

胡哲敷著

陸王哲學辨微

胡適題



胡哲敷著

陸  
王  
哲  
學  
辨  
微

中華書局出版

1930

## 自序

讀書人在中國社會上是自古就不受人們重視的；雖然士農工商，士居其首，亦不過徒擁虛名，供人利用而已！試看社會上對學者的稱謂：客氣一點的，叫做「老夫子」，叫做「書生」；不客氣的，就叫做「迂夫子」，「書獃子」。實際就是說：你們讀書人，只能搖頭幌腦的做幾句「且夫」「然而」，「呀呀唔唔的哼幾句正心誠意，談到社會事業，老夫子們是應當退避三舍的。社會事業呢，多半是那班成則爲王，敗則爲寇的朋友們去擔當，待他們把江山打來了之後，再分些餘瀝，象養這班書獃子，就算是聖君賢相的事業。這差不多是千古一轍，如環無端的把戲。

現在可是好了。莘莘學子，佈滿全國，社會事業，上自國家大政，下至農工商賈，那樣不要利用莘莘學子，那一樣不要莘莘學子去領導。千古以來讀書人的恥辱，一朝盡雪，寧非快事？不過我仔細想來，從前學者終日呀唔於一室之內，足不出戶，於社會國家之事，漠不相關，固然是無用書生的本來面目；現在學者能努力社會事業，自然是大大

的進步，唯矯枉過正，又往往陷於不讀書而搗亂的狀態。至於學問的涵養，更是難能可貴的了。

一般人遂籠統的說道：「從前的書獃子，現在的搗亂份子，一不及，一太過，都是由讀書場中製造出來，畢竟讀書人在社會上是沒用的。」我說這是「不揣其本而齊其末」的說法。我以為從前學者是太重視了死的書本，現在學者又太輕視了死的書本；從前可算是讀死書，現在可算是讀空書；讀死書自然是要造成書獃子，讀空書當然就難免搗亂了。

這當然是就流弊上說，當然不能包括古今學者的全體；但這兩種現象，確是古今學者易犯的毛病。我嘗於讀書之餘，默想能兼古今之長，去古今之短，學問有深造，事業可驚人者，就莫過於宋朝的陸象山，明朝的王陽明了。

象山的事業，雖然沒有陽明那麼顯赫，我以為這只是象山身體太壞的累；至於他們學問路道，大體却是一致。他們都能於兵戎政事之間，讀書講學不倦，他們更以學問涵養，施之於兵戎政事，他們把兵戎政事，讀書講學，打成一片。

我自幼喜讀陸王遺著，夢寐之間，很想在他們門下做一個小學生，時時把他們的舉止言動，印像在腦筋裏。遇着自己困苦顛連的時候，就會想到他們的教訓，和陽明先生在龍場時的精神。如此做去，着實受益不淺，因念這兩位先生，真是古今學者的導師。明清以來，研究陸王者，頗不乏人；但多半是拿自己成見，去頌揚陸王，或攻擊陸王。到了最後，頌揚者未必得陸王精髓，攻擊者亦未必見陸王真病。我是信仰陸王，而不迷信陸王，且覺陸王二子的學術，有互相研究，互相扶抑的必要。因書所見，以就正於邦人君子。若云著述，則吾豈敢！豈敢！

### 哲數自序

陸王哲學辨微



# 陸王哲學辨微目錄

第一章 導言

第二章 陸王傳述

第三章 陸王哲學源流

第四章 陸王宇宙觀

第五章 陸王論心

第六章 陸王論學

第七章 陸王論工夫

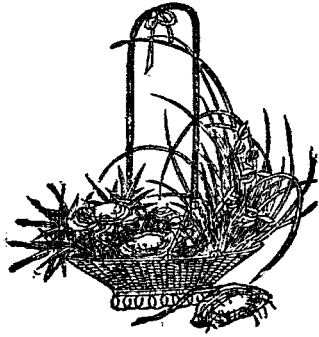
第八章 結論

目錄

一

466697

陸王哲學辨微





# 陸王哲學辨微

## 第一章 導言

大凡一種學說的興起，除了自己個性之外，必定還有他的背景。這背景可分兩方面看：一是社會人心的激動；一是他家學說的橫行；於是相摩相盪，遂形成另一種學術。所謂正人心息邪說者，在中國學術史上，實屢見而不一見。其實自後人看來——尤其不是儒教一尊時代，凡持之有故，言之成理，成一家之說的，大概都不出于救世的苦心。救世是多方面的，所以學術也就是多方面的。多方面不但無害于救世目標，有時還可因此得進步呢。周秦諸子，就是這個例子。太史談說的：「陰，陽，儒，墨，名，法，道德，皆務爲治者也；直所從言之異路，有省不省耳。」因此我們研究前人學說，須先看看他的歷史背景，和四周的環境。這兩件事，最足以左右學術的傾向，而一種學術，苟離乎這兩件事而獨立，價值也就有限了。所以有同一宗派的學者，而因這兩件事的激動，而異其救世方針者，譬如孟子口口聲聲說：「乃所願則學孔子也。」「余私淑諸人也。」但是孔子的



救世方針是「正名」，正名的條目是：「君君，臣臣，父父，子子。」到孟子便不完全走這條路了，他的唯一政策，就是「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」「保民而王，莫之能禦也。」「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇仇。」「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」所以一部孟子書中，說來說去，離不了民貴君輕的宗旨。時君世主，有時在孟子面前，誇張自己的長處，責備百姓不知好歹的，却個個要碰孟老先生的釘子。所以孔子的尊君，孟子的貴民，就成中國政治史上，並駕的名詞。其實孔孟同爲儒家老前輩，其所以有異同者，便是歷史背景，和四周環境的關係。

其次便要看各個學者個性。因爲雖在同一歷史背景，和同一環境之下；但是各個心胸襟，思想，和救世眼光，却不能一致。同一環境，往往異說紛歧，互相碎擊，皆是這個原因。其實「皆務爲治者也。」只因各人由個性中發出來的救世主張，就不能無所碎擊。譬如孔子栖栖皇皇，老子以他爲多欲；墨子突不得黔，莊子以他爲不近情。我們明白了這個原則，然後就知道莊子的「任天主義」，荀子的「征天主義」，孟子反對「利」

字，墨子却大聲疾呼的提倡「交相利」，都是殊途同歸的。有時在同一問題之下，又各異同其主張。譬如非攻爲儒家所主張，亦爲墨家所主張；但儒家就要說：「我將言其不義也。」墨家就要說：「我將言其不利也。」同一儒家學者，同以教育爲重，在孟子則曰：「逸居而無教，則近於禽獸。」人之學者爲性善，荀子則曰：「曩括之生，爲鈎木也；繩墨之起，爲不直也；立君上，明禮義，爲性惡也。」以上所舉諸人，雖時代略有先後，環境却差不大多，其所以同異的原故，實因他們胸襟，眼光的不同。譬如一個聰明人說話，與一個天資篤實的人說話，便是不同；一個超凡入聖的學者，和一個按步就班的學者，其議論又大大不同。這都是研究前人學說應有的比較。

以上順筆寫來，幾乎要忘記本題了；不過我覺得一種學說的興起，都由這寬的——歷史背景和四周環境——狹的——各個人學者的個性——兩方面激動而成。本編所要說的陸王哲學，當然也不能出此範圍之外。

談到陸王，同時就會聯想到程朱；因爲人們研究宋以後的儒家哲學，大致皆分爲這兩派。——程朱派陸王派——於是因襲相承，遂以程朱爲一派，陸王爲一派，好像舉程就

可以概朱，舉陸就可以概王，這真是極籠統的辦法，暫且按住不提，以下再詳說吧！現在要先說的，就是後之學者，未明程朱陸王形成的真因，但見朱陸有鵝湖之會，陽明有朱子晚年定論，就以爲程朱陸王若水火之不相容，更進一步，自己也立到陸王一方面，去搖旗吶喊的，攻擊程朱派的學者，斥之爲俗學，而自號爲程朱派的信徒，也就打着旗子，大聲疾呼的攻擊陸王派爲狂禪，攻到頭破血出，喘氣不過的辰光，還不明白自己所奉的祖先牌子，究竟是什麼一回事！

我並不是主張調和他們的學說，說他們原來是一鼻孔出氣，亦不是要增加兩方面的軍火，使他們再來演一回激戰，我是要說明他們學說的成因，然後明白他們俱有救世苦心，不是隨隨便便，拿意氣做學問的。

自漢武表章六經，儒學統於一尊，研經之士，一時輩起，所謂章句訓詁之學，遂爲漢代學術專長，嗣經三國，兩晉的喪亂，釋教道教的流行，遂形成清談學派的放浪形骸。清談學者，皆以研精老易，能得老莊旨趣，打破陋儒迂拘爲能事。劉伶酒德頌中所謂——

有大人先生，以天地爲一朝，萬期爲須臾，日月爲扃牖，八荒爲庭衢，行無轍迹，居無

室廬，慕天席地，縱意所如。止則操卮執觚，動則挈榼提壺，惟酒是務，焉知其餘？有貴介公子，縉紳處士，聞吾風聲，議其所以，乃奮袂攘襟，怒目切齒，陳說禮法，是非蜂起。先生於是方捧甕承槽，銜杯漱膠，奮髯蹠踞，枕麴藉糟，無思無慮，其樂陶陶。兀然而醉，豁然而醒，靜聽不聞雷霆之聲，熟視不睹泰山之形，俯觀萬物，擾擾焉如江漢之載浮萍，一豪侍側焉，如蜾蠃之與螟蛉。

這便可爲此派學者思想的代表。隋唐以來，佛教更甚，學者或注意於貼括經義，或注意於古文詩歌，雖在文學史上，占有相當地位；但是他們見道都極淺薄。文中子、韓昌黎、李習之輩，皆當時著者，然比於宋人性理之學，實相差太遠！

宋時學者，苦漢唐之學爲繁瑣破碎，漸使學者忘了爲學的本意，而專在故紙堆裏討生活；而兩晉學者，又「放蕩形骸」，「滑稽亂俗」，均不合於儒家存養省察，身體力行的大道，於是他們就源本孔孟，旁徵佛老，融匯貫通，發爲他們的哲學——性理學——這是有宋一代學者的共同背景。在此共同背景之中，有許多學者，憂慮兩晉的放蕩形骸，滑稽亂俗，就多着力於讀書窮理，下學上達的工夫。程伊川，張橫渠，朱晦庵等，正是這一

派他們教學者，多從讀書窮理下學上達這條路上開導。

程伊川曰：窮理亦多端；或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當然，皆窮理也。或問：「格物須物物格之，還是格一物而萬物皆知？」曰：「怎生便會該通！若只格一物便通衆理，雖顏子亦不能如此道！須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。」

古之學者，優柔厭飫，有先後次第。今之學者，却做一場說話，務高而已！常愛杜元凱說：若江漢之浸，膏澤之潤，煥然冰釋，怡然理順，然後爲得也。今之學者，往往以游夏爲小不足爲，然游夏一言一事，却都是實。如子路公西赤言志如此，聖人許之，亦以此自是實事。後之學者好高，如小人游心於千里之外，然自身却只在此。

張橫渠曰：讀書少則無由考校得精義，蓋書以維持此心，一時放下，則一時德性有懈。讀書則此心常在；不讀書則終看義理不見。書須成誦，精思多在夜中或靜坐得之，不記則思不起。但通貫得大原後，書亦易記。所以觀書者，釋己之疑，明己之未達，每見每知所益，則學進矣。

知德以大中爲極，可謂知至矣。擇中庸而固執之，乃至之之漸也。惟學然後能勉，勉然後日進而不息可期矣。

君子之道，成身成性以爲功者也。未至于聖，皆行而未成之地爾！

朱晦庵曰：或考之於事爲之著；或察之於念慮之微；或求之於文字之中；或索之於講論之際。

莫非致知也。日用之間，事之所遇，物之所觸，思之所起，以至于讀書考古，知所用力，則莫非吾格物之妙也。

學者讀書，須是于無味處當致思焉。至于羣疑並興，寢食俱廢，乃能驟進。因歎驟進二字，最下得好，須是如此。若進得些子，或進或退，若存若亡，不濟事。如用兵相殺，爭得些兒小可一二十里地，也不濟事。須大殺一番，方是善勝。爲學之要，亦是如此。讀書始讀，未知有疑。其次則漸漸有疑，中則節節是疑。過了這一番後，疑漸漸解，以至融會貫通，都無所疑，方始是學。

學固不在乎讀書，然不讀書，則義理無由明。要之無事不要理會，無書不要讀。若不

讀這一件書，便缺了這一件道理；不理會這一件事，便缺了這一件道理。要他底，須着些精彩方得。然泛泛做不得。故程先生教人以敬爲本，然後心定理明。

以上略引三家之說，足徵他們都着力讀書講明義理。程朱教人，則尤注意在循序漸進，不願學者好高騖遠，空言無實。以此爲學者入德之門，足以矯正兩晉放蕩形骸，滑稽亂俗的毛病。這派學者的精神，便是後世稱爲程朱派的。更有一派學者，憂慮漢唐的繁瑣破碎，能使學者忘其本心，所以就多着力於先天的澈悟，獨標本心，爲學者指示迷途。這派學者，當然以陸象山爲鉅子，不過象山之前的邵康節、周濂溪、程明道，及程門自上蔡以後，王信伯、林竹軒、張無垢，至於林艾軒，皆其前矛。至象山而大成，所以邵康節、周濂溪、程明道諸子的言論，均有直指此心，針砭口耳支離的意味。

邵康節曰：先天學，心法也。圖皆從中起，萬化萬事生於心也。

先天之學，心也。後天之學，迹也。出入有無，死生者，道也。

物莫大於天地，天地生於太極。太極卽是吾心，大極所生之萬化萬事，卽吾心之萬化萬事，故曰：天地之道備於人。



夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也。非觀之以心，而觀之以理也。聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。

無媿於口，不若無媿於身；無媿於身，不若無媿於心。無口過易，無身過難；無身過易，無心過難。既無心過，何難之有！安得無心過三人，而與之語心哉！是知聖人能立無過之地者，謂其善事於心者也。

心一而不分，則能應萬變。此君子所以虛心而不動也。

周濂溪曰：聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地，豈不簡易？豈爲難知？不守，不行，不廓耳！

十室之邑，人人提耳而教，且不及，況天下之廣兆民之衆哉！曰：純其心而已矣。仁義禮智四者，動靜言貌視聽無違之謂純。心純則賢才輔，賢才輔則天下治。純心要矣！用賢急焉！

顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。夫富貴人所愛也，顏子不愛。不求而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴，至富，可愛，可求，而異乎彼者，見其大而

忘其小焉耳！見其大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤處之一也。處之一則能化而齊，故顏子亞聖。

程明道曰：蓋良知良能，元不喪失，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守，既能體之而樂，亦不患不能守也。

聖人千言萬語，只是欲人將已放之心，約之使反復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。

學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳於其間，然後可以自得。但急迫求之，終是私己，終不足以達道。

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽已而從之，是以己性爲有內外也。且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。易曰：「貞吉，悔亡，憧憧往來，朋從爾思。」苟規規於外誘之除，將見滅於東，

而生於西也。非惟日之不足，顧其端而無窮，不可得而除也。人之情，各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智，自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也……與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。

看邵周程三先生的言論，都以培養本心爲主，與前述程張朱三先生的斤斤於讀書窮理，已是兩副面目。參閱他們兩派的言論，就可以知道有宋學者，雖然有一個共同背景——漢唐兩晉，但是他們對「心所謂危」的方面，着力多了，後來遂成兩條道路。第一條道路，以程伊川朱晦庵爲最明顯。第二條道路，則以程明道陸象山爲最明顯。——象山學詳後。不過我還要補足一點，就是有宋學者的成績，固然是漢唐兩晉的支離放蕩，做他們背景。此外還有一個更重要的關係，就是有宋學者差不多個人都與和尚道士，發生關係。所以儘可他們口裏說的震天價響，「排斥佛老」，要做孔孟護道信徒；但是他們的神經系，却早已受過二氏的洗禮。不過他們取於二氏者，有輕重深淺的不同罷了。大抵朱子一派，取於二氏者較少；陸子一派，取於二氏者較多，却都受二氏的融化。

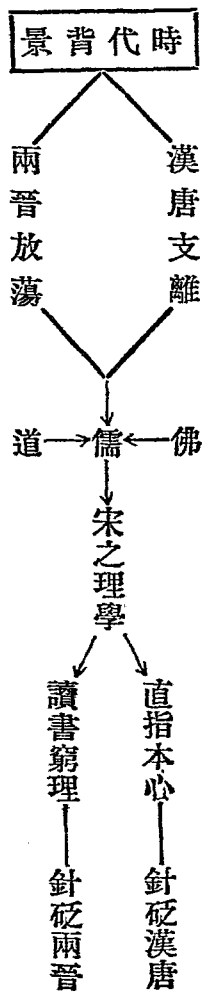
所以他們思想言論，每於不知不覺的辰光，于字裏行間，流露着二氏色彩。其源流則因宋之理學，邵康節，周濂溪，實開其先河。康節學於北海李之才，之才學於穆修，穆修學於陳搏。搏明易學，得河洛精蘊，自號扶搖子。蓋道家鉅子。今世俗道士，猶稱之爲陳搏老祖。後來二程朱熹張栻楊時謝良佐……一班學者，都受這個影響。這是他們與道家的淵源。至於佛家，則他們對於佛書，都很有研究，只是揜藏很緊，不肯示人臧證。外面且聲言此理吾儒盡具，並舉大學中庸以相附會。內裏却又歡喜與和尚往來。如周濂溪與壽涯，朱晦庵與妙喜禪師，皆往還極密，受益不淺。周子無極太極之說，實出於杜順之華嚴法界觀。程明道替他做行狀亦說：他「出入佛老者幾十年」。張子正蒙內：「知死之不忘者，可與言性。」西銘內：「民吾同胞也，物吾與也。」簡直是佛家口吻。其他如歐陽修，蘇氏父子，都大明大白的，與和尚交遊，所以宋時學術的成功，有這幾種元素——

一 儒學根基

二 時代背景

三 佛道教義

而所以成兩條路——(1)讀書窮理(2)直指本心——的原因，其作用有如下式。



嚶嚶嚶，說了一大篇，爲的是要說明有宋學者形成兩條路的原因。如今既已明白，應該落到本題，來說陸王的本身了。

說到陸王哲學，恐怕誰也要說二子一脈相承，無所區別，更進一步的，亦不過說：象山開其端，陽明暢其流，謝无量做陽明學派就說：「陽明之學，實出於象山，而益擴充之。讀象山之書，可以知陽明學之淵源；讀陽明之書，可以知象山學之發展。」照此看來，似乎象山陽明，竟無二致。陽明之學，亦不過爲象山學的殖民地，這真太誣蔑了陽明。大概象山直指本心，以擴棄詞章訓詁爲支離小道，在宋儒中，是惟一無二的大膽者。雖邵康節，周濂溪，程明道輩，亦嘗重視此心，但沒有那個敢像他那樣赤裸裸地幾乎把六經都

要遺棄。後來陽明亦主「心外無理，心外無事」，且極推崇象山。他做象山文集序有曰：「自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，——周程——而簡易直截，直有以接孟子之傳，其議論開關，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心則一而已。故吾嘗漸以陸氏之學，孟子之學也。」因此後人遂以爲陽明之學，完全出於象山；陽明之書，亦不過爲「象山學之發展」。當然，就其大體言之，自然很多相同之點。湯經上說的：「天下同歸而殊途，一致而百慮。」則是豈但陸王二家，可以說是相同的，就是古往今來的學者，又何嘗不可以說是相同的呢？象山曾說過：「東海有聖人出焉，此心同，此理同也。西海有聖人出焉，此心同，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同，此理同也。千百世之上，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。」然此不過就其大端說說罷了。假如拿他兩家的學說內容，詳細比較，就不是這樣簡單了。我們單就一個人說，他的思想，言論，還時時有所變遷，不可以遽加定論，況陽明與象山，相距幾三百年，其間環境的變遷，文化的進退，學者因時立教的苦心，當然決不會一致的。那裏就可以籠籠統統的，說其淵源相承呢！我嘗以爲讀古人書，第一，須研究他的環境背景，然後才明

曉他立言的針對第二，須研究其本人的身世思想，胸襟，及其救世眼光，然後才明白他言論有無偏蔽。梁啟超在余重耀的陽明先生傳及陽明先生弟子錄序中也說：「欲治一家之學，必先審知其人身世之所經歷。」儘可讀古人書，還有其他很多的很好方法，但是我以為爲這兩條路，總是不可少的，那麼現在我們就先看陸王二子的身世，經歷，然後再比較他們的異同吧。

## 第二章 陸王傳述

### 一 陸九淵

陸九淵，字子靜，生於宋高宗紹興九年二月——西曆一一三九。後來他嘗講學於象山地方，故自號象山翁，學者稱他象山先生。象山是江西金谿縣人，就是唐昭宗時宰相陸希聲的後裔。希聲原居吳縣，生六子，次子名崇，生德遷；因五代末年的禍亂，始遷於金谿。就在金谿地方，買下一些田地房產，遂爲金谿陸氏之祖。陸崇的第四子名有程，就是象山的高祖。傳到象山的父親名叫賀，字道鄉。賀爲人端重不伐，究心典籍。他的立身治家之道，俱見古風。賀生六子：長九思，字子彊；次九叙，字子儀；次九臯，字子昭；次九韶，字

子美；次九齡，字子壽；象山最少。

象山生在這很重古風的家庭中，他的老兄九韶九齡，在當時學術界，都很占地位。象山耳濡目染，自然漸漸地也養成「端重不伐，究心典籍」的態度，所以象山在少年時代，就很沈靜端莊，做事井井有條，毫不苟且嬉戲，親友都很贊賞他「少年老成」！他四歲的時候，忽然有一天問他父親道：「天地何所窮際？」他父親以爲小孩子沒高沒低的，忽然問起天地窮際來了，自然不去睬他，只是對他笑笑。他遂把這個問題，時時放在心裏，有時想至深處，連吃飯睡覺都會忘了。八歲讀論語，卽疑有子之言，未免支離，及看孟子到曾子不肯師事有子，至「江漢以濯之，秋陽以曝之，皜皜乎不可尙矣」始恍然聖人高明潔白，原來如此。又嘗聞人誦程伊川語，他就說：「伊川之言，何爲與聖人之言不類？」這是他小時讀書，便如此着意，不輕放過。所以他後來嘗告學者道：「小疑則小進，大疑則大進。」

象山自從四歲，對天地起了一個疑念——天地何所窮際，雖經他「深思至忘寢食」，却亦未能解決這個問題，只是時時把這問題擺在心裏。到他十三歲讀古書到「



「宇宙」二字，解者曰：「四方上下曰宇，古往今來曰宙。」他便大省道：「原來無窮！人與天地萬物，皆在這無窮之中！」他便拿起筆來寫道：「宇宙內事，乃已分內事；已分內事，乃宇宙內事。」他又說道：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同，此理同也。西海有聖人出焉，此心同，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，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。」他從這次啟悟之後，遂孜孜不懈，潛心聖學，他的哲學根基，也就在這一次具個模型。他給李侍郎及權郡書中，都說到他十三志古人之學，即是指此。

由上兩段，我們可以知道象山是個安詳恭敬，又很孱弱的青年。他不好動，歡喜養指甲，指甲長的很長。——大概是從前文人的習尚吧。他給徐任伯書也說：「某氣質素弱，年十四五，手足未嘗溫煖。」此可知他身體孱弱的程度了。到他十六歲的時候，很覺悟這樣文弱是不行的。眼看金人一天一天的逼迫，徽宗欽宗被金人虜去，政府則由河南汴梁被他攆到南京，又由南京攆到鎮江，由鎮江攆到杭州；國家有一位柱石之臣的岳飛，還被那甘心媚外的秦檜把他害死，錦繡河山，瀕於危亡之禍。象山乃剪去指甲，奮

然去學弓馬，嘗說道：「吾人讀春秋，知中國夷狄之辨，二聖之鑿，豈可不復所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，今吾人高居優游，亦可爲恥，乃懷安，非懷義也！」

乾道八年——西歷一一七二，象山三十四歲，入京會試，呂伯恭爲考官，尤延之爲知舉，伯恭讀象山考卷，大加贊賞，後伯恭以內艱出院，囑尤延之曰：「此卷超絕有學問者，必是江西陸子靜之文，此人斷不可失。」遂中選。由是名聲大振，來從學者絡繹不絕。象山朝夕應酬答問，一連四十幾天，都不能安穩穩的睡眠，而象山的精神還格外興奮。當時學者受他言論激動興起的很多，他很能明白學者「心術之微」，所以他有時議論深洽，學者衷情，聽者輒至汗下，又有自己心裏意思，而自己不能明白的，象山輒爲之條分縷析，一一指示，悉如其心。淳熙元年，朝廷授象山迪功郎，隆興府靖安縣主簿。

是時有一位學者，與象山旗鼓相當的，就是朱元晦。元晦教人要先博學審問，而後歸於約；象山則指直本心，然後再取學問思辯的功夫，所以他嘗對學者說：「汝耳自聰，汝目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠缺，不必他求，在乎自立而已！」朱子以象山講學，偏於「尊德性」爲流於虛無，象山則以朱子偏於「道問學」爲近於支離，二人

同時而各異其見。呂伯恭遂約象山復齋（九齡）元晦諸公，會於江西鵝湖寺，意欲他們討論是非，得一結論，而定其所適從。是時江浙之士，多來與會，殊極一時之盛。會期凡十日，在開會之前，復齋在途中曾作一詩——

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。

留情傳註翻榛塞，

着意精微轉陸沈。

珍重友朋相切磋，

須知至樂在於今。

象山和他一首道——

墟墓興衰宗廟歛，

第一章 陸王傳述

斯人千古不磨心。

涓流積至滄溟水，

拳石崇成泰華岑。

易簡工夫終久大，

支離事業竟浮沈。

欲知自下昇高處，

眞僞先須辨只今。

到開會時，他們昆仲就首先把這詩拿出給呂伯恭，朱元晦看。元晦看到象山詩中所謂「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈」頗爲變色。又往下看到「欲知自下昇高處，眞僞先須辨只今。」元晦心中很不快的，覺得大家討論學問，何至如此相挖苦呢！次日又辯論一起，亦無結果。始終朱以陸爲太簡，陸以朱爲支離。嗣後象山更欲與元晦辯，謂：「堯舜以前，所讀何書？」復齋勸他不必辯了才罷。後六年，爲淳熙八年，象山訪朱子於南康，朱子請他到白鹿洞書院爲諸生講書，象山因講君子喻於義小人喻於利一章，

聽者皆感動泣下，朱子大喜，以爲切中學者深痼之病，刻之於石，垂爲懿訓。並且說到：「當與諸生共守，以無忘陸先生之訓。」此時二人心機似已相合，不過談到鵝湖未了的問題，仍是不相融洽，以後遂各行其是了。

象山做靖安縣主簿，到淳熙四年，他丁母憂，辭去官守，服除，授建寧府崇安縣主簿。淳熙八年，丞相少師史浩推薦象山，說他「淵源之學，沉粹之行，輩行推之，而心裏悟融，出於自得。」朝廷遂陞象山爲都堂審察。象山辭不赴。明年，侍從復薦象山，遂改任國子正。——國子監主任教授。又明年，遷敕令所刪定官。象山自是在敕局，與諸同志僚友，朝夕講切，未嘗稍懈，同僚多爲感化。是時外患日亟，國勢瀕危，象山自少年聞靖康間事，卽憤然剪去爪甲，學習弓馬，慨然有復讎之念。至是遂訪求智勇之士，和他商榷恢復大略，益知武事利病，形勢要害，因陳五事於孝宗，痛論讐恥未復，亟宜廣求天下俊傑奇才，與以經邦之職。孝宗到很以爲然，只是不能實行，徒擢象山爲監丞，未幾，又改主管台州崇道觀，以敷衍面子。象山見計不行，遂還鄉講學，從學之士，四方雲集，鄉曲長老，亦俯首聽誨。每開講席，聽者貴賤老少，溢塞途巷，從游之盛，未見有此。自是居鄉講學，始自號象山。

翁光宗卽位之明年，差象山知荆門軍。象山至軍門，役吏就來稟告道：「從前太守下車，例先揭約束，延賓受牒，皆有定期。你的約束如何呢？」象山道：「這些官腔官調，都一概用不着，賓至卽見，持牒卽入，無論早晚，都可以的。」於是下情盡達，以後愈趨簡易，有手持狀子，兩造對辯，求他判決的，訟事有關涉人倫，如兄弟相爭，叔姪相爭的等等……輒令自毀其狀，以厚風俗；真正頑梗不可化的，才用刑法。所以境內官吏的貪廉，民俗的習尚善惡，他都清清楚楚，無敢隱蔽。有一次，一人訴稱其子被殺，象山道：「我的境內不至有這回事。」後追究果沒有這回事。又有一人訴稱被竊，而賊未獲，象山指出二人姓名，使吏捕之，果然盡得贓物，歸還原主，並寬宥賊罪，使他改過自新。荆門地勢多山，又近江漢，盜賊出入無常，象山乃立五家聯保之法；由是盜賊屏息，其或有奪掠情事，象山輒指某所某人擒之，未嘗有誤，郡民驚以爲神，遂無盜賊之跡。

荆門在今宜昌境地，當時金人勢力已達淮水以北，宋與金人隔淮相望。荆門地方，在當時差不多要算邊疆之地，又是自古戰爭之場；然而素無城牆，只憑四面羣山做屏障。象山想道：「荆門居江漢之間，爲四集之地，南捍江陵，北援襄陽，東護隨郢之脇，西當

光化夷陵之衝，荆門固，則四鄰有所恃，否則有背脇腹心之虞。金人假如由唐——今河南境當時金境——之湖陽取山道攻宋，則必由荆門之脇，以涉漢水；若由鄧——亦今河南境當時金境——之鄧城，取水道以攻宋，亦必越過荆山，則正中荆門之腹。此是兩條兵家的要道，其他小道可馳，漢津可涉的地方，更不可勝數，我若善爲利用，則出奇制勝。敵兵之腹脇者，亦正在此。雖荆門四山環合，易於備禦，而城池闕然，將誰與守？這象山這樣想着，他便呈請朝廷，提議建築荆門城壁，後朝命卽由象山監築，不久城築好了，象山更注力訓練軍隊。原來湖北諸郡軍士，多無紀律，時時逃走，視官府如傳舍，官家亦無法制止，國家有事，竟無兵可用。象山乃申明約束：凡軍士逃亡者，皆予重刑，捕獲逃亡者，立予重賞。又加意練習弓矢，親自督察軍士習射，射中者輒予厚賞。自是軍士悉心弓矢，逸者絕少。郡民亦聞風興起，往往與軍士共同習射，中者亦同樣受賞。不多時候，荆門軍隊遂爲諸郡軍之冠了。只可惜象山到荆門才一年多，他就大發肺病，於紹興三年——一一九二年二月十四日死了。若天假之年，則象山率郡兵，恢復中原，當是意中的事。

二 王守仁

象山死後二百七十九年，當明憲宗成化八年，——西曆一四七二年九月三十日，陽明先生生於浙江餘姚縣。他名守仁，字伯安，陽明是學者稱他的道號。他的先代本是山東鄒縣人。晉朝有位光祿大夫王覽，就是他的遠祖。覽的曾孫義之，少時隨他父親曠渡江，因家健康——今南京。但義之先生，是位講究山水的人，住在南京還不满意，又遷到會稽。義之先生的後裔，有叫壽者，徙居餘姚，遂爲餘姚人氏。後傳至倫，字天紱，學者稱竹軒先生，便是陽明的祖父。竹軒之子名華，字德輝，號實庵，嘗讀書龍泉山，學者稱龍山先生。中成化十七年的進士第一，當時就在京城做修撰的官。弘治中累官學士，少詹事，與孝宗講論最久，孝宗很看得起他。

陽明一生的事蹟很繁，他的學問和事功，都有驚人的成功。我現在把他分做三個時期敘述，而以謫龍場爲學生最重要時期。雖爲期只有三年，在他全部生活史中，却要占一個位置。三個時期是——

第一，研習時期——謫龍場以前。



## 第二，印證時期——謫居龍場。

### 第三，成熟時期——謫龍場以後。

現在我就依這三個時期敘述。不過舊史中所記許多神話，異兆，……我都以為是史家的照例文章。凡描寫一個超羣出衆的人物，就須造出許多神奇古怪，不近人情的事實，幾乎要把一個人，寫到三頭六臂的光景，才算是偉人，這真叫「雖曰愛之，其實害之」了。現在要述的，是陽明的學問和事功，所有神話，一律從略，喜讀神奇故事者，有神榜在。

陽明從小就很聰明，我們看他十一歲的時候，隨祖父到京師，路過鎮江，在金山寺所做的詩，便非常兒所能望其項背。自是之後，就在父親官寓讀書。在這時候，他的性情，很表現出一種豪邁不羈的樣子。在他十五歲這一年，曾到塞外遊玩，他一見那關塞巍峨，長城萬里，而舉目四顧，盡是胡人的勢力範圍，不覺動了他豪俠之念；於是騎馬，射箭，……等武藝，時時練習，慨然有經略四方之志。又二年，他到江西去招親。明年，偕夫人諸氏回餘姚，舟過廣信，遂從婁一齋論學，一齋語以宋儒格物之道，謂聖人可學而至。陽明

就把這句話，在心裏深深留個印象，後又從許璋學兵法，璋教以奇門遁甲諸書，及武侯陣法，陽明均有所得。他後來的功業，才略，都很得力於此。不過一個聰明人在意志未大堅定的時期，總不容易抱定一種東西去學，陽明雖得婁一齋的指導，去學聖賢，但宋儒的學問，要從卽物窮理上做工夫，陽明那裏耐煩這個？做了一時，又自丟去，不打算做聖賢了。看世人都拿詞章博取功名，他也隨着去學詞章，是時北邊的蒙古人，常到邊界來騷擾，國家也沒有一個挺拔之士，爲國捐軀。陽明想到：這都是平時國家沒有培養這類人才的原故！雖然按年開設武科，不過造成些騎射搏擊之士，那裏能有韜略統御的將才？於是自己搜羅了許多兵家秘書，窮加探討，要做將來立功異域的准備。

十幾年來，陽明於儒家格物之學，佛老神仙之學，兵家的韜略騎射，文人的詩賦歌詞，他都一一學過，並且都一一很有成就；所欠缺的，就是沒有一個明師指導，得不到有系統的觀念，所以陽明求師友的心很急。一天讀朱子上宋光宗疏，有兩句：「居敬持志，爲讀書之本；循序致精，爲讀書之法。」乃悔恨從前研究學問，雖然很廣博，却未能「循序致精」，自然沒有所得，就依着這「循序致精」的方法去做，心中也漸漸像有些意

思，但物理和自己的心，終不能會通起來，如此又沈思默想了多時，舊病又發，並覺爲聖爲賢，大概是有一定分，不是隨隨便便可以學得來的。有時聽到道士談養生之術，到很有興趣，遂起遺世入山的念頭。陽明二十八歲的春天，入京會試，舉南宮第二人，賜二甲進士出身第七人。

這時陽明做刑部主事，奉命到江北審錄囚犯事畢，復命，遂在京師與舊友互相唱和，以文字相馳騁；閒暇的時候，便留心仙術，講究佛學。到三十一歲，才漸覺仙釋二氏之非，就是做詩做文，也不過末藝小道，乃慨然歎道：「吾焉能以有限精神，爲無用之虛文也！」因告病歸越，築室陽明洞中，專心學習道家引導之術。據說後來竟有先知之明，又欲離世遠去，惟時時思念祖母和父親，因此不能決定，忽悔悟道：「此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性了。」明年，遂到西湖旁邊養病，希望把病養好了，將來好發展抱負。自後陽明的學問，漸漸歸到理學的系統上面來了；不過當世學者，都溺於詞章記誦，陽明獨以聖學爲學者倡，自然引起一班庸俗指爲釣名沽譽的反動派了。只有一個廣東人名叫湛甘泉，字若水，是陳白沙的高徒，講究主靜工夫，在做翰林庶吉士，與陽明一見之

下，志同道合，共以倡明聖學爲事。

明朝自永樂卽位，任用太監，後來差不多世世代代，都有太監在朝廷作威作福。正人君子，死於太監之手的，也不知多少。卽明朝的宗社，也算是太監簸弄亡的。陽明三十五歲，正是武宗正德元年，武宗卽位之初，就寵用馬永成，張永，范大用，羅祥，魏彬，邱聚，高鳳，劉瑾八個太監，荒蕩淫樂，國事盡付於此輩之手。太監之中，又以劉瑾的權力最大，無惡不作，一時元老皆紛紛求去；南京科道官，戴銑等上疏力爭，劉瑾矯旨捕戴銑等，廷杖下獄。陽明時在兵部，乃上疏謂：「君仁則臣直，諸官言直，自宜嘉納，開忠讜之路；而乃赫然下令，緹騎旁午，拘攣載道，則驟有上關宗社危疑不測之事，孰從聞之？」劉瑾大怒道：「乃謂我危宗社耶？」立刻矯詔逮捕下獄，並且杖闕下四十。陽明死而復甦，劉瑾怒猶未已，謫陽明貴州龍場驛丞，立迫就道。

以上是陽明生活史中的第一個時期，在這一個時期中，他的志向很大，忽而想做聖賢，忽而想做豪俠，忽而又想學仙佛；學問則詩，詞，歌，賦，騎，射，搏擊，奇門，遁甲，兵法，兵謀，……無不鑽研。總沒有一個十分決定的意向。後經龍場三年的困苦顛連，才大澈大悟，

把從前所研習的種種學問，都一一錘鍊成熟，統歸一貫。

劉瑾既恨毒了陽明，打他四十杖，又謫他到貴州修水縣地方，去做個小小的驛丞，而劉瑾的恨猶未消，更暗暗派人跟踪陽明，打算在路途中把陽明結果了性命，陽明早料到此，走到錢塘江上，看跟踪的人，幾乎要動手了，因把衣服鞋帽脫下來，擺在江邊，又做一首絕命詩，做出投江自殺的模樣，然後由武夷，潛行至廣信，歷沅湘至龍場。在這一行的途中，自然是歷盡了千心萬苦，他在途中，曾賦一詩，很足以表現他的氣魄和平時的修養——

險夷原不滯胸中，

何異浮雲過太空？

夜靜海濤三萬里，

月明飛錫下天風。

龍場在貴州西北萬山之中，滿地荆棘，簡直是蛇虺魍魎，蠱毒瘴癘的世界。山洞裏

住的都是土人苗子，說起話來，真正是「南蠻駢舌之音」。陽明謫到這個地方，真是一舉目言笑，誰與爲歡？間或有些中土人氏，都是亡命之徒，地方上衣冠宮室，一樣沒有，陽明時時與土人談談愛親敬長的道理，土人看他如此的和愛溫恭，都很敬慕，因相率伐木爲屋，給陽明住。今全書中載有君子亭，何陋軒……等記，都是這時候事。此時陽明自計得失榮辱，頗能超脫，惟生死一念未化，因念聖人處此，更有何道？遂日夜端居澄默，以求靜一。有一天，忽然在夜夢中頓悟格物致知之旨，始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。於是深悟「心卽理」說，他的哲學根基，遂從此大定，以後所推衍的「致良知」許多議論，都是由此一點發出。頓悟之後，又把胸中所記五經裏前人所發揮的理論，拿來一一與自己的理想相印證，都能脗合。他自從經歷這辛苦境地，乃把二十年來胸中鬱積，一朝朗豁，其快樂狀態，自是不言而喻。他便想道：學問這件事，靠書本是不行的；須得時時在事上磨練，才有成就。他遂更進一步，叫人不要專在書本上讀死書，應當在行動上求實學，所以揭出「知行合一」四個字，指示學者。他嘗對學者說：

知者行之始，

行者知之成。

聖學只有一個工夫，

知行不可分作兩事。

他又對徐愛說：「大學言如好好色，見好色屬知，好好色屬行，只見色時已是好，非見後而始立心去好也。今人却爲必先知而後行，且講習討論，以求知，俟知得真時方去行，故遂終身不行，亦遂終身不知。某今說知行合一，使學者自求本體，庶無支離決裂之病。」這都是他在龍場悟後教人的話頭。這時貴州提學副使席元山來問朱陸異同之辨，陽明不答，只詳細開導他，叫他在自己心上去求，不必枝枝節節求他們的異同，後來往復數四，豁然大悟，因歎道：「聖人之學，復覩於今日，朱陸異同，各有得失，無事辯詰，求之吾性，本自明也。」因與副憲毛應奎、修葺、貴陽書院，聘陽明主持書院講席，自己親率貴陽諸生，恭執弟子之禮，拜陽明爲師，自是貴州學風大進，連土苗也開化不少。

光陰過得很快，不覺三年滿期，已經滿了。朝諭陞授陽明江西吉安府廬陵縣知事，陽明遂離開龍場，來廬陵任事。以上便是陽明生活史中第二個時期。

在此時期中，陽明的成就，確實不小。格物致知之旨，是在這時澈悟的，知行合一之論，也在這時確定的，動心忍性之志，是在這時錘鍊的，匡時濟世之才，是在這時培成的。他從前的學問，好像是收集了許多原料，到這龍場大冶中錘鍊三年，遂成了千將莫邪。他從前許多學問，好像許多科學理論，經了龍場這試驗室的證明，一個個都成不磨的原理了。所以我說龍場以前，是他研習時期，龍場以後，是他成熟時期，龍場三年，是他印證時期。假如不有這龍場三年，給他去磨鍊，印證，也許他的學問，和事功，不會成就有如此之大吧！

大概一個人的凡庸與英傑，全看他能耐挫折和不能耐挫折上分別吧。假如陽明是個凡庸的，那麼到了龍場，便哭哭啼啼，怨天尤人，或者還要發幾句無聊的詩詞，出出怨氣，什麼「總爲浮雲能蔽日，長安不見使人愁」的一類話頭，便要盈箱累篋了。但是如此便算完了。陽明先生的資質過人，才略過人，志趣過人，那裏在乎這小小的挫折？若想到古人說的「殺身成仁」「舍生取義」的一類話，那麼正好借龍場驛做自己的一個「試金石」，「指南針」，從前于謙詠石灰的詩——



千錘百鍊出深山，

烈火燒來只等閒；

粉骨碎身渾不懼，

要留清白在人間！

陽明的胸襟，正是如此。他的一切學問，一切事功，都是經過這龍場驛的千錘百鍊，烈火燃燒，然後切實光輝！偉大留清白在人間！

陽明到了廬陵，先依着明朝舊例，慎選里正三老，百姓有爭訟等事，輒先令里正三老委曲勸諭，而後斷以曲直，百姓多能悔悟息訟，甚有感激陽明愛民之意，至於流涕的陽明又諄諄勸慰父老，叫他們教導子弟，勿放縱他們遊蕩邪僻，從此民知自愛，監犯日清，所以他在廬陵雖只七個月，却把廬陵治得民安國泰，其惟一的根源，就是他治民的政策，在以開導人心爲本，而不歡喜濫用威刑，灌甘泉說：「陽明在廬陵，臥治六月，百務俱理，」可以見陽明「行所無事」的風度了。

是年劉瑾果然要幹那「危宗社」的事體了。大臣楊一清德惠太監張永面奏正德，正德大怒，誅戮劉瑾，抄沒家財，詔陽明入京觀見，陞授南京刑部四川清吏司主事；此是陽明三十九歲時事。此後數年之間，多在京師，時時與友人講學，而益注意於躬行實踐，後軍都督府都事黃綰，吏部郎中方獻夫等，都位在陽明之上，都在這時入門受業。當時學者聞風興起，相率來學者，絡繹不絕。

正德十一年，陽明四十五歲，江西湖南福建廣東四省之間，羣盜蜂起，到處殺人放火，朝廷議剿，又患沒有這大力量，和沒有這項人才；有時去招撫他們呢，則又反覆悖叛，不可收拾。而江西南贛地方，東接福建，南連廣東，西鄰湖南，是四省要衝，而且山險林深，盜賊最易盤據，在南贛西部一帶，有橫水左溪桶岡三寨，有三個大賊首，叫做謝志珊藍天鳳鍾景，南部有上中下三洞頭寨，賊首叫做池仲容，都聚衆稱王，聲勢浩大，又與大庾賊首陳日能，福建大帽山賊首詹師富等，互通聲氣，朝廷派文森爲贛撫進剿，而森懼，稱疾不受命，兵部尙書王瓊知陽明學養有素，才堪大用，竭力保薦，朝廷乃陞授陽明爲都察院左叅都御史，巡撫南贛汀漳等處，陽明受命南下，大臣中有知他學養的，都說：「陽

明此行，必立事功！」

陽明才入南贛，便偵知南贛居民，多山賊耳目，乃爲正本清源之計，編「十家牌法」，詳開各戶籍貫，姓名，年貌，行業，日輪一家，沿門按牌查察，遇面生可疑之人，立刻報官審問，倘有隱匿，十家連坐。此外便要打算揀練軍隊，爲剿賊之計，乃聯合江西福建廣東湖南四省兵備官，從各屬揀選那驍勇絕倫，膽力出衆，並有武藝技能的，每縣選送十餘名，或七八名，合四省約千餘名健兒，是陽明手編的新軍，又把各縣從前原有的軍隊，大加裁汰，留下來，都很強壯有力，如此合四省的兵力，以南贛的兵備做大本營，加以精密的編制，嚴格的訓練，然此都是陽明到贛十日內所做的事。正在練習種種方法，而漳寇報急，即移文三省兵備，會兵先討大帽山賊，賊先小敗，退守象湖山老巢，三省奇兵，乘勝追剿，福建兵攻破長富村等賊巢二十餘處，廣東兵攻破水竹大重坑等賊巢十三處，斬殺賊首詹師富溫火燒及賊黨七千餘，前後不過三月，漳南數十年盜寇，全數掃平。是年朝廷陞授陽明爲提督南贛汀漳等處軍務，並給旗牌，得便宜行事。

大帽山賊，雖已平定，而江西湖南廣西三省接近的桶岡橫水等賊巢，和廣東江西

福建三省接近的湖頭等賊巢，仍自恃烏合之衆，大肆猖獗。陽明又一一剿平。於是縱橫數千里，爲患數十年而無法制止的賊巢，都從此蕩平，永無後患。陽明在戎馬倥傯之間，仍終日讀書講學，又常與人通信討論學問，與薛侃書中有幾句道：「破山中賊易，破心中賊難，區區翦除竄竊，何足爲異？若諸賢掃蕩心腹之寇，以收廓清平定之功，此誠大丈夫不世之偉績！」及諸賊平定，贛境肅清，陽明就積極的振興教育，增進地方文化，立了許多「社學」——小學校，定了多少教條，又做一篇訓蒙大意，布告一般教師，又古本大學，與朱子晚年定論，亦在這時刻成的。

在這一二年內，陽明把數省巨盜，一齊平定，朝廷嘉獎其功，陞授都察院左都御史，蔣子錦、衣衛、世襲副千戶、正德十四年六月，陽明正打算辭職歸田，專心講學，而甯王宸濠在江西造起反來了。宸濠居南昌，以致仕侍郎李士實，舉人劉養正爲左右丞相參政，王綸爲兵部尚書，秣馬厲兵，准備發動。陽明原居吉安，適奉命勘福建叛軍，行至豐城，却遇豐城知縣顧泌，來報告宸濠變事。陽明雖然是早年受朝廷命令，可以便宜行事，但此時手內無兵，亦行不起事來呀！因計畫仍回吉安，行至臨江，臨江知府戴德孺請陽明入

城調度，陽明以臨江地臨大江，又與省城相近，是個衝道，不如吉安爲便，遂回吉安與知府伍文定商議，深慮宸濠用疾雷不及掩耳手段，直搗北京，便大糟了；卽出長江，順流東下，大江南北，亦要受很大的蹂躪。惟無論如何，總以能設法使宸濠按兵十餘日，則自己有調兵遣將的機會，於是派許多間諜，在各州府縣，假言朝命都督許泰邵永分領邊軍四萬，從鳳陽陸路進，都督劉暉桂勇將京兵四萬，從徐淮水陸並進；南贛王守仁，湖廣秦金，兩廣楊旦，各率所部合十六萬，直搗南昌。同時又爲蠟書，假做是遣李士實劉養正嘉許他們歸國之誠，並請他們慫恿宸濠早日發兵東下，却又叫送信人，故意弄錯，被宸濠拿獲，宸濠果然很疑心劉李，因與劉李商議軍事計畫，却好劉李異口同聲的，勸他趕快到南京卽大位，宸濠格外疑惑，按兵不敢動。過十幾天，一處兵也不到，才恍然大悟，上着陽明的老當。這十幾天內，陽明一面將軍事情形，報告朝廷；一面宣布宸濠罪狀；又一部署自己的軍隊，都妥貼了。宸濠才率世子郡王儀賓及閔廿四等，共六萬人，揚言十萬，立一百四十餘隊，分五哨，出鄱陽，襲下九江，南康，順着長江，向安慶直迫，留郡王拱樞，太監萬銳等以少兵守南昌。陽明聞南昌兵少，大喜，乃率領吉安知府伍文定等，大興義師，

約各郡勤王兵，會於臨江樟樹鎮，各郡都以兵來會，合計得兵八萬人，號稱三十萬人，準備擒敵。這時就有人主張先救安慶。陽明說：「今九江南昌已爲賊有，賊的精銳都在皖。我若超過南康九江，去救安慶，萬一賊以九江南康的兵，擊我後部，而以在皖精兵，擊我前部，是我腹背受敵，異常危險；不如因南昌的空虛，去打南昌。賊聞南昌破，必自解安慶之圍，來救南昌。到這時候，我們在鄱陽湖中，迎着痛剿，沒有不勝的道理。」衆皆各稱善。乃分兵爲十二哨，哨三千人，以伍文定爲先鋒隊，直趨南昌。南昌計七個城門，就派他們每哨各攻一門，餘兵就七門之隙，從旁夾擊，以壯七軍聲勢。到攻城這一天，南昌守城的人，多已走了，有幾道城門，簡直沒有關閉，陽明兵長趨直入，擒拱樞萬銳等數十人，布告安民，慰諭宗室，人心大定。是時宸濠攻安慶未下，聞南昌失守，急急引兵回救。陽明合諸軍迎擊，相遇於黃家渡。時宸濠聲勢還很浩大，陽明領前軍故意小敗，宸濠兵向前直趨，陽明又派一支兵把他軍隊從中切斷，使頭尾不相應，遂大潰敗。陽明派兵追十餘里，擒斬二千餘人，掉水淹死的，何只幾萬？宸濠退保八字腦，心裏很害怕了；因盡發九江南康兵復戰，却又吃一大敗仗，不得已退守樵舍。是夕鉅風大作，陽明密募四十隻船，滿載

然料預備火攻。次日，宸濠正在朝見羣臣，忽報官兵又到了。火船乘風前進，勢如燎原，頃刻之間，直抵宸濠本營。宸濠慌做一團，急乘船應戰。但從前宸濠軍南下時，他自己的船，總在後面，自從吃了幾次敗仗，他又改變宗旨，把自己的船，總擺在前面，且靠近江岸，大概是爲便於逃亡的吧？這時宸濠的船，忽然擱淺，一時撐不動，而火勢很大，望望要到面前了，正打算換一隻船走吧，而陽明的軍隊，已從船後面進來了。宸濠四竄無門，遂與世子郡王儀賓，丞相李士實，元師劉養正等，五十餘人，一起受縛。斬獲僞官吏士卒三千餘人。嬪妃士卒投湖淹死的，不計其數。兵士衣甲械杖漂在水上的，凡十餘里。陽明復派兵追剿餘衆，吳城南康九江均大平定。計用兵三十五天，宸濠即完全消滅。

始初宸濠事變傳到京師的時候，諸大臣個個震恐，獨兵部尙書王瓊大言道：「王伯安近居上游，必能擒賊。」後來陽明果成大功，不過陽明的大功，雖然成了，却見忌於不少的小人。原來先年宸濠將變，早與宮中宦官，佞幸，都通聲氣。宸濠既被陽明一鼓盪平，他們那有不恨之理？于是千方百計，讒害陽明，說陽明本與宸濠通氣啦！又說陽明要造反啦！……武宗也糊裏糊塗的，被他們由北京弄到杭州，自稱威武大將軍，要親到江

西把已經擒的宸濠，放回南昌，重新戰獲，幸太監張永畢竟有些良心，在武宗面前，把這事說明，才罷。

陽明有些灰心了，乃變換服裝，到九華山去靜坐養神。武宗這才悔悟道：「王守仁學道人，何謂反？」乃命陽明巡撫江西，使還南昌，而以張忠許泰搜餘賊。忠泰先到江西，多方侮辱陽明。陽明皆優容之。總計宸濠叛亂，雖爲期不久，但讒邪搆煽，禍變叵測，要不是陽明委曲求全，經權並用，東南大勢，幾乎去了。

經過了宸濠的事變，處理了忠泰的奸謀，陽明格外相信他良知之說，足以忘患難，出生死了。他嘗說：「今自多事以來，只此良知，無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意；雖顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患。」又說：「某於此良知之說，從百死千難中得來！」這是五十歲時的議論。是年他即歸餘姚，受封新建伯。明年爲嘉靖元年，陽明自是居越講學，四方來學者日衆。到嘉靖六年，陽明五十六歲了，兩廣雲貴一帶苗民，又在那裏搗亂，而以思恩田州土酋盧蘇王受和斷籐峽八寨爲尤傲悍；邊近郡邑，受害已數十年了。這時陽明在越，又以黃綰之薦，奉命往討，陽明或撫或剿，恩威並濟，卒能「想見



虞廷新氣象，兩階干羽五雲端。」

陽明連年勞苦，本來身體就不大好；此次征苗以前，在家就常常鬧病，朝命起用，又不能却，勉強赴命，就在雲貴萬山之中，過一個盛夏——嘉靖六年十一月至肇慶，次年十月班師，自然要染着瘴癘之氣了。七年十月，以疾劇請歸，行至大庾嶺，已病得很利害了，乃謂布政使王大用道：「你知道孔明所以付託姜維的意思麼？」大用遂領兵擁護，爲敦匠事，行至南安，門人周積侍問遺言，「陽明說：「此心光明，亦復何言？」遂卒。時嘉靖七年——一五二八——十一月廿九日，年五十七歲。

以上是陽明生活史中第三個時期，是他學問事功開花結果的時期。他能將第一時期所學的種種學問，技能，一一貫串起來，施於應用，成偉大的學術；偉大的功業。所以我叫他成熟時期。

## 第二章 陸王哲學源流

前言有宋學者成功的元素，除了時代背景之外，第一是儒學的根基，其次就是佛老的教義。現在先說象山哲學源流。他所取儒家的：

「是中庸：君子尊德性，而道問學；致廣大而盡精微，極高明而道中庸……」

「是孟子：公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大

體爲大人，從其小體爲小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽于物，物交物則引之而已矣！心之官則思，思則得之，不思則不得也；此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣！」

這兩條是象山儒家哲學的大本營。他生平議論，多以此爲出發點。儒家學術很廣，他所以獨取于此的，却有很重要的緣故。前面說過，宋朝學者有一派直指本心，以針砭漢唐的支離破碎，至象山而集其成功。他看那時候的環境，已經是國破家亡的狀態，而當時學者，上一等的如朱晦庵輩，教人讀書窮理，鑽研於章句訓詁之末，寢假而忘却本心，終不免於支離害道，而天下學者，聞風興起，多走朱子這一條路。下焉者，則終日勤其佔畢，呿晤于舉業科第之中，以騙取功名爲得計，那裏還曉得什麼學問之本？象山覺得高一等的所主張讀書窮理，爲近于「道問學」，却忘了「尊德性」；其佔畢呿晤，騙

取功名的，則由于學者不自知天之所與我者爲何，失其輕重大小之宜，遂走入小道，所以他揭欒這兩條教義：一、尊德性；二、先立乎其大者。爲的就是要使學者明白爲學之本。

朱元晦答項平甫書云：……大底子思以來，教人之法，尊德性道問學兩事，爲用力之要，今子靜所說「尊德性」，而某平日所聞却是「道問學」上多，所以爲彼學者，多持守可觀，而看道理全不仔細；而熹自覺於義理上不亂說，却於緊要事上多不得力，今當反身用力，去短集長，庶不墮一邊耳！象山聞之曰：「朱元晦欲去兩短，合兩長，然吾以爲不可。既不知「尊德性」焉有所爲「道問學」——象山年譜」古之學者，汲汲焉惟君子之見，非以其位華要之地，可以貴己也；非以其積祿邑之贏，可以惠己也；非以其妙速化之述，可以授己也；然而人宜之後世反此，凡其僕僕於人者，必其位華要之地者也；不然，則積祿邑之贏者也；不然，則妙速化之述者也；非以是三者，雖君子無見焉。有不是三者之爲，而惟君子之從，必相與羣而耶俞之，以爲狂且恠。某生七歲讀書，十三志古人之學，今二十有四矣，而漫刺未嘗有所投，乃汲汲焉登閣下之門，固衆人以爲狂且恠，然而甘心犯之，惟以古人自慰耳！——

見李德遠書

此理在宇宙間，未嘗有所隱遁，天地之所以爲天地者，順此理而無私焉耳！人與天地並立而爲三極，安得自私而不順此理哉？孟子曰：「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」人惟不立乎大者，故爲小者所奪，以叛乎此理，而與天地不相似，誠能立乎其大者，則區區時文之習，何足以汨沒尊兄乎？——與朱濟道書

這是象山哲學，取于古代儒家以爲基礎者；並且何以獨取於此二者——尊德性，先立乎其大者的道理，他自己說的很明白。此外宋朝有幾位老前輩，自然就是前面說過的邵康節，周濂溪，程明道諸人；而程氏門中，尤有此類學風，其門下自謝上蔡以後，王信伯，林竹軒，張無垢，至于林艾軒，皆嘗獨標本心，啟象山之萌芽。故象山亟稱揚明道，嘗曰：「二程見茂叔後，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。」又曰：「元晦似伊川，欽夫似明道，伊川蔽錮深，明道却疏通。」此可知象山哲學根基，係出于中庸，孟子，受明道諸人的啟發，乃成他儒家哲學。象山又見當時之俗儒鄙夫，汨沒于功利之習，若不從他心性上根本改造，無以拔膏肓而起沉疴，所以他又取佛老

明心見性，清淨無爲之義，以鑄成他的心學。冀當時學者有所興發，一洗積染之污，而志於大道。蓋陸子很不贊成吾國學者所持門戶之見，以黨同伐異。自孔子攻異端，孟子闢楊墨，後世學者，遂因襲相承，標其所學，以攻所異。陸子不但不如此，他的志願，且將合儒釋道而一治之，以成他的心學；不過他雖有此志，却未能鎔化純熟，所以他的學說，畢竟是儒家爲主，佛老祇做輔相。

天下之理，但當論是非，豈當論同異？況異端之說，出於孔子，今人鹵莽，專指佛老爲異端，不知孔子時，固未見佛老，雖有老子，其說亦未甚彰著。夫子之惡鄉原，論孟中皆見之，獨未見排老子，則其所謂異端者，非指佛老明矣。異字與同字對，有同而後有異。孟子曰：「耳有同聽，目有同美，口有同嗜，心有同然。」又曰：「其揆一也。」此理所在，豈容不同，不同此理，則異端矣。——與薛象先書

詹阜民記象山舉「公都子問鈞是人也」一章云：「人有五官，官有其職，某因思是便收此心焉，惟有照物而已。」他日侍坐，先生謂曰：「學者能常閉目亦佳。」某又因此無事則安坐瞑目，用力操存，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，遂見先生。先生逆目而視之曰：「此理已顯也。」某問先生何以知之？曰：「占之眸子而已。」因謂某：「道果在爾乎？」某曰：「然。」昔者嘗以張南軒所類洙泗言仁書考察之，終不知仁，今始解矣。先生曰：「是卽知也勇也。」某因對曰：「不惟知勇，萬善皆是物也。」先生曰：「然。」——語錄

楊慈湖行狀云：——慈湖初在太學循理齋，嘗入夜憶先訓，默自反觀，已覺天地萬物，通爲一體，非吾心外事。至陸先生新第歸來富陽，慈湖留之，夜集雙明閣上，數提本心二字，因從容問曰：「何謂本心？」適平日嘗聽扇訟，陸先生卽揚聲答曰：「適斷扇訟，見得孰非孰是者，卽本心也。」慈湖聞之，忽覺此心澄然清明，亟問曰：「止如斯耶？」陸曰：「更有何也！」慈湖卽北面納拜，終身師事焉。每謂某感陸先生，由是再答一語，更云云，便支離去。已而沿檄宿山間觀故書，猶疑終夜坐不寐，天瞳瞳欲曉，忽洒然如物脫去，乃益明。後居妣喪，更覺日用應酬，未能無礙，沉思屢日，偶一事相提觸，亟起旋草廬中，始大悟變化云爲之旨，縱橫交錯，萬變虛明不動，如鏡中象矣。——慈湖遺書

看這幾段議論，知道象山有個很重要的主張，就是：只論是非，不論同異。這實在是學者的美德。同時我們也可以見他學術的成因，實含有多量的佛老成分，所以他與薛象先書就明明有袒護佛老的嫌疑。詹阜民所記一段，及楊慈湖之所云云，則尤其是佛家面目。他所謂無事則安坐瞑目操存，此佛家下手重要工夫。阜民「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者。」正是佛家頓悟識心的效驗。阜民又說：「惟有照物而已。」所謂照物，即佛家光明寂照之照。慈湖鏡象之說，則尤其是佛家語意。佛六祖慧能的偈語道：

菩提本非樹，明鏡亦非臺，原來無一物，何處惹塵埃？

華嚴經中所載第一真空絕相觀；第二事理無礙觀；第三事事無礙觀。譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡。傳燈錄謂盡十方世界，是自己光明；盡十方世界，在自己光明內。謂心如明鏡臺，謂心月孤圓，光吞萬象，這都是佛學原理。象山探以爲學。慈湖所謂默自反觀，覺天地萬物，通爲一體，非吾心外事云云，這可算他頓悟的第一步。至雙明閣之問難，象山舉斷扇訟以提示，然後忽覺此心澄然清明，可算他頓悟的第二步。到縱橫交錯，萬變

虛明不動，如鏡中象，則是心如明鏡，心無罣礙的境地。他雖未必能時時如此：「心月孤圓，光吞萬象，真空無礙，不惹塵埃。」但他能見到此，足證象山提示的真切。這是略引數段，表明象山之學，不是墨守一家「妹妹自說」者流。此外他與學者言論之中，時時流露着佛家色彩，與道家色彩。

道家之術，最重養生。養生之道，端在惜精，惜氣，惜神；養精，養氣，養神；以還他元精，元氣，元神的本來。象山書中提及修鍊精神處，所在多有，我們讀他的傳，知他幼時身體很壞，又有肺病，又那樣用功，所以把身體弄到「年十四五，而手足未嘗溫煖」，「青年身體很壞到如此，真是可怕之至！大概因此，他遂求養生之術，涉獵道家諸書，後來他給徐任伯書云：「某氣稟素弱，年十四五手足未嘗溫煖，後以稍知所向，體力亦隨壯也。今年過半百，以足下之盛年，恐未能相逮；何時合併，以究斯義。」

我以爲他所謂「稍知所向」就是稍知道家養生之術；所謂何時合併以究斯義，就是究道家養生之妙義。有什麼證據呢？他說：

有一段血氣，便有一段精神；却不能用，反以害之。精神不運則愚，血氣不運則病。精



神全要在內，不要在外，若在外，一生無是處。

人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰，收得精神在內時，當惻隱卽惻隱，當羞惡卽羞惡，誰欺得你？誰瞞得你？千古聖賢，只是辦一件事，無兩件事。

或有譏先生之教人，專欲管歸一路者，先生曰：「吾亦只有此一路。」

章仲至云：「象山先生講論終日不倦，夜亦不困，若法令者之爲也。連日應酬勞，而早起精神，愈覺炯然。」問曰：「先生何以能然？」先生曰：「家有壬癸神，能供子斛水。」

包顯道云：「侍登鬼谷山，先生行泥塗二三十里，云：『平日極惜精力，不肯用，以留有用處，所以如今如是健。』諸人皆困不堪。」

以上並見象山語錄

老子曰：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？」莊子曰：「神全者聖人之道。」凡此都是道家養生之術。象山所謂「專辦一件事」「專欲管歸一路」都是老子抱一無離的工夫。所謂運精神，運血氣，要在內，不要在外，要收拾作主宰，都是莊子全

神的工夫，至於終日不倦，夜亦不困，行泥塗二三十里，亦不覺困，正是他養生收效處。他自己說：「平日極惜精力不肯用，以留有用處，所以如今如是健。」又曰：「家有壬癸神，能供千斛水。」所謂家有壬癸神，即謂其軀殼中已養得元精，元氣，元神。所謂能供千斛水，即是能運用此精氣神，以應萬事，這都是象山之學，出於道家的綫索。

在當時的學者，原是個個都帶有佛老的色彩，而象山又一心要指示學者支離破碎，汨沒功利的迷途，要改造一般人的心理，自然是佛老教義，來得警醒直截。這是他旁及佛老的本意；不過他的書中，凡帶道家色彩之處，多半都是以養精神為主，因知他採取道家學理的動機，為的是自己的身體太壞，因取其養生之理，以救濟年十四五手未嘗溫煖的孱弱；其結果乃出於他所期望之外。故道家學理，也就變成他學說中的一個要素。

以上是象山哲學源流的大概。現在再看陽明的是如何呢？陽明哲學源流，很不容易序述；因為陽明哲學，並不是由一種或二種學術做他的哲學根基，然後由此根基，推行而出。他的哲學，多從磨鍊中得來。譬如他哲學中之主要成分，自然是「格物致知」。

「知行合一」、「致良知」，但致知格物之說，是他三十七歲在龍場時悟到的，知行合一之論，亦是三十八歲在龍場時悟到的，致良知之說，則五十歲時經宸濠事變，蒙張忠許泰之讒，動心忍性之極，始深信良知之說，真足以忘患難，出生死，才揭「致良知」之教，所以他的哲學，經數十年的修養磨鍊，然後成熟他的哲學原理。我現在先引黃黎洲的一段話，以明他學問的經過，然後再述他哲學的源流。

先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物，<sup>一</sup>顧物理吾心，終判爲二，無取得入，於是出入於佛老者久之。<sup>二</sup>及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道？忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。<sup>三</sup>其學凡三變，而始得其門。自此之後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心爲學的，有未發之中，始能有發而中節之和；視聽言動，大率以收斂爲主，發散是不得已。<sup>一</sup>江右以後，專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則，蓋良知即是未發之中，此知之前，更無未發；良知即是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散，收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而

靜也。知之真切篤實處，卽是行；行之明覺精察處，卽是知。無有二也。<sup>二</sup>變居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口卽得本心，更無假借湊泊，如赤日當空，而萬象畢照。<sup>三</sup>是學成之後，又有此三變也。

這一段說陽明學問的經過，很明白詳細，我們根據他學問經過，去序述他哲學源流，只可用倒序的，歸納的方法，去規定他的哲學原則。換句話說，就是拿他後半世已經成熟的成績，歸納到幾條原則中去。

談到陽明哲學來源，大概很多人，都要說陽明是承象山之緒，而推行象山未竟之功。明朝有一位陳清瀾先生，是朱元晦的忠實信徒，他極端反對陽明，特地做了一部「學部通辯」，爲的是要排斥陽明之學；但他書中大部分，都是關的象山，落到陽明身上，却說的有限。推陳先生之意，大概以爲象山爲陽明所宗，關了象山，則陽明之說，自可不攻自破，所謂擒賊擒王的辦法；而不知事實上却沒有這樣簡單。陽明哲學，固與象山有些部分相同，却有些部分的相異，那裏可以混爲一談？

大而言之，他兩位都是獨標本心，指示學者迷途，這是相同的；同以孔孟爲宗，而以

佛老爲左右輔相，這亦是相同的。至於他們標本心標到什麼程度，所取於孔孟者爲若何內容，所取於佛老教義的深淺分量，又是如何；這都是二家互有相異之點，此猶就其大者言之。再就細微方面的比較，則他們對每一問題，都互有相同相異之點，其主因便是他們哲學源流的關係。象山所取於儒家者，爲「尊德性」與「先立乎其大者」，陽明所取於儒家者爲：

大學中的「止至善」和孟子書上的「良知」。陽明儒學根基，多濫觴於此。又當時學者，皆同聲相應的，以伊川晦庵爲天下之宗，其弊至於委瑣鄙俗，而失其本心；獨陽明推崇明道象山直指本心，爲學者倡。蓋有元一代，理學中衰，明初學者，科舉之風尤甚，學者多竊取前人糟粕，以爲博取功名之技。談理學者，悉以朱子爲宗，朱子所定大學章句以卽物窮理，爲格物工夫，頗爲學者所重，陽明嫌他分割增益，已失古人之真。乃歎「聖人之學，日遠日晦。」慨然自刻古本大學，而以誠意爲要。他說：「大學之要，誠意而已矣；誠意之極，止至善而已矣；止至善之則，致知而已矣。」大學古本序他又怕人把至善二字看錯了，——朱子曰：至善卽是洽到好處。——又特注之曰：「至善也者，心之本體也。」

上全他又怕人懷疑「至善心之本體的話說，更取孟子良知之說以彰明之。孟子曰：「人之所不慮而知者，其良知也；其不學而能者，其良能也。」良知良能，既爲不慮之所固有，而不假他求，所謂「不勉而中，不思而得」，「大行不加，窮居不損」，原是與生俱來，無稍欠缺，特人蔽於物欲之私，而失其性分之所固然，陽明教以致良知，卽所以復其本然之至善。他全書之中，千言萬語，反覆其辭的，爲的就是要使學者先明心之本體，然後學才有用。他說：

至善也者，心之本體也。動而後有不善，而本體之知，未嘗不知也。意者，其動也；物者，其事也。致其本體之知，而動無不善。然非卽其事而格之，則亦無以致其知。故致知者，誠意之本也；格物者，誠意之實也。物格則知致意誠，而有以復其本體，是之謂止至善。——大學古本序

徐愛曰：「愛昨曉思格物的物字，卽是事字，皆從心上說。」先生曰：「然身之主宰，便是心，心之所發，便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，卽事親便是一物，意在於事君，卽事君便是一物，意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一

物，意在於視聽言動，即視聽言動便是一物，所以某說無心外之理，無心外之物，中庸言不誠無物，大學明明德之功，只是個誠意，誠意之功，只是個格物。」——語錄  
先生又曰：格物如孟子大人格君心之格，是去其心之不正，以全其本體之正；但意念所在，即要去其不正，以全其正，即無時無處，不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。——語錄

蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是本體。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，致此良知之真誠惻怛，以事君便是忠，只是一個良知，一個真誠惻怛。若是從兄的良知，不能致其真誠惻怛，即事親的良知不能致其真誠惻怛矣。事君的良知不能致其真誠惻怛，即是從兄的良知不能致其真誠惻怛矣。故致得事君的良知，便是致却從兄的良知；致得從兄的良知，便是致却事親的良知。不是事君的良知不能致，却須又從事親的良知上去擴充將來；如此又是脫却本源，着在支節上求了。良知只是一個，隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借；然其發見流行處，却自有輕重厚

薄，毫髮不容增減者，所謂天然之中也。雖則輕重厚薄，毫髮不容增減，而原又只是一個。雖則只是一個，而其間輕重厚薄又毫髮不容增減。若須假借，卽已非其真誠惻怛之本體矣。此良知之妙用，所以無方體，無窮盡，語大天下莫能載，語小天下莫能破者也。——答聶文蔚書

夫人者天地之心，天地萬物本吾一體者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎！不知吾身之疾痛，無是非之心者，也是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世之君子，惟務致其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天下萬物爲一體，求天下無治，不可得矣。——答聶文蔚書

他反反覆覆說了許多，爲的要證明至善就是心之本體，格物致知誠意，無非是要復其本體。孝弟忠信……等，不過是由本體上發動流行，隨所用而異其名。所以他說：「只是一個天理。自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是本體。」人能充此至善之本體，而用之萬事萬物，則天下無不治矣。由此看來，他的儒學根源，祇在大學。借孟子良知



之說，以明大學之義罷了。後人看他書中說來說去，總不出於「良知」「致良知」就說他完全出於孟子，其實孟子學理，在他哲學中，固然占很重要的地位；然其所以浩浩蕩蕩一瀉千里者，都由大學至善之理，推行而出。這是陽明哲學淵源於儒家的綫索。

上面我說象山志願，將合儒釋道而一治之，以成他的心學，而未能融化純熟。至陽明則能卒其未竟之志，告厥成功。陽明能撮佛老二家的長處，而去其所短，輔他良知之說，而造成偉大的心學。所以他的哲學，既不是孟氏之學，亦不是佛老之學，乃鎔化三家之學，而自成他的陽明哲學。所以歷來學者，譏諷他的，說他是禪學，陽明固將望望然而去之；贊揚他的，說他直接子輿真傳，陽明亦未必就心甘吧？蓋陽明用力於佛老之學，凡三十年，雖其後頗知儒家之道簡易廣大，「始自悔歎錯用了三十年氣力」；但是經了這三十年長時期的陶鎔，雖欲洗滌，亦且不易；而況佛老之理，至精至奧，「其妙用與聖人只有毫釐之間」呢？

或問：「儒與釋孰異乎？」陽明子曰：「子無求其異同於儒釋，求其是者而學焉可矣。」曰：「是與非孰辨乎？」曰：子無求其是非於講說，求諸心而安焉者是矣。」——

送門人歸文蓋

吾儒亦自有神仙之道，顏子三十二而卒，至今未亡也，足下能信之乎？後世上陽子之流，蓋方外技術之士，未可以爲道，若達磨慧能之徒，則庶幾近之矣。——答人問

神仙

問：「佛氏有常提念頭之說，其猶孟子所謂必有事，夫子所謂致良知之說乎？其卽常惺惺，常記得，常存得者乎？於此念頭提在之時，而事至物來，應之必有其道，但恐此念頭提時少，放下時多，則工夫間斷耳！雖曰常提不放，而不知戒懼克治之功，恐私欲不去，若加戒懼克治之功焉，又爲思善之事，而於本來面目，又未達一間也，如之何則可？」先生答曰：「戒懼克治，卽是常提不放之功，卽是必有事焉，豈有兩事耶？此節所問，前一段已是說得分曉，末後却是自生迷惑，說得支離。」——

語錄

聖人致知之功，至誠無息，其良知之體，瞭如明鏡，妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染；所謂情順萬事而無情也，無所住以生其心，佛氏曾有是言，未爲非也，明鏡之

應物，妍者妍，媿者媿，一照而皆真，卽是生其心處。妍者妍，媿者媿，一過而不留，卽是無所住處——與人書

這都是陽明哲學中的佛家色彩，並且他的佛家色彩，卽明明白白的表現在外，不像象山一面說佛，一面又帶些掩藏的狀態。朱子說他：「若販私鹽，上面須得數片鯨魚遮蓋，方過得關津，不被人捉了。」正是爲此等處。所以在象山哲學中，若不過細搜查，幾乎被他鯨魚遮蓋過去。我以爲此中原因，還是象山研究佛學，未能免掉販私鹽的態度，更未能真正如他所言：「天下之理，但當論是非，豈當論同異。」陽明就是拿賣官鹽的態度，去研究的，所以他彰明較著的，贊揚達磨慧能，彰明較著的把佛家「常提」，「惺惺」，「本來面目」等名詞，拿來應用在儒家哲理上。他所謂顏子至今未亡，卽佛氏所謂「形有死生，眞性常存」之理。他書太極巖詩云：「須知太極原無極，始信心非明鏡臺。」卽上面所謂良知之體，瞭如明鏡，皆運用慧能偈語而成者，這是陽明哲學取於佛家者如此。他更有取於道家者——

或曰：「道有可見乎？」曰：「有有而未嘗有也。」曰：「然則無可見乎？」曰：「無無

而未嘗無也。」曰：「然則何以爲見乎？」曰：「見而未嘗見也。道不可言也，強爲之言而益晦；道無可見也，妄爲之見而益遠。夫有而未嘗有，是真有也；無而未嘗無，是真無也；見而未嘗見，是真見也。顏子如有所立卓爾，夫謂之「如」，則非有也；謂之「有」，則非無也。非有非無，是故雖欲從之末由也已。故夫顏氏之子，爲庶幾也。文王望道而未之見，斯真見也已。夫有無之間，見而不見之妙，非可以言求也。子求其見也，其惟人之所不見乎？夫亦戒懼乎其所不睹也，斯真睹也已。斯求見之道也已。」

——見齋說

問：「仙家元精元氣元神。」陽明先生曰：「只是一件。流行爲氣，凝聚爲精，妙用爲神。」——傳習錄

精一之精以理言，精神之精以氣言。理者氣之條理，氣者理之運用，原非有二事也。但後世儒者之說，各滯於一偏，是以不相爲用。前日精一之論，雖爲愛養精神而發，然而作聖之功，實亦不外是矣。又曰：夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？真陰之精，卽真陽之氣。

之母；真陽之氣，即真陰之氣之父。陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，則凡若此類，皆可以不言而喻。不然，則如來書所謂三關七返九還之喻，尙有無窮可

疑也。——答人書

這幾節都是陽明哲學中很鮮明的道家色彩。他的見齋說簡直是脫胎於老莊思想。老子曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。有，名天地之始；無，名萬物之母……玄之又玄，衆妙之門。」又曰：「吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」莊子曰：「夫道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也；知形之不形乎。」陽明這段思想，全與此相類，他更運用此理於顏子文王中庸之所謂戒慎乎其所不睹，及他自己的良知哲學，使互相參通，以成一貫。

陸王哲學，既是融合儒釋道三方面而成，則此三方面者，當然是混合物，本不必替他分解那一部分是出於儒家，那一部分出於釋家，那一部分出於道家；不過現在既要搜尋他們哲學來源，就不得不強爲分析。其實雖分析，還是不能純一，恐怕就是他們自己，也不容易做很純一的分析，而況我們後人因爲一個人的思想，非比物質，決不能像

曰○，可以分成曰+○，即以本編所引他們的言論來說，若斷定他是道家的色彩呢？他却又帶着儒家的面目，佛家的意味，說他是佛家的色彩吧？却又有着儒家的精神，道家的意味，蓋事實上本不容有極明確的分野，強分之者，不過略明其線索，勿以辭害意可也。

大抵陸王志願，都是要合三教而一鎔之，不過象山對於佛老的功力，沒有陽明那麼深，——三十年——所以他成就也沒有陽明那麼純熟，他們原來就未存門戶之見，更未以為研究二氏之書，就是反革命，所以他們兩個人，都曾說過：「天下之理，但當論是非，豈當論同異。」所以象山就要拿他「立大」的工夫，達到「尊德性」的究竟；陽明則欲以致良知的工夫，達到止至善的究竟。象山更要拿尊德性的精神，去包舉運用佛老之學；陽明也要拿止至善的精神，包舉運用佛老之學，所以他們所說的「立大」「良知」，已不是孟子的「立大」「良知」的純粹；「尊德性」也不是中庸「尊德性」的原物；「止至善」也不是大學「止至善」的原物，因為他們都加了許多佛老的原料在這裏面；所以形成之物，為非儒非釋非道，又儒又釋又道的形體。陳清瀾所撰學蔀通辯，謂「象山講學專管歸完養精神一路，其為禪學無所逃矣。」又曰：「孔叢子

有云：心之精神是謂聖，陸學宗祖，全在此一語。謂「陽明一生講學，只是尊信達磨慧能，只是欲合三教爲一，無他伎倆。」吾不知這類意思是頌揚陸王呢？是貶損陸王呢？在他意思自然是貶損了；但象山能如此博採衆取，正是他「與人爲善」不自固陋的長處。陽明只是欲合三教爲一，這精神胸襟，是何等偉大。我以為陳先生對陸王的本來面目並未認清，只是拿他自己的朱子面孔，來繩陸王，所以貶之固未當，揚之亦未合。我以為象山陽明都是拿儒家哲學做出發點，兼採二家之長，以培養這個根基；他們對佛老之書，亦並不是一味採取，而無所疑義。

象山說：「釋氏爲此一物，非他物故；然與吾儒不同。吾儒無不該備，無不管攝，釋氏了此一身，皆無餘事，公私義利，於此而分矣。」——語錄

兄前與家兄大概謂儒釋同，某嘗以義利二字判儒釋。又曰：公私其實卽義利也。惟惟公，故經世；惟利惟私，故出世。儒者雖至於無聲臭方體，皆主於經世；釋氏雖盡未來際普度之，皆主於出世。從其教之所由起者觀之，則儒釋之辯判然矣。——與

王伯順書

問先生作書攻王伯順，也不是言釋，也不是言儒，惟理是從否？陸子曰：「然。」——

語錄

陽明說：吾人養心，未嘗離却事物，只順其天則自然就是功夫；佛氏却要盡絕事物，把心看做幻相，漸入虛寂去了，與世間無些子交涉，所以不可以治天下。——語錄

佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫婦累，却逃了夫婦；都是爲個父子君臣夫婦着了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁；有個君臣，還他以義；有個夫婦，還他以別；何曾着父子君臣夫婦的相？——語錄

看他們這幾段議論，不但未完全歸順到佛老那一邊去，並且還有所貶抑。觀象山所云「惟理是從」，尤可見是拿一個儒家學說做根基，以吸取他家之長，與陽明實無二致。所以他們雖然都受了二氏的洗禮，但他們所以有異同的第一個原因，仍是儒學根基的關係；其次才是吸收佛老分量上的關係。我們看象山與薛象先書對於佛老非惟不加排斥，且將認爲此心此理之所同然，但與朱子論太極圖章，見下則反覆辨論於無極之有無，而卒以儒家建中立極之義爲指歸，謂「無極」二字，出於老子知其雄章，吾聖



人之書所無有也。」又說老子「學之不正，見理不明」遂流而爲「任術數，無忌憚」。那麼假使無極二字，是出於吾聖人書中，陸子就可以承認了，老子也就可以不受「學之不正，見理不明，任術數，無忌憚」的貶抑了。所以他對於「上天之載，無聲無臭」則完全接受，獨對於無極二字，反覆辨論，而卒歸於「各尊所聞，各行所知」。這與他「但當論是非，豈當論同異」的主張，便自不同了。推象山心理，大概凡佛老之學，與儒家所見相同的，或更進而能闡揚光大儒學哲學而不相刺謬的，都可盡量吸收，認爲此心此理之所同。他所謂「若合符節」，「其揆一也」就是這個意思吧！這與那墨守儒家之道，不閱他書，而極端排斥異己，以門戶自高的，當然是高得多；但是與陽明相比，氣象便不同了。陽明謂「仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實；佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有。」又說「良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。」陽明語錄又曰：「戒懼克治，即是常提不放之功，即是必有事焉。」又以元精元氣元神，就是良知之化形，這都見得陽明兼收並蓄寬大的氣象，和偉大磅礴的精神，就是他對於佛老有時加以抨擊，深致不滿的，亦只是非問題，而非異同的問題。就可以知道，陸之「尊德性，

「蓋純以儒家爲主，而王之「致良知」則藉禪宗爲轉樞者，所以我說二子同以孔孟爲宗，而以佛老爲左右輔相，不過所取爲輔相的深淺不同罷了。」

但是學問之道，差以毫釐，異以千里。象山雖主「尊德性」而不信無極之理，不主虛無之說，所以他論宇宙，論心，論學，論工夫，都以此爲準繩，而傾向於踐履。陽明既以虛無爲良知之本，無所論列，易涉於玄虛，這便是源頭之差，支流之所由異的總因。蓋陽明在謫龍場以前，大半精力，都用於佛老上面，所以他對於三教合一的成績，能有如此之大。象山對佛老功力，原來就不大深，假如再帶點護道的態度，或帶點「販私鹽」的態度去研究，自然不能到鎔化純熟的地位。從前蘇子瞻論賈誼謂：「賈生志大而量小，才有餘而識不足也。」我對象山三教合一的工作，也要說：象山志大而量小，心有餘而力不足也。

#### 第四章 陸王宇宙觀

儒家哲學，以適用爲主；對於幽遠玄妙性命天道等事，不願多說。所以門弟子記孔子罕言命，子貢亦歎夫子之言性與天道，不可得聞。孔子自己亦說：「我欲託諸空言，不

如見之行事之深切著明也。」這可見儒家對於這些問題，也並不是完全不說，不過要以人生爲出發點，更要以人生爲歸宿，我們且看：

易經

大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。

中庸

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。

禮運

人者，天地之心也。  
人者，天地之德也。

孟子

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉！  
天視自我民視，天聽自我民聽。

張橫渠西銘

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，及混然中處。天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也。大君者吾父母宗子，其大臣宗子之家相也。

程明道

仁者，以天地萬物爲一體。

其他儒家諸子之所論列，莫不有這類思想，所謂希賢希聖希天，係以天爲人生之極則，

人配天地而爲三才，故懸「天地」標準，爲人生理想人格。因此儒家的「宇宙觀」和「人生觀」竟有不可分離之勢，因爲他論宇宙，都離不了人生；論人生却取法於天地。茲爲序述便利起見，將陸王的人生觀，卽內在他們的宇宙觀中。

由前章所述，陸王二子的學說，雖不免佛老的雜糅，不過他們究竟是以儒家哲學做根基；所以他論宇宙，雖未必與前人盡同，但拿宇宙的標準，爲人生之極則，却與前人無異。他們兩人都是主張唯心論（詳後）所以他們對宇宙的見解，差不多都主張心體一元論。茲分述之。象山說：

宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙分內事——語錄

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理——語錄

此理在宇宙間，未嘗有所隱遁，天地之所以爲天地者，順此理而無私焉耳！人與天地並立而爲三極，安得自私而不順此理哉？——與朱濟道書

大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於地，優優大哉，天之所以爲天者，是道也。故曰：唯天爲大，天降於人，人受中以生，是道固在人矣。孟子曰：「從其大體，」從此者

也。又曰：「養其大體。」養此者也。又曰：「養而無害。」無害乎此者也。又曰：「先立乎其大者。」立乎此者也。居之謂之廣居，立之謂之正位，行之謂之大道。非居廣居，立正位，行大道，則何以爲大丈夫？——與馮傳之書

四方上下曰宇，古往今來曰宙，宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後，有聖人出焉，同此心，同此理也；東西南北海有聖人出焉，同此心，同此理也。——雜說

凡此都是象山拿宇宙與人生，相提並論。他拿人心統攝宇宙，又拿一個理字，統攝人心。——在象山書中，心理實無二致（詳後）有時單舉，有時並舉，都沒有什麼不同的意義。所以他對人生的見解，是要拿天地做標準，而對宇宙的見解，是要以此理字做標準。過此以往，他都以爲「學之不正，見理不明」，「任術數」，「無忌憚」都在他排斥之列。他與朱元晦論太極圖說，往返辯論，要以此理爲歸。茲略錄象山語意，以見其概。

尊兄向與梭山書云：「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。」夫太極者，實有是理，聖人從而發明之耳！

非以空言立論，使後人簸弄於頰舌紙筆之間也。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，何也？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，太極亦何嘗同於一物，而不足爲萬化根本耶？太極固自若也。尊兄只管言來言去，轉加糊塗……後書又謂：「無極卽是無形，太極卽是有理，周先生恐學者錯認太極別爲一物，故着無極二字以明之。」易大傳曰：「形而上者謂之道。」又曰：「一陰一陽之謂道。」一陰一陽已是形而上者，況太極乎？曉文義者，舉知之矣。自有大傳至今幾十年，未聞有錯認太極別爲一物者；設有愚謬至此，奚啻不能以三隅反？何足上煩老先生特地於太極上，加無極二字以曉之乎？且極字亦不可以形字釋之。蓋極者，中也。言無極則是猶言無中也，是奚可哉？若懼學者泥於形器而申釋之，則宜如詩言：「上天之載，」而於下贊之曰：「無聲無臭。」可也。豈宜以無極字加於太極之上？朱子發謂濂溪得太極圖於穆伯長，伯長之傳，出於陳希夷，其必有考，希夷之學，老氏之學也。無極二字，出於老子知其雄章，吾聖

人之書所無有也。老子首章言：「無名天地之始，有名萬物之母。」而卒同之。此老子宗旨也。無極而大極，卽是此旨。老氏學之不正，見理不明，所蔽在此——與朱元晦書

……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。」某竊謂尊兄未嘗實見太極，若實見太極，上面必不更加「無極」字，下面必不更着「真體」字。上面加「無極」字，正是疊床上之床；下面着真體字，正是架屋下之屋。虛見之與實見，固自不同也……繫辭言神無方矣，豈可言無神言易無體矣，豈可言無易？老氏以無爲天地之始，以有爲萬物之母；以常無觀妙，常有觀竅，直將無字搭在上面，正是老氏之學，豈可諱也？惟其所蔽在此，故其流爲任術數，爲無忌憚。此理乃宇宙之所固有，豈可言無？若以爲無，則君不君，臣不臣，父子不子矣。楊朱未遽無君，而孟子以爲無君；墨翟未遽無父，而孟子以爲無父；此其所以爲知言也。極亦此理也；中亦此理也。五居九疇之中，而曰「皇極」，豈非以其中而命之乎？民受天地之中以生，而詩言立我蒸民，莫匪爾極，豈非以其中命之

乎？中庸曰：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也；致中和，天地位焉，萬物育焉，此理至矣！外此豈更復有太極哉！……」——與朱元晦書

細觀象山所論，他所以不承認太極之上加無極二字的原故，就因為無極二字太渺茫不可捉摸，好像不在他所謂「理」的範圍之內了，並且這無極二字，又不是出於儒家，所以他寧肯承認「上天之載，無聲無臭」，而不承認「無極」。我們看陽明的宇宙見解，雖亦主張心體一元論，但是他的議論，就不是象山這樣多所顧忌。他做象山全集序有曰：

……至宋周程二子，始復追尋孔孟之宗，而有無極而太極，定之以仁義中正，而主靜之說，動亦定，靜亦定，無內外，無將迎之論，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，其議論開闢，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心，則一而已！

他評太極圖說：

周子靜極而動之說，苟不善觀，亦未免有病；蓋其說從太極動而生陽，靜而生陰說



來太極生生之理，妙用無息而常體不易，太極之生生，即陰陽之生生，就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰，動而後生陽，則是陰陽動靜，截然各自爲一物矣。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。——傳習錄

又嘗說：仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來；却於本體上加却些子意思在，便不是他虛無的本色了。便於本體有障礙，聖人只是還他良知的本色，更不着些子意在。良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。日月風雷山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？——語錄

看陽明這些議論，就知道他對於宇宙見解，與象山是迥不相同了。象山不承認無

極而太極，陽明却謂無極太極……庶幾精一之旨。又謂象山議論開闔，時有異者，乃其氣質意見之殊，所謂異者，當即指他不承認無極而有異於周程二子也。推陽明心理，恐怕也要拿「大醇小疵」四字來批評象山了。再看他所謂「仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實。佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？」和「良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。」這豈但是對無極二字完全接受；豈但是無拘於儒家釋家道家，並且承認宇宙就是太虛，就是無形，日月風雷山川民物，皆在「太虛」「無形」的籠罩之中，簡直懸想到無無極的境界。且謂即儒家聖人，對於這個論斷，也不能增損絲毫，這議論是何等的超脫，何等的透關，比象山進步得多了！不過陽明所主張的人與天地爲一體，却與象山無甚差異，他說：

風，雨，露，雷，日，月，星，辰，禽，獸，草，木，山，川，土，石，與人原只一體；故五穀禽獸之類，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！——語錄

天地之道，誠焉而已耳！聖人之學，誠焉而已耳！誠故不息，故久，故徵，故悠遠，故博厚，是故天惟誠也故常清，地惟誠也故常寧，日月惟誠也故常明。——語錄

大人者當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，豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然，彼顧自小之耳！是故見孺子之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，見鳥獸之哀鳴穀觶，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，見草木之摧殘而必有憫恤之心焉，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惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之，是乃根於天命之性，而自然昭靈不昧者也。……——大學問

或疑禽獸草木與人異類，何亦謂之同體？則應之曰：你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地與我同體的，鬼神也與我同體的。——語錄

這些意思，可以說是陽明的宇宙觀，亦可以說是陽明的人生觀。統觀陽明的意思，是要拿一個「氣」字，貫通天地萬物，所以他評象山就說他氣質意見之殊，評太極圖說亦

謂：「陰陽一氣也，一氣屈伸而爲陰陽，而所謂「凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行」已經名之曰太虛，名之曰無形，而又說發用流行，當然亦是指氣了。所以他說：「風雨露雷日月星辰禽獸草木山川土石，與人原只一體……只爲同此一氣，故能相通耳！」大人小人，同具此氣；禽獸草木山川土石，亦同具此氣。此氣流行發布於天地之間，無小大精粗，幽明遠近，都是相等的。所以他又說：「天地與我同體的，鬼神也與我同體的。」

不過這所謂「氣」究竟是什麼一回事呢。空氣嗎？熱氣冷氣嗎？人物體中一呼一吸之氣嗎？當然都不是的。我以爲陽明之所謂「氣」，猶中庸之所謂誠，老子之所謂「道」，莊子所謂眞宰，佛氏所謂種性。天地人物所以運行不變，各序其宜者，完全氣運乎其中的作用。然而這氣是無形體，無方位。所以中庸上說：「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。」又曰：「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。」而卒歸於「上天之載，無聲無臭至矣。」老子曰：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。」莊子曰：「有情而無形。」齊物論佛氏則主不生不滅。陽明之所謂「氣」正是如此。換一句話說，就

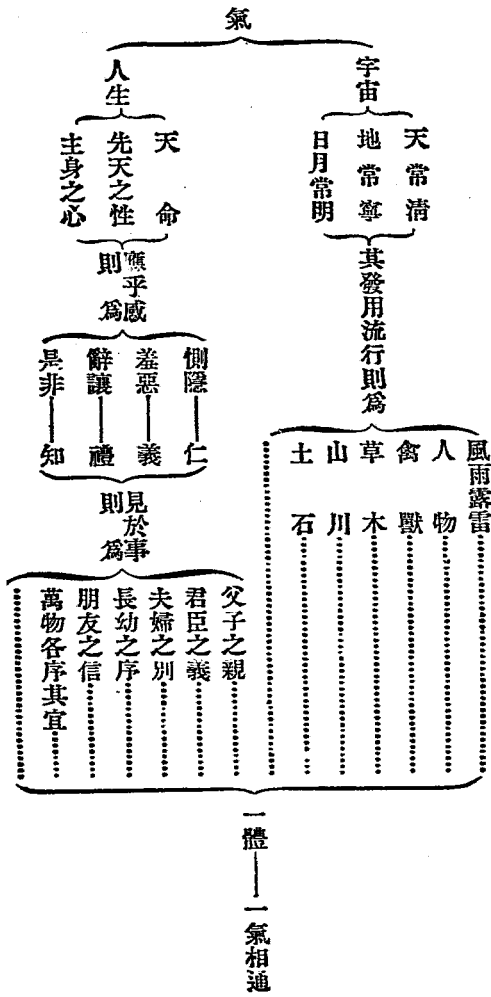
是氣可以爲萬物宰。天地山川人物鬼神雖然各異其枝葉，但都同在這一個根幹之上；枝葉的榮枯，全看能不能吸着根幹的滋養品。所以他說天惟誠故常清，地惟誠故常寧，日月惟誠故常明。——按此處與老子天得一以清，章同意。如此自然天地鬼神禽獸草木山川土石都是相通，都是同體的了。

這「氣」字是就視無形，聽無聲方面着想，其散布於天地人物者，又或異其名詞。——在天者叫做命，賦於人者叫做性，主於人身者叫做心。心性命都是一體相同，與上面所說的「氣」字無異，怎見得呢？他說：

經，常道也。其在於天謂之命；其賦於人謂之性；其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，亘古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也。是常道也。其應乎感也，則爲惻隱，爲羞惡，爲辭讓，爲是非。其見於事也，則爲父子之親，爲君臣之義，爲夫婦之別，爲長幼之序，爲朋友之信。是惻隱也，羞惡也，辭讓也，是非也，是親也，義也，序也，別也，信也，一也。皆所謂心也，性也，命也，通人物，達四海，塞天地，亘古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也。是常道也。——稽山書院尊經

閣記

大抵陽明以一個「氣」字統攝天地萬物，而於人事方面，又詳列心性命之作用，而復統歸於一。一者何？當然還「氣」之發布流行了。所以他的宇宙觀和人生觀，是很明瞭的一貫的學說，表如下式。



綜核象山陽明的宇宙見解，可以得下列三個結論：

(一) 象山陽明都以宇宙人生相提並論，且都爲心體一元論的哲學。

(二) 象山對宇宙只承認到太極，而不承認太極之上，更有無極。陽明則於無極之理，完全承認，且時更進而爲無無極無無無極的承認。

(三) 象山頗欲以一個理字統攝宇宙與人生；但他議論之中，却心理並舉。他的意思原是主張「心卽理」，但每每並列，易滋誤會；不如陽明拿一個氣字統攝宇宙與人生，來得直截爽快。陽明雖亦有時說到理字，但他以「理」爲心之布散，心可以概括理，理不可以概括心，與象山理字有大小之殊。

## 第五章 陸王論心

自陸王二子，以直指本心爲學者倡，一時學者靡然從之。二子哲學，遂爲儒家另開一個門面。反對二子的，遂說他是狂禪，是異端，是非吾聖人之道。乃羣起相攻，爲護道運動。蓋佛法可大別之爲禪、教、律，三種。禪是佛心，教是佛語，律是佛身。禪主入定，故禪定學，亦名增上心學。宋時學者，個個與佛教有些淵源，亦個個歡喜論心；不過象山來得顯著

些，故有逃禪之誚。至陽明則格外彩色濃厚，所以就同聲相和說他是禪宗。他們究竟是  
否出於禪宗，已在第三章說過，此處不必替他申辨。不過攻擊陸王的，就是要攻擊他們  
的心學。其實心學在儒家何曾不講？尙書堯舜禹之相授受，即曰：「人心惟危，道心惟微；  
惟精惟一，允執厥中！」後世言心者，莫不以此爲源泉。可算是心學濫觴。又有人說：儒家  
以孔子爲宗，孔子對性命天道等問題，平時不深討論，即教學者，亦未嘗以心學爲前提。  
但孟子是學孔子的，他的書中，談及性命天道的就很多，而討論心的問題，尤不在少處。  
他說：「學問之道無他，求其放心而已矣！」又說：「聖人先得我心之所同然耳！」他又  
引申孔子「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉」的意思，說是「惟心之謂歟！」照這  
樣看來，則是學問只在「求放心而已矣！」亦就可以說是出於禪宗，只可惜那時還沒  
有禪的名詞；不然，恐怕也就不免了。不但如此，孟子書中，說到心的地方正多呢！計七篇  
之中，說心的凡四十七章，心字在全書中，凡一百廿八見，——孔距心的心字不在內——這  
是孟子言心的證據。荀子亦是儒家學者，他的勸學篇上就說：「君子之學也，入乎耳，箸  
乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，靜而動，一可以爲法則，小人之學也，入乎耳，出乎口，口



耳之間，僅四寸耳！曷足以美七尺之軀哉！」他做解蔽篇，則更明明白白的說是解除心術中之所蒙蔽。他說：「天下無二道，聖人無兩心。」他又說：「故爲蔽，欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，博爲蔽，淺爲蔽，古爲蔽，今爲蔽……凡萬物異，莫不相爲蔽；此心術之公患也。」他更有一段治心之道，說的尤其精微：

空石之中有人焉，其名曰馮。其爲人也，善射以好思。耳目之欲接，則敗其思；蚊蠅之聲聞，則挫其精。是以關耳目之欲，而遠蚊蠅之聲，閒居靜思，則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自強矣，未及思也。有子惡臥而燂掌，可謂能自忍矣，未及好也。關耳目之欲，蚊蠅之聲聞，則挫其精，可謂危矣，未可謂微也。夫微者，至人也。至人也，何強？何忍？何危？故濁明外景，清明內景。聖人從其欲，兼其情，而制焉者，理矣。夫何強？何忍？何危？故仁者之行道也，無爲也；聖人之行道也，無強也。仁者之思也，恭聖人之思也，樂。此治心之道也。——解蔽篇

這一段治心的方法，簡直與佛家禪定之學，道家修性之學，完全一致。即孔子雖不言心性等事，但「毋意毋必毋固毋我」，「天何言哉！四時行焉！百物生焉！」即與佛道

之理，無甚差異。不過儒家多主治世修文，不多空談心性；後世因謂心性之學，爲禪學，爲異端，真是未免太自隘了！

孟荀二子，皆孔子後儒家巨擘，而所著書中，對於心之問題，皆言之不厭其詳，則又安可以說：研究心學的是逃禪呢？且此還是就孟荀二子儒家立場說話，若其他諸子，則對心性問題，尤言之精微，可知「天下之理，但當論是非，豈當論同異？」孔子未說過的，後人只要見到，果然是真理，何妨大說而特說！而況孔子還未嘗不說的呢？

學術本是進化的，一代蕃衍於一代，原是當然之事。學者爲補偏救弊，有時故爲詳略，亦是時有的事。因補偏而自己又入於偏，因救弊而自己又發生流弊，也是常有的事。陸王二子的心學，正是如此！學者不審其學說之成因，而肆意攻擊，未免出於武斷，因導心學之源流如此！

有宋學者，都歡喜談「心」，不過朱晦庵他們，總把心與理分做兩件事。他說：「人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。」又曰：「虛靈不昧，以具衆理，而應萬事。」又曰：「人之所以爲學者，心與理耳！」陸王論心，則謂此心此理，實無二致；而陽明之論，尤

主於極，我嘗以爲陽明論心，惟憑直覺，很像西方學者的極端唯心派；象山則合感性與悟性，名爲心之本體，很像康德 *Kant* 之先驗觀念論。現在要研究他們對心的見解，須先看他們對性的見解。因爲心性原有相關之處，並且歷來討論性的問題，至爲複雜，對性的見解若有差異，對心的見解自然也有差異。陸王哲學的大本，多半發自孟子書中。孟子是主張性善的，所以他們也是主張性善的。不過象山書中，論性之處很少。祇曰：「人性皆善，其不善者遷於物也。」又告學者曰：「汝耳自聽，目自明，事父自能孝，事兄自能弟。」此即可推知象山固主張性善論者。

陽明則論性之處很多，且更詳盡有條理。他說：「就其主宰處說，便謂之心；就其稟賦處說，則謂之性。」語錄又曰：「心之體，性也；性之原，天也。」又曰：「心之本體，即是性，性即是理。」語錄這可算陽明對性的界說。他又說性的作用道：「性之本體，原是无善无恶的。」又曰：「至善者，性也；性元無一毫之惡。」語錄在陽明之意，大概以爲無善無惡就是至善，無善無惡，爲性的本來，未雜一毫人欲的純潔，爲繪事後素的「素」。故無善無惡，就是至善。陽明又說：「性一而已，仁義禮智，性之性也；聰明睿知，性之質也；喜怒哀樂，性

之情也；私欲客氣，性之蔽也。質有清濁，故情有過不及，而蔽有深淺也。私欲客氣，一病兩痛，非二物也。」這是陽明主張性之本體爲善，其不善的私慾客氣，爲性之蔽，與孟子「若夫爲不善，非才之罪也」意思相同。

象山陽明對性的見解，係出一轍。雖言論有詳略，但都是主張性善的。性爲心之本源，本源既同，所以論心的大體也是一致。在他們哲學中，有一個共同主張，爲受人攻擊之焦點的，就是「心卽理」。說換句話，就是心的本體，就是理。

象山說：心一理也，理一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。——語錄  
道徧滿天下，無些小空闕，四端萬善，皆天之所予，不勞人妝點；但是人自有病，與他相隔了。——語錄

萬物皆備於我，只要明理。——語錄

今之學者，只用心於枝葉，不求實處。孟子云：「盡其心者，知其性，知其性則知天矣。」心只是一個，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會心。——語錄

陽明說：無善無惡心之體。——陽明四句教

至善也者，心之本體也。——大學古本序

爾一點良知，是爾自家準則。——語錄

若良知之發，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理。——語錄

夫在物爲理，處物爲義，在性爲善，因所指而異其名，實皆吾之心也。心外無物，心外無事，心外無義，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。處物爲義，是吾心之得其宜也，義非在外可襲而取也。——與王

純甫書

徐愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡？」陽明曰：「心即理也，此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。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。」愛曰：「如事父一事，其間溫清定省之類，有許多節目，亦須講求否？」曰：「如何不講求？」

冬溫夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親之心，冬時自然思量父母寒，自去求溫的道理；夏時自然思量父母熱，自去求清的道理。譬之樹木，這誠孝的心，便是根，許多條件，便是枝葉；須先有根，然後有枝葉，不是先尋了枝葉，然後去種根。——語錄

以上略見兩家論心體的大概，要其指歸，皆以心理無二爲主。象山謂「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙無非此理。」陽明說「心外無物，心外無事，心外無義，心外無善。」二人都以「心」爲道德標準，擴而充之，則充塞於宇宙者，莫非此理。所謂「放之則彌六合，捲之則退藏於密。」陸王論心，大有這個氣象。蓋象山自幼卽說：「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。」他的意思，是說吾人心內諸現象，卽宇宙內諸現象，故吾心所具之理，亦卽宇宙萬有之理；宇宙萬有之理，亦無往而不合於吾心之理。此理此心爲東西古今萬人所同，非一人一時的心理，乃充塞宇宙，亘萬古而不變的心理。陽明亦以萬事之理，無不備於吾心，只要求之於心，則萬事之理自然可得。這是他們論心本體的相同之點。再看他們論心的

作用，就有些不同了。象山論心的作用，是拿事與心兩方面來說的，即是合感性與悟性而成作用的。譬如對一件事的是非曲直，固然要我心——悟性，去辨正，但亦須隨外界事物之是非曲直——感性，然後才能予以辨正。陽明則一切的事，只要求之吾心儘够了。外界的是非曲直，都存在吾的心中，求之於心，沒有不得的理，故儘可不必去管外界如何，心中自然會明白的。這是他們些微的相異。象山說：

孟子曰：「夫道一而已矣！」又曰：「道二仁與不仁而已矣！」如是則爲仁，反是則爲不仁。仁卽此心也，此理也。求則得之，得此理也。先知者，知此理也。先覺者，覺此理也。愛其親者，此理也。敬其兄者，此理也。見孺子將入井而有怵惕惻隱之心者，此理也。可羞之事則羞之，可惡之事則惡之，此理也。是其爲是，非知其爲非，此理也。宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也。敬此理也。義亦此理也。內此理也。外亦此理也。故曰：「直方大，不習無不利。」孟子曰：「所不慮而知者其良知也，所不學而能者其良能也，此天之所與我者，非由外鑠我也。故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。此吾之本心也。」——與曾宅之書

陽明則曰

……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，不成去友上民上求信與仁的理？都只在此心上，心卽理也。——語錄

知是心的本體，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，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，卽所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。——語錄

夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體性也，性卽理也。故有孝親之心，卽有孝親之理；無孝親之心，卽無孝親之理；有忠君之心，卽有忠君之理；無忠君之心，卽無忠君之理。理豈外於吾心耶？夫外心以求物理，是以有闕而不達，此告子義外之說。孟子所以謂之不知義也。心一而已，以其全體惻怛而言謂之仁；以其得宜而言謂之義；以其條理而言謂之理。不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？——答顧東橋書

充天塞地，中間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了；這個靈明，便是天地鬼神的



主宰，天沒有我的靈明，誰去仰他？高地沒有我的靈明，誰去仰他？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了！我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一體流通的，如何與他

間隔得——語錄

看二子之所論列，都是就心體作用上說法。象山謂可羞則羞，可惡則惡，宜辭而辭，宜遜而遜，是注重在可字與宜字上，就是說外界的事物之來，應該羞的才羞，應該惡的才惡，應該辭的就辭，應該遜的就遜。羞，惡，辭，遜，是就自己的本心說，即是就悟性一方面說。可字，宜字，是就外界事物說，即是就感性一方面說。他又說：「反身而誠，樂莫大焉。」則是所得之樂，都靠自己的自反。陽明所舉事父事君交友治民之義，則謂事父自然會孝，事君自然會忠，交友自然會信，治民自然會仁。所以他說：「外吾心而求物理，無物理矣。」「有孝親之心，即有孝親之理；有忠君之心，即有忠君之理。」一切理都在吾心，不必照象山那樣斟酌情形，可羞則羞，可惡則惡，宜辭而辭，宜遜而遜。他更說心的靈明便是天地鬼神的主宰，則心的作用，竟無所不包，無所不能了。雖然象山也曾說過：「汝耳

自聽，汝目自明，事父自能孝，事兄自能弟，但是象山的意思，還是注重在事字上。雖事父事兄，也得思量思量，合理是不合理？如不合理，就要陷親於不義。事親尚要思量，其他的事，更可想而知了。何以見得他說：「汝耳自聰，汝目自明。」耳目如不能思量辨正，還够得上說是聰明？假如不須思量辨正，或耳目不能思量辨正，那麼他就不必在事父事兄上，加汝耳自聰，汝目自明這兩句。總之陽明論心，是主張體用一源，心物無二，很有心體萬能的意味。象山則體用分明，不相雜廁，雖事物之理主宰於心，然心却要受理的籠罩。——見前宇宙觀——故象山雖主心即理，行起來却有個先後次第。陽明嫌他如此說法，還有心理二元的嫌疑。所以更進一步，做徹底的主張「心體萬能」。此一問之微，乃二子心學差異的發端。

前言二子對性的問題，都主張是善的；對心的問題，雖微有差別，但主張心即理，還算無所差別。既然如此，則人之所以爲不善者，又將何說？象山曰：「人性皆善，其不善者，遷於物也。」又曰：「道徧滿天下，無些小空闕……但是人自有病，與他相隔了。」又曰：「今之學者，只用心於枝葉，不求實處。」推象山這幾句意思，大概就等於孟子說的「

人之所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。」他承認本體是善的，遷於物就不善了；人自有病，便相隔了；用心於枝葉，也就不善了；然則如何才可使他永久是善？不遷於物？不相隔闕？象山說：「用心於枝葉，不求實處。」便是不善的大原。要想防止這個大原，就要使他不用心於枝節，而用心於實處；不過所謂實處，又何所指？他說：「只是理會心。」心爲萬事之本，心理會好了，自然就不會有「遷於物」「相隔闕」的毛病。「見可羞之事則羞之，可惡之事則惡之」了。所以他說：學苟知本，六經皆我註腳。

陽明謂：「仁義禮智，性之性也；聰明睿知，性之質也；喜怒哀樂，性之情也；私欲客氣，性之蔽也。質有清濁，故情有過不及，而蔽有深淺也。」此數句中，值得我們注意的有兩點：一、是私欲客氣性之蔽也。二、是質有清濁，性之蔽，是後天習染之污；質之清濁，則與生俱生，爲先天產物。但雖是先天產物，雖是有清濁之殊，仍無害其爲至善。此如人之天資高下，聰明一點的，未必就是好；魯鈍一點的，未必就是不好。「及其成功一也。」不過原來資質已是不清，又加私欲客氣的蒙蔽，便是爲不善的根源。醫這個不善病痛的方法，在象山便要說只有把心理會好了，什麼私欲客氣，不要睬他，自然就沒有陽明的意思。

却要在天理人欲兩方面做工夫，不若象山只理會心，象山不但只理會心，他並且不承認人欲這兩個字，他說：

天理人欲之言，亦不是至論；若天是理，人是欲，則天人不同矣。此其源蓋出於老氏。樂記曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知之，而後好惡形焉。不能反躬，天理滅矣。」天理人欲之言，蓋出於此。樂記之言，蓋出於老氏。——語錄

此理充塞宇宙，天地鬼神，且不能違，況於人乎？——與吳子嗣書

宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也。——語錄

此理本天所以與我，非由外鑠；明得此理，即是主宰。真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。——與曾宅之書

陽明曰：

心一也，未雜於人謂之道心；雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心；初非有二心也。——語錄

聖人述六經，只是要正人心，只是要存天理，去人欲。——語錄

聖人之所以爲聖人，惟以其心之純乎天理，而無人欲；則我之欲爲聖人，亦惟在於此心之純乎天理，而無人欲。——示弱弟立志說

聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜，精金之所以爲精，但以其成色足而無鉛銅之雜也。——語錄

吾輩用功，只求日減，不求日增；減得一分人欲，便復得一分天理。——語錄

學者問曰：「聲色貨利，恐良知亦不能無？」陽明曰：「固然！但初學用功，却須掃除蕩滌，勿使留積，則適然來遇，始不爲累，自然順而應之。良知只在聲色貨利上用功，能致得良知，精精明明，毫髮無蔽，則聲色貨利之交，無非天則流行矣。——語錄

由這兩種議論，就知道象山只承認一個理，無所謂天人。他說天人同在一个理字籠罩之中，所以不承認天理之外，更有什麼人欲。陽明固亦承認心即理者，但他說欲即在理之中，理欲並非二事。——人心之得其正者即道心，道心之失其正即人心，二者相消相長，故曰：減得一分人欲，便復得一分天理。聲色貨利，只要用得其正，都不失爲天理。所以好色好貨，都無礙於王天下，正是此理。象山只在一方面——源頭上用工夫，陽明

却要一方面存天理，一方面去人欲，雙方用工夫的，這是二子心學中的大異。

這個大異，却亦來之有自。象山對心之作用，有先後次第；陽明則視心爲萬能，把一個心太信任了，私欲客氣自然就會作怪，自然就不能不想一個制止的方法，所以他這存天理去人欲，正是制止私欲客氣，保全心體萬能的方法。象山既是有先後次第，在他遇事之時，已是審慎周詳，「反身而誠，樂莫大焉。」就用不着更去做這存天理，去人欲的工夫。則是二子之言雖然大異，還是同源。蓋心之來源——性，是二子共同主張是善的，心之本體，也是二子共同主張是善的，只是心的作用，微有差別，所以補救方法，也就有這個差異。後人不研究陸王所謂心即理者，係專制本體而言，遂謂陸王心學，有如許流弊，我說這是不應該的。

明朝有一位馮柯，他也是崇拜朱晦庵的一路，他著有一本求是編，內多反對陽明。他說陽明不識性字，又說陽明千言萬語，只是要去人欲存天理，以此爲陽明詭病，真是太籠統。我說明清以來，反對象山陽明者，不一而足，但總是自以爲是朱子信徒，拿他自己的那一副朱子面孔，來檢查陸王——恐怕真朱子，還未必如是。學者研究學術，早把胸

中存個成見，那裏能得學術的中正？

陸王主張心學，既召這些詬病；詬病之不足，更咒他是狂禪。我想陸王所以有狂禪之誦，就是心學爲其主因；但是要攻擊他的心學，也須看看他們把「心」用在什麼地方？才能定他是禪非禪。禪主遺棄一切，來去無挂。陸王雖說學者要理會心，但他們是要把心理會好了，用在父子，兄弟，交友，治民上，則又何嘗是禪？雖理會心，又何傷呢？

## 第六章 陸王論學

陸王哲學，既以心爲主體，故論學亦以心爲務。我在前章既把他們心學本源，略爲搜證，以見重視此心，並非禪宗所獨有。即他們論學的意義，也是孔子門下，已有此一派；後世學者，亦嘗有此一派：

子夏曰：賢賢易色；事父母能竭其力；事君能致其身；與朋友交，言而有信；雖曰未學，

吾必謂之學矣。——論語

子路曰：有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學？——論語

孔子對子路之言，固有所責備，然而他教弟子，亦首重「入則孝，出則弟，謹而信，汎

愛衆，而親仁。」行這些事剩餘下來的工夫，再去學文。他的四教，是文、行、忠、信。他的四科，是德行、言語、政事、文學。可知他的教育，是很注重行爲的。到孟子就更顯明的說道：「學問之道無他，求其放心而已矣！」又曰：「盡信書，則不如無書。」可知孔子教人，決非專以讀書爲學問，是可斷言的。子夏子路不過太重行爲一方面罷了。到宋朝時候，學者有個共同口號，叫做學者學爲人也！

所以他們天天在那裏尋孔顏樂處，天天討論顏子所好何學？靜坐養心……學風爲之一變。這都是應時勢要求，不期然而然的時代思潮。蓋自章句訓詁之學興，而陋者或以聖賢之學，爲止於是。只曉得愁眉苦臉的，求於口耳分寸之間，以爲是道，而身心性命之微，日遠日晦。宋朝學者，感覺到這樣爲學，豈不是愈學愈遠，寢假而人且不入，何有於學？所以義理之學，爲宋朝特有的學風，爲的是這個原因。象山爲此類思想最顯著者。至陽明之世，則天下學者，更不知學爲何事，故揭良知之教，以指示之。此陸王二子論學的本源。

陸王論學，同以明心爲出發點。二子對心的見解，已於上章說明他們是始同而終



異；然究竟還是同多而異少。至於本章二子的論學，則是少同而多異了。其故蓋由於二子俱以明心爲學問之本，心的見解既有差異，自然對心中所發用流行散於萬事的學問，也是差異的。象山把心的作用分作兩截——感性與悟性——陽明合體用爲一源，把本體與作用，連做一貫；所以二子論學的差異，還是順着這個源泉而更暢其流，然而以明心見性，屏棄口耳爲學問之本，則又二子之所同者。茲先言其同。

象山曰：

人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳！古人教人，不過存心，養心，求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保養而反戕賊放失之耳！苟知其如此，而防閑其戕賊放失之端，日夕保養灌溉，使之暢茂條達，如手足之捍頭面，則豈有艱難支離之事？今日向學，而又艱難支離，遲回不進，則是未知其心，未知其戕賊放失，未知所以保養灌溉。此乃爲學之門，進德之地，得其門，不得其門，有其地，無其地，兩言而決，得其門，有其地，是謂知學；是謂有志。既知學，既有志，豈得悠悠？豈得不進？——與舒西美書

凡欲爲學，當先識義利公私之辨，今所學果爲何事？人生天地間，爲人自當盡人道；

學者所以爲學，學爲人而已！非有爲也！

上是天，下是地，人居其間，須是做得人方不枉。

大凡爲學，須要有所立，論語云：「己欲立，而立人；卓然有不爲流俗所移，乃爲有立。須思量天之所以與我者，是甚底爲？還是要做人否？理會得這個明白，然後方可謂之學問。

今人略有些氣稜者，多只是附物，原非自立也；若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。

論語中多無頭柄的說話，如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及所守者何事。如「學而時習之」，不知所習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；時習之，習此也；說者，說此；樂者，樂此；如高屋之建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳。

如今讀書，且平平讀，未曉處，且放過，不必太滯。

學者須是打疊田地淨潔，然後令他奮發植立，若田地不淨潔，則奮發植立不得。古

人爲學，卽讀書然後爲學可見；然田地不淨潔，亦讀書不得。若讀書，則是假寇兵而資盜糧。以上俱見象山語錄。

陽明曰：

志立而學半。——語錄

諸公在此，務要立個必爲聖人之心，時時刻刻，須是一棒一條痕，一摑一掌血，方能聽吾說話，句句得力。——語錄

夫聖人之學，心學也；學以求盡其心而已。堯舜禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」道心者，率性之謂，而未雜於人，無聲無臭，至微而顯，誠之源也。人心則雜於人而危矣；僞之端矣。一於道心則存之無不中，而發之無不和。是故率是道心而發之於父子也，無不親；發之於君臣也，無不義；發之於夫婦長幼朋友也，無不別；無不序；無不信；是謂中節之和。天下之達道也。放四海而皆準。亘古今而不窮。天下之人，同此心，同此性，同此達道也。舜使契爲司徒，而教以人倫，教之以此達道也。當是之時，人皆君子，而比屋可封。蓋教者惟以是爲教，而學者惟以是爲

學也——重修山陰縣學記

德有本而學有要，不於其本而泛焉以從事，高之虛無，卑之而支離；終流蕩失宗，勞而無得矣。是故君子之學，惟求得其心，雖至於位天地，育萬物，未有去於吾心之外也。孟子所謂「學問之道無他，求其放心而已矣」者，一言以蔽之。故博學者，學此者也；審問者，問此者也；慎思者，思此者也；明辨者，辨此者也；篤行者，行此者也。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，窒心慾，遷心善，改心過，處事接物，無所往而非求盡吾心，以自慊也。譬之植焉，心其根也，學也者，其壅培之者也。灌溉之者也，扶植而刪鋤之者也，無非有事於根焉耳矣！——紫陽書院集序

問看書不能明如何？先生曰：「此只是在文義上穿求，故不明。如此又不如爲舊時學問，他到看得多，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，凡明不得，行不去，須反在自心上體，當即可通。蓋四書五經，不過說這心體，即可謂道心。體明即是道明，更無二。此是爲學頭腦處。」——語錄

這是二子論學問源頭處的共同見解。象山定一個學的目標：「學者學爲人而已！」又曰：「學者須要有所立。」此與陽明「志立而學半」，「務要立個必爲聖人之心。」是一致的。爲學的頭腦，則首在理會此心。象山說：「人孰無心，道不外索，古人教人，不過存心，養心，求放心。」陽明說：「聖人之學，心學也；學以求盡其心而已矣！」又曰：「君子之學，惟求得其心，雖至於位天地，育萬物，未有出於吾心之外也。」這亦是二子相同的。必先把心涵養好了，然後一切學問事功，才有所附麗。即讀書亦才有用。不然，則讀書且爲此心之累。象山說：「田地不淨潔，亦讀書不得，若讀書則是假寇兵，資盜糧。」與陽明所謂「記誦之廣，適以長其教也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辨也；辭章之富，適以飾其僞也。」——見答顧東橋書——同一見解。因爲這個原故，所以象山教人讀書未曉處，且放過，不必太滯。陽明亦教學者不要在文義上穿求。象山又說：「學苟知本，六經皆我註腳。」陽明亦說：「四書五經，不過說這心體。」又曰：「德有本而學有要，不於其本，而泛焉以從事，高之虛無，卑之而支離，終流蕩失宗，勞力而無得。」這全是注重在學苟知本的「本」字。意思是說心術不正，讀了許多書在肚裏，是要害人的。

我們回憶史書中大奸巨惡，許多是知書能文之士；但是書文到他們肚裏，立刻都變成毒蛇猛獸，可以吃人了。與其這樣，到是不讀書的，還無以濟其私，而滿其慾，惟其讀過幾句書，才會引經據典，掩過飾非呢！馮道、秦檜、嚴嵩、阮大鍼，這一輩人，若是未讀過書，則他們惡跡決不至有如此昭著！這才明白：「事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信」的人，子夏贊揚他：「雖曰未學，吾必謂之學矣。」是有道理的。更明白：孔子教弟子要先做「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁」這幾件事，然後才講到學文，是必然的先後次第。則象山陽明主張學要知本，正亦未可厚非。

這是二子以存心，養心，求放心，爲學問頭腦。至於爲學次第，及爲學的方法，則二子有顯然的差異，這差異還是與前章論心的差異，出於一源。陽明論學，爲終始一貫，無先後條目。象山則諄諄於講明踐履的先後次第：

學有本末：顏子聞夫子三轉語，其綱旣明，然後請問其目。夫子答以非禮勿聽，勿視，勿言，勿動。顏子於此洞然無疑，故曰：回雖不敏，請事斯語矣。本末之序蓋如此。今世論學者，本末先後，一時顛倒錯亂，曾不知詳細處，未可遽責於人。如非禮勿視，勿聽，

勿言，勿動，顏子已知道，夫子乃語之以此。今先以此責人，正是躐等。——語錄

古者十五入大學。大學曰：「大學之道，在明明德，在新民，在至於至善。」此言大學指歸。欲明明德於天下，是入大學標的。格物致知，是下手處。中庸言：「博學，審問，慎思，明辨，是格物之方。讀書親師友，是學思則在己，問與辨，皆須在人。自古聖人，亦因往哲之言，師友之言，乃能有進。況非聖人，豈能自任私智，而能進學者？」——學說

爲學有講明，有踐履。大學致知格物；中庸博學審問慎思明辨；孟子始條理者，智之事；此講明也。大學修身正心；中庸篤行之；孟子終條理者，聖之事；此踐履也。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。致知在格物。自大學言之，固先乎講明矣。自中庸言之，學之弗能，問之弗知，思之弗得，辨之弗明，則亦何所行哉？未嘗學問思辨，而曰吾唯篤行之而已，是冥行者也。自孟子言之，則事蓋未有無始而有終者，講明之未至，而徒恃其能力行，是猶射者不習於教法之功，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。」講明有所未至，則雖材質之卓

異，踐行之純篤，如伊尹之任，伯夷之清，柳下惠之和，不思不勉，從容而然，可以謂之聖矣，而孟子顧有所不願學，拘儒瞽生又安可以其硜硜之必爲，而傲知學之士哉？然必一意實學，不事空言，然後可以謂之講明；若謂口耳之學，爲講明，則又非聖人之徒矣。——與趙詠道書

這是二子最顯著的差異。象山講學，最重本末次第，無論什麼學問，都須先講明其中道理，然後才能去實行。失了這個次第，「正是躐等。」不先講明道理，就一味去做，在象山就要說他是瞎做。不過象山亦並不是主張專講明而不做的。他的意思，是要有講明，有踐履，先後次第，固不可顛倒錯亂，但二者缺一，亦不可爲學。所以他說：「拘儒瞽生，又安可以其硜硜之必爲，而傲知學之士哉？」這是說只瞎做，不講明，是不行的。他又說：「然必一意實學，不事空言，然後可以謂之講明；若謂口耳之學爲講明，則又非聖人之徒矣。」這是說專空談不去做，也是不行的。我們在上列所引這幾段中，就可以看到象山論學的全體。明德，新民，止至善，是學問指歸，明明德於天下，是學問標的。格物致知，是爲學下手處。博學審問慎思明辨，是格物的方法。讀書親師友，則爲達到這幾種學問的



途徑。這是細分出來的條目如此。綜合言之，卽是先講明而後踐履。他與趙詠道書中對講明踐履的先後次第，說的很詳細。他顯然把博學審問慎思明辨幾種做講明的事，屬知的方面，篤行才是踐履的事，屬行的方面。明明白白的，知行分做兩截。陽明則以知行合一之論，貫串象山講明踐履兩方面；且於象山之論，略有微辭：

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。執事素能深信其學，此亦不可不察。正如求精金者，必務煅煉足色，勿使有纖毫之雜，然後可無虧損變動，蓋是非之懸絕，所爭毫釐耳。——與席元山書

知行原是兩個字，說一個工夫。這一個工夫，須著此兩個字，方說得完全無弊病。若頭腦處見得分明，見得原是一個頭腦，則雖把知行分做兩個說，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，則雖把知行合做一個說，亦恐終未湊泊處，況又分作兩截去做，則是從頭至尾，更沒討下落處也。——答友人問

致知格物，自來儒者皆相沿如此說，故象山亦遂相沿得來，不復致疑耳；然此畢竟亦是象山見得未精一處，不可掩也。——答友人問

知之真切篤實處便是行；行之明覺精察處便是知。若知時其心不能真切篤實，則其知便不能明覺精察；不是知之時只要明覺精察，更不要切實篤行也。行之時其心不能明覺精察，則其行便不能真切篤實；不是行之時只要真切篤實，更不要明覺精察也。——同上答友人問

這是陽明對象山的微辭。其意蓋謂象山的見解，尙未「煨煉足色」，即是未免於「雜」的意思。所以他又說：「畢竟是象山見得未精一處，不可掩也。」爲的就是象山把知行兩個字分做兩截，對學問思辨，致知格物的見解，仍沿襲前人解說，以致受累。固是陽明對他的微辭，也是陽明對他的惋惜。因爲他們學問源頭，原是一致；故在陽明書中，屢稱「象山於學問頭腦處，見得直截分明。」只可惜象山學問路道，與他走的不同。他在此處，並將知行二字，是一個工夫，不能分做兩截的關係，說個明白。蓋陽明學問，在中年以後，完全歸納到「知行合一」和「致良知」兩條路上。全書之中，最大部分，都

是發明這兩個頭腦。到他晚年，尤其是一開口便是這兩句話。所以知行合一，與致良知，就是他論學的面目。茲復略引其說，以見一般：

夫問思辨行，皆所以爲學，未有學而不行者也。如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，而後謂之學；豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？學射，則必張弓挾矢，引滿中的，學書，則必伸紙執筆，操觚染翰，盡天下之學，無有不行，而可以言學者。則學之始，固已卽是行矣。篤者敦實篤厚之意，已行矣，而敦篤其行不息，其功之謂爾。蓋學之不能以無疑則有問，問卽學也；卽行也，又不能無疑則有思，思卽學也；卽行也，又不能無疑則辨，辨卽學也；卽行也。辨旣明矣，思旣慎矣，問旣審矣，學旣能矣，又從而不息其功焉，斯謂之篤行。非謂學問思辨之後，而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學，以求解其惑而言謂之問，以求其通理而言謂之思，以求精其察謂之辨，以求履其實謂之行，蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已矣。此區區心理合一之體，知行並進之功，所以異於後世之說者，正在於是。——答顧東橋書

凡謂之行者，只是著實去做這件事；若著實去做學問思辨的工夫，則學問思辨，亦

便是行矣。學是學做這件事，問是問做這件事，思辨是思辨做這件事，則行亦是學問思辨矣。若謂學問思辨之，然後去行，却如何懸空先去學問思辨得？行時又如何去得做學問思辨的事？行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行；若行而不明覺精察，便是冥行，便是「學而不思則罔」。所以必須說個知，知而不能真切篤實，便是妄想，便是「思而不學則殆」。所以必須先說個行，元來只是一個工夫。凡古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊，不似今人截然分作兩件事做。某今說知行合一，雖亦是就今時補偏救弊說，然知行體段亦本來如是，吾契但著實就身心上體履，當下便是知得。今却只從言語文義上窺測，所以牽制支離，轉說糊塗，正是不能知行合一之弊耳。——答友人問

以上知行合一之教，是陽明論學的第一個頭腦。他把知行二字，不能分開的道理，和學思辨行五者應爲一事的理由，都說得很充足，很詳細。他說：「若行而不能精察明覺，便是冥行；知而不能真切篤實，便是妄想。」這就是說知行原是一件事，單舉一個「知」或一個「行」都只能算知行全體上的一部分，拿一部分去當全體，是要鬧亂子

的；所以他叫做冥行，叫做妄想。換句話，就是瞎行，就是瞎想。固執一偏去瞎想瞎行，自然是越行越支離，越想越糊塗了。不過這「一個工夫」究竟拿什麼來做標準呢？他詠良知詩：

個個人心有仲尼，

自將聞見若遮迷，

而今指與真頭面，

只是良知更莫疑！

\* \* \* \* \*

問君何事日憧憧？

煩腦場中錯用功！

莫道聖門無口訣，

良知兩字是參同。

這便是百行標準。所謂精察明覺，就是要對這個標準去下精察明覺的工夫。所謂

真切篤實，也是要對這標準去下真切篤實的工夫。這個標準，原是純潔無疵，有時經私欲客氣的障蔽，又加「質有清濁」，就不能不做「致」的工夫；所以致良知爲他學問究竟，正爲此故。他說：

聖人之知，如青天之日；賢人如浮雲天日；愚人如陰霾天日；雖有昏明不同，其能辨黑白則一。雖昏黑夜裏，亦影影見得黑白，就是日之餘光未盡處。困學工夫，亦惟從這點明處精察去耳。——語錄

心之良知是謂聖，聖人之學，唯是致此良知而已。自然而致之者，聖人也；勉然而致之者，賢人也；自蔽自昧，而不肯致之者，愚不肖者也；愚不肖者，雖其蔽昧之極，良知又未嘗不存也；苟能致之，卽與聖人無異矣。此良知所以爲聖愚之同具，而人皆可以爲堯舜者以此也。是故致知之外無學矣。——書魏師孟卷

良知原是精精明明的。如欲孝親：生知安行者，只是依此良知實落盡孝而已。學知利行者，只是時時省覺，務要依比良知，盡孝而已。至於困知勉行者，蔽錮已深，雖要依此良知去孝，又爲私欲所阻，是以不能；必須加人一己百，人十己千之功，方能依

此良知，以盡其孝——語錄

孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈明，不爲私欲遮隔，充拓得盡，便完全是他本體，與天地合德，是聖人以下，不能無蔽，故須格物以致其知——語

錄

以上致良知之教，爲陽明最後的澈悟。他的一切學問，都歸納在這致良知之中。就是知行合一，也是以此爲標的。他說：「心之良知是謂聖。」而學者只是要學聖人，所以良知就是聖之本體，致良知就是學聖的步驟。聖人有生知安行，學知利行，困知勉行的分別，及其成功都是一樣。他所舉孝親之義，以明致良知的工夫，也完全與此一致；所以他說：「致知之外無學矣。」可知陽明哲學，完全集中在致良知上；致良知是他論學的歸宿。

良知原是不勉而中，不思而得，從容中道，當下便是，只要「致」，只要「悟」，便完了；不一定要在書本上苦求，亦不一定要去親師取友。他示諸生詩：

爾身各各有天真，

第六章 陸王論學

陸王哲學辨微

一一一

不用求人更問人；

但致良知成德業，

謾從故紙費精神！

乾坤是易原非畫，

心性何形得有塵？

莫道先生學禪語，

此言端的爲君陳。

在他這首詩裏，很可以看得學者只要致良知就夠了。「不用求人更問人，」「謾從故紙費精神，」卽是不必親師友，不必讀書的意思。他的雜詩：「悟後六經無一字，靜餘孤月湛虛明。」又曰：「至道不外索，一悟失羣闇。」月夜與諸生歌云：「影響尙疑朱仲晦，支離羞作鄭康成。」凡此都是陽明論學的精神，與象山大大的地方。象山諄諄於講明踐履的次第，意謂講明未至，雖材質卓異，如伊尹之任，伯夷之清，柳下惠之和，亦未可以爲後世法。所以他說：「未嘗學問思辨，而曰吾唯篤行之而已，是冥行也。」冥



行這兩個字，在陽明口中亦曾說過，不過陽明是說行而不知是謂冥行，知而不行是謂妄想。陽明是二者並列，象山是一先一後。陽明混學問思辨爲卽學卽行，謂博學，審問，慎思，明辨，篤行，五者，析其功而言則有五，合其事而言則一而已。象山則謂學問思辨屬知，篤行屬行。陽明所舉學孝，學射，學書之義以爲例。我以象山的講學法，推陽明之例，則學孝須先講明孝道，使學者恍然於父母之間，原爲一氣，然後服勞奉養，躬行孝道。學射，必先講明正身平氣，執弓引矢之道，然後張弓挾矢引滿中的。學書，必先講明如何執筆，如何臨帖的方法，然後伸紙執筆，操觚染翰。若不經過這一段講明工夫，雖服勞奉養，躬行孝道，只算是冥行孝道。張弓挾矢，引滿中的，只算是冥行射擊。伸紙引筆，操觚柔翰，亦只算是冥行書寫。縱行之不息，在陸子且視爲拘儒瞽生，硜硜必爲，沒有什麼可取的地方。

陽明患學者失於支離，故舉此心以爲萬事根本。學者志在學爲聖人，以應萬事，所以最重要的，是先把心打疊淨潔，心淨潔了，則道無不中，發無不和，放四海而皆準，亘古今而不窮，不思而中，不勉而得，從容中道，盛德之至了。既然如此，更何必去說講明踐履的先後，讀書親師的繁瑣呢？所以他說：「卽知卽行。」無所謂講明踐履，亦用不着博學

親師。他做稽山院書尊經閣記就說：「六經者，吾心之記藉也；而六經之實，則具於吾心。」答顧東橋書中有所謂拔本塞源之論，其意竟謂讀書講學，俱足以害道，這到很有些「老子」「絕聖棄智」、「日益日損」的意味。陽明大概是取來針砭時弊的吧？

### 第七章 陸王論工夫

陸王爲學工夫，可以四字括之：就是「簡易直截」。我在第一章中，說過陸子的意向，是要針砭漢唐學者支離瑣碎，故直指本心，務以簡易直截爲尙。他鵝湖之會的詩：「簡易工夫終久大，支離事業竟浮沈。」陽明亦屢道象山簡易直截，爲孟子之後一人。到明朝時候，宋學爲世所重，其弊至於支離滅裂；而士氣頹唐，爲自古所僅有。陽明目覩時艱，乃表揚象山，而以簡易直截工夫，教導學者，爲的是要提高學者人格！陽明年譜嘉靖六年，至吉安，大會士友螺川，臨別，囑曰：工夫只是簡易真切，愈真切，愈簡易，愈真切。他詠良知詩亦曰：「却笑從前顛倒見，枝枝葉葉外頭尋。」又曰：「拋却自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」這都可以見得他爲學意向，是與象山一致的。不過這只算是他們工夫的綱領，並且這簡易直截，究竟是籠統名辭，其內容如何？程度如何，都不可以不述。

陸王教導學者的第一步工夫，大概相同，皆以立志、遷善、改過爲要；而以靜坐、養心爲入德之門。再進一步，則陸子重講明踐履的先後次第，教學者取法聖人，而以讀書親師友爲成德之助。陽明教學者多在事上磨鍊，存天理，去人慾，歸到動靜一貫的境界。而對於讀書親師友，則未多談。故就讀書親師方面着想，則象山較爲切實；然陽明教人，係就高明一路指點，故多隨事磨鍊，而不必拘拘於書本上的研求。這是二子的差異。茲分述之。象山的意思是：

或問：「先生之學，當來自何處入？」曰：「不過切己，自反，改過，遷善！」——語錄

千虛不博一實，吾平生學問無他，只是一實。——語錄

此心之良，戕賊至於熟爛，視聖賢幾與我異類，端的自省，誰實爲之？改過遷善，因應無難，爲仁由己，聖人不我欺也。直使存養至於無間，亦分內事耳！然懈怠廢弛，人之通患，舊習乘之，捷於影響，慢遊是好，傲虐是作，游逸淫樂之戒，大禹、伯益，猶進於舜，盤、孟几杖之銘，成湯猶賴之；夫子七十而從心，吾曹學者省察之功，其可已乎？承俞未嘗用力，而舊習釋然，此真善用力者也。舜之孳孳，文王之翼翼，夫子言主忠信，又

言仁能守之，又言用其力於仁，孟子言必有事焉，又言勿忘，又言存心養性以事天，豈無所用其力哉？此中庸之戒愼恐懼，而浴沂之志，曲卷肱巷之樂，不外是矣。此其用力，自應不勞；若茫然而無主，泛然而無歸，則將有顛頓狼狽之患，聖賢樂地，尙安得而至乎？——與楊敬仲書

心不可泊一事，只自立心。人心本來無事，胡亂被事物牽將去，若是有精神，卽時便出便好，若一向去便壞了。

既知自立此心，無事時須要涵養，不可便去理會事。人不肯心間無事，居天下之廣居，須要去逐外着一事，印一說，方有精神。

人心只愛去泊着事，教他棄事，如鶻孫失了樹，更無住處。故人精神不間用，不做則已，一做便不徒然；所以做得事成，須要一切蕩滌，莫留一些方得。——以上三條並

象山語錄

這可算象山教學者的第一步工夫。其大端在切己自反，改過遷善，而用力處則在立心養精神。他說：「心不可泊一事。」又曰：「無事時須用涵養，不可隨便去理會事。」

又曰：「須要一切蕩滌，莫留一些……」這都是養靜的工夫。他與楊敬仲書，很嘉獎他善於用力，更勉勵他改過遷善，做戒慎恐懼的工夫。象山嘗曰：「學者務要有所立。」我說這許多工夫，都是「立」的事。他又說：「學者須打疊田地淨潔，然後學才有用。」這許多工夫，也是打疊田地的事。籠統的說，就叫做有所立，叫做知本，叫做打疊田地。分開說，就有切己，自反，改過，遷善，戒慎，恐懼……這些條目。總之都是學者用力的下手工夫。陽明教學者的初學明功，亦多與此同。

爲學須得個頭腦工夫，方有着落；縱未能無間，如舟之有舵，一提便醒。不然，雖從事於學，只做義襲而取，只是行不着，習不察，非大本達道也。——語錄

凡一毫私欲之萌，只責此志不立，卽私欲，卽退聽；一毫客氣之動，只責此志不立，只客氣，便消除。或怠心生，責此志，卽不怠；忽心生，責此志，卽不忽；燥心生，責此志，卽不燥；妬心生，責此志，卽不妬；忿心生，責此志，卽不忿；傲心生，責此志，卽不傲；吝心生，責此志，卽不吝；無一息而非立志責志之時，故責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛，太陽一出，而魍魎潛消也。——示弟立志說

正德五年，先生陞廬陵縣知縣，歸過常德辰州，見門人冀元亨等，俱能卓立。喜曰：「謫居兩年，無可與語者……茲來乃與諸生靜坐僧寺，使自悟體性，顧恍恍若有可即者。既又途中寄書曰：『前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定也；蓋因吾輩平日爲事物紛拏，未知爲己，欲以此補小學一段工夫耳。』——年譜

先生問在座之友，比來工夫何似？一友舉虛明意思，先生曰：「此是說光景。」一友敘今昔同異，先生曰：「此是效驗。」二友惘然請問，先生曰：「吾輩今日用功，只是要爲善之心真切，見善卽遷，有過卽改，方是真切工夫；如此則人欲日消，天理日明，若只管求光景，說效驗，卻是助長外馳病痛，不是工夫。」——語錄

這是陽明教學者的下手工夫，其最重要的，就是立志，他所謂得個頭腦工夫，方有着落，我以爲便是指的人要立志，志既立，便要時時督責此志，使勿稍懈。他示弟子立志書中所說立志工夫，何等詳盡有力！所以初學用功，說光景也不是，說效驗也不是，最要的只是遷善改過，才算真切，才算有志；不過常人總是爲外物牽擾，把一個心的靈明，攪得懵懵懂懂，如一盆水挾許多泥沙，略一搖動，便要昏闇，故必從養靜入手，使泥水澄清才

曉得何處是善當遷，何處是過當改的，不然，雖立志，仍是無方向。陸王都主張學者當從靜坐入手，正是此理！陽明說：「靜坐是補小學一段功夫。」尤可見是學者入手處了。

統觀陸王二子教學者的下手工夫，大體是一致的；不過他們論心論學的方面，都有很顯著的差異。在心的方面：陽明主張有天理，有人慾。象山只承認一個理字，無所謂天人。在學的方面：象山主張本末次第，不可躐等。陽明却主張知行一貫，即知即行。本章說的工夫，仍是源頭相同，支流相異。象山謂學者工夫，須要先講明，後踐履，多在讀書親師友方面磨礪砥礪，以歸入聖人之途。陽明則主張存天理，去人慾，多在上事上磨練，以歸入動靜一貫，知行合一，以復良知之本體。於象山說：

夫人學問，當有日新之功，死却便不是。邵堯夫詩云：「當鍛鍊時分勁挺，到磨礪處發光輝。」磨礪鍛鍊，方得此理明，如川之增，如木之茂，自然日進無已。今吾友死守定，如何會爲所當爲？博學，審問，慎思，明辨，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？——語錄

大抵學者且當大綱思省，平時雖號爲士人，雖讀聖賢書，其實何曾篤志於聖賢事

業往往從俗浮沉，與時俯仰，徇情縱慾，汨沒而不能自振，日月逾邁，而有泯然與草木俱腐之恥，到此能有愧懼大決之志，乃求涵養磨礪之方，若有事役未得讀書，未得親師，亦隨處自家用力檢點，見善則遷，有過則改，所謂「心誠求之，不中不遠。」若事役有暇，便可親書冊，所讀書亦可隨意自擇，亦可商量程度，無不有益者。看擬之殊未曾如此着實做工夫，何遽論到一貫多學之處？此等議論，可且放下，且本分隨自己日用中猛省，自知愧怍，自知下手處矣！既着實做工夫，後來遇師友，却有日用中着實事可商量，不至爲此等虛論也。——與曹挺之書

前書所言踐履，只說輔之之踐履。君子有君子之踐履，小人有小人之踐履，聖賢有聖賢之踐履，拘儒瞽生，有拘儒瞽生之踐履。若果是聖賢踐履，更有甚病？雖未至，未純，亦只要一向踐履去，久則至於聖賢矣。只爲輔之踐履差了，正如適越北轅，愈驚而愈遠。前書分明與子說是拒善之藩籬，既是拒善之藩籬，又豈可與聖賢踐履同日而語？凡所與子言者，皆只是入頭處，何謂不教以入頭處也？如中庸戒慎恐懼之言，子正不能如是。充子之踐履，識者觀之，正有可愧可恥，不能戒慎，不能恐懼，莫甚



焉——與張輔之書三

此是象山教學者進一步的工夫，仍根據他論學見解，教人要有本末次第，以歸入聖賢踐履。他的意思，定要先博學講明，然後才知道孰當行？孰不當行？所以他把讀書親師友，看得很重要，他給曹挺之書，教他「事役有暇，便當親書冊。」能時時親書冊，才能日新日進，後來遇師友，才有日用着實事可商量。這便是他所謂磨礱鍛鍊日新之功。我以為都是他所謂「講明」的工夫，把這工夫做純熟了，便可與聖賢踐履同日而語。在陽明工夫中，也很注重磨礱；但所謂磨礱，與象山之磨礱是不同的。陽明教人，重在隨事用功，去人欲，存天理，無事靜養的時候，固要時時體察，去人欲，存天理，即煩擾百忙中，也得時時去人欲，存天理，才算是工夫。若只能在靜時做工夫，不能在動時做工夫，則所謂工夫，只是騙人的面具。不但如此，更要能就所遇的事體上鍛鍊。鍛鍊久了，然後方能「泰山崩於前而色不變，麋鹿興於左而目不瞬。」所以一個人遇着大患難，大困苦，而能安然泰然，有條不紊的，才算是真工夫。真學問呢！我們看陽明龍場三年，他不但毫無所苦，而講學不倦，這是何等學養！不但講學不倦，並悟到格物，致知之義，知行合一之義，致

良知之義，正是隨事磨鍊的一個好模範！孔子曰：「素患難行乎患難，素夷狄行乎夷狄。」

「陽明真有這個精神，所以他教人進一步的工夫，就是要在事上磨鍊。」

一友靜坐有見，馳問陽明，答曰：「吾昔居滌時，見諸生多悟知解，口耳異同，無益於得；姑教之靜坐，一時窺見光景，頗收靜效。久之，見有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務爲玄解妙覺，動人聽聞，故邇來只說致良知，致良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體，原是无靜無動的，此便是學問頭腦。」——語錄

人須在事上磨鍊做工夫；若只好靜，遇事便亂，終無長進。那靜時工夫亦差似收斂，而實放溺也。——語錄

一日論爲學工夫，先生曰：「教人爲學，不可執偏。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，久之，俟其心意稍定，只懸空靜守，如稿木死灰亦無用，須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間，如去盜賊，須有個掃除廓清之意，無事時將好色，好貨，好名等私，逐一追究，搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始爲快，常如貓之捕鼠，一眼看着，一耳聽着，才有一念萌動，卽與克去，」

斬釘截鐵，不可姑容與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是真實用功，方能掃除廓清，到得無私可克，自有端拱時在。雖曰何思何慮，非初學時事，初學必須思省察克治，即是思誠，只思一個天理，得到天理純全，便是何思何慮。——語錄

問讀書以調攝此心，不可缺的，但讀之時，一種科目意思，牽引而來，不知何以免此？陽明曰：「只要良知真切，雖爲舉業，不爲心累，總有累亦易覺，克之而已。且如讀書時，良知知得強記之心不是，即克去之；有欲速之心不是，即克去之；有誇多鬪靡之心不是，即克去之。如此亦是終日與聖賢印對，是個純乎天理之心，任他讀書，亦只是調攝此心而已，何累之有？」——語錄

有一屬官因久聽講陽明之學，曰：「此學甚好！只是簿書訟獄繁難，不得爲學。」陽明聞之曰：「我何嘗教爾離了簿書訟獄，懸空去講學？」又曰：「簿書訟獄之間，無非實學，若離了事物爲學，却是著空。」——語錄

歐陽德出守六安，數月奉書，以爲初政倥傯，侯稍次第，始得與諸生講學。陽明曰：「吾所講學，正在政務倥傯中，豈必聚徒而後講學耶？」——年譜

這些議論，是陽明教學者進一步的工夫。此處陽明的言論，幾乎與上面自相矛盾。上面教學者，皆從靜坐入手，此處又說「若只好靜，遇事便亂。」這並不是陽明先年教人如彼，現在又改變如此；亦不一定是補偏救弊。我以為靜坐應該是「小學一段工夫。」過此以往，便要趨於實用。不然，就要「流入枯稿，」「務為玄解妙覺，動人聽聞。」了。所以他說：「初學時心猿意馬，拴縛不住，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐。」心意稍定，便要做省察克治，事上磨鍊的工夫；不過他雖教人在事上磨鍊，但亦並未把靜字完全丟開。大概只要能隨時隨事就思慮萌動處省察克治，以去人欲，存天理，則靜處體悟也好，事上磨鍊也好，能到這個境界，便是動靜不分，動靜一貫。便是天理純全，何思何慮的境界？在簿書訟獄上也能做工夫，在政務倥傯時也能做工夫，正是「取之左右逢其源，」「無入而不自得」的氣象。

這是陽明所說的磨鍊，與象山磨礱鍛鍊，有不同的所在。蓋陽明以事為磨鍊，象山以讀書親師友為磨礱鍛鍊，是二子的差異。又象山所云讀書親師友，為的是要博學，審問，慎思，明辨，以達他最後聖賢踐履的工夫。陽明此處亦說讀書之事，但讀書只在調攝

此心，仍是以心爲主，讀書亦算心的滋養品；故強記是要不得的，欲速是要不得的，誇多鬪靡是要不得的。——因爲害於此心，則是陽明看讀書的功用，差不多是等於靜坐。這又是他與象山的差異。

不但如此，陽明哲學，尤注意在簡易真切。他教學者的工夫，都是直接的；不似象山那樣注重工夫的本末先後。即對前人所說下學上達，格致誠正的工夫，亦多異議：

問上達工夫。先生曰：「後儒教人，才涉精微，便謂上達，未當學；且說下學，是分下學上達爲二也。夫目可得見，耳可得聞，口可得言，心可得思者，皆下學也。目不可得見，耳不可得聞，口不可得言，心不可得思者，皆上達也。如木之栽培灌溉，是下學也；至於日夜之所息，條蕩暢茂，乃是上達。人安能預其力哉？故凡可用功，可告語者，皆下學也。上達只在下學裏。凡聖人所說，雖極精微，俱是下學。學者只從下學裏用功，自然上達去，不必別尋個上達的工夫。」——語錄

愛因舊說汨沒，始聞先生之教，實是駭愕不定，無入頭處。其後聞之既久，漸知反身實踐，然後始信先生之學，爲孔門嫡傳，舍是皆傍溪小徑，斷港絕河矣。如說格物是

誠意的工夫，明善是誠身的工夫，窮理是盡性的工夫，道問學是尊德性的工夫，博文是約禮的工夫，諸如此類，始皆落落難合，其後思之既久，不覺手舞足蹈——語錄近歲來山中講學者，往往多說勿忘勿助工夫甚難，問之，則云「才着意便是助，才不着意便是忘，所以甚難。」區區因問之曰：「忘是忘個什麼？助是助個什麼？」其人默然無對，始請問區區因與說：「我此間講學，卻只說個必有事焉，不說勿忘勿助，必有事焉者，只是時時去集義，若時時去用，必有事的工夫，而或有時間斷，此便是忘了，即須勿忘，時時去用，必有事的工夫，而或有時欲速求效，此便是助了，即須勿助，其工夫全在必有事焉上用，勿忘勿助，只就其間提撕警覺而已！若是工夫原不間斷，則不須更說勿忘；原不欲速求效，即不須更說勿助，此其工夫何等明白簡易！何頭洒脫自在！今却不去，必有事上用功，而乃懸空守着一個勿忘勿助，此正如燒鍋煮飯，鍋內不曾瀆水下來，而乃專去添柴放火，不知畢竟煮出個甚麼物來？吾恐火候未及調停，而鍋已先破裂矣！近日一種專在勿忘勿助上用功，看去病正是如此，終日懸空去做個勿忘，又懸空去做個勿助，漚漚蕩蕩，全無實落下手處，究竟工

夫只做得個沉空守寂，學成個癡騃漢。才遇些子事來，即便牽制紛擾，不復能經綸宰制，此皆有志之士，而乃使之勞苦纏縛，擔閣一生，皆由學術誤人之故，甚可憫矣！夫必有事焉，只是集義；集義只是致良知。說集義則一時未見頭腦，說致良知，則當下便有實地步可用功。故區區專說致良知，隨事就事上致其良知，便是格物。着實去做致良知，便是誠意；着實致其良知，而無一毫意，必固，我，便是正心。着實致良知，則自無忘之病，無一毫意，必固，我，則自無助之病。故說格物誠正，則不必更說個忘助。——答聶文蔚書三

僕近時與朋友論學，惟說立誠二字。殺人須就咽喉上着刀；吾人爲學當從心髓入微處用力；自然篤實光輝，雖私欲之萌，真是洪爐點雪，天下之大本立矣。——與黃宗賢書

這幾段最足以見陽明工夫的精髓。是他與前人相異之處，亦與象山相異之處。這便是他簡易真切工夫的表現。他說象山沿襲舊說，不免受累，卽是指此等處。他自己「灑脫自在」，不「牽滯紛擾」。總括起來，他的工夫，是直接的，一貫的，是從心髓入微

處用力，不是枝枝葉葉外頭尋的，故無所謂下學，無所謂上達，上達就在下學裏面，只從下學裏面用功，自然上達去，不必別尋個上達的工夫，其他格物明善……勿忘勿助等工夫，都只作如是觀，都與前人之說相異，所以他門下第一個學生徐愛，始聞其說，也是駭異不定，無入頭處，其他更可知而知！徐愛還是在他門下，朝夕講論的，故終有手舞足蹈的時候，不在他門下，豈不要汨沒終身？所以他說：「有志之士，乃使之勞苦纏縛，擔擱一生，皆由學術誤人之故！甚可憫矣！」正是有感而發。

他前章論學，把一切學問，都集中在致良知上。本章說的工夫，仍是集中在致良知上。他說：「隨事就事上致其良知，便是格物。着實去致良知，便是誠意。着實去致良知而無一毫意，必固，我，便是正心。着實去致良知則自無忘之病，無一毫意必固我，則自無助之病。」他這幾句話把格物誠意正心勿忘勿助的工夫，完全貫串在致良知上。他說：「殺人須就咽喉處下刀，爲學當就心髓入微處用力。」正是指此。雖然他自己說的：「只說立誠二字。」但所謂「誠」者，正是着實致良知，正是他工夫的一貫，異於前人，異於象山的重要之點。



由上面的序述，我們在陸王工夫裏，可以得兩個要點：（一）陸教學者很注重讀書親師友；（二）王教學者很注重事上磨鍊。然則陸王的學術，實未嘗空疏。後人徒見象山「六經皆我註腳」之語，遂謂象山之學，流入空疏；見陽明注重致良知，遂謂陽明之學，入於玄虛；都未免太籠統了。我說學象山的，應留心他所謂學要知本，和讀書親師的重要。學陽明的，要學他隨事以致其良知，隨事以磨鍊才能，則並沒有什麼流弊；假如學的人不在這兩件事上着眼，而一味放言高論，蹈於空疏放蕩的地位，則只算學者不善取法，不能說是學術之過！

## 第八章 結論

陸王哲學，已在上面分章說過；但猶有餘意，因急寫出，作本編結論。明清以來，反對陸王者，則斥之爲洪水猛獸；而崇拜他們的，亦謂其功不在禹下；這都未免於溢辭，未免於主觀成見，我們要想得一個比較得其平的批判，應該仍在他們本身上看眼。今就二子整個學術，看他們所以差異的，不外三點：

（一）學術本源的關係 前言象山之學，本於中庸尊德性；及孟子先立乎其大

者。陽明之學，本於大學止至善；及孟子良知之義。但象山嘗把尊德性之義，納在先立乎其大的立字與大字中。陽明則把止至善之義，納在良知二字中；他說良知就是至善之本體。簡單說起，即象山哲學之本，爲先立乎其大者。陽明哲學之本爲良知，同以孟軻爲宗的。然此其所同，即其所異。因爲象山既以先立乎其大者爲主，則必待磨礱鍛鍊博學講明，然後才能做到；苟未經磨礱鍛鍊博學講明之功，則事物之理很衆，怎樣知道孰大孰小？孰先？孰後？孰當立？孰不當立？故論心則合事物而言，論學則有講明，有踐履。論工夫則博學力，行親師淬勵，這都是先立之的事。實陽明良知之說，既爲不學不慮之本體，固不須於磨礱鍛鍊，亦無待於師友淬勵，只要「致」就成了。致的意義，就是孟子所謂擴而充之，即求之吾心，而推之萬事。求之吾心，則不假外索；推之萬事，則不必窮理，而理自明。所謂廓然泰然，物來順應的氣象。故陽明哲學爲極端唯心論，能成一家之言者以此；爲世詬病者亦以此。唯其如是，故論心則謂心體萬能，心外無事，心外無理，論學則謂聖人之學，心學也，能明此心，即謂之學。而爲學工夫，亦體用一源，知行並進。這是二子相異的第一點。

(一)學術環境的關係 二子雖然同主「心即理」說，但陸子在言論之間，又往往把心理分作兩事。王子立言，則始終心理一貫。我以為此中原因，係陸子與宋儒相周旋，宋儒都是主張心理二元論的，象山雖然要做個學術革命者，但總不容易完全脫離他們的影響，並且也不容易把前人舊習，做徹底的推翻，故對於格物致知之說，多沿襲前人，而他「心即理」的一元論，亦時時漏二元論的破綻。到陽明又主張「心即理」已算是二次革命了，故能澈底；故能純熟；故能一貫。這是二子相異的第二點。

(二)釋老教義的關係 二子同以釋老教義為他們哲學的輔相，故兩人哲學，都帶釋老色彩；然象山則得於儒者多，得於釋老者寡，故太極圖辯，一以儒家之道為準繩。他又嘗說：「此天之所以與我者，先立乎其大者，立此者也；積善者，積此者也；集此者也；知德者，知此；進德者，進此也。同此者謂之同德，異此者謂之異端。」與邵升這都見得他的哲學是要以儒家為宗，取於釋老的，不若陽明那樣濃厚。陽明主一心而遺萬事，就是釋老的精神。釋主明心見性，老主清淨無為，對於文物制度，且視為贅疣，那裏還說到什麼事物之理，詩書六藝的糟粕？然而陽明議論，還沒有到這個地位，還是儒學

根基的力量。這是二子相異的第三點。

右述三點，爲二子之異，亦卽二子之同；已在第一章，及其他各章詳爲論述。茲更有一點，爲二子所同，且影響於其哲學甚鉅的，就是他們既同以孟子爲宗，故立教之旨，亦多同於孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。又曰：「堯舜與人同耳！」又曰：「人皆可以爲堯舜。」又曰：「舜人也，余人也，有爲者，亦若是。」又曰：「待文王而后興者，凡民也；若夫豪傑之士，雖無文王猶興。」這是孟子平時言論的一般。而堯舜文王尤爲孟子心目中的理想人物。他凡與人論到仁政、王政，總是舉堯舜文王做標準。堯舜文王，皆中國史上第一流人，豈是可以期於等閒的？然而孟子開口閉口總是說「有爲者，亦若是。」就知道孟子見當時學者委瑣鄙賤，不明大體，寢假皆流入「妾婦之道」，且自以爲得孟子特舉天地間第一流人物，提撕他們，給他們做個榜樣，教他們看看堯也不媿，這是孟子立教的本心。我以爲象山陽明的用意，亦與此類似。象山謂「若某則不識一個字，亦須還我堂堂的做個人。」又曰：「人配天地而爲三極。」都是把人的地位看得很高，教人不要把这个地位輕易看過，損傷自己的人格。所以一個字不識也不要緊，人是不可不做

的。這些議論，比朱子他們諄諄然以讀書窮理教學者，來得動人多了！簡易多了！朱子也說：「象山門下多踐履之士，游某之門者，多不及之。」便是象山立教之功。至於陽明，則自幼即以天地間第一等人爲目標。陽明年譜：先生十一歲，嘗問塾師：「何爲第一等事？」曰：「讀書登第。」先生曰：「此恐未爲第一，或讀書學聖賢耳！」因此他教學者，總是拿第一等人做學者正鵠。嘗曰：「學如韓柳，不過文人；辭如李杜，不過詩人；惟志心性之學，以顏閔爲期者，乃人間第一等德業也。」又曰：「吾之心，卽聖賢之心。」又曰：「滿街都是聖賢。」可知陽明自待待人，皆另有超凡入聖的目標，決非徑徑然以一枝一節詩書技藝爲能者，所可議其上下。章炳麟曰：「宋以降，儒者或不屑是道學，雖修降臣賤士亦相屬，此與爲盜者奚若？不有文成起而捃之，儒者之不與倡優爲伍亦幸矣！」陽明全書序

因此二子俱謂學貴知本，學貴養心。所謂知本，當然是要知爲人之本。養心，自然是養這與生俱生的仁義禮智之心。立大，就是要立定此心。致良知，也是致此心之良知。蓋二子之學，真足以挽道世之頹風，振人心於末俗，造功於世，實非淺鮮！不過陽明所主

唯心之義，其博大精深，實遠軼乎陸子，而有以擯儒，釋道，三家的精華，然由其學，而使中人之資，皆能明而行之，不入歧途，則又不如陸子之學，來得穩當。大概陽明矯枉之心太切，學者稍不自慎，就會發生流弊。陽明年譜：「客有道自滌，游學之士，多放言高論，亦有漸背師教者。先生曰：吾年來欲懲末俗之卑污，引接學者，多就高明一路，以救時弊；今見學者漸有流入空虛，爲脫落新奇之論，吾已悔之矣。故南畿論學，只教學者存天理，去人欲，爲省察克治實功。」此時陽明四十三歲，去死之年，尙十餘載，已是發生這許多流弊；所以他一死之後，諸門人更是各以所見爲守，錢德洪云：「師既沒，音容日遠，吾黨各以己見立說，學者稍見本體，卽好爲徑超頓悟之說，無復有省身克己之功；一見本體，超聖可以企足，視師門誠意，格物，爲善，去惡之旨，皆相鄙以爲第二義。簡略事爲，言行無顧，甚者蕩滅禮教，猶自以爲聖門之最上乘，噫！亦已過矣！」陽明大學問跋錢德洪在王門中最爲篤實，能奉陽明遺旨，故深慨諸子好高騖遠之弊，至於如此，這豈是陽明立教的初意？豈是陽明所及料的流弊？我曾說：學者因補偏而又有所偏，因救弊而又發生流弊，正是此等現象。後之學者，見浮誇之士，高談身心性命，傲然以聖賢自期，而言行不能相顧，遂不得

不追源其本，而歸咎於陽明。清初陸稼書曰：「古先聖賢下學上達之遺法，滅裂無餘，學術壞而風俗隨之，其弊也至於蕩軼禮法，蔑視倫常。天下之人，恣睢橫肆，不復自安於規矩繩墨之內，而百病交作。」又曰：「愚以爲明之天下，不亡於寇盜，不亡於朋黨，而亡於學術；學術之壞，所以釀成寇盜，朋黨之禍也。」見三魚堂集

稼書此論，把明朝亡國之禍，都嫁在王學上面，固不免於門戶之見，深文周内之辭，然平心而論，陽明思想所及，實非平常學者可以企望。因他自己的資質造詣，俱臻其極，遂視天下後世，都能像他自己那樣聰明豪邁，把下學一層工夫，徑自省去，教學者專做上達工夫，自然難免流弊。其實他自己却是下學上達，兼而有之。他爲針砭末俗，故專就高明一路說法，不示人以下學工夫。譬如依陽明之意，只求事事物物於吾心，則我們要問：陽明良知之說，果得之於其心呢？還是因孟氏之書，然後才有所覺的？平宸濠，平猺賊，平閩廣諸寇，簡直是戰無不勝，攻無不取，這用兵致勝之道，又皆出於其心呢？還是因前人兵法，兵謀，而後有所會通呢？他的詩，古文辭，亦卓然不可幾及，又皆一一悟之於其心呢？還是求之詩書六藝，然後才能的呢？則是求事事物物於吾心，就未必能盡語於一般。

人了。

黃黎洲曰：「先生命世人豪，龍場一悟，得之天啟，亦自謂從五經印證過來，其爲廓然聖路無疑。特其急於明道，往往將向上一幾，輕於指點，啟後學躐等之弊有之。天假之年，盡融其高明卓絕之見，而底於實地，安知不更有晚年定論，出於其間？而先生且遂以優入聖域，則範圍朱陸而進退之，又不待言矣。」先生屬纊時嘗自言曰：「我生平學問才做得數分，惜不得與我黨共成之。」然則陽明固歉然自以爲未足。黎洲說他急於明道，亦自有不滿的意思；然我嘗以爲陸子以讀書親師爲進德之要，極其所詣，或不逮於陽明，而中人之資，固應由之而勿替。然而他拘拘然以儒者爲歸，故終無居高臨下豁然大通之論，而所論列，亦往往不相貫串，時有痕跡，則陽明爲不可及了。

民國十八年雲南起義日成於上海



景昌  
極著

# 哲學論文集

全二冊  
一元六角

本書係成都大學教授景昌極先生近年所作關於哲學的論文。全書分玄學、認識、倫理三部，共十五篇，頗能融滙中西，折衷一是。著者曾從南京歐陽竟無先生講學有年，其中有關於唯識論之論文若干首，尤見精采。

## 哲學

- |                        |     |    |      |
|------------------------|-----|----|------|
| 中國哲學史                  | 謝无量 | 一冊 | 一元八角 |
| 近代西洋哲學史大綱              | 繆鳳林 | 一冊 | 三角半  |
| 西洋 <sup>古代</sup> 哲學史大綱 | 繆鳳林 | 一冊 | 五角半  |
| 思維藝術                   | 劉伯明 | 一冊 | 七角   |
| 唯物史觀解說                 | 李達  | 一冊 | 四角   |
| 人生的生活                  | 李宗武 | 一冊 | 四角   |
| 赫克爾一元哲學                | 毛跋棠 | 一冊 | 四角   |
| 人生之意義與價值               | 馬君武 | 二冊 | 一元二角 |
| 亞里多德                   | 余家菊 | 一冊 | 四角   |
| 實驗主義                   | 劉衡如 | 一冊 | 四角半  |
| 康德之故鄉                  | 方東英 | 一冊 | 二角半  |
|                        | 商承祖 | 一冊 | 七角半  |
|                        | 羅翊階 | 一冊 | 七角半  |
|                        | 陳筑山 | 一冊 | 七角半  |

中華書局發行

中國哲學史

謝无量著 精裝一冊 一元八角

吾國哲學一門，素鮮綜合之紀述。本書用科學的方法，作系統之研究。凡六藝九流諸子百家，以及釋老之教義，宋元明清各家之學說，以時代為經，以宗派為緯。其間淵源派別，離合異同，無不提綱挈領，深入顯出，於吾國哲學書中，別闢蹊徑，另具隻眼。編者謝无量先生，學識淵博，研究東西洋哲學，素有心待，是書乃先生孤詣之作，欲知吾國哲學之門徑者，不可不讀。

中華書局發行

＊王陽明

胡越 一册 二角半

本書以小說意味，參以年譜體裁，說明陽明一生之事功學術。文字淺顯，而於陽明良知之說，推闡甚明，青年最宜之讀物也。

＊陽明先生傳纂

余重耀 一册 九角

陽明學派，在吾國學術史上占一重要之位置。余君此著，梁任公稱其『網羅至博，別裁至嚴，用力之勤，什伯梨洲。』蓋有此一書，而姚江之墜緒可復繼續於今日！關心國故者，幸注意及之。

＊陽明學派

謝蒙 一册 五角

本書敘述陽明學說，及源流派別，興味濃郁，就中宇宙觀、人生觀、良知諸篇，尤為精湛可愛。

中 華 書 局 發 行

# 增補老子古義

附漢代老學者攷

▲仿宋版毛邊紙印三冊 布套一函 定價九角▼

老子一書，學說深奧，爲我國哲學之始。長沙楊樹達先生，譏集韓非、淮南、文字諸家之說，解釋老子，較之普通註本，以後人眼光註解者，當較正確也。增補續加漏義九十事，並附漢代老學者考一篇，尤資參證。

## 淮南集證

全十冊 三元六角

淮南書博大精深，網羅先秦古籍，至爲完備。譚復堂氏謂爲九流之鈐鑰，欲求百家之學者，當以此爲權輿。是書爲北平劉家立先生所纂，參集諸家校本，繁徵博引，詮釋精確，洵爲第一善本。

中華書局發行

新(039)

民國十九年九月印刷  
民國十九年九月發行



總發行所  
分發行所

上海棋盤街

北平天津張家口石家莊那台保定  
濟南青島太原開封鄭州西安蘭州  
成都重慶長沙常德衡州漢口南昌  
九江安慶蕪湖南京徐州杭州溫州  
福州廈門廣州汕頭潮州梧州雲南  
遼寧吉林長春香港哈爾濱新加坡

著者 胡哲敷

發行者 中華書局

印刷者 中華書局

印刷所 上海靜安寺路 中華書局

中華書局

中華書局

陸王哲學辨微(全一册)

定價銀六角

(外埠另加郵匯費)

(五九三〇)

#10

476255

標商册註

