

# 王龍溪「見在良知」說下對良知本體 之特殊洞見

高瑋謙\*

## 摘 要

本文主要站在王龍溪「見在良知」說的觀點下，探討其思想中「體用一源」之涵義，進而抉發其對良知本體之特殊洞見。基本上說來，在「體用一源」之內涵上，龍溪其實主要是傳承自陽明「體用一元論」的觀點，然而，若從事更精微地考察，當可發現在龍溪的「見在良知」說下，對於良知本體之「見在性」既把握得如此真切，因而對良知本身在「體」上之「圓滿性」與「用」上之「能動性」，都能更加緊密地縮合在「當下」之中，使得吾人可以隨時悟入這當下圓滿具足而自然能動的良知本身，且即就這當下圓滿具足而自然能動的良知本身以為工夫，這便形成了龍溪「見在良知」說下對良知本體的特殊洞見——即不僅良知本身之體用是一，而且本體與工夫也是一。這或許可說是龍溪與陽明在「體用一源」觀上細微的差別，亦可說是龍溪學說思想中最大的特色也。

關鍵字：見在良知、體用一源、即存有即活動、即當下即圓滿、即本體便是工夫

【收稿】2007/07/05；【接受刊登】2007/11/27

---

\*南華大學哲學研究所助理教授

## 王龍溪「見在良知」說下對良知本體 之特殊洞見

高瑋謙

### 壹、前言

從孟子指出「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」以來，即已點出吾人良知本來具足且隨時可以呈現之義。而陽明言「良知」正是從孟子承轉而來，故其亦將良知視為「見在具足」者也。<sup>1</sup>龍溪親承陽明末命，於陽明「致良知」教之微旨多所領悟發明，故其「見在良知」說之主張亦不外傳承自陽明。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 王陽明〈答聶文蔚〉第二書中曾云：「良知只是一個，隨他發見流行處當下具足，更無去來，不須假借。」見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1988年），卷中，第189條，頁270。案：此書作於嘉靖七年（1528）十月，發於廣西，同年十一月廿九日陽明即卒於南安，可見此為陽明絕筆之書，其中見解亦當可視為陽明晚年定論。參見同書，卷中，第185條，頁266注；以及王守仁：《王陽明全書》（臺北：正中書局，1976年），第四冊，《年譜》，頁162。

<sup>2</sup> 黃梨洲在《明儒學案》中綜述龍溪生平與學說思想後如此總評道：「先生親承陽明末命，其微言往往而在。象山之後不能無慈湖，文成之後不能無龍溪。以為學術之盛衰因之，慈湖決象山之瀾，而先生疏河導源，於文成之學，固多所發明也。」見黃宗羲：《明儒學案》（臺北：華世出版

然而，陽明本人並未直接有「見在良知」一語之表示，將「見在良知」當成一個明確的概念加以使用並且成為其學說思想的主張當從龍溪開始。龍溪拈出此說後，曾招來同門如聶雙江、羅念庵和劉獅泉等人的批評，甚至引發後續許多的辯難。筆者曾就此課題詳細剖析龍溪與同門諸子之間論辯「見在良知」說之曲直源委，以彰顯出龍溪「見在良知」說之根本意涵，歸結出其中包括良知之「見」而必「在」與良知之「在」而能「見」兩義。依良知之「見」而必「在」一義，可見良知本體為「即當下即圓滿」者也；依良知之「在」而能「見」一義，可見良知本體為「即存有即活動」者也。前者乃依「即用見體」的進路，證成良知當下必具「圓滿性」；後者則依「即體見用」的進路，證成良知本體必具「能動性」。其實，良知本體的「圓滿性」即涵蘊著其自身的「能動性」；良知本體的「能動性」即反顯出自身的「圓滿性」。<sup>3</sup>

社，1987年），上冊，卷十二，〈浙中王門學案二〉，頁240。又王龍溪曾云：「先師提出良知二字，正指見在而言，見在良知與聖人未嘗不同，所不同者，能致與不能致耳。」見王畿：《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970年），第一冊，卷四，〈與獅泉劉子問答〉，頁284。由此可見，龍溪提出「見在良知」說實來自於對陽明言「良知」二字之獨到體悟與發明也。

<sup>3</sup> 王龍溪嘗曰：「先師良知之說，仿於孟子。不學不慮，乃天所為，自然之良知也。惟其自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸機而發，神感神應。惟其觸機而發，神感神應，然後為不學不慮、自然之良也。」見同上，第一冊，卷六，〈致知議辨〉，頁425。龍溪在此分別從兩個面向來抉發良知的義蘊：一是從良知之「即體見用」立言，指出良知本體之圓滿具足必同時具備「能動性」也，故曰：「惟其自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸機而發，神感神應」；二是從良知之「即用見體」立言，指出良

據此而言，不論是「即用見體」，或是「即體見用」，都只是環繞在良知本身之體用上進行雙向的思考與表顯，實即總歸於頓悟良知本體之「體用一源」是也。龍溪嘗曰：「天下未有無用之體、無體之用，故曰體用一原。」<sup>4</sup>可見，既不可離體以言用，亦不可離用以言體也。龍溪「見在良知」說既見得良知本身之體用如此緊切密合，因而吾人認為透過探討其思想中「體用一源」之義，當可抉發出龍溪「見在良知」說下對良知本體之特殊洞見。

## 貳、朱子與陽明論「體用一源」

「體用一源」一詞自從程伊川提出以來<sup>5</sup>，經過朱子的闡發與運用<sup>6</sup>，幾乎成為宋明理學家基本的思想範型<sup>7</sup>。到了明代，「體用一

---

知本體能夠當下應機呈現即反顯出其具備「圓滿性」也，故曰：「惟其觸機而發，神感神應，然後為不學不慮、自然之良也」。合此「圓滿性」與「能動性」二義，則可見良知「本來具足」而且「隨時可以呈現」，這正是龍溪所謂的「見在良知」之主要意涵。此處不及細辯，請參閱拙作：〈王龍溪「見在良知」說析論〉，收在《鵝湖學誌》，第38期（2007年6月），頁117-171。

<sup>4</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷七，〈南遊會紀〉，頁459。

<sup>5</sup> 伊川於〈易傳序〉中有云：「至微者，理也；至著者，象也。體用一源，顯微無間。」見程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），第二冊，《周易程氏傳·易傳序》，頁689。

<sup>6</sup> 關於朱子對「體用一源」的闡發與運用，可參考張永僑先生所撰〈朱熹

源」之說不僅在儒學，甚至在佛學內，都被更加廣泛的使用。以致如唐荆川便云：「儒者曰體用一原，佛者曰體用一原；儒者曰顯微無間，佛者曰顯微無間，其孰從而辨之？」<sup>8</sup>可見，同樣使用「體用一源」這個概念，不同的思想家所賦與的內容意涵並不相同。

所以，想要掌握龍溪「見在良知」說下所謂「體用一源」的意義，則對於「體用一源」這個概念實有進一步深究的必要。首先，來看朱子對伊川「體用一源，顯微無間」的說法是如何解讀的：

「體用一源」者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是一源也。「顯微無間」者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是無間也。……且既曰：「有理而後有象」，則理象便非一物，故伊川但言其「一源」而「無間」耳，其實體用顯微之分，則不能無也。今日：「理象一物，不必分別」，恐陷於近日含糊之弊，不可不察。<sup>9</sup>

哲學思想之「方法」及其實際運用一文，收入《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），上冊，頁343-369。

<sup>7</sup> 陳榮捷先生於〈新儒家範型：論程朱之異〉一文中表示：程伊川的「理一分殊」、「涵養須用敬，進學則在致知」、以及「體用之說」，可視為新儒家之基本範型，並且對於程朱之「體用一源」說有所闡釋，值得參考。參見氏著：《朱學論集》（臺北：學生書局，1988年），頁69-97。

<sup>8</sup> 唐順之：《唐荆川集》（四部叢刊本，臺北：臺灣商務印書館），卷十，〈中庸輯略序〉，頁191。

<sup>9</sup> 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社；2002年），第二十二冊，卷四十，〈答何叔京〉

依朱子之意，「理」為「體」，「象」為「用」，所謂「體用一源」云者，只是就「理中有象」而言，並非表示「理象一物，不必分別」。同樣地，「象」為「顯」，「理」為「微」，所謂「顯微無間」云者，只是就「象中有理」而言，亦並非表示「理」與「象」為同一物。朱子在此特別強調伊川只言「一源」與「無間」而已，所以體、用、顯、微之分不能無也。由此看來，朱子對於伊川「體用一源，顯微無間」一語的理解，透過「理」與「象」二者之間的關係來說明，主要是把體用表顯為「不離不雜」的關係。

然而，進一步來說，「理」與「象」之間的不同究竟要怎樣區別呢？對此，朱子在〈答呂子約〉第十二書中曾云：

至於形而上下卻有分別。須分別得此是體，彼是用，方說一源。合得此是象，彼是理，方說的無間。若只是一物，卻不須更說一源、無間也。<sup>10</sup>

朱子於此指出，「理」與「象」之別，或說「體」與「用」之別，其實是「形而上」與「形而下」的區別。依此，則「理」與「象」之間「不離不雜」的關係其實是建立在「形而上」與「形而下」異層異質之二元論的基礎上。此看朱子論「理先氣後」之說可知，《朱子語類》載：

---

第三十書，頁 1841。

<sup>10</sup> 同上，卷四十八，〈答呂子約〉第十三書，頁 2227。

問：先有理，抑先有氣？曰：理未嘗離乎氣。然理，形而上者；氣，形而下者。自形而上下言，豈無先後？理，無形；氣便粗，有滓渣。<sup>11</sup>

或問：必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中。無是氣，則理亦無掛搭處。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。

<sup>12</sup>

從所謂「理，無形；氣便粗，有滓渣」，或說「氣則為金木水火，理則為仁義禮智」等義來看，則朱子雖然強調「理」與「氣」不相離而為一源，但「理」與「氣」畢竟分屬形而上下異層異質之兩物也。若然，朱子是以其「理氣二元，不離不雜」的思想模式來理解「體用一源」這個概念的。<sup>13</sup>故雖說「體用一源」，背後其實是一種二元論的觀點。試看朱子平日所云：

<sup>11</sup> 黎靖德編：《朱子語類》（台北：文津出版社，1986年），第一冊，卷一，頁3。

<sup>12</sup> 同上。

<sup>13</sup> 參見林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念庵思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005年），第六章，頁524-525。

孟子言：「惻隱之心，仁之端也。」仁，性也；惻隱，情也，此是情上見得心。又曰「仁義禮智根於心」，此是性上見得心。蓋心便是包得那性情，性是體，情是用。<sup>14</sup>

性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰『有指體而言者，寂然不動是也』，此言性也；『有指用而言者，感而遂通是也』，此言情也。<sup>15</sup>

心有體用。未發之前是心之體，已發之際乃心之用，如何指定說得！<sup>16</sup>

朱子認為「性是體，情是用」，又順著伊川把「性」看成是「寂然不動」之「體」者，把「情」看成是「感而遂通」之「用」。同時，又將「未發」與「已發」都分別看成是體用關係。由此看來，朱子論性與情、寂與感、未發與已發等概念時，基本上都是採用一種二元論的體用觀，這種二元論的體用觀其實構成了朱子思想體系的重要特色。

至於陽明之論「體用一源」，便與朱子「理氣二元，不離不雜」的思想模式不同，乃是直接扣緊「良知」自身「即體即用」的觀點去立論。《傳習錄》卷上載：

---

<sup>14</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，第一冊，卷五，頁91。

<sup>15</sup> 同上，卷五，頁94。

<sup>16</sup> 同上，卷五，頁90。

侃問：「先儒以心之靜為體，心之動為用，如何？」

先生曰：「心不可以動靜為體用。動靜，時也。即體而言用在體，即用而言體在用，是謂體用一源。」<sup>17</sup>

此處薛侃所稱先儒「以心之靜為體，心之動為用」，應當指朱子而言，陽明則強調「心不可以動靜為體用」。因為動靜，「時」也，只是表述現象界中兩個不同的狀態，不當直接用來形容本心自身之體用。蓋本心自身為一先天的存有，原是「動而無動，靜而無靜」<sup>18</sup>者也。故依陽明，體用只能就著良知本身而言，「即體而言用在體，即用而言體在用」，是謂「體用一源」。在這個意義下，「體」與「用」不再像朱子思想系統中分屬形上形下異層異質的兩物，只不過是同一個良知心體的兩個側面，所謂「體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？」<sup>19</sup>因此，陽明所理解的「體用一源」，可說是一種一元論的觀點。<sup>20</sup>

<sup>17</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 108 條，頁 130。

<sup>18</sup> 周濂溪曰：「動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。」見周敦頤：《周子通書》（臺北：中華書局，1978 年），〈動靜第十六〉，頁 3。

<sup>19</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，〈答陸原靜書〉，第 155 條，頁 218。

<sup>20</sup> 以上謂朱子論「體用一源」是一種二元論的觀點，陽明論「體用一源」是一種一元論的觀點，乃參考彭國翔先生的說法。參見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：學生書局，2003 年），第六章，頁 354-358。

然而，單從體用的形式意義去理解陽明這種一元論的體用觀時，一下子似乎尚不易掌握得十分明白，對此，陽明嘗透過未發與已發、寂然與感通等概念去表達良知「體用一源」之義，如云：

蓋體用一源，有是體即有是用，有未發之中，即有發而中節之和。<sup>21</sup>

人之本體，常常是寂然不動的，常常是感而遂通的。  
未應不是先，已應不是後。<sup>22</sup>

在朱子的思想系統中，「未發之中」是「體」，「已發之和」是「用」；「寂然不動」是「體」，「感而遂通」是「用」。「體」與「用」分屬「形而上之理」與「形而下之氣」，而彼此「不離不雜」。然而在陽明的思想系統中，「未發之中」、「寂然不動」是用來表顯良知是一不睹不聞、沖漠無朕的超越之「體」；「已發之和」、「感而遂通」是用來表顯良知是一泛應曲當、神感神應的明覺之「用」。「體」與「用」實通貫「形而上之理」與「形而下之氣」而「相即為一」。如果說「體」側重在表示良知的「存有」義的話，那麼「用」便側重在表示良知的「活動」義。而良知原是一「即存有即活動」的創造實體，故體用亦不可截然分割。「蓋體用一源，有是體即有是用」也。良知本體「常常是寂然不動的，常常是感而遂通的」。「未應不是先，

---

<sup>21</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第45條，頁83。

<sup>22</sup> 同上，卷下，第328條，頁376。

已應不是後」，蓋當下即是也。陽明〈答陸原靜書〉中亦云：

未發之中即良知也，無前後內外而渾然一體者也。  
有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。  
寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。  
動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也。理，  
無動者也，動即為欲。循理則雖酬酢萬變，而未嘗  
動也。從欲則雖搞心一念，而未嘗靜也。動中有靜，  
靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，  
然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，  
然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又  
何疑乎？無前後內外，而渾然一體，則至誠有息之  
疑，不待解矣。未發在已發之中，而已發之中，未  
嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中，  
未嘗別有已發者存。是未嘗無動靜，而不可以動靜  
分者也。<sup>23</sup>

此處陽明論良知「即體即用」之意蓋詳矣。在朱子的思想系統中，前後、內外、動靜、寂感、未發已發等均落在其「理氣二元，不離不雜」的思想模式中，表現為一種體用二元的關係。陽明則認為良知本體「無分於有事無事」、「無分於寂然感通」、「無分於動

<sup>23</sup> 同上，卷中，〈答陸原靜書〉，第 157 條，頁 220。

靜」，甚至「無分於未發已發」，而純爲一「即有事即無事」、「即寂即感」、「即動即靜」、「即未發即已發」之絕對無待的誠體神用。總之，依陽明之意，良知爲「無前後內外而渾然一體者也」，故其自身乃超越一切相對立的兩端，而不當以此相對立的兩端來分指其體用也。

### 參、龍溪「見在良知」說下之「體用一源」義

對於朱子與陽明之間這種「體用二元論」和「體用一元論」的差異，龍溪在〈書婺源同志會約〉中曾有明白的表達曰：

存省一事，中和一道，位育一源，皆非有二也。晦翁隨處分而爲二，先師隨處合而爲一，此其大較也。

24

由此看來，龍溪本人對於朱子與陽明彼此之間思維模式的不同是瞭若指掌的。所以，在當同門諸子站在朱子體用二元論的立場上，反覆提出對「見在良知」說之批評時，龍溪所秉持的正是陽明體用一元論的觀點。如雙江批評「以愛敬爲良知，則將以知覺爲本

---

<sup>24</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷二，〈書婺源同志會約〉，頁184。

體」<sup>25</sup>時，龍溪則告之以「自然之良，即是愛敬之主，即是寂，即是虛」<sup>26</sup>。很顯然地，雙江所採取的是朱子「性爲體，情爲用」、「理氣二元，不離不雜」之體用二元論的觀點。<sup>27</sup>，而龍溪的回答則採取陽明「良知即性即情、即寂即感」之體用一元論的觀點。再如劉

<sup>25</sup> 聶雙江云：「今天下從事於良知之學者，乃寢以失其真何哉？良知者未發之中，備物敦化，不屬知覺，而世常以知覺求之，蓋不得於孩童愛敬之言而失之也。孟子曰：孩提之童，不學不慮，知愛知敬。是蓋即其所發以驗其中之所有，故曰：親親，仁也；敬長，義也；初非指愛敬爲良知也。猶曰：惻隱、羞惡，仁義之端；而遂以惻隱羞惡爲仁義可乎哉？今夫以愛敬爲良知，則將以知覺爲本體；以知覺爲本體，則將以不學不慮爲工夫。」見聶豹：《雙江聶先生文集》（明嘉靖甲子永豐知縣吳鳳瑞刊隆慶六年增補序文本，臺北：國家圖書館善本微卷 11899），卷四，〈送王惟中歸泉州序〉，頁 5 上。根據雙江這樣的理解，「良知」是「未發之中」，凡「已發」即屬於「知覺」。故言孟子孩提愛敬之例中，初非指愛敬即爲良知，乃是就愛敬之已發當中有未發之中爲之主而言良知也。猶如惻隱、羞惡之情是仁義之端，是心的知覺運動，屬於氣；而仁義禮智之性，才是未發之中，才是良知本體，屬於理。如是，依雙江之見，性與情，理與氣，良知與知覺，本是形而上與形而下異層異質者，焉可混而爲一？

<sup>26</sup> 王畿云：「自然之良，即是愛敬之主，即是寂，即是虛，即是無聲無臭，天之所爲也。若更於其中有物以主之，欲從事於所主，以充滿其本然之量，而不學不慮，爲坐享之成，不幾于測度淵微之過乎？」王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷六，〈致知議辨〉，頁 425。

<sup>27</sup> 朱子嘗云：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中，而緒見於外也。」見朱熹：《孟子章句集註》，卷三，〈公孫丑上〉「四端之心」章下。對照朱子此處所言與上文雙江所說，蓋如出一轍，由此可見雙江之思路比較接近朱子，而比較不近於陽明也。另參見林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念庵思想之研究》，第三章，頁 201-203。

獅泉以「吾心主宰謂之性」，「吾心流行謂之命」，而提出「悟性修命」的工夫理論<sup>28</sup>時，也是採取一種體用二元論的思維架構<sup>29</sup>；龍溪則告之曰：「良知即是主宰，即是流行。良知原是性命合一之宗，故致知工夫只有一處用」<sup>30</sup>，又曰：「主宰即流行之體，流行即主宰之用。體用一原，不可得而分，分則離矣。」<sup>31</sup>可見龍溪所執持的便是體用一元論的思維方式。

除此之外，龍溪曾就著雙江、東廓、念庵三人之言論，進一步發表其個人對陽明良知教宗旨的看法，寫成〈致知議略〉一文。<sup>32</sup>雙江則對於此文的觀點提出疑難，龍溪一一予以回應，凡九難九答，遂輯成〈致知議辨〉一文。<sup>33</sup>其中，龍溪與雙江彼此曾針對「先天

<sup>28</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，上冊，卷十九，〈江右王門學案四〉，頁 438。

<sup>29</sup> 龍溪對於獅泉分主宰與流行為二曾有如下的描述：「有謂學有主宰、有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。」王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷一，〈撫州擬峴臺會語〉，頁 152。從「以良知分體用」一語來看，則可見獅泉的思想體系也是屬於一種體用二元論的思維架構。

<sup>30</sup> 同上，第一冊，卷四，〈與獅泉劉子問答〉，頁 284。

<sup>31</sup> 同上，第一冊，卷一，〈撫州擬峴臺會語〉，頁 153。

<sup>32</sup> 在〈致知議略〉一文開頭，龍溪曾略述撰寫本文之緣起，其言云：「徐生時舉將督學敬所君之命，奉奠陽明先師遺像於天真，因就予而問學。臨別，出雙江、東廓、念庵三公所書贈言卷，祈予一言以證所學。三公言若人殊，無非參互演繹，以明師門致知之宗要。予雖有所言，亦不能外於此也。」同上，第一冊，卷六，〈致知議略〉，頁 405-410。可見龍溪寫作此文固有與雙江、東廓、念庵三人相互切磋以闡明陽明致良知宗旨之意。

<sup>33</sup> 同上，第一冊，卷六，〈致知議辨〉，頁 411-436。

與後天」、「寂與感」、「未發與已發」和「幾」等概念加以論辯，論辯時雙江所採取的便是朱子體用二元論的觀點，而龍溪則依循陽明體用一元論的觀點。透過研究釐清雙方的思維模式，將有助於吾人掌握龍溪「見在良知」說下之「體用一源」義，從而抉發出龍溪「見在良知」說下對良知本體的特殊洞見。茲依序探討如下：

### 一、關於「先天後天」之論辯：

雙江難：

邵子云：「先天之學，心也；後天之學，迹也。」先天言其體，後天言其用。蓋以體用分先後，而初非以美惡分也。<sup>34</sup>

龍溪答：

寂之一字，千古聖學之宗。感生於寂，寂不離感。舍寂而緣感，謂之逐物；離感而守寂，謂之泥虛。夫寂者，未發之中，先天之學也。未發之功卻在發上用，先天之功卻在後天上用。明道云：「此是日用本領工夫，卻於已發處觀之。」康節〈先天吟〉云：「若說先天無個字，後天須用著工夫。」可謂得其旨矣。先天是心，後天是意。至善是心之本體。心體本正，纔正心便有正心之病。纔要正心，便已屬於意。欲正其心先誠其意，猶云舍了誠意，更無正

---

<sup>34</sup> 同上，頁 411。

心工夫可用也。良知是寂然之體，物是所感之用，意則其寂感所乘之機也。知之與物無復先後可分，故曰致知在格物。致知工夫在格物上用，猶云《大學》明德在親民上用，離了親民更無學也。良知是天然之則。格者，正也；物，猶事也。格物云者，致此良知之天則於事事物物也。物得其則，則謂之格。非於天則之外別有一段格之之功也。……<sup>35</sup>

此處雙江根據邵康節之語，認為「先天」、「後天」是以「體」「用」分，非以「美」「惡」分也。雙江所說的「先天」、「後天」是就龍溪〈致知議略〉中所提出的「良知」與「知識」二者而言，該文中龍溪的說法是這樣的：

同一知也，如是則為良，如是則為識，如是則為德性之知，如是則為聞見之知，不可以不早辨也。良知者，本心之明，不由學慮而得，先天之學也；知識則不能自信其心，未免假於多學億中之助，而已入於後天矣。<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> 同上，頁 412-413。

<sup>36</sup> 同上，第一冊，卷六，〈致知議略〉，頁 406。

龍溪在〈致知議略〉中以「良知」與「知識」分「先天」、「後天」，此自有美惡意。蓋良知為德性之知，從心體上立根，故為先天之學；知識是聞見之知，從識上立根，故為後天之學。前者不假外求，後者有待於外，故以美惡分並無不可。此義，若依龍溪在〈金波晤言〉中所云，則意思更為明顯：

知一也，根於良則為本來之真，依於識則為死生之本，不可不察也。知無起滅，識有能所，知無方體，識有區別。<sup>37</sup>

「良知」與「知識」雖同為「知」，但是良知根於「良」則為「本來之真」，知識依於「識」則為「死生之本」；良知「無起滅」，知識「有能所」；良知「無方體」，知識「有區別」，如此看來，「良知」與「知識」焉能無「美」「惡」之分？而雙江依邵子「先天之學，心也；後天之學，迹也」之語強調良知與知識二者是「體」「用」關係，其實亦無礙於以美惡分也。且一說到「迹」，籠統地說是「用」，此則有待簡別。因為落於實踐上說，迹不能無善惡，善者可謂用，惡者不可謂用，必化其惡而一於善，方可成體用。<sup>38</sup>此即如龍溪所云：

變識為知，識乃知之用；認識為知，識乃知之賊，

<sup>37</sup> 同上，第一冊，卷三，〈金波晤言〉，頁 244。

<sup>38</sup> 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1984 年），第四章，頁 331。

回、賜之學，所由以分也。<sup>39</sup>

直接把「知識」當成「良知」，固然有以賊為良之蔽；但是若能把「知識」加以轉化而依於「良知」本體，那麼「知識」亦可以成為「良知」之用。所謂「識根於知，知為之主，則識為默識，非識神之恍惚矣。」<sup>40</sup>。又所謂「果信得良知及時，則知識莫非良知之用，謂吾心原有本來知識，亦未為不可。」<sup>41</sup>。故「良知」與「知識」同時可以「體」「用」分，也可以「美」「惡」分，兩不相妨也，只要釐清概念使用的分際即可。

再者，依龍溪之見，「良知」與「知識」雖有「先天」與「後天」之別，然「未發之功卻在發上用，先天之功卻在後天用上」。故龍溪於〈致知識略〉中云：

吾人今日之學，謂知識非良知，則可；謂良知外於知覺，則不可。謂格物正所以致知，則可；謂在物上求正，而遂以格物為義襲，則不可。後儒謂纔知即是已發，而別求未發之時，所以未免於動靜之分，入於支離而不自覺也。<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷三，〈金波晤言〉，頁244。

<sup>40</sup> 同上，第二冊，卷八，〈意識解〉，頁558。

<sup>41</sup> 同上，第二冊，卷十，〈答吳悟齋〉第一書，頁675。

<sup>42</sup> 同上，第一冊，卷六，〈致知識略〉，頁410。

龍溪所要強調的是，「知識」雖然並非「良知」，但「良知」卻不能外於「知識」（「知覺」）而別有表現的管道。良知必然要發用，其發用便必然落到經驗層面，不可因落到經驗層面便完全視同後天已發的「知識」（「知覺」），而再別求一個未發的「良知」。若謂已發者皆不是良知，則良知又成何物？因此，龍溪才徵引明道所云：「此是日用本領工夫，卻於已發處觀之。」又徵引康節〈先天吟〉所云：「若說先天無個字，後天須用著工夫。」了解此意之後，落到道德實踐上說，「先天是心，後天是意」，「良知是寂然之體，物是所感之用，意則其寂感所乘之機也」，則致良知工夫必然要在意、物等後天經驗層面去落實，故謂：「欲正其心先誠其意，猶云舍了誠意，更無正心工夫可用也」；又謂：「致知工夫在格物上用，猶云《大學》明德在親民上用，離了親民更無學也」。龍溪此說正是承陽明致良知教而來，故強調「致良知」工夫是要推擴良知於事事物物之上，不離日用感應才能真正復歸良知之天則也。反之，離開了日用感應之事事物物，又要從何處下手去作「致良知」工夫呢？

總之，「良知」與「知識」，在雙江的理解下為全然異層異質之兩物，彼此可說是「體用有別，不離不雜」，此蓋依朱子體用二元論的觀點而來。然而，若依龍溪的理解則是：

先後一揆，體用一原。先天所以涵後天之用，後天

所以闡先天之體。<sup>43</sup>

「良知」與「知識」（「知覺」）二者固然有「先天」與「後天」、「體」與「用」之別，可是「先天所以涵後天之用，後天所以闡先天之體」，依良知本體「即先天即後天」之特性來看，「良知」自能下貫而成「知識」（「知覺」）之用也。此便是龍溪「先後一揆，體用一原」之觀點也。

## 二、關於「寂感」之辯論：

雙江難：

寂，性之體，天地之根也，而曰「非內」，果在外乎？  
感，情之用，形器之迹也，而曰「非外」，果在內乎？  
抑豈內外之間別有一片地界可安頓之乎？「即寂而感存〔行〕焉，即感而寂行〔存〕焉」，以此論見成似也。若為學者立法，恐當更下一轉語。《易》言內外，《中庸》亦言內外，今日無內外。《易》言先後，《大學》亦言先後，今日無先後。是皆以統體言工夫。如以百尺一貫論種樹，而不原枝葉之碩茂由於根本之盛大，根本之盛大由於培灌之積累。此鄙人

---

<sup>43</sup> 同上，第二冊，卷八，〈先天後天解義〉，頁 531。

內外先後之說也。<sup>44</sup>

龍溪答：

即寂而感行焉，即感而寂存焉，正是合本體之工夫。無時不感，無時不歸於寂也。若以此為見成，而未及學問之功，又將如何為用也？寂非內，而感非外，蓋因世儒認寂為內、感為外，故言此以見「寂感無內外」之學。非故以寂為外，以感為內，而於內外之間別有一片地界可安頓也。既云寂是性之體，性無內外之分，則寂無內外可不辨而明矣。<sup>45</sup>

雙江於此堅持「寂」與「感」為「性」與「情」之分，為「體」與「用」之分，為「內」與「外」之分，為「形上」與「形下」之分，當然亦為「理」與「氣」之分，此分明與朱子體用二元論的思路相同。所以他不能同意龍溪「即寂而感行焉，即感而寂存焉」的說法，認為這是以「見成」而論；同時他也不能同意龍溪泯除內外先後的說法，認為這是以「統體」論工夫。由此看來，他根本反對龍溪「見在良知」說的見解。

而龍溪的回應是：「即寂而感行焉，即感而寂存焉」正是「合本體之工夫」<sup>46</sup>。「良知」本體原是「無時不感，無時不歸於寂也」，

<sup>44</sup> 同上，第一冊，卷六，〈致知識辨〉，頁 411-412。

<sup>45</sup> 同上，頁 414-415。

<sup>46</sup> 陽明亦曾說過：「合著本體的，是工夫；做得功夫的，方識本體。」見

若以此為現成而不足恃，又將如何用工夫呢？正如龍溪在〈與諸南明〉中所云：

先師提出良知二字，乃是至道之精神，神感神應，真是真非，一毫不容自昧，乃易簡直截根源，千聖從入之真機。世之學者信不及此，以為不足以盡天下之變。……蓋良知之宗，寂而常照。舜之明物察倫，照之用也；由仁義行，寂之體也。是謂明覺之自然，是謂無為而治，千古經綸之學盡於此矣。<sup>47</sup>

真信得及良知乃「寂而常照」者也，則不論是明物察倫之照用；或是由仁義行之寂體，皆是良知本身明覺之自然如如呈現也。依此良知明覺之自然而作工夫，則當下神感神應，真是真非，一毫不容自昧，乃易簡直截根源，千聖從入之真機也。雙江蓋信不及此，故反對龍溪「即寂而感行焉，即感而寂存焉」的說法，必欲歸寂以復體，此則偏離良知教矣。龍溪於〈中庸首章解義〉云：「未發之中，非對已發而言；即感而寂，非寂而後生感也。」<sup>48</sup>此正可以駁雙江之說也。良知無有一時止息，其本體作用隨時具在，所謂「見在良知」正是成聖的根據，也是致知工夫的起腳處，龍溪於此指出良知

---

陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，〈傳習錄拾遺〉，第3條，頁390。  
可見龍溪說法於陽明有據矣。

<sup>47</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第二冊，卷九，〈與諸南明〉，頁644-645。

<sup>48</sup> 同上，第二冊，卷八，〈中庸首章解義〉，頁528。

爲「即寂即感」之「見成」，又有何不妥？

其次，龍溪對於自己主張「寂感無內外」之說，一方面提出解釋說是爲了匡正世儒認「寂爲內、感爲外」之謬；另一面他則從「寂是性之體，性無內外之分」來推證「寂無內外」。關於此義，龍溪在〈滌陽會語〉中曾云：

虛寂原是良知之體，明覺原是良知之用。體用一原，  
原無先後之分。<sup>49</sup>

可見，虛寂與明覺原是良知自身之體用，不當以先後分，當然亦不可以內外分也。陽明〈答陸原靜書〉亦云：「未發之中即良知也，無前後內外而渾然一體者也。……寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也」<sup>50</sup>。由此可見，陽明也是主張良知無分於前後內外、無分於寂然感通，而爲渾然一體者也。龍溪的思維模式蓋與陽明體用一元論的觀點相同也。

<sup>49</sup> 同上，第一冊，卷二，〈滌陽會語〉，頁 174。

<sup>50</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 157 條，〈答陸原靜書〉，頁 220。

### 三、關於「未發已發」之辯論：

雙江難：

良知是未發之中，先師嘗有是言。若曰良知亦即是中節之和，詞涉迫促。……「良知之前無未發，良知之外無已發」，似是渾沌未判之前語。設曰良知之前無性，良知之外無情，即謂良知之前與外無心，語雖玄，而意則舛矣。<sup>51</sup>

龍溪答：

良知之前無未發者，良知即是未發之中，若復求未發，則所謂沈空也。良知之外無已發者，致此良知即是發而中節之和，若別有已發，即所謂依識也。語意似了然。「設為良知之前無性，良知之外無情，即謂之無心」，而斷以為混沌未判之前語，則幾於推測之過矣。<sup>52</sup>

雙江於此首先質疑龍溪「良知即是未發之中，即是發而中節之和」的說法，認為「詞涉迫促」；其次，他也質疑「良知之前無未發，良知之外無已發」的說法，似是「渾沌未判之前語」。雙江甚至進一步根據龍溪此說而提出質問說：「設曰良知之前無性，良知

---

<sup>51</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷六，〈致知識辨〉，頁411-412。

<sup>52</sup> 同上，頁415。

之外無情」，那麼不就等於說「良知之前與外無心」嗎？這樣的說法「語雖玄，而意則舛矣」。其實雙江提出這兩個質疑，背後的原由蓋因其個人對於「未發之中」和「已發之和」是採取二元論的觀點：「未發本是性，故曰大本者，天命之性，天下之理皆由此出……中是性，和是情。」<sup>53</sup>此基本上仍是朱子未發與已發、中與和、性與情二分的思路。底下要討論龍溪的回應之前，先將雙江質疑龍溪說法的文本徵引如下，以便對照：

良知即是未發之中，即是發而中節之和，此是千聖  
斬關第一義，所謂無前後內外渾然一體者也。若良  
知之前別求未發，即是二乘沉空之學。良知之外別  
求已發，即是世儒依識之學。或攝感以歸寂，或緣  
寂以起感，受症雖若不同，其為未得良知之宗則一  
而已。<sup>54</sup>

關於第一個質疑，龍溪在〈致知議略〉處的表達或許確有詞涉迫促之嫌，蓋說「良知是未發之中」此無問題，說良知「即是發而中節之和」則不免太快了些，此須關聯著「意」與「物」等經驗層面而說，就良知本身而言無所謂「中節」或「不中節」的問題。良知本身即是「節」(天理)，通過格物、致知、誠意等工夫可使意誠、

<sup>53</sup> 《雙江聶先生文集》，卷十一，〈答王龍溪〉第二書，頁 46 下。

<sup>54</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷六，〈致知議略〉，頁 406。

物正而中節矣，於此方可說「中節之和」。所以龍溪後來在〈致知議辨〉這裡的表達便較為妥適了，其言云：「致此良知即是發而中節之和」，中節之和是就「致此良知」而說，不就「良知自身」說。不過，如果通過致此良知而使得意與物成爲中節之和，此仍應是在良知感應流行之內，而不在良知之外。依此而言「良知即是發而中節之和」亦無不可，只是這是「綜和地說」，即通過「致」而關聯著「意」與「物」說。因爲若是在良知之外別有已發，則是「依識」也。所以，只要將語言的歧義分別清楚之後，亦未嘗不可說也。<sup>55</sup>

關於第二個質疑，龍溪提出「良知之前無未發，良知之外無已發」的見解並非無所據，陽明〈答陸原靜書〉中即云：「未發在已發之中，而已發之中，未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中，未嘗別有已發者存。」<sup>56</sup>可見龍溪的回答原是遵循陽明的說法。陽明在此〈答陸原靜書〉中所說的未發已發，是將未發已發收到良知本身上講，此固不符《中庸》原意，但亦自成理路。將未發已發收到「良知」本身上講，此時之所謂「發」乃是「發用」或「顯現」之意，這與《中庸》就「情」上講便不同。《中庸》就「情」上講的「發」是「激發」之意。<sup>57</sup> 龍溪繼承陽明之說，亦將未發已

<sup>55</sup> 關於這個問題，牟宗三先生有詳細的疏釋。請參見氏著：《從陸象山到劉蕺山》，第四章，頁 339-341。

<sup>56</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 157 條，〈答陸原靜書〉，頁 220。

<sup>57</sup> 未發、已發，若依《中庸》原義解之，本是說在喜怒哀樂未被激發起時，吾人可以體認到良知爲中體；有此不昧的中體，始能使喜怒哀樂有發而中節之和。如是，未發、已發是就「情」說，並不就「良知」本身說。

發收到良知本身上講，所以良知自身乃是即未發即已發而實無分於未發已發者也。如是，則良知本身即是未發之中，如何再於此良知之前別求個未發？此豈不是「沉空」乎？又依綜和義說，良知統攝意與物而使之為中節之和，如是則良知即是中節之和，又如何再於此良知之外別求個已發？此豈不是「依識」乎？龍溪於此點出個「即未發即已發」的「良知」，正是要判開渾沌也<sup>58</sup>，此不可謂為「渾沌未判之前語」。又雙江根據龍溪此說而提出質問說：「設曰良知之前無性，良知之外無情，即謂良知之前與外無心。語雖玄，而意則舛矣。」此真可謂「幾於推測之過」也。蓋良知即是性、即是情、亦即是心，良知之前之外若尚有心，那必定是識心。龍溪之說並無乖舛之處也。

---

此是程伊川、楊龜山（名時，字中立，世稱龜山先生，1053-1135）、李延平（名侗，字愿中，世稱延平先生，1093-1163）、朱子相傳談論未發已發的老方式。但後來在陽明〈答陸原靜書〉中，隨陸原靜（名澄，字原靜，又字清伯，生卒不詳）之間，亦將未發已發收到「良知」本身上講，此固不符《中庸》原意，但亦自成理路。惟「發」字的意涵便有不同。參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第三章，頁300-301。

<sup>58</sup> 龍溪嘗云：「一念靈明，從混沌立根基，專而直，翕而闢，從此生天生地，生人生萬物，是謂大生廣生，生生而未嘗息也。」其中「一念靈明」即指「見在良知」而說，「從此生天生地，生人生萬物」，不即表示良知可以判開混沌乎？見王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷七，〈龍南山居會語〉，頁499。

<sup>59</sup>龍溪曾云：

至善者，心之本體，天命之性，粹然無欲，其虛而靈者，皆其至善之發見，所謂體用一原。<sup>60</sup>

可見，心體、性體、乃至其虛而靈者（良知），一齊皆是至善者也。良知即是心，即是性，亦不能不即是情也，此蓋即是龍溪之「體用一原」觀也。

#### 四、關於「幾」之辯論：

雙江難：

兄謂聖學只在幾上用功。有無之間是人心真體用，當下具足，是以見成作工夫看。夫寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也。今不謂誠神為學問真工夫，而以有無之間為人心真體用，不幾於舍筏求岸，能免望洋之歎乎？誠精而明寂，而疑於無也，而萬象森然已具，無而未嘗無也。神應而妙感，而疑於有也，而本體寂然不動，有而未嘗有也。即是為有無之間，亦何不可？老子曰：「無無既無，湛然常寂。常寂常應，真常得性。常應常定，常清靜矣。」則

---

<sup>59</sup> 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第四章，頁 342-343。

<sup>60</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第二冊，卷八，〈大學首章解義〉，頁 517。

是以無為有之幾，寂為感之幾。非以寂感有無隱度其文，故令人不可致詰為幾也。知幾之訓，《通書》得之。《易傳》子曰：「知幾其神乎？幾者，動之微，幾之先見者也。」即《〔通〕書》之「動而未形，有無之間」之謂。《易》曰：「介如石焉，寧用終日，斷可識矣。」此夫子之斷案也。蓋六二以中正自守，其介如石，故能不溺於豫。「上交不諂，下交不瀆」，知幾也。……幾在介，而非以不諂不瀆為幾也。《易》曰：「憂悔吝者存乎介」，介非寂然不動之誠乎？《中庸》曰：「至誠如神」，又曰：「誠則明」，言幾也。舍誠而求幾，失幾遠矣。內外先後，混逐忘助之病，當有能辨之者。<sup>61</sup>

龍溪答：

周子云：「誠神幾曰聖人」，良知者，自然之覺，微而顯，隱而見，所謂幾也。良知之實體為誠，良知之妙用為神，幾則通乎體用而寂感一貫，故曰有無之間者幾也。有與無正指誠與神而言。此是千聖從入之中道。過之則墮於無，不及則滯於有，多少精義在！非謂以見成作工夫，且隱度其文，令人不可致詰為幾也。豫之六二，以中正自守，不溺於豫，故能觸幾而應，不俟終日而吉。良知是未發之中，良知自能知幾。非良知之外，別有介石以為能守，

<sup>61</sup> 同上，第一冊，卷六，〈致知議辨〉，頁421-423。

而後幾可見也。《大學》所謂「誠意」，《中庸》所謂「復性」，皆以「慎獨」為要，獨即幾也。<sup>62</sup>

雙江在此所表達的意思，主要是以「無」為「有」之幾，以「寂」為「感」之幾，以「介」為「不諂不瀆」之幾，以「誠」為「神」之幾。這是將「幾」收歸到「體用二分」下的「體」上來講，走的依舊是「歸寂以復體」的路數。由於其所理解的良知本體原是「只存有而不活動者」，故其所理解的「幾」當亦是收攝於此孤懸的本體之中，而一切工夫只落在歸寂後返所見的「誠體」上用。此不免仍是其體用二元論的思路。

相對地，龍溪所理解的「幾」，是就著當下「即存有即活動」的「良知」而言，故曰：「良知者，自然之覺，微而顯，隱而見，所謂幾也。」如果說「誠」是良知之體、良知之微、良知之隱、良知之無，「神」是良知之用、良知之顯、良知之見（現）、良知之有，那麼，「幾」便是通乎體用、顯微、隱見、有無而寂感一貫者也。此則為體用一元論的思路。龍溪復舉《大學》、《中庸》皆以「慎獨」為要，而謂「獨」即「幾」也。此「慎獨」之「獨」，即指「獨知」而言，而「獨知」在龍溪的觀念中便等於「良知」，故「幾」實無異於「良知」也。因此龍溪才說：「此是千聖從入之中道，過之則墮於無，不及則滯於有，多少精義在！」龍溪這種將「幾」直接收攝於「良知」本體的說法，似乎與周濂溪《通書》中「誠無為，幾

---

<sup>62</sup> 同上，頁 423-424。

善惡」的說法不類，然而，於陽明的思想中未必無據。如《傳習錄》卷下便載：

或問至誠前知。先生曰：「誠是實理，只是一個良知，實理之妙用流行就是神，其萌動處就是幾。誠神幾曰聖人。聖人不貴前知。禍福之來，雖聖人有所不免。聖人只是知幾，遇變而通耳。良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。」<sup>63</sup>

陽明在此將「幾」解釋為「良知的萌動處」，則「幾」當該為純善而無惡者也；而且既強調它是良知的「萌動處」，則是指「當下呈現的良知」而言，此似乎便與龍溪所謂「見在良知」的概念非常接近了。陽明甚至於說：「良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。」似乎也強調作聖的工夫從「見在的幾」下手，便可一了百了，不須再於此幾之前後另尋工夫的著力點。這種說法與龍溪論「幾」時所說「此是千聖從入之中道，過之則墮於無，不及則滯於有」的說法不也有異曲同工之妙？由此看來，龍溪對於「幾」字的詮釋雖與濂溪思想不符，但未必不是從陽明的思想傳承過來。事實上，龍溪這種對於「幾」的看法並非偶發之論，乃是其平日的定見，如在〈周潭汪子晤言〉中云：

<sup>63</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 281 條，頁 335-336。

予惟君子之學，在得其幾。此幾無內外，無寂感，無起無不起，乃性命之原，經綸之本，常體不易，而應變無窮。譬之天樞居所而四時自運、七政自齊，未嘗有所動也。此幾之前，更無收斂；此幾之後，更無發散。蓋常體不易，即所以為收斂，寂而感也；應變無窮，即所以為發散，感而寂也。恒寂恒感，造化之所以恒久而不已。若此幾之前更加收斂，即滯，謂之沈空；此幾之後更加發散，即流，謂之溺境。沈與溺，雖所趨不同，其為未得生機，則一而已。浩然之氣，由集義所生，即是致良知，即是獨知。獨知者，本來不息之生機也。時時致其良知，時時能握其幾。……若能於動而未形、有無之間者察之，以究其毫釐之辨，則生機常在我而氣自克，千古經綸之術，盡於此矣。<sup>64</sup>

龍溪此處劈頭便說：予惟君子之學，在「得其幾」，可見「幾」的重要。接著又說此「幾」為「無內外，無寂感，無起無不起，乃性命之原，經綸之本，常體不易，而應變無窮。」則「幾」似乎與「良知」無異矣。接下去又形容此「幾」，即收斂即發散，恒寂恒感，造化之所以恒久而不已。「若此幾之前更加收斂，即滯，謂之沈空；此幾之後更加發散，即流，謂之溺境。」此與其形容良知時

---

<sup>64</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷三，〈周潭汪子晤言〉，頁 227-228。

云：「良知即是未發之中，若復求未發，則所謂沈空也。良知之外無已發者，致此良知即是發而中節之和，若別有已發，即所謂依識也。」何其相似也？如果參考陽明對「幾」的定義以及配合龍溪將「幾」視為「動而未形，有無之間者」的說法，則「幾」乃「良知最初萌發的一念」。龍溪非常重視從這「良知最初萌發的一念」之「幾」上作工夫，故曰：「若能於動而未形、有無之間者察之，以究其毫釐之辨，則生機常在我而氣自克，千古經綸之術，盡於此矣。」這與龍溪在他處所經常提到的「從一念靈明識取」<sup>65</sup>、「從一念入微處討生死」<sup>66</sup>的工夫相一致。綜合這種種的描述，吾人有理由相信龍溪所說的「幾」便是其所謂的「見在良知」。再看龍溪於〈別言贈沈思畏〉中所云：

予謂千古惟在歸一。極深云者，即其幾而深之。非研幾之前，復有此段作用也。吾人感物，易於動氣，只是幾淺。幾微故幽，微者，深之謂也。惟其幾深，故沈而先物，自不為其所動，而其要存乎一念獨知之地。若研幾之前復有此段作用，即為世儒靜而後動之學，二而離矣。顏子未嘗不知，未嘗復行，以其早覺也。

<sup>65</sup> 龍溪云：「千古聖學，只從一念靈明識取，只此便是入聖真脈路。」同上，第三冊，卷十六，〈水西別言〉，頁 1123。

<sup>66</sup> 龍溪云：「吾人此生幹當，無巧說，無多術，只從一念入微處討生死，全體精神打並歸一，看他起處，看他落處。……此是端本澄源第一義，所謂宗要也。」同上，第二冊，卷十一，〈答李漸庵〉第一書，頁 731-732。

才動即覺，才覺即化，故曰顏氏其庶幾乎？<sup>67</sup>

龍溪此處藉用《易·繫辭上》：「夫易，聖人之所以極深而研幾也」（第十章）中「極深」和「研幾」兩個詞語來說明作聖工夫的要領。他認為「極深」云者，只是「即其幾而深之」，並非「研幾」之前，復有此段作用也。故「極深」只是「研幾」工夫的深化，兩者是同一種工夫，不可以分先後，這才是他所所謂千古以來「歸一」的學問。從這裡也可以看得出來龍溪無論談本體或說工夫，都有這種「歸一」的傾向，此蓋其堅持體用一元論的信念所致，甚至於在其「見在良知」說的影響下，體與用、本體與工夫都收攝得更為緊切，完全凝合於「見在」之中。這或許也可說是龍溪與陽明在「體用同源」觀上細微的差別。陽明言良知之體用本已從良知之「即存有即活動」處見得良知之「即體即用」性，龍溪則更進一步喜從「見在良知」說之觀點，把良知之「即體即用」性收攝於「當下呈顯的良知」立言，此便逼顯出「即本體便是工夫」一義，而這正是龍溪學說思想中最大的特色。龍溪接著表示吾人感物，易於動氣，只是「幾淺」。如果能做到「幾深」，則能沈潛而先物，自不為物感所動，而其要存乎「一念獨知」之地。如果說龍溪口中的「獨知」即是「良知」的話，那麼「一念獨知」便是「良知最初萌發的一念」，此即通於「見在良知」一概念矣。所以在龍溪的用語中，「幾」、「一念獨知」、「一念靈明」、「一念入微」等，幾乎都是「見在良知」的另

---

<sup>67</sup> 同上，第三冊，卷十六，〈別言贈沈思畏〉，頁 1133。

一種表達方式罷了！<sup>68</sup>若然，龍溪強調要做到「幾深」，其要在於「存乎一念獨知之地」，此則無異於教人從「見在良知」處立工夫。龍溪屢屢稱讚顏淵「才動即覺，才覺即化」，其「庶幾」乎？可見依龍溪的看法，顏淵的工夫進路便是從「見在良知」處立工夫，從「見在良知」處立工夫便是「從心上立根」之工夫也，這即是龍溪所揭櫫的「先天正心之學」也。<sup>69</sup>事實上，除了「庶幾」之外，龍溪所謂研幾的工夫還包括「知幾」和「審幾」，其在〈致知議略〉中云：

良知者，無所思為，自然之明覺。即寂而感行焉，寂非內也；即感而寂存焉，感非外也。動而未形，有無之間，幾之微也。動而未形，發而未嘗發也。有無之間，不可以致詰。此幾無前後，無內外。聖人知幾，賢人庶幾，學者審幾。故曰幾者動之微、吉之先見者也。知幾故純吉而無凶；庶幾故恒吉而寡凶；審幾故趨吉而避凶。過之則為忘幾，不及則為失幾。忘與失，所趨雖異，其為不足以成務均也。

70

<sup>68</sup> 彭國翔先生也持同樣的看法，參見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，第三章，頁 127-150。

<sup>69</sup> 黃梨洲在《明儒學案》中纂述龍溪工夫論特色時云：「以正心為先天之學，誠意為後天之學。從心上立根，無善無惡之心，即是無善無惡之意，是先天統後天。從意上立根，不免有善惡兩端之決擇，而心亦不能無雜，是後天復先天。」見氏著：《明儒學案》，上冊，卷十二，〈浙中王門學案二〉，頁 239。

<sup>70</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷六，〈致知議略〉，頁 407-408。

不論是聖人的「知幾」，賢人的「庶幾」，或學者的「審幾」，其實都是從「見在良知」處立工夫也。所謂聖人之「知幾」，意謂著當下「即本體便是工夫」，時時保任無失，故能「純吉而無凶」也。賢人之「庶幾」，即如顏子「才動即覺，才覺即化」，故能「恒吉而寡凶」也。學者之「審幾」，則是在當意念有善惡之紛起時，同時即以見在良知加以照察，雖在不斷修正的過程中卻時時力求回歸當下之良知，故能「趨吉而避凶」也。此三者造境雖然有別，然而就其本於「見在良知」處立工夫則一也。

牟宗三先生曾批評龍溪把那「動而未形、有無之間」的「幾」提到「誠」「神」上說，是混感性層為超越層上的，混形而下的為形而上的，而知幾、庶幾、審幾之工夫意亦全不顯，此不合《易傳》與《通書》之原意。<sup>71</sup>這一個問題或許可以從兩方面來討論：一是龍溪言「幾」究竟符不符合《易傳》與《通書》之原意？二是龍溪如此言「幾」在義理上能不能成立？第一個問題牽涉到對《易傳》與《通書》言「幾」的理解，此非本處論題之重點，或可先暫時存而不論；至於第二個問題則直接關涉到龍溪思想核心概念的問題，此則不得不辯也。

依吾人之了解，龍溪論學的特色向來著重在「攝意歸心」，所謂「意根於心，心無欲，則念自一，一念萬年，無有起作，正是本心自然之用。」<sup>72</sup>此一特色從其提出「四無」說以來幾乎便是龍溪

<sup>71</sup> 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第四章，頁 363-370。

<sup>72</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷五，〈與陽和張子問答〉，頁 393。

思想之基調，而此一基調之形成實從悟得「見在良知」而來。蓋所謂「見在良知」即有見於「良知當下具足且隨時可以呈現」也，所以「若果信得良知及時，即此知是本體，即此知是功夫。」<sup>73</sup>縱使在萬欲沸騰中，良知亦無完全泯滅之虞，正所謂「良知在人，本無汙壞，雖昏蔽之極，苟能一念自反，即得本心。」<sup>74</sup>此蓋隨時信得及良知也。如今，龍溪順陽明之意而將「幾」視為「良知的萌動處」，而於此言「知幾」、「庶幾」、「審幾」的工夫，正是基於對「見在良知」隨時信得及也。此義不能說沒有道理。牟先生之所以不許龍溪將「幾」視為超越層者，關鍵在於牟先生認為只有在感性層的意識上才可以談工夫，所謂「在幾上用功並不錯。然而現成具足者（即人心之真體用）並無工夫義。如何恢復此具足者才是工夫。說此中『多少精義在』，此並不能算工夫。」<sup>75</sup>但龍溪「即本體便是工夫」之工夫義正是「無工夫中真工夫」<sup>76</sup>之究竟工夫義也<sup>77</sup>。其實，牟先

<sup>73</sup> 同上，第三冊，卷十七，〈不二齋說〉，頁 1221。

<sup>74</sup> 同上，第一冊，卷六，〈致知議略〉，頁 416。

<sup>75</sup> 參見牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，第四章，頁 364。

<sup>76</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷六，〈與存齋徐子問答〉，頁 447。

<sup>77</sup> 彭國翔先生對於這個問題的看法基本上與筆者一致，他同時指出：「龍溪這種對『幾』的理解，在當時整個陽明學者中也並非個別現象。」如王時槐（字子植，號塘南，1522-1605）在〈唐曙台索書〉曾云：「寂然不動者誠，感而遂通者神，動而未形、有無之間者幾。此是描寫本心最親切處。夫心一也，寂其體，感其用，幾者體用不二之端倪也。當知幾前別無體，幾後別無用，只幾之一字盡之。希聖者終日乾乾，惟研幾為要矣。」參見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，第三章，頁 142-143。另外，他也指出中晚明學者在工夫論的問題上都有追求「究竟工夫」的一致傾向。參見同上，第六章，頁 365-384。

生在談論泰州派羅近溪的工夫特色時，曾經指出這種「無工夫的工夫」乃是「絕大的工夫」、「弔詭的工夫」並謂：「真實切要之工夫唯在此一步」。<sup>78</sup>不知何故反對龍溪言「即本體便是工夫」之工夫義也？<sup>79</sup>

總而言之，雙江之以寂為幾、以無為幾、以介為幾、以誠為幾，皆在其體用二元論的思路下，將「幾」收攝在其「只存有而不活動」之本體上，此不合陽明良知教之軌範。龍溪言「幾」則就著「即存

<sup>78</sup> 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第三章，頁 291-292。

<sup>79</sup> 牟宗三先生說：「『見在良知』本是良知之存有論的存有之問題。」見氏著：《從陸象山到劉蕺山》，第四章，頁 414。此義從某個側面來說固然不錯，但筆者以為從龍溪強調良知「當下具足」且「隨時可以呈現」來看，其立說之宗趣似乎不僅是一良知之存有論的存有之問題而已，實更進一步涵蘊著工夫論的問題。故「見在良知」說不當被視為只是靜態地、理論地分析良知本身之特性而已，其更大的意義當在於動態地、實踐地點出良知為人人當下可以作工夫的根據。唐君毅先生說：「王龍溪之學，亦似有此現成良知之說，故人亦可本其說以成其狂肆。然實則龍溪言現成良知，乃悟本體，而即此本體以為工夫；非悟本體後，更無去蔽障嗜欲工夫者也。」參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，第十四章，頁 376。由此看來，唐先生頗能正視龍溪依「見在良知」說所開出之「即本體便是工夫」之工夫義。王財貴先生亦曰：「到王龍溪四無說出現，特別看重『見在良知』，則其為教，顯到了極點，而『見體』之可能幾乎變成了必然，道德之真處必在由此明覺付諸實踐。」參見氏著：《王龍溪良知四無說析論》，第五章，頁 437。王先生雖然主要從「四無」說論起，但就其關聯著「見在良知」說而言，其亦當肯定「見在良知」說必然涵蘊著工夫論的問題。另外，林月惠女士也持同樣的看法，其言曰：「牟先生認為『見在良知』本是良知之存有論的存有之問題。但筆者認為龍溪強調『見在良知』著重於道德實踐的根源性動力上發揮。」參見氏著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念庵思想之研究》，第六章，頁 514 注。

有即活動」的「見在良知」而言，故以「幾」為通乎體用、顯微、隱見、有無、前後、內外而寂感一貫者也，此乃其體用一元論之思路。透過探討龍溪對「幾」的重視，更能將龍溪「見在良知」說下對良知本體之特殊洞見充分彰顯無遺。

#### 肆、「見在良知」說下對良知本體之特殊洞見

討論至此，龍溪「見在良知」說下之「體用一源」義實已得以彰顯。他所體悟之良知是「即性即情」、「即寂即感」、「即中即和」、「即未發即已發」、「即先天即後天」、「即主宰即流行」、「無前後內外」而渾然一體者也。基本上這是傳承自陽明體用一元論的觀點。而如雙江所體悟的則是「性」與「情」、「寂」與「感」、「中」與「和」、「未發」與「已發」、「先天」與「後天」、「內」與「外」、「先」與「後」均為理氣二分者也。這基本上採取的是朱子體用二元論的觀點。

不過，值得注意的是，龍溪主張「見在良知」之說，蓋特別強調良知之「見在性」也。依良知之「見」而必「在」（表顯良知本體為「即當下即圓滿」者也）與「在」而能「見」（表顯良知本體為「即存有即活動」者也）兩義，則不僅成聖有當下必然的根據，道德實踐亦成為即時可見之行。若然，則吾人隨時可從「見在良知」

處立基以作工夫也。龍溪云：「若果信得良知及時，只此知是本體，只此知便是工夫。良知之外，更無致法；致知之外，更無養法。」<sup>80</sup>因此，所謂的「體」與「用」，「本體」與「工夫」，似乎皆一齊凝合於「當下」之中，這不可不說是龍溪「見在良知」說下對良知本體的特殊洞見也。

事實上，除了以上透過龍溪與同門諸子論辯之資料中，可以看出龍溪「見在良知」說下「體用一源」觀之特色外，在《龍溪全集》中處處皆可以親切體味出龍溪這種獨到的見解，以下試再徵引數例論述之，以證明所言之不虛。

首先，來看龍溪〈與陽和張子問答〉一文，其中龍溪曾藉「眾人之目，與離婁同」為譬，來闡明「見在良知」與「聖人良知」相同之意。其言云：

良知不學不慮，本來具足，眾人之目，與堯舜同。辟之眾人之目，本來光明，與離婁同。然利欲交蔽，夜氣不足以存，失其本體之良。必須絕利去欲，而後能復其初心，非苟然而已也。今謂眾人之目，與離婁異，是自誣也；障翳之目，自謂與離婁同，是自欺也。夫致知之功，非有加於于性分之外。學者，復其不學之體而已；慮者，復其不慮之體而已。若外性分而別求物理，務為多學，而忘德性之知，是

---

<sup>80</sup> 王畿：《王龍溪全集》，第三冊，卷十六，〈魯江草堂別言〉，頁1137。

猶病目之人，不務服藥調理，以復其光明，俛俛然  
求明於外，祇益盲瞶而已。此回賜之學，所由以分  
也。<sup>81</sup>

說「良知不學不慮，本來具足」，這是肯定良知為「即當下即圓滿」者也。接著又說「眾人之心，與堯舜同」，這不正是意謂著「見在良知」與「聖人良知」相同嗎？龍溪在此以「眾人之目」與「離婁之目」本來相同為喻，此喻之重點即在指出：「見在良知」與「聖人良知」本來相同，若信不及，則可謂「自誣」；反之，那些冒「見成情識」為「聖人良知」者，則是「自欺」。自誣者，是信不及良知；自欺者，則是輕玩良知也。前者指出良知本體之普遍具在，後者強調作聖工夫之不可或缺。正所謂「論工夫，聖人亦須困勉，方是小心緝熙；論本體，衆人亦是生知安行，方是真機直達。」<sup>82</sup>龍溪進一步強調：「學者，復其不學之體而已；慮者，復其不慮之體而已」此乃點出良知天生固有，本來完具，故致知工夫只在復其不學不慮之本體而已，非可以假藉見聞多學以為之助，如此則不免有往外逐求之病也。

再者，在龍溪所作〈書同心冊卷〉一文中，對於良知之「即存有即活動」與「即當下即圓滿」兩義，都有精闢扼要的闡述；同時對於「見在良知」說下之致知工夫，亦有簡明切當的發揮：

<sup>81</sup> 同上，第一冊，卷五，〈與陽和張子問答〉，頁 400。

<sup>82</sup> 同上，第一冊，卷三，〈水西精舍會語〉，頁 235。

夫學，有本體，有工夫。靜為天性，良知者，性之靈根，所謂本體也。知而曰致，翕聚緝熙，以完無欲之一，所謂工夫也。良知在人，不學不慮，爽然由於固有；神感神應，盎然出於天成。本來真頭面，固不待修證而後全。若徒任作用為率性，倚情識為通微，不能隨時翕聚，以為之主，倏忽變化，將至於蕩無所歸，致知之功，不如是之疎也。<sup>83</sup>

當說「良知在人，不學不慮，爽然由於固有」時，這是說明良知「本來完具」；當說「神感神應，盎然出於天成」，這是說明良知「隨時可以呈現」，合之則可見良知為本來完具且隨時可以呈現者也。前者指出良知之「當下圓滿性」，後者指出良知之「自然能動性」。而良知之「當下圓滿性」即同時涵蘊著「自然能動性」，良知之「自然能動性」即反顯出其「當下圓滿性」，由此可見良知同時為「即當下即圓滿」與「即存有即活動」者也。「本來真頭面，固不待修證而後全」這正是龍溪「見成良知」的概念。然而龍溪雖強調良知的「見成性」，卻不意謂著不須要作致知的工夫。所以他指出那些「任作用」卻以為是是「率性」，「倚情識」卻以為是「通微」者，並不足以言致知之功也。龍溪「見在良知」下之工夫，正是在識得良知為「性之靈根」後，時時「翕聚緝熙」，以完滿此無欲之本體也。由是，既可見龍溪「見在良知」說下獨到的本體觀，亦同

---

<sup>83</sup> 同上，第一冊，卷五，〈書同心冊卷〉，頁 383-384。

時可見其「見在良知」說下之工夫論也。

最後，再看龍溪於〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉中提到今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，乃其「最初無欲一念」的說法：

夫天地靈氣，結而爲心。無欲者，心之本體，即伏羲所謂乾也。剛健中正純粹精，天德也。有欲則不能以達天德。元亨利貞，文王演之以贊乾之爲德。有此四者，非有所加也。元亨主發用，利貞主閉藏。故曰元亨者，始而亨者也。利貞者，性情也。天地靈氣，非獨聖人有之，人皆有之。今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，乃其最初無欲一念，所謂元也。轉念則爲納交要譽、惡其聲而然，流於欲矣。元者始也，亨通利遂貞正皆本於最初一念，統天也。最初一念，即易之所謂復。復見其天地之心，意必固我有一焉，便與天地不相似。顏子不失此最初一念，不遠而復。才動即覺，才覺即化，故曰顏子其庶幾乎？學之也。<sup>84</sup>

龍溪於此先從「天地靈氣，結而爲心」談起，論乾卦「元亨利貞」四德，並謂「天地靈氣，非獨聖人有之，人皆有之」，此乃肯定良知心體爲人人皆有者也。進而指出「今人乍見孺子入井，皆有

<sup>84</sup> 同上，第一冊，卷五，〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，頁 360-361。

怵惕惻隱之心，乃其最初無欲一念，所謂元也」，此處所謂「最初無欲一念」實從「怵惕惻隱之心」說來，故與龍溪所謂「見在良知」之義同矣。龍溪並以此「最初無欲一念」為「元」而可以「統天」，則其意蓋以「見在良知」為乾元之始、為天地之始也。更以此「最初無欲一念」即《易》之所謂「復」也，強調「復見其天地之心」須要「無意必固我」，此則明示吾人「見在良知」自身即具圓滿能動之體用，更不待後天人為安排造作，即此本體便是工夫，則天地之心可見矣。最後，並舉顏子「才動即覺，才覺即化」之所謂「庶幾」乎，乃因其「不失此最初一念」，故能不遠而復。依此，則龍溪實以「見在良知」為本體，更即以此為工夫，將本體與工夫同時收攝於此「最初無欲一念」之中，此即是龍溪論學之最精要處，亦即是其「見在良知」說下對良知本體的特殊洞見也。

## 伍、結論

總結來說，陽明言良知之體用本已從良知之「即存有即活動」處見得良知之「即體即用」性，龍溪則更進一步喜從「見在良知」說之觀點，把良知之「即體即用」性收攝於「當下呈顯的良知」立言，此便逼顯出「即本體便是工夫」一義。在龍溪的「見在良知」說下，對於良知本體之「見在性」既把握得如此真切，因而對良知本身在「體」上之「圓滿性」與「用」上之「能動性」，都能更加

緊密地結合在「當下」之中，使得吾人可以隨時悟入這當下圓滿具足而自然能動的良知本身，且即就這當下圓滿具足而自然能動的良知本身以為工夫，這便形成了龍溪「見在良知」說下對良知本體的特殊洞見——即不僅良知本身之體用是一，而且本體與工夫也是一。準此，則龍溪「見在良知」說下之「體用一源」的意涵，實不僅是在良知之存有論上展示為「即體即用」之義而已，亦必涵蘊著在工夫論上展示為「即本體即工夫」之義。這或許可說是龍溪與陽明在「體用一源」觀上細微的差別，亦可說是龍溪學說思想中最大的特色也。

### 參考文獻

- 王守仁著，《王陽明全書》，臺北：正中書局，1976年。
- 王財貴著，《王龍溪良知四無說析論》，臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1990年6月。
- 王 畿著，《王龍溪全集》，臺北：華文書局，1970年。
- 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：學生書局，1984年。
- 周敦頤著，《周子通書》，臺北：中華書局，1978年。
- 林月惠著，《良知學的轉折——聶雙江與羅念庵思想之研究》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 唐君毅著，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：台灣學生書局，1984年。
- 唐順之著，《唐荆川集》（四部叢刊本），臺北：臺灣商務印書館。
- 高瑋謙著，〈王龍溪「見在良知」說析論〉，收在《鵝湖學誌》，第38期（2007年6月），頁117-171。
- 陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1988年。
- 陳榮捷著，《朱學論集》，臺北：學生書局，1988年。
- 黃宗羲著，《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987年。
- 程顥、程頤著，《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983

年。

彭國翔著，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：學生書局，2003年。

張永雋著，〈朱熹哲學思想之「方法」及其實際運用〉，收入《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），上冊，頁343-369。

黎靖德編著，《朱子語類》，台北：文津出版社，1986年。

聶豹著，《雙江聶先生文集》（明嘉靖甲子永豐知縣吳鳳瑞刊隆慶六年增補序文本），臺北：國家圖書館善本微卷11899。

## Lung-hsi Wang's Insight on “*liang-chih ben-ti*” in Light of His Thesis on “*xian-zai liang-chih*”

Wei-Chien Kao

### *Abstract*

In this essay, I will explicate Lung-hsi Wang's insight on “*liang-chih ben-ti*” in light of his thesis on “*xian-zai liang-chih*” by elaborating his conception of “*ti-yong-yi-yuan*”. Lung-hsi Wang adopts his mentor, Yang-ming Wang's theory on “*ti-yong-yi-yuan*” (*ti* and *yong* as one) to investigate the concept of “*ti-yong-yi-yuan*” (*ti* and *yong* from one source). However, a detailed elaboration of their delicate differences will foreground Lung-hsi Wang's original vision—his emphasis on “*xian-zai hsieng*” of *liang-chih* highlights the fullness of its *ti* and the dynamism of its *yong* in the present (*tang-hsia*). That one can envision of such a full and dynamic *liang-chih* and immediately practice it as a discipline is the key to Lung-hsi Wang's insight on “*liang-chih ben-ti*”—not only the *ti* and *yong* of *liang-chih* are one, but also the *ben-ti* and *gong-fu* of *liang-chih* are one. This insight distinguishes Lung-hsi Wang's concept of “*ti-yong-yi-yuan*” from that of his mentor, and characterizes the former's philosophy.

**Keywords** : *xian-zai liang-chih*, *ti-yong-yi-yuan*,

*chi-chuen-yu-chi-huo-tong*, *chi-tan-hsia-chi-yuan-mang*,

*chi-ben-ti-bian-shi-gong-fu*