

「此心光明」：陽明學以「日」喻「心」 隱喻的形成與類型

黃繼立*

摘 要

在這篇文章裡，筆者以陽明學的以「日」喻「心」之喻為主題，嘗試以隱喻理論為方法論，考察陽明思想裡以「日」喻「心」之喻的形成過程，並就此喻內的隱喻類型，進行分類與敘述，並追究其間運作與義理蘊涵間的關係。本文首先由劉蕺山的「吾儒以日喻心」說出發，進而認為影響陽明學日喻最大的前代學者，應屬陸象山和楊慈湖。其次，本文指出陽明日喻的形成，係源於龍場時期，《五經臆說》解「晉」裡，已可見陽明日喻的基本規模。最後，陽明的日喻操作，隨著他越來越深密的心性體驗，越形細膩。而主要是由「光明體型」、「陽氣型」和「無私者型」三種類型構成。恰是陽明對心體特質的體會，一是具自主、自覺性，二是能起淨化作用，三是本無私執。

關鍵詞：王陽明、陽明學、日喻、良知、隱喻研究

* 東海大學中國文學系助理教授。

“The Mind is Bright”: The Formation and Type of Using “Sun” to Metaphor “Mind” on Wang Yang-Ming’s Thought

Huang Chi-Li
Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
Tunghai University

Abstract

This paper mainly focuses on the concept of Yang-Ming’s thought of “sun” to metaphoric “mind”. The research is using metaphor theory to study the process of formation and differentiate the type of metaphor in order to investigate the relationship between the subject and thought. This paper is divided into three parts: Firstly, according to Liu Ji Shan’s statement, previous scholars who gives the most impact for Yang-Ming’s thought in “sun” metaphoric is Lu Xiang Shan and Yang Ci Hu. Secondly, the formation of “sun” metaphoric in Yang-Ming’s thought is originated from Long-Chang period, and the basic form is clearly being seen in the book of *Wu Jing Yi Shuo* to explain “Jin”. Lastly, along with the inner mind experience of Yang-Ming, his operation in “sun” metaphoric becomes more exquisite. It is mainly consisting of these three types: the bright, the “yang qi” and the ignorant. It is similar with the mind experience of Yang-Ming, included autonomy and consciousness, purify effect and no attachment.

Keywords: Wang Yang Ming, Yang-Ming School, metaphor of the sun, Innate Knowledge, metaphor studies

「此心光明」：陽明學以「日」喻「心」 隱喻的形成與類型*

黃繼立

一、前言：青龍鋪的「光明」

明世宗嘉靖 7 年（1528）十一月二十九日，發生了件影響明代思想史發展的大事——從南贛剿賊以來，一直為咳痢之疾所苦的王陽明，終於在江西青龍鋪的水舟中，停下了人生腳步。據錢緒山主編的《陽明先生年譜》所記，這位文武合一的當代聖人在易簣之際，除了以一抹微笑，道盡今生的無悔外，還留下「此心光明，夫復何言」的遺言。¹

這段臨別之言，在日後引起極多迴響。例如東林大儒顧涇陽如此評道：「陽明疾革，門人請教。陽明曰：『此心光明，亦復何言。』是說本體。」²「陽明疾革」之為一思想或文化事件，在涇陽看來，不當純以歷史或個人生命事件視之，在於此係陽明子最後的以身示道，「光明」是「心之本體」。就「此心光明」理解陽明學，涇陽並不是唯一的案例。遠在日本的陽明崇拜者岡田武彥，對這段話感觸亦極深。岡田氏在用功最多，寫作時間達四分之一世紀的《王陽明大傳》裡特別指出，即便真正的陽明臨終語可能另有他記，卻無礙於「此心光明」作為陽明學問的精華。岡田

* 本文為科技部計畫編號 103-2410-H-029-048-與 104-2410-H-029-036-的部分研究成果。對於科技部的支持研究與兩位匿名審查委員的鼓勵、建議，筆者在此由衷地表示謝意。

¹ 明·錢德洪等：《陽明先生年譜》，收入明·王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷 35，頁 1324。

² 明·顧憲成：《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》子部第 943 冊（上海：上海古籍出版社，2002），卷 6，〈小心齋筭記〉，頁 161。

氏更嘗試求之於文獻，認為這類「光明」之說，於陽明學裡並非罕見。³異世異地的大儒們，均在陽明的遺言乃至言論間，察覺到他有種以「光明」形容、甚至比擬心體的思維。其實，這類對「光明」的生命和心性的探求，不僅見諸陽明身上，也常出現在王門諸子之中。⁴無論文獻或義理上，此均可視為是貫串王門學者的心性理解的主旋律，而最常表現為以「日」喻「心」的思想隱喻。只是，陽明「為何」且「如何」用「日」比喻「此心」，卻是個很值得討論的問題。

筆者自隱喻理論和相關研究成果裡，獲得相當多的啟發性。以為由此方向討論理學的某些問題，確實有助於釐清某部分的義理，從而潛入理學家的深層思維和核心關懷。傳統語言學往往將「隱喻」(metaphor) 歸諸於修辭學部門，不過自認知語言學(Cognitive Linguistics) 崛起後，逐漸發現「隱喻」的價值，除了在語文層面的美化和修飾外，還可藉是考掘心理層面的認知與思維活動。在認知語言學家眼中，「隱喻」可說是以某類事物去理解另一類事物的思維過程，背後具有表達式與概念相應合的系統性。這種將抽象概念具體化的思維活動，有助於人們理解並分享對象事物。人類無論深化已知物或認識未知物，觀見於經驗界或神遊乎智思界，無不賴此。這是雷可夫(George Lakoff)、強森(Mark Johnson)說，「隱喻」具有日常概念系統的一面，是「我們賴以生存」的原因。⁵認知語言學家進行隱喻分析時，區分了

³〔日〕岡田武彥著，錢明審校，袁斌、孫逢明譯：《王陽明大傳：知行合一的心學智慧》(重慶：重慶出版社，2015)，頁 280-281。

⁴在此，我們可舉幾個例子指出王門諸子說法時，對日喻的熱衷。如錢緒山云：「才說感人，便不是了。聖學只是正己而物自正。譬如太陽無蔽，容光自能照物，非是屑屑尋物來照。」又如萬廷言云：「太陽中天，幽崖邃谷靡不畢照，忽於大光明中自開幽門一竅，邪暗塞矣。故欲體乾知，在主忠信。」再如羅近溪亦說：「諸君知天之晝夜，果孰為之哉？蓋以天有太陽，周匝不已，而成之者也。心在人身，亦號太陽，其昭朗活潑，亦何能以自己耶。所以死死生生，亦如環如輪，往來不息也。」錢緒山為第一代王門弟子。萬廷言之學出於羅念菴，輩屬第二代王門弟子。羅近溪師承顏山農，顏山農學出王心齋，故近溪為第三代王門弟子。由這三代的日喻運用，當可見日喻在王門的流行之廣與演變之繁。限於篇幅，陽明後學裡的日喻問題，待來文再探。錢說見明·錢德洪：《錢德洪語錄詩文輯佚》，收入錢明編校整理：《徐愛、錢德洪、董澐集》(南京：鳳凰出版社，2007)，頁 129。萬說見明·萬廷言，張昭煒點校：《易說》，收入《萬廷言集》(北京：中華書局，2015)，卷 1，頁 418。羅說見明·羅汝芳：《盱壇直鉉：羅近溪語錄》(臺北：廣文書局有限公司，1996)，卷下，頁 276-277。

⁵〔美〕雷可夫(George Lakoff)、強森(Mark Johnson)著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006)，頁 1-2、9-12、15。另參蘇以文：《隱喻與認知》(臺

「來源域」(source domain)與「目標域」(target domain)。前者的輸入項，通常是具體的事物，而後者的輸入項，往往是較抽象的概念。所謂以「日」喻「心」的隱喻，實質是從作為來源域的「日」，朝向作為目標域的「心」，所進行的「隱喻映射」(metaphorical mapping)活動。而連結此兩域的結點，恰是兩域內共有可拿來類比的局部特質，亦即「攝取角度」(perspective taking)中的類似之處。比如日所發出的陽光，可指示人類生存活動的方位，而在心學的傳統裡，人皆有之的道德之心，則指示了成就圓滿人生的方向。由於日與心同具有能「指示方向」的特質，所以可以形成「心是太陽」的隱喻概念(metaphorical concept)。上述的例子意味著，即使學者對心體的把握未盡純熟或一無所知，仍可經由各種的經典、言談，通過對「日」這個昭然可明的天象實體的把握，以理解並體驗動靜無端的心體。在本文裡所提到的「隱喻」，係就上述認知語言學裡的「隱喻概念」而言，所以並不特別針對隱喻表達式作內容分析和種類區分。⁶

在這篇從認知語言學提示的隱喻視野出發，以陽明日喻為對象的文章裡，試圖將前述「為何」的追問，定位為「發生」層次，帶入陽明的學問傳統與生命經歷加以理解。將前述「如何」的追問，定位為「方法」層次，就隱喻的運用現象和類型進行觀察。是以本文前半部，將以劉蕺山的觀察為基礎，討論陽明所克紹的心學傳統，而將焦點放在陸象山和楊慈湖兩大前期心學重鎮上。其次，筆者將從陽明三十七歲的「龍場之悟」切入，藉由《五經臆說》說「晉」，說明日喻在如何機緣下，形成且作用在其生命與學問中。不過這開端雖有起源義，但不備圓熟義。後來的陽明論述裡，其實有著更細膩的日喻操作。是以在本文的後半部，我們將在「為何」的基礎上，歸納並分析陽明「如何」以太陽隱喻為表述心體的形式，並梳理其中的類型。不同隱喻類型，意味著可由不同的隱喻思維模式，探索陽明對心體的多層體驗，進而可成為建構心學傳統的一環。此外，本議題的研究，也有助於就隱喻角度，解

北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁1-4。

⁶ 關於隱喻表達式的討論，可參考黃慶萱《修辭學》論「譬喻」的專章。黃氏曾就表達式裡「本體」、「喻體」、「喻詞」與「喻旨」間的各種關係，提供一套完整的分析法，並本此作出「明喻」、「隱（暗）喻」、「較喻」、「略喻」、「借喻」、「詳喻」、「博喻」各種「喻」類的區分。詳見黃慶萱：《修辭學》（臺北：三民書局股份有限公司，2002），頁327-344。

釋王門後學裡的諸多論題，如「良知異見」、「良知見在」、「本體工夫」等等。

二、「吾儒以日喻心」： 理學傳統以「日」喻「心」說的出現與意義

作為一種隱喻主題，理學傳統裡並不乏以「日」喻「心」的案例。不過理學殿軍劉戡山獨具慧眼地指出，儒學的日喻必須以禪宗慣用的鏡喻為對照組下，方可發見該喻的特點及蘊義：

佛氏以鏡喻心，只說嘗照嘗寂。鏡是死物，此為佛氏之偏。吾儒以日喻心，光明嘗照，內中自有生生不已之機。如日行，南至北至，具有陰陽不息之妙。如心之體本虛，惟虛故靈。其往而伸者為仁與義，誠通也；返而屈者，為禮與智，誠復也。⁷

戡山是晚明理學界最重要的儒者，他的理論關懷，主要展現在兩個層面。一是修正王學末流，因侈談良知、不言工夫，所造成的空疏肆蕩的流弊。二是繼承北宋以來理學前輩們的文化意識，高揭儒釋之辨，細析儒學在心性、工夫異於佛老的精奧處。⁸就理學的隱喻發展來說，他的「吾儒以日喻心」，是在此之前儒家前輩們，對心如太陽的集體隱喻記憶的凝結。可以這樣說，戡山對日、鏡之喻的描述與分判，具有如是的理學傳統意義：一是嘗試解答理學伊始的自問，儒釋之別到底由教跡、抑是教理判。二則是延續陽明以來，心是「活物」的討論。戡山直言佛氏的心，是徒具照能的空心，物起則照、物去則寂，心雖無執故物過不留，但其性質亦僅止於感應，是個像鏡子般「嘗照嘗寂」，亦止於照、寂的「死物」。至於儒者以「日」為喻的「心」，則有所不同。心猶日，乃一「活物」。太陽遍照四方，猶如心中有意、意向於理，能

⁷ 明·劉宗周：《語類·會錄》，收入吳光主編：《劉宗周全集》第2冊（杭州：浙江古籍出版社，2007），頁541。

⁸ 古清美認為戡山主要是從「學術發展的觀點」、「心性修證工夫」和「人生觀」三面，展開儒釋之辨。詳古清美：〈戡山學的儒釋之辨〉，《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004），頁228-246。

指引生命方向，行道德創造之實。太陽生生不息，猶如心體活潑，時起靈明知覺，能成仁義禮智眾德。太陽南行北行，猶如心能體物不遺，成己成事，參贊天地造化。蕺山藉由太陽光亮、剛健和遍照的特性，幫我們描繪出心體特質：「光明」、「生生」和「至誠」。這三點特質，點出儒者以「日」喻「心」時所強調心體「光明」、「日行」且「動而照」的不同於釋者之處。藉由對日、鏡之喻的對比，蕺山具體化了儒者的心體概念，更突出儒、佛之心的肝膽楚越，且傳達了前者高於後者的信念。

蕺山所處是個長夜難明的時代，儒者望不著為浮雲所蔽的白日，只能凝眸內觀自性的太陽。蕺山的名著《人譜》，所以由「譜人」以「知人」及「證人」，與此背景有關。吳震嘗指出，本書的重要性，除了是蕺山絕筆作外，也可被視為是種修身的「實踐手冊」和晚明儒家的「勸善書」，特別它還曾流行於明末清初之際與蕺山一族間。⁹《人譜續篇二》的三篇〈改過說〉，構成蕺山的克己理論和經驗談。在〈改過說二〉裡，蕺山在提出「內自訟」方案時，特意運用了日喻：

人心自真而之妄，非有妄也，但自明而之暗耳。暗則成妄，如魑魅不能晝見。然人無有過而不自知者，其為本體之明，固未嘗息也。……蓋本心嘗明，而不能不受暗於過。明處是心，暗處是過。明中有暗，暗中有明。明中之暗即是過，暗中之明即是改。……君子之心，雖暗亦明，故就明中用箇提醒法，立地與之擴充去，得力仍在明中也。乃夫子則曰：「內自訟」，一似十分用力，然正謂兩造當庭，抵死讎對，止求箇十分明白，纔明白便無事也。……大易言補過，亦謂此心一經缺陷，便立刻與之補出，歸於圓滿，正圓滿此旭日光明耳。¹⁰

蕺山的思路，乃人心本「真」，「妄」由「過」起。他用「明」與「暗」，比喻人心之「真」、「妄」。心本是能照引前路的光明物，可是因「過」所遮蔽，導致光明的心體無法充分承體起用。此種「妄」之為「真」之闕如，「真」為「妄」之解蔽的想法，雖為理學中所常見，卻不是功過格裡以善過為二物相對的基調。蕺山對「妄」心的解決之道有二。第一種是「提醒法」，即本心當下自我提撕之際，隨此自覺擴充於事

⁹ 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 178-179。

¹⁰ 明·劉宗周：《語類·改過說》，收入吳光主編：《劉宗周全集》第 2 冊，頁 18-19。

行。其效果是不斷的自我提醒過程中，心地可由微明至於大明。蕺山說此法是得力「明中」，良由此故。第二種則是「內自訟」之法。蓋「提醒法」言擴充，「得力仍在明中也」，蕺山說當順此提醒之「明」，經由高度的反覆內省，以心為法官，在「真」、「妄」對訟裡，以「真」明「妄」，轉「妄」為「真」，直至純「真」無「妄」。此法當可視為是「提醒法」的延伸開展。反覆「補過」，歷經拊錘，心體會由「暗」至「明」而臻於本「真」，如旭日光明，這正是心體本來樣貌。蕺山這種嚴格的道德主義，構成〈改過說二〉的基調，凸顯人心明暗的緊張，但更有「補過」的提救。其實，蕺山更想傳達的是，在「改過」這種嚴毅工夫底下，人心即便如太陽，偶爾暫時遭蔽，但在達成條件時，便是日之本然。這也是蕺山為何在暢談改過後，復接以旭日光明之因。

從義理上說，蕺山可謂陽明學的改革派。「吾儒以日喻心」之評，雖是辨明儒釋心體異同而發，但也側面地反映，陽明學為主線的明代心學內部，尚存在著心喻之爭。前論蕺山〈改過說二〉的「本心嘗明」之說，背後隱含著「心是光明體」的隱喻思維。此一隱喻思維在理學的出現甚早，至少在朱子處，已能見其現形。如朱子說「明德」云：

固是要讀書。然書上有底，便可就書理會；若書上無底，便著就事上理會；若古時無底，便著就而今理會。蓋所謂明德者，只是一個光明底物事。如人與我一把火，將此火照物，則無不燭。自家若滅息著，便是暗了明德；能吹得著時，又是明其明德。¹¹

朱子雖認為心（明德）是光明物，但舉示的例子是火。他說火因為擁有光亮的屬性，所以能清楚照亮旁物，火熄時則否。「明德」之心，亦然如此。當心是修養提升過的「虛靈不昧」之心時，自能合宜地瞭解且回應對象，但若是氣欲昏昧的人心則否。朱子話裡的隱喻概念是「心是火」，火存在的目的，在於明亮方物；心存在的目的，則在指引人應物對事。該隱喻的攝取角度是，火與心俱有「能指明方向」的特質。朱子選擇以「火」喻「心」，顯然是幾經考量後的結果。火的亮光需要有點燃的手段，

¹¹ 宋·朱熹，宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷14，頁265。

同樣地，心能應物理事，亦需要修養工夫，讀書是最有效率的手段，也是保任此「明德」的要件。隱藏在「火」喻「心」後的是，「靈明不昧」之心與「格物」間的道德行為主體——工夫關係。

朱子不否認心有獲得光明的可能，但更迫切需要「格物」工夫。這想法成為隱喻時，重點不是什麼是光明，而會是如何常保光明，如前論的以「火」喻「心」。不過，有時朱子也以「鏡」來喻「心」：

大要在致知，致知在窮理，理窮自然知至。要驗學問工夫，只看所知至與不至，不是要逐件知過，因一事研磨一理，久久自然光明。如一鏡然，今日磨些，明日磨些，不覺自光。若一些子光，工夫又歇，仍舊一塵鏡，已光處會昏，未光處不復光矣。¹²

朱子手中，「心」既可以「火」為喻，亦可以「鏡」為喻。¹³二者被朱子用以為喻，在於它們同具光亮屬性。但不同的是，相對於如「火」的「心」特性在虛靈不昧，能覺能照，是指示人間事件的明燈，如「鏡」的「心」則待於研磨，時明時昏，是工夫鍛鍊的對象。朱子在該喻裡，特意凸顯兩事。一是心雖具性，卻不免因後天氣質雜染，時有不善而失其應然。如鏡雖本明，也未免因疏於保養而塵斑滿布。二是倘知有「塵鏡」在，則當對以「磨鏡」。相較對性體的樂觀，朱子對心體則充滿著警覺。以心縱使為靈，但終為氣化物且在形下世界行氣化事，不免因內外諸緣而放失所主。蓋覓尋向上一機，以復性體本然，本是理學家共見。¹⁴朱子益發此意，提出

¹² 宋·朱熹：《朱子語類》，卷5，頁93。

¹³ 朱子鏡喻不少。陳榮捷以為朱子承前人，使用鏡喻時，特重鏡之空淨與抹去塵垢的特點，以釋心與明德的觀念。但另有兩個別開生面處，一是以心如鏡而自明，二是以過化存神如鏡之先後照。詳陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁353。又陳立勝嘗對宋明儒學理的鏡喻進行過考察，而以為朱子使用鏡喻有兩端：一是就鏡子的打磨、拂拭作工夫論隱喻，二是本鏡子的不同資質，比喻人在根器的不同。詳陳立勝：《「身體」與「詮釋」：宋明儒學論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁122-123。相較於朱子，陽明往往對鏡子賦予不同方向的隱喻意涵。鄧克銘就指出，陽明既承二程、朱子的磨鏡之喻，而本此說「體用一源」與「本體工夫合一」義。又陽明在鏡喻的表達上，同禪宗之磨鏡與心虛明若鏡之說，多有相通之處。但鄧氏又特別指出，陽明理解的良知心體，本蘊有深厚的創生意義，這點是心鏡之喻不易彰顯處。詳見鄧克銘：《王陽明思想觀念研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁162-177。

¹⁴ 楊儒賓曾指出，先秦與宋明儒學風格上的差異，最主要的原因是宋代以後，以「天道性命相貫通」

以「格物窮理」為工夫存養其心之道，如遇「塵鏡」斑垢盡然，則鏡匠當今磨明磨，直至鏡光四射。與其稱朱子此喻為鏡心之喻，倒不如稱此為磨鏡心之喻。在「心」（道德行為主體）與「格物」（工夫）之間，這類隱喻的重點，顯然落在「工夫」一段上。其所在意者，是「格物」工夫的介入與心體憑之獲得轉化的面向。

心是光明體的想法，在儒家思想傳統裡自是源遠流長，如楊儒賓所指出的，「《中庸》、《大學》、《易傳》談到道體心體，都用光明意象表徵」。¹⁵但光明體的隱喻，並不一定要以太陽為標誌。畢竟能放光顯明的天地萬物，下至腐螢，上至白日，何止百千。上述的朱子，從「火」和「鏡」喻「心」，只是一例。若如前所述，戡山說以「日」喻「心」為吾儒所說，而本身亦廣用日心之喻，顯然在此之前有過一段以「日」喻「心」的發展和固定的過程。根據筆者的觀察，這很可能和象山的心學系統有關。陽明曾評論，「濂溪明道之後，還是象山。只是粗些」。¹⁶這個「粗些」之評，亦可移用在象山的以「日」喻「心」上。《象山語錄》云：

此道之明，如太陽當空，群陰畢伏。¹⁷

太陽當天，太陰五緯，猶自放光芒不得，哪有魑魅魍魎來。¹⁸

象山自是天挺人豪，上引兩文語雖精簡，卻力道勁矯。放在象山學「心即理」的義理脈絡中理解時，「此道」不妨解為「本心」，象山顯然認為，在「本來明亮」這個共通點上，通過實體的日，可以指點抽象的心。於日為「光明」，在心是「理明」，日與心二物通過「明」的類同建立了連結。象山如是說，當光明的代言人太陽朗照天下、光布寰宇時，種種陰邪妖物，為日所懾，只能退守舊窟，如矇如瞽。此猶如本心在提撕警策，覺其為真己，而自我立法之際，非屬真我的人欲、私念，只能在

信念為基石的先天普遍性人性論，被儒者視為是當體現的終極價值。因此即便理學工夫論各有不同，但「復性」仍是主要關懷。詳楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁 18。

¹⁵ 楊儒賓：〈先秦思想的明暗象徵〉，收入何寅主編：《中國文化與世界》第 6 輯（上海：上海外語教育出版社，1998），頁 166。

¹⁶ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1998），卷下，頁 290。

¹⁷ 宋·陸九淵，鍾哲點校：〈語錄上〉，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），卷 34，頁 400。

¹⁸ 宋·陸九淵：〈語錄下〉，《陸九淵集》，卷 35，頁 435。

本心的朗現中消寂退聽，最終化入心地。象山以太陽比擬心，特別強調兩者的光明性。如果就劉戡山多方舉譬的「吾儒以日喻心」，藉太陽的數重特性說明心體的多端。象山藉豔陽臨空的意象，單喻心的本然光亮，稍嫌單調，也比較「粗些」。不過，這倒也反映出理學家剛開始運用日喻的初階實況，因為隱喻主題建立的背後，往往有個摸索、吸收、消化並且練習，以至於成熟的過程。

象山最重要的學生，當屬楊慈湖，他也是常被後世指為入禪或流於禪的心學人物之一。觀諸慈湖生平，他不僅擁有豐沛的道德意識，且能本此經世化民。眾所周知，其學啟於三十二歲的雙明閣之悟。慈湖彼時同象山問答訟扇是非之間，當下「忽覺某心清明，澄然無畔。又有不疾而速，不行而至之神，此心乃我所自有，未始有間斷。於是知舜曰道心，明心即道。孟子曰：『仁，人心也。』其旨同」。¹⁹這段話往往被理學研究者，作為探討理學家與冥契主義關連的經典案例。²⁰觀慈湖入道，雖自冥契中來。但論道德根源處，仍肯定「心即道」，這仍是象山「心即理」說的發展，更重要的是，日喻在慈湖處有了新的進展，而此喻所帶有的「理心」意涵，更證明他不僅無有異教色彩，同時還是一個善用隱喻的真儒。對此，不妨看一下其自述：

道若大路然，舜特謂夫無所不通之心。至於動乎意，則倚矣、礙矣、窒矣，非通也，故曰人心。嗚呼！至矣。靜如此，動不如此，非永也。始如此，終不如此，非永也。……孔子曰日至，謂終一日意慮不作，澄然如鑑，如日月之光，無所不照而常不動也。……人皆有是心，是心皆虛明無體，無體則無際畔。天地萬物盡在吾虛明無體之中變化萬狀，而吾虛明無體者常一也。百姓日用此虛明無體之妙，而不自知也。此虛明無體者，動如此，靜如此，晝

¹⁹ 宋·楊簡：〈學者請書〉，《慈湖遺書》，收入新文豐出版公司編輯部編：《叢書集成續編》第130冊（臺北：新文豐出版公司，1988），卷3，頁172。《慈湖先生年譜》對慈湖的心路歷程，錄有多方的報導，而《宋元學案》所述則較為簡要。分詳宋·馮可鏞、葉意深輯：《慈湖先生年譜》，收入新文豐出版公司編輯部編：《叢書集成續編》第130冊，卷1，頁470；清·黃宗羲：《宋元學案》，收入沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》第5冊（杭州：浙江古籍出版社，2005），卷74，頁951-952。

²⁰ 慈湖一生悟道的紀錄，雖不在少數。然雙明閣之悟，最具有關鍵意義。關於慈湖之悟與冥契主義的關連討論，讀者可參考楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，收入劉述先主編：《中國思潮與外來文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁174。另參陳來：〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1997），頁400-401。

如此，夜如此，生如此，死如此。修身而不能永如此，非道也。²¹

雙明閣悟心的經驗，決定慈湖思想的兩條主線，即從「無思無為」說「道心」，和從物作意起說「人心」。在這兩種心的活動樣態裡，「意慮不作」時，是合於道，澄然靈明的「道心」；在動於意而放逸昏亂時，則是窒礙不通於人事，非本然的「人心」。此說意在凸顯前者的常在性和常存性，故慈湖特解「道心」為「永」。所謂能修身以「永」，就是能明「心即道」而修己合道。引文裡出現「鏡」和「日月之光」兩種隱喻。先說前者。慈湖將心「意慮不作」，不雜意必固我的清明情態，比擬為澄然之鏡，其中可導出的隱喻概念是「道心是明亮的鏡子」。這是因為「意慮不作」的「道心」和明鏡的無執物景，具有隱喻攝取角度上的一致性，這思維顯然與道家或禪宗關係尤多。再說後者。慈湖將心的日用應事，比喻為「無所不照而常不動」的「日月之光」，從中可建立「道心是日月光芒」的隱喻概念。在該隱喻裡，時刻見在且能作用應物的「道心」與常在而遍照的「日月之光」，擁有攝取角度上相同性。實則「日月之光」的隱喻思維，在理學中並不罕見，其源自《易傳·繫辭》「縣象著明莫大乎日月」的光明意象。²²在慈湖手中，獲得大量的運用。慈湖藉「鑑」、「日月之光」雙重隱喻之喻，道出他對「道心」的體會為「虛明無體」。「道心」之「虛」，從「鑑」之喻中來，重在凸顯「道心」本體清虛，無思慮、意、必、固的特性。另一方面「道心」之「明」，從「日月之光」之喻中來，重在彰明「道心」的作用，在恆定而常應。慈湖復由此「道心」的「虛明」言「無體」，統說其於本體內容的無意及於作用自事上顯的無形，就此可說「道心」是通內外、貫體用的「無際畔」。即便天地萬物不免有情姿變化，但「道心」都可以「虛明無體」的「常一」本色應之，此便是合道。慈湖以「道心」為日之喻，相較於象山，不僅能凸顯儒家心體常明常覺的特質，同時更能坐實慈湖心學之心，乃一「理心」的立場。

細檢《慈湖遺書》，頗多如〈永堂記〉般，並舉「日月之光」和「鑑」二喻，敘

²¹ 宋·楊簡：〈永堂記〉，《慈湖遺書》，收入新文豐出版公司編輯部編：《叢書集成續編》第130冊，卷2，頁171-172。

²² 唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》上冊（北京：中華書局，1980），卷7，頁82。

述「虛明無體」的「道心」體驗。值得注意的是，在「日月之光」之喻裡，他有時會以太陽概涵，如以下這條資料：

孔子得道，道心無思無為，而如日月之光，無所不照，故其力未見不足。……道心發光，如太陽洞照，無擬議，無漸次。不可度思，矧可射思，自然無力不足之患。²³

在引文前半，慈湖以「日月之光」喻「道心」，說明其特性在「無思無為」，而它自身就是道德實踐的根據，所以不會力不足而中道廢。引文後半，「道心發光，如太陽洞照」，意同於「日月之光，無所不照」。至於慈湖以「無擬議，無漸次」形容道心特色，意略同於「無思無為」。本此當可說在慈湖手中，理學裡的太陽隱喻，有了初步的操作，亦具備了較清楚的喻義方向和系統性，同時日喻和慈湖義理間，也有極緊密的聯繫。當然，慈湖時以「日月」、時以「太陽」、時以「水鑑」，時而合譬「道心」的現象，或許是「道心」（本心）隱喻，在慈湖之時，似乎尚未定型的反映。心學家們，似乎還在找尋一個較能表現「道心」的隱喻。

三、「晉」的隱喻：陽明學以「日」喻「心」思維的形成

陽明以「日」喻「心」的出現，固然繼承了上述理學傳統，特別是象山、慈湖以降，對於光明心體的嚮往和太陽隱喻的鍾情。但是，若就陽明自身的心性體驗來觀察此喻，恐不得不追溯至有名的「龍場之悟」。陽明的崇拜者羅念菴在〈龍場陽明祠記〉曾以人心活動變化莫測，「又不啻一龍場也」²⁴，以真良知千勘萬磨，數語道出「龍場之悟」對中晚明儒者的特殊意義。陽明那晚的體驗，不僅是陽明學歷史意義上的開端，更是心性之學意義上的原型。龍場悟後，「吾性自足」的「自足」，似已道盡此中之果。但陽明未盡言的是，那晚他所體悟的「吾性」到底是什麼？在這過

²³ 宋·楊簡：《慈湖遺書》，收入新文豐出版公司編輯部編：《叢書集成續編》第130冊，卷10，頁301。

²⁴ 明·羅洪先，徐儒宗編校整理：〈龍場陽明祠記〉，《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷4，頁137-138。

程中，心性經歷了哪些變化？近代學人對此多所追問。例如林繼平在〈陽明龍場悟境探微〉裡，就以為陽明那晚所體驗到的，乃是種「孤月虛明」、「昭洞明澈」的形而上、明慧的本體世界，又可稱為「本體良知」或「良知本體」，這是完成聖人境界的基底。²⁵另外，楊儒賓在〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉則以陽明龍場所悟者，乃體證到直貫道德意識的宇宙心或本心，其內容是種萬物一體的徹悟。²⁶另外，陳立勝近來的研究指出，陽明所悟為「格物致知」只能於自家身心上作，是以復有感於「吾性自足」的踴躍。²⁷各家學者何以所論不一？這是因為陽明對此所言著實有限。在龍場悟道五百年後的今天，本文將試圖從另一個角度，即隱喻視角，探討陽明所悟何事。

我們對龍場那夜之事，所知甚少，但所幸在事後，陽明以當日所悟之境，證以所憶五經之言，而留下了《五經臆說》。該書原本多達四十六卷，而今僅見殘篇十三條。陽明曾於〈五經臆說序〉中，詳言成書過程。²⁸現存的《五經臆說》殘篇，主要為《春秋》、《易經》和《詩經》。而其中引起學者最多討論的，當屬陽明對《易經》四卦，「咸」²⁹、「恆」、「遯」和「晉」的說解。如高予遠在〈王陽明「龍場三卦」臆說〉就認為「恆」、「遯」、「晉」之「臆說」，陽明所以尚存於斯、「未付秦火」，蓋由於這三卦最容易傳達他在龍場時的真實處境和想法。如「恆」卦意在不應世；「遯」卦意在退遁濁世；「晉」卦則意在修德以待來日。³⁰其實，觀察《五經臆說》之說《易經》，並不能只將之視為陽明在龍場的實然感受，而更當視為他在大悟之後，對心性的全新理解。就思想發展上看，早年《五經臆說》裡，陽明對「咸」、「恆」、「晉」三卦的說解，已然確立其對心體的體認與詮論模式，而這些想法一直延續到他晚年。

²⁵ 林繼平：〈陽明龍場悟境探微〉，《明學探微》（臺北：臺灣商務印書館，1984），頁 134-141。

²⁶ 楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，收入劉述先主編：《中國思潮與外來文化》，頁 177-181。

²⁷ 陳立勝：〈王陽明龍場悟道新詮〉，《中山大學學報（社會科學版）》54：4（2014.7），頁 97-98。

²⁸ 明·王守仁：〈五經臆說序〉，《王陽明全集》，卷 22，頁 876。

²⁹ 在錢緒山整理的《五經臆說》殘篇裡，並沒有註明「天地感而萬物化生」這段文字是何卦，但從卦序和內容可推測，陽明所論當為「咸」卦。

³⁰ 高予遠：〈王陽明「龍場三卦」臆說〉，《哲學研究》4（2007.4），頁 34-38。另參朱曉鵬：〈王陽明龍場《易》論的思想主旨〉，《哲學研究》6（2008.6），頁 19-24。

在現見的《五經臆說》裡，不容易找到比解「晉」，意象更鮮明、寓意更深遠的文字。這是因為陽明在說解此卦時，大量地運用太陽隱喻，描繪他在龍場所體證到，不同於荒山孤水、虺蛇瘴蟲的虛明本心、獨然自在的境界，並藉之娓娓道出沈思已久的龍場幽居「心事」。「龍場之悟」的出現，就陽明成學過程來說，是自年少以來，持續與朱子對話的結果。龍場事件的諸多報導者，包括陽明，大多不會否定這點。這就意味著，要瞭解這個對陽明具有特殊意義的卦，恐怕不能不由朱子之論著手。朱子認為《易經》的本質是占卜之事件簿，通過此紀錄，可明「尊陽抑陰，進君子而退小人，明消息盈虛之理」。³¹他在《周易本義》解讀「晉」時，特別注意到此卦所欲傳達的人事訊息——晉升為上位者時，須擁有的修養與注意事項。朱子在解卦辭「晉。康侯用錫馬蕃庶，晝日三接」時說道：

晉，進也。康侯，安國之侯也。錫馬蕃庶，晝日三接，言多受大賜，而顯被親禮也。蓋其為卦上離下坤，有日出地上之象。順而麗乎大明之德，又其變自《觀》而來，為六四之柔進而上行以至於五，占者有是三者，則亦當有是寵也。³²

朱子先解康侯受天子賞識，一日三接見，預有升職事之例，說明占得「晉」卦時，卦中所提示的訊息為晉升。復次解「晉」之卦象，上離下坤，若用物象比擬的話，是太陽（大火）自地上升起之象。最後以「晉」乃取「觀」之「六四」、「九五」爻變而來，總結云占若得「觀」而「六四」、「九五」為變，亦含晉位之機。

同為解「晉」，陽明採取的是另一套截然不同於朱子的思路。陽明充分地妙用了《易經》作為隱喻語言的特質，描述龍場經驗：

「明出地上，晉，君子以自昭明德。」日之體本無不明也，故謂之大明。有時而不明者，入於地，則不明矣。心之德本無不明也，故謂之明德。有時而不明者，蔽於私也。去其私，無不明矣。日之出地，日自出也，天無與焉。君子之明明德，自明之也，人無所與焉。自昭也者，自去其私欲之蔽而已。初陰居下，當進之始，上與四應，有晉如之象。然四意方自求進，不暇與初

³¹ 宋·朱熹：《朱子語類》，卷 67，頁 1659。

³² 宋·朱熹，廖名春點校：《周易本義》（北京：中華書局，2009），卷 2，頁 139。

為援，故又有見摧之象。當此之時，苟能以正自守，則可以獲吉。蓋當進身之始，德業未著，忠誠未顯，上之人豈能遽相孚信。使其以上之未信，而遂汲汲於求知，則將有失身枉道之恥，懷憤用智之非，而悔咎之來必矣。故當寬裕雍容，安處於正，則德久而自孚，誠積而自感，又何咎之有乎？蓋初雖晉如，而終不失其吉者，以能獨行其正也。雖不見信於上，然以寬裕自處，則可以無咎者，以其始進在下，而未嘗受命當職任也。使其已當職任，不信於上，而優裕廢弛，將不免於曠官之責，其能以無咎乎？³³

引文裡資料的意義有三：一是就陽明學的隱喻運用來說，這段話前半的太陽隱喻，是今日所能看到陽明以「日」喻「心」的最早紀錄。二是就陽明的成學歷程來看，其中透露那日「龍場悟道」中，他所體證到的是本心明體。三是從陽明的生命史來看，這段話後半引貌似在解「晉」之卦爻詞，而實是藉解讀此卦，重新反省當日困境的成因與如何應對之道。相較朱子詮解經文，條理謹嚴、層次分明的風格，陽明的論解則顯得平易。他借經以證性明志，嘗試通過對此卦的證解，道出三十七歲發生的這段意想不到的生命事件和經驗。這段文字可以分兩個層次閱讀。在前半段裡，陽明以太陽的兩點特性「自明」和「自昭」，比喻心體的自主性和自發性。在後段中，他從「晉」之「初六」的群陰四伏，以是為鑑，重新反省當年首抗疏救戴銑、薄彥徽，而忤劉瑾事。倘不躁進，漸次取得上位者的信任再行事，或許德業可著，忠誠亦顯，而不至似今愁困荒夷之地。以「陰」稱閹輩、以「上之人」稱武宗，當年若能以「寬裕雍容」處之、「寬裕自處」對之，則人事當可熟圓。陽明「悔咎」之情，溢於言表。由於第一段與本主題直接相關，當再詳言之。陽明解「晉」所本，為〈象傳〉「明出地上，晉，君子以自昭明德」之說。「明」字歷代注家多釋為「大明」（太陽），「明出地上」係太陽從地平線升起之貌，「晉」卦之為升的取象在此。「君子以自昭明德」的原意，恐是指有德者若得有位，當取法太陽的漸升與光照，向群眾彰顯其清明的德性。

不過陽明在詮釋「晉」時，採取心性論的隱喻以為詮解。在感性經驗的共有基礎下，陽明通過實體的太陽，傳達他所體驗的心體。例如在「日之體本無不明也，

³³ 明·王守仁：〈五經臆說十三條〉，《王陽明全集》，卷 26，頁 980。

故謂之大明。……心之德本無不明也，故謂之明德」中，陽明以本心即天理，提供了一套道德法則而自我立法，指引人間活動的方向與根據，猶如太陽這個「本無不明」的天體，以其光亮照耀世界，為存在物提供照明。換言之，這個隱喻思維活動，主要通過攝取太陽能自為光照，是光之力的來源，同時亦自為此光源之根據的特點。以喻應心之為道德主體，能自就不同情境，自起行道德判斷，以是完成道德行為，從而映射出「心體是太陽」的隱喻概念。這種對心體本質的理解，顯然為心學或王學所獨有。該喻蘊含著這樣的義理，道德是心所原具自在，故由此說心是「自主」的。陽明日喻中所蘊含的義理，主要在宣稱道德心之「明」於事理，是種「自明」。

然而陽明亦承認現實的狀況是，心的發用，會有不中節時，如同太陽亦有隱沒的時候。「有時而不明者，入於地，則不明矣。……有時而不明者，蔽於私也」，就是試圖通過「明」與「不明」的隱喻建構，將實然的人心活動與應然的心體狀態畫出地界。陽明說道，當心為私欲所干擾時，會失去作主的能力，如同日入地中時，無法昭顯出其本有的光亮。這個隱喻思維活動的值得注意處，在於通過攝取太陽失去光芒，則萬物無的、不知所從的特點，對應本心為私欲所惑，就無法自主的體驗，從而映射出「心有時不是太陽」的隱喻概念。其意在說明，心體雖在先天上，具有提供道德法則的自主性，但在現實物欲交雜的後天情境裡，它的呈顯只具應然性。

不過，陽明對於人心始終抱持樂觀的想法。這種道德理想主義的論調，最常見於孟子、象山、慈湖、陽明的心學一系。「去其私，無不明矣。日之出地，日自出也，天無與焉。君子之明明德，自明之也，人無所與焉」，我們或可據上所論，稱這段為「心始終是太陽」的隱喻。陽明說，對於太陽照明和心體自主性的遺落，我們並非只能無可奈何。他想傳達這樣的訊息，日與心就類屬與性質上雖不能同語，卻具有部分特質的類似，就是它們的停止作用，都是暫時且可逆的。只要將私欲克去，本心將能回位為能作主宰的自我立法本體，引領人的生命活動，如同等待日出東山、離麗天際時，萬物再度享受到普照與生化。這種可逆現狀、回復始然的能力，就是「自昭」——心體的自發性。「自昭也者，自去其私欲之蔽而已」這語接在「自明」之後，很值得玩味。首先，這當然明示著心體的自發性，是建立在自主性之上。再者，如果說「自明」的隱喻，在於凸顯心體如同太陽一樣，具能導引方向、定位周

遭的特性的話，那麼「自昭」所帶來的隱喻，就是凸出太陽與心，同具有能持續「自明」的延展力。這意即後天現實的心，雖有時不免困於物我、執著於人己，但在天道性命相貫通的先天真實上，它也擁有自溺陷中不間斷地自我超拔的內部能力，就像氣候、地形的因素，雖會影響日照的短長，卻不會改變太陽無歇的光照運動。通過「晉」證解心體，「自昭也者，自去其私欲之蔽而已」，陽明如是描述這種重覆觀省、反身克己的自知能力。「自昭」的實質，是種心體的「復」的過程，復則「自明」。³⁴

「自明」與「自昭」這兩組與太陽相關的隱喻思維，隱含著陽明後來對良知心體特質的雙重理解——「明」與「覺」。〈答顧東橋書〉是陽明晚年五十五歲（1525）回應朱學後勁顧東橋質難的重要書信。從思想史角度看，其中反映了明代的心學、理學之爭。就陽明學的成型而言，該函細論了兩個陽明學者關注的議題，第一是明確指出良知本體的特徵在「虛靈明覺」，第二則是提出著名的「拔本塞源」之論。第一個題與本文相關，且看陽明的說法：

心者身之主也。而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用，必有其物。物即事也。³⁵

引文裡的「虛」指的是心體不著於外的無執性，陽明有時會使用「無」來描述此良知本體的無執，與此相關的常見隱喻是「太虛」之喻。³⁶「靈」則是就心體感而遂通、物來順應的感應性而言，與此相關的常見隱喻是鏡喻。「明」是指心體能自我立法的自主性，「覺」是指心體能內反克私的自發性，與此相關的常見隱喻是日喻。在

³⁴ 秦家懿很早就注意到《五經臆說》這段話，是種以「日」比「心」的隱喻。其云：「陽明將心與太陽相比，就如太陽自然發光，只有受遮時才變暗。人心也是一樣，只有受私情所障時才失亮。所以哲學的功用，就是『發明本心』，用《大學》的話說，也就是『明明德』」。同時，秦氏並藉對該隱喻的解讀，指出陽明論心有三重意義：第一是原始、純潔的「本心」義，第二是私欲遮蔽的「人心」義，第三是成聖而重新復見的「真心」義。詳見秦家懿：《王陽明》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987），頁57。

³⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁176-177。

³⁶ 以「太虛」喻「心」在陽明思想處是頗常見的現象，其與下文所述的「無私者型」日喻可能有密切關連。至於陽明後學，如錢緒山、王龍溪等人，不僅常運用此喻，更試圖為之加工深化。此請待專文討論。

「虛靈明覺」中，「明」是陽明最常用來描述良知特性的形容詞，「覺」則居次。蓋陽明言良知第一義，在自主性之「明」。至於言心的自發性之「覺」，通常是被置在「明」脈絡裡提出。上引〈答顧東橋書〉言心體先天的「虛靈明覺」，自「知」及「意」至「物」，論內在道德性的層層實化，由道德的純粹意識徵表為行動世界，此自是陽明晚年教義。然讀者在早年龍場的以「日」喻「心」，藉「晉」言「自明」、「自昭」中，當可略見姚江後來言「明覺」之端緒。附帶一提，無論是心之「虛靈明覺」說，或「拔本塞源」論，都奠基在「所幸天理之在人心，終有所不可泯。而良知之明，萬古一日」³⁷上。在此，當可再重省陽明「龍場之悟」所悟何事？《五經臆說》所臆何物？藉由「晉」卦的隱喻解讀，龍場那夜，陽明所悟主事，應是本然具足且「自明」、「自昭」的道德心體。這也開啟他的終身主張，人生天地間，可自信地宣稱我自有「明」與「覺」，可類同於宇宙至「陽」者。朱子曾說過，「人人有一太極」³⁸，「太極」自是無限空間的理體——性體隱喻。由龍場的悟「晉」出發，陽明當可主張「人人有一太陽」，「太陽」則是無限光明的理體——心體隱喻。或許可視為是與朱子長期對話的結果，陽明自覺地擺脫舊注的詮釋模式，而採取以「日」喻「心」的作法重解「晉」卦，揭示了他所悟到的心性實相。至於這個內在「太陽」，究竟是「乾坤萬有基」、人心的仲尼，或是聖門口訣³⁹，恐已屬後話。⁴⁰

³⁷ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁 198。

³⁸ 宋·朱熹：《朱子語類》，卷 94，頁 2371。

³⁹ 明·王守仁：〈詠良知四首示諸生〉，《王陽明全集》，卷 20，頁 790。

⁴⁰ 審查委員 A 曾就此提出相當深刻且極具啟發的提問與意見，茲轉引如下，謹供讀者參考：「關於明暗的問題，我對陽明的疑惑是，凡有光照處幾乎必有陰影，而且即使光明遍照，也不真能照及一切孔竅洞穴。太陽的光照能力及心體的自覺、淨化能力是否被陽明想化了，我們能否對太陽及心體的限制性有所反省？若心體的自明顯現其自主性，此一自主性為何一定是道德的善？日會隱沒入地，難道不是自主的？換句話說，日入地為夜是自主地不表現其光照之能，這點陽明的解釋為何？心體的自主性是否也包含了自由為惡的能力，這個能力若不肯定，那麼心體只是定然地善，人也不用作德行工夫了。」審查人的疑問，不只是陽明日喻的問題，更涉及王學理論的問題。筆者僅能就所知，試著加以回應。第一，陽明的道德理想主義立場，致使他極少反省他所強調的心體的自覺、淨化等能力，是否會被過度理想化的問題。當然，此類思考的罕置，展現為日心之喻的現象時，陽明可說未有從光照以外的太陽特性，如日出日沒，甚至是與光照同樣重要的熱能，而對良知心體加以喻擬。是以就陽明所使用的太陽隱喻而言，「明」是「心是太陽」這個隱喻概念的第一義，至於陽氣、普照等等，已是由「明」所衍的第二義。第二，陽明說法時，不免轉用佛老的詞彙乃至於形式，但其

四、「本心之明，皎如白日」： 陽明以「日」喻「心」的三種類型

自「龍場之悟」後的《五經臆說》釋「晉」始，至星落青龍鋪的遺言「此心光明，亦復何言」終，太陽隱喻可說貫串了陽明一生說法始終。陽明解「晉」時一再強調，「日」與「心」都擁有「自明」、「自昭」的特質，這是他以「日」喻「心」說成立的基礎。不過隨著中、晚年為學之細密、體證之精微、工夫之圓熟，陽明已然發展出另外一套不同於龍場時期的日喻話語。筆者在收集且閱讀相關材料，並藉雷可夫、強森理論的「二領域」理論進行分析後，認為陽明以「日」喻「心」，從形式上看，雖同是「來源域」的「日」，朝「目標域」的「心」進行映射活動的結果。但因每次映射過程中，認知概念裡的「日」，會就日的不同特性攝取認知概念，所以在「心是太陽」的隱喻概念中，仍可依其聚焦處與義理間的聯繫，劃分為不同的隱喻類型。在相關用例裡，陽明有時會強調太陽散放光芒的物理特性，以比喻「心」作為能自我立法的道德主體，具有指引生命方向的特質。有時則就太陽為純陽之氣，能破邪驅陰的文化特性，比說「心」本剛直弘毅，具有能貞定事物、淨化情感的力量。有時強調太陽無私無執，而遍照於萬物的空間特性，以擬喻「心」的廓然無滯。就此，不妨將「心是放光的太陽」、「心是以陽氣為實的太陽」、「心是普照的太陽」

所體驗到的良知，是道德的本心，而不同於二氏。當陽明以太陽比喻其所證解的良知時，其實「心是道德的」這個信念，已前理解地規範了以「日」喻「心」的隱喻思維。當良知心體依道德實踐而昂立時，其所展露的自主性，已自是種道德的善。第三，延續第一點的說法，陽明或許未多有機會，直接反省心體和以「日」喻「心」的限制。但由於太陽隱喻在陽明手上成為一種經典隱喻後，王門後學裡就有不少人嘗試藉由陽明此喻反省王學理論。同時，也藉助反省王學的機會，再度對太陽隱喻進行修正。例如鄒東廓是陽明高徒，鄒穎泉則是東廓之子。鄒家世傳王學，穎泉本身既是位理學行家，也熟習於陽明的日喻。以下這段話，或可作為反省此喻者的聲音：「陽明先生指出良知之真體。而談真體者，或失則易。以為大陽當空，仰虧隨在，而目遷善改過為第二義。是知原天而忽承天之實功也，自懲談真體之易也。或失則難，以為雲霧四塞，陽光隱蔽，而欲宜求何思何慮之體，非過高歟？是知咎人而忘天錫之真機也。」穎泉的說法，也許部分地回答了的疑問。有些陽明後學如穎泉，已意識到王學發展迄及，已不再是陽明時代的王學，而確實也到了依時代所需，有必要進行理論調整時，自陽明手中興起且風行的日喻，在他們手中成為一種重要的反省手段和調整策略。不過由於這個問題所涉甚廣，筆者預於日後專文處理此題。穎泉語見明·鄒袞：《鄒氏學脈》，收入《續修四庫全書》子部第 938 冊（上海：上海古籍出版社，2002），卷 2，頁 495-496。

這三種日心隱喻概念，分稱為「光明體型」、「陽氣型」與「無私者型」。

「光明體型」隱喻，是陽明學日心隱喻的最常見者，亦是基本型態。「陽氣型」與「無私者型」，可視為是此類型的進展。在這類型底下，「日」可以喻「心」，係基於它們同具有明亮，能提供對象指示處的特質。朗朗的陽光，為萬事萬物提供了照明與方位，如本質為理的心體作為道德意識的源頭與自我立法者，能作為人生方向和行動的指導者。「光明體型」隱喻的出現，往往是為了要闡說「心即理」，這個強調心體本具自主性的義理，如以下這個例子：

黃勉叔問，「心無惡念時，此心空空蕩蕩的。不知亦須存箇善念否」？先生曰，「既去惡念，便是善念，便復心之本體矣。譬如日光，被雲來遮蔽，雲去光已復矣。若惡念既去，又要存箇善念，即是日光之中添燃一燈」。⁴¹

黃修易的提問，是心學學者作工夫時，常會面臨的問題。他說「無惡念時，此心空空蕩蕩的」，採取了空間隱喻——「心是個虛室」。這反映出其想法裡，心是個應當保持潔淨「空空蕩蕩」空間，不應收藏各式各類的雜念。是以惡念自然當去，但他的疑惑是，既是道德工夫，是否也應將善念存放在心這個「虛室」內，才能遏止惡念的出現？面對黃修易的困惑，陽明的回應很直截，心是太陽，而非虛室。他由太陽的光明性，指點心的自主性，以太陽為雲所蔽的失光暫沒，譬喻心體為私欲所繳，不能為主宰，惡念由是出現。不過，現實的天象是如此，日光雖時會消淡，但在雲散之後，日光總會重耀大地。與此相類，心體因有其自發性，是以能在自我提撕的內省中克去私欲，由陷溺處超拔而出。拔起而作主之際，所發無非善念。陽明該喻的深度，在已啟後來陽明學者雅言之本體與工夫兩義。蓋「雲去光已復矣」，藉日之光明言心之本體，是種關於本體的隱喻。「日光之中添燃一燈」，以日光既現，喻本體既復，以日下無須提燈，言工夫在復其本體時，已是二者合一。復其本體是工夫論大原則，在此之外無法談工夫。日光中添燈，顯然是種工夫的隱喻，而且還是種不合本體的支離事業。⁴²

⁴¹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 310。

⁴² 林月惠曾指出，陽明晚年對工夫有更深理解，以「合著本體的是工夫」，故有「本體工夫」（合於本體的工夫），即「體用一源」之說。在陽明後學那裡，這成了一個重要論題。筆者以為，通過正

「光明體型」隱喻，雖早在龍場論「晉」時已出現，但用在義理建構，已多是陽明中晚年之事。例如明武宗正德 13 年（1518），時年四十七歲的陽明正在贛地剿寇，寫了一封信給弟輩們，其中大論「改」道：

本心之明，皎如白日，無有有過而不自知者，但患不能改耳。一念改過，當時即得本心。人孰無過？改之為貴。⁴³

本文開端陽明直以「皎如白日」比喻「本心之明」，依然是前文所述「心是放光的太陽」的「光明體型」隱喻。「一念改過」、「即得本心」之說，也不離前論的「既去惡念，便是善念，便復心之本體矣」的說法。陽明用是喻想要傳達這樣的觀點，因為「心即理」，所以眾生要成為理想人並不難，只要直心而行便是。這正是他一向強調的，「人心純乎天理，便是一刻的聖人；終身純乎天理，便是終身的聖人」。⁴⁴

不過，一旦涉及現實情境，「一刻」、「終身」聖人的問題，就顯得複雜。不得不承認，的確有些人的本心，常能就境當體而現，這就是聖人。但某些人的心，常如被烏雲遮蔽的太陽，很難發出光輝。陽明在使用太陽的心喻時，也注意到這點，並意象化地加以解說：

聖人之知，如青天之日。賢人如浮雲天日。愚人如陰霾天日。雖有昏明不同，其能辨黑白則一。雖昏黑夜裏，亦影影見得黑白。就是日之餘光未盡處。因學功夫，亦只從這點明處精察去耳。⁴⁵

引文以太陽的晴明陰霾，比喻良知朗現程度而分別聖賢果位。陽明如是說，儒家理想人（聖人）的良知發用如豔陽，時時精光而能辨於是非，猶日光下能分別黑白。有受過聖學洗禮之人（賢人）的良知發用，如雲天的太陽，本體雖精明，卻也偶有失其明辨之時，猶太陽在浮雲中不免時有曦光不露。凡夫俗子（愚人）的良知發用，則如陰天的太陽，本體雖在，卻因習心攀援、氣質作用而短昭暫明，猶日在霾天中，

文的日中添燈之喻，也能看到此一線索。詳見林月惠：〈附錄二：本體與工夫合一〉，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 714-716。

⁴³ 明·王守仁：〈寄諸弟〉，《王陽明全集》，卷 4，頁 172。

⁴⁴ 陳來：《〈遺言錄〉、《稽山承語》與王陽明語錄佚文》，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003），頁 620。

⁴⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 341-342。

暉光乍現還隱。但是，他也不忘鼓勵讀者，實然狀況不等於應然，與其將目光放在太陽會受到各種外在因素，而有不同顯現，不如將焦點置於太陽在任何情地裡的永在。猶如世道何般沈濁、人心何等惟危，但良知始終見在。這段引文的意義，亦可作為陽明言太陽之「明」在「照亮」之外，尚有「定向」的案例。「雖昏黑夜裏，亦影影見得黑白。就是日之餘光未盡處」。據陽明解釋，黑夜裡尚見得暗影，係由於光明未盡。這點微明餘光，正意味著有太陽之明，係衡然有定向。是以陽明才會取此為喻，言學者的工夫，特別是困而知之者，尤當專力在擴充這點光明定向。據理學傳統的解釋，生命活動所以複雜，是因為生命的構成，除了自律自主的道德本心外，還有隨氣質發露的感性欲望。駁雜的氣質，既是生命運作的材器，卻也是導致本心無法完全朗現的主因，是以常人不免有本心放失後的犯過情事。然而，重點不應該放在因氣質、欲望所引起的良知之蔽。相反地，該注意的是「皎如白日」的本心靈明，它是心體展露其自主性的根據與動力，而「過」的覺與改，正是此自主性的落實。

另外，在陽明去世的前一年，明世宗嘉靖 6 年（1527），某封收件人為戚賢的信裡，也記錄著一個「光明體型」隱喻：

此道之在人心，皎如白日，雖陰晴晦明千態萬狀，而白日之光未嘗增減變動。⁴⁶

這段話可與前文「譬如日光，被雲來遮蔽，雲去，光已復矣」之說，相為呼應。從後來王學的發展看，陽明通過此喻所要思考的主題，顯然是「良知見在」的問題。⁴⁷如陽明所言，心對於每個人的重要性，在於它是內化的天理，能反己、克己的價值根源。即使氣質或私欲會影響到良知彰顯的程度，但作為心之本體，良知卻不曾有絲毫增減。如引文所說，任何天候，「白日之光未嘗增減變動」，而任何情境，心亦

⁴⁶ 明·王守仁：〈與戚秀夫〉，《王陽明全集》，卷 6，頁 221。

⁴⁷ 「良知見在」想法，在陽明處可見端倪。之後成了王門後學的重要戰場，兩大陣營的主要代表是王龍溪與羅念菴，爭論內容是良知作為一種道德意義上的真知，是否擁有當下湧現的現時屬性，以及和圓滿具足的先驗屬性。讀者可參考林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 276-286、486-515；彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁 378-394；吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁 1-44。

未嘗失落其自主性。上述兩個例子分別出現在四十七歲和五十六歲，這是陽明思想形成且定型的時期。他企圖通過反覆地操作日喻，說解其論點與體驗。在這過程中，此喻成為一種「本體」意興特強的隱喻。在「光明體型」隱喻裡，作為普遍天理所內化的本心，猶如世界光源的太陽。就理學固有的成聖信念來看，確實反映了一個「人」對光明生命的嚮往和追求，同時也補足了義理解說上，心是何物的實體內容。

然在陽明所思裡，擁有發光屬性而可作為心體的比擬物，並非只能是太陽。實際上，他的〈中秋〉詩說道：

去年中秋陰復晴，今年中秋陰復陰。百年好景不多遇，況乃白髮相侵尋！吾心自有光明月，千古團圓永無缺。山河大地擁清輝，賞心何必中秋節！⁴⁸

這首以「中秋」破題的興詩裡，陽明藉「物」說「悟」的工夫思維，以及理學家詩以內觀的理趣。本詩隱喻的「目標域」雖然是心體，但「來源域」卻不是太陽而是月亮，陽明用月的清圓比喻心的明誠，以月的光亮顯耀山河大地之在，喻出物因「吾心」的發顯而具存有的意義。這個由日喻所轉出的月喻，或可呼應王學的兩大主題，「良知」和「心外無物」。最後一句的「賞心」不必「中秋節」，所指甚為深遠。蓋中秋之月只是特定時空底下的時節之月，然「吾心」之月既超乎時空，又內在於我的永恆之月。本心此月既固有之，是則賞心賞月，體現這個光明、圓滿的心體，反己可得，當下即是，不假外求。訪諸陽明學至於理學，像上論的〈中秋〉，或〈送蔡希顏〉詩中「悟後六經無一字，靜餘孤月湛虛明」⁴⁹，以「月」喻「心」方式，傳達心體概念的作法，雖不多見，仍當以「光明體型」的日喻變形視之。倘能收集到相關的資料後，或可再深入地探究此題。

接著是「陽氣型」的日心之喻，在相關文獻裡出現頻率次多的隱喻類型。在該隱喻類型裡，陽明以心如太陽，藉太陽為陽氣能起消釋、淨化負面力量的作用，比擬心體同有轉化融釋欲念、貞定情感的能力。形構該隱喻的思考，與古典文化裡視太陽為「陽氣」之精的集體記憶有關。遠在漢代時，以「日」為「陽精」的太陽神

⁴⁸ 明·王守仁：〈中秋〉，《王陽明全集》，卷 20，頁 793。

⁴⁹ 明·王守仁：〈送蔡希顏三首之三〉，《王陽明全集》，卷 20，頁 732。

話，就極為流行。⁵⁰這個古老卻強勢的天文解釋範式，影響所及，直至陽明的時代，悠遠不絕。不少思想家接受並沿承了這種日是「陽氣」之精的想法——即便在同時間西方的哥白尼(Nicolas Copernicus)，已提出他的「日心說」(heliocentric theory)。與陽明同世代的何塘，即云「火陽也，其盛在天。……日為火之精」。⁵¹又自然主義立場鮮明的氣本論學者王廷相亦說：「日陽精，蓋火之精也。」⁵²由於太陽是「陽氣」的至精，在古代以「陽氣」能驅逐陰邪的想法下，太陽毋庸置疑地扮演了擁有最強大破邪能力者的角色。從今日科學解釋的眼光來看，這種消釋或淨化，或許同陽光中的紫外線具消毒能力有關。總言之，在「心是以陽氣為實的太陽」的隱喻概念中，日與心的共通點，在於是同具淨化能力的絕對靈光。請看以下這封給黃綰的信：

凡人言語正到快意時，便截然能忍默得；意氣正到發揚時，便翕然能收斂得；憤怒嗜欲正到勝沸時，便廓然能消化得；此非天下之大勇者不能也。然見得良知親切時，其工夫又自不難。緣此數病，良知之所本無，只因良知昏昧蔽塞而後有，若良知一提醒時，即如白日一出，而魍魎自消矣。⁵³

這封信寫成於明世宗嘉靖6年(1527)元月，那年陽明五十六歲，正伏櫪在鄉。看盡官場起落的他，特別交代學生黃綰要常就近與黃宗明論學砥礪。文中陽明暢談修身體驗，而較值得注意有兩處。一是陽明言若見得良知親切，則此心自能覺能融。二是以白日喻良知，說明知體能淨化欲念，導情感於中節的隱喻。關於前者，陽明更深層的意思顯然是，心雖有淨化的能力，但在現實情境中能發揮多少力道，恐怕還是和學者見得良知親切到何程度有關。意即良知自主自發、自釋自化的力道，雖以本體的體悟為發源，但體證本體的見境，則端視是否作過千折百鍊的工夫。關於後者，則以「白日」喻「良知」，以「魍魎」喻「快意」、「意氣」、「憤怒嗜欲」等「動氣」的狀況。以能致得良知親切、一經提醒時，自能化轉諸意氣、習欲於無形，如「白日一出，而魍魎自消」。與「光明體型」一樣，本型亦在凸出良知心體自主、自

⁵⁰ 蕭登福：〈先秦兩漢史料中的日神神話與東王公信仰探述〉，《世界宗教學刊》10(2007.12)，頁214-221。

⁵¹ 清·黃宗羲：《明儒學案》，收入沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》第8冊，卷49，頁477。

⁵² 清·黃宗羲：《明儒學案》，卷50，頁503。

⁵³ 明·王守仁：〈與黃宗賢〉，《王陽明全集》，卷6，頁219-220。

發的性格。唯「光明體型」強調的是心體能指引生命的特性，而「陽氣型」展示的是心體能淨化欲念的能力。

綜觀陽明言論，「陽氣型」之喻並不罕見。可再舉下例相為佐證：

夫志，氣之帥也，人之命也，木之根也，水之源也。……如貓捕鼠，如雞覆卵，精神心思凝聚融結，而不復知有其他，然後此志常立，神氣精明，義理昭著。一有私慾，即便知覺，自然容住不得矣。故凡一毫私慾之萌，只責此志不立，即私欲便退；聽一毫客氣之動，只責此志不立，即客氣便消除。……蓋無一息而非立志責志之時，無一事而非立志責志之地。故責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛，太陽一出，而魍魎潛消也。⁵⁴

這裡的「志」即是心，「立志」是毅定心之所向，「責志」則是責此心之不明。「立志」、「責志」之說，常見於陽明言論。陽明說，當人能責志時，其實已是自反其心的實踐。這時朗現的本心如赤焰紅輪，容不得人欲陰私，情感亦得以純淨化。在這個隱喻裡，第一組的「來源域」的「日」，向「目標域」的「志」進行映射活動，形成「志是太陽」的隱喻概念。另一組的「來源域」的「魍魎」，向「目標域」的「私欲」進行映射活動，形成「私欲是魍魎」的隱喻概念。在「志是太陽」而「私欲是魍魎」兩組隱喻的交互連結裡，「太陽」與「志」同具有能消融負面力道的宏大力量，而「魍魎」與「私欲」也擁有相同的特質，即向對象事物帶來不寧的壓力。倘將這兩組正反隱喻概念合而觀之，就是「如太陽般的志」能淨釋「如魍魎般的私欲」，此中凸出太陽之為陽氣充分提供者、能破邪驅魅的特性，具體化說明心體，除了具「光明體型」強調的自主性外，更不可忽略其自發性和隨起之際能貞定物、情、欲的威力。值得注意的是，結尾處說「責志」之功必須展現在去「人欲」上，以「太陽一出，而魍魎潛消」為譬，呼應「如烈火之燎毛」，恐非偶然。蓋火是陽氣之盛者，陽明於此運用太陽和火此俱以陽氣為物性的隱喻，解說「志」所能引發的正面力量，應是特意之舉。回顧前文，我們曾在陸象山處看到類似的「太陽當空，群陰畢伏」隱喻。陽明在此通過以「日」喻「心」，以太陽的純陽能量理解心體的自主和淨化，藉由負面的陰邪物形容欲念的形成和對心所可能造成的傷害，從而來說明良知的覺悟性、

⁵⁴ 明·王守仁：〈示弟立志說〉，《王陽明全集》，卷7，頁260。

情的合有性和欲念的成因的問題，絕對比象山更為精密，且更富說服力。這種現象出現在心學傳統內，不只意味著隱喻表達的進步，同時也流露出此系理論走愈然精密的訊息。

最後，當可討論「無私者型」的日心之喻。相比於前兩型，本類型在相關資料中出現得較少。在本類型裡，陽明企圖凸顯「無執」，是良知心體的重要屬性。且讓我們看看以下這個著名的例子，它出於《傳習錄》卷下：

先生曰，「無知無不知，本體原是如此。譬如日未嘗有心照物，而自無物不照。無照無不照，原是日的本體。良知本無知，今卻要有知。本無不知，今卻疑有不知。只是信不及耳」。⁵⁵

「心是普照的太陽」，是「無私者型」日喻的隱喻概念。此型的主要思維是，就「來源域」裡太陽廣照庶物無私，映射向「目標域」裡良知應事而無自以為良的無意。太陽的無成見，故能普照萬物而不遺，猶如心體無執己意為良的「無知」，所以在體物接事時，特能在此無執中分別善惡相而「無不知」。推演陽明此意，以若有光偏照於某物，像是秉燭待旦，或是電火凌空，但未可稱為太陽。同理，良知若以己為道德法庭的全知全能的斷案者，則是已有成見的非良之知摻入，為良知之異質化，不能為無不知的真知。良知本體，應是「無知」而「無不知」，以理學的體用論話語言之，就是「無知」為心之本體，而「無不知」是承體而起的作用。

「無知」之說，在陳九川所錄的「知來本來無知，覺來本無覺。然不知，則遂淪埋」⁵⁶，有較詳細的線索。良知之知與覺，性質為道德知覺。依陽明之義，其具體表現為當物而發的知善知惡的是非之心。至於陽明言良知之無，要指出良知的知、覺為道德知覺，所具有的中立性、客觀性，在於其本於良知的無執知、無執覺的無自以其為道德知覺。蓋若有起而自執為道德所在，則不免陷於自以為是之私意黏著。所謂的「無知無不知」，亦是此意。蓋良知無所私見地獨斷且獨視己之為道德主體，順其本然而自在流行，反而真正能於物上以德行具體化德性。「無知」之「知」，並非知是非意義上的知，而當理解為執知為己的私知，所謂「無知」即無執私知。如

⁵⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 336。

⁵⁶ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 295。

陳來所說，陽明對於心體無滯的特性，有極深刻的體悟，「良知既具有知善知惡的先驗能力，又具有『不著意思』的先驗品性」。⁵⁷事實上，陽明在其晚年教中屢述此意，即雖未必通用「無知」一詞，但不能少卻「無」的形容。如嚴灘送別裡，陽明答龍溪「佛家實相幻相」之問，云：「有心俱是實。無心俱是幻。無心俱是實，有心俱是幻。」⁵⁸依日儒佐藤一齋《傳習錄欄外書》所說，前兩句之「心」，係言「本心」，後兩句之「心」，係言「私心」。有「本心」而無「私心」，顯心之本體實相；有「私心」而無「本心」，則現識之虛妄幻相。⁵⁹龍溪由是悟入，以前兩句為「本體上說功夫」，強調順良知心體之為道德主體的靈明面作工夫，可顯良知的有性；後兩句為「是功夫上說本體」，意指真不著意思的工夫，方能見良知為一清淨無執之本體，可顯良知的無性。可以說這裡的「無知」，相當於嚴灘上的「無心俱是實」，無意無知方為良知實相。而「無心便是實，有心便是幻」，其意不外於「無知無不知，本體原是如此」。

「無知」、「無我」或「無心」諸類等「無」義，作為陽明晚年之教，是當代研究者的共識。⁶⁰事實上讀者也可發現，該類型的日喻，均出於收錄大量陽明晚年言論的《傳習錄》卷下。由是或可推論，「無私者型」日喻，應是個較晚起的隱喻，當能反映陽明暮年對「無」的心究。以下案例中，可看出陽明如何藉此喻，傳達對良知本體的無性的體悟：

問，「知譬日。欲譬雲。雲雖能蔽日，亦是天之一氣合有的。欲亦莫非人心合有否」？先生曰，「喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情。七者俱是人心合有的。但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所。一隙通明，皆是日光所在。雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處。不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其自然之流行，皆是良知之用。不可分別善惡。但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽。然才有著時，良知亦自會覺。覺

⁵⁷ 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，頁 227。

⁵⁸ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 381。

⁵⁹ 鄧艾民：《傳習錄注疏》（臺北：法嚴出版社，2000），頁 426。

⁶⁰ 這方面的討論，讀者可參考陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，頁 235-252；彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 35-37。

即蔽去，復其體矣。此處能勘得破，方是簡易透徹功夫。⁶¹

文裡問者先以「日」喻「知」、以「雲」喻「欲」，以雲蔽日比擬現實中良知有時也會蔽於私欲。進而追問，若雲蔽日是種自然現象的話、那麼「欲」在常心活動中，是否也是種應然的意況？陽明的回應中，區分出兩種「欲」，「七情」中的「欲」情，一種是內外凝著的七情所生的私「欲」。前者作為情，是構成人心活動的一環，是人心合當所有的自然情感。心體作主時，「欲」和「喜怒哀懼愛惡」一樣，都可以本良知流行而為「合理」的作用。如《傳習錄》卷下，陸澄聞子病危憂急就是一個例子。陽明勸勉陸澄雖遇此惡哀懼之事，但良知為天然自有之節，本此節理以中和，而發與不過不及之情⁶²，此便是陽明後言「七情順其自然之流行，皆是良知之用」。後者作為私「欲」，則是七情之鬱滯於內外物，有時也稱「人欲」，它是良知無法充分朗現的成因。

倘據陽明「喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情」云云的答語，問者似是以「雲」單喻「欲」情。而在陽明的想法裡，「知」固然可喻為「日」，但「七情」當以比「雲」。他這樣回應問者的疑問，「欲」情是人心合有的，其他六情亦然。只要順良知流行，七情能各得其質與所。但私「欲」則否，它是人心不當合有的，也因此不會、也不該一直糾結在良知處。換言之，七情雖不可言善惡，但情有所著而成欲蔽隱良知，就是惡的起源。不過，無知而無所不知的良知之「覺」，能避免「七情」的「欲」化。良知之無知無不知，恰是凸出良知之在，是使情不成之為欲的特質。「比如日光，亦不可指著方所」，猶如前述無心為照而無不所照的日光，大晴天固無須言。即僅「一隙通明」，甚而「雲霧四塞」，它始終還是以光化涵蓋太虛眾物的大明。在這隱喻「目標域」裡的無知而無不知的良知之於「七情」，亦有這樣的能力。「良知亦自會覺」是陽明自信其易簡工夫，其知照自有解得情迷的本事，而復得炯炯本心似萬里晴空。

「無私者型」的日喻，要在凸出良知之「無」，特別是「無執」的特性。陽明學並不反對制抑情感，卻不贊成情感劣化為欲，成為生命活動裡的主角。是以如何使心體活化，隨起隨覺，隨覺隨化，就顯得相當重要。心學傳統以為心是活物，不僅

⁶¹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 342。

⁶² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁 82。

要「存」，更要「操」。在此「操」、「存」間，更較常態易顯其本來「無執」的特點。本此義而立的「致良知」教，即意在藉由「無知而無不知」的理心向生活世界的擴充，兼以事上的鍛鍊，以俾能時時刻刻興發善源，進而養成知體流行的道德慣性。這類型顯然在王學中並不多見，卻很值得我們留意，因為它除了表現了陽明對太陽與良知的光明欽崇外，更道破二者間還同具有「無」的玄思。⁶³

五、結論：精微的「太陽教」

在這篇文章裡，我們先從劉蕺山的吾儒以「日」喻「心」細考心學傳統的日喻方向。在宋代的象山、慈湖，早已有用太陽比擬本心的作法，但從隱喻概念所要表達的義理的內容和操作來看，二人的以「日」喻「心」，應當尚處於剛發展不久的階段。筆者認為，以「日」喻「心」的隱喻模式，成熟且流行的原因，應與王陽明脫離不了關係。再者，我們也考察了陽明學日喻的形成過程。經由對《五經臆說》「晉」卦的解讀，當可見於其基本規模，出於龍場時期。日後陽明及後學の日喻操作，可說是承此而來。最後陽明以「日」喻「心」的隱喻原型，主要是由「光明體型」、「陽氣型」和「無私者型」三種類型所構成。若論這三種類型的關係，「光明體型」是陽明日喻的基礎，蓋其所指喻為本體，其義在「心即理」故。「陽氣型」立本於作用，與「光明體型」相依相起以言心體。若能齊此兩類型觀之，倒也不至於違背陽明「體用一源」的叮嚀。至於「無私者型」，剛好能反映陽明晚年發展出的「無」義。因太陽無知，故能起光明、為陽氣；因良知無意，故自能循理以行、淨化情欲。實言之，

⁶³ 王龍溪對陽明晚年的「無」義，有極深刻的認識。其所記的〈天泉證道紀〉之解「四無」云：「知即是無善無惡之知，……無知之知則體寂。」若從義理上看，「體寂」這個對良知的描述，確實很適合陽明理解的那個如「日」的無知而無不知之知。牟宗三曾順王龍溪之「四無」，說其意蓋「無心為道」，而以為「『無』乃是工夫上作用地無執無著無相之無，與那存有上的實體性的無相之有不同層次也」。筆者以為「無私者型」無照而無不照の日喻，恰可具象地說明此一義理，隱喻的效用自是在此。參見明·王畿，吳震編校整理：〈天泉證道紀〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁1；牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁273。

在此三類性的日喻中，可看到陽明對良知的三種體會，一是能自主、自覺的特性，二是能淨化的特性，三是本無執著的特性。這個日心之喻與義理結合的立體架構，也影響了整個陽明後學。

正德 3 年的龍場既是陽明悟心之始，也是悟日的開端。由是看來，同年他寫有一篇〈賓陽堂記〉，裡頭洋溢著對太陽的嚮往與想像，殆非偶然。在該文裡，陽明仔細地解說「賓陽」之名，源於《尚書·堯典》的「寅賓出日」。⁶⁴在〈堯典〉的記載裡，堯帝派命給羲仲的任務是常駐東方暘谷，在這個古代神話日出處，負責導引太陽出行。陽明進說，太陽可與日、元、善、吉、亨治、君子劃上等號，是所有道德價值的代名詞。文末甚至以「賓日之歌」作結，「日出東方，再拜稽首，人曰予狂。匪日之寅，吾其怠荒。日出東方，再拜稽首，人曰予憊。匪日之愛，吾其荒怠」⁶⁵，毫不掩飾地道出對太陽的崇拜。然而陽明畢竟不是拜日教徒，與其說「賓日之歌」的基調，是太陽神的宗教崇拜，倒不如說陽明崇拜的是那個像太陽的道德主體，稱之為心、心體、本心、良知、知體，甚至是本體之物。在此主體崇拜底下，陽明以及陽明學者接受了這般的信念，人皆有如日之心的力量，學者真能「信」得及，便「悟」得及，也會「致」得及。

當這種道德主體的崇拜，藉日喻的樣式展露出來，同時歷經陽明學者們默習與操作，以是理解並傳達幽密的良知經驗時，劉戡山口中的「吾儒以日喻心」的儒家日喻傳統已然成型。不過，這類通過隱喻，說明儒心不同於釋心，乃至於儒道不同於釋道的觀點和作法，在末明儒學的文化脈絡下，恐非戡山的創見，應是儒者群體所有的普遍自覺。深明「吾儒以日喻心」的戡山，在〈重刻王陽明先生傳習錄序〉裡的這段話，很難不令人猜想是否藏著弦外之音：「良知之教，如日中天。昔人謂『天不生仲尼，萬古如長夜』，然使三千年而後，不復生先生，又誰與取日虞淵，洗光咸池乎？蓋人皆有是心也，天之所以與我者本如是。」⁶⁶「取日虞淵，洗光咸池」，語

⁶⁴ 唐·孔穎達正義：《尚書正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》上冊，卷 2，頁 119。

⁶⁵ 明·王守仁：〈賓陽堂記〉，《王陽明全集》，卷 23，頁 895。

⁶⁶ 明·劉宗周：《文編下·重刻王陽明先生傳習錄序》，收入吳光主編：《劉宗周全集》第 4 冊，頁 29。

出唐代呂溫的〈狄梁公立盧陵王傳讚并序〉。⁶⁷「虞淵」是古代神話的太陽休憩之地，「咸池」則是太陽洗浴之所。呂溫用此太陽神話，當彼時政治情境，自有深意。蓋在武后聖歷元年（698），狄仁傑諫請迎李顯為皇嗣，始有後來的中宗復辟。呂溫推舉狄仁傑之功，猶如尋回太陽，使天地復歸光明。戴山藉是化用該語，指出孔子是人間的太陽，為人類的集體生命與文化，開啟出新的方向和意義。陽明則是儒門的忠臣，將儒家如日般的義理核心尋回。良知教正為打破三千年黑暗，重新呼應孔子的「心學」而誕生。⁶⁸其實，「取日虞淵，洗光咸池」的意象，對於喜歡講日喻的心學家，有著超乎想像的吸引力，所以比戴山再早四百多年前的心學前輩象山，在尋找內心的太陽時，心情也有同樣的悸動：「有士人上詩云：『手扶浮翳開東明。』先生頗取其語，因云：『吾與學者言，真所謂取日虞淵，洗光咸池。』」⁶⁹象山自詡其講此學此心此理，可謂尋日事業。此學此心此理可尊，在於它的特性，可類比於至高神聖的太陽。如此看來，心學之教為「太陽教」，由來久遠——至少象山時已隱有此意。

當代新儒家往往被認為是宋明理學最有力的後繼者與詮釋者，大宗師熊十力的學問，與陽明學更有著千絲萬縷的關連。有趣的是，他也對日喻情有獨鍾。《體用論》就有以下之說：「人之本心固常在，但為私意所蔽而不得顯出，則謂之亡。（譬如太陽本常在。而為雲霧所障塞時，則人皆曰無太陽）」⁷⁰這豈非前述陽明日喻的熊氏版本？在熊十力等當代新儒學學者的身上，我們不只一次地看到了太陽隱喻在古今儒

⁶⁷ 唐·呂溫：〈狄梁公立盧陵王傳讚并序〉，收入清·董誥等編：《欽定全唐文》第13冊（臺北：文友書店，1974），卷629，頁8066。

⁶⁸ 戴山亦有類似評說：「自良知之說倡，而人皆知此心此理之可貴，約言之曰：『天下無心外之理。』舉數千年以來晦昧之本心，一朝而恢復之，可謂取日虞淵，洗光咸池。」此中亦可見這個覓日意象，對戴山確有特殊意義。詳見明·劉宗周：《語類·原學中》，收入吳光主編：《劉宗周全集》第2冊，頁285。

⁶⁹ 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷34，頁411。

⁷⁰ 熊十力：《體用論》，收入蕭蓬父主編：《熊十力全集》第7冊（武漢：湖北教育出版社，2001），頁207。熊氏《體用論》裡屢用日喻，除正文所引外，又有如「吾人如欲離此一團而求見本心之一點天明，便茫然不知其所在。實則天明根本不會消滅。譬如濃霧瀰漫太空時，太陽何曾消滅？可惜吾人自埋沒其性命耳」，頗有值得續探之處。詳見熊十力：《體用論》，收入蕭蓬父主編：《熊十力全集》第7冊，頁215。

家傳統中的隔代遺傳與現時重生。牟宗三既是當代新儒學祭酒，更是熊十力的得意門生。牟宗三曾多次提到，儒家的特質，在於以剛健為立教精神，其根本建立於道德在己上的「自由主體性」，最終達到自由意志與禮法、自由與道德的統一。他由此稱儒家為「太陽教」，而儒家追尋的是「太陽教的自由」。⁷¹若通過隱喻概念理解儒家，太陽的剛健、光明、神聖、平等無疑是最適合之選。況且儒家本來自自有從太陽神話和意象處取譬的傳統，如楊儒賓的觀察，「太陽神話提供了光明的道德象徵，構成了儒家對道德意識的象徵性表述」。⁷²如果陽明學作為儒學乃至宋明理學發展的終極型態，那它應可稱為最精微的「太陽教」。相較教內各宗，更加留意道德主體的自由與境界等問題，對於轉化實然生命，有著超乎想像的渴望和經驗，本是對太陽隱喻進行了極細膩的運用。經由本文的討論後，讀者應可窺得其中端倪。

⁷¹ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997），頁 376-377。相關說法，另見牟宗三：《宋明儒學演講錄》，收入氏著：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003），頁 191-193。

⁷² 楊儒賓：〈先秦思想的明暗象徵〉，收入何寅主編：《中國文化與世界》第 6 輯，頁 166。楊氏說詳見頁 146-157。

徵引文獻

一、原典文獻

- 唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》上冊，北京：中華書局，1980。
- 唐·孔穎達正義：《尚書正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》上冊，北京：中華書局，1980。
- * 宋·朱熹，宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1994。
- 宋·朱熹，廖名春點校：《周易本義》，北京：中華書局，2009。
- 宋·陸九淵，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。
- 宋·馮可鏞、葉意深輯：《慈湖先生年譜》，收入新文豐出版公司編輯部編：《叢書集成續編》第 130 冊，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 宋·楊簡：《慈湖遺書》，收入《叢書集成續編》第 130 冊，臺北：新文豐出版公司，1988。
- * 明·王守仁，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- * 明·王畿，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 明·萬廷言，張昭煒點校：《萬廷言集》，北京：中華書局，2015。
- 明·鄒袞：《鄒氏學脈》，收入《續修四庫全書》子部第 938 冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 明·劉宗周，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007。
- 明·錢德洪：《錢德洪語錄詩文輯佚》，收入錢明編校整理：《徐愛、錢德洪、董澐集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 明·羅汝芳：《盱壇直鉞》，臺北：廣文書局有限公司，1996。
- 明·羅洪先，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 明·顧憲成：《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》子部第 943 冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- * 清·黃宗羲，沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005。

清·董誥等編：《欽定全唐文》，臺北：文友書店，1974。

* 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1998。

鄧艾民：《傳習錄注疏》，臺北：法嚴出版社，2000。

二、近人論著

古清美：《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004。

朱曉鵬：〈王陽明龍場《易》論的思想主旨〉，《哲學研究》6（2008.6），頁 17-24。

* 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979。

牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1997。

牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003。

* 吳震：《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003。

吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。

林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。

林繼平：《明學探微》，臺北：臺灣商務印書館，1984。

* 秦家懿：《王陽明》，臺北：東大圖書股份有限公司，1987。

高予遠：〈王陽明「龍場三卦」臆說〉，《哲學研究》4（2007.4），頁 33-38。

陳立勝：《「身體」與「詮釋」：宋明儒學論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011。

陳立勝：〈王陽明龍場悟道新詮〉，《中山大學學報（社會科學版）》54：4（2014.7），頁 91-107。

陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：人民出版社，1997。

陳來：《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2003。

陳榮捷：《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局，1988。

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

黃慶萱：《修辭學》，臺北：三民書局股份有限公司，2002。

- 楊儒賓：〈先秦思想的明暗象徵〉，收入何寅主編：《中國文化與世界》第6輯，上海：上海外語教育出版社，1998，頁134-170。
- 楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，收入劉述先主編：《中國思潮與外來文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002，頁167-222。
- 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013。
- 熊十力著，蕭萐父主編：《熊十力全集》，武漢：湖北教育出版社，2001。
- 鄧克銘：《王陽明思想觀念研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010。
- * 蕭登福：〈先秦兩漢史料中的日神神話與東王公信仰探述〉，《世界宗教學刊》10（2007.12），頁197-250。
- 蘇以文：《隱喻與認知》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。
- 〔日〕岡田武彥著，錢明審校，袁斌、孫逢明譯：《王陽明大傳：知行合一的心學智慧》，重慶：重慶出版社，2015。
- 〔美〕雷可夫（George Lakoff）、〔美〕強森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006。
- （說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chen Rong Jie, *Wang Yang Ming Chuan Xi Lu Xiang Zhu Ji Ping* [Collection of Commentaries on Wang Yang-Ming's Instructions for Practical Living], (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1998).
- [Qing] Huang Zong Xi & Shen Shan Hong & Wu Guang Zhu, *Huang Zong Xi Quan Ji* [The Complete Works of Huang Zong Xi], (Hangzhou: Zhe Jiang Publishing House, 2005).
- Mou Zong San, *Cong Lu Xiang Shan Dao Liu Qi Shan* [From Lu Xiang Shan to Liu Qi Shan], (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1979).
- Peng Guo Xiang, *Liang Zhi Xue De Zhan Kai: Wang Long Xi Yu Zhong Wan Ming De Yang-Ming Xue* [The Development of Conscience: Wang Long Xi and Yang-Ming Studies in the Late Ming Dynasty], (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2005).
- Qin Jia Yi, *Wang Yang Ming* [Wang Yang Ming Studies], (Taipei: The Grand East Book Company, 1987).
- [Ming] Wang Ji & Wu Zhen, *Wang Ji Ji* [The Anthology of Wang Ji], (Nanjing: Feng Huang Publishing House, 2007).
- [Ming] Wang Shou Ren & Wu Guang, *Wang Yang Ming Quan Ji* [The Complete Works of Wang Yang Ming], (Shanghai: Shanghai Ancient Works Publishing House, 1992).
- Wu Zheng, *Yang Ming Hou Xue Yan Jiu* [The Research on Yang Ming School], (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003).
- Xiao Deng Fu, *Xian Qin Liang Han Shi Liao Zhong De Ri Shen Shen Hua Yu Dong Wang Gong Xin Yang Tan Jiu* [Studies on Mythologies of the Spirit of Sun and Faith of Dung-Wang-Kung in the Historical Data of the Time before Chin and Han Dynasty], in *Shi Jie Zong Jiao Xue Kan* [Journal of World Religions], Vol.10, (Dec, 2007), pp.197-250.
- [Song] Zhu Xi & Li Jing De, *Zhu Zi Yu Lei* [Zhu Xi's Reading of the Analects], Annotated by Wang Xing Xian, (Beijing: Zhonghua Book Company, 1994).

