含有修正歸寂說的意味，然據王塘南回憶從學經過：「(師泉)先生善開發人，隨問一答，令人爽然有省。每日自朝至暮，不起于坐，研摩自心。初焉如入暗室，冥無所見，久之似開一隙，始露微明。」見《王塘南先生自考錄》，(嘉靖二十三年戊申條)本文轉引自吳震，《明代知識界講學活動繫年》，頁 142。由師泉「不起于坐，研摩自心」的指點，可見他認同以靜坐悟性的途徑。事實上，靜坐非江右聶、羅二人專屬教法。自宋儒以降，張橫渠、程明道、程伊川、楊龜山、羅豫章、李延平等前儒，皆承認靜坐有助於掌握心體，到了明代，語涉及靜的學者更是不勝細數。該書以未倡靜坐論斷師泉具有修正歸寂說的意圖，證據未免過於薄弱。況且，師泉兩度宣說性命兼修，皆是在與龍溪爭論「見在良知」的過程中，作爲論辯理據而提出的，這表示「性命兼修」的學說主張，乃針對見在良知而發，非爲修正歸寂說而起。又，羅念菴《甲寅夏遊記》所載詳盡，然文中非但未見師泉對於歸寂說的非議，在劉、王論辯未決時，念菴甚至出面調停，對師泉也懷有理解左袒之意。若師泉力斥歸寂說，以其「排闥之嚴」的性格，必在會中尋念菴往辯，亦不會許可念菴的仲裁。綜上所述，無論是從「性命兼修」說的立論情境，或是內部理論的針對性，皆可見師泉心力所在，乃集中於對見在良知的批駁，實難摸索出修正歸寂說的些許痕跡。

²⁸ 見王時槐：〈師泉劉先生邦采傳〉，明：焦竑編，《國朝獻徵錄》，卷 85，頁 193。

²⁹ 見明·鄧元錫：〈劉君亮傳〉，《皇明書》，卷 44，頁 604。

命也有性焉，君子不消諸命也；性也有命焉，君子不伏諸性也，原始反終，知之至也。³⁰

著察而落感應，照心之爲用，憧憧往來之私也。優優則時止時行，議擬以成變，改過遷善，同歸於不識不知而已。³¹

上錄引文重點有三：悟修對象不同，工夫型態不可相雜，此其一也；悟修雖不能相雜，但性命內容有內在的聯繫，故工夫必須竝進，不可相離，此其二也；悟修以「常」爲旨訣，其效驗乃顯發在照管心性的長期工夫上，此其三也。以下循此分段論述：

其一，「悟」、「修」的不雜，是依於性命樣態而顯的不同工工程序。如上所論，性與命皆爲心所含具的面向，然性是就心之體言，命則是就心之用言，由性命之別定「悟」、「修」，可知二者分別爲體上的本原工夫與用上的誠意工夫。由於心在流行呈用之際，易夾雜氣質偏向造成性貫通上的窒礙，因此命又有合（性）理不合（性）理的分別。性作爲心的真實原貌，在主宰中所彰顯的是心的本質意義，儘管在發用時未必能順當地貫落，然只是暫「隱於命」，理則內容並不受氣質牽縛而有絲毫的缺損。故師泉以「陽而弗駁」狀之，意即性是超越的存有，形於氣而不駁之，亦不受氣化擺佈。性在現實上有潛隱的分別，但在本體義上沒有完具與否的問題，其內容完整性（主宰義）與實踐能動性（流行義）通備於心，不可分割。依此二義入「悟」，所契證者即心之全體、性之實理，無所斷裂、無所虛歉。與「悟」相對，「修」具有逐步整治以漸得全體的意味。若以修言性，無疑承認性理是在後天經驗中漸次累積而成，故性只可言「悟」，不可言「修」，正是在本體超越義中對工夫型態必然的裁決。反之，命只可言「修」，不可言「悟」。牽累於習氣私意，是道德實踐最大的阻礙，也是造成性潛隱不顯的主因，故謂「主宰流行之變化者，意也」。但是，感性私意的化除並非一夕即斷，現實中，私意「憧憧往來」，需要不間斷的工夫施作，才能超拔氣質的制約，由「性窒於命」進昇爲「性命通貫」的理境。所以師泉以「流行之凝精者，命也」對舉於「意」的擾動，意即在流行活動中要時時保持凝聚不亂的工夫自覺，方能於氣動中不悖於理。因此，相較於「悟」的直捷，「修」需要經長期致力方能顯現工夫效驗。若以悟言命，如同許可工夫速效可就，不免隨欲浮沈、以妄爲真。

³⁰ 見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁506。

³¹ 見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁508。

其二，對應於性命，悟修的工夫取徑雖然有別，然最終目的皆指向性之恆常作主，故在性命的內部聯繫中，悟修雖不相雜，亦不可相離，二者「如車輪鳥翼，不可偏廢。」細繹之，悟修不雜，是依於心之體用的不同偏向，基於兼賅體用的考量，所分展出兩層的實踐方式。但悟修的工夫型態既定決於性命的義蘊，則性通達於命的義理縱貫，也必然延伸至悟修的關係裡。如前所述，悟性所體證的超越性理，必須藉修命的持續著力，方能超拔氣質困限，具體呈現在經驗界中。故修命之於悟性，可謂保任本體的用上工夫，所以說「改過遷善，同歸於不識不知而已」。相對地，修命的工夫重心在於對治私意，然而溯源起修的實踐動力，則來自心性自身的警策，因此，修命的進行，必預設了性理的依準，故悟性之於修命，可謂識取實踐根據的前導工夫。就理論而言，悟性在實踐理序上具優位性，但就體用不同的工夫著力處而言，二者必須並立並進，如此才能兼賅主宰與流行體用兩面朗復心的全貌。所以師泉並立悟修，屢屢強調「必兼修，而後可以為學」，又說「惟悟也，故能成天地之大；惟修也，故能體天地之塞」，意在強調唯有二者相互輔佐、兼修並進，方能朗復性之自主。值得注意的是，性命是從體用上分析地說，二者實收歸於心，與心一體不二，所以悟與修迥異的工夫方向只是因應心之不同狀態而起，究其實，二者皆是扣合本體的心上工夫。

其三，從性到命，從悟到修，從立體到致用，在彰顯道德理境是在無息無間的實踐上漸次成就的。漫長修持的工夫歷程，對應於追求一蹴可幾的蕩肆風氣，宛如師泉蘊藏於「悟性修命」說內的沈痛疾呼。抽繭不離不雜的關係，隨著心體用狀態的變化，悟修綿密貫串其間，既相佐輔成，又各有著力，無形中深化了工夫不容懈怠、無法驟得的面向。以此推原「兼修」之義，顯然地，兼賅體用的思維，不僅隱含面面俱到、實踐不歇的用功意圖，更蘊藏了師泉對良知非簡易速成的強烈警示。反映在「悟」、「修」內涵的討論中，由前錄的三則引文，我們可發現師泉對工夫細部的施作方法並無深入展示，而是反覆地申明時時持守之要。師泉習引《尚書》之「惟精惟一」提領修悟內涵。³²「惟」者，唯一也，與「精」之精粹、「一」之獨一無二，原是對道之表詮。師泉引之，轉手化為悟修工夫的要訣。審度師泉「主宰常一」、「流行常精」、「寂者無失其一」、「蹟者無失其精」的重點提揭，「一」、「精」指稱的是：於性命通貫的義理規約下，悟修不雜的工夫型態，必同歸於性之自作主宰的工夫趨向。對應理境之常，工夫的關鍵，

³² 見漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：〈虞書〉，《尚書正義》：卷4，頁55。

亦在於「常」、「無失」，也就是不縱不怠、毫無間斷的實踐。回頭接合師泉於論辯時所提出的「常知不落念，是吾立體之功；常過不成念，是吾致用之功也」。

「知不落念」謂良知明覺呈現而不落於感性意念中，³³在私意成為具體的念慮前，能感應化除隱然萌動的私意之過。至於成就立體致用功效的關鍵，師泉也同樣以工夫之「常」揭之。可見，如何有效克除習氣的羈擾，一直是師泉最為關切的課題。在他看來，無論是悟性立體，抑或是修命致用，皆不能寄望片刻著力頓成永恆的理境，必須紮實地在瞬息不懈的心性照管中，逐步廓清私意，方能由工夫鍛煉之「常」臻至主宰理境之「常」。師泉不僅據此砭砭自修，³⁴並警醒後學「不得遽用自然」，³⁵顯然「悟性修命」不僅作為師泉抗衡見在良知的論辯理據，更富含了對尊悟輕修風氣的嚴厲指責。

綜上所述，以主宰不失為工夫旨要的標舉，與性命並立、體用兼俱的內蘊相同，都是在補偏矯弊的思維中深化的結果。由此，我們就能層層抽繹出，師泉之所以在與龍溪論辯「見在良知」時，不直就「良知」內涵重新闡發，而幾度轉出看似無直接關聯的「悟性」與「修命」，乃因其所欲對治者，是「見在良知」所引發空疏無理與輕忽工夫的問題。在人人爭言良知，卻又人人誤解良知的矛盾氛圍中，師泉不欲翻攪概念，而是希望一方藉由「性命」貞定心的本質與揭露實踐的真實相，一方藉「悟修」的兼賅反擊徒賴見在良知、妄求速效功成的流弊。³⁶故師泉雖以「心」綰攝二者，然義理發明多側重於「性」、「命」，乃因其意識到心學蔓延衍生出的首要問題，不在於對心的倡說，而是在於對心之內涵的虛見與不切實務的蹈空踐履。所以「性」、「命」的刻意提掇，其理論意圖正是希望藉由二者的偏顯，引導眾人跳脫習說定見，重新對「心」的本質與工夫路向深入反省。

³³ 見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁410。

³⁴ 見明·鄧元錫：〈劉君亮傳〉，《皇明書》，卷44，頁604。

³⁵ 王塘南云：「（師泉）先生教人不得遽用自然，某益用苦功，瞬息不懈。先生亦以為有志，可教也。」見《王塘南先生自考錄》，本文轉引自吳震，《明代知識界講學活動繫年》，頁142。

³⁶ 吳震指出：「“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。見吳震，《明代知識界講學活動繫年》，頁196。確實，「性命」作為儒、釋、道共法，非理學獨佔，且當時道教性命雙修所引發的迴響甚多。然而，由於師泉鮮少生平著述，其是否出入道教，目前尚缺乏充分文獻的論據提出有力證成，故本文只能對於吳氏之說持保留態度。

四、「悟性修命」說的辯證困境與理論效應

(一)「悟性修命」說的辯證困境

經上析論，我們可以清楚地看到，悟性修命之所以無法歸併於一，而必得成為相佐依成的並列工夫，主要原因是在於師泉對於性命的理論設定。在師泉看來，心的全貌非僅止於體，更重要的是在用中表現出盎然的生命力。既然心可析分為體用，那麼工夫也就必須概括體用兩面，才能在實踐中有效地朗復心之全體。然而，縱恣自許、貴悟賤修、蔑視禮法等種種末流引發的問題，撲天蓋地席捲了晚明社會，撼動了致良知教重視力行實踐的原初精神。如何補偏扶傾以重整王學的價值，成為師泉乃至晚明陽明後學必須共同面對的問題，表現在學術建構上，正確詮釋陽明學已不再是唯一的目標，如何切中眼下的學術問題並在理論上有力地反擊，逐漸成為立論時的思考焦點。這層思索，反映在師泉學中，就是對於「命」的界定。

如上所說，「命」在師泉手中轉出類同「氣」之概念的新義，這是很值得注意的發展。儘管他以「心之流行」論「命」，但相較於合理之命，師泉反而更強化命駁雜習氣的一面。此偏側彰顯私欲的詮說，在在反映出他對現實之惡的正視，甚而將現實層面上的氣質雜蔽以及對治的方法納入理論的安排中，除了以「命」涵蓋現實之惡，並立足其上開展出「修命」、「誠意」的工夫。與陽明學相較，有別於良知教正面直截立體的取徑，師泉反而是由生命負面處入手以成立工夫。這層微妙的差異，落實在「誠意」的體段上，遂分展為由用求體與由體致用的不同路數。當然，也因為「命」有待澄治的意義強化，連帶使得由性至命的體用無礙通貫也就必須多一道鍛鍊的手續，而無法如悟性般頓入立見。這表示師泉已意識到悟本體不等於能夠保任本體，悟可以在體上做工夫，但保任理境就必須面對氣質的障蔽進而在用上長期施力。當然，從修命而不廢悟性、漸修而不棄頓悟的態度，皆可看出師泉除了對應弊端立論，依然試圖承接良知教正面挺立本體的路向。依此審度「悟」、「修」的兼舉，師泉體用並進的獨特主張，可謂在工夫上展現了處於王學傳統與時代新局交替中對於承舊迎新的調和。

進一步來看，儘管「悟性修命」在理論設立上具有救正末流的積極意義，但在不離不雜中是否有辯證關係的展開？而此體用並立的工夫趨向對於王學體系是否為必要的延伸？對應【主宰（性體）←心→流行（命用）】，師泉所設立的是【悟性（體上工夫）--修命（用上工夫）】的並行工夫。從以上框內的析分示意，

我們可發現悟修不離的關係可以在心的契接中順當成立。但是悟修的不雜關係呢？在師泉的理想中，悟修以其指向不同而可分為體用、頓漸兩端的工夫。的確，就工夫體段與著力處，二者似不可相雜，但對應框內示圖，我們可發現不雜的論點泯然忘卻了對於「心」的本質歸止。更具體地說，不論是主宰之性還是流行之命，都是心之本體所分析出來的面向，一旦視發用流行為心的本質，那麼對於性體的悟入也就必然帶起對於流行的主宰，二者應是落實於心上一體通貫的。師泉的問題就是在於將體與用分得太開，使得主宰（性）、流行（命）原有的分析關係，落實在工夫上反而分裂成體用分別用功、兼修並進的綜合關係。導致「悟」的效用僅止於體，而「修」的範圍又侷限於用，主宰歸主宰，流行歸流行，明明是一體的實踐，卻分段成兩頭工夫。但事實上，若不涉流行即無處可稱主宰，若不依主宰則流行亦無從修，師泉在悟修不離的關係中將二者相含的內在聯繫表達得非常清楚，但在不雜的論述上卻在兩頭工夫中又削減了所悟之性的現實創發性，彷彿所悟之性僅有體卻不及用，而所修之命僅有用卻難於體。由此可見，師泉提倡「頓悟漸修」並立的工夫取徑，體用兼成的立意雖好，但是修命與悟性在不雜的路數中，實已忽略了攝歸於心之全體的根本取向，而隱然有分裂之勢，最終造成不離與不雜彼此無法扣合的窘況，在辯證上形成理論證成的困難。回歸到知行合一的致良知教，良知良能相函的關係收攝於良知上，即知即為本體，即知即能誠意，體用間一體無礙，以此判準師泉悟修不雜、悟性修命分頭並進的取徑，明顯可以看到其在詮釋上的滑轉，而這也是龍溪始終不服師泉的主因。縱貫視之，儘管師泉就體用兼賅的立意延續了致良知精神，但工夫的分勢相較於「即體即用」的王學觀點，不可謂為後世開啓了體用漸分的趨勢，也無怪乎「悟性修命」說最後招致「支離」、「難歸一」、「分別太支」的批評。³⁷

³⁷ 劉、王二度交鋒時，龍溪曾質疑師泉：「良知即是主宰，即是流行，良知是性命合一之宗，故致知工夫，只有一處用。若說要出頭運化，要不落念、不成念，如此分疏，即是二用，二即是支離，只成意象紛紛，到底不能歸一，到底未有脫手之期。」見明·王龍溪著，吳震編校整理：〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷4，頁81。玄潭會上，念菴調停劉、王之辯時，針對師泉說法亦曾評價云：「獅泉早年，為「見在良知便是全體」所誤，故從自心察識立說，學者用力，決當如此。但分主宰、流行兩行，工夫卻難歸一。」見明·羅念菴著，徐儒宗編校整理：〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷3，頁86。身為陽明親炙弟子的胡今山，曾以慧者、深者、達者、精者概括當時流行的四種良知異見，分指王龍溪、聶雙江、王心齋、劉師泉：「吾黨慧者論證悟，深者研歸寂，達者樂高曠，精者窮主宰流行，俱得其說之一偏。且夫主宰既流行之主宰，流行即主宰之流行，君亮之分別太支。」見清·黃宗羲：《明儒學案》，頁329。三人對於師泉的批評，主要是從「即體即用」的觀點，質疑「分主宰、流行兩行」，造成工夫「支離」、「難歸一」。檢視師泉引來非議的原因，主要在於他改變了陽明性命合一的宗旨，將命的層次，從天命拉下成為「雜有質」的感性意識。命一旦降為

（二）「悟性修命」說的理論效應

由即體即用的到體用並進實踐，在工夫的新義上，可看出師泉企圖朗復王學精神但在工夫上的不自覺轉出，這層微妙變化，反映了晚明王學弟子在傳承舊有良知教與回應偏弊新局間的理論摸索與局促。以此審度對於心性關係的處理，師泉在悟本體的主張上，為什麼不是說「悟心」、「悟良知」，而是強調「悟性」？這不僅是在流弊刺激下而有的理論調整，其所反映的意義在王學發展上也是值得注意的。必須指出的是，由於師泉是以心之主宰論性，在這層意義上，其仍屬於心性合一的王學視域，但是相較於王學的慣有處理取向，師泉對於心性的詮釋卻開始產生些微的改變。在傳統王學中，向來是在心即理的基礎上不重視心性的分疏，故而心性儘管是一，但性並非必要的中心概念。相較於這種以心融攝性的「即心言性」方式，師泉則是將「性」提起來作為指稱本體的首出概念，並顛覆心本位的慣例，反向地採取「以性言心」的進路密合心性。雖然最後仍歸於心性合一之旨，但詮釋方式的差異，促使「性」在學說體系中的重要性開始提昇。如前所說，作為思潮的先發者，學說必然在舊學與新說中擺盪，而晚明王學所慢慢形成一股心宗轉向性宗的潮流，從思想轉折的學術歷程來看，由心至性的本體易主也並非一分為二、一夕而就，而勢必經過醞釀、立說、成熟等一段複雜的發展時期。儘管師泉「以性言心」的進路終歸心性合一的脈絡，但詮釋進路的更弦置於宗性潮流中，不難看出其置身心宗但漸傾性宗的義理醞釀，就此點來說，不可謂具有啓首肇端的過渡意義，而這正是本文所希望特別指出之處。

那麼師泉學為何會在思想史上成為晚明王學轉向性宗的醞釀階段呢？從目的性來說，性命的概念強化，是為了補強被日益磨損的心學，但不容否認的是，個別概念的高揚與內部理論的調整，勢必對系統結構產生重塑的力量。那麼，性命開展的思想趣向，除了在意義的指涉中維護了心學本色與工夫的必要性，是否也因概念的突出，在體系內震盪出不預期的理論效應？循此思索，我們可進一步

不能自決方向的氣化活動，性命在內容上必然二分。如是，「體用一貫」、「主宰流行相即」遂成克除命之雜質後，方能臻至的道德理境。此固然是師泉為制衡空疏所設的理論鋪陳，但也導致立體與致用間，橫隔了修命歸性的引渡歷程。立體既不能隨收致用之效，而良知又因明理義的獨顯而埋沒了發用義，種種理論設定延伸出諸多問題：儘管修命必然預設性的提領，但過度強調修命，不免造成立體效驗的折損，此其一也；致用成效的後延，與良知創造義的隱微，無形消解了性體的現實層面，無怪惹來「懸空做得」的懷疑，此其二也；性命的分立看似兼賅體用，然也因體用間的距離，決定了工夫型態的差異，造成工夫必須分頭進行、難以抽繹挈領教法等問題，此正所謂「分別太支」之弊，此其三也。由此，可知其三人所評堪為允當，而這也是性命分立的理論格局所必然造成的工夫結果。

檢視師泉在概念架構中對義理格局發揮的作用。師泉以性言心，是爲了扶正在漫言自然的侵蝕下日漸鬆脫天理的心學，而不得不開出的本體詮釋轉向。在心性命支撐起的義理間架中，爲了扣合以心爲主的論軸，師泉側重發展性體主觀內在化的面向，使性得以在「以性言心」的進路中融攝於心。然而，掀探箇中底蘊，我們發現：儘管師泉將性收歸於心，但爲了防範工夫由天理滑轉而出的可能，師泉特別高舉性的價值，導致本體自身之實性反而落在「性」上。形式上，心作爲縮攝性命的理論主軸，但事實上，心必須在性的提領下始能撐住本體地位，而心的意義也必須在性的充實中方能彰顯。易言之，在師泉的體系裡，心性雖然是一，但是爲了填補流弊橫肆所引發的天理空疏，師泉將本體當體的實義俱顯於性，故其所悟所立之體，乃落於「性」，所以他不曾說「悟心」，而是以「悟性」作爲工夫挈領。在性的範定中，心與命完全密合循理的路徑，毫無流向蕩肆空疏的可能，不過也因此左右了性心命的格局。看似以心爲樞要的結構，在性的提揭中，反使義理重心無形交接爲以性居要的概念首出。連帶造成作爲流行意義的「命」，在以性言心的詮釋中，其走向實際上裁定於性的主持。故「修命」的實踐根據與工夫施作皆依止融會於心的性理，而實踐理境也表現在性命的通貫上。弔詭的是，師泉本意是爲了藉「性」糾導心學衍生的種種問題，但也因爲「性」的側顯，使他醞釀出後世軌出心學的本體論軸外的趨勢，這恐怕是他立論時所始料未及的。

由心至性的本體詮釋轉向，使本體內涵與工夫走向都在性的綱紀中，順著性的導節循理不踰。爲了使性理能有效範圍全幅義理體系，師泉不僅以性爲首出，並且以性緊密提掇住心。同樣的處理方式延伸至良知上，良知的意義，也是關聯著性而顯，與心一致，爲「性」所引發的理論效應所涵蓋。我們可由其詮釋良知的方法論中，進一步觀察在性的範域下，良知教呈現的變化：

念念謹念，其知也遷，念念一念，其知也凝。顏子不善未嘗不知，知之未嘗復行，主宰流行，明照俱至，猶之赤日當空，照四方而不落萬象矣。……曰：「然則曾子之易簣，得於童子之執燭，非嬰明體而起端乎？」曰：「猶之日月雲滄，空照一也。蓋良知流行變通，有定徙而無典常，曾子之以虛受人，又非過焉改焉者可論也。」曰：「其謂得正而斃焉，何也？」曰：「正無定體，唯意所安，是故學莫踰於致知，訣莫要於知止。」³⁸

³⁸ 見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁506-507。

夫學何爲者也？悟性、修命、知天地之化育者也。……性隱於命，精儲於魄，是故命也有性焉，君子不消諸命也；性也有命焉，君子不伏諸性也，原始反終，知之至也。³⁹

感應從心不從意，聖人之事也。未至於聖，則亦不可無誠意之功。……故曰『欲誠其意者，先致其知』。知則物格，而與天地萬物流通矣，故爲仁。是故主宰著察者，求仁也。⁴⁰

常知不落念，是吾立體之功；常過不成念，是吾致用之功也，二者不可相離，蓋知常止而念常微也。⁴¹

師泉關乎「良知」的問題意識，是由力駁知覺非良知而起，回顧與龍溪的論辯，師泉大力疾呼「愚夫愚婦之知能」與「無聲無臭自然之明覺」的良知，層次截然不同。以此爲起點，劃出他對良知的思索切面：自然明覺爲良知首出意義，至於良知之爲體的確立，並非師泉理論闡發的重點，此其一也；流弊之起，乃因所知的對象缺乏嚴格的釐清，所以良知之虛靈不昧必定要關聯著天理說，方能完全防範流向感性知覺的可能，此其二也。沿著這兩個切面發展，師泉以「致知」爲爲學的關鍵，爲了從本體提攝住「知」，避免「知」在濫用中外轉爲感性知覺，師泉格外強調「知」的存有義，並將「知止」視爲「致知」的要訣，故其言「學莫踰於致知，訣莫要於知止」。

那麼，「知止」與「致知」在工夫意義上又有何區別呢？檢視師泉對良知的論述，從「知常止」、「主宰貴知止」，⁴²到「原始反終，知之至也」，其所重視的是「良知」之知明天理、保任本體主宰義的面向。從繫乎性理的詮釋進路，明顯可見師泉爲了防止良知在濫用中扭曲走樣，亟欲辨察「知」的內容。落實在對於良知的關懷上，如何避免「知也遷」，以護守「知也凝」的思維，便成爲他對良知工夫思索的重心，具體所成者，即「知止」的工夫。「知止」所「止」者爲至善之性，所「知」者爲覺識作爲心之主宰的性理。「致知」在「知止」貫通中，遂成爲時時刻刻存主對內在性理的知明。依止於性，天理自然呈現於良知流行中，

³⁹ 見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁508-509。

⁴⁰ 見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁509-510。

⁴¹ 見明·羅念菴著，徐儒宗編校整理：〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷3，頁85-86。由於目前所能考見之師泉文獻甚少，其論良知又時時與性並說。爲了文理脈絡的條暢，前文多在釐清悟性修命的內容，至於性在良知教中的理論發酵，則置於此處集中討論，以致於有部份引文與前錄重疊的情形，特此說明。

⁴² 見明·焦竑編：〈師泉劉先生邦采傳〉，《國朝獻徵錄》，卷85，頁193。

此正是其所謂「變通」、「定徙」。從這個層面來看，「致知」之「致」的實義具體表現在「知止」上，強調的不再是對外推致擴充，而是向內依止性體的存養義，而「致知」的意涵也必須在「知止」的支持下，方能彰顯。也就是說，「致知」具體的工夫是落在「知止」上，而「知止」又歸止於對性理的照察。從這個角度論誠意、論立體、論流行變通，即便語涉「良知」，然實際上一切皆在性理的籠罩下，圍繞著性之主宰義而開展。於是，以心為宗、以良知為主的詮釋，在師泉手中，儘管仍在心性合一的軸線上維護王學傳統視域，但「以性言心」的進路卻逐漸將本體詮釋的焦點由心置換至性上。儘管在師泉主觀認定中，心性是一的義理基礎依然守住了陽明學的立場，但不可否認的是，「性」發展到了師泉，已經成為詮釋本體時不可或缺的必要概念，而「性」的首出在客觀上也勢必造成「心」的弱化。至此，相較於「心」的主體性、活動性，「性」的理則義反而成為本體實義在確立上所主要伸展的概念。這層詮釋重心的置換，儘管尚未清晰到以性代心、一分為二的全幅轉向，但對於宗性思潮的發展，不可不謂具有引線的意義。此本體詮釋由心向性傾斜的面向，在其對心、意、知、物的表述中，更能窺見引渡的軌跡：

有感無動，無感無靜，心也；常感而通，常應而順，意也；常往而來，常化而生，物也；常定而明，常運而照，知也。見聞之知，其糟粕也；象著之物，其凝滯也；念慮之意，其流漸也；動靜之心，其游塵也。心不失無體之心，則心正矣；意不失無欲之意，則意誠矣；物不失無住之物，則物格矣；知不失無動之知，則知致矣。身、心、意、知、物者，工夫所用之條理；格、致、誠、正、修者，條理所用之工夫。⁴³

師泉並列心、意、知、物，先正面地從本體界的境界意義一以貫之，復由反面論述道德現實面所產生的困阨與工夫施作的必要性。而正反兩面，又集中在心之流行的發用層面上開展。看似獨漏乎性的論述，其實蘊藏了後返於性的工夫思路。根據之前的探析，意與物屬現象界，為命的層次，而此處師泉是將意與物提上來與心、良知並立，從境界義上顯其道德活動中朗現的理境。我們先看心、意、知、物呈現的境界義：「有感無動，無感無靜」謂心在感物中顯發定然不可移的天理，於靜存中蘊涵當然不容已的創生力；「常感而通，常應而順」謂通體達用的天理落實在意念上，使意念順理應物，成為本體實現的具體憑藉處；「常往而來，常化而生」謂萬物是在道德創生中成就價值意義；「常定而明，常運而照」謂良知

⁴³ 見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷19，頁507。

時時發揮明覺照察天理的作用。有趣的是，師泉緊接著從反面對比四者在實際發用時所呈現的真實相：知易混於「見聞之知」，物易偏著於「象著之物」，意易流蕩於「念慮之意」，心易受氣化困縛降為感性的「動靜之心」，這些都是在發用狀態上才會顯現的實踐困境。顯然地，師泉並不是對心與良知的本體性有所質疑，而是從現實上指出本體潛隱不彰的原因，問題是出在心之流行層面上發用無法合理。至於對道德理境的種種描繪，是爲了在對舉中強化理境必由工夫而致的意義，以逼顯切實工夫的必要性。

既然心、意、知、物在用中容易受到牽動，那麼工夫著落的依準與實踐根據的撐立處，只能依恃與用相對的體上，也就是作為心之主宰的性。若依良知教，良知應為工夫最後的憑恃者，通過致知的活動，萬物皆得其正，意可誠、物可格、心可復其本來面目。但是師泉對於以知覺為良知的流弊甚有顧忌，所以在「失無動之知」的憂慮中，從明覺性理的「知止」義詮釋「致知」，造成格致誠正通約為相同的工夫作用。良知的後返義凸顯，向前推致的道德創生義因此削減，而工夫之所以可能的超越根據，遂隨之往後歸返於性。心正、意誠、物格、知致的工夫，異於王學以致良知為主的傳統，全在性的提準中化約為對性理的證立。這些理論重心的移置，是以性為心之本質內容的詮釋進路，所必然引發的架構重整。在這個層面上，明顯可見師泉學說與良知教的距離。當然，師泉以「致知」為「知止」所呈現的後返義，目的不在建立層層向內的工夫取徑，而是建立在作為最後根據的性理上，強調格、致、誠、正、修的工夫必不能脫離性理而任意妄作，即便是一切實踐所呈現身、心、意、知、物等化境，也必定是在性理的支持下開展。⁴⁴也就是說，師泉並非對於良知有所質疑，而是在冒認知覺的顧忌中，強調實踐、工夫、理境等一切必以性理為依準。故而儘管他將本體詮釋重心由心移置於性，但卻始終本於心性合一的軸線，並又接著說「身、心、意、知、物者，工夫所用之條理；格、致、誠、正、修者，條理所用之工夫」，與陽明的說法又幾乎一致。因此，師泉可謂是藉性理的揭櫫導正過度誇大心之能力的流弊，進而對陽明學進行重新詮釋。

綜言之，師泉論學歸趣雖落在性的提揭，但這不表示他對良知教漠不關心，

⁴⁴ 師泉此說實已轉出良知教的軌範，至於此中的差異，牟宗三先生辨之甚詳，可參氏著：《從陸象山到劉蕺山》，頁 417-421。由於牟宗三是以陽明學為中心比對後學之於王學本義的差異，所以視師泉為「從良知教繞出去」者。與牟氏評價相反，黃宗義則頗能理解師泉以性正本體理則的救正用心，看出師泉以性作為心、意、知、物的依準，隱含「無」的化境亦必依於性理，對於四無說頗有針鋒相對的意味。所以他指出由於「體當不失其則」，故「先生之言心意知物，較四有四無之說，最為諦當。」見清·黃宗義：〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷 19，頁 506。

相反地，其論學思維起點實從出於維護良知本懷的用心。無論是性理的規約，抑或側顯「知」的明理面，皆是意圖在理中凸顯心與良知的內容意義。然而，如上所說，思想體系本是層層環扣，概念意義的提昇或許能強化理論架構，但也可能因此引發重心移置的效應。以性為首出，勢必會在詮釋入路的重心變化中，導致其餘概念理論意義的下降。立足於救弊導向，心與良知在性的強勢規約中，無所遁出性理矩矱的可能，由此交遞出的實踐路向，也必然以循理為範限。由於性理的意義是在心與良知中顯發出來，所以形式上三者一體無二，然就良知本位的王學傳統而言，因其本體詮釋的重心實際上是落在性，使得心與良知的當體自性，在性之主宰義的高揚中，反而虛隱於性理的鋒芒內。王學至此，性成為論工夫、境界、實踐等的最終依準，以心為本位消融性體的本體詮釋重心，在「以性言心」的進路中逐漸產生了變化。

五、結論

陽明歿後，在良知教的軌範下，王門後學儘管詮說紛紜，然莫不以體證良知為標的。所不同者，有別於陽明即用見體的路數，王門後學將工夫重心由發用上的識取移轉至本體的直契，而辯難的重心也隨之聚焦於良知內涵的詮釋以及工夫的有效性上。「悟性修命」表面只是眾多工夫辯說之一，實則在工夫路數裡蘊藏本體詮釋轉向的肇端，而軌出良知教的立論動機，又導源於為救弊而發的心學維護，故在王學發展的義理進程中，兼具了承繼與轉出的意義。以下分就王學義理與理學發展兩面，歸結其理學意義如下，作為總結：

（一）良知本位的鬆動

- 1、就良知教而言，以性首出的架局，使得良知必知止於性而後可，而良知由前致的創發義遂逆轉為後返知理的工夫。
- 2、就本體詮釋而言，儘管由性言心的進路，使心性良知在形式上仍為一體，然心與良知實際已成為通過性方能提住的導出概念，故以本體實義而言，隨著詮釋重心轉向於性，心與良知的地位亦隨之下降。
- 3、就工夫進路而言，有別於陽明後學於本體建立工夫的趨勢，⁴⁵師泉為了強

⁴⁵ 對於立體工夫的追求，在晚明已成為普遍的學術風尚。學者如林月惠、彭國翔對此皆有深入的探討，可詳參林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 663-681；彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 344-361。

調切實踐履，於悟性外並立修命，造成體用上分別用功的特殊型態，儘管遭致支離的非議，但也從而開啓王塘南、李見羅等後儒的工夫路向。⁴⁶

（二）理學思潮的轉進

- 1、就王學發展而言，「悟性修命」乃承接自良知教，為糾導流弊而由內部反省所開啓的理論轉化。於王門弟子中，師泉首度採取「以性言心」的詮釋方法，成為軌出良知本體軸線的肇端。以性首出，非揭竿抗違師說，而是應末流橫生的獨特氛圍而起，所必然產生的理論趨向。儘管師泉學仍謹守心性合一的立場，而仍隸屬心學範圍內，但隨著流弊越演越烈，對於性的強調成為宗性思潮的醞釀，並開啓後世可供持循的路數，而逐漸發酵為宗性的思潮。江右後學王塘南、李見羅，承繼以性首出的義理性格，並加以深化。其後北方楊東明（號晉庵，1548-1624），對李見羅推崇備至，與師泉、塘南理論格局雖不盡相同，但藉由宗性以抗衡流弊的立場，一致無二。反對王學的顧憲成（號涇陽，1550-1612）、高攀龍（號景逸，1562-1626），因不滿王學末流而投入修正運動，也受到李見羅止修學的影響，認同宗性救弊的進路。王、李、楊、顧、高等人，皆在師泉的前導中，受到直接或間接的理論刺激。儘管義理型態發展各異，仍可從師泉以性為本體詮釋重心的首倡，看到其後步步脫離心學、回歸性宗的思想發展，此正是師泉在王學轉折上所扮演的關鍵意義。
- 2、就宋明理學發展而言，由宋迄明，大體是循著由性宗往心宗的脈絡發展，有明以降，心學盛行，至師泉始再度開啓回歸性宗的契機。表面上似又迴返從客觀天道下貫人道的理路，然在義理上，師泉是為了維護心宗本色，通過彰顯性的主觀人道面向，以挺立心的客觀超越性。如是，心之主觀亦得以客觀化，性之客觀得以主觀化。相較於北宋由作為存在根據的超越面論性的進路，師泉由心之主宰言性，主觀色彩相對地顯得濃厚。二者簡別處由此而顯，也是由心宗趨向性宗的義理迴環中所顯的曲折。

⁴⁶ 彭國翔指出：「從劉獅泉到王塘南、李見羅，則在內外、寂感、動靜、理事、未發已發二元兩分的前提下，要求在“體”與“用”兩方面同時作工夫。從時間的發展上來看，雙江、念庵雖然服膺陽明的良知教，並完全使用陽明學的話語，但對良知的理解其實已經開始有別於陽明本人以及龍溪、東廓、南野、明水、緒山等人。獅泉雖然也和以上諸人同屬陽明第一代傳人，但獅泉不但也和雙江、念庵那樣對良知有了不同的理解，更在話語的使用上顯示了偏離陽明學的徵兆。」見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁359。

引用書目

- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1960年。
- 唐·孔穎達正義，《周易正義》：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1960年。
- 明·焦竑編：《國朝獻徵錄》，《明代傳記叢刊》，臺北：明文書局，1991年。
- 明·聶豹著，吳可為編校整理：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 明·羅念菴著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 明·王龍溪著，吳震編校整理：《王畿集》，南京，鳳凰出版社，2007年。
- 明·鄧元錫：《皇明書》，《四庫全書存目叢書》史部第29冊，據南開大學圖書館藏明萬曆刻本影印，台南：莊嚴文化，1996年。
- 清·張廷玉：《明史》，北京：中華書局，1974年。
- 清·黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，1985年。
- 清·黃宗羲，沈善洪主編：《明儒學案》，《黃宗羲全集》第七冊，浙江：浙江古籍出版社，2000年。
- 梁啟超評註：《節本明儒學案》，上海：商務印書館，1916年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：東方出版社，1996年。
- 侯外廬，邱漢生，張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997年。
- 吳震：《明代知識界講學活動繫年》，上海：學林出版社，2003年。
- 林月惠：《良知學的轉折—聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。

呂妙芬：《陽明學士人社群》，北京：新星出版社，2006 年。

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

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 年。

彭國翔：〈中晚明的現成良知之辨〉，《國學研究》，第 11 卷，2003 年，頁 15-46。

鍾彩鈞〈黃宗羲《明儒學案》的異本問題〉，《中國文哲研究通訊》，18 卷 2 期，2007 年，頁 111-121。

