臺大歷史學報第29期
2002年6月，頁1~27
本文2001.12.20收稿，2002.3.18通過刊登
BIBLID1012-8514(2002)29p.1-27

王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊

陳立勝*

提　要

本文旨在通過對王陽明「四句教」的三次辯難的論辯措辭與論辯雙方所預設的「信念」進行共時態與歷時態的考察，管窺新儒學傳統（尤其是陸王傳統）演化過程中的權威（聖經、聖人、聖傳）與個體的體驗（心）之間、經典與詮釋之間、正統與創新之間存在的種種互動與張力，以期有助於把握儒學傳統的詮釋性品格及其相關問題。

全文共分五節。第一節說明全文的主要內容及主旨。第二節考察錢德洪與王龍溪就「四有」與「四無」所展開的爭論。第三節探討許孚遠「九諦」與周汝登「九解」之辯。第四節分析顧涇陽與管東溟就無善無惡所發生的爭辯。第五節則進一步辨析三次辯難之異同及其詮釋學義蘊。

本文認為，三次辯難之變化，既反映出明末思想演進的走向，也透露出各自相關語境的變遷。辯難所牽涉到的幾個不同的向度（聖人權威向度、經傳向度、功夫踐履向度、心－體驗向度）在不同的辯難過程中是不斷游移的，三次辯難也反映了儒學信仰共同體與其聖經文本之間的辯證關聯及其歷史變遷。

關鍵詞：四句教　無善無惡　辯難　詮釋學

* 廣州中山大學哲學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、引言
二、錢德洪對王龍溪：「四有」對「四無」（1527年）
三、許孚遠對周汝登：「九諦」對「九解」（1592年）
四、顧涇陽對管東溟：「太極」對「無極」（1598年）
五、比較與辨析

一、引言

王陽明「四句教」有「懸題」之稱，乃明朝思想史之一大公案，四句之中，尤以首句「無善無惡是心之體」，而致釋者聚訟紛紜。由此而起種種學術辯難竟長達數世紀之久。有積極的張揚者如王龍溪，有謹慎的存疑者如清儒李紱，[1]有否認者如劉宗周、黃宗羲師徒，[2]有激烈的批判者如王夫之、顏元、張烈之流。[3]本文擬處理的圍繞四句教所發生三次辯難事件，皆處在16世紀中的三個時間段內。依時間先後分別為：（1）錢德洪（1496-1574）與王龍溪（1498-1583）「四有」與「四無」之辯（1527），此屬同門之爭，二人皆為浙中王門。（2）許孚遠（1535-1604）與周汝登（1547-1629）「九諦」與「九解」之文字官司（1592年前後），此屬異門之爭，許是湛門（甘泉）弟子，周係泰州學派羅汝芳之弟子。[4]（3）

1 李紱之〈心體無善惡說〉有「『無善無惡心之體』本龍溪所記《天泉會語》，果否出於陽明先生尚未可知」之語，見李紱，《穆堂學案》，載楊向奎，《清儒學案新編》（濟南：齊魯書社，1994），第3卷，598。

2 見黃宗羲，《明儒學案．江右學案一》（北京：中華書局，1985），334~335。又參黃宗羲，〈與友人論學書〉，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1993），第10冊，148~149。

3 張烈甚至稱「陽明一出而盡變天下之學術，壞天下之人心」，見張烈，《讀史質疑》，卷4；轉引自秦家懿，《王陽明》（臺北：東大圖書公司，1997三版），154。

4 周汝登為羅汝芳弟子，此襲《明儒學案》之說法。匿名審閱人指出，中國社會科學院彭國翔博士提出無可質疑的堅強證據，證明周實乃王龍溪之弟子，與羅汝芳只有疏遠的關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

顧涇陽（1550-1612）與管東溟（1537-1608）之辯（1598），此屬有朱子學傾向的東林學派與泰州後學之爭。

辯難與一般的對話不同，辯難的藝術是通過論辯而折服對方的藝術。它既需要有適合自己的措辭，[5]同時還要給出讓對方信服的理由與證明。因此，辯難的雙方都希望以對方可以接受的原則去駁斥對方所持的觀點，換言之，雙方都將一些比辯論的論點更基本的原則視為共同的前提。這些被預設的前提是不需要給出理由的，因為，任何給出的理由都不比這些前提更基本、更具合法性。用維特根斯坦（Wittgenstein）的話說，任何證明都是有盡頭的，「在有充分根據的信念的根基處，存在著的是無根基的信念。」[6]這些作為共同前提的信念是理解對方、說服對方的基線，也是雙方可以共同訴諸的合法性之源。維特根斯坦曾把這些信念比作是相對固定的「河床」，一切沖刷它們的河水（具體的觀點）之流動都受到這一河床地形的制約。當然，河床也有改道的時候，這相當於信念的「改宗」或範式的轉換。依此，我們可以嘗試在上述的三次辯難中，尋找出每一次論辯的措辭與雙方共同持有的基本信念項，在此基礎上尋獲三次辯難所共同持有的基本信念項，並進而看清楚先前的哪些基本信念項失效了，而被新的信念項取代了。通過這種對三次辯難的論辯措辭與河床信念的共時態與歷時態的考察，可以使我們從一個側面認識新儒學傳統（尤其是陸王傳統）演化過程中的權威（聖經、聖人、聖傳）與個體的體驗（心）之間、經典與詮釋之間、正統與創新之間存在的種種互動與張力，檢討這種關聯亦有助於我們把握儒學傳統的詮釋性之品格及其相關之問題。

二、錢德洪對王龍溪：「四有」對「四無」（1527年）

「四句教」文本常見的有三種，以刊行時間先後計：（1）《傳習錄》（下）。（2）《陽明年譜．三》。（3）《王龍溪全集》卷一《天

5 「措辭」一詞在此取說服論述之手法諸如譬喻、訴諸權威等義，參麥克洛斯基等著，許寶強譯，《社會科學的措辭》（北京：三聯書店，2000），7~29。

6 Wittgenstein, *On Certainty* (New York: Harper & Row Publishers, 1969), 33.

臺灣大學學術期刊資料庫

泉證道紀》。前兩種係錢德洪整理，通常以為亦得到王龍溪的認可，後一種為龍溪弟子所編。其他相關文獻基本上沒有超出上述三種文本的內容。[7]《傳習錄》的記載如下：[8]

> 丁亥年九月，先生起復征思田。將命行時，德洪與汝中論學，汝中舉先生教言曰「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，此正是複那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。是夕侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種。利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人己內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」既而曰：「已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物，只依我這話頭隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透。此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人！人

7 「四句教」文本之考訂，可參以下著述：（1）陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991），193~203；（2）彭高翔，〈明刊《龍溪會語》及王龍溪文集佚文——王龍溪文集明刊本考略〉，《中國哲學》第 19 輯（長沙：嶽麓書社，1998），330~376；（3）吳震，〈天泉證道小考——以《龍溪會語》本為中心〉，吳光主編，《陽明學研究》（上海：上海古籍出版社，2000），168~181。

8 《傳習錄下》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），117~118。

臺灣大學學術期刊資料庫

有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。」是日德洪、汝中俱有省。

《天泉證道記》除了多了一層神秘色彩，諸如，四句教乃「傳心密藏」，「今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘」云云之外，還多了「四無」、「四有」之字眼：「四無之說為上根人立教，四有之說為中根以下人立教」。「四無」說乃龍溪所主，內容無非是《傳習錄》所記的「若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物」，以及《天泉證道記》所添補的「蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神」。「四有」說乃德洪所持，但令人不解的是無論是《傳習錄》、《陽明年譜．三》還是《天泉證道記》都沒有「四有」說內容的具體記載。四句教是「一無」（首句）、「三有」（後三句）。那麼，「四有」說文本應是什麼呢？依陳來先生的看法，年譜文本透露出一點資訊。年譜文本與《傳習錄》（下）有一處有較大的出入，即多了一段德洪請問的內容：「德洪請問。先生曰：『有只是你自有，良知本體原來無有，本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾饐氣，何物不有？而又何一物得為太虛之障？人心本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。』」[9]這一段專門解釋本體之無的文字，在陳來先生看來，說明德洪對四句教中的本體問題是有疑問的，這也意味著德洪的「四有」說與陽明「四句教」是有所不同的（四句教畢竟只是「三有」）。那麼，德洪的四有說究竟是什麼呢？陳來認為答案就在江右王門的另一重鎮鄒東廓的《青原贈處》，鄒的文字記載道：陽明赴兩廣，錢、王二人依師命各言所學，德洪曰：「至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」龍溪曰：「心無善而無惡，意無善而無惡，知無善而無惡，物無善而無惡。」陽明笑曰：「洪甫須識汝中本體，汝中須識洪甫功夫。」[10]由此陳來先生

9 〈年譜．三〉，《王陽明全集》，1306。

10 黃宗羲，《明儒學案．江右王門學案一》，334。

臺灣大學學術期刊資料庫

斷定，東廓此處所記述的就是錢德洪的「四有」說。

這樣，如果我們認可陳來先生的斷定，那麼，實際上圍繞王陽明的四句教，在陽明器重的兩個高足——錢德洪與王龍溪那裏，便有兩種不同的理解：「四有」對「四無」。[11]兩人分歧的焦點看來並不在本體上，儘管《年譜》德洪「請問」與陽明本體之解答這一段文字暗示出德洪對四句教首句本來心存疑慮，然而雙方辯論的中心是「定本」與「權法」問題，亦即工夫問題。這確實有點不可思議，明明德洪「四有」之首句「至善無惡者心」與四句教之首句「無善無惡是心之體」在文字上差異甚大，而且德洪本來對本體問題存有疑慮，為什麼四句教首句卻不成為兩人爭論的焦點呢？是不是將鄒東廓的記載視為「四有」是有問題的，所謂的德洪「四有」說實際上就是陽明的「四句教」呢？抑或德洪的疑慮只是發生在天泉證道之前，而天泉證道時，德洪早已接受了陽明的四句教了呢？[12]德洪之學有「數變」之稱，這一點黃宗羲在《明儒學案》之中專門點過。《傳習錄．下》更有「洪於是時（陽明起行征思田，德洪、汝中追送嚴灘——引者）尚未了達，數年用功，始信本體工夫合一」之記載。但無論如何，四句教的首句沒有成為德洪與汝中辯論的對象，在復楊斛山的信中，錢德洪明確指出：[13]

> 人之心體一也，指名曰善可也，曰至善無惡亦可也，曰無善無惡亦可也。曰善、曰至善，人皆信而無疑矣，又為無善無惡之說者，何也？至善之體，惡固非其所有，善亦不得而有也。至善之體，虛靈也，猶目之明、耳之聰也。虛靈之體不可先有乎善，猶明不可先有

11 《明儒學案》記載，王陽明平濠歸越後，四方之士來學越者日眾，錢德洪與王龍溪負責「疏通其大旨，而後卒業於文成，一時稱為教授師」。見《明儒學案．浙中王門學案一》，225。

12 方祖猷先生力主所謂的「四有」就是陽明的「四句教」本身，並給出了學理上的解釋。見方祖猷，〈天泉證道的「四句教」與「四無說」〉，吳光主編，《陽明學研究》，158~159。又，匿名審查人指出，「四有」之說原出王畿，是王畿以己見為「四無」後，從自己的觀點認為錢德洪主張的應為「四有」。故此「四有」的具體內容，雖然於文無徵，但意思卻早在《傳習錄》的相關記載中清楚表露。

13 〈復楊斛山〉，《明儒學案．浙中王門學案一》，235。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 乎色，聰不可先有乎聲也。目無一色，故能盡萬物之色；耳無一聲，故能盡萬物之聲；心無一善，故能盡天下萬事之善。今之論至善者，乃索於事事物物之中，先求其所謂定理者，以為應事宰物之則，是虛靈之內先有乎善也。虛靈之內，先有乎善，是耳未聰耳先有乎聲，目未視耳先有乎色也……故先師曰：「無善無惡者心之體」，是對後世格物窮理之學，先有乎善者立言也。因時設法，不得已之辭焉耳。

這一大段精彩文字清楚表明，此時的德洪對本體的理解與王陽明、王龍溪的理解毫無二致。

因此德洪對龍溪「四無」說的不滿不在於首句，而在於後三無。依德洪之見，若像王龍溪那樣認為意、知、物亦無善惡言，那麼，修復本體的功夫便無從談起，實功無從保任。他在覆龍溪的信中曾直言相陳：[14]

> 日來論本體處，說得十分清脫，及徵之行事，疏略處甚多。此便是學問落空處。

在他看來，「四無」說儘管有其直趨本體、易簡自然之一面，但不免有空疏枯寂、略於實事之弊：[15]

> 吾心本與民物同體，此是位育之根，除卻應酬更無本體，失卻本體卻非應酬。苟於應酬之中，隨時隨地不失此體，眼前大地何處非黃金。若厭卻應酬，必欲去覓山中，養成一個枯寂，恐以黃金反混作頑鐵矣。

他還說：[16]

> 龍溪之見，伶俐直截，泥工夫於生滅者，聞其言自當省發。但其於見上覺有著處，開口論說，千轉百折不出己意，便覺於人言尚有漏落耳。執事之著，多在過思；過思，則想像亦足以蔽道。

因此，德洪「四有」說重在「後天誠意」、重在修的功夫，而與重「悟」的王龍溪形成鮮明對照，德洪本人對此亦頗有自覺，《會語》中的一段

---

14 〈復王龍溪〉，《明儒學案．浙中王門學案一》，233。

15 同前註，234。

16 〈與季彭山〉，《明儒學案．浙中王門學案一》，234。

臺灣大學學術期刊資料庫

話可以引為佐證：[17]

> 靈通妙覺，不離於人倫事物之中，在人實體而得之耳，是之謂心悟。世之學者，謂斯道神奇秘密，藏機隱竅，使人渺茫怳惚，無入頭處，固非真性之悟。

與強調「入處」的德洪不同，龍溪更重視「當下」：[18]

> 當下本體，如空中鳥跡，水中月影，若有若無，若沈若浮，擬議即乖，趨向轉背，神機妙應。當體本空，從何處識他？

與德洪主「修」不同，龍溪更注重「悟」：[19]

> 良知在人，不學不慮，爽然由於固有，神感神應，盎然出於天成。本來真頭目，固不待修證而後全。

與德洪倡「後天誠意」不同，龍溪揚天則流行、觸機即發：[20]

> 良知是天然之靈竅，時時從天機運轉。變化云為，自見天則，不須防檢，不須窮索，何嘗照管得？又何嘗不照管得！

三、許孚遠對周汝登：「九諦」對「九解」（1592年）

周汝登是無善無惡說的積極鼓吹者，「四無」說在明末廣為流傳，他是功不可沒的。[21]許孚遠屬湛門派，但亦頗親近王學，《明史》說他「篤信良知，而惡夫援良知以入佛者」，因而與王門後學發生過激烈的爭辯。先是與同郡人羅汝芳「講學不合」，後又與羅的弟子楊起元、周汝登南都並主講席而彼此「論益齟齬」。[22]周汝登在講席上拈出天泉證

17 〈會語〉，《明儒學案．浙中王門學案一》，230。

18 〈語錄〉，《明儒學案．浙中王門學案二》，246。

19 同前書，248~249。

20 同前書，245。

21 岡田武彥認為「四無」說在明末廣泛流行，「實際上是多虧了海門之力」。見岡田武彥著，吳光等譯，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000），189。

22 張廷玉等撰，《明史．儒林二》（北京：中華書局，1997），卷283，1870。

臺灣大學學術期刊資料庫

道發明，許孚遠作《九諦》難之，周則以《九解》相辯。《明儒學案》給我們記載了這一辯難的全過程：[23]

> 諦一云：《易》言元者，善之長也。又言繼之者善，成之者性。《書》言德無常師，主善為師。《大學》首提三綱，而歸於止至善。夫子告哀公以不明乎善，不誠乎身。顏子得一善，則拳拳服膺而弗失。《孟子》七篇，大旨道性善而已。性無善無不善，則告子之說，孟子深辟之。聖學源流歷歷可考而知也。今皆捨置不論，而一以無善無惡為宗，則經傳皆非。

許援引經傳，說明宗善乃深有所本，因而欲以無善無惡為宗則必然意味著與聖學傳統的對立。這樣，從一開頭，許就將周置於一二難抉擇的困境中：或者以善為宗，而棄無善無惡；或者以無善無惡為宗，棄聖學源流於不顧而自絕於經傳。

周的應對很巧妙，他指出為善去惡與無善無惡乃兩個不同層面：「維世範俗，以為善去惡為堤防；而盡性知天，必以無善無惡為究竟。」這兩個層面不僅不相矛盾，而且應是相貫相通：「無善無惡，即為善去惡而無跡，而為善去惡，悟無善無惡而始真。」而宗善一說所宗之善實是有對待的善，因而難明無善無惡之「至善」乃是超對待的：[24]

> 今必以無善無惡為非然者，見為無善，豈慮入於惡乎。不知善且無，而惡更從何容？無病不須疑病。見為無惡，豈疑少卻善乎？不知惡既無，而善不必再立，頭上難以安頭。故一物難加者，本來之體，而兩頭不立者，妙密之言。

至於經傳中言善字，固然多是善惡相對待，但于發明心性處，則善不與惡對待，《大學》善上加一「至」字曰「至善」，即為表明其無對待義，如蕩蕩難名為至治，無得而稱至德，以及至仁、至禮等等一樣，「皆因

---

23 以下相關的引文均出自該書，不再一一注明出處。因本文之旨趣重在辯難措辭方面的考察，故有意撇開義理方面之詮釋。對於「九諦」、「九解」文本義理的詳細疏解可見蔡仁厚，《新儒家的精神方向》（臺北：臺灣學生書局，1988），第16章「王門天泉『四無』宗旨之論辯」，239~276。（感謝楊祖漢先生對此的指點及贈送相關資料）

24 此處句讀依審閱者意見而改，與中華書局沈芝盈點校本有所不同。

臺灣大學學術期刊資料庫

不可名言擬議，而以至名之」，無善無惡與「經傳之旨」不違而相通。

> 諦二云：宇宙之內，中正者為善，偏頗者為惡，如冰炭黑白，非可私意增損其間。故天地有貞觀，日月有貞明，星辰有常度，嶽峙川流有常體，人有真心，物有正理，家有孝子，國有忠臣。反是者，為悖逆，為妖怪，為不祥。故聖人教人以為善而去惡，其治天下也，必賞善而罰惡。天之道亦福善而禍淫。積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃，自古及今，未有能違者也。而今曰無善無惡，則人將安所趨舍者歟？

許以善惡為獨立於主觀私意之外的客觀存在的價值，言外之意，無善無惡將善惡囫圇攪在一起，屬於私意增損。

周的回應策略是以其人之道還治其人之身：中正云云、偏頗云云，不正是私意增損嗎？一切有對待的價值，都是「兩頭語」，是「增損法」：

> 不可增損者，絕名言無對待者也。天地貞觀，不可以貞觀為天地之善，日月貞明，不可以貞明為日月之善……人有真心，而莫不飲食者此心，飲食，豈以為善乎？物有正理，而鳶飛魚躍者此理，飛躍豈以為善乎？有不孝而後有孝子之名，孝子無孝；有不忠而後有忠臣之名，忠臣無忠。若有忠有孝，便非忠非孝矣……。

如此，善惡皆只具有「負面的意義」，皆屬私意增損。

> 諦三云：人心如太虛，元無一物可著，而實有所以為天下之大本者在。故聖人名之曰中，曰極，曰善，曰誠，以至曰仁，曰義，曰禮，曰智，曰信，皆此物也。善也者，中正純粹而無瑕疵之名，不雜氣質，不落知見，所謂人心之同然者也，故聖賢欲其止之。而今曰無善，則將以何者為天下之大本？其為物不貳，則其生物不測，天地且不能無主，而況於人乎？

心如太虛、無一物可著、不雜氣質、不落知見，此種種之說法完全與無善無惡之本體性狀無別，這無疑給周汝登授以把柄，周的辯解自然借機發力，謂心如太虛云云，

> 已是斯旨矣，而卒不放捨一善字，則又不虛矣，又著一物矣，又雜氣質，又落知見矣，豈不悖乎？太虛之心，無一物可著者，正是天

臺灣大學學術期刊資料庫

下之大本。

於此之外，另立一大本，則：

皆以為更有一物，而不與太虛同體，無惑乎？

周的辯解可謂深契陽明之「原意」，陽明曾將惡念既去而又存個善念之做法譏為「日光之中添燃一燈」，實亦是申明此義。

諦四云：人性本善，自蔽於氣質，陷於物欲，而後有不善。然而本善者，原未嘗泯滅，故聖人多方誨迪，使反其性之初而已。祛蔽為明，歸根為止，心無邪為正，意無偽為誠，知不迷為致，物不障為格，此徹上徹下之語，何等明白簡易。而今曰心是無善無惡之心，意是無善無惡之意，知是無善無惡之知，物是無善無惡之物，則格致誠正工夫，俱無可下手處矣。豈大學之教，專為中人以下者設，而近世學者，皆上智之資，不待學而能者歟？

此是下手功夫的質疑，此處許的疑惑與錢德洪對王龍溪「四無」說的疑惑相似，而周的回應亦頗類似王龍溪的回應：

心意知〔原文為「之」字，參照諦八引文當為知字，今依審閱者意見改為「知」字——引者〕物，只是一個，分言之者，方便語耳。下手功夫，只是明善，明則誠，而格致誠正之功更無法。

諦五云：古之聖賢，秉持世教，提撕人心，全靠這些子秉彝之良在。故曰：「民之所好好之，民之所惡惡之。」……惟有此秉彝之良，不可殘滅，故雖昏愚而可喻，雖強暴而可馴，移風易俗反薄還淳，其操柄端在於此。奈何以為無善無惡，舉所謂秉彝者而抹殺之？是說倡和流傳，恐有病於世道非細。

諦六云：登高者不辭步履之難，涉川者必假舟楫之利，志道者必竭修為之力。以孔子之聖，自謂下學而上達，好古敏求，忘食忘寢，有終其身而不能已者焉。其所謂克己復禮，閑邪存誠，洗心藏密，以至於懲忿窒欲，改過遷善之訓，昭昭洋洋，不一而足也。而今皆以為未足取法，直欲頓悟無善之宗，立躋神聖之地，豈退之所謂務勝孔子者邪？在高明醇謹之士，著此一見，猶恐其涉於疏略而不

臺灣大學學術期刊資料庫

清，而況天資魯鈍，根器淺薄者，隨聲附和，則吾不知其可也。

以上兩諦皆是從後果、功效方面質疑無善無惡，周分別回以無善無惡之體可：

去縛解粘，歸根識止，不以善為善，而以無善為善，不以去惡為究竟，而以無惡證本來，夫然可言誠正實功，而收治平之效。

文成何嘗不教人修為？即無惡二字，亦足竭力一生，可嫌少乎？既無惡，而又無善，修為無跡，斯真修為也。

諦七云：《書》曰：「有其善，喪厥善。」言善不可矜而有也。先儒亦曰：「有意為善，雖善亦粗。」言善不可有意而為也。以善自足則不弘，而天下之善，種種固在。有意為善則不純，而吉人為善，常惟日不足。古人立言，各有攸當，豈得以此病彼，而概目之曰無善？然則善果無可為，為善果亦可已乎？賢者之疑過矣。

此諦，許本來亦是要從功效方面駁斥無善無惡說，然他偏偏毫無必要地援引《書》之有善喪善云云作依據，周對這一「大禮」自然是照單全收：

有善喪善，與有意為善，雖善亦私之言，正可證無善之旨。堯舜事業，一點浮雲過太虛，謂實有種種善在天下，不可也。吉人為善，為此不有之善，無意之善而已。

諦八云：王文成先生致良知宗旨，元與聖門不異。其集中有「性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公，不動之本體，但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。」又曰：「聖人之所以為聖人者，以其心純乎天理，而無人欲之私也。學聖人者，期此心之純乎天理，而無人欲，則必去人欲而存天理。」又曰：「善念存時，即是天理。立志者，常立此善念而已。」此其立論，至為明析。「無善無惡心之體」一語，蓋指其未發廓然寂然者而言之，而不深惟〔疑當為「違」字——引者〕《大學》止至善之本旨，亦不覺其矛盾於平日之言。至謂「有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，則指點下手工夫，亦自平正切實。而今以心意

臺灣大學學術期刊資料庫

知物，俱無善惡可言者，竊恐非文成之正傳也。

這差不多是許孚遠九諦中的「底線」，表明他真正反對的物件，不是陽明的四句教，而是王龍溪的「四無」說，指出「四無」說不是陽明正傳。相應的，周汝登的反擊也就從「底線」入手：

> 致良知之旨，與聖門不異，則無善惡之旨，豈與致良知異耶？不慮者為良，有善則慮而不良矣。「無善無惡心之體」一語，既指未發廓然寂然處言之，已發後豈有二耶？未發而廓然寂然，已發亦只是廓然寂然。知未發已發不二，則知心意知物難以分析，而四無之說，一一皆文成之秘密。非文成之秘密，吾之秘密何疑之有？
>
> 諦九云：龍溪王子所著《天泉橋會語》，以四無四有之說，判為兩種法門，當時緒山錢子已自不服。《易》不云乎，「神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」神明默成，蓋不在言語授受之際而已。顏子之終日如愚，曾子之真積力久，此其氣象可以想見，而奈何以玄言妙語，便謂可接上根人？……且云「汝中所見是傳心密藏，顏子、明道所不敢言，今已說破，亦是天機該發，世時豈容復秘？」嗟乎！信斯言也，文成發孔子之所未發，而龍溪子在顏子、明道之上矣。……竊恐《天泉橋會語》畫蛇添足，非以尊文成，反以病文成。……

在諦九中，許孚遠使出了最後的殺手鐧——儒家的尊古傳統，如兩種法門、兩種根器之判成立，則龍溪遠超顏子、明道之上，陽明遠超孔子之上，今人勝古之聖人，此豈不狂妄之極！許由尊古而疑今，疑以陽明之聖不會對古聖如此不敬，因而疑四有、四無乃龍溪所分，非陽明之作。

周汝登的應答有三。一是法門之判，並非龍溪專利，實乃「發自孔子」，「知所謂神而明，默而成，則知顏子之如愚，曾子之真積，自有其入微之處」。二是以亞聖孟子為例說明，謂顏子、明道不敢言等語，雖自覺過高，但亦是「論學話頭」，「未足深怪」：「孟子未必過於顏、閔，而公孫丑問其所安，絕無遜讓，直曰：『姑舍是而學孔子』……」。三是給四無說「找出」一個源遠流長的「道統」：

> 若夫四無之說，豈是鑿空自創？究其淵源，實千聖所相傳者。太上之

臺灣大學學術期刊資料庫

> 無懷，《易》之何思何慮，舜之無為，禹之無事，文王之不識不知，孔子之無意無我，無可無不可，子思之不見不動，無聲無臭，孟子之不學不慮，周子之無靜無動，程子之無情無心，盡皆此旨，無有二義。天泉所證，雖陽明氏且為祖述，而況可以龍溪氏當之也耶？

如此，無善無惡不僅已為孔子所已發，亦早為孔子之前的諸聖所發，而此亦遙相回應於諦一之「以無善無惡為宗，棄聖學源流於不顧而自絕於經傳」之質疑。

四、顧涇陽對管東溟：「太極」對「無極」（1598年）

顧涇陽是明末反對無善無惡說的幹將，這一點黃宗羲曾有一專門的評價：「先生深慮近世學者，樂趨便宜，冒認自然，故於不思不勉，當下即是，皆令究其源頭，果是性命上透得來否？勘其關頭，果是境界上打得過否？而於陽明無善無惡一語，辯難不遺餘力，以為壞天下教法，自斯言始。」[25]確實，駁斥無善無惡貫穿於涇陽一生的著述中，如《小心齋劄記》、《涇陽藏稿》、《商語》、《證性編》。甚至在他起草的《東林會約》中，也專門列入大段文字批駁無善無惡說，其中有：[26]

> 本體工夫原來合一。夫既無善無惡矣，且得為善去惡乎？夫既為善去惡矣，且得無善無惡乎？然則本體功夫一乎，二乎？將無自相矛盾邪？是故無善無惡之說伸，則為善去惡之說必屈，為善去惡之說屈，則其以親義序別信為土苴，以學問思辨行為為桎梏，一切藐而不事者必伸。雖聖人復起，亦無如之何矣。

無疑，拒斥無善無惡也理所當然地成了東林學派的一個重要任務，有論者甚至斷定，東林派在發展方向上，最初就是以克服無善無惡思想為前

25 黃宗羲，《明儒學案．東林學案一》，1379。

26 《顧端文公遺書．東林會約．七》，收入《四庫全書存目叢書》（濟南：齊魯書社，1995），子部14，363。

臺灣大學學術期刊資料庫

提的。[27]顧涇陽與管東溟就無善無惡進行的辯論發生在一五九八年，這在當時是一個非常引人注目的話題，辯論會場擠滿了蘇州、常州的讀書人。兩人也多次書信往來相互辯難。

管東溟力陳無善無惡心之體並非陽明憑空臆測，而是出自周敦頤之「太極本無極」說。王子拈出此心無善無惡之本體，不過是「重新周子之太極」而已。管東溟從周之「太極動而生陽，靜而生陰……分陽分陰，兩儀立焉」，推出太極乃「無陰無陽」狀態，並斷定陰陽二分對應於善惡二分，進而得出善惡不過是從陰陽而分，故必最終出於陰陽未分（亦即善惡未分）之太極本體（亦即心之體）這一結論，如此，四句教之合法性早在理學宗師周子那裏已經得到奠定了。這一對周文的頗費周折的解讀可謂「創造性的誤讀」之典型。而顧涇陽的回應同樣表現出「創造性」的詮釋之一面：「太極本無極」之「本」字，乃「原來如是也」之意，太極本來就是無極，而非「本於」之意，彷彿太極之上還有無極似的。[28]這樣，通過將周子原本「本於」之「本」詮釋為「本來」之「本」，而打掉東溟津津樂道的無極之「無」的品格：無極與太極無別，不別是「生天生地之本」。另外，顧涇陽還從語義分析上駁斥東溟：兩儀未立、陰陽未分固然為周子太極一詞之所涵蓋，但「陰陽未分」並不就是「無陰無陽」，不然，周子文本中「動而靜」、「靜而動」又是指何物呢？因此，太極並非就是無陰無陽，即便可以將無善無惡與無陰無陽掛鉤，也不能因此而將太極等同於無善無惡。

管東溟將「統體之善」與「散殊之善」二分，統體之善乃善之一般、善之本體，是「至善」；而散殊之善則系具體的仁義禮智等道德名目。統體之善超越於散殊之善，故可以說是「無善無惡」。顧涇陽則主「統體之善」與「散殊之善」不二，「統體之善，即散殊之善」：[29]

> 按其統體而言，所謂大德敦化也；指其散殊而言，所謂小德川流

27 溝口雄三著，陳耀文譯，《中國前近代思想之曲折與展開》（上海：上海人民出版社，1997），201。

28 參侯外廬主編，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997），有關章節。

29 顧涇陽，《證性編．質疑》，轉引自侯外廬等主編，《宋明理學史》，566~567。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 也……且統體之善，即散殊之善也，何曾餘卻一毫。散殊之善，即統體之善也，何曾欠卻一毫。

這樣，顧實際上運用朱子理一分殊說而把東溟超絕於「多」的「一」重新置於「多」之中，從而表明本體（「一」）並非是超絕於「多」的虛無。如此，陽明學中之最高境界（化境）亦被涇陽視為「只是一善」，「不能以之消融一切善，則當說善為主」。[30]

顧涇陽還從本體與功夫的內在聯繫駁斥無善無惡之說：

> 夫自古聖人教人為善去惡而已，為善為其固有也，去惡去其本無也，本體如是，工夫如是，其致一而已矣。陽明豈不教人為善去惡？然既曰『無善無惡』，而又曰『為善去惡』，學者執其上一語，不得不忽其下一語也。何者？心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非我之所得有矣。皆非我之所得有，則皆感遇之應跡矣。皆感遇之應跡，則皆不足為本體之障矣。將擇何者而去之？猶未也。心之體無善無惡，吾亦無善無惡已耳。若擇何者而為之，便不免有善在；若擇何者而去之，便不免有惡在，若有善有惡，便非所謂無善無惡矣。[31]

確實，在傳統儒學那裏，惟因性善之本體，所以才有為善去惡之修行功夫，若依無善無惡之說，則功夫無從著手，擇善則遺惡，擇惡則遺善，哪裡有什麼無善無惡？接著涇陽對陽明的兩種接人法門進行質疑：[32]

> 陽明曰：「四無之說，為上根人立教，四有之說，為中根以下人立教。」是陽明且以無善無惡，掃卻為善去惡矣。既已掃之，猶欲留之，縱曰為善去惡之功，自初學至聖人，究竟無盡，彼直見以為是

30 此乃唐君毅先生之評斷，唐先生還指出，陽明、龍溪、海門之無善無惡皆就「化境」上立論，人未至化境之先，只當有好善惡惡、為善去惡之事。「然陽明之徒，謂無善無惡即至善之語，仍有當『以善為主』或『以無善無惡為主』之問題。」由此，唐先生對涇陽之路數頗予首肯，稱其為「由高明而道中庸，由混化而分辨」，「乃儒學當有一發展者」。見氏著，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1990，校訂版），450~452。

31 〈論學書〉，《明儒學案·東林學案一》，1396。

32 黃宗羲，《明儒學案·東林學案一》，1396~1397。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 權教，非實教也。其誰肯聽？既已拈出一個虛寂，又恐人養出一個虛寂，縱重重教戒，重重囑咐，彼直見以為是為眾人說，非為我輩說也。又誰肯聽？夫何故欣上而厭下，樂易而苦難？人情大抵然也。投之以所欣，而復困之以所厭，畀之以所樂，而復攖之以所苦，必不行矣。故曰惟其執上一語，雖欲不忽下一語，而不可得；至於忽下一語，其上一語雖欲不弊，而不可得也。

涇陽彷彿忘記了陽明後學中不乏樂以中下根人自居的，錢德洪即是典型之例證；不過，對於明末聖人滿街飛之語境，涇陽之指責亦並非無的放矢之談。另外涇陽對無善無惡說的不滿，亦與其對心學一味任心而行之路數的警戒有關：[33]

> 心是個極活的東西，不由人把捉的……這裏須大人理會在。試看孔子豈不是古今第一等大聖，還用了七十年磨煉工夫方才敢道個從心；試看孟子豈不是古今第一等大賢，還用了四十年磨煉工夫，方才敢道個不動心。蓋事心之難如此。

易簡、支離一直成為心學判別陸王與朱子路數之習語，發明本心被視為「易簡」之徑，無善無惡之說更被稱為「人己內外，一齊俱透」之圓教。涇陽獨出心裁將此判詞顛倒：[34]

> 或問：「人以無善無惡四字為易簡之宗，子以無善無惡四字為支離之祖。何也？」曰：「夷善為惡，銷有為無，大費力在。善還他善，惡還他惡，有還他有，無還他無，乃所謂易簡也。」

又在《與管東溟書》中稱：[35]

> 白沙先生有一言說得好：「色色信他本來。」愚謂善還他善，惡還他惡，有還他有，無還他無，性善還孟子，無善無惡還告子，有善有惡還荀楊諸子，一切因其固然，是曰易簡。若乃彼此調停，左右采掇，通融和會，攪異謂同。盡翻千百年成案，中間費多少安排在？

---

33 《顧端文公遺書．小心齋劄記》，卷1，254。

34 同前註，320。

35 《顧端文公遺書．質疑上．與管東溟書》，457。

臺灣大學學術期刊資料庫

是曰勞攘。

最後，顧涇陽借管東溟之語痛斥無善無惡說之毒害：[36]

> 管東溟曰：「凡說之不正，而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道也。」愚竊謂無善無惡四字當之。何者？見以為心之本體，原是無善無惡也，合下便成一個空。見以為無善無惡，只是心不著於有也，究竟且成一個混。空則一切解脫，無復挂礙，高明者入而悅之，於是將有如所云：以仁義為桎梏，以禮法為土苴，以日用為緣塵，以操持為把捉，以隨事省察為逐境，以訟悔遷改為輪回，以下學上達為落階級，以砥節厲行，獨立不懼，為意氣用事者矣。混則一切含糊，無復揀擇圓融者便而趨之，於是將有如所云：以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以閹然媚世為萬物一體，以枉尋直尺為舍其身濟天下，以委曲遷就為無可無不可，以猖狂無忌為不好名，以臨難苟安為聖人無死地，以頑鈍無恥為不動心者矣。由前之說，何善非惡？由後之說，何惡非善？是故欲就而詰之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道；欲置而不問，彼其所握之機緘甚活，下之可以投小人之私心，即孔孟復作，亦奈之何哉！[37]

這段話把無善無惡說的危害看得很嚴重，取消善惡之別，既導致價值模糊，使傳統美德美行貶值之同時，又使鄉愿、猖狂、自私之行得以泛濫，進而敗壞人心世教，最終使世風日下，道德淪喪。可謂本體空混，功夫全失。這一番話不能不說是點中無善無惡說輕功夫任本體之流弊，顧回以「語本體，只是性善二字；語工夫，只是小心二字」，[38]亦是出於糾偏之苦心。

---

36 黃宗羲，《明儒學案．東林學案一》，1390~1391。另《證性編》：「無善無惡四字，就上面做將去，便是耽虛守寂的學問，弄成一個空局，釋氏以之；從下面做將去，便是同流合污的學問，弄成一個頑局，鄉愿以之。釋氏高，鄉愿低；釋氏圓，鄉愿巧；釋氏真，鄉愿偽。其為無善無惡，一也。」見《顧端文公遺書．證性編．罪言上》，445。

37 此處句讀從審閱者意見，與中華書局沈芝盈點校本有較大出入。

38 《顧端文公遺書。小心齋劄記》，卷18，359。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、比較與辨析

錢德洪與王龍溪的論辯的主題是所謂的功夫問題，「本體」是雙方心照不宣的共同認可的前提。在整個論辯過程中，雙方沒有援引任何經典作為立論之依據，雙方分歧的焦點在於修抑或是悟的「入頭處」，而雙方上訴的最終權威是王陽明本人。換言之，他們對陽明四句教文本的詮釋，因文本作者的在場而得以評判。在這裏作者的「原意」具有雙重權威，作者本身不是一般的作者，而是具有權威人格的精神領袖，是千年聖傳的「化身」。原意也不是一般文本作者之原意，而是傳心的密法、密藏。而作為詮釋者的雙方，亦不是一般的讀者，而是在一個信仰共同體中交往的「同志」。他們分享太多的核心信念，以致於他們根本沒有必要去尋找更寬泛的信念以獲得認同的標準。對他們來說，文本的詮釋與身心的體驗是一而二、二而一的事情。可謂即詮釋即體驗，即體驗即詮釋。這是一種新的信仰共同體（心學）創建時期，同門弟子心得交流所具有的特徵。因此與其說雙方是論辯還不如說是尋求以心印心的「證道」。不爭「本體」，並不是說本體不容說、不能說，而是對二人來說本體如此自明、如此心照不宣而不須說。因而顧涇陽對陽明兩種接人法門的批評，至少在德洪與龍溪這裏是失效的。以中根以下而欣然自居的德洪，在踐履體行的過程中，最終亦印證了龍溪的境界：「龍溪學日平實，每於毀譽紛冗中，益見奮惕。弟向與意見不同，雖承先師遺命，相取為益，終與入處異路，未見能渾接一體。歸來屢經多故，不肖始能純信本心，龍溪亦於事上肯自磨滌，自此正相當。」[39]這也反映出兩次辯難的語境的變化。

許孚遠與周汝登論辯的主題是重在功夫而兼及本體。在論辯本體時，雙方都引經據典，說明雙方以聖經、聖書（《易》、《書》、《孟子》、《大學》）為共同認可之標準，雙方都訴諸聖人權威（舜、禹、文王、孔子、顏子、曾子、大程子、陽明子）。「無善無惡心之體」，不再是雙方可以共同體證的本體，相反它成了爭論的焦點。所以他們必

39 〈與張浮峰〉，《明儒學案・浙中王門學案一》，235。

臺灣大學學術期刊資料庫

須在此之外尋找二人可以共同認同的基線以便說服對方。因為許孚遠是出於與王學非常接近的湛門，因而他們很容易找到可以共同接受的「心體」底線如「諦三」、「諦四」、「諦七」、「諦八」，而這些底線因亦是陽明心學的本有之義，所以很容易被周汝登引向無善無惡的方向上去。可以說，就無善無惡乃德行工夫成就後之化境而言，兩人並無真正之分別。實際上讓許孚遠真正不滿的是四句教（尤其是四無說）中所蘊涵的對傳統聖人地位的不尊，如「諦六」、「諦九」，以孔子、顏子、曾子之聖而皆須下學而上達，而四無說、上根人云云卻皆以為未足取法，這豈不意味著今之上根人遠勝於古之聖人？至於「天機該發」之語，更是置孔聖於大不敬。許氏以儒學尊古傳統這一雙方可以接受的另一底線來說明四無說之不妥，而周汝登亦通過將四無說置於聖傳的歷史系統中以回應。這也說明二人有著同樣的心學道統之預設。因此，儘管四句教的作者已經無法在場，作者的「原意」已無法通過訴諸作者本身而通達，但因為有此共同的道統意識，二人對四句教的詮釋，在根本亦是在心學的系統內部的詮釋，這種系統內的詮釋本身亦構成著系統本身。

顧涇陽與管東溟論辯的主題是本體與功夫並舉。二人皆從一些非常抽象化的義理（儒學的教義）出發以求在本體問題上說服對方，這多少折射出異門論辯背後信念語境的差異。訴諸寬泛的理性原則（無極－太極原理、理一分殊原理）成了雙方說服對方的底線措辭。而在功夫問題上，顧涇陽則重在揭示無善無惡說在道德踐履上的危害。這說明爭論的雙方共同認可的底線原則已經無法在嚴格意義上的心學（陽明學）或理學（朱子學）獨有的範式中找到，因而只能退而求其次，即在更寬泛的範圍中求之。

由當面訴諸於權威本身（第一次辯難）到訴諸於千年聖傳（第二次辯難）再到訴諸儒學的義理系統（第三次辯難），由功夫之爭（第一次辯難）到以功夫之爭為主兼及本體（第二次辯難）到本體、功夫並爭（第三次辯難），既反映出明末思想演進的走向，也透露出各自相關語境的變遷。三次辯難的共同之處是功夫問題，亦即道德踐履問題，這也說明三次辯難有著共同的儒家道德取向的價值預設。在這一價值預設中，求

臺灣大學學術期刊資料庫

真與求善是完全合一的，任何一種思想如在踐履上引發道德價值的淪喪或貶抑，那麼這種思想就不是真實的。[40]就此而言，三次辯難所牽涉的詮釋皆儒學傳統內部的詮釋，因而也同時成為儒學傳統的一部分。

通過以上簡單的比較，我們可以看到四句教辯難與詮釋過程中，所牽涉到的幾個不同的向度：1. 聖人權威向度，2. 經傳向度，3. 功夫踐履向度，4. 心（體驗）向度，[41]這四個向度可以說是儒學系統內部的經典詮釋所內涵的。眾所周知，通過經典詮釋來建立自己的思想，是儒學傳統延續、翻新的一個重要機制。用希爾斯（Edward Shils）的話說：[42]

> 即使人們認為傳統神聖不可侵犯，即使創新者問心無愧地說，他遵循的是保持原貌的傳統，對繼承物進行修改仍然是不可避免的。

在儒學的發展史中，詮釋與創造是緊密聯繫在一起的。儒學不僅有一個源遠流長的詮釋傳統，儒學本身就是一個詮釋的傳統。張君勱先生曾云：[43]

> 宋學的經典，除了四書五經之外，還包括朱熹、二程子和他人的注解，當然，這些注解既不能離開儒家原先的思想太遠，又不能離開其他先儒的注解太遠。同時，還要維護新儒學的原理。

在這種意義上，新儒學之標榜的道統、正統、正學、正解，亦是對經典

---

40 參郝大維、安樂哲著，施忠連譯，《漢哲學思維的文化探源》（南京：江蘇人民出版社，1999），132~134。唐君毅先生亦指出，「無善無惡」說之流弊「可至於使人於一切善惡之辨、君子小人之辨，更不加意。則於人之一切行事，亦可更不加善惡之揀別；於己則任其一己之好惡利害之情識，以與良知相混為用。此則為當時之湛甘泉學派中人，如唐伯元、許敬庵，承程朱學之陳清瀾、鄒東廓之再傳弟子李見羅，以及東林學派中人所共同感到，群起而以對陽明之無善無惡言心性，加以詰難攻擊之故也。」見氏著，《中國哲學原論．原教篇》，449。

41 對於此四向度，黃俊傑先生示以劉勰之「道沿聖以垂文，聖因文而明道」（《文心雕龍．原道第一》），確實儒學之詮釋旨在透過「文」而見出「聖」傳之「道」，但愚以為「道—聖—文」之三元架構因言簡而無法賅備經傳之傳的歷史性與功夫踐履及心之體認的自得義。

42 希爾斯著，傅鏗、呂樂譯，《論傳統》（上海：上海人民出版社，1991），60。

43 張君勱，《新儒家思想史》，收入劉夢溪主編，《中國現代學術經典．張君勱卷》（石家莊：河北教育出版社，1996），48。

臺灣大學學術期刊資料庫

詮釋中「無限衍義」、「過度詮釋」的一種防衛。一般認為儒學之道統有兩個基本標準，一是以堯舜為理想君王之表徵（此外王之標準），二是人性本善（此內聖之依據）。超出這兩個標準（如超出前者之陳亮、超出後者之荀子），即往往被斥為「異端」而不得入祀孔廟。[44]在文本與詮釋之間、在歷史傳統與個體境況之間，必然存在著一種辯證的互動關係，可謂體驗無經傳則盲，經傳無體驗則空。[45]誠如黃俊傑先生所指出的：[46]

> 儒家經典的詮釋工作是一種解釋者與經典相互滲透、互為主體的一種解釋活動，使經典詮釋學成為一種身心體驗之學，尤其宋明儒者之解經尤然。

這種解釋者與經典的互動具體的展開是非常複雜的一個過程，在不同的歷史時期，在不同釋經者身上，在不同門派中，可能會牽涉不同的向度、不同的釋經策略以及不同的張力類型與狀態，因而儒家經典之詮釋學亦表現出豐富多采之面貌。

在這種互動的關係中，新儒學的進路偏重於詮釋的主動性，無論是理學之「體貼」、「自得」抑或是心學之六經注我，皆凸顯出新儒學個體體驗在詮釋經典微言大義時的主動性品格。因而「心」、「體驗」的向度在新儒學的釋經中成了一個非常突出的向度，以致於與之保持張力的經傳之向度地位之貶黜，而致兩者之間的平衡被打破。的確，經典是載道之書，但「道」、「天理」、「天則」並非封閉於經典文本之內的某種「密碼」，而是展現於每個信仰共同體成員的詮釋、體驗的個體性的活動之中的。換言之，真正意義上的經典是活的話語而非死的

---

44 同前書，44。

45 Wittgenstein之後期思想、Linbeck之《教義之本質》中之立論以及當代詮釋學、語言哲學等思想，皆揭示出任何體驗都是在語言及文化傳統中得到薰陶、塑造、成型的，而意識體驗之現象學、存在哲學則表明任何文本（語言）皆蘊藏著意向性與主體性之向度。

46 黃俊傑，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》24期（1999年12月，臺北），6。另參氏著，《孟學思想史論》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001），卷2，255、267。

臺灣大學學術期刊資料庫

文字。[47]畢竟任何文本成為經典、成為聖經，是必須與相關的信仰共同體發生聯繫的，在這種意義上，我們可以說是信仰共同體成員賦予文本以神聖的意義，不然，經典也罷，聖經也罷，都不過是一本普普通通的書本而已，甚至不過是一故紙堆而已。清儒李光地對此有一精闢之概括：[48]

天下之道盡於六經，六經之道，盡於四書，四書之道全在我心。

但另一方面，信仰共同體的每個成員都是有其本已語境的詮釋者，用王龍溪的話說，「良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以其性之所近擬議攙和。」[49]當然，擬議攙和或許也是一種創造性的誤讀，也或許只是一種「不足的詮釋」，但如果「心」、個體體驗在經典詮釋中的主動性品格被無限擴張，不僅會導致「過度詮釋」（overinterpretation）的問題，亦會有導致艾柯所謂的諾斯替主義與神秘主義結合所產生的「神秘主義綜合症」之嫌疑。這種綜合症實際也是讀者中心論的一種極端表現：我們永遠不能在文字表面發現密傳，「真正的意義是更深一層更深一層更深一層的意義」，「『真正的讀者』是那些懂得本文的秘密就是『無』的人」，[50]陽明後學對「無善無惡」心之體的詮釋、對傳心密法之渲染都不無此嫌疑。在心學系統內部，聖人權威向度、經傳向度之地位日趨衰微，[51]心（體驗）之向度成為沒有任何張力與之平衡的唯一向度（功夫亦被銷為本體之中），這樣經典詮釋與發明本心完全等而為一，這會帶來兩種後果，一是「本心」與「習心」混同，以己之是非為是非，另一個後果是儒學經典（聖經）與其他典籍被置於平等的地位，而終致

---

47 Cyril G. Williams在*Basic Themes in the Comparative Study of Religion* (New York: The Edwin Mellen Press, 1992), 之第2章 "The Status of Scriptures: Some Comparative Contours"（「聖書的地位：一個比較性的概貌」）中，對神聖經典之地位與信仰共同體之關係有一系統之論述，見該書11~34。

48 李光地，《榕村語錄．榕村續語錄》（北京：中華書局，1995），上冊，1。

49 黃宗羲，《明儒學案．浙中王門學案二》，241。

50 艾柯著，王宇根譯，〈詮釋與歷史〉，收入柯裏尼編，《詮釋與過度詮釋》（北京：三聯書店，1997），43~48。

51 「滿街皆聖人」、「六經皆糟粕」意味著詮釋所訴諸的權威不必再是古聖與古經，而是當下的自我、本心，我就是聖人、我心就是大道的發明處。

臺灣大學學術期刊資料庫

經典地位之淪喪。周汝登與管東溟的共同好友焦竑曾說：[52]

> 孔孟之學，盡性盡命之學也。獨其言約旨微，未盡闡晰，世之學者又束縛于註疏，玩狎於口耳，不能驟通其意。釋氏諸經所發明，皆其理也。苟能發明此理，為吾性命之指南，則釋氏諸經，即孔孟之義疏也，而又何病焉？……學者誠有志於道，竊以為儒、釋之短長，可置勿論，而第返諸我之心性。苟得其性，謂之梵學可也，謂之孔孟之學可也，即謂非梵學、非孔孟學，而自為一家之學，亦可也。

這種無限詮釋的不可避免地會招致儒學傳統身份的認同危機。[53]利科（Paul Ricoeur）在《「神聖的」文本與共同體》一文說：「在閱讀與共同體身份的現存的自我認同之間存在著一種交互性，在共同體與文本之間存在著一種交互性」，共同體的身份認同取決於對「文本的同一性」的依賴，信仰共同體的文本既與世俗的文本有別，又與其他神聖文本有別，「如果這兩條界限消失了，那麼，共同體的身份也會隨之消失……」。[54]明末陽明後學（尤其泰州後學）紛紛逸出儒學的系統範圍，也可以印證利科的這一見解。顧涇陽對陽明的解經法頗為不滿：[55]

> 陽明先生曰：「求諸心而得，雖其言之非出於孔子者，亦不敢以為非也；求諸心而不得，雖其言之出於孔子者，亦不敢以為是也。」此兩言者，某竊疑之。夫人之一心，渾然天理，其是天下之真是也，其非天下之真非也，然而能全之者幾何？惟聖人而已矣。自此以下，或偏或駁，遂乃各是其是，各非其非，欲一一而得其真，吾見其難也。……其勢必至自專自用憑恃聰明，輕侮先聖，注腳六經，無復忌憚，不亦誤乎？

---

52 焦竑，《澹園集。答耿師》（北京：中華書局，1999），82~83。

53 此處「過度詮釋」、「認同危機」皆屬中性的術語，是對歷史中的儒學內部經典詮釋之表徵與結果之描述，並不涉及價值之評判。誠如吳重慶先生所言，過度詮釋、危機云云，乃時代背景之折射，亦正是哲學思想之轉型的契機，是思想保持生命力與活力之表現。

54 Paul Ricoeur, "The 'Sacred' Text and Community," (「神聖的」文本與共同體) in David Pellauer tran., *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 69~70.

55 黃宗羲，《明儒學案。東林學案一》，1395。

臺灣大學學術期刊資料庫

又說：[56]

> 佛氏三藏十二部，五千四百八十卷，一言以蔽之曰：「無善無惡。」第辯四字於告子易，辯四字於佛氏難。以告子之見性粗，佛氏之見性微也。辯四字於佛氏易，辯四字於陽明難。在佛氏自立空宗，在吾儒則陰壞實教也。

從利科的觀點看，顧涇陽的這番話語亦並非只是危言聳聽而已。所以說無善無惡之辯難最終涉及到儒家信仰共同體的底線，對於主無善無惡者如管東溟，此底線已近乎泯滅，而對斥無善無惡者如顧涇陽言，此底線至關重要。前者曾致書後者稱：[57]

> 王子獨能拈出無善無惡之性體以證儒佛之無二心，豈不卓然道眼？

又說：[58]

> 假今孔子生今之世而從事於韋編三絕之學，必不廢西來之理窟矣。

而後者針鋒相對，寸土不讓：[59]

> 吾儒曰性善，釋氏曰性無善無惡。兩者各自為一宗，其究竟亦各自成一局，不須較量，不須牽合。

海外學者秦家懿指出，四句教之超善惡問題，乃「接近所謂『正統』與『異端』的最後分解線」，[60]可謂慧見。

在一個儒學傳統內部，經典與詮釋之間保持著某種張力，這既是傳統得以延續的條件，也是傳統得以發展的條件。在大的傳統是如此，在小的學統（學派）如心學、理學等等，情形同樣如此。每一種新的思想的出現或多或少與這種張力狀態的改變相互關聯在一起。蒙文通先生對

---

56 同前引書，1396。應該指出，這不只是顧涇陽一人之看法，而是當時對三教合一持反對意見的儒生的基本立場，如禮部尚書馮琦於萬曆三十年曾上書言：「取佛書言心言性略相近者竄入聖言，取聖經有空字無字者強同於禪教。語道既為雜駁，論文又不成章。世道潰於狂瀾，經學幾為榛莽。」引自《日知錄集釋》（長沙：嶽麓書社，1994），661。

57 引自《顧端文公遺書．質疑上．與管東溟書》，452。

58 同前引書，456。

59 同前引書，460。

60 秦家懿，《王陽明》，153。

臺灣大學學術期刊資料庫

近三百年來之學術發展曾有一斷語：近三百年的學術，可以說是復古運動，愈講愈精，也愈復愈古……這種復古的動機，自然是起自明代王學大盛以後。中國從前的學術，雖也時時都在變動，卻都是循著直線向前發展的。到了王陽明以後，學問的前進，便是復古。[61]其實，「復古」不是簡單的回到經典，而是給經典以重新的詮釋而已，在這種重新詮釋中，原來的種種張力狀態被打破，而代之以新的張力狀態。

而在儒學傳統之外，在置身於儒學信仰共同體之外近人與今人處，「心心相印」之內在的詮釋既已喪失其認信式的體驗之向度，又已失去其本已的語境，於是，揣摩與格義便成了唯一詮釋途徑。如將無善無惡心體詮釋成可善可惡的「白紙」狀態，[62]當然這是另一種傳統（現代性的學術傳統）中對異己傳統的一種詮釋，這種詮釋本身不再成為儒學傳統的一部分。

*本文係提交「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統學術研討會」（廣州，2001）會議論文之修訂稿，論文初稿曾得到馮達文老師、陳少明老師與吳重慶、馮煥珍、馬永康諸學友及臺灣學者黃俊傑老師、楊祖漢老師的指教、幫助，其中有些批評意見已在修訂稿中得到反映，餘者因本人思之未透，而暫未採納。在此，謹向以上諸師友致謝。此外，兩位匿名審查者提出非常中肯的評論及若干寶貴的修改意見，這些修改意見基本上都在正文或註解中得到採納，在此一併致謝。

（責任編輯：趙立新　校對：涂宗呈　李長遠）

61 蒙文通，〈經學導言〉，《經史抉原》（成都：巴蜀書社，1995），10。

62 如今人方祖猷，〈天泉證道的「四句教」與「四無說」〉，吳光主編，《陽明學研究》，161。白紙之格義可溯至近人章炳麟，章在〈王學〉一文說，無善無惡，「陸克所謂『人之精神如白紙』者也」。見《章太炎學術史論集》（北京：中國社會科學出版社，1997），310（「陸克」今通譯為「洛克」）。

臺灣大學學術期刊資料庫

Three Debates on Wang Yangming's "Four Sentences Doctrine" (Si-Ju-Jiao) and Its Hermeneutic Significance

Li-sheng Chen

Abstract

The present paper consists of five sections. Section I reviews the main content and purpose of the paper. Sections II-IV discuss these three debates on Wang Yangming's "four sentences doctrine" (Si-Ju-Jiao) following the historical order. Section V discloses the similarities and differences among these three debates and analyzes their hermeneutic significance.

It is pointed that there were some changes in rhetoric and "bed-rock faith" used and presupposed by each partner in these three debates, which reflected the tendency of thought in later Ming Dynasty and contextuality, respectively. The dimensions involved in the debates, such as sage authority orientation, scripture orientation, praxis orientation and experience orientation, were in the discursive state. The three debates also reflected a kind of reciprocity between the Confucian community and the sacred text.

Keywords: Four sentences doctrine (Si-Ju-Jiao), Beyond good and evil, Debate, Hermeneutic.

臺灣大學學術期刊資料庫