



**NANYANG
TECHNOLOGICAL
UNIVERSITY**

**Vc q'Y cpi rpi a'kpvgt r t gvc vkqp'qh'
Laozi cpf 'Zhuangzi'cpf 'vj g'
F kueqwt ug'qh'dP glvj gt 'I qqf 'pqt "
Gxkō'kp'Nc vg/O kpi <"
Hqewulpi 'qp'Jie Lao cpf "'
Jie Zhuang"**

陶望齡的老莊詮釋與晚明「無善
無惡」之辯——以其《解老》、
《解莊》為探討中心

ANG WEI YANG

洪維陽

School of Humanities

人文學院

2018

**Tao Wangling's Interpretation of
Laozi and *Zhuangzi* and the
Discourse of “Neither Good nor
Evil” in Late-Ming:
Focusing on *Jie Lao* and
*Jie Zhuang***

陶望齡的老莊詮釋與晚明「無善
無惡」之辯——以其《解老》、
《解莊》為探討中心

ANG WEI YANG

洪維陽

School of Humanities

人文学院

A thesis submitted to the Nanyang Technological University
in partial fulfilment of the requirement for the degree of
Master of Arts

2018

致謝

兩年的碩士生涯轉眼即逝，七百餘日的努力也終成正果。碩士論文得以順利完成，還要感謝師友、家人的支持與指點。

首先，感謝曲景毅老師在論文寫作上的細心指導。在書寫的過程中，曲老師一再給予鼓勵，並且抽出寶貴的時間與我進行討論，幫助我釐清思路與論文的結構與框架，使得論文得以順利完成。自本科一年級，修讀曲老師的《先秦兩漢魏晉南北朝文學》以及《唐宋文學》後，便銘記老師在課上所教的為學與做人之道。碩士階段，仍然從曲老師的身上學到不少寶貴的東西。

同樣，也要感謝魏月萍老師。魏老師是我學習思想史的授業恩師，自本科階段起，便是我學習思想史的引路人。目前以晚明思想史為方向，也是因為魏老師的啟發和指導。魏老師不僅熱衷於學術，也積極入世，關心社會問題，是我一直都看齊的榜樣。無論在本科或是碩士的階段，魏老師的教誨，都是終身受用的，學生感激不盡。

此外，到台灣訪學時，承蒙楊正顯老師指教，對於陶望齡的了解得以更進一步。也感謝台大的徐聖心老師引薦，得以向劉芷瑋學姐討教。感謝劉芷瑋學姐不吝賜教，分享莊子學研究的心得。感謝浙大的葉曄老師對於文獻解讀的指正。

還要感謝中文系與哲學系的師友，在這期間的支持與幫助。感謝家人和朋友的耐心與鼓勵。

最後，感謝南大給予獎學金，讓我能夠專心學習，一無掛慮地走完這兩年的碩士生涯。

目錄

緒論	1
一、問題意識.....	1
二、文獻綜述.....	4
三、研究方法.....	18
四、章節安排.....	21
第一章 陶望齡的良知學與三教觀	23
第一節 陶望齡的生平及其思想淵源.....	23
一、陶望齡其人.....	23
二、思想淵源.....	26
第二節 陶望齡的良知學.....	30
一、「無善無惡」的本體論.....	31
二、「證修」的工夫論.....	35
第三節 陶望齡的三教觀.....	42
一、三教為「學道之津筏」	42
二、尊孔、尊老而自成一家.....	47
第二章 《解老》：「無善無惡」與「絕學無憂」	54
第一節 明代老學史概況.....	54
第二節 《解老》其書.....	59
一、《解老》的編撰.....	59
二、《解老》的體例.....	60
第三節 「無善無惡」的本體論.....	62
一、「有無為一」	62

二、「無善無惡」為「善惡」之母.....	66
三、知而無知.....	68
第四節 「絕學無憂」的工夫論.....	72
一、「絕學」的涵義.....	73
二、「絕學」非「強絕」.....	77
第三章 《解莊》：「無知」與「無跡」	81
第一節 明代莊學史概況.....	81
第二節 《解莊》其書.....	84
一、《解莊》的編撰.....	84
二、《解莊》的體例.....	85
第三節 莊文真偽之辨.....	88
第四節 「真知」與「良知」.....	94
一、「真知」的涵義.....	94
二、「良知」的發展與演變.....	97
三、「真知」與「良知」的共通之處.....	100
第五節 「無知」的本體論.....	102
第六節 「無跡」的工夫論.....	106
第四章 陶望齡的老莊詮釋與晚明「無善無惡」之辯	112
第一節 晚明「無善無惡」之辯的思想議題.....	113
一、天泉證道.....	113
二、九諦九解.....	115
三、顧、管之辯.....	117
第二節 陶望齡的老莊詮釋對「無善無惡」之辯的推進.....	123

一、無執無著，有無為一.....	123
二、「無善無惡」即無「私意」.....	126
三、不逐不絕.....	129
結論	135
參考文獻	138
附錄	
附錄一 明代老學著作列表.....	148
附錄二 明代莊學著作列表.....	154
附錄三 《解老》概要.....	160
附錄四 《解莊》注釋與眉批字數.....	167
附錄五 《解莊》注釋文字.....	168
附錄六 《解莊》眉批文字.....	187

摘要

《解老》和《解莊》是陶望齡晚年之作，也是他的性命學展開的一個關鍵層面。從他的老莊詮釋中，可窺見他對晚明「無善無惡」之辯的種種問題的觀點。同時，陶望齡以老莊思想回應「無善無惡」的種種難題，具體體現了儒、道交涉的特徵。本文發現陶望齡的注釋所涉及的問題主要可歸納為三：（1）有無的問題；（2）標準與私意的問題；（3）工夫的問題。首先，陶望齡以「有無為一」，論證「有無」、「體用」、「寂感」一源，更清楚地解釋「無善無惡」本體與「為善去惡」工夫，二者不可偏廢。其次，陶望齡以本體的「無知」立論，反對人們過分「執有」或「執無」，並且主張工夫上的不逐不絕。對陶望齡而言，只要有「執」，就已設立標準，既有標準，便是私意。故而，他主張工夫上的不逐不絕乃是要從標準與私意中解放出來，隨著變換的世界不斷改變。以老莊思想討論「無善無惡」的問題並非陶望齡之獨創，陽明後學朱得之與焦竑的老莊詮釋中都不乏關於「無善無惡」的論述。這種現象無論對於老莊學史或是「無善無惡」的詮釋史都是一種推進。本文旨在通過梳理陶望齡的思想及其老莊詮釋中的「無善無惡」思想，探討其老莊詮釋對於晚明「無善無惡」之辯的發展，同時也通過比較，論述陽明後學詮釋老莊的旨趣。

【關鍵詞】：陶望齡、《解老》、《解莊》、無善無惡

Abstract

Tao Wangling's *Jie Lao* and *Jie Zhuang* were written towards the end of his life. His commentaries on *Laozi* and *Zhuangzi* are the keys to understanding his thoughts on nature and fate and his views on the discourse of "neither good nor evil." Tao's responses to the discourse of "neither good nor evil" with *Laozi* and *Zhuangzi*'s philosophy exemplifies the syncretism of Confucianism and Daoism. This paper argues that Tao's interpretations deal mainly with three issues: (1) the issue of existence and non-existence; (2) the issue of objectivity and subjectivity; and (3) the issue of cultivation. Firstly, Tao views existence and non-existence as one and argues that "substance and function" and "stillness and action" are one, this better explain why one should not forsake the substance which "neither good nor evil" or the cultivation of "do good and eliminate evil". Secondly, Tao based on the "non-knowing" characteristic of the substance, opposes to holding on to either existence or non-existence. He argues that one should neither pursue nor forsake. Tao feels that, as long as one is holding on to something, one is establishing the standard for objectivity, and this is inevitably subjective. In view of this, he proposes one to neither pursue nor forsake in cultivation, to free one from objectivity and subjectivity and adapt to the ever-changing world. Tao was not the only one who used *Laozi* and *Zhuangzi* to respond to the issues surrounding the discourse of "neither good nor evil," other Yangming scholars like Zhu Dezhi and Jiao Hong also expounded on "neither good nor evil" in their commentaries. This phenomenon is an advancement to both hermetical history of *Laozi* and *Zhuangzi* as well as the discourse of "neither good nor evil." This paper aims to reconstruct Tao's thoughts and philosophy as well as his interpretation of *Laozi* and *Zhuangzi*. Comparisons are made in the process to highlight the focus of interpretation among the Yangming scholars.

Keywords: Tao Wangling, *Jie Lao*, *Jie Zhuang*, Neither good nor evil

緒論

一、問題意識

王陽明（1472-1529）的「四句教」¹是明代思想史上的一大「懸題」，對於首句「無善無惡是心之體」的不同詮釋，則是引發晚明思想諸多論辯的導火線。具體言之，其引發的重要論辯有三：（1）錢德洪（號緒山，1496-1574）與王畿（號龍溪，1498-1583）的「四有」²與「四無」³之辯（1527）；（2）許孚遠（號敬庵，1535-1604）與周汝登（號海門，1547-1629）的「九諦九解」之辯（1592 前後）；（3）顧憲成（號涇陽，1550-1612）與管志道（號東溟，1537-1608）本體與工夫之辯（1598）。錢、王的「四有」與「四無」之辯也稱為「天泉證道」，是屬於王門內部的爭辯，心體的無善無惡是二者的共識，其爭辯的中心在於以「修」或「悟」為「入頭處」。王陽明對於二者皆表示認同，並且點出王畿以「悟」教人，可接引上根人，錢德洪以「修」教人則可接引中下根人，兩者當相資為用，不可各執一邊。⁴ 錢德洪

¹ 「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」參見王陽明，《傳習錄》下，《王陽明全集》卷3（上海：上海古籍出版社，1992），頁117。

據陳立勝，常見的「四句教」文本有三，以刊行時間先後排列：（1）《傳習錄下》；（2）《陽明年譜·三》；（3）《王畿全集·天泉證道記》。前二者由錢德洪整理，後一者為王畿弟子所編。其他相關文本基本沒有超出上述三者之內容。參見陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，見《臺大歷史學報》，第29期，2002年6月，頁3-4。

² 王陽明「四句教」為「一無」、「三有」，然而錢德洪卻說「四有」，顯然有出入。陳來認為「四有」當指鄒東廓〈青原贈處〉所記載：「至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」王陽明赴兩廣，錢、王依師命各言所學，上述引文，乃錢德洪所道。陳來斷定東廓所載便是錢德洪「四有」之說。參見陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁5-6。

³ 王畿認為若從本體的角度論，心體既是無善無惡，其所發動的意、知、物也當是無善無惡的，故稱「四無」。

⁴ 「二君（錢、王）之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種。利根之人直接從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人已內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」參見王陽明，《傳習錄》下，頁117。

通過篤實踐履，最終也印證了王畿的境界，證明了二者皆然。¹「天泉證道」無論在王門內部或者是晚明思想界都具有極大的影響，梁啟超甚至將其視為王學流派紛爭的導因。²許、周的「九諦九解」之辯則是湛門心學與王門心學的爭辯，心體的無善無惡不再是雙方共同的預設。陳立勝指出許、周雖然辯及心體是否無善無惡，但是許孚遠真正不滿的是「四無」說教人以「悟」入手，蘊含對聖人之不敬，並非聖學正統。³許孚遠認為聖人皆須下學而上達，倡「四無」者，即上根人，皆以為不足，如此今之上根人豈不是遠勝於古之聖人？周汝登將「四無」上溯至《易經》與諸聖，不僅論證「悟入」的正當性，也為「四無」說提出「道統」。顧、管之辯則是傾向朱子學的東林學派與陽明後學之論辯，二者就本體與工夫，進行了具有深度的論辯。顧憲成將晚明思想界的種種流弊歸咎於「無善無惡說」，認為「無善無惡說」輕工夫任本體，是種種流弊的根源。因此顧憲成秉持著救弊的情懷對「無善無惡說」提出批判，並且言道：「語本體，只是性善二字；語工夫，只是小心二字。」⁴管志道認為「善惡原無二性也，惡性可轉為善性，但轉其習，不轉其性也。」⁵於工夫，管志道則主張「無極之真」⁶，即「無執」、「無跡」的「無善境界」。從三場論辯中，不難發現重點都圍繞著本體與工夫的詮釋與張力，其具體引發的問題有幾個：（1）「無善無惡說」是否有悖於儒家傳統的「性善說」？（2）「無善無惡」是否是指心體未發的狀態，抑或是指涉一個超越善惡對立、不可言喻的「至善」？（3）需要如何把握「無善無惡」的本體與「為善去惡」的工夫之間的關係？由此可見，「無善無惡」是陽明後學無法迴避的問題。陽明後學對於「四句教」的詮釋，直接反映了他們的性命之學，而在他們的文集中，多有論及「無善無惡」之處。有趣的是，在陽明後學的老莊注釋中，同樣

¹ 「龍溪學日平實，每於毀譽紛冗中，益見奮惕。弟向與意見不同，雖承老師遺命，相取為益，終與入處異路，未見能渾接一體。歸來屢經多故，不肖始能純信本心，龍溪亦於事上肯自磨滌，自此正相當。」參見錢德洪，〈與張浮峰〉，見黃宗羲，〈員外錢緒山先生德洪〉，《明儒學案·浙中王門學案一》（北京：中華書局，1985），頁235。

² 梁啟超，《節本明儒學案》（上海：商務印書館，1916），頁148。

³ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁20。

⁴ 顧憲成，《小心齋劄記》卷1，《顧端文公遺書》，《四庫全書存目叢書·子部·儒家類》第14冊（濟南：齊魯書社，1995），頁249。

⁵ 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正讀質疑二十二款〉，《問辨牘》卷之利集，《四庫全書存目叢書·子部·雜家類》第87冊，頁729。

⁶ 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正讀質疑二十二款〉，《問辨牘》卷之利集，頁728。

充斥著有關「無善無惡」的論述，體現了一種「援老解儒」或「援莊解儒」的特點。這一點在陶望齡的老莊注釋中，尤為明顯。

陶望齡（1562-1609），字周望，號石簣，又稱歇庵居士，謚文簡，山陰會稽（今浙江紹興）人，萬曆十七年（1589）進士第三，授翰林編修，轉太子中允右論德，兼侍講，後起國子監祭酒。《明儒學案》將陶望齡納入泰州學派當中，並言道：「先生之學，多得之海門，而泛濫於方外」。¹ 陶望齡之學的確多得於周汝登，他也和泰州學人焦竑（號澹園，1540-1620）交情深厚。縱觀陶望齡的文集，不難發現他深受「無善無惡說」的影響，是主張「無善無惡說」的一員。許、周「九諦九解」後，陶望齡在書信中向周汝登提到：

如農夫立苗，當先滋其根柢，如大將討賊，務直搗其窠巢。故明一善而萬善咸歸，悟一非而百非斂跡。然則無善即進善之捷徑，無非迺去非之要津。何必自滯有途指為實境，反疑妙語擯作虛言乎？²

從「農夫立苗」與「大將討賊」的比喻中可見，陶望齡的工夫論含有「立本」的思想，即立本體而工夫自至，此便是「無善無惡說」的主張。「無善即進善之捷徑，無非迺去非之要津」更是直言陶望齡對於「無善無惡說」的認同。不僅如此，陶望齡的「無善無惡」思想，在他晚年所作的《解老》與《解莊》中也多有體現。他以《老子》文本中「崇本息末」的思維邏輯，論述「無善無惡」的本體與「為善去惡」的工夫的本末關係，進而指出「識本」是更為重要的。此外，陶望齡還將老子的「絕學無憂」詮釋為「無善無惡」的工夫。陶望齡認為一旦認識到本體是「無善無惡」的，則不可在本體上添一物，否則又將落入「為善去惡」的意識層面，故而主張「絕學無憂」。注釋《莊子》時，陶望齡則更關注「無善無惡」的詮釋史上，經常討論的問題：「無執」與「無跡」。在「無善無惡」的工夫論上，若添一分人意便又落入「有善有惡」的意識層面，並非是「至善」的表現。陶望齡在詮釋《莊子》時，似乎有意回應這個問題。

¹ 黃宗羲，〈文簡陶石簣先生望齡〉，《明儒學案·泰州學案五》，頁 869。

² 陶望齡，〈與周子九解後〉，《歇庵集》卷 14（臺北：偉文圖書出版社有限公司，1976），頁 2045。

以老莊思想討論「無善無惡」並非陶望齡之獨創，陽明後學焦竑與朱得之（近齋，1427-1528）的老莊詮釋中都不乏關於「無善無惡」的論述。此種現象無論對於老莊學史或「無善無惡」的詮釋史都是一種推進。老莊學對於「無善無惡」之辯究竟有何推進？陽明後學從老莊思想中到底汲取了什麼資源？「無善無惡」思想對於陽明後學的老莊詮釋又有什麼影響？這些都是值得深思的問題。

有鑒於此，本文通過梳理陶望齡的思想以及其老莊詮釋回應以上的問題。以陶望齡《解老》與《解莊》的詮釋為對象，不僅可以豐富陶望齡思想的個案研究，還可以推進陽明後學的老莊學研究。據筆者所知，有關陽明後學的老莊注釋研究雖然不少，但是大多數都集中在文本分析，或者將其置於老莊學史中進行討論，以陽明後學的老莊詮釋與「無善無惡說」的聯繫為中心的研究至今尚少。一般哲學思想研究，也不太看重思想家對某些書的詮釋內容。要從注釋建構起思想體系並非易事，因而它們一般只淪為「注腳」的地位。《解老》與《解莊》二本書雖然注釋動機不明，但是卻讓我們了解老莊的思想與工夫思維，如何被借鑒以回應作者面對的當代問題。本文旨在通過梳理陶望齡老莊詮釋中的「無善無惡」思想，探討其老莊詮釋對於晚明「無善無惡」之辯的發展，同時通過比較，論述陽明後學詮釋老莊的旨趣。

二、文獻綜述

本節共分為三個部分：（一）陶望齡研究；（二）陽明後學老莊注釋研究；（三）無善無惡研究。第一個部分對陶望齡的研究現狀進行綜述與分析。第二個部分則側重綜述陽明後學老莊注釋研究的現狀，點出目前學界研究陽明後學老莊注釋的切入點和問題意識。第三個部分則綜述無善無惡研究的發展與成果，以便將本文論述置於陽明後學的問題與脈絡之中。

（一）陶望齡研究

有關陶望齡的研究，目前學界已累積相當豐碩的成果。迄今為止，學界對於陶望齡的關注主要是文學研究和思想史研究。學者一般將他納入公安派文學和性靈說的脈絡中，抑或將他歸為「以佛詮儒」的代表進行研究。

首先，陶望齡文學方面的研究，最早的專論是柳秀英於 1989 年發表的《陶望齡文學思想研究》。¹ 柳秀英以陶望齡為研究對象，探討晚明的文化思潮與性靈說的關聯，以及陶望齡對性靈說的發展，所作出的貢獻與影響。柳秀英的論述較為全面，全文以晚明政治、經濟與社會思潮為大背景，考察陶望齡所處的歷史語境。她對於陶望齡的家世、生平、交友、山水遊歷以及講學與結社活動的考證較為全面，所涵蓋的重要人物關係包括周汝登、焦竑、楊起元（號復所，1547-1599）、管志道等泰州諸家，李贄（號卓吾，1527-1602）與劉東星（號晉川，1538-1601）等相關人物，雲棲株宏（1535-1615）、紫柏真可（1543-1603）、湛然圓澄（1516-1626）與無念深有（1544-1627）等佛門中人。以上所述，皆是影響陶望齡文學思想的外緣因素。柳秀英除了對外緣因素進行考證外，還通過梳理陶望齡的心性思想，分析其心性根源所開展出的文學思想。最後總結：陶望齡「承襲泰州學派一襲的現成良知說法，肯定率性自然的真誠價值，厭棄模擬矯作的失真虛偽，而標舉出『真』為文學的本質，認為文學的功能即是傳達個人的情志思想…… 這種著重個人，強調真實自我的精神，其實就是泰州學派個人主義的抒發，並且由究探形上根源無善無惡的至善境界，導向文學創作的心性真實，主張透過真實的創作主題，才能發明道體的至善，這也就是石簣文學思想根源的心性依據。」² 作為陶望齡研究最早的專論，柳秀英對於外緣因素的多方考證以及陶望齡心學思想與文學思想的梳理，為後來研究陶望齡的學人奠基了深厚的基礎，提供了莫大的方便。

¹ 柳秀英，《陶望齡文學思想研究》，國立高雄師範學院國文研究所碩士學位論文，周志文指導，1989。

² 柳秀英，《陶望齡文學思想研究》，頁 155-156。

其他有關陶望齡文學方面的專論還有吳倩的《論陶望齡對公安派文學思想的調劑與補充》。¹ 吳倩認為陶望齡「虛以神」理論對於公安派文學思想有著調劑與補充作用。吳倩通過梳理「虛」的概念在中國古代哲學與文學中的發展，為「虛以神」做出定義：「『虛』主要是指建立在虛而善應的心靈境界基礎之上的澄明、空靈的創作心理狀態；而『神』則是指相應的審美境界，大約是生動、傳神的意思。」² 筆者認為，由於陶望齡本人對於「虛以神」並無深入解釋，加上「虛」、「神」等詞的指涉難以捉摸，故而結論有待商榷。李金秋的《陶望齡的人生哲學與詩文創作》³ 則試圖以哲學統觀文學，從陶望齡人生哲學與詩文創作兩方面進行考察，以其對陶望齡其人其作有更深入的了解。李金秋以「人職論」、「止息論」與「生死論」三方面考察陶望齡的哲學思想，並且論及其文學理論、詩歌創作與散文創作，揭示陶望齡的不同側面，對於陶望齡研究確有推進。彭愛的《陶望齡詩論研究》⁴ 以詩歌為焦點，從詩歌本質論、詩歌創作論、詩人論、詩歌文體論以及詩歌鑒賞論五個方面，探討陶望齡主要的詩歌理論。文後附錄「陶望齡詩論選輯」，將陶望齡《歇庵集》中有關其詩論的篇章一一輯錄，並且進行了點校工作，對於陶望齡的詩論研究確有推進。最後，有關陶望齡的文學研究還有李燦朝的《陶望齡的文學觀念及其小品文創作》⁵、孫良同的《陶望齡的悲情與達觀》⁶、周群的《文道並煥 儒釋兼綜——論陶望齡的學術與文學》⁷ 和陳玉強的《陶望齡「偏嗜必奇」說及其心學語境》⁸ 等等。

¹ 吳倩，《論陶望齡對公安派文學思想的調劑與補充》，首都師範大學中國古代文學碩士學位論文，左東嶺指導，2005。

² 吳倩，《論陶望齡對公安派文學思想的調劑與補充》，頁 21。

³ 李金秋，《陶望齡的人生哲學與詩文創作》，浙江大學中國古代文學碩士學位論文，周明初指導，2008。

⁴ 彭愛，《陶望齡詩論研究》，河北師範大學中國古代文學碩士學位論文，陳玉強指導，2016。

⁵ 李燦朝，〈陶望齡的文學觀念及其小品文創作〉，見《雲夢學刊》，第 32 卷，2011 年第 3 期，頁 94-97。

⁶ 孫良同，〈陶望齡的悲情與達觀〉，見《飛天》，2011 年第 12 期，頁 4-5。

⁷ 周群，〈文道並煥 儒釋兼綜——論陶望齡的學術與文學〉，見《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》，2000 年第 4 期，頁 47-53。

⁸ 陳玉強，〈陶望齡「偏嗜必奇」說及其心學語境〉，見《清華大學學報（哲學社會科學版）》，2012 年第 3 期，頁 82-87。

至於陶望齡思想方面的研究，最早的專論有楊正顯於 2000 年發表的《陶望齡與晚明思想》。¹ 楊正顯指出王門後學對於「良知」的不同詮釋，導致了王學內部的分裂，而王艮（號心齋，1483-1541）、王畿和羅汝芳（號近溪，1515-1588）的崛起，又掀起了「援佛入儒」的「新王學」風潮。在此背景下，楊正顯以王畿一脈的周汝登、陶望齡與陶奭齡（號石梁，1571-1639）為重點，考察其「援佛入儒」的思想。楊正顯梳理了周汝登與許孚遠（1535-1604）的「九諦九解之辨」、陶望齡的「良知了生死」與陶奭齡對周、陶學說的承繼。楊正顯指出陶望齡的「良知了生死」實是「以禪詮儒」的表現，以「華嚴禪」為本體、「看話禪」為方法、「念佛」為法門。從楊正顯的論文中，可窺見「無善無惡說」的發展以及其對佛教思想的攝入。最後楊正顯也梳理了陶望齡與陶奭齡的年譜，為之後的陶望齡研究提供很大的方便。

2002 年，荒木見悟（Araki Kengo）發表《陶望齡と性命學》² 梳理了陶望齡的性命之學。大部分論述與上述研究一樣，將陶望齡置於王畿、周汝登一脈，闡述其「無善無惡」的思想，並且論及其與佛教思想的關聯。在文中，荒木見悟首次提出陶望齡的《解老》與《解莊》是其性命之學展開的一個關鍵層面。³ 劉芷瑋指出荒木見悟的文章「僅在最末一段引用《解老》第一章注和《莊子·達生篇》關於『津人操舟』一段，論述極少，對於陶望齡的性命學在其莊子學上的發揮，沒有深入論及。」⁴ 誠如荒木見悟先生所言，陶望齡的《解老》和《解莊》是他的性命學展開的一個關鍵層面，從中可見他對於「無善無惡」思想的闡發，值得深入研究。

2010 年，王停軍發表《晚明思潮視野下的陶望齡研究》⁵ 將陶望齡作為晚明思潮的綜合體現，藉由個體重構晚明的歷史語境。論文分為四章，分別考察：陶望齡的家學淵源、陶望齡與晚明浙東社會的文化風氣、陶望齡與晚明狂禪思潮以及陶望齡與

¹ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》（臺北：花木蘭文化出版社，2010）。此作乃楊正顯碩士學位論文：楊正顯，〈陶望齡與晚明思想〉，東海大學歷史所碩士學位論文，王汎森指導，2000。

² 篇名可譯為〈陶望齡及其性命之學〉。參見荒木見悟，〈陶望齡と性命學〉，見《東洋古典學研究》，第 13 集，2002 年 5 月，頁 105-130。

³ 荒木見悟，〈陶望齡と性命學〉，頁 125。

⁴ 劉芷瑋，〈一致性與多元性的詮釋策略：晚明莊子學研究回顧與展望（1977-2014）〉，見《中國文哲研究通訊》，第 26 卷，2016 年第 3 期，頁 87。

⁵ 王停軍，《晚明思潮視野下的陶望齡研究》，西南大學中國古代文學碩士學位論文，何宗美指導，2010。

公安派。陶望齡的成就雖然不是最高的，但他卻是晚明社會、政治、文學、哲學、宗教等多方面交叉點，是晚明文化的一個縮影。王停軍多方面地考察了陶望齡的人物關係以及他在晚明的各個面相，除了重構晚明的歷史語境之外，還呈現了一個更為整體的陶望齡，為後進研究陶望齡的學者提供了很好的參照。

2015年，費兆亮發表《陶望齡哲學思想研究》¹ 針對陶望齡的哲學思想進行了深入的剖析。此文對於學界的貢獻主要在於兩點：首先，他梳理了陶望齡「心性論」的內涵，點出陶望齡以「人職」闡發人性，並承繼與發展了王陽明、王畿、周汝登一脈的「良知」學，提出了「人職」有「良知」之意。此外，費照亮以「明哲保身論」作為陶望齡的思想特點之一。他追溯陶望齡自幼體弱多病的家庭背景，並以王良的《明哲保身論》為參照，點出「明哲保身」思想與道家的聯繫。然而，費照亮在此部分主要以陶望齡的生平為主要依據，佐以其詩句，因此仍有許多可以進一步研究的空間。筆者認為，可從陶望齡的《解老》與《解莊》入手，或許可進一步窺探陶望齡的道家思想。

從上述研究可見，陶望齡的研究主要有文學研究與思想研究兩大方向。學者往往從公安派性靈說的脈絡立論，討論陶望齡文學思想的種種。作為思想史的研究對象，陶望齡通常被置於王畿、周汝登「無善無惡」、「援佛入儒」的脈絡中。雖然荒木見悟與費兆亮試圖討論陶望齡的性命之學與道家思想，然而卻未深入論及。無論從文學或思想的角度，論及陶望齡的《解老》與《解莊》的研究甚少。目前對於陶望齡老莊注釋的研究，只有一篇專論。老莊學史著作中，對於陶望齡的老莊注釋都只有一小節的論述。由此可知，陶望齡的老莊注釋實有許多挖掘的空間，值得深究。

（二）陽明後學老莊注釋研究

目前學界雖然對陽明後學的老莊注釋研究已有關注，但是專論較少，關注點也較為零散。現有的研究大多都是以個別思想家的文本為主，所以難以總結出陽明後學，作為一個群體的老莊注釋特點。其中，有關朱得之、焦竑和李贄的老莊注釋的研究較多。有關陶望齡的老莊注釋的研究，目前只有一部關於《解莊》的專論，其《解老》

¹ 費兆亮，《陶望齡哲學思想研究》，中國計量學院中國哲學碩士學位論文，趙素文指導，2015。

尚無專論。楊起元的老莊注釋（收錄於其《諸經品節》）的研究則只是在一些研究中有小段、小節的論述。¹ 其他陽明後學如孫應鰲（1527-1586）、唐順之（1507-1560）與王宗沐（1523-1591）只注釋《莊子》，但是卻完全不被關注。對於陽明後學的老莊注釋研究仍需要更多的個案研究，以總結出陽明後學的老莊注釋特點。劉芷瑋指出：「在現有陽明後學的研究成果中，難得一見莊子的身影，在三教背景下的思想融合中，也少見以莊子為主角的討論。」² 不僅是莊子，老子在陽明後學的研究成果也是難得一見的。陽明後學與老莊的關係研究實有許多空白處，若能釐清二者之間的關係，無論對晚明思想史、陽明後學研究還是老莊學史都會有所推進。

首先，陶望齡的老莊注釋研究，有陳雪婷的《陶望齡解莊研究》。³ 這是首篇以陶望齡《解莊》為對象的專論。陳雪婷以明代莊學為背景，結合了陶望齡的生平、思想和文學觀，對《解莊》進行了初步的整理，但是多處論述只是點到為止，並無深入探討。第二章有一表格，簡單地整理了《解莊》的評注條數與字數，然而其數卻與筆者所整理的不盡吻合。⁴ 不僅如此，表格上還將《山木》與《庚桑楚》誤作《山水》與《康桑楚》。對於《解莊》內容的分析，陳雪婷將陶望齡的注釋歸類成觀點之解析、意旨之揭曉、莊老之對比、真偽之辨別以及寓言之評注五個方面，但只是述而不論。最後，陳雪婷嘗試論述莊學對陶望齡的影響。她以「圓融三教」的人生觀、「人職論」、「止息論」與「生死論」的哲學觀和「法天貴真」與「氣韻神動」的文學觀為切入點。其中確實可見莊子思想與陶望齡思想的共通性，但是筆者認為陶望齡思想是否是受到莊學影響，還有待商榷。

其他提及陶望齡《解莊》的研究，有徐聖心的《「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀》⁵。文章旨在梳理莊學史上，「莊子尊孔論」的思想脈絡

¹ 楊起元《諸經品節》的真偽難辨，故而無法確切地將其中的《道德經品節》和《南華經品節》的詮釋視為楊起元的思想。這也是研究較少的原因。有關《南華經品節》的考辨，請參見劉海濤，〈楊起元南華經品節考辨〉，見《中華文化論壇》，2013年第2期，頁109-114。

² 劉芷瑋，〈一致性與多元性的詮釋策略：晚明莊子學研究回顧與展望（1977-2014）〉，頁95。

³ 陳雪婷，《陶望齡解莊研究》，江西師範大學文學院碩士學位論文，劉松來指導，2016。

⁴ 陳雪婷只計陶望齡之注文，不計陶望齡引用郭象的文字。筆者的統計，將二者都包含在內。然而，即使按照陳雪婷的標準計算，數字還是不相吻合。參見陳雪婷，《陶望齡解莊研究》，頁12-13。

⁵ 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，見《臺大中文學報》，第17期，2002年12月，頁21-66。

以及類型。徐聖心將陶望齡的「莊子尊孔論」歸納為「尊孔、老而自為一家」¹的類型。他認為若依陶望齡的說辭，可說莊子：「（1）尊孔子；（2）且有取於列子；（3）但仍自為一學派。這近乎司馬遷所說『其學無所不窺』而判斷大不同了……陶氏則仍以莊子學宗老子，又別為一派。」²除了陶望齡以外，徐聖心還論及其他陽明後學的「莊子尊孔論」。如從注釋中所透出的信息可見，朱得之「直隸莊子於孔門，及由內七篇等重要篇章論述莊、儒相應之理。」³再如焦竑以莊子為老子門人，同時認為《莊子》為明道之書，世儒之仁義禮樂為執跡。⁴焦竑還認為世儒只執孔子之跡，莊子所論才是孔子之精，並且呵佛詈祖論證莊子詆訾孔子，實為尊孔。⁵徐聖心指出焦竑的說法：「乃正以莊子之詬詈為尊崇，此不得不說是禪家復盛之後，移呵佛罵祖之密意義注莊的新天地。」⁶從文章所提及的陽明後學的「莊子尊孔論」可見，陽明後學對於莊子的態度友好，乃至於推崇。

此外，方勇的《莊子學史》在討論公安派的莊學一章，有一節關於陶望齡《解莊》的論述。他大抵點出陶望齡注釋莊子的特點，並且提出精闢的評價，但是卻並無深入討論。方勇指出陶望齡注釋莊子時，有「以佛解莊」的特點，並且評價：陶望齡「基本上能抓住二者的相似之點來進行，因而也是比較成功的。」⁷此外，方勇還指出陶望齡解釋《莊子》時，相當注意吸收前人的成果，並且評價：「陶望齡這裡通過改造、引申郭注所作出的闡釋是符合莊子逍遙遊本義的。不過，陶望齡儘管積極地利

¹ 徐聖心將「莊子尊孔論」分為五種類型：（1）尊孔承田子方、子夏而離本浸遠；（2）尊孔且宗孔而為儒門別傳；（3）尊孔承顏子而為儒門嫡傳；（4）宗老尊孔而衍老氏之旨；（5）尊孔、老而自為一家。參見徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，頁 61。

² 徐聖心引用原文中，有一訛誤。文章引文為：「莊子甚尊孔，而其學與老異派，觀末章所列道術可見。甚取列子，而不許以神聖，與己地步亦殊，觀此可見。」其中「尊孔」，原文作「尊老」。然而，此並不影響作者的觀點。陶望齡於〈田子方〉的兩個段落，確有「尊孔」之批語。參見徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，頁 42；陶望齡，《解莊》，見嚴靈峰，《無求備齋莊子集成續編》第 24 冊（臺北：文藝印書館，1974），頁 10-11。

³ 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，頁 40。

⁴ 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，頁 41。

⁵ 「尊孔子者無如莊子……世儒之所執者，孔子之迹也，其糟粕也；而莊子之所論者，其精也……釋氏之論誅恩者，必訶佛詈祖之人。夫以訶佛詈祖為誅恩，則皈依讚歎者倍德矣。又孰知夫訶與詈者，為皈依讚歎之至也！」參見焦竑，〈讀莊子（七則）〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》（武漢：湖北教育出版社，2001），頁 277。

⁶ 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，頁 42。

⁷ 方勇，《莊子學史》第 3 冊（北京：人民出版社，2017），頁 278。

用了郭象的研究成果，但因有見於郭注每每偏離莊子本旨而仍表示出了一定的不滿。」

¹ 在討論陶望齡對於老莊的區別時，方勇總結：「莊子與老子宗派個別，前者的學說已達到了讓人無處開口的奧妙境界，而後者之學卻尚有途轍可守，窠窟可尋，所以能被大多數人所理解和接受。」² 方勇還指出，陶望齡還洞察到莊子言辭與本懷之間的差異，點出其中有後世養生家所托，或者是後人傳會的內容。³ 不僅如此，陶望齡還試圖以「寓言十九」、「藉外論之」等說法試圖調解《莊子》書中的矛盾。⁴ 有關陶望齡以辨別古文《尚書》的方法辨別《莊子》篇章真偽的內容，方勇只是點到為止，並無詳論。

陶望齡的《解老》目前尚無專論，李慶的《明代的老子研究》⁵ 一文稍有提及，但是卻無詳論。李慶指出：「陶望齡解《老子》，在當時似頗流行。日本享保十七年（1732年）阜谷東贊所考訂的《道德經王弼注》中，多引陶說，可見一斑。尤有意思的是，到本世紀60年代，馮友蘭和關鋒等爭論老子是『唯物』還是『唯心』時，也引陶望齡的之（按：此當時作者之訛誤，『的』與『之』二字，可刪除一字）說為根據。」⁶ 除此之外，如上文所提到荒木見悟《陶望齡と性命學》於文章末段，簡單引述陶望齡的《解老》與《解莊》，並且指出陶望齡的《解老》和《解莊》是他的性命學展開的一個關鍵層面，但卻無詳論。無論是《解老》或《解莊》的研究，目前研究都集中於點出注釋特點，或者是評價其獨到之處。對於其中的思想尚無詳論，也尚未有研究將他的老莊注釋置於陽明後學的脈絡下進行討論。

朱得之、李贄和焦竑的老莊注釋比起其他陽明後學更為學界關注。這些研究可分為三類：（1）老莊注釋文本與思想內容的梳理；（2）詮釋傾向的論述；（3）注釋內容的影響研究。筆者舉出三種分類是為了解學界的研究現狀，其中不免會有重合的部分。例如，對於文本與思想內容的梳理是最為基本，也是最為重要的工作。在論述

¹ 方勇，《莊子學史》第3冊，頁279。

² 方勇，《莊子學史》第3冊，頁280。

³ 方勇，《莊子學史》第3冊，頁280-281。

⁴ 方勇，《莊子學史》第3冊，頁281。

⁵ 李慶，〈明代的老子研究〉，見陳鼓應主編主編，《道家文化研究》第15輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店出版，1999），頁326-356。

⁶ 李慶，〈明代的老子研究〉，頁339。

或提出觀點之前，不免需要搞清楚文本在說什麼，故而即使是第二類或第三類的研究，多少都會涉及第一類的梳理工作。為了綜述的方便，筆者只能按其主旨進行歸納。

(1) 老莊注釋文本與思想內容的梳理

各種研究，其實都涉及梳理工作，第一類研究又如何與其他類型區別呢？第一類的研究的不同在於其全面性，即對文本的作者、體例、版本、思想等方面均有論述。如楊雅婷的《朱得之老子通義研究》¹、雷振瑞的《朱得之老學思想研究》²、趙素菡的《朱得之莊子通義研究》³、劉海濤的《論朱得之的莊子通義》⁴、黃紅兵的《朱得之的莊學思想研究》⁵、洪芬馨的《焦竑老子翼研究》⁶、施錫美的《焦竑莊子翼研究》⁷、黃熹的《老子翼與焦竑作翼之旨》⁸、邱建榮的《李贄道家思想之研究——以老子解、莊子解為研究對象》⁹以及周潮的《李贄莊子解研究》¹⁰等等。梳理工作對於認識思想家與文本都至關重要，這些研究也為日後研究陽明後學注釋的學者奠基深厚的基礎。

(2) 詮釋傾向的論述

第二類研究則涉及詮釋問題。對於陽明後學注釋老莊的詮釋傾向，現有研究的判斷有「以佛解老/莊」、「以儒解老/莊」、「援引陽明心學入老/莊」、「會通三教」等等。相關研究有三浦秀一的〈王門朱得之的師說理解及其莊子注〉¹¹、韓煥忠的《借助佛智翼南華——焦竑對莊子的佛學解讀》¹²、楊雅婷的《朱得之老子通義之詮解特

¹ 楊雅婷，《朱得之老子通義研究》，國立臺灣師範大學國文學系碩士學位論文，江淑君指導，2014。

² 雷振瑞，《朱得之老學思想研究》，華東師範大學專門史碩士學位論文，劉固盛指導，2014。

³ 趙素菡，《朱得之莊子通義研究》，華東師範大學中國古代文學碩士學位論文，方勇指導，2015。

⁴ 劉海濤，〈論朱得之的莊子通義〉，見《海南師範大學學報（社會科學版）》，第27卷，2014年第5期，頁79-83。

⁵ 黃紅兵，〈朱得之的莊學思想研究〉，見《宜賓學院學報》，2009年第10期，頁21-24。

⁶ 洪芬馨，《焦竑老子翼研究》，東吳大學中國文學系碩士學位論文，王邦雄指導，1997。

⁷ 施錫美，《焦竑莊子翼研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2006）。

⁸ 黃熹，〈老子翼與焦竑作翼之旨〉，見《弘道》，總第49期，2011年第4期，頁23-33。

⁹ 邱建榮，《李贄道家思想之研究——以老子解、莊子解為研究對象》，國立嘉義大學中國文學系研究所碩士學位論文，蔡忠道指導，2014。

¹⁰ 周潮，《李贄莊子解研究》，江西師範大學中國古代文學碩士學位論文，劉松來指導，2017。

¹¹ 三浦秀一著，廖肇亨、石立善合譯，〈王門朱得之的師說理解及其莊子注〉，見鄭吉雄、佐藤鍊太郎主編主編，《臺日學者論經典詮釋中的語文分析》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2010），頁381-417。

¹² 韓煥忠，〈借助佛智翼南華——焦竑對莊子的佛學解讀〉，見《宗教學研究》，2014年第3期，頁134-137。

色》¹、王志俊的《朱得之莊子通義的儒學立場與心學意涵》²、黃熹的《從「明道」到「明性」——焦竑老子翼思想闡釋》³、《莊子翼及其思想特色》⁴、王建光的《李贄老子解的「無為」思想》⁵、刑猛的《李贄莊子解的解莊特點》⁶和王喬慈的《至道與人倫——李贄老子解中的道體義蘊及其對三教會通方法之反思》⁷與《復返天均之境——李贄莊子解中的道家思想及其對三教人倫之反思》⁸等等。在晚明三教合流背景下，考察及判斷陽明後學的詮釋傾向，實在不容易，有時候，「以佛解老/莊」、「以儒解老/莊」、「援引陽明心學入老/莊」、「會通三教」等結論未必能很好的概括陽明後學的老莊詮釋。筆者認為在這此基礎上，可以嘗試進一步考察其詮釋傾向背後所隱含的目的與心態，並且將其進行歸類與比較。如此，對於陽明後學，這一群體的老莊注釋與思想，可有進一步的認識。

(3) 注釋內容的影響研究

第三類研究則是論述影響的研究。陽明後學注釋老莊時，可援引前人成果，也可使用前人的思維模式，這些都是影響。同時，其學說可能被老莊影響，形成別具特色的主張。最後，其注釋也可能會影響後世思想家。這些都是影響研究可論述的範圍。現有研究中，主要集中在前人或者文本對於注釋老莊的陽明後學的影響。陽明後學老莊注釋對於後世的影響則鮮有論及。盛晶的《道家思想對李贄哲學思想的影響》⁹ 佐藤鍊太郎的《蘇轍與李贄老子解的對比研究》¹⁰、戴峰的《論禪、莊對李贄「童心說」

¹ 楊雅婷，〈朱得之老子通義之詮解特色〉，見《人文社會科學研究》，第5卷，2011年第1期，頁125-150。

² 王志俊，〈朱得之莊子通義的儒學立場與心學意涵〉，見《貴陽學院學報（社會科學版）》，第12卷，2017年第3期，頁27-33。

³ 黃熹，〈從「明道」到「明性」——焦竑《老子翼》思想闡釋〉，見《中國哲學史》，第4期，2011年，頁58-65。

⁴ 黃熹，〈莊子翼及其思想特色〉，見《華中科技大學學報（社會科學版）》，第27卷，2013年第6期，頁23-28。

⁵ 王建光，〈李贄老子解的「無為」思想〉，見《安徽大學學報》，第29卷，2005年第2期，頁6-9。

⁶ 邢猛，〈李贄莊子解的解莊特點〉，見《哈爾濱學院學報》，第35卷，2014年第7期，頁74-76。

⁷ 王喬慈，〈至道與人倫——李贄老子解中的道體義蘊及其對三教會通方法之反思〉，見《中國文學研究》，第40期，2015年7月，頁221-266。

⁸ 王喬慈，〈復返天均之境——李贄莊子解中的道家思想及其對三教人倫之反思〉，見《有鳳初鳴年刊》，第11期，2015年11月，頁341-363。

⁹ 盛晶，〈道家思想對李贄哲學思想的影響〉，湖南師範大學中國哲學碩士學位，張懷承指導，2012。

¹⁰ 佐藤鍊太郎，〈蘇轍與李贄老子解的對比研究〉，見《首都師範大學學報（社會科學版）》，總第149期，2002年第6期，頁97-101。

的影響》¹與《莊子、李贄「貴真」思想辨析》²、賈文勝的《李贄「童心說」對莊子「法天貴真」思想的借鑒》³、陶蕾的《李贄「童心說」的道學淵源探微》⁴和張永傑的《赤子之心——李贄「童心說」與老子「復歸於嬰兒」思想之比較》⁵等。影響研究能夠幫助我們看到思想的脈絡，將個別的點連接成線，由此能更好地把握思想的內涵。

（三）「無善無惡」研究

「無善無惡」是陽明後學研究的一大命題之一，相關研究成果非常豐富，筆者在此不繁舉例。此部分綜述三篇較為重要的文章，以明「無善無惡」研究的脈絡與問題意識。

首先，陳立勝的《王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊》⁶，圍繞著「無善無惡」的三大辯難⁷進行了共時與歷時的梳理，考察論辯雙方的措辭與預設的「信念」，從而窺探儒學傳統中權威與個體的體驗之間、經典與詮釋之間、正統與創新之間存在的互動與張力。通過比較三次辯難，陳立勝指出「四句教」辯難與詮釋的四個向度集中在：（1）聖人權威向度；（2）經傳向度；（3）工夫踐履向度；（4）心（體驗）向度。⁸ 陳立勝還指出：「在心學系統內部，聖人權威向度、經傳權威向度之地位日趨衰微，心（體驗）之向度成為沒有任何張力與之平衡的唯一向度（工夫亦被銷為本體之中），這樣經典詮釋與發明本心完全等而為一，這會帶來兩種後果，一是『本心』與『習心』混同，以己之是非為是非，另一個後果是儒學經典（聖經）

¹ 戴峰，〈論禪、莊對李贄「童心說」的影響〉，見《雲南社會科學》，總第146期，2005年第4期，頁129-132。

² 戴峰，〈莊子、李贄「貴真」思想辨析〉，見《山東社會科學》，總120期，2005年第8期，頁114-117。

³ 賈文勝，〈李贄「童心說」對莊子「法天貴真」思想的借鑒〉，見《學習與探索》，總193期，2001年第2期，頁243-246。

⁴ 陶蕾，〈李贄「童心說」的道學淵源探微〉，見《太原師範學院學報（社會科學版）》，第13卷，2014年第2期，頁72-75。

⁵ 張永傑，〈赤子之心——李贄「童心說」與老子「復歸於嬰兒」思想之比較〉，見《北方文學》，2012年第10期，頁75。

⁶ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁1-27。

⁷ 即上文提到的：（1）錢、王的「四有」與「四無」之辯；（2）許、周的「九諦九解」之辯；以及（3）顧、管之辯。

⁸ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁21。

與其他典籍被置於平等的地位，而終致經典地位之淪喪。」¹ 筆者認為陳立勝對於預設「信念」的考察有助於我們更深刻地了解「無善無惡」以及陽明後學的種種問題。他所總結的四個向度，能夠幫助我們在討論「無善無惡」時進行歸納，並且思考各個向度之間的關係。最後，陳立勝指出心學系統內部，心（體驗）之向度之主導，所引發的兩種後果，一語道破「無善無惡說」的影響。從陽明後學轉向《老子》與《莊子》等道家經典，並且從中發明本體，闡發心學宗旨，可見一斑。

吳震的《陽明後學研究》一書中專門立了《無善無惡——陽明學「四句教」詮釋小史》²一章論述「無善無惡」的問題與思想譜系。吳震於第一節梳理了陽明提出「無善無惡說」的緣由，點出王陽明與宋儒都一樣認為「性不可說」。朱熹（號晦庵，1130-1200）雖然認為「性不可說」，但是卻指出人性具「天理」，他認為這就是「性」的「定理」，所以性的內容是純粹至善的，不可以說是「無善無惡」的。王陽明則認為「心體」、「性體」、「良知本體」即「本體」，都具有「無」的特徵，他關注的是「本體」的先天性、絕對性，所以連「善」也不足以言之。他提出「無善無惡說」就是要破除前人的「定理觀」。對王陽明而言，「至善」與「無善無惡」並非單純對立，所謂的「至善」是超越善惡對待的絕對善，所以才會說「無善無惡」。第二節梳理了王畿對於「無善無惡」的詮釋。王畿側重的是有無相即、寂感一體的「四無說」並且曾把「無善無惡」的問題提到「合內外之學」的高度。第三節，討論了王時槐（1522-1605）與楊東明（1548-1624）的另類詮釋。陽明心學一般對「心體」、「性體」、「良知本體」不做嚴格的區分，王時槐與楊東明卻對「性體」與「心體」做出嚴格的區分，對「無善無惡說」進行了反思與批評。吳震指出由於王陽明不做區分所以才導致了陽明後學不斷出現各種不同的詮釋，甚至導致誇大心體作用的流弊。第四節梳理了顧、管之辯，以顧憲成之論點出「無善無惡說」可能造成的流弊，以管志道之言論證「無善無惡」的內容。吳震最後在第五節中總結：

1. 無善無惡論所討論的並不是人性本質是善還是惡這一倫理的基本問題，這一問題在陽明看來是不容說的；
2. 是非善惡是道德判斷活動中的基本內容，但並

¹ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁 23-24。

² 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2016），頁 53-124。

不是道德判準的原則本身；3. 良知是道德判準的原則，也是人的道德性的本質規定；4. 良知作為是非善惡的判斷原則，其本身又具有超越是非善惡的道德本體之形式；5. 這一超越是非善惡的本體存在形式可以用「無」這個字來加以表述，「無」的根本義就是超越或「無待」；6. 「無」是形上本體的本質特徵或存在形式，但並不是良知本體的本質內容或本質規定；7. 對這一本質特徵或存在形式的「無」的強調和揭示，實際上也就是講了一點道德形上學；8. 「無」所指向的是「性之原」——本體論領域的問題，同時也是一種境界說（無待境界或無極境界）；9. 將無善無惡論視作道德虛無主義，從根本上說，這是一種「另外的理解」，而不是「正解」；10. 但是，「不執著於善」並不能取代如何去惡的實踐問題，否則便有可能導致漠視或容忍社會惡（不僅是人性惡）的存在，對無善無惡論的這一判準應當說是有效的、合法的。¹

吳震的這一總結，道出了無善無惡的種種問題，對於本文的寫作有極大的啟發。筆者認為吳震的研究清楚地將思想的「內在理路」（inner logic）呈現出來，梳理成譜系，後學可循此，進一步延伸研究。

瑞士現象學家耿寧（Iso Kern）所撰《我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子》²從現象學的角度考察了本體與工夫的問題。耿寧指出前者理解的困難是基於語言表述，後者則是經驗的問題。耿寧通過語義分析指出當王陽明提到「體」或「本體」有兩個不同含義：「體」是相對於「用」的「體」，而「本體」是「一個事情的完全本質意義上的『本體』」³，是一件事物最完滿的狀態。如此詮釋，「本體」的「無善無惡」就是指超越善惡對待的「至善」，而「心體」的「無善無惡」則是指「心體」未發的狀態。按照耿寧的詮釋，「無善無惡心之體」只能指「心體」未發時，無善惡可言的狀態。「至善」則是本體超越善惡對待的完善，不可謂真正的「善」，

¹ 吳震，《陽明後學研究》，頁123-124。

² （瑞士）耿寧，倪梁康譯，〈我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子〉，見倪梁康主編，《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》（北京：商務印書館，2012），頁473-488。

³ 耿寧指出王陽明的文字中只言：「至善是心之本體。」從未提過：「至善是心之體。」耿寧因此將「體」與「本體」做出區分。參見（瑞士）耿寧，倪梁康譯，〈我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子〉，頁475。

其既在未發之中，也在已發之中。¹ 耿寧認為錢、王之所以會將「心體」理解為「至善」是因為他們將「惡」的源頭歸根於「心體」以外的「私欲」，如太陽被云所遮擋而變暗，太陽在本質上並沒有變暗，而是由於被云所遮蔽所以顯得暗淡。故而對錢、王而言，「心體」本身雖然不可能是完全的，但卻是無惡的「至善」。然而耿寧還是認為錢、王所謂的「心體」的「至善」與現實的「至善」有別。² 對於耿寧的分析，筆者存有疑惑。錢、王對於「無善無惡心之體」的詮釋乃是二人於天泉橋訴諸於王陽明。若有出入，為何王陽明不當面指出？難道錢、王對於「天泉證道」的記載是按照自己的「成見」而做出的「追憶」，即在回憶的過程中，融入了「詮釋」的成分？³ 若一切如錢、王所記載的，王陽明是否是默許二人的詮釋，對於「心體」與「本體」不做嚴格的區分？若是如此，耿寧的區分是否有必要？若誠如耿寧所分析的，王陽明對於「體」與「本體」、「至善」與「無善無惡」有區分，我們當如何看待陽明後學所發展的「無善無惡」之辯？陽明後學當中是否有與耿寧相似的詮釋？

耿寧探討的第二個問題是工夫層面上的問題，他通過王畿的語言使用考究「一念」與「自反」的含義。耿寧總結：「『一念』意味著『良知之念』，它不會被『私欲之三念』所遮蔽和扭轉；它是一個不會被對過去和將來的欲念所分散（流散），而是全然關注於當先境況與任務的意念。」⁴「自反」則是在這個「一念」的意念範圍內默默理會，「回到它的根，並反過來意識到它（歸根反證）。」⁵ 這便是明見（悟）的方式，是王畿獲得「本心」的工夫。然而耿寧認為我們在實踐此工夫之前，無法完全體驗王畿所提出的內容，因此尚未真正理解王畿的「一念自反即得本心」。⁶ 耿寧認為現象學的意識分析可以為中國傳統心學提供幫助。其言道：「現象學的任務是澄清和分析最寬泛意義上的主觀經驗，即感知、感受、思維、回憶等等本己體驗。」⁷ 筆者認為要理解思想家所提出的工夫，我們只能通過其描述的內容來梳理，但這也只

¹（瑞士）耿寧，倪梁康譯，〈我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子〉，頁 476。

²（瑞士）耿寧，倪梁康譯，〈我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子〉，頁 478-479。

³ 吳震在論述王畿之「無事無非」時，提出「追憶」的過程中，有融入「詮釋」的可能性。參見吳震，《陽明後學研究》，頁 76。

⁴（瑞士）耿寧，倪梁康譯，〈我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子〉，頁 484。

⁵（瑞士）耿寧，倪梁康譯，〈我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子〉，頁 485。

⁶（瑞士）耿寧，倪梁康譯，〈我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子〉，頁 486。

⁷（瑞士）耿寧，倪梁康譯，〈我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子〉，頁 487。

能止步於語言文字上。現象學雖然可以澄清和分析主觀經驗，但是也需通過推演絡繹的方法，未必能完全準確地把握思想家的工夫。然而，耿寧所提出的方法卻有其積極的意義，可從多方進行論述，或可得出更多元的詮釋或印證。

綜合以上三個部分的文獻評論，筆者從陶望齡的《解老》與《解莊》入手，考察他的老莊詮釋，並且論述他的老莊詮釋對於晚明「無善無惡」之辯的發展。

三、研究方法

洛夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）在討論觀念史（History of Ideas）的時候，曾提出幾個要點。首先，在個人或一個時代當中，都有一種潛在的假設（assumptions）或無意識的思維習慣（unconscious mental habits）¹而這個假設或思維習慣一般都是普遍且模糊，以致於能夠影響一個人對於每一件事物的思考。² 若要找到這個假設或思維模式，我們需要爬梳相關的文獻，找尋重複出現的軌跡。如洛夫喬伊所言，筆者通過爬梳陶望齡的文集中，發現他對於問題的思考都有一種假設和思維習慣，就是「無善無惡」的思想。這個假設與思維模式影響了陶望齡的老莊詮釋。因此，陶望齡的老莊注釋，並非是忠實地重述老莊的原始意義或意見。洪漢鼎在論述海德格爾（Martin Heidegger）和高達美（Hans-Georg Gadamer）的詮釋學時，點出：

真理的真正產生，是當文本與某個不同的具體境遇照面而提出新的問題時。詮釋學的正當性（Adequation）不存在於原始意義和這個意義在一個陌生世界的精確複述之間，而是在文本講述之事與該事對之提供答案的當前問題之間。由於境遇、語言和問題永不會是同樣的，所以文本的真理要求不斷改變。³

筆者發現有陶望齡的老莊詮釋中，具有「無善無惡」思想的特點。這無疑是他當前所遇見的問題和老莊文本之間所產生的「真理」。高達美還說：「詮釋學的優越性在於

¹ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001), p.7.

² Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 10.

³ 洪漢鼎，〈詮釋學與修辭學〉，見黃俊傑主編，《中日四書詮釋傳統初探》上冊（臺北：臺大出版中心，2004），頁 39。

它能把陌生的東西變成熟悉的東西，它並非只是批判地消除或非批判地複製陌生的東西，而是用自己的概念，把陌生的東西置於自己的視域中，並使它重新起作用。」¹ 這裡的重點在於將陌生的經典內容置於自己的語境，使其重新起作用。陶望齡的老莊詮釋，將本來陌生的老莊內容，置於「無善無惡」的語境中，闡述「無善無惡」之旨，使得老莊思想在晚明思想史上重新起作用，可見老莊思想對於「無善無惡」有其積極的作用。故此，本文在梳理陶望齡的老莊詮釋時，會尤為注意老莊思想對於「無善無惡」的作用。以上所論述的問題可分為內外兩層：思想內容屬於內在面，而其歷史語境則屬於外在面。黃俊傑在《思想史方法論的兩個側面》中，論及內外的問題。他認為：

任何歷史事實皆有其內在面（the inside）與外在面（the outside），此固為不爭之事實。所以，思想史乃在歷史研究之中別佔畛域，有其獨特之重要性。²

其實，黃俊傑所謂的「內在面」和「外在面」無異於余英時所謂的「內在理路」（inner logic）與「外緣因素」。黃俊傑認為研究思想史要務，還是在「思想自身內在結構之分析，而不在其外緣因素之觀察。」³ 注重「內在理路」並非排除「外緣因素」，反之兩者是相輔相成的。這也是思想史研究的難處。若專就思想的內在理路分析問題，必忽略思想的社會性。⁴ 若專就「外緣因素」探討問題，就無法深入地討論思想內部結構的問題。⁵ 雖然如此，卻也不可兩者並重，否則問題的討論只會流於面面俱到，無法深刻地解釋問題。就此，黃俊傑認為應從二者之間找到「調和點」，以避免「空疏」或「支離」的弊端。⁶

綜上所論，本文以上述的方法爬梳陶望齡的文集，梳理其思想，並且點出他下意識的思維模式與假設。在處理陶望齡老莊注釋的時候，須考慮到詮釋與語境的關係，

¹ 洪漢鼎，〈詮釋學與修辭學〉，頁 39。

² 黃俊傑，〈思想史方法論的兩個側面〉，見《臺大歷史學報》，第 4 期，1977 年 5 月，頁 357。

³ 黃俊傑，〈思想史方法論的兩個側面〉，頁 357。

⁴ 黃俊傑，〈思想史方法論的兩個側面〉，頁 377。

⁵ 黃俊傑，〈思想史方法論的兩個側面〉，頁 379。

⁶ 黃俊傑，〈思想史方法論的兩個側面〉，頁 379。

以及文本對於當時的歷史語境有何作用。同時，在考察這些問題的時候，須將其思想內容置於外在的歷史語境進行審視，以避免「空疏」與「支離」的問題。

由於本文所涉及的《老子》、《莊子》，皆為先秦文獻，而先秦文獻的「作者」、「真偽」以及「版本」常常備受爭議，實屬學界一大公案，非本文所能解決。本文主要考察的是陶望齡老莊的詮釋，故而先秦文獻的爭議不在入本文的論述範圍內。然而，需要澄清的是，論及老莊文本之意時，本文是以文本為依據，而非以「作者」為依據。故而當筆者提到「老子」或「莊子」時，其指涉的是一位「無名作者」，也就是不指涉作者單、複數的功能性概念，「老子」或「莊子」代表的是《老子》或《莊子》一書的作者群。同樣的，當筆者提到「老子/莊子之意」時，其指涉的是《老子》、《莊子》其書所表達的意思。¹

材料方面，陶望齡的文集，現行的版本有五種：（1）《歇庵集十六卷》（臺北國家圖書館藏，明萬曆庚戌三十八年真如齋校刊本）²；（2）《歇庵集二十卷》（華東師範大學圖書館藏，明萬曆喬時敏等刻本）³；（3）《歇庵集十卷》（日本國立公文書館藏，明萬曆三十九年劉氏喬山堂刊本）⁴；（4）《陶文簡公集十三卷》（中國科學院圖書館藏，明天啟七年陶履中刻本）⁵；（5）《歇庵先生集選四卷》（美國國會圖書館藏，清雍正九年刻本）⁶。經筆者比較，《歇庵集》十六卷所收錄內容較為齊全，其中所缺若干篇章可由《歇庵集》二十卷補全。陶望齡的文集中收錄他的詩、序文、

¹ 「無名作者」的概念出自楊儒賓《儒門內的莊子》。楊儒賓在論述《莊子》的「作者」問題時，提到「這種稍加篩選過的文本呈現了非關作者意圖而是整體文本的互文指涉所呈現的思想圖像。即是理論上我們知道其中有些文字也許不是莊子所寫、所著，但在文獻的歷史證據欠缺的情況下，我們只好從內在理路釐清，將稍加整理過的《莊子》一書視為相容性的文本。即使這個相容性的文本的部分章節可能是莊周後學整理的，也有可能是莊周後學作的，我們只好相信整體的內容大體是相容的，甚至『後來者比原作者更能了解作者』。不管『後出轉精』之說在追求『原始文義』的詮釋學立場上會受到什麼挑戰，筆者倒覺得此觀念如當做一種功能性的設定，它用以探討先秦的文獻，還是使得上力的，而且可在『歷史還原』的視角外提供『以理論開展為核心』的詮釋路線。」參見楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016），頁27-28。

² 陶望齡，《歇庵集》（偉文圖書出版社有限公司，1976）。

³ 陶望齡，《歇庵集》，《續修四庫全書·集部·別集類》第1365冊（上海：上海古籍出版社，1995）。以下稱《歇庵集二十卷》作區別。

⁴ 陶望齡，《歇庵集》，《域外漢籍珍本文庫·集部》第3冊（重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2014）。以下稱《歇庵集十卷》作區別。

⁵ 陶望齡，《陶文簡公集》，《四庫禁毀書叢刊·集部》第9冊（北京：北京出版社，2000）。

⁶ 陶望齡，《歇庵先生集選四卷》（美國國會圖書館藏，清雍正九年刻本）。

碑記、贊、箴、銘、題跋、引、說、雜著、呈子、疏、啓、書信、論、策、祭文、傳記、行狀、墓志銘、墓表、賦等文類。重構陶望齡思想體系，主要是以論、說為基礎；考察序文可大略掌握他所覽之書，考究他所受之影響；從書信、碑記、墓志銘等記載，可以考究他的交往以及對某人、某學說、某事的看法；詩、賦等文學著作是思想的一種表現，我們可以由此考究他的內心世界。

至於陶望齡的《解老》和《解莊》，現行的版本不多。《老子集成》所收錄《解老》校本是以日本靜嘉堂文庫藏萬曆四十三年陶履中輯《老莊合解》本為底本，其中上卷卻第十七頁，據《中華續道藏初輯》本補充。¹ 本文所參考的《解老》就是《老子集成》所收錄的校本。現行的《解莊》文本有三種：（1）以上提及的《老莊合解》本；（2）臺北國立故宮博物院圖書館藏，明萬曆年間茅兆河刻本《解莊九卷》²；（3）明天啟元年吳興茅兆河刊朱墨套印本《解莊十二卷》。《四庫全書存目叢書》³、《中華續道藏初輯》⁴以及《無求備齋莊子集成續編》⁵皆據《解莊十二卷》影印。由於《解莊》尚未有校本，所以筆者以臺北國家圖書館藏，明天啟元年吳興茅兆河刊朱墨套印本《解莊十二卷》⁶為底本，進行校點工作，收錄於文後附錄。

四、章節安排

緒論提出問題意識，並總結迄今為止的研究情況。說明本文所使用的研究方法與材料。大略解釋各章節的安排。

¹ 陶望齡，《解老》，《老子集成》卷7（北京：宗教文化出版社，2011），頁546-559。

² 陶望齡，《解莊》，（臺北國立故宮博物院圖書館藏，明萬曆年間茅兆河刻本）。

³ 陶望齡，《解莊》，《四庫全書存目叢書·子部·道家類》第256冊（濟南：齊魯書社，1995），頁418-572。

⁴ 陶望齡，《解莊》，《中華續道藏初輯》第14冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999），頁201-258。

⁵ 陶望齡，《解莊》，《無求備齋莊子集成初編》第24冊（臺北：藝文印書館，1974）。

⁶ 陶望齡，《解莊》，（臺北國家圖書館藏，明天啟元年吳興茅兆河刊朱墨套印本）。

第一章為「陶望齡的良知學與三教觀」，本章分為三節：第一節，梳理陶望齡的生平及其思想淵源；第二節，以「無善無惡」的本體論和「證修」的工夫論討論陶望齡的良知學。第三節，論述陶望齡的三教觀，並且闡述他對老莊的看法。

第二章為「《解老》：『無善無惡』與『絕學無憂』」，本章分為三節：第一節，考察《解老》一書編撰過程和體例；第二節，論述陶望齡通過注釋《老子》所闡發的「無善無惡」的本體論；第三節，論述他注釋老子「絕學無憂」所闡發的工夫論。

第三章為「《解莊》：『無知』、『無跡』」，本章分為五節：第一節，考察《解莊》一書編撰過程和體例；第二節，討論陶望齡對於莊文真偽之辨的看法；第三節，通過比較「真知」與「良知」，點出兩者的共通之處；第四節，以「無知」進一步闡述陶望齡的本體論；第五節，則討論陶望齡「無跡」的工夫論。

第四章為「陶望齡的老莊詮釋與晚明無善無惡之辯」，本章綜合前三章所論，將陶望齡的老莊詮釋置於晚明「無善無惡」之辯的問題與脈絡之中，以此探討陶望齡的老莊詮釋對於無善無惡之辯的發展，並且略論陽明後學詮釋老莊的特點。

結論總結前文論述，提出本文的限制與可開展的研究方向。

第一章 陶望齡的生平與其思想體系

第一節 陶望齡的生平及其思想淵源

一、陶望齡其人

陶望齡（1562-1609），字周望，號石簣，又稱歇庵居士，謚文簡，山陰會稽（今浙江紹興）人，萬曆十七年（1589）進士第三，授翰林編修，轉太子中允右論德，兼侍講，後起國子監祭酒。陶望齡的思想多得於王畿、周汝登的現成良知派，與泰州諸人也多有往來。目前學界多以「學佛以知儒」、「良知了生死」等評價論述陶望齡的思想特點，這些都是陶望齡思想的特點，在他的老莊注釋中，也有所體現。本章分為三節：第一節，梳理陶望齡生平及其思想淵源；¹ 第二節，以本體論、工夫論與三教觀討論陶望齡的思想；第三節，論述則他對於老莊的觀點。

陶望齡生於會稽望族，世代奉儒守官，曾祖父陶試（生卒不詳）曾任鎮江府訓導贈工部侍郎，祖父陶廷奎（生卒不詳）曾任武學訓導贈工部侍郎，父陶承學（1518-1598），嘉靖二十六年（1547）進士，官至南京禮部尚書。嘉靖四十一年（1562），陶母夢見雙鶴於庭院中啼叫，醒後生雙胞胎，長者為陶望齡，幼者夭折。陶望齡天資聰穎，五歲時，有人問他：「中舉？中進士？」陶望齡回答：「希賢希聖人」。² 七歲時，陶父任官河南，陶望齡與仲兄陶與齡（生卒不詳）隨父到河南。九歲時，陶望齡與其兄虞仲（生卒不詳），匡坐終日，問答皆世外語。虞仲「幼有奇尚，常言丈夫當超絕人外，處深山密林，自縱適為樂，凡世所趨嗜，比如塵塗不屑也。」³ 陶望齡淡泊名利的性格，多半是受虞仲的影響。十一歲時，陶與齡與陶望齡兄弟兩隨父赴京。十七歲，回會稽成為府學弟子員，與外兄謝開美（生卒不詳）相友好，潛心鑽研古文

¹ 本節著重論述陶望齡生平中，較為重要之事件，為之後論述其思想做鋪墊，有關陶望齡年譜，請參見楊正顯，《陶望齡與晚明思想》（臺北：花木蘭文化出版社，2010），頁131-172。

² 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄1，《續修四庫全書·集部·別集類》第1365冊（上海：上海古籍出版社，1995），頁652。

³ 陶望齡，〈亡兄虞仲傳〉，《歇庵集》卷12（臺北：偉文出版社，1976），頁1772。

詞。¹ 同年身患骨髓之病。² 十九歲，赴京娶妻，其弟陶爽齡《小柴桑喃喃錄》載：「先兄周望一生只知有父母兄弟，於妻子澹如也，一年入閨閣中不過數日，夜夜匡床相對，講論性命之理，或相與賞奇析義，不知老之將至。」³ 二十三歲，往睦州補試，林偕春（1537-1604）視學兩浙，對陶望齡的文章頗為讚賞，以為「浙士無兩，縣花紅遍索之。」⁴ 次年，陶望齡以第二名考中舉人。

萬曆十七年（1589），二十八歲的陶望齡，考中禮部會試的第一名，廷試考中第三，授翰林院編修，與狀元焦竑於院中讀書，朝夕相勵，而開始致力於聖賢之學。袁宏道（字中郎，1568-1610）也參加了萬曆十七年的會試是，但是卻未能登第，因袁宗道（字伯修，1560-1600）與陶望齡都在翰林院任職，陶望齡和袁宏道才有機會結識。陶望齡於信中告誡陶爽齡：「向時迷陋，視一科名為究竟地，正如海師妄認魚背謂是洲岸，弟聰明宜蚤悟，勿似而兄。」⁵ 陶望齡考中進士，似乎並不雀躍，他認為科名以外，還有更重要的追求，當時的陶望齡或許不知道何為究竟，但是這個空虛感，最後促使他進一步追求性命之學。⁶ 陶望齡在京其間，與楊起元、孟化鯉（1545-1597）、馮從吾（1557~1627）創立講會。⁷

三十歲時，堂兄陶德望（？-1591）卒，加之陶父悲傷過度又身患疾病，故請辭還鄉以慰親。同年，陶望齡患「壯火之病」，告病回籍。⁸ 陶望齡在會稽之時，平日與陶爽齡論學，二人一同研讀奇書、辨析疑義，寒暑不輟。三十三歲，陶望齡病愈，

¹ 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄 1，頁 653。

² 陶望齡，〈上政府〉，《歇庵集》卷 15，頁 2141。

³ 陶爽齡，《小柴桑喃喃錄》（臺北國家圖書館藏，明崇禎吳寧李為芝校刊本）。

⁴ 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄 1，頁 653。

⁵ 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄 1，頁 653。

⁶ 柳秀英指出：「石簣向時所習，大多是為謀求功名的舉子業，即八股時藝，雖幼時受次兄虞仲的影響，於方外神仙之說，頗為嚮往，但在大有可為的青年時期，入世的外王事業，畢竟較實際些。可是當石簣親身接觸史館的工作以後，原有的憧憬抱負，卻一一破滅消失。鎮日處理的只是編排一些繁雜瑣碎的史料，既不能揮灑文采，有不可任意評論，對於躍躍欲試的石簣而言，無異於精神的桎梏。因此很快地石簣把注意力轉移到別的地方。一方面是與楊起元、孟化鯉、馮從吾成立講學會，探究心性義理的深義，另一方面則注意到異教的思想……」參見柳秀英，《陶望齡文學思想研究》，國立高雄師範學院國文研究所碩士學位論文，周志文指導，1989，頁 53。

筆者認為陶望齡思想的一個重要轉折點是其中進士之年，無論在心態、交友或學習上都要所變化。同時從陶望齡與陶爽齡的書信中，也可見其對於任官其間，多有不滿，也多次因病告歸故里。

⁷ 張廷玉，〈馮從吾傳〉，《明史·列傳》第 21 冊，卷 243（北京：中華書局，1974），頁 6316。

⁸ 陶望齡，〈上政府〉，《歇庵集》卷 15，頁 2141。

奉旨闕補原職，同修國史，撰《開國功臣傳》，然而由於南充陳于陞（1545-1596）卒於任上，於是編修國史的工作就此中輟。次年，陶望齡參與監考禮闈，得到當時有名的士人湯實尹（1568-?）等十九人。同年，與黃輝（1556-1612）和袁宗道平日相究學問，因此有所體悟。他在信中告訴陶爽齡：「此事本非難構，讀書人聰明聞見，自塞自礙耳。」¹ 十月，又告病請歸，途中經金閶與袁宏道對飲，間有洞庭之約。陶望齡於信中告訴陶爽齡：「吾近與袁伯修先輩及一二同志游從，消釋拘累，受益不淺，然尚有不疑之疑，須於空中，大踏一步，方始淨盡。」² 三十六歲時，陶望齡與袁宏道、方文僊（生卒不詳）、王贊化（生卒不詳）、陶爽齡同遊西湖、五泄、台宕等地。三十七歲時，陶父卒，陶望齡率陶爽齡、陶祖齡（生卒不詳）依禮治喪，共寢堊室中，除了讀禮以外，只有靜默相對而已。

三十八歲時，陶望齡往剡溪拜謁周汝登。³ 同年，研讀唐代李通玄（635-730）《新華嚴經論》。同年季秋，陶望齡、周汝登與數十友，共祭陽明祠、成立證修社。次年，五月編輯《羅近溪先生語要》，同年丁憂服闕。同年，陶望齡、爽齡兄弟同友人往顯聖寺訪湛然圓澄（1561-1626）。四十歲，攜母北上，官復原職，不久轉太子中允，撰寫制誥。然而東朝初建，公務繁多，陶望齡又體素羸劣，自是疲憊，他說：「吾乃用命博寸祿邪？」⁴ 陶望齡因此而想要辭官而去，但是卻沒有結果。同年五月，與張芝亭（生卒不詳）、王雲來（? - 1645）等，創放生會於城南，並撰《放生辨惑》⁵。四十二歲，陶望齡以左春坊左諭德兼翰林院侍講，點試留京，同年陶爽齡中舉人。十二月，妖書事起，陶望齡偕楊道賓（1541-1609）、周如砥（1550-1615）、唐文獻（1549-1605）往見沈一貫（1531-1617），見朱賡（1535-1609）不為救，便責以大義，眾人皆願與郭正域（1554-1612）同坐，此事才稍有緩解。⁶ 四十三歲時，陶望齡充廷試受卷官。數月後，數次上疏請歸，才得準回鄉。

¹ 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄 1，頁 654。

² 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄 1，頁 654。

³ 陶望齡，〈題周雙溪先生遺訓卷〉，《歇庵集》卷 14，頁 1999。

⁴ 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄 1，頁 654。

⁵ 陶望齡，〈放生辨惑〉，《歇庵集》卷 13，頁 1944。

⁶ 谷應泰，〈爭國本〉，《明史紀事本末》第 3 冊（北京：中華書局，1977），頁 1071-1072。

四十四歲，陶望齡再次與周汝登同遊，涉海拜謁補陀大士（生卒不詳）。¹ 十一月，詔起國子監祭酒。他上疏說：「臣母已望七，素患痰火，延至去歲，陡爾沈綿，臣抑搔肢體，每切寒心……使臣棄病母牀第之間，趨簡書千里之外，悖倫敦德，不孝之尤。」² 後詔以新銜在籍。四十六歲，因其座師李廷機（1542-1616）被暗糾。³ 四十七歲，陶母病重，陶望齡晝夜憂勞醫禱，顏色劬瘁。隔年，陶母病卒。陶望齡、陶奭齡與陶祖齡，服喪期間，悲痛少定之時，便會讀書。陶祖齡曾就老莊疑難之處，詢問陶望齡。陶望齡便「疏釋率爾之言」⁴，《解老》和《解莊》應當是這時候完成的。然而陶母病卒僅百日，陶望齡也病卒，謚稱「文簡」。

陶望齡一生體弱多病，淡然於功名利祿，多次請歸修養。然而勤學不倦，廣交師友，於心身性命之學尤為關注。他淡泊一生，膝下無子，故以弟奭齡之子履平為嗣。著有《解老》、《解莊》、《宗鏡廣刪》及《歇庵集》，並編輯《羅近溪語要》、《慈湖金錄》，龍溪書輯未完成。

二、思想淵源

（一）家學淵源

會稽陶氏為紹興府有名有勢之宗族，有明一代人才輩出。據《皇明三元考》記載，陶家「六世科第」⁵，舉人、進士共有二十四人之多。陶望齡外高祖董玘（生卒不詳）弘治六年（1493）高中會元兼榜眼，陶望齡萬曆十七年（1589）中會元兼探花，皆列於「兩中元魁」之中。⁶ 陶諧（1474-1546）弘治八年（1495）中解元、陶大臨（1526-1574）嘉靖三十五年（1556）中榜眼、陶望齡萬曆十七年中探花，三人列於「三世元魁」之中。⁷ 陶大順（1524-1601）、陶允淳（生卒不詳）父子，嘉靖四十四

¹ 陶望齡，〈題周雙溪先生遺訓卷〉，《歇庵集》卷14，頁2000。

² 陶奭齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄1，頁655。

³ 沈德符，〈科場·己丑詞林〉，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1997），頁421。

⁴ 陶奭齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄1，頁656。

⁵ 《皇明三元考》載：從陶性（生卒不詳）、陶懌（生卒不詳）、陶璐（生卒不詳）兄弟三人始，至來孫陶志高（生卒不詳）六代。參見張宏道、張凝道同輯，《皇明三元考》（臺北：明文書局，1991），頁733-735。

⁶ 張宏道、張凝道同輯，《皇明三元考》，頁687，689。

⁷ 張宏道、張凝道同輯，《皇明三元考》，頁691。

年（1565）科進士列於「父子同榜進士」之中。¹ 此皆為科名盛事。除了在考場得名外，陶家也不乏身居高位者。陶諧曾任兵部侍郎，陶大順曾任副都御史，陶大臨曾任吏部侍郎，被載於「祖孫卿貳」。² 陶承學禮部尚書，與族兄弟陶大順、陶大臨同朝為官，被載於「兄弟卿貳」。³ 此外，陶家被列入史書、方志者眾，可見會稽陶氏無論在朝中或地方上都具有相當的影響力。⁴

會稽陶氏在治學方面也獨樹一幟。陶望齡《春秋義小引》載：

陶氏世受《春秋》，而自吾曾大父以還獨傳《易》。望齡少時遊兩都，遇四方賓友，問所讀何經，及對之，輒在曰：「君會稽陶氏子而讀《易》耶？」蓋吾宗之以《春秋》名於世久矣！⁵

從文中可見，陶家先祖以治《春秋》得名，後以治《易》為主。陶望齡出生顯赫，見聞比起同齡的自然是有過之而無不及。但是在這樣奉儒守官的家風下，其早期的教育必然是以「程朱之學」為主的。他祖父就曾以宗程朱的立場，著書批判陽明之學：

當正嘉間，文成之學盛，其末流或玩脫縱恣，公著書名《正學演說》，於博約格致之辨，皆峻辭而詳說之，大意以絀虛解，歸於力行，一時言閩學者，皆心推之。⁶

由此可見，陶望齡的家學嚴厲，他雖然偶有接觸異教之學，但其真正接受陽明心學以及異教之學，還是在中進士以後，與京中諸友之交往開始。

¹ 張宏道、張凝道同輯，《皇明三元考》，頁 781。

² 張宏道、張凝道同輯，《皇明三元考》，頁 811。

³ 張宏道、張凝道同輯，《皇明三元考》，頁 808-809。

⁴ 王停軍曾考陶家列入《明史》者，其中有陶諧、陶大順、陶大臨；列入府志縣志者有陶諧（附陶大順、陶大臨）、陶懌、陶大年（生卒不詳）、陶承學、陶望齡、陶爽齡、陶履卓（生卒不詳）、陶祖齡、陶景麟（生卒不詳）、陶景龍（生卒不詳）等。參見王停軍，《晚明思潮視野下的陶望齡研究》，西南大學中國古代文學碩士學位論文，何宗美指導，2010，頁 3。

⁵ 陶望齡，〈春秋義小引〉，《歇庵集》卷 14，頁 2026。

⁶ 陶望齡，〈先考行略〉，《歇庵集》卷 10，頁 1506-1507。

（二）師友影響

除了家學淵源外，師友往來對陶望齡的思想也有著相當影響。其師章穎（生卒不詳）¹，以治《易》聞名，對陶望齡具有一定的影響，最後陶望齡也是以治《易》中考。²此外，對陶望齡影響最大的，莫過於周海門，陶望齡於《海門文集序》中寫道：

望齡蒙鄙獲，以鄉曲事先生，受教最久，舍而北來，先生憂其日趨於艱僻，莫知反也，投之以藥言，意甚哭，具在刻中，每展讀未嘗不慚愧汗下。³

陶望齡晚年的學說深受周汝登的影響，後人常以陶望齡為王畿、周汝登一脈，並且認為其學說近於禪：

篤嗜王守仁說，所宗者周汝登。⁴

越中自王守仁後，一傳為王畿，再傳為周汝登、陶望齡，三傳為陶爽齡，皆雜於禪。⁵

先生之學，多得之海門，而泛濫於方外。⁶

姚江一派，自王畿傳周汝登，汝登傳陶望齡、陶爽齡，無不提唱禪機，恣為高論。爽齡至以因果立說，全失儒家之本旨。⁷

論到友人之影響，陶望齡早年與虞仲匡坐終日，相互問答。虞仲自小好方士之學，且志於隱，在這方面對陶望齡多次請歸有一定的影響。⁸陶望齡與外兄謝開美專研古文詞⁹，又與董懋策（？-1613）、董懋中（生卒不詳）、董懋史（1561-1629）三

¹ 《康熙會稽縣志》載：「章穎，字南洲，生而英偉，長而攻苦，肆力于經術，為《易》名家。越中以《易》顯制科者，多出其門，而周應中、陶望齡篇最著，後先相從者千餘人，而徐文貞、申文定皆爭延以課其子。」參見董欽德，〈人物志·儒林〉，《康熙會稽縣志》（臺北：成文出版社，1983），頁 519。

² 張宏道、張凝道同輯，《皇明三元考》，頁 581。

³ 陶望齡，〈海門文集序〉，《歇庵集》卷 3，頁 357。

⁴ 張廷玉，〈陶望齡傳〉，《明史·列傳》第 19 冊，卷 216，頁 5713。

⁵ 張廷玉，〈劉宗周傳〉，《明史·列傳》第 22 冊，卷 255，頁 6591-6592。

⁶ 黃宗羲，〈文簡陶石簣先生望齡〉，《明儒學案·泰州學案五》（北京：中華書局，1985），頁 869。

⁷ 永瑤，〈四庫全書總目提要·劉載山集十七卷〉（上海：商務印書館，1933），頁 3692。

⁸ 陶望齡，〈亡兄虞仲傳〉，《歇庵集》卷 14，頁 1772。

⁹ 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄 1，頁 653。

兄弟論學，共釋舉子之學，也讀「旁典」。¹ 陶望齡對於「旁典」的研讀，是在中進士以後，深受於京師所結交的師友影響，如無念深有（1544-1627）、袁宗道、雲棲株宏（1535-1615）、焦竑、黃輝、董其昌（1555-1636）、袁宏道、湛然圓澄、楊起元、馮從吾、孟化鯉等。陶望齡廣交師友，對其性命之學有深遠的影響，也使其學說有獨特的見解。

總體而言，陶望齡為學歷程可分為三個階段：（1）中舉以前（一至二十八歲）；（2）中舉以後（二十八至三十八歲）；（3）拜謁周汝登以後（三十八至四十八歲）。首先，陶望齡早年由於家族的緣故，專心舉業，學習「程朱之學」。會稽陶氏世代治《春秋》，自陶望齡曾祖陶試，改治《易》，陶望齡也受其影響以治《易》為業，並且師從治《易》名家章穎，最終以治《易》去得功名。二十八歲的陶望齡考中進士後，逐漸發現科名並非究竟，人生還有更為重要的追求。同時，由於翰林院的工作和其在京中的友人影響，逐漸轉向陽明心學和佛學。這應該就是他認真追求性命之學的開端，是他的思想的一個重要轉折點。在京期間，陶望齡所結交的友人包括陽明後學焦竑、楊起元、孟化鯉，佛門高僧無念深有、雲棲株宏、湛然圓澄，以及深受李贄影響的袁宗道和袁宏道。陶望齡思想的另一個重要轉折點，便是三十八歲時，往剡溪拜謁周汝登。同年季秋，周汝登與陶望齡，同數十為郡友，祭陽明祠，成立證修社。柳秀英指出，這便是陶望齡講學的重心。² 陶望齡的心學思想應該就是在這段時期逐漸成熟的。最後，值得注意的是，陶母逝後僅百日，陶望齡也相繼病卒，其《解老》與《解莊》就是在這不足百日的治喪期間完成的，因此能夠體現陶望齡的晚年的思想。

¹ 陶望齡的書信中提及：「子弱冠時，即與揆仲及其兄信伯、弟建叔共學，相嗜慕。揆仲少予，性英敏獨絕過予甚遠，即其兄若弟亦自謂不如。予時尤寡陋，而揆仲該贍，往往以古文詞及旁典道，予此時初不曉聖賢之學為何等物也。既釋舉子業，益嗜讀旁典者，顧稍稍心動，還以質幼所習，《學》、《庸》諸書向所絕不解者，反謬謂能粗通之，以為《大學》首明明德、《中庸》首天命，吾聖人第一義在是矣！不勝自喜，還以語揆仲，而揆仲乃不謂然，予是時亦不謂揆仲語然也。然予所見實粗淺，於知止明善之旨特影附響襲耳！而初不自疑，年既長，此念較切，驗諸日用踐履中，行解多迂，始大悔恨，日思所以遷善補過者，乃知揆仲真不我欺也。」參見陶望齡，〈董揆仲學庸序〉，《歇庵集》卷3，頁429-430。楊正顯按照書信內容指出陶望齡所謂「旁典」應指佛經「內典」。參見楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁67。

² 柳秀英，《陶望齡文學思想研究》，頁58。

第二節 陶望齡的良知學

「良知」和「致良知」是王陽明思想的核心概念，對於「良知本體」與「良知工夫」也多有闡發。他生前還以「四句教」總結畢生之所學，自信以此四句，中根上下皆可接引。王陽明還囑咐弟子不可「更此四句宗旨。」¹ 然而，在陽明後學當中，卻各種不同的派別。岡田武彥曾指出：「他用良知之學教導門人，但並不固執一種教法，而是根據門人的機根和習氣等情況…… 時而強調良知之體，時而強調良知之用；或有時強調無，有時強調有；有時強調本體，有時強調工夫…… 所以在他門下必然形成各種派別。」² 仔細觀察「四句教」便可知其包孕性，加之陽明後學的詮釋各有側重，故此派生出不同的學派。古今中外的學者對於陽明後學的歸類五花八門，至今仍無定論。³ 陶望齡的心學思想多承自王畿、周汝登一脈，具有「當下現成」與「無善無惡」的特點。他和周汝登一樣，雖然主張「悟入」，但是卻不廢「修行」，可說是忠實於王陽明的「四句教」。他對於佛教思想多有吸收，無論在思維或語言表述都不諱使用佛教的概念。不僅如此，陶望齡也認為道家思想能發明心性，對於老莊之學也多有認可，並且於《解老》與《解莊》的注釋中，闡發他的性命之學。

¹ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》卷35（上海：上海古籍出版社，1992），頁1307。

² 岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000），頁103。

³ 黃宗羲按地域與師承歸類出八大派，黃文樹將黃宗羲疏略未論的黔中王門補入，分為浙中、泰州、江右、止修（以李材學旨命名）、南中、楚中、北方、黔中及粵閩等九大派。（黃文樹，〈陽明後學的成員分析〉，見《中國文哲研究集刊》，第17期，2009年9月，頁377。）王畿曾提及歸寂、修證、已發、現成、體用、終始六種思想特徵，岡田武彥據此加以分類為現成、歸寂、修證三種。（岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯，《王陽明與明末儒學》，頁103。）錢明則以現成與工夫兩大系統，歸納出虛無派、日用派、主靜派、主敬派、主事派五大派。（錢明，《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002），頁156。）彭國翔則據王畿在五十六歲與六十五歲對於良知異見的看法，指出王畿的所指的良知異見，實分為八種：（1）有謂良知落空，必須聞見以助發之；良知必用天理，則非空知。（2）有謂良知不學而知，不須更用致知；良知當下圓成無病，不須更用消欲工夫。（3）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。（4）有謂良知主於明覺，而以虛寂為沉空。（5）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。（6）有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。（7）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。（8）有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。（彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁321-343。）

一、「無善無惡」的本體論

在陽明心學中，討論本體時，常常會用「心」、「性」、「良知」等概念，王陽明說：

心之本體即是性。性即是理。¹

心即性，性即理……²

良知者，心之本體……³

從以上引文可見，這些概念雖然側重點稍有不同，但是卻具有同質性，在陽明後學的文字中，這些概念通常是可以相互替換，或者可以涵括其他概念的。⁴ 對於陶望齡而言，也是如此。

首先，陶望齡認為王陽明的「良知」與聖人的「中」、「仁」無異，都是指向心體而言：

堯謂之中，孔謂之仁，至陽明王先生揭之曰良知，皆心而已。中也，仁也，心之微稱乎。詔之以中，而不識何謂中。詔之以仁，而不識何謂仁。故先生不得已標之曰良知。良知者，心之圖繪也，猶不識火而曰炎也，不識水而曰濕也。體用、內外、理事、道器、精粗、微顯皆舉之矣。⁵

陶望齡指出聖人言「中」與「仁」等名目皆為心體的「微稱」而已，但是後人只認得這些名目卻不識得其所指涉的本體，王陽明不得已才以「良知」指涉本體。對於陶望齡而言，「良知」是「心之圖繪」，雖然指涉的本體相同，但是效果卻有別於「中」和「仁」等名目。「圖繪」更容易為人所識，其以「火一炎」、「水一濕」比附「心一良知/圖繪」。陶望齡認為王陽明以「良知」指涉心體，其實就是以其發用後，能為

¹ 王陽明，《傳習錄》上，《王陽明全集》卷1，頁24。

² 王陽明，《傳習錄》上，《王陽明全集》卷1，頁15。

³ 王陽明，《傳習錄》中，《王陽明全集》卷2，頁61。

⁴ 此是針對陽明心學大體而言，陽明後學當中，也存在不同的詮釋。例如王塘南（1552-1605）認為「性體心用」，「性」是絕對的本體，而「心」則有層次的不同。楊晉庵（1548-1624）也同樣以「體用」言「心性」。

⁵ 陶望齡，〈重修勳賢祠碑記〉，《歌庵集》卷，頁897。

人所識的特徵來名之，這就是以「用」言「體」。「良知者，心之圖繪」實屬陶望齡之獨創。其師周汝登對於本體與「名目」的關係，也有相似的觀點，他說：

是故聖賢立言處，凡曰性、曰命、曰才、曰情等，以至種種百千名目，皆是一心之別號。¹

周汝登認為聖人在談論「心」的時候，可用多種「名目」，而這些「名目」其實都是「一心之別號」。其如此強調，「旨在打破經由『心』所分別的名目」。² 無論是周汝登的「一心之別號」還是陶望齡的「心之徽稱」，都是能以「一心」打破三教之藩籬，將三教納為己用，稍後在討論陶望齡的三教觀時，將對此予以專論。當注意的是，陶望齡雖然認為王陽明以「良知」指涉本體較容易為人所識，但是此舉實屬「不得已」，「良知」二字，仍是名稱，不可執。陶望齡在《窮理盡性至命解》中，進一步提到：

二子俱常言「命」，常言「至」。子思曰：「無聲無臭，至矣。」孟子曰：「莫之致而至，命也。」彼且無聲，吾烏得而名字之？彼其無臭，吾烏得而肖貌之？無聲無臭者，名字肖貌之所不得加也。莫之致而至者，至以莫致也。凡所云理與性與命者，皆不得已而強名之者也。³

陶望齡認為本體是具有「不可言」的性質，無論用什麼名稱來指涉本體都只是「不得已而強名之」。這與王陽明乃至於朱熹對於本體的見解都是一致的。

王陽明：道不可言也，強為之言而益晦。⁴

朱熹：性是太極渾然之體，本不可以名字言……⁵

朱熹：不容說處即性之本體。⁶

¹ 周汝登，〈新安會語〉，《周海門先生文錄》卷 3，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第 165 冊（濟南：齊魯書社，1997），頁 201。

² 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016），頁 287。

³ 陶望齡，〈窮理盡性至命解〉，《歐庵集》卷 12，頁 1721-1722。

⁴ 劉觀時，〈見齋說〉，《王陽明全集》卷 7，頁 262。

⁵ 朱熹，〈答陳器之〉，《晦庵先生朱文公文集》卷 58，《朱子全書》第 23 冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁 2778。

⁶ 朱熹，〈答黃商伯〉，《晦庵先生朱文公文集》卷 46，《朱子全書》第 22 冊，頁 2130。

朱熹以本體立論，深知語言概念有其局限性，故言：「性是太極渾然之體，本不可以名字言……」。然而，朱熹還提到：

性即理也。天下之理，原其所自，未有不善…… 問：心有善惡否？曰：在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一心也。心本善，發於思慮則有善有不善。¹

朱熹認為「心」的本質是純粹至善的，發於思慮才有善與不善，所以不可以說本體是「無善無惡」。王陽明同樣也認為本體是純粹至善的，但他還認為「至善」是沒有相對性，所以才會提出「無善無惡」來表明超越善惡對待的絕對善。² 陶望齡承繼王陽明的「無善無惡說」並指出：

凡夫於心外見法，種種善惡執為實有。³

陶望齡一切善惡皆是「心外見法」，即指意、知、物而言，若就本體而論，其實無善惡可言。「執為實有」四字，也透露了一些其他的信息。「種種善惡」本來皆「無」，只是凡夫「執為實有」。這種理解與王畿的「四無說」有異曲同工之妙。王畿曰：「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」⁴ 王陽明的「四句教」只說「無善無惡心之體」⁵，心體以外的意、知、物都是「有善有惡」的。王畿認為「四句教」乃「權法」而非「定本」，並且指出「若就『無善無惡心之體』這一本體角度立論，則其心體之發動必然呈現為『無善無惡的意』，由此，心體之下的『意』『知』『物』等層面的種種工夫也必然呈現為『無善無惡』。」⁶ 陶望齡的見解無疑是「四無說」的一種表現。陶望齡對於「四無說」的認同也直接影響了他的工夫論，後文將對此予以專論。

¹ 朱熹，〈道體〉，《近思錄》卷1，《朱子全書》第13冊，頁173。

² 吳震，《陽明後學研究》，頁69。

³ 陶望齡，〈與周海門先生十三首〉，《歇庵集》卷15，頁2158

⁴ 王陽明，《傳習錄》下，《王陽明全集》卷3，頁117。

⁵ 王陽明，《傳習錄》下，《王陽明全集》卷3，頁117。

⁶ 吳震，《陽明後學研究》，頁54。

本體除了超越善惡對待而「不可言」之外，另一個重要特質就是完善具足。陶望齡指出：

故本心備足而謬謂虧欠也，本明瑩而謬謂汙染也，本旁皇四達而謬謂閼隔也，皆是類也。有聖人焉起而命之曰先覺，為之啟其錮、發其藏，而後憬然悟曰：「吾故完也、故淨也、故廣也，天地固與我為體，而萬物與我為一。」¹

這裡提到本體的三個特質，即「備足」、「明瑩」與「旁皇四達」。「備足」意味著本體是全備完善的，無須外求。「明瑩」意味著其不能被沾染變異，時時都是「至善」的。「旁皇四達」意味著其作用是寬廣無限的，能以一知多。本體也是使人和天地萬物為一體的根據。陶望齡對於「良知」二字也提出自己的見解：

混同萬有，昭察天地，靈然而獨運之謂知。離聞泯觀，超絕思慮，寂然而萬應之謂良。明乎知而形累損矣。明乎良而心害遺矣。良知者，所以為人而遠禽與鬼之路也。²

「良知」是區別人與禽鬼的依據。本體有「知」的能力，能合同萬物、昭察天地的神妙。而「知」之所以「良」，是因為其不靠見聞、思慮，而是本體先天具有的。陶望齡在這裡所強調的和王畿一樣。王畿認為「心體是絕對存在，具有寂感有無一體相即的特徵。」³ 王畿提出：

良知者，無所思為，自然之明覺。即寂而感行焉，寂非內也；即感而寂存焉，感非外也。動而未形，有無之間，幾之微也。動而未形，發而未嘗發也。有無之間，不可以致詰。⁴

仔細觀察二者對於「良知」的定義，不難發現其中的相似性，都具有「寂感有無一體的特徵」。

¹ 陶望齡，〈原學〉，《歇庵集》卷7，頁991。

² 陶望齡，〈重修陽明先生祠碑記〉，《歇庵集》卷6，頁906。

³ 吳震，《陽明後學研究》，頁81。

⁴ 王畿，〈致知議略〉，《王畿集》卷6（南京：鳳凰出版社，2007），頁131。

綜上所述，陶望齡的本體論吸收了王陽明、王畿、周汝登的思想。他認為本體是不可言的，任何的名稱都是「不得已而強為之」。既然任何名目都無法完全指涉本體，自然也無法以善惡，故言「無善無惡」。這一點，陶望齡與王陽明的觀點是一致。然而，陶望齡的「無善無惡」卻近於王畿的「四無說」，他指出本體以下的意、知、物在凡人看來是實有的，但是事實並非如此。本體除了「不可言」外，其還有先天具足、不可變易、通達四方的特質。無論是「心」或是「良知」，都是人們先天具有的，不假外求，人之所以為人是因為他們具有「良知」。「良知」雖然有「寂感」、「有無」、「體用」，但卻不可為二。在陶望齡看來，「良知本體」乃是「寂感有無為一體」、「體用一源」的。

二、「證修」的工夫論

對「四無說」或「無善無惡說」的誤解，一般都是認為其棄工夫而任本體。岡田武彥對於「現成派」的評價是：「他們強調『當下現成』，視工夫為本體之障礙而加以拋棄，並直接把吾心的自然修行當作本體與性命。」¹ 顧憲成也以同樣的問題斥責「無善無惡說」：

見以為心之本體原是無善無惡的，合下便成一個空。見以為無善無惡只是心之不著於有也，究竟且成一個混。空則一切解脫、無復掛礙，高明者入而悅之，於是將有如所云：「以仁義為桎梏，以禮法為土苴，以日用緣塵，以操持為把捉，以隨事省察為逐境，以訟悔遷改為輪迴，以下學上達為落階級，以砥節礪行、獨立不懼為意氣用事者矣。」混則一切含糊、無復揀擇，圓融者便而趨之，於是將有如所云：「以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以闖然媚世為萬物一體，以枉尋直尺為舍其身濟天下，以依委曲遷就為無可無不可，以猖狂無忌為不好名，以臨難苟免為聖人無死地，以頑鈍無恥為不動心者矣。」²

顧憲成指責「無善無惡說」背棄聖學經傳與工夫，以任情為率性。這項指責不是完全沒有道理的，「無善無惡」論者通常給人忽略「為善去惡」的印象，例如管志道雖然

¹ 岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯，《王陽明與明末儒學》，頁 104。

² 顧憲成，《小心齋劄記》卷 18，《顧端文公遺書》，《四庫全書存目叢書·子部·儒家類》第 14 冊，頁 355。

提出「頓悟、漸修、圓澄」之說¹，但是古今仍有學者認為他將「無善無惡說」推到極致，著重「無善無惡說」的「虛」、「無」面向，刻意忽略「為善去惡」的一面向。²然而，他其實「既不昧於出世法；但也善盡世間倫常，不專求出世。」³縱觀陶望齡和周汝登的工夫論亦可見，他們雖然側重發明本體，卻不廢工夫。簡而言之，陶望齡和周汝登認為發明本體是第一義，繼此，工夫才是真工夫。他們反對的是盲目地實踐工夫，並非是要完全棄絕工夫。以筆者所見，只能說是輕工夫而任本體，不可說是完全拋棄工夫。

萬曆二十七年季秋，陶望齡和周汝登於剡溪，同郡友數十人，祭告陽明祠，成立證修社。陶望齡的《證修社會語跋》中提到：

耳聽目覽之謂證，手持足運之謂修。耳目不以不證而不明，手足不以不修而不利。然非修而證，則未虧聽覽而有聾瞽之虞。非證而修，則未廢持行而抱痿痺之病。然則證者證無證，修者修無修，未嘗剋證而言無證，未契真修而言無修，狂與惑也。⁴

這裡的「證」，即證得本體，也蘊涵著「悟」的意思。證修社的講學宗旨乃是「耳聽目覽」、「手持足運」，其即講「證」也講「修」。⁵柳秀英指出：「這即是表明其講學的精神，亦就是陽明所謂的『知行合一』……由石簣所寫的講會跋語中，可知其仍是注重功夫修養的。」⁶證修的結果乃是「無證」、「無修」。「證」與「無證」，「修」與「無修」其實並不矛盾。之前，我們之前論到陶望齡的本體論乃是以「無善

1 吳孟謙，《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》，國立臺灣大學文學院中國文學系博士論文，鐘彩鈞指導，2014，頁110。

2 陳暢，〈管志道三教一致論初探——以管志道、顧憲成「無善無惡之辨」為中心〉，見《思想與文化》，2008年第1期，頁271。

3 吳孟謙，《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》，頁111。

4 陶望齡，〈證修社會語跋〉，《歇庵集》卷14，頁2040-2041。

5 周汝登也曾提出相似的觀點：「悟與修不可偏廢也，悟必兼修，修必兼悟。夫使悟必兼修，是修外有悟。修外有悟，可云悟乎？是所謂懸馳而已矣。使修必兼悟，則是悟外有修。悟外有修，可云悟乎？是所謂履錯而已矣。故真悟不必言修，真修不必言悟，彼為悟修之說者，方便之辭，而執以為真，亦子莫之見耳。」參見周汝登，〈祁生壁語序〉，《東越證學錄》卷7，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第165冊，頁547。

6 柳秀英，《陶望齡文學思想研究》，頁59。

無惡」言本體的，其具有「無」的特徵，但也是備足、不可變易的。所以「證」和「修」的結果，只能是得其「無」。

所謂的「修」無非就是王陽明所謂的「為善去惡是格物」，陶望齡對於此，並無偏廢。首先，陶望齡認為通過學習聖學經傳，可以使人返回本體。他說：

詩、禮、樂者，聖人所以振育天下以反其性之善物也。¹

這是聖人立言的目的。當注意的是，聖學經傳是為了引導人「反其性」，他點出「有吾性之經，而後有詩、禮、樂之經。」² 陶望齡認為「反其性」才是重點，做工夫需要明本末，而不是毫無頭緒地學習聖學經傳。以聖學經傳為復性之善物，在儒門傳統中已是一種共識，陶望齡也不例外。當注意的是，陶望齡主張的是「反其性」，對於「性體」本身，他認為是「備足」的，無須在「性體」上添加什麼。他說：「故學也者非益其本無，而識其本有。」³ 在陶望齡看來，學習的目的只不過是識其本有，並非益其本無。

其二，陶望齡認為工夫就在日用之中，他說：

性也者，恆心也，常道也。仁、義、禮、知，民秉之為彝；日用飲食，民由之為質，是之謂大經。⁴

百姓日用處，即聖神地位處。聖神地位處，即學者入手處，何者？無思無為，不容有二也。⁵

陽明後學中，極力提倡日用工夫的，莫若泰州學派的創始人王艮。王艮認為「聖人之道，無異於『百姓日用』。凡有異者，皆謂之『異端』。」⁶ 對於此，錢明指出：「王心齋以『百姓日用』指『事』，羅近溪以童子捧茶指『事』，認為『此捧茶童子』，都是道也。此具『道』意義的『事』，已超出道德實踐的範疇而貼近平民的日

¹ 陶望齡，〈經正則庶民興〉，《歇庵集》卷7，頁1003。

² 陶望齡，〈經正則庶民興〉，《歇庵集》卷7，頁1003。

³ 陶望齡，〈原學〉，《歇庵集》卷7，頁991-992。

⁴ 陶望齡，〈經正則庶民興〉，《歇庵集》卷7，頁1001。

⁵ 陶望齡，〈與幼美兄〉，《歇庵集》卷15，頁2262。

⁶ 王艮，〈語錄〉，《王心齋全集》卷1（南京：江蘇教育出版社，2001），頁10。

常生活。」¹「日用」的含義，無非是指「道」就在「事」中，工夫就在日常生活中。陶望齡的觀點，基本上並無超出前人所述。此外，周汝登對於日用工夫也有提及，他說：

致良知，須是下老實做工夫，如家庭日用間，有不妥當處，便須於此知非，知得改過。²

以上的引文中，還透露了與日用工夫密切相關的「改過」，這也是陶望齡所認同的，他說：「直得念念知非，時時改過，始有相應。」³工夫之所以在日用是因為「良知在日用，非闊迂虛遠之謂」⁴，本體就在日用中，其具有「知」的能力，所以才能夠「知非」和「改過」。如前文所述，本體具有「混同萬有，昭察天地」，其內容還包括「知是知非」，如此才能夠「知非改過」。

論述至此，已可知顧憲成的指責過為嚴厲，有以偏概全之嫌。從陶望齡和周汝登的論述中可知，他們仍然注重聖學經傳、日用工夫、知非改過的。所謂的「無善無惡」的境界，是需要通過「證」與「修」才能達到的。顧憲成的指責對於陶望齡或周汝登來說，是不成立的。

陶望齡和周汝登雖然沒有偏廢，但是卻有側重。周汝登和許孚遠在「九諦九解」之辯後，陶望齡曾於書信中，向周汝登提到：

昔日錢、王，今時周、許，義無勝劣，教有開遮，所謂各具一隻眼，共濟羣盲，各出一隻手，同扶眾跛者也。雖然，語貴明宗，學須擇法，同修而迂直頓異，共證而日刻懸殊。如農夫立苗，當先滋其根柢，如大將討賊，務直搗其窠巢。故明一善而萬善咸歸，悟一非而百非斂跡。然則無善即進善之捷徑，無非迺去非之要津。何必自滯有途指為實境，反疑妙語擯作虛言乎？幸遇良師，大須着眼貴從親見，方真不是說了便罷，凡我同好，念之念之。⁵

¹ 錢明，《陽明學的形成與發展》，頁 138。

² 周汝登，〈剡中會語〉，《東越證學錄》卷 5，頁 492。

³ 陶望齡，〈與海門先生十三首〉，《歇庵集》卷 15，頁 2160。

⁴ 陶望齡，〈重修陽明先生祠碑記〉，《歇庵集》卷 6，頁 908。

⁵ 陶望齡，〈與周子九解後〉，《歇庵集》卷 14，頁 2044-2046。

陶望齡將周汝登和許孚遠的「九諦九解」之辯比作錢緒山和王畿的「四有」與「四無」之辯。他認為兩種教法在義理上並無優劣，但是在教導上卻有不同。陶望齡說兩人以不同的教法接人是「各具一隻眼，共濟羣盲，各出一隻手，同扶眾跛者也。」最終的目的還是一致的。然而，在此段文字中，陶望齡也表明了他更加傾向王畿和周汝登所提倡的悟入工夫。他認為悟入才是直至根底，直搗黃龍的工夫，「無善」便是進道的捷徑。陶望齡的這一觀點，其實是基於他的本體論：

凡夫於心外見法，種種善惡執為實有，如魘人認手為鬼，稚子怖影為物，遷改雖嚴，終成魘伏。若原憲克伐怨欲不行是也。學道人，善是己善，過是己過，遷是己遷，改是己改。以無善為善，故見過愈微；以罪性本空，故改圖甚速。顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行者是也。¹

如上文所述，陶望齡對於本體與工夫的理解與王畿的「四無說」相似。若心體是無善無惡的，其發動後必呈現無善無惡的意、知、物，如此一切善惡都是虛妄的，並非實有。陶望齡指出凡人見善惡都是在心體以外。將虛妄的善惡執為實有，並且不斷實踐「為善去惡」的工夫，其實就像做夢的時候把手誤認為鬼，或是孩子把影子誤認為實有之物一樣。如此做工夫，無論再努力也是枉然的。相反的，若知本體是無善無惡的，則不會被虛妄的善惡所障，如此改過才會事半功倍。

如此以「無善無惡」為工夫之捷徑，並不是所有人都能接受的。顧憲成指責「無善無惡說」是「任情為率性」，其實就是認為提倡「無善無惡」的人，否定了善惡等客觀標準，最終是任其「私意」而行。許孚遠認為「宇宙之內，中正者為善，偏頗者為惡，如冰炭黑白，非可以私意增損其間……」² 在許孚遠看來，善惡是客觀的價值，其間不容「私意」。若言「無善無惡」，就無秩序可依，百姓便無安身立命之準則。換言之，否定善惡對待的客觀標準就會允許「私意」增損。周汝登則以許孚遠的善惡對待等標準為「兩頭語」、「增損法」，如此正是「私意」，真正無「私意」就是不言善惡。無論是「無善無惡」還是「為善去惡」，其宗旨都是去「私意」，只

¹ 陶望齡，〈與海門先生十三首〉，《歇庵集》卷15，頁2159-2160。

² 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，頁430。

不過前者認為有「善惡好惡」就是有「私意」，後者認為善惡標準是客觀的「理」，是不容許任何「私意」摻雜其間的。陶望齡的觀點正與周汝登相同，他說：

吾輩心火熠熠，思量分別，殆無間歇。行而不及知，知而不及禁，非心體本來如是，蓋緣此路行得太熟耳。今以生奪熟，以真奪妄，非有純一不已之功，何異杯水當與薪之火哉！然所謂工夫者，非是起心造意，力與之爭，只是時時念念放下去，放不得，自然須有著倒。¹

「思量分別」，即是有善惡對待的標準，有善惡就會有好惡，如此便不可返回本體的「無善無惡」，所以需要「時時念念放下去」。他認為工夫的最高境界就是「絕學無為」，他說：

古人所謂絕學無為者，正功夫最緊密處耳！提話頭、做鈍功，亦是為知，有人設若全不知，有恐日用中亦提掇不起也。知事理不二，即易。欲到背塵合覺，常光現前，不為心、意、識所使，即不易。伊川、康節臨命時俱得力，若以見解論，恐當代諸公儘有高過者，而日逐貪瞋，已不免縱任，求生死得力，不亦難乎？²

楊正顯指出：「『絕學無為』，即是他所說的『非是起心造意』，即為工夫，但一個人在日常生活中不可能完全無知，但只要知道外在的現象與絕對的理，是無分別的，就很容易作此工夫，但是要想達到不為心意識所左右則很難。」³ 有趣的是，陶望齡雖然曉得「絕學無為」、「事理不二」之理，但是自己卻一直無法完全放下。在寫給周汝登的信中。陶望齡提到自己的經歷：

向在京師，時苦諸色，工夫間斷難守。忽一日，覺得此心生生不息之機，至無而有，至變而一，自幸以為從此後或易為力矣。中亦覺知寂知，知古人所訶即此意，純一亦落是中。曾以問蔡槐庭，渠云：「以楔出楔做功夫，人少不得如此。」然亦不能純熟私念，竊謂初習路生耳！繼以專翕之功，庶有進步，近亦

¹ 陶望齡，〈與我明弟〉，《歇庵集》卷 15，頁 2257。

² 陶望齡，〈與焦弱侯年兄〉，《歇庵集》卷 15，頁 2383-2384。

³ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 92。

屢察其紆曲，不若無義話之直，而意中已稍慣；每提撕便現前，持話冷淡，易此甚難。又念陽明先生語「學者能時時當下，即是善學。」做此工夫，覺得直下便是無從前等待之病，但虛懷不作意即工夫，熾然念慮萌動，乃覺間斷。故妄謂「生盲人，拄杖一時難放。」此意少便，即是明知故犯，權以為拄杖耳。大教深切，敢不痛領，但全體放下，令真妄二見，毫髮不生，恐非紛擾心意一時所及，常人聖人且不敢較，而年過四十，心地未開，每清夜夢回，即慚惶無地，日用間稍失正念，便手足無措。每羨愚夫愚婦，人人勝我，其舉動念慮，各各輕鬆，百倍於我。¹

從此段文字可見，陶望齡雖然稍得端倪，但是始終無法全然放下，到了四十歲還難以完全做到「全體放下，令真妄二見，毫髮不生」。他羨慕「愚夫愚婦」是因為在把握「念慮」方面，他們個個都顯得比陶望齡輕鬆自如。陶望齡厭惡官場，每每請歸，甚至有辭官之念，或許是希望像「愚夫愚婦」一樣。他在《解老》的注釋中，提到：「絕學則如愚人矣、鄙夫矣。」（第二十章注）² 陶望齡論「絕學」時，似乎還隱含著返璞歸真的出世之欲望。此外，「真妄二見，毫髮不生」也透露了另一個信息。若說「有善有惡」是妄見，那麼「無善無惡」便是真見。不生妄見較好理解，但是為什麼要連真見也不生呢？這就涉及到「無善無惡說」的另一個問題了。這個問題就是「執無為有」。在提倡的「無善無惡說」的同時，很容易使人認為一切皆無，而刻意地「絕學」或者「掃跡」，以達到「無」的境界。陶望齡曾對焦竑說：「古人見性空以修道，今人見性空以長慾。」³ 他認為這種「無」或「空」，仍是「執」或「跡」，真正的「無跡」是有無為一、有無兩忘的。陶望齡在注釋老莊的時候皆論及「跡/無跡」的問題，尤其是在《解莊》一書，可見陶望齡對於「無跡」精闢的見解。

綜上所論，陶望齡的工夫論可用「證修」概括。「證」，即是「悟」，而「修」，即是修行。「證修」最終的結果是「證無證」、「修無修」，即返回本體之「無」。雖然二者不可偏廢，但是陶望齡側重與「證」的方面。這恰恰是由於他「無

¹ 陶望齡，〈與海門先生十三首〉，《歇庵集》卷 15，頁 2162-2164。

² 陶望齡《解老》分上下兩篇，不標章目，本文以現行《老子》文本的分章標註，以便查詢。陶望齡，《解老》上，《老子集成》卷 7（北京：宗教文化出版社，2011），頁 551。

³ 陶望齡，〈與焦弱侯年兄二十七首〉，《歇庵集》卷 16，頁 2384。

善無惡」的本體論。「修」的部分可以如此總結：（1）本體是「備足」的，所以工夫不在於「益其本無」，而是在於「識其本有」；（2）本體具有「知」的能力，使人能「知是知非」，因此在日用間可以於事事中致良知，也可以「改過」。「證」的部分則是：（1）悟得本體是無善無惡的，因此其發動的意、知、物也應該呈現為無善無惡的；（2）善惡並非實有，如果悟得這一點，則是為善去惡的捷徑；（3）有善惡分別，就是有私意，無善無惡才是無私意；（4）絕學無為，無起心造意，全然放下，以致無善無惡，才是工夫的關鍵；（5）如果刻意追求「無」，又是一種「跡」，所以需要做到有無兩忘。

第三節 陶望齡的三教觀

一、三教為「學道之津筏」

「三教合一」是晚明思想的基調，究其緣由，很關鍵的原因之一應該是明太祖朱元璋（1328-1398）將其政教化而使然。魏月萍指出：

明太祖以三教合一理念為治國意識形態，並著有《三教論》、《釋道論》等宗教信仰立說的著作以佛道思想輔助王道，開啟明代「三教合一」政教化的端緒，對後來的政教發展影響深遠。¹

朱元璋，成長於寺廟，之後投身明教，有著濃厚的宗教背景。起義打天下時，身邊的周顛（生卒不詳）和鐵冠道人張中（生卒不詳）就是道士。朱元璋主張的「三教合一」可以理解為一種簡化的過程，是他的政治手段之一，目的是為了教化人心，使其安分服從，以便於統治。² 且不論朱元璋此舉之得失，「三教合一」的政教化，促使三教的交流變得頻繁。白令（Judith A. Berling）認為在中國宗教之間的關係並非相互排斥，同時屬於多個宗教的可能性是存在的。³ 這種現象在明代尤為明顯，士人、僧人、道

¹ 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，頁 56。

² John D. Langlois, Jr. and Sun K'o-k-uan, "Three Teachings Syncretism and the Thought of Ming T'ai-tsu," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43.1 (1983.6), pp. 98-99.

³ Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980), p. 4.

士的交往甚密，也有不少人徘徊於三教之間，使得三教之間相互援引的風氣盛行。明中葉以後，三教的交涉可說是達到了高潮，「『合一觀』儼然成為明中葉以後的思想基調。」¹

到了明中葉以後，影響甚大的陽明心學，思想體系充斥著三教色彩，後學當中不乏主張「合一」者。此風氣尤盛於泰州學派，多位泰州學人有明顯的「三教合一」主張。這一現象不僅是政治意識形態使然，王陽明自身的經歷與晚年的主張也是導因之一。王陽明早年為求成聖之道，出入佛、道，通於三教之教義。晚年更是提出「廳堂三間」一說，打破了三教之間的隔閡：

聖人盡性至命，何物不具，何待兼取？二氏之用，皆我之用：即吾盡性至命中完養此身謂之仙；即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共為一廳，儒者不知皆吾所用，見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之；而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。二氏自私其身，是謂小道。²

王陽明以超越三教的本體立論，以二氏之用為己用，打破了三教的藩籬。他的後學也多以同樣的方式會通三教，陶望齡和周汝登也是如此。

上文提到周汝登以「一心之別號」打破經由「心」所分別的名目。魏月萍指出周汝登強調「一心之別號」道破了「心」所生發出的各種名目，使其能打破儒釋道之間的藩籬。³ 周汝登曾說：「教雖有三，則惟一心。一是實名，三是虛名。」⁴ 周汝登會通三教的方式也是從本體著手，以「一心」統「三教」。陶望齡則認為「良知」、「中」、「仁」等名目皆「心之徽稱」，乃不得已而名之，同樣也是以從本體立論。陶望齡曾說：

¹ 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，頁 56。

² 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》卷 35，頁 1289。

³ 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，頁 287。

⁴ 周汝登，〈玄門諸語〉，《佛法正輪》，《中國古籍海外珍本叢刊·美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》（桂林：廣西師範大學出版社，2003），頁 132。

儒者之闢佛久矣。最淺如昌黎者，深如明道者。既昌黎言闢之矣，即最深如陽明、龍溪之流，恐人之議其禪也，而亦闢之，又何惟今之俗士哉？然必如明道而後許，其闢何者？以其陽抑而陰扶也。使陽明不借言闢佛，則儒生輩斷斷無佛種矣。今之學佛者，皆因良知二字誘之也。明道雖真闢佛而儒者之學亦因此一變，其門人亦遂歸於佛矣。二先生者，真有功於佛者乎。¹

陶望齡認為程顥（號明道，1032-1058）和王陽明雖然闢佛，但是卻有助於佛教的傳播，實乃「陽抑而陰扶」。他還透露，當時的學佛之風，眾人學佛都是因「良知」的誘導。這其實可以追溯到王畿的以「良知」為「範圍三教」之樞。王畿曾說：

良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞。²

王畿以「良知」為會通三教的樞紐，是以體言用，陶望齡則是以用言體，他的主張從以下引文可見：

學求自知而已，儒釋皆津筏邊事，到則舍矣。若其跡則自難強同，即彼教大小，亦自不同也。³

從此段文字可見，陶望齡將儒、釋二教視為「津筏邊事」，皆為進道之跡，得道自然可舍。王畿和陶望齡所要表達的，並無二致，就是本體只有一個，但是進道的路徑卻不限於一。王畿是以一言多，陶望齡則是以多言一。雖然目的相同，其「跡則自難強同」。陶望齡在注釋《莊子》的時候也提到：

棄世即棄事，遺生之謂。然所謂遺與棄者，不過學道之津筏，達其本無生、本無事而是所謂天也。⁴

此處雖然沒有提到三教的問題，但是其意旨相同，即一切教法皆「學道之津筏」。此乃陶望齡以心體會通三教之法。王陽明言「廳堂三間」時，以儒家居中，佛、老居其左右，仍以儒家為尊。對於王陽明而言，儒為大道，二氏為小道。王畿同樣也以儒為

¹ 陶望齡，〈辛丑入都寄君奭弟書十五首〉，《歇庵集》卷 16，頁 2361-2362。

² 王畿，〈三教堂記〉，《王畿集》卷 17，頁 486。

³ 陶望齡，〈與徐魯源先生二首〉，《歇庵集》卷 15，頁 2208。

⁴ 《解莊·達生第十九》。陶望齡《解莊》注釋文字和眉批文字，分別取自文後附錄五和附錄六。

尊，他說：「吾儒之學明，二氏始有所證，須得其體，非言思可得而測也。」¹ 王畿雖然以本體「範圍三教」，但是卻還是以儒家為體，以二氏為用，仍有尊卑之別。但陶望齡的「心之徽稱」與「學道之津筏」則並不以任何一家為尊。在他看來，只要能發明心性，無論儒、佛、道，皆是「津筏邊事，到則舍矣」。他曾在書信中談到大慧宗杲（1089-1163）的思想：

生處熟些子，熟處生些子，自然合轍，大慧老人斷不欺我。吾輩心火熠熠，思量分別殆無間歇。行而不及知，知而不及禁，非心體本來如是。蓋緣無始時來，此路行得太熟耳。今以生奪熟，以真奪妄非有純一不已之功，何異杯水當與薪之火哉！然所謂工夫者，非是起心造意，力與之爭，只是時時念念放下去，放不得，自然須有著倒。一句無義語，時時提起，即是念念放下之妙訣也。愚近日依而行之，深信舍此無法，亦甚覺省力，此是三教中了心性的第一神丹，一超直入的秘旨。²

陶望齡以大慧宗杲的「生處熟些子，熟處生些子，自然合轍」為發明心性的「第一神丹」，不顧儒、佛二教孰高孰低，並且以此來闡述「無善無惡說」不「起心造意」的放下工夫。由此可見，在陶望齡看來，三教是平等的，這與焦竑的看法非常相似。焦竑認為：

學者誠有志於道，竊以為儒、釋之短長，可置勿論，而第反諸我之心性。苟得其性，謂之梵學可也，謂之孔孟之學可，也即謂非梵學、非孔孟學，而自為一家之學亦可也。³

焦竑的言語更是跨越三教，即使非儒、佛、道，只要能發明「心性」，「自為一家之學亦可也。」

縱觀陶望齡的文字，大多只說儒、佛二教，對於道家、道教鮮有論及。除了個別篇章，如《成己成物論》、《寧靜致遠論》、《黃石公秘法論》等，可見到他對於

¹ 王畿，〈三教堂記〉，《王畿集》卷17，頁486。

² 陶望齡，〈與我明弟〉，《歇庵集》卷15，頁2257。

³ 焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》卷12（北京：中華書局，1999），頁82-83。

道家的觀點外，陶望齡幾乎沒有直接對道家、道教進行評價，此舉實在令人費解。¹ 稍微提到道家、道教的部分則是：

今所名之以異端者，二氏也。所以訾二氏者，絕（按：《歌庵集十六卷》作「紀」，多為訛誤，今據《歌庵集二十卷》改為「絕」）欲去智，恬淡寂滅也，而世則多嗜好矣，設智故矣，競華艷矣，其為二氏者，固鮮也就有之。奚害於世曰有一焉，將驅斯人而從之也……其所謂二氏又非二氏也。²

此處雖提及二氏，但是卻指責以「二氏」為名的異端，並非評論「二氏」。要知道陶望齡對於道家、道教的觀點，只能從他的《解老》和《解莊》入手。

綜上所論，陶望齡以超越三教的本體立論，以諸多「良知」、「中」、「仁」為「心之徽稱」，打破了三教的藩籬。他以發明心性為第一義，三教乃至於三教以外之教皆是「學道之津筏」。不同於王陽明的「廳堂三間」，陶望齡對於三教的態度是平等。這一點同樣體現在焦竑與周汝登身上。從他們身上不難發現，本體已經超出三教的範圍了，對他們而言，本位是儒、佛還是道已然不重要。筆者認為與其說陶望齡是「學佛以知儒」或「以佛解儒」，不如說是「學佛以知心」或者是「以佛解心」。陳立勝曾精闢地指出：「陽明後學對『無善無惡』心之體的詮釋、對傳心密法之渲染都不無此嫌疑。在心學系統內部，聖人權威向度、經傳向度之地位日趨衰微，心（體驗）之向度成為沒有任何張力與之平衡的唯一向度（功夫亦被銷為本體之中），這樣經典詮釋與發明本心完全等而為一……」³ 如此分析，放置在周汝登、焦竑和陶望齡身上似乎皆準，「經典詮釋與發明本心完全等而為一」不僅只局限於儒家經典，「無善無惡」論者對於他家經典的詮釋也是如此，這一點在陶望齡的《解老》和《解莊》中，尤為顯著，接下來的兩章將對此予以專論。

¹ 陶望齡的文集中有少數引用《莊子》的部分。

² 陶望齡，〈原學〉，《歌庵集》卷7，頁989-990。

³ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，見《臺大歷史學報》，第29期，2002年6月，頁23。

二、尊孔、尊老而自成一家

要了解陶望齡如何取於道家思想，首先需要知道他對道家經典的態度。然而，道家該如何定義？誰又是道家的思想家？哪一些是道家的著作？這些問題都較為複雜。特別是老、莊的關係，二者並沒有直接的傳承，莊子也沒有明確表明他私淑老子，後世因此對於老、莊之關係有不同的看法。最早論述老、莊之關係的，有司馬談（前165-前110），他在《論六家要旨》提出「道家」的概念，再有司馬遷（前145~前86）《史記》將老、莊合於一傳，後經班固（32-92）之手才確立二者為道家。這個觀點對於後世影響甚深。另一方面，《莊子》書中對孔子與儒門中人多有提及，乍看似是詆訾孔門，然而卻有學者認為莊子是「陽擠而陰助」，並且提出「莊子尊孔」之說。「莊子尊孔」之說實為一大課題，非本文之重點。簡論其系譜，其淵源可追溯至晉代向秀（227-272）、郭象（252-312）。向、郭認為《莊子》書中的孔子乃是「正面形象」。後來，唐代成玄英（608-669）建立了莊、孔的聯繫，主張孔子是莊子尊崇之人。至宋代，蘇軾（1037-1107），提倡「陽擠而陰助」之說，並以《天下》篇孔子不與諸子同列，解讀出「莊子尊孔」之義。明代焦竑也承襲此說，並且多有發展，而覺浪道盛（1592—1659）則以儒、莊之宗旨對應老、莊同派之質疑全面發展「莊子尊孔」之議題。¹

乍看之下，老子乃道家之宗，孔子乃儒家之宗，二者勢不兩立，「莊子宗老」與「莊子尊孔」似乎只能二選其一。如宋濂（1310-1381）認為《莊子》本於老子，並且繼承與發展了老子的道體論與處世哲學，《莊子》書中對於孔子之描寫，皆被宋濂視為詆訾之言。² 另一方面，當蘇軾提出「莊子尊孔」時，對於老、莊之關係也隻字

¹ 有關「莊子尊孔論」的系譜可參見徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》，2002年第17期，頁21-66。另有楊儒賓主張「莊子儒門化」之說，儒、莊或孔、莊之關係實值得深入探究。參見楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016）。

² 宋濂認為老子「所該者甚廣，故後世多尊之行之」。雖然如此，各家所繼承與發展的部分各有所重，其中有家、神仙家、兵家、莊列、申韓、張良與曹參。宋濂對於老、列莊、道家的歸類，頗令人玩味。參見宋濂，《諸子辨·老子》（北京：樸社出版，1927），頁3。

晁氏謂：「孔子沒，道術散，老子始著書，周起而羽翼之。」宋濂認為對此回應說：「老子著書在孔未沒之先」。（參見宋濂，《諸子辨·莊子》，頁21-22。）此外，宋濂《老子辨》中也指出，按照《春秋》的記載，老子書授關尹的時間距離孔子的出生時間有172年之遠，這一方面為「老子著書在孔未沒之先」提供了歷史的根據，也否定了《史記》所記載的孔子問道於老子。

未提。他在《莊子祠堂記》言道：「作《漁父》、《盜跖》、《胠篋》，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。——此知莊子之粗者。」¹ 其中，不僅不提老、莊之關係，還隱含著孔、老之不能相容。徐聖心在論述「莊子尊孔論」的系譜時，曾提出數種莊、孔關係模式，並點出「尊孔、老而自為一家」的說法更貼近實況，而後也提出三個形式，即「尊孔未必宗孔」、「尊孔未必不尊老」、「尊孔非不可批判」。² 明代三教合流思潮盛行，孔、老已非處於對立之關係，故而明代注莊者對於孔、莊關係及老、老莊關係的觀點，未必要二選其一。徐聖心所點出之問題，在考究明代莊學著作時，可作為參考。

陶望齡於《逍遙遊》注文中提到：

莊子甚尊老，而其學與老異派。觀末章所列道術，可見甚取列子，而不許以神聖。與己地步亦殊觀，此可見。³

首先，陶望齡認為「莊子尊老」，然而莊子之學卻與老子「異派」，對於莊子是否「宗老」卻難以確定。其次，陶望齡於《田子方》篇中有「尊孔子極矣」⁴與「尊孔」⁵之批文。這便是徐聖心所提出「尊孔、尊老而自為一家」的模式。徐聖心對於陶望齡的「莊子尊孔論」的總結如下：「依其說，應可說莊子：1. 尊孔子；2. 且有取於列子；3. 但仍自為一家」。⁶ 有關老莊之異，陶望齡於《天下》篇稍有解釋：

為谿為谷，虛靜不積，近二乘聖人之學；無門無房，四達皇之，近一乘聖人之學。芴冥無情，變化無常，則無有精粗，与「以本為精，以物為粗」者異矣；神明往與，何之何適則無揀擇，与澹然獨與神明居者異矣。故兩言古之道術有在於是，明已与老子宗派各別也。夫老子之學有塗轍可守，有窠窟可尋，故上、

¹ 蘇軾，〈莊子祠堂記〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》（武漢：湖北教育出版社，2001），頁250。

² 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，見《臺大中文學報》，第17期，2002年12月，頁61。

³ 《解莊·逍遙遊第一》。

⁴ 《解莊·田子方第二十一》。

⁵ 《解莊·田子方第二十一》。

⁶ 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，頁42-43。

中、下士聞之者尚多，笑之者尚少，莊叟則幾無開口處矣。（《解莊·天下第三十三》）

莊子對於關尹、老聃的總結是「以本為精、以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居。」¹ 莊子認為關尹、老聃能識本精物粗，「以儲積為不足，恬淡地獨與造化靈妙共處」²，故而讚賞曰：「關尹、老聃乎！古之博大真人哉！」³ 陶望齡以為不足，並進一步否定任何的「跡象」。他說：「無有精粗，与以本為精，以物為粗者異矣」、「神明往與，何之何適則無揀擇，与澹然獨與神明居者異矣」。陶望齡認為「以本為精，以物為粗」仍是「循跡」，非最上乘之學。故而陶望齡以佛家用語將老莊之學分為「一乘」與「二乘」，並且指出老子「以本為精、以物為粗」，莊子則「無有精粗」。⁴ 陶望齡在注釋《老子》時，提到：「老子之言，多半是術，姑以此誘聾俗耶。」（第六十六章注）⁵ 陳鼓應認為這是較為明顯的誤解。⁶ 筆者以為不然，陶望齡既以老子之學為「跡」，他所言的「術」當解為方法。換言之，陶望齡認為老子之學多半講的是方法，以此誘導世俗之人。此外，陶望齡認為老子之學「有塗轍可守，有窠窟可尋」，仍有跡可循，故而能理解與接受的人較多。相較之，莊子之學「幾無開口處矣」，無跡可循，故而能理解與接受之人較少。對陶望齡而言，老莊之異，在於其學之境界，他將莊子之學視為比老子之學更高深的工夫。此與陶望齡「無善無惡」的直下工夫如出一轍。陶望齡的良知學承王畿、周汝登一脈，注重的是「無善無惡」的心之本體，故而主張「頓悟」之工夫。陶望齡認為此才是「進善之捷徑」，因此陶望齡將無跡可循的莊子置於有跡可循的老子之上。這種看法顛覆了前人對於老莊的理解，是陶望齡解莊的獨到之處，由此也可見陶望齡如何貫通儒、道、佛的三教思想。

¹ 郭慶藩，《莊子集釋》第4冊（北京：中華書局，1961），頁1093。

² 陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：商務印書館，2012），頁981。

³ 郭慶藩，《莊子集釋》第4冊，頁1098。

⁴ 「『聲聞乘』與『緣覺乘』。相對於『大乘』和『一乘』而稱『二乘』，亦稱『小乘』。《大乘大義章》卷下：『問曰：無漏聖法，本無當於二乘；二乘無當，則優劣不同，階差有分……』」參見任繼愈，《佛教大辭典》（南京：江蘇古籍出版社，2002），頁21。此外，「一乘」乃「謂佛唯一教法，無二無三；或謂大小乘各種派別悉屬統一的佛乘。」參見參見任繼愈，《佛教大辭典》，頁10。

⁵ 陶望齡，《解老》下，頁558。

⁶ 陳鼓應，《老子今注今譯》（北京：商務印書館，2012），頁393。

在陽明後學中，談及「莊子尊孔」的還有朱得之與焦竑。朱得之在《刻莊子通義引》寫到：「莊子，樂天憫世之徒，學繼老、列，嘗與魯哀公論儒道。」¹ 又於《大宗師》注文中提到：「於此可見孔顏之所謂忘，亦可以見莊子篤信孔顏處……」² 以上文字可見，朱得之認為「莊子宗老」，且「篤信孔顏」，與陶望齡稍有不同，然而卻同樣具有包容的態度。朱得之的老莊、孔莊關係是基於他的三教觀而提出的，他在《讀莊評》中提到：

或謂二氏之書不當以儒者之學為訓。竊惟道在天地間，一而已矣。初無三教之異，猶夫方言異而意不殊，針砭異而還元同也。³

朱得之認為「三教之異」只在乎其辭，三教所指涉之「道」，一而已，換言之，朱得之是以「道一教三」立論。他在《刻莊子通義引》也提到這一點，認為《莊子》與《詩經》、《尚書》之異只在於「辭」，「道」則是三書之不異者。⁴ 不僅如此，朱得之還賦予《莊子》極高之評價：

今觀其書，止是詞章之列，自與《五經》辭氣不同。然其指點道體，天人異同處，卻非秦漢以來諸儒所及。故從事於心性者有取焉。⁵

朱得之認為論到發明「心性」，秦漢諸儒皆不及莊子。可見，朱得之解莊時，對於「心性之學」尤為關注，這也是明代解莊的傾向之一，後文將針對這一點進行論述，故在此暫存不論。簡而言之，相較陶望齡，朱得之明確地指出「莊子宗老」，同時也「篤信孔顏」的。

焦竑與朱得之同樣是主張「莊子宗老」的。他在《莊子翼敘》中點出：

夫老之有莊，猶孔之有孟也。老子與孔子同時，莊子又與孟子同時，孔孟未嘗攻老莊也。⁶

¹ 朱得之，〈刻莊子通義引〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》，頁 34。

² 朱得之，《莊子通義·大宗師》，《四庫全書存目叢書·子部·道家類》第 256 冊，頁 239。

³ 朱得之，〈讀莊評〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》，頁 270。

⁴ 朱得之，〈刻莊子通義引〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》，頁 34。

⁵ 朱得之，〈讀莊評〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》，頁 269。

⁶ 焦竑，〈莊子翼敘〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》，頁 52。

焦竑不僅點出老莊之傳襲關係，也指出孔孟未曾批判過老莊，以此可以論證儒家對於老莊批判是後世儒者因為學說的不同而導致的非議。焦竑的「莊子尊孔論」基本上是承繼蘇軾的主張，《讀莊子七則》道：

史遷言莊子「詆訾孔子」，世儒率隨聲和之，獨蘇子瞻「實予而文不予，尊孔子者，無如莊子。」噫！子瞻之論，蓋得其髓矣。然世儒往往牽於文而莫造其實，亦惡知子瞻之所謂乎！何者？世儒之所執者，孔子之迹也，其糟魄也。而莊子之所論者，其精也……釋氏之論訓恩者，必訶佛詈祖之人。夫以訶佛詈祖為訓恩，則皈依讚歎者為倍德矣。又孰知夫訶與詈者，為皈依讚歎之至也！¹

焦竑進一步發展蘇軾之學說，為「莊子尊孔論」以及「陽擠陰助」之說提出依據。焦竑以佛家之語解釋莊子的「正言若反」，將「詆訾孔氏」之語視為「尊孔」之言。徐聖心評價：

因東坡論及莊子詆訾孔子之文字表象時，不免說「陽擠陰助」，則吾人當移換莊子的說法自反面思入，才能得其實意。然而焦竑的說法，乃正以莊子之詬詈為尊崇，此不得不說是禪家復盛之後，移呵佛罵祖之密意以注莊的新天地。其詆訾再不需反轉而讀，且正以詆訾方為推崇孔子，為「皈依讚歎之至」。²

同時，焦竑以「迹/糟魄」與「精」歸納孔、莊之學，將世儒的批判歸結為「循跡」的問題。此與陶望齡以「跡」與「無跡」比較老、莊有異曲同工之妙。焦竑又言：

《莊子》一書，以明道也。儒之語道，不離仁義禮樂；莊子絕而棄之，疑於不類。夫瓦礫糠粃，無非道妙，獨仁義禮樂為其所不載，明乎非蒙莊之意矣！何者？仁義禮樂，道也；而世儒之所謂仁義禮樂，迹也；執其迹，不知其所以迹，道何由明？故不得已擯而棄焉。使人知道也者，立象先，超系表，而吾所挾者之無以為也……³

¹ 焦竑，〈讀莊子（七則）〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》，頁 277。

² 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，頁 61。

³ 焦竑，〈讀莊子（七則）〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》，頁 276。

綜上所述，按徐聖心所提出的模式歸納，陶望齡屬於「莊子尊老、尊孔而自成一派」。筆者也指出，從陶望齡之文字，無法看出莊子是否「宗老」。但是，從陶望齡自身的學說傾向，他更欣賞莊子無跡可循的「頓悟」之學，故而將莊子置於老子之上。由陶望齡、朱得之與焦竑三位陽明後學可見：（1）三者都主張「莊子尊孔」；（2）三者都對於莊子的心性之學有所關注，其中，陶望齡與焦竑進一步以「跡/無跡」解釋孔、莊與老、莊的關係，並且指責世儒執跡的弊病；（3）三者的都主張三教合一，朱得之從「道一教三」的角度進行論述，而活躍時間較晚的焦竑與陶望齡則是以佛家用語解莊。陽明後學的「莊子尊孔論」大概與王陽明提出「廳堂三間」之說不可分離，而他主張「莊子尊孔」也可名正言順地將《莊子》納為己用，以發明儒門未發明之道。

陶望齡早年就有追求性命之學的意向，然而受到家族的影響，只能專攻舉業，奉儒守官。天資聰穎的陶望齡，不負眾望，僅二十八歲就考中進士，於翰林院任職。考中科舉是許多士人一生的追求，有的終其一生都未必能考中，陶望齡卻少年得志，滿足了家族對他的期望。然而，登進士後，陶望齡發現科名並非究竟，人生似乎還有更高的追求。於是在京城任職的期間，陶望齡並不滿意編修的工作，加之友人的影響，他逐漸開始關注性命之學。當時陽明心學盛行，加之京城學佛的風氣正盛，陶望齡的性命之學因此多以陽明心學和佛學為主。而後，蒙周汝登指點，使他的性命之學更進一步。

陶望齡的性命之學以「無善無惡」為本體，以「證修」為工夫。由於本體為「無」，「證修」的結果也呈現為「無」。他認為如果不通過「證修」就言「無」則會淪為「狂」與「惑」，是不可取的。一般反對「無善無惡說」的人都會指責「無善無惡說」棄工夫而任本體，但是從陶望齡的身上可見，這指責只是以偏概全。陶望齡雖然沒有偏廢，但是卻有側重本體的傾向。他認為悟得本體是無善無惡的，才是進道的捷徑。他認為如果有「善惡」就有「好惡」，如此便是「私意」，所以主張「放下」、「不起心造意」。然而，若執意「放下」、「不起心造意」，刻意無之，則又會產生焦躁，反成為「跡」。這是「無善無惡」工夫的一大難處，既要「絕學無為」卻有「強絕」、「強為」。陶望齡的性命之學其實不僅記載於其文集中，他晚年注釋

《老子》、《莊子》時，無論在本體或工夫上都有進一步的闡發。荒木見悟指出：「陶望齡的《老》、《莊》注釋書是其性命學展開的一個關鍵層面。」¹ 此言中的。

論到陶望齡的三教觀，以超越三教的本體立論，將三教乃至於千萬種教法視為「學道之津筏」，消除了三教之間的高下尊卑。筆者認為陶望齡的中心思想或本位已然不是儒學那麼簡單，而是以「性命之學」為本位。如此觀三教，只要是能發明心性的，皆可取為用。誠如焦竑所言：「苟得其性，謂之梵學可也，謂之孔孟之學可，也即謂非梵學、非孔孟學，而自為一家之學亦可也。」² 最後，陶望齡以「莊子尊老、尊孔而自成一家」加入「莊子尊孔論」的行列，並且以莊子之學為一乘，而老子之學為二乘，見解頗為獨到。陶望齡對於老莊有如此看法，其實也是基於他的「無善無惡」思想。接下來的兩章將針對陶望齡《解老》和《解莊》的內容討論他「無善無惡」思想的展開。

¹ 劉芷璋，〈一致性與多元性的詮釋策略：晚明莊子學研究回顧與展望（1977-2014）〉，見《中國文哲研究通訊》，第26卷，2016年第3期，頁87。

² 焦竑，〈答耿師〉，《澹園集》卷12（北京：中華書局，1999），頁82-83。

第二章 《解老》：「無善無惡」與「絕學無憂」

第一節 明代老學史概況

明代是中國老學史非常興盛的時期之一。據筆者統計，明代 276 年中，可考的老學著作名目有 136 部之多。¹ 這些有關《老子》的著作非常駁雜，作者來自各個階層與學術背景。² 從目前所能考證的作者身份來看，上有帝王，下有儒、釋、道三教的知識分子。作者群中，則以儒者居多，他們成為明代老學的主體。有趣的是，明代的老學並沒有嚴格的傳承體系或派別，作者之間雖有交往以及相互引證，但構不成派別，只能算作個人性質的作品。³ 熊鐵基等著《中國老學史》認為：

明代是王陽明的心學大行之世，而清代則是考據學盛行之期。這兩種學術風氣，對於老子思想都不太重視，因為老子思想不能對其提供有用的內容。因此明清時期的老學研究成果，從本質上講只是研究者個人思索性質的產品，不能對當時的社會及文化發生重大影響。⁴

若要論證老學著作在當時對社會及文化所產生的影響，誠然不易。但如此盛行的注老之風，若說毫無影響，也難以置信。與熊鐵基等人所說的相反，筆者認為《老子》是

¹ 這裡的「老學著作」指的是一切有關「老子」的研究，如正文、傳注、義疏、音義、通論、傳論、考證、校勘、評注、類釋、目錄、文粹等。陶望齡的《解老》屬於義疏類。

數據根據以下研究著作整理：

熊鐵基、馬良懷、劉韶軍著，《中國老學史》共計 105 部。參見熊鐵基、馬良懷、劉韶軍著，《中國老學史》（福建：福建人民出版社，2005），頁 427-436。

李慶，〈明代的老子研究〉共計 106 種，其中現存的大約有 70 種左右。參見李慶，〈明代的老子研究〉，見陳鼓應主編主編，《道家文化研究》第 15 輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店出版，1999），頁 326-331。

韋東超，《明代老學研究》，華中師範大學歷史文化學院博士學位論文，熊鐵基先生、周國林指導，2004，頁 7-9。

戴美芝，《老子學考》共計 97 部。參見戴美芝，《老子學考》（臺北：花木蘭文化出版社，2006），頁 99-135。

熊鐵基、陳紅星主編，《老子集成》卷 6 至卷 8 收錄現存 54 種。參見熊鐵基、陳紅星主編，《老子集成》第 6 卷至第 8 卷（北京：宗教文化出版社，2011）。

² 明代的老子學著作種類繁多，故而以「作者」統而言之。有關明代老子學著作的作者姓名、生卒年份、籍貫、身份、流派以及作品類別，請參考文後附錄一。

³ 韋東超，《明代老學研究》，頁 40。

⁴ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍著，《中國老學史》，頁 437。

能夠給陽明心學提供有用的內容。這一點，從陶望齡以及其他注釋《老子》的陽明後學的《老子》注釋中可見。

首先，我們必須討論《老子》這部道家經典與詮釋者之間的關係。黃俊傑在論述儒家經典詮釋時，指出：

儒家經典詮釋的工作是一種解釋者與經典互相滲透、互為主體的一種解釋活動，使經典詮釋學成為一種身心體驗之學，尤其宋明儒者之解經尤然。¹

此段文字無非是想表達，當詮釋者（黃俊傑所謂的「解釋者」）在詮釋經典時，其一方面會受到經典的影響，另一方面也會因為其自身的主體意識影響詮釋出來的意義。雖然，黃俊傑的觀點是針對儒家經典詮釋而言，但是這個觀點對於儒家以外的其他經典詮釋也是適用的。陳立勝曾經對此觀點進行評論，他說：

這種解釋者與經典的互動具體的展開是非常複雜的一個過程，在不同的歷史時期，在不同釋經典者身上，在不同門派中，可能會牽涉不同的向度、不同的釋經策略以及不同的張力類型與狀態，因而儒家經典之詮釋學亦表現出豐富多采之面貌。²

陳立勝的評論道出影響詮釋活動的幾個問題向度：（1）詮釋的歷史語境；（2）詮釋者本身；（3）詮釋者的門派。換言之，一個人的詮釋是無法完全脫離這三點的。例如，陶望齡的《解老》和《解莊》充斥著對「無善無惡說」的闡發，正是因為他處在「無善無惡」之辯的對話中，而他自身的「無善無惡」思想也透過注釋得以闡發，這種詮釋最終是回應他所在門派內的問題。值得注意的是，在這個「互相滲透、互為主體」的活動是什麼樣的一個過程。老子思想對於陶望齡的「無善無惡說」有什麼幫助，陶望齡的又給《老子》文本帶來了什麼向度？這一些都是本章主要處理的問題。

¹ 黃俊傑，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，見《臺大歷史學報》，第24期，1999年12月，頁6。

² 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，見《臺大歷史學報》，第29期，2002年6月，頁22。

在討論陶望齡的《解老》之前，本章先扼要論述明代的老學發展，以進一步分析陶望齡《解老》的詮釋特色與思想意識，並且勾勒出他的問題關懷。如之前所言，歷史語境是影響詮釋活動的向度之一，故而了解時代背景將有助於把握陶望齡的詮釋語境。

李慶提出明代老學發展的三個分期：前期（正德以前）、中期（萬曆以前）以及後期（萬曆以後）。¹ 前期以朱元璋、何道全（1319-1399）、黃潤玉（1391-1479）、危大有（生卒不詳）為代表。朱元璋以三教治國，視《老子》為治國之至理，他說：「朕雖菲才，惟知斯經乃萬物之至根，王者之上師，臣民之極寶，非金丹之術也。」² 可見，他注釋《老子》是有政治目的的。另一方面，危大有認為：「《老子》五千文，誠修身治國之要道，濟時救世之良劑也。由此而觀，非特道經之祖也，三教諸經，亦豈外此而別有其理哉。」³ 從危大有自序中可見，他認為《老子》乃「修身治國之要道」，並且認為三教諸經講述的無非此道。李慶以危大有《道德真經集義》文前附有「四十三代天師，三洞弟子張宇初」⁴之序，認為「殆也是道教一流之作」⁵，他以此總結說：「這一時期的《老子》注釋，主流是帶有較濃的宗教色彩的著作。」⁶ 筆者認為以上論說值得商榷。鑒於大多著作現已佚失，從注釋者身份來看，惟有何道全是道士，此段時期的注釋是否有宗教色彩，仍有較大的討論空間。但是從朱元璋和危大有注釋較為明顯可見的是其政治色彩。同時，從危大有序言可見，他已然有會通三教的傾向。

中期的老學著作比起前期，書目更多，注釋的取向也偏離宗教和政治方面，逐漸轉向性命之學。⁷ 此時期的主要代表有薛蕙（1489-1539）的《老子集解》、王道（1476-1529）的《老子億》、朱得之的《老子通義》、陸西星（1520-1601）的《老子道德經玄覽》等。韋東超指出明代注老者，大多都是中後期，明武宗正德以後，並且

¹ 李慶，〈明代的老子研究〉，頁 333。

² 朱元璋，《大明太祖高皇帝御注道德真經·序》，《老子集成》卷 6，頁 2。

³ 危大有，《道德真經集義序》，《老子集成》卷 6，頁 32。

⁴ 危大有，《道德真經集義序》，頁 32。

⁵ 李慶，〈明代的老子研究〉，頁 333。

⁶ 李慶，〈明代的老子研究〉，頁 333。

⁷ 李慶，〈明代的老子研究〉，頁 334。

認為明代中後期的社會轉型可能是老學研究突然爆發的深層背景。¹ 方勇也同樣指出：「自明代中葉以後，商品生產和貿易轉趨活躍，這就對士大夫的心靈和傳統價值觀念造成了衝擊。兼以從正德開始，朝綱日壞，朝政日非，統治階級對意識形態領域的控制實際上已經變得力不從心。」² 與此同時，莊學也逐見起色，可見這並非偶然的現象。此外顧炎武在《日知錄》中記載：

隆慶二年會試，為主考者厭《五經》而喜《老》、《莊》，黜舊聞而崇新學，首題《論語》「子曰由誨汝知之乎」一節，其程文破云：「聖人教賢者以真知，在不昧其心而已。」始明以《莊子》之言入之文字。自此五十年間，舉業所用，無非釋老之書。³

當時老莊不僅流行於民間，也滲入了以四書為範圍的科舉考試，實在不可忽視。正德以後，老莊著作的劇增以及偏向心性的注釋取向，反映了當時社會的轉型以及士人的心理與態度。我們或許可以從這些著作中，觀察出當時的學風以及士人所關懷的問題。

後期的老學著作最多，較之前期、中期也較為多元。⁴ 李慶對於這一現象的解釋是：

萬曆後期，反對張居正對書院的彈壓，講學之風大盛。再加上黨社競立，各種思想都在社會上表現出來。⁵

承接著中期社會的轉型，晚期的思想界越發活躍。明中葉以後，陽明心學興起，使得「三教合一」之風氣盛行。王陽明晚年提出「廳堂三間」之說，以「盡性致命」之用將佛、道二氏納為己用，最後道出：「聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。」⁶ 這無疑為後學打開了會通三教之門。其弟子王畿還說到：

¹ 韋東超，《明代老學研究》，頁 42。

² 方勇，《莊子學史》第 3 冊（北京：人民出版社，2017），頁 7。

³ 顧炎武著，黃汝成集釋，〈破題用莊子〉，《日知錄集釋》卷 18（上海：上海古籍出版社，2006），頁 1057。

⁴ 李慶，〈明代的老子研究〉，頁 336。

⁵ 李慶，〈明代的老子研究〉，頁 336。

⁶ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》卷 35（上海：上海古籍出版社，1992），頁 1289。

夫道，天下之公道也；學，天下之公學也，非區區可得而私也，非先儒可得而私也，非孔子可得而私也，亦非羲周所得而私也，要在發明所學，足以信今而傳後，公言之可也。¹

這一段話打破了空間與時間的限制，賦予所有人詮釋「道」的話語權。如此話語權不再是儒家獨有的，道家、佛家皆有詮釋的權利。不僅如此，後世之人皆有詮釋的權利，故而解經不再需要囿於前人的詮釋，也不必局限於四書五經。這或許是晚期老莊著作劇增的原因之一。

晚期的老學著作主要有李贄《老子解》、焦竑的《老子翼》、沈一貫《老子通》、林兆恩（1517-1598）《道德經釋略》、憨山德清《老子道德經解》、楊起元《道德經品節》、陶望齡《解老》等著作。其中李贄、焦竑與憨山德清的注釋至今仍頗有影響力，陳鼓應注釋《老子》時，也多有援引。

綜上所述，後期的老學著作不僅數目劇增，注釋宗趣也較為多元。此外，較之前期與中期的老學著作，後期會通三教的意圖較為明顯。綜合前、中、後三個時段來看，明代的老學發展由早期關注政治、宗教方面逐漸趨向後期的關注性命之學。其中隨著社會的轉型、商品生產和貿易的方便、思想界的解放，老學著作也趨向多產、多元。陶望齡的《解老》就是在這樣的背景下完成的。然而，如前所述，陶望齡的《解老》，受三教交融思潮影響，但更顯著的是，《解老》裡的思想與工夫論述，仍緊扣著「無善無惡」的議題，究竟老子思想給予陶望齡怎樣一種理論與工夫的啟發，以下將詳論之。

¹ 王畿，〈六十四卦大象義述題辭〉，《大象義述》（台北國家圖書館藏，據明刊本影印）。

第二節 《解老》其書

一、《解老》的編撰

現行的《解老》版本是萬曆四十三年（1615）陶履中輯《老莊合解》本。¹有關《解老》和《解莊》的編撰過程，陶爽齡在《先兄周望先生行略》中稍有提及：

時爽齡輩與先生伏塊倚盧如戊戌，痛稍定時，亦閱書。祖齡從問老莊滯義，先生輒為疏釋率爾之言，遂參玄詣，無何乃遘疾疾未幾，遂奄然而逝，距太夫人終堂之期僅百日。²

萬曆三十七年（1609）年二月，陶母病卒，陶望齡、陶爽齡與陶祖齡三兄弟，以禮治喪，悲痛之情稍微平復的時候，則一起讀書。其弟陶祖齡正好以讀老莊之難解處詢問陶望齡，所以他才稍作疏義。然而，陶望齡本就體素羸劣，加之喪母之痛甚劇，所以陶母逝世僅百日，他也相繼病卒。《解老》和《解莊》應該就是在這百日期間完成的，整個疏義的過程不足百日。具體的成書時間，應該是萬曆三十七年的五至六月。此外，《解老》所透露的信息似乎有所出入，其記載：

明會稽陶望齡周望父著

當湖劉廷元獻之父訂

弟爽齡姪男履中輯³

劉廷元（生卒不詳）乃萬曆三十二年（1604）進士，與陶望齡同時，但應為陶望齡之晚輩。如果劉廷元獻之於陶望齡校訂的話，最遲也只能是萬曆三十七年。當時的印刷技術已經非常先進，為何又要延後六年，到萬曆四十三年才刊印呢？此外，董懋策與孫鑛（1542-1613）的老學著作皆有引用陶望齡《解老》，雖然兩部著作的成書時間不詳，但兩位作者皆卒於萬曆四十一年（1613），所以筆者懷疑在萬曆四十三年陶履中輯《老莊合解》本，應該已經有更早的版本流行於市面了。若現行本的信息準確，其

¹ 徐華，《解老·點校說明》，《老子集成》卷7，頁546。

² 陶爽齡，〈先兄周望先生行略〉，《歇庵集二十卷》附錄1，頁656。

³ 陶望齡，《解老》上，《老子集成》卷7，頁546。

可能是複印本。囿於史料限制，真實情況如何，我們不得而知，筆者也不敢妄下定論。目前只能肯定《解老》的成書與刊行時間應該不早於萬曆三十七年，最遲也不晚於萬曆四十一年。

二、《解老》的體例

《解老》分上下兩篇，不標章目，注釋文字甚簡，一共有 4957 字，注釋最長的部分達 876 字，有的部分則一字不注。陶望齡所關注的部分，多為論述道體與心性之處，對於治國為政少有注釋。注釋之時，陶望齡常以儒家與佛家義理解釋《老子》，以思想注釋思想，體現了「以佛解老」與「以儒解老」的特點，富有三教色彩。陶望齡解老時，援引了十四家之言：

	著者	生卒時間	年代	著作	身份	學派
1	嚴君平	前 86 年-前 10 年	東漢		思想家	道家
2	鐘會	225-264	魏晉	《鐘會注》	將領、謀士、書法家	玄學
3	王弼	226-249	魏晉	《老子注》	經學家	玄學
4	鳩摩羅什	334-413	東晉	《鳩摩羅什注》	僧人	佛家
5	李約	? -806	唐	《李約注》	宗室之後、詩人	不詳
6	蘇轍	1039-1112	北宋	《老子解》	文學家、宰相	儒家
7	陸農師	1042-1102	北宋	《陸農師注》	尚書左丞	儒家
8	程俱	1078-1144	北宋	《老子論》	朝議大夫	儒家
9	李息齋 (號息齋道人)	1245-1320	元	《李息齋注》	畫家	不詳

10	薛蕙	1489~1539	明	《老子集解》	刑部主事	儒家
11	李贄	1527-1602	明	《老子解》	思想家、 文學家、 教育家	儒家
12	焦竑	1540-1620	明	《老子翼》	東宮講讀官	儒家
13	會見一解	生卒不詳	不詳	不詳	僧人	佛家
14	章安	生卒不詳	不詳	不詳	不詳	不詳

陶望齡的引用情況如下：蘇轍《老子解》6次；鳩摩羅什3次；焦竑《老子翼》2次；程俱《老子論》2次；李約《李約注》2次；李贄《老子解》1次；會見一解1次；章安1次；陸農師《陸農師注》1次；李息齋《李息齋注》1次；薛蕙1次；王弼1次；鐘會1次；嚴君平《老子指歸》1次；此外，陶望齡也引用《易經》1次；一共引用25次。文中幾處，陶望齡只援引他人的注解，卻不發一言，或許他認為引文足以表達他的意思，所以不再贅言，我們大可將這些引文視為陶望齡本人所默許的觀點。

《解老》一書在當時頗有影響力，《明史·藝文志》收錄11種有關《老子》的著作，其中一部就是陶望齡的《解老》。¹ 明代董懋策的《老子翼評點》、郭良翰（生卒不詳）的《道德經薈解》、孫鑛的《評王弼注老子》等老子著作都有引述陶望齡的注釋。日本享保十七年（1732）阜谷東贊（生卒不詳）考訂《道德經王弼注》時，也多引用陶望齡的注釋，可見其影響。² 有趣的是，1960年代，馮友蘭與關鋒等爭論老子是「唯心」還是「唯物」時，也以陶望齡的注釋作依據。³

¹ 張廷玉，《明史·藝文志三》第9冊，卷98（北京：中華書局，1974），頁2452。

² 李慶，〈明代的老子研究〉，頁339。

³ 李慶，〈明代的老子研究〉，頁339。

第三節 「無善無惡」的本體論

上一章提及，陶望齡的本體論吸收了王陽明、王畿、周汝登的思想。他認為本體是不可言的，任何的名稱都是「不得已而強為之」。既然任何名目都無法完全指涉本體，自然也無法以善惡言之，所以才會說「無善無惡」。他還指出，本體是先天具足、不可變易、通達四方的特質。無論是「心」或是「良知」，都是人們先天具有的，不假外求，人之所以為人是因為他們具有「良知」。「良知」雖然有「寂感」、「有無」、「體用」，但卻不可為二。在陶望齡看來，「良知本體」乃是「寂感有無為一體」、「體用一源」的。陶望齡注釋《老子》主要集中闡發「性命之學」與「道體」，對於《老子》內容中的「治國」方面，鮮有注釋。他雖然以佛家之語解老，但是卻是以「心體」為本位。陶望齡對於本體論的闡發，主要是討論「有無」、「本末」和「知」的問題。

一、「有無為一」

《老子》第一章曰：

道可道，非常道。名可名，非常名。無，名天地之始。有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙。常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名。同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。¹

此處是老子道體論之所在，注釋《老子》之人多於此有所發揮，談論「道體」，陶望齡也不例外。陶望齡注釋：

可道之道，皆屬於名。名之可名，盡於有無。而有無果不足以名道也，豈有常道、常名乎？夫所謂無者，以名天地之始耳。所謂有者，以名萬物之母耳。而所以為天地始、萬物母者，豈有無之足名哉？然有無之目，以觀道也。道虛無形曰妙，故常作無觀，所以體真；物動速泯曰徼，故常作有觀，所以窮妄。而

¹ 陶望齡，《解老》上，頁 546。徐華按原書的圈點斷為：「無名，天地之始。有名，萬物之母。」然而，按陶望齡之注釋，其斷句應在「無」、「有」字下斷。故筆者對此斷句稍作改動。

有無者，一物二名，亦無一物玄耳。此玄亦無，抑又玄矣。吾何以名之，其眾妙之門乎。（第一章注）¹

老子認為真正的「道」是不可言喻、不可命名的。第二十五章的注釋還說：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」² 這與陶望齡的本體的「不可言」是一致的。他在注釋中提到真正的「道」並非「有無」之名目可以完全概括的。然而，我們也只能通過「有無」等名目才能觀察「道」，否則就無從入手了。

到此為止，陶望齡並沒有偏離老子之意，比較朱得之、焦竑的注釋，也同樣無超出老子本體的論述。但是一談到「有無」的關係，就開始顯出不同了。老子說：「此兩者（有無），同出而異名。」按字面意思，可理解為「有」和「無」都出自同一根源，只是名目不同而已。第四十章又言：「有生於無」³，如此很容易會被理解為「有無為二」。朱熹就是如此解讀《老子》的，他說：「熹詳老氏之言有無，以有無為二。周子之言有無，以有無為一，正如南北水火之相反。」⁴ 陳鼓應也指出：「老子認為一切現象都是在相反對立的狀態下形成的……任何事物都有它的對立面，同時因著它的對立面而形成。」⁵ 上一章指出陶望齡和王畿一樣認為「心體是絕對存在，具有寂感有無一體相即的特徵。」⁶ 對於陶望齡而言，「有無」即是一體，所以他說：「有無者，一物二名」。從陶望齡的表達來看，「有無」並不是一個源頭生發出來的兩個名目，而是指涉「一物」的兩個名目，或者可以理解為「一體」的兩個狀態。陳來曾經以「有無之境」概括王陽明的哲學精神，並且認為王陽明是在儒家「有」的立場上，吸收佛老的「無」而達到「有無合一」的境界。⁷ 彭國翔則進一步指出：「『有無合一』不僅僅可以作為陽明個人思想所追求的體系結構，還可以視為整個宋

¹ 陶望齡，《解老》上，頁 546-547。徐華作：「道虛無形曰妙，故常作無觀，所以體真物。動速泯曰微，故常作有觀，所以窮妄。」上句「道」字與下句「物」字相對應，故當作「物動速泯曰微」。

² 陶望齡，《解老》上，頁 552。

³ 陶望齡，《解老》下，頁 554。

⁴ 朱熹，〈答陸子靜〉，《晦庵先生朱文公文集》卷 36，《朱子全書》第 21 冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁 1571。

⁵ 陳鼓應，《老子今注今譯》（北京：商務印書館，2012），頁 28-29。

⁶ 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2016），頁 81。

⁷ 陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991），頁 193-276。

明理學發展所呈現的動態過程。」¹ 陶望齡通過注釋《老子》來闡發「有無為一」，也是在這背景下所提出的。

「有無」是觀察「道」的名目，但不能以「有無為二」，也不能單以「有」或「無」為究竟。陶望齡在此以佛家的「圓融三諦」比附老子的「同謂之玄」，闡發了「無善無惡說」的「不執」的主張。他說：

常無，空觀也。常有，假觀也。同謂之玄，中道觀也。玄之又玄，眾妙之門，不思議三觀也。（第一章注）²

「圓融三諦」是天台宗的基本教義之一。「三諦」指的是「《中論》『三是偈』所說的『空』、『假』、『中』。」³ 「空諦」，也稱「真諦」或「無諦」，「謂世界萬有由因緣和合而成，空無自性」。⁴ 「假諦」，也稱「俗諦」或「有諦」，「謂萬有空無自性，但虛妄分別，假名施設，並非純無所有」。⁵ 「中諦」，也稱「中道第一義諦」，「謂既看到空的一面，又看到現象假的一面，非空非假即是『中道』。」⁶ 老子的「同謂之玄」是「無和有這兩者，同一來源而不同名稱，都可說是很幽深的。」⁷ 說二者同源異名，實為玄妙，此為一解。陶望齡則以「同謂之玄」為「中道觀」，即把握「有無」兩面之後，而不落二邊，此又一解。他繼續論到：

常有則無無，時無在有處也。常無則無有，時有在無處也。常有無無，常無無有，即有無相奪。常有即常無，常無即常有，即有無相攝。（第一章注）⁸

從這一段注釋可見，陶望齡以「有無為一」，並且認為兩者「相奪」、「相攝」。這個思路其實和陽明心學非常契合。「無善無惡」是言其本體「寂然不動」的狀態，

¹ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 449。

² 陶望齡，《解老》上，頁 547。

³ 任繼愈，《佛教大辭典》（南京：江蘇古籍出版社，2002），頁 106。

⁴ 任繼愈，《佛教大辭典》，頁 106。

⁵ 任繼愈，《佛教大辭典》，頁 106。

⁶ 任繼愈，《佛教大辭典》，頁 106。

⁷ 陳鼓應，《老子今注今譯》，頁 78。

⁸ 陶望齡，《解老》上，頁 547。

「有善有惡」是言本體「感動」後所生發的現象，兩者是同出一源的。單言「有」或「無」都無法完全概括本體，惟有「同謂之玄」才能把握本體。

焦竑則同樣援引了佛家的思維進行詮釋，他在注釋中提到：

故曰此兩者，同謂之玄。雖然老子亦不得已為未悟者言耳，實非舍有以求無也。苟其舍有以求無，則是有外更有，無安得為無？蓋當其有時，實未嘗有，此乃真無也。故不減色以為空，色即空，不捐事以為空，事即空。不然，其所謂無者為對有之無，而所謂有者為對無之有，亦惡得謂之常無常有哉。噫，安得知常者而與之一論此。（第一章注）¹

焦竑認為老子言「有無」只是權教，是為了「未悟者」而言。他同樣認為「有無為一」，並且認為老子之言「實非舍有以求無也」。若是「舍有以求無」，則又是一種「執」。焦竑提到不著意於「色」、「事」則即是「空」。若是刻意為之，言「有無」只能是相對的，並非「常有」、「常無」。比焦竑和陶望齡稍早的朱得之，同樣也是以「有無為一」，但是卻不援引佛家之言，而是以陽明心學立論。朱得之在注釋中提到：

寂感同時，有體用，無先後。二欲字，言志欲如此。二觀字，言良知。妙字，言體之蘊心也。竅字，言用之行意也。兩者，指有無。有無非二，謂同出異名，正謂體用一原也。玄者，幽深隱微，望之無窮，即之無地，即不可道之物也。有無之義，反觀此中可見。寂然不動之時，無而未嘗無也。感而遂通時之時，有而未嘗有也。故曰同謂之玄。（第一章注）²

朱得之、陶望齡與焦竑的基本共識是「有無為一」，之所以「一」是因為本體只有一個，雖有「寂感」、「有無」、「體用」，但卻「無先後」，這表現出陽明心學中，

¹ 焦竑《老子翼》分六卷而不分章，本文將以現行《老子》文本標註，以便查詢。參見焦竑，《老子翼》卷1，《老子集成》卷6，頁634。

² 朱得之《老子通義》的分章與現行《老子》文本不同。《老子通義》分為上下篇64章，上篇30章，下篇34章。朱得之，《老子通義》上，《老子集成》卷6，頁385。

「體用一源」的思路。¹ 陶望齡和焦竑以佛家思想解釋《老子》，其實是比朱得之更進一步，他們認為雖然觀察本體無法離開「有無」等名目，但是卻不能以「有無」為實有。明了本體和現象之後，須知道兩者「未嘗有」。「體用一源」基本上，似是陶望齡和焦竑的共同預設，並無直接言出。但我們可以從朱得之的注釋中，看到陶望齡和焦竑所隱含的預設。無論以何種方式表述，三者都認為「有無為一」、「體用一源」，而老子以現象與事物的對立論「道」則容易讓人理解為「有無為二」。最後，需要區別的是，老子此段言「道」乃「大道」，是天地萬有的根源。陶望齡和焦竑同樣說「道」卻也指涉「心」。朱得之則直接以「心」和「道」等同起來，並且以「道」之「有無」言「心」之「寂感」。

二、「無善無惡」為「善惡」之母

《老子》文本中，有多處以「母」謂「道」：

無，名天地之始；有，名萬物之母。（第一章）²

寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。（第二十五章）³

天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子。既知其子，復守其母，歿身不殆。（第五十二章）⁴

與「母」這一概念相對的「子」，只出現在第五十二章。王弼曾注：「母，本也；子，末也。」（第五十二章注）⁵ 王弼在詮釋《老子》時，以「本末」解釋「母子」，闡發了他「崇本舉末」的思想，後人的詮釋多受王弼之影響將「母子」詮釋為「本末」。馮友蘭指出：「母和子的關係，與本和末的關係，還不一樣。母和子雖然息息相關，但在子生出以後，母、子畢竟是兩個身體。一棵樹的根是本，它的枝葉是末。根和枝

¹ 王陽明說：「心不可以動靜為體用。動靜時也，即體而用言在體，即用而言體在用，是謂體用一源。若說靜可以見其體，動可以見其用，卻不妨。」參見王陽明，《傳習錄》上，《王陽明全集》卷1，頁31。

² 陶望齡，《解老》上，頁546。

³ 陶望齡，《解老》上，頁552。

⁴ 陶望齡，《解老》下，頁556。

⁵ 王弼，《老子道德經》，《老子集成》卷1，頁226。

葉雖然是有所不同，但畢竟是一顆樹的兩個部分。」¹ 誠如馮友蘭所指出的，王弼的詮釋的確與老子的本意稍異。老子的「母子」是兩個個體，與上一節提到朱熹認為老子以「有無為二」，其實在思想上是一貫。王弼的「本末」則已經是以「有無為一」了。

陶望齡的詮釋更近於王弼，而且在王弼「本末」的基礎上，又融入陽明心學的成分。陶望齡在注釋第二十八章時，提到：

凡所云妙也、雌也、黑也、君也、母也、樸也，皆名道體也。徼也、雄也、白也、臣也、子也、器也，皆名道用也。用，可見者也，故曰知體。不可知而不可離者也，故曰守體。（第二十八章注）²

陶望齡以王弼的「本末」思維理解老子的「母子」，並且以其比附「妙徼」「雌雄」、「黑白」、「君臣」、「樸器」、「體用」等相對的概念。對於陶望齡而言，這些相對的概念，並不是二元對立的，而是「體用一源」的關係。嚴格上說，用此段原文中的相對概念解釋「體用一源」並不是全部恰當。如「黑白」兩色，只是對立關係外，並不可為「體用」。再如「樸器」，一旦將原料製成器具，其樸素的本質便不復存在，不可能再將器具恢復到原來的狀態了。雖然如此，我們還是能理解陶望齡的用意，或許他是囿於原文的限制，而不得不將「黑白」、「樸器」納入其中。陶望齡認為我們可以通過可見的「用」來認識「體」，而「體」本身雖然無法完全被認識，但是一切發用卻離不開「體」。除了以上的相對概念外，陶望齡也通過老子的「母子」比喻，回應陽明後學的問題，他說：

善惡如唯阿耳，皆子孫邊事也，不有無善無惡，為善惡之母者乎？學也者，為善去惡，逐其子者也。食於母，則絕學矣。（第二十章注）³

這一段注文體現了陶望齡的「無善無惡」思想。陶望齡認為本體是無善無惡的，所以悟得本體，便工夫自至。「為善去惡」的工夫，終究是此外逐末，並非最上一乘的。

¹ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第4冊（北京：人民出版社，1986），頁54。

² 陶望齡，《解老》上，頁552。

³ 陶望齡，《解老》上，頁552。

由此可見，陶望齡的詮釋和王弼一樣，有「崇本息末」的傾向，並且從他的詮釋中，可以看到他作為陽明後學，對「無善無惡」問題的關懷。最後，他還說：

知其所始，則得其母矣。得其母，然後知萬事萬形皆心所生，而無非心也。安有知子而不復守其母者乎？（第五十二章注）¹

在此，陶望齡指出「得其母」便知「萬事萬形」都是由「心」所生。另一方面，若真正把握「子」，自然會「復守其母」。這意味著無論是「悟」還是「修」都能達至本體。悟得本體，便知一切由「心」之所生；修行之至，便會復守本體。這與陶望齡「證修」的理念是一貫的。

三、知而無知

「心體」除了是「道體」以外，其也具有「知」能力。陶望齡在第十章的注釋中，提到：

明白四達，心也。是心無所不知，然而未嘗有能知之心也。夫心，一而已，苟又有知之者，則是二也。自一而二，蔽之所自生，而愚之所自始也。今夫鏡之於物，來而應之，則已矣，又安得知應物者乎？本則無有，而以意加之，此妄之源也。（第十章注）²

《老子》第十章³講述的是修身的工夫。老子共提出了「載營魄抱一」、「專氣致柔」、「滌除玄覽」、「愛民治國」、「天門開闔」和「明白四達」五項，而陶望齡的注釋說：「明白四達，能無知乎？此居要語也。」⁴ 因此，他只是針對「明白四達」一項進行較為詳細的解釋和闡發，對於前四項則只做字面地解釋，並無深論。老子之意本是以「明白四達」為前四項工夫的結果。⁵ 陶望齡以陽明心學對此進行了注釋。他認為「明白四達」就是「心」，因為「心是無所不知」的。這裡所提到的「知」不是一

¹ 陶望齡，《解老》下，頁 556。

² 陶望齡，《解老》上，頁 549。

³ 「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」參見陶望齡，《解老》上，頁 548。

⁴ 陶望齡，《解老》上，頁 548。

⁵ 陳鼓應，《老子今注今譯》，頁 114。

般的知識，而是「良知」能「知善知惡」、「知是知非」的道德判斷能力。然而，陶望齡強調這種「知」不是「心」刻意去知，而是一種自然地反應。他認為若以為「心」外還有「知」，則就以「心」與「知」為二了。他在注釋《老子》第七十一章時，提到：

有知不知，則不知知矣。夫知知之未嘗知矣，而知此未嘗有知者即知也。聖人不免也，故深病而力汰之。至於兩忘而病始去，以聖人能病病也。若小人且認病為藥而守堅之，故病日沈錮，不可療耳。¹

老子說：「知不知，上。不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人之不病也，以其病病，是以不病。」² 其大意是：「知其不知，為上。不知卻以為知，為病。唯有以其病為病，則為不病。聖人不病，在於其以病為病，所以不病。」陶望齡的解釋則較注重「不知」與「知」的「分別」。其指出惟有知道「知」未嘗知，而認識到「無知」才算是真正的「知」。此外陶望齡還認為有「不知」與「知」的「分別」則有「病」，惟有將「知」與「不知」的分別「兩忘」，才能去其「病」。

陶望齡對於「知」的認識，與王畿的說法非常相似，王畿說：「良知知是知非，其實無是無非。」³ 王畿認為良知自然有道德判斷的能力，然而「就其本體的存在形式言，良知必然是無『分別相』的」⁴，所以他才會說「無是無非」。王畿還說：

是非亦是分別相。良知本無知，不起分別之意，方是真是真非。譬之明鏡之鑒物，鏡體本虛，物之妍媸，鑒而不納，過而不留，乃其所照之影。⁵

對王畿而言，「良知」雖然「知是知非」，但是卻不滯於「是非」。他用「明鏡鑒物」作為比喻，指出鏡子雖然能如實地觀照物，但是卻不留住所照之影。換言之，如果持有「是非」則無法如實地觀照物，這就是王畿所謂的「分別相」。陶望齡所要表達地

¹ 陶望齡，《解老》下，頁 558。

² 陶望齡，《解老》下，頁 558。

³ 王畿，〈書先師過釣臺遺墨〉，《王畿集》卷 16，頁 470。

吳震指出此句話乃王畿轉述王陽明之語，然而遍查《王陽明全集》，卻無其他旁證可證明「無是無非」乃王陽明之主張。他認為較為謹慎的看法是將此視作王畿以自己「成見」而做出的「追憶」，其中融入了「詮釋」的因素。參見吳震，《陽明後學研究》，頁 76。

⁴ 吳震，《陽明後學研究》，頁 75。

⁵ 王畿，〈龍南山居會語〉，《王畿集》卷 7，頁 167。

正是王畿所提出的，他認為「蔽」之萌生是由於人們刻意去「知」。他同樣以「鏡之於物」作為比喻，並且指出，刻意地「知」才是「妄」的來源。無論是陶望齡還是王畿，其對於「無知」的論述都頗有佛家的意味。以僧肇（384-414）為參照，他在《般若無知論》曾提到：

故經云：聖心無所知，無所不知。信矣！是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄覽，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。¹

「般若」有「真知」的意思，僧肇以「無知」為「般若」的性質，並且指出「無知」是「無分別智」。此段文字中，主要論述「聖人認識事物的方法，即拋棄普通人的思維，使認識主體與認識對象直接冥合，不必任何知覺、思維一類的東西介在其間……般若的功用，既能認識真諦，又能普度眾生。但它又是無知的，即沒有凡夫的惑取之知。」² 陶望齡所謂的「妄」，其實與僧肇的「惑」相似，都是源於人的「知覺」或「思維」，或可說「自私用智」而造成的，惟有去除這些認為的「知覺」、「思維」才可以獲得「真知」，所以才說是「無知」。但是需要分別的是，陶望齡和王畿的「知」仍屬於道德判斷能力，而非佛家所言的「能認識真諦，又能普度眾生」的「般若」。

此外，陶望齡在注釋第十章時，還大段引用焦竑的注解來解釋自己的看法：

焦弱侯：……專氣致柔者，《老子》曰：心使氣曰強。《莊子》曰：無聽之以心，而聽之以氣。氣也者，虛而待物者也。蓋心有是非，氣無分別。故心使氣則強，專於氣而不以心間之則柔。夫專氣致柔，所謂純氣之守也，非嬰兒其孰能之。玄覽，玄妙之見也。疵，病也。眾人之疵，粗而易除。學者之疵，微而難遣。何以故，道之所謂疵，則學者狃之為獨見者也。金屑雖精，入眼成翳。

¹ 僧肇注，張春波校釋，《肇論校釋》（北京：中華書局，2010），頁62-72。

² 僧肇注，張春波校釋，《肇論校釋》，頁72-73。

以覺為礙，以解為縛，可勝病乎？是故當滌除之也。老子之示人，可謂盡矣。
然智者除心不除事，昧者除事不除心。（第十章注）¹

此處，陶望齡只大段援引，卻不作解釋。但是我們從焦竑的解釋中，可以看到陶望齡這一段話可能指涉的對象。焦竑點出一般妨礙人認識「道」的疵病可分為「眾人之疵」與「學者之疵」，前者粗而易除，後者則微而難除。他所謂的「學者之疵」，其實就是指學者的片面之「見」或「知」。由於學者以讀書為業，盲目地積累知見，最後只會徒增疵病。表面上看起來是積累知識，但是這些知識成為了他們與「良知」之間種種隔閡，只有去除這些隔閡才可以達到「玄鑒」。陶望齡或許本身就有此「疵」，所以才會如此大段地闡述。他在做工夫遇到瓶頸時，曾說：

陽明先生語「學者能時時當下，即是善學。」做此工夫，覺得直下便是無從前等待之病，但虛懷不作意即工夫，熾然念慮萌動，乃覺間斷。故妄謂「生盲人，拄杖一時難放。」此意少便，即是明知故犯，權以為拄杖耳。大教深切，敢不痛領，但全體放下，令真妄二見，毫髮不生，恐非紛擾心意一時所及，常人聖人且不敢較，而年過四十，心地未開，每清夜夢回，即慚惶無地，日用間稍失正念，便手足無措。每羨愚夫愚婦，人人勝我，其舉動念慮，各各輕鬆，百倍於我。²

此段文字，透露了陶望齡的掙扎。他明明知道需要「時時當下」、「全體放下」，但是卻始終私意生發。他認為所學的乃是「權教」，如「拄杖」之於盲人，自己則如盲人以所學為支撐，始終難以完全放下。他最後感歎道：「每羨愚夫愚婦，人人勝我，其舉動念慮，各各輕鬆，百倍於我。」陶望齡可能讀到焦竑的「眾人之疵」與「學者之疵」，對其有所感歎。

綜上所論，老子的道體論在「不可言」的方面，與陶望齡的本體論契合。兩者都認為「道體」或「本體」是不能以任何名目含括的。但是要認識「道體」或「本體」卻只能通過名目為路徑，所以不得已而須強名之。陶望齡認為老子以「有無」認識

¹ 陶望齡，《解老》上，頁 549。

² 陶望齡，〈與海門先生十三首〉，《歇庵集》卷 15，頁 2162-2164。

「道體」是可行的路徑，所以對此也多有闡發。然而，老子本意未必是陶望齡所想的。老子對於「有無」的表述，其實很容易使人理解為「有無為二」，並且萬物是通過這對立關係而化生的。陶望齡則很明顯地以「有無為一」，他的這種理解，或許是基於他「體用一源」的本體論。同時，陶望齡還以佛家的「圓融三諦」來闡述「有無」關係，並且指出真正的認識應該是把握本體與現象後，而非有非無。陶望齡和老子雖然都談「道」，但是其涵義卻稍有不同。老子所談的「道」是「大道」，是天地萬有的根源，而陶望齡則是以「心」為「道」。這種詮釋附有陽明心學的特色。此外，陶望齡和王弼一樣，將老子的「母子」解釋為「本末」、「體用」，並且進一步以此發明陽明心學。陶望齡認為「得其母」便能知「萬事萬形」都由「心」所生。另一方面，若真正的把握「子」，則自然會「復守其母」。這與陶望齡的「證修」理念一貫，無論是「悟」或「修」其實都可以達至本體。最後，陶望齡還針對本體的「無知」進行闡發。陶望齡認為「心」是具有「知」的能力，而「知」則體現在道德判斷的能力。他認為「心」雖然能「知善知惡」、「知是知非」，但是「無善無惡」、「無是無非」的。他以「鏡之於物」為比喻，指出「心」的「知」就如同「鏡」的「照」，其實如實地觀照外在的事物，但是卻不滯於相。他指出「妄」是人以「心」與「知」為二，在「心」外求「知」，如此刻意有為的「知」，並不像鏡子無為照物一般。「心」的「明白四達」、「無所不知」其實是基於其未嘗有知。

第四節 「絕學無憂」的工夫論

上一章提及，陶望齡的工夫論可用「證修」概括。「證」，即是「悟」，而「修」，即是修行。「證修」最終的結果是「證無證」、「修無修」，即返回本體之「無」。雖然二者不可偏廢，但是陶望齡側重於「證」的方面。由於人們比較容易被意、知、物的「有」所障，所以陶望齡提出了「絕學無為」的工夫，即體認本體之「無」，如此才不會盲目做工夫。有意思的是，「絕學無為」亦緊扣無善無惡爭議中的工夫論問題。

一、「絕學」的涵義

「絕學無為」其實與老子的「絕學無憂」非常相似。《老子》第二十章載：

絕學無憂。唯之與阿，相去幾何。善之為惡，相去若何。人之所畏，不可不畏。荒兮，其未央哉。衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。乘乘兮，若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉，沌沌兮。俗人昭昭，我獨若昏。俗人察察，我獨悶悶。忽兮若晦，寂兮似無所止。衆人皆有以，我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。¹

老子之意是要棄絕學習世俗所定義的善惡標準。由於老子所選擇的淡泊寧靜與天真，他和世俗之人始終格格不入。世人皆看起來都精明靈巧、富足有餘，老子卻如愚人、如被遺棄的。他最後說「我獨異於人，而貴食母。」此道出老子對道的追求。王弼注釋第二十章時，提到：「食母，生之本也。人者，皆棄生民之本，貴末飾之華，故曰：『我獨欲異於人。』」² 王弼認為「食母」即「崇本」，而人則往往「逐末」，所以老子才會說：「我獨欲異於人。」這裡表達了王弼「崇本息末」的思想。在注釋這一段時，則表達了他的工夫傾向：

善惡如唯阿耳，皆子孫邊事也，不有無善無惡，為善惡之母者乎？學也者，為善去惡，逐其子者也。食於母，則絕學矣。絕學則如愚人矣、鄙夫矣。（第二十章注）³

上一章提到，陶望齡認為本體是「無善無惡」的，「有善有惡」只是本體發動後所產生的現象。因此當陶望齡解讀老子的「母子」時，自然以「無善無惡」為「善惡之母」。這與他的本體論是一貫的。這一段注釋其實也透露了他的工夫傾向。陶望齡認為「為善無惡」只是「逐其子」，是「逐末」的工夫，並非本體。若「食於母」（崇本）則會「絕學」。由於陶望齡認為「凡夫於心外見法，種種善惡執為實有。」⁴ 對他而言，「種種善惡」並非實有，只不過是現象而已，而這些「善惡」則會導致「分

¹ 陶望齡，《解老》上，頁 551。

² 王弼，《老子道德經》，頁 215。

³ 陶望齡，《解老》上，頁 552。

⁴ 陶望齡，〈與周海門先生十三首〉，《歇庵集》卷 15，頁 2158

別」。如果識得本體本無善無惡可言，便會絕「為善去惡」的工夫。陶望齡曾在書信中與焦竑討論「絕學」的問題，他說：

古人所謂絕學無為者，正功夫最緊密處耳！提話頭、做鈍功，亦是為知，有人設若全不知，有恐日用中亦提掇不起也。知事理不二，即易。欲到背塵合覺，常光現前，不為心、意、識所使，即不易。伊川、康節臨命時俱得力，若以見解論，恐當代諸公儘有高過者，而日逐貪瞋，已不免縱任，求生死得力，不亦難乎？¹

「全不知有」即是「無知」的境界，若要達到此境界，則需要知道「理事不二」，即無分別。這便是「功夫最緊密處」。「絕學」的第一層涵義，其實就是要人「不起心造意」，若有「起心造意」，就會有「善惡」、「分別」，如此便沒有辦法達至「無知」的境界。

陶望齡雖然言「絕學」，但是並不是表示他反對「為善去惡」的工夫。他在另一處注釋提到：

有學則有見，有善惡則有是。絕學無憂，何自見自是之有哉？抱一者，食母也。
(第二十二章注)²

陶望齡認為有「學」則會有「見」，有「善惡」就會有「是非」，如此便是「私意」、「妄知」。前文提到，本體「無知」的特質，心雖然知是知非，其實其本質是無是無非的。因為心是無是無非，它才能不著「私意」的知是知非。就如陶望齡「鏡之於物」的比喻，若以所學的「自見自是」來則不得觀照事物的本來面目。因此陶望齡「絕學」的第二層涵義是絕人因為「學」所積累的「自見自是」。陶望齡曾對晚明的學術風氣進行反思，並且作《原學》，以明學之宗旨。他說：

君子之學，大學也。不知學者，不能見大。不見大而溺於其小則學病。今天下之病吾學者有五，而異端不與也。所謂五者，徇小利、飾小謹、兢小節、矜小聞、驚小辨。徇利者，庸眾人也，而修士非之。聯隙塗釁，過以苛細自苦，言

¹ 陶望齡，〈與焦弱侯年兄〉，《歐庵集》卷15，頁2383-2384。

² 陶望齡，《解老》上，頁551。

不敢先人，行不敢戾俗，卒身以此為學，世亦從而稱之曰賢良者也。其精意適足以周人之耳目而止，節士聞而非之。伸眉驥首，豁刻而摩當世，言先人，行離俗，卒身以此為學當世，亦多有譽，雖然氣盛，而德衰矣。聞士以學古多誦為富，以華言筌辭為不朽，笑簡約而薄名理亦力學而不倦，辨士非之曰：此夫喪志溺心，務華而絕根者也。于是言則稱先師，論則附倫序聽。其說或然，考其行實悖，適足以譁眾而褻吾道。此五者，今天下之所謂學哉。¹

若結合陶望齡的《原學》來看，他所要絕的是晚明學術的弊病。「殉小利」指的是一般見利忘義的大眾。「飾小謹」則是他所謂的「修士」，他們嚴於律己，「言不敢先人，行不敢戾俗」，實為沽名釣譽之流。「兢小節」指的是言先人、行離俗的節士，他們不滿「修士」的虛偽造作，言行每每驚世駭俗，雖然氣盛，但卻德衰。「矜小聞」指的那些以博學為富，以華言為不朽的「聞士」。最後，「驚小辨」指的是那些喜歡以言先師，引經據典的「辨士」，考察他們的行為，則發現他們實乃言行不一之人。他繼續論到：

故曰小利敗名，小謹賊德，小節破義，小聞滅質，小辨亂真。小者並馳於世，則大學病矣，而異端不與焉。今所名之以異端者，二氏也。所以訾二氏者，絕欲去智，恬淡寂滅也，而世則多嗜好矣，設智故矣，兢華艷矣，其為二氏者，固鮮也就有之。²

五種弊病除了病學，也阻礙人們認識二氏之學。當時追求二氏之教的，多以「絕欲去智，恬淡寂滅」等出世法為二氏之教唯一的內容，使得人們對二氏有所誤解。陶望齡指出當時被斥責為異端的二氏，其實並非真正行二氏之教的人。陶望齡對於時弊的觀測實有見地，他最後還指出為學的宗旨：

故本心備足而謬謂虧欠也，本明瑩而謬謂汙染也，本旁皇四達而謬謂閼隔也，皆是類也。有聖人焉起而命之曰先覺，為之啟其錮、發其藏，而後憬然悟曰：「吾故完也、故淨也、故廣也，天地固與我為體，而萬物與我為一。」故學也

¹ 陶望齡，〈原學〉，《歇庵集》卷7，頁988-989。

² 陶望齡，〈原學〉，《歇庵集》卷7，頁989-990。

者非益其本無，而識其本有。凡學公而欲私，虛而欲實，學則通天下。通天下者，固不以天下先己。其非譽、利鈍、窮通、巧拙、毫末不得入其舍，惟以成己而已。斯不亦至公而私哉？¹

陶望齡先點出心是「備足」、「明瑩」與「旁皇四達」。既然心已是完全、潔淨、寬廣的，人又與天地萬物一體，那麼為學宗旨則「非益其本無，而識其本有。」由於天地萬物本與人一體，所以去其私意的方式，不是以天下先，而是「成己」。在陶望齡看來，心能範圍天地萬有，因此沒有非譽、利鈍、窮通、巧拙、毫末夾雜其間。意識到這一點，便不會有所謂的公、私之分了。陶望齡「絕學」的第二層涵義是要破除當時社會的「自見自是」學術風氣。他認為學唯一要做的是「識其本有」，因此提倡「絕學」。而且他以一體觀大破了種種分別，以私為公，以公為私，認為如此為學則可通天下。這其實是將修齊治平的工夫合而為一，以「修身」一項統攝「齊家」、「治國」、「平天下」。這雖然不免有誇大個人「修身」的效果，但卻與《大學》所教導地是一致的。

朱得之在注釋《老子》第二十章的時候，在對於「學」的見解與陶望齡相近。他說：

憂世而欲法古者，惟在絕學而已。天非日無以煜物，人非學無以致道，故曰：學者，心之白日也。而聖人乃曰絕學無憂，是豈漭漭蕩蕩，果無所用其心也哉？蓋所絕者，世俗之學，而所貴者，食母之學也。世俗之學，以多為尚，務在日益，長智識，生矜高，其用歸於辯同異、爭是非。譬之應人之聲，一唯一阿，僅有遲速之分，速則為恭，遲則為慢，以恭為善，以慢為惡，其事亦不甚遠也。而世人於此妄生分別，切切然畏之。我亦不得不畏者，小同於俗也。歷茲已往，凡事皆然。學愈博，而畏愈多……惟聖人於此道通為一，而率真以順人情，無同異，無是非（按：《老子集成》作「事」，今據《中華續道藏》所錄明嘉靖

¹ 陶望齡，〈原學〉，《歇庵集》卷7，頁991-992。

四十四年朱氏浩然齋刻本改為「是」。)，則亦無憂畏矣。故曰絕學無憂。
(第十七章注)¹

朱得之將「學」分作「世俗之學」和「食母之學」。在陶望齡的思想體系中，同樣由此分別，只不過這種分別在朱得之的表述中，更顯而易見。無論是朱得之所謂「世俗之學」還是陶望齡所提出的五種為學弊病，同樣都是點出社會不良的學術風氣。這些不良的學術風氣，最終帶來的結果是「妄生分別」，這些「分別」常常會是人畏首畏尾，不能自然地應對事物。如果苟同於「世俗之學」，學得越多，其實就會有更多「分別」和畏懼，如此離心之本體則越來越遠。陶望齡認為「有學則有見，有善惡則有是」（第二十二章注）²，這些妄見會使人難以認識心體，惟有「得其母，然後知萬事萬形皆心所生，而無非心也。」（第五十二章注）³ 朱、陶二人在「絕學」的觀點上，如出一轍，體現出陽明心學的工夫無為自然的一面。

二、「絕學」非「強絕」

焦竑在注釋《老子》第二十章的時候，也有相似的見解。他說：

人之為學，憂不得善也。吾能絕學，則奚憂之有？然非強絕也，知性本無善也。彼為學者雖異於惡，而離性則一。其少異者如唯與阿之間耳。夫以善惡之同，而聖人亦不廢善者，蓋人之所畏，不得不畏，所謂吉凶與民同患也。至其心游於性初，方且荒兮未央，而豈若善之有涯涘可限量哉？故人之樂善，如享太牢，春登臺，而我獨泊兮如嬰兒之未孩，無朕兆也。乘乘者，無所歸，無棲泊也。人之得善皆有所止，而我獨若遺，若愚人之沌沌，無知識也。人皆昭昭察察皆若有所以，而我獨昏也，悶悶也，忽兮若海，漂兮無所止也，此豈聖人真頑且鄙哉？以眾皆逐其子，我獨貴其母，不能不與眾異耳。蓋性無善惡，而善惡萬法皆從此而生，故謂之食母。（二十章注）⁴

¹ 朱得之，《老子通義》上，頁394-395。

² 陶望齡，《解老》上，頁551。

³ 陶望齡，《解老》下，頁556。

⁴ 焦竑，《老子翼》卷2，頁644-645。

焦竑和陶望齡、朱得之一樣，認為一般人對於「學」的認知有偏頗，以至於「離性則一」。他們都主張「絕學」、「食母」的本體工夫。焦、陶的不同在於，他們都以「無善無惡」指涉本體，但是朱得之則不直言「無善無惡」。但是從朱得之善惡分別的觀點而言，他的本體論是「無善無惡」的。¹ 焦竑的注釋中，點出了「絕學」的另一個問題。他說：「人之為學，憂不得善也。吾能絕學，則奚憂之有？然非強絕也，知性本無善也。」²「絕學」並非強行停止所有的學習，而是要在認識「無善無惡」的本體的基礎上，發現其實並無可學。若是「強絕」最終還是會落入到另一種「學」，而無法認識本體。

陶望齡也同樣意識到「強絕」的問題。他說在注釋《老子》第二十三章的「希言自然」的時候，提到：

無然無自，乃破自然之文。筆乘：若以無自無然為說，卻成自然。（二十三章注）³

「希言自然」，按字面解釋的話，應當是少說話，才是合於自然的。陶、焦二人，明顯地是將此皆為少談「自然」，並且認為「無然無自」是破除言「自然」時，所留下的形跡。「自然」是「無善無惡說」的工夫的特質之一，然而不識本體而一味的追求「自然」，最後將會有兩種結果：（1）如陶、焦所言，將執「自然」為實有，又落入形跡；（2）如顧憲成所言，遺留「空」、「混」的弊病，言「任本體」，然而卻是「任情欲」。形跡的問題是陶望齡《解莊》的重點，他認為「絕跡」和「無跡」是有差異的。前者是有為不行，所以看似無跡。後者是無為，所以行而無跡。「絕跡」就是將「自然」推至極端，這些人通常會斷絕人倫，隱於山林，這並非陽明心學的宗旨。

¹ 三浦秀一在梳理朱得之的良知學時，指出：「超越對於良知的執著此一境界，也就是真正發現良知的此一認識，與認為『無善無惡』乃是人類本性此一見解，都是對一般定義下的『善惡』的價值產生疑問，進而對自身『善惡』的判斷懷疑，這些問題點都是相互疊合的。朱得之就自己的良知與他者教化之間的關係考量時，著眼於良知屬性的『無』的涵義。」參見三浦秀一著，廖肇亨、石立善合譯，〈王門朱得之的師說理解及其莊子注〉，見鄭吉雄、佐藤鍊太郎主編主編，《臺日學者論經典詮釋中的語文分析》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2010），頁391。

² 焦竑，《老子翼》卷2，頁644。

³ 陶望齡，《解老》上，頁551。

「無跡」則是自然應物，不有成見，不有妄知，而是任其「良知」以應物。有關陶望齡「無跡」的思想，下一章將對此予以專論，在此暫存不論。

綜上所述，陶望齡的「絕學」有兩層涵義：（1）絕棄「善惡分別」等「逐子」工夫，而以「無善無惡」本體為要；（2）絕棄晚明社會不良的學術風氣。然而「絕學」又於「強絕」不同。前者是認識本體原來「無善無惡」，而後發現並無可學。後者則是執「絕學」二字為實，最終的後果不是落入形跡就是放縱情欲。

陶望齡在詮釋《老子》時，體現了陽明心學的特色。比較朱得之、焦竑的注釋可見，陽明心學的一些問題關懷與主張。以《老子》闡發陽明心學，必然需要有所轉化，這無疑是一種「誤讀」或「哲學創造」。在老子文本中，有契合的，便可直接挪用。若不契合則往往需要轉換，但是轉換時，則有精粗之分。精者，是順著老子本意，詮釋陽明心學的問題，進而創造出新的意義，可謂哲學創造。粗者，是別立新義，扭曲老子本意，這或許是有意，或許無意，我們可將其視為一種誤讀。無論是誤讀還是哲學創造，其體現的都是詮釋者所處的境遇與關懷的問題。筆者認為經典詮釋的意義全在於此。就如洪漢鼎所言：「詮釋學的正當性（*Adequation*）不存在於原始意義和這個意義在一個陌生世界的精確複述之間，而是在文本講述之事與該事對之提供答案的當前問題之間。由於境遇、語言和問題永不會是同樣的，所以文本的真理要求不斷改變。」¹ 由於陽明後學所處的境遇和關懷的問題不同，他們的《老子》詮釋必然呈現出不同的意義。

從以上的梳理與比較可見，陶望齡解老的主要關懷無非就是心性的問題。他以老子的道體論論述道體不可言、不可名，並且以老子有無對立的認識論來闡述認識本體的方法。然而，老子的「有無」有多重的詮釋空間，朱熹、陳鼓應和馮友蘭都傾向於老子以「有無為二」的解讀，而在陶望齡、焦竑和朱得之看來，老子是以「有無為一」。他以此論述本體的「有無」、「體用」、「寂感」一源，實為一種哲學創造。此外，《老子》文本中，「母子」的比喻從王弼以來則被用來解釋「本末」的關係。陶望齡承襲了王弼的觀點，並且以此討論「無善無惡」本體與「為善去惡」工夫的關

¹ 洪漢鼎，〈詮釋學與修辭學〉，見黃俊傑主編，《中日四書詮釋傳統初探》上冊（臺北：臺大出版中心，2004），頁39。

係，最後將老子的「絕學無憂」融入自己的工夫論中。這或許能更清楚地解釋「無善無惡說」的工夫論，在「悟」與「自然」以外，更具體地進行解釋。

當王畿提出「四無說」的時候，錢德洪頓時反應道：「心體原來無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在，為善去惡，正是復那本體工夫。若見得本體如此，只說無工夫可用，恐只是見耳。」¹ 王陽明則回答：「汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇。一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子、明道不敢承當，豈可輕易望人？」² 王畿的「四無說」無疑是接上根人的捷徑，然而卻不是多數所能悟的。陶望齡通過注釋老子的「絕學無憂」，其實更清楚地解釋了「四無說」的一些內容，同時時陶望齡本身的思想也較為中和，既悟本體也修工夫。陶望齡認為「為善去惡」是有「善惡分別」的，如此只能是「逐子」工夫。由於本體是無善無惡的，所以心外所見的種種善惡皆非實有。若果以種種善惡為實有，則可能會落入不斷「為善去惡」的泥沼，終不得見本體。但是，一旦能悟得此一切善惡皆非實有，則無疑是進道之捷徑。對於上根人而言，工夫自至，而中下根人則能以明本體為目標。

此外，陶望齡所處的時代，學術風氣不良，有「殉小利」、「飾小謹」、「兢小節」、「矜小聞」、「驚小辨」等五種為學弊病。如此自見自是，則自然離本體越來越遠。惟有「識其本有」，才能夠將「學」導向正確的方向。最後，「絕學」並非「強絕」，而是悟得本體後，自然「絕」。陶望齡的「絕學」其實可以矯正「四無說」的兩個問題：（1）當未見本體「無善無惡」，便「強絕」，並非「四無說」的正解，而是「跡」；（2）若言「四無」，但表現出來的是縱情恣欲，則也是「強絕」。正如周汝登所言：「無善無惡，即為善去惡而無跡，而為善去惡，悟無善無惡而始真。」³

¹ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》卷35，頁1306。

² 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》卷35，頁1306-1307。

³ 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第165冊，頁430。

第三章 《解莊》：「無知」與「無跡」

第一節 明代莊學史概況

明代莊學的發展與老學一樣是波瀾起伏的，但是莊學著作的數量與老學著作一樣，超越了以往的任何一個朝代。據筆者統計，目前可考的莊學著作名目有 156 部之多。¹ 然而，方勇在撰寫《莊子學史》時，曾評論明代莊學著作數量「雖然超過了以往任何一個朝代，但所達到的學術水準則似乎略低於唐宋。」² 方勇認為這是由於晚明學術界的浮躁風氣，加之空疏、淺陋、抄襲的弊病所影響的。誠然，明代大部分的莊學著作都是成書於萬曆之後，不免會受到晚明思想風氣的影響，雖良莠不齊，但也不乏名著，如憨山德清《莊子內篇注》、焦竑《莊子翼》、李贄《莊子解》等著作皆對後世莊學有著重大的影響。

明代莊學和老學同樣都在正德以後才開始蓬勃發展，但是在明初，莊學的發展卻不比老學。朱元璋親為《老子》作注，並且以三教治國，莊學依託這樣的背景，理應有較好的發展。然而，事實卻恰恰相反。方勇指出朱元璋親為《老子》作注，不是為了闡發玄理，推崇道教，也只是為了治國之便。如上一章所言，前期的老學著作都帶有較為濃厚的政治與宗教色彩。美國漢學家顧立雅（Herrlee G. Creel）曾將道家分為實用型（purposive）與玄想型（contemplative）；今本《老子》兼具二者，而《莊子》則屬於後者。³ 相較於《莊子》，《老子》對於政治的確更具實用價值，故而在明初強烈的政治背景下，《莊子》著作自然就鮮有問津。此外，明代科舉以八股取士，以朱熹對四書五經的注解為依據，對於莊學的發展也有所阻礙。《明史》記載：「科

¹ 數據根據以下研究著作整理：

方勇，《莊子學史》第3冊（北京：人民出版社，2017），頁1-16。

嚴靈峰，《無求備齋莊子集成初編》（臺北：文藝印書館，1972）。

嚴靈峰，《無求備齋莊子集成續編》（臺北：文藝印書館，1974）。

方勇在撰寫〈明代莊子學概說〉時，也將明清鼎革之際的著作納入其中。筆者的統計只收錄洪武至崇禎年間的著作，且以作者的活動的時間判斷。故而，方勇所收錄明清鼎革之際的著作名目不計入統計。

² 方勇，《莊子學史》第3冊，頁16。

³ Herrlee G. Creel, *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 38.

目者，沿唐、宋之舊，而稍變其試士之法，專取四子書及《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮記》五經命題試士……其文略防宋經義，然代古人語氣為之。體用排偶，謂之八股，通謂之制義。」¹ 莊子思想提倡自由，反對以固定的思想禁錮個人的發展。這與朝廷的態度背道而馳與科考的內容格格不入。² 這也難怪明初的莊學會萎靡不振。值得注意的是，永樂年間所編纂《永樂大典》有意地剔除《莊子》中與孔子之教相悖的文字，可見統治者的態度以及其對意識形態的控制。³ 明代「開國文臣之首」——宋濂，以「衛道者」的角度，認為孔子是「百代之標準」，莊子竟然敢掙擊詆毀。在宋濂眼裡，莊子所建構的「孔子形象」是不倫不類的。《莊子》書得以流傳的結果是：「世之樂放肆而憚拘檢者，莫不指周以藉口，遂至禮儀凌遲，彝倫斃敗，卒踏人之家國」，⁴或有人「以孔、孟、老、莊同稱為聖人」。⁵ 因此宋濂最後道出：「異說之惑人也深矣！」⁶ 作為「開國文臣之首」，宋濂的觀點不僅代表個人，也反映了官方對《莊子》的態度，明初官方對於莊子學的壓制，由此也可見一斑。正德以前的莊學著作，除了宋濂《諸子辨·莊子》、陳榮（1447-1521）《南華全經分章句解》四卷和《永樂大典》所摘錄的《莊子》注解之外，莊學的討論幾乎是一片空白，實為中國莊學史的一大遺憾。

明中葉以後，莊學逐漸有了起色，莊學著作接踵而起。方勇指出「自明代中葉以後，商品生產和貿易轉趨活躍，這就對士大夫的心靈和傳統價值觀念造成了衝擊。兼以從正德開始，朝綱日壞，朝政日非，統治階級對意識形態領域的控制實際上已經變得力不從心。」⁷ 正德、嘉靖以後，明代的經濟與科技逐漸發達，印刷與出版事業

¹ 張廷玉，〈選舉二〉，《明史》第5冊，卷46（北京：中華書局，1974），頁1693。

² 楊儒賓認為：「《莊子》的文字風格很強，不少謬悠之說與荒唐之言，像銀河般流動，浩瀚無垠。」而莊語之所以飄忽難定是因為其「變化的世界觀」。參見楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016），頁16-17。

³ 《永樂大典》雖然對《莊子》中不符合當時政治目的的內容進行了刪減，但是也大量地摘錄了宋末以降的注解。此外，編輯者也將《莊子》全書中大量相關的文字編輯為一條目，為主題式研究提供了很大的方便。

⁴ 宋濂，《諸子辨·莊子》（北京：樸社出版，1927），頁21。

⁵ 宋濂，《諸子辨·莊子》，頁21。

⁶ 宋濂，《諸子辨·莊子》，頁21。

⁷ 方勇，《莊子學史》第3冊，頁5。

商傳也指出：「正德、嘉靖以後，隨著社會經濟的發展，民間對於文化生活的需求也日益增長，文化商品化的程度有了很大的提高，於是書商相應而生，抄刻書籍成了一個專門的行當，而且出現了地區性刻

也日益蓬勃，這對於文化的發展有著莫大的作用，同時也給莊學提供了很好的發展條件。然而更重要的因素無疑是統治階級對於意識形態的控制逐漸鬆動。明朝以程朱理學為欽定的官方思想，以此禁錮士人的思想，但是長期的壓抑，使得這些士人強烈地渴望心性的解放和自得，自陳獻章和王陽明起，明代心學流行於士人之間，影響了明中葉以後的思想。不僅如此，王陽明還提出了「廳堂三間」之說，揚言「儒、佛、老莊皆吾之用，是之謂大道」¹，為三教合一思想提出了依據和方法。這也自然對莊學的發展有著積極的作用。陽明後學當中，不乏注釋《莊子》者，如朱得之、唐順之、王宗沐、楊起元、焦竑、李贄、陶望齡等。此外，佛教也大力地提倡三教合一，僧人當中也多有注莊者，如憨山德清、釋性通、覺浪道盛等。同時道教內丹東派之祖陸西星所撰《南華真經副墨》也多引佛典，可見三教合流的思潮對於莊學的發展也起著重大的影響。明代莊學史的宗趣多元，且延續前代莊學的討論，其中不乏創新之論。在眾討論之中，尤為備受關注的有：「莊文真偽的問題」、「內、外、雜篇的關係」、「莊文與文學評點」、「老莊關係」、「莊子尊孔論」、「莊子的心性之學」等等。有趣的是，顧炎武在《日知錄》中還專門作《破題用莊子》一篇來批評明中葉以後，科考援用老、莊、釋。他說：

隆慶二年會試，為主考者厭《五經》而喜《老》、《莊》，黜舊聞而崇新學，首題《論語》「子曰由海汝知之乎」一節，其程文破云：「聖人教賢者以真知，在不昧其心而已。」始明以《莊子》之言入之文字。自此五十年間，舉業所用，無非釋老之書。彗星掃北斗、文昌，而御河之水變為赤血矣。崇禎時，始申舊日之禁，而士大夫皆幼讀時文，習染已久，不經之字，搖筆輒來，正如康昆侖所受鄰舍女巫之邪聲，非十年不近樂器，未可得而絕也。²

從此段文字可見，明中葉以後之三教合流思潮不僅是反映當時的學界，也滲入不同社會層面。就連科舉出題、破題等，也可見考生引用經外之文。顧炎武直指《莊子》，

書業的興起，民間抄、刻書籍逐漸取代了官方抄、刻，成為明版書的主流。」請參見商傳，《明代文化史》（上海：東方出版中心，2007），頁432-433。

¹ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》卷35（上海：上海古籍出版社，1992），頁1289。

² 顧炎武著，黃汝成集釋，〈破題用莊子〉，《日知錄集釋》卷18（上海：上海古籍出版社，2006），頁1057。

可見《莊子》於當時科舉之關係尤為緊密。此外，從科舉選用或允許使用之文本可見，明中葉以後，統治階層對於思想意識形態已逐漸失去控制。陶望齡的《解莊》便是在此三教合流思潮盛行之背景下完成的。

第二節 《解莊》其書

一、《解莊》的編撰

陶望齡《解莊》最早的版本有日本靜嘉堂文庫藏明萬曆四十三年（1615）劉廷元（生卒不詳）訂，陶履中（生卒不詳）輯《老莊合解》七卷。次有明天啟元年（1621）吳興茅兆河（生卒不詳）刊朱墨（生卒不詳）套印本《解莊》十二卷；《四庫全書存目叢書》¹、《中華續道藏初輯》²以及《無求備齋莊子集成續編》³皆據此影印，本文附錄的校本也是以此為底本。另外，還有臺北國立故宮博物院圖書館藏明萬曆年間茅兆河刻本《解莊》九卷。黃虞稷《千頃堂書目》也著錄為《解莊》五卷。⁴筆者於前章提出，明萬曆四十三年《老莊合解》本之前，已有更早的版本流傳於市面，然而原本是老莊合解或老莊各單獨成書，卻不得而知。

《解莊》十二卷乃後人結合陶望齡注解與郭正域評點所輯，文前附有韓敬與茅兆河為《解莊》所書之序文與引文。陶解、郭評合而為一，多半為韓茅二人所為。茅兆河於文前引文提到：「社友韓求仲過訪榻前，語及達生，因以會稽先生解莊相授，復得江夏先生手評口義，始於枕上卒業大都。」⁵由此可見，茅兆河是先接觸到陶解，後來才得到郭正域的「手評口義」，而後才將二者合而為一。郭正域所評點的底本，

¹ 陶望齡，《解莊》，《四庫全書存目叢書·子部·道家類》第256冊（濟南：齊魯書社，1995），頁418-572。

² 陶望齡，《解莊》，《中華續道藏初輯》第14冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999），頁201-258。

³ 陶望齡，《解莊》，《無求備齋莊子集成續編》第24冊（臺北：藝文印書館，1974）。

⁴ 黃虞稷，《千頃堂書目·子部·道家類》卷16（上海：上海古籍出版社，2001），頁434。

筆者認為《老莊解》七卷經後人輯訂，先分為《解老》上下二卷，以及《解莊》五卷。後韓敬與茅兆河將《解莊》五卷與郭正域評點合輯，遂成十二卷。

⁵ 茅兆河，《解莊·引》（台北國家圖書館藏，明天啟元年吳興茅兆河刊朱墨套印本）。

很有可能是林希逸的《莊子口義》，然而茅兆河引文並未清楚點名，故筆者只能臆測，而不敢妄下定論。

二、《解莊》的體例

《解莊》分為十二卷：卷一至卷三為內篇；卷四至卷八第一篇為外篇；卷八第二篇至卷十二為雜篇。注釋文字共 6987 字，按照《莊子》篇次，分段解說，每篇注文不均，最長至 1154 字，短則一字不注。眉批文字共 3365 字，509 字為陶望齡所為，其餘的 2856 字則是郭正域的評點。文前除韓、茅之序文與引文外，還附有焦竑《莊子翼序》、司馬遷《莊子列傳》、阮籍《莊論》、郭象《南華真經序》、蘇軾《莊子祠堂記》、林希逸《莊子口義發題》等序文與論文。莊文排至頁眉之後，而注文較之莊文，離頁眉有一字之距，成小段或小句附於莊文之後，其中也摻有眉批與夾批以及評點符號。注釋文字和眉批文字皆以朱墨套印。篇末則附有「釋音」，以「反切」、「直音」及「讀若」為難讀字注音。

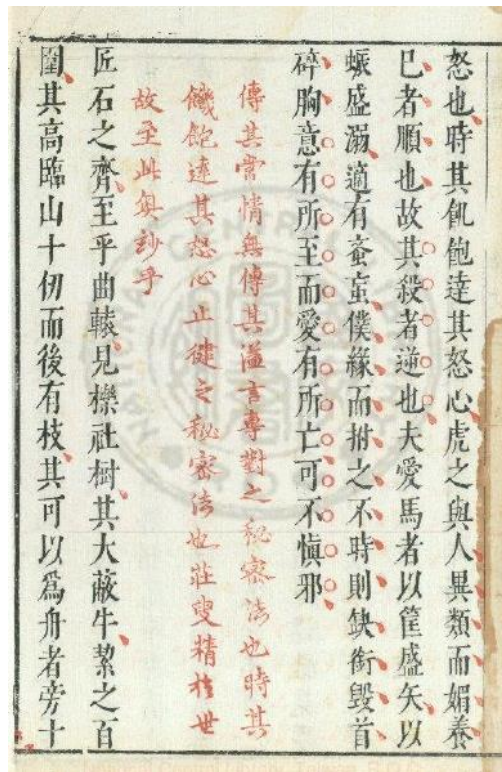


圖 1 注釋文字

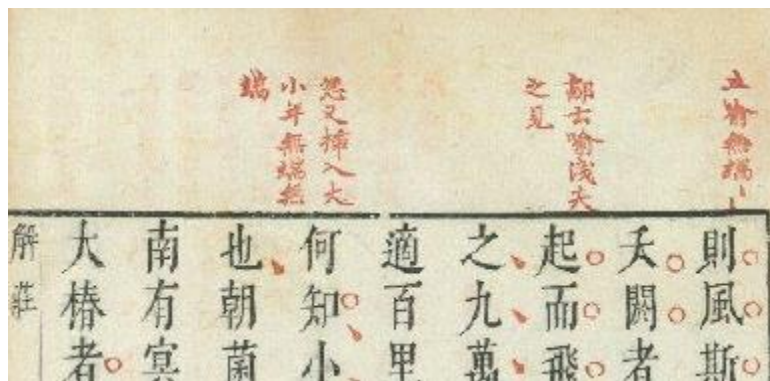


圖 2 眉批文字

較之《解莊》，《解老》只含正文與注文，筆者以為，《解莊》文前所附的序文、引文及論文皆韓茅所為。郭正域評注的眉批文字以「郭云」起句，以作區別。文中所含評點符號及文末的「釋音」也當是郭正域之作。此外，陶望齡也引用郭象注以及王雱（1044-1076）《南華真經新傳》。陶望齡雖借鑒郭注，但也提出自己的評判。在《齊物論》注文中，陶望齡言道：「郭注正如今日尖巧時文，非無理詣而苦不切題。」¹ 陶望齡《解老》博引十四家之多，然《解莊》卻只引用郭象與王雱二人之作。較之郭象的版本，陶望齡對於內、外、雜的劃分有所不同，此點值得注意。郭本有內篇七、外篇十五、雜篇十一，共三十三篇；陶望齡則有內篇七、外篇十一、雜篇十五，篇章順序不變，只將外篇末四篇《達生》、《山木》、《田子方》與《知北遊》移至雜篇。如此編排體現了陶望齡對於莊文篇章的理解，筆者於後文將進一步討論，故暫存不論。

¹ 《解莊·齊物論第二》。



圖 3 難讀字注音

關於陶望齡《解莊》的注文，各家評價不一。《四庫提要》評價：「是編僅寥寥數則，歸安茅兆河取與郭正域所評合刻之，均無所發明。」¹ 龔鵬程與陳廖安針對《四庫提要》所提，認為「蓋亦明人評點之流亞也。」² 然而，陶注雖短，但卻有卓見。方勇認為陶望齡「以佛解莊，基本上能抓住二者的相似之點來進行，因而也是比較成功的。」³ 同時他也注意到陶望齡無論在「老莊關係」、「莊文真偽」等方面都有新穎之見。⁴ 方以智（1611-1671）作《藥地炮莊》時，也多有引用陶望齡的注釋。

¹ 《解莊·提要》，《四庫全書存目叢書·子部·道家類》第 256 冊，頁 572。

² 龔鵬程、陳廖安主編，《中華續道藏初輯》第 14 冊，頁 2。

³ 方勇，《莊子學史》第 3 冊，頁 278。

⁴ 方勇，《莊子學史》第 3 冊，頁 280-281。

第三節 莊文真偽之辨

莊文真偽的問題，歸根結底是追問莊子各篇章的作者歸屬，這個問題最早可以追溯到晉代。唐代陸德明（約 550-630）在《經典釋文序錄·莊子》中提到：

然莊生宏才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致；後人增足，漸失其真。故郭子玄云：「一曲之才，妄竄奇說，若《闕奔》、《意修》之首，《危言》、《遊鳧》、《子胥》之篇，凡諸巧雜，十分有三。」《漢書·藝文志》：「《莊子》五十二篇」，即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕，或似《山海經》，或類《占夢書》，故注者以意去取。其《內篇》眾家並同，自餘或有《外》而無《雜》。唯子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。徐仙民、李弘範作《音》，皆依郭本，以郭為主。¹

據《漢書·藝文志》記載，《莊子》有五十二篇本，而晉人「以意去取」，各家所收錄的篇章有所不同，但是《內篇》是眾家一致認同的。在眾版本之中，流傳後世的唯有郭象所輯錄的。明代所用的《莊子》，基本上是郭象刪去「一曲之才，妄竄奇說」者後所存留下來的版本。至宋代，蘇軾據郭本進一步置疑莊文的真偽，他說：

然余嘗疑《盜跖》、《漁夫》則真抵孔子者，至於《讓王》、《說劍》，皆淺陋不入於道。反而觀之，得其寓言之終曰：陽子居西遊於秦遇老子，老子曰：“而睢睢，而盱盱，而誰與之居？大白若辱，盛德若不足。”陽子居蹴然變容。其往也，捨者將迎，其家公執席，妻執巾，捨者避席，煬者避灶。其反也，捨者與之爭席矣。——去其《讓王》、《說劍》、《漁夫》、《盜跖》四篇，以合於《列禦寇》之篇，曰：「列禦寇之齊，中道而反，……曰：『吾驚焉』，『吾食於十漿而五漿先饋』」，然後悟而笑曰，是固一章也。莊子之言

¹ 陸德明，《莊子集釋·序》（北京：中華書局，1961），頁 4。

馬敘倫考察郭注後，點出「自〈讓王〉、〈盜跖〉、〈漁夫〉三篇，撮括大旨，餘篇皆詳為之注，獨〈說劍〉不置一辭。」，認為「今所存三十三篇中，自〈說劍〉而餘，固郭象之所不疑也。」參見馬敘倫，《莊子義證》（上海：商務印書館，1930）。

未終，而昧者剿之以入其言，餘不可以不辨。凡分章、名篇，皆出於世俗，非莊子本意。¹

蘇軾認為郭本的三十三篇中，仍有非莊子所作的篇章，並且將矛頭直指《讓王》、《說劍》、《漁父》與《盜跖》，他也指出《寓言》篇末與《列禦寇》篇首本為一章。自蘇軾提出此說法之後，質疑莊文真偽者日多，而明代注莊者也對此多有辨析。蘇軾以「莊子蓋助孔子者」² 所以認為「作《漁父》、《盜跖》、《肱篋》，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。一一此知莊子之粗者。」³ 又言：「故莊子之言皆實予而文不予，陽擠而陰助之。其正言蓋無幾，至於詆訾孔子，未嘗不微見其意。」⁴ 同時，蘇軾指出《天下》篇論天下道術，論及各家，以至於自身，卻不言及孔子，認為「其尊之也，至矣！」⁵ 蘇軾主張「莊子尊孔」並且認為莊文「正言若反」、「陽擠陰助」，以「語意之精粗」作為真偽的判準。

明初，宋濂就繼承了蘇軾的觀點，認為《讓王》、《說劍》、《盜跖》、《漁父》等篇與前後文不類，懷疑是後人所作，⁶然而卻沒有進一步的發展。相比之下，焦竑不僅繼承了蘇軾的觀點，還進一步以《列子·黃帝篇》為例，復引郭象與陸德明的觀點，進一步鞏固了蘇軾的觀點。⁷ 此外，他還評價：「舊傳五三篇，今存三三篇。外、雜篇兼有疑其偽者，乃內篇斷斷非蒙莊不能作也。」⁸ 同時，他也認同蘇軾與羅

¹ 蘇軾，〈莊子祠堂記〉，收錄於謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》（武漢：湖北教育出版社，2001），頁250。

張默生指出：「首先辨《莊子》篇章之真偽的，世多推宋之蘇軾；其實唐之韓愈，對於《莊子》書中的真偽，已有鑒別。他於〈盜跖〉篇云：『譏侮列聖，戲劇夫子，蓋效顰《莊》、《老》而失之者。』於〈說劍〉篇云：『此篇類戰國策士之雄譚，意趣薄而理道疏，識者謂非莊生所作。』於〈漁父〉篇云：『論亦純正，但筆力差弱於《莊子》，然非熟讀《莊子》者，不能辨。』至宋，蘇氏始公然謂三十三篇之中：〈盜跖〉、〈漁父〉真詆孔子；〈讓王〉、〈說劍〉，皆淺陋不入於道，斷此四篇為偽作。朱熹又以為〈天下〉篇乃莊子學徒所作，非莊子手筆。羅勉道更於蘇氏削除以外，謂〈刻意〉、〈繕性〉亦膚淺。」參見張默生，《先秦道家學說研究》（山東：子學社，1934）。轉引自謝祥皓，《莊子導讀》（成都：巴蜀書社，1988），頁32-33。

² 蘇軾，〈莊子祠堂記〉，頁250。

³ 蘇軾，〈莊子祠堂記〉，頁250。

⁴ 蘇軾，〈莊子祠堂記〉，頁250。

⁵ 蘇軾，〈莊子祠堂記〉，頁250。

⁶ 宋濂，《諸子辨·莊子》，頁21。

⁷ 方勇，《莊子學史》第3冊，頁222。

⁸ 《莊子》舊本當為五十二篇，焦竑作「五十三篇」，應當是焦竑之訛誤。參見焦竑，《莊子翼》（臺北：廣文書局，1963），頁2。

勉道（生卒不詳）以「語意之精粗」、「文詞格制之不同」的方法鑒別莊文真偽的方法。¹同時，焦竑也認同蘇軾與羅勉道以「語意之精粗」、「文詞格制之不同」的方法鑒別莊文真偽的方法。²除蘇軾所質疑的四篇外，焦竑按照蘇、羅的方法，加之歷史事實之先後，又質疑外篇《刻意》、《繕性》、《肱篋》等三篇，皆後人所著。³

對於莊文真偽之辨，王門朱得之也有新見。上述者皆認為外、雜篇多有後人之作，然而卻未嘗將外、雜篇完全排除，朱得之則大膽地認為外、雜篇皆非莊子之言，而他的辨證的方式，大致可從《讀莊評》看出。首先，他從語言風格及論述結構為判準，認為「隨意出詞，絕無結構，《莊》文也。」⁴朱得之認為「《外篇》、《雜篇》疑或有聞於莊子者之所記，猶二戴之《禮》非出一手，明目者自能識也。」⁵其二，朱得之也以篇章所提及之人物作為判準。他說：「曾、史、盜跖與孔子同時，楊、墨在孔後孟前，《莊子·內篇》三卷，未嘗一及五人，則《外篇》、《雜篇》斷斷乎非莊子之言矣。」⁶除以上兩點斷定外、雜篇非莊子之文外，朱得之也認為內篇也可能有後人混入之文字。他在注釋《人間世》時，點出「孔子之時，衛未稱王，此而曰『王』，疑為後世所擬之文。」⁷朱得之的辨別真偽的方法雖然帶有片面性，但是他的大膽推論，不僅延續前人的討論，也提出了一家之言，其中也卻有不少真知灼見，值得參考。朱得之斷定外、雜篇非莊子所作，在明代實非特例，李贄、袁宏道、袁中道、憨山德清皆是如此。李贄《莊子解》只注釋內篇七篇，對於外、雜篇全然不注，他說：

《南華經》若無《內七篇》，則《外篇》、《雜篇》固不妨奇特也，惜哉以有《內七篇》也。故余斷以《外篇》、《雜篇》為秦、漢見道人口吻，而獨注《內七篇》，使與《道德經註解》並請正於後聖云。⁸

¹ 施錫美，《焦竑莊子翼研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2006），頁38。

² 施錫美，《焦竑莊子翼研究》，頁38。

³ 施錫美，《焦竑莊子翼研究》，頁41。

⁴ 方勇，《莊子學史》第3冊，頁268。

⁵ 方勇，《莊子學史》第3冊，頁269。

⁶ 朱得之，《讀莊評》，《莊子序跋論評輯要》，頁269。

⁷ 朱得之，《莊子通義·人間世》，《四庫全書存目叢書·子部·道家類》第256冊，頁217。

⁸ 李贄，〈讀南華〉，《續焚書》下，卷4（北京：中華書局，1974），頁266。

李贄認為外、雜篇乃「秦、漢見道人」所著，故而只有內篇七篇是莊子本人的思想。袁宏道、袁中道分別著有《廣莊》與《導莊》，雖無名言真偽之判準，但二人只論內七篇，對於外、雜篇全無涉及，由此可見，二者對於莊文真偽與內、外、雜篇的態度。憨山德清著有《莊子內篇注》，他在前記言寫到：「一部全書三十三篇，之《內》七篇已盡其意。其《外篇》皆曼衍之說耳。」¹ 憨山德清雖無言及真偽，但從此段文字中可看出他對於內篇的重視，並且認為外篇是「曼衍之說」。憨山德清對於雜篇卻無提及，但是從他只注釋內篇來看，也可得知他對於莊文真偽的態度。

從以上所論及之觀點，不難察覺從郭象以降，治莊者一般都以內篇為莊子所著，外、雜篇則存疑。自蘇軾以後，受質疑的篇章越來越多，少則數篇，多則外、雜篇皆偽。值得一提的，還有釋性通獨到見解。他以「道」、「德」二字讀內、外篇，又以認為雜篇乃「非道德之正」。他說：

內、外者，「道」、「德」二字也。內以道言，外以德言。內雖有七，只發揮「道」之一字，道之真以治身，是以言內；外篇有十五，只發揮「德」之一字，出其續餘以為天下國家，無為為之之為德，是以言外也。²

他還說：

庚桑、無鬼之欲干酒肉，彭陽妄求苟進以其有以自見，故人得而鬻之也。此皆不急于自治而急治物者，俱非道德之正，此其所以謂之雜也。³

釋性通雖無明言真偽，但是從這兩段文字可知他讀莊的邏輯，從而可見，他雖無直言莊文之真偽，但是卻有「道德之正」與「非道德之正」之分，由此可窺其態度。此種詮釋無疑與前人不同，且有創見，值得參考。

陶望齡對於莊文真偽之辨也具有獨到之見解：

¹ 憨山德清，〈莊子內篇注·前記〉，《莊子序跋論評輯要》，頁269。頁57。

² 釋性通，《南華發覆》，《續修四庫全書·子部·道家類》第957冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁14。

³ 釋性通，《南華發覆》，頁124。

莊文真偽，如讀今、古文《尚書》，最易識別。《駢拇》篇有一二段近莊耳。疏豁冗散處，索摸亦知為偽物也。¹

首先，陶望齡認為《莊子》書中存在真偽的問題，而他判斷真偽的方法有可能是參照今、古文《尚書》真偽的問題。筆者認為陶望齡所指有可能是梅鷟（約 1483-1553）《尚書考異》及其所提出的方法。²《古文尚書》的真偽問題自南宋以來多有學者懷疑《古文尚書》二十五卷篇以及孔安國序與傳為晉人偽作。然而，在梅鷟以前，學者皆以感覺與印象質疑，未有系統性的分析。因此梅鷟的觀點無疑是尚書學史重要的里程碑。林慶彰總結：

梅氏在論辨東晉《古文尚書》之偽時，方法有二：一是辨《古文尚書》傳授源流之非……二是辨東漢以來諸儒未見《古文尚書》。³

他還指出：

梅氏在《尚書譜》卷三《古文根株削掘譜》中，將二十五篇中襲用他書的文句摘出不少……⁴

可見梅鷟對於《古文尚書》的辨偽之法，其實就是追溯《尚書》的歷史源流並且從其他著作中尋找書中所襲用之文句。陶望齡對於莊文真偽的判準有可能是依照梅鷟的方法。以此反觀陶望齡的論述：「《駢拇》篇有一二段近莊耳。疏豁冗散處，索摸亦知為偽物也。」⁵凡偽書必不全偽，必依真書文句作偽，文中一二段近莊，不足為奇，而其「疏豁冗散處」，或襲用他書，或偽造一二，故而由此可辨真偽。只可惜陶望齡

¹ 《解莊·駢拇第八》。

² 關於《尚書考異》的真實作者尚有爭議，姜廣輝認為《尚書考異》與《尚書譜》二書之風格與重要觀點出入甚大，故而推斷出《尚書考異》的主要作者當為梅鷟（生卒不詳），而梅鷟可能是續成者。參見姜廣輝，《義理與考據——思想史研究中的價值關懷與實證方法》（北京：中華書局，2010），頁 343-349。

劉俐君則認為二書之觀點並無重大之分歧，二書於舉證與觀念上互有詳略，有所出入，不過是梅鷟所關注之面向的轉移而已。參見劉俐君，〈論梅鷟尚書考異、尚書譜兩書性質與成書先後〉，《漢學研究》，2017年第1期，頁 191-224。

林慶彰以二書之嚴謹性與舉例之多寡，總結二書皆出於梅鷟之手，且《尚書譜》早於《尚書考異》。參見林慶彰，〈梅鷟尚書譜研究〉，見《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994），頁 181-212。

³ 林慶彰，〈梅鷟尚書譜研究〉，頁 210。

⁴ 林慶彰，〈梅鷟尚書譜研究〉，頁 211。

⁵ 《解莊·駢拇第八》。

注文甚簡，多處皆存而不論，故而無法見其具體操作，亦不能板上釘釘地斷言「莊文真偽，如讀今、古文《尚書》……」指涉的是梅鷟的《尚書考異》及其所提出的方法。

除以辨別《古文尚書》的方法辨別莊文真偽之外，陶望齡還以「文勢」與「口吻」辨別真偽。他在《秋水》注文中提到：「秋水首章，文勢緩散，與《馬蹄》、《駢拇》俱屬可疑。」¹ 他還說：「非不佳第，矜莊太甚，不類蒙叟口吻耳。」² 究其根本，考究「文勢」與「口吻」皆是考其「文風」。雖然以上所提之法皆非陶望齡所發明，然而將辨別《古文尚書》之法挪用至辨別《莊子》，實為他的新穎之見。只可惜注文中並無詳細記載實際操作。

最後，陶望齡還懷疑《大宗師》「子桑之安命」有錯簡：「此段恐當在顏回問孟孫才之前，疑有錯簡。」（《解莊·大宗師第六》）陶望齡卻未曾論證為何如此安排。然而，按陶望齡之編排順序，先有「子桑戶死，孟子反、子琴張臨尸而歌」，次而「子桑之安命」，再次有「孟孫才善處喪」。若照義理而言，三則寓言皆有「安命」、「順化」之義。現行《莊子》將「子桑之安命」列於「顏回坐忘」之後，實稍有不入。故而筆者認為陶望齡之質疑乃依義理而判斷。

綜上所論，陶望齡對於莊文真偽之辨卻他的獨到之見。他主要以辨別《古文尚書》之法，辨別《莊子》篇章，又以篇章「文風」作為判準。他直指為偽作之篇章有《駢拇》、《秋水》、《馬蹄》；《秋水》所注之文字皆為短評，其中二則是論及真偽；《駢拇》則注文百字，近半之文字是論及真偽；《馬蹄》則一字不注。整體而言，陶望齡注釋風格較為隨意，且短評較多，故而無法從注釋多寡、有無判斷他的真偽之辨。此外，陶望齡將外篇末四篇《達生》、《山木》、《田子方》、《知北遊》移入雜篇之中，然此四篇注文頗多，且有所闡發，故而亦無法從內、外、雜之分類判斷陶望齡的真偽之辨。筆者認為陶望齡注莊，並不在乎《莊子》的真偽，而旨在疏釋《莊子》，雖不足構成體系，但卻可見他的思想軌跡以及對莊子思想的吸收。

¹ 《解莊·秋水第十七》。

² 《解莊·秋水第十七》。

第四節 「真知」與「良知」

一、「真知」的涵義

在陶望齡的莊子詮釋中，較為突出的就是他對「真知」詮釋，而這種詮釋則是他的良知觀的一種表現，實為儒、莊交涉的成果。陶望齡的詮釋並非憑空而出，而是有其發展脈絡的。上文提到，明中葉以後之三教合流思潮不僅是反映當時的學界，其也滲入不同社會層面。就連科舉出題、破題等，也可見考生引用經外之文。顧炎武曾經針對這個問題表示批評，並且將矛頭直指《莊子》。他在《日知錄·破題用莊子》中，言道：

《孟子》言：「所不慮而知者，其良知也。」下文明指是愛親尊長。若夫因嚴以教敬，因親以教愛，則必待學而知之者矣。今之學者明用《孟子》之良知，暗用《莊子》之真知。¹

顧炎武在此段文字中，批判後世儒者雖明用孟子之「良知」，但卻暗以莊子之「真知」代孟子之「良知」，因而引莊入儒。他還指出：

五經無「真」字，始見於老、莊之書。《老子》曰：「其中有精，其精甚真。」《莊子·漁父篇》：「孔子愀然曰：『敢問何謂真？』客曰：『真者，精誠之至也。』」《大宗師篇》曰：「而已反其真，而我猶為人猗。」《列子》曰：「精神離形，各歸其真，故謂之鬼。鬼，歸也，歸其真宅。」《漢書·楊王孫傳》曰：「死者，終身之化，而物之歸者也。歸者得至，化者得變，是物各反其真也。」《說文》曰：「真，僂人變形登天也。」徐氏《繫傳》曰：「真者，仙也，化也。從匕，匕即化也。反人為亡，從目從匕，八，其所乘也。」以生為寄，以死為歸，於是有「真人」、「真君」、「真宰」之名。秦始皇曰：「吾慕真人。」自謂真人，不稱朕；魏太武改元太平真君；而唐玄宗詔以四子之書謂之「真經」，皆本乎此也。後世相傳，乃遂與「假」為對。²

¹ 顧炎武著，黃汝成集釋，〈破題用莊子〉，《日知錄集釋》卷18，頁1058。

² 顧炎武著，黃汝成集釋，〈破題用莊子〉，《日知錄集釋》卷18，頁1056-1057。

顧炎武指出《五經》本無「真」字，源於老、莊之書。「真」字起初之義應是指涉與生死有關，後來才逐漸與「假」為對。¹ 從顧炎武的批評可見《莊子》對於晚明儒學之影響，是「真」字、「真」義之滲入。林明照曾經指出老子的「真」其實已經有「真實」之義，然而這「真實」卻是指著「道」與「德」而言。前者指的是「道」雖然是形而上的，但卻是真實存在的。「道」落實在人身上，成為人內在的「德」，這是後者所在肯定「道」的存在後，進一步要提倡。「真」肯定人內在的「德」，表現人應確然體悟，並隨順「德」作為價值應然的要求。² 莊子繼承並且發揚了老子「真」的第二層涵義。對莊子而言，「真」具有三層相互隸屬之意義：「人之真」、「物之真」和「真人」。莊子認為人若能保持「心」、「性」的本然之境，便是「真我」，這就是「人之真」。「物之真」則指的是「萬物存在真實之理」。³ 林明照最後總結：

無論是「人之真」或「物之真」，皆側重分析「真」在莊子思想中的客觀意義。然而「真」的內涵已指明其自身具有強烈的價值意涵，作為人生實踐層面之價值要求。是則「真」的意義還體現在人徹底之實踐上，如此即是「真人」之意涵。而這實踐出「真」之內涵的「真人」，正是將「真」之前二層意義，內涵於生命實踐中。即一方面持守真心與真性，同時精神能領略萬物真實之理，在安適於「性命之情」的同時，更能展現崇高而至美的精神高度。⁴

通過林明照的研究可見，「真」在道家的內涵不僅是相對於「假」而已。無論在老子還是莊子的思想中，「真」都指涉客觀的「道」，即萬物存在的實然之理。同時，

不僅五經無「真」字，屈萬里也指出十三經無「真」字。（參見屈萬里，《讀易三種》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1983），頁419。）縱觀先秦兩漢之文獻，「真」字多出於《莊子》，共38例。其他含「真」字的文獻有：《老子》2例、《墨子》1例、《荀子》2例、《韓非子》9例等等。與「假」相對之「真」義在先秦時期已有，如《墨子》、《荀子》、《韓非子》之例。然而從使用的頻率而言，《莊子》對「真」字情有獨鐘，且非「真假」之「真」而已。錢穆據郭象《莊子集釋·大宗師第六》注：「卓者，獨化之謂」，以字形佐證，指出「卓」與「真」皆從「匕」，推斷二者皆指「此物之內充自有之化言」，故「真」字即指化。（錢穆，《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》第7冊（臺北：聯經出版事業公司，1998），頁177-178。）錢穆之說為一解，可作為參考，但是《莊子》文中「真」字之義實仍值得進一步探討。此外，儒家經典中無一「真」字實為令人費解，後儒用「真」字是否「援莊入儒」，抑或是「真」字詞義之普遍化，可另做討論。

¹ 顧炎武著，黃汝成集釋，〈破題用莊子〉，《日知錄集釋》卷18，頁1057。

² 林明照，《莊子「真」的思想分析》，國立臺灣大學哲學研究所碩士學位論文，陳鼓應先生指導，2000，頁88。

³ 林明照，《莊子「真」的思想分析》，頁88-89。

⁴ 林明照，《莊子「真」的思想分析》，頁89。

「真」也指涉「道」體現在人身上的「德」，即是人本然的「心」、「性」和「價值」。

「真知」這一概念，在《莊子》中只出現一次。莊子說：「且有真人，而後有真知。」¹「真人」是「真知」的前提。若按照林明照對「真人」的定義，「真知」必然是要在人將「人之真」和「物之真」內涵於生命實踐中才能呈現出來。陳鼓應指出：「這話意指真知是從能知主體透過對世界與人生深刻體驗之後所展現出來的。」²在莊子的認識論中，有幾個限制使得主體難以達到「真知」的境界。陳鼓應將這些認知活動的障蔽總結成四點：（1）能知主體的局限性；（2）對象與認識關係之流變性；（3）認識的標準難以建立；（4）語言功能的受限制。³

「能知主體的局限性」，再可細分為四。首先，莊子說：「井龜不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。」⁴莊子認為人們常常囿於空間、時間和禮教的束縛而形成一種封閉的心態，對於認知是一種障蔽。第二，莊子說：「夫精粗者，期於有形者也；無形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。」⁵人的認知往往限於能見能聞的形跡世界，然而認知範圍是無限的，不僅局限於形跡而已。真正精妙的，往往是不可言論的。第三，人的生命和心智能力是有限的，即是窮一生之精力也無法認識全部真相。任何以有限的個人為出發點，企圖對廣闊的宇宙進行判斷，都是不可能的。第四，人常常受「成心」左右，難以客觀的認識事物。

「對象與認識關係之流變性」，指的是外在事物永遠都在變化，認識的對象不斷改變，使得認識更為困難。莊子說：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也。」⁶認識需要有對象，無法確定認識的對象，則無法有確切的認識。同時，認識主體和認

¹ 郭慶藩，《莊子集釋·大宗師第六》，頁4。

² 陳鼓應，〈莊子認識系統的特色〉，見《安徽師大學報（哲學社會科學版）》，1985年第2期，頁25。

³ 陳鼓應，〈莊子認識系統的特色〉，頁20-21。

⁴ 郭慶藩，《莊子集釋·秋水第十七》，頁563。

⁵ 郭慶藩，《莊子集釋·秋水第十七》，頁572。

⁶ 郭慶藩，《莊子集釋·大宗師第六》，頁225。

識對象的立場也並非永不改變的。莊子說：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」¹ 事物的不斷流轉，一切對待的關係也在不停地變化，因此價值判斷也永無定準，有無窮的相對性。²

「認識的標準難以建立」，不僅因為對象和認知的關係不斷變化，而且也因著人的主觀「成心」而難以建立客觀的標準。莊子說：「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。」³ 人往往會以自己的「成心」為標準，而每個人的標準又有所不同，所以根本無法建立一套客觀的認識標準。

最後，陳鼓應指出「語言功能的受限制」在於使用者常常把語言當成飾辯工具。莊子說：「言隱於榮華。」⁴ 陳鼓應認為語言的作用被華而不實的言辭遮蔽了。由於主觀意見的摻入，語言常常變成是非爭論的源頭。

「真知」雖然只在《莊子》中出現一次，但是其內涵卻是與整個文本關聯起來的，故此其所涉及的面向也是非常廣泛的。陳鼓應曾經針對「真知」的內涵進行總結，他指出：（1）真知是了解人在自然界所處的地位，了解人和自然的關係，對自然採取觀賞的態度，而非與自然對立；（2）真知是了解變化流轉是萬物的真相；（3）真知是了解物量是無窮，時間是接連無限地流動，得失也是無常，生死更是充滿變化；（4）真知是了解知識範圍是無窮的，而生命是有限的，學會運用知識來安頓人生，才是首要的任務；（5）真知是了解現象世界的相對性。⁵ 由此可見，莊子的「真知」其實並不是一種聞見之知，而是一種超脫的境界。

二、「良知」的發展與演變

「良知」這一概念，始見於《孟子》，而且同樣在全文只出現一次。孟子說：

¹ 郭慶藩，《莊子集釋·齊物論第二》，頁 66。

² 陳鼓應，〈莊子認識系統的特色〉，頁 20。

³ 郭慶藩，《莊子集釋·齊物論第二》，頁 66。

⁴ 郭慶藩，《莊子集釋·齊物論第二》，頁 63。

⁵ 陳鼓應，〈莊子認識系統的特色〉，頁 25-26。

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。¹

從此段文字可見，「良能」是人無須學習便能為的，而「良知」則是不假思索便能知的。「良」字突出的是「能」和「知」的先天性，即人與生俱來的能力。彭國翔指出：「如果說『良能』著重於行為與實踐能力的話，相對於『良能』，『良知』著重於辨別與判斷能力。」² 在孟子看來是一種與生俱來的道德的判斷能力。在孟子的思想體系中，「良知」並非是主要的概念，但是到了明代「良知」卻成為統攝王陽明的思想體系的重要概念。彭國翔曾經梳理過「良知」的思想淵源，以下將借助他的成果進行論述，以便後文比較莊子的「真知」與儒家的「良知」。

孟子在提出「良知」的時候，並沒有多加解釋，而到了宋明時期，「良知」這個概念才逐漸受到重視。首先，張載（1020-1077）指出：「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。」³ 區別「良知」與「聞見之知」。朱熹在注釋《孟子》時，將「良」解釋為「本然之善」⁴，並且引用二程的說法加以論證。二程指出：「良知良能。皆無所由，乃出於天，不係於人。」⁵ 彭國翔指出張載對於「良知」與「聞見之知」的區分，加之宋儒所發展出來的「德性之知」，可說是陽明心學中良知與知識之辨的先聲。⁶ 程顥提出：「良知良能元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。」⁷ 將「良知」作為與「習心」相對的「心」，始有「心即理」的詮釋傾向。

陸九淵（1139-1193）進一步將「良知」這一概念與「本心」進行聯繫。他說：

¹ 朱熹，〈盡心章句上〉，《四書章句集注·孟子集注》卷13，《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁430。

² 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁30。

³ 張載，《正蒙·誠明篇第六》，《張載集》（北京：中華書局，1985），頁20。

⁴ 朱熹曰：「良者，本然之善也。」參見朱熹，〈盡心章句上〉，《四書章句集注·孟子集注》卷13，頁430。

⁵ 朱熹，〈盡心章句上〉，《四書章句集注·孟子集注》卷13，頁430。

⁶ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁31。

⁷ 程顥，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》卷2上，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁17。

孟子曰：「所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也。此天之所與我者，我固有之，非由外爍我也。」故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」此吾之本心也。¹

他還說：

孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」又曰：「存乎人者，豈無仁義之心哉？」又曰：「至於心，獨無所同然乎？」又曰：「君子之所以異於人者，以其存心也。」又曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪而。」又曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」去之者，去此心也，故曰「此之謂失其本心」。存之者，存此心也，故曰「大人者，不失其赤子之心」。四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也，故曰「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。²

彭國翔指出，在陸九淵看來，「心即理」的「心」，指的是「仁義之心」、「赤子之心」、「四端之心」，而這種人之所同然的「本心」就是「理」。³ 如此一來，「良知」便與「本心」和「理」等同了。王陽明就是在這個思想脈絡下，闡發他的「良知學」。

王陽明曾說：

吾「良知」二字，自龍場以後，便已不出此意，只是點此二字不出，於學者言，費卻多少辭說。今幸見此意，一語之下，洞見全體，直是痛快，不覺手舞足蹈。學者聞之，亦省卻多少尋討功夫。學問頭腦，至此已是說得十分下落，但恐學者不肯直下承當耳。⁴

在王陽明的思想體系中，「良知」代替了「心即理」，上升到了本體的地位。對王陽明而言，「良知」是「心即理」的濃縮表達，而他對「良知」的論說，又使「心即理」

¹ 陸九淵，〈與曾宅之〉，《陸九淵集》卷1（北京：中華書局，1980），頁5。

² 陸九淵，〈與李宰〉，《陸九淵集》卷11（北京：中華書局，1980），頁149。

³ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁32。

⁴ 錢德洪，〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集》卷41，頁1575。

獲得更多方面的發展。彭國翔以「本質內容」與「作用形式」兩個方面，總結王陽明對於「良知」的規定，而這兩方面其實就是「良知」的「有」和「無」兩個層面。¹

「有」指的是「良知」作為天地萬有的本體，是實然存在的。「無」則指「良知」的發用流行是無為自然的，其中並不摻雜任何執著或私意。王陽明在晚年提出的「四句教」就涵蓋了「良知」的「有」和「無」兩個層面。陽明後學對於「四句教」的理解各異，對於「良知」的詮釋也有所側重，故而體現出了不同的面向。例如，王龍溪關注較多的，正是「良知」的「無」，所以才會提出「四無說」。縱觀「良知」這一概念的發展，可見顧炎武的斥責並非空穴來風。「良知」在發展的過程中，逐漸體現與莊子的「真知」共通的特質，這或許正是顧炎武所謂的「明用《孟子》之良知，暗用《莊子》之真知。」²

三、「真知」與「良知」的共通之處

莊子的「真知」是一種超脫的境界，而不是聞見之知。孟子談「良知」是指人與生俱來的道德判斷能力，同樣也不是聞見之知。然而，「良知」的發展，其重心從「有」的層面，逐漸趨向「無」的層面，而王畿的「良知學」，無疑就是這一轉向的代表。如果加以比較，不難發現，莊子的「真知」和王畿的「良知」其實有不少共同之處。

首先，王畿指出「良知」是「無是無非」的。他說：

「心之良知是為聖」，知是知非而實無是無非。知是知非者，應用之跡；無是無非者，良知之體也。譬之明鏡之照物，鏡體本虛而妍媸自辨，妍媸者，照之用也。以照為明，奚啻千里？夫萬物生於無而顯於有：目無色，然後能辨五色；耳無聲，然後能辨五聲；口無味，然後能辨五味；鼻無臭，然後能辨五臭。良知無知，然後能知是非，聖學之宗也。非深於《易》者，其孰能知之！³

¹ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 36。

² 顧炎武著，黃汝成集釋，〈破題用莊子〉，《日知錄集釋》卷 18，頁 1058。

³ 王畿，〈艮止精一之旨〉，《王畿集》卷 8（南京：鳳凰出版社，2007），頁 184。

彭國翔指出：「『體』或『本體』除了存有論意義上的本質內容這一涵義之外，尚有境界論意義上的存在狀態這一層涵義。」¹ 當王畿說「無是無非者，良知之體也」時，其實就是指境界而言，而這個境界就是不執著於是非。前文提到莊子認為「成心」是認知的障蔽，同時也指出是非的標準難以建立。王畿不執著於是非的境界，與莊子所提到的非常契合。不執著於是非就沒有「成心」。是非的源頭在於每個人都以己是己非為標準，王畿的「無是無非」則不以個人為標準。他還說：「良知無知，然後能知是非，聖學之宗也。」在王畿的語言中，這種境界也可以稱為「無知」。

同時，王陽明而始，「良知」具有「有」、「無」兩個面向，前者是指形而下的現象或形跡的層面，後者則是指形而上的層面。陽明心學對於形而上的層面較為關注。王畿說：「良知無知而無不知，人知良知之為知，而不知無知之所以為知也。」² 他認為一般人對於「有」的層面已有認識，但是對於「無」的層面卻缺乏認識。這也是王畿不斷主張「無」的原因。莊子的認識論中，同樣也存在有無的分界，並且也對於形而上的層面較為關心。對於「良知」的「無」的展開，莊子所提出的「坐忘」、「心齋」等工夫，無疑是很好的資源。

此外，如陳鼓應所指出，在莊子的認識論中，「對象與認識關係之流變性」是認知的障蔽。王畿則指出：

若徹底只在良知上討生死，譬之有源之水，流而不息，曲直方圓，隨其所遇，到處平滿，乃是本性流行，真實受用，非知解意見所能湊泊也。³

生活的際遇變換無常，而「良知」的發用與流行也是流動的。這些種種不同的變化，並非是知解、意見所能把握的。提倡「無善無惡說」的陽明後學也多有此認識，而這種認識與莊子的認識論基本上是共通的。

最後，從王畿「真知」的意涵也可見，他其實已經把「真知」、「良知」與「無知」等同起來了。他說：

¹ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 38。

² 王畿，〈艮止精一之旨〉，《王畿集》卷 8，頁 185。

³ 王畿，〈答譚二華〉，《王畿集》卷 10，頁 269。

知非知識之謂，見性以入悟，真知也。¹

罔覺之覺，始為真覺；不知之知，始為真知。²

上文曾提到，莊子的「真」落實到人的身上，是人能保持本然的「真性」、「真心」，故而保持「真我」。王畿的「見性以入悟」所講的「性」就是「本性」。而剛才所提到的「無知」，王畿也直接等同於「真知」。兩者無論在本體論還是境界論上，其實已經產生一種共通性。

莊子的「真知」和儒家的「良知」，無論在本體論、工夫論、認識論還境界論上，都非常的契合。從孟子到王陽明，以至於陽明後學，「良知」的發展逐漸與莊子的「真知」趨同。雖然不能確切地說是受到莊子的影響，但是卻能夠說二者存在共通性。莊子的語言和思維模式，能夠幫助陽明後學闡發尚未挖掘的空間。對於此，我們可從陶望齡的《解莊》看到，陽明後學如何借助《莊子》闡發陽明心學的未發之意。

第五節 「無知」的本體論

陶望齡的「良知學」承王畿、周汝登一脈，他對於許多問題的見解，其實與王畿非常相似。陶望齡的《解莊》能以「無知」和「無跡」兩個側面進行總結，而且從他的注釋中我們也可以看到莊子思想對於「無善無惡說」的補充和發展。

首先陶望齡和王畿一樣，認為本體是「無知」。他說：

緣於不得已，止於不知，莊叟所亟稱也。何以非慎到耶？夫無知者，性體也。知性則本無知而無不知，本無為而為於所不得已。而不知性者，乃以無知妄為之學則非生人之行而至死人之理矣。（《解莊·天下第三十三》）

莊子在此提到彭蒙、田駢與慎到「齊萬物以為首」³，然而他們的「齊物」之法乃是「公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，

¹ 王畿，〈大學首章解義〉，《王畿集》卷8，頁175-176。

² 王畿，〈東遊會語〉，《王畿集》卷4，頁87。

³ 郭慶藩，《莊子集釋·天下第三十三》，頁1086。

與之俱往……」¹ 其大義在於刻意地不阿黨，不偏私，除私意，應物不起二意，不慮，不求知，不擇物，而是與物一同變化。這看似與莊子的「齊物論」無異，然而後文卻批評「彭蒙、田駢、慎到不知道。雖然概乎皆嘗有聞者也。」² 莊子之所以如此評價彭蒙、田駢與慎到的「齊物」乃是因為他們「建立一個客觀標準的均齊，這個作為客觀標準的道，自然也可以化為客觀標準的法。這一客觀標準的道或法的形式意義漸被注重，則成為一塊然的存在。」³ 過分主張「去跡」反倒落入形跡之中。許多反對「無善無惡說」的人，通常都會以客觀標準方面進行詰難。他們認為談「無善無惡」，便無標準可言，沒有標準則容易有私意摻入。許孚遠曾說：「宇宙之內，中正者為善，偏頗者為惡，如冰炭黑白，非可以私意增損其間。」⁴ 他認為「善惡」為一切事物的標準，不容私意增損，而「無善無惡」否定了「善惡」標準，使得人們無標準可依。周汝登回應說：「以中正與偏頗對，是兩頭語，是增損法，不可增損者，絕名言無對待者也。」⁵ 就如莊子所言，客觀標準是難以建立的，即使建立了一套標準，這也會隨著事物的流變不斷變化。若一直執著於一套標準，則便是成心、成見，反而是私意。周汝登所提的，便是此意。陶望齡借莊子之言，闡述「無知」之旨，其實可見到他對標準、成心、私意等問題的見解。

陶望齡注釋：「夫無知者，性體也。」他認為「無知」乃性之本體，惟有知「性」之「無知」方可「本無知而無不知，本無為而為於所不得已。」而彭蒙、田駢與慎到乃「不知性」之屬，「乃以無知妄為之學則非生人之行而至死人之理矣。」此處可見陶望齡對「性體」之「無」的關注，體現他「無善無惡」的本體論。

陶望齡所謂的「無知」其實與莊子的「真知」無二。《大宗師》注文論到：

物之所宗者，道也。心之所師，未成乎心者也。不特生死去來是其影像，仁、義、禮、樂是其名件，即知之。一字真，兒孫邊事耳。惟真人然後有真知。惟

¹ 郭慶藩，《莊子集釋·天下第三十三》，頁1086。

² 郭慶藩，《莊子集釋·天下第三十三》，頁1096。

³ 陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：商務印書館，2012），頁981。

⁴ 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第165冊（濟南：齊魯書社，1995），頁430。

⁵ 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，頁430。

無知之知能登假於道。然則所云無知之知亦濟道之舟筏矣。而況於知乎、況於仁義禮樂乎？（《解莊·大宗師第六》。）

莊子在此論到：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人，而後有真知。」¹ 知識的對象是不斷變化的，如何知道自己的認知是屬於天然或是人為的？對於此莊子提出「有真人，而後有真知」的說法。隨後是有關「真人」的大段描寫。陶望齡以「無知」比附「真知」，認為「生死去來」、「仁義禮樂」皆「影象」、「名件」，無需過分執著。惟有「無知之知能假於道」。儒家所謂的「善惡」標準，皆出自經典聖傳。陶望齡認為「詩、禮、樂者，聖人所以振育天下以反其性之善物也。」² 此處又說仁、義、禮、樂皆是「道」的「名件」。在陶望齡看來，經典聖傳雖然可以導人返回本體，但是始終只是「名件」，並非「道」本身，更不能執此為不變的標準。不僅如此，陶望齡最後還否定「無知」的概念，指出「無知」這一概念只不過是進道的「舟筏」，仍是形跡。此處可見陶望齡對於「循跡」的警戒，這和莊子「得意而忘言」³的主張是一致的。莊子認為「荃」和「蹄」只是捕捉「魚」和「兔」的工具，一旦達到目的，便可忘卻工具。同樣語言只不過是傳達意思的工具，一旦把握所要表達的意思，便可忘卻語言。前文提到，王畿早已將「無知」與「真知」等同起來，而陶望齡的「無知」，基本上不出王畿之義，但是他卻進一步否定對於「無知」概念的執著。這表面上看似比王畿的「無知」更為虛無，但事實上卻比王畿較為中和。第二章提到，陶望齡的道體論是把握「有」、「無」之後，而不落二邊的。因此他對於「無」的主張，也並非是全無，而是即有即無的。

可惜的是，陶望齡並無進一步討論何謂「真知」。然而，我們可由陶望齡對「真人」的注解進一步探究。他說：

知緣俱妄，故能虛緣；知緣即真，故能葆真，如此則人貌而天謂之真人也。
（《解莊·田子方第二十一》）

¹ 郭慶藩，《莊子集釋·大宗師第六》，頁 225-226。

² 陶望齡，〈經正則庶民興〉，《歇庵集》卷 7，頁 1003。

³ 郭慶藩，《莊子集釋·外物第二十六》，頁 944。

田子方論到其師東郭順子說：「其為人也真，人貌而天虛，緣而葆真，清而容物。」¹ 此處之「真人」容貌與常人無異，卻與自然契合；能順應外物，但卻能保守天真；心性清靜而能容納外物。陶望齡的解讀將重心置於「緣」字，充滿佛家意味。「知緣俱妄，故能虛緣」意指一切皆「因緣和合」而生，故而都是虛妄的；「知緣即真，故能葆真」意指「因緣和合」之理實有，知此便能保真正的本體。這和莊子之意是相通的。然而，對陶望齡而言，「真人」能識本體之「無」，並且保其實有之本體。結合他對於「無知」的解釋可見，他的宗旨在於「無」字，「真知」即「無知」，而「真人」即是識本體之「無」的人。此便是陶望齡「無善無惡」之本體與「無跡可循」之工夫路徑。

對於「真」的描述，陶望齡於《齊物論》也有著墨。他說：

受成形，則物我立；師成心，則是非起。所以然者，不識真君也。真心者，未成乎心者也。妄心者，成心也。真心曰真宰，妄心曰妄宰。迷真心而後認成形，受成形而後有成心。此是非之窠窟，衆論之根苗也。（《解莊·齊物論第二》）

這段注文是針對莊子所討論的「成心」而言的。² 莊子認為百家之是非爭論根源於「成心」。在陶望齡看來，「真君」即是「真宰」、「真心」，與之相對的有「妄心」。莊子書中並無「妄心」，此是陶望齡解莊時所用。陶望齡認為「真心」是「心」未有「成見」的狀態。一旦有了「成見」就會導致虛妄，故而稱之為「妄心」，而「妄心」便是一切是非爭論之根源。「成心」其實便是「跡」，而「未成乎心」則是「無跡」。

陶望齡解莊時，以「真心」視為「無善無惡」之本體，以「真知」為本體之「無知」，以「真人」為識其本無之人。這一論述，於莊文中以佛家語言發明王學宗旨，實富有三教之意味。值得注意的是，無論是陶望齡或是王畿，他們提倡「無知」和「真知」都是為了將「良知」與「知識」（聞見之知）區別開來，突出「良知」是「不慮而知」。明代的科舉制度，使得程朱之學成為統治國家一種意識形態，禁錮著

¹ 郭慶藩，《莊子集釋·田子方》，頁702。

² 郭慶藩，《莊子集釋·齊物論》，頁55-56。

士人的思想。中晚明陽明後學的訴求之一，便是掙脫程朱之學的桎梏，而對於「良知」與「知識」的區別，便是這種訴求的表現。彭國翔指出：「朱子學元代以降由於成為意識形態而出現了異化……知識化則是這種異化在明代的一個重要方面。作為對知識化的朱子學的回應，中晚明陽明學知識之辨的發展方向，便是在區分良知與知識的前提下強調前者的優先性。」¹

第六節 「無跡」的工夫論

陶望齡在解莊時，尤為注意闡發「無跡」與「絕跡」之異。前者是無為自然、物來順應之狀態，而後者則是以刻意作「無」，反而執「無」成「跡」。第一章提到顧憲成對於「無善無惡說」的斥責。他以「空」、「混」二字指出「無善無惡說」的弊病。他說：「空則一切解脫、無復掛礙，高明者入而悅之，於是將有如所云：『以仁義為桎梏，以禮法為土苴，以日用緣塵，以操持為把捉，以隨事省察為逐境，以訟悔遷改為輪迴，以下學上達為落階級，以砥節礪行、獨立不懼為意氣用事者矣。』」²顧憲成所謂的「空」，便是陶望齡所反對的「絕跡」。「絕跡」之人，將一切工夫視為障礙，所以絕棄工夫。周汝登說：「無善無惡，即為善去惡而無跡，而為善去惡，悟無善無惡而始真。」³他認為真正的「無善無惡」是工夫上不執痕跡，並非是絕棄工夫。他還指出：「文成何嘗不教人修為？即無惡二字，亦足竭力一生，可嫌少乎？既無惡，而又無善，修為無跡，斯真修為也。」⁴「無跡」本身就是一種工夫，而這工夫是在認識本體以後，不使私意增損才能達至。陶望齡提倡「無跡」就是為了闡明這一點，而他「無跡」的思想與莊子的「心齋」、「坐忘」非常的契合。

「心齋」⁵是《人間世》開篇之重點。顏回請辭孔子赴衛國，希望能感化衛君，以治衛國之亂。孔子反問顏回如何應付獨斷專行的衛君，而顏回則提出「端虛勉一」、

¹ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁361。

² 顧憲成，《小心齋劄記》卷18，《顧端文公遺書》，《四庫全書存目叢書·子部·儒家類》第14冊（濟南：齊魯書社，1995），頁355。

³ 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，頁430。

⁴ 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，頁433。

⁵ 郭慶藩，《莊子集釋·人間世》，頁131-150。

「內直外曲」、「成而比上」三中方法。孔子聞之，以為不足，故而點出「心齋」之法。莊子「心齋」的內容如下：

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。¹

這段話的大義在於不以「耳」、「心」接物，而是如「氣」能「虛而待物」。惟有空明之心境方可進道。顏回領教並嘗試「心齋」之法後，問孔子：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？」² 孔子則進一步指出「絕跡」的問題：

夫子曰：「盡矣。吾語若！若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。絕迹易，無行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏戲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」³

孔子言道，若不為名利所動，依照君主接受的情況提出意見，能收斂情感，寓於不得已，便是近道了。後文則提出「絕迹易，無行地難。」的命題。莊子認為為人之情欲所使容易造偽，但是順其之天然而行則難以造偽。結合上文「心齋」的部分可知，真正的「心齋」並非「絕跡」，而是「無行地」。前者是人為的，是刻意不行，所以沒有痕跡；後者則是無為的，是行而無跡。雖然結果都是沒有痕跡，然而卻有有為、無為之異。

陶望齡「無跡」之進道工夫其實與莊子的「心齋」非常契合。他注釋：

端而虛，則不靈；勉而一，則不一。有天有人，有今有古，則又不虛、不一。虛一者，師心而強為者也。故□斷之曰太多，此絕迹不行，非行而不行者也。

¹ 郭慶藩，《莊子集釋·人間世》，頁 147。

² 郭慶藩，《莊子集釋·人間世》，頁 148。

³ 郭慶藩，《莊子集釋·人間世》，頁 148-150。

顏子初有見於虛矣，未知所以為虛也，此孔子所以有心齋之訓。（《解莊·人間世第四》）

顏回的「端虛勉一」雖然字面上與「心齋」所倡者無異，然而其弊在於有為。陶望齡評價：「虛一者，師心而強為者也。」雖同謂「虛」，顏回之「虛」卻是勉強為之，因此終會流於「跡」。陶望齡指出如顏回如此「端虛勉一」便是「絕跡」，而「絕跡不行」與「行而不行」不同。這大致不偏離莊子之意。他進一步說：

至靜者，非曰靜也，善故靜也；至無者，非作故無，本性無也。若以止為吉祥而止之，且不止矣，特坐而馳耳。此絕迹者也，非不行於地者也。（《解莊·人間世第四》）

陶望齡進一步提出「至靜」與「至無」並言道真正之「無」並非刻意無之，而是「本性無也」。同樣的，真正的「靜」並非刻意不動，然是「善故靜」。他在《寧靜致遠論》也提及此義：

故天下制事者有三：上材而無事，中材事而有事，最下生之敗之。故專靜焉，上也；慎動，次也；下乃喜動。¹

「至靜」便與「專靜」義同；「慎動」則是刻意不動。此外他認為「以喜動為動者則必滯於動也」²，最終將無以致遠。陶望齡並不反對「事」或「動」，而是認為「至靜」應是「常靜常動」。陶望齡進一步以「宋人適燕」之比喻解釋：

宋人有適燕者，其一人欲至速，徒步竭蹶，絕筋而走，百里而罷。其一人乘車服駿，懼其不疾也，叱咤不休，鞭笞屢用，數舍而敗。子期造父則不然，其說曰馬體調於車，人心調於馬，安坐執紐而致千里矣。³

¹ 陶望齡，〈寧靜致遠論〉，《歇庵集》卷7（臺北：偉文出版社，1976），頁967。

² 陶望齡，〈寧靜致遠論〉，《歇庵集》卷7，頁967。

³ 陶望齡，〈寧靜致遠論〉，《歇庵集》卷7，頁967-968。

前二者為加快進程而過於「動」，最終不致。後者「常靜」，僅靠車馬之「動」而致千里。故而，他總結：「知動靜一者，足以發明致遠之義。」¹ 由此也可見陶望齡的「無跡」與「絕跡」之別。

《達生》篇注文中也可見陶望齡之「無跡」與「絕跡」之別。他說：

棄世即棄事，遺生之謂。然所謂遺與棄者，不過學道之津筏，達其本無生、本無事而是所謂天也。知天則世即非世，不過與彼更生而已。求其始終，了不可得，即本無世也。（《解莊·達生第十九》）

《達生》篇開篇勸人不以外物為生命之全，認為當求形體、精神之全，與自然為一。其重點在於「遺」與「棄」。陶望齡認為二字只不過是「道之津筏」，達其本無才是宗旨。

陶望齡之所以反對「執跡」是因為事物不斷的變化，工夫也不能一層不變。他在《田子方》注文中提到：

仲尼所示者，步趨言辨，迹耳，豈所以迹哉？迹屢徂矣而回方追之，方逐之，此求馬於唐肆，何其癡哉？夫著而可見者，日見之羣動，待日而有，非日也。作息如生死，所待以生死者，如日生死者，速化者也。效動者，日新者也。新陳換于呼吸，生死代於剎那，至神至變，至幻至妄，思之如捕風，言之如鏤塵，乃欲□後先於掣電之間，分凡聖於泡影之內，所以趨之愈遠，求之愈艱耳。（《解莊·田子方第二十一》）

莊子提出「日徂」即每日參與到變化之中，而無法順應變化者便是「心死」，「人死」則次之。陶望齡承莊子本意，並且認為「生死」是「速化」、「代於剎那」，若探究其「跡」便如「捕風」、「鏤塵」，只會「趨之愈遠，求之愈艱耳。」他進一步提出：

¹ 陶望齡，〈寧靜致遠論〉，《歇庵集》卷7，頁970。

哀莫大於心死。心亦有死乎？曰：心有生滅是死路，無生滅處是生路。以生滅言之徂謝者，是死路；日新者是生路。若執著生死，守株於已徂之迹，是全身埋在死路上，豈非心死而可哀耶？（《解莊·田子方第二十一》）

陶望齡在此發明「心死」之意，論「心有生滅是死路，無生滅處是生路。」「有生滅」即「有跡」；「無生滅處」即「無跡」。執跡而不變是死，惟有不執「跡」而「日新」方可生。若執迷於已變之「跡」無法順應變化，故而「心死」。由此可見，陶望齡為何要分別「絕跡」與「無跡」，並且一再強調「執跡」的危險。「日新」本是儒家的概念，《大學》說道：「苟日新，日日新，又日新。」¹其本意乃是要人每日不斷更新進步。陶望齡以「日新」比附「日徂」，將莊子與日俱變地工夫融入了儒家傳統，使得「日新」具有新一層的意義。這種對於《莊子》和《大學》的詮釋，是基於陶望齡所處的語境而產生的，具有陽明後學的經典詮釋特色。

綜上所述，陶望齡解莊時，常以「無善無惡」的思想為主導，並且以佛家用語更有效地闡發其義。因此陶望齡能從《莊子》中闡發「性體之無知」，並且以「真心」視為「無善無惡」之本體，以「真知」為本體之「無知」，以「真人」為識其本無之人。最後，陶望齡進一步從言「無」進入破「無」，以莊文明「絕跡」與「無跡」之別，並且道出其背後之原因。

「良知」在儒家的脈絡中，從孟子到王陽明，乃至於陽明後學，從原有的道德判斷能力，逐漸發展到本體的地位。「良知」在發展的過程中，開始擁有本體論、工夫論、認識論和境界論的向度，並且逐漸與莊子的「真知」趨同。將二者進行比較，可見陽明心學與莊子思想的一種共通性。彭國翔指出：「儒學內部本來就包涵無執不滯的精神向度，只是在『濟世』的強烈色彩下，『獨善』中所內在蘊涵的這一向度，較之佛老在這方面的勝場，顯得不那麼突出罷了。而既然儒家本身包含這一精神向度，在佛老的刺激下充分調動自己的內在資源，並通過吞吐消化佛老在人生境界意義上『無』的豐富內容，從而使自己本身更為充實飽滿，便是順理成章之事。」²換句話

¹ 朱熹，《四書章句集注·大學章句》，《朱子全書》第6冊，頁18。

² 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁225-226。

說，二氏其實能夠提供給陽明後學資源，幫助他們發明陽明心學未盡之意。這一點從陶望齡注釋《莊子》可見。

陶望齡在注釋《莊子》時，和王畿一樣，將「無知」和「真知」等同起來，突出了「良知」的「不慮而知」。這其實是為了區別「良知」與「知識」，是陽明後學掙脫程朱之學的桎梏的一種表現。陶望齡在提出「無知」後，又進一步否定「無知」的概念，比起王畿，更為中和。除此之外，陶望齡也將「無跡」和「絕跡」作區分。這其實是為了指出「無善無惡」的工夫中，所謂的「無」並非是「絕棄」工夫，而是因為本體的「無」，所呈現的工夫也是「無跡」的。「絕跡」以「無」為跡，視聖人經傳、工夫等等為桎梏，並且容易走向恣情縱欲的極端。這也是顧憲成所批評的。陶望齡借莊子的「心齋」將「無跡」與「絕跡」做出區別，有助於人們更清楚地了解「無善無惡」。

陶望齡在《解老》和《解莊》二書中的見解，其實離不開他所處在的歷史語境。綜覽二書可見，陶望齡的注釋脫離不了「無善無惡」之辯所生發出來的問題。在解釋老莊的時候，陶望齡利用了老莊的思想，充實了「無善無惡」的內容，同時也進一步更清楚地解釋了「無善無惡」的種種問題。此便是第四章所要著重討論的。

第四章 陶望齡的老莊詮釋與晚明「無善無惡」之辯

從前三章的論述中可見，陶望齡的「良知學」承自王畿、周汝登。他以「無善無惡」為本體，並且主張「頓悟」的工夫。然而，陶望齡並無偏廢，他主張「證修」，認為「證」和「修」缺一不可。同時，陶望齡既然以「心」為本體，認為任何教法都是「學道之津筏」，對於二氏多有吸收。陶望齡的性命之學在《解老》和《解莊》中多有體現，並且得到進一步的闡發。

陶望齡在《解老》的時候，闡發出本體是「有無為一」的，同時也以老子的「母子」來論述「有無」的本末關係。對陶望齡而言，本體是「無知」的，他借用老子在第十章對於修身工夫的描述，巧妙地闡發「無知」的境界。而後，他又以老子的「絕學無憂」發明「無善無惡」的工夫。

在《解莊》的時候，陶望齡以「無知」比附「真知」，將莊子「真」的思想涵括都「良知」底下。縱觀「良知」的發展脈絡，陶望齡如此詮釋是必然之勢。陶望齡雖然「尚無」，但是對於「無」並不是執著的。他認為「無善無惡」的工夫是「無跡」的，雖有發用但是卻不著痕跡。這與「絕跡」有所不同，「絕跡」是刻意制止，所以不顯痕跡，但是由於其刻意，所以始終不是真工夫。這其實可以視為陶望齡對於「絕學無憂」進一步的闡述。

陶望齡的這些見解，其實離不開他所處在的語境。他的「尚無」思想，其實是承自王畿和周汝登的，而二者都倡導「無善無惡說」，並且也是「無善無惡」之辯的中心人物。本章將對「無善無惡」之辯進行梳理，點出其中的問題關懷。而後，將以陶望齡對老莊的詮釋探討他如何借用老莊回應「無善無惡」的問題，考察他對於「無善無惡說」的發展。

第一節 晚明「無善無惡」之辯的思想議題

王陽明於天泉橋道出「四句教」，闡明其最終教義，認為這是接通「中人上下」¹的教法。其囑咐弟子以此教人，並且告誡錢、王二人不可「更此四句宗旨。」²「四句教」的論辯重點其實在於首句「無善無惡心之體」³的詮釋，以及本體與工夫的關係。「四句教」的詮釋，對於陽明後學尤為重要，在陽明後學的文集中，不乏相關的論述。然而，這不僅是陽明學的問題，其也是心學，乃至於儒學的問題。因此，在晚明思想史中，圍繞著「無善無惡」的問題，出現了三場論辯：（1）錢德洪與王畿於天泉橋進行的「四有」與「四無」之辯，史稱「天泉證道」；（2）許孚遠與周汝登的「九諦」與「九解」之辯；（3）顧憲成與管志道之辯。

一、天泉證道

王陽明年譜記載，嘉靖六年（1527）錢德洪與王畿於張元沖（生卒不詳）之舟中論學。王畿認為王陽明的「四句教」並非「究竟話頭」，並且指出「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」⁴王畿認為心體既是「無善無惡」，其發動後所產生的「意」、「知」、「物」也當是「無善無惡」的，故而稱為「四無」。錢德洪認為「若見得本體如此，只說無工夫可用，恐只是見耳。」⁵其認為王畿的說法只是理論上的理解。由於人們受到後天的「習染」，在心體上才會顯得「有善有惡」，所以需要「為善去惡」的工夫，才能恢復「無善無惡」的本體。兩人見解不同，所以決定當夜請教王陽明，師徒三人移至天泉橋上。王陽明指出錢、王二人之見「正好相取，不可相病」⁶，並道：「汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體」。⁷

¹ 王陽明，《傳習錄》下，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁117。

² 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》，頁1307。

³ 王陽明，《傳習錄》下，《王陽明全集》，頁117。

⁴ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》，頁1306。

⁵ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》，頁1306。

⁶ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》，頁1306。

⁷ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》，頁1306。

錢、王二人的論辯其實只是同門之間相互印證，本體的「無善無惡」是雙方的共識，二人的爭議在於「修」或「悟」而已。二人的論辯中，有一些問題，隨著時間的推移，被置於心學或儒學的系統，逐漸呈現陽明學與心學以及儒學的張力。例如，王畿主張「悟」，但是王陽明認為只有上根人才能用得此法，然而上根人卻是難得一遇的。所以王陽明言道：「一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子、明道不敢承擔，豈可輕易望人？」¹ 王陽明認為就連顏回與程顥都不敢自稱上根人，所以不可輕易以「四無說」接人。然而，到了晚明，陽明後學主張以「悟」入手的人日益增多，以泰州學派最盛。所以黃宗羲才會評價：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。」² 許孚遠也不滿「四無說」中「所蘊涵的對傳統聖人地位的不尊」。³ 如王陽明所言，上根人少之又少，傳統聖人多下學而上達，主「四無說」之上根人首倡「悟入」，以「下學而上達」為不足以取法，這豈不以為著今之上根人遠勝古之聖人？

王畿的詮釋稱為「四無」，其緣由顯而易見。錢德洪的詮釋為何要稱為「四有」呢？王陽明的「四句教」明明只有「一無」而「三有」，為何錢德洪會詮釋為「四有」呢？陳來指出年譜的記載比《傳習錄》多出了一段錢德洪請問的內容：「德洪請問先生。先生曰：『有只是你自有，良知本體原來無有，本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾饑氣，何物不有？而又何一物得為太虛之障？人心本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。』」此段文字是王陽明用來解釋本體之「無」的，陳來認為這透露了錢德洪對「四句教」的「本體」是有疑問的。陳來還指出鄒東廓（1491-1562）的《青原贈處》記載王陽明赴二廣時，讓錢、王二人道其所學，錢德洪道：「至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」⁴ 陳來以此斷定，鄒東廓所載乃錢德

¹ 錢德洪，〈年譜·三〉，《王陽明全集》，頁1306-1307。

² 黃宗羲，《明儒學案·泰州學案一》（北京：中華書局，1985），頁703。

³ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，見《臺大歷史學報》，第29期，2002年6月，頁20。

⁴ 鄒守益，〈青原贈處〉，《東廓鄒先生文集》，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第65冊（濟南：齊魯書社，1995），頁621。

洪的「四有說」。¹ 這裡當注意的是，錢德洪將「無善無惡」詮釋為「至善無惡」，將「無善無惡」等同於「至善」。這其實與王陽明的思想不悖，王陽明曾言道：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」² 在王陽明看來，「無善無惡」與「至善」無異。王畿也持有相同的觀點：「先師『無善無惡』之旨，善與惡對，性本無善，善亦不可得而名。無善無惡是為至善，非慮其滯於一偏，而混言之也。」³ 王陽明、錢德洪與王畿都認為本體是超越善惡對待的「至善」，所以言「無善無惡」。筆者認為後人將錢德洪的詮釋稱為「四有」，其緣由在於錢德洪更關注於「至善」，而王畿較為關注「無善」，兩者雖然都指涉本體的超越性，然而在語義上卻存在「有無」之別。「無善無惡」為何等同於「至善」，此一問題在晚明也備受爭議。

二、九諦九解

萬曆二十年前後（1592），許孚遠與周汝登就「無善無惡說」進行了「九諦九解」之辯。陶望齡將二人之論辯比作錢、王之論辯：「昔日錢、王，今時周、許，義無勝劣，教有開遮，所謂各具一隻眼，共濟羣盲；各出一隻手，同扶眾跛者也。」⁴ 敬庵為湛若水之弟子，但是卻頗為親近王學，《明儒學案》載：「先生信良知，而惡夫援良知以入佛者，嘗規近溪公為後生標準。」⁵ 許孚遠雖然推崇良知之學，但是對於陽明後學近佛學者非常憎惡，對同郡人羅汝芳也多有規勸。其於南京講學，與羅汝芳的門人，楊復所和周汝登同為主盟。周汝登以「無善無惡」為宗，對於王畿多有推崇。陶望齡為周汝登作序時，言道：「四方從之遊者皆曰先生今龍溪也。」⁶ 萬曆二十年前後，周汝登在某次講會上以「天泉證道」為題，但許孚遠不能認同周汝登所談，於是連夜作《九諦》，隔日於講會上發表。周汝登礙於許孚遠長輩的身份，沒有立即回應辯駁，後因許孚遠的提問，所以才作《九解》回應許孚遠。⁷ 楊正顯指出若要理

¹ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁 5-6。

² 王陽明，《傳習錄》上，頁 29。

³ 王畿，〈答中淮吳子問〉，《王畿集》卷 3，（南京：鳳凰出版社，2007），頁 69。

⁴ 陶望齡，〈與周子九解後〉，《歇庵集》卷 14（臺北：偉文圖書出版社有限公司，1976），頁 2045。

⁵ 黃宗羲，《明儒學案·甘泉學案五》，頁 976。

⁶ 陶望齡，〈海門先生證學錄序〉，《東越證學錄》序，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第 165 冊，頁 408。

⁷ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》（臺北：花木蘭文化出版社，2010），頁 38。

解「九諦九解」之辯的真正面貌，必須將《天泉證道記》、《九諦》與《九解》三文對讀；應當注意的是，許孚遠的對話對象是王畿的《天泉證道記》，而周汝登是針對許孚遠的《九諦》進行辯駁。¹

對於「九諦九解」之辯的研究，學界已有豐碩的成果，其中楊正顯《陶望齡與晚明思想》²與陳立勝《「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊》³對整個過程及其內容著有詳細的疏解與討論。⁴通過楊正顯的疏解可見，許孚遠主要是以聖賢的權位立論，指責「無善無惡」與聖賢所論不合。⁵他還認為善惡乃二元對立，若無善惡則定準，如此人們便無安身立命之標準，⁶工夫也無從下手。⁷此外，許孚遠還認為古聖先賢對於工夫有諸多教法，如今因「無善無惡說」，全然捨棄，南島今人資質勝於古聖先賢嗎？⁸周汝登則認為許孚遠所言「善惡」是有對待的，不是真正的善，唯有絕對性的善才是真正的善。因此企圖建立一套標準乃作學之大病。⁹同時，他還指出「無善無惡」與「為善去惡」之說不相悖，前者是超越善惡對待的本體，後者是針對善惡對待而言的工夫。¹⁰然而雖說「為善去惡」是工夫，但是真正的工夫當是無跡的。¹¹

陳立勝則認為許、周二人之辯的重點在於工夫問題，而兼及本體。¹²由於許孚遠是湛門後學，與王學頗為接近，故而對於「心體」的理解，容易取得共識。對於「無善無惡」乃工夫成就後之化境，二人也並無太大異議。¹³陳立勝指出：「許孚遠真正不滿的是四句教（尤其是四無說）中所蘊涵的對傳統聖人地位的不尊……」¹⁴聖

¹ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 38。

² 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 33-48。

³ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁 1-27。

⁴ 除以上二者外，另有蔡仁厚《新儒學的精神方向》中「王門天泉四無宗旨之論辯——周海門『九諦九解之辨』的疏解」，主要以疏解的形式對原文進行解釋，其解甚詳。參見蔡仁厚，《新儒家的精神方向》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 239-276。

⁵ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 33。

⁶ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 33。

⁷ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 41。

⁸ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 42。

⁹ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 33。

¹⁰ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 33。

¹¹ 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》，頁 42。

¹² 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁 19。

¹³ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁 20。

¹⁴ 陳立勝，〈「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉，頁 20。

人尚需下學而上達，四無說、上根人卻以為不足以取法，難道今人勝古之聖人？而周汝登則是將「四無說」置於儒學傳統中進行迴應，為「四無說」找到歷史根源。

綜合二者的論述，可總結出許孚遠的質疑主要有四：（1）「無善無惡」之正統性；（2）「無善」何以為「至善」？（3）既言「無善無惡」，便無工夫或客觀標準可循；（4）「無善無惡」中蘊涵著今之上根人云云，且遠勝於古之聖人之義。然而從周汝登的回應可見：（1）「至善」乃超越善惡對待，故言「無善無惡」；（2）「無善無惡」，即是「至善」，其於儒學傳統不悖；（3）「無善無惡」，即不著私意，反而是客觀的；（4）「無善無惡」的本體與「為善去惡」的工夫並不相悖，反之，「無善無惡，即為善去惡而無跡，而為善去惡，悟無善無惡而始真」，二者實乃相輔相成；（5）「無善無惡」不僅沒有對聖人不敬，反而是聖人之秘密真傳。

三、顧、管之辯

繼「九諦九解」之辯之後，顧憲成與管志道於萬曆二十六年（1598）進行了另一場有關「無善無惡」的論辯。論辯肇始於顧憲成讀管志道《師門求正牘》，後以顧憲成質疑，管志道辯護的形式進行。¹ 吳震認為此是「一場具有一定理論深度的論戰，值得關注。」² 同時吳震也指出：「這場爭論所涉及的問題非常廣泛，涉及無善無惡論的各種理論問題，從思想史的角度看，可以說顧、管之爭標誌著無善無惡論解釋史的終結。」³ 東林黨人顧憲成對於「無善無惡說」持反對的態度，黃宗羲指出：顧憲成「于陽明無善無惡一語，辯難不遺餘力，以為壞天下教法，自斯言始。」⁴ 管志道師從耿定向（1524-1597），其主張「無善無惡說」，並且倡三教一致。有趣的是，管志道的「無善無惡論」，「既不被無善無惡論者（周汝登）認同，亦受到性善論者（東林學者）嚴厲批判」⁵。

¹ 陳暢，〈管志道三教一致論初探——以管志道、顧憲成「無善無惡之辨」為中心〉，見《思想與文化》，2008年第1期，頁268。

² 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2016），頁100。

³ 吳震說「終結」並非指有關「無善無惡」的問題不再延續，筆者認為可以「極致」代之。吳震，《陽明後學研究》，頁100。

⁴ 黃宗羲，〈端文顧涇陽先生憲成〉，《明儒學案·東林學案一》，頁1379。

⁵ 陳暢，〈管志道三教一致論初探——以管志道、顧憲成「無善無惡之辨」為中心〉，頁259。

首先，顧憲成以「空」與「混」來概括「無善無惡說」的流弊：¹

見以為心之本體原是無善無惡的，合下便成一個空。見以為無善無惡只是心之不著於有也，究竟且成一個混。空則一切解脫、無復掛礙，高明者入而悅之，於是將有如所云：「以仁義為桎梏，以禮法為土苴，以日用緣塵，以操持為把捉，以隨事省察為逐境，以訟悔遷改為輪迴，以下學上達為落階級，以砥節礪行、獨立不懼為意氣用事者矣。」混則一切含糊、無復揀擇，圓融者便而趨之，於是將有如所云：「以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以闖然媚世為萬物一體，以枉尋直尺為舍其身濟天下，以依委曲遷就為無可無不可，以猖狂無忌為不好名，以臨難苟免為聖人無死地，以頑鈍無恥為不動心者矣。」由前之說，何善非惡？由後之說，何惡非善？是故欲就而詰之，彼其所占地步甚高，上之可以附君子之大道，欲置而不問，彼其所握之機緘甚活；下之可以投小入之私心，即孔孟復作，其亦奈之何哉！此之謂以學術殺天下萬世。²

此段文字，道出「無善無惡說」可能會導致的種種流弊。³ 所謂「空」指的就是「無善無惡說」講究放下，不執善為善，如此經傳與聖人所傳的仁義禮法與工夫則通通成為束縛人性之本然的桎梏。所謂「混」指的就是「無善無惡說」以超對待的「至善」為宗，認為執有善惡標準並非絕對的善，如此將導致標準模糊，無從入手，人人皆以己為是非。由此可見，顧憲成和許孚遠一樣都關心經傳與聖人的傳統、客觀標準的存在以及工夫的可行性。

在顧憲成看來，善惡是對立存在，有善有惡才是易簡之教：

¹ 吳震，《陽明後學研究》，頁 102。

² 顧憲成，《小心齋劄記》卷 18，《顧端文公遺書》，《四庫全書存目叢書·子部·儒家類》第 14 冊，頁 355。

³ 吳震指出：「如果說無善無惡論「可能」導致種種弊病，這只是一種理論上的「預見」或「假設」而已，那麼對此問題可以有不同的觀點，故亦不必深究。但是如果說無善無惡論已經實際上使得人們的道德觀念乃至社會倫常變得每況愈下，甚至已經到了無可奈何的嚴重地步，那麼就有必要追問：這是「事實」還是「虛構」？從根本上說，理論建構不同於「事實世界」，兩者未必具有內在必然性。某種學說的提出，乃是理論思維運作的結果，自有其自身的思維邏輯，也有其思想上的獨立性。思想對現實的影響總是有條件的，是需要通過某種「工具」（譬如意識形態化的思想制度）作為中介才能得以逐步發生的。反觀顧憲成的上述批判，不得不說，帶有很大程度上的「虛構性」或「主觀性」，講的未必是事實。然而這種批評方式其實在儒學思想界（尤以宋明為甚）卻很常見，並非顧憲成一人之創見。」參見吳震，《陽明後學研究》，頁 102。

夷善為惡，銷有為無，大費力在。善還他善，惡還他惡，有還他有，無還他無，乃所謂易簡也。¹

顧憲成還就本體與工夫的聯繫，論證「性善說」，駁斥「無善無惡說」：

夫自古聖人教人為善去惡而已，為善為其固有也，去惡去其本無也，本體如是，工夫如是，其致一而已矣。陽明豈不教人為善去惡？然既曰「無善無惡」而又曰「為善去惡」，學者執其上一語，不得不忽其下一語也。何者？心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所固有矣。皆非吾之所固有，則皆情識之用事矣。皆情識之用事，皆不免為本體之障矣。將擇何者而為之？未也。心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所得有矣。皆非吾之所得有，則皆感遇之應迹矣。皆感遇之應迹，則皆不足為本體之障矣。將擇何者而去之？猶未也。心之體無善無惡，吾亦無善無惡已耳。若擇何者而為之，便未免有善在，若擇何者而去之，便未免有惡在，若有善有惡，便非所謂無善無惡矣。²

顧憲成指出聖人教人「為善去惡」是因為本性固善，去惡則是去其性之本無。在顧憲成看來，「性善說」和「為善去惡」的工夫是一致的。若說「無善無惡」，則就無法「為善去惡」了。由此可見，顧憲成言善仍是與惡相待的，故而無法認同「無善無惡說」的「至善」。他繼續指出：

陽明曰：「四無之說，為上根人立教，四有之說，為中根以下人立教。」是陽明且以無善無惡，掃却為善去惡矣。既已掃之，猶欲留之，縱曰為善去惡之功，自初學至聖人，究竟無盡，彼直見以為是權教，非實教也。其誰肯聽？既已拈出一個虛寂，又恐人養成一個虛寂，縱重重教戒，重重屬咐，彼直見以為是為衆人說，非為吾輩說也。又誰肯聽？夫何故欣上而厭下，樂易而苦難？人情大抵然也。投之以所欣，而復困之以所厭，畀之以所樂，而復撻之以所苦，必不

¹ 顧憲成，《小心齋劄記》卷11，頁320。

² 黃宗羲，〈端文顧涇陽先生憲成〉，《明儒學案·東林學案一》，頁1396。

行矣。故曰惟其執上一語，雖欲不忽下一語，而不可得至於忽下一語，其上一語雖欲不弊，而不可得也。¹

顧憲成進一步質疑王陽明提出的兩種教法。若將工夫視為權教，指出發明無善無惡本體才是上乘之法，那麼誰又肯做功夫呢？顧憲成的指責其實不無道理，王陽明雖然指出兩種接人之法，但是也囑咐說上根人是少之又少，不可輕易以「四無說」接人。然而，觀晚明學術之風，尤其是泰州一脈，倡「無善無惡說」之人甚多，雖然不以上根人自居，但是從言語表達中，可見他們對於「無善無惡說」的推崇，並且將「為善去惡」的工夫視為次要的工夫。

最後，顧憲成與許孚遠一樣，指出聖人尚需「磨煉工夫」才看道出「從心」與「不動心」，直接道出心學的可能產生的流弊：

心是個極活的東西，不由人把捉的……試看孔子豈不是古今第一等大聖，還用了七十年磨煉工夫方才敢道個從心。試看孟子豈不是古今第一等大賢，還用了四十年磨煉工夫，方才敢道個不動心。蓋事心之難如此。²

由此可見，顧憲成對於現實「惡」的存在較為關注，認為心學將「心」抬高到本體的位置，輕視了「惡」的問題，而「無善無惡說」使善惡標準變得模糊不清，將「為善」與「去惡」等同，最終將削弱「去惡」的意志。這恰恰道出「無善無惡說」輕工夫任本體的流弊。顧憲成的觀點可以此總結：「語本體，只是性善二字。語工夫，只是小心二字。」³ 綜上所論，顧憲成的質疑可分為幾點：（1）儒家論性，只能言「善」，「至善」本體與「為善去惡」的工夫是一致的，不可說「無善無惡」；（2）若「無善無惡」則會造成「空」與「混」的流弊，即以善為空，模糊是非善惡的界限；（3）如此，就不免會輕視「惡」的問題，削弱「去惡」的意志；（4）因此，顧憲成認為世風日下的根源在於「無善無惡」之說。

¹ 黃宗羲，〈端文顧涇陽先生憲成〉，《明儒學案·東林學案一》，頁1396-1397。

² 顧憲成，《小心齋劄記》卷1，頁254。

³ 顧憲成，《小心齋劄記》卷18，頁359。

管志道對於當時的世道風氣也同樣持批判的態度，並且承認陽明學的確存有流弊，但是其認為「浮根出入，不托於此，必托於彼，豈獨陽明為可托哉？」¹ 他說：

此際此風，豈但陽明無善無惡四字救不得，即提孟子性善二字亦救不得。蓋世人糠粃仁義也，久矣。而道權又不在我，不尊不信疇能以草澤之空言，移天下之忒志哉。愚只願與二三豪傑闇然自修，見性見到徹處，修行修到密處，言可以俟百世之聖人，而世之救與不救，曰有命。如是而已矣。²

管志道對於矯正世道風氣較為消極。其認為「道權又不在我」，一人之力，無法拯救世風。在管志道看來，其所能做的只有「獨善其身」，世風能否救治，只能聽天由命。既然如此，管志道又為何要堅持「無善無惡說」呢？

首先，管志道以周敦頤（1017-1073）的「無極而太極」解釋本體的動靜和未發已發。其進一步將孟子言「性善」是以性體的「永無間雜處」而言，王陽明言「無善無惡」是以性體的「原無朕兆處」而言，兩者雖然辭異，但是意旨是相同的：

性最難言，言性者必窮其原。孟子道性善，蓋窮原之論也。然而其原卒不可言……其原見於《易》，亦見於周子之《太極圖說》。《易》言「太極」，周子復言「太極本無極」，太極非性善之原乎？然而既曰「無極」，善亦何有？蓋陰陽為未分，善惡兩無，其□至於五性感動而善惡始分。其未感未動之先，渾是無善無惡之真體耳。故曰喜怒哀樂之未發謂之中。既無喜怒哀樂，寧有善惡？然而未發之中，不可不謂之善也。《易》所謂乾元，周子所謂無極之真，面目儼然在矣。孟子有見於此體之永無間雜處，而名之曰「善」。陽明有見於此體之原無朕處，而名之曰「無善無惡」，其辭異，其旨同也。³

從管志道的言辭中，可見其言「無善無惡」，指涉的是本體未發之中，善惡兩無的狀態。然而其又言「未發之中，不可不謂之善也。」這豈不是自相矛盾嗎？其實不然，

¹ 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正讀質疑二十二款〉，《問辨牘》卷之利集，《四庫全書存目叢書·子部·雜家類》第87冊，頁734。

² 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正讀質疑二十二款〉，《問辨牘》卷之利集，頁734。

³ 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正讀質疑二十二款〉，《問辨牘》卷之利集，頁726。

管志道在此言「善」，乃是指「至善」。其曰：「要之論性體者……言性相近者，兼氣質而言也。言善與無善無惡皆不逐于氣質而言也。」¹ 後文言道：

無對之為至善也。陰與陽對，善與惡對，而太極無對，性無對也。孟子言性善，亦以仁對不仁，義對不義而說。此言性之情，不言性之性，亦對言之善，非無對之善也……孟子雖對惡而言善，而意之所指，在無對也。無對之謂獨，唯見性之君子，能慎其獨。陽明以「意之動」，對「心之靜」，而曰「無善無惡」，正是點出獨體。而告子之所謂「無善無惡」，非獨體也，乃生死之本，食色之根也。²

管志道在此指出「性」即「太極」，其應是「至善」、「無對」的。在管志道看來，孟子的「性善」是對惡而言，但是其指涉的卻是「無對」的「至善」。如此詮釋，便能調和「無善無惡」與「性善說」的矛盾。最後，其也將王陽明與告子的「無善無惡」區別開來，指出王陽明是指性之「獨體」而言，告子則是從生死食色而言。如此，管志道便撇清「無善無惡」乃告子之言的指責。

從管志道的論述中，其實不難發現，其關注點完全在本體上，鮮言工夫的問題，也不多論述本體與工夫的關係。陳暢指出：「如果說在陽明那裡，『無善無惡』與『為善去惡』構成『良知』的二重性，不可偏廢；那麼管志道的論述就是著重無善無惡說的『虛』、『無』面向，刻意忽略良知的發展過程中總有為善去惡形影相隨這一面向。應該說，管志道不是在對陽明的無善無惡論作文本解釋，而是在闡述自己的觀點。」³ 周汝登雖然也主張「無善無惡說」，提倡「悟入」的工夫，但是卻不曾忽略「修行」的重要性。其曰：「悟與修不可偏廢也，悟必兼修，修必兼悟。夫使悟必兼修，是修外有悟。修外有悟，可云悟乎？是所謂懸馳而已矣。使修必兼悟，則悟外有修。悟外有修，可云修乎？是所謂履錯而已矣。故真悟不必言修，真修不必言悟，彼為悟修之說者，方便之辭，而執以為真，亦子莫之見耳。」⁴

¹ 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正讀質疑二十二款〉，《問辨牘》卷之利集，頁 726。

² 管志道，〈答顧選部涇陽丈書暨求正讀質疑二十二款〉，《問辨牘》卷之利集，頁 732。

³ 陳暢，〈管志道三教一致論初探——以管志道、顧憲成「無善無惡之辨」為中心〉，頁 271。

⁴ 周汝登，〈祁生壁語序〉，《東越證學錄》卷 7，頁 547。

從三次論辯中，我們可以總結出以下論點：王陽明提出「無善無惡」是指本體未發之中而言，「無善無惡」與「至善」無異。言「無」是為了解釋其「無待」之義，並非否定現實世界是非善惡的存在。之所以要提出一個「無善無惡」是為了使人不著意於是非善惡等定論，以此避免私意摻雜。王陽明在提出「無善無惡」時，也提到「為善去惡」的工夫，可謂是工夫、本體並重，「無善無惡」是「為善去惡」後所澄之境。然而從「四無說」被提出之後，輕工夫任本體的觀念日益嚴重，乃至於管志道完全忽略「為善去惡」的一面，只言「無善無惡」的「虛」、「無」面向。雖然如此，主「無善無惡說」之人並無偏離王陽明之意。王陽明在回應王畿時，並沒有否定其「悟入」的主張，只是告誡能夠「一悟本體，即見功夫」的人甚少，不可以輕易以「四無說」接人。另一方面，反對「無善無惡說」的人，往往都以儒家傳統的「性善說」為依據，認為是非善惡等標準皆是客觀之標準，「無善無惡」使得標準模糊，輕視現實「惡」的問題，使得「為善去惡」的工夫無從入手。他們認為「無善無惡」論者否定善惡標準，放任本體，其實就是放任私意。此外，古之聖賢，皆須下學而上達，晚明諸人又怎麼可能個個都是超越先聖、先賢的上根人呢？最後，反對「無善無惡說」的人，如東林學派，將世風日下的矛頭直指「無善無惡說」，然而如先前所言，種種流弊也不盡然是「無善無惡說」所造成的，這種指責是誇大影響，有強烈的主觀性。

我們可以將「無善無惡」之辯所涉及的問題進行歸納，以便後文的討論。以筆者所見，「無善無惡」之辯所關懷的問題有三：（1）「有無」的問題；（2）標準與私意的問題；（3）工夫的問題。對於這三點，陶望齡在詮釋老莊時，都有提出他的見解。以下將以這三個問題為重點進行討論。

第二節 陶望齡的老莊詮釋對「無善無惡」之辯的推進

一、無執無著，有無為一

「有無」的問題是「無善無惡」之辯最基本的一個問題。從「天泉證道」時，王畿和錢德洪就已經因為這個問題產生了分歧。彭國翔指出：

從儒釋道互動融合的視角來看，陽明學對佛道兩家的融攝，基本上表現為一個站在儒家「有」的立場上吸收佛道兩家「無」的精神境界的過程。因此，從陽明到龍溪所追求的有無合一之境，確切而言主要是指存有論意義上的『有』與境界論意義上的「無」的結合。這種「有無之境」中的「無」只是一種境界論意義上的主體心境，即那種超越世俗，無執無著，自由自在的精神品格，而決不是等於佛教「緣起性空」意義上的「無」，後者在存有論意義上根本否定道德本體與各種道德實踐行為的客觀實在性。¹

如彭國翔所總結，王畿、周汝登和陶望齡的「有無」其實就是以存有論和境界論而言。存有論的「有」指的是道德本體和客觀事物的實然存在。境界論的「無」指的則是無所執著的精神。王畿雖然主張「四無」，但是卻從未否定「有」。他曾說：

漢儒之學，以有為宗，仁義、道德、禮樂、法度、典章，一切執為典要，有可循守。若以為太極矣，不知太極本無極，胡可以有言也？佛氏之學，以空為宗，仁義為幻，禮樂為贅，並其典章法度而棄之，一切歸於寂滅，無可致詰。若以為無極矣，不知無極而太極，胡可以無言也？一則泥於跡，知順而不知逆；一則淪於空，知逆而不知順。²

王畿以「有無為一」，認為無論是執著於「有」還是「無」都會落入「跡」或「空」的問題。由此，我們可以窺見「有無」問題背後的起因，即是「執」。所謂的「執」其實就是過分專著於一邊，最後導致人走向極端，無法真正地認識本體。一般人都認為「執」是由於「有」而產生的，但是對於「無」過分執著也是一種「執」。王畿之所以談「四無」，並不是要否定一切工夫或客觀的存有，而是點出「無執」之旨。

錢德洪和王畿在「天泉證道」時，所產生的分歧其實就是源於「執」與「無執」。「無善無惡」的本體是兩者的共識，王畿一見本體，即見工夫，能夠直接放下對於物我內外的執著。錢德洪則執著於物我內外之別，始終不能直接放下。兩者雖有分歧，但是卻還是以「有無為一」。許孚遠雖然同樣認為本體如「太虛」，但是卻執

¹ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁449-450。

² 王畿，〈太極亭記〉，《王畿集》卷17，頁481。

著於「善」字。他認為以「善」言本體則是「無一物可著」、「不雜氣質」、「不落知見」。然而，許孚遠對於「善」這一概念的執著，還是沒有達到「無」的境界。周汝登則指出，若執定一個「善」，則會令人以為本體以外還有一物。顧憲成則是以程朱之學的立場，完全立論於存有論上，認為「無善無惡」和「為善去惡」是矛盾的，難以兩全。然而，「無善無惡說」雖然提倡「無」的境界，但是卻不忘忽略本體的「有」。

對於此陶望齡借用老子對於「有無」的論述進行了回應。老子說：「此兩者，同出而異名。同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」¹ 陶望齡則以佛家的「圓通三諦」進行詮釋。他以「常有」作「假觀」，「常無」作「空觀」，「同謂之玄」作「中觀」，並且指出本體雖然能以「有」、「無」觀測，但是卻不能執著於一邊，而是要在把握二者之後，不落二邊。陶望齡以佛家「圓融三諦」的說法，闡發老子的「同謂之玄」，非常巧妙地承認客觀事物的「有」，並且點出本體層面的「無」，同時也指出無執的境界。

在周汝登和陶望齡的時代，由於陽明心學的廣泛流傳，許多人都至少聽過王畿的「四無說」，此時的問題，可能不是對「無」不夠強調，而是可能執「無」而忘「有」。² 東林學派將社會的流弊歸咎於「無善無惡說」，並且試圖以強調「有」來矯正學風。但是如上文所討論，無論是強調「有」還是「無」都是一種「執」，並非是本體之全。陶望齡的詮釋，兼顧了「有」、「無」二面，同時也點出「無執」才是中道。彭紹升（1740-1796）曾經評價：「懶安拽鼻二祖，調心神化之實功也，以緣起無生為覺照，故不屬斷除，以佛知見為對治，故不落二乘耳！」³ 需要指出的是，陶望齡使用佛家的思維來解釋「有無」的問題，雖然能清楚地闡述「無執」的觀點，但是卻也容易使人認為他主張的是一切皆無，即佛家所謂的「畢竟空」⁴。焦竑同樣有此問題，他說：「故曰此兩者，同謂之玄。雖然老子亦不得已為未悟者言耳，實非舍有

¹ 陶望齡，《解老》上，《老子集成》卷7（北京：宗教文化出版社，2011）頁546。

² 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁455-456。

³ 彭紹升，《居士傳》卷44，《續修四庫全書·子部·宗教類》第1286冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁553。

⁴ 「畢竟空」指的是徹底破諸法執而無有遺餘之空觀。參見任繼愈，《佛教大辭典》（南京：江蘇古籍出版社，2002），頁499。

以求無也。苟其舍有以求無，則是有外更有，無安得為無？蓋當其有時，實未嘗有，此乃真無也。故不減色以為空，色即空，不捐事以為空，事即空。」（第一章注）¹ 整體而言，陶、焦二人由於強調「無跡」，思想會傾向「無」。老子的「同謂之玄」之所以成為了他們注釋的重點，是因為其論述了一種「道體」的「有無」關係，並且在承認二者的同時，強調其出於一源。這為晚明討論「有無」問題，提供了另一種的表述方式。然而，但就老子的「有無」而言，很容易被理解為「有無為二」，所以陶、焦才會以佛家的思維詮釋，將重心轉移到「中道」與「無執」。

二、「無善無惡」即無「私意」

「無善無惡」的另一個問題是標準與私意，這同樣也源於「執」，但是問題的重點在於私意是以什麼樣的一種形式出現。當王畿所提出的「四無說」很容易讓人誤解為否定一切善惡的存在。然而，王畿提出「四無」是從本體立論，並非是要否定現象的善惡。但是，如王陽明所說的，很少人能夠一悟本體，即見工夫。所以他才會提出「四句教」，以「為善去惡」的工夫接引中下根人。許孚遠和顧憲成之所以會反對「無善無惡」，很大的原因是王畿的「四無說」較為空洞，無具體工夫或客觀的標準可循。許孚遠說：「宇宙之內，中正者為善，偏頗者為惡，如冰炭黑白，非可以私意增損其間。」² 他認為善惡標準是客觀的，不會因為人的私意而改變。這個標準也是維持世間秩序的依據，所以聖人教人「為善去惡」。若說「無善無惡」，則沒有標準可以依據，人們就會依循私意。周汝登的回應是：「以中正與偏頗對，是兩頭語，是增損法，不可增損者，絕名言無對待者也」³ 他認為所謂的標準便是私意，惟有不言標準，才是不著私意。周汝登的回答是和王陽明一致。王陽明曾經和徒弟薛侃（1486-1545）有過這一段對話：

侃去花問草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去耳」。少間曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念。便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般。何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡。如欲用草時，

¹ 焦竑，《老子翼》卷1，《老子集成》卷6，頁634。

² 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，頁430。

³ 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，頁430。

復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者理之靜。有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡。是謂至善」。¹

王陽明指出，所謂的善惡是因為人站在自己立場而言的，惟有無善無惡才是至善。從這段話中也可見，人對於善惡的標準，是隨著自己的需要而定，由於情況或認識對象的流動，善惡標準與隨之改變。第三章提到，莊子認為對象與認識關係是不斷流變的，認識的標準也難以建立，這都是阻礙人們真正認識事物的障蔽。由此，我們不難發現王陽明和莊子面對標準的問題，已經存在共通性。所以要回應標準與私意的問題，莊子的思想無疑是最好的資源。陶望齡在注釋老莊的時候，對於標準與私意的問題也多有闡發。

陶望齡在注釋《老子》第十章時，針對老子「明白四達」的工夫境界說道：

明白四達，心也。是心無所不知，然而未嘗有能知之心也。夫心，一而已，苟又有知之者，則是二也。自一而二，蔽之所自生，而愚之所自始也。今夫鏡之於物，來而應之，則已矣，又安得知應物者乎？本則無有，而以意加之，此妄之源也。（第十章注）²

首先，他以本體具有的先天道德判斷能力立論，指出「心」是「無所不知」的。雖然「心」有著道德判斷能力，但是卻不是有意識地去做判斷。若是以「心」的「知」為一種有意的「知」的話，則會產生障蔽和虛妄。因為本體的這種屬性，陶望齡說我們需要像一面鏡子，隨著物的去來，如實觀照，而不是刻意有為地去應物。這就是王陽明所謂的「不動於氣」，也就是不著私意。

在注釋《莊子·齊物論》時，陶望齡說道：

¹ 王陽明，《傳習錄》上，《王陽明全集》，頁29。

² 陶望齡，《解老》上，頁549。

受成形，則物我立；師成心，則是非起。所以然者，不識真君也。真心者，未成乎心者也。妄心者，成心也。真心曰真宰，妄心曰妄宰。迷真心而後認成形，受成形而後有成心。此是非之窠窟，衆論之根苗也。（《解莊·齊物論第二》）

一切是非皆有「成心」所致。「成心」就是人們所預設的標準，若以「成心」應對不斷流變的認識對象，則會產生妄知。同時，由於人們立場不斷轉變，每個如果堅持自己的「成心」，這便是是非的起源。就如一面鏡子，若沾染了污漬，則無法如實觀照鏡外之物。因此，陶望齡注釋道：「惟真人然後有真知。惟無知之知能登假於道。」（《解莊·大宗師第六》）第三章提到，「良知」在發展的過程中，逐漸得到擴充，慢慢地與莊子的「真知」趨同。這一發展的趨勢是否受到莊子思想的影響，我們不得而知，但是從思想內涵來看，二者是存在共通性的。他將莊子的「真知」等同於「良知」，將有關「真知」的內容納入「良知」之中，使本體無論在本質還是發用，都有新的向度。這種比附可以說是「良知」必然的發展。

陶望齡進一步解釋道：「知緣俱妄，故能虛緣；知緣即真，故能葆真，如此則人貌而天謂之真人也。」（《解莊·田子方第二十一》）在將「真知」的內容納入陽明心學的同時，也將莊子的「真人」立為識得本體的人物形象。陽明心學雖然對於「心」、「良知」、「格物」、「致良知」、「無知」、「無善無惡」等本體與工夫的概念多有闡述，但是對於「聖人」本身卻欠缺論述。反觀《莊子》，其對於「真人」的描述非常豐富和具體。另一方面，「聖人」的刻板印象是仁義禮樂的化身，是經典之所出，詮釋的權威，具有一定的標準性。「真人」則較為無拘無束，無為自然。雖然無拘無束，卻能不逾矩，這便是孔子所謂的「從心所欲，不逾矩」¹的境界。如果「聖人」體現的是工夫、標準、權威的一面，「真人」體現的則是心性本體、自然、無為的一面。將「真人」、「真知」涵括到陽明心學的思想系統中，使得「四無說」頓悟工夫的表述，更為豐富，有助於提供較為具體的內容。

陶望齡對於標準和私意的問題的回應，其實就是以本體的「無知」立論。本體雖然具有道德判斷能力，但卻未嘗刻意地行使這個能力，而是像鏡子一樣隨時隨地地

¹ 朱熹，《論語集注·為政第二》，《四書章句集注》，《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁75。

應物。當然，這裡有一個預設，就是「心即理」。如此看來，一切外在於「心」的標準都是私意。這些標準和私意不但不能提供客觀的依據，反而會阻「心」的發揮，這便是莊子所謂的「成心」。陶望齡的詮釋其實是依循王陽明、王畿、周汝登的思想脈絡的。他具體將「良知」等同於「真知」，將「真人」納入儒家傳統中，使得「無執」境界，在已有的「聖人」形象上，有更具體和豐富的人物形象。雖然如此，「無善無惡」的工夫內容並不像「為善去惡」一樣直截明了，為了矯正過分執著於「有」的極端而提倡「無」，很容易會使人落入另一個極端。「無」的極端所呈現的問題有二：執「無」忘「有」和執「無」成「有」。前者便是顧憲成所指責的輕工夫任本體，以任情為率性。後者則是「無善無惡」論者所警戒，將「無」變成另一種「有」，而落入形跡之中。對於這兩者的答案，恐怕還是得落實到工夫的討論上面。

三、不逐不絕

王畿提出「四無說」的時候，錢德洪的第一個反應便是工夫該如何入手。工夫的問題是「四無說」的一大難題，由於沒有具體的工夫內容，所以一般人難以接受。同時，儒家傳統以格致誠正作「為善去惡」的工夫，是基於「性善說」的。如今說「無善無惡」，則似與「為善去惡」的工夫相悖。對於此，王陽明提出「無善無惡」的原因。王陽明曾經對於前人所提出的種種人性論進行總結：

問：「古人論性，各有異同，何者乃為定論？」先生曰：「性無定體，論亦無定體，有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是一個性，但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體，原是無善無惡的，發用上也原是可以為善，可以為不善的，其流弊也原是一定善一定惡的。譬如眼有喜時的眼，有怒時的眼，直視就是看的眼，微視就是覷的眼。總而言之，只是這個眼，若見得怒時眼，就說未嘗有喜的眼，見得看時眼，就說未嘗有覷的眼，皆是執定，就知是錯。孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。眾人則失了心之本體。」問：「孟子從源頭上說性，要人用功在

源頭上明徹；荀子從流弊說性，功夫只在末流上救正，便費力了。」先生曰：「然。」¹

王陽明認為古人論性，之所以言善惡，是因為視角的不同。孟子和荀子，一個從源頭上說，一個從流弊處說，所以才有「性善說」和「性惡說」。王陽明自然是傾向孟子的「性善說」，但是他認為孟子也只是「說個大概如此」而已，並不是究竟之言。他認為執定一邊，便不是「性」了，所以才說「無善無惡」。王陽明還說：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」² 由於對「心」有如此的認識，王陽明的「格物」也與朱熹不同。他說：「格物，如《孟子》『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是『明德』。窮理即是『明明德』。」³「格」即是「正」，而「物」則是意之所在。⁴「格物」就是由端正其「心」，而實現道德。「心即理」，所以只要將「心」中的理至於事事物物上，使「物」各得其正，便是「格物」。王陽明說：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。」⁵

許孚遠的工夫其實和陽明心學「格物」的道理是一致的，只不過許孚遠始終都無法放下對於概念的執著。他說：「人性本善，自蔽於氣質，陷於物欲，而後有不善。然而本善者，原未嘗泯滅，故聖人多方誨迪，使反其性之初而已。」⁶ 他和錢德洪有著同樣的關懷，就是若說心、意、知、物是無善無惡的，格致誠正的工夫則無從下手。周汝登則認為工夫只在於「明善」，即明本體之至善。反之，若不明本體，而妄做工夫，則「其蔽難開」。顧憲成同樣也是從「性善說」的立場，指出「無善無惡」進而「為善去惡」是矛盾的，如果本體是無善無惡的，意、知、物皆會被忽略。許孚遠和

¹ 王陽明，《傳習錄》下，《王陽明全集》，頁115。

² 王陽明，《傳習錄》上，《王陽明全集》，頁29。

³ 王陽明，《傳習錄》上，《王陽明全集》，頁6。

⁴ 王陽明，《傳習錄》上，《王陽明全集》，頁6。

⁵ 王陽明，《傳習錄》中，《王陽明全集》，頁45。

⁶ 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷1，頁431。

顧憲成的詰難，歸根究底是指著王畿的「四無說」而言的。王畿也不曾否定工夫，他曾說：「所謂『致知在格物』，格物正是致知實用力之地，不可以內外分者也。若謂『工夫只是致知』，而謂『格物無工夫』，其流之弊，便至於絕物，便是仙佛之學。徒知致知在格物，而不悟格物正是致其未發之知，其流之弊，便至於逐物，便是支離之學。爭若毫釐，然千里之謬實始於此，不可不察也。」¹ 王畿指出只談「致知」而不言「格物」則是如仙佛般的「絕物」。另一方面，若只談「格物」而不談「致知」，則是「逐物」。他繼續指出：「然欲立定命根，不是懸空做得，格物正是致知下手實地，故曰『在格物』。格是天則，良知所本有，猶所謂天然格式也。若不在感應上參勘得過、打疊得下，終落懸空，對境終有動處。良知本虛，格物乃實，虛實相生，天則常見，方是真立本也。」² 彭國翔總結：「龍溪『格物』說強調工夫不能只限於主體自身，還必須落實到人倫日用的各種實事上去，否則不免產生兩方面的問題。」³ 首先，若將工夫限於自我意識則無法保證面對實事時，行為能符合道德法則。第二，若只將工夫限於個體自我，則會流於佛道。⁴ 由此可見，王畿本身其實也重視工夫，以及其在日用的作用。

在工夫方面，陶望齡和王畿一樣都重視本體，並且教人不要執著「有」或「無」。陶望齡雖然重視本體，但也不忘工夫，所以他提倡「證修」。這樣的思維也體現在他的老莊的解讀。首先，在注釋《老子》時，陶望齡以老子的「絕學無憂」將「世俗之學」與「食母之學」作區分。在第二章提到，陶望齡所謂的「世俗之學」有兩種。第一，是「殉小利」、「飾小謹」、「兢小節」、「矜小聞」、「驚小辨」等五種病學的風氣。⁵ 第二，是名為二氏，但卻以「絕欲去智，恬淡寂滅」為二氏之學的人。⁶ 前者便是王畿所謂的「逐物」，後者則是「絕物」。老子「絕續無憂」的前提是「貴食母」，即對「道」的追求，也是王弼所謂的「崇本息末」。陶望齡巧妙地

¹ 王畿，〈答聶雙江〉，《王畿集》卷9，頁199。

² 王畿，〈與聶雙江〉，《王畿集》卷9，頁200。

³ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁427。

⁴ 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁427。

⁵ 陶望齡，〈原學〉，《歇庵集》卷7，頁988-989。

⁶ 陶望齡，〈原學〉，《歇庵集》卷7，頁989-990。

以「無善無惡」比附「母」，「有善有惡」比附「子」，指出若追求本體，便會絕棄「世俗之學」。

在《解老》陶望齡較多否定「逐物」，而在《解莊》則更多地在否定「絕物」。陶望齡注釋《莊子》的一個重要面向是闡述「無跡」和「絕跡」的區別。莊子的「心齋」與「無善無惡」的境界非常的契合，而且在提出「心齋」的同時，莊子也指出「絕跡」和「無跡」的差異。「絕跡」是刻意不為，如此便流於空虛，最終將導致人們絕棄人倫日用。「無跡」則是不以「成心」應物，應物後也不著痕跡。陶望齡注釋：「至靜者，非曰靜也，善故靜也；至無者，非作故無，本性無也。若以止為吉祥而止之，且不止矣，特坐而馳耳。此絕迹者也，非不行於地者也。」（《解莊·人間世》）他將境界的「無」等同於本性的「無」，以此強調本體的工夫。他在還說：「棄世即棄事，遺生之謂。然所謂遺與棄者，不過學道之津筏，達其本無生、本無事而是所謂天也。」（《解莊·達生第十九》）「遺」與「棄」皆「無」的工夫，然而著只是權法，並非是宗旨，若執著於概念，則會落入形跡，使人「絕跡」。陶望齡通過《莊子》的注釋，區別「無跡」和「絕跡」，並且指出「絕跡」並非是「無善無惡」的工夫，可以澄清人們對於「無善無惡說」的誤解與指責。

「逐物」還是「絕物」都是執著的表現。顧憲成執「有」而否定「無」，是一種執著。許孚遠執「善」之概念，也是一種執著。莊子對於執著的問題，也有他獨到的見解。莊子認為萬事萬物都在不斷地變化，如果人無法順應變化，便是「心死」，所以他提出「日徂」，即每日參與到變化之中。陶望齡以儒家的「日新」比附莊子的「日徂」，使得二者的意義都有了新的詮釋向度，而其詮釋則恰恰反映了「無善無惡說」對於「執跡」的態度，這種詮釋可以說是「無善無惡」之辯的產物。對於陶望齡而言，任何工夫都需要隨著變換的世界不斷改變，工夫沒有一層不變的。這可以說是陶望齡對於「無善無惡」的工夫論的進一步發展。

綜上所論，陶望齡的老莊詮釋，對於「無善無惡」之辯的「有無」的問題、標準與私意的問題以及工夫的問題都有承繼、補充與發展。有關「有無」的問題，陶望齡以佛家的「圓融三諦」闡發老子以「有無」觀道體的道體論，指出有無為一，不可執著一邊的一種思維。在闡述本體「無善無惡」的同時，進一步以將有無合一。如果

王畿提出「四無說」側重點在於「無」的境界，陶望齡則是較為中和。然而，他的「無執」的境界，卻比王畿更進一步。有關標準與私意的問題，莊子對於此本已經有非常豐富的討論。加上「良知」的發展過程有趨向莊子「真知」的趨向，陶望齡以「良知」比附「真知」是這一發展的一種必然的趨勢。將「真知」和「真人」的內容納入儒家的體系，將莊子不斷流變的認識論和世界觀融入了儒家對於標準與私意的思考，可以說是一種思維的突破。然而，在陶望齡注釋《莊子》前，儒家的認識論和世界觀已經和莊子有共通之處。陶望齡會如此詮釋，也是一種思想的發展趨勢。有關工夫的問題，陶望齡以老子和莊子補充對於「逐物」和「絕物」的描述，並且以儒家的「日新」比附莊子的「日徂」，闡發一種不斷變換的工夫論。陶望齡雖然對「無善無惡」的工夫論進行了補充與發展，但卻沒有進一步提出具體的內容，而是以一種否定的方式，闡述「無善無惡」的工夫。馮友蘭將這種否定的方式稱之為「負的方法」，就如老莊並沒有說「道」是什麼，只說了「道」不是什麼，但是我們可以從「道」不是什麼，對於「道」是什麼有一些認識。¹「無善無惡」的本體具有「不可言」的特質，其工夫論也是如此。陶望齡以這種否定式的方法進一步闡述「無善無惡」的工夫也是意料之內的。若能具體指出「無善無惡」的工夫，則已不是「無善無惡說」了。

王陽明提出「四句教」後，因為首句的「無善無惡」，引起了許多爭議。陽明後學之中，對於「四句教」的詮釋也眾說紛紜。陶望齡的「無善無惡」思想承自王畿、周汝登一脈，對於王畿的「四無說」多有推崇。陶望齡在晚年注釋老莊的時候，以陽明後學的立場進行詮釋，許多的見解都離不開「無善無惡」之辯所討論的問題。這種詮釋體現了詮釋者和經典的一種互動，老莊的思想成為陶望齡闡發「無善無惡」思想的資源，同時，通過陶望齡創造性的詮釋，老莊也在得著了新生命。雖然老莊文本晚明的詮釋活動中，影響力不比魏晉玄學的詮釋活動，但是我們可以從陶望齡的詮釋中，看到宋明理學在發展的過程中與道家思想所產生的共通性。是否是受到老莊的影響，須進一步考證。可以確定的是，陶望齡會以老莊的思想闡發「無善無惡」的種種問題，並非是偶然的，而是一種思想發展的必然趨勢。

¹ 馮友蘭，《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1996），頁294。

陶望齡的老莊詮釋對於「有無」的問題、標準與私意的問題和工夫的問題有所發展和補充。其中，道家否定式的方法和變換的世界觀與認識觀，成為討論「無善無惡」之辯的問題的重要資源。陶望齡雖然是以老莊的思想討論這些問題，但是常常也以佛家的思維和語言進行闡述，使得整個詮釋過程富有三教色彩。馮友蘭曾經提過佛家的思維加強了道家的負的方法。¹ 這一點從陶望齡「以佛解老」、「以佛解莊」的詮釋中是清晰可見的。

此外，從王陽明到陶望齡，陽明後學對於二氏的態度逐漸變得更加包容。王陽明的「廳堂三間」和王畿以「良知」為「範圍三教之樞」，都是以儒家為體，二氏為用，對於二氏並非完全包容的。周汝登的「一心之別號」和陶望齡的「心之微稱」則已經以「心」為體，三教為用了。在陶望齡看來，儒家也好，二氏也罷，不過都是「學道之津筏」，能達至本體才是最重要的。陶望齡以老莊詮釋回應「無善無惡」之辯的問題也進一步發展了他的性命之學。因此正如荒木見悟所指出的，陶望齡的《解老》和《解莊》的確是解開他的性命之學的關鍵。陶望齡的《解老》和《解莊》是他在逝世前不足一百天的著作，可以說是反映他成熟期思想的重要著作。

¹ 馮友蘭，《中國哲學簡史》，頁 294。

結論

「無善無惡」之辯是晚明思想史的重要議題，這對於陽明後學尤為關鍵。陶望齡身為陽明後學，不免需要對「四句教」進行詮釋，而他的詮釋無疑是傾向於王畿的「四無說」。在這背景下，陶望齡的老莊詮釋也受到「無善無惡說」的影響，形成了另類的詮釋。同時，老莊思想對於陶望齡的「四句教」詮釋也產生了積極的影響，為「無善無惡」之辯的問題，提供了新的思維方式，以及更為清晰的解釋。我們從陶望齡的《解老》和《解莊》中，具體看到了他的「無善無惡」思想如何借由老莊思想得以闡發，同時也看到了老莊思想如何與「無善無惡」之辯的語境交錯，在晚明的思想史中，重新起作用。

陶望齡的性命之學以「無善無惡」為本體，以「證修」為工夫。由於本體為「無」，「證修」的結果也呈現為「無」。他認為如果不通過「證修」就言「無」則會淪為「狂」與「惑」，是不可取的。一般反對性善論者主張「為善去惡」的工夫反對「無善無惡說」，指責「無善無惡說」模糊善惡分別，棄工夫而任本體。然而，「無善無惡」並非是模糊善惡分別，而是認為本體「至善」，超乎善惡對待，故而言「無善無惡」。正因本體已然「至善」，故不必在本體上在做功夫，而是以「為善去惡」的工夫恢復本體的澄明。從陶望齡的身上可見，「無善無惡」棄工夫而任本體，這一指責只是以偏概全。陶望齡雖然沒有偏廢，但是卻有側重本體的傾向。他認為悟得本體是無善無惡的，才是進道的捷徑。他認為如果有「善惡」就有「好惡」，如此便是「私意」，所以主張「放下」、「不起心造意」。然而，若執意「放下」、「不起心造意」，刻意無之，則又會產生焦躁，反成為「跡」。這是「無善無惡」工夫的一大難處，既要「絕學無為」卻有「強絕」、「強為」。陶望齡以「性命之學」為本位，認為三教皆「學道之津筏」，因此在他的論述中可見到佛、道的語言和思維。這充分體現他在晚年的著作的《老子》與《莊子》中。

陶望齡在詮釋《老子》時，體現了陽明心學的特色，呈現了陽明心學的一些問題關懷與主張。他以老子的道體論論述道體不可言、不可名，並且以老子有無對立的

認識論來闡述認識本體的方法。然而，老子的「有無」有多重的詮釋空間，朱熹、陳鼓應和馮友蘭都傾向於老子以「有無為二」的解讀，而在陶望齡看來，老子是以「有無為一」。他以此論述本體的「有無」、「體用」、「寂感」一源，實為一種哲學創造。此外，《老子》文本中，「母子」的比喻從王弼以來則被用來解釋「本末」的關係。陶望齡承襲了王弼的觀點，並且以此討論「無善無惡」本體與「為善去惡」工夫的關係，最後將老子的「絕學無憂」融入自己的工夫論中。這或許能更清楚地解釋「無善無惡說」的工夫論，在「悟」與「自然」以外，更具體地進行解釋。

陶望齡在注釋《莊子》時，和王畿一樣，將「無知」和「真知」等同起來，突出了「良知」的「不慮而知」。這其實是為了區別「良知」與「知識」，是陽明後學掙脫程朱之學的桎梏的一種表現。陶望齡在提出「無知」後，又進一步否定「無知」的概念，比起王畿，更為中和。除此之外，陶望齡也將「無跡」和「絕跡」作區分。這其實是為了指出「無善無惡」的工夫中，所謂的「無」並非是「絕棄」工夫，而是因為本體的「無」，所呈現的工夫也是「無跡」的。「絕跡」以「無」為跡，視聖人經傳、工夫等等為桎梏，並且容易走向恣情縱欲的極端。這也是顧憲成所批評的。陶望齡借莊子的「心齋」將「無跡」與「絕跡」做出區別，有助於人們更清楚地了解「無善無惡」。

無論《解老》還是《解莊》，陶望齡在注釋時，所吸收與發展的思想其實都和陽明心學共通。當我們追溯其發展軌跡時，陶望齡的詮釋並非是突發奇想的，而是有脈絡可循的。同時，陶望齡的注釋也反映了當時思想界關於「無善無惡」之辯所涉及的重要議題，經本文梳理，其實可以歸納為三點：（1）「有無」的問題；（2）標準與私意的問題；（3）工夫的問題。首先，陶望齡以「有無為一」，論證「有無」、「體用」、「寂感」一源，更清楚地解釋「無善無惡」本體與「為善去惡」工夫，二者不可偏廢。其次，陶望齡以本體的「無知」立論，反對人們過分「執有」或「執無」，並且主張工夫上的不逐不絕。最後，不逐不絕乃是指工夫需要隨著變換的世界不斷改變，沒有一層不變的工夫。陶望齡的《解老》和《解莊》有歷時與共時的思想脈絡可循，反映了陽明心學縱向發展和晚明思想史的橫向對話。同時，將其置於老莊學史，可見老莊詮釋在晚明心性化的轉向。由於各家的關懷不同，雖然都談心性，但

是發展和詮釋的面向也有所不同。對於陽明後學而言，「無善無惡」的問題無疑是一大關懷。這在陶望齡和焦竑的注釋中，較為明顯。筆者認為通過更多陽明後學老莊詮釋研究的個案，或許可以總結出陽明後學詮釋老莊的特點。此外，我們也可以進一步在晚明三教合流的思潮下，考察儒、道闡發心性方面的交涉與合流。

在晚明思想史中，陶望齡被定位為泰州學人，他的良知學承王畿、周汝登的「現成良知」一脈。以往的研究多將陶望齡置於「良知了生死」、「援佛入儒」的思想脈絡中，將他視為「學佛以知儒」或的代表。佛家思想雖然是陶望齡思想的重要部分，但卻也只是一個側面。相比之下，陶望齡的道家思想，則較為學界所忽略。本文通過梳理陶望齡的思想以及其《解老》和《解莊》，發現儒、佛、道的界限對於陶望齡並不是截然分明的。整體而言，由於受到「無善無惡說」，陶望齡的思想體現了「尚無」的特點。他從老莊思想中，汲取了「無為」、「自然」、「逍遙」、「無跡」的精神，豐富了他的性命之學的論述。陶望齡雖然對於佛家與道家思想有精闢的見解，但是在實踐中卻不通暢。或許他的聰明過人，使得他旁騖太多，無法做到全然放下，所以在求道的路上，不斷的絆撲跌倒。本文認為，如果說朱熹和王陽明是傳道者，陶望齡則更像是一個在不斷的掙扎中，尋求解脫的求道者。

參考文獻

原典

- 王畿，《大象義述》（台北國家圖書館藏，據明刊本影印）。
- 陶望齡，《解莊》（臺北國家圖書館藏，明天啟元年吳興茅兆河刊朱墨套印本）。
- 陶奭齡，《小柴桑喃喃錄》（臺北國家圖書館藏，明崇禎吳寧李為芝校刊本）。
- 陶望齡，《歇庵先生集選四卷》（美國國會圖書館藏，清雍正九年刻本）。
- 宋濂，《諸子辨》（北京：樸社出版，1927）。
- 永瑤，《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，1933）。
- 郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961）。
- 焦竑，《莊子翼》（臺北：廣文書局，1963）。
- 嚴靈峰，《無求備齋莊子集成初編》（臺北：文藝印書館，1972）。
- 李贄，《續焚書》（北京：中華書局，1974）。
- 嚴靈峰，《無求備齋莊子集成續編》（臺北：文藝印書館，1974）。
- 張廷玉，《明史》（北京：中華書局，1974）。
- 陶望齡，《解莊》，《無求備齋莊子集成續編》第24冊（臺北：藝文印書館，1974）。
- 陶望齡，《歇庵集》（臺北：偉文出版社，1976）。
- 谷應泰，《明史紀事本末》（北京：中華書局，1977）。
- 陸九淵，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980）。
- 程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981）。
- 董欽德，《康熙會稽縣志》（臺北：成文出版社，1983）。

- 黃宗羲，《明儒學案》（北京：中華書局，1985）。
- 張載，《張載集》（北京：中華書局，1985）。
- 張宏道、張凝道同輯，《皇明三元考》（臺北：明文書局，1991）。
- 王陽明，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992）。
- 顧憲成，《顧端文公遺書》，《四庫全書存目叢書·子部·儒家類》第 14 冊（濟南：齊魯書社，1995）。
- 管志道，《問辨牘》，《四庫全書存目叢書·子部·雜家類》第 87 冊（濟南：齊魯書社，1995）。
- 陶望齡，《解莊》，《四庫全書存目叢書·子部·道家類》第 256 冊（濟南：齊魯書社，1995）。
- 陶望齡，《歇庵集》，《續修四庫全書·集部·別集類》第 1365 冊（上海：上海古籍出版社，1995）。
- 周汝登，《東越證學錄》，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第 165 冊（濟南：齊魯書社，1995）。
- 鄒守益，《東廓鄒先生文集》，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第 65 冊（濟南：齊魯書社，1995）。
- 朱得之，《莊子通義·人間世》，《四庫全書存目叢書·子部·道家類》第 256 冊（濟南：齊魯書社，1995）。
- 沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1997）。
- 周汝登，《周海門先生文錄》，《四庫全書存目叢書·集部·別集類》第 165 冊（濟南：齊魯書社，1997）。
- 焦竑，《澹園集》（北京：中華書局，1999）。

龔鵬程、陳廖安主編，《中華續道藏初輯》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999）。

陶望齡，《解莊》，《中華續道藏初輯》第14冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999）。

陶望齡，《陶文簡公集》，《四庫禁毀書叢刊·集部》第9冊（北京：北京出版社，2000）。

黃虞稷，《千頃堂書目》（上海：上海古籍出版社，2001）。

王艮，《王心齋全集》（南京：江蘇教育出版社，2001）。

謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋論評輯要》（武漢：湖北教育出版社，2001）。

彭紹升，《居士傳》卷44，《續修四庫全書·子部·宗教類》第1286冊（上海：上海古籍出版社，2002）。

釋性通，《南華發覆》，《續修四庫全書·子部·道家類》第957冊（上海：上海古籍出版社，2002）。

朱熹，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002）。

顧炎武著，黃汝成集釋，《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006）。

王畿，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007）。

僧肇注，張春波校釋，《肇論校釋》（北京：中華書局，2010）。

焦竑，《老子翼》，《老子集成》卷6（北京：宗教文化出版社，2011）。

陶望齡，《解老》，《老子集成》卷7（北京：宗教文化出版社，2011）。

危大有，《道德真經集義序》，《老子集成》卷6（北京：宗教文化出版社，2011）。

王弼，《老子道德經》，《老子集成》卷1（北京：宗教文化出版社，2011）。

熊鐵基、陳紅星主編，《老子集成》（北京：宗教文化出版社，2011）。

朱得之，《老子通義》，《老子集成》卷6（北京：宗教文化出版社，2011）。

朱元璋，《大明太祖高皇帝御注道德真經》，《老子集成》卷6（北京：宗教文化出版社，2011）。

陶望齡，《歇庵集》，《域外漢籍珍本文庫·集部》第3冊（重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2014）。

專著

梁啟超，《節本明儒學案》（上海：商務印書館，1916）。

屈萬里，《讀易三種》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1983）。

蔡仁厚，《新儒家的精神方向》（臺北：臺灣學生書局，1984）。

馮友蘭，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1986）。

謝祥皓，《莊子導讀》（成都：巴蜀書社，1988）。

陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991）。

馮友蘭，《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1996）。

錢穆，《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》第7冊（臺北：聯經出版事業公司，1998）。

（日）岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000）。

任繼愈，《佛教大辭典》（南京：江蘇古籍出版社，2002）。

錢明，《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002）。

彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005）。

- 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍著，《中國老學史》（福建：福建人民出版社，2005）。
- 戴美芝，《老子學考》（臺北：花木蘭文化出版社，2006）。
- 施錫美，《焦竑莊子翼研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2006）。
- 商傳，《明代文化史》（上海：東方出版中心，2007），頁 432-433。
- 姜廣輝，《義理與考據——思想史研究中的價值關懷與實證方法》（北京：中華書局，2010）。
- 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》（臺北：花木蘭文化出版社，2010）。
- 陳鼓應，《老子今注今譯》（北京：商務印書館，2012）。
- 陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：商務印書館，2012）。
- 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016）。
- 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2016）。
- 楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016）
- 方勇，《莊子學史》（北京：人民出版社，2017）。

單篇論文

- 黃俊傑，《思想史方法論的兩個側面》，見《臺大歷史學報》，第 4 期，1977 年 5 月，頁 357-383。
- 陳鼓應，《莊子認識系統的特色》，見《安徽師大學報（哲學社會科學版）》，1985 年第 2 期，頁 19-26。
- 林慶彰，《梅鷟尚書譜研究》，見《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994），頁 181-212。

黃俊傑，《從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題》，見《臺大歷史學報》，第24期，1999年12月，頁1-28。

李慶，《明代的老子研究》，見陳鼓應主編主編，《道家文化研究》第15輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店出版，1999），頁326-356。

周群，《文道並煥 儒釋兼綜——論陶望齡的學術與文學》，見《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》，2000年第4期，頁47-53。

賈文勝，《李贄「童心說」對莊子「法天貴真」思想的借鑒》，見《學習與探索》，總193期，2001年第2期，頁243-246。

陳立勝，《「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊》，見《臺大歷史學報》，第29期，2002年6月，頁1-27。

徐聖心，《「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀》，見《臺大中文學報》，第17期，2002年12月，頁21-66。

佐藤鍊太郎，《蘇轍與李贄老子解的對比研究》，見《首都師範大學學報（社會科學版）》，總第149期，2002年第6期，頁97-101。

洪漢鼎，《詮釋學與修辭學》，見黃俊傑主編，《中日四書詮釋傳統初探》上冊（臺北：臺大出版中心，2004），頁21-40。

戴峰，《論禪、莊對李贄「童心說」的影響》，見《雲南社會科學》，總第146期，2005年第4期，頁129-132。

戴峰，《莊子、李贄「貴真」思想辨析》，見《山東社會科學》，總120期，2005年第8期，頁114-117。

王建光，《李贄老子解的「無為」思想》，見《安徽大學學報》，第29卷，2005年第2期，頁6-9。

陳暢，《管志道三教一致論初探——以管志道、顧憲成「無善無惡之辨」為中心》，見《思想與文化》，2008年第1期，頁258-292。

黃紅兵，《朱得之的莊學思想研究》，見《宜賓學院學報》，2009年第10期，頁21-24。

黃文樹，《陽明後學的成員分析》，見《中國文哲研究集刊》，第17期，2009年9月，頁371-388。

三浦秀一著，廖肇亨、石立善合譯，《王門朱得之的師說理解及其莊子注》，見鄭吉雄、佐藤鍊太郎主編主編，《臺日學者論經典詮釋中的語文分析》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2010），頁381-417。

黃熹，《老子翼與焦竑作翼之旨》，見《弘道》，總第49期，2011年第4期，頁23-33。

黃熹，《從「明道」到「明性」——焦竑《老子翼》思想闡釋》，見《中國哲學史》，第4期，2011年，頁58-65。

李燦朝，《陶望齡的文學觀念及其小品文創作》，見《雲夢學刊》，第32卷，2011年第3期，頁94-97。

孫良同，《陶望齡的悲情與達觀》，見《飛天》，2011年第12期，頁4-5。

楊雅婷，《朱得之老子通義之詮解特色》，見《人文社會科學研究》，第5卷，2011年第1期，頁125-150。

陳玉強，《陶望齡「偏嗜必奇」說及其心學語境》，見《清華大學學報（哲學社會科學版）》，2012年第3期，頁82-87。

（瑞士）耿寧，倪梁康譯，《我對陽明心學及其後學的理解困難：兩個例子》，見倪梁康主編，《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》（北京：商務印書館，2012），頁473-488。

張永傑，《赤子之心——李贄「童心說」與老子「復歸於嬰兒」思想之比較》，見《北方文學》，2012年第10期，頁75。

黃熹，《莊子翼及其思想特色》，見《華中科技大學學報（社會科學版）》，第 27 卷，2013 年第 6 期，頁 23-28。

劉海濤，《楊起元南華經品節考辨》，見《中華文化論壇》，2013 年第 2 期，頁 109-114。

韓煥忠，《借助佛智翼南華——焦竑對莊子的佛學解讀》，見《宗教學研究》，2014 年第 3 期，頁 134-137。

劉海濤，《論朱得之的莊子通義》，見《海南師範大學學報（社會科學版）》，第 27 卷，2014 年第 5 期，頁 79-83。

陶蕾，《李贄「童心說」的道學淵源探微》，見《太原師範學院學報（社會科學版）》，第 13 卷，2014 年第 2 期，頁 72-75。

邢猛，《李贄莊子解的解莊特點》，見《哈爾濱學院學報》，第 35 卷，2014 年第 7 期，頁 74-76。

王喬慈，《至道與人倫——李贄老子解中的道體義蘊及其對三教會通方法之反思》，見《中國文學研究》，第 40 期，2015 年 7 月，頁 221-266。

王喬慈，《復返天均之境——李贄莊子解中的道家思想及其對三教人倫之反思》，見《有鳳初鳴年刊》，第 11 期，2015 年 11 月，頁 341-363。

劉芷瑋，《一致性與多元性的詮釋策略：晚明莊子學研究回顧與展望（1977-2014）》，見《中國文哲研究通訊》，第 26 卷，2016 年第 3 期，頁 77-96。

王志俊，《朱得之莊子通義的儒學立場與心學意涵》，見《貴陽學院學報（社會科學版）》，第 12 卷，2017 年第 3 期，頁 27-33。

學位論文

柳秀英，《陶望齡文學思想研究》，國立高雄師範學院國文研究所碩士學位論文，周志文指導，1989。

洪芬馨，《焦竑老子翼研究》，東吳大學中國文學系碩士學位論文，王邦雄指導，1997。

林明照，《莊子「真」的思想分析》，國立臺灣大學哲學研究所碩士學位論文，陳鼓應指導，2000。

韋東超，《明代老學研究》，華中師範大學歷史文化學院博士學位論文，熊鐵基、周國林指導，2004。

吳倩，《論陶望齡對公安派文學思想的調劑與補充》，首都師範大學中國古代文學碩士學位論文，左東嶺指導，2005。

李金秋，《陶望齡的人生哲學與詩文創作》，浙江大學中國古代文學碩士學位論文，周明初指導，2008。

王停軍，《晚明思潮視野下的陶望齡研究》，西南大學中國古代文學碩士學位論文，何宗美指導，2010。

盛晶，《道家思想對李贄哲學思想的影響》，湖南師範大學中國哲學碩士學位，張懷承指導，2012。

雷振瑞，《朱得之老學思想研究》，華東師範大學專門史碩士學位論文，劉固盛指導，2014。

邱建榮，《李贄道家思想之研究——以老子解、莊子解為研究對象》，國立嘉義大學中國文學系研究所碩士學位論文，蔡忠道指導，2014。

楊雅婷，《朱得之老子通義研究》，國立臺灣師範大學國文學系碩士學位論文，江淑君指導，2014。

吳孟謙，《融貫與批判：晚明三教論者管東溟的思想及其時代》，國立臺灣大學文學院中國文學系博士論文，鐘彩鈞指導，2014。

費兆亮，《陶望齡哲學思想研究》，中國計量學院中國哲學碩士學位論文，趙素文指導，2015。

趙素菡，《朱得之莊子通義研究》，華東師範大學中國古代文學碩士學位論文，方勇指導，2015。

陳雪婷，《陶望齡解莊研究》，江西師範大學文學院碩士學位論文，劉松來指導，2016。

彭愛，《陶望齡詩論研究》，河北師範大學中國古代文學碩士學位論文，陳玉強指導，2016。

周潮，《李贄莊子解研究》，江西師範大學中國古代文學碩士學位論文，劉松來指導，2017。

外文著作

Herrlee G. Creel, *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980).

John D. Langlois, Jr. and Sun K'o-k'uan, "Three Teachings Syncretism and the Thought of Ming T'ai-tsu," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43.1 (1983.6), pp. 97-139.

Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001).

Jennifer Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections* (Boston: Brill, 2016).

荒木見悟，《陶望齡と性命學》，見《東洋古典學研究》，第13集，2002年5月，頁105-130。

附錄一

明代老學著作列表

	姓名	生卒年份	籍貫	身份	書目	流派	類別
1	朱升	1299-1370	安徽休寧	翰林學士	《老子旁注》	儒家	注釋
2	宋濂	1310-1381	金華潛溪	翰林學士	《諸子辯·老子》	儒家	考證
3	朱元璋	1328-1398	安徽濠洲	皇帝	《御注道德真經》	三教	注釋
4	黃潤玉	1389-1477	浙江鄞縣	提學僉事	《道德經注解》	儒家	注釋
5	黃懋	1390-1455	河北元氏	嘉興知府	《校正老子道德經》	儒家	校正
6	黎堯卿	1458-1517	四川忠州	千戶	《諸子纂要·老子》	儒家	文粹
7	方鵬	1470-?	江蘇昆山	太常寺卿	《六子摘抄·老子》	儒家	文粹
8	王道	1476-1529	山東武城	吏部侍郎	《老子億》	儒家	注釋
9	張邦奇	1484-1544	浙江鄞縣	吏部尚書	《釋老子》	儒家	注釋
10	朱得之	1485-?	直隸靖江	新城縣丞	《老子通義》	儒家	注釋
11	朱得之	1485-?	直隸靖江	新城縣丞	《老子紀異》	儒家	考證
12	薛蕙	1489-1541	安徽亳州	吏部郎中	《老子集解》	儒家	注釋
13	薛蕙	1489-1541	安徽亳州	吏部郎中	《老子考異》	儒家	考證
14	黃省曾	1490-1540	江蘇吳縣	學者	《老子玉略》	不詳	注釋
15	許宗魯	1490-1559	湖北咸寧	副都御史	《老子道德經》	儒家	校勘
16	萬表	1498-1556	浙江鄞縣	貢生	《道德經贅言》	儒家	注釋
17	薛甲	1498-1572	江蘇江陰	按察副使	《道德經解》	儒家	注釋
18	趙統	1500-?	陝西臨潼	戶部郎中	《老子斷注》	儒家	注釋
19	張時徹	1500-1577	浙江鄞縣	進士	《老子解》	儒家	注釋
20	歸有光	1506-1571	江蘇昆山	太僕寺丞	《道德經評注》	儒家	評注

21	歸有光	1506-1571	江蘇昆山	太僕寺丞	《諸子彙函·老子》	儒家	評注
22	皇甫濂	1508-1564	江蘇長洲	工部主事	《道德經輯解》	儒家	注釋
23	李先芳	1511-1594	湖北監利	學者	《老子本義》	儒家	注釋
24	趙恆	1511-1604	福建泉州	姚安知府	《注老子》	儒家	注釋
25	馬自強	1513-1578	陝西同州	吏部尚書	《太上道德經集解》	儒家	注釋
26	施堯臣	1514—1606	安徽青陽	順天府尹	《道德真經》	儒家	校勘
27	林兆恩	1517-1598	福建莆田	學者	《道德經釋略》	三教	注釋
28	徐學謨	1521-1592	上海嘉定	禮部尚書	《老子解》	儒家	注釋
29	王樵	1521-1599	江蘇金壇	右都御史	《老子解》	道家	注釋
30	田藝蘅	1524-?	浙江錢塘	府學教授	《老子指玄》	儒家	注釋
31	李贄	1527-1602	福建晉江	姚安知府	《老子解》	儒家	注釋
32	沈一貫	1531-1615	浙江鄞縣	吏部尚書	《老子通》	儒家	注釋
33	王世懋	1536-1588	江蘇太倉	太常少卿	《老子臆解》	儒家	注釋
34	董懋策	? -1613	浙江會稽	書院學者	《老子翼評點》	佛家	評注
35	釋鎮澄	? -1617	不詳	廣應寺僧	《道德經集解》	佛家	集解
36	楊宗業	? -1621	山西虞都	不詳	《純陽呂仙道德經注》	不詳	校勘
37	朱孟嘗	? -1626	不詳	不詳	《道德經說奧》	不詳	注釋
38	曾如春	1538-1603	江蘇撫州	學者	《道德經解》	不詳	注釋
39	張位	1538-1605	江西南昌	吏部尚書	《注解道德經》	儒家	注釋
40	劉伯淵	1538-1640	浙江慈溪	按察使	《六子摘粹·老子》	儒家	文粹
41	祝世祿	1539-1610	江西德興	尚寶司卿	《老子奇評》	儒家	評注
42	焦竑	1541-1620	山東日照	翰林修撰	《老子翼》	儒家	集注
43	焦竑	1541-1620	山東日照	翰林修撰	《老子考異》	儒家	考證
44	李廷機	1542-1616	福建晉江	禮部尚書	《諸子玄言評苑·老子》	儒家	評注
45	郭子章	1542-1618	江西泰和	兵部尚書	《老子解》	儒家	注釋
46	翁正春	1545-?	福建福州	太子少保	《老子品彙釋評》	儒家	評注
47	袁一虬	1545-1626	江蘇吳縣	浙江參政	《老莊輯注》	儒家	注釋
48	釋德清	1546-1623	安徽全椒	報恩寺僧	《老子道德經解》	佛家	注釋

49	楊起元	1547-1599	廣東歸善	侍講學士	《老子道德經品節》	儒家	評注
50	馮夢禎	1548-1605	貴州秀水	國子祭酒	《老子道德經》	儒家	校勘
51	周如砥	1550-1615	山東即墨	禮部侍郎	《老子注》	儒家	注釋
52	張正學	1552-1611	四川潼川	吏科給事	《道德經測言》	儒家	注釋
53	張登雲	1553-1639	江蘇寧陽	鳳陽知府	《老子道德經參補》	儒家	補注
54	陸長庚	1554-1631	江蘇興化	學者	《老子道德玄覽》	道家	注釋
55	陳懿典	1554-1638	貴州秀水	侍讀學士	《道德經精解》	儒家	注釋
56	陳繼儒	1558-1639	江蘇松江	學者	《老子辯》（又名《老子雋》）	儒家	評注
57	陳繼儒	1558-1639	江蘇松江	學者	《古今粹言·老子》	儒家	文粹
58	葉向高	1559-1627	福建福清	吏部尚書	《百子類函·老子》	儒家	不詳
59	陶望齡	1562-1609	浙江會稽	國子祭酒	《解老》	儒家	注釋
60	湯賓尹	1568-?	安徽宣城	國子祭酒	《老子品粹》	儒家	注釋
61	鐘惺	1574—1625	安徽竟陵	提學簽事	《諸子琅環·老子》	儒家	評注
62	鐘惺	1574—1625	安徽竟陵	提學簽事	《諸子文歸·老子》	儒家	正文
63	文震孟	1574-1636	江蘇長洲	禮部侍郎	《道德經評注》	儒家	考訂
64	陶崇道	1580—1650	浙江會稽	右布政使	《道德經印》	儒家	注釋
65	陳仁錫	1581-1636	江蘇長洲	國子祭酒	《老子奇賞》	儒家	評注
66	黃文煥	1598—1667	福建永福	翰林編修	《老子知常》	儒家	注釋
67	傅占衡	1606-1660	江西臨川	學者	《老子私箋》	不詳	注釋
68	金堡	1614-1680	浙江仁和	禮部給事	《校閱老子道德經奇賞》	儒家	校閱
69	王夫之	1619-1692	湖廣衡陽	學者	《老子衍》一卷	儒家	注釋
70	桂天祥	不詳	江西撫州	順天知府	《六子要語·老子》	儒家	文粹
71	龔錫爵	生卒不詳	上海嘉定	營繕司	《老子疏略》	不詳	義疏
72	趙友欽	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經解注》	不詳	注釋
73	何心山	生卒不詳	不詳	不詳	《老子注》	不詳	注釋
74	鐘繼元	生卒不詳	不詳	不詳	《道德要覽》	不詳	集注
75	陳文贊	生卒不詳	不詳	不詳	《老子經通考》	不詳	注釋
76	鄭棟	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經正解》	不詳	注釋

77	玉樞子	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經疏義》	不詳	注釋
78	金邦柱	生卒不詳	不詳	不詳	《老子繹》	不詳	注釋
79	無名氏	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經筌解》	不詳	注釋
80	吳汝紀	生卒不詳	不詳	不詳	《老子疏略》	不詳	義疏
81	許宗沛	生卒不詳	不詳	不詳	《道德附言》	不詳	注釋
82	諸萬里	生卒不詳	不詳	不詳	《解老悟道編》	不詳	注釋
83	無名氏	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經希言》	不詳	注釋
84	無名氏	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經旁注》	不詳	注釋
85	吳伯敬	生卒不詳	不詳	不詳	《老子臺懸》	不詳	注釋
86	印玄散人	生卒不詳	不詳	不詳	《老子尺木會旨》	不詳	注釋
87	劉貞遠	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經解》	不詳	注釋
88	吳德明	生卒不詳	不詳	不詳	《老子真詮》	不詳	注釋
89	周士竇	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經注疏》	不詳	注釋
90	袁崇友	生卒不詳	不詳	不詳	《老子注》	不詳	注釋
91	程兆莘	生卒不詳	不詳	不詳	《道德真經注》	不詳	校勘
92	牟目源	生卒不詳	不詳	不詳	《呂岩道德經釋義》	不詳	校勘
93	滕舜政	生卒不詳	不詳	不詳	《老子本義》	不詳	注釋
94	陳騶	生卒不詳	不詳	不詳	《莊老參同》	不詳	注釋
95	王一清	生卒不詳	不詳	太和道士	《道德經釋詞》	道家	注釋
96	八洞先祖?	生卒不詳	不詳	道士	《太上道德經解》	道家	集注
97	無名氏	生卒不詳	不詳	不詳	《道德真經解》	道家	注釋
98	無名氏	生卒不詳	不詳	不詳	《道德真經次解》	道家	注釋
99	純陽道人	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經解》	道家	注釋
100	純陽帝君 雲門魯史	生卒不詳	不詳	不詳	《道德經解》	道家	注釋
101	許劍道人	生卒不詳	不詳	不詳	《古老子》	道家	正文
102	趙枋	生卒不詳	安徽休寧	學者	《道德經注》	不詳	注釋
103	吳伯與	生卒不詳	安徽宣城	按察副使	《道德經因然》	儒家	注釋

104	洪應紹	生卒不詳	安徽新安	學者	《道德經測》	道家	注釋
105	程以寧	生卒不詳	安徽新安	學者	《太上道德寶章翼》	道家	注釋
106	吳勉學	生卒不詳	安徽歙縣	學者	《道德經》	不詳	校勘
107	危大有	生卒不詳	安徽盱江	學者	《道德真經集義》	道家	集注
108	馬應龍	生卒不詳	山東安丘	禮部主事	《道德經注解》	儒家	注釋
109	李登	生卒不詳	江蘇上元	新野縣丞	《老子約筌》	儒家	注釋
110	李登	生卒不詳	江蘇上元	新野縣丞	《篆文道德經》	儒家	正文
111	范方	生卒不詳	江蘇如皋	學者	《評次老子道德經奇賞》	儒家	評注
112	歸起先	生卒不詳	江蘇常熟	刑部主事	《老莊略》	儒家	注釋
113	顧錫疇	生卒不詳	江蘇昆山	禮部尚書	《道德經解》	儒家	校勘
114	龔修默	生卒不詳	江蘇晉陵	學者	《老子或問》	道家	注釋
115	楊元斌	生卒不詳	江蘇武林	學者	《老子經通考》	儒家	注釋
116	陳嘉謨	生卒不詳	江西廬陵	進士	《老子疏述》	儒家	義疏
117	璩光岳	生卒不詳	江西新城	吏部員外	《老子解說》	儒家	注釋
118	賀沚	生卒不詳	江西瀘州	蘇州同知	《道德經集注》	儒家	集注
119	洪其道	生卒不詳	河南商城	戶部員外	《道德經解》	儒家	注釋
120	孫鑛	生卒不詳	浙江余姚	兵部尚書	《評王弼注老子》	儒家	評注
121	沈津	生卒不詳	浙江慈溪	縣教諭	《老子道德類纂》	儒家	注釋
122	汪定國	生卒不詳	浙江海寧	不詳	《老子褒異》	不詳	注釋
123	閔齋伋	生卒不詳	浙江烏程	書商	《校老子》	不詳	校勘
124	閔齋伋	生卒不詳	浙江烏程	書商	《老子音義》	不詳	音義
125	凌稚隆	生卒不詳	浙江烏程	學者	《批點老子道德經》	儒家	批點
126	潘基慶	生卒不詳	浙江烏程	貢生	《道德經集注》	儒家	集注
127	凌稚隆	生卒不詳	浙江烏程	學者	《道德經注》	儒家	評注
128	黃洪憲	生卒不詳	浙江秀水	少詹事	《老子解》	儒家	注釋
129	鄭瓘	生卒不詳	浙江蘭溪	楚雄府通判	《道德經正解》	儒家	注釋
130	鄭圭	生卒不詳	浙江錢塘	學者	《老子解》	不詳	注釋
131	陳深	生卒不詳	浙江長興	雷州推官	《老子品節》	儒家	評注

132	彭好古集 黃之寀校	生卒不詳	湖北西陵	學者	《道德經》	道家	校勘
133	郭良翰	生卒不詳	福建莆田	太僕寺丞	《道德經薈解》	儒家	集注
134	謝汝韶	生卒不詳	福建長樂	吉府長史	《老子》	儒家	校勘
135	周建宗	生卒不詳	蘇州吳江	監察御史	《道德經解》	儒家	注釋
136	邵弁	生卒不詳	蘇州沙溪	貢生	《老子彙詮》	不詳	集注

附錄二

明代莊學著作列表

	姓名	生卒年份	籍貫	身份	書目	流派	類別
1	董懋策	? -1613	浙江會稽	書院學者	《莊子翼評點》（附錄《莊子翼闕誤附錄評點》）	佛家	評注
2	宋濂	1310-1381	金華潛溪	翰林學士	《諸子辯·莊子》	儒家	考證
3	陳榮	1447-1520	江蘇上元	仁和知縣	《南華全經分章句解》	儒家	注釋
4	方鵬	1470-?	江蘇昆山	太常寺卿	《六子摘抄·莊子》	儒家	文粹
5	朱得之	1485-?	直隸靖江	新城縣丞	《莊子通義》	儒家	注釋
6	楊慎	1488-1559	四川新都	太常少卿	《莊子解》	儒家	注釋
7	楊慎	1488-1559	四川新都	太常少卿	《莊子闕誤》	儒家	校勘
8	薛蕙	1489-1541	安徽亳州	吏部郎中	《莊子注》	儒家	注釋
9	許宗魯	1490-1559	湖北咸寧	副都御史	《六子書·莊子》	儒家	注釋
10	歸有光	1506-1571	江蘇昆山	太僕寺丞	《南華真經評注》	儒家	評注
11	歸有光	1506-1571	江蘇昆山	太僕寺丞	《莊子釋意》	儒家	注釋
12	唐順之	1507-1560	江蘇武進	右都御史	《南華經釋略》	儒家	評注
13	趙恆	1511-1604	福建泉州	姚安知府	《莊子涉筆》	儒家	注釋
14	徐渭	1521-1593	浙江山陰	畫家	《莊子內篇注》	不詳	注釋
15	王宗沐	1523-1591	浙江臨海	刑部尚書	《南華經別編》	儒家	注釋
16	張居正	1525-1582	湖廣江陵	內閣首輔	《少師張先生批評莊子義》	儒家	評注
17	張四維	1526—1585	山西蒲州	內閣首輔	《莊子口義補注》	儒家	校勘
18	孫應鳌	1527-1586	江蘇如皋	工部尚書	《莊義要刪》	儒家	注釋
19	李贄	1527-1602	福建晉江	姚安知府	《莊子解》	儒家	注釋
20	穆文熙	1528-1591	山東東明	兵部侍郎	《莊子俊語》	儒家	注釋
21	沈一貫	1531-1615	浙江鄞縣	吏部尚書	《莊子通》	儒家	注釋
22	李向陽	1534-1593	四川雅州	松江知府	《莊子注》	儒家	注釋

23	裴應章	1537-1609	福建明流	禮部尚書	《莊子摘語》	儒家	文粹
24	張位	1538-1605	江西南昌	吏部尚書	《南華標略》	儒家	注釋
25	劉伯淵	1538-1640	浙江慈溪	按察使	《六子摘粹·莊子》	儒家	文粹
26	祝世祿	1539-1610	江西德興	尚寶司卿	《莊子奇評》	儒家	評注
27	方揚	1540-1583	江蘇歙縣	杭州知府	《莊義要刪》	儒家	校勘
28	郭宗磐	1541-1607	晉江石湖	進士	《莊子解》	儒家	注釋
29	焦竑	1541-1620	山東日照	翰林修撰	《莊子翼》（附錄《莊子闕誤》）	儒家	集注
30	焦竑	1541-1620	山東日照	翰林修撰	《南華真經遺事雜錄》	儒家	集注
31	袁一虬	1545-1626	江蘇吳縣	浙江參政	《老莊輯注》	儒家	注釋
32	憨山德清	1546-1623	安徽全椒	報恩寺僧	《莊子內篇注》	佛家	注釋
33	楊起元	1547-1599	廣東歸善	侍講學士	《南華經品節》	儒家	評注
34	馮夢禎	1548-1605	貴州秀水	國子祭酒	《南華真經》	儒家	校勘
35	張登雲	1553-1639	江蘇寧陽	鳳陽知府	《莊子南華真經參補》	儒家	補注
36	郭正域	1554-1612	湖廣江夏	禮部侍郎	《莊子評》	儒家	評注
37	陸長庚	1554-1631	江蘇興化	學者	《南華真經副墨》	道家	注釋
38	陳懿典	1554-1638	貴州秀水	侍讀學士	《新鐫南華真經三注大全》	儒家	注釋
39	陳懿典	1554-1638	貴州秀水	侍讀學士	《南華經精解》	儒家	注釋
40	吳默	1554-1640	不詳	太僕寺卿	《莊子解》	儒家	注釋
41	陳繼儒	1558-1639	江蘇松江	學者	《鑄眉公陳先生評選莊子南華經內篇》	儒家	評注
42	陳繼儒	1558-1639	江蘇松江	學者	《古今粹言·莊子》	儒家	文粹
43	陳繼儒	1558-1639	江蘇松江	學者	《莊子類語》	儒家	注釋
44	葉向高	1559-1627	福建福清	吏部尚書	《百子類函·莊子》	儒家	不詳
45	莊元臣	1560—1609	浙江歸安	學者	《莊子達言》	道教	注釋
46	莊元臣	1560—1609	浙江歸安	學者	《南華雅言》	道教	注釋
47	莊元臣	1560—1609	浙江歸安	學者	《卮言日出》	道教	注釋
48	王世貞	1562-1590	江蘇太倉	刑部尚書	《讀莊子》	儒家	評注
49	陶望齡	1562-1609	浙江會稽	國子祭酒	《解莊》	儒家	注釋
50	葉秉敬	1562—1627	浙江衢州	布政參議	《莊子膏肓》	儒家	注釋

51	葉秉敬	1562—1627	浙江衢州	布政參議	《莊子指南》	儒家	注釋
52	李騰芳	1564—1632	湖南湘潭	禮部尚書	《說莊》	儒家	評注
53	釋通潤	1565—1624	西洞庭	甘露寺僧	《漆園逸想》	佛家	注釋
54	顧起元	1565—1628	江蘇江寧	吏部侍郎	《遁園居士批莊子內篇》	儒家	注釋
55	袁宏道	1568—1610	湖廣公安	吏部郎中	《廣莊》	儒家	評注
56	袁中道	1570—1623	湖廣公安	吏部郎中	《導莊》	儒家	評注
57	鐘惺	1574—1625	安徽竟陵	提學簽事	《諸子文歸·莊子》	儒家	正文
58	鐘惺	1574—1625	安徽竟陵	提學簽事	《諸子琅環·莊子》	儒家	評注
59	鄒之嶧	1574—1643	浙江錢塘	不詳	《莊子郭注》	不詳	校勘
60	錢士升	1575—1652	浙江嘉善	禮部尚書	《莊子內篇注》	儒家	注釋
61	顧大韶	1576—?	江蘇常熟	諸生	《莊子箋》	儒家	注釋
62	韓敬	1580—?	浙江烏程	狀元	《新刻韓會狀註釋莊子南華真經狐白》	儒家	注釋
63	陶崇道	1580—1650	浙江會稽	右布政使	《莊子印》	儒家	注釋
64	陳仁錫	1581—1636	江蘇長洲	國子祭酒	《莊子奇賞》	儒家	評注
65	譚元春	1586—1637	湖廣景陵	學者	《莊子南華真經》	儒家	評點
66	覺浪道盛	1592—1659	福建浦城	天界寺僧	《莊子提正》	佛家	評注
67	覺浪道盛	1592—1659	福建浦城	天界寺僧	《三子會宗論》	佛家	評注
68	魏光緒	1594—1641	山西武鄉	太僕寺卿	《南華詁》	儒家	音義
69	魏光緒	1594—1641	山西武鄉	太僕寺卿	《南華沾字通》	儒家	音義
70	錢繼登	1594—1672	浙江嘉興	僉都御史	《南華拈笑》	儒家	注釋
71	黃文煥	1598—1667	福建永福	翰林編修	《莊子句解》	儒家	注釋
72	文德翼	1604—?	江西德化	嘉興推官	《讀莊小言》	儒家	注釋
73	方以智	1611—1671	江蘇桐城	學者	《藥地炮莊》	佛家	注釋
74	錢澄	1612—1693	安徽桐城	翰林編修	《與浪亭禪師論莊子書》	儒家	評注
75	錢澄	1612—1693	安徽桐城	翰林編修	《莊子詁》	儒家	注釋
76	淨挺	1615—1684	浙江仁和	僧人	《漆園指通》	佛家	評注
77	王夫之	1619—1692	湖廣衡陽	學者	《莊子通》	儒家	注釋
78	王夫之	1619—1692	湖廣衡陽	學者	《莊子解》	儒家	注釋

79	徐善	1631-1690	浙江秀水	曲家	《莊子注》	不詳	注釋
80	桂天祥	不詳	江西撫州	順天知府	《六子要語·莊子》	儒家	文粹
81	吳伯敬	生卒不詳	不詳	不詳	《南華經臺縣》	不詳	注釋
82	高晉	生卒不詳	不詳	不詳	《郭子翼莊》	不詳	注釋
83	藏雲山房主人	生卒不詳	不詳	不詳	《南華大義解懸參注》	不詳	注釋
84	徐曉	生卒不詳	不詳	不詳	《丈荷齋南華日抄》	不詳	注釋
85	劉士璉	生卒不詳	不詳	不詳	《南華春點》	不詳	注釋
86	無名氏	生卒不詳	不詳	不詳	《南華真經》	不詳	注釋
87	周拱辰	生卒不詳	浙江桐鄉	不詳	《南華真經影史》	不詳	注釋
88	方虛名	生卒不詳	不詳	不詳	《南華真經旁注》	不詳	注釋
89	吳勉學	生卒不詳	安徽歙縣	學者	《莊子南華經》	不詳	校勘
90	吳勉學	生卒不詳	安徽歙縣	學者	《莊子難字音》	不詳	音義
91	沈汝紳	生卒不詳	不詳	不詳	《南華經集評》	不詳	集注
92	俞安期	生卒不詳	江蘇吳江	學者	《莊子南華經》	不詳	注釋
93	盧復	生卒不詳	浙江錢塘	名醫	《諸名家評點莊子輯注》	不詳	注釋
94	孫大綬	生卒不詳	浙江淳安	刻書家	《南華真經副墨校釋》	不詳	校勘
95	郭四維	生卒不詳	不詳	不詳	《莊子》	不詳	不詳
96	李元珍	生卒不詳	不詳	不詳	《莊子類編》	不詳	文粹
97	鄭之惠	生卒不詳	浙江錢塘	不詳	《測莊》一卷	不詳	注釋
98	李雲翔	生卒不詳	不詳	不詳	《莊子拔萃》	不詳	文粹
99	金兆清	生卒不詳	不詳	不詳	《南華經榘》	不詳	注釋
100	黃正位	生卒不詳	不詳	不詳	《重校莊子南華真經》	不詳	校勘
101	呂繼儒	生卒不詳	浙江新昌	不詳	《莊子刪注》六卷	不詳	正文
102	閔齋伋	生卒不詳	浙江烏程	書商	《莊子南華真經音義》	不詳	音義
103	薛宏繹	生卒不詳	不詳	不詳	《莊子節閱》	不詳	文粹
104	曹宗璠	生卒不詳	不詳	不詳	《莊子泚筆》	不詳	注釋
105	王懋明	生卒不詳	不詳	不詳	《校莊子南華真經》	不詳	校勘
106	王階	生卒不詳	不詳	不詳	《南華外篇釋》	不詳	注釋

107	盧以祖	生卒不詳	不詳	不詳	《蒙莊解》	不詳	注釋
108	黃中色	生卒不詳	不詳	不詳	《南華注解》	不詳	注釋
109	諸萬里	生卒不詳	不詳	不詳	《莊子止樸編》	不詳	注釋
110	于玉立	生卒不詳	江蘇金壇	刑部郎中	《莊子》	不詳	正文
111	鄭之惠	生卒不詳	浙江錢塘	不詳	《莊砭》	不詳	注釋
112	鄭日強	生卒不詳	不詳	不詳	《南華臆稿》	不詳	注釋
113	許岳	生卒不詳	不詳	不詳	《蒙莊卮言》	不詳	注釋
114	馬亦昌	生卒不詳	湖北	不詳	《辨莊指南》	不詳	注釋
115	樂氏	生卒不詳	不詳	不詳	《談莊》	不詳	注釋
116	鄭郊	生卒不詳	福建莆田	不詳	《南華十轉》	不詳	注釋
117	汪益亨	生卒不詳	不詳	不詳	《南華注》	不詳	注釋
118	胡以遜	生卒不詳	不詳	不詳	《莊子補劄》	不詳	注釋
119	希冀	生卒不詳	不詳	不詳	《莊子》	不詳	注釋
120	陳天策	生卒不詳	不詳	不詳	《漆園通》	不詳	注釋
121	陳騶	生卒不詳	不詳	不詳	《莊老參同》	不詳	注釋
122	沈幾	生卒不詳	不詳	不詳	《原莊》	不詳	注釋
123	熊應隆	生卒不詳	不詳	不詳	《南華經注解》	不詳	注釋
124	釋性涵	生卒不詳	江蘇梁溪	孔雀庵僧	《南華發覆》	佛家	注釋
125	釋正海	生卒不詳	不詳	僧人	《莊子注釋》	佛家	注釋
126	僧如愚	生卒不詳	湖北江夏	碧峯寺僧	《莊子旦暮解》	佛家	注釋
127	汪沐日	生卒不詳	不詳	僧人	《南華質》	佛家	注釋
128	汪沐日	生卒不詳	不詳	僧人	《莊通》	佛家	注釋
129	邵弁	生卒不詳	蘇州沙溪	貢生	《南華真經標解》	儒家	注釋
130	陳深	生卒不詳	浙江長興	雷州推官	《莊子品節》	儒家	評注
131	潘基慶	生卒不詳	浙江烏程	貢生	《南華經集注》	儒家	集注
132	郭良翰	生卒不詳	福建莆田	太僕寺丞	《南華經薈解》	儒家	集注
133	沈津	生卒不詳	浙江慈溪	縣教諭	《莊子類纂》	儒家	注釋
134	謝汝韶	生卒不詳	福建長樂	吉府長史	《南華真經》	儒家	校勘

135	黃洪憲	生卒不詳	浙江秀水	少詹事	《新刻葵陽黃先生南華文髓》	儒家	注釋
136	吳宗儀	生卒不詳	江蘇常州	舉人	《古蒙莊子》	儒家	校勘
137	吳伯與	生卒不詳	安徽宣城	按察副使	《南華經因然》	儒家	注釋
138	陳治安	生卒不詳	浙江會稽	新化令	《南華真經本義》	儒家	注釋
139	孫鑛	生卒不詳	浙江余姚	兵部尚書	《莊子南華真經評》	儒家	評注
140	李光縉	生卒不詳	福建晉江	學者	《南華膚解》	儒家	注釋
141	邵弁	生卒不詳	蘇州沙溪	貢生	《莊子彙詮》	儒家	注釋
142	王繼賢	生卒不詳	浙江長興	揚州知州	《古蒙莊子校釋》	儒家	校勘
143	孫鑛	生卒不詳	浙江余姚	兵部尚書	《莊子南華經》	儒家	評注
144	李枳	生卒不詳	福建安溪	按察使	《南華真經義纂》	儒家	注釋
145	陳榮選	生卒不詳	福建同安	廣州同知	《南華經要刪注釋評林》	儒家	評注
146	蘇希枳	生卒不詳	不詳	許州知州	《莊子注》	儒家	注釋
147	黃洪憲	生卒不詳	浙江秀水	少詹事	《蒙莊獨契》	儒家	注釋
148	徐常吉	生卒不詳	江蘇武進	布政僉事	《莊子解》	儒家	注釋
149	劉廷元	生卒不詳	浙江	御史	《莊子解》	儒家	注釋
150	潘世標	生卒不詳	湖北監利	學者	《南華評注》	儒家	注釋
151	陳訏謨	生卒不詳	福建長樂	刑部主事	《莊子內篇解》	儒家	注釋
152	陳必謙	生卒不詳	江蘇常熟	都御史	《南華經悟解》	儒家	注釋
153	歸起先	生卒不詳	江蘇常熟	刑部主事	《老莊略》	儒家	注釋
154	熊蘭徵	生卒不詳	不詳	貢生	《莊子注》	儒家	注釋
155	程以寧	生卒不詳	安徽新安	學者	《南華真經注疏》	道家	注疏
156	錄可教選 李廷機訂	生卒不詳 1542-1616	浙江蘭溪 福建晉江	禮部侍郎 禮部尚書	《新鐫莊子玄言評苑》	儒家	評注

附錄三

《解老》概要

章數	注釋字數	注釋內容
上篇（一章至三十七章）		
一章	543	<p>論述道體之玄妙非「有無」足以名。名「無」是因為道體的虛無；名「有」是因為道體的運行；「有無」其實是一物之二名，皆不足以名道，故陶望齡名之「眾妙之門」。</p> <p>使用佛家之語，將「常無」比作「空觀」，「常有」比作「假觀」，「玄」比作「中道觀」，進一步闡述觀點。</p> <p>最後，引用北宋程俱（1078-1144）《老子論》說明三教聖人立言而傳之道，乃可道之道，可名之名。常道則「傳於教外」、「履之非迹」是聖人不可得而言者。</p>
二章	254	<p>引用北宋蘇轍（1039-1112）《老子解》解釋相對概念的相生相奪，皆非其正。聖人以無為之心處世，「當事而為，無為之之心。當教而言，無言之之意」。</p>
三章	167	<p>認為「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」是指百姓而言，並且按照字面意思解讀。陶望齡認為「識本」之意顯而易見，老子主張虛心弱志，實腹強骨，「不過令飽嚙飯，努力做事而已」，但是諸多注解都將其解釋得過於「玄妙」。</p> <p>之後，引用魏晉王弼（226-249）《老子注》進一步闡述虛心弱志，實腹強骨的主張。</p> <p>最後引用李贄（1527-1602）《老子解》解釋心志的作用，並且虛心弱志即是無欲。</p>

四章	0	
五章	129	以橐籥比喻聖人；橐籥因鼓而有風，聖人因感而仁，而不是刻意的為仁，故曰聖人不仁。以芻狗比喻百姓；芻狗雖然用作為祭祀的對象，但是本身卻無法領受祭祀。同樣的，百姓是聖人表現仁的對象，但是卻無法領受仁。陶望齡認為這是驚世駭俗之言，所以需要重複使用更多言語解釋。
六章	47	認為道體綿綿若存是因為其與谷同。谷，呼即應；應本無聲，乘響必有，所以用之不盡。
七章	6	認為七章是為益生者言。
八章	6	認為八章是為好勝者言。
九章	7	認為九章是為貪富貴者言。
十章	876	<p>認為「明白四達，能無知乎」為十章之關鍵，能理解這一句，其他部分便不解自明。陶望齡認為只要能除去「妄知」則能無為。</p> <p>引用蘇轍《老子解》認為嬰兒的階段是「性全」的。「性全」則氣不妄作，所以「體柔」。所以能像嬰兒「專氣致柔」便是極致。</p> <p>引用《易經》解釋「能為雌者」是「不失時而已」。</p> <p>陶望齡進一步以鏡子比喻心體，認為心「無所不知」，然而卻沒有「能知之心」，與物的關係是「來而應之」。人之所以有「妄知」是因為對於物的執意。</p> <p>最後大段地引用焦竑（1540-1620）《老子翼》論證自己的觀點。</p>
十一章	72	解釋有之用出於無，而有即無。
十二章	243	認為聖人對於物的接受如腹受食一樣，不以聲色作區別。

		<p>引用鳩摩羅什（334-413）的言語，解釋色、聲本空，不識此便與聾盲無異。</p> <p>引用唐代李約（？-806）之言，闡述目無厭，腹知足，所以聖人為腹不為目。同時以目視外云彼，腹實內云此。</p> <p>最後引用蘇轍《老子解》闡述視色、聽音、嘗味皆出於性。然而緣物後，奪於所緣而忘其本，所以盲、聾、爽。</p>
十三章	123	<p>引用會見一解（應是僧人，然而無法確定身份）認為不貴、不愛其身，而貴天下、愛天下，可以為天下王。同時，提問有什麼事情可以驚動這樣的人；對於此，諸多的注釋都不做解釋。</p>
十四章	62	<p>引用李約之言論述道體若有若無，若欲執道，不得其方。只有虛其心，道便自至。</p>
十五章	0	
十六章	121	<p>引用焦竑之筆乘論述動靜、虛實即一，不必止動求靜，回到根源，諸念歸寂，不求靜而自靜，這才是真正的靜。</p>
十七章	0	
十八章	0	
十九章	0	
二十章	54	<p>認為無善無惡為母，有善有惡為子，反對為善去惡的工夫路徑，認為應該絕學而直接把握無善無惡的本體。</p>
二十一章	101	<p>形容道體似有似無的狀態。</p>
二十二章	43	<p>提出「有學有見」、「有善惡有是」的觀點，提倡「絕學」以歸本體。</p>
二十三章	24	<p>反對將「自然」概念化，不談「自然」便能做到「自然」。</p>

二十四章	0	
二十五章	102	重提「貴食母」的主張，並引用羅什與鐘會（225-264）之言進一步論證。
二十六章	35	以「輜重」為本，不理本即無為。置於治國之法，若君輕天下而重其身，便是失其根本。
二十七章	123	聖人行善並非有善的標準，不在於「積」，而是出於感，所以能「為人己愈有，與人己愈多」。
二十八章	84	點出「道體」與「道用」之別名，並且認為可以「用」知「體」，以「不可知」、「不可離」曰「守體」。
二十九章	30	引用陸農師（1042-1102）注論述聖人以「去甚」、「去奢」與「去泰」取天下。
三十章	0	
三十一章	0	
三十二章	29	以老子之言解釋《尚書》的「道心惟微」。「微」即老子所謂「小」，以「小」作「無」之別稱。
三十三章	42	以「無脩短」與「無存亡」曰久，曰壽，並且引用羅什之言加以論證。
三十四章	0	
三十五章	0	
三十六章	384	引用蘇轍《老子解》解釋「聖人乘理，而世俗用智」的道理。聖人雖然勝物，但卻無意為之。 引用息齋（身份無法考證）之言，認為此章為「聖人制心奪情之道」。
三十七章	0	
下篇（三十八章至八十一章）		
三十八章	0	

三十九章	75	以「緣會」解「有無」，以「一」為「無」之別稱，認為「賤下」非「無」而近之。
四十章	54	以「歸根（無）曰靜」解釋「反者道之動」，並以「有生於無」論證「善反而至動出」。
四十一章	111	引用蘇轍注論述「惟了然見之者，然後勤行服膺而不怠」。
四十二章	134	解釋「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之義，並以「母子」喻道的「體用」關係。
四十三章	77	引用蘇轍注解釋「與柔御堅」，並以此為「無為」。
四十四章	37	引用薛蕙（1489-1541）《老子集解》對於「知止」的論述。
四十五章	16	將「躁」字訓為「動」。
四十六章	0	
四十七章	197	引用章安（身份無法考證）注論證「可知之知」與「可見之見」非天道之「知」與「見」。聖人本於「智」與「心」，故能知天道。
四十八章	51	以忘「善惡」論忘「是非」，兩忘故曰「損之又損」。
四十九章	0	
五十章	30	總結五十章之語。
五十一章	36	認為「德」、「物」與「勢」即「道」，並將「生」、「畜」、「長」、「育」、「亭」、「毒」、「養」、「覆」歸於諸道。
五十二章	49	論述知「始」則得「母」，得「母」則「知萬事萬形皆心所生，而無非心也」。
五十三章	62	以二十九章「去甚」、「去奢」與「去泰」解釋五十三章。

五十四章	0	
五十五章	0	
五十六章	54	引用嚴君平（前 86 年-前 10 年）《老子指歸》解釋道之不能言。
五十七章	0	
五十八章	0	
五十九章	0	
六十章	108	引用程俱注解釋聖人以道蒞天下，是百姓在道中，故聖人不傷人，亦能使鬼神不傷人。
六十一章	0	
六十二章	0	
六十三章	0	
六十四章	0	
六十五章	0	
六十六章	15	認為老子之言多半是「術」，是為誘導輿俗不得已而言之。
六十七章	0	
六十八章	0	
六十九章	0	
七十章	0	
七十一章	76	認為「知」即「病」，聖人能以病為病而至於「兩忘」以去病。然而小人則認病為藥而堅守之，不可療。
七十二章	0	
七十三章	55	認為連聖人都難以做到「勇於不敢」，大多的人都會趨向死路，所以難解「天刑」，脫於「天網」。
七十四章	0	
七十五章	0	

七十六章	0	
七十七章	0	
七十八章	0	
七十九章	0	
八十章	13	八十章主張小國寡民，陶望齡認為讀老子之言便覺身 游期間。
八十一章	0	
總數		4957

附錄四

《解莊》注釋與眉批字數

篇章	卷數	篇名	注釋字數	陶望齡 眉批字數	郭正域 眉批字數
內篇	卷一	逍遙遊	1154	65	200
		齊物論	981	116	53
	卷二	養生主	143	0	85
		人間世	327	0	76
		德充符	42	28	32
	卷三	大宗師	698	35	161
應帝王		0	27	0	
外篇	卷四	駢拇	101	12	99
		馬蹄	0	4	16
		胠篋	0	24	77
		在宥	250	19	219
	卷五	天地	44	0	167
		天道	0	0	131
		天運	216	14	166
	卷六	刻意	0	0	20
		繕性	18	0	60
		秋水	78	4	113
		至樂	62	0	76
	雜篇	卷七	達生	305	0
山木			239	0	20
田子方			351	23	0
卷八		知北遊	141	16	39
		庚桑楚	887	20	137
卷九		徐無鬼	540	10	293
		則陽	0	32	162
卷十		外物	0	0	186
		寓言	0	2	63
		讓王	0	0	28
卷十一		盜跖	0	41	66
		說劍	0	0	0
	漁父	0	6	2	
卷十二	列禦寇	0	0	67	
	天下	410	11	10	
總數			6987	509	2856

附錄五

《解莊》注釋文字

凡例

一、本文附錄五和附錄六以陶望齡《解莊》以台北國家圖書館藏，明天啟元年吳興茅兆河刊朱墨套印本為底本。

二、整理工作包括標點、文字處理和校勘等。

三、本文附錄只收錄注釋文字，《莊子》原文一概不錄。

四、陶望齡《解莊》文前所附序文皆茅兆河輯刊時所附。本附錄只收錄韓敬序文與茅兆河引文。焦竑《莊子翼序》、司馬遷《莊子列傳》、阮籍《莊論》、郭象《南華真經序》、蘇軾《莊子祠堂記》和林希逸《莊子口義發題》，已有校點成果，故本附錄一概不錄。

五、標點

1. 根據現行標點符號的使用方法，並結合古籍整理標點的通例，對《解莊》進行統一規範的標點。

六、文字處理

1. 所有漢字形體，以現代漢語通用字表為標準。
2. 通假字一般保留原樣。
3. 異體字一律改為正體字。如「眞」一律改為「真」，「舍」一律改為「舍」，「旨」一律改為「旨」等。
4. 俗體字改為正體字。如「凡」，一律改為「凡」。
5. 古今字如「于」、「於」、「无」、「無」、「証」、「證」、「与」、「與」等，並存不改。

序

莊子持世之書也。古今善言莊者，莫邃於竹林之阮矣。其大旨謂儒墨之後，堅白並起，吉凶連物，得失在心，結黨聚徒，辨說相侵。莊周起而述道德之妙，敘無為之本，寓言假物，摠以廣世而救俗。然則，空虛曼衍，非漆園也，則放達口湏并非竹林也。召戎墮構，誰實貽謀，即莊所稱本上末下。主要臣詳，苟賈庸奴，疇堪勘語，猥以銅駝之棘，橫坐幽谷之蘭。《逍遙》一篇遂為爰書之案，引繩操墨，迄於有宋君子而酷矣。其間圓機之士解，持論自精，故庖祝之義，至淺也，邵堯夫以為即君子思不出位之旨。鯤鵬、解牛之言，至恣肆也，楊中立以中庸無入不自得，孟子行所無事解之。至子瞻之論出，則直指為助孔子者。而王介甫父子，一以為有意於天下之弊而存聖人之道，一以為通性命之分，而不以死生禍福動其心。然後蒙莊之精神面目，煥然洗滌於萬世之後，其遺言亦鼓之為雷，盪之為風，夏蟲井蛙之見，卒與於寥廓。

顧此猶就道術言也。養生以善己，而應世以善物。內則為聖、為神，外則應王、應帝。彼其秉天地、馳萬物而用人。群者，鑿然於禮法、度數、刑名以詳之上，而豈以口揮犀，握塵送難，當機之用哉？苟卿剛愎自尊，其於吾道，僅樹張皇之幟，後儒已口而偉之。管子八匡井伍兵農之郭，奉為救世善物，以入南華大海中。何翅一漚一泡？人固知有用之用，而不知無用之用也。蓋晉賢沒，而無用莊之神；宋賢湮，而無讀莊之智。彼其所用所讀者，出世之見，湧世之文，而無持世之識也。江夏會稽，兩先生非持世之人欤。一觸駭機，而全身於馬蹄，一謝浮名，而揜耳於鴟嚇。要旨皆內絕口柵口屏繹繳用天下有餘者，而卒偕歸於無用之用。其於以用莊而讀莊也，不更有餘乎？兩先生各有評解，合之自玄庶，不失知本之意。余久蓄帳密，謀諸巨源，為鋟而廣之。若曰時方多口不著，崇有而靈談玄著也。彼竹林之外，垂曲裙揚。口鴟者，實繁有徒，吾兩人且覆掌杯為齊物論矣。

辛酉長至日口溪口學韓敬書於郭西灣之隘菴

引

昨歲屏居，讀禮、圖、史俱輟。案頭僅存南華一編，痛定恥讀亦□數墨。輒罷頃者，養疴橫塘別館。社友韓求仲過訪榻前，語及《達生》，因以會稽先生《解莊》相授，復得江夏先生手評口義，始於枕上卒業大都。江夏之譯，如醒耳天籟，恍惚世表。會稽之解，如涉目香國，咫尺玄門，□蒙相析奇文互賞，實無有焉。讀一□過便覺□然開襟，益余病苦結□而漆園適廣之，漆園旨寓逍遙，而兩先生復闡之、針砭之，益寧在孔璋檄、子美詩之下哉。遂不忍私密帳中用授剞劂帙成以示求仲。求仲曰：子以漆園攻疾，不啻肘浚良方矣。丹鉛之飾，豈尚未能免俗耶？余曰：唯之，否之，絢爛之極，仍歸平淡。余未敢有意於同波也，並識之以當解嘲。

吳興茅兆河書於白華樓

內篇

卷之一

逍遙遊第一

物以往來為遊，故曰南徙。鵬飛迅速，六月乃息，此世界亦大遼廓矣。

郭注：是故統小大者，無小無大者也；苟有乎大小，則雖大鵬之與斥鷃，宰官之與御風，同為累物耳。齊死生者，無死無生者也；苟有乎死生，則雖大椿之與蟪蛄，彭祖之與朝菌，均於短折耳。故遊於無小無大者，無窮者也；冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無行也。

至人無己而無所不己，天地之正即己也；辨而為氣，即其功；散而為物，即其名。何大？何小？何脩？何短？何來？何去？謂之遊哉。直禪於無窮，強名之遊耳。郭注曰：「遊於無大無小者，無窮者也；冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而係於有方，雖放生之，使遊而有所窮矣。然則大觀之破小知，靈遊之遣實累，雖狀極於鷓鴣，妙至於御風，終對待中事耳，非逍遙之本致也。

莊叟在當日畧無分付處，惠施蚤蚤耳，死而哀之至，比為郢人，其懷甚苦矣。故曰：「天下沉濁不可與莊語」，乃為謬悠荒唐卮言寓詞以寄其意，故曰寓言十九。然則所謂莊語者，今觀每篇之中偶數句，如「乘天地之正」以下八句之類，乃莊語也。

郭注云：大鵬之於斥鷃，宰官之於御風，同為累耳。正以斥鷃比宰官，大鵬比列子，乃莊文本旨。大鵬培風而徙，列子御風而行，搏扶搖者，六月而息，冷然者，旬有五日而反，句句影切成文，乘天地之下乃漆園自道。

莊子甚尊老，而其學與老異派，觀末章所列道術可見。甚取列子，而不許以神聖，與己地步亦殊，觀此可見。

自然是增語，乘天地之正，即是順萬物之性，亦隔一層語。

郭注：乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辨者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄

同彼我者之逍遙也。苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待，然後逍遙耳，而況大鵬乎！夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，豈自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。故有待無待，吾所不能齊也；至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎！無己，故順物，順物而至矣。理至則跡滅矣。今順而不助，與至理為一，故無功。聖人者，物得性之名耳，未足以名其所以得也。

郭注：夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治之而治者也。今許由方明既治，則無所代之。而治實由堯，故有子治之言。夫治之由於乎不治，為之出乎無為也，取於堯而足，豈借之許由哉！若謂拱默山林之中而後得稱無為者，此老莊之談所以見棄於當塗。當塗者，自必於有為之域而不反也。夫自任者對物，而順物者與物無對，故堯無對於天下，而許由與稷契為匹矣。何以言其然耶？夫與物冥者，群物之所不能離也。是以無心玄應，唯感之從，汎乎若不繫之舟，東西之非己也，故無行而不與百姓共者，亦無往而不為天下之君矣。以此為君，若天之高，實君之德也。若獨兀然立乎高山之頂，守一家之偏尚。此故俗中之一物，而為堯之外臣耳。若以外臣代乎內主，斯有為君之名而無任君之實也。鷓鴣一枝，偃鼠滿腹，言性各有極，苟足其極，則餘天下之財也！歸休二句，均之無用，而堯獨有之。明夫博豁者無方，故天下樂推而不厭也。庖人尸祝，各安其所司；鳥獸萬物，各足於所受；帝堯許由，各靜其所遇；此乃天下之至實也。各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯許之行雖異，其於逍遙一也。

齊物論第二

有吾我，即有耦；喪我，即耦亡。耦者，是非之所以生；我者，彼是之所以成。故篇初即道破。

聽聲如響，則是非路絕，故等之為籟音。響無從，則言語道斷，故和之以天，此齊物論之大旨也。

法塵之起滅等聲塵之萬殊，究所從來，如樂出虛、蒸成菌耳。使之以莫為宰之者無朕，生滅紛然口滅宛爾，此所謂天均乎。

受成形，則物我立；師成心，則是非起。所以然者，不識真君也。真心者，未成乎心者也。妄心者，成心也。真心曰真宰，妄心曰妄宰。迷真心而後認成形，受成形而後有成心。此是非之窠窟，衆論之根苗也。

郭注：欲明無是無非，則不若還以儒墨反覆相明。反覆相明，則知其所是者非是而所非者非非矣。物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同也。物皆不見彼之所見，而獨自知其所知。自知其所知，則自以為是矣。自以為是，則以彼為非矣。故曰彼出於是，是亦因彼，彼是相因而生者也。夫死生之變，猶春夏秋冬四時行耳。故死生之狀雖異，其於各安所遇，一也。今生者方自謂生為生，而死者方自謂生為死，則無生矣。生者方自謂死為死，而死者方自謂死為生，則無死矣。無生無死，無可無不可，故儒墨之辯，吾所不能同也；至於各冥其分，吾所不能異也。是以聖人因天下之是非而自無是非也。故不由是非之塗而是非無不當者，直明其天然而無所奪故也。是亦彼也，我亦為彼所彼。彼亦是也，彼亦自以為是。彼是有無，未果定也。偶，對也。彼是相對，而聖人兩順之。故無心者與物冥，而未嘗有對於天下也。樞，要也。此居其樞要而會其玄極，以應夫無方也。是非相奪，反復無窮，故謂之環。環中，空矣；今以是非為環而得其中者，無是無非也。無是無非，故能應夫是非。是非無窮，故應亦無窮。天下莫不自是，莫不相非，故一是一非，兩行無窮。唯涉空得中者，曠然無懷，乘之以遊也。

以無是非處齊是非乃此篇主意。莊生看世人作胡孫，已作弄胡孫人，亦太倨侮矣。

曠好音，故枝策而聽，至於假寐。惠多方，故據梧思索，至於暝去。假寐語不審所出，郭必有據。

不見其形，不得其朕，莫知其所萌。不知其所為使皆無也，即此無字□無著處。所謂未始有無，未始有夫未始有無者也，無即是一，有無即是有一。

道未嘗有封，天地萬物皆我也。吾以至一足以齊衆類矣，而不知衆類之爭起於一也。故不若以天還天，地還地，萬物還萬物，是□衆是非還衆非。萬吹寥然，兩行不悖之為齊也。故曰無適焉因是已。無適者，各適也。

懷如免於父母之懷抱也。聖人之於是非，兼納而兩存，類之又如懷諸侯之懷。

無封無常者，圓也；有封有常者，方也。

不知之知，非不知也。注不滿，酌不竭，衆妙之所出，特不知其由來耳。然則知固自知矣，豈特知之而後知乎？十日並出，炳然照燭，而無照物之功。又況進於日者也，是非生於辨之，生於知知。既無知辨且誰辨乎？

郭注正如今日尖巧時文，非無理詣而苦不切題。

卷之二

養生主第三

十步方一啄，百步方一飲，驚猜防患，至周至慎，此神之王也。豈期為籠中之畜哉？故曰未善。此與無心順物，游於虛地者異矣。

雉最難畜，在樊中安得神王。

本非人，何須哀？故三號而止；老少之哭忘其所受矣，故曰遁天。

庖丁章言養生之理，極矣。此又推之未嘗有生，方為探本之論。

如楞嚴波斯匿王不妨淺解，何必更求之舍生趨生之表？本文不知其盡，曉世俗斷滅之惑耳。

人間世第四

至人無己，人無疵烏，故可免災而及化，此所謂至虛。行不以地，飛不以翼，孔所謂心齋，顏所謂未始有回者也。若有己則有挾以喻人者，難矣、多矣。有己、有人，以捷相鬥此災身之媒耳，何能化人哉？端而虛，則不靈；勉而一，則不一。有天有人，有今有古，則又不虛、不一。虛一者，師心而強為者也。故總斷之曰太多，此絕迹不行，非行而不行者也。顏子初有見於虛矣，未知所以為虛也，此孔子所以有心齋之訓。

至靜者，非曰靜也，善故靜也；至無者，非作故無，本性無也。若以止為吉祥而止之，且不止矣，特坐而馳耳。此絕迹者也，非不行於地者也。

以安字答陰陽之患，安則無陰陽之患，溢則有人事之殃，以傳其常情二句答人事之患。

傳其常情，無傳其溢言，專對之秘密法也；時其饑飽，達其怒心，止健之秘密法也。莊叟精於世，故至此奧妙乎。

養生主，洞生理之至要矣，又歸諸無生。人間世，悉涉世之至隱矣，又歸諸無用。能為之而不能為，此莊生之本旨與。

德充符第五

刑者，人刑也。人刑不足，笑天刑足哀耳。

郭注推之理，安之若命，似矣。然理屬虛位，命如適然，終為無因邪見耳。

卷之三

大宗師第六

物之所宗者，道也。心之所師，未成乎心者也。不特生死去來是其影像，仁義禮樂是其名件，即知之一字，真兒孫邊事耳。惟真人然後有真知。惟無知之知能登假於道。然則所云無知之知亦濟道之舟筏矣。而況於知乎、況於仁義禮樂乎？

天即人，人即天，故不勝也。上文知天知人猶二，故曰有患。

其卓其真謂之太宗。

物係化待謂之天師。

郭注：夫形生老死，皆我也。故形為我載，生為我勞，老為我佚，死為我息，四者雖變，未始非我，我奚惜哉！死與生，皆命也。無善則死已，有善則生，不獨善也。故若以吾生為善乎？則吾生亦善也。方言死生變化之不可逃，故先舉無逃之極，然後明之以必變之符，將任化而無係也。夫無力之力，莫大於變化者也；故乃揭天地以趨新，負山嶽以舍故。故不暫停，忽已涉新，則天地萬物無時而不移也。世皆新矣，而自以為故；舟山日易，而視之若前。今交一臂而失之，在冥中去矣。故向者之我，非復今我也。我與今俱往，豈常守故哉！而世莫之覺，謂今之所遇可係而在，豈不昧哉！不知與化為體，而思藏之使不化，則雖至深至固，各得其所宜，而無以禁其日變也。故夫藏而有之者，不能止其遷也；無藏而任化者，變不能變也。無所藏而都任之，則與物無不冥，與化無不一。故無內外，無死生，體天地，合變化，索所遷而不得矣。此乃常存之大情，非一曲

之小意。人形乃是萬化之一遇耳。無極之中，所遇者皆若人也，豈特人形可喜而餘物無樂邪！本非人而化為人，化為人，失於故矣。失故而喜，喜所遇也。變化無窮，何所不遇！所遇而樂，樂豈有極乎！夫聖人遊於變化之途，放於日新之流，萬物萬化，亦與之萬化，化者無極，亦與之無極，誰得遯之哉！夫於生為亡而於死為存。於死為存，則何時而非存哉！自均於百年之內，不善少而否老，未能體變化，齊生死也。然其平粹，猶足以師人也。玄同萬物而與化為體，故其為天下之所宗也，不亦宜乎！

池水、江湖皆水也，魚造水而已；方內、方外皆道也，人相與忘道而已。即人即天者，聖人也；畸人侷天者，君子也。

此段恐當在顏回問孟孫才之前，疑有錯簡。

外篇

卷之四

駢拇第八

莊文真偽，如讀今、古文《尚書》，最易識別。《駢拇》篇有一二段近莊耳。疏豁冗散處，索摸亦知為偽物也。膽形大而意強，心竅多而神慧，多方仁義，自列五藏，何關道德之正乎？

質有兼通，性有獨至，如鶴脰獨長，何足慕之？又如鶴脰之長由鳧脰之短，長本非長，何足裁之？

在宥第十一

在者存之，宥者釋之。在類操，然操近鋏急，在者但不縱耳；宥類縱，然縱類馳置，宥者但不操耳。

聖由道契，說聖踐跡乃相於藝。

排下進上，好勝也。上下囚殺，排而不得則囚，進而勝則殺也。廉、劌、雕、琢、銳而巧也。焦火凝冰，倏冷倏熱也。俛仰撫四海，坐而馳也。或沉而淵，或懸而天，動靜無常也。民心原自僨驕難係，又可撻之乎？在而宥之下乃恬愉如虎養者，去其殺機乃怙然親媚耳。

莊子書言大小、清濁、方內方外、養生害生皆立破之微詞，開遮之權說，非其本懷也。初疑漆園齊生死不應口立長生之說，意後人所傳會。讀至物無窮而人皆以為終，物無測而人皆以為極，已分明道破，乃知前段蓋順情之談耳。如此類甚多，所謂寓言十九、藉外論之者也。

卷之五

天地第十二

北處陰而存，南望陽而遺，即後意。

泰初有無並無有無之名，無亦不可得也；一之起處並無一之形，一亦不可得也。

天運第十四

天地運處，日月代明、雲行兩施、飄風噓吸皆事也。有居無事者，誰耶？莊叟言下吐露盡矣，而惑者謂之自然。以是知此老為郭子玄帶累不少。

樂是寓言莊生自寫其入道次序耳。

從事於道者，其始必以道為一也，而欲守之，欲待之，所常無窮。一不可待，故焦然而憂懼也。已乃知道之無不在，雖無不在而未始不一也。以物為量，隨處充滿以為變化，而寔齊一以為齊一而又不主，故常豈可以知慮逐者哉？故望岫而息心矣。

形充空虛是悟境全放下，故契此。

顏子仰鑽前後，懼也；欲從末由，怠也；終日如愚，惑也。怠則止於道矣。吉甫曰樂即道也，甚然充滿天地證境。

卷之六

繕性第十六

有為之為，俗學也；有思之思，俗思也，此道遠矣。

秋水第十七

《秋水》首章，文勢緩散，與《馬蹄》、《駢拇》俱屬可疑。

不但事不藉人，亦不辛苦榮食，以竭己力，廉士之概也。

非不佳第，矜莊太甚，不類蒙叟口吻耳。

妙絕處在不解心目。

大勇者，大勝也。

大道者，大辨；大辨者，大勝也。

至樂第十八

漆園開手便托《齊諧》，凡言死勝生、古勝今、內勝外、天勝人之類，皆《諧》言，非本懷也。

以鳥養鳥，以人治人，忠恕之道也。

卻露出本懷，諸多篇如此。

一形之禪，大是虛妄。

雜篇

卷之七

達生第十九

「能移」作「與化」俱解，固是予意謂「遺」字之訛。

棄世即棄事，遺生之謂。然所謂遺與棄者，不過學道之津筏，達其本無生、本無事而是所謂天也。知天則世即非世，不遇與彼更生而已。求其始終，了不可得，即本無世也。

為萬物父母者，寄稱於天地耳，豈天地哉？生天地生萬物者，又天地之父母矣。合則成體，豈真體耶？散則成始，豈誠始邪？

累丸之與承蝸，不瞬之与習射，戒定之於學道，事不相蒙而能寄徑焉，所謂方便法門也。

操舟畢竟無法，游沒即其法；吾益信經世無法，出世即其法。

蓋生者，窮於內外則生不足養矣，惟口立無心者乎。無心者，無益生交忌內外，故權立中央之號耳，豈以豹毅未工而復執其中哉？生不聞道則一息一瞬交馳於險塗，不獨衽席之上，飲食之間也。

數語多少頓挫。

角影滅囊，惟心炳矣。

梁水衝撞乃有淚齊旋而入，若投穴涌而出，若躋陵此險巖之極勢也。

心境交為會。

山木第二十

舍道德以即世路未有全者，材與不材，俱逢世之拙術；單虎、張病，俱亡身之捷徑，此聖人所以立喻，一火宅也。

堯非有人則刳形去皮矣，非見有於人則免網羅機辟之患矣。涉江浮海，望不見涯，此不有人之象與？送者皆反，君自此遠，此不有於人之象與？

虛舟狀，非有人也；憫心不怒，非有於人也。

爵祿外物，有命之者，吾取之非盜竊而何？先輩言：逆境上，易打不過，一念順受，便可譴去，此所謂無受天損易也。若爵祿並至，未易与之漠然，稍有濃意，便是取與竊盜的，同科□曰無受人蓋難也。「取」字与「受」字，正相照，□說辭之不克，豈「受取」之義乎？鷓鴣本畏人，而襲諸人間，不過暫時依棲；棄寔而走，是明於憂患不敢取益之喻。

田子方第二十一

知緣俱妄，故能虛緣；知緣即真，故能葆真，如此則人貌而天謂之真人也。

仲尼所示者，步趨言辨，迹耳，豈所以迹哉？迹屢徂矣而回方追之，方逐之，此求馬於唐肆，何其癡哉？夫著而可見者日，見之羣動，待日而有，非日也。作息如生死，所待以生死者，如日生死者，速化者也。效動者，日新者也。新陳換于呼吸，生死代於剎那，至神至變，至幻至妄，思之如捕風，言之如鏤塵，乃欲□後先於掣電之間，分凡聖於泡影之內，所以趨之愈遠，求之愈艱耳。雖然，故吾者，失之交臂矣，何可求新？吾者得之，覲面矣，何用求孔□相與語道未有親於此篇者也。若以色見我，以聲音求我，是人行邪道，不能見如來即此意。

哀莫大於心死。心亦有死乎？曰：心有生滅是死路，無生滅處是生路。以生滅言之徂謝者，是死路；日新者是生路。若執著生死，守株於已徂之迹，是全身埋在死路上，豈非心死而可哀耶？

假至言以修心，明非忘言絕學之致，故以能脫為問，後方通少消息。

此莊叟寓言本旨，言世人不是與正告故已，權與之說夢耳。

卷之八

知北遊第二十二

此莊生漏逗之言，幾於最後說法華矣，其所謂莊語者與？篇中無一段不玅，列於外篇之終，乃稱性之談，畢竟不可覆藏也。

狂屈聞之，以黃帝為知言。

淨名文字，即解脫之義。

太沫虫不能泊火焰上良然。

未有天地而有古今是未有子孫而有子孫也，此反詰之詞。

老子言：「有物混成，先天地生」，此破其義。宗門多提父母未生前一着而曹山四禁曰：「切忌未生前」，正此義也。

庚桑楚第二十三

外束於物者，若事之而把捉之則繁矣，將使心志閉塞而不通。內錮於欲者，若以念制念則繆矣，繆亦繁也，將使耳目營亂而不達。所以然者，召其所好，去其所惡，愛憎二魔為之祟也，豈非飲藥以加病乎？放道而行則藥病俱除矣。

老子所謂衛生之經者，不過放下而已，然先教之抱一勿失者，又放下之方便法也。

知止於不知，則宇泰定之，則視聽言動皆天光，非人耀矣。天光發則循，循常人見其恒人，我亦乃今有常吉矣。

不必口責於人鬼，惟明乎，所以為人鬼者耳。券外者乃賈人以知仁遂為質，本博易於世者也。期費之志，紛然不寧，偕來者衆寧待開發言而後見耶。明乎人鬼者，知人鬼本無幽顯，皆我故能券乎；分內外乎，無名獨口而口來耳。物

本無物，乃与物窮物。入者，人所舍也，若與物□然相靡，有同市賈，何能容物哉？是故人非之則慘於鎡鋸，鬼責之則冠以陰陽，吾心為賊志，為□以自愁毒，豈外至乎？

分即是通，一事皆含全理也。何成？何毀？何所不備？而求有以備則不知分之為備矣。分者，其有形者耳；無形者，未始分也。以有形各象無形，即事即理，其通也。然是謂出而得也，達摩曰：凡見有法即是見，鬼出其宗而不反，是即心外有法，非見鬼，而何不知道本無形，出無本，入無竅。四方上下有寔而無處；往古來今有長而無本末、生死、出入，於是而不見其踪，此所謂天門無有而能為萬有，併無之一字，亦不可得矣。藏身處沒踪跡，沒踪跡處不藏身，豈分成毀之可言哉？上言明乎人鬼，然後能獨行，故此段遂極言之。

未始有物者，天門也。其次，以生為弱喪，以死為反真。其次，以無為首，以生為體，以死為尻；三者皆能齊生死，而旨趣已異，如昭、景著戴，甲氏著封，雖均為公族而非一族。最下者，以生為本，以知為師，以己為質，是非名實具而名節始立，至以死償節。榮通醜窮，溺而不反，流俗相詡，如蝸與鸞鳩，同藩而共□耳。披然移是一段，不可強解，通節大意，不過如此。

躡市人之足則單詞以喻之，兄則嫗之耳。大親無文也。然則子之煦，以為仁義。知信者，豈其至者哉？徹勃志，解謬心，去累德，達塞道，而靜、正、虛、明出焉。道德為隨，在而名之耳，豈□利害分人已如南榮趯所問乎？

聖人工乎天，而拙於人，工乎天而又佞於人。聖人者，知有者也，全人，不知有者也，不知有乃能行乎異類與蟲。同天而「天」之一字無埽而去之。趙州所謂「佛」之一字，吾不喜聞也。以天下為籠，無復失鳥。全人之佞於人，此道也。若以智求知，以仁求愛，以義求宜，如弋獲然，雖工射如羿，所得一雀而萬有失矣，此無荅趯初問也。夫全人尚矣，其次莫如外非譽遺生死而緣於不得已。斯乃聖人之道拙於人而工於天者也。

卷之九

徐無鬼第二十四

鮑叔之進仲，管仲之退牙，千古知己乎，其淪相道備之矣。

郭注：仁者爭尚之原故，禍後世。仁義既行，將偽以為之。其跡可見，則夫貪者將假斯器以獲其志。若仁義各出其情，則其斷制不止乎一人。覲，割也。萬物萬形，而以一劑割之，則有傷也。唯外賢則賢不偽矣。暖姝者，意盡形教，豈知我之獨化於玄冥之境哉！非有通變藐世之才而偷安乎一時之利者，皆豕蟲者也。聖人之形，不異凡人，故耳目之用衰，而精神常若少未成，及長而衰，則聖人之聖曾不崇朝，可乎？眾自至耳，非好而致在之。明舜之所以有天下，蓋出於不得已，豈比而利之！於民則蒙澤，於舜則形勞。蟻、魚、羊三者，未能無其耳目心意。故未能去繩而自平。絕跡而玄會也。

新傳：水生於土，而不離於土也。影生於形，而不離於形也。物出造物，而不離造物也。故曰守之也。審然，而土無意於水，而水所以親也。形無意於影，而影所以生也。造物者無意於物，而物所以成也。三者皆無意於相須也。世俗豈得似之歟？故目則必期於明也。耳則必期於聰也。心則必期於殉也。故必期於明，則是有意於明也。必期於聰，則是有意於聰也。必期於殉，則是有意於殉物也。夫有意於聰、明與殉，則不免於危殆矣。豈相須之道乎？古之至人，知多知為禍本也。雖智而未嘗不喪智，故禍不能為之累。世俗不能，而矜其智，禍之所以滋蔓也。然禍之始生也，伏於福，以順其功，如大夫種始之能存越也，故曰其反也。緣功及其為累，則固非朝夕之立至，如大夫種終之不免亡軀也，故曰其果也。待久，凡此智之招也。世俗不知而反以智為身之珍也。所謂蔽蒙之民乎。

卷之十二

天下第三十三

聖有所出，王有所成，成之出之者，果安在乎？此道術之大宗也。宗之強名曰一，得一而內聖外王之道在是矣。不離真精，謂之至人，老聃、關尹是也。兆於變化，謂之聖人，莊叟所以自道者是也。明於本數，係於末度，大小精粗無乎不在。安往而非宗，安往而非真精乎。然則本為精，物為粗，雖博大真人如關、老，已不勝裂，況禽墨□淺淺者乎？

緣於不得已，止於不知，莊叟所亟稱也。何以非慎到耶？夫無知者，性體也。知性則本無知而無不知，本無為而為於所不得已。而不知性者，乃以無知妄為之學則非生人之行而至死人之理矣。

三子不知道無本也，□所言是而不免於非。雖然三子用心亦內矣，比夫禽墨宗尹者有間矣。

為谿為谷，虛靜不積，近二乘聖人之學；無門無房，四達皇之，近一乘聖人之學。芴冥無情，變化無常，則無有精粗，與以本為精，以物為粗者異矣；神明往與，何之何適則無揀擇，與澹然獨與神明居者異矣。故兩言古之道術有在於是，明已與老子宗派各別也。夫老子之學有塗轍可守，有窠窟可尋，故上、中、下士聞之者尚多，笑之者尚少，莊叟則幾無開口處矣。謬悠荒唐，蓋自傷也。

惠子列於古今道術之外，諸子尚有寔落處，施徒夸談不足術也。

附錄六

《解莊》眉批文字

內篇

卷之一

逍遙遊第一

郭云：此篇極意，形容致廣之大道。令人展拓口。次空諸所有，一切無累，然後進道。又恐人疑無用，復結以大瓠、大樽在人取用耳。

又形狀其高飛凡百字。視下蒼益是高，卻以視上蒼。蒼比之，又突入野馬等，向此倒揀法，無端無端。

風在下是高，卻又先以水立喻，無端。

郭云：喻淺夫之見。

忽又插入大小年，無端無端。

數句精妙，亦是莊叟本旨。

此是所托，本文詞簡而盡。

莊叟便口，弄成前一段文字，奇幻變化，不可正視矣。

郭云：此正小大之辨。榮子未大，列子大而不大。

郭云：三語極贊、極美之辭。

郭云：不讓，不見堯；不辭，不見許。此言堯、許而後及神人，堯許大而未大也。

郭云：未說何言，先形容起有態。

郭云：恐世人疑此等學問，離世絕俗，茫蕩無用。故復設瓠、樽之喻。

郭云：蓬局之然，不展安能逍遙。

齊物論第二

分明畫出風來。

郭云：主之者天。

郭云：十二字，摸寫接物之情。

郭云：禪家求真心。

鷄音又換一喻。

立論之旨為破儒墨。

即後兩行意是非雙泯，故亦可是非兩行也。

應前「喪偶」。

解的通。

解環中即空，甚是。

環，圓物也。隨所執處，皆可名之為中。如因是因非，隨所因處皆足為是非。

郭云：人惟不肯以己度人，執于有我，橫生意見，互相非誚。

因是因非。

郭云：應前「因是」字

兩行即通一，通一即論齊。

念即無念，故云未始有物。

郭注以二十八字作一句，亦有理。

卷之二

養生主第三

郭云：神識播弄，主人無有休歇，此是知無涯。

又云：有情，下種則因地果生，不近刑名，無因可知。

郭云：到此輕輕結以得養生焉，四字便是文法操縱省力處。

郭云：人之貌，皆天與之者。

郭云：「薪」喻四大；「火」欲元神。此三句，奇文也。

人間世第四

郭云：暴君非徒恣欲，亦且求名。

郭云：善與不善，付之公當，無求於人。

郭云：齊之義，一虛盡之矣。

又云：回一聞師旨，便知虛之義，盡於物我。

又云：人處世，有不得已者，若一切屏去，如外道斷滅，真易之耳。

德充符第五

以罪取刑，故宜自反。

郭云：名為累，則不能去桎梏。

郭云：形容。

郭云：許多形容一句瑣住。

知、約、德、工，四者，聖人之所遊耳。當時則用，過則舍之。

郭云：有情者之困。

卷之三

大宗師第六

郭云：兩句開口道破。

郭云：不覺露出玄言。

郭云：以刑，四句下手工夫。

郭云：掉句玄妙。

郭云：藏、負等字，奇甚，只言愈深而愈失。藏天下於天下，即相忘於江湖也。
物之所不得遊，妙甚。

此發宗師之義。

郭云：美唇舌。

郭云：語奇。

郭云：平視造物。

郭云：盡意。

郭云：達言。

郭云：極醒。

郭云：六字脫灑。

孟子反策馬讓名，故宜深於道者，桑戶之簡，琴張之枉，真具味哉！

郭云：語簡意真，且悲且恨，真有視死如歸之意，千古名言。

郭云：二語斷盡天地間學問多端，此二氏之教聖人未嘗不用。

郭云：無涕是其達處，哭泣是其順處。

此是篇目。

應帝王第七

此段正表於不測，遊於無有。有莫舉名，其民不恃，所以為明王之治也。

外篇

卷之四

駢拇第八

郭云：此段波瀾浩渺。

郭云：耀德選取好題目也。

吹簧鳴鼓，樂而趨之。

郭云：語激。

郭云：憤激之語。

郭云：常然即自正。以結語作起語，文字鱗口。

郭云：詰曲痛快。

郭云：又起極健。

郭云：又起波瀾。

此喻亦佳。

郭云：雄班。

郭云：金屑雖貴，著之眼中，何異塵土。

郭云：語刻意而結尾緩，優柔有味，得守勝之道。

馬蹄第九

尤為淺俗。

郭云：「死」字得力。

郭云：著力形容，俱是名言。

肱篋第十

未必為蒙莊真筆，然佳文字也。

郭云：愣世傲物處，立論雄駿。

郭云：一問爽快。

十二世有齊國句，昔人已疑之。

郭云：看此見憤悻之雄處。

郭云：反復橫說求勝。

郭云：愈橫。

郭云：點綴處。

郭云：累累發問都是求逞處。

郭云：發揮不遺餘力。

郭云：連敘數世筆法。

郭云：極力形容。

在宥第十一

郭云：在者，直以此身寄于天下。宥者，縱之自然。

郭云：專以惡形善，是求勝處。

此段的真。

郭云：如此起伏。妙！

郭云：到此說出「無為」二字乃一篇宗旨。

真

郭云：妄心盡處即菩提。

郭云：極力模□。

此段疑後世養生家所託。

郭云：長生久視之術，此□經之宗祖。

郭云：黃帝，真聖人不待言而求之身矣。

郭云：神一出便收來。神反身中，氣自回。如此朝之，并暮之，自然赤子絳靈胎。

郭云：先天道樸，不受變滅。世人不曉，卻謂此生有涯，安得長生。

疑偽。

郭云：萬法由心起。

郭云：藏經千言，口語不出此。

又云：幻化有滅，空性無壞。

真。

真。

郭云：卻又說到有為。

又云：我法不說斷滅相。

又云：佛口云，有為雖偽，棄之則功行不成。

又云：聖人有為中之無為。

卷之五

天地第十二

郭云：訓得字妙。

郭云：以有思惟心求大圓覺，如以螢火燒須彌山。

又云：珠心之圓明。象則非無，罔則非有。莫謂無心云是道。無心猶隔一重關。

郭云：卻有理會。

郭云：幻身雖滅，非幻不滅。

郭云：此章，性命根宗謂之性。以上自無入有，以下自有還無。

又云：萬物之出機為動。物者，動之流寓而形成質者。

郭云：形狀備見。

郭云：寫意。

郭云：名言。

郭云：太道人。

郭云：寫意。

郭云：聖人之道，用百姓之心耳。孔子以其背。今向古羞為世事，故知其非真渾沌。

天道第十三

郭云：「運」字、「積」字，俱妙。

又云：六合四方。

又云：昧者，混冥之義。

郭云：千聖傳心之秘，世出世法，莫不由此。

郭云：有為法。

郭云：所以生是虛靜、恬淡、寂寞、無為。

又云：自天至形名為五。至賞罰為九。

郭云：本天德以出治，而萬物自寧。

郭云：十二經、六經、六緯亦作十二公春秋。

郭云：不俟兼愛。

郭云：服事也，言我常如此，非有心如此。

郭云：奮楫，操威福之柄也。

天運第十四

郭云：「居無事」三字是主宰。

郭云：一作《洪範》、「六極」、「五福」。

又云：一作九州聚落。

郭云：人籟。

郭云：塗欲寒口也。守神者，一心志以審音。

郭云：地籟。

郭云：追之不及，儻然自失，身如空虛，馳放而不收。

郭云：天籟。

郭云：所謂蕩蕩默之。

一改六喻。

度數則太多，陰陽則有一。

郭云：樸失猶子喪，仁義猶建鼓。

郭云：凡物皆風氣所生。

又云：類物名。《山海經》，亶爰之山有獸如狸，名曰師類；帶山有鳥狀如鳳，名曰奇類，皆自雄雌而生。

又云：物之化生，以神相感，以此見感通之妙，不在陳跡六經陳述而。

卷之六

刻意第十五

郭云：六祖教人于不思善不思惡時，認取本來面目。

繕性第十六

郭云：一定之中，自然生慧，是悟養知讒。認得性便為神，已不是性，故知養德。

又云：「知」字是覺性元神。

又云：如是滅度，無量無邊，無數眾生，寔無眾生，得滅度者。

秋水第十七

郭云：□寥一二語，說出海大，何必玄虛之賦？

郭云：此是見大處不然，以大自負，則相傾無窮矣。

亦自快然。

郭云：又生一議論。

郭云：莊子受用處。

郭云：道無精粗，論精粗，則精亦粗矣。此即《中庸》不顯之旨。

郭云：不用心目，文不板樣，半開蓮花，妙悟者得之。

郭云：一字形容鄙夫、鄙□之態。

郭云：濠下、濠上，一體同觀。

至樂第十八

郭云：無有哉！決言其有。

郭云：世人皆以恩愛生貪著，逐有種之無明，煩惱不自解脫。

又云：此種無情，學問究竟，性命緊要得力。

郭云：於多擁腫以喻瘡傷。

郭云：一氣變化，非死非生，胎卵化濕，俱後此出。

雜篇

卷之七

達生第十九

郭云：千古養生家之祖。

郭云：若還生，摘下到底不馨香

郭云：行除中，發出居易學問。

山木第二十

郭云：物物大小，有所逐必有所迷，此乃學者受用語。

田子方第二十一

說俗儒偽態如畫。

尊孔子極矣。

有貴於身，則身為隸矣。

尊孔。

卷之八

知北遊第二十二

快說般若。

暢哉。

郭云：成仙、成佛話頭。

此老忍俊不禁，索性破口。

郭云：無能所。

郭云：無言。

郭云：無知。

郭云：無相。

郭云：無用。

郭云：無將迎。

郭云：無情識。

庚桑楚第二十三

郭云：鞞者，以皮束物之稱。捷者，牢關之義。

起初問仁義，反愁我軀，是有憂犯世患之意，故答之。

郭云：隨寓而安，備可也，分可也，成可也，毀可也。

郭云：宇空虛而包涵萬象。宙長存而歷劫不壞。聖人生死雖與人同，而不墮形跡，遊乎天門。

郭云：黓釜底，煙氣聚而成魔，即如人生也。

郭云：不知臄骸一體，廟偃一地，人見可移而不見有不可移者在。故曰移是非所言也。

郭云：德性之知，有所不知，如赤子視物不起分別。

卷之九

徐無鬼第二十四

郭云：全在凝神守氣，無發揚蹈厲之意。

郭云：勞生之極，反本之思。

郭云：心本無生，忽然起念，則是宦列、麗譙、徒驥、緇壇矣。

郭云：民死生在君一念。

郭云：只在眼前。

郭云：禪經如是之意。

郭云：六合。

郭云：害馬，羈馬之類。

郭云：惠子強對。

郭云：與彼造陰陽者，何畏？而以誇弟子，此各是其實也。

郭云：求唐子而不出域，求不遠也。夜半之鬥之不去也。

郭云：此相天下之法。

郭云：不癡、不聾、不作阿家翁。

郭云：色字包得廣。富貴則有驕泰之色；賢老則有矜誇之色；施子則有恩德之色；尊上則有傲慢之色，皆內不足也。

郭云：此乃真稿、骸死、灰心事。

郭云：三字皆無心于為口，三尺不言也。

郭云：渠公，屠者也。當其街，故有向食。

注簡而有別致，真高手也。

郭云：生曰得，亦可。死曰得，亦可。生曰失，亦可。死曰失，亦可。

郭云：人處陰陽之中，曰有所損，恃有命存焉。

郭云：疑獨註。反本復性，則順而有功。欲其事，果其待，必久。

則陽第二十五

郭云：公閱以恬退為事，而則陽嗜進不已，故王果以告之。

郭云：達網繆不滯于物，周盡一體，莫非我也。

郭云：心無窮，而力有限，力未盡，而時已及。

如讀古碑法，讀之不多不可曉，亦不須盡解。

郭云：惟無所師乃得師天。師天猶未免於殉。

郭云：羸法。法之無用者，老子所謂餘食贅行也。兩見即兩端，一彼一此也。

郭云：性地荒口，眾欲叢生，耳目口鼻，充滿色塵，離其本位，百病交攻。

郭云：是在事初，非在覺後。

郭云：二子，一以為是，一以為非，係章則忘是非。

郭云：異同相去不遠。

或使外道神我見也。莫為外道自然見。

卷十

外物第二十六

郭云：賢愚同歸。

郭云：天地之火。

郭云：人身之火。

又云：清明之性，如月不足勝焚和之火。

郭云：此段喜劇世儒無寔得，而專以剽竊古人為事。古人，死人也。古人所言，死人口中珠也。發冢取珠之喻，極奇。

郭云：以恩惠結人，而驚然自得，醜行也。

郭云：有心反於古，有心動于道，皆非也。

郭云：載以天下自任也。

郭云：遊即逍遙遊之遊。

郭云：無貴賤，無古今。

郭云：六根頭頭是障，必徹而淨之，則一了百當矣。

又云：跣足陷泥淖之跡，得失交戰也。

又云：明之德之意。

又云：六鑿即六賊。

郭云：「然」字當作「默」。

寓言第二十七

尊孔。

郭云：孔子不與人辨，而使人心服。

郭云：自有而無，故人以其死也，有自也。含情之類不能無悲，而不知其生。陽之始寔無所自，亦太虛而已，何所欣感，而自造不適乎？

讓王第二十八

郭云：看他口氣，絕不以天下為事。

郭云：三自沉，亦口乎以天下傷其生矣。

卷十一

盜跖第二十九

文醜劣太甚矣。太史公，聖於文者也，不應不能辨識，豈史遷所見者既亡，而後人又妄托之，遂流傳於世耶？

郭云：小見不知，強作解。事倡狂之說令人為訛耳。

郭云：近日宗門諸君，倡狂自恣，以貪淫為至德，亦口之徒歟。

郭云：以危為安，以苦為樂。

郭云：形容富貴，津口欲吐，認賊作父。

漁父第三十一

鄙甚。

郭云：□筆。

此段卻好。

卷之十二

列禦寇第三十二

郭云：感人而使其豫出，是□□也，大是異事。

郭云：用韻。

郭云：使為墨人也，彼為墨天也。性分中帶，得此一段，薰習之氣，故墨成所謂前世因。

又云：並非一人有猶，善非一人有也。

天下第三十三

郭云：木履曰跂，麻履曰躡。

墨學之盛，此可證。

與墨大同。