

論湛若水之「敬」與動靜關係

張莞苓*

摘要

明代湛若水主張「心」的主體地位，但對王陽明之學頗有微詞，學術思想又有程朱理學的痕跡，導致其學術定位的困難。由於湛氏擁有明確關於「敬」的思想，是其與朱子學接近的證明之一，但其「敬」在已發未發、寂感動靜之間的作用與關係與朱熹卻極為不同。故本文將針對湛若水之「敬」做出具體研究，分別針對「已發未發」、「戒慎恐懼」、「敬」與動靜的關係進行討論，並適時與朱熹比較，以豁顯出湛氏之「敬」的特色，以期為其學術定位提供新的觀察視角，也嘗試建構、呈現「敬」的不同型態與理論發展空間。

關鍵詞：湛若水、敬、動靜、已發未發、戒懼慎獨

* 致理科技大學通識教育學部兼任助理教授。

一、前言

明代學者湛若水（1466-1560），與心學大家王守仁（1472-1529）同期，享有高壽，著作等身，學生眾多，與陽明同樣重視「心」的主體地位，但學術影響力卻不如陽明心學。歷來對於湛若水的研究，多數環繞於他在朱學與陽明學之間的定位問題展開，此肇因於湛氏既不滿朱學，又有許多朱學的痕跡；既以「心」為主軸，卻又對陽明所論頗有微詞，其思想特色複雜，無法簡單劃分其學術陣營。¹

雖然學術界主流將湛若水歸於心學，筆者亦不反對，但卻仍需面對其定位疑慮不能完全消除之問題。而湛若水學術定位的困難，關鍵原因之一，在於湛氏有明確關於「敬」的思想，而「居敬涵養」乃是程朱理學重要的哲學主張。南宋陸九淵（1139-1192）便曾認為，「『持敬』字乃後來杜撰。」²表達了他對程朱學者講「持敬」工夫的不以為然。湛若水的老師陳獻章（1428-1500）也以「自得」來避免操存戒慎的束縛感。³王陽明在工夫上也認為「不須添敬字」。⁴其實，「敬」字在中國傳統典籍中早已出現，諸如《詩》、《書》、《易》等儒家經典中皆可見「敬」的概念，於《四書》中亦不缺乏，因此無論是陸九淵或王陽明，都不曾否認「敬」的態度或

¹ 關於湛若水的學術屬性定位，有判定為「程朱學派」、「心學陣營」、「調和理學與心學」，或「獨立思想體系」、「氣的哲學」的各種說法，可參游騰達，《湛甘泉哲學思想的發展與完成》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2012年），頁3-5。

² 〔宋〕陸九淵，〈書·與曾宅之〉，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），卷1，頁3。

³ 見〔明〕陳獻章，〈書·復張東白內翰〉，《白沙子全集》（臺北：河洛圖書出版社，1974年，景印乾隆三十六年碧玉樓版），上冊，卷3，頁398。

⁴ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳注集評》（臺北：臺灣學生書局，2006年），卷上，頁154。此並非代表陽明反對「敬」的工夫，比如他也談「主一」，只是「敬」不是他所認為的學問大頭腦處，可證實即便沒有「敬」的說法，也不影響陽明學之建構。

作用，也對於「敬」有所肯定，因此並不能以學說是否言「敬」，來判斷其學說的歸屬。但必須指出的是，陸王不把「敬」當作一個需要具體把持的對象，因此在工夫論上，也認為並不需要特別在「敬」處著墨。於是綜觀陸王言論，關於「敬」的說法不多，更遑論針對「敬」進行哲學理論的詳細建構，可以說，「敬」在主張心學的儒者那裡，本就不是他們的學說重點或主要取向。「敬」的哲學理論，仍是在二程（程顥〔1032-1085〕，程頤〔1033-1107〕）與朱熹（1130-1200）處才得到具體發展，他們第一次充實「敬」的內涵，使之義理化、體系化。或許因為如此，日本學者荒木見悟（1917-2017）便曾說：

依格物致知對理的追求聚集，正是以對天理的敬畏為前提的，這是朱子學；作為造化精靈之良知的自主發動，在誠意中理自然而然便會產生，這是陽明學。⁵

荒木先生認為，湛若水強調「主敬」，便是他屬於朱子學的證明。⁶ 這樣的想法為許多學者認同，並據此認為，湛若水的「主敬」思想，致使他的學說向朱子學靠攏，「心」與「理」二分，其「體認」也只是求於「外」，導致理論上不可解決的矛盾。⁷ 但亦有學者認

⁵ 〔日〕荒木見悟著，李鳳譯，〈陳白沙與湛甘泉〉，《中國人民大學學報》1991年第6期（1991年11月），頁42。

⁶ 如前所述，湛若水重視「敬」，並不能被視為他是朱子學者的鐵證。但若以工夫論的建構與理論概念的繼承上來看，荒木先生之見也可以理解。因此問題並不在於湛若水有沒有從朱熹那裡承繼了「敬」的思想，而是就算湛若水的「敬」論受到朱熹影響，是否能就因此將之歸為朱子學，這也正是湛若水之「敬」需要被進一步研究的原因所在。

⁷ 比如馮達文稱：「只有在心與理二分的情況下才需要持『敬』，借持『敬』來涵養與謹守天理。湛甘泉如此強調持『敬』，恰恰表明在有意無意之間他已經把心理與分為兩截。」馮達文，〈湛甘泉「隨處體認天理」說的哲學含蘊〉，收入關步勛、黃炳炎、陳裕榮、丁楓主編，《湛甘泉研究文集》（廣州：花城出版社，1993年），頁113。賴志玲、吳愛邦稱：「湛氏的『主敬』表明他無意中把心、理拆分，心、理不是合一而是對立的了。」「他的體認

為，湛若水的工夫與程朱理學並不相同，比如黃敏浩便說：

甘泉的「格物」工夫就是「敬」，也就是「勿忘勿助」，而真正的「勿忘勿助」必是自然而不費纖毫之力的……甘泉與朱子雖同樣以「格物」為其至理，其實質意義卻恐怕是南轅北轍的。⁸

另外，黃宗羲（1610-1695）曾批評湛若水為「舊說之所拘」，並以為其隨處體認的工夫「無乃體認於感」，⁹ 也是指其偏向程朱理學，有求理於心外的疑慮。有學者對此做出回應：「寂則廓然大公，感則物來順應，隨已發未發，隨動隨靜，明明寂感一致，怎樣又體認於感？此更不足為甘泉病，梨州蓋有所執也。」¹⁰ 這些不同的說法證實了，即便有許多學者針對湛氏的工夫論進行討論，但仍莫衷一是，而這取決於眾人對於湛若水之「敬」的理解並不一致，可知對湛若水之「敬」做深入研究實具有其必要性。

綜觀湛若水對「敬」的說法，包含「戒懼慎獨」、「主一」、「敬義」等概念，與程朱理學乍看之下非常類似，或許造成了其學術定位的疑慮，但細究其說法卻與程朱有極大出入。比如湛氏以「勿忘

工夫，由於不能闡述客體如何轉化成主體的道德意識，以及主體對客體施加影響的過程，只能說成是合一論。」賴志玲、吳愛邦，〈隨處體認天理——論湛若水道德修養的途徑〉，《五邑大學學報（社會科學版）》第8卷第2期（2006年5月），頁23。方國根也認為湛若水的工夫論存在「不可克服的內在矛盾……以『自然』為工夫，強化主體之心對道德天理的自覺反省、涵養與體認，具有迴護和回歸程朱道學的正統傾向」。方國根，〈湛若水心學思想的理論特色——兼論湛若水與陳獻章、王陽明心學的異同〉，《哲學研究》2000年第10期（2000年10月），頁56。

⁸ 黃敏浩，《湛甘泉的生平及其思想》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，1988年），頁173。

⁹ 〔明〕黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》（北京：中華書局，2008年），頁876。

¹⁰ 馮炳奎，〈嶺南的孔孟學者——湛甘泉〉，《孔孟月刊》第9卷第9期（1971年5月），頁20。

勿助」為「敬」的具體方法，並以「主一」為「無一物」的說法，¹¹或是強調「戒慎恐懼」不是靜、「慎動以養其靜」的工夫，¹²與朱熹實有具體差異。這些都牽涉到「敬」在已發未發、動靜之間如何定位、作用的問題，也正是程朱主「敬」思想的一大討論焦點。而湛若水與其師陳白沙的思想關鍵差異也在於「靜」與「敬」的抉擇，可見在其學術建構過程中，他直接面對的便是「敬」與動靜的關聯，故要討論其「敬」，自然不能不面對「動靜」問題。湛若水亦有已發未發、寂感動靜的分別，也談居靜涵養、格物致知，但他的主「敬」卻不同於朱熹那般分解安排「敬」在動靜之間的工夫，更強調一種超越動靜的地位，那麼他的「敬」是如何作用於動靜之間的呢？所謂的「敬立而動靜混」又是如何可能？¹³假若「戒懼慎獨」皆是動時工夫，又要如何「貫徹動靜」？「敬」究竟有什麼樣的定位？與「心」、「理」的關係為何？如何能跳脫陽明「不須添敬字」的哲學架構？這些問題都不能不加以解決。

不同於以往對湛若水的研究，多集中在比較他與王陽明、陳白沙的差異，本研究將鎖定在湛若水之「敬」與動靜的關聯與定位，分別探討「已發未發」、「戒懼慎獨」、「敬的定位」與動靜的關係，並適時與朱熹之「敬」做出比對，以豁顯其特色。朱、湛二者論「敬」型態的差異，呈現出「敬」有理論發展的空間與活力。若能掌握到二者論「敬」的具體差別，特別是「敬」與動靜的關係，不只能發見湛若水的理論特色，建構「敬」之哲學的發展脈絡，更能为湛若水在程朱理學與陸王心學的定位問題，找到一個不同的切入

¹¹ 見〔明〕湛若水，〈書·答聶文蔚侍御〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》（臺北：中研院文哲所，2017年），冊1，卷9，頁261。

¹² 見〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷74，頁1838。

¹³ 見〔明〕湛若水，〈書·答余督學〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷8，頁225。

視角，而有嶄新的研究契機。

二、「已發未發」與動靜

「已發未發」說法出自於《中庸》首章：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」¹⁴ 故「已發未發」與「中和」等，一直以來皆是儒者們熟悉並反覆闡明運用的概念。南宋朱熹透過對湖湘學派的反思，由〈中和舊說〉到〈中和新說〉，¹⁵ 確立了代表其學術架構的「心統性情」論，重新處理心性在已發未發、動靜寂感之間的關係，以及其相應工夫的操作施用問題，從而建立了「主敬涵養」與「格物致知」相搭配的工夫。於是，「已發未發」開始明確與「寂感」、「動靜」、「心性」、「敬」、「格致」等概念相整合貫通，也開啟了後續朱子後學的進一步發展。湛若水之師陳獻章，雖與胡居仁（1434-1484）同為朱子學者吳與弼（1391-1469）的學生，但與吳氏、胡氏「主敬」不同，陳氏反而特別強調「主靜」。湛若水認為其師陳氏是「原於敬而得力於靜」，「隨動靜施功」，¹⁶ 力圖為其排除近禪疑慮，並重提「主敬」。由此可見，湛若水受朱子學的影響自不容諱言，而「敬」與「動靜」之間的纏繞關係，肯定深切影響湛若水的學術建構，他也就必須處理「已發未發」與「動靜」的關係。

就朱子的「心統性情」論而言，心有嚴謹的動靜、體用、性情

¹⁴ 〔宋〕朱熹集注，《四書集注（甲種本）》（臺北：世界書局，2004年），頁26。

¹⁵ 朱熹〈中和新說〉詳見〔宋〕朱熹，〈書·與湖南諸公論中和第一書〉，收入陳俊民校編，《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），冊7，卷64，頁3229-3230。

¹⁶ 〔明〕湛若水編著，〈和楊龜山此日不再得韻〉，《白沙子古詩教解》（桂林：廣西師範大學出版社，2014年），卷上，頁35。

之分：以喜怒哀樂之未發為性、為心之靜、心之體；以喜怒哀樂之已發為情、為心之動、心之用，並統一以「敬」作為工夫貫徹動靜、已發未發。¹⁷而湛若水在處理「已發未發」、「體用」、「動靜」的關係時，則與朱熹有同也有異。第一，湛若水的思想中確實存在體用、動靜、已發未發、寂感、中和等概念，基本上與朱熹類似。見其言：「喜怒哀樂未發，謂無喜怒哀樂時也。無所形見，寂然不動，亭亭當當，不偏不倚，但可謂之中。……及感物而動，喜喜、怒怒、哀哀、樂樂，不戾不乖，乃謂之和。」¹⁸「中即靜，和即動，體用一原，顯微無間。」¹⁹其「中和」說法繼承《中庸》，又將已發未發、寂感動靜、體用概念相結合，與朱熹也無不同。又如其言：「本體者，其寂然者也；應用者，乃其感通者也。……心如明鏡，鏡之明定如心之體，何思何慮也。鏡之光能照，物來而照之，如心之用。」²⁰由此可證，湛氏分別心之寂然、喜怒哀樂未發為靜，如鏡之明定，為中，為心之體；心之感通、喜怒哀樂已發為動，如鏡之能照，為和，為心之用。

第二，湛若水對於心之已發未發、寂感動靜、體用的分類與區別，雖看似與朱熹相同，但他又多次提及「心無動靜」的說法，企圖解消此中分別。比如：「心無動靜，動靜一心也。」²¹在〈郭應奎

¹⁷ 見朱熹所言：「性者，理也。性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統之。……一心之中自有動靜，靜者性也，動者情也。」〔宋〕朱熹，〈張子之書一〉，收入〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），冊7，卷98，頁2513。

¹⁸ 〔明〕湛若水，〈講章·揚州府縣學講章〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷12，頁355。

¹⁹ 〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷73，頁1826。

²⁰ 〔明〕湛若水，〈金臺問答錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷77，頁1919-1920。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·宇宙第二十〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》（臺北：中研院文哲所，2017年），下冊，卷30，頁932-933。

²¹ 〔明〕湛若水，〈二業合一訓·勝心〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，

問目六十條〉則錄有以下一段：

奎問：或謂心無動靜，或謂心有動靜。無動靜者，常動常靜也，動靜合也。有動靜者，時動時靜也，動靜分也。然有太極則有兩儀，是動靜不能不分矣，謂之合可乎？然動而無靜，靜而無動者，物也，非神也。心者人之神明，合動靜而渾之者也，謂之分可乎？敢請教。

謂之神明，豈可以動靜言？感寂往來而神明常自如也。²²

上面一大段為郭應奎（?-?）之提問，問的正是「心」有無「動靜」的問題。最後一句為湛氏之回應，指出「心」既然作為人的「神明」，就不可以用「動靜」來侷限之，因為「神明」超越寂感，無論寂感只是如如自在。²³另外，湛氏特別喜歡使用「鏡」的例子來解釋「心無動靜」的說法，比如：

心無動靜，有感無感耳。無感則寂然不動，有感則遂通天下之故。如彼明鏡之體即一也，物來則照而非動也，不來則不照而非靜也。²⁴

卷4，頁81；〈書·復王宜學內翰〉，冊1，卷8，頁238。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·天地第九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷29，頁828。

²² 〔明〕湛若水，〈答問·郭應奎問目六十條〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷28，頁757。

²³ 「心者，人之神明」一句，出自朱熹解《孟子》「盡其心」之說法，見〔宋〕朱熹集注，〈孟子集注·盡心章句上〉，《四書集注（甲種本）》，頁391。而朱熹此說重在強調「心」「具眾理而應萬事」的神妙不測地位，並未據此強調其超越動靜的特質。此不代表朱熹否認「心」之「神明」可超越寂感，但可知「心無動靜」並非此論所要面對的問題意識。而湛若水於此處進一步描繪所謂「心」之「神明」的特性，是超越動靜的，可謂是在朱熹的說法基礎上，強化「心」超越寂感動靜的定位。

²⁴ 〔明〕湛若水，〈答問·郭應奎問目六十條〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷26，頁678。

當其未照時，能照之光自在，靜中動也。當其照時，而其本體自如，動中靜也。²⁵

上一段曾提到，湛氏以明鏡為喻，解釋心之寂感體用，並與中和動靜關係一貫。但此處則稱心有寂感，但只是感物不感物、照物不照物的區別，雖對應為動靜，卻不能以動靜侷限，因為無論寂感、照物與否，明鏡之本體都是同一個，不能稱之為單純的動或靜。既然是「靜中動」、「動中靜」，表示湛若水確實肯認了這個寂—靜／感—動的分別，但不代表心可以用寂感動靜概念截然劃分。同時，之所以稱「物來則照而非動也，不來則不照而非靜也」，是因為鏡子在未照物時，依然具備照物的能力，是所謂的「靜中動」；鏡子在照物時，其未照物的那個本體也沒有消失，是所謂的「動中靜」。

為了釐清這個說法，可看湛氏以下言論：

吾所謂體認者，非分未發已發，非分動靜。所謂隨處體認天理者，隨未發已發，隨動隨靜。蓋動靜皆吾心之本體，體用一原故也。如彼明鏡然，其明瑩光照者，其本體也。其照物與不照，任物之來去，而本體自若。心之本體，其於未發已發，或動或靜，亦若是而已矣。若謂靜未發為本體，而外已發而動以為言，恐亦有岐而二之之弊也。²⁶

湛若水有「隨處體認天理」之說，強調體認工夫不受限於時空，故無論未發已發、動靜皆需用功，這與其「心無動靜」說相貫通。需

²⁵ 〔明〕湛若水，〈金臺問答錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷77，頁1920。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·宇宙第二十〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷30，頁932-933。

²⁶ 〔明〕湛若水，〈書·答孟生津〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷9，頁264。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·德性第十〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷29，頁834-835。

先指出的是，此處湛氏雖主張「隨未發已發」、「隨動隨靜」，但並不代表他取消了未發已發、動靜甚至體用的分別。由「動靜皆吾心之本體，體用一原故也」一句，可見他還是將動靜與體用概念牽連指涉在一起，如同前述。不過，心雖有寂感的作用與狀態、已發未發的動靜之時分別，但所謂的寂感動靜，只是物之來去使鏡有無照物、感物的差別：未照之前雖稱為寂、靜，已照之後雖稱為感、動，但鏡子本身的明瑩光照本體，不因寂感動靜與否而不存在，自沒有寂感動靜的區分。所以此鏡在未照之時雖寂然不動，但本體瑩然，本就具有照物的能力；照物之時感而遂通，但此本體仍然明瑩存在，只是據物之來而發動此照物的功能。因此，心之寂感動靜、已發未發，雖在概念上可以體用加以區分，但「體用一原」，即體即用，心之本體是貫穿寂感動靜的，不能把未發之靜視為本體，而將已發之動視為單純的發用，截然劃開兩邊分屬，這將導致體用斷裂。這並不意味湛氏否認未發之心是本體，而是強調本體無論動靜皆在；其所否定者，即所謂「外已發而動」之「外」，若將已發之動只視為是心的發用，而忽略了未發時的這個本體在心發動之時依然存在，則將導致體用關係斷裂。

第三，心既有動靜又無動靜的說法，在湛若水看來，並不互相矛盾。他說：「人心無動靜，人自有動靜。時有動靜，學能忘其動靜。」²⁷此句話顯示，湛氏非常清楚「動靜」是以「人」及「時」來說的。這也就是說，以「心」而言，只是那明瑩光亮、貫徹動靜的本體，但只要是具體生命存在，必然進入時間當中，包含有生以來之作為與「學」之工夫，都必然具有時序上的分別。而人「心」在人，必然不可能與「動靜」之「時」脫離關係，於是便呈現出一

²⁷ [明]湛若水，〈答問·劉廷繹問目二十五條〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 27，頁 725。

種相當複雜的關係。這也就是為何湛若水既接受了朱熹以來對於已發未發、寂感動靜、心之體用概念的分別，卻又強調「心無動靜」的意義。「動靜者時也，而本體之貫乎動靜者無不在也。」²⁸以心之本體而言，自無寂感動靜可言。但就心之喜怒哀樂「已發未發」來談，未應物、已應物，是人心與外界實際接觸前後的狀態，落於時序當中，自能談寂感動靜。所以這兩個層次並不相違背，而是相輔相成的。其中比較複雜的是「體用」概念：朱熹非常明確將心性情分開，並以心之體用加以指涉性情，這落在「時」的脈絡中來看是正常的，因為本體之未發，指的是應物之前的本然狀態；本體之已發，指的是心應物之後的發動作用，因此自然要在時序軌跡當中論述。在未發之時，心作為本體，明瑩透徹，湛若水與朱熹是一致的，故稱之為心之體。但較之於朱熹的體用概念分解思路，湛若水更強調體用的一貫性，所以他不願意單純用已發未發之時序分別去劃歸心之體用，從而反對只以未發為體、已發為用的說法，避免落入以動靜限制心之體用的謬誤，因為無論已發或未發，心體都如如具在，超越動靜之時，體用即一，沒有無用之體，也沒有無體之用。於是湛若水與朱熹的差異便顯現出來了。這並不是說朱熹就否定心之體用為一、即體即用，而是朱熹並不避諱以心作為體用分別的主體，進行概念邏輯上的分疏；心有體有用，與已發未發、寂感動靜一同進入時序脈絡，才能彼此結合，使心統性情論順適合理。而湛若水更關注的是心之本體超越時序限制的定位，對他而言，心體雖有未發、已發之別，但未發已發只是心體落於時間序列當中、應物前後的兩種狀態，與超越時序的心體本身並非同一個層次，故雖以體用概念分別對應未發已發之時，卻是體涵用、用涵體，不代

²⁸ [明]湛若水，〈雍語·弘毅第四〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 6，頁 125。

表心之本體只存在於未發之時，而只表示心體有因應外物之來前後的作用與時序狀態。²⁹

最後，由於心體超越動靜，卻又需進入時序中分列已發未發、動靜寂感，於是湛若水有所謂「靜中動」、「動中靜」等說法，其內在意涵必須深入梳理。關於「靜中動」，前述第二點中曾有引文「當其未照時，能照之光自在」的說法，故可理解為：未發之心體雖落在靜時，卻具備發動作用的能力與條件。而這個「能照之光」或「發動作用的能力與條件」如何可以被理解為「動」呢？湛若水在著名的〈心性圖說〉中提到：

性也者，心之生理也，心性非二也。譬之穀焉，具生意而未發，未發故渾然而不可見。及其發也，惻隱、羞惡、辭讓、是非萌焉，仁義禮智自此焉始分矣，故謂之四端。³⁰

²⁹ 關於朱熹之「心」的定位，歷來研究頗多，爭議也很大，相關討論繁不及備載。筆者認為，朱熹哲學博大精深，只有回到其整體言論文獻當中，進行全面的考量，而非預設某些學術系統分判的前提或是以傳統分類的印象加以定調，才能有比較客觀的判斷。但當在做思想史的建構或思想型態的比較時，仍需掌握不同思想家的理論特徵，具體指出其中差異，才能看見哲學理論發展變化的傾向與面貌，了解思想、思想家與時代困境、問題意識的關聯，從而更好地掌握其意義與價值。因此，筆者無意以預設立場去強行區分朱熹與湛若水，而是若由文獻資料所見，不可諱言的是，朱熹的哲學理論善於分解，「心統性情論」的精彩之處，正在於他第一次將不同經典中的材料統合成龐大而一貫的體系，心性情、體用、已發未發、動靜寂感、戒懼慎獨、涵養格致，如此縝密邏輯性的分解安排，是前所未有的。因此筆者必須客觀指出，朱熹是有意識且不避諱地分疏哲學概念，其傾向相當明顯，他認為此分疏是必要，並且不影響道德實存之體的渾然，這與湛若水的理論表現確實有特徵上的差異。但這並不表示朱熹就無渾融之見，也不能僅由其分解特色就認為朱熹之「心」體用斷裂。理論的表現樣態與特色，與哲學內涵的定位，並不能混為一談；但理論說法所呈現的差異，仍需要在比較中指出，才能使思想的發展變化軌跡更加清晰。

³⁰ 〔明〕湛若水，〈雜著·心性圖說〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 2，卷 32，頁 838。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·聖人第五〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 29，頁 790。

湛氏與朱熹相同，在概念上將「性」與「四端之心」分開，並放入「已發未發」的架構當中論述。³¹ 此處特別需要注意的是，他認為「性」是「心之生理」，具有「生意」，於未發之時，就像穀種，尚未發芽，卻已包藏生長之意。他又說：

所謂心之生理者，如未發則有物躍如活潑而謂之中，及發則見孺子入井，怵惕惻隱之心生，與羞惡辭讓是非之心皆是也。³²

可見當心未發之時，具有生理之性，是「有物躍如活潑」的狀態，也就是說，未發之性具有活潑躍然的特質，既非無有一物的虛無，也非靜止不動的空寂。因此，心體即使是在時序中的未發、未應物寂靜時刻，也不是一種與動完全相對之死寂靜默，而是蘊藏活潑潑的生生之理，不受限於時序動靜，在這個意義上，便稱之為「靜中動」。湛若水也曾用心的「知覺」來說明這個「靜中動」的狀態：「心無時而不動矣，是故常知常覺。知覺而存存焉，體用一矣。靜而已焉，將不至於死灰乎？」³³ 「喜怒哀樂未發而上，謂之知也。

³¹ 關於湛若水對心性情的分疏，非本文著力焦點，但另可見其言：「四端德也，非性也，性與德非二也。其未發也渾而一，及感而通也，惻隱、羞惡、辭讓、是非之心生焉，而四者別矣。……四端者，性之能也，性之四德也。」又見：「性觸物而發，故謂之情。」〔明〕湛若水，〈新論·陰陽章第八〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 2，頁 43；〈書·復鄭啟範進士〉，冊 1，卷 8，頁 246。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·師友第十九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 30，頁 925。可見湛氏亦不混淆性與四端之德，而性為未發，已發者為情，也是順適之言，性情之概念分別在他那裡並不見疑慮。但「四端之心」與「情」是否能完全等同，需另行討論。

³² 〔明〕湛若水，〈金臺問答錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 77，頁 1922。

³³ 〔明〕湛若水，〈雍語·一理第六〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 6，頁 132。

『然則未發也有知覺乎？』曰：『有知覺而無見聞。』³⁴ 若以心之已發未發來看，必有動靜區分，但湛若水認為，「心無時而不動」，即便是未發之時，此心體亦是持續在知覺，是惺惺然的存存之體，絕非停止知覺的死寂，因此雖未應物「無見聞」，與應物後有所見聞的發動狀態不同，卻不是「無知覺」，所以不能單純指涉為動靜相對中的靜。此說法與朱熹相當類似，朱熹雖以心之動靜區分性情、未發已發，心在未發時的「靜」，雖是寂然不動，卻不是槁木死灰，或只落於動靜相對時序中的靜，亦是靜中有「覺」。³⁵ 可見朱、湛兩人對於儒家心體性理的生生不已，超越時序動靜限定，絕非枯槁之靜有著一致的認知，只是朱熹仍然以動靜分疏心之性情體用，也缺乏直接針對性體之靜加以描繪或定位的言論，³⁶ 故而湛若水可謂是積極地解消了這個部分的模糊性，給予一個更為清晰而具體的說明。

至於「動中靜」的說法，前述第二點之引文中的說法是：「當其照時，而其本體自如。」故可理解為：已發之心體落在動時，其未發之體也並未消失。此心體在與物相接之時，雖發揮了心體的作用，展現了與物相對應的狀態，但其本體仍如如存在，就如同其於

³⁴ [明]湛若水，〈新論·性情章第十一〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷2，頁49。

³⁵ 如見其所言：「『喜怒哀樂未發謂之中』，只是思慮未萌，無纖毫私欲，自然無所偏倚。所謂『寂然不動』，此之謂中。然不是截然作二截，如僧家塊然之謂。」[宋]朱熹，〈中庸一·第一章〉，收入[宋]黎靖德編，《朱子語類》，冊4，卷62，頁1509。楊儒賓亦曾指出朱熹「白的虛靜」之意義，詳見楊儒賓，〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年），頁219-246；楊儒賓，〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、[日]馬淵昌也、[挪]艾皓德編，《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁129-159。

³⁶ 若詳細考察朱熹所論未發之性的定位，確實可以挖掘出未發之靜作為「靜中動」的相關意涵，但這個說法表現得比較曲折，必須要從其談「戒慎恐懼」與「智藏」的連結處才能凸顯。此非本文焦點，筆者另有專文分析，故暫且不論。此處重點在於，湛若水直接在以「靜中動」言「未發」之心，相較於朱熹是表現得更為直截而明確的，可見理論建構上由模糊到清晰的過程。

未發時的那般瑩然澄靜。深入來看，心體在作用的「動」時仍能被稱為「靜」的原因，是因動而未動，此並非意味心沒有發動，而是心體之湛然知覺在發動時並未隨物妄動：「敬則不妄，故曰『誠』；誠則不妄動，故曰『靜』。靜者，定也，非對動而言者也，對動而言則偏也。故程子曰：『動亦定，靜亦定。』此之謂也。」³⁷ 所謂的「靜」，不能理解為與動相對的靜，而該理解為「定」，也就是不妄動。所謂的「偏」，指的是偏頗、不全面、有落差，假如不妄動是落於時序中的靜，與動相對應的一種全然靜止的狀態，那這便無法說通，因為就算是「不妄動」，也不是不動，而是「合理而動」，這又如何能說是靜呢？這也就表示，心體雖在已發之後、感物而動的時刻或狀態，卻能誠定不走作，是所謂動而無動，即是「動中靜」。所謂「心定則何動非靜？」³⁸ 就心本身而言，既是生生不已的活潑惺然，有物存存，又是誠敬而定；此「定」似動而靜，似靜而動，它全然不受限於時序中的動靜關係。所以當它進入時序中被界定时，自可就其已發未發先後及狀態，稱之為靜或動，但此心即使在未發靜定之時也是躍然活潑之實體，即使在已發而動時也是誠敬不妄之定靜，故而「動中靜」或「動之靜」的說法才能成立。³⁹

總結來說，湛若水承繼朱熹以來結合《中庸》、《易傳》建構心性理論等說法，在概念上接受心有「已發未發」、「寂感」、「動靜」的區分，卻認為「心無動靜」，不受限於於時序動靜之中，故而：心於「未發之靜」時，是渾然一性，卻是心之生理，活潑躍

³⁷ [明]湛若水，〈書·復李景辰〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷8，頁243。類似同見[明]湛若水，〈湛子約言·師友第十九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷30，頁925。

³⁸ [明]湛若水，〈書·答歐陽崇一秋官〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷9，頁263。

³⁹ 湛若水另有「動之靜」用法，亦是強調動中有此敬定之意。可見[明]湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷69，頁1684。

然，有知覺無見聞，靜而無靜，是「靜中動」；心於「已發之動」時，是感通之德，本體仍自如誠定，發用卻不妄動，故動而無動，是「動中靜」。心雖分體用，卻貫穿寂感、已發未發，無間動靜。朱熹強調心統性情的概念分疏，以統一其理氣、心性、工夫論。湛若水則將視角聚焦於心本身的即體即用，一體收攝，在區分已發未發、動靜此類狀態與時序概念時，彰顯心與萬物一體之渾然，超越時序軌跡、打破動靜分別的地位。既然如此，朱熹據其心統性情理論架構開啟了未發涵養、已發格致的工夫，強調「敬貫動靜」；那麼湛若水在這樣的「心無動靜」安排下，又要如何於「已發未發」之際安放其工夫呢？此自然需要釐清，故於此轉入下節。

三、「戒懼慎獨」與動靜

「戒懼慎獨」出自於《中庸》首章，所謂「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞……君子慎其獨也」語句，⁴⁰且此句下便是未發已發、中和的區分，可知要梳理動靜關係，必要討論「戒懼慎獨」的問題。《大學》亦有「慎獨」說法，主要將「慎獨」與「誠意」連說，⁴¹但與《中庸》一樣，並未明確與「敬」合說。宋儒尤其是二程到朱熹，繼承了儒家傳統經典當中的「不愧屋漏」、「慎獨」、「戒慎恐懼」等詞彙意義，來具體擴充「敬」的概念，如同朱熹說：「《中庸》徹頭徹尾，說箇謹獨工夫，即所謂『敬而無失，平日涵養』之意；……惟其戒謹恐懼，不敢須臾離，然後中和可致，而大本達道，乃在我矣。」⁴²於是，對朱熹而言，談「敬」不能離

⁴⁰ 詳見〔宋〕朱熹集注，〈中庸章句〉，《四書集注（甲種本）》，頁 25-26。

⁴¹ 詳見〔宋〕朱熹集注，〈中庸章句〉，《四書集注（甲種本）》，頁 10-11。

⁴² 〔宋〕朱熹，〈書·答林擇之二十〉，收入陳俊民校編，《朱子文集》，冊 4，第 43 卷，頁 1900。

開「戒懼慎獨」，且必然與其「心統性情」、「涵養用敬」的架構結合。朱熹在喜怒哀樂未發已發、心統性情的關係上分疏得十分仔細，並把「戒懼」與「慎獨」加以區分：前者屬於「至靜之中」、「未發之前」，後者屬於「應物之處」、「已發之後」。⁴³ 因為「未發之前，不可尋覓」，⁴⁴ 故不可用動時格致工夫，故專在未發、思慮未萌動之際，只是「戒懼」的「涵養用敬」工夫。思慮萌動之時，則需用「慎獨」的「涵養用敬」工夫。也就是說，他將「戒慎恐懼」與「謹獨」分別安排為未發之靜時、已發之動時的工夫，就此強調「敬貫動靜」的思維。

在這一點上，湛若水與朱熹的看法便有具體不同，見其所言：

君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞者，不忽之謂戒慎，不怠之謂恐懼，即孟子所謂勿忘勿助。孔子所謂敬是也。所不睹、所不聞，皆指道體之無形聲者而言。孔子曰：『正明目而視之，不可得而見；傾耳而聽之，不可得而聞。』視之、聽之必有所指，非所謂目無見、耳無聞，如後儒之說，自墮禪寂而不知也。君子察見此不睹不聞之實體，即戒慎恐懼，敬以存之，易所謂『終日乾乾』，存此而已矣。下文莫見莫顯之隱微，即上不睹不聞之實體昭昭呈露者也。慎獨者，慎即上戒慎恐懼之謂，獨即獨見之理，即上文所不睹不聞之實體，下一故字可見。此節乃申上文而致叮嚀之意，非以靜存

⁴³ 見朱熹言：「自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無所差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。」〔宋〕朱熹集注，《四書集注（甲種本）》，頁 26。「涵養於喜怒哀樂未發之前，只是『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』，全未有一箇動綻。大綱且約住執持在這裏，到慎獨處，便是發了。」〔宋〕朱熹，〈程子之書二〉，收入〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，冊 6，卷 96，頁 2469。

⁴⁴ 〔宋〕朱熹，〈書·與湖南諸公論中和第一書〉，收入陳俊民校編，《朱子文集》，冊 7，卷 64，頁 3229-3230。

動察為對也，皆動中致力以養其靜之功夫也。蓋纔用力時即為動矣。且戒慎恐懼字樣，何者為靜？下文慎之一字，即上文戒慎之慎，有何差別？⁴⁵

關於此段有幾個重點。首先，湛若水認為，《中庸》前後談論「戒懼」、「慎獨」是一樣的，都是為了照見那不睹不聞之道體。此道體雖「不睹不聞」，但並非空無一物，使人無所見聞，而是無形聲的實體。就「戒懼」而言，朱熹解為：「君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。」⁴⁶ 這與湛若水以「戒懼」為「不忽」、「不怠」之「敬」，並針對無形聲之「道」、「天理」的體認基本相同。⁴⁷ 但關於「慎獨」，朱熹解為：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其潛滋暗長於隱微之中，以至離道之遠也。」⁴⁸ 朱熹將「慎」解為戒懼之加謹，「獨」解為人不知而已獨知之地，是一種人欲將萌、幽暗隱微、無有著見故他人未見之時。前段已提及，朱熹將「謹獨」視為已發，也就是思慮萌動之時的工夫，這個思慮其實並不受限於空間，他人不知未見，不代表他人不在跟前，而是他人即使在跟前也不能感知到的、只有個體內心知道的意念萌發處。而湛若水則否認了這樣的解釋，他認為「慎」就是「戒懼」，

⁴⁵ [明]湛若水，〈講章·揚州府縣學講章〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷12，頁355。

⁴⁶ [宋]朱熹集注，《四書集注（甲種本）》，頁26。

⁴⁷ 另見其言：「戒慎，不忘之謂。恐懼，不怠之謂。不可睹聞者，道之體。其即無聲無臭也……戒慎恐懼，敬也，存之之法也。」[明]湛若水，〈湛子約言·絜矩第八〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷29，頁810。

⁴⁸ [宋]朱熹集注，《四書集注（甲種本）》，頁26。

而「獨」則是「獨見之理」，也就是上文的「不睹不聞」的道體。此說法反覆於其論中出現：

中庸戒慎恐懼與慎獨皆只是敬，皆一段工夫，無分動靜，二之即非敬矣。後一節即是解前節，隱微即不睹不聞，慎獨即戒慎恐懼，是故君子必慎其獨，即結上文意。後儒便以分動靜，故頭緒多了。⁴⁹

所謂獨者，固所獨知之理也，即天理也，即天德也。⁵⁰

獨者，獨知之理，若以為獨知之地，則或有時而非中正矣，故獨者，天理也，此理惟己自知之，不但暗室屋漏，日用酬應皆然；慎者，所以體認乎此而已。⁵¹

由上可見，他把所謂的「隱」、「微」、「獨」都視為無形聲之道體、天理本身。同時，此天理道體也不分時地，「慎」只是無時無刻、不分有無他人在場、日用酬應，都去體認此天理。而「戒懼」、「慎獨」同樣是指針對此道體的工夫，二者沒有差異，故直接解消了朱熹之「戒懼」、「謹獨」存在的動靜分別。

其次，既然「戒懼」、「慎獨」的意義是一致的，那麼就不存在二者屬於「靜存」或「動察」的差別，但這不意味工夫不能以動靜來區分。湛若水非常明確地指出，無論是「戒慎恐懼」或「慎獨」，

⁴⁹ [明]湛若水，〈知新後語〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 3，頁 63；〈雍語·弘毅第四〉，冊 1，卷 6，頁 125；〈書·答太常博士陳惟浚〉，冊 1，卷 8，頁 231。同見 [明]湛若水，〈湛子約言·物我第十八〉，鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 30，頁 907。

⁵⁰ [明]湛若水，〈章疏·進天德王道第二疏〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 2，卷 36，頁 954。

⁵¹ [明]湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 67，頁 1636。

都是屬於動時工夫：

靜不可以致力，纔致力即已非靜矣。故論語曰：「執事敬。」易曰：「敬以直內，義以方外。」中庸「戒慎恐懼慎獨」，皆動以致其力之方也。何者？靜不可見，苟求之靜焉，駸駸乎入於荒忽寂滅之中，而不可入堯、舜之道矣。⁵²

凡所用功皆是動處，中庸、大學、艮卦、通書無不皆然。蓋動以養其靜，靜處不可著力，才著力便是動矣。⁵³

「動以養靜」，蓋以實下功夫言之，蓋道之全體不可以動靜間也。先儒分戒慎恐懼一節為靜存，以慎獨一節為動省，故吾以為「戒慎恐懼」四字，何者是靜？纔用功便是動，如終日乾乾、兢兢業業、惟幾惟康，與中庸此二節，皆動時用功，慎動以養其靜。靜時不可著力，纔著力時便已是動了。⁵⁴

靜不可見，也無法著力，而無論是「戒慎恐懼」或「慎獨」，都是一種實下致力的工夫，即落於動，又怎麼能說是靜呢？於此，湛若水認為傳統經典中「執事敬」、「敬以直內，義以方外」、「兢兢業業」等說法，都是一種用功的動時工夫。其中，被朱子劃分為未發靜時的「戒慎恐懼」，在湛若水看來，「非一念之動乎？」「字義非動而何？」⁵⁵可見湛若水雖然說心無動靜、道無間動靜，但只要是體認

⁵² [明]湛若水，〈書·答余督學〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷8，頁225。同見[明]湛若水，〈湛子約言·師友第十九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷30，頁924。

⁵³ [明]湛若水，〈書·答聶文蔚侍御〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷9，頁261。

⁵⁴ [明]湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷74，頁1838。

⁵⁵ [明]湛若水，〈答問〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷26，

道體的工夫，便必然落在動靜時序中的動時，這也是他與朱子存在的具體差距。若仔細進行觀察，湛若水對於「戒慎恐懼」屬於動，或許還存有第二層原因：

羅胤凱問：「學須靜也，何如？」甘泉子曰：「心無時而不動矣，是故常知常覺。知覺而存存焉，體用一矣。靜而已焉，將不至於死灰乎？故戒慎恐懼，何莫而非動也！」⁵⁶

上節已經闡明，心無動靜，即使處於時序之靜也常知覺，處於時序之動也常恆定，故稱之為「靜中動」、「動中靜」。由於心之靜時，本體存存具在，仍有知覺，非寂靜虛空、槁木死灰，在這個意義上而言，「戒慎恐懼」，就絕非去求一個死寂的虛空本體，而是一個活潑潑的躍然動體，此工夫自然仍是屬動。所以無論是就時序中的工夫動靜而言，或就心之本體靜而非靜而言，「戒慎恐懼」都是屬動。

其三，從上述眾多引文可見，湛若水有所謂「動中致力以養其靜」、「動以養其靜」、「慎動以養其靜」等說法。⁵⁷由於「戒慎恐懼」與「慎獨」是「動」時工夫，所以稱為「慎動」，但如何可以由「慎動」而「養靜」呢？若以朱熹的心統性情論架構來看，性情、未發已發、靜動、寂感、戒懼慎獨、涵養致知是嚴謹搭配的，在未發之靜時，不可著力，但非無知無覺，此知覺便是戒懼之敬，故在未發仍能說工夫。但在湛若水的架構當中，即便是「戒懼」也關涉到「一念之動」，是「情」，⁵⁸它在時序動靜中自屬於已發之動，既

頁 678、685。

⁵⁶ [明]湛若水，〈雍語·一理第六〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 6，頁 132。

⁵⁷ 湛若水此論族繁不及備載，另可見如 [明]湛若水，〈樵語·一本第一〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 1，頁 3；〈雍語·精義第十一〉，冊 1，卷 6，頁 147。

⁵⁸ 見 [明]湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 67，頁 1647。

是「動」又如何「養靜」呢？首要釐清此所養之「靜」，並非與動相對之時靜，因為時靜並不可求，「豫章言於未發之前而求所謂中，但求著便已發」，⁵⁹ 未發之前不可尋覓，一旦求之便是已發之時，落於時動。同時，前引湛氏稱靜不可求，一旦欲在「靜」時求，就易以為要求的是那個斷絕感官、不與他者接觸的靜寂，而入於一種「荒忽寂滅」。即使燕居獨處，靜坐不接外物，但只要有肉體生命便能知覺，時時刻刻都與外界接觸，便仍有意念，就屬時動，並不是隔絕人事，便能真的使心停留在未發動的狀態。因此，就算企圖求一個不與外物相接的靜，此靜也並不是真的靜，只是氣息寧靜，「以靜為中而未知中」，⁶⁰ 所以時靜是求不來的。湛氏言：「吾懼夫人之惑於靜而失其真也，吾懼夫學者誤而觀於虛無寂滅之中而害道也。」⁶¹ 可見他對沉迷於追逐時靜的顧慮。不過，不求時靜，不代表不能用此類工夫，但須於靜中有所見：「以靜為學則不可，謂靜為非學亦不可。靜中有見，則是靜而無靜也；動中有見，則是動而無動也。」⁶² 「更須有靜而無靜之理，乃活靜也。」⁶³ 「若見得，則所謂動亦定，靜亦定，而習靜不足言矣！若於習靜而求定，愈見其不定也。」⁶⁴ 所謂「活靜」，表示此「靜」非一與動相對之時靜，而是由靜中見一

⁵⁹ 〔明〕湛若水，〈答問·郭應奎問目六十條〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 28，頁 749。

⁶⁰ 〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 73，頁 1815。

⁶¹ 〔明〕湛若水，〈記類·靜觀堂記〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，上冊，卷 5，頁 90。

⁶² 見〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 72，頁 1793。

⁶³ 見〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 73，頁 1819。

⁶⁴ 見〔明〕湛若水，〈問疑錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 75，頁 1861。

躍然之活物，是靜而無靜之「定」；即便在動時，也是動而不動之「定」，這不是單純習於靜坐、不與物接可以達到的。

因此「慎動」所養之「靜」，是養此躍如惺然、持續知覺之定體，湛若水也稱之為「養中」，也就是那不睹不聞之天道。所以他說「謹獨」是「養其中而已矣」，⁶⁵但就如同所養之「靜」非「時靜」一樣，此所養之「中」也絕非「時中」，而是養此「體」：

衝謂：「未發之中，唯聖人可說得，若是聖人而下，都是致和的功夫。然所謂和者，不戾於中之謂，乃是就情上體貼此中出來。中立而和生也，到得中常在時，雖併謂之致中和，亦可也。然否？」

道通所謂「情上體貼此中出來」一句，與「中立而和生」，皆是。其餘未精。致中和乃脩道立教之功用，道至中和，極矣，更又何致耶？若以未發之中為聖人分上，致和工夫為聖人而下學者分上，則又欠明了。所不睹不聞，即未發之中也，道之體也，學者須先察識此體而戒慎恐懼以養之，所謂養其中也。中立而和生焉，若謂自然而中，則惟聖可能也。若功夫則正是學者本源緊要處，動以養其靜。道通徒見戒慎恐懼字，以為致和耳。⁶⁶

以上出自〈新泉問辯錄〉，上段學生提問以為，一般學者非聖人，工夫是從情上體貼而來，是「致和」，與聖人能「致中」不同。下段湛若水回應，認為學生以為「戒慎恐懼」是動時工夫，便將「戒慎恐

⁶⁵ 〔明〕湛若水，〈樵語·聖教第八〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 1，頁 19；〈序·中庸測序〉，冊 2，卷 16，頁 496。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·中庸第七〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 29，頁 802。

⁶⁶ 見〔明〕湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 67，頁 1654。

懼」視為「致和」；但「戒慎恐懼」即是察識「未發」之道體而「養中」、「養靜」的工夫，中立則和生，並未有兩段工夫。學生的疑問，很具體地呈現將中和與致中和的工夫以時動時靜做區別的思維。而湛氏的回應，也很明確地顯示出，他雖將「戒慎恐懼」工夫列於時序中的動，卻並不認為「戒慎恐懼」只是追求已發之和、只能在時動中作用。也就是說，湛若水也用時序動靜來區分未發已發、中和此類概念，但「戒慎恐懼」所養的，是此體用為一、無間動靜的道體，中和也並未因工夫存在時序動靜的區分就斷裂：

吾之言「動以養靜」，蓋以實下功夫言之，蓋道之全體不可以動靜間也。……靜時不可著力，纔著力時便已是動了，動以養靜，此正是動靜合一處，吾子所謂貫動靜者是矣，此孔門一貫之學也。既云動靜無端，豈可往來看？天道常運不息，人心亦常生不息，不息者，動也，而靜在其中矣。⁶⁷

前已論及，只要是人，便有動靜；既是工夫，自屬於動，但道體沒有動靜之分。由動時工夫以體認無動靜之道體，其之所以可能，在於道體常運、生生不息，人心常生、時時知覺，無論是時序中的靜還是動，其靜而無靜、動而無動之定體皆存在著。故工夫不是以時序動靜來限制其效果，而只是在動中掌握此持續不息的定體，或稱為「靜」，或稱為「中」，但都超越時序動靜。

據此，湛若水先解消了「戒懼」與「慎獨」二者之間的動靜分別，將之皆歸屬於動；進一步又打破了「戒懼慎獨」的動靜限制，使動時工夫通貫無動無靜之道體。所以他說：「中庸戒慎恐懼與慎獨皆只是敬，皆一段工夫，無分動靜，二之即非敬矣。……原來只有一段涵養工夫，及至未發之中，已發之和，其動靜渾是天理。及致

⁶⁷ 見〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 74，頁 1838。

中和亦是一段工夫，何曾分如此是致中，如此是致和，致則皆致。」⁶⁸「戒懼」與「慎獨」只是敬，只是一段涵養工夫，不分動靜，也不分「致中」或「致和」。因為「慎動」以養「靜」、養「中」，養的不是時靜、時中，而是那靜而動、動而靜之道體，是那雖可用寂感而分時序之動靜，卻「體用一原，顯微無間」者，⁶⁹故而「戒懼慎獨」「所以養其體，直擴充至位育之大用」，只是一事。⁷⁰他一方面稱「戒慎恐懼四字則不可喚作未發」，一方面又稱「戒懼功夫已發、未發不可須臾停止」，⁷¹這看似矛盾的話語，即所謂「心無動靜，人有動靜」，正是他真切地注意到人心既落於時序動靜，又能超越時序動靜，並加以面對、給予理論安排的最好證明。所有工夫都屬於時序中的已發動時，其工夫目的與作用卻不限於未發已發或動靜之時序之中，故言：

以戒慎恐懼為動，為即是喜怒哀樂已發，為即是天理，皆未是。戒懼不過時時警覺不怠耳。吾子所說皆是切要，在察見不睹不聞之體，而戒懼以養之耳。⁷²

所謂「時時警覺不怠」，並不意味「戒懼」工夫不屬於動時，而是因

⁶⁸ 〔明〕湛若水，〈知新後語〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 3，頁 63。類似言論見於〔明〕湛若水，〈湛子約言·物我第十八〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 30，頁 907。

⁶⁹ 〔明〕湛若水，〈湛子約言·絜矩第八〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 29，頁 811。同見於〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 73，頁 1826。

⁷⁰ 見〔明〕湛若水，〈書·答太常博士陳惟浚〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 8，頁 231。

⁷¹ 見〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 67，頁 1646。

⁷² 〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 72，頁 1776。

為所養的「靜」、「中」、「道體」，本身並不落於動靜或已發未發。當學者用「動」、「已發」套用在「戒懼」之上時，容易讓人以為「戒懼」只是針對時動用功或作用，無法企及未發之中，或失落「靜」時工夫，而造成以時序動靜限制體用一原、無間動靜之心體的問題；就如同前述，其學生不能辨別未發之中並不受限於時靜概念，而是一涵動涵靜之實體，故能已發為和，從而誤以為致中與致和可以分開，將「戒懼」視為致和而非致中。反過來，若說「戒懼」是「天理」，則又忽視了「戒懼」確實是作為察見天理的「工夫」，泯滅了具體時序動靜的分別。因此湛氏認為「戒懼慎獨」雖是動時工夫，卻能體認到「未發之中」，所謂「性雖未發，然戒懼慎獨，敬以存之，則動之靜也」，⁷³「戒懼慎獨」使心在動中仍不妄動，即是「動之靜」，亦即是「靜中動」之「定體」。如此，「戒懼慎獨」雖是動，卻能使「喜怒哀樂未發之前，而中自見」，⁷⁴可見湛若水所主張的涵養工夫，雖不同於朱熹將「戒懼」、「慎獨」歸屬於未發之靜、已發之動，卻依然是「敬貫動靜」，可謂是對程朱之「敬」的一種發展，自此轉入下節。

四、「敬」的定位與動靜

湛若水大力闡述「敬」的學說，即使是他在向帝王進言時，也都特別強調「敬」是「聖學之要，而致治保邦之本」、「帝王相傳之心法」，⁷⁵已然可證「敬」的重要地位。自以上各節討論可知，湛若

⁷³ [明]湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷69，頁1684。

⁷⁴ [明]湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷73，頁1812。

⁷⁵ 以上見[明]湛若水，〈講章·經筵講章〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷12，頁340、343-344。

水的工夫，雖作用在已發動時，但所養的是一不分動靜之「定」體，此「定」體從「敬」而來：「夫能敬而後定，故定而不寂；能定而後思，故思而無邪。」⁷⁶ 敬而能定，此定是動中靜，亦是靜中動，故言「不寂」；定而能思無邪，思已落於動時，但因敬定而不妄動。由於「戒慎恐懼」與「慎獨」皆是「敬」，皆屬於落在動時工夫，因此他特別強調「執事敬」：「所舉古人之語，取其一皆足以入道，惟執事敬其至要矣。」⁷⁷「合一之要，其惟執事敬乎！獨處也、讀書也、酬應也，無非此心一以貫之，內外上下莫非此理。」⁷⁷ 工夫作用於動時，無論獨處之內，或酬應之外，都以「執事敬」作為工夫。而且他反覆提及，「敬立而動靜混」、「體用一」、「內外一」的說法，⁷⁸ 可見湛若水極其重視「敬」的工夫。但是，為何通過「敬」就能「動靜混」、「體用一」，養此不分動靜之「定」？「敬」是從哪裡來的？它是一種作用、狀態、境界，只是工夫，還是本體？又，「敬」與「心」的關係究竟是什麼？

關於內外動靜如何為一，湛若水認為：「唯能盡心者能一之。」⁷⁹ 由於心體無分動靜，廣大如一明鏡，卻會為物所蔽，故「盡也者，復其大者也」，盡使心無所遮蔽而光明，而其法在於「敬」，「至敬無累，明鑑無蔽」。⁸⁰ 可見以下說法：

⁷⁶ 〔明〕湛若水，〈樵語·語道第二〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 1，頁 6。

⁷⁷ 以上兩條分別見〔明〕湛若水，〈二業合一訓·勝心〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 4，頁 82、84。

⁷⁸ 見〔明〕湛若水，〈書·答余督學〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 8，頁 225；〈雜著·君子篤恭而天下平論吏部考滿〉，冊 2，卷 31，頁 824。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·天地第九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 29，頁 827；〈湛子約言·師友第十九〉，下冊，卷 30，頁 924。

⁷⁹ 〔明〕湛若水，〈序·送黃孟善歸省詩序〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 2，卷 16，頁 499。

⁸⁰ 詳見〔明〕湛若水，〈樵語·一本第一〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊

高明廣大，心之本體也。敬以去其蔽之者，則心體全盡而天理見矣。性也者，心之生理，與天一者也。是故盡心即知性，知性即知天，皆知之之事也。其存心養性事天者，即此心此性此天也；無別心別性別天也。或蔽則失，或開則存，心之客感也。敬以繼其所盡之心而不息焉，則心體常在而天理存矣，存天之理者，敬天之至者也。是故存心即養性，養性即事天也，皆行之之事也。⁸¹

性為心之生理，與天為一，故心性天一體；「盡心知性知天」為知、「存心養性事天」為行，故知行貫通。而「敬」能去心之蔽、盡心不息，使心體全盡常在，天理發見常存，知行皆倚靠「敬」而貫徹。若結合前述所言，因靜無法著力，無論是燕居獨處或日用應酬，皆需下「戒懼慎獨」動時工夫；工夫雖落在動時，能涵養動中靜、靜中動之定體，即此貫徹動靜之心體，即是盡心知性知天、存心養性事天。所以非常清楚的，「戒慎恐懼是功夫，所不睹、所不聞是天理」，⁸²「敬」或「戒懼慎獨」是體認此天理心體之實踐工夫。可是這個「敬」或「戒懼慎獨」究竟是怎樣的一種工夫？若所養只是一不睹不聞之天道，實際應該如何下手呢？

為了更好地釐清此問題，必須關注到湛若水反覆提到的一個概念——「勿忘勿助」：

欲盡之則何如？忘則失之不及，固不盡；助則失之過，亦不盡。惟勿忘勿助之間，中中正正，則廣大高明之體完完全

1，卷1，頁2。

⁸¹ [明]湛若水，〈湛子約言·德性第十〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷29，頁842。

⁸² [明]湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷67，頁1637。

全，若明鏡之刮垢，復其本體，光明圓滿，無一毫翳缺處，而心可盡矣。心既盡，則其生理活潑潑地，躍如卓爾，參前倚衡，而性之本體自然呈露，非知性而何？夫心也、性也、天也，一體而無二者也，心盡而性見，性見而天不外是矣。⁸³

這裡關於「盡心」的說法，與前述幾乎一致，但將工夫從「敬」改成了「勿忘勿助」，認為要復心體之廣大高明，使活潑生理躍然在前，性體自然呈露，必須要「勿忘勿助」，也就是說，「敬」與「勿忘勿助」是高度關聯的。湛若水確實經常提及二者的一致性：「勿忘勿助，敬之謂也。」⁸⁴「勿忘勿助元只是說一個敬字。」⁸⁵他又說：「蓋戒慎恐懼，即是勿忘勿助，元無絲毫人力，皆是自然。」⁸⁶這是湛若水的特出具體之見，他談「敬」不只講「戒慎恐懼」，還加入了孟子（372-289 B.C.）「必有事」及「勿忘勿助」的脈絡，甚至將聖賢之言都統貫在一起談：

先生語水曰：「千古有孟子勿忘勿助，不犯手段，是謂無在而無不在，以自然為宗者也，天地中正之矩也。」……堯、舜、禹、湯、文、武之所謂「惟精惟一」，所謂「無偏無黨」，即孔子所謂「敬」也。孔子之所謂「敬」即孟子所謂「勿忘勿助」也。孟子之「勿忘勿助」，即周、程之所謂

⁸³ 〔明〕湛若水，〈講章·天泉書堂講章〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 12，頁 370。

⁸⁴ 〔明〕湛若水，〈二業合一訓·勝心〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 4，頁 82；〈書·答鄧君恪問集義〉，冊 1，卷 9，頁 253。

⁸⁵ 〔明〕湛若水，〈書·答聶文蔚侍御〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 9，頁 261。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·宇宙第二十〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 30，頁 927。

⁸⁶ 〔明〕湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 74，頁 1852。

「一」，所謂「勿忘勿助之間正當處，而不假絲毫人力」也。程子之「不假絲毫人力」，即白沙先生之所謂「自然」也。皆所謂「體認乎天之理」也。⁸⁷

他將《尚書》「惟精惟一」、「無偏無黨」、孔子（551-479 B.C.）「敬」、孟子「勿忘勿助」、二程「一」、「不假絲毫人力」、陳獻章「自然」等等，皆統合為「體認天理」的一致工夫。於是，在他那裡，「敬」的意涵有了更為豐富的特徵，其與中正不偏、無有人力、自然等概念相結合，形成與程朱之「敬」不太一樣的風格。

程頤有言：「如何為主？敬而已矣。有主則虛，虛謂邪不能入。……所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。」「主一，則既不之東，又不之西，如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內。存此，則自然天理明。」⁸⁸程頤論「敬」、「主一」，稱心有主則虛，外邪不能入，純一無雜，並根據《論語》「無適」說法，指內心沒有私己意欲而來的固執，同時蘊含思慮不往任何一邊造成偏頗之意。而朱熹言：「有主於中，外邪不能入，便是虛。」「『主一之謂敬，無適之謂一。』敬主於一，做這件事更不做別事。無適，是不走作。」⁸⁹「學者須要主一，主一當要心存在這裏，方可做工夫。」⁹⁰朱熹之「主一」，大抵指的是存心，即一種專一，思慮不走作的意思。就程朱之言論，其實並沒有很清楚地說明，心以敬而有「主」，此「主」是否專主於

⁸⁷ [明]湛若水，〈記·白沙書院記〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊2，卷27，頁740-741。

⁸⁸ [宋]程頤、[宋]程頤撰，〈河南程氏遺書·伊川先生語一〉，收入王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981），冊1，卷15，頁169、149。

⁸⁹ [宋]朱熹，〈程子之書二〉，收入[宋]黎靖德編，《朱子語類》，冊6，卷96，頁2466、2467。

⁹⁰ [宋]朱熹，〈朱子十八·訓門人九〉，收入[宋]黎靖德編，《朱子語類》，冊8，卷121，頁2927。

把持某一個東西；但「所謂主一者，何嘗滯於一事？」⁹¹ 專一於事，並不是滯著於事的意思，這是非常清楚的。所以此「一」不該是一具體的對象事物，而是不走作而專一的狀態。

歷來研究都指出湛若水以「主一」論「敬」，與程朱有所不同。見湛氏之言：

問敬。曰：「主一。」問主一。曰：「無適。」問無適。曰：「無物。是故君子應萬事而不與，故能一。」⁹²

問敬。曰「主一，一者無適也。無適，其無物乎！有物非敬矣。」⁹³

「主一」便是「無適」；「無適」便是「無物」。而「無物」便是「心中無有一物」、⁹⁴「無所著」，⁹⁵ 也就是不滯著於物。當能做到心無所滯著，即是所謂的「一」，因此這個「一」，指的並不是一個可供把持的事物，而只是無有一物的狀態。假如心中有任何一物，覺得應該專主、把持著，那就是「貳」而不是「一」，也就是有所滯著的「適」。

或問主一。曰：「無貳。」曰：「主一物乎？」曰：「一物則

⁹¹ 〔宋〕朱熹，〈程子之書二〉，收入〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，冊 6，卷 96，頁 2468。

⁹² 〔明〕湛若水，〈樵語·克艱第九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 1，頁 21。

⁹³ 〔明〕湛若水，〈雍語·問學第一〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 6，頁 117。

⁹⁴ 〔明〕湛若水，〈書·答聶文蔚侍御〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 9，頁 261。

⁹⁵ 〔明〕湛若水，〈金臺答問錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 77，頁 1919。

貳，心無一物。一物侵尋，乃喪其心。」⁹⁶

這裡講得很清楚，「主一」不代表「主一物」，所以「主中」、「主天理」的這類說法都不正確。「若主中、主天理，則又多了中與天理，即是二矣。但主一則中與天理自在其中矣。」⁹⁷「若心主一個天理在內，即是適，即是物，即非一矣。惟無一物，乃是無適，乃是主一，這時節天理自見前矣。」⁹⁸關於湛若水反對「主一」是「主天理」的說法，主要是針對王陽明之說而來。⁹⁹湛若水強調，「心本無一物」，¹⁰⁰此狀態稱為「一」，所以「主一」並不是主一個什麼物事，而只是使此心本來的樣子如如呈現出來，「心到一時，天理自見」，¹⁰¹只要存養此無一物之心，中與天理自然就在其中，毋需求索，也毋需把持。同時，他也認為，程子「主一」的原意就是如此，以「無適」來多做解釋，正是擔心學者誤會「主一」是要主一個什麼物事，而滯著於「某一物」，就如陽明「徒知主一之謂敬，不

⁹⁶ [明]湛若水，〈新論·大中章第一〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷2，頁28。同見[明]湛若水，〈湛子約言·絜矩第八〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷29，頁818。

⁹⁷ [明]湛若水，〈書·答鄧君恪診〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷9，頁250。同見[明]湛若水，〈湛子約言·師友第十九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷30，頁925。

⁹⁸ [明]湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷70，頁1710。

⁹⁹ 可見如[明]湛若水，〈金臺答問錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷77，頁1916；[明]湛若水，〈答問〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷26，頁691-692。以上皆是湛氏回應學生所提王陽明「主一者主天理」之言論時，明確表達不肯認的意見，認為若「主一」是「主天理」，則非無適、無所著、無一物，而是有適，則有二非一。

¹⁰⁰ [明]湛若水，〈書·答黃孟善〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷9，頁283。

¹⁰¹ [明]湛若水，〈答問〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷26，頁692。

知所謂無適之謂一」；¹⁰²但假如明白「主一」就是存養此心使天理如如呈現，此即是無一物的狀態，那也就不用說「無適」了，否則顯得重贅，或是讓人誤解。¹⁰³

這也就是說，湛氏並不反對用「無適」說「主一」，但卻把「無適」解為「無物」，或說「無適只是無事，心中無事時便一」。¹⁰⁴因此，他不僅不採用朱熹「專一」、「不走作」的說法，且基本上解除了「主一」的具體對象性，使「敬」只是「心中無事」，如如呈現「心」的本然狀態。不過，雖然「主一」在字面上解為「無一物」、「無事」，與「專一」確實不同，卻並非矛盾的關係。湛氏曾說：「滯於物，可以言專，不可以言敬，敬無滯也。敬者必專，專者未必敬。」¹⁰⁵但朱熹在談「專一」時，指的是一種思慮不隨事物走作的工夫，而不是滯著於某一事物。同時，當心能「專一」時，是否即是心本然「無一物」的狀態？此點朱熹並沒有清楚說明，但不代表他否認這個說法。因此，或許朱、湛二人在關於「主一無適」的看法上，並不存在表面上看起來的互不相容，而是詮釋的角度及學說重點的不同，也就是說，雖然二人於此存在差異，卻不能簡單視為非此即彼的互斥、矛盾關係。

不過，從湛若水對於「主一」的詮釋與理解來看，實與其強調「敬」自然、不施加人力的特質一貫，因此他明確對朱熹表達疑慮

¹⁰² [明]湛若水，〈金臺答問錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 77，頁 1916。

¹⁰³ 關於湛氏對程子說法的解釋，可見 [明]湛若水，〈書·答黃孟善〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 9，頁 283。同見 [明]湛若水，〈湛子約言·宇宙第二十〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 30，頁 928；〈答問·黃大巡琴岡先生問目八條〉，下冊，卷 25，頁 648-649。

¹⁰⁴ [明]湛若水，〈答問·洗桂奇問〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 27，頁 708。

¹⁰⁵ [明]湛若水，〈新論·求道章第九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 2，頁 45。

的，即是「敬」與「畏」綁在一起的說法：

主一之謂敬，無適之謂一。無物故一，有一物則非一矣。勿忘勿助即是敬，戒慎恐懼即是敬，文公加一畏字，則似大嚴，卻成助長了也。……於戒慎恐懼、勿忘勿助中見得自然，乃真敬也。¹⁰⁶

勿忘勿助之間，著一畏字不得。¹⁰⁷

聖賢之所謂戒慎恐懼，非常人之所謂戒慎恐懼，常人之所謂戒慎恐懼，便過於助長，失本心之中正了。先師石翁詩云：「戒慎與恐懼，斯言未云偏；後儒不省事，差失毫厘間。」謂以「敬畏」畏字言也。愚昔會試程文，論中有云「不忘之謂戒，不怠之謂謹」云云，正以救其過耳。蓋戒慎恐懼，即是勿忘勿助，元無絲毫人力，皆是自然，此與鳶飛魚躍豈不同一活潑？此即是天理。謂之天理者，以其不出人力安排也，理只是一個理，惟不用安排，一出自然，故謂之天。¹⁰⁸

由於心之本然是無一物，是一種無有滯著、不偏不倚的本體狀態，因此「敬」、「戒慎恐懼」既非把持著某一個天理，也並非是一種「畏」。湛若水還區分了聖賢與常人所說的戒慎恐懼，並引了師說，強調聖賢之「戒懼」只是不偏，常人之「戒懼」卻落於助長，自己也用「不忘」、「不怠」等詞彙加以界定，取代「畏」字。並且，他運用了孟子「勿忘勿助」的概念，認為所謂的「戒慎恐懼」，只是

¹⁰⁶ [明]湛若水，〈答問·洗少汾問目五條〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷25，頁661。

¹⁰⁷ [明]湛若水，〈答問〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷26，頁691。

¹⁰⁸ [明]湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷74，頁1851-1852。

「自然」，本就不用人力安排。若仔細比對，在朱熹而言，「敬畏」其實不是一種單純的恐懼，而是「如有所畏」，¹⁰⁹ 是對道德的一種嚴肅態度，是對於天命、天理、道德價值無可抑止的崇敬，並不見得會落於助長；而湛若水也並非完全不講「敬畏」。¹¹⁰ 只是朱熹談「敬」，常與整齊嚴肅、收斂身心等說法連在一起，也常被人誤解為僅只是一種依靠外力的約束與好習慣的培養；他也很少直接將「敬」與「天理」、「心」、本體之間的關係做具體的論述。而湛若水則相當有意識地想改變「敬」的定位，特別強調了「敬」作為心之本體工夫，既非一種畏、也非著力於某件事，卻只是勿忘勿助、不偏不倚，呈現無有人力施為之自然，與天理本體一貫。在這樣的論述下，「敬」與「天理」、「心」、本體產生了一體性的聯繫，既不同於傳統對程朱理學之「敬」的印象，也不同於陸王心學毋需論「敬」的理論型態。

湛若水曾經用以火養丹的例子來說明天理與「敬」的關係：不睹不聞之天道本體是所養之丹，戒慎恐懼是以火養丹，是必有事焉，勿忘勿助是火候，是體認天理的工夫規矩。無戒慎恐懼之體認、勿忘勿助之調停，即無中正，無法得鼎中之真種子。¹¹¹ 勿忘勿助，是使心澄然無事，不滯著於物，「動而不動，有誠意而無私意」，¹¹² 即是「心之中正處，這時節天理自見，天地萬物一體之意自見」，¹¹³ 可見此通於前述「慎動養靜」、「養中」、養動中靜、靜中

¹⁰⁹ 〔宋〕朱熹，〈學六·持守〉，收入〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，冊1，卷12，頁211。

¹¹⁰ 可見〔明〕湛若水，〈講章·經筵講章〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷12，頁341。

¹¹¹ 以上可見〔明〕湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷67，頁1642；卷69，頁1703、1704。

¹¹² 〔明〕湛若水，〈楊子折衷〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷80，頁2007。

¹¹³ 〔明〕湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷70，

動定體之說法。那麼為何「敬」就能保證「本體」呈現呢？勿忘勿助之間的中正，如何便是心本體的中正呢？也就是說，「敬」需要有一根源性的保證與定位，否則與程朱理學相同，將有落於心外的疑慮，無法即工夫即本體，即本體即工夫。

於是，湛若水較之朱熹更進一步，直接探究了「敬」的來源，以及其與「心」之本體的關係：

天理在心，求則得之。……求之自有方，勿忘勿助是也。千古惟有孟子發揮出來，須不費絲毫人力，欠一毫已便不是，纔添一毫亦不是，此語最是，只不忘助時，便添減不得。天理自見，非有難易也，何用硬格尺量耶？……吾心中規，何用權度？¹¹⁴

「勿忘勿助」雖作為體認天理的工夫，但實是心中無事，不費人力，增減一絲一毫皆不得，如此天理自見。而這個「勿忘勿助」的尺度，是「吾心中規」，不是外面拿一個格尺去測量，然後得到那樣的規範，而是出自於內心的自然，一種本然的不偏不倚，絕非刻意去拿捏。同時，湛若水也有將「敬」與「心」等同起來的話語：「敬，吾心也。夫心有所感則知斂，其致一之道與！擴而充之，無不敬矣。」¹¹⁵ 朱熹雖然也有將敬與心聯繫在一起的言論，但沒有像湛若水如此直接將二者等同起來的說法。尤有甚者，湛若水曾在回答學生之問時，提到關於「敬」的定位問題：

問：堯典：「欽明文思安安。」朱子曰：「敬是徹上徹下功

頁 1723。

¹¹⁴ [明]湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 4，卷 70，頁 1729。

¹¹⁵ [明]湛若水，〈雍語·日新第三〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 6，頁 123。

夫，做到聖人田地，也只放下這個敬不得。」故以欽字為體統說。若便以敬體明用分而言之，似於道理便欠周遍。……此節吾素以為疑，吾契不易見得如此。……敬是功夫，亦是心體之存存惺惺處，存存惺惺時，便昭昭不可欺，而明明即是明德之明，何必言用？文公言放下這敬不得，都似二物了，殊不知心體存存惺惺便是敬，敬與心是一物，何必言放下乎？吾契既見得體用一原，便終日終身體認涵養，直上達天德，以行王道，盛德大業，一齊擴充去，不是二事。¹¹⁶

學生舉出朱熹之語，認為《尚書》所言「欽明」二字，若以欽體明用為言，似有扞格處。湛若水回應，認為朱熹此言的問題，在於「放下敬」的說法。他指出，「敬」除了是徹上徹下的工夫，也是心體之「存存惺惺」。這也就是說，心體本就是「存存惺惺」的，就是一個「敬心」，所以沒有所謂放下的問題，敬與心本就不是兩物，而是一體而然的。就像「欽明」之「明」，也就是「明德」之「明」，只是一個本然心體，不單純只是心體的作用或發用，作為心體，必然涵著「明」，本就不分什麼體用。所以，就心體存存惺惺的狀態稱之為「敬」，其自然「敬」、自然「明」，無可放下，也無須放下；「敬」作為工夫，只是使心體持續存存惺惺而已，也就是讓此敬心如如呈現。於是，「敬」是「戒慎恐懼」、「勿忘勿助」，能夠使心不偏不倚，無有滯著，而天理自見，是因為它根源於本心，即是心體本然的特質與狀態，本就不分動靜體用，才能在動靜體用之間超越動靜體用，復返本體。¹¹⁷

¹¹⁶ [明]湛若水，〈洪子問疑錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷78，頁1936-1937。類似同見[明]湛若水，〈湛子約言·尊經第六〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷29，頁799。

¹¹⁷ 如見其言：「即勿忘勿助，便是貫體用動靜，無纖毫人力，而天理流行。」[明]湛若水，〈新泉問辯續錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷71，頁1769。

既然「敬」即是使心體如如呈現，為何不同於陸王心學，直接談「發見本心」、「復返本心」即可，還要特別強調「敬」呢？這或許是因為湛若水與朱熹一樣，對於直指本心的說法存在疑慮。他不避諱談「性即理」，對於「心即理」的說法也比較敏感：

夫性即理也，夫心非獨知覺而已也，知覺而察之天理焉，乃為心之全體。今言心而但以知覺，乃謂不可有所見。夫天理及以體認天理為求外，是以義為外，以理為障矣。¹¹⁸

學，覺也，覺者，覺此天理也。而云覺此心，則覺之者誰耶？是以心覺心也，其可乎？心之生理即性也，故性字從心從生，此乃天理也。而云心即天理，則佛氏即心見性者果是耶？心之本體中正為天理，卻說得是。隨處體認，勿忘勿助乃其體認之法，默坐應酬皆然。心體無分動靜，只是一心。¹¹⁹

湛氏強調「體認天理」，是以心知覺並察見天理。由於朱熹之心經常有所謂「氣心」的質疑，被認為只是有知覺功能的「氣之靈」，故而窮理工夫總有向外求索的疑慮。而湛若水直接面對了這個質疑，強調此心不只是一個知覺，其全體就是知覺性理者。而此性理就是「心之生理」，即是天理；此既是屬於心的生生之意，心自然能覺，並非向心外去找尋。所以正確說法是「心覺性理」，而不是「以心覺心」。¹²⁰ 他甚至質疑，只談「心即天理」，恐落於佛教「即心見性」

¹¹⁸ [明]湛若水，〈書·與吉安二守潘黃門〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊1，卷10，頁315-316。同見[明]湛若水，〈湛子約言·宇宙第二十〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷30，頁929。

¹¹⁹ [明]湛若水，〈答問〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷26，頁677。

¹²⁰ 筆者認為，湛若水對於「知覺」的說法相當複雜，包含對於客觀外物的認知，亦包含對於道德天理的覺知，在不同語脈中有分別，但二者統於一「知覺」當中，整體只是一心，而非斷裂關係。此非本文論述重心，故暫且不深言之。

說，以為當下的心緒便是天理本性，而此當下之心，可能只是一偏斜、滯著於物的私意，而非不偏不倚的中正，又怎可說是心之本體呢？因此，他認為不該隨意稱「心即理」，甚至不能以「心安」與否來判斷，因為心存中正才是天理：

云「纔體認便心存，心存便見天理」，不若心存得其中正時便見天理也。如此是體認功夫猶更直截。¹²¹

人心之安固是天理，然惡人亦且安心為不善，則安與不安亦未可憑據。到了只還在勿忘勿助之間，心得其中正時，安即是天理矣。譬如明鏡，方正者乃照得本相，歪鏡安得本相？¹²²

就心之本體而言，自是中正，但心有知覺，性觸物而發便有情感意念，就有可能失去中正，下工夫時，正是要復返心之中正本體。在做體認天理工夫時，「心存便見天理」之說不夠周延，因為此心仍有可能是不正之心，故「心存其中正時」才能說真正見得天理。就像某些惡人，做壞事時心仍安適，當他存此不中正之心，還以為這就是本心，那謬誤極大。所以說，本心如明鏡，本是明亮能照，但凹凸不平了、歪斜不正了，就會影響其所照之相，就此歪斜之相而稱此即為明鏡之明，即此不正之心而稱此即為本心之正，是不可能得見明亮的本心。所以，「心以立中為要。心不中正，邪也……故忘助皆邪思也。」「欲為方圓者必於規矩，欲見中道者必於勿忘勿助之間。……今之謂不用勿忘勿助而可以見道者，乃未知學者，又焉得

¹²¹ [明]湛若水，〈新泉問辯錄〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊4，卷68，頁1662。類似同見[明]湛若水，〈湛子約言·天地第九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷29，頁828。

¹²² [明]湛若水，〈湛子約言·宇宙第二十〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷30，頁929。

見道？」¹²³ 既然要立心之中正，則不可不用「勿忘勿助」工夫，使心不滯著於物，不偏不倚，如實呈現本心之惺惺然，無動無靜，否則將忘助之心視為本心，是未知學，此即是湛若水堅持論「敬」的原因。

既然「敬」與「心」是一物，用「敬」工夫便不該侷限於動靜之間：

夫道無內外，內外一道也。心無動靜，動靜一心也。故知動靜之皆心，則內外一，內外一，又何往而非道？合內外，混動靜，則澄然無事，而後能止。……是故與其習靜以養動，不若慎動以養靜；慎動以養靜，不若動靜以皆忘，時動時靜，察見天理而存養之也。¹²⁴

道無內外，心無動靜，只是「至虛」、「無物」、與萬物天地為一，物欲不入，天理中存，不偏不倚，無忘無助，生生之意即在其中，即是惺惺然。¹²⁵ 內外動靜都是依據人物之有而出現的分別，但動靜寂感同是天地之心，一體之變。¹²⁶ 因此當人滯著於物，有了忘助，有所偏斜，便受限於內外動靜，而無法察見天理、心體之全。所以，

¹²³ 以上兩條分別見〔明〕湛若水，〈湛子約言·觀物第十六〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 30，頁 892；〈湛子約言·君子第十三〉，下冊，卷 30，頁 869。

¹²⁴ 〔明〕湛若水，〈書·復王宜學內翰〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 8，頁 238-239。同見〔明〕湛若水，〈湛子約言·天地第九〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《甘泉先生續編大全》，下冊，卷 29，頁 828。

¹²⁵ 以上可見〔明〕湛若水，〈雍語·日新第三〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 6，頁 123；〈雍語·主敬第九〉，冊 1，卷 6，頁 141；〈雍語·虛實第十〉，冊 1，卷 6，頁 143；〈書·答王宜學〉，冊 1，卷 9，頁 255；〈序·贈龍游子祝憲僉序〉，冊 2，卷 17，頁 518。

¹²⁶ 以上可見〔明〕湛若水，〈新論·大中章第一〉，收入鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，冊 1，卷 2，頁 29；〈書·答王宜學〉，冊 1，卷 9，頁 255。

湛若水以「慎動以養靜」取代「習靜以養動」，後者是於時序之靜中培養一種靜時氣象，前者則於時序之動中養一超越動靜之定體。既所養是一不分動靜之定體，最終目標自然是通過「戒慎恐懼」、「勿忘勿助」的「敬」，達到一種無動無靜，時動時靜的境界，此境界其實也只是那本然至虛、與萬物為一、無有動靜、惺惺然心體的如如呈現。至此，湛若水論「敬」的特色已然顯發，他與朱熹的關鍵差別，在於他正視了「敬」與「心」之間的根源性、一體性連結，賦予「敬」即本體即工夫的地位。

這種與朱熹不同之「敬」，筆者稱之為「心型態之敬」。所謂「心型態」，是指在「敬」的理論型態發展過程中，與朱熹之「敬」比較下，湛若水較之朱熹更為清晰地面對「心」與「敬」的一體關係。¹²⁷ 如同前述，此所謂「一體」，在湛若水看來，並非是將「心」與「敬」拆分為體與用的一體關係，而是「心」即是「敬心」的一體思維，這或許可以上溯至程顥對「敬」的體會，¹²⁸ 甚至

¹²⁷ 筆者並非否定朱熹之「敬」與「心」的一體連結，只是若要證實朱熹之「敬」與「心」的一體連結性，較之湛若水需要更為曲折的證明，此有待更深入的研究。依照筆者目前之意見，若要為朱熹之型態定位，以與湛氏「心型態之敬」做出對比，或可稱之為「知覺型態之敬」，這是因為朱熹談「敬」多講「戒懼」，而此「戒懼」是一超越動靜之「知覺」，但從「敬」到「戒懼」到「知覺」與「心」及「理」之間的關係，朱熹之論並不如湛若水那般直截。此非本文所能處理，只是提出筆者的一點觀察，也拋磚引玉，期待後續能有更多的探究可能。

¹²⁸ 程顥有言：「學者須先識仁。……識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長』，未嘗致纖毫之力，此其存之道。若存得，便合有得。」〔宋〕程顥、〔宋〕程頤撰，〈河南程氏遺書·二先生語二上〉，收入王孝魚點校，《二程集》，冊1，卷2上，頁16-17。可見程顥將誠敬並提，並稱存之道為「勿忘勿助長」，「敬」上升到本體、境界的層次，與「誠」、「仁」有了緊密的連結，並且成為一不可或缺的體道工夫。牟宗三（1909-1995）亦依明道「『敬以直內，義以方外』，仁也。若以敬直內，則便不直矣」之言，而有明道之「敬」為仁體流行之「敬體」的判斷。見牟宗三，《心體與性體（二）》（臺北：正中書局，2006年），頁228-230。湛若水有《遵道錄》一書，所遵者即為明道，故其論「敬」的思想資源，或可於此找到端倪。

隱然符合明中葉「重返程明道」的學術思潮。¹²⁹ 也就是說，「敬」的理論發展，在湛若水的手中展示為一種「與心為一」的型態，此發展雖與朱熹有所對話，但並不一定是從朱熹的「敬」轉型而來，或許是前有所承。¹³⁰ 而湛氏此種「心型態之敬」，也企圖矯正陸王心學工夫論的弊端，以心體的惺惺然，作為本體工夫之根源，又以此惺惺然之心體不偏不倚、超越動靜，作為本體工夫的具體準則，展現了心學工夫論的另一種可能性。

五、結論

湛若水之繼承了程朱理學之「敬」，並開展出屬於自己論述的特色，特別是「敬」在動靜之間的定位與關係，具體豁顯出他的不同。首先，在「已發未發」與動靜的關係上，湛若水雖接受朱熹動靜寂感與「已發未發」的時序概念分屬，但卻強調「心無動靜」，「未發」之時體涵用，是「靜中動」；「已發」之時，用由體，是「動中靜」。其次，在「戒懼」、「慎獨」與動靜的關係上，否認了朱熹將之分別歸屬於未發、已發工夫的說法，將二者皆視為「動」，主張「戒懼慎獨」即是「慎動養靜」，所養的非落於時序中的靜，而是一超越動靜的定、無有偏頗的中體。最後，湛若水以「勿忘勿助」作為「敬」的具體內容與節度，強調「敬」是復返本心無一物、不偏不倚的工夫，並且直接面對了「敬」與「心」的一體關係，心體之惺惺然即是「敬」，本是一物，無法拆分，也無所謂放下，不分動靜，也無所謂體用，確立了「敬」的根源性，使「敬」得以與「心」一體。此「心型態之敬」可視為對於程朱之「敬」的發展，

¹²⁹ 相關論述可參見游騰達，〈方東美之「陽明學」研究探微——兼論明中葉「重返程明道」的學術思潮〉，《當代儒學研究》第27期（2019年12月），頁87-135。

¹³⁰ 此型態體系與發展脈絡需另行研究建構，因超出本文主要焦點，故此處暫不深入討論。

呈現「敬」之思想持續轉化與深化的豐富多變性。同時，湛若水也通過「心型態之敬」，對陸王心學進行了反思，是其企圖消解直任本心弊端的具體嘗試，不失為心學工夫論的另一種可能性思考，具有後續的研究潛力與學術價值。

（責任校對：李卓賢）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000年。
- 〔宋〕朱熹集注，《四書集注（甲種本）》，臺北：世界書局，2004年。
- 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。
- 〔宋〕程顥、〔宋〕程頤撰，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 〔明〕陳獻章，《白沙子全集》，臺北：河洛圖書出版社，1974年，景印乾隆三十六年碧玉樓版。
- 〔明〕湛若水編著，《白沙子古詩教解》，桂林：廣西師範大學出版社，2014年。
- 〔明〕湛若水著，鍾彩鈞、游騰達點校，《泉翁大全集》，臺北：中研院文哲所，2017年。
- _____，《甘泉先生續編大全》，臺北：中研院文哲所，2017年。
- 〔明〕黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。

二、近人論著

- 方國根，〈湛若水心學思想的理論特色——兼論湛若水與陳獻章、王陽明心學的異同〉，《哲學研究》2000年第10期，2000年10月，頁51-58。
- 牟宗三，《心體與性體（二）》，臺北：正中書局，2006年。

- 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北：臺灣學生書局，2006年。
- 游騰達，《湛甘泉哲學思想的發展與完成》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2012年。
- _____，〈方東美之「陽明學」研究探微——兼論明中葉「重返程明道」的學術思潮〉，《當代儒學研究》第27期，2019年12月，頁87-135。
- 馮炳奎，〈嶺南的孔孟學者——湛甘泉〉，《孔孟月刊》第9卷第9期，1971年5月，頁18-21、10。
- 馮達文，〈湛甘泉「隨處體認天理」說的哲學含蘊〉，收入關步勛、黃炳炎、陳裕榮、丁楓主編，《湛甘泉研究文集》，廣州：花城出版社，1993年，頁103-116。
- 黃敏浩，《湛甘泉的生平及其思想》，臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，1988年。
- 楊儒賓，〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編，《朱子學的開展——學術篇》，臺北：漢學研究中心，2002年，頁219-246。
- _____，〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、〔日〕馬淵昌也、〔挪〕艾皓德編，《東亞的靜坐傳統》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年，頁129-159。
- 賴志玲、吳愛邦，〈隨處體認天理——論湛若水道德修養的途徑〉，《五邑大學學報（社會科學版）》第8卷第2期，2006年5月，頁20-23。
- 〔日〕荒木見悟著，李鳳譯，〈陳白沙與湛甘泉〉，《中國人民大學學報》1991年第6期，1991年11月，頁34-44。

On Zhan Ruoshui's Conception of the Relationship between "Reverence (Jing)" and "Action-Stillness"

Wan-Ling Chang*

Abstract

Zhan Ruoshui advocated for the importance of the "mind-substance," but he also frequently criticized Wang Yangming's learning. His ideas were also similar to those advanced in Cheng-Zhu thought, which has led to some difficulties in situating his academic views. Zhan's theory of "reverence" (*jing* 敬) demonstrates that his ideas are close to those of Zhu Xi. But the relationship between his notions of "reverence" and the "stirred and unstirred mind" or "action and stillness" are actually quite different from the views of Zhu Xi. Therefore, this article will interrogate Zhan Ruoshui's conception of reverence and discuss the relationship between the stirred and unstirred mind, vigilance and reverence, and compare his positions with those of Zhu Xi.

Key words: Zhan Ruoshui, reverence, action and stillness, the stirred and unstirred mind, vigilance

* Adjunct Assistant Professor, College of General Education, Chihlee University of Technology