

心物之間

——從朱得之《莊子通義》一書見明代陽明學 與莊學互涉之意義

王 喬 慈*

摘 要

王門學者朱得之《莊子通義》雖為明代中期第一本完整的莊子註疏之作，但其書作為心學與莊學互動所展開的重要性，仍尚待體認。作為王門弟子，對良知有所理解與會心，自不免應用心學的資源註莊。但其註疏莊子，亦非有意將莊子嵌合儒門，而是通過相應的思想資源，找尋二家能互為對照的宗旨所在。在從學王門過程中，朱得之所關注的問題一直便是「物」與「良知」之間的感應關係，甚至對於萬物的重視，亦決定了其日後把握《莊子》的方式。因此，其面對嘉靖年間陽明學的各種紛呈異解，其借注疏《莊子》重新考量對物論的思考，深化了心學中對萬物的關注，亦積澱晚明莊子學往後的思想資源。本文試圖梳理此段被隱沒的思想史中間發展圖像，相信若能明白嘉靖時期陽明學與莊子學之交會，將會使我們對明代莊子學中的心物關係，以及與心學的複雜互動有更全面的認識。

關鍵詞：朱得之、王陽明、莊學、心物之間、格物

2018 年 11 月 20 日收稿，2018 年 12 月 23 日修訂完成，2019 年 7 月 11 日通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學中國文學系博士生。

一、問題之所在

眾所皆知，莊子學的流傳與詮釋在明初並非顯學，不僅接受不大，註疏不多，甚至藏書亦少，與宋代大量莊子註疏著作相比，明初的莊子學因與當時朝廷以程朱理學為助教化的時代不符，故未引起士人關注。¹ 但此現象在明中葉以後漸有轉變，如正德嘉靖年間楊慎（號升庵，1488-1559）《莊子闕誤》、朱得之（號近齋，生卒不詳）《莊子通義》相繼刊行，兩書對日後的莊子學奠定了重要基礎，自是以後，莊子學在晚明更是雨後春筍，絡繹不絕，甚至幾乎是開啓一番劃時代的莊子儒門說新論。² 然而，在晚明燦爛輝煌的莊子學研究出現前，必須去思考為何莊子一書會在此時開始盛行，以及此時莊子學盛行的關鍵為何。如方勇認為，莊子學在明中葉以後的興起，是受到王守仁（號陽明，1472-1529）的影響，王陽明倡導良知說，使明代心學相較於恪守成式的理學，較易鼓舞個性，重視心性的自得與解放，這使心學家能夠吸收佛道，融良知於佛禪並及莊子的適性之說，掀起個性解放浪潮。³ 固然，陽明學對於莊子的影響無可非議，然而，陽明學對明代莊子學的詮釋，究竟起了什麼樣的影響與作用，仍須再更細緻的討論；個人解放不僅與莊子沒有直接關聯，甚至亦不能直接含括

1 宋代莊子學的興盛，近代以來已漸為人所知，如郎擎霄，《莊子學案》（上海：商務印書館，1934），頁 337，「莊學得王、蘇之提倡，故當時治《莊子》者已次第臻於極盛，而莊子之學遂如日中天」。甚至如尚海燕所說，「從整個莊學史來說，宋代莊學是一個不可否認的高峰」，見尚海燕，《宋代莊學思想研究》（武漢：華中師範大學出版社，2011），頁 3。而明代初期莊子註的出版狀況可見（日）三浦秀一，〈明代莊學史研究のために——莊子注の出版と「成心」および「渾沌」解〉，《集刊東洋學》90(2003.10): 42-44。

2 有關晚明莊子學的繁榮盛況，可參看謝明陽在《明遺民的莊子定位論題》（臺北：臺灣大學出版中心，2001）一書中處理晚明遺民各種莊子學的觀點如「易莊會通」、「自立一宗」等家之說。而此時期僧人的莊子注亦占勝場，如覺浪道盛、憨山德清等人皆有莊子之注，可謂空前盛況。相關著作甚多，研究概況可參見劉芷璋，〈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）〉，《中國文哲研究通訊》26(2016.9): 77-96。

3 方勇，《莊子學史》（北京：人民出版社，2008），頁 333-334。

陽明學與良知說，更無直接聯繫莊子與陽明學的必然性。因此，重新討論陽明心學對於莊子詮釋的新見，是本文所關注的首要焦點。⁴

再者，陽明學對莊子註疏的影響與詮釋，在楊儒賓《儒門內的莊子》一書中亦有論及。然而楊儒賓重點並不在此，而是關注晚明方、王二家展開的「第二波」莊子詮釋，認為二人所詮釋的莊子，實為一場「重新發現莊子運動」，⁵為何是重新發現莊子，楊書中認為，明代莊子學因受陽明心學的影響，使身為「意識哲學」的心學，亦連帶影響莊子的訓解。因此，方、王二人強調的變化、重視物學的詮釋模式，實為對反於「長期卡在意識哲學領域的明末儒者」，而更重視化成世界的需求。因此，楊書立足在一個晚明興起的新物學觀看下，去預設出此物學乃是對反於心學傳統下冥契體證的莊子，而這樣的莊子，與其說是儒家，不如說更接近老學般意識哲學領域。楊書此說較方勇周詳也更成體系，不僅解釋了晚明遺民莊子學所致力開出的「物本體論」問題，亦明確揭示出心學視野下莊子的側重面，仍是以精微的心性論述為主，並不注重物的層次。⁶換言之，這樣不注重物，對世界未有特殊關注的莊子，則是莊子受心學影響下的重要向度，也

4 (日)三浦秀一亦注意到陽明學與莊子學的並茂發展關係，如其於〈明代莊學史研究のために——莊子注の出版と「成心」および「渾沌」解〉文中論及陽明後學對於莊子學發展的活躍與促進，其思維方式亦近於(日)荒木見悟在討論晚明佛教時，亦指出斷不能忽視陽明學對佛教的影響，三教皆有互助、互滲、對話參合的空間存在，見頁42-44。另見(日)荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教》(臺北：聯經出版公司，2008)。

5 楊儒賓，《儒門內的莊子》(臺北：聯經出版公司，2016)，頁447。其視晚明莊學尤以方、王為代表，是作為對心學虛靜的反動。此議論亦常見於討論晚明對於莊易會通、桐城易學與莊學的溝通之見解，多強調經世致用的外王理想。但言下之意，多將心學作為一個假想敵而預設兩者的斷裂，如李波，〈明代桐城《莊子》研究——以方以智與錢澄之為中心〉，《弘道》46(2011.1): 85-91。

6 觀楊書之意，這物本體論之所以可能，正是因為他們重新確立體用論的架構，不再只從心性論出發。如其言：「和明代一般的三教合一論者相比之下，明末這些援莊入儒的學說最大的特色，乃是他們不從心性論的向度著眼，而是從本體宇宙論的觀點著眼。」見楊儒賓，〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，鍾彩鈞、楊晉龍主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004)，頁284-285。

基於此立場，莊子仍是無法從老子分開，仍是重視意識哲學的虛靜收攝工夫，較遠離儒門立場中生生不息的創化之論。

但楊書所產生的問題有二，一則是對於明代心學以「意識哲學」來定位，稍嫌疏略，未能清楚解釋此詞彙與指涉的立場，因為即便是陽明的「鏡喻說」、「心外無物」亦非唯心論，或僅將物作為觀照玄覽之作用。⁷ 二則是過於強化方、王的學術獨立性，而導致忽略此中思想史上的連續性脈絡。⁸ 如其以體用論的觀點來強調方、王的物學詮釋，開展出一個具有形氣主體、人文主體的莊子。但顯而易見的是，體用論架構乃心學所致力、彌縫，甚至補充、改造程朱的理氣二分，如良知本就與氣、心、物同升同進，而方、王二人對物的整體提升，或許是在心學有意識彌合兩界域下的努力，方能順講出這樣的「物本體論」，並非從「最徹底的意識哲學」來扭轉。因此，預設方王的莊子學有體用論的架構，而心學家下的莊子，則是泥於內不重外物，流於虛寂，此論或可再重新檢視。

因此，本文欲處理明代心學視野下的莊子學，集中在嘉靖年間心學初滲入莊學時所側重的詮釋面向，並探究心學義理究竟如何決定之後晚明莊學註疏的展現，試圖勾勒出兩者的承接與延續。再論證心學如何提供養分，重新活化莊子的人文關懷，並得出陽明學如何在莊子儒家化的歷程中

7 在西方脈絡中的「意識」多為身心相對下的「心知」作用，此本就為心學者所批判，如心學者極為重視「去執」、「無知」等狀態，至陽明立四句教，斷不棄「無善無惡」此句易誘發爭議的論述，故可知此對於儒門立教實有不可動搖之地位。如此，當良知與物交會時的心氣合流狀態時，實不可說其僅止於「意識」。荒木見悟曾指出陽明學經常被朱子學者批評與禪的悟境相近，成為脫離事物的空論，但此評卻是「忽略良知說乃深入到作為社會性存在之人的具體生活一事」，故陽明之學其實則為「翻轉禪之空理為實理」，並非僅是唯心之學。見（日）荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教》，頁 504。

8 劉芷璋認為，方、王作為一個最終成熟的莊子學階段，與晚明之前的莊子學應有密切的關係，這中間應有一個過程，而非突然斷裂的。如其言「莊、儒關係的接軌，必須先經過同一此「心」的心學平臺，有平臺始有對話，有對話才有迎接入籍的結果，如無經過心學的作用，方、王之學如何可能」見劉芷璋，〈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）〉，頁 93。然為何要經過此「心」的心學平臺？陽明學究竟對莊子起了什麼樣作用？又或者莊子提供陽明學何種資源？心性論述如何與方王並非悖反，而是接軌與開展，這都仍待進一步釐清。

扮演重要角色。故為求掌握心學於莊子的密切聯繫，研究時間主要以嘉靖時期，陽明仍在世時為主。研究對象選擇親受業於陽明，並為現存心學家的莊子註疏中最早、最完整的朱得之《莊子通義》。此書為明代莊子學開山的兩大著作之一，相較於站在經學立場，重視音義古學的楊慎，朱得之作於嘉靖三十九年（1560）的《莊子通義》具有更豐富的陽明心學詮釋特點與三教色彩，實值得重視。其不僅保存宋末褚伯秀（字雪巖，生卒年不詳）《南華真經義海纂微》的重要底本，又能夠加上自身見解，「是明代第一部完整、系統的莊子學大著」。⁹而朱得之身為陽明晚年親授之弟子，卻旁註老子、列子、莊子，以求匯通旨歸，研究其學說，不僅能使我們理解其人三教思想特質，亦能知曉以心學詮解莊子的重要操作方法，若對照朱得之在《嵇山承語》中紹述陽明學說的人文關懷，更可明其在《莊子通義》中的詮釋脈絡。兩者合觀，或有助於我們理解陽明學對莊子人倫世界的發明與闡發，實作為接續晚明莊子儒門化的重要橋樑。¹⁰

下文首先介紹朱得之的生平與其心學背景，再論其學與陽明學的承繼，復論其如何運用心學資源註解莊子，最後總論莊子與陽明心學如何相互闡發、豐富彼此對於心物關係的理解，以期對明代莊子學如何逐漸打開豐富多樣的物化世界有一更細緻的觀看角度。

9 方勇，《莊子學史》，頁 340。

10 朱得之相關研究並不豐，探討其莊學研究之論文國內外僅見劉海濤，〈論朱得之的《莊子通義》〉，《海南師範大學學報（社會科學版）》2014.5(2014.5): 79-83。王志俊，〈朱得之《莊子通義》的儒學立場與心學意涵〉，《貴陽學院學報（社會科學版）》12.3(2017.6):27-32。然其中多僅大略分析《莊子通義》中的要旨，並未放入思想史的脈絡以及系譜意義，大抵仍從三浦秀一的文章延伸出發，故本文仍以（日）三浦秀一，〈王門朱得之の師說理解とその莊子注〉，佐藤鍊太郎、鄭吉雄編，《中國古典の解釋と分析》（札幌：北海道大學出版會，2012），頁 79-130。中文見（日）三浦秀一著，廖肇亨、石立善譯，〈王門朱得之の師說理解及其《莊子》注〉，鄭吉雄、佐藤鍊太郎編，《臺日學者論經典詮釋中的語文分析》（臺北：臺灣學生書局，2010），頁 381-417，等著作為對話對象。然其雖能指出朱得之莊學與王學間的關係，但對其中義理的含攝面向仍有待進一步提出。

二、朱得之生平思想與心學背景

朱得之，自本思，號近齋，江蘇靖江人。其生卒年不詳，從《稽山承語》中顯示，大抵於嘉靖四年至六年左右師從陽明受學，為陽明晚年講學稽山書院時的弟子。¹¹ 朱得之雖為王門子弟，但並未有顯赫名聲。其生平資料不多，分見於《明儒學案》、《毘陵人品記》、《靖江縣志》等書，如就光緒《靖江縣志》的〈人物志·儒學〉篇載，可略見其人其學：

少負大志，聞王文成公良知之說，心契之，遂往受學。文成公嘗以入道最勇，可與任重致遠稱之。大抵得之之學，體虛靜，宗自然，最得力處在立志之真。自起居食息，一言一動，皆以真心檢點其間，雖幽獨無少懈，教人亦以立志為先，致其脫父於難事最烈，與經祀文成公之喪，在及門中尤為篤摯。¹²

得之其學近道家，主虛靜自然，大有老子之風。如《明儒學案》稱其學「頗近於老氏，蓋學焉而得其性之所近」，¹³ 然其少便有大志，故契合於陽明良知之說，學其立志之真切，於日用常行中，無不以「真心」檢點。可以看出朱得之為學切己篤實處，無不作用於踐履中。而得之雖拜於陽明門下，歷時未久，但仍因其立志之真切誠篤，受到陽明「入道最勇」、「可與任重致遠」的稱揚，此評實不可輕輕看過。如朱得之在《稽山承語》記載陽明之語，言陽明在書院講學，每有人心慕而至，總是喜憂參半：

一日，師曰：四方英賢來此相依，共明此學，豈非此生至樂！然某見一人來，心生一喜，又添一憂。喜在吾道之遠及。憂其人或言之未瑩

11 可參見（日）水野實等人著，張文朝譯，〈《稽山承語》解題〉，《中國文哲研究通訊》8.3(1998.9): 53-55。再如《毘陵人品記》載：「從陽明先生遊，窮良知之旨，泊於榮利」，見明·毛憲，《毘陵人品記》，《續修四庫全書》第 541 冊（上海：上海古籍出版社，2002），卷 9，頁 189。

12 清·葉滋森等修，褚翔等纂，《光緒靖江縣志》，《中國方志叢書》（臺北：成文出版社，1983，據清光緒五年（1879）刊本影印），卷 14，頁 269，「儒學」。

13 明·黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》（北京：中華書局，2012），卷 25〈南中王門學案〉，頁 586。

以啟人之疑；行之未篤以來人之謗。疑謗一興，阻喪向善之誠者多矣。諸君宜相體以求自立也。¹⁴

可見陽明在學問後期，已經清楚知道當時學良知未徹所致的弊病。因良知生機流轉，活機無限，重視當下自心體認。若體認未真，言之未瑩，就妄傳教人，導致言行不篤，招來毀謗，不免妨礙聖學。但朱得之學問卻得到陽明的稱揚與讚許，無疑可見其克己篤行之實風，以及學師之真切用心處，或許可不致於有所妄議。朱得之在陽明歿後，亦曾與錢德洪（號緒山，1496-1574）在靖江共同講學三日，講學盛況空前，被譽為「子夏在西河」時。¹⁵可見其實得陽明之真傳，不僅致力講學傳授陽明師說，其發明陽明處，除了「立志為先」，學為聖人的心志氣魄外，「以真心檢點」，更是強調良知無時不在的踐履特質，這皆反映在其註疏對莊子要領的把握上，此處容後再提。

朱得之著作不多，編纂《靖江縣誌》，著有《莊子》、《列子》、《老子》三子通義刊刻本，又有《宵練匣》¹⁶以及《印古詩說》

14 明·王守仁，《稽山承語》（明嘉靖間（1522-1566）刊本，臺北：傅斯年圖書館善本室藏），頁4；另參見明·王守仁著，吳光編校，《稽山承語》，《王陽明全集（新編本）》（杭州：浙江古籍出版社，2010），卷40「補錄二」，頁1610。因二書版本不一，其中字句與條例皆有些許出入，故引用皆著明兩版，以供對參。

15 明·王儼登，〈朱氏蕩女墳志〉，《燕市集》：「桐廬公以經術鳴於江南，江南學者從之如雲，若子夏在西河時也」。朱得之深受陽明講學影響，亦致力傳播其學。如《明儒學案》記載朱得之語錄曰：「人生不可不講者學也，不可暫留者光陰也。光陰不能暫留，甚為可惜！學不講自失為人之機，誠為可恥！自甘無恥，自不知惜，老至而悔，不可哀乎」，見明·黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，卷25〈南中王門學案〉，頁588。至於講學記錄可參看明·王洪，〈次錢緒山朱近齋集靖江之士友講學於孤山韻〉：「大江流入海門東，孤嶼天開半畝宮；三日群賢圍講席，他年不斷杏花風」，見清·鄭重，《靖江縣志》（據明隆慶三年（1669）刊本影印，臺北：漢學研究中心藏），卷18，頁17。

16 《宵練匣》為一卷17條的語錄，原本為三編，據卷末提要所論，首編為《稽山承語》，次編為《烹芹漫語》，最末為《印古心語》，因此，此書又名為《參元三語》。又，三浦氏指出《宵練匣》與《明儒學案》所收錄全相同，但據本文比對，不僅有些用字差異，甚至在重要義理用句上，學案皆未見。如「楊文誠問意有善惡」一條，《宵練匣》多了「無善無惡者心也」（頁2），此句卻不見於《明儒學案》頁587中；以及《明儒學案》頁590末條「或問事物有大小」應當與「人無善可為」分為二條例。因

等作。¹⁷ 其雖未有完整儒學體系著作傳世，但《三子通義》之作，卻無不發明儒學義理，往往援引孔孟之語為證，故理解其《三子通義》，亦有助於理解其對於儒學思想與良知的把握。如三浦秀一就曾對朱得之的老子、莊子思想進行疏理，認為朱得之在註解莊子時，其實同步也在理解良知。¹⁸ 正因為朱得之本身濃厚的陽明學思想質素，其在註解莊子時，並不完全與褚伯秀相合，亦未有如四庫館臣「議論陳因，殊無可採，至於評論文格，動至連篇累牘，尤冗蔓無謂」¹⁹ 之評價。誠然，此書之分段與註解，往往跟隨褚伯秀《南華真經義海纂微》的段落與解義，而朱得之多在褚氏分段後的《義海》上增添「通義」與書首、章末之總評，確有其自述註疏之宗旨乃從褚氏之情的用意，故言「得失不易字」，以保有同門王潼臨終託書之願之用心，²⁰ 但若對比《通義》與《義海》的詮釋側重處，卻隱然有別，甚

此，本文引用朱得之語錄條目將同時並採二書對觀、同列，以補其缺。見明·朱得之，《齊練匣》，《百陵學山》第 4 冊（《景印百部叢書集成》第 8 冊，臺北：藝文印書館，1967，據明隆慶王文祿輯刊百陵學山本影印），卷末提要一。

- 17 《印古詩說》為朱得之領會毛詩之旨之作，現藏於國家圖書館珍稀古籍中。見明·朱得之，《新刻印古詩語》（明刊格致叢書本，臺北：國家圖書館藏）。
- 18 見（日）三浦秀一，〈王門朱得之の師說理解とその莊子注〉，頁 79-130。中文見（日）三浦秀一著，廖肇亨、石立善譯，〈王門朱得之的師說理解及其《莊子》注〉，頁 381-417。
- 19 館臣認為朱得之見解多是承襲褚伯秀而來，見明·朱得之，《莊子通義》，《四庫全書存目叢書》子部第 256 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995，據北京圖書館明嘉靖三十九年（1560）朱得之浩然齋刻本影印），頁 417。但若細看兩者之解，常有不一致，甚至明顯差異處。朱得之在總結內七篇時，亦明言：「褚氏亦得大意，但以心跡異觀內聖外王，彼成此虧為說為全書之旨要，未免於口耳也。」（頁 247）最顯而易見的是，朱得之並不常用理學家語言，相較於褚氏，其往往代之以天機、良知，強調良知心體的靈活性。如褚氏註莊：「況孟之所言者情，莊之所言者理，理一分殊，則情之不齊也宜矣。故南華原本究極主一理，以齊天下之物論」，卷 4，頁 82；「內篇始於逍遙遊，盡性之學，所以明道。次以齊物論窮理之談，所以應化又次以養生主，至命之要，所以修身也」，卷 5，頁 86。褚伯秀好用的「天理」、「理一分殊」等理學概念，在朱得之這裡都有所轉化。兩條資料分別引自宋·褚伯秀撰，張京華點校，《莊子義海纂微》（上海：華東師範大學出版社，2014）一書。
- 20 如朱得之在〈讀莊評〉記曰：「余同門友錢塘王雲谷潼遊覽四方，歷三十年，窮鄉絕島，莫不探至。嘉靖初，至彼見之手錄以歸。乙卯疾將格，以授余曰：『煩兄圖廣其傳，毋使褚氏之心終泯也』今刻從其情，得失不易字，信褚氏信雲谷也。」，見明·朱得之，《莊子通義》，頁 184。

至朱得之亦曾明確指出：「修詞立其誠，學問之全功也。褚氏以前諸解多主立誠，今通義略兼修詞者，蓋欲習詞章者，知反於性道；理心性者，知謹於詞氣，庶乎先哲啓後之心，而後世愛而傳之之物也」，²¹ 自己有意於「修詞」上著眼義理，與宋儒們直探「立誠」之義理方法不同，可見兩人立學宗旨並不一致，故研究《莊子通義》仍能一窺得之學說概況。²²

《莊子通義》作為明代全面性詮釋《莊子》的著作，也是第一部王學子弟註莊之代表，影響不可謂不大。歷來研究者考察《通義》著作，都著力於得之的道家血脈，認為朱得之雖是儒者身分，但他在註莊時，仍認為莊子繼承老子，而之所以能通孔子，則是因為老子與孔子的相通授受處。故老、莊、孔之學可相互印證。²³ 但這樣的解釋，仍是只見其外，而不見其內。《通義》既然是得之晚年學成之作，其對各家學脈系譜的看法，亦當漸瞭於心。故注莊時，絕非僅只是按學派歸屬將莊子承繼老列之學，以此會通儒道而已。如其〈刻《莊子通義》引〉所指出，莊子與儒家經典《詩》、《書》雖看似相異，其實「異者，辭也；不異者，道也」，²⁴ 真正能聯繫莊、儒者，其實正在於他們所共論的大道。此處的大道所指為何，在朱得之整理王陽明語錄時，就有明確相應的記載：

或問「三教同異」。陽明先生曰：「道大無名，若曰各道其道，是小其道矣。」心學純明之時，天下同風，各求自盡。就如此廳事，元是統成一間，其後子孫分居，便有中有傍，又傳，漸設藩籬，猶能往來相助。再久來，漸有相較相爭，甚而至於相敵。其初只是一家，去其藩籬，仍舊是一家。三教之分，亦只如此，其初各以資質相近處，學成

21 同上註。

22 劉海濤就認為朱得之以心學家的身分來註莊，雖與宋人同是用儒家詮釋莊子，但卻得以「擺脫宋儒以天理解道的束縛」，並不以天理為本位，而轉以良知，這就使《莊子通義》有了自己的特色。見劉海濤，〈論朱得之的《莊子通義》〉，頁 81。尚海燕更是清楚指出褚伯秀的莊學往往「援『理』入《莊》」，借受理學的概念來討論莊子問題，如天理、人欲、格物、求聖賢樂處等概念，皆為其慣用的詮釋方法，見尚海燕，〈宋代莊學思想研究〉，頁 142-145。

23 方勇，〈《莊子學史》〉，頁 370-371、王志俊，〈朱得之《莊子通義》的儒學立場與心學意涵〉，頁 27-28。

24 明·朱得之，《莊子通義》，頁 181。

片段，再傳至四五，則失其本之同，而從之者亦各以資質之近者而往，是以遂不相通。名利所在，至於相爭相敵，亦其勢然也。故曰：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」才有所見便有所偏。²⁵

此說出自陽明晚年，故與其早期「廳堂三間」，看似同義實則相別。如陽明在嘉靖二年（1523）答張元沖舟中問時，就曾有類似的譬喻：

張元沖在舟中問：「二氏與聖人之學所差毫釐，謂其皆有得於性命也。但二氏於性命中著些私利，便謬千里矣。今觀二氏作用，亦有功於吾身者，不知亦須兼取否？」先生曰：「說兼取，便不是。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；而己則自處中間，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，是之謂小道。」²⁶

陽明反對儒學需要「兼取」二氏之說，因說「兼取」，則有自身所學並無全備，而需援引他教資源來救正之意，相反地，儒家聖人若能盡性至命，則能兼包三教，使二氏皆為自家所用。故從聖學中「完養此身」能見仙道之精，從聖學內「不染世累」可得佛家無執之妙，可見聖學大道乃兼備體用；而二氏則有用無體，自私其身，故為小道，由此可見，陽明此時仍站在儒者的立場，視他教為不圓。但就朱得之錄王陽明之《稽山承語》所載，陽明晚年並不對三教作此分別，強調初只是「統成一間」、「其初只是一家」，後人自有分別，皆只能得道之偏。因此，三教之名謂，則是後人基其所見，而學成片段，久則自建藩籬，更喪其大本。原初同源之大道，則不能以三教之名謂稱括，故云「道大無名」，不再被稱謂偏見所藩籬。因此，相比前期區辨三教之異同，陽明此時更強調三教背後所共享的大道資源。如約略同時嘉靖五年（1526）陽明亦曾與東廓道：「道一而已，仁者

25 明·王守仁，《稽山承語》，頁 5-6；《王陽明全集（新編本）》，頁 1611。

26 明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》下冊（上海：上海古籍出版社，2017），〈年譜三〉，頁 1289。

見之謂之仁，知者見之謂之知。釋氏之所以為釋，老氏之所以為老，百姓日用而不知，皆是道也。寧有二乎？」²⁷ 更可見「道一」之論，不待陽明後學來闡發，早已內蘊於陽明之思想，而此論更是影響朱得之甚深。故其注三子，皆有意脫其定見，掃其心跡，體會大道之源，不先以學派自作限隔。如在《讀莊評》中指出：

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，初無三教之意，猶夫方言異而意不殊，針砭異而還元同。苟不得於大同，則父子夫婦亦有不同者，孰知自私用知之為蔽，而潰裂夫道哉？²⁸

其言「道在天地間一」，正發明陽明「三教道一」之旨，此實可明其刊刻三子《通義》之用心，欲真見得道一之同，必須先無三教意見所縛，而其在《列子通義·自序》中亦特明「解縛」之法：「道不容言也，惟解縛而道自存……故凡起心、起意、起知者，皆人也，非天也。學也者，學於無朕無言之地，而有名有形者，皆縛也。」²⁹ 只有在消其拘執知見後，方能真見道之大同，而避免知障之蔽。如此，其並非是以儒解莊，而是根本不受一現成定著之「儒」來解現成定著之「莊」。因此，與其說朱得之以儒解莊，闡發陽明之旨歸，不如說其乃消化其師之學，更得其真意。如得之曾與尤時熙（號西川，1503-1580）討論「格物」之解云：

格物之見，雖多自得，未免尚為見聞所梏。雖脫聞見於童習，尚滯聞見於聞學之後，此篤信先師之故也。不若盡滌舊聞，空洞其中，聽其有觸而覺，如此得者尤為真實。子夏篤信聖人，曾子反求諸己，途徑堂室，萬世昭然。³⁰

西川亦曾記述得之解釋格物之「格」，與陽明大旨不殊，僅字句稍異。但觀得之自述格物之法，並非時時以師說之旨為尊，否則只是陷入另一迷障。聞學雖是必要，如其聞良知之旨，亦是洗滌童習；但良知若成為見聞

27 同上註，〈寄鄒謙之四（丙戌）〉，頁 229。

28 明·朱得之，《莊子通義》，頁 184。

29 明·朱得之，《列子通義》，嚴靈峯編，《無求備齋列子集成》第 7 冊（臺北：藝文印書館，1970，據明嘉靖四十三年（1564）浩然齋刊本影印），頁 7。

30 明·黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，卷 25〈南中王門學案〉，頁 586。

知識，又多為束縛之習。故其認為格物與其帶著舊習知見來理解事物，不如「盡滌舊聞，空洞其中」，真實體會物之存處，方能有自得之真。

綜言之，陽明的良知之教，教給朱得之的並非現成一套規範定準之法，反而成為日後理解莊子之機：與其篤信聖人，不如反求諸己，以真心體會世界萬物，真見大道不二。理解得之註疏方法與陽明因緣後，下文將從《稽山承語》中更進一步探討朱得之問學陽明的學說宗旨，以及其如何在思索良知與萬物的關聯中，發現莊子有與其相應的思想資源，並以此會通兩者，不僅加強其對陽明學無執向度的理解，亦豐富、開拓莊學中的心物關係。

三、朱得之《莊子通義》一書中的思想與心學內涵

朱得之晚年始作《莊子通義》，而其之所以對莊子感到興趣，或許與得之在追索良知的過程中，發現了不得不解決的問題有關，而這也使其在註解莊子時，同時思索著如何解決自身所切感的問題。因此，在介紹《通義》的思想內涵時，將先探究朱得之所把握到的陽明學宗旨與問題關懷，再進而論述其如何透過陽明學理解莊子思想，以及兩者間相互呼應的可能。

（一）良知與「外物」關係：朱得之的問題意識

黃宗羲（號黎州，1610-1695）曾言，明儒對於宗旨的把握，皆是自家體會而得。由此，即便是師從陽明者，亦會依其性之所近，選擇自己切身領悟並深有所感之處，這在朱得之亦然。若觀察《傳習錄》與《稽山承語》以及得之與師友切磋、通信的資料來看，朱得之所關注的問題，便是「物」與「良知」之間的感應關係，甚至對於「物」的重視，亦決定了其日後把握《莊子》的方式。

首先，我們可從《傳習錄》中，有關朱得之於陽明問學的記載出發，探究其問題的旨歸：

問：「人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否？」曰：「人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明，風雨露雷日月星辰禽獸草木山川土石，與人原只是一體，故五穀禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。」³¹

陽明的回答其實並不陌生，如其在解釋學生有關心物如何同體的疑惑時，就曾指出人的良知，也就是靈明，是萬物同體的可能。如陽明曾曰天地萬物與我的靈明是彼此雙顯雙向的關係，朱得之於《稽山承語》中記載同門王嘉秀對於陽明提出「心外無理，不能無疑」的問題，陽明亦以「萬象者，吾心之所為也；天地者，萬象之所為也。天地萬象，吾心之糟粕也」突顯心的優先性，³² 強調天地萬物中，為心之靈方能得萬象，以此回應弟子困惑於良知與萬物間的分際關係。但這段話值得我們注意的應當是最末句，也就是陽明清楚理解朱得之發問背後隱而未顯的關懷要旨，實在於人物如何相通上。朱得之在問學陽明的過程中，他當然也明白陽明有「心外無物」等旨趣，但「心外無物」於得之心裡，顯然無法完全信服。因此，朱得之在這裡的提問，不容輕易放過，此中實隱含著對「物」這存在本身的重視。此處，朱得之先確認人之所以為人，在於有虛靈之心，才有良知靈明的存在。良知既是我們感知到物的關鍵，也是物因此於我們有彰顯可能的必要條件，但在這樣「意向性的結構」裡，³³ 他仍有不安之處。因為，在陽明的良知與物的關係裡，「物」更常被指為良知意向的對象，而不從此談物的客觀知識結構問題。如陽明明確的指出「物即事也」，也是「意之所在」，甚至屢言發用中「心意知物只是一事」，將外在的事理物則，都收攝於內，從「道德性」言物而不就「存在物」說。這或許可如陳來所說，就陽明常

31 明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷3〈語錄三〉，頁122。

32 明·王守仁，《稽山承語》，頁3；另見明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集（新編本）》，頁1608。

33 如陳來指出，「意之所在便是物」在陽明哲學中是一接近現象學（phenomenology）的命題，他的心物理論也與現象學的意象性理論頗有相同。見陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：三聯書店，2009），頁60。

言「良知為造化的精靈」來看，其實可以不需迴避「唯心論」的範疇。³⁴ 但既然心與物只是一個，且物為事，是意之所在，那麼還需要討論萬物一體嗎？既然只是一個，那一體又是從何而建構？豈不只要回歸自心，即能無心無物。萬物在良知學中究竟有沒重要意義，還是只是心的指代。³⁵

朱得之的提問，其實更明朗了「心外無物」與「萬物一體」中，對「物」不同定位的矛盾面。其對於草木瓦石是否有良知的疑惑背後，其實正反映了人要如何安頓現實紛呈，與己不同（沒有良知）的萬象。陽明回答朱得之的話，其實分了兩個層次問題，第一個層次仍與「山中花樹」般是處理心外無物、心外無事的問題。故他先回答了人的良知對天地萬物存在朗現、主宰的重要，告訴得之在良知與萬物觀看相遇的情境中，彼此是心境雙顯的。第二，再進一步指出一體之可能，物雖無良知，但也能夠與人同體，這就是「同此一氣」，能夠相互溝通。儘管萬物沒有「良知」，但仍能在共感中享有此「良知」，而良知與氣亦非異質，靈明能與氣自在流動，故無不通。³⁶

從陽明的回答來看，他不僅從良知本體上言萬物一體的關係，就存在

34 陳來認為，不該把「唯心論」視為壞的語詞，故意尋找非唯心論的範疇，如泛神論來把握陽明心學（案：泛神論應當指馮耀明的詮釋），應當承認唯心論有其價值，見陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁 72。

35 同樣問題，其實也可在（德）馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）討論人與物的相遇關係中看到相似的關懷。如其曾指出，「相互性」如何方能真正成立，而不被我所吞併。如曰：「假若「我——你」關係取決於一種事實上包容著『我』和『你』雙方的相互作用，那麼，我們當如何才能把自己與自然事物的關聯理解成這樣一種關係？更準確的說，如果我們可以假定，當我們把自然界的生靈、事物，當作『你』而與之相遇時，它們也向我們報之以某種相互性（reciprocity or mutuality），那麼，這種相互性究竟具有何種性質，我們有什麼權力把相互性這一原本概念推廣到他們身上」，又認為人與動物在相遇關係時仍有分別，如「動物對『我——你』、『我——它』雙重性並沒區別。對你的稱述只能由人向動物發出，故為相互的門檻。」見（德）馬丁·布伯著，陳維剛譯，《我與你》（臺北：桂冠圖書出版公司，1996），頁 102。

36 亦可見陽明語錄中他處相似含義，如陽明曰：「天沒有我的靈明，誰去仰它高？地沒有我的靈明，誰去俯它深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨它吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流動的，如何與他間隔得」，見明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷 3〈傳習錄下〉，頁 141。

物一體來看，他也從宇宙構成論上言良知與氣同層之關係，因此，人物間能相互達通之可能，正在於氣之一體，而氣之最精處，即為良知。人稟賦此精，自然能明萬物之理，而明白心物不二，自無矛盾與扞格。這樣的回答，從此給了朱得之一個全新面對世界的眼光，在面對陽明學本身有的近乎「唯心主義」、只觀反自心的同一側面，他也同時掌握到陽明給出的一體之氣的保證，擁有一個能面向世界的角度，而對外物的重視，即展現在他於陽明「格物」之說的改造上。

(二) 格物為通物情

陽明過世後，朱得之曾在國子學與王門再傳弟子尤時熙商論「格物」的解釋。現今朱得之書信不存，其語錄與想法多保留在尤書文集裡，故參照尤時熙的紀錄將能使我們更明白朱得之如何理解良知與萬物的關係。其中他們曾就陽明論《大學》「格物」之義有一番不同的見解。首先，據尤時熙所記，其指出陽明訂正格物說有二，一是「訓格為正，正其不正以歸於正」、另一說則是「事事物物皆得其理者，物格也」。³⁷而自己本來較貼近前者，但與朱得之商討後，則漸知「二說只一說」。而朱得之對「格物」說的改正，以及其之所以修正的原因正如下文所記：

格訓則，物指好惡，蓋本老師前說，謂吾心自有天則，學問由心，心只有好惡耳。至近齋朱先生乃始訓格為通，而專以通物情為旨。謂物我異形，其可以相通者而無間者，情也。蓋亦本老師後說而文意條理加詳焉，然得其理必通其情，乃得其理，二說只一說也。但曰正曰則，取裁於我；曰通，則物各付物。取裁於我，意見易生，物各付物，天則乃見，且理若虛懸，而情為實地，能通物情，斯盡物理，而曰正曰則曰至，兼舉之矣。是雖老師所未言而實老師之宗旨也。³⁸

37 明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集（新編本）》，卷45〈大學古本傍釋〉，頁1853；另一條見明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，卷3〈傳習錄中〉，頁51。

38 明·尤時熙撰，李根輯，《尤西川先生擬學小記》，《四庫全書存目叢書》子部第9冊（臺南：莊嚴文化公司，1995，據中國科學院圖書館藏清同治三年（1864）刻本影印），頁821。

此段文字很清晰地表達尤時熙之所以取對「格物」字義解釋與陽明不同的朱得之說法，是在於若將格物之格，訓解為「正」或「則」，而此正則為內心所發，即良知之正則；物為事，即良知之意向，以良知來正意，好好惡惡，一切皆不離心。則但這樣的解釋，卻忽略了對象物的層面，且未將對象物的狀態列為優先性，容易有所弊病。因此朱得之秉持於其對物的重視，提出了「通物情」的說法，訓格為「通」，物則為「物情」。物和我雖然不同，但人之所以能理解外物者，在於「情」之所感。若沒有真實興發的物我之情，徒懸一理，將無從得實。換句話說，標榜「正」與「則」，其實跟強調一「天理」之作用相同，仍是一空話頭，皆「取材於我」，容易流為意見。³⁹ 如尤時熙反覆強調：「若通則物各付物，意見自無所容。蓋才著意見即為意見所蔽，便於人情不通，便非天則，天則須通乃可驗，故通字是工夫」只有優先通達萬物之情，才能真得其情理，並在此「通」中得驗其正與則。因此良知必須真實回應物，理解物，處理物與己所生起之情時，從而通之，方能真正實踐「物各付物」之用。

楊國榮在詮釋王學發展時，特別提出尤時熙在陽明學中的位置，其指出時熙將陽明本體與工夫的關係，做了更進一步的發展。此中關鍵，則在於其發揮工夫不能離「物」的思想。⁴⁰ 但從其文集中可以看見，尤時熙對於「物」的認識與強調，其實深受朱得之所影響。故此，我們應該更為注意朱得之何以特別提出「物」的位置。如他強調：「好惡，情也，好惡所在則物也，好之惡之，事也」好惡是情，是良知應物而發，但非即是物，好惡的所在才是物。只有良知真正接觸到不被心念收編的「物」時，⁴¹ 好惡

39 如尤時熙常強調：「天理人情本非有二，但天理無可捉摸，須於人情驗之，故不若只就人情為言。」，見明·尤時熙撰，李根輯，〈答仁居李先生〉，《尤西川先生擬學小記》，《四庫全書存目叢書》子部第 9 冊，頁 829。

40 如楊國榮曾言：「（尤）開始把注意的重心轉向物，強調的是萬物皆表現（呈現）著良知（道）。側重點的這一轉移，內在地蘊含著致知方向的某種變化。」又言「但從致良知說演變的過程來看，強調在好惡所在（物）上用功，確有其不可忽視的意義，它意味著凸出物（外部對象）在致知過程中的地位」，見楊國榮，《王學通論——從王陽明到熊十力》（臺北：五南圖書出版公司，1987），頁 139。

41 如尤書其言：「向所好所惡處用功，是所好所惡為物，而好惡非物明矣。」明·尤時熙撰，李根輯，《尤西川先生擬學小記》，《四庫全書存目叢書》子部第 9 冊，頁 821。

才在此中生發，而有好之惡之的事行產生。因此，格物乃是通物，通物與我之情，而人不該只在一心內作工夫，而是要在「好惡所在用工」：

學本性情，通物我，故於好物所在用工，而其要則在體悉物我好惡之情。蓋物我一體，人情不通，吾心不安，且如子不通父之情，子心安乎？子盡職乎？推之草木鳥獸，莫不皆然。物我一體，知本相通故也。故致知必在通物情，物情通而後吾之良知始快足而無所壅遏。⁴²

好惡之所在處即是物，而此物亦參與、決定了情之走向。如人子若欲通解父親之情，必須先理解父親的想法，此並非僅是自己良知所能運作知曉，而是有番虛己參究的努力存在；但父親的想法與感受，也非懸隔不明，而必有可通之理。既然「通」作為工夫，如何才能「通」而無礙，真實體得物情，而不流於自我意見呢？可再接著從尤、朱二人對「通」的解釋來看：

或疑通有任情肆意之弊，應曰順遂為通，任情則樂極生悲，能終遂乎？肆意則利己損人，人情願乎？通人者必約己，慮終者必慎初，故制節謹度，所以通之也。然亦只因人情而為之節文，不先立意見以待物也。⁴³

「通」字之關鍵在於審度良知時，「己」與「物」皆具有重要的位置，故應當為一嚴謹之工夫法則，而非通脫自得之意。⁴⁴「通」雖能加強對物的理解性，但若不加審慎自省，分清是「良知」還是「習心」在運作，則仍容易流於放達肆意，物仍不能真實為我所感。因此，分辨真良知，也就是如何真正達到使用「真心」而非「習心」，並在日用中檢點，一直都是朱得之最深切痛感的體會。

正如前述所言，朱得之的格物說，是在離開陽明之後而有，也未及向陽明求正是否正確不悖。⁴⁵但這卻是根基於其一直以來在陽明門下所深切

42 同上註，頁 821-822。

43 同上註，頁 822。

44 如有學者認為尤時熙將「格物」之「格」釋為「通」與釋為「至」、「則」、「正」等相比，是為了強化「通脫不拘的態度」，見扈耕田，〈尤時熙與明代洛陽的學術轉型〉，《河南科技大學學報（社會科學版）》27.3(2009.6): 5-10。

45 尤時熙曰：「得之格物說，乃離開陽明之後而有，雖大旨不與陽明相反，但字句相異，亦未及救正於陽明」，明·尤時熙撰，李根輯，《尤西川先生擬學小記》，《四庫全書存目叢書》，頁 852。

的體驗與問題感受，因此，若在對看得之同為晚期所作的《莊子通義》時，就能發現通物情如何可能的關懷，亦常繞其中。

（三）指點道體天人異同處——掃跡率性以得物情

從朱得之記載陽明話語中，可以看出他特別重視陽明學者流弊之所在。如在嘉靖丁亥年（1527），朱得之拜別陽明歸鄉，臨行前請益問學。陽明只是「指點良知」，並特別提醒其「切己有得」，且應注意當時講學所產生的萬端弊害，如「工夫未精」、「粗心浮氣」等，可見良知之教，雖流傳甚廣，但並非人人皆善學。⁴⁶ 因此，他在註疏《莊子》時，便特別關注莊子的「掃跡」之法，以見莊子工夫之路，並由此接引儒家，或許有以莊子的去執之論，以增添良知學嚴謹修為的用心所在。如其在〈讀莊評〉中指出，其取莊子，是取其莊子能對心性之學有所指引，如其「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」，⁴⁷ 又曰：

余惟心性之學，孔孟以前天下猶同風，而人之所造或不同，則以欲速見小眩之也。然而深造自得者，未嘗絕響，秦漢以後功利醜毒，舉世顛暝間嘗閱之，而有覺其與孔孟相發者。⁴⁸

問題的關鍵是，為何朱得之認為從事心性之人需要讀莊子呢？這就可以從其點出的「道體」與「天人異同」兩個層面來談。道體之義，主要是言通三教不異的大道之境，此點在前已述。而天人異同，主要討論的是「人」如何透過工夫進而至「天」的工夫論問題。後者實可從朱得之以「掃跡」貫串莊子之旨的論述來談：

46 如陽明曾感嘆孔子門人在孔子歿後推舉有子為夫子一事，認為這能讓孔學「有日新之幾，亦無各是其是之病」，見明·王守仁，《稽山承語》，頁 12；明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集（新編本）》，頁 1615。然而此中或有感嘆自身與諸弟子學術分歧之義，如有關陽明與其追隨者（如王道）、論難者（如魏校）等的學術分歧可參見楊正顯，《覺世之道——王陽明良知說的形成》（北京：師範大學出版社，2015）一書。（美）伊來瑞（George L. Israel）著，焦堃譯，〈王陽明哲學思想發展中期的追隨者〉，郭齊勇主編，《陽明學研究》3(2018.6): 202-225。

47 明·朱得之，《莊子通義》，頁 183。

48 同上註，頁 183-184。

君師之道，尋跡而不率性則賊己，有跡可尋則賊人。莊子之學，由靜而入，極虛而安，蓋祖巢由而宗老列，嘉堯舜掖孔顏，悲龍逢比干，夷齊而孩管晏者，凡其不滿先聖者，皆以天機未忘所務有跡時也，故三十三篇皆以掃跡為義。⁴⁹

莊子之思想，雖近老列，但亦不外堯舜孔顏，其所提倡道體，一皆為君師之道，故於王綱無外。但莊子之所以有不滿儒者處，主要在於後儒不得天機，亦失中庸率性之旨，使自己天機靈明不得顯發，而為陳跡所蒙。然而，在此我們不能忘記朱得之先前在陽明學所面臨的問題是：良知需要應物，物是能保障良知不落內在虛寂的重要方式。但如何能發動真實良知，而不被意見我執所蔽，一直都是其所致力關懷的問題。因此，他在莊子中看見掃跡率性之義能與其相通者，如其解〈人間世〉所云：

人間世者，安分盡心斯得矣。傳曰君子素其位而行不願乎其外是也。列莊言意要不出此，大抵有心則有跡，有跡則可尋，尋跡則非率性矣。褚氏度宜謹節無愧獨全等語，尚落思議，非所以語莊文也。⁵⁰

可以看出朱得之有其關懷面向，故不從褚氏的解讀，而強調掃跡方能率性。率性之性，主要是取至善心體之義，如其在《列子通義》所言：「善者，吾性之本體，惟知識起而功利迷……率其性無所為而為，一毫便利之私不萌焉」，因此，至善心體本為善，但若不明此心，只逐陳跡，則不能真見本心。如又曰「求以復其心體之明也。心體明而形骸忘，形骸忘則所得者大也。」⁵¹ 當掃除陳跡後，便能去其習心，而復真心，故為率性之意。如此，安分盡心，便非僅只是郭象的適性逍遙之意，而是在掃跡復其心體之明後，真正能安其位分，此所以為「素位」之義，亦是其屢言「知分」之所衷。⁵²

49 同上註，頁 182。

50 同上註，頁 222。

51 同上註，頁 28。

52 如黃宗羲記載朱得之於「分」的思考：「三年前悟知止為徹底，為聖功之準。近六月中病臥，忽覺前輩言過不及與中，皆是汗浸之言，必須知分之所在，然後可以考其過不及與中之所在，為其分之所當為中也，無為也。不當為而為者，便是過，便是有為；至於當為而不為，便是不及，便是有為愚夫愚婦亦可易曉」，見明·黃宗羲著，沈芝

朱得之重視「掃跡」，求明真心，正是基於前述之關懷，如何真正能感通物情。若僅固守於內，而不通於外者，皆不究竟。如其在〈逍遙遊〉曰：「知本心為內，凡物為外也。彼既知內外輕重，則豈肯汲汲然以世俗為事。雖然宋榮子之能固如此，亦未有大樹立。」⁵³一反褚伯秀對於宋榮子的肯認，⁵⁴而指出宋榮子嚴分內外，遺棄世俗，是不能有其建樹者，正如宋人執著「不龜手之藥」，不知變通之理，使「茅塞之心，則滯於一而不能物物」。⁵⁵若不能處理安頓己與物的關係，這仍是己私未忘。相反地，若如至人之神凝，則能「使物不疵癘而年穀熟，蓋神存而過化，則因物付物，物各得所，太和充塞於宇宙間」，⁵⁶此處朱得之詮釋神人之功，時近於前述與西川所論「格物」為「物各付物」，不使自己有為之心而遮蔽萬物之情，反而能使物各付物，物物皆得其所。

因此，重視對於萬物的感通，更是朱得之作《通義》的重要關懷，其特明「莊子非枯寂之學」，而是有與「孔孟相發者」。⁵⁷正如上述所見，掃跡率性與萬物得所的關係，密不可分，故其詮釋莊子「坐忘」時，亦揭舉忘、化為原則，並以此會通三教：

坐忘者不特忘形骸，並且知亦忘之矣，猶曰吾喪我，仁則吾不知也。離形去知總上二句而廣之也，大通者，猶太虛之無礙也。人之情惟有好斯有惡，無好者無情也。與萬物同情而無所向，所謂情順萬事而無情也。如此則廓然之體無時或移，感應變化如行雲流水，故日化則無常。釋氏所謂應生無所住心是也，請從而後，正仲尼忘己好學之實，於此可見。孔顏之所謂忘，亦可以見莊子篤信孔顏處。⁵⁸

得之認為莊子之所以強調忘與化，正是因仁義禮樂可能成為知見藩籬，使人

盈點校，《明儒學案》，頁 591。

53 明·朱得之，《列子通義》，頁 193。

54 褚伯秀在〈應帝王〉總論道：「《逍遙遊》之極議，當歸之許由、宋榮以解天下物欲之極議而各全自己之天也」，見宋·褚伯秀，《莊子義海纂微》，頁 267。

55 明·朱得之，《莊子通義》，頁 198。

56 同上註，頁 196。

57 如朱得之解〈德充符〉中魯哀公問於仲尼一段時，更是明白指出「諷詠此章，莊之尊孔至矣，他章之訛，掃假道者之跡也。」，明·朱得之，《莊子通義》，頁 227。

58 同上註，頁 239。

先存定見在心，反而不能真正感通物情。如其在〈德充符〉詮解兀者申徒嘉一章時，便認為：「取大者，求以復其心體之明也。心體明而形骸忘，則所得者大也」，子產拘於見而只見形骸，無能真得物之則。故朱得之亦不無沉痛地指出，「人之所以自處，與其所以取夫人者，皆標準於此章」，⁵⁹ 無論是自處還是待人，復其心體之明，顯然為其工夫之優位，為忘為化，不僅是修身處己之道，更重要的是如何不失於人；得其大者，只有在忘記一切道德名目，甚至連己、身、知都忘去後，才能進入大通無礙之境，與萬物同情共感。因此，無情並非枯寂寂滅，相反地，正是因人情有好惡之私，只有摒己無好方能通達萬物。若然，忘化去執背後，是為能使天機真心感應變化，隨物應發，並非真是捨離萬物。佛家強調無所住心、孔子的忘己好學，正如莊子的坐忘，皆是為了應接萬物。如同其於〈秋水〉篇解釋莊子於濠梁見魚樂：

游濠梁正天機活潑，中心無累時也。見魚兒契其性，本無可言，惠子逐言起識，遂生辨詰。循本者，指點物遊未言之時，胸次自是，故曰知之濠上也，不在濠上，不知魚樂，見庭草聞驢鳴天機觸於無心者。⁶⁰

惠子之所以不能感通魚樂，乃是其落入言詮思辯，不能如莊子以天機隨感應物，因而與萬物有隔。而物我不齊，也正因人妄作分別，如〈齊物論〉之要，在於能以喪我無知之心，來體知萬物，「入於無所知而已，無知則物論齊」，⁶¹ 無所知，乃無我也。故天與人之異同，乃在於人有「分」彼我之心，而聖人不然：

分也者人也，有不分者天也，辯亦然。聖人順天而不立我，故懷之，眾人有我而不知天，故辯之，故曰：「辯也者有所不見而然也。」天府者，萬物皆備於我也。⁶²

眾人與聖人的分別，在於是否有「我」之見，此皆辯爭之所起。有「我」則不能知天，不知天則不能真見萬物之情實。朱得之於此援引《孟子》〈盡

59 同上註，頁 224。

60 同上註，頁 304。

61 同上註，頁 203。

62 同上註。

心〉章「萬物皆備於我」⁶³來解釋莊子「天府」之旨，唯無我方通感，進而達到物我同體完備之態。正如〈大宗師〉所論：

天人之旨解者不一，只是誠者天道，思誠者人道也。其曰天人所為，義極廣闊，且如牝牡天所為，而合牝牡則人所為也，知以人而從天不恣濫癡狂，牝牡之道盡矣。蓋天機惟生其體而寓其用，人之道以其覺性而用其體，惟循天機之本然，悶悶醇醇不起知識，以使終身不為半途而廢，是人而不失其天也。⁶⁴

天機乃誠體，為天道運行，自有體用；而人之道則有「覺性」，故若能合天思誠，自然能合其天人，立其體用。此中關鍵正在於人有「覺性」，此「覺性」能通天機之本然，亦是「良知」與萬物同體之意。如其云天人不相勝，最恰當的關係時，則曰「事物未成時有待而未定也。吾之良知通貫乎始終以待其當，雖天亦人，雖人亦天矣」，⁶⁵此段與前述所指出朱得之在「格物」中特為強調的「通物情」，即人與物相通的關懷，亦能相互呼應。故在此並非人一味含括萬物，而是先退待得「當」，使作為人之主體「良知」，不再宣稱自我能全然同物，而是在無己無知的狀態下遇合物，此時雖天亦人，人也亦天，良知能應物通感，應事得物之當，方能與萬物共明此天機。這可取譬於梓慶削木為鋸，俟之所以能「使見者無不驚為鬼神」，這正是因其明白物之材，方能率性盡物，若無洞明此物，必不能通。故得之曰：「此言因材而盡，各成其天。任責者非純心斂神，亦不足以盡物之性也。……無外慕，忘形體，不役於物，乃能施其工欲成天下之材者可知矣。」⁶⁶人與萬物之間，並非彼此拘役、限制的關係，而是兩者都被理解為應具有一定獨立性的主體，如「物者，對己者也，物各付物，不失其則，是曰宜，此句即感應之義」。⁶⁷若要能感通物我，人須純心斂神，去執忘己，方能真見眼前之物的存在樣態，方能達到「苟知所以

63 宋·朱熹撰，朱人傑等主編，《四書章句集注》，《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁426。

64 明·朱得之，《莊子通義》，頁231。

65 同上註。

66 同上註，頁314。

67 同上註，頁231。

養之，則知所以全之，要在達己之生推以利物之生，與物同適、忘適，而無不適矣。」之境。⁶⁸

因此，朱得之在詮釋莊子時，對於如何運用良知應物，亦有了更深一層地推進。其明白若要真能避免意見之障蔽，不如從莊子無知無言，方能順物之情，而成就萬物育化：

故道貴無言，苟其所言，皆指無言之體。則言不言無所異矣。蓋天下之物，其異同各有所本，不可以我而是非之也。是以卮言順物不起乖戾，以傷其天機之微，不然，何可以久於道而成其成物之志哉？末又源萬物並育，無始無終，亦莫之其故，乃天運之自然。均平者，正天機微妙而不容測者，雖欲言之惡得而言之，故孔子曰予欲無言，必即天運以明之也。⁶⁹

天下之物，其事理萬千，不可僅就我之情來衡諸他物。故莊子拈出「卮言」，順物而不傷，順其成物之志，使萬物得其所。此為天均均平之道，更是天機微妙不容臆度處。朱得之更是將陽明的「良知」轉為「無知」，指出「知者良知也，進於知，猶曰造於無知」，⁷⁰ 指出良知超於言語知識，進而達至「無知」的背後的無執無礙的特性。值得注意的是，在此，朱得之對於「無知」的強調，並非是隱默內收的寂然之體，無知並非最終果境，更重要的，是無知作為工夫所臻得的化境，是得以讓萬物並育不相害的天均之理。因此，其特別強調孔子之「無言」必得連著「天運」而說，生生之機正是在此虛心無己的狀態下，方能全幅展現。此亦是莊子「無知之體」的內涵，故亦為陽明四句教「無善無惡心之體」所本有。可見得之思想變化的展現，在逐漸發現物，重視物情的背後，更認清無執無己的工夫論述，

68 同上註，頁 315。

69 同上註，頁 377。

70 同上註，頁 237。此處承蒙審查意見所提出的疑問，認為莊子於〈齊物論〉中對於眾多是非之論的檢討，正是因對物與物論而發；而這與陽明以良知進行是非判斷準則，中間似有種種張力，但卻無法從朱得之詮釋中得見。然而即便在莊子〈齊物論〉中，是非之判斷多起於成心，而成心亦非全然負面，而是鬆動的；若然，在陽明學的義理系統下，良知雖知是知非，但亦可造於無己無知，故得之在這與其說強調良知的道德判斷，不如說更強化了良知的無執無礙特性，鬆動此看似緊張的張力，兩通而無礙。

實有同步雙揭的必要性。⁷¹

綜上所述，我們可以清楚看見朱得之的學問進程與思索理路，從對自我與外物如何感應的問題上，修正陽明學易流於向內虛寂，不事外物之病，故將陽明「格物」說之「物」由一己之心念轉向心念所在的客觀之「物」，強化物具有獨立性的位置。但除了獨立「物」的存在外，如何真實以「良知」而非「習心」感知物，亦是其關懷問題。而這皆是起於去執、忘我工夫之不盡產生浮氣氾濫，意見橫生的弊病。因此，要能夠通物情，「良知」的無執性更需要被體認。是則，得之晚年在《莊子通義》裡所發現的相應資源，不僅與其浸潤陽明學的背景密切相關，同時，他將掃跡率性的工夫面向帶往心學思想中，言「良知」中的「無可知」之體，更能加強去執明心的作用。同理，他也在莊子中復揭糞萬物的存在面向，莊子並非枯寂之學，其多言忘化之意，亦非對反於儒學，只是深明意見之害，若能掃其有意向善之心，將能更好理解多元紛呈的物境，亦能復歸萬物並作的大道中，此更是與陽明後期所肯認的三教道一之論相互並映。

四、結 論

朱得之《莊子通義》雖為明代中期第一本完整的莊子註疏之作，但其書在明代莊學史位置上所應得的貢獻與重要性，仍尚待研究者進一步所發掘體認。其作為王門弟子，對良知有所理解與會心，自不免應用心學的資

71 關於陽明以及後學之所以必提「無善無惡」的教法問題，勞思光先生早已提出置疑，如曰：「『至善』一義與『無善無惡』一義縱能會通無礙。畢竟含義不同，就陽明立教而論，何以不只說一『至善』義，而必說『無善無惡』義，以明『心之體』？」、「無善無惡之說對於陽明之學或者個以成德及化成為中心之儒學講，是否必要？是否有不可替代之功能？」，見勞思光，《新編中國哲學史》第 3 冊上（臺北：三民書局，2009），頁 474-480。如就其所論，儒學肯定世界，只能依至善建立主體性，而非具有否定世界性質的「無善無惡」。然就「無善無惡」一旨的確立，並非僅只是融會三教或者對身心性命之學的修身工夫（也就是勞思光所強調的「主體不受限制義」）的重視。其實亦與其學重視外物、如何更好體會物情的切實踐履密切相關，正如本文以朱得之之例可以看出，只有真正無執的心靈方能更好理解多元差異的個體，以溝通、體認彼此兩存的可能。

源註莊，但其註疏莊子，亦非有意識將莊子嵌合儒門，而是通過相應的思想資源，來找尋兩家能互為對照的宗旨所在，甚至藉以增加對自身學說的理解。如朱得之從學於陽明以來，就對良知心體與外在世界的關聯有所會心，亦不斷探尋如何更恰當理解萬物，避免以意見、私我來取消萬物的獨立性，進而造成壓迫與傷害，這些都是不善學陽明者，過於強調心體之獨大會造成的問題弊端。因此，面對嘉靖年間，陽明學處在流於玄虛枯寂的內向心體之病，以及浮濫任情，以意見習心當良知之謬風，這時候重新考量良知對物的認識以及如何認識之工夫，便是重要的契機。朱得之在拜別陽明後逐漸深化此思考，並與北方王門尤時熙等人討論中，逐漸意識到心物間複雜向度。除了在心學本身思想內部中，特別提倡「好惡之所在」的「物」之位置外，亦特別留心去執掃跡的工夫論述面向。故其註疏莊子，特別發明其掃跡率性，以至物我通感的道體之境。不僅加強陽明學裡，本就多種爭議的良知心體「無善無惡」面向、闡述良知「無知」的忘化工夫修為，同時，此亦同步解決眾人對莊子遺棄外物，玄虛空寂的定見。這都可以看出，在朱得之心裡，莊子與陽明學，實可互相發明，豐富彼此思想體系，並呼應著陽明晚期所強調的三教道一之論的思想理路。

此外，朱得之對莊子的接受，不僅反映在心學內部的轉變，若將《莊子通義》放在晚明莊子學的接點之上，亦可看出一時代的連續變化脈動。我們或許可以推測出，晚明物學並非憑空而起，而是一漸進的演變。誠然，在對萬物的獨立性認識上，晚明莊學的確有對物之特殊獨立的見解，尤其方以智對物的興趣，以及發展的質測通幾之道，自有朱得之等所不及之處。然而細看之下，方、王對心的重視，亦仍有連續性空間值得我們省思，⁷² 即便晚明方、王二人對心性主體同一性有所反思，仍是不能忽略心作為其中溝通串連的作用，心氣連說與萬物一體的關係，並非是將物全收入心中，相反地，則是使儒者逐漸重視心物之間關係——如何真切感知物存在的問題。在四句教的提出後，此問題更是深刻的被認識。因此，對於莊學心物

72 如鄧克銘曾強調方以智的「舍（捨）心無物，舍物無心」之論，認為會通三教後的方以智「格物」說的特色，在於「心物不二」，不可偏廢，可參見鄧克銘，〈方以智論《莊子》——以道與物為中心〉，《漢學研究》31.3(2013.9): 1-29。

關聯的吸納與認識，以及王門後學持續發展的「無善無惡」論之體會，亦是無形間轉換了良知心學的各種發展樣貌。良知學與莊子間的對話關係，或許亦給我們一種視野可能，三教交涉下的心學是不可能亦不得不去對二教作出回應與改變，而此改變不僅使他們不受限於師說，反而能更帶著問題與時代性，引發對莊子接納的視野。以朱得之思想中所呈顯的心學為例，其將心與物之間的反省作為始點，比起從形上超越本體著眼，毋寧更重視人物之間的相互向度，此亦是三教會通後的心學，消化莊學思想後，對心體「無善無惡」向度的反省與強調，同步反映在「格物」論題裡，使物論逐漸顯題化，最後終成為晚明一大公案。

莊子的儒門傾向，隨著楊儒賓所提出的三波莊學思潮，如今更是蔚為繁盛。然而，莊子是否有儒懷，亦是不少學者所致力討論的方向。但我們至少可以肯定，儒門內部對於莊子學的理解與掌握，其並不完全是單方面佔領莊子，如將莊子心學化、冥契化；其中，亦可有催化與轉變，使莊子反過來影響儒學的莊子化，從儒家得以跳脫內部，開始對自身學說有一反省與觀照。此中不存在絕對強勢的主體，毋寧說是雙向流通、互為顯發的。若無陽明學對莊子文本的汲取與詮釋，晚明大鳴大放的莊子之盛世並不會呈現出那樣豐富多元的型態。其中，對萬物的關注與心體無執無拘工夫論的提倡，兩者更是密切相關，並非呈現對立批判的進化論史觀。因此，從朱得之以降強調大學格物的「格」己心到「通」人心的重要性，一直為晚明眾家學說中重要義理內涵。本文試圖梳理此段思想史中間發展圖像，亦相信若能明白嘉靖時期的陽明學與莊子學的交會，將會使我們對明代莊子學史有更複雜全面的認識，以及莊子註疏在不同學說與時代變化下所展現的多元軌跡。

引用書目

一、傳統文獻

- 宋·朱熹撰，朱人傑等主編，《四書章句集注》，《朱子全書》第6冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 宋·褚伯秀撰，張京華點校，《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014。
- 明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2017。
- 明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集（新編本）》，杭州：浙江古籍出版社，2010。
- 明·王守仁，《稽山承語》，明嘉靖間（1522-1566）刊本，臺北：傅斯年圖書館善本室藏。
- 明·朱得之，《百陵學山》第4冊，《景印百部叢書集成》第8冊，臺北：藝文印書館，1967，據明隆慶王文祿輯刊百陵學山本影印。
- 明·朱得之，《莊子通義》，《四庫全書存目叢書》子部第256冊，臺南：莊嚴文化公司，1995，據北京圖書館藏明嘉靖三十九年（1560）朱得之浩然齋刻本影印。
- 明·朱得之，《列子通義》，嚴靈峰編，《無求備齋列子集成》第7冊，臺北：藝文印書館，1970，據明嘉靖四十三年（1564）浩然齋刊本影印。
- 明·朱得之，《新刻印古詩語》，明刊格致叢書本，臺北：國家圖書館藏。
- 明·尤時熙撰，李根輯，《尤西川先生擬學小記》，《四庫全書存目叢書》子部第9冊，臺南：莊嚴文化公司，1995，據中國科學院圖書館藏清同治三年（1864）刻本影印。
- 明·黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，北京：中華書局，2012。
- 明·毛憲，《毘陵人品記》，《續修四庫全書》第541冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 清·葉滋森等修，褚翔等纂，《光緒靖江縣志》，《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1983，據清光緒五年（1879）刊本影印。
- 清·鄭重，《靖江縣志》，據明隆慶三年（1669）刊本影印，臺北：漢學研究中心藏。

二、近人論著

- （日）三浦秀一著，廖肇亨、石立善譯 2010 〈王門朱得之的師說理解及其《莊子》注〉，鄭吉雄、（日）佐藤鍊太郎編，《臺日學者論經典詮釋中的語文分析》，臺北：臺灣學生書局，頁381-417。
- （日）三浦秀一 2012 〈王門朱得之の師說理解とその莊子注〉，（日）佐藤鍊太郎、

- 鄭吉雄編，《中國古典の解釋と分析》，札幌：北海道大學出版會，頁 79-130。
- (日) 三浦秀一 2003 〈明代莊學史研究のために——莊子注の出版と「成心」および「渾沌」解〉，《集刊東洋學》90(2003.10): 42-44。
- 方 勇 2008 《莊子學史》，北京：人民出版社。
- (日) 水野實等人著，張文朝譯 1998 〈《稽山承語》解題〉，《中國文哲研究通訊》8.3(1998.9): 53-55。
- 王志俊 2017 〈朱得之《莊子通義》的儒學立場與心學意涵〉，《貴陽學院學報(社會科學版)》12.3(2017.6): 27-32。
- 李 波 2011 〈明代桐城《莊子》研究——以方以智與錢澄之為中心〉，《弘道》46(2011.1): 85-91。
- 肖海燕 2011 《宋代莊學思想研究》，武漢：華中師範大學出版社。
- (美) 伊來瑞(George L. Israel) 著，焦堃譯 2018 〈王陽明哲學思想發展中期的追隨者〉，《陽明學研究》3(2018.6): 202-225。
- 郎擎霄 1934 《莊子學案》，上海：商務印書館。
- (日) 荒木見悟著，廖肇亨譯 2008 《佛教與儒教》，臺北：聯經出版公司。
- (德) 馬丁·布伯(Martin Buber)，陳維剛譯 1996 《我與你》，臺北：桂冠圖書出版社。
- 扈耕田 2009 〈尤時熙與明代洛陽的學術轉型〉，《河南科技大學學報(社會科學版)》27.3(2009.6): 5-10。
- 陳 來 2009 《有無之境——王陽明哲學的精神》，北京：三聯書店。
- 勞思光 2009 《新編中國哲學史》，臺北：三民書局。
- 鄧克銘 2013 〈方以智論《莊子》——以道與物為中心〉，《漢學研究》31.3(2013.9): 1-29。
- 楊國榮 1987 《王學通論——從王陽明到熊十力》，臺北：五南圖書出版公司。
- 楊儒賓 2004 〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，鍾彩鈞、楊晉龍主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 284-285。
- 楊儒賓 2016 《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版公司。
- 楊正顯 2015 《覺世之道——王陽明良知說的形成》，北京：師範大學出版社。
- 劉芷瑋 2016 〈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)〉，《中國文哲研究通訊》26.3(2016.9): 77-96。
- 劉海濤 2014 〈論朱得之的《莊子通義》〉，《海南師範大學學報(社會科學版)》

2014.5(2014.5): 79-83。

謝明陽 2001 《明遺民的莊子定位論題》，臺北：臺灣大學出版中心。

**Between Mind and Things: The Significant
Relationship between Zhuangzi and the School
of Mind from *The General Sense of
Zhuangzi* by Zhu Dezhi**

Wang Yu-tzu^{*}

Abstract

Although the book *The General Sense of Zhuangzi* 莊子通義 by Zhu Dezhi 朱得之, a disciple of Wang Yangming 王陽明, was the first complete critical commentary on *Zhuangzi* 莊子 in the middle of the Ming dynasty, its importance regarding the interaction between the School of Mind 心學 and the Zhuangzi School of Thought 莊學 has still not been explored. As a disciple of Wang, if the conscience was understood and experienced to any extent, ideological resources from the School of Mind would inevitably be used to comment on *Zhuangzi*. The commentary does not suggest that the beliefs in *Zhuangzi* are consciously made to comply with Confucianism, but rather that a point can be found to mutually compare the objectives of the two schools of thought by using corresponding ideological resources.

In learning from Wang Yangming, Zhu Dezhi's concern was always the inductive relationship between "things" 物 and "conscience" 良知. In fact, his emphasis on "things" would shape his future understanding of *Zhuangzi*. In light of the various interpretations of the Yangming School of Thought 陽明學, or Yangmingism, during the reign of the Jiajing Emperor (1522–1566), Zhu can be said to have reassessed theories on "things" through a critical review of *Zhuangzi*, deepened the concern of "all things" 萬物 in the School of Mind, and accumulated ideological resources after studying the Zhuangzi School of Thought during the later period of the Ming dynasty. In this article, I

* Wang Yu-tzu, Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

attempt to comb through these once developing traces, which are gradually vanishing from this period of intellectual history, regarding these schools of thought. Through this study, I assert that a better grasp of the intersection between the two schools of Yangmingism and Zhuangzi during the Jiajing period is able to provide a more comprehensive understanding of the relationship between “mind” and “things” explored by the Zhuangzi School of Thought during the Ming dynasty and its complex interactions with the School of Mind.

Keywords: Zhu Dezhi 朱得之, Wang Yangming 王陽明, Zhuangzi School of Thought 莊學, investigation of things, *gewu* 格物

