

# 「悟性修命」何以歸一： 劉師泉工夫論的再考察

程宇松

天主教魯汶大學哲學研究所碩士研究生

地址：Kardinaal Mercierplein 2, 3000 Leuven

E-mail: chengyusong2002@gmail.com

## 摘要

古今學者多質疑劉師泉的「悟性修命」工夫論陷於支離，而新發現的佚文能夠帶來新的視角。從陽明學來看，工夫歸一的關鍵是基於統一的本體展開工夫論，使工夫的不同方面形成內在聯繫。實際上，劉師泉始終以良知作為工夫論的根據，而強調通過謹慎工夫擴充見在良知。在一些文本中，劉師泉將「悟性」視為工夫的目標或理境，這時「悟性」並非嚴格意義上的工夫，自然不會與「修命」構成二分工夫。而在另一些文本中，劉師泉認為「悟性」屬於工夫，而這時「悟性」與「修命」具有本質上的內在聯繫：「悟性」是從尚存的角度察識見在良知，這必然蘊含持續的對治工夫；「修命」是基於見在良知對治惡念，這必然蘊含對於見在良知的體證。總之，劉師泉雖然未能找到歸一的表

---

投稿日期：2025.04.30；接受刊登日期：2025.11.14

責任校對：周孟平、莊涓翔

DOI: 10.30393/TNCUP.202601\_(55).0003

述統攝「悟性修命」，但在實質上能夠證成「悟性修命」的歸一。

**關鍵詞：**陽明學、劉師泉、工夫、良知、致知

# 「悟性修命」何以歸一： 劉師泉工夫論的再考察\*

## 壹、前言

劉師泉（名邦采，字君良，約 1492-1578）是江右王門的代表人物之一。他少時立志成聖，從其兄劉兩峰（名文敏，1490-1572）拜師王陽明，陽明讚之曰「君亮會得容易」（王時槐，〈師泉劉先生邦采傳〉，頁 3621）。陽明歿後，師泉積極投身講會、創立書院、培育學人，在王門後學之中影響卓著。黃梨州（名宗羲，1610-1695）這樣描述師泉的地位：「陽明歿，諸弟子紛紛互講良知之學，其最盛者山陰王汝中、泰州王汝止、安福劉君亮、永豐聶文蔚。」（〈浙中王門學案五〉，《明儒學案》，卷 15，頁 329）在思想方面，劉師泉獨樹一幟地提出了「悟性修命」的工夫論。根據傳統的解釋，「悟性修命」大抵是這樣的學說：對於形上的性體只能採用「悟」，而對於形下的念慮只能採用「修」，唯有分別進行「悟性」和「修命」才是完整的工夫。但是，王陽明提出「知行合一」、「致良知」諸說，用意正在於突破朱子學二分工夫論。師泉所謂「悟性修命」豈不是回到了兩重工夫？若果真如此，又如何難免支離的弊病？這個問題不僅關涉劉師泉的思想，而且涉及工夫論何以歸一的問題，值得深入考察。

劉師泉的傳世作品只有收錄於《明儒學案》的〈易蘊〉13 條（〈江

---

\* 衷心感謝三位審查老師為本文提出的諸多意見，正是這些意見塑造了本文現在的樣子。文章的早期版本曾先後投稿《當代儒學研究》和《哲學與文化》，亦感謝相關審查老師提出的批評和指導。

右王門學案四），《明儒學案》，卷 19，頁 439-441），剩下的資料都來自其他學者的轉述，這使得深入理解劉師泉的學說體系頗為困難。<sup>1</sup> 可喜的是，劉師泉的一些文本在復真書院得到了記載。復真書院由劉師泉等儒者創立於嘉靖 37 年（1558），乃是安福縣陽明學者的重要聚講場所，而師泉後來也成為了書院的祭祀對象（呂妙芬 2003：124-128）。清人王吉於康熙 32 年（1693）重修復真書院，編纂了《安成復真書院志》，收錄了劉師泉的一些佚文，其中有〈論學緊語〉38 條、〈會語〉25 條、〈易蘊外篇〉3 條、〈梅陂書院夜語〉1 則，以及具有篇名的論學書信 12 道。今人陳時龍整理並點校了這些佚文，以〈劉邦采佚文輯錄〉之標題公之於眾。<sup>2</sup> 這些佚文展現了清晰的問題意識和廣闊的思想視野，也揭示了「悟性修命」的理論背景和內在邏輯，無疑會為師泉思想的研究帶來新視角。

下面，我將基於前輩學者未嘗觸及的佚文，為劉師泉的工夫論提出新的解釋。一些學者認為劉師泉在本體論上已經陷入二分，另一些學者認為其工夫論未能契合本體論的合一指向。通過王陽明、羅念菴（名洪先，1504-1564）、王龍溪（名畿，1498-1563）和鄒東廓（名守益，1491-1562）的工夫論來看，陽明學語境中的「歸一」分為三個層面：其一，工夫都依託於統一的良知本體；其二，工夫的不同體段具有內在聯繫；其三，工夫的不同方面可以收歸於一種根本工夫。從第一個層面來看，師泉的工夫論始終以良知作為根據。他認可見在良知的工夫論意義，但強調必須用謹慎工夫將見在良知鍛造為聖人良知。從第二個層面來看，「悟性修命」並不是齊頭並進的兩頭工夫，而由於「悟性」在師泉文本中的歧異，這個問題又分為兩個層面。一方面，「悟性」是工夫的目標，而「修命」是嚴格意義上的工夫，此時工夫

<sup>1</sup> 關於劉師泉在王門之中的重要性及其材料的稀缺性，可以參考侯潔之的研究（2012：47-51）。

<sup>2</sup> 以下在引用劉師泉的佚文時，隨文夾注佚文篇名及頁碼。

自然不會分為兩頭。另一方面，「悟性」構成了工夫的一個環節，其含義是從尚存的角度察識見在良知，此必然蘊含「修命」；而「修命」是對治後天惡念，其起點和根據就在於見在良知，此必然蘊含「悟性」。從第三個層面來看，師泉固然未能找到統一的表述收攝「悟性修命」，但其工夫論實質上未嘗不能歸一。

## 貳、「性命兼修」的爭議

「悟性修命」是劉師泉最具有代表性的論點，〈易蘊〉中有這樣一段文本：

夫學者何為也？悟性、修命、知天地之化育者也。往來交錯，庶物露生，寂者無失其一也；沖廓無為，淵穆其容，曠者無失其精也。惟悟也，故能成天地之大；惟修也，故能體天地之塞。悟實者，非修性，陽而弗駁也；修達者，非悟命，陰而弗窒也。」（〈易蘊〉，《明儒學案》，卷19，頁439）

在師泉看來，依照先天之性與後天之命的劃分，吾人之學問應當分為「悟性」與「修命」這兩個方面。本體乃是寂然之一，故而只可言「悟」而不可言「修」；流行乃是發用之精，故而只可言「修」而不可言「悟」。吾人必須結合這兩個方面，才能進行完整的工夫。但這又是什麼意思？再看其他學者的記錄：

人之生，有命有性。吾心主宰謂之性，性，無為者也，故須出頭；吾心流行謂之命，命，有質者也，故須運化。常知不落念，所以立體也；常運不成念，所以致用也。二者不可相離，必兼修，而後可為學。（王畿，〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷4，頁81）

獅泉大意，以夫人之生，有性有命，性妙於無為，命雜於有質，故必兼修而後可以為學。……二者不可相雜，蓋知常止而念常微也。（羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷 3，頁 85）

主宰之真靜者，性也；流行之凝精者，命也。主宰流行之變化者，意也。主宰常一，所以盡性；流行常精，所以修命。學之為主宰流行之交致，終不可混也。（鄧元錫，〈劉君亮傳〉，《皇明書存》，卷 44，頁 1206 上）

這些記錄的意思大抵是，師泉認為「性」是至靜無為的先天本體，而「命」是駁雜有質的後天發用。所謂「悟性」就是領悟本體，從而為吾人之生命確立主宰。「修命」本為道教概念，師泉借用這個術語形容儒門的實修工夫。<sup>3</sup> 此「命」不取「天命」、「至命」之意，而是指落於經驗世界的後天意識活動（侯潔之 2012：70），故而「修命」就是針對後天念慮進行修為。所謂「常知不落念」，就是以「知止」確立心體的主宰地位，保證雜念無法遮蔽本體；所謂「常運不成念」，就是對治雜念以形成精微的意識，保證念慮不會流於邪惡。

根據以上資料，師泉似乎認為「悟性」與「修命」不可雜、不可混，這就引發了一個問題：如果必須要採取兩頭工夫，那麼工夫又如何達到統一呢？胡今山評論說：「且夫主宰即流行之主宰，流行即主宰之流行，君亮之分別太支。」（〈浙中王門學案五〉，《明儒學案》，卷 15，頁 330）黃梨洲也評價說：「然工夫終是兩用，兩用則支離，未免有顧彼失此之病，非純一之學也。」（〈江右王門學案四〉，《明儒學案》，卷 19，頁 438）有趣的是，思維方式大相徑庭的羅念菴和

---

<sup>3</sup> 師泉借用道教的術語，不代表他接受了道教的思想，他嘗言：「雖其性命雙修、空相俱離、無幻可滅、無法可漏，至於普度眾生、彈指海清，不足以與天地合得，較之聖人之心惟精、道心惟一、博我以文、約我以禮、敬以直內、義以方外、崇效天卑法地者，大不侔也。」（〈復韶洲鄧鈍峰〉，頁 89）

王龍溪都對劉師泉提出了「難歸一」的批評。羅念菴說：「獅泉早年，為『見在良知便是全體』所誤，故從自心察識立說，學者用功，決當如此。但分主宰、流行兩行，工夫卻難歸一。」（〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷 3，頁 86）念菴一方面承認師泉之說來自其獨特的學思歷程，另一方面批評其工夫論難免支離之病。王龍溪也說：「良知即是主宰，即是流行，良知原是性命合一之宗。故致知功夫<sup>4</sup>，只有一處用。若說要出頭運化，要不落念、不成念，如此分疏，即是二用，二即是支離，只成意象紛紛，到底不能歸一，到底未有脫手之期。」（〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，頁 81）在龍溪看來，「致良知」乃是一本工夫。如果像師泉那樣主張「不落念」以確立本體、「不成念」以推致發用，那麼就會陷於不必要的區分，難以使工夫達成歸一。<sup>5</sup>

對於劉師泉「悟性修命」的工夫論，現代學者亦有一些討論和評價。牟宗三從良知教的立場出發，首先追問劉師泉究竟以良知與性體為一還是為二。若良知為後天而性體屬先天，則心性為二而不能歸一；若良知與性體起始為二而終歸為一，則走上「以心著性」之道路。牟宗三表示不確定師泉走向哪方，也提到師泉經過點示依然可以歸於良知教，但終認為「悟性」與「修命」的分立造成了工夫支解，失落了「致良知」即立體即立用的歸一宗旨（2001b: 332-333）。牟宗三認為

---

<sup>4</sup> 「工夫」與「功夫」含義相同，六朝或隋朝以前多用「功夫」，唐朝時「工夫」與「功夫」等量齊觀，宋代以降則多用「工夫」（林永勝 2011: 2-7；陳立勝 2022: 58-60）。

<sup>5</sup> 王塘南是師泉思想的重要記錄者，但他作為師泉學生並未認為師泉工夫支離，反而主張「析而非支」（〈易庵朱先生墓誌銘〉，《友廣堂存稿》，卷 5，《王時槐集》，頁 150）方得師泉要領。雖然塘南將師泉的「悟性修命」形容為「車輪鳥翼」（〈師泉劉先生邦采傳〉，《國朝獻徵錄》，卷 85，頁 3621），令人想到朱子的說法，但「車兩論」的比喻未見得意味著支離。如湛甘泉言：「涵養須用敬，進學在致知，如車兩輪。夫車兩輪同一車也，行則俱行，豈容有二？而謂有二者，非知程學者也。」（〈答太常博士陳惟浚〉，《泉翁大全集》，卷 8，頁 230）可見「兩輪」的比喻可以作二解：如果側重兩輪彼此不同而相互配合，那就是工夫二分；如果側重兩輪同屬一車而無法分開，那就是工夫歸一。

「如王龍溪所云方是良知教」(2001b: 335)，難免從龍溪的立場出發判定是非。<sup>6</sup> 然而，想要達成工夫歸一，是不是必須擇取龍溪學的路徑？龍溪以當下一念證成工夫歸一，但王門弟子各有其證成工夫歸一的辦法，未必都要走龍溪的路子。至於師泉對於良知和性體的看法，則佚文已經給出了明確答案：良知之外無性體，性體就是良知本體。

一些學者從朱子學和陽明學的對比出發，提出劉師泉的二分工夫論具有朱子學的傾向。岡田武彥將王門後學劃分為推崇心體自然現成派、主張歸寂立體的歸寂派和以工夫保全本體的修證派 (2000: 104-105)，而以劉師泉為修證派亞流，認為其劃分悟性和修命、涵養和省察的思想具有宋學傾向 (2000: 153)。錢明也認為，劉師泉雖然篤信王陽明，但其說就是朱子的「居敬窮理」而已 (2002: 250)。然而，既然劉師泉篤信王陽明，又能否以其說類比宋學？若師泉緊扣良知展開論證，則以「悟性修命」對應朱子學的「居敬窮理」是否妥當？修證派的語境則值得關注，亦有助於深刻理解師泉的理論邏輯。

與此相關的是彭國翔的分析。在梳理陽明後學的三條工夫論進路時，彭國翔首先將師泉學置於二元論的形態，從而區別於王龍溪、鄒東廓等人為代表的一元論；在二元論之中，師泉之學又不同於聶雙江（名豹，1487-1563）和羅念菴側重寂然本體的立體路數，而是在體用二分的前提下導向了「立體」與「致用」的兼修路數 (2005: 32)。上文已經指出了王龍溪和羅念菴對於劉師泉的批評，而有趣的是王龍溪、羅念菴與劉師泉恰恰分別屬於彭國翔劃分的三個流派。王龍溪主張無寂無感，羅念菴堅持寂感有別，<sup>7</sup> 二者卻在批評劉師泉「難歸一」

<sup>6</sup> 牟宗三對於王龍溪之評定，經歷了由批評到肯定的進展，這個問題已經得到了第五兆禹 (2024: 158-160) 的疏理。

<sup>7</sup> 當然，念菴也未必總是如此，因其五十二歲徹悟仁體無內無外，此體現於丙辰年 (1556) 所作〈答蔣道林〉（《羅洪先集》，卷 8，頁 300）。而在丙辰年的另一篇文本中，念菴亦描述了其思想的轉變：「不肖少而學道，白首茫無所知，一切見聞，

這一點上達成了一致。究竟是什麼令他們如此責難師泉？他們又為何認為自己的理論能夠歸一？要為師泉思想提出可靠的辯護，則必須處理這些問題。

亦有學者認為，師泉雖然在本體論上實現了統一，卻在工夫論上走向了二分。侯潔之承認，師泉所謂「性命」本來是同一心體分析出來的兩個面向，但師泉將體用分得太開，以致形成了兼修並進的兩頭工夫，未能落實於心之全體而一體貫通，引發「支離」的批評不足為怪（2012: 77-79）。黃敏浩認為劉師泉依靠「良知教」展開其說，其「性命」乃是良知之體用，故而其說並不是「以心著性」，更不近似朱子學；然而，「悟性修命」難免支離，因為本來合一的良知不應有兩頭工夫（2021: 117-123）。侯潔之與黃敏浩提出了一個問題，那就是師泉的良知本體論與悟修工夫論存在隔閡，這也可以呼應岡田武彥的分析：劉師泉偏重工夫，跳脫了陽明學本體與工夫合一的主旨（2000: 241）。那麼，也可以反過來思考：如果師泉緊扣心之全體展開工夫論，是不是就可以使得工夫歸於統一？有趣的是，根據佚文來看，師泉的工夫論始終圍繞良知而展開，這正好能夠回應侯潔之與黃敏浩的評論。至於兩頭工夫的批評：若謂「悟性修命」表述上為兩頭，自然有理；若謂「悟性修命」實質上未能貫通，則值得再議。

綜上所述，前輩學者對於劉師泉的分析皆以「悟性修命」為二分工夫，要麼是說師泉在本體論上就已經劃分心性，要麼是說師泉在工夫論上無法保全本體論的歸一取向。基於新發現的佚文，我將論證師泉工夫論在什麼意義上能夠歸一。對於師泉學的考察可以採用兩個視角：一個是純粹理論的視角，在思想上審視理論結構之得失，以王龍

---

皆非己有。今覺仁體一段意思，卻是吾儒本真。」（〈與吳冠山〉，《羅洪先集》，卷 8，頁 347）不過念菴的〈甲寅夏遊記〉為甲寅年（1554）所作，此時他尚未徹悟仁體，故下文僅關注念菴的歸寂思想。當然，念菴即使晚年亦主張聚斂收攝，僅舉另一篇丙辰年的文本作為提示：「夫良知該動靜，合內外，其體統也；吾之主靜所以致之，蓋言學也。」（〈答董蓉山〉，《羅洪先集》，卷 8，頁 334）

溪、羅念菴為代表；一個是歷史背景的視角，通過對比義理型態衡定思想傾向，以黃宗羲、牟宗三為代表（侯潔之 2012：86）。為了更好地理解師泉學工夫論，我將結合這兩種視角進行探討：首先，在歷史背景層面，通過對比王陽明等人的思考，理解陽明學語境下的「歸一」究竟是何意思；進而，在純粹理論層面，根據佚文整理師泉的概念和論證，探討其工夫論究竟如何歸一。

### 參、工夫何以歸一？

劉師泉確有「悟性修命」的說法，但這樣的工夫論是否不能歸一？為了理解這一點，首先要回到陽明學的語境考察工夫歸一的含義，簡單來說可以分為三個方面：其一，工夫依託於統一的良知本體；其二，工夫的不同體段具有內在聯繫；其三，工夫的不同方面可以收歸於一種根本工夫。

從陽明學的角度來看，朱子學的「主敬致知」工夫論無法歸一。程伊川首先提出「涵養須用敬，進學則在致知」（〈河南程氏遺書卷十八〉，《二程集》，頁 188），朱子則做出了進一步的擴展：「主敬」是保持惺惺的態度，使此心澄明湛然、不生私欲；「致知」是理會善惡的道理，為道德修養提供客觀根據。這預設了心性平行論，實質上是以性理作為根據，心上做工夫只是為了攝推性理。（劉述先 1984：128-129）而既然「主敬」從心上用、「致知」向理上用，那麼兩種工夫就並不依託於同一根據。<sup>8</sup> 朱子當然沒有忽視「主敬」與「致

<sup>8</sup> 姑且沿用牟宗三（2001a: 461-462）和劉述先的評定，這比較符合陽明學對於朱子學的整體看法。至於朱子是否果真如此理解，當然也可以商榷。此處無法多作討論，僅引用兩段文本做出提示：「一心具萬理。能存心，而後可以窮理。」（《朱子語類》，卷 9，頁 154）又有：「理不是在面前別為一物，即在吾心。」（《朱子語類》，卷 9，頁 155）

知」的聯繫，他說：「涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理，兩項都不相離。」（《朱子語類》，卷 9，頁 149）又有：「主敬、窮理雖二端，其實一本。」（《朱子語類》，卷 9，頁 150）但仔細來看，這大抵只能證明「主敬致知」的外在聯繫，而不是內在聯繫：<sup>9</sup>「涵養」的本質是保持實然氣心的清明，「致知」的本質是探索客觀世界的物理，二者各自的本質並不依賴於二者之間的關係。所謂「一本」，只是說二者都以個體的道德人格作為指向，而在實踐上應當相互配合，這就像朱子所說：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。」（《朱子語類》，卷 9，頁 150）所謂「互相發」，便是兩種不同工夫需要彼此配合，就像兩足一般；然而，兩足畢竟還是兩足，不需要同時邁出。實際上，朱子的確認為「涵養致知」具有時間上的先後關係，比如從教育程序來看涵養在先，從知行關係來看致知在先（劉述先 1984：131）。如果「涵養致知」具有內在聯繫，在本質上必須依靠彼此方可得到定義，則二者就應當一時具在，豈能有先後之可言？若可以先涵養後致知，或先致知後涵養，則說明涵養與致知並非在本質上彼此蘊含，至多只有實踐上的外在聯繫。

王陽明致力於突破朱子學的二分工夫論，令工夫的不同體段收歸致良知而獲得內在聯繫。陽明的歸一路向已經得到了充分關注，如龍溪言：「存省一事，中和一道，位育一原，皆非有二也。晦翁隨處分而為二，先師隨處合而為一，此其大較也。」（〈書婺源同志會約〉），

---

<sup>9</sup> 「內在聯繫」和「外在聯繫」將是以下討論的基本框架，其意涵不一定等同於其他二手文獻的用法，故而在這定義如下：所謂「內在聯繫」就是說，事物之間的關係構成了事物的本質；所謂「外在聯繫」就是說，事物之間的關係並不影響事物的本質。「支離」或「二分」就是工夫之間無內在聯繫，「歸一」就是工夫之間有內在聯繫。從這個角度來看，朱子所謂「涵養致知」就是「外在聯繫」，就是說二者的本質不依賴彼此（無內在聯繫），只是在實踐上需要相互配合（有外在聯繫）。

《王畿集》，卷 2，頁 39）朱子學固然也有其一體的指向，但其根本特點依然是由二顯一；相比之下，陽明學則更進一步，走上了破二返一的道路。（鄭淑紅 2024：52-63）這在陽明的工夫論中十分明顯，比如他認為，若將「戒懼」和「慎獨」區分為己所不知時和己所獨知時的工夫，「即工夫便支離」（〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，卷 1，頁 39-40）；「知先行後」的說法會導致知行成為兩截，導致「日以支離決裂」（〈傳習錄中〉，《王陽明全集》，卷 2，頁 54）。在陽明學的語境下，工夫論之所以被視為支離，不是由於工夫論中存在著不同進路，而是由於工夫被打斷為根源不同的路徑，彼此之間缺乏內在聯繫。故而，陽明的辦法就是「將不同的工夫或工夫次第悉收攝為一心之工夫或本心工夫的不同方面」（鄭宗義 2024：198）。針對「居敬窮理」的問題，陽明說：「就窮理專一處說，便謂之居敬；就居敬精密處說，便謂之窮理。卻不是居敬了，別有個心窮理；窮理時，別有個心居敬。名雖不同，功夫只是一事。」（〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，卷 1，頁 38）在陽明看來，窮理就是居敬的精密之處，而居敬就是窮理的專一之處，居敬和窮理的本質並非獨立於彼此；這是因為，窮理和居敬都用在同一個良知，本質上都是心體之上的根本工夫，也就是「致良知」。陽明承認不同學者可以採取不同道路，但強調工夫只是一件事，這是因為有「致良知」作為頭腦，如其言：「大抵學問功夫只要主意頭腦是當，若主意頭腦專以致良知為事，則凡多聞多見，莫非致良知之功。」（〈傳習錄中〉，《王陽明全集》，卷 2，頁 81）可見陽明認為，唯有以良知作為一切工夫的根據，才能提出致良知作為根本工夫，而不需要再提出另一種根本工夫；而唯有以致良知作為根本工夫統攝一切工夫，才能徹底打通「居敬窮理」等工

夫體段，使得具體工夫之間獲得內在聯繫。<sup>10</sup>

再看王龍溪如何證成工夫論歸一。龍溪認為「一念」與「良知」具有本質同一性（彭國翔 2015：128-131）而以此作為工夫之根據：「蓋吾人本心自證自悟，自有天則。握其機、觀其竅，不出於一念之微，率此調之盡性，立此謂之至命。」（〈趙麟陽贈言〉，《王畿集》，卷 16，頁 447）吾人工夫就是無論動靜體認統攝「性命」的靈明本體，「盡性」和「立命」皆依於此而展開。至於「悟修」，龍溪其實也有相關說法：「理乘頓悟，事屬漸修。悟以啓修，修以徵悟。根有利鈍，故法有頓漸。要之，頓亦由漸而入，所謂上智兼修中下也。」（〈漸庵說〉，《王畿集》，卷 17，頁 500）吾人可能會質疑：所謂「理乘頓悟，事屬漸修」「悟以啓修，修以徵悟」，豈不也是二分工夫？若龍溪只是說「悟修」彼此啟發，而亦承認師泉所謂悟修「不可相離」（〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷 4，頁 81），則批評師泉豈不是雙重標準？龍溪會給出這樣的回答：所謂「悟修」皆收攝於體證一念的工夫，則亦可歸一而不致支離。就像龍溪說：「真修實悟，使自得之，非有假於外也，而其機存乎一念之微。」（〈白鹿洞續講義〉，《王畿集》，卷 2，頁 47）可見龍溪工夫論之所以歸一，在於其以當下一念作為工夫的根據，以體認一念的工夫論統攝一切具體工夫，從而使工夫的不同體段具有了內在聯繫。

羅念菴以聚斂收攝作為工夫根本，亦有其工夫歸一的路徑。首先，念菴同樣以良知本體統攝盡性至命，如其言：「窮理者，窮此者也。自然條理，故曰天理，即所謂良知也。……如是窮理，性始盡，命始

---

<sup>10</sup> 關於陽明工夫論的合一要旨，亦可參見楊國榮（1997：174-175）和朱承（2023：72）。當然，陽明學究竟能否完全實現歸一，這也有可以商討的空間。錢明認為，陽明雖然要求工夫歸一，但在教法上難免有所側重，這成為了陽明後學思想分化的基礎（2002：118-131）。不過，這似乎更多是後學解釋的問題，不能苛責陽明本人，如黃宗羲所言：「然『致良知』一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下各以意見攙合，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意。」（〈姚江學案〉，《明儒學案》，卷 10，頁 178）

至矣。」（〈與羅岳齋〉，《羅洪先集》，卷 7，頁 289）不過，念菴是從未發的角度開示良知的，「必有未發之中，方有發而中節之和」（〈與尹道輿〉，《羅洪先集》，卷 7，頁 251）。基於此立場，羅念菴將一切工夫都收歸於涵養本體：「周子曰：『幾者動之微。』此千聖之命脈，至此始盡露其旨，無二幾也。萬動俱微，是謂知幾；稍涉於動，便是失幾。兢兢業業，喫緊在此。……六經指工夫有要緊處，至於提掇語，卻又無二。」（〈答雙江公〉，《羅洪先集》，卷 6，頁 186）念菴認為，工夫的本體根據就在於無動的隱微幾體，故而工夫唯有極深研幾而並無二路。羅念菴亦可分說工夫：一面是「無欲」，即去除人欲的消極工夫；一面是「主靜」，確立主宰的積極工夫。不過，二者名異而實同，不可分割而相輔相成（林月惠 2005b：325）。所謂不可分割，其實就是說二者具有內在聯繫。這是因為，「主靜」離開「無欲」就是空談，而「無欲」離開「主靜」就沒有價值判斷的標準（林月惠 2005 b：333）。更深刻來說，「無欲」和「主靜」不僅是工夫，而且都是對於本體的形容。「無欲」表明本體純粹是天理流行，而「主靜」表示本體是凝聚為一的至善存在。（林月惠 2005b：335-340）可見念菴證成工夫歸一的方式在於，以寂體為統一的本體根據，而以歸寂作為歸一的根本工夫。

除了王龍溪和羅念菴之外，還有必要引入鄒東廓作為對比。東廓與師泉頗為親近，比如東廓曾這樣稱讚師泉：「凡人與聖人，對景一也，無增減是本體，有增減是病症。今日亦無別法，去病症以復本體而已矣。……吾兄立千載志決往，敢不策杖以從！」（〈簡劉師泉君亮〉，《鄒守益集》，卷 11，頁 579）東廓與師泉皆注重去惡的謹慎工夫，故而東廓對師泉頗為認可。而師泉的重要佚文〈梅陂書院夜語〉亦是因二人共同講學而產生，可見二人在思想史上的親緣。東廓歷來被認為最能體貼陽明要旨，<sup>11</sup> 其當能為師泉思想提供一個線索。東廓

<sup>11</sup> 例如牟宗三（2001b: 245）和唐君毅（2016: 294-295）。

以「戒懼」立論，而此並非戒懼於事情或念慮，而是戒懼於本體：「戒懼於事，識事而不識念；戒懼於念，識念而不識本體。」（〈錄諸友聚講語答兩城郡公問學〉，《鄒守益集》，卷 15，頁 734。）在東廓看來，唯有依於良知本體而戒慎恐懼，方為「戒懼」真諦。東廓統一工夫的關鍵，就在於「本體戒懼」的概念：「本體戒懼，不睹不聞，帝規帝則，常虛常靈，則沖漠無朕，未應非先，萬象森然；已應非後，念慮事為，一以貫之。」（〈錄諸友聚講語答兩城郡公問學〉，《鄒守益集》，卷 15，頁 734）良知本體貫通未發和已發，而戒懼工夫正用於統一的本體，故而工夫自然能夠歸於統一，「更無二工夫」（〈答余汝定〉，《鄒守益集》，卷 10，頁 517）。而龍溪並未批評鄒東廓支離，反而這樣描述東廓的學問：「若夫戒懼於本體，則時時見性，以致於一。」（〈壽鄒東廓翁七表序〉，《王畿集》，卷 14，頁 389）可見東廓工夫論之所以歸一，是由於依託統一的良知本體而展開統一的戒懼工夫。

總而言之，工夫能否歸一取決於能否依託統一的本體建立歸一的工夫，從而使得工夫的不同體段建立內在聯繫。從龍溪學的角度看，念菴學難免偏於寂靜一邊；從念菴學的角度看，龍溪學難免偏於感應一邊，但二人皆能証成本體與工夫的合一：「夫本體與工夫固當合一，原頭與見在終難盡同。」（〈答王龍溪〉，《羅洪先集》，卷 6，頁 209）反過來看這句話：雖然念菴主「原頭」而龍溪主「見在」，但各自皆可證成工夫以本體為依據，也能夠以相應的工夫統攝工夫的一切體段。上文已經指出，牟宗三、岡田武彥、錢明、彭國翔皆認為師泉在本體論就是二分，侯潔之和黃敏浩認為師泉在工夫論上難免二分，這正好對應歸一的前兩個方面。從思想實質來看，其實師泉的工夫論以良知為根據，而能夠證成「悟性修命」的內在聯繫，不失為一種歸一。至於歸一的第三個方面，師泉確實未能以一個表述統攝「悟性修命」，此自然不必為師泉諱言，但以「支離」判定亦未免太過。

## 肆、良知與工夫

覺悟和保任良知本體的「第一義工夫」是王門弟子的統一意識，而劉師泉也並不外此（林月惠 2005a：378）。在師泉的思想中，良知始終是一切工夫的根據。不過，為了明確這一點，首先有必要釐清師泉思想的發展演變。劉師泉相關的許多文獻無法斷定年代，但有三篇關鍵文獻可以確定次序：〈梅陂書院夜語〉為嘉靖乙巳（1545），羅念菴的〈甲寅夏遊記〉為嘉靖甲寅（1554），而〈易蘊〉當在甲寅之後<sup>12</sup>。有趣的是，師泉在第一篇文獻中尚未提出「悟性修命」，而在後兩篇文獻中明確提出了「悟性修命」。結合僅有的線索，我推斷劉師泉的思想劃分為三個階段：第一階段是師泉早年「為『見在良知便是全體』所誤」（羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷 3，頁 86）的時期，此與師泉後來的思想截然不同，並無一手文本證據；第二階段是師泉的思想形成期，此時師泉在良知教的框架下強調工夫的意義，但尚未形成「悟性修命」的說法，以〈會語〉〈梅陂書院夜語〉為代表；第三階段是師泉以「悟性修命」立說的思想成熟期，此時師泉明確基於「悟性修命」組織思想，以〈易蘊〉〈易蘊外篇〉〈論學緊語〉〈復婿朱以信〉〈復密齋弟〉為代表，〈甲寅夏遊記〉〈與獅泉劉子問答〉等二手記錄也關注該階段。<sup>13</sup> 但也應當明確的是，這只是一個

<sup>12</sup> 「師泉劉子趨候於舟中，問所看請正〈易蘊〉何如？……先生曰：『向在玄潭，念菴曾亦紀其涯略。』」（王畿，〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷 4，頁 81）這裡的「向在玄潭」就是甲寅夏遊之事。

<sup>13</sup> 侯潔之曾推斷，自陽明歿後到〈甲寅夏遊記〉的期間，劉師泉在除弊和教正的雙重思索下，突破了良知本體的藩籬，提出了「悟性修命」的論點（2012：51-53）。此可與本文的分期相互啟發，雖然師泉是否突破良知藩籬尚可商榷。此外，劉師泉與王龍溪交談之後，曾坦率承認龍溪所謂工夫二分的批評有些道理：「近來亦覺破此病，但用得習熟，以為得力，一時未忘得在。」（王畿，〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷 4，頁 81）但這不能說明師泉晚年放棄了「悟性修命」，因為師泉依然認為「悟性修命」為得力工夫，而且在〈易蘊〉之中依然倡導「悟性修命」。王塘南還

幫助理解的假設，下面依然會將師泉文本視為一個融貫的體系，一來是因為大部分文本的年代無法確定，二來是因為師泉的基本思想其實一以貫之。

仔細來看，劉師泉工夫論的本體論核心始終是良知。侯潔之曾指出師泉的「悟修」實際上落在縮攝性命之「心」(2012: 66)，這是頗為穩妥的分析，亦可與佚文相互印證。師泉說：「夫聖人之學，心學也。人者，天地之心。而心者，人之所以為人之仁也。」（〈復祁門謝鳳山〉，頁 88）又有：「故聖人教人，都是指點人本心說。」（〈會語〉，頁 83）在師泉看來，人之所以為人就在於本心，故而儒門學問正是心學。所謂盡天地萬物之性，亦不出於本心之外：「照四方者，非有加也，明出地上者也。是之謂能盡人之性，盡物之性，贊天地之化育，可以與天地參矣。至此皆不過鳳山心體本有之量。」（〈復祁門謝鳳山〉，頁 88）師泉對於「性命」的理解，正是以心學為基礎：

是故聖人之學，心學也，學存其心而已矣。……吾心之天理，萬世之權度也。不於吾心之天理是辯，顧節目時變定其所為重者，其與執一害道一也。至於後儒憂勞一生，惟將續聖學之傳，以為「事事物物莫不有定理」，析理不使由毫釐之差，視漢儒猶說夢也。自信其察倫明物得不傳之緒矣，不知其所窮之理皆出於比擬想像、仿索安排。所謂「因其所知之理」，不過因循良知之末光發照而已矣。其於不睹不聞之心體、莫見莫顯之性靈，猶說夢也。……夫士不以性命之學自任久矣。吾丈獨能昂頭於波瀾之中，非出世豪傑而何？但著述一事，非吾輩之首務，雖有繼往開

---

記錄了劉師泉的一些弟子，提到他們所受師泉的教導正是「性命並致其力」（〈松岳朱君學語摘錄序〉，《友廣堂存稿》，卷 2，《王時槐集》，頁 56）、「性命並修」（〈五山朱君墓誌銘〉，《友廣堂存稿》，卷 5，《王時槐集》，頁 146；〈易庵朱先生墓誌銘〉，《友廣堂存稿》，卷 5，《王時槐集》，頁 149）。若如此，則可以推斷師泉終未改變「悟性修命」的教法。

來之志，亦須先明存心養性之學。（〈簡長樂孫明卿秀才〉，  
頁 86）

從陽明學的角度來看，心學的根本就在於良知，而「見在良知」正是良知的題中應有之義。所謂見在良知表示「良知本有，可隨時呈露」（牟宗三 2001b：335），亦即良知一方面先天存有，另一方面當下活動。<sup>14</sup> 師泉其實能夠體會見在良知的意義：「孩提知愛，及長知敬，是孝弟人道之本，故曰行仁自孝弟始。……泛愛所以擴一體之量，親仁所以資就正之益，無非孝弟之心油然而生者也。」（〈會語〉，頁 82）又有：「試觀孩提之愛親，及長之敬兄，與夫渴之欲飲，飢之欲食，何有一毫扭捏掩護？及其知識間，才力強，便有許多門面習尚，而生理之本直者雜矣。」（〈會語〉，頁 84）師泉認為，知愛知敬就是吾人最天然的見在良知，所謂一體之仁無非來自於此。吾人之工夫無他，就是推致天然呈露的見在良知而已。像程朱理學那樣外求物理，則反而會遮蔽見在良知的本來意義。從師泉對於教學之法的探討也可以看出其運思：

蓋人心之靈明趨向，乃其秉彝之良，原不喪失。善善惡惡，無問於愚不肖，但無先覺以覺之也。我能講學修德，日有可見之行，人將不覺觀感興動，則其良知自然知親之當孝，知兄之當悌，強梁者自知其為凶德，狡猾者自知其為詭行，風俗不期變而自變，是以善養人而未有不服也。外此而加匡直救正之力，心雖無非欲其入於善，然不免有見於人之不是。（〈復壽寧孫元輝〉，頁 89）

師泉以根植吾人的心體作為教人之根本，從而為工夫指明了方

---

<sup>14</sup> 這個概念是龍溪的發明，陽明本人對此並無固定用法，對此參見彭國翔（2015：63）和吳震（2016：8）的分析。究竟如何理解「見在良知」，學界也是眾說紛紜，但大體不外「即存有即活動」的意思，可分別參見林月惠（2008：212-213）、彭國翔（2015：65）、吳震（2016：8）、陳立勝（2019：323-324）。

向。但工夫不是離開現實返歸本體，而是基於「講學修德」和「可見之行」以喚醒學者的見在良知，使之在當下體會何為善惡。相反，若不依照良知在日用之間的流行，則匡正的努力可能淪為外在的指摘，並非教學之道。

師泉對於見在良知態度謹慎，這是為了強調必須用漸進工夫擴充見在良知，而並不是否認見在良知足以構成工夫的起點。師泉的基本立場在於，良知的呈現始終需要謹慎工夫的保任，如師泉說：「汝不能用戒懼功夫，而不睹不聞之本體顧自在乎？」（〈梅陂書院夜語〉，頁 91）又有：「人為萬物之靈，非於其形也，於其心也。苟失其所以為心，則失其所以為靈矣。……故存心之學不可須臾離。」（〈會語〉，頁 82）這當然不是說，如果吾人不用工夫，那麼本體就會永遠消失；而是說，只有通過戒慎恐懼的工夫，才能保證吾人可以準確把握本體的呈露。師泉之所以劃分「見在良知」與「聖人良知」，正是為了說明工夫的不可或缺：

龍溪問：「見在良知與聖人同異？」獅泉曰：「不同。」曰：「如何？」曰：「赤子之心，孩提之知，愚夫愚婦之知能，譬之頑鑛，未經鍛煉，不可名金。其視無聲無臭自然之明覺，何啻千里！是何也。為其純陰無真陽也。復真陽者，更須開天闢地，鼎立乾坤，乃能得之。以見在良知為主，決無入聖之期矣。」龍溪曰：「指見在良知，便是聖人體段，誠不可；然指一隙之光，以為決非照臨四表之光，亦所不可。」（〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷 3，頁 85-86）

龍溪倒不否認見在良知不等於聖人體段，但認為見在良知與聖人良知並無實質差異，就像一縷陽光與全部陽光皆為陽光；師泉則認為，見在良知是自發的、天然的良知，而聖人良知是自覺的、完滿的良知，二者的性質不可同日而語。龍溪還有這樣的記錄：「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。」（〈撫州擬峴臺會語〉，《王畿集》，卷 1，頁 26）此當為師泉之說，意在表明見在良知必待修證而完滿，就像礦產需要鍛造才能成為黃金。但需要注意，師泉反對不是「見在」而是「見成」，亦即當下完滿而不需修證。<sup>15</sup> 若無見在良知作為起點，則修證工夫如何展開？實際上，師泉並非否認見在良知，<sup>16</sup> 而是注重見在良知的「尚存」<sup>17</sup>。這就是說不可「以見在良知為主」，而是應當基於見在良知展開修證工夫。如果只是停留在無工夫的所謂「見在良知」，那麼動物愛親豈不也是「見在良知」（〈梅陂書院夜語〉，頁 91）？就拿冉求請粟（《論語·雍也》）和宰予短喪（《論語·陽貨》）的故事來說：「為其非出於良知歟，則釜庾五秉之益，食稻衣錦之安，其不察之懸絕，固若是耶？夫以夫婦之愚，可以與知，而二子之賢，顧不可使知之？是良知容有二乎？」（〈易蘊外篇〉，頁 86）這段論證有兩個要點：其一，良知不容有二，愚夫愚婦也有天然的良知（見在良知）；其二，即使冉求和宰予這種賢人，都可能無法把握完滿的良知（聖人良知）。雖然如此，師泉的工夫論依然以見在良知為工夫的起點和根據，如師

<sup>15</sup> 哪怕王龍溪也是倡導「見在良知」，而從沒使用過「現成良知」（彭國翔 2015:63）。龍溪對於兩個概念的不同態度，從以下文本就可看出：「若必以現在良知與堯舜不同，必待工夫修整而後可得，則未免於矯枉之過。……世間薰天塞地，無非欲海，學者舉心動念，無非欲根。而往往假托現成良知，騰播無動無靜之說，以成其放逸無忌憚之私。」（〈松原晤語〉，《王畿集》，卷 2，頁 42-43）

<sup>16</sup> 其實王門弟子都不會反對見在良知，就像羅念菴說：「千古聖賢汲汲於誘引，只是要人從見在尋源頭。……只是時時不可無收攝保聚之功，使精神歸一，常虛常定，日精日健，不可直認見在為止足。」（〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷 3，頁 86）甚至聶雙江都說：「『良知在人，本無污壞，……苟能一念自反，即得本心。』是則是有此理，特言之太易耳。」（〈答王龍溪〉，《聶豹集》，卷 11，頁 391）可見歸寂派大體上也能承認見在良知，只是在工夫上以歸寂收攝為途徑。

<sup>17</sup> 「尚存」的框架來自鄭澤綿（2022:19-24）：所謂「見在良知」，並不是說良知已經現成在此；而是說，當下良知並不完美，但具有「缺而待圓」的動力，這就已經足夠指導實踐了。且不論此說是否符合陽明本旨，其的確適合分析修證派的立場，比如胡志明（2025:201-211）就提出江右王門對於「見在良知」的看法側重「尚存」。

泉說：

承示先師良知之訓「正欲人愛親敬兄上致力」。此論足征敦行君子，惟於良知之宗旨似未甚徹。蓋良知之學，行著習察，自昭明德，猶之中天之日，容光必照，萬象無遁影。千古作聖之基，惟此一靈根，充周光輝，至於化而不可知，更無幫補，時措於事親而孝中節焉，時措於事長而弟中節焉，時措於百行無曲當焉，時發而為言語文字世為天下法焉。愛親敬長，乃致良知中之事實條件，所謂致知在格物也。（〈復麻城毛瑞東〉，頁 88）

此處師泉似乎在修正陽明的說法，但其實「正欲人愛親敬兄上致力」本來就是陽明試圖修正的說法：蓋雙江主張「求之事親從兄之間」，陽明認為這不能成為定說教人，因為「良知只是一個天理自然明覺發見處」，本心在任何情境下的發端都是見在良知，並非僅僅限於愛親敬兄；故而致良知應該是「隨他發見流行處，當下具足」（參見〈傳習錄中〉，《王陽明全集》，卷 2，頁 96-97）。師泉的意思與陽明若合符節。師泉不否認愛親敬兄乃是致良知的條件，但強調致良知的工夫不限於愛親敬兄。良知乃是先天普遍的本體，故而在一切活動之中呈露自身；而吾人工夫的根據正在於見在良知，則致良知的工夫亦應貫徹一切活動，而不能是偏於一端。又有：「人須知學，方能察微。善人質雖美，而無著察之功，故不能充其無欲害人之心，難免於客氣之動。先儒亦曰：『客氣甚害事。』今人只是看得客氣輕了。」（〈會語〉，頁 83）師泉認為，著察的工夫恰恰是「充其無欲害人之心」，這就是擴充本心的道德情感，而非在良知之外尋找準則；只是許多人都忽視了後天之惡的影響，這反而會遮蔽擴充良知的必要性。又有：「語其生知，則孩提之童無不知愛親敬其長，凡人皆可謂之生知也。語其學，則聖人亦曰『我非生而知之者，好古敏以求之者也』。雖聖人，亦必待學。故生知、學知、困知，皆自用功言。」（〈會語〉，

頁 83。)此處首先提到孩提愛敬乃是人之「生知」，這是認可人們天生就稟賦良知，此良知在現實之中可以自然呈現為愛親敬長的情感；但天然的良知亦需要結合「學」，所謂「生知、學知、困知」皆為工夫指點，哪怕是聖人也需要進行謹慎的工夫。又有：

聖人之學，心學也。心之靈明不昧者，良知也。視聽言動，固皆靈明之發用，然因其發用而遂循之，縱循得是，猶未免為逐外，此乃百姓日用之說之誤也。夫既曰發用，則必有本原，今不從良知之本原上學，而從良知之發用上循，豈非舍本而事末乎？（〈朱汝治請書〉，頁 90）

師泉認為，良知本體是學問的根本指向，工夫必須要指向良知本體。如果不能從良知本原展開工夫，而是依循後天發用，那麼就是捨本逐末。這是不是反對見在良知？未必如此。仔細看來，師泉不否認視聽言動是良知本體的發用，而只是反對「遂循之」的態度。「循」這個概念應當不是泛泛來說，因為師泉不僅在此處三度提到「循」，還在其他文本中反對「因循良知之末光發照」（〈簡長樂孫明卿秀才〉，頁 86）的做法。這很可能是指向王龍溪等人，比如王龍溪說：「循其天則之自然。」（〈新安斗山書院會語〉，《王畿集》，卷 7，頁 163）歐陽南野亦以「循良知」立說：「惟循其良知，無所倚著。」（〈答戚補之〉其三，《歐陽德集》，卷 3，頁 104）南野雖然總體屬於修證派，但很親近龍溪的路徑（錢明 2012：151），故其「循」亦帶有一定的現成傾向，比如南野說：「學者循其自然之本體而無所加損，……何嘗致纖毫之力？」（〈答聶雙江〉其一，《歐陽德集》，卷 1，頁 29）結合此背景來看，師泉強調工夫不可「從良知之發用上循」，並不是否認見在良知的工夫論意義，而是反對以現成的態度依循當下

一念。<sup>18</sup>

總而言之，師泉雖然對於見在良知持有謹慎態度，但其宗旨不外是用修證工夫成就見在良知。若要實現見在良知的意義，則絕不能脫離歷時的、長久的工夫歷程；但反過來說，若沒有見在良知的支撐，則工夫也不可能有起點和根據。雖然念菴自謂「不至如獅泉云云大截然耳」（〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷 3，頁 86），但觀其歸寂收攝的路向，恐怕反而不如師泉能夠體認見在良知。只是師泉未走王龍溪的路子，而是接近鄒東廓等修證派。比如鄒東廓有這樣一段文本：「二友論孺子入井，一謂怵惕惻隱是指出本體，一謂常人雖是本體，卻與聖人的本體有間，爭論未已。時方對月，指而喻之曰：滿天一雲障，露出一隙月光，不可謂非本體，然與萬里無雲，全體光明，自當不同。」（〈濮致昭錄會語〉，《鄒守益集》，卷 16，頁 774）觀此語脈，東廓承認一縷月光與全體月光同為月光，但強調二者畢竟存在差異，此與王龍溪的表述正好相反，而與師泉頗有異曲同工之妙。對於理解「悟性修命」來說，以上討論是重要的基礎。

## 伍、「悟性修命」：境界與工夫

通過上面的探討，已經可以看出師泉始終以良知作為工夫的統一根據，這達成了歸一的第一個方面。但從第二個方面來看，其「悟性

---

<sup>18</sup> 歸寂派也對依循良知持有警惕態度（陳立勝 2019：319-321），但由前文分析可見師泉並不主張遠離發用反求未發。甚至到了王塘南，見在良知依然是工夫的重要面向，如其言：「夫澄然無念，是謂一念，非無念也，乃念之至微。」（〈答錢啟新邑侯〉，《友廣堂合稿》，卷 1，頁 363）此「一念」或「無念」乃是最理想的發用，近似於見在良知（程海霞 2021：282），而塘南認為這正是工夫的核心：「善學者，謹於一念之微，以全吾心之真體。」（〈贈劉公齋進士北上五條〉其二，《友廣堂合稿》，卷 6，頁 597）

修命」能否建立內在聯繫？回答這個問題的關鍵在於如何理解「悟性」。其實「修命」倒是不難理解，其基本含義就是對治後天惡念；至於「悟性」則令人有些困惑，因為「悟」一般被理解為個人體驗，<sup>19</sup> 這種體驗可能來自各種工夫，但本身並不屬於工夫。<sup>20</sup> 比如王龍溪言：「君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以徵學。入悟有三：有從言而入者，有從靜坐而入者，有從人情事變練習而入者。」（〈悟說〉，《王畿集》，卷 17，頁 494）此處的「悟」就是預期達成的效果，而「言」、「靜坐」和「人情事變練習」才是工夫。若師泉的「悟性」為境界，則只有「修命」為工夫，那就談不上工夫支離。

師泉直接將「悟性」理解為境界的情況不多，但也存在一些例子。比如師泉說：「惜其志不勝氣，修不盡悟。」（〈自紀〉，頁 92）師泉回憶過去，覺得早年的自己雖然從事「修」工夫，但還是沒有達到「悟」的程度，此處「悟」是就境界來說。又有：「蓋明德乃在於親民，非親民則存之為孤德也，非明德也。」（〈復祁門謝鳳山〉，頁 88）此文本在討論學者與社會的關係，但由於師泉以「明德」對應主宰、「親民」對應流行（〈論學緊語〉，頁 81），其亦可能暗示領悟主宰依賴於實修流行。

師泉以「悟性」為境界的用法，最常見於「格致誠正」的相關討論。<sup>21</sup> 師泉說：「知大始，致知也；作成物，格物也。」（〈論學緊

<sup>19</sup> 關於陽明及其後學如何將「悟」理解為一種神秘經驗，參見楊儒賓（2002: 177-194）和陳來（2010: 104-110）。

<sup>20</sup> 「工夫」本意為修養方法，而延伸來說亦可以表示修養方法要達到的目標（林永勝 2011: 3），本文僅取前一種意義。

<sup>21</sup> 師泉在〈易蘊〉中也談到「格致誠正」，但說法有些含糊：「有感無動，無感無靜，心也；常感而通，常應而順，意也；常往而來，常化而生，物也；常定而明，常運而照，知也。見聞之知，其糟粕也；象著之物，其凝滯也；念慮之意，其流斯也；動靜之心，其游塵也。心不失無體之心，則心正矣；意不失無欲之意，則意識矣；物不失無住之物，則物格矣；知不失無動之知，則知致矣。身、心、意、知、物者，工夫所

語〉，頁 81) 此以「致知」對應主宰，而「格物」對應流行，可以認為二者分別對應於「悟性」和「修命」。在師泉看來，「致知」的理境以「格物」的手段作為基礎。師泉說：「邇聞遭際險阻，頻復不一，吾輩於此，須對境撐持，行著習察，不可有須臾放過，庶日躋太平，不流入於俗套。格物以致其知，莫切於此。昔在師門，常受提省。本體要虛，工夫要實。」(〈簡萬安劉應山〉，頁 90) 此處劉師泉提到所謂「本體要虛」是說理境不著雜染，而「工夫要實」是說手段不離踐履。工夫必須要落在實處，不能須臾放鬆，如此方可領悟超越的本體，這就是「格物以致其知」。如果缺少對治習氣的「格物」工夫，那麼「致知」境界也就無從談起。故而師泉又說：「此可見《大學》致知在格物、物格而後知至，乃聖學洗心之緊要。惟其格物之功未精，經營時不覺沾染，故有感即觸，但知不隨景有去來而無起滅也。」(〈復密齋弟〉，頁 88) 所謂「致知在格物」，就是說「致知」的領悟必須要依靠「格物」的工夫。如果實在工夫沒做到位，那就依然會受到紛紜外物的影響，無法體認良知本體。此皆以「致知」為理境而以「格物」為工夫。

劉師泉也這樣談到「誠意」和「正心」，以前者為工夫而以後者為境界。師泉說：「感應從心不從意，聖人之事也。未至於聖，則亦不可無誠意之功。」(〈易蘊〉，《明儒學案》，卷 19，頁 441) 此處「誠意」乃是後天對治的工夫，而「正心」是聖人領悟的境界。在佚文之中，這個說法亦有印證：「『欲修其身者，先正其心』，正也者，天君之端凝雍穆不隨念慮者也。欲天君之端凝雍穆不隨念慮，必

---

用之條理；格、致、誠、正、修者，條理所用之工夫。」(〈易蘊〉，《明儒學案》，卷 19，頁 439) 師泉首先在境界上指點「心意知物」的本來狀態，然後談到本體在現實之中的放失，最後以「無體」、「無欲」、「無住」、「無動」的工夫收尾。牟宗三 (2001b: 338-341) 認為師泉「心意知物」一律平說，而且上下搖擺，使工夫無法著手；黃敏浩 (2021: 112-115) 則認為牟宗三太過嚴苛，因為師泉此處是表示心、意、知、物之本來面目，工夫論並非所重。無論如何，可以看出師泉此說確實偏向境界指點，而沒有點出「格致誠正」具有怎樣的內涵。幸好佚文多處討論了「格致誠正」，從而為這篇高明的文本提供了實在的內容。

流行常慎，而後心之靈虛有所承正，不病於枯內，故曰：『欲正其心者，先誠其意。』誠也者，真機之活潑健順，不作好惡者也。」（〈易蘊外篇〉，頁 85）師泉此處所謂「正心」是「天君之端凝雍穆不隨念慮」，此就理想狀態而言；而「正心」必須依賴於「誠意」的實在工夫，「必流行常慎，而後心之靈虛有所承正」。此兩段文本所謂「正心」皆為境界或頭腦，這也許與陽明對於「誠意正心」的定位有關：「故欲正其心在誠意。工夫到誠意，始有著落處。」（〈傳習錄下〉，《王陽明全集》，卷 3，頁 135）陽明以工夫落實於誠意，這可能解釋為什麼師泉以誠意等同於工夫。而師泉強調正心境界必須基於誠意工夫，這可能意在對抗龍溪的先天正心之學。龍溪說：「正心，先天之學也；誠意，後天之學也。」（〈三山麗澤錄〉，《王畿集》，卷 1，頁 10）龍溪以先天正心為簡易直截工夫，這可能會讓人忽視後天誠意的努力；師泉以「正心」為境界而強調「正心」以「誠意」為功夫，大抵就與此背景有關。<sup>22</sup>

師泉以「悟性修命」分別作境界與工夫時，重在強調工夫的重要性。此在前文亦有討論，此處僅再列舉幾篇佚文略加分析。在師泉看來，脫離改過工夫的領悟不過是玄談而已，如其言：「蓋見玄不見過者，悟也，見過不見玄者，學也。學然後知不足。」（〈復韶洲鄧鈍峰〉，頁 89）此處的「悟」指的是玩弄光影的頓悟傾向，師泉認為頓悟只能帶來無根據的幻想，唯有見過的對治工夫方為真實學問。又有：「人苟自是，即墮深淵，無論階級，故兩言『人皆曰予知』，不拘有學無學之可論也，可不懼哉？」（〈論學緊語〉，頁 81）只有腳踏實

<sup>22</sup> 師泉還有這樣一個說法：「故不學之人，心非死也，但昏昧沈溺，失其本體之心，意非絕也，但放逸恣肆失其本體之意。誠意則流行之本體復矣，正心則主宰之本體復矣，是豈不慮不學而知能者乎？」（〈梅陂書院夜語〉，頁 91）此處似乎以「誠意正心」並列為工夫，但亦不甚清晰。此外，師泉說「流行之本體」和「主宰之本體」，不知是否有兩個本體？恐於理不合。結合「本體之心」與「本體之意」來看，此處「本體」當作形容詞，用來表示本來意義的「心」與「意」。觀其大意，亦是說是必須通過學與慮的工夫理解本體。大抵此時師泉還在思想探索期，難免一些曲折的表述。

地的學問工夫才能磨礪吾人之精神，遷善改過方可達成領悟本體的境界。師泉還說：

第虛見、實際，亦當有辯。不知「此身與天地本來一體」之見，果得於格致誠正戒慎恐懼功夫中來耶？抑得之明德親民中和位育玩味中來耶？得之功夫也，則洗心宥密，日見其不足，而氣習不覺其消融；得之玩味也，則超曠幻達，日見其有餘，而欲根未免於潛伏。虛實之辯，反之獨知之地，自判然矣。（〈簡長樂孫明卿秀才〉，頁 87）

對於本體的領悟必須經過諸多實在的工夫，而絕非一味妙悟無內無外的境界。如果真用洗心藏密工夫，那麼後天習氣不知不覺間就會消除；如果從超然的玩味入手，那麼無法去除內在病根，只是「條條雖揭本體，句句不離光景」（〈復韶洲鄧鈍峰〉，頁 89）。故而吾人若想保任本體，唯一的辦法就是進行實在的工夫。師泉還說：「孔子之學，起爐煉砂；逸民之學，因風吹火。」（〈論學緊語〉，頁 81）又有：「性猶種火也，學猶吹噓也。火非吹噓無以成烹飪，性非學無以成人道。人不由學，皆罔生也。」（〈梅陂書院夜語〉，頁 91）此皆主張以持續的工夫成就性體，而不可依循當下情識。基於其漸教立場，師泉甚至對程明道都提出了尖銳批評：「明道自言昔嘗受學於周茂叔，每令尋仲尼顏子樂處，惜不曾令尋仲尼、顏子發憤竭才處，終身欠此一著。」（〈論學緊語〉，頁 81）在師泉看來，明道僅僅關注孔顏樂處的理境，但缺乏實在的努力，此為其不足之處。他人問及明道對於樹木產生計度之心的故事，師泉不僅沒有為明道辯護，反而表示：「明道此病，乃格致工夫尚未剛健篤實，意中之陰氣尚未淨盡。」（〈復密齋弟〉，頁 88）師泉之所以如此批評明道，大抵就是認為明道語出高明，對於後天工夫卻缺少考慮。

總之，師泉有時會將「悟性」及相關概念理解為境界，這時只有「修命」是工夫，自然不會產生支離的問題。以上分析雖然不足以說

明「悟性」與「修命」同為工夫時何以歸一，但至少可以看出師泉注重持續工夫而絕不認可先天頓悟，<sup>23</sup> 這對於下面的討論亦有幫助。

### 陸、「悟性修命」：工夫的內在聯繫

在很多情況下，師泉確實將「悟性」當作工夫，而不是工夫預期達成的目標。若要證成師泉工夫論的歸一，那就需要妥善解釋「悟性」是怎樣的工夫。這種解釋不僅應當符合師泉的整體思想，還應當為師泉關於「悟性修命」的文本提供合理的說明。「悟性」的解釋大體來說有三種可能：(1)「悟性」是直接體證性體的先天工夫，而不同於逐漸對治惡念的後天工夫。比如侯潔之認為，「悟」是立足於心之體的本原工夫，亦即契悟心之全體、性之實理；「修」是著眼於心之用的誠意工夫，通過逐步整治過惡漸得本體。「悟性修命」雖然路徑不同，但最終都指向恆常的性體，故而亦不可相離 (2012: 74-76)。這個解釋恐怕並不如看起來那樣清晰，畢竟吾人可以進一步追問：「悟性」究竟怎麼體悟性體？先天之「悟性」如何結合於後天之「修命」，又何必結合於「修命」？即使說「悟性」與「修命」不可相離，是否足以防止學者從「悟性」一邊入手，避免師泉一直擔心的蕩越之失？<sup>24</sup> 若

<sup>23</sup> 侯外廬等甚至提出，劉師泉所謂「性命兼修」的重點在於「修」，對於「悟」則著墨甚少 (1997: 343)。

<sup>24</sup> 比如侯潔之說：「相較於『悟』的直截，『修』需要經長期致力方能顯現工夫效驗。」(2012: 75) 此說以「悟」為直截徹悟性體的工夫，似乎很接近「利根之人一悟本體，即是功夫」(〈傳習錄下〉，《王陽明全集》，卷 3，頁 133；亦參見〈天泉證道紀〉，《王畿集》，卷 1，頁 2)，若如此又如何能夠保全長期致力的實修工夫？以「悟修」彼此不離固然可成一說，但龍溪也能如此表述：「理乘頓悟，事屬漸修。悟以啓修，修以徵悟。」(〈漸庵說〉，《王畿集》，卷 17，頁 500) 龍溪固然有頓漸互相啟發之說，但當他將先天頓悟提升為一種獨立的工夫時，後天漸修就難免落於第二位了，因此才引發了蕩越的爭議。就像年宗三所言：雖然龍溪有先天與後天兩種進路，但既然先天頓悟簡易直截，何必不走先天之路呢？(2001b: 228) 若師泉只

是以「悟性」為先天工夫，恐怕難以回答這些問題，更無法避免工夫支離的批評。(2)「悟性」還有可能是涵養寂靜本體。<sup>25</sup> 此亦有些證據，比如陽明曾教導師泉不要偏向寂靜：「劉君亮要在山中靜坐。先生曰：『汝若以厭外物之心去求之靜，是反養成一個驕惰之氣了。汝若不厭外物，復於靜處涵養，卻好。』」（〈傳習錄下〉，《王陽明全集》，卷 3，頁 118）但這畢竟是師泉早年的探索，不代表其成熟思想。若念菴所謂師泉「從自心察識立說」（〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷 3，頁 86）記載無誤且實有所指，則師泉「悟性修命」的關注點應該在於察識而非涵養。<sup>26</sup> 更何況師泉本來也不認可陳白沙的主靜涵養之說（參見〈復廣西李熊山〉，頁 89）。(3)「悟性」不是直接體證性體，也不是涵養歸寂，而是對於見在良知的一種察識。其實師泉所謂「悟性修命」緊密關聯於見在良知，就像師泉在概述「悟性修命」之後緊接著就說：「見在良知似與聖人良知不可得而同也。」（〈與獅

---

是認為「悟修」彼此不離，一為先天頓悟一為後天漸修，不知如何避免學者只從「悟性」入手？師泉甚為警惕龍溪學引發的蕩越流弊，當能深知其中道理。

<sup>25</sup> 「察識涵養」意義豐富（牟宗三 2001a：461-462；鄭宗義 2009：49-51），大體來看不妨這樣定義二者：察識為對象性活動，也就是察覺、識別某個對象（如一念或仁體）；涵養為非對象性活動，也就是沉澱、保養主體的精神（可以是涵養察識的所得）。

<sup>26</sup> 羅念菴對於涵養和察識的區別甚為重視，更推崇涵養作為工夫：「從前為『良知時時見在』一句誤卻，欠缺培養一段工夫。培養原屬收斂翕聚。」（〈與尹道輿〉，《羅洪先集》，卷 7，頁 251）相比之下，念菴對於察識則有些微詞：「陽明先生所謂良知……是無容細微察識矣；若謂此中別有本來端倪，須察識而後稍見，則所謂『全體大用發見流行』又何如哉？」（〈答萬曰忠〉，《羅洪先集》，卷 7，頁 267）由此來看，其對於師泉所謂「察識」的描述應當不是泛泛來說，而是實有所指。但為何在「從自心察識立說」之後，念菴還說「學者用功，決當如此」？這是不是意味著此處「察識」泛指工夫，否則念菴如何能夠認可「察識」？其實未必如此。即使此處「察識」是對立於「涵養」而言，念菴稱許「察識」也是認可師泉為人為學，而並非真的認可察識的工夫。比如對於何善山「從起端發念處察識」（此念菴理論上必不認可者），念菴也表示：「此皆苦心察識，而驗其必然。」（〈南京工部屯田清吏司主事善山何公墓誌銘〉，《羅洪先集》，卷 20，頁 797）這證明念菴在稱許他人時會隨文稱許「察識」的工夫，即使此「察識」不同於「涵養」。

泉劉子問答》，《王畿集》，卷 4，頁 81) 不過，以「悟性」為察識是否符合師泉對於見在良知的謹慎態度？能否解釋師泉為何以「悟性」為主宰之工夫？又如何說明「悟性修命」的內在聯繫？一種解釋可以回答這些問題：「悟性」是從尚存的角度察識見在良知。這就是說，「悟性」一方面是認肯和體悟當下的見在良知，作為後天對治工夫的起點和根據，此乃「悟」之用意；而另一方面是理解見在良知來自和指向良知本體（性體），而吾人若無對治工夫則無法把握見在良知的這層根本屬性，此乃「性」之用意。<sup>27</sup> 陽明嘗言：「今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底，明日晨知又有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一功夫。」（〈傳習錄下〉，《王陽明全集》，卷 3，頁 109）師泉所謂「悟性」其實就是一種主動的「開悟」，也就是從尚待擴充的角度體悟見在良知。

首先，劉師泉之「悟性」並非直接頓悟性體，而是切實體認性體的呈現。劉師泉說：「夫知及者，動禮之入門；動禮者，知及之入室，非有功夫更換。自其開悟明透徹見心性之微謂之知及，洗心研慮消融其渣滓習氣謂之仁守。」（〈復密齋弟〉，頁 87）所謂「知及」和「仁守」分別就「悟性」和「修命」來說，而「開悟明透徹見心性之微」頗值得注意。所謂「微」不同於「根」，如師泉說：「思則入微，學則歸根，故曰以思無益，不如學。」（〈論學緊語〉，頁 81）再結合師泉以「念常微」（羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集》，卷 3，頁 85）對應流行來看，則「微」應當不等於先天本體。故而，「悟性」並非直接透見性體，而是體認先天在後天的細微呈露。還有一段關鍵文本很值得注意，其關鍵也在於「知」的概念：「明德是主宰之發竅，

<sup>27</sup> 侯潔之提出，為什麼不說是「悟心」、「悟良知」，而偏偏要說「悟性」？侯潔之認為，這是為了顛覆心本位的慣例，轉而「以性言心」（2012：80）。本文採取的解釋是，師泉提出「悟性」是為了保證吾人對於見在良知的體認始終以良知本體為指向，而不至流於現成良知的光景。雖然兩種說法視角有異，但也能反映哲學史的不同線索：從劉師泉發展到王塘南，性體變成了良知之上的至高本體，此為侯潔之所關注者；無論是劉師泉還是王塘南，皆能正視見在良知的工夫論意義，此為本文所關注者。

親民是流行之實事，止至善是流行之歸極。知止是止至善之頭面。知止則合下有定，不患其不能靜、能安、能慮也。」（〈論學緊語〉，頁 81）「明明德」用作主宰，其意義當等於「悟性」；然嚴格來說，主宰工夫不是直接作用於「主宰」，而是作用於「主宰之發竅」，這很值得注意。「止至善」則是流行達到完滿的理想狀態，而其相應的工夫是「知止」。何謂「知止」？根據「貴知止以造於惟一」（王時槐，〈師泉劉先生邦采傳〉，《國朝獻徵錄》，卷 85，頁 3621）來看，「知止」當屬於主宰一面，但師泉又認為「知止」用在「流行之歸極」，這是何意？這是因為師泉重視「知止」的統貫意義，此不僅體現於「知止則合下有定」，而且還體現於：「慨夫精一博約之學，統貫於格致誠正之實功，而要在知止。」（〈論學緊語〉，頁 80）結合前文探討，精一博約、格致誠正著眼於工夫整體，包括「悟性」（一、約、致、正）和「修命」（精、博、格、誠）兩面。若「知止」等於「悟性」，則「悟性」統攝主宰與流行，這如何可能？而秘密就在於「主宰之發竅」一語。師泉以「致知」、「知止」詮釋「悟性」，而此「知」絕非只在先天，而是先天與後天的交會點：

良溪曰：「孩提之知愛知敬，孺子之乍見入井，畢竟學問中安所著落？」師泉子曰：「孟子不云，『知皆擴而充之矣』。此知字乃學問中之司命，先天後天之承而統者也。今之認良知，皆形生末流之靈耳，豈根於乾知大始之元明者哉！孟子不過指點見成之可見、人之所易曉者而言，使下根有志者緣階梯而可從入。譬諸以手指月，今不去玩月，而顧索光於指，何其不善學也！」（〈梅陂書院夜語〉，頁 91）

值得注意的是，此處「知」統攝先天後天，並不只是屬於先天一邊。又說良知「根於乾知大始」，說明此處良知不等同於乾知本身，而是根植於本體的發用。若分析來看，「乾知」為先天根據，此是專說良

知本體；「良知」貫穿先天後天，此是專說見在良知。<sup>28</sup> 所謂「擴充」，就是說吾人必須當下對此「知」做出擴充的努力。再結合「見成之可見」來看，則師泉此處所謂「知」明顯就是見在良知。在以手指月的比喻中，手就是見在良知，月就是良知本體，此說明見在良知是理解良知本體的起點和依據。結合以上分析來看，可以認為「悟性」是體證見在良知。

在這個意義上，「悟性」必然蘊含後天的持續工夫。在以手指月的比喻中，師泉用意已很明顯：見在良知雖然是良知的呈現，但本身尚待工夫方可圓滿，故而其意義正在於引導吾人當下用功以成就聖人良知；若吾人不用持續工夫，則無法從此角度如其所是地把握見在良知，不過是玩弄一時光景罷了。師泉說：「夫知及而不能仁守，悟而不事於真修者也，必失之罔。」（〈復密齋弟〉，頁 87）此「悟」並非「悟性」的應有之義，而是指頓悟的流弊；蓋真是「悟性」，則必然要領悟見在良知尚待修證。故而，師泉認為「知」應該導向歷時性的工夫：「道無生死，知無生死，故學亦無生死。」（〈論學緊語〉，頁 81）在師泉看來，「知」不應當讓人頓悟，反而應當讓人不斷進行工夫，「顏子雖三十二而歿，至今學由日新」（〈論學緊語〉，頁 81）。故而，「知止」必包含兩個面向：一個是把握良知本體於當下的呈露，從而為後天工夫提供根據；另一個是理解見在良知尚需工夫方可完滿，對治工夫乃是題中應有之義。在這個意義上，師泉所謂「知止」近似於鄒東廓所說：「知一隙之為本體，則學問可以入頭矣；知全體未透之為有間，則學問可以進步矣。」（〈濮致昭錄會語〉，《鄒守益集》，卷 16，頁 774）綜上所述，師泉所謂「悟性」在本質上就是根據持續工夫而得到定義的，其與「修命」的關係乃是本質上的內在

<sup>28</sup> 王塘南亦有類似說法，而所論對象是良知本身而不僅是見在良知：「夫知者，先天之發竅也。謂之發竅，則已屬後天矣。雖屬後天，而形氣不足以干之。」（〈答朱易庵〉，《友廣堂合稿》，卷 1，《王時槐集》，頁 344）但師泉和塘南畢竟不同，塘南已經在本體論上劃分了性體和良知，而師泉尚無此舉。

聯繫，而不僅是實踐上的外在配合。

但如果說師泉所謂「悟性」是察識見在良知，且不論是否符合師泉對於「悟性修命」的諸多論述，首先需要追問的就是：這種解釋在思想史上是否有依據？其實可以找到佐證，比如錢緒山（名德洪，1497-1574）說：「靈通妙覺，不離乎人倫事物之中，在人實體而得之，是之為心悟。……若一聞良知，遂影響承受，不思極深研幾，以究透真體，是又得為心悟乎？」（〈錢德洪語錄詩文輯錄〉，《徐愛·錢德洪·董澐集》，頁 121-122）此處談論的就是王陽明的一句話：「乃若致知，則存乎心悟。」（〈大學古本序〉，《王陽明全集》，卷 7，頁 271）<sup>29</sup> 錢緒山認為「心悟」是「實體」，這似乎是以「心悟」為一種體證工夫。所謂人倫日用之間實際體認靈明，其實就是體認見在良知的發用。不過，「心悟」並非一任見在良知，而是在見在一念上極深研幾。現成派以現成的態度依循見在良知，認為基於當下一念靈明即可透悟本體，就像王龍溪說：「自在天機歸一念，寥寥非古亦非今。」（〈再至水西用陸象山鵝湖韻四首〉其四，《王畿集》，卷 18，頁 520）此「一念」意味著瞬間證悟永恆的頓悟（翟奎鳳 2025：64），未免太過超脫。相比之下，錢緒山強調的是基於一念進行持續的工夫，他說：「知得良知是一個頭腦，雖在千百人之中，工夫只在一念微處。」（〈錢德洪語錄詩文輯錄〉，《徐愛·錢德·董澐集》，頁 121）錢緒山並非否定一念良知的工夫論意義，但認為應當圍繞此展開謹慎的「心悟」，而不是當下頓悟一了百了。由此可見，「悟」完全可以被解讀為從尚存的角度體證見在良知。至於「悟性」之「性」，則是為了強調察識見在良知要以良知本體為指向。所謂「性」是就察識的根本取向來說，不必然等於直接證入本體，而完全可以是由發用體證本體。這就像程明道所謂「識仁」亦表示工夫無論頓漸皆以仁體為根本

<sup>29</sup> 《王陽明全集》句讀為：「乃若致知，則存乎心。悟致知焉，盡矣。」但從錢緒山的說法來看，似乎應當為「致知則存乎心悟」。關於這句話在陽明後學之中的討論，亦參考陳立勝（2019：313-315）。

(林月惠 2005b: 349)，而不是說學者要一上來就頓悟仁體。因此，若以師泉之「悟性」為察識見在良知，在思想史上當能成立。

前文已論證「悟性」必蘊含對治惡念，此處再論證「修命」必蘊含察識見在良知。首先，師泉認為工夫必須指向良知本體，如其言：「果能致其本原之精蘊，則發用之靈照愈不昧。此聖學之所以極深研幾，思明，思聰，思忠，思敬，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也，故曰『致知在格物』。」（〈朱汝治請書〉，頁 90）按理說「致知」對應於悟性、「格物」對應於修命，此處「致知在格物」之「格物」卻著眼於體察本原，這大抵表示「修命」必須以良知本體為方向。若不拘泥於概念的用法，則「格物」可能是泛指工夫，也就是合說「悟性修命」；即使如此，亦可說明「修命」絕非隨意對治惡念，而必須以良知本體作為根據。而若無見在良知，則又如何體證良知本體？又有：「懲其已往之把持，並忌其見在之戒懼，不亦因噎而廢食，可乎？能常戒懼，不落睹聞，正是功夫合本體，把持之病自無著處，脫灑活潑存乎其中矣，何其篤實！何其簡易！」（〈復密齋弟〉，頁 87）學者固然不該過分拘束，但亦不應該忌諱當下的戒懼工夫。此處「不落睹聞」語意近似「常知不落念」，若分析來看可以認為戒懼乃是悟性。戒懼非脫離「見在」而言，乃是當下合本體為工夫，此正是前文所論的察識見在良知。而唯有通過合本體之戒懼，方可避免吾人可能陷於的各種病痛。又有：「是故學非知止，過非見黨，鮮不認念為心，以照為明者矣。」（〈易蘊外篇〉，頁 86）「知止」就是「悟性」，其意為察識見在良知。在師泉看來，改過的工夫必須基於「知止」方可為「修命」，而不至於混淆是非、冥行妄作。畢竟，若未能察識見在良知，又如何判定何為善惡？若連善惡的標準都沒有，又如何能真正遷善改過？這就像鄒東廓也說過：「苟認定懲窒為治性之功，而不察流行之體原不可以人力加損，則亦非行所無事之旨矣。」（〈復聶雙江文蔚〉，《鄒守益集》，卷 10，頁 494-495）因此，「修命」在本質上就必須依賴「悟性」才能得到定義，若無「悟性」提供的道德標

準，則「修命」根本無法成立。

結合以上分析，師泉的用意已經鮮明：「悟性」是從尚存的角度察識見在良知，這必然蘊含持續的對治工夫；若無對治工夫則未能體認見在良知的真義，也就稱不上「悟性」。「修命」是基於見在良知進行去惡的持續工夫，這必然蘊含對於見在良知的體證；若未能體證見在良知則去惡工夫並無標準，也就稱不上「修命」。其實，「悟性修命」的基本邏輯本來也符合陽明學的必然循環：發明本心需要訴諸省察方可避免認欲作理，而省察又必須以良知自覺為先決條件（陳立勝 2019：341）。劉師泉之「悟性修命」，其實就是這個循環的總結說法。就像師泉說：「知之為知，就在知上學；不知為不知，就在不知上學。……為知則明體日精，為不知則蔽念日開，一時俱到，此充拓訣竅之極也。」（〈論學緊語〉，頁 81）所謂「為知」就是體認見在良知，所謂「為不知」就是對治惡念，二者乃是統一工夫的兩個方面，豈能有先後之可言？再看一段文本：

苟能反躬內省，則靈照不昧之心，無病不察，其或有時而昧焉者，正所謂旁思曲念蔽之也。拂其旁思曲念，則本明又昭然矣，猶之霧什雲散，照臨自如，曾何損於日月乎。故明暗昏惺，善學者如反掌，而來教乃謂「假以歲月，似得其本心」，不幾於騎驢覓驢乎？但旁思曲念，非惟情好將迎為然，凡落想像、有起滅，皆非良知之靈運，皆為明體之障礙，此又不可不精察也。（〈復廣西李熊山〉，頁 89）

師泉之所以反對「假以歲月，似得其本心」，就是因為這未能關照良知在現實之中的顯現，反而誤以為本心只在遠處。其實靈照本心就在時時照察病痛，這正是吾人遷善改過的根據，故而吾人需於照臨之處加以體認；但另一方面，若沒有對治邪惡的工夫，則吾人亦不能理解見在良知的本來面目，反而會落入私情和和想像，所以必用「拂其旁

思曲念」的去惡工夫。

根據以上框架，分說「悟性修命」的傳世文獻亦可以得到解釋。「惟悟也，故能成天地之大；惟修也，故能體天地之塞。悟實者，非修性，陽而弗駁也；修達者，非悟命，陰而弗窒也。」（〈易蘊〉，《明儒學案》，卷 19，頁 439）從這段文本很難看出「悟性修命」實際上如何展開，故而也許可以對觀〈易蘊外篇〉的一段文本：「致知者，主宰之竅，著察於中；格物者，感應之節同歸於極。故曰：『致知在格物。』知致，則身、心、意、物皆復其不睹不聞之本體；物格，則修、正、誠、致舉入於無內無外之實功。先後不紊，功夫俱到，非了此而及彼也。」（〈易蘊外篇〉，頁 85-86）劉師泉以「格物」作用於流行，以「致知」作用於主宰，這似乎就是劃分了「悟性修命」兩重工夫，此似乎亦有「先後不紊」為證。然而師泉說「致知在格物」，又以「物格」對應「修正誠致」等實在工夫，則似乎又是以「格物」為工夫。可以認為，師泉此處正是合說「悟性修命」：所謂「悟性」就是察識「主宰之竅」，而此察識絕不能孤立，而是必須展開為「修命」工夫；而「修命」若要達到無內無外的境界，使得流行的不同節目「同歸於極」，則唯有依靠「悟性」對於主宰發竅的體認，所以才有「止至善是流行之歸極，知止是止至善之頭面」（〈論學緊語〉，頁 81）。所謂「非了此而及彼」，就是說「悟性修命」具有內在聯繫，而無法在時間上分出先後。所謂「先後不紊」當與「功夫俱到」合看，此「先後」乃根據意義上的先後，而非時間意義上的先後；這就是說，體認本體總歸是遷善改過的根據。師泉在以上文本中提到的「著察於中」，亦可與一段文本對觀：「感應而無起滅，太虛之流行，優優生化之學也。著察而落感應，照心之為用，憧憧往來之私也。優優則時止時行，議擬以成變，改過遷善，同歸於不識不知而已。」（〈易蘊〉，《明儒學案》，卷 19，頁 440）師泉意在防止「著察」落於後天私意，並不是要脫離流行以求未發之中，所以才表示學問應落於「太虛之流行」；若以此視角來看，則可說「著察於中」並非脫離感應，而是用

在「無起滅」的感應。就像龍溪也說：「良知是本體，於此能日著日察，即是悟。」（〈留都會紀〉，《王畿集》，卷 4，頁 89）龍溪所謂著察本體，豈不是也從見在一念入手？師泉所謂「起滅」一語，亦可對觀「凡落想像、有起滅，皆非良知之靈運」（〈復廣西李熊山〉，頁 89），「靈運」亦就良知發用處說。綜合來看，若以「著察於中」為察識見在良知，當可成立。從這個角度再看〈易蘊〉的文本：所謂「悟實者，非修性」，是說察識良知當下即可實現；所謂「修達者，非悟命」，是說對治惡念必須依靠長期持續的努力。

再舉王龍溪的記錄為例：「性，無為者也，故須出頭；吾心流行謂之命，命，有質者也，故須運化。常知不落念，所以立體也；常運不成念，所以致用也。」（〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷 4，頁 81）此處「出頭」頗值得注意，其實從字面理解亦應該是呈現、呈露的意思，近似於所謂「發竅」。王龍溪亦有此用法：「自己天聰明做主不起，反被蔽塞埋沒，無從出頭。」（〈天心題壁〉，《王畿集》，卷 8，頁 196）此處所謂「出頭」就是說良知本體遭到遮蔽，而在現實之中不得呈露。在這個意義上，「故須出頭」可以理解為「故而需要（察識）良知的呈露」。至於「常知不落念」，此「常知」可以解讀為統攝先天和後天的見在良知，此亦有文本為證：「茹莊作而曰：『無是非之心，非人也，安有良知而不知者。』予曰：『汝之是非，汝能反躬而常知乎？恐不免於日用而不知也。知則未有非而不去，是而不著也。』」（〈梅陂書院夜語〉，頁 91）此處「常知」就是說時時知是非，而不至於在日用之間遭到遮蔽；而所謂「知則未有非而不去」，更說明此「知」就是良知在當下的道德判斷。<sup>30</sup> 所謂「落念」可與上文「落感應」對觀，師泉反對「落感應」是要防止「悟性」落入一般的感應，而實質上依然以無起滅的感應為「悟性」之用功處；

---

<sup>30</sup> 牟宗三的解讀與此相近：「『常知不落念』猶言若常常總是知明呈現而不落於意念中，此即是『吾立體之功』也。此明是由良知以立體也。」（2001b: 332）

故而師泉所謂「不落念」，亦不一定是離開任何意義上的「念」。其實，師泉恰恰認為工夫「俱不脫本念」（〈論學緊語〉，頁 81），而以本然的一念作為工夫入處：「苟能乘其一念清明，鞭辟奮志，用力於戒懼之功，不復蹈其旦晝之梏亡，則火然泉達，曲能有誠，擴而充之，將與聖賢同歸也。」（〈復寶慶段文嶽〉，頁 90）此「一念清明」正是見在良知，以其為良知之本然呈露而不落於一般念慮。至於龍溪所謂：「故致知功夫，只有一處用。若說要出頭運化，要不落念、不成念，如此分疏，即是二用。」（〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷 4，頁 81）師泉以察識良知和對治惡念為工夫的兩個方面，本來也符合陽明本旨，究竟有何不可？秘密正在於龍溪接下來的說法：「若謂見在良知與聖人不同，便有污染，便須修證，方能入聖。」（〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷 4，頁 81）從師泉的角度看，對治惡念的修證工夫絕非可有可無，故而在「悟性」之外還要強調「修命」；從龍溪的角度看，見在良知當下具足，察識見在良知則足以消解後天習氣。龍溪的說法可成一說，但以師泉為支離則未必客觀。

最後再來看看師泉如何主動回應「支離」的質疑。師泉的女婿朱以信就曾對「悟性修命」的說法提出以下疑問：「必如先生之素教，主宰、流行俱有用，力斯得，但宗旨淵源，功難湊泊，請再指點，庶得分曉。」（〈復婿朱以信〉，頁 87）朱以信的疑惑其實反映了「悟性修命」引起的廣泛爭議：「悟性修命」看起來兼顧主宰與流行，但如果是二分的工夫，那麼學者難免不知方向。劉師泉給出了這樣的回答：

雖危急之感，而不睹不聞之體自如，明照通脫，念無容起，是當下皆有用，各無滲漏，入竅出竅，運化通微，條理分曉而學無增減，猶之五色八音之雜陳，而耳目之視聽自各致其聰明，而視聽之竅未嘗有增益也，寂然不動之體未嘗有出入也。凡此在佛氏謂之幻相，在聖人則為實修，在後儒謂之盡性，在聖人則為至命，故曰百慮而一致，同歸

而殊途。同歸一致，固學也。殊途百慮，亦學也。非惟主宰、流行各有用力，雖其流行之支節，亦各有用力處，然後能成天地之文，定天下之象也。潛心實體，以承絕學是望！（〈復婿朱以信〉，頁 87）

師泉一面坦率承認主宰和流行皆有用力，另一方面直接表示二者就像流行工夫的不同體段那樣可以歸一。若對照「視明聽聰之學」為「致知」的說法（〈梅陂書院夜語〉，頁 91），「耳目之視聽自各致其聰明」應當屬於「悟性」的主宰工夫，然此處卻從流行之學來說，可見這段文本並未分說「悟性修命」。根據前文建立的框架，可以做出這樣的分析：危急時刻還來不及做出人為的考慮，良知就已經在當下做出了明確的判斷（見在良知），這就是學者工夫的用力時機。這就像陽明所言：「雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。」（〈傳習錄中〉，《王陽明全集》，卷 2，頁 69）「當下皆有用力」就是說，見在良知貫徹於流行的每個瞬間，故而每時每刻皆可察識見在良知（悟性）而對治後天人欲（修命）。流行之處的工夫具有不同體段，如師泉言：「向晦須凝定澄澈，以收一日之功。明發須振奮鞭策，以端一日之機。」（〈論學緊語〉，頁 82）但這一切工夫皆可收歸「悟性修命」，故而皆可歸一。而「悟性修命」彼此亦內在關聯，所謂「盡性」、「實修」、「至命」實質上都是一種工夫。陽明嘗言：「天地間只此一事，安有兩事？若論萬殊，禮儀三百，威儀三千，又何止兩？」（〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，卷 1，頁 38）師泉也可以說，若從萬殊的角度看，則工夫可以分出許多體段，不止可以分出流行和主宰兩面；而從一本的角度看，流行工夫可以歸一，流行工夫和主宰工夫亦可歸一。

## 柒、結語

劉師泉是陽明後學的重要思想家，但由於其留下的文本不多，故而理解其整體思想未免困難。歷來學者皆認為其「悟性修命」的工夫論陷入支離，但新發現的佚文可以帶來新的見解。實際上，師泉始終以良知作為工夫的根據，而能夠證成「悟性修命」的內在聯繫，因此其工夫論實質上具有歸一的向度。但不可否認的是，師泉未能提出一個概念統攝「悟性修命」，其學說在表述上終停留於二分，故而在思想史上引發了許多爭議。王龍溪在表示劉師泉工夫難免支離之後，二人之間進行了一場對話，頗能反映師泉的用意和侷限：「劉子曰：『近來亦覺破此病，但用得習熟，以為得力，一時未忘得在。』先生曰：『兄但忘卻分別二見，功夫自然歸一。』」（〈與獅泉劉子問答〉，《王畿集》，卷 4，頁 81）面對同儕的質疑，師泉其實也能意識到「悟性修命」的表述有些問題，但他始終堅持此乃得力工夫；而龍溪從同情的角度亦能體貼師泉用心，提出師泉只要不執著於「悟性修命」的表述，則其工夫其實完全可以歸一。從實質的角度看，師泉自有堅持己見的道理；從表述的角度看，時人和後人產生誤解也無可厚非。「悟性修命」本為救弊之說，卻又引發了新的弊病，不知師泉復起是否會改易其說？

## 參考文獻

### 古籍：

- 程頤 CHENG Yi、程顥 CHENG Hao，2011，《二程集》*Er Cheng ji*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chunghwa Book Company]。
- 朱熹 ZHU Xi，黎靖德編 LI Jingde ed.，1986，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chunghwa Book Company]。
- 王守仁 WANG Shouren，2011，《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*，上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 湛若水 ZHAN Ruoshui，2017，《泉翁大全集》*The Complete Shorter Works of Zhan Ruoshui*，臺北 [Taipei]：中央研究院 [Academia Sinica]。
- 王畿 WANG Ji，2007，《王畿集》*Wang Ji ji*，南京 [Nanjing]：鳳凰出版社 [Phoenix Publishing & Media Group]。
- 鄒守益 ZOU Shouyi，2007，《鄒守益集》*Zou Shouyi ji*，南京 [Nanjing]：鳳凰出版社 [Phoenix Publishing & Media Group]。
- 歐陽德 OU Yangde，2007，《歐陽德集》*Ouyang De ji*，南京 [Nanjing]：鳳凰出版社 [Phoenix Publishing & Media Group]。
- 羅洪先 LUO Hongxian，2007，《羅洪先集》*Luo Hongxian ji*，南京 [Nanjing]：鳳凰出版社 [Phoenix Publishing & Media Group]。
- 徐愛 XU Ai、錢德洪 QIAN Dehong、董澐 DONG Yun，2007，《徐愛·錢德洪·董澐集》*Xu Ai, Qian Dehong, Dong Yun ji*，南京 [Nanjing]：鳳凰出版社 [Phoenix Publishing & Media Group]。
- 劉邦采 LIU Bangcai，2016，〈劉邦采佚文輯錄〉*Liu Bancai yiwen jilu*，

- 《陽明學研究》*Yangmingxue yanjiu* 2 : 80-92。
- 王時槐 WANG Shihuai, 1986, 〈師泉劉先生邦采傳〉 Shiquan Liu xiansheng Bangcai chuan, 《國朝獻徵錄》*Guochao xianzheng lu*, 上海 [Shanghai]: 上海書店 [Shanghai Bookstore]。
- , 2015, 《王時槐集》*Wang Shihuai ji*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 鄧元錫 DENG Yuanxi, 《皇明書存》*Huangming shucun*, 臺北國家圖書館 [National Central Library]: 藏明萬曆間刊本 [Cangming Wanli jian kanben]。
- 黃宗羲 HUANG Zongxi, 2008, 《明儒學案》*Mingru xuean*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Chunghwa Book Company]。

## 中文：

- 牟宗三 MOU Zongsan, 2001a, 《心體與性體（一）》*Xinti yu xingti I*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版公司 [Linking Publishing Company]。
- , 2001b, 《心體與性體（二）》*Xinti yu xingti II*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版公司 [Linking Publishing Company]。
- 朱承 ZHU Cheng, 2023, 〈王陽明的合一性思維及其旨趣〉 Wang Yangming's Unity-Thinking and Its Purport, 《哲學研究》*Journal of Philosophical Research*, 2023, 10 : 65-74。
- 呂妙芬 LU Miaw-fen, 2003, 《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》*Yangmingxue shiren shequn: Lishi sixiang yu shijian*, 臺北 [Taipei]: 中央研究院近代史研究所 [Institute of Modern History, Academia Sinica]。

- 吳震 WU Zhen, 2016, 《陽明後學研究》*Yangming houxue yanjiu*, 上海 [Shanghai]: 上海人民出版社 [Shanghai People's Publishing House]。
- 岡田武彥 OKADA Takehiko, 2000, 《王陽明與明末儒學》*Wang Yangming yu mingmo ruxue*, 吳光、錢明、屠承先譯 Trans. by WU Guang, QIAN Ming, TU Chengxian, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 林月惠 LIN Yueh-hui, 2005a, 〈本體與工夫合一：陽明學的展開與轉折〉*The Unity of Reality and Cultivation: Developments and Transformations of Wang Yangming's Teaching*, 《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 26: 359-396。
- , 2005b, 《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》*The Shifts of Liang-Chih Theory—A Study of Nieh Shuang-Jiang and Luo Nian-An's Thoughts*, 臺北 [Taipei]: 臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。
- , 2008, 《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》*Quanshi yu gongfu: Songming lixue de chaoyue qixiang yu neizai bianzheng*, 臺北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy]。
- 林永勝 LIN Yung-sheng, 2011, 〈功夫試探——以初期佛教譯經為線索〉*The Search on Kung-fu—Citing Examples from Earlier Buddhism's Translated Scriptures*, 《臺大佛學研究》*Taiwan Journal of Buddhist Studies*, 21: 1-34。
- 侯外廬 HOU Wailu、邱漢生 QIU Hansheng、張豈之 ZHANG Qizhi, 1997, 《宋明理學史》*Songming lixue shi*, 北京 [Beijing]: 人民

出版社 [People's Publishing House]。

侯潔之 HOU Chieh-chih, 2012, 《晚明王學由心轉性的本體詮釋》  
*Wanming wangxue yousinzhuanxing de bentiquanshi*, 臺北 [Taipei]:  
政大出版社 [National Chengchi University Press]。

胡志明 HU Zhiming, 2025, 〈江右王門論見在良知〉*Jiangyou wangmen  
lun xianzai liangzhi*, 《原道》*Yuan Dao*, 48: 193-213。

唐君毅 TANG Junyi, 2016, 《中國哲學原論·原教篇》*Zhongguo zhexue  
yuanlun: Yuanjiao pian*, 北京 [Beijing]: 九州出版社 [Jiuzhou  
Press]。

陳立勝 CHEN Lisheng, 2019, 《入聖之機：王陽明致良知工夫論研  
究》*The Opportunity to Become the Holy: Study of Wang Yangming's  
Gongfu Theory of Innate Knowledge Implementation*, 北京  
[Beijing]: 生活·讀書·新知三聯書店 [SDX Joint Publishing  
Company]。

——, 2022, 〈論修身工夫與技藝工夫之異同〉*On the difference between  
Gongfu of body-cultivation (修身) and Gongfu of arts (技藝)*,  
《廣西大學學報》(哲學社會科學版) *Journal of Guangxi  
University (Philosophy and Social Science)*, 2022, 2: 57-65。

陳來 CHEN Lai, 2010, 《宋明儒學論》*Songming ruxue lun*, 上海  
[Shanghai]: 復旦大學出版社 [Fudan University Press]。

第五兆禹 DIWU Zhaoyu, 2024, 〈再議牟宗三的兩種圓教——從龍溪  
學的定位談起〉*Revisiting Mou Zongsan's Two Kinds of Perfect  
Teachings: From the Positioning of Longxiology*, 《哲學與文化》  
*Philosophy and Culture*, 51 (12): 157-171。

彭國翔 PENG Guoxiang, 2005, 〈陽明後學工夫論的演變與形態〉

Yangming houxue gongfulun de yanbian yu xingtai, 《浙江學刊》  
*Zhejiang Academic Journal*, 2005, 1: 18-35。

——, 2015, 《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》*The Development of Liang-Chih Theory--Wang Ji and Yangming Learning in the Late Ming*, 北京 [Beijing]: 生活·讀書·新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

程海霞 CHENG Haixia, 2021, 《良知學的調適：王塘南與中晚明王學》*Liangzhixue de tiaoshi: Wang Tangnan yu zhongwanming Wangxue*, 北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [China Social Sciences Press]。

黃敏浩 HUANG Simon Manho, 2021, 〈牟宗三論江右王門之劉兩峰、劉師泉與王塘南〉*MOU Zongsan's Discussion of the Thoughts of LIU Liangfeng, LIU Shiquan and WANG Tangnan of the Jiangyou School*, 《鵝湖學誌》*Legein Society*, 67: 99-138。

楊國榮 YANG Guorong, 1997, 《心學之思：王陽明哲學的闡釋》*Xinxue zhi si: Wang Yangming zhexue de chanshi*, 北京 [Beijing]: 生活·讀書·新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

楊儒賓 YANG Rur-bin, 2002, 〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉*Lixuejia yu wu: Cong mingqi zhuyi de guandian tantao*, 載於《中國思潮與外來文化》*Zhongguo sichao yu wailai wenhua*, 劉述先編 Ed. by LIU Shu-hsien, 167-222, 臺北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy]。

鄭宗義 CHENG Chung-yi, 2009, 《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原（增訂版）》*The Transformation of Confucianism between Ming and Qing Dynasty: From Liu Jishan to Dai Dongyuan*, 香港

[Hong Kong]：香港中文大學出版社 [The Chinese University of Hong Kong Press]。

——，2024，《從宋明理學到當代新儒家》*Inheritance and Reinvention: Neo-Confucian Philosophy from Song-Ming to Contemporary*，香港 [Hong Kong]：香港中文大學出版社 [The Chinese University of Hong Kong Press]。

鄭淑紅 ZHENG Shuhong，2024，〈「兩極」與「一體」——理解朱子學與陽明學的一個視角〉“Bipolarity” and “Oneness”: Interactions Between the School of Zhu Xi and that of Wang Yangming Revisited，《哲學研究》*Journal of Philosophical Research*，2024，11：52-63。

鄭澤綿 ZHENG Zemian，2022，〈王陽明的「見在良知」說與儒家時間意識的突破〉Wang Yangming’s Statement “Original Knowledge Is Still Here” and the Confucian Breakthrough in Temporal Consciousness，《文史哲》*Journal of literature, history and philosophy*，2022，2：18-30。

翟奎風 ZHAI Kuifeng，2025，〈心知、靈明及其與氣的關係問題：以陽明學為中心的討論〉Xinzhi lingming jiqi yu qi de guanxi wenti: Yi Yangming xue wei zongxin de taolun，《哲學動態》*Philosophical Trends*，2025，6：56-70。

劉述先 LIU Shu-hsien，1984，《朱子哲學的發展與完成》*Zhuzi zhixue de fazhan yu wancheng*，臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student Books]。

錢明 QIAN Ming，2002，《陽明學的形成與發展》*Yangmingxue de xingcheng yu fazhan*，南京 [Nanjing]：鳳凰出版社 [Phoenix Publishing & Media Group]。

# How to Achieve the Unity of “Enlightenment of Nature and Cultivation of Endowment”: Reconsideration of Liu Shiquan’s Theory of Self-Cultivation

CHENG Yusong

Master’s Student, Institute of Philosophy, KU Leuven

Address: Kardinaal Mercierplein 2, 3000 Leuven

E-mail: chengyusong2002@gmail.com

## Abstract

Many scholars, both ancient and modern, have questioned Liu Shiquan’s doctrine of “enlightening nature and cultivating endowment,” arguing that his account of self-cultivation is fragmented. However, newly discovered lost writings offer a fresh perspective. From the standpoint of the Yangmingism, the key to unifying all forms of cultivation lies in grounding them upon a single ontological basis, so that the various aspects of practice form an intrinsic coherence. In fact, Liu Shiquan consistently takes innate knowing as the foundation of his theory of self-cultivation, emphasizing the cautious and sustained effort to expand one’s present

awareness of this innate knowing. In some of his texts, Liu regards “enlightening nature” as the goal or the ideal state of cultivation; in such cases, “enlightening nature” is not, in the strict sense, a type of self-cultivation, and therefore does not constitute a dualistic counterpart to “cultivating endowment.” In other texts, however, Liu treats “enlightening nature” itself as a form of practice—yet even then, “enlightening nature” and “cultivating endowment” are intrinsically connected in essence: “enlightening nature” involves discerning and realizing one’s present innate knowing from the standpoint of what remains obscured, and thus necessarily entails a continuous work of self-correction; “cultivating endowment,” in turn, means restraining evil thoughts on the basis of one’s present innate knowing, which necessarily implies a direct realization of that innate knowing. In sum, although Liu Shiquan did not succeed in formulating a unified expression that fully subsumes “enlightening nature and cultivating endowment,” he nevertheless, in essence, succeeded in demonstrating their essential unity.

**Keywords: Yangmingism, Liu Shiquan, Self-Cultivation,  
Innate Moral Knowledge, Extension of Knowledge**