

試論王龍溪「樂」感本體宇宙論^{*}

張美娟^{**}

（收稿日期：112 年 6 月 30 日；接受刊登日期：113 年 2 月 5 日）

提要

本文旨在揭顯陽明心學重要人物——王龍溪具體宇宙論圖像，以補上龍溪思想重要一隅。經研究，龍溪宇宙論重要概念為「太虛」與「太極——天地之息」。龍溪相當強調，「太極——天地之息」在「太虛」「虛寂之體」制馭下，於天地人物間，時時貫徹周流、造化，時時自然地翕聚發散，對「倫物」進行「仁」「忘」一體無分別的「感觸神應」。這樣的「感觸」，是一種「與物同體」、「生生之機」的大自在「樂」感；這樣「樂」感所神應到的，是該「倫物」的太虛造化生生之理。龍溪思維裡有個「樂感」本體宇宙論，這是視世界為實有、生生、活潑與一體的「物理」宇宙。龍溪便是以這樣「物理」實有世界觀，辨佛老二氏之非，而被時人視為有功聖門的重要一環。

關鍵詞：王龍溪、樂感、宇宙論、太虛、太極、天地之息

^{*} 本文為 110 學年度科技部專題研究計畫「從王龍溪『曾點興』學脈系譜到公安派山水文學」(MOST 110-2410-H-224-028-)、111 學年度學術性專書寫作計畫「從王龍溪『工夫』、『藝』論到公安派文藝思想」(111-2410-H-224-035-MY2) 部分研究成果。本文承兩位匿名審查委員給予修改意見，專此致謝。

^{**} 國立雲林科技大學漢學應用研究所教授。

一、前言

王龍溪（名畿，字汝中，1498-1583），是明代心學大家——王陽明著名弟子。這一位陽明後學核心人物，在中晚明學術史所以居於重要地位，其中一個主因是如彭國翔所說的：

在當時三教融合的背景下，龍溪還更為深入地對佛道二教進行了判攝與融通，有「三教宗盟」之稱。¹

龍溪則較之陽明更為正面、全面地融攝了佛道二教對於「虛無空寂」之心靈境界向度的專屬權，並將其展開為儒家良知心體本身的作用形式。²

目前學界認為，³龍溪將佛道二教概念吸收融攝為良知的的作用層，實促成了陽明學的發展。然值得關注的是，從龍溪門人《龍溪會語》序中所說的：

至於辨二氏之似是，總百家之委流，入其精髓，析之毫釐，則有功聖門多矣。⁴

沿途細玩，見其於先天混沌之妙……二氏似是之非，莫不漏洩其蘊奧，剖析其幾微，真有發前賢之所未發者。⁵

可知就時人而言，辨佛老二氏之非，才是龍溪學說有功聖門的重要一環。根據相關文獻，龍溪極為強調，佛道是「幻妄」的世界觀。⁶由此推之，龍溪必然有著實在的宇宙論或世界觀。只是這樣宇宙論詳情為何？目前學界尚未有討論。

¹ 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），頁10。

² 彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁14。

³ 彭國翔《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》一書，以當代新儒家牟宗三所謂「道德主體性」概念詮解王龍溪「良知」學說，且透過資料挖掘、研判比較，清晰地梳理出龍溪與佛道二教的融攝關係，為王龍溪研究做出進一步深化與開展的貢獻。林月惠就指出：「彭書由於掌握到陽明後學的主要問題意識，使其對王龍溪思想的研究，同時具備理論的深度與廣度。筆者認為，在目前陽明後學研究的領域內，彭書是一部值得參考的研究範例。」參林月惠：〈本體與工夫合一：陽明學的展開與轉折〉，《中國文哲研究集刊》第26期（2005年3月），頁381。

⁴ 明·貢安國：〈龍溪先生會語序〉，頁676。以下有關王龍溪文獻，均引自吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年）。

⁵ 明·查鐸：〈龍溪先生會語後序〉，頁677。

⁶ 龍溪曾說：「視世界為虛妄，等生死為電泡……佛氏之超脫也」明·王畿：〈自訟長語示兒輩〉，頁426，「學老佛者，苟能以復性為宗，不論於幻妄，是即道釋之儒也」明·王畿：〈三教堂記〉，頁486，由此觀之，可知佛老在龍溪思維裡最大特色為「幻妄」世界觀。

另外，明代文學思想研究者左東嶺曾表示：

求樂既是其（王畿）哲學追求，又是其文學追求。⁷

求樂乃龍溪文學思想之核心。⁸

龍溪整體思想核心為「樂」，且此「樂」思想與晚明文學代表—公安派關係是：

1. 公安派的心性理論基本上是屬於龍溪與泰州二系，尤其與龍溪有著更密切的關係。

9

2. 公安派的真正貢獻不在於他們在求樂理論上有何超越前人之處，而在於繼承心學求樂傳統的基礎上，將此種無心無執的人生觀推向了超然的審美心境。¹⁰

若將以上兩則論點與前一引文相參照，可知左東嶺所認為的公安派「繼承心學求樂傳統」，主要是指龍溪心學「求樂」思想。簡言之，「樂」是龍溪思想重要議題，且此思想對公安派美學起了一定推進作用。

這樣對晚明美學有所影響的「樂」思想，雖有陽明學「樂」議題的學位論文，特闢其中一章節專論龍溪「樂」學說內容，¹¹但關於此「樂」的宇宙論向度，卻同樣未見學界有所討論。也就是，若仔細推敲龍溪相關文獻，將可發現龍溪思想中隱含著「樂」感本體宇宙論。如從以下文獻可得一二：

1. 樂者心之本體。人心本是和暢，本與天地相為流通，纔有一毫意必之私，便與天地不相似。¹²

2. 此樂人人之所同有，但眾人蔽於私意，失其本心，便與聖人不相似，亦便與天地不相似。¹³

⁷ 左東嶺：《李贄與晚明文學思想》（天津：天津人民出版社，1997年），頁49。

⁸ 左東嶺：《李贄與晚明文學思想》，頁50。

⁹ 左東嶺：《王學與中晚明士人心態》（北京：人民出版社，2000年），頁677。

¹⁰ 左東嶺：《王學與中晚明士人心態》，頁714。

¹¹ 參見黃淑齡：《重尋「仲尼顏子樂處，所樂何事？」——明代心學中「樂」的義涵研究》（臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2004年），145-159頁；張世芳：《明代王學中的樂思想研究》（臺中：靜宜大學中文所碩士論文，2011年），91-104頁。

¹² 明·王畿：〈憤樂說〉，頁194。

¹³ 明·王畿：〈憤樂說〉，頁195。

3.樂是心之本體……孔之蔬飲，顏之簞瓢，點之春風沂泳，有當聖心，皆此樂也……

濂溪每令尋孔顏樂處，所樂何事，必有所指。明道云：「鳶飛魚躍與必有事，同一活潑潑地，不悟只成弄精魂。」其旨微矣。¹⁴

綜合以上三則引文大意，可知在龍溪思想中，只要吾人進行「致良知」工夫¹⁵，悟得本心、不蔽於意必之私欲，不僅能「與聖人相似」——達及孔顏、曾點「聖心」本體之樂，還能使吾人「與天地相似」，恢復到人心「本與天地相為流通」、「與天地相似」狀態。此時此刻，自能領悟周濂溪所欲尋「孔顏樂處」的「聖心之樂」，與「天地」間的「鳶飛魚躍」，是「同一活潑潑」。

以上文獻揭露出，龍溪所謂「樂」不僅是「心之本體」，還是「天地之本體」，其可用「鳶飛魚躍」活潑，來形容此「天地之本體」的「樂」。本文寫作主旨，便在揭顯龍溪這樣「樂」感本體宇宙論向度。¹⁶此一向度研究的重要性在於：王陽明的「樂是心之本體」，一方面將原屬於「情」範疇的「樂」，置於「心之本體」重要地位，另一方面也「賦予心以情感的維度」。¹⁷作為王陽明高足的龍溪，進一步將「心之本體」的「樂」宇宙論化，以為其與「天地之本體」的「樂」是同一。這樣賦予「天地之本體」以「樂」的情感，實有別於視世界為「幻妄」的佛道世界觀。此「樂」感宇宙論若能獲得揭顯，將能為學界提供一幅辨佛道之非的心學家具體宇宙論圖像，以補上龍溪思想版圖重要一隅。

現在問題是，在現有文獻材料中，究應從何概念角度切入，以呈顯立體的龍溪「樂」感本體宇宙論樣貌？

對此問題，本文首先留意到的是，「樂是心之本體」的「心」，依龍溪文獻，¹⁸可知其乃「心息相依」的「心」。由此，「樂是『心』之本體」可說為「樂是『心息相依』之本體」。「心息相依」所呈現出的本然情感，就是「樂」。而無論是「心」或「息」，龍溪均有宇宙論向度的相關描述：

¹⁴ 明·王畿：〈答南明汪子問〉，頁 67。

¹⁵ 龍溪曾說道：「先師謂：『必有事』，只是集義，集義只是致良知」明·王畿：〈孟子告子之學〉，頁 189、「蓋必有事，即是致良知」明·王畿：〈跋徐存齋師相教言〉，頁 412。基此，以上引文第三則「明道云：『鳶飛魚躍與必有事，同一活潑潑地，不悟只成弄精魂』」的「必有事」，就龍溪而言，乃指向「致良知」工夫。

¹⁶ 所謂「『樂』感本體宇宙論」的「『樂』感本體」，指的是「天地之本體」之「樂」感。

¹⁷ 黃文紅：〈論王陽明本體之樂〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第 41 卷第 4 期（2014 年 7 月），頁 24。

¹⁸ 「究其竅妙，不出於『心息相依』之一言。心之依息，以神而馭氣也；氣之依心，以氣而攝神也。神為性，氣為命，神氣渾融，性命合一之宗也」明·王畿：〈易測授張叔學〉，頁 418-419、「心息相依，水火自交，息息歸根，入道之初機也。」明·王畿：〈湛甘泉先生文集〉中的龍溪語，頁 811。

- 1.吾人從生至死，只有此一點靈明本心，為之主宰……一點靈明與太虛同體，萬劫常存，本未嘗有生，未嘗有死也。¹⁹
- 2.夫子是從無處安身立命，心同太虛，超乎形色之外。²⁰
- 3.人之息與天地之息，原是一體相資而生。²¹
- 4.人之息與天地同運。²²

依引文一、二則「一點靈明（本心）與太虛同體」、「心同太虛」及引文三、四則「人之息與天地之息，原是一體」、「人之息與天地（之息）同運」，可知龍溪有著「人之『心息』與天地宇宙一體」思想輪廓。依上文大意，吾人「靈明本心」同於宇宙之「太虛」；吾人「人之息」與「天地之息」是「一體」。可以說，吾人「心」、「息」與宇宙之「太虛」、「天地之息」是「同體」、「同運」。吾人「心」、「息」既「相依」，宇宙之「太虛」、「天地之息」亦應有「相依」關係。既然「心息相依」所呈顯出的本然情感是「樂」。那麼，與此「心」「息」同體同運的「太虛」與「天地之息」之「相依」，所形構出的宇宙，自有「天地之本體」的「樂」在其中。只是，隨之而來的是，以下待解決的三則問題意識：

- （一）在龍溪思想中，與「心」同體的宇宙之「太虛」有何特徵？其與前引文「人心本是和暢，本與天地相為流通」、「明道云：『鳶飛魚躍與必有事，同一活潑潑地，不悟只成弄精魂。』其旨微矣」的「天地」、「鳶魚」等萬物關係為何？
- （二）從前引文的「人心本是和暢，本與天地相為流通」，可觀照出「天地」與「人」同運的「息」，是「和暢」之氣。這樣天地人相流通的「息」、「和暢」之氣，其更詳細內涵與特徵又如何？
- （三）「太虛」與「天地之息」之間，應有「心息相依」的「相依」關係，只是此「相依」義為何？由「太虛」與「天地之息」相依所形成的「天地之本體」的「樂」，除可用「鳶飛魚躍」活潑形容外，其還有那些特徵與內涵？

本文擬藉以上概念內涵、特徵及關聯的論述，建構出龍溪「樂」感本體宇宙論，鋪展出這長期不為外人知的理論風景，為學界提供一幅有別於佛老世界觀的心學家具體宇宙論圖景，以補相關研究之不足。

¹⁹ 明·王畿：〈華陽明倫堂會語〉，頁160。

²⁰ 明·王畿：〈新安斗山書院會語〉，頁165。

²¹ 明·王畿：〈致知議辯〉，頁141。

²² 明·王畿：〈大象義述〉，頁658。

二、「太虛」

「太虛」一詞，是北宋時期與周濂溪、程明道同屬一系的張載重要宇宙觀念：

1. 太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。²³
2. 由太虛，有天之名。²⁴

張載以為，萬物是由「太虛」之氣聚而生成，萬物氣散後將回歸「太虛」。且由引文第二則所示，可知張載以此「太虛」概念來解釋「天」。甚至，如目前學者所認為的：張載有以「太虛」代表「天」之觀點。²⁵而從以下文獻，可知「太虛」在龍溪宇宙觀中亦相當軸心。如：

1. 因念至人筆畫，原從太虛中來，至寶鬼神所護，不能久留於世，復還太虛，亦是常理。²⁶
2. 我朝開國以來，狀元進位宰輔者，無慮數十輩，再世之後，名消影息，皆蕩為太虛，析為浮塵，而世之所指而仰者，不過某某數人而已。²⁷
3. 元神不動，與天同體。²⁸

引文第一則「至人筆畫」，在該文脈絡乃指王陽明墨寶。龍溪認為，像陽明先師這樣至人

²³ 宋·張載撰；清·王夫之注：《正蒙》（合肥：黃山書社，2021年），頁71。

²⁴ 宋·張載撰；清·王夫之注：《正蒙》，頁80。

²⁵ 審查人之一以為：張載「由太虛，有天之名」，前面的語詞（「太虛」）主要作為解釋後者（「天」）概念之用，因此認為將「太虛」對等於「天」之說法似乎有誤。關於此問題，本文以為，張載確實有如審查人所說的，以「太虛」概念來解釋「天」之用意。而張載此用意，應如林樂昌所說的：「使『天』重返超越和神聖的本體地位」參林樂昌：〈論《中庸》對張載理學建構的特別影響〉，《哲學與文化》第45卷第9期（2018年9月），頁26。但本文同時發現，林樂昌與本文一樣，有著：張載有所謂「太虛即天」之觀點。例如他在言「天」時，時言「天」或「太虛」，明顯認為「天」與「太虛」兩名詞可互換，可參考前註，頁26-27。此外，目前學界其他學者論文也有相同看法，如陳立驤〈張載天道論性格之衡定〉一文提到張載「『天』、『神』等詞常與『太虛』一詞一起出現，甚至互用。」參陳立驤：〈張載天道論性格之衡定〉，《鵝湖月刊》第311期（2001年5月），頁49；陳政揚〈張載「太虛即氣」說辨析〉一文也有「『太虛』所代表的『天』或『道體』」的文句出現。參見陳政揚：〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第14期（2006年8月），頁48。

²⁶ 明·王畿：〈自訟問答〉，頁737。

²⁷ 明·王畿：〈與諸南明〉，頁231。

²⁸ 明·王畿：〈《湛甘泉先生文集》中的龍溪語〉，頁812。

的墨寶，乃從「太虛」來，亦將歸於「太虛」。引文第二則「狀元進位宰輔者，無慮數十輩，再世之後，名消影息，皆蕩為太虛，析為浮塵」，揭示出學人在世即使位居高官，最終將「蕩為太虛」。再者，龍溪曾言：「良知虛寂明通，是無始以來不壞元神」²⁹——「良知」是無死生壞滅的「元神」。由此，引文第三則「元神不動，與天同體」意涵，同於前文所引的「一點靈明與太虛同體」，均意指著：良知靈明元神與「太虛」同體。「與天同體」的「天」，即「與太虛同體」的「太虛」。

以上「從太虛中來、復還太虛」及「『太虛』為『天』」的龍溪觀念，顯然繼承張載而來。然對於學人所問：「張子『太和所謂道』，似為有見之言？」從龍溪回答：「是尚未免認氣為道，若以『清虛一大』為道，則濁者、實者、散殊者，獨非道乎」³⁰，可知龍溪並未全然接受張載宇宙論。³¹因此，欲明龍溪「太虛」宇宙觀，仍需結合其文章所述。如龍溪著名〈太極亭記〉曾提到：

太極者，心之極也。有無相生，動靜相承，自無極而太極，而陰陽五行，而萬物，自無而向於有，所謂順也；由萬物而五行陰陽，而太極，而無極，自有而歸於無，所謂逆也。一順一逆，造化生成之機也。³²

引文一開始「太極者，心之極」，雖然告訴讀者〈太極亭記〉乃在闡述「心之太極」。然從本文前言所論，可知龍溪具有此心「與天地相似」的宇宙論意識。由此，引文「自無極而太極，而陰陽五行，而萬物……由萬物而五行陰陽，而太極，而無極」仍存於龍溪天地宇宙觀中。也就是，在龍溪思想中，宇宙萬物創生，是「自無極而太極，而陰陽五行，而萬

²⁹ 明·王畿：〈天柱山房會語〉，頁119。

³⁰ 明·王畿：〈水西經舍會語〉，頁63。

³¹ 審查人之一以為，龍溪對於張載「道」之解釋與張載本身既已不同，龍溪對「天」定義是否也可能與張載「天」之概念有所差異。關於此問題，本文通過龍溪文獻耙梳，發現龍溪思想中的「天」，應與「太虛」同義（如上文所述）。也就是，龍溪與張載皆有所謂「太虛即天」之觀點。如除了本論文原引文獻可為證之外，透過以下文獻的梳理，亦可看出：

（1）譬之太虛清明中，忽生片雲，未免有所點綴。（明·王畿：〈與潘水簾〉，頁220）

（2）孔子五十而知天命，能與太虛同體，方能以虛應世，隨聲所入，不聽之以耳，而聽之以神，更無好醜簡擇，故謂之耳順。（明·王畿：〈三山麗澤錄〉，頁11）

（3）聖人無欲，與天同體。（明·王畿：〈《中庸》首章解義〉，頁178-179）

以上引文第一則「太虛清明中，忽生片雲」的「太虛」，明顯指向「天」之義。引文第二則大意为：孔子到了知天命年紀，能以「無好醜簡擇」的無欲、無分別之心應世，也就是其心能「與太虛同體」。此意同於引文第三則的「聖人無欲，與天同體」，同指向孔子般「聖人無欲」狀態，就如「天」、「太虛」一般。引文第二則「與太虛同體」的「太虛」，仍與引文第三則「與天同體」的「天」同意。

³² 明·王畿：〈太極亭記〉，頁481。

物，自無而向於有，所謂順也」；而萬物化去，是「由萬物而五行陰陽，而太極，而無極，自有而歸於無，所謂逆也」。「一順一逆，造化生成之機」非但適用於「心之太極」，整個天地萬物的「造化」亦是如此。引文「自無極而太極，而陰陽五行，而萬物」、「由萬物而五行陰陽，而太極，而無極」的「無極」，顯然可以用前文的萬物「從太虛中來、復還太虛」的「太虛」理解。且由引文觀之，這「太虛」（「無極」）與「太極」關係，為「有無相生」、「動靜相承」。³³「太極」為「有」、「動」；「太虛」（「無極」）乃「無」、「靜」。

從引文「自無極而太極，而陰陽五行，而萬物」及以下所言：

1. 無者萬有之基。³⁴
2. 靜為萬化之原，生天生地生萬物，而天地萬物有所不能違焉。³⁵
3. 譬如雞卵中，必有一點虛處，乃其生化之機，不虛則不能生矣。³⁶

可知「虛」「無」「靜」的「太虛」（「無極」）生出了「有」的「太極」「陰陽」「萬物」。然值得一提的是，「太虛」（「無極」）所生出的「太極」，仍以「太虛」（「無極」）作為本體，仍具「太虛」的「虛」「無」「靜」本質。如此方能「動靜相承」、「有無相生」，而「造化」出「陰陽」「萬物」。

如在大宇宙中，與「陰陽」對應的「天地」「日月」，龍溪曾說道：

³³ 審查人之一認為，龍溪〈太極亭記〉：「太極者，心之極也。有無相生，動靜相承」講的「有無相生」概念，是否：不是指太虛與太極關係，而是指太極本身的有無或動靜，甚或是指陰陽之相生？對此，龍溪〈太極亭記〉表示：

粵自聖學失傳，心極之義不明。漢儒之學，以有為宗，仁義、道德、禮樂、法度、典章，一切執為典要，有可循守，若以為太極矣。不知太極本無極，胡可以有言也？佛氏之學，以空為宗，仁義為幻，禮樂為贅，並其典章法度而棄之，一切歸於寂滅，無可致詰，若以為無極矣。不知無極而太極，胡可以無言也？一則泥於跡，知順而不知道；一則淪於空，知逆而不知順。拘攣繆悠，未免墮於邊見，無以窺心極之全，學之弊也，久矣！（明·王畿：〈太極亭記〉，頁481）

從以上引文「不知太極本無極，胡可以有言也」、「不知無極而太極，胡可以無言也」可明顯看出，龍溪所謂「有無相生，動靜相承」的「有無」，是指「太極」（「有」）與「無極」（「無」或本文所言之「太虛」）。同時，從龍溪所說：「有無相生，動靜相承，自無極而太極，而陰陽五行，而萬物，自無而向於有，所謂順也；由萬物而五行陰陽，而太極，而無極，自有而歸於無，所謂逆也」的「自無而向於有」、「自有而歸於無」以及「不知太極本無極，胡可以有言也」的「本」字，便知「無極」（「太虛」）與「太極」，雖有「有無相生」橫向平行的關係，但也有「無極」（「太虛」）生出「太極」，而「太極」仍以「無極」（「太虛」）為本體的縱向關係之存在。換言之，從對〈太極亭記〉文本梳理來看，「太極」（「有」）與「無極」（「無」、本文所言之「太虛」）的橫向、縱向關係，同時存在於龍溪思維裡。

³⁴ 明·王畿：〈書先師過釣臺遺墨〉，頁470。

³⁵ 明·王畿：〈書同心冊後語〉，頁781。

³⁶ 明·王畿：〈新安斗山書院會語〉，頁164。

- 1.天地間惟萬物，萬物成象於天地之間，而無一物能為之礙，虛故也。³⁷
- 2.日月之照臨，萬變紛紜而實虛也，萬象呈露而實無也。³⁸

引文一、二則說出了，「天地」「日月」與「太極」一樣，同具「虛無」本質。也就是，「太虛」生出「太極」「天地」「日月」，「太極」「天地」「日月」同具「太虛」的「虛無」本體。如以下引文，再度道出「太虛」乃「日月為易」背後的本體：

- 1.有天地而後有陰陽，有陰陽而後有日月。日月者，易之象；太虛者，易之體也。
39
- 2.日月為易，一剛一柔，日秉陽精而明於晝，月秉陰精而明於夜，日月有精明之體而後有隨時變易之用。希微玄虛，不可以形求，故曰『易無體』，所謂先天也。日月得天而能久照，剛柔所以立本也，變通所以趨時也。易即是道。⁴⁰

將引文一、二則相參照，可讀出引文第一則最後「太虛者，易之體」的「易之體」，實為引文第二則「日月為易……希微玄虛，不可以形求，故曰『易無體』」的「易無體」義。⁴¹也就是，引文第一則最後「太虛者，易之體」大意为：「太虛」就是「日月」（「日月為易」）背後「希微玄虛，不可以形求」的「虛無」本體。由此推之，「自無極而太極，而陰陽五行，而萬物」的「萬物」，與「太極」「陰陽」「日月」一樣，均具「太虛」本體。

再者，若參考龍溪以下所言：

- 虛即是道體。⁴²
虛寂者，道之原。⁴³

可知龍溪所謂「太虛」即是「道體」。而因「太虛」所生的「太極」「陰陽」「萬物」，

³⁷ 明·王畿：〈虛谷說〉，頁497。

³⁸ 明·王畿：〈白鹿洞續講義〉，頁47。

³⁹ 明·王畿：〈變化說示士濬士美〉，頁505。

⁴⁰ 明·王畿：〈新安斗山書院會語〉，頁164。

⁴¹ 龍溪〈太極亭記〉亦說過「易無體，無體即無極之義。」明·王畿：〈太極亭記〉，頁482，前文已論及「無極」即「太虛」，故此「易無體」為「太虛」。

⁴² 明·王畿：〈水西經舍會語〉，頁63。

⁴³ 明·王畿：〈陽明先生年譜序〉，頁340。

均具「太虛」本體。所以，可以說「太極」「陰陽」「萬物」均為「道體」之示現。如前引的「日月為易……易即是道」便具此意⁴⁴。雖然如此，但以下引文顯示，往來於「太虛」的萬物，均有生死變化的向度：

1.太虛之涵萬象，風雨雲雷倏聚倏散，往來於虛空之中，而太虛之體未嘗有所礙也。

蓋物象往來者，生死之因，虛明洞徹，無所留礙者，超生死之本。⁴⁵

2.萬變紛紜，隱見於太虛之中，而太虛之體廓然無礙。⁴⁶

3.太虛無相，不拒諸相發揮。⁴⁷

4.太虛不存鳥跡。⁴⁸

5.太虛常閒寂，羣象自紛馳。⁴⁹

6.太虛中豈容說輕說重、自生分別？⁵⁰

由引文一、二則所示，風雨雲雷等萬象，在龍溪觀念中，均由「太虛」所「造」所「見」（「現」），亦將「化」「隱」於「太虛」。也就是，往來於「太虛」的物象，有生有死。但面對這些物象的「太虛」，卻有以下特色：

一、從引文第一則「太虛之涵萬象……虛明洞徹，無所留礙者，超生死之本」，可知「太虛」是恆久的。且引文「太虛之涵萬象」，若連結引文第三則「太虛無相」，可知有形有相的「天地萬物」，皆涵在無形無相的「太虛」中。

二、龍溪曾以「『仁，人心也』，心最虛靈，虛謂大公，靈謂順應。良知者即此虛靈之發見，識仁原只是良知自識」⁵¹，指出「心同太虛」的「心」，即是「仁」、「良知」，其是「大公」、順應萬物的。而以上引文第二則後半部及第四則，亦顯示出「心同太虛」的「太虛」對待萬物態度，是「廓然大公」、「無跡」，亦即包容萬物而不隔礙，⁵²不滯留萬物之跡。萬物在面前往來、發揮、紛馳，「太虛」均順應之而不構成妨礙。

⁴⁴ 明·王畿：〈新安斗山書院會語〉，頁164。

⁴⁵ 明·王畿：〈天山答問〉，頁777-778。

⁴⁶ 明·王畿：〈答梅純甫〉，頁319。

⁴⁷ 明·王畿：〈留都會紀〉，頁92。

⁴⁸ 明·王畿：〈葦航卷題辭〉，頁423。

⁴⁹ 明·王畿：〈會城南精舍和徐存齋少師韻四首〉，頁517。

⁵⁰ 明·王畿：〈答五臺陸子問〉，頁149。

⁵¹ 明·王畿：〈跋徐存齋師相教言〉，頁412。

⁵² 引文第一則「無所留礙者，超生死之本」的「無所留礙」，即引文第二則「萬變紛紜，隱見於太虛之中，而太虛之體廓然無礙」的「無礙」，均指向「太虛」對任何往來之「萬物」均不滯留，但亦不與萬物隔礙，也就是與萬物一體而無礙。

三、龍溪曾指出「良知如太虛」⁵³，且形容「良知」是「無形無聲」、「虛」、「寂」、「虛明」、「不動」⁵⁴。由此，引文一、三、五則以「虛空」、「虛明」、「無相」、「聞寂」的「虛」、「無」、「寂」，來描繪「良知如太虛」的「太虛」，是可以理解的。且若參考龍溪另言的：「無欲則靜虛動直。靜虛是為寂寂」⁵⁵，可知這樣的「靜」「虛」「寂」「無」的描述，⁵⁶均指向「太虛」本體是「無欲」的。⁵⁷正因具「無欲」本體，⁵⁸所以萬物在「太虛」面前的任何展現，對「太虛」而言均「廓然無礙」。

四、龍溪認為，陽明先師所提倡的「良知」，是繼承周濂溪的「主靜無欲」、程明道的「忘」⁵⁹。這裡的「程之忘」⁶⁰，無非還是「無欲」義，其即龍溪〈從心篇壽平泉陸公〉「蓋能忘分別之意，以無心應世，魔即是佛」⁶¹的「忘分別」義。也就是，龍溪所謂「良知如太虛」、「心同太虛」的「良知」、「心」，即引文「蓋能忘分別之意，以無心應世」的「忘」「無心」——無欲、無分別之心。正因「心」是「無心」、「能忘分別」，所以能與萬物一體。而以上引文第六則「太虛中豈容說輕說重、自生分別」，便指向「心

⁵³ 明·王畿：〈與梅純甫〉，頁 318。

⁵⁴ 「良知即所謂未發之中，原是不睹不聞，原是莫見莫顯。明物察倫，性體之覺，由仁義行，覺之自然也……自然之覺，即是虛、即是寂、即是無形無聲、即是虛明不動之體。」明·王畿：〈致知議辯〉，頁 136。

⁵⁵ 明·王畿：〈惺臺說〉，頁 502。

⁵⁶ 龍溪〈惺臺說〉「無欲則靜虛動直。靜虛是為寂寂」的「靜」，與〈太極亭記〉「太極者，心之極也。有無相生，動靜相承」的「靜」意思應是一樣，「靜」既可指宇宙論的「無極」「太虛」，也可指「心同太虛」的「心」。如可再參考龍溪以下所言：

(1) 濂溪主靜無欲，歸於無極。明·王畿：〈艮止精一之旨〉，頁 185。

(2) 無欲，心之本體。明·王畿：〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，頁 112。

將以上兩則引文相參看，可知在龍溪思維裡，「靜」「無欲」是「心之本體」，也可以說是「心同太虛」的「太虛」（或引文第一則「無極」）的「本體」。

⁵⁷ 如將本文所引的龍溪文句：「萬變紛紜，隱見於太虛之中，而太虛之體廓然無礙」的「廓然」，參考龍溪曾言的：「無欲者，無我也……非有得於一體之義，真能廓然無我者，能若是乎？」明·王畿：〈賀中丞新源江公武功告成序〉，頁 367-369。可知：在龍溪認知中，「太虛之體」是「廓然無我」、「無欲」的。

⁵⁸ 龍溪曾言：「無欲，心之本體」明·王畿：〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，頁 112，所以「心同太虛」的「太虛」具「無欲」本體，亦可理解。

⁵⁹ 如「濂溪主靜無欲，歸於無極，明道定性無事，本乎兩忘，蓋幾之矣。陽明先師生千百年之後，首倡良知之說以覺天下，上溯濂洛以達於鄒魯，千聖之絕學也」明·王畿：〈艮止精一之旨〉，頁 185、「自聖學亡，後之儒者不知洗心之義，往往牯於聞見，涉於聲臭，繆雜支離，漫無統紀。元公之靜，純公之忘，庶幾發之」明·王畿：〈藏密軒說〉，頁 496、「無欲為要，致良知其機也……顏子愚、周之靜、程之忘，非言思所及也。」明·王畿：〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，頁 112。

⁶⁰ 即前一註腳「無欲為要，致良知其機也……顏子愚、周之靜、程之忘，非言思所及也」（明·王畿：〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，頁 112）的「程之忘」。此「程之忘」即該文前半部「無欲為要，致良知其機也」的「無欲」義。

⁶¹ 明·王畿：〈從心篇壽平泉陸公〉，頁 395。

同太虛」的「太虛」，亦有著「忘分別」特質。

由以上探析，吾人較不難解讀龍溪對《易》「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」所做的詮釋，如以下引文第一則：

1. 「一陰一陽之謂道」，沖漠無朕之初也；「繼之者善」，先天流行之氣也；「成之者性」，則人物受之以生，後天保合居方之質也。然雖各一其性，而所謂道與善者未嘗不具於其中，非後天之外別有先天也……孟子性善之論蓋本諸此。⁶²
2. 性者心之生理、萬物之原，其同體於萬物，乃生生不容已之機，不待學慮而能，所謂仁也。⁶³

引文第一則一開始「『一陰一陽之謂道』，沖漠無朕之初」的「沖漠」應為「太虛」⁶⁴，「無朕」即前文所言的「無跡」義。此句大意为：「無跡」的「太虛」最初，便有「一陰一陽」的「道」（「太虛」即「道體」）。受「一陰一陽之謂道，繼之者善」而生的「人」與其它「萬物」，其「成之者性」的「性」，均具「道」與「善」⁶⁵。引文第二則更詳細指出，這樣的「性」，就人而言，是「不待學慮而能」的「仁」，其「同體於萬物」、是「生生不容已之機」。前文已述，「心同太虛」的「心」，即是「仁」、「良知」，所以引文一、二則「成之者性」、「性者心之生理」、「仁」，便是指「良知」。其實，在龍溪文獻中，常見以「無欲之謂仁」⁶⁶、「一體之仁」⁶⁷、「生生之仁」⁶⁸，來形容「心」、「良知」的「無欲」、「一體」、「生生」面向。而「良知如太虛」、「心同太虛」的「太虛」，其對萬物的「無欲」、「生

⁶² 明·王畿：〈南遊會紀〉，頁764。

⁶³ 明·王畿：〈跋徐存齋師相教言〉，頁412。

⁶⁴ 如余培林《新譯老子讀本》注釋中提到：「沖同『沖』。『盅』的假借字。《說文》皿部曰：『盅』，器虛也。从皿，中聲。《老子》曰：『道盅而用之。』水部『沖』段注：『凡用沖虛字者，皆盅之假借。《老子》：道盅而用之。今本作沖是也。』」參余培林注釋：《新譯老子讀本》（臺北：三民書局，1997年），頁9。「沖漠」的「沖」有「沖虛」義，也有「道」之義，所以「沖漠」應為「太虛」「道體」義。

⁶⁵ 引文最後也指出，孟子「性善」論的「性」，便源於《易》「成之者性」的「性」。亦即，孟子「性善」之「性」，具天道性命相貫通的宇宙論義涵。

⁶⁶ 「無欲之謂仁，仁，人心也。」明·王畿：〈書耿子健冬遊記後語〉，頁416。

⁶⁷ 「無欲之謂仁，仁，人心也。良知者，心之明覺，一體之仁也。」明·王畿：〈書耿子健冬遊記後語〉，頁416。

⁶⁸ 「自陽明夫子倡道東南，首揭良知之旨以覺天下……始炯然不容於自己，所謂生生之仁。」明·王畿：〈王瑤湖文集序〉，頁350-351。

生」、「一體」，在龍溪易學之作——〈大象義述〉中，⁶⁹亦以「天地之仁心」⁷⁰、「天地生物之心」⁷¹、「天地之心」⁷²、「天之化育萬物，生生不窮……使各正其性命」來進行描述。⁷³

值得關切的是，以上引文第一則「道與善者未嘗不具於其中」的「道」，應即為引文第二則「性者心之生理」的「生理」，其意指著：《易》「成之者性」的「人」「物」之「性」，所具宇宙太虛之「道體」，又名「生理」。何謂「生理」？龍溪如此說道：

1. 天地生物之心也。天地之心靜……自人見之，以為有，生理本不息。⁷⁴
2. 地中生木，長而上升，升之象也。因其生理之自然，而無容私焉之謂順。⁷⁵
3. 人受天地之中以生，而萬物備焉。性其生理，命其所秉之機也，故曰「天命之謂性」，此性命合一之原也。⁷⁶
4. 天有晝夜，地有陰陽，人有君子小人，物有麒麟鳳凰、虎狼蛇蠍，不如是，無以成並生之功。只如一身清濁並蘊，若洗腸滌胃，盡去濁穢，只留清虛，便非生理。

77

將引文一、二則相參看，可知從「地中生木，長而上升」的樹木成長，便可見「天地生物之心——太虛」的「生理之自然」。而引文第三則指出，人受「天地之中」——「太虛」以生，⁷⁸便有「天命之謂性」的「性」。此「性其生理」的「生理」，即前文所引「『成之者

⁶⁹ 方祖猷表示：「王畿有《大象義述》一文，逐卦解釋六十四卦《大象》辭，在陽明及門弟子中是唯一一本《易》學專著。」參方祖猷：《王畿評傳》（南京：南京大學出版社，2000年），頁304。就如本論文審查人之一所指出的：象山弟子楊慈湖，根據象山「心即理」、「吾心即宇宙」的義理，發揮一套宇宙論的學說。本文以為，撰有《大象義述》的王龍溪，對於客觀面宇宙論，有自己一套見解，亦是理解。只是，目前學界對於這方面見解的論述，不太突顯。

⁷⁰ 明·王畿：〈大象義述〉，頁666。

⁷¹ 明·王畿：〈大象義述〉，頁660。

⁷² 明·王畿：〈大象義述〉，頁660。

⁷³ 明·王畿：〈大象義述〉，頁661。

⁷⁴ 明·王畿：〈大象義述〉，頁660。

⁷⁵ 明·王畿：〈大象義述〉，頁667。

⁷⁶ 明·王畿：〈壽鄒東廓翁七袞序〉，頁388。

⁷⁷ 明·王畿：〈水西經舍會語〉，頁60。

⁷⁸ 「人受天地之中以生，所謂性也。良知者，性之靈」明·王畿：〈南遊會紀〉，頁151，此引文道出，「良知」是人受「天地之中」以生的「性」。而將此引文與另二則文獻相參照：「《中庸》，盡性之書……未發之中，性體也」明·王畿：〈《中庸》首章解義〉，頁178-179、「未發之中是千古聖學之的。中為性體……夫良知即是未發之中」明·王畿：〈書婺源同志會約〉，頁39，可知受「天地之中」以生的「良知」「性體」，又可稱為「未發之中」，「未發之中」實從「天地之中」而來。而龍溪又曾言：「夫未發之中是太虛本體」明·王畿：〈答耿楚侗〉，頁242。以此，「良知」「未發之中」所從生的「天地之中」，實為萬物生化之源——「太虛」。

性』，則人物受之以生……然雖各一其性，而所謂道與善者未嘗不具於其中」的「道」。受「太虛」而生的「人」、「物」，均具「天地之仁心——太虛」的「道」、「生理」。如引文第四則便以「天有晝夜，地有險易，人有君子小人，物有麒麟鳳凰、虎狼蛇蠍」具體現象，指出宇宙「太虛」有著清虛、濁穢並生的「無分別」之「生理」。「生理」為「太虛」造化生生之理，其指向「太虛」「道體」的「道」是「生生」、日新又新；「性其生理」則意味著，受「太虛」「道體」而生的「人」、「物」之性，均涵具「太虛」造化生生之理於其中。

綜上所言，吾人可如此形構龍溪思想中的「太虛」：「太虛」又名為「天」。「太虛」生出「太極」，且與「太極」以「有無相生」方式生出「陰陽」、「萬物」。「太虛」同時為其所創生的「太極」「萬物」等背後的「本體」。「太虛」即「道體」。具「太虛」本體的天地萬物，均為「道體」之示現。「道體」更實質意涵為「生理」——「太虛」造化生生之「理」。「人」、「物」身上，均有此太虛造化之「生理」。「太虛」是恆久、無相無形，其對萬物態度是造化生生、無欲、大公、無跡、忘分別、一體之仁而無所滯留、隔礙。

於此，可續探的是，在龍溪思想中，與「太虛」以「有無相生」方式「造化」天地萬物的「太極」，其詳細意涵為何？「太極」與「太虛」既為「有無相生」關係，那其與「人之息與天地（之息）同運」的「天地之息」是否有關？下一章節書寫，又是掘發龍溪宇宙論意蘊的探索旅程。

三、「天地之息」

當代學者吳震《陽明後學研究》討論王龍溪思想時，提出對龍溪宇宙觀的觀察：

這裡講的無疑是一種宇宙觀，一種以“氣”為基礎的宇宙觀，也是一種把人之身心（肉體和意識）與宇宙之運動視作一體的宇宙觀。而這種一體性通過“一氣流通”作為其媒介而得以顯示。更為重要的是，他們相信通過把握“氣”之運動規律，可以獲得人之身心與宇宙萬物合為一體的深切體驗。⁷⁹

吳震認為，龍溪有著「身心與宇宙一體」的宇宙觀。而這樣的「一體」，可通過「一氣流通」的「氣」運行而體會把握。吳震進而表示：「而氣的那種『生生流轉』的生命力，龍

⁷⁹ 吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁329。

溪認為這是『息』」⁸⁰、龍溪的思路是：人的呼吸（息）與天地宇宙之呼吸，互相呼應，彼此關聯；天地之闔闢造化與人體之呼吸運動，也有互相連動之關係」⁸¹。也就是，吳震顯然認為，「息」是龍溪「身心與宇宙一體」觀的基礎。

龍溪曾明白指出：

息是先天清氣。⁸²

息，先天地而生，後天地而存。⁸³

「先天地而生」的「息——先天清氣」，亦「後天地而存」於宇宙時空中。這若配合前文所引「人之息與天地同運」，可知此「息——先天清氣」乃在後天的「天地」與「人」之間同步運行。如再參考以下文獻第一則：

1. 心無私累，一點元神，與先天清氣相依相息。⁸⁴

2. 心無一點思慮，元氣元神，綿綿含抱，相依相息，如爐中種火相似，一闔一闢，自然無為，與大空同體。⁸⁵

可知龍溪有時以「心無私累，一點元神，與先天清氣相依相息」，來表示「心息相依」。而值得注意的是，若將引文一、二則相參照，可知引文第一則的「先天清氣」，即引文第二則「心無一點思慮，元氣元神，綿綿含抱，相依相息」的「元氣」。這樣的「元氣」，龍溪曾說道：

1. 元氣運於四時而萬化自行。⁸⁶

2. 夫理會性情是保攝元氣之道。⁸⁷

引文第一則大意为，有「元氣」在「四時」運行，萬物受其沾溉自行生長。這若連結引文

⁸⁰ 吳震：《陽明後學研究》，頁 334。

⁸¹ 吳震：《陽明後學研究》，頁 334~335。

⁸² 明·王畿：〈與李原野〉，頁 204。

⁸³ 明·王畿：〈致知議略佚文 五段〉，頁 799。

⁸⁴ 明·王畿：〈三山麗澤錄〉，頁 13。

⁸⁵ 明·王畿：〈《湛甘泉先生文集》中的龍溪語〉，頁 812。

⁸⁶ 明·王畿：〈書濂陽會語兼示水西宛陵諸同志〉，頁 693。

⁸⁷ 明·王畿：〈白雲山房答問紀略〉，頁 745。

第二則「理會性情是保攝元氣之道」，可知宇宙中運於四時並遍及萬物的「元氣」，也同步運於吾人「身心」，只是吾人需以「理會性情」方式保攝之。可以說，流通於天地人物的「息——先天清氣」，也可稱之為「元氣」。而以下引文更道出「息——先天清氣——元氣」與「靈氣」關係：

仁者與物同體，息為化生之元，入聖之微機也。夫氣體之充而塞乎天地者也，氣之靈為良知。孟子論日夜所息，平旦虛明之氣，即是靈氣造化無停機，纔止息，即有生息之義。……性為人之生理，息則其生生之機也。佛氏以見性為宗，吾儒之學亦以見性為宗，致良知，見性之宗也。性定則息定，而氣自生生。⁸⁸

引文一開始「息為化生之元……孟子論日夜所息，平旦虛明之氣，即是靈氣造化無停機」揭示，「息」即龍溪所謂「靈氣」。這「靈氣——息」充滿天地間，其主要作用，便是「造化無停機」。這「靈氣——息」，即引文後半部「性為人之生理，息則其生生之機」的「息則其生生之機」⁸⁹，其相當於龍溪曾言的「方是太極生生之機，方是一陰一陽之道」的「太極生生之機」⁹⁰。

也就是，前文已指出，萬化之源的「太虛」與「太極」乃以「有無相生」方式「造化」萬物。而以上引文的「靈氣造化無停機」，又特別強調「靈氣——息」在天地間「造化」。由此，本文以為，「靈氣——息——元氣」即前文所引「有無相生，動靜相承，自無極而至太極」的「太極」，其相當於前引文「『一陰一陽之謂道』，沖漠無朕之初也；『繼之者善』，先天流行之氣也」的「一陰一陽」、「先天流行之氣」，或是這一引文後半部「道即陰陽沖和之本體」的「陰陽沖和」之氣：⁹¹

道即陰陽沖和之本體，繼善則其生生不息之真機。聖人說造化，只從人身取證，故曰「近取諸身」，非空說造化也。⁹²

⁸⁸ 明·王畿：〈致知議略佚文〉，頁 798-799。

⁸⁹ 或前文曾引「性其生理，命其所秉之機」的「命其所秉之機」。

⁹⁰ 可參考龍溪曾言的：「知復知姤，方是陰陽互根，方是太極生生之機，方是一陰一陽之道。」明·王畿：〈三山麗澤錄〉，頁 705。

⁹¹ 也就是，該引文整體文獻為「『一陰一陽之謂道』，沖漠無朕之初也；『繼之者善』，先天流行之氣也；『成之者性』，則人物受之以生，後天保合居方之質也。然雖各一其性，而所謂道與善者未嘗不具於其中，非後天之外別有先天也。道即陰陽沖和之本體，繼善則其生生不息之真機。聖人說造化，只從人身取證，故曰『近取諸身』，非空說造化也，孟子性善之論蓋本諸此。」明·王畿：〈南遊會紀〉，頁 764。

⁹² 明·王畿：〈南遊會紀〉，頁 764。

前文已指出，「太虛」即「道體」。「太虛道體」生出「太極」。「太極」仍以「太虛道體」作為本體。引文「道即陰陽沖和之本體」便具此意。引文的「陰陽沖和」，即「太極」。「太虛道體」是『太極』『陰陽沖和』的本體。⁹³在龍溪觀念中，以「太虛道體」為本體的「太極陰陽沖和——元氣——息——靈氣」，在與「太虛」生成萬物後，仍在「成之者性」的「人」「物」身上「造化無停機」⁹⁴，所以上述引文最後才點出，人只要「近取諸身」，便能從身上體證這樣「生生不息」的「造化」⁹⁵。再者，若參考以下文獻：

1. 先天寂然之體，後天感通之用，寂以神感，感以藏寂，體用一原，性命之宗也。順逆相承，有無相生，仰觀俯察，類萬物之情，而近取諸身……所謂以造化為學也。⁹⁶
2. 良知者，性之靈，以天地萬物為一體……寂感相乘，而非滅也。與百姓同其好惡，不離倫物感應。⁹⁷
3. 人心有感由來寂，造化無形若箇模。⁹⁸
4. 恒寂恒感，造化之所以恒久而不已。⁹⁹

可知「太虛」與「太極」在人身心與其它萬物上「有無相生」的「造化」，亦可以用「寂感相乘」或「恒寂恒感」來表示。¹⁰⁰「太虛」是「寂」——「寂然之體」，「太極」是「感」——「感通之用」、「倫物感應」。如以下引文第一則，從龍溪對世儒與佛道二氏之學的見解，可看出其「寂感」之詳義：

⁹³ 引文「道即陰陽沖和之本體」更詳細意思。

⁹⁴ 前引文「仁者與物同體，息為化生之元，入聖之微機也。夫氣體之充而塞乎天地者也，氣之靈為良知。孟子論日夜所息，平旦虛明之氣，即是靈氣造化無停機」道出，「太極陰陽沖和——靈氣」在與「太虛」生成萬物後，仍在天地「人」「物」身上「造化無停機」。

⁹⁵ 即引文「聖人說造化，只從人身取證，故曰『近取諸身』，非空說造化也」的「造化」。由此文句，也可看出龍溪是從他個人身心工夫實踐，體悟到宇宙不斷地於其身上進行「造化」，進而對客觀面宇宙論，有自己的一套論述、見解。也就是，龍溪是從個人身心對良知造化的體悟，而體會宇宙生化的意義的。

⁹⁶ 明·王畿：〈圖書先後天跋語〉，頁420。

⁹⁷ 明·王畿：〈三教堂記〉，頁486。

⁹⁸ 明·王畿：〈次韻答王生問學〉，頁519。

⁹⁹ 明·王畿：〈周潭汪子晤言〉，頁58。

¹⁰⁰ 龍溪曾指出：「良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞。不徇典要，不涉思為，虛實相生，而非無也，寂感相乘，而非滅也。與百姓同其好惡，不離倫物感應，而聖功徵焉」明·王畿：〈三教堂記〉，頁486，由此文獻可得出「良知如太虛」的「良知」是「寂感相乘」的。此「寂感相乘」的「感」，是「不離倫物感應」的「感」。

- 1.世儒泥於典要思為，固昧夫所謂虛寂之體。二氏之學，外倫物之感應，溺於清虛寂滅，又豈足以立天下之有，而成天下之務？此聖學所以不明，而造化或幾乎息矣。¹⁰¹
- 2.感生於寂，寂不離感……無時不感，無時不歸於寂也。¹⁰²

龍溪認為，世儒忽略「造化」中的「虛寂之體」，佛道二氏排除「造化」中的「倫物之感應」，讓主張「人」「物」身上仍有「太虛」與「太極」在進行「造化」的儒家學問滅息。換言之，引文的「虛寂之體」即「太虛」，「倫物之感應」為「太極」。龍溪強調的儒家「造化」主張，並非「太虛」與「太極」創生萬物，而是特別指向：受「太虛」與「太極」而生的天地、人與其它萬物身上，仍有「太虛」與「太極」在進行「造化」。這樣的「造化」義，特別指的是：以「太虛」「虛寂之體」為本體的「太極沖和元氣——息——靈氣」的「倫物之感應」¹⁰³，其相當於引文第二則「感生於寂，寂不離感」的「感」。

亦即，儒家強調的「造化」之「造」，乃以「太虛」「虛寂」為體的「太極沖和元氣——息——靈氣」對「倫物」時時有所「感」¹⁰⁴（引文一、二則「倫物之感應」、「感生於寂，寂不離感……無時不感」的「感」），其即前文所引「息為化生之元」的「生」、「靈氣造化無停機，纔止息，即有生息」的「生息」義；「造化」之「化」，則指這樣「太極元氣——息——靈氣」對「倫物」之「感」化去、「止息」於「太虛」「虛寂」之體（引文第二則「無時不感，無時不歸於寂」的「寂」）。雖「止息」於「寂」體，然從前文引「孟子論日夜所息，平旦虛明之氣，即是靈氣造化無停機，纔止息，即有生息之義」及下文第一則所示：

- 1.靈氣時時貫徹周流，便是仁，所謂疴癢疾痛、感觸神應，舍此更無求仁之方。¹⁰⁵
- 2.真機神應，人力不得而與。¹⁰⁶
- 3.真性流行，無處不遍……神感神應，天則自見。¹⁰⁷

¹⁰¹ 明·王畿：〈大象義述〉，頁 653。

¹⁰² 明·王畿：〈致知議辯〉，頁 133-134。

¹⁰³ 從龍溪另言的：「公謂夫子於『咸』卦提出虛寂二字，以立感應之本」明·王畿：〈致知議辯〉，頁 135、「不離感應而常寂然」明·王畿：〈致知議辯〉，頁 136，可知其所謂「感應」觀必不離「虛寂」。

¹⁰⁴ 這裡「倫物之感應」的「倫物」，即「人倫庶物」義。如龍溪曾言：「蓋吾人在世，不能為枯木、為濕灰，必有性情之發，耳目之施，以濟日用；不能逃諸虛空，必有人倫庶物，感應之跡。」明·王畿：〈新安福田山房六邑會籍〉，頁 51。

¹⁰⁵ 明·王畿：〈沖元會紀〉，頁 6-7。

¹⁰⁶ 明·王畿：〈留都會語〉，頁 93。

¹⁰⁷ 明·王畿：〈與汪周潭〉，頁 281。

4. 正感正應，順其天則之自然而我無容心焉。¹⁰⁸

可知：以「太虛」虛寂為體的「息——靈氣」在「人」「物」身上「時時貫徹周流」¹⁰⁹，等於是時時在「造化」（「感寂」）、「感觸」¹¹⁰、「神感」¹¹¹。當有「周流」的「息——靈氣」之「仁」感觸化去、¹¹²「歸於寂」（即「化」、「寂」、「止息」），便又有「周流」的「息——靈氣」之「仁」感觸生出（即「造」、「感」、「生息」）。可以說，以「太虛」虛寂為體的「太極沖和元氣——靈氣」，對於「倫物」，時時有「仁」之一體的「感觸」、「神感」。引文第一則「靈氣時時貫徹周流」的「疴癢疾痛、感觸神應」的「仁」之「感觸」，實為以「太虛」為體的「太極」「倫物之感應」的「感」。這種對於倫物的「仁」一體之「感觸」、「神感」，所「神應」到的，是一種如引文第二則「真機神應，人力不得而與」的「真機」，這也就是前引「道即陰陽沖和之本體，繼善則其生生不息之真機」的「真機」，或前引「性為人之生理，息則其生生之機」的「生理」。其意指著，在天地人物間「周流」的「太極」「靈氣」對「倫物」有「仁」一體之「感觸」，便能「神應」到該「倫物」的「太虛」造化生生之「理」（「生生不息之真機」）。所以龍溪才說道：「仁是生理，息即其化生之元，理與氣未嘗離也」¹¹³，「太極元氣——靈氣——息」與「太虛——天地之仁心」的「生理」是「不離」的，「太極一息」對「倫物」有所「感觸」（「神感」），「太虛」的「生理」便有所「神應」，且此「感觸」（「神感」）、「神應」是「人力不得而與」的自然。¹¹⁴引文第三則「神感神應，天則自見」的「天則」，即引文第二則「真機神應」的「真機」之「天則」——天然條理法則。¹¹⁵「神感神應，天則自見」的「自」，即引文第二則「人力不得而與」意思，其就如引文第四則「順其天則之自然」的「自然」義。

¹⁰⁸ 明·王畿：〈《大學》首章解義〉，頁176。

¹⁰⁹ 龍溪曾說道：「天行有常度，而無停機」明·王畿：〈大象義述〉，頁652、「天之行度，一日一周天」明·王畿：〈答中淮吳子問〉，頁71、「天德之運，晝夜周天，終古不息。日月之代明，四時之錯行，不害不悖，以其健也」明·王畿：〈大象義述〉，頁652、「日月者……其行有常度」明·王畿：〈天山答問〉，頁775。天地四時日月運行，有一定恆常的「周天法度」。在天地四時乃至人身上的「靈氣」「元氣」，自然依循這樣「周天法度」而流行，所以才有「靈氣時時貫徹周流」的「周流」一詞出現。引文第一則「靈氣時時貫徹周流，便是仁，所謂疴癢疾痛、感觸神應」的「感觸」。

¹¹¹ 即前文所引「寂以神感，感以藏寂……所謂以造化為學也」的「神感」。明·王畿：〈圖書先後天跋語〉，頁420。

¹¹² 如從引文「靈氣時時貫徹周流，便是仁」，可知「靈氣」在天地人物身上「時時貫徹周流」狀態，亦可名為「仁」。

¹¹³ 明·王畿：〈致知議辯〉，頁141。

¹¹⁴ 如從「神感神應，非人力可得而與」明·王畿：〈壽近溪羅侯五衷序〉，頁396，便知「神感神應」的「神」乃「非人力可得而與」義。

¹¹⁵ 如龍溪曾說：「隨所感應，條理自見」明·王畿：〈與李中麓〉，頁234。

於此可細述的是，前文已述，「太虛」「虛寂之體」具「一體之仁」的特徵，所以這樣以「太虛」「一體之仁」為本體的「太極」「倫物之感應」的「感」，自然是一種「仁」一體之感，此「仁」感背後有「息——靈氣——太極沖和元氣」在「與天地萬物相為流通貫徹」¹¹⁶。再者，前文也論及，「太虛」是「忘分別」的，所以這樣以「太虛」「忘分別」為本體的「太極」「倫物之感應」的「感」，也是以下引文「忘己忘物」的「感」：

1.『不獲其身』，只如不用耳目感觸一般，忘己也。雖『行於庭』，不見一些聲色一般，忘物也。¹¹⁷

2.時時是寂，時時是感，時時在感應上做得主宰，不為外境所遷，是謂敵應，不相與也。是以「不獲其身，不見其人」，忘己忘物，而得無咎也。¹¹⁸

以「太虛」虛寂為體的「太極」「倫物之感應」的「感」，是不用耳目感官去見物之聲色的「忘己忘物」的「忘」感。以這樣的「忘感」無心應物，能不為外物外境所遷，自然不待人力地「神應」到該物之太虛造化「生理」、「真機」。

總之，以上論述指向，龍溪所謂「息」乃是以「太虛」為本體的「太極陰陽沖和元氣——靈氣」，其作用乃是在天地人物間「時時貫徹周流」、時時「造化」（「生息」「止息」無停機）、時時「寂感」、時時對倫物進行「仁」「忘」一體的自然「感觸」。這樣的「感觸」（「神感」），能自然「神應」到該倫物的造化「生理」、「真機」、「天則」。這樣的「感觸神應」，是以「太虛」「虛寂之體」為本體的「太極沖和元氣——息——靈氣」的「倫物之感應」。龍溪所強調的儒家「造化」義，指的是「太虛」與「太極」在天地人物間的「寂感相承」、「倫物之感應」。

本文發現，這樣以「太虛」虛寂為體的「太極沖和靈氣」「太極生生之機」，在天地人物間「與天地萬物相為流通貫徹」，及對天地萬物進行「仁」「忘」一體的自然「感觸」的「感」，與前言所引的「樂者心之本體。人心本自和暢，本與天地相為流通」及龍溪以下所言之「樂」，應有密不可分關係：

¹¹⁶ 「良知者，仁體也……吾惟定從事於致知，充其天地萬物一體之量，使惻然者有以公其愛，而炯然者有以擴其端，則其靜定虛靈之中，固已與天地萬物相為流通貫徹、包並無餘，真機感應，漠然不知誰為之者」明·王畿：〈賀中丞新源江公武功告成序〉，頁368，此文獻是在說「良知如太虛」的「良知」，能以其「靜定虛靈」而「與天地萬物相為流通貫徹」，且此「流通貫徹」能「漠然不知誰為之」地「真機感應」。「良知如太虛」的「太虛」同有此現象。

¹¹⁷ 明·王畿：〈三山麗澤錄〉，頁706。

¹¹⁸ 明·王畿：〈答章介庵〉，頁211。

1.樂是萬物同體之公心。¹¹⁹

2.入聖入賢自有真血脈路，反身而求，萬物皆備，自成自道，乃為大樂……此樂是吾人生生之機。¹²⁰

3.吾之良知自與萬物相為流通，而無所凝滯。故曰：「反身而誠，樂莫大焉。」強恕而行者，不能無物欲之間，強以推之，知周乎萬物以達一體之良，故曰：「求仁莫近焉。」¹²¹

在以上文獻中，龍溪以「萬物同體之公心」、「生生之機」、「與萬物相為流通」來表示其思想中的「樂」。可見前文所述的——以「太虛」為本體的「太極」「倫物之感應」的「仁」、「忘」之一體無分別感，若要以具體的「喜怒哀樂」言之，可知其實為一種「樂」感。從「靈氣時時貫徹周流」的天地人物間，便可領受這樣與天地人物一體、充滿生生之機的「樂」感。如前言便引相關文獻指出，孔顏之樂與鳶飛魚躍之樂，在龍溪思想中，是同一「樂」、「同一活潑潑」。這個以「太虛」「虛寂之體」為本體的「太極」「倫物之感應」世界，是「鳶飛魚躍」活潑的「樂」感宇宙。這樣的「樂」感本體宇宙論詳細特徵為何？以下將進行描述。

四、「樂」感本體宇宙論特徵

本文在前言中提及，由「太虛」與「天地之息」之「相依」，所形成「天地之本體」的「樂」，可以用「鳶飛魚躍」活潑形容之。而於上文論述中，可看到：在龍溪思想中，在「人身」上，仍有以「太虛」為本體的「太極」「倫物之感應」。此「倫物之感應」的「感」，是「樂」感，背後有著「靈氣時時貫徹周流」於天地萬物間。所以此「人身」之「樂」與「鳶飛魚躍」之「樂」是同一。吾人乃活在天人同一活潑潑的「樂」感宇宙。本章節將更細緻闡述「太虛」與「天地之息——太極元氣」的「相依」義，及所謂「以『太虛』『虛寂之體』為本體的『太極』『倫物之感應』」更立體的圖像？而後，探討由此所形成的「天地之本體」的「樂」為何義？「樂」感本體宇宙論特徵又可如何描繪？

前文已述，龍溪有著「心同太虛」與「人之息與天地（之息）同運」觀念，所以「太

¹¹⁹ 明·王畿：〈憤樂說〉，頁724。

¹²⁰ 明·王畿：〈與宛陵會中諸友〉，頁315。

¹²¹ 明·王畿：〈宛陵會語〉，頁44。

虛」與「太極——天地之息」的「相依」義，可從以下引文第一則「心息相依」的「相依」義推論之：

1. 究其竅妙，不出於「心息相依」之一言。心之依息，以神而馭氣也；氣之依心，以氣而攝神也。神爲性，氣爲命，神氣渾融，性命合一之宗也。¹²²
2. 乾屬心，坤屬身；心是神，身是氣。身心兩事，即火即藥。元神元氣，謂之藥物；神氣往來，謂之火候。神專一則自能直遂，性宗也；氣翕聚則自能發散，命宗也。……『大生』云者，神之馭氣也；『廣生』云者，氣之攝神也。天地四時日月有所不能違焉。¹²³
3. 靜專動直，靈之馭氣也；靜翕動闢，氣之攝靈也。是以大生、廣生、動靜之間，惟一息耳。邵子亦謂「天地人之至妙者也」。¹²⁴

引文第一則「心之依息，以神而馭氣也；氣之依心，以氣而攝神」，同於引文二、三則「神專一則自能直遂，性宗也；氣翕聚則自能發散，命宗也。……『大生』云者，神之馭氣也；『廣生』云者，氣之攝神」、「靜專動直，靈之馭氣也；靜翕動闢，氣之攝靈也」，其共同道出了「心息相依」的「相依」，乃指「息——太極元氣」總在「專一」「直遂」的「心——神（性）——靈」馭宰下¹²⁵，進行開闢發散（即前引文的「無時不感」¹²⁶），又自動翕聚攝歸於「心——神（性）——靈」（即前引文的「無時不歸於寂」¹²⁷）。且從引文第二則「天地四時日月有所不能違」，可知這樣「馭氣」「攝神」的「相依」現象，亦見於天地四時宇宙間。換言之，在宇宙中，「太極沖和元氣——天地之息」亦總是在「太虛」「寂然之體」制馭下進行發散，又自動翕聚攝歸於「太虛」「寂然之體」。這樣總在「專一」「直遂」的「太虛」馭宰下「氣翕聚則自能發散」的「氣」，可名之為「一息」，可見之於天地人之間，所以引文第三則最後引邵雍語指此「一息」為天地人之至妙者。這樣「一息」的「氣翕聚則自能發散」的「自」字，道出了在「太虛」「寂然之體」制馭下，該「息」的翕聚發散，是自動、不待人力安排，其相當於前文所引「元氣元神，綿綿含抱，相依相息，如爐中種火相似，一闔一闢，自然無為，與大空同體」的「一闔一闢，自然無為」。龍溪又曾說道：

¹²² 明·王畿：〈易測授張叔學〉，頁418。

¹²³ 明·王畿：〈東遊會語〉，頁84-85。

¹²⁴ 明·王畿：〈致知議略佚文〉，頁798-799。

¹²⁵ 引文第二則「神專一則自能直遂，性宗也；氣翕聚則自能發散，命宗也」的「神專一則自能直遂」。

¹²⁶ 「感生於寂，寂不離感……無時不感，無時不歸於寂也。」明·王畿：〈致知議辯〉，頁133-134。

¹²⁷ 「感生於寂，寂不離感……無時不感，無時不歸於寂也。」明·王畿：〈致知議辯〉，頁133-134。

翕斂發散，多從作意為之，未見天則也。¹²⁸

「翕斂發散」的「氣」，若「無意」自然為之，便能「自見天則」。這意味著，在「太虛」「寂然之體」制馭下，「太極元氣——天地之息」自然地「翕斂發散」，能自然地「見天則」。此若配合前文所引的「神感神應，天則自見」相參看，可知：在「太虛」「寂然之體」制馭下，「太極元氣——天地之息」自然地「翕斂發散」，意味著「太極元氣——天地之息」對「倫物」自然地「神感神應」，且能自然「神應」到該「倫物」之「真機」「天則」。

本文以為，前文所得出的——「以『太虛』『虛寂之體』為本體的『太極』『倫物之感應』」更立體的圖像，乃指：「太極元氣——天地之息」總是在「太虛」「寂然之體」制馭下，於天地人物間，自然地「翕斂發散」，自然地對「倫物」「神感神應」，而「天則自見」。

既然「太虛」的「太極元氣——天地之息」的「翕斂發散」、「神感神應」，是「自然無為」的。那麼，由此「太極」「倫物之感應」所形成的「樂」感，當然也具「自然無為」特質。如以下文獻：

1. 青牛白馬知何處，魚躍鳶飛只自然。¹²⁹
2. 良知本無知，如鳶之飛、魚之躍，莫知其然而然，即此便是必有事，即此便是入聖之機。¹³⁰
3. 兄且道孩提精神曾有著到也無？鳶之飛、魚之躍曾有管帶也無？驪龍護珠，終有珠在，以手持物，終日握固，會有放時，不捉執而自固，乃忘於手者也，惟無可忘而忘，故不待存而存，此可以自悟矣！¹³¹
4. 乾坤何意開還闔，魚鳥從教飛共沉。自在天機歸一念，寥寥非古亦非今。¹³²

引文第一則「魚躍鳶飛只自然」的「自然」，相當於引文第二則「如鳶之飛、魚之躍，莫知其然而然」的「莫知其然而然」，也同於引文第三則「鳶之飛、魚之躍曾有管帶也無？……惟無可忘而忘」的「忘」，其共同指出「鳶飛魚躍」之樂，具「自然」「莫知其然而然」「忘」特質。這是因為，於「太虛」本體制馭下的「太極陰陽沖和元氣——天地之息」的翕闔開

¹²⁸ 明·王畿：〈與馮南江〉，頁 259。

¹²⁹ 明·王畿：〈經三教峰〉，頁 555。

¹³⁰ 明·王畿：〈與李見羅〉，頁 306。

¹³¹ 明·王畿：〈答羅念庵〉，頁 234。

¹³² 明·王畿：〈再至水西用陸象山鵝湖韻四首〉，頁 520。

闔，是「自然無為」。如引文第四則「乾坤何意開還闔，魚鳥從教飛共沉」，便指出魚鳥飛沉的根據，是專一直遂的「太虛」本體馭宰下的「太極乾坤沖和之息」。此「一息」的翕闔開闔，是「何意」、「無意」自然。所以有此「一息」在其中的魚鳥飛沉，自然「莫知其然而然」「無可忘而忘」。引文第四則後半部「自在天機歸一念，寥寥非古亦非今」的「一念」，依相關文獻，¹³³可知其實指「一息」。此句道出這樣「一息」「一念」開闔的「無意」自然，¹³⁴乃是一種「自在」感。「一息」「一念」自在地開闔，自在地神感神應「天機」。可以說，整個大自然都在這樣「非古亦非今」、「忘己忘物」的「忘」「樂」自在感中。如以下文獻：

青山寂無言，至樂云在此。無古亦無今，忘物亦忘己。呼吸造化根，綿綿詎容己？
微哉兩字訣，如是而已矣。¹³⁵

引文一開始「青山寂無言，至樂云在此」，說明了大自然的山水，與魚鳥一樣，均有著「太虛」「虛寂之體」制馭下自然「一開一闔」的「一息」，所形成的「無古亦無今，忘物亦忘己」的至樂感。這樣由「太虛」與「天地之息」相依寂感，所形成的山水魚鳥至樂，龍溪相當強調其可在人身上取之。所以以上詩中後半部「呼吸造化根，綿綿詎容己」，若參考龍溪著名〈調息法〉¹³⁶，可知其實為前文所引「心無一點思慮，元氣元神，綿綿含抱，相依相息」的「心息相依」義。亦即，在人身的「心息相依」，是不容自己且相當綿長的呼吸，從此「心」「息」馭氣、攝靈的往來，可觀「天地之造化」。而前文已述，「心息相依」所呈現出的本然情感，就是「樂是心之本體」的「樂」。這樣的「樂」，非一般情緒之樂，而是如龍溪以下所言的：

樂是心之本體，本是活潑，本是脫灑，本無掛礙繫縛……樂至於手舞足蹈而不自知，是樂到忘處，非蕩也。樂至於忘，始為真樂。故曰至樂無樂。¹³⁷

¹³³ 如將「其機存乎一息之微，先天肇基，後天施化，一息者，性之根、命之蒂也」明·王畿：〈壽商明洲七袞序〉，頁403，與「良知致，則神氣交而性命全，其機不外乎一念之微」明·王畿：〈同泰伯交說〉，頁508，相參照，便知龍溪有時稱「一息之微」為「一念之微」。

¹³⁴ 「乾坤何意開還闔」的「何意」，即「無意」。

¹³⁵ 明·王畿：〈秋日登釣臺次陽明先師韻二首〉，頁559。

¹³⁶ 「真息往來，而呼吸之機自能奪天地之造化，含煦停育，心息相依，是謂息息歸根。」明·王畿：〈調息法〉，頁424。

¹³⁷ 明·王畿：〈答南明汪子問〉，頁67。

「樂是心之本體」的「樂」，是「真樂」、「至樂」，其內涵是「樂到忘處」、「樂至於忘」的「忘」，也就是「樂至於手舞足蹈而不自知」的「不自知」，其無非就是前文所述的「莫知其然而然」「自然」「無意」的「自在」感。在龍溪思想中，「心之本體」與「天地之本體」的「樂」是同一，同一「本是活潑，本是脫灑，本無掛礙繫縛」的大自在。尤值得細述的是，前文已論及，這樣「至樂」大自在感的背後，有著專一「太虛」的「太極沖和元氣」在天地人物間「時時貫徹周流」——時時造化、寂感、翕闢開闔，且在自然翕闢開闔中，神感神應到「真機」「天則」，所以這樣「至樂」感，雖「活潑」、「脫灑」、「無掛礙繫縛」，但不至於放縱恣意，因其自有生生不息、無止盡的天機意義，也自有天然條理法則在其中。

將「樂」當成是哲學與文學思想核心的龍溪，依上文討論，可知其思想中的宇宙時空，就如李澤厚「樂感文化」論述的「感性的時空世界」¹³⁸，是充滿生機活潑、大自在「樂」感的宇宙。這樣的「樂」感，就如李澤厚所說：「是審美性的」¹³⁹，這也是為何繼承這樣求樂傳統的晚明公安派，能將此樂思想「推向了超然的審美心境」¹⁴⁰。不過，龍溪「樂」感思想仍與李澤厚的「樂」感義有所不同。本文將藉以下特點的闡述，以突顯龍溪「樂」感本體宇宙論特徵：

- 一、龍溪相當強調這樣的至樂，是以「太虛」虛寂為本體的「樂」感。如前所述，「太虛」虛寂之體是無私欲、忘分別的，所以這樣本體之樂，必然是超脫現實私欲、忘現實利害分別、廓然大公的「忘」情。「樂」感宇宙，可因此而稱之為天地「忘」情。
- 二、龍溪思想中本體之「樂」感，背後有著「太虛」本體的「太極沖和元氣」在天地人物間流通。所以此「樂」背後的氣，自為「沖和」的和暢之氣。此和暢之氣，在天地人物間時時「寂感」、時時自然「翕聚發散」，時時自然感應「真機」「天則」。此樂是「無意」自然、「莫知其然而然」、「本無掛礙繫縛」的大自在，但卻自有天然條理法則在其中。
- 三、這樣在天地人物間時時貫徹周流的「靈氣」之「樂」感，乃時時在「造化」，才止息、歸於寂，便又有生息，所以此樂具活潑、生生之機，其能對萬物進行「仁」一體、忘分別的感觸，一有生息感觸，便能神應到該物的「生理」、「生生不息之真機」，所以這樣的「樂」感，必是天機神應的「一體不容已之情」¹⁴¹；這樣「樂」感所神應到的「物理」，在龍溪看來，恰好足以證明「佛老二氏之非」。如以下文獻：

¹³⁸ 參見李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：風雲時代，1980年），頁369。

¹³⁹ 參見李澤厚：《中國古代思想史論》，頁370。

¹⁴⁰ 左東嶺：《王學與中晚明士人心態》，頁714。

¹⁴¹ 明·王畿：《與羅念庵》，頁237-238。

- 1.老佛之沈守虛寂，則為異端。¹⁴²
- 2.彼二氏之虛罔空寂，騁其私智於過高，而無有乎家國天下之施。¹⁴³
- 3.佛氏明心見性，自以為明明德，自證自悟，離卻倫物感應，與民不相親，以身世為幻妄，終歸寂滅，要之不可以治天下國家。¹⁴⁴
- 4.此便是後世佛氏之學，以其不能通於天地萬物之情。¹⁴⁵
- 5.佛氏行無緣慈，雖度盡眾生，同歸寂滅，與世界冷無交涉。¹⁴⁶
- 6.夫仙佛二氏皆是出世之學。¹⁴⁷
- 7.其流之弊，便至於絕物，便是仙佛之學。¹⁴⁸
- 8.佛氏之家，遺棄物理，究心虛寂，始失於誕。¹⁴⁹

以上文獻，無非在顯示，佛老二氏，在龍溪思想中，乃滯守虛寂、離卻倫物感應、不能通於天地萬物之情、與世界冷無交涉的出世之學。簡言之，佛老之學特色就是視世界為虛妄的「絕物」之學。而儒家恰好相反，乃由以「太虛」虛寂為體的「太極元氣——靈氣——息」，在天地人物間，時時進行周流、造化、翕闔開闢與神感神應。這樣的「神感」，是一種「與物同體」、「生生之機」的「樂」感；這樣「樂」感所神應到的，便是以上文獻最後一則佛氏所欲遺棄的「物理」——該倫物的造化生生之理。就龍溪而言，這是個大自在的「樂」感宇宙，也是視世界為實有的「物理」世界。龍溪以這樣實有的「物理」世界觀，辨佛老二氏之非，被時人視為有功聖門的重要一環。本文以龍溪「樂」感本體宇宙論為題，揭顯這樣重要、至今卻仍缺乏論述的思想版圖。

最後，本文將作補充說明的是，目前學界言陽明學「樂」議題，多以泰州王艮父子與羅近溪說法為顯明。當王艮「樂學」思想開泰州一脈學術風氣後，王艮之子王襞除繼承家學外，亦因曾師事王龍溪，而在學問上被錢穆認為「與其專說是泰州派，其實不如說是泰州與龍溪之合流，更為近情」¹⁵⁰。如左東嶺也指出：「他（王襞）曾追隨王畿多年，深染其超越自適之人生趣味。黃宗羲對此非常重視，認為王襞對人生受用的追求『雖本於心齋

¹⁴² 明·王畿：〈陽明先生年譜序〉，頁340。

¹⁴³ 明·王畿：〈《大學》首章解義〉，頁175。

¹⁴⁴ 明·王畿：〈南遊會紀〉，頁151。

¹⁴⁵ 明·王畿：〈致知議辨佚文 十二段〉，頁802。

¹⁴⁶ 明·王畿：〈南遊會紀〉，頁151。

¹⁴⁷ 明·王畿：〈三山麗澤錄〉，頁15。

¹⁴⁸ 明·王畿：〈答聶雙江〉，頁199。

¹⁴⁹ 明·王畿：〈三山麗澤錄〉，頁14。

¹⁵⁰ 錢穆：《錢賓四先生全集·中國學術思想史論叢四》（臺北：聯經出版社，1998年），頁211。

樂學之歌，而龍溪之授受，亦不可誣也』¹⁵¹。黃宗羲《明儒學案》對王襞的評論是「細詳先生之學，未免猶在光景作活計也」¹⁵²。牟宗三據黃宗羲語而以為「若專以此（『樂』）為宗旨，（此既是一共同境界，實不可作宗旨），成了此派底特殊風格，人家便說這只是玩弄光景」¹⁵³。牟宗三因此並不重視王艮父子學說內涵，而認為「羅近溪是泰州派唯一特出者」¹⁵⁴。因為羅近溪能「順泰州派家風作真實工夫以拆穿良知本身之光景使之真流行于日用之間，而言平常，自然，洒脫與樂者」¹⁵⁵。也就是，羅近溪能就日常工夫實踐而言「樂」，不專以言「樂」為宗旨。牟宗三又提到：「陽明後，能調適上遂而完成王學之風格者是在龍溪與近溪，世稱二溪」¹⁵⁶。但牟宗三並未特別著重王襞曾受學過的王龍溪「樂」思想。真正將龍溪「樂」觀念特別提出，並視為龍溪思想核心的是左東嶺，且從本文前言所引、所述，可知左東嶺此一發現，乃與其長期致力於晚明文學思想與陽明學關係的考察有關。且若從文獻梳理來看，可知跟泰州學派「樂」思想相較，龍溪「樂」見解中對「息」概念尤其強調¹⁵⁷。至於龍溪何以如此強調「息者，生生之機」是構成其所謂「此樂是吾人生生之機」的「樂」重要因素？前文已引吳震見解指出：龍溪視「息」為「身心與宇宙一體」基本要素。也因此，當身心工夫實踐圓熟而有「與宇宙一體」的「樂」感出現時，此在龍溪思維裡，便是因吾人生生的「人之息」與「天地之息」又回復原原本本的相流通狀態所致。由此，我們也可以說，龍溪的「樂」感宇宙論及特別強調「太虛」與「天地之息」（「太極」）仍在吾人身心上時時造化，是根據他良知學的身心工夫實踐所得，而闡發出來的。

158

¹⁵¹ 左東嶺：《王學與中晚明士人心態》，頁 365。

¹⁵² 黃宗羲：《黃宗羲全集第八冊·明儒學案（下）》（臺北：里仁書局，1987 年），頁 719。

¹⁵³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1993 年），頁 287。

¹⁵⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 288。

¹⁵⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 288。

¹⁵⁶ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 288。

¹⁵⁷ 如「此樂是吾人生生之機，如樹之萌芽，生意本足，雖至千尋合抱，未有不從培養萌芽而得者也。在吾人則為夜氣虛明，聖賢所從以入。自此學不明，世之學者不知生意所自出，不從真息中尋討下落」明·王畿：〈與宛陵會中諸友〉，頁 315，從此一引文便可看出，龍溪思想中「吾人生生之機」的「樂」，需從「真息」尋討而得。而龍溪在〈大象義述〉中提到：「息者，生生之機也……此造化出入之機，聖人至誠無息之學」明·王畿：〈大象義述〉，頁 658，於著名〈憤樂說〉言：「憤是天然之勇，樂是自然之和暢，故曰憤樂相生。此夫子至誠無息、同天之學也」明·王畿：〈憤樂說〉，頁 195。將此兩則引文相參照，便可知：聖人之所以能與天同體、至誠無息、「憤樂相生」，是因有「息者，生生之機」。由此可再度顯明，龍溪思想中的「樂」與「息」之密切相關，此現象為泰州學派言「樂」所未有。

¹⁵⁸ 如沈懋學在〈王龍翁老師八十壽序〉中就提到：「竊聞之先生之學以致良知為宗，知者天地萬物之靈樞，而時致良知，則朝乾夕惕，不為昏氣所乘，念念貞明，古今一息，斯通乎晝夜之道而知。通乎晝夜，自能通乎天地而範圍不過，自能通乎萬物而曲成不遺。」明·沈懋學：〈王龍翁老師八十壽序〉，頁 854。沈懋學之意為，龍溪的學問相當強調：只有通過「致良知」身心工夫實踐，才能將所守住的

五、結論

關於陽明後學重要人物——王龍溪，目前學界認為其在陽明學思想上，最大貢獻為融攝佛道思想。但是龍溪門人在當時《龍溪會語》序，卻一致認為龍溪有功聖門的重要一環，是辨佛老二氏之非。龍溪相當強調佛老是幻妄世界觀。此乃意味著，身為儒家的龍溪，必然有著實在的宇宙論或世界觀。只是這樣宇宙論詳情為何？目前學界尚未有討論。本文由龍溪思想核心——「樂」相關文獻，發現到龍溪不僅視「樂」為「心之本體」，更為「天地之本體」。簡言之，龍溪思維裡有個「樂感」本體宇宙論。本文旨在揭顯之。經研究，龍溪宇宙論核心概念為「太虛」與「太極——天地之息」。「太虛」與「太極——天地之息」在創生「人」「物」後，「太極——天地之息」仍在「太虛」「虛寂之體」制馭下，於天地人物間，不斷進行「寂感相乘」造化。也就是，於「太虛」「虛寂」之體馭宰下的「太極——天地之息」時時在天地人物間貫徹周流、造化無停機，時時自然翕聚發散，對「倫物」進行「仁」「忘」一體無分別的「感觸神應」。這樣的「感觸」，是一種「與物同體」、「生生之機」的大自在「樂」感；這樣「樂」感所神應到的，是該「倫物」的太虛造化生生之理。龍溪的「樂感」本體宇宙論，是視世界為實有、生生、活潑與一體的「物理」宇宙。龍溪便是以這樣「物理」實有世界觀，辨佛老二氏之非，而被時人視為有功聖門重要一環。本文寫作，便在呈顯這樣立體的「樂」感本體宇宙論，以補目前龍溪心學宇宙論研究之不足。

「一息」，通於晝夜、天地、萬物等整個宇宙，才能體會「樂者心之本體。人心本是和暢，本與天地相為流通」。換言之，龍溪「天地之本體」的「樂」感宇宙論，仍是由致良知的身心工夫實踐所得，而闡發出來的。

徵引文獻

古籍

- 宋·張載 ZHANG, ZAI 撰，明·王夫之 WANG, FU-ZHI 注：《正蒙》*Zheng Meng*（合肥 Hefei：黃山書社 Huangshan Publishing House，2021 年）。
- 明·王畿 WANG, JI 著，吳震 WU, ZHEN 編校整理：《王畿集》*Wang Ji Ji*（南京 Nanjing：鳳凰出版社 Phoenix Publishing House，2007 年）。
- 清·黃宗羲 HUANG, ZONG-XI：《黃宗羲全集第八冊·明儒學案（下）》*Huang Zong Xi Quan Ji Di Ba Ce Ming Ru Xue An Xia*（臺北 Taipei：里仁書局 Li Jin Books Co.，1987 年）。

近人論著

- 方祖猷 FANG, ZU-YOU：《王畿評傳》*Comments on Wang Ji*（南京 Nanjing：南京大學出版社 Nanjing University Press，2000 年）。
- 左東嶺 ZUO, DONG-LING：《李贄與晚明文學思想》*Li Zhi and Literary Thoughts in the Late Ming Dynasty*（天津 Tianjin：天津人民出版社 Tianjin People's Publishing House，1997 年）。
- 左東嶺 ZUO, DONG-LING：《王學與中晚明士人心態》*Wang, Yung Ming's Thoughts*（北京 Beijing：人民文學出版社 People's Literature Publishing House，2000 年）。
- 牟宗三 MOU, TSUNG-SAN：《從陸象山到劉蕺山》*From Lu Xiang San to Liu Ji Shan*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd.，1993 年）。
- 余培林 YU, PEI-LIN 注釋：《新譯老子讀本》*New Translation of Laozi*（臺北 Taipei：三民書局 Sanmin Book Co., Ltd.，1997 年）。
- 吳震 WU, ZHEN：《陽明後學研究》*A Research on Followers of Wang Yangming*（上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai People's Publishing House Co., Ltd.，2003 年）。
- 李澤厚 LEE, CHE-HOU：《中國古代思想史論》*Discussion on History of Thought in Ancient China*（臺北 Taipei：風雲時代 Storm and Stress Publishing，1980 年）。
- 林月惠 LIN, YUE-HUI：〈本體與工夫合一：陽明學的展開與轉折〉“The Unity of Reality and Cultivation: Developments and Transformations of Wang Yangming's Teaching”，《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 第 26 期（2005 年 3 月），頁 359-396。DOI：10.6351/BICLP.200503.0359。

- 林樂昌 LIN, LE-CHANG:〈論《中庸》對張載理學建構的特別影響〉“Discussion on the Special Influence of Doctrine of the Mean on Zhang Zai’s Construction of Neo-Confucianism”,《哲學與文化》*Monthly Review of Philosophy and Culture* 第45卷第9期(2018年9月),頁19-40。
- 陳立驤 CHEN, LI-HSIANG:〈張載天道論性格之衡定〉“An Assessment of the Character of Chang Tsai’s Theory of the Way of Heaven”,《鵝湖月刊》*Legein Monthly* 第311期(2001年5月),頁44-53。DOI: 10.29652/LM.200105.0009。
- 陳政揚 CHEN, CHENG-YANG:〈張載「太虛即氣」說辨析〉“An Exposition of Zhang Zai’s Proposition, “Great Vacuity and Qi””,《東吳哲學學報》*Soochow Journal of Philosophical Studies* 第14期(2006年8月),頁25-60。DOI: 10.29732/SJPS.200608.0002。
- 張世芳 CHANG, SHI-FANG:《明代王學中的樂思想研究》*The Study of the Meaning of Pleasure of Wang Yangming School in the Ming Dynasty*(臺中 Taichung:靜宜大學中文所碩士論文 Providence University Chinese Literature Department Master Thesis, 2011年)。
- 彭國翔 PENG, GUO-XIANG:《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》*The Development of Liang-Chih Theory: Wang Ji and Yangming Learning in the Mid and Late Ming Dynasty*(臺北 Taipei:臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 2003年)。
- 黃文紅 WANG, WEN-HONG:〈論王陽明本體之樂〉“Discussion on Ontological Pleasure of Wang Yang Ming”,《湖北大學學報(哲學社會科學版)》*Journal of Hubei University (Philosophy and Social Sciences Edition)* 第41卷第4期(2014年7月),頁23-29。
- 黃淑齡 HUANG, SHU-LING:《重尋「仲尼顏子樂處,所樂何事?」——明代心學中「樂」的義涵研究》*In Search for the Joy of Master Kong and Yan Hui, and What They Found their Joy In——Study on the Connotation of Joy in Mind-Heart Learning in the Ming Dynasty*(臺北 Taipei:國立臺灣大學中文所博士論文 National Taiwan University Chinese Literature Department PhD Dissertation, 2004年)。
- 錢穆 CHIEN, MU:《錢賓四先生全集·中國學術思想史論叢四》*Complete Work of Mr. Qian Mu · Collected Essays on Chinese Intellectual History*(臺北 Taipei:聯經出版社 Linking Publishing Company, 1998年)。

An Analysis of Wang Longxi's Ontological Cosmology based on A Sense of “Happiness”

CHANG, MEI-CHUAN

(Received June 30, 2023 ; Accepted February 5, 2024)

Abstract

This essay aims to manifest the image of concrete cosmology of Wang Longxi, an important figure of the philosophy of mind advocated by Wang Yang Ming, to give an additional account of the importance of Longxi thought. According to research, “taixu” (the void) and “taiji (the supreme ultimate) —— the breath of heaven and earth” is the important concept of Longxi's cosmology. Longxi considerably stressed “taiji —— the breath of heaven and earth” under the control of “emptiness of the material world in essence” of taixu constantly carries through circulation and creator and naturally converges and diverges among figures of heaven and earth to conduct “mercy” and “forgetfulness” of integrative and indistinctive “thoughts and feelings response of divinity” on “the nature or laws of things for principles of human relations”. Such “thoughts and feelings” are *great* omnipotence for a sense of “happiness” that “forming one body with all things” and “chance of life”; a response of spirits by such a sense of “happiness” is the life principle of the void creator for “the nature or laws of things for principles of human relations”. Cosmology of the ontology based on the sense of happiness in Longxi's thoughts considers the world as a cosmos of reality, creation, liveliness and integrativeness of “the nature or laws of things”. Longxi took such a real worldview of “the nature or laws of things” to debate the impropriety between Buddhist thought and Lao Zi and Chuang Tzu's Thoughts that are considered by people as an important element of meritorious sacred gate.

Keywords : Wang Longxi, sense of happiness, cosmology, taixu, taiji, the breath of heaven and earth