

羅光全書

冊十二

中國哲學思想史

元明篇

臺灣學生書局印行

羅光著

中國哲學思想史

元、明篇

臺灣學書局印行

中國哲學思想史 元明篇

目 錄

元代篇

第一章 導論	一
第二章 元朝理學的源流	九
(1) 魏了翁	九
(甲) 心性	
(乙) 修身	
(2) 真德秀	三〇

第三章

北方理學家

(甲) 太極

(乙) 性

(丙) 心

(丁) 中

(戊) 仁

(己) 敬

(庚) 格物致知

(辛) 誠

(1) 許衡

(甲) 性理的思想

(A) 陰陽

(B) 心·性

(乙) 修身

(A) 學

(B) 格物致知

(C) 主敬

(D) 仁義

五五

五五

第四章 南方理學家

- (1) 吳澄 九七
- (甲) 性理之學
- (A) 太極
- (B) 造化
- (C) 性理
- (乙) 尊德性而道問學
- (A) 尊德性
- (B) 道問學
- (2) 許謙 一二九
- (甲) 陰陽五行
- (乙) 性情
- (丙) 心
- (2) 劉因 八八
- (E) 變化氣質
- (甲) 史傳
- (乙) 易學

第五章 禪學

- (3) 鄭玉 一四二
- (1) 元叟行端禪師 一五一
- (2) 楚石梵琦禪師 一六四

明代篇

第一章 導論

..... 一七七

第二章 明朝初葉哲學思想

..... 一八七

(一) 薛瑄

..... 一八七

(1) 性理

..... 一八八

(甲) 太極

(乙) 理氣

(丙) 心

(2) 修養	二〇〇
(甲) 慎獨	
(乙) 主敬	
(丙) 誠	
(丁) 仁	
(一) 河東學派——呂柟	二一〇
(二) 吳與弼	二一七
(1) 立志	二一八
(2) 理性之學	二二四
(3) 求心安	二二七
(四) 胡居仁與魏校	二三四
(1) 胡居仁	二三四
(甲) 理氣	
(乙) 心性	
(丙) 存心	
(2) 魏校	二四九

	(甲) 理氣	
	(乙) 心性	
	(丙) 修身	
(五)	王恕	二六三
	(1) 論易	二六四
	(2) 論人	二七三
	(甲) 性·志·氣	
	(乙) 仁	
	(丙) 誠	
	(丁) 盡心	
(六)	三原學派——楊爵	二八三
(七)	陳獻章	二八八
	(1) 學說	二八九
	(2) 心學	二九一
	(甲) 心爲修養的中心點	

第三章 明朝中葉哲學思想……………三四五

(一) 王陽明……………三四五

(1) 直接體驗……………三四八

(乙) 心

(丙) 虛

(丁) 靜

(3) 白沙弟子……………三〇六

(八) 明代佛學思想……………三一〇

(1) 淨土宗……………三一—

(2) 禪宗……………三一—

(甲) 松隱唯菴然和尚

(乙) 恕中和尚

(丙) 南石和尚

(丁) 博山和尚

(甲) 從文到佛道	
(乙) 領悟格物致知的意義	
(丙) 行是物	
(丁) 理是光明	
(2) 心	三六四
(甲) 王陽明以前學者論心	
(乙) 心是光明	
(丙) 心自然能知	
(丁) 心是理	
(3) 致良知	三八三
(甲) 格物	
(乙) 致知	
(丙) 良知	
(丁) 致良知——知行合一	
(4) 修身	四二二
(甲) 實踐	
(乙) 精誠	
(丙) 靜坐	
(丁) 親身體驗	

(5) 一體之仁 四三七

(二) 王學流派 四四九

(1) 浙中——錢德洪·王畿 四五二

(甲) 錢德洪 四五二

(A) 緒論

(B) 良知

(C) 在已發中求未發

(乙) 王畿 四六三

(A) 緒論

(B) 先天·後天

(C) 四有四無

(D) 致良知

(E) 格物

(2) 江右——聶豹·羅洪先 四八一

(甲) 聶豹 四八二

(A) 緒論

(B) 良知體驗

第四章 明末哲學思想

(一) 湛若水

- (1) 緒論 五三一
- (2) 思想 五三四

- (乙) 羅洪先 四九四
- (C) 主靜

- (A) 緒論
- (B) 良知
- (C) 立靜
- (D) 悟仁

- (3) 泰州學派 五〇五

- (甲) 王艮 五〇五

- (A) 緒論
- (B) 思想

- (乙) 羅汝芳 五二〇

五三一

(二)

羅欽順

..... 五四五

- (甲) 體認天理
- (乙) 論心

(1) 緒論

..... 五四五

(2) 性理

..... 五四六

(3) 心

..... 五五〇

(4) 敬

..... 五五七

(三)

東林學派

..... 五六〇

(1) 顧憲成

..... 五六一

- (甲) 緒論
- (乙) 哲學思想

(2) 高攀龍

..... 五六八

- (甲) 緒論
- (乙) 思想

(四) 劉宗周 五七五

(1) 緒論 五七五

(2) 心性 五七六

(3) 慎獨 五八四

(五) 西洋哲學的輸入 五九八

(1) 利瑪竇和同輩的耶穌會士 五九九

(2) 方以智 六〇八

元代篇

第一章 導 論

宋朝的哲學思想，以理學爲代表，理學又以朱熹作代表。朱熹晚年，因韓侂胄當政，與起打擊理學的政治風潮。北宋時，因新政舊政之爭，乃有元祐年間的黨案。南宋時，因韓侂胄誣朱熹的理學，爲「道學」或「僞學」，予以打擊，貶逐朱熹和他的門生。侂胄被誅以後，史彌遠用事，復興理學，又因廢立皇太子事，遭理學之士的指責，又放逐真德秀、魏了翁等人。彌遠既死，理宗臨朝親政，乃明令尊朱熹爲太師，提倡四書集註，理學乃得延續。理學在宋朝對社會最大的影響爲，改正五代的寡廉鮮恥的頹風，學者和社會人士都能崇尚氣節，孔孟的思想成爲人生的規律。然因高談性理，專講正心，不免流於空疏，不務實際。宋末，國家受金人蒙古人的侵害，學者不能從事改革朝政，太學生又任氣黨張，評議國事且自

相攻擊。葉適、陳亮、呂祖謙等人乃提倡致用之學。

金人攻取了遼人的國土，佔有長江以北。然而金人本來沒有學術。金熙宗完顏合剌提倡儒學，以女真文字翻譯易經、書經、論語、老子等書。當時長江以北的儒學家，都遷居江南。

蒙古人滅了金，又滅了宋朝，改國號曰「元」，建立了龐大的歐亞帝國。元世祖心好儒學，遂重用儒者，先則收集金朝和南宋的書籍，設立「宏文院」和「秘書監」，專管圖書經籍。又設立「興文署」掌管經籍的版刻和雕印。再興辦太學，以許衡為教師，教授孔孟和程朱之學。制定考試，以經議取士，經議以四書集註為主。元朝的儒學，遂直承宋朝理學。

當元朝滅了宋朝而統一大江南北時，那時有兩位理學家，一為黃震，一為王應麟，兩人都_不願意在元朝做官。

黃震，字東發，慈溪人。宋度宗時曾為史館檢閱，修寧宗、理宗兩朝國史實錄，曾著日鈔分類百卷。東發宗守朱熹之學，終身讀論語，然也常有和朱子不同的意見，例如論天地之性和氣質之性，東發特崇孔子的「性相近」說，「言性豈有加於夫子之一語哉……夫子未嘗言性，言性只此一語，何今世學者言性之多也。」（日鈔·讀論語性相近章）性理之學，研究性命心情。二程論心性，有些和禪宗的識心見性相通。二程的門生楊時、羅從彥、李侗就陷入了禪學的靜坐以求心的本體。「不有晦翁，孰與教正。嗚呼危哉！故二程固大有功於聖門，而

晦翁尤大有功於程子。」（黃震。日鈔。）（1）

宋亡，黃震，餓於寶幢而死。

宋元學家東發學案有案語說：「百家謹案……當宋季之時，吾東浙狂慧充斥，慈湖之流弊極矣。果齋（史鑑）、文潔（黃震）不得不起而救之。然果齋之氣魄，不能及於文潔。而日鈔之作，折衷諸儒，即於考亭亦不肯苟同。其所自得者深也。今但言文潔之上接考亭，豈知言哉。」（宋元學家 卷八十六）

王應麟，字伯厚，自號深寧居士。屢官至禮部尚書。學者稱爲厚齋先生。

應麟幼繼父訓，習陸象山的心學，後復習朱學和呂學。全祖望按深寧學案說：「四明之學多陸氏，深寧之父，亦師史獨善，以接陸學。而深寧紹其家訓，又從王子文以接朱氏，從樓迂齋以接呂氏。又嘗與湯東澗遊，東澗亦兼治朱呂陸之學者也。和齊斟酌，不名一師。」

（宋元學家 卷八十五）然而應麟的思想，實宗朱熹。著有困學紀聞。宋亡，隱居不仕。（2）

元兵南下侵宋時，佔據了德安，俘虜理學名師趙復。趙復謀自殺殉國。當時姚樞受元太宗禮遇，乃勸復保全性命以傳道學，復隨樞到燕京，把程朱的經書傳註都給了樞。趙復是南宋理學家真德秀的弟子，德秀號稱西山先生，爲朱熹的再傳弟子，傳晦庵的理學。王應麟爲德秀的再傳弟子。宋末，理學家有鶴山、西山兩人，鶴山爲魏翁，西山即真德秀。姚樞字

公茂，本柳城人，移居洛陽，受元太宗和世祖的寵遇，盡力提倡儒學。在燕京建立「太極書院」，請趙復在院中講學。因與台官不和，便隱居輝州蘇門山，許衡來訪。許衡少年好學，沒有教師，慕姚樞名，往見，聽說有程朱的書，專心誦讀，又手抄朱子四書章句以歸。元世祖時，姚樞任勸農使，薦許衡，衡在大學教讀，官至集賢院大學士兼國子祭酒。元朝朝廷大臣，多為許衡的學生。理學乃得在元朝繼續傳授。

元朝北方傳理學的學者，除姚樞、許衡外，有劉因、蕭剡。劉因一生沒有作官，號稱靜修先生，著有四書精要三十卷。宋元學案「魯齊學案」趙復傳有案語說：「百家謹案，自石晉燕雲十六州之割，北方之為異域也久矣。雖有宋儒疊出，聲教不通。自趙江漢（趙復）以南冠之囚，吾道入北。而姚樞、竇默、許衡、劉因之徒，得聞程朱之學以廣其傳。由是北方之學鬱起。如吳澄之經學，姚燧之文學，指不勝屈，皆彬彬郁郁矣。」（宋元學案 卷九十）

蕭剡字惟斗，奉元人，隱居終南山，博覽羣書，教授弟子，傳習理學。著有三禮說和勤齋文集。（宋元學案 卷九十五）

元朝南方傳理學者，有吳澄、金履祥、許謙等人。吳澄學問淵博，長於理學，又專經學，著有草廬文集，為元朝學者之中最著者。

金履祥，字吉父，婺州蘭谿人，師事何基，基為黃榦的門人，榦為朱熹的弟子。宋亡，

履祥隱居金華山。述著頗多，考訂四書集註。學者稱他爲仁山先生。

許謙爲金履祥的同鄉弟子，隱居東陽，講學華山，弟子著名者很多，謙傳朱熹理學，注意經典的義理和考訂。

元朝傳陸象山的思想的很少，黃宗羲在宋元學案「靜明寶峯學案」有案語說：「宗羲案：陸氏之學，流於浙東，而江右反衰矣。至於有元，許衡、趙復以朱氏，倡學於北方，故士人但知有朱氏耳。然非實能知朱氏也，不過以科目爲資，不得不從事焉。則不肯道陸學者，亦復何怪。陳靜明乃能獨得於殘編斷簡之中，興起斯人，豈非豪傑之士哉！」（卷九十三）

陳靜明，名苑，字立大，江西上饒人號稱靜明先生，專心研究陸象山的思想，尋陸氏和陸氏弟子等的著作。他鄙視考訂訓詁的工作，一意求反觀自心。另一陸學的傳者爲趙偕，字永，慈溪人，號稱寶峯先生，力主靜坐。「凡日夜云爲，若恐迷復，則於夙興入夜之時，宜靜坐以凝神。」「凡除合應用之事外，必入齋莊之所靜坐」（宋元學案卷九十三 靜明寶峯學案）全祖望按語說：「祖望謹按：靜坐本於延平（李侗），而寶峯尤主之，然近於禪，非延平宗旨。」（同上）實際上李侗的靜坐，已經是近於禪，李侗的弟子朱熹便不接受他的主張。宋元學案「靜明寶峯學案」的寶峯傳說：「先生之學，以靜虛爲宗，然其墮於禪門者，則固慈湖之餘習。要其立身行己，自可師也。」（同上）

佛教禪宗在元朝時，尚有一脈的流傳，但因連年兵禍，禪寺多毀於火。五燈會元續略說：「曹洞宗至宋季尤盛於河北，所以元世祖大集沙門，惟少室裕祖，高賢鱗依，如黃鐘爲八十四調之首，如車轂爲三十六輻所歸，間至盛矣，誰與京焉。獨惜明興以前，金遼以後，河北爲戰爭之所，名利兵穢，格言燹如；如洛之白馬、天慶，嵩之少室、龍潭，熊耳之空室，磁之大明，泰之靈巖，燕之報恩萬壽，燈燈不絕，斑斑可紀，而人罕被其光。至今僅存雲門壽昌少室三葉，頗稱繁衍。」當金遼蒙古人續相侵害時，北方的大寺多被戰火所毀。元朝皇帝雖崇奉佛教，然所奉的是由西藏傳來的喇嘛教，禪宗因劉秉忠的得寵，乃能宏臨濟宗。秉忠本爲禪僧，居雲中南堂寺，有海雲印簡法師，蒙元世祖召入京，偕秉忠同往。印簡旋即回山，秉忠留侍世祖。武宗至大二年，勅趙孟頫撰臨濟正宗碑，碑文說：「海雲大宗師簡公，性與道合，心與法宜，細無不入，大無不包。住臨濟院，能係祖傳，以正道統；佛法蓋至此而中興焉。」⁽³⁾

道教在金朝的統域裏，出現了號稱『全真』、『大道』、『統一』的三種派別，三派中以全真教爲最盛。全真教爲王喆所創。王喆本名中孚，咸陽人，生於宋徽宗政和二年（公元一一三年），卒於金世宗大定十年（公元一一七〇年），他有弟子六人，郝麟，邱處機，馬鈺，譚處端，劉處玄，王處，合稱七真人。弟子中，以邱處機爲最著。王喆以性爲元神，命爲元氣，

人有性有命，有神有氣。天地的神和氣歸於真道，真道有虛有實，虛爲道的本體，實爲道的發用。人心爲道，道卽是心，心卽是虛。身爲物，物爲外表。金丹卽是本來真性，是神。全真教以虛靜柔弱爲修身原則；以識心見性，除情去欲，忍恥含垢，苦己利人爲宗旨。邱處機在金元兩朝，宏揚全真教義，很受金朝皇帝和元朝大可汗的重視。所住的栖霞山道觀，爲東方道林之冠。邱處機歿後，全真教卽衰滅。當時南方的道教，則有白玉蟾的南宗，玉蟾仿周敦頤的「太極圖說」作「無極圖說」：「夫道也，性與命而已。性無生也，命有生也。無者萬物之始也，有者萬物之母也。一陰一陽之謂道，生生不窮之謂易，易卽道也。道生一，○混沌也。一生二，陽奇陰偶，卽已生三矣。純乾三，性也；兩乾而成坤三，命也。……」白玉蟾在他的思想裏，糅合朱熹的理學思想和老莊的『知止』『虛靜』思想，反應出宋末金元時代的儒道釋三家融合的趨勢。

元朝在哲學上，學者不多，思想係宋代理學的承襲；然而在史學上有馬端臨的三百八十五卷文獻通考；在文學上有關漢卿，王實甫，馬致遠的元曲；在藝術上，有趙孟頫的行書，有錢選的花卉，吳鎮，黃公望，倪瓚，王蒙的山水；在中國文化史上佔上乘的地位。

註：

- (1) 參閱 錢穆 中國學術思想史論叢(六) 黃東發學述。東大圖書公司印行。
宋元學案 卷八十六，東發學案。
- (2) 參閱 錢穆 中國學術思想史論叢(六) 王深寧學述。東大圖書公司印行。
宋元學案 卷八十五，深寧學案。
- (3) 參閱 蔣維喬 中國佛敎史(中冊)，商務印書館。

第二章 元朝理學的源流

宋末學者的思想，或者是宗朱熹，或者是宗陸象山；宗陸氏者少，宗朱氏者多。我們祇要看元朝的學者，北方的許衡、劉因、蕭悳，都是由趙復而得程朱之學，趙復是真德秀的學生。南方的學者有吳澄、金履祥、許謙。許爲金履祥的弟子，履祥爲何基的弟子，何基爲黃榦的弟子。吳澄爲饒魯的再傳弟子，饒魯爲黃榦弟子。在宋朝理學思想的部份裏，我曾講了黃榦的思想(1)。爲認識元朝理學思想的來源，我便講真德秀，但和德秀同時，而又和德秀合稱爲『鳥之雙翼，車之雙輪』的魏了翁，應該同予講述。德秀號稱西山，了翁號稱鶴山。西山、鶴山常在思想史上並稱，故我也講魏了翁。

(1) 魏了翁

魏了翁，字華父，邛州蒲江人，宋理宗嘉熙元年（公元一二三七年）卒，生年尙待考。宋寧宗慶元五年（公元一二九七年）曾登進士第，在蜀居官十七年然後入京，官至權工部侍郎。因和史彌遠不和，被降官三次，彌遠死乃還朝，以端明殿學士同簽樞密院事，督視京湖軍馬，不久召回京，出知紹興府安撫使，卒於官。著有九經要義二百六十三卷，鶴山全集一百九卷。

（甲）心性

了翁於易學，以心學爲要。易爲宇宙的變化，變化在於我心，有得於心，乃能知天地的變易。

「然而，盈宇宙間莫非太極流行之妙，而人物得之，以各正性命，則易因我之所自出，無須臾可離者也。學易者要在內反於心，精體實踐，近之則遷善。……邵子曰：『先天學，心法也。萬化萬物，生於心也。』每味其言，先儒之所謂學者蓋如此。……」（鶴山先生大全文集卷五十二，四明胡兼易說序）

以易學爲心學，不是朱熹的思想，邵雍的易學在於數，沒有發展所謂先天易學爲心學。

邵雍所謂先天易學爲心學，乃勉強解釋先天易學的價值，所謂心學祇是說先王變圖爲心的自然變化，先天圖符合心的自然變化。魏了翁說易爲我所自出，是說宇宙的變化和人心的變化相通，因爲人的性命，即是太極的流行，太極的流行即是宇宙的變化，這似乎有些像陸象山所說自反觀心，則得理。

「臣聞，心者，人之太極，而人心又爲天地之太極，以主兩儀，以命萬物，不越諸此。故天之神明爲春秋冬夏，風雨霜露。地載神氣爲風雲流行庶物露生。其於人也，則清明在躬，志氣如神，蓋貫通上下，表裏民物，自繼善以及於成性，皆一本而分也。而人心之靈，則所以真人極，人極立而天地位焉。」（鶴山先生大全 文集 卷十六，乙酉上殿劄子）

「臣聞人與天地一本也，天統元氣以覆萬物，地統元形以載萬物，天地之廣大，蓋無以加也。而人以一心兼天地之能，備萬物之體以成位兩間，以主天地，以命萬物，闡闢陰陽，範圍造化，進退古今，莫不由之。」

（鶴山先生大全 文集 卷十五，論人心不能與天地相似者五）

這種心學，在二程和朱熹的思想裏都沒有前例。心和天地相通，漢朝的儒家已有這種說法；但是以心爲天地之主，則爲一種新說。魏了翁以心爲天地的太極，主管陰陽兩儀，能够命定諸物；這可以說是唯心論了。他的主張，是以「心之神明則天也。此心之所不安，則天理之所不可。天豈居然與人商校是非邪！」（鶴山先生大全文集卷六十五，跋師原卿致仕詩）這個天字所指的是上天，心以上天爲神明，即是心的神明通於上天的神明。心既通於上天神明，則可以與宇宙間的太極流行相通了。心爲天地的太極，陸象山也沒有這種思想，來源應是佛教的天臺、華嚴兩宗，也能來自禪宗。

「天統元氣而始萬物也，地統元形而生萬物，人則稟氣受形而爲萬物之靈，所以爲天地立心也。」（鶴山先生大全文集卷五十二，達賢錄序）

「人受天地之中以生，莫不有仁義禮智之性具乎其心，故仁其體也，義其用也。」（同上，橫渠禮記說序）

人得天地之氣和形，又得天地之中道以生，心中具有仁義禮智之性，爲萬物之靈，以自己的心代表天地之心而立宇宙之心。萬物中惟有人的心可以知，萬物雖都具有天地之心而不

能自知，又不能表現，惟有人心能知能表達，人心乃代表天地之心，整個天地萬物之心，由人心而表現，「所以爲天地立心也」。

「天統元氣而始萬物，地統元形而生萬物，人則稟氣受形，所以位天地育萬物也。」（鶴山先生大全文集卷四十八，涪州社稷壇記）

天始萬物，地生萬物，爲易經的思想。易經乾卦坤卦，以乾爲萬物之始，以坤爲萬物之生。乾爲天，坤爲地。氣和形的思想，起於漢易，宋朝理學家以形爲氣所成，性則爲理。至於說人稟氣受性而不提到理，這是張載的主張，以理寓於氣內。朱熹則理氣分別爲二。人稟氣受形成爲萬物之靈，立天地之心，究竟有什麼作用？「位天地，育萬物。」「位天地」爲禮的功用，禮使人物各得其位；各得其位是爲使萬物化育。中庸讚揚至誠的人贊天地之化育。天地以生物爲心，人得天地之心爲心，人心立天地之心，當然要化育萬物；這乃是人心之仁。

宋朝理學家的思想，來自易經、中庸和大學，魏了翁明白底說出來：

「夫易，聖人所以開物濟民者也，首於乾坤發明性善之義。曰：『大哉乾元，萬物資始。』曰：『至哉坤元，萬物資生。』凡各正性命於天地間者，未有不資於元，元則萬善之長，四德之宗也。猶慮人之弗察也，於繫辭申之說：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』猶曰：是理也，行乎氣之先，而人得之以爲性云耳。曰：『成性存存，道義之門。』則又示人以知禮成性，道義皆由此出也。而終之曰：『聖人之作易也，將以順性命之理。』是易之爲書，其大本要道，頗有先於此者乎！故子思於中庸撮其要而言之，若曰天所以命於人則謂之性，率乎性而行之則謂之道，卽是道而品節之以示訓，則謂之教。嗚呼！聖人之心先後一揆，故中庸之首，則易與誥誓之旨也。」（鶴山先生大全 文集 卷四十八，全州清湘書院率性堂記）

中庸所講『性』的學理，以易經爲基礎。性的基礎，中庸雖說「天命之謂性」，然沒有說明『天命』如何實行。易經則說「一陰一陽之謂道，……成之者性也。」性由陰陽變化之道而來。既有了形上的基礎，修行的功夫怎樣，中庸說盡心知性，戒慎恐懼以慎其獨。這種修行功夫也來自易經，了翁說：

「疑者又曰：以性命爲教，既得聞命矣，則在學者則何如其爲功也？曰：先天之易，乾南坤北，非性之體乎！後天之易，離南坎北，非性之用乎！坤之正位變乾爲離，明見乎外者也。而曰：畜牝牛吉，則順以養之。乾之正位變坤爲坎，明根乎中者也，而曰：有孚維心，亨，則剛以行之。夫維位在德元，而養之以順，行之以剛，清明在躬，不役於物，此盡心知性之極功也。故子思子先列性道教之目，次又釋道體之不可離，而繼之曰：是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」（同上）

儒家的修身論，就在於這一段話。以易經的話解釋中庸的話，給中庸應有的形上根基，宋朝理學家都注意這點。不僅在解釋儒家經典上，常以易經爲據，就是在政治上，也常根據易經。魏了翁上封事，「奏體八卦往來之用，玩上下交濟之理，以盡下情。」云：

「臣嘗讀易至天地定位，則乾與坤對；山澤通氣，則艮與兌對；雷風相薄，則震與巽對；水火不相射，則離與坎對；此爲先天八卦之序也。然而

語其用，則地天而爲泰，澤山而爲咸，風雷而爲益，水火而爲濟。蓋天道不下濟則地氣不上躋，山體不內虛則澤氣不內通，雷不倡則風不和也，火不降則水不外也，於是而爲否爲損爲常爲未濟。又卽其大體而言，則水雷山皆乾也，火風澤皆坤也，其要則乾坤坎離，故先天之卦，乾南坤北，而其用則乾上而坤下也。後天之卦，離南坎北，而其用則離降而坎升也。大率，居上者必以下濟爲用，在下者必以上躋爲功，天地萬物之理，凡莫不然。況乾天也離日也，皆爲君之象；坤地也坎月也，皆爲臣之象，其理顧不曉然？未有乾坤不交而能位天地，坎離不交而能育萬物，君臣不交而能躋斯世於泰和也。」（鶴山先生大全文集卷十七）

漢朝易學家解釋易卦，推演到日常小事和朝廷大政。這種解釋的原理，來自易經。易經繫辭以天地人爲三才，卦有三爻，三爻卽代表天人地，人居天地之中，和天地相通，天道地道周流於人道，人道應不違天地之道。易卦的變化代表天地之道，當然就要用之於人事。對於易卦的解釋，根據陰陽變化之道，第一，陰陽互相結合，陽就下，陰就上，象徵君臣之道。第二，中間位置爲正位，離卦是陰在中，坎卦是陽在中，代表陰陽各得其位。第三，先天

卦位，左方四卦：雷離兌乾，左方爲東南，代表由陰到陽，陽氣增盛；右方四卦：巽坎艮坤，右方爲西北，代表由陽到陰，陰氣增盛，若兩方持卦相合，則陰陽相調濟。魏了翁乃說：「地天而爲泰」，泰卦上坤下乾。「澤山而爲咸」，咸卦上兌下艮，「風雷而爲益」，益卦上巽下震。「水火而爲濟」，濟卦上坎下離。這種結合是在先天卦位相對卦的下位卦居上，上位卦居下，在上向下，在下向上。這是自然之道。「天地萬物之理，凡莫不然。」若是反過來，在上位的卦仍居上，在下位的卦仍居下，則「於是而爲否爲損爲常爲未濟」，否卦上乾下坤，損卦上艮下兌，常卦上震下巽，未濟上離下坎。若是這樣則是天地不交，泰卦象曰：「天地交而萬物通也」，否卦的象曰：「則是天地不交而萬物不通也。」

天地相交則萬物通而繁茂，君臣相通則可以使人民得福利，這一切的道理都在人心。魏了翁在上面所引的「乙酉上殿劄子」一文中說：

「陛下謂此心之外，別有所謂天地神明者乎？抑天地神明不越乎此心也。……當陛下居深宮之中，十手十目所不睹聞也，而惕然終夜，若有終乎其前者，以此見天非蒼蒼之謂也。陛下之心與億兆人之心義理所安，是之謂天。不愧于人，是不愧于天也；不畏于人，是不畏於天也。」（鶴山先生大全

文集卷十六，乙酉上殿劄子

魏了翁認爲人心包括了宇宙一切，人就是天。天不是蒼蒼的形天，而是神明的上天，上天的一切義理都顯明在人心裏，人須要戰戰兢兢，順從『心』的義理，如同順從天的義理。他又說：「臣願陛下，卽此不安之心而益加推廣共見天地也。毋專以禱祀爲事，常使此心兢兢惕惕，如與天陟降，如在帝左右，可以對越而無愧奉宗廟也。」（同上）

「天地不可量也，古今不可度也，人以七尺之軀，方寸之心，立乎兩間，形氣所拘，僅百年耳。然而由百世之上，以考諸太古久遠二帝三王之事，隨其心之所之，如生乎其時，立乎其位，與之相周旋也。蒼龜不可方物也，而是心之動，見乎卜筮。鬼神不可見聞也，而是心之誠，行乎祭享。萬世之後，不可藝極也，而是心之靈，著乎方冊。舟車所至，不可限際也，而是心之明，光乎日月。然則心者，神明之舍，所以範圍天地，出入古今，錯綜人物，貫通幽明。其遠若此，彼溺於文藝，泥於佛老，沈於功利者，尚爲知所以用其心乎！」（鶴山先生大全文集卷四十九，心遠堂記）

易經稱天地的變化神妙莫測，宋代理學家常以心爲神，因心的行動，也神妙莫測。荀子以心爲靈明，能徵知。魏了翁在這篇文章裏所說心的神妙，也就是心的徵知。心爲神明，卽是精神體，不受時間和空間的限制，可以到百世以前，也可以推想百世以後。但是他以下筮和祭祀，都歸之於心，卜筮的預測吉凶，不是龜策的功能，因爲「著龜不能方物」，祇是心的動，「見乎卜筮」。在祭祀時，鬼神不能見聞，祇是人心之誠，「行乎祭享」這種解釋，以下筮祭祀，都只是人主觀的滿足，而不是客觀有客體的行動。這一點和孔孟的思想有些不同了。孔子不主張卜筮祭祀，乃是主張人要自己振作，自己勉力行善，善必有善報，而又去求神問卜則是人神相混；然孔子並不否認有鬼神，也不否認卜筮可以知道吉凶。

(乙) 修身

儒家之學以修身爲目的。易經講天地變化之道，歸終於到人生之道。中庸、大學、論語都以修身爲本，儒家修身之學，由孔孟建立，由宋朝理學家而繼承。對於儒家道統，理學家都不承認漢唐的儒學。魏了翁說：

「蓋自國衰，孔孟氏歿，更秦漢魏晉隋唐學者，無所宗主。夾雜判滄，莫

適與歸。醇質者，滯於佔異訓詁。雋爽者，溺於記覽詞章。言理者，則清虛寂滅之歸。論事則功利智術之尚，誣民惑世，至於淪泆肌髓，不可救藥。斯民也，堯舜三代之所以治也。涉秦而後，千數百年，治之日少，亂之日多，寧不以此。而頤（周敦頤）獨奮乎百世之下，乃始探造化之至蹟，建圖書，闡發幽秘，而示人以日用常行之要，使誦其遺文者，始得以曉然於洙泗之正傳。而世之所謂學者，非滯於俗師，則淪於異端，有不足學者矣。又有河南程顥程頤，親得其傳，其學益以大振。雖三人者皆不及大用於時，而其嗣往聖，開來哲。發天理，正人心，其於一代之理亂，萬世之明暗，所關繫，蓋甚不淺。……」（鶴山先生大全文集卷十五，奏乞爲周濂溪賜諡）

「自孔子沒，則諸子已有不能盡得其傳者。於是子思、孟子又爲之闡明微，著嫌辨似，而後孔氏之道，歷萬世而無敝。嗚呼！是不曰天之所命，而誰實爲之！秦漢以來，諸儒生於籍去書焚，師異指殊之後，不惟孔道晦蝕，孟氏之說，亦鮮知之。千數百年間，何可謂無人？則往往孤立寡儔，倡焉莫之和也，絕焉莫之續也。乃至國朝之盛，南自湖湘，北至河洛，西極關輔，地之相去何祇千有餘里，而大儒輩出，聲應氣求，若合符節。曰

誠，曰仁，曰道，曰中，曰恕，曰性命，曰氣質，曰天理人欲，曰陰陽鬼神。若此等類，凡皆聖門講學之樞要，而千數百年，習浮踵陋，莫知其說，至是脫然如沈疴之開，大寢之醒。至于呂謝游楊尹張侯胡諸儒，切瑳究之，分別白之，亦幾無餘蘊矣。然而絕之久而復之難，傳者寡而咻者衆也。朱文公先生始以強志博見，凌高厲空，自愛學延平李子，過然如將弗勝。於是歛華就實，反博歸約，迨其蓄久而思渾，資深而行孰，則貫精粗，合外內，羣獻之精蘊，百家之異指，毫分縷析，如示諸掌。……」（鶴

山先生大全文集卷五十四，朱文公年譜序，）（案：呂希哲，謝良佐，游酢，楊時，尹焞，張栻，侯仲良，胡安國）

魏了翁認為自孟子去世以後，儒學失了傳，到了宋朝周敦頤是第一個繼起孔孟學術的人。究竟儒學在漢唐所失傳的是什麼？王陽明曾作「陸象山全集序」，他認為儒家的心學，從子思以後沒有繼傳的人，陸象山則是第一個繼承的人；王陽明指出儒學所失傳的是正心誠意之學。陸象山講心外無理，反觀自心。魏了翁和朱熹的主張一樣，以周敦頤是第一個繼子思孟子的人，周敦頤所繼承的是什麼學術呢？「始探造化之至蹟，……而示人以日用常行之

要。「這是指的周敦頤的「太極圖說」，研究宇宙的變化，又以天地之道用之於人。」曰誠，曰仁，曰道，曰中，曰恕，曰性命，曰氣節，曰天理人欲，曰鬼神陰陽。」這就說到宋朝理學繼承易經、中庸、大學，講修身之道。漢唐的儒者，大都從事訓詁，從事文藝，或墮於佛學。宋朝儒家對佛學發生反響，乃由易經而建立性理之學。

魏了翁自己願意追隨周程朱熹之後，講述而且實踐孔孟的修身之道。

「夫所謂伊洛之學，非伊洛之學也，天下萬世之學也。索諸天地萬物之奧，而父子夫婦之常，不能達也，約諸日用飲食之近，而陰陽鬼神之微，不能外也。大要以六經、語、孟爲本，使人卽事卽物，窮理以致其知，而近思反求，精體實踐，期不失焉耳。」（鶴山先生大全文集卷十六，論敷求碩儒開闢正學）

儒家修身之道，首在「敬」。理學家由周二程到朱熹，一步一步地加緊「敬」的重要。

「孔門說仁處，大抵多有敬意，四勿二如之類是也。左傳敬德之聚，此義極精。聖學不傳，人多以擊跪孝曲正坐拱默之類爲敬。周、程所謂主一無

適之謂敬，方得聖賢本旨。來教所謂敬而未仁，似以世俗之謬爲恭謹者爲敬。蓋敬則仁矣。敬而未仁，亦未得爲敬。」（鶴山先生大全文集卷六十四）

，答張大監忠恕）

魏了翁以「仁者心之德，聚而不散，則仁在此矣。」（同上）敬在於主一以養心，心不散亂而能培養德性，則即是仁。仁爲心之德，孟子和中庸都有這種主張，而且孟子還說：「仁也者，人也。」（孟子盡心）人就是仁，因人得天地之心爲心，天地之心則是元亨利貞，元是仁，爲四德之首。敬便是使心主於一，凡事都守天理。敬以守仁，敬以正心。

在另一封答張大監的信，魏了翁述說宋朝理學家講論主敬的經驗：

「南軒初謁五峯，五峯首以忠清二事，令其反覆究玩，書問至數次往返，最後五峯答書曰：『聖門有人，吾道甚幸。』由此遂定師友之分，此梁仁伯所云也。晦翁初謁李延平，只是教他靜坐，作居敬工夫。由此有得前日仁敬之說，蓋據實言之耳。」（同上）

究其實，朱晦庵並不以延平的靜坐爲主敬的工夫，祇爲初學入門的方便罷了。『敬』是要事事都不亂於心，能常見天理，使心常正，心中的固有仁德，乃得發育。

「內主敬恭，恐恭之義乃是發見在外，今欲易作主敬於內，未知可否。」
(鶴山先生大全 文集 卷三十五，答池州張通判治)

『主敬』本是程朱已經常用的術語，敬雖有內外，然以內敬爲要，若祇有外敬，則流於靜坐的空虛外形。了翁所以說『恭』字不妥，因『恭』祇表示外面的形式。程子的門生流於靜坐，朱子乃力爲改進。

人之性本善，然氣質之性則有惡，故宜加以澄治的功夫。這種功夫，多取力於『敬』。

「若論性之本體，則性卽理也，無有不善。夫人皆可爲堯舜。故孟子有道性善，必稱堯舜以實之，所以明人性之善，不以賢且知有餘，愚不肖爲不足。今止言資，則別有說。資字雖於經無明證，然以字義言之，謂之資質，資稟，才資，大抵只是氣質之類。氣質之性，則未免有昏明清濁。得

氣之清明者爲聖人，或昏或濁者凡人。爲人能於此亟加澄治之功，而自此完而爲堯舜，亦無可然。」（鶴山先生大全 文集 卷三十一，答虞永康剛簡）

「來教所謂資性之說，本之於易之資生，繼之以孟氏之性善之論以及於伊洛氣稟之說，先指大本，乃及其次。源流固自正當，但資與性，字義各別，亦須別白令分曉。董子所謂有能致之資，注云：資，才質也。程子銘李仲通之墓，亦曰：剛柔雜揉兮善惡不齊，聖雖可學（作）兮，所貴者資：而前輩論資字只是如此說，難以與性字混而言之。」（鶴山先生大全 文集 三十一，又答虞永康，）

氣質之性，源自程子，朱熹特加發揮，成了他的性善性惡論的基礎。資是才質，是個性，由氣而成。改變氣質，因此便成爲理學家修身的要點。修身在於對己則是『敬』，對人則是『忠恕』。了翁在上面所引的同一信裏說：

「在學者分上，要切己體認，只是從盡己推己，中心如心之類，推尋將去，乃爲切近。如世間人所謂忠於君父，忠於朋友，及恕心恕法之類。大

概同此一說，忠卽體，恕卽用，卽所謂大本達道，不可折看也。」（同上）

答虞永康

忠，是心居於中，不偏不倚；恕是如心，以自己的心去推測別人的心，則『己所不欲，勿施於人。』所以說：「盡己推己。」了翁說：「己所不欲，勿施於人。此意便與施諸己而不願亦勿施於人同理。己者忠也，只說恕便有忠在其間，若分出一己字作忠字，便傷於鑿，語意反不渾然。」（同上，又答虞永康）

修身在於實踐，然也不宜做死工夫，而是事事留心，篤行天理。

「仁與誠之別，則先看二程說，以取朱子語孟中庸大學熟看，久當見之。來論又謂此心當如何用功着力把握，愈見其爲害。所謂操存者，非着力把握之謂。纔說着力，便是助力。細玩孟子三勿之語，參以先儒講說，令書味淡洽，而卽躬行，日用間隨處體驗。須是真知得便能篤行之得力，則所知益明。此皆前輩說來，其實不可易。若書自書，人自人，說自說，底行自是底行，則全不濟事。某少時，只喜記問詞章，所以無書不記。甲子

乙丑年間，與輔漢卿李公晦解，后於都城，即招二公，時時同看朱子諸書，只數月間，便覺記覽詞章，皆不足以爲學。於是取六經語孟，字字讀過，胸次愈覺開豁。」（鶴山先生大全文集卷三十五，答朱擇善，改之）

以自己的經驗，說明求學不在死讀書。孔子早已說過，好學在於力行，力行是眞知篤行，不要把知和行分開。然也不要一心去把握自己的心，令不旁騖。這是一種蠢功夫，越想把握自己的心，愈把捉不住。或能把捉，則成了死心。

以敬而主一，以主一以養心，敬則誠，誠則篤。

「是故敬焉者，所以此心而根萬善者也；……人能充類以求，遇事而察，而有以眞知其爲天之所命，則必將竦然知畏其於所不睹不聞之頃，宴安佚樂之時，有必不致自畫者矣。程子曰：『主一之謂敬，無適之謂一。』」

（鶴山先生大全文集卷五十，敬安堂記）

主一卽是正，正不是謹坐的正，而是正道。按正道行事則居正位。

「建安張子壽名其室曰正齋，而爲歲以自儆。其意蓋曰：觀於乾，則知大者無不正，天之道，聖之事也。觀於坤，則知正可以至於大，地之道，賢之事也。大者不敢跋而望也，而於其正焉，不敢不勉。子壽所以深自約飭，亦云至矣，猶以爲未足也，馳書某，俾申其義。予未之能信而安能以語人。雖然，竊願有質焉。天命流行，繼之者善，成之者性，人與聖人一也。所居廣居，所位正位，所行大道，人與聖賢亦非有異也；人惟局於氣質，桔於物慾，則有曠其居而失其位者矣。」（同上，正齋記）

由易經而講到修身，乃理學者的常規。『正』，來自易經的正位。易經非常注重『中』和『正』，中是兩爻之中位，正是陰陽應居的正位。居正，即在各自應在的位置，也就是孔子的正名。正名在於名實相符，行事和所有的名義相合，也就是義，義是養我，養我在作自己應做的事。因此，正就是作自己的事，盡自己的責。了翁在「正齋記」說：「聖人雖曰生知，亦曷嘗不謹所以養之者。」（同上）

「廬陵戴幼學通守潭陽，……最後別去，謁（求）一言以識於齋廬，予名之曰篤。幼學曰：『盍爲我言其義。』予因記王文公云：其本強大堅實者竹也，其行盡力有所至者馬也。竹其性，然馬則策而有所志，故篤字從竹從馬。……然則篤云者，既重厚而深固，有自靖自克，惟理是止，不求人知之意。故聖賢之教，博學矣而必曰篤志，明辨矣而必曰篤行。」（鶴山先生

大全文集 卷五十，篤齋記）

篤，爲篤厚。「躬自厚而薄責於人」，一個人很厚道，厚道人有骨節，不是鄉愿，可以用竹作象徵。篤又是篤行，即用功夫去做，不虛僞，不偷閒，這可以用馬作象徵。中庸講爲學，在博學、審問、慎思、明辨以後，以篤行作終結，篤行乃爲修身的大道。中庸以這種大道，說其平庸，則愚夫愚婦都可以知曉；說其高深，則聖人也有所不能行。

魏了翁的思想，純是程朱的一系，不從陸學。然而他的心學，則較比二程和朱熹卻又有不同處，反近於陸氏，可見他受佛教哲學的影響，開啟明朝王陽明思想的途徑。但他又反對佛教的無欲，無欲則人心死了，也不能行善，「聖賢言寡欲，未嘗言無欲也。……今日自寡欲以至無欲，不其戾乎。」（鶴山先生大全文集卷四十五，濂溪先生祠堂記）

宋元學案「鶴山學案」全祖望按語說：「嘉定而後，私淑朱張之學者曰鶴山魏文靖公，兼有永嘉經制之粹而去其駁。世之稱之者，以之並西山，有如溫公、蜀公，不敢軒輊。黎洲則曰：鶴山之卓犖，非西山之依門傍戶所能及。予以爲知言。」（宋元學案 卷八十）

(2) 真德秀

真德秀，字景元，後更爲希元，建之浦城人，從學於同郡詹體仁。詹爲朱熹同郡門生。

和魏了翁同在慶元五年（公元一一九九年）中進士。屢官至禮部尚書，翰林學士。居官十年，奏疏達數十萬言，史傳說：「直聲震朝廷，四方文士誦其文，想見其風采。及遊宦所至，惠政深洽，由是中外交頌。……時相益以此忌之，輒擯不用，而名愈彰。自韓侂胄立僞學之名以錮善類，凡近時大儒之書，皆顯業絕之。先生晚出獨立，慨然以斯文自任，講習而服行之。」

（宋元學案 卷八十一，西山真氏學案）宋理宗端平八年卒（公元一二三五年），年五十二歲。他的生年則應在宋孝宗隆興二年（公元一一八四年），著有西山文集五十一卷。(2)

(甲) 太極

真德秀的文集裏有「問答」一項，有似於程朱的語錄。「問答」的每條很短，然而對於

一個問題的解釋，言詞緊密，較比書信或記敍文所說更明瞭。所以宋元學案「西山學案」所列資料，都屬於「西山答問」之類。

「下問太極中庸二條，自顧淺陋，何足以尋，姑卽平時所讀朱文公先生之書及嘗見所窺者，略陳一二。夫所謂無極而太極者，豈太極之上別有所謂無極哉！特不過謂無形無像而至理存焉耳。蓋極者，至極之理也。窮天下之物，可尊可貴者，孰有加於此者，故曰太極也。世之人以北辰爲天極，以屋脊爲屋極，此皆有形而可見者。周子恐人亦以太極爲一物，故以無極二字加於其上，猶言本無一物，只有此理也。」（眞文忠公文集 卷三十一，問太

極中庸之義。）

以無極只是無形像，太極爲極至之理，這是朱熹對周敦頤太極圖說的解釋。朱熹以太極爲理，每物各有一太極，宇宙又有一太極，所謂太極，卽是理之極至。然而按照太極圖說的本意，太極並不是只是理，而是沒有分陰陽之氣，有似於張載的太虛之氣。若太極祇是理，怎麼能够生陰陽之氣。所以說：「周子恐人亦以太極爲一物，故以無極二字加於其上，猶言

本無一物，只有此理。」較比朱熹的思想更進一步，和周子更難相符。

「太極自爲太極，今知吾身有太極矣。昔也，乾元自爲乾元，今知吾身即乾元矣。有一性則有五常，有五常則有百善，雖源而流，不假人力，道之全體，渙然益明者，周子之功也。」（眞文忠公文集 卷二十五，昌黎、濂溪二先生祠記。）

每一物有一太極，即每一物有一物之理，理爲性。以太極爲性，爲朱熹的主張。雖說朱熹以太極爲理之極至，太極和性並不能有分別；因爲一物之性，即是一物之理之極至。而天地又有一太極，這和朱熹的「理一而殊」的主張一樣，在解釋上有很大的困難。

「萬物各具一理，萬理同出一原，所謂萬物一原者，太極也，太極者，乃萬物總會之名。有理即有氣。分而爲二，則爲陰陽，分而爲五，則爲五行。萬事萬物皆原於此。……萬物各具一理，是物物一太極也。萬理同出一原，是萬物同體一太極也。太極非有形有器之物，只是理之至者而已，

故曰無極而太極。」（真文忠公文集卷三十，問格物致知）

問題在於「一原」，一原是在萬物之上，另一理呢？或是萬物之理之總合？有理即有氣，這個太極是否有太極之氣？

(乙) 性

一物有一物之性，性即物之所以成爲一物之理。朱熹以性爲理，理即天理，爲自然生來之理。理與氣合，乃成一物。物所有的一切，都以理爲根基，因此孟子所講仁義禮智四善端，就是以性爲根基了。

「窮理謂事事物物各有其理，窮究之而無不盡也。此即大學所謂格物也。盡性謂一性之中，萬善備具，如性中有仁，我則盡其仁之至；性中有義，我則盡其義之至；禮也，智也，亦然。」（真文忠公文集卷三十，問理性命）

一物之性，由物之所以爲物去說，爲理。所謂理，不僅是物之本體所以成之理，也是物

本體之動之理。人性在本體之動之理，即是仁義禮智，直德秀稱爲「萬善備具」，孟子稱爲人心所有的善『端』。

「橫渠先生曰：『性者，萬物之一原，非有我之得私也。』此性字指天道而言。凡人物之性，皆自此流出，如百川之同一源也。」（真文忠公文集卷三十，

問張子所謂萬物之一原）

眞德秀以張載的主張和朱熹的主張相同。朱熹主張天地有一太極，卽萬物同一理；張載主張萬物同一原，卽萬物同以性爲原。但「同一理」和「同一原」意義並不完全相同。

「康節先生曰：性者，道之形體。心者，心之郭郭。言道不可得而見，因性而後可見。蓋性之所具皆實理也。故曰道之形體。」

（同上，問邵子所謂道之形體）

性爲道的形體，從學理上講，不合符道理，道是無形像，性也是無形像。若把性解爲性

和氣相合的性，纔可以說是性的形體。邵雍不主張理氣一元，所以有這種主張。但不能說因性所具的理爲實理，便有形像。

朱熹以天地之性，或謂本然之性爲善，這種善不是倫理之善，而是本體的善。然因爲理學家以倫理之善來自本體之善，乃常接受孟子的主張，以人性是有各種善德，只要人知道存養操持，便是聖賢。其實孟子祇說心有善端，人必須好好培植，善端纔能成爲善德。

「過化存神此四字本出孟子，過化謂聖人凡所從歷處，人皆化之；存神謂其中所有神妙，正意只是如此。至橫渠先生乃謂性性爲能存神，物物爲能過化。下性字指本然者而言，上性字乃謂我能存其性而不爲情所蕩，而失其性，則其所存者神妙而不可測。下物字指事物而言，上物字指我之應物而言，謂物物各自有理，我隨其理以應之，物各付物，不以己之私意夾乎其間，則事過弗留，如冰之釋，如風之休。後來諸老先生，多本其說，猶文公不以爲然。蓋孟子之意未說到如此深故也。文公解經每務平實，如此。然橫渠先生之說，亦不可不知也。」（眞文忠公文集 卷三十，問過化存神）

眞德秀贊成朱熹的意見，不把「過化存神」牽涉到性字上來；然而他也贊成心備眾善，人若能存性，就是聖賢。然爲存性，人應努力。

「人之爲人，所以與天地並立而爲三者，蓋形有大小之殊，而理無小大之間故也。理者何？仁義禮智是也。人之有是理者，天與之也。自天道而言，則曰元亨利貞；自人道而言，則仁義禮智，其實一也。……人與天地，本一無二，而之所以異者，天地無心而人有欲。天地惟無心也，是以於穆之命，終古常新。元而亨，亨而利，利而貞，貞而又元，一通一復，循環而無間。人之生也，初皆全具，惟其有形體之累，則不能無物欲之私。……此孟子所以惓惓於充之一言也。……天地無心，其生成萬物之理，皆至微不至，蓋無一歲不然者。人能體天地之心以爲心，因其善端之發，保養扶持，去其所以害之者。若火之燃，因而窒之，若水之達，因而導之；則一念之惻隱，可以澤百世，一念之差惡，可以正萬民。堯舜之仁，湯武之義，所以天地同其大者，以其能充之也。……」（眞文忠公文集

卷三十二，四德四端講義）

孟子的性善論，雖沒有被朱熹完全接受，然而人性備有眾善，則爲朱熹和理學家們的共同主張。但人心有私慾，私慾障礙人性眾善，人要克慾以保人性之善。故大學稱人性之善爲『明德』，即『大學之道，在明明德。』之謂。

「明德乃天賦與之德性也，本自光明。緣人始生之初，所稟之氣不同。

……及生而爲人，既自知識與外物接，則耳欲聲，目欲色，鼻欲香，口欲味，私欲一勝，則本心爲其所奪，遂流於不善。明德者亦從而昏矣，此所謂所欲所蔽。能講學窮理，則可以復其本然之性，故曰明明德也。」

（真文忠公文集 卷三十，問明德）

（丙）心

宋朝理學家常以心和性同爲一物，只是所有的觀點不同。性是從理一方面去看，在天爲理，在人爲性；心是從行動方面去看，不動爲性，動爲心。朱熹爲解心之動，說明心包性情，性不動，情爲動。孟子則以心爲性的具體化，抽象爲性，具體爲心，『心』是代表『性』。

「圓外竅中者，心之形體，可以物言。備具衆理，神明不測，此心之理，不可以物言。然有此形體，方包得此理。」（真文忠公文集 卷三十，問心之爲物）
（實主於身）

心不是抽象之理，而是具體之物，所以有形體。然而心不以形體言，是以理言。心乃是精神，靈明莫測，具有眾善。所謂仁義禮智四善端，是在心內。

「心者，指知覺而言也；指心所具之理而言也。蓋圓外竅中，是心之體；虛靈知覺，是心之靈；仁義禮智信，是心之理。」（真文忠公文集 卷三十一，問不違仁）

「孟子曰：惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。又曰：雖存乎人者，豈無仁義之心哉。其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。言人既得陰陽之理以爲性，則自然有仁義之心，但爲物欲所害，則不能存之耳。」

（真文忠公文集 卷三十，問孟子所謂仁義之心）

理學家常說性有眾善，又說心有仁義禮智，他們不把性和心分清楚，本來他們就以爲性和心是一物的兩面。心是有形之性，心的形是神明，爲精神體。精神體的表現爲仁義禮智，猶之如天之性有元亨利貞。然而仁義禮智在心裏，尙是一種『種子』，需要加以培育，才能發揚，中庸所以講『率性』，孟子所以講『盡性』講『存心養性。』

「德性，謂得之于天者，仁義禮智信是也。收放心，養德性，雖云二事，其實一事。蓋德性在人，本皆全備，緣放縱其心，不知操存，是致賊害其性。若能收其放心，卽是養其德性，非有二事也。」（真文忠公文集 卷三十，

問收其放心養其德性）

理學家的思想和大學、中庸相同，大學講『明明德』，中庸講『誠』，明和誠，都是表示人性本有善德，祇要不爲物慾所蔽，就能顯明出來。心愈清，善德顯明愈清楚，德行便愈高。因此，不是要修行善德，而是要克除私慾，克慾就是修德，存心就是養性。

(丁) 中

從程伊川以來，他的弟子們，很注意『中』的意義。程伊川曾說『中』是心的氣象，即是心不動時的情態。他的門生呂大臨卻以『中』是性的本體，爲道之所從出。朱熹改正了這種思想，魏了翁又回到伊川的解釋。

「左傳劉康公曰：『民受天地之中以生』，言民之生也，皆稟受天地至中之理以爲性也。」（真文忠公文集 卷三十，問劉子所謂天地之中）

這種解釋則不合於朱熹的解釋，而是合於呂大臨的主張。就字句來說，「稟受天地至中之理以爲性」，理是性，理的特性是至中。然既是特性，則不是情態氣象，而是性的本體中所有。

（戊）仁

漢朝易學注釋家，常以『仁』配『元』。『元』爲四德之首，易經講元亨利貞。元又爲生命之原，元以乾卦作代表，乾爲「萬物資始」，宋朝理學家則常以『仁』爲『生』。萬物沒有不愛惜自己的『生』，因此仁乃是「愛之理」。真德秀在問答裏有幾條答覆關於仁的問題。

「仁之一言，從古無訓。且如義訓宜，禮訓理，又訓履，智訓知，皆可以一字名其義。惟仁不可以一字訓。孟子曰：仁者人也，亦只言仁者，乃人之所以爲人之理，亦不是以人訓仁。蓋緣仁之道，大包五常，貫萬善，所以不可以一言盡之。自漢以後，儒者，只將愛字說仁，殊不知仁固主乎愛，然愛不足以盡仁。孟子曰：惻隱之心，仁之端也。惻隱者，此心惻然有隱，卽所謂愛也，然只是仁之端而已。韓文公言博愛之謂仁，程先生非之，以爲仁，自是性。愛，自是情。以愛爲仁，是以情爲性也，至哉言乎！朱文公先生始以愛之理，心之德，六字形容之。所謂愛之理者，言仁非止乎愛，乃愛之理也。蓋以體言之，則仁之道，大無不包，發而爲用，則主乎愛。……又曰：心之德，何也？蓋心者，此心之主，而其理則得於天。仁義禮智皆心之德，而仁又爲五常之本，如元亨利貞皆乾之德，而元獨爲四德之長，天之元，卽人之仁也。元爲天之全德，故仁亦爲人心之全德。然仁之所以爲心之德者，正以主乎愛故也。仁所以能愛者，蓋天地以生物爲心，而人得之以爲心，是以主乎愛也。愛之理，心之德，六字之義，乃先儒所未發，而文公始發之，其有功於學者，至矣！豈可不深味之

乎！」（真文忠公文集 卷三十，問仁字之義）

真德秀對於『仁』的解釋，追隨朱熹的主張。程頤曾以仁爲性，因爲孟子和中庸都說過「仁者，人也」，仁便是人之性。然而仁究竟有什麼意義？仁的根原是天，天以生物爲心，稱爲元，由元而有亨利貞，合成四德，元爲長，且包含亨利貞三德。人的根原是天，因此人以生物爲心，稱爲仁，由仁而有義禮智，會成四德，仁爲長，也包含義禮智。朱熹不喜歡說仁是性，他認爲天以生物爲心，人得天之心爲心，則仁是在心。心統性情，仁爲愛之理，屬於性，愛則屬於情。仁和愛都在人心。愛生之心，卽是使萬物發生。

「凡天下至微之物，皆有箇心，發生皆從此出。緣是稟受之初，皆得天地發生之心以爲心，故其心無不能發生者。一物有一心，自心中發出生意，又成無限物。且如蓮實之中，有所謂么荷者，便儼然如一根之荷，他物亦莫不如是。故上蔡先生論仁，以桃仁杏仁比之，謂其中有生意，才種便生故也。惟人受中以生，全具天地之理，故其爲心又最靈於物，故其中意，纔發生，則近而親親，推而仁民，又推而愛物。無所不可以。至於覆育四

海，惠利百世，亦自此而推之爾。此人心之大，所以與天地同量也……。」

（眞文忠公文集 卷三十，問仁字）

『仁』是『生』，來自程門思想，上蔡謝良佐以桃仁杏仁作比喻，朱熹繼承了這種學說，朱熹的門人，後來也都同樣解釋。眞德秀以萬物都有自己的心，心是生命中心，心即萬物有各自生命的中心點。人的生命中心是心，靈明神妙，而且發生本心的生命時，即是愛，由愛而有義禮智。

「此卽所謂本心，卽所謂仁也。便當存之養之，使之不失，則萬善皆從此而生。」（同上）

仁是心的本體，眞德秀也稱爲『中』，「惟人受中而生」，他以『中』爲性的本體。

「仁，性也。愛，情也。性中有此仁，故發之於情，則能愛。仁猶根也，愛猶枝葉也。有此根，故有此枝葉，然指枝葉作根，則不可。……到上

蔡先生又以覺爲仁，言心之虛明知覺，凡痺痲疾痛，便知便覺，卽此是仁。無垢張氏又從而推演其說。於是百十年來，學者又以覺爲仁。殊不知覺自屬智，仁者之心固有知覺，但以知覺爲仁則不可。……至文公先生立六字以斷之，曰：仁者，心之德，愛之理，於是體用兼全，既異乎漢儒指情爲仁之失，又足以破近世學者以覺爲仁之弊。所謂心之德者，蓋言仁者，此心之全德，包五常，貫四端，而爲一心之主也。所謂愛之理者，蓋謂仁乃愛之理，仁未便是愛，乃愛之道理；愛未盡是仁，乃仁之發用，有此道理，便有此發用。理卽性也，用卽情也。於是仁之爲義，明白昭著。至本章又斷以全體不息四字，蓋仁者兼該萬善，無所不備，如人之頭目手足皆具，然後謂之人也。不息者，如天地之氣運行於六合之間，無頃刻止息，所以生成萬物，無有已時。文公前後十字於仁之義，曲盡其至。」

（真文忠公文集 卷三十一，問仁字）

真德秀在這一段答問裏，詳細而且有條理地述說朱熹對仁的解釋，他自己全盤接受。仁是天地好生之心，也就是萬物的生理。「人之初生，得天地生物之心以爲心，所以合下便有

此仁。天地之心立於生物，故人心亦主乎萬物」（同上）天地生物以氣的運行結合而現實，天地之氣周流六合，無時或息；仁在人心也周流於人的生命，使生命發揚。人的生命乃是心靈的生命，心靈的生命即是倫理道德的生命，因此仁乃通貫人的一切善德。而且人的生命和天萬物相通，因為人的生命之氣和天地之氣相通既然生命相通，人的生命發揚便也有利於萬物的生存，所以說「推而仁民，又推而愛物」。

（己）敬

心之本性爲仁，仁包眾善，人爲能發揚自心之仁，應該養性存仁，或說應該收心養性，又或說存心養性。要緊的就是孟子所說的『求放心』，理學家程朱等便主張收心在於主敬；敬字是理學家修身和正心誠意的工夫的中心點。

「伊川先生言：主一之謂敬，又恐人未曉一字之義，又曰無適之謂一。適，往也。主於此事，則不移於他事，是之謂無適也。主者，存主之義。

伊川又云：主一之謂敬，一者之謂誠。主則有意在。學者用功，須當主於一。主者，念念守此而不離之意也。及其涵養既熟，此心湛然，自然無二

無雜，則不待主而自一矣。不待主而自一，即所謂誠也。敬，是人事之本，學者用功之要。至於誠，則達乎天道矣，此又誠之分也。所謂主一者，靜時要一，動時亦要一。……靜時能敬，則無思慮紛紜之患，動時能靜，則無舉措煩擾之患。如此，則本心常存而不失，為學之要莫先於此。」

（真文忠公文集 卷三十一，問敬字）

這一段解釋敬字，取材於伊川的思想。敬就是大學所說『心在』，若「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」（大學·第七章）也就是中庸所說的『慎獨』。但是宋朝理學從揚時以後，主張靜坐，以靜坐為敬，朱熹特別予以撥正，又回到伊川的思想。靜坐出於佛教，佛教以真心在人的假心內，被無明慾情所蔽，人若絕慾，真心自然顯明。靜坐即是絕慾，宋朝理學以克慾和修德性同為一事，真德秀也有這種主張。那麼修身之道便完全是消極的絕慾，沒有積極的修德。因此，也說敬是誠。

敬既解為專一，便落到不動心，心動則不敬，敬則心不動，動便失去中。

「不敬則此心易動，敬則此心不動。此心微動，百過隨之；此心不動，常

「常明。嗚呼！斯言至矣。」（眞文忠公文集 卷三十五，慈湖訓語）

心動則失敬，不動則敬；動則有過，不動則常善；這是陸象山學派楊慈湖的話。眞德秀以爲「斯言至矣」，推爲至高名言。實則和中庸的思想不同，也和朱熹的思想不同。中庸所重的不是在於心不動，而是在於「動而皆中節」之「和」。朱熹說明心不能不動，動不必就是不善，而是要使動時合符理；所以主一也是說主於天理。因此，強調致知格物的重要。所謂致知格物，是研究外面的事理，而不祇是反觀自心。若以反觀自心爲致知格物，那以修身就祇在於心不動，便能見自心之天理。

「即吾一心而觀之，方喜怒哀樂之未發也，渾然一性而已，無形無象之中，萬理畢具。……喜怒哀樂之未發即寂然不動之時，思慮一萌，則已動矣。」（眞文忠公文集 卷三十一，問太極中府之義）

假若是這樣，「寂然不動」便是心的至善。那麼，怎麼還可以說動中有敬，靜中有敬呢？眞德秀和一些宋朝理學家常不理會自相矛盾之處。

「端莊主容貌而言，靜一主心而言，蓋表裏交正之義。合而言之，則敬而已矣。」（眞文忠公文集 卷三十，問端莊靜一乃存養工夫）

端莊爲外面的敬，靜一是內心的敬；外面的端莊，足以相助內心的靜一，未有外面不端莊而內心能够靜一的。孔子也曾教訓門生要容貌端莊，行動有威儀，以見重於人。君子端重，小人輕佻。端莊乃是禮儀的表現。

既求外容端莊，便不能不有情動之時，當怒則怒，當喜則喜。便不能沒有心之動，便不能以靜止時爲善，動時爲萬過之原。眞德秀自己也講到這一點：

「喜怒哀懼乃心之用，非惟不能無，亦不可無。但平居無事之時，不要先有此四者在胸中。如平居先有四者，即是私意。人若有些私意塞在胸中，便是不得其正。須是涵養此心，未應物時，湛然虛靜，如鏡之明，衡之平。到應物之時，方不差錯，當喜而喜，當怒而怒，當憂而憂，當懼而懼，恰好則止，更無過當，如此方是本心之正。」（同上，問正心修身章）

這種講解，企圖把楊時、羅從彥等人的靜坐和中庸的「中和」能够融洽。但在實行上，平居無事時，心要虛靜，這種虛靜乃是靜坐。否則無論什麼時候，人一有思慮，感情就動，所以除人自己養靜時，心常動。不能說無事時，心有情，便是私意。孔子曾說七十而從心所欲不踰矩，並不說七十而心無欲，祇說不踰矩，孔子的修養不在於心不動，而在心動不踰矩而能中節。

(庚) 格物致知

格物致知的問題，朱陸各有爭執，後來王陽明發揮陸氏的「心即理」說，更批評朱熹的格物致知的解釋。朱陸的爭執還有一個相關的問題，即是尊德性和道問學。朱熹偏重格物致知以道問學，陸象山以反心見性以尊德性。實際上，朱熹的格物致知也就是爲正心誠意以尊德性。他們的門生，沒有了解老師的思想，乃大爲標新立異。真德秀追宗朱熹。

「物，謂事物也。自吾一身以至於萬事萬物，皆各有各個道理，須要逐件窮究。且如一身，是從何來？須是知天地賦我以此形，與我以此性。……格，訓至，言於事物之理，窮究到極至處也。窮理既到至處，則吾心之知

識，日明一日，既久且熟，則於天下之理，無不通曉，故曰物格而後知至也。此一段聖人教人緊要處，蓋緣天下之理，能知得，方能行得。若知得一分，只是行得一分，知得十分，方能行得十分，所以用逐事窮究也。

……」（真文忠公文集 卷三十，問格物致知）

這種思想完全是朱熹的思想，而且說得很明白。人是有理性的，一切以理性為嚮導。有些動作不屬於理性，那是生理方面的動作；有些動作，習慣成了自然，不必思索，有些動作，只知道原則，便付諸實行；有些動作，需要詳加研究，才能決定行止。儒家所說的知行，祇是關於倫理道德方面的是非善惡。良知固然可以告訴人在行事時的是非，然而良知也應予以培養，有許多實際環境複雜的事，須要先有研究，才可以知道適當的應付之道。因此，朱熹主張事事加以研究，而且要研究到底。研究不是為求學問，而是為行善。所以所謂道問學，即是尊德性。若如陸象山所說，理盡在良心上，人為行善祇要看自己的心，不必研究外面事物，所謂道學問便沒有意義，便祇有尊德性了。陸氏的主張，為修養已經有成的人可以適用，而且最恰當，例如孔子說七十從心所欲而不踰矩。但為初學的人或沒有修養的人，則不能實行，而且必定流入空疏。若說普通一般的行事知識或治國的學識，則絕不能從

良知去找，應該用心去學習。

「雖然人君之學，必知其要，然後有以爲用力之地。蓋明道術，辨人才，審治體，察民情者，人君格物致知之要也。」（真文忠公文集 卷二十九，大學衍

義序）

「獨嘗竊謂士之於學，窮理致用而已。理必達於用，用必原於理，又非二事也。」（真文忠公文集 卷三十六，歐劉彌邵讀書小記）

一切行事，應原於理；人行事須有理由。理不是憑空虛構，而是由實學所得。大學所以說致知在格物。

（辛）誠

中庸以『誠』爲天之道，『誠之』爲人之道。真德秀以誠通於天道，和敬不相同。楊時一系的理學家，以中爲人性的本原，誠便是人性發揚的自然方法，用不着格物，也用不着敬。若是講敬，敬便是誠。朱熹不像周敦頤着重誠，然也以誠爲貴。誠是修養的工夫，不是

靜坐的對越自心。真德秀接納朱熹的思想。

「然而兩宮之所以畀付國公，與夫天下軍民之所期於國公者，蓋甚重而弗輕矣。而今而後，學問必益進於前，德業必益充於前，然後足以饜天人心，塞中外之望。國公其不可不深勉乎此也！然則其道將安出哉？蔽之以一言曰：誠而已矣。夫誠之爲道，可以參天地，贊化育，其功用大矣。然求其用力之地，不過曰無妄也，不欺也，悠久不息也。盡此三者，而誠之體具矣。何謂無妄？純乎真實而不雜以虛僞是也。何謂不欺？戒謹其所不睹，恐懼其所不聞是也。何謂不息？終始惟一，時乃日新是也。此三者，有一之未至焉，則去誠遠矣。……其學也必誠於學，其忠也必誠於忠，親賢以誠，而喜佞之私不參其間，好學以誠，而燕游之樂不干其慮。進侍兩宮，其誠固如此，退處私室，其誠亦如此。出對賓僚，其誠固如此，入親近習，其誠亦如此。此不惟勉強於一時，抑且安行於悠久。不惟克謹於其始，抑且弗渝於其終。夫如是則學問日以光明，德業日以充大。循是而往，雖優入聖域可也。天人之心愈孚，中外之望彌愜，而聖上之所以爲天

下得人者，亦有光於堯舜矣。國公其可不勉乎此哉。……」（眞文忠公文集）

卷三十七，上皇子書辛巳）

眞德秀把『誠』看得非常重要。爲皇太子的修養，舉出『誠』字，又詳加以解釋。他以爲誠有三種意義，互相結合而成一德：無妄、不欺、不息。這就是中庸所說的『誠之』，也就是着實去做，自強不息。

眞德秀的思想，純淨地接受朱熹的思想，是一位忠實的儒者。宋元學案「西山學案」全祖望按語說：「西山之望，直繼晦翁，然晚節何其委蛇也。東發於朱學最尊信，而不滿於西山。理度兩朝政要言之詳矣。宋史亦有微辭。」

眞文忠公文集黃鞏作序說，德秀爲朱熹同郡人，私淑晦翁，「蓋先生之學，朱子之學也。」

註：

- (1) 羅光著 中國哲學思想史，宋代理學篇（第十章）臺灣學生書局
- (2) 參考：宋元學案卷八十一，西山眞氏學案。四部備要 中華書局
眞文忠公文集 四部叢刊初編縮本 商務印書館。

第三章 北方理學家

(1) 許 衡

許衡，字仲平，河南懷州人。生於金衛紹王大安元年（公元一二〇九年），卒於元世祖至元十八年（公元一二八一年），年七十三歲，追贈司徒，謚文正，學者稱爲魯齋先生。許衡出生以前九年，朱熹去世。朱子的哲學思想由弟子們流傳，弟子中以陳淳、黃榦、蔡元定、蔡沈爲最著。陳淳去世於公元一二一七年，黃榦卒於公元一二二一年，蔡元定於公元一一九八年逝世，蔡沈卒於公元一二三〇年。這四位學者都是許衡的同時人，但年歲都比他大。宋末私淑朱熹的學者有西山和鶴山，西山爲眞德秀，鶴山爲魏了翁。稍後，有黃東發（寬）、王深寧（愚齋）。許衡都沒有能够遇到這幾位理學者，祇是在元窩闊臺滅金後，在河南蘇門和姚樞相遇。姚樞那時年二十五歲，許衡年三十四歲。姚樞曾從南宋學者趙復得伊洛的理學，許衡往訪時，姚樞出示伊川易傳、朱熹的論語集註、大學中庸章句，許衡乃手抄以歸，致力研究宋朝理學。

元世祖忽必烈傾心漢人文化，重用儒者。在沒有即帝位以前，治理內蒙古漢人地區，曾延用漢儒。當時竇默、張德輝、姚樞、王恂、廉希憲等都被收羅。公元一二五三年，廉希憲爲關西道宣撫使，姚樞爲勸農使。廉希憲薦許衡，以充京兆教授，許衡時四十四歲。忽必烈即帝位後，徵詔許衡入京，曾幾度接見，被任爲太子太保，同時姚樞被任爲太子太師，竇默爲太子太傅。三人因和丞相王文統政見不和，一併辭官不就。許衡歸懷州教學。公元一二六六年，詔輔丞相安童，安童時年十九歲，許衡應命，參預國事。至元四年，許衡抱病，不再入省，疏請還家，蒙帝詔許。同年，又被召回京，除國子祭酒，編「歷代帝王嘉言善政錄」。至元六年，參加議定朝廷官制。至元七年（公元一二七〇年）詔拜衡爲中書左丞。次年，衡堅辭左丞職，乃改授集賢大學士兼國子祭酒，專掌教學。任教三年，因權臣阿合馬掌管財政，不照例供給國子生的日用所需，衡乃辭職。至元十三年（公元一二七六）衡年六十八歲，參預修訂曆法。至元十七年（公元一二八〇）曆法修訂完成，衡獲准還鄉養病，次年，去世。

（甲）性理的思想

（A）陰陽

許衡有魯齋遺書十四卷傳世，對於理學的性理思想略有講述。所有講述，散見在語錄和

讀易私事兩卷裏，衡的性理思想較近於朱熹，以理氣爲物的成素，以陰陽爲氣的兩氣，化成萬物。衡沒有講太極，祇便中提到。

「或問：心也性也天也，一理也，何如？」

曰：便是一以貫之。

又問：理出於天，天出於理？」

曰：天卽理也，有則一時有，本無先後。有是理而後有是物。……凡物之生，必得此理，而後有是形。無理則無形。……事物必有理，未有無理之物，兩件不可離，無物則理何所寓？」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

「天下皆有對，惟一理無對，便是太極也。」（同上，語錄下）

一物有一物之理，一事有一事之理。許衡所注意的是，對於事物，要識得事物之理，能够知道應變之道。他所處的時代，是蒙古人的時代，他特別強調求知古代聖賢的教訓。

「讀史傳事實文字，皆已往粗迹；但其中亦有理在。……雖淺近事物，亦必有形而上者。但學者能得聖神功用之妙，以觀萬事萬物之理可也。則形而下者事爲之間，皆粗迹而不可廢。」（同上）

有理則有形，形不由理而成，而是由理而定。成形者爲氣。理爲形而上，爲事物之所以然或成爲事物的理由；氣則爲形而下，是「粗迹」可見。天地因陰陽兩氣而成，萬物也成於陰陽。

「天之低以濁者，又復清而浮。地之裂以洩者，又復凝而填。人物之歇滅，萎敗者又復生息而繁滋。比陰陽運氣泰而通，則前日之混沌者，復爲之開闢矣。」（魯齊遺書 卷一，語錄上）

「天地陰陽精氣，爲日月星辰。日月不是有輪廓生成，只是至精之氣，到處便如此光明。陰精爲光，故遠近隨日所照。」（同上）

「萬物皆本於陰陽，要去一件去不得。」（同上）

天地構造，本屬於天文物理，古來則屬於哲學的宇宙論。朱熹也講天地由陽陰兩氣所成，許衡接繼這種思想，以陰陽解釋日月的光明和陰圈的現象。又更採易經的往復，兼採邵雍的皇極經世的世運思想，解釋天地的變化。整個宇宙有往復的數字，每個現象也有往復的度數。人身血脈的週流有度數，一年四季的流轉也有度數。

「日月行有度數，人身血氣週流亦有度數，天地六氣運轉亦如是。到東方

便是春，到南方便是夏，行到處便主一時。日行十二時亦然。萬物都隨他轉，過去便不屬他。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

陰陽流轉的度數，乃是消長的變化。現象不能常久，常有變化，互相輪轉。

「長生長春，如何長得？春夏秋冬，寒暑代謝，天之道也。如春可長，亦不是貴矣。南北東西是定體相對，春夏秋冬是流行運用，却便相循環，一體一用。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

對於陰陽的消長，許衡有自己的主張。他以為陰陽的消長，由下而上。在下者容易向上；在上者則不容易向下。在下，過失少；在上，危險多。

「凡陰陽消長，皆始於下。故得下則長，失下則消。自始少而至長極凡八；消則始消而至消盡凡八。長，蓋消之中復有長焉，長之中復有消焉。……是知，天下古今，未有無陽之陰，亦未有無陰之陽。此一物各具一太極，一身還有一乾坤也。孟子謂萬物皆備於我者是也。第未得一無之數，泐而下之以見吾生，亦未得吾生之數，泐而上之，以見其元。安得如廉節

邵先生者，從而問之！」（濬齋遺書 卷六，陰陽消長）

從卦爻的消息，以見陰陽的消長：由陰陽的消長，以推變化的數。他根據「伏羲六十四卦方位圖」的圓圖，解說陰陽的消長，由復卦一陽而到乾卦的六陽，中間的變化為：由復卦的一陽長到益卦的三陽，卻又消為震卦的二陽，由二陽長到無妄卦的四陽，四陽又消為明夷卦的二陽，二陽長到學人卦的四陽，四陽又消為豐卦的三陽，三陽長到同人卦的五陽，五陽又消為臨卦的二陽，二陽長到中孚卦的四陽。四陽又消為歸妹卦的三陽，三陽長到履卦的五陽，五陽又消為泰卦的三陽，三陽長到小畜卦的五陽，五陽又消為大壯卦的四陽，大壯卦的四陽不再消滅，以到乾卦的六陽。他懊喪自己不能推出自己的生數，也不能推出生命的根原數字，似乎願意以數目去代表有無，自無而有，由有而無。但是「無」不可以數去代表。

許衡又以爲由下向上，陰應居下位。陰在下位則安。但是他認爲陰過於懦弱，沒有進取心。因此，他寧願陽居下位，以圖進取，雖有危險，尙較比懦弱無爲更好。這是元朝蒙古人強悍氣色所造成的社會風氣。

「初初位之下，事之始也。以陽居之，才可以有爲矣。或恐其不安於分也，以陰居之，不患其過越矣。或恐其懦弱昏滯，未足以趨時也。四之應

否，亦類此義。大抵柔弱則難濟，剛健則易行。故諸卦柔弱而致凶者其數居多，剛健而致凶者，唯頤、大壯、夬而已。若總言之，居初者易貞，居上者難貞。易貞者，由其所適之道多；難貞者，以其所處之位極。故六十四卦，初爻多得免咎，而上每有不可救者。始終之際，其難易之不同蓋如此。

此。」（魯遺齋書 卷六，讀易私言）

中國傳統思想，傾於溫柔；雖以陽為主，陰爲輔，然不主張以剛爲人生之道。許衡卻舉出卦爻中「諸卦柔弱而致凶者多，剛健而致凶者，唯頤、大壯、夬而已。」這大約是受了蒙古人悍勇風氣的影響。

(B) 心·性

人有性有氣，性爲理，氣爲情。理常相同，身和情則人人各殊。朱熹常說理一而殊；即天地而論，所有理爲一，所有理的表現則不同。許衡說：

「心之所存者理一，身之所行者分殊。」（魯遺齋書 卷二，語錄下）

人稟有天地一元之氣；氣在天地間繼續變化，在人以內也繼續有變，生少壯老，就是氣的變。

「問：一元之氣，變於四時，在人亦然。人生四變，嬰兒少壯老耄死亡。

先生曰：此是邵先生所言，豈止人，萬有皆存四段。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

朱熹曾說氣有清濁，因此人性有善惡，善惡的分別來自氣。許衡也說：

「爲惡者氣，爲善者是性。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

「明德的靈明覺，天下古今無不一般。只爲受生之初，所稟之氣，有清者，有濁者，有美者，有惡者，得其清者則爲智，得其濁者則爲愚，得其美者則爲賢，得其惡者則爲不肖。若得全清全美則大智大賢。」

（魯齋遺書 卷二，論明明德）

性本來是善，朱熹說天地之性無所謂善惡，究竟說來是善。性和氣相合，因氣的清濁乃

有善惡的氣質之性。惡是來自氣。許衡的話很簡單，但是話的意思即是朱子的思想。

性的具體表現爲心，心可以說是『氣質之性』，朱熹說心統性情。性爲理，情爲氣，性爲善，情有善惡。心統性情，心便有理有氣，可以善，可以惡。許衡說：

「心統性情者也。性者，心之體。情者，心之用。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

心的體，既是性，便是理，便是善。若是心所有的氣很清明，性理便可完全表現出來，即是聖人之心。

「聖人之心如明鏡止水，物來不亂，物去不留。用功夫主一也。主一是持敬也。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

天地萬物同有一理，理在人心，人心便和天地相同，而且可以相通。人應該善養自己的心，以期能盡性。

「人與天地同。是甚底同？人不過有六尺之軀，其大處同處，指心。謂心與天地一般。」（同上）

「大哉乾元，萬物資始，是天賦以德性，虛靈不昧，人皆有之。所以物我皆得，求之即與之，所得深淺厚薄在人，而其始本同是一理也。雲行雨施，是施恩澤也，在乎理；主乎氣者，是命也。不在彼來求取，與不與在乎天。天者君命也，止說分殊也。」（同上）

「古之聖人，以天地人爲三才。天地之大，其與人相懸不知幾何也，而聖人以人配之，何耶？蓋上帝降衷，人得之以爲心。心形雖小，中間蘊藏天地萬物之理，所謂性也，所謂明德也，虛靈明覺，神妙不測，與天地一般。故聖人說天地人爲三才。」（魯齋遺書 卷三，論明明德）

人性相同，氣不相同，此乃是命，命在乎天。命和性常相連，孟子已經就說到。宋朝理學家把命和性的分別，加以說明，天所授於人的，稱爲命，人所受於天的，稱爲性。然而，再又有分別，性是理，命是人生不可抵抗的遭遇，即貧賤富貴，死生脩短乃是命。

「凡言性者便有命，凡言命者便有性。

貧賤富貴死生脩短禍福，稟於氣，皆本乎天也，是一定之分，不可求也。

其中有正命，有非正命者，盡其道而不立乎巖牆之下，脩身以待之。然此亦有吉凶禍福死生脩短，來當以順受。所謂莫之致而至者，皆正命也，乃係乎天之所爲也。非正命者，行險徵幸，行非禮義之事，致於禍害桎梏死者，命亦隨焉，人之自召也。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

命，來自天，人不能自求，祇可以順受。孔子曾說樂天知命。惡人和小人，則不知天命，自己行險，以圖徵幸求得福利，反而招殃，這是自造的孽，不是正命。天常愛人，凡禍凡福，都與人爲善，人能順受，都能快樂。

「問：樂善所以樂天也，貧賤患難不憂所以知命也。曰：天賦與萬物無不盡善。譬若父母養育幼子，少與飲食衣服，多與飲食衣服，皆是愛惜，固是嗔責教訓，使之成人，亦是無不是底，父母無有錯了的。天自古老，天造化豈有錯了處，只有人錯了。天與富貴福澤，教人行善，天與貧賤，亦

教人行善。是天降大任之說。……知有天命不敢違，雖得貧賤患難，亦不爲憂，可謂以順受也。樂天便是知命，知命便是樂天也，此說君子之事也。

孔子五十而知天命，窮理盡性以至於命，聖人之事也。」（魯齋遺書 卷二，

語錄下）

許衡解釋天命，較比朱熹更詳細明白，且更合理。他以命爲天命，天爲愛民的上天，愛民有如父母愛子女。所給人的命，無論吉凶，都是爲教人爲善，人若能頓受，則可爲君子。

「人處貧富貴賤，如天之春夏秋冬。天行春夏令，人有春夏衣服，天行秋冬令，人準備秋冬衣服。冬裘夏葛，卽其義也。天有命，人有義。雖處于貧賤富貴，各行乎當爲之事，卽義也。只有一箇義字，都應對了。隨遇而安，便是樂天知命也。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

隨遇而安，爲在不安定環境中的人，是一種最好的生活原則。許衡出生在不安定的時代，金人元人都被看爲異族，許衡生在金人的統域裏，成了元人的臣子，便祇能求問心無

愧，「行乎當行之事」，以隨遇而安。他對命字，在語錄裏，多次提到，可見非常重視。心統性情，心便是主宰，人為隨遇而安，為行善避惡，都由心主宰。情是心之動，善惡由情所造，但情是由心去主宰。

「問；一心可以宰萬物，一理可以統萬事。

先生曰：是說一以貫之。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

「喜怒哀樂愛惡欲一有動於心，則氣便不平。氣既不平，則發言多失。七者之中，惟怒為難治，又偏招患難。須於盛怒時，堅忍不動，俟心氣平時，審而處之，庶幾無失。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

許衡在「中庸直解」裏注解中庸的喜怒哀樂未發已發，以未發之中為性之本體，以已發為心之動。

「子思說喜怒哀樂這四件是人之情，未與物接時都未發出來，乃是人之性。這性渾然在中，無所偏依，故謂之中。及其既與物接，這喜怒哀樂發

將出來，件件都中節，無所乖戾，故謂之和。

子思又說，這未發之中，便是天命之性，天下萬事萬物之理，皆從此出，道之體也，所以為天下之大本。這發而皆中節之和，便是率性之道，天下古今所共由之路，道之用也。

子思又說，人能自戒懼而約之，以至於至靜之中，無所偏倚，則吾心正，天地之心亦正。」（魯齋遺書 卷五，中庸直解）

對於『中』的解釋，朱熹曾批評楊時，羅從彥、李延平的解釋。他們以『中』為心之體，程伊川以『中』為心的氣象，朱熹接受伊川的主張。以『中』為心的特徵，心不動時便有『中』的氣象。楊時和他的門生則以『中』為心的本體，即是性。這樣，心若是動即失去本性，李延平就一意靜坐。這種思想來自禪宗，和理學大師周張程朱的思想不同；而且也是違背中庸之道。中庸說：「動而皆中節謂之和」，中庸主張『中和』。心有情，必定會動，動則應中節。許衡也說『中』為道之體，『和』為道之用。他的思想便和楊時等人的思想相近，他雖不說『中』是心之體，然而他以性為道，『中』便是性之體。

許衡又解釋『中』為正心，『和』為誠意。又說「則吾心正，天地之心亦正」。人心與

天地之心相通。他接納張載「西銘」的萬物一體而相通的思想，又接納朱熹的思想，以人心與天地之心相通爲仁。

「仁爲溫和慈愛，得天地生萬物的道理。」（魯齋遺書 卷三，大學要略）

「仁爲四德之長，元者善之長。前人訓元爲廣大，直是有理。心胸不廣大，安能愛敬。……仁與元，俱包四德，而俱列並稱，所謂合之不渾，離之不散。仁者，性之至而愛之理也；愛者，情之發而仁之用也；公者，人之所以爲仁之道也。元者，天之所以爲仁之至也。仁者，人心之所固有，而私或蔽之，以陷於不仁。……若夫知覺則仁之用，而仁者之所兼也。元者，四德之長，故兼亨利貞；仁者，五常之長，故兼義禮智信。此仁者所以必有知覺，不可便以知覺名仁也。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

仁配元，爲漢以來儒家以元亨利貞配仁義禮智的通論。宋朝理學家，尤其是朱熹以仁爲生，因爲元是生，亨利貞爲生命的發展程序，所以元包括亨利貞。仁配元，乃是生，生是人性之理；生之理表現於人心，人心便是仁。生有知覺，普通以手足沒有知覺，爲麻木不仁。

知覺爲生命的表現，所以說「此仁者所以必有知覺，不可便以知覺名仁也。」許衡沒有發揮這種思想，祇說了大綱；這也是語錄體所能記錄的。語錄是一段一段短短的話，不是長篇的議論文。

(乙) 修身

(A) 學

許衡生在金朝和元朝的統治之下，在金元的治下，中國古代傳統的學術，都忽然斷絕。因爲當時儒者都在南宋的江南，書院也都由南宋儒者掌教。金朝的學者只靠自己私人力學，缺乏師教。元朝可汗忽必烈治理中國，誠心訪求儒者，恢復儒家的政治制度，獎勵興學。許衡當時擔負興學的責任，一心力求培育青年子弟，繼續儒學。歐陽玄「神道碑」說：

「以先生爲集賢大學士，兼國子祭酒。先生之爲教，精粗有序，張弛有宜，而必本諸聖賢啓迪後學之方。踰年，諸生涵養薰陶，周旋中禮，講貫適用。上喜其業成。」

元史本傳說：

「時所選弟子皆幼稚，衡待之如成人，愛之如子。出入進退，其嚴若君臣。其爲教，因覺以明善，因明以開蔽，相其動靜以爲張弛。課誦少暇，卽習禮或習書算。少者，則令習拜跪揖讓進退應對，或射或投壺。負者，罰讀書若干遍。久之，諸生人人自得尊師敬業。下至童子，亦知三綱五常爲生人之道。」

讀了這兩段文章，可以想到許衡辦學的原則，以聖賢之書，教導學生實踐於日常生活。尊重學生的人格，待童子如成人，卻又嚴師生之分，尊重師道。

在魯齋遺書裏有「小學大義」，「大學要略」，「小大學要問」三篇，講論教學之道。

小學，收八歲以上童子；大學，收十五歲以上青年。小學教「洒掃應對進退之節，禮樂射御書數之文。」（魯齋遺書 卷三，小學大義）大學教「窮理正心修己治人之道」（同上）對於小學教育，

按朱熹所編小學四卷中的三綱目：立教、明倫、敬身。

「立教者，明三代聖王所以教人之法也。蓋人之良心本無不善，由有生之後，氣稟所拘，物欲所蔽，然後私意妄作，始有不善。聖人設教，使養其良心之本善，去其私意之不善。……」

「明倫，明者明之也，倫者倫理也。人之賦命於天，莫不各有當然之則。

如父子之有親，君臣之有義，夫婦之有別，長幼之有序，朋友之有信，乃所謂天倫也。三代聖王設為庠序學校，以教天下者無他，明此而已。……」

「敬身序引孔子言，君子無不敬也。敬身為大身也者，親之枝也，敢不敬乎。不能敬其身是傷其親，傷其親是傷其本，傷其本，枝從而亡。聖人以此垂戒。則知凡為人者，不可一日離乎敬也。……」（魯齋遺書 卷三，小學大義）

教育為倫理教育，從小就教童子知道人生的要理；知道修身，按良心行事；知道倫常，動作有禮；知道自重，衣食有儀，養成修德的基礎。

大學的教育，以大學一書作基礎。「大學之道在明明德」，人心都有這德性，虛靈不昧。然因風俗不良，私慾昏蔽，人心乃有昏昧不明，孔子教人明明德。教育的方法，在於正

心，使心能定。

「孔子道修身在正心；這的是大學裏一箇好法度，能正心便能修身。……那誠意格物致知，都從這上頭做根腳來。大概看來，這個當於正心上，一步一步行著去。……」（魯齋遺書 卷三，大學要略）

許衡總結小學大學的教育說：

「小學教人自下事上之道，如子孝於父，臣忠於君等之類。大學教人自上臨下之道，如敬天脩德，節用愛民之類。上知所以臨下則下順，下知所以事上則上安，上安下順。此古昔治平之興，必本於小學大學之教也。」

（魯齋遺書 卷三，對小大學問）

人文教育為中國傳統的教育，論語曾以孝弟為教育的根本。在五倫上，傳統思想注重下對上的義務，因此論語說一個人有孝弟的善德，便不會作亂犯上，國家便能太平。這是因為

在下的人多，在上的人少，因此，注重在下的人對於在上的人所有的義務；但並不是說在上的人對於在下的人沒有義務。孔子講正名，也肯定在上的人所有的應做的事。許衡對於大學生教育「自上臨下之道」，因為大學生都是預官，將來要治國治民。

從『學』的方面說，儒家的傳統是主張學必有行。中庸說博學、審問、慎思、明辨、篤行，篤行在最後，也最重要，是『學』的完成。沒有實踐，學就不算是學。

「凡爲學之道，必須一言一句自求己事。如六經語孟中，我所未能，當勉而行之。或我所行，不合於六經語孟中，便須改之。先務躬行，非止誦書作文而已。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

「學則三代共之，皆所以明人倫也……」（同上）

「今將一世精力，專意於文，鋪敘轉換，極其工巧，則其於所當文者闕漏多矣。今者能文之士，道堯舜周孔曾孟之言。如出諸其口，由之以責其實，則霄壤矣。使其無意於文，由聖人之言求聖人之心，則其所得，亦必有可觀者。……」（同上）

「問：學者當學顏子，入聖人爲近，有用力處，學得不錯，須是學顏子。」

曰：從自己身上用力克己復禮，是矣。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

「小學四書，吾敬信如神明。自汝孩提，便令講習，望於此有得。他書雖不治無憾也。今殆十五年矣，尚未成誦，問其指意，亦不曉知，此吾所以深憂也。高凝來，聞汝肯自勉勵，勝於前日，我心甚喜，未識其果然乎？

……我生平長處，在信此數書，其短處，在虛聲牽制，以有今日。今日之勢可憂而不可恃也。汝當繼我長處，改我短處，汝果能篤實，果能自強。

我雖貴顯，適足禍汝，萬宜致思！比見且專讀孟子，孟子如泰山巖巖，可以起人偷惰無恥之病也。」（魯齋遺書 卷九，與子師可書）

許衡對於『學』的思想，在上面幾段引文裏，很明顯地表白出來。讀聖賢書，就要實踐聖人之道。他痛惡當時的讀書人，祇講究作文，以應考試，而行事則相反於六經四書。他教訓兒子，篤實自強，讀孟子以振作精神。以作官爲可憂，「尊榮貴顯，固人之所甚欲。然鶴之乘軒，隼之乘墉，豈欲取謗怒於天下？被挾矢者交會圍至，殆其生之不能保。」（魯齋遺書 卷九，與子聲義之書）他希望「得受共成一廬，與老妻稚子，竭力耕耨，閑暇日，會二三學者，讀古人書，則志願足矣。」（同上）學作聖人，自己克己守禮。自己心安，家人也心安。在亂

世乃爲生活的上策。

「吾先代皆以宦業名世，原其所自，蓋積於勤學。學之於人，其大矣乎！父子之親，君臣之義，與夫夫婦長幼朋友，亦莫不各有當然之則，此人倫也。苟無學問以明之，則違遠人道，與禽獸殆無少異。以禽獸無異之材，汲汲焉求處衆人之表，吾見其謬悠荒唐之言，卒陷於自欺而後已也。吾衰且老，重以疾廢，平時所期于汝者，自是愈切。不知汝之處心，亦果如吾之處心乎！……」
（魯齋遺書 卷九，代李和叔與兄字）

這時雖是代筆，也表現自己的處心。看重學問，以學問在於明瞭人倫之道，使人力行，以別於禽獸。

(B) 格物致知

大學講論修身，以個人的正心爲根基，正心則仍要建立在另一基礎上，即是格物致知。

人有理性，行動直接間接都由理智支配。許衡也說：「此人倫也。苟無學問以明之，則違遠人道」。但是大學卻失掉了格物致知一章或兩章，而由朱熹補作。朱熹的補作代表他自己的思想，當時陸象山也另有主張。因此對於格物致知，就有朱陸不同的意見。後代的學者，以「道問學」屬於朱熹，以「尊德性」屬於陸象山。實際上這是一種錯誤，朱熹「道問學」，却也「尊德性」。朱陸對於致知格物，祇是方法不同，目的是一樣。許衡接納周張二程和朱熹的思想，以格物致知在於研究究物理，以知聖賢爲人之道。

「或問：窮理至於天下之物，必有所自然之故，與其所當然之則，所謂理也。」

曰：博學審問慎思明辨，此解說箇窮字。其所以然與其所當然，此說箇理字。所以然者是本原也；所當然者是末流也。所以然者是命也；所當然者是義也。每一事每一物須有所以然與所當然。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

「窮理致於天下之物」，是說格物研究事物之理，要研究澈底，對每一樁事物，要研究所以然和所當然之理，而且要研究天下的事物。當然不是要研究天下一切的事物，然必要研

究相當多的事物，所得結論能代表這些事物的理由。朱熹曾說：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。」（大學章句）

「盡其心者知其性也。知其性則知天矣。在大學所謂物格知至也，是知到十分善處也。存其心養其性所以事天也，在大學所謂意識心正是也，行到十分善處也。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

許衡解釋大學的格物致知，以孟子的話作比，「盡心知性」常受陸象山的引用，可以代表陸氏反觀自心以知自性的主張。許衡用這句話來解釋格物致知，似乎偏重陸氏，然他祇說是「知到十分善處」，朱熹也認為知到十分善處，在於認識人性天理。

在大學直解一書理，許衡完全採納朱熹的見解。

「致知在格物：格字解做至字，物是事物。若要推極本心的知識，又在窮究天下事物之理，直到那至極處，不可有一些不到，所以說致知在格物。

物格而后知至；人於天下之理，既能窮究到至極處，然後本心的知識，無

一些不盡矣。」（魯齋遺書 卷四，大學直解）

再就朱熹所補的格物致知章，加以簡單的解釋。許衡根據朱熹的解釋來解釋大學。他是繼承朱熹的思想，以心去求事物之理；因為「心是人之神明。人之一心雖不過方寸，然其本體至虛至靈，莫不有箇自然知識。」（同上）自然知識是認識的能力，用這能力便能知事物之理。「若於天下事物的道理，不能一件件窮到那極至處，則他心裏雖有自然的知識，也未免昏昧欠缺，有不能盡了。」（同上）不像陸象山所說理完全在心內，心以外沒有理，祇要反觀自心就能明理；而是如朱子所說天下事物都有自己的理，應該一件件去研究。不過，研究祇是一面，力行又是應有的一面，陸象山以知就是行，朱熹以知應該和行一致。「應該」則假定人該努力去做。

（C）主敬

格物致知不是目標，而是方法，是用為能够正心誠意。不是為求學而求學，是為求實行而求學。實行在於正心誠意，正心誠意在於敬。宋朝理學家二程主張守敬，朱熹繼承二程，以主敬為正心誠意的實踐。

「東萊嘗云：南軒言心在焉則謂之敬。且如方對客談論而他有所思，雖思之善，亦不敬也。纔有間斷，便是不敬。凡事一一省察，不要逐物去了。」

雖在千萬人中，常知有己，此持敬大略也。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

持敬，要心在所做的事上，不要旁想他事，心有旁的想念，便是逐物而去了，即是不敬。大學說：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」（第七章）許衡解釋說：

「所以君子常要存着這心，以檢束其身。」（魯齋遺書 卷四，大學直解）

「聖人之心如明鏡止水，物來不亂，物去不留，用功夫主一也。主一是持

敬。」（魯齋遺書 卷二，語錄下）

『主一』是宋朝理學家對於持敬的解釋，意思是心主於當前的事，當前祇能有一件事，故說『主一』。但還另有一個意義，主一是主於天理，是不動時，必要合於天理，心才能正。

「曾子說：經文所言修身在正其心者何？蓋惱怒畏懼歡喜愁慮，這四件是

人心裏發出來的情，人人都有；但當察箇，道理上不當惱怒，却去惱怒，則惱怒便偏了。不當害怕，却去害怕，則害怕便偏了。不當歡喜，却去歡喜，則歡喜便偏了。不當愁慮，却去愁慮，則愁慮便偏了。這四件偏了，心便不正，如何能修得自家的身手？」（魯齋遺書 卷四，大學直解）

主一，應使心專看天理，正做一事時，在感情動時，心不亂，察看這事這情是否合理。合理便是中節，心有中和乃正。

(D) 仁義

正心誠意所以修身，修身乃能進德。德爲得，行善有得於心。心有善端，盡心以培養善端，心便有所得。宋朝理學家常講五常，五常爲仁義禮智信。然『信』祇是一切德行的條件，好比誠，人要誠於心，才能有德。因此，仁義禮智乃孟子所倡的四德，也就是人的四種善端。宋朝理學家常以四德配易經的元亨利貞。

「五常，性也。天命之性，性分中之所固有。君臣父子夫婦長幼朋友，所

行之道也。率性之道，職分之所爲。」

「仁爲四德之長，元爲善之長。前人訓元爲廣大，直是有理。心胸不廣大，安能敬愛，安能教思，容保民無疆。仁與元俱包四德，而俱列併稱，所謂合之不渾，離之不散。仁者，性之至而愛之理也。愛者情之發而仁之用也。公者，人之所以爲仁之道也。元者，天之所以爲仁之至也。仁者，人心之所固有，而私或蔽之以陷於不仁。收仁者必克己，克己則公，公則仁，仁則愛。未致於仁，則愛不可以充體。若夫知覺則仁之用，而仁者之所兼也。元者，四德之長，故兼亨利貞。仁者，五常之長，故兼義禮智信。此仁者所以必有知覺，不可便以知覺名仁也。」（魯齋遺書 卷一，語錄上）

仁爲元，爲生。仁者爲愛，則和義禮智同列，故孟子以惻隱之心爲仁之端。仁義禮智雖同爲四德，然而仁義則最重要，孟子所以常講仁義，以仁義代表堯舜孔子之道。

「聖人之道，惟仁與義。義則物我兼該，義則職業有分，體用參錯，莫可相離。故語仁不及義，非仁也，其荒必入於兼愛。語義而不及仁，非義也，

其弊必至於爲我。考西銘理一分殊之說，尤爲著明。」（魯齋遺書 卷八，家語七句）

仁義代表聖人之道，仁以愛人，義以正我。然而兩者不能分離，愛人而不守義，則必流於無父無君的兼愛，成爲墨子的徒弟。守義而沒有仁，則必流於一毛不拔的爲我，變作楊朱的黨徒。孟子曾以這兩種學說，爲禍甚於洪水猛獸。這兩種善德乃是日常的德，中庸稱爲庸德，「庸德之行，庸言之謹，……言顧行，行顧言，君子胡不慥慥耳！」（中庸第十三章）許衡

註解說：「庸是平常，庸德是常行的德行，庸言是常說的言語。行是踐其實，謹是擇其可。慥慥是篤實的模樣，贊美之辭也。孔子說：人於那平常之德，必要踐其實而後行——於那平常之言，必要擇其可而後說。……」（魯齋遺書 卷五，中庸直解）

許衡處在蒙古的朝廷裏，一心以保全堯舜禹湯文武周公孔子的傳統，盡心力實踐儒家修身之道，也努力教育青年讀四書，以修身養性，不僅是爲每個人的立身處世，而且是爲重建社會的生活規範，繼續中華民族的文明。

(E) 變化氣質

每個人所得於天的稟賦，各不相同。朱熹把這不同的差別歸之於氣。氣有清濁，得氣清的人則性善，得氣濁的人則性惡；故氣質之性有善有惡。

上面論性時，曾引許衡的話說，人在初生時，所稟的氣，有清有濁，有美有惡。得氣清的人為聰明人，得氣濁的人為愚蠢人，得氣美的人為賢人，得氣惡的人為惡人。（魯齋遺書

卷三，論明明德）普通一般人，所稟的氣，不是全清全美也不是全濁全惡；稟氣全清全美的人是上智和聖人；稟氣全濁全惡的人是下愚和大惡。孔子曾說：「唯上智與下愚不移」，（論語·陽貨）也說有生而知，學而知，困而學知的三等。普通一般是可善可惡的人；因此儒家的修身，乃講改變氣質。氣質雖是天生的，卻不是一成不變。孟子曾由積極方面說收心養性以培養人心的善端，以善制惡；荀子曾由消極方面說善是人為以改性惡；宋朝理學家則講改變氣質，去除氣的惡質，加強氣的善質，也就是澄清氣的成份，減輕濁質。

「論生來所稟氣陰陽也，蓋能變之物，其清者可變而為濁，濁者可變而為清，美者可變而為惡，惡者可變而為美。縱情欲則清美變為濁惡，明明德則濁惡變為清美。……聖人哀憐，故設為學校，以變其氣，養見在之明，開未開之明，使人人明德皆如自己一般；此聖人立教之本意。然為學之初，

先要持敬，則身心收斂，氣不粗暴。清者愈清，而濁者不得長，美者愈美，而惡者不得行。……禮記一書近千萬言，最初一句曰：毋不敬。天下古今之善皆從敬字上起，天下古今之惡，皆從不敬上生。在小學便索要敬，在大學也索要敬，為臣為子為君為父皆索要敬，以至當小事當大事都索要敬。這一件先能着力，然後可以論學。」（魯齋遺書 卷三，論明德）

許衡較比朱熹在論氣質時，除氣之清濁外，加上了氣的美惡。這種新加的觀念，在理學的理氣說中，是講不通的。氣祇有清濁，沒有美惡。雖然禮記以人得天地的秀氣，故為萬物之靈。秀氣即是清氣。按照朱熹的主張，人性有善惡，氣則祇有清濁，人性的善惡由氣的清濁而生。許衡以氣清使人聰明，氣濁使人愚蠢。朱熹則以氣清則人的心清明，情慾不濃；人的理智清明意志清明，理智清明便能明理，意志清明便能守理；因此聖人是大智大賢，一般的人，多有情慾，情慾不但能掩蔽理智，更能掩蔽意志，愚蠢的人固然不明白道理而作惡，聰明的人也能明白道理而作惡。朱熹的這種主張，在理氣方面是上下一貫，理論相連。許衡分氣為清濁美惡則理論不能貫通。但，他可能不講形上的性理，祇講修身，把氣作成了四分。

變化氣質的主張，在形上本體論也講不通，因為氣若是人本體的構成素，怎麼可以變更呢？可以變更的，祇是氣的附加特徵。氣成情慾，情慾有強弱，情慾的強弱則可以改變。強者加以抑制，弱者予以操練，使情慾不使心偏，動能中節。這種講法，是理學家的共同講法，許衡也講克制情慾。克慾在於敬。學校所教的，是教學生持敬以改變氣節，行動合乎禮，乃能習於仁義。許衡自己以身作則，有君子之風。

元勅辭稱揚許衡「以天民之先覺，膺巖石之具瞻，聖學方湮，惟洙泗之源是訴，嘉謨入告，非堯舜之道不陳。」（齊齋遺書 卷十三）歐陽玄所撰神道碑說：「河內許先生，以天挺之才，得聖賢不傳之學，上接周公孔子曾思孟軻以來數君子之道統，而為不出世之臣。……先生真知力行，實見允蹈，齋居終日，肅如神明。嘗遇迅霆起前，泰宇凝定，不喪執守。其為學也，以明體達用為主，其脩己也，以存心養性為要，其事君也，以責難陳善為務，其教人也，以洒掃應對進退為始，精義入神為終。雖時尚桀，不少變其規矩也。」（同上）

許衡在蒙古之朝，能輔佐元世祖繼承中華儒學，對於中華文化，實有貢獻。「神道碑」稱述他的弟子們出為卿相，宣揚儒學。皇帝加贈太傅，追封魏國公。追封的制誥說：「天非繼聖學之隆緒，則不生命世之才；國欲與王道比隆，肆用為丞民之先覺。」（同上）許衡在元朝，當儒學衰墜時，繼承了道統，使儒學不至斷絕。元史本傳說：「衡善教煦煦，雖與童子

語，如恐傷之。故所至，無貴賤賢不肖，皆樂從之。隨其才昏明大小，皆有所得，可以爲世用。所去，人皆哭泣不忍舍。服念其教，如金科玉條，終身不肯忘。或未嘗及門，傳其緒餘，而折節力行爲名士者，往往有之。」（同上）

許衡不是大思想家，在哲學者沒有自己的創見。然而他的偉大，在於教育人才。他有很好的教育哲學，又以儒學爲教育之本。因此，他能使儒家傳統，尚能流傳，以正人心。

明末遺民王船山則憤恨許衡等漢人學者，投效蒙古人。「鬻詩書禮樂於夷類之廷者，其國之妖也。其理逆，其文詭，其說淫。相帥以嬉，不亡也奚待！虞隼危素，祇益蒙古之亡，而爲儒者之耻。姚樞許衡，實先之矣。」（讀通繼論）王船山以自己守節的原則，責備許衡等人；然而許衡的心，實不願作官，「別後南歸，得守邱壠，殊適所願。老來情思，苦厭喧雜。課督兒童，種田讀書，雖拙謀，心自喜幸。農夫野叟，日夕相遇，與之語言，固不盡曉，要其中無甚險阻，是可尙矣。」（魯齋遺書 卷九，與人四方）他更說：

「夫尊貴安顯，固人之所愛，然鶴之乘軒隼之乘墉，反足以賈禍而召怨，曾不若安守貧苦之爲愈也。亂後，雖處小庠，實出僭妄，比年竭力，經

營田廬，庶覆前日之非。」（魯齋遺書 卷九，與子聲義之書）

(2) 劉 因

(甲) 史 傳

宋元學案「靜修學案」有百家的按語：「百家謹案，有元之學者，魯齋靜修草廬三人耳，草廬後至魯齋靜修，蓋元之所以立國學者也。二子之中，魯齋立功甚大，數十年彬彬號稱名卿材大夫者，皆其門人，於是國人始知有聖賢之學。靜修享年不永，所及不遠。……若靜修者，天分儘高，居然曾點氣象，固未可以功效較優劣也。」（宋元學案 卷九十二）

靜修先生劉因，字夢吉，雄州容城人。從趙復得宋理學家的書籍，遂專心研究理學。元世祖至元十九年（公元一二八二年），詔徵爲承德郎右贊善大夫，教授近侍的子弟。後以母疾辭歸，終不復出。至元三十年（公元一二九三年）卒，年四十五歲。諡文靖，學者稱爲靜修先生。著有靜修文集。

劉因在上宰相書說：「向者先儲皇以贊善之命來召，卽與使者偕行。再奉旨令教學，卽時應命。後以老母中風，請還家省視，不幸彌留，竟遭憂制，遂不復出。初豈有意於不仕邪？今聖天子選用賢良，一時新政，雖前日隱晦之人，亦將出而仕矣，況因平昔非隱晦者

邪，況加以不次之寵，處以優崇之地邪？是以形留意往，命與心違，臥病空齋，惶恐待罪。竊謂供職，雖未能扶病而行，而恩命不敢不扶病而拜。若稍涉遲疑，則不惟臣子之心有不安，而蹤跡高峻，已不近人情矣。是以即日拜受，暫留使者，候病勢稍退，與之俱行。遷延至今，服療百至，略無一效；乃請使者先還。望閣下俯加矜憫，曲爲保全，始終成就之。」因爲他說：「因自幼讀書，接聞大人君子之餘論，雖他無所得，至如君臣之義，自謂見之甚明。姑以日用近事言之，凡吾人之所以得安居暇食，以遂其生聚之樂者，皆君上所賜也。是以凡吾有生之民，或給力役，或出智能，亦必各有以自效焉。此理勢之所必然，自萬古而不可易。」（宋元學案 卷九十一，靜修學案，上宰相書。）

居於亂世，生於金朝，淪爲元朝的人民，他不得不承認君臣的道理。「因生四十三年，未嘗效尺寸之力，以報國家養育生成之德，而恩命連至，尙敢偃蹇不出，貪高尚之名以自媚，而得罪於聖門中庸之教哉。」（同上）他對於君臣之義，是固守儒家的傳統，遵守孔子中庸的教訓，表白自己是個儒家學者。

劉因家父仕於金朝，他心向金朝君主，對於南宋末年的君王，則譏刺其不理國事。題「理宗南樓風月圖詩」云：「試聽陰山敕勒歌，朔風悲壯動山河。南樓煙月無多景，緩步微吟奈爾何。」又題「度宗照明殿古墨詩」曰：「松風含哀生硯滴，似訴優游解亡國。只今惟

有哀江南，寶氣不受鵝溪練。」金被元朝所滅，他屬元朝統治，然他對亂世殃禍，非常警覺。他在「和歸園居詩」說：「人生喪亂世，無君欲誰仕。滄海一橫流，飄蕩豈由已。」他又心哀金朝的命運，登中山城弔其從伯父死貞祐詩：「陵遷谷變橫流地，卵覆巢傾死節臣。耄老諸孫生氣在，九原精爽凜猶新。」在「題金太子墨竹」說：「手澤明昌祕閣收，當年緹襲爲誰留。露盤流盡金人淚，應笑翔鸞不解愁。」

(乙) 易 學

劉因的靜修先生文集，少有講學術的文章，也很少講性理和修養，只有第一卷「雜著」有幾篇關於易經考據和解釋卦文的文字，還有一篇「紋學」，紋說儒家的道統，又有一篇「希聖解」，表現求學和修身的目標。

求學和修身，目標在於求上進，「士希賢，賢希聖，聖希天。」人所以能够希聖希天，因爲天地萬物同一理。

「聖可希乎？」曰：「可」。有要乎？曰：「有」。請聞焉。曰：「一爲要」。一者何？曰：「無欲」。孰無欲？曰：「天下之人皆可無欲」。

然則天下之人皆可爲聖人？曰：『然』。若是，則弟子之惑滋甚而不可解矣！先生曰：『子坐，吾與爾言。子其聞之！天地之間理一而已，爰其厥中，散爲萬事，終而復合爲一理。天地，人也；人也，天地也。聖賢，我也；我，聖賢也。人之所鍾，乃全而通，物之所得，乃偏而塞。偏而塞者固不可移，全而通者，苟能通之，何所不至矣。……子受天地之中，稟健順五常之氣。子之性，聖之質；子之學，聖之功；子猶聖也，聖猶子也。……』予於是叩首而謝曰：『駟也味道，懵學倥侗顛蒙，坐井觀天，戴盆仰日，捫舌之罪豈敢避之。然而辱全教命，剔開茅塞，洞見天君，駟雖不敏，鑽仰之勞，豈敢負先生之知乎！……』（靜修先生文集卷一，希聖解）

理一而殊，乃朱熹接受程頤的思想而予以發揮。朱熹的門生都接受這種主張。劉因則把這種形上思想應用到倫理生活。人人都可以成聖，是可以和天相通，因爲天地間只有一理，人得天地之理而爲性，人的理爲中，而又爲全。以『中』爲性，爲楊時呂大臨等人的意見，劉因採納了，乃說：「子受天地之中」而爲人。人得理之全，因爲人所稟的氣，爲「健順五

常之氣」，理便能完全表現。這樣凡人所得的理和氣，和聖人所得的沒有差別，祇是要用功夫修養。

「性無不統，心無不宰，氣無不充，人是以而生，故材無不全矣。其或不全，非材之罪也，學術之差，品節之素，異端之害，惑之也。……」

（靜修先生文集 卷一，敘學）

性具有眾善，統有一切之理；心爲人之主宰。材字在劉因的思想裏，有些和性字相混。孟子曾說君子不以材爲性。孟子的性是仁義禮智之理，材則是眼能見耳能聽的良能。劉因把材看作性理，因此說材有全或不全。人的修養，在於求學，培養自己的材，反抗不好的環境，使材不虧缺。

『學』是學聖賢之道。先秦三代的書，以六經、論語、孟子爲大。「世人往往以語孟爲問學之始，而不始語孟聖賢之成終者。」（同上）讀了四書，再讀禮記、周禮和春秋，禮爲用，春秋以斷事，然後學史。

「本諸詩以求其情，本諸書以求其辭，本諸禮以求其節，本諸春秋以求其斷。然後以詩書禮爲學之體，春秋爲學之用，一貫本末，舉天下之理窮，理窮而性盡矣。窮理盡性以至於命而後學夫易。易也者，聖人所以成終而成始也，學者於是用心焉。是故詩書禮樂不明，則不可以學春秋，春秋五經不明則不可以學易。夫不知其粗者，則其精者豈能知也。」

（靜修先生文集 卷一，斂學）

劉因求學的次序，以論語孟子爲基礎書籍，然後讀詩、書、禮、樂、春秋，最後讀易經。他以易經爲古代聖賢書中最精者，又是聖賢成始成終之學。他在同一篇裡也說論孟爲聖賢的成始成終的書，在他的思想裏，論語孟子爲起點，易經爲終點。三書都是學者必讀的書。

劉因讀書，常有自己的見解，文集中收有中孚象、節象、橫著記。易爻的象辭，多有以自然界的事物爲象，以作解釋。漢朝易學非常看重象，常用象去斷吉凶。劉因則說象祇是象徵，不必要真有其事。中孚象辭有能致豚魚之應，小過象辭有致飛鳥遺音之應，劉因說：

「或曰頤、中孚皆有離之象也，離則有水出之象焉，故在頤則爲靈龜，在

中孚則爲豚魚，是特取其象焉，爾非必謂真有所致也。」（靜修先生文集 卷一，中孚象。）

在「節象」一文裏，劉因提出易經的幾項原則：

「在物皆有自然之節也。若因其節而節焉，猶支之有節，分之有段。」

（靜修先生文集 卷一，節象）

「然易無無貞而亨者，猶物之無無陰之陽也。」（同上）

「動久而以靜節之，靜久而以動節之，皆所以爲節也。」（同上）

孝。凡物皆有節，即是每事有一事的理，按理而行，故理學家常言爲父止於慈，爲子止於孝。陰陽常相結合，沒有單獨的陰或單獨的陽，陰陽相合而又相節。人世的事，也是如此。

「續著記」解釋易繫辭的數云：

「著之在積也，寂然不動，道之體立，所謂易有太極者也。及受命而出

也，感而遂通，神之用行，所謂是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業者也，猶之圖也。五與十不用云者，無極也，而五與十則太極也，猶之易也。絜靜精微，絜靜云者，無極也，而精微則太極也。知此，則知夫禮中之著，以一而具五十，無用而無所不用，謂之無則有，謂之實則虛也。」（靜修先生文集 卷一，續著記。）

劉因學易，受宋朝圖象易學的影響，又受漢朝天人合一說的左右。文集卷一有「讀藥書漫記」二條，卷二有「陰符經集註序」，以人身配天地。

「天人合發，萬化定基，則又立天道以定人者也。夫苟不以道定焉，則天人判而爲二，以道定焉，則天人合而爲一。」（陰符經集序）

中國醫藥從漢以來，常和五行的思想相連，董仲舒又以人爲小宇宙，以人身肢體的數目，配天地日月星辰的數目，以人五臟配金木水火土。宋朝理學家周張程朱不採納董仲舒和漢儒的思想，劉因則滲合這種思想於易經的思想。

劉因不仕元朝，學者都尊重他的風格。許衡仕於元，學者有些鄙棄。然許衡在元朝使儒學可以繼續，蒙古人能漢化，對於中國文化貢獻不輕。陶宗儀輯耕錄曰：「初，許衡之應召也，道過真定，因謂曰：公一聘即起，無乃速乎，衡曰：不如此，則道不行。及先生（劉因）不受集賢之命，或問之，乃曰：不如此，則道不尊。」（宋元學案 卷九十一，靜修學案）

第四章 南方理學家

(1) 吳 澄

吳澄，字幼清，撫州崇仁人，生於元定宗四年，（宋理宗淳祐九年，公元一二四八年）卒於元順帝元統元年（公元一三三三年），壽八十五歲。年二十，中鄉試。後五年，宋恭帝德祐元年（公元一二七五年），元世祖以伯顏大舉伐宋，陷常州平江。元世祖派程鉅夫到江南尋求賢士，薦舉吳澄，澄以母老辭官。元武宗至大元年（公元一三〇八年），召爲國子監丞，陞爲司業。因被議爲從陸象山而非朱熹，乃謝官歸鄉。元英宗即位，遷翰林學士，進階太中大夫。泰定帝立，泰定元年（公元一三二四年）爲經筵講官。後三年，泰定帝卒，吳澄請老而歸。元順帝元統元年卒，然也有說卒於元文宗至順二年（公元一三三一年）。追封臨川郡公，諡文正。學者稱澄爲草廬先生。

全祖望在宋元學案的「師山學案」有按語說：「祖望謹按：繼草廬而和會朱陸者，鄭師山也。草廬多右陸，而師山則右朱，斯其所以不同。」（卷九十四）當時人因此說澄爲繼陸象山之學。然而實際上，澄是宗朱子，但不拘守朱子的學說，有時予以更改。

吳澄曾從程若庸受教，若庸受教於饒魯，饒魯受教於黃榦，黃榦乃是朱熹的門生。吳澄所以是朱熹的四傳弟子。有草廬文集（吳文正集）百二十卷傳世。

（甲）性理之學

（A）太極

太極在朱熹的思想裏，解爲「理之極至」，太極便是理。理不是虛無，朱熹所以不讚成把周敦頤的太極無極分而爲二，是因爲他認爲無極祇是太極的解釋。陸象山則解釋周敦頤的無極，爲老子的無。吳澄讚成朱熹的解釋。

吳澄在答海南海北道廉訪副使田君澤的第二信，引述陸象山和朱熹對於太極圖辯論的來往書函，自己加按語說：

「澄按來教所言，是以有無爲二，自無而爲太極也。今錄程子張子所言，有無不分先後之旨於後。蓋宋儒之言道，周子微發其端而已。其說之詳而明，直待張子二程子出而後人知。二子所言之道，與老莊所言，自無而有者不同。故論程張二子有功於吾道者，以其能辨異端似是之非也。」

（吳文正集 卷二）

無極卽是太極，不可分爲二，不可有先後。太極是什麼呢？太極是理。

「大概古今言太極者有二，當分別而言，混同爲一，則不可也。

莊子云：在太極之先。漢志云：太極函三爲一。唐詩云：太極生天地。凡此數言，皆是指鴻濛渾沌，天地未分之時而言也。夫子言易有太極，則是指道而言也，與莊子漢唐諸儒所言太極，字絕不相同。今儒往往合二者爲一，所以不明。如邵子言道爲太極，則與夫子所言同，又言太極既分，兩儀立矣，則與諸家所言同。蓋夫子所言之太極，指道而言，則不可言分。言分者，是指陰陽未判之時。故朱子易贊曰：太一肇判陰降陽升，不言太

極，而言太一，是朱子之有特見也。朱子本義解易有太極，云易者，太極之變，太極者，其理也。朱子只以陰陽之變解易字，太極者，是易之本原。節齋蔡氏以易乃太極之所自出，朱門學者皆疵其說。來論與蔡說相符，而非朱子意也。……世儒讀太極圖分無極太極爲二，則周子之言有病，故朱子合無極太極爲一，而曰：非太極之外，別有無極也。又曰無極卽是太極。澄之說，是發明朱子此義。」（吳文正集 卷三）

吳澄發揮朱熹的思想，反對陸象山的解釋。他以太極卽是無極，因爲太極無形，故曰無極。太極是道，不是天地未分之前的混元之氣，也不是陰陽未分時的太一。

「澄按莊子及漢唐諸儒，皆是以天地未分之前混元之氣爲太極，故孔穎達疏易，亦用此說。夫子所謂太極，是指形而上之道而言，孔疏之說非也。自宋伊洛以後，諸儒方說得太極字是，邵子云道爲太極，朱子易本義云：太極者理也。蔡氏易解云：太極者至極之理也。蔡氏雖於易字說得未是，解太極字則不差。澄之無極太極說曰：太極者，道也，與夫子邵子朱子蔡

氏所說一同。而高兄不以爲然。蓋是依孔穎達及莊子諸人之說，以太極爲混元之氣故也。然混元未判之氣，名爲太一，而不名爲太極。故禮記曰：夫禮本於太一，分爲陰陽。朱子易贊曰太一肇判，陰降陽升。若知混元未判之氣，不名爲太極，而所謂太極者，是指道理而言，則不待辨而明矣。」（吳文正集 卷三）

易經沒有解釋太極，漢儒講氣，以不分陰陽的混元之氣爲太極，故稱太極爲太一。張載講太虛之氣，以太虛之氣爲太極，氣中有理。二程始分理氣爲二，朱熹完成了理氣二元的學說，更堅決地肯定太極爲理，而且爲理之極至。吳澄承繼朱熹的學說，以太極不是氣而是理；然而他不說太極是理，而說太極是道，這是因爲他喜歡邵雍的易數，邵雍說太極是道，他便也說太極是道。不過，他又承認和朱熹所說相同。

「太極者，何？曰：道也。道而稱之爲太極，何也？曰：假借之辭也。道不可名也，故假借可名之器以名之也。……道者，天地萬物之統會，至尊至貴無以加者，故亦假借屋棟之名，而稱之曰極也。然則何以謂之太？」

曰：太之爲言，大之至甚也。……此天地萬物之極，極之至大者也，故曰太極。邵子曰：道爲太極。」（吳文正集 卷四，無極太極說）

所謂『道』，即是陰陽動靜之道。易經說：「一陰一陽之謂道。」（繫辭上 第五章）

「程子曰：道者，一陰一陽也，動靜無端，陰陽無始。非知道者，孰能知之。」

澄按，此程子解繫辭傳一陰一陽之謂道一句也。蓋陰陽氣也，所以一陰一陽者道也。道祇在陰陽之中，雖未分天地以前，而陽動陰靜固已然矣。非陽動即陰靜，非陰靜即陽動也，無更有在陰靜陽動之前，而爲之發端肇始者。……惟朱子晚此，故其太極圖解曰：此無極，太極也，所以動而陽靜而陰之本體也，然非有以離乎陰陽也。指陰陽而指其本體，不雜乎陰陽而爲言爾。言一初，便是陰陽而太極在其中，非是先有太極而後有陰陽動靜也。」（吳文正集 卷三）

太極是道，道是陰陽變易之道，在陰陽之中，為陰陽之本體。吳澄的這種思想有些混亂不清。既以道為陰陽變易之道，即是變易之理，朱熹不說理是氣之本體。氣之本體為不分陰陽之氣，即是渾沌元氣，即是太虛之氣；吳澄很堅決地反對以太極為渾元之氣，卻又說太極是氣之本體，便是沒有把『本體』的意氣弄清楚。朱熹說太極是理之極至，並沒有說太極是陰陽之道；因為「理之極至」和「陰陽之道」所有的意義，不完全相同。講「太極為陰陽之道」的人為邵康節。吳澄很崇拜邵子，把他的思想和朱子的思想混而為一。

『道』在陰陽之內，和陰陽沒有先後之分；這一點和易經的「太極生兩儀」又不相合了。易經明明以太極先於兩儀，兩儀為陰陽，太極便先於陰陽；雖不是時間上的先後，至少應該是理論上的先後。因此，朱熹講理氣沒有先後時，也認為勉強說來理在氣先。否則，易經的『生』字，就講不通了。

吳澄主張太極沒有動靜，動靜是陰陽之機，機為機運，為時勢，為自然的趨勢。

「周子太極動而生陽，靜而生陰之說，讀者不可以辭害意。蓋太極無動靜，動靜者，氣機也。氣機一動，則太極亦動；氣機一靜，則太極亦靜。故朱子釋太極圖曰：太極之有動靜是天命之有流行也。……又曰：太極

者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也。機，猶弩牙弩弦；乘此機，如乘馬之乘。機動則弦發，機靜則弦不發。氣動太極亦動，氣靜則太極亦靜，太極之乘此氣，猶弩弦之乘機也。……然弩弦與弩機，却是兩物，太極與此氣非有兩物，只是主宰此氣者便是，非別有一物在氣中而主宰之也。機字是借物爲喻，不可以辭害意。

以冲漢無朕聲更泯然爲太極之體，以流行變化各正性命爲太極之用，此言有病。蓋太極本無體用之分，其流行變化者，皆氣之闡關。」（吳文正集

卷一，答王參政饒伯問）

吳澄以太極爲道，沒有動靜之可言，氣則有動靜，道在氣中，氣動時有太極，靜時有太極。然而易經以道爲動靜之理，氣之所以有動靜，是因着動靜之理，吳澄乃說太極爲氣的動靜之主宰。不過主宰並不是另一物，而祇是理，在氣之內，同氣合爲一物。這是把朱熹所說的理氣二元，加以發揮。朱熹主張理氣相合以成物，兩者沒有先後，不能分離；因此也就主張每一物自有一太極，天地又有一太極。這樣解釋太極，太極已經不是易經的太極了，太極祇是理。

「太極本無動靜體用也。然言太極，則該動用靜體在其中，因陽之動而指其動中之理，為太極之用。因陰之靜而指其靜中之理，為太極之體爾；太極實無體用之分也。」（同上）

既以太極為道，道為抽象之理，太極當然沒有體用；這則是朱熹的思想。邵康節主張「道生一，一為太極。一生二，二為兩儀，二生四，四為四象。……天地萬物，莫不以一為本。……」（觀物內篇之二）邵康節的道看來並不是太極，而是太極的根源。然而他又以道為理，不是實體，則又可以說道是太極。在這一點上，邵康節的思想不清楚。吳澄採邵康節的道，也就說理有些混亂了。

他批評蔡沈分兩易兩太極，實則蔡沈是繼承朱熹的思想，他自己則把邵雍的思想和朱熹的思想混在一起。

「蔡氏謂周子於太極之上加無極，正是解夫子易有太極之易字，而其解易字，亦曰易，變易也。

澄謂變易屬乎陰陽，豈可以言無極。蔡氏自知其說之病，乃引易無體之說

以救之，而曰：變易無體之中有至極之理也。朱子以易爲陰陽之變，易有太極者，言陰陽變易之中有至理以爲主宰也。蔡氏既以變易無理爲理矣，又曰中有至極之理，然則理中復有一理乎？變易無體已是言理，又曰有至極之理，可乎？粗曉文義者，亦知其說之不通矣。又曰：流行乎乾坤中之易，非易有太極之易也，果有二等易乎？又曰：陰陽動靜之間，是流行中之太極，與夫子所言太極降一等，果有降一等之太極乎？蔡氏所解卦爻象象多有發明朱子未到處，澄纂言中亦取其說。但易解後別有大傳易說一卷，主於破其師太極在陰陽中之說，於道之大本大原差了，故有此兩般易兩般太極之評談。朱門惟勉齋黃直卿識道本原，其次北溪陳安卿於細碎字義亦不差。」（吳文正集 卷三）

朱熹主張太極爲理之極至，則太極不是普通之理，理便有二。蔡沈繼承朱熹的思想，乃說易有二，太極有二，實則並不如吳澄所說的這樣笨。當然，朱熹以太極爲理之極至，也和易經的思想相符，吳澄的思想則和朱熹相同。

(B) 造化

易經說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（繫辭上，第十一章）『生』字怎麼解釋呢？吳澄引用朱熹的話作解：

「繫辭傳易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，此是說卦畫。周子因夫子之言而推廣之，以說造化。言卦畫則生者，生在外。有兩儀時未有四象，有四象時未有八卦。朱子謂生如母之生子，子在母外是也。言造化，則生者只是具於其中。五行即是陰陽，故曰五行一陰陽，言陰陽五行之非二。朱子所謂五殊二實，無餘欠也。陰陽即是太極，故曰陰陽一太極，言陰陽太極之非二。朱子所謂精粗本末無彼此也。朱子又言生陰生陽之生，猶曰為陰為陽云爾，非是生出在外，惟朱子能曉得太極圖說之生字，與易繫辭之生字不同。解經析理，精密如此，如何不使人觀之而心服。……」

兩儀四象八卦，漸次生出者也，非同時有。太極陰陽五行，同時而有者

也，非漸次生出。一是言畫卦，一是言造化，所以不同。天地却是後來方有。故邵子之書，以為天關於子，地關於丑。」（吳文正集 卷三，答田副使第

三書）

吳澄解釋繫辭的『生』字，為母生子的生，有先後，有因果。太極在兩儀以先，兩儀在四象以先，四象在八卦以先，在後的由在先的而出。吳澄說這是指的畫卦，先有陰陽兩爻，然後有四象，然後有八卦。可是卦象裏也沒有太極，太極是什麼呢？吳澄沒有解釋，也不能解釋。因為易繫辭所講的『生』，不僅是指畫卦，也是指宇宙萬物。吳澄卻認為宇宙萬物的生，乃是造化，造化沒有先後，「生者只是具於其中」。不僅「具於其中」，而且被生者即是生者，五行即是陰陽，陰陽即是太極。吳澄沒有說出所以然的理由，祇引朱熹的話作證。實際上陰陽由太極所生，太極仍在陰陽中，五行由陰陽所生，陰陽仍在五行中；然而不可以說太極陰陽五行都是同一非二，否則宇宙就沒有變易了。生是生化，是造化，不是像母親生兒子，而是由變化而生成。

宇宙變易由陰陽而成，一切都是陰陽的變化。變化須有兩元素，沒有兩元素不能變。

「不審捨了陰陽而有天地網緼變化之機否乎？捨了陰陽而有人物性情之理否乎？以至開物成務治國平天下之道，無非陰陽之用。……欲外陰陽而語天地網緼變化之機，語人物性情之理，語開物成務治國平天下之道，澄識見卑下，不知其爲何說！」（吳文正集 卷三，答田副使第二書）

易經講宇宙變易，以乾坤兩卦作象徵，乾爲純陽，坤爲純陰，一切變易都由陰陽之變化而成。因此繫辭說：「一陰一陽之謂道。」漢朝易學將陰陽變化爲五行，五行變化而成一切事物。五行實乃陰陽的五種結合，故五行中有陰陽。

吳澄在討論老子的有生於無的主張時，他不讚成老子的有無，卻自己另有解釋。

「老子云天下萬物生於有，有生於無。萬物者指動植之類而言，有字指陰陽之氣而言，無字指無形之道體而言，此老子本旨也。理在氣中，元不相離，老子以爲先有理而後有氣。……若澄之以精氣爲物，爲自無而有，遊魂爲變，爲自有而無。以先天圖左邊爲自無而有，右邊爲自有而無，乃是言萬物形體之無有有無。如春夏所生之物，皆去冬之所無而今忽有，秋冬

所殺之物，皆今夏之所有而今忽無。人之生也漸至於長大，是自無而有；人之死也遂至於朽腐，是自有而無。……老子謂有，氣之陰陽，自無形之理而生，以有無爲二，而不知理氣之不可分先後，與予言萬物形體自無而有，自有而無者，旨意迥別。」（吳文正集 卷三，答田副使第三書）

老子的有生於無，是由道而生物，物由氣而成。吳澄講有生於無，無生於有，乃是自然界一切日常的現象，而不是指形而上的本體。然而他不讚成老子的學說，並不以老子之道爲虛無，而是以老子之道爲理，理在事物之中，沒有先後，所以不可說「生」。然而這種思想，不是出於易經，而是和佛教的眞如說相近，佛教說事理不分，兩相爲一。

「生生之謂易，正與生四象生八卦之生同。周子所謂生陰生陽生水火木金土者，其義亦同；但有在外在中之異。大德曰生之生，意却微別。……直以道字解易字則不可，而易之所以易者，道也。故程子言陰陽非道，所以一陰一陽者，道也。」（同上）

吳澄仍舊把畫卦的變化和宇宙的變化，分而爲二，所以說「生生之謂易」的『生』字是指着畫卦的變化，「天地之大德曰生」的『生』字是指宇宙的變化。兩個生字意義不同，一個會有先後，一個沒有先後。實際上，畫卦的變化象徵宇宙的變化，兩個生字的意義，都指着『化生』。

吳澄很崇拜邵雍，尤其崇拜邵雍的數。皇極經世一書用數字去解說宇宙的變異，這種變異不是形上本體的變異，而是世界現象界的變異。他接受邵雍的主張。

「今爲詳陳。一元凡十二萬九千八百歲，分爲十二會，一會計一萬八百年。天地之運，至戌會之中爲閉物，人物兩間俱無矣。如是又五千四百年而戌會終。自亥會始，五千四百年，當亥會之中，而地之重濁凝結者，悉皆融散，與精清之天混合爲一，故曰渾沌，清混之混逐漸轉甚，又五千四百年而亥會終，昏暗極矣，是天地之一終也。貞下起元又肇一初，爲子會之始，仍是混沌，是謂太始，言一元之始也。是謂太一，言清濁之氣混合爲一而未分也。又謂之混元。混即太一之謂，元即太始之謂，合二名而總稱之也。自此逐漸開明，又五千四百年，當子會之中，輕清之氣騰上，

有日有月有星有辰，日月星辰四者成象而共爲天，故曰天開於子。濁氣雖搏在中間，然未凝結堅實，故未有地。又五千四百年而子會終。又自丑會之始，五千四百年，當丑會之中，重濁之氣凝結者如堅實而成土石，濕潤之氣爲水，流而不凝，燥烈之氣爲火，隱而不顯，水火土石四者成形而共爲地。故曰地闢於丑。又五千四百年而丑會終。又自寅會之始，五千四百年，當寅會之中，兩間之人物始生，故曰人生於寅。開物之前，渾沌太始混元之如此者，太極爲之也。開物之後，有天地有人物如此者，太極爲之也。閉物之後，人銷物盡，天地又合爲混沌者，亦太極爲之也。太極却常如此，始終一般，無增無減，無分無合，故以未判已判言太極者，不知道之言也。」（同上）

這種數字，出自皇極經世。邵雍認爲由八卦演出了宇宙變化數字，實則祇是一種幻想。既不是哲學，又不是物理學，更不是天文學，有些和佛教的規數相像，我以爲是受了佛教的影響。

(C) 性 理

理氣二元，爲朱熹的主要思想；理爲物之性，氣成物之形。理氣不能分離，也無先後。朱熹的弟子們尊奉他的學說，常常堅守理氣二元論。吳澄說：

「自未有天地之前，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，又就陰陽中細分之，則爲五行。五氣卽二氣，二氣卽一氣。氣之所以能如此者，何也？以理爲之主宰也。

理者，非別有一物在氣者，只是爲氣之主宰者，卽是無理外之氣，亦無氣外之理。」（吳文正集 卷三，答人間性理）

理爲氣的主宰，朱熹不說這種話，因爲主宰表示有意志。朱熹常說理是此物所以成爲此物的理由，理限制氣。理在氣以內，和氣不能分離；因此，沒有單獨的理，也沒有單獨的氣，理必載氣，氣必具理。氣所以分爲陰陽五行，是因爲理。但是爲什麼理能够使氣分爲陰陽五行呢？應該說是因爲理爲變易之理，理使氣變易，氣因變易乃分陰陽五行。陰陽五行當

然是氣，然而已經不是單純的氣，所以祇能說陰陽五行是氣，卻不應當說氣是陰陽五行。同樣，五行是陰陽，陰陽不是五行。這一點，吳澄則沒有注意。

理氣在人，理成人性，氣成人形。朱熹對於人性善惡問題，主張天地之性爲善，氣質之性有善有惡。吳澄說：

「人得天地之氣而成形，有此氣卽有此理。所有之理謂之性，此理在天地則元亨利貞是也，其在人而爲性，則仁義禮智是也。性卽天理，豈有不善。但人之生也，受氣於父之時，既有或清或濁之不同，成質於母之時，又有或美或惡之不同。氣之極清質之極美者爲上聖。蓋此理在清氣美質之中，本然之真無所污壞，此堯舜之性所以爲至善，而孟子之道性善所以必稱堯舜以實之也。其氣之至濁質之至惡者爲下愚。上聖以下，下愚以上，或清或濁或美或惡，分數多寡，有萬不同。惟其氣濁而質惡，則理在其中者被其拘碍淪染，而非復其本然矣。此性之所以不能皆善，而有萬不同也。」

(同上)

吳澄的性理論，在基本上是繼承朱熹的性理論。理爲性，氣爲形。性本來自善，惟氣有清濁，和清氣相合之性爲善，和濁氣相合之性爲惡。但是吳澄加上一些細節，朱熹沒有講。吳澄以人從父親受氣，從母親成質，這一點是漢朝人的思想，而且漢朝人也沒有分開氣和質。實際上質由氣而成，不能分由父親和母親而得。吳澄又說人得天地之氣以成形，這也是漢朝人的主張。朱熹不分天地之氣和父母之氣，祇說人得氣以成形。吳澄將人分成上中下三等，上等爲至聖，下等爲下愚，中等則形形色色，有萬不同。這又是漢朝人論性而分三等，再加上朱熹的氣有清濁。朱熹的氣質之性，可善可惡，沒有明白分出上智與下愚。當然可以這樣分，然而朱熹似乎不願這樣分。理在濁氣中，朱熹以爲理便不能顯出，但他不說性有染污，性的染污來自佛教。

朱熹曾說論性不論氣則有些不備，論氣不論性則不明。（朱子語類卷四，性理一）吳澄解釋論性不論氣是指的孟子，孟子言性善，祇是看到理，沒有看到氣，因而說性善。論氣不論性則是指着荀卿和揚雄，荀卿言性惡，揚雄言性是善惡相混。實際上，孟子論性善由心而顯，人心具有四種善端，『心』在朱熹的學說裏是『統性情』，性爲理，情爲氣，心統有理氣，故不能說孟子論性祇見到理而沒有見到氣。

天地之性和氣質之性，不是兩個性，實則是一個性。天地之性爲本來的性，氣質之性爲

本來之性和氣相合了，性常是一個，祇是帶有氣質。吳澄以這種氣質能使本來之性受染污，朱熹則不說染污而說被蒙蔽。

「程子性即理也一語，正是鍼砭世俗錯認性字之非，所以為大有功。張子言形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。……蓋天地之性氣質之性，兩性字只是一般，非有兩等性也，故曰二之則不是。」（同上）

君子不以氣質之性為性，「故氣質之性，君子有弗性者焉。」（同上）吳澄引用孟子的話，因為真真的性祇是天地之性，即是本來的性，氣加在理上，成為氣質，氣質可以改變。「故學者當反之之功。反之，如湯武反之也。反謂反之於身而學焉，以至變化其不清不美之氣質，則天地之性渾然全備，具存於氣質之中。故曰：善反之，則天地之性存焉。」（同上）變化氣質為理學家修身的目標，為性理論的目的。

(乙) 尊德性而道問學

(A) 尊德性

宋元學案的「草廬學案」說：「（澄）爲學者言朱子於道問學之功居多，而陸子以尊德性爲主。問學不本於德性，則其蔽必偏於語言訓釋之末，故學必以德性爲本，庶幾得之。議者遂以先生爲陸氏之學，」（宋元學案卷九十二）

吳澄生於國家變動的時候，在蒙古元朝作臣，他常謹慎，小心翼翼，力行儒學，以挽俗習。他自己說：

「澄，迂避人也，於仕素非所欲，亦非所轄。……近年貪濁成風，在在而然，行之不以爲非，言之不以爲恥，陷溺至此，蓋有爲也！何爲？爲飲食之費，妻妾之奉，子孫之遺而已。澄酒肉俱絕，而無所於費也。中饋久虛，而無所於奉也。二三兒軀幹壯健，寫字讀書之餘，各務耕桑，自營衣食，於家可以不餓不寒，而無俟於其父之遺也。蕭然一身，二豎給使令。低帳布衾，如道寮禪榻，所寓者安。案上古易一卷，香一炷，冬一褐，夏一綌，朝夕飯一盂，蔬一盤。所至，有學徒給之，無求也，而無不足。身外無長物，又用焉喪所守以取贏爲哉！此區區自樂之實，而無所資於人。若夫不能不資於諸資者，有矣，教養重事也。」（吳文正集卷十一，答妻教授書）

澄自奉甚薄，沒有意思作官，然而他很想辦教育，訓誨青年弟子，使他們修德。

「所謂性理之學，既知得吾之性，皆是天地之理，即當用功，以知其性，以養其性。能認得四端之發見，謂之知。既認得，日用之間隨其所發見，保護持守，不可戕賊之，謂之養。仁之發見莫切於愛其父母，愛其兄弟。於此擴充，則為能孝能弟之人，是謂不戕賊其仁。義禮智皆然。……於今不就身上實學，却就文字上鑽刺，言某人言性如何，某人言性如何，非善學者也。孔孟教人之法不如此。……」（吳文正集 卷二，答人問性理）

孔子所謂學，是力行，在博學，審問之後，加有篤行之。朱熹何嘗不教人言行一致，祇因為他教人去格物致知，研究外物以明天理，陸象山則以理在心內，致知在於反問自心的德性，便有人說陸氏尊德性，朱子道學問。吳澄勉勵弟子，力行所學，以培養人心的善端。

「仁義禮智之得於天者，謂之德。是德也，雖同得於有生之初，而或失於有生之后。能得其所德而不失也，君子也。蓋德具於心者也，欲不失其心，豈有他哉，敬以待之而已矣。」（吳文正集 卷十，陳幼德思敬字）

仁義禮智爲心之善端，有生俱來，稱爲德，是得之於心。然而善端祇是端，靠人自己去發揚，第一要信養，莫使喪失，不可戕賊。第二，要培養而發育，使善端成爲善德。

宋元學案的「草廬學案」有按語說：「百家謹按，草廬嘗謂學必以德性爲本，故其序陸子靜語錄曰：道在天地間，今古如一。當反之身，不待外求也。先生之教以是，豈不至簡至易而切實哉？不求諸己之身，而求諸人之言，此先生之所大憫也。議者遂以草廬爲陸氏之學云。」（宋元學案 卷九十二）

吳澄主張反身以誠，以敬持身，這本是宋代理學家的一致主張。

「欲不失其心，豈有他哉？敬以待之而已矣。昔子路問君子，夫子以修己以敬爲答。敬也者，所以成君子之德也。堯舜禹之欽，卽敬也。傳之於湯，爲日躋之敬。傳之於文王，爲緝熙之敬。夫子修己以敬之言，傳自堯

舜禹湯文王，而傳之於顏曾子思孟子者。至于程子，遂以敬字該聖功之始終。敬之法，主一無適也。」（吳文正集 卷十，陳幼德思敬字）

『敬』傳自堯舜，由孔子再傳於弟子。『敬』便是儒家傳統的修身法。大學、中庸都講慎獨，慎獨即是敬。程子主張『主一』。什麼是主一，吳澄解釋說：

「學者遠聞主一無適之說，倘未之能，且當由敬畏入。事事知所謹，而於有所不當為者有不肯為，念念知所畏，而於所不當為者有不肯為。充不肯為不敢為之心而進進焉。凡事主於一而不二乎，彼凡念無所適而專在此乎。此程子敬宗之法，不過如是。如是敬則心存，心存而一靜一動，皆出於正。仁義禮智之得於天者，庶幾得於心而不失乎！」（吳文正集 卷十，

陳幼德思敬字）

『敬』在於事事小心，合於禮法，凡不合者必不為。所謂主於一，是每一事都主於禮法，心事得其存。宋朝承唐朝之後，佛教禪宗之學還盛行，佛教禪宗主靜坐，靜坐為敬。禪的敬

爲收心，爲存心，爲除去一切思念。當時宋朝理學學者，也有主張敬以存心，以達虛靜，使心居中而不動。

「易書詩禮四經中言敬者非一，訓釋家不過以敬爲恭肅嚴莊祇慄戒慎之義，至伊洛大儒，始有主一無適之說。其高第子又謂，敬者，此心收斂而常惺惺也。夫彼異端者，流于敬之一字，蓋不數數，而其治心之法，亦惟收斂惺惺是務。……雖然，敬之用甚大。異端之成仙成佛，而吾儒之爲賢爲聖，以至於參天地，莫不由此。」（吳文正集 卷四，敬齋說）

主敬爲宋朝理學所提倡，後雖有道教和佛教的靜坐而使意義混淆，但是元明的儒家仍舊沿用。主敬的目的本來是正心，正心和道佛的絕慾不相同，來自中庸的『致中和』，中庸以喜怒哀樂之發而中節爲和。這種中和就是大學的正心。

「夫人之一身，心爲之主。人之一心，敬爲之主。主於敬，則必常虛，虛則物不入也。主於敬，則心常實，實則我不出也。敬也者，當若何而用力

耶，必有事焉，非但守此一言而可得也。」（吳文正集 卷五，主敬堂說）

吳澄以當時讀書人，徒愛標榜虛言，不務實踐；因此他說主敬不是標榜這一句話，而是要知道用力。主敬的工夫可以使心虛，可以使心實，心虛是虛於雜念，心實是實於天理。

「敬爲一心之主宰，萬事之本根。」（同上）吳澄自己說：「愚駭自少，妄有志於程子之學，心必主於一，事必合於宜，學之踰五十年而卒未有得也，蓋其資質之庸，下功力之淺劣故爾。」（吳文正集 卷五，敬義齋說）澄常說這種修身之道，漢唐儒者不知，到了宋朝纔有伊洛諸賢人，把中庸大學之道重提出來，作爲成聖的階梯。「秦漢以下之儒所不知，逮宋，數大賢始及乎此。」（吳文正集 卷四，中和堂說）

儒者修身，要謹慎於心之動，使動常恰得其當。「如天氣之順，略無太溫太涼太寒太熱之感。」（同上）天氣中和，則萬物纔能生長，生長爲仁。人心共有中和，則仁道能發揚。

「天之爲本也元而已，人之爲人也仁而已。四序，一元也；五常，一仁也。人之有仁，如木之有本。木有本幹，枝所由也。人有仁，萬善所由也。人而賊其仁，猶木之戕其本也。木無本，則其枝瘁而幹枯；人不仁，

則其心死，而身雖也，奚取！……體仁之體，敬爲要，用仁之用，孝爲首。……仁，人心也。敬則存，不敬則亡。夫子之言仁，以居處恭執事敬語樊遲，以出門如見大賓使民如承大祭語仲弓，此實用其力焉」。〔吳文正集 卷四，仁本堂說〕

仁爲人之本，仁爲人，因爲人性爲仁。人性之仁，如同天地之元，元爲生，稱爲生元，仁就是生。吳澄曾解釋仁說：

「真實無妄曰誠，全體自然曰天，主宰造化曰帝，妙用不測曰神，付與萬物曰命，物受以生曰性，得此性曰德，具於心曰仁，天地萬物之統會曰太極。道也、理也、誠也、天也、帝也、神也、命也、性也、德也、仁也、太極也，名雖不同，其實一也。」〔吳文正集 卷四，無極太極說〕

仁爲性理所表現於人心的，得之於天。朱熹曾說人得天地之心爲心，天地以生物爲心，人心故仁。吳澄以仁爲人的本心，這種思想來自孟子。宋朝人因陸象山往往說本心，就認爲

這種思想爲陸象山所創，實際上是孟子傳堯舜之學，宋朝周張程邵諸子都有這種思想；但他卻不提朱熹，因此人們便認爲是傳陸學。

「孟子傳孔子之道，而患學者之失其本心也，於是始明指本心以教人。其言曰：仁，人心也。放其心而不知求，哀哉！……此陸子之學所從出也。」

夫孟子言心而謂之本心者，以爲萬理之所根，猶草木之有本，而苗莖枝葉皆由是以生也。……然此心也，人人所同有，反求諸身，卽此而是。以心而學，非特陸子爲然，堯舜禹湯文武孔顏曾思孟，以逮周程張邵諸子，莫不皆然。故獨指陸子之學爲本心，學者非知聖人之道者也。……」

（宋元學案 卷九十一，草廬學案）

仁爲人心，爲一切德行的根本，有如元爲亨利貞的根本。元爲一物的生發，生後發揚爲亨，發揚後結果實爲利，結了果實而予以收藏爲貞。同樣，由仁而有義，由義而有禮，由禮而有智。

「仁，人心也。然體事而無不在，專求于心，而不務周于事，則無所執著，而或流於空虛。聖賢教人，使其隨事用力。及其至也，無一事之非仁，而本心之全德在是矣。」（同上）

「隨事用力」卽事誠。陸象山以誠在於反身，卽反觀自身，流於空疏，走入佛教的空虛。吳澄以誠爲在事實上實際用力修行，這是朱熹的修身法。

「夫一語之不安者，誠也，一事之以實者，亦誠也。而誠身之學，則不止於一語一事之誠而已。知性盡心之餘，養性存心之際，仰無所愧，俯無所忤，內省不疚，而無惡於志，慎獨不欺，而自慊於己。夫於是之謂誠身。

必當用力於聖賢之學，乃達乎此。」（吳文正集 卷六十，題誠悅堂記後）

「程子曰：思無邪者，誠也。此邪字，指私欲惡念而言。有理無欲，有善無惡，是爲無邪。無邪斯不安，不安之謂誠。以大學之目，則誠意之事也。易文言傳曰：『閑邪存其誠』此邪字，非私欲惡言之謂。誠者，聖人真實無妄之心也。物接乎外，閑之而不干乎內，內心不二不雜，而誠以自

存。以大學之目，則正心之事也。」（吳文正集 卷三十一，題思無邪齋說後）

大學和中庸爲儒家修身的指南，宋明理學家以這兩書的修爲法爲心學，孟子繼承了這種思想。儒家的心學在於正心誠意。朱熹教弟子們存誠，「誠，實理也，亦誠慤也。由漢以來，專以誠慤言誠，至程子乃以實理言。後學皆棄誠慤之說。不觀中庸亦有言實理爲誠處，亦有言誠慤爲誠處。不可只以實理爲誠，而以誠慤非誠也。」（朱子語類 卷六）朱熹解釋「誠」字有兩種意義，一爲實理，爲形上本體之誠；一爲誠慤，爲修身之誠。吳澄卻以大學正心誠意兩目去解釋，不合於理。又總不提朱熹對誠的解釋，一心祇注意邵雍，難怪人家說他不是朱子之學。但他卻也不是傳陸氏之學，他似乎很想繼承程學。

(B) 道問學

陸象山以反觀自心爲致知，求學不在研究外物，而祇反觀自心，因理在心內，心外則沒有理。朱熹力求研究外物的事理。今日格一事，明日格一事，自然會貫通。中庸也曾主張博學，審問，慎思，明辨，篤行。吳澄最重教學，學要思，不思則不能得知聖賢之道。

「夫子生知安行之聖未嘗不思，思而弗得弗措者，子思所以繼聖統也。子思傳之孟子，以心官之能思而先立乎其大，實發前聖不備之秘。至汝南聖氏，直指思爲聖功之本，有以上接孟氏之傳，而關西之張，河南之程，其學不約而同，可見其真得孔聖傳心之印。……且常人非無思而不見其有得，何也？不思其則，是謂妄思，惡有妄思，而可以有得者哉！思必於其則，而後爲思之正，則必於其得，而後爲思之成。則也者，帝之衷，民之彝，性分所固有，事理之當然也。稽諸夫子之言，無邪，其綱；九思，其目也。……」（吳文正集 卷八，孔得之字說）

吳澄說學在於思，思不僅是對於事實的思維，而是遵照聖人的道理去思，否則就是邪思。孔子曾說君子有九思，在視聽色貌言事的時候，都要思索能有正當的表現。孔子的九思就是關於視聽色貌言事的正當規律。

「讀四書有法，必究其理而有實悟，非徒誦習文句而已。必敦謹其行而有實踐，非徒出入口耳而已。朱子嘗謂大學有二關：格物者夢覺之關；誠意

者人獸之關。實悟爲格，實踐爲誠。物既格者，醒夢而爲覺。否則雖當覺時，猶夢也。意既誠者，轉獸而爲人。否則雖列人羣亦獸也。……格物之格在研精，意之誠在慎獨，苟能是，始可爲真儒。」（宋元學案卷九十二，草廬學案）

吳澄講格物致知，承繼朱熹的思想，格物在於用心去研究，而不是像陸象山所說祇反觀自心。學是知，知應誠，誠爲實行。知行合一，乃儒家一貫的主張。不實行則不足以稱爲學，所以孔子祇稱顏回爲好學。

「所貴乎讀書者，欲其因古聖賢之言，以明此理存心而已。此心之不存，此理之不明，而口聖賢之言，其與街談巷議，塗歌里謠等之爲無益。」

（宋元學案 卷九十二，草廬學案）

「讀書當知書之爲書，知之必好，好之必樂。既樂，則書在我。苟至此，雖不讀可也。」（同上）

讀書，是讀聖賢的書，讀聖賢的書必好書中的道理，好書中的道理，便接納這些道理，

心中且以爲樂，這些道理便留在心中，然後見諸實行。這樣讀書纔有快樂。孔子在論語的第一章說：『學而時習之，不亦樂乎。』當時元朝已開科舉，許多讀書人，競讀四書以取科名，吳澄故常以力行聖賢書中的教訓來勉勵學者。

吳澄的思想，直承宋朝理學，本爲朱熹的嫡傳，然頗喜邵雍和陸象山。邵雍的易學，朱熹頗多採用。陸象山的思想，在論『理』和論『心』上，與朱熹不同，在格物致知上，兩人的主張也互異。然而基本點，則都在主靜主敬，以正心誠意。吳澄所以說朱陸的學說，本來是一，沒有分別。他說：「朱陸二師之爲教，一也。而二家庸劣的門人，各立標榜，互相詆訾。至於今，學者猶惑，嗚呼甚矣。」（宋元學案，草廬學案）實際上，兩人的思想本來不同，又何必強同。

吳澄雖官至翰林學士，進階太中大夫，然終生以學者自居，授徒講學，門人亦多，對元朝人的思想頗有影響。

(2) 許謙

許謙，字益之，號稱白雲先生，金華人，生於宋度宗咸淳六年（公元一二七〇年），卒於元順帝至元三年（公元一三三七年），年六十八歲。適遭宋朝滅亡的時候，他力學不輟，年過三

十，從學於金履祥，履祥爲王栢的同門，與王栢同爲何基的門生，何基從學於黃榦，黃榦就學於朱熹。許謙的思想，爲朱學的一系，隱居東陽，居華山中，不接受元朝皇帝的徵召，曾對人說「吾非必於隱以爲名高，仕止惟其時耳！」（宋元學案 卷八十二，北山四先生學案）這是孔孟的精神。他在華山時，四方來求學的弟子，前後一千多人。著作有白雲文集，和讀四書叢說傳世。

吳師道作讀四書叢記序，說明許謙研究四書，素有師傅。何基研究朱子語錄和四書集註，王伯爲標註點抹，金履祥作大學指義，語孟考據，中庸標抹。許謙則「上承淵源之懿，雖見仁山（金履祥）甚晚，而契誼最深，多賢純明，而又加以堅苦篤實之功，妙理融於言表，成說具於胸中，間難開陳，無少疑滯，抑揚反覆，使人諫聽深思，隨其淺深而有得焉。」

（甲）陰陽五行

讀四書叢說不是講宇宙變易的書，因爲四書不講宇宙變易，然而許謙在解釋朱熹大學章句序，講到了陰陽五行，而且還作了一個圖表。

「陰陽五行合下齊有，非是先有陰陽，後生五行。古人察氣之來往，便立陽陰之名，又見流行者有微有甚，又立五行之名。」（讀四書叢說，讀大學叢

說，序)

「然而陰陽生五行，而五行又各具陰陽，並不可指其先後也。」（同上）

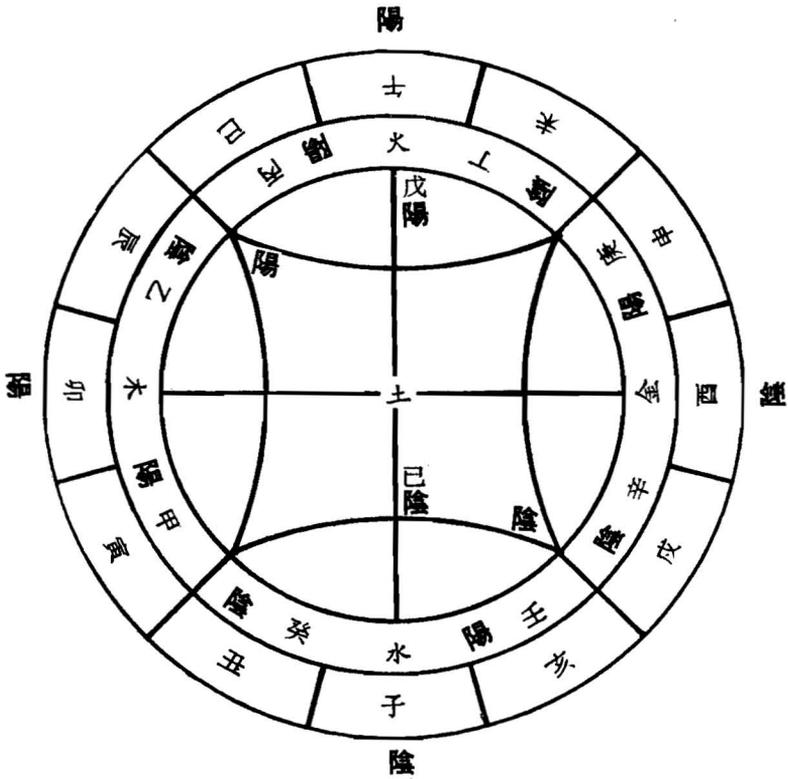
這種思想在程朱的思想不大明顯，許謙明明說出陽陰五行沒有先後，乃是一氣流行的稱呼。然而易經雖不講陰陽五行，在講宇宙變易的歷程時，明白說太極生兩儀，兩儀生四象。漢朝易學家以五行代替四象，不說兩儀四象，而說陰陽五行。兩儀和四象，有化生的先後，周敦頤作太陰圖和太極圖說則明明說太極以後有陰陽，陰陽以後有五行，五行以後有男女。當然他也說過：「五行一陰陽也，陰陽一太極也」這個「一」是指，五行由陰陽而生，陰陽由太極而生，並不表示沒有先後，先後不是時間的先後，而是本體方面的先後。

許謙作了「陰陽五行相涵之圖」（見次頁），沒有加以註解。然而此圖是根源於漢朝易學家的卦氣圖。外圍有十二地支，第二圍有十天干，戊己列在中央，再內有金木水火土五行，外面雖只有陰陽，實則為東南西北和春夏秋冬。他說：

「今於一歲之氣上易見。冬至之日，陽氣生於九泉之下，至春則上至地面
漸舒布，夏而盛，秋則收斂，冬而伏藏。又復起於九泉矣，循環無端。」

（同上）

圖之涵相行五陽陰



漢易的卦氣說，陽起於東北向東南行，陰起於西南向西北行，一年四季，周而復始。宋朝理學家雖不採漢易的卦氣說，但採陽陰氣交互盛衰而成四季說。因這種學說在易傳的「說卦」裡已經存在。朱熹的周易本義列有說卦。

陰陽五行配仁義禮智信，爲宋朝理學的通論。許謙說：

「性中只有五常，而此加健順，是本文陰陽而言也。五常固已具健順之理，分而言之，仁禮則爲陽爲健，義智則爲陰爲順，信則冲合而兼健順也。錯而言之，則五常各有順健，義斷智明，非健乎？仁不忍而用主於愛，禮分節而不可踰，非順乎？」

人物之生，各得所賦之理爲健順五常之德，蓋健是陽之德，順是陰之德。

五常是五行之德。」（讀四書叢說 中庸說 上 首章）

「太玄，木爲性仁，金爲性義，火爲性禮，水爲性智，土爲性信，五性本於五行者如此。細玩其禮，無不脗合。鄭康成乃謂水神爲信，土神爲智。

非也。」（讀四書叢說 讀大學叢說，序）

中庸在第一章講『性』，講『情』，性和情與本體論的理和氣相關，許謙乃說到陰陽五行，朱熹在中庸章句裡說：「天以陰陽五行，化生萬物。……於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德。」許謙根據朱熹的章句，再加以解釋，因朱熹在五常之德外，加有健順。實則健爲乾之德，順爲坤之德，即是陽和陰之德。許謙乃說仁和禮爲陽，有健之理，禮和智爲陰，有順之理。陰陽五行自漢以來，進入中國各種學術，也成爲道德倫理的根基。仁爲木爲元，義爲火爲亨，禮爲金爲利，智爲水爲貞。本體論，宇宙論，倫理論結合在一起，許謙當然也接受這種思想。

(乙) 性情

論語不講性和情，中庸則開端第一章以論性論情爲主題，孟子書中因性善的問題，當然討論性和情。

「天生人物是氣也，而理即在其中。理主乎氣，氣載乎理，二者未嘗可離。故本文天命之性，雖專言理，而章句必須兼氣說。……蓋言氣則有善有惡，言理則全善無惡。故子思專舉理以曉人，謂此理具於心者，謂之性，卽心道也。」

（讀四書叢說 中庸說 上 首章）

「性卽理也，在天地事物間爲理，天賦於人物爲命，人物得之以生爲性。只是一命所爲地頭不同，故其名不同。」（同上）

理氣說，起自程朱，氣質之性有善惡，由朱熹而成一明顯的主張。許謙隨從朱熹以理氣解釋中庸的性情。中庸本書不言理氣，朱熹的註釋以理氣觀念作經文的說明。中庸的「天命之謂性」，直承書經和詩經的思想，以書經、詩經的天命，以孔子時代的性爲性。學術的歷程常向前，雖不常是進步，然加增說明，孟子對於「性」的解說；就較孔子爲明顯，朱熹又較孟子更詳細多了。許謙對於朱熹的四書註解，則祇能在形式上加以說明。

「告子以活動知覺爲性，孟子意謂以此爲性，則人與物同而何足謂之人哉！」（讀四書叢說 告子上）

孟子則以仁義禮智爲人之性，告子所謂「生之謂性」則祇是一種「天然之能」，所以告子說：「食色性也。」（孟子·告子上）

「人受天之理以生，本是仁義禮智之性，人之有惡，是失其本性之善，非其真也。告子不知，乃謂人性本不善，猶矯揉杞柳以爲柶椽。孟子謂人之於仁義，乃其本有而所當然，豈矯揉而成！」（同上）

實則告子以人性無善惡，而可善可惡，並不以人性爲惡，以水作譬喻，決之東則東流，決之西則西流，善惡同是人所爲。謂人性爲惡，乃是荀子的主張。許謙自己也說：

「告子謂性本無善惡，但可以爲善，可以爲惡，在所引者如何爾。故以水無分東西爲喻。」（同上）

這樣在兩段裏，一段說告子以人性本不善，一段說告子以人性無善惡，不是有些自相矛盾嗎？

「天之生人，理氣俱到；然有此氣，故理有所泊。……氣稟不齊，大約且分四等，曰：清濁純駁，清者智而濁者愚，純粹者賢而駁雜者不肖。此以

四者不雜，兩端極處言之。若清多濁少，濁清少，純多駁少，駁多純少，或清而駁，或純而濁，萬有不齊。故人之資質，各各不同。」（讀四書叢說
讀大學叢說，序）

人性善惡，資質智慧，來自每人所稟的氣。這是朱熹的主張。許謙妄加解釋，說明氣稟的差別，原則都是照朱熹的思想，差別的細節，祇是一些引伸的說明。氣的清濁，程度可以有無數的等級，因此人的資質各個不同。但是許謙把清濁和純駁相分，意義便不明白，清不是純嗎？濁不是駁嗎？兩者的意義相同，清就是純，濁就是駁。祇是氣以清濁言，資質以純駁言，許謙或者說純是最純，清不一定純。但是若清不是純，則不是清。清若不純，則是含有濁，便是駁。因此氣祇分清濁，而人所稟受的資質則是或者純，或者駁。而不可說「氣則有清濁純駁之不同」。

情由氣而生，中庸以情發時爲心之動。動而中節謂之和。對於情，中庸有兩個字，一個是『中』，一個是『慎獨』。

「不偏不倚是豎說中字，指未發之體而言；無過不及是橫說中字，指已發

之用而言。……

程子謂不偏之謂中，固兼舉動靜，朱子不偏不倚，則專指未發者。……以心體而言，不偏者渾然中正而無頗，不倚者於喜怒哀樂之一事。雖皆指未發而言，然自有兩意，不偏，指其體之本然，不倚指其用之未發。」

（讀四書叢說 讀中庸叢說，首章）

宋朝理學對於中庸的「中」，曾經有過一個問題。程頤主張「中」為人心的一種情態，代表感情未發時人心所有的情況；呂大臨即以「中」為心的本體，感情發時為心之用，朱熹則讚程頤，而不接受呂大臨和李侗的主張。許謙的思想不很清楚，他說「中」是「未發之體而言」，卻又說「指已發之用而言」。他把程頤所說「不偏不倚之謂中」和「無過不及」，分成兩方面看，「不偏不倚」是豎說，「無過不及」是橫說，一從立體看，一從橫面看，以立體指本體，以平面指發用。因為「無過不及」指着動，「不偏不倚」指着靜。這種解釋有些牽強，程頤不以「中」為人的本體。許又說「朱子不偏不倚，則專指未發者」朱熹的未發是指未發時的情態，許謙卻說「不偏，指其體之本然，不倚，指其用之未發。」既不合朱熹的主張，而且把不偏和不倚分成兩事，更顯得非常勉強。

中庸的另一個觀念爲慎獨。慎獨是關於收心。

(丙) 心

心爲人的主宰，包括理與氣，即是朱熹所說『心統性情』。心能知覺，爲靈明。心之動，則是情。

「理與氣合而生人，心爲一身之主宰，又理氣之會，而能知覺者也。人心發於氣，如耳目口鼻四肢之欲是也。」（讀四書叢說 讀中庸叢說，序）

『心』在人以內主宰人的活動，「朱子書傳曰：心者，人之知覺主於中而應於外者也。」
（同上）大學爲修身主張正心誠意，中庸主張慎獨而誠。

「中庸慎獨兼大學兩慎獨意：大學慎獨是誠意地頭，故先專主於內，而後乃兼於身。中庸前既言戒懼工夫，故慎獨兼外說。」（同上）

大學在第六章，兩次說到慎獨，「所謂誠其意者……故君子必慎其獨也。……此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。」第一次慎獨是說內心的誠，第二次慎獨則是說外表的誠，「人之視己，如見其肺肝然。」中庸說慎獨，是說了戒慎恐懼，為外面的慎獨，然後說「莫見乎隱」，則為內面的慎獨。宋朝理學遂以『主敬』來代替慎獨。

「戒懼不睹不聞，謂但於不接物不當思慮時，常敬以存其心。……

蓋心意不動之時，自有睹聞。至於無所睹聞，皆當敬畏。然至於不睹不聞之地，則敬畏之工夫尤難；但用意，則屬已發矣。愚嘗妄為之說曰：當此之時，此心當無物而有主，然又要看得真，會得活，若着箇物字主字，而欲無之，則又不可矣。以此體之，而實存之久，當自見言愈多，則愈為

病矣。」（讀四書叢說 讀中庸叢說，解題）

似有禪學的意味！心中不宜著於『物』，也不著於『主』；一有所著，則心不定不安。然而許謙自己解釋他不讚成禪學，他主張和禪靜有所不同。

「或問：戒慎恐懼工夫，如此與不思善惡及致虛靜篤之說，何以異？曰：冰炭不相入也。彼學專務於靜，吾道動靜不違。彼以靜定爲功，惟恐物來動心，故一切截斷然後有覺。聖人之學，事來卽應，事去則靜，應事時，既無不敬，至無所睹聞時，亦敬以存之，自然虛靜。……若有當思，固思之無害。但所思者正爾。非以靜爲功，而置心如牆壁也。」（同上）

敬以收心，敬乃是慎獨。這種慎獨不是專求虛靜，斷絕思慮，而是不亂想，想時要得其正。得正卽合於天理，心便歸於一，卽是持敬主一。心既一，便是正心。心既正，發於外，便是誠，「亦只是毋自欺之意。」（同上）

心常得其正，乃能致中和，「致中，是逼向裏極底，致和是推向外盡頭。」（同上）卽是澈底澈外，天理表現，「天地位焉，萬物育焉。」（中庸·第一章）從一個人自身說，「若心正氣順，則自然降而益背，動容周旋天理。」（讀中庸說義解題）從一家說，「以孝感而父母安之，以慈化而子孫順，以弟友接而兄弟和，以敬處接而夫婦正，以寬御而奴僕盡其責。」（同上）若是聖人，至誠能贊天地的化育。

許謙的老師金履祥著有論孟考證，對於朱熹的註釋，頗有發所未發的地方。如孟子性命

章講義中，天地之性和質之性一點上，和朱熹的見解相同；在命的解釋上則有他的主張。

「惟二命字難分，有命焉之命一節，是氣之理，命也之命一節，是理之氣。……然理則一，而氣有清濁之不同，所以在人便有智愚賢否貴賤貧富之異，而理固無一不在焉，此皆所謂命也。但命也之命，自其清濁厚薄者言之，則全屬氣。有命焉之命，自其貧富貴賤之分限言之，則便屬理。命也之命在前，有命焉之命在後。」（宋元學案 卷八十二，北山四先生學案 金履祥）

金氏把孟子的兩個命字，分屬理和氣，朱熹沒有這樣分，命不屬於理，因為不是性；也不屬於氣，因為是天命。漢朝學者以人的壽夭貧富由氣而成，在人身上表現出來，所以有命相之術。金氏似有點接近漢儒。許謙跟隨金履祥接受「氣有清濁厚薄」，而說「氣有清濁純駁」。實則厚薄和清濁不可分。

許謙的思想純為朱學，但所注重的，則在四書的修身，不在於論理氣的理學。「專心致志在日用當行之道，念念在此，為之不厭。」（讀四書叢說 讀論語叢說中，述而）

(3) 鄭 玉

鄭玉是一位和劉因心情相反的學者，劉因心在金朝而不願仕於元，鄭玉心在元朝而不願仕於明，劉因宗奉程朱的思想，鄭玉宗陸而又崇朱。

「祖望謹按：繼草廬而和會朱陸之學者，鄭師山是也。草廬多右陸，而師山則右朱，斯其所以不同」（宋元學案 卷九十四，師山學案）。然而實際上草廬吳澄，並不右陸，而是右邵雍。

鄭玉師山卻常祖陸。

鄭玉，字子美，徽州歙縣人。學於夏大之、吳朝陽、洪復翁。宋元學案「慈湖學案」隱君洪復翁先生傳的篇末說：「鄭師山之學於淳安也，嘗曰：朝陽先生吾師之，復翁大之二先生，吾所資而事之，本一，吾友之。」（宋元學案 卷九十四）朝陽爲吳墩，大之爲夏溥，復翁爲洪震老。吳墩、洪震老爲夏希賢的門生，夏溥則爲希賢的兒子。希賢從學於史彌堅，彌堅學於慈湖楊簡，慈湖則陸象山門人。鄭玉所師事的三人，都屬陸學一派。玉研究六經，尤長於春秋，設學授徒，門生眾多，構師山書院。至正十四年（公元一三五四年），元順帝要封他爲翰林待制奉議大夫，玉辭不受。復三年，明兵入徽州，將官想要他入臣明朝，玉抗拒不接納，聲言不能奉事二姓，遂被囚，具衣冠，北面再拜，同妻子一起自縊而死（公元一三五七年）。著有春秋經傳闕疑四十五卷，師山文集八卷，周易纂註。

鄭玉講述中國學術思想的道統，以周子上接孟子，以朱熹綜滙歷代的思想而集大成。

「自孟子歿，詩書出秦火中，殘壞斷缺，無一完備。重以漢人章句之習，破碎支離，唐人文章之弊，浮夸萎靡，雖有董仲舒韓愈之徒，或知理之所當然，而終莫知道之所以然。故二氏之學，得以乘隙出入其間，以似是而實非之言，飾空虛無爲之說誘吾民。上焉者落明心見性之場，下焉者落禍福報應之末，而吾儒無復古人爲己之學，徒以口舌辨給，卒不能勝。使天下如飲而醉病而狂者，千四百年。貞元會合之氣，散而復聚。於是汝南周夫子出焉，河南兩程夫子接跡而起，相與昌明之而益大。至吾新安朱子，盡取羣賢之書，析其異同，歸之至當，集其大成。……然自是以來，三尺之童，卽談忠恕，目未識丁，亦聞性與天道，一變而爲口耳之弊。……此豈朱子教世之意，其得罪於聖門，而負朱子也深矣。」（宋元學案 卷九十四，

師山學案。）

鄭玉用簡單幾句話，述說儒學演變的歷史。他批評漢儒的章句，支離破碎，然後指出道教與佛教乘儒學空虛的時候，傳入了中國，使中國學者明心見性，一般人則信禍福的來生。及周敦頤開始復聖學，儒學乃得復興。他稱讚朱熹爲這種新儒學的代表，而沒有提到陸象

山。然而他不讀成學者的「朱陸之爭」。

「近時學者，未知本領所在，先立異同，宗朱則毀陸，黨陸則非朱，此等皆是學術風俗之壞，殊非好氣象也。陸子靜高明不及明道，縝密不及晦庵。然其簡易光明之說，亦未始爲無見之言也。故其徒傳之久遠，施於政事，卓然可觀，而無頹墮不振之習。但其教盡是略下工夫，而無先後之序，而其所見，又不免有知者過之之失。故以之自修雖有餘，而學之者有弊。學者自當學朱子之學，然亦不必謗象山也。」（同上）

他對於朱熹和陸象山的評語，相當公允。陸氏對於盡心研究的下層工夫，不加修習，故對於教人求學則不能有當；但對於實行，則可以振起頹風，然其末流，卻落於空疏。因着這種評語，學者說鄭玉右袒朱子。

「陸子之質高明，故好簡易，朱子之質篤實，故好邃密。各因其質之所近，故所入之途不同，及其至也，仁義道德豈有不同者？同尊周孔，同排

佛老，大本違道，豈有不同者？後之學者，不求其所以同，惟求其所以異。……朱子之說，教人爲學之常也；陸子之說，才高獨得之妙也。二家之說，又各不能無弊。陸氏之學，其流弊也，如釋子之談空說妙，工於鹵莽滅裂，而不能盡夫致知之功。朱子之學，其流弊也，如俗儒之尋行數墨，至於頹情委靡，而無以其力行之效。然豈二先生垂教之罪哉，蓋學者之流弊耳。」（宋元學案 卷九十四，師山學案，師山文集 送葛子熙序）

這一段話更表示鄭玉對於朱陸並沒有左右偏袒，祇就兩家後學的流弊，以朱氏的致知，更容易爲學者所學習。鄭玉自己所崇奉，似是程子。

鄭玉主張修身以敬；敬乃理學家修身的要訣，由二程提出，楊時，羅從彥，李侗三代師弟，卻偏入了靜坐，學習禪家的教訓。朱熹一反老師李侗的作風，再回到二程，又上溯到大學中庸的慎獨。鄭玉說：

「程子曰：敬者，聖學之所以成始成終。秦漢以來，非無學者，而曰孟軻死，千載無真儒，何也？不知用力於此，而溺於訓詁詞章之習。……近世

學者，忠恕之旨，不待呼而後唯，性與天道，豈必老而始聞，然出口入耳，其弊益滋。……」
（宋元學案 卷九十四，師山學案，王居敬字序）

敬字不是空言，而是實行工夫。秦漢隋唐學者沒有人講習，宋朝理學家纔教人實踐。宋末元代的學者大多又祇知口說而不力行，鄭玉賁斥其「則又秦漢以來諸儒之罪人。」（同上）但是在實踐的工夫上，應該知道儒學的大本。儒學大本在於易經，易經由宋朝理學家予以發揮，纔見明瞭。

「爲學之道，用心於支流餘裔，而不知大本大原之所在，吾見其能遠道者鮮矣。太極圖說、西銘，其斯道之本原與！太極之說，是卽理以明氣，西銘之作，是卽氣以明理。太極之生陰陽，陰陽之生五行，豈有理外之氣？天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，豈有氣外之理。天地之大，人物之繁，孰能出於理氣之外哉。二書之言雖約，而天地萬物，無不備矣。」

（宋元學案 卷九十四，師山學案，跋太極圖，西銘）

簡而言之，則鄭玉說明宋朝理學的形上宇宙論大綱，雖然他讚賞太極圖說和西銘，而實則貫通朱熹的理氣論。陸象山的『心外無理』也可以歸之於『氣外無理』，然而他以性爲理，心爲性，不以心包氣。若朱熹則以心包理和氣。鄭玉採取朱氏的主張，因爲朱熹的主張更爲縝密。

把宇宙論的思想應用於人，鄭玉說：

「天地一易也，古今一易也，吾身亦一易也。以天身而論之，心者，易之太極也，血氣者，易之陰陽也，四體者，易之四象也。進退出處之正與不正，吉凶存亡之所由應者，易之用也。近取諸身，易無不盡，雖無書可也。」（宋元學案 卷九十四，師山學案，周易大傳附注序。）

這種比配的方法，爲漢儒董仲舒的方法，內容則較董仲舒天人合一的內容略更高明。然仍不免過於物質化，血脈和四體，不僅不能列爲形上學的對象，就連宇宙論的對象也不能，祇是生物學的課題。

在思想上，鄭玉保持宋朝理學家的主要思想，在實行上，確實能顯出理學家的骨格和正

義感。他說：「斯道之懿，不在言語文字之間，而具於性分之內，不在高虛廣遠之際，而行乎日用常行之中。以此窮理，以此淑身，以此治民，以此覺後，庶乎無媿於古之人矣。」

（同上，行狀）

他生於亂世，謹慎地隱居不出，常以出處爲重，以保名節。「士君子在天地間，惟出處爲一大事，故觀其出處之節，而人之賢否可知。然出處之際，禍患之來，常有不可避者，聽其在天而已！」（宋元學案 師山學案，送徐推官序）他自己乃殉國而死。

第五章 禪 學

元朝皇帝信佛，蒙古人因此成爲佛教徒。元世祖征服西藏，接受了西藏的喇嘛教，喇嘛教係爲佛教的密宗。但是漢人不信喇嘛，寺廟裏的僧尼，遵守誠律，實踐坐禪，唸佛以求超生。在學術思想界，天臺和華嚴的宗派已衰，禪宗在唐武宗破佛後尙能流傳，然以臨濟宗爲主。元趙孟頫撰「臨濟正宗碑」，碑文說：「海雲大宗師簡公，性與道合，心與法宜，細無不入，大無不包；位臨濟院，能係祖傳，以正道統，佛法蓋至此而中興焉。」海雲大宗師爲海雲印簡，曾應元世祖召，宏佛法。

(1) 元叟行端禪師

元叟行端禪師，臨海人，俗姓何。生於宋理宗寶祐三年乙卯（公元一二五五年），卒於元順帝至正一年辛巳（公元一三四一年）壽八十七歲。續燈正統本傳說十二歲跟隨族叔在餘杭化城院得度，十八歲受具戒。從禪師藏叟學禪。藏叟名善珍禪師，泉州南安人，爲靈隱善禪師法嗣，史稱臨濟宗大鑑下第十九世。

行端初謁藏叟，叟問：「甚處人？」

答曰：「臺州。」

叟便喝，行端展坐具，叟又喝，行端收坐具。

叟曰：「放汝三十棒。」

行端參拜，言下頓悟。乃居徑山爲首座。元成宗大德四年庚子（公元一三〇〇年）主世湖資福寺，次主中竺。元仁宗皇慶元年壬子（公元一三二二年）遷靈隱寺。元英宗至治二年壬戌（公元一三二二年）藏叟退隱虛席，邀行端回主徑山興聖萬壽禪寺。他留有「語錄」八卷，前四卷，由弟子記錄在四座禪院所有教誨。

在湖州路資福禪寺曾說：

「拈香云：大慧師祖道寧以此身代大地衆生受地獄苦，終不將佛法當人情。」

徑山先師藏叟和尚不肯四天下人，縱饒釋迦老子、達摩大師到來，也須退身有分。僧昔年在侍寮兩年，弄盡機關，做盡伎倆，直是沒湊泊他處，所以知其為大慈適孫。今有炷香供養他也。」（元叟端禪師語錄 卷一）

「不將佛法當人情」，不輕易傳授，元叟自己在老師處有這種經驗。祖師禪以傳授為主，師門不易敞開，禪法纔致不亂。

一僧禮拜，元叟豎拂子說：

「菩提達摩從南天竺國來，至中華，傳此上乘一心之法。在天同天，在地同地，在僧同僧，在俗同俗。在當今聖天子，則以本自在願力，示現克紹金輪寶位，百億須彌盧百億香水海，日月所照，風雨所至，悉累威靈，咸歸化育。在今朝諸勳貴，則以本自在大願力，各樹大功，各成大業，為忠為孝為武為文，為王室股肱，為生民父母。……」（同上）

這種奉承皇帝的思想，在唐朝的禪師裏，不見於語錄。元朝皇帝誠心信佛，元叟禪師乃有這類拈香文句。文句中有一種思想，卻是慧能和神會的思想，即禪不是逃避世界而入涅槃，而是在人世裏，各盡己職。所以說「在天同天，在地同地，在僧同僧，在俗同俗。」禪慧使人看清事情的本身意義，按照本身意義去應付。

「上堂，蓬髮著袈裟，宜應行聖道，自餘閑雜事俱爲生死因，著衣喫飯是

閑雜事，觀山翫水是閑雜事，菩提涅槃真如解脫是閑雜事，畢竟喚什麼作

聖道？

擊拂子：蛇女已歸霄漢去，默郎猶向火邊蹲。」（同上）

畢竟什麼是聖道？既然把菩提、涅槃、真如，都視爲閑雜事、生死因，還有什麼是聖道呢？禪法聖道在於沒有聖道，一切皆空，心無所滯，以無聖道爲聖道。心中若以一聖道爲聖道，心中已有所滯了。

「元宵上堂，並謝監收浴主維那。」

千粒萬粒從一粒生，只者一粒從甚處生？千燈萬燈從一燈起，只者一燈從什麼處起？識得一燈千燈萬燈，燈燈不疑。識得一粒千粒萬粒，粒粒無疑。

三脚驢子弄蹄行，踏破無邊香水海。

拈拄杖卓一卓，頂門也少者一槌不得。」（同上）

一燈沒有起處，一粒沒有起處。一粒千粒萬粒同是一粒，一燈千燈萬燈同是一燈，識得不疑，則雖是三脚驢子，也可以踏破無邊香水海，得到禪的無邊智慧。

住在中天竺萬壽禪寺，語錄中有云：

「小參，一切諸法本無自性，亦無生性菩提涅槃等名，從淨法中，得貪瞋愛取等名，從穢法中，得淨穢兩邊。俱莫依性，但有空名。亦無三藏五乘十二分，種種名言，種種句義，總不出此箇元由。所以古聖有言，若心相所思，出生諸法，虛假皆不實。心尚無有，云何出生諸法？如人取聲，安置篋中，又如吹網，欲令氣滿，此是諦實之說，若以為實，大錯了

也。」（元叟端禪師語錄 卷二）

諸法皆空，乃是佛教通論。禪宗則以菩提涅槃也是空名，絕對不能抱着這些空名而以爲得道，那就是要把聲音，藏在篋中，要把網吹滿氣，那怎麼可能呢？

「僧云：只如台山下有一婆子，凡有僧問台山路向甚麼處去，婆云：「直去。僧纔行數步，婆云：「好箇師僧便怎麼去。未審婆子具什麼眼？」

師云：「瞎。」

僧云：「只如趙州道婆子被我勘破了也，意旨如何？」

師云：「賊是小人。」

僧禮拜。師便喝，乃云：

「恁麼恁麼，西天；儘有不恁麼不恁麼，東土全無。纔恁麼便不恁麼，大盡三十日；不恁麼中却恁麼，小盡二十九；總不恁麼時，如何？」

喝一喝，下座。」（同上）

麼，便是禪慧。
趙州和尚勘破老婆子，元叟道是賊，偷點解釋。不要問怎麼，也不問不怎麼，總不怎

「上堂舉僧問趙州萬法歸一，一歸何處？州云：我在青州作一領布衫，重七斤。」

師云：趙州好語，要且不赴來機，中峯則不然。萬法歸一，一歸何處？至大四年，西山洪水汎漲，一夜衝倒三座石檣。山門頭石師子作大哮吼，山河大地悉皆震動。你輩貪眼漢子，知甚麼東西南北。」（同上）

心機呆笨，好似昏睡的漢子，佛法雖像洪水衝來，雖像獅子哮吼，也不能聽到看到。

「上堂舉達摩大師偈云：我本求心不求佛，了知三界空無物，不如端坐靜觀心，只此心心性是佛。」

師云：坐殺達摩大師了也。」（同上）

達摩面壁靜坐，以求觀心。六祖慧能和七祖神會則不主張靜坐，元叟所以說：「坐殺達摩大師了也」，不以達摩靜坐爲然。求心，心不空，怎麼可求？！

「上堂舉僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云：無。又僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云：有。

師云：若以無爲究竟，後來因甚道有？若以有爲諦當，前面因甚道無？者

裏捉賊，趙州，許你天上地下。」（元叟端禪師語錄 卷第三）

空，有爲空，無也空，沒法可捉他。
趙州兩答互相矛盾，元叟因而在矛盾裏捉他，任憑他上天下地，都逃不了。趙州卻化爲

「上堂僧問：如何是正法眼藏？」

師云：十字街頭不敢當。

僧云：莫只者便是？

師云：月似彎弓，少雨多風。

乃云：月似彎弓，少雨多風，獐龍戲海，孤鶴翹松。正法眼藏，瞎驢邊滅却黃梅，衣盃付與盧公。拈起簸箕別處春，熨斗煎茶銚不同。」（同上）

正法眼藏乃是佛法禪法，元叟說十字街頭石頭便是，意思是說佛法平常，隨處皆是；然而不能爲瞎驢所識。

「上堂舉鏡清問僧，欄外是什麼聲？僧云：雨滴聲。

清云：衆生險倒，迷己逐物。

師云：鏡清有年無德，愛討便宜者，僧逐色隨聲，合受屈辱。當時見他問欄外是什麼聲，便好與一喝，更或如何若何拂袖而去，直鏡鏡清有生擒活捉之機也無用處。」（同上）

問是什麼聲，應該不答；若答是雨聲，便是逐色隨聲，心中沒有空掉一切。元叟所以說不該答，只須一喝作答，或竟拂袖而去。

卷四記錄在杭州興聖萬壽禪寺語錄，語錄中有云：元叟拈香，歛衣就座。

「僧出問云：堂前鼓響，大眾雲臻，學人上來，請師說法。」

師云：破冀箕，生掃帚。

僧云：臨濟和尚示衆云，夫說法者，一句中須具三玄，一玄中須具三要，還端的也無？

師云：人天本豎。

僧云：如何是一玄中須具三要？

師云：畜生本橫。

僧云：如何是第一玄？

師云：東村王老屋頭穿。

僧云：如何是第二玄？

師云：大海波心駕鉢船。

僧云：如何是第三玄？

師云：阿誰家裏竈無煙。

僧云：如何是第一要？

師云：眼裏瞳人吹木叫。

僧云：如何是第二要？

師云：寒山拍手捨得笑。

僧云：如何是第三要？

師云：皎月當空無不照。

僧云：三玄三要蒙指示，西來的意事如何？

師云：汝亦不難。

僧云：大喜知識，豈吝方便。

師云：老僧入院事繁。

僧禮拜歸衆。」（元叟端禪師語錄 卷第四）

禪師說法，每句須有三玄，每玄須有三要，這是表示禪師的話玄而又玄，玄中卻又有道理。人直立爲人，橫臥爲畜生。禪師說法是爲人，不是爲畜生。禪話的要道乃是日常生活之道，卻能照遍人間。

「上堂，僧出衆，提起坐具，云：過去諸佛亦如是，現在諸佛亦如是，未

來諸佛亦如是。

師云：三脚蝦蟆著錦襠。

僧禮拜云：謝師答話。

師云：有人笑你。

師乃云：病在一師一友處，病在多知多解處，病在求禪求道求菩提處，病在泯點無聞，冰水侵石頭處。只如著衣喫飯，屙屎送尿，還得不病也無！

無爲無事，人猶是金鎖難。」（同上）

元叟指示僧人的病處，在於求知，求修禪，求靜坐，這都是自尋煩惱。人真難得無爲無事，心向萬事萬慮都鎖着門，不讓進去。

「上堂，卽心卽佛喚起窗全曙，非心非佛催歸西未西，不是心，不是佛，

無心華裏鳥更與盡情啼。拈拄杖卓一卓。」（同上）

卽心卽佛，使人興起奮發；非心非佛催人歸涅槃；不是心；不是佛，不是物，算是得了

道。

語錄裏收有偈、頌、贊、詩、跋。其中有一首他八十三歲作的詩：

「年今八十有三歲，來日難倖去日長。

為報諸方無別說，木裁直裰是行裝。」（元叟端禪師語錄 卷第六，贈日者）

詩中感慨有一般人的感慨，來日不可測，過去的日子則已經很多，因為已經八十三歲。心中的情境，是一個旅客的心情，隨時可以遠走不復回。

「即心便是佛，離心別無佛，外求有相佛，非汝本真佛。」（同上，示心上人）

禪宗的宗義，就在這首詩上，即心便是佛。元叟端禪師的禪宗精神，已經沒有唐朝禪師的活潑，然尚不失祖師意。

(2) 楚石梵琦禪師

楚石梵琦禪師，俗姓朱，明州象山人，生於元成宗元貞二年丙申（公元一二九六年），卒於

明太祖洪武四年辛亥（公元一三七一年），壽七十有五歲。早年喪父母，九歲，入永祚寺，十六歲受戒，依族叔晉洵。時元叟端禪師唱道雙徑，梵琦往參，元叟問：「言發非聲，色前不物」快點說明意義，卻不等他答覆，威喝一聲，梵琦錯愕而退。一夜，聞彩樓鼓聲，豁然大悟，又歸徑山。元叟說：「西來密意，喜子已得之乎。」便派他爲寺內第二座。元泰定帝時，往海鹽福臻寺。元文宗天曆元年戊辰（公元一三二八年）遷天寧永祚寺。元順帝至元元年乙亥（公元一三三五年）遷杭州報國寺。至正四年甲申（公元一三四四年）遷嘉興本覺寺。至正七年丁亥，（公元一三四七年）帝錫號「佛日普照慧辯禪師」。後退歸天寧永祚寺。明太祖洪武元年戊申（公元一三六八年）秋九月，詔江南僧師十餘人，在蔣山建大法會，命梵琦登座說法。次年己酉，再召說法。洪武三年，明太祖關於鬼神問題，詢問佛教大僧，梵琦等奉詔至京師，館於大天界寺。他援經據論，寫出答案，將呈奏，忽感身體不適。病了四天，死於寺中。去世前，沐浴更衣，索草書一偈：

「真性圓明，本無生滅，

木馬夜鳴，西方日出。」

梵琦留有佛日普照慧辯楚石禪師語錄二十卷。卷一，住福臻寺語錄；卷二卷三，住海州天寧寺語錄；卷四，住杭州大報寺語錄；卷五，住嘉興本覺寺語錄；卷六，住嘉興光孝寺語錄；卷七，再住海州天寧永祚寺語錄；其他各卷有講經舉古，偈、贊、頌，雜著等。

在福臻寺，上堂，僧問：

「不愁念起，惟恐覺遲，如何是覺？」

師云：牛角馬馬。

進云：如何是念？」

師云：四五二十也不識！

僧禮拜。

乃云：心不是佛，智不是道，開口卽錯，動念卽乖。諸聖競出頭來，未免指鹿爲馬。到者裏頭說個什麼卽得；指東指西得麼，點胸點肋得麼，好晴好雨得麼，行棒行喝得麼。總是弄粥飯氣，佛法未夢見

在。」（楚石禪師語錄 卷一）

如何是覺？如何是念？學禪的人都急於想得到答案。但是禪師指示沒有什麼覺，沒有什麼念，不覺不念就是禪。若是誰要答覆這兩個問題，也不免是指鹿爲馬，指東指西，點胸點肋。實際上，心不是佛，智不是道，沒有話可講。

「經會上堂，僧問：一大藏教是個切脚，未審切個什麼字？」

師云：切個不字。

進云：不字又切個什麼字？

師云：莫錯舉似人。

進云：謝師指示。

師云：石羊頭子向東看。」（同上）

佛教是切個不字，不要一切，不想一切，不着任何事，不依任何法，連佛也不依。心空一切，頓悟成佛。

楚石到天寧永祚寺，眾僧迎接。

「師云：把定乾坤，不通水泄，放開線道，許你商量，有麼有麼？」

僧問：山青水綠，李白桃紅，南北東西，總是國王水土，四維上下，無非

佛祖門庭，正與麼時，請師祝贊。

師云：五日風，十日雨。

進云：與麼則築着磕着去也。

師云：閒。

進云：春色無高下，花枝有短長。

師云：只恐不是玉。

進云：院堂宰相公選住持，合郡尊官，同臨法席，未審發明什麼事？

師云：驗在目前。

進云：五祖演和尚道：『山前一片閒田地，又手丁寧問祖翁，幾度賣來還

自買，爲憐松竹引清風。』且如何是祖翁田地？

師云：看脚下。

進云：賣與阿誰？

師云：聽事不真。

進云：不作貴，不作賤，作麼生買？

師云：三生六十劫。

進云：怎奈被和尚坐斷了也。

師云：牆壁有耳。

進云：只如上手契書是何人寫？

師云：今日東風起！

進云：謝師指示。

師云：三十棒且待別時。」（楚石禪師語錄 卷二）

這一段問答語，看來答非所問，實際是不答所問。參五祖演和尚的話頭，祖翁田地豈不是佛法？佛法賣去買來，乃是聽事不真。講佛法，不分貴賤，三生六十劫都講。和尚乃說法師今天不講，豈不是斷了佛法？楚石說那裏斷了呢？牆壁都有耳在聽。那麼是誰在講？乃是今天的東風。

說了這些話，楚石第一次說法，只講自己原是小沙彌，被人推為長老，祇能向大家澆潑一杓惡水。

「乃云：山僧昔在此山得度，是個脫白沙彌，無端被人推入大眾前，稱為長老，泥猪疥狗還避得麼！今日擬向曲朶木牀，指東畫西，是最初入門第一杓惡水。到這裏，事不獲己，只得擘破面皮，將些葛藤，東葛西葛。是以釋迦老子於正覺山前，明星出時，忽然大悟。且道悟個什麼？山僧今日開堂說法，又說個什麼？不免將第二杓惡水，澆溺諸人去也。」
拈拄杖，卓一下，喝一喝。」（同上）

楚石饒有風趣，有似趙州和尚。自己稱為泥猪疥狗，不知道釋迦悟了什麼法！這是禪家的祖風。禪法沒有語言可傳，祇能卓一下拄杖，喝一大聲，便下了堂。

「結夏小參，僧問：大道智勝佛十劫坐道場，佛法不現前，不得成佛，此意如何？」

師云：也無此意，也無如何！

進云：未審何時得成佛道？

師云：也無佛，也無道！

進云：莫落空否？

師云：空亦空。

進云：卽今道空的是什麼人？

師云：這漆桶。

進云：本來無空礙，隨處任方圓。

師云：玄沙道底。

乃云：以大圓覺爲我伽藍，身心安居平等性智。

召衆云：性智既平等，說什麼聖，說什麼凡，說什麼迷，說什麼悟？古也如是，今也如是，僧也如是，俗也如是，出出入入，何礙安居！往往來來，是真禁足。譬如螻蛄蟲在蚊子眼睫上作窠，向十字街頭叫云，土曠人稀，相逢者少。」（同上）

這個譬喻，說得很妙。在蚊子眼睫上作窠，怎麼可能！還在十字街頭去叫土曠人稀？真是太不合理。佛法不能講，不能求，沒有佛，沒有道。然而並不是真沒有佛法，乃是心理上不能有求佛法的心。

「施立設齋上堂，供養百千諸佛，不如供養一個無心道人。百千諸佛有何過？無心道人有何德？若會箇中意，牛頭尾上安。」（楚石禪師語錄 卷三）

百千諸佛，也不過是一個無心和尙，不多不少。眞如是一，百千諸佛見眞如，無心和尙也見眞如。

「施主捨米入山，上堂舉雪峯示衆云：『盡大地撮來，如粟米粒大，拋向面前漆桶。』不會，打鼓普請看。」

師云：你諸人看不出時，僧堂裏連牀上，疊足坐了，只細咬嚼去。」（同上）

參祖師話頭，雪峯的話頭並不難。盡大地撮來像一麥粒大，就像一毛孔中有三千世界。一切都是假相，大地世界也盡是假，只有眞如實相。

「鑄大悲像。上堂，有一居士出問云：大悲菩薩通身是手眼，是否？」
師云：是。

進云：弟子還具否？

師云：具。

進云：只是半夜裏不見一物時，手眼在什麼處？

師云：直是通身手眼。

進云：謝師指示。

師云：噓噓。……

舉麻谷問臨濟：『大悲千手眼，阿那箇是正眼？』濟云：『大悲千手眼，阿那箇是正眼！速道速道？』谷拽濟下禪牀，谷却坐。濟云：『不審』。

谷便喝，濟拽谷下禪牀，濟便坐，谷便出去，濟歸方丈。

師云：二大老主賓互換，縱奪可觀，如猛焰燒空，忽雷震地相似。雖然與他大悲千手眼有何交涉？只見波濤湧，不見龍王宮。」（同上）

大悲佛通身是手眼，正眼究竟何在？千手眼是有是無，沒有正眼可言。楚石舉出臨濟和麻谷的公案，評說兩老獅子鬩，雷震地，卻和問題無關。兩老都沒有答何者是正眼。

水聲。

學禪的人，請問禪法入門，禪師反問聽見溪水聲否。禪法入門即在於忘卻溪水，不聽見水聲。

楚石在杭州大報國禪寺，一次，中秋上堂，有一公案。

「中秋上堂，鳳山說何似萬象，說八月十五夜月最親切，八月十五日潮更直截。聞不聞，瞥不瞥，嘉州大象喫蒺藜，①陝府鐵牛流出血。」（楚石禪

師語錄 卷四）

「上堂，舉鏡清問玄沙：『學人乍入叢林；乞師指箇入路。』沙云：『還聞偃溪流水聲否？』清云：『聞。』沙云：『從這裏入！』鏡清於此得箇入處。五祖鄧祖翁云：『果然得入，一任四方八面，若也未然，輒不得離却這裏。』大慧云：『若要真箇得入，直須離却這裏。』

師云：這裏是什麼所在？離與不離，叟問阿誰？憶昔東溪日，花開葉落時，幾擬以黃金鑄作鍾子期。」（同上）

八月十五日的月，八月十五日的潮，無論親不親切，直截不直截，都要沒有聞見，沒有瞥見。好似有人說大象吃鐵釘，鐵牛流出血，是真是假，都不足道。

「冬至，小參。僧問世事悠悠不如山丘臥藤蘿下，塊石枕頭，未審與垂手入廬的，相去多少？」

師云：也不較多。

進云：豈無緇素？

師云：一對無孔鐵鎚，就中一個最重。

進云：與麼則天下老和尚總在裏許也！

師云：因誰置得？

進云：數聲清磬，是非外一箇閒人天地間。

師云：方纔搓彈子，便要捻金剛。

進云：明日書雲令節，畢竟書什麼？

師云：那麼是什麼雲？

進云：但願來年蠶麥熟，羅睺羅兒與一文。

師云：「一日便白頭。」（同上）

縉素的禪靜世界，不比塵囂世界清靜，出世的人不比入世的人好多少。

「上堂，拈拄杖，卓一下，召衆云：我這裏卓拄杖，你那裏聞聲，爲將耳聞？爲將心聞？若將耳聞，耳朶兩片皮，作麼生聞？若將心聞，心如工伎兒，意如和伎者，又作麼生聞，終不虛空裏聞也。若是虛空裏聞，卽常聞，何待這裏卓拄杖然後聞。風山不卓拄杖，爲什麼不聞去？豈不見文殊道：

『聲無旣非滅，聲有亦非生，生滅二圓離，是則常真實。』」（同上）

這不是公案，乃是說理。聲是無常，沒有生滅，則不能聽見。總見聲音，乃是俗人的假想。

「中夏，上堂，和尚子莫妄想起心！動念是妄想，澄心息念是妄想，成佛作祖是妄想。往往將妄想滅妄想，無有了期。直饒古今言教，一時明得如

珠，通盤敢保此人未出陰界。」（同上）

這一段話，道出禪宗的秘密。一切言教都不出陰界，以妄想滅妄想。心中不能動念，不管惡念是善念，一動念就是妄想，就不能明心見性，就不能成佛。楚石的思想，承繼祖師禪的家門。

元朝禪師留有語錄者，尙有數人，如環巖方山寶禪師語錄一卷，福源石屋珙禪師語錄二卷，笑隱訥禪師語錄四卷，千巖和尙語錄一卷，思想無大出入，僅爲宋代禪宗的殘餘。然一燈未盡，尙能傳薪。千巖和尙語錄有明初宋濂的序。濂曾與千巖禪師有交往，在序文裏說：「由是知禪師之道，不實不虛，不有不無，不中不邊，在普應之門，蓋亦鏗然有聲者也。以能用窺禪師者，抑亦末矣。」由此可見，元代禪師的禪法，還能保持唐宋禪宗的餘緒。

註：

(1) 蒺藜：帶刺的草，又狀如木的兵器。

明代篇

第一章 導 論

(1) 明初諸學者

元朝在中國哲學思想史上，爲一段非常的時期。元朝皇帝是蒙古人，不分享中國的文化傳統，卻自有游牧民族的習慣。入主中原以後，接受了中國的文化，沿用儒家政治思想。元世祖看重儒學，設立國學教育子弟，許衡和吳澄等人一致努力去保全儒家思想，繼承宋朝的理學。元朝在中國哲學史上，是一個保守的時期，而使古代傳統的思想在蒙古人的統治下，能够繼續存在。

明朝恢復了漢人的統治，在學術思想史上，不應再繼續元朝的保守工作，而是要發揚新

的方向和內容，使宋朝的理學得到了新的研究和成果，造成了王陽明的心學。

明初首先倡導儒學者，應推宋濂。宋濂爲開國文臣，提倡學術。他崇奉孔孟，修習理學，然也和佛教禪師有來往，爲禪師語錄作序，且能通禪理。

方孝孺爲宋濂的弟子，侍教凡六年。建文帝召爲翰林博士，進侍讀學士。明太宗篡位，孝孺不降，被執禁獄。太宗命草詔，孝孺怒罵不已，乃被磔死，年四十六。

孝孺長於文，修身素嚴，他說：「君子有四貴：學貴要，慮貴遠，信貴篤，行貴果。」
（方正學雜載）人必須求學，學以守身，他說：「學者，聖人所以助乎天也。天設其備，非學莫能敦，人有恆紀，非學莫能序。故賢者由學以明，不賢者廢學以昏。」（同上）「不作於心，合乎天，足乎！及乎人，而無容心焉，惟君子哉。」（同上）他「好義如飲食，畏利如蛇虺。」（同上）竟守義而死，這種精神，影響於清代初期儒者很深。

明朝哲學思想在大綱上可分爲三個時期：第一個時期自弘治到萬曆，一百年間，即王陽明以前的時期，這個時期爲繼續發揚宋朝程朱理學的時期，有河東薛瑄，崇仁吳與弼，三原王恕，各立學派，崇尚修身，主敬守靜。在元朝兵荒馬亂以後，人心思安定，風俗求純樸，學者提倡主敬，力行嚴肅修身。吳與弼曾說：「夜病臥思家務，不免有所計慮，心緒便亂，氣卽不清，徐思可以力致者德而已，此外非所知也。吾何求哉！求原吾德耳。心於是定，氣

於是清。明日書以自勉。」（吳康齋先生語錄）薛瑄更嚴立人格，不向奪權的閹宦王振屈首，他在讀書錄裏說：「絕謀利計功之念，其心超然無係。」這種心境，不是由瀟灑的心情而習慣，而是用自強不息的努力而養成。王恕雖官至尚書太子少保，然重禮守義，對於每椿事，都求能心安。

明初的儒學，沿襲宋朝程朱的修身養性工夫，兼重師道。河東，崇仁，三原三系的學人，嚴守師道，不敢有違，有淳淳儒者之風。

在這一時期的晚期，廣東白沙陳獻章獨創一格。他偏向陸象山的心學，不埋首專讀經書，由靜坐以進於虛，既虛則心空靈，能應付萬事。他致張廷實的書上說：「宇宙內更有何事？天自信天，地自信地，吾自信吾，自動自靜，自闢自闢，自舒自卷。……牛自爲牛，馬自爲馬。感於此，應於彼，發乎邇，見乎遠。故得之者天地與順，日月與明，鬼神與福，萬民與誠，百世與名，而無一物奸於其間。嗚呼！大哉！」陳獻章主張順乎自然，瀟灑不拘，和薛瑄、吳與弼的講學修身的態度，完全不同，開啟了王學的風氣。他的弟子湛若水和王陽明爲好友，但不讀成陽明的致良知說，主張隨處體認天理。

黃宗羲作明儒學案，評論明初期儒家：

「薛敬軒瑄：以復性爲宗，濂洛爲鵠。」（明儒學案 卷七）

「吳康齋與弼：上無所傳，而聞道最早，身體力驗，只在走趨語默之間，所謂天根卽是主峯，貫動靜而一者也。」（同上 卷二）

「王介庵恕：推之事爲之際，以得其心安者。」（同上 卷九）

「陳白沙獻章：以虛爲基本，以靜爲門戶，以四方上下，往古來今，穿紐湊合爲匡郭，以日用爲常行，分殊爲功用，以勿忘勿助之間爲體認之則，以未嘗致力而應用不遺爲實得。靜中養出端倪。」（同上 卷五）

「湛甘泉若水：隨處體認天理，大旨謂陽明訓格爲正，訓物爲念頭，格物是正念頭也。苟不加學問思辨之功，則念頭之正否未可據。」（同上

卷卅七）

明朝初期的思想，繼承元朝儒學，上追程朱修身之道。薛、吳、王三派沒有大的改變。陳白沙則別開生面，以心學爲主，主張順性而自然。開啟王陽明的心學。

(2) 明朝思想的典型

王陽明爲明朝哲學的代表，也代表中國哲學的一種特別思想。王陽明的特別點在於使理學和禪學相結合，而成儒家思想中的新面目。從宋朝末葉到明朝初葉，儒家的思想以朱熹的思想爲主流。這時期中的儒者都注意在致知格物和主敬修身，對於理學的形而上部份，少有討論。雖然對於理氣問題，有人和朱熹的意見不同，以氣包括一切。但對於宇宙的變化，大家都接受周敦頤的太極圖說。

王陽明思想的變遷，由儒入道和佛，由道和佛再轉入儒學，經過貴州龍場的流離困苦經歷，乃悟到致良知。禪學的祖師禪講直接體驗，反觀自心，直接體驗實相真如，由真如看到萬法平等。爲能有直接體驗，先要使心空虛一切，無念無心。王陽明體驗到自心的本體爲良知，良知即是天理。外面事物和心相接觸時，天理良知自然顯露，人乃有良知的直接體驗，外面的事物和良知相合爲一。在內外相合爲一之中，良知天理達到事物，便稱爲致良知。然而在良知和事物之間，能够有私慾的障礙。心動爲意，私慾而動，意若誠於天理，私慾的障礙便可消除。王陽明的修身論便在於誠意。天理在人心，心外沒有天理，而且心外也沒有

物；因爲宇宙萬物的意義都來自人心。王陽明聲明沒有人心，則沒有宇宙天地萬物；沒有宇宙天地萬物，也沒有人心。陽明把陸象山的心學和禪家的心學相融會，成了他的致良知說。

王陽明的門生滿天下，黃宗羲的明儒學案分姚江學案爲浙中、江右、南中、楚中、北方、秦州、止修七學派。普通以浙中徐愛、錢德洪爲最得陽明的正傳，然徐愛青年去世，學未成而沒有影響，德洪雖在野三十年，無日不講學，但學說的影響遠不及王畿、聶豹和王良。這三人的思想，則已離開致良知而流入順性自然。

陽明思想的中心點，在於心卽理，理卽良知，良知自然顯露，知行乃合一。然而知行合一通常須經過一個階段，卽要除去私慾的障礙，障礙的消除，在於誠意。因此，知行合一並不是自然而成，而要經過誠意的工夫。

陽明的門生，就忘記了，或是不願意這種誠意的工夫，而認爲知行合一自然的，人必須勿忘勿助，任性自然，末流乃流爲疏狂。

王畿主張先天爲正心，後天爲誠意。所重者在先天，而不在後天。又以陽明四句教爲不可守，乃倡四無說。心，良知，意，都無善惡之分，也沒有爲善去惡的格物，祇從心上立根。

聶豹以歸寂爲宗，當他在獄中時，靜坐反觀自心，「忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆

備，乃喜曰：『此未發之中也。守是不失，天下之理皆從此出矣。』」（明儒學案本傳）這種歸寂和禪宗的明心見性很相近，和陽明的誠意工夫，相處已遠。

泰州王艮以止於至善乃是安身，「身與道原是一件，至尊者此道也，至尊者此身。」「道一而已矣，中也、良知也、性也、一也。識得此理，則現現成成，自在在在，即此不失，便是莊敬。即此常存，便是持養。真不須防檢。」（王心齋語錄）「不須防檢」一語，造成放任的偏激思想和行爲。顏鈞平時只是率性自然。李卓吾鼓倡狂禪。王學遂引起一般儒者的攻擊。

(3) 理學的轉變

王學在明朝中葉，風靡一時，然當時已有儒學不表附合。湛甘泉與陽明爲友，但反對陽明的格物致知。明儒學案所列「諸儒學案」的儒者，有和陽明同時，有在陽明以後，他們都不是陽明的門弟子，大都繼承宋朝理學的修身思想，以守敬爲首要工夫。

羅欽順，號整庵，弘治年間的進士，官至尙書，壽八十三。平日嚴守古禮，危坐觀書，獨居無情容。

來知德，嘉靖時人，潛心三十年，專究易經圖象，成就了來氏易學。

明朝末葉，東林學派興起，顧憲成、高攀龍等，有似宋末葉適、陳亮，呂東萊等提倡實踐之學，他們也反對王學末流的空疏狂妄，在東林書院，大會四方士人，依白鹿書院規矩講學。「相與講求性命，切磨德義」（明倫學案 顧憲成傳）尤注重修養人格，評論政事，「天下

君子以清議歸於東林，廟堂亦有畏忌。」（同上）

這時候，天下大亂，流寇由四川，擾亂沿江各省，滿兵又常入關。當時有一位學者，名叫劉宗周，學者稱戡山先生。黃宗羲曾隨他受教，後在所著明儒學案以他作為明朝學術思想的結束人，又認他為王陽明的正傳，恢復了王學的真面目。實際上，劉宗周的思想在修身養氣上，近於東林，且又上追宋朝程朱，和王陽明的思想並不相近。他少談良知，專重慎獨。以意為心主，祇要意能誠，便一切都好。他反對陽明的四句教。他說：「有善有惡意之動，知善知惡知之良，二語決不能相反，則知與意分明是兩事矣。」（劉念臺 獨善篇）假使是兩事，便有先後；若意在知先，知便不是良；若知在意先，則意不當誠了。因此，祇可以說劉宗周結束明朝的思想，而不是恢復王學的正傳。

明朝的儒學，雖繼承宋朝理學的思想，然祇是元朝理學的一流，祇講修身養性，不講形上的宇宙變遷。雖有學者放棄程朱的理氣二元論，而祇談氣，然並沒有發揮氣的思想，所以

易經的哲學不受學者的注意。明初的儒者主張守敬。王陽明雖在修身的工夫上，加上天理良知的形上思想，但也祇在心即理，由心的直接體驗而使內外合一。直接體驗來至禪宗，王學末流便入於禪。東林學派反對王學末流的疏狂，復歸修身，劉戡山乃以慎獨爲宗。故在儒家的修身和精神生活上，明朝學者較比宋朝學者更爲深入，且能建立了儒家的精神生活論。

第二章 明朝初葉哲學思想

(一) 薛瑄

薛瑄，字德溫，號敬軒，山西河津人，生於明太祖洪武二二年（公元一三八九年），卒於明英宗天順八年（公元一四六四年），享壽七十有六歲。

他的家，世代習儒，曾祖父薛常和祖父薛仲義都在鄉間教書。父親薛貞在洪武朝代中鄉試，除官玉田教諭，瑄生在父親任所，幼從祖父仲義讀小學四書。稍長，父親薛貞在玉田遇到儒者徐懷玉、魏希文、范汝舟、王素京、李太亨，他們都因故被謫成玉田教諭。魏范兩人深於理學，薛貞便命瑄從兩先生就學，讀周程張朱的書。明成祖永樂初，薛貞改調滎陽，瑄隨父起任，繼續向魏范兩師受教，時年十五歲。過兩年，父薛貞又調鄆陵教諭，瑄應河南鄉試，舉第一，時永樂十八年庚子。次年登進士，時年三十二歲。明宣宗宣德三年（公元一四

二二年）擢廣東道御史，差監湖廣銀場，手錄性理大全，通宵不寐。宣德七年丁母憂。明英宗正統初年（公元一四三六年）設各省提學，瑄授山東提學僉事。太監王振爲瑄的同鄉，薦爲大理少卿。瑄入京不往振所致謝，振乃恨他。當時有一冤獄，振的從子與一姓安的百戶官的妾通奸，百戶官死，振的從子要取妾，百戶官的正妻以尚在喪服乃不同意。振的從子教妾誣告正妻害死丈夫，下獄論死。瑄不服，三次反判，振乃嗾使諫官劾瑄受賄，下錦衣獄。振的家僕泣訴，振乃免瑄死，因得放歸。家居七年，四方來學者眾。瑄教居敬以立本，由經以入道，身體力行。明景宗景泰初，起用爲南京大理寺卿。景泰三年壬申（公元一四五二年）以原官召至京師。天順元年（公元一四五七年）英宗復位，遷禮部右侍郎兼翰林學士入內閣，然因太監弄權，瑄乃乞歸。居家八年。去世前，作一詩云：「七十六年無一事，此心始覺性天通。」著有讀書錄，敬軒文集。（明儒學案 卷七）

(1) 性 理

(甲) 太 極

薛瑄的思想，忠於朱熹，也追隨關中張載，以『復性』爲重點。所著讀書錄，對於太極

圖、西銘、正蒙等書多所講解。周敦頤的太極圖第一句話爲「無極而太極」。朱熹和陸象山對這句話的解釋各不相同。朱熹以太極爲理，無形無象，故無極兩字祇是太極的解釋。陸象山則以爲周敦頤的太極圖出於道教，無極是老子的道，處於太極以上。宋末和元代儒家多宗朱子，薛瑄也採取朱熹的解釋。他說：

「無形而有理，所謂無極而太極；有理而無形，所謂太極本無極。形雖無而理則有，理雖有而形則無。此純以理言，故曰有無爲一。老子謂無能生有，則無以理言，有以氣言。以無形之理生有形之氣，截有無爲兩段，故

曰有無爲二。」（讀書錄）

「太極一圖，中虛無物，蓋有此理而實無形也。」（讀書錄）

薛瑄採取朱熹的解釋，以解釋太極。然這種解釋，有兩點難處。第一，周敦頤本人不以太極僅是理，由理不能生氣，更不能生陰陽；而且天下無單獨之理，有理必有氣。太極應該是張載所說的太虛之氣，「太虛無形，氣之本體。」朱熹以氣爲形而下，不能無形，因此強調無形者祇是理。第二，老子的『無』，不能解說爲理，因爲無卽是道，道不是單獨之理。

這兩點難處，朱熹祇遇到第一點，第二點難處他沒有遇到，他根本不以為太極圖和老子的『道』有什麼關係。爲解答第一點難處，朱熹不承認太極爲宇宙萬物之元，而祇是理之極至。既是理之極至，每一物便都有自己的太極。這一點便和易經的太極和太極圖的太極不同了。

「統體一太極，卽萬殊之一本；各具一太極，卽一本之萬殊。統體者，卽大德之教化，各具者，卽小德之川流。」（讀書錄）

「小德川流，大德敦化，」語出中庸第三十章，中庸講「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。」（中庸第三十）宇宙萬物的生生之理，互相貫通，並育不相妨害。薛瑄用爲解釋天地一太極，萬物各有一太極。若是這樣，天地有一統理，萬物的理則爲統理的份子，好比大江和支流。朱熹還沒有這樣的說法，他只說物得理之偏，人得理之全。

「太極不可以動靜言，然舍動靜，亦無太極。」（讀書錄）

動靜爲氣的動靜，有動靜然後分陰陽。周敦頤的太極圖說云：「五行一陰陽也，陰陽一

太極也，太極本無極也。」陰陽由太極而來，太極在陰陽以內，如同陰陽之氣在五行以內。若以太極為理，太極便有動靜之理，動靜之理在陰陽之內，太極也就在陰陽以內了。不過，卻不能以太極相等於陰陽之理，如同易經繫辭第五章說：「一陰一陽之謂道」，也不能認為道只是陰陽之道，除陰陽之道外沒有其他的道；同樣，不能以動靜之理以外便沒有太極，所以說：「太極不可以動靜言，然舍動靜，亦無太極。」這種肯定就不符合邏輯。若以太極為太虛之氣，動靜乃是陽氣陰氣，也不能說「舍動靜外，亦無太極」。

(乙) 理 氣

理氣為物體的二元，程顥有這種主張，朱熹從而發揮，成為他的學說的中心。薛瑄追隨朱熹的主張，以物由理氣而成。理為物性，氣成物形。

「朱子曰：聚散者氣也，若理，則只泊在氣上，初不是凝結自為一物，但人分上合當然者便是理，不可以聚散言也。」（讀書錄）

「理既無形，安得有盡？……有形者可以聚散言，無形者不可以聚散言。」

（讀書錄）

理爲無形的抽象之理，不能凝結，不能聚散。可以凝結者，可以聚散者乃是氣。薛瑄在上一段的話裏，提到形上本體論的一個重要點：「理既無形，安能有盡？」理從自體上說，應是沒有限制的。例如人之理，祇有一個，應是全的，不能有多有少。爲什麼在具體上有這麼多的人，而每個人又不相同？理自己不會限制自己，理的限制來自氣，理因氣而取得限制；所以每一個人的個性來自氣。

「氣無涯而形有限，故天大地小。」（讀書錄）

這又是另一方面的問題，氣從自體說，是渺茫無涯，沒有限制，氣爲什麼而成爲有限的形呢？形是有限的，無涯的氣爲什麼變成了有限的形？也就是說氣由什麼而取得限制？那是因爲氣由理而取得限制。因爲理氣不能分離，互相限制。

「理只在氣中，決不可分先後。如太極動而生陽，動前便是靜，靜便是氣。豈可說理先而氣後也。」（讀書錄）

「理如日光，氣如飛鳥，理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛，鳥飛而日光

雖不離其背，實未嘗與之俱往，而有間斷之處。亦猶氣動而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡，而有滅息之時。氣有聚散，理無聚散，於此可見。」（讀書錄）

「理如日月之光，小大之物，各得其光之一分。物在則光在物，物盡則光在光。」（讀書錄）

薛瑄把朱熹的思想，向前演進。朱熹以天地一理，或天地一太極，萬物又各自有太極。元朝儒者已進而說天地的太極，為萬理的總匯，萬物各分有總理的一分。薛瑄繼續向前，以理為一，「小大之物，各得其光之一分。」這個總匯之理，不是一個超越萬物之理？照薛瑄所說，似乎是一個超越萬物之理，他說「物在則光在物，物盡則光在光。」以日月之光比喻，物不在時，則理在理。理不聚散，不生滅；氣有聚散，有生滅。但若沒有氣，也便沒有理，應該同時存在，同時不存在。不能說「物盡則光在光。」這種『理一而殊』的理，乃是『生生之理』。宇宙萬物同一『生生之理』，而凡一物的生命又不相同。

「石壁上草木，最可見生物自虛中來，虛中則實氣是也。」（讀書錄）

空虛中爲實氣，則氣可以是虛，可以無形；這種思想便不是朱熹的思想，而是張載的思想了。

生命由虛氣而來，易經說是由陰陽的變化而來，薛瑄沒有多講易經，不注重『生生』。
讀書錄中有一段話：

「細看植物，亦似有心，但主宰乎是，使之展葉開花結實者，卽其心也。」

朱熹曾說天地以生物爲心，這種使生物發展生命的心，在每一物裏都有，卽是一種保全並發展自己存在的自然傾向和動力。朱熹又說人得天地之心，以爲心。

(丙) 心

前代儒者論心最透徹者，應推荀子，但是儒家的傳統，卻以孟子爲儒家心學的大師，將荀子放在一邊，並且說孟子以後沒有傳人，一直要到周敦頤或陸象山。這其中的理由，是儒家的心學乃是修身養性之學，荀子主張性惡，不承認人心可以作人修德的規範，須以聖人的教訓作爲規範；孟子則以人心本性，具有天理，若能存心，便能養性。因此修身的工夫，都

集中在『心』上。

「道，無處不在。」（讀書錄）

「天道流行，命也，命賦於人，性也。性與心俱生者也。性體無爲，人心有覺，故心統性情。」（讀書錄）

「心統性情」爲朱熹的主張，宋末和元代理學者都接受。心具有天理，心自體是虛靈的；若沒有私慾的掩蔽，天理自然顯露。

「心一收而萬理咸至，至非自外來也，蓋常在是而心存，有以識其妙耳。

心一放而萬理皆失，失非向外馳也。蓋雖在是而心亡，無以察其妙耳。」

（讀書錄）

理在不在，不是本體的問題；理既是人性，人性常在，理無時不在。薛瑄所說理在或理失，乃是認識問題；人心是否有理在心內的意識，即人是否在心內看到理。「心一收而萬理

威至」，心在就見到理。然而這個理有兩個問題：第一，心一收，馬上就見到理，心一放，馬上就見不到理，這個認識是什麼認識呢？是良知嗎？按理說應該是良知，薛瑄沒有講。他的意思，必定以理自然光明，只要心不想雜事，就能見理。這一點和佛教禪宗的禪法很相似。雖然孟子也曾說收心，然而孟子的收心，不是講認識天理，而是講培育人心的善端。陸象山和王陽明卻專門講反觀自心天理。薛瑄說：

「心細密則言道，心粗則行不着，習不察。」（讀書錄）

心細密的人不見得就好，心粗的人不見得就壞；只能說心細是收心，心粗是放心，那便能說見道不見道了。

宋末學者在心論上頗受佛教影響，注意在見到天理，以人心具有萬善，祇要人心沒有私慾，善德便自然地發揚。殊不知孟子的性善論祇以人心具有善端，經由人去發育，而不祇是克慾就够了。佛教禪宗則以實相真如具有一切，實相顯露，人就成佛。宋末儒家便偏於求天理的顯露，而忽略了日新又日新的努力。

「理明後，見天地萬物，截然各安其分。」（讀書錄）

「理如物，心如鏡，鏡明則物無遁形。心明則理無蔽迹，昏則反是。」

（讀書錄）

這都是借用佛教的說法，當然佛教禪宗也是採取儒家大學、中庸的思想，但佛教把中庸的「誠」和大學的「明明德」，加上了自己的講法，宋元明的理學家又借用佛教的說法來講大學和中庸的心性論。

「心一收，而萬理咸至。」的第二個問題，是陸象山的問題，即是萬理都在心否？是不是心外無理？

「人只於身內求道，殊不知身外皆道，渾合無間，初無內外也。」（讀書錄）

「不可將身外地面作虛空看，蓋身外無非真實之理，與身內之理渾合無間也。」（讀書錄）

理不僅在身內，便不是「身外無理」。朱熹主張天理在人心，亦在萬物。薛瑄說：「物

無內外」，更好說是「理無內外」，因為物是在外，並不在我身內；祇有物之理，在物，又在我身內。至於說身外宇宙不可作虛空看，而應說是充滿真實之理，這是對於佛學的反響，佛學以一切為空為假，然同時又說萬物都具有「一實相」。身外有實理，身內有實理，「渾然無間」，這種說法，有些類似神秘主義。

「心虛能涵萬理」（讀書錄）

「在一心之理，與在萬事之理，本無二致。惟聖人一心之理，能通萬事之理者，以其純乎天理之公也。」（讀書錄）

心虛靈，可以涵萬理；這種理能够解釋為求學致知所得之理。學者所得知識無論多麼多，心常能涵存。薛瑄的意思則是說心中生來涵有萬理，聖人心中沒有私慾，故「一心之理，能通萬事之理。」；常人之心不通於萬事之理，便應格物致知。

「物格，是知逐事逐物各為一理；知至，是知萬物萬事通為一理。」（同上）

朱熹主張多研究外面的事物，遇事分析，久而後能自然貫通。

「心統性情」，心中有性有情，性是理，情則是氣。性和理，兩者同爲一，互相等；情是氣，是情由氣而成，然氣不等於情，氣比情更廣更大，因爲人的身體、個性、才能都來自氣。

「論性不論氣，不備，有二說。專論性不論氣，則性亦無安泊處，此不備也。專論性不論氣，則雖知性之本善，而不知氣質有清濁之殊，此不備也。論氣不論性，不明，亦有二說：如告子以知覺運動之氣爲性，而不知性之爲理，此不明也。如論氣質有清濁之殊，而不知性之本善，此不明也。二之則不是。蓋理氣雖不相雜，亦不相離。天下無無氣之理，亦無無理之氣，氣外無性，性外無氣，是不可二之也。若分而二，是有無氣之性，無性之氣矣。故曰二之則不是。」（讀書錄）

這一段論氣質之性，全是朱熹的思想。但是薛瑄說：「氣外無性，性外無氣。」若追究到根底，則有語病。太極是理，有不有適合於太極之氣？天理只有一理，是不是有適合天地

的天理之氣？若太極有理有氣，太極便是一實體。若是天地有理有氣，天理也是一實體。這卻不是朱熹的主張了！

「須知己與物皆從陰陽造化中來，則知天地萬物爲一體矣。」（讀書錄）

此所謂「一體」，即天地萬物的生命相連結，結成一整體生命。張載和王陽明都有這種思想。

(2) 修 養

薛瑄爲一純然儒者，操守謹嚴，有骨節，不畏宦者的權勢，寧死不屈。宦者王振以同鄉之誼，薦他做官，他卻不謝不拜。王振雖遣人示意，他仍不改變態度。替一寡婦伸冤，和都御史王文對抗，王文假王振的淫威，下他於獄，論死，他心安不動，日讀易經不輟。因此當時人都稱他薛夫子。

(甲) 慎 獨

薛瑄自少以『慎獨』作修身的原則；慎獨來自中庸，乃儒家修身的重要方法。

薛瑄說：

「余少讀聖賢書，竊有志於慎獨之學，尚懼久而或怠也，遂自稱曰慎獨子，庶幾顧名思義，永久不忘，逮今三十七年矣。……」

蓋一心之理，靜而無動。而有在動靜有無之閒曰幾，凡天下之善惡皆原於此，故曾子子思懇懇示人，必曰慎獨。獨者，人所不知而已所知之地，蓋即所謂幾。而慎者，則所以謹乎是也。故君子於幾之際，必精必察，果天理耶，即扶導而擴充之，果人欲耶，則摧抑而遏絕之。

至於暗室屋漏，獨居獨為之閒，而不敢有自欺之心焉，則內外隱隱，無非一致，而天德之盛，渾渾乎無息矣。……」（薛敬軒文集 卷五，慎獨齋記）

慎獨，不祇是獨自私處，時刻謹慎，而是當七情動時，即是當心動時，對於所發之機，特別謹慎考察，思其是否合於天理。中庸講慎獨，即特別注重在情動時能合於節，以致中和。朱熹註中庸說：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，迹雖未

形，而幾則已動，人雖不知，而已獨知之，則是天下之事，無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉。」薛瑄的話就是朱熹的意思，他更進而有天德渾渾無息的心境，有如中庸述說聖人的盛德，「溥博如天，淵泉如淵。」（第三十一章）薛瑄也說：「心中無一物，其大浩然無涯。」（讀書錄）

（乙）主敬

宋朝理學家力主修身，而修身的要法，在於主敬。主敬和慎獨，有時用為同一意義，有時雖分為二，然緊相聯連。主敬使心定，心定纔能察心將動之幾。

「余謂自七情肆而天理微，九竅邪而人欲橫，雖老生宿儒專專於講頌者，尚溺於語言文字，不知主敬以救其弊，況他乎哉。……」

蓋人之為人，其理有木火土金水之神，其體有耳目口鼻四肢百骸之形，其事有五倫百行之備，故內焉而敬不篤，則心官昧而天理亡；外焉而敬不篤，則衆欲攻而百體肆；內外胥失乎敬，則身心尚莫知所措，況於應萬事哉。此聖門為敬必先乎此也。至其所以用力之方，內則惺然其心，不使有

一塵之蔽，外則肅乎其容不使有一體之情，以至接乎物則必主於一，而無他適之擾。如是而持之以堅固，持之以悠久，則近而屋漏無所愧，遠而天地無所怍。所謂七情肆而天理微者，可以節而著，九竅邪而人欲橫者，可以返而消，內外遠近大小精麤（粗），融明周洽，何往而非天地之流行哉！

（薛敬軒文集 卷五，篤敬齋記）

『主一』，心專於一而不亂，心專於天理而不外馳。宋朝理學家宗於程朱，常守爲修身要法。人內有七情，外有九竅，常爲外物所誘，故要緊內外部持之以敬。

「心常主敬，物來應之。」

人不持敬，則心無頓放處。

人不主敬，則此心一息之間，馳騖出入，莫知所止也。」（讀書錄）

主敬，使心能定能安。心定則對於事物之理，就能觀看清楚，「物來應之」。

「主一，則氣象清明，二三則昏昧矣。」（讀書錄）

主一是心專於當前的事；主一，又是心專於天理。心因此能安定而清明。若使心一時想許多事，心就亂，就昏昧。

「一刻之謹，心在理存；一刻之怠，心放理昏，是知敬之一字，乃直內之樞機，養性之本根。昔在伊洛，道繼孔孟，開示羣迷，敬為要約，」

（薛敬軒文集 卷九，持敬箴）

「余於坐立方向器用安頓之類，稍有不正即不樂，必正而已。非作意為之，亦其性然。」（讀書錄）

外面坐立方向之正，就是外面的敬。行而久之，養成第二天性之習慣，不故意去作，也自然會正。

「居敬有力，則窮理愈精；窮理有得，則居敬愈固。」（讀書錄）

居敬和窮理有關，因居敬則心安，心安則窮理愈精。窮理，在於研究事物之理。

「主靜以立其本，慎動以審其幾。」（讀書錄）

靜和敬相連，主敬則心必靜，心靜為修身的根本，靜而後能慮，慮則能審察將動的幾。

（丙）誠

『誠』可以解釋為慎獨；但是，誠的特有意義，則是天理的流行。

「凡大小有形之物，皆自理氣至微至妙中生出來，以至成形而著。張子曰其來也幾微易簡，其宗也廣大堅固。」（讀書錄）

「幾微易簡」為變化之理；這種變化之理若能自然流行，沒有阻礙，就能廣大堅固。理的自然流行，便是誠。

「誠不能動人，當責諸己，不能感人，皆誠之未至。」（讀書錄）

「動而未形，此心之幾，幾有善惡，人莫吾知。吾既知矣，其將何爲？賢

有明訓，而曰勿欺」（薛敬軒文集 卷九，勿欺齋銘）

至誠之人，贊天地的化育。因人性之理，自然流行，而能通達到別的人和物，所以聖人則存神過化。

「蓋先聖之心，虛靈洞徹，萬理咸備。而天下之道，千變萬化，皆由此出。但其寂然不動之時，初無聲臭可聞，無涯涘可測。此其所存者神，與先聖之耳目口鼻四肢百骸之形，雖與人同，而踐形盡性，則非人所及。故其身示至教，如天之垂象，凡所經歷，威儀辭氣所接，羣動無不孚格變易，此其所遇者化。」（薛敬軒文集 卷六，存化書堂記）

聖人之心，虛靈而具眾理。天然地流行於事物，至誠無虛，故能化人。常人之心，情感昏昧，天理被掩蔽；則須自加勉力，克制情感，以彰明天德，這是中庸所說的「誠之者，人

之道也。」（第二十章）

「親之恩如是；故其歿世雖遠，人子之喘息呼吸，即親之遺氣，人子身體髮膚，即親之遺體，則所以追念其親之撫摩保愛教誨期願之恩，而惻愴悲思之情，出於中心之誠，自不能忘於一息之間，與子之身相為始終者，是乃天理民彝之至，非由外鑠也。」（薛敬軒文集 卷六，永思堂記）

孝為人的天性，孝子即出於中心之誠，自然不能忘懷雙親的恩愛。有諸中，則形諸外。子誠則孝，臣誠則忠。

「夷考子美平日所作諸詩，雖當兵戈騷擾流離之際，道路顛頓凍餓之餘，其忠君一念炯然不忘，故其發為詩也，多傷時悼亂痛切危苦之詞，憂國愛民，至誠惻愴之意，千載之下，讀之者尚能使之太息而流涕，感慕而興起，則子美之忠，終始不渝又如此。……夫忠在人心，乃天理民彝，萬世之所同。……」（薛敬軒文集 卷六，遊草堂記）

忠孝都是「天理民彝」，人以至誠之心，爲孝爲忠，千載之後，尚可引起後人的敬佩，至誠之人不僅可當代的人，且可以點化後代的人。中庸說至誠的人盡性則盡人性，又能盡物性，乃贊天地的化育。

(丁) 仁

薛瑄說：

「夫道之至大者，莫大於仁。孔門弟子自顏子以下，皆未嘗以仁許之，誠以仁爲萬善之長，偏言則一事，專言則包義禮智三者。故孔子教人，惟以求仁爲言。蓋盡仁，則四者之性無不盡矣。至其爲仁之要，則其告顏子以非禮勿視聽言動者是也。是則仁道雖大，有非後學所敢易言；然人得天地之理以爲性，初不以聖愚而有異，聖人之所以爲教，學者之所以爲學，莫不本於是焉。雖初學之士，凡志於道者，必當從事於斯也。」（薛敬軒文集）

卷九，蕭絃仁字說）

「仁爲萬善之長」，「包義禮智三者」，理學家都有這種思想，孔子更以仁爲最高的善

德，不以『仁』去稱讚人。但是仁又是人性的天德，人爲行善，第一就該當仁。薛瑄以「人得天地之理以爲性」，天地之理就是仁。朱熹曾說天地以生物爲心，人得天地之心以爲心，生物爲仁，人心乃是仁。孟子曾說仁是人心，而且就是人。人若不仁，就不是人。

「仁是嫩物，譬如草木嫩則生，老則枯。」（讀書錄）

仁爲生，天地使萬物化生稱爲仁。人心能贊天地的化育，人乃誠於自己的性，發揚了仁道。

薛瑄爲人謹慎嚴肅，重氣節，好義，從不苟合。曾說：「二十年治一怒字，尙未消磨得盡。以是知克己最難。」（讀書錄）因有怒氣，性便剛強。對於太監，從不畏懼，雖死，從不屈服。明朝太監爲一大患，東廠刑罰，慘不可言。薛瑄力抗太監，下獄仍不改初衷。他自心中沒有貪望，「心中無一物，其大浩然無涯。」（讀書錄）養有孟子的浩然之氣。

（二）河東學派——呂柟

薛瑄在明儒學案，被稱爲河東學派的首領。他是山西人，他的弟子也都是山西南的

人，可以稱爲北方的學風，謹慎朴厚，保守張載二程和朱熹的思想。

薛瑄的弟子閻禹錫，字子與，洛陽人。明英宗正統九年甲子（公元一四四四年）舉鄉試，時年十九歲。後官至御史，提督畿內學政，常講周敦頤的太極圖和通書。

閻禹錫的弟子段堅，字可久，號容思，蘭州人。明代宗景泰五年甲戌（公元一四五四年）中進士。明憲宗成化二十年甲辰（公元一四八四年）卒，年六十六歲。平生講習濂洛的書。

周憲，字廷芳，號小泉，丹衛人。學於段堅，又學於薛瑄的弟子李景，篤學力行。他有弟子薛敬之。

薛敬之，字顯思，號思庵，陝西渭南人。明憲宗成化二年丙戌（公元一四六六年）入太學，與陳白沙同列。成化二二年丙午（公元一四八六年）選山西應州知府。明武宗正德三年戊辰（公元一五〇八年）卒，年七十四。常講太極圖和西銘，弟子中最著者爲呂柟。

呂柟，字仲木，號涇野，陝西高陵人。正德戊辰年，即薛敬之去世之年，舉進士。明世宗嘉靖二十一年壬寅（公元一五四二年）卒，年六十四。曾官至南京禮部右侍郎。

河東學派保有朴實之風，既不合於陳白沙，也不讚成王陽明。呂柟教弟子就日常生活上下修身工夫。

「先生謂諸生曰：我欲仁，斯仁至矣。今講學甚高遠，某與諸生相約，從下學做起，要隨處見道理。事父母這道理，待兄弟妻子這道理，待奴僕這道理，可以質鬼神，可於對日月，可以開來學，皆是切實處做來。大器曰：夫仁亦在乎熟之而已矣。曰：然。」（明儒學案卷八，河東學案一呂涇野先生語錄）

「今講學甚高遠，」指的是陳白沙和王陽明，白沙講虛靜，陽明講致良知，在河東學者看來，不免好高騖遠，不切實際，易使學者流於空疏。

切實的學問在於『學』，孔子特別看重『學』。

「問致良知，先生曰：陽明本孟子良知之說，提授教人，非不警切；但孟子便兼良能言之，且人之知行，自有先后，必先知而後行，不可一偏。傳說曰：非知之艱，聖賢亦未嘗即以知爲行也，縱使周子教人曰靜曰誠，程子教人曰敬，張子以禮教人，諸賢之言，非不善也；但亦各執一端。且如言靜，則人性偏於靜者，須必求一道理。曰誠曰敬，固學之要，但未至於誠敬，尤當有入手處。如夫子魯論之首，便只曰：『學而時習之，』言學

則皆在其中矣。」（同上）

「東郭子曰：大抵聖人言一學字，則皆是行，不是知。知及之，仁不能守之。及之亦是行。如日月至焉，至字便是一般。守之是守其及之者，常不失也。……先生曰：知及之分明只是知仁，守之纔是行，如何將知及亦爲行乎？予之所未曉也。」（同上）

求學是修身的第一步工夫，是「從下學做起」。呂柟以人是先知而後行，知和行不同一。既然先須知道天理，他乃以學爲基本的工作。

「學者到怠惰放肆，總是不仁；仁則自是不息。」（同上）

學者，爲求學，須自強不息，因自心是仁，有生氣。學者所行的，在於求知，求知則在於格物致知。

「邦儒問：近日朋友講及大學，每欲貫誠意於格物之前，蓋謂以誠意去格

物，自無有不得其理者。如何？先生曰：格致誠正，雖是一時一串的工夫，其間自有這須節次。且如佛子寂滅，老子清淨，切切然，惟恐做那仙佛不誠，其意可謂誠矣，然不差至於如此，正為無格致之功故也。但格致之時，因不可不著實去做，格致之後，誠意一段工夫，亦是不可缺也。」

(同上)

「章詔問格物。先生曰：這個物，正如孟子所云萬物皆備於我物字一般，非是泛然不切於身的。故凡身之所到，事之所接，念慮之所起，皆是物，皆是要格的。蓋無一處非物，其功無一時可止息得的。」(同上)

『格物』為對事物的研究，『致知』為知事物之理。這種思想為朱熹的思想。所謂研究事物之理，即就每人日常所接觸的事物去研究。

「論格物致知，世之儒者，辨論莫太高遠乎！先生謂若事事物物皆要窮盡，何時可了。故謂只一坐立之間，便可格物。何也？蓋坐時須要格坐之理，如尸是也。立時須要格立之理，如齋是也。凡類此者皆是。如是，則知可

致而意可誠矣。又曰：先就身心所到事物所至者，格久便自熟，或以格爲度量亦是。」（同上）

格物，也要從下處去做，不要貪高騫遠，就日常所接觸的事物，細心研究，不要只講玄理。這是薛瑄修養的原則，事事謹慎。不能只就自己良心能安。

「先生曰：今世學者，開口便說一貫。不知所謂一貫者，是行上說，是言上說。學到一貫地位多少工夫！今又只明心，謂可以照得天下之事。宇宙內事，固與吾心相通。使不一一理會於心，何由致知？所謂不理會而知者，即所謂明心見性也，非禪而何？」（同上）

呂柟責斥王陽明的明心，爲禪法的明性見性。心一明，則可照明天下的事，修身豈能這般容易。要達到萬事貫通的地位，須修多少工夫！

呂柟和魏校爲同時人，兩人都屬朱熹的學派。但兩人對於朱子的思想也有不相同的點看法。魏校不讚成氣質之性，以性只是理，氣質在性以外。呂柟則不讚成這種主張。

「本泰問夜氣。曰……孟子此言氣字，卽有性字在。蓋性字何處尋，只在氣上求，但有本體與役於氣之別耳。非謂性自性，氣自氣也。……」(同上)

呂柟對於朱熹的理氣論，不大讚成。他以理在氣中，不能分爲二，說性就有氣，雖然性不是氣。

「先生曰：聖賢每每說性命來，諸生看還是一個，是兩個？章詔曰：自天賦與爲命，自人稟受爲性。先生曰：此正是易一陰一陽之謂道一般。子思說自天命便謂之性，還是一個。朱子謂氣以成形，而理亦賦，還未盡善。天與人以陰陽五行之氣，理便在裏面了，說個亦字不得。」

陳德文因問夫子說性相近處，是兼氣質說否？先生曰：說兼亦不是，却是兩個了，夫子此語，與子思元是一般。」(同上)

這種思想，可以說是張載的思想，理氣不是兩個，連「兼」字也用得不恰當。

呂柟對於朱熹另有一種不滿，認他過於嚴肅，只講天理，而不能顧及人情。

「惟時問先生，嘗論尹彥明朱元晦不同者何？先生曰：得聖門之正傳者，尹子而已，其行慤（くひせ）而直，其言簡而易。若朱子大抵嚴毅處多，至於諫君，則不離格致誠正。人若問之，則曰平生所學，惟此四字。如此等說話，人皆望而畏之，何以見信於上耶！……顧問朱子與二程者何如？先生曰：明道爲人，盎然陽春之可掬，故雖安石輩，亦聞其言而嘆服。至於正叔則啓人偽學之議，未必無嚴厲之過耳。……」（同上）

呂柟推崇尹彥明，彥明即尹焞，世稱和靖先生，爲人溫和。所謂得聖門正傳，是指修身爲人而言。他又景仰程明道，也因明道爲人溫和。然而河東學派的先師薛瑄，爲人卻非常嚴肅，絲毫不苟，爲世所重。

呂柟的抱負，勉力學聖人，「窮則獨善其身，達則兼善天下。」（孟子 盡心）然而就在窮時，也仍舊可能兼善鄉里鄰居。

「諸生有言及氣運如何，外邊人事如何者。曰：此都是怨天尤人的心術。但自家修爲，成得個片段。若見用，則百姓受此福。假使不用，與鄉黨朋

友論些學術，化得幾人，都是事業。正所謂暢於四肢，發於事業也，何必有官做，然後有事業。」（同上）

這種心情，崇仁學派的學者更加明顯，他們學聖人『憂道不憂貧』（論語·衛靈公）。明朝開國以後的儒者，河東，崇仁，三原各派，都能提倡這種節義的風氣。

（三）吳與弼

吳與弼，字子傅，號康齋，撫州崇仁人。生於明太祖洪武二十四年辛未（公元一三九一年）。明成祖永樂七年己丑（公元一四〇九年），年十九，到京師省親，在金陵向洗馬楊文定受教。一日讀伊洛淵源錄，遂有志於道。過兩年，父命還鄉。居鄉耕田，粗衣糲食，門生來學者日多。他和門生共同耕作，遇雨，被簑笠，負耒耜，耕作不輟。郡官交薦於朝，他辭不受官。嘗說官和佛子不除，國不能治，何必要出去做官！後來忠國公石亨想有薦賢之名，託楊文達向皇上保薦，皇帝遣使徵聘，命他在東宮講學。與弼到京師，覬見皇帝，堅辭不受命，乃歸家，他怕受石亨的牽累，明英宗天順三年己卯，（公元一四五九年）遣門生上表謝恩。次年石亨果因

圖謀不軌被誅。天順六年辛巳，往楚，拜老師楊文定墓。天順六年赴閩，訪朱熹遺跡。明憲宗成化五年己丑（公元一四六九年）卒，壽七十有九歲。平生，不多著述，有康齋集十二卷。卷中有「日錄」一卷，爲日記體，記修身養性事。平素講學，不喜作玄妙高談，祇教切身修德的事。自己尤身體力行，出入作息，刻刻不忘。陳白沙曾來學，初到，不能早起，與弼天未亮，已自簸穀，高呼白沙說：「秀才若爲懶惰，即他日何從到伊川門下，又何從到孟子門下。」（明儒學案 卷二）

(1) 立志

吳與弼講學，少講高超的學理，在文集和日錄裏不見關於太極和性理的言論，而他的思想則默守濂洛關閩的傳統，期爲聖賢。他少年讀伊洛淵源錄，老年仍舊喜讀此書，可見他的思想和心願所在。

「永樂己丑冬，姑蘇別駕李侯能白寄此集於先君，與弼燈下閱之，伏覲道統一脈之傳，不覺心醉。而於明道先生獵心之說，尤爲悚動。蓋平昔謂聖賢任道之統者，皆天實篤生，非人力可勉，遂置聖賢於度外，而甘於自

棄。及觀此事，乃知所謂程夫子者亦嘗有過，亦資於學也。於是思自奮勵，竊慕向焉。既而盡焚舊時舉子文字，誓必至乎聖賢而後已。辛卯冬，與弼歸鄉里，而京師官舍被火，意此書必燬燼矣。居常思一再讀而不可得。今年春，齋先君遺籍於蓮塘故址，忽喜無恙。遂奉至小陂茅屋，日敬玩味，以酬素願。嗚呼！與弼迷途少改，實始此文，於以見朱夫子纂集，垂惠後學之功盛矣。而李侯遠贈之勤，其敢忘哉。」（康齋集 卷十二，歐伊洛淵源錄）

永樂己丑，吳與弼年十九，往京師，在金陵從楊文定受教。在父親官邸讀伊洛淵源錄。後來已到老年，重讀這書，作了一跋，表示他學術思想的來源。但是他對於理學，所注意的在於修身，「誓必至乎聖賢而後已。」他有一封上父親的信，在信裏他略述自己平生的志趣。

「十二歲，方隨伯父至京，父子初見，皆不相識。居京時，大人常夜臥語。男云：吾昔在外時，思爾不見，淚下多少矣！今爾在傍宜努力進學，斯於成人。當時男未知此言之切也。及年十八九，雖略知詩書，志氣太銳，自謂古人不難到，每輕前人，忽略行事。大人雖時時切責之，而其狂妄之

心，終不能改。年二十一，回鄉，粗涉人事，然後漸知力行之果不易爲。又天之所以拂亂其所爲者，恒極其至。兼以疾病纏綿，茫然不知道路所由，安得而順乎親哉！……今年正月來，多看四書，頃刻不離，頓覺身心粗有所得，於聖賢分上用功，亦似有下手處。方知天之所以窮苦於身，吾親所以責備於行者，恩何至哉！」（康齋集 卷八，上嚴親書）

年青志大，然志在爲聖賢，但以聖賢爲易而「忽略行事」，終不能有成。後來下工夫，專心讀四書，從實事上下手，則「於聖賢分上用功，亦似有下手處。」

「僕聞天下之至美者，莫如聖人之道，昭明易見，簡易易行。然世鮮能之者，不學故耳。原其故有二焉：憤然無知而不事夫學者，庸人也；學焉而弗克者，未誠也。……僕坐此患十年餘矣，把憑朝夕亦云至矣！今年從春來，一以大學語孟中庸熟玩，一日恍然，似粗有所見，乃喟然嘆曰：聖人之道，果易曉也，果易行也。而今而後，吾知免夫！朝夕之憑，而有以超然樂乎羣物之表矣，因益加力焉，所見益似親切。……」（康齋集 卷八，與徐

希仁訓導書

吳與弼致爲聖賢，性剛毅，立身處世遇事不苟。然而心不能不動，另外是饑寒交迫時，心煩不安。與弼在這種時候，他能自己反省，以求心定。

「貧困中，事務紛至，兼以病瘡，不免時有憤躁。徐整衣冠讀書，便覺意思通暢。古人云：不遇盤根錯節，無以別利器。又云：若要熟也，須從這裏過。然誠難能難能。」（康齋集 卷十一，目錄）

「夜病，臥思家務，不免有所計慮，心緒便亂，氣卽不清。徐思，可以力致者，德而已，此外非所知也。吾何求哉，求厚吾德耳。於是乎定氣，於是乎清明，日書以自勉。」（同上）

「數日家務相因，憂親不置，書程間斷，胸次鄙吝，甚可愧恥。竊思聖賢，吉凶禍福，一聽於天，必不少動於中。吾之所以不能如聖賢，而未克動搖於區區利害之間者，察理不精，躬行不熟故也。吾之所爲者，惠迪而已，吉凶禍福吾安得與於其間哉。大凡處順不可喜，喜心之生，驕侈之所

由起也。處逆不可厭，厭心之生，怨尤之所由起也。一喜一厭，皆爲動其中也。其中不可動也，聖賢之心如止水，或順或逆，處以理耳。豈以自外至者爲憂樂哉。嗟呼！吾安得而臻茲也！勉旃勉旃，毋忽！七月初二日書於南軒。」（同上）

以家中事務，以貧而病，致心中不安，這乃人生常事。聖賢則是在這些常事中表現出尋常的氣象，心不爲外物所動。聖賢能把人生的吉凶禍福，不以爲吉凶禍福，眞眞的吉凶禍福則是在於進德不進德。易經本是占卜的書，但是孔子在「十翼」中的思想，卻說聖賢不占卜吉凶，聖賢祇求進德。與弼所以說：「吾何求哉！求厚吾德耳！」

「與弼氣質偏於剛忿。永樂庚寅年二十，從沈馬揚先生學，方始覺之。春季，歸自先生官舍，紆道訪故人李原道於秦淮館，相與携手淮畔，共談日新。與弼深以剛忿爲言，始欲下克己之功。原道尋以告吾父母，二親爲之大喜。……厥後克己之功，雖時有之，其如鹵莽滅裂何！十五六年間，猖狂自恣，良心一發，憤恨無所容身。去冬今春，用功甚力，而日用之間，

愈加辛苦，疑下愚終不可以希聖賢之萬一，而小人之歸無由可免矣！五六月來，覺氣象漸好，於是益加苦功，逐日有進，心氣稍稍和平，雖時當逆境，不免少動於中，尋即排遣，而終無大害也。二十日，又一逆事，排遣不下，心愈不悅。蓋平日但制而不行，未有拔去病根之意，反復觀之，而後知吾近日之病，在於欲得心氣和平，而惡夫外物之逆以害吾中，此非也！心本太虛，七情不可有所干。物之相接，甘辛鹹苦，萬有不齊，而吾惡其逆我者，可乎？但當於萬有不齊之中，詳審其理以應之，則善矣，於是中心洒矣。此殆克己復禮之一端乎！蓋制而不行者硬苦，以理處之則順暢。因思心氣和平，非絕無於往日，但未如此八九日之無間斷。又往日，家和平，多無事，今乃能於逆境擺脫，懼學之不繼也。故特書於冊，冀日新又新。讀書窮理，從事於敬恕之間，漸進於克己復禮之地，此吾志也，效之速速，非所敢知。洪熙元年乙巳七月二十一日，與弼識於南軒。」

（同上，日錄）

與弼下功夫克己，祇在克制情慾勿動，這是抑制，然而一不提防，又當外來感動過大

時，情慾不能抑住，便暴發更甚。與弼後來發覺克情在於導情，引導情慾使有合理之動，合理之動，即是「動而皆中節」，心便有和，因和而安。中庸說「致中和，天地位焉，萬物育焉。」（第一章）與弼志在爲聖賢，爲聖賢之道，在於「從事於敬恕之間」。

(2) 理性之學

吳與弼雖不多講陰陽性理；然而陰陽性理乃修身進德的根據，宋朝理學家沒有不研究易經的人，與弼也不能例外。在他的文集裏有提到易經的地方，就表示他讀易心得。

「番禺謝生胖，隨其舅氏何生潛，鄉執陳獻章來游吾館，資二生以輔仁，予嘉其氣相得而志相合也，爲講大易重兌之象，而紬繹夫子體象之辭，以掖其進焉。兌之爲卦，陽實在下，陰虛不上，爲澤之象。重兌有二澤，附麗之象。二澤互麗，互相滋益。聖人謂天下互相滋益之大者，惟朋友講習云。……乃若美在其中，而暢於四支，知周萬物而道濟天下，斯所謂益者。……」（康齋集 卷十，麗澤堂記）

兌的象爲澤，重卦爲附麗，這種解釋，以象爲根基，再以陰虛陽實，實下虛上，以解釋虛心求益，朋友輔仁。宋代理學家解釋易經，注重義理，摒棄漢易的象數；又宋代易學注重「象」，吳與弼似受宋代易學的影響。

「昔伏羲肇畫於龍馬之圖，而文籍生，列聖繼作，記載漸繁，皆所以出治道，立民極焉。」（康齋集 卷十，唐山書閣記）

伏羲依河圖洛書，作八卦，爲中國文籍的開始。易卦的圖象，雖爲占卜，然亦爲「出治道，立民極。」

「無極之妙，充盈宇宙，而該貫吾心，何可須臾離哉！然事幾萬態，大和難保，不有精鑒，以爲權度，難免於流俗架空之患矣。」（康齋集 卷十，省庵記）

「無極之妙」究竟是什麼呢？「充盈宇宙，而該貫吾心」，應該是無極之理，或太虛之氣。中庸和論語都說「道」不可須臾離開，「無極之妙」則應是太極之理。以無極和太極爲

理，乃朱熹的主張，以太極為太虛之氣，乃是張載的主張。吳與弼似是追隨朱子。

「讀易倦，觀晦庵先生年譜，慨先哲之精勤，愧驚輩之滅裂，惘然自失，奈之何哉！據今地位，努力向前。」（康齋集 卷十一，日錄）

「玩易，默而繹之，不勝痛快，但恨歲月來無多！」（同上）

吳與弼雖以四書爲日讀之書，六經也常誦讀。上段「日錄」就明白說讀易以至於倦，則不是偶然閱讀，而是用心研究。

「天下之至蹟而不可惡，天下之至動而不可亂，廓然而大公，物來而順應。倦臥養病，思已往踐履及聖賢名教，臥起，天向暝矣。」（康齋集卷

十一，日錄）

「雖萬變之紛紜，而應之各有定理。」（同上）

易經講宇宙變化之理，視爲天下的至蹟，爲深奧之理；然而宇宙萬物都由這種天理的貫

通，每事也都有自己的理，所以事物雖變化紛紜，每事則各有定理。因此，為修身，應該格物窮理。

「枕上思晦庵文集及中庸皆反諸身心性情，頗有意味。昨日欲書戒語云：溫厚和平之氣，有以勝夫暴戾逼窄之心，則吾學庶幾少有進耳。今日讀之云：欲進乎此，舍持敬窮理之功，則吾不知其方矣。蓋日來甚覺此二節工夫之切，而於文集中玩此話頭，益覺忘味也。」（同上）

玩話頭，為禪宗的禪法。與弼用來為描寫他注意體驗持敬窮理的重要。窮理，在於格物以求每物的定理，使能知應付之道。與弼常讀朱熹的文集，心服朱子的思想。

(3) 求心安

吳與弼生性剛愎，而且暴戾，少時任性，父母以為憂。十九歲讀宋理學家的書，開始下工夫改變氣質，他的一生，痛自鞭策。

「文公先生謂延平先生終日無疾言遽色，與弼常歎何脩而至此！又自分雖終身不能學也。文公先生又云：李先生初間也是豪邁底人，後來也是琢磨之功。觀此則李先生豈是生來便如此，蓋學力所致也。然下愚末學，若不能先去血氣之剛，平日則慕心平氣和，與物皆春。少不如春，躁急之態形焉，因思延平先生所與處者，豈皆聖賢，而能無疾言遽色者？豈非成湯與人不求備檢，身若不及之功歟！而今而後，吾知聖賢之必可學，而學之必可至，人性之本善，而氣質之可化也，的然矣！下學之功，此去何如哉！」（康齋集 卷十一，日錄）

人性本善，氣質之性有善惡。修身的工夫，在於改變不善的氣質。與弼自知氣質不清，剛愎暴躁，心常不安，乃力求改正。

「小童失鴨，略暴怒，較之去年失鴨減多矣，未能不動心，學未力耳。」
（同上）

「小女，瘡疾相纏，不得專心讀書，一時燥急不勝。雖知素患難行乎患

難，然歲月不待人，學問之功不進，不得不憂也。其實亦因早年蹉跎過了

時節，以致今日理會不徹。三十年前好用工，何可得耶！」（同上）

「因暴怒，徐思之，以責人無恕故也。……」（同上）

「早枕，痛悔剛惡，偶得二句：豈伊人之難化，信吾德之不統。」（同上）

性情暴躁，遇着逆心事就暴發，吳與弼終生努力改變氣質，雖不能完全變成心平氣和的人，然暴怒的情形，日見減少；而且也能有光風霽月的心境。

「寄身於從容無競之境，遊心於恬澹不撓之鄉，日以聖賢嘉言善行沃潤之，則庶幾其有進乎！」（同上）

「村外閒行，遺書在手，徐步自後坊坑過大同源，觀山玩水而歸，於峽裏愆久，枕石藉草而臥，暖日烘衣，鳴泉清耳，有浴沂佳致。」（同上）

這種在自然美景中，心身和舒，默思聖賢的嘉言，乃有忘懷世事，且有忘記自己的心境。

另一事使吳與弼心不安，就是貧而病，他不願接受官職，甘願貧居鄉里，自耕自食；然而家中所需，不時缺少，妻兒不免恬恬不息，他乃心中憂急。在「日錄」裏，他記述追求安貧的努力。

「因事，知貧難處，思之不得，付之無奈。孔子曰：志士不忘在溝壑，未易能也。又曰：貧而樂，未易及也。然古人恐未必如吾輩之貧。夜讀子思子素位不願乎外，及游呂之言，微有得。游氏居易未必不得窮通皆好，行險未必常得窮通皆醜，非實經歷，不知此味，誠吾百世之師也。又曰：要當篤信之而已。從今安敢不篤信之也。」（康齋集 卷十一，日錄）

「讀罷，思債負難還，生理蹇澀，未免起計較之心。徐覺計較之心起，則爲學之志不能專一矣。平生經營，今日不過如此；況血氣日衰一日，若再苟且因循，則學何可向上？此生將何堪！於是大書『隨分讀書』於壁，以自警。窮通得喪，生死憂樂，一聽於天。此心須澹然，一毫無動於中也。」（同上）

「近晚，往鄰倉借穀，因思舊債未還，新債又重，此生將何如也。徐又思

之，須素位而行，不必計較。富貴不淫貧賤樂，男兒到此是豪雄。然此心極難，不敢不勉。貧賤能樂，則富貴不淫矣！貧賤富貴樂與不淫，宜常加警策，古今幾人臻斯境也！」（同上）

「今日覺得貧困上稍有益，看來人不於貧困上着力，終不濟事，終是脆慳。」（同上）

「晚穀不收，夜秋，思家用窘甚，不得專愛於書，展轉反側，良久。因念困窮拂鬱，能堅人之志，而熟人之仁，敢不自勉。」（同上）

「昨晚，以貧病交攻，不得專一於書，未免心中不寧。熟思之，須於此處做工夫，教心中泰然，一味隨分進學，方是。不然，則有打不過處矣。君子無入而不自得，然是難事。於此，可見聖愚之分，可不勉哉！凡怨天尤人，皆是此關不透耳！」（同上）

人當貧病交迫時，心常焦慮不安。吳與弼認定「須於此處做工夫，使心中泰然。」常想中庸所說君子素位，即是隨遇而安，有富貴，行乎富貴，有貧賤，行乎貧賤，隨分讀書。在「日錄」最後的紀載裏，沒有說因貧而心亂的事了。

「閱近數年日錄，萬事不必計較，徒勞心耳！廓然而大公，物來而順應。大公，仁也，順應，義也。」（同上）

「夜坐思一身一家，苟得平安，深以為幸，雖貧窶太甚，亦得隨分耳。夫子曰：不知命，無以為君子也。」（同上）

吳與弼老人的心境，已能得安定，克制感情的努力，能有成效。在鄉間田野裏，常有欣賞自然美景之樂。

「晴窗親筆硯，心下清涼之甚，忘却一身如是之窘也。康節云：雖貧無害日高眠。」（同上）

「山中獨行，甚樂。萬物生意盎然，時陟岡頂四望，不勝之喜，欲賦山椒一覽詩。」（同上）

「早憇自得亭，親筆硯，水氣連村，游魚滿沼，畦蔬生意，皆足樂也。」（同上）

與弼的學術思想，在於篤行，從貧困艱難中，修煉自己的品格。曾說：「老來厭煩非理也。朱子云：一日未死，一日要是當。」（日錄）又說：「於是厭倦，皆是無誠。」（同上）這些話都表示他努力不懈的精神。

重編明儒學案（國立編譯館版）在導言裏說：「康齋之學，無所師承，而聞道最早。要其一生成就，皆由百般艱苦中而來。安貧樂義，自怨自艾，於宋儒所云敬義夾持，誠明兩進，致力無所不至。……顧涇陽稱其一團元氣，可追太古之樸，蓋其實也。」

吳與弼生於撫州崇仁，所教的學生多為江西人，因此稱為崇仁學派。在明儒學案裏列有崇仁學案和河東學案，以及三原學案，都是以地域而區分。

崇仁學派有胡居仁、婁諒、謝復、鄭伉、胡九韶、楊傑、周文等人。胡居仁有門生魏校、余祐。婁諒有門生夏尚朴、潘潤。上述等人除楊傑和周文兩人外，在明儒學案裏都編有小傳。胡居仁、魏校、夏尚朴三人的著作，也收有重要的部份。崇仁學派中的代表人物，當推胡居仁和他的門生魏校。

(四) 胡居仁與魏校

(1) 胡居仁

胡居仁，字叔心，被稱爲敬齋先生，江西餘干人。生於明宣宗宣德九年甲寅（公元一四三四年）卒於明憲宗成化二十年甲辰（公元一四八四年），年五十一歲。居仁從吳與弼就學，終生不仕，僅主白鹿書院，兼在貴溪桐源書院講學。家貧，有老師吳與弼甘貧的德風，修身嚴刻，每日必立課程，詳書得失以自考。平日守禮，親喪，三年不進寢室。對於修身和學術，他反對陳白沙，又極力斥佛，以兩者的思想，都近於疏狂。他自己守程朱所講的『敬』，操守端正，一毫不苟，繼承吳與弼的學風。所留著作，有胡敬齋先生文集三卷，和居業錄。

(甲) 理 氣

胡居仁的著作居業錄，不像吳與弼的「日錄」祇記修德的感觸，而是像宋朝理學家的語錄，錄有他的學術思想。

「太極之虛中者，無昏塞之患，而萬理咸具也。惟其虛所以能涵具萬理。人心亦然。老佛不知，以為真虛空無物，而萬理皆滅也。太極之虛，是無形氣之昏塞也；人心之虛，是無物慾之蔽塞也，若以為真虛空無物，此理具在何處。」（明儒學案卷，崇仁學案二，居業錄）

朱熹以太極為理之極至，張載以太極為太虛之氣，胡居仁以太極為虛，具有眾理，似乎是溶合朱熹和張載的主張。他既以太極為虛，沒有形氣，則和周敦頤的太極相同，不是純淨的理而是太虛之氣，包涵着理。老子和佛禪，所講的虛無，並不是「真虛空無物，萬理皆滅」，然也不是「無昏塞之患」，老子的無，是一絕對無限的有；佛禪的空無，是不有不空的實相。胡居仁的批評老佛，則常從修身靜坐方面去看老佛，因此責斥他們違反聖賢之道。

「太極者，理也；陰陽者，氣也；動靜者，理氣之妙運也。」（居業錄）

「張子以太和為道體。太和是氣，萬物所由生，故曰保合太和乃利貞，所以為是太和者道也，就以太和為道體，誤矣。」（居業錄）

從上面兩段看來，胡居仁不接受張載的主張，而接受朱熹的主張，以太極為理，以太和為氣。實際上，張載是以太和為氣，祇是太和之氣為太虛之氣，乃是形而上，所以稱為道之體。朱熹卻以氣的形而下，形而上祇是道，胡居仁也接受朱熹的這種主張，乃說張子「誤矣」。

「有理而後有氣，有氣則有象有數。故理氣象數，皆可以知吉凶，四者本一也。」（居業錄）

「天地間無處不是氣。硯水瓶須要兩孔，一孔出氣，一孔入水。若止有一孔，則氣不能出而塞乎內，水不能入矣。以此知虛器內皆有氣。故張子以虛無中即氣也。」（居業錄）

「橫渠言氣之聚散於太虛，猶水之凝釋於水，某未敢以為然。蓋氣聚則成形，散則盡矣。豈若水未凝之時，是此水。既釋，又只是此元初水也。」（居業錄）

胡居仁批評張載對於氣聚散於太極的思想，以冰凝散的比喻為不當。他沒有了解張載的

太虛爲無形之氣，冰爲有形之氣，氣未成形時是太虛之氣，有形之氣散時又回到無形，便又回到太虛之氣。駁斥張載的思想，須從氣可不可以無形來說。但他卻讚成「張子以虛無中卽氣也」，虛無中卽氣，就是無形之氣。

「老氏既說無，又說杳杳冥冥，其中有精，混混沌沌，其中有物；則是所謂無者，不能無矣。釋氏既曰空，又說有個真性，在天地間不生不滅，超脫輪迴；則是所謂空者，不能空矣。此老釋之學，所以顛倒錯誤，說空說虛，說無說有，皆不可信。若吾儒說有則真有，說無則真無，說實則真實，說虛則真虛，蓋其見道明白精切，無許多邪遁之辭。老氏指氣之虛者爲道，釋氏指氣之靈者爲性。故言多邪遁。以理論之，此理流行不息，此性稟賦有定，豈可說空說無？以氣論之，則有聚散虛實之不同，聚則爲有，散則爲無。若理則聚有聚之理，散有散之理，亦不可言無也。氣之有形體者爲實，無形體者爲虛，若理則無不實也。……」（居業錄）

關於老子的無和佛教的空，乃是形上的本體問題，不能僅從名學方面去批評。老子以

道，佛禪以眞性，沒有文字語言可以表達，勉強稱道爲無，稱眞性爲空。

根據宋朝朱熹的思想，理氣分而不離，有理必有氣，有氣必有理，所謂理流行不息，乃是氣流行不息；理在氣中，氣有聚散是因着聚散之理。理無所謂虛實，只有真假。所謂實理，即是眞而又能實行之理。

「有此理則有此氣，氣乃理之所爲；是反說了有此氣，則有此理，理乃氣事所爲。」（居業錄）

這一點和朱熹的思想不同，朱熹以理氣沒有先後，互相限制，一物的氣是這樣的氣，是因爲有這樣的理；爲什麼一物之理是這樣，是因爲有這樣的氣。例如人之氣清，物之氣濁，氣之清濁來自理；然而人之理是全，物之理是偏，則是因爲氣有清濁。這種互相限制的現象，朱熹也說沒有辦法可以講說清楚。胡居仁卻說先有理而後有氣，這祇能在抽象的理論方面，勉強可能，在實際上，理和氣沒有先後。

(乙) 心性

在事物中，有理有氣。氣化流行，晝夜不停，一年四季，周遊不息，理則不變，萬古如一。在人，有喜怒哀樂，已發未發，有動有靜，這是心。仁義禮智，在人都有天生的傾向，這是性。朱熹以性爲理，以心兼理氣。胡居仁說：

「所以爲是心者，理也；所以具是理者，心也。故理是處心即安，心存處理即在。非但在己如此，在人亦然。所行合理，人亦感化歸服。非但在人如此，在物亦然。苟所行合理，庶物亦各得其所。」（居業錄）

「滿腔子是惻隱之心，則滿身都是心也。如刺着便痛，非心而何？然須知痛是人心，惻隱是道心。」（居業錄）

「滿腔子是惻隱之心，腔子外是何心？腔子外雖不可言心，其理具於心；因其理具於心，故感着便應。若心馳於外，亦物耳，何能具衆理應萬事乎？」（居業錄）

心不是理，然心具有眾理，外物之理，也在心中。心又有情感，痛是情感之一。心有惻隱、是非、辭讓、羞惡之端。胡居仁以情感爲人心，善德爲道心。

「意者，心有專主之謂，大學解以爲心之所發，恐未然。蓋心之發，情也。惟朱子訓家時，言意乃情專所主時爲近。」（居業錄）

心是人的主宰，心以意而主宰，這一點說得對。朱熹也以意爲心之動，心動便是主。情不是已發，因情也能不發，中庸以喜怒哀樂之未發爲中，中是心的平靜境況。情由氣而成，乃心所具有，朱熹因此說心統性和情。

心爲虛，虛乃靈，靈乃知，格物致知由心而行。心若不在，就沒有知。

「今人言心，便要求見本體，察見寂然不動處，此皆過也。古人只言涵養，言操存，曷嘗言求見察見。若欲求察而見其心之體，則內理自相覆亂，反無主矣。」（居業錄）

察見心的本體，乃是禪宗的禪法。陸象山的一系人，也講反觀自心。胡居仁反對佛教，也就反對這種思想。儒家自孟子以來，講存心，言涵養，言操存，使心不爲情慾所掩蔽，自心天理能顯明。

「天理有善而無惡，惡是過與不及上生來。人性有善而無惡，惡是氣稟物欲上生來。」（居業錄）

善惡問題常是哲學上的難題，儒家討論性善性惡。朱熹以人性爲善，善惡來自所稟的氣之清濁，因而主張氣質之性有善有惡。氣質之性乃是每一個人的個性。

「伏聞天命之性，純粹至善，雜之則治，失之則亂，此致治者之所不敢忽也。」（胡敬齋集 卷一，謝陳僉憲）

「一陰一陽之謂道，故聖人作易以明之。以事而言，則善爲陽，惡爲陰。以人而言，則君子爲陽，小人爲陰。故聖人所以扶陽抑陰者，惟恐君子之道不長，小人之道或盛也。其於陽長之卦，曰復曰臨曰泰曰大壯曰夬，所以深致其扶持喜幸之意。其於陰長之卦，曰姤曰遯曰否曰觀曰剝，所以深致其憂懼戒抑之心。」（胡敬齋集 卷一，謝夏憲前）

天命之性即朱熹所謂天地之性，也就是性的本體，乃純粹至善。這種性只是抽象的理

想。實際上，性常和氣相結合，成爲氣質之性，氣質之性因氣的清濁，乃有善惡。《易經》講陰陽，並沒有以陽爲善陰爲惡，祇是說陽爲剛陰爲柔，漢儒漸以陽爲善陰爲惡，然也只是代表性。

(丙) 存心

胡居仁律身嚴肅，力行主敬。主敬的目的爲存心，同時若人能存心，也就是主敬。

「覺得心放，亦是好事，便提撕收斂，更不令走，便是主敬存心工夫。若心不知下落，茫茫蕩蕩，是何工夫！」（居業錄）

孟子主張求放心；但若人不覺得自己的心不收，他不會收斂自己的心。胡居仁說「覺得心放，亦是好事。」自己「便提撕收斂，更不令走。」

「人心一放，道理便失；一收，道理便在。」（居業錄）

孟子所主張的收心，是為培養心中所有仁義理智的善端；如不收，善端將被雜念所踐踏，不能成長。胡居仁的收心，則是宋朝理學家的思想，認為天理在人心，人若平靜，理便顯明。

「心精明，是敬之效；才主一則精明，二三則昏亂矣。」（居業錄）

主一為守敬的重要方式，守敬主一使心能靜，心便能精明，可以見到天理。

「今人說靜時不可操，才操便是動。學之不講，乃至於此，甚可懼也。靜時不操，待何時去操？其意以為不要惹動此心，待出自存。若操便要着意，着意便不得靜，是欲以空寂杳冥為靜。不知所謂靜者，只是以思慮未萌，來物未至而言。其中操持之意常在。若不操持，待其自存，決無此理。」

程子曰：人心自由便放去。又以思慮紛擾為不靜，遂遏絕思慮以為靜，殊不知君子九思，亦是存養法，但要專一。若專一時，自無雜慮。有事時專一，無事時亦專一，此敬之所以貫乎動靜，為操存之要法也。」（居業錄）

自二程的弟子楊時、呂大臨以後，羅從彥和李侗都以「中」爲心的本體，守靜以絕思慮。胡居仁說今人的主靜，就是這派人的靜坐不動，朱熹曾極力反對；然而陸象山的學派末流，卻也主張靜時不操，不致知格物。胡居仁攻擊這派人的主張，詆斥爲禪宗的支派。他認爲心不能不操存，否則必定流於雜慮。守敬主一，才能存心。主一便是守靜，靜中須有涵養。

「敬爲存養之道，貫徹始終。所謂涵養須用敬，進學在致知，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。」（居業錄）

守敬主一，爲存心養性的工夫。存養的工夫，不分動靜，不分致知先後，都常不息。這種存養則須勉力，勉力克除雜慮，勉力節制情慾。

胡居仁的文集裏，存有「續白鹿洞學規」。學規有六項：

正趨向以立其志。

主誠敬以存其心。

博窮事理以盡致知方。

審察幾微以爲應事之要。

克治力行以盡成己之規。

推己及物以廣成物之功。

每項學規都附有說明。在「主誠敬以存其心」一項下，所加說明較長，他說：

「……呂與叔惠思慮之多，不能驅除。程子曰：此正如破屋禦寇，東面一人來未逐得，西面一人又至矣，左右前後，驅逐不暇。蓋其四面空虛，盜故易入，無緣作得主。蓋中有主，則外患不能入，自然無事。……學者當守此心，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，只是私己，終不足以達道。……」

今人心主不定，視心如寇讎而不可制。不是事累心，乃是心累事。……敬則自虛靜，但不可把虛靜喚作敬。……」（胡敬齋集 卷之二）

守敬以求心靜，敬在於主一，主一不是無念，而是專一，專一則心收，然而專一不是自然可得，須用努力的工夫以操存。

「愚聞人之心，萬理咸備。蓋其虛靈之體，得之於天。所以主乎吾之一身，宰制天下之事者，孰有大於此者乎！孰有貴於此者乎！然放而不存，日以昏昧，至大至貴之物，反流於卑污苟賤之域，而不自知矣。然所以放者，由於物欲牽引，舊習纏繞，故雜慮紛紜不能休息，而無時在腔子內也。惟能主乎誠敬，則本心全體卽此而存，外邪客慮無自入矣。蓋真實無妄之謂誠，主一無適之謂敬，二者既立，則天理安有不明，人欲何由而生哉。但其工夫效驗，周徧精切，非一言所能形容，是以類集聖賢所言誠敬之道，其爲一篇，庶乎可以體驗而有得焉。」（胡敬齋集 卷二，續白鹿洞學規）

理學家的人生哲學，主要點在於存心；因天理在人心，人心乃一身的主宰。存心之道，在於誠敬，誠敬爲涵養工夫。所以收心乃是一種工夫，然而這種工夫，不是致虛靜，而是心專於一，以天理應萬事。

「禪家存心有兩三樣：一是要無心空其心，一是羈制其心，一是照觀其心。儒家則内存誠敬，外盡義理而心存。故儒者心存萬理，森然具備；禪

家心存而寂滅無理。儒者心存而有主，禪家心存而無主。儒家心存而有活，異教心存而死。然則禪家非是能存其心，乃是空其心，死其心，制其心，作弄其心也。」（居業錄）

禪家不講存心，而是講明心，明心以見性。禪家以此心爲假，宇宙萬法也是假，真心實相乃在心的隱處，爲人的眞性。人須空絕一切思慮，空絕自己的假心，真心乃現。胡居仁由存心的觀察去批評禪法，責斥禪法爲「空其心，死其心，制其心，作弄其心。」實則禪家所謂空心死心，乃是人的假心。理學家都關佛，以佛教的修爲爲空寂死靜，過於消極，儒家主張積極，主張變化氣質，因此多數理學家也反對陸象山一派和楊時一派的主靜，責爲空疏。

「周子有主靜之說，學者遂專意靜坐，多流於禪。蓋靜者體，動者用；靜者主，動者客；故曰主靜體立，而用行也亦是整理。其心不使紛亂躁妄，然後能制天下之動。但靜之意重於動，非偏於靜也。愚謂靜中有個戒慎恐懼，則本體已立，自不流於空寂，雖靜何害。」（居業錄）

「人之學易差，羅仲素、李延平教學者靜坐中看喜怒哀樂未發以前氣象，

此便差却。既是未發，如何看得？只存養便是。呂與叔蘇李明求中於喜怒哀樂未發之前，程子非之。朱子以爲卽已發之際，默識其未發之前者則可。愚謂若求未發之中看未發氣象，則動靜乖違，反致理勢危急，無從容涵泳意味。故古人於靜時，只下個操存涵養字，便是靜中工夫。……今世又有一等學問，言靜中不可著個擁存，若擁時又不是靜，以何思何慮爲主，悉屏思慮。以爲靜中工夫，只是如此，所以流於老佛？……」（居業錄）

他主張靜中的操持，卽是敬，敬是主一，不分動靜。若是沒有操持，便沒有敬，心中便沒有主，悠悠茫茫，無所歸著，不向外馳，便入空無。心若有主，則心體昭明，遇事便能按理應付。他也批評陳白沙，入於佛老。

「夫公甫（陳白沙）天資太高，清虛脫灑，所見超然，不爲物累，而不屑爲下學，故不覺流於黃老，反以聖賢禮法爲太嚴，先儒傳義的煩贅，而欲一切虛無以求道真，雖曰至無而動，如以手捉風，無所持獲；不若日用間，且從事下學，外則整衣冠，正容體，蹈規矩，謹進退，內則主一無適，使

無雜擾。庶內外交養，靜則可以操存，使大本自此而立，動則可以省察，使達道自此而行。夫道本人所同有，公甫曰：至無而動，莫實於理；公甫曰：致虛所以立本；此皆不可曉也。」（胡敬齋集卷二，復張廷祥）

靜而有操存，爲胡居仁修養論的重要點。靜不能是虛，靜也不能是無動。陳白沙近於疏狂，居仁則失之過拘。然而他繼承吳與弼的思想和精神，也繼承朱熹的精神。

(2) 魏 校

魏校字子才，別號莊渠，謚恭簡，江蘇崑山人，生卒年不可考。沒有受教於吳與弼，然私淑胡居仁，故視爲敬齋的私淑弟子。雖說私淑，學說則有變更。而且他起先疑陸象山爲禪，後則以爲坦然大道。（明儒學案卷三）

魏校於明孝宗弘治十八年乙丑（公元一五〇五年）舉進士第，授南京刑部主事，轉任員外郎中。明世宗嘉靖初，起爲廣東提學副使，丁憂，補江西兵備，改河南提學。嘉靖七年（公元一五二八年），陞太常寺少卿，明年致仕。胡居仁卒於公元一四八四年，魏校當時必尚在童年；居仁又在鄉里，魏校必不能向他受教，因此，稱爲私淑弟子。

(甲) 理 氣

宋儒講理氣，張載以理涵於氣內，理和氣不相分；朱熹以理氣爲二，相分而不相離。張載講太虛之氣，爲未分陰陽以前，氣之本體，稱爲太和。魏校說：

「天地太和，元氣氤氳氤氳，盈滿宇內，四時流行。春意融融藹藹，尤易體驗，盎然吾人仁底氣象也。」（明儒學案卷三，崇仁學案三，魏校先生體仁說）

此文思想不明瞭，張載在正蒙的第一篇「太和篇」，以太和狀太虛的體，稱爲道，雖也說：「不如野馬細縲，不足謂之太和，」然而無形無象，不分陰陽。魏校以太和形容天地的原始狀態，元氣充塞宇宙。元氣從漢以來，稱爲天地之氣，這種氣不是太虛之氣。天地之氣具有化生萬物之創造力，故在春天盎盎地表現出來，有仁底氣象。

「天地氣化，初極渾厚，開盛則文明，久之漸以澆薄，盛極則有衰也。」

……（體仁說）

天地萬物都由氣化而成，在最初時極渾厚，有太和的氣象，漸變漸繁文縟節；這又是邵康節皇極經世的思想，宇宙人事，都是愈變愈壞，最後終結而又重新開始。人類歷史在唐堯時最極，以後便漸次向下。

「理者，氣之主宰，理非別有一物。在氣為主，只就氣上該得如此處，便是理之發用，其所以該得如此，則理之本體然也。通宇宙全體渾然一理，充塞流行隨氣發用，在這裏便該得如此，在那裏又該得如彼，千變萬化不同。人見用有許多，遂疑體亦有許多，不知只是一理所爲，隨在而異名耳，本體更無餘二也。」（體仁說）

在這一段話裏，有幾點值得注意。第一，氣內有理，然而理氣是否相分，則沒有明說，「理非別有一物」，朱熹也這樣講，張載更是這樣說，魏校偏於張載的主張。

第二點，理爲體，氣爲用。宇宙只有一理，本體也只有一；氣則隨處而變，爲理所發之用。這種思想不是張載和朱熹的思想。宇宙的本體該當有理有氣。雖說中國哲學對於體用，並沒有明晰的觀念；但是以氣爲用，不入宇宙本體，則不合符宋朝理學，乃是魏校的主張。

第三點，魏校還有一種不符合宋朝理學的主張，即是以理爲氣的主宰。主宰屬於心，心有靈明；魏校卻以理爲氣的主宰。或者可以說他是用象徵的文句，理限定氣的各種變化，所以可稱爲氣的主宰。

「若如愚見，則理氣元不相離。理渾淪只是一個；氣亦渾淪本只一個。氣分出許多，則理亦分出許多。混沌之時，理氣同是一個，及至開闢一氣，大分之則爲陰陽，小分之則爲五行。理隨氣具，各各不同。是故在陽則爲健，在陰則爲順，以至爲四德爲五常，亦復如是。二五錯綜，又分而爲萬物，則此理有萬其殊矣。理雖分別有許多，究竟言之，只是分上該得如此，故曰理一而分殊。」（明儒學案 卷三 崇仁學案三，復余子積論性書）

在最初，理氣渾淪，同是一個，互不相離。後來分爲陰陽，再分爲五行。陰陽五行都是氣，然而氣中有理，陰陽有陰陽之理，即是陽健陰順；五行有五行之理，即是五常。最後，氣分爲萬物，每物各有其理，但理雖分，卻又同是一理；故曰：理一而殊。對於朱熹的理一

而殊的理，我曾解釋爲生命之理。

(乙) 心性

魏校有「復余子積論性書」，對於『性』，頗有見解：

「竊嘗考諸古聖賢，論性有二。其一以性與情對言，此是性之本義，直指此理而言。或以性與命對言，性與天道對言，性與道對言，其義一也。古性情字，皆從心從生，言人生而具此理於心，名之曰性，其動則爲情也。此於六書屬會意，正是性之所以得名。

其一，以性與習對言者，但取生字爲義，蓋曰天所生爲性，人所爲曰習耳。性從生，故借生字爲義。程子所謂生之謂性，止訓所稟受者也。此於六書自屬假借。……六經言性，始於成湯，伊尹湯誥：『惟皇上帝降衷於下民，若有恆性。』此正直指此理而言。夫子易大傳曰：『乾道變化，各正性命。』又曰：『繼之者善也，成之者性也。』子貢謂：『夫子之言性與天道，不可得而聞。』子思述之於中庸曰：『天命之謂性。』孟子道性善，

實出於此。其曰『乃若其情，則可以為善矣。乃所謂善也。』又發明出四端，又謂：『君子所性，仁義禮智根於心。』可謂擴前聖所未發，恣然分明矣。

伊尹習與性成，論語曰：『性相近也，習相遠也。』家語謂『少成若天性，習慣如自然。』可見這性字，但取天生之義。

中庸論天命之謂性，又曰：『自誠明謂之性，自明誠謂之教。』孟子道性善，又曰：『堯舜性之，湯武反之。』皆與前性字不同，雖不與習對說，然皆以天道人道對言。可見二性字，元自不同也。」（明儒學案 卷三）

性字有兩種意義：一種意義，指人生所得而具於心之理，也就是人之所以為人之理，理等於性。另一種意義，指人天生所有的能力和傾向，和習慣相對。在六經裏所說的性，有這兩種意義，然以第一種意義，為哲學上的意義。

性是理，不兼氣，「伊川一言以斷之曰：性即理也。則諸說皆不攻自破矣。」（同上）

所謂諸說，指「荀子論性惡，揚子論性善惡混，韓子論性有三品。」（同上）魏校不讀成朱熹的氣質之性，以為「性上添不得一物。」（同上）

「故伊川曰：『性即理也。』告子而下，荀揚韓諸人，皆錯認氣質爲性，翻騰出出許多議論來轉加鴉突。今謂性合理與氣而成，則恐昧於形而上下之別。」（同上）

善惡的問題怎樣解釋呢？

「噫，人性本善，何得有惡？當其惡時，善在何處？此須著些精彩，看上天之載，無聲無臭，其在吾人性之本體，亦復如是，性上添不得一物。：：：：：惡乃氣稟物慾所爲，自與吾性無與。：：：：：人性惟善是真實，一切諸惡，盡成虛妄，非吾性之固有。：：：：：」（同上）

人性本善，而且常是善。惡來自情慾，情慾來自氣。人性只是理，不兼含氣。因此，惡不是人性所有。他不讚成程明道以「要亦不可不謂之性」的主張。

性和情相分離，如同理氣相分離；然而實際上則又不能分離，因爲一個人有性有情，一個人則是一個，不能分爲二。性和情便須相合而爲一，性情相合而爲的一，即是心。朱熹說「心統性情。」

「虛靈主宰，是之謂心。其理氣之妙合，與氣形而下，莫能自主宰。理自然無爲，豈有靈也；氣之渣滓，滯而爲形，其精英爲神，虛通靈爽能妙，本是理主，氣得其統攝。理亦因是光明不蔽，變化無方矣。」（體仁說）

心爲理氣的妙合，理是抽象的理，自然無爲；氣則有精粗，粗氣結爲形體，精英之氣爲神，虛靈能妙。心，卽是精英之氣。心便能主宰，主宰有理有用，主宰的理爲性，主宰的用爲情意。

「天之主宰曰帝，人之主宰曰心。敬只是吾心自作主宰處。」（體仁說）

「天生吾人，合下付遠道理，散見於日用事物，而總具於吾心。必先常常提省此心，就逐事上一一窮究其理而力行之。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，一身已無個主宰，更探討甚道理？縱使探討得來，亦自無處可安頓。」（論性書）

心爲主宰，乃自荀子以來，儒家都有同樣的主張。因此在修身方面，應在心地上下功夫，須常存心，一身纔有主宰。心具有萬理，然又須心將這理應用到日用的事物上。魏校不同意王陽明的修身法。

「人心元神，昭昭靈靈，收斂停畜，因其真機，外而伸之，觸類而長之，自有無窮之妙。若專內遺外，日用間分本末作兩段，如此仍是支離也。」

（明儒學案 卷三、崇仁學案三，論學書。）

「近體大學，頗窺聖學之樞機，至易至簡，說者自生煩難。陽明蓋有激者也，故翻釋公案，推佛而附於儒，被他說得太快，易聳動人。今爲其學者，大抵高抬此心，不在本位，而於義利大界限，反多依違。」（論學書）

胡居仁反對陳白沙，魏校反對王陽明，都以陳王失於空疏，近於佛禪。儒家的修身法，在於存心，存心以能按理應付日常事物。不能單看自心之理而疏忽事物之理。事物之理，在天然的理外，常常加有人爲的禮法。若以天然之理在人心，而不顧人爲的禮法，則「於義利大界限，反多依違」了。

(丙) 修身

修身在於敬，乃是宋朝理學家的常法，也是崇仁學派的家法。魏校認為敬就是存心。

「人之一心，貫串千事百事。若不立個主宰，則終日營營，凡事都無統攝，不知從何處用功。又有兀坐以收放心，事至不管，是自隔絕道理，如何貫串得來？如愚見日用間，不問有事無事，常存此心，有個主宰在此，事來就此事上用功，直截依著道理行，莫要被私慾遮障纏繞，如此才能貫串得過。」（論學書）

收心以存心，存心以應日常事物。也就是格物致知。對於每一事，留心研究，使能「直截依著道理行」，同時須要克制私慾，使不遮障纏繞。這樣便不流於空疏。

「天之主宰曰帝，人之主宰曰心，敬只是吾心自作主宰處。今之持敬者，不免添一個心來，治此心，却是別尋主宰。春意融融，萬物發生，急迫何

緣生物？把捉太緊，血氣自不得舒暢，天理其能流行乎！」（體仁說）

魏校企圖檄正崇仁學派與弼和胡居仁的嚴肅修身法，他主張自然，心若能正，則心作主宰；心作主宰，則天理流行。他以心爲虛靈活潑，具有生意。若太嚴肅，時刻把握着心，不使外馳，心便將被錮塞。所以他看重陸象山。

「桑山天資甚高，論學甚正，凡所指示，坦然如由大道而行。但氣質尚粗，鍛鍊未粹，不免好剛使氣，過爲抑揚之詞，反使人疑。昔議及近於禪學，此某之陋也。」（論學書）

明儒學案「魏校學案」說：「先生疑象山爲禪，其後始知爲坦然大道，則於師門之教，又一轉矣。」（明儒學案 卷三）

魏校並沒有向胡居仁受教，只是私淑，所以沒有親身受過師門的修身法。他想像吳胡兩師，生活過於拘緊，見解過於窄狹，他願意擴張胸襟，體驗生活的自由。

「道體浩浩無窮，吾輩既爲氣質拘住，若欲止據己見持守，固亦自好，終恐規模窄狹，枯燥孤單，豈能展拓得去！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。」（論學書）

他不願固守一門派系之學，想採納天下各派系的長處。崇仁學派在他以後，少有傳人。魏校胸襟開放，頗有明道的心理，明道和伊川心理不相同，明道開敞胸懷，心中常有生活樂趣，有如春天的生氣；伊川則嚴肅，有如秋霜。魏校所以有體仁說，而以仁爲春天。

『仁』是洋然一團和氣，有如春意融融，使萬物化生，生氣代表仁。

「理氣合則一，違則二，春氣氤氳，盡乎其和，此天地之仁也。秋氣晶明，肅乎其清，此天地之義也。何處分別，是理是氣？……」（體仁說）

「或問孝之根原，莫是一體而分該得孝否？曰：此只是當然不容已處。曰：豈天命自然乎？曰：怎得便會自然如此。天地生生，只是一團好氣，聚處便生，人具此生理，各有一團好意思在心。父母吾身所由以生也，故

惻坦慈愛，於此發得尤懇切，其本在是也。」（體仁說）

天地生生，春氣氤氳，稱爲仁。人生時得有此生理，故心爲仁。仁的最懇切表現，爲對父母的孝愛。因父母和子女，生命相連。

「孔子曰：『回也，其心三月不違仁。』心而違仁，判爲兩物，弗復合一，所謂違則二也。」（體仁說）

人心爲仁，因得天地之心爲心，天地之心爲生生之心。人心而不仁，心和仁分爲二，則是不合理。孟子曾以仁爲人心，也說仁爲人。人若不仁，則淪爲禽獸。仁的表現，在於急公忘私。

「人各私其私、天地間結成一大塊私意。人君完養厥德，盎然天地生物之心，又求天下惶悌相與，舉先王仁政行之，悉破羣私，合爲天下大公。」

（體仁說）

天地化生萬物，無一毫私意，太陽雨露照臨各方。人發揚仁心，則能破除私意。爲人君的，更該發揚仁心，以天下爲公。

「天子當常以上帝之心爲心，興一善念，上帝用休而吉祥集焉。興一惡念，上帝震怒而災診生焉，感應昭昭者也。若謂人君至尊，故稱天以畏之，却是舉一大者來壓人君，蓋未始知帝命也。……」（體仁說）

「持敬易間斷，常如有上帝臨之，可乎？曰：上帝何時而不鑒臨，奚待想像也。日月照臨，如目斯觀，風霆流行，如息相响，今吾一呼一吸，未嘗不與大化通也。是故一念善，上帝必知之，一念不善，上帝必知之。天命有善無惡，故善則順天，惡則逆天。畏天之至者，當防未萌之惡，小人無忌憚，是弗以上帝爲有靈也。」（體仁說）

天地之心，乃是代表上帝之心。上帝至公無私，造生萬物，照臨無間，爲仁的根源。孔子曾說君子畏天命，小人不畏天命，無忌憚作惡。魏校在體仁篇說到上帝，表明天命的意義，爲理學家的正統思想。

崇仁學派的另一位學者夏尚朴，爲婁一齋（諱）的門生，他論仁說：

「仁是心之德，如桃仁杏仁一般，若有分毫私，裏面便壞了，何得生意發達於外？……」（明儒學案卷三，崇仁學案四，夏先生尚朴，夏東巖文集。）

「吾儒之學，靜中須有物，譬如果核，雖未萌芽，然其中自有一點生意。
釋老所謂靜，特虛無寂滅而已，如枯木死灰，安有物乎！」（同上）

崇仁學派，常攻擊佛老偏於虛無死靜，他們主張靜中有物，魏校說動靜一貫，胡居仁說靜中有涵養，吳與弼說心常惺惺地，都是以敬而修身，時加勉勵，不容疏忽，自成一家之風。

(3) 王 恕

明初葉有三原學派，此學派的宗師爲王恕。王恕字忠貫，號介庵，晚又號石渠，陝西三原人，生於明成祖永樂十四年（公元一四一六年）。明英宗正統十二年戊辰（公元一四四七年），卅二歲，登進士第，選庶吉士，至明孝宗時，在官五十餘年，官至吏部尚書，加太子太保，卒

於明武宗正德三年戊辰（公元一五〇八年），年九十三歲，贈左柱國太師，諡端毅。

王恕爲官剛正清廉，勤政愛民，且曾平亂安暴，爲一位有才識有計劃的官。他爲學宗程朱，年八十四歲時，著石渠意見，石渠老人履歷略，年九十一時，著玩易意見。卒後，留有

王端毅文集。

（明儒學案 卷九，三原學案）

（甲）論 易

王恕自作玩易意見序云：在明孝宗十五年壬戌（公元一五〇二年），他自己八十七歲的時
候，退居在家，因病，小愈，在屋內看書，日光不足，乃在屋前構一小軒，到軒中讀易，名
之爲玩易軒。

「夫易本四聖之書，深奧未易通曉，自漢魏以來，諸儒訓釋不一。至宋，
伊川程先生既爲之傳，晦庵朱先生又爲之本義，自是以來至於今，以二先
生傳義爲準的，師儒之講學，科目之取求，皆不外此而他求。」

（玩易意見，玩易意見序）

王恕很簡單述說研究易經的途徑，宋朝理學家讀易，只求義理，不隨漢朝易學講氣數。宋朝理學家研究易經的人，應以邵雍爲最著，蔡沈（九章）爲殿後。然而理學家常以他們的易學雖不是漢易的派流，仍不出於象數之易，而不是講易理。易經的義理以張載、程頤、朱熹的易說爲師承。王恕在玩易意見中提出自己的意見，更正朱熹「本義」的意見，說得很有道理。

「乾卦彖曰：大哉乾元，萬物資始乃統天。本義謂彖卽文王所繫之辭，卦下元亨利貞是也。意見以爲此彖曰者，是彖傳，乃孔子釋彖之辭，非彖之本文也。餘卦倣此。」（玩易意見卷上）

朱熹本義以彖曰爲文王所繫的辭，王恕以彖曰爲孔子所作彖傳。普通以彖曰爲彖傳。

「文言曰：『直其正也，方其義也，君子正以直內，義以方外，敬義立而心不孤，直方大，不有，無不利，則不疑其行也。』本義謂：『正謂本體，敬則本體之守也。』意見以爲直其正也，疑是直其敬也之誤。『正謂本體，敬則本體之守也』之說，不無牽強。『直方大』上，疑脫『易曰』

二字。」（玩易意見）

「六四，『乘馬班如，求婚媾，往，吉，無不利』。意見以為六四與初九為正應，初九陽也，六四陰也，乘馬班如求婚媾，是初九求六四為婚媾也。往，言，無不利也。如此，與象曰：『求而往明也』之意合。本義謂

『陰柔居屯，不能上進，故為乘馬班如之象，』却與求婚媾之意不貫通。

又謂『初九守正居下，以應於己，故其占為下求婚媾則吉也』，似言六四

求初九為婚媾，與象『求而往明也』主意又不合。況女求男，又非婚媾之

正也，其說未敢以為然。」（同上）

所陳的意見，大都為改正朱熹本義的意見。他是以八十七歲的高齡，對於經書和對於人事，都有了很久的研究和經驗。他對於易經的意見，都近於情理。朱熹的本義有時免不了牽強。王恕解易，常從人之常情去說，如上面所解釋六四與初九，以初九，男，求婚；六四，女，求，即被求為婚，往，明也。而不以六四求初九，因婚媾不是女往求男，而是被男所求，乃往。

「蒙，『初六，發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往吝。』意見以爲『利用刑人』而人字疑衍。刑卽書所謂『朴作教刑』，學記所謂『夏楚二物，收其威也。』只是用荆條之類，責之以警其怠惰，使之從教。程傳謂威之以刑者，所以說去其昏蒙之桎梏，爲是。本義謂發蒙之道，當痛懲而暫舍之，蓋以痛懲釋利用刑人，以暫舍之釋用桎梏，如此說有甚於繫蒙，似拷訊罪囚，非發蒙之道也。」（同上）

「豫，『六二，介於石，不終日，貞吉。』意見以爲豫之諸爻，皆不得其正，而溺於豫。惟六二，一爻居中得正，而不溺於豫。其節介如石之緊，其處豫也不終日，言不久也，久則反憂，所以不終日，貞吉也。上六『冥，豫成，有渝，無咎。』意見以爲本義謂以陰柔居豫，極爲昏冥。於豫之象，以其動體，故又爲其事雖成，而能有渝之象，則是矣。其言戒古者，如是則能補過而無咎，所以廣遷善之門也。竊疑事雖成，而有渝變，則不成矣，如何能『補過而無咎，所以廣遷善之門也』，此乃遷就之說，與『象日何可長也』，不相照應矣。以爻言，冥豫成有渝，及象言何可長也，而並觀之，則無咎二字，疑是凶字之誤。」（同上）

易卦的解釋，千花百門，漢朝的易學家以象、數、氣三方面的途徑去解釋，大都牽強，也少不了附會。例如豫卦，下卦爲坤，上卦爲震，卦辭說：「利建侯行師」。漢易的解釋，以坤爲地，爲眾，爲順；以震爲雷，爲動，爲諸侯。豫卦曰：「利建侯行師」，解釋便是：雷出地上，動行師眾，以建諸侯。王恕對於易卦的解釋，常按普通人事的情理去解釋。

但是他對於易經的原理，卻很注意。例如陰陽兩爻在卦中有自己的地位，單數爻爲陽位，雙數爻爲陰位，即一三五爲陽位，二四六爲陰位，然而六則因居最上，又若爲陽位。陰陽爻若在自在的位則稱爲正，若二爲陰和五爲陽，又稱爲中正。

「豫，六三：『盱豫，悔，遲有悔。』本義謂『盱上視也，陰不中正而近於四，四爲卦主，故六三上視於四，而下溺於豫，宜有悔者也。』意見以爲『上視於四，下溺於豫』不貫穿。蓋盱謂喜好貌，六三以陰居陽，不中不正，而好逸豫，則爲逸豫所溺，而有悔矣，似乎順。」（同上）

豫卦的第三爻爲陰爻，第四爻爲陽爻。所以六三的陰爻居於陽位，不中不正，不吉。又有原則，剛可以攻柔，柔不能攻剛；然若說相克相勝，柔也可以克剛勝剛。例如

「同人，九四，『乘其墉，弗克攻，吉。』」本義謂『剛不中正，亦欲同於六二，而爲三所隔，故爲乘墉以攻之象。』意見以爲，墉牆也，乘墉豈能相攻，而乘墉以攻之說，未安。蓋四在三之上，爲乘墉之象，然以剛居柔，故不能攻而獲吉，似乎明白。」

「同人，九五『先號咷而後笑，大師克，相遇。』」本義謂『六二柔弱，而三四剛強，故必用大師以勝之；然後相遇也。』似乎說六二欲同於九五，而柔弱不能克，必用大師以勝之，而後相遇，未安。意見以爲九五欲同於二，而爲三四所隔，三四雖剛強而不中，九五陽剛中正，乃大師之象，故能勝三四，而能與六二相遇，故曰：『大師克，相遇。』（玩易意見 卷上）

同人卦爲五陽一陰，陰在二，居於中正，九五爲陽，也居於中正。上卦爲乾（☰），下卦爲離（☲），乾爲天，離爲火。六二爲陰，九五爲陽，互相呼應。然三和四，也都是陽爻，本義說以大師，乃能克，似乎是說六二往迎九五，以大師克三四，能和九五相遇。王愨的意見，認爲不當，因爲沒有陰往遇陽的道理，而是陽往遇陰，故應說九五往迎六二，以居中正的陽位，克三四的不居中的陽位，乃能遇六二。這種講法，更合易經的道理。

境，
『時』在易經常是「時之義大矣」。

「大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。意見以爲聖人大明乾卦終始之二爻，則其中之四爻，亦無不明矣。既明之，則見其六爻之位，各以時而成也。六龍卽潛見躍飛之六龍也。聖人時乘六龍，當潛則潛，當見則見或躍或飛，俱不違乎時，是以能當天運也。」（石渠意見 卷四二，易經）

「隨，彖曰：『大亨，貞無咎。而天下隨時』。傳謂天下所隨者，時也，故云：天下隨時。本義謂王肅本，時作之，今當從之。意見以爲當從本傳爲是。或曰：何以言之？曰：大象言：『君子以嚮晦入冥息。』非隨時而何！天地盈虛，與時消息，皆隨時之義也。隨時之說，良是。隨時之義大矣哉，亦當從本文。」（玩易意見 卷上）

「臨，九二，彖曰：『咸臨，吉，無不利，未順命也。』傳引孟子史記之言解『未』字，牽強不通，本義謂未詳。意見以爲『未』字，疑是『大』字之誤；蓋言吉，無不利，大順命也。易中言大字者多，如大得民也，大

有慶也，大有功也之類，皆是。」（同上）

王恕注重「隨時」的原則，「天地盈虛，與時消息」，春夏秋冬四季，陰陽消息，各有規律。一切農事，須要按照季節而行。五穀百菓，都是按時生長。每一個人的事業，也有相應的時候，普通稱爲「命」。王恕因時主張「未」字應是「大」字，「未順命也」應該是「大順命也」。王恕在玩易意見卷二，論損卦時，也標明與時偕行之義，「損益盈虛，與時偕行。傳謂或損或益，或盈或虛，唯隨時而已。」對於艮卦也說當止當行，都合其時。

易經所說宇宙變化，以陰陽爲原素。陽陰在易經稱爲剛柔，稱爲天地，陰陽相交，纔有變化，有了變化，纔化生新物。泰卦所以說天地交而萬物通。王恕在解釋賁卦的彖文說：

「賁，彖曰：『柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也。』傳謂『陰陽剛柔相交者，天文也。』本義謂『剛柔之交，自然之象，故曰天文，先儒說天文上，當有剛柔交錯四字，理或然也。』意見以爲以觀乎天文，以察時變言之，日月星辰乃天文也。或曰：何以言之？曰：堯典曰：日中，以殷仲春；日永星火，以殷仲夏，宵中星虛，以殷仲秋；日短星昴，以殷仲冬。此觀乎天文，以察時變之可徵也。若剛柔交

錯，無形迹可見，何以觀之以察時變也？」（玩易意見 卷上）

賁卦的上下卦是上爲艮，下爲離，本義說是由兩卦卦變而來，這樣可以解釋象曰：「柔來而文剛」和「剛上而文柔」。

賁卦 三三三

損卦 三三三

賁卦和損卦的關係，在於下卦不同，損的下卦的第三陰爻，成爲賁卦的第二爻，損的下卦的第二陽爻，成爲賁的第三爻，所以本傳說「卦自損來者，柔自三來而文二，剛自二上而文三。」實際上是陽爻變陰爻時，由第二爻上到第三爻。便是「柔來而文剛。」

賁卦 三三三

既濟卦 三三三

賁卦和既濟卦的關係，在於上卦不同，既濟卦上卦的第六陰爻，成爲賁卦的第五爻；既濟卦的第五陽爻，成爲賁卦的第六爻。本傳說：「自既濟而來者，柔自上來而文五，剛自五上而文上。」實際上是陽爻的變，由第二爻到第三爻，所以說：「剛上而文柔。」

這種解釋，本傳說：「以卦變釋卦辭」。在漢朝易學裡，這種解釋法用得最廣，朱熹周

易本傳也是援用漢易的卦變說。

玩易意見只就朱熹的周易本義不妥的處所，表示意見，沒有詳細討論易經的哲學問題，因此不能知道他關於易經的思想。

(乙) 論人

王恕有另一著作，名為石渠意見。石渠為王恕晚年的別號，「意見」為王恕讀五經四書所有的意見。

「夫五經四書皆載道之器，聖賢微言，義理深遠，不有先儒傳註，初學之士，未易通曉，然而諸儒傳註，議論紛紜，有同有異，學者莫知適得。

至南宋後，議論始定。四書則以朱子章句集註為主，易以程傳朱子本義為主，書以蔡傳為主，詩以朱傳為主，春秋以胡傳為主，禮記以陳澧集說為主。我太宗文皇帝，崇儒重道，以人文化天下，命時儒臣纂修五經四書大全，仍以前五子傳註為主，而以其餘諸儒註釋，分書之，以備參考，其盛典也。恕自蚤歲諸書，竊取傳註之糟粕為文辭的科第，及入仕，立嘗執此

措諸行事。今老矣，致仕回家，復理舊學。其於傳註發揮明白，人所易知易行者，不敢重複演繹，徒爲無益之虛文，至於頗有疑滯，再三體認行不去者，乃敢以己意推之……」（石渠意見 請問可否書。）

就他所發表的意見，有關於性理心情等方面的思想，綜合採錄。

(A) 性·志·氣

「孟子曰：天下之言性也，則故而已矣，故者，以利爲本。註謂故者，已然之跡，利猶順也。天下之言性者，但言其故，而理自明。

如此，則天下之人皆知性之理。意見以爲恐不然。蓋言天下人之言性，只說已然之跡，便是性而已矣，更無餘辭；然人之已然之跡，有善有惡，而不知順理而善者，爲性之本，不順理而惡者，非性之本。故孟子言故者以利爲本。」（石渠意見 石渠 意見補缺）

孟子言性善，王恕說「順理而善者，爲性之本。」性本善，人而爲惡，「非性之本」，那是私慾掩蔽人性。孟子說普通一般人講性，就人的天生傾向而言，即是「故」，「已然之

形跡，「天生的習性。這種天生的習性有善有惡，王恕便不承認天生的傾向爲性，只有天生向善的傾向，纔是「性之本」。孟子舉出了「利」字，朱熹的註，以利爲順；王恕則說已然之跡以利爲本，和於利則善，不合於利則惡。利字的解釋則不是順，而是成全，而是好。

「夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。註謂若論其極，

則志因爲心之所之，而爲氣之將帥。然氣亦人之所以充滿於身，而爲志之卒徒者也。故志因爲至極，而氣即次之，意見以爲至極之說，恐未然。

蓋言志之所至之處，氣即隨之而至，如帥之所至之處，而卒徒亦隨之而至也。故云志至焉，氣次焉。」（同上，孟子石渠意見補缺）

對於至字和次字，朱熹由價值方面說，以志爲至極最高，氣則次一等。王恕從志的意義方面說，志爲心之所之，至是到的意思，次是隨到的意思，心一有所之，志到一處，氣即隨到。至和次，不是價值的高低，而是動的程序，氣，充體人身，因人由氣而成。志爲人心傾向一個理想，人心傾向一種理想時，心就動，情也動，身體也動，就是氣在動。因此志和氣，不能在價值上定高低。

(B) 仁

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。意見以爲道者，化育之道也。獨陰不生，獨陽不成，故一陰一陽乃爲化育之道。繼續者，猶言交媾也，言陰陽交媾，而爲胚胎，無有不善，故曰繼之者善。成謂成形也，言已成形而五性具焉，故曰成之者性也。然繼之者善，不離乎陰陽，成之者性，亦不離乎陰陽。本義以繼之者善爲陽之事，以成之者性爲陰之事，未敢以爲然。」（同上，易經，石渠意見拾遺卷下）

王恕講生生之理，以一陰一陽之道，「乃爲化育之道」。萬物的化育，都由陰陽相結合，王恕以「繼」爲交媾，實卽是結合，因此，不能把善和性分爲陽或分爲陰的事。朱熹的本義，許多處所不免牽強。

「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。意見以爲萬物之生也，是彰顯造化之仁；萬物之成也，是收藏造化之用，用卽仁

也。生之曰仁，成之曰用，一理而已，初非有二也。鼓萬物而不與聖人同憂，言造化以一氣鼓動萬物，使之各遂其生成者，一自然而已，初曷嘗有心哉！非若聖人之憂國憂民之有心也。盛德大業至矣哉，言天地之德極其盛業，極其大而無以加矣。至矣哉，贊美之辭也。」（同上，易經意見拾遺卷下）

《易經》的中心思想爲生生，生生由一陰一陽的結合而成，生生的意義就是仁。《易經說天地之大德曰生》，王恕加以說明：天地生萬物，是造化以一氣鼓動萬物使其生化。《易經說天地心，造化則是有心；造化乃是造物主。造化化生萬物一任自然；然而這種自然，和老子所說天地不仁的自然又不同，天地的變化雖屬自然而化，但是在天地之上有造化者所定的規律，造化者則是有心，故稱爲仁。

(C) 誠

「誠者，自誠也，而道自道也。誠，實也，言人之心無不實，乃能自成其身，而道之在我者，自無不行矣。」註以誠與道對言，以人與物爲二事，意

見以爲『而』之一字，以連上接下言，分而爲之，恐非也。」

「誠者，物之終始，不誠無物，是故君子誠之爲貴。意見以爲物猶事也，蓋言人之誠實者，作事自然有始有終，不誠實者則雖有所爲，始勤終怠，所以成不得事，故曰：不誠無物。故君子以誠之爲可貴也。若依集註，則上下不貫穿，未敢以爲是。」

「誠者，非自成己貫己也，所以成物也。成己，仁也，成物，知也，性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。章首，誠者自成也，註謂誠者，物之所以自成，觀此成者非自成己而已也，則知章首誠者，乃人之所以自成，非物之所以自成也。成己仁也，成物知也，仁知皆吾性固有之德而無內外之殊。然己內也，物外也，成己成物，則合內外之道而一之者，誠也。誠之成己成物，隨時措之，無不得其宜也。」（同上，意覺拾遺卷上 中庸）

爲『絕對自立的道體』，對於中庸的誠，學者的解釋常不相同；有的學者把『誠』解釋爲『易』，爲『太極』，朱熹的章句註釋就有點偏向這方面，以誠爲實理，後人把實理作爲

絕對之道體。

王恕以實踐的精神，解釋誠爲實，但不說是實理，是而「言人之心無不實。」人心之實，是人心有天理，不是像佛教和老莊所說人心空虛無物。再者，人心之實，是人心不虛假，是就是，非就非。人心之實，還表示堅持自己的志向，決定做就做到底。王恕說：「蓋言人之誠實者，作事自然有始有終；不誠實者，則雖有所爲，始勤終怠，所以成不得事。故曰：不誠無物。」

王恕對成己成物的解釋也非常好，他說「誠者，自成也。」不是朱熹註釋所說爲物的自成，而是人的自成，因爲成己是仁，仁爲人性固有之德。但是我們知道凡是物都天然傾於保全並發展自己的存在，因此「自成」也是物的事。同時，成物爲知，知也是人性固有之德。人性本來就傾於成己成物，物性則只傾於成全自己的生活，人則因有虛靈之心，自己能有知識，能作主章，人性便傾於成己成物。孔子說：「夫仁也者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（論語，雍也）

「君子進德修業，忠信所以進德，修辭立其誠，所以居業也。」本義謂「雖有忠信之心，然非修辭立誠，則無以居之。」亦不見發明「居」字之義，

不知所居者何事。近來學者，多以居之，謂居忠信。意見以為不然。居業，蓋謂處事也。修辭立其誠，所以能處事也。若言語不誠實，豈能處事乎！」（石渠意見 卷四，易經）

王恕的意見，常是一貫。在解釋中庸時，以誠為誠實，在解釋易經時，也以誠為誠實。

(D) 盡心

「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。

意見，蓋言人能竭盡其心思而窮究之，則能知其性之理。蓋性乃天之所命，人之所受，其理甚微，非盡心而窮究之，豈易知哉！既知其性，則知天理之流行而付於物者，亦不外是矣。與下文存其心養其性，所以事天也，文勢相同。集註言人有是心，莫非全體，然不窮理則有所蔽而無以盡乎此心之量，故能極其心之全體而無不盡者，必能窮夫理而無不知者也。是言知性乃能盡心，不無顛倒，又與下文文勢不同，恐未安。」（石渠意見

卷三，孟子）

孟子講盡心則能知性，朱熹的解釋以盡心是心不為私慾所蔽，整個地表達出來，則能認識自己的性。因為孟子以人性由心而顯，人性之善即是人心之善。人心有仁義禮智四端，就證明人性是善。因此，人若能把仁義禮智四端完全表現出來，即是顯示了人性。人只要看仁義禮智的善德，便能盡自己的心。王恕認為這是顛倒次序，應當是盡心去窮人性之理，然後乃能知道天命。王恕是從求知方面去說，以盡心為盡心去窮究人性之理，朱熹則以盡心為完全發掘人心的善端，以善端去表現人性之理，人性乃為人所知。朱熹的解釋較比王恕的解釋，更是有理學的思想。

「其為氣也，配義與道，無是餒也。」

意見，蓋言氣配合義道，使其行之勇決而無所疑懼。若無義道，雖欲行之，而氣自餒短。然氣非道義則不充，道義非義則不行。下文言是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣，是復申前一節之義。集註言若無此氣則其體有所不充，不免於疑懼，而不足以有為矣。是言無氣，則氣餒，非是。」（同上）

氣在人成人形，人的身體和心都是氣，但心中涵有性理，心是人的主宰。人爲行事，由心按天理而發顯，既合乎理，心無所疑懼，便能決然發動行動；行動由氣而動，因此說氣配道義，不餒，而能養成浩然之氣。浩然之氣，由於心常合乎道義，既不懼，又不受事物所牽累，因此說浩然之氣由集義而生。

「吾道一以貫之。」

意見，以爲一卽心之理也。心爲神明之舍，虛靈不昧，所以具衆理而應萬事。夫子蓋謂吾之道不在乎他，在乎以一己之心貫通萬事。曾子曾謂夫子之所謂一以貫之者，不過忠恕而已矣。忠恕，乃盡己推己之謂，而爲吾之權度，所以稱輕重度量長短，而爲應事接物之本。人能盡己推己，則可以酬酢萬變而無不通矣。」（石渠意見 卷二，論語）

孔子所說『一以貫之』，現代學者多以『仁』字去解釋，因爲論語中所說的仁，幾乎包括一切善的特徵。王恕卻以『理』字去解釋，這一點不符合孔子的思想，孔子當時沒有講這個理字。王恕又說一心具眾理而貫通萬事，這都是宋朝人的思想；雖說這種思想是對的，但

仍不能說是孔子的思想。

王恕在石渠意見和玩易意見常就人情之常去解釋經書，改正朱熹章句集註多用理學思想解釋經書之流弊。他所陳說的意見，大都能合符情理，較比集註爲優；然而有時過於以常情去解釋，忽略了經書固有的哲學思想。例如：中庸說天下至誠的人，「能經綸天下之大經，立天下之大本。」王恕解釋大經爲治天下的大經大法，還可以說；至於他說立天下之大本，大本爲自己的身體，聖人立身於大中大正之地，這樣解釋大本，就不合符中庸的思想了。

王恕爲一位謹言慎行的儒者。

(六) 三原學派——楊爵

王恕的弟子，出自陝西，有韓邦奇、王之土，和恕的兒子王承裕。承裕有弟子馬理，邦奇有弟子楊爵。三原派學者不多，著述不廣，思想流傳不長；然而他們都能堅守禮義，重道不重死。明儒學案評王承裕說：「講學於宏道書院，弟子至不能容。冠婚喪祭，必率禮而行。三原土風民俗，爲之一變。馮少墟以爲先生之學，皆本之家庭者也。」評馬理說：「綽綽然於進退之間，後渠稱其愛道甚於愛官，真不虛也。」論韓邦奇說：「先生天稟高明，學

問精到，明於數學，胸次灑落，大類堯夫，而論道體乃獨取橫渠。……涵養宏深，持守堅定，則又一薛敬軒也。」論王之士說：「以爲藍田風俗之美，由於呂氏，今其鄉約具在，乃爲十二會，赴會者百餘人，灑掃應對，冠婚喪祭，一潤澤其條件，行之惟謹，美俗復興。」這是一種樸實的學風，兼以陵西民俗，樸素誠實，故在鄉人的心理上，具有很好的影響。（見明儒學案 卷九）

在這幾位三原學派的學者中，明儒學案保留文據最多者，爲楊爵的著述，故根據這些文據，略述他的哲學思想，

楊爵，字伯修，號斛山，陝西富平人。受教於韓邦奇，邦奇稱讀爲宿學老儒。生於明孝宗弘治六年癸丑（公元一四九三年），卒於明世宗嘉靖二十八年己酉，（公元一五九四年），年五十七歲。楊爵爲人有剛毅的氣概，守正不阿，百折不回，一生多因直言下獄。明世宗嘉靖二十年辛丑上封事，陳說當日朝政致亂的原因有五：「一則輔臣夏言習爲欺罔，翊國公郭勛爲國巨蠹，所當急去；二則凍餒之民不憂恤，而爲方士修雷壇；三則大小臣工弗覩朝儀，宜慰其望；四則名器濫及緇黃，出入大內，非制；五則言事諸臣若楊最羅洪先等，非死卽斥，所損國體不小。」（明儒學案卷九，三原學案，楊先生傳）疏入，世宗大怒，下繫鎮撫使，受盡各種拷刑，在獄五年，讀書賦詩，著周易辨錄、中庸解，釋出，剛到家十日，突又被逮入獄，又被牢禁

三年。出獄後，歸家兩年，卒。

人心之本體爲中和，七情沒有發動時，萬理都備在心中。七情若發動，能够中節，是爲已發之和，爲人生的大經大法。

「中和，心之本體也。未發之中，萬物皆備，故爲天下之大本。已發之和，大經大法所在而不可違，故爲天下之達道。怒與哀中節，皆謂之和。」

（明儒學案卷九，三原學案楊先生辭）

中和爲心的本體，是楊時羅從彥呂大中等人的主張，程伊川和朱熹則反對，若是不動爲本體，情感發動時就不是順乎本體，雖然勉強中節，而有已發的中和，總不如不發動更好。這種主張，明明是從禪宗取來的。

但是楊爵似乎不完全接受呂大中的主張，他又以中和爲人性本來所有的原則，原則便不是本體。

「中和，性命本然之則也。能致之則動以天矣，故其效至於天地位，萬物

育。」(同上)

楊爵分未發的中和，和已發的中和。未發之中和爲本體，已發的中和爲原則，本體爲體，原則爲用，體用爲二。這種主張反而更複雜，不若伊川的主張簡單明瞭。程伊川的『中』爲心的本來狀態，不偏不倚，正中合理；中和則爲七情動的原則。

人心具有萬物之理，理即天理，天理來自天命，人性也來自天命，天人乃同一理。

「天命謂性，天人一理也。舉性謂道，動以天也。修道謂教，求合乎天也。」(同上)

「動以天」，即天然而動，按照人性的本然而動。人性的本然爲理，天即理。但是，「天命之謂性」，性即理，理乃天命，天命不能說是天。宋朝理學家卻常以天、性、理爲同一意義，理來自天，受之於人；從人方面稱爲性，從來源方面稱爲天，本體則是理。楊爵也是這種思想。

「道心人心，只以是與不是求之。一念發動的不是，則爲人心。道心極難體認，擴充戒謹恐懼之功，少有間斷，則蔽錮泯滅，而存焉者寡矣，故曰惟微。人心一動，即在凶險路上行矣，喪德滅身亡國敗家由於此，故曰惟危。……」(同上)

這種境遇是一種憂患的境遇，人只有道心和人心，道心既很難體認，人心一動就招禍，人的心便常在憂慮之中。楊爵的心境就是這種憂患的心境，因爲他一生常在牢獄中，一出言就常遭禍。實際上，人的生命決不能常在惟微惟危而沒有片刻安寧之中。宋朝理學家常教弟子們尋求顏子快樂的緣因，也都主張人生應有樂處。孟子也以人生的一種大樂，在於仰不愧於天，俯不作於人。

楊爵在他的漫錄裏，記述獄中生活的斷片。居危而安，臨難不屈，志氣和人格非常高。

「見獄中或有警擾，呼左右問何事，久而思之，此動心也。身居此地，要置生死於度外，刀鋸臨之，從容以受，致命遂志可也，此正爲學用功處。

因思劉元城鼾睡，是何等胸懷，可謂毅然大丈夫矣。」(同上)

今日早起，朗誦君子之所以異於人者一章，卽覺襟懷開洒，心廣體胖，有西銘與物同體之氣象。此心易至昏惰，須常以聖賢格言輔養之，使日有進益。」（同上）

「士之處世，須振拔特立，把持得定，方能有爲，見得義理，必直前爲之，不爲利害所怵，不爲流俗所惑可也。……」（同上）

他以直言，觸怒上皇上，下獄，受重刑。他則以爲直言爲儒者當行的事，在獄中志氣不少衰。史傳說：「剛大之氣，百折不回。人與椒山並稱，稱之韓門二楊。」（明儒學案卷九，三原學案，楊先生爵）

(七) 陳獻章

陳獻章，字公甫，別號石齋，廣東新會白沙里人，生於明宣宗宣德三年（公元一四二八年），卒於明孝宗弘治十三年（公元一五〇〇年），年七十三歲。學者稱爲白沙先生。明英宗正統十二年（公元一四四七年）舉廣東鄉試，明年，會試中乙榜，入國子監讀書。後來受學於吳與弼門下，

乃絕意科舉。但和康齋的性格不同，他的思想便和康齋的思想有異。

獻章的思想近於禪，以虛爲主，以靜爲用，不拘拘地守敬節欲，而求心與道合以爲聖人。學者認爲他有些像曾點有瀟灑的風度，又有些像邵雍特立獨行的氣概。三原學派和崇仁學派的人，都批評他是禪，不是儒學正宗。

(1) 學 說

陳獻章在生時，學術界有許多人攻擊他爲異端，他自己極力說明自己的學說。

「來教摘諸聖賢垂世之言，與僕之事參而辨之，大抵愛我深而告我盡也。

……

僕才不逮人，年二十七，始發憤從吳聘君學，其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方，既無師友指引，惟日靠書冊尋之，忘寐忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理，未有湊泊脗合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應

酬，隨吾心所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒，來歷如水之有源委也。於是渙然自信曰：作聖之功，其在茲乎。有學於僕者，輒教之靜坐，蓋以吾所經歷，粗有實效者告之，非務為高虛以誤人也。執事知我過胡先生，而獨不察此，僅是以盡言之，希少留意，餘不居居。」（白沙子 卷一，復趙提學僉憲）

「承諭有為毀僕者，有曰自立門戶者，是流於禪學者，甚者則曰妄人，率人於僞者。……僕又安敢與之強辯，姑以迹之近者，為執事陳之。孔子教人文行忠信，後之學孔氏者，則曰一為要，一者無欲也。無欲則虛靜而動直，然後聖可學而至矣。所謂自立門戶者，非此類歟。佛氏教人靜坐，吾亦曰靜坐，曰惺惺，吾亦曰惺惺，調息近於數息，定力有似禪定，所謂流於禪學者，非此類歟！……」（同上，又復趙提學書）

從上面兩封信裏，陳獻章說明了自己的學說。他的學說在於求為聖的工夫，為聖的工夫不是繁雜，而是簡單，只要靜坐以見自己的本性，然後便可按性而行。他為得到這種結論，經過了好幾年的苦練。他先學吳與弼的守敬，事事謹慎，覺得非常繁雜，心是心，理是理，

常常要用心去求理。然後，他學習靜坐，放棄了事事求理的方法，他纔發現自己的心，心內且有萬理，隨心所願，便能應付日常的一切事件。

這種學說，不是白沙自己所創，祇是他自己本人親身有所體驗。吳與弼的學說和修身工夫，是程朱的思想；白沙的學說和靜坐，乃是陸象山的思想，不過，象山沒有實習靜坐，靜坐卻是二程門生所提倡，象山也不講虛，虛字是佛教所習用。白沙的學說在基本上，是陸象山的思想，經過佛教禪宗的虛和靜而結成。

他說：「惟在靜坐久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。」這是從禪宗的禪法而來。禪法教人空虛自心，不著一毫的念慮，真如乃能呈現於心中，以真如的真相破除一切假相，日常生活另有一番意義。白沙當然不是抄襲禪法，他是以禪法去體驗陸象山心即理的主張。

(2) 心 學

白沙不講太極理之學，也不講主敬致知之道，他講求的聖賢的途徑在於『存心』。存心養性為孟子的學說，宋朝理學家稱孟子的學說為心學，把修養的工夫都集中在『心』上。但是程朱的修養法，以主敬為要，敬有內外，內敬為主，外敬為端重，學者努力求外面言行

的端肅，以求內心的安定。陸象山則以心是萬理，心即理，理即心，修養的方法祇在於心靜以見天理，不在於日常言行的隨處檢查。王陽明在陸象山文集的序裏，說孟子的心學，在陸象山得有傳人。唐宋期間佛教禪宗盛行大江南北，尤其南禪出了許多有名禪師。禪法以『心』為主，明心見性為禪的門徑。禪師不一定都主張坐禪，然都主張虛靜，使心沒有一思一念。儒家的心學乃分為朱陸兩派，朱派主張內外都盡力修養，陸派主張祇要靜心以見天理。陸派更套上禪宗的說法，就成為陳白沙的心學。

(甲) 心為修養的中心點

儒家自孟荀以後，莫不知道心虛靈不昧，為人身的主宰。孟子又以仁義禮智的善端在心中，存心以養育這四種德性，就是修養的總綱。

「天道至無心，比其著於兩間者，千怪萬狀，不復有可及，至巧矣，然皆一元之所為。聖道至無意，比其形於功業者，神妙莫測，不復有可加，亦至巧矣，然皆一心之所致。心乎其此一元之所舍乎。」（白沙子卷一，仁術論）

「君子一心，足以開萬世；小人百惑，足以喪家邦。何者，心存與不存

也。」（白沙子 卷一，無後論）

「人具七尺之軀，除了此心此理，便無可貴，渾是一包濃血，裹一大塊骨頭。」（白沙子 卷四，禽獸說）

儒家的全部思想，歸結到一個字，就是『心』字，心爲天道一元之舍。天道一元在漢儒爲一元之氣，一元之氣流行宇宙，化生萬物。一元之氣以心爲舍，寓於心中，統貫人的一切言行。人心所以可貴，可以開創萬世的基業。

「夫子沒，微言絕，更千五百年，濂洛諸儒繼起，得不傳之學於遺經，更相講習而傳之，載於此編者備矣，雖與天壤共弊可也。抑吾聞六經夫子之書也，學者徒誦其言，而忘味六經一糟粕耳，猶未免乎玩世喪志。今是編也，採諸儒行事之迹，與其諸著之言。學者苟不但求之書，而求諸吾心，察於動靜有無之機，致養其在我者，而勿以聞見亂之，去耳目支離之用，全虛圓不測之神，一開卷盡得之矣。非得之書也，得自我者也。蓋以我觀書，隨處得益，以書博我，則釋卷而茫然。此野人所欲獻於與四方同志者

之片曝也。」（白沙子 卷一，道學傳序）

普通都說讀書有用心，一字一句不苟；然又有如陶淵明所說讀書不求甚解，只要會得書中的意旨，便欣然忘食。陳獻章所說的「不但求之書，而求諸吾心」，則是說讀聖賢書，懂得書中的道理，須要在我心中求印證。聖賢書中的道理，當然是天理，天理則在我心中。聖賢的書祇是一個機會，使我看到心中的天理，乃加以養育。不要用耳目看書中的事，使心繁亂，祇須「全虛圓不測之神」，即是集中自己的心神，觀心中的天理，則「一開卷盡得之矣，非得之書也，得自我者也。」這種格物致知的方法，雖不完全同於陸象山所講的，也不同於禪法，然和兩者都有些相同。

「或曰：道可狀乎？曰：不可！此理之妙不容言，道至於可言，則已涉乎粗迹矣。何以知之？曰：以吾知之。吾或有得焉，心得而存之，口不可得而言之。比試言之，則已非吾所存矣。……」（白沙子 卷一，論前輩言銖祝軒冕

塵視金玉 下）

儒家雖說道爲形而上，並不說道不可言；何況六經四書都講「道」。老莊則以道不可言，禪宗也以眞如不可言狀。白沙以心所得不可言，祇能體驗。中庸曾以道可言又不可言，可知又不可知，「君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。」（中庸第十二章）然中庸並不以道完全不可言，講不可言而須直接體驗的則是禪宗。

「治心之學，不可把捉太緊，失了元初體段，愈認道理不出。又不可太

漫，漫則流於汎濫而無所歸。」（明儒學案卷五，白沙學案一，語錄）

這是孟子勿助長的教訓，又不要像王陽明的弟子所犯的空疏無所歸的過失。

（乙）心

白沙的心學，對於王陽明的心學有影響，雖然陽明並沒有向白沙請教。白沙自述求學的經過，只說研究了陳洛的書，後來家居求爲聖賢之道，祇靠書冊，沒有師友的指引。在所讀的書冊中，想來必有陸象山的書。陸象山講心學，對於心，沒有講明，祇說了心卽理，又說宇宙卽吾心，又引用孟子所說：「仁，人心也。」（告子）。白沙的學說以心爲主，他究竟講

明了「心」的意義沒有？

「君子一心，萬理完具。」（白沙子卷一，論前聲言銖祝軒冕塵視金玉中）

「心乎其此一元之所舍乎。」（白沙子卷二，仁術）

「此心之仁，自巧也。」（同上）

「心而不用者，心也，心不可用。」（白沙子卷一，尋樂齋記）

白沙論心祇有上面幾句，仔細加以研究，第一，心是天地一元之會。一元為天地的元氣。白沙曾說到天地的元氣。

「旁引善類，以扶天地之元氣；大明公道，以壽國家之命脈。」

（白沙子卷四，祭太子少保朱公誠庵先生文，代陶廉憲作）

天地有元氣，為漢朝儒家的通論，元氣為陰陽相合之氣，而不是未分陰陽的太虛之氣。元氣週遊萬物，人生時也得有天地的元氣，人君治國，伸張元氣。董仲舒說：

「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽。」（春秋繁露 卷十三，五行相生）
「一國之君……布恩施惠，若元氣之流皮毛腠（ち、又）理也。」（春秋繁露 卷十七，天地之行）

王充說：

「上世之天，下世之天也，天不變易，氣不更改。上世之民，下世之民也，俱稟元氣。元氣純和，古今不異。」（論衡 卷十八，齊世篇）

天地一元，乃一元之氣，人稟元氣，以心爲舍。通常理學家以心的氣爲清氣，心乃虛靈能知。元氣既是純和之氣，心也必是純和。

心卽理，理卽心，爲陸象山的主張；然心具眾理，則也是朱熹的主張。白沙說：「君子一心，萬理完具。」他是採取陸說呢，或是採取朱說呢？按他學說的整體來說，應該是採取陸象山的主張。凡是人心，都具萬理；然而君子勉力使心不爲私慾所擾，心之理乃能顯明，小人之心因私慾的擾亂，雖有理而理不顯。

孟子曾說仁爲人心，人心本來是仁。仁爲生爲愛之理，人心本來愛人愛物。白沙說：「此心之仁，自巧也。」人心之仁非常靈妙，所有動作不可測；聖人使心之仁自然流露，乃仁民愛物，所有舉動，自然靈巧，不必拘守死呆的規律。

至於說「心不可用」，並不是說不用心，而是說心不用於思索焦慮，否則困累，困累則不安。心的動作，自然流露，普通說天性流露，任乎自然。

元氣週遊宇宙，貫通萬物。心的動作，週流人的全身，通於四肢百體，人身的行動，由心主宰。

白沙所論的心，是元氣，是虛靈，是理，是仁，是人身的主宰。

(丙) 虛

白沙的修身法，以『虛』爲根本，以靜爲方法。中國古代莊子主虛靜。莊子的虛靜，爲無欲無爲，乃養生之道，使人和道相合。老子講虛靜以求自然。佛教講虛講靜，講虛以萬物爲空，講靜以空人心。白沙講虛靜：

「是故善求道者，求之易；不善求道者，求之難。義理之融液未易言也，操

存之灑落未易言也。夫動已形者，形斯實矣，其未形虛者而已。虛其本也，致虛所以立本也。戒慎恐懼所以閑之，而非以為害也。然而世之學者，不得其說，而以用心，失之者多矣。」（白沙子 卷二，復張東白內翰）

「虛其本也」不是講形上的本體，而是講修身之本，否則就與老莊的哲學一樣以『無』為有之本了。虛為修身之本，為修身不能看已經發動而有形迹的言行，因為這些言行已成爲事實，「夫動已形者，形斯實矣。」是善就是善，是惡就是惡，已經不能改變。要緊是在心未動時，或將動而未動時，戒慎恐懼。這種修身法是預防法，又是教導法。但這種預防的教導，又不該過於繁贅，過於用心。否則，自心必亂，動必不能中節。因此說「然而世之學者，不得其說，而以用心，失之者多矣。」程朱教人主敬，教人格物致知。薛瑄、吳與弼、胡居仁等教弟子們端重嚴肅。陳白沙認為他們都太嚴，都太注重考慮。「斯理也，宋儒言之備矣。吾嘗惡其太嚴也，使著於見聞者不睹其真，而徒與我嘵嘵也。是故道也者，自我得之，自我言之，可也。……僅於義理之原，窺見彷彿及操存處，大略如此。」（同上）

『虛』，在於心未動時，自己體驗自心的義理。『虛』是沒有行動，有行動便是『實』，已經不是修養的對象。『虛』是求自然，不用心去考慮，考慮乃是助長，不收效而反失效。

「承示教近作，頗見意思，然不欲多作，恐其滯也。人與天地同體，四時以行，百物以生；若滯在一處，安能爲造化之主耶？古之善學者，常令此心在無物處，便運用得轉耳。學者以自然爲宗，不可不著意理會。」

（白沙子 卷二，遺言湛民澤）

「以自然爲宗」不能滯於一點。宇宙間的四時之序，自然流行，萬物化生，這也是孔子的思想。但是孔子所說的修養最高點，是「從心所欲，不逾矩」，爲達到這種境界，先要經過許多鍛鍊。老莊所講自然，則不經過鍛鍊，而由一種虛靜以達到自然境界。虛靜在於坐忘，墮形骸，就是人不要有思慮，不要有計劃，忘記自己一身。陳白沙不取孔子的鍛鍊修養，「吾嘗惡其過嚴也」，他取老莊的虛無自然，而又經過禪宗的虛靜。

（丁）靜

靜的理論來自老莊，尤其來自莊子。莊子主張以靜而識天機。儒家古代的經典中，沒有主靜的思想；但是有些和主靜相近的思想。大學說：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得，物有本末，事有終始。」（大學第一章）大學的靜，朱子章

句註說：「心不妄動。」所謂不妄動並不是不動，動而中節不是妄動，便不妨害靜。中庸以「發而皆中節之謂和。」（中庸第一章）「和」「天下之達道也。」（同上）也就是靜。還有大學中庸所講的「慎獨」，有些和靜相近。慎獨的意思，章句云：「獨者，人所不知而已獨知之地也」。別人不知道的事，自己知道；情感將發還尚未發時，別人不知道自己知道，對於這些事，自己要常常戒慎恐懼。大學和中庸的靜，乃是為能好好思慮的預備。

宋朝理學家在修養方法上，也常主靜，這種主張是受佛教的影響。佛教教人靜坐，道教也以靜坐教人；他們的靜坐，在於摒棄一切思慮。宋朝理學家以靜為靜坐，靜坐以摒除雜念。在這一點上意見不同：有的人主張靜坐以得見心的本來面目，心的本來面目為「中」，中是情感不動，靜則心不動，靜和動相對；有的人主張靜坐以息雜念，使心專於所做的事而能合於天理。元朝和明朝的儒家講靜坐，都主張靜不和動相對，靜和動同時存在，靜亦動，動亦靜，靜中有天理，動中也有天理。這種主張和佛教的靜坐相反。陳白沙在生時，當時學者已經罵他是禪，理由也定在於他的虛和靜之思想，和一般儒學不同。

「蓋廷實之學，以自然為宗，以忘己為大，以無欲為至；即心觀妙以揆聖人之用，其觀於天地日月晦明山川流峙，四時所以運行，萬物所以化生，

無非在我之極，而思握其樞機，端其銜綬，行乎日用事物之中，以與之無窮，然則廷實固有甚異於人也。」（白沙子卷一，送張進士廷實還京序）

白沙稱讀張廷實的思想，廷實的思想乃是老莊的思想，「以自然爲宗，以忘己爲大，以無欲爲至。」但卻又加上儒家的思想，在虛靜中觀察聖人的修養，和天地運行之道，以爲日常生活之規矩。他不是主張避世，而是以老莊的虛靜方法，求人生之大道。陳白沙的思想即是這種思想。

「受朴於天，弗鑿以人，稟和於生，弗淫以習。故七情之發，發而爲詩，雖匹夫匹婦，胸中自有全經，此風雅之淵源也。」（白沙子卷一，夕惕齋詩集後序。）

受朴和弗鑿，明明是莊子的思想，在寫信時力避彫鑿，在做人方面，也避免磨鍊，一切求自然。陳白沙曾被請出長白鹿書院，重振朱熹的學術思想，白沙堅辭。

「諸公欲與白鹿之教，復考亭之舊，必求能為考亭之學者，夫然後可以稱諸公之任使，乃下謀於予，是何異借聽於聾，求視於盲也。」（白沙子 卷一，

贈李劉二生使還江右詩序。）

白沙對於朱熹素有研究，且為私淑弟子。然而他對朱熹的修養方法則不讚同，故自己聲明對於考亭之學乃是盲聾。

「為學須從靜中坐養出個端倪來，方有商量處。」（白沙子 卷一，與賀克恭黃門

第一書）

靜坐養息，要能對於修養之道，看出端倪，靜坐對理學家已是日常事，程朱雖不喜歡講求，他們的門生則都靜坐以求修養，後來王陽明也教門生在求學初期要日習靜坐。佛教坐禪有禪觀方法，理學者沒有靜坐方法，王陽明則給學生們一種簡單方法。陳白沙在致賀克恭的第二書裏說找了林緝熙的方法給克恭：「林緝熙此紙，是他向來經過一箇功案，如此，是最不可不知。錄上克恭黃門。歲首，已託鐘鐺轉寄，未知達否，今再錄去。若未有入處，但只

依此下工，不至相誤，未可便靠書策也。」（同上）他很看重林緝熙的方法，兩次找寄朋友，囑咐照着下工夫。修養不能死讀書。

「伊川先生，每見人靜坐，便嘆其善學。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，然在學者須自量度如何。若不至為禪所誘，仍多着靜，方有入處，若平生忙着，此尤為對症之藥。」（明儒學案，卷五，白沙學案一，與羅一峯書）

靜坐不是坐禪，在方法和內容上，當然兩者不同。陳白沙自己也說過：

「禪家語，初看亦甚可喜，然實是儻侗，與吾儒似同而異，毫釐間便分霄壤，此古人所以貴擇之精也。」（白沙子 卷三，與時矩）

靜坐，在白沙的修養裏，沒有留下靜坐的方法。但是他以靜坐為門戶，求得心中空虛而

見天理。

「此理干涉至大，無內外，無一處不到，無一息不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事。往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。」（白沙子

卷三，與林郡博第五書）

天理充塞天地，乃是理學家的通論；但是說天地由我而立，萬化由我而生，則不是理學家的通論了，陳白沙常強調這一點。他的主靜，不僅是摒棄一切念慮，而是在心的空虛中，呈現天理，天理與我合而為一，我即理，理即我；既然一切由理而出，便是一切由我而出。陸象山曾以心即理，理即心；陳白沙再進一步，說：理即我，我即心。這種思想又源自禪宗。禪家得道後，心中呈現真如，真如為一切萬法的實體，萬法都是真如的假相，真如也是真我，人心呈現真如，人的假我和真我合而為一，萬法便由我而出。陳白沙採取這種思想，把內容改了，以理代替真如，因此，他的思想離儒家的傳統思想，愈來愈遠。

陳白沙一生沒有出去做大官，在生活上雖不主張嚴肅，但從不放蕩。他常喜歡會點的精

神，在虛靜中求得本來面目。

「人心上容留一物不得，才著一物，則有礙，且如功業要做，固是美事，若心心念念只在功業上，此心便不廣大，便是有累之心。是以聖賢之心，廓然若無，感而後應，不感則不應。又不獨聖賢如此，人心本體皆一般，只要養之以靜，便自開大。」（明儒學案卷五，白沙學案一，與謝元吉）

禪宗南禪空虛心中一切念慮，惡念當除，善念也不要，心中完全空虛。陳白沙也主靜以空虛一切念慮，使心不滯留在任何事上，完全自由；他認為這是恢復人心的本體。

(3) 白沙弟子

在白沙子所收的書簡裏，有些是給他當日的門生。在卷二有與「張廷實主事書」三十八封，「與賀克恭書」兩封，卷三有與林郡博（字無）書五封，與湛民澤書三封，還有給其他門人的短簡。張廷實、賀克恭、林緝熙，三人在明儒學案「白沙學案」中立有傳，並收有著作。

張詡，字廷實號東所，南海人。曾登進士，後學於白沙。白沙讚許他的思想，「以自然

爲宗，以忘己爲大，以無欲爲至。……萬物所以化生，無非在我之極。」他曾將白沙文集中的話，分類編纂，名曰白沙先生遺言纂要，凡十卷。白沙給他的信很多，唱和的詩也不少。

「樹倒藤枯始一扶，諸賢爲計得無粗。閱窮載籍終無補，坐老蒲團亦是枯。定性未能忘外物，求心依舊落迷途，弄凡我愛張東所，只學堯夫也不孤。」（白沙子 卷八，次韻廷實示學者。）

多看書，不能得道；若靜坐，只是枯乾。這是修養的方法，沒有得到靜。心中有外物，求行善使心煩亂，這是沒有得到虛。陳白沙獨獨讚許張廷實學邵雍的自然生活。

「廷實守道，無求於人，携十數口在路口，飲米一斗，何以給之！使內不遺於親，外不欺於君，進退取舍，概以義，此古人難之，非直今人也。」

（白沙子，與張廷實主事第三十六書）

賀欽字克恭，別號醫閭，世爲定海人。白沙在太學時，從白沙遊，後來終生服膺，他的

思想以求學不在求於高遠，只要主敬收心，勿忘勿助，循心的本然。白沙給他的信說：

「離隔多年，彼此交夢，神亦勞止。老夫寧復有相見之時耶！……三十年
妄意古人之學，衆說交騰，如水底撈月，恨不及與克恭論之。今自謂少有
見處，得其門而入，一日千里，其在諸耶！南北萬里，意所欲言，非尺簡
所能盡。」（白沙子 卷二，與賀克恭黃門第一書）

克恭常供白沙的像在書齋，雖一別三十年，一生不變師生的感情。

「一封初展制中書，萬里遼遠見起居，何處江山還著我，斯文今古正關
渠，傷心入夜思賢母，老眼當年識鳳雛，濂洛諸公傳不遠，風流衣鉢共圖
蒲。」（白沙子 卷八，賀黃門克恭書。）

林光，字緝熙，東莞人，在京和白沙相遇，從歸江門，往來問學二十年，曾記白沙語。
緝熙很受白沙的看重，以他的人品和思想，很超俗。

「承論進學所見，甚是超脫，甚是完全。病臥在牀，忽得此書，讀之慰甚無量，自不覺呻吟之去體也。」（白沙子 卷三，與林郡博第五書）

白沙在這封信裏，講到天理無不包，無不通貫，一切由我而立而化。又談到曾點的樂趣，以緝熙爲知己。

「偶從道路得行藏，南北音書又一鄉，溟海心情真自遠，平湖風月可誰將？山中舊坐香根老，耳畔新聲木鐸長。衰病不知何日起，扶留窗下正抄方。」（白沙子 卷八，聞緝熙授平湖掌教）

陳白沙的思想雖出自吳與弼，然和與弼的思想不合。他參佛禪老莊的學，使明朝理學的思想一變，其後便是王陽明。白沙的學說祇傳了一代的弟子，後來遂失傳了。湛若水曾就學於白沙，但若水後來自成一派。

(八) 明代佛學思想

在元朝哲學思想一章裏，曾簡明地述說元朝禪宗的思想，現在講明朝的哲學思想，也簡略地講述明朝的佛學思想。佛學在唐朝最盛，到了宋朝已逞衰頹氣象，但當時禪宗仍舊保有相當的聲氣。宋朝以理學在中國思想史上佔有重要位置，宋朝在文學上的散文和詞，也佔有特出的位置。當時的文學家和理學家 and 佛教的禪師，常有很好的友誼。在禪學大成的六冊書裏，我們可以看到程伊川、蘇軾、蘇轍和禪師的交往。伊川受禪學的影響不多，但是他的弟子和再傳弟子們則多受禪學的影響。楊時、羅從彥、李侗一脈相傳的靜坐，就是禪學影響的結果。元朝皇帝信佛，然信的是西藏佛教；但是中國禪師也受皇帝的敬重。明太祖朱元璋曾經受法爲僧，後來卻離開了寺院，他對佛教仍很信服。佛學到了明朝，則已是強弩之末，在思想界少有影響力。不過佛教中有淨土宗和禪宗在學術思想上沒有高深的哲學，在精神生活上具有強大的吸引力，引人向超拔世俗的生活；因此，這兩宗的法師和儒家學者常有往來，儒家學者對他們的生活方式有所嚮往。

(1) 淨土宗

淨土宗的思想，由道安在襄陽時發端，慧遠在廬山加以發揚。當時文人詩客一百二十三人，和慧遠在廬山東林精舍結白蓮社，守慧誦經，期生西方。大詩人陶潛也算是白蓮社支持者。南北朝時，阿彌陀經、無量壽經、新無量經等經都已先後譯成漢文，於是成立了淨土宗。

唐朝禪宗雖盛，淨土宗在儒家學者中的吸引力都被禪宗奪去，然在民間念佛的風氣還沒有消失。元明時代禪宗勢力已衰，淨土宗又能稍為重新振起。

明朝莊廣還居士輯淨土資糧全集，由僧人株宏校正。全集有居士隆光祖的序，序作於萬曆二十三年乙未（公元一五九五年），序中說：

「歸元直指云：須辦資糧。夫淨土一途，誠出世捷徑。釋迦慈尊，最大方便，特為拈出，反覆囑示，不啻三令五申。而古來萬聖千賢，讚嘆垂訓，如出一口。末教衆生，欲超生死，舍淨土之外，更竟何處往生哉！」

這本全集雖輯於萬曆年間，然所輯集的思想則是以往淨土宗的思想。淨土宗的思想，主要包括三點：

「歸元直指曰：欲生淨土，須辦資糧。何謂資糧？信願行三字也。三字具足，淨土必生。今此書有往生章，起信章，信也；誓願章，願也；齋戒章，日課章，兼禪靈，行也。三者已備，故曰淨土資糧。……」

或問：淨土經論甚多，子所引證，不過數部數集而已，恐所遺者尚多也。

予曰：子獨不聞黃檗之言乎？言今人只欲多知多解，廣求文義，喚作修行，不知知解不消，翻成壅塞。盡向生滅中取，真如之中，都無此事。三乘學道人，俱是此樣。即恐淨業之士，亦罹此病，故不敢泛及耳。」

（淨土資糧全集 卷之六，論淨土禪宗）

淨土宗的信和願，都歸於宗教信仰，在行中，兼有禪的工夫，則有關於佛學的思想。資糧全集的「兼禪章」說：

死。

「蓮謹按永明禪師云：有禪有淨土，猶如戴角虎，現世爲人師，來生作佛祖；言二者之貴於相兼也。奈何中峯大師又云：禪與淨土理雖一而功不可並施，修之者貴於一門深入；則二者又不可得兼矣，將如之何？噫，不觀蓮池禪師之言乎。師云：兼之義二：足躡兩舡之兼，誠爲不可，圓通不礙之兼，何不可之有。……」

淨土和禪宗在修行方面，有共同之點，即是禪靜；在理論方面也有相同點，即是參透生

「蓮社釋疑論曰：或云參禪第一，或云念佛第一，畢竟如何用心，兩無一失？答：參禪欲了生死，念佛亦欲了生死，即我今要參禪念佛之心耳。

若能了知，何法不備。禪宗覺心無處，即登祖位；蓮宗心佛兩忘，亦躋上品，以此證之，二宗何別？……」（同上）

「了知生死」，生死輪迴爲人生痛苦的原因，了知生死的意義和因緣，纔能修行以達到

解除生死，不再輪迴。禪宗以無心破除我執，沒有了自我意識，生死的因緣就斷了，再不輪迴。「覺心無處，即登祖位。」破除假心而得真心，和真如相融。淨土宗雖然念佛以見阿彌陀佛，超生淨土，然而念佛本為求心靜，心靜則忘懷一切，「心佛兩忘，亦躋上品。」

淨土宗為能『心佛兩忘』所有修行方法為修禪，修禪即是坐禪；但所謂坐禪，不是僅僅靜坐，而是調心。調養心境，使不思慮。

「修禪之法，行住坐臥，總當調心。但臥多則昏沈，立多則麻極，行多則紛動，其心難調。坐無此過，所以多用耳。然人日用，不得常坐，或職業相羈，或衆緣相絆，必欲靜坐，遂致蹉跎。學者須隨時調習此心，勿令放逸，亦有三法：一繫緣收心，二借事煉心，三，隨處養心。」（淨土資糧全

集 卷之六，豫行篇）

修禪以坐禪為要法，然人不能常坐，在行動之時，也應收心。淨土宗說有三種方法，「繫緣收心，」以念佛持咒，和參話頭，以繫住一心，使不妄想，又用佛法以應接事物。這樣，日用間，一心不亂。「借事煉心，」在日常事件上，總要遇到不順心的事，應該借著不

順心的事鍛鍊自己。「難忍處須忍，難捨處須捨，難行處須行，難受處須受。如舊不能忍，今日忍一分，明日又進一分，久久煉習，胸中廓然。」（同上）「隨處養心」，在行動言語時，力求端重安定，沒有妄動，沒有躁言，「立則如齋，手足端嚴，切勿搖動。行則徐徐舉足，步與心應。言則安和簡默，勿使躁妄。一切運用，皆務端詳閒泰。」（同上）

這種修行法，是一位居士所寫，不是僧尼所寫，看來和理學家的修行法很相像，是理學家仿效佛教僧尼，或是佛家僧尼仿效理學家？儒家古代沒有這種詳細的修行法，然中庸、大學已經講靜，講慎獨。在理論上，理學家不是抄襲佛教修行理論，在方法上，則不免仿效了佛教的禪法。

「坐禪三昧經云：菩薩坐禪，不念一切，惟念一佛，即得三昧。」人天寶鑑
云：凡脩禪定，即入靜室，正身端坐，數出入息，從一數至十，從十數至百，從百數至千萬，此身兀然，此心寂然，與虛空等，不煩禁止。如是久之，一心自住。……今攝此心念佛，欲得速成三昧，對治昏散之法，數息最要。凡欲坐時，先想己身在圓光中，點觀鼻端，想出入息，每一息，默念南無阿彌陀佛一聲，方便調息。不緩不急，心息相依，隨其出入。行住

坐臥，皆可行之，勿念間斷，常自密密行持。乃至深入禪定，息念兩忘，即此身心與虛空等。久久純熟，心眼開通，三昧忽爾現前，即是唯心淨土。」（淨土資糧全集 卷六，論數息念佛）

數息坐禪，爲坐禪的初法，使心繫在一個念頭上，即是數息。普通說數息爲一種催眠法，使人心平氣和，忘記一切焦慮。但是禪宗的南派不主張坐禪，六祖慧能明明反對這種禪法，主張頓悟。至於說行位坐臥，皆數氣息，默念阿彌陀佛，則和南禪相似。南禪主張一入禪定，日用間都保持身心虛空，常見自性眞如。淨土宗的修行，在這種禪法上，加上默念阿彌陀佛。

再進一步的參禪法，爲參究禪法。

「念佛之人，欲要參禪見性，須要於淨室正身端坐，掃除緣累，戒斷情塵。瞪開眼睛，外不着境，內不住定，迴光返照，內外俱寂然，密舉念南無阿彌陀佛三五聲。迴光自看云：佛即是心，心是何物？不得作有，不得作無。只今舉的這一念從何處起？……參究良久，又舉南無阿彌陀佛。」

……如是舉，如是看，如是參，忽於聞聲見色時，行住坐臥處，豁然大悟，親見本性彌陀。內外身心，一時透脫，盡乾坤大地是個西方，萬象森羅，無非自己。……」
（淨土資糧全集 卷六，論參究念佛）

參究禪法，在禪宗裏，為參究公案和話頭，從參究裏一時驟然悟道，得入禪定，淨土宗的參究念佛，仿效禪宗的參究法，參究心佛，一時得光明，親見自性彌陀。所參究的對象，乃是阿彌陀佛。「澄心靜慮……不須別舉話頭，但持一個阿彌陀佛，自參自念，久久自有所得。」（同上）

另一種禪法，稱為實相禪。實相即是真如，萬法都是假相，從假相中直見實相真如。

「宗鏡錄曰：何等名為諸法實相？所謂諸法畢竟空無所有。以是畢竟空無所有法念佛，諸想不生，空寂無性，滅諸覺觀，是名實相觀佛。」

（淨土資糧全集 卷六，論實相念佛）

實相禪不是一般習禪的人所能實習的，因為為能達到「諸想不生，空寂無性，滅諸覺

觀」，則已經是得道進入禪定的人。這等已得無上智慧的人纔能直見實相，一切念慮都不發生。念佛宗加入一句「南無阿彌陀佛」，並不是阿彌陀佛使人入定。淨土資糧全集編輯者作按語說：

「還謹按：攝心念佛，念佛之始事也，實相念佛，念佛之終事也，二者固不可偏廢。至於參究數息二法，唯人量用。何以故？參究所以明吾真心，數息所以對治昏散。若已悟真心，既不昏散，則二法可不用故耳。」（同上）

攝心念佛爲坐禪的初步方法，脩淨業的人，端坐淨室，閉目定息，微微動口，念又數念數「南無阿彌陀佛」。但是心不能一下就定了，雜念又起，念佛也斷了。於是從一再再數，務必必要念佛聲和數目歷歷分明，從一數到百。不能用外物如念珠，幫助計數，務必必要用心計。由一百分明數到一萬，則心可定。這是念佛的初法。由攝心念佛若能達到實相念佛，全心都是淨土，全心也是彌陀佛。

淨土資糧全集解釋三昧爲正定，眞如爲遺妄顯理，引用肇論和禪師們的語錄。如卷六引肇論的話：「心亦不有，亦不無。」黃檗心要：「諸佛與眾生，唯是一心，更無別法。此心

無始已來，不曾生，不曾滅。」又引蓮池禪師云：「靈明洞微，湛寂常恒，非濁非清，無背無向。大哉真體，不可得而思議者，其唯自性歟。」（同上）蓮池禪師株宏在萬曆年間居南京，頗有名望，曾和當時天主教來華定居的傳教士利瑪竇辯論教義。他本出於禪，但提倡念佛，著述也多屬於淨土宗。

(2) 禪宗

元朝的禪宗，以臨濟宗爲盛。楊岐派在宋末有武丘紹隆，紹隆後繼者以破庵祖先爲著，祖先的弟子徑山師範歷住雪竇、育王、徑山等有名寺院，死後，諡號佛鑑禪師，在元朝時，破庵一派有高峯原妙，中峯明本和正宗了義相繼傳法。元天台無見親和尚語錄有黃潛的序，序作於元至正十七年（公元一三五七年）序上說：

「天臺之華頂峯，有大比丘居焉，曰無見親禪師，禪師之道，上承臨濟之正傳者也。……其得人之衆，莫臨濟一宗爲盛焉。七傳至於楊岐，白雲，五祖圓悟，誠所謂不立一法，根源直截，使人明心見性，以成佛者矣。悟之傳有虎丘隆公、大慧杲公，……而隆之傳爲應庵華公、密庵傑公及

無準範公，凡四世。範公之傳，則有斷橋倫公、雪巖欽公。當宋之季年，宗相者宿，相繼遷謝，而二公獨唱道東南，以振揚宗風爲己任，可謂禪門之柱石矣。倫公之傳，爲方山寶公，而禪師則得法於寶山。故其門庭嚴峻，機關警捷，無忝於乃祖。」（天臺無見觀和尚語錄序，黃潛撰）

明朝的禪宗，仍以靈濟宗爲主，會元續略說：「臨濟宗自宋季稍盛於江南，闕元而明，人宗大匠，所在皆有；而韜光欽瑞，民莫得傳。惟是天童磬山車溪三派鼎峙。」天童圓悟，磬山圓修爲龍池正傳的弟子，龍池上溯到中峯明本，爲破庵祖先的正傳。

（甲）松隱唯蒼然和尚

明初學者宋濂曾作松隱唯菴和尚語錄序，說唯菴爲千巖禪師的弟子。

「余所居隣縣有五雲山，山勢回環，若青蓮華然。中聖壽寺，其廢已久，大善知識曰千巖長公居焉。四方學者雲臻川赴，遂化樞將之場，以爲金碧之區。當時參扣道要者，座下恒數百人。其入室弟子，唯蒼禪師蓋傑然者

也。……余素與千巖游，既序其語，鏗梓行世。今觀唯菴斯錄，又獲側名編端，豈般若之緣實，有在於父子間乎。……禪師諱德然，字唯菴，生雲間張氏，其行業備著於松隱菴記，茲不復贅，洪武丙辰翰林學士金華宋濂序。」

語錄後有一篇短的后序，寫於洪武四年（公元一三七一年），作者為南屏住山懷渭。后序說：

「唯菴和尚語錄，蓋直指單提一心上乘之法，超出古人蹊徑，驗其若銀河瀉天，莫知其極，真所謂能繼千巖之緒而大甚家世者也。」

唯菴在任金華聖壽寺主管的當天晚晌，曾作一偈：

「空手把鋤頭，步行騎水牛。

人從橋上過，橋流水不流。」

（松隱唯菴然和尚語錄 卷之一）

唐朝禪師也常有這種句句矛盾的偏詞，一心禪定，只見自己，把着鋤頭在手裏，自己不覺得，騎在水牛背上，也不覺着，也覺自己空着手在走路，走到橋上，覺到橋在走而不是水在流。這種自然天真，忘懷一切的境界，是一種超越世物的境界。

唯菴指示修禪的人：

「古者道不得動着，動着三十棒。又道切忌生心動念，才生心動念，便不是了也。先德發一言半語，如利劍長矛，動着便傷鋒犯手，擬議則斷却命根，直是無你迴避處，無你湊泊處。……」（同上）

修禪在於不動心，一動心著念，便失去禪的直覺。唯菴當時有些修禪的人，祇是會玩弄公案話頭。「有一般底將古人公案，向情識上下度，文字上引證，蘊在胸中，便爲了事。結半間茅屋，以爲死關，滯寂沉空，昧於安逸。開大口，說大話，弄虛頭，惑其後學，誠可憐愍！」（同上）

眞眞修禪的人，則應痛快地除卻一切念慮和學識，參話頭，懷疑一切而得到自心。

「若欲決了此事，便從脚跟下手，將平日所參得的，和個四大五蘊放下，然後併起勇猛志，豎起精進幢幢……舉起本參話頭，直向疑不到處起疑，方是真疑。真疑既發，恰是急水灘頭坐在一葉舟中，順轉逆行，深逼逼地如月華透水，蕩之不散，如毗嵐風卷海水，直教澈底無涓滴，到此之際，自然塵消業謝，粹極光通。……」（同上）

埃。
唯菴的意境，在他的詩和偈頌裏，表現很清白，他的心境，閑靜對明月，不著世上塵

他有一首詩，題目是「萬法歸一，一歸何處。」

「萬法歸一一何歸，正是水枯雪老時。

葭管灰飛消息好，隴梅開徧向南枝。」（松隱唯菴然和尚語錄 卷一）

在冰天雪地裏，冷枯無生氣，卻開了梅花，梅花便是禪法，禪法在那裏？在南枝。又有「船居十首」，第一首說：

「拋却家私徹骨貧，乾坤等是一閒身。

水深不必篙竿探，舵轉何妨手眼親。

千尺絲綸潭底意，一輪明月眼中塵。

掀翻櫓棹從頭看，誰於舩兮誰是人。」

第四首說：

「不問前程淺與深，只憑一隻定南針。

翻篷掉搶皆由我，轉拖推板總在心。

千頃浪翻千尺雪，一枝櫓動一江音。

滿懷風月難分付，斜倚蓬窗獨自吟。」

第五首說：

「任從世諦自紛紛，獨處舟中絕見聞。
順水行來舡性穩，逆風撐出浪花分。
漏篷斜透波心月，懷衲橫披浦上雲。
千尺絲綸忘未得，只緣潭底有金鱗。」

第十首說：

「生涯隨分復何爲，只個舡兒自住持。
衝風衝雨青箬笠，禦寒禦暑綠蓑衣。
煙汀破曉數聲笛，月渚橫秋一釣絲。
萬頃滄波真活計，天荒地老不知歸。」

（松隱唯菴然和尚語錄 卷二）

這些偈頌乃是詩，而且和儒家詩人的詩沒有差別。詩中含着深深禪意，卻只在山水間流露。徹身貧窮，仍嫌明月爲眼中塵。這是禪家的眞空。不問前程，不看風波，祇憑自心作定南針，這就是禪宗的心。他還有一篇「船居吟」。

「我泛扁舟活潑潑，四海五湖閒快活。

一篙撐出愛河來，笑看漚生與漚滅。

漚生全體現其中，漚滅是形如電掣。

漚生漚滅本來空，自是道人心路絕。

三界茫茫底用休，塵勞迥脫何干涉，

利名畢竟是虛花，白玉黃金眼中屑。

……

這回不怕八風吹，了然戒斷輪迴轍。

一聲欸乃歸去來，空船滿載千江月。」

（松隱和尚語錄 卷三）

這首歌若除去漚生漚滅和截斷輪迴轍的幾句，全篇可以放在魏晉清談詩人的篇什中，思

想都是道家避世的傾向。不過，就是漚生漚滅和截斷輪迴的詞句，寫出了禪家的觀點。宇宙萬法本是如同海中波浪，本體則是海水，海水代表眞如。海是心，心中現萬法，萬法的底處則是眞如。人眞能直見眞如，現出眞心，便斬斷輪迴的車轍，直入涅槃。

「空處閒人閑趣多，索我空處閒人歌。

……

信知空處閒人好，空處從來少人到。

個中別是一乾坤，六月冰霜寒悄悄。

空處空空空四壁，空處長年自空寂。

閒人偏愛空處居，動轉施爲無朕跡。

個事明明觸處眞，雙忘人法始方親。

……

好把雲山舊衲衣，拂乾滄溟直教徹底蓬塵飛。」（同上）

空，空空爲佛教思想的中心點；禪宗把這空字要直覺地體驗出來，「空處空空空四壁，

空處長年自空寂」。自己體驗自身和週圍宇宙都是空，空無一物，空間和時間的觀念都已消失。「雙忘人法始方親」，空了自身和週圍一切，乃都體驗到自我的本體，本體即是心底處的眞如，自己找到了自己，自己和自己方能親切。

「上堂舉僧問投子同禪師云：不斷煩惱而入涅槃時如何？同云：者發殺業底僧。師云：真不掩偽。後問國清機和尚，機劈脊便打。師云：曲不藏直。投子只解裁長，不能補短。國清只解補短，不能裁長。今日忽有人問龍峯不斷煩惱而入涅槃時如何？只對其道，有水皆含月，無山不帶雲。靠拄杖下座。」（松隱唯菴然和尚語錄 卷一）

不斷煩惱，怎能入涅槃。但是『有水皆含月』，有水即可反映月亮而有水中月，人心都有佛性，在煩惱中反映出佛性，便可入涅槃，入涅槃便斷煩惱。

（乙）恕中和尚

宋濂在洪武七年（公元一三七四年），又爲恕中和和尚語錄作了一篇序。序中略說禪法的要旨，

簡提恕中和尙的法統。

「人生而靜，性本圓明，如大月輪，光明徧照。凡蘇迷虛境界具濕性者，大而河海，細而沼沚，無不有月。是故有百億水，則有百億之月形焉。仰而瞻之，而中天之月未嘗分也。月譬則性也，水譬則境也。一爲千萬，千萬爲一，初無應者，亦無不應者。體用一源，顯微無間也。……故聖人之心主乎靜，靜而非靜，而動亦靜也。凡夫之情役於動，動而不靜，而靜亦動也。吾達磨大師特來東土，以迦葉所傳心學，化度有情，欲澄濁爲清，止浪爲平，直入於覺地而後止。故其體常寂而寂無寂也，其智常照而照無照也，其應常用而用無用也。至此，則其妙難名矣。……達我育王珙公起於東海之濱，秉執法輪，弘開度門。……竺元道公號爲世道，今吾恕中愍禪師則又竺元之入室弟子也。初受度於元叟端公，多聞法要，辦香酬恩，歸之道公，厥後俯徇衆請，出世象山之靈巖，黃巖之瑞巖，皈依者日衆，名聞東夷。使者入貢中國，兼奏請住持。師因奉詔來南京，力辭其行。皇上憫其耄也，特從所請。一旦，將歸隱鄞江，其徒居頂以二會語語，微余

序。……」（恕中和尚語錄序）

恕中和尚爲宋濂同時人，乃明初的禪師。濂乃宋初學者的導師，通於禪宗，以儒學講解禪法，以禪法依附儒學。月亮的譬喻，朱熹曾經用過，以解釋「理一而殊」。因此，可見明初禪學的影響。

「上堂舉黃龍心禪師與夏公立劇談肇論論萬物爲自己，情與無情共一體。時有狗子臥香桌下，龍拈屨足擊狗子，又擊香桌，云：狗子有情卽去，香桌無情自住，情與無情，如何得成一體？公立不能加對。龍云：纔涉思維，便成剩法，何嘗會萬物爲自己哉！龍老漢傷慈不少，夏公立如入寶山，空人而回。諸人要會萬物與自己，情與無情共一體麼？徒殺有情狗子，碎却無情香桌，盡情收拾，將來與他一團束縛，拋向東大洋海，自然洒洒落落。雖然，更須知有頂門一竅，始得。拈拄杖擊香臺云：

阿刺刺，阿刺刺，登山脚膝酸，啜茶舌頭滑。

十字街頭石敢當，對月臨風吹尺八。」（恕中和尚語錄 卷一）

有情無情共一體，宇宙萬物爲自己，這是禪宗的話頭，按普通情形說，乃是矛盾不合情理；按佛法說，萬法相融，當然如是。然而修禪的人要自己體驗這樁道理，將自己和所有念慮拋到大洋海裏，自心完全空寂，就可以體驗萬物是自己，有情無情全空寂，自心「洒洒洒洒」。

「秀才道士相訪，上堂，豎起拂子云：三教聖人總在拂子頭上牽枝引蔓，說妙說玄。」

儒者曰：吾道一以貫之。

老者曰：聖人抱一爲天下式。

佛者曰：惟此一事實，餘二則非真。

既各說有來由，未免稱強稱弱，且作麼生判斷，使其聲和響順，形直影端，剖破人我藩籬，塞却無明窟穴？擊拂子：

二由一有，一亦莫守，日午打三更，面南看北斗。」（忍中和尙語錄 卷一）

三教代表各說先聖人的名言，各有自見，各持爲是。禪師怎麼批評呢？一而二，二而三，各莫相守。在白天正午時打半夜三更，在南方看見北斗，矛盾都已消失，都已融會。

「上堂。心無自性，全物而彰，物無自體，全心而現。有時拈一莖草，作丈六金身，有時將丈六金身，作一莖草。七出八沒，築着磕着。明月堂前垂玉露，水精殿裏徹真珠。」（同上）

「心無自性」，心怎麼彰現出來？從整個宇宙的萬物裏，可以看到心是沒有自性。萬物無常，即沒有自性。萬物由心所生，心便不能有自性。「物無自體」，因爲物由心而現。一莖草和六丈金身，一而二，二而一，沒有分別。在禪的境界裏，心清瑩明淨，有如玉靈珍珠。

「上堂，不用參禪學道，不用寂默無爲，不用因邪打正，不用分別是非。」

任運騰騰，無繩自縛，現成受用，緣木求魚，饒伊別有神仙術，難避靈巖腦後錘。」（同上）

南禪的祖傳，不僅不立文字，而且也不坐禪習靜，一切任憑自然，心中空無一物，虛沒一思一念。否則，若坐禪求禪道，乃是緣木求魚。

「諸德，若要紹續此箇門風，不用廣求文義，不用息念歸空。但向世尊未拈華處，迦葉未微笑處，一領領出。如白衣拜相，如平地登仙，不涉階梯。……」（恕中和尚語錄 卷二）

臨濟門風，不求文義，不息念歸空，世尊未拈花處，迦葉未微笑時，一切空虛，心中沒有思索。理學家常講『機』，『機』為事件將發還未發的刹那，心將動還未動的心境，既不靜又不是動，但是動能否合理，常在這一刻而決定。要使自性天理自然流於動中。恕中和尚說；看世尊還沒有拈華，但即將拈花；迦葉還沒有微笑，但即將微笑；他們的心境是沒

有思考，沒有計劃；他們的動作，乃心的自然流露，立刻成就事實，「如白衣拜相，如平地登仙，不涉階梯。」即是頓然開悟，立地成佛。

恕中和尚語錄卷六有「天臺空室愜師行業記」，略述他的生平：

「師諱無愜，字恕中，別號空室。台之臨海人也。族姓陳氏，父壽，母林氏。……年未冠，白父母自願歸沙門，往徑山，依寂照端公，薙髮受具足戒於昭慶寺。明年謁淨慈靈石芝公，又明年造鳳山楊墳，見一元靈公，靈公得方山靈公之傳，造詣深遠。……後來流四明，見太白砥公，典藏鑰居十載，偕木庵聰公，大宗興公往台州紫籜山謁竺元道公。……先主明之靈巖……後主台之瑞巖。……天朝之洪武七年夏，日本國主遣使入貢，就奏請師化其國。……上召師至闕下，師以老病辭。上閔而不違，留處天界。……十七年，其弟子居頂住鄞之翠山，迎師就養。……一日忽遘疾，僧問疾者至，師惟力談禪病，勉以祖道自重，無一語及世間相，索筆書偈，……端坐而逝，實洪武十九年丙寅七月十日也，壽七十有八。……」

他生於元武宗至大二年己酉（公元一三〇九年），逝於明洪武十九年（公元一三六六年），著有山庵雜錄。

（丙）南石和尚

中華大藏經除上述兩禪師語錄外，還收有明朝愚庵及禪師語錄，有宋濂的序，又有南石和尚語錄，有姚廣孝的序。姚序作於永樂十一年，廣孝和南石稱爲「法門昆季」，乃同時人。姚序說：

「余三十時，值元季……遊迹巖壑間，迺得參徑山愚庵及公，咨叩禪要，公以余性頗慧，不倦開發，命掌記。侍公左右三載，得嘗鼎鑊，而知其味矣。是時浙河東西禪林尊宿，如了庵欲楚，石琦行中，仁恕中愠，了堂一木蒼聰輩，提倡宗乘，……余私喜之，曰：像季之世，何幸得見佛日之朗耀，法雨之廣澤如此耶！不意數十年，諸大老相繼入滅，禪林寥廓然，一無所聞。縱有一人半人，號稱善知識者，惟務杜撰僻說，胡喝亂棒，狂嚇里夫巷婦，真野狐種類也。故識者之所哂而不道，祖翁命脈一髮而已，其

可哀乎！間有俊傑之士，深伏草野而不肯出。……如我南石和尚，儒釋兼備，宗說俱通，負超卓之才，懷奇偉之器。行中仁公住雲巖，得和尚，猶慈明之得黃龍也。……和尚初住蘇州普門，次雲巖，三遷主萬壽。未幾退隱吳淞之上，日與山翁野老，說無義語爲樂，而大忘人世也。逮我聖天子即位以來，詔天下儒釋道流之深通文義者，纂修永樂大典，和尚應詔而起，留京三年。……居無何，杭之徑山住持缺席，僧錄司公舉非南石和尚不可補處，於是和尚忻然遂行，登凌霄峯頂。……和尚老且病，倦於人事，即引退，卜地於寂照塔左，結廬以居。……上首弟子寶華文楨長老錄和尚四會法語，裒爲一帙，持來京師，乞余序其首。余以和尚得法於行中公，余參學於愚庵二公，同嗣元叟端禪師，余與和尚，爲法門昆季，彼不可得而辭也。和尚諱文琇，字南石，凡四坐道場，皆有成績可觀。……」

（徑山南石和尚語錄序，姚廣孝撰）

元叟禪師的思想，曾在元朝哲學思想中講過，恕中和和尚的思想在上一段研究過。南石爲恕中和和尚的弟子，由恕中往上追溯，都有法統可尋，南石和和尚爲江南的臨濟宗，承繼杭州

徑山禪院的禪風。洪武五年，住蘇州普門禪寺，洪武十二年住靈巖報國寺，洪武二十九年住蘇州萬壽報恩光孝禪寺，永樂七年住徑山興聖萬壽禪寺。

「上堂，可貴天然物，無一無伴侶，覺他不可見，出入無門戶，促之在方寸，延之一切處。你若不相信，相逢不相遇。寒山子來也，不審不審。」

（南石和尚語錄 卷一）

這一段語錄，是在蘇州普禪寺所說。一切物本是虛無，然有真如實相。無一物無實相，實相便是伴侶，但不可見，「促之在方寸，延之一切處。」在普禪寺的另一段語錄，指示禪法：

「上堂，心動念是妄，忘知泯見是妄，總不恁麼亦是妄，拈拄杖云：

華陰山前百尺井，中有寒泉徹寒冷，

誰家女子來照影，不照其餘照斜領。」（同上）

南禪的禪法，在於無心無念，但一切任其自然，不能心中有意去修無念，心動固然是妄，用意去摒除一切思念也是妄，無論怎麼有心思便都是妄。人的心要像百丈寒泉，只有徹骨寒冷的清泉，寒泉中呈現真如實相。

「當晚，小參。

三間茅屋瓦溪頭，自意同盟有白鷗。

今日又來峰頂坐，因緣時節豈人謀。

所以衲僧行履，如孤雲出岫，忽彼忽此，動靜自錄，去來無相。二錄一有，一亦莫守。一心不生，萬法無咎。擊拂子，莫謂從前多意氣，他家曾踏上頭關。」（南石和尚語錄 卷一）

「一心不生，萬法無咎。」為禪門要法。行履自如，去來無相。南石當時尚是壯年，有儒家和道家的思想，結茅屋，伴白鷗，並不是禪家風氣。

他首次在蘇州萬壽報恩光孝禪寺說法時，說明自己的思想。

「當晚，小參。……」

善知識，分宗別派，各立門庭，具驅耕奪食之機，有摧邪顯正之用。正眼觀來，總不消得。

須知我此門中，別無奇特，只貴明自本心，見自本性。聞聲見色，總是尋常，喫飯著衣，色色仍舊。初不用希求勝妙，以為有得。豈不見大茅和尚示衆云：欲識諸佛心，向衆生心行中識取，欲識常住不凋性，向萬物遷過處會取。古人恁麼說話，多少現成，多少明白。今人不能洞曉，蓋是自生不解障，却本有一段光明。

山僧今夜入門之始，聚首之初，終不肯說玄說妙，愈增知解。只將現成句子，觀面拈出，且作麼生是現成句子，以拄杖卓一下。」（南石和尚語錄 卷一）

『明自本心，見自本性。』為禪宗的標語。一切都由自心，就日常事物中體驗。在徑山萬壽寺第一晚說法，也有一篇很深入的語錄，不是話頭，也不是偈，在話裏顯露

玄機。

「當晚，小參。

十字街頭，紅塵浩浩。

孤峯頂上，白雲依依。

不是目前法，非耳目之所到，不是靈山拈花之旨，不是少室面壁之機，不可以智知，不可以識識，不可以語言造，不可以寂默通。直到十分無影像，三界絕行蹤，正是黑山下活計。設使掀翻宇宙，打破虛空，坐斷古今，高超物表也。……」(南石和尚語錄卷二)

禪法，不是釋迦佛拈花的法，不是達磨面壁的法，而是每個人的心法。不能用智去取，不能用識去認識，也不能用語言去講，也不可用靜坐去通，祇是每人自心的直覺，直覺應證。

「布衫多并，七花八裂，好趁斜陽，補此一缺。

索上是經，松梢是月，欲寬了時，虛空釘椽。」（南石和尚語錄卷二，朝陽對月。）

（丁）博山和尚

禪在明初，已經萎靡不振，到了明中葉後，弊端頗多。雖有圓悟密雲，圓修天隱，憨山德清，在明末稍振禪風，已不能恢復昔日的盛風。明朝末葉有博山和尚，著參禪警語，指示修禪的人一些參禪的弊病。

博山和尚諱大猷，又諱文來，學者稱無異和尚。俗姓沙，龍舒人，生於明神宗萬曆三年（公元一五七五年）逝於明思宗崇禎三年九月十八日（公元一六三〇年）。年十六歲，依五台靜庵通和出家，從有空觀。後五年，往參寶方無明老人。萬曆三十年，到江西豐邑博山，住能仁寺。萬曆三十六年，因無明老人招，往閩中薰巖寺。崇禎三年卒，壽五十六。

參禪警語分上下兩卷，上卷有示初心做工夫警語，評古德垂示警語，下卷繼續引述古德警語，卷末有示疑情發得起警語，示禪人參公案警語。

初心做工夫，「最初要發個破生死心堅硬，看破世界身心悉是假緣。」（卷上）做工夫要使自己死於一切，「把個死字，貼在頭上。」要什麼都看不見，「通身內外只是一個疑

團，可謂攪渾世界。疑團不破，誓不收心。」「果與疑團厮結在一處，動境不待遣而自遣，妄心不待淨而自淨，六根門自然虛豁豁地。」做工夫不得沾世法，不可尋文逐句，記言記語，不得比量，最要是切，不切則懈怠，生放逸不得有絲毫別念，不得用心去計量等待。不可逃避喧嘩，求靜坐，瞑目合眼，這是坐在鬼窟裏作估計。做工夫要中正挺勁，不談人情，一日要見一日工夫，不可因循循。

做工夫舉起話頭，「要歷歷明明如猫捕鼠相似，直所謂不斬黎奴誓不休。」「不可在古人公案上下度，妄加解釋。」「行不知行，坐不知坐。謂話頭現前，疑情不破，和尚不知有身心，何況行坐耶。」「着不得一絲毫別念，行住坐臥，單單只提起來參話頭，發起疑情，憤然要討個下落。」

做工夫「不得求人說破。」「不祇是念公案，念來念去，有什麼交涉。」「不妨一一舉起話頭。如看無字，便就無上起疑情。」「疑情發得起，更要撲得破。」（以上引語，俱見參禪

警語卷一）

在卷下，示疑情發得起警語指出幾種錯謬的心境，和禪相反。

「做工夫，疑情發得起，與法身理相應，見盡大地光皎皎地，無絲毫障

礙，便欲承當個事，不肯撒手，……既命根不斷，通身是病，非禪也。……」

「做工夫，疑情發得起，與法身理相應，攪渾世界，得波翻浪湧一致受用，行人耽着此受用，推不向前，約不退後，……通身是病，非禪也。」

……」

「做工夫，疑情發得起，與法身理相應。看山不是山，見水不是水，盡大地逼塞塞地，無纖毫空缺處，忽生一個度量心。……通身是病，非禪也。」

……」

「做工夫，疑情發得起，與法身理相應，便沈沈寂寂，休去歇去，一念萬年去，……通身是病，非禪也。……」

「做工夫，疑情發得起，與法身理相應，坐到湛不搖處，淨裸裸，赤灑灑，沒可把，便放身去不識得轉位就機，向這裏強立主宰，滯在法身邊，通身是病，非禪也。……」

「做工夫，疑情發得起，與法身理相應；面前隱隱地似有個物相似，將此隱隱的，疑來疑去，椿定個前境，便謂入得法身裏，見得法界性，不知此等捏目所成，通身是病，非禪也。……」

「做工夫，疑情發得起，與法身理相應，見古人道盡大地是沙門一隻眼，盡大地是自己一點靈光。……便向這裏領略，不肯求進益，生不得，死不得，將此解路，謂之悟門，通身是病，非禪也。……」

禪的境界，靈活自如，不拘於一理一念，不僵於死寂，通身是眼，不留絲毫痕跡。

博山在參禪警語結束處，有示參禪十偈，再總結參禪的要法。「參禪須鐵漢，毋論期與限。……」「參禪莫論久，不與塵緣偶。……」「參禪莫莽鹵，行誼要稽古。……」「參禪沒主宰，祇要心不改。……」「參禪須審細，莫把工程計。……」「參禪發正信，信正魔宮震。……」「參禪休把玩，倏忽時光換。……」「參禪無巧拙，一念貴超越。……」「參禪須趁早，莫待年紀老。……」「參禪莫治妄，治妄仍成障。……」「禪宗本來不立文字；但是為指引後進，禪師們留有許多語錄，也留有修禪的方法。然而文字越多禪境越少。

在明朝第一期哲學思想的結尾，講佛學的禪法，為開啟第二期姚江學派思想的研究。

第三章 明朝中葉哲學思想

(一) 王陽明

王陽明，名守仁，字伯安，學者稱陽明先生，浙江餘姚人。生於明憲宗成化八年壬辰九月（公元一四七二年）。他的家世爲官紳之家，出於晉朝光祿大夫王覽的後裔，原籍瑯琊。覽的曾孫王羲之徙居山陰。覽的二十三世孫王壽自達溪遷餘姚。守仁乃爲餘姚人。他的父親爲壽的十世孫，名華，字德輝，成化十七年（公元一四八一年）進士第一人，官到南京吏部尚書。華常念先人所居山陰，山水佳麗，乃自餘姚徙居越城的光相坊。後來守仁在越城東南二十里的陽明洞，築室讀書，因此，有陽明先生的稱呼。

成化十八年，父官京師，迎養祖父，守仁隨入京，就塾師讀書，時年十一歲。後兩年，喪母。十五歲時，由京師遊居庸關。回越，年十七歲娶妻諸氏於洪都，合婚之日，守仁外出

閒步，到鐵柱宮，遇一道士，坐談一夜，聞養生術。家人追尋，次日早晨纔回家。次年十八歲，在江西遇婁一齋，談理學。二十一歲舉於鄉。他的祖父王天敘，號竹軒，深究程朱之學。守仁從竹軒公處，徧求朱熹的書，盡心研讀，且願實踐格物致知。乃取竹分割研究，沈思竹理，不能得，竟致病。乃棄程朱理學，習科舉詞章。但是會試兩次不中。明孝宗弘治十年，守仁年二十六歲寓居京師，習兵書。弘治十二年守仁二十八歲，舉進士，不得於所學，乃求道士養生術，又講習佛法。築室陽明洞，行導引術。然又不以為足，遂擬棄佛道，回錢塘，圖出為朝廷用。三十三歲時，任山東鄉試考官。次年，在京師，和湛甘泉訂交，開始授徒，傳儒家聖賢之學。明武宗即位，國號正德，奄宦劉瑾專權，逮捕南京科道戴銑薄彥徽，守仁上疏力爭，疏入，被廷杖四十，謫配貴州龍場驛，時年三十五。赴龍場時，途經錢塘，劉瑾遣人追殺，守仁假裝投身自殺，幸得免。到南京拜謁父親吏部尚書，遂赴龍場。

龍場在貴州深山中，居民為蠻夷，語言不通，隨從門生皆病。守仁常日夜端坐，以求靜一。自為石槨，隨時待死，以破生死一念。一天，在半夜中，忽然悟到格物致知的大道理，以聖人之道，本在吾心，昔日向外面追求，都是錯誤。

居龍場一年，正德四年（公元一五〇九年），守仁年三十八歲，提學副使席元山請主貴陽書院，講知行合一。次年，陞廬陵縣知縣，旋又調南京刑部，四川清吏司主事。四十一歲時陞

南京太僕寺少卿，次年回越，偕門生出遊，從上虞入四明觀白水，尋龍谿水源，登杖錫至雪竇，上千丈巖，自寧波回餘姚。四明和雪竇都是佛教禪宗的勝地，常有著名禪師住持。這年冬天到滁州，遊琅琊，正德九年，守仁四十三歲，陞南京鴻臚寺卿。

四十五歲時，陞都察院左僉都御史巡撫南贛。次年，履任。南贛地連四省，多盜。進兵平漳寇。改授提督南贛等處軍務，給旗牌，得便宜行事，平定橫水桶岡，大帽洲頭諸寇，奏設縣治，刻古本大學和朱子晚年定論。正德十四年，守仁年四十八歲，奉疏勸處福建叛軍，至豐城，忽聞宸濠反，遂回吉安，起義兵，擒獲宸濠，兼江西巡撫。在兵亂中，益證良知真足以忘患難出生死，遂立致良知之說。陞南京兵部尚書，參贊機務，封「新建伯」。

明世宗嘉靖元年（公元一五二二年），守仁丁父憂，在越家居，時年五十一歲。嘉靖三年，八月，宴門人於天泉橋，次年，年五十四歲，夫人諸氏卒，守仁在龍泉寺中天閣每月初八和廿三日，會見門生，門生設陽明書院。按制，服滿例應起復，御史石金，尚書席書交章論薦，皆不報。守仁留越，天天和門生講習致良知之學。嘉靖八年，詔命兼都察院左御史，征思田，總督兩廣及江西湖廣軍務。九月由越中出發，十一月抵梧州。次年平思田，興學校，撫新民，襲破八寨斷藤峽。忽發重病，上疏請告假就醫，疏入不報。坐輿至南寧，乘船入廣州，再乘輿到韶州，躋梅嶺，至南安，十一月廿五日，登舟。廿八日晚，問泊何地，侍者答說：

「青龍舖」。次日，召南安推官門人周積，說：「吾去矣！」積泣下，問遺言。守仁微哂說：「此心光明，亦復何言！」瞑目而逝。時嘉靖七年戊子十一月廿九日辰時（公元一五二八年），壽五十七歲。門人護柩由南昌入越。嘉靖八年十一月，葬於越城三十里洪溪，門人會葬者千餘人。朝廷對於爵蔭贈諡，都不行典，且下詔業異學。明穆宗隆慶初，贈封新建侯，諡文成。

(1) 直接體驗

(甲) 從文到佛道

王陽明的思想歷程，先習科舉的詞章，豪邁不羈。十一歲隨祖父到京師時，路過金山寺。祖父竹軒公和客人飲酒賦詩，詩還沒有作成，十一歲的守仁，卻作了一首詩：

「金山一點大如拳，

打破維揚水底天。

醉倚妙高臺上月，

玉蕭吹徹洞龍眠。」

（王文成公全書 卷三十二，

年譜一）

當時舉座客人都很驚奇，今天我們讀這首詩也很驚訝十一歲小童的天才。二十一歲中鄉試，二十八歲中進士。他科舉的生涯，到此結束。便想做官，治國治民。然不得志，便泛入道佛。他主赴山東時，有山東詩六首，其中第四首說：

「塵網苦羈縻，富貴真露草，不如騎白鹿，東遊入蓬島。……遙見碧霞君，

翩翩起員嶠，玉女紫鸞笙，雙吹入晴昊。

舉首望不及，下拜風浩浩，擲我玉虛篇，

讀之殊未了。傍有長眉翁，一一能指道。

從此煉金沙，人間跡如掃。」（王文成公全書 卷十九，登泰山詩）

第五首結語說：

「魯叟不可作，此意聊自快。」（同上）

這是傾向道教的心境，因不得志而發生。然而當時還不過三十多歲，三十而立之年就想做大官，志向未免太大，他在家鄉成婚的當天，曾經到道觀和一道人談養生，竟忘記了回家合婚。那時他還止十七歲。所以說，他傾向道教煉丹，不是因為大志未酬，而是因為思想傾向道家。他說「魯叟不可作」，是說不能追隨孔子成聖賢，在山東一年，到京師，任兵部主事，有「憶龍泉山詩」：

「我愛龍泉寺，寺僧頗疎野，

晝日坐井欄，有時臥松下。

一夕別山雲，三年走車馬，

塊殺巖下泉，期夕目清瀉。」（王文成公全集 卷十九，憶龍泉山）

這是羨慕僧人的詩，雖只說「我愛龍泉寺」，沒有說自己愛佛法，然而心中有塊。龍泉寺在餘姚，守仁曾在寺中結詩社，不過在這時候，他已經在京師遇到湛甘泉，開始教授門徒，應立「必為聖人之志」。

「陽伯卽伯陽，伯陽竟安在。大道卽人心，

萬古未嘗改。長生在求仁，金丹非外待。

繆矣三十年，于今吾始悔！」（王文成公全書 卷十九，贈陽伯）

三十年求學都錯了，現在他後悔。但是他雖然講論佛家之道，也研究程朱的理學，心中卻沒有斷了疑慮，更沒有信心。當他年青時，隨着父親住在京師，研究朱熹的著作，注意朱熹格物致知的學說。朱熹曾說對於事物要逐件研究，今天格一事，明天格一事，久了自然貫通，守仁便取竹子來研究，東看也不成，西看也不成，摘了葉也不成，格了枝也不成。癡癡呆呆對着竹子，什麼理也看不見，生性又急，急出了一場病。從此，他對朱熹的格物致知再不相信，對於修身之道也存有疑心。

朱熹的格物致知，所知的理是天理，而不是生物學和物理學上的理。所謂天理，卽是宇宙萬物變易之理。變易之理和人心的生命有關連。一個人對着竹子，馬上會看到竹子的生意，綠葉常茂，春冬常青不凋零，這種生氣在竹子枝幹上表現出來，而且又表現出一種不畏風雪的勇氣。青年的王守仁沒有理會到這一點，卻死死地尋求竹子的植物生理，不懂植物學的青年，對着竹子可以懂得什麼呢？而且他用的方法是科學實驗的方法，又不是朱熹的格物

法，朱熹講格物爲研究事理，研究法爲就事推論。就目前具體的事情，斟酌各方面環境，和內外的理由，而求合理應付這事之道。如一個人目前應如何孝敬父母，應從自己和父母的境遇，推論出合理的孝敬之道。這種研究，先有人心孝道的原則，然後研究應用原則之道。每個人都知道孝敬父母，乃是心中的天理；把原則應用到外面的事物上，不是心中先天就有知識，是要下功夫去研究。在這種研究時，心和事物相對，理和事相對，心和理在內，事物在外。王陽明感到這種心物相離，總不能使人的修養工夫，是內心的工作，祇是一種推論的知識，不是人的整體生活。他認爲成聖賢是人的整體生活，不能用這種格物致知的方法；然而他又想不出更好的方法，因此他就以爲成聖不是人人所做的事，要看天生的緣份。

(乙) 頓悟格物致知的意義

陽明到了龍場，在萬山叢棘中，和蠻夷之人同處，又有毒蛇猛獸和瘴氣的危險，便把生死置之度外，以求超脫生死。一天晚晌，忽然大悟格物致知的意義。

「因念聖人處此更有何道，忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者

誤也。乃以默記五經之言證之，莫不脗合。」（王文成公全書 卷三十一，年譜一，年三十七 在貴陽）

守仁當時「日夜端居澄默，以求靜一，久之胸中灑灑」（同上）。他遵守宋朝理學家的修養法，靜坐以求心安。他當然也知道佛教的禪法，澄清心中的萬慮，掃除一切思念。在這種靜坐中，他忽然看到了格物致知的意義。他是在靜默中忽然直接體驗了心中具有萬理，萬理在心中皎皎光明。他就領悟到對於萬物之理，不必也不能從外面事物中去研究，而是要自己的心去體驗。

「然世之講學者有二：有講之以身心者，有講之以口耳者。講之以口耳，揣摩測度求之影響者也。講之以身心，行著習察實為諸己者也。知此，則知孔門之學矣。……夫理無內外，性無內外，故學無內外。講習討論，未嘗非內也；反觀內省，未嘗遺外也。夫謂學必資於外求，是以己性為有外也，是義外也，用智者也。謂反觀內省為求之於內，是以己性為有內也，是有我也，自私者也。是皆不知性之無內外也。故曰精義入神，以致用

也。利用安身，以崇德也。性之德也，合內外之道也。此可以知格物之學矣。……」（王文成公全集 卷一，答羅整庵少宰書）

講學的方法有兩種：一種是分析的研究，藉著口耳的知識去揣測；一種是直接的體驗，藉着身心去行著習察。守仁去發現的方法，是第二種，「精義入神」，以自己的心，深入性理之中，體驗性理的活潑生動，直接現之於事物，「利用安身」。

這種體驗的要點，在於性無內外和理無內外。佛教大乘的天台和華嚴，特別注意掃除事和理的隔闕，主張理事相融。禪宗更是破除心物的分別，心所知的事就是自心，就是心的本體真如。守仁肯定了這一個重點：「夫理無內外，性無內外，故學無內外。」

理是一個，心中的理就是外物的理。掃除心中的私慾，使自己人性之理能够見到。見到，不是用理智去推測，而是自心的體驗，即是大學所說的明明德。

「理一而已。以其理之凝聚而言則謂之性；以其凝聚之主宰而言則謂之心；以其主宰之發動而言則謂之意；以其發動之明覺而言則謂之知；以其明覺之感應而言則謂之物。故就物而言謂之格；就知而言謂之致；就意而

言謂之誠；就心而言謂之正。正者正此也，誠者誠此也，致者致此也，格者格此也，皆所以窮理以盡性也。天下無性外之理，無性外之物。學之不明，皆由世之儒者，認理為外，認物為外，而不知義外之說，孟子蓋嘗闢之。」（同上）

把理，性，心，意，物，歸之於一。朱熹也曾以理，性，天，心，歸之於一，因為實際上理就是性，性就是天然之性，心是性的實現。但是朱熹不以意和物歸於理、性、心之一，情是心之動，意是心動之所之，物則是意之所之。因此，朱熹以情動而向於物，物在外；知動而對於外，物在外，主體和客體不是同一的唯一體，情和知的對象為客觀的外體，而不是心所造；朱熹不主張佛教的唯心論，王守仁則以物在心內，物為明覺之知的感應。他沒有說物是知的對象，而說是知的感應。感應為知所生。知是心的明覺，心就是理，心的明覺也就是理的明覺，理的明覺就是明明德。明明德所有的感應是什麼呢？不是知所知的對象，對象不稱為感應，感應是因着知所知的對象而引發的。孝之理在被認知時，引發什麼感應呢？是去行孝。明覺所引發的感應便是『行』。

（丙）行是物

王守仁的內外合一，後來稱爲『知行合一』，從這點上看，他並不是唯心論。他所講的『行』，在後面我要深入討論。在這裏只簡單地說，行是知的感應，知是明明德，感應是明德的自然感應，也就是明德的『明』，即是明德的表明。明德是理，理的表现即是心對於所遇的事物應付之理。當心遇到一事時，心就直接體驗到自心對於這事所有之理，心所體驗的理，不是抽象的理，而是這事在實行時之理，實行之理是整個之理，整個之理包括『行』。行便包含在理以內，是理的一部份，心直接體驗到這理時，就體驗到理之實行。所以行在心內。至於外面的行，也就是心內的行之實現。所以內外合一。心外無理，心外無物。

禪宗實行直接體驗，摒除一切分析，因爲本體真如，超越一切，絕對無量，不能用分析去研究。禪師頓悟時，自性本體在心中顯露，心和本體合一，本體涵蓋一切萬法，萬法和本體融會爲一。王守仁頓悟格物致知之道，理在人心，人心卽理；理乃唯一，外物之理和人心之理相合爲一，王守仁沒有把『理』看作人物的本體，也沒有把『理』看作人物同一的性，就是沒有像禪宗把本體真如作萬法的自性，作萬法的本體。守仁祇以人心就是理，理和外面事物之理爲一。

理即是『明德』，是善的人性，善的人性本來光明。人心若沒有私慾，人就能見到這種光明，在『明德』以內看到世物的理。

看到世物之理，理便表現於事物，理便是行。這種行，乃是『明德』的表現，所以在人心內。然而表現要見之於事物，『行』乃見於外面的行動；外面的行動不是和『明德』的表現相脫離，而就是這種表現，沒有內外之分。例如孟子曾經說義不在人心以外，義是在人心以內。

人若直接體驗了『理』，人的知是明白清楚，在知內包括了行。行就是物。守仁以格物，誠意，正心所有的對象，都在於物，即在於行。「正心者，正其物之心也；誠意者，誠其物之意也；致知者，致其物之知也。」（同上）

王守仁又以『事』去解釋『行』（物）。人爲求學，應常常想着自己要『行』，因爲看到『理』，便有感應之『行』，即是有事做。理和行不能分，心和事也不能分。

「近歲來，山中講學者，往往多說勿忘勿助工夫甚難。問之則云：才著意便是助，才不著意便是忘，所以甚難。」

區區因問之云：忘是忘個什麼？助是助個什麼？其人默默無對。始請問區區，因與說我此間講學，却只說個必有事焉，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。其工夫全在必有事馬上。」（王文成公全書卷二，答羅文蔚二）

若不「必有其事」，只求勿忘勿助，王守仁說是懸空不着實地，好比燒鍋煮飯，鍋裡不放水，不下來，卻注意添柴放火。「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工夫，其病正是如此。終其懸空去做箇勿忘，又懸空去做箇勿助，濟濟蕩蕩，全無實落下手處。究竟工夫只得箇沈空守寂，學成一箇痴騃漢。」（同上）這種學派不是朱熹的一派，朱熹一派就事物分析研究，這一派懸空謂勿忘勿助，乃是學禪法而靜坐的人，禪宗也講勿忘勿助，宋明理學的一些學者，專門講靜坐以求安心，注意勿忘勿助。禪師所講勿忘勿助，以能頓悟自性真如；理學者祇知靜坐，勿忘勿助，卻不知求什麼？王守仁責斥這些人爲痴騃。他不用分析研究，也不用空寂靜坐，他用直接驗法，也就是直接應證法，直接體驗心中之理，在理中有行。

守仁給他的這種方法，取名叫『致良知』，他把理和行稱爲『良知』，致知就是致良知。

這種直接體驗的方法，守仁引大學作證。大學說：「如惡惡臭，如好好色。」（第六章）好

好色，惡惡臭，乃是直接的體驗，不是分析，不是推論，而是直覺。

「後徐愛因未會先生知行合一之訓，決於先生，先生曰：試舉看。」

愛曰：如今人已知父當事，兄當弟矣，迺不能孝弟，知與行分明是兩事。

先生曰：此被私欲隔斷耳，非本體也。聖賢教人知行，正是要人復本體。

故大學指示真知行以示人，曰：如好好色，如惡惡臭。未見好色屬知，好

好色屬行，只見色時已是好矣，非見後而始立心去好也。聞惡臭屬知，惡惡

臭屬行，只聞臭時已是惡矣，非聞後而始立心去惡也。又如稱某人知孝某

人知弟，必其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，此便是知行之本體。

愛曰：古人分知行爲二，恐是要人用工有分曉否？

先生曰：此正失却古人宗旨。某嘗說知是行之主意，行實知之工夫，知是

行之始，行實知之成，已可理會矣。」（王文成公全集 卷三十二，年譜一，三十八

歲在貴陽）

知行合一的主張，在後面要研究；但是王守仁說知行之本體乃是合一，這一點對於直接

體驗的方法有很大的關係。直接的體驗或應證，不是體驗一種抽象的死靜的理論，而是體驗一樁活潑生動的理，人心是活的，所直接體驗的，應當是活的。王守仁以自心直接體驗到『理』，『理』是活的，是行的，因此體驗和行，在本體上合一。人見到好色就喜歡，聞到惡臭就厭惡，見色和喜歡，聞臭和討厭是同時的，是不可分的，雖然不是同一的，反而是合一的。所謂知行本體，指的是理的本體，知是理的本體之表明，是明德之明，行是理的本體之一部份，因此知行在理的本體上，相合於一。王守仁所講的知行合一，和普通人所說的知行，意義不相同。普通人說知，是知道一樁道理，知道一件事情。道理和事件為知的對象，仁在心以內，更不是心，普通人所說的行，是外面的行動，由心去發動，這種行也是在心以外。這樣知是知，行是行；或是知在先，或是行在先，兩者不合為一。王守仁所說的知行，知是人心對於『理』的直接體驗，即是人見到『理』，見到『理』是看到『理』的本體，『理』的本體是動的，所以，直接體驗到『理』時，也就體驗到『理』的動；知和行在『理』的本體上相合。好比，看電影，一看電影就看電影在動，因為電影本身就是動，電影若不動就不是電影，而是一張靜止的像片，失去了一切的意義。

(丁) 理是光明

王守仁的知行合一，建立在『理』的本體上。『理』所以使知行合一，因『理』的本體有兩種特色；一是自身是光明，能表明自己；一是自身常動，以完成自己。理自身表明自己就是知，理自身帶動以完成自己就是行。知行乃是『理』的特性。

所謂直接體驗，不是感覺的知覺，眼睛看物，耳朵聽聲音，當然是直接的經驗，然而在感覺的直接經驗裡，感官和對象客體互相分別，眼睛看物而不是物，耳朵聽聲音而不是聲音。王守仁的直接體驗，是心對於自己的體驗，所以說反觀自心。心反觀自己，直接體驗心的本體，心的本體是理，是良知。禪宗教人反觀自心，直接體驗心的自性真如。真如是光明，直接體驗真如稱爲悟，即見到光明。王守仁以人心之理，也是光明，稱爲明德。人體驗人心之理，便見到『理』的光明，所以說良知是光明，照徹一切事物。

「澄問喜怒哀樂之中……」

先生曰：……無所不中，然後謂之大本；無所不知，然後謂之達道。惟天

下之至誠，然後能立天下之大本。

曰：澄於中字之義，尚未明白。

曰：此須自心體認出來，非語言所能喻。中只是天理。

曰：何者爲天理？

曰：去得人欲，便識天理。

曰：天理何以謂之中？

曰：無所偏倚。

曰：無所偏倚，是何等氣象？

曰：如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染着。」（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

人心本體無所偏倚，所有氣象，爲「全體瑩徹」，即是光明。心即是理，心的瑩徹，就是理的瑩徹。沒有私慾掩蔽時，「理」自然瑩徹光明。既然本體是瑩徹光明，便能爲人所直接體驗。

「問聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？先生曰：如何講求得許多，聖人之心如明鏡。只是一箇明，則隨感而應，無物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。……」（同上）

聖人之心如明鏡，沒有污染，瑩徹光明，能够遍照一切事物。然而明鏡照物，要是物在面前，所以「未有已往之形尚在，未照之形先具者。」照物之形，祇是物在面前的一刻，這就同直接體驗一樣，不和理智分析事物相同。理智分析事物，可以分析以往的事物，也可以分析將來的事物；直接體驗則祇能體驗眼前的事物，就同鏡子照物一般。所以從守仁的這一段話裡，可以懂得他所頓悟的方法，即是直接體驗法。

這種直接體驗法，非常簡單，但沒有言語可以說明，也沒有工夫可以求學，是一種自然而成的事。求學的人，在於掃除直接體驗的障礙，即是除去私慾，人心沒有私慾，自然可以直接體驗心中的理。

「問上達工夫。」

先生曰：後儒教人，纔涉精微，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，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。人安能預其力哉。」（同上）

下學是分析之學，是莊子所稱的小知。上達則是直接的體驗。下學所能得到的，祇是事物的外形，上達則進入事物的本體。分析時，是心去思考；直接體驗時，是心的本體直接表白出來。朱熹的格物致知，是心去研究「理」，王守仁的致知，乃是「理」自己表白出來，心直接見到。

「問看書不能明，如何？先生曰：此只是在文義上穿求，故不明。……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，這心體卽所謂道心。體明卽是道明，更無二。此是爲學頭腦處。」（同上）

求學不要在文義上去穿求，要在心體上用功。反觀自心，直接看到「理」，理是光明。理卽道心，就是心的本體。

(2) 心

(甲) 王陽明以前之學者論心

要明瞭王陽明的思想，必定先要明瞭心的意義；心學是陽明學說的根基。

守仁替陸象山文集作序，說象山的學說爲心學。心學從孟子開始後失了傳，後來有了佛教的心學，儒家的學則在孟子以後到了宋朝纔有陸象山繼承。理學家講儒家道統時，常以孟子之後沒有傳人，到了宋朝纔有周濂溪繼承道統，張載二程朱熹又是周子以後繼承道統的人。守仁卻以陸象山繼承孟子，他自己則繼承陸象山。象山既講心學，守仁便也是講心學。

孟子講心，以心爲善德之心，表現人性之善。孟子以人心爲仁，仁包括義禮智。仁義禮智在人心，卽是惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心，是非之心；惻隱之心包括其他之心。孟子以這四心爲四種善德之端，四心雖爲四，實際則是一，因爲心是唯一的。仁爲心的本體，四心爲心的表現。惻隱之心當然是這一個心，羞惡之心也是這個心，辭讓之心也是這個心，是非之心也是這個心，心是惻隱，心是羞惡，心是辭讓，心是是非；卽是說心仁、心義、心禮、心智。這四種善端之心，爲心的良能，人都不學而能。同時心有良知，不用學就知道惻隱、羞惡、辭讓、是非。人爲求學，求爲聖賢，祇要收心，使心表現自己的本體，勿忘勿助，自然歸於善。普通一般人做不到，是因爲放了心，心散在許多事務上，加以私慾偏情，

掩蔽了良知，心的良能就不能表現，人乃作惡。孟子的學說乃是存心養性。

漢朝儒家沒有人繼承孟子的思想，董仲舒講天人相配，王充講性分三品，都沒有明瞭孟子性善的意義。唐朝是佛學盛行的時代，佛學尤以禪宗為最盛，禪宗講心學；然而禪宗的心學和孟子的學更不相同。

佛教大乘主張唯心，一切由心所造。心是什麼？是識和情的根本。然而這個心是假心，由真如實體蒙受染污而成。因染污而有十二因緣，十二因緣所在地是心，因着心的邪妄而有物執我執，因此乃有我和萬法。解脫的方法就在洗除真如的染污，使真如能夠現出，破除物執我執，以萬法為空。染污所在是心，真如所在也是心，佛教便講定和慧。定使心安靜，掃除一切妄念，定的方法是坐禪。慧是悟道，知道一切皆空，又知道虛空中有實體真如，畢竟不空，實體真如為萬法自性，萬法都有實體真如，因而說萬法都有佛性。佛性在人為人心，人心便是佛心，佛心蒙染污則是假心。坐禪以息妄念而洗靜染污，人便可以成佛入涅槃。

禪宗更明瞭了當地說人心是真如，真如是光明。人靜息一切思念，無念無心，在完全虛靜中反觀自性，立刻見到真如。這就是頓悟。頓悟真如後，真如的光，照徹世界一切事物，知道一切是虛空；然而在虛空中有外在的形式，形式也有價值。真如的光，照出這些意義和價值，悟道的人就知道應付一切。

宋朝裡學家受了佛學的刺激，注意到心學。然而他們厭惡佛教禪宗的無念無心，使人淪於枯木槁灰。他們採取孟子的收心養性學說，又接納大學的正心誠意和格物致知，結合成理學的修養論，即是守敬主靜，以心爲主宰。

陸象山主張心卽理，理不分內外。人不必就外物去研究，只反觀自心卽知天理。朱熹固然也說心是理，然而外物各有自己的理。『理一而殊』，不能以心的天理概括一切萬物之理。人爲知理，應外向萬物去研究，久而自通，卽人研究事物之理而看到唯一的天理時，人的理乃能貫通一切。陸象山主張一理，理卽是心，心卽是理，理和心相等，心外無理。於是『心』不僅是識和情的主體，而且是成聖成賢的中心點，普通人說朱熹是道學問，陸象山是尊德性。實際上朱陸都是尊德性，也都道學問，祇是道學問的方法不同，因而尊德性的方法也不同。

(乙) 心是光明

荀子曾說心虛靈能知，宋理學家稱心爲神。虛、靈、神都爲精神體的特性，儒家常承認心爲精神。人不虛靈，則不能知，更不能思。普通人常以心和物相對，就是說精神和物質相對。心能知，能思索，乃是哲學上普遍的主張。知和思考，是要看事物之理；爲使眼睛能看

事物，須有光明，在黑暗裡什麼都看不見，爲使心，卽是理智，能看見事物之理，一定也需要光明，當然不是物質的光明，而是精神的光明。哲學上又有一種普遍的思想，以精神體自身具有光明，或說精神體自身就是光明。這種思想在中國哲學裡也有。

儒家從古就說聖人的心清明，沒有慾情。易經說：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，……」（乾卦·文言）聖人同日月合其明，雖指聖人的人格因善德而有光明，然聖人的人格基礎，在於聖人的心，聖人的光明就以心爲根源。「天地之道，貞觀者也；日月之道，貞明者也；天下之動，貞夫一者也。」（繫辭下 第一章）日月之道在乎當有光明，聖人之道，也在於常有光明。「是以明於天之道，而察於民之故，是與神物以前民用；聖人以此齋戒以神明其德夫。」（繫辭上 第十章）周易本義註說：「而於此焉齋戒以考其占，使其心神明不測。」『心』神明不測，因心爲精神體，故神妙莫測，精神體又是光明，故神明不測。

大學主張聖人之道，「在明明德，在親民，在止於至善。」（第一章）朱熹章句說：「明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則未有嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」大學所說明德，卽是心，因爲朱熹註爲「虛靈不昧，以具眾理而應萬事者」。這個心的本體是光明。

王守仁發揮這種思想，以心的本體虛靈明覺，稱爲良知：

「心者，身之心也。而心之虛靈明覺，卽所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知，應感而動謂之意。」（王文成公全書 卷二，傳習錄中）

心，虛靈明覺，卽是大學所說的明德。因爲本體虛靈，心乃是明覺。

古人說聖人的心明淨如日，王守仁以聖人的心和眾人的心在本體上是一樣。有人問守仁學者做工夫，先要認得聖人氣象。守仁答說：

「聖人氣象何由認得？自己良知原與聖人一般，若體認得自己良知明白，卽聖人氣象不在聖人而在我矣。」（王文成公全書 卷二，傳習錄中）

守仁以良知爲照心，有人反駁說良知爲心的本體，照心爲心之用，良知不能稱爲照心。
守仁答說：

「照心，非動者。以其發於本體之自然，而未嘗有所動也。」（同上）

良知爲心的本體，自然明覺可照，所以心的本體爲光明。這一點對於直接體驗或直接印證非常重要。所謂直接體驗，乃是心直接看見自己本體；心直接看見自己，是心的本體直接表現出來，直接表現出應有光明，否則不能表現自己。同時心須是清淨沒有私慾，否則私慾掩蔽光明，心的本體不能表現，直接的體驗也就不能實現。

（丙）心自然能知

心既是光明，心能直接表現自己，這種表現稱爲知；心便自然能知，不必學，不必思索分析。

「先生又曰：知是心之本體，心自然會知。見父，自然知孝；見兄，自然知弟；見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」（王文成公全書

卷一，傳習錄上）

知，爲直接的體驗；心的本體爲光明，知便是心的本體。這種知又如一面鏡子，父子出現在心面前，立刻照出孝的理。孝之理爲人心所有之理，反映在父子的事上。

「先生曰：無知無不知，本體原是如此。譬如日未嘗有心照物，而自無物不照。無照無不照，原是日的本體。良知本無知，今却要知，本無不知，今却疑有不知，只是信不及耳。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

太陽本體是光明，至於照與不照，那是看在光明下有物否，有物則照，無物則不照。照是對物而言，不是對太陽本體而言。心的本體是光明，遇着物則有照，照是知。知是對物而言，不是對心本體而言。然而知既是照，照是光明的自然效用，便應說心的本體是知。因着這種知，天地萬物之理纔能由心顯出，就如一物要有鏡子纔能照出它的形狀。

「問人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體；若於人，便異體了，禽獸草木益遠矣。而何謂之同體？」

先生曰：爾只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼

神也與我同體的。

請問。

先生曰：你看這箇中間什麼是天地的心？

對曰：嘗聞人是天地的心。

曰：人又什麼教做心？

對曰：只是一箇靈明。

曰：可知充天塞地，中間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？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，便是一氣流通的，如何與他間隔得！

又問：天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？

曰：今看死的人，他這此精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？」

（同上）

這一段語錄可以和另一段語錄連在一起讀。

「先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：天下無心外之物，如此花樹，在深山中，自開自落，於我心亦何相關？」

先生曰：你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色，一時明白起來。便知此花，不在你的心外。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

馮友蘭在他的中國哲學史講王陽明時，說陽明爲唯心論者。好比友人辯駁說：「天地鬼神萬物千古見在，何沒有我的靈明，便俱無了？」這都是沒有懂得王守仁的思想。守仁以知爲心的本體，人知自己的良知，是心本體的表現；人知萬物時，是萬物在心中的形體，又是心本體所反映的理。天地鬼神萬物有理有形體，理是人心的理之反映，形體是人心中所照出的形狀。因此，天地鬼神萬物若沒有人心的靈明，就沒有理沒有形體，就是無。同時人心的靈明，也要當着天地鬼神萬物時，纔能够表現自心的本體，就是一面鏡子沒有物可照時，鏡子就不成爲鏡子。王守仁講知，不以主體和客體爲二，不分內外，主體和客體應合爲

一，一是心。然而守仁並沒有說外面的客體由心所造，他只說外物之理是人心之理，外物的形體爲人心所照之形。他不否認外面有天地鬼神萬物，然而他主張若沒有人心的靈明去知，天地鬼神萬物便等於不存在。人心若沒有天地鬼神萬物，將是一片空虛，因爲人心之理爲天地鬼神萬物之理，沒有天地鬼神萬物便是一片空白，知不能實現。佛教禪宗以人頓悟時，直接體驗自性的實相眞如。眞如爲唯一的自性實相，一切萬法都是假相，因此，頓悟眞如，便空虛一切的萬法，惟獨看到眞如。王守仁的直接體驗卽是良知，良知本體是理，理則是萬物之理，若沒有天地萬物，良知便不成爲良知，理便不是理了。在這一點，王守仁和禪宗完全不同。

心的知，爲照萬物，以隨事應付，心乃是人的主宰。佛教以心爲假，不說心爲主宰。荀子則已提出爲主宰的特點。宋朝理學家都接受這種思想。心爲主宰，是主宰心的動，人的言行便由心去管制。在這種思想裏，心和動爲二，言行更屬於外；心爲主宰，心節制動，也管制言行。王守仁主張心爲主宰，具有自己的意見。

「汝若爲着耳目口鼻四肢，要非禮勿視聽言動時，豈是汝之耳目口鼻四肢
自然勿視聽言動，須由汝心。這視聽言動皆是汝心。汝心之視，發竅於

目；汝心之聽，發竅於耳，……所謂汝心，亦不專是那一團血肉。……所謂汝心，却是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性才能生，這性之生理便謂之仁。這性之生理，發在目便會視，……都只是那天理發生，以其主宰一身，故謂之心。」（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

「先生曰：耳目口鼻四肢身也，非心安能視聽言動。心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢，亦不能。故無心則無身，無身則無心。但其充塞處言之，謂之身；指其主宰處言之，謂之心。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

王守仁合內外爲一，身和心相合。他說沒有心就沒有身，沒有身就沒有心。就不是從本體方面去說，而是從知方面去說。在知上，心和身相合而有知，心和身相合是由心主宰。心是主宰自己，而不是主宰身，心願看時，心的生理發在眼睛上，便能够看。主宰，是主宰心的生理。守仁說：「指心之發動處，謂之意；指意之靈明處，謂之知；指意之涉着處，謂之物。」（同上）主宰，便是主宰意。在主宰時，當然有知，有知也有物。

（丁）心是理

心是理，爲王守仁思想的中心點。陸象山曾標出這種主張：心卽理，心外無理。理在人，朱熹也曾極力主張，以心統性情，性爲理，理在人心。然而朱熹不以心等於理，理以外還有情，理是性，情是氣，心兼理和氣。陸象山則不主張理氣二元，便主張理等於心，心卽理，理卽心；而且主張理祇有一理，理既等於心，心以外便無理。王守仁接受了這種主張。

「愛問：至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。先生曰：心卽理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」愛曰：如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。

先生嘆曰：此說之蔽久矣！豈一語所能悟！今姑就所問者言之。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？……都只在此心，心卽理也。此心無私慾之蔽，卽是天理，不須外面添一分，以此純乎天理之心，發之事父便是孝。……

愛曰：聞先生如此說，愛已覺有省悟處，但舊說纏於胸中，尚有未脫然者，如事父一事，其間溫清定省之類有許多節目，不亦須講求否？

先生曰：如何不講求？只是有箇頭腦，只是就此心去人欲存天理上講求，

就如講求冬溫，也只是盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

這一篇對話，很明白地表現王守仁的思想。徐愛開始不信這種主張，以常情之理予以駁難。守仁的中心思想，在於一切全發於心，心為天理，一切外面事務之理，祇是心之理的應用，而應用也還是心自己去用。例如孝道，孝之理是人心之天理；我現在對於父母該孝，是我心之天理用之於父母，用在外面的方式雖有種種不同，然種種孝的方式之價值和意義，都在乎我心願意用這些方式去表現孝之理，若沒有這種孝心，孝道的方式都是空的假的，沒有價值。

『理』從抽象方面說，是性；從具體方面說，是心，所以王守仁以心是從主宰方面看，主宰即是發動，即是應用。把理應用到事物上，理和事物發生關係，即是心。王守仁說沒有耳目口鼻四肢則沒有心，沒有心也沒有耳目口鼻四肢；因為心是應用理於事物，這些應用須藉耳目口鼻四肢的感覺去完成。兩者缺一，則理就不能應用；兩者合一，則理就行於事物。

現在我們往深處來研究王守仁的心即理和心外無理。『心』是理就主宰方面說，『即』是就行的方面說，而不是就抽象的本體說。理的實行或表現是心，心即是理的實行或表現。理的表现是知，也就是行；因此，心就是知，就是行。理沒有知時，即理沒有表現時，王守仁

認爲等於沒有。理有，是理表現了自己，這種表現是心，因此說心卽理，理卽心，而心外無理。例如我表現孝之理，就是我知道孝之理，是在我實行對父母的孝道，而這種實行就是孝心。因此，心卽理，是心卽理之實行；理卽心，理的實行是心；心外無理，卽在心外不能有理的實行。

王守仁的實行之理爲良知，心實行天理卽是致良知。良知不是抽象之理，而是天理對一事物的實行。致良知不是求智識，而是使天理實行於事物上。

再從直接體驗上說，心卽理，理卽心，乃是當然的事。直接經驗須要體驗者和被體驗者合而爲一；直接經驗者爲心，因爲心是光明；被體驗者爲理，理和心合而爲一；而這種體驗在理對事物時，纔能體驗，有如鏡子對事物時纔能照，所照的事物映在鏡子裏，事物卽是鏡子，鏡子卽是事物。理對事物時，理就表現在事物上，這種表現是心的直接經驗，而且就是心。心，體驗，事物，都合而爲一，心就是體驗，就是事物，而一切都是理，心便是理。

理、性、心、良知，直接經驗，行、事，在王守仁的思想裏，同是一物，祇是由各方面去看，乃有不同的稱呼。由主宰方面去看，稱爲心。因着主宰，乃有行，乃有知（直接經驗）乃有事。

『理』乃是天理，是人和人物的關係，卽是倫理道德之理，不是天文物理之理，卽不是

現代所謂自然科學之理。中庸曾經說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（第一章）性代表天命，由天而來，性是人所以爲人之理，人的生活應按人性而生活，所以率性乃是人生之道，也就是人生之理。這種理就是天理。

易經以天理爲天地之道，天地之道在宇宙萬物中；宇宙萬物的變易有一定的規律，運動的規律即是天地之道。易經又以人有人道，因爲人是宇宙萬物中最高的一部份，含有宇宙萬物變化的規律，這種規律也就是人生活之道，稱爲人道。因此易經的卦，以三爻爲構成基數，代表天、地、人。宇宙萬物有天理，人也有天理。人的天理，即中庸所說的「性」。

書經尚講道心和人心，道心爲天理之心，人心爲具有私慾的心。書經便以天理在人心。

「問道心人心。」

先生曰：率性之謂道便是道心，但着些人的意思在，便是人心。道心本是無聲無臭，故曰微。依着人心行去，便有許多不安穩處，故曰惟危。」

（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

宋明理學家都以天理在人心，王守仁以心即理，理就是天理。

「愛問：道心常爲一身之主，而人心每聽命，以先生精一之訓推之，此語似有弊。

先生曰：然心一也，未雜於人謂之道心，雜以人僞謂之人心。人心之得其正者卽道心，道心之失其正者卽人心，初非有二心也。程子謂人心卽人欲，道心卽天理，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？」（傳習錄上）

理爲天理，卽是人心，自然光明，人人可知，然因私慾可以掩蔽天理，常人則又多私慾，故天理不顯，人沒有對天理的直接體驗。人慾可以掩蔽天理，或掩蔽人心，爲儒家一貫的主張，孟子已經說得很明白。王守仁注重這種思想。

「曰：仁云心猶鏡也。聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。近世格物之說，如以鏡照物，照上用功，不知鏡尚昏，在何能照？先生之格物，如磨鏡而使之明，磨上用功，明了後，亦未嘗廢照。」（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

心昏，因着私慾的掩蔽而昏，不能照物。磨鏡，即拭去私慾塵垢，並不因心本體不明而加以磨光。心本體本來光明，因着私慾的掩蔽而昏。

王守仁有時也以理爲生理，生理即仁。沒有心的生理，眼不能看，耳不能聽。生理本來就是天理，天理也就是生理。宇宙萬物之理，爲宇宙萬物變化之理，宇宙萬物的變化，即是生生。人生之道，也就是人的生命之理。人有兩種生命，一種是生理的生命，不受心的支配；一種是心的生命，心的生命包括心思和感覺兩方面的生命。孟子稱這種生命爲大體的生命，爲道德的生命。因此人的生理就是天理，天理就是人生命之理。

「仁是造化生生不息之理，雖瀾漫周遍，無處不是；然其流行發生，亦只有箇漸，所以生生不息。……」（同上）

「知性則知仁矣。仁，人心也。心體本自弘毅，不弘者，蔽之也；不毅者，累之也。故燭理明，則私慾自不能蔽累；私欲不能蔽累，則自無不弘毅矣。弘非有所擴而大之也，毅非有所作而強之也，蓋本分之內不加毫末焉。」（王文成公全書 卷四，答王虎谷 辛未）

仁爲人心，乃孟子所說。弘毅，乃曾子所說。仁爲人心，即人心爲生理，生理自然要發展，所以本來就弘毅。這也是以生理解釋天理。

綜合守仁對於心的思想：守仁所講的心，爲具體的天理，爲天理和物的交接。心，虛靈不昧，遇物即燭照物之理，即表現心之理。心理的表現爲直接的體驗，在體驗中，心物同一，知行合一。心的本體是明瑩，是未發之中，是至善。

守仁所講的心，有似於禪宗的心。禪宗以心的本體爲實體眞如，眞如本性光明，在無念無心時，即自表現，眞如表現即是頓悟，即是直接體驗。直接體驗眞如，便體驗到萬法，因萬法以眞如爲自性，在頓悟的直接體驗，我和眞如同一，眞如和萬法同一，我和萬法也同一，乃有最高的圓融。

「夫心之本體，即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒慎恐懼，惟恐其昭明靈覺者，或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄，而失其本體之正耳。戒慎恐懼之功無時或間，則天理尚存，而其昭明靈覺之本體無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂念慮，無所意必固我，無所歉餒

愧怍，和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不踰，斯乃所謂真灑落矣。是灑落生於天理之常存，天理常存生於戒慎恐懼之無間。孰謂敬畏之增，乃反為灑落之累耶！……」（王文成公全書 卷五，答舒國用 癸未）

「和融瑩徹，充塞流行，」不是指莊子所講的氣，也不是指着抽象的人性，而是指着心。心為具體之理，為理的表现，為理和物的交接。在這交接中，乃「和融瑩徹，充塞流行，」和事物相合，有孟子所謂萬物皆備於我的氣象，又有浩然之氣的心境，真確地自由，灑落不羈，禪師們得意頓悟後，也就是這種心想。

(3) 致良知

(甲) 格物

朱熹和陸象山對於格物致知的解釋和方法，各有自己的主張，朱熹主張就外面事物去研究，陸象山主張反觀自心。王守仁採納陸象山的主張，而主張理即心，心即理，心外無理，格物致知在直接體驗吾心之理，稱之為致良知。

「先生曰：先儒解格物爲格天下之物。天下之物如何格得！且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意？我解格，作正字義，物作事字義，大學之所謂身，卽耳目口鼻四肢是也。欲修身，便是要目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非禮勿言，四肢非禮勿動。要修這箇身，身上如何用得工夫？心者，身之主宰。目雖視而所以視者，心也……故欲修身，在於體當自家心體，常令廓然大公，無有些子不正處。主宰一正，則發竅於目，自無非禮之視，……此便是修身在正其心。然至善者心之本體也。心之本體那有不善。如今要正心，本體上何處用得工，必就心之發動處才可着力也。心之發動處，不能無不善，故須就此處着力，便是在誠意。……然誠意之本，又在於致知也。所謂人雖不知而已所獨知者，此正是吾心良知處，然知得善，却不依這箇良知便做去，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。……」

（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

「先生曰：衆人只說格物，要依晦翁，何曾把他的說去用。我着實曾用

來。初年，與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量，因指亭前竹子令去格着。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾。遂相與嘆聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在夷中，三年，頗見得此意，乃知天下之物，本無可格者，其格物之功，只在身心上做。決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了。這裏意思，却要說與諸公知道。」（同上）

這兩段語錄，把格物致知的意旨說得很明白。王守仁不讀成朱熹所主張的格天下之物，而且自己想照朱熹的主張去實行，七天格竹，弄出一場病。他便放棄了朱熹的主張；然並沒有說他採取了陸象山的主張，卻說自己在龍場三年親自體驗了另一個方法，給與大學的格物致知另一種意義。致知是直接體驗到心和事交接時，心本體的表现，即是心本體之理對於交接的事，表示出是或不是，而這種是或不是的表示，要實現於事上。若是不實現於事上，知就不是知，不能體驗心本體之理在事上表現出來，心是被私慾所蔽。守仁稱心本體之理爲良知，本體之理在事上實現爲致良知，或致知。

心被私慾所蔽，天理不能實現，心在發動時便不正了。格物就在於使這種不正而得正。守仁解釋格字爲正，物字爲事，格物便是正事。正事，在於行事時，例如眼睛看物，要得其正。所謂眼睛看物看得正，不是說眼睛看物看得清楚，不斜視或偏視，而是說眼睛看物這件事是正，是件好事，不是件壞事。這件事怎麼能正呢？王守仁說在乎心動時的意要正。意怎麼正呢？在於意要誠，着着實實去按良知所說是或不是去實行。然而守仁卻沒有說出其中的道理，爲什麼意有時不誠呢？爲什麼心有時不正呢？理由在於心被私慾所蔽。因此，格物爲使事得其正，還是要下功夫去除私慾，格物便是格去物慾。王守仁說：

「故致知者，意誠之本也；然亦不是懸空的致知。致知在實事上格。如意在於爲善，便就這件事上去爲；意在於去惡，便就這件事上去不爲。去惡，因是格不正以歸於正；爲善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。如此，則吾良知無私慾蔽了，得以致其極，而意之所發，好善去惡，無有不誠矣。誠意工夫實下手處在格物也。若如此格物，人人便做得。人皆可以爲堯舜，正在此也。」（同上）

守仁以爲去私慾在於意誠。私慾是什麼？是使意趨向不正的動力。撇正意的不正而使之

正，就是克除私慾。朱熹曾以私慾爲氣的濁質所成，去私慾便要變更氣質。怎麼變更氣質呢？在於使心不亂動，動則應該合於理。王守仁講克除私慾也在於使心之動常正。

「故致知必在於格物。物者，事也。凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正，以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。夫是之謂格，書言：格於上下，格於文祖，格其非心。格物之格，實兼其義也。」（王文成公全書 卷二十六，大學問）

「格於上下神祇」爲書經的話，格是誠心通於神祇。王守仁以格物之『格』，和書經的『格』在意義上有些相近，因爲格物含有誠意。

王守仁有四句教：

「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。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

四句教以善惡兩字爲中心，善是心的本體，惡則來自心之動。心動爲意，意有善有惡，因爲有情慾，情慾可以使意向善向惡，即是動之正或不正。善惡的標準在於良知。格物則是心爲主宰，管制心動之意，使不爲情慾所指使而不正，就是格物。

「曰：無善無惡者，理之靜；有善有惡者，氣之動。……」

曰：然則善惡全不在物？

曰：只在汝心循理便是善，動氣便是惡。」（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

對於氣，王守仁很少講，在這段語錄裏以氣動便是中，這一點和中庸的思想不相合，因爲他以心的本體爲中，爲靜。

(乙) 致 知

朱熹講致知，爲知天理；王守仁講致知，爲致良知，朱熹所講的知，爲對天理的知識，是心思的一種動作；王守仁所講的知，則是對是非的良知，即是心。

「故欲誠其意者，必在於致知焉。致者，至也，如云：喪致乎哀之致；易言知至至之，知至者，知也。至之者，致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所謂是非之心人皆有之者也。是非之心不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知，是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。」（王文成公全書 卷二十六，大學問）

致知爲至到良知。良知爲心的本體，卽是非之理。心的本體自然光明，自然能知。知是直接體驗是非之心。當一事呈現在前，心本體的理立刻照明這事，照明這事是善是惡，這就是致知。因爲人有了這種直接體驗，不用推論，就看到事的善惡。事的善惡不在事內，而是在人心的理，人心之理表現事的善惡，同時人心之動就要完成這種表現。人心之理表現這事是善，人心之動就在行善，人心之理表現這事是惡，人心之動就去避惡；這樣人心之理的表現乃能完成，乃能眞眞表現了善惡之理，因此稱爲致良知。

致知之致爲直接體驗，知是心的本體之理，致知便是心本體之理的直接體驗。「如好好色，如惡惡臭。」體驗到好色，就體驗到愛好，體驗惡臭時，就體驗到厭惡。這種體驗是致知，王守仁稱爲誠意。這種誠意要包括在致知之中，就是要包括在直接體驗之中，否則，就

不成爲直接體驗，便不是致知。

王守仁的致知所有根據，在於心卽理和心外無理。心既是理，則事的善惡之理不在於事物之內，而在於我心。既在我心，爲知事的善惡，則反觀我心。

「朱子所謂格物云者，在卽物而窮其理也。卽物窮理，是就事事物物上，求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣，夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理果在於吾之心邪，抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？……若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也，事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。」（王文成公全集 卷二，傳習錄中）

王守仁的致知，是致我心的良知於事物，良知爲天理，致良知於事物，是「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」理不在事物，是在吾心，由吾心給事物以

理，這豈不是唯心論嗎？事物若沒有自己的理，事物即不成事物。朱熹曾說每物有一太極，太極爲理之極至，每物有自己的完全之理。王守仁卻說心外無理，心外事物之理，乃由吾心所給，由普通人看來，太不合理。此誤會則是在「理」字上。王守仁說孝之理，不在父母身上，而是在兒子心裏，兒子對父母行孝，有行孝之理，這「理」由兒子的心裡顯發到對父母的一切事上，一切行孝事件的理即是孝之理，即是由兒子心裏發出的。所以孝之理是由兒子的心所給與行孝事件的。同樣一件事，例如送杯酒，若送給客人則爲敬客，若送給父親則爲孝親，送杯酒的意義，由送酒人的心去給與。送酒的意義，即是送酒之理，不在送酒的事件裏，而是在送酒人的心中，由送酒人的心給與送酒的事。從這個例子去看，大家就馬上明白理是在人心，心以外沒有理。不過，這個理字應該予以解釋。這個理不是生物上的物理，也不是哲學的形上本體的理，而是行事上和所行的事的關係，普通稱爲倫理。例如我是兒子，我對於父母行事的關係，應該是孝，孝就是兒子對父親的關係，也就是兒子對父親行事之理。這種理是從那理來的，是從我心裏來的，而且是不需要經過學習，乃是生來就有的。這生來就有的理稱爲性；因此，稱爲天性，稱爲心的本體。

致知，便是把心的天理給事件；例如我對父親行孝，我的心給這事件一個孝之理。但在實際上，心怎樣給事件心理呢？那就是建立兩者間的實際關係。就是我心的孝之理，實現在

我對父親的行事上。這種理的實現，即是我對心的孝之理，有直接的體驗，我直接體驗到孝，也就是我直接體驗到理的實現。這種體驗即是致知。

(丙) 良 知

致知，乃是致良知；因此便要明瞭良知的意義。良知的名詞，出自孟子。

「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者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也，敬長，義也。無他，達之天下也。」（孟子 盡心上）

人生來有行善的知和能，小孩天生知道愛父母，也能表現愛父母；也天生知道敬家中的長者，且能表現敬長。愛親爲仁，敬長爲義，仁義是善，善便是天生的。而且，人天生不僅有仁義，而且知道是非，孟子說是非之心，是生來就有的，羞惡之心也是生來就有的。人在將做一事時，就生來知道這樁事是善是惡，若是惡事而做了，天生就知道羞愧。這種生來的是非之知，就是良知。

「又曰：知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

這種良知，是知該行之善，是將心之理給外面的事。孟子說羞惡之心也是良知，心對於每一樁惡事，就給與羞愧之理；是非之心也是良知，心對於每一樁事，給與是非之理，是就是，非就非；是，則去做，非，則不去做。這種是非之知，更表示王守仁所說的良知。

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

又曰：是非兩字是個大規矩，巧處則存乎其人。（王文成公全書 卷三 傳習錄下）

良知，是一個是非之心。是非之心是知道事件的是非之心。心知道一事是善，自然就好；心知道一事是不善，自然就惡。因為良知不是推論的知識，也不是眼目的感覺，而是心對於事時，天理的實現，天理實現時心不僅表出是非，也表示好惡。所謂好惡不是感情的好

惡，乃是心安或心愧的表示。對於善，心自然知道要去做，對於惡，心自然知道不去做。這種做或不做的體驗，就是好惡的體驗。守仁乃說「是非只是個好惡。」

「是非兩字是個大規矩，巧處則存乎其人。」這兩句話很有分量，許多人卻多不注意。例如徐愛問陽明孝的理在人心，然而冬溫夏清的情節也不能不注意，這些情節卻不在心內。

徐愛就是沒有注意到陽明所說的兩句話，良知的是非，只是一個大原則，例如兒子對於父親，良知說該當孝順，兒子自己便知道孝順父母。然而怎樣孝順父母則有許多方式，選擇方式乃是一種巧妙，這就看每個人的性情和修養了，不包括在良知裏。例如孟子說曾子侍奉父親，和曾子的兒子侍奉曾子，兩個人的方式不同，兩種方式都有孝之理，然而表現孝理則有多有少。歐洲的士林哲學也主張良知為是非的標準，然而良知的標準祇是大原則，詳細的細節，人就應當學習。

良知為心的本體，心的本體為未發之中，乃是王守仁的主張。可分為二點來討論：

第一，良知是心的本體；因為知是心的本體。所謂知，乃是本體的自然光明，自然顯明自己。

「聖人致知之功，至誠無息，其良知之體，皦如明鏡，略無纖翳，妍媸之

來，隨物見形。」（王文成公全書 卷二，傳習錄中）

「黃以方問：先生格致之說，隨時格物以致其知，則知是一節之知，非全體之知也，何以得到溥博如天，淵泉如淵地位？」

先生曰：人心是天淵，心之本體無所不該。原是一箇天，只為私慾障礙，則天之本體失了。心之理無窮盡，原是一箇淵，只為私慾窒塞，則淵之本體失了。如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

良知為心的本體，包括全部天理，可以照見一切事件的是非。若有時不照，則是私慾所塞。在大學裏雖講「明德」，宋儒雖也說心是靈明，然總沒有講過心的本體是知，能照徹一切事情的是非。心的本體光明，照徹萬事，這種思想是王守仁經由佛教禪宗的心論而建立的。

第二，良知是未發之「中」。宋朝理學家曾經討論這種問題，呂大臨曾說：「中，卽性也。」（宋元學案 卷三十一，呂氏諸儒學案 語錄）程伊川則指責說：「中卽性也，此語極未安。」

（二程全書 伊川文集五，與呂大臨論中書）伊川以中為性的氣象，不是性的本體。呂大臨以中為性。後來羅從彥和李延平承繼呂大臨的思想，靜坐以見性未動時的氣象，而識性的本體。中，為未

動；既是性的本體，則動便是反動性的本體，因此，力求靜，心無思無慮。明初儒者繼承朱熹的思想，都批評羅從彥和李侗偏於禪。

王守仁主張未發之中爲良知：

「未發之中，卽良知也。無前後內外，而渾然一體者也。有事無事可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者，所遇之時；心之本體，固無分於動靜也。理無動者也。動卽爲欲，循理則雖酬酢萬變，而未嘗動也。從欲則雖搞心，一念而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？」（王文成公全書 卷二，傳習錄中）

王守仁所說的中，乃是正、不偏、光明、善。心的本體卽良知的本體，心的本體常是靈明，常是明德，常自然知是非，常直接照徹每樁事之理。良知好似明鏡，妍媸來臨，卽能照形。良知沒有動靜可言；在照出是非上看，常可以說是動，在自然照出是非，而無思無想上看，常可以說是靜。良知因爲是直接體驗，有不用思想的靜，卻又有知的動。當事件對着我的良知時，我卽有直接的經驗，看見是非。良知和直接經驗「無前後內外，渾然一體」，

「心之本體，固無分於動靜也。」太陽的光，不分有物無物，常是照，照着物或沒有照着物，太陽的光並沒有變動。良知的知「無分有事無事」常是光照；並不因為有事，遂感通而有知，無事便寂然而靜，故「而良知無分於寂然感通也。」

中爲未發之中，通常解釋爲心沒有動時的氣象或本體；既是未發，便是靜；因此以心的本體爲中爲靜。王守仁對於動靜有他自己的解釋。

「理無動者也，常知常存，常主於理，卽不觀不聞，無思無爲之謂也。不

觀不聞，無思無爲，非槁木死灰之謂也。觀聞思爲一於理，而未嘗有所觀聞

思爲，卽是動而未嘗動者也。所謂動亦定，靜亦定，體用一原者也」(同

上)

守仁不從動去看動，而從動的效力去看動。良知本體不觀不聞，無思無爲，卽是不動，然而卻照徹一切事的是非。照徹乃是知，觀聞思爲的效果也是知，良知不動而有了動的效果，因此便不分動靜，也就是不動而動，卽靜而有動，「體用一原」了。反對者卻說：「夫常知常存，常主於理，明是動也，已發也。」(同上)守仁答說常知常存乃是心的本體，例如

太陽的光常照，這種照，不能說是動，也不能說是靜，也無所謂已發未發。反對者又說：「若以循理爲靜，從欲爲動，則於動中有靜，靜中有動，動極而靜，靜極而動者不可通矣。若以有事而感通爲動。無事而寂然爲靜。則於所謂動而無動，靜而無靜者，不可通矣。若以未發在已發之先，靜而生動，是至誠有息，聖人有復也，又不可矣。若謂未發在已發之中，則不知未發已發俱當主靜乎，抑未發爲靜而已發爲動乎。抑未發已發俱無動無靜乎，俱有動靜乎？」（同上）這種發難，根本沒有懂得陽明的思想，陽明以心本體沒有動靜可言，動靜是屬於情慾的，中庸說動靜和未發已發，都是喜怒哀樂的事。心本體既沒有動靜，便沒有未發和已發可說。心本體常是光明，常在照。若把情慾的動靜對心本體來說，則心本體應當說是靜，說是未發。動靜是用，本體沒有動靜。上面責難的人所發的問，都是和心沒有關係。

王守仁以良知爲心本體，爲天理，沒有動靜，又合動靜爲一，沒有未發和已發，又合未發已發爲一。在良心的直接體驗中，人自己 and 心，和理，和事，都融會爲一，渾然一體。

「知此，則知未發之中，寂然不動之體，而有發而中節之和，感而遂通之妙矣。」（同上）

王守仁所講良知之「中」，不同於羅從彥、李侗所講未發之「中」。羅從彥和李侗注意在未發之靜，分動靜爲二，靜坐以求靜，靜乃同於槁木死灰，一切都空虛。這乃是朱熹及宋元明儒者所攻擊佛教的虛靜，靜中無物，心中死靜。然而禪宗不接受這種批評，因禪宗在心無念的空虛中，有本體真如的體驗，真如則是一切萬法的自性，實而不空。王守仁的良知本體。有同於真如。在良知的直接體驗中，有本體的理，融會一切，非動非靜，亦動亦靜，不發而中節，不感而妙通。

「照心，非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動即妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在其中，但有所動耳。」（王文成公全書 卷二，傳習錄中）

良知自然照明是非，不是有動。動屬於情，情動常能掩蔽良知，掩蔽良知則是妄。情動時，良知仍在中間，因此說「妄心亦照者」。良知本體絕對不妄，而是至善。

良知本體是知，便自然而知善惡，不用思慮，若加思慮，已不是良知本來面目。佛教禪宗也講不思念善惡，讓本體真如自然明現。

「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，即已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。體段工夫大略相似，但佛氏有箇自私自利之心，所以便有不同耳。今欲善惡不思，而心之良知清靜自此，此便有自私自利，將迎意必之心。」（王文成公全書

卷一，傳習錄中）

守仁自己說明他的致良知主張和禪宗的禪法相似。致良知是體認心的本來面目，禪宗明心見性也是爲認心的本來面目。禪宗的本來面目是真心，就是眞如；守仁的本來面目是良知，良知本來沒有善惡，沒有動靜，禪宗卻講不思善惡以求心的寧靜，這是一種自私自利。再者，良知本來面目，現示事件的善惡，這是指導人爲善避惡。禪宗則專爲求心安寧，這便是自私自利。

我們可以問一個問題：在孟子的思想裏，良知是天生向善的傾向，小孩天生知道愛父母，向善的傾向來自人性，人性是善。因此，孟子的良知代表人性之善。王守仁的良知不是向善的天生傾向，而是知道是非，這種知道是非之知，是心本體。心本體爲什麼有是非之

知，是不是因爲性是善呢？心的本體是理，理是性，理不僅是善，而且是善不善的標準。「理」，乃是良知的本體，也就是是非之知的理由。良知所以是行善行惡的標準。

「心之體，性也，性卽理也。天下寧有心外之性，寧有性外之理乎？……理也者，心之條理也。是理也，發之於親則爲孝，發之於君則爲忠，發之於朋友則爲信，千變萬化至不可窮竭，而莫非發於吾之一心。」（王文成公全書

卷八，書語陽卷 甲申）

孟子的良知，基於性善；王守仁的良知，基於性理；一以善爲基礎，一以理爲基礎，然實事上理卽是善，理和善也都是人性，孟子和陽明講良知時，看法不同，故以性作基礎所採的方面便有不同。

良知人人皆有，善人有，惡人有；作善時有，作惡時有；祇是作惡時和在惡人時，爲私慾所掩蔽。

「孟子云：是非之心，知也。是非之心，人皆有之。卽所謂良知也，孰無

是良知乎！但不能致之耳！」（王文成公全書 卷五，與陸元靜第二書 壬午）

「良知在人，隨你如何，不能泯滅，雖盜賊亦自知不當為盜，喚他做賊，

他還忸怩。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

良知。一切人都有良知，一個人的一切都包括在良知內，性、理、心、知、事、善德都是一個良知。

「夫惟有道之士真有以見其良知之昭明靈覺圓融洞徹，廓然與太虛而同體。太虛之中何物不有，而無一物能為太虛之障礙。蓋自良知之體，本自聰明審知，本自寬裕溫柔，本自發強剛毅，本吾齋莊中正文理密察，本自溥博淵泉而時出之，本無富貴之可慕，本無貧賤之可憂，本無得喪之可欣戚，愛憎之可取舍。」（王文成公全書 卷六，答南元善書 丙戌）

良知是人心，人心為天淵，靈覺圓融，本體至善。仁義善德，由心而發；剛強溫柔，由心而起；富貴貧賤，不屬於心。聖人之學全在於致良知，「其於富貴貧賤得喪愛憎之相值，

若飄風浮靄之往來變化於太虛，而太虛之動固常廓然其無礙也。」（同上）

（丁）致良知——知行合一

王守仁在大學問裏說：

「凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾人之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之，是皆無所與於他人者也。故雖小人之爲不善，既已無所不至，然其見君子，則必厭然揜其不善而著其善者，是亦可以見其良知之有不容於自昧者也。今欲別善惡以誠其意，惟在致其良知之所知焉。」（王文成公全書 卷二十六，大學問）

致良知爲王守仁學說之頂點，在「語錄」和「書信」裏無處不講致良知。聖人和君子之學，祇是致良知。一般人的修身，祇是致良知。致良知，是使良知是非之知，行之於事，良知在自己以內就包括「行」，知而不行，不能是致良知。

「吾子謂語孝於溫清定省，孰不知之；然而能致其知者鮮矣。若謂粗知溫清定省之儀節，而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者，皆可謂之能致其仁之知，知臣之當忠者，皆可謂之能致其忠之知，則天下孰非致知者邪？以是而言，可以知致知之必在於行，而不行之不可以爲致知也，明矣。知行合一之體，不益較然矣乎！」（王文成公全書 卷二，傳習錄中）

王守仁到貴州龍場的第二年，已年三十八歲，始倡知行合一論。當然弟子徐愛不讚成這種學說，想不再從學。守仁要他舉出疑點，予以答覆。

「徐愛因未會先生知行合一之訓，決於先生。

先生曰：試舉看。

愛曰：如今人已知父當事，兄當弟矣，迺不能孝弟，知與行分明是兩事。先生曰：此被私欲隔斷耳，非本體也。聖人教人知行，正是要人復本體；故大學指出真知行以示人曰：『如好好色，如惡惡臭。』夫見好好色屬知，好好色屬行，只見色時已是好矣，非見後而始立心去好也。聞惡臭屬

知，惡惡莫屬行，只聞莫時已是惡矣，非聞後而始立心去惡也。又如稱某人知孝，某人知弟，必其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。此便是知行之本體。

愛曰：古人分知行爲二，恐是要人用二有分曉否？

先生曰：此正失却古人宗旨。某嘗說：知是行之主意，行實知之功夫，知是行之始，行實知之成，已可理會矣。古人立言所以分知行爲二者，緣世間有一種人，懵懵然，任意去做，全不解思惟省察。是之爲冥行妄作，所以必說知而後行，無繆。

又有一種人，茫茫然懸空去思索，全不肯着實躬行，是之爲揣摩影響，所以必說行而後知，始真。

此是古人不得已之教，若見得時，一言足矣，今人却以爲必先知然後能行，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。」（王文成公全書卷三十二年譜一，三十八歲）

這一段語錄把知行合一的理論說得明白，但是只就理之當然而說，沒有就理之所以然而說。理之當然，凡人知道孝親，必定實行孝親，才能說是知道孝。普通說有的人行而不知，有的人知而不行，這都不是真的知，乃是私慾掩蔽的知。

理之所以然，則是良知的知，爲是非之知。爲人行事的準則，人應當遵從。當良知指示一事該做時，就必定要做，做了，良知就完全表現出來了，不做，良知的是非就沒有表現出來，就是沒有良知。當良知指示一事不該做時，就不做，良知完全表現出來了，若是做了，良知的是非就沒有表現出來，就是沒有良知。良知爲是非之知，是非是做或不做的準則。這種準則和本體上，自然見諸實行。例如草木自然行有益於自己生命的事，自然不做危害生命的事；禽獸也是如此。因爲牠們都有一種自然的衝動，衝動就是行。人對於自己生命有益或有害的事，在生理方面，具有自然的衝動，不經過心而自然實現。在精神生活方面，即是心靈生活方面，有益於心靈爲善，有害於心靈爲惡，對於心靈有善有惡的自然衝動即是良知。因爲心靈本體是知，心靈的善惡衝動也有知，便是良知。人是有自由的，由心主宰。心主宰時，不能阻碍良知的實行，否則心的本體反對自己，良知從本體說一定見諸實行。但是人心另有一種成份，稱爲情慾，是不屬於心的本體。然而在心內，情慾可以阻碍良知的實行。因此，在本體上說良知就是行，沒有行就沒有良知。所以知行合一。然所謂行，乃是關於是非

之行，即是該做或不該做的行。當然，人的每樁行爲，都屬於倫理的是非；但每一行爲應該如何去行，即行的節目，則不屬於良知之知。例如科學的實驗，良知祇說這種實驗可做或不可做，至於如何去做，則屬於科學的智識。良知的行，和良知的知，知行合一。科學的知和科學的行，則分爲兩事。通常所說的知，祇是通常的智識，不是良知之知，可以和行分開爲二。通常說一個人知道行孝，而不行孝，乃是通常的智識，他務必要加一番努力，才決意行孝。在他行孝時，才有行孝的良知。在行了孝以後，或沒有行孝以前，通常說人有良心的印證，知道行了孝便覺得滿意，知道沒有行孝便覺得羞愧。這種知也不是良知，而是良知的後果，後果當然和良知相連。

良知，是事情當前時，所有是非之知。一事當前，當做或不當做，良知予以指示。王守仁說良知如同一座鏡子，事物在鏡中出現，鏡中便現出事物的形像，這就是良知。若沒有事物，鏡中不會有形像。若沒有事物，心也不會表現良知。良知的當前事物，乃是具體事物，就是行，不是抽象的事。所以一有良知，便有行，乃事所必然。

良知，是直接體驗。我們要體驗孝，必須體驗孝的行。否則，便不能有體驗，譬如拍電影。要有動作才有像可拍。良知的直接體驗，是體驗良知在一事上的表現，若沒有事，當然沒有直接體驗，便沒有知。知行是一，沒有行，就沒有知。

「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。」

天下事物，如名物度數草木鳥獸之類，不勝其煩，聖人須是本體明了，亦何緣能盡得知得。」（王文成公全書 卷三；傳習錄下）

王守仁把良知之知，加以解釋。『知』是知天理，不是知名物。因此，『行』也是天理所有的行，而不是名物之知所發動的行。天理之行和天理之知，常合爲一。

「夫盡心知性知天者，生知安行，聖人之事也。存心養性事天者，學知利行，賢人之事也。致壽不貳，修身以俟者，困知勉行，學者之事也。」

（王文成公全書 卷二；傳習錄中）

知行合一，爲本體之要求；然人心有私慾，常不能表現良知，因此行惡。唯有聖人本體光明，沒有私慾，便能盡心，常表現良知，知性知天。心中有私慾，若能存心養性，使私慾

不障礙良知，則是賢人。普通一般人，則須困知勉行，克制私慾，使良知表現。

「先生曰；我輩致知，只是各隨其分限所及，今日良知見在如此，只隨今日所知，擴充到底。明日良知又有開悟，便從明日所知，擴充到底。如此，方是精一功夫。」

與人論學亦須隨人分限所及。如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉。萌芽再長，便又加水，自拱把以至合抱，灌溉之功，皆是隨其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

人的本體相合，良知的本體也相同。然而每個人的氣質不同，所以情慾便不相同。不能開始劈頭就說，一下都把私慾克除，祇能順序而進；故說：「須隨人分限所及」。良知是當可之知，應就當今之知，擴充到底，今日擴充今日的良知，明日擴充明日的良知。擴充就是行，知行在當前，合而為一。

「蓋學之不能以無疑，則有問。問即學也，即行也。又不能無疑，則有思，思即學也，即行也。又不能無疑則有辨，辨即學也，即行也，辨既明矣，思既慎矣，問既審矣，學既能矣，又從而不息其功焉，斯之謂篤行。

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；以求通其說而言，謂之思；以求精其察而言，謂之辨；以求履其實而言，謂之行。蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。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。」（王文成公全書 卷一，傳習錄中，答顧東橋書）

顧東橋來書說：「人之心體本無不明，而氣拘物蔽，鮮有不昏，非學問思辨以明天下之理，則善惡之機，眞妄之辨，不能自覺，任意恣情，其害有不可勝言者矣。」（同上）王守仁答覆，指出這種思想爲社會流行之思想，似是而非。通常都認爲人心對於許多事件，常不知所從，非先研究不可。易經說卦會說「窮理盡性以至於命」（第一孝）中庸第二十章也會說：「博學，審問，慎思，明辨，篤行。」然而這每種求學的功夫，不已經就是行嗎？博學是行，審問是行，慎思是行，明辨是行，並不要在篤行時，纔是行。「盡天下之學，無有不行

而可以言學者。」該博學的時候，就去博學，這就是致知良，就是知行合一。該審問的時候，就去審問，也就是致良知，就是知行合一。至於說篤行，乃是「不息其功」，把博學，審問，慎思，明辨的功夫，繼續不斷；這又是行，並不是「學問思辨之後，而始措之於行。」若要按普通的說法，把事件好了以後，盡心去做，知行分而為二；這種知，已經是對於善惡的條目，而不是善惡的原則。良知之知為大原則。條目的知為學問的知。

窮理盡性，若對於天理而言，不能出於人心。「夫萬事萬物之理，不外於吾心，而必曰：窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理為二也。」（同上）若對於事理的條目，則可以予以研究；然而這種研究不能和良知之行相分離，「故必仁極仁，而後謂之能窮仁之理。義極義，而後謂之能窮義之理。極仁則盡仁之性矣，極義則盡義之性矣，學至於窮理至矣，而尚未措之於行，天下寧有是邪？」（同上）窮理盡性必要知行合一，纔可以說真窮理盡性。

「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，知行工夫本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失却知行本體，故有合一並進之說」（同上）

知行爲良知的兩方面，『行』因爲良知是真實的，不是虛假的；『知』因爲良知是靈明的，不是盲目的。

問題在於普通把陽明所說的良知之知，和普通所說的學問之知相混。尚書會說：「非知之艱，行之惟艱。」（書經 說命中）論語也講學而後行，中庸又講博學審問慎思明辨加以篤行，普通人便不容易懂得陽明的知行合一論。陽明認爲古書上的話，是因爲人們不懂得人心的本體，聖賢們乃提醒人們去研究學問，然而聖賢們同時又囑咐人們要去實行所學，否則不稱爲學，便是知行合一的宗旨。而且聖賢們所提倡的學，是在求知天理，終究要歸到人心的天理。而且窮理之學，也是由良知所引發。

(4) 修身

王守仁在中國哲學思想史上，爲一偉人。他的思想神秘深奧，但不如朱熹的廣博。他似乎一位宗教家先知，熱情地宣講一種救世的音訊。對於自己所宣講的音訊，是有宗教家的信心；尤其對於自己所宣講的救世音訊，自己貫徹到底地實行。他是思想家，宣講家，實行家。

(甲) 實 踐

學者們批評王守仁近於禪，以他的致良知有似於禪宗的頓悟。禪宗頓悟以靜寂爲主，以超越世物爲目的；雖說禪師們曾說不避世事，然心已不在世事上。王守仁自己確切地肯定致良知不是虛靜，而是實踐功夫。

「區區格致誠正之說，是就學者本心日用事爲間，體究踐履實地用功是多次第，多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。聞者本無求爲聖人之志，又未嘗講究其詳，遂以見疑，亦無足怪。若吾子之高明，自當一語之下，便瞭然矣。乃亦謂立說太高，用功太捷，何邪？」（王文成公全書 卷二）

傳習錄中 答顧東橋書

顧東橋來書說：「但恐立說太高，用功太捷。後生師傳影響謬誤，未免墮於佛氏明心見性，定慧頓悟之機，無怪聞者見疑。」（同上）後來王守仁的弟子們沒有領悟他的實踐工夫，墮於空虛，引起了思想界的反抗。但是王守仁本人則一心在實踐上下工夫。他的致良知論不

是憑空的幻想，乃是從憂患困頓的生活裏體驗而得，又一生時時體驗，自認所得的印證，確實不妄。

「丁亥年九月，先生起復征思田，將命行時，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：『無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。』」

德洪曰：此意如何？

汝中曰：此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。

德洪曰：心體是天命之性，原是無善無惡的；但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，此正是復那性體功夫。若（意）原無善惡，功夫亦不消說矣。

是夕，侍坐天泉橋，各舉請正。

先生曰：我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資爲用，不

可各執一邊。我這裏接人，原有此二種。利根之人，直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是簡未發之中。利根之人，一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次，不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體上各有未盡。既而曰：已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨！

無善無惡是心之體，

有善有惡是意之動，

知善知惡的是良知，

爲善去惡是格物。

只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇。本體功夫，一悟盡透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事焉，俱不着實，不過養成一箇虛寂。此箇病痛，不是小小，不可不

早說破。

德洪汝中俱有省。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下。）

王守仁借用佛教的術語，分利根之人和鈍根之人，適用兩種修身法。但守仁也按儒家的遺傳分聖人、賢人、普通的人，三者的修爲法也不同。利根的人可以說是聖人，聖人沒有私慾，保持心本體的靈明，一反觀自心，「人至內外一齊俱透了。」聖人修身的功夫，在於反觀自心，明見自心本體的理。守仁以這種明見天理，不是禪宗的頓悟，禪宗頓悟後是空寂，聖人明見天理則有實行。鈍根的人是普通的凡人，儒家所謂賢人，雖不屬利根，也不屬鈍根，只是有習心，習心因私慾而習於邪，賢人的修身功夫在指改正習心。改正習心，王守仁指出在於誠意。意是心之動，動而不誠於良知，即是惡。修身功夫，在於心常惺惺，對於意將動時之機，提防不正，一切功夫，盡在意上面。

「夫人必有欲食之心，然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪，必有欲行之心，然後知路，欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之險夷，必

待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷，而已先知路之險夷者邪！」（王文成公全書 卷二，傳習錄中，答顧東橋書。）

在人行事的歷程中，先有『意』想做一事，然後良知示以這事的善惡，真真的善惡在於『意』確實照着良知去做。良知和『意』合而爲一，則有善，不合而爲一，則有惡。修身的重點故在『意』。

王守仁教學生，常勉勵他們實踐修身工夫，決不容許空談致良知。

「先生曰，諸公在此，務要立簡必爲聖人之心，時時刻刻，須是一棒一條痕，一搥一掌血，方能聽吾說話，句句得力。若茫茫蕩蕩度日，譬如一塊死肉，打也不知得痛癢，恐終不濟事。回家只尋得舊時伎倆而已，豈不惜哉！」（王文成公全書 卷三，傳習錄下。）

「問：近來妄念也覺少，亦覺不曾想著要如何用功，不知此是工夫否？先生曰：汝且去著實用工，便多這些着想也不妨，久久自會妥帖。若纔下得些功，便說效驗，何足爲恃？」（同上）

「一友自嘆私意萌時，分明自心知得，只是不能使他即去。

先生曰：你萌時，這一知處便是你的命根，當下即去消磨，便是立命功夫。」（同上）

這都是實際的功夫，時刻注意着「意」之動機，一覺不正，立刻消磨。這種消磨和「意」的功夫並不容易，乃是『一棒一條痕，一擱一掌血』的痛下鞭策，繼續不餒，纔能見效。

（乙）精 誠

着實修身，爲學者最切身的事，不能疏忽鬆弛，切宜自強力行，以求精進。

「故曰：惟精惟一。精，精也；專，一也；精則明矣，明則誠矣。是故明，精之爲也；誠，一之基也；一，天下之大本也；精，天下之大用也。

知天地之化育，而沉於文也技能之末乎。」（王文成公全書卷七，送宗伯喬白巖序）

王守仁提出：精，專，一，誠，明，五個字。精是深入，爲能深入，應爲專。心若專，

則有一，有一則明，明則誠。

「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。無條理，則不能運用，無運用，則亦無以見其所謂條理者矣。精則精，精則明，精則一，精則神，精則誠；一則精，一則明，一則神，一則誠；原非有二事也。但後世儒者之說與養生之說，各滯於一偏，是以不相爲用。前日精一之論，雖爲原靜愛養精神而發，然而作聖之功，實亦不外是矣。」（王文成公全書 卷二，傳習錄中 答陸原靜書。）

精是精於理，精於理則心專於理，除去一切雜念，心便專一。宋朝理學家如程頤和朱熹主張持敬，持敬是主一。主一，便是專一。「精字，從米姑，以米譬之，要得此米純然潔白，便是惟一意。」（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

「梁日孚問：居敬窮理是兩事，先生以爲一事，何如？」

先生曰：天地間只有此一事，安有兩事。若論萬殊，禮儀三百，威儀三

千，又何止兩；公且道居敬是如何，窮理是何如？

曰：居敬是存養工夫，窮理是窮事物之理。

曰：存養簡甚？

曰：是存養此心之天理。

曰：如此，亦只是窮理矣。

曰：且道如何窮事物之理？

曰：如事親便要窮孝之理，事君便要窮忠之理。

曰：忠與孝之理，在君親身上，在自己心上？若在自己心上，亦只是窮此心之理矣。且道如何是敬？

曰：只是主一。

如何是主一？

曰：如讀書便一心在讀書上，接事便一心在接事上。

曰：如此，則飲酒便一心在飲酒上，好色便一心在好色上，却是逐物，成甚居敬工夫？

日字請問。

曰：一者天理，主是一心在天理上，若只知主一，不知一即是理，有事時便是逐物，無事時便是着空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即是窮理。……

問：窮理何以即是盡性？

曰：心之體，性也，性卽理也。窮仁之理，真要仁極仁；窮義之理，真要義極義。仁義只是吾性，故窮理即是盡性。……

日孚曰：先儒謂一草一木亦皆有理，不可不察。如何？

先生曰：夫我則不暇，公且先去理會自己性情，須能盡人之性，然後能盡物之性。

日孚悚然有悟。」（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

王守仁堅守合一的主張，理，性，心是一，事之理在心。窮理盡性，守敬主一，乃是一事，卽是使心的天理實現在事上。心是人的本體，因心卽是性，性卽是理，心的本體則是良知，良知便是人的本體。人的一切行事，乃是自己對於人物的關係，不僅是倫理的事，乃自己對人的關係，就是一草一木，也是人對草木的關係，而不是草木的物理。既是自己對於人

物的關係，人便要看自己處置關係的道理，因此一切都以自心本體為主體。自心本體又不是任憑自己主觀去想，乃是客觀的天理。因此王守仁雖事事以心為主，卻又不是唯心論。因此修身功夫，便要精於天理，使不為物慾所蔽。天理不為物慾所蔽，心中便只有天理，沒有雜念，心便主一。既沒有物慾所蔽，天理當然光明，天理既光明，意便可誠了，意誠則是致良知，天理在事上實現。

致良知的關鍵在於意，良知本來是就是行，然而人有自由，自己作主宰。主宰者是心，心所主宰的是意，心若能主宰着意，則知行合一不發生問題。但是因為人心常有私慾，私慾便作障礙，使心不能主宰意。因此意的誠，便是修身的關鍵點。

「工夫難處全在格物致知上，此即誠意之事。意既誠，大段心亦自正，身亦自修。但正心修身工夫，亦各有用力處，修身是已發邊，正心是未發邊，心正則中，身修則和。」（同上）

修身從廣義說，包括一切修養功夫，從狹義說，則指修養身體的行動。修身的全部工夫，就是格物致知，格物致知的要點，就是誠意。誠意在於意受心的主宰，意和心合一。意

不妄動，動則中節，中節稱爲和。和是合於中，中爲心的本體，心的本體是良知，意便和良知相合。意是行，行在於事，意和良知合一，當然就有知行合一，知事合一；王守仁合一的主張就能貫徹。

「先生問在坐之友，比來工夫何似？」

一友舉虛明意思。

先生曰：此是說光景。

一友敘今昔異同。

先生曰：此是說效驗。

二友惘然請是。

先生曰：吾輩今日用功，只是要爲善之心真切。此心真切，見善即遷，有過即改，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，却是助長外馳病痛，不是工夫。」（同上）

眞實工夫，在於爲善之心眞切，眞切卽是誠意。不能祇講良知本體之善，也不能祇想良

知之知本來是行，知行本來合一；這種想法雖是合理；然而在修身的工夫上，會成爲懸空的虛想，久而流爲任性所慾都以爲是良知的行，變爲放蕩不羈。或者，變爲虛靜空寂，和人生脫離關係。王守仁所以教導弟子，要實際上去克慾，使意不妄動。

「守衡問大學工夫，只是誠意，誠意工夫只是格物。修齊治平，只誠意盡矣，又有正心之功，有所忿懣好樂，則不得其正，何也？」

先生曰：此要自思得之，知此則知未發之中矣。

守衡再三請。

曰：爲學工夫有淺深，初時，若不著實用意去好善惡，如何能爲善去惡？這著實用意便是誠意。

然不知，心之本體原無一物，一向著意去好善惡，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。所以說有所忿懣好樂，則不得其正，正心只是誠意工夫。

裏面體當自家心體，常要鑑空衡平，這便是未發之中。」（同上）

修身成聖之學，只是誠意工夫。成聖的基本條件，是着實去好善惡惡；這只是誠意。心的本體本來光明，本來純淨，中間沒有一物，即無偏好，這就是未發之中。心中若有好惡，心即不正，除去好惡，恢復本來之中；這又是誠意。但是這未發之中，和着實好善惡惡是不是有衝突呢？未發之中是沒有好惡，誠意去着實好善惡惡，豈不是心有好惡嗎？實際上着實好善惡惡，是為克除私慾，以恢復良知本體，良知本體雖無好惡，然而良知之行則不能不好善惡惡。因此，誠意是克除良知的障礙，使良知的知行合一，即是致良知。沒有誠意，決不能致良知。

「志道問荀子云養心莫善於誠，先儒非之，何也？」

先生曰：此亦未可便以為非。誠字，有以工夫說者。誠是心之本體，求復其

本體，便是思誠的工夫。明道說以誠敬存之，亦是此意。大學欲正其心，

先誠其意，荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。」（同上）

誠是心的本體，和未發之中為心的本體，都是說心的本體，本來純淨。良知常知中有行，如中庸所說「誠者，天之道也。」（第二十章）但所說誠意則是工夫，則是恢復心的本體，

存養心的本體。

「蔡希淵問：文公大學新本，先格致而後誠意，工夫似與首章次第相合。

若如先生從舊本之說，即誠意反在格致之前，於此尚未釋然。

先生曰：大學工夫即是明明德，明明德只是簡誠意。誠意的工夫，只是格物致知。若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。即爲善去惡，無非是誠意的事。如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無着落處，須用添簡敬字，方才牽扯得向身上來，然終是沒根源。若須用添簡敬字，緣何孔門倒將一簡最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補出。正謂以誠意爲主，即不須添敬字。所以舉出簡誠意來說。正是學問的大頭腦處。於此不察，真所謂毫釐之差，千里之謬。大抵中庸工夫只是誠身，誠身之極，便是至誠。大學工夫只是誠意，誠意之極便是至善，工夫總是一般。今說，這裏補簡敬字，那裏補簡誠字，未免畫蛇添足。」（王文成公全書 卷一

傳習錄上）

學問的大頭腦處，只是誠意；因為王守仁的四句教說：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」善惡來自意之動，修身之道便在「意之動」一點上，使意動時，都能中節，中節即是合於心本體的良知，也就是說恢復心的本體；這種功夫稱爲誠。王守仁最注意誠意的工夫，在上面所引他的語錄，我們便可以看出。然而誠意的工夫也不能只是講恢復心的本體，否則將陷於空幻，守仁教導學生時，便給他們實際的指示。

「教約」

每日清晨，諸生參揖畢，教讀，以次，遍詢諸生在家，所以愛親敬長之心，得無懈怠，未能真切否？溫清定省之儀，得無虧缺，未能實踐否？往來街衢，步趨禮節，得無放蕩，未能謹飭否？一應言行心術，得無欺妄非僻，未能忠信篤敬否？諸童子務要各以實對，有則改之，無則加勉。教讀，復隨時就事，曲加訓諭開發，然後各退就席肄業。」

（王文成公全書 卷二，傳習錄中）

王守仁的教授法，切近實際，就日常生活指導學生實習修身，一切行之以誠，無事可以苟且虛偽。他所問的「未能真切否？」「未能實踐否？」「未能忠信篤敬否？」都是實事求是，切實反省的工夫。學生日常所接觸的，是家範，是街衢，在這些應對進退方面，力求行事合於天理。但基本的教育，則在於「一應言行心術」，不能欺妄非僻，而應是忠信篤敬。言行心術，不欺妄，便是誠。

「龍場諸生教條」中提出：立志，勤學，改過，責善四事。四事，不講致良知，不談心本體，只就實際生活，切實去做。所講理由，取自實際的生活，如立志為善，則「父母愛之，兄弟悅之，宗族鄉黨敬信之。」，為惡「則父母怒之，兄弟怨之，宗族鄉黨賤惡之。」

(丙) 靜 坐

在宋朝理學家的修身工夫裏，靜坐佔着重要的地位。從周敦頤開始，佛家坐禪的習慣就被引進儒家的修身中。後來羅從彥和李侗把靜坐作為求未發之中的首要工夫，朱熹乃加以修正。朱熹不一心提倡靜坐，只標出主靜。主靜的範圍較比靜坐廣，同時也改正以靜坐空虛自心的偏差。元朝和明朝的儒者，追隨朱熹的學說，然大都主張靜坐。陳白沙為自由派人士，傾心求靜，然不拘於靜坐。王守仁的修身工夫，本屬簡單，祇注意心意的動。但為養成注意

心的動之習慣，則須收心，使心不亂，心不亂則安，心安便可注意到意的動。王守仁便教學生靜坐。

「一友靜坐有見，馳問：

先生答曰：吾昔居滌時，見諸生多務知解口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。久之，漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務爲玄解妙覺，動人聽聞。故近來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好。良知本體原是無動無靜的，此便是學問頭腦。我這箇話頭，自滁州到今，亦較過幾番，只是致良知三字無病。」

（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

王守仁四十二歲時到滁州（冬十月），督馬政。年譜說「地僻官閑，日與門人遨遊琅琊泉間，月夕則環龍潭而坐者數百人。……於是從遊之徒，自滁州始。」（王文成公全書 卷三十二）來從的人加多，指導門生的工作也加重。開始，因學生們心多外馳，又喜歡談論。年譜記說「月夕環坐龍潭時，門生歌聲振山谷，諸生隨地請正，踴躍歌舞。」（同上）有似乎目前大專學生在夏令營中的氣態。王守仁乃教他們靜坐。靜坐爲收心，消除雜念。

「孟源問靜坐中，思慮紛雜，不能強禁絕。」

先生曰：紛雜思慮，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。」（王文成公全書 卷三十二，年譜，四十二歲。）

靜坐不能沒有思索，佛教坐禪也有坐禪方法，教學禪坐的人，心中有主。王守仁教初學者靜坐，靜坐必定有雜念，雜念不能直接去禁止，禁止雜念煞費氣力，而且是越禁越多。越想禁雜念以避免心煩，卻因禁止不了將更加心煩。守仁教以在念將萌動時，即去克治，克治的方法，不是直接去克，而是要心中有物，即心中專於目前的事，存想應付這事的天理，故云：「到天理精明後有箇物，各付物的意思。」

「九川問：近年因厭泛濫之學，每要靜坐，求屏息念慮，非惟不能，愈覺擾擾，如何？」

先生曰：念如何可息，只是要正。

曰：當自有無念時否？

先生曰：實無無念時。

曰：如此，却如何言靜？

曰：靜未嘗不動，動未嘗不靜，戒謹恐懼即是念，何分動靜。

曰：周子何以言定之以中正仁義而主靜？

曰：無欲故靜，是靜亦定動亦定的定字，主其本體也。……

又問：用功收心時，有聲色在前，如常聞見，恐不是專一？

曰：如何欲不聞見？除是槁木死灰，耳聾目盲則可。只是雖聞見而不流出，便是。

曰：昔有人靜坐，其子隔壁讀書，不知其勤惰，程子稱其甚敬，何如？

曰：伊川恐亦是機他！

又問：靜坐用功，頗覺此心收斂，遇事又斷了，旋起箇念頭，去事上省察，事過又尋舊功，還覺有內外，打不作一片。

先生曰：此格物之說未透，心何嘗有內外，卽如惟濬（九川）今在此講論，又豈有一心在內照管？這聽講說時專敬，卽是那靜坐時心，功夫一貫，何須更起念頭。人須在事上磨鍊做工夫，乃有益。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。」（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

王守仁教初學的學生靜坐，後來發覺靜坐沒有益處，反而有害，他便不鼓勵學生去做。他修身的目標，在於常能看到自心本體的良知，好似禪宗的目標，在看到自心的本體真如。禪宗的南宗雖不主張坐禪，但要求心中無思無念，而且要無心；這是絕對的靜寂。王守仁教學生看到本體良知，必定要除去慾情，慾情的動爲意之動，意若不動則慾情不動。然而卻不能禁止意的動，「除非是槁木死灰耳聾目盲則可。」因此，便要省察意在萌動之機，使意動合於良知。然而，意之動就是心之動，省察意動的心也是同一箇心，「又豈有一心在內照管？」心觀察自己之動，動中要有天理，這就是格物致良知。

「劉君亮要在山中靜坐，先生曰：汝若以厭外物之心去求之靜，是反養成一箇驕惰之氣了。汝若不厭外物，復於靜處涵養，却好。」（同上）

守仁反對禪宗的教條。而說心「實無無念時」，靜坐中所求的，不是無念；主靜的目

的，也不是無念；因為人不能什麼都不想。但是禪宗的無思無念，並不是主張什麼都不想，而是不想善不想惡，也不想行善頓悟的方法，一切任憑自然發展，心中平靜無所追求，而說到無心。無心卻又不是空寂，無所追求，又不是呆木或失望，乃是放棄自有的假心，讓真心真如自然出現。王守仁講致知，不以自心爲假心，也不以外面事物爲虛無，而是要使自心良知貫徹到事物上，良知的理即是事物的理，當然不能用禪宗的無思無念，而是要良知專於目前的事物，在良知和事物間沒有爲私慾所動的雜念來間隔，良知就致於事物。

「爾那一點良知，是爾自家底準則，爾意念着處，他是便知是，非便知

非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落，依着他做去，善便存，

惡便去，他這裏何得穩當快樂；此便是格物的真訣，致知的實功。」

（同上）

（丁）親身體驗

格物致知，全在乎省察意念之動，意念有動，良知就指出動的是非，人便要誠於良知，

着實按着良知去做。難處就在乎按着良知去做，因為慾情有自己的想望，即不合天理的想法，把良知擋住，使不能實現。人便要克除這些慾望，使良知實現。但為克除慾望，心中靜定也是要緊。

「雨霽僧堂鐘磬清，春溪月色特分明。

沙邊宿鷺寒無影，洞口流雲夜有聲。

靜後始知羣動妄，閑來還覺道心驚。

問津久已慚沮溺，歸向東臯學耦耕。」（王文成公全書 卷十九 羣夜。）

「江日熙熙春睡醒，江雲飛盡楚山青，

閑觀物態皆生意，靜悟天機入窅冥。

道在險夷隨地樂，心忘魚鳥自流形。

未須更覓義唐事，一曲滄浪擊壤聽。」（王文成公全書 卷十九 睡起寫懷。）

「靜後始知羣動妄」，寫出他自己親身的體驗，靜思乃能體察行動的邪妄，在動中則不能體驗得到，他不是反對行動的人，自己作官率兵，常在行動之中，但他要有靜時去反省。

「靜悟天機入宵冥」，靜的功効更加積極，更加高深，使人深入天機的玄妙，天機的玄妙在於天地妙生之德，他靜觀春時萬物都是生意，乃能深入天機的宵冥。

在他尚未主張格物致良知以前，遊心於佛老，更是常想靜寂。

「久落泥途惹世情，紫崖丹壑是平生。

養真無力常懷靜，竊祿未歸羞問名。

樹隱洞泉穿石細，雲迴溪路入花平。

道人只住層蘿上，明月峯頭有磬聲。」（王文成公全書卷二十夜宿香

山林宗師房次韻第二首。）

王守仁心向道教養生術，以紫崖丹壑爲自己度日的佳處，「養真無力常懷靜」他追求老莊的靜。後來在貴州龍場，從困苦顛沛中體驗到良知的光瑩。隨從良知行動積極，身在軍營，心則求爲聖賢。

「一竅誰將混沌開，千年樣子道州來。」

須知太極元無極，始言心非明鏡臺。」

「始信心非明鏡臺，須知明鏡亦塵埃。

人人有箇圓圈在，莫向蒲團坐死灰。」（王文成公全書 卷二十書汪進之太極歌一首）

知。
譏笑坐禪是坐死灰，他決無心教人靜坐。指出人人有箇圓圈，圓圈在人心，圓圈是良

「四十餘年睡夢中，而今醒眼始朦朧。

不知日已過停午，起向高樓撞晚鐘。」

「起向高樓撞晚鐘，尚多昏睡正懵懵。

縱今日暮醒猶得，不信人間耳盡聾。」（王文成公全書 卷二十睡起偶成）

他自認四十餘年是作夢，然而現在已體驗到致良知，便向全國倡致良知說，猶如「起向

高樓撞曉鐘」，雖然有人反對，不理會的更有人，然必有人聽從，因「不信人間耳盡聾」。

「一雨秋涼入夜新，池邊孤月倍精神。

潛魚水底傳心訣，棲鳥枝頭說道真。

莫謂天機非嗜欲，須知萬物是吾身。

無端禮樂紛紛議，誰與青天掃宿塵。」（王文成公全書 卷二十 碧霞池夜坐）

守仁這時已體驗到另一境況，天地萬物在生命裏互相關連，互相貫通。「須知萬物是吾身」，人和萬物為一體，卻因人間禮儀相分別，「誰與青天掃宿塵」？他乃主張一體之仁。

(5) 一體之仁

儒家以人和天地萬物相連，人心靈明乃能體驗這個關係。孟子曾說萬物皆備於我，我應該仁民而愛物。中庸以我能盡我的個性，就能盡人的性，進而能盡物的性，以贊天地的化育。漢朝儒家主張天人感應，同類之氣相應相生。宋朝朱熹以天地之心為仁，化生萬物，人

得天地之心爲心，人心爲仁，仁與萬物相通。張載在西銘篇更說「乾稱父，坤稱母，民吾同胞，物吾與也。」

王守仁講論心學，以心統一切，心和物爲一。心的本體爲良知，良知爲光明的理，在理的光明內，心、情、意、行、事、物，都合而爲一。我在良知的直接體驗裏，體驗到這種合一。這種合一爲知的合一，即知善惡；爲行的合一，即行善去惡。在心以外無所謂善惡的知，無所謂善惡的行。我的倫理道德生活，很單純地成爲心的生活。外面一切善惡的行爲，祇是外在的形式，行爲的意義都在於心。一個兒子的冬溫夏清，若沒有孝親的心，就一點意義都沒有，祇是一種行爲的物質形式。

這種心物合一，爲『知』的心物合一，是認識的作用，一切都歸於良知的『知』。雖然這種『知』，不僅是認識上的『知』，而是實現於事物的『行』，爲心靈的直接體驗；然而追究到底，還不免是善惡的知。

在人的整體生命上，王守仁又有另一種的體驗。人心本體不僅是理，是良知，而是整體的生命。心就是生命。

「周子靜極而動之說，苟不善觀，亦未免有病。蓋其意從太極動而生陽，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。春夏可以爲陽爲動，而未嘗無陰與靜也。秋冬可以爲陰爲靜，而未嘗無陽與動也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可謂之陽謂之動；春夏此常體，秋冬此常體，皆可謂之陰謂之靜也。」（王文成公全書 卷一，

傳習錄中，答陸原靜書）

王守仁沒有講形上宇宙論，他祇講致良知。致良知爲倫理學；然而儒家的倫理學以易經的形上宇宙論爲根基，王守仁也採用了易經的思想，加以自己的解釋。

整個宇宙爲不息的生生，生生的根本爲太極。太極本體可以從兩方面去看：從生生不息去看；從本體不易去看。這兩方面不是分析的抽象觀，而是具體生命的體驗。從宇宙中可以體驗到不息的生命，可以體驗到不易的常體。守仁乃說不息的生命，稱之爲陽，稱之爲動；

不易的常體，稱之爲陰，稱之爲靜。因爲生命不是抽象的觀念，乃有生生不息的氣，有常存不易的理。理氣和太極爲一，陽陰動靜和太極也爲一。這個一不是單純的一，不是數學抽象的一，而是活潑潑生命之一。太極爲生命，陽陰動靜以及理氣都是生命，一切在生命中合而爲一。

陸原靜曾來書問守仁：「元神、元氣、元精，必各有寄藏一之處，又有真陰之精，真陽之氣，」（同上）這一切究竟怎樣解釋。王守仁答說：

「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，卽真陰之精之父，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。」（同上）

太極爲生命的根本，爲生命的統一；心乃人的太極，心卽是人的生命之根。在心內，人的生命的一切合而爲一。神、氣、精、陰、陽，爲惟一的良知，良知因是心本體，神、氣、精、陰、陽，也就是心；心是神、是氣、是精、是陰、是陽。心的氣，神妙莫測，乃稱爲神。

心的氣能凝聚，乃稱爲精。凝聚之精爲陽氣的母，陽氣的精爲陰氣的父，陰陽相互爲根。

「問：程子云：仁者以天地萬物爲一體，何墨氏兼愛，反不得謂之仁？」

先生曰：此亦甚難言，須是諸君自體認出來始得。

仁是造化生生不息之理，雖瀾漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦只有箇漸，所以生生不息。如冬至一陽生，必自一陽生而後漸漸至於六陽，若無一陽之生，豈有六陽。陰亦然。惟其漸，所以便有箇發端處，惟其有箇發端處，所以生；惟其生，所以不息。」（王文成公全書 卷一，傳習錄上）

宇宙間和人心具有不息的生命，生命不息之理乃是仁。生命之理有幾個要點：一、有箇發端處，因爲生命漸漸發揚，既是漸變，便有發端處。二、生命漸變，不是一時頓然完成。三、不息，生命漸變，乃生生不息。孟子講仁愛，以推己及人，由近及遠爲原則，責斥墨子爲不仁。

「問：人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體，若於人便

異體了，禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？

先生曰：「你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。」

請問。

先生曰：「我看這箇天地中間，甚麼是天地的心？」

對曰：「嘗聞人是天地的心。」

曰：「人又甚麼教做心？」

對曰：「只是一箇靈明。」

曰：「可知充天塞地，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。天沒有我的靈明，誰去仰他高；地沒有我的靈明，誰去俯他深；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，便是一氣流通的，如何與他間隔得！」

又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？」

曰：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處！」（王文成公全書

這一段大道理，爲王守仁學說中最深妙點。他以天地萬物的存在，不是本體的存在，而是生命的體驗。若沒有生命的體驗，則物就不存在了。天地萬物要有人的靈明纔算存在，人的靈明要有天地萬物也纔算存在。責難的人便問，天地萬物在我出生以前，千古常在，爲什麼要有我的靈明纔有在呢？責難的人是從本體方面去講存在，天地萬物從本體上說，各有各的存在，和我的靈明不相關。但是王守仁則從生命方面去看，靈明是人心，人心所以靈明在於能知道，能體驗物的生命。假使在我面前什麼都沒有，我面前是一片黑，一片空虛，我的靈明亦等於無。再說天地萬物若沒有人的靈明去認識去體驗，天地萬物是呆呆的，誰也不知道他存在。因此萬物的存在，是我的心，因看靈明而體驗到物和我生命的意義，如天的高，地的深，鬼神的災祥。心的靈明給天地鬼神萬物以存在的意義，存在的意義不是萬物本體的意義，而是和我生命的關連。例如山，在山的本體上可以有很多的意義，礦物方面的，地質方面的，生物方面的；但是山在我心內所有的意義，則是山在我心內所引起的感想，山是高的，是雄偉的或是憂鬱的。這種在心內所引起的感想，則是漢朝儒家所說的同類的氣互相感應，山由氣而成，心也由氣而成，心的氣是靈明，因此能够神妙地與萬物的氣發生感應，王守仁說：「如此，便是一氣流通的，如何與他們間隔得。」

人與天地萬物的一氣相通，不僅在感應上，而且也是在生命的流行上。人爲發展自己的生命，需要食物的滋養；食物來自動物、植物和礦物。

「蓋天地萬物，與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風雨露雷日月星辰禽獸草木山川土石，與人原只是一體。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，故能相通耳。」

（王文成公全書 卷三，傳習錄下）

天地萬物和人，皆由氣而成，「只爲同此一氣，故能相通。」生命爲氣的發揚，人的生命雖以精神生活爲主，然而身體的生命乃爲精神生命的要件，人身體的氣和萬物之氣相同，因此能相流通。

人的生命，以精神生命，卽心靈的生命爲主，人的心爲仁，仁爲生生，爲愛，王守仁遂進而主張一體之仁。一體之仁：第一，在生命上，人和萬物爲一體；第二，在仁愛上，人和萬物爲一體。人既和萬物在生命上相連，人的仁愛也被包括萬物，人的心遂和萬物相通。

「陽明子曰：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，鯨而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也，斛見草木之摧折，而必有憐憫之心焉，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，而自然靈明不昧者也，是故謂之明德。……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。」（王文成公全書 卷二十六，大學問）

王守仁主張天地萬物爲一體，由於人心之仁，人心之仁，根於人的人性，稱爲明德，可

以爲私慾所蔽，故須明明德。

仁爲愛之理，愛爲仁之用；乃是朱熹的思想，王守仁沒有明白地把仁和愛加以這種分析，卻把「仁愛惻隱」連在一起，以親民爲仁之用。然而王守仁的「一體之仁」也不能僅僅解釋爲愛，因爲他以仁爲人的本體，自然靈明不昧。孟子曾說仁爲人心，朱熹曾以人得天地之仁以爲人心，都是把仁看爲人的心。王守仁以人心的本體爲良知，良知靈明不昧；良知的名字用於善惡之知，仁的名字則用於生命之生。人的本體爲良知，爲生，爲心。

王守仁以良知，綜結天地鬼神萬物爲一，良知即是心，能體驗天地萬物在生命上和我的聯繫，沒有我的靈明，就沒有天地萬物，沒有天地萬物，也沒有我的靈明；即是沒有我的心，就沒有天地萬物，沒有天地萬物，也沒有我的心。所以說，人是天地的心，人心給與天地萬物所有的意義。

從生命存在上說，我的生命和天地萬物的生命，即我的存在和天地萬物的存在，也聯繫爲一體；沒有天地萬物的存在，當然不能有我的存在；沒有萬物的生命，我的生命也不能有。沒有我的生命，即是沒有人的生命，天地萬物的生命等於沒有生命，因爲生命的成全點，和生命的目的，是在人的生命，缺少人的生命，萬物的生命就不是生命了。

從仁愛方面說，仁是心的本體。心本體就是生命，生命本來就趨於發展，生生不息，生

生不息便是仁。生生不息即是天地萬物的生命爲整體的生命，生命在空間和時間內發展，便是天地萬物的生命。人心的生命和整體的生命爲一個生命，自然傾向發展。生命的發展爲仁，仁在人心的表現就是愛護萬物的生命；因此乃說『一體之仁』。

「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，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。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。」（王文成公全書 卷一；傳習錄中）

「仁者，以萬物爲一體。不能一體，只是己私未忘。全得仁體，則天下皆歸於吾仁。」（同上卷三，傳習錄下）

聖人之心即仁者之心，以天地萬物爲一體。所謂「以」，不是心裏想想，「非意之也，其心之仁本若是」，乃是心本來就是這樣。因此，萬物一體，不僅是知識的知，不僅是感情

的愛，更不是幻想的想，而是心的本體是這樣，「根之於性」，性爲生命之理，萬物的生命相連，生命發展乃整體生命的發展。人心的仁，卽人心的生命本體，和萬物爲一體。

王守仁沒有引中庸第二十二章，贊天地化育的思想。中庸的篇章裏有幾處提出聖人化育萬物的思想，中庸第二十二章說出至誠的人，盡己性而盡人性而能盡物性，乃能贊天地的化育，贊天地的化育，乃是我的性所必然的發展。因此，人人皆然，不論賢愚；但能被私慾所蔽。人須克慾以恢復「其心體之同然。」

一體之仁爲王守仁思想的最高點，他講聖人之學，聖人之學在於一體之仁。不僅是「萬物皆備於我」，而且我也在萬物。這種精神生活，由致良知而出發。良知爲至善，爲靈明，也就是心，就是理。萬物和我的關係，良知自然知道，自然指示我合理地去行。在知行合一時，我直接體驗到心的善。

心爲一切的中心，本體是善，是靈明，是良知。心和事相合一，則是致良知，爲知行合一的實境。心和天地鬼神萬物相接，給予天地萬物鬼神以存在的意義，可以說萬物因我的心而靈明而存在。

心的本體，也是生命，生命在天地萬物中爲一整體生命，生命是生生不息，流通在萬物裏。我心的生命，卽是萬物一體的生命，天地萬物生生不息，也就是我心的生命流於萬物。

這就是「一體之仁」。

王守仁講「一體之仁」的心學，不是祇存想心的本體，亦非祇求靜以反觀自己的心，他講求克慾，除去心裏對於良知和對於仁的障礙。所以他教導學生着實地去求誠意，誠意在格物。格物爲修身的途徑。因此，王守仁的思想通常以格物致良知爲標榜。

誠意爲格物致良知的必要方法，對於事事物物都要在意將動之機上留心，人常有惺惺然，不能憑空說致知。普通常說朱熹重在道學問，陸象山重在尊德性，王守仁認爲這是錯誤。尊德性和道學問不能分離，朱陸兩人乃是兩者並重，王守仁自己也以尊德性和道學問合而爲一。他根據這種思想作了「朱子晚年定論」。（王文成公全書卷三）

(二) 王學流派

王守仁曾住陽明洞講學，學者稱他爲陽明先生。陽明在世時，學者從遊受教者很多。這些門生弟子後來在各方傳授致良知論，使陽明的思想傳遍中國，且遠及日本韓國。但是人多思想雜，在明末引起了強大的反響；起來攻擊者竟佈滿各處，終使王學衰微而不能再振興。

王學的流派，明儒學案按地域而分爲：浙中，江右，南中，楚中，北方，粵閩，泰州。浙中十九人，江右二十七人，南中九人，楚中二人，北方七人，粵閩二人，泰州十八人。分區中夾有「止修學案」，乃李材一人的學案。

明儒學案載黃宗義說：「自姚江指點出良知，人人現在，一反觀而自得，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。然致良知一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下，各以意見攙和，幾同射覆，非復立言之本意矣。先生之格物，謂致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。以聖人教人，只是一個行。如博學，審問，慎思，明辨皆是行也。篤行之者，行此數者不已是也。先生致之於事物，即是行字，以救空空窮理，只在知上討個分曉之非。」（明儒學案 卷十，姚江學案）

黃宗義指出陽明弟子的分派，有的追求認識心的本體，以爲良知，把致良知的致字拋棄了；有的把四句教分成四層，性在先，意在後，意動而有知，有知而格物，把陽明知行合一和事理合一的原則毀了；有的在已發時求良知，教人在『和』上著力，失去了未發之中的本體。但在門生弟子中，有的人平易簡樸，遵守師訓，

在門生弟子的學派中，浙中、江右、泰州三區的人數較多，中間多有代表性學者。我們便就這三派中選擇代表性學者的思想，予以述說。

(1) 浙中——錢德洪·王畿

浙中的王門弟子，首爲同邑後進，而與陽明過從最篤的人，當推徐愛、錢德洪。

徐愛字曰仁，號橫山，餘姚馬堰人。正德十二年卒（公元一五一六年），年僅三十一歲。陽

明嘗以顏淵比之。因年歲輕，沒有深入陽明學理；又因陽明當時還沒有提出致良知¹的學說，

徐愛記述陽明語錄第一卷，雖已有良知和致知的思想，但那時陽明尚在講澄心靜坐的時期。

徐愛自記從學的經歷說：「予始學於先生，惟循跡而行，久而大疑且駭，然不敢遽非，必反

而思之。思之稍通，復驗之身心。既乃恍若有見，已而大悟，不知手之舞足之蹈，曰：此道

體也，此心也，此學也，人性本善也，而邪惡者客感也，去之在於一念。」（明儒學案 卷十一，

浙中王門學案一，文集，贈薛尚謙）正德三年，陽明到貴州龍場，年譜說：「先生始悟格物致知。」

次年，「後徐愛因未會先生知行合一之訓，決於先生。」陽明告訴他：「某今說合一知行，

使學者自求本體，庶無支離決裂之病。」（王文成公全集 卷三十二）

(甲) 錢德洪

(A) 緒論

陽明的同邑弟子中最著者，當推錢德洪。德洪字洪甫，號緒山，餘姚人。生於明孝宗弘治九年（公元一四九六年），卒於明神宗萬曆二年（公元一五七四年），壽七十九歲。德洪從陽明受教，在宸濠亂平以後，陽明回越的時候。陽明後往征思田，德洪留在越中書院。陽明去世，德洪往貴溪奔喪。嘉靖十一年，赴廷試，出爲蘇學教授。後補國子監丞，陞刑部主事，因劾武定侯郭勛，論罪下獄。郭勛死，乃出獄。在野三十年，講學不輟。明儒學案本傳記羅念庵論德洪的思想說：

「緒山之學數變；其始也，有見於爲善去惡者，以爲致良知也；已而曰：良知者無善無惡者也，吾安得執以爲有而爲之，而又去之；已又曰：吾惡夫言之者之清也，無善無惡者見也，非良知也，吾惟執吾所知以爲善者而爲之，以爲惡者而去之，此吾能爲者也，其不出於此者，非吾所得爲也。」

又曰：尚吾之言猶二也，非一也；夫子嘗有言矣，曰：至善者心之本體，動而後有不善也。吾不能必其無不善，吾無動焉而已。彼所謂意者動也，非是之謂動也。吾所謂動，動於動焉者也。吾惟無動，則在吾者常一矣。」（明儒學案 卷十一，錢緒山，會語）

陽明的良知說，只說良知爲心本體，爲未發之中，爲性爲天理。致良知，則致良知的天理於事物，使事物與良知合而爲一。陽明沒有詳細加以解說，更沒有就本體方面和倫理善惡方面予以分析；因此門生弟子對着這種高深神妙，而又一切凝聚爲一的思想，都不能透徹領會，祇就每人才力和修養，去領悟和實踐。德洪指出當時同門的學者中，所有不合陽明思想的解釋。

「公（甘泉）曰：良知不由學慮而能天然自有之知也。今避先生之門者，皆曰良知無事學慮，任其意智而爲之，其知已不入良，莫之覺矣，猶可謂之良知乎！所謂致知者，推極本然之知，功至密也。今避先生之門者，只依良知，無非至道，而致之之功，全不言及，至有縱情恣肆，尚有自信爲良

知者。立教本旨，果如是乎？」（明儒學案 卷十一，錢緒山德洪 會語）

湛甘泉評論陽明弟子的偏激思想，一則不知良知的本意，以為是「任其意智而為之」，良知已不是是非之知，成為任意的藉口。一則不力行致良知，捨棄誠意格物的工夫，而「有縱情恣肆」的放蕩生活。這是兩種極端偏激的錯誤行動，都來自一種偏激思想。德洪指出這一種謬誤：

「昔者吾師之立教也，揭誠意為大學之要，指致知格物為誠意之功。門弟子聞言之下，皆得入門用力之地。用功勤者，究極此知之體，使天則流行，纖翳無作，千感萬應，而真體常寂，此誠意之極功。……吾師既沒，吾黨病學者善惡之機，生滅不已，乃於本體提揭過重，聞者遂以誠意不足以盡道，必先有悟，而意自不生。格物非所以言功，必先歸寂而物自化。遂相與虛憶以求悟，而不切乎民彝物則之常，執禮以求寂，而無有乎圓神活潑之機，希高凌節，影響謬戾。而吾師平易切實之言，雍而不宣。」

（同上）

這一派以虛靜求未發之中，稱爲悟道，有悟而後有善惡之知。虛靜求未發之中，已經爲宋朝羅從彥李侗等人的主張，完全以禪學爲表率。陽明的一派弟子，走入空寂之禪，忘卻了日常的倫理。

(B) 良知

德洪講學，追隨師說。良知爲心本體，靈虛昭察，天理自然昭著，是非明顯。

「良知天理，原非二義。以心之靈虛昭察而言，謂之知；以心之文理條析而言，謂之理。靈虛昭察，無事學慮，自然而然，故謂之良。文理條析，無事學慮，自然而然而然，故謂之天。」（明儒學案 卷十一，浙中學案二，錢緒山論學書）

「心之本體，純粹無雜，至善也。良知者，至善之著察也，良知卽至善也。心無體，以知爲體，無知卽無心也。知無體，以感應之是非爲體，無

是非，卽無知也。意也者，以言乎其感應也。物也者，以言乎其感應之事也，而知則宰乎事物是非之則也。」（明儒學案 卷十一，浙中學案一 錢緒山德洪

會語。）

陽明常說心之本體爲知，良知卽心之本體。這種本體無動靜之可言，自然靈明昭著，事當前，卽顯示是非。是非之理爲心的天理，也就是事物之理。良知沒有善惡，乃是至善。善惡起自意之動；意因物的感應而動，意動並不影響心，心應爲之主宰。

陽明曾以心的靈明爲天地的心。天地鬼神萬物，因着心的靈明而有；心因着天地鬼神萬物，也纔有心的靈明。因爲天地鬼神萬物因着心的知，纔有存在的意義，心因着天地鬼神萬物，纔有靈明之知。德洪進而加以解釋：

「充塞天地間，只有此知。天只此知之虛明，地只此知之凝聚，鬼神只此知之妙用，四時日月只此知之流行，人與萬物只此知之合散，而人只此知之精粹也。此知運行萬古有定體，故曰太極。原無聲臭可卽，故曰無極。太極之運無跡，而陰陽之行有漸，故曰一生二生四生八，以至庶物露生，極其

萬而無窮焉。……」(同上)

這種解釋，和陽明的思想有所不同。陽明以心作爲天地之心的靈明能「知」萬物；所謂知，不是見聞之知，而是心之知，給予天地鬼神萬物以存在的意義。這種意義是天地鬼神萬物的存在，和人心的存在所有的關係。關係是雙方面的。缺少一方，則另一方面也不存在。因此，陽明說沒有心的靈明，就沒有天地鬼神萬物，沒有天地鬼神萬物也沒有人心的靈明。錢德洪則以「知」爲宇宙元始，「知運行萬古有定體，故曰太極」，知爲太極之元，也就是無極之元，然後有陰陽，有四時，有萬物，「極其萬而無窮焉。」這就把「知」和心相脫離了，整個宇宙都由「知」而生；這種生乃是本體的化生，而不是陽明所說的「存在意義」。若說「充塞天地間，只有此知」，和宋儒所說充塞天地間，只有一氣，有什麼分別呢？只是以知去代替氣；然而陽明只承認宇宙間有氣。這一種解釋，也改變了陽明心外無理的主張。陽明主張心外無理，理是事物和我的關係，這種關係，第一是倫理的意義；即是善惡是非；第二是存在的意義。例如天之高，地之厚。這種關係以心的知爲主體，知即是心，所以是以心爲主體。但是和唯心論的思想不同，因爲陽明不是講萬物在本體方面的存在，而是講對我的意義。錢德洪講知，以知爲天地萬物之元，就本體存在方面講，則墮入佛教的唯心論。

「天地間只此靈竅，在造化統體而言，謂之鬼神；在人身而言，謂之良知。惟是靈竅，至微不可見，至著不可掩。使此心積凝純固，常如對越神明之時，則真機活潑，上下昭格，何可掩得。若一念厭敬，即恍惚散漫矣。」（同上）

這是以靈竅，即是知，和心相脫離，知在造化統體，也在人身，而不是陽明以心知統合萬物，萬物在人心，與知合而爲一。德洪以人在統體造化裏，與萬物相合。

這種充塞宇宙之知，是不是良知？應該是良知。然而若是良知，良知和心有分離。良知是天地萬物的本體又是心的本體，良知可以在心以外了，便是心外有良知。德洪不能這麼說，可是按他的思想則有這種結論。因此，他對於良知的意義，就有些模糊不清。

「聖人於紛紜交錯之中，而指其不動之真體，良知是也。是知也，雖萬感紛紜，而是非不昧。雖衆欲交錯，而清明在躬，至變而無方，至神而無迹者，良知之體也。」（同上）

「心之本體，純粹無雜，至善也。良知者，至善之著察也。良知卽至善也。心無體，以知爲體，無知卽無心也。知無體，以感應之是非爲體，無是非，卽無知也。意也者，以言乎其感應也。物也者，以言乎其感應之事也。而知則主宰乎事物是非之則也。」（同上）

良知爲不動眞體，靈明昭著，是非不昧。心之本體，爲至善。良知爲「至善之著察也。」

(C) 在已發中求未發

良知既是心的本體，無善無惡之至善。怎麼又是至善的顯示，再者，心以良知爲本體，怎麼又說「心無體，以知爲體」呢？這個知應是良知，若是良知，則是心的本體，便不能說心無體。最不容易解釋的，則是「知無體，以感應之是非爲體。無是非，卽無知也。」這不把不動主體的良知，作成事物是非的感應嗎？他是把體用相混。陽明曾講體用合一，良知和致良知合一，也卽知行合一。德洪竟把良知和意相混了；因爲他雖然分別良知爲感應之是非。意是事物的感應，實則事物的感應卽是非。

「先師曰：無善無惡心之體。雙江即謂良知本無善惡，未發寂然之體也。

養此則物自格矣。

今隨其感物之際，而後加格物之功，是迷其體以索用，濁其源以澄流，功夫已落第二義。

論則善矣！殊不知未發寂然之體，未嘗離家國天下之感，而別有一物在其中也。即家國天下之感之中，而未發寂然者在焉耳。此格物為致知之實功，通寂感體用而無間，盡性之學也。」（同上，論學書。復周羅山）

問題就來了，而且問題很微妙。

良知為無善無體的本體，為未發之中；這是陽明的主張。聶雙江便主張守寂靜本體，即是守未發之中。排除對於防備已發不中的一切功夫，「功夫已落第二義」，德洪認為良知之體常有感應，在感應之中，「而別有一物在其中也」，即感應之「中」。在感應時求中，即在已發時求中，「此格物為致知之實功」。

「人有未發之中，而後有發而皆中節之和。此先師之言，爲註中庸者說也。……雖已發而求未發，必不可得，久之則養成一種枯寂之病。」

(同上，論學書。復何吉陽)

陽明曾主張慎防於將發尙未發之機，使將發之動與良知合一，良知之理顯於已發之動和事物中，若已發之後再求心之中，卽是求良知之理，則已不是良知之理，而是知識之知。陽明以「未發之中卽良知也，無前後內外，而渾然一體者也。……動靜者所遇之時，心之本體，固無分於動靜也。」(王文成公全集卷二，傳習錄中)陽明不分未發和已發，良知爲一，已發屬於意，意有善惡，修身在於誠意。門生弟子對於這一點，多未有悟，而只想在心上作功夫。德洪則主張從已發去求未發，就實際的事上去求致良知。

「問致知有乎心悟。

曰：靈通妙覺不離人倫事物之中，在人實體而得之耳，是謂之心悟。

世之學者，謂斯道神奇秘密，藏機隱竅，使人渺茫恍惚，無入頭處，固非

真性之悟。」(明儒學案卷十一，錢緒山德洪，會語)

陽明視致良知說，爲求學成聖的最簡單的途徑；從致知一方面說，實在很簡單；然而就良知本體與心和事物合一方面說，則深密離奇，不易捉摸。門生弟子因此各有各的解釋。德洪則就簡易實踐方面解說。

「格物之學，實良知見在功夫。先儒所謂過去未來，徒放心耳。見在功夫，時行時止，時默時語，念念精明，毫釐不放，此即行著習察實功格物之功也。於此體當切實，著衣喫飯，即是盡心至命之功。」（明儒學案 卷十一，浙中學案一，錢緒山德洪，論學書，與陳兩湖。）

在日常行事上，著實格物，使意誠心正，不祇就心本體上講說；這是德洪的主張。在陽明將征思田時，於天泉橋和門生講論良知。德洪和汝中（王畿）——各人把自己的意見舉出來，請陽明指示。汝中講良知本體，德洪講復性工夫。陽明說兩人所說都對，汝中所講，爲利根人用，德洪所講，爲利根以下的人用。爲利根以下的人怎麼講呢？

「其次（利根以下人）不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去

悉，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。」（王文成公全書卷三，傳習錄下）

明儒學案「錢德洪傳」說：「先生與龍溪親炙陽明最久，習聞其過重之言。龍溪謂寂者心之本體，寂以照爲用，守其空知而遺照，是乖其用也。先生謂未發竟從何處覓，離已發而求未發，必不可得。是兩先生之良知，但以見在知覺而言，於聖賢凝聚處，盡與掃除。在師門之旨，不能無毫釐之差。龍溪從見在悟其變動不居之體，先生只於事物上實心磨練，故先生之徹悟，不如龍溪，龍溪之修持不如先生，乃龍溪竟入於禪，而先生不失儒者之矩矱，何也？龍溪懸崖撒手，非師門宗旨所可繫縛，先生則把纜放船，雖無大得，亦無大失耳。」

（明儒學案 卷十一，錢緒山）

（乙）王 畿

（A）緒 論

王畿字汝中，別號龍溪，浙江山陰人。生於明孝宗弘治十一年戊午（公元一四九八年），卒於明神宗萬曆十一年癸未（公元一四五八年），享年八十六歲。嘉靖二年癸未下第，從文成受學。

雖中會試，仍隨師受教。文成門生弟子日多，不能親自教授，乃托龍溪轉教。故文成門生中多人出自王畿門下。文成去世，畿奔喪到廣信，斬衰以完畢喪事，然後守心喪。後任南京職方主事，稍後遷武官郎中。因宰相夏貴惡王學，乃去官，在林下四十餘年，講學不輟。

王畿為傳播王學最得力的學者，然而王學也因他而失卻原有面目。黃梨洲於明儒學案說：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，並因泰州、龍溪而失其傳。泰州、龍溪時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋齊陽明為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右為救正，故不致十分決裂。」（明儒學案 卷三十二）

泰州為王良，龍溪即王畿，兩人都以禪學解釋陽明的致良知論，故「齊陽明為禪矣。」

在天泉橋論學時，王畿和錢德洪各舉自己的意見求正於陽明。「汝中舉先生教言曰：『無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。』德洪曰：『此意如何？』汝中曰：『此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。……』先生曰：『我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資為用。不可各執一邊。我這裏接人，原有此二種，利根之人，直從本原上悟入人心。本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中。利根之人，一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。……』汝中之見，是我這裏接利根人的。」

(陽明全書 卷三，傳習錄下)

陽明教學時，兩位入門弟子已經有兩種主張，陽明指定兩種主張代表他的兩層格物致知方法。但是兩種主張都不能各以爲是，而互相排斥。也就是說明兩種主張都對，然每一種都不能代表他的全部思想，所以警戒他們「不可各執一邊。」錢德洪和王畿後來卻都各執己見，自立門戶。王畿批評當時同門中的派系。

「良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以其性之所近，擬議攙和。

有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得，如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨，滯於照則明反眩矣。

有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在鑛，非火符鍛鍊，則金不可得而成也。

有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。

有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。

有謂學有主宰有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。

有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。此皆論學同異之見，不容以不辨者也。

寂者心之本體，寂以照爲用，守其空知而遺照，是乖其用也。

見入井孺子而惻隱，見蹙蹙之食而羞惡，仁義之心，本來完具，感觸神應，不學而能也。若謂良知由修而後全，饒其體也。

良知原是未發之中，無知無不知。若良知之前，復求未發，即是沉空之見矣。古人立教，原爲有欲設，銷欲正所以復還無欲之體，非有所加也。

主宰卽流行之體，流行卽主宰之用，體用一原，不可得而分，分則離矣。

所求卽得之之因，所得卽求之之證，始終一貫，不可得而別，別則支矣。

吾人服膺良知之訓，幸相默證，務求不失其宗，庶爲善學也已。」

（王龍溪全集 卷一 撫州擬峴臺會語。或明儒學案卷十二，語錄）

王畿舉出了六派思想，予以辨白。這六派的思想，都是在良知本體以外作工夫，或在照上，或在修證上，或在已發上，或在銷欲上，或在主宰上，或在修行次序上，王畿辨白這幾派都有失陽明的原來思想。那末他自己的思想怎樣？

(B) 先天、後天

龍溪從先天後天和有無入手，講說他的主張。

「先生謂蓮巖子曰：「正心，先天之學也；誠意，後天之學也。」

蓮巖子曰：必以先天後天分心與意者，何也？

先生曰：吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，世情嗜欲自無所容，致知功夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，纔落牽纏，便費斬截，致知功夫，轉覺繁難。欲復先天心體，便有許多費力處。顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，便是先天易簡之學；原憲克伐怨欲不行，便是後天繁難之學，不可不辨也。」

（王龍溪全集 卷一，三山麗澤錄）

陽明的四句教以有善有惡爲意之動，正心在於誠意，然正心誠意爲一；王畿乃分心意爲

二，以心爲先天，意爲後天。心的本體無善無惡，則意也不能有善惡，善惡來自心體以外，即來自世情嗜欲。這種先天和後天的主張，和四有四無論相關連。王畿在天泉橋論道時，曾說：「若說心體無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡之知，物亦是無善無惡之物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」（王文成公全集卷三，傳習錄下）

(C) 四有四無

王畿的語錄中，也記錄這樁論學的對話：

「陽明夫子之學，以良知爲宗。每以門人論學，提四句爲教法：無善無惡之心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂是師門教人定本，一毫不可更易。先生謂夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微，只是一機。心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。」

天命之性純粹至善，神感神應，其機不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也，是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，着於有矣。自性流行者，動而無動；着於有者，動而動也。意是心之所發，若有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。緒山錢子謂若是，是壞師門教法，非善學也。先生謂學須自證自悟，不從人脚跟轉。若執着師門教法，以為定本，未免滯於言詮，亦非善學也。」

（王龍溪全集 卷一，天泉證道紀）

四有四無的主張，不來自陽明的四句教，而是來自王畿的主張。陽明明白地說心之本體是無善無惡，意之動有善有惡。王畿卻說：若心是無善無惡，則心、意、知、物，四者都是無善無惡；若意是有善有惡，則心、意、知、物，四者都是有善有惡。原因在那裏？原因是王畿所說：「心意知物，只是一事。」

陽明也曾說心意知物合一，知是良知，良知為心本體，意和物在『行』時纔有；心與物相交接時，乃動而有意，心動則良知顯現於意中，同時也顯現於物中。因良知為心之理，意中有理，物中有理，同為一理。因此，陽明說心意知物合一，即是在良知內合一，而不是本

體論『存有』的合一。既然不是本體上存有的合一，則意之動有善惡，不影響心本體的無善無惡之至善。意之善惡，由良知指出，由格物去實踐，陽明便講知行合一，良知所指出的爲善去惡，在物上實現出來。

王畿以心意知物的合一，在於本體存有的合一，心意知物同是一事，即是一個同一的存有。因此，若心體爲無善惡，意知物三者也同是無善惡；若是意有善惡，心知物三者也同是有善惡。四者既爲同一存有的異名，凡一名所有本性的特性，必是其他三名的特性。

在陽明看來，惡不是心所有，而是來自私慾，私慾掩蔽良知乃有惡。王畿則認爲惡不存，而是由於人以爲有。人不知道自心之至善，而以外的方法去求善，既求善，便有惡，善惡爲對立名。王畿乃標出四無；無心、無意、無知、無物。以無而悟見心的本體，本體是靜寂。然而本體又是動，自然流行，無所謂知行，祇是悟見本性。本性既悟，自然照明，心理必顯，既無善惡問題，也無修身問題。

「良知是天然之靈機，時時從天機運轉，變化云爲，自見天則，不須防檢，不須窮索，何嘗照管得，又何嘗不照管得。」（王龍溪全集 卷四，豐城答問）

「良知是造化之精靈，吾人當以造化爲學。造者自無而顯於有，化者自有

而歸於無。吾之精靈，生天生地生萬物，而天地萬物復歸於無，無時不造，無時不化，未嘗有一息之停，自元會運世，以至於氣息微渺，莫不皆然。如此則造化在吾手，而吾致知之功，自不容已矣」(同上，東遊會語)

「良知本體，原是無動無靜，原是變動周流，此便是學問頭腦。若不見得良知本體，只在動靜二境上揀擇取舍，不是妄動，便是著靜，均之爲不得

所養。」(王龍溪全集 卷四，東遊會語)

王畿講解陽明所說心與天地鬼神萬物的關係，又從本體存有去講。陽明所說萬物因心的靈竅而有，心的靈竅也因萬物而有，這層關係是在萬物存在的意義上，而不是在萬物的本體存存上。陽明說沒有心的靈竅誰知道天的高和地的厚。王畿卻說良知是造化的精靈，良知生天生地生萬物，良知有造化的功能，沒有一點停留。這是把易經的生生思想混合到禪宗的實相論。禪宗以心的實相爲眞如，眞如又是一切萬有的實相，實相既是人心實相，人心便是萬有的根源和實相。萬有都無自性，乃無實相，都是以實相眞如的存在而爲存在，也就是以心的存在爲存在。王畿把心的實相，稱爲心的精靈，心的精靈生天生萬物。「如此，則造化在吾手，而致知之功，自不容已矣。」

(D) 致良知

這樣，致良知不是別的，祇是造化的流行，而不是致善惡之知。本無善惡，心是至善，至善的流行，必定是善。心祇要悟見自性，保存自性，自信性爲至善，則一切行動莫不善，何必去防檢？所謂防檢，「不是妄動，便是著靜」，反生惡事。

「夫鄉黨自好與賢者所爲，分明是兩條路徑。賢者自信本心，是是非非，一毫不從人轉換。鄉黨自好卽鄉愿也，不能自信，未免以毀譽爲是非，始有違心之行，徇俗之情。」（王龍溪全書 卷五，與陽和張子問答）

陽明的學說，主要點爲致良知，致良知的工夫在於誠意。王畿學說的主要點在於悟見自性，絕不講誠意。悟見自性爲求學成性的根本。自性稱爲良知，良知本體光明，無分未發已發，無分內外。

「人心虛明，湛然其體，原是活潑，豈容執得定？惟隨時練習，變動周流，或順或逆，或縱或橫，隨其所爲，還他活潑之體，不爲諸境所礙，斯謂之存。」（王龍溪全集 卷五，華陽會語）

「良知者，性之靈根，所謂本體也。知而曰致，翕聚緝熙，以完無欲之一，所謂功夫也。良知在人，不學不慮，爽然由於固有，神感神應，盎然出於天成，本來真頭面，固不待修證而後全。若徒任作用爲率性，倚情識爲通微，不能隨時翕聚以爲之主，倏忽變化，將至於蕩無所歸，致知之功，不如是之疏也。」（王龍溪全集 卷五，書同心冊）

良知爲性的靈根，爲心的本體，自然虛明，隨事顯明天理，周流活潑，不能執定一種方式。禪宗也說禪是活潑潑的，隨機而發，不可爲方圓。人爲致良知，祇在悟見良知，王畿說：「知而曰致」，悟見良知稱爲悟見本體，本體乃是常在，凡人不能悟見，是因世情嗜欲所亂。爲致良知，不要從意之動上，也不要從世情嗜欲上去下功夫，卻要從心的本根上去求悟。「若能在先天心體上立根，則意所動無不善。」

悟見自性實相，似禪宗講頓悟。「天泉證道記」說陽明以王畿所說爲「頓悟之學也」。

王畿自己講獨知。獨知是在萬欲紛紜之中，一念獨見良知，似乎在滿天亂雲之中有一孔清明，透見天體陽光。

「萬欲紛紜之中，反之，一念獨知，未嘗不明，此便是天之明命，不容磨滅所在。故謂慎獨工夫，影響揣摩，不能掃蕩欲根則可，謂獨知有欲則不可。謂獨知即是天理則可，謂獨知之中必用天理若二物則不可。」（王龍溪

全集 卷十，答洪覺山）

「良知即是獨知，獨知即是天理。獨知之體，本是無聲無臭，本是無所知識，本是無所粘帶揀擇，本是徹上徹下。獨知便是本體，慎獨便是功夫。……只此便是未發先天之學。……若謂良知只屬後天，未能全體得力，須見得先天，方有張本，卻是頭上安頭，斯亦惑矣。」（王龍溪全集 卷十，答洪覺山）

獨知即是良知，人能獨知，即悟見自性。既悟見自性，再不須兢兢業業去修身，祇信良知自然流行，無有不善。功夫便祇在心上立根，一面相信自己的良知，一面讓自性天然流露，「神感神應，盎然出於天成，本來真面目，固不待修證而復全。」所以自信乃是工夫。

「知者心之本體，所謂是非之心，人皆有之。是非本明，不須假借，隨感而應，莫非自然。聖賢之學惟自信得及。」（王龍溪全集 卷四，答林退齋）

「知而曰致」，王畿所謂致良知，是在悟見本性，不是陽明所說致知之是非之理於物。王畿的致良知；是就心體上說。陽明的致良知，是就事物上說。王畿教人致知，是在世情嗜欲中能獨見心之本體。

「當萬欲騰沸之中，若肯反諸一念良知，其真是真非，惘然未嘗不明。只此便是天命不容滅息所在，便是人心不容蔽昧所在。此是千古入賢入聖真正路頭。」（王龍溪全集 卷九，答茅治卿）

陽明講良知的直接體驗，是當事物與意交接時，我便直接體驗良知，在直接體驗中，知與物合一，知與行合一。這種致知，可以說是用，然而因為良知同時俱在，因此說體用合一。王畿講悟見本性，也是直接的體驗，這種體驗乃是祇體驗良知本體，良知本體為寂為靜，於是直接體驗良知便是靜是寂。雖然王畿也說良知本體不動不靜，亦動亦靜，常自然流

行，一息不停。王畿的直接體驗，祇是體驗本體，不包括用。

(E) 格 物

格物的工夫，陽明看為誠意的工夫，使良知當意和物相接時，良知不為情欲所蔽，而能致於行。所以是對於良知之用所有的工夫。王畿則以格物為悟見本性的工夫，是對於良知之體所有的工夫，不是對於良知之用；因為一個人祇要悟見本性，再不須修證，自然行善。這完全跟禪宗的思想相合。

「致知在格物，言致知在格物上，猶云舍格物更無致知工夫也。如雙江所教格物上無功夫，則格物在於致知矣。」（王龍溪全集 卷十，答羅念庵一）

言辭上，和陽明所說一樣，然而意義則不同，因為兩人所講的致知不同。陽明講致良知於事物，王畿講悟見自性。

王畿也講物與意交接時的格物，使意不流於欲，須要寡欲。

「天生蒸民，有物有則，良知是天然之則，物是倫物所感應之跡。……感應迹上循其天則之自然，而後物得其理，是之謂格物，非即以物爲理也。

人生而靜，天之性也。物者因感而有，意之所用爲物，意到動處，易流於欲，故須在應迹上用寡欲工夫，寡之又寡，以至於無，是之謂格物。非即以物爲欲也。」（王龍溪全集 卷之一 斗山會語）

這種格物，在意上用寡欲工夫，又與陽明所說格物相合了；然而這已是後天工夫。王畿曾說：「知而曰致，翕聚緝熙，以完無欲之一，所謂工夫也。」『以完無欲』使能悟見自性本體良知，纔是先天工夫。陽明曾說王畿的主張，爲接利根之人。這種人沒有私慾之擾，一見本體，一切都順當而爲善。若以這種主張教一切的人去修養，便流於空虛，流於放蕩。這就是王畿主張的流弊，他自己辨白說：

「一友問致良知工夫如何用？」

先生曰：良知是天然良寂，變動周流，不爲典要，觀面相呈。語默難賅，聲色不到。雖曰事事上明，物物上顯，爭奈取舍些子不得。然此不是玄

思極想推測得來，須辦個必爲聖人之志。從一點靈竅實落致將去，隨事隨物，不要蔽昧，此一點靈竅。久久純熟，自有觀面相呈時在，不求其悟，而自悟也。」（王龍溪全集 卷四，留都會紀）

良知周流，沒有典要，古來聖賢所擬的修身規則，都不必用。祇從良知的靈竅，「隨事隨物，不要蔽昧。」這還不是玄妙嗎？他卻說：「此不是玄思極想推測得來，須辦箇必爲聖人之志。」他肯定一個人要有爲聖人的決志，又要自信良知的明照。但這還逃不了空疏。

王畿爲養有良知，主靜主寂；然他以靜有動，以寂不空，靜動合一。

「主靜之學，在識其體而存之，非主靜之外，別有求仁之功也。靜爲萬化之原，生天生地生萬物，有不能違焉。是謂廣生大生，乾坤之至德也。……世之談學者，或謂靜中易至頹墮，須就動上磨鍊。或謂動中易至蕩搖，須就靜中攝養。……夫根有利鈍，習有淺深，學者各安分量。或動上磨鍊，或靜中攝養，或動靜交參，……及其成功一也，此權法也。

聖學之要，以無欲爲主，以寡欲爲功，寡之又寡，以至於無。無爲而無不

爲，寂而非靜，感而非動，無寂無感，無動無靜，明通公溥，而聖可幾矣。此實際也。」（王龍溪全集 卷五，書同心冊卷）

「先生曰：寂之一字，千古聖學之宗，感生於寂，寂不離感。舍寂而緣感，謂之逐物，離感而守寂，謂之泥虛。夫寂者，未發之中，先天之學也。未發之功，却在發上用。先天之功，却在後天用。」（王龍溪全集 卷六 致知議辨）

中庸講聖人之學，也嘗有點神秘色彩，王畿論聖人之學，則言辭似乎易經和中庸，實際則合於禪學。「無動無靜，無寂無感」，乃是禪宗的師法。楊慈湖曾主張無意，王畿則主張無心無意。這都講無，雖無不是虛空；然修身的規矩則也是無了。

「大匠誨人，必以規矩；然得手應心之妙，不出規矩之外，存乎人之自悟耳。」（王龍溪全集 卷五，與陽和張子問答）

雖有規矩，然由人去自悟，這就是莊子所說庖丁解牛的人，眼不看，而以神會了。所以王

陽明說這是爲利根的人。

「或問致知難易，因舉念庵收攝保聚之說請正。

先生曰：致知之功，非難非易，繫於其易，則忽而無據。狃於所難，則阻而鮮入。善學者默體而裁之，求所以自得焉可也。」（同上 卷八，致知難易解）

利根之人，能自領悟，能自體會。一般人則須有規矩可循。王畿常肯定格物致知，都由人自悟，其他一切修身功夫，都爲後天之學，而他所重的，則是先天之學。陽明的思想包括先天後天，且以先天後天合於一。王畿祇取了一半，而以爲致良知之說，故學者評他破壞師說。但他自己早已說過，不在別人腳跟上轉，他不完全依照老師的主張。所以說：「陽明先生之學，有泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而失其傳！」（明儒學案 卷三十二）

羅洪先評王畿的思想說：「龍溪之學，久知其詳，不俟今日。然其謂工夫，卻又無工夫可用，故謂之以良知致良知，如道家先天制後天之意。其說實出陽明口授。大抵本之佛氏，翻傳燈諸書，其旨洞然。……分明二人屬兩家風氣（陽明龍溪各為一家）今比而同之，是亂天下

也。持此應世，安得不至蕩肆乎」（明儒學案卷十八，江右學案三，羅念庵洪先與聶雙江書）

(2) 江右——聶豹·羅洪先

江右王學以鄒守益資格最老，他生於明孝宗弘治四年辛亥（公元一四九一年），卒於明世宗嘉靖四十一年壬戌（公元一五六二年）年七十二歲。明儒學案卷十六本傳說「先生之學，得力於敬。……夫子之後，源遠而流分。陽明之後，不失其傳者，不得不以先生爲宗子也。」他在答聶雙江書中說：「越中之論誠有過高者，忘言絕意之辨，向亦駭然，及臥病江上，獲從緒山龍溪切磋，漸以平實，其明透警發處，受教甚多。夫乾乾不息於誠，所以致良知也。懲忿窒慾，遷善改過，皆致良知之條目也。若以懲忿之功爲第二義，則所謂如好好色，如惡惡臭，已百已千者，皆爲剩語矣。源源混混以放乎四海，性之本體也。有所壅蔽，則決而排之，未嘗以人力加損，故曰行所無事。若忿慾之壅，不加懲窒，而曰本體原自流行，是不決不排，而望放乎海也。苟認定懲窒爲治性之功，而不察流行之體，原不可以人力加損，則亦非行所無事之旨矣。」（明儒學案卷十六，東原論學書）鄒守益抱守陽明的思想，以性本體爲至善，然習心和私慾能掩蔽人性，均懲窒慾使良知能致於事物。祇守性的本體而不窒慾，不可；窒

慾而忘本體又不可，須兩層功夫兼有。守益傳述陽明學說，在家四十餘年不輟，兒子和孫子也都傳陽明之學，然影響力不大。

江右學派影響力大者，當以聶豹和羅洪先兩人，他們兩人的思想，和陽明的思想又有些不同。

(甲) 聶豹

(A) 緒論

聶豹字文蔚，號雙江，永豐人。生於明憲宗成化二十三年丁未（公元一四八七年），卒於明世宗嘉靖四十二年癸亥（公元一五六三年），享年七十七歲。

聶豹於正德十二年成進士，知華亭縣，後召入為御史，直言諫諍。後官巡撫薊州右僉都御史，轉兵部侍郎，陞尚書，加太子少傅。因和嚴嵩不睦，遂以老疾致仕。他一生祇和陽明通書問道，沒有在門下領教。陽明去世後，他設位，北面再拜，始稱門生。

明儒學案卷十七本傳說：「先生之學，獄中閑久靜極，忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆備。乃喜曰：『此未發之中也，守是不失，天下之理，皆從此出矣。』乃出與來學立靜坐法。」聶豹的格物致知，以『主靜歸寂』為主。

在王畿的語錄裏有「致知辯」，記述聶豹和王畿的辯論，在「語錄」及王龍溪全集的卷六裏有辯論九則，每則由雙江發問，龍溪作答。語錄係王畿的門生所記，不一定能客觀地把聶豹的思想完全說出。分敘如下：

第一項問題：王畿以先天後天的分法，「以體用分先後，而非以美惡分也。」內外的區分，也應保持。攻擊王畿的無先後無內外，「設曰：良知之前無性，良知之外無情，即是良知之前與外無心，語雖玄而意則舛矣。」

第二項問題：反對王畿以「知屬乾字，遂謂乾知爲良知，不與萬物作對爲獨知。」聶豹認爲良知和萬物相關連，陽明講知行合一，心事合一，而不是以良知爲悟見自性的獨知。

第三項問題：攻擊王畿專在心體上用功夫，「獨知是良知的萌芽處，與良知似隔一層，此處著功，雖與半路修行不同，要亦是半路的路頭也。致虛守靜，方是不睹不聞之學，歸根復命之要。」聶豹說明自己的主張，在於「致虛守靜。」

第四項問題：在於「幾」。王畿認爲「謂聖學只在幾上用功，有無之間，是人心真體用，當下具足，是以見成作工夫看。」聶豹則主張「夫寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也。今不謂誠神爲學問眞功夫，而以有無之間，爲人心真體用，不幾於舍筏求岸，能免望洋之嘆乎？」

第五問題：「在心有所主。聶豹以格物致知，人心自作主宰，「今不從事於所主，以充滿乎本體之所重，而欲坐享其不學不慮之成，難矣！」

第六問題：「聶豹以良知和知識有分別，良知之外有知識。「今謂良知之外，別無知，疑於本文為贅，而又以空為道體。」「但不知空空與虛寂有何所別！」

第七問題：「聶豹認為「仁是生理，亦是生氣，理與氣一也，但終當有別。」反對王畿的調息法，「馭氣攝靈，與定息以接天地根，諸說恐是養生家所秘，與吾儒之息，未可強同，而要以收斂為主，則一而已。」

第八問題：「聶豹主張「良知是性體自然之覺是也，故致知，當先養性。」王畿認為「覺無未發，亦不可以寂言。求覺於未發之前，不免於動靜之分，入於茫昧支離而不自覺。」

第九項問題：在於「息」。聶豹說：「即之所謂息者，蓋主得其所養，則氣命於性，配義與道，塞乎天地生生之機也。……今以虛寂為禪定，謂非致知之旨，則異矣！佛氏以虛寂為性，亦以覺為性，又有皇覺正覺圓覺明覺之異，佛氏養覺而齋於用，時需用覺而失所養，此又是其大異處」。

從上面的九則問答，可以看到聶豹的思想，他主張良知自知自覺，然應有所養，養則在乎「致虛守靜」良知以體用分先後，分內外，明物察倫，以仁義行。

(B) 良知體驗

「伏誦教言，及所致緒山書，知我丈之學，日造精深，洞悟未發之旨，以爲發用流行之根。謂良知自能知能覺，而不以知覺爲良知。故孩提之愛敬，令人於未發處體驗。師門正法眼藏，得我丈一口道破，當下便有槩柄入手，不犯道理，知解分疏，有功於師門大矣。竊意良知無分於未發已發，所謂無前後內外，而渾然一體也。……」（王龍溪先生全集 卷九，答竊雙江）

王畿指出聶豹主張於未發處體驗良知，錢德洪曾和聶豹意見不合，有所辯論。

「先師曰：無善無惡心之體，雙江即謂良知本無善惡，未發寂然之體也，養此則物自格矣。今隨其感物之際，而後加格物之功，是迷其體以索用。濁其源以澄流，功夫已落第二義。論則善矣，殊不知未發寂然之體，未嘗離家國天下之感，而別有一物在其中也。即家國天下之感之中，而未發寂然者在焉耳。此格物爲致知之實功，通寂感體用而無間，盡性之學也。」

（明儒學案 卷十一，錢緒山德洪論學書，復周羅山）

錢德洪主張在已發中求未發，聶豹主張在未發中求已發，王畿則主張不分未發已發，究竟何者是陽明的思想？王陽明主張未發已發合一，這種合一在知行合一上成立，而知行之合一，則在於誠意，意是心之動，屬於已發。故致知的功夫在於未發之幾，使意動時，良知致於行，知行乃合一。若是意已動，動而不合於天理，良知沒有致知，知行不一。事既已成，則祇有改過。

聶豹主張在未發中體驗已發，求心的未發，心未發即心本體，本體即是良知。

「良知本寂，感於物其而後有知。知其發也，不可遂以知發為良知，而忘其發之所自也。心主乎內，應於外而後有外，外其影也，不可以其外應者為心，而遂求心於外也。故學者求道，自其求乎內之寂然者求之，使之寂而常定。」（明儒學案 卷十七，聶雙江豹，雙江論學書，答許玉林）

不以知覺為良知，知覺乃心與外物相接而起，知覺由良知而來。良知本體，光明瑩徹，

寂靜不變。先要知道良知本體，然後纔能應接事物。聶豹所以主張養未發寂然之體。然而這種知不是獨知，應和事物相對。這一點和王畿不相同。

「所貴乎本體之知，吾之動無不善也。動有不善，而後知之，已落二義矣。」（同上）

「以獨爲知，以知爲知覺，遂使聖人洗心密藏一段反本工夫，潛引而襲之於外，繼使良知念念精明，亦只於發處理會得一個善惡而去取之，其於未發之中，純粹至善之體，更無歸復之期。」（同上）

本體之知，知見良知之本體。本體爲未發之中，爲純粹至善之體。致良知，先要知見本體良知，又要在心發爲意動時，歸復到本體。這一點和王畿不同。王畿講致良知爲知良知本體，然以悟知本體爲已足，不理會和事物相接時的行。聶豹講知見本體，然以知和事物相對而有行，行和知應合一。

「識得未發氣象，便是識取本來面目。敬以持之，常存而不失。到此地

位，一些子習氣意見著不得。胸次灑然，可以概見。又何待遇事窮理而後然耶？即反覆推究，亦推究乎此心之存否。」（同上）

識得未發氣象，爲能知的主要點，識得以後，「敬以持之」。這得持敬工夫，不是爲誠意以致知行合一，而是爲保全本體之知。保全了本體之知，胸懷開朗，不滯於物。所以說朱熹窮理的功夫，乃煩瑣而無用。

心以主體，寂然而靜，乃未發之中。知見本體則應也是寂然而靜。在慾情動蕩時，當然不能知見本體，在努力修身的動作中，也見不到本體。本體之知爲寂靜，人要寡欲以至於無欲，而後心纔寂靜。

「夫無時不寂，無時不感者，心之體也。感惟其時，而主之以寂者，學問之功也。故謂寂感有二時者非也。謂工夫無分於寂感，而不知歸寂以主夫

感者，又豈得爲是哉。」（明儒學案 卷十七，江右學案二，聶雙江論學書，答東廓）

『心』常寂而常知，與物交接時即有感。感時，心仍寂，寂中有動，動而不動。心以寂而

主宰對外物的感，這要靠人的學問工夫。人要鍛鍊心常不亂，常自主宰，常能體驗到本體。

「思慮營欲，心之變化，然無物以主之，皆能累心。惟主靜則氣定，氣定則澄然無事。此便是未發本然，非一蹴可至。須存優游，不管紛擾與否，常覺此中定靜，積久當有效。」（同上，答戴伯常）

主靜以存未發本然之性，聶豹認為不是一天就可達到，須要經過長期的鍛鍊，乃能在思慮營欲中體驗本體的靜。

這種講法，使人疑慮。若說聖人，則是心地清明，常見本體。通常人都有慾情，怎樣能悟見本體呢？說是寡欲，寡欲使至於無，但若不能寡欲呢？在寡欲的歷程中，人尚未能見性本體，他怎樣致良知呢？聶豹沒有說到這幾點，所以人家批評他的學說，不切實際。

「疑子說者，大略有三：其一，謂道不可須臾離也，今日動處無功，是離之也。其一，謂道無分於動靜也，今日功夫只是主靜，是二之也。其一，謂心事合一，仁體事而無不在，今日感應流行，著不得力，是脫略事為，

類於禪悟也。

夫禪之異於儒者，以感慮爲塵煩，一切斷除而寂滅之，今乃歸寂以通天下之感，致虛以立天下之有，主靜以該天下之動，又何嫌於禪哉。」

（明儒學案 卷十七，江右學案二，聶雙江豹論學書，與王龍溪）

聶豹主守本體以寂靜，心與物交接，良知自然流行，沒有動的功夫。因此，以陽明的思想來評衡他的思想，則是分動靜爲二，分事物和心爲二，捨棄了動的工夫和事物的行，因此動靜不合一，心事不合一，心物不合一。他和王畿相似，忽略了行。雖然他也注重事物，也注意到動，較比王畿祇主張悟見自本體爲佳，然比較陽明的主張，他的主張就顯出太寂靜，太重本體的知而忽略了致良知於事物之行。王畿和他都未能追隨陽明致良知的理想。

(C) 主 靜

聶豹說他主張：「歸寂以通天下之感，致虛以立天下之有，主靜以該天下之動。」他主張的代表名詞，該當是『歸寂守靜』。陽明的主張是積極的主張，積極使意誠於良知，良知能實現在事物上。良知說是善該做，便做，良知說是惡該去，便去，知和行便合一。

聶豹以良知本體兼有動靜，在未發時，寂靜虛默，當受物感應時，良知自然流行，不必人加功夫。因為良知既是不慮而知，又是不學而能。知就是行，靜就是動。人能歸寂靜的本體，一切事物的感應，自然與良知相通，良知自然流行到事物內，故曰：「歸寂以通天下之感。」

良知本體爲虛，虛爲虛靈，爲精神。良知之外無理，即心外無理，而天地萬物因心的虛靈而有。因此，在良知的虛靈中可以包括萬有，所以「致虛以立天下之有。」

良知本體爲靜，即是未發之中。良知本體自然流行於感應的事物，所謂靜即是動，而是不動之動，即爲「主靜以該天下之動。」

聶豹以心主乎內，心寂而無欲，則通於萬物的感應，沒有思慮，自然流行於萬物。爲達到這種境界，先要洗心，又要退藏，保守未發的虛寂。

怎樣能寡欲以保持虛寂？利根的人本少慾情，即有慾情，也易於明理見性；利根以下的人，則爲寡欲？應該主靜。

「或問：周子言靜，而程子多言敬，有以異乎？曰：均之爲寡欲也。周曰：無欲的靜，程子曰：主一之謂敬；一者，無欲也。然由敬而入者，有所

持循，久則內外齊莊，自無不靜。若入頭便主靜，惟上根者能之。蓋天資明健，合下便見本體，亦甚省力。而其弊也，或至厭棄事物，賺入別樣蹊徑。是在學者顧其天資力量而慎擇所由也。近世學者猖狂自恣，往往以主靜爲禪學，主敬爲迂學，哀哉。」（明儒學案 卷十七，聶雙江豹。困辨錄，辨中）

聶豹的主靜近於禪學，禪學以虛靜而悟見本體實相，由實相而空一切萬物假相。聶豹主靜以絕欲，心寂靜無動。他和禪學不同點，在於本體寂靜而通於萬物的感應，他肯定有萬物，有感應，良知本體不動而流於萬物的感應。小孩不學而知愛親，見小孩將跌入井中而自然往救，這就是良知本體的自然流於事物的感應。

問題則在於人生有幾次這樣的本性流露的事？人行事，常都是經過思慮而後行，王陽明教人在思慮時見到良知，誠意以致良知於行。王畿和聶豹都祇說良知自然流行，所以學者批評爲空疏，爲禪。

「自得者，得其本體而自敬也。工夫不合本體，非助則忘，忘助皆非道。」（同上，困辨錄，辨心）

「聶豹的主要點，在於保持本體的虛明，可以通於萬物的感應。所謂主靜，即為勉力達到保持本體，不為使良知能致於事物。他肯定良知自然必定通於事物，必在人去努力，一有努力，便是「非助則忘，忘助皆非道。」他的理由，卻援用陽明的主張。「先師云：良知是未發之中，廓然大公的本體，便自能感而遂通，便自能物來順應，此是傳習錄中正法眼藏。」（同上，困辨錄，辨誠）可是他沒有看到陽明曾說良知可以被私慾所蔽，知不能致於行，即是感而不通。這種不通，不來自良知本體，來自私慾，因此講寡欲以致良知於行。聶豹和王畿卻把私慾歸之於掩蔽知，而不是掩蔽行。陽明曾說就是習慣作偷竊的人，也知道不該偷竊，即是良知具在，然而偷竊的人不能致良知於行。所以陽明以私慾障蔽行，不是障蔽知。聶豹、王畿都翻過來解釋，祇注意本體的知，而以行為自然的流通，必定實現。

「問今之學者如何？」

曰：今世之學，其上焉者則有三障：一曰道理障，一曰格式障，一曰知識障。講求義理，模倣古人行事之迹，多聞見博學，動有引證。是障雖有三，然道理格式，又俱從知識入，均為知識障也。三家之學，不足以言學，貴之以變易從道，皆不免有路疾困窮之患。……然尚是儒者家法，可

以維持世教，而無所謂敗常亂俗也。

此外又有氣節文章二家，氣節多得之天性，可以勵世磨鈍，廉頑立懦；文章又有古文時文；亦是學者二魔，魔則病心障。……」（同上，困辨錄，辨誠）

儒家所傳修身方法，在講豹看來，祇是一些庸俗事。事情天天變換，沒有一個道理可以應付一切，若拘守成規道理，必至迂闊不合。他主張以心本體應付一切，心靈活不居，隨事隨應。但是儒家所傳修身法，「可以維持世教，而無所謂敗常亂俗」；徒主以心體應物的人，則能猖狂自恣，敗壞倫常。王學的失傳，罪在這輩人的主張。

(乙) 羅洪先

(A) 緒論

羅洪先字達夫，別號念庵，吉水人。生於明孝宗弘治十七年甲子（公元一五〇四年），卒於明世宗嘉靖四十三年（公元一五六四年）享年六十一歲。

嘉靖八年，洪先舉進士第一，授翰林修撰。丁父母喪，苦塊蔬食，墓廬而居。嘉靖十八年，召拜左春坊左贊善，因皇帝久不視朝，奏請明年元旦，皇太子御文華殿，受百官朝賀。皇帝怒爲咒他不起，革官爲民，終身不仕。

羅洪先沒有親身受過陽明的教誨，「本傳」說：「幼聞陽明講學虔臺，心卽向慕，比傳習錄出，讀之至忘寢食。同里谷平寺中傳玉齋楊珠之學，先生師之，得其根柢。」（明儒學案卷十八）

「本傳」又說：「先生之學，始致力於踐履，中歸攝於寂靜，晚徹悟於仁體。……而聶雙江以歸寂之說號於同志，惟先生獨心契之。」（同上）聶豹在「論學書」裏說：

「達夫早年之病，病在於求脫化融釋之速也。夫脫化融釋，原非工夫字眼，乃工夫熟後境界也。而速於求之，故遂爲慈湖之說所入也。以見在爲具足，以知覺爲良知，以不起意爲工夫，樂超頓而鄙艱苦，崇虛見而略實功。……如是者十年矣。……已而恍然自悟，考之詩書，乃知學有本原。心主乎內，寂以通感也，止以發慮也，無所不在。而所以存之養之者，止其所而不動也，動其影也照也發也。發有動靜，而寂無動靜也。於是一以洗心返藏爲主，虛寂未發爲要，利落究竟，日見天精，不屬觀聞。此其近時歸根復命，煞喫辛苦處，亦庶幾乎！知微知彰之學，乃其自性自度，非不肖有所裨益也。」（明儒學案卷十七，聶雙江約，雙江論學書，寄劉西峯）

聶豹記述羅洪先思想的變遷，和明儒學案本傳所說有所吻合。雙江記述洪先從慈湖的學說，即是「歸攝於寂靜」；然而雙江自己也主張歸攝寂靜，洪先接受他的主張，祇是他主張，靜中包括有動，即是「寂以通感」，他注意到心因物而有感，良知自然通於物的感動。「本傳」所說：「徹悟於仁體」則在於雙江所記洪先思想變遷以後。

(B) 良知

良知爲心本體，天然知道是非，而且自然順適外物感應。良知本體虛靜，靜而包涵動，不須人爲安排以能順應外物的感，若有安排，則使良知蔽塞。

「所謂良知者，至無而至有，無容假借，無事幫補，無可等待，自足焉者也。來書謂無感而常樂，此是良知本體，即是戒懼，即非放逸，即非蔽塞。……學也者，學其出於良知，而無所動焉者也。窮理也，窮此者也，

自然條理，故曰天理即所謂良知也。安排推測，非天理矣。」（明儒學案。卷十八，江右學案三，羅念庵洪先論學書，答羅岳巖）

「心之本體至善也，然無善之可執。所謂善者，自明白，自周徧，是知

是，非知非，如此而已。不學而能，不慮而知，順之而已。惟於此上倚著爲之，便是欲，便非本體，明白亦昏，周徧亦狹，是非亦錯，此非有大相懸隔，只落安排與不安排耳。」（同上，論學書。奉李谷平）

「良知有規矩而無樣式，有分曉而無意見，有主宰而無執著，有變化而無遷就，有渾厚而無鶻突，見好色自好，聞惡臭自惡，不思不勉，發而中節，天下達道，不外是矣。」（同上，論學書，與夏太守。）

羅洪先論良知，講得很明白。良知是心本體，至善至明，爲人行事的規矩；然而沒有一定的樣式，順應一切而不呆板。一遇外物外事，良知自然知道是非，自然是的就做，非的就不做，用不着人去想方法，使良知實行。當心有外物外事之感時，意自然而動，「不思不勉，發而中節」，好比「見好色自好，聞惡臭自惡。」因此，排除一切的人爲方法。這一點，聶豹和王畿都和羅洪先一樣，忽略了人的行動有兩大類：一大類不經過心，稱爲生理的行動，如好好色，如惡惡臭，由生理而到心理，不經過心的反省。另一大類是經過心的反省，要有心的抉擇，即是心的主宰。良知之行，是經過心的反省，羅洪先和聶王也都知道這一點，所以說良知是主宰。既是主宰，便不是自然流行，主宰的命令在執行時，可以受到障

礙，修身的方法便是除去這些障礙，王陽明稱爲誠意寡欲，以致良知。羅洪先等卻以良知的主宰，乃是自然，主宰的命令自然流行，沒有阻擋。引用孟子所說勿忘勿助。一個人在修養的功夫上已經純熟，如孔子所說「七十而從心所欲，不逾矩」，可以達到這種「不思不勉，發而中節」的境界，然決不是不講修養者所能達到。

洪先爲聶豹作「困辨錄序」又作「困辨錄後序」，和「讀困辨錄抄序」，說明他自己對良知的見解，也陳述自己讀成雙江的主寂說。

「昔者聞良知之學悅之，以爲是非之心，人皆有之，吾惟卽所感以求自然之則，其亦庶乎有據矣。已而察之，執感以爲據，卽不免於爲感所役。吾之心無時可息，則於是非者，亦將有時而淆也。又嘗凝精而待之以虛，無計其爲感與否也，吾之心暫息矣，而是非之則似亦不可得而欺。：

：」（明儒學案 卷十八，困辨錄序）

「余讀雙江聶君困辨錄，始而灑然無所疑，已而恍然有所會，久而津津然不能舍，於是附以己見，梓之以傳。……

夫天地之化，有生有息，要之於穆者其本也。良知之感，有動有靜，要之

致虛者其本也。本不虛則知不能良知，其發也，其未發則良也。事物者其應，理者其則也，應而不失其則，惟舉虛者能之。故致虛者乃所以致知也。……」(同上，困辨錄後序)

「困辨錄者，聶雙江公拘幽所書，其下附語，余往年手所箋也。同年貴溪原山江君懋恆獲而讀之，取其契於心者，抄以自隨。已而作令新寧，將刻以授諸生，問訣於余。……雖然，余始手箋是錄，以爲字字句句無一弗當於心，自今觀之，亦稍有辨矣。公之言曰：『心主乎內，應於外而後有外，外其影也。』心果有內外乎？又曰：『未發非體也，於未發之時，而見吾之寂體。未發非時也，寂無體不可見也，見之謂仁，見之謂知，道之鮮也。』余懼見寂之非寂也。是故自其發而不出位者言之謂之寂，自其常寂而通微者言之謂之發。蓋原其能戒懼而無思，爲非實有可指，得以示之人也。故收攝斂聚，可以言靜，而不可謂爲寂然之體，喜怒哀樂可以言時，而不可謂無未發之中。何也？心無時，亦無體，執見而後有可指也。

……」(同上，讀困辨錄抄序)

在這三篇序言裏，有幾點使我們注意。在第一篇序言裏，洪先說明自己對良知的見解，良知不是人遇事時對這事所有的是非的知，「吾惟即所感以求其自然之則，其亦庶乎有據矣。」因為事物很多，對事物之感千萬不窮，心隨着萬事而變，將不免有所亂。良知乃是虛寂之體，「無計其為感與否」，事來即自然而應。

在第二篇序言裏，洪先解釋致知。良知為本，有動有靜，事物為心的感應，外物和心相交接，心乃有感，感的對象稱為應，即是事物。心感應的，為已發。已發有原則，含於原則即是中和，也是致知。為能致知，心要常虛靜。

在第三篇裏，洪先表示自己的意見，和雙江的意見有些不同。雙江以心主內，和外物相感應乃有外。洪先以為心無內外，心感應時也不出乎自己的位，稱為寂。不出乎位又能通於萬物的感應，稱為發。所以已發，心仍在內。雙江以未發時，悟見心的虛寂本體，即是良知，也是致知。洪先認為心的本體既是虛寂，不可得見，「執見而後有可指」，從已發而見未發之中。因此，要主靜，「故收攝斂聚，可以言靜。」

(C) 立 靜

羅洪先立靜，靜而不失修養。王畿主張良知自然流行，不能以人為的修養使良知感應有

效。雙江立靜寂，主張在心體上用功夫，在未發中體驗已發。洪先則立靜以勉勵修養。

「龍溪子曰：良知者，感觸神應，愚夫愚婦與聖人一也，奚以寂，奚以收攝爲？予不答，已而腹饑索食。龍溪子曰：是須寂否，須收攝否？予曰若是，則安取於學？饕餮與禮食，固無辨乎？」

他日，慎溪子曰：良知本寂，無取乎歸寂，歸寂者心槁矣！良知本神應，無取乎照應，照應者義襲矣。吾人不能神應，不可持以病良知，良知未嘗增損也。

予曰：吾人常寂乎？曰：不能，則收攝以歸寂，於子何病！吾人不能神應，謂良知有蔽可乎？曰：然。曰：然，則去蔽而良知明，謂聖愚有辨，奚不可？求則得，舍則失，不有存亡乎？養則長，失則消，不有增損乎？擬而言，議而動，不有照應乎？是故不可泯者，理之常也，是謂性。不易定者，氣之動也，是謂欲。不敢忘者志之凝，命之主也，是謂學。任性而不知辨欲，失之罔。談學而不本真性，失之鑿。言性而不務力學，失之蕩。

龍溪子曰：如子之言，固未足以病良知也。」（同上，良知辨）

羅洪先主學，主修養，較比聶豹更近於陽明。他以性屬理，欲屬氣，欲可以障蔽良知，應用功夫去寡欲。人不能常寂靜，不靜則欲動，則宜收攝以歸靜。學者所求的在於辨別性和欲，立靜以寡欲。因此他的主張和王畿不相同。

「言其收斂，謂之存養；言其辨別，謂之省察；言其抉擇，謂之克治。省察者言其明，克治者言其決；決則愈明，而後存養之功純，內不失己，外不失人；動亦定，靜亦定，小大無敢慢，始終條理，可以希聖矣。」

（同上，書王有訓扇）

「今之言者，心與言馳，馳則離其主矣。離其主，則逐乎所引之物。」
（同上，說靜）

收斂心神以存養良知，省察自己的生活以辨別自己的處境；克治私欲以行使心的主宰。這些都是立靜的功夫。但洪先的修養功夫，都要歸到寂靜，寂靜為心的本體，寂靜纔能體驗

未發之中，由這種體驗乃能通於事物的感應。心與外物交接而有感時，心應寂靜不亂，「絕感之寂，寂非眞寂矣。感非逐外，故未可言時，以其本寂故也。離寂之感，感非正感矣。此乃同出而異名，吾心之本然也。」（同上，甲寅夏遊記）寂爲本，感爲動；寂有常，感無常，守靜以養寂，即中庸的慎獨。周子主靜，程子主敬，皆爲對於感的修養，然須收斂歸於靜。

(D) 悟 仁

王陽明思想的終極點，爲一體之仁。王門弟子講良知卻少講仁。鄒東廓的兒子鄒善，曾以學莫要於識仁。洪先的思想，最後則歸到仁。

「識仁篇却在識得仁體，上提得極重，下云與物同體，則是己私分毫攙和不得。己私不入，方爲識得仁體。如此却只是誠敬守之。……此是吾人生死路頭，非別有巧法，日漸月摩，令彼消退，可以幾及也。」（同上，答張浮峰）

仁是公，不能攙入私意，因公復能有萬物一體之仁。洪先以仁爲『吾人生死路頭』，提

出仁道的重要。

「王敬所訪余石蓮洞中，各請所得。敬所曰：吾有見於不息之真體，天地之化生，日月之運行，不能外是體也，而況於人乎。吾觀於暮春，萬物熙熙，以繁以滋，而莫知爲之，其殆庶幾乎！明道得之，名爲識仁。」

（同上，說靜）

王敬所講識仁，仁爲生生之仁，春天洋溢在萬物裏，「萬物熙熙，以繁以滋。」能够識得萬物的生意，就識得仁。

「能以天地萬物爲體，則我大；不以萬物爲累，則我貴。夫以天地萬物爲體者，與物爲體，本無體也。於無體之中而大用流行，發而未嘗發也。靜坐而清道，執事而安肅，處家而和婉，皆謂之發，而不可執以爲體，常寂常虛，可差可舒，全體廓如。」（同上，示萬曰忠）

仁則以天地萬物爲一體，我大至無量。天地可貴，我與天地爲一體，我有天地的可貴。羅洪先以心爲主，不以體爲有，陽明也以心而與天地萬物爲一，以心與天地萬物爲一體，「於無體之中而大用流行」，生命相通，良知之理相應；於是仁道表現於萬物，「靜坐而清適，執事而安肅，處家而和婉。」洪先又把仁歸到良知本體，識仁的人，不執事物，也不執自己爲體，「常寂常虛，可卷可舒，全體廓如。」如生產周流萬物，可卷可舒，神妙而不可見，似靜而動，永無止息。

(3) 泰州學派

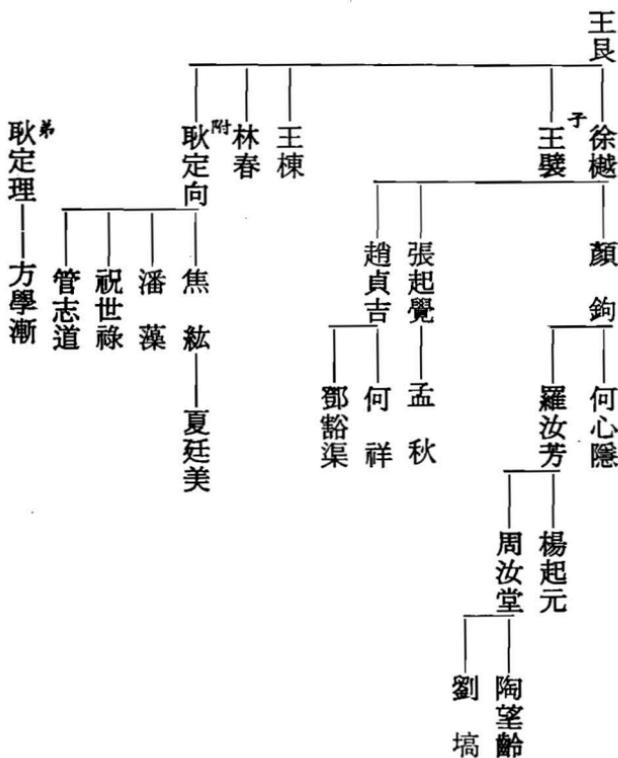
(甲) 王 艮

(A) 緒 論

泰州屬江蘇揚州府，位於江北。王學的泰州學派，乃不歸於江右學案，而自成泰州學案。泰州學派以王艮爲主，王艮生於泰州的安豐場。明儒學案列泰州學案十八人，爲王學流傳久長的一系。

(明儒學案 卷三十二)

明迎接，入內，據上座。後又自創蒲輪，招搖道路。陽明深責以意氣太高，行事太奇。後來



傳到顏鈞、何心隱，完全不受名教羈絡，任性所行，純乎自然，儒者所有規格，都棄而不守。心隱以人心不能無欲，惟寡欲則心存，行善行惡都出於欲。鄧豁渠講良知，不能了解，入山，參禪十年。趙貞吉曾罵他荒謬已極。卒至引起學者反感很深，明末清初學者，乃深恨陽明之學誤國誤世。

王艮字汝止，號心齋，揚州安豐場人，生於明憲宗成化十九年癸卯（公元一四八三年），卒於明世宗嘉靖十九年庚子（公元一五四〇年），享年五十八歲。

七歲，入鄉塾。十一歲，因家貧，出塾，服家事。十九歲，經商山東。二十五歲，謁孔子墓，歸家，日誦孝經論語大學。三十一歲時，築斗室於屋後，暇即閉戶坐室中讀書，三十歲，往拜陽明為師。初見時，舉笏立中門，陽明親自迎接。入室，自據上座，和陽明爭辯，講到良知，自愧不如，下座，拜陽明為師。次日，忽因疑，又入室據上座，繼續辯論，不能勝，久折服，行弟子禮。陽明很器重他，四十歲，自製蒲輪車，往遊京師。陽明學說當時遭攻擊，攻擊的人更指王艮為怪人，招搖耳目，陽明寫信痛責，乃回鄉，立書院，常會同學論道。五十八歲時，卒於家。

(B) 思想

日本岡田武彥和荒本見悟所編王心齋全集（廣文書局），集後收有清朝李二曲先生「觀感錄紋」，錄紋說：「論曰：心齋先生不由語言文字，默契心宗，一洗俗學支離之陋，毅然以堯舜孔孟以來道脈自任。」全集首有弘化四年潛庵源襄的序，序裏說：「心齋之爲人也，抱雄傑備邁非常之資，而其立志，直欲造聖人之域而止矣，且其用功易簡直截，逕如霜隼搏空，此豈非心齋平生之事耶！後人既不獲心齋之資稟，而志亦庸下，而喜其易簡，便其捷徑，乃其流之弊，不狂則爲陋也，必矣！然發人之蒙，莫善於易簡之說，顧其志如何耳。」

王良志在求爲聖人，年二十五歲在山東謁孔廟時，嘆說：「夫子亦人也，我亦人也，奮然懷尙友之志，歸誦孝經論語大學，置書袖中，逢人質義。」（王心齋全集 卷一，年譜）後來他教導弟子，也常勉勵他們上進。

「學者有求爲聖人之志，始可與言學。先師常云：學者立得定，便是堯舜文王孔子根基。」（王心齋全集 卷二，語錄上）

有求爲聖人之志，所學所習皆向這目標。陽明講致良知，求爲聖人；王良講自然任性，也求爲聖人；雖方法易簡，不受禮教拘束，然必不爲狂妄。王良教導弟子，有志求爲聖人，

則須訪求明師良友。

「予謂道在天地間，實無古今之異，自古惟有志者得聞之。孔子曰：『朝聞道，夕死可矣。』其餘何足言哉！嗟夫！有志之士，何代無之。若非明師良友鼓舞於前，誘掖獎勸，抑其過，引其不及，以至於中，其不至於半途而廢，行不著，習不察，流於異端枝葉者，鮮矣！」（王心齋全集 卷之四，

安定書院記）

王艮自幸能從陽明受教，又有同門友好互相論道。陽明所教者為致良知，致良知為誠意，王艮自己的主張，以誠意為易簡的途徑。他講誠意比陽明所講誠意，更為簡易。

「或問天理良知之學同乎？曰：同。有異乎？曰：無異也。天理者，天然自有之理也。良知者，不慮而知不學而能者也。惟其不慮而知不學而能，所以為天然自有之理；惟其天然自有之理，所以不慮而知不學而能也。」

（王心齋全集 卷四，天理良知說）

每人心中有良知，良知乃心的本體，良知又是天然自有之理，隨着良知去成聖，不是最易最便的嗎？

「……我將大成學印證，隨言隨悟隨時躋。

祇此心中便是聖，說此與人便是師。

至易至簡至快樂，至尊至貴至清奇。

隨大隨小隨我學，隨時隨處隨人師。

掌握乾坤大主宰，包羅天地真良知。

……

我說道心中和，原來簡簡都中和。

我說道心中正，簡簡心中自中正。

常將中正覺斯人，便是當時大成聖。……」（王心齋全集 卷四，大成歌，寄羅念

庵）

既然人人有良知，良知是未發之中；因此「原來個個都中和，……個個心中自中正。」

而要緊的事，在於個個能保持自心的中和中正。保持之道，不能煩雜，應是簡單明瞭。簡易之道，在人自信有天然自足的良知，不要自己去巧立方法。

「來論謂良知在人信天然自足之性，不須人爲立意做作。足見知之真，信之篤，從此更不作疑念否。知此者謂之知道，聞此者謂之聞道，修此者謂之修道，安之者謂之聖也。……」（王心齋全集，卷五，答徐鳳岡節推）

「來書所謂動之卽中，應之至神，無以加矣。是故人受天地之中以生，而動之卽中，隨感而應，而應之卽神。……」（同上，答黎樂溪大尹）

所要的是一顆信心，信自己有天然自足之性，動卽中，感卽應，神妙自然，不須人爲立意做作。

王良講解大學注意到大學講平天下在於治國，治國在於齊家，齊家在於修身，修身在於正心；但爲正心卻不說在於誠意，也不說誠意在於致知格物，祇說物格而後知致，知致而後可以誠意，誠意而後可以正心。所以誠意爲修養的一種獨特的事，即是說誠意祇是誠意，不用致知或格物的方法。

「心之本體原着不得纖毫意思的，纔着意思，便有所恐懼，便是助長。

如何謂之正心是誠意功夫，猶未妥貼。必須掃蕩清寧，無意無必，不忘不

助，是他真體存存，纔是正心。然則正心不在誠意內，亦不在誠意外。：

又不是致知了便是誠意。須物格知至而后好去誠意，則誠意固不在致知

內，亦不在致知外。……」（王心齋全集 卷三，語錄下）

正心不在於誠意，然要意誠而後可以正心；誠意不在於致知，然要格物致知而後可以誠意。誠意究竟是什麼？誠意就是相信自己有天然自足之性，動即中，感即應，不要再作工夫。

「王子敬問莊敬持養工夫？」

先生曰：道一而已矣，中也，良知也，性也，一也。識得此理，則見見成成，自在在在，即此不失，便是莊敬，即此常存，便是持養。真體不須防檢。不識此理，莊敬未免着意，纔着意，便是私心。」（同上）

不着意，即是誠意。自在在，良知自然流行，不須防檢。若自己想用修行工夫，那就是私意。這樣看來不是任性嗎？一切修養工夫都不要，豈不是放縱情慾嗎？王艮認為完全是這樣，性本體即是良知，良知爲至善；人若任性，祇有作善，不會作惡。惡不能來自人性。他便不讚成程顥的主張，以善惡皆出於性。

「程子云：善，固性也；惡亦不可不謂之性。清，固水也；濁亦不可不謂之水，此語未瑩！恐誤後學。孟子只說性善；蓋善，固性也，惡非性也，氣質也。變其氣質，則性善矣。清固水也，濁非水也，泥沙也。去其泥沙，則水清矣。故言學，不言氣質，以學能變化氣質也。故曰：明得盡渣滓，便渾化。」（同上）

惡，來自氣質；氣質惡，則要變化氣質；這是宋儒的思想。王艮既不主張防檢，卻怎樣變化氣質呢？是不是他以爲變化氣質不合誠意作一事？宋儒主張以持敬去改變氣質，王艮則以爲自然而行，便是莊敬，但若氣質惡，怎麼樣就自在在便行善呢？他以程顥說惡來自性，恐誤後學；那麼他說氣質惡，而自然任性，不更將遺誤後學嗎？

王良講安身爲天下之大本，齊家治國平天下，以安身爲本。

「止至善者，安身也。安身者，立天下之大本也。……是故身也者，天地萬物之本也。天地萬物，末也。」（同上）

這一段話，必須有解釋。身爲天地萬物之本，王陽明沒有這樣說。陽明祇說心爲天地萬物之本，同時天地萬物也是心之本。王良卻說身爲天地萬物之本，他引孟子的話「守孰爲大，守身爲大。」（孟子，盡心）孟子和大學以身爲修德之本，修德要從自己一身開始，然後才能齊家治國平天下。王良以身爲天地萬物之本，他是以天地萬物之理，都在我以內，原在我心內，他不說心而說身，以身代表我。我爲天地萬物之本。我良知之理，主宰一切。安身，卽是我不慮不懼，自自在在，讓良知以應物。則所謂止於至善，也就是止於良知。

「諸生問曰：夫子謂至善爲安身，則亦何所據乎？先生曰：以經而知安身之爲止至善也。大學說簡止至善，便只在止至善上，發揮物有本末格絮度也。絮度於本末之間而知，自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。知

本，知之至也，知至，知止也。如是，而不求於未定也；如是而天地萬物不能撓己靜也。……」（同上）

大學所說的本末，是修養的本末，修身爲本，齊家治國平天下爲末。這種本末不是本體論的本末，也不是認識論的本末，而是修養論的本末。王良的說法，似已牽到本體論或認識論的本末了。他所說的安身，乃是知道以修身爲本，這種知本之知，就是止於至善之止，因爲既知道了根本，心絕不亂而安靜，所以身安。這種知，歸屬於良知。普通說知道修身，不就是實行修身，知不是行；王良認爲修身祇是順性，知道順性就是順性，知便是行。

王良講格物，格是絜矩格式。人以自身爲絜矩格式，齊家治國平天下，都按照修身的絜矩格式去行。修身的絜矩是順性，齊家治國平天下，也就是順性。

「或問格字之義？」

先生曰：格如格式之格，卽後絜矩之謂。吾身是箇矩，天下國家是箇方，絜矩則知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求矩正，則方正矣，方正則成格矣，故曰物格。吾身對上下前後左右，是物絜矩，

是格也。」（同上）

孔子也曾說治國的人，先要正身，自身正，則百姓也正，自身不正，則百姓也不正。孔子所講的正身先後，爲倫理方面的先後，而不是本體論的先後，王良則牽涉到本體論。

「先生謂徐子直曰：何謂至善？」

對曰：至善卽性善。

曰：性卽道乎？

曰：然！

曰：道與身孰尊？身與道何異？

曰：一也。

曰：今子之身能尊乎否歟？

子直避席請問曰：何哉夫子之所謂尊身也？

先生曰：身與道原是一件事，聖人以道濟天下，是至尊者道也，人能宏道，是至尊者身也。尊身不尊道，不謂之尊身，尊道不尊身，不謂之尊

道，須道尊身尊，才是至善。」（同上）

尊身的身字，必定不是指着四肢百體的肉體，而是指着我。我尊，因為我就是道，我就是道，因為我的性就是道，就是至善。正身，即是正我，我正則天下正。這種正我或我正，原來是在倫理方面的正，王良運用陽明的良知說，良知為本體，為至善，結論便是良知即是我，我和道為一。這種思想似乎很合邏輯，實際上並不相合；因為我雖以良知為本體，除本體外，我還有別的部份，例如氣質。氣質有惡，我便有惡，我就不是至善了。王良承認人有氣質，也承認氣質有惡，卻把氣質排擠在人以外，只看良知本體，我便成了至善。我既成了至善，我自自在在，所為沒有不善的。把孔子所說「七十而從心所欲，不逾矩」，看成每個人所有的現實，也看成不要經過七十年的修養工夫而就有的現實。王陽明曾告訴王畿說：這種順性而善的現實，乃利根人所有。

王良講順性，即是順良知以動。若有不善之動，則使恢復本體之善，稱為「復初」。

「治天下有本，身之謂也。本必端，端本，誠其心而已矣。誠心，復其不善之動而已矣。不善之動，妄也；妄復，則無妄矣。無妄，則誠矣。誠，

則無事矣。故誠者，聖人之本。聖，誠而已矣。是學至聖人，只復其不善之動而已矣。知不善之動者，良知也。知不善之動而復之，乃所謂致良知，以復其初也。」（王心齋全集 卷四，復初說）

一切關於正身的事，祇是一個誠意的誠。「誠」雖千百萬遍去講，也祇是一個致良知。王良講致良知爲「知不善之動而復之」，究竟怎樣『復』呢？一個兒子行一樁不孝的事，知道了這是不善，便不做了，這是復，這是致良知於行。然而知道了事是不善，便不做了，在知道不善和不做不善，這其間有距離，並不是同一，須要經過下苦工天，纔能勝過中間的距離，而王良輕輕地用一個復字，就算完成了一切。

王良既以誠意爲順性，順性則自在在，一切皆善，人生便不必常有戒慎恐懼的心，人生便是快樂。人生不樂，乃是人自己把自己關在一切樊籬之中。王良有一篇文章，題爲「鯀鱧說」，一作「鯀鱧賦」。文中述說他在街市看見養着一缸鱧魚，鱧魚多，缸小，魚彼此壓着不動，好像一些死魚。忽然一條鯀魚從鱧魚裏跳出，左右周遊，缸水動了，鱧魚也動了。忽然又下了一場大雨，鯀魚「乘勢，躍入天河，投於大海，悠然而逝，縱橫自在，快樂無邊。」可是它想鱧魚在缸裏很可憐，乃「奮身化龍，復作雷雨」，使缸裏的鱧魚也得自由。

王良自說要作鰕魚，作一詩：

「一旦春來不自由，遍行天下壯皇州，
有期物化天人和，麟鳳歸來免舜
秋。」（王心齋全集 卷四，鰕鱸說）

人生本樂，然自作束縛；若衝破籬環，一切順性，則一生快樂。這種思想，本是莊子的思想。

「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。……」（王心齋全集 卷四，樂學歌）

孔子曾稱讚顏回居陋巷而樂，孔子自己也常安心而樂。孔子的樂即是孟子所說問心無愧，「仰不愧於天，俯不忤於人」，孟子乃有浩然之氣。然而浩然之氣，由集義而成；孔子的樂，在於安身立命。王良的順性而樂，則類於莊子的自然順性。因此，學者批評王良的心學為疏狂，黃宗羲說：陽明的心學，因着龍溪和心齋風行天下，卻也因着他倆而失了傳。

(乙) 羅汝芳

羅汝芳、字惟德，號近溪，江西南城人。生於明武宗正德十年乙亥（公元一五一一年），卒於明神宗萬曆十七年己丑（公元一五八九年）年七十四歲。他出生後兩年，徐愛卒；出生後十三年，陽明卒。他所以沒有見到陽明，沒有從他受學。他的老師爲顏鈞，顏鈞的老師爲徐樾，徐樾爲王良的門生。

顏鈞字山農，從徐樾學，主張性和明珠一樣，本來不染塵埃，何必要有戒慎恐懼？平時祇要率性而行，純任自然，便不會有錯。顏鈞行動不定，引人鄙視仇視，被捕下獄。羅汝芳賣自己的田產爲營救他，六年的工夫侍養他。他出獄赴戍所。歸鄉後，活到八十多歲，他來看汝芳時，汝芳已老，還是親自送水送菓，不讓兒孫替代。可見汝芳對於老師的敬重。

汝芳於萬曆五年，棄官，專心授徒，所至弟子滿室。他的思想繼承王良和顏鈞的思想，實踐簡易之道。

耿定向曾爲近溪子明道錄作序，當時，近溪還未去世，定向在序文裏對於近溪的思想表示懷疑，然對於他的生活，則表示欽佩。「蓋實有諸已矣，故又沖然道然，未嘗施然自是而自矜也。」（近溪先生明道錄。日本岡田武彥，荒木見信合編。廣文書局）明道錄又有胡儻和郭斗所做

的兩篇序，兩人都是羅汝芳在雲南的同時官吏，都稱許汝芳在雲南的政績，能實行自己的政見，「認真持定，不奪於利害，不怵於毀譽，不搖於榮辱。」（同上）

羅汝芳在語錄裏，首先講大學所說的知：

「自大學之道至此，凡言知者八；初言知止，次言知所先後，可見知先後即知所止也。次言致知在格物，又次言物格而后知至，末則復言知本則知至。然則至善之爲本末，而本末之爲格物也。……

蓋所謂誠其意者，即大學之本之始事也。毋自欺以至歷引淇澳諸詩，康誥諸書，而及夫無訟之說者，皆求知夫誠意之所以爲物之本，所以爲事之始，而一一須合夫至善之格者也。」（近溪子明道錄 卷一，會語）

大學的八個知字，實則意義相同，在知道誠意，誠意乃是「物之本，事之始。」知不是從外面去求知，而是反觀自心，心有事理，自心能明通，即是有知。

「問知之爲知之一章。

曰：吾輩爲學，蓋學聖也。聖者，明之通；而知者，明之實也。夫子告子路以知，是即告之以通明之聖也。……故夫子直指以示之曰：由，汝欲從知以入聖乎？吾將誨汝以知之所以爲知也。……今汝之意必曰盡知其所不知，方謂汝心有知，方謂汝心通明，而後爲聖耶？如此爲知，則知從外得而非本心之靈光。……知者知之，不知者亦知之，則汝心之知何等光顯，何等透徹，何等簡易直截，又何必盡知其所不知者而後爲知也哉！……」

（近溪子明道錄 卷二，會語）

羅汝芳講知，雖沒有提出良知，實即講良知。自心光明，暢照一切，不是外面見聞之知，而是自心明德的光照。自心顯明自心，本體瑩潔。這種顯明自心，即是赤子之心。

「問大人不失赤子之心，其說維何？」

曰：凡看經書須先得聖賢口氣。如此條口氣，則孟夫子非是稱述大人之能，乃是贊嘆人性之善也。……我看孟子此條，不是說大人方能不失赤子之心，却是說赤子之心，自能做得大人。若說赤子之心，止大人不失，則

全不識心者。……」（近溪子明道錄 卷六，會語）

「天初生我，只是個赤子。赤子之心，渾然天理，細看其知不必慮，能不必學，果然與莫之爲而爲，莫之致而至的體段，渾然打得對同過，然則聖人之爲聖人，只是把自己不慮不學的見在，對同莫爲莫致的源頭，久久便自然成個不知思不勉而從容中道的聖人也。」（明儒學案 卷三十四 泰州學案三，

羅近溪汝芳，語錄）

人生來的一顆心，清瑩無瑕，孩童的赤子之心就代表這種生來的心。這種赤子之心，對於外面的事物，自然知道應付，不必學。聖人爲人，就在於完全表現赤子之心，一切都天然，不加勉強。羅汝芳常常講這種赤子之心。

「問：今時談學者皆說有個宗旨，而先生獨無。自我細細看來，則似無而有，似有而無也。」

曰：如何是似無而有？

曰：先生雖隨言對答，然多歸之赤子之心，便是似無而有也。

曰：如何是似有而無也？

曰：纔說赤子之心，便說不慮不學，却不是似有而無，茫然莫可措手也？

曰：孔孟門庭果然風光別樣，吾子以似在有無之間言之，卻亦善於形容矣。其實不然我今問，子原曰初生，亦是赤子否？

曰：是。

曰：初生既爲赤子，難說今日此身不是赤子長成？

曰：今我此身果是赤子養成，而非他也。

曰：此時我問子答，是知能之良否？

曰：是知能之良也。

曰：此個問答要慮學否？

曰：不要慮不要學也。

曰：如此以爲宗旨，儘是的確爲有矣，安得猶言似有而無耶？

曰：今言學貴宗旨者，是欲使吾儕有所憑據，好去執持用工也。若只如前說，我問你答，隨聲應口，則個個皆然，時時如是，雖至白首，終同凡夫，又安望其有道可得，有聖可成也耶？

曰：吾子此疑，果是千古不決之公案，然却是千聖同歸之要轍也。……

曰：今時勿論世俗是非，且請教赤子之心如何用功？

曰：心爲身主，身爲神舍，身心二端原樂於會合，苦於支離。……

到此方信大道只在此身，此身渾是赤子，又信赤子原解知能，知能本非虛學。至是精神自來貼體，方寸頓覺虛明。……

曰：此後却又如何用工？

曰：吾子只患不到此處，莫患此後工夫。子若不信，請看慈母之字嬰兒，場師之培寶樹，其愛養滋扶意思何等切至，而調停斟酌機括何等神妙。子

固莫能爲問，我亦莫可爲答也已。」（近溪子明道錄 卷三，會語）

這一段內容，明白表現出羅汝芳講學的宗旨和主張。他講學的宗旨在勉人成聖，講學的主張在於相信赤子之心。赤子之心不僅是善，而且能够使人自然向善。赤子之心即是良知，爲心本體，爲身主宰。身爲我的一切行動，行動由心作主，以身合一，身完全由心主宰，則一切自然是善。王良以身爲天地萬物根本，羅汝芳也注重「身」。身爲心靈之舍，整個充滿赤子之心。身心本是合一，然人因追求外物，把身和心分開了。祇有利根慧眼的人纔能回觀

自心，相信自己的赤子心。用不着修行工夫，不知不慮，自心清明，通於事物。人的工夫，在於保持這種心境。保持的工夫，乃是誠。

「問誠者自成一章，……」

曰：此章所重在一成字。蓋天下之所最貴者，惟成全之難能爾！若誠之爲誠，充實完美，自然而成者也。惟成出自然而充實全美，則隨時隨處，無所不有，無所不通，而道則自爲達道也。」（同上，會語）

誠是誠於自己，使自己赤子之心通於萬事萬物。王畿講自然，王良講順性，羅汝芳講赤子之心，都是像禪宗祇講頓悟，頓悟以後一切清明，祇有實相，世物都在實相的光照中，和實相相通。龍溪，心齋，近溪，祇講良知，人一明見良知，良知光照一切。近溪且說人自身就是一本中庸。我就是中和，就是仁智。

「則仁知中和，昔在書冊者，今皆渾全在我此身，則光岳元神，浩然還復，充塞至寶，輝焰赫爾，明照乾坤。」（同上，會語）

人自己就是中庸，就是仁智，聖賢所講的都是自身的經驗，所講的中庸仁智就是他們自己。這樣，凡是人都有良知，都和聖人一般，便也都是中庸仁智，可是凡人不知道，不相信。羅汝芳的弟子問他，心中有善念又有雜念，善念多為雜念所勝，有什麼對治方法。他說方法就是注意眼前一刻，

「工夫緊要只論目前。今且說此時相對，中心念頭果是何如？」

曰：若論此一時，則此已恭敬安和，只在專志聽教，一毫雜念也自不生。

曰：吾子既已見得此時心體有如此好處，卻果信得透徹否。

大眾忻然起曰：據此時心體，的確可以為聖為賢，而甚無難事也。

曰：諸君目前各各奮躍，……孟子自可欲之善，便到大而化，聖而神，古

今一路，學脈真是簡易直截，真是快活方便。……（近溪子明道錄 卷五，會語）

簡易直截，快活方便，乃是羅汝芳修行的大路。他不計較修行工夫，大膽順性而行。一個弟子問他，承他指教做聖人，卻反覺到工夫不着實際，心中茫然。他再指教說：

「此中有個機括，只怕汝或不能自身承當爾。」

曰：教我如何承當。

曰：汝若果然有大襟期，有大氣力，又有大大識見，就此安心樂意，而居天下之廣居，明目張膽而行天下之達道。工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次，解纜放船，順風張棹，則巨浸汪洋，縱橫任我，豈不一大快事也耶！

大眾嘩然曰：如此果是快活。……」（同上 卷六，會語）

這是相信自己，大膽放任，安於任何境遇。能一心清明，即安於清明；若一心煩亂，即安於煩亂，決不計算用工夫去改善。縱橫任我，自身和天地萬物同體，形骸徹底同化，忘卻物我。

「蓋天地無心以生物而為心，心本不生以靈妙而自生。故天地之間，萬萬其物也，而萬萬之物莫非天地生物之心之所由生也，天地間之物萬萬其生也，而萬萬之生，亦莫非天地之心之靈妙所由顯也，謂之曰萬物皆備於

我。則我之爲我也，固盡品彙之生以爲生，亦盡造化之靈以爲靈。此無他，蓋其生其靈，渾涵一心，則我之與天原無二體，而物之與我又奚有殊致也。……」（近溪子明道錄 卷六，會語）

祇從仁的觀點看，羅汝芳和禪宗就不相同。禪宗和天台華嚴的觀法，都在消失自我，消失萬物，而融化於眞如實相。儒家的萬物皆備於我，以致一體之仁，則以我而融會天地萬物。融會的焦點是心之仁，仁爲生，在生命中，我心的靈活。給萬物活的生命，在生命中天地萬物和我，融會在我心中。

「蓋仁之一言，乃其生生之德，普天普地無處無時不是這個生機。山得之而爲山，水得之而爲水，禽獸得之而爲禽獸，草木得之而爲草木。天命流行，物與無妄。總曰：天命之謂性也。然禮經云：天地之性人爲貴。人之所以獨貴者，以其能率天命之性而成道也。如山水雖得天性生機，然只成得個山水，……惟幸天命流行之中，忽然生出汝我這個人來，却便心虛意妙，頭圓足方，耳聰目明，手恭口止，生性雖亦同乎山水禽獸草木，而能鋪張

顯設，平成乎山川，調用乎禽獸，裁制乎草木……以有覺之人心，而弘夫無爲之道體，使普天普地，俱變做條條理理之世界，而不成混混沌沌之乾坤矣。

衆復讚曰：公祖之言，正所謂人者，天地之心，天地設位，而聖人成能也。

予曰：此心字與尋常心字不同，……蓋人叫做天地的心，則天地當叫做人的身。如天地沒人爲主，就像人睡着了時，身子完全現在，却一些無用。……」（近溪子明道錄 卷八，會語）

生生之生機，融合人和天地萬物爲一體之仁；然而人心靈明，給天地萬物以生命的意義。王陽明曾說沒有人心就沒有天地萬物，沒有萬物也沒有人心。羅汝芳的生活觀，兼有莊子的生活觀和禪宗的生活觀，然骨子裏則是孟子的仁，和浩然之氣。

第四章 明末哲學思想

明末哲學思想乃王陽明心學的反響。在明代中葉王學興盛的時候，已有學者不讚成王學的良好說。這些學者雖不是明末實學的前驅，然和明末學者有一共同點，即都反對致良知說的空疏。

王陽明同時的學者，不同意他的良知說的，有兩位知名的學者：一是湛若水，一是羅欽順。兩人都出生在陽明以前，去世在陽明以後，湛若水且自成一派，弟子眾多，流傳頗廣，明儒學案列有十人（明儒學案 卷三十七）。羅欽順則未立門戶，僅列在明儒學案卷四十七的「諸儒學案」中。

(一) 湛若水

(1) 緒論

湛若水字元明，號甘泉，廣東增城人，生於明憲宗成化二年丙戌（公元一四六六年），卒於明世宗嘉靖三十九年庚申（公元一五六〇年），壽九十五歲。弘治乙丑年登進士，擢編修。母喪，墓廬三年。後陞南京祭酒，禮部侍郎，最後官至尚書，歷官禮部、吏部、兵部三部尚書。

湛若水爲陳白沙的門生，致仕後，凡足跡所到，必建書院以祀白沙。白沙曾有信給他說：「近因衰病，精力大不如前，恐一旦就木，平生學所至如是，譬之行萬里之途，前程未有脫駕之地，眞自枉了也。思於吾民澤告之，非平時時漫浪得已不已之言也。倘天假之年，其肯虛擲耶。」（白沙子 卷三，與湛民澤第三書）白沙老年時希望湛若水能繼承他的學說。

若水和陽明有朋友的交誼。當陽明在吏部講學時，若水和陽明定交。陽明的年譜說：

「然師友之道久廢，咸目以爲立異好名。惟甘泉湛先生若水，時爲翰林庶吉士，一見定交，共以倡明聖學爲事。」（王文成公全書 卷三十二，年譜。三十四歲）若水後來奉使往安南冊封國王，陽

明作序送行，說：「某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老釋，賴天之靈，因有所覺，始乃沿周程之說求之，而若有得焉。顧一二同志之外，莫予冀也，岌岌乎仆而後興，晚得友於甘泉湛子，而後吾之志益堅，毅然若不可退，則予之資於甘泉多矣。甘泉之學務求自得者也。」（同上，卷七，別湛甘泉序年譜，四十歲）陽明年譜說陽明四十九歲始揭致良知之說，這一年陽明寫一封信給湛若水說：「隨處體認天理是眞實不誑語，鄙說初亦如是，及根究志兄命意發端

處，卻似有毫釐未協；然亦終當殊途同歸也。」（同上，卷五，答甘泉）年譜又記陽明五十七歲，因病辭官，由廣西還鄉，路過湛若水的故居，題一詩曰：「我聞甘泉居，近連菊坡麓。十年勞夢思，今來快心目。徘徊欲移家，山南尚堪屋。渴飲甘泉泉，饑食菊坡菊，行看羅浮雲，此心聊復足。」（同上，卷三十四）若水與陽明有信札往返，討論格物致良知說，他以陽明的格物，仍舊以物爲外。「格物之義，以物爲心意之所著，兄意只恐人舍心求之於外，故有是說。不肖則以爲人心與天地萬物爲體，心體物而不遺，認得心體廣大，則物不能外矣。故格物不在外也。格之致之心又非在外也。於物若以爲心意之著見，恐不免有外物之病。」（明儒學案 卷三十七，甘泉學案，與陽明論學書。）蓋兄之格物之說，有不敢信者四。自古聖賢之學，皆以天理爲頭腦，以知行爲工夫。兄之訓格爲正，訓物爲念頭之發，則下文誠意之意，卽念頭之發也。正心之正，卽格也，於文義不亦重複矣乎？其不可一也。又於上文知止能得爲無承，於古本下節以修身說格致爲無取，其不可二也。兄之格物訓云，正念頭也。念頭之正否，亦未可據。……則吾兄之訓徒念頭，其不可者三也。論學之最始者，則說命曰學於古訓乃有獲，……孔子告哀公則曰，學問思辨篤行，其歸於知行並進，同條共貫者也。若如兄之說徒正念頭，則孔子止曰德之不修可矣，而又曰學之不講何耶？……其不可者四也。」（同上，答王陽明 論格物）若水和陽明交情深厚，都求爲聖賢。兩人學說則主張不同，各持己見。

(2) 思 想

(甲) 體認天理

湛若水不講良知，而講天理，以隨處體認天理爲成聖的工夫。

「天理二字，聖賢大頭腦處。若能隨處體認，真見得，則日用參前倚衡，無非此體，在人涵養以有之於己耳。」（同上，上白沙先生）

「一友問何謂天理？」

衡答曰：能戒慎恐懼者，天理也。

友云：戒慎恐懼是工夫。

衡曰：不有工夫，如何得見天理。……

先生曰：戒慎恐懼是工夫，所不覩不聞是天理。工夫所以體認此天理也，無此工夫，焉見天理？」（同上，語錄）

所說，都是一些境況。心中戒愼恐懼時，能體認心中的天理。即是體認未發的心體。這個境況，不親不聞，也不能解說。王陽明的弟子們乃用禪宗的話，只說心體光明。然而究竟什麼是天理？

「舜臣問正應事時，操存此心，在身上作主宰，隨處體認吾心身天理真知，覺得吾心身生生之理氣，所以與天地宇宙生生之理氣脗合爲一體者，流動於腔子，形見於四體，被及於人物。遇父子則此生生天理爲親，……萬事萬物，遠近巨細，無往而非吾心身生生之理氣，根本於中，而發見於外，名雖有異，而只是一箇生生理氣，隨感隨應，散殊見分焉耳，而實非有二也。……未審是否？先生曰：如此推得好，自隨處體認以下至實，非有二也。……」（同上）

所謂天理，即是生生之理。湛若水接受宋儒理一而殊的主張，生生之理爲一，每物又有各自的生生之理。生生之理在人爲心的生活，心的生活爲精神生活，孟子所謂惻隱、是非、羞惡、辭讓之心。隨處體認天理，便是體認精神生活之理，使發見於外，應接事物。

「一友患天理難見。衝對曰：須於心目之間求之，天理有何形影，只在這些虛靈意思，平鋪著在。……」

先生曰：看得儘好，不增不減，不輕不重，不前不却，便是中正，心中正時，天理自見。……」（同上）

怎樣體認得天理？要人心中正時，天理便見。心中正，不爲慾情所蔽，習心所牽。「心之生理，即是性」（同上，語錄）但是祇講心中正便見天理，仍是空談，人要知道如何使心中正。

「一友語經哲曰：須無事時敬以直內，遇有事方能義以方外。

經哲曰：恐分不得有事無事。聖人心事，內直則外自方。學者恐義以方外事，亦是做敬以直內工夫。……不知是否？

先生曰：隨處體認天理，兼此二句包了，便是合內外之道，敬以包乎義，義以存乎敬，分明不是兩事。……」（同上）

湛若水主張隨處體認天理，他以天理爲生理，即是人性。人有理氣，理爲性，氣有情

慾，情慾能蔽天理。但天理雖可爲情慾所蔽，天理卻常在，也常可發見。人要從日用事上，以體認天理。

「經哲向前領師尊教，每令察見天理。哲苦天理難見，正坐失於空中摸索耳。近就實地尋求，始覺日用間，一動一止，一事一物，無非這個道理，分明有見。……故千古聖賢授受，只一個中，不過全此天然生理耳。學者講學，不過講求此中，求全此天然生理耳。入中之門曰勿助勿忘，中法也。以中正之法，體中正之道，成中正之教也。體認天理，卽體認中也。但中字虛，天理字真切，令人可尋求耳。不知是否？先生曰：體認正要如此真切，若不用勿助勿忘之規，是無也。」（同上）

體認天理，在日常生活裏去體認，卽事事合情合理。湛若水不講心外無理，然他以心爲主宰，理當然在人心。人心有理，事物也有理，理一而殊，事物雖殊之理，和人心之理合一，這就是事事體認天理。

「先生嘗言是非之心，人皆有之，此便是良知，亦便是天理。……」

良知二字，自孟子發之，豈不欲學者言之。但學者往往徒以爲言，又言得別了，皆說心知是非皆良知。知得是，便行到底，知得非，便去到底，如此是致。恐師心自用，還須學問思辨篤行，乃爲善致。」（同上）

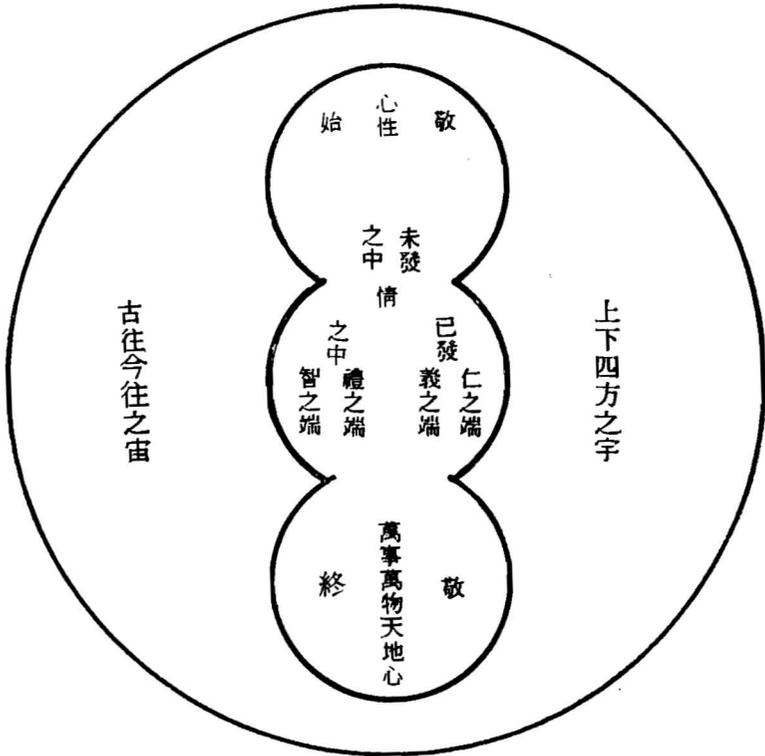
湛若水說天理卽是良知，但他不願講良知，而願講天理，因爲講良知容易流於空疏，「師心自用」。他講體認天理，應用學問思辨篤行。

（乙）論 心

湛若水標立體認天理爲自己的主張；體認天理要由心去體認，心虛靈能知。若水作有「心性圖說」，又繪有「心性圖」。

湛甘泉心性圖說：

「性者，天地萬物一體者也。渾然宇宙，其氣同也。心也而不遺者，體天地萬物者也。」



性也者，心之生理也。心性非二也，譬之穀焉，具生意而未發。未發，故渾然而不可見，及其發也，惻隱羞惡辭讓是非萌焉，仁義禮智自此焉始分矣。故謂之四端，端也者，始也，良心發見之始也。是故始之敬者，戒懼慎獨以養其中也。

中立而和發焉。萬事萬化自此焉，達而位育不外是矣。故位育非有加也。全而歸之者耳，終之敬者，即始之敬而不息焉者也。

曰：何以小圈？曰：心無所不貫也。何以大圈？曰：心無所不包也。包與貫實非二也。故心也者，包乎天地萬物之外，而貫夫天地萬物之中者也。

中外非二也，天地無內外，心亦無內外，極言之耳矣。故謂內為本心，而外天地萬事以為心者，小之為心也甚矣！」（明儒學案 卷三十七，甘泉學案一）

在這篇圖說裏有幾點須要說明：性，氣，心，心包萬物又貫萬物，無內外。

『性』，「心之生理也」。性是理，理是生理，性在心內。既是生理，萬物在生命上連成一體；因此說：「性者，天地萬物一體者也。」這種思想也是王陽明的思想。

『心』，虛靈能知，未發時為理，發而為四端。心又是良知，良知始發，即為四端。心

因虛靈乃能體萬物而不遺。所謂體萬物而不遺，即是體認萬物的生理而合爲一體。這種體認宜用戒懼慎獨去保養，能够保養，然後能够發育，體認萬物的心在開始時爲四端，發育以後則能保有萬物，贊天地之化育。

『氣』天地萬物的成素，心也由氣而成。理是生理，生命的發育則是氣，「渾然宇宙，其氣同也。」氣有清濁陰陽，人心之氣清，形體之氣濁。心主宰而立志，志以氣行。

『心包萬物』，心虛靈有知，能體萬物而不遺。人心有生理，和萬物的生理相同，而且人心的生理高於萬物，包含萬物生理。『心又貫通萬物』，因人心在生命上和萬物的生命相連，宇宙間的生理和氣，周流萬物，生生不息。

『無內外』，心無內外，天地無內外，這似乎是唯心論。所謂心無內外，因萬物都包含在心之中，同時，天地萬物和心也無內外。然而這種無內外，不是本體論的內外，也不是知識論的內外，而是在生命上，互相貫通。

從上面的解釋，我們可以領悟湛若水所說體認天體。當事物和心相接時，心就體認事物的理，這種事物之理本也在心內，所以心的體認，並不是出乎心之外。所體認的事物，不是事物本身，而是事物之理。理則不分內外。體認了天理，則須去行。陽明以知行合一，知就是行，沒有行也沒有知。若水以知行不是一個，體認天理是知，然知亦不是行；所以他講敬

之始終。

「夫學不過知行，知行不可離，又不可混。說命曰：學於古訓乃有獲。

知之非艱，行之惟艱。中庸必先學問思辨而後篤行，論語先博文而後約

禮，孟子知性而後養性，始條理者，知之事，終條理者，聖之事。程子知

所有而養所有，先識仁而以誠敬存之，若僕之愚見，則於聖賢常格內尋下

手，庶有自得處。故隨處體認天理而涵養之，則知行並進矣。」（同上，答顧

善溪。）

王陽明主張知行合一，湛若水主張知行並進。若水雖不主張先知後行，然他主張知行不混，這是他們倆人的學說不相同點。

但是湛若水和王陽明有相同之點，即主張心無內外；因此為修身的正心誠意，都是內心的工夫。王陽明講誠意，使意動時，良知之知能致行於事上，所以稱為格物。格為正，物為念頭，即意。湛若水批評陽明的格物把心分成內外。良知之心在內，意念之心在外。實際上，陽明所講的意和事物合一，又和心合一。湛若水以心不分內外，他便反對孟子的求放心

說。

「孟子之言求放心，吾疑之。孰疑之？曰：以吾之心而疑之。孰信哉？信吾心而已耳。吾常觀吾心於無物之先矣，洞然而虛，昭然而靈。虛者，心之所以生也；靈者，心之所以神也。吾常觀吾心於有物之後矣，窒然而塞，憤然而昏。……其虛焉靈焉，非由外來也，其本體也。其塞焉昏焉，非由內往也，欲蔽之也，其本體固在也。……心體物而不遺，無內外，無終始，無所放處，亦無所放時，其本體也。……放者一心也，求者又一心也，以心求心，所為憧憧往來，明從爾思，祇益亂耳，況能有存耶！故欲心之勿蔽，莫若寡欲，寡欲莫若主一。」（明儒學案 卷三十七，甘泉學案一，求放心）

孟子不主張「心無內外」。按着常情，人想念外面事物時，人心放在外面事物上。當然，在本體方面說，心並沒有出去，心想一事物時，事物是在心中。但是，普通人們都說心想事物，心隨事物跑，孟子乃說心不要隨着事物跑，而要常清明，如同人在半夜醒來時，很清明地看見自己的心。湛若水從本體方面說，心想事物，心靈沒有外放，不能講論求放心，

祇能講寡欲。然而「心體物而無遺」這句話也來自孟子。

隨處體認天理，天理爲人心本體，體認天理，乃心見自己本體。人心不見本體，即是慾情所蔽。因此，人要寡欲，以變化氣質。

「學無難易，要在察見天理，知天之所爲如是，涵養變化氣質，以至光大爾，非杜撰以相罔也。」（同上，甘泉論學書，寄王純甫）

寡欲，則能察見天理；寡欲也使心作主。心作主卽是主一，外物不能進入。

「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。……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。」（同上，答陳惟浚）

湛甘泉的學說，乃是心學，以心的天理爲主，隨處察見心的本體以體認天理。心本來虛

靈清明，祇爲慾情所蔽，人應寡欲。黃宗羲以隨處體認天理，天理無處，心也無處，這樣便是在寂中去體認，或在感中去體認。實際上，隨處體認乃是隨事體認，在每一事中，自己察見心中的天理。甘泉的門生乃說體認天理和致良知相同。

(二) 羅欽順

(1) 緒論

羅欽順，字允升，號整菴。吉安泰和人，生於明憲宗成化元年乙酉（公元一四六五年），卒於明世宗嘉靖二十六年丁未（公元一五四七年），享年八十三歲。弘治五年壬子（公元一四九二年）和湛若水同舉鄉試，王陽明也在同年舉浙江鄉試。次年，欽順舉進士，授翰林院編修，在同一年王陽明卻以會試不第，歸餘姚結詩社於龍泉山。明武宗正德六年（公元一五一二）羅欽順爲南京國子司業，時章楓山爲祭酒，都能正己以率人，國子監在當時名盛一時。因故觸奄宦劉瑾，削職爲民。瑾被誅後，復職，於正德十二年，陞南京禮部右侍郎，上乞歸省疏，改吏部右侍郎。十四年秋，再上疏乞休。嘉靖初，拜南京吏部尚書，改入禮部，丁父憂，歸家。服

滿，起原官，改吏部，嘉靖六年上疏切辭，當年七月奉旨致仕。家居二十年，卒後，贈太子太保，謚文莊。

羅欽順平生守禮不苟。明儒學案本傳說：「先生家居，每平旦正衣冠升學古樓，羣從入，鉸揖畢，危坐觀書，雖獨處無惰容。食恆二簋，居無台榭，燕集無聲樂。」（卷四十七）

他求學的經歷，先從事科舉，在京師作官時，因逢一老僧問禪，通宵不睡，熟思禪話，自信得悟。後來，又再讀儒家聖賢書，漸覺所悟禪理，乃心的虛靈之妙，不是人性的理。然後用心研究，年到六十，悟到心性的意義，乃講理氣和心性，承繼宋儒朱熹的思想，然又和朱熹的思想有別。

(2) 性 理

羅欽順和朱熹不同的一點，在於理氣的分別。朱熹主張理氣爲二元，雖不相離，互有分別。羅欽順有似張載，祇主張有氣，理在氣中。

「自夫子贊易，始以窮理爲言，理果何物也哉？蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闢一闢，一升一降，循

環無已，積微而著。由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜輻輳，而卒不克亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。

初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者因易有太極一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者。是不然。夫易乃兩儀四象八卦之總名，太極則衆理之總名也。云易有太極，明萬殊之原於一本也。因而推其生生之序，明一本之散為萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形跡求哉。……

所謂朱子少有未合者，蓋其言有云：理與氣決是二物，又云氣強理弱，又云若無此氣，則此理如何頓放，似此類頗多。」（明儒學案 卷四十七，羅整菴欽順 困知記。）

整個宇宙都是氣，氣自然變化，變化之道稱爲理。氣和理不相對待，理在氣中。在朱熹的思想裏，理和氣爲二物，但不能分離，沒有先後，同時存在。有一物存在，即有物之理和氣，理限制氣，氣限制理。羅欽順則主張宇宙萬物的元素爲氣，氣自然而變動，乃有各種循

環的現象。氣的變動有一定的原則，這種原則，自然而有，祇是氣的原則，稱爲道，稱爲理。易所講的爲宇宙變易，有兩儀四象八卦，這些就是理；而理的總稱即是太極。張載曾講氣的本體爲太虛之氣，由太虛之氣而分陰陽，陰陽的變化即是道。易經也說一陰一陽之謂道。羅欽順承受朱熹的影響，以太極爲理的總匯，又接受『理一而殊』的主張；既是這樣，就不容易貫徹氣和理不分的主張。例如，他說：

「天人一理，而其分不同。人生而靜，此理固在於人，分則屬乎天也。感物而動，此理固出乎天，分則屬乎人矣。君子必慎其獨，以此夫！」

(同上)

上面一段，宜由道心和人心去解釋，天爲道心，人爲人心。天人一理，道心和人心同一理。人生而靜，人在靜中看到道心，又由道心能分辨人心。感物而動，應付的理該是道心，若混亂不一，乃是人心。在這裏明明是由理作主，不能不標出理。羅欽順自己卻不願承認。

「薛文清讀書錄，甚有體認工夫，然亦有未合處。所云理氣無縫隙，故曰

器亦道，道亦器，其言當矣。至於反覆證明氣有聚散理無聚散之說，愚則不能無疑。夫一有一無，其爲縫隙也大矣。安得謂之器亦道，道亦器耶！蓋文清之於理氣，亦始終認爲二物，故其言未免時有空礙也。竊嘗以爲氣之聚，便是聚之理，氣之散，便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也。」

(同上)

氣有聚散，聚散卽是理。朱熹以氣所以聚散者爲理，羅欽順不讚成「所以」兩字，以爲聚散就是理。然而聚散是氣的聚散，不能說爲理的聚散。易經曾說「一陰一陽之謂道」，不是以陰陽爲道，因爲易經明明說「形而上者謂之道」，陰陽不屬於形而上；然而陰陽之理則爲道。同樣，聚散不是理，聚散之道乃是理。

「說卦傳曰：『觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。』後二句皆主卦爻而言。窮理者，卽卦爻而窮之也。蓋一卦有一卦之理，一爻有一爻之理，皆所當窮，窮到極處，却止是一理。此理在人則謂之性，在天則謂之命。心也者，人之神明，而理之

存主處也。豈可謂心卽理，而以窮理為窮此心哉！」（同上，論學書 答允恕弟）

照上段所說，更不能不以理和氣有分。黃宗羲在明儒學案的羅整菴學案中，批評羅欽順的理氣不分說在心性論裏，不能貫徹。「朱子雖言心統性情，畢竟以未發屬之性，已發屬之心，卽以言心性者言理氣，故理氣不能合一。先生之言理氣，不同於朱子，而言心性則與朱子同，故不能自一其說耳。」（明儒學案 卷四十七）羅欽順主張理氣不分，然而主張心性有別。朱熹以心統性情，性爲理，情爲氣，心有理和氣。理爲抽象，心爲具體。羅欽順也不讚成陸象山和王陽明以心卽理的主張，窮理不是反觀自心。

(3) 心

「程子言性卽理也，象山言心卽理也，至當歸一，精義無二，此是則彼非，彼是則此非，安可不明辨之。吾夫子贊易，言性屢矣。曰乾道變化，各正性命，曰成之者性，曰聖人作易以順性命之理，曰窮理盡性以至於命。但詳味此數言，性卽理也明矣！於心亦屢言之，曰聖人以此洗心，曰易其心而後語，曰能說諸心。夫心而曰洗曰易曰說，洗心而曰以此，試詳

味此數語，謂心卽理也，其可通乎！且孟子嘗言理義之悅我心，猶芻豢之悅我口，尤爲明白易見。故學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自我誤者也。」（同上，因知記）

他列舉孔子和孟子的話，以證明性卽理，心不是理，明明反對陸象山和王陽明，而接受朱熹的主張。羅欽順曾研究佛學，不讚成佛教的心說，他以爲陸王的心說有似於佛教的心說，故極力反對。

「夫不思而得，乃聖人分上事，所謂生而知之者，豈學者之所及哉！苟學而不思，此理終無由而得。凡其當如此自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，類皆無所取中，非過焉斯不及矣。遂乃執靈覺以爲至道，謂非禪學而何？蓋心性至爲難明，象山之談，正在於此。……嘗考其言有云，心卽理也。然則性果何物耶！又云在天者爲性，在人者爲心。然則性果不在人耶？既不知性之爲性，舍靈覺卽無以爲道矣。謂之禪學，夫復何疑！……」（同上）

羅欽順批評陸象山不知性之爲性，因象山以性爲心，心性沒有分別。中庸講性而少講心，孟子講性而多講心，心性相混，出於孟子。王陽明以爲陸象山之學，直承孟子的絕學。但是孟子並沒有以心爲性，而只是說心有仁義禮智的端緒，又說修心以養性。孟子是講性在心內，性由心而顯。象山則說心卽理，窮理盡性乃是反觀自心。孟子又曾講良知爲不學而知，又講勿忘勿助，王陽明和門弟子特別標出孟子的這種主張，以人心本體的善，自然流行到所應接的事物，不可藉用修爲的工夫，羅欽順反對王陽明的致知格物說：

「孟子曰：『孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。』以此實良知良能之說，其義甚明。蓋知能乃人心之妙用，愛敬乃人心之天理也，以其不待思慮而自如此，故謂之良。

近時有以良知爲天理者，然則愛敬果何物乎？程子嘗釋知覺二字之義云：「知是知此事，覺是覺此理。又言：佛氏之云覺，甚底是覺斯道？甚底是覺斯民？正斥其知覺爲性之謬耳！夫以二子之言，明曰精切如此，而近時異說之興，聽者曾莫之辨，則亦何以講學爲哉！」（同上）

良知爲心之用，而且爲心的妙用。王陽明以良知爲心的本體，爲心的天理。羅欽順和他意見不同。佛家禪宗的覺悟，在於覺悟心的實相本體，和陽明之說相似。欽順予以責斥，因而反駁王陽明的格物說，提出三點疑問。

「物者，意之用也。格者，正也，正其不正以歸於正也，此執事格物之訓也。來教云：格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也；誠意者，誠其物之意也；致知者，致其物之知也。夫謂格其心之物，格其意之物，格其知之物，凡其爲物也三。謂正其物之心，誠其物之意，致其物之知，其爲物也，一而已矣。就三物而論，以程子格物之訓推之，猶可通也，以執事格物之訓推之，不可通也。就一物而論，則所謂物者，果何物耶？如必以爲意之用，雖極安排之巧，終無可通之日，不能無疑者一也。執事謂意在於事親，卽事親是一物。意在於事君，卽事君爲一物。諸如此類，不妨說得行矣，有如川上之嘆，鳶飛魚躍之旨，試以吾意著於川之流鶩之飛魚之躍，若之何正其不正以歸於正邪，不能無疑者二也。執事又云，吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之

天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物各得其理者，格物也。審如所言，則大學當云格物在致知，知至而後物格矣。且既言精察此心之天理以致其本然之良知，又言正惟致其良知以精察此心之天理，然則天理也，良知也，果一乎？果非一乎？察也致也，果孰先乎，孰後乎？不能無疑者三也。」（同上，論學書，與王陽明）

王陽明以物爲意之動，甘泉曾稱爲念頭。良知和天理爲一，致知和精察天理沒有先後，格物在正物；羅欽順懷疑這幾點，主張天理不是良知，不是心；致知格物有先後，性和心有分別。致知在格物，沿用朱熹的思想，研究天地萬物之理，以得知天理。

「以良知爲天理，乃欲致吾心之良知於事事物物，則是道理全在人安排出事物，無復本然之則矣。」（同上，論學書，答歐陽少司成）

羅欽順批評王陽明爲唯心論，一切道理由人自己去安排，沒有客觀的本然之則。王陽明主張理是一理，內外合一；所以說致吾心良知的天理於事物，不是主觀唯心論。羅欽順則接

受程朱的主張，以理一而殊，每一事物有自己的理，所以應該研究事物之理。他說：「所謂理一者，須就分殊上見得來，方是真切。」

孟子曾講「萬物皆備於我」，陽明學派常說心包萬物，羅欽順反對這一說，

「愚嘗謂人心之體，即天之體，本來一物。但其主於我者謂之心。若謂其心通者，洞見天地人物，皆在吾性量之中。而此心可以範圍天地，則是心大而天地小矣，是以天地為有限量矣，本欲其一，反成二物，謂之知道，可乎？」

易有太極，是生兩儀，乃統體之太極。乾道變化，各正性命，則物物各具一太極矣。其所謂太極則一，而分則殊，惟其分殊，故其用亦別。若謂天地人物之變化皆吾心之變化，而以發育萬物歸之吾心，是不知有分之殊矣。既不知分之殊，又惡可語夫理之一哉。……況天地之變化，萬古自如，人心之變化，與生俱生，則亦與生俱盡，謂其常住不滅，無是理也。慈湖誤矣！藐然數尺之驅，乃欲私造化以為己物，何其不知量邪！」（同上）

人的心體和天地同體，沒有大小，所以沒有人心包天地的說法；不然便以天和人為二了。這種思想本是王陽明的思想，但王陽明講一體之仁，朱熹也曾講天與人同體，因都同一理。羅欽順以天地人物同一氣。且理又為一，所以講天人同體，沒有大小的分別，不宜說人包天地。然而羅欽順卻又以為萬物的化生，乃是天地萬物的變化，不能說人心化生萬物。楊簡以人和天地同功，人心化生萬物，因為人心之仁和天地之仁相合為一。且中庸也說至誠者贊天地的化育。羅欽順說人贊天地的化育，乃是天和人之理相同。理相同，稱為仁。

「易曰：『立人之道，曰仁與義。』其名易知，其理未易明也。自道體言之，渾然無間之謂仁，截然有止之謂義。自體道者言之，心與理一之謂仁。…事與理一，則動中有靜，斯截然矣。截然者，不出乎渾然之中。事之合理，即心與理一之形也。心與理初未嘗不一也，有以間之，則二矣。然則何修何為而能復其本體之一邪？曰敬。」（同上）

羅欽順主張心與性有分別，心和理也有分別；但是心必合於理，心和理常應為一。因為理是性，心一定要合於性。心和理的相合稱為仁。這種相合，有本體方面的相合，有心動的

相合；兩者都稱爲仁。在本體方面，心常和理相合，即未發之中；心動時可以相合，可以不相合，相合時，即是合於中的中和。不相合時，要以敬去使之合一。

(4) 敬

羅欽順主張以敬使心和理能恢復本體之一。在本體方面，心和理常是合一。理既是性，性爲心的理，在本體上心和理不能分離。就如說性和心有分別，然不能分離，也不能衝突。但是心動時，欲情能使心和理相離，心之動便不合於理，即是中庸所說不中節。宋朝程朱學派都主張守敬作爲修爲工夫，使心之動常合於理。王陽明學派雖主張誠意以致良知，然都認爲心的本體之善，自然流於事物，不必要有修爲工夫，羅欽順繼承程朱的思想，努力修行。

「良心發見，乃感應自然之機，所謂天下之至神者，固無待於思也。然欲其一中節，非思不可。研幾工夫，正在此處。故大學之教，雖已知止有定，必慮而後能得之，若此心粗立，猶未及於知止，感應之際，乃一切任其自然，遂以爲即此是道，其不至於猖狂妄行者幾希！」（同上，答允恕弟）

良知，乃心和事物相感應對，自然發見，表示是非，這是心的靈妙，不待思慮，然而良知發見後，心之動不一定就中節，需要思慮研究，以修行工夫爲助。若一切任其自然，難免墮於猖狂。陽明學派的後期學人，就發生這種現象。羅欽順講存養工夫，存養工夫即是存心養性。

「孔子教人，莫非存心養性之事，亦未嘗明言之也，孟子則明言之矣。」
(同上，困知記)

大學中庸都講慎獨，又講戒慎恐懼，使人能保存自心的清明，臨事不亂。宋儒李延平從羅豫章學，豫章從楊龜山學，教人於靜中體認人心未發之中，見得氣象，戒慎恐懼去保養。

「學者於未發之中，誠有體認工夫，灼見其直上直下，真如一物之在吾目，斯可謂之知性也矣。覺覺焉戒慎恐懼以終之，庶無負子思子所以垂教

之深意乎。」（同上）

「存養是學者終身事，但知既至與知未至時意味迥然不同。知未至時，存養非十分用意不可，安排把握，靜定為難，往往久而易厭。知既至時，存養即不須大段著力，從容涵泳之中，生意油然，自有不可過者，其味深且長矣。……」（同上）

初學的人，須著力下工夫，以誠敬去明心。明心則可以安心思慮，思慮則可以知。「大抵存養是思主，省察乃輔佐也。」（同上）存養以思為主，思纔可以知道事物的分殊之理。孟子曾說「先立乎其大者」，大者即是思，象山和陽明都以為，良知在則理自明，何用於思？這豈不是禪學嗎？

羅欽順在思想上承接程朱，而又別於程朱，講理氣，講心性，理氣為一，心性有分。他批評禪宗「有見於心，無見於性」，也批評象山講心不講性，反對象山和陽明的心學；然多提象山，少提陽明，因和陽明同時，不能了解陽明的全部學說。他的思想雖少有新見解，然能保持實踐修身之學；且深明佛學，力加攻擊，也代表明代中葉的獨立學風。

(三) 東林學派

東林在明史中，稱爲東林黨，黨則是政治性的組織，不是學術性的團體。但是東林黨的起源，起源於東林書院，書院乃講學之所，故東林又代表一個學派。這種學術性團體和政治性的組織互相結合，原因出於當時的社會環境。明末的學術趨勢，因着王陽明學派末流的空疏狂妄，引起一般人的攻擊。泰州學派的焦竑，攻擊程明道，以佛學優於儒家，他篤信李卓吾之學。以卓吾未必爲聖人，可作一狂人，坐聖人第二席。李卓吾名贇，生於泉州，四十歲始讀陽明書，五十六歲開始寫書授徒。居佛院裏，與和尚往來，又出入花街柳巷，後乃落髮爲僧，猖狂不守禮法，所到處，青年蜂從如狂，朝官乃彈劾他惑亂人心，被逮下獄，在獄中自殺，陽明學派末流的任性疏狂，引起學者的痛惡。當時國家的政治又不清明，國內常有變亂，國外有韃靼和朝鮮的叛變。朝政執於宦官之手，皇帝常不親政。因此學者乃一反陽明心性之學，主張實踐的學說。又痛心朝政的腐敗，清言攻擊內閣朝臣。因此，乃造成學者批評政治的風氣，東林書院因而成爲反對政府的中心，形成干涉政治的東林黨。

(1) 顧憲成

(甲) 緒 論

顧憲成字權時，別號涇陽先生，江蘇無錫人，生於明世宗嘉靖二十九年庚戌（公元一五五〇年），卒於明神宗萬曆四十年壬子（公元一六二二年），年六十二歲。

憲成七歲，始讀大學、中庸。八歲時，從俞氏受論語。九歲，讀孟子。十歲，讀尚書。年十五，因家貧不能延請教師，就讀隣近私塾，晚晌回家，篝燈苦讀不輟。萬曆四年丙子（公元一五七六年）年二十六歲，舉應天鄉試第一，從事性命之學，每天讀濂洛關閩諸子的書，是年冬，丁父憂。萬曆八年，舉進士，授戶部主事。當張君正宰相病重時，朝廷的大官署名替他齋醮，憲成拒不署名。調吏部，旋告假歸鄉，家居讀易，讀春秋，號書室爲小心齋，講學於泮宮，補吏部驗封司主事。後署稽勳司員外郎，因奏論時事，謫貴陽州判官。次年，移司理處州府。時明朝朝廷因立儲，各方以清正自居的官吏都上書請立皇子，諫責神宗不理朝事。顧憲成讀成立儲。時理學家呂坤作「閨範圖說」，羣以爲逢迎鄭貴妃，同時出現所謂妖書，諷詆建儲爲掩耳盜鈴，皇太子將必被廢，由鄭貴妃的兒子承接大位。朝野人士都相信妖

書爲清流人士所作。清流人士與政府，已成對立的形勢。顧憲成一次與朝臣婁江爭議，婁江說：「近有怪事。內閣所是，外論必以爲非，內閣所非，外論必以爲是。」憲成答說：「外間亦有怪事。外論所事，內閣必以爲非，外論所非，內閣必以爲是。」（明儒學案 卷五十八，東林學案）萬曆二十二年，時憲成任職文選司，因疏請召王家屏爲相，被革職爲民。憲成罷官，在鄉中東林書院講學。東林書院在宋朝時爲楊時講學的舊院。憲成的弟弟允成也被罷官，回鄉講學，一時不滿於朝廷的學者，都和憲成兄弟互通往來，年青來學者多得院舍不能容納。講學論道，批評朝政，儼然成了在野政黨，東林的聲名滿天下，反對的人遂稱他們爲東林黨。屢因朝廷內閣的人選，和反對者常互相衝突。後因推薦淮撫李三才，招致天下怨怒，然憲成在家講學著書，有質疑編，質疑續編，商語集，五經餘，桑梓錄，識仁答語，自反錄，萬曆四十年，卒於鄉。

（乙）哲學思想

王陽明主張無善無惡是良知，良知自知是非，陽明的弟子門生多有主張任性自然，沒有不善。顧憲成對於這種思想，痛切辯駁。

「近世喜言無善無惡，就而即其旨，則曰：所謂無善，非真無善也，只是不著於善耳。予竊以爲經言無方無體，是恐著了方體也。言無聲無臭，是恐著了聲臭也。言不識不知，是恐著了識知也。何者，吾之心，原是超出方體聲臭識知之外也。至於善，即是心之本色，說恁著不著，如明是目之本色，還說得個不著於明否？聽是耳之本色，還說得個不著於聽否？」

（明倫彙編 卷五十八，東林學案一，小心齋別記）

「管東溟曰：凡說之不正，而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道者也。」

愚竊謂無善無惡四字當之。何者？見以爲心之本體，原は無善無惡也，合下便成一個空；見以爲無善無惡，只是心之不着於有也，究竟且成一個混。空則一切解脫，無復掛礙，高明者人而悅之，於是將有如所云：以仁義爲桎梏，以禮法爲土苴，以日用爲緣塵，以操持爲把握，……混則一切含糊，無復揀擇，圓融者便而趨之，於是將有如所云：似任情爲率性，以隨俗襲非爲中庸，以闒然媚世爲萬物一體。……

由前之說，何善非惡，由後之說，何惡非善。……

陽明目空千古，直是不數白沙，故生平並無一語及之。」（同上）

陽明的四句教本是合一，不分層次；「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。」陽明主張心事合一，知行合一，以良知爲本體，良知光明爲我所體認時，意和事和良知爲一，善則行，惡則去。陽明的弟子錢德洪和王畿卻開始討論四無四有問題，導致後來以仁義爲桎梏，任情爲率性。顧憲成主張心之本體是至善，不能說是無善無惡。若設心是無善無惡，則善惡不分，卽無所謂善惡。因爲率性而行，性無善無惡，善惡乃是人意所造成。陽明的思想，是心的本體超於善惡，乃是至善，善惡之分，在於意動時中節不中節，因此要誠意使中節而致良知，但他的弟子們都忽略了這一層工夫，以致引起時人的攻擊。

「性卽理也，言不得認氣質之性爲性也。心卽理也，言不得認血肉之心爲心也，皆喫緊爲人語。」（同上）

「自昔聖賢論性，曰帝衷，曰民彝，曰物則，曰誠，曰中和，總總只是一個善。告子却曰性無善，無不善，便是要將這善字打破。自昔聖賢論學，

有從本領上說者，總總是個求於心；有從作用上說者，總總是個求於氣，告子却說不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣，便是要將這求字打破。善字打破，本體只是一個空。求字打破，工夫也是只一個空。故曰：告子禪宗也。」

(同上)

孟子以性爲善，性善的表現在於心，所以要收放心，要養性，或說存心養性。告子以性心無善惡，便等於心在倫理上一切都是空白，憲成說他是禪宗。

爲致良知，陽明以良知爲體，致爲用，然體用合一。人能體認良知時，即是致良知於事物。反對陽明的人說性爲體，良知爲用，致良知爲使行事合於性的善，即合於未發之中。弟子中又問憲成說這兩說孰當？

「曰似也，而未盡也。夫良知一也，在惻隱爲仁，在羞惡爲義，……非可定以何德名之也。只因知字與智字通，故認知爲用者，既專以分別屬之。認知爲體者，又專以智屬之，恐亦不免各墮邊見矣。……性體也，情用也。曰知曰能，才也，體用之間也。……陽明先生揭致知，特點出一個良字，又曰性無

不善，故知無不良，其言殊有斟酌。」（同上，小心齋劄記）

顧憲成宗於孟子，分性情才。人雖性善，作惡者仍多，人須要修養自己的心性。朱熹講格物以致知，逐事研究，以知天理，既知而以敬去存養。

「朱子之釋格物特未必是大學本指耳，其義卻甚精。語物則本諸帝降之衷，民秉之彝，夫子之所謂性與天道，子思之所謂天命，孟子之所謂仁義，程子之所謂天然自有之中，張子之所謂萬物之一原。語格：則約之以四言，或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際，蓋謂內外精麤（粗），無非是物，不容妄有揀選於其間。……」（同上）

格物以求知天理，孔孟子思等歷代聖賢都教學者勉力自修。陽明卻說：「反求諸心，心所是則是，心所非則非，雖和聖人的言論不合，仍不改自己的信心。」

「陽明先生曰：求諸心而得，雖其言之非出於孔子者，亦不敢以爲非也。」

求諸心而不得，雖其言之出於孔子者，亦不敢以爲是也。此兩言者，某竊疑之。夫人之一心，渾然天理。其是，天下之真是也；其非，天下之真非也。然而能全之者幾何？惟聖人而已矣。……苟不能然，而徒以兩言橫於胸中，得則是，不得則非，其勢必至自專自用，憑恃聰明，輕侮先聖，註脚六經，無復忌憚，不亦誤乎！陽明嘗曰：心卽理也，某何敢非之，然而言何容易！孔子七十從心不逾矩，始可以言心卽理，七十以前，尚不知如何也？……若漫曰心卽理也，吾問其心之得不得而已，此乃無星之秤，無寸之尺，其於輕重長短，幾何不顛倒而失錯哉。」（明儒學案 卷五十八，東林學案一，論學書，與李見羅）

憲成批評陽明的致良知說，多就事而論。陽明學派的末流，憑恃聰明，無復忌憚，憲成以這種後果，歸之於陽明的致良知說。陽明的本心必不以憑自心而無忌憚。他主張良知爲是非之知，爲天然的善惡標準。他祇說出於孔子或不出於孔子之言，並沒有說違反孔子之言，孔子固然沒有講論人心的一切是非。憲成爲救時弊，不能不由陽明學派末流的弊端，上溯到陽明的學說，以澄清源流，使世人能明瞭學說的病根。

憲成反對陽明思想，目的在於振興士氣，力求實際負責，以救國家的危亡。他在當時的聲望，不在於提倡理學，而在於切言時事，痛責時弊，把死生置在度外，敢直言不諱。

「孔孟之言，看生死甚輕。以生死為輕，則情累不干。為能全其所以生，所以死，以生死為重，則惟規規焉驅殼之知，生為徒生，死為徒死。……人身之生死，有形者也，人心之生死，無形者也。衆人見有形之生死，不見無形之生死，故常以有形者為主，聖賢見無形之生死，不見有形之生死，故常以無形者為主。」（同上，小心齋劄記）

東林學者的精神，就在於以無形之生死為主，蓋養孟子所說的大丈夫的氣概，「貧賤不能移，威武不能屈」，以在野的境遇，負國家興亡的責任，不拘守「言不出位」的遺訓，敢代國民呼籲。所惜，東林既成爲黨派，便良莠不齊，多有意氣用事，沽名釣譽的人，以至弄得國事日非。

(2) 高攀龍

(甲) 緒論

高攀龍字存之，別號景逸，常州無錫人。生於明世宗嘉靖四十一年壬戌（公元一五六一年），卒於明熹宗天啟六年丙寅（公元一六二六年），年六十五歲。

攀龍於明神宗萬曆九年（公元一五八一年）補邑諸生，萬曆十二年丁母憂，始志於學。萬曆十七年己丑舉進士，尋丁父憂，讀禮三年，服滿，授行人。上疏駁四川僉事張世則毀滅程朱之學，起造水居，爲靜坐讀書。因劾朝貴，被謫揭陽添註曲史，半載後歸鄉，乃和顧憲成復修東林書院，每月三天，在書院講學，遠近來者數百人。萬曆三十四年，他和顧憲成會於虞山書院，三十六年赴昆陵經正堂會，三十八年講學焦山，四十一年講學於金沙志矩堂，四十二年赴荊州明道書院會。天啟元年（公元一六二一年）忽被召爲光祿寺臣，陞大理寺少卿，署寺事。天啟四年陞都察院左都御史，劾御史崔呈秀，天啟五年，忤逆奄魏忠賢，坐移宮案，削籍爲民，東林書院被毀。明年，更以東林邪黨罪名被捕。然不願被辱，投水自殺。

高攀龍曾自序爲學的次序云：年二十五歲，聞李復陽和顧憲成講學，乃立志求學，按朱熹所講的守敬力行修身，但常鬱鬱不樂，自覺拘束。後讀程子所說心在腔子裏，便求正心，頓自輕鬆快活。四十六歲時，實信孟子性善說，次年，了悟程子鳶飛魚躍必有其事的意義。

當他被謫赴揭陽時，在船上厚設蓐席，嚴之規矩，半日靜坐，半日讀書，實踐程朱所講誠敬主靜。五十歲時，始實信大學知本的宗旨，次年，又通中庸的大義，自以爲中庸之道不可名言，程子名曰天理，陽明稱爲良知。以後，便涵養求精，工夫求密，心如太虛，不計死生。

（參考明儒學案 卷五十八 志憲高景遠先生學龍）

(乙) 思想

攀龍的思想，承接宋儒，孟子、中庸和程朱的思想。朱熹生平不喜歡個人有個悟字，以避免入禪，特別講格物致知。高攀龍不讀成王陽明的致良知，主張朱熹的格物。

「大學致知在格物，物格而后知至。陽明曰：所謂致知格物者，致吾心之良知，於事事物物也。……是格物在致知，知而後物格也。……又曰：

格物者，格其心之不正，以歸於正，是格物在正心誠意，意誠心正，而後格物也。」（明儒學案 卷五十八，東林學案一，辨，陽明辨）

陽明把大學的次序翻倒了，大學以正心在誠意，以致知在格物。人研究事物的天理，按照天理去誠意而正心。陽明則以良知即是天理，致良知的天理於事物即是致知而格物。

高攀龍說：

「格物是隨事精察，物格是一以貫之。」

「窮理者格物也，知本者物格也。窮理一本而萬殊，知本萬殊而一本。」

「學者以知至爲悟，不悟不足以爲學，故格物爲要。」

（明儒學案 卷五十八，東林學案一，高攀龍語）

格物在格事物之理，學者須有精進的志向，努力不懈。然而理一而殊，萬物之理各不同，然總根則同於一生生之理。這種理在人心。高攀龍雖不接納他的致良知說，却走近王陽明的心學。

「纔知反求諸身，是真能格物者也。」

「人心之靈，莫不有知，良知也。因其已知而益窮之，至乎其極，致良知也。」

「朱子曰：致知格物，只是一事，格物以理言也，致知以心言也。由此觀

之，可見物之格，即知之至，而心與理一矣。」（同上）

「心與理一」，爲王陽明承繼陸象山的主張，然而朱熹並不完全反對，理在天地萬物裏是「一而殊」，「殊」在萬物，「一」在萬物又在人心，祇是朱熹不特別提出這一點。朱熹也講道心和人心，道心則是理。王陽明則主張心即理，致人心的良知於事物，心和事合一。高攀龍祇說格物和致知爲一事，格物是求事物之理，致知是心知事物之理，心知事物之理，則「心與理一」。雖有似於陸象山的心學，實則爲朱熹的格物說。黃宗羲在明儒學案高攀龍本傳末說：「先生之格物，本無可議，特欲自別於陽明，反覺多所杆格耳」，不是深明格物說的評語。

王陽明爲致良知，主張誠意；高攀龍追隨大學之道，以修身應特別正心。心爲人的主宰，心正則欲情動時能中節。因此，他的修身從正心下工夫。他自己述說正心工夫的歷程。先是看了大學或問，見到朱熹所說修身要道莫如敬，便專用力於肅恭收斂，持心於方寸間，使心不外放。可是覺得太拘緊，鬱鬱不樂，大不自便，而且稍一鬆弛，心即散漫。後來讀程子所說心在腔子裏，腔子就是身子，乃大歡喜，以心在方寸間，渾身都是心，便用工夫，使心身相得，行動不和心相違。當他被謫揭陽時，在船上規定半日靜坐，半日讀書。靜坐時不

帖當，祇將程朱所示法門參求。凡誠敬主靜，觀喜怒哀樂的未發光景，以及默坐澄心，體認天理，樣樣照行，日夜不息。心中覺得氣清澄時，有浩然塞乎天地的氣概。船行兩月，觀賞山水，猛然見到明道所說：「萬變俱在人，其實無一事」。心中開朗，實在沒有一事。從揭陽歸鄉，參照佛學老學，見到佛老的精微處，儒家聖學都具有。他的結論說：

「學者神短氣浮，須數十年靜力，方得厚聚深培。而最受病處，在自幼無小學之教，浸染世俗，故俗根難拔，必埋頭讀書，使義理浹洽，變易其俗腸俗骨，澄神默坐，使塵妄消散，堅凝其正心正氣乃可耳。」（明儒學案

卷五十八，東林學案一，高攀龍本傳）

人心清明，便是天理，然不能放他自由出入，常須收斂。收斂的工夫，便是靜坐。

「靜坐之法，喚醒此心，卓然常明，志無所適而已。志無所適，精神自然凝復，不待安排，勿著方所，勿思效驗。

初入靜者，不知攝持之法，惟體貼聖賢切要之言，自有入處。靜至三日，必臻

妙境。

靜坐之法，不用一毫安排，只平平常常，默然靜去。此平常二字，不可容易看過，卽性體也。以其清淨，不容一物，故謂之平常。」（同上，說，

靜坐說）

靜坐法爲程子承接周濂溪主靜的思想，參照佛敎坐禪的方法而開始的，楊時、羅從彥、李侗引爲修身的唯一工夫，以體認未發之中。朱熹放棄了這種方法，元明儒者又實行靜坐，高攀龍爲檄正陽明學派末流的頹風，乃主張靜坐以正心。攀龍的靜坐，爲默思聖賢的教訓，使心主於天理。陽明學派末流人士，以人心自然明朗，任心所欲，不加修養工夫，走入疏狂。東林學派力行實踐，修養品性，以敦人格，憂心國事，議論朝政。攀龍自己有信心說：

「嘗妄意以爲今日之學，竊守先儒之說，拘拘爲尋行數墨，而不敢談玄說妙，自陷於不知之妄作。竊慕前哲之矩，硜硜爲鄉黨自好，而不敢談圓說通，自陷於無忌憚之中庸。積之之久，倘習心變革，德性堅凝，自當恍然知大道之果不離日用常行，而步步踏實地，與對塔說相輪者遠矣。」（明儒學案

卷五十八 東林學案一，論學書。答葉臺山

這種步步踏實地的精神，造成了明末學術的趨勢。東林學派以踏實底精神以求報國。攀龍投水自盡前，草遺疏說：「臣雖削奪，舊係大臣，大臣受辱，則辱國，故北向叩頭，從屈平之遺則，君恩未報，結願來生」（同上）

(四) 劉宗周

(1) 緒論

明朝哲學思想的結局，應以劉宗周為代表。劉宗周字起東，號念臺，浙江山陰人，生於明神宗萬曆六年戊寅（公元一五七八年），卒於明福王弘光六年乙酉（公元一六四五年），即清世祖順治二年，年六十八歲。九歲時，從外大父章穎受書。十一歲從外大父往壽昌，在巖宮讀書。年十七，應童子試。年二十，應禮部試，不中，歸家，病目三年。家貧幾不能有日用餐食。萬曆二十九年辛丑，年二十三。萬曆三十二年除行人司行人，陞禮部主事，劾魏忠賢奄

奸。天啟二年轉光祿寺少卿。崇禎二年，講學戴山，標慎獨宗旨，起爲順天府尹，次年，辭職歸里，召對文華殿，皇帝問人才、糧餉、流寇三事，宗周以仁政舉賢相答，皇帝厭他迂闊，用爲工部左侍郎。屢上書言朝政，皇上以不識時務，因是時遼東告急，流寇滿地。宗周乃上疏請解官歸里。崇禎十五年，起用爲吏部左侍郎，陞左都御史，因直言忤旨，革職歸家。清兵入京，明室南渡，宗周復原官。南京淪陷，福王入浙，浙省陷，宗周乃說：「身不在位，不當與城存亡，獨不當與土存亡乎！故相江萬里所以死也。世無逃死之宰相，亦豈有逃死之御史大夫乎！」（明儒學案 卷六十二）遂絕食二十日而死。

劉宗周的思想，雖和王陽明同出浙江，然他反陽明的致良知說，標舉慎獨。以身心都爲一氣的流行，若能以誠，使氣通而復，必定行動合於禮義。這種工夫稱爲慎獨。

(2) 心 性

劉宗周辨別佛儒之分，認爲儒者以意爲修身的要點，意連接物和心，意誠則心正。物在外，心在內，意使心物相連。佛家則不講意祇講心，所講的心又是虛。儒家講本心，本心是實，是性，是天理。

「釋氏之學本心，吾儒之學亦本心。但吾儒自心而推之意與知，其功夫實地，却在格物，所以心與天通。釋氏言心便言覺，合下遺却意，無意則無知，無知則無物。其所謂覺亦祇是虛空圓寂之覺，與吾儒體物之知不同。

其所謂心，亦只是虛空圓覺之心，與吾儒盡物之心不同。象山言心，本未嘗差，到慈湖言無意，分明是禪家機軸，一盤托出。」（明儒學案 卷六十二，

蕺山學案，語錄）

宗周不直接批評陸象山的心學，因為他也接受部份的象山心學。他不否定心是理，然而他不肯定心的理會自然流露，所以主張朱熹的格物。物有物之理，心有心的天理，天理雖也在萬物，然而萬物又各有自己的理。若不研究物理而徒觀自心之理，這種理將是抽象的玄理，不切於實事。故「其功夫實地，卻在格物。」格物為求知物理，由物理而反歸心的天理，因為理一而殊。反歸心的天理，「所以心與天通」。佛家講覺，覺是自心覺悟自心的本體實相，在覺悟時，要空虛自己的心，所覺的實相，又是超越世界的無，覺所以是虛空圓寂，心也是虛空圓寂。楊簡講心的虛明，便是「禪家機軸，一盤托出。」言外也就責斥陽明學派末流的虛無怪誕。

宋儒和明儒都把持『未發之中』，有的人把『未發之中』作爲心的本體，有的作爲未發氣象。陽明學派都以未發之中爲本體，劉宗周則以氣象爲：

「延平教人看喜怒哀樂未發時作何氣象，此學問第一義工夫。未發時有何氣象可觀？只是查檢自己病痛，到極微密處，方知時雖未發，而倚著之私，隱隱已伏，纔有倚著，便易橫決。若於此處查考分明，如貫虱車輪，更無躲閃，則中體恍然在此。而已發之後，不待言矣。此之謂善觀氣象者。」（同上）

李延平實際上是教人觀未發時之本體，朱熹不採他的思想和方法。劉宗周解釋爲觀氣象，實則是自己省察，看是否隱伏有私欲。在意將動之機，私欲必動，這時要有橫決，壓抑私欲。

「問未發氣象從何處看入？」

曰：從發處看入。

問：如何用工夫？

曰：其要祇在慎獨。

問：兼動靜否？

曰：工夫祇在靜。故云主靜立人極，非偏言之也。

問：然則何以從發處看入？

曰：動中求靜，是真靜之體，靜中求動，是真動之用。體用一原，動靜無端，心體本是如此。」（同上）

理學家說來說去，總是這幾句。心的本體是天理，是靈明，明則能知，靈則神，神則妙，妙則妙乎動靜。心的本體是靜，然既有靈明之知則又是動，動則和物相接。要看心的本體，由動處去看，動本是本體的靜，動中便可見心的本體。舉簡單的例來說，人心生來有孝的天理，心自己知道這種天理，在兒子和父親相接觸時，心便知道此時此地該有的孝道。心所知道的天理，不是虛無空渺之理，而是實事之物。在實事的孝道裏，人心的天理和天地相通。人心和事實相合為一。所以在已發中看入未發的氣象和本體。

「動中有靜，靜中有動者，天理之所以妙合而無間也。靜以宰動，動復歸靜者，人心之所以有主而常一也，故天理無動無靜，而人心惟以靜為主。」（同上）

靜爲性，爲體；動爲心，爲用；靜爲主。普通常說心爲人身之主，因講主時，必講動，心之動爲意，故以心主意。宗周說靜爲主，主是規律，是原則，主須按性而動，靜乃爲主。王陽明不分性和心，以心卽理，理卽性，心便是性，心性合一。

「動而無動，靜而無靜，神也，性之所以爲性也。動中有動，靜中有靜，物也，心之所以爲心也。」（同上）

以性爲神，以心爲物，不是朱熹的思想，而是滲合王陽明的思想。朱熹以性無動靜可言，就是說無善惡可言，是超乎動靜善惡，而是動靜善惡之理。理爲抽象，不稱爲神妙。王陽明以性爲良知，良知爲神。朱熹不以心爲物，而以心爲神；然而陽明以心爲物，物是意念，意念有動靜。

「無極而太極，獨之體也。動而生陽，即喜怒哀樂未發，謂之中。靜而生陰，即發而皆中節，謂之和。纔動於中，即發於外，發於外則無事矣。是謂動極復靜，纔發於外，即止於中，止於中則有本矣，是謂靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。若謂有時而動，因感乃生，有時而靜，與處俱滅，則性有時而生滅矣。蓋時位不能無動靜，而性體不與時位爲推遷。故君子戒懼於不睹不聞，何時位動靜之有。」（同上）

將周濂溪太極圖說的宇宙論轉移到人性上，劉宗周企圖爲自己所標「慎獨」的主張，定下形上的基礎。他以人的性，爲本體，乃無極而太極。所謂慎獨，以性爲本體，稱「無極而太極，獨之體也」。通常理學家以靜爲本，乃性的特性，劉宗周則以陽爲未發之中，有似於易經的重陽輕陰。性無動靜，因感而有動靜，這種動靜應稱爲心的動靜；劉宗周以靜而生陰，爲心之動。心之動爲意，意之動爲情，情動而中節謂之陰，謂之和。即是中庸所說陰的特性爲順爲和。動爲未發，陰爲已發，「互爲其根」。已發爲已感而發，發而須中節，中節即合於性的本體，本體爲獨，因此君子戒慎於所不睹不聞，常思合於本體之性，這就是慎獨。

「問意與心分本體流行否？」

曰：來教似疑心爲體，意爲流行。愚則以爲意是心之體，而流行其用也。

但不可以意爲體，心爲用耳。程子曰凡言心者皆指已發而言，既而自謂不然。愚謂此說雖非通論，實亦有見。蓋心雖不可以已發言，而大學之言心也，則多從已發，不觀正心章專以忿懣好樂恐懼憂患言乎，分明從發見處指點耳。」（同上，來學問答，答董標心意十問）

心爲體，意爲用，這是宋儒的解釋，朱熹以心統性情。劉宗周雖說心爲意之體，但又說「不可以意爲體，心爲用耳。」朱熹說心統性情，並不以心爲已發，而是以情爲已發，故說忿懣恐懼好樂。這一些都是情，中情講已發或未發，由情方面去講。未發之中，不可由已發去知道，祇是在已發時應表現天理，使發而中節，則可知性的天理，而不是未發的氣象。未發的氣象爲中，爲靜，已發時的_{天理}，不是這種氣象。然爲修養，則常守中庸的教訓，拘守着未發和已發的兩個層次。王陽明嫌這種層次過於空疏，乃講良知。良知爲未發之中，卽是非之知，已發則是致良知，致心的天理於事事物物，致則是意。劉宗明不講致良知，而且想救致良知之弊，乃講慎獨，獨爲心的體，慎獨是使心的體，見於已發之時，已發爲意，他

乃特別注意『意』。然而他又不能明瞭地說意是心之動，把心和意混合不清。

「問：一念不起時，意在何處？」

曰：一念不起時，意恰在正當處也。念有起滅，意無起滅也。今人鮮不以念爲意者，道之所以常不明也。」（同上）

念和意有分別，乃說得明白；然而意究竟是什麼？意和心有什麼關係？

「問：意屬已發，心屬未發否？」

曰：人心之體，存發一幾也。心無存發，意無存發也。蓋此心中一點虛靈不昧之宰，常常存，亦常常發。」（同上）

心不是已發也不是未發，心是本體。意也沒有已發和未發，意是什麼呢？意是心中一點虛靈不昧的主宰，指揮念頭，指揮情感，使情感發而中節。這一點解釋，在中國哲學上還算是一最清楚點。疑念無主，意有主，心有主而無主，因不可以念爲意，尤不可以意爲心。

曰：「心既有主而無主，正是主宰之妙處，決不是離開意之有主又有個心之有主而無主，果有二心，是有二心也。」（同上）因此正心便先要誠意，意常守天理，心便可以常正。

「誠以體言，正以用言，故正心先誠意。由末以之本也。中庸言中和，中即誠，和即正，中爲天下之大本，誠爲正本也。凡書之言心也，皆合意知而言之也。獨大學分意知而言之，推進一步，故即謂心爲用，意爲體亦得。」（同上）

心包有知和意，乃儒家一貫的思想。中爲本，即心的天理。誠於心的天理，也是修身之本。意誠於天理，心的情在發時纔能正，正乃中節，便是和，稱爲用。修身之道在情感發動時，意能主宰使合於天理而得中節之和，這便是中庸所說的『天下之達道也』。

(3) 慎 獨

劉宗周有四句體認親切法：

「身在天地萬物之中，非有我主之私。

心在天地萬物之外，非一膜之能圍。

通天地萬物爲一心，更無中外可言。

體天地萬物爲一本，更無本心可見。」（同上，語錄）

這四句「體認親切法」，若放在王陽明的語錄裏，並不顯得不調和。然實則有所不同。

牟宗三教授曾說：「依劉蕺山，大學之言慎獨是從心體說，中庸之言慎獨是從性體說，依此而有心宗性宗之分。從心體言慎獨，則獨字所指之體卽好善惡惡之『意』是也。」（從陸象山到

劉蕺山頁四五三，學生書局）

牟教授以陸象山直指本心，爲顯教；劉宗周以意根最微，歸向最微的

意爲慎獨的密教。姑不論顯教密教不是儒家的術語，卽劉宗周的慎獨也並不完全以意爲主。

宗周自己說「無極而太極，獨之體也。」又說「動靜無端，心體本是如此。」而就上面的四句「體認親切法」說；心和天地相通，不能關在腔子裏。這種相通，基本上是理一而殊，人和天地萬物有同一之理，雖各有分殊，究竟基本的理相同。因着基本的同一之理，心能體萬物而爲一，體爲一種體認，爲一種知覺，爲一種感悟。劉宗周不以心之本體爲良知，良知爲理，理不分內外，心和萬物合一；而是以心靈明有知，由知而體認萬物。

「主靜之說，大要主於循理。然昔賢云：道德言動，皆翕聚為主，發散是不得已事，天地萬物皆然，則亦意有專屬，正黃藥止兒啼，是方便法也。」（同上）

慎獨注重在『意』，為一種方便法。主要還是在於循理。為能循理，須要收心，收心在於主靜。

「或曰：慎獨是第二義，學者須先識天命之性否？曰：不慎獨，又如何識得天命之性。」（同上）

慎獨為識天命之性。上文已講過心，性，意的意義和關係，為懂得慎獨的意義，不煩再重說一遍。

「一心也，而在天謂之誠，人之本也。在人謂之明，天之本也。故人本天，天亦本人。離器而道不可見，故道器可以上下言，不可以先後言。」

『有物先天地』，異端千差萬錯，從此句來。一氣之變，雜然流行，類萬物而觀，人亦物也。而靈者不得不靈，靈無以異於蠢也。故靈含蠢，蠢亦含靈。類萬體而觀，心亦體也。而大者不得不大，大無以分於小也。故大統小，小亦統大。」（同上）

「人心徑寸耳，而空中四達，有大虛之象，虛故生靈，靈生覺，覺有主，是曰意。此天命之體，而性道教所從出也。」（同上）

「人本天，天亦本人。」都從心上說。心爲人之本，心有理，有靈，有覺；理爲人之本。理由天生，稱爲天理，故說人本天。人心既有靈，有知，有覺，天由人心之知和覺，而能表現，如道由器而顯，故說天亦本人。這一點有似於王陽明所說，沒有心就沒有天地，沒有天地也沒有心。宗周所說沒有陽明那麼廣，那麼徹底；他祇由心和性理去說，他主張天命即是天，不分爲二。但在另一方面，宗周有一種說法爲陽明所沒有的，他說宇宙祇是一氣的流行，人物同類同體，人雖然是靈，靈的理卻也含在不靈的物內，祇是不能顯出。心雖然靈明，也是人的本體，則和萬物同體，故曰人沒有本心。這一種思想的根基，在於萬物同一生生之理，生命之理的表現，則在物理各有不同，然萬物都具有生命之理，祇有在人心，生命

之理全部顯出。

人心靈明，含有天地萬物之理，而能體認萬物，乃和萬物相通。然而人心的靈明常能遭欲情的蒙蔽，人心因此有一主宰，主宰爲『意』。『意』能主宰情的發動使中節而和。故劉宗周的慎獨，特別注意『意』的誠。

中庸稱誠爲天之道，劉宗周說：「一心也，而在天謂之誠，人之本也。」人心稱爲誠，因人心有天命之性，性是天理，當然是誠。意之誠，是意歸向本體，即歸向天命之性，所以說：「不慎獨，又何識得天命之性。」誠意不是歸到極微的意，而是使意歸到心的體。

「疑，說文，意，志也。增韻，心所向也。說文於志字下，志，意也。又曰，心之所之也，未有以意爲心者。」

曰：心所向曰意，正是盤針之必向南也。只向南，非起身至南也。凡言向者，皆指定向而言，離定字便無向字可下，可知意爲心之主宰矣。心所之曰志，如志道、志學，皆言必爲聖賢的心，仍以主宰言也。心之所之，與心所往異。」（同上，來學問答，答史孝復）

意爲心的主宰，意的決定爲志，有志再去，則是往。心之往不是心之所之。劉宗周特加分析，慎獨在於意之誠。

「今來教曰：學至誠意，微之微矣，卓哉見也。意有好惡，而無善惡。然好惡祇是一機。易者，幾者，動之微，吉之先見者也。故莫粗於心，莫微於意。」（劉子文編乾坤正氣集 卷四百十七，答葉潤山民部。環球書局）

「莫微於意」，意爲心的主宰，主宰最要是在動未動之幾時，能有判決。慎獨乃以意爲主。

「大學言格物，而未有正傳，獨於誠意章言慎明，慎明即格致第一義。」（乾坤正氣集 卷一百十七，與錢生仲芳）

宗周不讀成陽明所說「無善無惡心之體」，以天地間道理只是有善而無惡，人求學祇爲爲善而去惡。他也不讀成陽明所說「爲善去惡是格物」，因爲爲善就是去惡，去惡就是爲

善，兩個不能重覆。（同上，答養生履思十）

「在虞書所謂精一，在孔門所謂克己，在易所謂洗心，在大中所謂慎獨一也。後儒所謂一，所謂主敬立本致良知——一也。……今世俗之弊，正在言復不言克，言藏密而不言洗心，言中和而不言慎獨，言立大本而不言心官之思，言致知而不言格物，遂不免離相求心，以空指道，以掃除一切爲學，以不立文字當下卽是性宗，何怪異學之紛紛也。」（同上，與陸以建年友

一〇

此將儒家傳統的修身之道，很簡單地說明了，又把陽明學派末流的弊病也簡單地說明了，他立意要回到儒家的基本傳統上，以大學中庸所講慎獨爲修身之本。

對於慎獨的解釋，劉宗周每多混淆不清，有時標出講良知，但所講和陽明不同，尤其對於致知格物的解釋也有自己的意見。

劉宗周以心與物爲一體，沒有先後。他所謂一體，和王陽明所說物爲心之動，格物爲正心之動。宗周所說的物是外物，然天地萬物與心同一氣同一理，無分內外。一心之主爲意，

不能在物上去求。

「弟所爲主翁者，果卽物以求之乎，抑先物以求之乎？如先物而求之也，則心自心，物自物矣。而復本心以格物，是役其心於外物也，勢必偏內而遺外矣。焉能格之？焉能致之？卽其所爲格而致焉者，亦格其無物之物，而非吾之所爲物也。且致其無知之知，而非吾之所爲知也。且其所爲誠與正者，亦無意之意無心之心，而非吾之所爲心與意也。修齊治平一舉而空之矣。此龍溪之說所以深陷於釋氏而不自知也。」

若卽物以求也，則物未嘗外也，而知亦未嘗內也。卽格而卽致矣。……」
(同上，與王宏臺年友)

王畿龍溪以良知本體之善，自然流行，所謂致知格物，無心無意，也是無物。宗周以物

和心爲一體，卽物求心，物不在外，卽物致知，知不在內。實際上宗周接受陽明所說心物一體之說，但卻不願祇講理，而不講氣。陽明祇講理，他的主張乃落虛空疏狂。宗周講氣，然講氣而以心物一體，問題頗多，且多矛盾；因爲不但心物合一，而且心物同一。若祇從體認

上說尙可通，從本體上說則不可通。

宗周以意爲心的主宰，這種知和意有什麼關係？心本體靈明能知，則知和意合一，沒有先後。心是知是意。

「有善有惡意之動，知善知惡知之良。二語決不能相入，則知與意是兩事矣。將意先動而知隨之耶？抑知先主而意隨之耶？如意先動而知隨之，則知落後者不得爲良。如知先主而意隨之，則離照之下安得更留鬼魅？若或驅意於心之外，獨以知爲心，則法唯有除意，不當誠意矣。且以來經傳無有以意爲心外者，求其說而不得，無乃卽知卽意乎？果卽知卽意，則知良意亦良，更不待言。」（劉子全書 卷十二，學言）

陽明以知和意爲兩事，知是良知，意爲心和外物的接觸，陽明也以知意合一，不分先後。宗周以知和意爲一，不能分先後；卻因陽明分知意爲二，乃有先後的辨難。牟宗三教授認爲這種辨駁不通；實則兩人所對知意的觀念不同，故產生這種辨難。

劉宗周也不讚成陽明「一體之仁」說，他以爲人和天地本是一體，不因仁而合一。

「仁者，以天地萬物爲一體，乃人以天地萬物爲一體，非仁者以天地萬物爲一體也。若人與天地萬物本是二體，必借仁者以合之，蚤已成隔膜見矣。人合天地萬物以爲人，猶之心合耳目口鼻四肢以爲心。今以七尺言人，而遺其天地萬物皆備之人者，不知人者也。以一膜言心，而遺其耳目口鼻四肢皆備之心者，不知心者也。……然識破此理，亦不容易，看下文存敬之一語，直是徹首徹尾工夫。若不用誠敬存之功，又如何能識破。

至此爲既識破後，又須誠敬工夫，作兩截見者，亦非也，學者大要只是慎獨，慎獨即是致中和，致中和則天地位萬物育，此是仁者以天地萬物爲一體實落處，不是懸空識想也。」（乾坤正氣集，答秦生履思 五）

宗周的天人一體思想，以心爲天地萬物之心。然而不能以天地萬物和人的身體一樣，都充滿了心。人的身體充滿心，故有知覺，但不能說天地萬物充滿人心也有知覺。天地萬物究竟是誰的身體？祇能說心靈能知，心知萬物，萬物被心所知，乃有生命的意義和價值。而生命的意義和價值，都在人心內。人能慎獨而反歸心的本體，意則主宰情慾，使能中節而有中和。這是慎獨以誠意的意義。意爲心的主宰，主宰心的意，有意而有動，動因意的主宰而中

節。誠敬主靜乃是慎獨的工夫。然所謂靜，不是靜坐，而是歸到心的本體的中。

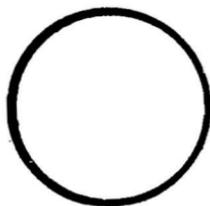
「昨言學當求之於靜，其說終謬。道無分於動靜，心無分於動靜，則學亦無分於動靜。……所云造化人事，皆以收斂為主，發散是不得已事，正指獨體邊事。天向一中分造化，人從心上起經綸是也。非以收斂為靜，發散為動也。……故曰：君子之學慎獨而已矣。」（同上，示金歐鮑濱二主）

宗周以心無動靜，學者不能在動靜中求修養工夫，祇是慎獨以歸心本體，稱曰獨體。

牟宗三教授說：「蓋戴山已將意與念分開矣，將大學之意提升至超越層，定為『心之所存之主』，而非視為受感性影響的『心之所發』之念也。如此界定之『誠意』，誠之功首先在格至，此則從『知』說；其次在『慎獨』，此則從『行』說。只有戒慎恐懼於獨居閒居之時，而無一毫之自欺，此誠體始真能時時呈現。因此，此誠體亦曰『獨體』，即獨時不自欺不瞞昧所呈現真實無妄之體也。」（從陸象山到劉蕺山，頁四七九）牟先生以格至為知，慎獨為行，不合符劉宗周的思想，宗周不從知行兩層，他雖不主張陽明的知行合一，然而他的慎獨是回歸心的本體獨體，不稱為行。

劉宗周作人譜，似周濂溪作人極圖和人極圖說，以解釋他的靜獨修養法。

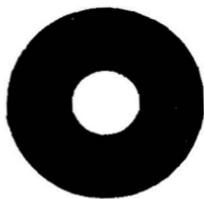
人極圖



無極
太極

一曰：凜閒居以體獨。

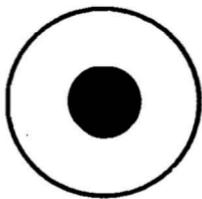
「夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。慎獨而中和位育，天下之能事畢矣。然獨體至微，安所容慎？惟有一獨處之時可爲下手法。」（人極圖解）



動而
無動

二曰：卜動念以知幾。

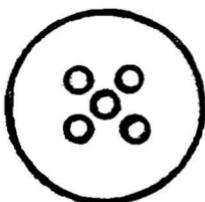
「獨體本無動靜，而動念其端倪也。動而生陽，七情著焉。念如其初，則情返乎性，動無不善，動亦靜也。轉一念，而不善隨之，動而動矣。是以君子有『慎動之學』……。」（同上）



靜而
無動

三曰：謹威儀以定命。

「慎獨之學既於動念上下貞邪，已足端本澄源。而念不自念泯也，容貌辭氣之間有爲之符者矣。所謂靜而生陰也。……。」（同上）

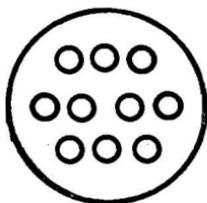


五行
攸統

四曰：敦大倫以凝道。

「人生後，便爲五大倫關切之身，而所性之理與之一齊俱到。分寄五行，

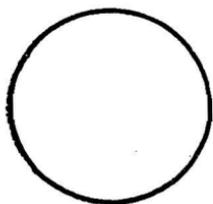
天然定位。父子有親，屬少陽之木，喜之性也；君臣有義，屬少陰之金，怒之性也；長幼有序，屬太陽之火，樂之性也，夫婦有別，屬太陰之水，哀之性也；朋友有信，屬陰陽會合之土，中心之性也。此五者天下之達道也。……」(同上)



物物
太極

五曰：備百行以考旋。

「孟子曰：『萬物皆備於我矣』，此非意言之也，只緣五大倫推之，盈天地間皆吾父子兄弟夫婦君臣朋友也。……」(同上)



其要
無咎

六曰：遷善改過以作聖。

「自古無見成的聖人，卽堯舜不廢兢業。其次，只一味遷善改過，便做成聖人，如孔子自道可見。……」（同上）

宗周又作「證人要旨」爲人譜續篇一；「紀過格」，「訟過法」，「改過說」爲人譜續篇二。藉著圖形以說明修養成聖的歷程。以人性爲本體，稱爲獨體，人心以意爲主，當返回本體，使情感之動而能中節。人性爲無極而太極，太極動而不動，靜而不靜，卽慎獨以意主宰，使行動在外有威儀而內合於節。陰陽生五行，由慎獨回歸本性而有五倫之義。從五行而生萬物，人由五倫而具備天下萬物之義理。最要又是一圓圈的無極而太極，卽人有過則宜改過以歸本性。劉宗周繼承程朱的格物致知，兼秉象山陽明之心學，然想避免陽明學派末流的禪宗疏狂氣態，乃回歸程朱的主敬。但他的主敬，則以慎獨歸回本體爲主。

劉宗周雖非東林學派，氣節則有東林的超越世俗的氣態，忠君愛國，以國事爲己事，終以身殉。

(五) 西洋哲學的輸入

(1) 利瑪竇和同輩的耶穌會士

中國哲學思想，受外來哲學思想的影響，因漢末魏晉南北朝印度佛教的進入，佛教哲學思想在隋唐時已形成一大系統，對於宋明的理學，影響很深。然所謂影響，在問題的研究上，影響較大，例如心和性的問題，心和理的問題，格物致知的問題，主敬守靜的問題，都因着佛學有高深的思想，宋明理學家乃根據易經中庸大學深入這些問題的研究，結果造成宋明理性之學。然在內容方面，影響較少。宋明理學家除極少數人，如王畿、李贄等以外，都反對佛教。

中國哲學思想第二次受外來哲學思想的影響，則在民國以來，西洋哲學思想進入中國，影響遍及全國。然西洋哲學思想的進入中國，在明末已開端緒。

明末傳講西洋哲學思想者，為天主教耶穌會士。耶穌會士利瑪竇 (Matteo Ricci) 於明神宗萬曆十一年（公元一五八三年），到廣東肇慶定居，萬曆二十八年十二月二十一日（公元一六〇一年正月八日）到達北京定居，這是近代天主教在中國第一位定居中國的教士。

利瑪竇為義大利中部馬柴拉達 (Macerata) 人，生於公元一五五二年，卒於公元一六一〇年（萬曆三十八年）享年五十八歲。

利氏到中國，深明中國風土人情，精通中國四書思想，在義大利時曾習地理、數學、哲學和神學。在肇慶時，曾以西僧自居，著袈裟。到了韶州，和瞿太素交往。太素名汝慶，父徐景淳，曾官至禮部尙書。太素勸利氏改袈裟爲儒服，學習四書和書經詩經，和儒者談孔孟的倫理道德。利氏由韶州往南昌，到南京，定居北京，和當時的名士，葉向高、馮應京、方以智都有交往，徐光啟、李之藻、楊廷筠更成爲信友。利氏和當時同住北京的耶穌會士，龐迪我、熊三拔、艾儒略，和儒者朋友結交，談論西方的學術，儒者朋友都認爲足以發揚中國古來的科學，如天文、曆算、水利、輿地，中國古代雖有傳授，但都多不爲人重視，也不合於實利。利氏和同時的會士便向儒者朋友介紹西學，繪印萬國輿圖，翻譯科學書籍，西洋科學開始傳入中國。

艾儒略 (Julis Aleni) 曾作西學凡一篇，略舉當時所稱的西學。

「極西諸國總名歐邏巴者，隔於中華九萬里，文字語言經傳書籍，自有本國聖賢所記。其科目考取，雖國各有法，小異大同，要之盡於六科。

一爲文科，謂之『勒鐸理加』；一爲理科，謂之『裴錄所費亞』；一爲醫科，謂之『默第濟納』；一爲法科，謂之『勒義斯』；一爲教科，謂之『加諾』

擲斯」；一為道科，謂之「陡祿日亞」。〔天學初函 一，頁一——十七。學生書局〕

六科的譯名為直譯拉丁文原名，拉丁原文文科為 *Rhetorica* 譯為「勒鐸理加」。理科為 *Philosophia* 譯為「斐祿所費亞」。醫科為 *Medicina* 譯為「默第濟納」。法科為 *Lex* 譯為「勒義斯」。教科為 *Jus Canonica* 譯為「加諾擲斯」。道科為 *Theologia* 譯為「陡祿日亞」。

明方以智的滕萬信筆也說：

「西儒利瑪竇泛重誤入中國，讀中國之書，最服孔子。其國有六種學，事天主，通曆算，多奇器，智巧過人。」

六科，為當時歐洲大學所有科目。艾儒略在西學凡中加有解釋。文科即文學。儒略說大都歸於四種：「一，古賢名訓。一，各國史書。一，各國詩文。一，自撰文章議論。然「勒鐸理加」原意則為文法學和議論法。理科，乃是哲學，儒略說：「理學者，義理之大學也。人以義理超於萬物，而為萬物之靈。格物窮理，則於人全而於天近。」儒略說明當時歐洲大

學哲學課程的大綱。

「此裴祿所者，立爲五家，分有門類，有支節，大都學之專者，則三四年可成。初一年學「落日加」(Logica)夫「落日加」者，譯言明辨之道，以言諸學之根基，辨其是與非，虛與實，表與裏之諸法。卽法家教育家必所借徑者也。總包六大門類：一門是落日加之諸豫論，……一門是萬物五公稱之論，……一門是理有之論，……一門是十宗論，卽天地間萬物十宗府，一謂自立者，如天地人物，一謂依賴者，不能自立，而有所依賴焉以成。自立獨有一宗，依賴則分而爲九。……一門是辨學之論，……一門是知學之論，卽論實知與憶度與差譯之分。此第一家也。

第二年專學「費西加」(Physica)爲裴祿所之第二家，費西加，譯言察性理之道，以剖判萬物之理，而爲之辨其本末，原其性情。……亦分有六大門類。其第一門謂之聞性學，又分爲八支。其一爲費西加之諸預論，其二總論物性，其三總論有形自立之物性，其四講物性之三原，其五總講變化之所成，其六講物性之所以然，其七講依賴有形者，其八總論天地與其有

始無始否，有盡無盡否。而此八大支論各有本書具載，此為聞性之學也。其第二門，則論有形而不朽者，如言天之屬。三門論有形而能朽者，如人獸草木等，與其生長完成諸理。四門，總論四元行本體，火氣水土，與其相結而成物。五門詳空中之變化，地中之變化，水中之變化。五門論有形而生活之物，分爲五支：其一，先總論生活之原所謂魂者，次論生長之魂與其諸能，次論知覺之魂，與其五官之用，四識之職等。次論靈明在身之魂，與其早悟愛欲之諸理，次論靈魂離身後之諸能何如。而性命之理盡，格物之學可造矣。

第三年，進『裴祿所』第三家之學，所謂『默達費西加』者(Metaphysica)譯言察性以上之理也。……分爲五大門類：其一，豫論此學與此學之界；二總論萬物所有超形之理，與其分合之理；其三總論物之真與美，四總論物之理與性與體與其所有之由；五論天神『暗若』(Angelus) 終論萬物之主。……然尚未到『陸祿日亞』所按經典天學而論，蓋彼又進一學也。第四年總理三年之學，又加細論幾何之學，與修齊治平之學。……修齊治平之學名曰『厄第加』者(Ethica)，譯言察義理之學，……是第

五家，大約括於三事：一察衆事之義理，考諸德之根本，觀諸行之情形，使知所當從之善，當避之惡，所以修身也。一論治家之道，居室處衆，資業華育，使知其所當取當戒以齊家也。一區別衆政之品節，擇善長民，銓敘流品，考覈政事，而使正者顯庸，邪者迸棄，所以治天下也。……」

(同上，西學凡)

抄錄這一大段文章，爲使讀者知道當時艾儒略所列舉的理學，即是歐洲的「士林哲學」(Philosophia Scholastica)，所列舉的分類，即是理則學，自然哲學，形上學，倫理學，然加有幾何算學，所以稱爲五家。除幾何學外，所列哲學四種分類，西洋哲學現在仍然通用。艾氏又略言哲學的來源，來自希臘亞里斯多德。

「大裴祿之學何所起乎？昔我西土古賢，觀天地間變化多奇，雖已各著爲論，闡此『裴祿』之學。然多似是而非，終未了決。其後有一大賢，名亞里斯多，其才識超卓，其學深淵，其才曠逸，爲歷山大王之師。……」

(同上)

當時明末學者第一次見到萬國輿圖，多驚奇不敢取信。然利氏等從西方來，實際經歷許多國土，不能有疑。對於利氏等所傳西學，則從譯文可窺一二。所譯書籍以天文曆算數學為最多，徐光啟當時負責修改曆法，清初湯若望 (Joanne Adam Schall Von Bell) 主管欽天監。利瑪竇和徐光啟譯有幾何原本。龐迪我 (Didacus de Pantoja) 和熊三拔 (Sabatinius de Utsis) 等譯有水利學書籍。關於哲學的書，在明天啟七年 (公元一六二七年) 葡萄牙籍耶穌會士傅汎際 (P. Furlado) 譯名理探。這本書為葡萄牙高固勃耳 (Coimbra) 大學所用理則學講義。傅氏和李之藻合作，譯出全書的前十餘卷，後有人續譯，但明刻本祇十卷，名理探的內容，為講解亞里斯多德的理則學。傅氏和之藻又譯有實有詮六卷，為亞氏論天四卷的葡萄牙大學講義，在崇禎元年付梓。畢方濟和徐光啟共譯靈言蠡勺，也為葡萄牙大學講義，天啟四年刊印。利瑪竇曾著交友論，二十五言，畸人十篇，天主實義。這都是明朝末年，耶穌會士介紹西洋哲學的譯著。士林哲學的集大成者為聖多瑪斯 (S. Thomas Aquinas)，所著神學綱要 (Summa Theologica)，集神學哲學於一爐，清初利類思節譯二十六卷，安文思譯六卷，都在康熙年間刊行。(參考方豪著，中西交通史第五冊第五章第七節)

當時和耶穌會士交往的儒者雖多，然能讀到他們的著作人則不多，讀了而相信的人更少。在這些相信的人中，以徐光啟、李之藻、楊廷筠為最著。他們和利瑪竇都認為，天主教

教義和西洋士林哲學，和儒家思想不相衝突，並且可以補儒家的不足。

「自是四方人士，無不知有利先生者，諸博雅名流，亦無不延頸願望見焉。稍聞其緒言餘論，即又無不心悅志滿，以爲得所未有。而余亦以間遊從請益，獲聞大旨也。則余向所嘆服者，是乃糟粕煨燼，又是乃糟粕煨燼中萬分之一耳。……」（天學初函第一冊，增訂徐文定公全集 二十五言跋）

「非諱玄以罔生，即佞佛爲超死。死可超，生可罔，世有是哉！人心之病愈劇，而救心之藥不得不瞑眩。瞑眩適于德，猶是膏梁之適於口也。有知十篇之於德，適也，不畸也。」（天學初函第一冊，李之藻，畸人十篇序）

「臣累年以來，因與講究考求，知此諸陪臣最真最確。不止踪跡心事，一無可疑，實皆聖賢之徒也。且其道甚正，其守甚嚴，其學甚博，其心甚真，其見甚定。……諸陪臣所傳天學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法也。」（增訂徐文定公全集 卷五，徐光啓，辯學章疏）

徐光啓和李之藻都是篤信天主教的信友，他們讚揚利氏的學術思想，或者令人疑爲捧

場。今另引一序。

「沾沾守其師說，而謂六合外，盡可不論不議，此豈通論乎！要以風氣各殊，本原自一；塗徑雖異，指歸則同。一數何也？曰天也。謹其一則可于一參不一，亦可以不一證一。先聖后聖不必同而道同。即東西海，南北海之聖人亦不必同，而無不同矣。天學一教入中國，于吾儒互有同異，然認主歸宗，與吾儒知天，事天，若合符節。至于讀理析教，究極精微，則真有前聖所未知而若可知，前聖所未能而若可能矣。」（艾儒略西方答問，朱嘉德序）

利瑪竇的思想，綜合西洋思想和儒家思想，以成中國天主教的思想，他同輩的耶穌會士也有這種態度。但是他的後一輩耶穌會士對他的態度起懷疑，而後來進入中國的傳教士更反對他的方法，乃造成康熙皇帝乾隆皇帝反西學的心理。雍正以後教難迭起，禁止西士入內，西方的科學和哲學思想遂再沒有傳人。名理探在清末民初再為學界所重視。畢方濟的靈言蠡勺也在這時候再印行世。茲引靈言蠡測引：

「亞尼瑪之學，於費祿蘇非亞中，為最益為最尊。古有大學榜其堂曰認己。謂認己者，是世人百千萬種學問根宗，人人所當先務也。其所稱己何也？先識己亞尼瑪之尊，亞尼瑪之性也。若人常想亞尼瑪之能，亞尼瑪之美，必然明達世間萬事！如落花流水，難可久衰。……」（天學初函第二冊，

畢方濟，靈言龜勺引，學生書局）

「亞尼瑪」(Anima)譯言靈魂，有些像中國哲學的魂，又像中國哲學的心。宋明哲學對於心性問題，爭論頗多，研究也深。亞里斯多德已經講靈魂，聖多瑪斯更按天主教信仰講解靈魂的靈明能知，主宰人身，而且永存不朽。徐光啟、李之藻等都接受這種思想。他們所接受的另一思想，則是相信書經、詩經的皇天上帝，即是天主教所信仰的天主，因此說「認主歸宗，與吾儒知天，事天，若合符節。」

(2) 方以智

當明末西學輸入中國時，徐光啟，李之藻誠心接受，王船山則反對，有一個不反對而相當接受的人，則是方以智。方以智不是天主教信友，他晚年且避世入禪，他接受西學，發自

研究學術的心理。

方以智字密之，號曼山，又號浮山愚者。桐城人，生於明萬曆三十九年（公元一六一一年），卒于清康熙十年（公元一六七一年）享年六十一歲。

崇禎十三年方以智中進士，任翰林檢討。當崇禎自縊時，被李自成所執，受酷刑，後乘夜逃出。到南京，又遭阮大鍼搜捕，遂逃到南海。永曆時，以智被任爲詹事府左中允，被太監王坤誣劾，免職。清兵入廣東，下令搜捕以智，乃在梧州出家爲僧，奉曹洞宗的覺浪道盛（天界丈人）爲師，避不見人，以終忠於明朝的精神。

方以智爲中國哲學史上第一個接受西洋哲學思想的人。當時徐光啟、李之藻雖在接受西學方面，較比方以智更深更廣，然而光啟所注意者在天文數學，之藻所注重者在於水利，兩人在修身方面也接受了天主教的修身之道；然而他倆在中國思想史上沒有發生影響，也不是專長於哲學的人。方以智則有哲學著作，而受西洋思想影響。他的著作很多，除文集詩集外，關於哲學有藥地炮莊，東西均，易餘，性故（會宜錄），一貫問答，多灰錄（語錄），愚者智禪師語錄，通雅。在臺灣出版的，有物理小識（商務）（包括在通雅內），東西均（中華）藥地炮莊（廣文），愚者智禪師語錄（大藏經）

在認識論方面，方以智開清朝考據之風氣，然受有西洋科學的影響，重證據，他稱這種

研究法爲「質測」。

「今日文教明備，而窮理見性之家，反不能詳一物者，言及古者備物致用，物物而宜之之理，則又笑以爲迂濶無益，是可笑耳！卑者自便，高者自尊，或舍物以言理，或托空以愚物，學術日裂，……安得聖人復起，非體天地之撰，類萬物之情，焉能知其故哉？」（物理小識 總編）

「盈天地皆物也，人受其中以生，生寓于身，身寓於世，所見所用，無非事也。聖人制器利用以安其生，因表理以治其心，器固物也，心亦物也。深而言性命，性命亦物也。通觀天地，天地亦物也。推而至於不可知，轉以可知者攝也。以費知隱，重玄亦實，是物物神神之深幾也。寂感之蘊，深究其所自來，是曰『通幾』。物有其故，實考究之，大而元會，小而草木蠱蠕，類其性情，徵其好惡，推其常變，而曰『質測』。質測卽藏通幾者也。有竟棄質測而冒舉通幾，以類其宥密之神者。誰是合外內，貫一多而神明者乎？萬曆年間，遠西學入，詳于質測而拙于通幾。然智者推之，彼之質測，猶未備也。儒者守宰理而已。聖人通神明，類萬物，藏之于

易，呼吸圖策，端幾至精，曆律醫占，皆可引觸，學者幾能研極之乎？」

（方中通 物理小識編錄自序）

方以智講認識論的兩種研究方法：一種是「通幾」，一種是「質測」。通幾為中國哲學的研究法，通是會通，幾是幾微或幾妙，即是會通微妙。微妙或幾微在明朝王陽明的學派中，都是指着心，或指心體，或指心動之幾。中國哲學的研究法為一種直接體認的方法不是歸納，也不完全是演繹，而是一種以心去體會。質測則是科學研究方法，是用證據實驗的證明。方以智說：「物有其故，實考究之」。但是他也不滿意西洋的科學方法，他認為「拙于通幾」。僅用實驗方法，對於哲學上的問題並不能解決。他以為易經纔是上乘，能够研究宇宙的變化，用「仰則觀象於天，俯則沉測於地」，乃能「類萬物」，然又能以體會的方法去會通天地變化的神妙，所以說「聖人通神明」。宋明儒者都有格物致知的問題，朱子講研究物理，陸象山和王陽明則主張反觀自心天理。照他看來，還都不能是認識的良法。他自己曾讀過天學初函，「西儒利瑪竇，……曰天學初函，余讀之，多不解。」（陸萬信著）天學初函不是利瑪竇所著，乃是一部類書，由李之藻編輯。書裏收有利瑪竇的幾種著作；交友論，畸人十篇，二十五言，天主實義等，其他各卷則是與利氏同時的耶穌會士的作品。書中有徐光

啟和利瑪竇所譯幾何原本，然書中多講天主教教義和修身之道，所以他說：「多不解」。雖多不解，然和西士熊三達、畢方濟、湯若望都相交往，頗知西洋的理則學，且精天文學。他的兒子方中通曾說：

「先生（湯若望）崇禎時已入中國，所刊曆法故名崇禎曆書，與家君（方以智）交最善，家君亦精天學，出世（爲僧）絕口不談。」（方中通 物理小識緣起）

他既精於天文，從西士講習西洋曆法，豈能不講西洋理則學？他便告「質測」的術語。

「此中之秩序條理，本自現成，特因幾務而顯耳。格物之則即天之則，豈患執有則膠，執無則荒哉？若空窮其心，則悠悠如幻，」（愚者智禪師語錄

示中覆）

從上一段話裏，表現了方以智哲學思想的一項特色，他想會通佛儒道。

「愚者曰：何處非沃焦歸墟乎？中衍曰：人皆謂源一而流分，曾知源分而流合乎？水出于山，山各一谷，漸合而溝渚，漸合而江河，歸于海，則大合矣。豈非流合而源分乎？然則源一之說奈何？曰：源爲流之源，流則源之源也。地形如胡桃肉，凸者爲山，凹者爲海，海各歸地心，地心轉出于山頂，猶人身之血也。自非格物者，以費表隨，何能決信！」（藥地炮莊 卷五）

· 秋水篇，評北海寓言 ·

一切思想派系，可以是同源而分流，然也可以分源而同流。儒釋道乃源起不同，然能合流而歸於一。藥地炮莊爲莊子內、外篇的評語。他對莊子的看法，以莊子爲儒家的反面，然而所講爲同一理。同一理有正反兩面，儒家從正面講，老莊從反面講。理，若從一面去講，多有暗昧不明的地方，從正反兩方面去講，則理纔能明白，藥地炮莊的幾篇序文，說明這種態度：「即常謂天下之道，不舉兩端，不能見一端；不舉外景，不能見內景。莊生好游衍於兩端，而以一端歸其覺。……自天界老人發托孤之論，藥地又舉而炮之，而莊生適爲堯舜周孔之嫡子矣。其與孟子同功，而不與孟子同報者，孟子以正，莊子以反，孟子以嚴，莊生以誕。嚴與正者，其心易見，而反與誕者，其旨難知也。此莊氏之書所以萬古獨稱渾沌者

乎？」（解地地莊 前田蘆中人余題跋）「吾故曰：炮儒者，莊也；炮教者，宗也；茲帙雖曰炮莊，實兼三教五宗而大炮之也。」（解地地莊 黃梅破頭晦拙者戒顯拜某）

方以智自己在「炮莊發凡」裏說：

「聖學，宗教，各各會通，且得乎心，面面可入。如或各得所近，各執師說，一任世出世間，大小偏全。」

他在全書中，常本着這種思想，註解莊子。在莊子內篇的開端評語，便見這種思想：

「無內外而有內外，故先以內攝外。內篇凡七而總於遊。

愚者曰：遊卽息也，息卽無息也。太極遊於六十四，乾遊於六龍。莊子之

御六氣，正抄此耳，始以表法言之，以一遊六者也。齊主世如內三爻，符

宗應如外三爻，各具三諦，逍遙如見無首之用，六龍首尾，端於乾亢，而

見飛於法喻，揚躍爲幾乎。六皆法喻，則六皆端皆幾也。姑以寓數約幾言之。自

兩儀加倍至六層爲六十四，而舉太極則七也。乾坤用爻亦七也。七者，一

也，正表六爻，設用而轉爲體，太極至體而轉爲用也。……寓數約幾，惟在奇偶方圓，卽冒費隱。對待者，二也，絕行者，一也。可見不可見，待與無待，皆反對也，皆貫通也。一不可言，言則是二，一在二中，用二卽一。南北也。鯤鵬也，有無也，猶之坎離也。體用也，生死也，善用貫有無，貫卽冥矣。不墮不離，寓象寓數，絕非人力思慮之所及也。是誰信得及耶！善寓莫如易，而莊叟寓言以化執。至此，叟不可執。」（藥地炮莊

卷一，內篇引評）

易經以象數象徵宇宙的變化至理，「善寓莫如易」。莊子以寓言而使宇宙變化至理，現於人事之中，人心乃逍遙不執於一事一處，「而莊叟寓言以化執」。不執，乃佛教的心學。方以智把三家的思想，冶於一爐。他在「藥地炮莊發凡」裡說：

「就世目而言，儒非老莊，而莊又與老別，禪以莊宗虛無自然爲外道。若然，莊在三教外乎！藏身別路，化歸中和，誰信及此？杖人故發托孤之論，以寓彌縫，聞其妙叶。嘗曰：道若不同，不相爲謀矣。是聖人以道

大同於天下，必不使異端之終爲異端也。鄒忠介云：『纔欲合三教，便是妄想』。或曰：『不必引彼證此』。且近裡，且放下，此過關者截人語。若肯切已深參，自有哂笑時節。……」

王船山很敬重方以智，曾有詩兩首：

「洪爐滴水試烹煎，窮措生涯有火傳。

衰雁頻分弦上怨，凍蜂長惜紙中天。

知恩不淺難忘此，別調相看更輟然。

歸識五湖霜月好，寒梅春在野塘邊。」

「長夜悠悠二十年，流螢死焰燭高天。

春浮楚里迷歸鶴，敗葉雲中哭杜鵑。

一線不留夕照影，孤虹應繞點蒼烟。

何人抱器歸張楚，餘有南華內七篇。」

（船山遺書，蘆齋六十自定稿）

王船山和方以智同時，對明朝的忠忱也一心。船山說他「洪爐滴水試烹煎」，以各種思想冶於一爐，惋惜他「春浮楚里迷歸鶴」，晚年遁跡禪楚。我們以方以智結束明朝的哲學思想史，再以王船山作清初哲學思想史的代表人。