

論明儒唐凝菴的「乾元」思想

——以未發已發為中心*

王清安**

(收稿日期：114年3月10日；接受刊登日期：114年10月2日)

提要

《明儒學案》南中王門儒者唐凝菴(名鶴徵, 1538-1619)「盈天地間一氣」的「乾元」思想在當代研究中被歸類為「氣學」,也因此被貼上特定的意識標籤而掩蓋思想的豐富性。有鑑於此,本文將凝菴思想放回陽明學的脈絡,並聚焦於陽明後學未發已發論辯的背景中,由分析凝菴的未發已發觀點以開拓氣思惟在陽明學議題的新視野。本文認為,凝菴根據《易傳》的本體宇宙論,並以《中庸》「致中」、「慎獨」工夫作用於宇宙生發根源,而未發已發的關係乃宇宙流行不息。因此,凝菴為「未發主義」者,「一元之氣」的乾元則表現為未發已發體用一源,故能統攝聶雙江「功夫在於致中」與王門諸子「已發未發非有二侯」雙方觀點的背反,並概括為「立本與應感非有二」的關係。

關鍵詞：唐凝菴、乾元、氣學、陽明後學、未發已發、立本與應感非有二

* 本文為111年度中央研究院人文社會科學博士培育計畫、國科會獎勵博士候選人撰寫博士論文計畫(112-2424-H-003-006-DR)執行成果。又本文乃擴充、深化自拙作〈明儒唐凝菴「乾元」思想的陽明學向度〉(宣讀於「宋明清儒學的類型與發展X研討會」)的部分觀點,感謝學報二位匿名審查人與研討會特約討論人惠賜寶貴意見。另外,感謝林月惠老師的指導,以及中研院文哲所讀書會夥伴的相互砥礪。

** 國立臺灣師範大學國文學系博士候選人。

一、前言

唐凝菴（1538-1619），名鶴徵，字玄卿、元卿，《明儒學案》南中王門儒者，第一代陽明後學者唐荆川（順之，1507-1560）之子。凝菴求道的過程有別於主流的陽明學者，乃是歷經轉折，先是涉獵九流百家之術，而後學莊子道家思想，再又學北宋儒者求仁、尋樂之學，最終則歸趣於《易》之「乾元」生生流行。¹

唐凝菴在當前的研究中多被歸類為「氣學」而受到重視，且賦予現代性、反封建、情欲解放等諸多標籤，卻忽略陽明學的一面。²但據筆者所知，日本學者荒木見悟乃首先廓清「氣學」方法論的錯誤並重回宋明理學固有議題中探討凝菴思想者。³他認為凝菴的未發已發觀點乃是「即已發見未發」、「即用見體」的「已發主義」。⁴筆者得益於荒木氏的啟發，但認為他的觀點有待商榷。理由大致有二點。其一，荒木氏的分析並非置於陽明後學未發已發論辯的脈絡中，故忽略凝菴與論辯雙方觀點的交涉；其二，若仔細爬梳凝菴的文

¹ 〈南中王門學案二〉曰：「先生始尚意氣，繼之以園林絲竹，而後泊然歸之道術。其道自九流、百氏、天文、地理、稗官野史，無不究極，而繼乃歸之莊生逍遙、齊物，又繼乃歸之湖南之求仁，濂溪之尋樂，而後恍然悟乾元所為生天地、生人物、生一生萬、生生不已之理，真太和與窅也。」清·黃宗義，沈芝盈點校：《明儒學案》（北京：中華書局，2008年），卷26，頁603。案：以下再次註引本書，僅簡短標示清·黃宗義：《明儒學案》。

² 本文所謂的「氣學」指近當代中國大陸「唯物氣學」與日本「氣的哲學」，學者林月惠稱此二者為「氣學」+「唯物論」+「現代性」的三合一論述，並有五點共同思想傾向：（1）反對朱子學的「理先氣後」；（2）氣為首出概念，重視個體的自由與差異性；（3）重視身體、欲望，強調情欲解放；（4）重視經驗知識、自然科學（5）強調思想解放、社會進步。見林月惠：〈理學的第三系？——氣學的商榷〉，收入林月惠主編：《中國哲學的當代議題：氣與身體》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019年），頁66。限於篇幅，以下僅就有論及唐凝菴者各舉二例。前者如張岱年：〈中國古代唯物主義的理論形態及其演變〉，《張岱年全集》第7卷（石家莊：河北人民出版社，1996年），頁135。侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，2005年），頁371-382。後者如日·山井湧：〈明清時代における気の哲学〉，《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1980年），頁162、166-167。以及山井湧的弟子——日·馬淵昌也：〈明代儒教思想における気概念をめぐって——唐鶴徵を中心に——〉，收入東洋思想研究會編：《21世紀の地球と人類に貢献する東洋思想》（京都：將來世代國際財團，2001年），頁83-93。另外，關於「唯物氣學」一詞，審查人指出中國哲學傳統上的「氣學」與中國大陸的「唯物論」概念上不一定相同，但筆者主要指近代大陸學界受馬克斯辯證唯物主義影響下，將「氣學」與「唯物論」相結合的論述，例如張岱年說：「唯氣論則可以說是一種唯物論。」見張岱年：《中國哲學大綱》，《張岱年全集》第2卷，頁122。

³ 荒木見悟批評的「氣學」指「唯物氣學」，詳見日·荒木見悟，廖肇亨譯：〈氣學商兌——以王廷相為中心〉，《明末清初的思想與佛教》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁8-31。另外，「唯物氣學」認為氣學較心學更進步，荒木氏在其唐凝菴研究中，認為凝菴強調氣具有自主性與普遍性，但較之於陽明心學缺乏自爆的內發力，故不能斷言氣學比心學更具前進的因素。見日·荒木見悟：〈唐鶴徵の気の哲学〉，《陽明学の展開と仏教》（東京：研文出版，1984年），頁119。

⁴ 日·荒木見悟：〈唐鶴徵の気の哲学〉，《陽明学の展開と仏教》，頁122-123。

獻，⁵可發現不僅有「已發主義」的論述，也有「功夫在於致中」的「未發主義」論述，而兼具這二種論述乃與「乾元」的本體宇宙論（onto-cosmological）思想有關。職是之故，筆者認為有重新討論的必要。而本文採取的方法論為廣泛分析唐凝菴的文獻，並將之置於陽明後學未發已發論辯中脈絡中，藉由與陽明後學諸子觀點的比較，以及《易》學詮釋的比較，使凝菴的乾元思想跳脫「氣學」標籤的混漫，俾使其「氣思惟」得以與陽明學的重要議題產生對話。

二、陽明後學論未發已發與唐凝菴的乾元思想

關於陽明後學未發已發論辯，源起於聶雙江（豹，1487-1563）根據王陽明（守仁，1472-1529）「良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體。」（《傳習錄》：155）⁶認為良知只能就未發之中立言，已發則屬於知覺，故工夫上主張「以歸寂為宗，功夫在於致中，而和即應之。」但此說引起錢緒山（德洪，1497-1574）、王龍溪（畿，1498-1583）、鄒東廓（守益，1491-1562）、黃洛村（弘綱，1492-1561）、陳明水（九川，1494-1562）等親炙王陽明的弟子與之論辯。王門諸子反對已發屬知覺，認為良知乃未發已發渾然一體，對於良知本體的體認只須由已發處識取，故工夫上主張「已發未發非有二侯，致和即所以致中。」⁷

再進一步說明雙方觀點的差異。⁸雙江是根據宋儒伊川（頤，1033-1107）、朱子（1130-

⁵ 唐凝菴現存有〈桃溪劄記〉、《周易象義》、《憲世編》三種著作，分別撰成或刊行於萬曆三十年、三十五年、四十二年（1602、1607、1614；若根據虛歲推算，則是六十五、七十、七十七歲），均為晚年著作。後二種卷前序未提及鐫刻事，故僅據署序時間推定。〈桃溪劄記〉僅收於《明儒學案·南中王門二》，開篇曰：「鶴徵避暑於桃溪，偶校先君子所纂《諸儒語要》，寄吳侍御叔行。入梓時，有觸發處，隨筆記之，以請於同志，幸有以正之也。」先君子《諸儒語要》即凝菴父唐荊川《諸儒語要》，吳侍御即吳達可（字叔行，1541-1621）。萬曆三十年《唐荊川先生編纂諸儒語要》卷前同年凝菴、吳達可序記有〈桃溪劄記〉所稱梓行事，故知〈桃溪劄記〉作於萬曆三十年。請參見明·唐順之輯：《唐荊川先生編纂諸儒語要》，收入《四庫全書存目叢書》編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》子部第10冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年，影印中國國家圖書館藏明萬曆三十年吳達可刻本）。

⁶ 以下引王陽明《傳習錄》均以陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，2013年）為主，標點略有改動且不另立註腳，僅於引文後括號註明條目編號。

⁷ 陽明後學未發已發論辯雙方的觀點與代表人物，請參見清·黃宗義：《明儒學案·江右王門學案二》，卷17，頁359。

⁸ 以下說明主要參考林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁406-437。

1200) 未發為性、已發為情的架構進行思考，未發之中為「不睹不聞」的性體，已發是「有善有惡」的情感知覺，未發與已發是喜怒哀樂情感激發的前後階段，是以良知有未發之時，⁹故未發已發為「異質異層」、「理氣對揚」的關係。據此，雙江在工夫上近於宋儒李延平（侗，1093-1163）「觀喜怒哀樂未發前氣象」¹⁰，強調「致中」以立未發之大本，即存養良知本體以使「發而皆中節」，故為「功夫在於致中，而和即應之」。

至於王門諸子也同意「良知即是未發之中」，但觀點上繼承王陽明「未發之中，即良知也，無前後內外而渾然一體者也。……動靜者所遇之時，心之本體，固無分於動靜也。……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。」（《傳習錄》：157）認為良知無未發之時，¹¹而是時時刻刻活動發用。因此，未發已發不是情感激發的前後階段，而是縮攝於良知心體的「體用一源」、「同質同層」關係，如王龍溪曰：「良知即是未發之中，即是發而中節之和，此是千聖斬關第一義，所謂無前後內外、渾然一體者也。」¹²據此，工夫上毋須深求未發前的氣象，只須於已發的知是知非、明覺感應處體認良知本體，故為「致和即所以致中」。

綜合以上，雙江與王門諸子本於各自的立場而相互批評，雙江批評王門諸子在已發上做工夫乃是「以知覺為良知，是以已發作未發」¹³；而王門諸子中，如王龍溪批評雙江將性情分屬未發已發是「沉空」與「依識」¹⁴。然而，雙方的觀點表面上看似相互矛盾，實則只是思維架構不同所造成的背反。其中最顯著者，莫過於對「喜怒哀樂」的理解不同，雙江認為是感性之情，王門諸子則是良知發用流行。但追根究柢，雙方均以追求良知本體為「第一義工夫」¹⁵，只是根據各自的思維架構而導致相互錯解。

然而，雙江與王門諸子觀點的背反，是否有統攝的可能？筆者認為，本文的主角唐凝

⁹ 如聶雙江曰：「若喜怒哀樂則有時不然，而曰未發，信乎其有未發之時也。」「竊謂無時不喜怒，謂喜怒無未發之時，可也。人固有時不喜，亦有時乎不怒，感物而動，與化俱徂，安得遽謂無未發之時哉？」明·聶豹，吳可為編校整理：〈答黃洛村〉，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷11，頁409。明·聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉，《聶豹集》，卷8，頁243。

¹⁰ 林月惠指出，雙江雖然採取程朱未發已發的思路思考良知，但並未走向程朱「涵養須用敬，進學則在致知」的軌範，而是李延平「觀喜怒哀樂未發前氣象」。見林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁410。

¹¹ 如歐陽南野（德，1496-1554）曰：「夫喜怒哀樂，本無未發之時，即思慮不生，安閑恬靜，虛融澹泊，亦有可名，名之曰樂。故未發非時也，言乎知之體也；喜怒哀樂之發，知之用也。」明·歐陽德，陳永革編校：〈答聶雙江二〉，《歐陽德集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷5，頁187。

¹² 明·王畿，吳震編校整理：〈致知議略〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷6，頁130。

¹³ 明·聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉（第二書），《聶豹集》，卷8，頁239。

¹⁴ 明·王畿：〈致知議辯〉，《王畿集》，卷6，頁134。

¹⁵ 參見林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁667。

菴可能有此意圖。凝菴的二位前輩：父親唐荊川與荊川摯友羅念菴（洪先，1504-1564）¹⁶正可分別代表雙江與王門諸子的立場。念菴思想與雙江同調，¹⁷荊川思想則是多得自於王龍溪，乃「以天機為宗，無欲為工夫」¹⁸，凝菴卻認為念菴與荊川的思想並非相互對立：

先生（按：指念菴）之於先君子（按：指荊川），真所稱修德同方，營道同術者乎！……先生則持之為歸寂之訓，欽之惟恐不密，先君子則有悟於天機之自然，達之惟恐不順。要之，一則得聖人齊戒神明，洗心退藏之義；一則得聖人鳶飛魚躍，勿忘勿助之機。俱非偏曲之見也。¹⁹

念菴之學重視歸寂收斂，荊川之學重視流行順達，即二人分別側重立本於未發與肯認發用當下的自然流行，但凝菴認為二人乃「修德同方，營道同術」。然而，此是否能體現在他的未發已發觀點呢？

首先，凝菴定義「乾元」為：

盈天地間一氣而已，生生不已，皆此也。乾元也，太極也，太和也，皆氣之別名也。

¹⁶ 荊川與念菴為嘉靖八年（1529）同科進士，是年二人「定為石交」。嘉靖二十五年（1546）念菴訪荊川，二人「夜語契心，相對躍曰：『庶幾千載一遇乎！』遂達旦不昧。」參見明·李贄：〈僉都御史唐公傳〉，收入明·唐順之、馬美信、黃毅點校：《唐順之集》（杭州：浙江古籍出版社，2014年），附錄三，頁1069。案：以下再次註引本書，僅簡短標示明·唐順之：《唐順之集》。明·胡直：〈明故賜進士及第左春坊左贊善兼翰林院修撰經筵講官贈奉議大夫光祿寺少卿謚文恭念菴羅先生行狀〉，明·羅洪先，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），附錄一，頁1380。

¹⁷ 根據《明儒學案》稱王門諸子與雙江論辯時：「同門環起難端，雙江往復良苦。微念菴，則雙江自傷其孤另矣。」清·黃宗羲：《明儒學案·江右王門學案二》，卷17，頁359。

¹⁸ 清·黃宗羲：《明儒學案·南中王門學案二》，卷26，頁598。又明儒李卓吾（贄，1527-1602）稱嘉靖十一年（1532）王龍溪京師講學，荊川見之，「盡叩陽明之說」。見明·李贄：〈僉都御史唐公傳〉，收入明·唐順之：《唐順之集》，附錄三，頁1069-1070。

¹⁹ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·羅念菴》（日本內閣文庫藏明萬曆四十二年純白齋序刊本，明代），卷6，頁33-34。關於《憲世編》一書有四點說明。（1）是書輯錄先秦孔門與宋明儒者語錄、文集並予以評註、論贊。全書分六卷，卷一為先秦孔門語錄：孔子、顏子、冉子（仲弓）、端木子（子貢）、曾子、子思、孟子。卷二至卷六為宋明儒者，分別為卷二：周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠、邵康節；卷三：楊龜山、朱晦菴；卷四：張南軒、陸象山、楊慈湖；卷五：薛敬軒、陳白沙、王陽明、王心齋；卷六：羅念菴、唐荊川、羅近溪、王塘南。（2）本文徵引日本內閣文庫本的理由為刊刻時間較早，因現行流通較廣的版本為凝菴之孫唐獻可重校の後印補修本，如《四庫全書存目叢書》影印東北師範大學圖書館藏本、美國國會圖書館藏清道光間許榮批註本等，此由正文卷端題「孫獻可校」、先秦部分另立為「前編」以及漫漶、墨釘等狀況，可知晚於內閣文庫本刊刻。（3）凝菴的評註有欄內註與欄外註二種（均作小字雙行），本文引用以欄內註為主，如為欄外註則另行註明。（4）凝菴輯錄的內容與該儒者的原文多少有字句上的差異，故本文徵引時另附該儒者通行之點校本以方便讀者參閱。

自其分陰分陽，千變萬化，條理精詳，卒不可亂，故謂之理。非氣外別有理也。自其條理之不可亂，若有宰之者，故謂之帝。生之為天，則謂之命，以乾坤之所由不毀言也。生之為人，則謂之性，以吾心舍此生機言也。天率是命而運，則謂之天道，人率是性而行，則謂之人道，借道路之道以名之也。人以為斯理斯道性斯命，極天下之至靈，非氣之所能為，不知舍氣則無有此靈矣。²⁰

「乾元」一詞出自《易傳》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明始終，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。」²¹乃是本體宇宙論的概念。凝菴則認為乾元即太極、太和、氣，而乾元之氣的生生流行即是理、帝、命、性、心等概念。因此，乾元既是天命流行之體，也是下貫為有生以後的人物心性。此用王陽明良知學的概念來講，即良知是道德創造原理，亦是客觀之存在得其所以然的宇宙生化之原理、道德形上學之存有論原理。²²據此，相較於陽明後學的論辯根據《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」思考良知的未發已發，凝菴則是根據《易傳》「乾元」生生流行的本體宇宙論進行思考：

太極未分之初，原只一氣，亦只一元。一氣之中有清有濁，分其清者曰陽，分其濁者曰陰。其清者，必先、必剛、必健、必為主，其濁者，必後、必柔、必順、必為配萬物。由氣而生，必自无而有。自无而有，必先受氣于陽，而後形于陰。乾而非坤，則有始无成；坤而非乾，則无始何承。是故可以相有，而不可相无。可以相合，而不可以相離者。²³

乾元的「一元之氣」先受氣於陽，而後形之於陰，亦即先是「大哉乾元，萬物資始」，而後為「至哉坤元，萬物資生」，至此為完整的流行生物歷程。而流行生物的歷程必須乾陽坤陰相互配合，故可「相有相合」，但不可「相无相離」。再者，凝菴又以此架構解釋《中庸》的中和關係：

²⁰ 明·唐鶴徵：〈桃溪劄記〉，收入清·黃宗義：《明儒學案·南中王門學案二》，卷26，頁605。

²¹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，2001年，影印清嘉慶二十年阮元校刊《十三經注疏》），卷1，頁6-7。

²² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2011年），頁242。

²³ 明·唐鶴徵：《周易象義·坤》（日本內閣文庫藏明萬曆三十五年純白齋序刊本，明代），卷1，頁23-24。

始之各得一太和者，卒之保合為一太和，至是則和用中隱矣。故曰「位育」之功，和也，非中也。然中實和之根抵也。總而言之，中即未發之和，和即已發之中，原非有二也。謂之「太和」，亦合中和言之耳。君子之學必至於保合太和而後至哉！

24

未發之中與已發之和的關係是「萬物資始」與「萬物資生」的流行生物歷程，而《中庸》「致中和，天地位焉，萬物育焉」即《易傳》「保合大和」。因此，未發之中即是資始，是為「中實和之根抵」，流行生物的歷程則是中與和相互配合，是為「中即未發之和，和即已發之中，原非有二也。」

以上，可以整理出「乾／陽／未發之中」與「坤／陰／已發之和」構成「原只一氣，亦只一元」的關係。值得注意的是，凝菴提及「中實和之根抵」與「中即未發之和，和即已發之中」，二者表面上似能分別對應雙江「功夫在於致中」與王門諸子「已發未發非有二侯」，但凝菴卻以乾元統攝二者，或許在他看來，雙江與王門諸子觀點上的「背反」是可以解決的。

但日本學者荒木見悟並未注意到凝菴的本體宇宙論詮釋進路，而是僅根據「即已發見未發」、「即用見體」的文獻而判定為「已發主義」。例如根據凝菴《憲世編》評註宋儒張南軒（栻，1133-1180）「苗裔發見」之說：「真足以明乍見呼蹴之旨，而闢千載既晦之悟門，即白沙之端倪與陽明之良知，皆有不能外之者。」²⁵以及輯錄朱子「先察識後涵養」的「中和舊說」時期書信〈答何叔京十一〉：「若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，無下手處也。」²⁶等作為「已發主義」的證據。

筆者認為，凝菴也有諸多「功夫在於致中」的「未發主義」的文獻。例如《憲世編》輯錄南軒〈答吳晦叔〉：「不知苗裔，固未易培壅根本，然根本不培，則苗裔恐愈濯濯也。此話須兼看。大抵涵養之厚，則發見必多；體察之精，則本根益固。未知大體者，且據所見自持，而於發處加察，自然漸覺有功。不然，都不培壅，但欲省察，恐膠膠擾擾，而知見無由得發也。」²⁷此信未知作於何時，但信中南軒主張涵養察識並進，顯然與早期受其師胡五峰（宏，1105-1162）「先察識後涵養」的思想有別，而有隨朱子「先涵養後察識」

²⁴ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁74。

²⁵ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·張南軒》，卷4，頁25。

²⁶ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·朱晦菴》，卷3，頁70。朱子原文見宋·朱熹，劉永翔、徐德明校點：〈答何叔京十一〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷40，收入朱傑人等主編：《新訂朱子全書：附外編》第23冊（上海：上海古籍出版社，2022年），頁1822。

²⁷ 明·唐鶴徵輯：《憲世編》，卷4，頁23。南軒原文見宋·張栻，鄧洪波點校：〈答吳晦叔〉，《南軒先生文集》，卷29，《張栻集》（長沙：岳麓書社，2017年），頁765。

腳跟轉的嫌疑。²⁸又《憲世編》也輯錄朱子「先涵養後察識」的「中和新說」時期書信，如〈與湖南諸公論中和第一書〉：「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。」²⁹若根據此二例，則凝菴又有「未發主義」的一面。

事實上，荒木氏乃從朱子學與陽明學的關係衡定凝菴的思想，論述中經常指凝菴某方面近於朱子學，某方面近於陽明學。雖然他未明確指出朱子學為「未發主義」，陽明學為「已發主義」，但稱凝菴重新提起朱子已經放棄的「中和舊說」（已發主義）³⁰，則不免讓人與王陽明稱朱子晚年「大悟舊說之非」³¹產生聯想，進而以為凝菴的「已發主義」即是「牽朱就王」³²。雖然，雙江與王門諸子觀點的不同，表面上看似為朱子學「未發主義」與陽明學「已發主義」之異，但若簡化為朱王之異，則不免弱化凝菴未發已發觀點的內涵。因此，置於陽明後學未發已發論辯的脈絡下檢視，乃有其必要性。

三、唐凝菴對陽明後學未發已發的批評

凝菴以乾元流行物統攝「中實之和根抵」（功夫在於致中）與「中即未發之和，和即已發之中」（已發未發非有二侯），但他又是如何理解陽明後學未發已發的問題呢？對此，

-
- ²⁸ 朱子的「先涵養後察識」乃是將涵養與察識分屬未發與已發，但五峰的「先察識後涵養」並非前後不同階段的工夫，而是就已發當下逆覺體證本心之全體並同時操存涵養。參見牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，2012年），頁474-484。又凝菴對南軒的論點有評註：「猶似籠統。夫察苗裔，欲求本根也。苗裔未察，以何為本根而壅培之乎？要知以戒慎恐懼、主一無適為察識，則壅培亦不外之矣。」明·唐鶴徵輯：《憲世編》，卷4，頁23。凝菴認為察識已發之苗裔即是求未發之本根，亦即贊成「即用見體」，故一定程度上可證明荒木氏的論點。但這並不意味凝菴否定涵養未發的工夫，之所以稱籠統，乃指南軒有涵養察識過於分疏之嫌，故認為對於未發之大本的肯認毋須離卻已發察識，因此乃近於五峰的觀點，而此即反映在本文後續論凝菴「立本與應感非有二」的觀點。
- ²⁹ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·朱晦菴》，卷3，頁85。朱子原文見宋·朱熹，徐德明、王鐵校點：〈與湖南諸公論中和第一書〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷64，收入朱傑人等主編：《新訂朱子全書：附外編》第24冊（上海：上海古籍出版社，2022年），頁3131。
- ³⁰ 關於朱子中和新舊說的轉變以及相關書信分析，參見劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁79-111。
- ³¹ 值得注意的是，荒木見悟舉《憲世編》輯錄朱子〈答何叔京十一〉正是王陽明認為朱子「先得我心之同然」的證據之一。請參見明·王守仁：〈朱子晚年定論〉，收入陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁422、430（第24條）。
- ³² 此即四庫館臣評價《憲世編》的觀點：「大旨主於牽朱就陸，合兩派而一之。」清·永瑤、紀昀等撰：《欽定四庫全書總目》，收入《景印文淵閣四庫全書》第3冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷96，頁26。

以下分作二小節。第一小節就「功夫在於致中」而言，以凝菴論慎獨為討論中心。第二小節就「已發未發非有二侯」而言，王門諸子的焦點在於「致和即所以致中」，這方面凝菴又是如何理解？

（一）未發之中為獨（性）體

關於凝菴論慎獨，關鍵文本為〈桃溪劄記〉中的三則論述：³³

《中庸》「內省不疚，無惡於志」，正是獨處，正是未發。故曰：「人所不見」。若省之念發時，則「十目所視」矣。安得尚言不見也？「知微」之微，正是「莫顯乎微」之微，猶非獨體。蓋惟其知微之不可掩，故於微之先求無惡耳。

余訓慎獨之獨，為不與萬法為侶，至尊無對，非世儒所謂「獨知之地」。或曰：「人所不知，己所獨知之說，亦不可廢。」余因反復思惟，乃知終不然也。傳者引曾子十目十手之云，則既吃緊破此見矣。小人正謂念之初發，人不及知，可為掩飾，故閒居為不善，見君子而掩之，不知其念發時，已是十目十手之所指視，君子已見其肺肝矣。藉令一念之發，好善不如好好色，惡惡不如惡惡臭，則十目十手亦已指視，即欲挽回，必不可得。且既欲挽回，則較之小人之著善，相去幾何！反之此心，亦必不慊。故所稱獨者，必是萬感未至，一靈炯然，在《大學》即明德之明，在《中庸》正喜怒哀樂未發之中也。於此加慎，乃可意無不誠，發無不中節耳；於此而不慎，一念之發，如弩箭既已離弦，其中不中之機，安得復由乎我也？

平旦之氣，一念未起，何以好惡與人相近？正所以指明獨體也。但是一念未著好惡，明德之明，炯然暫露，乃是《大學》知體。《中庸》性體，能好能惡能哀樂能喜怒之本，於此得正，所以好惡與人近。

三段引文之第二段中，凝菴雖未明指孰為「世儒」，但筆者認為應指宋明理學的二大巨擘朱子與陽明。朱子以心理活動的前後階段區分未發已發，就未發做戒慎恐懼工夫，已發做慎獨工夫，「獨」則指已發念慮初動當下的心理空間，所謂「獨者，人所不知而己所獨知

³³ 三段引文分別見明·唐鶴徵：〈桃溪劄記〉，收入清·黃宗義點校：《明儒學案·南中王門學案二》，卷26，頁614、613、615。其中第三段，點校本作「乃是《大學》知體，《中庸》性體」，筆者認為炯然暫露僅指知體，故改動標點。

之地也。」³⁴因此「獨知」指在「已發」念慮將萌未萌之際，以「慎獨」工夫覺察意念的誠偽。³⁵至於陽明反對朱子心理活動的前後區分，認為「獨」指良知，「獨知」即是「致良知」³⁶。因此「獨知」無分於未發與已發、戒懼與慎獨，而是就已發「致良知」的「知善知惡」察見良知未發的至善心體。

然而，朱子與陽明的「獨知」的意涵雖然不同，³⁷但在凝菴眼裡均屬念慮「已發」而「萬感已至」，而非「萬感未至」的「人所不知而已所獨知」。但值得注意的是，念慮「已發」不可看作喜怒哀樂的情感激發，理由乃凝菴稱「獨」為「不與萬法為侶，至尊無對」的「獨體」，又另稱為「靈體」：「何以謂之獨也？語其本來，既超乎萬象之先，而不語之俱形，統乎萬有之源，而不與之為侶。而此一時之靈體獨呈，莫為之雜，雖即性體而又謂之獨也。」³⁸意即「獨」是超越後天萬法對待，既是生發萬有之根源，且無形無象而不可被感官所認識。因此，若以「獨體」與「獨知」區別未發已發，乃是先天本體與後天經驗（萬法）的區別。一但落於後天經驗中，則易雜以人欲私意，所以凝菴稱「獨知」、《大學》「致良知」的「知體」縱使「一念未著好惡」亦只是炯然暫露，並無恆常的保證。惟有先於未發的「獨體」、《中庸》「性體」、《大學》「明德」做慎獨工夫，即先求未發「無惡於志」，已發方能中節。而此思維亦體現在《憲世編》評註陽明後學者羅近溪（汝芳，1515-1588）的思想。《憲世編》輯錄以下近溪之語：

蓋獨是靈明之知，而此心本體也。此心，徹首徹尾，徹內徹外，更無他有，只一靈知，故謂之獨也。《中庸》形容謂：其至隱而至見，至微而至顯，即天之明命，而日監在茲者也。慎則敬畏周旋，而常目在之，顧諟天之明命者也。如此用功，則獨便是為慎的頭腦，慎亦便以獨作主張。慎或有時勤怠，獨則長知而無勤怠也；慎或

³⁴ 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2008年），頁18。

³⁵ 朱子雖將戒懼與慎獨分屬未發已發，但二者並非互不相關的工夫，而是慎獨於念慮將萌之際，將戒懼提撕、喚醒：「戒慎恐懼是普說，言道理偏塞都是，無時而不戒慎恐懼。到得隱微之間，人所易忽，又更用慎，這箇卻是喚起說。」「慎獨是從戒慎恐懼處，無時無處不用力，到此處又須慎獨。只是一體事，不是兩節。」宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2007年），卷62，頁1500、1509。

³⁶ 王陽明曰：「所謂『人雖不知而已所獨知』者，此正是吾心良知處。」（《傳習錄》：317）」又陽明後學者徐階（1503-1583）引王陽明之語：「獨即所謂良知也。慎獨者，所以致其良知也；戒謹恐懼，所以慎其獨也。」見徐階：〈明故南京國子監祭酒禮部右侍郎諡文莊鄒公神道碑銘〉，明·鄒守益，董平編校整理：《鄒守益集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷27，頁1379。

³⁷ 關於朱子與陽明論「獨知」的異同，請參見陳立勝：〈從「獨知」到「良知」——王陽明論慎獨〉，《從「修身」到「工夫」：儒家「內聖學」的開顯與轉折》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2021年），頁303-334。

³⁸ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁70。

有時作輟，獨則長知而無作輟也。何則？人無所不至，惟天不容僞。慎獨之功，原起自人，而獨之知，原命自天也。³⁹

近溪認為「獨」即「靈明之知／心之本體／天命之體」，又另稱未發之中是「吾人本心之常體」⁴⁰，故近溪的「獨」即未發之中。但近溪卻稱「慎獨之功，原起自人」，則指慎獨乃日用之間隨順自然地表現對於天命的敬謂，即所謂「此捧茶童子，卻是道也。」⁴¹「蓋吾人終日視聽言動、食息起居，總是此性，而不知此性總是天之命也。」⁴¹凝菴則評註近溪此語：

此老於獨亦欠明。獨即性體，向來如大貝明珠混雜沙泥之中，不見其為獨尊。惟從戒懼中察出而見其顯見，然後能尊之，然後謂之不與萬物為侶，而後可言獨也。若諸人猶未認得獨的頭面，慎得甚？⁴²

凝菴認為性體乃先天至尊無對，但落於後天中則多雜以人偽，故須以戒懼察見性體的本然樣貌。是以在凝菴看來，近溪雖亦強調體認天命之性，卻是於日用間隨處體認，如此則易雜以人欲私意。例如近溪以「一段精神千千萬萬，變變化化，倏然而聚，倏然而散，倏然而喜，倏然而悲。」形容鄉親父老日用間的講談乃是順天命自然而無待於持，凝菴卻稱性體焉能是倏然變化，故提出「如此倏然，能無走作？」⁴³的質疑。

（二）即已發見未發

由凝菴的「慎獨」觀點以及評註近溪思想，知其強調在未發上做工夫。然而，凝菴又有「即已發見未發」、「即用見體」的「已發主義」論述，以下以《憲世編》對羅念菴思想的評註二例作說明。

第一例為念菴認為聖人與愚夫愚婦同具良知的知是知非（譬之於火），但聖人能常保良知虛體作為主宰，故知是知非的實踐力量完滿俱足（燎原之火）；愚夫愚婦卻不能常保，

³⁹ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·羅近溪》，卷6，頁80。近溪原文見明·羅汝芳，方祖猷等編校整理：《近溪子集》，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁85。

⁴⁰ 明·羅汝芳：《近溪子集》，《羅汝芳集》，頁209。

⁴¹ 以上二條分別見明·羅汝芳：《近溪子集》，《羅汝芳集》，頁44、11。

⁴² 明·唐鶴徵輯：《憲世編·羅近溪》，卷6，頁80。

⁴³ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·羅近溪》，卷6，頁91。此條為欄外註。近溪原文見明·羅汝芳：《近溪羅先生鄉約全書·騰越州鄉約訓語》，《羅汝芳集》，頁762。又《憲世編》「悲」誤作「非」，故據《羅汝芳集》改正。

故實踐力量常有不足（星星之火）。因此，念菴認為「知是知非不足以為事物之主宰者，以其不盡出於虛體」，故不可「認知是知非之流行盡以為良」，而應存養良知虛體而使之常為主宰。但凝菴卻批評：「星星正是一善，服膺弗失，便是措用。蓋能服膺弗失，便是全體矣。」⁴⁴「知是知非，不出於虛體，何可言良知也？」⁴⁴

第二例為念菴認為孟子「入井怵惕」、「孩提愛敬」、「平旦好惡」三者若就已發當下的怵惕、愛敬、好惡做工夫，則是「取足於知，而不原其所以良」，有理欲混淆，認欲為理之弊。因為三者「皆有未發者存」，故應存養、充達「不動於思」、「不特於為」、「不涉於思慮矯強」的未發心體。但凝菴則認為念菴「然以其一端之發見，而未能即復其本體」一語有病，並稱怵惕、愛敬、好惡乃「取其天機自動，無所為而為之本心，非論未發也。」⁴⁵

上述二例中，羅念菴對於現實中良知的實踐動力有所懷疑，否定良知當下具足，強調須以未發之心體為主宰，為「功夫在於致中」、「立體達用」的思路。凝菴認為星星之火（一善）即是燎原之火（全體），知是知非即是良知虛體等論點，與王陽明「一節之知，即全體之知」（《傳習錄》：222）、王龍溪「昭昭之天與廣大之天，原無差別。」⁴⁶「見在良知與聖人未嘗不同。」⁴⁶相同，均強調良知既是人人本有的超越根據，且實踐動力不因聖人或愚夫愚婦而有程度上的不同，故一端之發見即是全體，為「即已發見未發」、「即用見體」的思路。

然而，在凝菴乾元的本體宇宙論詮釋下的「即已發見未發」、「即用見體」，內涵上是否與王門諸子相同呢？畢竟就王門諸子而言，指在已發上做工夫，但凝菴卻強調在未發上做慎獨工夫。關於這個問題，若以評註念菴的二則例子來看，凝菴雖沒有詳細的說明，但仍可以發現細微差異。王門諸子就良知當下的知善知惡識取未發之中，凝菴認為「知善知惡」必出於虛體，二者雖然都肯定已發實踐當下天理的完整性，但王門諸子就在「知善知惡」的工夫上自立良知的道德法則，即「致和即所以致中」；凝菴言出於「虛體」、「取其天機自動」，則在已發上做工夫的意思不明顯，反而凸顯保任未發之中的一面。關於這點，下一節將做更進一步的分析。

⁴⁴ 明·唐鶴徵輯：《憲世編》，卷6，頁27。念菴原文見明·羅洪先：〈別宋陽山語〉，《羅洪先集》，卷15，頁644。

⁴⁵ 明·唐鶴徵輯：《憲世編》，卷6，頁19-20。念菴原文見明·羅洪先：〈夏遊記〉，《羅洪先集》，卷3，頁75。

⁴⁶ 以上見明·王畿：〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷4，頁81。

四、唐凝菴論未發已發

「功夫在於致中」與「即已發見未發」二個背反的命題均存在凝菴的論述之中，但在乾元的本體宇宙論詮釋下，將如何統攝二者呢？此即本節要分析的問題。

（一）未發之中為「天幾陡發之真體」

凝菴認為未發之中的「獨體」是「不與萬法為侶」，若僅根據此義，則容易將「獨體」理解為不與物相感的寂靜之體。事實上，凝菴另外又稱：「謂之慎者，不獨守其所發之一端也，守其天幾陡發之真體也。」⁴⁷因此，有必要分析何謂「天幾陡發之真體」，方能徹底了解凝菴論未發之中的內涵。以下則由「生機」與「天機」二個視角切入。

首先，就「生機」而言：

何以慎也如此？以其寂也，則為喜怒哀樂未發之中，而所以立天地萬物之大本在此矣。其感也，則為發而皆中節之和，而所以通天地萬物之達道在是矣。夫謂之未發，則寂然已爾，安見有喜怒哀樂也者。嗟夫！此聖人之言性，所以異於老氏之虛無，釋氏之空寂也。吾性無可窮之量，天下無性外之理，特感者未至耳。喜怒哀樂所以待感者，何不具也？今有不具，則忽感輒應者，何從來乎？吾於未發見其無，而未嘗無也。渾然在中而已，安得不謂之中。……苟夫發之先寂乎無有，則感者雖至，安所取應，終與天地萬物不相關矣。惟此喜怒哀樂悉根於中，則所以與天地萬物互相感應，默為灌輸以立心立命，恒必由之矣。故不特曰「大本」，而曰「天下之大本」。⁴⁸

未發之中本具喜怒哀樂，凝菴另又稱：「一切喜怒哀樂，正是我位天地育萬物的本子，故曰『大本』。」⁴⁹未發之中之所以能「發而中節」、「致中和，天地位，萬物育」，在於以喜怒哀樂為大本。又之所以能位天地育萬物，在於喜怒哀樂即生機活動的作用：「一切喜怒哀樂，俱是此生機作用，除卻喜怒哀樂，別無見生機處。」⁵⁰「生之為人，則謂之性，以

⁴⁷ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁70。

⁴⁸ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁71-72。

⁴⁹ 明·唐鶴徵：《桃溪劄記》，收入清·黃宗羲：《明儒學案·南中王門學案二》，卷26，頁613。

⁵⁰ 明·唐鶴徵：《桃溪劄記》，收入清·黃宗羲：《明儒學案·南中王門學案二》，卷26，頁613。

吾心舍此生機言也。」⁵¹人心作為性之舍而承載生機流行，是以未發之性體有別於老氏虛無、釋氏空寂，而是寂感不二，具有生機不息的活動力，故能與天地萬物相感通。⁵²

其次，就「天機」而言：

何以謂之中節也？夫喜怒哀樂之分數，輕重各有當然，所謂節也。然其輕重，惟在所感之物，我不得以一毫己意低昂之者。我不得以一毫己意低昂，而因物之輕重以為輕重，所以中節也。若彼懸其的，而吾中之也。蓋順吾天機之自然，應彼物情之當然，得彼物情之當然，適愜夫人心之同然，何所乖戾？何所齟齬？吾於已發見其有，而未嘗有也。油然與天下相忘，於保合之中而已，安得不謂之和？⁵³

就「天機之自然」而言，指不添一毫己意，惟順喜怒哀樂生機之變化以應物情。就「物情之當然」而言，指順喜怒哀樂之變化，則能應物情之輕重而以為輕重。就「人心之同然」而言，指作為天下之大本的喜怒哀樂乃是物我一體的基點，凝菴另稱：「吾之喜怒哀樂即天地萬物之喜怒哀樂，天地萬物之喜怒哀樂即吾之喜怒哀樂。」⁵⁴故盡吾之性即是盡物之性，則物情與人心相互感通，以至「俾各不失其生機」⁵⁵。自然、當然、同然三者，說明了順天機自然流行即是順喜怒哀樂生機之變化，以此應物而不雜以人欲私意即是發而中節。

綜合上述分析，就生機而言，指未發性體蘊含喜怒哀樂的生生流行，故未發非滯於無，是為「未發見其無，而未嘗無也」。就天機而言，指已發感通應物乃是順天機之自然，故已發不因人欲私意而滯於有，是為「已發見其有，而未嘗有也」。無而非無，有而非有，一方面指未發性體不以後天有無對待規定，是為非無亦非有，二方面指性體非頑空，而是具備即寂即感、即動即靜、即無即有的感通、發用動力。據此，「天幾真體」不僅指未發之中，也指已發之和，亦即生生流行之體「乾元」的別稱。只是凝菴強調乾元作為天地人物的存有根源與蘊含生發動力，故由未發之中說明乾元作為生發之根源，並名之為「天機

⁵¹ 明·唐鶴徵：〈桃溪劄記〉，收入清·黃宗義：《明儒學案·南中王門學案二》，卷26，頁605。

⁵² 凝菴的說法乃繼承其父唐荆川，荆川認為「儒佛分途，只在天機之順逆」、「儒者於喜怒哀樂之發，未嘗不欲其順而達之。其順而達之也，至於天地萬物皆吾喜怒哀樂之所融貫，而後『一原』、『無間』者可識也。佛者於喜怒哀樂之發，未嘗不欲其逆而銷之。其逆而銷之也，至於天地萬物泊然無一喜怒哀樂之交，而後『一原』、『無間』者可識也。」明·唐順之：〈中庸輯略序〉，《唐順之集》，卷10，頁433-434。

⁵³ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁71。

⁵⁴ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁72。

⁵⁵ 明·唐鶴徵輯：〈桃溪劄記〉，收入清·黃宗義：《明儒學案·南中王門學案二》，卷26，頁607。

陡發之真體」。

凝菴曰：

天機偶觸，一真陡發，意念不及經營，智故不及參錯。蔽者未至，靈體獨呈。⁵⁶

「天機真體」的發用不容私意安排於其間，乃是無思無為，隨時觸機呈顯。此亦即王龍溪稱良知本是「自然之良，不待學慮」，良知發用乃「觸機而發，神感神應」。⁵⁷因此，所謂「陡發」指不假人力干預的直接發用，唯有如此，方為「蔽者未至，靈體獨呈」。根據此義，雖然是在未發之中做慎獨工夫，但實際上慎獨的目的在於「息息保任是否此體接續，處處照察是否此體效靈，蓋固執致曲之功兼至矣。」⁵⁸無論「萬感」至與不至，天機真體均是無時無刻觸機發動，而慎獨的作用則在於時時保任天機真體流行不息（固執），以及時時照察天機真體是否能觸機感通（致曲）。

（二）「至善」乃「指其發見而名之」

凝菴認為未發之性體並非枯槁闕靜，而是蘊含發為感通的不息生機。但如何就感通處察見未發性體，則涉及「已發」的觀點。首先，凝菴認為《大學》的「至善」乃「指其發見而名之」：

何言乎至善者也？明德之端倪，動以天，不雜以人者也，正前所謂明德之明不可息者也。夫明德之體，沖漠無朕，安得以善名之？亦安得以意識測之？惟其不息之明，發之應感之間，如《傳》中所謂仁敬孝慈信之類，善斯出焉，《孟子》所謂「乃若其情，則可以謂善矣。」是也。大凡《易》言「繼善」，《書》言「聞善」，《中庸》言「明善」、「擇善」，皆指其發見而名之，未有自其虛靈之本體言者也。惟此善之發也，一出於天機之自動，而一毫不以人力參焉，故善不足以名之。而謂之至善焉，必察之而有見乎此，斯惟見性，斯可以入德。孟子亟指不忍、穀觶、乍見孺子，以明不慮之知，實得於此。然雖一善之發見，就其動以天，不雜以人之真機觀之，則明德之全體具可窺矣。⁵⁹

⁵⁶ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁70。

⁵⁷ 明·王畿：〈致知議辯〉，《王畿集》，卷6，頁137。

⁵⁸ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁70-71。

⁵⁹ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·曾子》，卷1，頁60-61。

《大學》的「明德」即性體，乃沖漠無朕、「虛靈瑩徹，無有陰翳，無有渣滓」⁶⁰，既是超越善惡對待而不可以後天善惡之相規定，亦不能以感官意識測度，也就是「不與萬法為侶，至尊無對」。因此，「至善」不就「虛靈本體」言，而是就「乃若其情」⁶¹、「仁敬孝慈信」等已發應感之善端反顯本體之「至善」。因此，所謂「動以天，不雜以人」，即指「善」乃出自於天機真體的發用，而非雜以人欲私意。

再者，凝菴就已發應感之善端反顯本體之「至善」的思路乃近於王陽明「無善無惡，是謂至善」。王陽明雖稱良知為「無善無惡心之體」⁶²，但良知之發用並非「全無好惡」，而是循天理自然且「著不得一分意」，故能循理以自決地為善去惡，如此即是由良知的發用流行反顯為良知本體為至善（相關論述請參見《傳習錄》：101），故陽明曰：「然至善者，心之本體也，心之本體那有不善？如今要正心，本體上何處用得工？必就心之發動處纔可著力也。」（《傳習錄》：317）凝菴則肯定陽明「無善無惡」之說，面對時人執孟子「性善」批評陽明「無善無惡心之體」，他替陽明辯護，認為批評者「不知性體寂然，如彼太虛。故先儒謂『人生而靜以上不容說，纔說性便不是性。』則知此中原無處著得個善也。」⁶³然而，陽明與凝菴表面上看似均由「即已發見未發」、「即用見體」來反顯「至善」，實則二人的思路有別。凝菴認為：

良知者，良心之知也，與生俱生，自然而然名之曰良，正以別於情偽開鑿之知也。此知不弊，正孟子所謂不失赤子之心，直為大人，直與天合德矣。何者？原來與天一體而分，只有此耳，如穀觶，如乍見，孟子時時執此以開示人，正先生（按：指陽明）所謂因用求體，千古入德之血脈路也。⁶⁴

⁶⁰ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·曾子》，卷1，頁60。

⁶¹ 凝菴另曰：「試嘗反觀於一念未起之先，覓所謂善竟不可得，惟念一動，則善斯形焉。故孟子即言性善，亦未肯於太虛中著一善字，直掇情與才而示之曰：『乃若其情，則可為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。』吾姑不與人論性體，其發見而最可證者，情與才而已。情即性之所發，才即性之能發者。」明·唐鶴徵輯：《憲世編·孟子》，卷1，頁81。凝菴之意，即情、才為性體流行的具體表現，故由情、才反顯太虛性體不著於善而為「至善」。

⁶² 此即王陽明天泉橋證道「四句教」首句，見明·王畿：〈天泉證道記〉，《王畿集》，卷1，頁1。

⁶³ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·孟子》，頁80-81。凝菴引程明道「人生而靜以上不容說，纔說性便不是性。」即是將「無善無惡」以「人生而靜以上不容說」解釋。與凝菴相近的解釋，亦見於陽明後學者周海門（汝登，1547-1629）〈九解·一解〉：「經傳中言善字，固多善惡對待之善。至於發心性處，善率不與惡對。……明道曰：『人生而靜以上不容說，纔說性時，便已不是性也。』凡人說性，只是說『繼之者善』也，孟子言『人性善』是也。」明·周汝登，張夢新、張衛中點校：《周海門先生文錄》，卷1，《周汝登集》（杭州：浙江古籍出版社，2015年），頁22。

⁶⁴ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·王陽明》，卷5，頁90。

良知之「良」指「自然而然」、「天機自然」，覈觥、乍見是性體、天機真體「動以天，不雜以人」的發用。惟有良知之「良」，則「知」方為良知之「知」，而非「情偽開鑿之知」。若為「情偽開鑿之知」，凝菴則稱「然於此空空說個良知良能，更不指出所知所能者何事，則聰明智巧之士不辨天人，不察真妄，悉以其當下情識所發動便認做知能之良，何所質証。」⁶⁵因此，凝菴的「因用求體」是「因知求良」，但他強調「知」是「不蔽之知」，也就是出自性體發用之善，只是性體沖漠無朕而不可見，故執已發之「善／知」而見未發之「性體／良」。而這也是何以凝菴強調「知」是「與天合德」、「原來與天一體而分」，因為「知」為性體的自然發用，是能以覈觥、乍見表現與天地萬物的感通。據此，凝菴稱陽明的「因用求體」是「千古入德之血脈路」，實則凝菴的理解與陽明之意不同。陽明「因用求體」指「致良知」工夫，⁶⁶即於已發的知是知非識取良知之「至善」，也就是王門諸子的「致和即所以致中」。凝菴的「因用求體」並非在用上做工夫，而是識取流行感應發見之善端以見明德性體、天機真體。對此，可進一步由凝菴詮釋《大學》「止至善」與《中庸》「得一善」印證：

何言乎止至善也？《中庸》「得一善，則拳拳服膺弗失之」之謂也。要知所謂止，所謂服膺，所以異於得一察以自好，且不落於仁智之見者，以其非死執其發見之一端也。執其動以天，不雜以人之真機而已。⁶⁷

然當昏昧之中，即欲識其發見之一端，未易得也。必先知道人人有箇至善之當止，思所以擇而得之，故首之曰「知止」，《中庸》擇善之功全在於此，蓋孔子志學之始事也。⁶⁸

⁶⁵ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·孟子》，卷1，頁86。

⁶⁶ 王陽明稱「致良知」為「真聖門正法眼藏」，而陽明再傳弟子查毅齋（鐸，1516-1589）則清楚的說出「致良知」就是「千古學脈」：「千古學脈，載在《大學》、《中庸》，此曾子、子思親傳聖脈也。《大學》只是致知，《中庸》只是慎獨，獨即獨知，雖未說出知字，然謂莫見乎隱，莫顯乎微，已將知字本體描寫殆盡，故學脈總不外一知字。此知不是知識，乃吾人本來明體，……其論知善知惡是良知，為善去惡是格物，文成公四句是孔門教法，然須以知字作主，不是此知，何以能知善知惡？又何以能為善去惡？……文成公自謂致良知三字為『千聖正法眼藏』，自今體驗，益信此知人人具足。」參見明·王守仁，吳光等編校：〈年譜二〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2012年），卷34，頁1050。明·查鐸：〈與蕭學思書十四〉，《查毅齋先生闡道集》，收入《四庫未收書輯刊》編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》第7輯第16冊（北京：北京出版社，1998年，影印光緒十六年涇川查氏濟陽家塾刻本），卷3，頁24-25。

⁶⁷ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·曾子》，卷1，頁61。

⁶⁸ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·曾子》，卷1，頁61。

至善之性體不可識，故「得一善」指識取流行感應發見之善端，「止至善」則由發見之善端以見明德性體、天幾真體，也就是「止至善」即「因用求體」。因此，「知止」雖是止於未發之中，卻是不離應感，「止」與「服膺」雖是識取發見之一端，卻是「執其動以天，不雜以人之真機」。至於昏昧中未易得天機真體所發見之一端，指雜以人欲私意，以至於未能察見天機的發用流行以見至善本體，故所執者僅是「死執其發見之一端」，亦即「雜以人」的發用（得一察以自好、人智之見）。當此之時，當知我固有之的至善本體，⁶⁹即就四端之發見當下逆覺體證⁷⁰而「止於至善」，也就是「擇善」指因用求識天機真體為吾人之大本。大本既立，則當拳拳服膺之，即「率性」與「修道」：

何言率性也？因其性之發見，而不容人力者，率而行焉是已。率之事親，則成孝道。率之事君，則成忠道。真如天之時行物生，自然而然，無待思慮，無須學習，一順天機之自至，故曰：「率性之謂道。」雖發於人，實未離乎天也。⁷¹

何言乎脩道也？非遵聖人之陳跡也。求吾性不息之靈機，時乎發見而可為道者率之是已。蓋古今聖愚本無豐嗇，偶有物蔽，而本體之靈未嘗息也。顧其本體寂乎無朕，淵乎無垠，不可得而致力也。惟於應感之間，察其天機所自至，不待思慮，不煩學習，有同於聖人之所率而為道者而一見焉，則雖一端之發見，實全體之呈露也。吾亦可率之而為道矣。故謂之曰：「脩道」。⁷²

天機真體的「不息之明」發用於應感之間，故率性與修道乃就感應發見處，以不學不慮而順天機之自至。因此，凝菴認為率性與修道即是「一端之發見，實全體之呈露」，且一端的實踐動力並不因聖愚有所不同，一端所見者並非部分，而是天機真體之全體。換言之，

⁶⁹ 凝菴曰：「天下未有有苗而無根，有流而無源者，此其惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，乃吾性中仁義禮智所發之苗，所出之流也。不然，一穀竦，一呼蹴之間，吾不知此惻隱此羞惡陡然從何而得也？故曰『我固有之，非由外鑠我者也。』此吾情善而知性善之一証也。」明·唐鶴徵輯：《憲世編·孟子》，卷1，頁81。

⁷⁰ 「逆覺體證」為學者牟宗三提出的觀點：「『逆覺』即反而覺識之、體證之意。體證亦函肯認義。言反而覺識此本心，體證而肯認之，以為體也。」又「逆覺體證」分為「內在的體證」與「超越的體證」。前者指在現實生活中的良心發見處，當下肯認並以之為體；後者則是透過靜坐等手段，與現實生活暫時隔絕以求本心未發之氣象。參見牟宗三：《心體與性體》第2冊，頁476-477。依此標準，王門諸子與凝菴屬於「內在的體證」，聶雙江則屬「超越的體證」。關於雙江屬「超越的體證」，請參見林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁544-545、547；陳佳銘：〈聶雙江歸寂思想的「超越的體證」型態之研究〉，《中正漢學研究》2014年第24期（2014年12月），頁67-94。

⁷¹ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁69。

⁷² 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁69。

聖愚均能由發見之一端直下體證本心自體，但凝菴的「全體之知」側重由未發之中立言，未發之大本才是拳拳服膺的入德入頭，故稱「雖發於人，實未離乎天」。

（三）中可致，和不可致

由前述分析可知，無論是宇宙生發之根源、慎獨工夫之重心與入德入頭，均指向未發之中為大本所在，是以可判定凝菴乃「功夫在於致中」的「未發主義」。因此，凝菴認為「中可致，和不可致」：

以愚觀之，中可致也，和不可致也。位育之功，和也，非中也。何者？發字之義，矢欲離弦之謂也。矢之中鵠，當在持弓審固之初，必不能得之。離弦之際，發之中節，當在無所偏倚之中，又安能致力於已發之時。故其所謂致者，全在立天下之大本而已，本立而深根寧極，確乎其不可拔，則中致而和亦致矣。苟或點檢於將發，即能以人功矯之，使之中節，亦已勞於人力，而絕非天機之自流，其得謂之和乎？故曰：「中可致也，和不可致也。」⁷³

所謂「無所偏倚」指「未感之先，一毫有倚，非所以立本也。既感之際，一事之有滯，非所言脩道也。」⁷⁴亦即「未發見其無，而未嘗無也」、「已發見其有，而未嘗有也」。因此，「無所偏倚」指未發之中既是「寂然不動」之體，也是「感而遂通」之用。換言之，乾元自身就是「已發未發非有二侯」的體用一源，故致力於未發之中即是發而皆中節之和。但值得注意的是，此雖與王門諸子主張良知不分未發已發是相同的思維，但凝菴旨在凸顯「發而皆中節」是出自於「天機真體」的「自流」，故只可致中，不可致和。如若「點檢於將發」，則如凝菴另稱：「要知隨他善念一涉著，學而能慮而知，便是人的意識上起的根苗，便不可憑據以為天則，與那自然而然，動以天不雜以人的真心，猶是天淵，絕無用處。」⁷⁵意即念慮發動乃是後天起意，縱使發為善念，亦屬人力矯正，絕非天機自然。

再者，乾元是未發已發體用一源，意味著致中即是致和，即不容已地發用於應感，此可用凝菴論「致知」說明：

夫知非他也，即吾明德之明也。雖已灼然於能得之後，猶是靜安中之悟境，未為應

⁷³ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁73-74。

⁷⁴ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁72。

⁷⁵ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·孟子》，卷1，頁85。

接中之實功也。苟不能致，則明於此或暗於彼，明必有所未至矣。明有所未至，其於天人之介，發之意者能一一無雜乎？未可必也。「致」之云者，即《中庸》之「致曲」，孟子之擴充也。惟能以其明而「致」之於一切應感之間，則一切應感在在皆明德之明而無所蔽。雖欲自欺，而其心不可昧矣。然欲致其知而徒虛求之靈明之體，而不求之靈明所從應用之物，則其物之交物，能一一不為所蔽乎？未可必也。故在於格物矣。⁷⁶

前一小節分析凝菴對「良知」的理解為：未發為「性體／良」，已發為「善／知」，此處則認為「知」為「明德之明」，亦即「知」乃「明德」的發用。凝菴認為明德發用之「知」必須「致」於應感之間，使一切「所從應用之物」均因吾之「明德之明」而無所蔽。反之，若不能「致」於應感之間，則意味天機真體有所蔽，所發之意不免「雜以人」而蔽於物。總之，在宇宙論的生發流行詮釋下的「致知」，既非離卻應感而致求靈明之體，亦非「知善知惡」的「致良知」（獨知），而是由宇宙生發根源發用於應感之間。如此一來，既是「功夫在於致中，而和即應之」，而宇宙生生流行也說明了「已發未發非有二侯」。

（四）辨析凝菴與雙江「功夫在於致中，而和即應之」、王門諸子「已發未發非有二侯」之異同

凝菴與雙江的工夫論均是「功夫在於致中，而和即應之」，但二人的意涵是否相同？對雙江來說，致中與應感是「理氣對揚」的關係，應感是情感知覺的感於物而動，須致中以主宰中節與否。此在凝菴，則是「獨體／先天／本體／動以天／善／良知」與「獨知／後天／經驗／雜以人／有善有惡／情偽開鑿之知」的關係較貼近雙江。但實際上，凝菴論未發已發的關係不能理解為「理氣對揚」，而是「原只一氣，亦只一元」的宇宙生發流行。「一元之氣」指乾元乃未發已發體用一源，故應感乃是天機真體的發用流行，致中本身即包含應感中節。在此意義下的「已發」乃出自於未發之中（天機真體）發用的「已發之和」，是以未發已發均屬先天一元之氣，而非先天與後天、理與氣的區別。

再者，乾元是未發已發體用一源也符合王門諸子的「已發未發非有二侯」，但是否能認定凝菴與王門諸子的意涵相同？「已發未發非有二侯」指本體生生不息，常運不已。就王門諸子而言，乃聯繫著「致和即所以致中」，指良知無時無刻均發用流行，故只需在良知的發動處做「致良知」工夫。⁷⁷但在凝菴則指乾元無時無刻均流行生發萬物，故工夫在

⁷⁶ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·曾子》，卷1，頁63。

⁷⁷ 關於王門諸子主張良知無時無刻均發用流行，故只需在已發致和上做工夫，可用歐陽南野回應聶雙

於致中以使流行生生不息。

根據以上的分析與比較，可知凝菴雖然分別與雙江、王門諸子相近，但意涵並非完全相同，而不同之處，正是乾元思想何以能統攝雙方背反的觀點之所在。凝菴稱「中實和之根抵」，指乾元作為生生流行之大本，但未發之中必流行貫輸於應感之間，是為「中即未發之和，和即已發之中，原非有二也」。其中「中即未發之和」指致中立本以涵攝已發應感，「和即已發之中」指已發應感處逆覺察識天機流行為吾人之大本，凝菴則將此一關係稱作「立本與應感非有二」。

五、立本與應感非有二

凝菴將未發已發關係概括為「立本與應感非有二」，也反映在經典詮釋上。以下分作二小節論述。第一小節論「立本與應感非有二」的出處，即凝菴論《大學》、《中庸》的工夫關係。第二小節則由凝菴的《易》學詮釋作印證。

（一）由《大學》、《中庸》論證

在前一節的分析中，凝菴運用《大學》、《中庸》二部經典詮釋未發已發。就未發立本而言，乃《大學》之「至善」、「明德」與《中庸》之「天命之謂性」；就已發應感而言，乃《大學》之「致知」與《中庸》之「率性」、「修道」。由於此二部經典均論及立本與應感，故凝菴認為「立本與應感非有二」：

《大學》、《中庸》二書，血脈相貫，入悟亦同。明德即性也。至善即道之不可離者也。……《大學》之格物，體驗於應感者為急。《中庸》之立本，則保任於淵嘿者為多。要之或以實而課虛，或致虛以立本，非有二也。至於或達以好惡，或達以喜怒哀樂，皆取其本來之流通貫輸者以相流通貫輸，乃《大學》獨隱其和於好惡之表，

江的話說明：「《傳習錄》中謂，未發在已發之中，已發在未發之中，不可以動靜分者也。故心無時而不知，知無時而不發。」「蓋即喜怒哀樂而求其未發之中，念念必有事焉，而莫非行其所無事，時時見在，刻刻完滿，非有未發以前未臨事底一段境界，一種功夫。免得臨事揣摩入於義襲者也。夫念念有事毋自欺而恒自慊，即是集義，即是致和，即是致中。故曰中也者，和也，中節也，一也。」分別見明·歐陽德：〈答聶雙江二〉，《歐陽德集》，卷5，頁187。明·歐陽德：〈答聶雙江三〉，《歐陽德集》，卷4，頁131-132。

《中庸》則直掇其和于喜怒哀樂之中，益親切而著明矣。⁷⁸

凝菴認為《中庸》以「致虛立本」保任未發性體，《大學》以「明德之明」不容已地格致於應感之間，是乃「以實克虛」以使明德無所蔽。由於立本與應感不可偏廢，故二者乃一事而非二事。因此，二書在工夫上雖各有偏重，但均言及立本與應感。就立本而言，《中庸》強調立未發之中為大本，《大學》就已發處「知止」於未發之中，二者均以未發之中為入德入頭。就應感而言，二書均由「本來之流通貫輸者以相流通貫輸」。「本來」指未發之大本，在《大學》乃明德之明致於應感之間而表現為好善惡惡，是為「獨隱其和於好惡之表」；在《中庸》則是未發之中蘊含的喜怒哀樂生機與萬物相感通，是為「直掇其和于喜怒哀樂之中」。據此，「相流通貫輸」指天機流行由未發之中貫通於已發之和。總之，《大學》、《中庸》均強調未發立本，也強調發用於應感，故可謂「血脈相貫，入悟亦同」。

（二）由《易》學詮釋論證

凝菴除了是陽明學者，也是晚明著名的象《易》學家。因此，本小節由凝菴《周易象義》一書的《易》詮釋論證「立本與應感非有二」的觀點。首先，凝菴以「坤陰順從乾陽」的《易》學傳統論證「中實和之根抵」：

蓋乾，陽也，以剛健為正。坤，陰也，以柔順為正。剛健則自為幹，柔順則主于從，故坤陰之必從陽，猶牝馬之必從牡也。惟從則乾之所始，坤无不承之，而廣生大生之功于是乎著矣。廣生大生正乾坤之所為利也，皆自坤之從乾得之，故曰：「利牝馬之貞」。此「貞」字，雖即《孟子》「以順為正」之義，然坤之陰從乾之陽，實從之得其正者也。乾為馬，坤為牛，稱牝馬者，從乾而稱之也。從乾而稱之，以見坤之不自為主也。⁷⁹

凝菴以「乾／陽／中」為主，在《易》學傳統上即「坤陰順從乾陽」，坤無自主性，是為「和不可致」。由陽資始生發的動力，陰則承繼之以廣生大生，故又稱：「凡受氣而資始于天者，无不受形而資生于坤，坤而不生，則資始之德亦不竟矣。」⁸⁰有資始于天，必能資生于坤，即是未發之中必發而中節為已發之和。因此，凝菴「坤陰順從乾陽」即意指天機

⁷⁸ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·子思》，卷1，頁74-75。

⁷⁹ 明·唐鶴徵：《周易象義·坤》，卷1，頁24。

⁸⁰ 明·唐鶴徵：《周易象義·坤》，卷1，頁25。

真體必生發流行於應感之間，反之應感必源自於天機真體的生發流行，故為「立本與應感非有二」、「一元之氣」的思路。

與一元之氣相反者，即「理氣對揚」的思路。筆者發現，在陽明後學的《易》學詮釋中，另有以「理氣對揚」詮釋「坤陰順從乾陽」。「理氣對揚」本是聶雙江未發已發的思考方式，但雙江並未以之詮釋乾坤關係，反而浙中王門學者季彭山（本，1485-1563）的「龍惕說」取之。⁸¹「龍惕說」以「乾／陽／理」為警惕、龍、心，稱：「夫龍之為物，以驚惕而主變化者也。驚惕者，主宰惺惺之謂也。」⁸²「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。」⁸³「坤／陰／氣」為自然，但動於氣則不自然，須乾惕為主宰方是順理之「自然」。⁸⁴以下則透過比較凝菴與彭山詮釋〈坤〉上六，以呈顯凝菴「一元之氣」詮釋下的特色。

〈坤〉上六：「龍戰于野，其血玄黃。」又〈文言〉曰：「陰疑於陽必戰，為其嫌于陽也，故稱龍焉。猶未離其類也，故稱血焉。夫玄黃者，天地之雜也。天玄而地黃。」⁸⁵彭山的詮釋：

上六陰晦極而陽未嘗亡，猶人心昏蔽已甚而天理未泯也。陽在陰中，惺然復覺，以為受侮於陰而疑之，將自振焉，故與之戰。主於戰者陽也，故以龍言。而所戰之地在陰，猶未離乎陰類，故以血言。當陰陽有定位之時，陽為天玄，陰為地黃。今陰陽相雜，猶理欲未明也，故曰：「其血玄黃」。血屬乎陰者也，而混乎陽矣。「疑」字當作陰為陽所疑說，先儒誤以陰與陽相敵為疑，則主乎戰者陰矣，不可以言龍，

⁸¹ 朱湘鈺認為彭山的工夫論具有雙江的「歸寂」色彩，雙江的「歸寂說」可視為彭山「龍惕說」的「調適而上遂」。不過二人雖均重視本體的主宰義，但仍有區別：「雙江以性體之不睹不聞言之，以及帶有『歸寂說』中『體立而達用』的思想架構；至於彭山則逕自以陽言體（理），以陰言用（氣），以『陽剛陰柔』凸顯其間的主從」。詳見朱氏二篇文章：朱湘鈺：〈浙中王門季本思想舊說釐正〉，《東海中文學報》第22期（2010年7月），頁208。朱湘鈺：〈「雙江獨信『龍惕說』」考辨〉，《中國文哲研究集刊》第36期（2010年3月），頁93。

⁸² 明·季本，朱湘鈺點校，鍾彩鈞校訂：〈與楊月山龍惕書〉，《四書私存》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年），附錄，頁652。

⁸³ 明·季本，黃琳點校，嚴壽激審訂：《說理會編》（天津：天津古籍出版社，2017年），卷2，頁32。

⁸⁴ 季彭山曰：「知太極之為理，則當言於陽明之主宰，而陰晦者則屬氣矣。」「理主乎氣，則氣之流行皆道，乾統乎坤也；理墮於氣，則氣之流行皆妄，坤迷失道也。」「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。夫坤，自然者也，然以承乾為德，則主乎坤者，乾也。」「坤而聽乾也，則無所係累，謂之『自然』；若其不聽乾也，則有所牽纏，謂之『不自然』矣。」分別見明·季本，黃琳點校，嚴壽激審訂：《說理會編》，卷1，頁1-2、8、10、11。

⁸⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易注疏》，卷1，頁25、27。

豈陽剛為主之義哉！⁸⁶

彭山認為上六陽（天玄／理）陰（地黃／氣）相雜，陽受陰辱，陰之血晦於陽（其血玄黃），故人心昏蔽。但天理未泯，欲求惺然復覺，所謂「心本剛德，本自惺惺。」⁸⁷故陽（龍）乃主動戰陰（陽疑陰）⁸⁸，使人心恢復本然之明，陰陽恢復各自的定位（天玄而地黃）。

凝菴的詮釋：

舊說皆以戰為陰陽相戰，血為陰陽兩傷，則鄭人射王中肩之時矣。烏在其為乾坤？烏能復還天地之正也？况履霜之初，既已知辨，寧使復為亂臣賊子乎！蓋以六爻純陰，疑于无陽，乃其從陽之貞，則頃刻不迷，陽隱然在也，故稱「龍」。履盛滿而戰懼，故稱「戰」。以過時而退居，故稱「野」。以貶損而自傷，故稱「血」。⁸⁹

其言戰者何？乾六爻皆陽，坤六爻純陰，疑與陽並盛矣。是謂疑主之臣皆位之所為也，以從陽之牝馬行之，何能頃刻自安，焉得不恐懼而戰慄。嫌者，陰之自以為嫌也，无陽即世所稱「无君之心」之「无」也。「嫌于无陽，故稱龍焉」，无龍而有龍，明其為龍而戰也。血者，陰之所有，陰之貶損，終于其類，自為貶損，未敢離其類以干陽也，故自其疑也。雖若玄黃之相雜，始之以戰，繼之以血，陰之所以自明其分者至矣。天尊地卑，秩然自在，故曰：「天玄而地黃」，焉得而相雜哉！⁹⁰

⁸⁶ 明·季本：《易學四同·坤·文言》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》第6冊（上海：上海古籍出版社，2002年，影印中國國家圖書館藏明嘉靖刻本），卷7，頁18-19。

⁸⁷ 明·季本：〈與楊月山龍惕書〉，《四書私存》，附錄，頁652。

⁸⁸ 彭山稱「先儒」「陰與陽相敵」之說，在《易》學詮釋史上即「陰疑陽」，也就是主戰者為陰，例如程伊川：「陽大陰小，陰必從陽。陰既盛極，與陽偕矣，是疑於陽也。不相從則必戰。卦雖純陰，恐疑无陽，故稱龍，見其與陽戰也。」宋·程頤：《周易程氏傳》，卷1，收入宋·程顥、程頤，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2011年），頁713。案：以下再次註引本書，僅簡短標示宋程顥、程頤：《二程集》。彭山則是「陽疑陰」，即陽主戰以主宰陰，乃與孔穎達（574-648）相同：「陰盛為陽所疑，陽乃發動，欲除去此陰，陰既強盛，不肯退避，故必戰也。」魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易注疏》，卷1，頁27。

⁸⁹ 明·唐鶴徵：《周易象義·坤》，卷1，頁31。

⁹⁰ 明·唐鶴徵：《周易象義·坤》，卷1，頁36。

凝菴的詮釋特色在於反對陰陽相爭戰的傳統舊說，⁹¹並稱陰有謙退之意。⁹²其稱陰先是疑陽，欲與陽爭，是為「天地之雜」。但陰根據〈坤〉初六「履霜堅冰至」，以堅冰之慮為「從陽第一義」⁹³，是以「履霜之初」即從陽早辨而不疑，故陰「貶損自傷」以自明其分而不與陽爭，如此陰陽各有分際，是以為「天玄而地黃」。

凝菴與彭山二人雖都遵循「坤陰順從乾陽」的《易》學傳統，但彭山的詮釋充分凸顯「龍惕說」的特色，從陽指在人心昏昧中，乾（龍）惕隨時醒覺以克去流於私欲的坤陰，是強調乾陽的主宰義。凝菴除了強調乾陽的主宰義，更強調乾陽坤陰的整全性與流行義，由於陰不凌駕於乾，陰自損以從陽即是順從陽資始之德，也就是順從天機之自然，則陰方得以資生。因此，象徵「自然」狀態的「天玄而地黃」不取決於克制私欲，亦即非「乾／陽／理」主宰「氣／坤／陰」，而是從陽立本以致之於陰之廣生大生，此用凝菴的氣論敘述即：「盈天地一氣耳，自其分陰分陽，根陰根陽，紛紜鬪亂，而尊卑上下，條理秩然而不可亂，理之名斯立矣。」（釋〈坤·六五·文言〉）⁹⁴陰欲與陽爭，是為「紛紜鬪亂」，然而陰自明其分際，惟順乾陽資始之德，以明尊卑上下的秩序，故坤陰得以資生，並與乾陽構成體用一源、「立本與應感非有二」的關係。

六、結論

過往研究僅根據凝菴「即已發見未發」、「即用見體」的論點判定凝菴為「已發主義」，

⁹¹ 凝菴釋「血」為陰自貶損，但《易》學傳統舊說多作為陰陽相傷之血，如王弼（226-249）：「猶與陽戰而相傷，故稱『血』。」魏·王弼、晉·韓康伯注：《周易王韓注·坤》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁14。以及伊川：「雖盛極，不離陰類也，而與陽爭，其傷可知，故稱血。陰既盛極，至與陽爭，雖陽不能無傷，故其血玄黃。玄黃，天地之色，謂皆傷也。」宋·程頤：《周易程氏傳》，卷1，收入宋·程顥、程頤：《二程集》，頁713。這方面，即使彭山也是以血屬陰，但仍在相爭戰的脈絡中。

⁹² 凝菴釋「猶未離其類也」為陰自明其分，釋「野」為退居，此與傳統舊說釋為「戰於外」不同，如孔穎達：「戰於卦外，故曰『于野』。」伊川：「野謂進至外也。」「于野，進不已而至於外也。」凝菴認為：「初在二之下，為庶民。上在五之上，為退居。」故將〈坤·上六〉視為退居無爵位之人。而其論點亦有根據，一是王弼「初上無位說」：「然則初、上者，是事之終始，無陰陽定位也。」二是伊川「爵位說」：「爵位之位，非陰陽之位也。」以上見魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易注疏》，卷1，頁25。宋·程頤：《周易程氏傳》，卷2，收入宋·程顥、程頤：《二程集》，頁713、804。明·唐鶴徵：《周易象義·乾》，卷1，頁5。魏·王弼、晉·韓康伯注：《周易略例·辨位》，收入《周易王韓注》，附錄，頁264。

⁹³ 明·唐鶴徵：《周易象義·坤》，卷1，頁33。

⁹⁴ 明·唐鶴徵：《周易象義·坤》，卷1，頁35。

實則若置於陽明後學未發已發論辯中，雙江「以歸寂為宗，功夫在於致中，而和即應之」與王門諸子「已發未發非有二侯，致和即所以致中」，論辯雙方的觀點雖然背反，卻均能在凝菴的思想中發現。凝菴以未發之中為獨體，認為「致良知」的「知體」、「獨知」屬於後天，不能保證意念的純粹，此乃同於聶雙江的觀點。⁹⁵又凝菴認為「一端之發見，實全體之呈露」，則又同於王門諸子已發當下良知的實踐動力為完滿具足，無所虧欠。通過本文的分析，凝菴以乾元的本體宇宙論進路詮釋未發已發，則能統攝論辯雙方的觀點。以下，將凝菴的觀點概略整理為四點。

第一，「乾元」為即未發即已發的生生流行本體，但凝菴強調「乾元」作為天地人物的存有根源與蘊含生發動力，故側重由「未發之中」立言，認為「未發之中」既是超越善惡對待且「不與萬法為侶」的「獨體」，也是蘊含生發萬物活動力的「天機陡發之真體」，因此不是虛無空寂，而是能與物相互感應。

第二，「已發之和」是「天機陡發之真體」隨時觸機呈顯而不假人力干預的直接發用。因此，惟有工夫在於致中，「已發」才是出自於天機真體自然流行的「已發之和」。若僅致力於「已發」，則發用乃是私意安排，非出於於天機之自然。

第三，凝菴主張「中可致，和不可致」，故工夫論上乃是「功夫在於致中」的「未發主義」者。但他也主張「一端之發見，實全體之呈露」，亦即贊成「即已發見未發」、「即用見體」，但這並不意味認同王門諸子的「致和即所以致中」，實則凝菴本意乃就發用處，當下肯認吾人之性為天機之自然流行，亦即「未發之中／天機真體」為拳拳服膺的入德處。

第四，凝菴論未發已發有別於陽明後學根據《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」而是根據《易傳》「大哉乾元，萬物資始」、「至哉坤元，萬物資生」的宇宙生發流行進行解釋。在《易傳》的脈絡中，「天機陡發」即乾元資始，坤元資生則是承繼天機真體的流行發用。用牟宗三的說法，「乾元」是動力因（efficient cause）、創造原則（principle of creativity），「坤元」是目的因（final cause）、終成原則（principle of conservation）。⁹⁶其中乾元的創造動力必蘊含終成生物為目的，否則乾元將陷入虛無主義。

⁹⁷凝菴強調工夫在於致中，正是強調天機真體為創造之大本，喜怒哀樂的不息生機則是創

⁹⁵ 聶雙江曰：「蓋獨即是未發之中，……而謂獨為獨知，已是交於物引而出之於外，不免雜於堂下眾人之中，豈能為萬象之主乎？」「慎獨云者，言戒謹恐懼，非他人所能與。退藏於密，鬼神莫窺其際，是獨也。」「獨知是良知的萌芽處，與良知似隔一塵。」分別見明·聶豹：〈答陳明水〉，《聶豹集》，卷11，頁412。明·聶豹：〈辯中〉，《聶豹集》，卷14，頁545。明·聶豹：〈答王龍溪〉，《聶豹集》，卷11，頁377。

⁹⁶ 參見牟宗三：《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997年），頁21-23。牟宗三：《周易哲學演講錄》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2020年），頁38、47。

⁹⁷ 參見牟宗三：《周易哲學演講錄》，頁50。

造的動力，且天機之流行必以致於應感為目的，否則將陷入釋老之空寂、虛無。因此，凝菴的未發已發不能理解為情感激發的前後階段，而是乾元動態生生流行的過程。若理解為情感激發，則未發已發為動靜有二時，但乾元的生生流行乃是未發已發一體無間。

以上四點，凝菴論未發已發雖然可分別對應雙江「致中」與王門諸子「即用見體」論辯雙方的觀點，但若深究內涵，卻未必完全相同。因為凝菴是以乾元的本體宇宙論進路統攝二者，但統攝並非毫無判別地「折衷」或「兼取」，反而是有意識地修正論辯雙方的問題缺陷。由於宇宙生發的起點則必蘊含發用流行，是以不能離卻應感而虛談未發中體，而是在應感中逆覺體察未發之大本；如若勉強把捉未發前之氣象，則是「一意於操而強為束縛，是以枯槁寂寞而殄滅其變化之靈機也。」又發用流行必須以為生發起點為根源，故工夫惟在致中，否則即是無本之流，而導致認當下情識以為良知，所謂「不知所操而聽其馳逐，是以利欲攻取而迷失其變化之靈機也。」「強為束縛」、「聽其馳逐」可分別指雙江主寂以去欲，可能導致沉湎頑空之弊，以及王門諸子視已發當下圓滿俱足，可能導致「情識而肆」，而若偏滯任一邊，則是涉於人力而「障礙此天機」、「昏沉此天機」，絕非「變動而不可拘，圓神而莫可測」的天機自然。⁹⁸

因此，面對偏滯所帶來的流弊，凝菴乃將未發已發總結為「立本與應感非有二」的體用一源關係，此既可從凝菴的《易》學詮釋中得到印證，也反映出對羅念菴與唐荆川思想的繼承與統攝。凝菴認為念菴「斂之愈力，則感者愈大」，荆川「達之愈順，則神之愈凝」，二人均是「直透仁體而太和之流行與乾坤無間」。⁹⁹事實上，念菴晚年反省雙江有「重於為我，疎於應物」之弊¹⁰⁰而轉向心體無寂感內外的「徹悟仁體」¹⁰¹思想，唐荆川則批評雙江「若欲求寂，便不寂矣；若有意于感，非真感矣。」而認為心本是「天機活物」：「其寂與感，自寂自感，不容人力。吾與之寂與之感，只自順此天機而已，不障此天機而已。」¹⁰²作為雙江同調的念菴，以及得於龍溪天機之學的荆川，二人雖然分別側重立本於未發與肯

⁹⁸ 以上見明·唐鶴徵輯：《憲世編·孟子》，卷1，頁90。

⁹⁹ 明·唐鶴徵輯：《憲世編·羅念菴》，卷6，頁34-35。

¹⁰⁰ 據念菴〈甲寅夏遊記〉稱早年受雙江影響，但晚年有所反省，認為雖可言「感由寂發，寂在感先」，但容易造成「執寂有處」「指感有時」，亦即以為有具體的未發寂體可執求，以及以為感應是指喜怒哀樂的情感發動，如此則不免將本心「分動靜為二」，以至於「重於為我，疎於應物」。對此，念菴認為寂感動靜應就良知心體上說：「夫心，一而已。自其不出位而言，謂之寂，位有常尊，非守內之謂也；自其常通微而言，謂之感，發微而通，非逐外之謂也。寂非守內，故未可言處，以其能感故也，絕感之寂，寂非真寂矣；感非逐外，故未可言時，以其本寂故也，離寂之感，感非正感矣。此乃同出而異名，吾心之本然也。」明·羅洪先：《羅洪先集》，卷3，頁82。

¹⁰¹ 根據《明儒學案》與凝菴《憲世編》稱念菴思想歷程有三變：「始致力於踐履，中歸攝於寂靜，晚徹悟於仁體。」清·黃宗義：《明儒學案·江右王門學案三》，卷18，頁386。明·唐鶴徵輯：《憲世編·羅念菴》，卷6，頁2。

¹⁰² 明·唐順之：〈與聶雙江司馬〉，《唐順之集》，卷6，頁278。

認發用當下的自然流行，但均強調心體不分寂感、動靜、內外、未發已發。因此，凝菴「立本與應感非有二」對於念菴、荊川雙方觀點的繼承與統攝，也間接反映統攝雙江與王門諸子雙方背反的觀點。

本文最後，筆者認為對於唐凝菴未發已發思想的探討，除了釐正前人研究判定為「已發主義」的謬誤外，也使凝菴思想從「氣學」的特定意識標籤中解放出來，重回陽明學的脈絡中檢視其思想的意義。而將凝菴「盈天地間一氣而已，生生不已」的乾元思想置於陽明後學未發已發的論辯背景中，可發現絕非近代「氣學」所聲稱的情慾解放。因為氣的內涵乃天命、本體宇宙論流行，且工夫在於致中，乃與江右聶雙江、羅念菴相同，由挺立「於穆不已」、「生物不測」的形而上性體以對治認情識為良知的王學流弊，故氣不會滑落成為生理血氣。關於這點，乃是藉由分析凝菴的未發已發觀點而附帶對於「氣學」的簡短回應，至於如何更進一步與其他宋明理學的固有議題交涉，則是筆者往後展開的方向。

徵引文獻

古籍

- 魏·王弼 WANG, BI、晉·韓康伯 HAN, KANG-BO 注，唐·孔穎達 KONG, YING-DA 疏：《周易注疏》*Zhou Yi Zhu Shu*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2001 年，影印清嘉慶二十年阮元校刊《十三經注疏》）。
- 魏·王弼 WANG, BI、晉·韓康伯 HAN, KANG-BO 注：《周易王韓注》*Zhou Yi Wang Han Zhu*（臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press，2016 年）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI：《四書章句集註》*Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*（臺北 Taipei：鵝湖出版社 E Hu Press，2008 年）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI，劉永翔 LIU, YONG-XIANG、徐德明 XU, DE-MING 校點：《晦庵先生朱文公文集》*Hui An Xian Sheng Zhu Wen Gong Wen Ji*，收入朱傑人 ZHU, JIE-REN 等主編：《新訂朱子全書：附外編》*Xin Ding Zhu Zi Quan Shu : Fu Wai Bian* 第 23 冊（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Press，2022 年）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI，徐德明 XU, DE-MING、王鐵 WANG, TIE 校點：《晦庵先生朱文公文集》*Hui An Xian Sheng Zhu Wen Gong Wen Ji*，收入朱傑人等主編：《新訂朱子全書：附外編》*Xin Ding Zhu Zi Quan Shu : Fu Wai Bian* 第 24 冊（上海 Shanghai：Shanghai Ancient Books Press，2022 年）。
- 宋·張栻 ZHANG, SHI，鄧洪波 DENG, HONG-BO 點校：《張栻集》*Zhang Shi Ji*（長沙 Changsha：岳麓書社 Yuelu Press，2017 年）。
- 宋·程顥 CHENG, HAO、程頤 CHENG, YI，王孝魚 WANG, XIAO-YU 點校：《二程集》*Er Cheng Ji*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，2011 年）。
- 宋·黎靖德 LI, JING-DE 編，王星賢 WANG, XING-XIAN 點校：《朱子語類》*Zhu Zi Yu Lei*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，2007 年）。
- 明·王守仁 WANG, SHOU-REN，吳光 WU, GUANG 等編校：《王陽明全集》*Wang Yang Ming Quan Ji*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Press，2012 年）。
- 明·王畿 WANG, JI，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）。
- 明·周汝登 ZHOU, RU-DENG，張夢新 ZHANG, MENG-XIN、張衛中 ZHANG, WEI-ZHONG 點校：《周汝登集》*Zhou Ru Deng Ji*（杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang Ancient Books Publishing House，2015 年）。

- 明·季本 JI, BEN：《易學四同》*Yi Xue Si Tong*，收入《續修四庫全書》編纂委員會編 XU XIU SI KU QUAN SHU BIAN ZUAN WEI YUAN HUI 編：《續修四庫全書》*Xu Xiu Si Ku Quan Shu* (*Supplements to Complete Library of the Four Treasuries*) 第 6 冊 (上海 Shanghai，上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Press，1995 年，影印中國國家圖書館藏明嘉靖刻本)。
- 明·季本 JI, BEN，朱湘鈺 ZHU, XIANG-YU 點校，鍾彩鈞 CHUNG, TSAI-CHUN 校訂：《四書私存》*Si Shu Si Cun* (臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所 Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica，2013 年)。
- 明·季本 JI, BEN，黃琳 HUNAG, LIN 點校，嚴壽澂 YAN, SHOU-CHENG 審訂：《說理會編》*Shuo Li Hui Bian* (天津 Tianjin：天津古籍出版社 Tianjin Ancient Books Publishing House，2017 年)。
- 明·查鐸 CHA, DUO：《查毅齋先生闡道集》*Cha Yi Zhai Xian Sheng Chan Dao Ji*，收入《四庫未收書輯刊》編纂委員會 SI KU WEI SHOU SHU JI KAN BIAN ZUAN WEI YUAN HUI 編：《四庫未收書輯刊》*Si Ku Wei Shou Shu Ji Kan* (*The Excluded Works Series of the Complete Library of the Four Treasuries*) 第 7 輯第 16 冊 (北京 Beijing：北京出版社 Beijing Publishing House，1998 年，影印光緒十六年涇川查氏濟陽家塾刻本)。
- 明·唐順之 TANG, SHUN-ZHI 輯：《唐荆川先生編纂諸儒語要》*Tang Jing Chuan Xian Sheng Bian Zuan Zhu Ru Yu Yao*，收入《四庫全書存目叢書》編纂委員會 SI KU QUAN SHU CUN MU CONG SHU BIAN ZUAN WEI YUAN HUI 編：《四庫全書存目叢書》*Si Ku Quan Shu Cun Mu Cong Shu* (*Listed but Excluded Works from the Complete Library of the Four Treasuries*) 子部第 10 冊 (臺南 Tainan：莊嚴文化事業有限公司 Solemn Culture Business Co., Ltd.，1995 年，影印中國國家圖書館藏明萬曆三十年吳達可刻本)。
- 明·唐順之 TANG, SHUN-ZHI，馬美信 MA, MEI-XIN 等點校：《唐順之集》*Tang Shun Zhi Ji* (杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang Ancient Books Publishing House，2014 年)。
- 明·唐鶴徵 TANG, HE-ZHENG：《周易象義》*Zhou Yi Xiang Yi* (日本內閣文庫藏明萬曆三十五年純白齋序刊本，明代)。
- 明·唐鶴徵 TANG, HE-ZHENG 輯：《憲世編》*Xian Shi Bian* (日本內閣文庫藏明萬曆四十二年純白齋序刊本，明代)。
- 明·鄒守益 ZOU, SHOU-YI，董平 DONG, PING 編校整理：《鄒守益集》*Zou Shou Yi Ji* (南京 Nanjing：鳳凰出版社 Phoenix Publishing House，2007 年)。
- 明·歐陽德 OUYANG, DE，陳永革 CHEN, YONG-GE 編校整理：《歐陽德集》*Ou Yang De Ji* (南京 Nanjing：鳳凰出版社 Phoenix Publishing House，2007 年)。
- 明·聶豹 NIE, BAO，吳可為 WU, KE-WEI 編校整理：《聶豹集》*Nie Bao Ji* (南京 Nanjing：鳳凰出

- 版社 Phoenix Publishing House, 2007 年)。
- 明·羅汝芳 LUO, RU-FANG, 方祖猷 FANG, ZU-YOU 等編校整理：《羅汝芳集》*Luo Ru Fang Ji* (南京 Nanjing：鳳凰出版社 Phoenix Publishing House, 2007 年)。
- 明·羅洪先 LUO, HONG-XIAN, 徐儒宗 XU, RU-ZONG 編校整理：《羅洪先集》*Luo Hong Xian Ji* (南京 Nanjing：鳳凰出版社 Phoenix Publishing House, 2007 年)。
- 清·永瑤 YONG-RONG、紀昀 JI, YUN 等撰：《欽定四庫全書總目》*Qin Ding Si Ku Quan Shu Zong Mu (The Annotated Catalogue of the Complete Library in Four Treasuries)*, 收入《景印文淵閣四庫全書》*Ying Yin Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu (Complete Library of the Four Treasuries)* 第 3 冊 (臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 1983 年)。
- 清·黃宗羲 HUANG, ZONG-XI, 沈芝盈 CHEN, ZHI-YING 點校：《明儒學案》*Ming Ru Xue An* (北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company, 2008 年)。

近人論著

- 朱湘鈺 ZHU, XIANG-YU：〈「雙江獨信『龍惕說』」考辨〉“A Critical Investigation into the Controversial Attribution of Belief in the Doctrine of Longti to Nie Bao”, 《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 第 36 期 (2010 年 3 月), 頁 79-101。DOI：10.6351/BICLP.201003.0079。
- 朱湘鈺 ZHU, XIANG-YU：〈浙中王門季本思想舊說釐正〉“Re-evaluating the Thought of Jiben of the Wang school of Zhe-zhong”, 《東海中文學報》*Tunghai Journal of Chinese Literature* 第 22 期 (2010 年 7 月), 頁 195-214。DOI：10.29726/TJCL.201007.0009。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN：《四因說演講錄》*Lectures on the Four Causes* (臺北 Taipei：鵝湖出版社 E Hu Press, 1997 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN：《從陸象山到劉戡山》*From Lu XiangSan to Liu JiShan* (臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd, 2011 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN：《心體與性體》*Xin Ti Yu Xing Ti (Substance Of Mind And Substance Of Nature)* 第 2 冊 (臺北 Taipei：正中書局 Zheng Zhong Book Company, 2012 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN：《周易哲學演講錄》*Lectures on the Philosophy of the Zhouyi* (臺北 Taipei：聯經出版事業股份有限公司 Linking Publishing Company, 2020 年)。
- 林月惠 LIN, YUEH-HUI：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》*The Shifts of Liang-Chih*

- Theory : A Study of Nieh Shuang-Jiang and Luo Nian-an* (臺北 Taipei : 國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press , 2005 年)。
- 林月惠 LIN, YUEH-HUI : 〈理學的第三系？——氣學的商榷〉“The Third Lineage of Neo-Confucianism? A Discussion on the School of Qi” , 收入林月惠 LIN, YUEH-HUI 主編 : 《中國哲學的當代議題 : 氣與身體》 *Contemporary Issues in Chinese philosophy : Qi and the Body* (臺北 Taipei : 中央研究院中國文哲研究所 Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica , 2019 年) , 頁 49-91 。
- 侯外廬 HOU, WAI-LU 、邱漢生 QIU, HAN-SHENG 、張豈之 ZHANG, QI-ZHI 主編 : 《宋明理學史》 *Song Ming Li Xue Shi* (北京 Beijing : 人民出版社 People’s Publishing House , 2005 年)。
- 張岱年 ZHANG, DAI-NIAN : 《中國哲學大綱》 *An Outline of Chinese Philosophy* , 收入《張岱年全集》 *Zhang Dai Nian Quan Ji* 第 2 卷 (石家莊 Shijiazhuang : 河北人民出版社 Hebei People’s Publishing House , 1996 年)。
- 張岱年 ZHANG, DAI-NIAN : 《張岱年全集》 *Zhang Dai Nian Quan Ji* 第 7 卷 (石家莊 Shijiazhuang : 河北人民出版社 Hebei People’s Publishing House , 1996 年)。
- 陳立勝 CHEN, LI-SHENG : 《從「修身」到「工夫」: 儒家「內聖學」的開顯與轉折》 *A Study of Inner Sageliness in Confucianism: From Self-Cultivation to Striving for Sagehood* (臺北 Taipei : 國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心 Research Center of East Asian Confucianism, Institute for Advanced Students in the Humanities and Social Sciences, National Taiwan University , 2021 年)。
- 陳佳銘 CHEN, CHIA-MING : 〈聶雙江歸寂思想的「超越的體證」型態之研究〉“A Study of The Thought’s type of Transcendental Recognition of Nieh Shuang-chiang’s Doctrine of Returning to the Stillness” , 《中正漢學研究》 *Chung Cheng Chinese Studies* 2014 年第 24 期 (2014 年 12 月) , 頁 67-94 。
- 陳榮捷 CHAN, WING-TSIT : 《王陽明傳習錄詳註集評》 *Wang Yang Ming Chuan Xi Lu Xiang Zhu Ji Ping (Instructions for practical living and other Neo-Confucian writings by Wang Yang-Ming)* (臺北 Taipei : 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd , 2013 年)。
- 劉述先 LIU, SHU-XIAN : 《朱子哲學思想的發展與完成》 *The Development and Achievement of Thoughts of Chu Hsi’s Philosophy* (臺北 Taipei : 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd , 1995 年)。
- 日・山井湧 YAMANOI, YU : 《明清思想史の研究》 *A Study of the History of Thought in Ming-Ch’ing Era* (東京 Tokyo : 東京大學出版會 University of Tokyo Press , 1980 年)。
- 日・荒木見悟 ARAKI, KENGO : 《陽明学の展開と教伝》 *A Study on the Historical Development of Yang Ming Hsueh and Buddhism* (東京 Tokyo : 研文出版 Kenbun Shuppan , 1984 年)。

- 日・荒木見悟 ARAKI, KENGO, 廖肇亨 LIAO, CHAO-HENG 譯：《明末清初的思想與佛教》
Philosophy and Buddhism in Late Ming and Early Qing (上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai
Ancient Books Press, 2010 年)。
- 日・馬淵昌也 MABUCHI, MASAYA：〈明代儒教思想における気概念をめぐって—唐鶴徵を中心に—〉“On the Concept of Qi in Ming Dynasty Confucian Thought：Focusing on Tang, He-zheng”，收
入東洋思想研究會 Koyo Shiso Kenkyukai 編：《21 世紀の地球と人類に貢献する東洋思想》*21
Seiki no Chikyu to Jinrui ni Koken suru Toyo Shisou (Eastern Thought and Its Contribution to the
Earth and Humanity in the 21st Century)* (京都 Kyoto：將來世代國際財團 Kyoto Forum Future
Generations, 2001 年)，頁 83-93。

On the “*Qian Yuan*” Thought of the Ming Dynasty Confucian scholar Tang Ning-An —— Focus on the *Weifa- Yifa*

WANG, CHING-AN

(Received March 10, 2025 ; Accepted October 2, 2025)

Abstract

The “*Qian Yuan*” thought of Tang Ning-An from the Wang School of Nan-Zhong in the *Ming Ru Xue An* (Case Biographies of Ming Confucians) is often categorized under “*Qi Xue*” due to his concept of “The Universe Full of *Qi* (Force)”. However, this classification has led to the oversimplification of his ideas by associating them with specific ideological labels, thus overshadowing the richness of his thought. In light of this, this article aims to reposition Ning-An’s ideas within the broader context of Yangmingism (the philosophy of Wang Yangming) and focuses on the debates surrounding the “*Weifa-Yifa*” within Wang Yangming’s followers. By analyzing Ning-An’s views on the “*Weifa-Yifa*”, the article seeks to expand the understanding of *Qi*-based cogitation in the key topics of Yangmingism. The article argues that Ning-An conducts his interpretation based on the *Yi-Zhuan* (Commentaries on the *Yi-jing*) in terms of Onto-cosmological, where “*Zhi zhong*” (achieving *Weifa*) is the self-cultivation regarding the “*Shendu*” (vigilance in solitude) method at the root of cosmic generation and movement. The relationship between “*Weifa-Yifa*” is thus an unceasing operation of the cosmos. Thus, Ning-An advocates the “theory of *Weifa*”, and *Qian Yuan*, as the “the monism of *Qi*”, manifests in such the way of “*Ti yong yi yuan*” (substance and function come from the same source). This allows him to reconcile the seemingly opposing views of Nieh Shuang-Jiang’s “Self-cultivation in the Weifa (*Zhi zhong*)”

with the Wang disciples' argument that "*Weifa* and *Yifa* come from the same source". Ning-An summarizes these perspectives into the idea that "*li-Ben* and *Ying-Gan* come from the same source".

Keywords: Tang Ning-An, *Qian Yuan*, *Qi Xue* (Philosophy of *Qi*), Wang Yangming's followers, *Weifa-Yifa* (the state before feelings are aroused and the state after feelings are aroused), *li-Ben* (Building foundation) and *Ying-Gan* (Resonance) come from the same source

