

晚明心性分合 ——以李見羅、胡廬山、許敬庵之論辯為例*

侯潔之**

(收稿日期：109年7月24日；接受刊登日期：109年10月20日)

提要

晚明許敬庵、李見羅、胡廬山於救正流弊的共同意識下，針對心性分合問題往返辯難，分別主張心性非一非二、心性是一、心性二分。他們整合心性的方式，是以心、性為整體考量，在心的實踐脈絡上統攝性的概念，從工夫視闕建構出以性立心、以心顯性的思想型態。此外，他們皆反對只從形上層面契悟性理，強調在實際踐履中體認。「內外合一」的命題因此貫串了三人的心性學說，以往於《大學》較少被矚目的「脩身」、「知本」成為論辯的核心，與其關聯的心／物、物／身關係也被納入論證中。他們一致地將心上工夫導向「脩身」，著重在身心一體、物身相接的工夫型態上實現心性一致的理想，成為晚明本體思想發展的一大特徵。

關鍵詞：許敬庵、李見羅、胡廬山、心性論辯、脩身、知本、心物關係

* 本文蒙兩位匿名審查教授細心指正，意見寶貴，謹此致謝。又，本文為科技部優秀年輕學者研究計畫「心性分合——許敬庵心性論義理演衍及其與李見羅、胡廬山之論辯」(108-2628-H-002-007-MY2)部分研究成果，承蒙科技部惠予支持，併申謝忱。

** 國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、前言

自陽明將「性即理」收攝於心，心性關係的建構起點由性體移至心體。然而，以心為主的致思趨向發展至陽明後學，伴隨心的地位無限抬升，「心即理」的本質結構日漸鬆動。在重心不重理、言知不言良的風氣影響下，「無善無惡」與「靈明知覺」取代天理成為心體的第一義，性體在心、理的裂變中逐漸與心體脫鉤。隨著救正流弊的思潮湧起，性體再度成為晚明本體關懷的焦點，理學家或以性為宗、或以理為宗，即使是陽明後學也往往於言心時加重對性的討論。¹從表象看，這些思想走向似是朱學的復歸，然仔細辨察，不論是三大無善無惡之辯，抑或各種對本體的反思，對於性的討論幾乎都是圍繞著心的定位而展開。可見晚明性學的昂揚絕非心、性二者此消彼長的簡單置換，而是以心性關係及其關聯議題的重構為本質，並在不同的思考維度中延展為多元學術分化。此思想特徵處處體現於此時期的心性論述，是晚明學術轉型的明顯標誌，從中辨析其所蘊含的學術視野與理路同異，為晚明思想變化的觀察重點。

在各種心性異見中，許敬庵（名孚遠，1535-1604）、李見羅（名材，1519-?）、胡廬山（名直，1517-1585）等三人的心性論辯，尤其值得關注。許、胡、李三人曾共同參學，彼此往來密切，然師承各有淵源：許敬庵從學唐一庵（名樞，1497-1574），為湛學再傳；胡廬山師承歐陽南野（名德，1496-1554）、羅念菴（名洪先，1504-1564），為陽明再傳；李見羅原為王門鄒東廓（名守益，1491-1562）弟子，後公開反對良知教，黃梨洲（名宗義，1610-1695）另立〈止修學案〉，以示與王學區隔。其三人正好是王門外儒、王門後學、王門反陽明者，學說宗旨殊異，各自代表不同的思想立場。有趣的是，於救正流弊的共同意識下，²他們不約而同地聚焦心性關係，針對心性分合問題往返辯難，多達十餘封書信。

¹ 以理為宗者，如關學馮從吾；以性為宗者，如陽明後學王時槐、李材、楊東明，以及東林學者顧憲成、高攀龍等。

² 李、胡、許三人對王學流弊皆有深刻的反思，而心性重整正是在共同的矯弊意識中所開出。如李材曰：「本之一字所以點化此身操柄，此善使止之入竅不倚為守寂沉空，脩之工夫不祇為補偏救弊者，其言端有旨也。」明·李材：〈書問〉，《見羅先生書》（《四庫全書存目叢書》子部第12冊，據無錫市圖書館藏明萬曆刻本影印），卷9，頁779。胡直曰：「（陽明）先生欲人致其知於事事物物，使不昧其則，正與堯、舜「執中」，孔門「不踰矩」無異，非止欲守其空靈而已。今乃或重內而輕外，微妙而遺則，甚者妨人病物，疑阻來學，猶自以為超形器而脫意見之極，其于先生實致之旨不亦遠乎？」明·胡直撰，張昭煒編校：〈答諸殿撰〉，《胡直集》（上海：上海古籍出版社，2015年），卷19，頁378。許孚遠曰：「第今之學者，不談空說玄而舉歸於無何有之鄉，則標宗立旨而以為千聖不可易，及察其心性之際，猶或蔽於氣質，障於意見。此學術之不明，無惑乎經濟之無當也。」明·許孚遠：〈答陸仲鶴撫臺〉，《敬和堂集》第1冊（臺北：漢學研究中心，1990年，據日本內閣文庫藏明萬曆刊本影印），頁27。

這場論辯長達五年，由李見羅質難胡廬山發端，胡廬山辯駁，其後許敬庵先與李見羅交鋒，又出面調停李、胡二人爭論並提出己說，胡廬山再復信重申立場。李、胡、許之爭匯聚了當時三種心性思考典型，分別主張心性二分、心性非一非二、心性是一等觀點。儘管最後未能達成共識，然而論辯往返間所各自呈現的理路，可謂晚明心性思想多元變化的縮影。值得注意的是，心性之辯到了這個階段所重在二者「分合」，有別以「性」或「心」為中心的義理建構模式，運思維度是以心、性為一整個命題範疇而展開的。就李、胡、許之辯而言，雖然三人思想結論不同，然皆在心性交涉的論軸上結合了各自對《大學》的不同詮釋，並關聯了內外、體用、心物等命題作為持見理據。此意味著晚明理學家對於心性問題的觀看視角已經轉移，在本體歸屬的判定之外，還包含了多重面向的思考。是以，確認心性辨析與遞演命題的關聯層次，就成為釐清晚明心性問題的關鍵。

然而目前相關論文僅有一篇：張昭煒的〈試論陽明後學中的心性連黏〉。³張文篇幅甚短，但見解深刻，是相當出色的研究。該文所分析的書信主要有六：分別為李材〈與胡廬山〉、〈答胡廬山〉；胡直〈答李見羅〉、〈再簡見羅〉、〈復許敬庵〉；許孚遠〈與胡廬山先生論心性書〉等。他認為「三人在陽明學背景下的心性之辨雖然傾斜於心體，但亦反映了陽明後學訴諸性體平衡心體，糾正張揚心體而導致的自肆、張狂之流弊。」筆者同意張氏的觀點，然心性論辯的關懷視閥是否僅限於平衡心體，或許仍有討論空間。例如他們皆從工夫層面論辯，又如他們皆注重心一物與物一身的連結，並於心性之辨的軸線上將《大學》的詮釋重心轉向「知止」、「格物」義，並連結「脩身」思考本體與工夫的意義指向。這表示心性議題已不僅是本體思考視野的換位或重整，還包含了心、性、物、身等延及工夫的多重辯證。為何矯弊的共同關懷會開出不同的心性論調？心性之辯又是在何種思考脈絡下與這些議題鍵連？歧見背後是否有共同思維？反映出晚明什麼樣的思想特徵？這些問題的釐清仍待深入探討，這也是本文所欲開掘出觀察心性之辨的多元視野。此外，除了張氏論及的六封書信，筆者發現胡、許三人討論心性問題的書信另有九封：李材〈答胡廬山丈書〉兩封、〈與胡廬山丈書〉、〈答許敬庵書〉、〈與許敬庵書〉兩封，卷 17 與卷 18 分別收有復簡〈答許敬庵〉1 則、復簡〈答許敬庵〉2 則。⁴另，《見羅先生書》收有來書與〈答許敬庵〉、〈以上俱答許敬庵〉。⁵表態、評論心性觀點的資料則有三筆：許孚遠《敬和堂集》

³ 見張昭煒：〈試論陽明後學中的心性連黏〉，引自《東嶽論叢》，第 34 卷第 6 期（2013 年 6 月），頁 93-97。

⁴ 明·李材：《觀我堂稿》（內閣文庫影印明萬曆間愛成堂刊本），卷 12，頁 1-2；卷 13，頁 1；卷 14，頁 14-15；卷 13，頁 4-5、8；卷 17，頁 17；卷 18，頁 6、9。

⁵ 明·李材：《見羅先生書》，卷 7，頁 4；卷 14，頁 5-6。

收有〈觀我堂摘稿序〉、〈胡子衡齊序〉、⁶〈簡萬思嘿年兄〉。以上這些文獻，本文擬全面納入考辨，以期更深入開掘心性分合的理論意蘊與論爭所起，進而析解本體視闕的轉換鋪展出的路向及理學意義。

二、李見羅的質疑：靈覺是心，性非靈覺

李、胡、許的心性論辯，始於萬曆七年（1579）見羅寫信責難廬山不識性體，犯了「以知為體」的謬誤。廬山回信申明立場後，萬曆十年（1582）見羅致書表明自己所執非見，而是為理而辯，萬曆十一年（1583）再次去信嚴詞批評「以心為性」的主張是「不知原本」，廬山再度覆信捍衛己說。論戰之起，肇端於兩人對於良知的詮釋有別，而定位歸屬的判準又因「覺是否為性？」的不同解讀，各自框出相異的本體畛域。見羅本師承王門，後因長期工夫不得力，遂捨棄良知教，並將流弊歸咎於「以知為體」⁷。他的心性之辨正是由此反省而來：「心性之辨大抵難說，後來學術之訛只訛於此，所以落根無地，至命無由。所以然者，大率只尋有處做體，而不向無處歸宗。」⁸他認為當世學者之所以好驚虛玄，原因在於從心之「游揚活潑」處做立體工夫。⁹由流弊蠱起的結果可知，靈明之用與性理本體異質，揣摩良知是「尋有處做體」的錯誤做法，唯有「向無處歸宗」才能真正落根於地。見羅是以昭靈明覺為判定基準，劃開有無的界線，經由否定理與覺在本質結構中相容的可能性，推演出心性有別、歸宗於性的結論。與其一致，廬山也以「守其空靈」為時弊，¹⁰並同樣將錯認本體視為問題癥結。然與見羅相反，廬山在「仁」的綱維下肯定良知教，並將「覺」解釋為「仁理」，於此詮釋基礎上肯定心性一體。他力主「良知即覺」、¹¹「覺即理」、¹²「心之覺為性、為體」，¹³認為改從仁理之覺入手，方能解決「學不見本心」的弊病。¹⁴

⁶ 明·許孚遠：《敬和堂集》第1冊，頁19-20；第1冊，頁17-19；第2冊，卷2，頁64-65。

⁷ 李材曾公開批評「從上立教，未有以知為體者」明·李材：〈答詹養澹書名事謨樂安人〉，《觀我堂稿》，卷8，頁3。

⁸ 明·李材：〈書問附〉，《見羅先生書》，卷15，頁54。

⁹ 李材曰：「今人動欲辨體，只為一向以知為宗，故概以游揚活潑者當之。」明·李材：〈答友〉，《見羅先生書》，卷13，頁8-9。

¹⁰ 明·胡直：〈答諸殿撰〉，《胡直集》，卷19，頁378。

¹¹ 明·胡直：〈明中下〉，《胡直集》，卷29，頁596。

¹² 明·胡直：〈申言下〉，《胡直集》，卷30，頁690。

¹³ 明·胡直：〈六錮〉，《胡直集》，卷28，頁577。

¹⁴ 明·胡直：〈續問下〉，《胡直集》，卷30，頁677。

見羅以「覺」界分心性為二，廬山則從「覺」論證心性是一。兩人皆以「覺」為義理關要，卻導出「知覺非性」¹⁵與「覺即性」¹⁶的相反論調，見羅的攻訐即是就此歧見而發：「從古以來，大率知性者少，識心者多，往往只認着一箇昭昭靈靈、能識能知者，便以為生天生地之主本矣。此其所以不知性也，蓋直以心為性也。」¹⁷他指責廬山犯了錯置本體之失，因「昭昭靈靈」之用與「生天生地」之理儘管有相似處，然二者既非共構本體的同質關係，於證體入處自不可合一，故識認昭靈之用根本不等同知性。致書後，擔心損及二人情誼，又再去信申明自己「所欲明者理」，質難乃出於「不得已」。¹⁸那麼見羅所欲辨明的「理」究竟為何呢？從理論預設來看，他們皆未遺落以「覺」為心體第一義的認定，這表示心性分合於其所呈現的已非心與理的問題，而是「覺—性」關係的重新定位與審視。見羅曾向友人論及二人之辯：「孰為性？孰為覺？以知為體者，大率認覺即是性；以無知為體者，又彷彿認性不能覺。豈有仁而不能知性而不能覺者乎？但不可以以知為性。」¹⁹他反對以覺為性，但又主張性自能覺，並據此批評執於知或無知皆是錯解本體的一端之見。顯然地，見羅對性體內涵的界定是建立在「覺—性」關係的思考上。²⁰相較於性體內涵的闡發，覺、性間的交涉方式與作用層面，才是他思考心性問題更加著意處。以此來看，心性辯爭於見羅所開顯的意義絕非只是抑心揚性，在重構本體外必然還包含了其他的義理視野，這是梳理問辯內容需要特別留意的：

(甲)

弟敢斷以後儒非但不曾識知，亦且不曾識意，不知《大學》之書蓋自天下之遠，反之家國而統於身。是由遠以及近，而性分之體量全矣。却自心曲之微，析之意知，而通於物。是由裏以及表，而性術之精微盡矣。《西銘》善言仁，謂其以家喻也。以予觀之，僅只道得《大學》一半。從古言仁之備，蓋莫有過於《大學》者矣。故

¹⁵ 明·李材：〈書問〉，《見羅先生書》，卷13，頁23。

¹⁶ 明·胡直：〈續問上〉，《胡直集》，卷30，頁648。

¹⁷ 明·李材：〈答胡廬山文書〉，《觀我堂稿》，卷12，頁1。

¹⁸ 胡直覆信處處流露遭責的無奈，故李材於萬曆十年（1582）回信表明自知「孰是格非者，於情面又爾未妥」，然「理盡義窮，見何容執？倒廩傾倉，幡然啟履，蓋所欲明者理，所執者非見也。」明·李材：〈答胡廬山文書〉，《觀我堂稿》，卷13，頁1。

¹⁹ 明·李材：〈答徐居安書〉，《觀我堂稿》，卷12，頁6。

²⁰ 「覺—性」關係是宋明理學重要議題，見羅的思考有其思想淵源。如朱子曾在〈仁說〉明確反對以覺訓仁，羅整菴與歐陽南野曾就良知與知覺的關係論辯，整菴指責陽明以良知為天理，是「以知覺為性」明·羅欽順：《困知記》（台北：廣學社印書館，1975年），卷3，頁19。聶雙江亦嘗抨擊王龍溪「以知覺為本體」明·聶雙江：〈送王惟中歸泉州序〉，《雙江文集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第72冊（臺南：莊嚴文化，1997年），卷4，頁4。

僭嘗以脩身為本一句為求仁之方法者，正為此也。此非老丈處亦未敢率易道也。若以知為體，意為用，體用顛倒，孔、曾次第稱量不應如是。曾有以此質弟者，僭答之曰：「此處見得實與先輩不同。竊謂身之主宰為心，心之運用為意，意之分別為知，知之感觸為物。分別為知，良知亦是分別。」其人躍然如有得也。今謂陽明先生之學自有所悟，自是得力，則可；謂致良知之旨直契《大學》之旨，則斷斷乎其不可也。《大學》先知止，知止者，知至善之所在而止之也，豈止知乎？《大學》要知本，知本者，知脩身為本而本之也，豈本知乎？且本之一字，亦未易識也。曾舉以問友人，友人曰：「心為本。」予曰：「非也。身、心、意、知、物、家、國、天下，八者俱非本。」其人為之茫然，復請問。予曰：「身、心、意、知、物、家、國、天下，八者俱是本。翁如肯信身、心、意、知、物、家、國、天下，八者俱是本，而又有以知八者之俱非本也，則知之不可為體也斷可見，而孔、曾之所謂止與本者，其意旨亦端可識矣。」脩身為本之揭，夫豈無見而云，乃以誤天下與來世耶？²¹

(乙)

道心、人心總皆屬用。《大學》之歸宗者在善。心、意與知總非指體。良知者，正所謂道心也，中節之和也。後世心性之辨不明原本，差殊大畧起此……又答友書有謂：「虛與氣合而靈從生焉，則竅之所為發也。從此宰天宰地，宰人宰物，皆靠此靈，此心之所以為主也。然從此或作善，或作不善，亦是此靈，此心之所以又須正也。」性自能知，然知不可以名性。猶文公所云：「仁自能覺，然覺不可以名仁。」用者知止，止者善。離善者誰？即知為之也。此攝知歸止，鄙人之所以敢力提撕也。²²

(甲)(乙)分別為見羅於萬曆七年(1579)、萬曆十一年(1583)的去信。²³根據廬山的說法，信旨在責其「有相外意」，並以「若有外，則非性矣，非脩身矣」為論據，倡議「立本」在身不在知。²⁴如其理解，見羅主張本體在性不在知，認定「以知為體」不啻在性體外的用上打轉，偏離了「脩身為本」的正軌。然而，「脩身」並非性體，為何會將二者鉤連並論？以往在《大學》詮釋較少受到矚目的「脩身」概念，為何於此成為焦點？見羅於萬曆十一年嘗致書調停論戰的許敬庵，自陳：「大率『止於至善』、『脩身為本』雖成兩句

²¹ 明·李材：〈與胡廬山丈書〉，《觀我堂稿》，卷14，頁14-15。

²² 明·李材：〈答胡廬山丈書〉，《觀我堂稿》，卷12，頁1-2。

²³ 甲乙二信俱是通過闡發己說來責難廬山，而非攻其理論罅漏，如(甲)從「脩身為本」駁斥知體之說，(乙)從良知屬用斷言心非本體。由於二信立論皆本於見羅的止脩思想，內容相涉，故本文並列梳理，以見其意。

²⁴ 明·李材：〈答胡廬山丈書〉，《觀我堂稿》，卷12，頁1-2。

話頭，然卻只是一箇消息，鄙所謂『知脩身為本而止之』是也。……若不實落，將止法倒入身中，就地落手，顛頂指摘，則所謂『脩身為本』，真是一句最無義味的話本也。」²⁵這段話清楚地反映出他對於「本體／工夫」的思考，乃通過對《大學》的重詮建構而成，並落在「止／脩」統攝的詮釋體系中展開。性體必須落實在「脩身」中方能體現，「脩身」必須依止性體才不致離善，二者在工夫中合成一路，故謂「雖成兩句話頭，然卻只是一箇消息」。易言之，「止於至善」、「脩身為本」固然於理論上作為體用間架，但是在實踐時「止」、「脩」並非兩端，而是統貫於「脩身為本」中，彼此相攝互融、不二不離。由於「脩身」為「止法倒入身中」的實踐過程，在工夫意義上包含了內外的整合，因此見羅將心性問題落實於「知本」中討論。這種建構止脩相互關係的方式，相較於本體，顯然更側重於工夫。此用中證體的工夫進路延伸到心性之辨上，鋪設出的正是在工夫的視野中建構本體意義的致思取徑。

掌握見羅的思維脈絡後，再回頭審視信件內容，我們就能理解為何他將心性問題放在止脩架構下思考，又匯歸於「知脩身為本」中論其實踐指向。他針對廬山「聖門之學，以求仁為宗」的主張，²⁶指出自古以來「言仁之備」莫過於《大學》，其中「求仁之方法」又專在「脩身為本」一句。他以「知止」、「知本」為《大學》歸宿，斷定「以知為體」有三大理論疏漏：其一，顛倒意、知的體用關係，以致誤知為體；其二，單提以心為本，未能體認「身、心、意、知、物、家、國、天下」八者俱是本；其三，錯置「知止」、「知本」重心，不得止至善、本脩身之意。儘管這些質疑皆是以一己思想體系為衡準所得的結果，在評判上未必具有理論效度，不過其中涉及「意／知」、「心／本」等關係的辯證，適足以在不同層面反映出其心性二分的證成與架構方式，以下依序探討。

關於「意／知」的界定，見羅主要是針對陽明之說而發。他對陽明「身之主宰為心，心之運用為意」兩句並無意見，但強烈反對「意之本體便是知，意之所在便是物」的說法，²⁷主張二者「體用顛倒」，應改為「意之分別為知，知之感觸為物」。所謂意為知體，不是說意是知的本體，而是指意是知的本然狀態，知是意的活動表現。在知為意用的規定下，「知」被定位成意識活動中的分別作用，「物」則是分別過程所引起包含身心的感發觸動。令人疑惑的是，既然心、意、知只是就心之全體內部分析地說，²⁸那麼對調意、知有何意義？

²⁵ 明·李材：〈答許敬菴書〉，《觀我堂稿》，卷13，頁5。

²⁶ 明·胡直：〈復劉仁山主政書〉，《胡直集》，頁851。

²⁷ 明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：〈傳習錄〉，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷1，頁6。

²⁸ 李材曰：「心、意、知，一物也，析而言之則有三焉，全體只是一箇心。」明·李材：〈答李汝潛書〉，《觀我堂稿》，卷8，頁9。

仔細觀察，當序位更動，義理牽動層面至少有三：第一，「知」取代了「意」成為心物之間的連結，亦即善與不善的起點。如此一來，明覺特質充其量不過是對分別能力的形容，不僅無法自決方向，甚至因靈動不定而有為惡的可能，故曰「離善者誰？即知為之也」，所以從覺入手絕非仁之方。第二，「知」既然「或作善」、「或作不善」，在心知一體的預設下，心反而是須正的對象。即使發而為道心、為良知，也僅僅是經驗層表現出的善相，而非本質上的至善，故《大學》歸宗處在性而不可在心。第三，「知」既是感外而動的識知能力，那麼心至多為知覺主體，而非道德主體。儘管能主宰身之動向，但本質結構並非道德之理，而是分別之知，故「知不可名性」。由此可知，意知換位是為了否定「知」覺照「意」的可能，並藉此將「知」的定位導向無以道德自決的經驗層，以證成心非至善。於此規定下，「靈」、「覺」反而成為善惡不定的肇端。二者作為「知」的屬性，標誌出「知」僅為意識總體中的認知、分別功能，能決定活動方向但本身並不具道德性。對照廬山從仁肯定覺的天理義，可發現儘管「靈覺為知」、「心知一體」的命題在形式上為雙方共識，但是在相異的思路中所呈現的內容意義截然不同。當彼此複雜的義理內涵被簡化為「心性是否是一？」的問題，在缺乏相應理解下，必然會導致各說各話、論辯無果的結局。

值得注意的是，見羅既通過「覺」否認心性是一，為何又要廬山留意仁自能覺、性自能知？我們可從本體與工夫兩個層面分析。先就本體結構來看，他一方面強調「心、意與知總非指體」，一方面又指出「道心、人心總皆屬用」，這就表示「覺／性」關係主要是建立在體用結構上。根據他的說法，不論良知抑或道心，凡屬於心、知範疇都是發用的概念，而所謂的「中節之和」不過是合於道德原則的意識。這種思考方式，是從時間序列的動靜相對關係區分發與未發，所以「體用」模式在他的思想系統裡非謂本體的不同相狀，而是存有義與活動義二分的架局。以此判開心性，舉凡思維、意念、知覺、情感等合理與否的發用皆為心的範疇，與虛靜未發的性體分屬不同的層次。因此，就性是心的存有與實踐根據而言，可以說性自能覺，但是就心性異質異層來說，心未必依性而活動，所以不可說心即是性。再就工夫方向論之，見羅自陳「析之意知」是為了要「通於物」，而「物」指的是統括天下的「家、國、天下、身、心、意、知、物」。²⁹在【心／意／知（內）／物（內外）】的架構下，「知」除了附於「意」被定位成意識活動之外，還取代了「意」成為心物之間的接榫。與陽明所不同者，「心」不再具有道德意義，而是透過「知」與「物」併合成為涵蓋身心的實踐主體。如是，工夫重點就從「心如何對治物」轉換成「心物如何依性而發」。既然由裏及表、由心通物的樞紐在「知」，而「知」又只有歸止於性才有為善的可能，則用上工夫必然依於體而集中於「知」。由此所成「攝知歸止」的實踐路向，正是以

²⁹ 見羅曰：「心意知物家國天下，所謂物也。」明·李材：〈知本義〉，《觀我堂稿》，卷1，頁1。

性體心用所延伸的止脩架局為理論背景，強調在「知」的過程中必須不斷依止作為至善的性體。以此來看「性自能知」，可知是從工夫角度立說，意在開顯出知為性所用的面向。進一步分析，由於「知」是在統合內外為一物的基礎上顯其宰物之靈，所以攝歸的工夫就不會限縮於內在意識，而是兼及內在的心意知與外部的身家國天下。如此一來，在知上用功非但不會衍生出務內遺外的問題，而且在內外並具的實踐要求下，性理的體現必須遍及八者而後可謂「至善」的圓成。此即為何心意知物固然是「性術之精微」，然實踐必須遠至家國天下方為「性分之體量」。由此可知，「覺／性」的雙重維度是在本體與工夫的辯證中展開的：「知不能言性」是為了辨明本體所在，以揭示實踐根源；「性自能知」、「性自能覺」則是在攝歸工夫的基礎上確立性主於知的實踐形式，蘊含了知在性的範定下於內外皆發用合理的工夫意義。不論何者，都是立足於工夫的視野開展本體的思考，此通過工夫處理心性關係的做法，意味著見羅辯爭心性背後真正關切的其實是工夫論的問題。

特別的是，順著性體心用的本體思維，按理工夫會往聶雙江歸寂認體的路數發展，³⁰但是見羅不從性體建立本原工夫，反而偏向在用上著力。為何如此呢？其嘗言：「反本還原直從體上求者，雖是高手，然想像懸空必竟無安立之處。」³¹見羅的心性思想本為反省王學而得，而於王學最痛惡者即是架空玄虛的流弊，因此儘管他承認證體工夫的可行性，然不免憂慮工夫往索求未發的方向發展，容易重蹈空疏之失。反之，若在用上做歸止性體的工夫，則可立於用又反於本，能確保實踐不會從發用層面脫軌。此用中立體、即心顯性的工夫型態是他一貫的立場，表現在心性問題的處理上，我們會發現去信辯說的目的雖在揭示性方為體，然而立言卻偏重心、知，所採取的方式也是以否定心、知來肯認性體的逆推式論證。由於所重者在用，因此他對於性體內涵既無太多說明，也不強調其主宰義，而是著眼於心性之間的體用關聯，極力闡發性作為心之實踐根據的工夫面向。那麼見羅又為何反對「心為本」呢？這就涉及「心／本」之說。關於「心／本」關係，他是圍繞「八者俱是本」與「八者俱非本」的辯證而展開的。「本」有兩層意義，前者為實踐落實處，指工夫要以「脩身」為立處；後者則就實踐根據而言，指用中須以「知止」為依歸。從上述的討論已可看出，雖然見羅認同「心為身之主宰」，但是為了避免工夫朝內向性傾斜，所

³⁰ 唐君毅指出：「其學之入路，實正同聶雙江之歸寂，與羅念庵言主靜知止之旨。見羅亦固嘗稱雙江之論也。見羅之論，必嚴分性與心、體與用，亦正如念庵之謂雙江將寂感分本末者，其言之尚未至于渾融。」唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁417。如所言，除了不以知為體，見羅體用二分的架構實近於雙江。此嚴分心性體用的作法，已開始見增於陽明後學，如江右王塘南亦是如此。所不同者，雙江認為感上無工夫，採取的是歸寂立本的路數；塘南於性體心用、知根於性的說法與見羅一致，然主張工夫要直透性體；見羅則反對歸本的做法，力主用中歸止、攝知歸性，與其著力處正好相反。

³¹ 明·李材：〈論語大意〉，《見羅先生書》，卷5，頁731。

以通過對「物」的重新詮釋，極力將實踐範圍導向家、國、天下、身、心、意、知、物八者，此平衡內外的工夫考量，是他以「身本」取代「心本」的主因。據此觀之，「八者俱是本」實即「脩身為本」，「身」具有涵蓋了八者的整全意義，「知本」之「知」則具有確立實踐方向的意義。之所以突出「脩身」在《大學》中的立本地位，一方面意在指出工夫不能止步於「攝知歸止」，還須落在作為主體的「身」於現實中具體踐履；一方面是通過八者平鋪並列，強調八者同等重要，在實踐上皆為缺一不可的環節。由於作為主體的「身」，包含了內在人格（心意知物）與外在社會（家國天下），因此「身」不限囿於個體生命，而與人我共同構成的社會成為不可拆分的實踐整體。立本於此，是將內聖與外王關聯起來，規範內在心性工夫通達外部現實踐履的必然性。在這樣的思路下，「脩身」凸顯的不再是相對家國天下的序位，而具有工夫真真實實落在身上並力行於內外的意義，「八者俱是本」即是就此而言。然而，八者包含心、知在內俱非至善本體，因此身欲往善的方向動用，就必須以性體為根據，所以就依止處又可說「八者俱非本」，此是就「用者知止」的角度指出用中反本的必要性。整體而言，「本」乃對應「脩身」而立，「非本」則是依「知止」而論，二者併合所成的正是止脩工夫架構。在這樣的解釋下，八目已不存次第關係，主要呈現的是兼合內外的發用過程須不斷歸本於性的實踐意義。

從上述知，見羅強調要從真實生命體會性理根源，故以「身」概括八條目，心、性的本體問題因而轉換為身、性之間的實踐聯繫。在此之前，宋明儒於《大學》多側重心意知物的闡發，個人修養意味濃厚，對於身所關聯的家國天下相對忽略。有別於前，見羅並重二者，通過「知止」與「脩身」的體用架構處理心性問題，使三綱八目形成一整個實踐結構，³²再經由攝歸工夫歸本於「脩身」。於是，心成為身的一部分，工夫從心延展為身，而身所推及的家國天下，也就因此包含在性理之用的體現範圍內。相較於陽明以「心」範圍天地萬物、廬山以「心」言萬物一體，見羅則是彰顯「身」在工夫論中的獨特地位，突破了工夫在心上做的限制。然而，這並不表示心性工夫在他的學說中抹去，相反地，由於心性工夫縮攝於「脩身」，故「身本」所含容的八目俱成為攝知歸止的範疇。由此可知，心性二分的主張不僅是為了駁斥「以知為體」，同時也包含任何脫離身本實踐的心性論調皆為空談的意味。他就是從此處規諫廬山「脩」的工夫須跳脫一己的心理活動，應具體展現為現實世界的道德踐履。

³² 見羅曰：「明德屬發用，而以視知之不可為體，致知不可提宗也」明·李材：〈答陳蘭臺書〉，《見羅先生正學堂稿》（明萬曆二十九年愛成堂刻本），卷6，頁4-7。據其詮釋，三綱為體用關係：「止於至善」為體，「明德、親民」則對應八目屬於用。

三、胡廬山的答辯：靈覺即是恒性，不可殄滅

相較見羅的凌厲，廬山兩次覆信相形之下顯得溫和又不失立場。見羅第一次來信（甲引文）批評於知上做證體工夫不啻偏離「脩身」正軌，廬山回信則是取其同以顯其異，從「立本」的共識出發，主張脩身在致知，而「知即性衷、天聰明者也」：

夫脩身為本，第豈不與丈同？第所以脩，則孰主張哉？乃天命之性，帝降之衷，寔主之也。性衷非知體而何，故《大學》以脩身為本，而叙其所以脩身着落處，則在致知。夫莫非吾良知也，而人易泛泛，則或專於檢飭，或流於訓辯，皆未可言真脩立本也。故致知在格物，言欲致吾良知者，必在通物之本末，而恒歸着於其身，不至泛用焉可也，是為格物。格物者，格其本而已。故曰：「此謂知本，此謂知之至也。」故言《大學》之統曰脩身，言脩身之實曰致知，非舍脩身而別有致知，亦非有不致知而能脩身者也。……苟非此知，則一身皆血肉死物耳，從何脩之？且不知檢飭訓辯亦是此知為之，而泛用於檢飭訓辯，則與身脩反遠。何者？失其本故也，正所謂不格物者也。今日之學，莫若在性衷上不雜不二，即能執中，即是致知以脩身，即是知本，即是知止。³³

這段回應清楚地呈現出廬山詮釋「脩身」、「格物」、「致知」的重點，以及如何在此義理架構下論斷心性。首先，廬山認為「脩身」要能落實，必須從「致知」入手，方得工夫肯綮。關於見羅「脩身為本」、「脩主於性」的主張，廬山並無異議，但是對他將心、知化約為身的做法頗有疑慮。在他看來，見羅所說的「脩身」只指出實踐方向，卻未能點出所以能脩的道德主體，「第所以脩，則孰主張哉？」的質問，即就此而發。依見羅，身之主宰為心，而心物之間的橋接為知，所以確保身用合理的工夫在攝知歸性。也就是說，心、知就是身之所以能脩的主導者，只是在心性二分的規定下，心、知無法自決道德方向，必須以性為依。至於靈覺之心如何於善惡不定中自依性體？攝歸工夫與格致誠正修齊治平有何異同？凡此工夫節目，見羅並無太多闡發。就廬山的角度而言，既然心是使身之所以能脩者，而「脩身」又意味著性理的落實，那麼心本身必然具有道德屬性。因此當見羅將「心本」過渡為「身本」，廬山自然會認定他既沒看到「知體」即「性衷」的一面，又隱沒了心之於身的主宰性，反而使「脩身」失其主而淪為空談。由此思維出發，他主張「真脩立本」並

³³ 明·胡直：〈答李見羅〉，《胡直集》，頁 866-867。

非本於身，而是以「致知」為「脩身著落處」，亦即本於心。如此一來，「致知」就與「脩身」聯繫起來，成為「脩身」的實質內容，故謂「脩身之實曰致知」、「非有不致知而能脩身者」。

再者，廬山主張「致知在格物」，並視「格物」為「知本」、「知止」、「脩身」的前提。他同意見羅「知」要「通於物」的說法，認為「格」確實「有通之義」，³⁴但是「物」應為「物之本末」，本末通貫方為「致知」的完成。其嘗言：「夫發與未發，寂與感，雖有體用而無先後。」無論是本末抑或寂感、發與未發，在廬山的體系裡，俱收攝到良知的體用上說。「本」是相對「末」而言立體在工夫上的優先性，亦即要先識認良知本體，立本後自能通感於末。在「格其本」工夫涵義下，「格物」偏重的是良知的本體義及其對「用」的主宰義，強調工夫著力處當在知體，此與陽明「為善去惡」之說顯然不同。但廬山既與見羅同樣深惡「重內而輕外，溺妙而遺則」的流弊，³⁵為何又將「格物」工夫轉向內在？我們可參覈他對「不雜不二」的解釋來審度：「夫道心至於不雜，精矣，然亦或有重內而輕外，喜靜而厭動者，是二之也。……夫學雖精，然有內外、動靜、有無之二見，則一為難也。」³⁶所謂「不雜」，乃就本體層面而言，指心體本質純粹至善、不雜私慾；所謂「不二」，則是就工夫層面來說，指心體用一源，無先後、內外、動靜、有無之別。據此分析廬山從「性衷上不雜不二」詮釋「知本」的用意，可推知他之所以在動靜一體的工夫基礎上建立本體用功的方向，意在指出良知時時作主的必要性。需要留意的是，由於他是從心的明覺之用來解釋性，因此「格物」並非懸空悟入本體的路數，而是即於良知靈覺妙用以確證性體的工夫。因此，「本」實具雙重意義，一是以心為本，故「脩身之實曰致知」；一是心本的作用融貫內外，故致知「恒歸着於其身」。換言之，「不二」的工夫成效是證得「不雜」知體的結果，識認「不雜」知體者必然不會走上內外「二之」的弊端。如是，「不雜不二」也就成為勘驗是否為「知本」的判準：無論是重內輕外抑或流於外在「檢飭」、「訓練」本體者，絕非「真脩立本」。從這個角度來看「格物」新解，以「通」釋「格」顯然是為了保證知通於物的實踐必然性；以「本末」言「物」則是為了避免物拘於內，強調本及於末、內達於外方為良知真正的體現。於此意義下，「脩身」、「知本」、「知止」在知心體為本、於心體用功的指向外，同時也包含了內外合一的實踐路向。

儘管胡、李二人心性持論相異，然皆通過《大學》詮釋建構心性思想，所關聯的命題及其背後的思考亦有共通之處。第一，都著重「脩身」，並強調知與身在實踐上的不可分

³⁴ 明·胡直：〈六錮〉，《胡直集》，卷 28，頁 580。

³⁵ 明·胡直：〈答諸殿撰〉，《胡直集》，卷 19，頁 378。

³⁶ 明·胡直：〈續問下〉，《胡直集》，卷 30，頁 658。

割性。與陽明相同，他們皆從「知」來理解「心」，且進一步在「心為身之主」的共識中強化「致知」與「脩身」的內在聯繫。所不同者，廬山偏顯「知」的主宰義，以「致知」為「脩身」的施力點；見羅著重「知」落於「身」的力行義，故反以「脩身」為「致知」的著落處。由於側重面不同，「知」所指涉的「身本」義涵隨之也相別：廬山從本體層面肯定身以心為本，再從作用層面強化內外一體的表現，故「本」在他的運用裡指的是心作為身之實踐根據；見羅則是以身為心落實的實踐主體，將心歸併於身並與意知物家國天下平列，故「本」強調的是「身」所統攝的八目在工夫上的並重性。因此當廬山回應「夫脩身為本，弟豈不與丈同？」時，並未意識到雙方在同一命題下實為兩套思路，而見羅也始終認定心本說必然衍生重內輕外的流弊，致使其後的論辯未能有果。第二，皆在「身」為主體的前提下，將「物」的範疇延及內外，並納入「致知」的實踐指向中。他們對於「物」的解釋，有別於陽明「心之不正」的說法，而是在心物通貫的理論基礎上，以「物」為「知」之所通。見羅之「物」有二義：一是以知、物為意識活動過程中的不同階段；一是以「物」概括身所含具的八目，規定知所感觸之物須兼賅內外。然而，知、物在心性二分的架構中，俱為性所範定的對象，故不可以之為本。廬山則是略過「誠意」，以「格物」為「致知」的落實，使「通於物之本末」成為「致知」的必要條件。「物」不再是「知」對治之處，彼此也不復呈現緊張的對立關係，反而在知體動態實踐過程中相通為一。由於「格物」在工夫層面上成為「致知」的延伸，且「格物」須「恒歸着於其身」，因此廬山雖然堅持知體用功的主張，但不致因心統於物而使心的內在維度無限擴張，反而在心物相連中規定了「知」落實於身以推擴於外的實踐導向。

值得注意的是，其二人不約而同從「脩身」與「格物」來理解「致知」，並著重「物」與「身」在實踐上的相依性，歧見中蘊含了連結「心／性——身」、「心／性——物」、「物——身」關係的共同關懷。這表示心性命題此時成為論辯焦點，並非延續朱、王學心一理分合的角力，其背後真正要處理的是「身」應本於何處的問題。此即為何儘管二人論調不同，然皆否認理在外邊，³⁷且都側重心之於身的主宰義，可見「理在於內」乃共承之意，辯爭目的主要是為了釐清在實踐過程中身應本於心，還是須進一步內反於性。從這個角度觀察，我們就能理解「脩身」之所以被引入論辯，乃因在心、性與物、身一體共在的思維視野中，對於本體的思考是落在具有實踐能力之個體的「身」而展開，因此所有對至善根源的探究

³⁷ 廬山反對索物求理：「世儒者自幻視其本實之心，而反瞿瞿焉，獵獵焉，索物以求理，認外以為實。」明·胡直：〈六錮〉，《胡直集》，卷28，頁569。見羅亦對朱學支離流弊多所批評，如：「以格物為窮至事物之理，是不知物理非外也，遺吾心而求之，無復有物理也，其失也支。」明·李材：〈格致義〉，《觀我堂稿》，卷1，頁8。故見羅心性二分看似近於朱子，但他始終堅持理在於內，須從心內返於性體方能領略。

皆蘊含了行動主體的指向，這點在主張「身本」的見羅處尤為鮮明。表現在「格物」的界義上，他們一方面改變陽明工夫以格物為格心的解讀，轉將著力點置於心物的感通上；一方面強調物與身的工夫相接性，極力將實踐導向內外平衡的狀態。這樣的處理方式，著重的是心性與物、身在實踐上的一體關聯，並通過「物／身」的渾然共在環扣起「心意知物」與「身家國天下」的內外兩端。此意味著心性的定位已從內向工夫的一端，漸往《大學》原有內聖外王的結構中思考。

然而，見羅接獲廬山回應後，仍無法認同以知為本的主張，又再來信（乙引文）指出不能因心可以宰身，就把屬於用的「覺」視為本體。因此廬山再度回信表明立場：

第在大頭腦則不可以不同。所謂大頭腦者，性是已。《書》曰：「惟皇降衷，下民若有恒性。」可知恒性在人之衷，而此衷非冥頑物，即吾性靈良知是也。其後曰明德，曰天之明命，而朱子亦曰本體之明，自漢晉以來，儒者類曰性靈，其在孟子所謂惻隱、羞惡、辭讓、是非，條分臚列，皆是衷也。惟伊川、晦翁二先生懼其近禪，故遂求之物理，既曰性即理，又曰在物為理，則以此性依稀乎心物之間，至今莫適所從。橫渠雖知天德良知，實亦未明。其曰：「合虛與氣，有性之名。」夫虛與氣，皆冥頑無覺者也。若是，則此性亦為冥頑無覺之物，而夫人惻隱、羞惡、辭讓、是非，又曷從生哉？且未合之先，其虛與氣，置之何所？其後則又孰為之作合以為性耶？又曰：「合性與知覺，有心之名。」然則虛與氣與知覺為三物，此知覺又曷從生？又曷從而作合之哉？此皆未可通。此在老丈聰明，豈不昭然睹見其弊，而何俟言？然記會時論性，丈不免專主橫渠之說，此則大頭腦有不盡同處，此不可不同者也。夫性無不善，即知無不良。此知在人有指體而言，則不識不知者是也；有指用而言，則常明常覺者是也。體用亦只是一件。弟向以燈喻之，明為體，光為用，光不在明之後，明不在光之先，承丈與屠友皆是之。今學者未達此，一泥其體，則謂此不識不知，即同於冥頑之物；一泥其用，則謂此常明常覺者，即疑於作用之偏。此皆以文義拘牽、意見想象言之，非有得於性之一貫者也。故孟子言良知良能，既曰不學不慮，又曰而知而能，此豈有二物哉？是故悟此則性理不在降衷之外，而不必外求諸物理；良知不是作用之偏，而不必別擬諸冥頑，此則上合千聖，下切日用。³⁸

³⁸ 明·胡直：〈再簡見羅〉，《胡直集》，頁 867-868。

如前所述，見羅是在體用二分的基型上處理心性關係，並以「覺」作為劃分的判準，心性屬於不同層次。心所標誌的是包含不合理活動在內的現象總體，而作為道德本質的性只能虛靜地潛存心中。故心雖能依止於性而動，但心與性的屬性相異，不可相混。表面上，其二人皆肯定「性」為道德的內在根據，然而當「性無覺／性有覺」與「體用是二／體用是一」這兩組背反命題成為爭議焦點，也就表示彼此對「性」的內涵界定完全有別，廬山就是從此處說「大頭腦有不盡同處」。

先就「性無覺／性有覺」來說，見羅是以遮詮的方式指出性無涉於「覺」，廬山則多直下以表詮之法從「覺」來定義性。他指出「明德」、「天之明命」、「惻隱、羞惡、辭讓、是非」就是吾人內在的「性靈良知」。在他看來，伊川、朱子於本體上說「性即理」但在工夫上又「求之物理」，本體與工夫無法扣合，以致性的立處在心物之間擺盪；至於見羅引張載所成「虛與氣合而靈從生」之見，不僅含糊「未合之先」的所在與「合以為性」的根源，且未能交代「知覺」由何而生、如何做成，因此視性為「冥頑無覺」之虛氣於理不通。暫且不論廬山批評是否得當，其意顯然在強調：離開了覺無處可體認性，離開了心無處可尋求理。其類似的說法頗多，如：「心之覺為性、為體」、「覺即性，非覺之外有性也；性即理，非性之外有理也。……是故覺即道心，亦非覺之外而別有道心也。人惟蔽其本覺而後為多欲、為人心。」³⁹需要辨明的是，「覺」雖然是他們判定心性的核心概念，然雙方對於「覺」的界義實不相同，由此所開顯的心性意義也因而有別。廬山以四端之心言「覺」，將心的活動視為性表現自身的過程，這是從心的作用層次來說性。這樣的詮釋方式，顯然是立足於心來規定性，使得「性」主要呈現出的是心之靈、覺的性格，相較於天理的面向，活動義反而成為首出意義。然而，這並不表示他反對「性即理」，而是強調「性即理」要落在「覺」上，也就是心的發動過程中來談。因此我們會發現當他定位性時，必然說「覺即性」而非「性即覺」，言說的次序，意味的是道德實踐為確證性體的必要途徑，故謂「非覺之外有性也」。進一步說，當他通過作為心之用的「覺」證成心、性的同一性時，一方面是將性收攝於心上，凸顯心的道德本體地位；一方面將心性統合於「覺」，於用的層次上確立心性，使心性的實踐意義在即用言體的詮釋路向中更為深化。由此處回頭審視廬山說的「大頭腦有不盡同處」，我們就能清楚地了解他是就「性是否具活動義」的歧見而發。由於廬山是從心之發動規定性，因此當見羅否認性有發用的可能時，他自然無法同意。從他的角度來看，若視性衷為「冥頑物」，不啻將性理導向無可實現的虛靜狀態。仔細辨察，其實兩人之所以會對性做出全然不同的解讀，癥結在於「覺」的界定不同。「覺」在廬山是指本體的活動，而「人心」屬「蔽其本覺」的狀態，並不妨礙性的至善本質，只要性覺

³⁹ 明·胡直：〈六錮〉，《胡直集》，卷28，頁547-577。

呈現就能使道心流行；然「覺」在見羅指知覺能力，無論道心抑或人心皆屬於覺的範疇，只是所知覺的對象不同，所以若肯定性有覺，就等於承認性有流向惡的可能。隨著對作為心主要特徵的「覺」詮釋相異，心性的意義也隨之有別：心在廬山被視為體現性的主體，而性所表徵的是本體活動義，心性一體無二；見羅則從超越根據義來論性，並認為心所表現出來的並非性之本體自身，心性二分非一。

再就「體用是二／體用是一」而論，見羅以體用區分心性之別，強調用生於體、但用並非體，旨在彰顯性體的存有義以及實踐根據義；廬山則在心性是一的基礎上主張「體用只是一件」，良知體用兼備，不論是「不識不知」之體抑或「常明常覺」之用皆為「性之一貫」。其嘗言：「謂覺、性兼體、用，可也……體即用，用即體」⁴⁰在體用一貫的思路下，體用是同質同層、渾然無別的，而內外動靜也因此相合為一。因此即便廬山由立體工夫入手，在理論上也能保證體用不可分的實踐相通性。特別是當他以「覺」說明體用不二的意義時，從動態的雙向通貫來架構體用的思維方式更是顯而易見。他曾以燈比喻體用的相即性如「明為體，光為用」，光與明彼此是相互蘊含、互融為一的，而非光在明後、明在光先。如前所述，見羅也有相同看法：「夫發與未發，寂與感，雖有體用而無先後。」其實撇開體用思維的差異，二人有諸多相侔之處，如皆採取用上言體的進路，又如都指出固然在邏輯上就本體的先在性可別為體用，但在實踐時是一時並俱的，不存在時間前後順序。可見他們只是對體用交涉方式的解讀迥別，至於在強調現實實踐的共同致思取向中，兩人皆是體用並重、不偏一端的。然正因如此，從廬山「覺、性兼體、用」的思維視角來看，見羅體用斷成兩截的做法不啻抹煞了道德主體的能動性，無疑是「泥其體」而將性「同於冥頑之物」，如此一來，性反而淪為無用之體，工夫也反陷於無外之內的玄虛中。當然，就見羅的立場來說，體用二分並不妨礙「用」在靜態的單向關係中依於「體」，攝知歸止本身就是體用兼全的工夫，並不會落入別擬冥頑、求體遺用的困境。深入觀察，儘管他們在體用界定上有所不同，然卻不約而同運用體用模式來處理心性問題，此異同處適足以析解體用命題作為爭論焦點的意義所在。事實上，兩人體用思維模式之所以會有此差異，癥結還是在心的層次歸屬判定相反，以致心性關係套入體用命題時得出相反的結論：廬山是為了確立心為本體，而在體用是一的基礎上建立心性體用的義理架構；見羅則是為了否定心為本體，而在體用二分的規定下樹立起性體心用的思想骨架。不論何者，我們可發現儘管他們的學說仍是圍繞著心的界定而開展，但是對於心的一切思考皆包含了心性關係的衡量。即使是堅持以知為體的廬山，也特意將原本代表本質義的性體轉成發用義以納入心體，遑論原本就標舉攝知歸性的見羅。結合前述「性無覺／性有覺」的辯爭來看，當「覺」取

⁴⁰ 明·胡直：〈六錮〉，《胡直集》，卷28，頁577。

代「理」成為理解「心」的主要管道，如何保住天理的價值意義也就成為此時期的關懷重心。表現在本體建構上，凡是涉及心也就必然關聯著性來討論，而繫連的方式就是通過體用結構來實現。特別的是，當他們皆從工夫視闕進行以心性為整體範疇的思考，最終雖然得出「性體心用」與「心體性用」的相反論調，但二者皆規定心必須藉由性才能發而中節。此將性定位為心之實踐必要環節的做法，固然是出於防範蹈空的用心，但同時也意味著性已從道德本質的標誌延展為工夫的積極作用，這點在以下所談的敬庵思想中也有相同的體現。

四、許敬庵的調解：合靈與氣有心之名，靈覺不足以盡性

李、胡論辯之際，見羅先是在萬曆十年（1582）致書摯友許敬庵，謂已是為了「負荷斯文」不得已而辯。隔年又八度去信宣陳己見，並嚴詞批評廬山體仁以覺的主張因未能歸於「脩身」，勢必「無有歸宿」，最終墮於高虛、「只成空說」。⁴¹他認為「舍《大學》則儒學尚無傳」，外此而學者皆為「門外漢」，⁴²而《大學》的「不傳之秘」就是其所體認的「入手一箇知止，合頭一箇知本」。⁴³至於「千古意見支離」全因「從古以來，大率知性者少，識心者多」，⁴⁴因此不可以知為體，亦不可離脩身論知止，並斷定「懸空說知止，其弊必淪空寂」。⁴⁵見羅於其所發明的止脩宗旨極有自信，所有信件內容皆在反覆宣說「脩身為本」之義，如：「須破盡心意知物之慳，脫然悟入於脩身為本之竅，乃為至命盡性，直達天德」、⁴⁶「試將止于至善貼著脩身為本，透底研窮，真所謂表裏精粗，一以貫之者矣。」⁴⁷一再要敬庵深味，依此「實做實研」⁴⁸，態度頗為自負。然敬庵始終無法認同其說，面對見羅的強勢，甚至曾寫信給兩人共同至交萬廷言（號思默，1531-1610），請他勸告見羅不可「主張太過」，以致屈人從己：「見羅兄力量精神迥出吾儕之上，其揭脩身為本一語，以為聖門宗要，此亦何疑？但主張太過，反費詞說。」⁴⁹同年，敬庵受見羅之囑為《觀我堂

⁴¹ 明·李材：〈答許敬菴〉，《觀我堂稿》，卷18，頁7。

⁴² 明·李材：〈答許敬菴〉，《觀我堂稿》，卷17，頁17。

⁴³ 明·李材：〈與許敬菴書〉，《觀我堂稿》，卷13，頁9。

⁴⁴ 明·李材：〈右俱答許敬菴〉，《觀我堂稿》，卷18，頁9。

⁴⁵ 明·李材：〈右俱答許敬菴〉，《觀我堂稿》，卷18，頁9。

⁴⁶ 明·李材：〈與許敬菴書〉，《觀我堂稿》，卷13，頁9。

⁴⁷ 明·李材：〈以上俱答許敬菴〉，《見羅先生書》，卷14，頁6。

⁴⁸ 明·李材：〈答許敬菴書〉，《觀我堂稿》，卷13，頁5。

⁴⁹ 明·許孚遠：〈簡萬思嘿年兄〉，《敬和堂集》冊2，頁65。

摘稿》作序，亦委婉表明於其「獨得之秘」自己「尚領畧而未深」，故看法有些不同，以為「修身必在於知止」，而「聖學不二法門」應專在「止於至善四字」，⁵⁰並非止脩並立。於此同時，他在簡覆中先客氣地肯定見羅「有功於聖門」，然再度重申「中間尚有一二微義，似與管窺之見未盡符合」。其言曰：

愚謂知止、知本要歸不容岐別，而止之與本其旨趣卻有不同。知止云者，識此心本然之則而止之也。以其不為物欲所動搖而言，故曰止；以其不為物欲所昏蔽而言，故曰知。知止即止於至善，非影響測度之知也云云。⁵¹

巧合的是，同時期敬庵亦承廬山之邀，為《胡子齊衡》作序。序言感於廬山「憂世之儒者論說多端」欲「持衡以齊」的用心，而述及一己心性見地：

吾心者，又斯道之所取則也。……我朝王文成先生揭「致良知」三字，直透本心，厥旨弘暢矣，乃其末流侈虛談而黜實行，世之君子猶惑焉。嗟夫！道之不明，則胡不折衷於聖人，又胡不求端於吾心也？昔者堯、舜、禹更相授受，惟曰「允執厥中」。孔子明《大學》之道，必曰「止於至善」。……心之所不能自安者，非性之本然故也。亂而治之，滅而脩之，私而擴之，悖而反之，支而約之，罔而誠之，則性順而心安。⁵²

這兩段文字都是在萬曆十一年（1583）胡、李交鋒期間寫成，在一定程度上反映出敬庵的評覽視角。我們可以從回應中清楚發現，儘管他與見羅交誼甚深，然二人論學宗旨始終不同。見羅主張知止（止於至善）須貼合於知本（脩身為本），否則必流於空寂；敬庵則反對止脩兼舉，認為儘管二者終歸至善，但本、止旨趣有別，不可不辨。敬庵此說頗為堅定，萬曆二十一年（1593）著《大學述》贈與見羅，書中仍斬釘截鐵地強調「知止為《大學》第一義」，並指出「知止重止，以性體完復而言」，⁵³隱然有重申個人立場的意味。兩人之所以想法懸殊，原因在於見羅為了對治末流空疏之弊而否認「以知為體」、力主「脩身」；

⁵⁰ 明·許孚遠：〈觀我堂摘稿序〉，《敬和堂集》第1冊，頁19-20。

⁵¹ 見羅於萬曆十一年的八度去信，七封收於《觀我堂稿》，一封錄於《見羅先生書》。敬庵此信未收於《敬和堂集》，而是附載於《見羅先生書》。明·李材：〈答許敬菴〉，《見羅先生書》，卷7，頁3-4。

⁵² 明·許孚遠：〈胡子衡齊序〉，《敬和堂集》第1冊，頁17-19。

⁵³ 明·許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》（臺北：漢學研究中心，1990年，據日本內閣文庫藏明萬曆刊本影印），頁12。

敬庵則認為陽明從「致良知」來指點本心可謂「厥旨弘暢」，⁵⁴解決「侈虛談而尠實行」的歪風固然重要，但既然心為身之主，仍須先從心上工夫入手才有落實到脩身的可能。他在〈胡子衡齊序〉中說後世因惑於末流之病而上責陽明，乃至欲改其說，未免太過，就是針對見羅而發。在他看來，既然世道不明乃因人心不明，那麼解決的方法應是「折衷於聖人」、「求端於本心」，而折、求的衡量法度即為堯舜相授的「允執厥中」，以及孔子於《大學》所闡明的「止於至善」。何謂「止於至善」？根據他的詮釋，「不為物欲所昏蔽」曰「知」，「不為物欲所動搖」曰「止」；「知」是就克去物欲後的知體朗現而言，「止」則是就知體時時自作主宰的理境來說。故「知止」是「識此心本然之則而止之」，亦即本心自識自返所呈現「性體完復」的境界，因此《大學》要旨應專在「知止」。

從他的說法我們可以觀察到幾個面向：第一，在「知」的定義上，他反對如見羅從「影響測度」界定「知」，主張不蔽物欲、自識本心方為「知」，故謂「吾心者，又斯道之所取則也」。就本體的肯認而言，敬庵顯然與廬山在「心」的判定上同調，所不同者，他不是從正面論證，而是以遮詮的方式從反面說不為物欲牽引方為「心本然之則」。這表示他是從工夫層面著眼於區辨物欲與本心的重要性，因此視廓清物欲為通往「知止」的要道。此即為何他特地向見羅申明自己對「知止」解讀不同，其意正在強調任何略過澄治的工夫階段而宣稱「知止」者，皆非真正體證性之本然。第二，在心性分合的問題上，他以性為心的「本然之則」，這是從道德理則義肯定性為心的內在本質。有別於廬山從「覺」的發用層次肯定心性一體，敬庵則是以「不為物欲所動搖」為心性是一的前提。於此規定下，「知止」所表徵的心性是一，必須經歷從「性體未復」到「性體完復」的工夫過程方能體現。具體來說，也就是從「克除物欲」到「識此心本然之則」，再到心體「止而不動」的工夫走向。由此所開顯的心性是一，並非從一體之渾然立論，而是經由工夫獲得確證。第三，既然完復性體的關鍵在於心是否「自安」，也就是昏蔽於物欲與否，那麼工夫必得從心入手，然後性方能復、身方得脩。從這個角度衡量見羅「脩身為本」之說，必然會產生疑問：

⁵⁴ 敬庵雖然師承湛門，然文集幾無提及湛甘泉，關乎其師唐樞亦僅寥寥數語。比較值得注意的是他闡發唐樞「討真心」之學時謂：「夫曰真心者，即虞廷之所謂道心也」明·許孚遠：〈唐一菴先生祠堂記〉，《敬和堂集》冊1，頁6。對照心性非一非二之說，去物欲以顯道心的主張，隱然可見唐樞「討真心」的身影。相較湛、唐二人，陽明對他的影響反而較為明顯，敬佩之意處處流露於文集中，如：「真儒全行，以王文成公勛致期，雖非其才，不當自棄。抑僕年來見得吾儕學者總為心性未徹，精神未完，所以種種作用未善。」明·許孚遠：〈答朱太復〉，《敬和堂集》冊1，頁30。又如：「問王文成先生致良知之說。曰：先生當時原有悟處，洞徹性靈，因拈此三字口訣，欲使人人反求而得其本心，一破支離汗漫之習，此有功於後學不小。但知體在人亦甚圓活……學者依傍靈明知覺，遂多淪於空虛踈畧之病，所以立言之妙不如聖門。」明·許孚遠：〈大學述支言〉，《大學述》，頁10。由論述可知敬庵對陽明破除朱學支離之習頗多肯定，其真正不滿者並非陽明之學，而是末流空疏之弊，並將種種「作用未善」歸諸「心性未徹」。

在心未正時，「脩身」如何可能略過工夫以臻「知止」？「知止」又如何可能不蔽於物而範定「脩身」？敬庵稱其「主張太過」，就是指見羅為了導正「鈔實行」的流弊，反而過度倒向「脩身」，以致忽略了在心上做克除物欲工夫的必要性。故其謂「止之與本其旨趣卻有不同」，意即「止」是復性工夫，而「本」則是復性後落實於身的實踐，二者在工夫上實有階段次第之別，因此「修身必在於知止」。

儘管敬庵意極婉轉，然依舊無法統合歧見。見羅覆信時直言「兄所談知止，語甚玲瓏，足以啟發學者，只恐非大學之宗旨也」，並再度重申己說，堅持「本者止之地也，舍本外無可止矣。」、「知止、知本、知所先、知至，只是一句話頭，一條脉路」。⁵⁵於此同時，敬庵寄書廬山，指出「二公論旨不合」原因在於「公則謂靈覺即是恆性，不可殄滅；見羅則謂靈覺是心，性非靈覺」，試圖為之調解：

夫心性之難言久矣，混而一之，則其義不明；離而二之，則其體難析。譬諸燈然，心猶火也，性則是火之光明；又譬諸江河然，心猶水也，性則是水之濕潤。然火有體，而光明無體；水有質，而濕潤無質。火有體，故有柔猛，而光明無柔猛；水有質，故有清濁，而濕潤無清濁。火之明，水之濕，非一非二，此心性之喻也。大率性之屬名，自天之降衷，不雜乎形氣者而言；而心之為名，合靈與氣而言之者也。性只是一箇天命之本體，故為帝則，為明命，為明德，為至善，為中，為仁，種種皆性之別名也。此未嘗有外於心之靈覺，而靈覺似不足以盡之。心者至虛而靈，天性存焉，然而不免有形氣之雜，故虞廷別之曰人心、道心。後儒亦每稱曰真心妄心、公心私心。其曰道心、真心、公心，則順性而動者也，心即性也；其曰人心、妄心、私心，則雜乎形氣而出者也，心不可謂之性也。君子之學能存其心，便能復其性。蓋心而歸道，是人而還天也。即靈覺即天則，豈有二耶？夫性之在人，原來是不識不知，亦原來是常明常覺，即寂而照，即照而寂，初非有內外先後之可言。若以虛寂為性體，而明覺為心用，是判心性為二物，斷知其有不然也。見羅兄又謂虞廷之相傳者在中，道心、人心總皆屬用。《大學》之歸宗者在善，心意與知，總非指體。此等立言，俱不免主張太過。中固是性之至德，舍道心之微，更從何處覓中？善固是道之止宿，離心意與知，却從何處明善？性無內外，心亦無內外，體用何從而分乎？尊教有云：「指體而言，則不識不知；指用而言，則常明常覺。」此語猶似未瑩。蓋常明常覺即是不識不知，本然明覺，不落識知，一有識知，即非明覺。有明覺之體，斯有明覺之用，恐又不得以不識不知為體，而以常明常覺為用也。萬

⁵⁵ 明·李材：〈答許敬菴〉，《見羅先生書》，卷7，頁4。

古此心，萬古此性，理有固然，不可增減。……混之則兩字不立，析之則本體不二，要在學者善自反求，知所用力、能存其心，能復其性而已矣。⁵⁶

如前所論，胡、李二人心性論點之所以不同，關鍵在於是否將「覺」歸於本體層。然而，他們爭論之前並未先就「覺」的定義取得共識，而是各依己見辯說：在見羅，凡是關於「覺」皆定位為「知覺」，一概併屬到感性發用層；在廬山，只要涉及「覺」都認定為「明覺」，悉皆視為本體之用。敬庵同樣以「覺」規定心，但他認為心的概念其實兼含二者，因此調解之方是要先區別「明覺」與「識知」層次的不同，再套入心性結構中劃出各自的關係定位，進而延展為二分而後一之的工夫論。他指出性與心各有其立名指向，性作為「天命之本體」，是天流行運化所命於人的內在本質，明德、至善、中、仁等皆「性之別名」。與性所表徵的本質範疇不同，心固然有性作為道德的內在保證，但是既然稱為心，也就具有靈動性格，極易於作用過程中帶入形氣，從而造成表現上的差異。敬庵所謂「心之為名，合靈與氣而言之」，即是就此而言。「靈」是本體層的「明覺」，以「不雜形氣」的「天性」為本質；「氣」則是感性層的「識知」，是善惡不定的「形氣之雜」。他以水火為喻，光明、濕潤作為火的質性是沒有形體的，如同性一般，但是水火本身卻因形具體質而有清濁之分、柔猛之別，正與心相同。然而，正如水之清濁不妨其潤、火之柔猛不礙其明，心在發用時所呈現的善惡相也不會損益本具的至善屬性。其實敬庵此喻並未盡合心性，畢竟水濁仍顯其潤、火猛更益其明，然而不正之心卻無以表現性善。不過我們還是能從中摸索其意：性之「天則」固然與心之「靈覺」一體無二，但是運用心的概念時必須意識到「靈覺似不足以盡之」，在心即理的本質屬性外，還要看到現實中牽於形氣所表現出惡的一面。

由其論述，我們可發現敬庵在分疏「明覺」與「識知」時，已意識到心的概念亦應隨之分化，方能精準地定位與性之間的關係。道心、人心的二分即是在此基礎上所提出：順著「本然明覺」而發用為「道心」，此時心是「順性而動」，故可謂「心即是性」；落於識知的活動則為「人心」，由於此時心乃「雜乎形氣而出」，故「心不可謂之性」。表面上，李、胡二人亦有道心、人心之分，似與敬庵相同。然深究其內涵，見羅乃以依性與否劃分，心的概念並無二致；廬山則是以本覺蔽現來做區辨，並未另別出知覺的層次。與其相異，敬庵是將作用層面的「覺」析解為本體與感性兩層，以明確分疏「心」的雙重意指。之所以著眼於心在活動過程中的裂變，意在凸顯在心上做工夫的必要性，故曰「能存其心，便能復其性」。反之，若不能全面把握心的在概念上的多義性，就很容易執取一端，不是只看到心性的「本體不二」而不知工夫所用力處，就是「離而二之」而不見反求本心之途，

⁵⁶ 明·許孚遠：〈與胡廬山先生論心性書〉，《敬和堂集》第5冊，頁1-8。

敬庵就是從這個角度提出批評。在他看來，見羅著眼於現實之惡，只看到心雜乎形氣的一面，而抹煞了明覺的道德義，因此才會將一切發用排除於性體內涵之外，以致體用斷為兩截，導出「以虛寂為性體，而明覺為心用」且「判心性為二物」的論調。至於廬山「指體而言，則不識不知；指用而言，則常明常覺」的說法，他也認為「此語猶似未瑩」，原因正在於廬山著眼本體之善，只看到明覺的作用，而沒看到發用過程落入識知的現實問題。因此當他從「不識不知」與「常明常覺」分別規定心之體用，很容易因析分太過導致明覺之用與本體脫鉤，乃至在缺乏明覺與識知的區辨下相混二者，衍生冒認知覺為良知的弊端。敬庵認為「性無內外，心亦無內外」，故體用必須圓融地說，明覺之用才能在本體的提領中穩固至善本質，不識不知之體才能確保常明常覺的屬性而不致淪於空寂。

敬庵的仲裁是肯定二人各有所見，亦各有所偏，然不論偏於哪一端，在他看來，都是未能把握心的全貌而做出片面的解讀。他總和兩人對於「覺」的解釋，指出心性關係並非合一或二分可簡單概括，而癥結正在於心在活動時常有偏離性理的表現，因此從明覺處固然可肯定心性於本體「非二」，但是當心雜於形氣而流於知覺時，必須與性區隔開來而指出二者本質「非一」。此心性非一非二的說法，於本體結構的判定實與廬山心性一體的主張同調，但在現象層面則著意見羅強調的心之不定性，因此工夫有別於廬山從覺入手，而是力主要克服心在應然與實然之間的落差，也就是前此力勸見羅克除物欲的工夫。儘管敬庵的調解以折衷二人異見為主，然心性的思維模式仍有其獨特理路。首先，在「覺一性」問題的處理上，並非如其二人直接套入體用結構中安排心性的位置，而是引入氣的概念將「覺」分為兩層，以證成心性的非一非二。這表示對於心的詮釋視角已從本體歸屬的判定，在概念意義上延展為包含氣之駁雜在內的種種善與不善的發用呈現，並且正視道德意義之明覺與知覺意義之識知的截然相異。如此一來，心性關係就不能只從本體層面判斷本質的一致與否，還必須從現象層面的雙重表現論其分合，這種界定方式顯然是為了凸顯從存心到復性之工夫歷程的重要性。再者，相較於廬山著重心作為道德主體的積極意義，敬庵將心氣的相互作用納入心的概念中，使得心兼賅了可能流於惡的消極面向。於此規定下，如何在發用層面處理「雜乎形氣」的問題就成為心上工夫的重點，此即為何他與主張立體的廬山取徑不同，又向見羅申明「知止」、「復性」之前必須千磨百鍊。據此以觀，「非一非二」所指涉的不僅是心性本質同異，還包含了從「非一」到「非二」的實踐路向。由此所建構的心性關係充滿了濃厚的工夫意味，強調的是心之存、性之復，存心是復性的前提，復性則是存心的工夫歸趨。而性的概念也隨之與「知止」結合起來，於本體意涵外同時還具有止於至善的工夫境界的意義，此與以覺言性的廬山所闡發的性之活動義，於詮釋面向上顯然有所差異。

究其實，敬庵在立場上是傾向廬山的，所不同者，在於他著眼性理為形氣遮蔽的實踐困境，因而強調心性一體無二的實現必須建立在解決心性非一的現實問題上。然而，廬山無法接受裁決，認為任何將靈覺與性理二分的作法，都是「不知與本心已隔幾許層數」的謬論。在他看來，當代學者之所以不肯直下肯定心性是一，全因「第紫陽以來，惟懼靈覺之近禪，故必外心求性，外覺求理」。這樣的說法除了將見羅歸於朱子一路，也可看出他之所以堅持心性是一，是為了捍衛求理於心的工夫立場。至於敬庵的心性之說，他則是贊同與駁斥各半。覆信曰：

心性本一，見者成二，孟氏言惻隱之心仁、羞惡之心義。又曰：「人皆有不忍人之心」，此皆以人之本心言也，初非以形氣參言之者也。此本心即是性，乃又有人心、私心、妄心，而雜乎形氣者，則蔽昧其本心者之過也，非心之本然也。談者自不得執人心、私心、妄心而槩謂之心也。……來教以心辟水火，以性譬火之光明，水之潤濕，此為近之。然云火有體，水有質，則謂心有體質，得乎？謂火與光明，水與潤濕有絲髮之分，得乎？是譬亦似難定執也。大抵人之本心，即靈覺是已，此覺寓乎形氣，而實宰乎形氣。孟氏又謂之大體，貴於先立乎其大者，以是焉爾。故凡人之私妄心，惟蔽昧其靈覺焉故也。聖人之至誠無妄，盡其性以盡人物天地之性，惟不蔽昧其靈覺，而善充其分量焉故也。夫豈靈覺之外別而有性哉？詳觀見羅兄之意，似以靈覺之外別有一至善者為性，又似以靈覺專屬心，而性別為不靈不覺之體，斯不免于意之矣。門下兩解其間，又有合靈與氣為心之說，恐皆非孟子之所謂心也，亦恐淺之乎求靈覺也。……來教常覺常明即是不識不知，此語甚確，又可知體用無二也。來教又云性無內外，心亦無內外，無先後，無人我，此皆聖門的旨，何事爭論？⁵⁷

面對敬庵「性無內外，心亦無內外」之責，廬山以為此本為儒學共識，不必爭論。事實上，其亦嘗指出「體用只是一件」，與敬庵體用圓融的觀點並無二致，至於以「不識不知」、「常覺常明」規定體用，本是分析地說，而非隔絕為內外兩端。然敬庵心性非一之論，他則無法認同，原因有二：第一，心在動合間確實需要氣的配合，但是覺寓於其中是決定氣化方向的主宰者，二者層次不同，故不可因此誤認氣為心的內在屬性。他批評水火之喻未盡攸當，若謂心性如火與光明、水與濕潤，那麼明潤與水火既無「絲毫之分」，心性又如何可能非一？至於視心如水火般有體質，不啻是把形氣視為心體自身，他認為敬庵就是因而混

⁵⁷ 明·胡直：〈復許敬庵〉，《胡直集》，頁 877-878。

淆了覺、氣二者，才會以氣作為心的立名之處。第二，孟子論心是為了指點性之所在，而其所謂心，指的是無任何形氣雜乎其間的「本心」，若繞出去在人心、私心、妄心上談性，無異於在不仁處求道。他反對將道心、人心一併收容於「心」的概念中，因為孟子提出「本心」是為了「立乎其大」以確立道德主體的實踐取向，至於染乎感性慾望的人心只是本心「蔽昧」的狀態，以其非「心之本然」而不可謂之心。他批評敬庵偏離了孟子從本心言性的軸線，因而「合靈與氣為心」，以致纏繞於本心、妄心之間造成心性問題的複雜化。至於見羅，更是未能把握孟子之意，不僅完全脫離即心言性的進路，甚至「以靈覺專屬心，而性別為不靈不覺之體」，他認為這反而是主張「常覺常明即是不識不知」的敬庵所該反對的。

如前所析，就心性一體的本體思考來說，許、胡二人其實是一致的，只是在心性的詮釋面向上各有偏重。特別是廬山，是藉由「人之本心，即靈覺」與「覺即性」的橋接來論證心性是一，此將心性收攝於「靈覺」的作法，轉換了「心即理」原有的命題，使得「靈覺」不僅成為心性最主要的特徵，也隱然成為思想體系的中心概念。這樣的詮釋進路，著眼的已不是心作為天理從出根源的面向，而是強調心的道德能動性與主宰功能。更重要的是，心與性是在實踐過程中動態地相合，此從即用見體的進路來處理心理關係的方式，意味著相較於理之於心的本質的證成，天理如何實際體現方為首要考量的重點。不過也由於所重者為活動義，因此儘管他始終堅持以知為體，但是靈覺所顯的並非知是知非的特質，而是感通於外以達萬物一體的意義。他就是基於此點，批評敬庵只看到靈覺「寓乎形氣」的表現，而忽略了「宰乎形氣」的一面，以致將靈與氣視為心之整體。當然，就敬庵而言實已將靈與氣劃開層次，故不必承領其質疑。然而，不可否認的是，敬庵的界定極易引發以氣言心的誤解，而原因正出在於「心之為名，合靈與氣而言之者也」的說法有諸多含糊處如：靈與氣的關係為何？明覺的活動是否需要氣的配合？抑或氣只有妨礙至善的消極意義？儘管如此，敬庵引入氣的作法顯然是已留意到心在作用過程中脫軌性理的複雜表現。然關注此點的非惟敬庵，除前述的見羅，對照廬山「蔽昧靈覺」的說法，其實兩人著意處一致。只是敬庵明確地將氣化異變定位為「識知」，主張工夫著力於此，而廬山則堅持由靈覺處體認至善之性，兩人進路不同。可惜的是，如同敬庵未能理解廬山體用不二之意，廬山也不能體會敬庵心性非一說意在點出工夫的必要性，致使調停終究在彼此誤解中無疾而終。

五、總結：心性分合的致思趨向及其意義

理學走到晚明，後學關懷重心從陽明用上致知的實踐取向轉移至良知本體內容的爭喋，虛靈明覺逐漸取代了良知原有的天理義，成為知體主要的特徵，致使「反觀者墮於玄虛」而「外騫者又以遺其本」，流弊因此蠶起。⁵⁸許多晚明理學家致力迴虛入實以圖救正的同時，也開始意識到在心與理脫鉤的狀態下主觀自證心體的危險性。於是，「如何重新安頓心與理的關係」再度進入本體論的關懷視閥，心性分合的論辯就是於此背景下發軔。與陽明辨分理之根源處的著重點不同，治弊考量促使他們多往「心如何體現理」的工夫問題探討。具體來說有三：第一，心的內容是否與理完全一致，可以在實踐上離開性而獨存？第二，心對於天理的體現，是以形上本體抑或天地萬物為對象？第三，心與性理如何在發用時達到內容的一致性？李、胡、許即是圍繞此三項問題意識而展開本體反思，並藉由《大學》的重新詮釋架構出不同的心性體系。我們已在上文指出他們既不滿王學流弊，也極力避免重蹈朱學支離的問題，因此近似朱子心性二分的見羅，並未重返向外窮理之途，反而主張理在內不在外。至於深受陽明影響的胡、許二人，也未循守致良知路徑，或歸向復性，或從覺入手。由此可見，他們所開出的晚明本體論分化方向，已超脫朱、王學的門戶之爭，而是在沿襲部分思維的基礎上另發展出新的路向。其三人心性理路之異已辨析於上文，接著我們可以透過爭辯焦點觀察學術視野所在，從心性分合的共同趨向中勾勒其整體思想面貌並辨察其意義，作為總結。

（一）以性立心、以心顯性的本體型態

首要注意的是，他們不約而同地以「覺」的界定為思維端點，也因對作用層面的「覺」的看法不一而引發心性歧見。這表示儘管不滿末流過度強調靈覺以致任心流行的歪風，但是「覺」作為「心」的第一義儼然已成當時共識，而如何在天理提揭中安排「覺」的義理定位並往道德實踐的方向推進，就成為矯弊的重點。因此，我們會發現他們對於心性問題的處理都是在「性即理」的基礎上集中於心的評定，再經由「覺／性」關係的衡定套入體用架構以扣合心性。也就是說，心性探討的起點乃發端於圍繞著心所展開的種種省思，而對於心的不同詮解也左右了心性關係的界定，乃至性體的呈現面向。出於對「覺」的顧忌，李、許二人於《大學》詮釋都將「知止」與性體結合起來，並轉向宗奉「知止」為旨要，

⁵⁸ 明·李材：〈知本義〉，《觀我堂稿》，卷1，頁1。

藉由性理的實踐指向來規範心覺的活動。即使是堅持從「覺」肯認本體的廬山，也在論辯中一再申明「性」為儒學「大頭腦」，並特意從本質內容來密合覺、性二者，以確保心體的運作是在性理的支撐下進行。性至此已成為本體論不可或缺的概念，有別於明中葉以「心」為主的思考型態，建構本體的方式明顯已轉為以「心」、「性」為整體的衡量。最顯而易見的是，他們不論支持心體之說與否，皆在實踐上規定心不可離性獨存，並在道心、人心之辨中指出心只有上合於性才有其意義。這樣的規定方式，是藉由性來確立心的發用合理，然而性理體現與否的標準，也因此全都落在能否保持心之動用不偏上。相較王學興盛時期熱衷從道德本體論心，他們已漸轉向關注心在發用時外於理的一面，也因而出現藉由重構心性來嘗試建立更為完善的本體論的趨向。這在一定程度上反映出晚明對於心獨自作為實踐依據開始產生懷疑、乃至崩落，因此轉將「心」放在「性即理」的背景下來討論，否認心體者如見羅轉而以性為體，肯定心體者如廬山、敬庵也強化心性一體之義。然而，這並不表示晚明本體思想改往揚性棄心的方向推進，仔細觀察，即使是否認知體的見羅，也和許、胡二人同樣主張工夫要在心上做，三人也一致地側重闡發心之於身的主宰義，以及心對於性理的彰顯作用。由此可看出他們整合心性的方式，主要是在「心」的實踐脈絡上統攝「性」的概念，這也是為什麼關於「性」的詮釋都是在論及「心」的作用時帶出，而性理的實現又往往是通過心上工夫來完成。可見他們之所以著意心性分合，是出於「如何於作用層面達到心性一致」的探問，從而回溯工夫所據的本體重新思考心性關係。這種從工夫視闕所建構出以性立心、以心顯性的思想型態，是晚明本體思想發展的重要特徵。

（二）身心一體、內外合一的工夫視野

另一在論辯中值得留意的思維共性，是他們皆主張理在內不在外，且在工夫上都反對只從形上層面契悟性理，而強調在實際踐履中體認。如前所析，順著性體心用的脈絡，見羅在工夫上本可如相似型態的聶雙江、王塘南往歸寂立本的方向發展，然而他卻在心上立定攝知歸止的途徑。持守心性一體立場的胡、許二人與其相同，不從靜中悟體入手，而專務用上著力。廬山採取的是即心之覺用以顯性的路數，敬庵則主張在心體發用過程中克除物欲的干擾後性理方能呈現。他們一致認為性理不可脫離發用去憑空把捉，任何對於天理的體現都必須於日用中進行。這樣的思考顯然來自對治蹈空流弊的意圖，因此我們會發現他們不僅是在發用層面上處理心性關係，而且「內外合一」的命題在論辯中反覆被提出，並貫串了其三人的心性學說。此即為何以往於《大學》較少被矚目的「脩身」成為論辯的核心，乃至與其關聯的心／物、物／身關係也被納入論證中，可見心性間架的立處已從以往著重的「心意知物」往「脩身」方向落實。隨著「脩身」的標舉，「知本」的命題也跟

著浮上檯面，「實踐究竟要本於心？還是要本於身？」開始進入他們的關懷視閥，成為處理「內外合一」的理論難題。此點在見羅處尤為鮮明，他將工夫集中於作為「身之主宰」的心，但又出於蹈空的擔憂而反對以心為本，力主實踐必本於「脩身」。相對於見羅在身心之間的擺盪，胡、許二人皆反對直接從「身」入手，一是主張要本於「致知」，一是提倡要先「知止」，都偏重先在心上做工夫後再「歸於脩身」。儘管心本與身本各有所主，然他們皆一致地將心上工夫導向「脩身」，可見關於心的思考是建立在「脩身」的考量上，立足於心／身連結的脈絡中完成的。相較以往多從內在主觀層面論心的方式，對於心的詮釋取向至此顯然已有所轉變。這代表論戰早已溢出修正王學的視野，而往回歸《大學》重新審度儒家本懷的方向發展，從而在內聖與外王如何扣合的思索中，開始正視身心一體實踐的重要性。

「知本」的爭辯，同時也反映出在「脩身」的共同趨向中如何確保身心一致漸成新的學術課題，基於此問題意識，作為二者環扣的「物」也因而成為《大學》再詮釋的焦點。因此儘管心性論調相異，但李、胡二人卻不約而同地提揭「心」要「通於物」，以及物／身在實踐上的相依性。為了確保心／物相通無礙，見羅不僅調動心意知物的序位，甚至直接將「物」解釋為「心意知物家國天下」的總和；廬山則是以「格物」為「致知」的落實處，並從「物之本末」規定「致知」必得通貫體用內外。顯然地，他們都從內外兼及的角度重新思考「物」的內涵，「物」不再是依於「心」的概念，而是被定位成銜接內在「心意知」與外在「身家國天下」的實踐關要。如此一來，「格物」就不能只是向外窮理或向內格心，而必須於內在本體確立的工夫基礎上，以天地萬物為天理體現的對象。這種著眼於內外合一的工夫視野，在一定程度上實已隱含了「萬物一體」的思維。至於敬庵，晚年甚至倡導「《大學》之道，必始於格物者也」，⁵⁹對於「物」的關注不言而喻。雖然他有別於二人將「物」訓解為「物欲」，不過也指出格物的目的「總為脩身」，⁶⁰在強調物／身聯繫的面向上與他們不謀而合。這些在在反映出他們是立本於力行實踐的視野去思考天理如何落實的問題，因而極力將心性作用的範圍由內往外推展。這些思想特徵也表現於《大學》詮釋上，對「天理」的標舉促使訓解重心從「致知」轉向「知止」，對「天理流行」的著重則帶動「格物」、「脩身」的再闡發。從《大學》詮釋方向的轉移，足見心性的思維視角已從內在本體建構逐步往外部具體實踐發展，而著重在身心一體、物身相接的工夫型態上實現心性一致的理境，這是晚明本體思想發展的另一特徵。

⁵⁹ 明·許孚遠：〈大學述支言〉、〈諦張長卿格物說〉，《大學述》，頁19。

⁶⁰ 明·許孚遠：〈大學述〉，《大學述》，頁5。

徵引文獻

古籍

- 明·胡直 HU, ZHI 撰，張昭煒 ZHANG, ZHAO-WEI 編校：《胡直集》*Hu Zhi Ji*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2015 年）。
- 明·李材 LI, CAI：《觀我堂稿》*Guan Wo Tang Gao*（內閣文庫影印明萬曆間愛成堂刊本，明）。
- 明·李材 LI, CAI：《見羅先生正學堂稿》*Jian Luo Xian Sheng Zheng Xue Tang Gao*（明萬曆二十九年愛成堂刻本，明）。
- 明·李材 LI, CAI：《見羅先生書》*Jian Luo Xian Sheng Shu*（《四庫全書存目叢書》*Si Ku Quan Shu Cun Mu Cong Shu* 子部第 12 冊，據無錫市圖書館 Wuxi Library 藏明萬曆刻本影印）。
- 明·許孚遠 XU, FU-YUAN：《大學述》*Da Xue Shu*（臺北 Taipei:漢學研究中心 Center for Chinese Studies，1990 年，據日本內閣文庫藏明萬曆刊本影印）。
- 明·許孚遠 XU, FU-YUAN：《敬和堂集》*Jing He Tang Ji*（臺北 Taipei:漢學研究中心 Center for Chinese Studies，1990 年，據日本內閣文庫藏明萬曆刊本影印）。
- 明·王守仁 WANG, SHOU-REN 撰，吳光 WU, GUANG、錢明 QIAN, MING、董平 DONG, PING、姚延福 YAO, TING-FU 編校：《王陽明全集》*Wang Yang Ming Quan Ji*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，1992 年）。
- 明·聶雙江 NIE, SHUANG-JIANG：《雙江文集》*Shuang Jiang Wen Ji*，收入《四庫全書存目叢書》*Si Ku Quan Shu Cun Mu Cong Shu* 集部 72 冊（臺南 Tainan:莊嚴文化 Solemn Culture，1997 年）。
- 明·羅欽順 LUO, QIN-SHUN：《困知記》*Kun Zhi Ji*（臺北 Taipei:廣學社印書館 Guang Xue She Press，1975 年）。

近人論著

- 張昭煒 ZHANG, ZHAO-WEI，〈試論陽明後學中的心性連黏〉*Research Yang Ming Hou Xue Zhong De Xin Xing Lian Nian*，《東嶽論叢》*Dong Yun Lun Cong Research* 34 卷 6 期（2013 年 6 月），頁 93-97。
- 唐君毅 TANG, JUN-YI：《中國哲學原論：原教篇》*Zhong Guo Zhe Xue Yuan Lun: Yuan Jiao Pian*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan Student Book Bureau，1990 年）。

Separation and Combination of Mind and Nature—— Taking the Debate smong Li Jian-Luo, Hu Lu-Shan and Xu Jing-An of Late Ming Dynasty as an Example

HOU, CHIEH-CHIH

(Received July 24, 2020 ; Accepted October 20, 2020)

Abstract

Sharing the common interest of correcting drawbacks, Xu Jing-An, Li Jian-Luo and Hu Lu-Shan of late Ming Dynasty, who respectively stand for non-monism-nor-dualism of mind and nature, monism of mind and nature, and dualism of mind and nature, repeatedly debate on the matter of separation and combination of mind and nature. The way they integrate mind and nature is the consideration of mind and nature as a whole, which governs the concept of nature in the practice of mind, and constructs the thought pattern that mind is established by nature and nature is displayed by mind in the respective of self-cultivation. Besides, they all oppose metaphysical enlightenment of human nature and heavenly principles. Instead, they emphasize learning from real practice. Therefore, the thesis of syncretization of both inner and outer runs through their theory of mind and nature. Morality cultivation and awareness of the fundamental truth, which were less concerned in The Great Learning, has become the core of the debate. The relevant relationship of mind-matter and relationship of matter-body are also incorporated into the argument. They steer self-cultivation of mind to morality cultivation with one accord and emphasize the realization of ideal of uniformity of mind and nature on the self-cultivation patter of body-mind integrity and joint of matter and body, which becomes one of the characteristic of the development of noumenon thought in late Ming Dynasty.

Keywords: Xu Jing-An, Li Jian-Luo, Hu Lu-Shan, debate on mind and nature, morality cultivation, awareness of the fundamental truth, relationship between mind and matter

