

# 《九諦》、《九解》之辯試釋

中博二 吳肇嘉

周汝登自陶石簣時已被稱為「今之龍溪」，據彭國翔先生的研究，他更該被歸屬於浙中王門的龍溪門下，而非《明儒學案》所立的泰州學案，並被繫屬於羅近溪的弟子群中。<sup>1</sup>由於海門的學術見解集中地表現在與許孚遠之《九諦》的爭辯裡，其回應之《九解》甚至成為海門學術上的象徵符號，故要辨清其學術指歸與學派繫屬，有必要從《九諦》、《九解》的爭辯中著手疏理。因此本文介紹周海門即由此作為入手處。

**《諦》一云：《易》言：「元者，善之長也」。<sup>2</sup>又言「繼之者善」、「成之者性」。<sup>3</sup>《書》言：「德無常師，主善為師」。<sup>4</sup>《大學》首提三綱，而歸於止至善；<sup>5</sup>夫子告哀公以「不明乎善，不誠乎身」；<sup>6</sup>顏子得一善，則拳拳服膺而弗失；<sup>7</sup>《孟子》七篇，大旨道「性善」而已。性無善無不善，則告子之說，孟子深闢之。聖學源流，歷歷可考而知也，今皆捨置不論，而一以無善無惡為宗，則經傳皆非？**

在〈諦一〉裡，敬菴首先訴諸權威，列舉《易》、《書》、《大學》、《中庸》、《孟子》諸典籍中對於「善」一概念的稱述，強調其地位，以質疑自陽明以來「無善無惡心之體」的命題。從其所引述「元者，善之長也」、「繼之者善」、「德無常師，主善為師」、「止於至善」、「不明乎善，不誠乎身」及孟子「道性善」等論據看來，他對「善」一名的理解，大體是就實有層的意義上談。孟子道性善，自然是從實有層來說性，在此層次而論，儒家言性必然是「善」，若說性是「無善無惡」，那顯然等於否定道德實踐之根據的存在。所以當敬菴一聽到心體「無善無惡」之說，就馬上將之與告子的「性無善無不善」命題關聯起來，認為此說是「以無善無惡為宗」，而對之發出「悖離經傳」的質問。事實上，陽明「無善無惡」一語所指涉的對象並非客觀的實有層之性體，而是作用層或在工夫下之主觀的心體，這與告子「性無善無不善」的說法顯然有別，不可混為一談。

1 見彭國翔〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之探討〉，《清華學報》新三十一卷第三期，民國九十年九月。

2 《易·乾·文言》：「元者，善之長也，亨者，嘉之會也，利者，義之和也，貞者，事之幹也。君子體仁足以長人；嘉會足以合禮；利物足以和義；貞固足以幹事。君子行此四者，故曰：『乾，元、亨、利、貞。』」

3 《易·繫辭上傳·第五章》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」

4 《尚書·商書·咸有一德》：「德無常師，主善為師，善無常主，協于克一。」

5 《大學·經》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

6 《中庸》：「誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。」（第二十章）

7 《中庸》子曰：「回之為人也，擇乎中庸。得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」（第八章）

不過值得注意的一點，敬菴在上引述的諸論據中，並不能完全緊守道德本體的超越立場以發言，他偶爾亦一轉而落於經驗界談「善」。譬如「顏子得一善，則拳拳服膺而弗失」一句，即是落在經驗的層面講。因為既言「得一善」，則此「善」顯然只是眾善之一，而非就善之根源講。換句話說，這個善只能是「善行」或是「道德條目」，與前列諸項作為超越本體的「善」層次根本不同。敬菴將之治為一爐，顯出其對「善」之一名的理解，有時僅停留在文字訓釋的表面意義，而受其限制。事實上，這也顯示出他在本體認識上的混淆。

**維世範俗，以為善去惡為隄防；而盡性知天，必無善無惡為究竟。無善無惡，即為善去惡而無跡；而為善去惡，悟無善無惡而始真。教本相通不相悖，語可相濟難相非，此天泉證道之大較也。今必以無善無惡為非然者，見為無善，豈慮入於惡乎？不知善且無，而惡更從何容？無病不須疑病，見為無惡，豈疑少卻善乎？不知惡既無，而善不必再立，頭上難以安頭。故一物難加者，本來之體；而兩頭不立者，妙密之言。是為厥中，是為一貫，是為至誠，是為至善，聖學如是而已。經傳中言「善」字，固多善惡對待之善，至於發明心性處，善率不與惡對。如中心安仁之「仁」，不與「忍」對。主靜立極之「靜」，不與「動」對。〈大學〉善上加一「至」字，尤可見。蕩蕩難名為至治，無德而稱為至德。他若至仁至禮等，皆因不可名言擬議，而以「至」名之；至善之善，亦猶是耳。夫惟善不可名言擬議，未易識認，故必明善乃可誠身。若使對待之善，有何難辨，而必先明乃誠耶？明道曰：「人生而靜以上不容說，饒說性時，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。」悟此，益可通於經傳之旨矣。〈解〉一。**

對於敬菴強調「善」的本體地位，海門認為兩人的看法在根本上其實並無抵觸，所以說「教本相通不相悖」，且亦言「至誠」、「至善」等，目的在於申明「善」在自己的道德理論中一樣處於本體的地位，以此與告子「性無善無不善」的本體虛無觀劃清界線。<sup>8</sup>在維世範俗（即推行世俗教化）的立場上，海門承認舉「為善去惡」作為實踐綱領是必要的；只不過若要深入道德實踐的究竟之地，則一定得要至「無善無惡」才行。「無善無惡」，就海門的理解是「為善去惡而無跡」，

---

8 有人認為告子「生之為性」的人性論已然明舉「性」字，故實不能稱之為「本體虛無」。筆者以為，告子人性論的意義應該依據「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」的說辭來真定。在此說法下，人性內容並無先驗的決定（故謂之「無分於善不善也」），其內容全憑主體在經驗世界的活動而決定（故曰「決諸東方則東流，決諸西方則西流」），所以告子之說是有一點道家或存在主義「存在先於本質」之味道的。「湍水」在此未必得用欲望來定義，雖告子說「食、色，性也」，但又接著說「仁，內也，非外也」，可見「食」、「色」與「仁」在他看來同是天性的一部份，人性的內涵不見得絕對是欲望；其中包含多個方面，沒有必然的徼向決定。因此「生之謂性」的「生」字，或許可透過莊子的「天」來理解，其中沒有確定內容（無），其內容必須由「存在」來決定。若這樣可以說得通的話，則筆者以「本體虛無」來稱告子之人性論，也許差可擬之。

這是什麼意思呢？到底何謂「無跡」？《解》二中言：「蕩蕩難名爲至治，無德而稱爲至德。他若至仁至禮等，皆因不可名言擬議，而以『至』名之；至善之善，亦猶是耳。夫惟善不可名言擬議，未易識認，故必明善乃可誠身。」可知「無跡」大略是「不可名言擬議」的意思。

透過名言擬議，就是將道德本體概念化，概念化則必須填入材質內容，這樣最後不是讓「善」成爲內容架空的「圓滿」理念，就是將之封限爲經驗上相對的道德禮教。因此所謂「跡」，應是指道德法則的不純粹，也就是其中含有經驗內容，有經驗內容就會使道德落於相對性中。這種「善」，將會把與之相對的事物全判爲「惡」而壓抑之，這其實是對生命的割裂，所以越強行「善」，由「惡」方面而來的誘惑也越大。原因在於，所謂的「惡」也是生命的一部份，它是被相對性的「善」給強行規定出來的。相對性的善既名之曰「相對」，可知其對於生命整體而言不必然能夠涵蓋；也就是說，此一時稱之爲「善」的事物，可能下一刻已成爲「惡」。堅持此刻的善而擴張之，以律度生命的不同情境，就會將很多的善事打入惡的藩籬。譬如「貞節」在大多時候是善，但若執之爲「善」名，而普遍化地推行之，則必造成壓抑人性的悲劇。明清時期，不少喪夫的婦女就是爲了成全這個「貞節」之善名，而過著身心煎熬的非人生活。隨著她們「守貞節」志願的增強，潛意識中想要出軌的慾望也越膨脹。原因在於，男女相悅乃是生命之常，用執定的善去割裂生命，壓抑性情，其反動力量也越大。這反而會使道德的實踐平添阻礙。

基於這樣的認識，海門點出「不知善且無，而惡更從何容」的道理。他認爲「無病不須疑病。見爲無惡，豈疑少卻善乎？不知惡既無，而善不必再立」，生命有病，我們自然知道是惡，掃除便是。若是已然無病，則何必懷疑生命中沒有善呢？所以立善名是「頭上安頭」，多此一舉。其言道：「一物難加者，本來之體；而兩頭不立者，妙密之言。是爲厥中，是爲一貫，是爲至誠，是爲至善。」主觀心體中的至誠至善是「一物難加」的，而非概念化、填入經驗內容之「跡」。爲了回應敬菴的訴諸權威，海門指出經傳中凡是發明心性處（即言道德本體處），言「善」必不與「惡」相對，此固顯其具有超越性（無），亦即前所謂「善不可名言擬議」。由於在主觀中「本體善」未易識認，於是方以「無善無惡」來形容「至善」，這是從工夫上來講本體的表示方式。

**《諦》二云：宇宙之內，中正者為善，偏頗者為惡，如冰炭黑白，非可以私意增損其間。故天地有貞觀，日月有貞明，<sup>9</sup>星辰有常度，嶽峙川流有常體；人有真心，物有正理，家有孝子，國有忠臣。反是者為悖逆，為妖怪，為不祥。故聖人教人以為善而去惡，其治天下也，必賞善而罰惡。天之道亦福善而禍淫。積善之家，必有餘慶；積不善之家，**

9《易·繫辭下傳·第一章》：「天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。」

**必有餘殃。<sup>10</sup>自古及今，未有能違者也。而今日「無善無惡」，則人將安所趨舍者歟？**

既然瞭解「無善無惡」說所針對的是「跡」，相對的也可以藉此反過來審視許孚遠的理論型態。敬菴在程朱體系的理論背景下，或許不易理解所謂道德根據的超越性，故言道德實踐時，總不能放下對經驗現象的執守，而必要求有一標準作為根據。於是在此他仍然順著從經驗來把握本體的路子，繼續論證作為價值標準的善不可以被罔顧。他認為宇宙間事事都有一個客觀中正的「常度」或「常體」可為標準，不但日月嶽峙有常體，家國人物也有正理；以之為根據而存在者就是善，反之而偏頗者則為惡。聖人教人以為善去惡，治天下則賞善罰惡，無不需要一常度正理作為標準；現在若說無善無惡，丟棄了作為尺度的「善」，那麼人趨捨進退應該以何為據呢？由此可以看出敬菴言善，特別重視實踐方面的意義，用心於為道德實踐鋪出一條可由之徑，因而顯出其強調經驗面的性格；因為只有如此，才能防止從事道德實踐時，其依據有任何的鬆動滑移，而使天理滑轉成人欲。

當然，說敬菴「不能放下對經驗現象的執守」，並非認為他不懂道德之「理」不能就經驗現象講，其所要求的貞觀常度事實上還是超越的。不過他並沒有意識到，儘管貞觀常度並非直指現象，但客觀上宇宙間並無所謂「貞」、「常」，貞觀常度是個無內容的空概念。要將「貞觀」、「常度」的概念落實為實踐之根據，一定得填入經驗內容，那此時所謂的貞觀常度，便將墮為一偏之見，而成為束縛人性的禮教。康德說：

**…，目的必須首先被給與，只關聯於這種首先被給與的目的，圓滿之概念(不管是在我們身上的那內在的圓滿或是在上帝方面的那外在的圓滿)始能成為意志底決定原則。但是，一個目的—作為一個對象的目的(這個對象是這樣的，即它必須因著一個實踐的規律而先於意志底決定，而且它必須含有這決定底可能性底根據，因而也就是說它必須亦含有意志底材料)，取之以為意志底決定原則的目的—這樣一個目的總是經驗的，……。<sup>11</sup>**

貞觀常度，是事物最圓滿的存有型態，所以敬菴追求貞觀常度，就等於追求康德所謂「圓滿」之理念。以圓滿理念作為實踐原則必將落於經驗材質，而使道德不純粹（即「有跡」）。故而在此儘管「貞觀常度」其意義指向超越法則，我們仍認為敬菴「不能放下對經驗現象的執守」。

**曰中正，曰偏頗，皆自我立名，自我立見，不干宇宙事。以中正與**

10 見《易·坤卦·文言》。

11 見牟宗三 譯註《康德的道德哲學》，頁 182。

偏頗對，是兩頭語，是增損法。不可增損者，絕名言無對待者也。天地貞觀，不可以貞觀為天地之善；日月貞明，不可以貞明為日月之善；星辰有常度，不可以常度為星辰之善。嶽不可以峙為善，川不可以流為善。人有真心，而莫不飲食者此心，飲食豈以為善乎？物有正理，而鳶飛魚躍者此理，飛躍豈以為善乎？有不孝，而後有孝子之名；孝子無孝。有不忠，而後有忠臣之名，忠臣無忠。若有忠有孝，便非忠非孝矣。賞善罰惡，皆是可使由之邊事。慶殃之說，猶禪家談宗旨，而因果之說，實不相礙。然以此論性宗，則粗悟性宗，則趨舍二字，是學問大病，不可有也。《解》二。

爲了回應敬菴從經驗來理解「善」的進路，海門再次強調本體善的超越性，指出宇宙間原無所謂中正、偏頗之分，這類名言對待的概念其實都是人心所構作的增損法。「天地貞觀，不可以貞觀為天地之善」，他將「善」與「貞觀」分開，清楚說明了「作為根據的純粹道德法則」與「實踐的標準」之間實有距離。「標準」在實踐上的意義是可以提供其他存有者作為參照，如此則其中必定需要具有材質內容，故而認一個滲透了經驗內容的貞觀常度來作為「本體善」是不恰當的。就此，海門提出一針見血的質問——「人有真心，而莫不飲食者此心，飲食豈以為善乎？」飲食是生命之需，故真心之發必以飲食為常事，但是否即能以此「常事」作為本體「真心」而認之呢？簡單的說，作個好人需要吃飯，但是不是會吃飯就可稱作好人呢？貞觀常度不足以作為道德實踐根據的事實，在此表露無疑。

海門指出，道德實踐是不能先預定「標準」的，所以說「有不孝，而後有孝子之名；孝子無孝。有不忠，而後有忠臣之名，忠臣無忠。」真正的忠臣孝子，不是由遵循「忠」、「孝」的具體準則而產生；就實踐者的主觀世界而言，忠臣孝子是「無忠無孝」的。這裡「無忠無孝」當然不等於「不忠不孝」，此「無」字不是實有的否定，而是「作用的保存」，目的當然還是在於使忠、孝之價值更恰當充分地被體現。所以才說「若有忠有孝，便非忠非孝矣」，這個「有」字指的就是對經驗現象的執著。因此，真正忠孝行為的發生，並非預立一外在標準而趨捨。言「趨捨」，須確立一經驗材質的內容作為標準，如此必將導致法則失去普遍性，依之而行也就不算是純粹的道德行爲了。所以海門才說這是學問大病，是粗悟性宗，言其道德行爲的不純粹之故也。

**《諦》三云：人心如太虛，元無一物可著，而實有所以為天下之大本者在。故聖人名之曰中，曰極，曰善，曰誠，以至曰仁，曰義，曰禮，曰智，曰信，皆此物也。善也者，中正純粹而無疵之名，不雜氣質，不落知見，所謂人心之同然者也，故聖賢欲其止之。而今日無善，則將以何者為天下之大本？其為物不貳，則其生物不測，<sup>12</sup>天地且不能無主，**

12 見《中庸·二十六章》：「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。」

## 而況於人乎？

在這裡「心如太虛」、「無一物可著」是直接就道德法則本身而說的，以之來形容「所以為天下之大本者」；換言之，無一物可著的「太虛之心」就是「所以為天下之大本者」。有些學者認為敬菴學近程朱一系，故此處「太虛之心」與「所以為天下之大本者」（理）應釋為二物。因為在朱子的理論下，心只能涵理而不是理的本身，所以「人心如太虛，元無一物可著」並非形容理的超越性，而是講心能涵具理的能力。事實上，周海門的《解》三正是作這樣的理解。如此詮釋固然也有可能，但若考慮後文所言「善也者，中正純粹而無疵之名，不雜氣質，不落知見」的語句，則可知此諦分明是就理的超越性在談，與「心具理」的體系闡述實不相干。蔡仁厚先生就此亦曰：「海門云：『太虛之心，無一物可著者，正是天下之大本，而更曰實有所以為天下之大本者在，而命之曰中，則是中與太虛之心二也。太虛之心與未發之中，果可二乎？』此是明顯地誤解敬菴之語意。敬菴云：『人心如太虛，元無一物可著，而實有所以為天下之大本者在。』他所謂「所以為天下之大本者」，正是指太虛之心而言。」<sup>13</sup>所以「心如太虛」、「無一物可著」應是直就道德法則而說，意在說明「至善」之不雜氣質，不落知見。

由前面二諦的論辯看，容易令人誤以為敬菴完全把握不住本體善的超越性，但就這裡的論述，可看出他實亦能窺見海門之所指，而言「人心如太虛，元無一物可著」；換句話說，他也能領略不落經驗層的「至善」之意涵。雖然如此，但其理解畢竟不夠徹底，窺不破以「至善」為名必將導致經驗因素的滲入。於是他終究擺脫不了此名言上的繫縛，而必求「貞觀」以為超越之「至善」一這充分暴露出他對道德法則「超越」意涵的瞭解不徹底。由於對法則「超越」意涵的瞭解不透徹，敬菴自然不能領悟「無」字的遮撥意義，而硬是將「無善」理解成「價值的虛無」；這樣一來，周、許兩人當然無法獲得共識。故而可以瞭解到，許氏對海門的諸般質問或誤解，大抵根源於對道德的「超越」意涵把握不確。

**說心如太虛，說無一物可著，說不雜氣質，不落知見，已是斯旨矣，而卒不放下一善字，則又不虛矣，又著一物矣，又雜氣質，又落知見矣，豈不悖乎？太虛之心，無一物可著者，正是天下之大本，而更曰實有所以為天下之大本者在，而命之曰中，則是中與太虛之心二也。太虛之心與未發之中，果可二乎？如此言中，則曰極，曰善，曰誠，以至曰仁，曰義，曰禮，曰智，曰信等，皆以為更有一物，而不與太虛同體，無惑乎？無善無惡之旨不相入，以此言天地，是為物有貳，失其指矣。《解》三。**

13 見蔡仁厚〈王門天泉「四無」宗旨之論辯一周海門「九諦九解之辨」的疏解〉，收於《新儒家的精神方向》，頁 250。

周汝登在此明確地指出敬菴的問題，主要在於「不放捨一善字」。海門言本體，特別著意從其非經驗的性質來表述，故而亟言「虛」、亟言「無」。他不太喜歡就實有層來談本體，認為如此會著物，會雜氣質，會落知見。所以一見到許孚遠說「實有所以為天下之大本者在，故聖人名之曰中」，馬上判定這是「與太虛之心二也」。這未免有些曲解敬菴的意思。敬菴之意，應即以太虛為大本，所以既說「人心如太虛」，又說「善也者，中正純粹而無疵之名，……，所謂人心之同然者也」。都言「人心」而一說太虛，一說中正，可見敬菴之意本非將「太虛」與「中」貳之也。不過，從海門這裡對敬菴的曲解，我們亦可以瞭解到海門堅持從超越面表述道德本體的立場。

**《諦》四云：人性本善，自蔽於氣質，陷於物欲，而後有不善。然而本善者，原未嘗泯滅，故聖人多方誨迪，使反其性之初而已。祛蔽為明，歸根為止，心無邪為正，意無偽為誠，知不迷為致，物不障為格，此徹上徹下之語，何等明白簡易！而今曰心是無善無惡之心，意是無善無惡之意，知是無善無惡之知，物是無善無惡之物；則格致誠正工夫，俱無可下手處矣！豈大學之教，專為中人以下者設歟？近世學者，皆上智之資，不待學而能者歟？**

前面三諦主要談本體，而此諦則言工夫。根據楊祖漢老師的說法，工夫是達至本體的道路，故對於本體有什麼體認，就會開出什麼樣的工夫；換言之，工夫的型態決定於對本體的把握程度。由前述可知，敬菴所體認的本體雖是超越的至善，但由於強調本體在實踐方面的意義，故其「貞觀常度」傾向於從經驗材質上把握，於是在此所言工夫亦屬現實經驗上的救正工夫。在超越的智思界裡，人心可以不考慮氣質、因果的限制而言本善、言自然；但落於經驗現實的層次，則沒有人不活在氣質之中，故亦沒有人不陷於某種偏蔽之下。因此就經驗世界談工夫，不能不考慮「反其性之初」的問題。由於敬菴對本體的把握往往是與「惡」相對待的常度常體，以此為出發點，其工夫不能不偏向於朱子的格致誠正，而先要求立一個所謂「下手處」。若依前述敬菴之意推斷，其言「下手處」大概是指要先把握住判斷是非善惡的絕對標準，也就是作為常度正理的「至善」。無此下手處，則反性之初必不可能。敬菴以這樣的要求看四無說，自然看不見其中的超越本體（因四無說之本體毫無經驗材質之相），而認其為無本體之虛無主義，故龍溪以「四無」言格致誠正，敬菴絕不能同意。

**人性本善者，至善也。不明至善，便成蔽陷。反其性之初者，不失赤子之心耳。赤子之心無惡，豈更有善耶？可無疑乎大人矣。心意知物，只是一個，分別言之者，方便語耳。下手工夫，只是明善，明則誠，而格致誠正之功更無（別）法。<sup>14</sup>上中根人，皆如是學。舍是而言正誠格**

14 此「別」字依蔡仁厚先生之意加，是可令語意較為明朗。見〈王門天泉「四無」宗旨之論辯一

**致，頭腦一差，則正亦是邪，誠亦是偽，致亦是迷，格亦是障。非明之明，其蔽難開，非止之止，其根難拔，豈大學之所以教乎。《解》四。**

相對於從經驗層把握本體的路向，海門言工夫明顯是由超越界來談性善。若主體能進入超越的智思界，直接把握「自由」之本體，則經驗上的氣質、因果自不在考慮之中，所以不須講對治救正，甚至亦不須講擴充存養。因此海門言「反其性之初者，不失赤子之心耳。赤子之心無惡，豈更有善耶？」「赤子」是形容生命尚未被經驗所染，「赤子之心」則指是先驗的自由法則，所以「不失赤子之心」者，即言直接把握超越界的自由法則，將之呈現在生命中，這樣便是最純粹的道德。在這種超越的把握下，心體不需再有心、意、知、物的分解，四者在此只是一事而無分別。因為其下手工夫只是明善（也就是不失赤子之心），心一善則意、知、物一體皆善，故不需講求分段實行之工夫。

海門認為，不從超越的把握談格致誠正是「頭腦一差」（對道德根源的領悟有差錯），如此做工夫「正亦是邪，誠亦是偽，致亦是迷，格亦是障。」這當然是頗為誇大的說法，而且亦偏離陽明的意思。陽明曾明確言道：「上根之人，世亦難遇。一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子、明道不敢承當，豈可輕易望人？二君已後與學者言，務要依我四句宗旨：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。以此自修，直躋聖位；以此接人，更無差失。」（見《王陽明全集·年譜三》）清楚指出一般人不易領悟本體，故不宜採行此法，道德實踐還是需循「四有」的途徑為之較穩當。所以海門是將陽明所言的特殊法門擴大為道德實踐的普遍原則，因此他責未透過「明善」而格致誠正是「邪、偽、迷、障」，不但敬菴不會接受，恐怕陽明也不能接受。

**《諦》五云：古之聖賢，秉持世教，提撕人心，全靠這些子秉彝之良在。<sup>15</sup>故曰「民之所好好之，則之所惡惡之」，<sup>16</sup>「斯民也，三代之所以直道而行也」。<sup>17</sup>惟有此秉彝之良不可殘滅，故雖昏愚而可喻，雖強暴而可馴，移風易俗，反薄還淳，其操柄端在於此。奈何以為無善無惡，舉所謂秉彝者而抹殺之？是說倡和流傳，恐有病於世道非細。**

敬菴在此秉持之前的一貫原則，強調「秉彝之良」（性體）在外王事業上的重要性。他認為此秉彝之良是移風易俗、反薄還淳的操柄，所以秉彝之良不可殘滅。而無善無惡之說，在許氏的認知而言，正是「舉所謂秉彝者而抹殺之」（因其掃除一切經驗性的客觀標準）。所以他擔心此說倡和流傳，恐對世道人心造成

---

周海門「九諦九解之辨」的疏解》，收於《新儒家的精神方向》，頁 253。

15 《詩·大雅·烝民》：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」

16 《大學·傳十》：「《詩》云：『樂只君子，民之父母。』民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。」

17 《論語·衛靈公》：「子曰：『吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三代之所以直道而行也。』」



不小的破壞。這種擔心，看得出來仍是延續之前的誤解，將「無」字的「超越」義理解作「虛無」義，因此才有「抹殺秉彝」之論。

不過敬菴對海門的理解儘管有誤，其擔憂卻非無的放矢。就四無說「為善去惡而無跡」（見《解》一）的型態來估量，它要「秉持世教」的確有所困難。海門在《解》一中曾言：「維世範俗，以為善去惡為隄防；而盡性知天，必無善無惡為究竟。」他自己也知道，維世範俗是需要以「為善去惡」為隄防的，「無善無惡」即使能夠盡性知天，對於移風易俗的外王事業，恐怕還是有所不及。所以四無之教或者能夠讓道德達到純粹究竟之地，但那需要高度的自覺，否則「悟本體」根本不可能；即使學如許敬菴者，仍不能契入。所以要喻昏愚、馴強暴、易風俗，取道「四無」之教可能是事倍功半。

無作好無作惡之心，<sup>18</sup>是秉彝之良，是直道而行。著善著惡，便作好作惡，非直矣。喻昏愚、馴強暴，移風易俗，須以善養人。以善養人者，無善之善也。有其善者，以善服人，喻之、馴之必不從，如昏愚強暴何！如風俗何！至所謂世道計，則請更詳論之。蓋凡世上學問不力之人，病在有惡而閉藏；學問用力之人，患在有善而執著。閉惡者，教之為善去惡，使有所持循，以免於過。惟彼著善之人，皆世所謂賢人君子者，不知本自無善，妄作善見，捨彼取此，拈一放一，謂誠意而意實不能誠，謂正心而心實不能正。象山先生云：「惡能害心，善亦能害心。」以其害心者而事心，則亦何由誠，何由正也？夫害於其心，則必及於政與事矣，故用之成治，效止驩虞，<sup>19</sup>而以之撥亂，害有不可言者。後世若黨錮之禍，雖善人不免自激其波。而新法之行，即君子亦難盡辭其責，其究至於禍國家，殃生民，而有不可勝痛者，豈是少卻善哉？范滂之語其子曰：「我欲教汝為惡，則惡不可為，教汝為善，則我未嘗為惡。」蓋至於臨刑追考，覺無下落，而天下方且恥不與黨，效尤未休，真學問不明，認善字之不徹，其蔽乃一至此。故程子曰：「東漢尚名節，有雖殺身不悔者，只為不知道。」嗟乎！使諸人而知道，則其所造就，所康濟，當更何如？而秉世教者，可徒任其所見而不喚醒之，將如斯世斯民何哉？是以文成於此，指出無善無惡之體，使之去縛解粘，歸根識止，不以善為善，而以無善為善。不以去惡為究竟，而以無惡證本來，夫然後可言誠正實功，而收治平至效。蓋以成就君子，使盡為皋、夔、稷、契之佐，轉移世道，使得躋黃、虞、三代之隆，上有不動聲色之政，而下有何有帝力之風者，舍茲道其無由也。孔子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」無訟者，無善無惡之效也。嗟乎！文成茲旨，豈特不為世道之病而已乎？《解》五。

18《尚書·洪範》曰：「無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。」

19《孟子·盡心上》：「霸者之民，驩虞如也！王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸；民日遷善而不知為之者。」

針對敬菴的質問，海門提出〈洪範〉中「無有作好、無有作惡」的說法來支持自己的論證。「無作好無作惡」是強調心在作用上沒有執取膠著，這樣秉彝之良（實有）才能真正呈現。主觀上與「惡」相對待之「善」不能為普遍法則，執著於此「善」以作為實踐準據，則必墮入材質的實踐原則（如前述），使道德價值落入相對性；所以說「著善著惡，便作好作惡」。這意思當然不是說有人會故意去「作惡」，而是說道德法則若著於善惡對待，依之而行必同時產生善惡兩面意義（對某些人而言是善行，而對某些人而言是惡行）。道德行為若非根據於內在的本然（直），必定無法具有絕對的正面價值。周氏認為要喻昏愚、馴強暴、移風易俗，靠滲入經驗內容的「善」作根據是沒辦法的，這種根據的價值是相對的，對此方而言是善，對彼方而言則可能是惡，以此「善」來服人，實際上只是自是非他，對方必不能從。所以他提出一種「養」的觀念，認為要移風易俗應該從培養各人的「無善之善」開始，由超越的本體作為依據，道德行為才能具有絕對的正面價值。若是強執一經驗性格的「善」作為根據而實踐道德，如此「為善去惡」地推致於外王事業，海門稱之為「自激其波」，意謂其「妄作善見，捨彼取此，拈一放一」以致於「害於其心，則必及於政與事矣」。這說法當然是對敬菴質難的反唇相譏，暗諷依其修養進路發為刑政必致禍國殃民。海門所崇尚的政治，乃是「上有不動聲色之政，而下有何有帝力之風者」的無訟氣象。這般氣象，必由「無善無惡」之體而發用，去縛解粘、歸根識止，然後有誠正實功。他認為如此言外王，方是恭己正南面的無為而治之政。

就《諦》五、《解》五而論，周許兩人雖同論外王事業，但著力處其實各不相同。敬菴著眼於化民成俗的操柄，要求有一個入手處；但海門則用心於不動聲色之政，避免君子自激其波。就理論上而言，雙方各有道理。不過若考慮現實情況，則海門之說大可商榷。四無教之實踐，必須以主體高度自覺為條件，如此才能一下悟入本體，發為實踐。這樣的條件，在現實政治上大概不可能。政治所面對的，大半是昏愚強暴的群眾，要他們自覺自省雖非絕無可能，但亦罕得一見。所以陽明早說過「若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。」（見王龍溪〈天泉證道記〉）海門將罕人能至的理境當作普遍的教法而言，是有所不當的。

**《諦》六云：登高者不辭步履之難，涉川者必假舟楫之利，志道者必竭修為之力。以孔子之聖，自謂下學而上達，好古敏求，忘食忘寢，有終其身而不能已者焉。其所謂克己復禮，閑邪存誠，洗心藏密，以至於懲忿窒慾，改過遷善之訓，昭昭洋洋，不一而足也。而今皆以為未足取法，直欲頓悟無善之宗，立躋聖神之地，豈退之所謂務勝於孔子者邪？在高明醇謹之士，著此一見，猶恐其涉於疏略而不情，而況天資魯鈍根器淺薄者，隨聲附和，則吾不知其可也。**

此諦，敬菴用力於質疑四無句「直欲頓悟無善之宗，立躋聖神之地」的企圖。

四無之教所受最大的質疑，向來在於工夫歷程不顯。就陽明評論「四無句」所言，其教法「一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了」（見《傳習錄》下第115條），聖賢之境似乎一蹴可及；較之於好古敏求、忘食忘寢的成聖過程，孔子反而相形見绌。這不禁令人感到惴惴不安。雖然陽明說過此教法乃為利根人所立，但敬菴仍質疑「高明醇謹之士，著此一見，猶恐其涉於疏略而不情」，而況「天資魯鈍根器淺薄者，隨聲附和」，必陷躓等之病。這批評深中肯綮，實指出四無教隱含之問題，後世王學被往往批評講「現成的聖人」，<sup>20</sup>也確因此教法言工夫太快所致。

**文成何嘗不教人修為？即無惡二字，亦足竭力一生，可嫌少乎？既無惡而又無善，修為無跡，斯真修為也。夫以子文之忠，文子之清，以至原憲克伐怨欲之不行，豈非所謂竭力修為者？而孔子皆不與其仁，則其所以敏求忘食，與夫復禮而存誠，洗心而藏密者，亦自可思，故知修為自有真也。陽明使人學孔子之真學，疏略不情之疑過矣。《解》六。**

對此批評，海門以強調其無善無惡的工夫歷程加以救治。他以「無惡二字，亦足竭力一生，可嫌少乎？」來解釋王門教法並非無工夫，並再次重申「既無惡而又無善，修為無跡，斯真修為也。」如此說法或許可通，但觀陽明之言：「上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。」（見王龍溪《天泉證道記》）實在不易見出所謂「竭力一生」的奮鬥，故海門雖亟言「陽明使人學孔子之真學，疏略不情之疑過矣」，還是難以完全釋人之疑。

**《諦》七云：《書》曰：「有其善，喪厥善。」<sup>21</sup>言善不可矜而有也。先儒亦曰：「有意為善，雖善亦粗。」言善不可有意而為也。以善自足則不弘，而天下之善，種種固在；有意為善則不純，而吉人為善，常惟日不足。古人立言，各有攸當，豈得以此病彼，而概目之曰無善？然則善果無可為，為善亦可已乎？賢者之疑過矣。**

「有其善，喪厥善」、「有意為善，雖善亦粗」，敬菴引述這兩段話以證明「善不可有意而為」的觀念，可見他在一定程度上亦瞭解「作用的保存」這一層意義。之所以仍堅持「天下之善，種種固在」，而執意反對言「無善」，乃在於不能確實把握「無」字所蘊含的「超越」意義，不瞭解「無」就是「作用的保存」。可知其言「善」，即使就工夫而論，總受到經驗內容的綁縛，而往往不能緊守超越的區分。雖然他也說「善不可矜而有也」，但卻未意識到自己一意固執「至善」，正

20 清初學者王嗣槐云：「陽明之致良知，也是從現成說的；去人欲，也是從現成說的。不但從聖人說，也是個現成的聖人，從孩提說，也是個現成的孩提；即從庸眾人說，也是個滿街都是現成的聖人。」（見《桂山堂讀傳習錄辨·事物辨》）

21 《商書·說命中》：「有其善，喪厥善；矜其能，喪厥功。」

是所謂「矜」；故而才一方面大談「善不可有意而為」，另一方面又發「為善亦可已乎」之矛盾質問。

**有善喪善，與有意為善，雖善亦私之言，正可證無善之旨。堯、舜事業，一點浮雲過太虛，謂實有種種善在天下，不可也。吉人為善，為此不有之善、無意之善而已矣。《解》七。**

面對敬菴的夾纏不清，海門在此更直接地指明「有善喪善，與有意為善，雖善亦私之言，正可證無善之旨」；將「無善」之說再作一次表明，指出它在作用層的意涵。針對《諦》七「天下之善，種種固在」之說，周氏表示不能同意。他認為堯舜事業雖由善而起，但不能以為堯舜事業就是「善」的本身。換言之，堯舜事業不是善的本體，只是善的作用。太虛可以起浮雲，浮雲不能稱太虛，故「謂實有種種善在天下，不可也。」吉人為善，在主觀上必須「無意」為善，超越經驗上的善相定執，如此方能將真正的道德本體呈現出來。

**《諦》八云：王文成先生致良知宗旨，元與聖門不異。其集中有「性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽」。又曰：「聖人之所以為聖人者，以其心之純乎天理，而無人欲之私也。學聖人者，期此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理。」又曰：「善念存時，即是天理。立志者，常立此善念而已。」此其立論，至為明析。「無善無惡心之體」一語，蓋指其未發廓然寂然者而言之，而不深惟《大學》中至善之本旨，亦不覺其矛盾於平日之言。至謂「有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，則指點下手工夫，亦自平正切實。而今以心意知物俱無善惡可言者，竊恐其非文成之正傳也。**

由於對「無」字超越意義的不瞭解，敬菴不斷抓著「無善無惡」一語作文章。他指出陽明平日言本體，皆能從肯定性體至善而立言，而契合於《大學》至善之本旨。四句教的後三句言「有」，善惡分明，指點下手工夫亦平正切實。而其首句卻突兀地冒出心體「無善無惡」的說法，實在與陽明其他說法不類。接著他話鋒一轉，說道「以心意知物俱無善惡可言者，竊恐其非文成之正傳也」，馬上將矛頭指向龍溪的四無之說。就敬菴的意思，不但懷疑四無句是陽明正傳，而且似乎還暗示著「無善無惡心之體」一句是後人捏造。這是對「無善無惡」說的徹底不信任。敬菴認為，陽明四句教工夫中明明有「知善知惡」、「為善去惡」之善惡區別，四無句焉可將之一齊抹消。這樣的矛盾，顯示著龍溪的四無之說根本不能算是陽明的正傳。

**致良知之旨，與聖門不異，則無善惡之旨，豈與致良知異耶？不慮**

者為良，有善則慮而不良矣。「無善無惡心之體」一語，既指未發廓然寂然處言之，已發後豈有二耶？未發而廓然寂然，已發亦只是廓然寂然。如未發已發不二，則知心意知物難以分析。而四無之說，一一皆文成之秘密。非文成之秘密，吾之秘密也，何疑之有？於此不疑，方能會通其立論宗旨，而工夫不謬。不然，以人作天，認欲為理，背文成之旨良多矣。夫自生矛盾，以病文成之矛盾，不可也。《解》八。

爲了回應四無之說非陽明正傳的質疑，《解》八著意於指出陽明視「未發」、「已發」爲一體的事實。只要視未發已發爲一事，則未發之「廓然寂然」自然可以是已發之「廓然寂然」，依此便可以說「四無」，道德的超越性便可以通貫心、意、知、物而言。陽明曾言：「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」（見《傳習錄》第157條〈答陸原靜書〉），足見其視未發已發爲一事。所以未發之無善無惡，即爲已發之無善無惡，四無之說，依此義並非歧出。

**《諦》九云：**龍溪王子所著〈天泉橋會語〉，以四無四有之說，判為兩種法門，當時緒山錢子已自不服，《易》不云乎：「神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」神明默成，蓋不在言語授受之際而已。顏子之終日如愚，曾子之真積力久，此其氣象可以想見，而奈何以玄言妙語，便謂可接上根之人；其中根以下之人，又別有一等說話，故使之扞格而不通也？且云：「汝中所見，是傳心祕藏，顏子、明道所不敢言，今已說破，亦是天機該發泄時，豈容復祕？」嗟乎！信斯言也，文成發孔子之所未發，而龍溪子在顏子、明道之上矣。其後四無之說，龍溪子談不離口，而聰明之士，亦人人能言之。然而聞道者，竟不知為誰氏？竊恐〈天泉會語〉畫蛇添足，非以尊文成，反以病文成，吾儕未可以是為極則也。

延續對四無說的不信任，敬菴將懷疑更指向了龍溪〈天泉橋會語〉中所示之教法，以爲同是道德實踐，何必以四無四有之說判爲兩種法門，而使上根中根之教法扞格不通？道德實踐神明默成，不在言語授受之際，龍溪謂「四無」可接上根之人，不過是擺弄玄言妙語。從效果論，顏子終日如愚，曾子真積力久，還不是得成氣象；龍溪四無之說人能言之，反不知聞道者爲誰。故而四無之說即使承自陽明，作爲教法亦恐是畫蛇添足，不足以爲修養之極則。以此立說，非但不能尊顯文成，反而會引發不少流弊，而成王學之病。

**人有中人以上、中人以下二等，所以語之亦殊。此兩種法門，發自孔子，非判自王子也。均一言語，而信則相接，疑則扞格，自信自疑，非有能使之者。蓋授受不在言語，亦不離言語。神明默成，正存乎其人。**

知所謂神而明，默而成，則知顏子之如愚，曾子之真積，自有入微之處。而云想見氣象，抑又遠矣！聞道與否，各宜責歸自己，未可疑人，兼以之疑教。至謂顏子、明道不敢言等語，自覺過高，然要之論學話頭，未足深怪。孟子未必過於顏、閔，而公孫丑問其所安，絕無遜讓，直曰：「姑舍是而學孔子。」曹交未足比於萬章輩，而孟子教以堯、舜，不言等待，而直言誦言行是堯而已。然則有志此事，一時自信得及，誠不妨立論之高，承當之大也。若夫四無之說，豈是鑿空自創？究其淵源，實千聖所相傳者。太上之無懷，《易》之何思何慮，舜之無為，禹之無事，文王之不識不知，孔子之無意無我，無可無不可，子思之不見不動，無聲無臭，孟子之不學不慮，周子之無靜而動，程子之無情無心，盡皆此旨，無有二義。天泉所證，雖陽明氏且為祖述，而況可以龍溪氏當之也耶？雖然，聖人立教，俱是應病設方，病盡方消。初無實法，言「有」非真，言「無」亦不得已。若惟言是泥，則何言非礙？而不肖又重以言，或者更增蛇足之疑，則不省之罪也夫。《解》九。

敬菴批評龍溪妄分等級而設異教，海門則指出因材施教乃發自孔子。子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」（《論語·雍也》）氣質不同，語之亦殊；信而實踐之，則可明瞭其實均一言語，殊途同歸。若說教法有扞格，那是因為懷疑不信所致。對於敬菴指責龍溪四無說是高談顏子、明道所不敢言之玄言妙語，海門認為「有志此事，一時自信得及，誠不妨立論之高，承當之大也」。何況四無說其來有本，並非鑿空自創，「實千聖所相傳者」；甚至即使是陽明，也只是祖述前人之說而已，故以「四無」之高而難龍溪，並不公平。「無」字的提出乃是應病設方的不得已之教，病盡則藥方可消；若非如此，則何止不應言「無」，連「有」都不必要說。海門如此的回應，自然是著重強調作用表象的掃除、經驗世界的超越，但這並不能免除敬菴的質難。雖說四無教法不至落於蛇足之地步，但其易起流弊亦為事實。陽明當日天泉橋上即曾就四無教言道：「汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇。一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子、明道不敢承當，豈可輕易望人？」故以四無教聊備陽明工夫之一格則可；作為接人入聖的普遍教法，恐徒增躐等之病。敬菴之慮，確實有其見地。