

晚明關學宗風

——馮少墟「以理為宗」的思想及意義

侯 潔 之^{*}

提 要

本文以少墟學說包含的多元命題切入，進行在思想史脈絡下對於晚明關學於多元思想的融會與開新所成的義理型態之研究。我希望藉由相關問題的處理，對於少墟思想有更深入且全面的探討，並且審度他如何立基關中地域文化的背景，在救正無善無惡之弊的思考中，由善與無善的辯證延展到儒釋宗旨之辨的命題處理，進而辨析他所創闢的關學宗風所蘊涵的思維向度與義理內容。之所以以少墟為分析個案，乃因關學作為晚明思想潮流之一，儘管重要性已漸受矚目，但相關研究多定調為「調停朱、王」，關學傳續的地域文化特徵反而因此隱沒不見。然而，這樣的定位不僅與他承接橫渠之傳的理念不合，也難以說明他為何轉以《中庸》為依據，從洛學思維反思王學以「無善無惡」論心的合理性。本文就是期望對晚明關學的思想意義帶來新的理解，藉由深入開掘他的思考論域，解釋少墟乃取徑關、洛、朱、王等學說，並自覺地沿著「以理為宗」的論軸，在系統性思考下架構出新的理論體系。由此形成的關學宗風，不

本文於 107.08.29 收稿，107.11.14 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.201903_(64).0003

僅保留了部分關中地區自橫渠以來所匯聚的思想文化，同時也在對時弊的回應下積極走出的新的思想路向。

關鍵詞：關學、心學、未發、馮從吾、以理為宗

The Practice of Guan School in the Late Ming Dynasty: Taking Feng Shaoxu as the Focus for Discussion

Hou, Chieh-Chih*

Abstract

Based on the pluralistic propositions in Feng Shaoxu's works, this article conducts research on Guan School's new types of justification for the integration and diversification of pluralistic thinking in the context of ideological history in the late Ming dynasty. The author provides an in-depth and comprehensive discussion on Feng Shaoxu's theory and examines how he extended the debates of good and evil to the proposition of the differences between Confucianism and Buddhism. In addition to discriminating the disadvantages of "no good" from "no evil" based on the geological and cultural background in Guanzhong area, the article analyzes Feng's ideas regarding thoughts and righteousness in Guan School.

The main reason for adopting Feng's as the analytical case is that Guan School was one of the trendsetters in the late Ming dynasty. Most of related research focuses on the "reconciliation between Zhu and Wang" or "Guan School becoming a school of the Mind." Few geological and cultural characteristics of Guan School are mentioned. Such imbalance, however, neither corresponds to Feng's Hengchu's heritage nor explains why he turned to the base of *Zhongyong* (Doctrine of the Mean), reflecting on the rationality of "no good and no evil" in terms of Wang School's theoretical system from the perspective of Luo School.

This article brings out a new understanding to the ideological and cultural

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

aspects of Guan School in the late Ming dynasty, and explains how Feng borrowed from the theories of Guan, Luo, Zhu, Wang, and Zhan. Feng thus built a new theoretical framework in a systematic thinking through the major argument of “reason as objectives.” The practices of Guan School not only maintained part of ideology and culture in Guanzhong area since Hengchu but also actively opened a new course in response to the contemporary study.

Keywords: Guan School, School of Mind, ontology, not-yet-manifest,
Feng Shaoxu, reason as objectives

晚明關學宗風

——馮少墟「以理為宗」的思想及意義*

侯 潔 之

一、前 言

關學成立於北宋理學家張載（世稱橫渠先生，1020-1077），當時「關學之盛，不下洛學」，然而「再傳何其寥寥」。¹迄明代中葉，關中方湧現楊爵（號斛山，1493-1549）、呂柟（號涇野，1479-1542）、馬理（號谿田，1479-1556）、南大吉（號瑞泉，1487-1541）等頗具聲望的理學家，呈現復興局面。其後陽明學興起，然關中學者多所排拒，唯南大吉傳播王學，為關中地區注入新的思想養分。²爾後人才凋零，又陷衰微之勢，直至許孚遠（號敬庵，1535-1596）任陝西提學副使並講學正學書院，他對「無善無惡」說的批駁以及「信

* 本文蒙兩位審查教授與楊祖漢教授指正，諸多深刻建議，受益良多，謹申謝忱。又，筆者博士班期間曾發表〈由馮少墟學說論晚明關學的轉折〉，《國文學報》第43期（2008年6月），頁109-142，後經十年反覆研讀《馮少墟集》，諸多論點已有修正，如需引用，請以本文為主。

¹ 清·黃宗羲：《宋元學案》，沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》（浙江：浙江古籍出版社，1987年），第3冊，〈宋元儒學案序錄〉，頁33。

² 少墟曾記載南大吉將王學引入關中的歷程：「昔王文成公講學東南，從游者幾半天下，而吾關中則有南元善元貞二先生云，故文成公之言曰『關中自橫渠後，振發興起，將必自元善昆季始。』二先生錄公語幾數萬言，藏之家塾，元貞先生孫子興太史倣，蘇季明校正蒙例，離為四篇，曰〈立志〉、〈格物〉、〈從政〉、〈教人〉，總題曰《越中述傳》，而屬余為序。余惟文成公之學，一致良知盡之矣。」明·馮從吾：《馮少墟集》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第1293冊，卷13，〈越中述傳序〉，頁230。

良知，而惡夫援良知以入佛者」的學說傾向，³再度開啟心學與關學義理交涉的契機。特別是晚明集關學大成的馮從吾（號少墟，1557-1627），深受其師許孚遠的影響，以心學及其流弊的救正為學說關懷及發展的主要面向。在義理建構上一方面對心學有諸多批判、反思、吸納、轉化，一方面又沿著關、洛學相互激盪的思想軌跡前進，開出「以理為宗」的思想新貌，使關學聲勢繼張載、呂柟之後又攀上另一高峰。⁴

非惟個人思想的闢進，少墟在晚明理學界亦具有舉足輕重的地位。他創辦了晚明四大書院之一的關中書院，又編纂《關學編》，收關中宋元理學家三十三人，以期「橫渠遺風，將絕永復」。⁵影響所及，「四方從學者千餘人，人稱關西夫子」，⁶與鄒元標（號南皋，1551-1624）並稱「南鄒北馮」。元標為其文集作序時自陳「余朝夕聞秦中少墟馮公……，力肩正學，心嘗儀之。」高攀龍（號景逸，1562-1626）也向慕其道：「非老年丈，吾誰與歸？」⁷劉宗周（號念臺，1578-1645）則稱許：「馮先生，今之大儒也，倡道關西，有橫渠之風而學術醇正似之。」⁸清初關中大儒李顥（號二曲，1627-1705）亦曰：「關學一脈，張子開先，涇野接武，至先生而集其成，宗風賴以大振。」⁹《西安府志》載：「關學自橫渠二張、藍田諸呂而後，明代最盛。」¹⁰可見，無論

³ 清·黃宗羲：《明儒學案》，沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》，第7冊，卷32，〈泰州學案〉，頁855。

⁴ 清·王心敬〈少墟馮先生〉云：「論者謂關中自楊伯起、張橫渠、呂涇野三先生後，惟先生一人。」《關學續編》，收於明·馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校：《關學編》（北京：中華書局，1987年），頁74。

⁵ 《馮少墟集》，卷19，〈關學編自序〉，頁326。

⁶ 《關學續編》，附錄二，〈清劉得炯序〉，頁124。

⁷ 明·高攀龍：《高子遺書》，《文淵閣四庫全書》，第1292冊，卷8上，〈答方本庵二〉，頁162。

⁸ 明·馮從吾：《馮恭定公全書》續集（清光緒二十二年刻本），卷1，〈都門語錄序〉。

⁹ 清·李顥著，陳俊民點校：《二曲集》（北京：中華書局，1996年），頁181。

¹⁰ 清·舒其紳等修：《西安府志》，《中國方志叢書》（臺北：成文出版社，1970年，影印乾隆44年刊本），總頁1925。

是在晚明理學抑或關學學風的發展上，少墟實有一定的推進力量。因此，他對關學的承繼與推演、於王學的詮釋取徑與融會面向，皆成為梳理晚明思潮所不容忽視的一環。

眾所周知，許孚遠與周汝登（號海門，1547-1629）九諦、九解的辯爭，為萬曆年間最具有代表性的學術論戰。值得注意的是，儘管少墟延續其師立場，一方面肯定陽明的「致良知」為「聖學真脉」，¹¹ 另一方面嚴正批評：「近世學者，病支離者什一，病猖狂者什九，皆起於無善無惡之說所誤，良可浩歎。」¹² 然而他對「無善無惡」說的反思、批判進路乃至所延及的理論建構，明顯與許孚遠專從道德論意義彰顯「善作為性之本質」有別。他將論域由儒學內部拓展至儒釋辨宗上，並據此架構出以「理」為中心的思想體系，¹³ 而晚明關學正與這樣的思想變動有著密切的關係。事實上，「無善無惡」作為晚明論辯焦點之一，闡述範疇早已溢出陽明思想的探討，由於所指涉的觀點與論題同時也牽動學說架構的形塑，因此在一定程度上也表徵了晚明呈現的思想脈動。少墟所建立的關學宗風亦是如此，他把「無善無惡」的問題放在儒釋分判中討論，開展出對儒學本質、心性源頭、本體工夫等論域的省思，進而以「理」提宗。¹⁴ 這就表示，由「無善無惡」命題所畫出的意義論域，已擴展至儒釋本質

¹¹ 《馮少墟集》，卷 15，〈答汪明卿學博〉，頁 272-273。

¹² 同前註，〈答楊原忠運長〉，頁 264。

¹³ 少墟云：「仙家自有仙家宗旨，佛氏自有佛氏宗旨，與吾儒宗旨全不相干。」、「佛氏差處全在宗旨，宗旨一差，無所不差。故曰不可不辨也。」同前註，卷 1，〈辨學錄原序〉，頁 6。少墟於〈辨學錄〉開篇揭橥「吾儒之學以理為宗」，意在從「宗旨」辨儒釋之異，並從辨宗拈出儒學思想旨要為「理」。

¹⁴ 儘管近年少墟學開始受到矚目，然對於他從救正意向出發，在多元思想融會的基礎上開出以理為宗的學術路向，卻鮮少有論著及此。目前相關研究主要分為四大類：第一類主要是從史學的角度考辨少墟講學活動對關中學風的重振，對我們了解關中書院在政治、學術、交流範圍極有助益。如：侯長生：〈馮從吾與關中書院及東林黨爭〉，《文博》第 6 期（2006 年，總 135 期），頁 88-91、陳時龍：〈明代關中地區的講學活動〉上，《國立政治大學歷史學報》第 27 期（2007 年 5 月），頁 215-254、陳時龍：〈明代關中地區的講學活動〉下，《國立政治大學歷史學報》

的辨異以及宗旨的重新釐定。有別於陽明的致良知教與張載的氣學，少墟所復振的「關學宗風」顯然走出獨特的新面貌。少墟為何從救正「無善無惡」說導

第 28 期（2007 年 11 月），頁 93-130、何睿潔：〈「道統」與「政統」張力中的依附和超越——從馮從吾論「講學」說起〉，《人文雜誌》第 1 期（2008 年 1 月），頁 57-61、張親霞、鄭榮：〈馮從吾與關中士人風氣〉，《華夏文化》第 2 期（2008 年），頁 8-9、米文科：〈明代關學與陽明學之關係略論〉，《孔子研究》第 6 期（2011 年），頁 49-57、王美鳳：〈馮從吾與鄒元標學術交往略論——兼談關學與心學之互動〉，《唐都學刊》第 28 卷 6 期（2012 年 11 月），頁 18-22、劉瑩：〈馮從吾與明代關中理學〉，《西安電子科技大學學報（社會科學版）》第 22 卷 5 期（2012 年 9 月），頁 94-98、賀文華：〈馮從吾德育思想之淵源探蹟〉，《唐都學刊》第 31 卷 2 期（2015 年 3 月），頁 106-108、賀文華：〈馮從吾德育思想及其當代價值〉，《人民論壇》第 23 期（2015 年），頁 219-221。第二類主要論述少墟對儒學以外思想的態度如：孫學功：〈馮從吾兩篇關於伊斯蘭教的碑文及其價值〉，《華夏文化》第 1 期（2007 年），頁 14-15、孫學功、陳戰峰：〈試析馮從吾對道家的態度及其學術觀念〉，《唐都學刊》第 23 卷 2 期（2007 年 3 月），頁 77-80、王美鳳：〈試析馮從吾的佛學觀〉，《唐都學刊》第 25 卷 2 期（2009 年 3 月），頁 84-87、王美鳳：〈從馮從吾「儒佛之辨」看晚明關學之佛學觀〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》第 40 卷 2 期（2010 年 3 月），頁 83-87。其中王氏二文從道體、心性、人性善惡三方面論述少墟儒佛辨析的內容，以及對佛學的批判，是目前討論少墟儒佛之辨較為詳盡的文章。第三類主要是就少墟本體與工夫合一之說，論述其所提出的未發工夫與慎獨、誠意工夫。梨洲嘗謂少墟學「全要在本原處透徹，未發處得力」，此類論文乃循梨洲評價探析他的工夫論。如：米文科：〈馮從吾的工夫論〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》第 33 卷 1 期（2013 年 1 月），頁 27-30、劉瑩：〈未發立體：馮從吾工夫論探析〉，《船山學刊》第 4 期（2011 年 6 月），頁 86-89、何睿潔：〈馮從吾內向的心性工夫論〉，《唐都學刊》第 30 卷 2 期（2014 年 3 月），頁 32-35、李敬峰：〈關學的心性化轉向——以馮從吾的《孟子》詮釋為中心〉，《江淮論壇》第 5 期（2016 年 5 月），頁 90-94、李敬峰：〈馮從吾《中庸》學的詮釋特質〉，《理論月刊》第 3 期（2015 年 3 月），頁 33-36。第四類主要是論述少墟的學術思想，如：何睿潔：〈馮從吾的關學思想建構〉，《唐都學刊》第 2 期（2013 年），頁 28-33、何睿潔：〈馮從吾關學思想的學術特征及貢獻〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》第 33 卷 5 期（2013 年 10 月），頁 19-23、劉學智、米文科：〈關學大儒馮從吾哲學思想述論〉，《地方文化研究》第 6 期（2013 年），頁 33-43、劉學智：〈馮從吾與關學學風〉，《中國哲學史》第 3 期（2002 年），頁 73-79。何氏二文認為少墟的「善性、善心說會通朱王，力排佛道，救正心學，

出「以理為宗」的主張？¹⁵ 這股新形成的宗風在哪些層面上吸納了關、王學？又在哪些層面上有所轉出？在晚明思想史上該如何定位？必得先釐清這些問題，才能清楚掌握這股倡道關西以致天下從學的學風內涵，進而深入辨察關學的復興對晚明思潮的理學意義。

二、「以理為宗」的思想起點

萬曆三十三年（1605）少墟與張舜典（號雞山，1557-1629）共談心性之學，將相與發明者著成《辨學錄》八十一章，¹⁶ 簡別儒釋之異，並正式提出「以理為宗」的主張。他開篇明言「聖賢之學，心學也」，又說「然心亦有不可不辨者也」。¹⁷ 之所以崇尚心學又力辨於心，主要來自於他對王學的態度。少墟對

中興關學」，筆者則認為少墟心性之說固有救正意向，然考其思想內容主要是在關、王、洛學融會的基礎上開出一己新路，是否適合定調為「會通朱王」，實有商榷空間。劉氏二文是這一系列極為出色的研究，他簡陳少墟關佛方向的開新，並指出「馮從吾以儒佛之辨為為學的第一步，將理作為辨別儒與佛老的根本，並以此為基力辨心性」，是目前唯一注意到少墟以理為宗的論文。此外，他也注意到了相較九諦九解「仍屬於儒家內部的一次爭論」，馮少墟「性質卻轉向了儒佛異端之辨」。本文此處觀點即援引於此。可惜劉氏對於作為少墟思想關鍵的「理」所論廣泛，表述簡略，或受限篇幅，未得深入闡發，然在少墟學的研究上前進了一大步，頗具參考價值。整體而言，少墟學研究仍在起步階段，相關論著多側重講學行跡、工夫內容以及思想輪廓等片面探討。這些研究儘管為吾人對晚明關學風貌的釐清提供了良好的基礎，然徵諸多元思想取徑的視角考辨少墟學的建構與開新，以及對晚明學風可能引發的理論效應，尚缺乏深入的探討。因此本文期待在現有研究的基礎上，探究晚明關學如何形成以理為主的宗風，及其思想特色。

¹⁵ 《馮少墟集》，卷1，〈辨學錄原序〉，頁6。

¹⁶ 少墟自述：「乙巳秋鳳翔張心虞孝廉訪余山房，而二三門人聞心虞至，亦多朝夕過從共談心性之學。秋涼夜靜，語話偏長，別後因錄其相與發明者，得八十一章。雖下學上達之旨，不敢謂得一貫真傳，而吾儒異端之辨，或亦可以俟後聖于不惑耳。」同前註，頁7。

¹⁷ 同前註，〈辨學錄〉，頁7。

良知教極為信篤，屢屢稱道：「陽明先生致良知三字，洩千載聖學之秘，有功于吾道甚大。」¹⁸又說：「良知是本體，致知是功夫，識得本體然後可做功夫，做得功夫然後可復本體，千流萬流而不離其源，千言萬語而不出其宗，此文成公之學所以大有功于斯道也。」¹⁹既然千言萬語不出致良知之旨，為何又要歸宗於「理」？根據他的說法，是要使所辨之心能明。要辨明心體的哪個層面呢？李維楨序言：「至今日乃有舍喜怒哀樂未發之中，而談無善無惡心之體……凡此皆起于學之不明。學之不明，起于心性之不明，而仲好之所為力辨也。」²⁰清楚指出少墟力辨者在指陳心之體為未發之中，而非無善無惡。之所以辨學之宗旨，乃因他認為流弊之起，癥結在於對心體本質的認識不清，心之所辨在此，理之提揭為此，儒釋之別亦緣此。足見少墟對王學的吸納、轉出、重構的關鍵，俱在對「無善無惡」說的詮釋與反省上。

事實上，王學到了少墟，早已告別了嘉靖到萬曆初年的全盛時期，走向明末流弊迭出的衰頹階段，如何救治成為此時期的共同問題意識。提出九諦批評「無善無惡」說的許孚遠，所引入關中的「王學」正是在肯定與批判雜揉的複雜態度下，同時涵蓋了陽明學及其質疑等多重風貌。受到許孚遠影響，少墟在思想上一面吸納王學，一面圍繞著檢討「無善無惡」說而展開。他認為陽明致良知「大撤晚宋以來學術支離之障」、「有功于吾道不小」，對儒家貢獻厥偉。唯一之失，在「無善無惡」說背離了儒家的性善立場：「其失處，一在以無善無惡為心之體，翻孟子性善之案，墮告子無善無不善、佛氏無淨無垢之病，令佞佛者至今借為口實。」²¹與其師同調，他力陳「心之本體原是有善無惡的」，²²並從人性論的角度認為「無善」是對性體至善本質的抹煞。²³在

¹⁸ 同前註，卷 16，〈別李子高言〉，頁 284。

¹⁹ 同前註，卷 13，〈越中述傳序〉，頁 231。

²⁰ 同前註，卷 1，〈辨學錄原序〉，頁 5-6。

²¹ 同前註，卷 15，〈答張居白大行〉，頁 275。

²² 同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 10。

他看來，一旦撤離了「以善言性」的價值取向，不啻消泯了儒家與異端的本質界線，乃至與釋氏「無淨無垢」、告子「無善無不善」同流。當然，少墟從價值意義的取消來理解「無」，並不符合陽明原意。陽明此處所說之「無」於存有論而言，乃彰顯心體為超越相對的絕對至善，於作用層來說，則是從工夫的不執不滯立論。至於告子則是從生命實然經驗談自然人性，不僅和釋氏從緣起所說的無自性之空不同，與陽明所指亦大相徑庭。²⁴ 這種從孟子性善駁斥「無善無惡」說涉虛入禪的論調，早見於許孚遠，當時反對無善無惡說者如顧憲成、高攀龍亦多持相同立場。不同的是，少墟是在儒釋之辨的命題下思考，不僅重溯儒學宗旨，並且取徑盛行關中的關學、洛學，將作為簡別儒釋、矯正涉虛之弊的「理」，與「太虛」、「未發之中」、「義理之性」聯繫起來。由此可見，他提倡的「以理為宗」顯然並非僅止於刊落「無善無惡」說的良知內容，而是在理論上自覺改造後的新概念。

從關中地域背景來看，少墟將命題擴大到儒釋「辨宗」，有意識地通過「崇儒辟佛」來「倡明正學」、「指示迷途」，²⁵ 是有其思想淵源的。關學創始者張載最初建構天道論的儒家義理系統，就是為了對抗異學。其學核心概念「太虛」一詞，即是在遮撥佛老「空」、「無」之說的脈絡下所提出。為了證成天地萬物之實存，張載以「太虛即氣」破斥「浮屠以山河大地為見病」、「誣世

²³ 少墟云：「夫有善有惡二句，與致良知三字互相發明，最為的確痛快；為善去惡一句，雖非《大學》本旨，然亦不至誤人。惟無善無惡一句，關係學脈不小，此不可不辨，何也？心一耳，自其發動處謂之意，自其靈明處謂之知，既知善知惡是良知，可見有善無惡是心之體。今曰『無善無惡心之體』，亦可曰『無良無不良心之體』耶？」同前註，卷 16，〈別李子高言〉，頁 284。

²⁴ 本文重點在探討在馮少墟領導下所形成的晚明關學宗風，受限篇幅，不欲將重心放在辨析少墟對「無善無惡」說的體認與原意是否有距離，而是打算從少墟的評騭探討他對該說的理解角度，進而思考他如何從這樣的詮釋模式重構本體內容，以立「以理為宗」的思想體系。

²⁵ 少墟云：「佛氏差處全在宗旨，宗旨一差，無所不差。故曰不可不辨也。」《馮少墟集》，卷 1，〈辨學錄原序〉，頁 6。

界乾坤為幻化」。²⁶由天道論下貫心性論，他從存有論的角度說性體，再由客觀的性體說到主觀的心體，都是為了駁斥佛老之空無而論儒家的存有之實、道德之實。他說：「太虛者，天之實也。萬物取足於太虛，人亦出於太虛；太虛者，心之實也。」即是此意。據此審度釋氏空性與告子以生為性，張載認為二者本質相同，皆是「待天下萬物之性為一」。²⁷這種排佛正儒的取向，顯然影響了少墟，促使他將無善無惡說入禪的批評與之相連結。與張載相同，他將釋氏與告子的性論等同起來併諸異學，並進一步抽繹出能涵蓋儒學義理的宗旨以畫出儒釋界分。相異之處在於，張載從天道之實及其價值意義建構儒學系統，而少墟的論域則從本體實有的證成轉向本體內容的探索。他指出「佛氏之失，正在論心論性處與吾儒異」，²⁸這種從心性別異儒釋的方式，顯然又與張載所著眼的天道本體之有無不同，而是從心性本體的內涵做出本質上的區隔。此立足關學傳脈背景，一面從本體辨分儒釋的路數，一面於此基礎上轉換為心學的視角，在在皆可見晚明關學在地域學脈與心學潮流交會下的遞變。值得注意的是，少墟不是以性為宗，也不是以善為宗，而是以「理」對治無善無惡之說。綜合《辨學錄》開篇所揭示「自古聖賢學問總在心上用功」，²⁹可以得知：在性善的價值預設下，少墟真正意識到的弊病是理從心體的剝落，於是「如何在本體意義上證成心理是一」遂成為他首要解決的問題。從這個角度來看，可知之所以「以理為宗」，是為了用「理」來範域「心」，意在強調心體的一切作用都必須依據理而展開，否則不得劃歸於儒家。置放在心學發展進程以觀，同樣是處理心與理的關係斷裂，陽明是從心體自主的思維確立理的根源在於心，而少墟則是強調主體實踐的價值主要來自作為本質的理。在少墟，「理」不僅取代了「心」成為首出的概念，陽明從道德主體所肯定的「心即理」，在他則

²⁶ 宋·張載：《張載集》（臺北：漢京文化公司，2004年），頁324。

²⁷ 同前註。

²⁸ 《馮少墟集》，卷1，〈辨學錄〉，頁19。

²⁹ 同前註，頁10。

轉成從理之本體意義上確立理與心的同一性。辨明此點後，我們可以進一步從他對四句教的批評探討「以理為宗」的思維構成：

良知知字即就心體之靈明處言，若云無善無惡，則心體安得靈明，又安能知善知惡邪？其靈明處就是善，其所以能知善知惡處就是善，則心體之有善無惡可知也。是無善無惡之說之誤，即就先生知善知惡是良知一句證之也。

先生又云為善去惡是格物，必曰有善無惡者心之體，則為善者，為其心體所本有，去惡者，去其心體所本無，上知可以本體為功夫，而下學亦可以功夫合本體，庶得致良知之本旨。今曰無善無惡是去惡，固去其心體所本無，而為善非為其心體所本有，則功夫不合本體，不幾以人性為仁義，坐告子義外之病邪？是無善無惡之說之誤，又即以先生為善去惡是格物一句證之也。³⁰

少墟認為四句教作為環環相扣的義理整體，不管是論知、論靈明，還是論心體、論本體功夫，都不能從「善」的價值論軸脫軌。少墟曰：「吾儒之旨，只在善之一字」，³¹ 又說：「吾儒之學，以理為宗。」他以天理為善的具體意義，並從此處論「無善無惡」說之非：「善」作為天理，乃通過心體之靈明表現其內容，所以從「知善知惡」之能，可以推知其所以然者為「善」，故「無善無惡」說無疑背反了良知「知善知惡」的特質，此其一也。³² 為善去惡的工夫乃根據心體而開展，為善的內容乃「心體所本有」，去惡的對象乃「心體所

³⁰ 同前註，卷 15，〈答黃武臯侍御〉，頁 272-273。

³¹ 同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 3。

³² 少墟另有駁斥鏡喻無善無惡之說，與此處觀點相似：「或者又以鏡喻，云『照妍照媿者，鏡之明；無妍無媿者，鏡之體』，若以有善無惡為心之體，亦可以有妍無媿為鏡之體邪？不知知善知惡之善惡字即妍媿之說也，有善無惡之善字即明之說也，鏡之能照妍媿處，就是明鏡之明處，就是善，非專以妍為善也，是無善無惡之說之誤，又就以鏡喻之說證之也。」同前註，卷 15，〈答黃武臯侍御〉，頁 272-273。他認為「善」不是就明覺內容而言，而是就本體為善去惡之能來說，而鏡之能照處如能知善知惡處，由此處可見心之體為善。

本無」，若心體「無善無惡」，「為善去惡」的功夫如何可能？這犯了「功夫不合本體」的根本謬誤，此其二也。職是之故，他認為陽明以「無善無惡」為心之體，不啻將天理排除於主體意識之外，與告子的「義外之病」沒什麼不同。

如前所說，陽明「無善無惡心之體」並非從人性論的角度取消「善」，而是在先驗的意義上肯定良知之自體為超越相對善惡的至善。儘管少墟不契陽明原意，然而我們可從他的詮釋方法觀察其思想系統的構成。就進路來說，從「心之靈明處」推原至「所以能知善知惡處」，從「為善去惡」的工夫返回到「心體所本有」，皆是由良知之作用追溯其內在根源。可見少墟所側重者，乃「體」之根本義，也就是作為主體之所以能實踐道德的內在根據。就內容來說，從「功夫」體段須合於「本體」，從「為善去惡」證成「善」為心體本質，皆是從內容的同一性強調「體」必須是一切天理（善）之所從出，這是從本質的範疇詮釋「體」。由其對「體」之詮表可知，少墟是從道德論意義的性理解「心之體」，因而得出「無善無惡」說牴觸了孟子性善的結論。足見其論學之所以以本體為重，跟他將流弊癥結歸諸本體內容之錯認有著直接的關係。回到最初的問題，為何「以理為宗」，而不是「以性為宗」？第一，少墟從根本義、本質義詮釋本體，與陽明著重主體自覺之心體不同，屬於性的概念。然而從他對「心之體」的詮釋可知，他認為心、性於本體義實為同一，故其所欲處理者並非心、性關係，而是心與理在本體結構的互相包含。意即「理」作為「心」的本然體段，是儒家與異端不同的關鍵。第二，少墟由用溯體的論證主要是建立在體用同質同層的預設上，意在證成能起道德創生之實的本體源頭必然以「理」為本質，故「理」為其首重者。第三，少墟都是在良知「靈明處」、「知善知惡處」、「為善去惡處」等道德主體之實踐上談論「體」，可見他對以心或良知為本體並無懷疑，而是極力為道德自覺提出本體內在的保證，因此強調「理」對心主體的內容規定，以避免主體實踐上混同異端的弊病，故曰：「本體源頭處一不清楚，此所以後來流弊無窮。」³³ 綜上可知，少墟將流弊歸咎於「理」的失

³³ 同前註，卷 12，〈關中書院語錄〉，頁 206。

落，因此將「理」安頓回心體遂成為他思想建構的起點。³⁴

需要指出的是，儘管他以理為儒學宗旨、以性善批判無善無惡說，但是對陽明「以心為體」的信心並未產生動搖，這點和當時諸多標榜「以性為宗」的理學家是很不一樣的。³⁵這是因為少墟基本上仍肯定良知「靈明處就是善」，所以並未走上以性易心的救弊之途。他之所以論性言理，主要為了強調「善」所代表的倫理意義，是儒家核心價值所在，也是儒釋之辨的關鍵，故曰：「言性而不言善，異學也。」³⁶既然人與物皆有心體，儒家與異學皆有性論，則區隔處不在是否以心性為體，而是在心性是否為善。由此可見，「理」的內在確立是他承認主體實踐的前提，亦即「理」的本質面向是少墟在心體結構中最为看重的。特別的是，他在駁斥無善無惡之非時，除了著重從作為本質範疇之性

³⁴ 少墟師事許孚遠，就師承脈絡上屬於湛若水一系。眾所周知，湛若水為心學大師，「天理」為其學說重要概念，黃宗羲《明儒學案》即以「隨處體認天理」概括其宗旨。若考量師承以及對「理」的重視，少墟之「以理為宗」極有可能受到湛若水的影響。然而遍查《馮少墟集》，對張載、王陽明、許孚遠、程顥、李延平等皆見向慕，唯獨不見對湛若水思想的評價。由於缺乏文料證據，關於二者的理論聯繫，本文僅能持保留態度。然就義理內涵觀之，湛若水的「隨處體認天理」是體認意心身家國天下之物，為靜態普遍之天理，與少墟所謂能動的生生之理不同，故其理應非上承湛若水而來。

³⁵ 在晚明性學思潮中，諸多宗性的理學家對良知為體已產生懷疑。如陽明後學王時槐主張「學以透性為宗」，認為「知源於性」，良知為「體用之間」的存在；同樣主張「聖人之學必以復性為宗」的李材，直指良知只是知覺，並無道德意義。王門外的顧憲成、高攀龍與少墟並肩，以無善無惡為亂教禍源，標舉以性取代心、良知，提出要「性字作主」，以管束「心」。少墟同樣強調復性，但他對良知為體並無懷疑，且認為儒家宗旨在理不在性，這在諸多宗性的理學家中是很特別的。事實上，就心、性、理是一的心性邏輯結構而言，馮少墟仍未轉出王學體系，不同的是，為了彰顯心體的至善，性理反而成為確立心之道德內涵的重要依歸。職是之故，少墟亦倡「復性」，如：「惟聖賢之學，要在透性」、「《大學》止至善，此復性體也」，此皆表明「以理為宗」的系統與「以性為宗」是同調的。那麼，他為什麼主張「以理為宗」，而非「以性為宗」呢？主要是因為「以理為宗」是在儒、釋分辯的脈絡背景下提出的，由於儒、釋皆有性論，為了直指二者之性的根本差異，故揭舉「理」以為區隔。此關聯著儒釋之辨成立的儒學宗旨，不僅呈顯出少墟的思維特色，也是他有別於其他宗性理學家之處。又，此處參考了審查教授與楊祖漢教授的寶貴意見，謹申謝忱。

³⁶ 《馮少墟集》，卷15，〈聖學啟關臆說序〉，頁229。

詮釋「善」，還與「未發之中」聯繫起來，作為建構本體內涵的進路，進而指斥無善無惡之說：

未發純然是善，故曰中，此句正是子思直指心體處。若曰無善無惡者心之體，亦可曰無中無不中者心之體矣，有是理哉？是無善無惡之說之誤，又就子思未發之中一句證之也。

且余性素喜靜坐，坐久靜極，不惟妄念不起，抑且真念未萌，心體惟覺湛然，當下更無紛擾。……心體惟覺湛然，當下更無紛擾，即此便見有真無妄，非有善無惡之驗邪？是無善無惡之說之誤，又就自家靜坐之久證之也。

此善字即未發之中，即天命之性，即心之本體，人之所以異于物者，正在于此。不然知善知惡是良知，何人能知，而物不能知邪？又何人能致，而物不能致邪？人能知而物不能知，人能致而物不能致，正以人之心體有善無惡，而物之心體無善無惡耳。天命之氣質，人與物同；天命之性體，人與物異。故人率人之性，便能知愛知敬，便謂之道；物率物之性，止能知飲知食，便不知飲食之道矣。³⁷

「未發之中」出自《中庸》首句，中和之說乃宋儒如二程、朱子論學的重要課題。迨陽明承接《孟子》義理作為詮釋《大學》的典據，儘管與弟子答問間偶有論及，³⁸然已非學說重心。不過在少墟駁斥「無善無惡」的論難中，「未

³⁷ 同前註，〈答黃武臯侍御〉，頁 272-274。

³⁸ 宋儒二程以降，發與未發的關係日漸成為討論重心，如：呂大臨、蘇季明嘗就中和問題與伊川往復討論，而楊時倡道東南，未發觀中工夫甚至成為傳承羅從彥、李延平的指訣，下啟朱子的中和學說。到了陽明，儘管對於中和問題不若宋儒關注，然與弟子仍有相關討論。例如：「問：『伊川謂不當於喜怒哀樂未發之前求中，延平卻教學者看未發之前氣象，何如？』先生曰：『皆是也。伊川恐人於未發前討個中，把中做一物看，如吾向所謂認氣定時做中，故令只於涵養省察上用功。延平恐人未便有下手處，故令人時時刻刻求未發前氣象，使人正目而視惟此，傾耳而聽惟此，即是戒慎不睹，恐懼不聞的工夫。皆古人不得已誘人之言也。』」明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997 年 8 月），卷 1，〈傳習錄上〉，頁 23。

發」的引證卻佔了極大層面。首先，他根據自身靜坐經驗，認為靜坐所體悟到的「湛然」、「當下更無紛擾」，正是「有真無妄」的心體氣象，此即為有善無惡的明證。再者，《中庸》並未以「喜怒哀樂之未發」直指心體，然少墟卻以「中」言心、言善、言良知，作為人禽之辨與批評無善無惡說的理據。他從「未發」詮釋「善」，並在其上建立本體與工夫。在他看來，「良知」與「心之本體」、「天命之性」、「未發之中」在概念內涵上是一致的，都是「善」的指稱。如果承認無善無惡，就難以解釋萬物為何無法如人一般「致良知」、「知愛知敬」，而未發之中也會變成「無中無不中」的矛盾命題。這種論證方式，是在「中」與「善」價值指向一致的基礎上，將「中」代入「無善無惡」的文句，證成「無善無惡」說與《中庸》的相悖。

事實上，陽明論及中和問題時，亦嘗有「靜可以見體」、「中只是天理」的說法。³⁹不過，一方面發與未發在良知教裏本非中心課題，一方面他反對朱子將工夫分為動靜兩節，所以並不提倡未發工夫。⁴⁰除了陽明，相對於心性之辨、本體工夫之辨、無善無惡之辨等常討論的議題，中和之說亦不為晚明理學家所關注。但是，「未發」在少墟學中卻是很重要的概念，「未發」作為「理之根」，⁴¹在少墟的運用裏，與「善」、「良知」、「心之體」、「天命之性」同屬倫理範疇。這使得「未發之中」從本體狀態的形容，轉為對心體的道德價值規定，成為性善的另一種表述。然而，與作為性善的「中」不同，少墟在靜中所體驗的湛然心體，卻是「妄念不起，抑且真念未萌」的境界，他將這種真妄不起的未發狀態也稱為「善」。如此一來，「善」除了人性論的意義，還兼

³⁹ 同前註，頁 23、31。

⁴⁰ 陽明面對門人詢問「求中工夫」，答道：「只要去人欲、存天理，方是工夫。靜時念念去人欲、存天理，動時念念去人欲、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，中間許多病痛只是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理為主，何嘗不寧靜；以寧靜為主，未必能循理。」同前註，頁 13-14。陽明認為工夫關鍵在是否能循理，而非區分動靜，若專在靜上用功，反而容易產生喜靜厭動的傾向。

⁴¹ 《馮少墟集》，卷 1，〈辨學錄〉，頁 23。

有超越經驗層善惡相的絕對義。就絕對至善的內涵來看，與陽明所說的「無善無惡」意思其實相同，只是少墟在批判時未能正確理解陽明本意。不同的是，陽明是在四句教中以之指陳本體，少墟則來自靜坐工夫的心得。根據他所提出「本體與工夫相合一致」的論點，未發體認的工夫主要應來自「以體為主」的思維。

儘管晚明理學在工夫論上已形成悟本體的趨勢，然為何只有少墟援《中庸》中和之說建立工夫呢？從地域思想考察，張載與二程思想本相互影響，自張載之後，關學衰微，洛學日益興盛，關學逐漸向洛學靠攏。⁴² 二程弟子楊時（號龜山先生，1053-1135），傳學弟子羅從彥（號豫章先生，1072-1135）、李侗（號延平先生，1093-1163），開展出靜中體驗未發氣象的工夫，⁴³ 由明道目送楊時「吾道南矣」之歎，後人稱為「道南學脈」。少墟非常重視道南相傳的未發工夫，嘗讚譽：「喜怒哀樂未發之中，此千古聖學之原，故豫章、延

⁴² 王夫之概括這時期的關學發展曰：「學之興於宋也，周子得二程子而道著。程子之道廣，而一時之英才幅輳于其門；張子數學于關中，其門人未有殆庶者。而當時鉅公耆儒如富、文、司馬諸公，張子皆以素位隱居而未由相與羽翼，是以前道之行，曾不得與邵康節之數學相與頡頏，而世之信從者寡，故道之誠然者不著。」清·王夫之：《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998年11月），第12冊，〈張子正蒙注序論〉，頁11-12。少墟輯《關學編》，僅列出呂大忠、呂大鈞、呂大臨、蘇昞、張戢、范育、侯仲良等七人，足見關學勢力的消衰。其中三呂和蘇昞，趨向洛學，引發關學的洛學化。於此背景下，少墟的學思發展自然也受到洛學的影響。他曾讚譽程顥：「若先生之學，如識仁，如定性，如仁者天地萬物為一體，如以佛氏為正路之蔡蕪，聖門之蔽塞，闢之而後可以入道之類，雖聖人不過如此說。」《馮少墟集》，卷13，〈明道先生集抄序〉，頁211-212。

⁴³ 道南學脈在說明觀中的方法時，往往將「中」與「未發」聯繫，強調當於未發之際體驗中體。如龜山云：「喜怒哀樂未發謂之中，但於喜怒哀樂未發之時，以心驗之，時中之義自見。」宋·楊時：《楊龜山先生全集》（臺北：臺灣學生書局，1974年6月），卷21，頁856。李侗稱羅從彥：「先生令靜中看喜怒哀樂未發之調中，未發時作何氣象。」宋·李侗：《李延平集》（臺北：新文豐出版公司，1984年6月），卷2，頁18。自云：「講誦之餘，危坐終日以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何，而求所謂中者。」同前書，卷4，頁57。

平『靜中看喜怒哀樂未發氣象』，伊、洛真傳也。」⁴⁴他指出道南的未發指訣是「在性體上做工夫」，目的是在「使心常惺惺」。方法是在無事時「預先將性命道理講究體認」，以「討得湛然虛明氣象」。⁴⁵此於未發超越體驗心之絕對純一，使心彰明作為自體實相的性理，和他用以駁斥無善無惡的靜坐體驗如出一轍。可見「以理為宗」的提倡，在一定程度上乃淵源於洛學道南一脈的未發工夫。不同的是，楊時等人未發所觀的是「不偏不倚」的「中體氣象」，少墟在承接的同時又吸納了王學，體證的是以理為本質的「心體」，顯然本體詮釋已有差異，工夫悟境也有所轉化。

經上所析，「以理為宗」的宗風形成與無善無惡之辨有著密不可分的關係。於義理淵源上，接續許孚遠肯定心學以及反對「無善無惡」說的複雜立場，在關學、洛學傳續的地域背景下，承襲關學正儒意識，取徑洛學未發工夫，一方面立足王學道德主體的思維，一方面以證成性善為學的，開展出以「理」為中心的義理架構。他將反思王學的結果作為《中庸》詮釋的進路，以未發為理之根，並從本體內容與工夫境界，將「善」分為倫理義的性善與超倫理的至善兩層意思。這使得「未發之中」在經典原意與王學、洛學、關學的交互作用中，建立起以理為中心的意義解釋系統。同樣是強調天理的實踐義，相較陽明從知是知非的良知用處說天理，基於在本體上強調源頭處的釐清，少墟則是在未發之際體察作為理之根的性體，在工夫路數上又與主張動靜合一的陽明相異。承接關學關佛的傳續與糾偏王學的意圖，他以理貞定心體，並以性理為確立心體歸諸儒釋的本質界域，屢稱：「惟聖賢之學，要在透性」、⁴⁶「《大學》止至善，

⁴⁴ 未發功夫自道南倡導後大興，明代吳康齋、陳白沙、王陽明等人皆曾論及。少墟屢稱伊、洛，高舉延平、豫章，如：「喜怒哀樂未發之中，此千古聖學之源，學者須在此處得力，然後能發皆中節，故羅豫章教李延平靜中看喜怒哀樂未發氣象，而陳白沙亦云吾儒自有中和在誰會求之未發前。」《馮少墟集》，卷2，頁43。可見少墟對未發工夫的重視主要來自洛學道南一脈的啟迪。

⁴⁵ 同前註，卷9，〈太華書院會語〉，頁164。

⁴⁶ 同前註，卷13，〈聖學啟關臆說序〉，頁228。

此復性體也」，⁴⁷性體在學說中上提為中心概念，這也與陽明即心言性、重心略性的取向不同。

三、「以理為宗」的義理內涵

（一）心性之辨

「以理為宗」是受到多元影響所結構而成的思想系統，標誌著儒學所關涉的心與性、發與未發、本體與工夫等，皆匯歸於「理」的涵攝。儘管「理」在體用通貫的前提下並無本末之分，然相較於已發之用，少墟所聚焦的顯然是作為未發的本體。如其自云：「聖賢論學雖有自用言者，有自體言者，而要之以體為主。」⁴⁸「以體為主」是認為體對於用具有決定性，這種從體用角度理解發與未發關係的本體論思想，成為他建構「理」體系的基礎。為什麼必須「以體為主」呢？回歸語境脈絡來看，「以理為宗」最初是作為辨宗判準所成立的，可見「理」的提出乃源於「如何防止心學入禪」的問題意識。他指出：「學者崇儒闢佛當先辨宗。若宗旨不明，而徒嘵嘵于枝葉之間，吾恐其說愈長，而其蔽愈不可解也。」又說：「佛氏之失」在於「論心論性所悟所達處，宗旨與吾儒異，所以彼法中原無用此下學漸脩、經世宰物之功，非舍也。」⁴⁹根據他的論點，從經世之用的有無去區辨儒釋，只會在旁枝末節爭辯不休，無法徹底釐清二者。唯有由用溯及本源之體，才能從根本上判分儒釋，而起解蔽之效。這種推究所以然的根據以回歸第一性解決問題的處理方式，顯然是立足於本體論的立場。那麼儒釋宗旨有何不同呢？由於儒釋於本體皆論心性，於工夫皆講悟達之境，故辨宗不能僅止於共有的心性悟達等相似概念，而要深入到作為核心

⁴⁷ 同前註，卷 13，〈寓燕課錄序〉，頁 214。

⁴⁸ 同前註，卷 15，〈答涂鏡源中丞〉，頁 258。

⁴⁹ 同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 20。

價值的「理」來談。如前所說，少墟基本上對於王學「心即理」的論調並無異議，他真正思考的是「以何為主軸來成立心與理的一致性」，以遏止「無善無惡」的爭端。心、理關係向來是理學核心議題，陽明採用的方式，是從心來涵攝二者在內容上的同一，以突出主體的實踐性。問題在於儒釋都以「心」來表示實踐主體，以致概念容易相互援引而模糊界線。少墟的「以理為宗」則是改由「理」來統合，如此一來，主體的道德性彰顯，「理」成為談論「心」的前提，這就從理之有無標誌出儒釋的根本差異。

從這個角度來看，少墟論學之所以「以體為主」，一方面是著眼於體的根源意義，一方面是從儒釋共同運用的心性概念提揭二者本質上的殊途。由於他認為必須深入到本體的內在結構，才能掌握真正的宗旨。因此，「宗」不僅有確立儒家中心價值的意味，同時也具有辨明儒釋之異的指向。職是之故，處理「良知」概念時，相較於「知」在本體上的靈動，他更重視「良」的先天道德性；相較於「知」在工夫上的明覺精察，他更強調止於內在至善的重要。故曰：「文成之所謂良，即《大學》之所謂善。若言知不言善，則必以虛見為本體；言知不言止，則必以浮泛為功夫。」表現在《大學》詮釋上，他說：「聖賢學問要在知性，《大學》止至善，此性體也。」又說：「止于至善，則釋氏無善之說自無隙可乘，將不攻而自破。」⁵⁰在「以理為宗」的範域下，「知止」與「知性」被聯繫起來，成為具有辨宗指向的本體與工夫，而中心概念亦隨之移置作為「理之根」的「知止」上，此皆可見少墟面對王學的承接與轉化。

儘管「以理為宗」並未脫離陽明心理是一的義理架構，但是性體的至善義已取代了以心體主宰義為主的論述方式，成為心性結構的義理基礎。隨著以理言心、以性立心之理路的鋪展，「知止」成為《大學》第一義，⁵¹而「止於至善」的方法從「致良知」轉為以悟本體源頭的「透性」為主要工夫。心性雖然

⁵⁰ 同前註，卷 13，〈寓燕課錄序〉，頁 214。

⁵¹ 少墟曰：「不明源頭，一差無所不差，此知止所以為《大學》第一義也。」同前註，卷 15，〈答涂鏡源中丞〉，頁 257-258。

為一，但心的一切作用必須在性理的貞定下進行，性體不再只居於客體而被動地由心去呈現，反而在規範意義下超過了心體於思想體系中的地位。既如此，心、性、理又該如何定位呢？

心所具之生理為性，非心外別有性可對言也。……是性也，一物不容，而實萬物皆備，上物字指欲，下物字指理。⁵²

生生之謂易，乾則大生，坤則廣生，天地以生物為心，而人得之以為心。此天理之所以常存，而人心之所以不死也。吾儒之所謂生，指『生理』生字而言，論理不論氣。告子之所謂生，指『生死』生字而言，論氣不論理……。吾儒言生，佛氏亦言生，苟不明辨其所以生，則儒佛混矣。⁵³

「性即理」是宋明理學家共許的觀念，⁵⁴於此基礎上建構出哪種義理性格，關鍵在於天理內涵的規定，以及如何處理心、性、理之間的關係。不可否認，王學對少墟有深刻的影響，但他並非全盤接受，最明顯的差別在於陽明以主觀的心為本體融攝天理，少墟則於此思想脈絡上改以客觀的天理支撐心體。這裏，首先會遇到一個問題，即他所說的理究竟是什麼？根據他的說法，「理之一字，乃天地間自然那移不得的道理」，⁵⁵之所以常存不易乃因天理具有「生生之實」的特質。⁵⁶就天地而言，以其生化不已之流行而謂之「太極」，就內具於人而言，以能起道德創生之大用而名之為「性」。他從創生活動肯定「理」之實有，是為了駁斥釋、告等異端虛「理」之非。以此判定儒釋：儒家之生乃「論理不論氣」；釋、告之生則「論氣不論理」；儒家之性有其理而為至善，釋、告之性則無其理而為無善。誠然，釋、告並無儒家價值義的天理概念，且釋氏了生死是指悟入因緣生之空性，而告子「生之謂性」則調生命實然的內容，二者並非少墟所理解的氣論。然我們可從理之有無的判準，更清楚看到「以理

⁵² 同前註，卷 15，〈復性堂記〉，頁 250。

⁵³ 同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 26-27。

⁵⁴ 同前註，卷 9，〈太華書院會語〉，頁 162。

⁵⁵ 同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 27。

⁵⁶ 同前註，卷 15，〈答楊原忠運長〉，頁 263。

為宗」在辨宗上的意義，以及理氣論的背景預設。

回到心性論的建構來看，如果「生生之實」是「理」的特質，那麼心性是以什麼形式與理統合呢？他將「性」定義為「心所具生理」，這是在「生理」之基礎上，建立心與性之相互融攝的關係。就性體而言，性作為心之實質內容的生理，心的作用就是理之生生，也是性的本然相狀，所以「非心外別有性可對言」。性既然內在於心而構成同一本體，故性體除了在理上與心體有同質的內在聯繫，同時也兼有心之主體義。就心體而言，心之至善是基於理的內涵而獲得肯定，故「一旦丟過仁義禮智之心言心，是人心，非道心矣」。⁵⁷這就表示心體之所以能成其實是因為有仁義禮智之性作為內在支撐，故心體的道德義必須在性理的基礎上方能成立。在陽明，心就是一個作為道德主體之心，並無人、道之別。少墟之所以又走回宋儒的區辨，是為了彰顯以性立心的必要性，以確保心之體為至善。這就讓性成為決定心之價值有無的內在依據，性不再是附論於心的無所作用的體，而是構成心體結構的核心概念。

回到性善的脈絡中，少墟說：「生之一字，乃吾儒論心論性之原」，而「以理為宗」的提出本是為了證成心之體為至善，故「生」可謂性善最主要的特質。「生理」在心性結構中的作用是什麼呢？「生理」內在於心體，兼有「一物不容」與「萬物皆備」兩大特徵。「一物不容」之「物」為欲，指人欲對心體而言是異在的；「萬物皆備」之「物」為理，指作為心體備具未發之眾理。理欲之辨是理學的課題之一，少墟把它運用於說明本體的質性，從「理」之實有、至虛的相依性，肯定心體為純粹至善的理體。由於「人心至虛，不容一物處就是理」，⁵⁸理的特質表現在對人欲的排除上，以其不著人欲而稱之為「至虛」。之所以不稱為「無」，乃眾理實有於心，故「萬物皆備」即是「不容一物」，二者乃「生理」所蘊涵的一體兩面。為何要特地指出心體「至虛」的面相呢？他說：「世之學者止知本體之一物不容，而不知本體之萬物皆備，此所

⁵⁷ 同前註，卷 12，〈復性堂記〉，頁 207。

⁵⁸ 同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 26-27。

以多墮於虛無之病，而無實地之可據，令人猖狂而自恣也。」分析其意可知：之所以引發虛無之弊，原因在於只看到心體至虛的一面，而不了解心體之虛乃繫屬於理而言，以致連同天理一併掃蕩，此其一也；唯有從本體源頭把握「理」的兩面性，才能了解心性的全貌，此是遏止猖狂之弊的關鍵，此其二也；心體之所以能咸備萬物而又「空空洞洞」，乃因「性不可見」，故「生理」主要是指心體內部具有作為發動眾理的性能，此其三也。值得注意的是，他從「萬物皆備」來講「生理」之「性」，這是從道德創生力指出性善不是懸空的概念，而有自我實現的要求。其言曰：「萬物皆備於我，可見我必如此一一盡道、一一中節、一一合禮，才謂之反身而誠，才得樂。」⁵⁹又說：「一切儀文度數之類，皆從此一念不容已處流出。」⁶⁰他將一切禮儀節文歸諸心之生理不容已地流出，這就把關學自張載以來素所重視的禮教，與「以理為宗」所構成的心性論結合起來，使性理成為禮的內在根源。禮教傳統至此，從禮節儀文的循守，轉為實踐動力的本體溯源，禮在心性化路向中步步往本質深化。⁶¹

（二）義理氣質之辨

少墟從理之實有肯定人性的價值，又從「生」規定「理」必然作用於外的特性，可見道德創生是他認為「性」的主要作用。那麼生理如何在經驗世界中落實呢？由於性作為心體內部本質是無形不可見的，具體表現於可形可見之情

⁵⁹ 同前註，卷 12，〈關中書院語錄〉，頁 208-209。

⁶⁰ 同前註，卷 2，〈疑思錄三〉，頁 53。

⁶¹ 少墟將禮文歸諸心性本體的活動，類似說法頗多，如：「求字不是在外邊綱紀法度上求，只是在自家心上痛痒相關一體不容處求，於此處求，則綱紀法度一一皆從一體不容已處流出。」同前註，〈疑思錄一〉，頁 42。「禮儀三百，威儀三千，皆吾心自有之節文，非外假也。以其所自有而非外假也，故曰復。」同前書，卷 3，〈疑思錄四〉，頁 68。「綱常倫理一一要盡道，喜怒哀樂一一要中節，視聽言動一一要合禮，時時察識，時時體認，造到心體澄澈本原得力處，則隨其所遇，不必一一推動，而綱常倫理自然盡道，喜怒哀樂自然中節，視聽言動自然合禮。」同前書，卷 12，〈關中書院語錄〉，頁 204。

上，所以通過情的表現可以逆推性的價值取向。關於性情關係，他說：

性不可見，而見之于情，如孩提知愛，稍長知敬，情也。而必有所能知愛、能知敬者，性也。然其所以能知愛、能知敬者，又孰為之？天也。故曰「天命之謂性」。天命之以能愛之性，而後能知愛；天命之以能敬之性，而後能知敬。惟其性善，故其情善；亦惟其情善，故知其性之善耳。不然性不可見，又安所據而曰善邪？性情本一物，特因寂感而異其名。⁶²

由於天命之以能愛、能敬之性，故能於現實中發顯為愛、敬之情。依其意，性為情之所以然的根據，而情則是性的外在表現；愛、敬之性能為理之生生的特質，形於外的愛、敬之情則為理之生生的動用。這種性為情根、情由性生的性情觀，自李翱〈復性書〉「情由性而生」的說法以降，⁶³ 宋儒如程頤、朱熹等皆有類似的觀點。不同的是，他是以「性情本一物，特因寂感而異其名」作為理論預設。這是認為性與情不過是性體之寂感不同的狀態，所以能依性生情，亦能由情知性，性與情皆以理為內容，中間並無本質上的差異。故曰：「惟其情善，故知其性之善耳」又說：「不然性不可見，又安所據而曰善邪？」可見他之所以吸收前人的說法，是為了從情的表現證成理的作用，以作為性善的理據。相對於心理說是對性善作本質上的辯證，性情說則是對性善作逆推式的論證。如此一來，在「理」的統攝下，心、性、情皆為天理不同面相的展現。至於性，不僅是先天本質的指稱，在「以理為宗」的脈絡裏，同時也是能作用、能活動的實踐主體，並在理之生生的要求下，成為通貫內外的動態存在。相對於此處性、情融貫為一的理想境界，少墟對於不善之情也提出解釋：

聖賢學問全在知性，有義理之性，有氣質之性。如以義理之性為主，則源頭一是，無所不是。情也是好的，故曰「乃若其情，則可以為善矣」。

⁶² 同前註，卷 15，〈復性堂記〉，頁 250。

⁶³ 唐·李翱：《李文公集》，收錄於《四部叢刊集部》（上海：商務印書館，1983 年，據上海涵芳樓借江南圖書館藏明成化乙未刊本景印），第 159 冊，卷 2，頁 30。

才也是好的，故曰若夫為不善，非其才之罪也。若以氣質之性為主，則源頭一差，無所不差。情也是不好的，為恣情縱欲之情。才也是不好的，為恃才妄作之才。今不在性體源頭上辨別，而或曰性是善的，情是不善的，或又曰情是善的，才是不善的，只在末流上辨別，紛拏盈庭何有了期？⁶⁴

現實中情有善有不善，關鍵是在以「義理之性」還是「氣質之性」為主。「天地之性」與「氣質之性」是張載性論的重要概念，「天地之性」乃以天道為人的本性，是人人皆同的；「氣質之性」則是剛柔緩速等氣質表現出的特性，人各有異。少墟對於性的分殊，應上承張載而來。相較之下，「義理之性」與「天地之性」都是以道德為內容，唯少墟不從天道來談。至於「氣質之性」對於善性實現的妨礙，為兩人共許，然少墟將秉性義轉成對惡之來源的解釋。由此可看出少墟在以理為中心的思考下，於張載基本概念已有所改造。他以善惡本質為判準，將性區辨為二。性為本，情、才為末；性為體，情、才為用。以「義理之性」為主宰，情、才「可以為善」；以「氣質之性」為主宰，則情、才只能為不善。由於善與不善皆取決於源頭，因此在性、情、才等概念上逐一分立善與不善的範圍，都是只在「末流」上打轉，唯有回到「性體源頭上辨別」才是切中肯綮，方能將情才一併歸復性善。

基本上，少墟所持的是性本情末、性情一物的論點，然性善情善只是理想狀態，現實中性隨時可異化為不善之情，關鍵正在於氣質之性的妨礙。那麼氣質之性在心理運作中是怎麼作用的呢？少墟沿用了陽明對於「意」的說法：

性者，心之生理，非心之外別有性也。情者，性之動；意者，心之發。情者，性之發於外；意者，心之動於中。情如喜怒哀樂，必有所感而後動，或發而中節，或發而不中節，以其有情之可見也，故曰「性之發於外」。意者，或外有所感，而自家方動，此意或外無所感，而自家忽動此意，以其只有此意，而情尚未發於外也，故曰「心之動於中」。意正

⁶⁴ 《馮少墟集》，卷9，〈太華書院會語〉，頁157-158。

在情將發未發之間，最是聖學緊關處，不容草草。⁶⁵

陽明曰：「心之所發便是意」⁶⁶又云：「心統性情；性，心體也；情，心用也。」⁶⁷關於「意」的起點與性情關係的釐清，陽明都是通過「心」來界定。少墟在性情關係上沿襲前人性體情用的舊說，但是在「意」的概念上，則是承襲陽明而來。性動而為情，心發則為意，二者都屬於發用的範疇，也都有善惡之別。不同的是，「情」較「意」更為外顯，是所感後流露於外、可以睹見的情感，所以可就其合理與否分判其是否中節。「意」則比「情」在心理上更深微，為尚未發顯於外的內在念慮，屬於「情將發未發之間」的心理意向。展開來說，從未發到發為心（性）一意一情的次序，意作為性與情的轉承樞紐，對於性理是否能順當發外，具有關鍵性。因此少墟指出：「意正在情將發未發之間，最是聖學緊關處。」至於「誠意」的方法，相對於良知的鑒察，⁶⁸他更強調「誠此念於未始有念之先」。唯有於未發之體上用工夫，方能從根源上防止惡念的發動，因此較致知在實踐上更具有優先性，故曰：「養未發之中，正是誠意的源頭學問。」⁶⁹此顯然是援引洛學道南一脈「體驗未發」的指訣，而於陽明誠意思想上建立第一義工夫。值得注意的是，既然心性是一，為何要將情、意之發分別歸屬呢？少墟的心性觀在理的提宗下，性與心相同，皆具有活動的屬性，甚至在大多時候，他對性理創生義的強調遠勝於心。他將心別為人、道，此處又將惡的起點歸諸「心之發」（意），而非「性之動」，在一定程度上反

⁶⁵ 同前註，頁 172。

⁶⁶ 《王陽明全集》，卷 1，〈傳習錄上〉，頁 6。

⁶⁷ 同前註，卷 4，〈答汪石潭內翰〉，頁 146。

⁶⁸ 少墟曰：「心一也，自心之發動處謂之意，自心之靈明處謂之知。意與知同念竝起，無等待，無先後。人一念發動方有善念，方有惡念，而自家就知道，孰是善念，孰是惡念，一毫不爽。可見意有善惡，而知純是善，何也？知善固是善，知惡亦是善也，惟此良知一毫不爽，所以有善念，便自有好善之念；有惡念，便自有惡惡之念。彼不誠其惡惡好善之意者，自家良知，豈能瞞昧得？只是明知而故為之，不肯致知耳。」《馮少墟集》，卷 9，〈太華書院會語〉，頁 172。他並不反對致知工夫，但是認為在本體上做工夫，比起念起後方為善去惡，更能防範於未然。

⁶⁹ 同前註。

映出吸納陽明學的同時，對於「心即理」的信心也有所動搖。這從他不再以心為道德主體，並將心收攝於理的宗旨之下，足以見之。

再回到性情之辨上，其實性情說所欲強調不論是對人性的認識，抑或第一義工夫的建立，乃至儒佛宗旨的辨別，均須「以體為主」。然少墟認為「知性」不能只知道義理之性，還要知道有氣質之性，才能辨別所悟源頭是否正確。之所以拈出「氣質之性」，主要還是因為在辨宗的背景下，為了駁斥釋氏心性論而立。如前論及，他將佛、告之性混為一談，於其心性論亦未能相應地理解，故於闢佛時只能立足儒家的視野，援引較熟悉的概念強安於上。然而，我們仍可由義理與氣質的交涉，深入釐清性理的內涵。「氣質之性」究竟是指氣質的屬性，抑或與義理之性並立的人性？以不善評定氣質之性，是否代表氣質與義理本質上的互斥？

吾儒之學以理為宗，佛氏之學以了生死為宗。……蓋性者心之生理，吾儒所謂性，亦不由積累，不由聞見，以理言，非專以能知覺運動的這個言。故彼所云性，乃氣質之性，生之謂性之性；吾所云性，乃義理之性，性善之性。彼所云一點靈明，指人心人欲說，與吾儒所云一點靈明，所云良知，指道心天理說，全然不同。雖理不離氣，而舍理言氣，便是人欲。天理人欲之辨，乃儒佛心性之分，此宗旨處，不可不辨也。⁷⁰

人得天地之理以為生，此所謂義理之性也。而氣質乃所以載此理，豈舍氣質，而於別處討義理哉？性原只是一個，但言義理則該氣質，言氣質則遺義理，故曰：『氣質之性，君子有弗性焉。』此闢佛之說也。⁷¹

視聽言動是氣，不是理。如何說是仁？視聽言動之自然恰好合禮處才是仁。耳目口體為形，視聽言動為色，視聽言動之自然恰好處為天性，理不離氣。⁷²

如見孺子而怵惕，此義理之性也，若不識其端而擴充之，則怵惕亦氣質

⁷⁰ 同前註，卷1，〈辨學錄〉，頁21。

⁷¹ 同前註，頁24。

⁷² 同前註，頁25-26。

耳。息夜氣而幾希，此義理之性也，若不識其機而培養之，則幾希亦氣質耳。孩提知愛，稍長知敬，此義理之性也，若不乘此未雕未琢之天，而加以入孝出弟之功，則知愛知敬亦氣質耳。⁷³

「氣質義理之辨」和「天理人欲之辨」在內容上是相涵的，主要是建立在理氣的基礎上分殊儒佛心性。「理／氣」在少墟的運用裏，與「義理／氣質」主要皆用以處理人性的問題。析言之，氣、氣質、氣質之性在概念內涵上有些差異。「氣」為「視聽言動」、「愛敬怵惕」等感官、情感的作用；「氣質」則是由「耳目口體」所構成的形色體質。⁷⁴個體的氣質活動都是生命欲求的表現，並無理在其中作為根據，所以又稱之「人欲」。少墟認為釋氏是從生命「能知覺能活動」處來講「性」，這種氣質作用所成之性為「氣質之性」，與告子「生之謂性之性」相同。即使其中有「一點靈明」，亦僅為氣質所決定的「人心」，與儒家就良知天理之靈明所言之「道心」不同。故釋氏所謂「空性」，在他看來，是空掉了天理而以人欲為性，與儒家一欲不容而以天理為性，儘管都有無的一面，然所無對象截然不同。他認為釋氏就是從氣質上論性，所以作用出來皆是人欲，無善之說即緣此而生。因此矯正流弊的方法就是力辨儒釋根宗處，其言曰：「佛氏真空指的是欲之根；吾儒未發指的是理之根。根宗處止差毫釐，作用處便謬千里，如此又何論流弊哉？」⁷⁵那麼，人性是兼容天命之性與氣質嗎？少墟認為「性原只是一個」，只有從理上說的性才是真正的人性，故氣質之性並非儒家所說的善性。此外，由於天理人欲無法並立，因此也不可說氣質之性之上另有義理之性。這種說法，是從人性建立處否定無善之性的可能。然而這並不表示理氣為互斥關係，相反地，人性是由理氣所共同構成。氣可以離理，但「理不離氣」；氣質之性不含義理，但義理之性必得乘氣質以發露，⁷⁶故「言

⁷³ 同前註，卷 9，〈太華書院會語〉，頁 161-162。

⁷⁴ 少墟曰：「天性不離形色，視聽言動之禮不離耳目口體，故曰『仁者，人也。』非便以能視能聽能言能動為仁也。」同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 25。

⁷⁵ 同前註，頁 22-23。

⁷⁶ 同前註，卷 9，〈太華書院會語〉，頁 162。

義理則該氣質，言氣質則遺義理」。他的意思是人得天地之理而成的義理之性，必得以氣質為載體落實於生活中，故「義理之性」本身就包含了氣質。然而氣質本身並不包含義理，若缺乏理在其中主宰，反而會妨礙德性的呈現，故曰：「德性人人都是有的，只是被氣質埋沒了，所以德性不能用事，須是要變化氣質。」⁷⁷「變化氣質」是張載所提出的工夫，本指變化氣質之偏，以返參和不偏的天地之性。⁷⁸少墟以之為工夫，然其所謂「氣質」指人欲而言，所以「變化氣質」是指要在義理之性呈露端倪時，返識內心之天理並自覺地做工夫，如此才能變化人欲所成的習性。易言之，少墟是以本體主宰與否為德性的主要判準，即便是慌惕之心的流露，抑或刻意遵守禮節的行止，⁷⁹只要缺乏對內心天理的自覺，皆屬於氣質、人欲，不可謂之中節。反之，以義理之性主宰氣質作用，使視聽言動順著天理而有自然恰好的表現，此中節處方為理的展現。因此，少墟所名「氣質之性」實非與「義理之性」並立的兩種人性。之所以特別指出「氣質之性」，是為了指出釋氏誤將形氣之性能視為人性，而未看到於其上有更深一個層次的天理，以致無法開掘人性的價值面。

整體而言，他大抵是以告子之性理解釋氏，循孟告之辯的思維模式來分判儒釋，只是加入理氣的概念，以理之有無為判準。不過他對「義理之性」的看法，有幾點值得注意：第一，他以「理不離氣」強調氣質涵蓋於義理之中，這就讓「義理之性」在天所命之而成的先天善性外，也同時具有必然乘氣以現

⁷⁷ 同前註，卷9，〈太華書院會語〉，頁161。

⁷⁸ 《張載集》，卷6，〈誠明〉，頁23。

⁷⁹ 少墟曰：「有意為善，雖善亦私，是謂工夫不可自有其善，不可有意為善耳。」又說：「有之一字，病痛誠無窮。如有詩文者，以詩文自高；有功名者，以功名自高；有氣節者，又以氣節自高。傲世凌物，令人難近，或以為名之心為善，或以為利之心為善，或又以善服人之心為善，假公濟私令人難測如此，是皆有其善、有意為善之病。不知一有其善，便不是善，故曰『喪厥善』；一有意為善，便不是為善，故曰『雖善亦私』。」《馮少墟集》，卷1，〈辨學錄〉，頁12。「以義理之性為主」是「善」的基本前提，若只是刻意表現出符合善的言行，而不是由性體不容已地流出，皆不可謂之「善」。

的實踐意義。第二，「氣質之性」所表現出視聽言動等種種性能，乃生命之實然活動，原不關涉善惡的價值性，然少墟卻說若「以氣質之性為主」，則情、才俱是不好的。這是將「義理之性／氣質之性」劃為善惡的對立面，其意固然是為了強化正儒關佛的效力，然亦使得「惡」的概念範疇隨之擴大，舉凡非以理為主者俱屬之。第三，即使是怵惕之心、夜氣之息等義理之性呈露，然「若不識其端而擴充之」，亦只能算是氣質。意思是「義理之性」的成立還必須包含識性體與自覺朗復兩個工夫要件，這就讓「義理之性」同時兼有本體與工夫的意義。綜合這三點，可發現他之所以在本體上一再澄清內容本質，不僅是為了證成性善之實，同時也是為了據本體開展出正確的工夫方向。無論言理之生生，抑或指出性對情、才的決定性，乃至關聯氣質論義理之性，無一不是指向性理的實踐意義。

（三）發與未發之辨

根據他對釋氏的批評，再回頭審視少墟對「禮」的思維模式，可發現是互相成立的：他認為從情才等氣用之處逐一分辨善惡，如同釋氏只知從知覺運動入手，都是沒有看到義理之性對氣質的主宰。同理以證，為何少墟於禮著眼於內在本質的回溯？因為在「得其體，則其用自然得力」的思路下，若徒知於視聽言動處遵循禮節，只能謂之氣、謂之欲，而不可謂之理。因此「視聽言動一一要合禮」，方法不是於所遇處一一推勘，而是要「造到心體澄澈本原得力處」，使綱紀法度從性體不容已地流出，這才是建立禮教的根本途徑。由此可見，其論禮、關佛等都立足於「氣質為理之生生」的思維基礎，強調性體對氣質的決定性。那麼，義理之性是以什麼方式乘氣發露呢？

寂然不動之中，而感而遂通者自在，是未發者。未發而所以能發者，不以未發而遂不發也。及其已發，雖是已發，而真體何嘗一息不凝固？感而遂通之時，而寂然不動者自在，是發者發矣，而所以發，發者不與之俱發也。未發是已發之源，已發是未發之流；未發是已發之根本，已發是未發之枝葉。本體雖是一貫，然源自是流之源流，自是源之流根本；

自是枝葉之根本，枝葉自是根本之枝葉。脈絡尤自分明，雖有寂有感，而實無寂無感；雖無寂無感，而寔有寂有感。彼判然分而為兩者，是支離口耳之學，固不是；若茫然混而為一者，是影響虛無之學，尤不是。⁸⁰

喜怒哀樂之未發謂之中，是直指天命之性而言也。曰未發是無其跡，而非無其理，故曰「天下之大本」。所謂一理渾然，萬化從此出焉者，此吾儒之說也。……未發不為無，已發不為有，渾然一理。種種道理，自天命之初已備，後來多少工夫，多少事業，都只是率性之道耳。吾儒所謂未發，全在理上說，所以一切作用，都是在理上作用去。⁸¹

至善者，性體也。在《易》謂之太極，在曾子謂之至善，在子思謂之未發之中。「知止」則戒慎不覩、恐懼不聞，合下便見性體，合下便得未發之中，如是則身心意知天下國家一以貫之，豈有不發而皆中節者哉？此《大學》「知止」二字所以兼體用而言。

未見之前之心，不覩不聞，正以體言，正以天命之性言。既見之後之心，有覩有聞，便以用言，便以率性之道言矣。⁸²

根據理之有無，少墟將「氣質」的價值取向判分為二：若是純任形色所帶出的知覺運動，「氣質」是與天理相對的人欲，屬於惡的範疇；若就知覺運動合理處來說，「氣質」是在義理之性主宰下的活動，屬於天理的表現。性體與氣質之間的連結，少墟主要藉由《中庸》發與未發的概念來表示。梳理其意，約言有三：就發與未發的界分來說，「未發」是「不睹不聞」之體；「發」是「有睹有聞」之用；「未發」是「無其跡」，為未見之前之理，「發」是有其跡，為既見以後之理。就發與未發的關係來說，二者如同源與流、根本與枝葉，流出於源、枝葉發於根本，然流不可謂源、枝葉亦不等同根本。同理，未發能規

⁸⁰ 同前註，卷 9，〈太華書院會語〉，頁 162-163。

⁸¹ 同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 22-23。

⁸² 同前註，卷 15，〈答涂鏡源中丞〉，頁 258-259。

定發用的方向，而發乃根據未發而作用。就此處來說，「萬化從此出焉」的至善性體，才是善的究竟根源，因此未發與發於體用仍是不同。不過這並非意味二者判然有別，就本質來說，二者是一致的，為「一理渾然」。未發是理之根，發是理之生生，為一貫的本體，只是性體於狀態上的區隔。由於性體咸備萬理，具有發用為「種種道理」的性能，在這個意義上可謂「寂然不動之中，而感而遂通者自在」；性體可以決定發用的方向，已發的作用皆有性理在其中，所以又可謂「感而遂通之時，而寂然不動者自在」。因此，未發與發並非斷為兩截，由於體中含用，故曰「不以未發而遂不發」；而用中又有體，不因發用而性體跟著妄動，故曰「發者不與之俱發」。⁸³ 以此來看義理之性秉氣發露的方式，性體是在活動中完全表現為氣，而氣本身就是性理全體的呈現。這種即體即用的觀點，與以生言理的詮釋方式相同，都是為了強調性體本身具有實踐的能力，而非僅屬於本質的層次。職是之故，少墟不僅從性理詮釋「知止」，並以之「兼體用」，皆可看出無善無惡之辨已從性善的論證擴及至善的現實體現。

發與未發的中和之說從二程、朱子以降，常被理學家運用來處理各式命題。那麼，以之來辨析性理，對於無善無惡之辨的意義在哪？第一，以發與未發的一理渾然，辨明性體有無合一的特質。少墟之所以從發與未發分析性理，本是為了對應無善無惡說，指出儒家相異於釋氏的有、無面向。在少墟看來，釋氏之「無」架空了本體的所有內容，以致連至善的實在性一併抹去，不若儒家從「無其跡」處言「有其理」來得精妙。其言曰：「吾儒之旨，只在善之一字；佛氏之旨，卻在無善二字。」⁸⁴ 「善」兼全未發之體與已發之用，未發中有發用之能，已發中亦有未發在，因此儒家論本體是有無相涵的：

⁸³ 少墟此意遍見語錄，如：「聖賢學問要在悟性。……學問在此處得力，則本體一徹無所不徹，即萬感萬應與靜中未發氣象毫無加損，寂然不動、感而遂通天下之故。雖感而遂通天下之故，而其寂然不動者依舊寂然不動，故曰不覩不聞。」同前註，卷 15，〈答羅篋湖給諫〉，頁 272。

⁸⁴ 同前註，卷 1，〈辨學錄〉，頁 11。

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。這五箇有字都是天生來自然有的。……惟其都是天生來自然有的，何假思為？故曰無思無為，何假學慮，故曰不學不慮，曰無思無為不學不慮，恰似精微奧妙，曰有親有義有別有序有信，又何等平易明顯？即平即奇，即顯即微，不離日用常行，內直造先天未畫前，此吾儒之所謂有無，非異端之所謂無也。⁸⁵

儒家之有，為有性體、有至善、有未發之中，是一切存在活動的究竟依據，而其存有內容則是「指實理而言」。⁸⁶天理之實具體表現在「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」上，所以「有」主要是就人倫事物的秩序而言，故曰「不離日用常行」。眾理之所以備具於性體，並非後天學慮而成，而是「天生來自然有的」，故謂之「無思無為不學不慮」。因此，性理之「無」是就本體之存有義而言，著重先天而成的超越性；性理之「有」是就本體之活動義而言，強調天理生生的作用性。無中含有，故寂中有感、未發中有發，隨時能在人倫日用間表現出天理，極為平易明顯；有中含無，故感中有寂、發中有未發，於天理活動的過程中性體仍不動不易，何等奇奧精微。由於超越的性理之實際內容完全由人倫常行來呈現，所以是「即平即奇」、「即顯即微」的。少墟就是從一理之渾然肯定性體之有無合一的特質，並通過性體的存有之實與創生之實，和釋氏之空無做出區隔，藉此指斥無善無惡之非。

第二，以發與未發的一以貫之，辯證本體與工夫的合一。無善無惡的議題到了少墟，已從人性問題拓展至各項論域的反思，本體工夫之辨即其中一環。如前所述，少墟認為以無善為本體，卻以為善為工夫，工夫內容有脫鉤本體的問題。因此，僅提出性善抗衡並不足以徹底救治此病，由於工夫是根據本體而開展，因此錯認本體的嚴重性還包含了本體工夫關係的混淆。他指出：「近世

⁸⁵ 同前註，頁 16-17。

⁸⁶ 少墟曰：「吾儒所謂太極，指實理而言。……自異學言無，而世儒多爭言無以為精微奧妙。不知精微奧妙處，豈專在無之一字哉？易有太極，敢道這有之一字，說他不精微奧妙不得。」同前註，頁 16。

學術多岐，議論不一，起於本體工夫，辨之不甚清楚。」⁸⁷ 確如其言，當時除了陽明後學對良知有各種解讀，於工夫有頓漸之異見，王門外理學家如顧憲成、高攀龍等，也針對流弊紛紛發展出不同的救正之道。與顧、高同樣憂心流弊的少墟，則主張「心學幾為晦蝕」與宗旨不明有直接的關係，而誤立宗旨又導致本體與工夫的斷裂。⁸⁸ 其言曰：「若論工夫而不合本體，則泛然用功，必失之支離纏繞；論本體而不用工夫，則懸空談體，必失之捷徑猖狂。」⁸⁹ 「悟本體即是工夫」與「由工夫以復本體」的兩種主張，是當時王龍溪及其反對者辯爭的課題之一。少墟認為前者是將本體與工夫混而為一，以致脫略工夫節目，容易走向虛無；後者是將本體與工夫判然為二，以致脫軌於切合本體的關鍵工夫，容易流於支離。他之所以辯證性體寂感相即的關係，就是為了藉由發與未發的體用觀，說明本體與工夫的內在關聯，試圖解決偏執一端所引發的種種問題。由於發與未發為性體的不同狀態，二者在體用通貫中本為一體不二，因此說本體正見得工夫、論功夫要併言本體，⁹⁰ 本體與工夫必須合一，方為性體之整全。所謂合一，其義有二：未發之體是已發之用的根據，故透徹本體內涵是工夫運用的起點，如此工夫方能合於本體，⁹¹ 此其一也；儘管性體之寂感在本質上具有一致性，然仍有發與未發的體用之別，故本體不可取代工夫，此其二也。因此，凡是將本體與工夫「判然分而為兩者」抑或「茫然混而為一

⁸⁷ 同前註，卷 15，〈答涂鏡源中丞〉，頁 262。

⁸⁸ 少墟曰：「學者往往舍功夫而專談赤子之心，則失之玄虛；舍赤子之心而專談功夫，則失之支離，心學幾為晦蝕。」同前註，卷 9，〈桃岡日錄序〉，頁 220-221。

⁸⁹ 同前註，卷 15，〈答楊原忠運長〉，頁 262。

⁹⁰ 少墟曰：「聖人說出本體，正見得工夫，原非義外耳。」又說：「《論語》之書，論功夫，不論本體；論見在，不論源頭，蓋欲學者由功夫以悟本體，由見在以覓源頭耳……子思不得已，亦直指本體源頭，以洩孔子之秘……言功夫併言本體，言見在併言源頭，必如此而後可以洩孔子之秘，破異端之非耳……此《中庸》不容不作也。」同前註，卷 2，頁 51。

⁹¹ 少墟曰：「使不明源，則道理之源頭未透，縱下功夫，不合本體，不過支離口耳之學耳。」同前註，卷 13，頁 222。

者」，都是辨之不清的表現。除了指斥本體工夫各執一端之非，少墟依據性體寂感相涵的特性，進一步指出：

今日之念起是善，是從本體中露出端倪，明日之念起又是善，是從功夫中露出本體，如此做去，庶乎善念多，利念漸少，久之純是善念。⁹²

識得本體，自然可做工夫，做得工夫，自然可復本體，當下便是聖人。⁹³

「從本體露出端倪」是用從體不容已地流出，工夫具於本體之中，本體即是工夫；「從工夫中露出本體」是自覺地做工夫保任本體，長期用工夫逐漸克除利念，以恢復本體原有之善。前者是順著端倪返識本體，據此發為工夫；後者是在日日踏實用功中，保持本體作主的穩定性。這種辯證本體工夫合一的方式，使本體與工夫在「識本體—做工夫 $\longleftrightarrow$ 做工夫—復本體」的回環結構裏，建立依體起用與以用復體的相依相成關係，進而在長期實踐中動態地統合為一。由此可見少墟之所以論學「以體為主」，主要是出於本體是工夫根據的考量，並非重體輕用。相反地，他以性體之發與未發之融攝為基礎，證成本體與工夫的相互關係，表現出體用並重的思想特色。其言曰：「離悟言修，非真修也；離修言悟，非真悟也。……大抵真修必本于能悟，而真悟自不容不修。」⁹⁴ 他一面承襲洛學道南一脈「體驗未發」的指訣，主張在靜坐中體證心之本體；一面又吸納程顥「識得仁體，以誠敬存之」的工夫，⁹⁵ 在「能敬者情，所以能敬者性」、「主敬云者，不過以功夫合本體耳」的思考上，⁹⁶ 提倡在發用時以主敬保任性體。這種在未發與發的體用兩面各成悟體與主敬工夫的做法，與「本體

⁹² 同前註，卷 15，〈答楊原忠郡守〉，頁 271-272。

⁹³ 同前註，卷 4，頁 112。

⁹⁴ 同前註，卷 13，〈薛文清先生全書序〉，頁 227。

⁹⁵ 少墟曰：「識得此理，以誠敬存之，則本體功夫一齊俱到，此先生之學所以為大也。」同前註，卷 13，〈明道先生集抄序〉，頁 211-212。少墟深受洛學影響，尤契明道及其所傳楊時一系。特別是在本體工夫關係的釐定上，受到明道啟發，認為識理後加以以敬存理的工夫，足以在動態的實踐歷程中將本體與工夫統合起來。

⁹⁶ 同前註，卷 11，〈慶善寺講語〉，頁 192-193。

與工夫合一」的倡議正可互相發明。⁹⁷由此可知，「本體工夫合一」的第一層意思就是就內容而言，主張本體與工夫不可相悖。出於本體與工夫內容一致性的要求，他認為必須先識得本體源頭，才能開展出相合於本體的工夫，所以必須以體為主，其用方能得力。他以未發之中為理之根，並主張靜坐體認未發之體，即是此意。第二層意思則是就實踐歷程來說，主張工夫必須修悟並重。在理之生生的內在要求下，真悟必然帶起漸修，而漸修亦必本於悟體，因此將頓悟、漸修分為工夫兩歧，以致偏重任何一方，都是不能掌握本體與工夫內在的聯繫。然而，悟本體只是工夫的起點，悟入之後仍須接續漸修得工夫，才能變

⁹⁷ 許多研究將少墟學視為「調和朱、王」，如米文科在〈明代關學與陽明學之關係略論〉一文中指出：「由於看到晚明王學默流過度抬高心體價值而未能正確把握良知內涵，從而流入空談心性、脫略工夫和以情識為良知、蔑視禮教的弊端，馮從吾和張舜典二人對程朱理學也抱有強烈的認同感，試圖通過調和朱、王，兼重先天良知與後天工夫來救正晚明學術之失。……馮從吾以統一本體與工夫為努力方向，將王陽明的良知與程朱的工夫以體用的方式結合起來。」之所以如此評價，多少是受到黃宗義「此與靜而存養，動而省察之說，無有二也」判語的影響。《黃宗義全集》，第8冊，卷41，〈甘泉學案五〉，頁266。少墟學在形成過程中確實吸納了多元思想，然此定位是否恰當，仍必須先釐清「調和是指什麼層面？」與「出於怎樣的義理考量進行調和？」兩個問題。以工夫而言，他一再主張要在心性上用功，即便是未發悟體抑或發用敬存，也都是心體對本具之理的「自有而自照之」。《馮少墟集》，卷3，〈疑思錄六〉，頁39。因此，儘管工夫有動靜之分，然而皆是依據性體而開展，並非分為兩截。之所以有如此區分，主要是為了證入本體源頭而提倡靜坐悟體，然而又在變化氣質的要求下，復加以發用敬存的工夫，以防止性體於發用過程中異化為不善之情。此工夫立意，是在識本體的基礎上，以存敬的漸修工夫保任本體，顯然是出於「本體工夫合一」的義理考量。誠然，體驗未發乃吸納道南一系，誠敬存之則淵源於程明道，皆非其所自創。然而經過少墟的融會，於其自成的理學體系中，發與未發是在心性是一的理論基礎上，內心之理的自我覺照，故在思想間架上仍保留王學的義理型態。據此來看黃宗義「靜存動察」的評價，就值得商榷了。再者，儘管朱學於師承可上溯洛學，然而視之為「調和朱、王」，恐怕在判語上未能精確指出工夫淵源。綜上所述，我們必得從「本體工夫合一」的視野出發，才能理解工夫分為動靜的原因，以及二者在本體上的一貫性。故少墟學可說是於本體思想上吸納了王學，於工夫上援用了洛學，經由理的統攝下自成思想系統。

化氣質、保任本體。故所謂「合一」，是指本體與工夫於長期動態實踐過程中真正統合起來，以臻義理之性常為主宰的理境。

四、「以理為宗」的思想意義

「以理為宗」確立了以「理」去詮釋心、性、未發、發用、本體、工夫的致思路向。少墟認為只有把儒學旨歸概括為「理」，才能對內解決一系列理論偏弊，對外積極回應釋老之學的挑戰。可惜的是，自黃宗羲以降，⁹⁸ 歷來研究多循其評將「本體與工夫合一」視為少墟論學中心，將「儒釋之辨」當成獨立命題另外探討，並定調為朱、王學的調和。前輩學者的論著對少墟思想風貌的釐清提供了良好基礎，但當前研究並無法解釋這兩大議題為何都以「理」為中心進行辯證，而這樣的定位亦未能說明少墟之「理」為何在內涵與論域上，走出了有別朱、王論「理」的路向？為了解決這些問題，本文抽繹出「以理為宗」所涵容的概念命題，意在析解出決定命題的問題視域，以及他如何順著這個思維脈絡多向取源，並在承襲、汰舊與重構交錯作用下新成「宗風」。透過理學體系的形成與義理析解，不難發現，此建構學說的歷程與晚明理學家所關注的論題與思潮遞變，基本上都是圍繞著王學及其流弊而展開的。因此我們必須先從少墟學與晚明哲學論題的相互作用切入，再置放在關學發展上審度，方能將觀察視野提升到整體學說與辯說論題之連動層面的探索，進而以廣角視域評判其思想定位。

首先，就無善無惡之辨來說，自王畿（號龍溪，1498-1583）與錢德洪（號緒山，1496-1574）的四有、四無之辯，開啟了圍繞「無善無惡心之體」

⁹⁸ 黃宗羲曰：「先生受學於許敬菴，故其為學，全要在本原處透徹，未發處得力，而於日用常行，卻要事事點檢，以求合於本體。此與靜而存養，動而省察之說，無有二也。其儒佛之辨，以為佛氏所見之性，在知覺運動靈明處，是氣質之性；吾儒之所謂性，在知覺運動靈明中之恰好處，方是義理之性。」《黃宗羲全集》，第8冊，卷41，〈甘泉學案五〉，頁266。

所展開長達半世紀的論爭。除了許孚遠與周汝登（號海門，1547-1629）之九諦、九解，以及其後顧憲成（號涇陽，1550-1612）與管志道（號東溟，1537-1608）的相與問辯，其餘如錢漸庵、李見羅、錢啟新、史夢麟、陶奭齡、劉戡山、黃梨洲等理學家，皆曾提出不同的持論。論戰從王門內部蔓延至整個理學界，而論辯範疇也從作為教法的適切性，擴展到人性本質與本體工夫關係等議題。由於其中所蘊含的問題意識、理路脈絡與思考基線，已超出「無善無惡心之體」原意的探討，乃至激盪出新的理論體系，促使「無善無惡」說成為主題化的哲學命題，少墟學即為代表之一。他在立場上深受其師許孚遠的影響，從孟子性善說質疑「無善無惡」之於儒家人性論的合法性。不同的是，前此論戰都是屬於儒家內部義理的爭辯，少墟則將論域延展至儒釋宗要的判定上，並將儒學原旨歸結於「理」。這表示「無善無惡」所引發的思考已從儒家心性論的解讀歧見，轉向儒學本質的重新檢討。最明顯的是，其他反對無善無惡說的理學家如許孚遠、顧憲成等幾皆以復性標宗，而少墟雖然也主張「學問源頭全在悟性」，但是他是在「理」的統攝下肯定識性的重要，故其所歸結的宗旨在理不在性。此意味著他打破了以往論戰多歸結於心性關係重整的範域，將問題視域從王學理論缺失的批判拉抬到儒學最高範疇的重審。儘管他未能準確把握陽明無善原意與釋氏之空性，以致在批王抑或闢佛上的理論效應猶待商榷，然而這種檢視整體儒學的視野，對於晚明重整儒學、歸本返原的致思趨向，有一定程度的推進作用。從這個角度來看，少墟學說的內在邏輯關聯為何建立在「理」的概念上，就可以得到合理的詮釋。他在以「理」為中心的架構下，處理心性關係、義理氣質關係、發與未發關係、本體工夫關係等儒家最根本的問題，使善與無善的辯證轉而擴展為自成系統的「理」學體系。沿著無善無惡之辨的論戰軌跡審視，從一開始四有、四無的工夫歧見，發展為後來性善與無善無惡的本體爭訟，再到少墟儒學本旨的探究，整體而言是往心體深層本源的方向遞進。這反映出回復性善傳統已不足以重整王學偏弊所引發的一系列混淆理論，面對蹈空虛用的流弊，儒學本懷的重探已開始成為此時期理學家的思考要項，「以理為宗」的揭櫫以及強調「理」生生致用的面相，都是這種自覺意識的展現。

其次，就「理」概念的遞變以觀，心、性、理作為理學重要命題，如何處理三者的關係，是評判其義理型態與思想定位的要素之一。尤其「以理為宗」是反省王學而提出，而陽明的「心即理」又是檢討朱子之格物窮理而得，因此必須將少墟的理學體系置放在「理」的詮釋路向中來看，方能給出適切的評價。如前所說，少墟高度肯定陽明學，萬曆二十四年（1596）制定影響關中深遠的《學會約》時，甚至公開明訂：「陽明先生揭以致良知一言，真大有功於聖學，不可輕議。」⁹⁹ 然又極為憂心士人誤入「丟過倫理日用常行，而懸空求心」的偏弊，¹⁰⁰ 故於《學會約》又明確規範「其言當以綱常倫理為主」、「誤戒空譚，敦實行，以共任斯道」。¹⁰¹ 救正時弊的意圖左右了他對於「理」的詮釋，並環扣牽動了整體義理架構的安排。由於他將無善無惡解讀為人性的空無化，因此「證成人性本質為至善」與「以躬行實學藥玄虛之病」成為建構學說兩大支架。¹⁰² 他將「理」提起來作為理論體系的最高範疇，用以統攝心性、理氣、體用、本體工夫、發與未發等命題，並以「生」作為理的主要特質，使理的日用落實獲得內在保證。反映在心性關係上，陽明以「心」說明「理」之存在根源，在少墟轉以「理」作為言「心」的進路，意在指出心與性不僅因天理而具有實質內容，也因此相互融攝為一體。儘管心、性、理是一的架構與陽明並無不同，然而在理為首出概念的體系中，心體主要是通過「性即理」的命題被收攝進思想系統裏。心必須在性理的支持下才被承認道德性，否則即被判為人心，在此意義下，心體地位可謂不及性體。此即為何少墟對於心的概念說解甚少，對於性之本體義、實踐義卻有積極的闡發，並以「悟性」、「透性」

⁹⁹ 《馮少墟集》，卷 6，〈學會約〉，頁 124-125。

¹⁰⁰ 同前註，卷 12，〈關中書院語錄〉，頁 205。

¹⁰¹ 同前註，卷 6，〈學會約〉，頁 123-124。

¹⁰² 少墟曰：「藥玄虛之病，在躬行二字。既學者多講玄虛，正當講躬行以藥之可也。」同前註，卷 7，〈學會約〉，頁 142。又說：「綱常倫理要盡道，天地萬物要一體，仕止久速要當可，喜怒哀樂要中節，辭受取與要不苟，視聽言動要合禮。存此謂之道心，悖此謂之人心，惟精精此者也，惟一此者也，此之謂允執厥中，此之謂盡性知命之實學。」同前註，卷 12，〈關中書院語錄〉，頁 199。

概括「學問源頭」之因。¹⁰³縱貫以觀，從朱子「性即理」到陽明「心即理」，再到少墟「性為心之生理」，儘管對於「理」的規定各有其異，然皆圍繞著「天理如何實現」的思考處理心性關係，並擺盪在心的主體性與理的客觀面間不斷調整義理方向。朱子從宇宙本體詮釋「理」，彰顯形而上的客觀超絕面，為了確保天理不因氣化改易，理只是平鋪地靜存，本身不具有生化的作用。在理氣不離不雜之關係的規定下，心性是一，心只能去認知理，天理的實現無法獲得內在必然的保證。陽明則改變了心在朱子學中的次要地位，從心體的主體性格去詮釋理的根源，使理的內容得以通過心的創生活動而實現。理的主體化保證了個體實踐的必然性，然形上客觀面卻隨之減殺，性的內涵必須通過「心即理」方能確立。少墟改變理之於心的附屬性，就是為了在心的主體性與理的客觀面之間嘗試取得平衡。儘管性、心、理仍為同質的存在，但本體重心已向性體傾斜，陽明原本繫屬於心體的主體義、活動義，也在以理為宗的提揭下，轉而成為性體的特質，以確保天理自己能生生實現。最明顯的是，陽明將「止於至善」解釋為「至善是心之本體」，而少墟為了避免心的優位壓過理之價值，轉將至善詮釋為性體。不過這樣的義理安排，也導致心在實踐作用上的虛化，而良知之靈明特質也無法納入工夫層面，在義理系統中可謂幾成無所作用的體。由這個角度來看，我們就能理解少墟為何肯定致良知，然思想體系卻有重理略心並鮮少提及良知的的原因。此外，少墟堅持分疏「心」的概念，以理為判準，有限度地肯定心。故其所謂「心即理」專指「道心」而言，在他的定位裏，唯有「道心」方為本體義之心，並以此為理之能動性理據所在。參照同時期的管志道、顧憲成，在無善無惡之辯中也一樣有意識地不以心言善。他們不約而同避免直接以心為體的作法，在一定程度上反映出對於「心」作為至善價值立處的動搖。整體而言，在理的提揭下，性體地位已有取代心的趨向，此心性關係的變化，

¹⁰³ 少墟於工夫極重悟性，如：「學問源頭全在悟性」同註2，卷15，〈答高景逸同年〉，頁276。又如：「惟聖賢之學，要在透性。言學而不言性，俗學也；言性而不言善，異學也。」同前註，卷13，〈聖學啟關臆說序〉，頁228-229。

蘊含的是糾偏時弊、倡復儒學的自覺意識。高攀龍力讚其學「砥柱狂瀾，此道不墜，賴有此也」，¹⁰⁴ 正是指關學宗風在少墟帶領下所發揮的救弊效用，而此正是「以理為宗」的思想意義之一。

最後，就關學的傳續來看，劉宗周稱許他「倡道關西，有橫渠之風而學術醇正似之」。誠然，少墟居家講學二十五載，對於關中學風有舉足輕重的影響力。然對於「橫渠之風」是本質的相承，抑或其他層面的傳衍呢？張載有兩大思想特點影響關中學風甚遠，其一是以「太虛即氣」的本體之實，抗衡佛老空虛之學；其二為通過禮的躬行，改變氣質之偏。崇儒闢佛與實踐禮教二者，匯流而成斥虛尚實的關學個性，即使歷經呂大臨等人的洛學化、明朝馬理等人的朱學化，重視實行的特點仍保存下來。¹⁰⁵ 張載的尚實不僅表現在對太虛本體的闡發，更體現在日用間，如其言：「學得周禮，他日有為卻做得些實事」、「世儒之學，正惟灑掃應對便是，從基本一節節實行去，然後制度文章從此而出。」¹⁰⁶ 若就義理型態而言，少墟對天道論並未太多建構，理路也不往氣學方向走，義理型態實未上合張載思想。即使運用了許多概念如太虛、天地之性、氣質之性等，也都是扣合在「理」上說，與張載本意已有所不同。然若就「尚實」定位「橫渠之風」，則可謂有所承繼與發展：第一，少墟以「理」肯定本體的內容之實，由「理之生生」言創生之實，這和張載從本體的虛實之辨來駁斥異端的進路是一致的。第二，他從心性的主觀面詮釋禮教，使禮文儀節從外部層層回歸到作為本源的性體，將躬行禮教與性體的發用結合起來，成為內在性理不容已地流出。在以理為基礎的心性論上，禮與理形成了內在聯繫，禮教得以在「生理」的內容中建立實踐的依據與動力，禮由理出的實踐思維也帶領

¹⁰⁴ 明·高攀龍：《高子遺書》，卷8下，〈答方本庵二〉，頁191。

¹⁰⁵ 陳俊民指出：「關學思想在張載以後，大體有兩種趨向，皆不同程度地保持著以『躬行禮較為本』的『崇儒』要旨。」他認為只要關學還保留此要旨，即使洛學化或程朱化，關學仍然是關學。陳俊民：《張載哲學與關學學派》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁17-18。

¹⁰⁶ 《張載集》，頁282、288。

禮文往深化本質的路途發展。第三，少墟身處洛學氣息濃厚的關中，對於洛學道南一系「靜中看未發氣象」尤為相契。楊時—羅從彥—李侗學脈是將中和之說工夫化，主張默坐體認不偏不倚的中體氣象。如李延平說：「惟求靜於未始有動之先，而性之靜可見矣。求真於未始有偽之先，而性之真可見矣。求善於未始有惡之先，而性之善可見矣。」¹⁰⁷ 少墟承接此「以體為主」的工夫思維，並融會王學誠意工夫，在未發與發兩方皆設立工夫。相較於道南一脈著力工夫的闡發，少墟則在本體論的基礎上指出靜坐所體認的是體用兼備的性理，並套合在「以理為宗」所成之本體工夫合一的系統中，強調發與未發的一理通貫。這就使未發工夫在生理的要求中，必然導向天理於現實生活的發用，「《中庸》道理只在綱常倫理間」一語，¹⁰⁸ 正流露出他以日用實行體現工夫理境的思維。第四，「以理為宗」承繼了斥虛尚實的關學性格，意在糾導「墮於虛無之病」以返「實地」。¹⁰⁹ 他一再申明：「吾儒論心正在綱常倫理、日用常行間。」¹¹⁰ 端正學風的意圖鮮明可見。他重新確立儒學宗旨，並統合本體與工夫、以「生」作為理的特質、以日用倫常作為天理的內容、以「知止兼體用」、以未發與發言性、以本體萬物皆備等，都是為了將懸空求心的風尚導回切實致用的儒學本懷。除了義理的重構，他積極立會講學，創立關中書院，制定《學會約》、《關中士夫會約》以端正鄉學，這些都是關學尚實精神的體現，對明末西部學風轉往實行有厥偉之功。然不可否認，關學發展到了少墟，義理型態已有明顯變化。其學義理問架主要是以陽明心學為基礎，融會了橫渠學、洛學、朱學等概念，最後再以理為中心建構出新的體系。¹¹¹ 取徑多元思想，反映出

¹⁰⁷ 《李延平集》，卷4，頁46。

¹⁰⁸ 《馮少墟集》，卷2，〈讀中庸〉，頁44。

¹⁰⁹ 同前註，卷12，〈關中書院語錄〉，頁209。

¹¹⁰ 同前註，頁205。

¹¹¹ 陳時龍認為：「如果說關學二字在馮從吾之前更多地是指張載之學，則自《關學編》之後則更多地被用以指代『關中的理學』。」見氏著：〈明代關中地區的講學活動〉下，頁123。

的是關學與時代思潮環環相扣的互動關係，以至於在王學及其弊端盛行的背景下，在心學化的過程中又走出往性理發展的路途，這是晚明關學宗風的另一特色。

五、結 語

晚明關學在少墟領導下，透過西北最大的講學中心——關中書院的傳播，在當時具有極大的影響力，學風因此大振，少墟也被視為關學集大成的代表。由之所成的宗風，是以革除無善無惡說引發的空無偏弊為思路，交軌陽明心學並融會洛學、朱學，而自成發揚關學尚實精神之「以理為宗」的思想體系。在思想意義上，反映出人性本質的爭辯已不足以解決無善無惡引發的問題，部分理學家如少墟已嘗試藉由儒學宗旨的重探，重新審視心性、體用、本體工夫等根本命題，此為其所樹立之宗風的特色之一。面對心主體的過度昂揚，「心」是否適合作為儒家價值的最高範疇，成為理學家關懷所在。取代「理的根源」的問題意識，「理的主客觀如何取得平衡」成為建構學說的思考重點，關學禮教的主體化，以及其所開出在心性是一的基礎上以理揭宗的路向，都是在此反省下的結果，此為宗風特色之二。承繼崇儒闢佛的關學傳續，少墟辨宗真正的意旨在此迴虛入實，以重振儒學切合日用的致用之風。他以「生」規定「理」的特質，通過發與未發、體用寂感、義理氣質、本體工夫等辯證，擴大「理」的運用範疇，將「理」導向綱常倫理的日用實行，此為宗風特色之三。這些宗風特色，在在反映出晚明關學不自拘地域，與晚明思潮互動的同時，又致力回應時代學風問題，從而發展為以天理為歸趨的思想新貌。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·李翱：《李文公集》，收錄於《四部叢刊集部》，上海：商務印書館，1936年，據上海涵芳樓借江南圖書館藏明成化乙未刊本景印，第159冊。
- 宋·張載：《張載集》，臺北：漢京文化公司，2004年3月。
- 宋·楊時：《楊龜山先生全集》，臺北：臺灣學生書局，1974年6月。
- 宋·李侗：《李延平集》，臺北：新文豐出版公司，1984年6月。
- *明·馮從吾：《馮少墟集》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第1293冊。
- 明·馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校：《關學編》，北京：中華書局，1987年10月。
- 明·馮從吾：《馮恭定公全書》續集，清光緒二十二年刻本。
- 明·高攀龍：《高子遺書》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第1292冊。
- 明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年8月。
- 清·黃宗羲撰，沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》，浙江：浙江古籍出版社，1987年1月。
- 清·王夫之：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1998年11月。
- 清·李顥著，陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，1996年3月。
- 清·舒其紳等修：《西安府志》，《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970年，影印乾隆44年刊本。

二、近人論著

- 王美鳳：〈試析馮從吾的佛學觀〉，《唐都學刊》第25卷2期（2009年3月）。
- 王美鳳：〈從馮從吾「儒佛之辨」看晚明關學之佛學觀〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》第40卷第2期（2010年3月）。
- * 王美鳳：〈馮從吾與鄒元標學術交往略論——兼談關學與心學之互動〉，《唐都學刊》第28卷6期（2012年11月）。
- 米文科：〈馮從吾的工夫論〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》第33卷第1期（2013年1月）。
- * 米文科：〈明代關學與陽明學之關係略論〉，《孔子研究》第6期（2011年）。
- 何睿潔：〈「道統」與「政統」張力中的依附和超越——從馮從吾論「講學」說起〉，《人文雜誌》第1期（2008年1月）。
- * 何睿潔：〈馮從吾內向的心性工夫論〉，《唐都學刊》第30卷第2期（2014年3月）。
- 何睿潔：〈馮從吾的關學思想建構〉，《唐都學刊》第2期（2013年）。
- * 何睿潔：〈馮從吾關學思想的學術特征及貢獻〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》第33卷第5期（2013年10月）。
- 李敬峰：〈關學的心性化轉向——以馮從吾的《孟子》詮釋為中心〉，《江淮論壇》第5期，（2016年5月）。
- * 李敬峰：〈馮從吾《中庸》學的詮釋特質〉，《理論月刊》第3期（2015年3月）。
- 侯長生：〈馮從吾與關中書院及東林黨爭〉，《文博》第6期（2006年，總135期）。
- 孫學功：〈馮從吾兩篇關於伊斯蘭教的碑文及其價值〉，《華夏文化》第1期（2007年）。
- 孫學功，陳戰峰：〈試析馮從吾對道家的態度及其學術觀念〉，《唐都學刊》第23卷第2期（2007年3月）。

- * 陳俊民：《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年11月。
- 陳時龍：〈明代關中地區的講學活動〉上，《國立政治大學歷史學報》第27期（2007年5月）。
- 陳時龍：〈明代關中地區的講學活動〉下，《國立政治大學歷史學報》第28期（2007年11月）。
- 張親霞、鄭榮：〈馮從吾與關中士人風氣〉，《華夏文化》第2期（2008年）。
- 賀文華：〈馮從吾德育思想之淵源探蹟〉，《唐都學刊》第31卷第2期（2015年3月）。
- 賀文華：〈馮從吾德育思想及其當代價值〉，《人民論壇》第23期（2015年）。
- * 劉 瑩：〈馮從吾與明代關中理學〉，《西安電子科技大學學報（社會科學版）》第22卷第5期（2012年9月）。
- 劉 瑩：〈未發立體：馮從吾工夫論探析〉，《船山學刊》第4期（2011年6月）。
- * 劉學智、米文科：〈關學大儒馮從吾哲學思想述論〉，《地方文化研究》第6期（2013年）。
- * 劉學智：〈馮從吾與關學學風〉，《中國哲學史》第3期（2002年）。
- （說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Feng, C.-W. (1983). *Feng Shaoxu ji* [Feng Shaoxu's collection]. In J. Yun & Y. Rong (Eds.), *Si ku quan shu* (Wenyuan edition) (Vol.1293). Taipei: The Commercial Press, Ltd. (Original work published in the Ming dynasty)
- Chen, J.-M. (1990). *Zhang Zai zhexue yu Guanxue xuepai* [Zhang Zai's philosophy and the sect of School of Guanzhong]. Taipei: Student Publishing House.
- Mi, W.-K. (2011). "Mingdai Guanxue yu Yangmingxue zhi guanxi lue lun" [A brief discussion on the relationship between School of Guanzhong and School

- of Wang Yangming of Ming dynasty]. *Confucius Research*, 6, 49-57.
- Liu, Y. (2012). “Feng Congwu yu Mingdai Guanzhong lixue” [Feng Congwu and the study of principle of Guanzhong of Ming dynasty]. *Journal of Xidian University* (Social Science Edition), 5, 94-98.
- Liu, X.-Zh. (2002). “Feng Congwu yu Guanxue xuefeng” [Feng Congwu and style of School of Guanzhong]. *History of Chinese Philosophy*, 3, 73-79.
- Liu, X.-Zh, & Mi, W.-K. (2013). “Guanxue daru Feng Congwu zhexue sixiang shu lun” [A review of philosophical thoughts of great Confucianist of School of Guanzhong Feng Congwu]. *Local Cultural Studies*, 6, 33-43.
- He, R.-J. (2013). “Feng Congwu Guanxue sixiang de xueshu tezheng ji gongxian” [The academic features and Contributions of Feng Congwu's Thoughts on School of Guanzhong]. *Journal of Baoji University of Arts and Sciences* (Social Science Edition), 5, 19-23.
- He, R.-J. (2014). “Feng Congwu neixiang de xinxing gongfu lun” [Feng Congwu's introverted theory of cultivation of mind and principle]. *Tangdu Academic Journal*, 2, 32-35.
- Li, J.-F. (2015). “Feng Congwu *Zhongyong xue* de xuanshi tezhi” [Interpretation characteristics of Feng Congwu's study of the Doctrine of the Mean]. *The Theory Monthly*, 3, 33-36.
- Wang, M.-F. (2012). “Feng Congwu yu Zou Yuanbiao xueshu jiaowang lue lun—jian tan Guanxue yu xinxue zhi hudong” [A brief discussion on the academic communication between Feng Congwu and Zou Yuanbiao—concurrently on the interaction between School of Mind and School of Mind]. *Tangdu Academic Journal*, 6, 18-22.