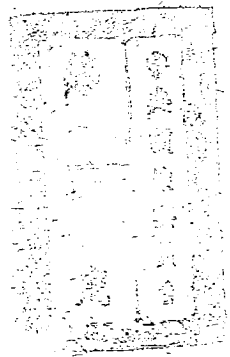


陳安仁著

明代學術思想

商務印書館發行



陳安仁著

明
代
學
術
思
想

商務印書館發行

序

「七七」變起，敵人鐵蹄蹂躪中國，由華北而華南，烽火滿天，極人世未有之浩劫，中華民族生命財產物質之損失者，無論矣！而歷世文化寶庫，受敵人之摧殘，更爲精神上莫大之損失。廣州淪陷，隨校西遷；典籍耗毀，十中不保一二，家藏圖書，及未刊著述超然軒文集十餘冊（集二十餘年於海內外日報論文），中國法律史大綱（中大鉛印講義本），及抗戰論文集，亦同歸於盡。播遷甫定，從事先賢學術思想之論著，亦苦無參考之資。斯篇所述，未足以盡其內蘊，而提挈英華，亦可爲振奮精神修養意志之一助。昔歸有光有言：「善攻者，敵不知其所守也；善守者，敵不知其所攻也。」樹思想之前鋒，作精神之堡壘，文字收功之日，卽抗戰勝利之時，將以是卜之。民國二十九年四月六日，著者序於雲南澂江中山大學文學院訓導部。

目次

緒論	一
一 明代學術思想之淵源	五
二 宇宙存在之本體	一一
三 人類心性之本質	一九
四 知識之本質與功能	三二
五 人生之態度與行爲	四〇
結論	四八

明代學術思想

緒論

一國之學術思想，爲精神文化之表徵。學術思想之進展如何？可以決定國家之文化程度。國家文化落後，學術思想，必隨之落後；學術思想落後，影響於民族者，必意識銷沉，品質頹廢，是故國家文化之盛衰，常可以學術思想之進退而徵驗之。學術思想，皆隨時代環境而進步，個人獨創之新知，不論有如何之進步，皆不能離時代環境所左右。昔孔子曰：『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』章實齋曰：

『自有天地而至於唐虞夏商，迹既多而窮變通久之理亦大備。周公以天縱生知之聖，而適當積古留傳道法大備之時。是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖智能使之然也。』（章氏遺書文史通義）

周公雖以天縱生知之聖，倘非遇積古留傳道法大備之時會，則經綸制作，不能集千古之大成。一時代之學術思想，爲國民精神之總表現，其思想之進路如何，常爲時代思潮之匯流，此時代思潮之匯流，有時可爲一二人所左右，而終非一二人所能左右也。梁啓超有言：



「今之恆言曰：時代思潮，此其語最妙於形容；凡文化發展之國，其國民於一時期，因環境之變遷，與乎心理之感召，不期而思想之進路，同趨於一方向，於是相與呼應洶湧如潮然。始然其勢甚微，幾莫知覺，寢假而漲而達於滿度，過時焉則落，以漸至於衰熄，……其在我國自秦以後，確能成爲時代思潮者，則漢之經學，隋唐之佛學，宋及明之理學，清之考證學，四者而已。」（清代學術概論一頁）

漢之經學，何以變爲隋唐之佛學；隋唐之佛學，何以變爲宋明之理學；宋明之理學，何以變爲清代之考證學。此中固有轉變之因果關係，於以知學術思想，乃隨時代而進步，使學術思想而停頓焉，則不能隨世運而進化，而社會亦不能改進也。易繁辭曰：

「通其變，使民不倦，神而化之。」

孔氏正義云：

「易窮則變，變則通，通則久者，言易道若窮，則須隨時改變；所以須變者，變則開通得久長，故云通則久也。」（周易兼義卷八）

北宋徐積云：

「欲求聖人之道，必於其變。蓋盡中道者，聖人也；而中道不足以盡聖人，故必觀於變。蓋變則中橫反復，不主固常，而皆合道。」（宋元學案卷一引仲車語錄）

大概學術思想，皆起於救時之弊，此救時之弊之學術思想，爲當社會人心之所信仰，所擁護。

必成爲時代之思潮；此時代之思潮，縱橫反復，不主固常，所以能應時之變，而爲其前驅。然時代思潮雖如何之變遷：(1)不能免於社會實際生活之影響，如希臘柏拉圖之學說，多偏於理想，彼主張共產，乃受希臘古代土地公有與斯巴達財產私有公用之影響。老聃生於周朝封建時代，觀察封建制度下之許多虛僞行爲，致社會之糾紛，故主張回復「無名之樸」之自然的境界。(2)不能免於派別之影響，春秋戰國時代之學術思想，北有孔學派，南有老學派，互相對壘，九流十家，雜出其間，標新立異，何一不受派別之影響。凡一時代之學術思想，不盡相同，亦不盡相異。歐洲十八世紀之唯理主義，如笛卡兒(Descartes)斯賓羅莎(Spinosa)賴布尼茲(Liebniz)，彼等慣用數理以瞭解宇宙之一切，出發點相同，結果不盡相同。歐洲之經驗主義派，唯理主義派，批判主義派，思想各不相同，然三派有其共同基礎，卽共信以理性可以把握知識，可以窮盡事物之理，以數項基本原理，可以推算一切不同之宇宙現象，立論雖不同而基礎與推論，不盡相異。歐洲理性主義時代之普遍觀念，爲尊重理性，尊重人類，尊重思想自由。由宋明理學時代之學術思想，其普遍觀念，可以說爲尊重理性，尊重人類，尊重思想自由。就此一點而論，宋明理學於中國數千年之學術思想界。爲一種之新發現，此新發見爲當時思潮之特徵，雖在文化上有所建樹，而未能推進於實際社會，成爲發酵作用，影響於國民道德之進步，導入於新生之時代也。社會學家志靈(J. L. Gillin)白克(F. W. Blackmon)於合著社會學大綱有云：

「在社會生活之進展中，各種正義之標準，人與社會之理想，以及社會之選擇等，均在不斷之變遷，於是便有所謂道德之進化。」

宋明之學術思想，專注重於個人道德修養之理論，而未從事於實際社會之聯繫，而促國民道德之進步。蓋士大夫講究之玄學理論，倘非普及於實際生活，而建立國民道德之基礎，與社會之倫理標準，則不成爲時代之有力思潮也。茲單就明代之學術思想，作一簡要之批判，以發現其至蘊焉。

一 明代學術思想之淵源

凡學術思想，皆有師承之淵源，明代之學術思想，亦不能獨外也。

『周官經曰：師以賢得民，儒以道得民，鄭注以德行六藝，分屬師儒，蓋以小成大成別之，實非有區域也。然魯論孔子及門分爲四科，小戴記儒行列爲十五，韓非子曰：孔子之後儒分爲八，蓋道合於一者聖也，其分而屬者儒也；各就其性以成爲學，而傳授淵源，亦不能強同。』（黃宗義著宋元學案原敍）

一國之學術思想，雖有所淵源，其支流所及，亦不能盡同者。宋世學術之盛，安定（胡瑗字習之）泰山（孫復字明復）爲之先河，安定沉潛，泰山高明；安定篤實，泰山剛健；各得其性品之所近。泰山之與安定，同學十年，而所造各有不同，（宋元學案敍錄），所以然者，二家淵源之不同也。明史儒林傳云：

『宋史判道學儒林爲二，以明儒洛淵源，上承洙泗，儒宗統緒，莫正於是，……原夫明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端，胡居仁，篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯。學術之分，則自陳獻章，王守仁始，宗獻章者曰江門之學；孤行獨誼，其傳不遠。宗守仁者，曰姚江之學；別立宗旨，顯與朱子背馳；門徒徧天下，流傳逾百年。其教大行，其弊滋甚。』（明史卷二百八十二頁一至二）

有明一代之理學，以方正學爲開山（孝儒），朱學爲金華一派，源流最長，傳至明初，宋景濂，爲其嫡系，正學爲景濂門人，從正學滅族以後，金華派日就式微；繼正學而起者，爲曹月川（端），劉戡山（宗周），稱爲當代濂溪；其爲各派之前驅，開一代之學術之曙光，可信也。其後薛敬軒（瑄）起於河東，（山西河津縣人），吳康齋（興弼）起於江右（江西崇仁縣人），同爲當時學術界之泰斗（拙著中國近世文化史商務版二九七頁）。河東一派，甚少著者。崇仁學派中有胡敬齋（居仁），婁一齋（諒），陳石齋（獻章）三大弟子，此期以崇仁學派爲最展拓。劉戡山謂獻章：『學宗自然，而要歸於自得，……可謂獨開門戶，超然不凡。』黃梨洲亦曰：『有明之學，至白沙始入精微……至陽明而後大。』（見白沙學案敍錄）獻章思想，與王陽明之思想間有相似者。自成祖永樂命胡廣、楊榮等撰五經大全，四書大全，性理大全等書，爲周子、程子、張子、邵子、蔡元定父子以及諸儒學說之大結集，當時學子之思想均爲程朱之思想所範圍。日儒渡邊秀方於中國哲學史概論云：

『當時一般士風還是汲汲於舉子業，思想上還沒有什麼進展，不過開國時既有劉宋（劉基宋濂）輩起於上，文運也就漸次促進……儒臣胡廣等，撰五經大全百七十卷，四書大全三十六卷，宋元新著全輯收在內，又撰性理大全七十卷，程朱學的精粹，類別纂粹，以作斯學之教科書，這學於是蔚然復振，曹月川作先驅，薛敬軒、吳康齋並起，同爲泰斗。敬軒著有讀書錄及薛子道論，維持風教，尤有功績；至其思想（不過爲程朱學一解釋家而止。

但同時又是這學的實行家，具有一世祖師的人格。康齋亦純儒且同派，雖別無著述，踐履工夫上，則主張克己積功，門下出過胡敬齋，陳白沙、婁一齋等名儒。尤其一齋門下，出過一個大家王陽明，開明學更新的端緒；明學在於這時期達於最高潮，爾後雖分爲江門（以白沙爲宗）姚江（以陽明爲宗），但二派的思想也是明朝的獨步，出於程朱以外。且陽明之下，如王心齋、徐橫山、錢緒山、王龍溪、鄒東廓、羅念庵等，也都是有名人物，對王學很盡過力。」

由上引證以觀，可以知明代學術思想之淵源。吾人須知理學至南宋時，朱熹與陸九淵，分爲兩派，然朱學以嘗得統治階級之擁護，自元以迄明初，朱學獨盛，陸學日衰；明初因同姓之關係，更推重朱熹，清朱彝尊有云：

「世之治舉業者，以四書爲先務，視六經爲可緩，以言詩，非朱子之傳義，非敢道也；以言禮，非朱子之家禮，弗敢行也；推是而言，尙書春秋，非朱子所授，則朱子所與也；言不合朱子，率鳴鼓而攻之。」（朱彝尊道傳錄序，道傳錄華亭張恆著。）

朱學至極盛時，朱學之流弊日生，原來朱熹卽物窮理之說，崇仰者，不從格物致知，另闢新境，而祇從內心虛靜之方面用力，結果思想界，現出萎靡不振之景象，在此種情形之下，有許多學者，遂不安居於朱學之藩籬而欲自陳創見。加以明朝自武宗以後，國威凌替，民窮財盡，憂時之士，便歸咎於人心之不正；而人心之不正，由於聖學之不明，於是思想界傑出之天才如

王守仁者，對於朱學，乃重新估定其價值，此亦明代學術思想界演變之波瀾也。

明儒之學至白沙，已與象山爲近，其言曰：

「終日乾乾，只是收拾此心而已，此理干涉至大，無內外，無始終，無一處不到，無一處不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。」（與林緝熙書，緝熙名光，白沙門人。）

此卽象山宇宙便是吾心，吾心便是宇宙之見。

「人爭一個覺，纔覺，便我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者，微塵六合，瞬息千古，生不知憂，死不知惡，尙奚暇銖軒冕而塵金玉耶。」（與何時矩書，時矩亦象山門人。）此卽象山立大之旨。

然其思想雖近於象山，而仍極推重朱熹，其和龜山此日不再得詩有云：

「吾道有宗主，千秋朱紫陽，說敬不離口，示我入德方。」

與羅一峯書有曰：（一峯名倫，白沙之友。）

「伊川先生每見人靜坐，便歎其善學。此一靜字，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，此是防微慮遠之道；然自學者須自量度如何，若不致爲禪所誘，仍多著靜，方有入處。」

可見白沙之思想，亦有所淵源，有所折衷也。

有明學術思想至陽明而後大，此黃梨洲之言，陽明學說，大概直接象山，象山學問，當時學者不甚注意，惟陽明特別推崇之，曾與門人論象山與晦庵之學問有云：

「今晦庵之學，天下之人，童而習之，既以入人之深，有不容於辨論者；而獨惟象山之學，則以其嘗與晦庵之有言而遂藩籬之，使若由、賜之殊科焉則可矣；而遂擯放廢斥，若硃砮之與美玉，豈不過甚矣乎？故僕常欲冒天下之譏，以爲象山一暴其說，雖以此得罪，無恨；晦庵之學，既已彰明於天下，而象山猶蒙無實之誣，於今且四百年，莫有爲之一洗者。」

象山學問，專重明心，論者譏爲近禪，陽明於刻象山人文集特作一序，以辨陸學與禪學之不同，其言曰：

「自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二氏（周程），而簡易直截，直有接乎孟子之傳；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。故吾嘗斷以陸氏之學，孟子之學也；而世之議者，以其嘗與晦翁之有同異。而迷詆以禪。」

惟陽明之學說，不盡屬於象山，陽明知行合一之說，程伊川發其端，陽明復王虎谷書謂：

「程子云：知之而至，則循理爲樂，不循理爲不樂，自有不能已者。復理爲樂者也，非真

能知者，未易及此；知性則知仁矣。」

可知學術思想，有所淵源，然每隨世運爲進退，有時不盡相同，有時不盡相異者。夫「陽明之樹異於朱子，猶朱子當日樹異於漢唐諸儒；陽明推本象山，亦無異於朱子之推本伊洛。」（錢穆著中國近三百年學術思想史，商務版上冊七頁。）各樹本宗，以自立異，發展之迹，可以微窺。凡一學派已成時代之主要思潮，必風行於一時，及其未流，流弊相緣，必有所修正。陽明學術於萬歷天啓間，幾與禪宗，融成一片，東林領袖顧涇陽（憲成）高景逸（攀龍），提倡格物以救空設之弊，此第一次修正也。劉蕺山（宗周）晚出，提倡慎獨以救放縱之弊，此第二次修正也。明清嬗代之際，學風已漸趨健實，清初講學大師，中州有孫夏峯，關中有李二曲，東南則有黃梨洲，所講之學，大端皆宗陽明，而各有所修正。（梁啓超著中國近三百年學術史，中華版四〇頁。）故學派雖同，而思想各隨時代而進步，不能一成不變者。如古代希臘哲人有蘇格拉底，其學派中有演爲邁加拉，基尼克，基來奈，愛里斯等。柏拉圖學派中，有古中新之阿可帶米等。亞里士多德學派中，有伯里巴提克，及東洋，經院哲學。文藝復興等。（日本三浦藤著作西洋倫理學史，商務譯本六五至七二頁。）學派淵源，非一成不易，此貴有以通變也。

二 宇宙存在之本體

宇宙之發生及其歷史之演進，與乎宇宙存在之本體，從哲學上之討究，此中國理學立說之不同者也。宇宙爲何原因而存在耶？爲何方法而持續其關係耶？其發展之程序，固如何耶？此可思議而不可以思議者也。張橫渠有云：

『太虛無形，氣之本體。』『氣之聚散於太虛，尤冰凝釋於水。知太虛卽氣則無形。』
(正蒙太和篇全集卷二頁一至七)

氣中所涵浮沉升降動靜相感之性卽陰陽二性，故謂『氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息。』
『天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。』氣聚則生物，萬物之生，循一定之規律，此規律也，宇宙自然世界之不能相違者。橫渠云：

『生有先後，所以爲天序。小大高下，相並而相形焉，是爲天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。』(正蒙動物篇全集卷三頁二)

『地純陰，凝聚於中；天浮陽，運旋於外，此天地之常體也。恆星不動，純繫乎天，與浮陽運旋而不窮者也。日月五星逆天而行，並包乎地者也。』(正蒙參兩篇全集卷二頁十)

『陰性凝聚，陽性發散；陰聚之，陽必散之，其勢均。』(正蒙參兩篇全集卷二頁十九)

宇宙之氣與力，維持於均衡之運動中，成爲永遠無窮之現象，倘均勢一破，而宇宙之運動息矣。二程對於宇宙觀之見解如下，明道云：

『天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。』（遺書卷十一頁四）

『萬物皆有理，順之則易，逆之則難。各循其理，何勞於己力哉。』（同上頁六）

伊川云：

『一陰一陽之謂道；道非陰陽也，所以一陰一陽者道也。』（遺書卷三頁八）

『離了陰陽便無道；所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。』

（遺書卷十五頁二）

道者何？所謂一陰一陽者，卽宇宙之自然法則也，伊川且進一步言之，以爲萬物之有，皆由氣化：

『隕石無種，種於氣；麟亦無種，亦氣化；厥初生民亦如是。』（遺書卷十五頁十九）

『天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以爲造化。』（遺書卷十五頁六）

（遺書卷十五頁六）

『凡物之散，其氣遂盡，無復歸本元之理。天地如洪爐，雖生物銷鑠亦盡。況既散之氣，豈有復在？天地造化，又焉用此既散之氣？其造化者，自是生氣。』（遺書卷十五頁二十

一）

宋代理學論人性及理性，皆由天理天道天命以出發，所謂天理天道天命，皆依據宇宙存在之本體以解釋。明代學術思想淵源於宋代者多，亦不能異乎是。

明初劉基（字伯溫）對於宇宙存在之見解如下，雷說：

「雷者，天氣之鬱而激而發也。陽氣圍於陰必迫，迫極而迸，迸而聲爲雷，光爲電，猶火之出燬也，而物之當之者，柔必穿，剛必碎。」

「人之受氣以爲形，猶酌酒於盃，及其死而復於氣也，猶傾其盃水而歸於海。」（郁離子）

所謂受氣爲形復氣爲死，足以見宇宙大自然之匯流。

方孝孺（正學）以宇宙大自然，祇是二氣存於其間，啓惑篇曰：

「運行天地之間，而生萬物者，非二氣五行乎？二氣五行精粗粹雜不同，而受之者亦異。

自草木言之，草木之形，不能無別也；自鳥獸言之，鳥獸之形，不能無別也；自人言之，

人之形不能無不相似也。非二氣五行有心於異而爲之，雖二氣五行，亦莫知其何爲而各異也。」（鍾泰編近古哲學史第三編頁八一）

宇宙二氣行乎其不得不行，其行也無窮，而所以使其行者，道之法則也。

劉校（字子才別號莊渠）於體仁說有云：

「天地太和，元氣氤氳氤氳，盈滿宇內，四時流行，春意融融，尤易體驗，益然吾人仁

底氣象也。」

又曰：

「天地渾渾一大氣，萬物分形其間，實無二體；譬若百果纍纍，總是大樹生氣貫澈；又如魚在水中，內外皆水也；人乃以私意間隔，豈復能與天地萬物合一乎？」（明儒學案卷十九）

王時槐（字子植號塘南）於論學書有云：

「太虛之中，萬古一息，綿綿不絕，原無應感與不應感之分。」

又語錄云：

「宇宙此生理，以其萬古不息，謂之命；以其爲天地人性所從出，謂之性；以其不可以有無言，謂之中；以其純粹至極而不可名狀，謂之至善；以其無對，謂之獨；以其不二，謂之一；以其天則自然，非假人力，謂之天理；以其生生，謂之易；以其爲天地人物之胚胎，如果核之含生，謂之仁。」（明儒學案卷二十）

呂懷（字汝德號巾石）於論學語有云：

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，天則也；天則流行，陰陽未有偏勝，闔闢往來，本自生生不息。」（明儒學案卷三十八）

黃潤生（字孟清號南山）於海涵萬象錄云：

又曰：「天只氣，地只質，天地之生萬物，如人身毛髮，任其氣化自然也。」

「天地間生生不息爲仁，此天理流行也。」（明儒學案卷四十五）

黃道周（字幼玄號石齋）於榕檀問業篇有云：

「天地之大德星，生是天地之性，亦就理上看來，故曰：天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德，不曾以二氣交感者稱性也，就形式看出天性，是聖人盡性之妙，看天下山川草木飛潛動植，無一不與吾身相似，此從窮理格物來。」

又曰：

「天下只是一物，更無兩物，日月四時，鬼神天地，只是一物，更無兩物。」（明儒學案卷五十六）

何瑋（字粹夫號柏齋）於陰陽管見篇有云：

「老子謂有生於無，周子謂無極太極而生陰陽五行，張子謂太虛無形而生天地糟粕，所見大略相同；但老子周子，猶謂神生形，無生有，張子則直謂虛無形，止爲氣之聚散，不復知有神形之分，此則又不同也。」

陰陽管見辯篇有云：

「易有太極，是生兩儀，兩儀者，陰陽也；太極者，陰陽合一而未分者也。陰有陽無，陰

形陽神，固在其中矣；故分爲兩儀，則亦不過分其本有者。若謂太虛清通之氣爲太極，則不知地水之陰，自何而來也。」（明儒學案卷四十九）

劉宗周（字起東號念臺）於來學問答篇有云：

「盈天地間，只是此理，無我無物，此理只是一個，我立而物備，物立而我備，恁天地間一物爲主，我與天地萬物，皆備其中，故言萬物，則天地在其中，天亦一物也。」（明儒

學案卷六十二）

據以上所引說，宇宙存在之本體，究爲何物耶？劉基言宇宙爲氣之激盪，方孝孺言二氣運行而生萬物，劉校言元氣盈滿宇內，王時槐言宇宙生理，綿綿不絕，呂懷言宇宙爲天則所流行，黃潤玉言宇宙天理流行，生生不息，黃道周言宇宙爲生之表現，何塘言宇宙原於太極，劉宗周言宇宙由於一理之推演。究之氣也，生也，理也，太極也，立說雖不同，而其指示宇宙之存在，皆由無窮綿延不絕之本體所推動，世界萬物與及人類之一切，皆由宇宙大法之所包而不能外，易言之，以宇宙之大法，而說明世界之一切也。明代學術思想關於宇宙存在之本體，與宋元諸子之說大同小異，周濂溪關於此點有曰：

「誠者，聖人之本，大哉乾元。萬物資始，誠之源也，乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也，故曰：一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也；元亨，誠之通；利貞，誠之復；大哉易也，性命之源乎？」（黃宗羲著宋元學案濂溪學案誠上第一）

立誠，乃宇宙變動之不易法則，此不易法則，萬物所以資始；倘此法則而不誠焉，則無以通，無以復矣。程明道曰：

『生生之謂易，是天地之所以爲道也；天只是以生爲道，繼此生理者，只是善也。』（宋元學案明道學案）

易者，變化也；宇宙皆於變化中發展；然此變化者，皆循不變之法則而變化，此不變之法則，即所謂誠也。程伊川有言：

『天地之化，雖廓然無窮，然而陰陽之度，日月寒暑晝夜之變，莫不有常，此道之所以爲中庸。』（伊川學案）

有常，即宇宙變遷之不變法則，法則而可變，則不能有常；不能有常，則不是誠矣。張橫渠曰：『天道不窮，寒暑也；衆動不窮，屈伸也。……兩不立，則一不可見，則兩之用息；兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。』

高忠憲釋之曰：

『本一氣而已，而有消長，故有陰陽而後有虛實動靜聚散清濁之別而已。』（橫渠學案）宇宙雖有陰陽虛實動靜聚散清濁之變化，然有不變之法則，即氣也，故曰：其究一而已。真德秀（字景元）於問太極中庸之義有曰：

『所謂無極而太極者，豈太極之上，別有所謂無極哉？特不過無形無象而有至理存焉耳。』

蓋極者至極之理也，窮天下之物，可尊可貴，孰有加於此者，故曰：太極也。」（西山真氏學案）

無形無象之至理，卽宇宙所隱藏不變之理則也。研究明代之學術思想，與宋元之學術思想，此種中心之思想，不可忽視也。

三 人類心性之本質

人類心性之本質爲何？此中國數千年學術界所論爭，而未解決之問題，亦宋明思想界所論辯，而欲解決之問題。儒家思想，重言心性，孔子言性相近，子思言天命之謂性，孟子則言性善，孟子曰：

「人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。」

告子言性有曰：

「性，猶杞柳；義，猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」

孟子之說與告子之說有異，孟子所指之性，與告子所指之性，實非同物；告子之言性，乃感於物而動性之欲也之性；孟子之言性，乃人生而靜天之性也之性。前者以感於物而動者爲性，故曰：決諸東方則東流，決諸西方則西流。認生之爲性，食色爲性，以人生而靜爲性，故曰：仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。

荀子言人之性爲惡，其言曰：

「人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉；然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」

(性惡篇)

董仲舒之言性與荀子爲近，董子治公羊春秋，而公羊春秋，亦荀子所傳；其言性，不得謂善，與荀子同；而謂善出於性，則與荀子異。其言曰：

「性比禾，善比米，米出禾中，而禾未可全爲米也；善出性中，而性未可全爲善也。」
(深察名號篇)

董子之言性，不以性，全爲善也。王充論性曰：

「性與命異。性自有善惡，命自有吉凶。」(命義)

「孟子，言人性善者，中人以上者也。孫卿，言人性惡者，中人以下者也。揚雄，言人性善惡混者，中人也。」

「人性善者，固自善矣；其惡者，故可教告率勉，使之爲善。」

唐代韓愈之論性，亦有不同前哲之處，原性篇曰：

「性也者與生俱生者也；情也者，接於物而生者也。性之品有三，而其所以爲性者五。情之品有三，而其所以爲情者七；曰何也？曰性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣；其所以爲性者五：曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智。」

復性書三篇有曰：

「人之所以爲聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜，怒，哀，樂，愛，惡，欲，七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也；七者循環而交來，故性不能充也；情不作，性斯充矣；性與情，不相先也，雖然無性，則情無所生矣；是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，因情以明。」

韓愈之論性，較其他爲具體。然當思之：性而果善耶？則情出於性，情、當爲善矣。性而果惡耶？則情出於性，情、當爲惡矣。是故人之性爲善，其發爲情，而成爲惡者，環境習染，有以致之也。宋明諸儒之論性，與韓愈之論性有異，宋明諸儒之論性，各有不同，惟有一共同之中心思想，卽論人之性與心，乃與宇宙存在之理，同爲一源，據此而論，可謂是主張性善之說也。邵雍（字堯夫）於觀物篇有曰：

「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也；非以觀之目而觀之以心也；非以觀之以心，而觀之以理也。」（內篇）

又曰：

「以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而闇。」

「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣；因物則性，性則神，神則明矣。」

觀之以理，則心明；以理觀物，則性著；故曰：「因物則性，性則神；神則明矣。」程頤（字伯淳）論性曰：「生之謂性，性卽氣，氣卽性。」程頤（字正叔）則以理無不善，善惡者是

氣，故其言性曰：「氣有善不善，性則無不善也。」又曰：「性無不善，而有不善者，才也；性，即是理，理則自堯舜至於塗人，一也。才稟於氣，氣有清濁。稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」（語錄）程頤之說性與才，性與氣，皆有所分，而稟賦有不同也。

王安石之言性與情，更有進焉，原性曰：

「夫太極生五行，然後利害生焉。而太極不可以利害言也；性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也，」

又曰：

「性情，一也，世有論者曰：性善情惡，是徒知性情之名，而不知性情之實也。喜，怒，哀，樂，愛，惡，欲，未發於外而存於心，性也。喜，怒，哀，樂，愛，惡，欲，發於外而見於行，情也。性者，情之本；情者性之用，故吾曰：性情一也。」

安石論情之所發，皆原於性「如其廢情，則性雖善，何以自明。」性善則情亦善也。朱子論人性本其理氣之說，理氣，宇宙存在之本體也。其言曰：

「天地間，只是一個道理，性便是理。人之所以有善不善，只緣氣質之稟，各有清濁。」（語錄）

「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；未有此氣，已有此性，氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。」（語類）

性，是淵源於天地間之一個道理，天地間之道理，不變而常在，故性亦常在也。論性情之別有曰：

「性者，心之所具之理，情者，性之感於物而動者也。」（性理大全）

論心性之別曰：

「心是知覺，性是理。……可動處是心，動底是性。」

合論心性質有曰：

「虛靈不昧，便是心；此理具足於中，無少欠缺，便是性；感物而動，便是情。」

「性以理言，情乃發用處，心則管攝性情者也。」

「性者，即天理也，萬物稟而受之，無一理之不具。心者，一身之主宰。意者心之所發，情者，心之所動，志者心之所之。氣者即吾之血氣，而充乎體者也。」（以上皆語類）

朱子已論性便是理，此理即是宇宙之理。惟言心時，即言人身之主宰，心得天理之性，而發動時，即意與情之表現也。陸象山之論心性，與朱子有所不同，而其說心性，亦與宇宙存在之理爲一源。其言曰：

「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」

「宇宙即是吾心；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。」

人類之心，與宇宙存在本體之理相同，故能超絕時間空間，俱同此心此理也。

『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？』

『宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也。』

『塞宇宙一理耳；上古聖人先覺此理，……學者之所學，欲明此理耳。』

象山學問，皆建立於此中心之思想，陽明承象山之學，亦建立於此中心之思想。吾以爲朱陸異同，當依此點，爲切當之批判。

元代朱學盛而陸學衰，其和會朱陸，使兩家既分而復合者，於元初，則有吳草廬（名澂字幼清），於元末，則有鄭師山（鄭玉字子美），元代思想界之雙星，一爲許魯齋（名衡字仲平），一爲吳徵。茲略述二人關於心性之主張，許魯齋於全書卷三答丞相問大學明明德有曰：

『上帝降喪，人得之以爲心，心形雖小，中間蘊蓄天地萬物之理，所謂性也。』

吳草廬精語中有曰：

『自有天地之前，至既有天地之後，只是陰陽二氣而已，本只是一氣，分而言之，則曰陰陽，又從陰陽細分之，則爲五行，五行卽二氣，二氣卽一氣，氣之所以能如此者何也？以理爲之主宰也。……人得天地之氣而成形，有此氣，卽有此理，所有之理，謂之性。』彼之言理，包於宇宙之氣之中；言性，包於宇宙之理之中，言形，包於人類之心之中。其言曰：

「人之生也，以天地之氣，凝聚而有形；以天地之理，付畀而有性；心也者，形之主宰，性之郛郭也。」

明儒之言心性。更爲徹底。胡居仁（敬齋）於居業錄卷一曰：

「心具衆理，衆理悉具一心，心與理一也。故天下事物之理，雖在外，統之在吾一心；應接事物之迹雖在外，實吾心之所發現；故聖人以一心之理，應天下之事，內外一致，心迹無二。」

胡居仁最看重者爲心，故曰：「聖人以一心之理應天下之事。」彼之所謂窮理者，卽是窮此心之理也。

「窮理非一端，所得非一處，或在讀書上得之，或在講論上得之，或在思慮上得之，或在應事上得之。」（明儒學案卷二居業錄）

又曰：

「人心一放，道理便失；一收，道理便在。」

此心具之理，當持守之，不當放任之；一放任，則道理便失，故曰：

「所以爲是心者，理也，所以具是理者，心也。故理是處，心卽安；心存處，理卽在。」
魏校之論心性見於論性書：

「古性情字，皆從心生，言人生而具此理於心，名之曰性；其動，則爲情也。」

「天生吾人，合下付這道理，散見於日用事物，而總具於吾心，必須常提醒此心，就逐事上一窮究其理，而力行之。根本既立，則中間節目雖多，皆可次第而舉，若不於心地上用功，而徒欲泛然以觀萬物之理，正恐茫無下手處，此心不存，一身已無主宰，更探討其道理。」（明儒學案卷三）

魏校之言性，是具此理於心之謂，能操持此心，則足以觀萬物之理，足以應天下之事，其立說與胡居仁同。鄒守益（字謙之號東廓）論學書有曰：

「吾心本體，精明靈覺，浩浩乎日月之常照，淵淵乎江河之常流；其所有障蔽，所有滯礙，掃而決之，復見本體；古人所以造次於是，顛沛於是，正欲完此常照常明之本體耳。」（與君亮伯光明儒學案卷十六）

心之本體，為精明靈覺，果不為物慾所蔽，則常照常明，自然符合天理。王時槐（字子植號塘南）論心性有曰：

「此心湛然至虛，廓然無物，則心之本體原如是也；常能如是，即謂之敬，陽明所謂合得本體是工夫也。」

心之本體，湛然至虛，廓然無物，則心之本體為純善，心之本體既善，則性亦是善，其言曰：「未發之中固是性，然天下無性外之物，則視聽言動，百行萬事皆性矣，皆中矣；若謂中只是性，性無過不及，則此性反為枯寂之物，只可謂之偏，不可謂之中也。如佛老自謂悟

性，而遺棄倫理，正是不知性。」（論學書明儒學案卷二十）。

佛老之論性，以性爲枯寂之物，故遺棄日常倫理之道，正所以違反人之性也。王時槐又進言曰：

「萬物皆備於我，故塞宇宙皆心也，皆事也，皆物也。吾心之大，包羅天地，貫澈古今，但言盡心，則天地萬物皆舉之矣。學者誤認區區之心，渺然在胸膈之內，而紛紛之事，雜焉在形骸之外，故逐外專內，兩不相入；終不足以入道矣。」（答郭墨池，明儒學案卷二十。）

人類之心，充塞宇宙，包羅天地，萬物皆備於我，此是何等尊重自我之精神；比之胡居仁心具衆理之說，更爲徹底。

曰：
胡直（字正甫號廬山）論心性情是三位一體者，其言與宋元明諸儒之論心性不同，心性篇

「心猶之火；性、猶之明；明、不在火之表。性、猶火之明，情、猶明之光；光、不在明之後。故謂火、明、光三者，異號則可；謂爲異物則不可也。」（明儒學案卷二十二）
心猶火，火之明者有光，心如善則情亦善也。

羅汝芳（字惟德號近溪）近溪語錄曰：

「識其心以宰身，則氣質不皆化而爲天命耶？昧其心以從身，則天命不皆化而爲氣質耶？

以心宰身，則萬善皆從心生，雖謂天命皆善，無不可也；以心從身，則衆惡皆從身造，雖謂氣質乃有不善，亦無不可也。」（明儒學案卷三十四）

以心宰身，則萬善皆從心生，心之本體是善，亦可知矣。

徐越（字子直號波石）於波石語錄曰：

「知者心之靈也，自知之主宰言心，自知之無息言誠，自知之定理言性，自知之不二言敬，自知之莫測言神，自知之渾然言天，自知之寂然言隱，自知之徧覆言覆，自知之不昧言學。故紀綱宇宙者知也。」（明儒學案卷三十二。）

心之靈爲知，知之擴大，可以綱紀宇宙，宇宙之萬能爲心矣。

唐鶴徵（字元卿號凝菴）於桃溪劄記曰：

「心性之辨，今古紛然，不明其所自來，古有謂義理之性，氣質之性；有謂義理之心，血氣之心；皆非也。性、不過是此氣之極有條理處。舍氣之外，安得有性；心、不過五臟之心，舍五臟之外，安得有性，心之妙處，在方寸之虛，則性之所宅也。觀製字之義，則知之矣。心中之生，則性也。蓋完完全全，是一個乾元托體於此，故此方寸之虛，實與太虛同體，故凡太虛之所包涵，吾心無不備焉，是心之靈，卽性也。詩書言心，不言性，言性不言心，非偏也，舉心而性在其中，舉性而心在其中矣。」（明儒學案卷二十六）

唐鶴徵心性之說，是主張心性平行者，心與太虛同體，則人類之心，亦與宇宙之本體同源

也。呂懷（字汝德號巾石）於巾石論學語曰：

「竊謂天道流行，命也；與心俱生，性也；在天曰命，在人曰性，實一本耳。……夫心卽理，理卽心，人心與天理，無非真者。」

「天命之中，無不包貫，此吾心本體也；此心同，此理同，其爲包貫，亦無弗同。」（明儒學案卷三十八）

天命與人性，實同一本，天命是善，人性亦善，故曰：「此心同，此理同」也。

汪濼（字升之號石潭）於濯舊篇曰：

「好惡，情也，情有所自，出於性也。好善惡惡，人之性也，卽理也，義也，人心之所同然也；好惡未形，而其理已具，故曰：性卽理也。」

又曰：

「心性，一物也，不可分。分而言之可也。虛靈應物者，心也；其所以爲心者，卽性也；性者，心之實；心者，性之地也。……仁義之心，乃其性也，得於天者也；在天爲命，在人爲性，主於身爲心；其實一也。」（明儒學案卷四十六）

心性爲一物，人有好仁義之心，卽有好仁義之性；言心時，則性在其中；言性時，則心在其中。

高攀龍（字存之號景逸）於語篇曰：

「窮理者，天理也，天然自有之理，人之所以爲性，天之所以爲命也。」

「人心明，卽是天理。」（明儒學案卷五十八）

二說亦以人類之心性爲善也。明儒言心性，大概淵源於宇宙存在之本體，宇宙存在之本體爲善，故人類之心性爲善；人類之心性爲善，故可以希賢，希聖，希天，斯說也，皆以人類具有最高之價值而爲萬物之主宰，可以綱維世界者。能探討其內蘊，則明代學術思想，足爲一代文化之光輝。

明代學術思想，具有更新之端緒者，爲陳獻章與王守仁。獻章學說之根柢，是由於靜坐中得來，而其思想，是淵源於周濂溪之主靜說，彼云：

「人心本來體段皆一般，只要養之以靜，便自開大。」

奧林緝熙書有云：

「終日乾乾，只是收集其心而已，此理干涉至大，無內外，無始終，一處而無不到，一息而無不運。」（文集卷三）

此說與陸九淵「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙」之見解相同。王陽明之論心性，更爲明徹。心卽理說，卽是視理當爲主觀之概念，以作吾心之說法，此日人秋澤修二之說也。（東方哲學史，生活書店譯本三七一頁）。心卽理之觀念，並非始於王陽明，宋儒陸九淵，已有所闡發；九淵死後三百餘年，陽明承其系統，將心卽心理說，更闡發圓滿。（拙著中國近世文化史

論學書有曰：

「夫物理不外於吾心，外吾心以求物理，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，卽有孝之理，無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理，無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶？」（全書卷二。）

陽明認定心與性，共爲一元，心爲善，性亦善矣。與王純甫書云：「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，心外無言，心外無理，心外無義，心外無善。」

陽明會序象山文集曰：

「析心與理而爲二，而精一之學亡。世儒之支離，外索刑名器數之末，以求明其所謂物理者，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。」

心雖與理爲一，然本諸心之理以求外物之理，則理更愈明。陽明無假於外之說，實不當也。

四 知識之本質與功能

研究知識之性質者，此卽所謂知識論，明儒對於知識之解釋如何？此不可以不論也。胡居仁於居業錄有云：

『涵養須用敬，進學則在致知；是未知之前，先須存養此心，方能致知；又謂識得此理，以誠敬存之而已，則致知之後。又要存養，方能不失；蓋致知之功有時，存養之功不息。』（明儒學案卷二）

又曰：

『未有致知而不在敬者，敬其本歟？』
存養其心，而後能致知，何以存養？則在敬；舍敬之外，不能致其知也。

夏尚朴（字東夫號東岩）論知識有曰：

『好問好察而必用其中，誦詩讀書而必論其世；則合天下古今之聰明以爲聰明，其知大矣。』（明儒學案卷四）

建立知識之基礎，在好問好察；不問則不明，不察則不知；合天下之聰明以爲聰明，則屬於空聞之知識；合古今之聰明以爲聰明，則屬於時間（歷史）之知識；能如此，則知識之廣博，可以見矣。

呂卣（字仲木號涇野）於語錄曰：

『陽明本孟子良知之說，提掇教人，非不警切，但孟子便兼良能言之；且人之知行，自有先後，必先知而後行，不可一偏。』

『學字有專以知言者，有兼知行言者，如學而時習之之學字，則兼言之；若博學之，對篤行之而言，分明只是知，如何是行？』

呂卣主張先知而後行，須博學以擴充其知。明代論知識較爲詳盡者爲王陽明，陽明之學，承繼象山，而知行合一之說，則象山未言之。（賈豐臻著陽明學，商務版十五頁。）知行合一之說，程伊川曾微引其端緒，列表如下：

伊川 人心
道心——知行合一論

伊川之知行合一論，未能大加發揮，以人心與道心對立，終不免有支離之傾向，古今來關於知行之言論者頗多，有主先行後知者，如孔子所云：『先行其言而後從之』是。有主知易行難者，如尙書說命篇所云：『知之匪艱，行之惟艱』是。有主知難行易者，如孫中山所云：『行之匪艱，知之惟艱』是。王陽明所說之知行合一，與上述三者有多少不同，卽與程伊川蘇格拉底二人所說之知行合一，亦稍有差異。

程伊川曰：

「知至則當至之，知終則當遂終之，須以知爲本。知之深則行之必至，無有知之而不能行者；知而不能行，只是知得淺。雖飢不食烏喙，人不蹈水火，只是知也；人爲不善，只是不知。」

又曰：

「格，猶窮也；物，猶理也；猶曰窮其理而已矣。窮其理，然後足以致知，不窮則不能致也。」

伊川之言知行合一之義，似傾向於格物窮理。

蘇格拉底曰：

「知，乃人之所以爲人者，有分辨善惡之力；德者有求善之力，卽實行善之力。人之爲善，因知其善之故；人之爲惡，因不知其惡之故；是以無知卽惡，知與行合一。其分類爲睿知、節制、勇氣、正義、敬虔等。」

蘇氏論知行之旨，謂無知卽惡，是知與惡混合不清；無知不能認爲惡，知善不行，知惡不去，乃算爲惡也。陽明知行合一之意何居？分論如下：

(甲)致良知。大學曰：「致知在格物，」孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」陽明致良知之說，大概受此種理論所影響。

陽明曰：

「吾於良知之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。」（刻文錄敘說）

所謂良知，乃從百死千難中得來，則可注重行以發見良知。彼以良知爲人心所固有，爲先天所自具，與西洋直覺派倫理學者所言相似，統而言之：（1）良知在人爲先天的，普遍的；（2）良知卽是道；（3）良知卽是天理；（4）良知卽是道心；（5）良知卽是心之本體；（6）良知卽是未發之中；（7）良知卽是廓然大公寂然不動之本體；（8）良知卽是善；（9）良知卽是孔門之一貫大道；（10）良知卽是佛氏之本來面目；（11）良知卽是孟子所說之集義；（12）良知卽是孟子所說之惻隱是非之心；（13）良知卽是中庸所說之不睹不聞；（14）良知卽是中庸所說之誠則明，明則誠；（15）良知卽是忠孝弟友等百行之規範（見陽明學三八頁）。惟良知從何處來，是從心之作用來，心之作用爲知情意，以言知：「良知常覺常照」（傳習錄）以言情：「良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。」由情以發現人類同情之心，博愛之仁。以言意：「其虛靈明覺之良知，應感而動者，謂之意（答顧東橋書）。由此意之戒慎恐懼，而遏止邪思妄念（拙著中國近世文化史三〇三頁）。良知何以成完全之作用，在致之一字用功。其言曰：

「知是心的本體，心自然會知；見父母自然知孝，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。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，卽心之良知，更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，知致則意誠。」（全書卷一）

「若鄙人之所謂致知格物者，致吾心之良知於事物物也；吾心之良知，卽所謂天理也，致吾心良知之天理於事物物，則事物物，皆得其理矣。致吾心之良知者致知也；事物物，皆得其理者，格物也，是合心於理而爲一者也。」（全書卷三）

致知格物之工，非在事事物物之原理原則上，而在勝私復理之良知本體上，此向內而非向外之致知，純基於道德修養上以立言者也。

（乙）知行合一。知行之學說，爲中國近代之哲學問題，從來論者約可分爲三派：（一）先知後行說（二）知行並進說（三）知行合一說（王守仁與明理學二二頁）。王陽明之說，爲知行相合的，是向內的，是內心生活的，是心靈本體的，彼之主張知，是爲行；彼之主張行，是爲知；彼之主張知行，是爲致良知（拙著孫先生之思想及其主義一書一四頁見中山大學版及嶺南大學版）。陽明知行之說，始於居貫陽時，以語提學席元山，而今見於文集傳習錄者有曰：

「凡謂之行者，只是着實去做這件事，若着實做學問思辨工夫，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，則行亦便是學問思辨矣。若謂學問思辨之，然後去行，卻如何懸空先去學問思辨得。行時又如何去得個學問思辨的事。行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行，若行而不能明覺精察，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，所以必須說個行。元來只是一個工夫。」（文集答友人問）

又曰：

「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，更不要真切篤實也。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）

又曰：

「知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在；今人卻將知行，分作兩件去做，以爲必先知之，然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知，此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥。」（傳習錄上）。

知，是行之始；陽明之說知行合一，依切實解釋，是主行論。

劉文敏（字宜充號兩峯）之論良知曰：

「本然者，良知也，於此兢業存存，乃所謂致良知也；良知能開天下之物，能成天下之務，所謂莫顯莫見也。致知之功，能一動靜，有事無事，一以貫之，一時雖未成章，夫固

成章之漸也；一時雖未凝然不動，夫固凝然不動之基也。蓋學問頭腦，既當自將日新不已，舍此而別趨路徑，皆安排意必也。」（明儒學案卷十九）

良知，乃內心生活之本體，極其功能祇可成就個人之道德修養，不由知識之探究，豈能開天下之物，成天下之務乎？其言，與陽明所說良知「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。」同一玄妙矣。

王畿（字汝中別號龍溪）答吳悟齋云：

「至善無惡者，心之體也；有善有惡者，意之動也；知善知惡者，良知也；爲善去惡者，格物也。」（明儒學案卷十二）

知善知惡爲良知，爲善去惡爲格物，則所謂格物者，非格事物之理，而格心體之理矣。

語錄曰：

「良知一點虛明，便是作聖之機，時時保任此一點虛明，不爲旦晷枯亡，便是致知。」（同上）

致知，所以達到聖人之境域；虛明，所以運用致知之方法。

唐鶴徵（字元卿號凝庵）於桃溪劄記，言及知卽明德。

「致知致曲之致，卽孟子所謂擴而充之矣，然必知皆擴而充之，不知則擴充者是何物，故致知在得止之後，致曲在明善之後，皆先有知而後致也，知卽明德也。」（明儒學案卷二十）

六)

方學漸（字達卿號本庵）於桐川語錄曰：

「知其所由，由而能知，乃爲聖學；若求知於所由之外，則墮於虛見，而非知行合一之知矣。」（明儒學案卷三十五）

所謂由，亦不外行之意；由而能知，不由則不知，此行而後知之說也。

以上所論諸家之知識論，皆從心體方面論知識，而非從事物事理上論知識；知識之本質未明，而科學之新知致未闡發明釋，祇於人生道德修養上，有所增益而已。明末清初之間，學風已變。而求知之旨，亦復異於宋元明三代，全祖望論之曰：

「自明中葉以後，講學之風，已爲極敝，高談性命，束書不觀，其稍平者，則爲學究，皆無根之徒耳。先生（謂黃梨洲）始謂學本源於經術，而後不爲蹈虛；必證明史籍，而後足以應務。」（甬上證人書院記。）

宋元明理學家之精神，在於提起個人澈底實踐之修爲，重行而不重格物科學之知；至本源經術之知，亦書本上一隅之知，非觀察實驗之新知；中國科學思想之不發達，此亦因也。

五 人生之態度與行爲

人之生也，百數十寒暑，悠悠忽忽，與大千世界無數之星球比之，渺乎小矣；然而圓顛方趾之儔，形成其五尺之軀，有腦力，有心能，於宇宙綿延之時間當中，自強不息，至老不衰，殆有天上地下唯我獨尊之氣概者何耶？此卽人類自有歷史以來，認其有我之存在，與人生價值之存在者也。（予論此理見於十七年前上海泰東版人生問題一書之著約二十餘萬言，述此頗詳。）宋元明各代諸理學大家之論此，亦視爲問題之中心，所謂明心見性致知格物之說，亦不外推闡此理而已。茲略就明代此種思想而一言之。

（甲）人生活動以發展向上爲鵠的。魏校於論學書有曰：

『存養省察工夫，固學問根本，亦須發大勇猛心，方做得成就。若全不曾發憤，只欲平做將去，可知是做不成也。』

『孔門唯顏子可當中行，自曾子以至子思孟子氣質，皆偏於剛，然其所以傳聖人之道，皆得剛毅之力也。文公謂世衰道微，人欲橫流，不是剛毅的人，亦立脚不住。』（明儒學案卷三）

又曰：

『古人所以親師取友，汲汲於講學者，非故汎濫於外也，正欲廣求天下義理，而反之於

身；合天下之長，以爲一己之長；集天下之善，以爲一己之善；庶幾規模闊大，氣質不得而限之。」

陳獻章論學書有曰：

「心地要寬平，識見要超卓，規模要闊遠，踐履要篤實，能此四者，可以言學矣。」（明儒學案卷五）

王陽明於傳習錄有曰：

「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，上達也。如木之栽培灌溉，是下學也；至於日夜之所息，條達暢茂，乃是上達，人安能與其力哉？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，不必別尋上達工夫。」（明儒學案卷十）

汪俊（字升之號石潭）於濯菴篇曰：

「下學以所行言，上達以所見言，非二事也；下學而不能上達，由之而不知者也。」

「由此而通於性與天道，君子之上達也；由此而桎於聞見，溺於物欲，小人之下達也。」

（明儒學案卷四十八）

魏校論發展向上，須發大勇猛心持之以剛毅。陳獻章則以踐履篤實爲主。王陽明則主從下學裏用功始。汪俊則以爲要通性與天道。其立說皆精當也。

(乙)人生以造成偉大之人格爲標準。偉大之人格，卽是：死生不能動，威武不能屈，貧賤不能移，富貴不能淫之謂也。魏校對於人生之態度，以先立乎其大者爲要，於論學書有曰：

「大丈夫凍死則凍死，餓死則餓死，方能堂堂立天地間。」（明儒學案卷三）

羅洪於論學書有曰：

「此心皎然無掩蔽時，便與聖人不甚異，於此不涉絲毫搖兀，亦無改變，亦無執着，亦無忽略。」（明儒學案卷十八）

王陽明於傳習錄有曰：

「聖人之所以爲聖，只是此心純乎天理，而無人欲之雜，猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也；人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。」（明儒學案卷十）

呂坤（字叔簡號心吾）於別錄有曰：

「泰山喬嶽之身，海關天空之復，和風甘雨之色，日照月臨之目，旋乾轉坤之手，磐石砥柱之足，臨深履薄之心，玉潔冰清之骨，此男兒八景也。」（明儒學案卷五十四）

能達此標準，而偉大之人格成矣。

(丙)人類精神中樞之控制。爲聖賢爲庸愚，爲善爲惡，爲天理爲人欲，均以能否控制精神之中樞爲斷也，宋元明諸儒之論精神中樞，皆以心體說明之，以存養此心，操縱此心，視爲人生進德修業之要端。

郝敬（字仲輿號楚望）於知言篇有曰：

「人心起一念，氣卽隨念而動，真宰凝定，氣自蟄伏；中心坦坦，氣自舒暢；所以養氣，又在調心。」

「爲仁在養氣，心氣和平，自然與萬物相親。」

「今人病痛，只爲心不在軀殼內，所以形空氣散，日趨朽敗；若心在身中，食知食，視知視，聽知聽，一切運動喘息，無不了了自知，則神常凝，氣常聚，精神固，昔言所以言心，要在腔子內也。」（明儒學案卷五十五）

呂維祺（字介孺號豫石）論學書有曰：

「天下萬世所以常存而不毀者，只爲此道常存，此道之存，人心之所以不死也；使人心而死，則天地之毀也，久矣。人心不死，而人未能操存之，便厭厭無生意，所以持世之人，力爲擔任，將一副精神，盡用之於此道。」（明儒學案卷五十四）

莊景（字孔陽號定山）於語要篇有曰：

「心非靜則無所斂，主乎靜者，斂此心而不放也；非敬則無所持，居乎敬者，持此心而不亂也；理無窮則無所考，窮乎理者，考此心而不失也。」（明儒學案卷四十五）

黃潤玉（字孟清號南山）於海涵萬象錄有曰：

孟化鯉（字叔龍號雲浦）於論學書有曰：

「人者天地之心，而人之心即浩然之氣；浩然者感而遂通，不學不慮，真心之所溢而流也；吾之心正，則天地之心正。」（明儒學案卷二十九）

湛若水（字元明號甘泉）論學書有曰：

「心存則有主，有主則物不入，不入則血氣矜忿窒礙之病，皆不爲之害矣。大抵至緊要處，在執事敬一句，若能於此得力，如樹根着土，則風雨雷霆，莫非發生；此心有主，則書冊山水酬應，皆吾致力涵養之地，而血氣矜忿窒礙，久將自消融矣。」（明儒學案卷三十七）

方學漸（字達卿號本庵）於心學宗有曰：

「心出於理則放，心入於理則存，求放心者，常存仁義而已。」

「心外無性，心外無天；一時盡心，則一時見性天；一事盡心，則一事見性天；無時無處不盡心，則無時無處不見性天。存之養之，常盡心而已矣。」（明儒學案卷三十七）

以上所論之眞宰凝定，神氣凝聚，操存此心，斂心不放，此心有主，心入於理等說，皆言人類當以自力，控制精神之中樞，必由此而後可保存其浩然之氣。

（丁）人生樂觀自得之意念。人生之態度當樂觀乎？然以世界之缺陷，天然人事之不測，社會罪惡之纏擾，均足以引起人類心情之悲觀；顧悲觀者，窮愁抑鬱，非解決人世一切問題之道。

也，明儒對於人生態度，有持樂觀自得之說者，茲分述如下：

尤時熙（字季美號西川）於擬學小記云：

「集義云者，謂集在義上，猶言即乎人心之安也，君子之學，樂則行之，憂則違之，即乎此心之安而已。」

「心地須常教舒暢歡悅，若拘迫鬱惱，必有私意隱伏。」

「人物自得處，俱是遊如鳶飛戾天，魚躍於淵，是性之本體；遊而非此，卻是放失，私意憂惱，不爲樂事。」（明儒學案卷二十九）

王艮（字汝止號心齋）於心齋語錄有曰：

「人心本自樂，自將私欲縛；私欲一萌時，良知還自覺；一覺便消除，人心依舊樂；樂是樂此學，學是學此樂；不樂不是學，不學不是樂；樂便然後學，學便然後樂；樂是學，學是樂，嗚呼！天下之樂，何如此學；天下之學，何如此樂。」（明儒學案卷三十二）

王襜（字宗順號東崖）於東崖語錄曰：

「問學何以乎日樂，再問之則曰：樂者心之本體也；有不樂焉，非心之初也，吾求以復其初而已矣，然則必如何而後樂乎？曰：本體未嘗不樂，今日必如何而後能，是欲有加於本體之外也，然則遂無事於學乎？曰何爲其然也，莫非學也，而皆所以求此樂也。樂者樂此學，學者學此樂，吾先子蓋嘗言之也。如是則樂亦有辨乎？曰有所倚而後樂者，學以人者

也，舒慘欣戚榮悴得喪，無適而不可也，既無所倚，則樂者果何物乎？道乎心乎？曰無物故樂，有物則否矣；且樂卽道，樂卽心也。」（明儒學案卷三十二）

劉文敏於論學要語有曰：

「人心本自太和，其不和者，狹隘頽墮乖戾煩惱以爲之梗，除卻此念，則本心冲澹和粹之體復矣，以之養生何有？」（明儒學案卷十九）

李中（字子庸）於谷平日錄有曰：

「人胸中除去一切閑思量，則天理自在，多少快活。」

「廣大寬平，胸中常覺有此氣象，是什麼快活。」

「尋常間只從容自在，便是坦蕩蕩氣象。」

王畿於語錄篇有曰：

樂是心之本體，本是活潑，本是脫灑，本無罣礙繫縛。

尤時熙主張心地常教歡悅，王艮主張以學而得樂，王畿主張舒慘欣戚榮悴得喪不足以牽制其心之樂，劉文敏則以人心本自太和，須除卻乖戾煩惱之念，李中則以胸中須從容自在，王畿則以樂爲心之本體，本無罣礙繫縛，凡此，皆以人生須俱有樂觀自得之意念，而後能排除一切狹隘頽墮乖戾煩惱之纏擾其心體也。

抑又思之：人生以發展向上爲目的，一悲觀則退抑矣；以完成偉大之人格爲標準，一悲觀

則侷促於狹窄之範圍矣；是故能衝破一切之桎梏網羅者，須有樂觀自得之意念，以鼓舞其前進之勇氣也，顧所謂樂觀自得者，非放縱私欲恣情任性，以取得物質享樂之謂，乃在懸一最高之理想，以驅策其前進之心，予向者有言：『使人類而無最高之理想以爲標準，世界無最高之理想地以爲迴旋，則人類者木石的人類，而世界者死的世界也。……世界隨其變遷之痕迹而進化，人類隨其理想之現實而進化；就世界變遷之歸宿言之；謂世界依一黃金美麗世界而變遷可也；就人類之進化言之：謂人類依一完美純善理想人類而進化可也。（拙著人生問題三六八頁）。今世界已爲帝國主義者混戰侵奪之場所，人類亦爲強權者虎噬狼吞之對象；使悲觀退抑，未有堅強之勇氣，以破此桎梏網羅，則人生之意義失矣。此明儒樂觀自得之說，非特爲立身之道，亦爲適應世變之法也。

結論

明代之學術思想，重新估定其價值，固足爲明代文化之光輝；然以徒尙心觀，而不注重物觀；徒重向內，而不注重向外；徒貴理論而不注重實踐，此其所以敝而爲學者所病也。李剛主曰：

「高者談性天，撰語錄，卑者，疲精死神於舉業；不惟聖道之禮樂兵農不務。卽當世之刑名錢穀，亦悽然罔識；而搦管呻吟，自矜有學……中國嚼筆吮毫之一日，卽外夷秣馬厲兵之一日；卒之盜賊遽起，大命遂傾。」（恕谷集書明劉戶部墓表後）

又曰：

「宋後二氏學興，儒者浸淫其說，靜坐內視，論性談天，與夫子之言，一一乖反，而至於扶危定傾大經大法，拱手張目，授其柄於武人俗士；當明季世，朝廟無一可倚之臣，坐大司馬堂批點左傳，敵兵臨城，賦詩進講，覺建立功名，俱屬瑣屑，日夜喘息著書，曰此傳世業也，卒致天下魚爛河決，生民塗炭；嗚呼！誰生厲階哉？」（恕谷集與方靈臯書）。

朱舜水曰：

「明朝以時文取士，此物既爲塵羹土飯，而講道學者，又迂腐不近人情……講正心誠意，大資非笑；於是分門標榜，遂成水火，而國家被其禍。」（舜水遺集答林春信問）

顧亭林曰：

「舉夫子論學論政之大端，一切不問，而曰一貫，曰無言，以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂；神州蕩覆，宗社丘墟。」（日知錄卷七夫子之言性與天道條）

明代諸儒論學之弊端，已如上說，究其所以然者，乃顧一己性行之修養，而忽略國家民族之事變；顧個人玄談之探索，而忽略神州宗社之安危故也。方今世變日亟，寇禍當前；精神動員，固不能欠缺個人內心之修養；而全民抗戰，亦不能欠缺大勇大智之前驅。發潛德之幽光，燃思想之火炬，揭學術之精華，作人羣之領導，則「學術盡壞，世道偏頗，而夷狄寇盜之禍，亦相挺而起」（見費燕峯費氏遺書弘道書卷中語）之弊，可以免夫。

中華民國二十九年七月初版

◆(26273.1)

☆明代學術思想一冊

每冊實價國幣叁角

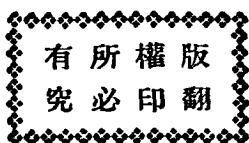
外埠酌加運費匯費

著者 陳安仁

發行人 王雲五
長沙南正路

印刷所 商務印書館

發行所 各埠商務印書館



(本書校對者潘同曾)

70
177
14

