

王陽明與蕩益智旭《大學》功夫論之研究*

王和群

中興大學中國文學系博士生

摘要

唐宋以來「三教合一」的文化現象逐漸成為潮流，至明代達到高峰。凡異文化之交融或會通，必有其困難處。以儒、釋二家為例，其最大差異乃在於世界觀（儒家重道德實體義，佛教重緣起性空）與終極境界（儒以成聖人，釋以成佛）的不同。因此儒佛的會通不論是援儒入佛或是援佛入儒，多半從心性修養的功夫處著手。本文欲就王陽明與蕩益智旭針對《大學》「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」功夫的詮釋，辯證儒佛功夫論的同異處及其文化意涵。

從陽明與智旭對《大學》「格、致、誠、正」的詮釋，可知二者皆重視「內省」的功夫，因其理論受限於儒、釋二家根本思想的不同，故功夫有可通之處，亦有不可通之處。從二人對治心意的功夫次第安排上，可知陽明所要突顯的是道德主體（致知）的把握，致知的知是良知，能知善知惡，致知方能格物、誠意、心正，因此說「格、致、誠、正只是一事」，以致知為心性修養最直截、根本的功夫，至於其他的輔助，如靜坐等，都是為了凝攝心志的方便法。而智旭雖然也以「知」為明德之本，然而在意識尚未轉識成智前，此知是無法顯露其性，因此還須從格物功夫著手，破我、法二執，以成觀我、法二空。觀智旭援用佛教的名相詮釋《大學》功夫論，以佛教義理為主，兼採儒學義理為輔的方式來看，雖自言儒佛本非二家，但仍有序列先後之差異。此種文化教判，正是儒佛會通的最大特色。

* 收稿日期：2008.11.10，通過審查日期：2009.03.05。

本文承蒙張火慶先生、林文彬先生及兩位匿名審查人提供寶貴意見，謹此致謝。

【目次】

- 一、前言
- 二、王陽明與蕩益智旭三教通一的論學態度
- 三、「心、意、知、物」的定義
 - （一）王陽明
 - 1. 心與意的關係
 - 2. 意與知的關係
 - 3. 意與物的關係
 - （二）蕩益智旭
 - 1. 心與意的關係
 - 2. 意與知、物的關係
- 四、「格、致、誠、正」的實踐關係
 - （一）王陽明
 - 1. 正心與誠意的關係
 - 2. 誠意與格物的關係
 - 3. 誠意與致知的關係
 - （二）蕩益智旭
 - 1. 正心與誠意的關係
 - 2. 誠意與致知、格物的關係
- 五、結語

關鍵詞：蕩益智旭、王陽明、《大學》、正心、誠意、格物、致知

一、前言

王守仁（1472-1528），餘姚人，字伯安，學者稱為陽明先生，明代中葉思想大家，其學說在當時朱學籠罩的學術氛圍下，可謂獨樹一幟。陽明以一己之學術涵養與親身經歷之感悟，提出心即理、知行合一、誠意與致良知之教，明白楊黼聖人之學不外乎一心，吾人因此能參天地、贊化育，合天地與我心為一。四句教與〈大學問〉是陽明一生重要的學問成果，他闡釋四句教中「心、意、知、物」之義乃是以晚年「致良知」教法來總括《大學》的正心、誠意、致知、格物功夫。「誠意」是陽明中晚年所提出的教法，「意」是心與物交接的樞機，能夠誠意，方能端正行為。因此，誠意之所以可能的超越依據，就落在個體內在的「良知」上。陽明對於心體至善的肯定是無庸置疑的，但是在「意」上卻因弟子王龍溪和錢緒山所爭論的「四無」和「四有」中對「意」的界定不同，¹ 而透露出陽明功夫論實踐的方向，存在可探討的地方，這也是後人認為陽明後學流於禪的原因之一。²

蕩益智旭（1599-1655）古吳木瀆（江蘇省吳縣西南）人，俗姓鍾，名際明，又名聲，字振之，自號蕩益、八不道人等，明末四大高僧之一。³ 智旭精

1 明嘉靖六年（1527）九月，王陽明以督察左御史的身分，出征廣西思恩、田州一帶。於出發前晚，與弟子錢緒山、王龍溪在舟中論學。由於緒山和龍溪對陽明立學宗旨有所爭議，因此向陽明請益。對於陽明的四句教，緒山認為陽明的四句教為「無善無惡之心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」而龍溪則認為緒山所說的四句教只是陽明的權說，而非究竟話頭，並以為「心是無善無惡之心，意是無善無惡之意，知是無善無惡之知，物是無善無惡之物。」方是陽明四句教之精神所在。此事分別記錄在〈傳習錄〉、〈年譜〉、〈天泉證道記〉。關於文獻原文，請見《王陽明全集·傳習錄》卷3，頁76-77。《王陽明全集·年譜一》卷34，頁665-666。《王龍溪全集》，頁89-93。

2 明末劉戡山、黃宗羲提出龍溪學說流於禪（虛玄而蕩）的懷疑，而近人如陳來、勞思光等亦持有相似的說法。

3 世稱晚明佛教四大師的雲棲株宏（1535-1615）、紫柏真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）、蕩益智旭（1599-1655），四人倡導儒、釋、道會通不遺餘力，可謂主張三教會通之代表人物。雲棲曾以〈儒佛配合〉一文說明儒家的治世與佛教的出世本不相礙，應該互相配合，因儒家原出自佛教。（見《蓮池大師全集》4，頁

通佛法，其所學通貫禪、教、律、密、淨土，一生致力於禪教合一、性相會通、三教會通，⁴ 並以佛學觀點注解《四書》，名為《四書蕩益解》，其中《大學直指》是談「不二心源」⁵，智旭以此會通儒、佛二家之心性論，也以此定位儒學。⁶ 他認為孔顏心法至陽明才又得其真傳，如〈陳子法明真朗法號自昭說〉一文提到說：「王陽明超越宋諸儒，直接孔顏心學，一生示人唯有致良知三字，良知者，性德靈明之體。」⁷ 顯見在論學上對陽明推崇備至，且《大學直指》的編排次第也依陽明的古本《大學》為本，而非朱子的《大學章句》，此事智旭於《四書蕩益解》序中已先言明。⁸《大學直指》本是為引導隨侍徹因比丘而作，徹因比丘律學頗諳，但禪觀未了，雖屢策發之，終隔一膜。於是

57) 其他三人如紫柏的〈示阮堅之〉(見《續藏經》卷 4, 冊 126, 頁 696)、憨山的〈觀老莊影響論〉(見《憨山老人夢遊集》4 卷之 45, 頁 2403-2438) 及智旭在〈金陵三教祠重勸施棺疏〉(見《靈峰宗論》下卷 7 之 4, 頁 10) 等文中亦有相同的見解。四大師的三教融合，並非齊等觀之，而是以佛教為本，兼融儒道二教。三教融合的提出，四大師並非史上第一人，然其治理儒家經典之用心，足顯示本身亦深受儒學薰陶，為歷代佛教僧眾之特例。本文所探討的智旭，一生雖跨越明、清兩朝，然就其所受的儒學薰陶，是以理學為主，故將之歸入明末僧者的原因，並非全以王朝變更為劃分，而是就當時的學術思潮來界定。皮錫瑞《增註經學歷史》一書提到「國朝經學凡三變。國初，漢學方萌芽，皆以宋學為根柢，不分門戶，各取所長，是為漢宋兼采之學。」頁 376。蓋明中葉之後，王學興盛，與程朱學分庭抗禮，而此等學術氛圍，即使入清後，程朱與陸王學派間的論辯仍持續進行，如方苞、毛奇齡、張烈、陸隴其等學者，皆曾為己所宗之學派，與其他學者激辯。可見理學並未在清初的學術界消失，仍有其影響力。

4 所謂的三教乃指儒、釋、道。佛教自漢代傳入中國後，與儒、道二家經過不斷地激盪、涵攝、交融下，產生所謂的三教會通現象。關於三教會通的問題，學者杜保瑞認為智旭的會通儒佛，只藉儒說佛，是一種教化策略上的融通，而不是真正的理論體系的融通，故僅有溝通，而非真正會通。杜保瑞，〈蕩益智旭溝通儒佛的方法論研究〉，頁 79-80。本文所指稱的「會通」，乃指經由交涉、溝通乃至於牽綰的方法與歷程。

5 蕩益智旭，《四書蕩益解·四書蕩益解序》，頁 3。

6 杜保瑞提到：「智旭認為陽明繼孔顏心學真傳，超越漢宋諸儒之簡陋，直提心學，真世之大儒。由此亦可見得智旭以孔子之學，其精要在心學之傳，即此心學精要，甚至即得為貫通儒佛的通孔。」參見杜保瑞，〈蕩益智旭溝通儒佛的方法論研究〉，頁 89。

7 蕩益智旭，《靈峰宗論》，頁 10842。

8 蕩益智旭，《四書蕩益解·四書蕩益解序》，頁 2。

智旭「爰至誠請命於佛，卜以數鬪，須藉四書，助顯第一義諦。」⁹ 由此可知，智旭的《大學直指》是為引導初接觸佛法的修行者，進入禪觀的方便法。

儒、釋二家皆重視心性修養功夫，「心」具有主宰吾人思考、情感、行為的功能，心意的萌發是一切行為的起點，行為的善惡皆由此出。《大學》的格物、致知、誠意、正心功夫，是儒家內聖之學的修養功夫，歷來有諸多的詮釋，本文將以王陽明與蕩益智旭的詮解為研究對象，探討二人如何對治心意的不確定性，進一步辯證心學與佛學在功夫論上的異同。

二、王陽明與蕩益智旭三教通一的論學態度

蕩益智旭與王陽明一僧一儒，各有所主，然觀二人學思進路之轉折頗富意味，黃梨洲在《明儒學案·姚江學案》對王陽明思想的演變有一段評析：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物，顧物理、吾心終判為二，無所得入。於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念：「聖人處此，更有何道？」忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。有未發之中，始能有發而中節之和，視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提「致良知」三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知

⁹ 蕩益智旭，《四書蕩益解·四書蕩益解序》，頁2。

是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照。是學成之後又有此三變也。¹⁰

如引文所說，梨洲認為陽明思想有前三變和後三變之別，前三變是汨濫詞章、出入佛老和龍場悟道，這三變顯示陽明在前期學思歷程中，受到儒釋道思想的薰陶極深。龍場悟道後，始知聖人入門心訣——「心即理」¹¹，依據此綱領，發展成為學歷程的後三變：默坐澄心、致良知與時時知是知非、時時無是無非。¹² 學者蔡仁厚在《王陽明哲學》第一章提到王學的前三變是屬於不同內容、不同趨向的、異質的轉變；後三變則在「得其門」後，同屬於一根同質的發展，雖然在工夫上有困勉與純熟之別，但在義理骨幹上沒有什麼改變。¹³ 智旭早年以發揚儒學慧命自任，作文論數十篇闢佛老，¹⁴ 到十七歲閱讀到雲棲株宏（1535-1615）〈自知錄序〉¹⁵ 及《竹窗隨筆》¹⁶，乃不謗佛，並取所著闢佛論盡焚之。¹⁷ 二十歲冬天，喪父，聞地藏本願，發出世心。¹⁸ 二十四歲跟隨雪嶺峻師出家修行，¹⁹ 從此致力於參禪念佛。

智旭與陽明同屬個性剛烈、擁有滿腔熱血之人，智旭早年從儒，力闢佛老，及至出家後，雖過著與世隔離的生活，卻無一日不行精進，不論是虔敬地持戒、守律、發願、禮懺，甚至血書、燃臂、燃頂為眾生祈福。智旭為貫徹心中理念，寧可過著苦行僧的生活，嘗自云：「照我忠義膽，浴我法臣魂。九死

¹⁰ 黃梨洲，《明儒學案》卷 10，〈文成王陽明先生守仁〉，頁 68。

¹¹ 《王陽明全集·傳習錄》卷 1，頁 2。

¹² 黃梨洲，《明儒學案》卷 10，頁 68。

¹³ 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 5、13。

¹⁴ 蕩益智旭，《靈峰宗論》，〈八不道人傳〉，頁 10220。

¹⁵ 此序為雲棲株宏撰寫於萬曆三十二年歲次甲辰清明日，說明寫作《自知錄》的緣起與目的。今收錄於《蓮池大師全集》（二）。

¹⁶ 此書收錄〈僧無為〉等 161 篇作品，今收錄於《蓮池大師全集》（三）。雲棲株宏撰寫於萬曆三十三年（1605），時年八十二。

¹⁷ 蕩益智旭，《靈峰宗論》，〈八不道人傳〉，頁 10220-10221。

¹⁸ 蕩益智旭，《靈峰宗論》，〈八不道人傳〉，頁 10221。

¹⁹ 蕩益智旭，《靈峰宗論》，〈八不道人傳〉，頁 10222。

心不悔，塵劫願猶存。」²⁰ 其精神頗似陽明為人所展現出狂放不羈、任俠好義的豪氣。陽明摯友湛若水在〈陽明先生墓誌銘〉一文舉出陽明少年時期有五種特殊的嗜好：「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習。」²¹ 可見陽明從小就不是個墨守成規的書獃子，他擁有的是以天下興衰為己任的志氣和旺盛的意志力，並且在各方面展現他驚人的學習力。及至龍場驛悟道後，全心專注於良知之教的闡發。陽明在少年時期，相當著迷佛老之學。根據〈年譜〉記載，陽明在合巹當日，途中偶遇一道士，聽聞其養生之法後，竟流連忘返。²² 洞房花燭夜乃人生三大喜事之一，能夠因為聽聞養生之術而忘記大喜之日，足見陽明十分沉醉其中。雖然日後陽明歸宗儒學，並感嘆自己在佛老學上錯用了三十年氣力。²³ 不可諱言地，陽明在修養功夫處，仍藉助佛老的靜坐修心，並間接地影響到後來「誠意」和「致良知」之教的產生。陽明由佛老轉儒的主要原因是體悟到吾人本具的人倫親情是無法割捨，而人之所以為人者，就必須面對一切與生俱來的情感以及對社會的責任。逃離俗事與割捨親情，皆不合人之常情，人唯有順著天性而活，才能證道、悟道。這樣的心路轉變，可參照〈年譜〉中「孝宗弘治十有五年，先生三十一歲，在京師。」²⁴ 條的記載。

智旭與陽明的學思進路正反映宋明之後三教思想蓬勃興盛，不僅理學興盛，參禪、神仙風氣也很流行。對於三教關係的看法，智旭在〈儒釋宗傳竊議〉一文提出他的看法：

20 〈山居六十二偈〉，參見蕩益智旭，《靈峰宗論》，頁 11687-11688。

21 黃梨洲，《明儒學案》卷 37，頁 725。

22 「孝宗弘治元年，先生十七歲，在越。」條下云：「合巹之日，偶閑行人鐵柱宮。遇道士跌坐一榻。即而叩之，因聞養生之說，遂相與對坐忘歸。諸公遣人追之，次早始還。」參見《王陽明全集·年譜一》卷 32，頁 610。

23 蕭惠好仙釋，先生警之曰：「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者為不足學，其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自嘆悔錯用了三十年氣力。」參見《王陽明全集·傳習錄》卷 1，頁 25。

24 《王陽明全集·年譜一》卷 32，頁 613。

大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖聖賢所得私也，統乎至異，匯乎至同，非儒釋老所能局也。……故儒與老主治世，而密為出世階，釋主出世，而明為世間祐。²⁵

智旭認為三教的功能各有不同，儒、老主治世，佛教主出世，雖不可偏廢一方，然其終究之理則歸於佛教。至於陽明自幼學佛學老，中年之後方以儒家為立學之本。在義理的闡發上，與佛老多有相通處，他以「三間屋舍」²⁶ 比擬佛老二家的道理本為儒學所有，只是人不知，遂將道理自隔於外。弟子王龍溪進一步以「範圍三教之宗」來形容良知本體為三教所共宗。²⁷ 由此可知，智旭與陽明雖然有三教背景，然皆以其所學為宗，兼採其他，此正是二人基本的論學態度。

25 蕩益智旭，《靈峰宗論》，頁 11026-11027。

26 「嘉靖二年十一月」條下云：「說兼取，便不是。聖人盡性至命，何物不具？何待兼取？二氏之用，皆我之用。即吾盡性至命中完養此身，謂之仙；即吾盡性至命中不染世，謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共為一廳，儒者不知皆吾所用。見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之，而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。二氏自私其身，是之謂小道。」參見《王陽明全集·年譜》卷 34，頁 654。

27 「二氏之學，與吾儒異，然與吾儒並傳而不廢，蓋亦有道在焉。均是心也。佛氏從父母交媾時提出，故曰父母未生前，曰一絲不掛，而其事曰：明心見性。……吾儒卻從孩提時提出，故曰：孩提知愛知敬，不學不慮，曰：大人不失其赤子之心，而其事曰：存心養性。夫以未生時看心，是佛氏頓超還虛之學。以出胎時看心，是道家煉精氣神，以求還虛之學。良知兩字，範圍三教之宗，良知之凝聚為精，流行為氣，妙用為神，無三可住。良知即虛，無一可還，此所以為聖人之學。若以未生時兼不得出胎，以出胎時兼不得孩提，孩提舉其全，天地萬物，經綸參贊，舉而措之，而二氏之所拈出者，未嘗不兼焉，皆未免於臆說，或合而同，或排斥而異，皆非論於三教也。」參見《王龍溪全集·南遊會記》，頁 465-467。

三、「心、意、知、物」的定義

(一) 王陽明

1. 心與意的關係

陽明在〈大學問〉一文中說道：

故欲修其身者，必在於先正其心也。然心之本體則性也，性無不善，則心之本體本無不正也。何從而用其正之之功乎。蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之。凡其發一念而善也，好之真如好好色，發一念而惡也，惡之真如惡惡臭，則意無不誠，而心可正矣。²⁸

心之本體，本為至善。惡的發生並非心體本具惡，而是存在於軀體上的現實。陽明並不否定為滿足生理欲求所發出的意念，這裡所說的意念，非全指因有一對象物後的成形念頭，亦包含從生身命根帶來的情欲。所以上述引文中提到：「蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。」²⁹ 意念發動後何以會擾心？有兩種可能：第一，潛藏於心的情欲，因意的發動而流出。這些不定時的因子造成心著於物，而有所偏倚，陽明說：

澄問：「喜怒哀樂之中和，其全體常人固不能有。如一件小事當喜怒者，平時無有喜怒之心。至其臨時，亦能中節。亦可謂之中和乎？」先生曰：「在一時之事，固亦可謂之中和，然未可謂之大本達道。人性皆善，中和是人人原有的，豈可謂無？但常人之心既有所昏蔽，則其本體雖亦時時發見，終是暫明暫滅，

²⁸ 《王陽明全集·大學問》卷 26，頁 472-473。

²⁹ 《王陽明全集·大學問》卷 26，頁 472。

非其全體大用矣。無所不中，然後謂之大本。無所不和，然後謂之達道。惟天下之至誠，然後能立天下之大本。」曰：「澄於中字之義尚未明。」曰：「此須自心體認出來，非言語所能喻。中只是天理。」曰：「何者為天理？」曰：「去得人欲，便識天理。」曰：「天理何以謂之中？」曰：「無所偏倚。」曰：「無所偏倚，是何等氣象？」曰：「如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。」曰：「偏倚是有所染著，如著在好色、好利、好名等項上，方見得偏倚。若未發時，美色名利，皆未相著，何以便知其有所偏倚？」曰：「雖未相著，然平日好色、好利、好名之心，原未嘗無。既未嘗無，即謂之有。既謂之有，則亦不可謂無偏倚。譬之病瘥之人，雖有時不發，而病根原不曾除，則亦不得謂之無病之人矣。須是平日好色、好利、好名等項一應私心掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。」³⁰

意念本身承載情欲，情欲就像是種子，伏留於心上。如好名、好利、好色等意念隱藏於心，此意如同病根，雖然時而不發，但仍有一觸即發的危險。其次，意是行為之動機，此動機是心受外在物刺激後，以行動來回應刺激物。上述的第一種「意」乃是以情欲為內容物，此意不能以發或不發來區分，因為它是人身上的習氣，從命根上帶來的。第二種指稱的「意」，代表著心靈的流向，它不僅是存在於心上的念頭，而是心與外物交接後，有一明確對象，以此對象為目的性的展開並產生過程（這個過程就是「事」）。意與心的關係，陽明承接前人「意為心之所發」³¹的說法，意能夠表達心之所向，心正則意有定向；心不正，則意亂情迷。故說意念會使心偏，不如說心被習氣蒙蔽後，所發出之意念自然不正。

³⁰ 參見《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁16。

³¹ 陽明之前的理學家大多認為「意為心之所發」，例如朱熹言：「性者，即天理也，萬物秉而受之，無一理不具；心者，一身之主宰；意者，心之所發；情者，心之所動。」參見《朱子語類一·性理二 性情心意等名義》，頁96。

相對於心之本體來說，不論是隱而未顯、顯而未發，以情欲為內容的意欲；或是視聽言動前的意向，皆是現象的存在，是恆生恆滅的。惟有在心體無蔽的情況下，「意」才具有道德性可言。〈答陸原靜書〉一書中，陽明以「照心」和「妄心」為例，說明心體的呈現，即動即靜，一無雜染：

來書云：「下手工夫，覺此心無時寧靜。妄心，固動也。照心，亦動也。心既恆動，則無刻暫停也。」是有意於永寧靜，是以愈不寧靜耳。夫妄心則動也，照心非動也。恆照則恆動恆靜，天地之所以恆久而不已也。照心固照也，妄心亦照也。其為物不貳，則其生物不息，有刻暫停，則息矣，非至誠無息之學矣。³²

照心無所不在，其本於恆常不變之天理。而妄心正好相反，妄者，虛妄不明之意。此意既為虛幻，當為恆生恆滅之現象。佛教中也有類似的例子，以具有般若智之心（智心），為恆常不遷。相較於智心，會隨外境遷流，產生分別相的是「識心」。吾人執持此意識以為自我，不知已是陷入無明的虛妄中，因而心靈不能獲得真正的解脫。

陽明早年喜以靜坐教人，本人也沉醉其中。靜坐修心，是宋明儒與釋、道二家相似處，藉由澄定心氣，達到凝神專一，收攝放心。但是心並非僅在靜時才是不著欲的狀態，心性之朗現，原是活潑潑地、貫通動靜語默間。因此治心不可專言「靜」，才不會有「喜靜厭動」之弊。陽明說：

問：「寧靜存心時，可為未發之中否？」先生曰：「今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜。不可以為未發之中。」曰：「未便是中，莫亦是求中功夫。」曰：「只要去人欲、存天理，方是功夫。靜時念念去人欲、存天理，動時念念

³² 參見《王陽明全集·傳習錄》卷2，頁40。

去人欲、存天理，不管寧靜不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊。」³³

心之本體之所以不變，是就其本具之天理本性，而非活動狀態，故不可以寧不寧靜來存心，寧不寧靜是氣之使然。意的流向可視為心的狀態自然流露，當心有主宰，則意志自能凌駕於事物上。若心被蒙蔽後，意念自然會跟隨情欲好惡，而無限膨脹下去。《大學》所說的「意誠而后心正」³⁴，在陽明看來「意」與「心」其實是一物，「誠」與「正」只是一事。心本具性理，是身之主宰。當心開展後，有其流向，就其顯發的狀態稱之為「意」。當吾人去除惡意念，端正意念，誠意的功夫也就是正心的功夫。雖然心體本身有不容己的力量，源泉滾滾，沛然莫之能禦，或因私欲的蒙蔽使明覺之知暫時隱沒，透過逆覺體證的工夫，直截恢復本心之明，私欲便會蕩然無存，逆覺體證非專由靜坐冥想就能領悟，應落實於意念上的好善惡惡。陽明認為在道德修養上，不能只專注於心神安靜，必須將此心之理實踐於日用間，有此落實義方能彰顯本體之明。

2. 意與知的關係

「良知」一詞，源自於《孟子·盡心》：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。」³⁵ 良知是無所造作的當下直覺，不待思慮、自然而然的直接反應，孟子以此指點語，說明心本具仁義，而吾人能依此行仁義之事。陽明以孟子的良知說，來詮釋《大學》的致「知」之義。良知是心之本體，此本體存在於心中，具有先驗的道德法則，可用來對治妄念。陽明說：

良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或

33 《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁9。

34 〔清〕阮元校勘，《十三經注疏》，《禮記》，頁983。

35 〔清〕阮元校勘，《十三經注疏》，《孟子》，頁232。

放耳。雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳，雖有時而或放，其體實未嘗不在也，存之而已耳。雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也，察之而已耳。若謂良知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣。³⁶

心難免受到情欲或外物的牽引，而有所遮蔽。依陽明所言，並非心之本體不存在，而是人不知以良知省察心意，故所發皆為妄心妄意。若以良知為準則，去判斷、指導意念，則所發無非不是天理。

良知與意的關係，可從陽明所說：良知為心之體，而心之所發為意，進一步逼出「意」若依良知而動，良知方成「意」之主宰的關係：

心者身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意，有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎。意之所用，必有其物。物即事也。如意用於事親，即事親為一物。意用於治民，即治民為一物。意用於讀書，即讀書為一物。意用於聽訟，即聽訟為一物。凡意之所用，無有無物者。有是意，即有是物。無是意，即無是物矣，物非意之用乎。³⁷

外界事物之所以對人產生意義是因為人有靈明之心（即良知），陽明說：「良知是造化的精靈」³⁸，此言事物與吾人生命的真實相通之感，無此心則事物無感無應無所著落。故人與天地萬物為一體，重點不在本質論的探討，而是怵惕惻隱之仁心的顯現。故引文言其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意，有知而後有意，無知則無意。可知「意」從本體良知所發，並不可等同於一般源於

³⁶ 《王陽明全集·傳習錄·答陸原靜書》卷2，頁40-41。

³⁷ 《王陽明全集·傳習錄·答顧東橋書》卷2，頁31。

³⁸ 原文為「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」參見《王陽明全集·傳習錄》卷3，頁68。

形氣之私的意念，此意在內容上為至善之良知，也就是誠意之意，能作為行為的道德規範。陽明以良知與意相互贊成，良知之於意，確保意在發動之後，能好善惡惡、是是非非，是行為的道德準則；意之於良知，將良知內具之道德準則，經由意的發動，成就道德行為。

3. 意與物的關係

陽明以為心之所發為「意」，「意」可視為我之當下存在，經由主體的表述下，外界事物才有其價值和秩序。因此儒家論個人與客觀世界的存在，並非如道家談小我與自然為一體的大化之境，也非如佛教言回到當下空無的自性。我的當下存在，意味著參與、贊成世界的完滿與和諧。所以陽明說：「心外無物。」³⁹ 外界事物之所以對人產生意義，並非基於我或物兩者單獨客觀存在，乃是因為主體雙方皆參與其中，使物與我之間產生了緊密的關係。而這樣的關係，是以主體為主要詮釋者，王陽明有一個例子很有名，也很能說明這層關係：

先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。」⁴⁰

花的顏色會一時明白起來，是因為主體和花之間產生關係。主體透過視覺的覺察，並且以心靈去領會花的美感，進而穿越經驗層面的認知，提升到只可意會、不可言傳的境界。此時的物與我非夤然對立，而是主客不分的狀態。如果以此來理解陽明所說的「物」，就能夠清楚的了解到此物並非客觀存在的物體，而是與主體本身息息相關的對象物。如此一來，就可以理解為什麼之前陽明格竹七日不但一無所獲，甚至病倒。因為陽明未悟到此理即在心中，也就是

³⁹ 《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁16。

⁴⁰ 《王陽明全集·傳習錄》卷3，頁70。

心之理未顯發出，因此竹是竹，我是我，主體與對象物未建構起特殊的關連，物我是兩分的。

陽明所說的物，雖然包含的範圍相當的廣，但總不離對主體自身非常迫切、不容已之事物，舉凡事君、孝親、喜怒哀樂、富貴貧賤、患難生死……等事⁴¹ 皆可視為物⁴²。下面是陽明與弟子徐愛論「意」與「物」的關係，將「物」進一步解釋成「事」，故誠意其實就是落實良知所主之意：

愛昨曉思，格物的物字即是事字，皆從心上說。先生曰：「然。身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在事親，即事親便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。中庸言不誠無物，大學明明德之功，只是箇誠意，誠意之功，只是箇格物。」⁴³

外界事物對於人有其必要性和限制性，它供應人生活所需，人和物是互相依存的關係。人之所以會逐物，並非物之本身所散發出的特質，而是意念的不正。王陽明在這點看得十分透徹，「意」在心體朗現時，本質是與心同一，「意」落於時空網絡，分別心於是生焉，有分別就有善惡，除惡存善的修養在《大學問》裡分為物格、知至、意誠、心正，物格對應意誠，知至對應心正。王陽明由「事」上來解釋「物」，事就是事件（event）、事實（fact），非客觀對象（object），也就是說「客觀對象是靜態的置於彼處，而事實或事件則是心意澆灌所及而成的，是在一個場（field）中所呈現的一個聚合體。」⁴⁴ 人透過

41 「澄嘗問象山在人情事變上做工夫之說。先生曰：『除了人情事變，則無事矣！喜怒哀樂，非人情乎？自視聽言動，以至富貴貧賤、患難生死，皆事變也。』」參見《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁10。

42 鍾彩鈞將王陽明所說的物分為三類：第一類是「事親」、「事君」、「仁民愛物」、「視聽言動」，是行為的意思。第二類是「富貴貧賤」、「患難生死」，只是我的遭遇。第三類是喜怒哀樂，是我心發動。參見鍾彩鈞，《王陽明思想之進展》，頁31。

43 《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁4。

44 林安梧，《中國宗教與意義治療》，頁108。

一體之仁參與整個生活場域，與外界事物互融而周浹。《周易·繫辭傳》言：「大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」⁴⁵ 大人者，無所偏私，心無罣礙。如《孟子·盡心》云：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」⁴⁶ 備於我者乃天地賦予人之德性，透過心意的開展來彰顯德性，使得事事物物各得其所。

（二）蕩益智旭

1. 心與意的關係

智旭採唯識學的名相——第八識「阿賴耶識」與第七識「末那識」釋《大學》「心」與「意」的關係，不過他對於「心」的詮釋，並非完全採用唯識學的說法，而是融合《大乘起信論》與法相宗二家，性相會通，並以天臺宗的十法界之說加以統攝。智旭在〈大學直指補註〉釋「大學」之大為「吾人現前一念之心」，有常、徧之義，引文如下：

大者，當體得名，常徧為義，即指吾人現前一念之心。心外更無一物可得，無可對待，故名當體。此心前際無始，後際無終，生而無生，死而不死，故名為常。此心包容一切家國天下，無所不在，無有分劑方隅，故名為徧。⁴⁷

《大學直指》言「現前一念之心」為本覺之體，又言本覺相即性，⁴⁸ 而這一念之心的真確涵義可與《大乘起信論裂網疏》所說「直指眾生現前介爾心性」⁴⁹ 相參看。「一念之心」或「眾生現前介爾心性」顯然是從《大乘起信

⁴⁵ 〔清〕阮元校勘，《十三經注疏》，《周易》，頁 17。

⁴⁶ 〔清〕阮元校勘，《十三經注疏》，《孟子》，頁 229。

⁴⁷ 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 11。

⁴⁸ 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 11。

⁴⁹ 《大乘起信論裂網疏》，《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）冊 44，第 1850 號，頁 423 上 21。

論》的一心、本覺、真如等概念而來。《大乘起信論》屬於真常心系，所說的「一心」是真如心，真如有兩義，如實空、如實不空，⁵⁰ 是如來藏自信清淨心，也可說成本覺之體。值得注意的是，智旭解釋真如之義，特別援引唯識學的說法，根據《成唯識論》所說：「真如是心真實性故。或說心體非煩惱，故名性本淨。」⁵¹ 智旭認為唯識無明妄心意義下的真如（如性義）的說法與《大乘起信論》的真如二者在理上是互通的，他在《大乘起信論裂網疏》提到：

故《起信》謂真如受熏者，譬如觸波之時，即觸於水，所以破定異之執，初未嘗言真如隨熏轉變也。唯識謂真如不受熏者，譬如波動之時，溼性不動，所以破定一之執，初未嘗言別有凝然真如也。⁵²

唯識學的凝然真如是萬法的本質、宇宙之真理，亦可說是事物本來如此、不生不滅、不垢不淨、不增不減、客觀存有之理。然而《大乘起信論》言真如受熏，以其活動義彰顯其心能生之作用，因此有覺與不覺。智旭以為就真如而言，二家所說的受熏，其實只是一心之體、相、用。所謂的一心，有體大、相大、用大，以比喻來說，即是溼性、水與波的關係，說法雖不同，但其內涵意義卻是相通。

智旭以為心之本覺乃「心第一義性，離一切妄念相」⁵³，是「無漏種子」⁵⁴。

50 「真如者，依言說建立有二種別：一真實空，究竟遠離不實之相顯實體故；二真實不空，本性具足無邊功德有自體故。復次真實空者，從本已來一切染法不相應故，離一切法差別相故，無有虛妄心念故，應知真如非有相、非無相、非有無相、非非有無相、非一相、非異相、非一異相、非非一異相。」參見馬鳴菩薩造，唐實叉難陀譯之《大乘起信論》，今收錄於《大正藏》冊 32，第 1667 號，頁 584 下 20-26。

51 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 9 上 5-6。

52 《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，第 1850 號，頁 422 下 20-24。

53 《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，第 1850 號，頁 432 上 29。

54 《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，第 1850 號，頁 432 中 6。

在本覺與無明互相熏習，能生無漏或有漏現行，故須轉識成智。本覺與真如的內涵雖不同，但有時本覺也可以是真如，因為「蓋真如雖遍為迷悟依，非覺非不覺，而不覺違於真如，故但得云無實，覺則順於真如，真如本無不覺，故或有時，即呼本覺為真如。」⁵⁵ 智旭以理具與事造的關係論心真如門與心生滅門，由此說明不變隨緣，隨緣不變之意：「言二種門者，非是前後左右名為二也。祇是隨緣不變，即此生滅心名真如門；不變隨緣，即此真如心名生滅門。正所謂是舍唯有一門。」⁵⁶ 理具與事造其實是一，智旭援引天臺宗一念三千的說法，認為：

賴耶全攬真如為體，非是真如少分，故能攝一切法也。攝一切法，即是理具三千。生一切法，即是事造三千。由有理具，方有事造。由有事造，方顯理具。若不攝一切法，安能生一切法。若非生一切法，安顯攝一切法。⁵⁷

依據《大乘起信論》對阿賴耶識的解釋是：「心生滅門者，謂依如來藏有生滅心轉，不生滅與生滅和合非一非異，名為阿賴耶識。」⁵⁸ 第八識體因受染法熏、持染法種，隨起染法而起現行，故名生一切法，智旭以為此正是《大學》所言心惡之因，故須藉由格物、致知、誠意、正心功夫，以回復心體之明。是故《大學直指》功夫論下的「心」，是從如來藏之相，即心生滅門而言，智旭說：

如來藏者，即是真如，真如不變隨緣，舉體而成生滅。今不言依真如有生滅心轉，乃言依如來藏有生滅心轉者，蓋以真如目此心之體，如指水之濕性，以如來藏目此心之相，如指濕性之

55 《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，第 1850 號，頁 436 下 26-29。

56 《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，第 1850 號，頁 428 下 25-28。

57 《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，第 1850 號，頁 431 下 17-21。

58 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1667 號，頁 585 上 4-5。

水也。真如既不生滅，故如來藏亦不生滅，真如舉體隨緣，故依第八如來藏而有前七識生滅心轉。此前七識，並依第八識起，並攬真如為體，如依水起波，波亦以濕為體也。第八識與前七識，展轉相依，互為因果，如水與波，故名和合。能熏所熏相別，故非一，同以真如為體，故非異，由有能藏所藏執藏義故，所以復受阿賴耶名(阿賴耶此翻藏)由其體即真如。⁵⁹

以水之溼性比喻真如不生滅的特性，真如舉體隨緣，故依第八如來藏而有之心之生滅。智旭言《大學》的「心」與「意」乃依如來藏而有第七識，二者輾轉相依，互為因果。若從心之第八識為有漏位而言能藏、所藏、執藏，則是以阿賴耶識名之。故可知阿賴耶識為前七識之所藏，譯為「含藏」，而第七識以「思量為性相」，⁶⁰ 作用是執取第八識之見分以為我，生起自我意識（我執）後，煩惱隨之而起。換言之，第七識為意識的根本，又名「我識」，凡人一切因我所生之苦惱，皆由此起。

2. 意與知、物的關係

智旭釋《大學直指》的「意」為第七識「末那識」，而「知」為第六識「意識」。八識中末那識和意識都具有思量之義，不同的是：前者對象是內在自我，審查思量作用恆常不斷，並且有四種根本煩惱（我癡、我見、我愛、我慢）與之相應；⁶¹ 後者之思量作用則起滅不定。末那識以我為執（生我執、法我執、無我執），故有內外之分，人我之隔，第六識以此為依，得以生起，前五識又以第六識為所依而生起，因此末那識的轉淨（清淨末那）或轉染（染汙末那），決定意識以下六轉識的淨染。《八識規矩補註》云：「動身發語獨為

⁵⁹ 《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，第 1850 號，頁 431 中 26-下 9。

⁶⁰ 《唯識三十論頌》，《大正藏》冊 31，第 1586 號，頁 60 中 11。

⁶¹ 「次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相。四煩惱常俱，謂我癡我見，并我慢我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有。」參見《唯識三十論頌》，《大正藏》冊 31，第 1586 號，頁 60 中 10-15。

最」⁶²、「引滿能招業力牽。」⁶³ 此二句即說明第六識「意識」具有審慮和行動的功能，所為皆是意識的造作。又因發動身、語業是八識中最強烈的，往往透過審慮思而行動，故能招來引業和滿業。意識雖具有迷染義，但可由破執觀空的工夫，使其轉識成智，恢復其「明德之本體」、「中道第一義諦妙心」。⁶⁴

綜觀佛教的基本教義，萬法無非緣起性空，宇宙萬物莫不由因緣和合而生。⁶⁵ 外在一切事物，舉凡山河大地、鳥獸花木，都隨心而起變現，因此有「心如畫師」的說法。⁶⁶ 然而不論是變現之物，甚或是心，都是乍起乍滅、生滅不定，其義如《金剛般若波羅蜜經》中說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」⁶⁷ 依法相宗的說法，此皆為阿賴耶識含藏一切種子，在內變現其他七識，外而變現根身器界，其他七識都是以阿賴耶識變現的本質境為對象，復加緣變，阿賴耶識是能變，而其他七識為所變。智旭解釋《大學》的「物」，便是根據此觀點加以闡發，他說：「蓋迷明德，而幻成身及家國天下，名之為物。」⁶⁸ 又言：

蓋以天子言之，則公卿乃至庶人，皆是他明德中所幻現之物，
是故自身為物之本，家國天下為物之末。若以庶人言之，則官
吏乃至天子，亦皆是他明德中所幻現之物。⁶⁹

此所謂的明德即是無漏種，物為識所變現，而天子因我執，故以自身為物之本，而家國天下為末。智旭此言點出凡人以為物分我與他者，而事實上，既

62 《八識規矩補註》，《大正藏》冊 45，第 1865 號，頁 471 中 4。

63 《八識規矩補註》，《大正藏》冊 45，第 1865 號，頁 472 中 9。

64 蕩益智旭，《靈峰宗論》，〈致知格物解〉，頁 10904。

65 佛教中對於宇宙起源，不同宗派有不同的說法：如中觀學的「八不緣起」、小乘教的「業感緣起」、唯識宗的「阿賴耶緣起」、《大乘起信論》的「真如緣起」、華嚴宗的「法界緣起」，但都離不開「緣起性空」的基本觀點。詳見吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，頁 98-104。

66 《佛說摩訶衍寶嚴經》，《大正藏》冊 12，第 351 號，頁 197 下 22。

67 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 235 號，頁 752 中 27-28。

68 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 16。

69 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 21。

迷明德，則物皆因我執所起，亦是虛幻，故《大學》所謂的修身之法，不應向外虛幻之物求之，而應作唯心識觀。

四、「格、致、誠、正」的實踐關係

(一) 王陽明

1. 正心與誠意的關係

陽明以為《大學》的為學次第中，正心與修身各有用力處，「修身是已發邊，正心是未發邊。心正則中，身修則和。」⁷⁰ 正心指的是未發前思慮、意念未萌發的狀態，當意念萌發後，便須以修身（格物、致知、誠意）來回復心體之正。以未發和已發論心意的狀態，陽明並不是第一人，如朱子以未發為心之體，已發為心之用；未發前意念未萌，故戒慎恐懼以涵養，已發後謹獨，去察識意念。但是陽明認為此法太過繁雜，不夠直截明確，未發前不從意上如實去好善惡惡，卻從已成形之念頭下手，未免有捨簡從繁的缺失。再者，若未發之中，心體廓然無私，則存之以戒懼，無意以行之，戒懼之功，可能會流於空泛。故正心雖是未發邊，還須從已發之誠意下手。⁷¹

宋明理學中，大多以惡意念的發生是心體受到習氣侵擾而矇蔽其明。心體本無不正，所發之意與所成之行為本當符合天理。但人不免受到感性條件的影響，當此心意累於情慾或受物所牽，將影響到心體之昭昭明明。

⁷⁰ 《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁17。

⁷¹ 守衡問：「大學工夫只是誠意。誠意工夫，只是格物。修齊治平，只誠意盡矣。又有『正心之功，有所忿懣好樂，則不得其正』，何也？」先生曰：「此要自思得之。知此則知未發之中矣。」守衡再三請，曰：「為學功夫有淺深。初時若不著實用意去好善惡惡，如何能為善去惡？這著實用意，便是誠意。然不知心之本體原無一物，一向著意去好善惡惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公。書所謂『無有作好作惡』方是本體。所以說『有所忿懣好樂，則不得其正』。正心只是誠意工夫裏面體當自家心體，常要鑑空衡平，這便是未發之中。」參見《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁23。

2. 誠意與格物的關係

格物之說，陽明在不同時期有不同的解讀。少年時期，他遵循朱子的格物說去窮理，反致疑惑。龍場悟道後，陽明認為朱子向外物窮理、不往內心求理的方法有誤，依陽明理解朱子談的格物，格的只是知識性的物理。然而天下之物何其多，真要格的話，恐怕是沒完沒了。且格物最終目的是要回復心之靈明，因此他認為格物的工夫，不應該放在窮究事物之理上，而是應該「在身心上做」。⁷² 陽明批評朱子為了彌補以學習知識（格物致知）來涵養道德心的謬誤，故將「敬」意掛搭到身心上，如此「務外遺內」，已是功夫上的第二義。⁷³ 功夫的第一義必須從自家心上用功，「誠意」是《大學》教人首要功夫。以誠意為下手處，方能夠通貫格物之物與身心之關聯。

因此，陽明以物的定義由外在客觀存在之物與其理，轉向與物相接的心意上。茲引〈傳習錄〉中兩段文字說明之：

先生又曰：「格物如《孟子》『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正，則無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。」⁷⁴

⁷² 先生曰：「眾人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格。早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾。遂相與嘆聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思乃知天下之物本無可格者。其格物之功，只在身心上做，決然以聖人為人人可到，便自有擔當了。這裏意思，卻要說與諸公知道。」參見《王陽明全集·傳習錄》卷3，頁78。

⁷³ 來書云：「近時學者，務外遺內，博而寡要。故先生持倡誠意一義，針砭膏肓，誠大惠也。」「吾子洞見時弊如此矣。亦將何以救之乎。然則鄙人之心，吾子固已向道盡，復何言哉？復何言哉？若誠意之說，自是聖門教人用功第一義。但近世學者，乃作第二義，故稍與提綴緊要出來，非鄙人所能持倡也。」參見《王陽明全集·傳習錄·答顧東橋書》卷2，頁27。

⁷⁴ 《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁4。

問格物。先生曰：「格者，正也。正其不正，以歸於正也。」⁷⁵

陽明以「正」釋「格」，端正意念所在，以全其心體端正無偏之狀態。由心所發之意將成為心與對象物的連結橋樑，亦可視為行為的起點。知與行原本是事物的一體兩面，知是知事之理則，而行是理則的實踐。「知行合一」說是陽明在龍場悟道後的隔年正式提出。⁷⁶ 在〈答顧東橋書〉中也提到知與行二者的關係：

知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫，本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體。故有合一並進之說。真知即所以為行，不行不足謂之知。⁷⁷

「知」指的是心所發之意念是承接心體之正，此意能夠主導行為的方向，是行之始。因此只要知得真切篤實，便是道德行為的起點；同樣的，所謂的行包含著內在的心意與外在的表現，實踐若能明覺精察也就是內在本體朗朗的呈現。從〈傳習錄〉記載王陽明論「知」與「行」的關係，可以明白陽明中年從端正意念釋格物，並非突發奇想，而是順著「心即理」的義理一貫脈絡來開展。

另一個可證明陽明以正意念釋格物的例子，就是陽明與湛若水的論學。湛甘泉認為陽明以格物為正意，是忽視《大學》中格物與誠意、正心之別，他說：

格物即止至善也，聖賢非有二事。自意心身至家國天下，無非隨處體認天理。體認天理，即格物也。蓋自一念之微，以至事

⁷⁵ 《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁17。

⁷⁶ 「武宗正德四年，陽明三十八歲，在貴陽。提學副使席書聘主貴陽書院。」條下云：「是年，先生始論知行合一。」參見《王陽明全集·年譜一》卷32，頁615。

⁷⁷ 《王陽明全集·傳習錄·答顧東橋書》卷2，頁28。

為之著，無非用力處也。陽明格物之說，以為正念頭，既於後面正心之說為贅，又況如佛老之學，皆自以為正念頭矣。因無學問思辨行功，隨處體認之實，遂併與其所謂正者一齊錯了。⁷⁸

湛甘泉所提出的疑問，點出陽明論物與意念之間的模糊之處。首先，就「物」本身來說，與心在客觀存在上是有別的。如果要以意念為成物之起點，去實踐道德，原無不可。但是，如果不能夠以道德本體去主宰意念的發動，單就意念本身空泛的去端正，便容易流於釋老的空無。其次，《大學》是一本學習如何成為大人之學的經典，以學習義理的方法去涵養心性，激發學聖賢的意志。因此將格物之「物」完全收攝於內心，而忽略知識的學習，是否為《大學》之本意？針對上述兩點質疑，陽明的解釋，可從與另一學者羅整菴的書信中得到答案：

夫正心誠意、致知格物，皆所以修身而格物者，其所用力，日可見之地。故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。誠意者，誠其物之意也。致知者，致其物之知也，此豈有內外彼此之分哉！理一而已。以其理之凝聚而言，則謂之性。以其凝聚之主宰而言，則謂之心。以其主宰之發動而言，則謂之意。以其發動之明覺而言，則謂之知。以其明覺之感應而言，則謂之物。故就物而言謂之格，就知而言謂之致，就意而言謂之誠，就心而言謂之正。正者正此也，誠者誠此也，致者致此也，格者格此也，皆所謂窮理以盡性也。天下無性外之理，無性外之物，學之不明皆由世之儒者認理為外、認物為外，而不知義外之說。⁷⁹

格物的對象由意念本身轉向心之物、意之物、知之物，將物的對象由空泛

78 黃梨洲，《明儒學案》卷 37，《答王宜學》，〈論學書〉，頁 291。

79 《王陽明全集·傳習錄·答羅整菴少宰書》卷 2，頁 50。

的意念落實在具體的致知、誠意、正心功夫上。主體內在之心與客觀外界之物藉由意念連結起來，因此只要誠意，將此誠之意落實於物中，就不須要向外求理，理自在心中。陽明以「理」、「性」和「心」為道德本體，「理」乃是天道之準則，並且此理具於人「性」中，以「心」為主宰發動，而「意」是發動處。「意」之所以能夠不受生理氣質影響，真真切切地展現本性，乃是因為「知」所具的明覺體性。從這裡不難看出，陽明面對湛甘泉提出「意無本體」的質疑中，激發他更深入去鑽研如何呈現意的道德性。

至於信中回答羅整菴曲解他務內而遺外，是有內外之分。陽明說：「天下無性外之理，無性外之物。」⁸⁰ 意味主體與客觀存在實體間，的確有內外之分。但是天理是不受內外之隔，能盡顯於人與萬物之中。天理開顯出來，於人身上稱為性。性理具足於吾心，不待外求的。吾人能藉此心去感通、涵攝、推擴於萬物，故見孺子入井，而必有怵惕惻隱之心；見鳥獸之哀鳴殫斃，而必有不忍之心，此等民胞物與之仁心，是不受內外、我爾之隔的。

3. 誠意與致知的關係

心所發之意既是行為的起點，格物功夫應向內心求理，不應該往外窮理。《大學》的為學次第在陽明看來，只是方法名稱的不同，其主旨是一貫且相通的：以誠意作為格物之首要，而致知乃達成誠意之功的必備要件。⁸¹ 致良知是陽明五十歲時正式提出的教法，明確點出本體與功夫間的直貫，不須從外繳繞求理。「良知」之說提供誠意功夫在道德判斷上的超驗條件，能避免陽明中年所說的從意念上去好善惡惡，意念本身無法察知己之不善的缺失。陽明以良知為意的本體，雖然意有道德上的善與惡，良知卻是恆常的存在，只待自我覺察之，便能誠其所發之意，如下文所說：

⁸⁰ 《王陽明全集·傳習錄·答羅整菴少宰書》卷2，頁50。

⁸¹ 〈大學問〉說：「蓋身心意知物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有所，而其實只是一物。格致誠正修者，是其條理所用之工夫。雖亦皆有其名，而其實只是一事。」參見《王陽明全集·大學問》卷26，頁472-473。

心之本體，那有不善？如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善；一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。意之所發，既無不誠，則其本體知何有不正的？故欲正其心在誠意。工夫到誠意，始有著落處。然誠意之本，又在于致知也。所謂人雖不知，而已所獨知者，此正是吾心良知處。然知得善，卻不依這個良知便去做，知得不善，卻不依這個良知便不去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不能擴充到底，則善雖知好，不能著實好了。惡雖知惡，不能著實惡了，如何得意誠？故致知者，意誠之本也。然亦不是懸空的致知，致知在實事上格。如意在于為善，便就這件事上去為；意在於去惡，便就這件事上去不為。去惡固是格不正以歸於正，為善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。如此，則吾心良知無私欲蔽了，得以致其極，而意之所發，好善去惡，無有不誠矣。誠意工夫，實下手處在格物也。若如此格物，人人便做得，「人皆可以為堯、舜」，正在此也。⁸²

良知雖然為心之虛靈明覺，能夠知善知惡，欲實踐於日常事物中，還需以「意」行之。因此陽明以「致」字表示行動，能復其良知之明，並將良知擴充於事上，便能好善惡惡，落實於意上為誠意，落實於事物上為格物。陽明晚年的學問不僅是重視內在的心性修養，還相當重視事上磨練的工夫，由事上磨練更能透顯良知。他說：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」⁸³ 一般的見聞知識千頭萬緒，能夠以一應萬者，莫非良知。足見陽明以為做人處事必先於道德上立根，盡顯本心良知後，便能於事物交相之際，不為名利動心、不為利害動意。否則，本若未立，重視

⁸² 《王陽明全集·傳習錄》卷3，頁78。

⁸³ 《王陽明全集·傳習錄·答歐陽崇一》卷2，頁47。

旁枝末節、小道小技的養成，可以預見縱私慾而滅良知之事將層出不窮。

從陽明中年提倡誠意，到晚年致良知，可知其學說理路發展，是將誠意收攝到致良知中，完成以致知為誠意之必然。陽明承接朱子意為心之所發的說法，其發包含著生理與心理（情欲）兩方需求，為生理需求所發的意念，原無道德上的善惡可言。但此意卻容易混雜著情慾（自然的惡），與物交接後，不受控制發展下去，便產生道德上的惡。這種惡在道德實踐過程中，是不被允許的。因此陽明在詮釋《大學》中的誠意，必然為「意」尋求道德本體，進而落實意的道德性於事物中。「意」的概念由生理與心理需求為內容所發的意念，提升至以良知為本體的純粹意志。

依陽明晚年提出致「良知」，是實踐誠意、格物功夫的本體，《大學》中所說的為學次第，並不是異質的漸進順序，而是同質性的推擴功夫。把握住「良知」，復其良知之明，則無一意不明，無一物不正。良知為吾人所共有，因此人皆可以為堯、舜。陽明對於心體至善的肯認是無庸置疑的，吾人與聖人雖在才力上有分兩上的輕重差異，但成聖的本質卻是相同的。他以金為喻，堯、舜猶萬鎰，文王、孔子有九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰，「才力不同而純乎天理則同，皆可謂之聖人；猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。」⁸⁴ 人因氣質清濁粹駁，才力上有中上之人，有中下之人。其於道則有生知安行、學知利行、困知勉行之分，故在道德修養上有遲速，卻不影響最後成色。「四有說」和「四無說」是陽明調和王龍溪和錢緒山二人說法，認為教法為眾生而立，故立教應隨順眾生根器之高下。兩人之說可相資為用，不可偏廢。意思是上根之人依龍溪所說從本體悟入，本體即是功夫，心體一悟即明；而緒山言從功夫悟本體的漸教，適合接引中下根器者。所謂的漸教和頓教，一者是從功夫悟本體的實踐路線，另一者是本體即功夫的「徹悟」路線，⁸⁵「意」在這兩條脈絡中呈現出不同的面相：「有善有惡之

84 《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁18-19。

85 「師門常有入悟三種教法，從知解而得者謂之解悟，未離言詮。從靜坐而得者謂之證悟，猶有待於境。從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩，愈凝寂，始為徹悟，此正法眼藏也。」參見《王龍溪全集·留別霓川謾語》，頁1158。

意」與「無善無惡之意」。

王龍溪在〈天泉證道記〉提出「四無說」：「心是無善無惡，意是無善無惡，知是無善無惡，物是無善無惡。」⁸⁶ 這四句話是根據陽明在〈大學問〉解釋心、意、知、物其實只是一物，不可視為二。因此認為「四有說」的後三句應承接著第一句「無善無惡心之體」，改為「意」、「知」、「物」皆無善無惡。本體一明，意、知、物一起皆明。陽明並不否定有龍溪的說法，只是上根之人畢竟世上少有。因此龍溪以為心、意、知、物無善無惡與陽明所說的：心即理、「至善是心之本體」⁸⁷ 在義理上是相通的。陽明以心為道德本體，如太虛之中，無物不有，不為物障。⁸⁸ 天地萬物皆在吾心內，其流行變化間不為物所迷所滯。在心體昭昭，良知的遍潤下，物無惡相，自然也就沒有相待的善相。「四無說」之「意」是就心體明瑩無滯，一即是全的狀態說，此心與意的關係是雖分而未分，分是就實踐面說，未分就本質面說，在心體朗照下，一切經驗層面的是非對立消解了，「意」自然是無善無惡。後人不解陽明之意，遂以為「無善無惡」流於禪說，不合儒學宗旨，而大加抨擊之。

以消泯經驗層面的善惡言「無」，來保住本體的「有」，這種文字上的遮詮方式，佛老皆有類似的例子。如《老子》二十五章對道體的描述：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰『道』。」⁸⁹ 道體是一寂寥渾化、不可以名言描述之實體。故《老子》第一章以「道可道，非常道」⁹⁰ 形容形而上之道是不可言說，經過人為的言語文字說出的道，便不是原本道的實相。又如《金剛般若波羅蜜經》說到：「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界非世界，是名世

86 《王龍溪全集》，頁 89-93。

87 《王陽明全集·傳習錄》卷 1，頁 1。

88 「本體只是太虛，太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾噎氣，何物不有？而又何一物得為太虛之障？人心本體亦復如是。」參見《王陽明全集·年譜一》卷 34，頁 665-666。

89 〔明〕焦竑，《老子翼》卷之三，頁 159。

90 〔明〕焦竑，《老子翼》卷之一，頁 1。

界。……如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」⁹¹ 當吾人說出一個佛法，語言本身就夾帶著「我」見，這種意見夾雜著對外物的慾望與貪念，本身就不是純淨的。因此佛教不僅要人在事物上「空」，更要化掉對「空」的執著，學會「空空」。「四無說」的「意」直接以本體即功夫的方式，從先天正心之學中澈悟「意」本自誠。龍溪說：「體用顯微，只是一機；心意知物，只是一事。」⁹² 又說：「無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。」⁹³ 「無心之心」是以超越的、形上的方式說明「心之體」的純粹，在此密藏之心下，「意」該如何顯發其圓融無礙的應物方式，去通貫形上和形下界，達成體用一源、顯微無間的境界呢？龍溪的解釋如下：

夫心本寂然，意則其應感之跡；知本渾然，識則其分別之影。
萬欲起於意，萬緣起於知；意勝則心劣，識顯則知隱。故聖學之要，莫先起於絕意去識。絕意，非無意也；去識，非無識也。意統於心，心為之主，則意為誠意，非意象之紛紜矣。識根於知，知為之主，則識為默識，非識神之恍惚矣。⁹⁴

心體寂然之時，「意」為良知感應之跡。雖言跡者，卻是動而未形、形而未著，此乃有無之一機，毋分形上與形下。良知本為渾然不分之虛靈明覺，因為「識」，方才顯分判相。「意」和「識」各有其主，意本於心，識起於知。龍溪引佛教的「識」的概念入儒學的心性論中，在理學家中，實屬特別。「識」在佛教義理中可解釋成現象的「分明」、「了別」，如《宗鏡錄》說：「照了分明，如鏡顯像，名為現識。」⁹⁵ 「廣說有八種識，略說有二種：一者了別識，二者分別事識，乃至廣說故，三者立三種識，總攝諸識，一者阿賴耶識，二者

91 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 235 號，頁 750 上 18-23。

92 《王龍溪全集二·意識解》，頁 90。

93 《王龍溪全集二·意識解》，頁 90。

94 《王龍溪全集二·意識解》，頁 558-559。

95 《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 712 下 28。

末那識，三者意識。」⁹⁶ 識依根緣塵而生，並且以意去分判、取捨事物，故龍溪言識顯則知隱。識顯發於外，會以己意去衡量、揣度、分別事物之善惡、好壞，因而遮蔽良知之明。人世間的事物經由意識的區別、區隔，甚至引發對立抗爭，造成災厄、戰爭等不幸之事經常發生。這是相當嚴重的後果。所以儒釋道皆認為意處雖微，卻不可不慎。意識的流出，若非心體良知為其主宰，便會無限擴張個人的慾望，並且以「識」去撷取為我資之物。因此龍溪以為聖學最重要的功夫，莫先起於絕意去識，絕意非無意，去識也非無識。可知龍溪所說的「意是無善無惡」並非虛無縹緲意涵下的僵化之意，而是兼具本體與功夫兩個向度，一方面肯定本體的道德性，在心體寂感作用下的「意」，又能充分發揮其主宰、定向的功能。

龍溪以意為心之本體，心主宰下之意，名為「誠意」；識以知為本體，知主宰下之識，名為「默識」。「意」雖是心病之所由以生的原因，但是心性的開顯，不可無「意」。意具有向善或向惡兩種流向，此意在至善之心體良知的涵攝下，如明鏡之鑑物，妍媸黑白，雖然真心無動、真知無變，但能藉由意、識的分辨善惡、取捨是非，以應用於物上。由真心與真知主宰下的誠意與默識，方能於實理之妙用流行間，應物圓融無礙，達到應物而無迹、過而不留的化境。由此可見，龍溪認為「意」與「識」猶一病之兩痛，若病根去除，痛自會消失。而去除病根之法，非從絕意去識，而是回復本心良知之明。⁹⁷ 因此龍溪言「意象之紛紜」、「識神之恍惚」雖與佛教論心識的迷染狀態相似（故須轉識成智），但對於意識虛妄染污的狀態，龍溪的處理方式並非如佛家言破執去妄，而是藉由貞定一道德總體根源（心體良知），使其意識有所主。「誠意」與「默識」的存在，對吾人而言，非但不虛妄，反而更能彰顯心的活動義與真實義。此正是龍溪分判儒、佛的界線。⁹⁸

⁹⁶ 《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 738 下 27-739 上 1。

⁹⁷ 《王龍溪全集二·原壽篇贈存齋徐公》，頁 976-978。

⁹⁸ 關於龍溪三教思想，近人蔡家和《王龍溪思想的衡定》、彭國翔《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》等皆有針對此議題論之，其中牽涉到龍溪的生平、交游及學思的養成歷程。礙於篇幅，本文僅就龍溪的「四無說」與佛教思想同異處辨析之。

「四無說」的意，不走良知對治起惡之意念的漸教功夫。而是藉由先天正心之學的功夫，化解形上的超越層和形下的經驗層間的隔閡與對立。陽明和龍溪都不以「意」御物，避免客觀之物在對象性的操控、宰制中，造成主客間的對立。陽明說：

可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。⁹⁹

宇宙萬物不離我心之靈明，因心性良知本於天理，故萬物能在心體良知的神感神應、一氣之流行中，化掉形體上的隔閡，與我為一體。「主客一體」是中國哲學的一大特點，不論是儒家的積極參贊天地、道家的無為守成、佛教的放下執著，藉由化除主觀意識，來消泯主體和客體間的歧異，達到和平共處的理想。

（二）蕩益智旭

智旭以第八識「阿賴耶識」、第七識「末那識」和第六識「意識」詮釋《大學》裡的「心」、「意」、「知」，並以識之迷染性，故變現之物皆虛妄，唯有通過「轉識成智」，方能自顯清淨。智旭說：「正其心者，轉第八識為大圓鏡智也。誠其意者，轉第七識為平等性智也。致其知者，轉第六識為妙觀察智也。」¹⁰⁰ 以破二執（我執、法執）二障（煩惱障、所知障），修二空妙觀，將前五識轉為成所作智，轉第六識為妙觀察智，第七識轉為平等性智（即「平等性智相應心品」），第八識轉為大圓鏡智（即「大圓鏡智相應心

⁹⁹ 王守仁，《王陽明全集·傳習錄》卷3，頁81。

¹⁰⁰ 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁17。

品」)。「轉識成智」在理論上有先後次序，然而在修行證果上卻是同時成就。以下就智旭詮釋《大學》誠意功夫與正心、格物致知功夫的關係加以討論。

1. 正心與誠意的關係

依《大學》：「欲正其心者，先誠其意」¹⁰¹ 以意誠而後心正，此為即用顯體。智旭解意誠為：「由第六識入二空觀，則第七識不復執第八識之見分為內自我法也。」¹⁰² 解心正為：「由六、七二識無我執故，第八識捨賴耶名，由六、七二識無法執故，第八識捨異熟名，轉成菴摩羅識，亦名大圓鏡智相應心品也。」¹⁰³ 阿賴耶識以種子識故，為積藏我執之所，其恆轉如瀑流，且行相微細難知，縱然阿羅漢，亦有不察。相較之下，第六識的審而不恆與第七識亦恆亦審的特性，較易為人覺察。故智旭以為心正必先意誠，由第六識修二空觀，先斷第六、七識的俱生我法二執，第七識不再現起，則第八識不復為種子。又因斷第六識分別我法二執和俱生我法二執，第八識不再受第六識引業，投胎六道，受苦樂果報。所謂異熟者，因果之名，是第八識的果相，隨業力而生，若能斷意識和末那識之法執，則不為業牽，轉成菴摩羅識，即真如本體，於十八界皆成無漏。¹⁰⁴ 則第八識自然轉成大圓鏡智。正心而後身修，第八識既成無漏，則一切五陰、十二處、十八界皆無漏也。¹⁰⁵

2. 誠意與致知、格物的關係

《大學》言：「欲誠其意者。先致其知。」¹⁰⁶ 智旭解誠意與致知的關係如下：

101 [清] 阮元校勘，《十三經注疏》，《禮記》，頁 983。

102 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 18。

103 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 19。

104 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 19-20。

105 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 19。

106 [清] 阮元校勘，《十三經注疏》，《禮記》，頁 983。

直心正念真如，名為誠意；妄計實我實法，名為自欺。蓋稍習聞聖教，未有不知我法二執之為惡，未有不知二空妙觀之為善者，但其惡我法二執，不能如惡惡臭，好二空妙觀，不能如好好色，所以名為自欺，不自謙耳。夫臭必知臭，色必知色，可喻良知。知臭必惡，知色必好，可喻致知。今知二執之惡而不力破，知二空之善而不力修，豈可謂致知乎？心外本無實我實法，名之為獨。斷意中我法二執，斷無不盡，修良知二空妙觀，修無不圓，名之為慎也。¹⁰⁷

誠意即不自欺，如好好色，如惡惡臭，若得知意或有不真，必會力破，此為致知。故慎獨為斷意識我法二執，修良知二空妙觀，此之謂不自欺。智旭解釋致知為修我法二空觀，破第六識分別我法二執，並且破第七識俱生我法二執，以達「二空妙觀無間斷也。」¹⁰⁸

所謂「物」乃是心識所變現之幻象，吾人以心識依根緣塵所變現出的影像，常會使人產生真實、永恆存在的錯覺，並加以執著，由此而衍生出無止盡的煩惱。因此智旭認為要使眾生止息煩惱，就必須使眾生了解萬法與我在本質上並無差異，這也是格物的真諦所在。所謂的「格」就是「推究此身心家國天下皆如幻影，並非實我實法。」¹⁰⁹ 格物並非向外尋求，而是「唯心識觀」以破我法二執，智旭說：

格物者，作唯心識觀，了知天下國家、根身器界，皆是自心中所現物，心外別無他物也。是故若欲格物，莫若觀所緣緣。若

¹⁰⁷ 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 23。

¹⁰⁸ 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 18。

¹⁰⁹ 〈格物致知解〉，參見蕩益智旭，《靈峰宗論》，頁 10905。

知外所緣緣非有，方知內所緣緣不無，若知內所緣緣不無，方能力去內心之惡，力行心內之善。¹¹⁰

我與我見同為心識變現之物，都是暫時之假名，我與法同屬五蘊等法，不應以心逐虛幻之相，而應「唯心識觀」。所謂「唯心識觀」：

所謂於一切時一切處，隨身口意所有作業，悉當觀察知唯是心，乃至一切境界若心住念皆當察知，勿令使心無記攀緣不自覺知，於念念間悉應觀察，隨心有所緣念，還當使心隨逐彼念令心自知，知己內心自生想念，非一切境界有念有分別也……如是觀察一切法唯心想生，若使離心則無一法一想而能自見有差別也。當應如是守記內心知唯妄念無實境界勿令休廢，是名修學唯心識觀。¹¹¹

觀法的目的就是為破我執，有正確的知見，以澄心冥想觀照智慧，並以此照察萬物，了知萬物與我本無自性，一切境界無有分別，方能達到「我法二執破。則物自格。猶《大佛頂經》所云：『不為物轉，便能轉物也。』」¹¹²阿賴耶識一方面受染法熏、持染法種、隨染法現行，另一方面，現行染汗又熏成種子；現行熏種子，種子生現行，二者循環不息，果報亦無盡。智旭解釋《大學》「身有所忿懣，則不得其正」以前六識現行熏成種子，使第八識心有所不正。¹¹³賴耶種子內熏，依於第八識的第六識與第七識於是生起俱生之細執，又兼隨外緣，第六識生起分別之粗執。粗執易斷，細執難斷，因此要從第六識先破我法二執，修我法二空觀，方能無忿懣，「故知格物致知之外，別無誠意

110 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 17。

111 《占察善惡業報經》，《大正藏》冊 17，第 839 號，頁 908 上 15-28。

112 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 18。

113 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 30。

正心之功。」¹¹⁴ 誠意正心之功必以格物致知為基礎，由斷分別二執，以斷俱生二執，能破二執，即得二空，自然斷二障。物格而後知致，以能觀之智觀所觀之境，使所顯之諦如如呈現。¹¹⁵

五、結語

從陽明與智旭對《大學》「格、致、誠、正」的詮釋，可知二者皆重視「內省」的功夫，然因其理論受限於儒、釋二家根本思想的不同，故功夫有可通之處，亦有不可通之處。

首先，以「正心」和「誠意」來說，陽明與智旭正心的功夫，都以復其心之明為目標，不同的是陽明的心有道德本體、實體義，而智旭之心則屬於空性、空智之心。陽明以心之本體，本為至善。惡的發生並非心體本具惡，而是存在於軀體上的現實。陽明並不否定為滿足生理欲求所發出的意念，這裡所說的意念，非全指因有一對象物後的成形念頭，亦包含從生身命根帶來的情欲。可知陽明的意有兩種意思，一者為本體意義下的意向，另一為隨情欲而發，誠意就是要回復前者未受染汙之意。智旭的「心」以法相宗的無漏種子釋之，在本覺與無明互相熏習，能生無漏或有漏現行。智旭以意未誠以前名為末那識，為前六種轉識的染淨依，因此誠意的功夫，便是使其所發之意純粹不染，即轉識成智。

其次，從「格物」和「致知」來說，陽明說的物，就是事，也就是主體與客體的關係，並非純粹外境之物體。吾人能以主體之明，使事事物物各得其所，可知物不在心外，格物的功夫落在致知。而智旭則以法相宗的觀點，以物為心識生起虛幻之相，故格物就是唯心識觀，心外無物。破二執、觀二空是一事，格物與致知也是一事。二者雖都重視「致知」，也強調「心外無物」，但其實指涵義並不相同。儒家言心之知，是強調道德主體的挺立，而佛教言心之知，則是務去我執，此二者的差別在於儒家的世界觀是「實有」，而佛教則為

¹¹⁴ 蕩益智旭，《四書蕩益解·大學直指補註》，頁 32。

¹¹⁵ 蕩益智旭，《靈峰宗論》，頁 10905。

「緣起」。儒家論世界，強調物我、家國、群己一切皆為實有存在，因此除了主體之外，尚有一物理世界待安排；而佛教則認為世界唯心識所變現，將世界的一切收入吾心，所以只要安頓此心便可。¹¹⁶ 因此陽明的致知，指無一物不在吾心良知朗照範圍內，而智旭的致知，是指般若智的觀照，二者皆強調物與我並無主客之別；不同的是，前者的重點是在心體的朗現，物與我同在良知的總攝下，故能使我與物各安其位，屬於道德實體創生意義下的「知」，而後者的重點則是般若空靈智慧的觀照下，不因我執而執於我所之物，方能使所觀之境、所顯之諦如如呈現。

總的來說，從二人對治心意的功夫次第安排上，可知陽明所要突顯的是道德主體（致知）的把握，致知的知是良知，能知善知惡，致知方能格物、誠意、心正，因此說格、致、誠、正只是一事，以致知為心性修養最直截、根本的功夫，至於其他的輔助，如靜坐等，都是為了凝攝心志的方便法。而智旭雖然也以「知」為明德之本，然而在第六識尚未轉識成智前，此知是無法顯露其性，仍具有迷染義，因此還須從格物功夫著手，破我、法二執，以成觀我、法二空。

此外，從學術史的角度觀之，明代中葉以後，三教思想達到高峰，誠如日本學者荒木見悟（あらかき・はんご，1917-）言：「萬曆三高僧を始め、この時代の多くのめぼしい宗匠に共通して見られる現象は、三教一致、教禪調和、禪淨融合、三學一源など……。」¹¹⁷ 個人思想與時代環境常有密切的關聯，智旭等僧者注解儒典的現象正與當時的學風與重大議題相呼應，如程朱與陸王學派間的論辯、三教會通等。從智旭採陽明的古本《大學》之順序來編排《大學直指》一事，並視陽明為孔顏心學之傳人，其論學顯然是傾向王學，但是智旭的《大學直指》又與陽明的說法相異。就智旭援用佛教的名相詮釋《大學》功夫論，以佛教義理為主，兼採儒學義理為輔的方式來看，雖自言儒佛本非二

¹¹⁶ 陽明論《大學》的「心、意、知、物」專從道德層面上說，因此一涉入自然物理世界範疇，常有汨道德之嫌；而智旭將「心、意、知、物」全收入心識之論，或許會招來極端唯心論之議，但其自成體系也可圓成一說。（比較起來，儒家的世界反而分成二半。）

¹¹⁷ 荒木見悟，《明代思想研究》，頁 360。

家，但仍有序列先後差異。此種文化教判，正是儒佛會通的最大特色。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《金剛般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 235 號。大藏經編輯委員會編，臺北：新文豐出版股份有限公司。
- 《佛說摩訶衍寶嚴經》。《大正藏》冊 12，第 351 號。
- 《占察善惡業報經》。《大正藏》冊 17，第 839 號。
- 《成唯識論》。《大正藏》冊 31，第 1585 號。
- 《唯識三十論頌》。《大正藏》冊 31，第 1586 號。
- 《大乘起信論》。《大正藏》冊 32，第 1667 號。
- 《大乘起信論裂網疏》。《大正藏》冊 44，第 1850 號。
- 《八識規矩補註》。《大正藏》冊 45，第 1865 號。
- 《宗鏡錄》。《大正藏》冊 48，第 2016 號。
- 《紫柏尊者全集》。《續藏經》冊 126。臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會。1967 年。

古籍

- 《王陽明全集》。臺北：河洛圖書出版社。1978 年。
- 《王龍溪全集》。臺北：華文書局。1970 年。
- 《四書蕩益解》。高雄：高雄淨宗學會。1993 年（12 月）。
- 《朱子語類》。北京：中華書局。1968 年。
- 《老子翼》。臺北：廣文書局，1962 年。
- 《周易》。《十三經注疏》。臺北：藝文印書館。1997 年。
- 《孟子》。《十三經注疏》。臺北：藝文印書館。1997 年。
- 《明儒學案》。四部備要版。北京：中華書局，1989 年。
- 《增註經學歷史》。臺北：藝文印書館。2000 年。
- 《蓮池大師全集》。臺北：中華佛教文化館。1973 年（3 月）。
- 《憨山老人夢遊集》。冊 1-4。臺北：新文豐出版股份有限公司。1995 年（10 月）。
- 《禮記》。《十三經注疏》。臺北：藝文印書館。1997 年。
- 《靈峰宗論》。臺北：佛教出版社。1976 年。

中日文專書、論文或網路資源等

- 吳汝鈞（1995）。《中國佛學的現代詮釋》。臺北：文津出版社。
- 杜保瑞（2003）。〈蕩益智旭溝通儒佛的方法論研究〉。《哲學與文化》卷 30，第 6 期（6 月）。頁 78-95。
- 林安梧（1996）。《中國宗教與意義治療》。臺北：文海基金會出版。
- 荒木見悟（1978）。《明代思想研究》。東京：創文社。
- 彭國翔（2005）。《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》。北京：新華書店。
- 蔡仁厚（1974）。《王陽明哲學》。臺北：三民書局。
- 蔡家和（1999）。《王龍溪思想的衡定》。桃園：中央大學哲學研究所碩士論文。
- 鍾彩鈞（1983）。《王陽明思想之進展》。臺北：文史哲出版社。

A Study in Interpretation by Wang Yangming (王陽明) and Ouyi Zhixu (蕩益智旭) of the Theory of Practice in the *Great Learning*

Wang He-chun

Ph.D. Candidate, Department of Chinese Literature
National Chung Hsing University

Abstract

The phenomenon of “three teachings in one” emerged in the Tang and Song dynasties. This had gradually become a cultural trend, and eventually reached its pivotal point in the Ming dynasty. As history has always evidenced, the integration and congruence of heterogeneous cultures are bound to be difficult. A case in point is Confucianism and Buddhism. The biggest difference lies in their respective ontology (Confucianism emphasizes concrete moral meaning; while Buddhism, dependent origination and the wisdom of the emptiness of True Nature) and the ultimate goal (Confucianism targets becoming a sage, while Buddhism, accomplishing Buddhahood). Therefore, whether it is Confucianism’s introduction of Buddhism into its tenets or vice versa, both teachings mainly start the integration process with cultivation of the mind and character. This study intends to reveal similarities and differences between interpretation of practice by a Buddhist and a Confucian and consequently cultural implications of these variant interpretations. The focal points of the Confucian Wang Yangming and the Buddhist Ouyi Zhixu’s interpretation of the *Great Learning’s* theory of practice consider the following four aspects: “investigating nature,” “achieving the utmost knowledge,” “being sincere with thoughts” and “rectifying the mind.”

The interpretations of Wang Yangming and Ouyi Zhixu regarding the four aspects just cited indicate that they had both placed great importance on the practice of “introspection.” Since their theories are both limited by the ontology of their individual school of tenets, the seemingly common practice of introspection appears to be partially incompatible between the two interpretations. From their ordering of the stages of the mind rectifying practice, it is obvious that Yangming tries to highlight the control of moral subjects (achieving the utmost knowledge). The “knowledge” that Yangming wants to achieve refers to the “innate conscience,” a capability of discriminating between good and evil. Only through achieving this knowledge can one begin to investigate nature, and being sincere with thoughts

and thus rectifying the mind. “The four are actually the one and the same practice,” Yangming argues, with achieving the utmost knowledge as the most direct and fundamental work. Other mind cultivation aids such as mediation are only skillful means to achieve concentration of the mind.

On the other hand, Ouyi Zhixu, although like Yangming in setting “knowledge” as the basis of manifesting virtues, nevertheless contends that knowledge is obscurely covered without being allowed to reveal its true nature until the mind is transformed into wisdom through the work of “investigating nature.” He proposes as the starting point to break free from the bondage of both ego and phenomena, and eventually achieving the stage of seeing the emptiness of “I” and “phenomena.” By using Buddhist terminology, Ouyi Zhixu tries to interpret the *Great Learning's* theory of practice with the essence of Buddhist teachings which he considers as the main and consequently ascribes Confucianism a secondary role. He sees a sequential difference between Confucianism and Buddhism, while at the same time claiming the non-duality of the two teachings. This cultural discrimination of teachings is the most prominent feature that highlights the integration and congruence process of Confucianism and Buddhism.

Keywords: Ouyi Zhixu (蕩益智旭); Wang Yangming (王陽明); the *Great Learning* (大學); Rectifying the mind, being sincere with thought; achieving the utmost knowledge; Investigating nature