臺大中文學報　第二十六期
2007年6月　　頁153～190
臺灣大學中國文學系

王陽明以鏡喻心之特色及其異說

鄧　克　銘*

提　　要

儒學傳統經籍中無「以鏡喻心」之記載，反而出現在《莊子》與佛教文獻中。宋儒曾用此喻表達心體之定靜，王陽明也多次使用。在陽明心學中，以鏡喻心大致具有兩個意義：一爲表示體用一源，一爲表示本體工夫合一。

王陽明借鏡比喻心之體用關係，其內容與程頤、朱子有異；在磨鏡之工夫論上，亦有不同。再則，禪宗文獻裏之心如明鏡，著重心之無偏執的觀照作用，而王陽明雖亦主張心不能有主觀之分別，但更強調心之本體即天理，具有創造規範的能力，此則非心如明鏡所能充分表達。

陽明後學聶雙江、季本、羅近溪，反省陽明學在流傳中之弊病，對心鏡之喻有不同之說明，而分別提出新的主張，在陽明學之發展上是一值得注意的現象。

心如明鏡與磨鏡使明，雖然只是一個譬喻，但與陽明心學之主題有密切之聯繫。比較觀察與此喻有關之問題，對陽明學之特色與發展可有另一番了解。

關鍵詞：王陽明、心、鏡、朱子、禪宗。

本文於96.02.14收稿，96.05.16審查通過。

＊國立暨南國際大學中國語文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Mirror-as-Mind Metaphor in the Thought of Wang Yang-ming: On Its Features and Later Variations

Deng, Keh-ming*

Abstract

The mirror-as-mind metaphor was first found not in Confucian texts, but in *Lao Tzu, Chuang Tzu* and certain Buddhist texts. During the Sung and Ming dynasties, Confucian scholars, most notably Wang Yang-ming, began to adopt the metaphor and used it to express the peace of mind. In Wang's usage, the metaphor has two connotations: that substance (*ti*) and function (*yong*) are of the same origin, and that substance and practice are united in harmony.

When Wang used the metaphor to illuminate the relationship between substance and function as well as the practice of mirror-cleansing, he brought forth views that were quite different from those of Chu Tzu. On the other hand, his views also marked apparent departure from Zen Buddhism. In Zen Buddhism, the mind-as-mirror metaphor was primarily used to highlight the critical, self-reflective function of an unbiased mind. In Wang's writings, by contrast, the meaning of the metaphor was extended to accommodate new emphasis: that the mind is in unity with the heavenly

* Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

principle, and that it has norm-creating function.

Later on, as Wang's followers pondered over the negative consequences of the popularization of their master's thought, they also developed new elucidations on the mind-as-mirror metaphor. This development also constituted an important moment in the history of the Yang-ming school of thought.

As much as "mind-as-mirror" and "mirror-cleansing" are metaphorical expressions, they however have crucial bearings on the essential problematic of Wang Yang-ming's philosophy of the mind. Accordingly, a comparative study on issues related to the metaphor will give us a more comprehensive understanding of the features and development of Wang Yang-ming's philosophy.

Keywords: Wang Yang-ming, Chu Tzu, Ch'an Buddhism, mind, mirror

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫

王陽明以鏡喻心之特色及其異說

鄧　克　銘

一、前　　言

王陽明文獻中常見「聖人之心如明鏡」、「良知之體皦如明鏡」與「磨鏡」之語。[1] 以鏡喻心，一方面比喻心體如鏡般具有廓然大公、隨感而應之虛明性質；一方面比喻心學之工夫如磨去鏡上之污垢，以復心體之明。陽明心學中，以鏡喻心大致具有兩個意義，一則表示「體用一源」，一則表示「本體工夫合一」。在「體用一源」層面，心體如明鏡，自然可以隨物感應；雖時時接納反應外物，但不礙心體之定靜。在「本體與工夫合一」層面，捨本體無工夫可言，而工夫乃爲證得本體。因陽明主張「心外無理、心外無事、心外無物」，[2] 故須在心體上用功，如磨鏡以復鏡體原來之虛明，心體明白後對事物自可作出適當的理解與處置。但宋代理學家程顥、程頤與朱子等人已有以鏡喻心之例，王陽明之看法與宋儒有無不同？又禪宗之文獻裡多有鏡心之喻，如慧能著名之「明鏡亦非臺」，陽

---

[1] 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1993 年 10 月），卷上：「聖人之心如明鏡，只是一箇明，則隨感而應，無物不照。」頁 59-60。「聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。」頁 94。卷中：「聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，皦如明鏡，略無纖翳，妍媸之來，隨物見形。」頁 237。卷上：「先生（王陽明）之格物，如磨鏡而使之明。」頁 94。

[2] 《傳習錄》，同註 1，頁 70。又《傳習錄》，卷上載陽明曰：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」頁 30。「……所以某說無心外之理，無心外之物。」頁 37。

臺灣大學學術期刊資料庫

明亦曾引用。《六祖壇經》裏神秀之「心如明鏡臺」與慧能之「明鏡亦非臺」，代表兩種不同立場之修行方式，然在陽明心學中卻可同時存在，其理論依據爲何？事實上，如錢穆所說儒釋道三家均有以鏡喻心之看法，但其內涵有異。[3] 陽明心學屬於儒家領域，惟與禪宗思想有相當之關連，如與禪宗對心如明鏡的用法做一比較，可以進一步理解陽明心學的特質。

陽明後學中，如徐愛、王龍溪、錢緒山、鄒東廓等人均援用王陽明的心鏡之喻以闡釋心學意旨。但也有異說出現，如聶雙江、季本與羅近溪對以鏡喻心有不同之理解。心鏡之喻原本是一個譬喻，有其教學上的啓發效用，但若將其形象化，將由此生出不同之看法。例如聶雙江認爲鏡體之明照作用來自鏡體，故須向內探求心體。心體既明，則可如鏡照物，而有「格物無工夫」之說。季本謂以鏡喻心出自釋氏，非儒家本義，心鏡之喻喪失儒學進德之積極性與主體性。羅近溪則謂以鏡喻心，會將心體之塵垢視爲實有，而以爲在現實之心外，另有一虛明之心可得。由此以觀，以鏡喻心不只是一個方便說法，而已被視爲具有實質內容的觀念。

儒家傳統經籍中並無以鏡喻心的用例，反而出現在《老子》、《莊子》與佛教文獻中。宋儒採用此喻，王陽明亦援用之，可知此喻有其一定之內涵。本文擬以此爲觀察起點，探討以鏡喻心在陽明學中之意義，及其與宋儒有何不同？再與禪宗作比較，以呈現陽明心學之儒學特色，最後討論陽明後學對此喻之不同見解，期能對陽明學之以鏡喻心的效用有更充實的了解。

---

[3] 錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局， 1989 年 11 月），第 2 册，〈朱子論思〉中云：「心如明鏡，釋道皆有此想，儒家亦然。惟所用方法與所達境界則各不同。此非深究三家及於深處，不易知。」頁 442 。秦家懿：《王陽明》（臺北：東大圖書公司， 1992 年 1 月），也提到王陽明之明鏡、磨鏡之喻與禪宗之比較，頁 173-175 。方東美：〈從歷史透視看陽明哲學精義〉，收於氏著：《生生之德》（臺北：黎明文化公司， 1985 年 2 月），特別提及王陽明之喻心如鏡的意義，頁 378-379 。方東美並謂王陽明之心如明鏡乃得自莊子，頁 382 。然此說法是否可信？尚值斟酌。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、「心如明鏡」與體用一源

《傳習錄》卷上載王陽明云：「聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照。」[4] 卷中〈答陸原靜書〉中云：「聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，皦如明鏡，略無纖翳，妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染，所謂情順萬物而無情也。」[5] 以鏡喻心及良知，說明心及良知具有如實認知事物之功用。事實上，此喻非陽明之創見，宋代理學家在闡釋心之明覺作用時，已用過此喻。如程顥之〈定性書〉中強調只要心定，不需要排拒外物，其云：「人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。」[6] 以鑑（鏡）喻心，謂人因自私用智故蒙蔽了心之本然的明照功用。若懼外物之影響而生排拒之意，則如「反鑑而索照」不啻否定了心體而又求其有照物之作用。換言之，只要不自私用智，則心如明鏡可隨物而照，不影響主體之自由。程頤亦謂 ：「聖人之心如鏡，如止水。」[7] 又「如舜之誅四凶，怒在四凶，舜何與焉？蓋因是人有可怒之事而怒之，聖人之心本無怒也。譬如明鏡，好物來時，便見是好；惡物來時，便見是惡，鏡何嘗有好惡也？」[8] 以鏡、止水比喻聖人之心的公正不偏。朱子也說道：「心猶鏡也，但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照。」[9] 由此以觀，以鏡喻心可說是一通用之比喻，使人容易明白主體心與外物之相互關係，在此使用意義範圍內，王陽

---

4 《傳習錄》，同註 1 ，頁 59-60 。

5 《傳習錄》，同註 1 ，頁 237 。

6 《二程集》（北京：中華書局點校本， 2004 年 2 月），頁 460-461 ，題爲〈答橫渠張子厚先生書〉。

7 《程氏遺書》，卷 18 ，《二程集》，同註 6 ，頁 202 。

8 《程氏遺書》，同註 6 ，卷 18 ，頁 210-211 。

9 陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會， 2000 年 2 月），第 5 册，卷 49 ，〈答王子合第十二書〉，頁 2222 。

臺灣大學學術期刊資料庫

明與二程、朱子並無不同。然如從心之本質而言，則王陽明之以鏡喻心近於程顥而遠於程頤、朱子。

心如明鏡在陽明心學中可以表達心體自身即有「常覺常照」的作用，鏡體與照用是合一的，心體亦然。[10] 從而，學問之目標與方法，均在於回復心體本來之虛明，而不必外求。《傳習錄》卷上載陽明云：「光光只是心之本體，看有甚閒思慮？此便是『寂然不動』、便是『未發之中』、便是『廓然大公』，自然『感而遂通』、自然『發而中節』、自然『物來順應』」。[11] 心之本體如鏡體之「明」，自有明照的作用。因此只怕心體不明，不怕不能應付外物之來。《傳習錄》裏屢見陽明教人自見心體之語，蓋體既立則必能發而爲用，卷上載有三則可供參考：

> 問：看書不能明如何？先生曰：此只是在文義上穿求，故不明。如此，又不如爲舊時學問，他到（倒）看得多，解得是。只是他爲學雖極解得明曉，亦終身無得。須於心體上用功。凡明不得，行不去，須反在自心上體當，即可通。蓋四書五經不過說這心體，這心體即所謂道心，體明即是道明，更無二，此是爲學頭腦處。[12]
>
> 問：道一而已，古人論道往往不同，求之亦有要乎？先生曰：……若解向裏尋求，見得自家心體，即無時無處不是此道。……諸君要實見此道，須從自己心上體認，不假外求始得。[13]
>
> 問：名物度數，亦須先講求否？先生曰：人只要成就自家心體，則用在其中。如養得心體果有未發之中，自然有發而中節之和，自然無施不可。……[14]

---

[10] 《傳習錄》，卷中，王陽明在〈答歐陽崇一書〉中云：「……是故良知常覺常照。常覺常照，則如明鏡之懸，而物之來者自不能遁其妍媸矣。」同註 1，頁 245。

[11] 《傳習錄》，同註 1，頁 101。

[12] 《傳習錄》，同註 1，頁 69。

[13] 《傳習錄》，同註 1，頁 96。

[14] 《傳習錄》，同註 1，頁 97。

臺灣大學學術期刊資料庫

王陽明認爲四書五經、名物度數與道之內容均不外心體之發用，故只要在心體上用功，不須外求。從明鏡可以完全映照外物之比喻而言，上引三則陽明之答話，甚爲自然。蓋若能在自心上保持明淨，自可一一正確理解實際事物，進而採取適當的作法。此點觀諸王陽明有關子女對父母冬溫夏凊的孝順方式，與舜不告而娶、武王不葬而興師之例的說明，可知陽明對心與事物之理的關係，有其特殊之見解。[15] 王陽明的「心即理」、「良知即天理」，其意在於肯定心體即爲道德規範之創造者，縱使是事物之客觀的條理規律也可因心體之虛明而被認知，因此一切行爲規範與知識內容均來自於心體。

王陽明常說體用一源，表示心體具有本體義與活動義，心體或良知即是最高主體與價值根源，《傳習錄》卷中：「體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？」[16] 又卷上載：「心不可以動靜爲體用，動靜時也。即體而言，用在體；即用而言，體在用，是謂體用一源。」[17] 卷中：「所謂動亦定，靜亦定，體用一原（源）者也。」[18] 心是最高主體，不因心之動或靜的作用而改變本體地位，動與靜只是本體因應外物而顯現的狀態。王陽明在〈啓周道通書〉中曾明白肯定心之本體爲價值之根源，其云：「心之本體即是天理，天理只是一箇，更有何可思慮得？天理原自寂然不動，原自感而遂通。學者用功，雖千思百慮，只是要復他本來體用而已，不是以私意去安排思索出來。故明道云：『君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應也』」。[19] 天理之

15 《傳習錄》，卷上載陽明曰：「若只是溫凊之節，奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辨？惟於溫凊時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。此則非有學問思辨之功，將不免於毫釐千里之謬。」同註 1 ，頁 32 。又卷中，〈答顧東橋書〉中云：「使舜之心而非誠於爲無後，武之心而非誠於爲救民，則其不告而娶，與不葬而興師，乃不孝不忠之大者。而後之人不務致其良知，以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事，執之以爲制事之本，以求臨事之無失，其亦遠矣！」同註 1 ，頁 182 。

16 《傳習錄》，同註 1 ，〈答陸原靜書〉，頁 218 。

17 《傳習錄》，同註 1 ，頁 130 。

18 《傳習錄》，同註 1 ，〈答陸原靜書〉，頁 219 。

19 《傳習錄》，同註 1 ，頁 203 。

臺灣大學學術期刊資料庫

內容係由心來顯現，心體具有創設規範，自我實現價值之能力。在陽明看來，心、良知、天理與本體，都可相互貫通，而體用一源則肯定心體或良知乃屬圓滿自足的最高實有，可涵攝一切價值實踐活動。

王陽明常引述程顥〈定性書〉中之「動亦定，靜亦定，廓然大公，物來順應」之語。[20] 其與鏡心之喻，甚爲相合。然體用一源說，見於程頤之〈易傳序〉。[21] 陽明也曾引用程頤之看法，正德六年 (1511) 龍場悟後第三年，在〈答汪石潭內翰書〉中謂：「程子云：心一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通是也。斯言既無以加之矣，執事姑求之體用之說。夫體用一源也，知體之所以爲用，則知用之所以爲體者矣！」[22] 實際上，程頤之心的體用說與王陽明並非完全相同。依牟宗三之看法，程頤僅借用易傳之「寂然不動」表示心未被激發起之平靜狀態，而以「感而遂通」表示已被激發起而爲情。「此心是心理學的心，以氣言之的寂然之心，非孟子所謂道德的本心」。[23] 參照程頤「性即理」的立場，心並非與性具有同質的內容，故須有格物窮理，涵養主敬等工夫，使此心能達成鏡或止水般的澄明。是以王陽明雖引用程頤之說法，並非表示兩者之體用一源的內涵完全相同。另外，朱子亦曾推崇程頤之「心一也，有指體而言者，『寂然不動』是也；有指用而言者，『感而遂通』是也，惟觀其所見如何。」而稱「此語甚圓，無病。」[24] 表面上

---

[20] 陳榮捷：〈從朱子晚年定論看陽明之於朱子〉，收於《王陽明傳習錄詳註集評》，謂王陽明引述程明道有二十三處，其中幾乎一半引用〈定性書〉中之動亦定，靜亦定，廓然大公，物來順應之語。同註 1 ，頁 454 。

[21] 程頤：〈易傳序〉中云：「至微者理也，至著者象也。體用一源，顯微無間。」《二程集》，同註 6 ，頁 689 。

[22] 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社點校本， 1997 年 8 月），卷 4 ，頁 146 。

[23] 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局， 1981 年 5 月），第 2 册，頁 364-365 。

[24] 《朱子語類》（北京：中華書局點校本， 1986 年 3 月），第 4 册，卷 62 ，頁 1512 。

臺灣大學學術期刊資料庫

與陽明相同，然朱子之心的體用說乃自成一格。如《朱子語類》卷二〇載：「心者，兼體、用而言。程子曰：『仁是性，惻隱是情。』若孟子，便只說心。程子是分別體、用而言；孟子是兼體、用而言。」[25] 朱子對心的了解係以性爲體，而以情爲用，並且與其理氣觀有密不可分之關係，其與王陽明之心即性即理，心體自身即體用爲一的看法，顯有不同。[26]

三、磨鏡之喻與本體工夫合一論

如以鏡喻心，則在工夫論上自然地有磨鏡之喻。《傳習錄拾遺》載王陽明云：

> 聖人之心如明鏡，纖翳自無所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢駁蝕之鏡，須痛刮磨一番。盡去駁蝕，然後纖塵即見，纔拂便去，亦不消費力，到此已是識得仁體矣！若駁蝕未去，其間固自有一點明處，塵埃之落，固亦見得，纔拂便去。至于堆積於駁蝕之上，終弗之能見也。此學利困勉之所由異，幸勿以爲難而疑之也。[27]

王陽明雖然肯定聖人之心如明鏡，但一般人則須時時致良知，去私欲，使此心

---

[25] 《朱子語類》，同前註，第 2 册，頁 475-476 。又卷 5 ：「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰：有指體而言者，寂然不動是也，此言性也；有指用而言者，感而遂通是也，此言情也。」《朱子語類》，第 1 册，頁 94 。

[26] 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局， 1981 年 10 月），第 3 册，認爲朱子之「心統性情」架構下的體用關係非直貫系統之體用不二，乃屬於靜涵靜攝系統，頁 476-484 。大陸蒙培元：〈朱熹的心靈境界說〉，收於《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處， 1993 年 5 月），上册，對朱子之心的體用關係有不同之看法，也可供參考，頁 422-426 。

[27] 《傳習錄》，同註 1 ，頁 413 。另王陽明〈夜坐〉詩云：「獨坐秋庭月色新，乾坤何處更閒人。高歌度與清風去，幽意自隨流水春。千聖本無心外訣，六經須拂鏡中塵。卻憐擾擾周公夢，未及惺惺陋巷貧。」《王陽明全集》，同註 22 ，卷 20 ，頁 787 。其中「千聖本無心外訣，六經須拂鏡中塵。」以鏡喻心，拂去鏡中塵，以復心體之明，才能徹底體會六經意旨。

臺灣大學學術期刊資料庫

體無一毫私欲蔽障，正如磨鏡使明一樣。值得注意的是，引文中云：「若駁蝕未去，其間固自有一點明處，塵埃之落，固亦見得，纔拂便去」，指心體本身雖非完全明淨，但仍具有知善惡明是非之能力，可以去除障蔽以恢復自身之明淨。而「至于堆積於駁蝕之上，終弗之能見也」，事實上並非否定心體自身完全喪失知善惡的能力，而只是一時失去本體之意。[28] 只要良知一經啓動即可自我回復本來心體的明淨。換言之，心體本身具有知的能力，啓動良知以去惡即是磨鏡之工夫，而非藉由外來知識或約束使心體回復明淨。[29] 如與朱子及禪宗之磨鏡說作比較，更能顯示王陽明之本體工夫合一的特色，分別述之如下：

（一）徐愛 (1488-1518) 曾比較王陽明之磨鏡工夫與舊說之不同云：

> 心猶鏡也，聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。近世格物之說，如以鏡照物，照上用功，不知鏡尚昏在，何能照？先生（王陽明）之格物，如磨鏡而使之明，磨上用功，明了後亦未嘗廢照。[30]

所稱「近世格物之說，如以鏡照物，照上用功」，係指程朱之格物窮理，以向外認知物理之方法來明心之本體。依徐愛的看法是在「照上用功」，不能使心體明淨，而王陽明之格物，是在心體上用功，磨去心體上的塵垢，自能明照外物。如《傳習錄》載陽明云：「只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事。然學者卻須先有箇明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。」[31] 可說明在心體上用功的效果。實際上，此處之磨鏡是一種內省的工夫，如王陽明常說的「存天理，去人欲」、「省察克治」，就心之發動處著

---

[28] 《傳習錄》，卷上載：「或曰：人皆有是心，心即理，何以有爲善，有爲不善？先生曰：惡人之心失其本體。」同註 1，頁 72。

[29] 《傳習錄》，卷中，〈答陸原靜書〉中陽明云：「良知本來自明，氣質不美者查（渣）滓多，障蔽厚，不易開明。質美者查滓原少，無多障蔽。略加致知之功，此良知便自瑩徹。」同註 1，頁 232。又〈答歐陽崇一書〉中云：「良知發用之思，自然明白簡易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是紛紜勞擾，良知亦自會分別得。蓋思之是非邪正，良知無有不自知者。」頁 241。

[30] 《傳習錄》，卷上，同註 1，頁 94。

[31] 《傳習錄》，同註 1，頁 60。

臺灣大學學術期刊資料庫

實用工夫，而不是借用外力的約束。[32]

朱子雖也有磨鏡之說，然乃經由格物窮理之工夫，才能使心回復本體之明。蓋如鏡上塵垢，非加剝落之功，鏡體無法自行恢復明淨。朱子在〈答王子合書〉中云：「心猶鏡也，但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照。今欲自識此心，是猶欲以鏡自照，而見夫鏡也。既無此理，則非別以一心，又識一心而何？」[33] 朱子認爲心已受蔽而要自我糾正，則如鏡之自照鏡體，顯不合理。若非如此，則須另立一心以糾正此心，如此則有二心了。又朱子說「以心識心」乃佛教之看法，朱子曾寫〈觀心說〉一文嚴予駁斥。文云：

> 或問：佛者有觀心說，然乎？曰：夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，爲主而不爲客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外，復有一心，而能管乎此心也。然則所謂心者爲一耶？爲二耶？爲主耶？爲客耶？爲命物者耶？爲命於物者耶？此亦不待教而審其言之謬矣。[34]

朱子批評佛教之觀心乃別立一心以觀此心，故人有二心，於理不可通。當時主張自識己心者，乃與佛教犯了同樣錯誤。[35] 依朱子之看法，必須經由自心之認知能力去格物窮理，才能解決此心之受蔽的問題。如朱子謂：

> 盡心如明鏡，無些子蔽翳。只看鏡子，若有些少照不見處，便是本身有些

---

[32] 《傳習錄》，卷上載陽明曰：「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲，存天理上用功便是。」同註 1 ，頁 30 。又「省察克治之功，則無時而可間。如去盜賊，須有箇掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私，逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始爲快。……雖曰：何思何慮，非初學時事。初學必須思省察克治，即是思誠，只思一箇天理。到得天理純全，便是何思何慮矣！」頁 75-76 。

[33] 《朱子文集》，同註 9 。

[34] 《朱子文集》，同註 9 ，第 7 册，〈觀心說〉，頁 3389 。

[35] 朱子對當時主張自識己心之批評，參閱錢穆：《朱子新學案》，同註 3 ，第 2 册，〈朱子論識心〉，頁 237-256 。劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局， 1995 年 8 月），頁 254-261 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 塵汚。如今人做事，有些子鶻突窒礙，便只是自家見不盡。此心本來虛靈，萬理具備，事事物物皆所當知。今人多是氣質偏了，又爲物欲所蔽，故昏而不能盡知，聖賢所以貴於窮理。[36]

此條以鏡子喻心體，心體如受氣稟物欲之蔽而不能明，則須窮理以去除私蔽，如去塵垢以復鏡體之明，如此方可避免自識己心之疑問。朱子不贊成用反觀自心的方式以求去除蔽障，與朱子對心的理解有關。蓋朱子認爲心爲氣之精爽，雖具有虛靈知覺的能力，但心體本身並不能當然作爲道德價值的根源，其與王陽明之內省自覺的工夫途徑有所不同。

另外，朱子認爲心有未發與已發兩種情形，在未發時須用涵養之工夫，才能使心體處於鏡般明淨之狀態。朱子〈與湖南諸公論中和第一書〉中云：

> 然未發之前，不可尋覓；已發之後，不容安排。但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣！此是日用本領工夫。[37]

朱子認爲在心未發時以莊敬涵養之，使心如明鏡止水，自可發而中節。朱子對心的體認頗爲深入，王陽明也曾讚歎朱子於心之未發時的涵養工夫，「亦非苟矣」。[38] 然而，王陽明不贊同心有未發已發之別，認爲「未發之中，即良知也，無前後內外而渾然一體者也。……未發在已發之中，而已發之中，未嘗別有未發者在。已發在未發之中，而未發之中，未嘗別有已發者存。是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。」[39] 良知無分於寂然感通、內外、動靜、有事無

---

36 《朱子語類》，同註 24 ，第 4 册，卷 60 ，頁 1425 。

37 《朱子文集》，同註 9 ，第 7 册，卷 64 ，頁 3229 。

38 《王陽明全集》，同註 22 ，〈答汪石潭內翰書〉：「朱子於未發之說，其始亦嘗疑之，今其集中所與南軒論難辯析者，蓋往復數十而後決，其說則今之中庸註疏是也。其於此亦非苟矣。」頁 147 。唐君毅：〈陽明學與朱子學〉，收於《陽明學論文集》（臺北：華岡出版公司， 1977 年 6 月），比較朱王之異，頗值參考。也曾謂王陽明對朱子之未發已發與其工夫論，有所稱歎；但以陽明之「朱子未發之說，亦非苟矣」出自《傳習錄》〈答陸原靜書〉，似有誤記，頁 52 。

39 《傳習錄》，卷中，〈答陸原靜書〉，同註 1 ，頁 220 。

臺灣大學學術期刊資料庫

事，本體就如明鏡，常覺常照，故工夫無朱子所說的「靜涵動察」之別。縱使有人欲之蔽，只須內省即可回復良知本體之明。

（二）近代哲人方東美曾提到王陽明特別強調神秀「時時勤拂拭」之磨鏡工夫，其云：「一般而言，禪宗咸多惠能，而薄神秀。然陽明卻獨賞神秀之『拂拭說』，使常人之心恆保持純淨無染，而力闢惠能之『不思善惡論』——『不思善、不思惡時認識本來面目』——斥之爲不脫空宗『耽空』之病，有礙聖人良知之自然發用流行，圓融自在。陽明之獨闢惠能，顯示其對釋禪，四十之後，興趣銳減，而其自家哲學思想之發展，乃一日千里，終於突破佛學之種種藩籬矣。」[40] 方東美提及王陽明異於禪宗及重視工夫部分，頗有深意。按陽明如上述確實重視磨鏡之實踐工夫，至如晚年在〈天泉證道〉中仍謂：「人有習心，不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事爲，俱不著實，不過養成一個虛寂。此箇病痛，不是小小，不可不早說破。」[41] 而有「以功夫復其本體」的說法，此部分與神秀之拂拭說相近。然而，是否可說王陽明因重視磨鏡之工夫而「獨賞神秀之拂拭說」以及「獨闢惠能」？則尚有疑義。實際上，嚴格地說王陽明之磨鏡的工夫論並不等同於神秀之教法。王陽明認爲因心之本體具有知之能力才有反觀自省的磨鏡工夫，同時也因爲心體之自我反省的工夫，而可使心體明淨。換言之，心之本體與工夫是合一的，心體自身即具有此種特質，工夫不必外求。《傳習錄》卷下載陽明云：

> 功夫不離本體，本體原無內外。只爲後來做功夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。[42]

所謂本體功夫，指本體功夫的合一性。王陽明的磨鏡工夫與心之本體不可分，是陽明心學下的觀念，恐非因肯定磨鏡工夫而獨賞神秀之拂拭說。另外，王陽明曾引用慧能「明鏡亦非臺」之看法，表達心性之超越有形與相對的限制。參

[40] 方東美：〈從歷史透視看陽明哲學精義〉，同註 3 ，頁 384 。
[41] 《傳習錄》，卷下，同註 1 ，頁 360 。
[42] 《傳習錄》，同註 1 ，頁 218 。

臺灣大學學術期刊資料庫

照王陽明之〈書汪進之太極巖〉詩云：

一竅誰將渾沌開，千年樣子道州來，須知太極元無極，始信心非明鏡臺。

始信心非明鏡臺，須知明鏡亦塵埃，人人有個圓圈在，莫向蒲團坐死灰。[43]

此詩引周濂溪（湖南道州人）《太極圖說》之「無極而太極」的觀念，以導出「心非明鏡臺」之超越一切有形物相的絕對本體。依朱子之解釋，「無極而太極，蓋恐人將太極做一個有形象底物看，故又說無極，言只是此理也。」[44] 朱子認爲無極與太極同指一事，無極用以表示「無形狀」，以免將太極視爲一具體之物，並以「理」之觀念說明太極之性質。王陽明對太極沒有多大討論，依其「心即理」之立場，也不必援用朱子之看法。但在說明太極並非有形狀、方所之意義範圍內，則可說同於朱子。其詩下句轉至「始信心非明鏡臺」，則明顯出自慧能之偈。王陽明認爲太極與心均非有一定之形狀相貌，因此以鏡喻心尚非究竟之言。〈示諸生〉詩三首之一云：

爾身各各自天眞，不用求人更問人。但致良知成德業，謾從故紙費精神。

乾坤是易原非畫，心性何形得有塵？莫道先生學禪語，此言端的爲君陳。[45]

陽明心學與禪學皆肯定人之主體地位，不用求人、問人，也不須在經書文字中消耗精神。其中「乾坤是易原非畫，心性何形得有塵？」乾坤之卦畫只是一種「取象」之作用，不能完全表達天地之奧妙；而「心性何形得有塵」乃採自慧能「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」之偈。王陽明不諱言其「學禪語」，借以表達其對心之本質的體會。如《傳習錄》中載陽明之語：「心之本體，原自不動」、「良知本體原是無動無靜的」、「無善無惡心

43 《王陽明全集》，同註 22 ，卷 20 ，頁 772 。參照慧能之偈：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」元・宗寶編《六祖壇經》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司， 1983 年 1 月），第 48 冊，〈行由第一〉，頁 349 上。

44 《朱子語類》，同註 24 ，第 6 冊，卷 94 ，頁 2365 。

45 《王陽明全集》，同註 22 ，卷 20 ，頁 790 。

臺灣大學學術期刊資料庫

之體」、「本體原是明瑩無滯的」[46]等，均有超越一般之動靜、善惡、相狀等相對觀念之意味。心之本體如慧能所說爲離言絕慮的純粹存有，如能當下把握，就是工夫的完成。此與王陽明在〈天泉證道〉中所說上根之人「一悟本體，即是工夫」，在表達形式上非常接近。

如上所述，王陽明一方面肯定磨鏡之功夫，而與神秀之「時時勤拂拭」，有相通之處。一方面又同意慧能之「明鏡本非臺」的看法，而有「心性何形得有塵」之語。依《六祖壇經》所載，神秀與慧能之禪法有頓漸之分，應以慧能之見解爲是，但王陽明卻同時採用，其理由何在？是否會造成理論上的矛盾？關於此問題，涉及王陽明對心體的理解是否同於禪宗。如史實所示，王陽明之學常被反對者視爲禪學，認爲兩者屬於同一思惟型態。但如跳開傳統朱、王間的對立，就王陽明肯定心體乃得之於天之生命實體而言，仍然屬於傳統儒學「天命之性」的範圍。其與慧能之「本心」、「本性」係以佛教之如來藏觀念與般若思想爲內涵者，並不相同。換言之，王陽明僅係選擇性地採用慧能「心無形相」的看法，而非完全同意慧能對於心的說明。因此，王陽明之「磨鏡」與「心性何形得有塵」之間，並不等同於神秀與慧能之對立，故不致有矛盾之情形。

除此之外，王陽明與禪宗之間仍有類似之處，以下再從「以鏡喻心」這一層面比較兩者之異同，以了解陽明心學之特色。

四、王陽明與禪宗之「以鏡喻心」的比較

如前所述，宋代理學家已有以鏡喻心之例，從思想之傳承而言，王陽明可能取之於宋儒，而不必然受禪宗之影響。然王陽明曾借用《六祖壇經》中慧能之「明鏡亦非臺」，在同樣主張主體心之立場下，兩者在以鏡喻心方面有何異同？如經由適當的比較，應能凸顯陽明心學的儒家特色。

（一）禪學的心如明鏡之喻，與如來藏有密切的關係。依唐末兼通禪與經

[46] 《傳習錄》，同註 1 ，依序見頁 107 、頁 324 、頁 359 、頁 359 。

臺灣大學學術期刊資料庫

教之圭峰宗密 (780-841) 的說法，禪宗初祖達摩所傳之心法，即是眞心、佛性、如來藏。[47] 而在印度如來藏思想與早期之「心性本淨」論者有關聯，心性本淨論者主張「心性本淨，客塵所染」，而有「磨鏡」之喻。[48]《六祖壇經》中載傳爲神秀所作之偈云：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」[49] 即以心如明鏡，故有磨鏡之修道工夫。神秀之看法，在禪宗史上實有所本，如其師弘忍 (602-675) 曾謂：

> 我既體知眾生佛性，本來清淨，如雲底日，但了然守本眞心，妄念雲盡，慧日即現。何須更多學知見，所生死苦，一切義理及三世之事。譬如磨鏡，塵盡明自然現。[50]

弘忍的守本眞心與磨鏡說顯然與神秀的意旨相同，均肯定人人本具佛性、清淨眞心，只要去除心上妄念即可回復明淨心體。慧能對鏡心之喻雖有不同看法，但此喻仍廣爲禪門使用，直至明末憨山德清 (1546-1623) 亦云：

> 以心體如鏡，妄想攀緣影子，乃眞心之塵垢耳。故曰想相爲塵，識情爲垢。若妄念消融，本體自現，譬如磨鏡，垢盡明現，法爾如此。[51]

---

47 宗密：《禪源諸詮集都序》，收於《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局點校本，1989 年 2 月），第 2 卷第 2 册，頁 422-423，頁 435-436。《中華傳心地禪門師資承襲圖》，同上，頁 464。

48 關於印度之如來藏思想與心性本淨論者之關聯，參閱印順：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1981 年 12 月），頁 67-75。又禪宗與如來藏或佛性思想之關係，參閱楊惠男：〈禪宗的兩大思想傳承〉，收於《禪史與禪思》（臺北：東大圖書公司，1995 年 4 月），頁 25-55。但禪宗與般若空性思想之關係，似更爲重要，由慧能與神會之推重《金剛般若波羅蜜經》，可見其中緣故。

49 《六祖壇經》，同註 43，頁 348 中。郭朋：《（敦煌本）壇經校釋》（臺北：文津書局，1987 年 8 月），作「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」頁 12。楊曾文：《新版敦煌新本（敦博本）六祖壇經》（北京：宗教文化出版社，2002 年 6 月），頁 11，同敦煌本。

50 弘忍：《最上乘論》，《大正藏》，第 48 册，同註 43，頁 378 上。

51 參閱聖嚴編著：《禪門修證指要》（臺北：東初出版社，1980 年 11 月），頁 167，所錄憨山德清之「初心修悟法要」。又德清之《觀心銘》中云：「持咒觀心，如磨鏡藥，塵垢若除，此亦不著。」同上，頁 166。

臺灣大學學術期刊資料庫

憨山有深刻的禪修經驗，也曾重興慧能祖庭，但仍接受心體如鏡之譬喻，蓋此喻符合禪宗之眞心觀，也契合一般人之日常經驗，在教學上具有其便利性。以上所稱「磨鏡」之工夫在於去除妄念，是就心自體上用工夫，並非求之於經驗知識。在這方面，與王陽明之磨鏡工夫係由心作自我反省的方式相同。

（二）心若因妄念受蔽，何以能自我去除妄念？對此問題，《六祖壇經》中載有慧能的一段話可作說明：

> 三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有，不能自悟，須求善知識指示方見。若自悟者，不假外求。若一向執謂須他善知識方得解脫者，無有是處，何以故？自心內有知識自悟。[52]

慧能肯定人人本性中具足「三世諸佛，十二部經」，即本具佛性或佛之智慧，故「自心內有知識自悟」，不必外求。即使爲妄念所覆，也可由自心中生起智慧破除妄念而自我覺悟。禪宗對此問題常以「離妄念」、「無念」，或「妄念本空」之方式說明實踐工夫。

陽明心學就心能自我規正方面，以知爲心體的方式來說明，肯定人人本具良知，有知善知惡之能力，縱使心爲物欲所蔽，也可由良知之發動而回復本心之明。如王陽明在〈答歐陽崇一書〉中謂：

> 良知發用之思，自然明白簡易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是紛紜勞擾，良知亦自會分別得。蓋思之是非邪正，良知無有不自知者。[53]

王陽明主張致良知，蓋以良知有知善惡之能力，故只要推廣擴充良知於事事物物上，自然事事物物皆能合理得當。良知具有自知是非邪正之能力，與禪宗之自心具有自悟之能力，在表達方式上，非常類似。

（三）禪宗有以心如明鏡不會分別取捨外境之用法者，《景德傳燈錄》卷二八，載慧能再傳之馬祖道一 (709-788) 禪師示衆云：

> 一切法皆是心法，一切名皆是心名。萬法皆從心生，心爲萬法之根本。……

---

[52] 《六祖壇經》，同註 43，〈般若第二〉，頁 351 上。

[53] 《傳習錄》，卷中，〈答歐陽崇一書〉，同註 1，頁 241。

臺灣大學學術期刊資料庫

心眞如者，譬如明鏡照像，鏡喻於心，像喻諸法，若心取法，即涉外因緣，即是生滅義；不取諸法，即是眞如義。[54]

馬祖道一明白指出心爲認知萬法，及一切現象之根本。心體如明鏡可以映照萬象，若心不隨萬物流轉（不取諸法），是「心眞如」。反之，若心執取萬象，而起分別，就是「心生滅」。換言之，應使心如明鏡般映照外物而不分別執著。這個譬喻也曾見於四祖道信 (580-651) 之《入道安心要方便》文中，道信云：「正如來法性之身，清淨圓滿，一切悉於中現，而法性身無心起作，如頗梨鏡懸在高堂，一切像悉於中現，鏡亦無心，能現種種。」[55] 法性身如鏡之虛明映照一切外象，而不生分別取捨，故可用無心形容心之自由無執的狀態，如唐末裴休（約797-870）之傳心偈云：「無心似鏡，與物無競；無念似空，無物不容。」[56] 無心似鏡的譬喻，與《莊子・應帝王篇》之「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」[57] 意思相同，均認爲心應如鏡般不追逐取捨外物，以保持主體之自由。

---

54 《景德傳燈錄》（臺北：新文豐出版公司， 1981 年 10 月），頁 581 。

55 唐・淨覺：《楞伽師資記》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司， 1983 年 1 月），第 85 册，頁 1287 中。

56 《景德傳燈錄》，同註 54 ，卷 9 ，頁 167-168 。裴休之傳心偈係北宋慶曆 8 年 (1048) 始補入《景德傳燈錄》中（ 1004 年完成）。關於裴休與佛教之關係，參閱冉雲華：〈裴休佛教生活的研究〉，收於氏著：《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書公司， 1995 年 11 月），頁 175-202 。但該文未提及此傳心偈。

57 陳鼓應：《莊子今註今譯》修訂本（臺北：臺灣商務印書館， 1999 年 11 月），上册，頁 238 。又〈天道篇〉：「水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。」頁 353 。關於莊子之「心」的意義，參閱徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館， 1994 年 4 月），頁 379-387 。唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》（臺北：臺灣學生書局， 1984 年 1 月），頁 100-111 。吳汝鈞：〈莊子的靈臺心與自然諧和論〉，《哲學與文化》第 21 卷 8 期（ 1994 年 8 月），頁 680-694 。另外《老子》第 10 章：「滌除玄鑒，能無疵乎？」有將「鑒」解爲鏡者，參閱陳鼓應：《老子今註今譯》三次修訂本（臺北：臺灣商務印書館， 2000 年 3 月），頁 82-85 。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於「無心似鏡」，王陽明也有類似的說法，如著名之「嚴灘問答」，陽明云：「有心俱是實，無心俱是幻。無心俱是實，有心俱是幻。」[58] 從本體而言，心是道德價值的根源，故有心是實，無心則是幻。從工夫上看，以無心（無分別、偏執）爲實，而有心（有分別、偏執）爲幻。在〈答陸原靜書〉中，則以「照心與妄心」，說明心體之「不動」與「動」的現象云：

> 照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動，即妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動，即照矣。[59]

照心乃無分別動與靜而常定，不作分別取捨，反之妄心則有所分別執著。照心與妄心之本質是相同的，差別在於對外境之處置方式。其說法與上述馬祖道一「不取諸法」之「心眞如」與「取法」之「心生滅」，非常類似。又王陽明曾云：

> 聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，瞭如明鏡，略無纖翳，妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染，所謂情順萬物而無情也。無所住而生其心，佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆眞，即是生其心處。妍者妍，媸者媸，一過而不留，即是無所住處。[60]

陽明此處不避諱地同意佛氏之「無所住而生其心」，認爲主體心之虛明不隨外物而有所改變。錢緒山 (1496-1574) 也有相同的看法，謂：「本體上著不得一物。恐懼好樂憂患忿懥，自是人不能無，但有了，便是本體之障。如鏡本虛明，物來自照。若鏡面有了一物，便是鏡之障礙，物來俱不能照矣。聖人之

---

58 《傳習錄》，同註 1 ，卷下，頁 381-382 。王龍溪以爲「無心俱是實，有心俱是幻，是功夫上說本體。」又牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局， 1983 年 10 月），頁 153-154 ，從「實有層」與「作用層」之區別，說明此問答之意義，理路清晰，可供參考。關於「嚴灘問答」之「無心與有心」的相關文獻及內容，拙作：〈王陽明心學中之「無心」的意義〉，《鵝湖學誌》第 33 期（ 2004 年 12 月），頁 113-146 ，有較詳的討論。

59 《傳習錄》，同註 1 ，頁 224 。

60 《傳習錄》，〈答歐陽崇一書〉，同註 1 ，頁 237 。

臺灣大學學術期刊資料庫

心，只是鑑而不納。」[61] 從主體與外物之對應關係而言，禪宗、莊子與陽明心學，在一定程度上具有共通之理解，而且也都以明鏡爲喻，實非偶然。

綜上所述，禪宗以鏡喻心有兩層意義：一以人人本具眞心如明鏡，妄念如鏡上塵垢，修道工夫如磨鏡。一以心如明鏡映照一切事物，而不取相分別，故應「無心似鏡」，以保持心體的虛明。王陽明對心之本體或良知具有知善知惡之能力，與「磨鏡」之自我反省的工夫論，以及心不作主觀偏執之範圍內，與禪宗之表達方式有相通之處。然而另一方面，有認爲王陽明以鏡喻心不能彰顯儒家之精神。如錢穆曾批評王陽明以鏡喻心，與儒家本義不合，「蓋心如明鏡之喻，本出佛老。儒家傳統精神則決不然。」[62] 又「良知決非僅屬照心，儻此心果如明鏡，僅主於照，則照心並無好惡可言……今既說良知即好惡，便知良知不能專以明鏡爲喻。若謂良知能照知物之好惡，則在物本身本無好惡可言。好惡屬心，不屬物，故知陽明好以明鏡喻良知，終是認性未眞切也。」[63] 常識上之鏡爲靜物，只有照之作用，對外物之好惡不能做選擇，缺少主動的力量。故若以鏡喻心或良知，將不能充分表現良知知善知惡的能力。然而，錢穆恐將此鏡喻做過度的運用，把陽明所說之心或良知均作爲靜態之明鏡來看待，以致認爲與儒家至誠、剛健的創造性格有違。

實際上，王陽明一再強調心之本體或良知具有創造規範之功用，並非只是

---

61 彭國翔：〈錢緒山語錄輯逸與校注〉，《中國文哲研究通訊》第 13 卷 2 期（2003 年 6 月）（臺北：中央研究院中國文哲研究所），頁 35，此條《明儒學案》未收。

62 錢穆：〈說良知四句教與三教合一〉，收於氏著：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書公司，1986 年 9 月），頁 135。

63 錢穆：〈說良知四句教與三教合一〉，同註 62，頁 140。另頁 141，頁 142，頁 144 中都有類似之批評，可合併觀察。在錢穆之前，已有相似之批評，參閱本文第五節之（二）季本部分，又明末劉宗周亦有類似之看法。〈證人會錄〉中載：「佛氏以鏡喻心，只說嘗（常）照嘗（常）寂。鏡是死物，此爲佛氏之偏。若是吾儒，以日喻心，光明嘗（常）照，內中自有生生不已之機。」《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年 6 月），第 2 册，頁 640。

臺灣大學學術期刊資料庫

如實照映外物之相狀而已。如在〈答舒國用書〉中云：「夫心之本體即天理也，天理之昭明靈覺，所謂良知也。」[64]〈答歐陽崇一書〉中云：「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。」[65]〈答聶文蔚書〉中云：「蓋良知只是一個天理自然明覺發見（現）處。」[66]都強調良知與天理的一致性，而此天理即是良知所創造的規範。王陽明認爲良知具有創造價值的能力，不必事事都須預先學習，良知自能作出最適當的判斷。因此不贊成朱子之格物窮理，認爲「朱子所謂格物云者，即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。」[67]王陽明則是心即理，心自體即是理之所在。據此以觀，陽明之心體或良知並非只是靜態的存有，而是創設規範之主體。以鏡喻心，並非將心體視同爲靜態之物。錢緒山對此有很好的解說，其云：

> 夫鏡，物也，故斑垢駁雜得積於上，而可以先加磨去之功。吾心良知，虛靈也，虛靈非物也，非物則斑垢駁雜停於吾心何所？[68]

如前所述錢緒山一方面肯定心之本體如鏡之虛明能「鑒而不納」，但也如上引文強調良知虛靈非物也，故不等於鏡。換言之，心如明鏡之喻不能將其過度形象化，將心視同鏡般之有形狀方位之物。錢緒山之看法，應得其要。

陽明思想與禪宗之間有複雜的關係，文字表達上雖有類似的地方，但其涵義不能因之視爲當然相同。在「心如明鏡」之運用上，兩者有同有異。從相同處，可見主體心之狀態，有人類共通的心理經驗。其相異處，則是王陽明之心之本體或良知具有創生規範的功能，此部份則如錢穆所指摘的，較難從以鏡喻心來說明。

---

64 《王陽明全集》，同註 22 ，卷 5 ，頁 190 。

65 《傳習錄》，同註 1 ，卷中，頁 241 。

66 《傳習錄》，同註 1 ，頁 270 。

67 《傳習錄》，同註 1 ，卷中，〈答顧東橋書〉，頁 171 。

68 黃宗羲：《明儒學案》（臺北：里仁書局影印點校本， 1987 年 4 月），卷 11 ，〈答聶雙江書〉，頁 234 。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、陽明後學對「以鏡喻心」之異說

王陽明之以鏡喻心可以表達寂體（鏡）與明覺（照）之體用一源的關係，而磨鏡也可以表達工夫與本體之一致性。然而在陽明後學中，卻有對此喻給予不同之解釋，反映陽明心學產生一些變化。以下，分別考察聶雙江、季本、羅近溪對此譬喻的看法，藉以了解陽明學發展過程中之新的問題。

（一）聶雙江

陽明後學對良知出現不同之理解，據王龍溪 (1498-1583) 之觀察，其中「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。」即指聶雙江。[69]

聶雙江 (1487-1563) 有感於陽明門下以一般之知覺當作良知之發用，陷於個人之主觀意欲，而主張工夫在於求得喜怒哀樂未發前之寂體，寂體如能建立，自能感通一切事物。如以鏡爲喻，雙江云：「鏡懸於此而物自照，則所照者廣。若執鏡隨物以鑒其形，所照幾何！延平此喻未爲無見。致知如磨鏡，格物如鏡之照，謬謂格物無工夫者，以此。」[70] 以鏡喻良知本體，良知已明則如鏡照物，自然無物不照。此種看法，與王陽明所說：「只怕鏡不明，不怕物來不能照。」[71] 表面上似無不同，然而聶雙江把格物解爲如鏡之照用，只是一種

---

69 《王龍溪先生全集》（臺北：廣文書局， 2000 年 11 月），卷 1 ，〈撫州擬硯臺會語〉，頁 152 。關於王龍溪所指各種良知之異說爲何人之主張，參閱唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》（臺北：臺灣學生書局， 1984 年 2 月），頁 360-361 。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 6 月），頁 340-350 。

70 黃宗羲：《明儒學案》，同註 68 ，卷 12 ，〈致知議辨〉，頁 268 。

71 《傳習錄》，同註 1 ，頁 60 。

臺灣大學學術期刊資料庫

效用，故格物本身無工夫可言，此則非陽明本義，也引起同門的質疑。[72] 以王龍溪爲例，其曾對此說法回應道：

> 良知如鏡之明，格物如鏡之照。鏡之在匣、在臺可以言動靜，鏡體之明，無時不照，無分於在匣、在臺也。故吾儒格物之功，無間於動靜。故曰：必有事焉，是動靜皆有事。[73]

同樣以鏡之照用喻格物，但王龍溪仍遵循王陽明格物乃無分於動靜之工夫，並非只是良知之自然的效用。從良知之實踐而言，並非預定人人具有良知本體即可依之發爲照用，實際上仍須經由「必有事焉」之格物（正念頭）工夫，才能確實彰顯良知本體之明。換言之，寂（鏡體、良知）與感（照用、格物）是同時存在的，兩者相互作用才能完全說明良知的體用關係。然聶雙江認爲有體方有用，偏向先行建立良知本體或寂體，以保證照用之完全無誤，事實上已非寂感同時之意，而是由寂生感之先後關係。

聶雙江堅信必求未發之中的寂體才能因體起用，並引述陽明之語云：

> 師曰：「良知是未發之中，寂然大公的本體，便自能發而中節，便自能感而遂通。」感生於寂，和蘊於中，體用一原也。磨鏡種樹之喻，歷歷可考。[74]

依聶雙江對王陽明之體用一原的理解，良知本體如鏡體，鏡體明後自然能感而遂通，王陽明之磨鏡與種樹之喻，即強調良知本體的建立。聶雙江所說之體用一原、磨鏡之喻、寂然不動與感而遂通等語，表面上與陽明無異，然而其內涵卻有

---

[72] 陽明門下對「格物無工夫」之批評，參閱勞思光：《新編中國哲學史》第三卷上（臺北：學生書局，2003 年 9 月），頁 449-456。林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005 年 9 月），頁 460-486，關於致知與格物之論辯。吳震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001 年 7 月），頁 126-136。牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979 年 8 月），對聶雙江之「格物無工夫」，有相當深入的評論，其說可供參考，頁 319-321。

[73] 《明儒學案》，同註 68，卷 12，〈致知議辨〉，頁 269。

[74] 《明儒學案》，同前註，頁 268。

臺灣大學學術期刊資料庫

所不同。如其言「致知如磨鏡」與致良知之「致」，乃依雙江自己之規定，如其謂：「致者，充滿其虛靈之本體」，[75]「致知者，必充滿其虛靈本體之量」，[76]「致知云者，充極吾虛靈本體之知」。[77] 有向內返求良知本體的傾向。[78] 以爲良知本體如能充滿，自能發而爲用。按聶雙江之「體用一原（源）」，從常識上看，鏡體明後自有照物之用，似屬自然，但此乃先後關係之體用一源。而王陽明之體用一源乃由體起用，由用見體之交互關係。就致（良）知與格物之關係而言，兩者之體用關係並不是先後的性質，格物也非良知之效用。[79] 換言之，致良知並非求之未發之中的寂體，以待體立而見用；而是須於事上磨鍊，在實踐中不斷地做格物工夫，才能彰顯良知本體的存在。如王陽明所說：

> 致良知，便是必有事的工夫，此理非惟不可離，實亦不得而離也。無往而非道，無往而非工夫。
>
> 人須在事上磨鍊做工夫乃有益，若只好靜，遇事便亂，終無長進。那靜時工夫，亦差似收斂，而實放溺也。[80]

磨鏡之喻在陽明看來，應是隨時隨事用功，並非專做靜的工夫以求未發之本體。只有在不斷的磨鍊中，才能逐漸接近本體以至全體呈現，不能因觀念上之體立而用生，而忽略了格物工夫之必要性。王陽明云：

> 我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見（現）在如此，只隨今日所知

---

75 《明儒學案》，同註 68 ，卷 17 ，〈答亢子益〉，頁 375 。

76 《明儒學案》，同前註，〈答鄒東廓〉，頁 376 。

77 《明儒學案》，同前註，〈答錢緒山〉，頁 379 。

78 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註 72 ，頁 387 ，謂：「聶雙江所言之致是後返地致那永不表現爲知的寂體，此與陽明義相違也。」牟氏之說法，頗能指出聶雙江思維之特點。

79 《明儒學案》，同註 68 ，王龍溪在〈致知議辨〉中云：「良知是寂然之體，物是所感之用，意則其寂感所乘之機也，知之與物無復先後可分，故曰：『致知在格物』。」頁 262 。《王龍溪先生全集》，同註 69 ，卷 2 ，〈滁陽會語〉中云：「致良知工夫，原爲未悟者設，爲有欲者設。虛寂原是良知之體，明覺原是良知之用。體用一原，原無先後之分。」頁 174 。

80 《傳習錄》，同註 1 ，分別見頁 378 ，頁 288 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 擴充到底。明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一工夫。[81]

依陽明之看法，說人人本具良知是從「理」上而言，若就「事」上即現實上之情形而言，此良知本體乃屬於不斷被彰顯之狀態，不能說良知屬於何種形式，也不能離開人倫日用而另覓良知本體。參照王陽明常說的良知貫通未發與已發，寂與感，將良知完全融入日常生活行事中，不須專求之於未發之中。只要時時推廣擴充自己既有之良知於事物上，事事物物皆得其理，自己之道德主體性也同時明朗，並非如聶雙江所說須待未發之中完全建立，才能發而中節。

聶雙江對心如明鏡之體用論與磨鏡之工夫論的理解，實已異於陽明，其借用此喻所表達的內涵則開啓了另一思考形態。以往認爲聶雙江爲江右學派之一員，強調歸寂主靜以糾正王學末流之弊的看法，雖非無據，但事實上並非如此單純。[82]聶雙江本人在心性之學上的體認頗深，其肯定良知，表面上仍以王陽明思想爲依歸，從陽明學之立場以觀，其與陽明本旨雖不盡相合；但如從新的思考形式而言，也可說具有另一種意義。正如程朱、陽明均有鏡心之喻，然內涵不同。同理，聶雙江之歸寂主靜，追求未發之中的寂體、性體以作爲行爲之主宰，在明末思想史上也代表對王學的反省。在此意義下，其以鏡喻心之內容也因之具有新義，不能與王陽明之說法混爲一談。

---

[81] 《傳習錄》，同註 1 ，頁 302 。

[82] 傳統看法之代表如黃宗羲：《明儒學案》，同註 68 ，卷 17 ，〈歐陽南野傳〉內，謂：「雙江與先生（歐陽南野）議論，雖未歸一，雙江之言歸寂，何嘗枯槁？先生之格物，不墮支離，發明陽明宗旨，始無遺憾，兩不相妨也。」頁 361 。又視聶雙江爲陽明門下江右學派之重要代表人物，如卷 16 ，謂「姚江之學，惟江右爲得其傳，東廓、念菴、兩峰、雙江其選也。」頁 333 。牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註 72 ，則從陽明學之立場，對聶雙江多所批評，認爲其思路已非王學，頁 298-311 。唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》，同註 69 ，第 14 章，〈聶雙江羅念菴之歸寂主靜知止之學〉，對聶雙江則有較正面的評述，認爲仍屬於陽明學之系統，與牟氏之看法不同，頁 370-375 。關於聶雙江之思想史的地位，可從其與羅念菴、王塘南、劉蕺山等人偏重性體之傾向作縱的考察，以作爲陽明學之演變發展的一種類型。但如牟氏以王陽明思想作爲是否眞傳之判別標準，也應是合理的。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）季　　本

陽明後學之一，季本（號彭山，1485-1563）反對以鏡喻心認爲：

> 聖人以龍言心而不言鏡，蓋心如明鏡之說，本於釋氏，照自外來，無所裁制者也。而龍則乾乾不息之誠，理自內出，變化在心者也。予力主此說，而同輩尚多未然。然此理發於孔子，居敬而行簡是也。敬則惕然有警，乾道也；簡則自然無爲，坤道也。苟任自然而不以敬爲主，則志不帥氣，而隨氣自動，雖無所爲，不亦太簡乎？[83]

季本認爲心如明鏡之說出於釋氏，非儒學本有。就儒家傳統典籍而言，並非無據。其次謂心如明鏡，則心只能如明鏡般被動地接受外物，而「無所裁制」，失去乾乾不息之進德修業的工夫實踐。因之主張「以龍言心」，而有警惕之說。當時王龍溪、鄒東廓 (1491-1562) 均曾致書討論，其大旨在於辨「警惕與自然」兩觀念之一致的關係。蓋心之本體（自然）與工夫（警惕），是合一的，如王龍溪云：「夫學當以自然爲宗，警惕者，自然之用。戒謹恐懼未嘗致纖毫力，有所恐懼則便不得其正，此正入門下手工夫。」[84] 又鄒東廓云：「警惕變化，自然變化，其旨初無不同者，不警惕不足以言自然，不自然不足以言警惕。警惕而不自然，其失也滯；自然而不警惕，其失也蕩。」[85] 王、鄒兩人以自然說心之本體，而警惕爲心之用，其觀點不離王陽明「本體工夫合一」的立場。但季本對「自然」的理解，卻不同於兩人。如前引文，季本認爲：「敬則惕然有警，乾道也；簡則自然無爲，坤道也。苟任自然而不以敬爲主，則志不帥氣，而隨氣自動，雖無所爲，不亦太簡乎！」自然只是隨氣而自動之意，

---

[83] 《明儒學案》，同註 68，卷 13，頁 275。錢穆也曾批評以鏡喻心，本出佛老，不能彰顯儒家之傳統精神。參閱註 62，註 63。

[84] 《王龍溪先生全集》，同註 69，卷 9，〈答季彭山龍鏡書〉，頁 602。

[85] 《明儒學案》，同註 68，卷 13，頁 272，黃宗羲引述鄒東廓之語。又見《東廓鄒先生文集》，收於《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997 年），集部，册 66，〈再簡季彭山〉，頁 60。

臺灣大學學術期刊資料庫

並無本體上的超越意義。季本對「自然」之看法，有其獨特之內容。其《說理會編》中云：「自然者，流行之勢也，流行之勢屬於氣者也。勢以漸而重，重則不可反矣，惟理可以反之。故語自然者，必以理爲主宰可也。」[86] 又云：「自然者，順理之名也。理非惕若，何以能順？舍惕若而言順，則隨氣所動耳，故惕若者，自然之主宰也。……故聖人言學，不貴自然，而貴於愼獨，正恐一入自然，則易流於欲耳。」[87] 如以鏡喻心，則心之照物只能隨物而動，相當於自然而無理之主宰。在此觀點下，其與王、鄒兩人對自然的理解，顯不相同。

按季本從工夫論之立場，認爲以鏡喻心不足以顯示心之主宰與分別功用，在常識上也能自成一說。然若只重警惕之工夫，是否符合陽明心學之本旨？則有疑義。蓋如程朱亦非不重敬之工夫，而終與陽明有異，乃對心之本體的理解不同所致。王龍溪也已注意到季本對心體之誤解，如王龍溪說：

> 吾丈（季本）云：今之論心，當以龍而不以鏡，惟水亦然云云。夫人心與物無對，無方體，無窮極，難於名狀。聖人欲揭以示人，不得已取諸譬喻，初非可以泥而比論也。水鏡之喻，未爲盡非。無情之照，因物顯象，應而皆實，過而不留。自妍自醜，自去自來，水鏡無與焉。蓋自然之所爲，未嘗有欲。聖人無欲應世，經綸裁制之道，雖至於位天地，育萬物，其中和性情，本原機括，不過如此而已。著虛之見，本非是學，在佛老亦謂之外道，只此著便是欲，已失其自然之用，聖人未嘗有此也。[88]

王龍溪提出心如明鏡、止水，係一種譬喻不能「泥而比論」，將心視同鏡般之死物，只有被動映照外物之功用而已。從本體而言，心如鏡照萬物而不遺，具

---

86 《明儒學案》，同註 68 ，卷 13 ，頁 273 。

87 同前註。

88 《王龍溪先生全集》，同註 69 ，頁 601 。麥仲貴：《王門諸子致良知學之發展》（香港：中文大學出版社， 1973 年 12 月），對王龍溪與季本之觀點，有較詳之討論，可供參考，頁 78-85 。唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》，同註 69 ，卷 19 ，則對季本之警惕說及以龍喻心，有正面的評價。頁 367-368 。

臺灣大學學術期刊資料庫

有不作主觀分別之自然、無欲的性質。從功用而言，也能表示聖人無欲以應世，隨物而動之義，並不能說心只如鏡般之空虛而已。換言之，從心的體用一源而言，心如明鏡正可充分說明其體與用的內容。

實際上，季本對以鏡喻心之批評乃爲配合其重警惕之工夫論，其與王陽明心鏡之喻所要表達的心之體用一源與本體工夫合一，並無關連。王、鄒兩人以自然爲心體之說明也與季本對自然的理解不同。惟查季本曾引述陽明之語云：「先師嘗曰：知良能是良知，能良知是良能，此知行合一之本旨也。」[89] 而季本也有「本體工夫初無二事」、「工夫即本體」之語。[90] 其對陽明學說不可能不知，《傳習錄》中多處以鏡喻心及良知，何以季本仍謂此喻出自釋氏而拒予接受？此點或係季本爲糾正王陽明後學過度信賴良知之自然發用，而欠缺一番警惕工夫，故有是說。然如就王陽明以鏡喻心之內涵及目的而言，實不能說其出自釋氏而完全否定之。

（三）羅近溪

泰州學派之羅近溪 (1515-1588) 對心學有獨到的體認，其「破除光景」即破除對眞心之追逐與執著，在明末唯心是尚之學風中，格外引人注意。[91] 羅近溪認爲以鏡或日喻心體，以及去除鏡垢、浮雲喻工夫，都不能正確表達心體之實相。《盱壇直詮》上卷，載一段問答：

> （問）曰：此等習染成見，難說不是天日的浮雲？故今日學者工夫須如磨鏡，將塵垢決去，方得光明顯現耳。子曰：……但吾心覺悟的光明，與鏡面光明卻有不同，何則？鏡面光明與塵垢原是兩個，吾心之先迷後覺卻是一個。當其覺時，即迷心爲覺，則當其迷時，亦即覺心爲迷。除覺之外，

89 《明儒學案》，同註 68 ，卷 13 ，頁 277 。

90 《明儒學案》，同前註，頁 278 。

91 參閱唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》，同註 69 ，第 16 章，第 3 節論羅近溪之「光景之破除」，頁 428-431 。牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註 72 ，頁 290-297 。

臺灣大學學術期刊資料庫

更無所謂迷；而除迷之外，亦更無所謂覺也。故浮雲天日，塵垢鏡光，俱不足爲喻。若必欲尋個譬喻，莫若冰之與水，猶爲相近也。[92]

羅近溪之看法頗爲特殊，其說認心之覺與鏡之明在本質上是不同的。心之覺與迷同屬一心，而鏡之明與塵垢則爲二物，因此若謂去除塵垢以復鏡體之明，在工夫上將成去迷心以復覺心，而有兩個心了。依羅氏之說，冰與水之喻較能正確表達迷與覺之關係，冰（迷）與水（覺）兩者是同質的，只是形態不同。覺與迷如一心之兩面，翻迷即爲覺，不必離此心另求一覺心。冰水之喻在強調同一心體之意義下，確有其效用。惟羅近溪認爲塵垢之喻，將使鏡明與塵垢成爲二物云云，此乃其個人獨自之見解。唐君毅曾謂羅近溪所以有如此看法，與佛教之觀念有關，然而是否如此？尚值斟酌。[93] 蓋佛教經論中也多使用鏡心之喻，並未將明鏡與塵垢視爲二物。實際上，以鏡喻心也可以解釋爲明鏡、昏鏡同爲一鏡，只是昏鏡爲塵垢所蔽，去除塵垢即可恢復成本來之明鏡。

另外，王汎森認爲「羅近溪反對以鏡喻心的話，可能也是針對早年對鏡靜坐的一種反省。」[94] 其情形約如黃宗羲在《明儒學案》卷三四中之記載：

少時讀薛文清語，謂：「萬起萬滅之私，亂吾心久矣，今當一切決去，以全吾澄然湛然之體。」決志行之。閉關臨田寺，置水鏡几上，對之默坐，

---

92 《盱壇直詮》（臺北：廣文書局， 1996 年 3 月），上卷，頁 127-128 。黃宗羲：《明儒學案》，同註 68 ，卷 34 ，頁 765 ，亦收錄，文字略有不同。

93 唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》，同註 69 ，頁 390 ，謂羅近溪「不取禪道與（王）龍溪之心如明鏡之喻，而近起信（論）、華嚴、天臺之迷覺一心之旨，歸于翻迷即覺之教。」古清美：〈羅近溪「打破光景」之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，收於氏著：《慧菴存稿一：慧菴論學集》（臺北：大安出版社， 2004 年 7 月），也從佛教立場說明其義，頁 151-181 。然而心如明鏡之喻同爲佛教所用，《大乘起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》裏均有鏡心之喻。從心之迷與覺而言，明鏡、塵鏡之喻與冰水之喻並非不能併存，在說明目的上也無不同。

94 王汎森：〈明代心學家的社會角色〉，收於氏著：《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社， 2004 年 12 月），頁 22 。另該文提及羅近溪對水、鏡靜坐之方式與道教淨明道有關部份，頁 23-27 ，可供參考。

臺灣大學學術期刊資料庫

使心與水鏡無二。久之而病心火。[95]

羅近溪因遵循學宗朱子之薛瑄（謚文清，1389-1467）克制私念以復心體的教法，對著盆水與鏡子靜坐，致生精神上的困擾。後遇顏鈞告以其所爲乃「制欲，非體仁」，而有所悟。羅近溪反對以鏡喻心是否與此段失敗之經驗有關？按羅近溪當時以爲本心如明鏡，必須去除現實經驗上之心的種種念頭，因而陷於一種自我壓抑的情況，有可能係其個人早年（時爲十八歲）的認知不確，不必然是程朱之主敬、去人欲的學說有所不當。之後，羅近溪接觸王陽明《傳習錄》而轉向心學，歷經學習，才悟得本心即在日常行事中，不須外求。前引文所載其不贊成以鏡喻心之理由在於心外求心，因與上述羅近溪年輕時克制私念別求本心之情況有相近似之處，故謂其反對以鏡喻心與早年求道之經驗有關，並非無據。但從鏡子有虛明照物之作用而言，羅近溪並不反對以鏡喻心。如《明儒學案》載其對靜坐中諸友云：「使此心良知，炯炯光徹，則人人坐間，各抱一明鏡於懷中，卻請諸子將自己頭面對鏡觀照。……此個鏡子，與生俱生，不待人照而常自照，人纖毫瞞他不過。」[96] 很明顯的，羅近溪在此以鏡比喻心之常覺常照，其對心體的說明也與王陽明的看法一致。

據上以觀，羅近溪對以鏡喻心之看法，其重點在於對心體的理解。如認爲心有眞妄，須去妄求眞，將使人捨當前之心而求另一超越之心，必陷入一種不實的妄見。若以鏡喻心，因鏡明與塵垢非同一物，不足以表達眞心與妄心在本質上的同一性，故反對之。然若論本心之明，可以照見自我之念頭，則以鏡喻心並無不妥。

從羅近溪主張不離當下以證本心之立場而言，冰水之喻確較鏡心之喻更能表達眞心與妄心的同質性。參照《盱壇直詮》上卷載一條云：

子曰：人生天地之間，原是一團靈氣。萬感萬應而莫究根源，渾渾淪淪而初無名色。只一心字亦是強立，後人不省，緣此起個念頭，就會生做見

95 《明儒學案》，同註 68，頁 760。《盱壇直詮》，同註 92，頁 219，亦載有此事，並說係在壬辰（1532 年），當時羅近溪才十八歲。

96 《明儒學案》，同註 68，頁 773-774。

臺灣大學學術期刊資料庫

識。因識露個光景，便謂吾心實有如是本體、實有如是朗照、實有如是澄湛、實有如是自在寬舒。不知此段光景，原從妄起，必隨妄滅。及來應事接物，還是用著天然靈妙渾淪的心。此心儘在為他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身，以為純一（亦）不已，望顯發靈通，以為宇太（泰）天光，用力愈勞而違心愈遠矣！[97]

此文意味人人本具一點靈明，隨物而現，不拘形迹，稱之爲心只是言說上的方便。若更在此心上橫生種種意見，執認此心具有何種本體、功用，事實上已非本有之心的內涵而是一種妄見。本心即在日常生活中運用無礙，如認須有一超越日常經驗之心體以作主宰，反離自己原有之本心。從另一角度以觀，吾人當前之心與覺悟之心爲同質的存在，覺時之心的澄明與活動，即是當前之心原有之內涵，並未有所增添，故不能認此覺心爲另一超越的存有。羅近溪講學往往直挑人人自然感受到的道德意識，例如孝悌慈的人間倫理行爲，對於別認有一眞心本體可爲當前一念之主宰者，則有破除心之光景的說法。在明末紛紛以證得心體爲高之風潮中，確有其洞見。

按王陽明在〈答陸原靜書〉中曾說道：「良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。」[98] 良知本體並非有形相之物，去除人欲之蔽，只是復此人人同具之寂然不動之本體。本體不變，去一分昏蔽即回復本體一分，而非有所加損於其間。就心之迷與覺以觀，亦可說是相對的成立，迷之反即爲覺，不是離此迷心而另覓覺心。從此觀點而言，羅近溪認爲去除塵垢以復鏡體之明的比喻，有被視爲二心之虞，並非無見，而冰水之喻在表示迷覺同爲一心之前提下，也符合陽明之意旨。

綜上所述，聶雙江、季本與羅近溪三人對鏡心之喻的不同說明有其共同

---

97 《盱壇直詮》，同註 92 ，頁 94-95 。《明儒學案》，同註 68 ，卷 34 ，頁 768 所載爲一段問答，與《盱壇直詮》不同。《莊子・庚桑楚篇》：「宇泰定者，發乎天光。」參閱陳鼓應：《莊子今註今譯》，同註 57 ，下册，頁 625 。

98 《傳習錄》，同註 1 ，頁 217-218 。

臺灣大學學術期刊資料庫

處，即均針對陽明後學之疏於工夫實踐提出糾正。經由三人之看法，可知王陽明一再闡釋之「心如明鏡」說，已出現不同意見，這也反映了陽明後學對心之本體與工夫的關係有自己之見解。其中利弊得失足以構成一研究主題，非本文此處所能詳論。要之，思想觀念之形成與時代背景往往有密切的關係，如王陽明以鏡喻心的內容異於程朱而具有自己獨創之新義，同理陽明後學之不同說明是否形成另一種觀念，或只是增添新的內容，即有注意之必要。陽明學之演變發展係一事實，如何評斷何者符合陽明本旨，常因立場不同而有歧見。本節所述，或許可以作爲另一種觀察結果，而有助於此問題之探討。

六、結　　論

王陽明常以鏡喻心及良知，並有磨鏡之工夫論。宋儒程顥、程頤、朱子已用過此喻，王陽明可能承襲自此。從心之體用一源與本體工夫合一論上，可以較清楚地說明王陽明鏡心之喻的心學特色。

又禪宗文獻裏多有以鏡喻心之例，王陽明也曾引述慧能之語，比較考察陽明心學與禪宗之異同，有助於進一步理解各自的理論基礎。在「無心似鏡」之虛明本體，與「磨鏡使明」之工夫論上，兩者有共通之表達方式，但王陽明認爲心之本體或良知具有創設價值規範之能力，此則具有儒家的色彩，以鏡喻心難以充分表現其意旨。

陽明後學如聶雙江、季本、羅近溪對鏡心之喻曾有不同之理解。聶雙江之歸寂主靜，在強調寂體、性體之建立上，與陽明心學之體用一源的本義有所不同。然從有體方有用之觀點而言，聶雙江指出王學末流混淆良知與知覺，又在如何確立心之主宰性方面，也可說開啓了另一類思考方式。季本認爲以鏡喻心出自釋氏非儒家本義，固有補偏救弊之意，但未能充分理解陽明心學中此喻之意義，所提警惕之說也不足以取代此喻之效用。羅近溪則以爲鏡心之喻會造成心外有心之認知，使人捨當下之心而另求覺心。其主張迷覺同爲一心，而採冰水同質之喻。羅近溪在對治時弊的作法上，認爲鏡心之喻不如冰水之喻，並非

臺灣大學學術期刊資料庫

無見。然而，鏡心之喻非造成此種離此心覓他心的原因，此兩種比喻也非不能併存。惟因其提及鏡心之喻的疑義，可以促使人們對心體有更進一步的反省，在心學之實踐上也有所貢獻。

王陽明之心如明鏡所顯示的心之體用與工夫論，一方面異於程頤、朱子，一方面又異於禪宗。陽明心學本身具有濃厚的實踐性格，理論說明上往往因人之體認而異，在心鏡之喻的理解上亦然。集中考察此喻之相關問題，可從不同角度了解陽明學的特色及其發展上之不同趨向。

（責任校對：邱培超）

引用書目

一、傳統文獻

唐・弘忍：〈最上乘論〉，《大正藏》第48冊（臺北：新文豐出版公司，1983年1月）。

唐・淨覺：〈楞伽師資記〉，《大正藏》第85冊（臺北：新文豐出版公司，1983年1月）。

唐・宗密：〈禪源諸詮集都序〉、〈中華傳心地禪門師資承襲圖〉，收於《中國佛教思想資料選編》第2卷第2冊（北京：中華書局點校本，1989年2月）。

宋・道原編：《景德傳燈錄》（臺北：新文豐出版公司，1981年10月）。

宋・《二程集》（北京：中華書局點校本，2004年2月）。

宋・《朱子文集》（臺北：德富文教基金會點校本，2000年2月）。

宋・《朱子語類》（北京：中華書局點校本，1986年3月）。

元・宗寶編：《六祖壇經》，《大正藏》第48冊（臺北：新文豐出版公司，1983年1月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

明・《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社點校本，1997年8月）。
明・《王龍溪先生全集》（臺北：廣文書局，2000年11月）。
明・《東廓鄒先生文集》，收於《四庫全書存目叢書》集部，第66冊（臺南：莊嚴文化公司，1997年）。
明・羅近溪：《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1996年3月）。
明・《劉宗周全集》第2冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年6月）。

二、近人論著

方東美：〈從歷史透視看陽明哲學精義〉，收於氏著：《生生之德》（臺北：黎明文化公司，1985年2月）。
王汎森：〈明代心學家的社會角色〉，收於氏著：《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004年12月）。
印 順：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1981年12月）。
冉雲華：《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書公司，1995年11月）。
古清美：〈羅近溪「打破光景」之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，收於氏著：《慧菴存稿一：慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年7月）。
牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979年8月）。
牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1981年5月）。
牟宗三：《心體與性體》第3冊（臺北：正中書局，1981年10月）。
牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年10月）。
吳汝鈞：〈莊子的靈臺心與自然諧和論〉，《哲學與文化》第21卷8期（1994年8月）。
吳 震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001年7月）。
林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005年9月）
唐君毅：〈陽明學與朱子學〉，收於《陽明學論文集》（臺北：華岡出版公

臺灣大學學術期刊資料庫

司，1977 年6 月）。
唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1984 年1 月）。
唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984 年2 月）。
徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994 年4 月）
秦家懿：《王陽明》（臺北：東大圖書公司，1992 年1 月）。
陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1993 年10 月）。
郭　朋：《（敦煌本）壇經校釋》（臺北：文津出版社，1987 年8 月）。
陳鼓應：《莊子今註今譯》修訂本（臺北：臺灣商務印書館，1999 年11 月）。
陳鼓應：《老子今註今譯》三次修訂本（臺北：商務印書館，2000 年3 月）。
麥仲貴：《王門諸子致良知學之發展》（香港：中文大學出版社，1973 年12 月）。
勞思光：《新編中國哲學史》第三卷上（臺北：三民書局，2003 年9 月）。
彭國翔：〈錢緒山語錄輯逸與校注〉，《中國文哲研究通訊》第13 卷第2 期（2003 年6 月）（臺北：中央研究院中國文哲研究所）。
彭國翔：《良知學的開展——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003 年6 月）。
楊惠男：《禪史與禪思》（臺北：東大圖書公司，1995 年4 月）。
楊曾文：《新版敦煌新本（敦博本）六祖壇經》（北京：宗教文化出版社，2002 年6 月）。
蒙培元：〈朱熹的心靈境界說〉，收於鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》上冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993 年5 月）。
劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995 年8 月）。
錢　穆：〈說良知四句教與三教合一〉，收於氏著：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書公司，1986 年9 月）。
錢　穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989 年11 月）。
釋聖嚴：《禪門修證指要》（臺北：東初出版社，1980 年11 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫