

以上上人的智慧落實對下下人的關懷 ——從李卓吾觀點與薩提爾理論 解讀王龍溪之四無說¹

袁光儀²

摘要：王龍溪被牟宗三譽為繼陽明之學而能「調適而上遂」者，然其「四無說」一方面被王陽明認可為「為上根人立教」，另一方面在晚明諸儒間則爭論頗多。而李卓吾對王龍溪及其四無說極其推崇，但其大力倡言「無善無惡」之說，卻被正統道學視為「王學流弊」的代表。然李卓吾在今日已被視為時代的先行者，則其推崇四無說的理據所在，或亦可重作探討。仔細考察李卓吾推崇四無說之因，乃一方面責求道學家應以「上根人」及萬物一體之聖人境界自期，另一方面則以其「為下下人說」的關懷，責求道學家應秉持「無善無惡」的精神，打破二元對立，以尊重包容的態度，思考適合下下人的多元教法。

筆者發現，美國家族治療大師維琴尼亞·薩提爾女士所發展的理論模式，主張面對人事應包容接納，不作非對即錯的二元批判，其說與王龍溪之「無善無惡」，實有許多共同精神可茲對照。若以之詮釋「無善無惡」，則立使高深哲思轉為淺近可親。若能透過薩提爾理論之轉譯，使陽明心學之智慧更易為世所知，或亦是將儒學運用於當代

¹ 收件日期：2023/10/21；修改日期：2024/01/02；接受日期：2024/01/15

本論文為科技部補助專題研究計畫：「王龍溪四無說的當代詮釋——與薩提爾理論之對話」（109-2410-H-305-060-）之研究成果。承蒙審查委員提供寶貴意見與修改建議，獲益良多，特此致謝。

² 國立臺北大學中國文學系專任教授

的一種方式，也是對李卓吾學術精神的一種承繼與實踐。故舉薩氏理論中的冰山理論、一致性、五種自由、成長模式等論點，與王龍溪論「四無」及「見在良知」之說相互參證。

關鍵詞：王龍溪、李卓吾、四無說、陽明心學、薩提爾理論

To Care for the Lowbrow Multitude from the Wisdom of Highbrow Intellectuals: A Reinterpretation of Wang Long-Xi's "Four Nothingness" Theory with Li Zhou-Wu's and Virginia Satir's Ideas³

Yuan, Guang-yi⁴

Abstract: Wang Long-Xi is hailed by Mou Zong-San as a successor of Yang-Ming's theory who can "adjust it and attain the Heaven's way". However, while Long-Xi's "four nothingness" theory is recognized by Yang-Ming as "for intellectuals only", the theory was deemed controversial among the Confucians in late Ming dynasty. Also, Li Zhou-Wu, who holds Long-Xi and his "four nothingness" theory in esteem, was seen as the representation of "abusers of Yang-Ming school." Nevertheless, as Li has been viewed as a philosophical pioneer since the 20th century, the reasons that he advocates "four nothingness" theory are worth reevaluation. It can be observed that Li defends "four nothingness" theory for one that Confucians should expect themselves with the standard of "highbrow intellectuals" and saints with the spirit of "All things as one body". In the meantime, he argues that the idea of "There is no good or evil" should

³ Received: October 21, 2023; Sent out for revision: January 02, 2024; Accepted: January 15, 2024.

⁴ Professor, Department of Chinese Literature, National Taipei University.

be used to break the binary oppositions and to think of diverse teaching methods for the “lowbrow multitude” with respect and tolerance.

The theoretical model developed by Virginia Satir, the American family therapist, also advocates tolerance and acceptance when facing human affairs instead of making binary oppositions. With Satir’s model, Wang Long-Xi’s philosophical claim “There is no good or evil” can be immediately made amiable and approachable. It can be deemed that Long-Xi’s and Satir’s concepts have much in common and are worthy of exposition. By using Satir’s contemporary theory to facilitate public awareness of the wisdom of Yang-Ming’s mind theory, this paper seeks to provide a way to renew Confucianism in the present times and to succeed and practice Li Zhou-Wu’s spirits. In the article, Satir’s ideas of Iceberg Model, congruence, five freedoms, and growth model, etc. will be compared with Long-Xi’s “four nothingness” theory and “virtue in presenting” to demonstrate their similarity and relevance in the contemporary world.

Keywords: Wang Long-Xi, Li Zhou-Wu, four nothingness theory, Yang-Ming’s mind theory, Satir’s theory

一、前言

王龍溪（名畿，字汝中，號龍溪，1498-1583）的四無說，是其學術中最具代表性的主張，但一直以來卻有正反兩面之評價並存。

一方面在天泉證道時，王陽明（名守仁，1472-1529）便已肯定其說曰：「汝中之見，是我這裏接利根人的」⁵，在王龍溪一生講學天下的歷程中，也受到許多學者的推崇與服膺，如李卓吾（名贇，1527-1602）便盛讚其為「聖代儒宗，人天法眼；白玉無瑕，黃金百煉。」⁶當代新儒家大師牟宗三（1909-1995）亦給予高度評價，認為其學能順陽明學之發展「調適而上遂」⁷。晚近學者之研究愈臻精密，亦對王龍溪之學術真諦再加闡發，如高瑋謙即評析王龍溪之四無，乃本體、工夫、境界三者完全一致，即代表頓悟中「即本體即工夫」的境界。⁸凡此評述，皆可印證王龍溪思想之透悟，確實不愧為陽明嫡傳。

⁵ 明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011年），卷3，頁133，《傳習錄下·錢德洪錄》。案：因錢德洪所錄在還原天泉證道的過程或較為客觀，故在本節探討歷來評價時，以《傳習錄》為據；然王龍溪之〈天泉證道記〉對其四無說意旨之闡釋較為詳盡，且為本文之討論主題，故在後文申論其義時，則援用〈天泉證道記〉（明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年，頁1-2）之內容。如《傳習錄》中「利根」在〈天泉證道記〉中稱之為「上根」，其他引文在二版本間或亦有文字異同者，不一一加註。

⁶ 明·李贇：〈王龍溪先生告文〉，《焚書》，卷3，張建業主編：《李贇文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），第1卷，頁112。

⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺北：學生書局，1980年），頁297。

⁸ 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構：以「見在良知」說為中心》（臺北：學生書局，2009年），頁121。

然而，在另一方面，王陽明當時即叮嚀龍溪在日後講學時仍須謹守其四句教，才是徹上徹下工夫，畢竟「利根之人，世亦難遇」，若輕易宣講四無，使人懸空設想本體之無善無惡，而不知落實為善去惡的工夫，則將有流弊產生。⁹在陽明過世之後，四無說在晚明諸儒之間亦引發諸多論辯，而所謂「王學流弊」的問題，亦每歸罪於此說，¹⁰如黃宗羲（1610-1695）亦以陽明之學「有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳」¹¹，來評論王龍溪之功過。當代學者如劉述先（1934-2016）亦指陳「泰州龍溪之流弊實源於其指導原則背離了陽明的最後定見而偏向一邊，不能不說是法病，而不止於人病」¹²，其認為王龍溪將四句教視為權法，大講「四有」、「四無」，背離了王陽明的宗旨，這才造成了蕩越，由此對王龍溪及其四無說的評價亦有所保留。

雖然上述正反兩面的評價看似略有矛盾，但皆有理據，並非一是一非，而是立足於不同角度所作的考察。簡而言之，四無說已受王陽

⁹ 王陽明曰：「已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物。只依我這個話頭隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下工夫。利根之人，世亦難遇，本體工夫，一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實用為善去惡工夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。」（《王陽明全集》，卷3，頁133-134）

¹⁰ 如方祖猷論王畿學術之流弊問題，即首先列舉四無說。見氏著：《王畿評傳》（南京大學出版社，2011年），頁440。

¹¹ 明·黃宗羲：《明儒學案·泰州學案》，卷32，沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第7冊，頁820。

¹² 劉述先：〈論王陽明的最後定見〉，《中國文哲研究集刊》第11期（1997年9月），頁175。

明之印可，其確實掌握陽明心學之精蘊，闡明聖人之化境，故獲得牟宗三、高瑋謙等學者之高度評價，其哲思之高明精微，實可無庸置疑；然而，如王陽明言其說只適合「接利根人」，面對世俗大眾則不應過於宣講，然四無說卻成為王龍溪學術最具特色的標幟之一，即使彭國翔曾為之澄清曰：「四無之說其實並未被龍溪作為『談不離口』的教法」¹³，但亦歸納王龍溪在談論良知時每偏好說「無」的現象，¹⁴且又曰：「『無善無惡之意』與『無意之意』在其本質內容與作用形式這兩個方面的統一性，與其『有無合一』的良知觀以及『無中生有』的致良知工夫論是一以貫之而若合符節的。」¹⁵因此，不論說良知之「無」或說心意知物之「四無」，在義理內涵上實相一貫，亦無二別，然其理論的超越性在當時實難以被恰當理解，故確易引發誤解與流弊。而面對陽明之提醒，王龍溪卻申之不已，可謂不遵師教，故憂心世教的儒者，將晚明大廈將傾之前的價值失序現象，視為其說之流弊，而評曰：「王學末流之恣肆，實自畿始」¹⁶，似亦無可厚非。即使牟宗三稱此流弊為「人病」而非「法病」¹⁷，但亦等於承認王龍溪之講學與此流弊之生成確有關連。劉述先因其違背師教而說其亦為「法病」，如楊祖漢亦認為，此病與陽明學本身「顯教」的義理型態在客觀面原則

¹³ 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學（增訂版）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年），頁166。

¹⁴ 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學（增訂版）》，頁41。

¹⁵ 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學（增訂版）》，頁184。

¹⁶ 清·永瑤等：《四庫全書總目·別集類存目四·龍谿全集二十卷》，《影印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）第4冊，卷177，頁4-735。

¹⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁297-298。

不能充分挺立有關，¹⁸然則所謂「法病」尚不只於王龍溪個人之學術，且當上溯於王陽明。以上評價雖略有異同，但對於王龍溪四無說在晚明社會風教中造成負面影響的這一事實，亦幾乎可說是蓋棺論定了。

即使四無說的高明哲思與現實流弊已廣受學界深研與析論，但在二十一世紀的今日，卻仍有重新審視與探討的空間。首先，雖然王陽明論定四無之說是「接利根人」者，但今日早已脫離專制時代、民智已開，且經過數百年後學者之反覆探討彰明，這一「本體工夫，一悟全透」，「顏子明道所不敢承當」的義理既已說破，早已示人，或亦可以不再限於「接利根人」，而得以進一步思考如何接引中下根人，而使更多世人亦能領受其中的智慧，並進一步求其落實於生命實踐中。若其遠離凡俗，終非大多數中下根人所能知能行者，則在「利根之人，世亦難遇」的現實中，這套學問再怎麼圓融高妙，又該如何避免曲高和寡而終究失傳呢？或即使能不絕如縷地在「利根人」之間代代流傳，但就儒者淑世化民的初衷而言，應不只為少數天才說法才是。然而，既有研究對四無說的闡揚，皆十分高深玄遠，讓初學者難以契入，因此，若能思考一種較為親切簡易的教法，使人易於反思體會，並落實於自身生命實踐，或許是後學可以再加努力的方向。

其次，已受王陽明印可的四無說，之所以在晚明諸儒間引發許多爭議，其中亦不可排除李卓吾的影響。如溝口雄三指出：「顧憲成、馮從吾等人之所以標榜反無善無惡，主要是為摘發混入無善無惡思想中的『李卓吾』的要素……正因為無善無惡思想中業已混入『李卓吾』的要素，故而他們挺身駁斥無善無惡；換言之，他們並非全面排

¹⁸ 楊祖漢：〈從王學的流弊看康德道德哲學作為居間型態的意義〉，《鵝湖學誌》第33期（2004年12月），頁152-153。

斥無善無惡派。」¹⁹然而，被明清正統道學視為異端的李卓吾，卻在五四以來以其自由開放的言論主張備受稱揚，且在近數十年來的研究中，更逐漸擺脫其「反道學」的異端形象，如溝口雄三稱譽他：「既是儒教的正統，又為思想界帶來了歷史性的轉變」²⁰，故「卓吾學術淵源姚江」²¹的思想本質，亦已獲得正視與闡揚。而在王門弟子中，王龍溪正是最受李卓吾所推崇的一位，如其〈復焦弱侯〉曰：「世間講學諸書，明快透髓，自古至今未有如龍谿先生者。」（《焚書》，卷2，頁42）且曾編選批點一部《龍谿語錄八卷》²²刊刻出版，其中對〈天泉證道紀〉的圈點與眉批，在在表現出他對四無說的無上推崇。對比明清道學家與當代研究者對李卓吾的兩極評價，可見其抑揚之間差異之大，然則今日若重新以李卓吾的觀點，審視王龍溪的四無

¹⁹ 溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994年），頁142。

²⁰ 溝口雄三著，孫軍悅譯：《李卓吾：一個正統的異端》，收入《李卓吾·兩種陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年），頁8。

²¹ 清·黃節：〈李贄焚書跋〉，《李贄文集》，第1卷，頁245。

²² 收入《四庫全書總目·別集類存目四》（清·永瑢等：《影印文淵閣四庫全書》第4冊，頁4-735），今刊本全名為《卓吾先生批評龍谿王先生語錄鈔八卷》，收入《續修四庫全書》第943冊（上海：上海古籍出版社，2002年）。案：因今刊本書名較長，故以下引用此書時，仍依《四庫全書總目》所收書名，簡稱為《龍谿語錄》。又，近兩年大陸學界已將李贄此一選本作點校出版，有二版本：其一為傅秋濤點校：《李卓吾批評王龍谿集鈔》（北京：中國社會科學出版社，2022年），其二為李超、郭道平整理：《龍谿王先生語錄鈔》（北京：首都師範大學出版社，2023年），唯前者只附李贄之眉批文字，未保留對龍谿文章之圈點；後者甫於去年底出版，本文撰作期間亦未及參考。然此二書之出版，亦可反映李贄此書之價值逐漸受到關注與肯定的概況，未來關於李贄的龍谿學研究，亦可再作進一步開展。

說，或亦可以更多元的觀點作詮釋，以擴大吾人的思考。如晚明儒者批評李卓吾之所謂王學末流蕩肆之弊，以今日的觀點看來，或只是其個人主義的自由表現而已。²³然則牟宗三對於王龍溪所謂「調適而上遂」的評價，除了是哲學理論、思想境界的高度圓融外，或亦可從其思想得以跨越數百年，呼應當代人心價值追求的這個角度，重新作一印證與闡發。

若重新從李卓吾的立場來看王龍溪的四無說，亦可發掘出幾個歷來學者較少關注的有趣論題：首先，被視為「王學流弊」代表的李卓吾，在五四以來卻被視為時代的先行者，然則王龍溪四無說既受李卓吾推崇，與其進步精神是否亦有其關聯？藉由李卓吾在古今形象之反轉，是否亦可對所謂「人病」或「法病」問題，重新再作一思考與評估？其次，王陽明分判四無說是「接利根人」的，但李卓吾自述其學術關懷，卻宣稱其乃「為下下人說」，且更認為上上人舉世絕少、絕無，「又何說焉？」（〈復鄧石陽〉，《焚書》卷1，頁9）然其既為下下人說，又為何對「接利根人」的四無說深致推崇、拳拳服膺，且視之為唯一究竟之學呢？若四無說亦有助於李卓吾思考「為下下人說」之論題，則是否表示，四無說除了「接利根人」之外，亦尚有其他「徹上徹下」之道呢？

筆者以為，李卓吾主張：「聖人不責人之必能，是以人人皆可以為聖」（〈答耿司寇〉，《焚書》卷1，頁28），便是以四無說之精神，

²³ 如狄百瑞（William Theodore de Bary，1919-2017）言：「李贄是王陽明和王艮弟子中最反傳統，最個人主義和最放縱不羈的一個……對近代西方人言之，這種情形可以看作只是他個人的偏好；但是在新儒學的脈絡中，李贄是把他個人的極端個人主義推得太遠了。」（狄百瑞著，李弘祺譯：《中國的自由傳統》，臺北：聯經出版公司，1983年，頁95）

落實對下下人之教法，亦即「無」掉所有單一價值的判準，不責求其必能，方能因材施教，給予其適切的引導。李卓吾曾申述，「好察邇言」為其「為下下人說」的方式，曰：

間或見一二同參從入無門，不免生菩提心，就此百姓日用處提撕一番……凡世間一切治生產業等事，皆其所共好而共習，共知而共言者，是真邇言也。於此果能反而求之，頓得此心……此余之實證實得處也，而皆自於好察邇言得之。（〈答鄧明府〉，《焚書》，卷1，頁36）

若以此邇言精神來詮釋王龍溪的四無說，便是要「無」掉聖凡之別，而在百姓日用平常處，看出人人皆有不可移易的本然價值。然而，今日社會快速變遷，一般大眾對傳統文化與經典日漸隔閡，對傳統義理之學亦不熟悉，以上述「邇言」來詮釋四無說，大概也一樣覺得抽象難解，要引領初學者進入四無說之堂奧實有困難。因此，若欲順承李卓吾服膺四無說且更關切「下下人」的學術宗旨再作思考，則「如何以更切近當代人心的思考來重新詮解四無說」，當是後學可以進一步反思探論的課題。

在長年思索的過程中，筆者同時關注中學國文教學之議題，因而認識張輝誠所提倡之學思達教學法與李崇建推廣薩提爾之多部專書，²⁴由此接觸西方家族治療大師維琴尼亞·薩提爾（Virginia Satir，

²⁴ 李崇建有多本以薩提爾理論為核心，談閱讀、作文教學，乃至談教養、心理勵志等各種暢銷書問世，如《麥田裡的老師》（臺北：寶瓶文化事業股份有限公司，2012年）、《薩提爾的對話練習》（臺北：親子天下股份有限公司，2017年）……等，不論書名有無「薩提爾」，皆是其理論精神之實踐。其後張輝誠與之交流後，亦將薩提爾與學思達教學法結合，進一步使國文乃至各科教學的課堂討論、師生互動更加溝通無礙，溫馨動人，二人亦合著有《教室裡的對話練習》（臺北：親子天下股份有限公司，2019年）。又如郭進成、馬琇

1916-1988) 所發展的家族治療理論模式，在多方了解之後，認為其說立足於「人性本善」的信念，²⁵與儒學宗旨頗有相應之處；而在李崇建、張輝誠等人的實踐中，更可看出薩提爾對於探索人心、啟發自覺，以及協助人與人之間創造美好和諧的互動交流等方面，確實能發揮一股溫暖的力量，而促使人們反思內在自我而向上提昇。若能將王龍溪四無說這一高明哲思，藉由薩提爾親切平易的語言作一轉譯說明，當能簡明易懂許多，故本文嘗試結合二者，作一對話交流。

綜上所述，本文之撰作動機，乃基於以下思考：首先，四無說之高明精微雖受肯定，然由其現實流弊的存在，即可見如何恰當詮解其內涵實屬不易，欲有效落實於生命實踐更為困難，在晚明其時固是如此，及至今日，如何以更簡明的方式，與當代人心之關懷相連結，亦待後學再加努力。其次，極力推崇王龍溪及其四無說的李卓吾，在今日的評價已然翻轉，則其既關懷「下下人」，而又推崇「接利根人」的四無說，在看似矛盾的表象下，背後是否亦有其一以貫之道，亦啟發筆者對四無說重作解讀，以發掘其中多元詮釋的可能性。筆者認為，當前已運用於國文教學且有具體實功的薩提爾理論，或許可以作

芬伉儷，亦將其教學現場的力行實踐紀錄撰成《學思達與師生對話：以學思達為外功、薩提爾為內力讓教室成為沒有邊界的舞台》（臺北：親子天下股份有限公司，2020年）一書。

²⁵ 薩提爾等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，1998年）闡述薩提爾的治療信念，其中一條為：「人性本善。想與我們的自我價值感聯結並予以實現，就必須去發掘自身的內在寶藏。」（頁21）其說即使無儒者「良知」之名，但具體內涵則十分相似。相關討論另參拙著〈儒學的當代詮釋與生命實踐的另類思考——王陽明心學與薩提爾理論之對話初探〉，《成大中文學報》第76期，2022年03月，頁133-174。

為一種轉譯工具，使四無說的精神，更易於領會而可落實於實踐。

誠如前文所述，前輩學者關於四無說之推闡已甚詳密，筆者亦無以過之，²⁶然而李卓吾基於「為下下人說」的關懷，對於四無說之詮解實有其特殊的洞見，是既有研究中較少正視的，本文則欲再加彰明。而順著李卓吾之精神，筆者進一步思考一種以淺近語言、更貼近當代人心的方式詮釋四無說，故嘗試以薩提爾理論作為一溝通轉譯之工具。但因為薩提爾理論之於中文學界較為陌生，故以下先簡介其理論大要，其後再與四無說之意旨相印證，希望藉由薩提爾親切平易的語言，使既有研究中極高明而盡精微的四無說，亦能致廣大而道中庸，而為世人所理解與實踐，亦可促進更多跨領域之對話與交流。

二、以李卓吾的觀點重新詮釋王龍溪之四無說

牟宗三評論「四無」之得失，認為「四無乃是實踐對治所至的化境，似不可作一客觀之教法」²⁷，然高瑋謙對此又有所辯證，認為「四無」並不止於牟宗三所說只是一種化境、只是理論上一圓滿的預設，而有實踐上的真實意義，具有當下即可實現的可能性。²⁸此說已然肯定「四無說」並不只是一種哲學理境，而可落實於生命中實踐。然而，從高瑋謙詰問牟宗三之問題意識來看，則又可看出此一「實踐」的局限性，高氏曰：「龍溪之『四無』可不可以作為上根人之教法？或『四無』說所代表的『頓悟』可不可以作為一種工夫？這本是一個一體兩

²⁶ 蔡仁厚在兩岸龍溪研究之青壯學者中，特別稱許彭國翔與高瑋謙之學術成果（見高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構：以「見在良知」說為中心·蔡序》，頁II），故筆者亦以二位學者對龍溪學的詮解為基礎來討論。

²⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁280。

²⁸ 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構：以「見在良知」說為中心》，頁118-122。

面的問題。」²⁹由此可見文中雖然肯定「四無」可作為一種教法、「頓悟」亦是當下可行的工夫，但仍依循王陽明以「為上根人立教」之說作為其學術定位，然則四無說究竟能否接引一般人？或進一步追問，當「如何」接引一般人？仍是一懸而未解的問題。而李卓吾如何藉由「接利根人」的四無說來落實其「為下下人說」之關懷，亦當有助於吾人對於上述問題之思考，此即本節所欲探討的內容。

以下仍先節錄王龍溪〈天泉證道記〉中有關四無說的討論：

先生（龍溪）謂：「夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微只是一機，心意知物只是一事，若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動，著於有者，動而動也。意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」緒山子謂：「若是，是壞師門教法，非善學也。」先生謂：「學須自證自悟，不從人腳跟轉。

若執著師門權法以為定本，未免滯於言詮，亦非善學也。」

李卓吾選編《龍谿語錄》，開篇亦收錄此文，在上段引文中，李卓吾對龍溪的所有言論都密密加點，如「意即無善無惡之意」以下三句，以及「無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也」等文句，又再以加圈方式強調。相反地，緒山子（錢德洪，1496-1574）之說，則完全

²⁹ 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構：以「見在良知」說為中心》，頁 119。

未作圈點，甚至在緒山言四句教「是師門教人定本，一毫不可更易」一句，李卓吾還加註批語曰：「痴人說夢」³⁰，即此可見李卓吾對四無說之服膺推崇，且全然反對錢德洪所謂「定本」之說。

雖然在〈天泉證道記〉一文中，李卓吾並未以任何眉批論評具體表達他對四無說的詮釋，但其句句圈點的表現，已顯示李卓吾對於龍溪所論「藏密」、「應圓」、「體寂」、「用神」等境界與工夫全然肯定的態度，若參照《龍谿語錄》其他選文中的相關批語，亦可論證李卓吾以四無說為唯一究竟之學的態度，為其選評時貫串全書的一致標準。

如王龍溪〈與陽和張子問答〉曰：

性無不善，故知無不良。善與惡，相對待之義，無善無惡是謂至善。性有所感，善惡始分，本體之知未嘗不知也。致其本體之知，去惡而為善，是謂格物。（《王畿集》，卷5，頁123）

以上所論「無善無惡是謂至善」，旨在澄清經驗中的相對善惡與超越層之絕對至善的區別，「性有所感，善惡始分」以下數句，則皆合於四句教中論意之有善有惡、知之知善知惡，以及為善去惡是格物之旨。故上述引文實可印證前引彭國翔所言，四無說其實並未被龍溪作為談不離口的教法，真正為王龍溪談不離口之所謂「無善無惡」，仍是四句教之首句：「無善無惡心之體」——亦即「良知」之「無」而已。

然而，李卓吾針對上段文字之批語，卻完全只以四無說的精神作闡釋，曰：

性亦無善無惡，所感亦無善無惡，亦無性，亦無本體，亦無所不知。（《龍谿語錄》，卷3，頁512）

³⁰ 明·王畿著，李贄編：《龍谿語錄》，卷1，〈天泉證道記〉，頁435。以下引李贄批語出於此篇者不另標註。

其說雖簡略，卻顯然在修正龍溪原文「性有所感，善惡始分」之說，而強調不論「性」（體）或「所感」（用）皆「無善無惡」，此一批語既可與王龍溪四無說之所謂「體寂」與「用神」相印證——本體是無，落實於用亦能無所不知，且亦再度印證李卓吾唯以四無為究竟的態度。因此，在〈天泉證道記〉中，李卓吾雖未有一言闡釋四無，但對於四有之教，以及所謂「中根以下人」的教法，李卓吾卻再三以批語反詰來表達異議，顯見其完全不認可「四無」以外其他權法的價值。

如〈天泉證道記〉中，王陽明對於龍溪與緒山之說皆有所肯定，曰：

四無之說，為上根人立教；四有之說，為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。

對於以上陽明所論，李卓吾在「頓悟之學也」之前皆密加圈點，即對其說上根教法之認同，但在後文闡述「中根以下」教法之文句，則非但沒有任何圈點，甚且加註批語曰：

有善惡安得根基？隨處對治，安得入悟？真權法，非實究竟也。

從其反詰語氣中，顯然認為，若未掌握「無善無惡」的良知本體，則無所謂「根基」可言，若只在現實的「有善有惡」中「隨處對治」，亦不可能有入悟的一天。其說「真權法非實究竟」，即否定了依循「權法」來達到究竟之道的可能性，亦再次證明其唯尊「四無」之說的態

度。

對於錢、王二子的四有、四無之說，王陽明又有如下衡定：

汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言者。今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？然此中不可執著。若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，不妨隨時用漸修工夫。不如此，不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。

在以上大段文字中，只有「此是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言者」至「豈容復秘」一段，李卓吾在前兩句加圈，後三句加點（在李卓吾圈點的慣例中，加圈乃隱含對「傳心秘藏」之說更為強調之意），其他包括評龍溪之說恐有「躐等之弊」，乃至所有對四有、四無教法作分判的文句，李卓吾皆不表認可，甚且加註以下批語作反詰，曰：

中根人到底是中根人也。安用接之？蓋為善去惡，非人所能強，雖朝廷用黜陟勸戒之，而善者自善，不善者自不善故也。

對於王陽明說四無之論「中根以下人無從接授」的問題，李卓吾直接以「中根人到底是中根人也。安用接之？」作回應，可見李卓吾堅持以四無為唯一教法，至於中根人無從接受，亦不必勉強接之。然而，此一反詰，與其說是放棄接引中根人，以為其不可教、不必教，不如說是認清「為善去惡，非人所能強」這一事實，進而反思應當如何合理對待中根人的問題。「黜陟勸戒」是現實中朝廷勸善懲惡的方式，然究其實，則如孔子所言「道之以政，齊之以刑」而已，或許可以使

人服從規範，但終究只是「民免而無恥」，而無法「有恥且格」。³¹實則人人有其自由意志，若缺乏道德之自覺，則無意志之自律，僅以「黜陟勸戒」的外律威逼，即使能令人不敢明目張膽地為惡，實際上仍可能陽奉陰違，甚且其心態亦可能更加壓抑扭曲，依然是「不善者自不善」而已，無法達成道德教育的真正目標。因此，若落在現實中「有善有惡」的思考，而欲使「中根人」皆能「為善去惡」，亦不可能竟其功。然則，面對中根人，究竟應如何「接之」？在上述的簡短批語中，無法得知李卓吾的真正主張，但從王龍溪〈留都會紀〉對所謂「明明德於天下」的闡釋，以及李卓吾對該段文字之批點，或許可以再從中尋繹李卓吾在「安用接之」的反詰中，其背後真正的意旨所在。³²

³¹ 《論語·為政》第3章，宋·朱熹：《四書集註》（臺北：學海出版社，1988年），頁54。李卓吾《道古錄》亦順《論語》此章義理而申述曰：為民上者只應「以其躬行實德者道之於上」，而不應強使下民從我；且批評世儒「既不知禮為人心之所同然，本是一個千變萬化活潑潑之理，而執之以為一定不可易之物」，一味強而齊之，則「不免於政刑之用」（《李贄文集》，第7卷，卷上，第15章，頁365），可見其責求上位者以身作則、「道之以德，齊之以禮」，而反對「黜陟勸戒」等政刑之用的態度。

³² 若就前註《道古錄》之說，及以下李卓吾對龍溪〈留都會紀〉之所謂「明明德於天下」之批語來看，其乃強調仁者之治，當彰明自身明德以感召他人，而非徒恃外律以繩束百姓。然審查委員則提出，李卓吾之主張，或許亦有類於康德所謂「外在自由」之思考，此一看法，亦給予筆者極大啟發。李卓吾所謂「中根人到底是中根人也。安用接之？」「雖朝廷用黜陟勸戒之，而善者自善，不善者自不善」，確實隱然表示一種「中根人只須以外律規範，使不為惡即可，而不必究其心之善與不善」的態度。聖學本身只能以意志之自律前提，至於中根人是否能開啟其道德自覺，而致力於為善去惡，既不能勉強，亦不必勉強。如楊祖漢：〈康德的「外在自由說」與華人社會的發展——對戴震「以理殺人」之說的解答〉（《哲學與文化》第43卷第3期，2016年3月，

王龍溪〈留都會紀〉曰：

良知是性之靈，原是以萬物為一體；明明德於天下，原是一體不容己之生機，非以虛意見承當得來。古之欲明明德於天下，不是使天下之人各誠意正心以修身、各親親長長以齊家之謂也，是將此靈性發揮昭揭於天下，欲使物物皆在我光明普照之中，無些子昏昧間隔，即仁覆天下之謂也。是舉全體一句道盡，纔有一毫昏昧間隔，便是痿痺，便是吾仁有未盡處，一體故也。（《王畿集》，卷4，頁89-90）

以上所述之「明明德於天下」，實即「以萬物為一體」的聖人境界，其生機自本體流出，而非任何「虛意見」（如外在功名追求等）所能承當。「使天下之人各誠意正心以修身、各親親長長以齊家」的方式，看似力行教化之功，實則是在自身「有善有惡」的主觀意見中，責求天下人以我之標準來「為善去惡」；但真正的明明德於天下，非可外求，而在於反身而誠，所謂「纔有一毫昏昧間隔，便是痿痺，便是吾仁有未盡處」，亦即唯在自身「無善無惡」的良知心體上用功，反求己身之不足，而無一毫推諉卸責、苛求他人的態度，才是真正「明明

頁103-118)一文，對康德之說有極為簡要的說明，亦可與李卓吾之說相對照。節錄如下：由「內在自由」與「外在自由」之分，而有「德性義務」與「法權義務」之不同，前者要求人行為動機之純粹，而後者則只考慮行為的外表的合法性。念慮之是否純正是個人要求自己之事，但對於別人的行動則可以先從行為是否合法來看，不必太注重其念慮是否純正。從人的行動的外表是否合法來看人，是尊重人有其抉擇的自由，這應該是社會能夠健康發展的一個基礎。（頁103）李卓吾「不責人之必能」、「為善去惡，非人所能強」的主張，確實表現了一種對所有人皆抱有平等尊重的態度，尊重人皆有其抉擇的自由，此一不以善惡繩之而一體尊重的精神，亦是一種「無善無惡」的展現。

德於天下」之道。

李卓吾對上段文字，先是批曰：「至妙至妙」，其下又申述曰：

不言明明德於天下，只言明吾之明德處，為己為人之分，可以觀矣，亦可以明吾之明德矣。（《龍谿語錄》，卷2，頁490）

以上文字簡要，只以「為己為人之分」作為評述的重點，認為王龍溪此說，正能彰明孔子所言「古之學者為己，今之學者為人」（《論語·憲問》第25章，頁155）的真諦：唯有洞澈良知在我，真知為仁由己，自修自得，才能真正「明明德於天下」。對照龍溪原文，則知李卓吾以王龍溪之說為「至妙」，實乃以聖人之境界，期許所有儒者，若體悟萬物一體之精神，而以仁覆天下，則人民自然仰望遵從，風行而草偃，所謂「聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志」；「聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦」（《孟子·萬章下》第1章，頁314），若如此，則「安用接之」？反之，若上位者己身不修，言行不一，則制定再多「黜陟勸戒」的律法，其上行下效，亦只是上樑不正下樑歪，所謂「善者自善，不善者自不善」，還算是過於樂觀了。

對照王龍溪所闡述的「明明德於天下」，則可理解李卓吾一方面以「為天下人說」為其學術關懷，一方面又推崇「接利根人」的四無說為唯一究竟之學，自有其一貫之道在焉。簡而言之，李卓吾主要關懷的對象雖是「天下人」，但其講學的對象，很多時候確實仍是「上上人」——即以聖學自期的儒者。如〈答耿司寇〉中，李卓吾分判自己與耿定向（1524-1596）二人學術之異同曰：

公之所不容己者，在於汎愛人，而不欲其擇人；我之所不容己者，在於為吾道得人，而不欲輕以與人。……公之所不容己者，乃人生十五歲以前《弟子職》諸篇入孝出弟等事；我之所不容己者，乃十五成人以後為大人明《大學》，欲去明明

德於天下等事。(《焚書》，卷1，頁27)

文中說耿定向學術關注的重點在汎愛大眾，希望教導所有子弟皆能擁有人孝出弟的道德精神；而李卓吾的重點則在「為吾道得人」，是期待「大人」能夠擁有「明明德於天下」的胸襟智慧。對比二者異同，可說「人孝出弟」之道德精神，是耿定向教學的內容，而教學對象則是所有學子，故實具有「上中下根，俱有所入」³³的普遍性；至於李卓吾教學的內容則是「明明德於天下」，而其教學的對象便難以一言而定了。一方面，他說「不欲輕以與人」，則可見其只為「利根人」說，不是每個人都可學、都要學；但另一方面所謂「十五歲成人後」，則又是每個人成長後皆會邁入的階段，如此仍是將其學說視為每個人在脫離青少年時期、轉換角色之後，皆應學習的內容。然而，希望所有的「大人」(上位者)能夠「明明德於天下」，其真正關懷的對象，當然還是所有的後學子弟乃至普羅大眾。³⁴

³³ 借李顥〈答張敦庵〉語：「陽明之學，徹上徹下，上中下根，俱有所入。」(清·李顥著，陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，1996年，卷16，頁139)

³⁴ 拙著《彼我同為聖賢——耿定向與李卓吾之學術論爭新探》(臺北：文津出版社，2015年)第五章，曾辨析耿、李二人之學術，同出於對「下下人」的關懷，然耿定向所闡述的重點是「教什麼」，而李卓吾要詰問的則是「如何教」。故與其說他要教的是「明明德於天下」的具體內容，不如說他是要提醒儒者思考：「如何」才能「明明德於天下」？四無說除了首句乃論心之本體以外，後三句皆是「用」的層面，亦即工夫的問題，此即李卓吾所要談的「如何」：想要明明德於天下，首先是責己自律，其次則是虛己待人，前者純是為己之學，後者則必有「無」之工夫。李卓吾以「四無」之境界期待所有儒者，在晚明其時固然易遭誤解，即如王龍溪弟子周海門(汝登，1547-1629)與許敬菴(孚遠，1535-1604)針對「四無」亦有「九諦九解」之辨，蔡仁厚對此亦曾加以辨析：許敬菴強調的「有」乃實有層之善，而周海門說「無」則是作用上的無。實有層之善不可抹去，故說有，是分解地客觀地言之；而工夫上

由李卓吾對〈天泉證道紀〉之批點，可見其責求所有儒者（「學而優則仕」的上位者）皆當為「利根人」、皆應體悟「四無」之旨，而在其批點中的所謂「中根人」，在李卓吾而言，則已非指稱任何才智不如的學者，而包括所有受教者乃至天下百姓。其推崇四無說，是以「為大人明大學」、「明明德於天下」的高標準要求儒者，若真欲化成天下，則當以「四無」的精神自律自修。雖然，並非所有儒者都是利根人，至少在天泉證道時，錢德洪都不能自許為利根，但李卓吾的標準卻很簡單：真正志於聖學者，即當以四無（聖人境界）自期，若不能以此精神看待天地萬物，便不必奢言「明明德於天下」與萬物一體。——如錢德洪，即使一時未悟又如何？「德洪須悟汝中本體」，便是此後之修行方向與目標，此亦志道者唯一最終目標。如錢德洪日後自述曰：「洪於是時尚未了達，數年用功，始信本體工夫合一」（《傳習錄下·黃以方錄》，《王陽明全集》，卷3，頁141），亦可見即使一時未能了悟，但只要認清究竟工夫之方法與最終境界之方向，循此自修，終能有悟道之一日。³⁵而若自修之餘，進一步要落實「明明德

的無跡即不執著，故說無，則是主觀地圓熟地言之。二人在義理上實各有所當，但立言層面不同，彼此亦無法相應地契知（蔡仁厚：〈王門天泉「四無」宗旨之論辯——周海門「九諦九解之辯」的疏解〉，《鵝湖月刊》第1卷第4期，1975年10月，頁14）。相較之下，李卓吾所說的四無，比周海門所言修己工夫之無跡無執更加複雜，而更涉及如何教人、如何治人的問題，且更以「四無」的高標準，直指道學家執己自是之非，故其所受到的誤解與批判，自然更勝於許、周二儒之不能相契。然若撥開數百年來之成見，重新認清李卓吾所掌握的四無之旨，則知其說實以充分掌握無善至善之良知心體為前提，有實有層之善，方有作用層之無，而其對於儒者修己之外，更對教人、治人之疑難問題有所深思反省，實有當世儒者所不及者，值得重加表彰，詳見後文。

³⁵ 王龍溪曾分辨：「師門嘗有人悟三種教法：從知解而得者，謂之解悟，未離言

於天下」，則須思考：以萬物為一體的聖人，當以何等的智慧胸襟，採用何種的方法態度，來教化天下人？答案仍是「無善無惡」：現實中人之才性各各殊異，有智愚賢不肖之別，然性善之普遍性既是唯一的價值判準，則不應以任何世俗標準區分其高低優劣；既肯定人人之善性自有，則聖凡皆平等，皆應給予同體尊重。因此，良知心體之無善而至善，仍是李卓吾所以推崇「四無」的核心信念，本此心體落實於用，方能「無」掉自身所有意必固我的成見，以平等尊重的態度面對受教者，而不以主觀標準強加其上，這才是引導凡人成聖的正確態度。若以儒者自律的高標準期待「中根人」，本來就是不合理也做不到的事，讓中根人做符合自身能力的事，方能培養其自尊自信，亦是啟發其自覺良知本心的不二法門。

所謂「聖人不責人之必能」，便是一種「無善無惡」的心態，其具體表現當可藉李卓吾〈與友人書〉中對孔子教其子鯉與舜教其弟象的一段詮釋作為說明，其言曰：

夫子明知鯉之癡頑也，故不傳以道；而心實痛之，故又未嘗不教以《禮》與《詩》。又明知《詩》、《禮》之言終不可入，然終不以不入而遽已，亦終不以不入而遽強。以此知聖人之

註：從靜坐而得者，謂之證悟，猶有待於境；從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩愈凝寂，始為徹悟。此正法眼藏也。」（〈別苑寬川漫語〉，《王畿集》，卷 16，頁 466）解悟即從師教言之領悟，證悟則靜坐觀心之覺悟，二者皆未透徹，只能說是通向徹悟之歷程。而徹悟之所謂「從人事練習而得」，亦可見其必在人際互動中實踐；而「忘言忘境，觸處逢源」，即不論依言、境而得之體悟，皆應隨見隨掃，方能時時做到虛己應物，此亦皆是「無」的工夫。至於所謂「愈搖蕩愈凝寂」者，當即表示其良知本體之無善至善，始終清明，故不論面對現實中的善惡二元、利害交關之種種挑戰紛擾，皆不足以動其心，必達此良知清明、體用一如之境界，方能謂之徹悟。

真能愛子矣。……夫舜明知象之欲己殺也，然非真心喜象則不可以解象之毒，縱象之毒終不可解，然舍喜象無別解之法矣。故其喜象是偽也；其主意必欲喜象以得象之喜是真也，非偽也。……若夫不中不才子弟，只可養，不可棄，只可順，不可逆。逆則相反，順則相成。（《焚書》，卷2，頁69-70）

文中以「癡頑」說孔鯉或者太過，然若說其才分不及孔門中傳道、傳經諸儒，大約亦是事實，而李卓吾所詮釋孔子的愛子之道，所謂「終不以不入而遽已，亦終不以不入而遽強」，便是在知其才分有限的情況下，一方面仍一視同仁，循循善誘；另一方面亦不執定單一標準，強求其學習成效。既能善加引導，卻又尊重個別差異，給予其自由成長的空間，如此不徒增其壓力，更能讓孩子依自身步調成就他自己。

其次對於舜的詮釋又更加細膩，所謂「其喜象是偽也」，因為象意圖殺己，舜不可能真的喜歡；但「其主意必欲喜象以得象之喜是真也」，便是一種「無善無惡」：唯有不批判象之「惡」，且能「善」之（無條件地接納、喜歡象），才可能贏得象的善意。所謂「不中不才子弟，只可養，不可棄，只可順，不可逆。逆則相反，順則相成」，是寬仁的聖人對頑劣子弟的大愛包容與智慧胸襟，如此才能深刻了解並充分尊重子弟之自由意志，甚至就算「象之毒終不可解」，但唯有尊重接納與大愛關懷，才是化除彼此鴻溝的不二法門——這也是另一種「無善無惡」的表現，也是李卓吾對聖人之心的體會。

雖然李卓吾以聖人之心期許所有儒者，但從另一方面來看，既知「利根之人，世亦難遇」，舉世絕少、絕無，則更要提醒儒者，不論是百姓日用而不知，或是學者見之為仁智，皆同是凡民，彼此平等，不應自以為是。李卓吾對百姓說「滿街皆聖人」，是在肯定良知內在，人人皆有；但對道學家則要破除「見之為仁智」之分別心，而強調聖

凡為平等，己身亦屬凡民。其〈批下學上達語〉曰：

下學者，聖凡之所同。夫凡民既與聖人同其學矣，則謂滿街皆是聖人，何不可也？上達者，聖人之所獨，則凡見之為仁智，與日用而不知者，總是不達，則總是凡民明矣。（《焚書》，卷4，頁130）

若自知己身之有限，則唯有虛己謙下，「無」掉所有意必固我、是此非彼之執著，這才是真正以聖人自期、以萬物為一體的仁者，因此李卓吾只以「無」為工夫。如其〈四勿說〉曰：

真己無己，有己即克。此顏子之四勿也。是四勿也，即四絕也，即四無也，即四不也。四絕者，絕意、絕必、絕固、絕我是也。四無者，無適、無莫、無可、無不可是也。四不者，《中庸》卒章所謂不見、不動、不言、不顯是也。（《焚書》，卷3，頁94）

孔子誨顏淵曰：「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》第1章，頁131），李卓吾則闡釋：「真己無己，有己即克」，「無己」即「克己」之道。分而說之，既要「無」掉自身所有視聽言動之「非禮」，也要「無」掉個人意、必、固、我之私意，還要「無」掉種種或適或莫、或可或不可之執著，唯專力於「誠於中，形於外」（《大學·誠意章》，頁7）的德行修養，掃除對外在言行表現之依賴——所引《中庸》卒章之原文曰：「故君子內省不疚，無惡於志。君子所不可及者，其唯人之所『不見』乎！……故君子『不動』而敬，『不言』而信。《詩》曰：『不顯』惟德！百辟其刑之。是故君子篤恭而天下平。」（《中庸》第33章，頁39-40）文中所言，皆在表彰君子之德唯在內省自修，在不見不顯之處，更見其淵深博大，故能「不動而敬，不言而信」，化民於無形。一方面，這一無工夫之工夫，要達至「不動而敬，不言

而信」等修養境界，確實極為高遠，此乃人之所不可及者，誠然是「世亦難遇」；但另一方面，所謂顏子之四勿、孔子之四絕等，要在學者時時反思自省而已，實是人人皆可力行實踐之修養工夫。此外，其所謂「無適、無莫、無可、無不可」，從李卓吾諸多言論中，或可簡要歸納其所要「無」的，乃在於化除一種二元對立、是此非彼的僵固思維。

如前文所引李卓吾辨析他與耿定向學術之異同，其意不在於申己之是而論彼之非，而是期待彼此「相忘無言」——相互肯定，彼此尊重而已，這亦是一種「無」——泯除差異、無是無非。李卓吾曰：

雖各各手段不同，然其為不容已之本心一也。心苟一矣，則公不容已之論，固可以相忘於無言矣。若謂公之不容已者為是，我之不容已者為非；公之不容已者是聖學，我之不容已者是異學，則吾不能知之矣。（〈答耿司寇〉，《焚書》，卷1，頁27）

耿、李之學術並非對立的兩端，但因李卓吾棄官棄家之行，使耿定向疑其學術出世入禪，以儒者的立場固將有所鍼砭，而李卓吾亦不能不起而捍衛自身的學術。然其重點實不在責耿定向之「非」，而是企圖讓耿定向理解，彼此學術有所歧異雖是事實，但「不容已之本心」則一，實可兩是而不相礙。對比耿定向以儒者立場對其學之疑慮，李卓吾所謂的「相忘無言」，「為大人明《大學》」，具體來說便是反對儒者關佛的心態，然其反對的意義不在於陽儒陰釋或援佛入儒，³⁶而是要

³⁶ 雖然就李卓吾而言，確實有混同儒佛之傾向，如他盛讚王陽明，亦說其「與真佛、真仙同」（李贄：〈陽明先生年譜後語〉，明·王守仁著，李贄編，李超、郭道平整理：《陽明先生道學鈔》，北京：首都師範大學出版社，2019年，頁265）；包括其「為下下人說」的主張，亦有佛典之啟發。如其〈三大士像議〉

求儒者「無」掉是此非彼的執著，用現在的觀念來說，其實就是要儒者懂得尊重不同學術言論之自由而已。儒者若真能以仁覆天下，則佛老亦當同被其澤，若其不容佛老之異見，又焉有所謂以萬物為一體？這一「無善無惡」的學術，所要責求的對象當然是統治階層，不管上位者是不是「利根人」，若不能擁有這樣的胸襟，則「明明德於天下」亦只是空言。因此，若期待儒者在位能夠達致王道仁政的理想，又豈可不為其講明四無之旨呢？

由於陽明早已論定四無說是接上根人之教法，故數百年來學者

一文，論及「我為下下人說」時，與其對話的懷林僧亦引《六祖壇經·行由品一》「下下人有上上智」之語相印證（《焚書》，卷4，頁138）；而前文引述其「好察邇言」一段，文中所言「生菩提心」亦佛語，而「世間一切治生產業」之句，亦出於《法華玄義》（蘇榮焜：《法華玄義釋譯》，臺北：慧炬出版社，2002年，頁70），故佛典之智慧，皆為李卓吾思考「下下人」一題時之資糧。然而，證諸李卓吾之自述，其因「老而怕死」而學佛（〈復鄧石陽〉），乃出於個人生死大事之追求；但在社會關懷、政治實務的思考上，則如其所言：「雖落髮為僧，而實儒也」（《初潭集·序》，《李贄文集》，第5卷，頁1）。如袁中道〈李溫陵傳〉亦說其「本絕意仕進人也，而專談用世之略」（《李贄文集》，第1卷，《續焚書·附》，頁134），對於「用世」之關懷，確是李卓吾學術之重心，而其所欲詰問與解答的，當然是屬於儒學、而非佛學的問題。可以說，他是借重佛、老之智慧，反省儒學的「用世」之道：儒者既以萬物為一體，則應不應該涵容佛老、尊重學術之自由？既以人皆可以為堯舜，又豈能不肯定聖凡皆平等？其萬物一體與聖凡平等的理據所在，固根於儒者之性與天道，而非佛、老之空、無；然而要如何落實一體之仁，則確實需要佛老空無的智慧（牟宗三曾言，道家之「無」乃三教之共法。氏著：《中國哲學十九講》臺北：學生書局，1983年，頁151），方能超越帝制時代的禮教之上，挺立道德主體之自律與自由。李卓吾這般超越的思考，在晚明其時固然難以被恰當理解，但今日透過其對於儒學之反思與再創造，則更當能重新抉發儒學互古彌新的價值。

之析論亦皆極其高明與精微，相較之下，李卓吾推崇四無說的重點與方向則與多數學者有所不同。其立足於「為下下人說」之關懷，一方面要求所有儒者皆當以利根人自期，唯有體悟四無，方能站在下下人的立場給予同理同情；但另一方面對於如何接引中根人的問題，亦有十分務實而細膩的思考。若說前者論述重點在於指引聖學之最高目標，後者則在思考如何依據不同根器的受教者，訂定合理的階段性目標以及有效的教學方法。無論前者或後者，所欲詰問與解答的，皆是如何將「無善無惡」的精神落實於生命實踐的問題。然而，所謂「以萬物為一體」之聖人境界，其真正的精神所在，乃超乎專制體制之上的真平等；而其各種以「無」說工夫的言論主張，則為掃除所有外在拘執之真自由，但在晚明的專制社會中，難以讓人體會其中的智慧與洞見，而唯見其動搖體制、破斥名教之誤解與流弊，故不論是正統道學之摒斥或五四以來之稱揚，皆不免將李卓吾視為反道學之異端，而無法深究李卓吾之於道學家愛深責切之真諦所在，委實令人慨嘆。直至今日，在時代環境的隔閡下，不論是王龍溪四無說本身的高妙哲理，或是李卓吾以破執說工夫的遮詮方式，對現代年輕學子而言，亦皆不免於抽象而陌生，因此，筆者嘗試以薩提爾理論與四無說作一溝通對話，希望透過現代的思維與語言來發揮四無說之精神，使高遠的哲思亦能以親切平易的面貌為世人所理解與實踐。

三、薩提爾之理論簡介及其與王龍溪四無說之相互詮解

(一) 薩提爾之理論簡介及其與儒學的相應之處

臺灣薩提爾人文發展中心於1992年在呂旭立紀念文教基金會的

支持下成立，³⁷至今運用薩提爾理論的各種成長團體亦難以計數。如前所提及李崇建等人已有多本相關專書出版，筆者初識薩提爾，實即透過李崇建之書，並從其書所載與學生們的互動實錄，了解薩提爾的理論精神，落實在師生間對話交流時的具體樣態：老師的內在保持平和穩定，對學生所言所行，都能保持正向好奇的態度，不預作分判地傾聽接納，從而能夠引導學生表達自我，並返觀其內心真正的渴望，進而願意嘗試改變。實則作為一種治療理論，其所面對的諮商對象，身心狀態大多有所偏差失衡，亦不乏抗拒叛逆的言行舉止，需要輔助導正，然以薩提爾之理念而言，則是不論學生的現狀如何，皆一體包容、傾聽接納，不說教、不批判，展現其愛與關懷，這一態度表現，讓筆者自然而然地聯想到李卓吾所謂的「若夫不中不才子弟，只可養，不可棄，只可順，不可逆。逆則相反，順則相成」。陽明心學之所謂「萬物一體」與「無善無惡」，讀來高深玄遠，如何落實於生命實踐，似亦抽象難明，但若以薩提爾傾聽與包容的精神作一印證與詮釋，則高深哲思便立刻變得簡易可親許多。基於李卓吾「為下下人說」的關懷，筆者亦希望能嘗試將其所推崇的王龍溪四無說，藉由薩提爾之理論作一轉譯解讀，使一般大眾更易於理解實踐。

雖然，筆者乃因思考四無說在「為上根人立教」與「為下下人說」之間，如何化精深玄遠而落實於生命實踐之論題，故欲援引薩提爾之說作一對比討論，此一問題意識、研究動機與論述方式，似皆有主觀聯想之嫌，但仔細考察薩提爾之理論內容，與儒學之間確有許多可供相互參證之處，以下仍先就筆者自身閱讀思考之所得說起，其後亦引述既有研究中並論薩提爾與中國文哲思想之論著作一印證，以作為

³⁷ 參薩提爾等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》，頁 443。

本篇討論之基礎。

雖然薩提爾從事的是心理治療之實務工作，面對的是心靈病苦的脆弱生命，與儒者由道德主體充分彰明、自主自立的生命人格所建構的成聖工夫理論之間，其所思考的議題與關懷的重心實有根本差異。但在這個憂鬱症已成三大文明病之一的二十一世紀，儒者本於惻隱之仁，對此一時代的重要課題，亦當思有所回應。誠如曾昭旭曾曰：

儒家在生命之學中的首要關懷，不是病痛的救治、生命的扶持，而是充分自由、自主、自律的道德創造。……這可見儒家是最充分的理想主義者。而這必須是生命在最正常、最暢旺的狀況中（在這狀況中的生命便稱為仁）才可能有的情調。

38

儒者這一自由、自主、自律的道德人格實令筆者崇仰，但不可否認的是，在當今這個時代，生命能常處於「最正常、最暢旺」的狀態者，究竟又有多少？因此，儒學對於「病痛的救治、生命的扶持」的課題，亦當有所正視與探討，如曾昭旭近年來的許多演講與文章，亦多針對當代人心困結之根源有所闡析。³⁹而就筆者來看，薩提爾理論作為一種「治療」理論，卻不強調「病態」，而認為「治療需把重點放在健康與各種可能性上，而不是病態上」（《薩提爾的家族治療模式》，頁 20），故即使是不健康的表現，薩提爾亦皆指出其中擁有正向的內在資源（詳見後文），這一以正向觀點看待所有人事物的態度，可以說與儒

³⁸ 曾昭旭：〈從生命升沉的辨證歷程論儒道佛耶四教異同〉，收入牟宗三等著：《當代新儒學論集·總論篇》（臺北：文津出版社，1991年），頁 133-134。

³⁹ 可參曾昭旭臉書：<https://www.facebook.com/profile.php?id=100063924151256>，如〈人為什麼會痛苦？〉等等（發表日期：2023年9月29日，2023年9月30日檢索）。

家同是一「最充分的理想主義者」。其能從負面的表現中看出其正面內涵，亦可說是王龍溪「無善無惡」是為至善的一種具體印證，亦是李卓吾所謂「不責人之必能，是以人人皆可以為聖」之精神的具體實踐。且薩提爾理論模式對於病苦人心之善誘善導，亦早有大量的實證，⁴⁰故儒學若欲落實對此一時代問題的關懷，亦可借鏡其理論主張與具體做法。

以下先簡單介紹薩提爾與儒學十分相近的幾項基本信念：

首先，相較於西方一般治療理論較重視個體，薩提爾則強調「把家庭視為一個整體」，而不似其他許多治療方法傾向於以個人為主。

⁴¹薩提爾自述：

我的基本信念始終相信個人與家庭之間，有著一股強烈的關聯。既然社會是由個人所組成的，因此，儘量使每個人都成長為最堅強、心智最健全的人，就是件很重要的事情了，而這一切都從家庭開始。日後若能由心智健全的人來領導大家，社會風氣將隨之改觀。⁴²

⁴⁰ 除了薩提爾人文發展中心等單位在社會上的推廣實踐之外，在心理諮商、輔導或教育等領域亦多有以薩提爾為主題的論文，從國家圖書館博碩士論文網中概覽，可得 28 筆資料（2023 年 10 月 5 日檢索），其中運用之對象及其對應之問題與目標十分廣泛，由國小至大學，不論學生、老師或家長，皆可依其需求運用薩提爾模式以為協助之外，其他如婚姻諮商，或親密關係失落、性侵等心理創傷或犯罪問題，亦可借助薩提爾模式作治療。凡此可見薩提爾在助人專業的理論與實務上的成效已受肯定，未來亦可預見將獲得更廣泛的研究與運用。

⁴¹ 薩提爾著，吳就君譯：《聯合家族治療》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2006 年），頁 20。

⁴² 薩提爾著，吳就君譯：《家庭如何塑造人·序》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，1994 年），頁 2。

此一重視家庭在個人與社會中之重要性的態度，與儒者「身脩而后家齊，家齊而后國治」（《大學》經一章，頁4）的信念實無二致；其正視「夫婦」為「家庭最初的原型」⁴³，與強調「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地」（《中庸》第12章，頁23）的儒家，亦屬同道中人。然而，相較於儒者正面展示一個理想中「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」（《孟子·滕文公上》第4章，頁259）的人倫互動模式，薩提爾則正視許多陷於痛苦困境中的家庭，而思有以救治之。

薩提爾根據多年的諮商經驗，為需要求助的家庭狀況歸納了四種分析的面向，首先是「自我價值」：每個人對自己的感覺和想法；其次是「溝通」：人與人之間如何來往得有意義；其三是「家庭系統」：人們決定應該如何感覺、如何行動的規則；其四則是「社會聯繫」：連接別的人、組織，及家庭以外的對象。⁴⁴薩提爾指出，對比前來向她求助的、痛苦的家庭成員，總是自我價值感低、無法坦誠溝通、家庭規則僵硬而一成不變、與社會的聯繫亦充滿懼怕不安的情況，每個能夠滋潤個人成長的家庭，其家庭成員的自我價值感是高的，彼此的溝通是直接、清晰及坦誠的；其家庭的規則是彈性的、人性的、合適的、可依情境改變的；與社會的聯繫也是開放的、有期許的。⁴⁵以上歸納四種面向的正反面表現，雖然其說明頗為簡略，譯者之文字表達方式與儒者習用的語言亦頗有不同，但從自我、人際、家庭到社會，無疑皆是重視群己關係的儒者所關懷的面向與重視的價值所在。強調「所謂誠其意者，毋自欺也」（《大學·誠意章》，頁7）的儒者，

⁴³ 薩提爾著，吳就君譯：《家庭如何塑造人》，頁133。

⁴⁴ 薩提爾，吳就君譯：《家庭如何塑造人·開場白》，頁3。

⁴⁵ 薩提爾，吳就君譯：《家庭如何塑造人·開場白》，頁4。

當然是自我價值感高的，與人溝通時是真摯坦誠的；其主張「道之以德，齊之以禮」（《論語·為政》第3章，頁54），「殷因於夏禮，所損益，可知也」（《論語·為政》第23章，頁59），故其規則也是有彈性而人性的；而以「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》第46章，頁363）的精神面對社會人群，其社會聯繫自然亦是開放的、有期許的。薩提爾對於人際互動是否能達致有意義的溝通十分重視，此心此理，亦仁者之本懷，然以親切平易的語言說之，則較之儒學典籍，更能使一般人易於理解。如在《與人接觸》一書中，薩提爾如是說：

很坦誠的生活，很人味的分享，以人為本位，以人為關懷，這才叫「接觸」；「接觸」能整合身心，培養自尊，增強你與自己、你與別人的關係。

有「接觸」的人生，需要了解自己，需要與人來往，二者都是需要相當的耐心來達成的一份人生智慧。

越是與自己或別人有完整、充實的接觸，我們越能感覺到愛、價值感和健康，並且更知道如何有效的解決我們的問題。⁴⁶

文中的「接觸」，所謂「以人為本位，以人為關懷」，「整合身心，培養自尊」，既要「了解自己」，也要「與人來往」，如此才「越能感覺到愛、價值感」……等種種表現，若要一言以蔽之，或可概括為「夫子之道，忠恕而已矣」（《論語·里仁》第15章），朱註曰：「盡己之謂忠，推己之謂恕」（《四書集註》，頁72），就是這樣一方面是盡其在我的自尊自立、不假外求，一方面亦在與人群的互動來往中，體認到愛與關懷的恕道，才是實現人生價值之所在。

⁴⁶ 以上薩提爾著，吳就君譯：《與人接觸》（臺北：張老師出版社，1993年），頁10。

總之，薩提爾的基本信念與儒學精神實相彷彿，然而相較於儒者正面挺立仁義禮智等道德精神與人倫規範的價值所在，薩提爾面對心理治療的實務工作，對於負面問題的根源亦有更多正視與探究，且進而發展出各項理論模式，幫助人們自我覺察，而能夠有效引導人們面對自我問題，進而勇於改變。

在探索自我價值、覺察自我與他人之互動溝通的狀態上，薩提爾提出「冰山理論」，協助人們具體檢視而更充分了解自我內在的各個層面。其說乃將人類個體從內而外比喻成一座冰山，人的外顯行為僅是水面上的冰山一角，整座冰山底下則有各種經驗的分層，在《薩提爾的家族治療模式》中，說明經驗的六個層次由內而外為「渴望、期待、觀點、(對感受的感受)、感受、應對模式、行為」(頁 174-175)⁴⁷，而隱藏在上述經驗層中的內在核心，才是真正的自我。在該書中又細分為「我是：自我統整」與「靈性：普遍性」二者(頁 201)，在不同著作中，或將此自我直接稱為「靈性自我」⁴⁸。

雖然薩提爾對所謂「靈性自我」的內涵，並未作太多闡釋，⁴⁹然

⁴⁷ 按：「對感受的感受」在該段落說明中略而未見，然頁 198 之圖示則有此一層，在其他論及冰山理論的著作中亦皆有之。

⁴⁸ 如瑪莉亞·葛莫莉等著，易之新譯：《心靈的淬煉——薩提爾家庭重塑的藝術》(臺北：張老師文化事業股份有限公司，2009年)，頁 64。

⁴⁹ 釋見曄：〈東西方心理學對話之可能——以佛性、如來藏心與薩提爾模式之對話為例〉，《成大宗教與文化學報》第 11 期(2008 年 12 月)，歸納薩提爾所定義的靈性是：「指我們和宇宙之間的連結，以及生命存在的根本意義」，但「若再追問：何謂『靈性』？薩提爾的解說就不多了。」(頁 146)釋見曄認為「『薩提爾家族治療理論模式』之本體論述仍闕如」，故其文乃以佛性、如來藏心為之作一「補白」(頁 151)，然正因其本體論之闕如，而有開放詮釋的空間，筆者以為儒者之說亦可與之相互印證。

其主張「人們有與生俱來的靈性根基與神聖性，因此展現出宇宙生命力」（《薩提爾的家族治療模式》，頁 18），此說亦可與儒者性命天道相貫通的精神相互詮解。若以儒者的概念與前述「我是：自我統整」與「靈性：普遍性」二者作一印證，或可說前者是由盡心而知性之心性合一，而後者則是由知性而知天的心性天合一。此外，薩提爾透過分析不同經驗層之內在冰山，引導人們自我覺察與探索，以達到內外一致之自我和諧，其說若以儒者的概念作解讀，則其對經驗分層與靈性自我之析論與區辨，皆在於釐清靈性自我才是「真良知」，而誠意、正心之種種修養工夫，則在使經驗層次之自我與靈性自我，達到內外之一致。王陽明所謂知行之合一，「良知即是天理」（《傳習錄中·答歐陽崇一》，《王陽明全集》，卷 2，頁 81），讀來高深玄遠，若以薩提爾「一致性」之精神來闡釋，則較簡明易懂且易於實踐。

在冰山理論中，內在冰山與外顯行為間，有所謂「應對模式」（或稱為應對姿態），許多著作對此冰山理論皆有圖示介紹，或將此應對姿態置於冰山下第一層，或置於與水平線齊平處。薩提爾分析在與人溝通時，人們或有四種內外不一致的應對姿態：討好、指責、超理智、打岔。溝通的目的原本在於與人連結，但用以上四種姿態與人溝通，則或只在乎（或忽略）自己，或更在乎（或忽略）情境或他人，而不能真正的表達自己，亦無法與人連結，而只是低自我價值者之自我保護，故又稱為「求生存姿態」。唯有第五種一致性的溝通，才是最健康的姿態，能夠同時在乎自己、情境與他人，能夠內在和諧寧靜，外表專注放鬆，懂得表達自己，真正達到與人連結的溝通目標。⁵⁰但薩提爾指出，即使是不健康的應對姿態，也都含有統整性的種子，討

⁵⁰ 以上參見李崇建：《薩提爾的對話練習》（臺北：親子天下股份有限公司，2017年），頁 45-52。

好懷有關心的種子，指責則有自我肯定的種子，超理智蘊藏理智的種子，打岔則內涵創造力與彈性的種子，都是我們所擁有的內在資源。前文已述及薩提爾與儒者同有人性本善之信念，而上述求生存之姿態表現，在儒者而言皆是所謂「人欲」，著重其負面影響，強調應「掃除蕩滌，勿使留積」（《傳習錄下·黃以方錄》，《王陽明全集》，卷3，頁139），乃是對於志於聖學者應落實「為善去惡」的高標準期待；而薩提爾只以較為中性的「求生存」一詞為其定位，並指出其背後皆含藏正向資源，便是以一種「無善無惡」的態度，接納凡人生命的實際狀態，亦是李卓吾「不責人之必能」、「順則相成」的教法。而薩提爾言此四種求生存姿態，亦同時含藏正向資源，若以儒者概念來詮釋，則亦可說是：只要一念自反，則人欲皆可復歸於天理。

除冰山理論外，薩提爾對人性的分析，尚有所謂「自我環」：包括生理的、理智的、情緒的、感官的、互動的、營養的、情境的、靈性的，⁵¹其中「靈性」即前述之靈性自我，薩提爾曰：「靈性……也就是生命力……是宇宙共通的能量，它讓我們彼此聯結，也與宇宙的能量聯結。」儒者所以能以天地萬物為一體，可說亦同出於此一信念，故此靈性亦可對應於宋儒張載（1020-1077）所稱的「天地之性」，而其自我環的其他層面，則多可涵括於張載所謂的「氣質之性」中。⁵²但儒者論及氣質之性，仍多強調應復歸天地之性，而以變化氣質為先

⁵¹ 以上「自我環」，參薩提爾等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》，頁316-319，以下引文或說明皆出於此章節，不另加註。又，不同譯著對此譯名或有不同，如《家庭如何塑造人》第四章稱為「自我曼陀羅」。

⁵² 明·黃宗羲等：《宋元學案·橫渠學案上》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第3冊，卷17（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁833。按：除天地之性與氣質之性外，自我環亦包含儒者所重視的人倫關係（互動的），此外又有所謂「情境的」，下文再作說明。

(《宋元學案·橫渠學案下》，卷 18，頁 908)，但薩提爾申明自我環之各層面，則皆以正面的態度，將之稱為「全人類共同的資源」。實則前述薩提爾所謂的「一致性」，亦是一種變化氣質的工夫——協助人們覺察各層次自我相互矛盾的訊息，使內在自我可以開始走向一致，其內涵同樣是使有所偏雜的氣質之性，重新回歸本心性體。然儒者之說嚴正不阿，令人望而生畏，薩提爾之說則柔軟寬和得多，若能寬嚴並濟，當能更有效地接引不同根器的眾人。至於所謂「情境的」，薩提爾說明：是包括聲音、光線和空間，以及時間、動作、顏色和溫度，是永遠屬於「當下」，並且是我們唯一可以直接經驗「現在」的單位，其他的部分，就只是過去的回憶或對未來的幻想。但如王龍溪一以良知為準，其所說的「無」之工夫，某個意義上也是強調掃除所有過去的回憶或對未來的幻想，而專注於當下之意，因佛家於此較有闡發，故龍溪亦每借佛語為說，然其良知固以儒者的道德主體為內涵，而非佛家之空性。正統道學每因龍溪與卓吾假借佛語，便以為其混同佛老，但若借薩提爾理論作對照，則可知對於經驗各層面的自我之解析，儒佛原本各有勝場，故在認知客觀經驗的現象上，借助佛語說明，本與混同佛老無關，實如牟宗三言道家之「無」可為三教之共法一般，皆可以相資為用，而兩不相妨。

雖然合併儒學與薩提爾理論作對比討論的論著尚不多見，故以上筆者僅就自身所見所思，就二者思想之相近處作一連結，然前輩學者既有之研究成果，亦有足以印證筆者之看法者。如王行已合併薩提爾的「一致性溝通」與「儒家心法」(以《中庸》為主，兼及《四書》)⁵³作討論；而張包意琴與陳麗雲合著之《和諧中變革：易經與華人的

⁵³ 王行：《修身與齊家——以儒家心學為助人知識的家族治療》(新北市：心理出版社，2016年)，第二章〈從薩提爾到心性之學〉第三節〈一致性溝通與儒家

心理輔導》⁵⁴一文，亦可作為儒學與薩提爾理論得以相輔相成之印證；此外，釋見曄：〈東西方心理學對話之可能——以佛性、如來藏心與薩提爾模式之對話為例〉一文，雖然是以佛學思想與薩提爾理論作對話，但其中所涉議題，亦有無分於儒釋，皆可再加探究者。藉由以上論著之啟發，筆者對於相關論題亦有更多思考，以下再分別說之。

王行已論證薩提爾的「靈性渴求」、「一致性溝通」和儒家思想之「內向超越」與「誠」之相應，且指出：透過「中庸」與「誠」，可以將薩提爾之說「提升至本體意義的境界，而不只是生活的態度，或人格內涵與溝通方式」，⁵⁵由此可見，透過儒學與薩提爾之對話，除了可將儒學高深的思想作一轉譯，使其更易於為當代人所理解外，亦有助於薩提爾之理論更加完足。不過，在《薩提爾的家族治療模式》第四章中，論及一致性的三個層次（頁 81-83），而王行所論「一致性溝通」，則只對應於書中的第一層次，而未論及第二、三層次，但後二層次實可將薩提爾理論提升至本體意義的境界，筆者在原文亦已簡要述及「一致性」與儒者盡心、知性、知天之對應，以下借《薩提爾的家族治療模式》之說再作申明：

其書歸納「一致性」與「高自我價值感」是薩提爾模式的主要目標（頁 21），其中「高自我價值感」的根源即前述的靈性自我，至於「一致性」，書中分析有三個層次：從感受、自我到生命力的一致。層次一是能覺察自我的感受，亦即能夠梳理並安頓冰山理論中包括感受、觀點、期待、渴望各層面的真正想法，體察內在心靈的真正渴

心法》，頁 47。

⁵⁴ 張包意琴、陳麗雲：〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉，《本土心理學研究》第 14 期（2000 年 12 月），頁 199-235。

⁵⁵ 王行：《修身與齊家——以儒家心學為助人知識的家族治療》，頁 54、57。

望；至於層次二之覺察自我與層次三之覺察生命力，皆屬於冰山理論中最深層的靈性自我，其中的差別恰可對應儒者的「性」與「天道」；層次二的所謂「自我」即普遍內在於人之「性」，由知此性再昇進為層次三，則能契接天道之宇宙生命力。層次一的一致，是自我內在的和諧，層次二的一致，是與周遭人事與情境的和諧，層次三的一致，則是與宇宙萬物的和諧，亦完全可與《中庸》第 22 章所言的盡己之性、盡人之性、盡物之性進而參贊天地化育之進程相符應。層次三的最高境界，便是儒者所謂的「萬物一體」。

對此，薩提爾則有如此描述：

當我能接觸到另一個人的精神能量，而對方也和我的精神能量相遇時，意識狀態將會產生改變。我們每一個人的內在都擁有一個世界，同時，我們每一個人都有特殊的功能。我們並不只是彼此依存，同時也是藉由存在於彼此之間的空間相互聯結。我們是宇宙整體的一部分，同時也是整體本身。（《薩提爾的家族治療模式》，頁 98）

雖然較之儒者精深玄遠的哲理，薩提爾的語言已十分親切平易，但對一般人而言，這樣一種「我們是宇宙整體的一部分，同時也是整體本身」的體悟，還是十分抽象，難以真正領會，當然仍需透過修養工夫不斷精進才可能達致。薩提爾主要乃以冥想作為通往靈性意識的方式（《薩提爾的家族治療模式》，頁 337），這與許多儒者皆強調的靜坐工夫的精神亦相一致，⁵⁶在薩提爾所著《沈思靈想》一書中，譯者

⁵⁶ 就王龍溪而言，雖不專力於靜坐（不以閉關靜坐為必要），但其所謂「時時收攝」，實為即動即靜，時時復歸良知心體的工夫（即薩提爾所言「通往靈性意識」），與靜坐之意義相同。其言曰：「吾人未嘗廢靜坐，若必藉此為了手，未免等待，非究竟法。聖人之學，主於經世，原與世界不相離。古者

說明薩提爾的冥想（該書譯作「默想」）通常包括兩個方面：

第一是引導參加者接觸自己的能力和內在資源，從而體會到自己並非無助和無奈的，反之是有足夠的力量去面對各種困難，並作出種種抉擇。第二是引導參加者察覺自己每一刻的狀態，亦即與外界環境互動所產生的反應，包括情緒和思想。……當說到「溝通」時，我們往往是指個人和他人的接觸，而忘記個人和自己的接觸也是溝通的一部份。默想便是學習自我溝通的方法。⁵⁷

所謂「接觸自己的能力和內在資源」，在薩提爾而言即體察「自我環」的各個層面所提供的資源；對於儒者而言，則主要是掌握自己的內在良知，如此則能以志帥氣，恰當運用其他屬於「氣質之性」層面的各項資源。其次「察覺自己每一刻的狀態」，乃包括清楚覺知內在冰山的不同層次，以及自己與人溝通時的應對姿態等；就儒者而言，則是以內在良知為主宰，而能「動亦定，靜亦定」（《宋元學案·明道學案上·定性書》，卷 13，頁 664），無論何時皆能夠以內外一致的表現，與外界人事作和諧合理的互動交流。⁵⁸

對儒者而言，靜坐的重點，實如上段引文的末句所言，「默想便是學習自我溝通」，此自我即良知天理，由盡心知性而知天，才是儒者修養的目標。然而，在孟子「先立乎其大者，則其小者不能奪也」

教人，只言藏修遊息，未嘗專說閉關靜坐。若日日應感，時時收攝，精神和暢充周，不動於欲，便與靜坐一般。」（〈三山麗澤錄〉，《王畿集》，卷 1，頁 10-11）

⁵⁷ 區澤光、林沈明瑩：〈什麼是默想〉，收入薩提爾著，王境之等譯：《沈思靈想》（臺北：張老師出版社，1993年），頁 5。

⁵⁸ 如王龍溪曰：「明道云：『動亦定，靜亦定』，動靜者，所遇之時，定即良知之體也。」（〈答馮緯川〉，《王畿集》，卷 10，頁 244）

(《告子上》第 15 章，頁 335) 的思維中，對於氣質之性層面的問題，並沒有太多的析論，雖然如程頤（1033-1107）有謂「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」（《宋元學案·伊川學案上》，卷 15，頁 737），故宋明以下儒者對「氣質之性」已有較多的正視與探討，但若對照薩提爾析論內在冰山的層次、各種應對姿態以及自我環的不同層面等等內容，則可看出儒者在相關問題的探討上仍有所略。如劉戡山（宗周，1578-1645）《人譜》對過惡的分析，直勘至念慮之微，⁵⁹實已十分精密，但都是著眼於儒者修己自律的高標準來思考，而難以作為「為下下人說」的恰當教法。若要一般人將偏離良知主體的言行表現皆視為過惡，恐難使其由此立志於遷善改過，反而認為聖學實非常人所能及，更加敬而遠之而已。

對於現實中雜染深重的人們來說，「立乎其大」看似簡明實則困難，要釐清各個層面的「我」與良知真我之別，並辨明其中的本末先後，皆十分不容易。相較之下，薩提爾能正面肯定那些不同層次的「我」也都是「我」，先從接納自我開始，再逐步引導人們往內在探索靈性自我，對一般人來說，是比較親切而易於遵行的方法。由此來看王龍溪的四無說——尤其是李卓吾基於對「下下人」的關懷所特加表彰的四無說，其心、意、知、物所以皆「無善無惡」，便是能夠接納現實中善惡交雜的意與物，此亦是薩提爾理論的精神：能夠正視內在冰山各層次的意義、肯定自我環各層面的價值，即使是不健康的應

⁵⁹ 劉戡山《人譜·紀過格》對過惡有十分精密的考察，從妄念情緒、言行舉止到待人處世之失當，以及對時人風俗之反省，列舉一、二百條內容，可見儒者之嚴以律己。參拙著：《晚明之儒家道德哲學與世俗道德範例研究——劉戡山《人譜》與《了凡四訓》、《菜根譚》之比較》（臺北：花木蘭出版社，2009年），頁 134-137。

對姿態，皆能發掘其中正向的種子，皆可由此邁向一致性、通往靈性自我與宇宙生命力。

薩提爾認為，若我們只接納「正確」的感受，而否定「錯誤」的部分，反而將壓抑許多潛能，剝奪了全然存在的機會，因此，坦然接納自我的所有部分，則各個部分不再繼續交戰，我們的心意與思想也不再分裂。如此則將發現，我們的各部分能發揮各自的功能，彼此間能相互支持、協助及相愛（《薩提爾的家族治療模式》，頁 217-218）。上述薩提爾的信念，與李卓吾主張「聖人不責人之必能，是以人人可以為聖」的精神實相近似，而薩氏所言並非只是一種理論的假設，且有諸多輔導對象在其循循善誘下，日益提高自我價值、往善的方向改變的案例可供印證，故通過薩提爾，亦能證明王龍溪、李卓吾以「無」說工夫的精神，不只可為上根人說，若父母師長能夠換個角度與態度，不急於否定批判子弟不良的言行，不責其必能，則子弟或亦可在其能知能行的部分慢慢建立自信，逐步往「善」的方向邁進。

以下再論〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉一文給予筆者的啟發：首先，該文在運用薩提爾理論的過程中，援引《易經》「亦此亦彼（陰與陽）、和與中、曲與直、當位與相應、知幾動微」⁶⁰等概念，來調和中西文化的差異，使更能有效引導案主作出改變，其研究無形中亦可印證本題之預設：王龍溪之四無說與薩提爾理論確實得以溝通互補、相互詮解——因王龍溪亦嘗云：《大易》微言，「便是吾儒說無的精髓」。⁶¹其次，作者用「平等個人主義」來概括描述西方文

⁶⁰ 張包意琴、陳麗雲：〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉，頁 210-216。

⁶¹ 王畿曰：「聖人微言，見於《大易》……『無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故』，便是吾儒說無的精髓。」（〈東遊會語〉，《王畿集》，卷 4，頁 84-85）

化，而以「權威集體主義」描述中國文化的特色；並歸納薩提爾模式輔導的目標，是使輔導對象從原本「自我價值低、溝通迂迴、死守規條」的狀態，朝向「自我價值高、坦誠溝通、改變規條」的方向成長。作者指出，由於薩提爾模式以美國「平等個人主義」為基礎，用表裡一致的溝通方式，處理人際關係、提高自我價值以及矯正溝通問題，是非常有效的；但當其運用於華人心理輔導時，由於華人強調集體、服從權威、犧牲小我，完成大我、以和為貴等等價值觀，當其面對「改變」時，有可能動搖現存安穩局面，出現矛盾衝突，故成功與持久的變革，必須在和諧中進行，否則驟然要其揚棄權威集體主義，等於讓他們自私、大逆不道，等於是棄絕自己。⁶²因此作者借用《易經》的陰陽互動、共存共生的智慧，在肯定集體利益的前提下促進個人的發展，能夠尚「和」守「中」，曲中有直、直中有曲，認清相互對立者，亦能相濟相成，不應強加分割；其「當位與相應」的概念，肯定每一個體的適當權力與責任，因此責任是相應的，也是有限的，則可在集體主義中維護個人權益，並促進變革。⁶³

前引王龍溪所言，「無」亦歸本於《易》，而〈和諧中變革〉一文中解讀《易經》中亦此亦彼、曲中有直等概念，亦皆合於王龍溪四無說之意旨，如其〈艮止精一之旨〉曰：「心之良知是為聖，知是知非而實無是無非。知是知非者，應用之跡，無是無非者，良知之體也。」（《王畿集》，卷 8，頁 184）以良知為唯一最高價值判準，現實中二元對立的框架則可以「無」，人人皆能展現自我的價值，坦誠溝通，勇於改變僵化的規條，使個人及其人際互動皆能朝向更合理和諧的方向進步。而李卓吾承繼王龍溪的「無善無惡」，所以被視為破斥名

⁶² 張包意琴、陳麗雲：〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉，頁 204-207。

⁶³ 張包意琴、陳麗雲：〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉，頁 211-215。

教的異端，亦因其以「萬物一體」的真自由與真平等，將其極端個人主義推得太遠（借狄百瑞之說），無形中便動搖了傳統權威集體主義的倫理秩序。然而，從《易經》以居中為吉、戒物極必反，且以陰中有陽、陽中有陰的觀點來看，儒者心目中真正理想社會的樣態，是在集體與個人之間找尋和諧與平衡，因此，雖然在長期帝制現實影響下，「權威集體主義」成為文化傳統中的慣性思維，卻非儒學真正的智慧所在。⁶⁴李卓吾的極端個人主義，是批判現實中「權威集體主義」而來的「矯枉之過」⁶⁵，但王龍溪的四無說，則確實彰明了儒者以萬物為一體的聖人境界：既無物我之隔，又焉有所謂「個人主義」與「集體主義」之對立？總之，藉由〈和諧中變革〉一文可以看出，即使傳統文化中，權威集體主義確實影響深遠，與平等個人主義的立場亦有所不同，但若善用《易經》的智慧，實可在集體主義與個人權益之間找到調合與平衡之道，使薩提爾理論運用於華人心理輔導時，更能有效促進輔導對象的自我改變，甚且亦可能修正薩提爾基於美國個人主義而來的思維模式，而使個人與集體在人心中可以兼顧，能分別擺放在一種更恰當的位置。總之，本文承繼前輩學者已有的成果，進一步以薩提爾的理論詮解王龍溪之四無說，既可使四無說的智慧易於

⁶⁴ 如黃光國在其《儒家關係主義——哲學反思、理論建構與實徵研究》（臺北：心理出版社，2009年）一書中，亦批評「個人主義／集體主義」的研究取向，指出個人主義是美國人界定其文化特徵的總合，集體主義則是美國人從他人的意識型態的表徵中抽象並建構出來的，故作者反對這種「個人／集體」的二分法思維，而建構其「儒家關係主義」之理論。（頁7）黃氏之論亦可從側面印證本文的主張：儒家乃在個人與集體之間尋求調合和諧。而王龍溪之「無善無惡」，亦可包括打破這種「個人／集體」的二分法，此亦李卓吾所以推崇四無、而又被視為反禮教之異端的原因之一。

⁶⁵ 借袁中道：〈李溫陵傳〉語。（頁133）

為人所理解，或亦可以有助於將薩提爾理論運用於華人心理輔導的領域時，更能發揮其積極的功能。

而釋見曄的論文雖然是援引薩提爾（心理治療）於佛學研究中，但在探討王龍溪四無說之論題中，其給予筆者的啟發，主要在於其關注到禪修本身仍可能有「靈性逃避」的問題，此亦可藉以思考有關所謂「王學流弊」的論題。釋見曄指出：「禪修者即使達到非常高層的覺知……但大部分禪修者仍會很快就恢復日常的人格和『自我瑣事』，發現自己和以前一樣容易生氣、挫折、沒有改變」⁶⁶，這亦讓筆者聯想到王陽明之教法從原本的「默坐澄心」轉而強調「致良知」，便是有鑑於學者易流於「喜靜厭動」之病（《傳習錄下·錢德洪錄》，《王陽明全集》，卷3，頁119），但「若只好靜，遇事便亂，終無長進」（《傳習錄下·陳九川錄》，《王陽明全集》，卷3，頁104），故戒學者不要只是一味「說光景」、「說效驗」，唯有「此心真切，見善即遷，有過即改，方是真切工夫」（《傳習錄上·薛侃錄》，《王陽明全集》，卷1，頁31）⁶⁷，因此陽明後學發展中，「破光景」亦為一項受到關注探討的課題。由此反觀龍溪末流之所謂「虛玄而蕩」之弊，便是一種虛說境界、耽溺光景，而無法真切面對問題作遷善改過工夫的狀態，實類似於釋見曄所稱之「靈性逃避」，而薩提爾之冰山理論，協助人們充分覺察自身內心不同層次的感受與期待，以及人際互動時不恰當的應對姿態，正視自我與人際問題的根源，則亦能更真切地

⁶⁶ 釋見曄：〈東西方心理學對話之可能——以佛性、如來藏心與薩提爾模式之對話為例〉，頁128、132。

⁶⁷ 案：吳光等編校《王陽明全集》之《傳習錄》或未標明錄者，本則所標〈薛侃錄〉及上則〈陳九川錄〉，乃據陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983年）補。

落實王陽明所說的「見善即遷，有過即改」之工夫。因此，若能藉由薩提爾更貼近於現實人心的思考方式，使一向偏於高明精微的王龍溪之「四無說」，亦能以更淺近易懂的方式運用於生命實踐中，避免長期以來所謂「虛玄而蕩」之人病產生，亦應有助於「四無說」更加圓融完滿的發展，且更符合王陽明與王龍溪論學之初衷。

以上僅略述薩提爾之幾項重要理念及其精神宗旨，並就其中與儒學及王龍溪四無說可供相參印證的部分作一概述，然薩提爾理論固然尚有諸多豐富的內涵未曾敘明，而王龍溪四無說亦尚有許多精義可供進一步解析，故以下再加引述討論，以申明二者之思想得以彼此會通並相互補足之處。

（二）藉薩提爾理論詮解王龍溪之四無說

前文已述及，薩提爾所論冰山最內層的靈性自我，即儒者之良知天理，至於其他經驗各層，在儒者而言，則皆屬於形下層面之氣，並未多作區分。在儒者的論述中，上述經驗層次可視為「理／氣」之「氣」、「性／情」之「情」，不過其中「渴望」的層次，乃是人類所共有的愛與被愛等價值追求，⁶⁸在程朱理學中，伊川辨析「惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？」（《宋元學案·伊川學案上》，卷 15，頁 748），但在孟子學（陸王心學）則可以即心言性，由此反身而誠，即通於良知天理。薩提爾亦認為，透過轉化的過程，自我的層次亦皆能變得更真誠、統整而一致，如前已申述「一致

⁶⁸ 李崇建：《薩提爾的對話練習》頁 42 對「渴望」一層之說明為：「人類共有的，被愛、被關注、被認同、被接納、自由、歸屬感、有價值、安全感和獨立」。後文引述冰山理論中經驗各層次的說明亦皆出於此頁，不一一加註。

性」的三個層次：從感受、自我到生命力的一致，即能統整經驗各層，進而與靈性自我相和諧，更上接於宇宙生命力，此一信念與儒者天道性命相貫通的精神實無二致，且薩提爾的思維方式，較之《中庸》、《易傳》從天命下貫言性之一路，與孟子即心言性的進路當更為相合。而王龍溪的見在良知之說，可以說便是孟子即心善說性善的簡易教法，然而在現實中孟子的「立乎其大」看似簡明實則困難，龍溪的見在良知說同樣不易為世人恰當理解，但若藉由薩提爾的理論來分析，既可更清楚釐清「靈性自我」與經驗各層次自我之別，且亦能正面看待經驗各層自我的積極意義，從而更能清楚詮釋王龍溪申說心、意、知、物皆「無善無惡」的意旨，與李卓吾以「四無」為唯一究竟之學之理據所在。

王龍溪申明內在良知而偏重良知之「無」——超越現實善惡二元之絕對至善，可說即是在釐清「靈性自我」與經驗各層次自我之區別，既不能誤以經驗層次之思維感受為良知，更不當囿於經驗自我之有限性而誤以見在良知為不足。薩提爾的靈性自我與其他層次之別，在儒者則或論理氣之別，或辨性情之異，或曰心意之分，而在王龍溪，則每申明「知」（即良知）與「識」（包括知識、情識、意識或意見）之辨，如：

師門良知之旨，千古絕學，本心之靈性是神解，不同妄識託境仗緣而知。譬之明鏡之照物，妍媸黑白，一照而皆真，所謂知也。妍媸黑白，照中分別影事，所謂識也。若執妍媸黑白以為鏡體，則靈知反為所蔽矣。此古今學術毫釐之辨也，幸密察之。（〈答劉凝齋〉第一書，《王畿集》，卷11，頁275）

人心莫不有知，古今聖愚所同具。直心以動，自見天則，德性之知也。泥於意識，始乖始離。夫心本寂然，意則其應感

之跡；知本渾然，識則其分別之影。萬欲起於意，萬緣生於識。意勝則心劣，識顯則知隱。故聖學之要，莫先於絕意去識。絕意，非無意也；去識，非無識也。意統於心，心爲之主，則意爲誠意，非意象之紛紜矣。識根於知，知爲之主，則識爲默識，非識神之恍惚矣。譬之明鏡照物，體本虛，而妍媸自辨，所謂天則也。若有影跡留於其中，虛明之體反爲所蔽，所謂意識也。孔門之學，顏子「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，此德性之知。謂其「屢空」，空其意識，不遠之復也。子貢「多學而億中」，以學爲識，以聞爲知，意識累之也。此古今學術毫釐之辨也。（〈意識解〉，卷8，頁192）蒙之時，混沌未分，只是一團純氣，無知識技能攙次其中。默默充養，純氣日足，混沌日開，日長日化而聖功生焉……後世不知養蒙之法，憂其蒙昧無聞，強之以知識，益之以技能，鑿開混沌之竅，外誘日滋，純氣日漓，而去聖日遠，所謂非徒無益，而反害之也。吾人欲覓聖功，會須復還蒙體，種種知識技能外誘，盡行屏絕，從混沌立根，不爲七竅之所鑿。（〈東遊會語〉，卷4，頁56）

夫無可無不可者，良知也。有可有不可者，意見也。良知變動周流，惟變所適。意見可爲典要，即有方所。意見者，良知之蔽，如火與元氣不容以並立也。（〈與林益軒〉，卷11，頁294）

以上引文前兩段皆強調「古今學術毫釐之辨」，可見認「識」爲「知」的問題，確實極難辨明。然而，如第三段論「蒙」的「一團純氣，無知識技能攙次其中」，即可見良知先天本在，完全不必依賴後天知識技能的充填，故唯有認清並養護此一良知本體，才是無可取代的唯一

最高價值，也才是從事聖學的唯一目標與工夫所在。但在確立先天良知為無待於外的最高價值之餘，王龍溪的本意亦非在於否定後天知識的積極意義，如上引〈意識解〉曰：「意統於心，心為之主，則意為誠意，非意象之紛紜矣。識根於知，知為之主，則識為默識，非識神之恍惚矣」，即表示只要後天的意識能以良知本心為主，則意為誠意、識為默識，與良知亦可以是一而二、二而一的。以良知本心看待萬物，是如明鏡之照物，「妍媸黑白，一照而皆真」，即能毫無主觀成見地看清事物的真實本貌；相反地，「若執妍媸黑白以為鏡體」，誤將後天學習而來、二元對立的知識觀點視為良知本體，則「靈知反為所蔽矣」。因此須認清良知與意見之迥然不同：「夫無可無不可者，良知也。有可有不可者，意見也。」「無」掉可與不可的二元觀點，才能發揮良知的功用，「變動周流，惟變所適」；若面對萬事萬變時，內心先以「有可有不可」的成見，執持固定的規範、堅持固定的目標，一味套用在不同事物之上，勢必有所扞格衝突，而無法恰當因應。

若以薩提爾的理論來詮釋上述文句，所謂德性之知即靈性自我，是能「直心以動，自見天則」，可上通宇宙生命力的；但「萬欲起於意，萬緣生於識」，則皆是經驗中感受、觀點、期待等層次，而非靈性自我之先天本體。其中「感受」包括身體的感官感受與喜怒哀懼等情緒感受，是人們較能感知覺察的層面，但其又可進一步細分為所謂「感受的感受」，如李崇建《薩提爾的對話練習》舉例說明曰：「對自己的難過感到生氣」，便是對自身感受再加以是非好惡之判斷而產生的情緒。人的情緒反應本亦是生而有之，但「感受的感受」則是將後天經驗或教育而來的標準加諸其上。而觀點的層次包括「概念、規條、過去經驗、成見」等等，期待的層次，則包括「對自己的、對他人的、來自他人的」，這些觀點與期待，也都是後天學習或從外施加的價值

規範，亦即上文所引王龍溪所說的「以學爲識，以聞爲知」，皆非出於先天良知之本然。然而，就薩提爾而言，分析內在冰山的不同層面，並不是在判別其中之是非，相反地，她要人們全然接納這些都是「我」⁶⁹，能夠坦然面對自身真實的感受，不受任何規條成見的綑綁，覺察自己是基於哪些觀點或感受來看待眼前的人事，進一步覺察自身內心真正的期待與渴望，由此在與他人接觸時，才能轉化不健康的應對姿態，而能夠做到一致性的表達，一致性的溝通。

要能夠做到內外一致的坦誠溝通，薩提爾提出人們應該要擁有「五種自由」：

自由的看、聽，來代替應該如何看、如何聽。

自由的說一個人的感覺、想法，來代替應該如何說。

自由的感覺，來代替應該如何感覺。

自由的說出自己想要的，來代替總是等待對方允許。

自由的根據自己想法去冒險，而非總是選擇安全妥當這條路，不敢搖晃一下自己的船。⁷⁰

上文中所謂的「應該」，即指所有由後天經驗所外加的規條成見，也是王龍溪所說的「以學爲識，以聞爲知」、「有可有不可」的知識與意見，而薩提爾所強調的「五種自由」，便是破除這些外來規條，以真誠的自我去面對一切。所謂「自由的看、聽」，則能「一照而皆真」，若想著「應該如何看、如何聽」，便有了「妍媸黑白」、或善或惡之辨。能夠自由的感覺，並說出內心真正的感覺、想法，乃至期待、渴望，

⁶⁹ 薩提爾著，朱麗文譯：《心的面貌》（臺北：張老師出版社，1993年）：「『我』是所有的『我』的總和。」（頁106）「我就是我所擁有的每一項事物。」（頁108）

⁷⁰ 薩提爾著，吳就君譯：《與人接觸》，頁14。

是「一團純氣」的一致性溝通；但若以「應該如何」的框架，「等待對方允許」的被動，則失去自我的主體性，將使「外誘日滋，純氣日漓」，流於盲目與屈從。「自由的根據自己想法去冒險」，是以自信的態度，面對萬變的世界，而能「變動周流，惟變所適」，無入而不自得；若總想選擇安全妥當的路，則其僵化保守的心態，將喪失活潑的生命力，也不可能擁有「自反而縮，雖千萬人吾往矣」（《孟子·公孫丑上》第2章，頁230）的自立自信。

薩提爾觀察人們認識世界的方式，有「階級模式」與「成長模式」兩種，在《薩提爾的家族治療模式》第一章中，將兩種模式對於關係的界定、對人的界定、對事件的界定，以及面對改變的態度，除分項闡述外，亦以表列的方式將兩種思維模式的不同作出清楚的對照（頁18-19）。簡而言之，從階級模式的思維看世界，人與人的價值是不平等的，彼此間的關係是相互支配或順服，人們為了身體與情緒的存活與被接納，必須順從並屈服於「應該」之下，而被期待彼此間以相同模式來思考、感受與行動，並藉由競爭、批判、安慰與模仿來遵循外在規範。認為事情的做法只有支配者知道唯一一個對的方式，故否認自己的經驗，以便接受權威者的聲音。人們因為恐懼未知，而排斥、抗拒改變，認為為了安全，需要維持現狀。然而，在成長模式的思維中，則認為人人是價值平等的，人性本善，人們能夠感受到愛、擁有自我、尊重他人、可以自由表達自身的感受，並接納彼此的差異。認為每個人都是獨特的、能從自己內在韌力的根源與自我認可來界定自己，融合並尊重彼此間的異同，樂於藉由合作、觀察與分享來發現自己與他人。人們視改變為持續進行、重要且無可避免的，因此歡迎、期待它，樂於發現新的選擇與資源，在面臨改變時，覺得興奮、有聯結和愛。就薩提爾來看，覺察靈性自我所開啟的「成長模式」思維，

是能夠擁有上述的五種自由，不畏懼任何改變，能勇於冒險、邁向未知，故擁有無限寬廣的可能性；而「階級模式」的思維則是執定既有的價值觀，故步自封，如此便與靈性自我所代表的宇宙生命力相隔閔。

若對照前文引述之〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉一文，用「平等個人主義」來概括描述西方文化，而以「權威集體主義」描述中國文化，似乎即分別代表「成長模式」與「階級模式」兩種不同的思維，雖然前文已澄清個人與集體並非截然二分，亦不代表正負兩端，但若以「成長模式」來代表平等尊重、愛與關懷，「階級模式」代表上下尊卑、支配與順服，則前者當然才是令人嚮往的價值。然而，成長模式之價值平等，在理念上或已可謂為普世價值，實際上則不論古今中外，人類社會至今仍主要以階級模式來維持穩定與秩序，絕大多數的人們仍處在階級模式的框架下，並未能真正擁有前述的五種自由。而如前文亦已申述，真正的儒學實能在集體與個人間尋求平衡與和諧，且儒者的性善論，更是論證人人之價值平等的重要理據所在，故儒學實具有成長模式之思維。前引王龍溪所言良知之「無可無不可」、「變動周流，惟變所適」，用薩提爾的語言，便是「融合並尊重彼此間的異同」、「任一事件都是許多變數與事件所造成的結果……通常有很多方式可行，而我們可以用自己的準則選擇其一」，「人們視改變為持續進行、重要且無可避免的，因此歡迎、期待它」、「人們樂於發現新的選擇與資源」、「人們在面臨改變時，覺得興奮、有聯結和愛」……等等成長模式的思維；相反地，所謂「意見」的「有可有不可」、「可為典要，即有方所」，便是階級模式的「人們被期待彼此間同樣地思考、感受與行動」、「A 造成 B，在一個線性的、因果關係的方式下」、「事情的做法只有唯一一個對的方式，而支配者知道

那是什麼」、「人們對改變的批判為非對即錯」(以上頁 18-19)……等等二元對立的僵固思考。

相較於薩提爾淺顯易懂的說明，王龍溪的文字是簡練而抽象的，但他對於良知高於意見、擺落現實中的典要方所而堅持良知之最高自由，則十分清楚明澈，毫無猶豫模糊的空間。而李卓吾心目中能夠洞澈心、意、知、物皆「無善無惡」的聖人，便是懷抱以聖凡為平等的胸襟，能以天地萬物為一體。因此李卓吾的「反道學」，其實是如同薩提爾一般，以「成長模式」的信念來看待世人，故要求所有道學家應化除自身單一價值、善惡二元觀點的僵化思考，才能以更開放的心胸，接納所有生命的各各殊異，相信人人之價值平等，皆能擁有自我，並且尊重他人。若以薩提爾的理論來看李卓吾對聖人的詮釋，則可發掘孔子與大舜內心對子弟親愛的渴望，他們以一致性的溝通展現自我，卻不因子弟不合他們期待便感到失望或憤怒，而以能夠洞知人性「逆則相反，順則相成」的智慧，探索子弟內心的冰山(所謂「順則相成」、「得象之喜」，可以詮釋為「了解他們內心的期待與渴望」)，達到彼此良好溝通的目的。再者，所謂中不中、才不才、賢不肖之分，都是依生存競爭下優勝劣敗的標準來看人，也都是薩提爾所謂「階級模式」的思維下看待人們的角度，然儒者與薩提爾皆體認人人之良知天理、靈性自我乃先天本在，故視人的價值為平等，而不以任何二分法的框架定義人的價值。

總之，順著四句教首句「無善無惡心之體」，王龍溪進一步所說的意、知、物皆「無善無惡」，便是將此一道德主體之真自由貫徹於現實的言行表現與對人的態度之中。用薩提爾的語言來說，「有善有惡」是現實中的「階級模式」思維，心、意、知、物皆「無善無惡」則是「成長模式」的思維，以及從靈性自我貫通到感受行為的「一致

性」表現。前文已引述過薩提爾所論的「五種自由」，以下再以表格方式將其說與薩提爾提出的兩種思維模式以及王龍溪之「無善無惡」作一對照分析：

無善無惡（成長模式）	有善有惡（階級模式）
自由的看、聽	應該如何看、如何聽
自由的說一個人的感覺、想法	應該如何說
自由的感覺	應該如何感覺
自由的說出自己想要的	等待他人允許
自由的根據自己想法去冒險	總是選擇安全妥當這條路

傳統社會中的禮教，確實就是以「應該如何看、如何聽、如何想、如何感受」的規範，要求下位者的言行，皆必須通過上位者的允許，以保障社會的秩序與安全。在這樣的階級社會中，儒者能通過道德自覺之仁，賦予服膺禮教背後的意義，達到集體與個人二者之間的平衡與和諧，在以自身才智獲取權位之餘，亦能關愛大眾，澤加於民，作社會的中流砥柱，是值得敬仰效法，作為教育子弟的典範的；但更多缺乏道德自覺、擁有權力即腐化的上位者，讓弱勢者只能在求生存的壓力下被禮教綑綁，在重視「安全」的思維中，不敢正視自我內心真實的感受、無法順從自我內心渴望、沒有追尋自我真正想要的事物的自由、沒有面對改變的勇氣，以致心靈受到各種壓抑與傷害，亦失去正常暢旺的生命力。然則，儒者面對那些被權力腐化、只知掠奪壓迫弱勢者的上位者應該怎麼說？而面對身處下位，變得壓抑扭曲、自卑脆弱的心靈，又應該說什麼呢？孟子面對齊宣王自承「寡人好貨」、「寡人好色」時，並不是去批評好色、好貨是「惡」，而是肯定在好色好貨的背後仍有「正向資源」——亦即能夠同理同情的善端，可以擴而充之，力行王道（《孟子·梁惠王下》第5章，頁218-219），這樣肯定包容而非批評否定的態度，不就是一種化除善惡二元對立的

「無善無惡」嗎？孔子即使面對「難與言」的互鄉童子，也不以任何既定的成見排拒對方，童子既然潔己以進，便「與其進也」，「不保其往也」⁷¹，可見其不預作任何善惡分判，且多所鼓勵包容的態度；而面對空空鄙夫，孔子亦自認「無知」，沒有既定的標準答案，只是從傾聽與叩問中，引導鄙夫自我覺察。⁷²王龍溪詮釋《論語》此章曰：

孔子曰：「吾有知乎哉？無知也。」無知也者，空空也。無聖無凡，孔子之空空與鄙夫之空空，一也。兩端者，良知之是非也。「叩兩端而竭」，則是非忘矣。（〈艮止精一之旨〉，卷8，頁185）

文中可以看出王龍溪詮釋孔子所謂的「無知」即「空空」，即虛懷若谷，不懷成見。所謂「成見」又有兩種，其一是聖凡的界限，其二則為是非（善惡）的對立，所謂「無聖無凡」，便是認為聖人與凡夫的價值平等，孔子面對鄙夫，便具體展現此一平等尊重的態度；而「叩其兩端而竭」與「是非忘」，則是不以任何「應該」的標準扼止鄙夫說出自身想法與感受，能夠擁有暢所欲言的自由，才能覺察自我內心真正的渴望。王龍溪對孔子言行的詮釋，既具體展現了所謂本體工夫皆「無善無惡」的聖人境界，亦可充分印證薩提爾所說的「成長模式」思維背後的內涵精神。

綜上所述，若以薩提爾理論來詮釋王龍溪的學說，可以說良知即冰山底層下的靈性自我，而所以要強調良知之本體與工夫皆「無善無惡」，其一是要清楚分辨良知乃超越於經驗之上，而與現實中善惡二元的感受、觀點等層次截然不同；其二則是要正視這些經驗的層次，亦皆是我們所擁有的正向資源，即使是不健康的姿態，亦有統整性的

⁷¹ 《論語·述而》第28章，頁100。

⁷² 《論語·子罕》第7章，頁110。

種子，亦即「不善」也可為「善」。同時，無善無惡亦可以說即堅持「一致性」溝通：所謂「一照而皆真」，亦即坦然面對與表達自我真實的感受、觀點與期待，以一致性的溝通說出內心真正的渴望，由此能與靈性自我相和諧，進而上接宇宙生命力。因此，無善無惡亦指擁有五種自由，即不受所有「應該如何」的框架所網綁，可以真實表達所見所想，充分自覺自立，勇於面對改變。此外，無善無惡亦即成長模式之思維：打破階級模式之上下尊卑與善惡二元，而以無聖無凡之價值平等看待世界，相信人人皆具善性，皆能擁有自我，且尊重他人。

四、繹詞

一直以來，「四無說」若從正面來看是被視為是聖人之化境，若從負面來看則又有所謂「虛玄而蕩」之弊，正反兩面之闡釋辯證，皆屬學術殿堂之精微哲思，而與如何著落於現實生命之踐履似隔一層，然而，儒者之學既然是生命的學問，則在闡明理論之後，進一步探討其實踐之方法，應是值得後學再加致力者。薩提爾理論在李崇建、張輝誠等人的推廣下，不單在國文教學之運用上有其成效，且在啟發引導學子自我覺察並作出改變、由內而外轉化提昇其生命的表現上，與儒學立人達人之理想與目標亦若合符節，筆者由此進一步了解其說，認為其理論精神與王龍溪四無說——尤其是李卓吾詮釋下的四無說——實有許多可供相互印證之處。筆者以為，薩提爾之理論模式與實踐方法，或許可作為以新世紀的觀點重新詮釋「四無說」，並使之落實於生命實踐的一個橋樑，亦當符合李卓吾所謂「為天下人說」的「邇言」精神，因此不揣淺陋，試作一拋磚引玉，以開啟更多對話的可能。

雖然有關薩提爾之理論與實務運用之方法方向與傳統文哲研究所關注的重點或不相同，但對於自古即以教化為職志的儒者而言，薩

提爾的操作模式與改變實證，實值得虛心考察與學習效法。由於傳統儒學原本是一套「惟士為能」（《孟子·梁惠王上》第7章，頁211）的學問，以「始乎為士，終乎為聖人」⁷³為其目標，如此嚴自高標的學術性格，其論學重點多在於正面申述聖學的內涵與精神，而極其高明與精微，至於面對不同根器的學子，所謂「因材施教」之不同法門，便少有具體詳實的說明。即使相較於王龍溪四無說乃「為上根人立教」，羅念菴（洪先，1504-1564）則自承「鈍根下器」⁷⁴，然其「始致力於踐履，中歸攝於寂靜，晚徹悟於仁體」⁷⁵的學術，依然是另一種「為上根人立教」，乃中下根人難以望及的高遠境界。然則，如何正視大多數不是「上根人」的教學對象在研習聖學時的疑難與困境，並採取更多元而切近其需求的、有具體成效的教學方法，以恰當引導學子將所學落實於生命實踐等問題，理應涵蓋於儒學所當探討的範圍之中，長期以來卻未獲多數學者所關注。

然而，前文引述李卓吾與耿定向的問學之爭，其所欲思考辯論的，實已涵括上述問題。如李卓吾之所以言耿定向之學術為「十五歲以前」的「入孝出弟等事」，正因耿定向之學不尚玄遠，重視「與愚夫愚婦知能」的簡易之道，⁷⁶究其實亦是一種「為下下人說」的關懷，但其所論重點只在於合理的教學內容，李卓吾則進一步反思「如何」「為下下人說」的教學態度與方法，而對王龍溪「四無」說之推崇與

⁷³ 戰國·荀況：〈勸學〉，北大哲學系注釋：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁8。

⁷⁴ 明·羅洪先：〈寄王龍谿〉，徐儒宗編校：《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷6，頁213。

⁷⁵ 明·黃宗羲：《明儒學案·江右王門學案三》，卷18，頁446。

⁷⁶ 明·黃宗羲：《明儒學案·泰州學案四》，卷35，頁67。

服膺，亦為其解答此一論題之方式。然其超越的思考，卻被正統道學以「異端」視之，其對於王龍溪四無說的闡揚，反被視為王學流弊的禍首，面對數百年來之誤解，筆者亦希望經由本文之闡明，能重新彰明李卓吾學術之價值。李卓吾所論之四無，實即高瑋謙所申發之即本體即工夫，在高氏乃順陽明之說而以之為上根人之教法，而李卓吾則以為，學者若欲學聖，則必以四無之徹悟與化境自期：本於良知本體之無善至善，落實於用則無己無執。雖然現實中人皆有限，實未至聖人，然若充分體認己之未能，則更當虛己待物，使意、知、物皆無善無惡，亦即不以自身主觀之善惡標準看待外在人事物，以此體認對人對己，便是循「四無」（性無善無惡，所感亦無善無惡）之精神以自修，而薩提爾之傾聽包容、不預設立場、不批判的態度，亦庶幾近之。希望藉由薩提爾理論的轉譯與再詮釋，亦使李卓吾標舉「四無」之意旨，得以重新獲得恰當的理解。

李卓吾高倡「童心」即「真心」，極度反對「言假言，事假事，文假文」⁷⁷，其說在專制時代的表現，被後世視為是打破僵化禮教與形式主義的革命思想，但若以前述薩提爾之「成長模式」對「階級模式」之反省，對照李卓吾之「反道學」與提倡「真道學」，則可以說即是一種堅持「成長模式」，而與「階級模式」相對立的態度；由此詮釋王龍溪之四無說，則李卓吾的革命精神，未嘗不是承繼王龍溪學術的進一步發展。儒者良知的真正精神，本即超越專制禮教的善惡二元之上，故王龍溪所以倡言「無善無惡」，亦可說是在打破階級模式之所謂「應該」，而對現實人情抱以同體之尊重與關懷。而李卓吾所以對其四無說服膺推崇，亦可說是以一成長模式之思維看待人人之

⁷⁷ 李贄：〈童心說〉，《焚書》，卷3，頁91-93。

價值平等，故希望人人皆能擁有「五種自由」，而能以「一致性溝通」來作真誠的互動。而達成此一目標的方式，則唯有「無」掉所有外在框架，打破世俗階級思維中種種非上即下、非是即非的二分法，只以純一無雜的童心、真心（即良知天理，薩提爾之靈性自我）應事接物，如此才有所謂內外和諧的一致性溝通，並真正促進人與人之間的情感交流，而不需要在「求生存」的壓力下，以種種不健康的應對姿態，自傷而傷人。

李卓吾基於「為下下人說」之關懷，故其詮解王龍溪之四無說，乃從上根人的頓悟自修，進一步思考如何以上根人之智慧與境界，來開導接引下下人的問題，而其開導接引的方式，亦是一「無工夫之工夫」，在哲學理境上仍不免於抽象玄遠而不易掌握，希望經由薩提爾的成長模式、五種自由、一致性溝通等理論作一轉譯與詮釋，使四無說之高深哲思，能夠轉為平易可親，且更能嘗試將其「無」之精神，具體落實於生命中作一反思與實踐；由此對於晚明時期之所謂「王學流弊」，亦可有一同情的理解，並重新賦予李卓吾學術積極性的意義，肯定其超越時空的價值。

引用書目

一、專書 / 專書論文

1. 方祖猷：《王畿評傳》，南京大學出版社，2011年。
2. 王守仁著，陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1983年。
3. 王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
4. 王守仁著，李贄編，李超、郭道平整理：《陽明先生道學鈔》，北京：首都師範大學出版社，2019年。
5. 王行：《修身與齊家——以儒家心學為助人知識的家族治療》，新北市：心理出版社，2016年。
6. 王畿著，李贄編：《卓吾先生批評龍谿王先生語錄鈔八卷》，收入《續修四庫全書》，第943冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
7. 王畿著，傅秋濤點校：《李卓吾批評王龍谿集鈔》，北京：中國社會科學出版社，2022年。
8. 王畿著，李超、郭道平整理：《龍谿王先生語錄鈔》，北京：首都師範大學出版社，2023年。
9. 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
10. 永瑢等：《四庫全書總目》，《影印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
11. 朱熹注：《四書集註》，臺北：學海出版社，1988年。
12. 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：學生書局，1980年。

13. 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1983年。
14. 李崇建：《麥田裡的老師》，臺北：寶瓶文化事業股份有限公司，2012年。
15. 李崇建：《薩提爾的對話練習》，臺北：親子天下股份有限公司，2017年。
16. 李贄：《焚書》、《續焚書》、《初潭集》、《道古錄》，張建業主編：《李贄文集》，第1、5、7卷，北京：社會科學文獻出版社，2000年。
17. 李顥著，陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，1996年。
18. 荀況著，北大哲學系注釋：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
19. 袁光儀：《晚明之儒家道德哲學與世俗道德範例研究——劉戡山《人譜》與《了凡四訓》、《菜根譚》之比較》，臺北：花木蘭出版社，2009年。
20. 袁光儀：《彼我同為聖賢——耿定向與李卓吾之學術論爭新探》，臺北：文津出版社，2015年。
21. 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構：以「見在良知」說為中心》，臺北：學生書局，2009年。
22. 張輝誠、李崇建：《教室裡的對話練習》，臺北：親子天下股份有限公司，2019年。
23. 郭進成、馬琇芬：《學思達與師生對話：以學思達為外功、薩提爾為內力讓教室成為沒有邊界的舞台》，臺北：親子天下股份有限公司，2020年。
24. 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學（增訂版）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年。

25. 曾昭旭：〈從生命升沉的辨證歷程論儒道佛耶四教異同〉，收入牟宗三等著：《當代新儒學論集·總論篇》，臺北：文津出版社，1991年，頁127-146。
26. 黃光國：《儒家關係主義——哲學反思、理論建構與實徵研究》，臺北：心理出版社，2009年。
27. 黃宗羲：《宋元學案》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第3-6冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
28. 黃宗羲：《明儒學案》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第7-8冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
29. 羅洪先著，徐儒宗編校：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
30. 蘇榮焜：《法華玄義釋譯》，臺北：慧炬出版社，2002年。
31. 溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994年。
32. 溝口雄三著，孫軍悅譯：《李卓吾·兩種陽明學》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年。
33. Maria Gomori 等著，易之新譯：《心靈的淬煉——薩提爾家庭重塑的藝術》，臺北：張老師文化事業股份有限公司，2009年。
34. Virginia Satir 著，吳就君譯：《與人接觸》，臺北：張老師出版社，1993年。
35. Virginia Satir 著，朱麗文譯：《心的面貌》，臺北：張老師出版社，1993年。
36. Virginia Satir 著，王境之等譯：《沈思靈想》，臺北：張老師出版社，1993年。
37. Virginia Satir 著，吳就君譯：《家庭如何塑造人》，臺北：張老

師文化事業股份有限公司，1994年。

38. Virginia Satir 等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》，臺北：張老師文化事業股份有限公司，1998年。
39. Virginia Satir 著，吳就君譯：《聯合家族治療》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2006年。
40. William Theodore de Bary 著，李弘祺譯：《中國的自由傳統》，臺北：聯經出版公司，1983年。

二、 期刊論文

1. 袁光儀：〈儒學的當代詮釋與生命實踐的另類思考——王陽明心學與薩提爾理論之對話初探〉，《成大中文學報》第76期，2022年03月，頁133-174。
2. 張包意琴、陳麗雲：〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉，《本土心理學研究》，第14期，2000年12月，頁199-235。
3. 楊祖漢：〈康德的「外在自由說」與華人社會的發展——對戴震「以理殺人」之說的解答〉，《哲學與文化》第43卷第3期，2016年3月，頁103-118。
4. 楊祖漢：〈從王學的流弊看康德道德哲學作為居間型態的意義〉，《鵝湖學誌》，第33期，2004年12月，頁149-206。
5. 劉述先：〈論王陽明的最後定見〉，《中國文哲研究集刊》，第11期，1997年9月，頁165-188。
6. 蔡仁厚：〈王門天泉「四無」宗旨之論辯——周海門「九諦九解之辯」的疏解〉，《鵝湖月刊》，第1卷第4期，1975年10月，頁11-20。

7. 釋見曄：〈東西方心理學對話之可能——以佛性、如來藏心與薩提爾模式之對話為例〉，《成大宗教與文化學報》，第 11 期，2008 年 12 月，頁 125-155。

三、 網路文獻

1. 曾昭旭：〈人為什麼會痛苦？〉，“Facebook”網站，2023.09.29，
<https://www.facebook.com/people/%E6%9B%BE%E6%98%AD%E6%97%AD/100063924151256/>，2023.09.30 上網。