臺大中文學報　第五十七期
2017 年 6 月　　頁 163 ~ 196
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

韓儒鄭霞谷的良知體用觀
——兼論與王陽明體用觀的比較

林　月　惠*

提　　要

論及中國與韓國的陽明學，王陽明（名守仁，1472-1529）與鄭霞谷（名齊斗，1649-1736）俱是創始者，他們奠定中、韓陽明學的理論高度，卓然成家。其中，良知體用觀最能彰顯中、韓陽明學的理論特色。本文聚焦於韓儒鄭霞谷「良知（體用）圖」的分析，並藉由與王陽明良知體用觀的比較，凸顯鄭霞谷良知體用觀的內涵與特色。藉此，本文也回應當代韓國學者崔在穆之見，指出鄭霞谷所樹立的良知體用觀，雖植根於朝鮮時代性理學（朱子學）的土壤，但仍能相應於王陽明良知「體用一源」的特色，進而彰顯韓國陽明學體用觀的獨特性。要言之，鄭霞谷的良知體用觀之獨特，在於藉由「良知（體用）圖」的三個由內而外的同心圓，將性理學平列二分靜態的「心統性情」之架構，轉化為立體動態的「良知統性情」，顯示良知統性情之體用相即。他不僅回應韓國性理學獨特的「四端七情」論辯，也有效針砭中國陽明學的「任情縱欲」之弊。

關鍵詞：鄭霞谷、良知（體用）圖、王陽明、體用一源、任情縱欲

本文於 105.11.14 收稿，106.03.08 審查通過。
＊中央研究院中國文哲研究所研究員。
DOI:10.6281/NTUCL.2017.06.57.05

臺灣大學學術期刊資料庫

Jeong Hagok's Theory of *Liangzhi Tiyong*, and Its Comparison with Wang Yangming's Theory of *Tiyong*

Lin Yueh-Hui*

Abstract

Wang Yangming (Shou-ren, 1472-1529) and Jeong Hagok (Jedu, 1649-1736) are the respective founders of Chinese and Korean Yangming Schools. They each established the theoretical profoundness of Chinese and Korean Yangming thought, whose defining characteristics are illuminated best by the theory of *liangzhi tiyong.* Through a close analysis of Jeong Hagok's "*liangzhi tiyong* chart" and subsequent comparison of it to Wang Yangming's theory of *liangzhi tiyong*, this paper highlights the underlying connotations and particular features of Jeong Hagok's theory of *liangzhi tiyong*. In so doing, this paper also responds to the contemporary Korean scholar Choi Jae-mok's thesis that Jeong Hagok's theory of *liangzhi tiyong* are rooted in Choson Neo-Confucianism, by pointing out that Hagok's theory still corresponds to Wang Yangming's concept of *liangzhi* and his coinage of "*ti yong yi yuan*." In addition, this paper further demonstrates the uniqueness of the Korean Yangming School theory of *tiyong*. Simply put, the uniqueness of Jeong Hagok's theory of the relationship between *liangzhi tiyong* lies in the way his chart depicts progressive movement outward in three layers from a single concentric circle to transform the two-dimensional, static and dichotomous "*xin tong xing-qing*" framework of Korean Neo-Confucianism into a three-dimensional, dynamic framework by inserting

* Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

臺灣大學學術期刊資料庫

liangzhi in place of "xin" to create "*liangzhi tong xing-qing*", thereby demonstrating the unity of substance and function. In this way, Jeong Hagok not only responds to the unique "four beginnings and seven emotions" debates of Korean Neo-Confucianism, but also effectively corrected what he saw as the shortcomings of Chinese Yangming schools, namely, the intemperate satisfaction of one's desires.

***Keywords*: Jeong Hagok(Jedu), *liangzhi (tiyong)* Chart, Wang Yangming, *ti yong yi yuan* (substance and function come from the same source), *renqing zongyu* (intemperate satisfaction of one's desires)**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

韓儒鄭霞谷的良知體用觀

——兼論與王陽明體用觀的比較*

林　月　惠

一、問題的緣起

論及中國與韓國的陽明學，王陽明（名守仁，1472-1529）與鄭霞谷（名齊斗，1649-1736）俱是創始者，他們奠定中、韓陽明學的理論高度，卓然成家。眾所周知，王陽明的哲學思想以「致良知」教為代表，是中國哲學發展的高峰，也東傳至韓國與日本，成為東亞儒學的共同資源。有趣的是，就中、韓陽明學的肇始與發展而言，卻呈現鮮明的對比。在十六世紀的中國，陽明學成為明代中葉以降的顯學與主流思想；而韓國朝鮮時代，因以朱子學為正統思想，故陽明學東傳韓國的命運坎坷，一路被打壓，直到十八世紀鄭霞谷精研陽明學，韓國陽明學才正式登場，取得一席之地。儘管如此，中、韓陽明學的精神遙相呼應，有共相也有殊相，俱能彰顯陽明學的精髓。

迄今為止，雖然中、韓學者對於陽明學各自有汗牛充棟的研究，成果豐碩。但中文學界，鮮見中、韓陽明學的比較研究。故本文之作，即在前輩學者的研究基礎上，聚焦於韓儒鄭霞谷的良知體用觀，兼論其與王陽明體用觀的比較。

* 本文初稿曾以〈殊途同歸：王陽明與鄭霞谷的良知體用觀〉，宣讀於廣東省和平縣的「陽明心學與和平地域文化建構」研討會（2016 年 6 月 7 日）、韓國中國學會 2016 年「第 36 次中國學國際學術大會」（2016 年 8 月 18 日），承蒙與會學者指教，以及本刊兩位匿名審查者提供修改意見，謹申謝忱。

臺灣大學學術期刊資料庫

筆者之所以從「體用觀」的角度來比較中、韓陽明學，乃因自朱熹（號晦菴，1130-1200）緊扣「體用一源」[1] 而言體用觀後，它便成為宋明理學家論證其思想一致性時常用的思維架構，體用觀遂植根於儒學義理內部，成為最具影響力的思維型範（pattern）。[2] 尤其，王陽明與鄭霞谷皆緊扣良知而言體用觀，俱是針對朱子體用觀的反思與回應，頗能彰顯中、韓陽明學的思想特色。

值得注意的是，精研中、日、韓陽明學的韓國學者崔在穆，[3] 他認為鄭霞谷樹立了中國與日本所沒有的「良知體用論」，亦即鄭霞谷陽明學最具特色之處，在於他以「良知（體用）圖」為中心的良知體用論的理解。他指出，王陽明的良知體用觀，著重體用的綜合，體為用，用為體，有「體用往復循環」（相互循環）的危險性，造成「任情縱欲」傾向。相對地，鄭霞谷的良知體用觀，不僅能反駁朱子學者的論述，也因良知體用觀具有統合性與分析性，故能以分析方法將王陽明體用觀的「相互循環性」得以排斥，有效針砭陽明後學「任情縱欲」之弊。[4] 言下之意，鄭霞谷的良知體用觀更有其殊勝處，既能駁斥朱子

1 「體用一源，顯微無間」由程伊川（名頤，1033-1107）提出，見於宋・程頤：《周易程氏傳》，〈易傳序〉，收入宋・程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981 年），下冊，頁 689。之後，經由朱子的闡發與運用，成為朱子哲學的主要思維方法，影響宋明理學甚大。

2 陳榮捷（1901-1994）獨具慧眼將「體用一源」視為新儒學的一個思維型範（pattern），見氏著：〈新儒家範例：論程朱之異〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988 年 4 月），頁 78-86。

3 崔在穆（최재목）是研究東亞陽明學的先驅學者，其博士論文《東アジアにおける陽明学の展開》完成於 1991 年，後修改出版，見氏著：《東アジア陽明学の展開》（東京：ぺりかん社，2006 年 12 月）。中譯本參錢明譯：《東亞陽明學的展開》（臺北：臺大出版中心，2011 年）。

4 崔在穆：〈鄭齊斗陽明學在東亞學術中的意義〉，收入鄭仁在、黃俊傑編：《韓國江華陽明學研究論集》（臺北：臺大出版中心，2005 年 9 月），頁 349-353，尤其是註 27 的分析與說明。除崔在穆外，韓國學者金容載（김용재）也關注鄭霞谷體用觀，見氏著：〈하곡 정제두의 體用論 분석 –「양지체용도（良知體用圖）」를 중심으로 –〉（霞谷鄭齊斗的體用論分析——以「良知體用圖」爲中心），《東洋哲學研究》（東洋哲學研究會）第 40 卷（2004 年 12 月），頁 203-229。又田澤元

臺灣大學學術期刊資料庫

學者，又能對於中國陽明學的流弊，有所對治。問題是，崔在穆對於王陽明「體用往復循環」（相互循環）的模式是否有相應的理解？[5] 鄭霞谷的良知體用觀是否能對治中國陽明學的流弊？王陽明與鄭霞谷的良知體用觀，又各自呈現何種特色？本文將著眼於韓儒鄭霞谷的良知體用觀之分析，並藉由與王陽明體用觀的比較，回應上述問題。

二、鄭霞谷「良知（體用）圖」的問題意識

對比於中國的王陽明思想，韓儒鄭霞谷所闡發的「良知（體用）圖」與「生理」說，最能代表其創見，本文將以前者的分析為主。筆者曾從四個面向來析論王陽明的體用觀，[6] 指出王陽明的體用觀，必得以朱熹為參照，才能見其特色。要言之，朱子以其分解性的思考，將體用觀精熟地運用於本體論、宇宙論、主體論（心）、功夫論的分析，[7] 使儒家體用觀的意涵與運用，達到前所未有

〔전택원〕在分析鄭霞谷的四端七情時，也認為體用觀是霞谷的思想核心，見氏著：〈하곡의 사단칠정설 및 용론관〉（霞谷的四端七情說與體用觀），收錄於民族과思想研究會編：《四端七情論》（首爾：서광사，1992 年），頁 237-255。

5 匿名審查者對筆者使用崔在穆所謂（體用）「往復循環」之概念，頗感不安，恐有語意誤導之嫌，讓人誤以為「體」可為「用」，「用」可以為「體」，建議以「互相涵攝」、「相待安立」的動態關係詮釋。然而，從本文以下的論述中，筆者認為陽明的良知體用觀，其特色正是「體用往復循環」（體為用，用為體），「體用一源而非兩物」的動態辯證循環。問題是，崔在穆對於陽明良知之「體用往復循環」的理解有偏差，誤以為良知之體用為性／情、理／氣的異質異層之區分；而他主張鄭霞谷之良知體用觀，對比於陽明，乃是體用「往復循環不可」（體為體，用為用）。故筆者使用「體用往復循環」並非補充崔在穆的觀點，而在於批判與修正。

6 參林月惠：〈王陽明的體用觀〉，《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 158-184。

7 參林維杰：〈朱子體用論衡定〉，收入黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺大出版中心，2006 年），頁 61-102。

臺灣大學學術期刊資料庫

的高度與廣度。但朱子的體用觀之運用也無所不包、分析太甚，「幾乎到了氾濫的地步」。[8] 相對地，陽明將體用關係直接收攝於良知本體來解釋，故云：「體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？（《傳習錄》中：155）[9] 且相對於朱子體用觀所具有的「分而為二」的二元性思維，王陽明體用觀呈現的是「合而為一」的一元性思維，此乃其特色所在。[10] 同樣地，韓儒鄭霞谷是以「良知（體用）圖」來建構其體用觀，他也是直接緊扣良知之體用而立言，而其問題意識，則來自於與性理學者（朱子學者）閔誠齋（名以升，1649-1698）的論辯交鋒而來。在此，我們有必要理解鄭霞谷如何在栗谷學派少論的師友背景中突圍，而深究陽明學。

作為韓國陽明學的創始者，鄭霞谷的陽明學，既來自 34 歲時病危之際的體悟，也孕育於栗谷學派少論系統的師友辯論攻錯中。鄭霞谷在病危之際上書其師朴南溪（名世采，1631-1695）訣別云：

> 竊以為天理即性也仁義禮智是也，心性之旨，王文成說恐不可易也。一部《孟子》書，明是可證。而如《庸》、《學》諸旨，《論語》求仁，唐虞授受，其旨實無不同者。若使彼果主一而廢一，則固無可言。今分與合之際，一而二之之間，所爭毫釐，則正當極力明辨處爾。[11]

朴南溪是鄭霞谷的恩師，也是少論的代表性學者，他曾就陽明學的重要思想，如《古本大學》、〈大學問〉、「格物」等重要論題，與鄭霞谷展開理性而溫

8 韋政通：《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛圖書出版社，1991 年），頁 813。

9 本文所引《傳習錄》文係根據陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），卷數與編號亦從該書，隨文直接標示，不另立於附註中。

10 朱熹「分而為二」與王陽明「合而為一」的對比，見於王陽明高足王畿所言：「存省一事，中和一道，位育一原，皆非有二也。晦翁隨處分而為二，先師隨處合而為一，此其大較也。」見明・王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），卷 2，〈書婺源同志會約〉，頁 39。

11 （朝鮮）鄭齊斗：《霞谷集》，收入《韓國文集叢刊》第 160 輯（首爾：民族文化推進會，1995 年），卷 1，〈擬上朴南溪書〉，頁 11 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

和的辯論，[12] 循循善誘，希望導正鄭霞谷，以回歸朱子性理學的正統思想。另一方面，鄭霞谷也與其他同輩友人書信往返，論辯陽明思想。文集所見，有閔誠齋、崔明谷（名錫鼎，字汝和，1646-1715）、朴芝浦（名鐔，字大叔，1652-1707）等人。[13] 其中，鄭霞谷與閔誠齋的辯論最為激烈。

閔誠齋為少論領袖尹明齋（名尹拯，1629-1714）的門人，他與鄭霞谷何時展開論辯，據現存的書信，不易推斷。但在鄭霞谷丁卯年（1687，霞谷 39 歲）寫給朴南溪的書信中，就提及：「近與閔彥暉講此，而彥暉方銳意論卞，此真死生路頭，不得其可措耶！庶幾一與痛講，殫竭其說，剖析其蘊，則將必有一決矣。」[14] 足見當時兩人的論辯就很激烈，呈現對決態勢。但在兩人的論辯過程中，鄭霞谷難掩失望，因為他認為閔誠齋「未嘗一言有真說陽明之處矣」，甚至感到閔誠齋「一則曰閉口，二則曰肆罵」的呵叱，「只以攻擊取勝為快」，[15] 實不如與朴南溪的理性辯論。雖然如此，在鄭霞谷的〈年譜〉記載中，閔誠齋與鄭霞谷「契誼最篤，每有疑義，輒講磨詳確，各盡精蘊，雖有不相入者，必劇論歸一而後已」。[16] 因此，我們必須注意到，鄭霞谷的陽明學，乃在少論師友的論難中，得以有較大的思想空間，另闢蹊徑；同時鄭霞谷的思想也以家學的方式，流傳下來。換言之，鄭霞谷的陽明學，是植根於少論朱子學者的土壤而開花結實。

---

12 參琴章泰（금장태）：〈十七世紀朴世采和鄭齊斗的陽明學論辯〉，收入黃俊傑主編：《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》（臺北：臺大出版中心，2012 年），頁 213-227。

13 參《霞谷集》卷 1-2，亦參（韓）尹南漢：《朝鮮時代의 陽明學研究》（朝鮮時代的陽明學研究）（首爾：集文堂，1986 年），頁 254-255。尹南漢指出鄭霞谷在居京時期（40 歲以前），就開始與崔錫鼎、閔以升開始書信往復，而安山時期（41-60 歲），在與朴世采、崔錫鼎、閔以升、朴鐔的書札中，特別表現陽明思想。而尹南漢表列鄭霞谷與閔誠齋論辯的往復書信有 19 封，時間約在肅宗 2-22 年，即丙辰 - 丙子年（1676-1696），霞谷 30-50 歲（筆者案：當作 28-48 歲）。

14 《霞谷集》，卷 1，〈答朴南溪書〉（丁卯），頁 14 上。

15 同前註，〈答閔誠齋書〉，頁 31 上 -32 上。

16 同前註，卷 10，〈霞谷年譜〉，頁 271 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

如前所述，鄭霞谷的「良知（體用）圖」而言，實因不滿於閔誠齋的「良知（體用）圖」而作。鄭霞谷答覆閔誠齋書云：

> 冊誨愼奉而更繹，但於其論陽明者，**每有非陽明之本體**。使弟從何而有能得解者耶？**「良知」一圖，似有非其本意者矣**。蓋所論必須盡究其實而曰「辨其所非」云，則方可以謂得其眞所非矣；如有非其實而枉爲之辨，則雖其辨之甚雄，終無與於在彼者矣。玆以鄙所見一圈子，別爲奉呈。且分註其「良知」云者，非以爲分疏於兄而有辨也，蓋以見從前貴說，元不曾說得一箇陽明之意者耳。……**貴帖中兩圖**，其「良知」一圖，似非盡缺於本旨。略以鄙見，又作圖以奉覽。蓋必得乎其意之實，然後可以有辨故耳。[17]

顯然地，閔誠齋與鄭霞谷的辯論中，曾對良知的理解，繪有兩圖而就教於鄭霞谷。但在霞谷看來，閔誠齋「每有非陽明之本體」、其所繪「良知圖」（「良知」一圖），「元不曾說得一箇陽明之意者耳」，[18] 並非陽明之本義，也不能盡陽明言良知之本旨。因此，鄭霞谷以其對於陽明思想的理解，重新繪製「良知（體用）圖」，並加以解釋說明。由此可見，閔誠齋與鄭霞谷皆繪製「良知圖」，[19] 可惜閔誠齋之圖已經亡佚不可見，我們所能看到的只有鄭霞谷的「良知（體用）圖」，並另有一「麗明圖」與之相發明。

雖然閔誠齋的「良知圖」已經亡佚，但也許我們可以從現存二人激烈的辯論書信中，得知閔誠齋對於「良知」的看法，藉以推論其「良知圖」的思路，以及鄭霞谷反駁的要點所在。在鄭霞谷與閔誠齋的辯論中，涉及諸多陽明思想的辨明，如心即理、[20] 知行合一、[21] 良知與惻隱之先後 [22] 等問題。其中，從

---

17 同前註，卷 1，〈答閔誠齋書〉，頁 31 下 -32 上。

18 同前註，頁 31 下。

19 從鄭霞谷〈答閔誠齋書〉的內容來看，所謂「貴帖中兩圖」，是指閔誠齋繪有兩圖，一為「良知圖」（「良知」一圖），另一不明；而在此封答書中，鄭霞谷也繪兩圖，但並未標示圖名，目前學界一般以「良知體用圖」與「麗明圖」來指稱鄭霞谷的兩圖。而就此答書討論內容來推測，閔誠齋的「『良知』一圖」，應亦是涉及體用的「良知圖」。

20 鄭霞谷云：「陽明本以心理為一而已，兄則以心理相為包羅森列之者，為陽明之說而攻之。」見《霞谷集》，卷 1，〈與閔彥暉辨言正術書〉，頁 22 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄭霞谷隨信寄呈「良知（體用）圖」的前後文討論中，可以發現引發閔誠齋一再質疑的是：其一，如鄭霞谷所言，閔誠齋「每有非陽明之本體」，他嘗謂：「良知之學，不知心也、性也、天也。」又說：「良知之外，別有一層性命源頭。」[23] 由此可見，在閔誠齋看來，良知並非究極之本體，良知既不是天，也不是理（性），良知不能涵蓋心之全貌。換言之，良知只是惻隱之情，僅是「知覺」。[24] 就朱子學的體用觀而言，良知是形而下的知覺，屬於心之「用」，並非形而上的性理，不能屬於心之「體」。這樣的思路，與明儒羅整菴（名欽順，1465-1547）駁斥陽明「良知即天理」而主張「良知即知覺而非天理」的思路同調。[25] 這也是朱子學者理解陽明良知時最常見的思路。其二，閔誠齋反對陽明的「心即理」說，他認為陽明此說是「萬理預先羅列」，[26] 然後由心統攝而應之，所謂「（萬理）包羅森列於其心，然後出而應之」。[27] 第一項質疑良知

21 鄭霞谷云：「兄知其為寶而不必採取等說，正是陽明所病知行為二之弊者也，今以此反駁何哉？陽明之千言萬語，無非此義，而必欲行之以為之知者，則其合一之本意。」同前註，頁 19 下。

22 鄭霞谷云：「陽明本以良知即為惻隱之心，兄則以良知與惻隱先後之者為陽明之說而攻之。」同前註，頁 22 下。

23 同前註，卷 1，〈答朴南溪〉（戊辰），頁 14 上。

24 鄭霞谷批評閔誠齋云：「且只看其『知』字之為同於知覺，而不見其『良』字之為性體，其可謂已見良知之說者乎？」又說：「良知是情非性。」同前註，〈答閔彥暉書〉，頁 24 上、頁 27 下。

25 鄭霞谷也提及閔誠齋之思路同於羅整菴，其言云：「昔羅整庵亦嘗以陽明良知卽所謂天理之說爲非而辨之。其意槩曰：『天理者，人性之所具也。良知者，吾心之知覺也。何足以良知爲天理？以天理與良知，謂之有實體妙用之分矣。』今來諭之說良知，正與此略同矣。」同前註，卷 1，〈與閔彥暉辨言正術書〉，頁 20 上。羅整菴反對陽明以「良知」為「天理」，主張「良知」為「知覺」，相關研究參鄧克銘：〈良知與實體——羅欽順與歐陽崇一之論徵的意義〉，《理氣與心性：明儒羅欽順研究》（臺北：里仁書局，2010 年 3 月），頁 189-224；林月惠：〈良知與知覺：析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第 34 期（2009 年 3 月），頁 287-317。

26 《霞谷集》，卷 1，〈與閔彥暉論辨言正術書〉，頁 21 上。

27 同前註，頁 21 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

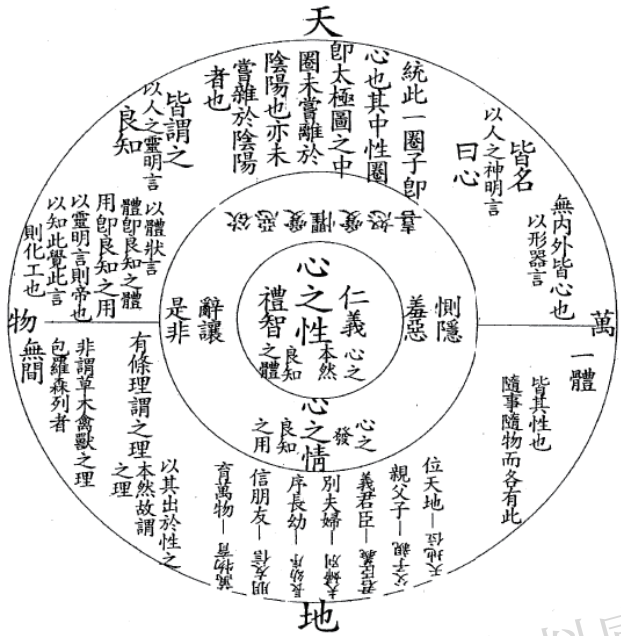
為本體，以良知為心，為已發之知覺，而非未發之性體、本體；第二項質疑奠基於「心即理」的「良知」，認為良知是「心」而非「性」，並以心包羅萬理來理解陽明的「心即理」。但在鄭霞谷看來，閔誠齋完全誤解陽明所言之良知，良知體用一源，即體即用，良知即天理，即是性命源頭，是最究極的本體、大本。而閔誠齋所理解陽明「心即理」之義，恰是陽明一再反對的析心與理為二。

筆者推測，由於閔誠齋囿於朱子學的慣性思考，對於陽明所言良知、「心即理」諸義均無法掌握，甚至誤解重重，故鄭霞谷乃有「良知（體用）圖」與「麗明圖」之作。以下筆者根據此二圖，分析鄭霞谷的良知體用觀。

三、鄭霞谷的「良知（體用）圖」

鄭霞谷的「良知（體用）圖」由「性圈」、「情圈」、「天地圈」三個同心圓所構成，由內而外，層層分解，詳細解說。茲分析如下：

良知（體用）圖



臺灣大學學術期刊資料庫

（一）性圈：心之性（良知之體）

「良知（體用）圖」由內而外的第一圈（內圈），為「心之性」，可稱之為「性圈」，意指「心之本然」、「良知之體」（本體），實指「仁、義、禮、智」之「理」。鄭霞谷的解釋如下：

> 此所謂心卽理，以其心之所有，故謂之心卽理。又以其出於性之本然，故謂之天理。非其在鳥獸草木之理也，其包羅森列之者，未之聞也。其曰「天沒高，地沒深」，以其心感應之交於物者言之耳，未嘗見有以天地包羅於心者。[28]

鄭霞谷以「心即理」來解釋「心之性」，並揭示此為「心之本然」、「良知之體」，實有深意存焉。他一方面精準地掌握陽明思想乃依「心即理」立論，另一方面，也對朱子「心之性」為「體」的思維模式，給予新解。陽明曾說：「性是心之體」（《傳習錄》上：6），也說：「心之體，性也。性即理也。」（《傳習錄》中：133）又說：「心即性，性即理。」（《傳習錄》上：33）對於朱子與陽明而言，二者都肯認「心之體為性」、「性即理」，這也是朱子學與陽明學的共識。問題在於，朱子認為心與性有別，反對心即理；陽明則主張心即性，心性為一，強調心即理。對鄭霞谷而言，聖人之學，既是心學，也是性學；[29] 心與性作為「學問源頭」的「本體」，人皆有之，心、性二者同質同層（homogeneous），有本質上的同一性，鄭霞谷以「天理」（仁義禮智）指涉之。依此思路，天理為心之所有，出於性之本然，故「心」（心之體）＝「性」（性即理）＝「理」（心即理）。這樣的思路，即是陽明「心即理」的義理範式。因為，如同鄭霞谷所理解的，「陽明只以心體明則萬理明」、「陽明本曰心即理耳，為理之發於心，而心之條理，即所謂理也，非以心與理為兩物而相合之，

28 同前註，〈答閔誠齋書〉，頁 32 下。

29 鄭霞谷云：「聖人之學，心學也。心者，人皆有之，何為則為聖人？曰：聖人之學，性學也。性者，心之本體也，所謂天理也。聖人之學，存其心之天理者也。本體天理，人皆有之。」同前註，卷 9，〈存言〉下，頁 261 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

可以為一之謂也。」[30] 亦即就鄭霞谷而言，理乃心之所發，心之本有，不待外求。此與朱子將心、性分為理氣兩層，並以「心具眾理」來關聯心與理而使之合一的思路不同。在這個意義下，鄭霞谷認為，陽明「心即理」之「理」，是心自發的道德之理（所當然之理），並非「鳥獸草木之理」，也非閔誠齋所謂的「萬理預先羅列」之「理」（所以然之理），而「心即理」也不意味著心包羅天地萬物之理（心具眾理）。

又為了辨明閔誠齋「萬物預先羅列」，各有所在之誤，鄭霞谷也論及心與物之關係。雖然陽明曾宣稱：「無心外之理，無心外之物」（《傳習錄》上：6），又說：「天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？」（《傳習錄》下：336）但這並不意味著良知或心包羅萬物（或包羅萬物之理），而是指心或良知與萬物是「感應」關係，心或良知以感應而成為天地萬物的主宰，也與天地萬物在感應中「同體」，成為「一體」。以「感應」來說明良知與萬物的聯結，也掌握了陽明所言：「心無體，以天地萬物感應之是非為體。」（《傳習錄》下：277）故作為「心之性」的性圈，既是心之體，也是心即理，此為良知之本體，此本體必與萬物感應而為一體。據此，鄭霞谷的「良知（體用）圖」必含「萬物圈」（萬物一體無間）。

（二）情圈：心之情（良知之用）

「良知（體用）圖」的第二圈（中圈），為「心之情」，可稱之為「情圈」，意指「心之發」、「良知之用」。且相應於性圈的「仁、義、禮、智」之「理」，發用為「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之「情」。而心之情的發用，或純粹至善的「四端」（惻隱、羞惡、辭讓、是非），或有過與不及，故「心之情」也包含可善可惡的「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲），因七情有善惡兩歧之可能，故將七情倒寫。如是，心之情＝心之發＝良知之用。此情圈與性圈、萬物圈都有關聯，鄭霞谷也解釋如下：

30 同前註，卷 1，〈與閔彥暉辯言正術書〉，頁 21 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 良知者，以其靈明之體言之則帝也，以其知此覺此之用言之則化工也，卽一心之謂也。若在於性分上，無以容得說、下得工。故就心而言良知，以爲其性情工夫之主宰耳。且其縱橫顚倒，皆說心、說良知者，爲其事物感應之理皆出於心，而不在於物故也。且多其名目，人視爲各件，求之多歧，故不過以大本一心言之。若就言其性情，則其界分亦未嘗不明耳。陽明以統體皆不出此心，故統以言於心。此所以有移性入心，移心入情之譏也，蓋其實是一物。以之言性言情，皆無不可。故多有專言之者是也。若言其界分，又未嘗不明，如此圖是也。[31]

在鄭霞谷看來，「心之性」意指良知之「體」，「心之情」意指良知之「用」，統合言之，心之性情亦即良知之體用。故良知本體自身即能分析出體用、性情，就良知本體而言的體用、性情，是同質同層的概念。在這個意義下，就「心」而言「良知」，正要凸顯良知是性情工夫之主宰，性情工夫不從涵養察識下手，乃就良知本體用功。對鄭霞谷而言，統言之為心，專言之為良知，性、情各分屬於心之體、用，各有其立言分際，所謂「界分亦未嘗不明耳」。究其實，攝性歸心，攝心歸情，攝情歸良知，性＝心＝情＝良知，其實是一物。

值得注意的是，鄭霞谷的性圈與情圈，是對朱子「心統性情」的轉化。對朱子而言，性／情是以「心」之體／用、動／靜、寂／感、已發／未發而予以統攝，但此二分是形上／形下、理／氣有別的區分，故是體用有別，性情有分。然而，鄭霞谷卻將朱子的分解性思考，予以轉化，直就良知本體而言體用、性情，表面上保有朱子性情有界分的主張，實際上卻泯除心性情三分而理氣二分的思維架構。這樣的轉化，既掌握陽明良知即體即用的肯綮，也對習於朱子學思考的朝鮮性理學者，有所回應。此外，情圈包含四端與七情，這也凸顯做為韓國的陽明學者，也必須回應韓國性理學特有的問題（「四端七情」論爭）。

另就性圈、情圈與萬物圈的關聯來說，鄭霞谷是從「事物感應之理皆出於心，而不在於物」著眼。據此，天地萬物是在良知感應中呈現，天地萬物之理

31 同前註，卷 1，〈答閔誠齋書〉，頁 32 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

並非預先羅列，而是由良知感應天地萬物而發（理由心發），此則涉及萬物圈的進一步解釋。

（三）萬物圈：萬物一體無間（工夫本體不相離）

「良知（體用）圖」的第三圈（外圈），可稱之為「萬物圈」，其內容為「萬物一體無間」。此「萬物圈」由一條橫線，區分為上半部的「天圈」，以及下半部的「地圈」。天圈的最上方中間處，以大字標示：「統此一圈子即心也，其中性圈即太極圖之中圈，未嘗離於陰陽也，亦未嘗雜於陰陽者也」。而天圈的右邊言「心」，以大字小字標示：「以人之神明言皆名曰心」、「以形器言無內外皆心也」；左邊言「良知」，亦標示：「以人之靈明言皆曰良知」、「以體狀言體即良知之體，用即良知之用」、「以靈明言則帝也，以知此覺此言則化工也」。而下半部的「地圈」，中間是根據工夫／效驗而列出的「五倫」（親父子／父子親、義君臣／君臣義、別夫婦/夫婦別、序長幼／長幼序、信朋友／朋友信）與位天地/天地位、育萬物／萬物育。地圈的右邊以大字標示「一體」，以小字言：「隨事隨物而各有此，皆其性也」；左邊以大字標示「無間」，並以大字言：「有條理之謂理」，以小字註明：「以其出於性之本然故謂之理，非謂草木禽獸之理包羅森列者。」

根據「萬物圈」之「天圈」與「地圈」的文字內容來看，天圈指良知本體，地圈指致良知工夫的實踐（萬物一體）。我們可以由鄭霞谷的說明得知：

> 如天分言之，有主宰功用等目。而如專言之，則乃道也，其實不過一天是也。良知之專言者，亦猶是耳。故心卽理，猶曰天卽道也。
>
> 《樂記》曰:「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。」其上「智」（筆者案：當作「知」）字是體心之本明者，下「知」字是用就其發於物，知此覺此者。其有以指體而言曰良知，是心之本體，卽未發之中是也。其有以指用而言曰良知，是知善知惡是也。蓋《孟子》本文似在下「知」字，而陽明通上「知」下「知」字兼言之，故此今日所大駭者也。然其實卽一箇知，非有可分別者，則只言一良知

臺灣大學學術期刊資料庫

足矣。[32]

鄭霞谷認為，天圈所顯示的良知本體，就人之神明而曰「心」，就人之靈明而言曰「良知」。「以其（良知）靈明之體言之則帝也」，此「帝」意味良知本體的主宰性，亦可名之為「天」；「以其知此覺此之用言之則化工也」，此「化工」意味良知本體的發用。故鄭霞谷乃言：「如天分言之，有主宰功用等目。」而此良知發用所成就的「化工」，其具體可見處即在良知與萬物一體無間，亦可名之為「地」，此即地圈。不過，有別於性圈與情圈，天圈進一步顯示良知本體與萬物的關聯。在這個意義下，也可以說良知為天地萬物之體（本體），良知為天地之心。誠如陽明所言：「心即道，道即天。知心則知道、知天」（《傳習錄》上：66）因此，鄭霞谷一方面解釋萬物圈為「統此一圈子即心也」，亦即性圈、情圈、萬物圈皆顯示「心」的體、用、主宰與化工。又說「性圈」（良知之體）是周濂溪（名敦頤，1017-1073）「太極圖」的中圈，意味著本體與陰陽不離不雜。另一方面，鄭霞谷又解釋說：「如專言之，則乃道也，其實不過一天是也。良知之專言者，亦猶是耳。故心卽理，猶曰天卽道也。」換言之，萬物圈之上半部之天圈，標示良知＝心＝理＝道＝天，良知是「乾坤萬有基」。[33]

又萬物圈下半部之地圈，則顯示良知與天地萬物之關聯。如前所述，陽明與鄭霞谷都從良知之感應來著眼。而在上述引文中，鄭霞谷又從《禮記‧樂記》來解釋良知與萬物之感應。「人生而靜，天之性也」與「感於物而動，性之欲也」分別意味著良知之「體」與「用」。「物」與「良知」如何關聯呢？鄭霞谷以「物至知知」來闡明。以上一「知」（智）字表示良知本體，下一「知」字表示良知之發用，前者為「體」，所謂「心之本明者」，亦即《中庸》「未發之中」；後者為「用」，所謂「就其發於物，知此覺此者」，亦即《孟子》「知善知惡」。而就萬物的存在所言之「性」（理），是就良知感應而有條理

32 同前註，頁 32 下 -33 上。

33 王陽明〈詠良知四首示諸生〉詩云：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」見明‧王守仁著，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 20，頁 790。

臺灣大學學術期刊資料庫

而言，故必「心體明則萬理明」。[34] 在這個意義下，就良知之發用（感應、運用）而有條理而言之「理」，並非預先羅列之理，也非包羅森列的禽獸草木之理，而是四端、五倫之理。萬物就在良知之感應發用中而一體無間。如此一來，良知既是體，也是用，萬物之性（理）由良知而呈現。這樣的思維，就朱子學者而言，難以理解，因為良知只能是心之用、心之知覺，或是惻隱之情，而無法成為具有本體論高度的形而上本體、性體，或是意味著未發之中的大本。

相較於「性圈」、「情圈」緊扣良知本體而言體、用，「萬物圈」則從良知本體與致良知工夫而言，致良知工夫，就落實在五倫與天地之位育而達至「萬物一體無間」。此乃意味著本體不離工夫，這是另一意義的體用關係。

為了進一步闡明良知本體之體用，以及本體不離工夫，相應於「良知（體用）圖」的三圈，鄭霞谷也繪製一「麗明圖」來解說。其圖如下：

麗明圖



[34] 《霞谷集》，卷 1，〈與閔彥暉辯言正術書〉，頁 21 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

比較「良知（體用）圖」與「麗明圖」，可以發現兩圖的構圖，完全對應。鄭霞谷以「火」來比喻「心」或「良知」，又以「火之明」與「照物之明」來比喻良知之體與用。因此，鄭霞谷以「火之性」、「火之情」、「全體皆火」三圈，由內而外，分別對應「良知（體用）圖」「心之性」、「心之情」、「萬物一體無間」三圈。「火之性」意味著火之本然，以「熱然」為其性，是麗明之體，此猶如良知之體。「火之情」是指「火之發」，是麗明之用，亦即火之發用，「燄生赫烈、光發照耀」，如同良知之用。而「全體皆火」謂之「麗明」，在此圈的左、右，鄭霞谷各有解釋：

> 火上明體即明之主體也，光輝之發即明之發用也。照物之明即火上之明，其明一也，非有分別。
>
> 雖其燎原，野焚咸陽，與其爐灰之一星點者，其炎上之性，燄耀之發，其為麗明之體用一耳。

根據鄭霞谷的比喻，他主張火上之明與照物之明，如同良知之體與用，是同一火之主體與發用，沒有分別。他也強調，星星之火與燎原之火，就其本性與發用言，無本質上的差別，都是火之為麗明的體與用。這樣的解釋，與陽明就良知自身論體用，良知「即體即用」、「即用即體」，以及強調「一節之知，即全體之知；全體之知，即一節之知，總是一箇本體」（《傳習錄》下：222）的卓見，如出一轍。而相應於萬物圈的工夫／效驗，鄭霞谷也在麗明圖的第三圈下半部以「熱草木／草木熱」、「燒金石／金石燒」、「燭房闥／房闥燭」、「照幽昧／幽昧照」，來顯示火即麗明，火與明不可分而為一。

除了「麗明圖」的標示外，鄭霞谷也以文字補充說明：

> 如火上本明其體也，其光輝燭物其用也，而其明卽一耳，不可以火上與照上分別其明此功夫本體不相離之說。故統以一良知言之，卽猶此耳。豈可徒拘於名目之分，而不察心體之實然乎？[35]

顯然地，火上之明與照上之明，其「明」一也。以此比喻良知本體與萬物之感

35 同前註，〈答閔誠齋書〉，頁 33 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

應，正可顯示本體與工夫之不相離。因此，將「良知（體用）圖」與「麗明圖」合觀之，皆可統合於「良知」此一概念，而充分闡釋良知之體用觀。

四、鄭霞谷「良知（體用）圖」與王陽明良知體用觀的比較

筆者曾分析王陽明的體用觀的四個面向：其一，「良知本體」之體用，此乃良知自身之分析，顯示良知本體的超越性與能動性，此為直接之體用關係。其二，「本體與工夫」之體用，這也是直接關係，彰顯本體與工夫之合一。其三，「良知與聞見之知」之體用，這是從主／從、本／末的的從屬關係來分析的間接關係。其四，「良知與七情」之體用，著眼於二者的相互轉換，亦屬於間接關係。因此，從良知本體之體用，以及本體與工夫之合一來說，此是直接的體用關係；而就良知／見聞之知、良知／七情而言的體用關係，可說是間接的體用關係。若與韓儒鄭霞谷的「良知（體用）圖」對比，我們可以發現，王陽明與鄭霞谷的體用觀，都是針對朱子的體用觀有所反思，進而創發，同時他們的體用觀也都緊扣良知本體而立論。據此，王陽明的體用觀展現為四個面向，鄭霞谷的體用觀則展開為同心圓的三圈（性圈、情圈、萬物圈）。作為中、韓陽明學的創始者，王陽明與鄭霞谷的體用觀前後相承，精神相通，但同中有異，異中有同，自成特色。

值得注意的是，王陽明將此四個面向的體用關係，都指向「體用一源」[36]的思考，並強調「即用見體」。陽明有云：

> 夫體用一源也，知體之所以為用，則知用之所以為體者矣。雖然，體微

36 王陽明於《傳習錄》五次提及「體用一源」（體用一原），分別是：《傳習錄》上：45、108、112、《傳習錄》中：156、《傳習錄》下：212；另《文錄》（《王陽明全集》），上冊，卷 4-8，也出現兩次，見〈答汪石潭內翰〉（卷 4）、〈博約說〉（卷 7）。

臺灣大學學術期刊資料庫

而難知也，用顯而易見也。[37]

其實，當陽明將體用觀與「體用一源」緊扣良知本體來闡釋時，至少在三方面與朱子有極大的差異。其一，陽明以良知為主所發揮的體用關係，並非異質異層（heterogeneous）的區分，而是良知本身一體兩面的分析，體用關係是同質同層的概念。其二，陽明「體用一源」的意涵與朱子不同，朱子強調「體用是兩物而不相離」，[38] 但陽明緊扣良知而言的「體用一源」，意謂體用為一，體用意涵相同，體即用、用即體。其三，陽明有感於體微而難知，用顯而易見，強調「因用以求其體」。[39] 如是，陽明強調「即用見體」、「即用即體」的進路，有別於朱子的「用不可以為體」。猶有進者，陽明還將朱子二分的分解性思考，如體／用、動／靜、寂／感、已發／未發等，皆統合於良知之體用，而彰顯致良知教作為「顯教」的實踐動力與創造性，誠如劉蕺山（名宗周，1478-1645）對陽明的高度評價：「良知為知，見知不囿於聞見；致良知為行，見行不囿於方隅。即知即行，即心即物，即動即靜，即體即用，即工夫即本體，即下即上，無之不一，以救學者支離眩騖，務華而絕根之病，可謂震霆啟寐，烈耀破迷，自孔、孟以來，未有若此之深切著明者也。」[40] 陽明哲學思想的特

37 《王陽明全集》，上冊，卷 4，〈答汪石潭內翰〉，頁 146-147。

38 朱子對程伊川「體用一源，顯微無間」的闡釋是：「體用一源者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是一源也。顯微無間者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是無間也。……且既曰『有理而後有象』，則理象便非一物，故伊川但言其『一源』與『無間』耳。其實體用顯微之分，則不能無也。」見宋・朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年 2 月），卷 40，〈答何叔京〉三十，頁 1745。顯然朱子將理／象關係轉為理／氣關係，如是，體用關係就意謂本體論（存有論）的形而上理體（道體）與形而下現象世界之關係。故朱子也說：「至於形而上下卻有分別，須分別得此是體，彼是用，方得說『一源』。……若只是一物，卻不須更說『一源』、『無間』也。」同前書，卷 48，〈答呂子約〉十三，頁 2187。更精確地說，朱子認為：「體用是兩物而不相離，故可以言『一源』。」同前書，卷 40，〈答何叔京〉二十九，頁 1743。

39 《王陽明全集》，上冊，卷 4，〈答汪石潭內翰〉，頁 147。

40 明・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 4 冊，《明儒學案・師說》，頁 617。

臺灣大學學術期刊資料庫

色——即用即體（即用見體）——也昭然若揭。

另從鄭霞谷「良知（體用）圖」、「麗明圖」的三個同心圓來看，其精神與陽明就良知本體自身而言體用相同；但三圈的構圖，則是將朱子平列式的「心統性情」之理氣二分，轉化為立體式的同心圓三圈，顯示良知統性情之體用相即。因此，鄭霞谷於「良知（體用）圖」的文字說明中，還特別向閔誠齋強調：

> 性體情用，動無不和，卽靜無不中等說，卽陰陽太極之說也。離了陰陽，何處見得太極耶？其已發未發之說，兄以爲大異，然朱子初亦嘗以此解《中庸》。其與南軒往復之書，稱程子凡心已發端者，卽是此說也。其說詳於《大全》，其後以爲謬誤而改之，然亦謂其功夫偏於動上而有所欠闕爲病耳。其爲心體，未嘗以爲誤見焉矣。[41]

由此引文可見，鄭霞谷熟知朱子參悟中和問題後，所確立的「心統性情」、「性體情用」之分析架構，也指出朱子對於涵養心體（心之性、心之本體、未發之中）的重視。不過，鄭霞谷並不強調此朱子架構下的理氣二分、心性情三分，反而以「心體」（心之性、心為本體、良知本體）、「心即理」來解釋心之「性體情用」。如此一來，「性體情用」顯示良知本體的體與用、未發與已發之同質同層，即體即用。這樣的轉化，不僅對朱子「性體情用」是一翻轉與創新，也暗合陽明的良知體用觀。

儘管如此，鄭霞谷的良知體用觀，與陽明的良知體用觀也有所不同。其一，陽明並未採取朱子「性體情用」的分析架構來解釋良知之體與用。其二，鄭霞谷以情圈（心之情）為良知之用，且包含四端與七情，此一理解與陽明有別。在陽明看來，良知與七情仍然有所區別，二者是轉化關係，七情並非是良知之發用；除非七情以良知為主宰，才能成為良知之發用。也許鄭霞谷將性圈置於核心，所要表達的，就是情圈必須與性圈為主宰，在此意義下，七情才能成為良知之用。其三，陽明的良知體用觀，極為強調「即用見體」、「即用即體」，但從鄭霞谷的「良知（體用）圖」之三圈來看，他更為強調「即體即用」，作

41 《霞谷集》，卷 1，〈答閔誠齋書〉，頁 33 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

為「心之性」的性圈是良知發用的樞紐與定盤針，作為良知之體的「心之性」必須確立，作為良知之用的「心之情」才能承體起用，以免於因過度強調「即用見體」所導致的「任情縱欲」之弊。從這些差異點來看，鄭霞谷的良知體用觀，明顯地反映韓國朱子學的問題意識與思維方式。

上述王陽明與鄭霞谷良知體用觀的三點差異，其中有兩點可以進一步討論。其一，鄭霞谷是否充分理解陽明良知體用觀中「即用即體」（即用見體）的顯教特徵？其二，鄭霞谷對於良知與四端、七情的關係，究竟採取何種見解？

事實上，鄭霞谷對於陽明良知體用觀中的「即用即體」（即用見體）之思維特色，頗能掌握。如鄭霞谷答覆閔誠齋就說：

> 良知只是已發而已，無未發；只是達道而已，無大本也。自吾兄所言觀之，此以其靜上動上分未發發中，寂時感時分大本達道，一如先儒之說也。然則其爲之病固如是。然陽明不如此。**其未發在於發中，寂然在於感通，性體存於情用，大本行於達道。非別有寂而爲性、靜而爲體之時，以爲其大本者也。**故其靜也、動也者，不過其時也。所謂大本者，無間於靜動。其寂也、感也、性也、情也，則其本體妙用之不可以暫離者也，而大本不得毫忽分於達道矣，性體不得毫忽分於情用矣。其謂之無大本不有性可乎，只看其情其用之發，果能純乎其性體乎否耳？其果能純乎出於性體，則正是其性也、大本者也。弟見所入亦在此耳，此正其與異於先儒處。[42]

鄭霞谷很清楚地意識到閔誠齋、朱子（先儒）將性/情、未發/已發、寂/感、動/靜作為異質異層區分的不當。而這樣的區分也無法適用於良知體用的分析。相對地，陽明與鄭霞谷都不採取此思維方式，良知作為本體，寂感、性體情用、大本達道，皆意味著本體妙用不可相離。王陽明與鄭霞谷都沒有否認良知之為性體大本，但皆強調就情用之發而見其純乎性體。故鄭霞谷深知王陽明乃是：「其未發在於發中，寂然在於感通，性體存於情用，大本行於達道。非別有寂

42 同前註，頁 26 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

而爲性、靜而爲體之時，以爲其大本者也。」顯然地，鄭霞谷對於王陽明「即用即體」的體用觀特色，有相應的理解。

尤其，鄭霞谷在〈動靜體用理氣解〉一文中，也更進一步闡釋：

> 陰而陽，陽而陰；動而靜，靜而動。陰陽動靜，**相循環之中也**。其陰中有陽，陽中有陰。動中有靜，靜中有動。**而其體也亦有用，其用也亦有體。其體用顯微，常相俱而不離**。然又其體用動靜之中，其體亦有理氣，用亦兼有理氣。其陰靜也，亦同一理氣；其陽動也，亦同一理氣。其兼理氣而不二，則又無終始而一也。以其屈謂之陰，伸謂之陽。隱謂之靜，顯謂之動。常體謂之體，妙用謂之用。蓋陰陽者其氣也，體用者其理也。屈伸以氣言，動靜以理言。於其理氣則全體謂之陰陽，本體謂之太極，形氣謂之器，理體謂之道，運用謂之氣，條理謂之理，形體謂之天，主宰謂之帝。……於其陰陽動靜，循環如貫之中，理氣無不具焉，不可以動靜體用之一端也。偏指之謂爲理爲氣，故經傳中就有自氣而言者，自理而言者；主陰陽而言者，主體用而言者，然而其理氣未嘗離也。有自用而言體處有之，自體而言用處有之；自動而言靜者有之，自靜而言動者有之，然而其先後未嘗有端也。又如**就其體上而言其用，就其用上而言其體**。指靜中而喻其體者，就動處而言其微者，亦皆有之，然亦非各有主於一端者也。[43]

陽明言良知之體用，少涉及理氣思維架構，而鄭霞谷進一步將陰陽、動靜、理氣、體用、顯微等關係，視之為動態的循環不離，而非靜態的兩端區分。在此思維下，良知本體不能偏向任何一端，故良知無分於未發已發、動靜、陰陽、理氣、體用，此與陽明所言：「未發之中，即良知也，無前後內外，而渾然一體者也。有事、無事可以言動、靜，而良知無分於有事、無事也；寂然、感通可以言動、靜，而良知無分於寂然、感通也。動、靜者，所遇之時；心之本體，固無分於動、靜也。」（《傳習錄》中：157）如出一轍。

43 同前註，卷 8，〈動靜體用理氣解〉，頁 239 下 -240 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

既然鄭霞谷對於王陽明良知體用觀的「即用即體」有相應地理解與詮釋，則前述韓國學者崔在穆對於王陽明與鄭霞谷體用觀的理解，就有待商榷。崔在穆認為，王陽明是以體用論來解釋良知，良知具有體與用兩面，亦即良知是體與用的綜合、統一。但根據「體＝理＝性」、「用＝氣＝情」的區分，陽明強調「即用即體」（即用見體），則良知內在之體用，就可能有往復循環的可能性，亦即「體為用、用為體」，如下圖所示：

良知
體 ← 用 →
有體用往復循環可能性內在（體為用，用為體）

崔在穆認為由於王陽明的良知體用觀比較偏向統合的一邊而不是分析的一邊，故陽明的體用可以互換，亦即「往復循環」（相互循環），故可能造成理性與感性、欲望的混淆，產生理論上的危險，亦即「任情縱欲」。[44]

相對地，崔在穆認為，鄭霞谷的良知體用觀，除了統合性外，還有分析性，使得陽明的體用「相互循環性得以排斥」。如此一來，體為體，用為用，「性＝體」與「情＝用」得以確立，不容混淆，也使人之內心不為外界的感情、欲望所動，杜絕「任情縱欲」的可能性，如下圖所示：

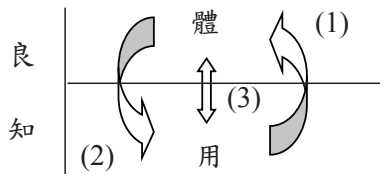
良知	
體	用
往復循環不可（體為體，用為用）	

根據崔在穆的分析，王陽明與鄭霞谷良知體用觀的不同，在於前者的體用是「往復循環」，體用無別；後者的體用則是「不可往復循環」，體用有別。[45]

44 崔在穆：〈鄭齊斗陽明學在東亞學術中的意義〉，頁 350。
45 同前註，頁 351。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而，根據鄭霞谷對陽明「即用即體」之良知體用觀的理解與詮釋，鄭霞谷也贊同良知體用觀的「相互循環」。因此，王陽明與鄭霞谷的良知體用觀，其差異不在體用是否「相互循環」。尤其，崔在穆將陽明的良知體用觀視為朱子學式的理氣、性情的平列，而言其相互循環，自然產生「認欲為理」、「縱情任欲」的弊端。然而，筆者認為，陽明的良知體用觀是動態立體的辯證發展，亦即：(1) 即用即體（即用見體）→ (2) 即體即用（承體啟用）→ (3) 體用為一（體用一源），如圖所示：



依筆者之見，不論王陽明或鄭霞谷的良知體用觀，都不能用朱子學靜態、平列的二分邏輯思維來理解，而是需要掌握良知體用觀辯證的、動態的思維，以及立體的構圖來理解。因此，王陽明良知體用觀強調「即用即體」（即用見體）本無問題，之所以有「任情縱欲」之弊，在於缺乏「即體即用」、「體用為一」的辯證迴環。而鄭霞谷本身也不反對良知體用的相互循環，但在其「良知（體用）圖」的構圖中，他轉化朱子靜態平列的「心統性情」，使其成為「性圈」、「情圈」、「萬物圈」的由內而外的三重且立體的同心圓。如此一來，若無「性圈」定位，「情圈」、「萬物圈」也無從安立、拓展。在這個意義下，性圈（良知之體）實為樞紐。握此良知之體為樞紐，才可進一步言良知體用之動態地、辯證地循環。就此而言，鄭霞谷的「良知（體用）圖」既能回應朱子學式「心統性情」的體用觀，也能相應陽明良知「體用一源」（體用同質同層）的體用觀。

另就良知與四端、七情的關係而言，在王陽明的良知體用觀中，並未「主題化」（thematize）而成為重要問題。雖然如前述王陽明良知體用觀的四個面向中，曾提及良知與七情的關係，但這是中國宋明理學脈絡下的問題，而非朝鮮性理學脈絡下的論題。眾所周知，「四端七情」論爭，是朝鮮儒學最獨特的

臺灣大學學術期刊資料庫

哲學論題，綿延數百年之久而未歇。既然鄭霞谷的陽明學孕育於栗谷學派少論師友的論辯中，則鄭霞谷的良知體用觀，也必須回應性理學的「四端七情」論爭。只是鄭霞谷的回應，不是採取性理學（朱子學）式的靜態、平列二分法或程式化的抽象思維，而是以動態、立體且辯證的體用思維來重新理解「四端」與「七情」。

在鄭霞谷之前，不論退溪學派的「理氣互發」說（四端發於理，七情發於氣），或是栗谷學派的「氣發理乘一途」說（四端、七情皆是氣發，七情包四端），四端與七情都建立在朱子性／情、理／氣的二分思維邏輯上，並涉及四端與七情的善惡問題。然而，如前所述，鄭霞谷將朱子「心統性情」的靜態平列思考，轉化為「良知統性情」之立體的三個同心圓，如此一來，「性圈」的良知之體與「情圈」的良知之用，是動態的主宰與運用的體用關係，性／情由朱子學式的異質異層關係，轉化為陽明學式以良知為主的同質同層關係。因此，在「性圈」的主宰下，作為「情圈」的良知之用，其所包含的「四端」與「七情」，皆是良知之體的運用表現。在這個意義下，四端與七情俱是心之發、情之發、良知之發，均源於良知之體，只是一本，而非二源；既非「理氣互發」，也非「氣發理乘一途」，而是良知之體用相即。

值得注意的是，在鄭霞谷的良知體用思維下，四端與七情並非沒有區分，他在〈四端七情說〉就開宗明義地指出：

> 以發乎情者言，喜怒哀樂愛惡懼欲，性之情也。惻隱羞惡辭讓是非，情之性也。喜怒哀樂，有善者焉、有不善者焉。以有理、有非理故也。惻隱羞惡皆善焉，以皆爲理故也。[46]

又說：

> 喜怒哀樂，通理與非理而言，固有不善者。如其出於理，則固亦純粹至善也。惻隱羞惡，專指理而言，固本善也。若有動於氣而有偏，則亦不

[46] 《霞谷集》，卷 8，〈四端七情說〉，頁 242 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

得爲至善。[47]

顯然地，鄭霞谷認為四端與七情有別，四端是情之性（情的本性），專指理言，純粹至善；而七情是性之情（性發為情），通理與非理，有善有惡。然而，本然之情（四端）於表現時若動於氣而有所偏，則不得為至善，但此非意味著四端本身是善惡混。[48]同樣地，七情之表現若出於理，亦是純粹至善。就此而言，鄭霞谷並未否定四端至善、七情有善有惡（兼善惡）的性理學共識，但他更強調四端與七情之善惡的表現，乃取決於作為本體、實踐主體的良知是否作主。

當四端與七情跳脫出性理學的公式化、二分法的思考後，在鄭霞谷的「良知（體用）圖」的三層同心圓構圖下，就轉為良知與四端、七情是動態、辯證的體用關係。故鄭霞谷也在〈四端七情說〉強調：

> 中庸之未發之中、中節之和，以性情本體言，是道心天理之條目也。……夫喜怒哀樂之情，以其體不累於欲，不動於氣，純粹至正者言，則所謂未發謂之中者也。非謂其無發，寂然不動，非無發也。喜怒哀樂之情，以其用合節中理，無不各得其宜者言，則所謂發而中節之謂和者也，非謂其有動也。感而遂通，非謂動也，以其本體純粹無所偏累故謂中，以其品節當理無不合宜，故謂和。故當理合宜者，無所偏累者之用也。無所偏累者，當理合宜者之體也。**體中有用，用中有體，體用非有二也。有無所偏累之體**，而後乃可有無不合宜之用。有無不合宜之用而後，無所偏累之體乃行。**用非體無能，體非用無行，體用不相無也**。

將此段引文與「良知（體用）圖」的「性圈」、「情圈」相對照，不難發現，

47 同前註。

48 金容載分析鄭霞谷「良知（體用）圖」，是以良知為媒介，四端為善惡混，此說有待商榷。見氏著：〈하곡 정제두의 體用論 분석 –「양지체용도（良知體用圖）」를 중심으로 –〉（霞谷鄭齊斗的體用論分析——以「良知體用圖」爲中心），頁 223-224。筆者贊同李明輝所言，鄭霞谷雖然承認四端與七情的異質，但在陽明「心即理」與「性氣相即」的思想背景下，卻能正視四端與七情相互轉化的可能性。見氏著：〈鄭霞谷對四端七情的詮釋〉，《陽明學》（韓國陽明學會）第 17 期（2006 年 12 月），頁 247-264。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄭霞谷的「性圈」、「情圈」都是以性情本體言，二者同質同層。而就七情之發言，鄭霞谷對於「其體不累於欲，不動於氣」、「無所偏累之體」再三致意，則「情圈」之「七情」，已非有善有惡之情，而是良知之用。在這個構圖中，良知與四端、七情，是體中有用、用中有體、體用相即（體用非二、體用不相無）。如此一來，就「良知（體用）圖」而言的四端、七情，已經超越性理學者的思維，強烈地表達出想要確保心體的體認與其泛應曲當性的倫理立場。[49]

五、結　語

無論就中國儒學或韓國儒學而言，體用觀作為思維方式，由來已久，影響甚鉅。雖然「體／用」作為具有哲學意涵的基本概念，並非始自朱子，但在中、韓儒學的發展中，朱子的體用觀無疑是具有舉足輕重的地位。王陽明與鄭霞谷作為中、韓陽明學的創始者，皆針對朱子體用觀而另闢理境。他們突破朱子「分而為二」（體用是兩物而不相離）的二元性思維，將朱子無所不包的體用觀，直接收攝於良知本體來立論，呈現「合而為一」（體用一源而非兩物）的一元性思維，是為良知體用觀。就此而言，王陽明與鄭霞谷的良知體用觀，是指良知本身一體兩面的分析與統合。其中，王陽明的良知體用觀展現為四個面向，而鄭霞谷的「良知（體用）圖」，則呈現「性圈」、「情圈」、「萬物圈」的三個同心圓構圖，二者各具特色，同中有異，異中有同。

要言之，鄭霞谷的良知體用觀，從「良知（體用）圖」所涉及的是「良知本體」之體用，以及「本體與工夫」之體用。他將朱子學平列二分靜態的「心統性情」之架構，轉化為立體動態的「良知統性情」。如是，由內而外的「性圈」、「情圈」、「萬物圈」，分別對應良知之體（心之性）、良知之用（心之情）、本體不離工夫。三個同心圓相即不相離，意味著體中有用，用中有體，

[49] 田澤元：〈하곡의 사단칠정설 및 용론관〉（霞谷的四端七情說與體用觀），頁242。

臺灣大學學術期刊資料庫

而「性圈」（良知之體）為其樞紐。而王陽明的良知體用觀，指涉：(1) 良知本體之體（實體，reality）用（作用，function）；(2) 本體與工夫；(3) 良知與聞見之知；(4) 良知與七情。而在這個意義下，雖然鄭霞谷未曾論及「良知與見聞之知」之體用，但不論王陽明或鄭霞谷，都不會否定良知之體用的相互循環，一旦體用動態的相互循環停止，良知之主宰與運用也隨之相離，遂有「任情縱欲」之弊。如此看來，前述崔在穆以良知體用「往復循環」之可否來區分王陽明與鄭霞谷的良知體用觀，似乎仍有一間未達。

不過，相對於王陽明「即用即體」（即用見體）的良知體用觀，鄭霞谷以「性圈」（良知之體）為樞紐的「良知（體用）圖」，既能使性／情、體／用各有界分，又能使二者統合為一，對於「任情縱欲」之弊防範，提供有別於中國陽明學的另一處方。[50] 再者，在鄭霞谷的「情圈」（良知之用），所包含的四端與七情，已跳脫性理學的二分法，在「性圈」（良知之體）的貞定下，轉化為良知之用的呈現，性情俱是良知本體之兩面，二者同質同層。這樣的思路，既相應於陽明良知「體用一源」的特色，也回應朝鮮性理學獨特的「四端七情」論辯。

總之，無論王陽明良知體用觀的四個面向，或是鄭霞谷「良知（體用）圖」的三圈，雖然植根的思想土壤不同，但其精神可謂「殊途同歸」，不僅讓我們看到中、韓陽明學的共相與殊相，也呈現中、韓陽明學的特色，值得深思玩味。

（責任校對：邱琬淳）

50 筆者認為，對於如何防範「任情縱欲」之弊，在中、韓儒者的思維裡，各有不同處方。韓國的性理學者高舉「理」（性理）的絕對規範性來對治，而中國的陽明學者，則在於保有良知動態的辯證迴環（念念致良知）。陽明之後，劉宗周的「性宗」、「心宗」對揚，「以心著性」是一處方。韓儒鄭霞谷以「性圈」為樞紐的「良知（體用）圖」也是另一方案，而丁若鏞以人之「道心」為媒介來聽命「上帝」，則是逸出性理學、陽明學的另一處方。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋・程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981 年。

＊宋・朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年。

＊明・王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》上、下冊，上海：上海古籍出版社，1992 年。

明・王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。

明・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。

＊朝鮮・鄭齊斗：《霞谷集》，收入《韓國文集叢刊》第 160 輯，首爾：民族文化推進會，1995 年。

二、近人論著

＊李明輝：〈鄭霞谷對四端七情的詮釋〉，《陽明學》（韓國陽明學會）第 17 期（2006 年）。

＊林月惠：〈王陽明的體用觀〉，《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。

林月惠：〈良知與知覺：析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第 34 期（2009 年 3 月），頁 287-317。

林維杰：〈朱子體用論衡定〉，收入黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》，臺北：臺大出版中心，2006 年。

韋政通：《中國哲學辭典大全》，臺北：水牛圖書出版社，1991 年。

＊陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

陳榮捷：〈新儒家範例：論程朱之異〉，《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局，1988 年。

鄧克銘：〈良知與實體——羅欽順與歐陽崇一之論徵的意義〉，《理氣與心性：明儒羅欽順研究》，臺北：里仁書局，2010 年 3 月。

＊（韓）尹南漢（윤남한）：《朝鮮時代의 陽明學研究》（朝鮮時代的陽明學研究），首爾：集文堂，1986 年。

＊（韓）田澤元（전택원）：〈하곡의 사단칠정설 및 용론관〉（霞谷的四端七情說與體用觀），收入民族과 思想研究會編：《四端七情論》，首爾：서광사，1992 年。

＊（韓）金容載（김용재）：〈하곡 정제두의 體用論 분석——「양지체용도（良知體用圖）」를 중심으로〉（霞谷鄭齊斗的體用論分析——以「良知體用圖」爲中心），《東洋哲學研究》（東洋哲學研究會）第 40 卷（2004 年）。

（韓）崔在穆（최개목）：《東アジア陽明学の展開》，東京：ぺりかん社，2006 年。

（韓）崔在穆著，錢明譯：《東亞陽明學的展開》，臺北：臺大出版中心，2011 年。

＊（韓）崔在穆（최개목）：〈鄭齊斗陽明學在東亞學術中的意義〉，收入鄭仁在、黃俊傑編：《韓國江華陽明學研究論集》，臺北：臺大出版中心，2005 年。

（韓）琴章泰（금장태）：〈十七世紀朴世采和鄭齊斗的陽明學論辯〉，收入黃俊傑主編：《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，臺北：臺大出版中心，2012 年。

（**說明**：書目前標示＊號者，已列入 Selected Bibliography）

臺灣大學學術期刊資料庫

Selected Bibliography

Chan, W.-T.(1983). *Wang Yangming Chuanxilu xiangzhu jiping* [Instructions for Practical Living with collected annotations].Taipei: Xue Sheng.

Choi, J.-M. (2005). "Zheng Qidou Yangmingxue zai dongya xueshu zhong de yiyi " [The Meaning of Chung Jedu's Thought in East Asia]. In Chung, I.-J,Huang, Ch.-Ch., (Ed.), *Hanguo jianghua Yangmingxue yanjiu lunji* [Research of Yang-ming Studies in Korea]. Taipei: National Taiwan University Press.

Jeong, J.-D(1995). *Hagok jip* [Collected writings of *Hagok*] In *Hanguo wenji congkan* [Korean Literature Series]. 160, Seoul: Minjokmunhua-cujinhui [Association for the Promotion of National Culture].

Jeon, T.-W(1992). "Hagok ui sadan chiljeong seol mit yong ron gwan" [Four-Seven Theory of Hagok and His View on *Yong* 用 (application)]. In *Sadan chiljeong ron* [Debate over the Four Beginnings and the Seven Emotions], edited by Minjok gwa sasang yeonguhoe. Seoul: Seokwangsa.

Kim,Y.-J (2004). "Hagok Jeong Jye-Du's Theory on principle and Application Focusing on *Rangjicheyongdu," Journal of Eastern Philosophy.* 40, 203-229.

Lee, M.-H. (2006). *Zheng xia gu dui si duan qi qing de quan shi* (Chung Hagok's Interpretation of 'Four Budding and Seven Feelings'). *YANG-MING STUDIES* (Journal of the Korean Society of Yangming Studies), 17, 247-264.

Lin,Y.-H (2012). *Wang Yangming de tiyong guan* [Wang Yangming's Theory of Ti Yong]. In *Quanshi yu gongfu: Song-Ming lixue de chaoyue qixiang yu neizai bianzheng* [Interpretation and Praxis: The Transcendent Yearning and Inner Dialectic of Neo-Confucianism] (pp.158-184). Taipei: Institute of Literature and Philosophy, Academia Sinica.

Wang, Y.-M.(1992). *Wang yangming quanji* [Collected works of Wang Yang-Ming]. Shanghai: Shanghai Gu Ji Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Yun, N-H.(1986). *Cho sun si dae yang myun hak yeon-gu* [Yangming Studies in the Joseon Dynasty]. Seoul: Jibmundang.

Zhu, X.(2000). *Zhuzi wenji* [Collected writings of Chu Xi]. Taipei: Fu De Cultural Foundation.

臺灣大學學術期刊資料庫