

試述解顧憲成之辨「致良知」與主張「性善」以關「無善無惡」

哲博一 李素楨

一. 前言：

顧憲成（西元 1550-1612），字叔時，號涇陽，江蘇無錫人。¹他的為人充分展現耿介正直的性格，即如黃宗羲所言：「江陵病，百官爲之齋醮，同官署先生名，先生聞之，馳往削去。」²顧憲成不贊成百官爲逢迎患病的首輔張居正，而湊資在東岳泰山祈禱建醮，不畏得罪於張居正，他騎馬飛奔前去親手抹掉他人代自己寫的名字，可見其不同流合俗之高節人品。尤其是因「建儲」、「立國本」問題主張應立長子常洛以維傳統規制，批評當政申時行、王錫爵等阿順君王欲立次子常洵之意，其重節義、敢言直諫即顯東林學派「忠義之盛，度越前代」³之風格，故黃宗羲感而曰：「一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤」⁴。顧憲成被罷官後，他與高攀龍等同好，修復了原爲楊龜山講學之處的東林書院，依白鹿洞規，力闡性善之旨，強調「講以講乎習之事，習以習乎講之理。」⁵以確立所講與所習之一致性，故讀書講學之時不忘關心朝政，「風聲雨聲讀書聲聲入耳，家事國事天下事事事關心。」這句對聯實可明顧憲成書生報國之心情。當時，「天下君子以清議歸於東林，廟堂亦有畏忌。」⁶，如此，以顧憲成、高攀龍爲首，以東林書院人士爲主體的東林學派於焉誕生；然而也因朝廷內正直一派的士大夫，如：李三才、鄒元標、馮從吾、周起元、魏大中、李應升、楊漣、左光斗等人遙相應和東林學派⁷，致被宦官閹黨泛稱之爲「東林黨」，且甚而謂之亡國由東林所致，黃宗羲因尊敬東林學派之重節義，遂爲之言：

今天下之言東林者，以其黨禍與國運終始，小人既資爲口實，以爲亡國由於東林，稱之爲兩黨，即有知之者，亦言東林非不爲君子，然不無過激，且依附者之不純爲君子也，終是東漢黨錮中人物。嗟乎！此寐語也。東林講學者不過數人耳，其爲講院，亦不過一郡之內耳。...乃言國本者謂之東林，爭科

¹ 見步近智、張安奇著，《顧憲成 高攀龍評傳》，（江蘇：南京大學出版社），1998年12月一版一刷，頁66。顧憲成與其弟顧允成於明神宗時期因敢言直諫而被罷官回鄉，遂與同好高攀龍、錢一本、安希范、劉元珍、薛敷教、葉茂才等人，在明神宗萬曆三十二年共同成立東林大會，開始在東林書院的講學生涯，聚以讀書講學與關心國事。在此會中，裁量人物，訾議國政。參見《顧憲成 高攀龍評傳》，頁24，76。另可參見〈明代中期之劣政—明代之東林黨爭〉，<http://www.sokamonline.com/C-Hist/Ming2c.cfm>，頁2。

² 見沈善洪主編，《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，（浙江古籍出版社），卷五十八，頁729。

³ 同上，頁727。

⁴ 同上。

⁵ 原文出自《東林書院志》卷三，〈麗澤衍〉，轉引自《顧憲成 高攀龍評傳》，頁135。

⁶ 同上，頁731。

⁷ 參閱《顧憲成 高攀龍評傳》，頁25。

場者謂之東林，攻逆閹者謂之東林，以致言奪情姦相討賊，凡一議之正，一人之不隨流俗者，無不謂之東林。若是乎東林標榜，遍於域中，延於數世，東林何不幸而有是也，東林何幸而有是也！然則東林豈真有名目哉？亦小人者加之名目而已矣。⁸

對其學思背景之緣起，唐君毅先生曾表示：「晚明東林學派顧憲成、高攀龍之學，世皆謂其起於對陽明與王門之學而有之評論。此則原於王學之滿天下，而流弊亦隨之而起。」⁹顧憲成生當明朝末年內外交困之際，眼見陽明心學為士人所崇尚，但有流於空談，罕言事實，輕視事功之況，故出於救國圖存之所願，而走向倡導經世致用之學的實踐¹⁰。此可由黃宗羲在《明儒學案》中表示顧憲成嘗言為官或講學念頭若不在君父、百姓、世道上，俱為君子所不齒¹¹，得見顧憲成崇尚務實致用的學風。對於朱王之學的評論，顧憲成嘗謂：

以考亭為宗，其弊也拘，以姚江為宗，其弊也蕩。拘者有所不為，蕩者無所不為。…昔孔子論禮之弊而曰：『與其奢也寧儉』，然則論學之弊亦應曰：與其蕩也寧拘。此其所以遜朱子也。¹²

依此，顯見顧憲成雖認為朱子之強調禮法、存養，對人所限過多而有所拘束，是為其弊；然而若從陽明一本本心，任良知流行，則亦使人放蕩，恐危害更甚，因而主張「寧拘勿蕩」。是以，顧憲成或有所評於朱子學的問題，大要仍以朱子之學為宗。然則黃宗羲在《明儒學案》中有言顧憲成「於陽明『無善無惡』一語，辯難不遺餘力，以為壞天下之法，自斯言始。」¹³並在文中說明顧憲成有錯解陽明立論的問題，為明晰黃宗羲之評述，本文主要論題之一即欲探討顧憲成究竟如何辨「致良知」？對陽明的「致良知」之說，他提出「大學言致知，文成恐人認識為知，便走入支離去，故就中間點出一良字。孟子言良知，文成恐人將這個知作光景玩弄，便走入玄虛去，故就上面點出一致字。其意最為精密。」¹⁴以辨明陽明的「良知」之說實無可罪。如此而言，顧憲成應非完全否定陽明之學，然則他與陽明之說異同何在？再者，更要探討顧憲成批評陽明學「無善無惡心之體」

⁸ 同上，頁 726。

⁹ 見唐君毅著，《中國哲學原論 原教篇（下）》，（台北：台灣學生書局），民國 68 年 2 月修訂三版，頁 442。唐先生意在指出天下學術，既成風氣，難免為人錯誤或不當抄襲而有弊病，如陽明的致良知之學，原重人之自反諸心；但卻可能為人假借，竟以致良知之論「教人自見其是非，而自是是非非。…既拒天下人之對我之是非，而更無忌憚；又可以我之是非，是非天下人，以自居于至尊之位，即又成一大狂肆。」此為唐先生認為晚明王學之大弊，蓋由於此。見前書，頁 443。

¹⁰ 參閱《顧憲成 高攀龍評傳》，頁 78。

¹¹ 見《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，頁 731。

¹² 明·顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》，（台北：廣文書局），民國 64 年 4 月初版，卷三，頁 63。

另可參見于化民著，《明中晚期理學的對峙與合流》，（台北：文津出版社），民國 82 年 2 月初版，頁 154。

¹³ 《明儒學案（二）》，頁 732。

¹⁴ 同上，頁 736。

為弊端，而主張以「性善」的本體論為正道之合理性。以下即通過《明儒學案 卷五十八》試述解顧憲成之辨「致良知」以及主張「性善」以闡「無善無惡」之適當性。

二. 「致良知」之辨：

或問：「致良知之說何如？」曰：「今之談良知者盈天下，猶似在離合之間也。蓋徵諸孟子之言，孩提之童無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。竊惟仁義為性，愛敬為情，知愛知敬為才，良知二字，蓋通性情才而言之者也。乃主良知者，既曰吾所謂知是體而非用，駁良知者又曰彼所謂知是用而非體，恐不免各墮邊見矣。」曰：「有言良知即仁義禮智之智，又有言分別為知，良知亦是分別，孰當？」曰：「似也，而未盡也。夫良知一也，在惻隱為仁，在羞惡為義，在辭讓為禮，在分別為智，非可定以何德名之也。只因知字與智通，故認知為用者既專以分別屬之，認知為體者又專以智屬之，恐亦不免各墮邊見矣。性，體也；情，用也；曰知曰能，才也，體用之間也。是故性無為而才有為，情有專屬而才無專屬，惟有為，則仁義禮智一切憑其發揮，有似乎用，所以說者謂之用也。惟無專屬，則惻隱、羞惡、辭讓、是非，一切歸其統率，有似乎體，所以說者謂之體也。陽明先生揭致知，特點出一個良字，又曰『性無不善，故知無不良』，其言殊有斟酌。」¹⁵

此段文字實是顧憲成論良知很重要而涉及頗廣的部分，概略就以下數點說明與分析之：

1. 「良知」的義理脈絡之別：顧憲成在回應他對致良知的看法時引孟子所言孩提之童親親為仁，敬長為義¹⁶，提出自己以「仁義為性，愛敬為情，知愛知敬為才」的觀點，認為「良知」是與「性情才」相通而說。在孟子而言，從孩提之童之愛親而說親親之仁，與及長之敬兄而說敬長之義，實由知愛知敬指點本心為人人本所具有¹⁷。亦即「無不知愛親、無不知敬兄」之知孝知弟的知是人人本有，即是孟子所言不慮而知¹⁸之「良

¹⁵ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，頁 734。

¹⁶ 見《四書集注》，〈孟子卷之七 盡心章句 上〉，（台北：世界書局），民國 66 年 6 月 22 版，頁 192。

¹⁷ 參見楊祖漢老師，《儒家的心學傳統》，（台北：文津出版社），民國 81 年 6 月初版，頁 240。

¹⁸ 孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」語出《四書集注》，〈孟子卷之七 盡心章句 上〉，頁 192。

知」，而此良知即是本心，乃就見親知孝見兄知弟的本心明覺而言。在此意義下，「良知本身便有沛然莫之能禦的要求實現之力量，此力量即是良能。良知良能，本是一事，就其明覺言良知，就其不容已的實現說良能。此能不是才性的力量，而是本心自己的呈現，任何人之本心皆可呈現。...良知即天理之自然明覺呈現。」¹⁹此可證諸陽明嘗謂：「良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之真誠惻怛以事君便是忠。只是一個良知，一個真誠惻怛。」²⁰依是，明代王陽明所提出的良知即就孟子此義理脈絡而言。然而，顧憲成以孩提之童之愛親敬兄之仁義為性，實則承續伊川朱子所言性即理，是以仁義理智為性，此性是存有而不活動，只具超越之所以然之理之義；²¹而非如象山陽明所言心即理，「仁義之性亦即是本心，故心即性即理，此即是說性固是理，但性理亦是活動的，即是心或良知，故可言心即理或良知即理」。²²在此首先可區別出顧憲成雖引孟子知愛知敬之說，然其所言的良知卻無孟子言良知所具有的本心義，這是就良知的義理脈絡可見之不同。

2. 「性、情、才」的「體用」之別與「良知良能」之別：顧憲成指出以良知的知為體而非用，或以良知的知是用而非體，恐怕不免都是各見其一，未明全貌。顧憲成認為良知是一，發於惻隱、羞惡、辭讓、分別，各自呈現為仁、義、禮、智四端，不能以特定德目名之。因此若以這四端之各自發用呈現即說此良知之知為分別之用；或以良知之知為道德之體，都是各有所未見之處。故提出性（仁義之性）是體，情（愛敬）是用，才（知愛知敬）則是在體用之間的看法。然而，本文於此首要指出顧憲成認為陽明的良知之知是本體而非作用，應屬錯誤之解，此應是黃宗羲所指對陽明立論有誤解之所在之一。因陽明實則將本心之惻隱、羞惡、辭讓、是非等作用通過良知的知是知非而表現出來，實因良知呈現之當下即涵蘊著良知在道德實踐的力量。此可由王龍溪從本心之良知良能說知行合一，實符合陽明知行合一之本義得為佐證。因是，陽明的「本心良知之知，便函良能之能，故曰『知能處即是知，能知處即是能。』」此

¹⁹ 引自王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著，《孟子義理疏解》，（台北：鵝湖出版社），民國 87 年 10 月 6 版，頁 82。

²⁰ 見《王陽明全集 傳習錄 卷中》，〈答聶文蔚 二〉，（台北：大申書局），民國 72 年 7 月出版，頁 65。本段文字有兩個地方要略加說明，第一，在《王陽明全集 傳習錄 卷中》之原文中，「蓋良知只是一個天理，自然明覺發見處只是一個真誠惻怛，...」語句標點似應為「良知只是一個天理自然明覺發見處，...」此處參照《牟宗三先生全集 8》，（台北：聯合報系文化基金會），2003 年 4 月初版，頁 179。第二，原文中「...便是他本體，...便是孝；...便是弟；...便是忠；...」，此處之標點亦依照牟先生之文。

²¹ 參閱《儒家的心學傳統》，頁 214。

²² 引自《儒家的心學傳統》，頁 205。

知本身即能生起不已的道德活動，不只是知是非而已。即此知便是本體。」²³故在陽明所言之良知，是本心，亦是道德之本體，同時即是為道德實踐之根源與動力之所在²⁴，依之而能有道德實踐之發用，非如顧憲成所認為的「良知的知為體而非用」。另，顧憲成雖認為良知是一，此「一」應是指「一體之理」，表現於「知愛知敬」之「知」則為「才」，而此知是具認知意義的知。就此而言，顧憲成所說的「良知」通於「性、情、才」並無陽明所意涵「良知即本心即天理」之即存有即活動之義；相反地，顧憲成以「性無為而才有為」表示出他對仁義之性是宗於朱子系的「只存有而不活動的性理」之義。此外，顧憲成根據何言「才於體用之間」？他認為仁義禮智憑才而得以發揮，由此說才之用。但才又無專屬特定之用，惻隱、羞惡、辭讓、是非之發均歸曰知曰能的才統率，由此說才之體，顧憲成所謂「才也，體用之間也」蓋為此意。在陽明言之良知是即體即用，良知之知實函良能之能，著重在良知之本心道德義與知行合一義；然在顧憲成言才亦曰知曰能，雖說通於良知，但無本心義，而惻隱、羞惡、辭讓、是非之發均歸曰知曰能的才統率，如此，才亦無良知良能之義。此點，實可由顧憲成嘗謂：「良知不慮而知，不學而能，本自見成，何用費纖毫氣力。這等大話，豈不自誤誤人，其為天下禍甚矣。」²⁵證之極明。是以顧憲成提出己見，曰：

「孟子以不學而能為良能。吾以為學而能亦良能也。何也？能之入處異，而能之究竟處同，非學不學之所得而歧也。孟子以不慮而知為良知。吾以為慮而知亦良知也。何也？知之入處異，而知之究竟處同，非慮不慮之所得而歧出也。」²⁶

就上所述而言，可看出孟子之良知良能之所以不學不慮而得，乃就良知本體涵義言；顧憲成則認為通過「學、慮」之工夫亦得相同的良知究竟處，其言或是，然終究屬工夫路數之進路，自與孟子不同。

另，究之孟子言「才」之義，依牟宗三先生之見「在孟子，心性情才是一事。心性**是實字**，情與才是**虛位字**。」²⁷，此可查諸孟子之言：「乃若

²³ 引自《儒家的心學傳統》，頁 239。龍溪之言：「心之良知謂之知，心之良能謂之行。孟子只言知愛知敬，不言能愛能敬。知能處即是知，能知處即是能，知行本體原是合一者也。知之真切篤實處謂之行，行之明覺精察處，謂之知。知行功夫，本不可離，只因後世學者分作兩截用功，故有合一之說。」見明·王畿撰，《王龍溪全集 二》卷十，〈答吳悟齋〉，（台北：華文書局），頁 671。

²⁴ 參閱《儒家的心學傳統》，頁 240。

²⁵ 見《小心齋劄記》卷十一，頁 275。另可參見陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編，《明清實學思潮史 中卷》，（齊魯書社），頁 681。

²⁶ 見《小心齋劄記》卷十一，頁 135-6。另可參見《明清實學思潮史 中卷》，頁 682。

²⁷ 引自《牟宗三先生全集 7，心體與性體（三）》，頁 463。

其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」²⁸「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」²⁹「富歲子弟多賴，兇歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」²⁹孟子在此所言之「才」俱是指「性」而言，只是，都表示出「這是本心性體發出來的為善之能（良能）」。³⁰顧憲成所言之「才」雖也「曰知曰能」，有其活動義，然非由性體所發的為善之能，是以與前述所舉孟子之「才」義仍有所別。

3. 致良知與知無不良之思考：顧憲成認為陽明言致知，特別說一個「良」字，又言「性無不善，故知無不良」，他認為陽明在此所言之良知是很有斟酌、很有考量的。就此理解而言，顧憲成對陽明提出的良知學理表現了肯定之態度。只不過，他雖曾說：「當士人桎梏于訓詁詞章間，驟而聞良知之說，一時心目俱醒，恍若撥雲霧而見白日，豈不大快。」³¹隨之又表示一鑿開良知之竅，則混沌亦現，「往往憑虛見而弄精靈，任自然而藐兢業，陵夷至今，議論益玄，習尚益下，高之放誕而不經，卑之頑鈍而無恥。...喟然太息，以為倡始者，殆亦不能無疑慮焉。」³²如此，也顯出他對陽明致良知之說的理解是片面的，此或因於他對性理亦看待成是存有之理，缺少對性理發用之活動義的理解所致。實則陽明說良知，是對良知有真切之契悟，能有真切契悟，則一切道德實踐在應萬事萬變之際，即能當下具足³³。此可由陽明言：「知是心之本體，心自會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」³⁴以明當下具足之意。而陽明說「性無不善，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，人人之所同具者也。」³⁵實是就知孝知弟的知是人人人生而本有之心性而說，此本有之心性是道德之性應無不善，是以依此本心呈現之良知當無不良。但是，落在人生道德實踐上，接續前所言之「人人同具之良知」陽明又曰良知「不能不昏蔽於物欲，故需學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳！」³⁶此即是

²⁸ 見《四書集注》，〈孟子卷之六 告子章句 上〉，頁161。

²⁹ 同上，頁162。

³⁰ 引自蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》，（台北：台灣學生書局），西元1999年9月五刷，頁206。

³¹ 《小心齋劄記》，卷三，頁62。

³² 同上，頁62-3。

³³ 見《王陽明全集 傳習錄 卷中》，〈答聶文蔚 二〉，頁5。原文曰：「...良知只是一個，隨他發見流行處，當下具足，更無去求，不需假借；...」。

³⁴ 見《王陽明全集 傳習錄 卷上》，頁5。

³⁵ 見《王陽明全集 傳習錄 卷中》，〈答陸原靜書〉，頁49。

³⁶ 同上。

陽明說「在常人，不能無私意障礙，所以需用致知、格物之功。」³⁷之意。所以，究極而言，陽明之見為良知之本體不因人昏蔽於物欲與否而有絲毫之加損；然而對照於一般人在現實道德情境中之作為，又難免有私意障礙以致無法充分呈現「知無不良」之必然性。由此可見，陽明所言良知雖為人人所同具，但似未明顯給出「良知之普遍必然實踐的絕對意義」，所以，對於常人之可能為私意障礙而有之昏蔽，進而給出需「致知」以成「致良知」之教。而顧憲成雖對陽明之良知之說有其肯定與思考，惜他以陽明後學引申陽明學說所產生之可能流弊歸於「陽明先生開發有餘，收束不足」³⁸而論斷陽明遜於朱子，實有所偏。

有駁良知之說者，曰：「分別為知，良知亦是分別。」余曰：「分別非知，能分別者知也，認分別為知，何啻千里？」曰：「知是心之發竅處。此竅一發，作善由之，作不善由之，如何靠得他做主？」余曰：「知善知惡，是曰良知，假令善惡雜出，分別何在？」曰：「所求者既是靈明，能求者復是何物？如以靈明求靈明，是二之也。」余曰：「即本體為工夫，何能非所？即工夫為本體，何所非能？果若云云，孔子之言操心也，孰為操之？孟子之言存心也，孰為存之？俱不可得而解矣。」³⁹

此應是就陽明四句教「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」⁴⁰中第三句言「知善知惡是良知」，有問者認為良知為分別善惡之能力，則良知也是分別心罷了。顧憲成認為良知不是分別，而是能做分別善惡的主體之能力。對於問者又疑作善作不善俱源於良知而發動，如何有個分別善惡的判準？顧憲成則要問者明白陽明「知善知惡，是曰良知」之本意，並無善惡雜出的問題。意即：「良知既知善惡，善者當存，惡者當去，才是陽明的為善去惡是格物的四句教中第四句之宗旨。」⁴¹繼則問者又提出良知（靈明）既是所求，那麼能去求良知的是什麼？以良知求良知，有如以一心求一心，是分為二也。顧憲成則回以陽明的良知是即本體即工夫，即工夫即本體，即能即所；否則孔子的操心，孟子的存心也是一心求一心，將成二之也，故在陽明的良知實則並無二之的問題。

三. 辨陽明之「無善無惡」與「為善去惡」之矛盾:

夫自古聖人教人，為善去惡而已，為善為其固有也，去惡去其本無也。

³⁷ 見《王陽明全集 傳習錄 卷上》，頁 5。

³⁸ 見《小心齋劄記》，卷三，頁 62。

³⁹ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，頁 742-3。

⁴⁰ 見《王陽明全集》，〈王陽明年譜〉，頁 60。

⁴¹ 此處就教於蔡家和學長而得之解答，依實抄錄以為說明。

本體如是，工夫如是，其致一而已矣。陽明豈不教人為善去惡？然既曰：「無善無惡」，而又曰「為善去惡」，學者執其上一語，不得不忽其下一語也。何者？心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所固有矣。皆非吾之所固有，則皆情識之用事矣。皆情識之用事，皆不免為本體之障矣。將擇何者而為之？未也。心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所得有矣。皆非吾之所得有，則皆感遇之應跡矣。皆感遇之應跡，則皆不足為本體之障矣，將擇何者而去之？猶未也。心之體無善無惡，吾亦無善無惡已耳。若擇何者而為之？便未免有善在；若擇何者而去之？便未免有惡在，若有善有惡，便非所謂無善無惡矣。⁴²

顧憲成認為陽明既言「無善無惡心之體」，又言「為善去惡是格物」，如此其四句教不免是將本體與工夫分之為二，故有曰：「本體如是，工夫如是，其致一而已矣。今以無善無惡語心，以為善去惡語格物，已不免判而兩歧。」⁴³因而造成執上一語（無善無惡）即會忽下一語（為善去惡）之況。在此，顧憲成認為依照陽明「無善無惡心之體」此一命題推論，則善惡非我固有，皆是「情識之用事」，「感遇之應跡」，心之本體既無善無惡，則我亦無善無惡，既無善惡，何善可為？何惡可去？由此言陽明有矛盾之處。是以顧憲成接著又說：

是陽明且以無善無惡，掃卻為善去惡矣。既已掃之，猶欲留之，縱曰為善去惡之功，自初學至聖人，究竟無盡，彼直見以為是權教，非實教也，其誰肯聽？⁴⁴

因此顧憲成認為陽明縱為已有所辯為權教之說，亦是徒勞而已，不能解其矛盾之處。然陽明究竟有無矛盾之實呢？依照牟宗三先生之解：

陽明「無善無惡心之體」是就「至善者心之本體」⁴⁵而說。無善無惡是謂至善。無善無惡是「無有作好，無有作惡」之意。善惡相對的謂詞俱用不上，只是一自然之靈昭明覺亭亭當當地自持其自己，此即為心之自體實相。至善是心之本體，猶言是心之自體實相，簡言之，就是心之當體自己也。...心之自體是如此，然其發動不能不受私欲氣質之阻隔或影響而被歪曲，因此「有善有惡意之動」。...然發動的或善或惡，此心之自體即其靈昭明覺知自己未嘗不知之，此即所謂良知。...故「至善是心之本體」是虛說，即籠統地先一提，而由良知之超越的照臨之用，反而

⁴² 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，〈論學書〉，頁 752。

⁴³ 語出顧憲成著，《質疑編》下，轉引自邱漢生等主編，《宋明理學史 下》，（北京：人民出版社），1997 年 10 月二版二刷，頁 566。

⁴⁴ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，〈論學書〉，頁 752。

⁴⁵ 見《王陽明全集 傳習錄 卷下》，〈此後黃以方錄〉，頁 92。

形著其為至善，則是實說，即具體地決定其定然如此。...故良知之照臨...即在其照臨的一覺中隱然自決一應當如何之方向，此即所謂良知之天理。而且又不只是決定一方向，它本身的真誠惻怛就具有一種不容已地要實限其方向（天理）於意念乃至意念之所在（物）以誠之與正之之力量。由此始能說誠意乃至格物，此即「為善去惡是格物」之一句，亦即「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理」之謂。⁴⁶

所以，顧憲成所謂之矛盾，首要是因其無見於陽明之「無善無惡」原無善惡相對之指謂。再者，陽明之「無善無惡」不惟是至善，且其自身函有「不容已地要實現其方向（天理）於意念乃至意念之所在（物）以誠之與正之之力量。」亦是顧憲成未深解之處。

四. 主張「性善」以關「無善無惡」：

明代萬歷年間，關於「性善」與「無善無惡」之學思論辯，首為明神宗萬曆二十年周海門與許敬菴的「九諦九解」之論議，次為約在萬曆二十五年以後，論辯雙方，一方以管東溟⁴⁷為代表，一方以顧憲成、許敬菴為代表。⁴⁸顧憲成所論重點即在於宗「性善」，以辨管東溟、周海門等王學末流有使「無善無惡」成為化境之說，而致無從分判善惡之空混境況。

1. 批評陽明「無善無惡心之體」易致「空、混」：

顧憲成認為「無善無惡」之說之所以得以流行的緣故，乃因其「既可附于君子之大道，而又可投小人之私心。」⁴⁹此可見於其《小心齋劄記》：

管東溟曰：「凡說之不正，而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道者也。」愚竊謂無善無惡四字當之。何者？見以為心之本體，原是無善無惡也，合下便成一個空。見以為無善無惡，只是心之不著於有也，究竟且成一個混。空則一切解脫，無復掛礙，高明者入而悅之，於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，以砥節礪行獨立不懼為意氣用事者矣。混則一切含糊，無復檢擇，圓融者便而趨之，於是將有如所云以任情為率性，以隨俗襲非為中

⁴⁶ 引自《牟宗三先生全集 8》，頁 195-6。

⁴⁷ 管志道，字登之，號東溟，蘇州人。曾受業於泰州學派的耿定向（天台），對於王學潛心研修，提出「儒釋道其心皆一門庭」。見《顧憲成 高攀龍評傳》，頁 230-1。

⁴⁸ 參閱《明清實學思潮史 中卷》，頁 663-4。

⁴⁹ 見唐君毅著，《中國哲學原論 原教篇（下）》，頁 447。

庸，以闒然媚世為萬物一體，以枉尋直尺為捨其身濟天下，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？⁵⁰

此段文意實可看出顧憲成認為無善無惡之說的流弊，可至於空一切善，而無善非惡；混一切惡，而無惡非善。唐君毅先生曾分析說：

原人之可說善為惡，以忘人之善，或說惡為善，以自文飾其惡，以成善惡是非之顛倒，固自古有之，昔人亦多見及之。然今更濟以此無善無惡之高明渾化之論，則此一切顛倒，即皆可托之于此高明渾化之論，以為護符，以陰濟其欲；外附君子之林，其位甚高；而內行其小人之實，其機緘甚活。此即成孔孟之無可奈何，而人之道德生活，即全部虛偽化，而君子小人之辨，于此即無可辨。⁵¹

所以，在顧憲成來說，「無善無惡」之說，將使人們顛倒仁義、禮法、隨事省察、下學上達等為桎梏、土苴、逐境、落階級，如此，托名于「空」之解脫、無掛礙，以致蔑視道德禮教而放誕不羈。其次，「無善無惡」之說，易致人們無有可資依循的判斷是非善惡的道德判準，是以，假借于「混」之一切含糊，無復揀擇，則有以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以闒然媚世為萬物一體等情況發生。因善惡是非判準之消失不惟助長鄉愿惡習，更是「埋藏君子，出脫小人」⁵²，由是而言「無善無惡」之流弊會使真有作為的君子依循仁義禮法卻被視為桎梏、土苴而被埋藏，或使貪心小人以猖狂無忌卻辯為不好名而得以任意橫行，故此，托于空則何善非惡？借于混則何惡非善？依是，顧憲成認為「無善無惡」說之危害可歸結為「空、混」二字，如其所言「本病只是一個『空』字，末病只是一個『混』字。」⁵³而此等空混之論

⁵⁰ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，〈小心齋劄記〉頁 746。

⁵¹ 引自《中國哲學原論 原教篇（下）》，頁 449。

⁵² 顧憲成言：「『無善無惡』四字最險、最巧。君子一生兢兢業業，擇善固執，只著此四字，便枉了為君子。小人一生猖狂放肆，縱意妄行，只著此四字，便樂得做小人。《語》云：『埋藏君子，出脫小人』，此八字乃『無善無惡』四字膏肓之病也。」轉引自《顧憲成 高攀龍評傳》，頁 245。另，顧憲成之弟顧允成也指出：「爾來反覆體勘世道，人心愈趨愈下，只被『無善無惡』四字作祟。君子有所淬勵，卻以『無』字埋藏；小人有所貪求，卻以『無』字出脫」語出《文淵閣四庫全書》〈小辨齋偶存〉卷六，轉引自《宋明理學史 下》，頁 569。至於顧氏兄弟在此所說的「君子」，一般是指關心國事，同情百姓，對朝廷腐敗之事宜直言敢諫的官吏和文人學士。「小人」主要是指一批熱衷于利祿，貪戀權勢的官僚和追隨以魏忠賢為首之「閹黨」的閣臣和爪牙。見《明清實學思潮史中卷》，頁 676。

⁵³ 轉引自《宋明理學史 下》，頁 568。

不惟使善惡是非顛倒，甚而可上附君子大道，下投小人之心，其危害之深，縱使孔孟復作又能如何。然而，顧憲成出於關心世道之殷切而反對無善無惡之可能流弊殊值肯定，但是，由「無善無惡易致空混之可能流弊」並無法論斷出「無善無惡之論點必然為誤」之結論。因此，顧憲成對王學末流之弊之提點固有所依，亦有其理，然終究未完全對應「無善無惡心之體」之本然說法，就此而論，自未能成立為其批評之有效論據。

2. 主張「性善」論：

針對上述王學心體之說的空混問題，顧憲成提出「性」字，他認為提性做心之主，便可避免任心流行以致無有是非判準之病。此可由顧憲成回應其友唐仁卿⁵⁴語及對心學之患得見：

唐仁卿痛疾心學之說，予曰：「墨子言仁而賊仁，仁無罪也；楊子言義而賊義，義無罪也；世儒言心而賊心，心無罪也。」仁卿曰：「楊、墨之於仁義，只在跡上模擬，其得其失，人皆見之。而今一切托之於心，無形無影，何處究詰？二者之流害，孰大孰小，吾安得不惡言心乎？」予曰：「只提出性字做主，這心便有管束。孔子自言從心所欲不踰矩，矩即性也。」⁵⁵

是以，他認為提出性便可管束心，並借用孔子之言以定矩即性，因而，這「性」字便含有主宰和規矩之義，以為對治前說心學之弊。

顧憲成在《小心齋劄記》亦明言：

點出善字，正示性有定體，不可以歧見淆也。楊墨之徒，或以兼愛言仁，或以為我言義，或以為我兼愛之間言中他們何嘗不自善立宗，但各就自家意思一邊認取，故其說往往滯於枝節，沒個頭腦。提出性字，正示善有大原，不可以局見窺也。⁵⁶

又謂：

然則揭示標準，鼓舞嚮往，在此激發秉彝，振起積習。在此策懦為強，破昏為明，喚醒一時之醉夢，豁開萬世之心眼，在此孟子之所以反反覆覆為吾人計，切矣，至矣，盡矣，讀此而不動念，定是麻木漢。⁵⁷

⁵⁴ 唐伯元（1535-1592），字仁卿，溪南鎮仙門村人。明朝潮州名賢之一。

引自 <http://www.gdchenghai.gov.cn/chmr/04tby.htm>。

⁵⁵ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，〈小心齋劄記〉頁 738。

⁵⁶ 見《小心齋劄記》卷二，頁 50-1。

⁵⁷ 同上，頁 51-2。

由此可知他認為立善為標準，方能激發人之本性振奮向上，策懦為強，破昏為明，方是孟子之教之所計，讀此若無所感，定是麻木之人。在此，再次表現顧憲成的耿直心性，但深思其義，則實不能不為其憂患國事始終充盡學思心得以饗天下人，確有其振耳發聵之功於當世。

近世喜言無善無惡，就而即其旨，則曰：「所謂無善，非真無善也，只是不著於善耳。」予竊以為經言無方無體，是恐著了方體也；言無聲無臭，是恐著了聲臭也；言不識不知，是恐著了識知也。何者？吾之心，原自超出方體聲臭識知之外也。至於善，即是心之本色，說恁著不著？如明是目之本色，還說得個不著於明否？聰是耳之本色，還說得個不著於聰否？又如孝子，還可說莫著於孝否？如忠臣，還可說莫著於忠否？昔陽明遭寧藩之變，日夕念其親不置。門人問曰：「得無著相？」陽明曰：「此相如何不著？」斯言足以破之矣。⁵⁸

由此段文字，或可略見顧憲成既能指出王學末流所倡言的無善無惡之說，至少是有同於佛教禪宗的空無理論，且能分辨王學末流所言「所謂無善，非真無善也，只是不著於善耳。」應非出於陽明無善無惡之本義，由此可看出顧憲成雖反對陽明之無善無惡，但尚知陽明所論並非即是禪學之立論。因為，他又表示：

喜怒哀樂之未發謂之中，是所空者喜怒哀樂也，非善也。上天之載無聲無臭，是所空者聲臭也，非善也。夫善者，內之不落喜怒哀樂，外之不落聲臭，本至實，亦本至空也，又欲從而空之，將無架屋上之屋，疊床下之床也！⁵⁹

此即是顧憲成以「未發之中」和「上天之載」說明性體，並依之言性體之空不掃卻善，續以性體本至實至空來解釋善，亦即「夫善者」的「善」實即為「性」。由此可知顧憲成指出雖說經言無方體、無聲臭、不識不知，是恐人有所著於方體、聲臭、識知，但是，「善之心，原是超出方體聲臭識知之外」，根本地說，「善則是心之本色」，亦即善是心之本然本在，從其本然說沒有著不著的問題，就其本在言如其本色而已，亦即善之於心，猶如明是目之本色，聰是耳之本色，孝是孝子之本色，忠是忠臣之本色。重要的分別在於「明、聰、孝、忠」俱指本色，不是「執著」之意。是以，他舉門人錯解陽明念其親不置為「著相」，被陽明回曰如何不著之理，由

⁵⁸ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，〈小心齋劄記〉頁 745。

⁵⁹ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，〈商語〉頁 748。另可參見唐君毅著，《中國哲學原論 原性篇》，（台北：台灣學生書局），民國 68 年 2 月四版（台三版），頁 468。「上天之載無聲無臭」語出《詩經》〈大雅文王〉，見袁愈安、唐莫堯注釋，《詩經》，（台北：地球出版社），民國 83 年 4 月一版，頁 664。

此而破「以不善是指不著於善」的說法是錯的，顧憲成是要表示陽明認為善是一定要作，但此作不是執著，而是因為善有其定然不可改之定體⁶⁰，歸結而言，顧憲成意在指出心之本體沒有著不著的疑問。根本上，他實是以心善言根源之性為善，因為，顧憲成有曰：

心之所以為心，非血肉之謂也，應有個根柢處，性是已。捨性言心，其究也必且墮在情識之內，粗而不精。天之所以為天，非窈冥之謂也，應有個著落處，性是已。舍性言天，其究也必且求諸常人之外，虛而不實。

61

顧憲成意要借孟子之言指出舍性言心易墮於情識，舍性言天易流於玄虛，故言性則使言心有根柢，言天有著落。由此以明言「性」之必要與重要性。⁶²至於顧憲成論「性善」之主張，可證諸其言：

或疑程氣質之說，未透性善，愚竊以為氣質之說，正顯性善耳。夫何故？人之生也，昏明強弱，千萬不齊，自未有氣質之說，人且以為是不齊者為性。既曰性善，由在離合之間。自既有氣質之說，然後知其所以不齊者氣質也，非性也。即欲諉不善於性不可得已。⁶³

由上可知顧憲成不惟主張性善，且不以氣質之性為性，亦即非自己所宗之善性。而其性善之論，是明舉於《東林書院院規》曰：「以性善為宗」⁶⁴，並借用易經萬物生成的觀點，提出「善」是天地萬物的本原，而使善被賦予本體之性質，歸納而說「道性善是說本體」（《經正堂商語》）⁶⁵以及「語本體，只是性善二字」（《小心齋劄記》卷十八）⁶⁶。因此顧憲成由善說性，合性善之論即要力闢無善無惡之說。

五. 結語：

⁶⁰ 此處亦就教於蔡家和學長而得之解答，依其說明整理之。

⁶¹ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，〈商語〉頁 750。按：黃宗羲於《明儒學案》中似有所略，在「虛而不實」此句文後尚有「故孟子特以一性字攝之。…此七篇之中言性最為喫緊也。」一句，語出〈經正堂商語〉，轉引自古清美，《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，國立台灣大學中國文學研究所博士論文，民國 68 年，頁 61。

⁶² 參見《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，頁 61。

⁶³ 語出《顧涇陽集》頁 8。轉引自《明中晚期理學的對峙與合流》，頁 158。

⁶⁴ 語出《東林書院志》卷二，轉引自《宋明理學史 下》，頁 559。

⁶⁵ 轉引自《宋明理學史 下》，頁 560。因顧憲成有曰：「《易》曰：『大哉乾元，萬物資始。』曰：『至哉坤元，萬物資生。』曰：『元者，善之長也。』可見乾坤萬物，一齊從『善』中流出。聖人要範圍天地，曲成萬物，所以欲培植此『善』字。」語出《還經錄》，顧憲成以天地之德之善，萬物賴以生長，依此將天地萬物的起源與化生都歸之於『善』的作用，此即將善提到與理同等的地位，善因而有本體意義與性質。參閱《宋明理學史 下》，頁 559-60。

⁶⁶ 同上。

縱上所述，蓋可有幾點結論。首先，顧憲成在辨「致良知」的論題上，原則是肯認良知之說，只是仍宗於伊川朱子之系，其良知非即心即理，而給出不同於陽明的道德本心之活動義的定義。同時，也不認為良知是孟子所言「不學不慮」之良知良能，而提出後天經驗之學慮也可獲得良知良能之究竟，雖有下學上達之美意，但終非孟子之先天本有之原意。其次，就顧憲成主張「性善」以闢「無善無惡」之論而言，基於東林學派論學首重經世致用之初衷，他對管志溟等人所論可能未切於無善無惡之本旨而易致空混之流弊，其分別君子小人之明，實有其理。只不過，陽明所言之無善無惡實無善惡相對之意涵，仍是至善義，此則為顧憲成所未明白解析之理，致使其從致良知之疑知無不良，以至於就無善無惡疑為善去惡，俱不脫出此理解體會之限制。是以，參考黃宗羲在《明儒學案》中之評議陽明無善無惡之說曰：「好善惡惡，天命自然，炯然不昧者知也，即性也。陽明於此加一良字，正言性善也。」⁶⁷繼則又說：「陽明每言『至善是心之本體』，又曰：『至善只是盡乎天理之極，而無一毫人欲之私』，又曰：『良知即天理』，其言天理二字，不一而足，乃復以性無善無不善，自墮其說乎？」⁶⁸雖可見出黃宗羲為陽明力辨之本意，然黃宗羲所論終是近於事實。然亦須肯定顧憲成對於王學之弊的質疑與論辯，如其所言：「於不思不勉，當下即是，皆令究其源頭，果是性命上透得來否？勘其關頭，果是境界上打得過否？」⁶⁹確有使學者免於「樂趨便易，冒認自然」之病。

六. 參考書目：

《王陽明全集 傳習錄 卷上》、《王陽明全集 傳習錄 卷中》，〈答聶文蔚 二〉，〈答陸原靜書〉（台北：大申書局），民國 72 年 7 月出版。

《王龍溪全集》卷十，〈答吳悟齋〉。（台北：華文書局股份有限公司）。

《四書集注》，〈孟子卷之七 盡心章句 上〉，（台北：世界書局），民國 66 年 6 月 22 版。

《牟宗三先生全集 7，心體與性體（三）》，（台北：聯合報系文化基金會），2003 年 4 月初版。

《牟宗三先生全集 8》，（台北：聯合報系文化基金會），2003 年 4 月初版。

⁶⁷ 《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，卷五十八，頁 733。

⁶⁸ 同上。

⁶⁹ 同上，頁 732。

于化民著，《明中晚期理學的對峙與合流》，（台北：文津出版社），民國 82 年 2 月初版。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著，《孟子義理疏解》，（台北：鵝湖出版社），民國 87 年 10 月 6 版。

古清美，《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，國立台灣大學中國文學研究所博士論文，民國 68 年。

步近智、張安奇著，《顧憲成 高攀龍評傳》，（江蘇：南京大學出版社），1998 年 12 月一版一刷。

沈善洪主編，《黃宗羲全集 第八冊 明儒學案（二）》，（浙江古籍出版社），卷五十八。

邱漢生等主編，《宋明理學史 下》，（北京：人民出版社），1997 年 10 月二版二刷。

袁愈安、唐莫堯注釋，《詩經》，（台北：地球出版社），民國 83 年 4 月一版。

唐君毅著，《中國哲學原論 原性篇》，（台北：台灣學生書局），民國 68 年 2 月四版（台三版）。

唐君毅著，《中國哲學原論 原教篇（下）》，（台北：台灣學生書局），民國 68 年 2 月修訂三版。

陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編，《明清實學思潮史 中卷》，（齊魯書社）。

楊祖漢老師，《儒家的心學傳統》，（台北：文津出版社），民國 81 年 6 月初版。

蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》，（台北：台灣學生書局），西元 1999 年 9 月五刷。

網路資料：

1. 〈明代中期之劣政—明代之東林黨爭〉，
<http://www.sokamonline.com/C-Hist/Ming2c.cfm>。
2. <http://www.gdchenghai.gov.cn/chmr/04tby.htm>。