

我們要請輿論主持正義，…爲什麼國民黨當局要加委八年來出賣民族、蹂躪人民的偽軍？更要質問國民黨當局，到底還打算解散偽軍否？

國民黨當局要反共反人民，要打內戰，所以要保持那批反共反人民嗜好內戰的叛國將領和偽軍。人民卻不要這個！一定要國民黨當局立刻解散偽軍，絕對不能拖延！（註六一）

國民政府方面也從來沒有輕忽過輿論的影響力，在國民黨系的報紙眼中，國共兩黨的角色有了一百八十度的轉變。中央日報強烈攻擊「共產黨近力謀收編敵偽軍，華北重要漢奸並有企圖以所謂『解放區』爲其遁逃藪者」。（註六二）並具體地指出偽華北特務科科長袁規，自從日本投降後，即攜款七千萬與大量槍械逃亡，投靠中共。（註六三）

國民黨的輿論中，一再強調貫徹懲奸的決心，絕對不容懷疑。並且還曾報導：「平津地區有識人士，均謂（指上述中共吸收偽組織人員之事）中共此舉與中央政府澈底搜捕漢奸，適成一強烈之對照」。（註六四）反指中共毫無懲治漢奸的意願，只想吸納偽員偽軍，擴大自己的勢力。

從國共雙方各自所傳達的言論中，很難辨別那一種說法才是當時歷史的真相。是與漢奸互通聲息，積極進行內戰的反動國民黨？還是破壞和平暗中收編偽員的共產黨？就以這點來看，國共控制下的輿論已經不折不扣的變成雙方鬥爭下的工具了。

從以上的敘述裡可以發覺，輿論在戰後漢奸的審判過程中，的確有著多元的面相和複雜的含義。一方面既扮演著傳達大眾意見與監督政府施政的位置，一方面又兼具另一種審判漢奸的「法外之庭」；而在國共衝突的羅網下，輿論又被扭曲成國共兩黨的傳聲筒與抹黑攻訐對方的媒介。在種種不同的角色糾結下，使得輿論在國民黨與共產黨、司法與被告之間，不再是第三者的立場，而是深深的介入其中且難以自拔。

註六一：〈國民黨當什麼不解散偽軍？（社論）〉，《新華日報》（重慶），民國35年4月9日。

註六二：《中央日報》（重慶），民國34年12月8日。

註六三：《和平日報》（重慶），民國34年11月30日。

註六四：《中央日報》（重慶），民國34年12月8.16日。

從《明儒學案》

論黃宗羲對四句教之疏解

蔡淑閔 *

一、前言

儒家思想自孔、孟開其端緒以來，歷經漢代法家、陰陽家思想滲入而變質，魏晉以後，又受道家及佛學思想所隱蔽，使儒家思想受到一次又一次的挑戰，也使孔孟之道隱微不彰。中唐以後，韓愈、李翱等人開始倡導孔孟之學，儒學漸漸興起。至宋代，周濂溪以下各家，繼承孔孟學說的傳統，進一步發展孔孟的心性理論，儒家的心性思想在此獲得高度的發展。在心性論上，宋明儒基本上是採取孟子性善學說的路向，而援入更多的心、性、理、氣、已發、未發、中和等概念來討論心性問題。理學的重心並不在人性是善或是惡，而是在性善的基礎上，人如何成聖的問題上。自濂溪、橫渠、二程、朱子、象山、以至陽明，開展出「心即理」及「性即理」二系之理學。

陽明思想是反省朱子的「格物窮理」說而來的，他走的是陸象山「心即理」的路線，而提出「致良知」之學。他在晚年所提出的四句教，可說是「致良知」思想的總結，亦是其思想的精華所在。陽明在提出四句教後不久即過世，無法對四句教的意義作進一步的解釋，於是引發後學許多爭議，而且對四句教的不同疏解更造成王門弟子分化的主要因素。王學到後來產生極大的流弊，有的思想家甚至將箭頭指向四句教，而指責陽明之學近禪。

* 中國文學系碩士班87年畢；現爲博士班研究生。

黃宗羲基本上是宗王陽明的，心契於陽明的「致良知」之學，然而他對王學末流的弊病，批評得不遺餘力，對於四句教亦是如此。《明儒學案》是黃宗羲總結有明一代學術的巨著，他的思想亦蘊涵於其中。對於四句教以及後來學者的疏解及指責，他亦在其中表達了他的看法。因此筆者擬從《明儒學案》中抽絲剝繭，從陽明四句教的提出及黃宗羲對四句教的疏解等部分，探討黃宗羲對四句教的批評與疏解。

二、王陽明四句教之提出

四句教是陽明晚年所提出的。在陽明征思恩、田州之前，弟子錢德洪（字洪甫，號緒山）、王畿（字汝中，號龍溪）對於四句教之意義所產生的論辯及就正於陽明的經過，稱為「天泉證道」。在《傳習錄》卷下、《年譜》五十六歲條下及《王龍溪語錄·天泉證道記》皆有記載。三者對於天泉證道始末之記錄大致相同，只是繁簡不同。《傳習錄》及《年譜》俱由錢緒山所編，對於王龍溪觀點的部分記載較簡略，而龍溪弟子所編的《語錄》，則對龍溪的觀點記錄較詳。以下筆者以《傳習錄》所載「天泉證道」一事進行分析。

《傳習錄》卷下有言：

丁亥年九月，先生起，復征思田。將命行時，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在，格致誠正修，此正是復那性體功夫，若原無善惡，功夫亦不消說矣。」（註一）

四句教為「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，緒山與龍溪對此有不同的見解。龍溪認為如果說心體是無善無惡的，那麼意、知、物應該都是無善無惡的，因為意、知、物皆由心體所出，如果意、知、物有善有惡，那麼心體就不是無善無惡的了，由此而衍生出「心是無善無惡之心，意即是

註一：明·王陽明著，《傳習錄》卷下，收於《王陽明全書》（一），（臺北：正中，民四三），頁九八。以下引文除第一次出現以附註方式註明出處，其餘皆在引文後註明。

無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物」的「四無論」（註二）。緒山認為雖然心體是無善無惡的，但人有習心，所以心體所發之意念會有善有惡，因此需要復性的工夫。緒山基本上是維持陽明四句教的看法，稱為「四有論」。

對於相同的四句教，緒山與龍溪有不同的「四有」與「四無」之論，後來他們兩人在天泉橋就正於陽明，陽明回答說：

我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資為用，不可各執一邊。我這裏接人，原有此二種。利根之人，直從本源上悟入人心，本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中，利根之人，一悟本體，即是功夫，人己內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的。德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下，皆可引入於道，若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。（《傳習錄》卷下）

陽明認為緒山的「四有」與龍溪的「四無」應該「相資為用」。他從接人的角度來說，龍溪所說的「四無」是接利根人，即領悟力較高者，對於這樣的人，應從本體悟入，悟得本心是無所滯礙的，是無善無惡的，因此意、知與物皆從無善無惡的心體生，皆是無善無惡的，所以本體即是工夫。緒山所說的「四有」是接中根以下之人，即領悟力較差者，這樣的人因有習心，使得心體受到障蔽，所以意、知、物才有善有惡，因此要在意念上作為善去惡的工夫，以見其本體。陽明認為這兩種說法是相取相資的，不能有所偏執，如此才能盡於道體。

陽明接著說：

以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛，此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人？人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事為，俱不著實，不過養成一箇虛寂，此箇病痛，不是小小，不可不早說破。

註二：「四有」、「四無」之名見於《王龍溪語錄·天泉證道記》：「夫子曰：『……吾教法原有此兩種，四無之說為上根人立教，四有之說為中根以下人立教。』」明·王畿著，《王龍溪語錄》，（臺北：廣文，民五九），頁一。

陽明認為四句教是「徹上徹下功夫」，可以接所有人，他要學生講學應針對不同的人，隨處指點。然而他認為利根之人，能一起悟透本體與工夫皆無者，畢竟是少數，多數的人有習心，所以要教他在良知上作實踐的工夫，即在意念上為善去惡，如果只是憑空想像本體，把本體當作工夫，捕捉一個虛空的光景，這樣會產生很大的流弊。因此陽明再三告誡緒山與龍溪，講學接人應以「徹上徹下」的四句教為主。

由以上論述可知，對於陽明的四句教，緒山與龍溪爭辯的焦點在於工夫上，即後三句的意、知、物是否有善有惡的問題上，對於首句的「無善無惡是心之體」，反而意見一致，皆認為心體是無善無惡的。龍溪從本體入手，認為心體是無善無惡，衍生出意、知、物皆無，成「四無」之論；緒山從經驗入手，認為人有習心，應作為善去惡的工夫，而成「四有」之論。然陽明則站在調合的立場，主張「四有」、「四無」相資為用，並以四句教作為「徹上徹下之教」。

三、黃宗羲疏解四句教之原因

王陽明的四句教，衍生出龍溪的「四無」與緒山的「四有」。龍溪直指本體，從心上立根，而意、知、物一時俱無。緒山於已發處作工夫，實心磨練，以復良知本體。雖然陽明試圖調和，然兩人各執一端，因而造成日後王學的分化。

龍溪主張「四無」與「現成良知」，到處講學，使得他的學說風靡一時。與此同時，王艮（字汝止，號心齋）所創的泰州學派亦風行當世。他亦主張「現成良知」，直下便見，與龍溪之說相同，所不同者在於心齋把良知與「百姓日用」等同起來，提出「百姓日用即道」之論，又主「淮南格物論」，強調修身為天下之法。此說一出，大受民間歡迎，從游之士非常踴躍。黃宗羲對龍溪及泰州的批評為：

陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之秘有歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右為之教正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。（註三）

註三：《明儒學案卷三十二·泰州學案一》。清·黃宗羲著，《黃宗羲全集》第八冊《明儒學案》（下），（臺北：里仁，民七六），頁七〇三。

因龍溪、泰州主現成良知，直下便見，容易忽略涵養的工夫，輾轉相傳，又與禪學相涉，在「以赤手搏龍蛇」的過度自信其心下，產生了「非名教所能羈絡」的弊病。

在龍溪學說與泰州學派發展的同時，緒山在江南一帶講學，並未與龍溪、泰州發生正面衝突，然而在江西一帶的「江右王門」則針對「現成良知」之弊而提出批評。鄒守益（字謙之，號東廓）主戒懼，聶豹（字文蔚，號雙江）主歸寂，羅洪先（字達夫，號念菴）主靜，都強調在心上作工夫，強調「致良知」之「致」字工夫。他們認為良知的發用必須經過收斂與涵養的工夫，才可以避免虛空不實之病。黃宗羲認為江右王門得陽明之真傳：

姚江之學，惟江右為得其傳，東廓、念菴、兩峰、雙江其選也。再傳而為塘南、思默，皆能推原陽明未盡之旨。是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜。（《明儒學案卷十六·江右王門學案一》）

雖然江右之學與陽明「致良知」之說較接近，能暫時將龍溪之說導正，然而流風所向，泰州、龍溪之學流行天下，其勢之大，已非江右所能導正的了。

陽明之學到後來產生極大的流弊，學者多將箭頭指向陽明本人，而認為陽明之學近禪，所以造成後來龍溪、泰州後學的自信其心，蕩越名教的弊端。黃宗羲在《明儒學案卷三十·粵閩王門學案·行人薛中離先生侃》中說：「世疑陽明先生之學類禪者三，曰廢書，曰背考亭，曰涉虛。……又其所疑者，在無善無惡之一言。」當世之學者由於王學末流而紛紛指責陽明近禪，尤其是四句教的首句，他們認為龍溪、泰州後學之所以會如此捨工夫而任本心，在於陽明四句教將心體解為「無善無惡」，其中批評最嚴厲者，莫如東林之顧憲成（字叔時，號涇陽），他說：

管東溟曰：「凡說之不正，而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附于君子之大道者也。」愚竊謂惟無善無惡四字當之。何者？見以為心之本體，原是無善無惡也，合下便成一箇空。見以為無善無惡，只是心之不著于有也，究竟且成一箇混。空則一切解脫，無復挂礙，高明者入而悅之，于是將有如所云：以仁義為桎梏，以禮法為土苴，以日用為緣塵，以操持為把捉，以隨事省察為逐境，以訟悔遷改為輪迴，以下學上達為落階級，以砥節勵行，獨立不懼，為意氣用事者矣。混則一切含糊，無復揀擇，圓融者便而趨之，于是將有如所云：以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以闖然媚世為萬物一體，以枉尋直尺為舍其身濟天下，以委曲遷就為無可無不可，以猖狂無忌為不好名，以臨難苟安為聖人無死地，以頑鈍無恥為不動心者矣。由前之說，何善

非惡？由後之說，何惡非善？是故欲就而詰之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道，欲置而不問。彼其所握之機緘甚活，下之可以投小人之私心。即孔、孟復作，亦奈之何哉！此之謂以學術殺天下萬世！（註四）

顧憲成以為將心體解釋為無善無惡，會造成兩方面的弊病，一是空，一是混。空則將仁義禮法、操持省察視為有礙心體之物，而要一切善不入於心，如此則將善等同於惡，去善就如去惡一般。混則將任情隨俗、媚世遷就、猖狂無恥等含混視之，一切惡就如善一般，使得良知的衡鑑功能被模糊掉，而一任本心。兩者都以直任本心為客觀的道德標準，如此一來，則無所謂標準，任何行為只要一任本心，皆可解釋為君子之道，而投小人之私心。涇陽的批評反映了當時王學的「狂禪」之風（註五），他將一切過失都指向四句教，認為它是「壞天下教法」（《明儒學案卷五十八·東林學案一·端文顧涇陽先生憲成》）。另外高攀龍（字存之，號景逸）亦說：

故無善之說，不足以亂性，而足以亂教。……今不念于善，而念于無，無亦念也。若曰患其著焉，著于善，著于無，一著也。著善則拘，著無則蕩，拘與蕩之患，倍蓰無算。故聖人之教必使人格物，物格而善明，則有善而無著。今懼其著，至夷善于惡而無之，人遂將視善如惡而去之，大亂之道也。故曰足以亂教。……今以無之一字，掃而空之，非不教為善也，既無之矣，又使為之，是無食而使食也。（註六）

高攀龍以為無善無惡之說，使人不著于善，而要一切本無，著於無則會產生蕩越之弊，將去善視為去惡，所以雖然四句教不會亂性，卻會亂教，使人越仁義禮法而一任本心。

由東林學派顧憲成及高攀龍之批評，我們可以看出王學在晚明產生的流弊，也可看出他們對四句教乃至陽明的批評非常嚴厲。黃宗羲身處在這樣的學術氛圍中，對於王學末流的狂禪之風是有所見聞的，他亦痛斥龍溪與泰州末流的蕩越，在《明儒學案》中比比皆是。晚明學者尤其是東林學派將責任歸向陽明之學，尤其是四句

註四：見《小心齋劄記》卷十八。明·顧憲成著，《小心齋劄記》，（臺北：廣文，民六七），頁四二一—四二三。

註五：關於晚明的狂禪之風，可參考嵇文甫著，《左派王學》，（臺北：國文天地，民七九），及《晚明思想史論》，（北京：東方出版社，1996）。

註六：見《高子遺書·方本菴先生性善釋序》。明·高攀龍著，《高子遺書》，收於《乾坤正氣集》（十七），（臺北：環球，民五五），頁八七六二。

教。梨洲站在客觀衡鑑各家學術的立場（註七），及有鑑於王學末流的弊病，因此進行疏解四句教的工作，這也是他疏解的原因。然而他作為一個宗陽明學的學者，對於東林的批評是否同意？他對四句教有何看法？他如何解釋四句教？在面對晚明王學末流與宗陽明之間如何取得平衡？是筆者以下所討論的焦點。

四、黃宗羲對四句教之疏解

黃宗羲身處於晚明王學末流的學術環境中，當代學者對王學的批評，如前面所引的，他們認為陽明之學類禪，並把批評的重點放在四句教首句上。他們將王學之弊直接指向四句教，指向陽明，梨洲站在衡鑑學術的立場，對於這些說法提出批評，並重新疏解四句教，由此說明陽明學無涉於禪學。

從《明儒學案》中來看，黃宗羲對四句教的第一種看法是認為即使陽明在平時講學已有談論四句教，然而並未將其寫定，否認四句教為陽明晚年定論，而認為是出於龍溪及緒山。他以《傳習錄》薛侃（字尚謙，號中離）去花間草一段來論證他的觀點：

考之《傳習錄》，因先生（按即薛侃）去花間草，陽明言：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。」蓋言靜為無善無惡，不言理為無善無惡，理即是善也。……獨《天泉證道記》有「無善無惡者心之體，有善有惡者意之動」之語。夫心之體即理也，心體無間於動靜，若心體無善無惡，則理是無善無惡，陽明不當但指其靜時言之矣。釋氏言無善無惡，正言無理也。善惡之名，從理而立耳，既已有理，惡得言無善無惡乎？就先生去草之言證之，則知天泉之言，未必出自陽明也。（《明儒學案卷三十·粵閩王門學案·行人薛中離先生侃》）

梨洲以這段話來證明四句教不出於陽明，一方面認為陽明在《傳習錄》中只說過「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動」，不曾說過「無善無惡者心之體，有善有惡者意之動」，後者只在《天泉證道記》上有記載。另一方面他又從義理上疏解兩者意義

註七：在《明儒學案·發凡》中，黃宗羲曰：「學問之道，以各人自用得著者為真。凡倚門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也。此編所列，有一偏之見，有相反之論，學者於其不同處，正宜著眼理會，所謂一本而萬殊也。」在《明儒學案·序》中，他又說：「夫道猶海也，江、淮、河、漢以至涇、渭蹄躄，莫不晝夜曲折以趨之，其各自為水者，至於海而為一水矣。」同註3，頁十八、頁七。黃宗羲所謂「一本」者，即道，「萬殊」者，即各家學術，萬殊的學術都是由一本的道體中產生的，所以他說「一本而萬殊」，由此並可看出他著《明儒學案》的動機，以及他對於各家學術所秉持的立場。

之矛盾，來作為「天泉證道」之言不出於陽明的證明。他將「無善無惡心之體」與「無善無惡理之靜」互相比對，說明若不就靜的層面言理，則「無間於動靜」的心體，是不能說是「無善無惡」的。但是梨洲認為陽明的心與理都無間於動靜，陽明只是說「靜」是無善無惡，並不是說理是無善無惡的，在陽明主心即理，理是善的情況下，心亦是善的，以此來證明心體不是無善無惡的。他又以此分別了佛氏所謂的無善無惡與陽明思想的不同。他認為佛家的無善無惡是指無理，而陽明是有理的，理是善的，從而批駁當代學者評陽明類禪的說法。

黃宗羲又引鄒守益〈青原贈處〉之記載來證明四句教非出於陽明：

先生〈青原贈處〉記陽明赴兩廣，錢、王二子各言所學，緒山曰：「至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」龍溪曰：「心無善而無惡，意無善而無惡，知無善而無惡，物無善而無惡。」陽明笑曰：「洪甫須識汝中本體，汝中須識洪甫功夫。」此與龍溪〈天泉證道記〉同一事，而言之不同如此。……今觀先生所記，而四有之論，仍是以至善無惡為心，即四有四句亦是緒山之言，非陽明立以為教法也。今據〈天泉〉所記，以無善無惡議陽明者，盍亦有考於先生之記乎？（《明儒學案卷十六·江右王門學案一·文莊鄒東廓先生守益》）

黃宗羲從鄒守益〈青原贈處〉所記「天泉證道」之事來看，認為緒山所說的「至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，來證明四句教乃至四有論，非陽明之教，而是緒山所言，梨洲並據此說明四句教的首句不是「無善無惡者是心之體」，而是「至善無惡者心」。他以此段記載直接將四句教排除於陽明思想體系外，其維護陽明之心可見一般。

另外，在《明儒學案·師說·王龍溪畿》中，黃宗羲認為四句教是龍溪所說的：

愚按：四句教法，考之陽明集中，並不經見。其說乃出於龍溪。則陽明未定之見，平日間嘗有是言，而未敢筆之於書，以滋學者之惑。至龍溪先生始云：「四有之說，猥犯支離，勢必進之四無而後快。既無善無惡，又何有心意知物？終必進之無心、無意、無知、無物而後元。」

在此，梨洲認為四句教並不見於陽明集中，只是陽明未定的看法，雖然平日有這樣的說法，但不曾記載下來，他認為至龍溪才說四有支離，而以四無代之，所以黃宗羲認為四無乃至四句教應是出於龍溪，而非陽明。因此他認為四句教與陽明絕無干

涉，而「天泉證道，龍溪之累陽明多矣」（《明儒學案卷五十八·東林學案一·端文顧涇陽先生憲成》）。

黃宗羲對四句教採取的第一種態度是否認四句教為陽明晚年定論，他認為即使陽明在平時已有討論，但未寫定，四句教只是龍溪、緒山各言所學時的一偏之詞。然而在《明儒學案》中，他對四句教的另一種態度則是對四句教進行疏解。因為在當時所有學者都將王學末流的責任推向陽明及四句教，因此，不論四句教是否為陽明晚年定論，重要的工作是給予它正確的疏解，也就是以陽明的思想來重新衡定四句教，並由此看出陽明後學對四句教理解之錯誤，及四句教與禪學的不同，以批駁當代學者的說法。

首先，黃宗羲對於陽明後學所疏解的四句教意義，進行批評。他大力批判龍溪四無之說與陽明「致良知」之本旨不合，他說：

（按即四無）如此，則「致良知」三字，著在何處？先生獨悟其所謂無者，以為教外之別傳，而實亦併無是無。有無不立，善惡雙泯，任一點虛靈知覺之氣，從橫自在，頭頭明顯，不離著於一處，幾何而不蹈佛氏之坑塹也哉！夫佛氏遺世累，專理會生死一事，無惡可去，并無善可為，止餘真空性地，以顯真覺，從此悟入，是為宗門。若吾儒日在世法中求性命，吾慾薰染，頭出頭沒，於是而言無善惡，適為濟惡之津梁耳。……至龍溪，直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。（《明儒學案·師說·王龍溪畿》）。

他從陽明學說精神所在的「致良知」，來衡鑑龍溪的四無論。他認為四無會使善惡雙泯，使良知無所著力之處，而無善可為，無惡可去，此說類似佛家說法，所以他認為龍溪四無說只是懸空求悟，只是在捕捉光景罷了。

黃宗羲並批評陽明後學錯將四句教首句「無善無惡者心之體」中的「心之體」解為「性」，「無善無惡」與「至善」同時並存的說法，在〈姚江學案〉中有：

〈天泉問答〉：「無善無惡者心之體，有善有惡者意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」今之解者曰：「心體無善無惡是性，由是而發之為有善有惡之意，由是而分別其善惡之知，由是而有為善去惡之格物。」層層自內而之外，一切皆是粗機，則良知已落後著，非不慮之本然，……彼以無善無惡言性者，謂無善無惡斯為至善。善一也，而有有善之善，有無善之善，無乃斷

滅性種乎？彼在發用處求良知者，認已發作未發，教人在致知上著力，是指月者不指天上之月，而指地上之光，愈求愈遠矣。

有人將心體無善無惡解為性，由此而有有善有惡之意、分別善惡之知與為善去惡之格物。黃宗羲以為這樣已經不是陽明所講的不慮本然的良知了，而只是在已發處著力求良知，使得良知落於意念之後，非陽明本義。另外他又說：

陽明言「無善無惡心之體」，原與性無善無不善之意不同。性以理言，理無不善，安得云無善？心以氣言，氣之動有善有不善，而當其藏體於寂之時，獨知湛然而已，亦安得謂之有善有惡乎？且陽明之必為是言者，因後世格物窮理之學，有先乎善者而立也。及先生（按即周汝登）建立宗旨，竟以性為無善無惡，失卻陽明之意。而曰「無善無惡，斯為至善」，多費分疏，增此轉轍。善一也，有有善之善，有無善之善，求直截而反支離矣。……先生之無善無惡，即釋氏之所謂空也。（《明儒學案卷三十六·泰州學案五·尚寶周海門先生汝登》）

周汝登（字繼元，號海門）認為「惡既無，善不必再立」（同上），並以性解心之體，而梨洲以為性以理言之，理既無不善，則性亦是善也，而不能說性是無善無惡的。而且周汝登又認為「無善無惡，斯為至善」，他認為兩者可同時成立，而梨洲以為善只是一善而已，不會有「有善之善」和「無善之善」。由此可知他不贊成以性來解釋「無善無惡心之體」，及將「至善」與「無善無惡」等同起來。從這些評語中我們大略可以看出黃宗羲對四句教的疏解。

黃宗羲站在王學末流產生弊病的立場上，不同意龍溪的四無與周汝登以性疏解之說，他藉著江右劉邦采（字君亮，號師泉）的說法來疏解四句教：

乃先生之言心意知物，較四有四無之說，最為諦當。謂「有感無動，無感無靜，心也；常感而通，常應而順，意也。常往而來，常化而生物也；常定而明，常運而照知也。……心不失無體之心，則心正矣；意不失無欲之意，則意誠矣；物不失無住之物，則物格矣；知不失無動之知，則致知矣。」夫心無體，意無欲，知無動，物無住，則皆是有善無惡矣。劉念臺夫子欲於龍溪之四無易一字，心是有善無惡之心，意亦是有善無惡之意，知亦是有善無惡之知，物亦是有善無惡之物，何其相符合也。（《明儒學案卷十九·江右王門學案四·同知劉師泉先生邦采》）

劉邦采以為心不失無體之心，意不失無欲之意，物不失無住之物，知不失無動之知，則心正、意誠、物格、知致。黃宗羲由此而言心、意、知、物皆是有善無惡的，誠如他的老師劉宗周（字起東，號念臺，世稱蕺山先生）所說的「心是有善無惡之心，意亦是有善無惡之意，知亦是有善無惡之知，物亦是有善無惡之物」，即心、意、知、物是純粹善的，與無善無惡完全不相涉，所以不能等同視之。如果心、意、知、物俱無善惡，那麼工夫無實落處，如此則是佛家的說法，所以「心既至善，意本澄然無動，意之靈即是知，意之照即是物」（《明儒學案卷十九·江右王門學案四·主事何善山先生廷仁》）。在此黃宗羲將「意」提昇到本體的地位，是繼承其師劉宗周的思想而來的，在〈子劉子行狀〉一文中，他敘述蕺山的思想大要，其中有：

一曰意為心之所存，非所發。《傳》曰：「如惡惡臭，如好好色。」言自中之好惡，一于善而不二于惡。一于善而不二于惡，正見意之有善而無惡。……蓋心無體，以意為體；意無體，以知為體；知無體，以物為體。物無用，以知為用；知無用，以意為用。工夫結在主意中，方為真工夫。如離卻意根一步，亦更無格致可言。……意之好惡，與念之好惡不同。意之好惡，一幾而互見；念之好惡，兩在而異情。以念為意，何啻千里。（註八）

意是本體，有善而無惡，有善有惡者為念，因此工夫在攝念歸意上。黃宗羲完全繼承這樣的說法，並以此重新疏解四句教：

其實無善無惡者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也。下句意之有善有惡，亦是有善念有惡念耳，兩句只完得動靜二字。……所謂知善知惡者，非意動於善惡，從而分別之為知，知亦只是誠意中之好惡，好必於善，惡必於惡，孰是孰非而不容已者，虛靈不昧之性體也。為善去惡，只是率性而行，自然無善惡之夾雜。先生所謂「致吾心之良知於事事物物也」四句，本是無病，學者錯會文致。（《明儒學案卷十·姚江學案》）

四句教首句無善無惡指的是無善念無惡念，以下的意有善有惡，亦是作有善念有惡念講。第三句的知善知惡，並不是意動而有善惡才以知來作分別，知只是誠意，即好善惡惡，虛靈不昧的本體，本體即無善惡的夾雜，而通體為善。在〈東林學案〉中他亦一再重複這樣的意涵。

黃宗羲對四句教的疏解，採取兩種路向，一是從文獻記載及義理矛盾上，否認

註八：《黃宗羲全集》第一冊哲學、政治思想，〈子劉子行狀〉卷下，同註三，頁二五一。

四句教為陽明晚年定論，一是對四句教重新加以疏解，以純粹至善取代無善無惡與有善有惡，有善有惡的則歸於念的部分，而不是意。所以梨洲的疏解我們可以用劉戡山之說代之：「心是有善無惡之心，意亦是有善無惡之意，知亦是有善無惡之知，物亦是有善無惡之物」。

五、黃宗義疏解四句教之評價

黃宗義站在衡鑑學術的立場，從文獻記載、義理上，將四句教從陽明的思想體系中排除，另一方面又以自己理解的陽明思想來詮解四句教，以說明四句教並不類禪，而且與其「致良知」本旨相合，其維護陽明之心昭然若揭。然而其兩方向之疏解是否正確？是否真正符合陽明思想原旨？以下即從這兩方面對黃宗義的疏解做一客觀的評價。

首先，黃宗義從陽明集中不見四句教，而明說四句教非出於陽明，我們考察詳載天泉證道一事之文獻，《傳習錄》是錢德洪所編，《年譜》亦是德洪編的，另有王畿等王門弟子為序，《王龍溪語錄》由王畿弟子編輯而成。如果真如黃宗義所說的四句教是龍溪與緒山各言所學的一偏之詞，那麼其他王門弟子不會無視於這樣的捏造，而且王門其他弟子亦曾對四句教作不同的疏解，如江右的何廷仁（註九）。其次，《年譜》與《傳習錄》之編、序者，俱是天泉證道之參與者，因此對於四句教之記載大致相同，只是詳、簡之別，而且就其所論辯的主題來看，錢、王二人的焦點不在四句教是否為陽明所說，而是在肯定師教的情況下，工夫如何入手的問題上。雖然黃宗義引鄒守益（青原贈處）所記載天泉證道一事，證明四句教非陽明所言，然而鄒守益並非天泉證道之實際參與者，對天泉證道雖有所聞，然而可能在記載上有所錯誤，因此梨洲以此來批駁四句教出於陽明，是非常薄弱的。由這些記載可以知道四句教的確是出自陽明。

再者，黃宗義從義理上，否定四句教出自陽明，他一再舉薛侃去花間草一事來證明他的看法，然而我們考察《傳習錄》，可以發現其中有很大的疏漏。《傳習錄》卷上有：

註九：《明儒學案卷十九·江右王門學案四·主事何善山先生廷仁》引何廷仁曰：「師（按即陽明）稱無善無惡者，指心之應感無跡，過而不留，天然至善之體也。心之應感謂之意，有善有惡，物而不化，著於有矣，故曰『意之動』。若以心為無，以意為有，是分心意為二見，離用以求體，非合內外之道矣。」黃宗義接著說：「乃作〈格物說〉，以示來學，使之為善去惡，實地用功，斯之謂致良知也。」同註三，頁四五三—四五四。

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去耳。」少間曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡，如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動，不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」……曰：「……聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣，然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有箇截成輔相。」……曰：「……誠意只是循天理。循天理，亦著不得一分意，故有所忿懣好樂，則不得其正，須是廓然大公，方是心之本體，知此即知未發之中。」

陽明認為無善無惡，即是至善，即沒有作好作惡之心，於心體上不著一分善惡，只是循理。所謂的「理之靜」並不是指理有「動」與「靜」兩種狀態，而是指理或心體是無間於動靜且亦是元自不動的狀態而言。因此，從不著一分善惡之義來看，心體是寂然不動、廓然大公，所以是無善無惡的；從循理的角度來看，心體是感而遂通，所以是至善的。因此至善與無善無惡兩者並非矛盾，而是心體的不同面向的表現與敘述罷了。在陽明其他的言論中亦有相似的說法，《傳習錄》卷下有：

黃勉叔問：「心無惡念時，此心空空蕩蕩的，不知亦須存箇善念否？」先生曰：「既去惡念，便是善念，便復心之本體矣。譬如日光被雲來遮蔽，雲去光已復矣。若惡念既去，又要存箇善念，即是日光之中添燃一燈。」

先生嘗語學者曰：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙。些子能得幾多，滿眼便昏天黑地了。」又曰：「這一念不但是私念，便好的念頭亦著不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。」

這兩段話同樣在表達心體不著於善惡的無善無惡義。在心上作工夫將惡念去盡時，便是至善之心體，如果再存善念，便是頭上加頭，多此一舉而有礙於本體，所以陽明認為「至善者，心之本體」（同上）。心體是超越的絕對的本體，是理，是一切善的來源，所以是至善的，而心體不能著於善惡，亦是不能用善惡兩概念來描述（註十），所以是無善無惡的。因此，就陽明的觀點而言，至善與無善無惡並非截然不

註十：勞思光先生以為：「今就『心之體』講，『心之體』為『善之根源』，故是『至善』；然正因其為『善之根源』，故不能再以『善』或『惡』描述之，故說『無善無惡』。」勞思光著，《新編中國哲學史》（三上），（臺北：三民，民八二），頁四四六。

同的，而是心體的不同面向。因此梨洲以兩者義理相矛盾來說四句教非陽明之論，是無法成立的。

另外，黃宗羲不同意陽明後學將「心之體」解為「性」，而認定性是無善無惡的。同樣的，我們考察陽明思想，性與心之體在《傳習錄》中常是相同的，如：

尚謙問：「孟子之不動心與告子異？」先生曰：「告子是硬把捉著此心，要他不動，孟子卻是集義到自然不動。」又曰：「心之本體原自不動，心之本體即是性。性即是理，性元不動，理元不動，集義是復其心之本體。」（《傳習錄》卷上）

心之體，性也，性即理也。窮仁之理，直要仁極仁。窮義之理，真要義極義，仁義只是吾性。（同上）

陽明認為心即是性，性又即是理，三者皆元自不動的，皆是無間於動靜的，所以陽明在薛侃去花間草一段言「理之靜」，正是狀其「元不動」之意。性既等同於心體，即是極仁極義的「至善」，而它又無間於動靜，就如同心體一般，亦是廓然大公的寂然狀態，所以是「無善無惡」的。因此就陽明思想而言，「無善無惡者是心之體」與「無善無惡者性」是相同的，陽明後學以性解心之體亦是符合陽明原旨的。

黃宗羲否定王門後學對四句教的解釋，而繼承其師劉蕺山的說法，重解四句教。他們將意提高為本體的地位，否定意是有善有惡的，有善有惡的是念的部分，因此他對四句教的解釋是：「心是有善無惡之心，意亦是有善無惡之意，知亦是有善無惡之知，物亦是有善無惡之物」。然而就陽明思想來看，這樣的疏解是否正確？陽明曾言：

意與良知當分別明白，凡應物起念處皆謂之意，意則有是有非，能知得意之是非者，則謂之良知。（《王陽明全書·書錄·答魏師說》）

陽明認為人因面對事物而有意念之起，而意念起時就有是非善惡之別，良知在此時就有評價、指導意念的作用，所以陽明的「意」是有善有惡的。由此我們可以對照四句教來看，「有善有惡意之動」即人應物起念而有是非善惡，所以就有「知善知惡」的良知來作評價、衡定的工作。然而黃宗羲卻認為意是有善無惡的，而與念分別開來，而將心、意、知、物一體化為「有善而無惡」，如此看來則明顯與陽明之旨不合。

黃宗羲反對「無善無惡」與「至善」等同起來，亦反對以「性」來解釋「心之體」，他認為心體是純然至善的，所以他將四句教首句「無善無惡者是心之體」解釋為「無善念無惡念」，將陽明所論的心之本體意義，定位為不著於善念、惡念的工夫意義上，意則有善無惡的。然而從以上的分析，我們可以發現，對陽明來說心之體與性是相同的，無善無惡與至善亦是心體的不同面向，意是有善有惡，因此是致良知的工夫所在。所以由此看來，黃宗羲對四句教的疏解，已經悖離陽明的思想了。那麼梨洲為什麼不容許至善與無善無惡兩種意義並存？不容許以性解釋心之體，而要以「無善念無惡念」來疏解四句教？並將意置於本體的地位，而是有善無惡的？另外梨洲疏解的兩個路向：一是否定四句教為陽明晚年定論，一是肯定四句教出自陽明，而對它加以疏解。這兩種路向似乎是互相矛盾的。這兩個問題，我們可以從梨洲的用心，疏解的動機獲得解答。

如上一節所述，東林學派把王學末流的所有功過都指向陽明，梨洲站在宗陽明學的立場上，以及作為學術史衡鑑各種思想的角度上，自然會對這一問題做出回應。當時學者把問題核心放在四句教，尤其是首句的「無善無惡者是心之體」上，因為如果照龍溪或其他陽明後學的解釋，心、意、知、物一化而無，則工夫無落實處，只是心體上求個虛空的境界而已。另外如果照周海門的說法，心體既是至善，又是無善無惡的，因此要求心體不得著於惡，亦不著於善，如此一來一切惡皆不去，善亦不為，而是率任其心，造成如梨洲所說的「非名教所能羈絡」，將禮樂教化完全拋之於後，而形成「狂禪」之風。東林學派站在這個角度，將責任推給陽明。

梨洲有見於王學末流之弊，然而他深契陽明「致良知」之學，我們可以從《明儒學案·姚江學案》中看出來，所以他不學東林將責任推給陽明，相反的，站在維護陽明的立場，試圖將四句教排除於陽明的思想體系之外。另一方面王學末流之所以產生流弊，他認為是因陽明後學錯解陽明的「致良知」之教以及四句教，太著眼於無善無惡之意義，要求心不著於善惡，而一任其心，無工夫可為，而類禪。因此他站在導正陽明後學思想的立場，以他所認定的陽明思想重新疏解四句教，將「無善無惡者是心之體」解為「無善念無惡念」，使工夫有落實處，在心上作為善去惡的工夫，來對治陽明後學無工夫可為，一任本心的弊病。所以他才會一再的說「得義說而存之，而後知先生之無弊也」。所以不論梨洲的疏解是否有誤，是否違背陽明原旨，他的用心是令人欽佩的。因此我們將梨洲的疏解放在整個時代與學術背景中，對於他的誤解之處，我們應該能給予更多相應的了解。

六、結語

陽明思想徹上徹下，不僅講本體，亦講工夫，主張「致良知」，特別拈出一「致」字之工夫，要後學不可憑空想個本體良知，而必須實落於心體上作工夫。然而由於後學缺少陽明成學的歷程，對於「致良知」之說，各有所偏，對於四句教，乃至陽明思想亦無相應的了解。龍溪、泰州講現成良知，偏向本體一端；緒山、江右講為善去惡，守靜歸寂，偏向工夫一邊，王學之分化由此可見。龍溪、泰州之學風行天下，到後來產生直任本心，不為惡亦不為善，甚至將仁義禮法視為桎梏，形成「狂禪」之風。晚明東林學者將王學末流之弊指向源頭的陽明之學，以及四句教。黃宗羲處在這樣的學術背景下，因此對四句教乃至陽明思想重新提出疏解，以導正王學末流錯誤的觀點，並使陽明與佛氏之學有所分隔。

黃宗羲批評四句教，採取兩種路向，一是從文獻、義理上將四句教排除於陽明思想體系之外，認為縱使陽明在平日有所談論，但並未將其寫定；二是以他所認定的陽明思想，對四句教加以疏解。他繼承其師劉蕺山的思想，將無善無惡，解釋為無善念無惡念，並將意提昇為本體地位，而強調在意上作工夫，以攝念歸意。他這樣的疏解是為補救晚明將本體認作工夫，而無工夫可為的弊病，強調去虛而就實。梨洲將本體收束於意上，以無善念無惡念來解釋無善無惡，強調心體的至善，未嘗不是對陽明思想的一種誤解。然而我們將他的疏解放在整個思想史乃至當時的時代背景來看，梨洲的疏解有他的用心所在，是對晚明學風的一種回應，這樣的疏解未嘗不是對陽明思想的另一種補充與修正。

論清代婦女題畫詩與 女性詩畫作品的閱讀社群

——以《晚晴簃詩匯》為主

黃儀冠 *

一、前言

在中國文學史上，女性作家的著作得以被男性撰史者收編，而流傳名世者，實屬鳳毛麟角，迨至明清，由於婦女識字率的提昇（註一），使得明清兩代才女備出，明清兩代女性作家所從事的文類相當廣泛，舉凡詩詞、戲曲、批評論述等等，皆有所觸及，因此所謂女性在中國古典文學創作上的缺席，在文學史論述上空白的一頁（註二）諸現象，至明清已有所改觀，尤其至清代閩秀作家大增（註三），此一特殊文化現象，近年來也引起中外學者密切的注意。

* 中國文學系碩士班87年畢；現為博士班研究生。

註一：關於婦女識字率問題，可參見Joanna Handlin, "Lu K'un's New Audience: The Influence of Women's Literacy on Sixteenth-Century Thought" in Wolf & Witke eds; *Women in Chinese Society* (Stanford: Stanford UP, 1975) p. 13-38; Naquin & Rawske, *Chinese Society in the Eighteenth Century* (New Haven: Yale UP, 1987), p. 59

註二：有關女性在文學史上的空白頁(the "blank page")，其觀念請參見 Susan Gubar, "The Blank Page and the Issues of Female Creativity", *Critical Inquiry* (Winter 1981)

註三：徐世昌編輯《晚晴簃詩匯》二百卷中，其中十卷乃閩閩詩作，計有四百八十五人，施淑儀編《清代閩閩詩人》徵略一書，共十卷，收錄一千二百七十四人，而胡文楷所著《歷代婦女著作考》，所採清代婦女作家共三千五百餘人，數據資料請參考 鍾慧玲《清代女詩人研究》頁 1-2 政治大學博士論文，1981年