

110  
12  
張  
繇  
周  
著

陸  
王  
拈  
學

上海民智書局發行



# 孫中山先生遺教

出版預告

本書為黃昌毅先生集孫先生遺教所編輯。

全書含包四大部分：一、建國分略，二、

建國大綱，三、三民主義，四、中國國民黨

第一次全國代表大會宣言。附有中國實業

計畫圖一大幅。照孫中山先生演說集版

本格式。現在印刷中。

廣 (27)

中華民國十五年三月初版

陸 王 哲 學 (全一册)

每册定價大洋五角

外埠酌加郵費匯費

## 此書有著作權翻印必究

編 著 者 張 縣 周

印 刷 者 民 智 印 刷 所

發 行 者 民 智 書 局

分 售 處 廣 州 民 智 書 局 分 店

總 發 行 所 民 智 書 局

上海河南路中  
九十一號

發 (三二〇)

## 陸王哲學序

余著此書之動機，全由於與吾縣余文珊先生以信札往來筆戰至一年之久，問題集中於陽明之「知行合一說」。余先生爲吾湘西之名宿，且對於余又爲父輩行，學問淵深，態度和藹。余以「知行合一說」質之，先生卽慨然作答。其言至今視之，有合有不合。顧彼時余對於陽明學說尙未有刻苦之工力，若何之心得，卽亦不知其或合或不合也。惟是先生答語，既不足以大厭人心；而余彼時對於陽明學說求知之熱心，又如如火如荼，一若非徹底了解不可者，於是而專精研究之工作以起。既而研究有得，乃知與陸象山之學說有深切之關係，於是又集中精力於象山。蓋費時五月有奇而後成書。飲水思源，不能不致感於余文珊先生也。爰記之以表謝意。民國十四年國恥紀念日張縣周自叙於上海寓次。

# 陸王哲學目錄

## 第一編 導言

## 第二編 象山哲學

### 第一章 序論

#### 第一節 象山略傳

#### 第二節 象山學說的背影

### 第二章 本論

#### 第一節 心卽理

#### 第二節 爲學之入門及用功

#### 第三節 思

陸王哲學 目錄

第四節 致知與力行

第五節 讀書

第六節 象山學說之矛盾

第三章 雜論

第一節 天人合一觀

第二節 爲人

第三節 與朱子之論辯

第四節 象山學派中絕之原因

第三篇 陽明哲學

第一章 序論

第一節 陽明略傳

第二節 陽明學術產生的原因

第三節 與朱子之關係

第四節 與象山之關係

第二章 本論

第一節 心卽理

第一項 提倡心卽理之淵源及宗旨

第二項 心卽理之意義

第二節 知行合一

第一項 提倡知行合一之宗旨

第二項 知行合一之意義

第三項 知行並進

第三節 致良知

陸王哲學 目錄

第一項 提倡致良知之宗旨

第二項 良知之意義

第三項 說明致知無間動靜及讀書靜坐集義的意義

第四節 陽明學說之一貫

第三章 雜論

第一節 陽明的人生觀

第二節 理一元論

第三節 性善論

第四節 天泉問答

第五節 陽明弟子擇述

第六節 陽明學說之流弊及其結局



## 第一篇 導言

我國自宋以前，只有孔學，無理學。理學者，宋儒之所創也。夫宋代何爲而有理學耶？理學之興，其唯一之原因，則因吸收佛氏之高深思想，有以啓之也。自漢末佛學輸入，其中亘五百年之留學運動。——據梁任公所考：自魏高貴鄉公甘露五年起，至唐德宗貞元五年止，共五二九年。（見梁任公近著第一輯中卷）——迨夫此一期告終，則咀嚙探討之期開始矣。夫云咀嚙探討，則尙未臻于融化也。但融化又必在於儒者。（我國以儒教爲倫理之根本，反是則謂之異端，不能立足於學界。）儒者而不融化，則無發生理學之可能性。何則？未窺佛教之堂奧，則不知其思想內容之如何高深微妙，卽無由得其精深之思想，以躡入六經之理論中。故韓愈之原道排佛，只受佛氏出世思想之激刺，其內容不知也。惟其不知，故其所排者，只言其棄五倫；所原者，亦只五倫之糟粕而已。同時李翱作復性書，稍深一層，亦由其研究佛教之功力較深一層也。然因此益可以知佛教之在當時已漸漸發生反動矣。凡一種思想之流行於社會，

未有不發生反動者。因其反動之大小，卽可以知其領受思想程度之高低。故在當時無產生理學之可能性，只可曰爲有宋理學大輅之椎輪而已。逮夫有宋，則融化之期至矣。以儒者而治佛學者，頗不乏人。其高深微妙之思想，已足以震動激刺其腦筋；加以老氏之思想，亦非自漢以來訓詁章句之學問所能及；於是如蔡元培先生所謂：「其時學者既已濡染於佛老二家宏大幽渺之教義，勢不能復局於故訓章句之範圍，而必於儒家言中闢一宏大幽渺之境，始有以自展，而且可以與佛老相抗。」此所以競趨於心性之理論，而理學由是盛焉。」見中國倫理學史第三期又自宋太祖定鼎而後，海內無事，士子得有餘裕以從事於學。逮至真仁兩朝，而胡安定孫泰山（安定名瑗，泰山名復，宋元學案謂宋世學術之盛，二人爲之先河。）研究六經之義理，以聖賢自期許，以師道明正學，實開理學之端緒，而爲周（名敦頤卽濂溪先生）邵（名雍字堯夫諡康節）張（名載卽橫渠先生）諸子之先河。梁任公所謂「凡屬波瀾壯闊的學術，倒是從政局較安寧社會較向上的時候產生出來。」見梁任公講演集第一輯洵非誣也。

然則何爲而名之曰理學？曰：理學之得名，以其所研究之對象爲天地萬物所從出之原理。在天地則爲充塞宇宙之自然律，在人則爲身心性命之道德律。然而天與人一也。天以是命畀人，人得之而爲性，性卽理也。故理卽是性，性卽是命，言理而天人性命之理俱在其研究之中矣。如周濂溪之太極圖說，其最著也。其言曰：

「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」

這是以太極爲宇宙生生之原理，一切萬物都是順此理而生生無窮；而又以聖人立人極而與天地參，則是太極之理，卽人之理也。人之理，卽「定之以中正仁義而主靜」之理也。他如張橫渠之言理一分殊，邵康節之言數，其學說雖微有不同，而要之皆此理也。故稱之曰理學。

然則理學家既研究仁義性命之理，就是孔學了。曰：不然。他們既躡入佛老二氏之思想於六經語孟之中，安得復名之曰孔學？章太炎先生之言曰：「周敦頤從僧壽涯。壽涯勸周子只要改頭換面。所以周子所著太極圖說通書只皮相是儒家罷了。」見國學概論梁任公先生亦曰：「唐代佛學極昌之後，宋儒採之以建設一種儒表佛裏的哲學，至明而全盛。此派哲學，在歷史上有極大之價值，自不待言。顧吾輩所最不慊者：其一，既採取佛說而損益之，何可諱其所自出，而反加以醜詆；其二，所創新派，既並非孔孟本來面目，何必附其名而淆其實。是故吾於宋明之學，認其獨到且有益之處確不少；但對於其建設表示之形式，不能曲恕；謂其既誣孔，且誣佛，而並以自誣也。」見清代學術概論蓋理學家雖以孔孟之言爲依歸，而對於孔孟之言語，多是望文生義，增字解經，你一說，我一說，屈經就我，附經自重，其實骨子裏皆自己之主觀見解也，皆佛氏之思想也，何嘗是孔孟的仁義性命之本來面目耶？

左述理學之緣起，進而論陸王學術之淵源。自周濂溪張橫渠邵康節三子確立理學之基，二程（明道伊川）承之，遂益光大。黃百家謂「二程雖同受學濂溪，而大程德性寬洪，

規模闊大，以光風霽月爲懷；小程氣質剛方，文理密察，以削壁孤峯爲體。其道雖同，而造德自各有殊也。」全祖望謂大程子之學，先儒謂其近於顏子，蓋天生之完器，然哉然哉。故世有疑小程子之言若傷我者，而獨無所加於大程子。」俱見宋元學案卷十三。可見二程之大旨雖同，至其所以自得者，已有不同矣。

二程之弟子很多，其最著者，爲謝上蔡（名良佐）楊龜山（名時）蔡元培先生謂「上蔡毗於尊德性，紹明道而啓象山。龜山毗於道問學，述伊川而遞傳以至考亭。」（卽朱晦菴）又謂「上蔡之言窮理，龜山之言格致，其意正同；而上蔡以恕爲窮理之本，龜山以研究六經爲格致之主，是顯有主觀客觀之別。是卽二程之異點，而朱陸學派之所由差別。」見中國倫理學史第三期。蓋學焉而各得其性之所近也。夫一派學術之興，斷不是「從天空掉下來的」，有開必先，定有其漸。二程導其源，謝楊疏其流，漸縑漸演，自然有發生學術結晶體之可能性。至朱陸時，而此兩派之絕大潮流勃然興矣。黃梨洲曰：「朱子之學，以道問學爲主，謂格物窮理爲吾人入聖之階梯，夫苟信心自是，而惟從事於覃思，是師心之用也。象山之學，以尊德性爲

宗，謂先立乎其大，而後天之所以與我者不爲小者所奪，夫苟本體不明，而徒致功於外索，是無源之水也。」見宋元學案卷五十八顧此爲兩家示初學入門之功夫不同耳；至其反身修德以期於聖賢之歸則一也。

朱陸之立教既不同，於是二人之往來辯論，遂不免有些衝突。陸則曰「兄號句句而論，字字而議有年」也；朱則曰「往往只是於禪學中認得個昭昭靈靈能作用的，便謂此是太極」也。陸則曰「揣量模寫之工，依倣假借之似」也；朱則曰「繫絆多少好氣質的學者，則恐世間自有此人可當此語」也。加以兩家弟子各立門戶，朱方詆陸學爲狂禪，陸方詆朱學爲俗學，而異同愈顯矣。自是以降，理學界遂成爲朱陸兩派起伏之舞臺。朱學因合於吾國民族性之故，又得時主之提倡，其學派遂綿延不絕。陸學因與朱學相反之故，中更衰微百餘年。後得王陽明起而振之，其學說遂益形光大，駸駸乎有傾倒朱學之勢焉。蓋陽明之才，過於象山，其涵養工夫，亦非象山之所能及。觀其與羅整庵一書，絕無悻悻不平之氣，足以徵其工夫之深密而純粹矣。惟是陽明歿後，弊端叢出，其學說遂爲學者社會所詬病。明亡而後，學者社

會益厭於此種學說之徒尙空談，無裨實用，乃於學界別關一新殖民地——即考證學，而陸  
王一人之學派遂燿焉。此數百年陸王學術沿革變遷之大概也。





## 第二篇 象山哲學

### 第一章 序論

#### 第一節 象山略傳

象山先生，宋江西之金谿人也。姓陸，名九淵，字子靜。父諱賀，字道樂。究心典籍，見於躬行。酌先儒冠昏喪祭之禮，行於家，不用異教。贈宣教郎。生六子。長九思。次九叙。次九臯。次九韶。字子美。不事場屋。兄弟共講古學。與朱晦庵友善。與學者講學於近地。梭山號梭山居士。次九齡。字子壽。登進士第。終全州教授。爲時儒宗。名其齋曰復學。學者稱爲復齋先生。象山生於紹興（高宗年號）九年。三歲而母饒氏卒。四歲時，常侍宣教公行，遇事必問。一日忽問天地何所窮際？公笑而不答。遂深思至於不食。宣教公呵之，遂姑置，而胸中之疑終在。八歲，讀論語學而，卽疑有子三章。聞人誦伊川語，曰：伊川之言，奚爲與孔孟之言不類？其穎悟清明類如此。十一歲，讀書便著意。一見便有疑，一疑便有覺。又嘗將聖人與門人語分門，各自錄作一處看。十三歲，

因讀古書至宇宙二字，解者曰，四方上下曰宇，往古來今日宙。忽大省曰，原來無窮！人與天地萬物皆在無窮之中者也。乃援筆書曰，宇宙內事，乃己分內事。己分內事，乃宇宙內事。又曰，宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上與夫千百世之下有聖人出焉，此心此理，亦無不同也。象山後來與人書，都曰十三志古人之學，可見其主張心學，實確立於是時矣。紹興三十二年（二十四歲）以周禮舉於鄉。乾道（孝宗年號）八年（三十四歲）登進士第，爲呂東萊所識。始至行都，從遊者甚衆。象山能知其心術之微，言中其情，多至汗下；亦有相去千里，素無雅故，聞其概而盡得其爲人。淳熙（孝宗年號）元年（二十六歲）授靖安主簿。翊年，赴呂東萊約，與朱晦庵會講於鵝湖。八年，訪朱元晦於南康。時元晦爲南康守。與先生泛舟，樂曰，自有宇宙以來，已有此溪山，還有此佳客否？乃請象山登白鹿洞書院講席，講君子喻於義，小人喻於利一章。朱子謂其說得義利分明，十分痛快，至有流涕者。翌年，以侍從薦，除國子正。尋遷勅令所刪定官。輪對，除將作監丞。給事王信疏駁，主管台州崇道觀。（卽

所謂祠官也，宋朝設祠祿之官以佚老優賢。既歸，學者愈盛。每詣城邑，環坐二三百人，至不能容。十四年，與朱元晦書，辯無極太極。又結茅象山，以資講習，學徒復大集。居山五年，來見者案籍踰數千人。紹熙（光宗年號）二年，（五十三歲）除知荆門軍。故事：太守下車，必先揭約東，延賓受牒，皆有日期。吏以白。先生曰：安用是！賓至即見，持牒即入，無早暮。於是下情盡達，兩造有不持狀對辯求決者。郡已大治。荆門素無城壁，先生以爲四戰之地，遂議築之，二旬而畢。郡於上元設醮爲民祈福，先生乃會吏民講洪範歛福錫民一章，以代之，發明人心之善所以自求多福者，聽者莫不曉然。至有泣下者。越明年，冬十二月十四日，卒於官。年五十四。嘉定（寧宗年號）十年，賜諡文安。所著有象山全集三十二卷，語錄四卷。

## 第二節 象山學說的背影

象山之學，實無所承，觀其八歲時聞人誦伊川言，即曰：「伊川之言，奚爲與孔孟之言不類？」又後日語學者曰：「某舊日伊洛文字不曾看，近日方看見，其間多有不是。」則其個性之毗於尊德性，自其幼時而然矣。逮年十三，則其終身尊德性之學說已確立。故推原象山學

術的背影，原於個性者十居八九。惟其家學淵源，兄弟切磋，亦足爲象山進德修業之一助。宣教公究心典籍，見於躬行。梭山復齋又皆經學深粹踐履篤實之士；雖其學說之主張未必盡同。（鵝湖之會，朱晦庵聞復齋誦詩，至「留情傳註翻榛塞，著意精微轉陸沉」之句，卽顧呂東萊曰：「子壽早已上子靜船了也。」可見其先兄弟講學之和而不同矣。）而要之對於躬行篤實一方面，則固有「相觀而善之謂摩」者。惟是我們因委溯原，則自明道至象山，實有發生這種極端心學的可能性。何則？朱學庵集周程以來學術之大成，而其所承，實由延平（卽李侗，豫章弟子，晦庵之師）而豫章（卽羅從彥，龜山弟子）而龜山，而程伊川。伊川先儒有謂其不得孔顏之樂處者也。卽象山亦曰：「元晦似伊川，欽夫似明道。伊川蔽錮深，明道却疏通。」又曰：「二程見周茂叔後，吟風弄月而歸，有吾與點也之意。後來明道此意却存，伊川已失此意。」據此，則伊川之學之毗於道問學明矣。夫曰集大成，而乃毗於彼一方面，將孔顏樂處，置而不講，則此一方面固與他人以開拓之餘地也。世間事不能有獨而無偶，如杜威羅素，主智派也，而有柏格森倭鏗主張直覺以與之相對；（胡適之丁文江，科學派也，而又有梁任

公張君邁（君邁先生於科立之戰時，還主張提倡一種新宋學）主張精神生活以與之爲敵。象山者，實遠紹濂溪以來一派之心學而光大之以與朱子爲對者也。此中消息，可從各家學說上以見其概焉。

程明道曰，學者須先識仁。仁者渾然與物同體。義禮智信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？見宋元學案明道學案

謝上蔡曰，所謂格物窮理，須是體認天理始得。又曰，聖門學者大要以克己爲本。克己復禮，無私心焉，則天矣。見上蔡學案

王信伯曰，堯舜禹湯文武之道，相傳若合符節。非傳聖人之道，傳其心也。非傳聖人之心，傳己之心也。己之心，無異聖人之心，萬物皆備。故欲傳堯舜以來之道，擴充是心焉耳。信

伯爲伊川龜山門人，宋元學案稱爲陸學之先，見震澤學案

張九成曰，經非紙上語，乃人心中理耳。九成爲龜山門人，宋元學案稱爲陸學之先，見橫浦學案。

林光朝曰，道之本體，本於太虛，六經既發明之，後世注解，已涉支離；若復增加，道愈遠矣。

又曰，日用是根株，言語文字是注脚。光朝爲象山之講友，見艾軒學案。

觀此，可以知自明道以來尊德性一派之綿延不絕矣。夫佛學，實極端之唯心派也；而孔顏樂處，又恰是唯心，可以相投。若宋代理學而無此一派，則是受佛氏之影響猶未深也，則仍不足以與佛氏相抗也。故我們觀其原委，察其背影，到象山時，應該有此一派之成立。此象山之所以崛起而明目張胆以尊德性爲宗，且集明道以來唯心派之大成也。

## 第二章 本論

### 第一節 心即理

心即理說之明白提出，始於象山。這種學說，在宋以來理學界上佔一個很重要的位置。在我國社會上也有極大的影響。如今人動說「你沒有真心」或說「我是一片誠心」這裏面就含得有一個「理」字的意義。惟象山之所謂心，後人每多異議：有謂其認心之精神爲本心者，有謂其認形氣之虛靈知覺爲本心者。這不是無風起浪，在象山實在有引人譏評的兩種原因：

1 象山愛說精神，如謂：

「精神全要在內，不要在外。若在外，一身無是處。」

「請尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，萬物皆備於我，有何欠闕。」

「心不可泊一事。人心本來無事，胡亂被事物牽將去。若是有精神，即時便出便好。」

「人精神在外，至死也勞擾，須要收拾作主宰。收得精神在內時，當惻隱時即惻隱，當羞惡時即羞惡。」俱見全書卷三十五

看他這些話，似乎有些認精神爲本心了。但這是他講話時含混籠統之過；他的本意，並不如此。是他嘗說：

「棋所以長吾之精神，瑟所以養吾之德性。」見同上

這話還不講得明白。確切嗎？他何嘗認精神爲本心呢？他教人爲學，是要求放心。放心如何求？還不是要從收拾精神做起嗎？若精神不收拾，怎麼認得本心來存養呢？他又說：

「有一段血氣，便有一段精神。有此精神，却不能用，反以害之。非是精神能害之。但以此精神居廣居，立正位，行大道。」同上

這就是他要人收拾精神以認出本心的意義。假使他果認精神爲本心，則精神就是廣居，正位，大道了，還待要以此精神去居之，立之，行之嗎？

2 象山有認形氣之虛靈知覺爲本心的嫌疑，如語錄載：



「詹阜民侍坐，象山遽起，阜民亦起，象山曰：『還用安排否？』」全書卷三十五

這「還用安排否」五個字，有兩種意義：（1）吾人一身之行止坐臥，本完全受直覺的支配，本不用安排；（2）恭敬之心，人皆有之，有感即發，也是不要安排的。後人譏他，以為：這不用安排的行止坐臥，恰如飢思食，渴思飲，乃形氣之虛靈知覺，凡有形氣之屬（指動物）皆有之，算得人心，算不得道心。又年譜載：

「楊慈湖（名簡字敬仲象山弟子）問何為是本心？先生舉孟子四端以答。慈湖未省。適有鬻扇者訟至於庭，慈湖斷其曲直，訖，又問如初。先生曰：『聞適來斷扇訟，是者知其為是，非者知其為非，此即敬仲本心。慈湖忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。』先生曰：『敬仲可謂一日千里！』」

這「無始末」與「無所不通」，就是慈湖後來認心之精神為本心的濫觴。又語錄及年譜都載：

「先生舉「公都子問鈞是人也」一章，云：『人有五官，官有其職。詹阜民因是便收此心。』」

然惟有照物而已。他日侍坐，無所問。先生曰：學者能常閉目亦佳。阜民因此安坐瞑目，用力操持，夜以繼日，如是者半月。一日下樓，忽覺此心已復，澄瑩中立，竊異之，遂告先生。先生目逆而視之曰：此理已顯也。」

這一條，宋元學案於槐堂諸人學案詹阜民項下，則載：「象山曰：子何以束縛如此。」不曰「此理已顯。」不知何所據。我以為語錄所記，雖不十分可靠，然這種悟入，與慈湖之「無始末」及「無所不通」，又有何別？即傅子淵（象山弟子）亦曰：「一日讀孟子公孫丑章，忽然心與相應，胸中豁然蘇醒。」見年譜可見這種悟入，在其門弟子中已成風氣，似不必為象山諱也。

以上是後人譏評他的兩種原因。但這還是影射。至其徒楊慈湖，則硬認精神為本心，且常提「心之精神謂之聖」一語；而袁絜齋（名燮象山弟明州四先生之一）又有「古大有為之君，所以根源治道者，一言以蔽之，此心之精神而已。」那就不可為諱了。平心論之，認精神及形氣之虛靈知覺為本心，雖由弟子之推其波而決其瀾，然亦象山之言語籠統有以

導之矣。

雖然，象山之所以如此說法者，其本意亦自有在。他嘗說：

「或謂人心人偽也，道心天理也，非是。人心只是說大凡人之心。」全書卷三十五

「心一也，人安有二心？自人而言則曰惟危，自道而言則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？」全書卷卅四

「人心只是說大凡人之心。」這是他特有的見解，又是他學說上根本的觀念。蓋人本沒有二心。精神也，思慮也，飢思食，渴思飲也，皆人心之作用也。所謂道心，即是由人心發出來的。最宜於合羣者，人人公認之曰理，曰仁義。其實只是一個直覺。凡是不待安排，不待學慮而有的，都是直覺。豈可專以仁義爲道心，而飢思食，渴思飲……等都是人心耶？且除了人心，又那裏還有道心可見呢？若必以人心爲特別不好的名詞，則宜稱之曰用理智去安排思索之人爲可矣。豈可以形氣之虛靈知覺及飢思食渴思飲等都名之曰人爲耶？信如斯言，則是人心與道心截然各自爲一物矣。這都由於一般理學家把道太看重了，遂使天理人欲之界限日

嚴，而人之情遂益受束縛矣。此理既明，話歸本文。

象山之所謂本心，即是德性。他的積極的解釋，是：

「仁義者，人之本心也。」全書卷一

消極的解釋，是：

「知非則本心即復。」全書卷卅五

他何爲要特別提出個本心來說呢？他以為世人的心都汨沒於富貴利達，聲色嗜欲之中，這是指不當得而得的。他並不主張絕情去欲。他說，富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也，然則以其道而得之，君子處之矣。天之所以予我者，已不可復見。所餘者，害心之私欲而已。故他必提出本心來，以見惟仁義才是本心，惟知非才是本心。反是，乃害心之本，非本心也。惟其如此，故只要將害心的私欲去掉了，即是理。故曰：

「夫子所謂克己復禮爲仁，誠能無毫髮己私之累，則自復於禮矣。禮者，理也。」全書卷十二  
蓋此心本靈，此理本明，本沒有障蔽，本沒有己私，所謂己私，又未必專指富貴利達，聲色嗜欲

也，凡念慮之不正，足以爲本心之累者，皆私也。私去，則此心卽復其靈，此理卽復其明矣。所以說：

「萬方森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」全書卷卅四

「苟此心之存，則此理自明。當惻隱時卽惻隱，當羞惡時卽羞惡，當辭讓時卽辭讓，是非至前，自能辨之。」全書卷卅

既然如此，所以他就毅然決然的說道：

「四端者，人之心也。人皆有是心，心皆具是理，心卽理也。」全書卷十二

「心一理也，理一也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。」全書卷一

這就是他心卽理的意義。此節當參看第三篇第二章第一節第二項心卽理之意義。

## 第二節 爲學之入門及用功

象山教人爲學，其入門處非常直截。他以爲我輩爲學，必先有一個主宰。這個主宰，就是心。心是我之所固有，不假外鑠，固無時不爲我之主宰，這何待言？但他以爲世人心，交物則

爲物所引，就見役於物。心既爲物所役，就不能爲主。既不能爲主，則入門之初，如何就曉得向仁義路上走？蓋有入於利欲而不自知者矣。故開端發足，就是辨志。所以說：

「此只有兩路：利欲道義，不之此，則之彼。」全書卅五

但辨志也是不容易的。他以為必先有一種知識才行。要有什麼知識呢？他說：

「能知天之所以予我者，如此其貴，如此其厚，自然遠非僻，惟正是守。且要知天之所予我者。」全書卅五

蓋必先知道此心乃天之所以予我，至貴至厚，然後才知所愧懼，知所奮發，知道前此之逐逐於外者，簡直是陷溺。其至貴且厚者於濁淖汙泥之中，則人之所以異於禽獸者幾希矣。有了這種知識，然後能辨志，能立志。立志非不關緊要之事也，乃終身之人格所繫，品行所關。品行即是行爲之已成習慣者。習慣有善不善。象山之要人辨志，即在養成一種善習慣也。所以說：

「人之所喻，由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習者必在乎義，所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習者必在乎利，所習在利，斯喻於利矣，故學者之志，不可不辨也。」全書二  
十三

習慣既成，便是自然，便與天生成的一樣，故曰喻義。所謂喻者，有感斯通，無不曉了，善便存，惡便去，是是非非，纖毫莫遁，這就是象山欲人辨志的唯一目的。

然則辨志之後又如何？象山以爲既曉得辨志，自然是曉得向道義路上走了。但道義不是從外面取來與你，道義只在汝心。只要汝心無私欲之累，就是道義了。但人之心又安能無私欲之累呢？有私欲之累，則這個心便放了。故我們唯一的工夫就是求放心。所以說：

「大凡爲學，須要有所立，……卓然不爲流俗所移，乃爲有立。須思量：天之所以予我者，是甚底？爲復是要做人否？理會得這個明白，然後方可謂之學問。故孟子曰：學問之道無他，求其放心而已矣。如博學，審問，慎思，明辯，篤行，亦謂此也。此須是有志方可。」（全書卅五）

現在來講象山求放心的工夫。要曉得：求放心的工夫，不分動靜，因爲心本是沒有動靜的。（象山說：若本心之善，豈有動靜語嘿之間哉？可證。）所以說：

「若得平穩之地，不以動靜而變。若動靜不能如一，是未能平穩也。……若自謂已得靜中工夫，又別作動中工夫，恐只增擾擾耳。何適而非此心？心正，則靜亦正；動亦正；心不正，

則雖靜亦不正矣。若動靜異心，是有二心也。」全書卷四

只「何適而非此心」一句話，便可以見得並沒有動靜兩種工夫了。但工夫雖沒有動靜，而却有次第，他說：

「古書有明理之言，有教人用功之言。如中庸首章惟戒慎不睹恐懼不聞及謹其獨是用功處，次章惟致中和是用功處；他詞皆明理之言。推此可類見。」全書卷十三

明理不是明天地萬物之理，又不是明書中的義理，明理就是求放心。他嘗說，「苟此心之存，則此理自明；」又說，「理不解自明；」此即程明道所謂「存久自明，安待窮索」也。然則怎麼個求放心呢？象山以為不過是「一切己自反，改過遷善。」所以說：

「念慮之正不正，在頃刻之間。念慮之不正者，頃刻而知之，即可以正。念慮之正者，頃刻而失之，即是不正。此事皆在其心。」全書二十二

正即善也，即理也；不正即過也，即非理也。然正不正皆在頃刻之間，而又繫於此心之知與不知。知之，則雖不正者亦可得而正；不知，則不正者固將終於不正，即正者，亦將交臂而失之矣。



如此，則善何由遷，過何由改呢？此非有孜孜。齋。齋。攷。究。磨。練。之。功。以。求。此。理。之。明。不。能。也。所以說：

「邵堯夫詩云，「當鍛鍊時分勁挺，到磨礱處發光輝。」磨礱鍛鍊，方得此理明。如川之增，如木之茂，自然日進不已。」全書卷卅五

既然曉得這麼用功，又有「日進不已」的效驗，那末，就當進一步爲唯精。唯。一。的。涵。養。了。所以說：

「現在無事，須是事事物物不放過，磨攷其理。且天下事事物物只有一理，無有二理，須要。到。其。至。一。處。」全書卷卅五

「至一處」，卽所謂理明時候也。此理若明，不須剛制，不須把捉，不須固執，沉潛涵泳，自然不爲外物所誘，自然「表裏內外如一」。到此，已入象山所謂戒慎恐懼之用功時代矣。蓋戒懼卽是保存這一頃刻。一頃刻的「知」，有一頃刻不知，斯念慮卽不得其正矣。保存非把捉之謂也，他說：

「此處難不收拾又不得，收拾又執。這般要處，要人自理會。」全書卅五

保存，卽象山所謂「謹致念」也。惟能謹致其念於一頃刻。一頃刻之間，則歷千百萬頃刻。如一頃刻也，歷千百萬頃刻。如一頃刻，則念念相續，渾無罅縫，渾無間斷，渾無窮際，渾無瀛流，轉打成一片，是故其心常醒，其知常明。象山所謂「風恬浪靜中滋味深長」，卽指此戒懼而言也。蓋惟有這種工夫，故所養者無不中，卽所發者無不和矣。所以說：

「我無事時，只是一個全無知無能的人；及事至方出來，又却似個無所不知無所不能的人。」

「內無所累，外無所累，自然自在。才有一些子意，便沉重了。徹骨徹髓，見得超然於一身，自然輕清自然靈。」

「無思無爲，寂然不動，感而遂通天下之故。」俱見全書卅五

所謂「無知」，所謂「無些子意」，所謂「無思無爲」，都是象山謹致念的工夫。謹致念者，卽所謂不動念也。象山的最後工夫，就在此處。觀其論顏子克己之學，謂「非如常人克去一切忿

慈利害之私，蓋欲於意念起處將來克去，「亦是此意。卽如詹阜民言「惟有照物而已」，蓋亦自謂其不能至於不動念也。後此慈湖立教，專以不起意爲宗，他說：

「但不起意，自然靜定，是非賢否自明。」

又說：

「微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意。意之爲狀，不可勝窮。一則爲心，二則爲意；直則爲心，支則爲意；通則爲心，阻則爲意。孟子明心，孔子勿意，意勿則此心明矣。」

蓋亦承象山之薪傳而演繹之者也。

### 第三節 思

象山教人爲學，最重「思」，這也有幾種原故：（1）他自幼時卽愛思，因思天地何所窮際，至忘寢食，惟其愛思，故嘗有省發；（2）他不承認有道心人心之別，他以爲道心卽在人心之內，則凡能視聽言動，能思想，能愛親敬兄者，皆人之心也，安可黜思慮而不用？他要人收拾精神，就是要人將精神用之於深思痛省，切己自反上；（3）象山自謂「此學自孟子以後，至

此而始一明。」蓋隱然自命爲孟子之嫡傳，而孟子最愛言思，如曰「耳目之官不思而蔽於物」，曰「思則得之」，曰「我固有之也，弗思耳矣」。故象山承之亦重思。惟何以能夠深思痛省呢？象山以爲第一步須要有疑，如曰：

「爲學患無疑，疑則有進。」全書卷卅五

「小疑則小進，大疑則大進。」全書卷卅六

「一見便有疑，一疑便有覺。」同上

蓋人而無疑，則平日所言所行，都自以爲是，如鴟得腐鼠，方矜貴得意之不暇，安能知此爲罟獲陷阱之中，戕賊放失之端耶？惟不自以爲是而懷疑焉，懷疑則中心惶惶，有不敢頃刻自安之意，而思起焉；於是追想平日之行爲，如在荆棘，如在羅網，如陷於禽獸而不得自比於人數；如是，則愧恥之心油然而生矣。愧恥之心生，則必思所以爲學之方。爲象之方法維何？卽「自返」是也。蓋思之唯一目的，卽欲其知自返也。然則自返個什麼呢？曰：自返者，自反而求吾心也。象山說：

「疇昔親炙師友之次，實深切自返，灼見善非外鑠，徒以交物有蔽，淪胥以亡，大發愧恥，自此鞭策驚蹇，不敢自棄。」全書卷四

夫惟思而後能自返，而後能求吾心，那末，人只要能思，就能自返了。夫人皆有思想也，皆能思想也，何以都不能自返呢？曰，象山所謂「思」，非泛泛悠悠的「思」也。泛泛悠悠的「思」，乃錮於俗習俗見之中而不能自拔的役於物之「思」也，而非中有所主之「思」也。這個「思」，只足以深其陷溺，固其束縛，安在其能自返耶？必也如象山所謂：

「深思痛省，枉自汨沒，虛過歲月。」全書卷卅五

「深思俗習俗見之可惡，能埋沒性靈，蒙蔽至理，幡然而改，奮然而興，如出陷阱，如決網羅，如去荆棘，而舞蹈乎康莊，翱翔乎青冥。」全書卷十二

蓋惟如此而後可謂之「思」，而後能自返。然則思之方法又如何？他說：

「思之爲道，貴切近而優游。」全書卷二

怎麼個切近與優游呢？他分作兩項來解答：

1 關於日用常行者

「易曰，擬之而後言，議之而後動。孟子曰，權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心爲甚。記曰，心誠求之，雖不中不遠矣。日用之間，何適而非思也。如是而思，安得不切近？安得不優游？」見同上

2 關於讀書者

「至於聖賢格言，切近的當，昭晰明白，初不難曉；而吾之權度，其則不遠，非假於外物。開卷讀書時，整冠肅容，平心定氣，誥訓章句，苟能從容不迫而諷咏之，其理當自有彰彰者。……但能於其所已曉者，有鞭策之力，涵養之功，使德日以進，業日以修，而此心日充日明，則今日滯礙者，他日必有冰釋理順時矣。如是，則讀書之次，亦何適而非思也。如是而思，安得不切近？安得不優游？」同上

然則何爲欲切近的思，優游的思呢？他以爲：

「一切近則不失己，優游則不滯物。」同上

蓋切近，則不致於道在近而求諸遠，事在易而求諸難。求諸近，求諸易，則切己矣，則不失己矣。優游，則權操在我而不役於物；力量寬宏而無欲速助長之患；事過後，便了無一物，無滯滯泥泥之病。如是，則優柔厭飫，有怡然渙然之效矣。此卽象山重「思」之大旨也。

#### 第四節 致知與力行

致知與力行，是象山學說上很可注意的一件事。不仔細研究，鮮有能得其真意者。故我覺得有詳細研究的必要。

象山是分致知與力行為兩節的，如曰：

「大抵講明存養，自是兩節。」全書卷七

「爲學有講明，有踐履。大學致知格物，中庸博學，審問，謹思，明辯，孟子始條理者智之事；此講明也。大學正心修身，中庸篤行之，孟子終條理者聖之事；此踐履也。」全書卷十二

知行既分兩節，自然要分先後，如曰：

「博學，審問，慎思，明辯，篤行。博學在先，力行在後。吾友學未博，焉知所行者是當爲是不

當爲？」全書卷卅五

此處有疑問焉：象山既主張心卽理，則明理就是明心，無往而非此心，無往而非此理也。況行爲出於心，爲之而過，此心也；爲之而善，此心也；欲其改過而遷善，亦此心也。心卽事也。象山曰：「道外無事，事外無道。」卽是說除心以外，並沒有所謂事也。夫心既是事，則知明此心之理卽是「知」能。明此心之理卽是行，何以分爲兩節？又何以分出個先後來呢？我以爲要解決這個問題，當先將象山對於致知力行的意義來討論一番。他說：

「復齋家兄一日見問云，吾弟今在何處做工夫？某答曰，在人情事勢，物理上做些工夫。復齋應而已。若知物價之低昂，與夫辨物之美惡真僞，則吾不可謂之能；然吾之所謂做工夫，非此之謂也。」

「格物者，格此者也。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，末而已矣。」俱見全書卅四

可見他所謂致知，不是要知道天下萬物之理。他書中的「此」字，用的非常之多，都是指「此」。



心之理。」而言。此心之理，他又名之曰物理，蓋此心沒有不着於物的，着於物而合。平。此心之理，即物理也。語錄載得有：

「李伯敏問如何樣格物？象山曰：研究物理。伯敏云：天下萬物不勝其繁，如何盡研究得？象山曰：萬物皆備於我，只要明理，然理不解，自明……如弟子入則孝，出則弟，是分明說與你入便孝，出便弟，何須得傳注？學者疲精神於此，是以擔子越重。到某這裏，只是與他減擔，只此便是格物。」全書卷卅五。

格物既是如此，則致知亦何獨不然。蓋象山將格物與致知打作一片，沒有什麼分別。他說：

「孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。先王之時，庠序之教，抑申斯義，以致其知，使不失其本心而已。」

「彝倫在人，惟天所命，良知之端，形於愛敬，擴而充之，聖哲之所以爲聖哲也。先知者知此而已，先覺者覺此而已。所謂格物致知者，格此物，致此知也。」俱見全書卷十九。

這竟是陽明提倡致良知的先聲了，然則象山所謂力行者又如何？他說：

「古人不自滿假，克自抑畏，戒慎不睹，恐懼不聞，戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，取善求益，如恐不及者，此踐履之常也。」全書卷四

「若其善利之間，常知決擇，大端已明，大志已立，而日用踐履，未能常於清明剛健，一有縱懈，舊習乘之，捷於影響。」全書卷十二

只「清明剛健」四個字，便可以知道力行是指此心之惺惺不昧了。蓋此心一有縱懈，便非清明剛健，便非戒慎恐懼之工夫矣。何則？行爲必有其源。意志者，行爲之源泉也。善端之發，惡念之興，都在於一念之微。一有縱懈，則此心即失其靈，此理即失其明矣。善念且無，何有於知善而遷，昏即是過，更不能說到知過而改。於此而知象山之所謂力行者，乃指此心之戒慎恐懼而言也。

致知與力行之意義既明，現在再說明他所以分爲先後的理由。

象山祖述孟子，這種學說，也是從孟子「始條理者智之事，終條理者聖之事」的話而來。他認定力行是致知之終，是「聖之事」，是一個「從心所欲不踰矩」所以說：

「六十而耳順，知見到矣。七十而從心所欲，不踰矩，踐行到矣。」

「博學，審問，謹思，明辯，始條理也，如金聲高下而隆殺，疾徐，疏數，自有許多節奏。到力行處，則無說矣，如至振然，純一而已。」俱見全書卅五

他以為在致知之時，無論學、問、思、辯，改過遷善，與夫研磨攷索於動容周旋，應事接物，讀書攷古，澄坐內觀之際者，無非欲求此心之靈，此理之明而已。此心之靈，此理之明，即知也，知即智也。心靈理明，則知致矣，知致則智矣。惟智而後能從心所欲不踰矩。不踰矩者，聖之事也。然必先有智而後能聖。此即象山先知後行之意也。然則在致知之時，都不須力行嗎？曰：不力行何以能致知？惟象山將致知時候的力行——即是改過遷善——都包括在致知之內，都以為是「始條理者智之事」。蓋致知時候的力行，不過是求此心之靈，此理之明而已。則非致知而何？惟其如此，所以他特別注重致知。（致知就是求放心，並非是另外一種工夫）他說：

「易言知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也；大學言物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修……皆是聖賢教人使之知有講學，豈有一句不實頭？」

「全書卷七」

「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。講明之未至，而徒恃其能力行，是猶射者不習於教法之巧，而徒恃其有力，謂吾能至於百步之外，而不計其未嘗中也。故曰其至爾力也，其中非爾力也。」全書十二

蓋以爲人非生知，就不能保其心不爲物欲所蒙蔽。既不能保其心不爲物欲所蒙蔽，就不能保其無過了。遷善改過，人都知道是應該做的。但心既有所蒙蔽，你何以曉得這是善？那是過呢？故欲遷善，必先知善。欲改過，必先知過。要知善知過，那就非先去此蒙蔽以致吾心之「知」不行了。惟這裏要曉得：他所欲致的「知」並不是泛泛的「知」，乃是一個「真知」。他說：

「著是去非，遷善改過，此經語也。非不去，安能著？是過不改，安能遷善？不知其非，安能去非？不知其過，安能改過？自謂知非，而不能去非，是不知非也。自謂知過，而不能改過，是不知過也。真知非，則無不能去。真知過，則無不能改。人之患，在不知其非，不知其過而已。所

貴乎學者，在致其知，改其過也。」全書卷十四

他這個「真知」，是不是屬於直覺的「知」？良知的「知」，他未嘗十分明言。惟據他說，「抑申斯義以致其知」，又說，「所謂格物致知者，格此物，致此知」，則亦屬於直覺的「知」。良知的「知」矣。蓋這種「知」，基本上就含有「行」。不知則已知，則必行，惟能行而後，可謂之真知。何則？善惡之辨，人孰不知？遷善爲君子，怙惡爲小人，又人孰不知？然而真能遷善改過者有幾人？此其故不可深長思乎？無他，遷善改過，有要素焉。要素維何？情感是也。天下事惟觸動其情感者乃能行。人未有見孺子將墮入井中而不狂奔盡氣以救之者；又未有見其父母病危而不急覓湯藥以療之者；無他，情動故也。惟情動而後，可算得真知。否則交友必信，而固有不信者矣；待人必恕，而固有不想者矣。非不知信與恕之爲善，不信與不想之爲不善也；然而理智雖知之，而直覺之情感不動，不能行也。既不能行，則這種知就不能算爲真知矣。我們曾見有見好色而不好者乎？曾見有聞惡臭而不惡者乎？是可以知「真知」之必屬於直覺矣。惟理學家修養的工夫，消極的去惡，恆重於積極的行善。蓋以惡去則善自存，去惡卽是行。

善。此象山所以有「致其知改其過」之說也。

這裏就要問：象山是不是主張「知行合一」呢？不是的。他將知行分作兩節，有先後，自然是不主張知行合一。且知行合一，他也沒有悟得到，所以我只說「知則必行」，不說「即知即行」。即知即行，是陽明的學說。知則必行，象山恰有這個意思。觀以上所舉例可見也。惟他雖不談知行合一，而特別注重致知，又將致知時候的力行（力行不專指外面的改過遷善，念慮之改過遷善亦屬之）都包括在致知之內；待知一致了，就可以爲「聖之事」，就可以「從心所欲不踰矩」，則與陽明之單提致良知相近矣。你看他說：

「大學言欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物果已格，則知自至，所知既至，則意自誠，意誠則心自正，必然之勢，非強致也。」全書卷十一

「誠則明明則誠，此非有次第也，其理自如此。可欲之謂善，知至而意誠，亦同。」全書卷卅五

他所以如此主張者，有兩種根本的理由：

1 他以爲致知力行總離不了一個「誠」字。誠是徹上徹下的工夫，可以貫穿始終的，因爲

心本來是「誠」也。所以說：

「由萌蘖之生，至於枝葉扶疏；由原泉混混，而至於放乎四海；豈一物哉？中庸曰：誠者物之終始，不誠無物，此之謂也。」全書卷一

「古人皆是明實理，做實事。」全書卷卅四

2 他以爲致知力行總離不了一個「智」字。智卽靈也，卽明也。此心本靈，此理本明，清明在躬，志氣如神，豈有一毫纖翳之蔽哉？故自致知到力行，只一個「智」字，就是以該括了。所以說：

「聖人之智，明徹洞達，無一毫私意芥蒂於其間，其於是非利害，不啻如權之於輕重，度之於長短，鑑之於妍醜，有不加思而得之者……雖酬酢萬變，無非因其固然，行其所無事，有不加毫末於其間者。」全書卷卅

「象山與學者說及智聖始終條理一章，忽問嚴松曰：智聖是如何？松曰：知此之謂智，盡此之謂聖。象山曰：智聖有優劣否？松曰：無優劣。象山曰：好無優劣？松曰：智聖雖無優劣，却

有先後，畢竟致知在先，力行在後，故曰始終。象山曰：「全書卷卅五

這一個「誠」字，一個「智」字，就是致知力行上的兩個大要素。然而皆心也，自其心之本來不欺而言謂之誠，自其心之本來明徹洞達而言謂之智，其實一也。故曰「明則誠，誠則明。」又曰：「智聖無優劣。」此之謂也。

### 第五節 讀書

讀書這一件事，在象山教法中是屬於第二義。他以為「天下之理，將從其簡且易者而學之乎？將從其繁且難者而學之乎？若繁且難者果足以爲道，勞苦而爲之可也，其實本不足以為道，學者何苦而從事於繁難之說？簡且易者又易知易從，又信足以爲道，學者何憚而不爲簡易之從乎？」他所謂簡且易者，即是求吾之所固有者——即本心。若繁且難者，則是指句句而論字字而議之傳注工夫也。他以為「六經註我，我註六經，」學苟知本，六經皆我註脚，」更何必勞精神於文義傳注之末，窮年累歲而不聞大道之要哉？他既然這樣之鄙薄傳注工夫，然則他何以又教人諷詠詁訓章句呢？曰：他並不是不讀書的。他說：



「某何嘗不讀書來！只是比他人讀得別些子。」

「某何嘗不教人讀書！不知此後煞有甚事？」俱見全書卷卅五

他的意思，以爲讀書不是爲曉文義，不是爲添見識，是欲將聖賢格言着實體驗，爲吾做工夫警惕勉勵之一助。所以說：

「聖賢垂訓，師友切磋，但助鞭策耳。」全書卷五

「中庸大學論語諸書，不可不時讀之，以聽其發揚告教。戕賦陷溺之餘，此心之存者，時發現，苟充養之功不繼，則淵淵其淵，浩浩其天者，何時而可復耶？」全書卷五

可見他讀書的目的，是要借聖賢垂訓以助鞭策，是要得中庸諸書之發揚告教，以繼續其充養之功。但他以爲不過是助鞭策而已，不過是聽其發揚告教而已，根本的工夫，還是在自己。工夫既在自己，則讀一書卽欲收一書之益，此豈泛泛涉獵者所得而程功乎？所以說：

「書亦政不必遽爾多讀。讀書最以精熟爲貴。」全書卷十四

「讀書之法，須是平平淡淡去看，子細玩味，不可草草，所謂優而柔之，厭而飫之，自然有

渙然冰釋，怡然理順的道理。」全書卷卅五

誠如是，則所謂：

「主於道，則欲消而藝亦可進。」全書卷廿二

反是，則所謂：

「主於藝，則欲熾而道亡，藝亦不進。」同上

他既然持這種見解，所以他對於當時徒知讀書而不知求其本心之人發出最痛快的議論，道：

「今天下皆溺於科舉之習，觀其說，往往稱道詩書論孟，綜其實，特借以爲科舉之文耳。誰實爲真知其道者？口誦孔孟之言，身蹈楊墨之行者，蓋其高者也。其下，則往往爲楊墨之罪人，尙何言哉？」全書十一

「章甫其冠，逢掖其衣，以詩書禮樂之詞爲口實者，其果真爲自孔氏者乎？」全書十九

他這些議論，本來很是。只是他的性質近於剛，平日意氣有未盡融化處，故有人讀書窮理而

不合於他之教法者，他卽斥之爲陷溺，爲異端，爲邪說。卽如朱晦庵之讀書窮理，由博返約，他亦謂其「不聞道」，謂其「繫絆多少好氣質的學者」。因此之故，他雖斥包顯道（象山弟子）「讀書是充塞仁義」之說，又戒學者「束書不觀，游談無根」，然而包顯道、傅子淵之徒，固仍是束書不觀也，固仍是以頓悟爲不二法門也。此其弊，非象山之議論過於激烈，有以啓之歟？

#### 第六節 象山學說之矛盾

象山祖述孟子之學說，固主張絕對的性善論。然性何爲而皆善？則以爲塞宇宙一理也，理固無有不善也！天以是理畀人，人得之而爲性，是性亦無有不善也。雖然，這些議論，都是籠統之談，都沒有科學的證據。不徒象山是如此，卽自孔子說「性相近」以來，說善，說惡，說善惡混，說上中下三品，都是如此。自周濂溪立理學之基，二程繼之，風聲所驅，遂成了一種「理學的運動」。學而名曰「理」，一則固無有不主張性善也。但性既是善，何以又有善惡之分？何以世人之惡多於善？何以當下發出來的就有善有惡？這個問題，不是小小。張橫渠有見於此，

乃分性爲二：曰天地之性，曰氣質之性。他說：

「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性此焉。」

意以爲天地之性，如太虛然，無不善也。氣有清濁，人稟是氣以成形，則亦不能無清濁之別矣。既不能無清濁之別，自然有善有惡。這種學說，在橫渠確是發前人所未發，確是一種新見。但氣質何以有清濁之不同？氣質既有清濁，何以又有至善的天地之性？氣質之性與天地之性對立，何以專取天地之性而主張性善論？對於這些，橫渠亦未嘗爲徹底的研究，則固仍不是爲定論也。程伊川亦曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」又曰：「性卽理。」其主張與橫渠相同。朱晦庵承之，遂立理氣二元論。如說：

「論天地之性，則專指理而言。論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」

「性非氣質，則無所寄。氣非天性，則無所成。」

「人所稟之氣，雖皆是天地之正氣，但滾來滾去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物，才是有形之物，便自有美有惡也。」

此其說不過對於張程之學說略加演繹而已。其性善論之基礎，固不能確立也。蓋這種基礎，本難確立，如必要窮究其立腳點，則只有支吾其詞而已。朱子語類中還有一條：

「個以爲人心初發，有善有惡，所謂幾善惡也。初發之時本善，而流入於惡者，此固有之。然亦有氣稟昏愚之極，而所發皆不善者，如子越椒之類是也。且以中人論之，其所發之不善者亦多矣，安得謂之無不善耶？朱子曰：不當如此說，如此說得不是。此只當以人品賢愚清濁論。有合下發得善的，也有合下發得不善的，也有發得善而爲物欲所奪，流入於不善的，多極般樣……。」

答不出所以然，就曰「不當如此說」，而又曰「有合下發得不善的」，此不啻自破其性善之說矣。然而朱子猶主張理氣二元論也，不說心卽理也。象山固主張心卽理也，固主張塞宇宙一理也，加之個性又極其尊重，而乃於此等學說仍沿用之，而不加以詳細的研究如曰：

「資稟好的人，自然與道相近，資稟不好的人，自與道相遠。」全書卷卅五

「資稟之高者，義之所在，順而行之，初無留難。其次義利交戰，而利終不勝義，故自立。」

全書卷卅

「人之生也，不能皆上智不惑，氣質偏弱，則耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已。」全書卷卅二

其他說資稟處很多很多。夫資稟既有好不好，則性就有善有惡，何以見得心即是理呢？況人之心是不能不與物相交的，既然說「是心之稂莠萌於交物之初」，（全書十九）則性善又從那裏可見呢？又何以見得心即是理呢？這是他第一層矛盾。他又說：

「人心只是說大凡人之心……人亦有善有惡，天亦有善有惡。」見前

「自人而言則曰惟危……罔念作狂，克念作聖，非危乎……」見前

這話與他稟氣稟處相合。他若是不主張心即理，不主張性善，則這話實顛撲不可拔。否則就不相合了。這是第二層矛盾。

象山既看透氣稟有清濁之分，人心有善有惡，於是他就極力注重養成一種好習慣，注重於立志之初就趨向於仁義一途，使之漸而習焉，其心安焉，久而久之，成爲一種「喻義」的

品性，既然喻義，則才相接觸，接便相喻，即所謂天性也，即所謂良知也，即所謂心即理也；而不知皆由直覺受理智之訓練而後有者也，非天性也。故吾謂象山若如陽明少言氣質，專主張心即理，雖不能成爲定論，然而於自己之學說固無矛盾也。今乃如此，則欲不謂其心粗而不得矣。





## 第三章 雜論

### 第一節 天人合一觀

象山的宇宙觀，只是一個「理」。他以為充塞宇宙，無非此理，所以說：

「天覆地載，春生夏長，秋歛冬肅，俱此理。」全書卷十

「天地亦是器，其生覆形載必有理。」全書卷卅五

理之所以能為萬化根本者，惟其「誠」也，所以說：

「至矣哉誠之在天下也。」全書卷廿九

「天地之間，何物而非天地之為者？……無他，無私焉而極天下之大也。」見同上

這些見解，都離不掉前人的窠臼，與陽明是一樣的。惟他們都是主張天人合一，都以一個「理」字來包括天人。你看象山說：

「天降衷於人，人受中以生，是道固在人矣。」全書十三

道既在人，所以說：

「天地能覆載萬物，而成其能者，則有待於聖人。」全書廿九

這也是承襲「人能弘道，非道弘人」的見解，并不是象山的特規。到了他的弟子楊慈湖，遂重行演繹一次。其見解比較的好一點。慈湖著得有一篇己易，其言曰：

「易者，己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地我之天地，變化我之變化。庖羲氏欲形容易是「己」不可得，畫而爲易，嗚乎！是可以形容吾體之似矣。一者，吾之易也，可畫而不可言也。……天卽一畫之相似者也。天卽己也，卽易也。地者，天中之有形者也。吾之血氣形骸，乃清濁陰陽之氣合而成之者也。吾未見夫天地與人之爲三也。三者，形也。一者，性也。亦曰道也。又曰易也。名言之不同，而其實一體也。」

又曰：

「以吾之照臨爲日月，以吾之變通爲四時，以吾之散殊於清濁之兩間者爲萬物，言吾

之變化云爲深不可測謂之神，言吾心之本曰性，言性之妙不可致詰不可以人爲加焉  
曰命。  
慈湖以易爲己，以己爲易，確是妙想天開！至其所論，還是象山「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」的見解，不過加以演繹罷了。

## 第二節 爲人

象山的性質近於剛，故他的爲學，是一個狂者進取的人。凡事只要認定是應該做的，便勇猛的向前做去，毫不遲疑，毫不退縮。這種精神，很可爲我們青年自立的模範，很可爲我們青年將來改良社會的鞭策。

他那時的社會，自然不盡與今日相同；然而爭名爭利狗情縱欲及種種卑陋汙濁之風，那是相同的。他要人自立及改良社會的目的，自然不如今日還要因時代的要求，須灌輸一種共和國民的知識和道德；然而對於普通道德一方面，則固無有不同也。他知道社會習俗之移人的力量最大，一個人居其間，如一滴清水置於滔滔濁流之中，無有不被其染化者；所

以說：

「後生自立最難。一人之力抵當流俗不去。須是高着眼，看破流俗方可。」全書卷卅五

「今之學者，出世俗籠絡亦不得，况能居天下之廣居？」見同上

蓋習俗移人，賢者不免。非是習俗能移人也。人自榮受其移耳。人之情逆之則難，順之則易。口欲窮膏粱之味，耳欲悅要妙之聲，目欲覩艷麗之色，身欲衣錦繡，享安逸。此人之情也。得則喜，不得則憂，則求，則至於爭。此亦人之情也。夫既然是人之情，則欲逆其情而檢束之，不亦憂憂乎其難哉？所以說：

「人情順之則易，逆之則難。凡損抑其過，必逆乎情，故先難。」全書卷卅四

「正人之本難，正其末則易。今有人在此，與之言：汝適某言未是，某處坐立舉動未是，其人必樂從。若去動他根本所在，他便不肯。」見同上

「我這裏是刀鋸鼎鑊的學問。」全書卷卅五

蓋亦深知道情欲之難於強制，習俗之難於度越也。然而不節制之以使之歸於正，則利欲日

熾，民心橫犇，機械變詐之巧，樊然並出，不徒不能合羣，且亦失其所以爲人之道矣。夫人之所以爲人者，以有此固有之良耳。固有之良，乃天之所以予我而我得之以爲人者也。所以說：

「此心此理，我固有之，所謂萬物皆備於我。古之聖賢，先得我心之所同然耳。」全書卷一

「人須是閒時大綱思量：宇宙之間，如此廣闊，吾身立於其中，須大做一個人。」全書卷卅五

保存固有之良，就是象山教人「做人」的根本要義。他勉勵學者的話，最足以鼓勵我們做人的精神。如曰：

「要當軒昂奮發，莫恁地沉埋在卑陋凡下處！」

「天之所以予我者，至大至剛，至公至平，如此私小做甚底？」

「彘雞終日縈縈，無超然之意，須是一刀兩斷，何故縈縈如此？縈縈底討個甚麼？」

「此理在宇宙間，何嘗有所礙，是你自沉埋，自蒙蔽陰陰的在個陷阱中，更不知所謂高遠底。要決裂破陷阱，窺測破個網羅。」

「大世界不享，却要占個小蹊小徑子；大人不做，却要爲小兒態，可惜！」

『廓然、昭然、坦然、廣居、正位、大道、安宅、正路，是甚次第！却反曠而弗居，舍而弗由，哀哉！』  
『此是大丈夫事，麼小家相者，豈足以承當？』

『處家遇事，須著去做，若是退頭便不是。子弟之職已缺，何以爲學？』俱見全書卅五。  
看他這些話，是何等的勇猛！是何等與惡社會奮鬥到底的精神！

這裏就要問：自己先擺脫社會之習俗，堂堂正正的作一個人了，然後去改良社會？抑或是自立與改良社會並進呢？象山說：

『自明然後能明人。』全書卷卅四

他所謂自明，並不是要做到聖人的田地，然後算得自明，然後去明人。他是說自己既立定志氣，向仁義路上走，就是在做自明的工夫了，就可以同時作改良社會的運動了。因爲人是脫不了社會的，既知自立，則隨時隨地，逐事逐物，皆與社會有關係，皆可以作自明明人的工夫。蓋自明卽是明人之預備，明人卽是自明之鞭策，所以說：

『人共生於天地之間，無非同氣，扶其善而沮其惡，理所當然，安得有彼我之意？又安得

有自爲之意？全書卅四

「處末世弊俗，當便憐憫，扶持救藥之心，勝其憎嫉嫌惡，乃爲近正。」全書十四

「惟好仁，故欲人之皆仁；惟惡不仁，故必有以藥人之不仁；故凡棄人絕物之心，皆不仁也。」同上

此豈非自明明人之工夫耶？蓋自明，卽所以明人。明人卽所以自明也。此可爲我們青年自立及改良社會之模範矣。

### 第三節 與朱子之論辯

象山與朱子學術之異同，前已約略述之矣。顧其異同之愈趨顯明，而爲茲篇所不可不記其梗概者，有二焉：

#### 1 鵝湖之辯。

語錄載：

淳熙二年，呂伯恭約象山復齋會，朱元晦於信之鵝湖寺復齋，謂象山曰：伯恭約元晦爲

此集，正爲學術異同；某兄弟先自不同，何以望鵝湖之同？復齋遂與象山議論致辯，至晚罷。復齋云：子靜之說是。次早，象山請復齋說，復齋云：某無說，夜來思之，子靜之說極是。方得一詩云：孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳注翻榛塞，着意精微轉陸沉。珍重友朋相切磋，須知至樂在於今。及至鵝湖，伯恭首問復齋別後新功。復齋舉詩，才四句，元晦顧伯恭曰：子齋早已上子靜船了也。舉詩罷，象山曰：途中某和得家兄此詩云：墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流滴到滄溟水，拳石崇成太華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真偽先須辨古今。元晦大不懌。

又年譜載：

鵝湖之會，論及教人。元晦之意，欲令人泛觀博覽而後歸之約。二陸之意，欲先發明人之本心而後使之博覽。陸以朱之教人爲支離，朱以陸之教人爲太簡。後元晦歸後三年，和前詩云：德業流風素所欽，別離三載更關心。偶携藜杖出寒谷，又枉籃輿度遠岑。舊學商



量加遽密，新知培養轉深沉。只愁說到無言處，不信人間有古今。

## 2 無極之辯。

無極之辯，以周濂溪太極圖說「無極而太極」之語爲爭論之焦點。而此辯實發源於梭山。梭山與朱晦菴之二書今不傳，所傳者，只晦菴答梭山二書、答象山二書及象山與晦菴三書而已。（共七書）今擇其最要者錄之於後。

朱子答梭山第一書云：

「伏承示論太極之失……今亦不暇細論。卽如太極篇首一句，最是長者所深排。然殊不知不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化根本；不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬化根本……」

答梭山第二書云：

「……熹謂周先生之意，恐學者錯認太極別爲一物，故著無極二字以明之……來論，謂着無極字，便有虛無好高之病。則未知尊兄所謂太極是有形器之物耶？無形器之物

耶？若果無形而但有理，則無極只是無形，太極只是有理明矣。又安得爲虛無而好高乎？

象山與朱子第一書云：

「往歲覽尊兄與梭山家兄書，嘗因南豐便人僭易致區區。蒙復書，許其卒請，不勝幸甚！……梭山兄謂太極圖說與通書不類，疑非周子所爲。不然，則或是其學未成時所作；不然，則或是傳他人之文，後人不辨也。蓋通書理性命章言「中焉止矣，二氣五行，化生萬物，五殊二實，二本則一。」曰「一中，即太極也。」嘗於其上加無極字。動靜章言五行陰陽太極，亦無無極之文。假令太極圖說是其所傳，或其少時所作，則作通書時不言無極，蓋已知其說之非矣。此言殆未可忽也。……夫太極者，實有是理，聖人從而發明之耳。……其爲萬化根本，固自素定，其足不足，能不能，豈以人言不言之故耶？易大傳曰：易有太極。聖人言有，今乃言無，何耶？作大傳時不言無極，太極何嘗同於一物而不足爲萬化根本耶？洪範五皇極列在九疇之中。不言無極，太極又何嘗同於一物而不足爲萬化根本

耶？太極固自若也。……梭山兄所以不復致辯者，蓋以兄執己之見甚固，而視人之言甚忽，求勝不求益也。某則以爲不然，尊兄平日惓惓於朋友，求箴規切磨之益，蓋亦甚至。獨羣雌孤雄，人非惟不敢以忠言也，亦未有能爲忠言者，言論之橫出，其勢然耳。……」

朱子答之云：

「……來書反覆於無極太極之辯詳矣。然以熹觀之，伏義作易自一畫以下，文王贊易自乾元以下，皆未嘗言太極也，而孔子言之；孔子贊易自太極以下，未嘗言無極也，而周子言之；夫先聖後聖，共不同條而共貫哉？若於此有以灼然實見太極之真體，則知不言者不爲少，而言之者不爲多矣。……」

象山又與朱子書云：

「……來書本是主張無極二字，而以明理爲說，其要則曰於此有以灼然實見太極之真體，某竊謂尊兄求曾實見太極。若實見太極，上面必不更加無極字，下面必不更加真體字，若謂欲言其無方所，無形體，則前固言：「宜如詩曰上天之載，而於其下贊之曰無

聲無臭可也，豈宜以無極字加之太極之上？「繫詞言神無方矣，豈可言無神？言易無體矣，豈可言無易？……」

朱子又答之云：

「……熹亦謂爲老兄正爲未識太極之本無極而有真體，故必以中訓極，而又以陰陽爲形而上者之道。又曰，夫無極而太極，猶曰莫之爲而爲，莫之致而致；又如曰無爲之爲；皆語之勢自然，非謂別有一物也。……上天之載，是就有中說無；無極而太極，是就無中說有；若實見得，卽說有說無，或先或後，都無妨礙。又曰，來書之意，所以見教者甚厚；而其末乃有「若猶有疑，不憚下教」之言，熹固不敢當此。然區區鄙見，亦不敢不爲老兄傾倒也。不審老兄以爲何如？如云未然，則我日斯邁而月斯征，各尊所聞，各行所知亦可矣，勿復可望於必同也。……」

象山末後乃答之云：

「……別紙所謂我日斯邁而月斯征，……不謂尊兄遽作此語，甚非所望！……願依末

光以卒餘教。」

這種辯論，以今日的眼光看之，似屬無謂。然而在當時實在是理學界上一個大問題。不徒在當時，即自朱陸以後一直到明末黃梨洲先生，（梨洲先生還著得有太極圖講義）還在辯論不絕。故特將其緊要者錄出以資觀覽焉。

#### 第四節 象山學派中絕之原因

當象山倡道江西時，門人弟子踰數千人，其聲勢足與朱派相頡頏。一傳而爲明州四先生，（楊簡袁燾舒璘沈煥。惟沈煥爲復齋弟子，宋史混而列之耳。）昌明其學，號稱極盛。其餘如槐堂諸儒學案（象山家中有一堂，前有古槐木，乃學徒講學之地，故扁其堂曰槐堂）所載，都沒有大造就，然而象山之規範猶在也。嘉定（宋寧宗年號）而後，因政府之陽尊而陰抑，理學稍衰。然而續朱子之學派者，猶大有人在。象山一派，則漸趨冷淡。元以前，私淑其學者，僅有湯晦靜徐徑陳靜明趙寶峯等人，調和於朱陸之間者，僅有吳草廬鄭師山。其他無聞焉。明興百年間，完全爲朱派之天下，而陸派愈式微焉。此其故何歟？余以爲：

1 由於有禪學之嫌疑

象山雖教人讀書窮理，然其學終偏於主內，易與禪發生關係。宋世禪學流行，凡屬學者，皆研究之。但表面上又排禪之不遺餘力。這種積習，深入一般人之腦筋。（到如今才打破這種界限，凡屬學術，一律平等。）象山雖非禪，雖排禪，（觀其與王順伯書可見。）其如易起世人之嫌疑何也！況其弟子中顯然與學禪有關係者實有其人乎？

2 由於不得時主之提倡

有元一代，科舉皆用朱子之學，有研究象山之學者，則譏非之，毀短之。黃梨洲先生曰：「……至於有元，許衡趙復以朱氏學倡於北方，士人但知有朱氏耳。然實未能知朱氏也。不過以科目爲資，不得不從事焉。則無有肯道陸氏學者，亦復何怪？」逮夫明太祖得國，詔以朱子之書立於學官，使天下學者咸宗之，於是朱子之學派愈盛，象山之學，幾無人過問焉。

3 由於與吾族尊古之習慣不相投

象山尊心而排傳注，有近於師心目用，故慣爲古人奴隸之一般士夫，聞之卽竊竊然議其非。

是，而不肯研究其內容。加以象山又力倡民爲貴之義，尤爲專制時代的君主所不喜，而亦爲處專制時代的士大夫之遜言謹行者所不願聞。而朱學則反是。此二人學派之所以一盛一衰也。

雖然，一學派盛行既久，不能無弊；弊生，則人必有厭倦之者矣。當此之時，苟無一新學派之崛起，以厭思想界之要求，以挽救舊學派之弊；則久不過問之陸學，勢必至重演一次，以與弊端叢出之朱學相抗，且可以是正其末流之弊，事必至，理固然也。此陽明所以崛起於明之中葉，而爲象山大張一軍也。





## 第三編 陽明哲學

### 第一章 序論

#### 第一節 陽明略傳

陽明先生，明浙江之餘姚人也，姓王，名守仁，字伯安。以曾築室陽明洞，故學者稱爲陽明先生。父龍山公，名華，字德輝，憲宗成化十七年進士。仕至南京吏部尙書。母鄭氏，娠十四月而生先生。時成化八年九月三十日也。先生生五歲而始能言，十一歲，龍山公携之如京師。性豪邁不羈。嘗問塾師曰：「何爲第一等事？」曰：「惟讀書登第耳。」先生疑曰：「登第恐未爲第一等事，或讀書學聖賢耳。」十三歲，母太夫人鄭氏卒。十五歲，出遊居庸三關經月，慨然有經略四方之志。十七歲，歸越。親迎夫人諸氏於洪都。翌年，偕夫人歸。舟次廣信，謁婁一齋先生，諒語宋儒格物之學，謂聖人必可學而至，遂深契之。二十一歲，舉浙江鄉試。尋侍龍山公於京師。官署中多竹。因念要做聖賢，必先格物，乃取竹格之。早夜不得其理，而沉思致疾，乃自諉聖賢

有分，隨世爲詞章之學。明年，歸餘姚。二十六歲，復至京師。時邊報甚急，朝廷推舉將才，莫不惶遽。先生乃留情武事，究兵家秘書。翌年，自念詞章藝能，不足以通至道，求師友於天下，又不數遇。中心惶惑。一日，讀宋晦庵上宋光宗疏，有曰：「循序致精，爲讀書之法。」乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得。又循其序，思得漸漬浹洽。然物理吾心，終判爲二。沉鬱久之，舊疾復作，益諉聖賢有分，有遺世入山之志焉。二十八歲，舉進士。三十一歲，告病歸越。築室陽明澗，行導引術。久之，悟曰：「此簸弄精神，非道也。」又屏去。已而靜久，思離世遠去，惟祖母岑與龍山公在念，因循未決。久之，又忽悟曰：「此念生於孩提，時念可去，是斷滅種性矣。」蓋先生至是始漸悟仙釋二氏之非。三十四歲，在京師，授徒講學，使人先立必爲聖人之志。與湛甘泉先生訂交，共以昌明聖學爲己任。三十五歲，以上疏救南京科道官，爲奄宦劉瑾所中，下詔獄，廷杖四十，謫貴州龍場驛丞。三十七歲，至龍場。龍場在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺魍魎蠱毒瘴癘之與居。因念聖人處此，更有何道？忽中夜大悟，致知格物之旨，始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，謬也。乃默記五經之言以證之，無不脗合。因著五經臆說。翌年，爲席元山講

知行合一。又翌年，劉瑾誅，陞廬陵知縣。歷吏部主事員外郎，郎中，陞南京鴻臚寺卿，武宗正德十一年。先生四十五歲。時虔閩不靖，尙書王瓊特薦先生以左僉都御史巡撫南贛、汀漳等處。未幾，遂平漳南、橫水、桶岡、大帽、泃頭諸寇。十四年，先生奉敕勸處福建叛軍，至豐城而聞宸濠反，遂反吉安，起義兵討之。三戰俘濠。此數年之內，先生雖在兵務倥傯中而不廢講學，四方來學者日益衆。越二年，先生五十歲，始揭致良知之教。五十六歲，奉命征思田。思田平，先生已病，疏請告。至南安，門人周積侍疾，問遺言，先生曰：「此心光明，亦復何言。」遂卒。年五十七。時世宗嘉靖七年十一月二十九日也。穆宗隆慶初，贈新建侯，諡文成。熹宗萬歷中，詔從祀孔廟，稱先儒王子。

## 第二節 陽明學術思想產生的原因

凡一種學術思想之發生也，必有其背影。我們要考究陽明學術思想的背影，自然要先說明明以來理學思潮的沿革變遷；且當上溯諸關閩濂洛；更上而至於孔子。這是無可疑的。不過關閩濂洛與孔子，是明以來的理學家所共同研究而且遵守的，不止陽明一人——陽

明反對朱子且時時不滿於程伊川這是例外——陽明之所以一變而爲心學的原故，我以爲必定有特別原因。不然，可以明自方正學以後，百年間的學術，都沒有什麼大變遷，都沒有像陽明那樣極端心學的提倡？又八股詞章功利之習，也是促成陽明「心學」的原因。但這也是明以來各理學家所同受的影響，并不止陽明一人。何以對於別的理學家都不產生「心學」，而單單產生於陽明呢？我以爲：

第一，是陽明個人的才性不同。

陽明自幼是一個豪邁不羈的；並且他做事是要徹底的，斷不肯絲毫將就。你看他聞婁一齋先生諒論做聖人必先講格物之學，（見前）他就實行把竹子格起來了。他意以爲：「既謂之曰物，必不光指着書本上的義理，一草一木皆物也；且先儒亦既謂一草一木皆有至理矣，則必把這些草木……所以然的道理都格出來了，然後可以循着大學的方法次第慢慢做到聖人的地位；斷沒有空空說個格物而不要人實行的。」但是那個時候，沒有科學方法，如何格得來？所以陽明格幾日也格病了，於是他就嘆口氣道：「賢聖是做不得的，無他大力

量去格物了。」（見全書卷三）這不是他做事要徹底不肯絲毫將就的證據麼？又陽明十七歲時就有偏於心學的傾向，年譜（全書卷三十二）載其學書凝思靜慮，擬形於心，而曰：「古人隨時隨事，只在心上學。此心精明，字好亦在其中矣。」他既有這種傾向，所以自格不得竹子的道理以後，他心目中的聖人遂變了。他以為：「聖人必定將物理吾心打成一片，不然，何以到如今只聽見說格物，而並沒有些格物的成績可見呢？」故一日讀晦翁「循序致精，為讀書之法」的話，（見前）遂又依着晦翁的話去用功。然而到底物理自物理，吾心自吾心，終不能打成一片。於是他就以為：「作聖人也要有分，不可強求，不如講些養生之術罷了。」這都由於他的才性豪邁不羈，不肯為古人成說所縛。若在別人，只依古人的話去用那靜存動察案板工夫就是了，何必去格竹子？又何曾想到聖人是將物理吾心打成一片呢？而陽明偏偏不然，你看他說：

「篤信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃於見聞，不求是當？」（全書卷一）

又說：

「夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也，而况其未及孔子者乎？」全書卷二

他既然，事事要得之於心，古人的成說還能束縛他麼？

第二，是陽明所處的時勢不同。

陽明所處的時勢，是正當朱學盛行且生弊的時候。朱子是承認天下之事莫不有理的，不過謂吾心之靈足以具衆理而應萬事耳。具爲學之方法，則曰：「居敬以立其本。窮理以致其知，反躬以踐其實，而敬又貫通乎三者之間。」這種學說，自明初以來，一般士子斐然向風。百餘年來之理學家，除少數人別有所得不確守其矩矱外，大多數皆以朱學爲圭闡也。據明儒學案所載，於崇仁學案——吳康齋先生與弼——則曰：

「康齋倡道小陂，一稟宋仁成說。言心，則以知覺與理爲二；言工夫，則靜時存養，動時省察。故必敬義夾持，誠明兩進，而後爲學問之全功。」

於河東學案——薛敬軒先生瑄——則曰：

「懼福無華，恪守宋人矩矱。」

於諸儒學案上則曰：

「宋人規範猶在。」

可以見明初以來學術思想之大概矣。更以明儒學案之語證之，其言曰：

「有明儒者，不失其矩矱者，亦多有之。而作聖之功，至先生——指陳白沙先生獻章——而始明，至文成而始大。向使先生與文成不作，則濂洛之精蘊，同之者固推見其至隱，異之者亦疏通其流別，未能如今日也。」見白沙學案

又曰：

「有明學術，從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見至隱，所謂此亦一述朱，彼亦一

述朱耳。」見姚江學案

我們曉得：凡墨守前人之成說過甚者，其思想必受束縛，其體道必不甚透悟。而當此束縛過甚，陳陳相因的時候，必有一人焉，出其聰明材力，力掃前人之成說，而趨於思想自由之一途。

夫而後思想界乃有活氣，乃有新建設之可言。故劉蕡山先生評羅整菴曰：

「如先生者，眞所謂困以格物一段工夫，不特在入門，且在終身者也。不然，以先生之質，早尋向上而進之，宜其優入聖域，而惜也。僅止於是……蓋至是而程朱之學亦弊矣。由其說，將使學者終身無入道之日。困之以二三十年工夫而後得，而得已無幾，視聖學幾爲絕德。此陽明氏所以作也。」見明儒學案師說

第三，是陽明所受的學術思想不同。

凡一種學術當盛極而弊之時，異軍特起者，必不止一人，如陳白沙，如張東白，其最著也。

白沙之言曰：

「爲學須從靜中養出個端倪來，方有商量處。」

又曰：

「此理包羅上下，貫徹終始，滾作一片，都無分別。」見明儒學案白沙學案

東白之言曰：



「是心也，即天理也。」見諸伏學案上張東白先生元禎

這都是對於朱學的反響，爲陽明心學之前驅。惟他們心學旗幟，未能如陽明之十分鮮明耳。我們雖不知陽明之受其影響者何若，但至少總給陽明一點暗示，這是不可誣的。又況陽明所師者爲婁一齋，所友者爲湛甘泉。這二人的學術，都帶得有些心學的色彩。你看胡敬齋嘗一齋「是儒者陷入異教去。」又曰：「陸子（象山）不窮理，他——指一齋——却肯窮理……但其窮理……只是將聖賢言語來護己見耳。」見明伏學案婁一齋先生疏

又陽明別湛甘泉序有曰：

「夫求以自得而後可與言學聖人之道。某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老釋。賴天之靈，因有所覺，始乃沿周程之說，求之而若有得焉。顧一二同志之外，莫予翼也。岌岌乎仆而後興。晚得友於甘泉湛子，而後吾之志益堅，毅然若不可遏，則予之資於甘泉多矣。甘泉之學，務求自得者也。世未之能知。其知者，且疑其爲禪。誠禪也，吾猶未得而見；而况其所志卓爾如此，則如甘泉者，非聖人之徒歟？」全書卷七

這不是他們二人的學術都帶得有些心學的色彩的證據麼！總而言之：陽明的心學，雖由其自己體驗而得；而受白沙東白的暗示，一齋的影響，與得甘泉之切磋觀摩，亦不可說完全沒有。蓋學術思想之感召力最大也。

### 第三節 陽明與朱晦菴之關係

陽明爲有明中葉思想界之一大革命家。蓋以前士子皆篤守朱子之學說，兢兢焉弗敢或違。雖其間不免稍有出入，而要之皆戴一朱學之面具無疑也。至陽明出而提倡一「心卽理」之學說。於是與朱子不能處於反對地位。而其所反對者，尤集中於大學一書。惟二人之所以對於大學之見解有不同者，亦由其爲學之立腳點不同耳。朱子謂天下萬事萬物莫不有理，故欲推極吾人之知識，必就天下之萬事萬物而益窮其理，以求至乎其極，而一旦豁然貫通；陽明則曰：「必外無理。心外無物，物卽事也。」故理不假外求，只求諸吾心而已足。朱子析心與理而爲二，陽明則合心與理而爲一。其立腳點既不同，於是對於大學之見解，紛紛異同，如冰炭水火之不能相容矣。今試將二人之異點分說於下：

## 一、舊本與新本之異

朱子爲學，是在於窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬爲主。故其解大學也，雖先格致而後誠意，而當其用格致工夫的時候，究竟以敬爲主。惟大學古本中向來無敬字，朱子疑其有所脫誤，故于其補傳中添一個敬字。陽明則以爲聖人之學，本簡易明白，其書止爲一篇，原無經傳可分，格致本於誠意，原無缺傳可補。故曰：

「大學工夫，卽是明明德。明明德只是個誠意。誠意的工夫，只是格物致知。若以誠意爲主，去用格物致知的工夫，卽工夫始有下落，卽爲善去惡無非是誠意的事。如新本先去窮格事物之理，卽茫茫蕩蕩都無着落處。須用添個敬字，方才牽扯得到身心上來，然終是沒根源。若須用添個敬字，緣何孔門倒將一個最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補正？正謂以誠意爲主，卽不須添個敬字。此正是學問的大頭腦處。」全書卷一

## 二、致知格物說之異

朱子曰：「致，推極也；知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也；物，猶事也。窮

至事物之理，欲其極處無不到也。」見大學朱注陽明則不然。他以為：

「致者，至也，如云『喪致乎哀』之『致』。易言『知至至之』。知至者，知也；至之者，致也。致知者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」全書卷二十六

又曰：

「格字之義，有以至字訓者，如『格於文祖』。『有苗來格』，是以至訓者也。然格於文祖，必純孝誠敬，幽明之間，無一不得其理，而後謂之格。有苗之頑，實以誕敷文德而後格，則亦兼有正字之義在其間，未可專以至字盡之也。如『格其非心』，『大臣格君心之非』之類，是則一皆正其不正以歸於正之義，而不可以至字爲訓矣。且大學格物之義，又安知其不以正字爲訓而必以至字爲義乎？如必以至字爲義者，則必曰窮至事物之理，而後其說始通，是其用功之要，全在一窮字，用力之地，全在一理字也。若上去一窮，下去一理字，而直曰致知在至物，其可通乎？夫窮理盡性，聖人之成訓，見於繫辭者也。苟格物之說而果卽窮理之義，則聖人何不直曰致知在窮理，而必爲此轉折不完之語以啓後。

世之弊耶？」全書卷二又曰「意之所在便是物。意念所在，卽欲去其不正以全其正，卽無時無處不是存天理。」全書卷一

以上二端，是二人學說之極大抵牾處。而推其原，又由於心理之合一與不合一。惟當時朱學已深入士夫之腦筋，故陽明一與之反對，卽蒙一般士夫之非笑訾警；且羣斥爲學術中之異端——卽禪學。而同時著論以排之者，亦不乏人。如：

張甬川則曰：

「今之爲異端者，直欲糟粕六經，屏程朱諸子之說，置而不用，猶欲其通而窒之竅也。」

張淨峯則曰：

「……若只守個虛靈之識，而理不明，義不精，必有誤氣質做性，人欲做天理矣。」

何柏齋則曰：

「儒者之學，當務之爲急。細而言語威儀，大而禮樂刑政，此物之當格而不可後者也。學問思辨，一旦卓有成見，則物格而知至矣。由是而發之以誠，主之以正，然而身不修，家不

齊，未之有也。……今日，「理出於心，心存則萬理備，吾道一貫，聖也之極致也，奚事外求？」  
「吾恐其修齊治平之道，反有所略，則所學非所用，所用非所學，於古人之道不免差矣。」

「以上所引，俱見明倫彙編諸儒學案中。」

我不過舉這二人做例，以見當時士夫對於陽明學說的意見。陽明亦知士夫之崇尚朱說如此其篤，非口舌所能爲力，乃取朱子學說中之近於向裏者，集爲朱子晚年定論一書，刊而行之。以爲：

「朱子至晚歲已大悟舊說之非，痛悔極矣，全以爲自誑誑人之罪不可勝贖。世之所傳集註或問之類，乃其中年未定之說，自咎以爲舊本之誤，思改正而未及。而其諸語類之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相謬戾者。而世之學者，局於見聞，不過持循講習於此，其於悟後之論，概乎其未有聞，則亦何怪乎予言之不信，而朱子之心無以自暴於後世也乎？」全書卷七

這是陽明欲解當時議論之紛，不得已而爲此。其實朱學自朱學，王學自王學，安能比同而之？

劉戡山曰：

「二先生——指朱子及陽明——所最吃緊處，皆不越慎獨一關，則所謂因明至誠以進於聖人之道一也。」見明儒學案師說

蓋朱晦菴以敬爲主，敬卽主一也，卽慎獨也。既然如此，則定論中所謂「更攢近裏面，安身立命」，（朱子與田侍郎子真）及「爲學之要，只在着實操存，密切體認，自己身心上理會，切忌輕自表襮，分却向裏工夫」等語，皆是朱子進德之次序，慎獨之工夫，非其學說之有近於向裏也。卽陽明亦曰：

「吾說與晦菴時有不同者，爲入門下手處有毫厘千里之分，不得不辨。然吾之心與晦菴之心未嘗異也。」全書卷一

此可見二人之學說雖格格不相入，而此戒慎恐懼之一念則無不同耳。此而不同，則亦不成其爲朱子矣。我且再引陽明答羅整菴的一段話，以表示陽明用意之所在。其言曰：

「大意在委曲調停，以明此學爲重。平生於朱子之說，如神明著龜，一旦與之背馳，心誠

不忍。蓋不得已而爲此。知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。蓋不忍抵牾朱子者，其本心不得已，而與之抵牾者，道固如是，不直則道不見也。」全書卷二

#### 第四節 陽明與陸象山之關係

陽明之學，說者謂其出於象山，其說未嘗不是。但要曉得：陽明之學，實從艱難困苦中自己體悟得來，並不是一下用手用功卽以象山之學爲依歸，而私淑於象王者也。及其大悟以後，不期然而與象山之學相合，於是遂極力提倡象山之學，而推尊爲孟子之後一人。蓋其推尊象山，由於悟得心卽理，亦猶抵牾朱子也。由於悟得心卽理也，並非是先懷一入主出奴之見，故意與朱子相抵牾，而對於象山，則爲盲目的崇拜也。使其龍惕不悟，則其一生之學問，未知何若；或遂汝汝以歿世，亦未可知。又假使其早年格竹之事成功，則安知其不以推尊象學者推尊朱子乎？總之，陽明爲學的精神，是不依傍別人門戶的。其一種獨立自主之氣概，真可爲後人模範。卽如他推尊象山，亦未嘗一味的崇拜也。嘗曰：

「濂溪明道之後，還是象山，只是粗些。」全書卷三



又曰：

「象山之學，簡易直截，孟子之後一人。其學問思辨致知格物之說，雖亦未免沿襲之累，然其大本大原，斷非餘子所及也。」全書卷五

此豈是一味的崇拜耶？蓋亦取其大段之合乎聖人的「心學」而已矣。陽明嘗序象山文集有曰：

「聖人之學，心學也。堯舜禹之相傳授，曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。中也者，道心之謂也。道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。而當時之弊，固已有外求之者。故子貢致疑於多學而識，而以博施濟衆爲仁。夫子告之以一貫，而教以能近取譬。蓋使之求諸其心也。迨乎孟氏之時，墨氏之言仁，至於摩頂放踵；而告子之徒，又有仁內義外之說，心學大壞。孟氏闢義外之說，而曰：「仁，人心也。學問之道，求其放心而已矣。」又曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。」蓋王道息而伯術行，功利之徒，外假天理之近似以濟其私，而以欺於人曰：「天

理固如是。不知既無其心矣，而尙何有所謂天理者乎？自是而後，析心與理而爲二，而精一之學亡。世儒之支離，外索於刑名器數之末，以求其所謂物理者，而不知吾心卽物理。初無假於外也。佛老之空虛，遺棄其人倫事物之常，以求明其所謂吾心者，而不知物理卽吾心，不可得而遺也。至宋周程二子，始復追尋孔顏之宗，而有一無極而太極，定之以仁義中正而主靜」之說，庶幾精一之旨矣。自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，而簡易直截，真有以接孟氏之傳。其議論開闔，時有異此，乃其氣質意見之殊，而要之其學之必求諸心，則一而已。」全書卷七

只「心學」二字，便足以見陽明與象山之關係了。其所以極力表章象山者以此。

## 第二章 本論

### 第一節 心即理

#### 第一項 提倡心即理之淵源及宗旨

陽明自十七歲時，卽有心理的傾向，前已說過。惟這種傾向，自格不得竹子的道理以後而益堅。然而自己沒有體驗出來，不敢斷定也。考陽明二十一歲格竹時，爲孝宗弘治五年，當西紀一四九二年，正值歐洲「文藝復興」之時，科學方在萌芽，而「動植學之進步，尙爲十八世紀之事。」（見科學發達略史一七五頁）歐洲且然，則陽明之不能格得竹子的道理而疑物爲無理也，亦何足怪。且訓格物爲窮至事物之理，實始於晦菴。晦庵又何曾做出一些格物的成績來？胡適之先生曰：

「朱子自己說：『夫天下之物，莫不有理，而其精蘊，則已具於聖賢之書，故必由是以求之。』從天下之物，縮小到聖賢之書，這一步可算跨得遠了！」見胡適文存清代學者的治學方

法

亦以見晦庵之所謂格物，不過格聖賢書中之義理而已。如此格物，於事物之理既不得，而又支離決裂，去身心性命之學也日益遠，則宜乎無以服陽明之心，而疑理必別有所在矣。

陽明既抱此疑團，於是「物理吾心打成一片」之念，刻刻不忘。而不經過若干歲月，歷艱難困苦，終末由悟入。迨夫謫貶龍場，動心忍性之餘，因念聖人處此，更有何道？忽大悟致知格物之旨，一始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者謬也。」蓋至是而一向所抱之疑團豁然冰釋矣。而說者猶謂其提倡心即理不知始於何年。夫心之體即性也，道即理也。曰「聖人之道，吾性自足」，是言理具於吾心而無待外求也。曰「求理於事物者謬」，是毅然決然的不承認事物有理也。此非所謂心即理而何？

陽明既悟得心即理，心中頗自得，以爲「道固如是」也。乃一觀世人之所爲，則仍析心與理而爲二，心是心，理是理。理有不合，羣起非難；心有不善，則不問也。於是羣趨於外面好看之行爲，敷衍面子之動作，外假寬仁大度之名，而內乏真誠惻怛之實。卽有明知其心之未純，襲

義而取，然且恕之曰：「做得合理也！」於是慣爲假仁假義者，很容易博得君子之頭銜以去，而爲一般人所推重。僞習成風，恬不爲怪。蓋只曉得外面事物之理，專從外面做工夫，而遺棄其本心之理也久矣。夫假仁假義者，心日偷，襲義而取者，情日薄。利厚則親，盡則疏；勢隆則趨之若鶩，衰則門可羅雀，或且下井而投石焉。如此世道，亦復成何景象耶？於是陽明乃大倡其心卽理之說，其言曰：

「心卽理也，天下又有心外之事，心外之理乎……且如事父，不成去父上求個孝的理？事君，不成去君上求個忠的理？交友治民，不成去友上民上求個信與仁的理？都只在此心，心卽理也……以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。」全書卷一

又曰：

「夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心耶？抑果在於親之身耶？假而果在於親之身，則親歿之後，吾心遂無孝之理。

與見孺子之入井，必有惻隱之理，是惻隱之理，果在於孺子之身與抑在於吾心之良知？與其或不可以從之於井與？其或可以手而援之與？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然，是可以知析心與理爲二之非矣。」全書卷二

第二項 心卽理之意義

要說明心卽理，先要把理字的界限說個明白，然後才得清楚。理有在於天地萬物者，人亦萬物中之一分子焉。日月星辰之所以麗乎天，四時寒暑之所以循環，草木之所以蕃，人類禽獸虫豸之所以生存，與夫一切「人爲的」之所以然的道理，皆理也。是理也，必藉人的理智作用研索思考而後得。既得而後定爲一定之公理，表而出之，使一切人羣皆瞭然於這些道理而無疑，而後知識日進。此卽章太炎先生所謂「公理者，衆所同俱之界域也。」一見四惑論然則陽明之所謂心外無理，不亦近於武斷乎？曰：似武斷而實非武斷。陽明之所謂理，道德倫常之理耳。你看陽明所舉事物的例，曾有一件出於道德倫常之外者乎？卽有時言及天地萬物，亦不過以吾本然之良知對付之，所謂因物付物，與自然界融合而爲一者也。否則亦不過

因吾良知之生生不息，而推及天地萬物亦同此生生不息之理而已耳。曾有用理智作用而猛力前進以考究天地萬物與夫一切「人爲的」之所以然的道理者乎？梁任公曰：

「道學者，受用之學也，自得而無待於外者也，通古今中外而無二者也。科學者，應用之學也，藉辨論積累而始成者也，隨社會文明程度而進化者也。」見節本明儒學案例言

是可知陽明之所謂心外無理，就科學一方面而言，則爲武斷；就道德倫常一方面而言，實非武斷也。

此理既明，然後可以研究陽明之所謂理。陽明之所謂理，有時亦謂之天理。他嘗說：

「理也者，性也。性也者，命也。維天之命，於穆不已，而其在於人也，謂之性。……其渾然於其性也，則理一而已矣。」全書卷七

又曰：

「天命之性，粹然至善，其渾然全體之中而條理節目森然畢具，是故謂之天理。」全書卷七

考天理二字，出於樂記，而實發明於程明道。（他說，吾學雖有所受，然天理二字卻是自家體

驗出來。二程全書三十九以後儒者多沿用之。其實天理還是理。名以天者，亦以人與天同體，人之理

卽所稟於天之理耳。是故言天理卽是言理，言理卽是言天理，無有二也。

然則陽明之所謂理者究如何？這要引陽明自己的話來說明。他說：

「此心無私欲之蔽，卽是天理，不須外面添一分。」

又說：

「去得人欲，便識天理。」

「此心全體廓然，便是天理。」俱見全書卷一

夫心之體本廓然也，本無欲也。所謂欲，非必專指聲色名利也，有心之私皆欲也。（此處欲字不是七情的欲）若聲色名利而協乎自然，則亦天理矣。是天理者，乃「純乎此心」之謂也。蓋「此心本自聰明審知；本自寬裕溫柔；本自發強剛毅；本自齋莊中正，文理密察；本自溥博淵泉而時出之；本無富貴之可慕，貧賤之足憂；本無得喪之可欣戚，愛憎之可取舍。」全書卷六故吾心之着於物，只要光光是這個心之本體，則心也理在其中矣。



既然純乎此心就是理，那末，理就不可以形像方所求了，就不可以呆板的界域限之了。蓋理未嘗無界域，而不可以界域名。其未發也，人心天理渾然。其既發也，遇父便謂之孝，遇子便謂之慈，遇兄便謂之恭，遇弟便謂之友，遇孺子人非便謂之惻隱。其必孝必慈必恭必友與惻隱者，卽所謂界域也。理也。喜怒哀樂之未發謂之中。中也者，乃寂然不動，廓然大公之本體也。發而皆中節謂之和。和也者，乃一順其廓然大公之本體而發用流行，無一毫人欲之私雜之也。有一毫人欲之雜，便過不及，便是私，便不是天理。其必不可以一毫人欲之私雜之者，卽所謂界域也。理也。然此乃指其不變者言之也。其至變者，則非特喜怒哀樂之循環無端也。舜之不告而娶，武之不葬而興師，孔子之釣而不網，弋不射宿，孟子之受金，有昨日不受，而今日受之者；其論鼓腹殺人也，曰：「舜竊負而逃，遵海濱而處，終身欣然，樂而忘天下。」凡此者，皆所謂極活潑而不可以呆板的道理。繩之者也。陽明答劉內重有言曰：

「聖人之行，初不遠於人情。魯人獵較，孔子亦獵較。鄉人讎，朝服而立於阼階。難言之互鄉，亦與進其童子。在當時固不能無惑之者矣。子見南子，子路且有不悅。夫子到此，如何

更與子路說得是非，只好笑之而已。何也？若要說見南子，是得多少氣力來說？且若依着子路說，個不是，則子路終身不識聖人之心，此學終將不明矣。此等苦心處，惟顏子便能識得，故曰「於吾言無所不悅」。此正是大頭腦處。」全書卷五

如以上所舉的例，非所謂此理活潑潑地，不可以形像方求之者耶？故陽明曰：

「中只是天理，只是易。隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定一個規矩在。如後世儒者要將道理一一說得無罅漏，立定個格式，此正是執一。」全書卷一

又曰：

「良知——良知卽天理——只是易。其爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，惟變所適。」全書卷三

觀於此，則理字之意義，可以瞭然矣。

如以上所述，理只是純乎此心。只是活潑潑地，則只要有此「純乎此心」之心，便是「活潑潑地」之理矣。故陽明曰：

「有孝親之心，卽有孝親之理，無孝親之心，卽無孝親之理矣。」全書卷一

又曰：

「此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理；這都是那誠孝的心發出來的條件，卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。」全書卷一

此可以見心卽是理，理卽是心。要於心外求理，如何而可？

更有說者：陽明謂「說——同悅——也者，貞也。貞也者，理也。全乎理而無所容其心焉之謂貞。本於心而無所拂於理焉之謂說。」全書卷二十四又曰：「心外無事，心外無理，故心外無學。是故於父子盡吾心之仁，於君臣盡吾心之義，言吾心之忠信，行吾心之篤敬，懲心忿，窒心欲，遷心善，改心過，處事接物，無所往而非求吾心之自慊也。」全書卷七曰「說」曰「求自慊」皆所謂樂也。樂是求之本體，心自然會樂。何則？蓋憂莫大於有私，樂莫過於無私。無私卽是理，卽是樂矣。世人常言做事要合乎理，其所以要合乎理者，非求其中心之安乎？夫理不在於

外而在於心。求得此心之安，卽理得，否則非矣。但心安必由於反身而誠——卽是無一毫人欲之私。若不由於誠，返之於心，未不自歉然者也。故夫非所安而安者，乃失其心之本體者也。固不得藉口於心安而卽曰理得也。夫所謂理者，既如是，蓋足以證明此心此理實不容有二。而世人猶不知就此心去人欲，存天理上講求，而欲於心外求理焉，則吾誠不知其何說也。

## 第二節 知行合一

### 第一項 提倡知行合一之宗旨

陽明之提倡知行合一也，謝無量先生謂「可以鼓勵實踐之勇氣。」且曰：「陽明所謂知行合一者，以爲真知未有不能行。故耳聞目見而以爲知者，非真知也；漠然幻想而以爲知者，非真知也。」見陽明學派第三編第三章中華書局出版。這話未嘗不是。但他又曰：

「知爲理想，行爲實現。眞理想必實現。若不實現，僅常名空想，不當名理想。世之空想家多，而能眞知實踐者少，故陽明發此論。」見同上

又曰：

「知爲理論，行爲實際。理論之可貴與否，因其適於實際與否而定。不適於實際之理論，不足貴也。所謂理論與實際相違之說，既陽明所決不許，故倡言知行合一，以斥架空之弊。」見同上

則亦淺之乎視陽明之所謂知行矣。使陽明之所謂知行而果如先生之言也，則所謂「以暴易暴兮，不知其非矣」，又安能斥架空之弊而鼓勵實踐之勇氣者乎？何則？理論與理想皆屬理智的作用。由理智作用所得的知，乃是知識的知，非良知的知也。况既名理想與理論，就不是真切篤實的知了。不是真實篤實的知，根本上就沒有行。——陽明曰知之真切篤實處卽是行——既沒有行，在陽明謂之「妄想」，謂之「思而不學則殆」。全書卷六 尙安有所謂真不真？又何須觀其適於實際與否而後定耶？且卽如謝先生的話，「知爲理論，行爲實際」，則實際應該在理論之中，且應該「舉個理論就是實際」而後能合一。今乃曰，「理論之可貴與否，觀其適於實際與否而定」，則所謂知行合一者又安在耶？夫本體之明卽知，自然明覺精察，自然真切篤實，卽知卽行，故知行能合一也。今日「必實現」曰「因其適於實際與否

而定」是實現與實際終在理想與理論之後也。此與將知行分作兩截又何異？

我們要曉得陽明的知行本是一個，並不是有兩個把他合起來做成一個。他——指陽明——嘗說：

「知行原是兩個字說一個工夫。這一個工夫，須着此兩個字，方說得完全無弊病。若頭腦處見得分明，見得原是一個頭腦，則雖把知行分作兩個說，畢竟將來做那一個工夫。則始或未便融會，終所謂百慮而一致矣。若頭腦見得不分明，原看做兩個了，則雖把知行合作一個說，亦恐終未有湊泊處；况又分作兩個去做，則是從頭至尾更沒討下落處也。」全書卷六

又要曉得陽明之提倡知行合一，本從心卽理而來。使不悟得心卽理，則亦無知行合一之提倡矣。何則？知本於心，行出於知。行者不欺其知之謂也。不欺其知，卽純乎此心之理也。蓋知本來是不欺，見好色而卽好，聞惡臭而卽惡，非不欺其知而何？蓋惟如此而後能合一。若如謝先生所言，非惟不能合一，且亦大戾乎陽明提倡之旨矣。

然則陽明提倡之宗旨在何處呢？曰：陽明見世人「將知行分作兩截去做，以爲必先知了，然後能行。我如今且先去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不知，亦遂終身不行。」全書卷一於是真覺得知行合一之說可以藥世人之病，遂大倡而特倡之。此雖是因病而藥，且是對症之藥，然而其實非藥也。自己——自己——失卻其知行合一之本體，故知行合一爲對症之藥，若自不失卻，則此亦家常便飯耳，安有所謂藥之名稱耶？夫家常便飯，平日飢而食焉，行所無事焉，不視爲藥也。一有飢餓垂斃者，則視家常便飯爲對症之藥矣。故陽明之提倡，非所謂有是病才有是藥也。知行本體本來如是也。

抑又有說者：世人每以爲「凡惡事必見之於行事，然後謂之惡。念頭之不善，不徒人不知，且亦只僅僅動念而已，固不致有害於人也。如是，則卽不克治，未必就爲惡事，爲惡人也。」此種病痛，都由於視「行」爲履蹈之「行」，殊不知既動一惡念，便是行惡。既知是惡，便是惡。惡惡而不惡到底，是本體一線之明，又被私欲遮蔽了，便又是繼續去行惡了。動念卽是行，奚必待見諸履蹈而後爲行乎？故夫認行爲履蹈之行，且以一念之惡爲不要緊而不下克

治之工夫者，其流弊將率天下而爲僞。故陽明曰：

「今人學問，只因將知行分作兩件，故有一念發動，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的一念克

倒了；須要徹根徹底，不使那不善的一念潛伏在胸中。此是我立言宗旨。」全書卷三

觀於此，而知陽明之提倡知行合一，其主要宗旨，就在教人徹根徹底克倒那不善的一念。克倒即是惡惡的致極處。惡即是行。然則謂陽明只注重知而不注重行者，可以自返矣。

### 第二項 知行合一的意義

陽明的知行合一，其實只是一個知。曉得時，橫說豎說，只是一個知。其所以又說一個行與之相對而稱爲合一者，則以吃緊立教，救世俗之弊也。故要明瞭知行合一的真相，不可不先曉得「知」是本體的「知」，是德性的「知」，毫不落於後天。但陽明之教門人，多已在發上講，則以本體精緻，着不得言語，其可以用功，可以告語者，惟已發耳。然觀其所說：「知行本體，本來如是；」全書卷一及「知行本體，即是良知良能；」全書卷二則亦未嘗不歸宿於本體也。



蓋「知」爲心之本體，澄然在中，靈然不昧，以寂爲體，以感爲用。寂時，則只見其澄然在中，靈然不昧之「知」，而「行」不可得而言，然而「行」固在其中也。感時，則「行」固已大可見，然而依舊與「知」渾然一體也。故夫就其知是知，非而不落於是非者而言，謂之知，就其是非之而言，謂之行，然而「知是知，非」固卽是「是之非之」矣。此卽知行之本體也。

我前節已說過：「行就是不欺。」不欺者，不欺其本體也。然必本體中原有個不欺，然後發出來才能夠不欺。發出來的就是意，——這個意是誠意，因爲從良知發出來。陽明曰：「其虛靈明覺之良知應感而動者，謂之意。」可證。——意卽不欺也，卽行也。何言之陽明不言乎？「行之明覺精察處卽是知；全書卷二但他又曰：「指意之明覺處卽是知。」全書卷三「意與行同一個明覺，則意非行而何故？」曰：

「夫人必有欲食之心，然後知食。欲食之心卽是意，卽是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者耶？」全書卷二

又曰：

「如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時已自好了，不是見了後又立一個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後又立一個心去惡。」

這兩段話有三點很可注意：

第一，說個行只在乎本體當下之一動。當下之一動即是意，而意爲行之始，並不待達之於官體之動作而後爲行。

第二，好惡卽是意——「好好色，惡惡臭，是誠意，不是私意。」可證。全書卷一——故曰好色惡臭屬行。

第三，這裏見聞就是好惡，——梁漱溟先生說：「其實此「見」字非單純視覺，而實包同時直覺而言。蓋色是單純視覺可以有的，好色則不是單純視覺所能有，必兼同時直覺言，乃有所謂好色，故此「見」字，仍屬有情味的知而非靜的知。」見漱溟卅年文錄評謝著陽明學派這話很說得是。——不可因陽明分別說，就謂見聞與好惡是兩樣。看他底下一轉，便知不是兩

樣了。

夫本體當下之一動卽是意，而意又爲行之始，行之始者知也。（陽明曰：知是行之始。）是明明說行出於知矣。出於知者，依其本來好惡之體而行之者也。是故見了好色，而好已在其中；聞了惡臭，而惡已在其中。好與惡者，行也，卽知也。知之則好與惡，不知則否。此其間豈有絲毫倏忽之等待耶？蓋本體的「知」，其發也原是如此。不惟絲毫沒有等待，且也絲毫不能欺他。卽欺他，他也能知道。如見了好色，却粧做那種不好的樣子；聞了惡臭，却粧做那種不惡的樣子；只這粧做，就是欺了。欺了，他就不知道嗎？不然！只要你捫心自問，就曉得他是精精明明，絲毫不能隱瞞他的了。不然，則是所謂「惡人之心失其本體」者也。夫知既不可欺，又不能欺，且又本來是不欺而不欺，又是行，然則知行合一，不益較然矣乎？（自註：上所舉好好色惡惡臭，做倒，是本於陽明「人於尋常好惡，或亦有不真切處，惟是好好色惡惡臭，則皆是發於真心，自求快足，曾無纖假者。大學是就人人好惡之真切見處，指示人以好善惡惡之誠當如是耳，亦只是形容得一誠字」的話而立說，讀者不可拘泥。）

此處有必須補說的一件事，就是陽明嘗曰：「知是行的主意，行是知的工夫。知是行之

始，行是知之成。『全書卷一』

謝無量先生不懂其意，因陽明有一個「主意」的字眼，遂曰：「惟實地經驗而發之於行事，而後其「知」始真，「知」不啻「行」之豫想。見陽明學派第三編第三章殊不知「主意」與「始」的字眼，皆是指本體而言。陽明嘗說「本體與工夫合一」——全書卷二有「功夫不離本體，及本體原是不觀不聞的，亦原是戒慎恐懼的。見得真時，便謂戒慎恐懼是本體，不睹不聞是工夫，亦得。」的話，可證。——也只是根本於知行合一的意思而來。故他接着就曰：「會得時，只說一個知，已自有行在，只說一個行，已自有知在。」若夫豫想與經驗，又打入理智窠臼去了。陽明不嘗有「知是心之本體，心自然會知見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱」之語乎？全書卷一如此，又何須實地經驗呢？門人問：聖人應變不窮，莫亦是豫先講求否？陽明曰：「如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照，未有已往之形尚在，未照之形先具者。是知聖人遇此時方有此事。全書卷一又曰：「聖人不貴前知，……只是知幾遇變而通耳。良知無前後，只知得見（同現）在的幾，便是一了百了。若有前知的心，就是

私心，就有趨避利害的意。」全書卷三如此，「知」那裏又是「行」之豫想呢？

於此有問題焉：說一念就是「行」，固可與「知」相合而爲一。但外面的行爲，也是「行」的重要部分，且必有此種行爲，而後本體的「行」可底於成，所以說「行者知之成」。卽如陽明亦未嘗將外面的行爲全然不顧，且有時亦很注重。如他說：

『就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝弟，不成只曉得說些孝弟的話便可稱爲知孝弟？』全書卷一

又說：

『如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，方可謂之孝，豈徒懸空口耳講說而遂可以謂之學孝乎？』全書卷二

似此，則外面的行爲，在陽明意中，也佔一很重要的位置。夫外面的行爲，既不可丟在一邊，則講知行合一，必將此種行爲也包括在內，而後其說始完全無弊病。則試問此種行爲又從何處合一耶？答之曰，子所謂外面之行爲，只要其有動作可見，卽可稱之爲「行」乎？抑將取其發

於一念之良知而實有真誠惻怛之心也。如只要其有動作可見，則其「行」之真偽尙爲一問題。如取其「行」實有真誠惻怛之心，則其「行」固仍是不欺之一念所連續銜接而成者也。何則？「知」只是一個天理，發見處只是一個真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟……只是一個良知，一個真誠惻怛。」

全書卷二故苟有一念之孝而果發於本然之良知也，則其真誠惻怛之恆，誠於中而形於外，卽孟子所謂睟面盎背，施於四體，有不言而喻之妙矣。何則？真知卽所以爲行，知苟是真，行卽是實。行旣是實，則有一「非達之於四肢百體而不止」之勢矣。卽有時爲外緣所阻，不能達之於外面之行爲，然而只此一念之真誠惻怛，已是行，已足以返諸本心而無媿矣。譬如人聞父母有病，其人而果爲孝子也，則其心必真實的痛，痛卽行也。真的痛，必致由這痛的一念，而回家，而扶持，而尋湯藥。萬一爲外緣所阻，以致這幾種行爲都不能達到，則其心更不好過。蓋非不能也，外緣阻之也。是故外面之行爲可因外緣之阻而中止，至其一念之真誠惻怛，則固未嘗因外緣之阻而有一剎那的停止也，是其行固仍是一念的貫注，一理的流行也。所異者，一念

與動作之別耳。行無內外者也。其在內也，是一念之真誠惻怛；其在外也，也是一念之真誠惻怛。有何分別之有乎？夫惟其同爲一念之真誠惻怛，故無關於動作不動作而自無不足。是故有外緣爲之阻礙也，則不能達，然而於一念之真誠惻怛，無絲毫損也。無外緣爲之阻礙也，則正如見儒子入井，動其惻怛怵惕之心，未有不蹶然而起，沛然若決江河而狂奔盡氣以救之者，然而於一念之真誠惻怛，又未嘗有增也何也？「良知只是一個隨他發見流行處當下具足，更無去求，不須假借」全書卷二也。觀於此，則「此種行爲又從何處合一」之疑，可以釋然矣。

此處就要問：被私意昏蔽之「知」是如何？知識見解之「知」又是如何？何以都沒有發生行爲的可能性？要知道：被私意昏蔽之「知」，根本上還是一個「知」，不過被私意昏蔽了，失其虛靈明覺之作用。譬如日爲雲蔽，日何嘗失。既未嘗失，則只要去其昏蔽，卽可以復其虛靈明覺之作用矣。否則「如鼻塞人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不會知臭」全書卷一。蓋既不知，卽亦不惡。知卽惡也，惡卽行也，無知則無行矣。尙安有所謂合一不合一之問題發生乎？若夫知識見解的「知」，說來像是一個知；而在陽明看起來，不是知。還

是昏。今姑不論。只問陽明之所謂「知」是知個甚麼知名物度數乎？知萬事萬物之理乎？抑知所謂節目時變之詳，往來酬酢之事乎？果如是，則其心卽理之說將不能成立，而所謂知行合一者亦根本推翻矣。惟其所知者，只是一個天理，天理以外，不能知也。然正惟其只知道一個天理，故無假外求而昭融洞澈之知。已具於吾心，心卽理，理卽知，知卽行，無間乎未發已發而渾然一體，故知行合一也。今既曰知識見解之「知」，則是知名物度數也，知萬事萬物之理也，知節目時變之詳，往來酬酢之事也。姑無論陽明之不承認心外有理也，卽承認心外有理，已是頭上安頭，根本上不能與心中之理相融合而爲一矣。而况乎「記誦之廣，適以長其傲也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辯也；詞章之富，適以飾其僞也。」全書卷二私欲之日累日積，將本體的「知」愈昏蔽而不可見，而猶望其能見之於行，是猶蒸沙以求飯。此必不可得之數矣。故陽明曰：

「苟無是心，雖預先講求得許多名物度數，與己原不相干，只是裝綴，臨時自行不去。」



夫曰「無是心」，可見卽無是「知」；曰「與己原不相干」，可見既無是「知」，卽沒有發生爲的必要及可能性，故曰「臨時自行不去」，卽勉強有時行得去，亦只是個假仁假義，只是個義襲而取，與發自本體的眞誠慍怛的行爲，相去不可以道里計矣。

### 第三項 知行並進

上面談知行合一時，已說明「知行合一其實只是一個知，行不過爲知的真切篤實處，卽不欺也。」但這還是本體的知行，並沒有工夫之可言。今日「並進」豈不是指工夫說嗎？曰：正是如此。陽明曰：

「所謂生知安行，知行二字，亦是指用功上說。若是知行本體，雖在困勉之人，亦皆可謂之生知安行矣。知行二字，更宜精察。」全書卷二

又曰：

「知行工夫本不可離，只爲後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。」全書卷二

在陽明固然是因爲不得已而說。但他既說出來，必有其用意之所在，我們也不妨來下一番討論的工夫。

陽明曰：「良知是未發之中，無前後內外而渾然一體。」全書卷二又曰：「良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太虛之無形。」全書卷三夫曰「渾然一體」曰「虛」曰「無形」則「知」上如何加得一個「生」字？「行」雖包含於「知」之中，而當其未發時，實無「行」之可言，更着不得一個「安」字。此卽程明道所謂「人生而靜以上不容說，才說性，便已不是性」也。然則才說「生」與「安」，便已不專指本體的「知行」，而有工夫在其中矣。惟本體工夫也是不可離，也是合一工夫不離於本體，本體中卽含有工夫，蓋卽所謂「無往而非道，無往而非工夫」也。故陽明曰：

「不睹不聞是良知的本體，戒慎恐懼是致良知的工夫。」全書卷三  
又曰：

「此處須信得本體原是不睹不聞的，亦原是戒慎恐懼的。戒慎恐懼不會在不睹不聞

上加得些子。見得真時，便謂戒慎恐懼是本體，不睹不聞是工夫，亦得。」  
觀於此，則陽明所謂「知行工夫」的大意可以瞭然矣。

顧何以又有並進之說呢？曰：並進者，不得已之言也，亦猶言本體的知行而曰合一也。陽明的工夫，只有一條路。此一條路維何？曰：卽念念思存此天理而已。換言之，卽戒慎恐懼也。故一念之戒慎恐懼，就其知戒慎恐懼而言，謂之知；就其已戒慎恐懼而言，謂之行。知戒慎恐懼，卽已戒慎恐懼矣。此知行之所以並進也。卽以問、思、辨、行而論，何以而非學，何一而非戒慎恐懼。戒慎恐懼卽知也，卽行也。蓋析其名而言，則有二；合其功而言，則一而已。陽明之意，大略如此。

### 第三節 致良知

#### 第一項 提倡致良知之宗旨

陽明之學只一種，其教人做工夫也只一種。錢緒山（名德洪陽明弟子）謂「先生（指其師陽明）之學，凡三變而至於道。」（見陽明全書刻文錄敘說）道卽天理也。天理卽陽明悟後

之終身學問也。惟其學只是一個天理，故其教人也只是一個存天理。只存天理三字，便足以盡陽明之工夫，便足以包括陽明之三種教法。（錢緒山謂先生居貴陽時，首與學者爲知行合一之說，至滁陽後，多教學者靜坐；江右以來，始單提致良知三字。（見刻文錄敘說）何則？知行合一的「行」字，致良知的「致」字，皆只是一個不欺。不欺其知，卽是存天理也。惟靜坐是陽明因病而藥不得已的教法，此待後說。只問陽明的工夫既是存天理，則只講存天理足矣，何以又講知行合一？何以又提致良知以爲教法耶？曰：此正足以見陽明進學的次第，且足以見陽明之教法愈趨而愈直截也。我們要曉得天理二字最難說。年譜載「陽明自南都以來，凡示學者，皆令存天理去人欲。至問所謂，則令自求之，未嘗指天理爲何如也。問語友人曰：近欲發揮此，只覺有一言發不出，津津然如含諸口。久乃曰：近覺得此學更無有他，只是這些子（指良知）了此更無餘矣。……今經變後，始有良知之說。」（全書卷三十三）蓋說個天理，一時難於認識，認識不得，如何去存？說個良知，則只此中心之微微醒覺處，卽所謂惺惺不昧者是也。此微微醒覺處，非同小可，千邪百怪，洞照無遺，一觸便銷，如此又愁甚理欲不明，然則陽明講知

行合一時，不是指這個良知嗎？曰：固是良知。但那是說知行本體本來是合一，要人曉得自己的良知內本來有「行」，所以救世人支離外驚務華而絕根之病。他還沒有說到「人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裏一覺都自消融。」又還沒有說到「這些子看得透徹，隨他千言萬語，是非誠僞，到前便明。」（俱見全書卷三）所以他在講知行合一的時候，還是存天理去人欲的話頭居多。由是知陽明之對於良知，實經過幾許磨練，然後才見得到此也。故曰：

「吾良知二字，自龍場以後，便已不出此意。只是點此二字不出，與學者言，費却多少辭說。今幸見出此意，一語之下，洞見全體，直是痛快！學者聞之，亦省却多少尋討工夫。」

又曰：

「某於良知之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。」（俱見刻文錄敘說）

此豈非陽明進學之次第乎？他既能將此良知二字點出得十分明白，於是他就想到知行合一，存天理，集義，明善，博約，精一……等等話頭，都不及致良知三字，尤使人易於明白開悟。故

曰：

「善卽是良知。言良知，則使人尤爲易曉。」全書卷六

又曰：

「集義只是致良知。說集義，則一時未見頭腦；言致良知，卽當下便有實地步可用功。」

全書卷二

又曰：

「吾昔居滌時，見諸生多務知解口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。久之漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務爲玄解妙覽，動人聽聞。故爾來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨練也好，良知原是無動無靜的。」全書卷三

此豈非陽明之教法愈趨而愈直截乎？總而言之：致良知只是爲教法直截起見，並不是另是一種工夫，另是一副學問。更要曉得：陽明教人，是自己進步到那裏，便教到那裏。你看他說：「我在南都以前，尙有些子鄉愿的意思。在我今信得過這良知真是真非，信乎行去，更不着些

覆藏。」全書卷三從可知說知行合一，就是他自己知行已合一了；說致良知，就是他自己良知已致了。稽山謂「吾師教人，多經實踐」有以哉！

## 第二項 良知的意義

陽明的良知說，本於孟子。孟子曰：「人之所不學而知者，其良知也；所不慮而能者，其良能也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」崔後渠先生非之曰：「知能，心之用也；愛敬，信之實也；本諸天故曰良。今取以證其異說，刪良能而不擊，非羈儒與！」這是以「知」爲知覺之「知」，去陽明之意遠甚。故黃梨洲先生評之曰：「孟子以知能爲良，則知能本諸天生，卽是指愛敬之理，決不僅以此知覺本諸天也。陽明單提良知而不及愛敬，其非懸空之知覺明矣。孟子上節知能並舉，下言無不知愛其親也，無不知敬其兄也，「能」字皆歸併「知」內。蓋「知」是性也，「能」是才也，言性則才自在其中矣。」俱見明儒學案諸儒學案中王龍谿明倫堂會語亦曰：「孟子說孩提之童無不知愛其親，及其長，無不知敬其兄，止曰知而已，知便能了。」蓋陽明之所謂知，原以指虛靈明覺炯然不昧之本體。知上而加以良，正以見性

無不善，故知無不良耳。況此「知」字原從致知格物上悟來，連類而及於孟子之良知，並非先悟得孟子之良知也。梨洲龍谿之辯，最爲得實。

謝無量先生著陽明學派，以心之三作用，去說良知，竟將良知之「知」與情意同類而並觀，且將此三作用又分出行爲前與行爲後來了！真是莫明其妙！殊不知良知只是個未發之中，匪特無意之可見，卽喜怒哀樂之情亦只是蘊蓄而弗露端倪。其炯然不昧者，此虛靈明覺之本體而已。迨其既發，則情與意固已大可見，然而又同在一動上，固無嚴格之分別也。蓋就其接物而本體之好惡有所感動。一方面看去則爲情，就其感動而中心好之惡之一方面看去則爲意，然而感動固已卽是好之惡之矣。好惡與感動同時，好惡卽是知，惟其本來是知好知惡，故見好色而卽動好之意，聞惡臭而卽動惡之意，是仍以知爲主也。又何以知與情意同類而並觀之耶？又况良知是寂然不動，感而遂通的，才相接觸，卽便好惡一接觸卽好惡矣，安有先感觸而後感動耶？——謝著以感觸屬於行爲前，感動屬於行爲後。——又戒懼恐懼是致良知的惟一工夫。且良知亦本是戒懼恐懼的。不過其戒懼是一刹那。一刹那的。



自然戒懼，未嘗有一毫意。必固我將近起，伏於其間。故曰：「良知無前後，只知得見在的幾。」  
全書卷三又曰：「只存得此心常見在，便是學。過去未來事，思之何益，徒放心耳。」全書卷一今日  
「於已行之後而戒其將來，有命令之意，」則真不知從何說起矣！以上所引謝先生的話，俱見陽明  
學派第三編第四章第六節

現在再將知，（指知覺，知識）情意三項分別說明：

1. 良知不可作知覺看，尤不可作知識看。陽明曰：「喜怒哀樂之與思與知覺，皆心之所發。」全書卷四若作這種知看待，則是待其既發而知之而覺之。夫未發時無戒慎之功，則既發後或恐有認賊作子之患。况既發而後覺，其克治終必吃力，且有克之而不勝克者，此即陽明所謂一扞去外物之說，亦未爲甚害，然止扞禦於其外，則亦未有拔去病根之意，非所謂克己求仁之功矣。」全書卷四若夫知識的知，尤與良知隔遠了。知識是從外面輸入的，良知是本來自有的；知識是有間接判斷和推論的作用，良知只是直接的好惡；知識是有心的是非，良知是無心的是非。（這裏是非二字，俱作動名詞解，即是「是之非之」的意義。）你看陽明說：「合

得的便是，合不得的便非。」全書卷三「這不是直接的，好惡嗎？」又說：「是的還他是，非的還他非，」全書卷三「這不是無心的，是非嗎？」又說：「爾意念着處，他是便知是，非便知非，」全書卷三「這不是本來自有的嗎？」可見知識的「知」斷不可與良知相混也明矣。

2. 情是良知之所發，言良知自然是離不了情。但不可專向情上討分曉。若然，便是粗機，便不吃力。蓋情是良知感物時所起的一種衝動的狀態。他只有衝動的一件事，協乎理不協乎理，他是不管的。惟同時而能知其協理不協理，而加以充之遏之之功者，則良知的作用也。或曰：「情既是良知之所發，則其所發之情，沒有不協理的，何以又須知之作用呢？」曰：協理與否，誰知之乎？非一良知「知之嗎？」夫惟良知常知常存，常至於理，無一刻之稍息，故情之協理與否，無不知者。惟其無不知，故能無不協於理，有不知，則其情亦斷不能協於理矣。是故言良知而落於情，曰：必無從討下落處也。不觀夫陽明之言乎？曰：

又曰：「事變只在人情裏，其要只在致中和，致中和只在謹獨。」全書卷一

「良知愈思愈精明，若不精思，漫然隨事應去，良知便粗了。」全書卷三

又曰：

「父之愛子，自是至情，然天理亦自有個中和處，過卽是私意。人於此處多認做天理，當憂則一向憂苦，不知已是有所憂患不得其正。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過，便非心之本體，必須調停適中，始得。」全書卷一

夫曰「謹獨」，曰「精思」，曰「調停適中」，可見是注重在「知」一方面。曰「漫然隨事應去，良知便粗」，曰「七情所感，多只是過，少不及者」，這明明說情是盲目的，認情爲良知，依着他行去，便有過不及，便靠不住了。然這個謹獨精思調停的「知」，亦只是這「發出感情之良知的」的「知」，豈能別有個「知」去爲主？不過「知」爲根本，「情」是根本所發出來之枝葉耳。

3. 意爲心之所發，是瞭然無疑的。但陽明又常常以意爲知之所發——如曰其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意——並且以意爲知之本體，照這樣看，豈不是心與良知沒有什

麼分別嗎？曰：然！就其爲一身之主宰言之謂之心，就其主宰之靈明處言之謂之知，非有二也。如鏡然：鏡，心也；鏡之明知也；鏡之照物，意也。是故知照物之必由於明，則知感物而動之必由於良知矣。知非意之體乎？然則意與情有分別乎？曰：有分別而又無分別，前已言之矣。願意之所以有善惡，還是由於情之有過不及，過不及即善惡也。如好好色，如惡惡臭，陽明謂之誠意。誠意即真情也。情真故意誠，蓋惟動情而後有意之可見，否則如過眼之煙雲，由視覺及概念作用一瞥眼而知其爲烟雲，而未嘗覺得烟雲之可愛或可憎者，在陽明視之，非意也。何也？以其不動情也。動情則卽爲意矣，卽有善惡之可指矣。然則由理智作用所起之意又如何？曰：此當分別說。陽明并不排斥理智。他以「思爲良知之所發」，其言曰：「思曰睿，睿作聖，思其可少乎？」俱見全書卷三。又曰：「繫言何思何慮，是言所思所慮只是一個天理，更無別思別慮耳，非謂無思無慮也。……心之本體卽是天理，更有何可思慮得？天理原是寂然不動，原自感而遂通，學者用功雖千思萬慮，只是要復他本來體用而已。不是以私意去安排思索出來。……若以私意去安排思索，便是用智自私矣。」全書卷二。蓋思而只是思，一個天理，則雖是理智而仍

有良知行乎。其間則其思亦仍是聰明。審知之思，卽其意亦仍是真切篤實之意也。非然者，才動一念，旋卽用理智去安排思索。安排者，廓然大公之反也。旣曰安排，則其思已被私欲夾雜，非復良知運用之思矣。所以謂之私意，此處不可不察。

知（知覺知識）情，意三項旣已說明，現在可以談到良知了。陽明曰：

「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」全書卷三

這幾句話，在陽明談良知的學說中非常重要，我且來細說明：

我們要知道：好善固是「是」，惡惡也不「非」。善而不好固是「非」，惡而不惡也不「是」。蓋物之善惡，出於吾心之好惡，因爲物之本身是本沒有善惡的，而吾心之是非，則出於良知的好惡之得其正與否；然而良知也本來是得其正的，本來只是個是非之心的。這個是非，不是屬於外面知識界的是非。蓋良知所能知的，是屬於他自己範圍以內的事，與他自己所發出來的好惡之能盡職及能盡得到底與否。（暫且如此說，蓋良知無有不盡職及能

盡得到底的)是故「父而慈焉，子而孝焉，吾良知所好也；不慈不孝焉，斯惡之矣。言而忠信焉，行而篤敬焉，吾良知所好也；不忠信焉，不篤敬焉，斯惡之矣。」全書卷七好之惡之者，是即良知之一「知是知非」也。然不過好之而已，惡之而已，未嘗着一分的意思也。是即良知之「不作好作惡」也。好之而到底，惡之而亦惡到底，是即所謂「良知只有個是非之心而未嘗有是非」也。有是有非者非他，因良知之或盡其職或不盡其職也。因良知之盡職或到底或不到底也。不盡其職與盡職而不到底，非良知之本來面目也。因良知之受昏蔽而失其「知是知非」之職也。失其「不作好作惡」之職也。失其「只有個是非之心而未嘗有是非」之職也。去此數者，即復其廓然大公之本來面目矣。由是而知「是非」「邪正」「誠僞」……

…一切相對待的形容詞，皆由世人的良知不能無所昏蔽，故其好惡有盡職及能盡得到底與否之分別，而後這一切相對待的形容詞遂從之而起。非良知本來有是非也，又非在事物有定所之可求也，蓋良知亦只是個「是非之心」而已矣。只「是非之心」便足以應天下之萬事萬變而無窮矣。

現在要說幾句題外的話。陽明之所謂良知自然是直覺，打便知痛，搔便知癢，美便知愛，醜便知惡……凡屬於七情以內的，都是直覺。直覺是不待學慮而有的。但我細細看陽明之所謂良知，有非純粹直覺者，感覺理智都有些。固然，「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用」，全書卷二在陽明已經說過，這何待言。惟獨關於理智一事，陽明未嘗明言，他只曰「思是良知之所發」及「千思萬慮只思一個天理」而已。我們因他這幾句話，也可以斷定「良知不由理智而有，而理智莫非良知之用」。我且舉幾個例：

1. 我中國的婦女以貞節爲她們的義務。本來男女戀愛，夫死不忍再嫁，這是爲情深使然。情不深或沒有情，就可以再嫁，有什麼不貞不節！乃我國向來定一個跛腳的名義，叫做「夫有再娶之義，婦無二醮之文」。又曰，「烈女不事二夫」，「事了二夫，就是不貞不節。相習成性，以致婦人因夫死本不願守，而格於名義，不敢再醮者，即欲再醮，心中尚有許多忸怩，尚怕人提起這件事來譏笑她。一提起，她心中更忸怩不得了。「忸怩」是直覺本有的。但再醮本不是不正當的事，而她忸怩者，非直覺受了一種訓練嗎？

2. 男女當衆接吻，所以表示愛情，本不是什麼不正當的事。乃我國定一個男女授受不親的規律。授受且爲非禮，况當衆接吻嗎？試問這種非禮之事（？）直覺也本來知道嗎？何以歐美人都不知道？難道歐美人不是人，沒有直覺，或直覺不同嗎？然而我國人成了習慣，如有人提起這件事，女子聞之，必定羞的不得了。「羞」是直覺本有的。但直覺何以對於暗地接吻就不羞，當衆接吻就羞呢？這不是直覺受了一種訓練是什麼？

3. 字紙也不過是一種物質。物質是供人用的。乃我國社會又有一種敬惜字紙的信仰。脚踏字紙，心就有些不忍；若用字紙揩糞，則更不忍了。「不忍」是直覺本有的。但直覺何以對於用字紙揩糞就不忍呢？不是直覺又受了一種訓練嗎？

我不過舉這三件做例，其實直覺受訓練的事很多很多。固然，這些事習慣成性，也就如好色惡臭才相接觸，即便好惡。但論直覺的本來，實不能認得這些事。殆即梁漱溟先生所謂「附於理智上的直覺」者耶？

見東西文化及其哲學七三頁

### 第三項 致良知之意義及工夫



要講致良知，先要將「致」字的意義說個明白。蓋陽明的工夫，全在一個「致」字上着力。「致」字不明，卽工夫便無下落。「致」字是什麼？「致」字就是「不欺」。我且引陽明的話來證明：

「九川（卽陸澄字原靜陽明弟子）問：近來工夫雖若稍知頭腦，然難尋個穩當快樂處。陽明曰：此間有個訣竅。曰：請問如何？曰：只是致知。曰：如何致？曰：爾那一點良知，是爾自家的準則，爾意念着處，他是便知是，非便知非，爾只不要欺他，實實落落，依着他做去，善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂！此便是格物的真訣，致知的實功。」全書卷三

「實實落落的依着他做去，善便存，惡便去，」這便是不欺，這便是致知。然則「致」字不是一「不欺」是什麼？不欺者，不欺其良知也。不欺其良知，則良知得以充塞流行矣。惟要曉得說個不欺，就有「擴而充之」的意思在內。蓋必有「擴而充之」的工夫，然後真算得「不欺」。然後真算得「致」。何則？良知本來是「不欺」，本來是「擴而充之」，足以保四海，所以致良知工夫，在聖人分上，是自然的。然正惟其自然是不欺，所以在困知勉行的人，也只消用個不

欺，着實的去做工夫，便足以復其不欺之本體。我且再用陽明的話來詮發此義：

陽明曰：

「致者，至也，如云「喪致乎哀」之「致」。《易》曰「知至至之」，知至者，知也；至之者，致知也。

「見前

又曰：

「知猶水也，人心之無不知，猶水之無不就下也。決而行之，無有不就也者。決而行之者，致知之謂也。」全書卷八

又曰：

「……然知得善，卻不依這個良知便做去，知得不善，卻不依這個良知便不去做，則這一個良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不能擴充到底，則善雖知好，不能着實好了；惡雖知惡，不能着實惡了……」全書卷三

曰「至之」「決而行之」「曰「擴充到底」「皆是「擴而充之」的工夫，皆是「到底不欺」的意義。

蓋不欺而能夠到底是不欺，即所謂「好之而好到底，惡之而亦惡到底」也。這不是實實落落，依着他做去嗎？這不是「致」嗎？故我說「致」字就是「不欺」。

「致」字既明，於是就可以談到工夫了。上節說過：「良知只是個好惡。」但這裏又要曉得：好惡蘊於未發之中，而妙用流行於一念之微。一念之微，是他人所不知而已。所獨知之地，也。獨知之地，正是此良知之炯然不昧處。何則？此「知」本諸固有，本自徹頭徹尾，無始無終，前念不滅，後念不生，所謂「純無念時，只是一念」，一念者，一念之戒慎恐懼也。戒慎恐懼，即謹也，即不欺也。不欺者，不欺其獨知之地而已矣。陽明曰：

「良知即是獨知時。」全書卷二十

又曰：

「謹獨即是致良知。」全書卷五

故唯一工夫，就在這獨知之地。上着力，能於此獨知之地，下一番精察克治的工夫，斬斷其昏蔽良知的私欲之根，恢復其昭融洞澈惺惺不昧之本體，則無時而不是戒慎恐懼，即無時而

不是實實落落的。不欺矣。既然如此，是良知已經「至之」矣，已經「決而行之」矣，已經「擴充到底」矣，夫而後物來順應，感而遂通，善便存，惡便去，毫無停留，不須假借，蓋無往而非良知之妙用流行矣。所謂致良知的工夫蓋如此。

然則初學用功，即要從謹獨做起，則何由認得此炯然不昧之本體而存養之耶？曰：只要將平日好色，好名，好利……等私，逐一追究，搜出來，斬釘截鐵，掃除淨盡，使此心全體廓然，便自無閒雜思慮之可起，而所謂炯然不昧之本體，亦豁然呈露矣。不是於動一念時察其善者而存之，察其惡者而遏之也。此種工夫，在初學雖不可少；然終是東破補東，西破補西，如陽明所謂「補甑」，不是拔本塞源的工夫。故曰：

「僕近時與朋友論學，惟說「立誠」二字。殺人須就咽喉處着刀，吾人爲學當從心髓入微處着力，自然篤實光輝。」全書卷四

正此意也。

尤有說焉：謹獨不是將這獨知之地死死守着，如所謂「持志如心痛，一心在痛上」也。

——這兩句話在傳習錄一上說過兩次：初曰持志如心痛，一心在痛上，安有工夫說閒話，管閒事？後門人問此兩句的意思如何？則又曰，初學工夫如此用亦好。但要使知出入無時，莫知其鄉，心之神明，原是如此，工夫方有着落。若只死死守着，恐於工夫上又發病。——良知原是個活潑潑地，原是個無動無靜的。將認爲靜乎？則戒慎恐懼卽是念，念卽動也。將認爲動乎？則此一念之戒慎恐懼，乃其自然而然的生生不息，是雖動而未嘗動也。惟其如此，故其理凝之於一心而常醒，應之於萬事而無滯。非然者，不徒有礙於生生不息之機，恐將如陽明門人所問：「欲得此知時時接續，一切應感處，反覺照管不及；若去事上周旋，又覺不見了。」則豈不是對於工夫上又發病耶？

現在欲來說一說致知與格物，誠意的關係：陽明之單提致良知以爲教，蓋以「知」是本體，「意」乃是「知」之所發，「物」又爲「意」之所在。欲誠意，必以意之明覺處——卽是「知」爲主；欲格物，亦必以意之明覺處爲主。所以單提致良知，其實只要把陽明「致良知」三字的意義明透了，就曉得誠意就是格物，格物就是誠意；致知就是格物誠意，格物誠意也就

是致知。說個誠意，正以表示格物致知以誠意爲主；說個格物，正以表示不是懸空的致知耳。故格致誠三件工夫，只是一件。只要切切實實地懂得一件，其餘都是一樣。故陽明曰：

「大學之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。誠意之極，止至善而已矣。止至善之則，致知而已矣。……故致知者，誠意之本也。格物者，致知之實也。物格則知致意誠，而有以復其本體，是之謂止至善。……是故不務於誠意而徒以格物者謂之支，不事於格物而徒以誠意者謂之虛，不本於致知而徒以格物誠意者謂之妄。……」全書卷七

又曰：

「格物卽慎獨，卽戒懼。」全書卷三

正謂此也。我因爲要使這三種（格致誠）關係十分明瞭起見，再引陽明答顧東橋的一段話，其言曰：

「意欲溫清，意欲奉養，所謂意也，而未可謂之誠意；必實行其溫清奉養之意，務求自慊而勿自欺，然後謂之誠意。知如何而爲溫清之節，知如何而爲奉養之宜，所謂知也，而未

可謂之致知；必致其知如何爲溫清之節者之知而實以之溫清，致其知如何爲奉養之宜者之知而實以之奉養，而後謂之致知。溫清之事，奉養之事，所謂物也，而未可謂之格物；必其於溫清之事也，一如其良知之所知當如何爲溫清之節者而爲之無一毫之不盡，於奉養之事也，一如其良知之所知當如何爲奉養之宜者而爲之無一毫之不盡，然後謂之格物。溫清之物格，然後知溫清之良知始致，奉養之物格，然後知奉養之良知始致，故曰物格而後知至。致其知溫清之良知，而後溫清之意始誠，致其知奉養之良知，而後奉養之意始誠，故曰知至而後意誠。此區區誠意，致知，格物之說蓋如此。」（全書卷二）（自注：誠意到了自然的地位，就是正心，不贅述。）

#### 第四項 說明致知無間動靜及讀書靜坐集義的意義

我這一節，完全爲矯正謝著（即謝無量先生所著的陽明學派）而設。謝先生謂「陽明致良知之工夫有動靜二種：靜之工夫，不外讀書，靜坐，慎獨等。動之工夫，則在事實磨練，輔以社會之經驗。」且曰，「當閒暇無事，宜加意於靜之工夫，以免精神外馳；至於應事接物，非

有動之工夫，無以徵其素養；故二者相須而不可離。」又曰：「然則陽明動之工夫，在致知格物。」

（以上所引俱見謝著第三編第四章第五節）

他這些話，無一句不悖於陽明之旨。好在梁漱溟先生對於這些話

已批評得有，我只將我自己的意見逐一說出來就是了。參看漱溟三十年前文錄評謝著陽明學派

### 1. 致知無間動靜

陽明的工夫，只有一件，豈分動靜？且良知也本是無動無靜的。動靜，所遇之時也。故曰：「其靜也者，以言其體也；其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也，常覺而未嘗無也；故常應；其動也，常定而未嘗有也；故常寂。常應常寂，動靜皆有事焉，是謂集義。集義故能無祇悔，所謂動亦定，靜亦定者也。」全書卷五故無論何時，無論有事沒事，都只是精察此心。天理一念之微，務使此「知」常知常存，常主於理，即所謂致良知之工夫矣。況此心實無「無念」時，「念」即是事也，不得謂此一念之微就不是事也。要知道：必有事焉的「事」字，就是指這一念之微。故陽明曰：

「格物無間動靜，靜亦物也。孟子謂必有事焉，是動靜皆有事。」全書卷一



又曰：

「學問之功，一則誠，二則僞。」全書卷二

蓋一者天理，誠也是天理。是故一卽誠也，卽天理也。主一以外，無別功矣。有別功，就是分動與靜。分動與靜，就是二也，二則僞，僞則息矣。

又有「動靜交相養」之說，謂「動中有靜，靜中有動，動靜交相養。」這都由於把朱晦庵居敬窮理，靜存動察的工夫，錯看做陽明的工夫。使陽明的工夫而果是如此，則亦無反對朱子之必要矣。你看他說：

又說：「省察是有事時存養。存養是無事的省察。」全書一

又說：「夫理無內外，性無內外，故學無內外。講習討論，未嘗非內也；返觀內省，未嘗遺外也。」

「動靜只是一個。那三更時分空空靜靜的心只是存天理，卽是如今應事接物的心；如

今應事接物的心只是存天理，便是那三更時分空空靜靜的心。故動靜只是一個，分別不得。」全書卷三

他既這樣說得明瞭，還有什麼交相養之可言？言交相養者，即所謂敬義夾持，誠明兩進者也。陽明的工夫，豈是這樣？即以居敬窮理而論，陽明亦嘗明言之矣。曰：

「居敬亦即是窮理。就窮理專一處說，便謂之居敬；就居敬精密處說，便謂之窮理。都不是居敬了，別有個心窮理；窮理了，別有個心居敬。名雖不同，工夫只是一事。」全書卷一

如是，則又安得以動靜交相養爲陽明之工夫耶？

或問曰：陽明的工夫既不分動靜，何以他說「無事時固是獨知，有事時亦是獨知」？全書卷一

又說：「學者真見得良知本體，不論有事無事，精察克治，俱歸一路。」見刻文錄敘說。這不

是明明承認有「有事無事」之分別嗎？答之曰：以五官四肢之動作與不動作而論，則確有「有事無事」之分別；若以一念之微而論，則有事無事皆此一事也。且陽明亦實見得這種事情之有無，實不能不分。如言事親，吾未曾在父母面前服勞奉養，則無事也；正在服勞奉養，則

有事也。推服勞奉養之動作，雖分有無，而服勞奉養之心，則固無間於有事無事也。有事時只是這個心，無事時亦只是這個心。這個心息不昧，故寂然不動，爲渾然天理，感而遂通爲真誠。惻怛若將「必有事焉」的「事」，指爲四肢五官之動作的「事」，則是在服勞奉養時就有這件事，不服勞奉養，則無事矣。這完全是作僞，那裏還是工夫！卽如你所舉陽明的話，陽明固明明偏重在「獨知」及「精察克治俱歸一路」一方面，是可以了然於陽明工夫之不容有二矣。

## 2. 讀書

讀書這一件事，在陽明書中也常常談及。謝無量先生竟將讀書與謹獨相提而並論，謹獨豈可與讀書相提而並論乎？然則讀書的意義到底是如何？我以爲要解決這個問題，當先看陽明對於書所下的定義如何？

「陸澄問讀書不能明如何？陽明日：此只是在文義上穿求，故不明。如此，又不如爲舊時學問，他倒看得多，解得去。只是他爲學雖極解得明曉，亦終身無得。須於心體上用功……」

…蓋四書五經不過說這心體。這心體卽所謂道心，心體明卽是道明。」全書卷三

可見他所承認的書，是關於說這心體的。不是說這心體的，他一概不承認。四書五經，乃說心體之書也。故曰：

「學問之道，四書中備矣。後儒之論，未免互有得失。其得者，不能出於四書之外；其失者，遂有毫厘千里之分。故莫如專求之四書。」全書卷八

又曰：

「六經者，吾心之紀籍也，而六經之實，則具於吾心。」全書卷七

又曰：

「五經聖人之學具焉。然自其已聞者而言之，其於道也，亦筌與糟粕耳。」全書卷二十二

夫後儒之論不必說；至於六經四書，乃聖學之精粹，而猶曰「其實則具於吾心」，曰「自其已聞者而言之，其於道亦筌與糟粕」，然則陽明之意豈不有要乎？其要維何？亦曰以讀書爲「爲學」工夫之一種幫助而已。何則？吾之爲學，爲要去人欲存天理也。要去人欲存天理而或

不得其方，則不得不讀古來聖賢之書籍，着實體驗，返證之於吾心，求明得自家本體。此卽所謂「正諸先覺，考諸古訓，自下許多問辨，思索功夫，以去此心之人欲，存吾心之天理」也。此豈非爲學之一種幫助耶？陽明曰：

「讀書只要曉得，如何要記得。要曉得，已是落第二義了，只要明得自家本體。」全書卷三是故讀書而不以明得自家本體爲條件者，乃陽明之所斷斷不許者也。第此種條件，又非可徒託諸空言而已也。必須真有要明得自家本體的志而實行焉，而後可以收讀書之益。否則牽於他事而志奪焉，蔽於物欲而志昏焉，則雖終日窮探冥索於文字義理之間，亦只博得個博聞多識，貯蓄腦筋之中而已矣。夫博聞多識，貯蓄腦筋，自陽明視之，乃「傷食之病也。」全書卷三陽明之所貴者，體認。體認者，實有諸己之謂也。何謂實有諸己？天理者，吾心之所固有也，能存得吾心之天理，卽實有諸己矣。是故志不真，雖讀書亦無益，志真，則陽明以爲「雖做舉業，不爲心累，任他讀書，亦只是調攝此心而已。」全書卷三

然則博聞多識，何遽爲傷食之病耶？曰：子不觀夫陽明之言乎？「專涵養者日見其不足，

專識見者日見其有餘。日有餘者日不足，日不足者日有餘。」全書卷一蓋識見是識些外面的名物度數，與自己的性命絲毫無關；涵養則是養一個天理，卻是自己安身立命之學。又專識見，則安排思索之欲多，而天理日消磨於無形；專涵養，則安排思索之欲盡去，而天理日存。夫學而至於安排思索之盡去，則人欲無而天理存矣，非陽明所謂「無中生有」之工夫耶？匪直此也：知識與功利為緣者也。有知識而無道心以為之主，則人欲愈多而功利之心亦愈重。由此以觀，博聞多識非傷食之病而何？

然則不讀書亦可以為學乎？曰：奚為其不可？天理為人人所同具，只恐自信不及耳。假使自信能及，幡然立一個必為聖人之志，則無論何人，皆可以為學，無論所做何事，皆可以就其做事上實地用為學之功。陽明言「如此格物，雖賣柴人亦是做得。」全書卷三而又奚必讀書然後為學耶？

### 3. 靜坐

靜坐非陽明致良知的工夫，但陽明實曾立此以為教法。考靜坐的「靜」字，陳白沙先生

謂「自濂溪先生主靜發源。後來程門諸公遞相傳授。至於豫章延平，尤專提此教人，學者亦以此得力。晦翁恐人差入禪去，故少說靜，只說敬，如伊川晚年之訓。此是防微杜漸之道。然在學者須自度量如何，若不至爲禪所誘，似多着靜，方有入處。若平生忙者，此尤爲對症之藥。」

見陳白沙論學書 卽陽明亦曰，「這——指靜坐——是我醫人的方子，真是去得人病根，更有大本事人過了十數年，亦還用得着。」全書卷三，故吾謂靜坐雖非致良知的工夫，但實爲陽明之一種教法也。請申其說。

陽明之居夷處困，實借靜坐澄心而悟得致知格物之旨。年譜載其「從日夜端居澄默以求靜一中得來。」全書卷三十二 則陽明之於靜坐，實親身經歷之一種過程也。天下事惟親身經歷之者，乃能深知其中之酸甜苦辣，則陽明之起首教人卽以靜坐澄心爲學的者，蓋亦深知靜坐之可借以收放心，可以藥口耳異同知解之病，且可以尋出自己的真性而操持之而涵養之也。所謂「向時未見得向裏面意思，此工夫自無可講處。」見全書卷三十二 又曰：「孟子說夜氣，亦只是爲失其良心之人指出個良心萌動處，使他從此培養將去。」全書卷二蓋

不說夜氣，不見得向裏面意思，則初學不知謹。獨是謹。個甚麼，工夫亦無從講起矣。故欲爲初學立一方便法門，自非從靜坐入手不爲功，况又爲陽明所親身經歷之一種過程耶？故曰：「茲來乃與諸生靜坐僧寺，使自悟性體，顧恍恍若有可卽者。」此卽陽明提倡靜坐之宗旨也。

但靜坐不可懸空寂守如槁木死灰也。初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐息思慮。及夫心意稍定，則不可無所事事矣。其事維何？卽省察克治是也。夫省察克治，豈有間於動靜耶？靜時是格此心之物，動時亦是格此心之物，豈分動靜？故苟以厭棄外物之心去求之靜者，是不知動靜只是一事也，是不知省察克治俱歸一路也。如此，是已流入於枯槁禪悅之窠臼矣。夫枯槁禪悅，豈陽明之所許耶？總而言之：靜坐在初學用功的時候，是醫病的方子，不是工夫；而當學者見得向裏面意思以後，則這種方子，你再用也好，不用也好；用也是以省察克治爲條件，不用也是以省察克治爲工夫。工夫在省察克治，不在靜坐也。

雖然，靜坐，藥也，用之不善，則因藥發病，必至之勢也。人人非陽明，安保能一如陽明之意，



不流入喜靜厭動，斷滅禪定去耶？故陽明自南畿論學以後，只教學者存天理，去人欲，爲省察克治實功；而自五十歲以後，則又專提致良知以爲教，且曰：「較來無出致良知話頭無病，何也？良知原無間動靜也。」見刻文錄敘說。蓋至是而陽明之教法始完全成立矣。

#### 4. 集義

集義就是致良知，本不必另提出來說。但不說，則頭腦終不可得見；而集義之所以就是致良知，終於莫名其妙矣。况集義二字，在陽明書中也屢見不一見，不細心細繹其義，將如謝旣量先生所謂「小善積而成大善，小惡積而成大惡，故吾人工夫，當時時積聚正義。」見陽明學派第三編第四章第三節者，則豈不是以義爲外，仍墜告子之流弊乎？夫以義爲外，正世俗所謂「行善事，爲正義，認定某事爲善，某事爲義而行之」者也。使集義而果作如是解，則正孟子所謂「義襲而取一耳，安能「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」乎？安能「配義與道無是餒也」乎？惟夫義具於吾心，而「心外無義」而「處物爲義」，又是吾心之得其宜。故孟子曰：「是集義所生者。」蓋惟如此而後能慊於心，慊於心則無是餒矣，則可以塞於天地。

矣。夫致良知豈不是求慊於心乎？——全書卷五有曰「致此良知以求自慊，便是致知。」又曰「心得其宜爲義，致良知，則心得其宜矣。」——則集義亦豈不是致良知乎？今更引陽明之言而申論之：

陽明曰，「仁、義、禮、智、性之性也。」全書卷二又曰，「仁、義只是吾性。」全書卷一此言義具於性中，若質言之，卽性也。又曰，「仁、義、禮、智也是表德，性一而已。……心之發也，遇父便謂之孝，遇君便謂之忠，自此以往，名至於無窮，只一性而已。」全書卷一忠與孝皆心之所發，惟發也而一循於理，故就其爲心之所發而言，謂之表德，就其一循於理而言，謂之義。蓋義者，宜也，心得其宜之謂義。吾對於父而孝焉，對於君而忠焉，自求快足，無稍假借，豈非心得其宜乎？心得其宜卽和也。但已發之和，但由於未發之中，必有未發之中，然後有已發之和。然則義亦豈非具於性中而爲未發之中耶？夫未發之中卽良知也，義亦爲未發之中，是義卽良知也。

說文訓「集，羣鳥在木上也。」詩「集於灌木。」是則「集」有聚衆歸一之義。聚衆歸一，非一件一件的湊泊之也。天理只是一個，更有何可湊泊得？陽明曰，「虛靈不昧，衆理具而萬

事出一全書卷一蓋衆理具於吾心，萬事出於吾心，因其出焉而隨事精察之，必使其恰得於吾心之天理而後卽安，斯卽聚衆歸一之義也。又曰，「人心是天淵，心之本體無所不該，原是一個天，只爲私欲障礙，則天之本體失了。心之理無窮盡，原是一個淵，只爲私欲窒塞，明淵之本體失了。如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。」夫曰「念念致良知」，非所謂集義而何？此可見集之爲義，乃念念思盡夫天理之極，而無一毫人欲之私之謂耳。而豈如世俗所說「做千樁好事，做萬件善事」之謂乎？而又豈如謝先生所說「小善積而成大善……故吾人工夫當時積聚正義」之謂乎？至於小善、大善等名詞也不妥。「善卽是良知」（見前）良知安有大小之分？而况陽明又有「一節之知，卽全體之知；全體之知，卽一節之知」之語乎？全書卷三

#### 第四節 陽明學說之一貫

陽明學說之緊要關目，無過於心卽理，知行合一及致良知三項。雖其提倡之先後不同，而要之始終一貫。黃梨洲先生著明儒學案謂：「陽明以聖人之學心學也，心卽理也，故於致

知格物之訓不得不曰致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。夫以知識爲知，則輕浮而不實，故必以力行爲工夫。良知感應神速，無有等待，本心之明卽知，不欺其本心之明卽行也，不得不言知行合一。一見姚江學案此以致良知在知行合一之前而談其一貫者也。但先生亦自有其所本也，其言曰：「傳習錄中有云，「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，使此心之良知充塞流行，便是致其知。」則三字之提，不始於江右明矣。但江右以後，以此爲宗旨耳。」（見浙中王門徐橫山先生愛）先生之言，本來極是。年譜載「陽明居夷處困，大悟致知格物之旨。」曰悟致知則知爲良知之知，致爲致良知之致也明矣。惟我所談，略與先生異。我以爲陽明致良知之學說雖得之於龍惕大悟，而其專以此立教，究在五十歲時。况在大悟之第二年，卽爲席元山講知行合一。是其明白提倡，知行合一終在致良知之前也。又况陽明嘗曰：

「吾良知二字，自龍惕以後，便已不出此意，只是點此二字不出。」見前

又曰：

「我亦近年體貼出來（指致良知）如此分明。」全書卷三可知陽明對於二者之體貼功夫，論過程，固當先知行合一而後致良知也。余故就其提倡之次第而談其學說之一貫。

陽明的學說，無往而不一，懂得時，只一個理字就足以包括了。我前已說過：理就是純乎此心，惟要曉得：純乎此心，須在着於物上始見得。故陽明曰：「在物爲理。」全書卷四蓋以此心若不着於物，則此心就是此心，有什麼純乎不純乎之可言。沒有純乎不純乎之可言，則理之名從何而起，理之得名，其昉於日用人倫之間乎？人不能離羣而獨立，人必合羣。父子，羣也；夫婦，羣也；兄弟，朋友，羣也；國人及世界人類，皆羣也。羣何以合？曰：以心。純乎此心，則能合，不純乎此心，則不能合也。我以純乎此心去合羣，只求我心之慊。然而無餒卽是理，不必待人之諒我是純乎此心而亦應之以純乎此心而後爲理也。理只是一個感物而動，當下具足，不必有待於外之假借湊泊也。知得理字之意義是如此，而後知釋氏之離去一切人倫事物而徒守此心之明覺之無理矣，何則？理必着於物而後見也。着於物就是行。行者，不欺其知之謂也。知是心之本體。知本是不欺，亦猶心本是理也。顧不欺須在着於物上始見得，亦猶之乎理必着於

物而後見也。着於物而不欺其知，即是依着此知之善好惡惡的本來面目而發用流行。將去，無一毫人欲之私雜乎其間，則仍是純乎此心之理也。故知卽行也，行卽理也。卽知卽行，卽行卽理，卽理卽心，無有二也。但就其爲一身之主宰處言之，謂之心。就其主宰之粹然無私言之，謂之理。就其粹然無私之主宰之虛靈明覺處言之，謂之知。就其虛靈明覺之知之好善惡之本來不欺言之，謂之行。其實皆一也。然則對於致良知又如何？曰：良知就是知，致字亦是行。惟就其本體而言，則曰知行合一；就其工夫而言，則曰致良知，亦猶知行並進之義也。且我亦嘗言「着於物而不欺其知，則仍是純乎此心之理」，非卽陽明所謂「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理」也耶？總之，陽明之學，心學也，心卽理也。只一理字就足以包括陽明學說之三綱領而有餘矣。此卽陽明學說一貫之大旨也。

## 第三章、雜論

### 第一節 陽明的人生觀

陽明的學說很簡單，故他的人生觀也極簡單。他不要別的，他只要良知。而良知又爲人所固有，何待於要？惟他以爲良知雖爲人所固有，但要保存使不至失掉，保存卽要也。然則要保存這個良知做什麼？曰：凡人莫不有一個我，又莫不曉得爲一個我。我是有的，豈得云無？我是要爲的，豈可不爲？但我要曉得一個真我，則雖有我而如無我；要爲我須曉得爲一個真我，則真是爲我。真我是什麼？陽明曰：

「夫吾之所謂真吾者，良知之謂也。」全書卷七

是則良知就是真我，舍良知而別求所謂真我，無真我矣。然則良知何以就是真我呢？陽明以爲良知是天地之心，其言曰：

「天地萬物與人原是一體，其發蘊之最精處，是人心一點靈明。」全書卷三

蓋天地間有一個主宰焉，謂之理，理之運用也，謂之氣，其賦於人也，則謂之良知。良知即氣之發，發之最精處，而稱爲一點靈明者也。此一點靈明，能爲天地萬物的主宰，能爲講通天地萬物的秘鑰，故曰是天地之心。既爲天地之心，則人之所以爲人者，亦只是這一點靈明而已矣。惟其如此，故所謂真我者，非軀殼的我也，良知而已矣。夫人亦孰無此真我，亦孰不思成就此真我耶？顧要成就此真我，非切切實實有爲這個真我之心，不能也。故耳目口鼻四肢軀殼也；耳所以能聽，目所以能視，口鼻四肢之所以能言，能嗅，能動者，則真我也。必使此視聽嗅言動一如其本來面目而無一毫意必固我之私以攙和其間焉，斯真我完完全全無少虧欠矣。非然者，終日馳逐於軀殼外面的事物，如所謂美色，淫聲……等等者，則是老子所謂「五色令人目盲，五音令人耳聾」也。非聾盲其耳目也，聾盲其心也。若是者，是放其真我而不知存也，安望其能成就耶？

雖然，陽明之意猶不止此也。他以爲要成就此真我，必使心中無一毫貽累。方可何則？心之本體，原無一物，天地萬物雖在真我的發用流行中，而實無一物能作得真我的障礙。然則



欲成就此真我，又豈可使心中有絲毫之貽累乎？然而聲色名利，猶可以用功久而洒脫也；至於生死念頭，本從生身命根上帶來，不易去也。「若於此處見得破，透得過，此心全體，方是流行無礙，方是盡性至命之學。」全書卷三矣。年譜載「陽明在龍惕時，自計得失榮辱，皆能超脫，惟生死一念，尙覺未化，乃爲石槲自誓曰：『吾惟俟命而已。』」日夜端居澄默，以求靜一，久之胸中洒洒。」蓋惟如此而後可以說無絲毫之貽累，斯真所謂真我者矣。

或問曰：陽明之所謂真我，既聞命矣，但真我究竟限於一己，限於一己，卽小我，非大我也。敢問所謂大我者，又如何？曰：小我卽是大我，大我卽是小我。只問真不真，無大小之可判也。何則？真我者，良知之謂也。良知之妙用流行，就是氣。此氣也，亘古今塞宇宙而無不同者也，人惟得其發竅之最精者耳。故陽明曰：

「人的良知，就是草木瓦石的良知；若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可以爲天地矣。故五谷禽獸之類，皆可以養人，藥石之類，皆可以療疾，只爲同此一氣，故能相通耳。」全書卷三。

這樣看，是良知能貫通於天地萬物，即所謂仁者能以天地萬物爲一體也。蓋「良知之誠愛。惻。怛。處。卽。仁。也。」全書卷二十六仁者就是真我。仁者能以天地萬物爲一體，非大我而何。陽明曰：

「大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而爲一也。蓋惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子入井而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也；見鳥獸之哀鳴，覘而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也；能草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也；見瓦石之毀壞而必有顧恤之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也。」全書卷二十六

然則仁者既視天地萬物爲一體，何陽明又曰「卻自有個輕重厚薄呢？」曰：正惟其有輕重厚薄，所以能達到天地萬物一體之仁也。蓋人之情，每從其最親切者發動起，於其所最親

切者而能厚焉，則由此培養將去，即所謂充其惻怛之心，而仁不可勝用矣。否則於所厚者薄，將無所不薄也。何也？無生生不息之根也。故陽明曰：

「仁是造化生生不息之理，雖濶漫周遍，無處不是；然其流行發生，亦只有個漸……惟其漸，所以便有個發端處。惟其有個發端處，所以生。惟其生，所以不息。」全書卷一

其發端處即根也。父子兄弟之愛，即生生不息之根也。至問其何以先從父子兄弟之最親切者發動起？這要引陽明的話來說明。他說：

「禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸，又忍得；人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親與供祭祀，燕賓客，又忍得；至親與路人同是愛的，如簞食豆羹得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親，不救路人，心又忍得。這是道理合該如是。及至吾身與至親更不能分別彼此厚薄。蓋仁民愛物皆從此出，此而可忍，更無所不忍矣。」全書卷三

像這樣層層的分起厚薄來，若以呆板的博愛之理繩之，還講得通嗎？然而「仁」的自然的條理是這樣的。你說他通也可以，說他不通也可以。然正惟其不通而通，故能由其事親從兄之

一念的真誠惻怛之仁，以達之於萬事萬物而無不具足。何也？仁是個活潑的，是個有生不息之根的。故要以呆板的道理繩之者，是自昧其良知者也，難乎可與並爲仁矣。

或又問曰：陽明的人生觀既是個真我，然則他到底是樂還是悲呢？曰：言真我而猶不知其樂與悲，則不知這個真我到底是甚麼？且我上面已明明言「無絲毫貽累」及「胸中洒洒」，「這不是樂是什麼？這個樂不是世人之所謂樂，乃是本體之樂。」陽明曰：

「樂是心之本體。仁人之心，以天地萬物爲一體，訴合和暢，原無間隔。」全書卷五  
又曰：

「仁理惻怛，感應和平，無非悅也。」全書卷二十四  
蓋惟真我而我能樂，惟仁者而後能無憂，其理一也。是故樂也者，乃胸中廓然無一毫貽累之謂耳，乃訴合和暢，原無間隔之謂耳，乃仁理惻怛感應和平之謂耳。

然則真我不有所謂戒慎恐懼時耶？曰：正惟其能戒慎恐懼，所以無時而不樂也。陽明曰：「夫心之本體，卽天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒慎恐懼，惟恐其昭明

靈覺者或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄，而失其本體之正耳。戒懼之功，無時或間，則天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懣，無所意必固我，無所愧歉餒怍，和融瑩澈，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不踰，斯乃所謂真洒落矣。是洒落生於天理之常存，天理常存，生於戒慎恐懼之無間，孰謂敬畏之增，乃反爲洒落之累耶？」全書卷五

於此有疑問焉，喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情，中庸亦稱「喜怒哀樂」，是七情中尙有哀懼，怒，惡……等項，何單單以樂爲心之本體耶？豈本體之樂固超於七情之外者乎？曰：不然，一樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂。」全書卷二曰：「既不外於七情之樂，則不可單單以樂爲心之本體矣。曰：以真我觀之，雖恐懼憂患忿懣悲哀，皆樂也。蓋真我未嘗無恐懼憂患忿懣悲哀也。顧雖未嘗無而斷斷不至於有所着，有所着，則雖樂亦憂，無所着，則雖恐懼憂患忿懣悲哀，皆樂也。故陽明曰：

「七情順其自然之流行，皆是良知之用。」全書卷三

又曰：

「樂以忘憂，是聖人之道如是，真無有戚時。」全書卷三

總而言之：真我即是樂，言真我則樂已在其中矣。若夫世人之所謂樂，正真我之所謂憂也，况憂乎哉？

## 第二節 理一元論

自邵康節言象數，張橫渠言理一分殊，周濂溪言太極，言陰陽；於是程伊川承之，遂曰：「有理則有氣，有氣則有理。鬼神者，數也；數者，氣之用也。」理氣之名，由是而確立。後此理學家，一直數到明末黃梨洲先生，殆無有出其範圍者。蓋他們的宇宙觀，不是言理，就是言氣，紛紛辯論，實無紀述之必要。但在那時確是理學界所討論的中心問題。惟其如此，故唐以前社會上說「權不在我而又莫可如何」的，總曰「命該如此」。宋以後則又曰「這是氣數（象山曰：數即理也，伊川亦言數者氣之用，大約數字與理字是差不多的）或氣運如此」了。

陽明之才，高於象山，故其言理氣處，比較的精微一點。但仍不脫前人之窠臼。至其主張

理一元論，則斷斷乎無可疑也。他嘗說，「人的良知，就是草木瓦石的良知。」則良知以外，還有什麼？良知即是理，即是誠，所以他說宇宙，不是理，就是誠。他嘗鄙薄告子生之謂性之說；又說「良知亦只是這口說，這身行，豈能外得氣別有個去行去說？但要曉得頭腦是當。」全書卷三蓋他深知道氣有清濁，以氣爲性，是不啻認氣爲良知也，則與他的的心理說必不相容。又良知爲宇宙的最大根本，以氣爲良知，是不啻認氣爲宇宙之原理也；天人合一，則對於他的根本學說，又有矛盾。所以他多說理，少說氣。如說：「夫誠，實理也，其在天地，則其麗焉者……」又說，「天地之道，誠焉而已耳……」這都是他用心精密的原故。非如象山放口言氣質，而不顧自己之學說是心卽理也。但有人謂「陽明以一氣爲宇宙之本原，而理必然寓於其中，雖言理氣二者，然相待爲用而可離，」則不得不再加討論一番。

陽明曰：

「理者，氣之條理；氣者，理之運用。無條理，則不能運用；無運用，則亦無以見其所謂條理者矣。」全書卷三

此處理與氣並舉，似乎有類於理氣合一論者。但我以為要曉得陽明學說的頭腦，曉得頭腦，則雖如此說亦可。何則？理與氣一物也，就其條理而言謂之理，就其運用而言謂之氣，非有二也。其所以如此說者，亦猶言「若見得自性明白時，氣卽是性，性卽是氣」全書卷二耳。然陽明究竟以性爲頭腦也。如他說：

「太極生生之理，妙用無息，而常體不易。就其生生之中指其妙用無息者而言謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中指其常體不易者而言謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果謂靖而後生陰，動而後生陽，則是陰陽動靜截當各自爲一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸而爲陰陽；動靜一理也，一理隱顯而爲動靜。」全書卷二

此處說陰陽動靜，似若又以理與氣對舉。但其實不然。蓋妙用無息，就是動，就是陽之生；常體不易，就是靜，就是陰之生。而妙用無息與常體不易，又只是一個太極生生之理。夫言太極。生生之「理」，而不言太極。生生之「氣」，是仍以理爲頭腦也。要曉得陰陽動靜是一樣，屈伸隱顯也是一樣；並不是以陰陽屬氣，動靜屬理。其所以如此說者，不過爲便我說明起見耳。歸



根。結。底。還。只。是。一。個。生。生。之。理。固。不。可。以。辭。害。意。也。且。陽。明。不。嘗。言。主。宰。也。謂。之。帝。流。行。也。謂。之。命。」（全書卷一）乎？今不以主宰者爲本原，而指其流行者爲本原，於陽明之意不能無絲毫之出入矣。况陽明又曰：

「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。」（全書卷三）

良知卽是理。言良知與物無對，卽是言理與物無對也。又曰：

「天地氣機，原無一息之停，然有個主宰，故不先不後，不急不緩，雖千變萬化，而主宰常定。」（全書卷一）

主宰是什麼？就是「生生之理」。生生之理，是「妙用無息」的，而又是「常體不易」。這不是「千變萬化而主宰常定」是什麼？總而言之，陽明實主張理一元論。言倫理尙不可偏向氣上。以說性，豈言宇宙而可偏向氣上以說本原乎？

### 第三節 性善論

陽明書中關於論性處很多；然正惟其說得很多，故易引起世人之異解。據謝旡量先生所述：「有謂陽明近於告子性無善無不善之說者；有謂近於佛氏不思善不思惡之說者；有謂近於蘇東坡胡五峯之說者；有謂近於揚雄司馬光性善惡混之說者。」見陽明學派第三編第一章

我以爲這些異解，都由於他們不把陽明學說的頭腦弄得清楚。若稍微曉得陽明學說的頭腦，何至生出這些異解呢？

然則陽明學說的頭腦是什麼呢？就是一個心卽理。心者，一身之主宰也；理者，心之條理也。心應物而無不協乎自然之則焉之謂理。蓋理雖具於吾心，而必在應物上始見得。若應物而協乎自然之則焉，返之於心，未有不愉然而樂，慊然而無不足者也。夫所謂理者既如此矣。然則所謂善者又如何？曰，善卽理也。陽明曰，「在物爲理，處物爲義，在性爲善，因所指而異其名，實皆吾之心也。」全書卷四 夫曰「因所指而異其名」，則假使無所指而渾括言之，豈不可曰善卽是理乎？雖然，陽明對於善字亦嘗下一個定義矣，曰，「心外無善，吾心之處事物純乎理而無人僞之雜，謂之善，非在事物有定所之可求也。」同上 夫言「心外無善」，卽所謂心

外無理也；曰「純乎理而無人偽之雜謂之善」，卽所謂此心無私欲之蔽卽是天理也。善卽理。理卽善。又何疑耶？夫心之體，性卽是理，理卽是善，善卽是良知。知無不良，故性無不善。心卽是理，故性卽是善。此吾由心卽理之說而推論陽明之必主張性善論者一也。

陽明曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？」全書卷一。是言物無善惡也。又曰：「性之本體，原是无善無惡的。」全書卷三。是言性無善惡也。性何以沒有善惡？則以人與萬物同此一理，流行也謂之命，賦於人則謂之性，物既沒有善惡，豈獨賦於人而有異乎？然則陽明何以又言「無善無惡是謂至善」？全書卷一。呢？曰：凡言「至」者，皆所謂名言既極，不可得而名，不得以「至」名之者也。何則？性卽是未發之中也。已發之和可以善名，未發之中不可以善名也。然而已發之和，實由於未發之中，是中者，實和之所從出也。名以善，則無善可見，且混未發於已發而中與和同名而無別；名以惡，則善且不可見，而何有於惡？况和實由於中，未有惡而能善者。既不可名以善，又不可名以惡，則只得曰無善無惡矣。但僅說個無善無惡，則一推和之所從來，易流於偷恍而無着，於是不得不以至名之而稱之曰至善。是卽謝先量先生所謂「

超絕善惡之形容故謂之無善無惡，又一「無善無惡，即超絕之善，所謂至善」，同前謝著是也。此吾由無善無惡之說而推論陽明之必主張性善論者二也。（自註，陽明本是言性善，但他要爲大學的至善下解註，不得不云無善無惡是至善，即謝先生所謂「狀其心體寂然不動之本態耳」）

陽明曰，「有善有惡者氣之動。」全書卷一但他又曰，「若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。」全書卷二夫氣動則有善有惡，是善惡畢竟從氣上來也；而曰氣即是性，豈性亦有善惡耶？若然，則豈不自相矛盾乎？是不然！「氣之動」的「氣」字，是指人之有習心者而言，（其詳見後章）既有習心，則有善有惡矣。若夫氣即是性的「氣」字，乃指天然不已之妙默運於「於穆」之中者言之耳。蓋在天爲理，在人爲性，性即理也。氣者，理之運用；則氣者，亦性之運用也。懂得時，氣即是理，理即性，有什麼分別？惟要曉得大化流行，一循其自然之則，人稟之以爲性，苟無絲毫之習心雜乎其間，則其感物而動也，也是一循其自然之則。以發用流行耳。是雖動而未嘗動也。惟其雖動而未嘗動，故謂之循理。循理即善也。故陽明曰：

「仁義禮智，性之性也。」見前

又曰：

「惻隱，羞惡，辭讓，是非卽是氣。」全書卷二

夫惻隱就是仁，羞惡就是義，辭讓是非就是禮與智。而一則曰性之性，一則曰卽是氣，可見率性而行，則性卽是氣，氣卽是性；而當其澄然在中的時候，則氣卽是性，性卽是氣，更不待言矣。於此而知有善有惡氣之動者，不率性耳，從欲耳。此吾由氣卽是性，性卽是氣之說，而推論陽明之必主張性善論者三也。

再看陽明批評古今論性者之言，尤足以證明其主張性善論。其言曰：

「告子病源從性無善無不善上說來。性無善無不善，雖如此說，亦無大差。但告子執定看了，便有個無善無不善的性在內；有善有惡，又在物感上看，便有個物在外。卻做兩邊看了，便會差。無善無不善，性原是如此，悟得及時，只此一句便盡了，更無有內外之間。告子見一個性在內，見一個物在外，便見他於性有未透徹處。」全書卷三

又曰：

「生固是性，但告子認得一邊去了，不曉得頭腦。若曉得頭腦，如此說亦是。孟子亦曰形色天性也，這也是指氣說。」全書卷二

陽明之所謂頭腦，即是指性。性固無善無惡也。然無善無惡，乃至善也。觀告子杞柳水湍之喻，是以善惡全係於外也，是義外也，此可見其於性有未透徹矣。陽明曰：

「性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自流弊上說者，總而言之，只是一個性，但所見有淺深耳……孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。」

又曰：

「夫子說性相近，即孟子說性善，不可專在氣質上說。若說氣質，如剛與柔對，如何近得，惟性善則同耳。」俱見全書卷三

觀此兩段，是陽明固主張孔孟一派之性善說也。又陽明作王文恪公（名鏊嘉靖三年卒與陽明同時）傳而引其論性之說，曰：

「欲知性之善乎？盡返而內觀乎？寂然不動之中，而有至虛至靈者存焉，濇兮其非有也，質兮其非無也，不墮於中邊，不落於聲臭。當是時也，善且未形，而惡有所謂惡者哉？惡有所謂善惡混者哉？惡有所謂三品者哉？性其猶鑑乎？鑑者，善應而不留，物來則應，物去則空，鑑何有焉。性惟虛也，惟靈也，惡安從生？其生於蔽乎？氣質者，性之所寓也，亦性之所蔽也。氣質異而性隨之……天地間膈塞充滿皆氣也，氣之靈皆性也，人得氣以生而靈隨之。」全書卷二十五

這仍是陽明「無善無惡是謂至善」的論調，故陽明評之曰「其所論造，後儒多未之及，」蓋已默許其性論之暗合於己說矣。

綜觀以上所引，陽明之意，瞭然可見。此吾由其批評古今論性者之言，而推論其必主張性善論者四也。此章可參看陽明學派第三編第一章性說

#### 第四節 天泉問答——卽四句教

天泉問答，爲王門一樁大公案，其啓一部分弟子流入於禪學者以此，其貽後世之譏議

者亦以此。今先述天泉問答的事實，次述陽明以後明之儒者對於該問答語所下的批評，而後附以己見焉。

天泉問答見於傳習錄，又見於年譜，王龍谿天泉證道記載之，鄒東廓青原贈處亦載之，而所言微有異同。今試依次錄之於下。

傳習錄中有曰：

「丁亥年九月，先生起復，征思曰：將命行時，錢德洪與王汝中（即龍谿）論學。汝中舉先生教言曰：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。德洪曰：此意如何？汝中曰：此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。德洪曰：心體是天命之性，粹然至善，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在，格致誠正，修此正是復那性體工夫。若原無善惡，工夫亦不消說矣。是夕，侍坐天泉橋，各舉清正。先生曰：我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資爲用，不可各



執一邊。我這裡接人，原有此二種：利根之人，直從本體悟入。人心本體，原是明瑩無滯的，原是未發之中。利根之人，一悟本體，即是工夫。人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裡接利根人的，德洪之見，是我這裡爲其次立法的。……既而曰，以後與朋友講學，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，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。……」全書卷三

年譜所載，別的話與傳習錄有些出入，惟四句教則是一樣。其言曰：

「正要二君有此一問。……汝中須用德洪工夫，德洪須透汝中本體。……二君以後與學者言，務要依我四句宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。……」全書卷三十四

龍谿天泉證道記有曰：

一師門教法，每提四句：無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡

是格物。緒山以爲定本，不可移易。余則以爲夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。……」

鄒東廓（名守益，陽明弟子）青原贈處記：

「陽明赴兩廣，錢王二子各言所學。緒山曰：至善至惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。……」

以上傳習錄年譜與天泉證道記對於四句教所言皆同，惟青原贈處不曰無善無惡而曰至至無惡，不曰心之體而曰心，此處微有不同耳。

陽明以後之學者，對於此四句教下攻擊者很多。而其所集中者，總在無善無惡心之體一句。許敬菴作九諦，史玉池作性善說，皆對於無善無惡一語而加以攻擊者也。顧涇陽尤辯難不遺餘力，以爲「壞天下教法自斯言始。」錢啓新曰：「無善無惡之說，近世爲顧叔時（即涇陽）顧季時馮仲好明白排決不已，不至蔓延爲害。」俱見明儒學案東林學案。此可見攻擊之者實不止一人矣。至劉戡山則直不承認爲陽明之說，其言曰：

一愚按四句教法，考之陽明集中，並不經見，其說乃出於龍谿，則陽明未定之見，平日間

嘗有是言而未敢筆之於書，以滋學者之惑。王龍谿先生始云四有之說，猥犯支離，勢必進之四無而後快。既無善惡，又何有於心意知物，終必進之無心無意無知無物而後立。如此，則致良知三字着在何處？

一 明儒學案師說

**黃梨洲先生**，**戩山先生**之高第弟子也，對於其師之言亦頗贊成，其言曰：

「以四有論之，惟善是心所固有，故意知物之善從中而發，惡從外而來。若心體既無善惡，則意知物之惡固妄也，善亦妄也。功夫既妄，安得謂之復還本體。斯言也，於陽明平日之言無所考見，獨先生（指龍谿）言之耳。然先生他日答吳悟齋云：「至善無惡者心之體也……」此其說已不能歸一矣。」見明儒學案浙中王門

又曰：

「**戩山先師**嘗疑陽明天泉之言與平時不同，平時每言至善只是盡乎天理之極而無一毫人欲之私，又曰良知即天理，錄中言天理二字不一而足，有時說無善無惡者理之靜，亦未嘗徑說無善無惡是心體。今觀先生（指東廓）所記（指青原贈處）而四有之

論仍是以至善無惡爲心，卽四有四句亦是緒山之言，非陽明立以爲教法也。今據天泉所記以無善無惡議陽明者，蓋亦有考於先生之言乎？見明儒學案江右王門

梨洲先生又以當時之攻擊此四句者多，消極的辨別，不若爲積極的解釋，於是又發表其最特出之見解，其言曰：

「天泉問答……今之解者曰：心體無善無惡是性，由是而發之爲有善有惡之意，由是而有分別其善惡之知，由是而有爲善去惡之格物層層自內而之外，一切皆是粗機，則良知已落後着，非不慮之本然矣。故鄧定宇以爲權論也。其實無善無惡者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也。下句意之有善有惡，亦是有善念惡念耳。兩句只完得動靜二字，他日語薛侃曰：無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動，卽此兩句也。所謂知善知惡者，非意動於善惡從而分別之爲知，知亦只是誠意中之好惡，好必於善，惡必於惡，孰是孰非而不容己者，虛靈不昧之性體也。爲善去惡，只是率性而行，自然無善惡之夾雜，先生所謂致吾心良知之天理於事物也。四句本是無病，學者錯會文致，彼以無善無惡

言性者，謂無善無惡斯爲至善。善一也，而有有善之善，有無善之善，勿乃斷滅性種乎？……

現在欲發表我自己的意見了。我以爲；四有之論，當歸之緒山；四無之論，當歸之龍谿。至於上根人下根人等語，也是龍谿的話，陽明不過曰聖人也有致知之功而已。但聖人致知之功，是自然的，是至誠無息的；其餘就要從下學着實的去用功了。這在陽明平日本說得很明。嘗曰：「心之本體，那有不善，今要正心，本體上如何用得功，必就心之發動處才可着力也。」

全書卷三

今乃曰「四無之說爲上根人立教，……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，一了百了，卽本體便是功夫，頓悟之學也。」見天泉證道記

則是直從本體上用功矣。陽明不應自相矛盾如此。善乎梨洲先生之言曰：

「以四無論之，大學正心之功，從誠意入手，今日從心上立根，是可以無事乎意矣。而意上立根者，爲中下人而設，將大學有此兩樣功夫歟？抑止爲中下人立教乎？」見浙中王門

總而言之：這些話都是龍谿以己意附會陽明之言而筆之於書的。其實陽明之言，並無四無，亦無四有，他只曰「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」而已。

梨洲先生最不喜歡陽明門人說「無善無惡就是至善」，以爲「多費分疏，增此轉轍，善一也，有有善之善，有無善之善，求至截而反支離矣。」見泰州學案

我以爲這不是陽明門人杜撰的，陽明實在是這個意思。今因爲便于說明起見，不得不先說一說「無善無惡心之體，有善有惡意之動」與「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動」是一個意思。

陽明嘗說：

「心之本體卽是性，性卽是理。」全書卷一

又說：

「心之體，性也，性卽理也。」全書卷八

可見說性說理，即是說心之體；說心之體，也就是說性說理。他又說：

「心之本體，原自不動。」全書卷一

又說：

「心之本體即是理，理原不動。」全書卷一

蓋理無動者也，無動就是靜，理就是心之本體。陽明對於兩者都說個「不動」，然則說個心之體不就是理之靜嗎？他又說：

「性之本體，原是無善無惡的。」

又說：

「無善無不善，性原是如此。」俱見全書卷三

可見他也曾說性是無善無惡的。蓋心之體卽性也，他並不分心之體與性爲二。要曉得：陽明是提倡心學的人，他將心學二字融會得透透徹徹，融會得成了一個「一」字，——陽明說，一如樹之根本，貫如樹之枝葉，——所以無論他說什麼，都是一樣，都脫不了這一貫的「一」字。

你看他所用的心，心之體，心之本體，道，道心，天，天理，良知，命性，仁，義，……等等術語，不都是打作一個嗎？雖嘗作些小小的分別，然而他以為是「因所指而異其名，實皆吾之心也。」他以為「夫道，一而已矣。」安有嚴格的分別耶？此可以證明心之體與理之靜在陽明說起來，又有什麼分別呢？

我嘗以為從心之本體上講，既無有不善，即是未發之中，那末，發出來的自然是和的。惟有已發之和，才見得有未發之中。今陽明曰「有善有惡者氣之動」或「意之動」一發出來就變卦了，又安見得心之本體是善呢？是未發之中呢？誠如此，則亦無生知安行之聖人矣。既無生知安行之聖人，學者又要作工夫求到聖人的田地，何用呢？即作到聖人田地，而發出來還是有善念，有惡念，（梨洲先生的話）又安能不勉而中，不思而得耶？於此而知陽明之意，固別有在也。陽明之說有善有惡，是專就常人之有習心者言之，欲人從意上實落的去用那思誠之功也。這在陽明也說得有，他說：

「常人之心既有所昏蔽，則其本體雖亦時時發現，終是暫明暫滅，非其全體大用矣。」



這本體時時發現，就是善，惟不能從這本體發現處實落的去爲善去惡，所以就<sub>有</sub>惡了。故又曰：

「不動於氣，則無善無惡，是謂至善。」

又曰：

「只在汝心循理便是善，動氣便是惡。」俱見全書卷一

夫曰動氣便是惡，則這個氣之動，不是指常人之有習心者言之乎？若夫聖人喜怒哀樂之發也，——已發之喜怒哀樂就是氣——亦循其天然不已之妙流行於日用倫物之間，是即陽明之所謂動而無動也，亦何不善之有哉？若既有習心，則其氣之動也，是真動矣，故陽明曰：

「動卽爲欲。」全書卷二

又曰：

「故求靜之心卽動也，惡動之心非靜也，是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏相尋於無窮。」

矣。故循理之謂靜，從欲之謂動。」全書卷五

既然如此，是其氣已不能無私欲之夾雜矣，已非復妙用流行之自然矣，故曰氣之動，正以見一動而不可復靜也。故陽明曰：

「心之發動，不能無不善，故須就此處着力，便是在誠意。」全書卷三

心之發動就是意，意不能無不善，因其有習心耳，因其氣之一動而不可復靜耳。由此以觀，則有善有惡氣之動就是有善有惡意之動也明矣。

然則無善無惡何以又是至善呢？這在前章已經說過，現在再引陽明的話來說一說，陽明曰：

「至善者，性也，性原無一毫之惡，故曰至善。」全書卷一

又曰：

「至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是，本註（指大學朱註）所謂「盡夫

天理之極而無一毫人欲之私者」得之。」全書卷一

夫曰無一毫之惡，由至精至一，皆是狀心體寂然不動廓然大公之本態。蓋心之本體空空蕩蕩，原無一物，名以惡，則「和」從何而來；名以善，又落於已發，便與惡相對，故必名以至善，以表示不與惡相對也。陽明不言乎「至善者心之本體，本體上才過當些子，便是惡了，不是有一個善，又有一個惡來相對也。」全書卷三我且再引一段話來詳細說明：

「薛侃去花間草，因曰：天地間何善難培，要難去。陽明曰：未培未去耳。少間曰：此等看善惡，皆是軀殼起念，便會錯。侃未達。陽明曰：天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？欲觀花，則以花爲善，以草爲惡；如欲用草時，復以草爲善矣。此等看善惡，皆由汝心好惡——這是作好作惡——所生，故知是錯。曰：然則無善無惡乎？曰：無善無惡者，理之靜，有善有惡者，意之動。不動於氣，卽無善無惡，是謂至善……聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣……不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人，謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又着一分意思，如此卽是不曾好惡一般……若着了分意思，卽心體便有貽累，便有許多動氣處。曰：然則善惡全不在物？曰：只在汝心。循理便是善，動

氣便是惡。曰：畢竟物無善惡。曰：在心如此，在物亦然。……」全書卷一

我們只要把這一段話細心看去，便知陽明對於無善無惡的意思了。蓋陽明是說薛侃之所謂善惡，皆是由作好作惡所生。作好作惡，便是動氣，便是着了一分意思，便是對於心體有貽累，便不是廓然大公的本體。反是而好惡一循於理，則雖有好惡而如不曾好惡一般，殆卽所謂「良知只有個是非之心，而未嘗有是非」者也。况不動於氣，卽是循理；循理又卽是善；又卽是如不曾好惡一般；不會好惡，又卽是無善無惡，無善無惡，又是至善；是則無善無惡也，善也，至善也，皆一也。

此理既明，於是我就要對於四句教下一個概括的解釋。我以為第一句（無善無惡心之體），是立一個爲學的目的，見得我們做工夫，是要恢復其至善之本體；第二句（有善有惡意之動），是說我們爲何要做工夫？則以我們不是聖人，難免無習心，有習心，則意之發動，就不能保其皆善，就有善有惡，故須從意上做工夫；第三句（知善知惡是良知）是說良知；第四句（爲善去惡是格物）就是「致良知」的一個「致」字；質言之，這兩句話，只是一個「致」。

良。知。一。三。字。便。盡。了。有。第。一。句。則。我。們。致。良。知。便。有。目。的。；。有。第。二。句。則。我。們。致。良。知。的。工。夫。才。有。所。着。不。然。大。家。都。是。聖。人。良。知。自。然。是。致。的。陽。明。何。必。費。那。麼。多。苦。口。婆。心。去。教。人。做。致。良。知。的。工。夫。呢？

### 第五節 陽明弟子擇述

陽明弟子，據明儒學案所載，分爲七系，曰：浙中，江右，南中，楚中，北方，閩粵，泰州。欲盡述之，則以非本書範圍，且亦非研究所及。若徒排列其人名事實，不徒濫佔篇幅，亦復有何意義？又有明儒學案在，似不必剿襲梨洲先生之成言以爲己見也。故此章僅就其弟子中與陽明學說有大關係者述其一二，亦以見陽明學術沿革變遷之迹焉。

陽明之學，本以心卽理爲宗旨，由心卽理而談知行合一，再談致良知，三者本不可離。惟致良知之教，發于晚年，未及與學者細究其旨。雖陽明自稱爲得千古經學不傳之秘，真是有百利而無一弊；然而陽明歿後，其及門弟子皆各就其性之所近而立教，觀錢緒山、王龍谿之言而可知也。

錢緒山曰：

「吾師既歿，吾黨病學者善惡之機生滅不已，乃於本體提揭過重。聞者遂謂誠意不足以盡道，必先有悟而意自不生；格物非所以言功，必先歸寂而物自化。遂相與虛憶以求悟，而不切乎民彝物則之常；執體以求寂，而無有乎圓神活潑之機。希高凌節，影響謬戾，而吾師平易切實之旨壅而弗宣。」

王龍谿曰：

「良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以其性之所近擬議攙和。有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得，如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨，滯於照，則明反眩矣；有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在鑛，非火齊煅煉，則金不可得而成也；有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨；有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功；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；有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終；此皆論學異同之見，不容以不辯者也。」

錢王二人之說，雖皆爲伸張己見而發；然我們固可藉以知當時門弟子之對於良知之見解已不能歸一矣。夫陽明之所謂良知，本是個未發之中；其教人致良知，亦只是要培養此未發之中。他嘗說：「聖人到位天地，育萬物，亦只是從喜怒哀樂未發之中上養來。」全書卷一蓋必有未發之中，方有發而皆中節之和。否則待其動念而後察其爲善者而存之，察其爲惡者而去之，如顧箬溪先生之所謂念念去善爲惡，如張陽和先生之所謂察識善幾惡幾，則豈不是以知覺爲良知耶？夫以知覺爲良知，勢必至於如錢緒山先生所謂「善惡之機生滅不已」者，此非所謂滅於東而生於西，引犬上堂而逐之耶？或曰：陽明平日教人，常指現在發用上以談良知，則致和之功，未必不爲陽明之所許也。曰：此不過爲遷就初學起見耳。卽遷就初學，亦未嘗教人在致和上着力也。他嘗說：「於無事時將好色，好名，好貨等私逐一追究，搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方是真實用功，方能掃除廓清，到得無私可克，自有端拱時在。」全書卷一

這何嘗是教人在致和上着力？這個意思，惟鄒東廓、羅念菴、劉兩峯、聶雙江才懂得。今

試將他們四人的學說各舉一則，如下：

東廓之言曰：

「遷善改過，是致良知之條目也。果能戒慎恐懼，常精常明，不爲物欲所障礙，則卽此是善，更何所遷？卽此非過，更何所改？一有障礙，便與掃除，雷厲風行，復見本體。其謂落在下乘者，只是就事上點檢，則有起有滅，非本體之流行耳。」

念菴之言曰：

「陽明拈出良知，上面添一一致字，便是擴養之意。良知的良字，乃是發而中節之和。其所以良者，要非思爲所及，所謂不慮而知，正提出本來面目也。今却盡以知覺發用處爲良知，至又易致字作依字，則是只有發用無生聚矣。……是故必有未發之中，方有發而中節之和，必有廓然大公，方有物來順應之感。」

兩峯之言曰：

「發與未發，本無二致，戒懼慎獨，本無二事。若云未發不足以兼已發，致中之外，別有一



段致和之功，是不知順其自然之體而加損焉，以學而能，以慮而知者也。」

雙江之言曰：

「原泉者，江淮河漢之所從出也。然非江淮河漢，亦無以見其所謂原泉者。故濬源者，濬其江淮河漢所從出之源，非以江淮河漢爲源而濬之也。今不致感應變化所從出之「知」，而卽感應變化之「知」而致之，是求日月於容光必照之處，而遺其懸象著明之大也。」  
以上俱見明儒學案江右王門

看他們四人的學說，恰合乎陽明「未發之中卽良知也」的意思。宜乎黃梨洲先在嘖嘖稱道之而弗置也。

他如錢緒山猶未失陽明的意思。黃梨洲稱其「把纜放船，雖無大得，亦無大失。」至於龍谿心齋（卽王艮）雖於陽明之學多所發明，然而一則以四無爲宗，以心息相依爲權法；（指王龍谿）一則鄰於猖狂一路，至其弟子何心隱、李卓吾竟公然不以孔子之是非爲是非。此則對於陽明之學說，可謂變本加厲矣。然而未必非陽明往往將向上一路輕於指點有以

啓之也。

第六節 結論

陽明之才，高於象山，故其學說之精密，亦過於象山。雖亦往往有承襲前人之處，未能掃盡舊說之窠臼；然而無籠絡矛盾之病，此其所長也。至其學說之流弊，尤過於象山。其原因有三：

1. 象山雖重心悟，重思想自由，然對於禮教則兢兢不敢或違，他曾禁止故人子弟挾妓，又責備呂東萊喪中設帳授徒。陽明雖也兢兢於禮法之中，然他嘗自謂「依良知信手行去，更不着些覆藏」，故其弟子之猖狂自恣者，皆曰「這是依我良知信手行去也。」

2. 象山教人，不過是求放心。其對弟子說話，無多玄妙處。故學之而過者，近於禪而已。若陽明的致良知，那就不易捉摸了。故學之而過者，匪徒近於禪，匪徒率臆妄行，且有如唐伯元所謂「如鬼如蜮」者。（明人學案載唐伯元謂顧憲成曰：足下不見世之談良知者乎？如鬼如蜮，還得爲文成諱否？）

3. 象山說知行，只說先知而後行，則未行就算不得真知。是其說固注重在致知，又注重在力行也。至陽明則說知行合一，說動念卽是行，於是其弟子於實踐上全不注意，而曰：「吾之對於某件善事已行矣，何則？吾已動念也。」又曰：「何必於實踐上用功，只求諸吾心而已足。」反是，則卽行以求知，而其行又近於猖狂妄爲之一路，如顏山農何心隱之行事者。此則知行合一之弊也。

陽明之學，既有此三弊，於是在當時遂生出種種的反響；如高攀龍則曰：「姚江之弊，其始也，掃聞見以明心，究也任心而廢學，於是詩書禮樂輕，而士鮮實悟；始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是名節忠義輕，而士鮮實脩。」如王時槐則曰：

「學者以任情爲率性，以媚世爲與物同體，以破戒爲不好名，以不事檢束爲孔顏樂地，以虛見爲超悟，以無所用恥爲不動心，以放其心而不求爲未嘗致纖毫之力者多矣；可

嘆哉！

俱見明儒學案

平心論之。陽明當朱學盛極而弊之時，既無換一新方向之新學派以爲之代，而理學之風氣亦未衰，則欲挽救朱學末流之弊端，自惟有出於重興陸學之一途。是故談心卽理，則足以救泛濫蕪雜之病；談知行合一，則足以救終身不知終身不行之病；談致良知，尤足以闡發心卽理與知行合一之蘊。當詞章功利風靡一世之秋，得此種學說以爲當頭之一棒，亦可謂震霆啓寐，烈耀破迷矣。雖然，朱學之弊，詰訓章句而已耳，泛濫蕪雜而已耳，終身不知不行而已耳，談性談命而已耳，猶未至於廢百事而專研究所謂昭昭靈靈不可捉摸之一物也。若夫陽明學說之弊，則有不可勝言者矣。曰「破山中賊易，破心中賊難」也；曰「易伏猛獸，難降寸心」也。瞑目靜坐，日夜仇視其心而禁治之，其甚者，「如晚明狂禪一派，至於滿街皆是聖人，酒色財氣，不礙菩提路」；用梁任公語見清代學術概論此其弊過朱學遠矣。弊極則反動起，而陽明學派之末路至矣。顧亭林先生之言曰：

「以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣；王夷甫之清談，王介甫之新說，其在於今，則王伯安之良知是也。孟子曰：天下之生久矣，一治一亂，撥亂世而反諸

正，豈不待後賢乎？」日知錄卷十八

又曰：

「古今安得別有所謂理學者？經學卽理學也。自有舍經學而言理學者，而邪說以起。」

同上

他如王夫之、顏習齋二先生，亦對於理學有所攻擊。梁任公曰：「炎武之排斤晚明學風，其鋒銳峻露，大率類是。自茲以後，王學遂衰熄，清代猶有襲理學以爲名高者，則皆自託於程朱之徒也。」（見清代學術概論）蓋至是而考證學興，王學遂告終焉。