

從「致知」到「知止」：從黃久庵的艮止 思想論《大學》的轉詮意義

侯潔之*

摘 要

陽明歿後，「致知」在內返的工夫中日漸失落了前致的實行義。久庵從救弊意識擴大為對陽明《大學》詮解系統的反省，轉以「知止」作為《大學》宗旨。在「知止」綱領下，他從艮合內外的模式統貫格致關係，並提出「格物為致知功效」的新解，一方面在肯定立體工夫上的優位性，一方面規約致知向外落實人倫的工夫走向，試圖在朱、王學求外與務內之失中，另闢以心地工夫為本、以實學為實踐導向的新途。在思想意義上，他以艮止為中心所構成的解釋系統，在義理上表現出鮮明的致用性格，以「知」攝「物」的解釋，也使得知、行在知、物關係的重整中更為密合。他以艮止義注入「致知」以強化人倫價值的做法，對明末的王學修正運動，以及清初實學提倡的轉進，可謂具有先驅的意義。

關鍵詞：黃綰、大學、知止、致知、陽明後學

* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

From “Extension of Knowledge” to “Acknowledgment of Terminus of Knowledge”: Observing Shift of Wang Yang-Ming School’s Focus on Interpretation of *Great Learning* from Perspective of Huang Jiu-An’s Gen Zhi Ideology

Hou Chieh-Chih

Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

After the decease of Wang Yang-Ming, such emphasis decreases the importance of practices in which formerly embedded in the introspection of “Extension of Knowledge.” In order to correct the deviation, Jiu-An deepens the reflection on Yang-Ming’s interpretation system of the *Great Learning* by consulting *I Ching*. All of these efforts add up to “Acknowledgment of Terminus of Knowledge” for Jiu-An as the principal of the *Great Learning*. He deals with the themes of Substance of Mind, Substance, and Function, etc. Under the guideline of “Acknowledgment of Terminus of Knowledge,” he completes the bonding of Investigating Things and Extending Knowledge with the mode of integrating internal and external world to propose a new understanding of “Investigation of Things functions as the effect of Extension of Knowledge,” which on one hand affirms the priority of establishing Substance in cultivating a person’s character and on the other hand regulates the direction of implementing Extension of Knowledge on human relations. With the understanding of the misstep within the practice of seeking the outside and

cultivating the inside of Wang Yang-Ming School and Zhu Xi School, Jiu-an aims to explore an alternative approach which is based on mind cultivation and oriented to the Practical Theory. Ideologically speaking, his interpretation system which centers around the idea of Gen Zhi philosophically shows the conspicuous practical characteristics. His interpretation of integrating “Things” into “Knowledge” also tightens the relations of Knowledge and Practice in the reintegration of Knowledge and Things. His approach of adding the Gen Zhi to “Extension of Knowledge” to value the ethnics play as a pioneer to the movement of rectifying Wang's school in the late period of the Ming dynasty and the promotion of the Practical Theory in the early period of the Qing dynasty.

Keywords: Huang Wan, *The Great Learning*, Extension of Knowledge, Acknowledgment of Terminus of Knowledge, Wang Yang-Ming School

從「致知」到「知止」：從黃久庵的艮止思想論《大學》的轉詮意義*

侯潔之

一、前言

自從朱子改本出現，《大學》抬升至前所未有的高度，經文文句結構與原義探究漸獲正視。尤其在陽明力倡恢復古本，並據此提出「致良知」後，《大學》幾成為明儒闡發義理所共同資取的核心典據，在經文詮釋與思想建構所形成的動態回環結構中，章句解讀的差異往往同時概括型態各異的學術歧向。直至王學分化，諸子對教法產生疑義，回歸《大學》求證章句內容義涵，或重新尋求可能的理解向度，自然成為解決學術疑難所依循的重要取徑。¹由於《大學》的詮釋變化與明末的學術風氣轉換，呈現密不可分的關係，如何從經文釋義與概念重整梳理出思想轉折路途，也就成為晚明學術發展脈絡的重要觀察面向之一。尤其，隨著王學流弊蔓延、問題意識的移轉與修正運動的蠡起，「致知」作為王學核心概念的理解結構已開始鬆動，逐漸轉移至以「知止」為重心的義理闡發上。如王心齋、李見羅以至劉戡山²，莫不著

* 本文為 105 年科技部專題研究計畫「《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，使我獲益甚深，謹此誠摯敬謝。

¹ 《大學》作為明儒依憑的重要典據，在思想萌發、變化、確立等發展過程中，佔有重要的地位，而經義的詮釋也往往在理學家所處的思想背景與所抱持的問題意識所形成的前理解中，成為視域融合的過程。許多當代研究者於此層面多所探討，例如錢明以黃久庵、季彭山為「以心學治經學」的代表。參見錢明：《浙中王學研究》（北京：中國人民出版社，2009），頁 89；李紀祥認為「由於以經學來求證理學分歧之方向，在明末產生，此乃清代考證學興起之內在緣由」。參見李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 11，都很清楚指出晚明的思想特徵。

² 林月惠對於良知學的發展由「致知」移至「知止」的轉向，觀察深入，見解精闢，可參見氏著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 581-587。

重「知止」義的提揭，而這股《大學》詮釋重心變化轉向的開端，則肇始於浙中黃久庵。

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。生於明憲宗成化 16 年（1480），卒於明世宗嘉靖 33 年（1554）。³著有《明道編》六卷、《石龍集》二十八卷、《久庵先生文選》十六卷。⁴久庵早年學尚程朱，後轉師陽明，為從學最久、年齡最長的弟子⁵，於王門中具有極高威望。晚年，王學流弊影響日增，久庵以為「世道之衰，由於學術之壞」⁶，力斥落空之弊，多次與王龍溪論辯，並轉而另立艮止、執中之旨。⁷久庵作為第一位公開批評王學的弟子，艮止之學不僅是王學內部檢討聲浪的縮影，也是較早將經世、實行、實學等命題作為思想導向，並鋪

³ 關於黃綰生卒年，歷來說法不一。傅怡禎、黃靜妃合著〈黃綰生卒年考〉一文，綜駭三種年壽版本，層層辨析，內容完足，值得參考。傅怡禎、黃靜妃：〈黃綰生卒年考〉，《大仁學報》23（2003.6），頁 127-143。

⁴ 浙江省歷史文化研究中心自 2009 年開始，由錢明擔任「陽明後學文獻叢書續編」項目負責人，張宏敏編校，於 2014 年底出版《黃綰集》（上海：上海古籍出版社，2014）。

⁵ 黃久庵嘗自云：「綰等或捫趨於門牆之最久，或私淑於諸人之已深。」見明·黃綰：〈祭陽明先生墓文〉，《石龍集》（明嘉靖原刊本，微捲 M00545710），卷 28，頁 4。

⁶ 黃久庵認為學術影響所及，非惟人心，甚至世道之衰，皆與學術有直接關係，故時常流露慨嘆之意，例如：「欲正人心，莫先明於學術。」見明·黃綰：《明道編》（北京：中華書局，1959），卷 16，頁 19。

⁷ 門生吳國鼎曾記錄黃久庵自述提揭艮止之旨的經過：「予常與陽明、甘泉日相抵立，同升中行。然二公之學，一主於良知，一主於體認天理，於予心猶有未瑩，乃揭艮止、執中之旨，昭示同志，以為聖門開示切要之訣，學者的確工夫，端在是矣。外是更無別玄關可入也。」明·黃綰：〈明道編跋〉，《明道編》，卷 16，頁 75。久庵自言他對《大學》的詮釋為「艮止、執中正脈」，然考其所闡，多以艮止思想為主，論及「執中」僅二處：「伏羲堯舜以艮止、執中之學相傳。伏羲之學具於易，堯舜之學具於書。易之為言，莫要於艮止；書之要旨，莫大於執中。至仲尼出，而大明厥韞，以知止之止指心體，以致知工夫，以格物示功效，以克己為致知之實，以復禮為格物之實，皆艮止、執中之正脈。當時惟顏曾二子獨得其傳，再傳而為子思，又傳而得孟子，軻之沒而無傳矣。是以艮止之旨不明而失存心之要，執中之旨不明而失體道之要，故異端足以惑之，而伏羲堯舜之相傳者漸以湮淪。」、「堯舜執中之學，即伏羲艮止之學也。其具於書者，曰『危微』，以闡艮止之端；曰『精一』，以為用功之要。曰『安思』者，以見危之安而微之著也；曰『欽明』者，以見精之極而一之常也，無非所以求止其止而已。」明·黃綰：《明道編》，卷 1，頁 1。他以「執中」為《尚書》要旨，並推源於伏羲堯舜，以為儒家歷代相傳之學。他將執中之學與艮止之學等同起來，歸結「執中」之要「無非所以求止其止而已」，並且明確表明倡議艮止執中，就是為了正儒家宗脈，抗衡盛行的異端之說。由於久庵以執中為艮止，且對「執中」的直接闡發甚少，因此本文以艮止思想為主，論其由此建構的《大學》詮釋體系。

架成王學修正軌道的思想體系。然而，相較其他陽明後學，久庵的理學地位顯然未獲對等的重視。近年雖有相關研究零星出現，但是對於他的思想定位論斷各異，或視之為王門的游離者，或目之為王門的批判派。即便圍繞艮止思想所展開的研究，幾無密合《大學》解經取向辨析其中所包含的問題視域，遑論從義理統貫的視域審視涵蓋在「知止」學旨下對格致問題的思索。⁸

誠然，以陽明學為判準定位久庵的思想位移，可審度二者理論間距所顯出的內

⁸ 目前探討艮止思想的論文有：張克偉：〈試論黃綰對王學的評騭與乖離〉，《寧波大學學報（人文科學版）》5：2（1992.2），頁18-26；張氏主張久庵從陽明「知行合一」與「天地萬物為一體」二說的缺陷，提出己說以救其弊，但是基本精神仍與王學貫通。唐宇元：〈黃綰思想新議〉，《齊魯學刊》3（1991.6），頁19-25。本文將久庵的思想意義定位於慎獨說開啟了戴山之學的先河，對後期王學起著轉機的作用。容肇祖：〈黃綰的哲學思想〉，收入氏著：《中國歷代思想史·明代卷》（臺北：文津出版社，1992），「第12章」。本文乃修訂〈王守仁的門人黃綰〉一文而成，整體性地介紹黃綰生平與思想，指出他的心、性、理仍接近陽明觀點。王寶漢：《黃綰理學思想研究》（臺中：逢甲大學中國文學系碩士論文，1999），王氏論斷久庵不滿龍溪而另立的艮止宗旨，於思想內容上已脫離良知教。王宇：〈從黃綰到黃宗義：陽明心學與十七世紀的智識轉型〉，收入錢明、葉樹望主編：《王陽明的世界：王陽明故居開放典禮暨國際學術研討會論文集》（杭州：浙江古籍出版社，2008），頁463-476。王氏認為黃綰在王學中的獨特，在於提出了「致知是格物工夫」的命題，強調了「成物」之學，取徑讓人聯想到西方漢學提出的「十七世紀智識轉型」。邵秋豔：〈論黃綰對心學的繼承與修正〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》30：5（2010.9），頁30-32+36。從繼承面認為久庵於本體論上並未超出王學，於修正面上則肯定他在工夫上強調功效，反映王學內部一種新的學術傾向。張韶宇：〈《易》之微言莫要于「艮止」——黃綰「艮止」易學研究〉，《周易研究》105（2011.2），頁36-41，張氏評定艮止之學並未出王學藩籬，然而在易學史上仍有一定地位。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》116（2012.12），頁77-88，本文比對久庵思想與天臺佛學的異同，以艮止心學始於對艮卦的獨特理解，終於對天臺佛學的巧妙運用，是明代最富創造性的思想之一。朱湘鈺：〈王門中的游離者——黃綰學思歷程及其定位〉，《中央大學人文學報》55（2013.7），頁107-146，本文指出久庵之所以游離王門肇源於不斷追尋為學宗旨，然就其定位仍應屬於心學學者。朱紅：〈黃綰「艮止」思想及其對王畿近禪化的批評〉，《浙江社會科學》7（2013.7），頁115-119+159，朱氏認為艮止思想是為了糾偏龍溪近禪之弊，儘管並未超脫陽明的本體論，但是重視落實的理論特點對於明清實學具有開啟作用。這些研究主要是為了釐清王學與久庵思想的義理交涉，因此多從王學對他思想發展進程的影響與久庵在為學過程中對王學的省思兩方面，討論其學於心學的承繼與轉出，進而審視他在王學中的定位。此研究方式主要是從久庵與陽明心學的異同衡斷其定位，較少貼合久庵從「致知」到「知止」的詮轉軸線，探討艮止義下對格致詮釋的重構及其意義。目前相關研究中，僅張學智於〈黃綰的「艮止」與季本的「龍惕」〉一文中注意到：「黃綰對格物的解釋，強調的是有功效，與他『艮止』宗旨中的三要素『存心、執中、思』是一致的。合于法則，不致蕩而無歸，即存心；有典有則即執中，致知即思。他對於格物致知的解釋就是在闡發他的艮止之旨。」張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），頁154。唯張氏於此部分論述簡約，於二者之間的義理統攝關係未能深論。

在張力，但卻容易在判教立場中忽略思想脈動的變化，從而模糊久庵學思轉變在晚明王學發展中的獨特意義。事實上，陽明歿後，學術風氣已有諸多轉向，特別是承繼於宋儒，許多陽明弟子再度矚目艮卦的哲學意涵⁹，試圖為本體與工夫的爭辯另尋經典論據，這股路向與《大學》詮釋重心移至「知止」的變化，呈現高度的一致性。久庵最初以致良知作為主要理解進路，其後轉以「艮止」作為《大學》主導概念，成為首位另立宗旨的陽明後學。此意味著在王學籠罩的學術氛圍中，部分弟子已逐漸突破陽明以《孟子》充實《大學》的思想架構，開拓出新的理解程序，這是晚明王學思想中很值得注意的發展。為了完整把握陽明後學《大學》詮釋重心的移易，於轉折肇端——久庵以艮止宗旨轉詮《大學》的方式，在晚明思想上實有研究的必要性。為什麼陽明以「致知」為核心概念的定位，到了久庵開始產生轉移？久庵轉而以「知止」為宗旨的詮釋變遷軌跡又涵融了什麼樣的問題意識、理論重構與命題意義？置放在良知學發展脈絡中，我們該如何從《大學》經詮與思想趨向的相埒程度定位艮止之學？由於轉向「知止」既是《大學》詮釋策略的轉換，也是陽明後學的共同趨向，從久庵詮釋視角與概念重構的交互作用切入，方能彰顯出艮止學說的獨特性與《大學》轉詮作用。本文期能由此不同的面向，以補前人研究成果未盡處。

二、從「致知」到「知止」的轉向

⁹ 有別於漢儒多以取象說解釋艮卦，宋儒從道德形上學的角度對於艮卦的工夫層面多所闡發。如周濂溪從艮卦「止」義闡發主靜思想：「『艮其背』，背非見也。靜則止，止非為也，為不止矣。其道也深乎！」宋·周敦頤：《通書》（北京：中華書局，2009），頁 43。張橫渠著重「止」所彰顯的道之光明：「大抵止乃有光明，艮曰『時止則止，時行則行，其道光明』，形則著，著則明，必能止則有光明。」、「《易》言光明者，多艮之象，著則明之義也。」宋·張載：《張載集》（臺北：漢京文化，2004），頁 154、158。程伊川則從無欲亂心的角度詮釋：「人之所以不能安其止者，動於欲也。欲牽於前而求其止，不可得也。故艮之道，當艮其背。所見者在前，而背乃背之，是所不見也。止於所不見，則無欲以亂其心，而止乃安。」宋·程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004），頁 968。宋儒釋艮卦多圍繞《彖傳》「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」而發。黃久庵同樣十分重視「艮」之「止」義，不同的是，他據此用來處理心體體用等命題，將艮卦提昇到前所未有的義理高度。

（一）信疑「致知」的歷程

久庵的師事謝鐸、轉師陽明到晚年提揭艮止學說的為學思想歷程，乃貼合陽明學初興、流行到後學流弊叢出的發展歷程而漸次遞變。因此探察久庵詮釋《大學》核心概念的轉移，必須置放於他出入王學的變化軌跡上來看，才能深究詮釋重心異動得以發生的條件因素以及其中所劃出的問題視域。誠然，若置放在宗旨對立的框架下思考，旨趣的重新採擇表象上呈現的是對原有教法的乖離。然而若從久庵對「致知」看法的變化審視他從安於良知教到掙脫以之為中心所建立的詮釋甬道，艮止宗要是否為針對陽明而刻意選擇背反，以及詮釋重心移置「知止」是否出於對良知教的對立，或許就有重新探究的必要。從這個角度切入，久庵對於「致知」教法產生動搖的癥結與疑義之處，以及「艮止」義引入的義理層面並以何種形式補足他所認定的「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。

久庵學思的轉折主要是扣合他對「致知」的信疑而發展，他和陽明生命交軌的歷程長達近二十年，於京師初識陽明時，陽明思想尚在發展階段，兩人以聖學相勉，共訂「終身共學之盟」。¹⁰陽明提揭良知教法後，他不敢自居為友，轉而正式拜師，執弟子之禮。依致知教法躬行不殆，據他的體認，良知作為行著、習察的所以然根源，時時呈顯於平日的庸言庸行中。其嘗言：「只在良知獨知，庸言庸行之所可見，所謂『習察』、所謂『行著』，即此是也。僕年來無他進，只覺於此，不敢放過。」¹¹「致良知」對久庵影響深遠，陽明亦稱許其用功之深，嘉慰「吾黨之良，莫有及者」。¹²陽明逝世後，他為之作〈行狀〉、〈祭文〉、〈祭墓文〉，後值朝廷下詔革爵禁學，他挺身上疏，為王學辯誣：「蓋致知出於孔氏……是守仁之學，弗詭於聖，弗畔於道，乃

¹⁰ 黃綰：〈陽明先生行狀〉，收入明·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），卷38，頁1409-1410。又，久庵嘗追憶三人京師生涯：「予嘗有志，求之累歲而竟無得，邇者受官都下，始會陽明、甘泉二子者，一語而合，遂成深契，日相親炙。」明·黃綰：〈送施生存宜序〉，《石龍集》，卷11，頁9-10。

¹¹ 明·黃綰撰，張宏敏編校：〈答黃志齋書〉，《黃綰集》，頁378。

¹² 明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：〈別黃宗賢歸天台序〉，《王陽明全集》，卷38，頁1409-1410。

孔門之正傳也，可以終廢其學乎？」¹³他將陽明學目之為聖道，關鍵正在於他肯認「致知」乃上承孔門的儒學正傳。從維護王學的態度，可見於陽明歿後數年，他對致知教法仍堅定無疑。那麼引發久庵立場變化的要因為何？吾人可對照以下兩組引文：

（甲）

「知行合一」，亦本先民之言，蓋知至至之，知終終之，只一事也。守仁發此，欲人言行相顧，勿事空言以為學也。¹⁴

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。¹⁵

（乙）

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、無聲臭為良知本體。良知既足，而學與思皆可廢矣！¹⁶

謂其無物者，則以物為外物，而必欲克去其物，謂之格物，必使一物不存、一意不起，方為無私，方為無意、必、固、我，謂之無聲無臭至矣，然後良知自明，方能廓然大公，物來順應。殊不知「天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德」，其謂「物」者，實不外吾性分之物；其謂則者，實不離吾獨知之則，惡可外之、離之，使克去之以至於無？此乃《觀音經》所謂「四大非有」、「五蘊俱空」、《六祖壇經》所謂「本來無一物」之旨，非吾聖人之旨也。近日海內學者多宗此說，皆自為得聖人之適傳，殊不知「差之毫釐，繆以千里」，故知「知止」二字真不可忽。¹⁷

¹³ 明·王陽明：《王陽明全集》，頁1326。

¹⁴ 明·王陽明：《王陽明全集》，頁1326。

¹⁵ 明·黃綰：〈裘汝中贈言〉，《石龍集》，卷9，頁5-6。

¹⁶ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁9-10。

¹⁷ 明·黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷20，頁22。

甲、乙兩段引文分別成說於艮止宗旨前後，同樣圍繞「致知」開展，卻呈現南轅北轍的論調。吾人可藉由問題脈絡的參覈析解出立場反轉的關鍵所在：甲文中，久庵是從「知行合一」的基礎上肯定致知非「空言之學」。由於知行合一宗旨在使人「知之所以行之」，所以去除私意雖然包含在「致知」的工夫歷程中，但是「行」的落實才是「知」的最終實踐導向，故曰「知至至之，知終終之，只一事也」。在這個層面上，久庵肯定致知為「作聖之真訣」。那麼，致知之學為何從原本「言行兼顧」的肯定反轉為「沉空守寂」的批評？¹⁸其一，「致知→格物→格其非心→克己去私」所層層建構的工工程序，匯歸於內在意念的克除，取代了知行說原先所強調向外的落實踐行取向。¹⁹「行」從「致知」義上脫落，「知」僅止於抽象運作的內心活動，無法拓及外部具體的為善實功。知、行合一的結構崩離，二者不再是動態聯繫、相互涵容的實踐歷程。

其二，向內去惡的工夫環節被過度發揮，以致克己去意以復良知天理的原有指向，被扭轉成對良知內容的徹底掃蕩。在「一物不存」、「一意不起」的實踐脈絡下，於概念結構上直接牽動的是「致知」的本體義與格致之間的聯繫關係：就前者而言，支撐良知內容的道德理則與物事之理反成克治的對象，良知遂被理解為「本來無一物」的空體。失去天理的規矩範限，良知與釋氏空性相援引，「致知」只能流向任情私智的玄虛之途，影響所及，將為天下國家之害。²⁰就後者而言，「格物」作為致知實現的前提，「物」的內容是從心、意展開的意義軸線上規定。然而，當「去私」的範疇無限延展至物事理則與意識活動，心、意成為背反條件，「物」之格除就不再以合乎天理與否為判斷基準，而是意所關涉的一切活動都成為格治對象，連帶致知成為架空本體的內向工夫。通過「外之、離之、克之」的層層消解歷程，最終體現的是「無」的狀態。此不啻是將「吾性分之物」與「吾獨知之則」一概從心體結構打

¹⁸ 明·黃綰：〈寄吳士美僉憲書〉，《石龍集》，卷19，頁5。

¹⁹ 陽明曰：「知是行的主意，行是知的功夫，知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一箇知，已自有行在；只說一箇行，已自有知在。」明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，卷5，頁4。陽明「知行合一」的本體即良知良能，知與行都是就同一本體呈現而說，指良知明覺活動必然會生起道德實踐的動力。久庵此處的批評顯然已非陽明原旨。

²⁰ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁12。

落，提供價值判斷的道德理則反被屏除於良知之外，連同參與現象的意識活動也被排除。這個說法等於在本體上取消了「知」在道德屬性與發動層次上的意義，以致「至善」喪失任何可能實現處。換言之，以去意作為格物致知的核心內容，問題不僅在於工夫因過於偏重於對內克治而喪失了對外為善的踐履，在工夫與本體的對應之下，同時也牽動了本體內容的界定。在這個思考下，為了重整偏離著實踐履之道德要求的格致結構，久庵於是對《大學》提出新的詮釋方向，指出格物致知的意義不可脫離「知止」的綱紀，否則終由儒入禪而不自知。

經上辨析，久庵從始信到懷疑的癥結在於：天理價值與踐行意義的雙重失落，導致「致知」淪為空言之學。出於「歷驗空無之說之為害」²¹、「世道之衰，由於學術之壞」的憂心²²，如何「講求身心實學」成為他迫切解決的問題。²³以此作為重新詮釋的起點，久庵轉奉「知止」為學旨，並根據艮止義集中於《大學》「致知」、「格物」條目上提出詮解，這與他亟欲導正王學入禪的弊端有直接關係。²⁴

（二）「知止」學旨的提出

值得注意的是，久庵並非為了與陽明對壘而提出另一套概念系統，他選擇回歸《大學》重新確證文本，從經典詮釋的歷程角度來看，別具意義。經典與解經者之間本存在複雜的互動關係，而經典也往往隨著解經者的詮釋向度形成多元的風貌。特別是意義較為含糊的《大學》，據劉戡山所言，光是格物之說，「古今聚訟有七十

²¹ 明·黃綰：〈答應石門書〉，《石龍集》，卷 20，頁 23。

²² 明·黃綰：〈上西涯先生論時務書〉，《石龍集》，卷 16，頁 17。

²³ 明·黃綰：〈寄羅峰〉，《石龍集》，卷 19，頁 8。

²⁴ 錢明針對久庵立場的轉變剖析：「黃綰對陽明由推崇到疑慮的轉向，可能與議禮派的楊一清、桂萼、霍韜等人對陽明學說的警惕和懷疑有一定關係。桂萼是黃綰的摯友，兩人是『大禮議』中的同志，陽明逝世後，黃綰嘗上疏說：『臣昔為都事，今少保桂萼時為舉人，取其大節，與之交友，及臣為南京都察院經歷，見大禮不明，相與論列，相知二十餘年，始終無間。』議禮派大都對陽明事功推賞備至，但對陽明思想則皆有批評。黃綰起初並不同意這些批評，認為『守仁之學，弗詭于聖，弗畔于道，乃聖門之正傳也』，但後來隨著陽明後學弊端逐漸顯露，也加入到批評陽明的隊伍中來。可以說，黃綰的陽明學批判論，既有其自覺的成分，又與當時的大環境密切相關。政治上謹小慎微的黃綰，學問上『隨風倒』也是不足為怪的。」錢明：《浙中王學研究》，頁 98。錢氏主要是從政治環境分析久庵出入陽明學的原因，其說可參。

二家」。²⁵王陽明通過《大學》詮釋建構良知教，並以〈大學問〉作為王門教典，弟子初及王門，必先授以此意，使學者得此心之知。然而，紛紜的解經路向，並未隨著明代陽明學的大興而定於一尊。雖然後學多以良知為宗，但他們在辯難聚訟中不是重複陽明的話頭，而是紛紛回歸《大學》重新釋義，其中也有如黃久庵一樣改從「知止」發揮，建構出不同的概念系統者。這意味著後學對於陽明的詮釋向度產生了一定程度的動搖，從而試圖在文本訓解與思想建構之間重新尋求新的張力型態。當然，這不代表久庵等後學就能在詮釋過程中完全擺脫心學的理論基型，事實上思想的變化本為與時遞進，而非異質跳躍。詮釋方式的漸變真正的意義在於：部分後學不再以陽明的固有解讀作為《大學》意義的確證，而是選擇重詮經典以提出新的價值解釋系統，而詮釋策略的轉折所鐫刻的正是義理脈動發展的遞進路向。²⁶久庵從初信良知、驗之起疑，到重釋《大學》、強調實學的轉折，就是最明顯的例證：

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。方知《書》《詩》所云「止」字及《大易》所示《艮》卦

²⁵ 明·劉宗周撰，吳光主編：《劉宗周全集》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2007），頁657。

²⁶ 陽明從《孟子》提煉出良知本體的實踐向度，並以此為路向鋪展出《大學》詮釋。這在主體實踐的提揭上誠然深具意義，但是當心體的體證被過度放大為理解《大學》的主要通道，一方面經典的意義取決於主觀的自證，文本權威反而窄化為證明主體境界的服務性存在；一方面後學對於良知本體的理解不同，造成道德的確證流於內在主觀性的體驗，儒家的經世精神反而因而鬆脫。此固非陽明本意，但不容否認的是，這些經典詮釋上的問題，與王學後來的空疏、蕩越之弊，是一體兩面的。王龍溪曾說：「良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以其性之所近擬議攙和。」清·黃宗羲：〈浙中王門學案二〉，《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》第7冊（杭州：浙江古籍出版社，2005），卷12，頁272。龍溪的觀察正點出包含他在內的晚明王學種種爭端，以及陽明的詮釋策略所面臨的挑戰。當個人主觀體證以為訓釋的解經方式，引發了種種流弊，從主觀證證再度回歸客觀文本的考索，以及重視實用實行思路的抬頭，是導正經典與解經者之間極端失衡關係的必然修正方向。這股風氣擴大到清朝，也就成為考據學與事功派興起的因素之一。從這個角度來看，我們就不難理解為何包含久庵在內的一大部分的陽明後學，面對道德在主觀證解中流於虛化的問題時，選擇重歸《大學》，並旁及《易》、《書》、《中庸》等經典，試圖以自身所得重新勘驗文本意義，乃至重申實踐進程與工夫功效的重要性。然而，這並不表示龍溪之學即失王學本色，牟宗三將種種流弊之起視為「人病」而非「法病」，並指出龍溪之「無」為「工夫上作用地無執無著無相之無，與那存有上的實體性的無相之有不同層次也」。牟氏見解深刻，詮釋透闢，關於其說可參牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2000），頁266-282。

之義，皆深契於心而有不可以言語形容者。²⁷

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。又以《悟真篇後序》為得聖人之旨。以儒與仙佛之道皆同，但有私己同物之殊。以孔子《論語》之言，皆為下學之事，非直超上悟之旨。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！²⁸

久庵最初循守王門傳授的「致知格物」講論，但是在數十年「辛勤磨礪」的實踐驗證下，反而走向混同佛道、脫離現實的「空虛之弊」。自覺為之所誤，從而對貶斥經典為「下學之事」而一味追求「直超上悟」的走向，開始產生懷疑。他曾兩度致書龍溪痛責他入禪之深，信中處處流露對龍溪援禪宗會通「致知」的不滿，要他別再「以虛言相高」²⁹，乃至偏離聖學猶不自知。為了規勸龍溪，他提出新得的艮止之學以為救正，可見對龍溪「無善無惡」說的抗衡，與他對《大學》中心概念的重新思索有直接的關聯。³⁰以此印證他口中所說的「諸公」、「海內一二君子」，顯然包含了由質難龍溪擴展至對陽明的反省及其《大學》詮釋內容的動搖。³¹他對為學轉折

²⁷ 明·黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷20，頁18。

²⁸ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁10-11。

²⁹ 明·黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷20，頁30。

³⁰ 舉凡思想家為學方向的形成，往往有複雜多元的因素，本文所指對龍溪教法的檢討，只能說是促成久庵思想變化的重要原因，而非單一要素。於此之外，其他如經世實學的思潮、實踐經驗的挫敗、求索經典的體悟等，皆是引動久庵思想轉向的契機，其論亦處處可見轉折變因，如：「斯道之續絕、明晦，只在吾人真實用工所在，必不在行履貌似之間。」明·黃綰：〈復應天霽書〉，《石龍集》，卷18，頁15-16。又如：「綰初年之學，只守舊說，專求典籍，將十載而無所得。乃專求諸心，及讀《定性書》，……如此用工又幾二十載，而無所得，乃思《大學》所謂『致知』者何在？一日讀《大學傳》曰：『身有所忿懣則不得其正，有所恐懼則不得其正，有所好樂則不得其正，有所憂患則不得其正。』忽思而有省。」明·黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷20，頁18。本文之所以聚焦於救弊意識的推展，乃因對龍溪入禪的質疑，是導致久庵轉而見「止」的關鍵因素。陽明歿後，他曾兩度致書痛責龍溪，並自陳對「止」的體悟。對照久庵信疑「致知」的時間點，正可互相印證。可知他對於《大學》的詮釋異轍以及立場轉換，主要來自於救正其弊的義理推進，故本文集中此處討論。至於其他間接因素，礙於篇幅，文中不再逐一展開分敘。

³¹ 久庵未曾公開表達對陽明的不滿，然而他對流弊的批判，由質疑龍溪擴大至對包含陽明在內的整個王學的檢討，是很明顯的。這從他對於空虛之弊多咎責龍溪，然所批判處又多涉及陽明可知。如引

的自陳，提供了我們兩個觀察面向：在詮釋策略上，久庵並不排斥以主體體證理解經典的詮釋方式，這從他以艮止義立說心體並強調立體為先可知。他否定的是過度放大主觀自證的釋經向度，將工夫拘限於主體內在意念活動上，以致失落了作為《大學》根本精神的人倫價值。向內實踐與《大學》倫理精神的落差，促使他改變詮釋策略，嘗試重建工夫體用、內外平衡關係。在詮釋重心上，「止」字是在始覺以「不思善不思惡」為「良知至極」之非的背景下見得，也就是說「如何重新釐清《大學》的倫理指向，將封閉於個體的主觀實踐與境界拉回現實世界」成為新的思考重點。這層救正思維表現在對「致知」的反省，進而歸本《大學》，導出「知止」義的強調：

區區每體此義（格物）舊說，俱有未當。凡工夫只在一處，無有兩處之理。……事至於格則至善矣，故上文云「在止於至善」，即下文云「致知在格物也」。此一「在」字實管上文三「在」字。大學之道，只在盡性盡倫而已……故知「格」字之義，實為至善之名，灼然知其為功效而非工夫也。故學問工夫只有致知而已。³²

今日君子，又不能明之，亦以格物為致知工夫，故以格物為格其非心，謂格其不正以歸於正，又謂夫子教顏子克己，工夫皆在格字上用，亦不知有典有則之為格物，所以求之於心，失之於內，空虛放曠，而非聖人之學矣。……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。³³

久庵對致知格物舊說的信疑關鍵在於「行」的去存與否³⁴，去之則為「空言」，存之

文質疑令看《六祖壇經》語，為龍溪所說：「良知之思自然明通公溥，無邪之謂也。惠能曰：『不思善，不思惡』，卻又不斷百思想，此上乘之學也，不二法門也。」明·王龍溪：〈答南明汪子問〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷3，頁66。而批評「以《悟真篇後序》得聖人之旨」，則語出陽明：「神仙之學與聖人異，然其造端托始，亦惟欲引人於道，《悟真篇後序》中所謂：『黃老悲其貪著，乃以神仙之術漸次導之』者。原靜試取而觀之，其微旨亦自可識。」明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：〈與陸原靜〉，《王陽明全集》，卷5，頁187。至於他反對以格物為致知工夫，並質疑將「格物」釋為「正其不正以歸於正」，更是就陽明的詮釋而發。由此可看出，他固然將龍溪視為王學入禪的引動者，但也由此反溯王學之所以會走上沉空之弊，與《大學》的詮釋有一定程度的關係。從這個角度來看，我們就能理解他採取更易陽明詮釋以圖救正的原因。

³² 明·黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷20，頁19-22。

³³ 明·黃綰：《明道編》，卷2，頁21-22。

³⁴ 據張宏敏考證，久庵歷經六年之久，於嘉靖13年為摯友、業師、親家王陽明所撰〈行狀〉定稿。

方為「實學」。在他看來，王學之所以後來走上禪學，就是在《大學》解釋上將「致知」、「格物」、「誠意」、「正心」都認定為工夫條目，這會造成幾個問題：第一，經文提供了工夫的入處，卻沒有指出工夫的效驗，無法侖合大學「盡性盡倫」的根本精神；第二，若「格物」、「致知」實際上是同一個工夫，經文不須分列兩處；第三，若將「致知」、「格物」置放在工夫的平面上，順著「致知在格物」的說法，易從「格其非心」的角度解讀「致知」。「格」在工夫上具有優位性，向內消解成為實踐主要取徑，心體在現實中的貫落不再是強調的重點，久庵認為這正是王學走上「空虛放曠」的問題根源；第四，任何工夫的方向都不可背離作為儒家經典共義的倫理實踐取向，然而格、致、誠、正在舊說中，集中指向內在意念的克除，缺乏了即事踐履的落實。此無疑將「至善」的體現窄化為內心狀態的運作，不僅喪失了「致知」所包含的「實行」義，在義理上也無法符應另一儒家經典《中庸》之「發而皆中節」的現實實踐準則。

久庵對「知止」概念的思考，就是針對這些問題而展開。在矯虛之弊、文本旨歸、儒釋界分等多重思考下，他提出新的《大學》新的詮釋型態。由此觀之，「知止」義的提揭不是為了對舉「致知」宗要，相反地，是在格物致知聯繫所成的對應結構中，通過「知止」規約「致知」的價值指向與工夫方向。之所以再次審視「致知」，主要是出於對龍溪以無善無惡為本體內容的質疑。這在一定程度上，反映出當陽明後學將「致知」從用上實踐轉向立體工夫時，隨之而來的是本體論爭所衍生出的諸多流弊。同樣是強調在本體上用功，但相較龍溪關懷的是本體如何從根源上體證，久庵關懷的則是如何避免本體虛化而能在現實世界落實的問題。問題意識的不同決定了詮釋面向的迥異，他以「知止」貞定「致知」，顯然兼有重審本體與糾導弊端的意圖。

同年，作〈贈王汝中序〉，勸告龍溪捨禪歸儒。隔年，著成作為良知思想綱領性論著的〈與人論學書〉。由時間軸線來看，久庵出入格物舊說的關鍵，顯然與龍溪有直接的關係。見氏著：《黃綰生平學術編年》（杭州：浙江大學出版社，2013），頁285-313。

三、以艮止統貫格致

（一）止必有所

「知止」學旨是詮釋《大學》的過程和革弊「致知」舊說所形成的前見共同作用的結果。他在詮解「知止」所畫出的意義境域，範圍、處理了哪些命題，以及意圖在概念聯屬中建立起什麼形態的解釋系統，是我們把握久庵詮釋進路所形成的意向結構的觀察重點之一。

伏羲堯舜以艮止、執中之學相傳。伏羲之學具於《易》，堯舜之學具於《書》。

《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，以克己為致知之實，以復禮為格物之實，皆艮止、執中之正脈。³⁵

聖人傳心之學，始於伏羲八卦之艮。艮而重之，內艮之止，心也；外艮之止，背也。故文王作〈艮〉之《象》曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人，无咎。」不言心而言背者，內艮之一陽，不啻如粟之微，止於心竅之內；由是外艮之一陽，盡於背而洋溢，故曰「艮其背」。所以見外艮而由於內艮，內艮之一陽，止於內而至靜，故不外獲其身而不出見其人，至靜不動，故無咎也。此文王明伏羲重〈艮〉之義。孔子《象傳》先曰：「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」此所以明伏羲艮卦之義，兼體用而言也。曰：「艮，止也」，言其體之止也；又曰：「時止則止」，言其用之止也；「時行則行」，言其用之行也；「動靜不失其時」，言其用之動靜而不失其時也；「其道光明」，因動靜不失其時而得其道之光明也。……曰：「艮其止，止其所也」，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。」故謂之為氣機，又謂之為魂魄之合，又謂之為帝衷之降，又謂之為天命之性，又謂之神，又謂之仁，皆在此所也。……蓋〈艮〉言天地人之心，一也，不可有二，二則非心矣。合內外而言之，故謂外艮之背，由於

³⁵ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁1。

內艮之盡，艮止於內而不動，乃性之真也。³⁶

久庵自言：「吾學之要，在於知止。」³⁷又說：「自禪學興，而聖人之道日為所亂惑，近理而失真，有道者切深憂之，尚何望其直窮艮止之本以為言耶！」³⁸明確表示艮止宗旨是針對亂惑聖人之道的「禪學」而倡。他從深覺禪學之非，轉而契入「止」字，發展出引〈艮〉會通「知止」的詮釋模式，進一步建構出以「止」為中心的系統見解。他指出儒學之所以走上「以虛無為根」的異端³⁹，關鍵在於「失聖人艮止、執中之本」，此意味著艮止之學在架構過程中是放在如何導虛入實的脈絡中思索。這個說法提供了一個探究艮止立意的面向：既然以艮釋止的詮釋進路是沿著糾導空無之弊的軸線而成立，那麼解構這套詮釋模型，就不能單論「艮止」的取義，而必須放在「知止」與「格物致知」間的義理聯繫脈絡上觀察，方能深辨「艮止」在《大學》的作用意義。在久庵看來，「虛無」之弊與「致知」須先「格物」的解讀有關。當「格物」被賦予工夫意涵，內容又以「格心」為實踐取向，就會衍生出兩個問題：其一是將「物」解釋為「心」時，在工夫運用上容易造成格去心體的誤解；其二是當「物」被侷限於主體內在的意念活動，工夫就很容易導向務內遺外的路途。此二者都指向心體的定位，前者關涉有無的論爭；後者涵蓋體用、內外的辯證。他對《大學》的詮釋策略就是依照這些問題的解決方向來進行，而「知止」宗旨就是在「致知」問題的補正背景下提出的。因此，他才會說「以知止之止指心體，以致知示工夫，以格物示功效」是為了倡明「艮止、執中之正脈」而發。

值得注意的是，既然久庵所不滿者在於「今日君子以格物為致知工夫」⁴⁰，那麼為何不是以格致為中心重釋概念意義，反以艮止為統貫作用，通過心體、工夫、功效的劃分將「知止」、「致知」、「格物」構造出遞進的實踐結構？欲釐清他採取這一詮釋模式背後的理論思維，須了解他以〈艮〉釋「止」的義理指向。許多宋明儒對於〈艮卦〉多有發揮，然未有如久庵提起來作為學說宗旨者。艮止之學不僅集中

³⁶ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁3-4。

³⁷ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁2。

³⁸ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁2。

³⁹ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁2。

⁴⁰ 明·黃綰：《明道編》，卷2，頁21。

體現了他對《大學》的詮解，同時也是他對心學的闡發。他認為「『止』字之義，本於《易》之〈艮〉。〈艮〉之義原於伏羲、文王而發於孔子。」⁴¹他不僅從〈艮〉理解「知止」，並將二者結合起來作為由孔子承衍下來的「傳心之學」。按《彖傳》「艮其止，止其所也。」本義是用來說明八卦變化達於應止之處。久庵從本體論出發，著重闡發〈艮〉所具有的「止」之義，並取其終極、達止意涵用來指作為存有根據的「心」。然而，他取義〈艮卦〉目的不在確立先驗主體，而在辨明心學所運用的「良知本體」的意涵。久庵云：「《大學》曰『知止』者，知其止之所也。」⁴²又說：「止非泛止，止必有所」，意思是只知「止在於心」是不夠的，還必須體察心所在之「所」，此正是儒禪之辨的關鍵。可見《彖傳》的「止之所」是他闡釋「知止」的要義，把握「所」的詮釋面向也就能釐清「知止」的立言宗旨。

「所」的第一層意義是「天地之根」、「五性皆備」的「天命之性」，意即心以道德法則為內容，是善的究竟根源，故曰「心知其所則至善在其中」。然而，一旦「致知」以「格物」為工夫，格心的結果就是連同本體原有的倫理價值一併格去，最終走上「以無是無非為良知之體」的極端⁴³，而《大學》原有「盡性盡倫」的倫理實踐性格亦隨之喪失。為何實踐會走上泛止無所呢？久庵指出：「『知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。』定、靜、安皆本於止，止在於心而有所，故萬物、萬事皆從我止而不可亂。」⁴⁴又說：「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。」⁴⁵工夫所要達到的定、靜、安境界，是本於

⁴¹ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁2。

⁴² 明·黃綰：《明道編》，卷3，頁44。

⁴³ 許多明儒對〈艮卦〉特別關注，如聶雙江有〈艮齋記〉，劉蕺山有〈艮止說〉，而王龍溪亦有〈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」又說「知無用之用，則知無知之為之也」，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·王龍溪：《王畿集》，卷8，〈艮止精一之旨〉，頁184。久庵對艮止的詮釋明顯是就龍溪而發。針對龍溪的「無用」說，他以艮指心體，並將艮分內外，強調「盎於背」是艮之外、止之用，是用之動靜而不失其時也。針對龍溪以「無」為聖學之宗，久庵則從存有義力主止之體為有，而曰「言其止不動如此，非言無也」；從感通義證成止之用亦為有，而曰「言其動而變通如此，非言無也」。明·黃綰：《明道編》，卷3，頁37。

⁴⁴ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁16。

⁴⁵ 明·黃綰：《明道編》，卷5，頁57。

對心體的體證，也就是「止在於心而有所」。而真正得其所者，能在面對萬事萬物時「皆從我止而不可亂」。「從我止」意謂至善心體是創生道德價值的內在根源，真正的「致知」是把止體所具的天下之理貫落在萬事萬物之中的實踐活動。因此，他一再力證止體之「有」，就是為了抗衡龍溪之「無」而發：「《彖傳》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《彖傳》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。」⁴⁶止體實而非虛，乃以其絕對、究竟而曰「不動」、「不亂」；止體有而非無，乃以其感通、動用而曰「時止」、「時行」。久庵對「知止」的界說，包含了他對「止」的三層詮釋視角：其一，至善之所是心體安立之處，任何以無善為方向的工夫皆非真正的「知止」；其二，「止」的價值意涵並非僅存於心之體，還具體表現在面對萬事萬物時能作為內在道德根據，意即心之所兼全成己、成物的實踐作用。其三，止體作為內在於人的超越依據，以其至善存有內容與道德創生之實而為「有」，不可謂「無」。反過來說，「泛止無所」就是對心體的至善義缺乏深刻的認識，才會在本體上不識其所、以善為無；在實踐上專務格心、向內虛外。因此，只從形式上否定向裡實踐的工夫取向是不徹底的。在久庵看來，唯有確立心所止之處，方能確證本體有而非無；唯有從價值的實在性肯定心體在實踐上的倫理必然性，才能從根本導正工夫結構層層向內的問題。

表現在「知止」與「致知」的聯繫關係上，當「致知」的工夫方向必須取決於「知止」的解釋，而「止」又以天命之性為內容，「致知」就能依準於心體的道德理則而展開。他並不反對王學以「知」同時收攝本體、工夫，事實上，在代表晚年思想的《明道編》中，他仍持守「聖功之本，只在於獨知，故功夫皆在知字上用」與良知教一致的立場。⁴⁷但是，他強調「學以致知為先」的前提是「必真見物則之當然」⁴⁸；「盡致知之功」的條件為「知天下之理在獨知之中」。「則」是「物則」，「理」是「天下之理」，「心」是「天地人之心」。從詮釋面向可知：「獨知」不可喪失儒家

⁴⁶ 明·黃綰：《明道編》，卷3，頁37。

⁴⁷ 明·黃綰：《明道編》，卷2，頁21。

⁴⁸ 明·黃綰：《明道編》，卷3，頁39。

倫理的「有」的立場，否則即非真知；「致知」的體現不可脫離天下萬物，否則即非聖學。故欲致其知，必先辨察道德理則為本體的內在特徵；欲盡其功，須先體認理涵蓋天地而實踐亦及於內外。由此可見，以「知止」論心是為了通過解決心體有無的問題以規約「致知」的實踐內容，而強調「止必有所」是為了彰顯「至善」為心體意涵的主要規定。

就義理型態而言，「艮止」依舊是在以心體為主的本體論基礎上展開的，大致仍屬陽明彰顯道德主體的心學思維。但是這股轉向「知止」的詮釋分化並非毫無意義，對應久庵對龍溪「以空為本」的嚴詞批判，我們就能看到別立艮止背後的意圖。久庵自言：「欲正人心，莫先明於學術。」⁴⁹此其問題意識所在。他指出今日君子打著「良知」的旗幟，實際所見並非「良知本體」，而是禪學的本來面目。在良知本體的有無之辨中，他想處理的是如何將心體倫理原則之「有」，貫穿從誠意到格物的整個實踐過程，以對治龍溪「心體之虛」的弊病。⁵⁰以止存心就是為了申明理存於心，據此統攝「致知」，意在藉「知止」的綱領作用貞定作為條目的「知」的當然物則，並綱紀工夫以實現至善天理為方向，而非以格心去意為目的。從這個角度來看，久庵在詮釋策略的形式變動下，在義理上並未脫離「著實於心體上用工」的心學立場。⁵¹然已可明顯看出久庵從心體、工夫界定「知止」與「致知」關係時，是以「知止」規約「致知」的開展，以「致知」為實現「知止」的方法。也就是說「致知」無論是在本體抑或工夫義上，皆須在「知止」的統攝下確證其義，這樣的詮釋顯然已有視「知止」為《大學》核心概念的意味。

「所」的第二層意義是「氣理兼備」，此詮解與「格物」的定位緊密相連，我們

⁴⁹ 明·黃綰：〈上西涯先生論時務書〉，《石龍集》，卷16，頁17。

⁵⁰ 久庵曾致書龍溪，批評他的「心體之虛」是受到禪「以空為本」的影響，而這正是「學問之所由繆也」。他指出人所不見而己所獨見的「獨知」中有「天則」，人之行為所由循，亦在此天則。心之官能思得其道，就能得其中，而止于至善。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，與禪家以空無為本有本質上的區別。據此勸導龍溪，盼其慎思，以傳儒家正道。由此可見，久庵以「艮止」釋心體，從體用兩方證立本體的實在性，是立足在糾正龍溪以無為宗的立場而發。明·黃綰：〈贈王汝中序〉，《石龍集》，卷13，頁19。

⁵¹ 明·黃綰：《明道編》，卷6，頁72。

可相參以下文句探究：

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。故大學曰：「安而後能慮，慮而後能得。」大學所言文王緝熙敬止者，此指止之體而言也。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。**敬止之止，所謂「艮其止，止其所也」；各得所止之止，所謂「動靜不失其時，其道光明」也。⁵²

久庵轉向以「知止」為本，改變了以「致知」為主線的詮釋方式。他用「止」收攝「致知」，並以「至善」之實在的、本源的、內容的道德價值，確立本體之「有」，規範「致知」的工夫取向，以防實踐走上空無。這層用心，同時也反映在他對於「格物」的重新界定上。他指出：「『格』字之義，實為至善之名，灼然知其為功效而非工夫也。」在他的詮釋體系裡，對於「格物」不可離心的立場並無二致，但是卻修正了「格物」的定位，這是很值得注意的。為何「知止」之倡連帶改變了「格物」的既有詮釋？他抨擊當今學術之所以「求之於心，失之於內，空虛放曠」，全因「不知有典有則之為格物」。⁵³出於工夫範圍不超出主體內在活動的質疑，他一方面以「至善」作為心體的主要表徵，一方面又以工夫、功效重新界定「致知」、「格物」，以處理其與「知止」的繫聯。這種詮釋方式，表示真正的「知止」必須通過「致知」與「格物」才能完整體現，而格致二者也只能在實現至善之道德理則的前提下才能被承認意義。但是以「格物」為功效為何就能「求之於心」又不「失之於內」呢？這就關涉到「所」的第二層意義。

「知止」在《大學》首章中居於綱領的首要位置，在八條目的關係脈絡中具有引領作用。久庵以「知止」為宗的用意在於辨分心之有所、無所的差異，以釐清心體的真實內容以及對格致條目的統領方向。易言之，在他的詮釋體系裡，「知止」的要義具結於「知其所」。知其所方能知所存心，而後立聖學之本；不知其所則泛止無

⁵² 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁2-3。

⁵³ 明·黃綰：《明道編》，卷2，頁21。

歸，而徒淪空虛之謬。「至善」既是「所」的首要規定，那麼如何知道工夫方向是否偏離至善呢？他指出「氣理兼備、體用俱全」為「至善」的具體內容。依此規定，心就不只是本體，同時也包含發用的概念。久庵以〈艮卦〉釋止，意亦在此。他將《彖傳》「動靜不失其時」詮釋為「艮卦之義，兼體用而言。」「艮」即「止」、即「天地人之心」，「止」又分「止之體」與「止之用」。體用、氣理作為「止之所」，意指道德法則與踐履活動完整構成心體的內容，遺落了任一方都不是正確地把握「知止」。然須注意的是，體用是心體結構內在分析地說，所止所存者俱是一心，並非斷裂成體用兩端，故曰：「艮言天地人之心，一也，不可有二。」可見他並不是質疑心學從本體論意義論「心」，而是意圖指出「止之所」作為含具實踐動力的「氣機」，能在現實中開展「止之用」才是真正的證體。所以他說「體立而氣順，氣順而心之用行。」真正的立體必然會帶起現實的發用，若不能「施於君臣、父子、國人之間，無不各得其止」，就是不知止、不知聖學之本。

（二）艮合內外

論述至此，吾人已可發現在以艮止為中心的詮釋體系中，整體表現出亟欲在心體的基礎上強調致用一面的義理性格。值得注意的是，《彖》只言明「艮其止，止其所也」，並未以之放置在心學的本體論上，更未運用「止」涵蓋至善、體用、理氣等命題。這些創造性的解讀，顯然是久庵在詮釋活動過程中意圖將文本導向經世實學的意向性結構，將格致所形成的內向性取義從「體—用」兼全的界定拉回「內—外」的實踐平衡。這層思考，與前文所探討的久庵出入王學的信疑關鍵——「行」的去存與否，有密切的關係。然而，在詮釋結構重整的過程中，他勢必面臨一個問題：當他據艮止之體將價值根源安立於內，該如何從根源義維護內在價值指向的同時，又於工夫論上證成「止之用」必及於外而顯，以保證經世實學的必然性？這個問題牽涉到艮合內外的模式對格致關係的涉入。由於「艮」本由艮卦相重而成，因此他將卦的內外組成引渡用來處理心體的體用問題。他指出「艮」在內體現為「內艮之止」，也就是「心」；在外體現為「外艮之止」，也就是「背」。心體是「性之真」，由於「止於內而至靜」，不若身應與於外，又居於內而人所不見，故曰「不外獲其身、

不出見其人」。然發顯於外，動用盈滿、人皆見之，以其洋溢盎背故不以心名之，而曰「艮其背」。外艮之所以應用不窮，乃因內艮為動行之本，故曰「外艮之背，由於內艮之盎」。然二者皆一心也，所以要「合內外而言之」方能俱全本心之貌。

艮止的提出，從根本上是為了通過對體用問題的解決，導正在以「格物為格其非心」的詮釋下所產生務內遺外的工夫弊病。他是出於對「以格物為致知工夫」的不滿，轉而從「知止」綱領著手立定實踐取向，再聯繫到格致概念上提出新的解讀。換言之，〈艮卦〉在詮釋上不僅是挹注「知止」的概念，並在邏輯結構中範定了格致的發展，而以格致為中心開展出的工夫走向，也都必須圍繞著呈現艮止這一體用兼具的至善根源展開。因此他強調用功之要在於「致知在格物」一句，但是方向必須體現「成己」、「成物」的《大學》之道，也就是艮止之義。艮合內外的詮釋模式表現在格致關係上，主要集中在「致知在格物」詮釋的更弦：

《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；致者，思也，「心之官則思，思則得之，不思則不得也」；格者，法也，有典有則之謂也。先儒不明，乃以格物為致知工夫，故以格物為窮究事物之理，而不知有典有則之為格物，所以求之於物，失之於外，支離破碎，而非聖人之學矣。今日君子，又不能明之，亦以格物為致知工夫，故以格物為格其非心，謂格其不正以歸於正，又謂夫子教顏子克己，工夫皆在格字上用，亦不知有典有則之為格物，所以求之於心，失之於內，空虛放曠，而非聖人之學矣。……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，而世儒之說不然，故予不暇非其他，而必欲以格物為功效。……此功效所以決不可無，工夫所以決不可錯用。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。……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。⁵⁴

《大學》之道，「成己」、「成物」而已。……「成己」所以「成物」，合內外之一也。其用工之要，只在「致知在格物」一句。……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

⁵⁴ 明·黃綰：《明道編》，卷2，頁21-22。

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。……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。⁵⁵

久庵以內外合一、外本於內作為艮止的詮釋進路，對應格致關係的處理上，就牽涉到二者作用、關係與概念界定等面向：

就作用層面來說，在止體體用兼全而展開的意義系統中，格致關係也隨著致用的強調而改變。在久庵看來，在「格物」為格心的詮釋體系裡，「格物」作為「致知」具體落實的工夫環節，代表的是以「去其非心」為目標的內向性實踐。這在實踐結構上就會造成幾個問題：第一，只突出了向內用功的面向，忽略了外部倫理活動的開展，以致實踐不超乎主體意識活動的範圍，亦即久庵指出的「失之於內，空虛放曠」的弊端。因此他以「有物有則」釋「格」，以「事」釋「物」，使「格物」從主體內在轉向至善理則在倫常事物中的落實。第二，「格其非心」的說法將「致知」工夫導向克除非道德的意念，但是價值目的並未在任何德性條目中清楚顯出，為學目標含糊不明，也就是他所指出的「若不知有功效，則必不知所抵極矣」。職是之故，他將「致知在格物」改訓為「志在於有功效」，則「成己」目的在於「成物」：一方面即物實踐、事中落實的道德活動成為致知工夫的效驗，一方面「成物」與否也反過來成為勘驗致知工夫是否有誤的判準，故曰「此功效所以決不可無，功夫所以決不可錯用」。第三，「格其非心」的工夫導向，聚焦在去惡的意識活動上，而非本體如何在現實中表現出至善。久庵關懷的重點不在是什麼妨礙了本體的體現，而是什麼才是本體充分的實現？所以他反對今之君子「工夫皆在格字上用」，主張「功夫皆在知字上用」，意在將「致知」向內的消極工夫，轉為天理向外的積極落實。所謂知上用功，就是將「獨知」所具的「天下之理」落實在「格物」上，如此方為「盡致知之功」。唯有格致兼全，方能合內外為一，畢盡成己成物之道，完整體現止體至善的內涵。因此他進一步將三綱領與格致條目聯繫起來：「此一『在』字實管上文三『在』字，大學之道只在盡性盡倫而已，故曰『在明明德，在親民』。盡性盡倫，必皆止于

⁵⁵ 明·黃綰：《明道編》，卷5，頁55-57。

至善，而後無餘蘊，故曰『在止于至善』、『在格物也』。⁵⁶他將「格物」視為「明明德」、「親民」的具體落實處，所以以「志在於格物」照管三綱領的三「在」字。能在事事物物上體現天則，即全盡「致知」功效，亦即「明明德」、「親民」的發揮，此盡性盡倫之道也就是「止於至善」。這樣的詮解，表現出以實用實理為歸趨的鮮明義理性格。

就關係層面來說，「格物」作為「致知」表現於外的功效，正是止體致用的過程。久庵將體用關係收攝於艮止來解釋，體用在心體結構中固無先後順位可言，但是「體」在實踐上具有優位性。他指出完整的〈艮卦〉須「合內外而言之」，然而「外艮之背，由於內艮之益。」外艮是內艮的發用表現，外本於內的關係落實在止之體用上，是側重立體為先的工夫理論，故曰：「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。」可見立體含有證立本體與現實發用兩面工夫。「知」為獨知、良知⁵⁷、人心之本⁵⁸，也就是止體、中體。「致知」作為實現止體的工夫，工夫在於「致」。他認為舊說最大的錯誤在於「誤認『致知』之『致』字同於下文『知知至』之『至』字，故皆不謂之為功效，而皆謂之為工夫也。」⁵⁹何謂「至」？就他昔年與陽明講習而得：「致者、至也，至極其良知，使無虧缺障蔽。」⁶⁰在他看來，這種說法導致致知的工夫全集中到格物上，使「格其非心」與良知至極等同起來，而良知的實行義也在錯誤的理解中因而脫落。因此，久庵強調工夫專在「致」，「格」上無工夫。值得注意的是，在內發於外、用源於體的規定下，「致知」作為成己的實踐，在「知」的本體義上兼備理氣，在「致」上也同時具有體用兩面的工夫。他根據《孟子》「心之官則思」訓「致」為「思」。「思」的工夫在立體上為獨知本體的自覺其理，也就是「執中」之義：「『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』中即道也，道何在哉？在人獨知一念幾希……精者，思也；一者，道也。思得其道，

⁵⁶ 明·黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》，卷20，頁19。

⁵⁷ 明·黃綰：〈贈王汝中序〉，《石龍集》，卷13，頁19。

⁵⁸ 明·黃綰：《明道編》，卷5，頁55。

⁵⁹ 明·黃綰：《明道編》，卷2，頁21。

⁶⁰ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁10。

則無過無不及矣。」⁶¹「中」即道，即獨知之理，「思得其道」就是他所強調的為學「必於吾心獨知之地實致其力」⁶²，也就是證立良知本體的工夫。由於立體必帶起發用，「致」在用上工夫為在感物中克除非道德的意識，以持守心體之正。他說：「我之工夫在思，去其不當思者。」⁶³又說：「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。」⁶⁴其實也就是將「正其不正以歸於正」的用上工夫一併收攝在「致知」中，使「致知」工夫兼賅體用。由於致思工夫除了立體，還涵蓋了良知發用的過程，所以在概念結構上才能與作為用上效驗的「格物」相聯繫。

他這種以內統外、立體致用的論點，在工夫思考上與龍溪著重悟本體的趨向是一致的。⁶⁵不同的是，同樣是立體工夫，龍溪所悟的是無善無惡之體，久庵則是為了迴虛入實，強調所立的是由內而外、立體致用的止體。因此，他在訓解「致知」時，除了以之指涉體上工夫，同時也綰合了用上工夫。他指出：「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。」⁶⁶又說：「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。」⁶⁷體用是就心體內在分析地說，從存有義上而言「心之靜」，從活動義上而言「心之動」。「思」是「心之用」，於體上思得獨知之理，於用上感通而動。他強調獨知具有「思」的作用，目的在將訴諸實踐的「用」作為「致知」的內在要求與規定，以強化儒學與無為無思、出世無用的禪學的本質差異。⁶⁸此有為有思、經世實

⁶¹ 明·黃綰：〈贈王汝中序〉，《石龍集》，卷 13，頁 19。

⁶² 明·黃綰：《明道編》，卷 5，頁 55。

⁶³ 明·黃綰：《明道編》，卷 1，頁 16。

⁶⁴ 明·黃綰：《明道編》，卷 1，頁 8。

⁶⁵ 久庵的艮止體系整體呈現明顯的致用性格，然而在工夫優位性上是以心體上用功為主。除了文中所錄引文，同樣主張於語錄中處處可見。如：「聖學工夫則在體上做，事業則在用與功效上見。」明·黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷 20，頁 28。

⁶⁶ 明·黃綰：《明道編》，卷 3，頁 37。

⁶⁷ 明·黃綰：《明道編》，卷 1，頁 15。

⁶⁸ 久庵以為儒釋之別的判準在於經世致用與否：「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。禪學者所以出世，故有體而無用，有工夫而無功效，此所以虛寂無所住著而涅槃也。」明·黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷 20，頁 28。他認為禪學有體無用，

行的致用面向，使「格物」作為「致知」用上功效的定位有了義理的內部聯繫，但是在「合內外」中同時又保有立體在工夫上的根源意義。此詮釋變化表現在格致關係上，他改變以「格物」為「致知」工夫的說法，反過來使「格物」取決於「致知」，此「以致知為先」的工夫論調⁶⁹，於實踐上亦隱含了兩層意義：其一，立體是致用的先決條件。「致知」是「成己」於內，「格物」是「成物」於外，然於「成己所以成物」的規定下，「成己」與「成物」為所以然與然的關係。對應艮止的說解，外艮本於內艮，於實踐上，先立體方能致用；先盡致知之功，才能得格物之效。因此，久庵訓「格」為「有物有則」的同時，又說「則」來自「人心獨知之中」的「至善」，意在指出「格物」是根據「致知」所開展的活動，所以工夫上必須先「致知」方能「格物」。其二，致用是立體必然的結果。由於「合內外之一」方為艮止的充分體現，因此立體不能取代致用，必須格致合一、體用兼成才能完整呈現「心之所」的內涵。因此，「格物」作為「致知」的效驗、目標，意味著真正的「致知」必落實於「格物」。所以他將「在」訓解為「致知志在於格物」，又說致知之理「必盡人倫之道」⁷⁰，意思是就倫理意義的圓成來說，實踐必至「格物」而後可。這樣的實踐模式，在保證心體工夫在實踐上的優先性的同時，又將內在的善導向外部活動的落實，避免了工夫整個集中於內在證體以致「有體無用」的問題。

就概念界定來看，艮止體系所表現的義理性格，是在格致的條目環節中力求內外實踐的平衡。求之於內的成己工夫是王學既有的走向，亦為久庵承襲，而他所著力處在於如何從概念結構中進一步規定感通於外、即事成物的實踐要求。他從本體論規定艮止有發用的一面，此向外即物的「經世之學」取向，集中表現在「格物」定義的改變上。他認為朱、王學之所以分別走上「失之於外」與「失之於內」的極

所以虛寂出世；儒家體用兼備，所以能收齊家、治國、平天下的經世之效。二者之所以皆有體卻有用之與否的差別，原因在於禪以無思、無為、虛寂立本，視本體空蕩無物的結果就是將實踐導入沉空守寂，以致感而無感、通而無通；儒則以有思、有為、至善立體，遇有事時能發揮心之用，感而有思，通天下而經世於外。艮止思想所關聯的格物致知、心之體用、工夫功效、儒釋異同等論題，看似不同，實則都是扣合在體用兼成的基礎論域上，以經世致用為根本導向，力求通過這些論題的辨明，強調立體在於致用的實踐歸趨。

⁶⁹ 明·黃綰：《明道編》，卷3，頁39。

⁷⁰ 明·黃綰：《明道編》，卷5，頁56。

端，癥結都在於「以格物為致知工夫」。一旦以「格」為工夫，所格之物就必然解釋為工夫的對象。從積極面以「窮究」訓「格」，「物」遂成為「事物之理」；從消極面以「克除」訓「格」，「物」遂成為「非心之念」。前者「求之於物」，不明天下之理在於心體，而有「支離破碎」之弊；後者「求之於心」，悖離儒學經世性格，而有「空虛放曠」之失。不論何者，在工夫上都有內外對立的問題。

為了將工夫結構在向內證立心體的基礎上導向向外實理實事的發顯，他先將工夫集中在「致知」上，再以艮之內外規定致知必及於內外而顯，借此解決偏側內外一端的工夫取向。職是之故，他否定致知之後還有工夫，改以「格物」為功效，並提出「格者，法也，有典有則之謂也」的訓解，則「物」在盡道顯則中被規定為君臣、父子、夫婦、長幼、朋友等倫理之事。他據此解釋《詩經》：「有其事必有其則，所謂『有物有則』也。」⁷¹「格物」作為「致知」實現的方式，指的是在人倫關係中應之以內在的良知之理，使事物物各得其止、各得其理、各顯其則。於是，「格」就成為根於獨知至善之理的積極落實，是「知」在現實中的向外充拓。「物」也從「心之不正」的意識範圍，轉為實際的人倫活動；從待格的對象，轉為盡性盡倫的體現。如此一來，即能將實踐導向於外，也能同時保有向內的體證，此「有體必有用，有工夫則必有效」的內外實踐平衡，才是久庵所認定的經世聖學。⁷²因此久庵說：「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』。」⁷³良知之理必盡於人倫之道，道之盡不在於格其非心，而是貫落於身，然後推及於家、國、天下之物，如此方為「物格」、方為「成物」。綜言之，他之所以不滿「格物」舊說，因為當「格物」被視為「致知」工夫，而「物」又被解釋成抽象的意念活動，即事而行於「致知」也就不是必要的實踐環節。他不在「物」的內外問題上爭辯，而是改變「格物」的定位，從「格物」安頓「止之用」的落實處，並在概念的異詮中規定「致知」於反求諸心的立體外，必然要落實人倫的致用取向。對應上節析論，久庵辨明儒釋之別、質疑今日學者脫軌聖學的核心本

⁷¹ 明·黃綰：《明道編》，卷5，頁55。

⁷² 明·黃綰：〈復王汝中書〉，《石龍集》，卷20，頁28。

⁷³ 明·黃綰：《明道編》，卷5，頁56。

質亦在於致用與否，此對於「行」重視的態度成為他對於止體意涵側重發揮的面向，以及對「致知」工夫的主要理解。由此鋪展所成在「知止」與格致繫聯起的艮止體系，在「講求心地實學」作為他《大學》詮釋系統的主要立意下⁷⁴，遂形成以致用實踐為立體工夫根本導向的義理型態。

四、艮止思想的理論問題與意義

從朱子的「格物」，到陽明的「致知」，再發展到久庵以「知止」標宗，《大學》中心概念的移轉以及由此引發的詮釋異動，在一定程度上反映了思想潮流的遞進，而這些變化又集中體現在對「格物致知」的不同解讀上。這是因為「格物致知」在朱子經典詮釋系統中占有重要的地位，陽明深受朱學影響，從「格物」課題出發，後以孟子義挹注《大學》，建構出以「致知」為主的新的解釋系統。久庵身為陽明的至交與門生，思考問題的方式以及論點架構的提出，在學術思想的層層相因中，深受心學體系網絡的影響。這從他特別重視「格物致知」的問題，並以艮止義集中發揮在這兩個條目上，可見一斑。他在《大學》的詮釋策略上最大的轉變就是改以「知止」為學旨，援引艮卦注入「止」義，用來處理心體內容及體用等命題，並在艮止思想架構下針對「致知在格物」提出新的解釋。

值得注意的是，「艮止」的提出似是質疑王學「凡言學問，惟謂良知足矣」的詮釋論點，但深入辨察其意，會發現他真正不滿處在於「惟有去私而已」的工夫導向。起因主要在於他認為這種以空為本、以無聲臭為良知本體的盛行說法，偏離了儒學的經世之道，走上禪學不思善惡的本體詮釋，若不及時阻遏，將為天下國家之害。由於批判所對在於「沉空守寂」之弊，因此他雖然在《大學》詮釋策略上改以《彖傳》為基底，並相合《詩》、《書》等儒家典籍，但是在思維觀點上仍採取陽明以《孟子》詮經的諸多心學概念，對於「致知」之「知」也延續了「良知本體」的解釋。

⁷⁴ 明·黃綰：〈寄羅峰〉，《石龍集》，卷19，頁8-9。

易言之，真正引發久庵對《大學》詮說懷疑以至於更易的關鍵，其實是以龍溪說法為中心的流弊風行下，良知教在歧見紛起的傳衍過程中日漸脫落實行一面的憂心。他將「學術之壞」的根本原因歸咎於工夫方向的不當，以及天理義、發用義從本體上的脫落，而艮止學說就是圍繞著這兩個問題展開。這也就是為何他將解釋系統的頭腦轉定於「知止」，但是又以艮止籠罩格致條目的原因：前者是對本體有無問題的釐清，後者是實踐上致用面向的強調，意皆在於從實行實理肯定本體有而非無。從上節分析可知，綱舉「知止」是為了釐定「致知」，而「格物」定義的修正也是為了處理「致知」的本體內涵與工夫取向，因此艮止思想在很大的層面仍是圍繞著解決「致知」問題而發。據此來看久庵以「知止」統貫的解釋系統，即可看出它有別於陽明舊說卻又在義理生發上緊密相連的關係。

進一步來看，如果拈出「知止」是為了通過經典重釋以救正王學日漸背離儒家經世的方向，那麼我們該如何衡定這套詮釋體系的意義？這個問題，可放置在兩個軸線上思索：其一是艮止詮說在解釋系統與文本脈絡之間的內在張力與調和；其二是「知止」學旨的提揭在思想發展上的意義。就前者而言，他對於《大學》的最初理解主要來自陽明的致良知教，後感於良知入禪之非得出「止」字，心學背景與經世致用面的補強交互作用構成詮釋的前見，成為對《大學》的整體理解與解讀導向。因此，他從艮止建構的理解體系，顯然還是在心學思維的背景下，著重發揮良知本體的活動義與天理義，展現出極力將工夫從向裡著力導向外部實踐的詮釋意圖。如他解釋艮止時，以《彖》傳文所沒有的心體內容與內外體用的命題為詮釋進路，然後再從「知止」統貫「格物致知」的實踐取向。然而，為了證成致用是實踐必要的環節，在處理文本字句解釋時，難免產生《大學》原意和艮止體系的內在衝突，形成詮釋理論的問題，最明顯的莫過於他對「致知在格物」的解讀。他為了將「致知」導向具體的實踐，把「在」解釋成「志在於」，「格物」解釋成「致知」工夫所成萬事萬物各得其理的效驗。為了自證其說，他指出：「自此句以上，至於『欲明明德於天下』，皆有『先』字；故自此句以下，至於『國治而後天下平』，皆有『後』字。『先』

者，先此皆無所致力也；『後』者，後此亦無所致力也，則知工夫只在此一句。」⁷⁵然而，《大學》八條目在條件序列中被規定為關係屬性，「格物」居於八條目之首，與誠、正、脩、齊、治、平相同，是作為工夫條目而存在的。他否定「格物」具有工夫意義，又從「物格」去解釋「格物」，違反了文本的工夫次第序列。再者，久庵「工夫只在此一句」、「先後均無所致力」的論點，一方面否定了誠意、正心、格物具有獨立的工夫範圍，使這四者的遞進關係因缺乏內部聯繫而顯得含糊；一方面「格物」作為「致知」的關鍵，在文脈上他很難強解工夫為何只到「致知」，在「格物」條目突然轉為功效意義。從經典詮釋的立場來看，這是他在理論上難圓其說的部分。

那麼在義理詮釋上是否就能有力支持其說，以啟救正功效呢？久庵在工夫論上的主要修正在於改變「格物」為格心的說法，並主張「格物」為「致知」在人倫關係上的落實。他之所以反對將「格物」視為工夫條目，乃因他意識到的問題是：如果將工夫重心停留在意識活動的防範上，那麼內在意念的對治就會成為工夫的著意處。如此一來，「致知」實踐所導向的是消極去惡的一面，良知天理積極充拓於外的道德動力反而不是工夫施力的重點。他之所以提揭「知止」，就是為了將止之體用與「止於至善」聯繫起來，強調至善的圓成不能僅止於悟體，還必須及於致用而後可。在「其理必盡人倫之道」的詮解導向下，他以格物作為致知的現實功效，意在強調良知之理不是停留於內在意識活動的導正上，而是落實在人倫關係中的實踐性活動。因此他以「獨知」為「天下之理」，以「格」為「物則」，在本體上側重天理義，在效驗上著重天理隨事隨物的貫徹，指出天理於天下事物中體現的必然性，在在顯出他極力將格致關係從消極去私的工夫轉變為「家、國、天下之物由之而格」的積極為善的意圖。順此理路，「致知」的用上工夫，就必須側重充拓良知天理一面，如此才能從實行義開展出「格物」的現實效驗。但是，久庵詮釋「致」的用上工夫時，接收了他所批評的「格其非心」的格物舊說，這就讓「致知」的活動原則難以充分彰顯，於義理的相承上就無法有力解決他當初的質疑。易言之，「知」在本體上兼賅體用，「用」作為本體結構的主徵，在「知」的內在要求下固然能開展出「格物」的

⁷⁵ 明·黃綰：《明道編》，卷5，頁57。

盡道面向。但是在工夫上，「致」之「去其不當思」的規定，使工夫仍停留在內在意向的導正上，即事在工夫理論上並無必要的保證，「格物」也就未必得往更積極的外部人倫活動方向落實。本體與工夫的不盡相侔，使格致關係在工夫與功效的內在義理聯繫，顯得緊密不足。以此間架試圖涵蓋心與物、知與行、性與理等重要概念，顯然在義理上難以圓融統攝，此既為久庵理論單薄之處，也是他在詮釋策略上的不足之處。

綜上所言，從經典詮釋的立場觀之，可見艮止詮說在解釋系統與文本脈絡之間存有未調和處。然而，置放在《大學》詮釋體系所表徵的學術風氣轉變上來看，「知止」學旨的提揭在陽明後學發展上，仍具有一定的思想意義。如本文前言所說，《大學》詮釋轉向「知止」，是從久庵開始後的共同趨向，而我們正可以由此異動窺見陽明歿後良知學發展的路向之一。久庵對《大學》思想的詮釋雖與陽明不同，但是他在思維背景上仍深受陽明以孟子義入《大學》的影響。不同的是，他取徑《彖傳》詮解「知止」，強調心體有體用，而致知也有內外，此方為立本之學。在以「致良知」為工夫立場上，他與陽明並無二致，之所以以「知止」立定「致知」工夫，乃因憂斥「今之學者」打著「良知」的旗號，自以為「妙用如此」。為了將「致知」從空談虛境導回「在實言、實行上做工夫」⁷⁶，他轉向作為綱領的「知止」發揮，以規範「致知」向外落實的工夫方向。職是之故，艮止之學雖然是以「知止」為中心概念，但是並非全面取代「致知」，而是轉從艮止義作為理解良知的進路，並在「知止」與「致知」的內在脈絡繫聯中，呈現出對「致知」觀點的視野轉換。由此可知，轉向「知止」在一定程度上反映出陽明後學對於「致知」在本體與實踐上的分歧意見，因此必須放在王學分化路向的視域下衡定，才能從詮釋架構與義理偏向辨察思想意義。據此面向以為判準，以「知止」為中心架構的詮釋體系在思想意義上有二：

第一，致用的實踐取向。從「致知」到「知止」中心概念的置換，主要出自於對空談良知風氣的不滿。久庵在艮止貫通的基礎上將艮卦提升到本體的義理高度，並且從道德活動義著重發揮「止」的內涵，這是前此未有的詮釋。他以「知止」為

⁷⁶ 明·黃綰：《明道編》，卷1，頁17。

學要，強調「止」作為心體的至善性理義與體用兼全義俱備於「所」，並作為「致知」工夫方向的根據。在救正意識下，以「止」釋「知」的詮解具有鮮明的致用導向：其一，本體論上的「知止」的體立用行貞定了「致知」在工夫上往內及於外的方向走；其二，以人倫盡道規定「格物」，不啻將「止之用」由主體內在的意念活動導向外部道德活動的開展；其三，由於體用兼全才能體現止體至善義，這就規定了作為工夫的「致知」也必須在己、物並成的前提下方為全盡其功、盡體其則。實行取向在救正上當然是對應無善無惡說以及以悟體為工夫的弊病而發，然而他並非從工夫論入手調和內外兩端，而是從良止確立心體內容。一方面從「外良源於內良」的詮釋，防止工夫走上朱子向外求理的支離路途；一方面在「體立而心之用行」的規定下，導正王學專求於內的實踐失衡。這就在朱、王學偏外與偏內之失中，另闢內外實踐均衡的新途。他從良止義保證「致知」工夫在成己上開出成物的必然性，在實踐上往更積極的方向發展，對於王學內部修正運動以及明末清初實學，同時也具有先驅的意義。

第二，知、物關係的重整。久庵從良止義重新建構格致概念，而格致定位的改變又牽動了知、物關係的重整。在舊說「格其非心」的定義下，「物」被規定為非道德的意識，屬於後天經驗界的存在，為工夫克除的對象，知、物之間呈現緊張的對立關係。久庵以「格物」為「致知」功效，「物」的範圍打破了內在意念的範域，指向落實在人倫關係中的道德行為。知、物在實踐活動中成為體用關係，「物」所指向的人倫之事被視為良知之理實現的必然環節。在知、物關係上，「格物」作為「止之用」，為「致知」的現實開展，於是「物」統攝於「知」的活動中，成為良知發用的表現；在知、行關係上，以「格物」為功效，意味著現實的道德行動就是「致知」的過程，這就通過「物」把「行」重新合於「知」中；在天理體現上，知、物在止體至善理則的統貫中，「物」成為良知天理的落實處，成物為實踐不可回避的重點，「致知」不再止於內在意念上，而是朝現實積極充拓的方向開展。值得注意的是，從朱子的窮物之理⁷⁷，到陽明的正心之不正以歸於正，以至久庵的人倫之事皆得其

⁷⁷ 朱子曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故知其有不盡也。」宋·朱熹：《朱子全書》第6冊（上海：

理，可以看出「理」的定位從外在事物轉換到內在主體，再從避免在工夫論上陷入內、外之偏的反省中，過渡到內外合一的體現之途。此關聯著「致知」所牽動的「格物」的新詮，其中所包含對於「理」的思考，同時也側映出學風的變化。

五、總結

陽明歿後，王門後學逐漸將工夫重心由陽明即用見體的路數移轉至本體的直契，復加以龍溪以無為宗之說的推瀾，「致知」在內返的工夫中日漸失落了前致的實行義。久庵從救弊意識出發，擴大為對陽明《大學》詮解系統的反省，進而在孟子義的詮釋甬道之上徵諸《易》、《書》、《詩》。從儒家經典強調「盡性盡倫」的共性，以及「講求身心實學」的詮釋前見的交互作用下，轉以「知止」作為《大學》宗旨。他以艮止義處理心體內容、體用等命題，從「止之所」在於至善、在於體用俱全，力證本體有而非無。在「知止」綱領下，他從艮合內外的模式統貫格致關係，並提出「格物為致知功效」的新解。一方面肯定立體在工夫上的優位性，一方面規約致知向外落實人倫的工夫走向，試圖在朱、王學求外與務內之失中，另闢以心地工夫為本、以實學為實踐導向的新途。在思想意義上，儘管久庵於經典解讀與理論建構仍有未臻圓熟處，但是他以艮止為中心所構成的解釋系統，在義理上表現出鮮明的致用性格，以「知」攝「物」的解釋，也使得知、行在知、物關係的重整中更為密合。此皆可見他以艮止義注入格致條目，意在裨補王學空談本體的罅漏，此倫理指向正是推動由「致知」轉詮「知止」，並在詮釋過程中以實行義為根本歸趨的關鍵。

上海古籍出版社，2002），頁20。「格物只是就一物上窮盡一物之理，致知便只是窮得物理盡後，我之知識亦無不盡處。若推此知識而致之也。」宋·朱熹：《朱子全書》第22冊，卷51，頁2377。在朱子的體系裡，理是道德之理，內在於人而為性。由於性本身不活動，必須透過心以認知作用去窮究，理才得以表現。格物的工夫歷程，就是彰顯心知之明，使心能循理以應事。

徵引文獻

一、原典文獻

- 宋·朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 宋·周敦頤：《通書》，北京：中華書局，2009。
- 宋·張載：《張載集》，臺北：漢京文化，2004。
- 宋·程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004。
- *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。
- *明·王龍溪：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- *明·黃綰：《石龍集》，明嘉靖原刊本，微捲 M00545710。
- *明·黃綰：《明道編》，北京：中華書局，1959。
- *明·黃綰撰，張宏敏編校：《黃綰集》，上海：上海古籍出版社，2014。
- 明·劉宗周撰，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007。
- 清·黃宗羲，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005。

二、近人論著

- *王宇：〈從黃綰到黃宗羲：陽明心學與十七世紀的智識轉型〉，收入錢明、葉樹望主編：《王陽明的世界：王陽明故居開放典禮暨國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2008，頁 463-476。
- 王寶漢：《黃綰理學思想研究》，臺中：逢甲大學中國文學系碩士論文，1999。
- *朱紅：〈黃綰「艮止」思想及其對王畿近禪化的批評〉，《浙江社會科學》7(2013.7)，頁 115-119+159。
- 朱湘鈺：〈王門中的游離者——黃綰學思歷程及其定位〉，《中央大學人文學報》55(2013.7)，頁 107-146。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，2000。
- 李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，臺北：臺灣學生書局，1988。

林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。

*邵秋豔：〈論黃綰對心學的繼承與修正〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》30：5（2010.9），頁 30-32+36。

唐宇元：〈黃綰思想新議〉，《齊魯學刊》3（1991.6），頁 19-25。

容肇祖：《中國歷代思想史·明代卷》，臺北：文津出版社，1992。

*張克偉：〈試論黃綰對王學的評騭與乖離〉，《寧波大學學報（人文科學版）》5：2（1992.2），頁 18-26。

張宏敏：《黃綰生平學術編年》，杭州：浙江大學出版社，2013。

張韶宇：〈《易》之微言莫要于「艮止」——黃綰「艮止」易學研究〉，《周易研究》105（2011.2），頁 36-41。

*張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000。

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》116（2012.12），頁 77-88。

傅怡禎、黃靜妃：〈黃綰生卒年考〉，《大仁學報》23（2003.6），頁 127-143。

錢明：《浙中王學研究》，北京：中國人民出版社，2009。

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

Selected Bibliography

- [Ming] Huang Wan, *Huang Wan Ji* [Collected Works of Huang Wan] Edited by Zhang Hong-Min, (Shanghai: Shanghai Ancient Books, 2014).
- [Ming] Huang Wan, *Ming Dao Bian* [Anthology of Morality Illumination], (Beijing: Zhonghua Book Company, 1959).
- [Ming] Huang Wan, *Shi Long Ji* [Collected Works of Shi Long], Ming Jia Jing Yuan Kan Ben [Edition Published in the Period of the Jiajing Emperor of Ming Dynasty]. Wei Juan [Microfilm] M00545710.
- Shao Qiu Yan, “Lun Huang Wan Dui Xin Xue De Ji Cheng Yu Xiu Zheng.” [On the Inheritance and Correction of the Yang Ming’s Theory by Huang Wan] In *Xin Yang Shi Fan Xue Yuan Xue Bao: Zhe Xue She Hui Ke Xue Ban* [Journal of Xinyang Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)] Vol.30.5 (Sep, 2010). pp. 30-32, 36.
- [Ming] Wang Long Xi, *Wang Ji Ji* [Collected Works of Wang Ji], (Nanjing: Phoenix Publishing, 2007).
- [Ming] Wang Shou Ren, *Wang Yang Ming Quan Ji* [The complete works of Wang Yang-Ming] Edited by Wu Guang, Qian Ming, Dong Ping and Yao Yan-Fu, (Shanghai: Shanghai Ancient Books, 1997).
- Wang Yu, “Cong Huang Wan Dao Huang Zong Xi: Yang Ming Xin Xue Yu Shi Qi Shi Ji De Zhi Shi Zhuan Xing.” [From Huang Wan to Huang Zhongxi: Yangming School of Mind and Transformation of Intellectual Development in the 17th Century] In *Wang Yang Ming Gu Ju Kai Fang Dian Li Ji Guo Ji Xue Shu Yan Tao Hui Lun Wen Ji* [Wang Yang Ming International Conference Collections], (Zhejiang: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 2008).
- Zhang Ke Wei, “Shi Lun Huang Wan Dui Wang Xue De Ping Zhi Yu Guai Li.” [Huang Wan’s Revaluation of and Deviation from Yang Ming’s Theory] In *Ning Po Da Xue Xue Bo: Ren Wen Ke Xue Ban* [Journal of Ningbo University (Liberal Arts Edition)] Vol.5.2 (Feb, 1992). pp. 18-26.
- Zhang Xue Zhi, *Ming Dai Zhe Xue Shi* [Research on Historical Development of

Philosophy of Ming Dynasty], (Beijing: Peking University Press, 2000).

Zhu Hong, “Huang Wan Gen Zhi Si Xiang Ji Qi Dui Wang Ji Jin Chan Hua De Pi Ping.”
[Huang Wan’s “Gen Zhi” and His Criticism of Wang Ji’s “Close to Zen Tendency”]
In *Zhe Jiang She Hui Ke Xue* [Zhejiang Social Sciences] (July, 2013), pp. 115-119,
159.

