

陽明後學《大學》核心概念的轉移： 以黃久庵、李見羅為中心的探討

侯 潔 之*

提 要

在晚明王學轉詮「知止」的風潮中，黃久庵、李見羅以「知止」為義理統緒所建構出的詮釋系統，在一定程度上表徵了對陽明學傳衍及其流弊的另一股反思、修正、重構的新潮流。就本體詮釋而言，他們不約而同地於其上安立本體，使「知止」反轉成工夫的依據與起點，並以此範定格致等條目的實踐路向。特別是見羅在性體心用的思維上以「止」作為復性的標誌，與晚明宗性的思潮匯流，象徵了晚明由心轉性之本體立場置換的學風轉折。就心理結構而言，久庵在「心即理」的基礎上著眼「理氣不分」的本質內容；見羅則主張心必須服從性理的矩矱，與意知物家國天下等並列為天理落實的管道。不論何者，皆是從工夫論的思考出發，意在制衡心的作用無限擴張的弊病。就工夫重心而言，他們都通過「止」所代表的本體層規定工夫以內外合一為路徑，並從本體內容保證付諸經世的實踐動向。因此，顯現「歸顯於密」之理論面向的同時，也體現出經世的實踐性格，二者的張力乃建立在收斂良知虛用的實學取向上，並經

本文於 106.09.04 收稿，106.11.15 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

DOI:10.6281/NTUCL.201803_(60).0003

由「理」結合為一而往致用之路層層開展，對於王學虛蕩之流弊實發揮了一定程度的救正效果。

關鍵詞：黃綰、李材、知止、致知、大學

The Core Concept of *The Great Learning* Studies in the Late Ming Dynasty Transferring from “Exploring Knowledge to the Utmost” to “Knowing Where to Stop”: A Discussion Centered on Huang Jiu-An and Li Jian-Luo

Hou, Chieh-Chih*

Abstract

In the trend of the Wang school’s interpretation of “knowing where to stop” in the late Ming dynasty, Huang Jiu-An and Li Jian-Luo developed an interpretation system as a successive argument. This system was a new trend of review, correction, and reconstitution toward the development and shortages of the Wang school. Huang and Li coincidentally set the noumenon on this system, reversed the “knowing where to stop” concept into the basis and the start of practice, and used it to rule practices such as exploring knowledge to the utmost. In particular, Li’s belief of “the nature as essence and the mind as function” regarded “stop” as the mark of returning to one’s nature. This along with the convergence of the ideological trends about the nature in the late Ming dynasty symbolized a change of research style where the nature displaced the mind and became the noumenon. In terms of mental structure, Huang focused on the substantial content of “no discrimination between rational principle and vital energy” on the basis of “the mind is the rational principle.” Li deemed that

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

the mind had to follow the nature and the rational principle to serve, with intention, knowledge, being, home, country, and the world, as a channel for implementing heavenly principles. Each one of these started from the thought of the practice theory, with an intention to balance the defects of the infinite expanding function of the mind. In terms of the core of practice, they all supported the syncretization of both the inner and the outer as the path of practice through the noumenon layer represented by “stop.” They also guaranteed the tendencies of statecraft implementation with the content of noumenon.

Keywords: Huang Wan, Li Cai, to know where to stop,
to explore knowledge to the utmost, *The Great Learning*

陽明後學《大學》核心概念的轉移： 以黃久庵、李見羅為中心的探討*

侯 潔 之

一、前 言

在明末劉宗周（號念臺，1578-1645）主張「知在止中」以前，黃綰（號久庵，1480-1554）、劉邦采（號師泉，1490-1578）、王時槐（號塘南，1522-1605）、聶豹（號雙江，1487-1563）、羅洪先（號念菴，1504-1564）、李材（號見羅，1519-1595）等人，紛紛突破王守仁（號陽明，1472-1529）以「致知」為主的《大學》詮釋策略，轉而側重「知止」義的發揮，¹甚至以之為核心概念，形成以「知止」為中心的解經新途。其中，黃久庵、李見羅二人不僅強調「知止」，甚至別立為宗。久庵身為第一代王門弟子，首度改變了陽明以《孟子》充實「致知」的詮釋策略，轉而援引〈艮卦〉會通，自揭「吾學之要，在於知止」；²爾後

* 本文為105年科技部專題研究計劃「《大學》核心概念從『致知』到『知止』的轉移：以晚明黃久庵、李見羅為中心的探討」（MOST 105-2410-H-002-176）部分研究成果。承蒙兩位審查教授提供深刻中肯的修改建議，獲益甚深，謹致謝忱。

¹ 如劉師泉曰：「主宰貴知止」、「學莫踰於致知，訣莫要於知止。」王塘南曰：「《大學》言『知止』，蓋未發之性，萬古常止也。常止而能生天地萬物，故止為天地萬物之本。」聶雙江曰：「《大學》全功只在止於至善。」羅念菴曰：「格物以致知，知止矣。」萬斯默曰：「知止、致知是一個功夫。」關於他們對「知止」義的偏重，林月惠於《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005年9月）一書，指出自聶、羅以後，朝向「知止」義的發揮已成晚明王學的解經潮流，觀察深入，值得參考。

² 明·黃綰：《明道編》（北京：中華書局，1983年6月），卷1，頁2。

見羅以「知止為入竅」，³將「知止」擴大解讀為止、脩互攝，並以之為架構來處理明宗、辨體、本末、工夫、本體等命題，使「知止」延展為前所未有的豐富內涵，為《大學》注入新的意義。於王門諸子日漸脫離以「致知」為本的詮釋取徑中，其二人不僅以「知止」為義理統緒，甚至以之為旨要，在以《大學》作為思想教本的王學體系裏，是很值得關注的發展。

可惜的是，久庵、見羅因此被視為王門的異端，於陽明後學研究長期受忽略。即便是現有的零星論著，述及他們在晚明思想發展上的定位時，亦多從消極意義論斷，目之為脫軌王學的叛教者，鮮少落在經詮發展軸線上，探討詮釋重心的移轉在思想史承啟發展的積極作用。然而，如果將兩造解經觀點的差異視為乖離陽明學與否的對立，恐會概約為簡單的二分法而窄化了問題廣度與學術意義，也無法解釋陽明後學為何會蠶起掙脫「致知」軌範，將目光投向「知止」義的闡發，甚至為理學殿軍劉戡山所承接。但我們若將觀察視野提升到明清學風轉換的脈動進程，便會發現這股路向其實關涉了心學軌範的鬆動、詮釋策略的重審、王學修正的方向、問題意識的移轉等思想變化。對此論題的深入辨析不僅能釐清晚明思想遞進的脈絡，亦有助於梳理明末清初學風轉換的多元路徑，實為值得探究並尚待解決的議題。

《大學》為陽明後學主要典據，對於「知止」的側重又是在修正良知學的背景下試圖改造舊有解讀，而核心概念的位移與詮釋體系的重構往往反映出的是王學的脈動。因此本論文擬聚焦於這股思潮中尤為鮮明且目前仍有諸多討論空間的黃、李二人上，從詮釋重心轉移之經詮視域，辨析「致知」作為王學核心概念的理解結構為何開始鬆動，又為何群起轉移至以「知止」為重心的義理闡發上？他們如何於「知止」脈絡中處理「致知」概念並收攝其他條目？詮釋甬道的改易於工夫結構與本體體認又產生了什麼樣的義理環扣作用？而我們又該如何從晚明儒學發展的角度予以適切定位？從思想演遞的角度來看，核心概

³ 明·李材：《觀我堂稿》（臺北：中央研究院傅斯年圖書館，明萬曆愛成堂刊本，據內閣文庫本影印），卷4，〈答李汝潛書〉，頁10。

念究竟為「致知」或「知止」的問題，非惟黃、李二人個別的獨特詮釋，在一定程度上表徵了對陽明學傳衍及其流弊的另一股反思、修正、重構的新潮流。而《大學》解經視角的轉換，正是學風變化落實在經典詮釋上具體而微的展現。由此觀之，黃、李刻意針對致知教法而標舉知止宗旨的內涵，無論在義理結構上是否已臻圓融，皆反映了晚明思想遞變的徵象。值得注意的是，他們不約而同採取了體用、內外的模式處理「知止」與「致知」的交涉，然而在相同模式下又有不同的義理開展，使致止、知關係又呈現截然不同的定位。為了方便比較，以下兩節以體用、內外為綱領，對比其二人詮釋《大學》的問題視域、理解進路與立說論域，復比較兩人解經路向的疊合與歧異，進而定位轉詮「知止」在晚明學術中的理學意義。⁴

二、黃久庵的良止宗旨

黃綰，字宗賢，一作叔賢，號久庵，又號石龍，浙江台州府黃巖縣人。著有《明道編》六卷、《石龍集》二十八卷、《久庵先生文選》十六卷。⁵初與陽明為友，後服膺良知教，改尊陽明為師，是王門從學最久的弟子。⁶晚年，力斥王學空虛近禪流弊，以為「世道之衰，由於學術之壞」，轉而另立良止宗

⁴ 筆者嘗探討久庵如何經由《大學》轉詮體現出良止思想，詳見侯潔之：〈從「致知」到「知止」：從黃久庵良止思想論《大學》的轉詮意義〉，《成大中文學報》第55期（2016年12月），頁201-203、205-239。本文則是對比他和李見羅如何運用體用、內外的模式建構出以「知止」為宗的詮釋策略。又，由於他們是在批評後學流弊時延伸到對陽明思想的質疑，從而造成學思的變化，以致改變對《大學》的詮釋。為了指出《大學》改詮的複雜成因，本文以三者交錯的方式行文，以期相成關係能清晰顯出。

⁵ 浙江省歷史文化研究中心由錢明擔任「陽明後學文獻叢書續編」項目負責人，於2014年底編校出版《黃綰集》。見明·黃綰著，張宏敏編校：《黃綰集》（上海：上海古籍出版社，2014年12月）。

⁶ 久庵云：「綰等或樞趨於門牆之最久，或私淑於諸人之已深。」明·黃綰：《石龍集》（明嘉靖原刊本，微捲M00545710），卷28，〈祭陽明先生墓文〉，頁4。

旨，為王門修正運動的先驅。⁷ 久庵的學思變化與王學從興盛到弊端橫生的流變具有相互建構的關係，救正意識固然是別立宗旨的主要推動力，然轉向「知止」意味著久庵認為「致知」的原有詮釋已無力疏導「落空」流弊，⁸ 才須另尋解決之方。因此，我們必須先釐清在他眼中，歸宗「致知」可能引發的問題，以及如何通過「知止」以正，方可深入辨析從「致知」到「知止」所拉出的軸線下蘊含的思維理路及其意義。⁹ 久庵自言：

「知止」二字實千古作聖心學之秘訣也，……今欲為聖學而不得其止之訣，則此心必不能定、能靜、能安，釋老空虛公案之說惡得不為所惑，而不從事其間哉？顧自昔儒先以至今日，宗旨源流鮮不出此，而反使堯舜以來列聖相傳致知格物之學晦而不明，只緣不知「知止」故也。¹⁰

⁷ 陽明後學對〈艮卦〉多有關注，如聶雙江的〈艮齋記〉以止釋艮，並將「止」解釋為遣蕩私意：「艮之時義，大矣哉！望者妄也，艮者止也。止其妄而後能艮其背。」明·聶豹：《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），卷5，〈艮齋記〉，頁127。王龍溪亦有〈艮止精一之旨〉一文，他在文中將「盎於背」詮釋為「是以無用為用也」，並與良知結合起來，主張：「無是無非者，良知之體也。……良知無知，然後能知是非，無者，聖學之宗也。非深於《易》者，其孰能知之！」明·王畿：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），卷8，〈艮止精一之旨〉，頁184。

⁸ 清·黃宗羲：《明儒學案》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》（浙江：浙江古籍出版社，2005年1月），第7冊，卷13，〈浙中王門學案三〉，頁320。

⁹ 目前以久庵為主要的研究，多集中於大陸地區，內容幾圍繞艮止之學而展開。例如單篇論文：陳堅的〈黃綰的「艮止」心學——兼談黃綰心學的天台佛學性格〉，《周易研究》第116期（2012年11月），頁77-88、張韶宇：〈《易》之微言莫要於「艮止」——黃綰「艮止」易學研究〉，《周易研究》第105期（2011年1月），頁36-41，又如學位論文：張勇：《黃綰艮止之學新探》（湖南：湖南師範大學公共管理學院碩士論文，鄧名瑛先生指導，2012年5月）、趙元煜：《黃綰艮止學說述評》（蘇州：蘇州大學政治與公共管理學院碩士論文，蔣國保先生指導，2011年4月），此類論文或從儒釋會通探究久庵心學型態，或多在《周易》艮卦闡釋的基礎上分析艮止學說，在易學背景上突出久庵對艮卦的創造性闡釋，對開掘艮止的思想取徑頗具貢獻。可惜的是，這樣的切入點多忽略了〈艮卦〉的引入是為了重新闡明「知止」的概念，而對於「知止」的側重又是在修正良知學的背景下試圖改造《大學》的舊有解讀。這些前未能及的論域，正是本文所欲探討的層面。

¹⁰ 明·黃綰：《石龍集》，卷20，〈與人論學書〉，頁21。

《易》之為言，莫要於「艮止」；《書》之要旨，莫大於「執中」。自是聖聖相傳，率由是道。至仲尼出，而大明厥韞，以知止之止指心體，以致知示工夫，以格物示功效。¹¹

他以「艮止」、「執中」為《易》、《書》要旨，改變陽明以「致知」為本的詮釋系統，轉以「知止」為主線。這使得「致知」、「格物」的意義必須依照艮止的方向來確立，從而延展為在「知止」、「致知」、「格物」相承的綱維下，以「心體—工夫—功效」為內涵所環扣而成的價值體系。久庵上溯《易》、《書》用來詮釋《大學》的解經方式，反映出部分後學面對空疏蕩越的問題，已不再固守陽明的詮釋尋求解套，而是上溯儒學經典，重新思考何謂「聖聖相傳」的宗旨，嘗試建構出他們所認為符應道統的概念體系。例如久庵顯然對陽明的詮釋向度產生一定程度的懷疑，從「列聖相傳致知格物之學晦而不明」的質難，可看出他認為儒學之所以步上流禪之途，與陽明的格致解釋未能盡得其旨，有密不可分的关系。然而，這並不表示他全然揚棄了致知理論。儘管改從「知止」發揮，但「千古作聖心學之秘訣」的定位，足以說明久庵並未動搖心學作為儒學真傳的認定，只是試圖通過《大學》解釋系統的重構，嘗試填補致知易與禪學牽連的罅漏。那麼，格物致知之學究竟哪裏「晦而不明」？「知止」之訣又如何去晦復明呢？

今日君子，於禪學見本來面目，即指以為孟子所謂良知在此，以為學問頭腦。凡言學問，惟謂良知足矣。故以致知為至極其良知，格物為格其非心。言欲致知以至極其良知，必先格物以格其非心；欲格物以格其非心，必先克己以去私意；私意既去，則良知至極，故言工夫，惟有去私而已。故以不起意、無意必、無聲臭為得良知本體。¹²

「今日君子」是針對那些標舉良知為「學問頭腦」，但實際上卻「以任情為良能」、「私智為良知」的王門後學而發。¹³ 造成如此困境的原因有二：其一，

¹¹ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁1。

¹² 同前註，頁9-10。

¹³ 同前註，頁10。

對良知本體認識錯誤；其二，誤以為去私是工夫的全部內涵。就前者而言，久庵認為之所以會與「以虛無為根」的「禪學」合流，¹⁴ 關鍵在於誤以「私意既去」為「良知至極」，導致「以不起意、無意必、無聲臭為得良知本體」。此不啻視無意識的狀態為良知，使良知本體向外推致的實行義因而失落。他說「人為學若不知止，則必流於禪。」¹⁵ 以知止為心體，就是為了在本體與工夫合一的前提下，重新釐定本體的內容，並規約格致開展的方向。就後者而言，久庵並不否認「去私」屬於工夫的一部分。然而去惡不等同為善，將「格物」詮釋為「格其非心」，無異限縮良知落實的範圍，並且背離了「在實言、實行上做工夫」的根本取向。所以他說「此功效所以決不可無，工夫所以絕不可錯用」，之所以改變「物」的定義，並將「格物」轉詮為「功效」，意正在確立工夫「抵極」之處。¹⁶

綜上所述，「知止」的提揭主要是為了「致知」提供本體根據，而「格物」作為功效的意義則在勘驗「致知」工夫的正誤。由此觀之，久庵作為此時期陽明後學蠱起轉向「知止」的縮影，可謂王學修正運動體現在《大學》詮釋變化上的具體表徵。值得注意的是，儘管他在批判後學時也間雜對陽明隱微的質疑，¹⁷ 但格致內涵在良止思想統攝下所形成的新的詮釋張力，主要仍是為了

¹⁴ 同前註，頁 2。

¹⁵ 同前註，頁 15。

¹⁶ 久庵曰：「蓋學固不可無工夫，亦不可無功效，若不知有功效，則必不知所抵極矣。」同前註，卷 2，頁 22。

¹⁷ 久庵云：「予昔年與海內一二君子講習，有以致知為至極其良知，格物為格其非心者。……又令看《六祖壇經》，會其本來無物，不思善，不思惡，見本來面目，為直超上乘，以為合於良知之至極。……予始未之信，既而信之，又久而驗之，方知空虛之弊，誤人非細。信乎差以毫釐，謬以千里，可不慎哉！」同前註，卷 1，頁 10-11。容肇祖認為：「黃綰認定王守仁的致良知是禪學。告誡人們要警惕這種『誤人非細』的毒害。黃綰的批評，標志他與王學決裂。」容肇祖：《中國歷代思想史：明代卷》（臺北：文津出版社，1993 年 12 月），頁 260。然而，久庵的學思變化是在陽明過世之後，從他一再直接批評龍溪入禪可知此處所說的「諸公」、「海內一二君子」，顯然主要是從質難龍溪擴展至對陽明的反省，而非專對陽明而發。

導向實行的一面，這與致良知所含的踐行義具有一致性。¹⁸此脫軌陽明學又在義理上緊密關涉的思想發展，是審度詮釋重心轉向「知止」而形成的遞變軌跡所不容忽視的。這也為我們評價詮釋策略的轉換提供了一個衡量基準：久庵之所以要從「知止」確立心體內容，主要是為了範定格致工夫的路向，因此任何關乎「知止」的思想定位，皆必須整體性地置放在他所建構出「心體—工夫—功效」的思維脈絡下討論。至於轉向「知止」的意義，則要從「致知—格物」的內涵轉換中來檢視。

（一）體用不可混而為一

久庵曾兩度致書王畿（號龍溪，1498-1583）責其耽溺禪學，要他別再「以虛言相高」，¹⁹並表明良止的另立是「常聽諸公講論誤入禪學數十年，辛勤磨礪，久之始覺其非，偶爾有見，故見得止字親切」，²⁰又說：「不知此訣，則致知之工無所措」。²¹當他將「致知」落實於晚明學術困境中思考時，該說的命題意義顯然已超出陽明當初規定的內容，而在悟體沉空之弊的問題視域中被重構為「如何使致知之工有所措」的思索。從這個角度切入，「止」義所引入的義理層面並以何種形式補足「致知」罅漏，就成為我們探討詮釋結構更易必然要處理的問題。致知之工為何會無所措呢？他說：「若欲合動靜而一之，則體用不分，工夫莫措矣，道其可明乎？」²²在知行觀點上也有類似的論述：

象山常與門人言曰：「吾知此理即乾，行此理即坤。知之在先，故曰乾知大始；行之在後，故曰坤作成物。」近日朋友有為象山之言者，以為知

¹⁸ 陽明曰：「如知其為善也，致其為善之知而必為之，則知至矣。……知猶水也，人之心無不知，猶水之無不就下也。決而行之，無有不就下者。決而行之者，致知之謂也，此吾所謂知行合一者也。」明·王陽明：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年8月），頁277。從「決而行之」可知「致良知」含有踐行義。

¹⁹ 明·黃綰：《石龍集》，卷20，〈復王汝中書〉，頁30。

²⁰ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁10。

²¹ 明·黃綰：《石龍集》，卷20，〈與人論學書〉，頁21。

²² 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁15。

即是行，行即是知，以知行合為一事，而無先後，則失象山宗旨矣。²³「工夫莫措」的問題在於「混體用為一」，²⁴故知止之訣的作用就在「分體用」。延伸到知行問題上，他指出象山的本意是「知之在先，行之在後」，所以陽明把知行視為互相涵蓋的同一工夫，是有問題的。在他看來，知行不可「無先後」，就順序的次第而言，二者在工夫上有所區隔、不能合一。為何要在工夫上斷開知行？分列二者為何能盡致知之功？「知先行後」又該如何理解？這些問題必須聯繫著格致關係的新詮來釐定，此亦是把握久庵轉宗「知止」的機竅。

夫大學先務，只在於致知，聖功之本，只在於獨知，故功夫皆在知字上用。²⁵

有其事必有其則，所謂「有物有則」也。則非外爍，皆在人心獨知之中，所云「至善」者在是。……學者苟知天下之理只在獨知之中，而盡其致知之功，則「成己」、「成物」之道畢矣。²⁶

凡工夫只在一處，無有兩處之理。夫獨知者，人心本體也。致知則是格物工夫，格物則是致知功效，習察即是致知，行著即是格物。……故君子必慎其獨者，此提撕致知之所在也。……然緊要只在一獨字，知於此致力，則心體歸一，亂慮不生，故曰知止。知止二字，實千古作聖，心學之祕訣也。²⁷

以上引文要點有二：其一，工夫只在致知，盡其功則能成己成物；其二，於知

²³ 同前註，頁 18。久庵此說成於艮止思想形成之後，「近日朋友」顯然直指陽明。然而從學陽明時，他對於「知行合一」的看法完全相反。他說：「蓋謂良知人之固有所陳之理，人孰不知？但私意間之，則行之惟艱，苟不為私意所間，即所知而行之，則皆合乎先王成德，此乃「知行合一」之要旨，作聖之真訣也。」明·黃綰：《石龍集》，卷 9，〈裘汝中贈言〉，頁 5-6。立場反轉的關鍵主要在於虛無流弊導致現實沉空，讓他對言行相顧的期待失落，因此轉而思考「知行合一」的理論問題。

²⁴ 久庵曰：「且凡聖人之言，必有體用，豈可混體用為一哉？其誤甚矣！」明·黃綰：《明道編》，卷 3，頁 38。

²⁵ 同前註，卷 2，頁 21-22。

²⁶ 同前註，卷 5，頁 55-57。

²⁷ 明·黃綰：《石龍集》，卷 20，頁 19-22。

上用功，即是知止。就前者而言，久庵主張工夫只在致知一處，格物並無工夫。為何強調「工夫皆在知字上用」呢？結合前文他對「格物」釋為「格其非心」的批評來看，以格物為致知工夫，無疑是將工夫都集中到格物上，此不僅使致知無所著力，同時也在「去私」的方向中造成務內遺外的弊病。同樣地，在「知行合為一事」的預設下，內在活動與外部實踐的界線恐因而抹煞，以致工夫容易朝內向性發展。不論何者，皆可看出久庵之所以嚴辨體用之分、知行之異、工夫與功效之別，均是為了將工夫轉為內外並重的實踐，以臻「致知工夫能在現實中發揮力行功效」的理想狀態。顯見他所感知的問題是：「在知行合一的基礎上，為何『行』會從『致知』義脫落，導致『沉空守寂』成為踐行取向？」職是之故，久庵才會在體用二分的網維下，提倡知先行後、先致知後格物。就存有論的立場，先後意味的是體以主用、知以主行的主宰優位，知然後能行、立體然後能致用，二者為體用架構下的析分關係。由於知是行的所以然根據，故致知是格物的前提，格物為致知的體現；在致知上做工夫，自然能達到格物的效用。順此思路，我們就能理解他如何運用體用的命題處理「靜／動」、「知／行」、「致知／格物」、「工夫／功效」等問題。知是體之靜，行是用之動；致知是體上工夫，格物是工夫所成之用；致知是經由習察的成己路向，格物則是成己後通過行著以成物的實效。唯有二者兼全，才是「盡致知之功」、方能「成已成物之道畢矣」，從而「止於至善」。此皆顯見當他運用體用二分的模式從工夫論上析分「獨知」的體用時，並非為了釐清工夫的立處，而是在作用層面上對實踐能否及於現實的關切。從詮釋的角度來看，他之所以主張「工夫只在一處」，是為了於「格物」條目上安頓功效義，以確立致知工夫的方向，並強調「用／行／功效」的必要性。

體用二分固然可將「用」的實行義從「體」的工夫獨立出來，然而「致知」本身並不包含「立體致用」的義理間架，要怎麼證明致知的推展能及於格物呢？此牽涉到「知止」的網維意義。久庵對《大學》的改詮主要集中在知止、格物、致知上，在「心體—工夫—功效」的脈絡中，知體的內容與格致關係的範定，是透過「知止」所蘊含的體用思路來呈現的。他指出「知於此（致知）

致力」為「知止」，此從工夫觀點建構的詮釋進路，充分彰顯出側重現實實踐的思想特色。如上所述，在知上用功必然會走向格物，體用不同是從本體論上對知體做分析，若就工夫論而言則體立而用自致。此體用二分又一體相貫的思考，呈現在兩方面：第一，以「天下之理」為「至善」，使「理」必須及於天下而後成。盡致知之功的條件，乃「知天下之理只在獨知之中」，故學以致知為先，為的是真見通貫「語默、動靜、辭受、出處」之「事物之理」；²⁸於吾心獨知之地實致其力，為的是講求「成己、成物之道」的「天地萬物之理」。此「在知上用功」的思考，於本體論與工夫論上仍保留了王學基調。有別於陽明的是，他不再從「知是知非」的意涵詮釋，而改從事物、天下、天地萬物論「理」，以證成知體有而非無、實而非虛。表現在工夫上，致知也就不能侷限於內在，必須擴及至天下萬物才能完整體現「理」的價值。也就是說，久庵是在心體工夫基礎上，通過對「理」的重新規定，使格物必然包含在致知的作用範圍內。這樣的思路，顯然是試圖在體用二分的基型上，從體用一源的角度維護住「心即理」的立場，這也正是他堅持體上用功的深意。第二，止分體用，「氣理兼備、體用俱全」方為至善的圓成。依久庵之見，「知於此致力」即是「知止」：²⁹

止在於心而有所，故萬物、萬事皆從我止而不可亂。³⁰

言止非泛止，止必有所。所即心中之竅，一陽如粟，所止之處，即所謂天地之根，陰陽之門，五性皆備於此。故曰「成性存存，道義之門」，故謂之氣機。³¹

²⁸ 明·黃綰：《明道編》，卷3，頁39；卷6，頁61。

²⁹ 久庵認為「知止」即「知於此致力」，又說：「夫大學先務，只在於致知，聖功之本，只在於獨知，故功夫皆在知字上用。」顯然對「知」有不同層次的理解。根據他的說法，「止」是「止在於心而有所」，「止」即「致知」之「知」，故久庵釋「止」為心體，而以「知」為止之體。故「知止」之「知」乃工夫義，指能在「止」上致力，而「致知」之「知」乃本體義，指作為「人心本體」的「獨知」。由此可見，格致二者實為「知止」內容的開展，故久庵連成一線釋之。

³⁰ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁16。

³¹ 同前註，頁3-4。

止知其所，則氣理兼備，體用俱全，聖學之本在此矣。知其本則知所存心，故《大學》曰：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。」知其本而能安，則體立而氣順，氣順而心之用行。³²

《象傳》所謂「艮，止也。」此言其體也，言其止不動如此，非言無也；「感而遂通天下之故」，即《象傳》所謂「時止則止，時行則行，其道光明」之旨，此言其用也，言其動而變通如此，非言無也。³³

其體既立，由是施於君臣、父子、國人之間，無不各得其止，此指止之用而言也。有敬止之止，而後有各得其所之止。³⁴

針對標舉存心卻「以空為本」的陽明後學，久庵指出真正的「止於心」是要「知其所」、「知其本」。「所」即心之立，就存有之實的意義來說，是天命下貫而內在於人之中，作為「五性皆備」、「天人皆同」的本體。³⁵由一切理則所歸藏，而謂其「成性存存，道義之門」。此真實不虛的道德內容，為儒家之所以分野釋氏，³⁶於本體價值上「有」而非「無」之處。³⁷因此他又取徑

³² 同前註，頁 2-3。

³³ 同前註，卷 3，頁 37。

³⁴ 同前註，卷 1，頁 2。

³⁵ 久庵曰：「蓋天以至誠默存其中，並無言語告詔於人，但見其四時行、百物生，則天之至誠皆可見矣。其誠而存於中者，即艮止之體也。此體天人皆同，所謂『上帝降衷於下民』、『皇建其有極』者此也。」同前註，卷 3，頁 38。

³⁶ 久庵引《周易·繫辭上》「成性存存，道義之門」，詮釋「良知其止，以存其心」之義，並據此判分儒釋之別：「即此存存，謂之有乎？謂之無乎？以視無極、無欲、無心、無情之云何如？此儒、釋之所以分也。」他進一步指出心體含具天下之理，所以要「收拾精神、歸縮在腔子內，不可一時放之散亂」。儘管他所主張的方法較趨近宋儒的涵養，但仍可看出久庵並不否認「格其非心」的必要性。其所欲指陳的重點在於工夫不能只在心上做，必須落實於家國天下，才是「致知」真正的精神。同前註，卷 3，頁 43。

³⁷ 久庵以「艮止」釋心體，從體用兩方證立本體的實在性，主要是為了糾正龍溪以無為宗。他曾致書龍溪，批評他的「心體之虛」是受到禪學「以空為本」的影響，而這正是「學問之所由繆也」。他一再強調「夫獨知之有知覺，乃為良知知之，而思乃為聖功之本，此乃聖學宗旨之至要」，力辨儒家本體因「天則」而立其有，與禪家之空無有本質上的區別。明·黃綰：《石龍集》，卷 13，〈贈王汝中序〉，頁 19。

〈艮〉的終極、達止義，從天地萬物的形上根源詮釋，以止體「不動」言其隨時能「動而變通」，由「止之所」為根據而後使萬物「有各得其所之止」。由此可知，「止」在久庵的詮釋裏，側重的是本體內容作為萬物間秩序的理的一面。因此他一再強調艮止之體具有「氣理兼備」、「體用俱全」的本質，徒然泛止於心是不夠的，還必須掌握「止之所」作為「氣機」的一面，才是真正的「立體」。在他看來，「體立而氣順，氣順而心之用行」，止之體的存有之實，必然引動止之用的理則之實。致知是止之體，格物為止之用；致知是立體的工夫，格物是止體發揮的效用。致知工夫若運用正確，自然會通過氣用落在「君臣、父子、國人之間」來表現，使萬物「無不各得其止」而成格物之用。同樣地，面對現實場域的種種事物，格物也能依準於致知，在心體時時作主的工夫中，臻至「萬物、萬事皆從我止而不可亂」的境地。由此可知，他以「心體」詮釋「止」，正是在「體及於用」的思維方式上，提掇「立體致用」的實踐取向。

止體的兼賅體用，一方面提供了致知發顯為格物的實踐依據，一方面也規範致知必及於格物方為至善的圓成，故曰：「此謂成己成物，皆止于至善也，於此存心以求其中，是謂至善。」³⁸工夫在立體，效驗在致用，只要準確地存心知止，就能避免泛止無歸的問題，而能自然地由成己推及成物。反之，若空談良知卻匱乏行著的一面，也就意味著對心體工夫於理解與運用上的錯誤。綜言之，久庵以知止綱維格致，是在本體與工夫內在相應一致的要求下的思考結果。從詮釋的角度來看，體用二分又收攝於止體的思路，無疑是在如何體現心體的工夫探問外，進一步追問「工夫論目的為何？」從而將「效用」置放於「止之用」的軸線上，規定了心體貫落經世的歸趨。此對於致知現實性意涵的強化，是知止標宗的意旨，也是他亟欲以實行力矯空無之弊，從改詮來救正王學所展現出的警策面。

³⁸ 同前註，卷 20，頁 19。

(二) 合內外而一之

出於「講求身心實學」的主張，³⁹ 久庵將核心概念轉移至「知止」，並運用體用二分的架構處理格致關係，使致用在知止體系下成為實踐的必然要求。⁴⁰ 為了確保致知不止步於抽象的心體，他不僅以知止統攝格致，並改詮致知、格物的內容。一方面從體用結構將格物視為致知工夫的必然要求，一方面使格致關係從止體「不可有二」上立言。因此我們會看到他在「分體用」的主張外，同時又強調要「合內外而一之」。那麼，體用到底何時該分？何時該合呢？

若欲合動靜而一之，則體用不分，工夫莫措矣，道其可明乎？⁴¹

成己所以成物，合內外而一之也。其用工之要，只在「致知在格物」一句。⁴²

蓋良言天地人之心，一也，不可有二，二則非心矣。合內外而言之，故謂外良之背，由於內良之盡，良止於內而不動，乃性之真也。⁴³

在久庵的體系裏，工夫為心之用，屬於動的範疇，故分體用是為了別動靜，別動靜是為了工夫有所施措。至於「合內外而一之」，於工夫順位上是在「外良由於內良」的前提下，由成己及於成物。之所以得「合」，乃因「良言天地人之心，一也」，所以在實踐上必須「合內外」，方為心體完整的體現。久庵將體用、動靜、內外關係收攝於良止之心來解釋，「體用不可相混」的主張，顯然是針對後學「靜以見體」的流行，強調工夫只能在動用上做。然而，體用是在工夫論上對良止心體作析解，就本體來說，並無內外的分別，故曰「二則非心矣」。從這個角度來看，「合內外」是工夫次第的開展，即以「成己」為根

³⁹ 同前註，卷 19，頁 8。

⁴⁰ 同前註，卷 20，頁 28。

⁴¹ 明·黃綰：《明道編》，卷 1，頁 15。

⁴² 同前註，卷 5，頁 55。

⁴³ 同前註，卷 1，頁 3-4。

據而起「成物」之用。「合」只是暫分內外的虛說，事實上內外皆歸源於心體，所以並非先分二者、各自實現而後相併，而是由內而外的一體實踐。因此「一之」可說是在實踐意義上，內外兼全的實踐後所體現的心體價值。由此可知，在體用的區辨中，本已隱含由體致用、由內及外、靜以動用的「合內外」的動態思考。如果說「分體用」指出了工夫的進路，那麼「合內外」則是工夫的圓成。二者看似背反命題，實則都是在良止之心一體無二的思考下，對工夫分解的說明。故久庵雖然以「知止」為宗，實際上所關切的並非本體論，而是工夫論的問題。這點於「致知」的新詮中尤為明顯：

蓋思是工夫，乃心之用，與心之體不同。體是心之靜，用是心之動。⁴⁴
學者當於四者萌動之初，即致其思，則忿懣、恐懼、好樂、憂患皆得其正。⁴⁵

根本工夫不在於意思描畫間，此猶見用功之切。既云不在意思描畫，則必非沉空守寂，決當從四端下手。四端在人，就其發動謂之情，就其知覺則謂之良知，於此無須更放過，謂之慎獨。⁴⁶

學以致知為先，必真見物則之當然，不容已、不容增、不容減方有得。⁴⁷
致者，思也。……思乃心之官也，儒則經世之學也，感必有思，通必有為。……若禪，感而無感，故無思；通而無通，故無為。⁴⁸

工夫必在體上用，體何所在？在於人心獨知之中。既有知覺，必有思慮，……其云憤懣、恐懼、憂患、好樂，即所謂喜怒哀樂者。細求人心、七情必不可無。今欲無之，乃是禪學宗旨。⁴⁹

除了強調工夫只有一處，久庵更弦「致知」最值得注意的地方在於以「致」為

⁴⁴ 同前註，頁 15。

⁴⁵ 同前註，頁 7-8。

⁴⁶ 明·黃綰：《石龍集》，卷 19，頁 4-5。

⁴⁷ 同前註，卷 3，〈贈王汝中序〉，頁 39。

⁴⁸ 同前註，頁 37。

⁴⁹ 同前註，卷 20，〈復王汝中書〉，頁 28。

「思」。他不用陽明「致吾心之良知於事事物物」之意，而是把原本「格物」之「格不正以歸於正」的說解收到「致」上說。「思」乃心之用，是在喜怒哀樂萌動之初致以正之的工夫。他認為「根本工夫」只能從「四端下手」，於此致思，乃所謂致知是也。⁵⁰唯有「於此無須與放過」，才能「真見物則之當然」。這種在發用中維持知體主宰的穩定性，就本體而言即「良止於內而不動」，於工夫上則謂之「慎獨」。⁵¹

若就工夫內容來看，此察見意念善惡是非的澄治工夫，本為陽明良知教所有。那麼，為何要特地在「致」上安立「格物」舊說呢？再者，他說「知於此（致知）致力，即是知止」，「致思」與「知止」有何內在聯繫？又，他在體用二分的基礎上，強調立體為要，然而又將工夫集中在作為心之用的「致思」上，二者是否相悖？這些問題牽涉到久庵對「立體意義」以及「體用關係」的界定。就「立體意義」而言，「思」作為「致知」解釋的一環，蘊含了他試圖藉由釐清工夫進路以治弊的用意：其一，將「致」詮釋成作為「心之用」的「思」，不僅指出唯有「用以見體」才有「立體」的可能，同時也使「致知」工夫不可迴避動用的一面。其二，正確的致知不是藉由「去念」達到「不起意」的狀態，而是在發用中「正念」以朗現知體之明。其三，「物則之當然」具體呈現為念慮皆得其正，而不是在沉空守寂中想像描畫。其四，學之所以以致知為先，關鍵在於「致思」的工夫。「思」根於體、發於用，由此所立之體乃良知之自證，故能致其思則能盡致知之功，能盡致知之功則「成己、成物之道畢矣」。其五，「知止」是要知動靜兼備、天下理則之所，而致思的過程不僅通貫體用，同時

⁵⁰ 同前註，頁 18-19。

⁵¹ 久庵曰：「慎獨所以辨私，克己乃以作聖。慎之于獨知之中，克之于方萌之際。」同前註，卷 12，頁 12。「慎獨」在久庵的思想體系裏，其實就是辨私克去的「致思」工夫。「辨私」是消極地說，就積極面而言，則是自覺地維持良知常作主宰的穩定性。這種穩定性就是「心體之靜」、「良之不動」，也是久庵此處於念慮萌動時慎守獨知天則的意思。以此來看，他雖以「思」為「心之用」，然而在用發於體的規定下，「致思」可謂動中含靜、用中有體的工夫。

顯發出良知天則的內容意義，故「致知」即能「知止」。其六，「知止」的工夫在於「致思」，故「知」是就立體而言，而「止」則是在發用過程中保持知體主宰的穩定性。致思發用謂之「動」，自作主宰謂之「靜」，此從工夫層面所體現出來動靜合一的實踐過程，方為「知止」的深意。

就「體用關係」來說，久庵之所以提倡「體用不可相混」，主要是針對空無之弊，強調靜中工夫不可取代動中實踐。然就詮說來看，當他以「止」為「心體」、以「致知」為「工夫」時，其實就是在工夫為心體所開顯的基礎上，指出「知」、「致」同源止體而為一。因此，他併合體用於工夫中，「知」乃心之體，「致」乃心之用，由「致以顯知」可知體用同質同層。如此一來，「立體」與「致思」就在「用以立體」的進路中自然地調和。值得注意的是，在工夫論的思考上，他反而認為體上工夫必須以「心之用」為進路。以「心之用」作為體用通貫的方法，主要是為了導正後學將工夫斷為體用兩節的問題，而工夫偏向於動以及重視致用的實踐面，也成為久庵思想鮮明的特色。此外，相較傳統王學多從障蔽面討論意念的克除，他在工夫上雖然仍以端正意念為主要內容，但明顯多從積極的意義肯定念慮在良知活動中的必要性。他一再強調「人心、七情決不可無」，舉凡知覺、忿懣、恐懼、好樂、憂患都屬於良知的一部分，不可從心之用上脫落。乃至作為「聖功之本」的「思」，⁵²也歸併到念慮的範疇中，力主「慮者，思也，即所謂致知是也」。⁵³故「慎獨」、「致知」、「知止」都是「決當從四端下手」，只要能在萌動之初去其私，「止之所（天則）」就能完全顯現。他反對將知覺視為與知體對反的概念，進而提出「四端就其知覺則謂之良知」；嚴斥隔絕發用層的「靜中見體」路向，⁵⁴在「工夫決不可錯用」的疾呼中指出「用以立體」的進路。⁵⁵在「用以立體」與「靜中見

⁵² 久庵曰：「夫獨知之有知覺，乃為良知知之，而思乃為聖功之本，此乃聖學宗旨之至要。」同前註，卷 13，頁 19。

⁵³ 同前註，頁 19。

⁵⁴ 同前註，卷 20，〈與人論學書〉，頁 19-22。

⁵⁵ 明·黃綰：《明道編》，卷 2，頁 21-22。

體」的辯證中，久庵亟欲指出的是：「靜中見體」所導向的不起意狀態，絕非不斷發為念慮的良知本體，更不是真正的止於至善。因此，在心之用上建立見體的路徑，並從良知自然發用的角度肯定意念情識，目的都在強化良知感通的必然性，藉此與禪學做出本質的區隔，以保全儒家經世之學的根本取向。

此「用以立體」的進路，一方面規定了致知工夫的意涵，必須置放在動用上而顯其義蘊，一方面指陳任何對良知本體的理解，都不能脫離現實發用而存在。然而，於感通之際致其思，只可謂之「成己」，接著必須落實到家國天下等現實場域，使萬事萬物各得其則，方為「成物」。此成物之效、致知所抵，在久庵是通過改詮「格物」來表示：

大學之要，在「致知在格物」一句。其云致知，乃格物工夫，其云格物，乃致知功效。在者，志在也，志在於有功效也。……格者，法也，有典有則之謂也。⁵⁶

物者，事也。有君臣則有君臣之事；有父子則有父子之事；有夫婦則有夫婦之事；有長幼則有長幼之事；有朋友則有朋友之事；有其事必有其則，所謂「有物有則」也。「則」非外爍，皆在人心獨知之中，所云『至善』者在是。……只看所遇何事，如在於君臣，即於此求盡君臣之道；如在於父子，即於此求盡父子之道；如在於夫婦，即於此求盡夫婦之道；如在於長幼，即於此求盡長幼之道；如在於朋友，即於此求盡朋友之道。求盡其道於吾身，則吾身之物格；吾身之物既格，然後家、國、天下之物由之而格矣，故曰「致知在格物」。⁵⁷

習察即是致知，行著即是格物。喜怒哀樂未發謂之中，於此戒恐，乃致知也。發而皆中節謂之和，得其中和，乃格物也。物者，吾之君臣父子夫婦長幼朋友之事也；格者，停當而不可易也，至於格，則至善矣。……其謂物者，實不外吾性分之物；其謂則者，實不離吾獨知之則。惡可外

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 同前註，卷5，頁55-57。

之離之使克去之，以至於無？⁵⁸

「格」為「有典有則」之「法」，指知體所蘊涵「停當不可易」的事物之理。「物」則為「吾之君臣父子夫婦長幼朋友之事」，是在人倫關係中體現至善之理的個人事為。他認為工夫只需一處，而「致知在格物」一句，意思是「致知」工夫乃志在於遇事時能發揮身盡其道的功效。致知是立內在止體，格物是使外在萬事萬物各得其止；致知是戒恐於喜怒哀樂未發之際，格物則是發而皆中節的境界。二者必須合而為一，方為「知止」完整的體現，才是至善的圓成。因此，久庵刻意將「格物」詮釋為「功效」，就是為了藉由《大學》條目的改詮來防範工夫錯用的問題，故曰：「此功效所以決不可無，功夫所以決不可錯用。若錯用而不求功效，此所謂毫釐之差，千里之謬，所以必墮於支離空虛而無歸也。」⁵⁹為了保證「經世」在理論上的必然性，他嚴斥將「格物」範圍侷限在抽象意識的「私意」、「非心」上。在他看來，就是因為格物只在心意上做工夫，所以實踐取向才會閉鎖於內，造成有體無用、尚虛失實、做工夫無功效等問題。⁶⁰

值得注意的是，心、物、理之間的關係，也隨著「物」的概念變化，產生了有別以往的詮釋視角。首先，心、物關係因而重整。陽明將「格」訓為「正」，是將不正導之為正；「物」則訓為「事」，指「意之所在」。因此，「物」是心之不正、是待格之意念，格正之後才能回復本體之全。在這樣的解釋下，「物」與存理之「心」之間，在一定程度上呈現緊張對立的關係。當然，陽明的說法是出於對朱子窮理於外之進路的反對，從而主張格物是要窮內在於心的「理」。就這點而言，久庵的立場是一致的，所以他說工夫只能在本體上做，又在「格物為致知功效」的基礎上強調「其謂物者，實不外吾性分之物；其謂則者，實不離吾獨知之則」。然而，他在訓釋「格物」時考慮的已不是工夫向

⁵⁸ 明·黃綰：《石龍集》，卷20，〈與人論學書〉，頁19-22。

⁵⁹ 明·黃綰：《明道編》，卷2，頁21-22。

⁶⁰ 久庵曰：「夫聖學者所以經世，故有體必有用，有工夫則必有功效，此所以齊家治國平天下也。」明·黃綰：《石龍集》，卷20，〈復王汝中書〉，頁28。

內或向外的問題，而是如何將溺內遺外的歪風，導回儒家經世致用的正軌上。職是之故，他將「格物」改詮為「盡其道於吾身」，意在規定立體後面要接續一段用的發揮、外的落實、動的效能。延續「心地實學」的思考，⁶¹「物」指的是「施於君臣、父子、國人之間」的人倫之事。在「功效」的規定下，「止之用」的範圍從內在的「致思」，擴及至外部已然實踐的道德活動上。至於「至善」的範疇，也因而涵蓋了內在動機與外在行為兩方。這使得「至善」的指稱不僅止於「心即理」的道德本質，同時也包含實質的倫理內容。相較陽明從抽象的意識內容來說明「物」，久庵所說的「物」顯然指的是將內心所存之理落實在現實後的具體行為。於是，在「知止」統攝下，「物」被納入心體結構中，而心、物之間原有的對立也在實踐的意義上達到一定程度的調和。

其次，擴大「理」的規定。「心即理」作為陽明思想的重要概念，指的是道德之理根於心。就肯定心與理的同—性而言，久庵完全繼承陽明的說法，例如他說「蓋人人有知，皆含天性之靈而備萬物之理」，⁶²論及「格物」時也屢屢強調「『則』非外爍，皆在人心獨知之中，所云『至善』者在是」。不同的是，陽明當初要解決的是理的根源問題，而久庵所欲處理的是理之作用範圍的爭端。事實上，由「心即理」所鋪設出的內向工夫，只指出第一義工夫的著力處，並不表示所證成的「理」有內外之隔。然而，末流走到極端，體上工夫淪為只在內在做工夫，「理」也跟著「外之離之使克去之」的格心取向拘內不發。為了對治此弊，他延續道德主體的思維，並極力發揮「理即物而顯」的面向，進而在兩個層面上提出新詮：第一，凡言及「理」，著重的不是根源之處，而是作用層面，故曰：「其理必盡人倫之道，而一毫不容差爽」。⁶³「知」、「格」、「止之所」含藏的「萬物之理」、「天下之理」、「事物之理」，均須從此角度理解。詮釋面向的轉變，正反映出久庵關注的議題已移至「理的顯露之處」

⁶¹ 同前註，卷 19，〈寄羅峰〉，頁 9。

⁶² 明·黃綰：《明道編》，卷 5，頁 57。

⁶³ 同前註。

的問題。第二，以「良」釋「止」，意在引入「氣理兼備」、「體用俱全」的新意，⁶⁴藉以證成格致在實踐上互相含攝的必然性。具體而言，在本體上是氣源於理、用根於體；在作用上則是理即氣顯、體以用發。在「知止」範定下，「致知」重新定義成「致思工夫所證立之氣理兼備的止之所」；「格物」則在效用義上指「在各種人倫關係中合理的具體事為」。顯然地，久庵所界定的格致關係仍維護住「心即理」的原則，只是在「知」的內容上新增理氣相即的意義，使「致知」成為用以顯理的工夫，貫諸「格物」而成「物以顯理」的現實效用。⁶⁵於是，「理」在內容上與「氣」、「用」結合，成為格致之間的橋樑，作用層面的意義隨著詮釋的轉變而強化。

三、李見羅的止脩雙挈

李材，字孟誠，別號見羅，江西豐城人。嘗從學歐陽德（號南野，1496-1554），⁶⁶為陽明再傳弟子。⁶⁷論著除《觀我堂摘稿》十二卷、《觀我堂稿》

⁶⁴ 久庵曰：「孔子曰：『良其止，止其所也。』止知其所，則氣理兼備，體用俱全，聖學之本在此矣。」同前註，卷1，頁2。

⁶⁵ 《大學》並未把「知止」定位為心體，亦未將良知與「致知」聯繫起來，然而久庵以心體釋「止」、以良知為「知」，明顯受到陽明思想的影響。儘管久庵批評陽明有重內輕外之失，又以良止取代致良知的說法，但是他將格致統攝於知止的目的，主要仍是為了強調理必須在現實實踐中才能具體顯露，良知必須及於現實致用方為至善的圓成。事實上，在陽明思想中良知良能是相函的，而知行合一說「必說一箇行」也是為了「著實躬行」，因此久庵改詮《大學》以顯實行，與陽明思想仍是若合符節。就這個層面來說，他在義理內涵上並未脫離陽明的思維。所不同的是，陽明不喜言理氣論，而久庵則引進理氣問題。就兩人提出的思想背景來看，陽明亟欲證成理的根源在於心，因此以心言理；久庵面對的是空無之弊，所關注的是如何迴虛入實，故在「心即理」的基礎上，進一步並說理氣，以顯理不能脫離氣用獨存的一面。

⁶⁶ 清·張廷玉：《明史》（北京：中華書局，1974年4月），卷93，〈列傳第九十三〉，頁5422。

二十卷、《正學堂稿》二十四卷、《見羅先生數學錄要》十卷、《見羅先生書》二十卷、《論學書》一卷、《大學約言》一卷、《道性善編》一卷等，又有兵法御將之術：《經世大論》四卷、《兵政紀略》五十卷、《將將紀》二十四卷等。見羅是繼久庵後，另一位以「知止」標宗的陽明後學，由於他公開反對良知教，因此梨洲在《明儒學案》中另立〈止脩學案〉。案前序言：「見羅從學於鄒東廓，固亦王門以下一人也，而別立宗旨，不得不別為一案。今講止脩之學者，興起未艾，其以救良知之弊，則亦王門之孝子也。」⁶⁸ 止脩宗旨是不同的思想體系，為了與王學區隔，梨洲不得不另成一案，但在案語中又稱許他為「王門之孝子」。看似相悖的評斷隱含止脩宗旨與陽明思想間繳繞的關係，同時反映出從「致知」到「知止」的思考移置下的複雜意義。見羅出入王學十五年，經前後四次疑悟，終至「無戀於致良知」。⁶⁹ 自言：「區區挈止脩，蓋出

⁶⁷ 相較於黃綰，以李材為主題的研究，更顯得單薄。目前涉及「知止」義的論著大致可分兩類：第一類以探討李氏改本為中心。如：李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年8月）、趙剛、鄭婷、邱忠善：〈試析明儒李材的《大學》改本——兼與朱子《大學章句》比較〉，《復旦學報（社會科學版）》2002年第2期，頁38-44。此類論文多矚目李氏改本在作為《大學》改本史高峰期的明代，相較其他各家的個人特色。從多元改本的角度觀察作為明代講學所本的《大學》改訂，對於了解《大學》與明代諸子的互動關係，實深具研究價值。然而，從經解與義理融合的層面來看，考察改動原文的範圍、方式，僅是作為澄清問題的基礎，深究為何如此改動以合「知止」之揭，才是進一步解決問題的開始。第二類以止脩之學為論述焦點。如張學智：〈李材的止脩之學〉，收錄於氏著：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年11月），頁227-238、張克偉：〈李見羅其人及止脩之學〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》1994年第4期，頁12-16、劉姿君：〈李見羅「止脩說」析論〉，《當代儒學研究》第3期（2008年1月），頁107-131。這類論文主要以陽明學為判準定位見羅的思想位移，著重闡發他以性體取代心體，使「心」降至經驗層的論點，對李材研究頗具貢獻。至於他以「知止」為主所重構的詮釋體系，以及背後所隱含的學術問題，較少發揮，而此正是本文所欲討論的層面。

⁶⁸ 清·黃宗羲：《明儒學案》，卷31，〈止脩學案〉，頁777。

⁶⁹ 見羅自述為學經過，經「致良知」失敗經驗後，開始對「以知為體」起疑。爾後經四次疑悟，於隆慶壬申（1572），確立止脩宗旨：「世之人口說致良知，不曾實致良知。若實致良知，則必知良知之未易以致矣。口說事學問，不曾實欲明學問，若

半世磨礪，可謂徹透孔曾心髓。」⁷⁰他主張學應以「知止」為入竅，非如王學「先格物」；為學應以「知本為宗」，非如王學「主致知」。然而他一方面抨擊「致知者，致其知體」之說，⁷¹一方面又說止脩宗旨是受到陽明的啓迪：「直將止善本身合歸一脈，此陽明先生所以謂『知脩身為本，斯謂知本，斯謂知之至也。』」⁷²這個似若矛盾的論調反而提供了一個研究視角：歷來研究多認定止脩學的內容是與王學切割下另立的宗旨，並斷然判定與陽明學是兩套思路。就最終的學術型態而論，他確實走出了與陽明不同的路數，但是這段從入門、疑悟到叛教的生命經驗，不僅是中心概念應安置在何處的省思歷程，同時也是《大學》新詮之所以形成的重要取源，可謂見羅從信奉「致知」到改立「知止」的轉變關鍵。從這個角度來看，止脩的拈出可說是以「救良知之弊」為起點，從過往對致知教法的省思中醞釀所得的。那麼，作為詮釋取徑的立處為何呢？

僭嘗謂學急明宗，不在辨體。宗者何則？旨意之所歸宿者是也。從古論學必以格致為先，即陽明天啟聰明，亦祇以致知為奧。《大學》之旨意歸宿果在知乎？止於至善，恐不可以知名之也！不可以知名善，則止之主意不以知為歸宿也決矣！故曰「知止而后有定」，蓋是要將知歸於止，不是直以止歸於知，此宗之辨也。⁷³

今人動欲辨體，只為一向以知為宗，故概以游揚活潑者當之。⁷⁴

平生最厭辨體之說！猜謎頭、說光景，皇惑學者精神，俾無至止，故朴

實欲明學問，則必不以不可識面之體，日認為體，不可措手之工，日用為工矣。區區淺陋，蓋嘗實致良知者，所以丁巳疑之，曾為知體之說；辛酉悟之，復為性覺之論；丙寅而後悟之，乃漸有知本之疑；壬申而後又悟之，乃斷然有信於知本，而確然無戀於致良知矣！」明·李材：《觀我堂稿》，卷16，〈答李時乾書〉，頁2。

⁷⁰ 明·李材：《見羅先生書》，卷15，〈書問附〉，頁60。

⁷¹ 明·李材：《觀我堂稿》，卷8，〈答詹養澹書名事謨樂安人〉，頁3。

⁷² 明·李材：《正學堂稿》（臺北：國家圖書館善本書室（微捲），明萬曆辛丑愛成堂刊本），卷6，〈答武林會友書〉，頁16-17。

⁷³ 明·李材：《觀我堂稿》，卷8，〈答劉質菴書〉，頁16。

⁷⁴ 明·李材：《見羅先生書》，卷13，〈答友〉，頁8-9。

實揭出一箇脩身為本，使人直下信及、直下落根。⁷⁵

有靈即屬覺，有覺即屬睹聞，有睹聞即非未發，以是而言性，雖孔曾復起而為是說，不敢信之矣。……明德屬發用，而以視知之不可為體，致知不可提宗也。⁷⁶

守心者大率光景之見，故辨體者必入支離之解，憑揣摩則靈變閃爍，若莫測其端倪。⁷⁷

「學急明宗，不在辨體」是見羅省察王學的結論，也是建構止脩宗旨的支架。⁷⁸「辨體」指王門關懷重心聚焦於辨求本體，莫不各憑揣摩、紛然指陳本體內容及各自所見，以致說光景、輕實踐之風日盛。今人之所以「動欲辨體」，

⁷⁵ 同前註，卷 17，〈門人記述〉，頁 81-82。

⁷⁶ 明·李材：《正學堂稿》，卷 6，〈答陳蘭臺書〉，頁 5-7。

⁷⁷ 同前註，卷 5，〈答楊振甫書〉，頁 15。

⁷⁸ 王龍溪在〈撫州擬峴臺會語〉指出當時流行的各種良知異見：「先師首揭良知之教，以覺天下，學者靡然宗之，此道似大明於世。凡在同門，得於見聞之所及者，雖良知宗說不敢有違，未免各以其性之所近，擬議攙合，紛成異見。有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得。如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨。滯於照，則明反眩矣。有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在礦，非火符鍛煉，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。」明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷 1，〈撫州擬峴臺會語〉，頁 27。許孚遠概括見羅學亦云：「自陽明先生揭致知為宗，而海內學者紛然談良知。良知其弊則襲虛，玄而恣詭誕，知行離畔為世道裂。先生憂之，故揭脩身為本一言，以明孔曾宗傳所在。」明·李材：《觀我堂摘稿》（臺北：漢學研究中心，明萬曆序刊本，據內閣文庫本影印），卷首，〈觀我堂摘稿序〉。王、許二人之言，概括了當時的學術風氣。自陽明以致知為宗，後學莫不以良知為本體，然而對於「致良知」的方法各有所見，如龍溪歸結歸寂、修證、直心以動、已發用功等。工夫進路的爭論連帶影響對「良知」本體內容的界定，從而有良知非覺照、無見成、分體用等紛然觀點，結果導致門下談虛涉玄，罔顧日常實踐，反而背離陽明當初立言本意，也就是見羅此處所說的「辨體」。久庵提揭良止以倡心地實學，意正在對治求本體而薄實踐的歪風，然風氣未歇，於是有見羅止脩之說。

在他看來，全肇源於「以知為宗」。若「知」果為體，為何辨體無所共識，反而意緒支離、語涉玄虛？他認為「知」之靈覺本身屬於游揚活潑、變化不定的發用層，與永恆至善的性理顯然不同，所以知上求體必然會導向無止盡的意緒猜謎，這是因為「以有睹聞者為體，而欲希不睹聞之用」，在本質上犯了本體與工夫互不侷和的錯誤，⁷⁹故「知之不可為體，致知不可提宗！」誠然，在陽明思想中，「心」與「知」作為統體的指稱，涵蓋了良知、知覺等概念，但這些概念在運用時並未先行分疏，以致扣合在以「心即理」為基礎所提出的本體論與工夫論上，延伸出諸多爭論。早在見羅對「良知與知覺同異」提出質疑前，歐陽南野與聶雙江便曾彼此問難，最終得出不同的結論。不同的是，他並未固守「知為本體」的立場，而是反向將良知從本體層打落，併入知覺範疇中。之所以會採取這樣的態度，一方面乃因「恣慾徇情」之弊以致起疑良知，⁸⁰一方面是由此反思「辨體果為《大學》旨歸？」，從而得出「學急明宗」的觀點。何謂「明宗」？即把握「旨意歸宿」。他主張《大學》乃「徹頭教箇止字」，⁸¹故「知歸於止」可，「止歸於知」則不可。為何如此判定？

《大學》一經，論主意，只是教人止於至善；論工夫，只是教以脩身為本。⁸²

予所謂本者，止之地是也。故知止誠要矣，知本更急焉，蓋非知本則雖有欲止之心，支離眩驚亦將無地之可據者矣。⁸³

脩身為本，知其為經世之宗，誰知其為宗性？止於至善，人知其為末，後世誰知其為始事。⁸⁴

只實實落落與他挈出知本為歸宗，知止為入竅，使人隨事隨物而實止

⁷⁹ 明·李材：《觀我堂稿》，卷8，〈答詹養澹書名事謨樂安人〉，頁2。

⁸⁰ 明·李材：《正學堂稿》，卷4，〈答陳幼溪丈書〉，頁4。

⁸¹ 同前註。

⁸² 明·李材：《見羅先生書》，卷16，〈門人記述書〉，頁67。

⁸³ 明·李材：《觀我堂稿》，卷4，〈答李汝潛書〉，頁10。

⁸⁴ 明·李材：《正學堂稿》，卷5，〈答蔡瑜美書〉，頁14。

之、實脩之，即所云格致誠正者，一切並是實事實工，豈不痛快！⁸⁵他指出「本末始終四字，最為入手之經。」⁸⁶「本」者，乃確立作為根本實踐的立處，即「脩身為本」；「始」者，乃辨明作為主宰的本體，即「止於至善」。前者是工夫，為止善所據之地；後者是主意，為脩身所依之性。見羅認為「致知」列於八目之中，然「知本」與「知止」卻「特揭於八目之外」，⁸⁷其二者為宗旨可知。他主張《大學》是以「止善」與「脩身」為綱紀：「揭三綱倒歸一止，布八日本歸脩身，皎然綱紀如日如星。」⁸⁸又說：「止於至善是本體，脩身為本是工夫。」⁸⁹意即「三綱領」與「八條目」之間乃本體與工夫的關係，所止者為至善性體，而脩身工夫則為所止之地，所以止脩必須兼提，本體、工夫方能並具。在他看來，《大學》宗旨在於揭示實現大學之道的的方法，而止脩二者正足以提領實踐的機竅。以脩身為本，任何對本體的探求就不會偏離「經世」軌道；以止善為始，任何工夫的實踐就不會脫離天理的綱維。同樣地，止善亦須本於脩身，才不會懸空無地；脩身亦須始於止善，才不會漫無所依。由此可知，他雖然「平生最厭辨體之說」，然其所厭乃驚虛耽玄的空談，而非否認辨體的重要性。之所以要先明宗，目的在規範任何辨體都要在明宗的前提下進行，才不會又落入「以聞見摹擬」、「末上著工」的問題。⁹⁰事實上，見羅所說的「明宗」就是辨明本體在「止」不在「知」，故云：「辨體、明宗果非二事，蓋宗從體立也」。⁹¹

⁸⁵ 明·李材：《見羅先生書》，卷10，〈書問〉，頁2。

⁸⁶ 明·李材：《正學堂稿》，卷9，〈答黃汝潔書〉，頁17。

⁸⁷ 明·李材：《觀我堂稿》，卷5，〈答董蓉山丈書〉，頁2。

⁸⁸ 明·李材：《正學堂稿》，卷8，〈答蔡以高書〉，頁3。

⁸⁹ 明·李材：《見羅先生書》，卷16，〈門人記述書〉，頁7。

⁹⁰ 明·李材：《觀我堂稿》，卷1，〈知本義〉，頁3。

⁹¹ 見羅曰：「辨體、明宗果非二事，蓋宗從體立也。然則何以不急辨體？則以三、五十年來為辨體之說蠹壞生人命脉，耽誤學者光陰，而其原自於孔學之宗傳不明始也。此所以謂之不急辨體，要在明宗也。」明·李材：《正學堂稿》，卷7，〈答朱友大學辨疑〉，頁12-13。

此中有幾處值得注意：其一，明宗之倡隱含的是止、知之辨，這除了表示他是通過心性問題的處理來建構「致知」的詮解，同時也意味著見羅將核心概念由「致知」移至「知止」，是不再肯認「以知為體」的宣告。其二，「宗從體立」、「止為始事」、「脩身宗性」的主張，顯示其所另成的詮釋體系，仍將建立道德主體視為旨歸，只是轉止性體、不再守心。其三，作為經世之本的「脩身」作為「止之地」，意在「使人隨事隨物而實止之、實脩之」。為了強化脩身為「實落做處」，⁹²他將止脩並列，而知、止也在尚實的取向中形成鮮明的詮釋特色。⁹³以上所述，都是起於對王學末流蹈虛背實的質疑，因此他如何圍繞著「反虛尚實」的思考處理「致知」與「知止」的定位，是我們要特別注意的。

（一）歸宿者必於體、不於用

見羅提挈「止善」、「脩身」作為三綱八目的中心，顯然是將「致知」視為「脩身」的環節之一。與久庵不同，「致知」已不再作為《大學》主要的工夫進途，甚至是在身本的綱維之下：

脩身為本之學，不但外不驚於家國天下，亦且內不狃於心意知物，此其所以為性學也。⁹⁴

身外無有家國天下，脩外無有格致誠正。⁹⁵

心、意、知、物原是身之全體，故格、致、誠、正即是脩之全功。⁹⁶

心、意、知，一物也，析而言之則有三焉，全體只是一箇心。就其中指

⁹² 明·李材：《見羅先生書》，卷3，〈論語大意〉，頁8。

⁹³ 脩身實學乃見羅思想一大特色，其說如：「學者日用交遊訣竅反之己，即是實學。」同前註，卷3，〈論語大意〉，頁30。又如：「儒之止主於實，故即人倫事物以求之，差毫末而異千里，本末始終此四字每謂把定入道之樞而又括盡經世之竅，要善悟之。」同前註，卷16，〈門人記述書〉，頁72。

⁹⁴ 同前註，卷11，〈書問〉，頁9。

⁹⁵ 清·黃宗羲：《明儒學案》，卷31，〈止脩學案〉，頁797。

⁹⁶ 明·李材：《觀我堂稿》，卷13，〈與顏與樸書〉，頁12。

出一點活潑為意，就活機中指出分別為知。心外無意，意外無知。析言之自心而意，自意而知者，其表裏之序然也。⁹⁷

竊以為身之主宰為心，心之運用為意，意之分別為知，知之感觸為物。分別為知，良知亦是分別。⁹⁸

致知者即是致其分別之知也。……故凡說知者，不論良知、真知、乾知、易知，與夫德性之知、聞見之知、記識之知、思慮之知，用之良不良不同，而為分別一也。⁹⁹

良知與知覺決不可以分別。¹⁰⁰

見羅以脩身辨本末，主要是針對「懸空講格致」的問題。¹⁰¹ 身為本、知為末，能釐清本末就不會在做工夫時捨實逐虛，故曰：「脩身為本之學直從本上歸宗，實止實修，所以意見議論到此兩俱落空。」¹⁰² 由此可知，之所以歸本脩身，不僅是為了對治末流的慣躡高虛，更有將工夫導向「實學」的強烈意圖。¹⁰³ 然而，同樣倡議實學，他與久庵詮釋「致知」的角度卻截然不同，關鍵正在於「知」的界定。他將「知」從屬於作為綱維的身本，至於「身」的範疇除了心意知物等意識活動，還涵蓋了家國天下等現實場域。身之主宰為「心」，就其活動過程可分析為「心一意一知」。「心」所具有的活潑運用特質稱為「意」，意識內容中的「分別」功能稱為「知」，由分別所引發的種種情感觸動稱為「物」。在「自心而意，自意而知」的表裏序位下，「知」不過是「心」在作用時所包含的認知能力，既不能獨立運作，亦不可抽離為體。什麼是「分別」呢？根據見羅的說法，不論是「良知、真知、乾知、易知」，抑或「德性之知、

⁹⁷ 同前註，卷 8，〈答李汝潛書〉，頁 9。

⁹⁸ 同前註，〈答詹養澹書名事謨樂安人〉，頁 16。

⁹⁹ 明·李材：《見羅先生書》，卷 16，〈門人記述書〉，頁 70。

¹⁰⁰ 明·李材：《正學堂稿》，卷 6，〈答陳蘭臺書〉，頁 5。

¹⁰¹ 明·李材：《見羅先生書》，卷 7，〈書問〉，頁 3。

¹⁰² 同前註，卷 15，〈書問附〉，頁 48。

¹⁰³ 同前註，卷 11，〈書問〉，頁 6。

聞見之知、記識之知、思慮之知」等，都統稱為「知」，皆屬於「知覺」的範疇。由列舉可以推測「知」應指內心對意識對象的辨察，涵蓋了思維、記憶、知識等認知，以及對道德思考的覺知。所以，「致知」只是意識活動時「致其分別之知」的運作過程，本身並無道德自決的能力，也沒有善與不善的先天價值規定。在這樣的定義下，不論良與不良，「知」充其量不過屬於「心」的作用面向之一，¹⁰⁴ 甚至需要先施以「格、致、誠、正」等「脩之全功」，方有可能表現為善。

他的詮釋顯然與久庵截然不同，久庵依然將本體安立在良知，只是從良止規定致知必有經世效用。見羅也承認有良知，但否認「知」具有道德本質，也不認為「致知」是根本工夫。其二人之所以實學取向一致，詮解卻南轅北轍，關鍵在於對弊病的解讀不同。久庵認為無善無惡說導致對本體的錯認，復加以格心工夫的內返走向，所以通過「止之用」規定格物為功效，藉以將空談導向經世之用。見羅則從自身失敗經驗出發，主張流弊之所以越演越烈，問題出在以知為體，以致實踐虛化。¹⁰⁵ 因此，他不再以「知為本體」為基礎去補強用的一面，而是在良知教的思維模式外另闢取徑，轉而以知為用，否認良知具有本體義的可能。隨著定位的反轉，「致知」不再作為《大學》的中心概念，反而必須歸於身本，才能盡其實功。然而，如果知只是用，為何會有良與不良的差別呢？

止於至善者，如根之必歸土，如水之必濬源。……後之學者，大率知有流行，而不知有歸復，圖為造極，而不知有歸宿之根源者也。學先知止，蓋斬關第一義也。¹⁰⁶

¹⁰⁴ 類似的說法遍見各處，如：「知固分別，良知亦是分別，不可謂添一良字便是體，減一良字便是用。」同前註，卷 13，〈書問〉，頁 31。又如：「《大學》未嘗廢知也，只不以知為體，蓋知本非體也。《大學》未嘗不致知，只不揭知為宗，蓋知本用，不可為宗也。」清·黃宗羲：《明儒學案》，卷 31，〈止脩學案〉，頁 785。

¹⁰⁵ 見羅曰：「世人累說修道，卒不進者，何故？則以認不真，在睹聞形氣上著工夫也。」明·李材：《見羅先生書》，卷 6，〈論語大意〉，頁 29。

¹⁰⁶ 清·黃宗羲：《明儒學案》，卷 31，〈止脩學案〉，頁 798。

體用雖一源，然歸宿者必於體、不於用。¹⁰⁷

知能之良自是性之用事，然不可指知能之用即是性。¹⁰⁸

性有定體，故言性者無不是體；情意知能有定用，故言情意知能者無不是用。¹⁰⁹

蓋性者心之體也，故率性為道，不率性則非道，此就用處言也。知止則常正，不知止則不正，此就體處言也。止者止於至善也，善即性也。……故就性一步則無非善者、無非正者，離性一步反是。此止之法門，所以為《大學》第一義也。¹¹⁰

道心、人心總皆屬用，《大學》之歸宗者在善。心意與知總非指體，良知者正所謂道心也，中節之和也，後世心性之辨不明，原本差殊，大率起此。¹¹¹

認心為性已昧理氣之分，以知作體更須遠於本末之辨。¹¹²

自有人生來，此心常發。須知有不發者存，故未發者天命也，萬古未發者也，此其所以為大本也。於此歸宗，於此立極，此《大學》之所以必以止為斬關第一義也。¹¹³

和久庵相同，見羅也是以體用模式處理「知止」與「致知」的關係。不同的是，久庵將格致視為「知止」的開展，故止、知、物在體用通貫中蘊含了一致的本體意義。相較於久庵意在強化「止之用」，他則是運用體用思維，證成「知止」為《大學》「斬關第一義」、「千古相傳心法」，¹¹⁴並否認了「致知」同於「知止」的可能。他對於體用關係的思考主要集中在兩方面：其一，體用一源，歸

¹⁰⁷ 明·李材：《正學堂稿》，卷13，〈答俞養弘書〉，頁3。

¹⁰⁸ 明·李材：《見羅先生書》，卷19，〈門人記述〉，頁109。

¹⁰⁹ 同前註，卷2，〈道性善編〉，頁6。

¹¹⁰ 明·李材：《觀我堂稿》，卷4，〈答李汝潛書〉，頁4。

¹¹¹ 同前註，卷12，〈答胡廬山丈書〉，頁1。

¹¹² 同前註，卷8，〈答涂清甫書〉，頁4。

¹¹³ 明·李材：《正學堂稿》，卷19，〈答曾吾書〉，頁11。

¹¹⁴ 明·李材：《見羅先生書》，卷13，〈書問〉，頁24。

宿在體；其二，性體心用，理氣有別。這兩點最終都指向「攝知歸止」，¹¹⁵也就是在工夫上歸復「知止」的必要性。他從工夫論出發，將「止」解釋為「止於至善之性」，並以「根之必歸土」、「水之必濬源」比喻止、知之間的體用關係。土是體，根是用；源是本，水是末。土能生根，源能引水，如同「知能之良自是性之用事」；根不同於土，水異於源頭，如同「不可指知能之用即是性」。這表示用出於體，有性體而後有情意知能等作用，就存有次序而言，性體可謂情意知能等作用存在的形上基礎；然而用不等於體，因為從本質上來說，性體是至善的，但是形而下的情意知能卻不具有任何道德屬性。換言之，見羅是從存有論的觀點建構體用關係，在用源於體的意義上，可說是「體用一源」；然就體作為用之超越根據而言，歸宿「必於體、不於用」。由此可知，體用異質異層，體及於用是如源生水般單向派生的關係。體是體，用是用，二者不能相即為一，即便是「良知」亦「不可以言體」，¹¹⁶故謂「性自能知，然知不可以名性。」¹¹⁷

「知」與「心」既為一物，在這樣的體用觀下，謂「性者心之體」可，謂心性是一則不可。「體」乃根據義，意即性乃一切存在之「大本」，故必有性體而後始有發用流行之心。那麼性如何發為心呢？他是以發與未發來處理體用的關係。「心常發」，意即心在任何狀態皆屬已發；至於作為歸宗的至善性體則是「萬古未發」，也就是說即便作用為心，性仍是未發。發與未發該如何界定呢？他說：「先天、後天在論學自屬心性之分。」¹¹⁸「動處即非先天，道及心字昭然是用。」¹¹⁹可見二者的區隔是要從先後天、理氣、動靜等層面來了解。性是理，是先天之靜，是至善之體；心是氣，乃後天之動，有善與不善之用。根據此說，發與未發指的是本體與現象不同層次的概念。在這個定位下的性

¹¹⁵ 同前註，卷 15，〈書問附〉，頁 58。

¹¹⁶ 明·李材：《正學堂稿》，卷 8，〈答呂養志書〉，頁 11。

¹¹⁷ 明·李材：《見羅先生書》，卷 14，〈書問〉，頁 1。

¹¹⁸ 明·李材：《正學堂稿》，卷 4，〈答吳養志書〉，頁 8-9。

¹¹⁹ 明·李材：《見羅先生書》，卷 18，〈門人記述〉，頁 95。

體，首出的意義是先於一切存在的本體義，屬於超越的層次。至於心，不論中節與否，皆屬於後天的氣用流行，不可等同於性體。出於動靜的規定，心性異質異層，性體之於心意知物等用事，乃靜態地作為超越根據。他之所以刻意在心性之間劃下不可逾越的界限，顯然是針對王學「以心為性」之說而來，¹²⁰意在指出心既非本體、亦非著工所在。由於心只是氣化往來的作用，因此在他眼中，心意知物反而是「病痛根源」，¹²¹所以「認心為性」才會導致流弊蠱起的局面。由此可知，不論是體用一源，抑或心性二分的主張，其用意皆在指出本體在性不在心。然而，這並不表示心性不能並存，知之所以可以良，流行氣用之所以可以中節，關鍵正在於「率性」，也就是「攝知歸止」。如何攝？如何歸呢？他說：「當此（心意知物）發動之時，就合自照自察，看其根從何而來？只一看到病處，便當下止歸本處，而無端發動者，當下消融矣！」¹²²意即在工夫上要懂得歸宿在止，在心念萌動之初即自覺地歸復作為源頭的性體，那麼理就能在情意知能中表現出來。易言之，知之良是通過歸復的工夫從至善性體而得，此攝知歸止、就性而正的工夫，正是所謂的「止之法門」。

經上辨析，可知見羅提出心性二分、本末之別、體用一源、知為分別等論點，均是為了強調「攝歸於止」的工夫。在這樣的詮釋下，知與心、意、物反轉成為惡的根源，需要通過「知止」的貞定方能成就良善的內容。然而，性體既然是未發不動之理，而心又只是流轉不定的意識，那麼誰是負責「自察自照」、「消融病痛」的主體？再者，「止歸本處」是去認知性理，還是體證先天？又，止善是脩身的主意，但不發的性體如何可能主宰身之動用？關乎這些

¹²⁰ 見羅云：「從古以來，大率知性者少，識心者多，往往只認著一箇昭昭靈靈能識能知者，便以為生天地之主本矣，此其所以不知性也，蓋直以心為性也。所以隨緣赴感，一切漫謂天機，其流之弊至於恣慾徇情，咸禰妙用，則學不明本，而流浪之識知罔所據依也。大學徹頭教箇止字，夫豈徒然？」明·李材：《正學堂稿》，卷4，〈答陳幼溪丈書〉，頁4。

¹²¹ 明·李材：《見羅先生書》，卷16，〈門人記述書〉，頁16。

¹²² 同前註。

細節，他並未提出完善的說明，不可不謂為理論之瑕。¹²³ 若就義理型態來看，心性二分的說法近似朱子，然而他並未發展出如是嚴謹的理論體系，在工夫上走的也依舊是「歸根本體以得其理」的路數，與朱學大不相同。至於動中察照的方法，十分近似陽明的致良知，然而見羅既否認用上見體的可能，又在心性二分的基礎上認定性體不發，與王學也截然相異。儘管他有別於朱、王學所發展出的思維體系，於義理節目上罅漏處處，但攝知歸止、知屬身本的主張，在「致知」到「知止」的詮釋轉向中，隱含了濃厚的救弊意味與實學性格。無怪乎即使見羅公然反對良知教，梨洲仍從「救良知之弊」的立意，稱許為「王門之孝子」。

（二）知本自是內外合一之體

相較久庵以止之體用作為格致的本體根據，見羅論「止」則兼有本體與工夫的雙重意義。在復性的取向下，「止」成為實踐的起點，而非終極的境界，故謂止善為「始事」，而非「終事」。¹²⁴ 此立義主要是在心性之辨的基礎上完成的，而「性體心用」的主張不啻宣告在本體論上告別了心本位的立場，改以「直透性根」、¹²⁵「復性為宗」¹²⁶ 的後返路數作為本體立處的確證。由於見羅將核心概念移置「知止」的詮釋取向，是與「宗性」的義理軸線密合為一

¹²³ 許敬菴批判見羅曰：「見羅謂道心人心，總皆屬用，心意與知，總非指體。此等立言，不免主張太過。中固是性之至德，舍道心之微，更從何處覓中？善固是道之止宿，離心意與知，却從何處明善？性無內外，心亦無內外，體用何從而分乎？」高忠憲則曰：「《大學》格致，即《中庸》明善，所以使學者辨志定業，絕利一源，分割為己為人之界，精研義利是非之極，要使此心光明洞達，無毫髮含糊疑似於隱微之地，以為自欺之主。不然，非不欲止欲修，而氣稟物欲拘蔽萬端，皆緣知之不至也。工夫喫緊沉著，豈可平鋪放在，說得都無氣力。」清·黃宗羲：《明儒學案》，卷 31，〈止脩學案〉，頁 779-780。

¹²⁴ 見羅曰：「止於至善，人知其為末後之事，誰知其為始事。」明·李材：《正學堂稿》，卷 16，〈答鄒南皋書〉，頁 6。

¹²⁵ 明·李材：《見羅先生書》，卷 14，〈書問〉，頁 6。

¹²⁶ 明·李材：《觀我堂稿》，卷 10，〈答龔葛山書〉，頁 41。

的。¹²⁷ 據此開展的工夫，即格致誠正等脩法，也就往念念歸性中保持「止為主意」的方向走，¹²⁸「立命歸根，全在一止，格致誠正不過就其中缺漏處檢點提撕，使之常歸於止耳。」¹²⁹ 即是此意。如此一來，立體與發用全部在「止」的工夫中串連為一。事實上，《大學》並未以止善為止性，也看不出攝知歸止的脈絡，這樣的說解，可謂見羅的獨創之見。然而，他將止脩聯繫起來所建立的詮釋體系，無形中也擴大了「知止」的意涵，使其在工夫意義上延展為三綱八目的主軸，實學取向也因工夫旨意顯得更為鮮明。

與久庵從艮止論心體內容的方式迥異，見羅完全屏棄獨立論體的做法，改從實踐過程確認性體的作用形式。在這樣的思考下，《大學》處處皆是止法的路頭，而「止之地為身本」也無疑倡議除了家國天下，性理的體現別無他途。從這個角度來看，見羅一方面說「止字為全學之要領消息」，一方面又並列止脩為宗旨，其實正是以脩身為「止善之法」，¹³⁰ 在工夫上將脩身與止法合為一脈。由此可知，「止」的意涵除了宗性，以及歸止等脩法，還涵蓋了身本的意義：

本之體段，即身是矣。然非徹悟者，未易透闢關止之消息。¹³¹

脩須實脩，止須實止，總是一本工夫，有二用卻無二體。¹³²

蓋此身原與事物相周旋者也。不就應事接物之中而別求至止者，非也。¹³³

經世之學必以脩身為本，只精神一步離身固是不止，亦斷不能有脩；工

¹²⁷ 明·李材：《正學堂稿》，卷 12，〈答盧任甫書〉，頁 17。

¹²⁸ 見羅曰：「學問只有工夫，雖主意亦工夫也，但有自歸宿言者，有自條理言者。自歸宿上說工夫，恰好是箇主意；自條理上做主意，恰好說是工夫。此止為主意，脩為工夫，所以原非有二事也。」明·李材：《見羅先生書》，卷 9，〈書問〉，頁 11。

¹²⁹ 明·李材：《正學堂稿》，卷 12，〈答陳抑之書〉，頁 2-3。

¹³⁰ 明·李材：《見羅先生書》，卷 8，〈書問〉，頁 10。

¹³¹ 同前註，卷 13，〈書問〉，頁 15。

¹³² 同前註，卷 8，〈書問〉，頁 18。

¹³³ 同前註，卷 5，〈論語大意〉，頁 20-21。

夫一毫滲漏固是不脩，亦便不能有止。此吾所以謂止為主意，脩為工夫，蓋斷斷乎交養而互發者也。¹³⁴

止於至善，則脩身為本之命脉也；脩身為本，則止於至善之竅門也。¹³⁵大率止其入竅也，脩其工夫也，身其歸宿，善其命脉。而本之一字又所以點化此身，操柄此善，使止之入竅不倚為守寂沉空，脩之工夫不祇為補偏救弊者，其機括端有在於此也。¹³⁶

脩身為本，只有一個本，隨身所接無非末者。家國天下之柄在我，運之以應物，則均平齊治之用咸宜，事事反歸身上，即事事止歸本上，事事立在本上，即事事止在善上。¹³⁷

「知止」確立了本體為工夫之始，為了防止重蹈虛談之弊，見羅進一步規定「事事止歸本上」，於是「止之消息」只能於「本」求之，為的就是防範「止之入竅」徒倚「守寂沉空」。然而，為何屢屢強調「本者，止之地是也」、「事事止歸本上」、「事事立在本上」？「身」與「本」有何不同？根據他的定義，「身」涵蓋了內在的心意知物，與外在的家國天下。「心」是身之主宰，「家國天下」是身之所處，二者皆與身為一體、不可離得。¹³⁸故「身」主要是指內之所運與外之所立的主體活動範圍，而這些活動都必須通過「脩」的工夫攝歸於止。由於「脩」是以依止至善性體、使發用皆能合理為歸向，因此只要「一毫滲漏固是不脩」，不能全盡脩之實功「亦便不能有止」。止脩在工夫上相即為一，由於同依性理，內有格致誠正之用，外有修齊治平的法，故曰「總是一

¹³⁴ 同前註，卷 8，〈書問〉，頁 18。

¹³⁵ 明·李材：《正學堂稿》，卷 3，〈答周公亨書〉，頁 15。

¹³⁶ 明·李材：《見羅先生書》，卷 7，〈書問〉，頁 7。

¹³⁷ 同前註，卷 19，〈門人記述〉，頁 29。

¹³⁸ 見羅云：「蓋家國天下心意知物，原與身為體者也。與身為一體，如何離得？離之而別求道者，非也。……此身所處不是家便是國，不是國便是天下，此身所修不是齊便是治，不是治便是平，無一步不是用功的地頭，無一步不是觀道的光景，不必更做懸空之想，不復更有捉影捕風之難。」同前註，卷 5，〈論語大意〉，頁 20-21。

本工夫，有二用卻無二體」。

那麼「本」呢？「本」主要是相對「末」而言，指的是工夫的重心。本的體段在於身，工夫必落在與身一體的活動上，所以見羅說「身其歸宿」、「事事反歸身上」。至於「本」，則有二義：一是「點化此身，操柄此善」；一是「家國天下之柄在我，運之以應物」。就前者而言，處理的是止之主意與身之工夫之間的關係。本對於身的「點化」，主要在於善之操柄，也就是性體的主宰運用。意即身之所以能作為道德實踐的歸宿，關鍵在於格、治、誠、正、脩、齊、治、平等工夫皆歸本於止，使一切發用活動在性理的貞定下進行，故曰「合脩齊治平誠正格致而云一本」。¹³⁹ 因此，止的實落處固然在身，但性體才是價值從出的根源，據此衡定主意與工夫的關係可知：工夫是主意的實現方法，必須服從主意的規定，才能表現出善的一面；主意統帥工夫的進行，給出價值方向，使身之所顯都能貫串善之命脉。正因為「止」在存有與實踐上都具有優位性，所以可以言止脩，卻不能倒過來說脩止，其所謂「脩要從止出」正是此意。¹⁴⁰ 儘管如此，二者在工夫內容上是交養互發、缺一不可的。止法一步不可離身，非惟空辨本體之所在，故「止之入竅不倚為守寂沉空」；身皆從於善之操柄，非惟單舉脩身之必要，故「脩之工夫不祇為補偏救弊者」。從思路建構可看出，止脩之倡不僅作為救弊之用，其中更隱含如何建立體用相倚的工夫，使內外實踐能夠並重的考量。由此可知，他之所以強調「一本工夫」，除了指出主意作為工夫頭腦，還有止脩合為一脈的意義。

就後者而言，處理的則是身本與事末之間的關係。家國天下定位為「身」的一部分，指的是身處於家國天下等場域中「與事物相周旋」的活動。家之所以能齊、國之所以能治、天下之所以能平，根要在於復性以為操柄，在性理宰制下，「運之以應物，則均平齊治之用咸宜」。因此，見羅說求止不可脫離「應事接物之中」，意即至善必須通過具體的實踐才能體現。然而，這不代表「理」

¹³⁹ 同前註，卷 8，〈書問〉，頁 16。

¹⁴⁰ 明·李材：《正學堂稿》，卷 20，〈答李榕崖書〉，頁 2。

要在事物上求，「隨身所接無非末者」的主張，就是為了與「脩身之本」相對，釐清性理在己不在事。展開來說，在實踐次第上要先「攝用歸止」，意在悟內在本體，以免在流行之際求善；接著要「止歸於身」，意在明性理歸宿於身，以免去感應之物上討止。¹⁴¹「止」彰明了「理」之大本，同時指出修、齊、治、平之所以可能，其價值意義是由內在性理所成就的。故本末之辨實有從理之所在分辨工夫進路的意味，本立而末自舉，以性理為身之主腦，應物自能合理、處事自能中節。能操柄於內而應物於外，故謂「事事止歸本上」，而非「止歸事上」。此用歸止、止歸身之義，正是見羅以「本」釋「止」的另一用心，而「止」也在工夫意涵中兼賅了以內統外、由本攝末的意義。

值得注意的是，內外之辨與本末之別，固然有歸復性體在實踐上具有優位性的意味，然而這並不表示工夫論向內傾斜。「本」是從實踐意義上來詮釋「止」，因此見羅在「知止」的統攝下，斷言「知本兩言為千古經綸祕密」。¹⁴²為何深刻體認「知本」，就能「握性命之樞」、「立經世之極」呢？¹⁴³原因正在於此二字合內外為一：

知本不言內外，自是內外合一之體；知止不言動靜，自有動靜合一之妙。止者何？止於本也，所謂知脩身為本而止之是也。知脩身為本而止之，心於此正、意於此誠、知於此致、物於此格，止之所以脩之也，脩之所以止之也。有何動靜之可分？家於此齊、國於此治、天下於此平、又何內外之可問？¹⁴⁴

世之人惟不知夫身之為本而本之也，故反觀者既致墮於空虛，而外驚者

¹⁴¹ 見羅曰：「善一也，有自主宰言者，有自流行言者，故止一也，有自歸宿言者，有自應感言者，君臣父子朋友之交所謂止之應感者也。故仁敬孝慈信所謂善之流行者也，歸宿不明而第於感應之上討止，猶主宰不悟而直於流行之際看善也。」明·李材：《見羅先生書》，卷10，〈書問〉，頁9。

¹⁴² 明·李材：《正學堂稿》，卷12，〈答陳抑之書〉，頁2-3。

¹⁴³ 見羅曰：「每斷以知本兩言為千古經綸祕密，而謂除此兩言孔子雖大聖人亦何所執據以握性命之樞，以立經世之極？」同前註，卷15，〈答韋純顯書〉，頁17。

¹⁴⁴ 明·李材：《見羅先生書》，卷7，〈書問〉，頁16。

又以遺其本，始卒茫昧而無有所歸宿也。¹⁴⁵

脩身為本者，斷然其為經世之樞，而又徹底透性之竅矣。¹⁴⁶

和久庵相同，見羅雖然反對守內淪空，但並不打算倒向驚外求理的極端。他嘗試的是在主宰與流行之間取得平衡，也就是將「止脩」構成的工夫體系，歸結到動靜一之、內外無間的「知本」上。「知本」為「知止」在實踐上的體現，含融了「攝用歸止」與「止歸於身」的工夫。前者為「透性之竅」，後者為「經世之樞」；前者是就本體根據而言，後者是就本體作用上說；前者為立定主意的內返之途，後者為落實工夫的外在踐履。工夫固然有內外之別，但向內歸止與向外歸身於實踐時是密不可分的。外部修身必然依止於內在性體，而性體之靜又必然發顯於修身之動中，故曰「止之所以脩之也，脩之所以止之也」，而「知本」正足以兼攝止脩二者。若能知本，則心必正、意必誠、知必致、物必格，內在的意識活動皆能歸止；則身必修、家必齊、國必治、天下必平，外在的應事接物皆能體現止之至善。如是，在實踐方式上乃由內統外、以靜攝動，但是在工夫上「止」通透身之內外，故曰「自是內外合一之體」、「自有動靜合一之妙」。

整體來說，見羅用「止於本」詮釋「止」，是在工夫上密合本體與身用，使其具有內外合一之義。為了強調經世在實踐上的必要性，他處處彰顯「止」的工夫義，如主張「止字是工夫，善字是本體」；¹⁴⁷ 又如在用上論「歸止」、於身上談「止之實地」，皆是從發用著工夫處凸顯至善的現實意義。此外，他否認心具有價值性，意在以工夫作為實現至善的前提，使性理必得即於用上顯現。至於作為兼脩止脩的「本」，也是立於作為實落處的「修身」，在「止」的貫串中渾成實踐的總體。因此，見羅屢稱「脩身為本四字，缺一不可。」¹⁴⁸

¹⁴⁵ 同前註，卷 1，〈大學古義〉，頁 7。

¹⁴⁶ 明·李材：《正學堂稿》，卷 16，〈答郭青螺書〉，頁 3。

¹⁴⁷ 同前註，卷 19，〈答曾吾書〉，頁 11。

¹⁴⁸ 明·李材：《見羅先生書》，卷 7，〈書問〉，頁 1。

並指出「為本」二字絕不可省，就是要在工夫軸線上平衡體用、內外、動靜。藉此一方面對治末流工夫向內傾斜的失衡，一方面規定內外兼全的實功才是至善的圓成。由此所建構的詮釋體系，成為工夫方向的指標，而「知止」的內涵也在工夫取義中，充滿了濃厚的實學導向。

四、從「致知」到「知止」：黃、李二人的詮釋異同

以上分別論述黃、李二人在「知止」提領下，所劃出不同的系統脈絡。誠然，《大學》核心概念思考的位移為兩人學說的共同趨向，然而久庵身為陽明門下最早的弟子，與身為再傳弟子的見羅相距近四十年，社會政局與思想氛圍與時遞變，二人取義「知止」的途徑與概念運用模式是有所差異的。以久庵來說，他從〈艮卦〉詮釋「知止」形成艮止學宗，並發展出一條統合儒學經典的路徑。例如他認為《周易》以艮止之學為主要內容，《尚書》以「執中」為核心觀念，而「執中」與「艮止」又是相貫通的。這就將經典義理都匯歸到「知止」上，而重新解釋《大學》也就等於提出新的一套儒學觀念體系。他就是在這個基礎上暢言「實行」、「實學」的真精神，並據此檢討包含王龍溪等明儒在內的整個學風問題。久庵對王學弊端的反思與修正得到眾多陽明後學贊同，如錢德洪就曾致書龍溪：「久庵謂吾黨於學，未免落空。初若未以為然，然細自磨堪，始知自懼。日來論本體處，說得十分清脫，及征之行事，疏略處甚多，此便是學問落空處。」¹⁴⁹ 艮止所立即為由虛返實的路徑，故久庵實為王學修正運動的先行者。與他不同，見羅則是直指心性有別，進而在「學急明宗，不在辨體」的主張下反對陽明「以知明善」。他不僅提揭「知止」作為旨歸，更以之為工夫核心，以《大學》為典據來建構出工夫鋼骨。儘管見羅最後別出王門，但是醞釀《大學》新解的思想養分，在很大程度上，卻是汲取於陽明與鄒東廓、

¹⁴⁹ 清·黃宗羲：《明儒學案》，卷11，〈浙中王門學案〉，頁263。

王心齋、王塘南、聶雙江等後學。¹⁵⁰ 這表示二人以「知止」提宗，並非為了與王學相抗而刻意對壘，事實上究其諸多思路仍與王學緊密相連。正如久庵在王門內部獲得許多認同，見羅的思想論調也與許多後學各有侷合。因此，我們雖然以二人為分析主線，但必須了解「知止」所建構的思維體系，於不同層面匯聚了諸多弟子對後陽明時期的出路摸索。從這個角度來看，他們對《大學》內容的重新思考，不僅包含了解經立場轉變，詮釋甬道的另闢以及詮釋偏重的意涵，也代表了部分後學對流弊橫生的回應，以及晚明王學在不斷省思與修正過程中所嘗試的新走向。

如前言所說，在黃、李二人以外，其他後學如劉師泉、王塘南、聶雙江等人亦多側重「知止」義的發揮。轉向「知止」的共同趨勢，顯示後學的關懷重心已從陽明對「理的根源」的思考，轉移至「理的顯現之處」的探問上。事實上，當「心即理」成為共識之後，「如何致良知」的工夫進路反而成為後學爭議不休的論題，而這之所以成為關切的焦點，與龍溪等人以悟本體為工夫，以及衍生出懸空證體的弊病息息相關。其二人之所以同尊陽明，卻又對心學工夫由信起疑，有很大的原因正是在流弊衝擊下，對心學偏向價值根源問題的探究以及由之所鋪設的內向性工夫，進行深切的反思。表現在「止」的內容規定上，他們不約而同地於其上安立本體，使「知止」反轉成工夫的依據與起點，並以此範定格致等條目的實踐路向。如此一來，以「止」提宗等於批判流弊橫生的

¹⁵⁰ 王陽明、王心齋、鄒東廓、王塘南、聶雙江等王門前輩，對於見羅的學思醞釀具有不同程度的影響。如他說：「本常立即是敬，不必更添敬字，此大學工夫所以備且全也。」明·李材：《觀我堂稿》，卷6，〈答賴維新書〉，頁5。以「敬」詮解「止本」，明顯可看到其師鄒東廓「主敬」以及「步步皆實學」說的影子。至於「脩身為本」則來自王心齋的前導以及王陽明的啟迪，故謂「脩身為本，則非鄙人所獨倡也。」《觀我堂稿》，卷5，〈答董蓉山丈書〉，頁11。又如他特別稱許塘南的復性之說：「王塘南先生云：『聖賢千言萬語，無非欲人識其性之本體，學問千頭萬緒，亦只求復其性之本體。』斯言甚確。」清·黃宗羲：《明儒學案》，卷31，〈止脩學案〉，頁811。又如他對「止」的思考，與雙江「良知歸寂」說十分相似，而他自己也坦承「止有歸寂意。」《觀我堂稿》，卷4，〈答李汝潛書〉，頁6。

根源在於錯認本體，同時也宣告正確識體才是實踐的關鍵。這樣的處理，一方面是為了從規定工夫的本體著手，釐清實踐的取徑；一方面也可看出陽明確立道德本體的義理性格，對他們仍產生深遠的影響。不同的是，久庵以「止」為心體，主要是為了在理之外補強氣用的一面，藉此規定致知必以經世實學為導向。於是，對於「止」的體認，也就成為致知工夫的起手。相較於久庵，見羅在「止」的界義上有更高的涵容性。他以「至善」為性體，以「止」為工夫，使「知止」兼含本體、工夫雙重意義。為了讓詮釋合理化，他取徑《大學》內部概念成立互詮系統，從止、脩的聯繫擴大性地解讀「知止」，甚至更動章節以為印證。¹⁵¹ 在本體義方面，他從「宗從體立」認定「知止」為《大學》「旨意歸宿」，並在本體的確立下協調它與條目之間的關係，開展出復性為宗、體用同源、性體心用等意涵。在工夫義方面，他從止脩互發拓深「止」的工夫意涵，在內容上含有工夫始事、修身主意、身為實地等義；在型態上則概括以內統外、由本攝末、內外合一、止於一本等歸向。這些通過「知止」所處理的論題，都是置身工夫軸線所延伸出來的，而他將本體與工夫密合於「知止」的做法，也使得悟本體與做工夫成為不可分割的關係。

就共同趨向而言，他們將核心概念移置「知止」，表面上是釐清本體的內容，實際上都是出於對心學工夫的不滿，試圖通過「止」將工夫導正到內外合一的路途。儘管二人皆從本體論「知止」，但有別於久庵仍信守心為本體，見羅則轉而宗性，完全脫離了心本位的王學立場。反映在「致知」的界定上，久庵仍以之為工夫重心，不同的是，他轉將格物定位為功效，使致知工夫不可

¹⁵¹ 關於見羅所改本的章句結構，可詳參李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，以及趙剛、鄭婷、邱忠善：〈試析明儒李材的大學改本——兼與朱子的大學章句比較〉。又，與見羅不同，久庵並未涉及《大學》改本，對於古本的態度也不明顯，只針對「知止」、「致知」、「格物」、「誠意」的內涵重新詮釋。關於久庵對於「意」概念內涵的重新界定，由於牽涉到他對楊簡的評駁，較為複雜，筆者已另文〈黃久庵論「意」及其於陽明後學的意義〉專論，《文與哲》第28期（2016年6月），頁153-192。

規避現實致用。另外，在止、知通貫下，「知」的內容轉而側重理氣不離的一面，連帶「理」的詮釋也偏向即物而顯的作用義，成為格致聯繫的重要一環。顛覆王學「心即理」的觀點，見羅力主心性二分，將理的根源義歸諸性體。由於學要先明宗，而明宗又是以辨分心性為焦點，故可看出見羅是以心性二分為止脩工夫的思想基底。至此，心、知的地位下降，「致知」不過是從屬於「修身」的工夫之一，不僅不再被視為第一義工夫，甚至要攝知歸止才有合理的可能。至於「理」，除了歸根性體外，落地於身的作用義也成為發揮的側重點。這點看似與久庵相仿，然久庵是從工夫效驗上談論，而見羅則是扣緊工夫方法發揮，從實止實修中論理，實學的色彩相對更為濃厚。

比較特別的是，他們不約而同地在「知止」體系中運用了體用、內外模式，來糾導晚明王學的空無之弊。究其同處，同樣以體用說明本體的開展，同樣以內外合一為工夫走向，同樣採取以內統外的工夫運作模式，這些取向在在顯現「知止」提宗背後的思考共性。具體而言，在悟本體之風的盛行下，他們亟欲強調用源於體，故工夫不可重體輕用；在心學內向性工夫中，他們除了保留內在證體的核心工夫，也試圖在心與物、內與外之間取得實踐的平衡；在務內遺外的流弊裏，他們肯定在「理源於內」的基礎上向內工夫的重要性，所以通過「理顯於外」的補強，指出經世是證體後的必然導向。儘管「知止」提宗看似對反王學，但即便是見羅，也未因此重返即物窮理的朱子舊途。相反地，他們一再澄清強調外部實踐不等同理在於外，這種對於「理源於內」的堅持，顯然是王學在「知止」思想中的延續。

究其異處，久庵著重「體用二分」，而見羅則較強調「體用一源」。久庵的「體用二分」是建立在同源止體的思考上，所以「二分」只是就心體分解地說，二者同質同層、同具價值意義；見羅的「體用一源」則是架構在體用二元的定位上，所以「一源」是從存有根據上說，二者異質異層、唯性體具道德本質。之所以會有不同的側重，與其學說各自所欲強調的面向息息相關。在久庵，改詮《大學》的目的在於指出成物與成己同等重要，而體用說的提出正是為此而發。從他屢次致書批評龍溪可知，他對於心學工夫的不滿主要來自四無說，

為了推翻「心體無意無思」的論調，他一方面以「止之用」強化經世的實踐趨向，一方面提倡體用二分以示悟體與致用的不同。值得注意的是，他指出知體包含了知覺、思慮等，強調實踐不可排除念慮之用，隱然已將「意」抬昇到本體層。此外，他同時也以「止之用」作為證體的進路，範定工夫必得在動用中進行，以斥懸空悟體的謬誤。至於見羅，也認為良知與知覺不可分，但他對知覺之用採取負面的定位，主張二者正因屬於同一範疇，所以於此悟體才會流弊難息。在這樣的認定下，他反而倡議知屬於用，不能成為道德實踐的根據。為了凸出復性的後返走向，他通過體用觀先說明心性為二，又以「一源」強化攝知歸止的工夫，接著匯歸於「一本」以顯體用兼成之效。此以工夫義為進路的詮釋，使得體用不僅作為三綱八目間的聯繫，同時成為止脩所開展工夫脈絡之一。

五、結 論

《大學》作為南宋以來儒學重要典據，解釋視域的轉換本身就蘊含思想進程的向度，如同陽明以「致知」取代朱子「格物」作為核心概念，象徵明代心學全盛時代的來臨，王門諸子在理解模式上突破以「致知」為主的範式，將詮釋重心傾注於「知止」，也透顯出學風變化的流向。綜觀《明儒學案》，於其中獨佔一案者，除了作為明代學術重心的陽明，以及理學殿軍的蕺山以外，中間只有見羅獨立為〈止脩學案〉。單獨成案在一定程度上反映了學風的轉變，正如梨洲所說：「今講止脩之學者，興起未艾」。他在〈師說〉載蕺山評語亦云：「文成而後，李先生又自出手眼，諄諄以『止脩』二字壓倒『良知』。」¹⁵²可見「知止」的轉詮脈絡匯聚於見羅，並座落在陽明到蕺山定標畫出的思想軸線中，多少意味著以止脩為中心所反映的實學倡議，於晚明隱然已形成一股思潮。下面就本體詮釋、心理結構、工夫重心三方面，從詮釋視野的轉換探察轉

¹⁵² 清·黃宗羲：《明儒學案》，〈師說〉，頁21。

詮「知止」在思想過渡上的義理軌跡，作為本文的總結。

一、就本體詮釋而言，從宋明理學的發展來看，《大學》詮釋重心的遞變，與本體認定的置換是一致的。整體來說，由宋迄明大致是循著由性往心的脈絡發展，而晚明則是朝著由心轉性的軌道前進。久庵援艮釋止、以止言知的進路，已流露出對純粹「以知論體」似有不足的疑慮。到了見羅，提出了明宗辨體，隨著詮釋重心轉向性體，心與良知正式告別本體層。他改詮《大學》並以「止」作為宗性立場的標誌，立場尤為鮮明，與陽明後學如王塘南、楊晉菴，王門外的顧憲成、高攀龍等匯流成宗性思潮。此由心轉性之本體立場的轉向，成為晚明學風轉折的路向之一。

二、就心理結構而言，從「格物」到「致知」再轉向「知止」，對「理」的不同思考不僅隱含問題意識的轉移，也反映出「心」在不同階段的觀念變化。朱子認為心包含眾理，而「格物」正是心去認知性理的過程；陽明是直下肯定「心即理」，「致知」即推擴本心的內容意義。從格物到致知，從心理分疏到心理合一，關切的是「理的根源」問題，而「心」也隨理解的不同，從認知義上提至本體義。到了久庵，在「心即理」的基礎上著眼「理氣不分」的本質內容，仍以心為體現天理的主要通孔；見羅則再度拉開心與理的距離，在工夫論上主張心必須服從性理的矩矱，與意知物家國天下等並列為天理落實的管道。不論是強化氣用抑或以性論理，皆是為了制衡主觀之心無限擴張的弊病。由此可知，「如何致用」已漸漸取代「如何建立道德主體」，成為晚明學術的主要問題意識。對於「理」的詮釋，也隨著關切焦點的改易，漸漸擺脫從心體出發、主觀論理的思考，轉而從存有義提挈理的客觀面。

三、就工夫重心而言，「致知」作為核心概念的理解程序之所以鬆動，有很大的原因是陽明從《大學》建立的工夫結構具有整體的內向性。這使得部分後學過度偏向在心上用功，導致實踐虛化。久庵、見羅以實學為口號，並改詮《大學》重建工夫體系，主因即在於此。他們都通過「止」所代表的本體層規定工夫以內外合一為路徑，並從本體內容保證付諸經世的實踐動向。於是，「至善」的談論從本體義的內容指向，轉為側重於工夫義上的內外兼全；實踐方向

也從心上工夫，逐步往體用並重的現實致用發展。儘管他們所建立的由內統外之工夫型態，仍保留不同程度的心學色彩，不過對於經世的強調，對於王學虛蕩之流弊實發揮了一定程度的救正效果。

以黃、李二人為代表的「知止」思想，整體反映出在本體論上由心轉性的理論趨向，表徵了心學的逐漸沒落。相較於陽明著眼於心體的闡發，他們的學術重心明顯轉往「理」的探討。這種改從超越一面論「理」的方式，為的是提住性理的絕對性，以絕玄蕩之弊。因此，顯現「歸顯於密」之理論面向的同時，也體現出經世的實踐性格，二者的張力乃建立在收斂良知虛用的實學取向上，並經由「理」結合為一而往致用之路層層開展。由存有義論理，在客觀面上肯定人倫價值的實而不虛；由現實作用面言理，在實踐上規定了理必須在經世過程中方得具體顯現。這就讓「歸顯於密」與「經世致用」二者匯為一路，而這正是《大學》核心概念由「致知」往「知止」移置所顯出的理學意義。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

- * 明·王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年8月。
- * 明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年3月。
- 明·黃綰：《明道編》，北京：中華書局，1983年6月。
- * 明·黃綰著，張宏敏編校：《黃綰集》，上海：上海古籍出版社，2014年12月。
- 明·黃綰：《石龍集》，明嘉靖原刊本，微捲M 005457101。
- * 明·李材：《見羅先生書》，《四庫全書存目叢書》子部第12冊，據無錫市圖書館藏明萬曆刻本影印。
- * 明·李材：《觀我堂稿》，臺北：中研院傅斯年圖書館，明萬曆愛成堂刊本，據內閣文庫本影印。

- 明·李材：《觀我堂摘稿》，臺北：漢學研究中心，明萬曆序刊本，據內閣文庫本影印。
- * 明·李材：《正學堂稿》，臺北：國家圖書館善本書室（微捲），明萬曆辛丑愛成堂刊本。
- 明·聶豹：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007年3月。
- 明·謝兆申：《謝耳伯先生初集》，《四庫全書存目叢書》集部第190冊，臺南：莊嚴文化，1997年。
- * 清·黃宗羲：《明儒學案》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第7冊，浙江：浙江古籍出版社，2005年1月。
- 清·張廷玉：《明史》，北京：中華書局，1974年4月。

二、近人論著

- 李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，臺北：臺灣學生書局，1988年8月。
- 林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺大出版中心，2005年9月。
- 侯潔之：〈黃久庵論「意」及其於陽明後學的意義〉，《文與哲》第28期（2016年12月）。
- 侯潔之：〈從「致知」到「知止」：從黃久庵的艮止思想論《大學》的轉詮意義〉，《成大中文學報》第55期（2016年12月）。
- * 容肇祖：《中國歷代思想史：明代卷》，臺北：文津出版社，1993年12月。
- * 張克偉：〈李見羅其人及止修之學〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》1994年第4期。
- 張 勇：《黃綰艮止之學新探》，湖南：湖南師範大學公共管理學院碩士論文，鄧名瑛先生指導，2012年5月。
- * 張韶宇：〈《易》之微言莫要于「艮止」——黃綰「艮止」易學研究〉，《周易研究》第105期（2011年1月）。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年11月。

陳 堅：〈黃綰的「艮止」心學——兼談黃綰心學的天台佛學性格〉，《周易研究》第 116 期（2012 年 11 月）。

趙元煜：《黃綰艮止學說述評》，蘇州：蘇州大學政治與公共管理學院碩士論文，蔣國保先生指導，2011 年 4 月。

趙剛、鄭婷、邱忠善：〈試析明儒李材的《大學》改本——兼與朱子《大學章句》比較〉，《復旦學報（社會科學版）》2002 年第 2 期。

劉姿君：〈李見羅「止修說」析論〉，《當代儒學研究》第 3 期（2008 年 1 月）。

（說明：書目前標示前 * 者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Li, C. (n.d.). *Guan-Wo Tang gao* [Articles of the Observing-Myself Hall]. Taipei: Fu Ssu-Nien Library. (Original work published in the Ming dynasty)
- Li, C. (n.d.). *Jian-Luo Xiansheng shu* [The book of Mr. Jian-Luo]. (Original work published in the Ming dynasty)
- Li, C. (n.d.). *Zheng-Xue Tang gao* [Articles of the Straightening-Learning Hall]. Taipei: National Central Library. (Original work published in the Ming dynasty)
- Huang, W. (2014). *Huang Wan ji* [A collection of Huang Wan's works] (Zhang H.-M., Ed. & Proofread). Shanghai: Shanghai Ancient Books. (Original work published in the Ming dynasty)
- Huang, Z.-X. (2005). *Ming ru xuean* [The schools of scholars in the Ming dynasty]. Zhejiang: Zhejiang Ancient Books. (Original work published in the Qing dynasty)
- Rong, Zh.-Z. (1993). *Zhongguo lidai sixiang shi: Mingdai juan* [The history of Chinese thought of the past dynasties: The volume of the Ming dynasty]. Taipei: Wenchin.
- Wang, J. (2007). *Wang Ji ji* [A collection of Wang Ji's works] (Wu Zh., Ed. &

- Proofread). Nanjing: Phoenix. (Original work published in the Ming dynasty)
- Wang, Y.-M. (1997). *Wang Yang-Ming quan ji* [The complete collection of Wang Yang-Ming's works]. Shanghai: Shanghai Ancient Books. (Original work published in the Ming dynasty)
- Zhang, K.-Ch. (1994). Li Jian-Luo qiren ji zhixiu zhi xue [A study of Li Jian-Luo as a person and his studies of stop and practice]. *Journal of Zhengzhou University*, 4.
- Zhang, Sh-Y. (2011). Yi zhi weiyan mo yao yu “gen zhi”: Huang Wan “gen zhi” Yi xue yanjiu [The core of *The Book of Changes* is “genzhi”: Huang Wan's studies of *The changes of Zhou* on “genzhi”]. *Studies of The Changes of Zhou*, 105.

