

陽明心學及其教育思想

黃建中

一、陽明生平

王陽明先生守仁、字伯安，浙之餘姚人，生於明成化八年（西元一四七二年）。五歲始能言，輒誦祖竹軒翁所已讀書，蓋早嘿記矣。十一歲、隨翁過金山，立賦兩詩，客大驚。明年就塾師，即以讀書學聖賢爲第一等事。年十五、豪邁喜任俠，出關逐胡兒騎射；縱觀形勝，經月始返。會畿內外盜起，屢欲獻書於朝；父龍山公斥其狂，乃止。壯而登第從政，歷工刑兵三部；年三十四、始授徒講學。正德初、抗疏忤劉瑾，謫居龍場兩年（或作三年）。瑾誅、知應陵縣，屢遷至南京鴻臚寺卿。王瓊薦擢右僉都御史，巡撫南贛；以功兼江西巡撫，陞南京兵部尙書，封新建伯，尋以原官兼左都御史，總督兩廣。其戡亂之功有四：①平漳南、橫水、桶岡，大帽、洞頭諸寇，②俘宸濠，③征思田，④破八寨斷藤峽。其興學之績亦有四：①創龍岡書院，②立南贛社學，③興思田學校，④建南寧學校（貴陽、稽山、陽明等書院皆門人所修建）。要皆在龍場悟得良知以後，而講學則無時無地或輟，臨戰猶如恒。有稱陽明者曰：「古之名世、或以文章，或以政事，或以氣節，或以勳烈，而公克兼之；獨除却講學一節，即全人矣。」陽明笑曰：「某願從事講學一節，盡除却四者，亦無媿全人。」蓋講學興學所以敷教、戡亂亦所以行其學；凡文章、政事、氣節、勳烈，皆良知之發用流行，莫非此學此教也。陽明以思田教平之歲卒於南安舟中（世宗嘉靖七年西元一五二八年），年五十七。隆慶初、贈新建侯，諡文成。新建謝廷傑刻全書三十八卷，而五經臆說（已成四十六卷）僅存十三條，大學古本旁注僅存一序，兩書均不傳。然陽明學教、隨思想而有變遷，要歸於約；傳習錄而外、大學問一文爲晚年著錄之教典（錄於嘉靖六年八月），殆足以見其精要。四句教尤簡（定於同年九月），口傳而岐，總之不離乎致良知者近是。

二、學之五變

錢緒山謂陽明之學凡三變，其教亦有三變；而學有三變之說、前後頗不一致。其刻文錄序說首謂：「少之時、馳騁於辭章，已而出入二氏，繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨。」末又在沒溺於辭章之後插入「卒乃自悔，惕然有志於聖賢之學」兩句；在出入于二氏之後又插入「卒乃自悔、省然獨得于聖賢之旨」兩句；最後乃加「超然有悟於良知之說一句」。論年譜第十書則補稱「先師始學、求之宋儒不得入」云云。則所謂三變者、特大概無慮之辭耳（見刻文錄序說）。尋陽明自叙爲學次第曰：「早歲溺志辭章之習；既乃稍知從事正學，而苦於衆說之紛撓疲癯，茫無可入。因求諸老釋，有會於心；……而措之日用，缺漏無

歸。居夷處困，恍若有悟……然後嘆聖人之道，坦如大路。」（朱子晚年定論序）箇中甘苦，言之津津。徐曰仁則稱其「少時豪邁不羈，又嘗泛濫於辭章，出入二氏之學……居夷三載，處困養靜，精一之功，固已超入聖域」（傳習錄上小序）。黃久菴則稱其「少喜任俠，長好辭章，仙釋，既而以斯道爲己任，以聖人爲必可學而至。」（陽明先生行狀）王龍溪則稱其「嘗泛濫於辭章，馳騁於才能，漸漬於老釋，已乃折中於群儒之言……求之有年而未得其要；及居夷三載，動忍增益，始超然有悟於良知之旨」。（刻陽明先生年譜序）湛甘泉則稱其「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習，正德丙寅，始歸正於聖賢之學……初主格物之說，後主良知之說。」（陽明先生墓誌銘）凡此所言，析併不同，率與緒山有出入；其語及任俠、騎射、才能者，獨未提兵法。陽明雖平居不答兵事之問，却曾謂：「行師也須學過；」（見德洪反間始末附記）且曾在黃岡士卒，教戰法（俘獲次年），不過未嘗以此教門人而已。然則陽明之學奚祇三變哉？今稽年譜，陽明自少好任俠騎射後，學凡五變，縷述如左：

（一）沉溺辭章時期 陽明之祖若父均工詩文，夙受濡染；年十一、能賦詩，十三、能衡文，十七、能通書法。年十九、侍龍山公家居，日隨衆講析經義，夜讀諸經子史；衆見其文思大進，謂已游心學業之外。經義實爲科舉應試之八股文，即所謂舉業也。陽明兩度會試不第，歸結詩社於餘姚龍泉山寺，與鄉先輩魏瀚對奕聯句，魏遜謝當退三舍。二十八歲第進士，學古詩文，與李夢陽、何景明、徐禎卿、邊貢、顧璘、喬宇、汪俊輩競馳騁，而李、何、徐、邊皆在當世所稱七子之列。明年、授刑部主事，日事案牘，夜必讀五經及先秦兩漢書，爲文益工。是爲陽明沉溺辭章之時期。

（二）研習兵法時期 陽明六世祖性常公，有文武才，明初死苗難，羊革裹尸歸。幼蓋習聞其事，慨然欲成伏波之志。適返自塞外，夢題伏波廟。起句云：「一卷甲歸來馬伏波，早年兵法鬚毛皤；」殆已有意於兵法。二十六歲、寓北京，凡兵家秘籍、莫不精究，每遇賓宴、輒戲列果核爲陣勢。當未第時、嘗夢威寧伯王越授以弓劍，越即成化十六年擊敗韃靼者也。及登第、觀政工部，督造河間威寧伯墳，馭役夫以什伍法，暇即驅演八陣圖；事竣、辭金帛而受劍。復命、開韃虜猖獗，上安邊八策。其後五年、主山東鄉試，猶以擬胡靖邊殿策問。惜其後用兵僅在閩、贛、兩粵，未遂其北征壯志。明年、由刑部主事改兵部，則三十四歲矣。是爲陽明研習兵學之時期。

（三）窮格外物時期 陽明先世嘗植三槐於門，曾祖槐里翁通宋諸大儒之說。祖竹軒翁環植竹於所居軒外，有陶靖節、林和靖風。龍山公京署中亦多竹，曾進講大學衍義。陽明年十七、親迎諸夫人於洪都。明年、舟過廣信，奉父命謁婁一齋諒，聞宋儒格物之學，深信聖人必可學而至。婁一齋者、崇仁吳康齋三大弟子之一，與胡敬齋陳石齋（白沙）齊名，而於朱學稍爲轉手者也。其後三年、陽明舉鄉試，侍龍山公於北京，徧讀考亭遺書；以衆物必具表裏精粗，一草一木皆有理，即取竹格之；沈思其理不得，遂遇疾。事載陽明年譜，時在孝宗宏治五年，是年陽明甫二十一歲。傳習錄下又記陽明所言，略謂：初年令錢子窮

格亭前竹子之理，竭其心思，三日成疾；某自去窮格，勞思不得其理，亦七日致病；因共嘆聖賢做不得，無他大力量去格物。此似爲另一次格竹子之事實，如非在陽明婚後居餘姚時，當在丙辰下第歸越之年。錢德洪少陽明十七歲，濠平後始見陽明；其父心漁翁服膺「朱說」，「本同邑。陽明丙辰居餘姚，適二十五歲；爾時與錢子所格者，殆竹軒之竹，而錢子亦稱錢友，或卽緒山之父也。二十七歲寓京師，更依朱子循序致精之言，由博返約，思得漸漬浹洽；而物理吾心，終判爲二。沈鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分，因病而從事養生。蓋竹經一再窮格，七日尙不得其理，如何能格一物而知天下之物？卽令如伊川所謂「今日格一件，明日格一件」，積久有貫通處，如何能以一生格盡天下之物？縱使如晦翁所謂「無所不格、無所不知」，「格得天下物，如何能反來誠得自家意？理在外物，知屬吾心；以心逐物，卽物求知；理心兩歧，苦思難通。理未窮而心已困，知未致而神已疲，乃不得不轉向而返求諸內焉。是爲陽明窮格外物之時期。」

(四) 出入仙釋時期 陽明先世出自西晉王祥之弟覽，本琅琊人；覽曾孫羲之始徙居山陰。史稱：「琅琊王氏世奉張陵五斗米道，而王氏亦不乏名僧；王導有弟名道寶，王敦有弟名道潛。導好玄言，羲之則以虛談廢務戒謝安；其曾孫道敬立懸溜精舍，專精十戒，然祥、覽孝友儒風，實垂裕江左二十餘世。性常翁五世祖壽始遷餘姚，有終南道士授翁以箴法，勸出遊，弗從。其後彥達翁遜石翁槐里翁竹軒翁皆世爲隱儒，至龍山公而大顯。公非儒弗學，峻拒神仙家長生之術；惟岑太夫人稍信佛，則又曲意順之，亦復不以爲累。陽明八歲卽好神仙之說（見戊辰答人問神仙書）；婚日聞鐵柱宮道士養生之論，遂對坐忘歸，究心仙道自此始。年踰二十，疾屢作，二十七寓北京，復聞道士談養生，遂有遺世入山之意。三十歲錄囚江北，遊九華山，訪道者蔡蓬頭及地藏洞異人；蔡善談仙，異人則論佛法最上乘。明年，在京患嘔血，告病歸越，築室陽明洞，究極仙經祕道；靜坐行導引術，久之能前知。既而悟曰：「此竅弄精神，非道也。」靜久思離世遠去，惟祖母岑與龍山公在念。又悟曰：「此念生於孩提，此念若去，是斷滅種性矣。」他日嘗謂：「只養生二字，便是自私自利、將迎意必之根。」（見傳習錄中）又謂：「若有箇前知的心，就是私心，就有趨避利害的意（傳習錄下）。」又謂：「欲求寧靜，欲念無生，皆是自私自利將迎意必之病。」（傳習錄中）皆悟後語也。又明年，移疾錢塘，復思用世。有禪僧坐關三年，驚起對語；聞其家有母在，不能不起念，卽指愛親本性諭之；僧泣謝歸去。其後四年，避瑾難，復遇鐵柱宮道士於武夷古寺中，欲遠遁。道士曰：「萬一瑾逮爾父，誣以北走胡，南走粵，何以應之？」遂返。迨赴謫龍場，有詢及神仙有無者；答書極言：「上陽子之流未可以爲道，」猶謂：「達磨、慧能之徒庶幾近之。」抑仙揚禪，均入而復出，要歸於吾儒不朽之理。陽明自謂：「幼時篤志二氏，悔錯用功二十年。」（甲戌警蕭惠語）二氏泛指佛老，仙託老氏，而佛則禪也。是爲陽明出入仙釋之時期。

(五) 悟得良知時期 陽明先爲程朱格物之學，既苦求其理於外而支離；繼爲釋老明心之學，又病其忘理於內而玄虛。內外交困，進退兩難；學幾陷於絕境，而疾病患難乘之。年三十七，至龍場，自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念未化；乃爲石

鄒自誓曰：「吾唯俟命而已。」日夜端居，燈下，胸中灑灑，一夕忽大悟格物致知之旨。始信聖人之道，吾性自足，格物即格吾心之事物，致知即致吾心之良知；向之外吾心而求定理於事物與遺物理而守明覺於吾心者，均誤耳。蠻荒無書，證以所憶五經之言，莫不契合，因著五經臆說；時武宗正德三年春也。陽明嘗曰：「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。」又曰：「某於良知之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此，此本是學者究竟話頭。」（引見錢德洪刻文錄叙說）唯其爲究竟話頭，故不肯早爲學者點出良知二字；及其點出，則屢提「良知之學。」（例如甲申祭國子助教薛尚哲文、戊子送別省吾林都憲序、丁亥與馬子莘書及丙戌寄鄒謙之書、答聶文蔚書，皆曾提及）雖復沿用「心學」舊名（例如謹齋說、象山文集序、應天府重修儒學記、並揭樂心學。）而人亦以心學譽之毀之，然「良知之學」一名則較新穎而更貼切矣。是爲陽明悟得良知之時期。

右述學之五變，終歸於良知，非僅一變再變而至於道。學以變而進，變生於悟，悟成於思，思起於疑。伊川曾謂：「學者先要會疑，學莫貴於思，久而後有覺。」（語錄）象山一見便有疑，一疑便有覺；嘗謂：「小疑則小進，大疑則大進。」（全集卷三十六年譜）白沙曾謂：「疑者，覺悟之機也，一番覺悟，一番長進。」（論學書）陽明亦云：「學有所疑，便須思之；……其實思只是思其所學，原非兩事。」（錄下）學既如是，教亦宜爾。然則悟得良知，便可含棄一切而不復致思乎？曰：否。陽明有言：「良知愈思愈精明，若不精思，漫然隨事應去，良知便粗了。」（錄下）即伊川所謂「以無思無慮而得者，乃所以深思而得之也。」良知既經悟得，主宰在心，欄柵在手；凡任俠之習、騎射之能、辭章之美、兵法之奇，世儒之格物、老釋之虛寂，無精粗，無內外，天則自然流行，莫非良知之妙用。洵所謂「至當歸一、精義無二」已。

三、教之五變

學以自悟，教以悟他；學既因疑而進，教亦緣思而變；「教學相長」，（龍場教條曾用此語）一歸於道。陽明不云乎？「率性而行，則性謂之道，修道而學，則道謂之教；謂修道之爲學亦可也，謂修道之爲教亦可也。自其道之示人無隱者而言，則道謂之教，自其功夫之修習無違者而言，則道謂之學；教也，學也，皆道也。」（丙戌答季明德書）然則學教均不外乎道，而「道即是良知」，（語見傳習錄下）雖萬變不離其宗矣。陽明被謫前一年，已在京倡身心之學；及過錢塘，赴龍場，隨地講授，猶未立宗旨，而宗旨之立自貴陽始。學有的，教有法，言有宗，意有主；宗旨易簡，易知易從。陽明嘗謂：「昔在貴陽學知行合一之教，紛紛異同，罔知所入；茲來乃與諸生靜坐僧寺，使自悟性體。」（見年譜）又謂：「吾昔居滁時，見諸生多務口耳異同，姑教之靜坐，久之漸有喜靜厭動、流入枯槁之病；故邇來只說致良知。」（見傳習錄下）斯言蓋發諸貴陽講學以後，晚年居越以前。陽明卒後數月，黃久菴請開學禁疏有云：「其學之大要有三：一曰致良知，二曰親民，三曰知行合一。」歷陳其講學宗

旨、悉本先民，不重在先後之序。自緒山有學教三變之說，胡汝茂因之，（刻年譜序）劉蕺山仍之。（陽明傳信錄序）黃梨洲姚江學案則於傳中稱：「其學凡三變而始得其門，……學成之後，又有三變。」始終謂之學，不謂之教，殆深知陽明學教合一之意矣。緒山所謂學之三變，已有差池；至言教之三變，更有歧異。其刻文錄叙說謂：「居貴陽時，首與學者爲知行合一之說；自滁陽後，多教學者靜坐，江右以來，始單提致良知三字。」原與陽明所言，大致尙符。顧年譜序又謂：「始教學者悟從靜入，恐其或病於枯也，揭明德親民之旨，使加誠意格物之功；至是而特揭致良知三字，一語之下，洞見全體。」答論年譜書又謂：「至龍場、……始豁然大悟良知之旨，自是出與學者言，皆發誠意格物之教；病學者未易得所入也，每談二氏，猶若津津有味，蓋將假前日之所入，以爲學者入門路徑；辛巳以後，則獨信良知，單頭直入。」跋陽明與滁陽諸生書並問答又謂：「滁陽爲師講學首地，……在金陵時已心切憂焉；故居贛則教學者存天理、去人欲，……而征甯藩之後專發致良知。」凡所述內容及序次，適自相抵牾；而提及明德親民，間與久菴有合；提及存理去欲，亦爲蕺山所本。若茂首「靜坐返觀」，次「知行合一」，（要在去人欲、存天理。）末「致良知」。蕺山首「去人欲、存天理」，次「知行合一」，末「致良知」。梨洲則謂「居夷以後，以『默坐澄心』爲學的，江右以後，專提『致良知』三字，（包含知行合一）居越以後，開口即得『本心』。傳聞異辭，殆又言人人殊。尋陽明之學，既與年俱進，其教亦因時因地而變。以『知行合一』始，以『天地萬物同體之仁』終，實之以『致良知』；其間『靜坐』不過方便法門，『學的』要在澄心悟性。『存天理，去人欲』，爲南畿講學時所特別提出；而居越後開口即得『本心』，實即得天地萬物同體之仁。則蕺山梨洲所見，亦足彌緒山之闕，必有是而後陽明立教宗旨乃得見其全焉。茲依年譜補正如左：

（一）龍場貴陽始論知行合一 正德四年、陽明三十八歲。初居龍場，與中土亡命之流講知行，莫不忻忻有入；久之、夷人亦翕然相向。是年提學副使席書聞其知行合一之教，始疑終悟；聘主貴陽書院，躬率貴陽諸生師事之；士夫存先入之見，紛紛同異，仍多扞格不入者。及歸越，徐愛早已及門，却未會知行合一之訓，與黃宗賢等往復辯論，一再質難於師而後明；說詳傳習錄上卷徐愛所錄諸條。中下兩卷亦不乏涉及知行合一之言，而答顧東橋、答友人問二書論之尤詳。

（二）辰州滁州權提靜坐澄心 正德五年、陽明過辰州，喜門人多能卓立，而悔貴陽徒辯知行合一之無益；乃教諸生靜坐僧寺，澄心淨慮，學者亦恍恍若有所悟。既而途中寄書曰：「前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定也；蓋因平日爲事物紛拏，欲以此補小學收放心一段工夫耳。」及入京師，與黃綰、應良論「學者須廓清心體，使纖翳不留，真性始見」；應良疑其難，則戒以「却恐好易惡難，便流入禪釋去」。（辛未答黃應二君書）八年、至滁州，從遊者達數百人，多教之靜坐；一時窺見光景，頗收近效，而病亦隨之。（見前）滁人孟源患靜坐中思慮紛雜，陽明日：「思慮亦強禁絕不得，只就思慮萌動處省察克治，到天理精明後有箇物各付物的意思，自然精專無紛雜之念，大學所謂知止而後有定也。」此在金陵問答語，附於與滁陽諸生書之後

。陽明既卒、或疑師門虛偏靜淪枯槁，曾禁學者靜坐。錢德洪曰：「師門未嘗禁學者靜坐，亦未嘗立靜坐法以入人，只教致良知」。語見年譜附錄一，自是實錄。

(三) 南畿專主存理去欲 正德九年、陽明至南京，開滁州遊學之士放言高論，有漸背其教者。乃歎曰：「吾年來欲懲末俗之卑污，引接學者，多就高明一路，以救時弊；今見學者漸有流於空虛，爲脫落新奇之論，吾已悔之矣」。真所謂教學者如扶醉漢，扶得東來西又倒。故南畿論學，只教學者存天理、去人欲，爲省察克己實功。傳習錄上卷言天理人欲處最多，但以存天理、去人欲爲知行合一之實際工夫。劉戴山云：「曰仁所記語錄，其言去人欲、存天理者不一而足」；（傳信錄按語）即陸澄薛侃所記，亦莫不然。蓋「自南都以後，凡示學者，皆令存天理、去人欲以爲本」；及居南畿，猶以是教學者焉。（錢德洪跋陽明與滁陽諸生書有「居轅則教學者存天理去人欲」之言，引見前）

(四) 南昌始揭致良知之教 正德十六年、辛巳、陽明五十歲，居南昌。自南都以來，有問所謂天理者，則令自求之，未嘗指天理爲何如。及經宸濠、忠、秦之變，益信良知真足以忘患難、出生死，始有致良知之說。蓋天理非他，良知而已。於是詒書鄒守益曰：「近來信得致良知三字真聖門正法眼藏；往年尙疑未盡，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；雖過顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣」。一日嘆曰：「此理簡易明白若此，乃一經沉埋數百年；我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨髓也」。又曰：「學者若於聞見障蔽，無入頭處，不得已與人一口說盡；但恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此良知耳」。此外與楊仕鳴、陸元靜、舒國用、薛尚謙、馬子華、黃宗賢、陳惟濬及答魏師說、毛憲副諸書，皆暢發致良知之旨。傳習錄下卷講致良知處最多，中卷答顧、陸、歐陽三書及答薛文蔚第二書言之尤詳；而上卷徐愛所記、已有一條提及良知。（愛卒於正德十三年）唯以致良知爲宗旨，實自江右始；（參照浙中王門學案徐愛傳文）正緒山所謂「自辛巳年以後，而先生教益歸於約」者已。（刻文錄序說末段語）

(五) 越城特講天地萬物同體之仁 世宗嘉靖三年、甲申、陽明在越城；郡守南大吉以座主稱門生，嗣稽山書院，身率八邑彥士講習，環坐而聽者三百餘人。陽明只發大學萬物同體之旨，使人各求本性，致極良知，以止於至善；功夫有得，則因方設教，故人人悅其易從。明年、門人立陽明書院於越城，陽明答顧東橋書、未有拔本塞源論，言及聖人以天地萬物爲一體之仁；又明年、答薛文蔚書，重論君子以天地萬物爲一體之仁；是年征思田，將發、錢德洪錄大學問，亦首言大人以天地萬物爲一體之仁（甲申與黃勉之第二書、甲戌書王嘉秀請益卷、乙酉親民堂記、及傳習錄上陸澄所記兩條，皆有類此之語）。要皆謂此爲人人所同具之心體，致良知以至乎其極，乃復其心體之本然；梨洲所謂「居越以後、所操益熟，所得益化，開口即得本心」者此也。

右述教之五變要以致良知爲主。知行合一之知靜坐澄心之心（澄後本心），存理去欲之理，天地萬物同體之仁，皆指良知而

言；良知誠致，四者自會歸于極。所謂統之有宗、會之有元，（借王弼周易略例語）是爲陽明教學總宗旨大頭腦。顧龍場教條有立志、勤學、改過、責善四端，南贛教約有考德、歌詩、習禮、授書四事，兢兢以孝弟忠信禮義廉恥謙默爲敬諸德行相期勉。未明言知行合一，而此四端莫非知行合一之實功，未明揭致良知，而此四事莫非致良知之實踐。蓋改過責善，自諫師始；則師生共同致力於去人欲、存天理。歌詩須整容定氣，習禮須肅虛澄心；則童子已有此工夫，成年便無須乎靜坐。循序漸進，下學上達，然後可與言致吾心之良知，以得天地萬物同體之仁也。至四句教亦定於出征思田之前夕，（時在嘉靖六年九月八日）乃所謂究竟話頭。「無善無惡、心之體」，體從靜坐澄心而見。「有善有惡、意之動」，幽微消長之幾在意。「知善知惡是良知，爲善去惡是格物」，知即心體虛靈處，物即意念著實處，其工夫即知行合一，即致良知。由吾身之心意知物而家國天下、而天地萬物，推此仁以充類至盡，即致良知之至極，而最後一義實得諸古本大學。陽明教人，因病以立藥方；或用藥罔效，或因藥發病，則又另立一方；「較過幾番，只是致良知三字無病。」然去却致字而談良知，虛弄光景，末流之病滋甚，而其病即在四句教之終至兩歧；陽明已早見及矣。茲更將上列五目併爲三目：①靜坐澄心與存理去欲，②知行合一與致良知，③心以天地萬物爲一體之仁，下再依次申釋，以見陽明心學真相；並增「古本大學與四句教」及「四有論與四無論」兩目，而另以平議殿焉。

四、靜坐澄心與存理去欲

大小戴記均言「坐如尸，立如齊」。（亦作齋）意謂視貌正、聲折且聽，爲丈夫儼恪之儀；（鄭玄皇侃說）固敬而非靜也。然易傳有所謂洗心藏密，艮止寂感，時止時行，動靜不失其時；論語有所謂知（智）者樂水，仁者樂山，知者動，仁者靜；中庸有所謂戒懼慎獨，不動而敬；荀子有所謂養氣不動心，勿忘勿助；荀子有所謂虛壹而靜，謂之大清明；先秦儒者雖不言靜坐，未嘗不言靜。管子書云：「外敬而內靜者必反其性，（心術下）能正能靜，然後能定；心以藏心，心之中又有心。」（內業）其言依違儒道間，殆出稷下宋鉞。而荀子稱：「空石之中有人名般，善射（射覆）以好思，閑居靜思則通；思仁若是，危而未微。」若般所爲，去儒亦未遠。唯老莊言致虛極，守靜篤，收視返聽，心齊坐忘；乃蔽於一曲，而趨於極端耳。宋儒自周濂溪、程明道，程伊川、楊龜山（時）謝上蔡（良佐）羅豫章李延平以至朱陸，其學、教莫不從靜坐入手。濂溪初與東林常總遊，靜坐月餘，忽有得（見宋元學案卷十一黃耒史案語所引性學指要），所得實非禪。太極圖說言「主靜」而「定之以中正仁義」，自注「無欲故靜」；（何晏論語集解「仁者靜」下有此四字，引作孔安國語）通書言「慎動」而「乾乾不息於誠」，又以爲「無欲則靜虛動直」。中正仁義，非禪所有，自與釋氏之靜不同。明道嘗謂：「性靜者可以爲學，見謝良佐輩心口不相應，教之曰：『且靜坐』；而上蔡習忘以養生，則告以『施之養生固可，于道有害』。」（見宋元學案卷十四卷二十四附錄）其定性書言：「動亦定，靜亦定」，識仁篇言：「識得此理，以誠敬存之」；又以爲：「知止則自定」。（語錄）理非禪所存，亦與釋氏之定不

同。伊川見人靜坐，便歎其善學；却戒游定夫曰：「靜坐獨處不難，居廣居、應天下爲難」。（宋元學案卷十六附錄）於是涵養專用敬，敬在主一；曾謂：釋氏多言定，聖人便言止；靜中須有物始得，能敬則自知此」。（語錄）止於仁敬孝慈，便是靜中有物，又與莊子所謂「唯止能止衆止」不同。豫章與延平終日相對靜坐，令靜中看喜怒哀樂未發作何氣象。延平見元晦有心恙，教以靜坐看如何。（見宋元學案卷三十九所載延平答問）晦翁以此爲龜山門下相傳指訣，晚年深悔未盡心於此。（見答何叔京書）平生實主張「無事靜坐，有事應酬」（朱子全書卷一）「須是靜坐，方可收斂」。（全書卷二）而答潘謙之書則謂：「孔孟以上，却無此說，（指靜坐）見得靜坐與窮理兩不相妨，乃爲得當」。（全書卷二）於是居敬窮理，雙管齊下；以爲伊川只用敬，不用靜，說便平。明道上蔡及羅先生終是少偏而有病。（引見宋元學案卷三十九梨洲案語）然則靜坐以居敬，復何病之有？象山首以「收斂精神」誨門人，嘗告詹阜民曰：「學者能常閉目亦佳」。阜民如此操存半月，忽覺此心澄瑩中立，象山目逆而視之曰：「此理已顯」。（全集卷三十五語錄）晦翁門人陳北溪謂：「象山教人終日靜坐，以存本心」，而警其指人心爲道心，便是蠢動含靈皆有佛性之說。（見宋元學案卷五十八附錄）其實象山教人求放心，執事敬，在人情事勢物理上做工夫，正欲盡此心、明此理耳。陽明亦以靜坐爲收放心之捷徑，令學者一面「靜處體悟」，一面「事上磨鍊」。古代小學有灑掃應對進退之節、禮樂射御書數之文，要不外執事敬，敬則放心自收。後世小學節文多闕，及門又皆成材，晦翁已歎補填難，教人且把敬爲主；陽明不得已，則姑以靜坐填補。自南畿以後，雖不復提默坐澄心爲教法，而門人仍多從事靜坐；孟源而外，劉君亮、陳九川、錢德洪等曾先後各以靜坐之困惑或透悟爲問。德洪刻文錄敘說稱：「自辛巳多始見先生於姚，再見於越，於教若恍恍可卽，然未得入頭處。同門先輩有指以靜坐者，遂覓光相僧房，閉門凝神淨慮，倏見此心真體；……習心浮思，炯炯自照，毫髮不容住着；喜馳以告。斯爲透悟之效，殆卽傳習錄下所記「一友靜坐有見、馳問先生」者。陽明既曉以居濬時學者喜靜厭動之病，且教以「良知原無間動靜，不論有事無事，精察克治，俱歸一路；方是格致實功，不落却一邊。」其答劉君亮云：「汝若以厭外物之心去求靜，是養成一個驕惰之氣了；汝若不厭外物，復於靜處涵養却好」。答陳九川云：「心何嘗有內外，人須在事上磨練做工夫乃有益；若只好靜，遇事便亂，終無長進」。（均見傳習錄下）又答徒知養靜而不用克己工夫者云：「人須在事上磨練，方立得住；方能靜亦定，動亦定。」（傳習錄上）蓋吾儒養心，動靜皆定，未嘗離却事物；視釋氏之「盡絕事物、把心看作幻相、漸入虛寂去、與世間若無交涉者」，誠不可同日語也。

莊子已言及天理，樂記則兼言天理人欲；淮南子原道訓有「不能反己、天理滅矣」之語，而樂記「己」作「躬」，僅一字之殊。至謂：「不以人易天，外與物化而內不失其情」，竟與樂記所謂「人化物、滅天理而窮人欲」之意相反。樂記多取公孫尼子（梁沈約說）自未失儒家本旨；淮南子亦節取其文，遂變爲道家言。象山以爲樂記天理人欲之言不是至論，疑其出於老氏；（見全集三十四、五兩卷語錄）並認解尚書者誤指人心爲人欲、道心爲天理。程子曾謂：「人心卽人欲，道心卽天理，無

人欲即皆天理」。(語錄)晦翁曾謂：「聖人千言萬語，只是教人存天理、滅人欲」。(語類)又謂：「道心常爲一身之主，而人心每聽命焉」。(中庸章句序)徐愛疑晦翁後兩語不合精一之訓，似有弊。陽明曰：「然，心一也，未雜於人，謂之道心，雜以人爲，謂之人心。……程子：語若分析，而意實得之；今日道心爲主而人心聽命，是二心也。天理人欲不並立，安有天理爲主、人欲又從而聽命者？」實則象山亦言「人安有二心」，並未混人心爲道心，恐語錄欠明晰耳。明道自謂：「吾學雖有所受，天理二字却是自家體貼出來」；蓋從心性體貼之，非徒求之於文義。伊川言「性即理」，象山言「心即理」；若理指天理，說均可通。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」。(傳習錄上徐愛記)又曰：「定者，心之本體，天理也；動靜，所遇之時也。(傳習錄上陸澄記)在此直指心之本體而點出「天理」二字，則所謂「心即理」便有著落；其後又點出良知二字，而曰「良知即天理」，則更見分曉。畫龍者象山，點睛者陽明也。於是陽明就本體論功夫曰：「吾輩今日用功，只要爲善之心真切；此心真切，見善即遷，有過即改，方是真工夫；如此則人欲日消，天理日明。若只管求光景，說効驗，却是助長外馳病痛；不是工夫。」(錄上薛侃記)又曰：「只要去人欲、存天理，方是功夫；靜時念念去人欲，存天理，動時念念去人欲，存天理，不管寧靜不寧靜。……以循理爲主，何嘗不寧靜；以寧靜爲主，未必能循理」。(錄上陸澄記)蓋陽明見其門人言虛明、言寧靜，只是說光景効驗；乃告以遷善改過，存理去欲之真切工夫也。又答蔡希淵之問曰：「聖人之所以爲聖，只是此心純乎天理而無人欲之雜；……吾輩用功，只求日減，不求日增；減得一分人欲，便是復得一分天理；何等輕快脫灑，何等簡易」。(錄上薛侃記)又答陳九川之問曰：「無欲故靜，是靜亦定、動亦定的定字主其本體也；戒懼之念是活潑地，此是天機不息處，非本體之念即是私念」。(錄下九川記)又答陸原靜書曰：「心之本體固無分於動靜也；理無動者也，動即爲欲；循理則雖酬酢萬變而未嘗動也，從欲則雖稿心一念而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？」(傳習錄中)又答倫彥式書曰：「循理之謂靜，從欲之謂動；欲也者，非必聲色貨利外誘也，有心之私皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變皆靜也，濂溪所謂主靜無欲之謂也，是集義者也。從欲焉，雖心齊坐忘亦動也，告子之強制、正助之謂也，是外義者也。(辛己書)要之天理者，天然流行純正之理性，人欲者，人爲安排私邪之欲念；用存理去欲之功夫，以復吾心純乎天理而不雜於人欲之本體，是謂動靜皆定之學；則默不假坐而心不待澄矣。然則天理如何存、人欲如何去？陽明去欲存理之法仍不外省察、克治及存養。嘗謂：「從事於去人欲、存天理，則自下許多問辨思索存省克治工夫」。(錄上侃記)又謂：「天理人欲，其精微必時時用力省察克治，方日漸有見。」(錄上澄記)又謂：「省察是有事時存養，存養是無事時省察」。(同上)而傳習錄「論爲學工夫一段」尤警策，其全文如下：

教人爲學，不可執一偏。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，俟其心愈稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，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，須有箇掃除廓清之意。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。當如貓之捕鼠，一眼

看着，一耳聽着；纔有一念萌動，即與克去，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；只思一箇天理到得天理純全，便是何思何慮矣。（錄上證記）

此重在去人欲一方面，故切言克治、不言存養；克治所以去人欲，存養所以存天理，均不能無思、無省察。克治須窮索，自費力；存養不待防檢，便省力。不論有事無事，只思一箇天理；即是省察，即是存養。正明道所謂「纔學便須知有着力處，既學便須知有得力處」；非復如康齋之「靜時存養、動時省察，工夫判爲兩概也。薛侃曾問：「專涵養而不務講求，將認欲作理，則如之何？」陽明曰：「人須是知學，講求亦只是涵養，不講求只是涵養之志不切」。曰：「嘗聞學是學存天理，體認天理，只要自己心地無私意」。曰「如此則只須克去私意便是，又愁甚理欲不明」？（錄上）斯則不唯「精察克治、俱歸一路」，而存養講求、亦打成一片焉。

五、知行合一與致良知

知行合一爲陽明創見；易傳所謂「知至至之，知終終之」，不過援以自伸其說而已。子路、人告之以過則喜，聞斯行之，終身無宿諾；章太炎先生據此謂：「陽明知行合一之說乃以子路之術轉進者」（王文成公全書題辭）然聞斯行之、非必知斯行之；子路雖言行相顧，時或不知而妄言冥行，一再見斥於孔子。其主張爲學不必讀書，爲政不必正名，果含有知行合一之意邪？宋鉞尹文語心之容，命之曰心之行；太炎先生又以爲容訓思、訓欲，行包思慮情態二端，均屬感物而動；（檢論議王）似即陽明念動便是行之說所本。然尹文引書曰：「容作聖」，容當訓寬，心惟能寬容，故見侮不辱，聊調海內。此行字疑非行動之行，爾雅釋詁云：「行道也」，猶言心之道、心之術。管子書有白心篇、心術上下篇，殆宋鉞游稷下時所作；陽明幼讀諸子，雖好其文，未必重其義也。程伊川有言：「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」。（見二程遺書卷十五葉二十三）此與陽明所謂「未有知而不行者，知而不行只是未知」諸語（傳習錄上卷徐愛錄）相似而有別。「知得淺還是知，非「未知」，不過知之程度不深耳；知之深淺與行之至否成正比例，即知行之程度彼此相應，實非合一之謂。伊川曾謂：「須是識在所行之先，……未致知怎生得行」；（見宋元學案卷十五伊川學案語錄）與朱晦翁同主知先行後，尙不得語於知行並進。「合一」云者，在時間爲同時，在空間爲同所；「並進」固非同同一空間，實同一時間；知行先後相應，既不必同所，亦不必同時。陸象山雖主天人合一、道事合一、心理合一，猶謂：「未嘗學問思辨而篤行之，是冥行」；（全集卷十二與趙詠道書二）「畢竟致知在先，力行在後」；（全集卷三十四語錄）仍判知行爲二，正陽明所謂「未免沿襲之累」者。（辛巳與席元山書）康齋門人謝復偶有知行並進之說（據明史吳與弼傳）；湛甘泉屢言「知行並進」，取譬於車之兩輪，明其同時俱進而非同所。（見甘泉文集卷七答顧箬

溪、陳惟浚兩書）陽明從象山之「心即理」說出發，進而主「知行合一」；其答顧東橋書固亦提及「知行並進」，究不若言「知行合一」之多。如答徐愛云：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」。（傳習錄上徐愛錄）主意作始時、知亦行，功夫成時，行亦知，則知行幾於同時而不分先後。如答顧東橋云：「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知；……真知即所以爲行，不行不足謂之知」。（書載傳習錄中、時在乙酉。）心真切篤實處、知即行，心明覺精察處、行即知，則知行幾於同所而不分內外。又如答友人問云：「知之真切篤實處便是行，行之明覺精察處便是知。若知之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」。（時在丙戌）知之時即行之時，行之時即知之時，明覺精察處即真切篤實處，真切篤實處即明覺精察處，則知行殆同所同時而爲同物。於是陽明更舉大學所謂「如好好色、如惡惡臭」，作知行合一之例證。以爲好之惡之屬行，見之聞之（即嗅之）屬知；見時聞時已自好之惡之，非見聞後而始別立一心去好惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，亦不甚惡，亦只是不會知臭。（詳錄上徐愛記）人於好色惡臭，見輒好，聞輒惡，誠好誠惡，真知真行。不好即是未見，不惡即是未聞，不行即是未知；此種知行有則俱有，無則俱無，確爲合一。好善惡惡如此，便是意誠不自欺；故曰：「本心之明即知，不欺本心之明即行」。唯此所謂行、非顯於身之行爲，乃隱於心之動作；第就隱於心之動作而言，則好惡固行，見聞亦行，惡而不見不聞亦行。西子蒙不潔，人皆掩鼻而過之。將見而不見，將聞而不聞，惡其不潔而見聞爲心所自禁，惡與禁均其動作，是亦行也。由自禁之隱伏動作、發爲掩鼻之顯著行爲，未嘗不自覺，是亦知也。信如是，知即隱伏之行，行即顯著之知，真所謂「兩箇字說一箇工夫」。陽明之言知行合一，本有消極積極兩方面：就消極去惡而言，則曰：「今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動雖是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今說箇知行合一，正要人曉得一念發動處便是行了；發動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中」。（錄下黃直記）蓋心動惡念而知之，輒禁止其行，以制於幾先；去惡即消極之善行也。就積極爲善而言，則曰：「就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟；不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟。……知行如何分得開，此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的；聖人教人，必要是如此，方可謂之知，不然，只是不曾知」。（錄上徐愛記）蓋心發善念而知之，輒推行其知，以充類至盡；爲善乃積極之真知也。就爲善去惡兩方面合言，一則曰：「善念發而知之、而充之，惡念發而知之、而遏之；知與充與遏者，志也，天聰明也」（錄上陸澄記）。再則曰：「如知其爲善也，致其知爲善之知而必爲之，則知至矣；如知其爲不善也，致其知爲不善之知而必不爲之，則知至矣」。（甲申書朱守諧卷）爲善必要其終，去惡必原其始；善惡發於一念，知行原是一體。「若會得時，只說一箇知，已自有行在，只說一箇行，已自有知在」。（錄上徐愛記）準此推斷，知行不僅應當合一，而且本是合一；故曰：「雖是就補偏救弊說，知行體段本來如是」。（答徐顧及友人問

俱作此類結語）至謂：「知天地之化育，心體原是如此；乾知大始，心體亦是如此」。（答友人問）則由知行合一返於「心理合一」，達於「天人合一」。循是以往，理氣合一，性命合一，心物合一，道事合一，思學合一，敬義合一，明親合一，巧力合一，先天後天合一，道心人心合一，下學上達合一，本體功夫合一；格物誠意也，明善誠身也，窮理盡性也，博文約禮也，惟精惟一也，尊德性、道問學也，諸如此類，無往而非合一。然知行合一實以良知良能爲根據、爲範圍，故又有致良知之說焉。

大學言「致知」，孟子言「良知」，陽明合言「致良知」；此亦從心性上體貼出來，並非杜撰。陽明之創見有三：①知行合一，②良知即天理，③致良知；黃久菴必謂其本先民之言而非創說者，徒以當時詔禁心學，不得不全託諸先民云爾。良知屬知，致屬行，致良知即知行合一；而致良知非一切知一切行之合一，乃良知良能之合一，其說有封界而益堅礪。良字訓善、訓甚、訓自有、訓易直；前二訓明其當然，後二訓明其本然。易傳言：「乾以易知，坤以簡能」；自己固有之知能簡易直捷，是之謂良。孟子原以良能與良知對舉，義兼本然當然；（焦循正義過泥）良能「不學而能」，猶今所謂本能；良知「不慮而知」，猶今所謂直覺。唯本能直覺僅有本然之事實意義，良知良能兼有當然之道德意義。道德上直覺之知、（良知）本能之行（良能），不學不慮，恒易恒簡，有威斯應，捷於影響；自與科學上邏輯之知、技能之行迥異。良知良能以今義釋之，即吾人良心對於自明事理之直接感應。明道曾謂：「良知良能乃出于天，不繫于人」。（語錄）橫渠稱良知良能爲天德，並謂：「天良能本吾良能」。（正蒙）象山亦謂：「彝倫在人，維天所命；良知之端，形於愛敬；擴而充之，聖哲之所以爲聖哲」。（武陵縣學記）特張程未言良知即天理，陸未言致知即致良知，而知行合一則皆未道及耳。孩提知愛其親，便能親親而行仁；長知敬其兄，便能敬長而行義；即知即行，無待學慮，既爲人心之所同然，達之天下矣。即如乍見孺子將入井，輒怵惕惻隱而往救之；立知立行，難分先後，亦絕無私意隔斷於其間。推之愛國救民，親上死長，又何莫不然。好善如好好色，惡惡如惡惡臭；生知安行者固自然真誠如是，學知利行、困知勉行者亦可企及。舜大智而明物察倫，由仁義行，非勉強行仁義；文王內文明而有至德，視民如傷，望道若未之見；周公才美、思兼三王、夜思有得，待旦即行；孔子仁且智，無不知而作，非多學而識，一以貫之；位不同而皆聖，乃生知安行者。顏子聞一知十，得一善則拳拳服膺弗失，有不善未嘗不知，知之未嘗復行；子貢聞一知二，多學而識之；子路有聞，未之能行，唯恐有聞；子張多聞多見，行過乎中；才不齊而皆賢，乃學知利行者。曾子雖魯，深契忠恕；高柴雖愚，日躋恭仁；子夏不及，博學篤志；原憲狷介，行已有恥；而曾之造詣，僅次於顏。人一能之、已百之，人十能之、已千之，雖愚必明，雖柔必強，乃困知勉行者。凡此皆陽明所謂「聖學真血脈路」，殆不限於孔顏而已。陽明曰：「知行二字即是功夫，但有淺深難易之殊耳。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，務要依此良知盡孝而已。至於困知勉行者蔽錮已深，雖要依此良知盡孝，又爲私欲所阻，是以不能；必須

加人一已百、人十已千之功，方能依此良知以盡其孝。（錄下德洪託）又曰：「聖人亦是學知，衆人亦是生知。這良知、人人皆有，聖人只是保全無些障礙；兢兢業業，翼翼翼翼，便也是學。只是生的分數多，所以謂之生知安行。衆人自孩提之童莫不具備此知，只是障蔽多；然本體之知自難泯息，雖問學克治也只憑他。只是學的分數多，所以謂之學知利行」（錄下九川記）蓋良知兼攝良能，人皆有之；其無些障蔽者生知安行，其有些障蔽者學知利行，其障蔽多且深者困知勉行。困知勉行之事積久可進於學知利行，學知利行之事積久可進於生知安行；則慮而後知、學而後能者，積久亦可演變爲不待慮學之良知良能。所謂生知安行，知行二字亦是就功用上說；若知行本體，即是良知良能，雖在困勉之人，亦皆可謂之生知安行。（錄中答陸原靜書）良知良能之本體既一，及其成功亦一，此知行之所以合一。「後儒不明聖學，不知就自己心地良知良能上體認擴充；却去求知其所不知，能其所不能，一味只是希高慕大……竟不知成就了箇什麼」（錄上侃記）求知能於良知良能之外，與聖學背道而馳，此知行之所以不合一。故曰知行合一以良知良能爲根據爲範圍也。陽明論良知即天理曰：「聖人無所不知，只是知箇天理；無所不能，只是能箇天理；聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理；不是本體明後却於天下事物都便知得，便做得來也」（錄下黃直記）又曰：天理在人心，亘古亘今，無有終始，天理即是良知；千思萬慮，只是要致良知。（錄下德洪記）又曰：「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理，思是良知之發用，若是良知發用之思，則所思莫非天理矣」（錄中答歐陽崇一書）又曰：「吾心之良知即所謂天理也，致吾心良知之天理於事物，則事物皆得其理矣」（錄中答顧東橋書）又曰：「夫心之本體，即天理也，天理之昭明靈覺，所謂良知也」（癸未答舒國用書）又曰：「明道云：『天理二字，却是自家體認出來』，良知即是天理，體認者，實有證已之謂耳」（丁亥與馬子莘書）此外復有「良知即天理」（錄下德洪記）「天理即明德」之語，（錄上愛記）天理天則均指良知自然之理則，良知乃天命之性，亦即明德之本體；（參照大學問）是天理二字又得良知而益顯也。致良知仍不外爲善去惡，亦即存理去欲。陽明之言曰：「所謂人雖不知而已所獨知者，此正是吾心良知處；然知得善，却不依這箇良知便去做，知得不善却不依這箇良知便不去做，則這箇良知便遮蔽了，是不能致知也」（錄下黃以方記）又答陳九川之問曰：「意未有懸空的，必着事物；故欲誠意，則隨意所在某事而格之，去其人欲而歸於天理，則良知之在此事者無蔽而得致矣，此便是誠意的工夫」（錄下）善意存斯天理明，惡念去斯人欲消；「去得人欲，便識天理」；「一心一意只在天理上，是爲主一，是爲誠意；是爲致良知。然則致良知與體認天理奚異？甘泉隨處體認天理，陽明何故以爲尙隔一塵？曰：徒體認天理而不致之，仍是知而不行；隨處體認，又似外求天理於事物；即令鞭辟向裏，猶未免迂曲而不直截。（詳見丙戌寄鄒謙之書，丁亥與毛憲副書）陽明寄鄒謙之書曰：「隨事體認天理，即戒慎恐懼功夫；以爲尙隔一塵，爲世之所謂事事物物皆有定理而求之於外者言之耳。若致知之功明，則此語亦自無害，不然，即猶未免於毫釐千里也」。朱子主即物窮理，就事事物物上求其所謂定理，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二。陽明所謂致知格物，乃致吾心之良知於事事物物，則事事物物皆得其

理；是合心與理而爲一。（詳見答顧東橋書）湛王同淵源陸學，相去僅一間；而隨處體認天理，則甘泉有折而入於朱學之傾向。陽明以爲：「窮理即是明明德，（語見錄上愛記）集義只是致良知；隨時就事生致其良知，便是格物；著實去致良知，便是誠意，著實致其良知而無一毫意必固我，便是正心。良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻怛，便是他本體；故致此良知之真誠惻怛以事親從兄，便是孝弟，致此良知之真誠惻怛以事君，便是忠。孟子堯舜之道，孝弟而已者，是就人之良知發見得最真箇篤厚，不容蔽昧處提省人；使人於事君處友仁民愛物與凡動靜語默間，皆只是致那一念事親從兄、真誠惻怛的良知，即自然無不是道。只有此一箇良知，事親從兄一念良知之外，更無有良知可致者。（以上答薛文蔚第二書）良知之外更無知，致知之外更無學；外良知以求知者，邪妄之知，外致知以爲學者，異端之學。（丁亥與馬子莘書）與愚夫愚婦不能致，德，與愚夫愚婦異的，是謂異端。（錄下德洪記）良知良能，愚夫愚婦與聖人同，但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分。（答顧東橋書）鄙夫自知的是非，便是他本來天則；雖聖人聰明，如何可與增減得一毫？良知只是箇是非之心，是非只是箇好惡；只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變」（錄下德洪記）蓋人皆有是非之心，即所謂良知，知是非之心發爲好善惡惡之意。一般人好惡之真誠、莫如好好色，惡惡臭；人但得好好善如好好色，惡惡如惡惡臭，便是誠，便是純乎天理，便是聖人；（參照錄下黃直所記之語）人但得推好好色惡惡臭之心以好善惡惡，便是思誠，便是致良知，便是聖之次；愚夫愚婦不能推而致之，則終於愚。孝弟爲行仁之本，事親從兄，爲愚夫愚婦之所與知能行；及其至也，集義窮理，雖聖人亦有所不知不能。就良知之本體言，聖愚同等；就致與不致言，聖愚懸絕。「聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜」，並非無所不知不能。聖猶精金，只論精一不論分兩；聖人當在良知天理上求，不當在知識才能上求。（詳錄上侃記）「心之良知是謂聖」，（見書魏師孟卷及答季明德書）「人胸中各有箇聖人」；（錄下九川記）常人者、聖人之分，聖人者、常人之全。（戴山語）聖不超凡，凡可入聖；故自致良知之說出，人人便有箇作聖之路。

六、心以天地萬物爲一體之仁

孔子貴仁。（見呂覽不二篇）論語但自克己愛人，推至立人達人，天下歸仁；易傳則自敦仁能愛，提至範圍天地、曲成萬物。大學親民、明明德，終於家齊、國治、天下平；中庸盡性、致中和，極於天地位、萬物育。孟子既言：「親親而仁民，仁民而愛物」；又言：「萬物皆備於我，反身而誠」。蓋家國天下猶屬人界，（人生）天地萬物乃入天界；（宇宙）仁由人而天下學而上達也。彼釋氏大悲大智，自度度人，且度衆生，有能仁之號；其究也無我，而極於無生。老氏任自然，鷦鴭百姓萬物，亦以無身明無我，而終不脫夫自愛。墨氏兼愛，實包己於全體人類中而徧愛之，周愛人而未推及萬物。莊周嘗謂：「天地與我並生，萬物與我爲一」；（齊物論）而又言「至仁無親」。（天運）惠施亦言：「汜愛萬物，天地一體」，徒善辯而弱於

德。（見莊子天下篇）要皆不若儒家親親仁民愛物之本末有序，生生不息；而荀子官天地，役萬物，獨與中庸所謂位育不同，則以其認仁在性外之故。呂覽言：「不仁於他物，獨仁於人，猶若爲仁」（愛類篇）淮南子言：「偏愛群生而不愛人類，不可謂仁」。（主術訓）春秋繁露既言：「仁者所以愛人類，（必仁且智篇）又言：仁之法在愛人不在愛我」。（仁義法篇）仁遂限於愛人類，而我與萬物似或在所愛之外。晉向秀有言：「天地萬物無時而不移，以天下爲一體者，無愛爲於其間」。（莊子大宗師篇注）離仁愛而高談一體，所見仍屬隔膜。宋儒多由家國天下推至天地萬物，始克深識天地萬物同體之仁」。張橫渠西銘首言：「乾稱父，坤稱母，……天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞物吾與」。下文概本孝以推仁，既異墨，亦異莊。程明道識仁篇首言：「仁者渾然與物同體」，中言：「天地之用皆我之用」，末言：「良知良能不喪失」。其語錄曰：「仁者以天地萬物爲一體，莫非己也；認得爲己，何所不至？」又曰：「若夫至仁，則天地爲一身，而天地間品物萬形爲四肢百體；人豈有視四肢百體而不愛者哉？」（遺書卷二）陸象山既謂：「能盡其性者，雖欲自異於天地有不可得」。全集卷三十天地之性人爲貴論復謂：「若能盡我之心，便與天同」。（卷三十五語錄）又謂：「人共生天地之間，無非同氣」。（卷三十四語錄）其敬齋記曰：「古之人，自其身達之家國天下而無愧焉者，不失其本心而已」。全集卷十九其皇極講義曰：「是極之大，充塞宇宙，天地以此配位，萬物以此而育」。（全集卷二十三）明道最善言仁，象山最善言心，仁卽心體也。陽明遠宗孔孟，近承明道象山，特揭良知以言仁，其說尤深而詳。試問何謂仁？傳習錄曰：「性之生理便謂之仁」。（錄上薛侃記）可謂片言居要。陽明答顧東橋書曰：「夫聖人之心以天地萬物爲一體，其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親；莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人也；特其間於有己之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視父子兄弟如仇讐者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下；使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。其教之大端，則堯舜禹之相授受，所謂道心惟微，惟精惟一，允執厥中；而其節目則舜之命契，所謂父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信五者而已。……當是之時，天下之人熙熙皞皞，皆相視如一家之親；……蓋其心學純明而有以全其萬物一體之仁，故其精神流貫，志氣通達，而無有乎人己之分、物我之間。譬之一人之身、目視耳聽，手持足行，以濟一身之用。……其元氣充周，血脈條暢；是以痒癢呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙。此聖人之學所以至易至簡，易知易從，學易能而才易成者，正以大端惟在復心體之同然，而知識技能非所與論也」。蓋嚮往於堯明俊德而「九族睦，百姓昭，黎民雍，鳥獸草木咸若」者，已如彼其深遠矣。（參照諫迎佛疏）答聶文蔚書曰：「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？……良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世人君子惟務致其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物爲一體；求天下無治不可得矣。古之人所以能見善不啻若己出，見惡不啻若己入，視民之飢溺猶己之飢溺，而一夫不獲，若己推而納諸溝中者，非故爲是而以薪天下之信己也；

務致其良知，求自慊而已矣。……僕誠賴天之靈，偶有見於良知之學，以爲必由此而後天下可得而治；是以每念斯民之陷溺，則爲之戚然痛心，忘其身之不肖而思以此救之。天下之人見其若是，遂相與非笑而詆斥之，以爲是病狂喪心之人耳。……人固有見其父子兄弟之墜溺於深淵者，呼號匍匐，裸跣顛頓，扳懸崖壁而下拯之；……彼將陷溺之禍有不顧，而況於病狂喪心之譏乎？而又況於斯人之信不信乎？其慨然以天下爲己任，拯斯民於陷溺之心，又若是其痛且摯也。大學問首節論大人之學，細分三段。其論明明德曰：「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，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，見鳥獸之哀鳴殽餒而必有不忍之心焉，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靈昭不昧者也；是故謂之明德。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲而未蔽於私之時也；及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不爲，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。……故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外而有所增益之也。其論親民曰：「明明德者，立其天地萬物一體之體也，親民者，達其天地萬物一體之用也；故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父人之父與天下人之父而爲一體矣；實與之爲一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄以及人之兄，而後吾之仁實與吾之兄人之兄與天下人之兄而爲一體矣；實與之爲一體，而後弟之明德始明矣。若臣也、夫婦也、朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁；然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平，是之謂盡性」。其論止至善曰：「天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中；是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也。……自非慎獨之至，惟精惟一者，其孰能與於此乎？……故止於至善以親民而明德，是之謂大人之學」。此言天地萬物之爲一體，家國天下之猶一人；下言身心意知物之是一物，格致誠正修之是一事。格物致知誠意正心修身者，明明德以成己也；齊家治國平天下者，明明德以親民也。民者，對己之稱（語見親民堂記）民猶人也，亦猶物也。必親親仁民愛物而後民無不親，德無不明；必父子親、長幼序、夫婦別、君臣義、朋友信，山川鬼神鳥獸草木各得其所，而後家齊國治天下平；必天地位、萬物育，真能以天地萬物爲一體，而後可謂之明明德於天下；必致其良知，以天理爲民彝物則之極，而後可謂之止於至善。人心皆有與天地萬物爲一體之仁，即所謂明德；蔽於私欲，亡其一體之仁，則爲小人；去其蔽，復其本然之

明，則爲大人。斯蓋大學本文所引而未發，陽明特本中庸孟子以發揮之者也。顧或問「大人與物同體，如何大學又說箇厚薄」？陽明曰：「惟是道理自有厚薄；比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足？禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸，心又忍得；人與禽獸與草木同是愛的，宰禽獸以養親，與供祭祀、燕賓客，心又忍得；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；這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分彼此厚薄；蓋以仁民愛物，皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。大學所謂厚薄是良知上自然的條理，便謂之義」。（錄下德洪記）蓋仁固心之本體，仁有時而窮，不得不斷之以義；識仁集義；皆良知所有事。仁者以其所愛及其所不愛，以其所不忍達於其所忍；不仁者以其所不愛及其所愛，以其所忍達於其所不忍；義理存於愛不愛與忍不忍之間，輕重厚薄，良知自有權衡，不容私意小智擬議增損於其間也。於是陽明據「天地萬物與人原是一體」之命題，更由人生推及宇宙，而斷言天人合一、心物合一。以爲：「人者、天地萬物之心，心者、天地萬物之主，心即天。（丙戌答季明德書）「先天而天弗違，天即良知；後天而奉天時，良知即天」。（錄下德洪記）「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；天地無人的良知，亦不可爲天地，蓋天地萬物與人原是一體，其發蘊之最精處是人心一點靈明。日月、星辰、禽獸、草木、山川、土石、與人原是一體，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」。（同上）「充天塞地，中間只有這箇靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰，天地鬼神沒有我的靈明，誰去仰他高、俯他深、辨他吉凶災祥？離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明；如此便是一氣流通，如何與他間隔得？」（錄下黃以方記）「良知是造化的精靈，生天生地，成鬼成帝，與物無對」。（錄下德洪記）「其在人心也，亘萬古、塞宇宙而無不同」。（錄中答歐陽崇書）蓋認人心爲天地萬物之主宰，良知爲宇宙萬化之精靈，似近於主心矣。然猶曰：「耳目鼻口無體，以萬物之聲色臭味爲體；心無體，以天地萬物感應之是非爲體」。（錄下德洪記）則主心而未遺物，實非宇宙本體之唯心論。雖嘗謂：「死的人精靈游散了，他的天地萬物尙在何處？」（見錄下以方記按「他的」二字須注意）「未看此花時，此花與心同歸於寂（按寂非不存在）來看此花時，則此花一時明白起來，便知此花不在心外」。（錄下德洪記）斯但認爲：相緣見起，識托相生，並未根本否定外物之存在；殆亦不過近於認識上之觀念論，尙非純乎主觀之唯識論。況復言「格物者，（此處物指事）格其心之物，格其意之物，格其知之物；」則物不離心。「正心者，正其物之心，誠意者，誠其物之意，致知者，致其物之知；」則心不離物。（見答羅整菴書）又言：「物理不外於吾心，吾心不遺物理；外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物？」（答顧東橋書）則其主心物合一益明。縱云：「天下無心外之物」不可轉一語曰「天下無物外之心乎？甘泉曾謂：「心包天地萬物之外，陽明但指腔子裏以爲心」；正見陽明未嘗認物外有心也。戴山學兼湛王，其大學古記約義有云：「即心即物，非心非物，此謂一以貫之」。似亦特心物合一論，而猶疑陽明遺物求心；實則陽明正以良知貫心物，又何嘗遺外

物邪？雖然人有理義而鳥獸無之，鳥獸有知覺而草木無之，草木有生意而瓦石無之；自其異者視之，人固靈於萬物；鳥獸與人同有知，草木與人同有生，瓦石與人同有氣；自其同者視之，萬物本與人爲一。天地萬物、一氣相通，同此一氣，無有間隔；同氣便是同體，已足證成人與天地萬物爲一體。陽明更賦良知以形上意義，至謂良知爲造化精靈，遂有人認其主張汎心說。然但曰人的良知就是草木瓦石的良知，不曰草木瓦石自有其良知；亦但曰我的靈明便是天地萬物的靈明，不曰天地萬物自有其靈明；仍不過認人爲天地萬物心、而心爲之主耳。汎心云乎哉？

七、古本大學與四句教

大學中庸原爲小戴禮記之兩篇，宋程子朱子特別表章之，與論語孟子合爲四書。朱子著大學章句，分別經傳，經一章，傳十章，更定序次，並補格致之傳，是謂大學新本。陽明於分章則去之，於補傳則削之，次序悉還戴記之舊，以是爲孔門相傳之本，是謂古本大學。正德戊寅錄刻成書，傍爲之注；今可見者，惟大學古本序及錢德洪所錄大學問。然復先秦古本，非復後漢古注；本雖舊而義則新。茲節戴記大學篇首兩段之文如左，以見異同。

大學之道，在明明德，在親民，（朱注引程子曰：「親當作新」）在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，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。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本；其本亂而末治者，否矣，其所厚者薄而所薄者厚，未之有也。（按以上「一百五字今本作爲經文」）此謂知本，此謂知之至也。（按此二句今本移在後；程子以上句爲衍文，朱子以爲下句乃結語，其前有闕文，於是補之。）

所謂誠其意者，毋自欺也；如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙；（讀慊）故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善而著其善；人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外；故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎」。富潤屋，富潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。（按此段今本移在後，作傳之六章）

下文自「詩云、瞻彼淇澳」至「此謂知本」，（按此段今本分作三章、易其次序。）分疏三綱領及本末；然後依次申言修身在正其心、齊家在修其身、治國先齊家、平天下在治其國，古本之次序略如此。象山雖議朱學支離，猶沾沾於本末終始之先後，而謂大學明明德之序先致知；（見全集與邵叔誼曹立之兩書）未若陽明以誠意爲格物致知之本。陽明深信：聖人之學、簡

易明白；其書止爲一篇，原無經傳之分，格致本於誠意，原無缺傳可補。以誠意爲主而爲致知格物之功，不必增一敬字；以良知指示至善之本體，不必假於見聞。（見年譜）親之即仁之，親民兼教養意，改爲新民便覺偏了。（詳傳習錄上徐愛所錄）明德爲本，親民爲末；本末自是一物，明親原爲一事。明明德之功、只是箇誠意，誠意之功、只是箇格物。（參看大學問及傳習錄上）於是格訓正，物訓事，致訓至，知指良知。意所在之事謂之物，正其不正以歸於正、謂之格，致吾心之良知以極其至、謂之致知，而致知非充廣其知識之謂。良知自知意所在之事有天理之正與人欲之不正，着實去人欲，存天理，以歸於正，無所不用其極；是之謂物格而后知至，知至而后意誠。格物、致知、誠意、正心、修身以自明其明德，親民而家齊、國治、天下平，以明明德於天下；推而至於鳥獸草木、亦莫不實有以親之，以達天地萬物一體之仁。「明德是此心之德，即是仁；」明明德者、立其仁之體也，親民者、達其仁之用也，至善者、明德親民之極則也。此心純乎天理之極，便是至善；知至善之在吾心而不外求諸事事物物，則明明德以親其民，親民以明其明德，自止於民彝物則之極，而無支離錯雜之患；夫然後志有定向，且能靜安慮得矣。要之大學條理明晰而其體惟一，工夫易簡而其用惟精；雖有先後次序之可言，實無先後次序之可分；體用一原，本末一貫。凡陽明之所闡述略如此。（詳大學問）其說固與朱子章句相牴牾，却有合於孔門心印；而朱子晚年講學、亦確有如陽明所謂「先得我心之所同然」者；此朱子晚年定論之所由輯也。陽明答羅整菴書已自謂：「不得已而爲朱子晚年定論，中間年歲早晚誠有所未致；雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者」。陳清瀾乃於陽明卒後著學部通辨，反謂：「朱陸早同晚異，陽明顛倒早晚，以彌縫陸學；不顧矯誣朱子、誣誤後學之深」。鍛鍊周內，徒逞意氣；試就朱子年譜以攷晚年定論，其出於晚年者、果渺乎哉？戴山論陽明與朱陸之同異曰：「象山本心之說、疑其爲良知之所自來；而求本心於良知，指點更爲親切；合致知於格物，工夫確有循持。較之象山混入道一心、即本心而求悟者，不猶有毫釐之辨乎？至其與朱子牴牾處、總在大學一書；朱子之解大學也，先格致而後授之以誠意，先生之解大學也，即格致爲誠意，其於工夫似有分合之不同。然詳二先生所最喫緊處，皆不越慎獨一關；則所謂因明至誠以進於聖人之道、一也」。（梨洲師說）殆可謂定評矣。竊猶以爲朱學詳博而欠純，陸學易簡而欠精；王學則由陸之易簡進於精一，而詳博不如朱，以其求成色不求分兩故。抑陽明之解大學，但言：良知乃自然之明覺、至善之發見，知善知惡、好善惡惡、爲善去惡，而不言心體無善無惡；斯則大可注意者也。

天泉證道爲王門一大公案，錢王鄒三子記錄各不同。德洪在傳習錄及年譜中所記，已與汝中天泉證道記有出入，年譜傳習錄復互有詳略，前者則文尤繁；而鄒守益青原贈處記之文最簡，更屬所開異辭。茲分錄證道記贈處記全文，並附校年譜傳習錄有關字句，以互明異同之所在。

丁亥年九月，先生起征思由，德洪與汝中論學。德洪舉先生教言曰：「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」（傳習錄作汝中舉先生教言云云、其四句文同、年譜作畿曰先生說云云、僅列後二句。）

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，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。」（傳習錄於此三句末各多「的意」「的知」「的物」二字。）若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。（傳習錄同，年譜下句作「畢竟心亦未是無善無惡。」）德洪曰：「心體是天命之性，原無善惡，但人有習心，意念上見有善惡在。」（年譜「意念」作「心體」格，致、誠、正、修，（年譜作「為善去惡」）此是復性工夫（年譜「性體」作「本體」）若原無善惡，工夫亦不消說矣。」（傳習錄僅各多數虛字，語意全同，年譜則作「若見得本體如此，只說無工夫可用，恐只是見耳」）先生曰：「二君之見，正好相資，不可各執一邊。我這裏接人，原有二種：利根之人直從本原上悟入，人心本體原是明瑩無滯，原是箇未發之中；利根之人一悟本體，即是工夫，人已內外、一齊俱透。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡；工夫熟後，渣滓去盡，本體亦明淨了。汝中之見是我接利根人的，德洪之見是我為其次立法的；相取為用，則中人上下皆可引入於道。」（傳習錄在此後多三句）既而曰：「已後講學，不可失了我的宗旨；無善無惡、心之體，有善有惡、意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。這話頭隨人指點，自沒病痛，此原是徹上徹下工夫。利根之人，世亦難遇；（傳習錄在此後多數句，內有「此顏子明道所不敢承當」一語，年譜亦然。）人有習心，不教他在良知上實用為善去惡工夫，只去憑空想箇本體，一切事為俱不着實，不過養成一箇虛寂；病痛不是小小，不可不早說破。」——王畿天泉證道記。

陽明夫子之平兩廣也，錢王二子送於富陽；夫子曰：「盍各言所學。」德洪對曰：「至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」龍溪曰：「心無善而無惡，意無善而無惡，知無善而無惡，物無善而無惡。」夫子笑曰：「洪甫須識汝中本體，汝中須識洪甫工夫；二子打併為一，不失吾傳矣。」（按年譜有前二句，但上句識作「用」、下句識作「透」，工夫本體二詞互易，兩句後插有德洪請問一段，其文與傳習錄證道記均不同，非獨為此記所無——鄒守益青原贈處記。）

天泉問答、錢王躬與其事，記錄自當翔實；青原贈處，東廓得諸傳聞，記載難免疏漏。而青原在吉州，為禪宗慧能弟子行思傳法處；二字冠首，似有諷意。贈處記所述緒山之言、首兩句不曰「無善無惡」而曰「至善無惡」，不曰「心之體」而但曰「心」，不曰「意之動」而但曰「意」；「至」與「無」雖僅一字之異，殊有關宏旨。其所述龍溪之言、「四無」四句平列，語氣無輕重；至所述陽明之言，竟無四句究竟話頭。戴山嘗疑陽明天泉之言與平時不同，平時每言至善是心之本體；有時說「無善無惡者、理之靜」，亦未嘗徑說是心體。梨洲據東廓所記，遂謂：「四有之論仍是以至善無惡為心，即「四有」四句亦是緒山之言，（此指證道記中四句）非陽明立以為教法。」（見江右王門學案鄒守益傳文）。蓋認心是至善無惡，「四有」方備，欲藉此杜彼以無善無惡議陽明者之口也。顧戴山傳信錄所節傳習錄薛侃去花間草一段之文果何如者？其文如下：

侃去花間草，曰：「天地間何善難培、惡難去！」先生曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念；天地生意、花草一般，何曾

有善惡之分？子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡；如欲用草時，復以草爲善矣。曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者、理之靜，有善有惡者、氣之動；不動于氣，即無善無惡，是謂至善。」曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏着在無上，便一切不管；聖人無善無惡，只是『無有作好，無有作惡』，此之謂不動于氣。曰：『草既非惡，是草不宜去矣。』曰：『如此即是佛氏意見；草若有礙，理亦宜去。』曰：『如此又是作好作惡。』曰：『不作好惡，非是全無好惡；只是好惡一循于理，不去着一分意思，即是不曾好惡一般。』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；世儒惟不知此，舍心逐物，將格物之學錯看了。』」

據此、陽明言：「無善無惡、是謂至善」，已將「無善無惡心之體」與「至善是心之本體」兩語綜合爲一。薛侃推到「畢竟物無善惡」，陽明亦以爲然；結語所謂「在心如此、在物亦然」者，就理之靜言、在心在物均無善惡，就氣之動言、在心在物均有善惡。心不動于氣、即理之靜，亦即心之體；心動于氣、即氣之動，亦即意之動。陽明曾言：「心之體、性也，性即理也。」（答顧東橋書）又言：「氣即是性，氣者、理之運用。」（答陸原靜書）又言：「指心之發動處、謂之意。」（答陳九川語）此處無善無惡雖非逕說心體，而心體實隱含於所謂理靜之中；有善有惡雖非逕說意動，而意動實隱含於所謂氣動之中。然則天泉所記、不獨陽明之言未嘗與平時不同，即錢王之說亦何嘗無來歷乎？抑載山仍疑「王門倡無善無惡之說，終於至善二字有礙」（見劉子全書學言下），實疑其有礙於孟子「性善」之旨。梨洲以「無善念無惡念」釋無善無惡，而認爲「非謂性無善惡」；亦致疑於「無善無惡、是爲至善」之言。（見姚江學案序錄）然傳習錄德洪所記有云：「性之本體原是无善無惡的，發用上也原是可以爲善、可以爲不善的。」斯與大學問所謂「天命之性、粹然至善」、同出自陽明之口，抑又何說焉？總之「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」。證道記傳習錄及年譜所載皆同；其確爲陽明之四句教無疑；此可以斷言者也。

八、四有論與四無論

四有四無之論、獨具載於青原贈處記。至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。是謂四有論，贈處記以此爲緒山之言。「心無善而無惡，意無善而無惡，知無善而無惡，物無善而無惡」。是謂四無論，贈處記以此爲龍溪之言。（今世純粹科學僅以心意知物爲事實而描述之，不涉及道德問題，自可不論其善惡；若大學爲明德、親民、止至善之學，其所謂心意知物，必須正誠致格，安得云概無善惡？）其實四句教本一無而三有，天泉證道之先、陽明已每提此四句；緒山執爲定本、不會易一字；龍溪視爲權法，進而主四無。譜、錄及證道記所載錢王辯論、於心體均言「無善無惡」，緒山未言「至善無惡」；

二子歧見，全在意、知、物上。唯大學問以良知爲天命之性、明德之體，但言「至善」，不言「無善無惡」；斯則緒山所手錄，東廓所附刻。東廓鑒於龍溪四無論之流弊，或即據是以「至善無惡」四字入贈處記，緒山亦遂默契而從之，而四有乃與四無對立焉。自天泉印證後，龍溪認四有之說猥犯支離，仍歸於四無之論；既無善惡，又何有心意知物，終必歸於無心無意無知無物，而致良知三字將無著落。（禪學無物無知無意而徒有心，其心實如頑空；行動主義心理學無心無意無知而獨有物，其學實非心理，均與大學之學絕異。）顧龍溪他日答吳悟齋云：「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。」（參照梨洲師說及明儒學案龍溪傳文）豈亦受東廓贈處記之影響，而不計及已說之不能一致歟？緒山之學，亦有數變。始也有見於爲善去惡，以致良知；已而認良知無善無惡，不得執以爲有。既而又謂：「無善無惡者，吾見耳，非良知也」，仍返於爲善去惡。終乃引陽明之言云：「至善者，心之本體，動而後有不善；……吾不能必其無不善，吾無動而已」。梨洲以爲緒山之無動，即楊慈湖之不起意。（見明儒學案緒山傳文）其實緒山所謂動：「動於動者也」，非指意之動也，無動者，言不爲不善之意所動，非不起意之謂也。緒山論學書曰：「人之心體一也，指名曰善可也，曰至善無惡可也，曰無善無惡亦可也。……至善之體，惡固非其所有，善亦不得而有也。至善之體，虛靈也，猶目之明，耳之聰也。虛靈之體不可先有平善，猶明之不可先有平色、聰之不可先有平聲也。……心無一善，故能盡天下萬事之善。……先師曰：無善無惡者，心之體，是對後世格物窮理之學先有平善者立言也；因時設法，不得已之辭耳」。（答楊解山）斯則歸于陽明「無善無惡，是爲至善」之說矣。

王門派別即由四有四無之論而起。依四有論，須從意上立根，用爲善去惡功夫，以漸復其本體，漸修之學也。依四無論，直從心上立根，透悟無善無惡之本體，即本體爲功夫，頓悟之學也。緒山之徹悟不如龍溪，龍溪之修持不如緒山；（梨洲評語）二子同屬浙中王門，竟以此分爲兩派。他如江右王門多屬漸修派，泰州王門多屬頓悟派，南中楚中王門亦有分屬兩派者。泰州心齊之傳，由徐波石而顏山農，而何心隱，而李卓吾，流於猖狂無忌憚。蓋自龍溪心齊病在空知，（心齊曾謂：「明翁初講致良知，後來只說良知」，斯言爲王一菴所引述）山龍心隱病在冥行，卓吾則兩病兼而有之，其流弊誠有不可勝言者。厥後許敬菴、馮少墟、（均見甘泉學案）顧憲成、高攀龍（均見東林學案）輩起而矯正王學末流，皆從本原上力排心體無善無惡之說；而敬菴作九誦以難周海門，則辯論尤詳。海門既在南都講會闢發天泉證道記，又爲九解以復敬菴。其解一有云：「今必以無善無惡爲非然者，見爲無善，豈虛入于惡乎？不知善且無而惡更從何容，無病不須疑病。見爲無惡，豈疑少却善乎？不知惡既無而善不必再立，頭上難以安頭。……經傳中言善字，固多善惡對待之善；至於發明心性處，善率不與惡對。……大學善上加一至字，尤自可見。……夫惟善不可名言擬議，未易識認，故必明善乃可誠身；若使對待之善、有何難辨而必先明乃誠耶？（見泰州學案）觀其所言，似認至善乃絕對者，善惡乃相對者；善惡對善而有，善且無，何有於惡？善對惡而有，惡既無、

何有於善？至善超乎善惡之上，無與爲對；有對則只是對惡之善而非絕對至善。性無相對之善惡，便是絕對之至善，其論證在名理上固自可通，柳猶未免於名言擬議也。昔張橫渠首分天地之性，氣質之性，已有類似之語。一則曰：「性於人無不善」，再則曰：「性未成則善惡混」，三則曰：「惡盡去，則善因以亡」。（見正蒙誠明篇）特未明言無善無惡耳。陽明合理氣性心爲一，嘗論心體曰：「心之本體原無一物，一向着意去好善惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公；書所謂無有作好作惡，方是本體。」（錄上薛侃記）至善者，心之本體，本體上才過當些子便是惡了；不是有一箇善，却又有一箇惡來相對也。」（錄下黃直記）又曰：「既去惡念，便是善念，便復心之本體；……若惡念既去，又要存箇善念，即是日光之中添燃一燈。」（錄下黃修易記）又曰：「心體上着不得一念留滯，……這一念不但是私意，便好的意亦着不得些子；如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。」（錄下黃以方記）斯固緒山心體至善虛靈之說所本，而亦梨洲無善念惡念之解釋所從來也。梨洲固懷疑四句教者，又從而爲之說曰：「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，一切皆是虛機，則良知已落後着，非不虛之本然。……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。……所謂知善知惡者、非意動於善惡、從而分別之爲知，知亦是誠意中之好惡，好必於善，惡必於惡，孰是孰非而不容已者，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。……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，無乃斷滅性種乎？」（見姚江學案序錄）竊以爲四句解法，第三句應承第一句，第四句應承第二句。蓋性即心體，本無一念，安有善惡？意動念起，善惡乃分。知善知惡而是之非之，則良知靈昭不昧，即照心之本體；好善惡惡而爲之去之，則格物真實不欺，即誠意之工夫。本體上無善無惡，不作好惡，故寂照而知善知惡；發用上有善有惡，有好有惡，故感應而爲善去惡。未應不是先，已應不是後，良知未落後着，格物並非外馳。梨洲以一念字解釋無善無惡與有善有惡，均直截了當；其將知善知惡之知納入好善惡惡之意，即以好善惡惡之良知爲性體，而撇開無善無惡之心體，則未免繳繞曲解，使人誤會有心性二體矣。戴山有言曰：「物有善惡，神無善惡；無善無惡，乃爲至善。吾輩時常動一善念，細揣之，終是多這念；有這念便是比偶，有比偶便有勝負。譬如一匹絹，纔說細，便有蠶者形他，又有更細者形他。」（引見宋元學案明道學案「事有善有惡皆天理」條後）倘以心字易神字，便與陽明之言全同；梨洲服膺師說，抑又何疑於「無善無惡、斯爲至善」之語耶？唯此爲「向上一機，陽明輕於指點，啓後學躐等之弊」；（亦戴山語）惜龍溪未能默而識之，更以四無之說誤人也。

九、平議

明末清初、攻王學者紛起，而顧亭林、王船山、張武承、顏習齋四氏最著。亭林嘗其所謂良知、等於王夷甫之清談、王介

甫之新說；（見日知錄刊本卷十八朱子晚年定論條。）而李贄輩敢於詆毀聖賢，絳其禪悟之學作俑。（見日知錄鈔本同卷李贄條。）船山斥其以知爲行，以不行爲行；（尙書引義。）所謂無善無惡，爲陽儒陰釋之邪說。（衍大學補傳）武承詆其言良知、使人喪良知，（王學質疑總論。）無善無惡、不過如禪所謂不思善不思惡，明上座本來面目。（讀史質疑之四。）習齊責其致良知與主靜持敬者同一不能正德利用厚生，而適以殺人。（習齊紀餘卷六評王學質疑）按顧王顏三子痛國亡種淪，皆有感憤而發；武承值康熙朝表章朱學，特抨擊其反對派以阿君相。亭林學本近朱，日知錄鈔本朱子晚年定論條引及學部通辯所云「佛教入中國，常有夷狄之禍，今日士大夫尙禪尙陸……可爲世道之憂」，諸語；以爲：豫見於百年之後，當與陶宏景詩同錄。又李贄條有云：「後之君子悲福州之陸沈，憤五胡之竊據，不能不追求於王何；」意即以王夷甫何平叔擬陽明龍溪。（以上兩條之文均爲刊本所刪）夫禪則陽明固嘗逃之，後乃覺其非而去之矣。（戴山語）儒釋界限、只一理字，（梨洲語）象山言心即理，已大異於禪；陽明從良知點出天理，去禪亦遠。亭林既謂：「禪學以理爲障」，（日知錄心學條語）何得又謂今之理學即禪學乎？（參看亭林文集卷二與施愚山書）徒以人疇兆左衽、（指卓吾）而歸獄陽明，非持平之論也。船山學宗橫渠，隱居放言；持「知行相資」之理，破知行合一之說；以爲「行可兼知，而知不可兼行」。其實陽明就惡念言，著眼於知是行之始；過故曰知而遏之，知之未嘗復行。就善念言，著眼於行是知之成；故曰知而充之，不行不足謂之知。方且惡警動念，善戒轉念，斥憚改，義促勇爲，安有一切以不行爲行，如釋氏所謂「知有是事便休」，徒「終始於知」者。橫渠論性，早有類似無善無惡之言；（見前）又區別見聞之知與德澤之知，曾謂：「有不知故有知，無不知故無知」；（參看正蒙誠明大心中正諸篇）正同陽明所云「良知本無知、今却要知，本無不知、今却疑有不知」。（錄下德洪記）至善之性體無善無不善，德性之良知無知無不知，果皆陽儒陰釋之邪說耶？武承仕清，以王學質疑與陸隴其李光地相應和；隴其有「明亡於學術」之語，意在專排王學，明亡實非其所恤。光地貪祿絕夏桀，誠所謂自失其本心良知者；奈何武承反謂：「象山言本心，陽明言良知，其弊使人喪本心喪良知乎？武承之所集矢、厥唯「無善無惡心之體」一句；竟謂：「良知正佛氏所呵爲昭昭靈靈第八識不斷爲生死根本者，恐見礙於禪人，故又言無善無惡以蓋之」。（讀史質疑之四）不悟佛氏所謂第八藏識、正是無覆（非染）無記（非善惡），陽明所謂一念良知、則由不思善惡直透不生滅門，適相當於「真如本識」；尙何生死根本之可言？然見雖到此，只是默識而已。其答陸原靜書曰：「不思善不思惡時認本來面目，此佛氏爲未識本來面目者設此方便；本來面目即吾聖門所謂良知，今既認得良知明白，即己不消如此說。……良知只是一箇良知而善自辨，更有何善何惡可思？……良知之體，本自生生……只是一念良知徹頭徹尾，無始無終，即是前念不滅，後念不生」。吾儒極高明而道中庸，既透不生滅之體，仍顯生生之用；武承豈足以知此哉？習齋始學陸王，繼學程朱，終乃交非之，自成一派。雖嘗稱「陸王臨事尙有用」，（見存學編卷三性理評）而仍認陽明之致良知爲虛見無補，似未免稍受武承影響。抑陽明拔本塞源論有云：「學校之中、惟以成德爲事；而才能之異、或有長於禮樂、長於政

教、長於水土播植者，則就其成德而因便益精其能於學校之中。迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易。……故緩勤其稼，而不恥其不知教；視契之善教，即己之善教也。變司其樂，而不恥於不明禮；視夷之通禮，即己之通禮也」。（答顧東橋書）斯非習齊所謂「堯舜三事，周孔三物之道」乎？致良知非所以正德利用厚生者乎？善乎彭定求之陽明釋毀錄曰：「論者謂明之亡不亡於朋黨，不亡於寇盜，而亡於學術；意以此歸罪陽明。嗟夫！誠使明季臣工以致良知之說互相提撕警戒，則必不敢招權納賄，必不敢妨賢虐忠，必不敢縱盜戕民。識者方恨陽明之道不行，不圖誣詆者顛倒黑白，一至斯極也！」（據李元度先正事略卷三十）隲其謬論，斯足以闢之矣。夫不龜手之藥一也，或得之以勝敵，或不免於泝泝統，則所用之異也。日本得王學緒餘，國以富強；清朝吐棄王學，而天理良心在民間猶家喻戶曉；其明效大驗竟如此，惜顧王張顧諸氏未之見耳。

近儒章太炎先生平章宋明諸賢，獨不非其難釋老，而惜其未能方物釋老；（檢論通程）論知見以釋氏為極，論材性以程伯淳為首。嘗謂：程伯子、南面之任，朱元晦、侍從鄉僕之器，王文成、匹士游俠之材。世人徒據識仁篇所謂不待防檢窮索，遂以為文成所學近程伯子；材性議論似伯子者，莫如陳公甫、湛原明，文成性情言議則多不相似。外絕牽制，內斷疑悔，貴夫敢直其身，敢行其意，非貴其能從政；其學似剴切而不得分齊，所失非在玄遠。其言知行合一者，知有節序，行有衰次，特未有一定也；定別之則不可以齊概」。（檢論議王）按伯子為天生完器，其定性書暗合南面之術，揚之誠是，朱王則均抑之過甚。象山曾謂：「元晦似伊川，欽夫似明道」，（張栻字欽夫）陽明何遜不若欽夫？戴山之論白沙，亦第謂：「識趣近濂溪，學術類康節」。梨洲則謂：「有明之學，至白沙始入精微，至陽明而後大，兩先生之學最為相近」；（白沙學案序錄）正以其學同淵源於象山故。顧未察陽明稱其友楊景瑞「嘗遊白沙陳先生之門」，（見文錄諸齋說）却疑陽明之於白沙，「後來從不說起」，致啓後人揣測。章先生既謂：「陸子靜王陽明知見高於明道白沙而受用不如」；（見荊漢微言民五年排印本）又謂：「文成初在京師，嘗與湛原明游，得江門陳文恭之緒言」。（見民十三年王文成公全集題辭）一似陽明曾師事甘泉，私淑白沙，後來自立門戶，諱其學之所自出者。其然，豈其然乎？章先生又評知行合一之說曰：「心之精爽乍動曰作意，未有不作意而能行者，作意則行之端矣；是故本其初位，行先於知也。心所取象，為之意言，然後有思，思者，造作也；取象為知，造作為行；是故據其末位，知先于行也。怒斯作氣，慚斯頹顏，哀斯隕涕，懼斯振栗，喜斯嫖絲；是故別其情態，知行同時也。……夫寐然至定者，心所游履與其自證同時，感而有情者，心所見采與其順違同時，舍是二者，知行固不能無先後；文成所論，則其一隅耳」。（議王）尋作意者，覺而趣境之謂，取象之謂想，造作之謂思；作意、觸、受、想、思，乃釋氏所謂徧行五心所，作意為初位，思為末位。成唯識論云：「若於此作意，即於此了別，若於此了別，即於此作意，是故此二、恒共和合」。然則作意與了別同時，殆所謂「知是行之始」，（端）初位非必行先于知也。又云：「思令心取正因等相，造作善等，無心取位，無此隨一，故心有思」。以上見金陵楊刻本卷五）然則思兼取相與造作，殆所謂「行是知之成」，末位非必知先於行也。定中獨頭意識不與五藏

俱轉，而自證分爲相見二分所依；受有順違，情有歡憾，而觸爲受所依；自證順違屬知，游履見采屬行。陽明所謂知行合一，本限於良知良能，乃彼之一隅，非此之一隅；而知行同時，似不止此二端。第就情態而言，今又有適得其反者；作氣斯怒，賴顏斯慙，隕涕斯哀，振栗斯懼，嫖絲斯喜，乃體態喚起心情，非心情喚起體態。姑不論先後次序若何，而爲時極暫，仍得謂之同時。蓋吾人受事物之刺激而生知覺，立即引起體態之變化而生情緒；遇臭輒掩鼻，方爲真惡；受侮輒揮拳，方爲真怒；睹墟墓，入宗廟，輒玄然泣肅然立，方爲真哀真敬。倘既經知覺事物、體態變化不隨之而起，則徒爲毫無情緒之純知作用而已。（參照詹姆士郎格情緒說）今夫行、起乎意念，發乎情態，成乎實事，莫不有知在其中。陽明主張遇惡於念之初萌，不俟其發乎情、方止乎禮義；充善於事之竟成，必使其施於四體而不中輟；知行實本末，徹始終，未嘗相離。釋氏出世、不爲惡亦不爲善，畢竟無一事；吾儒經世、爲善不爲惡，畢竟必有事；此亦儒釋之所以異也。且依陽明之意，知行體段自具條理；乃相爲始終本末，非各有始終本末。良知良能爲聖凡智愚所同具，專就聖智而論，始條理者、智之事，終條理者、聖之事；致良知則智亦聖，致良能則聖亦智。譬之於射、智猶巧也，聖猶力也，力則本，巧則末。「若識得聖智本體，便見巧力實非兩事；巧亦只在用力處，力而不巧，亦是徒力」。蓋知行相爲始終，乃「一事而首尾相應」；知行相爲本末，非「兩物而內外相對」。知行實一物，不可分作兩事；豈必知有知之次序，行有行之次序，各有其本末始終乎？戴山云：「知行自有次第，但知先而行即從之，無間可截，故云合一」。（學言下）其說近是，而猶未明知行本體之原是合一也。伏生言：「心之精神是謂聖」，陽明言：「心之良知是謂聖」；只言聖、自有智在，只言知、自有行在，只言良知、自有良能在。致知便是力行，致良知便是致良能，能否成聖、全在致與不致焉。陽明寄安福諸同志書曰：「明道有云：『事學聖人而不至，不以一善而成名。』……若今日所講良知之說，乃真是聖學之傳，但從此學聖人，却無不至者；惟恐吾儕尙有一善成名之意，未肯專心致志於此耳」。又與黃宗賢書曰：「古之大臣、更不稱他智謀才略，只是一箇斷斷無他技、休休如有容而已。諸君智謀才略自是超然出於衆人之上，所未能自只信者、是未能致得自己良知，未全得斷斷休休體段耳」。陽明早卒，未得爲相；當宸濠甫平、泰然處疑謗，出危難，已有周公赤烏几几氣象。豈講學一生，猶是少年游俠之器？戴山稱其「龍場所悟、爲廓然聖路無疑，明道而後、未見其比」；良非阿好之言。觀文成全書所載奏疏公移，政績粲然可考，而思田善後，存土官，順輿情，亦何嘗不以百姓心爲心？其再傳弟子徐階、仆嚴嵩而代之，張居正稱師相；雖相業終不及江陵之煊赫，而開言路，重公論，以爲事同衆則公，專己則私，（詳見明史本傳）斷斷休休風度，今彌覺其可貴。江陵論學，信己心而戒空談，與王門弄雙江湖廬山（江右派）耿楚侗輩相友善；（參照張太岳文集卷二十九至三十五有關諸書）雖嘗毀書院，捕心隱，（胡廬山督楚學，亦曾檄捕方湛一，何方均泰州派。）抑亦深受王學薰染者。（拙撰重印張太岳文集序曾詳論之）然則陽明學術，豈徒截削徑省，能應變而不能布政哉？

今人更以格物無方、不能進研科學短陽明，甚至有詆其心學爲科學障礙者，尤非平情之論。陽明心學固不合於科學，在哲

學中仍居重要地位，實與禪宗心學大異其趣。禪宗遺物理以求吾心，而不知「心在物爲理」；世儒外吾心以求物理，而不知「物理不外於心」。陽明以爲：心之體無所不該，原是天；心之理無窮盡，原是淵；心之用不竭，原是源泉混混、不舍晝夜。其靜也如明鏡止水，其動也如鸞之飛、魚之躍、龍之變化；（季本喻心如龍）盡心知性以知天，窮理盡性以至命，大有事在。非若禪宗之坐守空寂，使心如智井、如槁木、如死灰，徒明心見性而不窮理，一覺無餘事。禪宗心學入於神秘，爲東方式之宗教玄學；陽明心學歸於精一，爲東方式之道德哲學。遠西心理科學亦由心理哲學演變而來；彼唯知主義派抑行以就知，而基於唯心，（黑格爾）行動主義派銷知以歸行，而趨於唯物。（華特生）實用主義派以爲「知乃行之引子，知實活動而藏於行中」，（施勒）徒貌似知行合一之論；唯直覺主義派之道德哲學、最與良知學說神契。（詳拙著比較倫理學第一章末節及第十二章首末兩節）而康德所謂「吾心思想之理則同時即自然事物之理則」，謝林所謂「實在原理與認識原理爲同一」，亦有與陸王之「心即理說」相通處。（陽明所謂合一有同一義）康德在倫理上所謂良心善意，頗復類似本心良知；其認定天性先乎「心向」，屬自然律範圍而非善非惡；行爲決於意志，屬道德律範圍而或善或惡；（詳拙著教育哲學第六章「康德之人性非善非惡說」一節）尤與陽明四句教之首兩句不謀而合。然陽明但始終憑良知以精察此心之天理，雅不喜形式格套；即如程子所謂腔子，亦認爲只是天理而已。（見錄上陸澄記）嘗答文王周公孔子各自看理不同之問曰：「聖人何能拘得死格？大要出於良知同，便各爲說何害？」（錄下德洪記）雖嘗以規矩尺度之於方圓長短，喻良知之於節目時變；而規矩尺度在我，不認有既定之準則。（參照陽明答顧東橋書及龍溪答吳悟齋書）心齋指身與天下國家爲物，訓格物之格爲格式，亦僅取義於「矩」二字；（詳語錄）此猶非陽明所印可，而雙江直謂格式爲三障之一。（詳困辨錄）康德判知行爲截然兩概，有所謂純粹理性與實踐理性；前者始於直覺，中於悟性，終於理性，（狹義）皆知識之事。其於先天形式、分直覺形式、思惟形式兩種，而思惟形式又析爲十二範疇，幾欲懸格以套盡天下事物之理；究未必悉合實際，更無關於實踐。朱學尙分別，較爲近之；而其條畫節目並不如彼之繁密，已不免於支離之譏。要之，康德有科學爲基礎，而實踐仍束於教；陽明無科學可憑藉，而思想不拘於俗；其哲學系統各殊，未可一概等量齊觀也。且大學所謂格物、鵠在明善，不在求真；善者、內心當然之理，真者、外物實然之理。伊川言：「明善在乎格物窮理，窮至于物理、則漸久後天下之物皆能窮」。晦翁因訓至善爲「事理當然之極」，格物爲「窮至事物之理」。明善之說誠諦，格物之解轉歧。爲明善而格外物，則外物實然之理與內心當然之理不相應，終苦於扞格不通；陽明格竹致病，其故在此。於是恍然悟大學格物乃格內心之物（即事），非格外界之物；「致吾心良知之天理於事事物物，而事事皆得其理」，則凡入吾心而爲事者，即天下之物，吾心之理亦即外物之理。其在龍場時、名竹曰君子而亭之，以爲有君子之道四；（見君子亭記）足見其以當然統實然，理歸一貫；目標本不在求真而在明善，未可以科學繩之。倘使鵠在求真，以陽明之睿智、未必不能如迦里略見懸燈搖擺而發現懸體擺動之定律，如牛頓見蘋果下墜而發現萬有引力之定律。即就方法而論，科學方法必資儀器；西元一六〇九年始有望遠鏡，

一五九〇年始有複式顯微鏡，一六二〇年培根新方法論始問世；豈容遽以不能用科學方法苛責十五六世紀間之陽明？更上推至十二世紀下半期，晦翁勤格外物，早得地質變遷、生物演進、潮汐起落及月中黑影諸散殊之理，徒藉靜觀冥索，未能組成有系統之科學；而遠西猶在黑暗時代，得此已難能可貴。況當宸濠之變，陽明擬用林見素所製佛郎機銃及其火藥方，足徵致良知未嘗不求新知、用新法。而今世英美科學家竟有叛其國家民族、爲蘇俄作原子間牒者，則以不明民族意識乃天然良知、階級觀念乃人爲邪見之故。陽明嘗謂：「元聲只在心上求，豈得之管灰黍石間？」（見傳習錄下及年譜）「律呂之數算得熟，亦恐未有用，須心中先具禮樂之本方可」。（錄上）雖似輕物理而偏重心，（參看吳康宋明理學頁三二八）實亦揀學者捨本逐末之弊。而其學唯求是、不輕信偶像之精神，更足啓發科學之獨立思想，何障礙之有？偶像莫大於聖人，是非向決於聖言；（佛家有聖數量）聖有先後，言有異同。孔子素以畏聖言判君子小人，又稱「君子求諸已，不以人廢言」；生平從來達衆，以理爲準。而「時然後言」，往往「有爲言之」；如速貧速朽兩語，有子已疑其非夫子之言。（詳禮記檀弓上）孟子願學孔子，而曰：「盡信書不如無書」；其所謂誦堯之言、行堯之行，亦不過指孝弟云爾。後人以詩禮發蒙，或造偽書，浸假文姦言而誦六藝，代聖言以作八股；剿說雷同，實侮聖人之言，道術科學之蔽障全在此。宋明諸儒多尚理尊疑，倡自得之學，鮮不非議科舉制藝；於聖人之言，亦必辨其真僞是非。程子有言曰：「載事之辭容有重輕而過其實者，學者當識其義而已；苟執其辭，則時或有害於義，不如無書之愈也。」（引見朱子四書集註）象山有言曰：「使書而皆合於理，雖非聖人之經，盡取之可也，況夫聖人之經，又安得而不信哉？如皆不合於理，則雖二三策之寡，亦不可得而取之也；又可必信之乎？」（全集卷三十二拾遺之文）晦翁答張敬夫曰：「大率觀書，但當虛心平氣，以徐觀義理之所在；如其可取，雖世俗庸人之言，有所不廢；如有所疑，雖或傳以爲聖賢之言，亦須更加審擇」。陽明則求理於心，尤爲徹底。尊經閣記曰：「六經者，吾心之記籍，而六經之實具於吾心」，過常山詩曰：「千聖皆過影，良知乃吾師」。答羅整菴書曰：「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，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也，而況其出於孔子者乎？」又答徐成之書曰：「夫君子之論學，要在得之於心。衆皆以爲是，苟求之心而未會焉，未敢以爲是也。衆皆以爲非，苟求之心而有契焉，未敢以爲非也」。可見程朱陸王兩派，不唯殊途同歸，而出發點亦大致不異。蓋學「不求異於人，而求同於理」，（語見與辰中諸生書）同於理則爲是，異於理則爲非。理不假外求而內求諸心，「心乃天下之同心，理乃天下之公理」；（象山語）同心即良知，公理即天理。聖人無時不明，衆人有時而昧；「善鈞從衆」，（語見左傳）否則寧違衆。人各是其所是而非其所非，衆言淆亂，自當折諸聖；（參看楊雄法言）而聞見異辭，古今異宜，聖言之真僞是非又當辨諸心也。雖卓吾妄稱是非無定，漢唐宋千百餘年咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非；（藏書紀傳總目前論略）一切懷疑詭辯，失之過激；而陽明意非如彼，豈當尸其咎邪？自明萬曆至清康熙間，東西學術交流，彼土天文曆算名理哲學得次第輸入中國而無大阻；實由心學破除成見，有以導夫先路。

雍乾之際、歐陸正受孔孟哲理之啓示，從事於「理性主義風動」（俗稱運動）而中國反厲禁西教西學，故步自封。鴉片戰後、歷甲午庚子兩役，士大夫紙上談科學踰半世紀，最近始有人從潛研實驗中一鳴破曉；後人不早自努力、而叢訴往哲，奚益哉？抑世之短陽明者豈不又以其所謂是非、多指道德方面之善惡，求是仍屬求善而非求真，故未能自進於科學乎？然學術之途極廣，非一人所能盡治；見有獨到，業有專攻；世無全知全能之人，優於此者必絀於彼。孔子自謂軍旅未之學，老農老圃吾不如，並非託辭。陽明平日避談物理，亦所以謝短；避講兵法，亦不肯銜長；又何瑕疵焉？今總統蔣公倡導陽明哲學而輔以科學兵學，正所以取其優長，補其短絀；必如是而後智德兼備、文武合一。青年學子倘有不僅欲作書生學究而志在先從事於戡亂建國之大業者，必自服膺陽明始。