

# 陽明學說的三點特質及 其在學術史上的意義

鄭 吉 雄

本文分別以三個主題討論陽明學說及其在學術史上的意義。「人性的關注」是分析陽明學術的特質及其與宋以後學術史發展方向的關係。「本體的問題」和「道體無窮與立言宗旨」是討論陽明學說的內容，及其所引發後來學術發展史中，關於本體問題的爭論和宗旨之說的發展。我認爲這是陽明學說與其後學術史較有密切關係的三方面，故分別討論之，一方面希望可以疏解一些有關王學的問題，另一方面能指出陽明學說在學術發展史上的地位。

## 一、人性的關注

陽明以前，學術界一方面仍沿朱學潮流，另一方面明代理學也漸漸自成一格。宗朱的吳康齋外，曹月川、陳白沙都各循一路，並不墨守朱學的矩矱。<sup>①</sup> 曹月川對朱學就有過不同的見解。曹氏〈太極圖說辨戾〉云：

「又觀（朱子）《語錄》，卻謂『太極不自會動靜，乘陰陽之動靜

---

<sup>①</sup> 或以爲曹月川主朱學，如陳榮捷〈朱門之特色及其意義〉云：「明初傳（朱學）者曹端、吳與弼、薛瑄、胡居仁皆主朱學。」（《朱子門人》頁一，陳氏著，學生書局民國七十一年三月）與本文持論不同。侯外廬等編《宋明理學史》以爲曹氏「理學多是宋人的議題，好翻出古人一段公案」（《宋明理學史·概說》，人民出版社一九八七年六月版，下冊頁五）恐是就其言論而言，而不是全面地評其學術。

而動靜耳。』遂謂『理之乘氣，猶人之乘馬。馬之一出一入，而人亦與之一出一入』，以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人爲死人，而不足以爲萬物之靈；理爲死理，而不足以爲萬物之原。理何足尚，而人何足貴哉？今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之如何爾。活理亦然。」<sup>②</sup>

此處曹氏對朱子不滿有兩點：一是人不足貴，二是理爲死理。如使人爲活人，則有控制徐疾之能，而不必隨馬之徐疾而徐疾，而理亦能爲活理。曹氏對朱子的批評是否恰當，並不在本文的討論範圍，但我們可以看出，曹氏極重視「人」的能動性、主動性。其實曹氏猶如許多明代的思想家一般，爲學的目的重在能「自得」，其過程亦偏重「自得」。故劉戡山評曹氏云：

「先生之學，……反而求之吾心，卽心是極，卽心之動靜是陰陽，卽心之日用酬酢是五行變合，而一以事心爲入道之路，故其見雖徹而不玄，學愈精而不雜，雖謂先生爲今之濂溪可也。」<sup>③</sup>

至於陳白沙之不循朱學，亦不待多辯。白沙主靜，月川事心，雖與陽明心學致良知之說不同，但其重視實修實悟的求道方式，則早已開陽明心學之先。

重視實修實悟的治學方法，原本並不與朱子的主張相異，但重在「自得」則頗與朱子所主不同。朱子雖認爲「讀書是爲學的第二義之事」，但讀書和講論書中的道理卻對爲學大有幫助。朱子云：

「讀書已是第二義。蓋人生道理合下完具，所以要讀書者，蓋是未曾經歷見得許多。聖人是經歷見得許多，所以寫在冊上與人看。而

② 《明儒學案·四十四》「諸儒學案上二」。華世出版社一九八七年二月版，第三冊，頁一〇六九。

③ 《明儒學案》「師說」。同注②，第一冊，頁二。

今讀書，只是要見得許多道理。及理會得了，又皆是自家合下元有底，不是外面旋添得來。」<sup>④</sup>

其實讀書除了可以「經歷見得許多」之外，尚與朱子「天下之物莫不有理」和「卽物窮理」<sup>⑤</sup>之論有關。故此在「聞道」的過程上，朱學的路徑涉及讀書，不免將精神分到書本上去；重「自得」的一路，卻強調人可以一無依傍，由明其德性本體而超凡入聖。陸象山的名言「我雖不識一字，亦還我堂堂正正做一個人」正說明了此一點。故此，曹月川的「事心」、白沙的「靜中養出端倪」以至陽明的「致良知」都不必一定要講論書中道理，或者考正先儒典籍。

陸、王一路的學問既重在反身而誠、不假外求，然而人性千變萬化，設若要立施教的方法，又如何能引導求道者至於入道的路徑？人的質性，以及其產生的種種困難是人人而殊的，則傳道解惑之際，尚不免需要許多針對門生弟子日用之間的各種行爲，以及從這些行爲顯示出的個人的質性，作隨時點撥的工夫。朱子門徒衆多，爲近世大儒之冠，<sup>⑥</sup>當然不會不知此一道理，但如上所述，朱子重視經典道理的講論，並不如象山、陽明般以行爲的點撥爲教學的重點。《象山年譜》「五十歲」下記象山講學云：

「……非徒講經，每啓發人之本心也。……平居或觀書、或撫琴。佳天氣，則徐步觀瀑。至高誦經訓，歌《楚辭》，及古詩文，雍容自適。……諸生登方丈請誨，和氣可掬，隨其人有所開發：或教以

<sup>④</sup> 《朱子語類·十》「讀書法」。華世出版社一九八七年一月版，第一冊，頁一四八。

<sup>⑤</sup> 朱子〈大學格物補傳〉：「蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。唯於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。（後略）」《四書集注》香港太平書局一九六八年五月本，頁六。

<sup>⑥</sup> 參陳榮捷《朱門之特色及其意義》，同注<sup>①</sup>，頁九。

涵養，或曉以讀書之方，未嘗及閑話，亦未嘗令看先儒語錄。」<sup>⑦</sup>  
《陽明年譜》「四十二歲」下記陽明在滁講學云：

「滁山水佳勝。先生(陽明)督馬政，地僻官閑，日與門人遊遊琅琊  
灑泉間。月夕，則環龍潭而坐者數百人，歌聲振山谷。諸生隨地請  
正，踴躍歌舞。舊學之士，皆日來臻，於是從遊之衆自滁始。」<sup>⑧</sup>

《傳習錄》云：

「先生鍛鍊人處，一言之下，感人最深。」<sup>⑨</sup>

〈錢德洪序〉云：

「先生之學日進，感召之機，申變無方。」<sup>⑩</sup>

此可見象山、陽明的教法，尤其是他們講學時針對的重點和採用的方式，是十分重視自身的言行對弟子門生所引起的影響作用，這與朱子顯然是不同的。我們從《朱子語類》中可見朱子與門人平居講學，多以討論道理為主，像遨遊歌唱一類的作法，並不是朱子所倡的。又《象山年譜》「三十四歲」下云：

「先生既受徒，即去今世所謂學規者，而諸生善心自興，容體自莊，雍雍于于，后至者相觀而化。蓋先生深知學者心術之微。言中其情，或至汗下。有懷於中而不能自曉者，爲之條析其故，悉如其心；亦有相去千里，素無雅故，聞其大概，而盡得其爲人。」<sup>⑪</sup>

朱子於五十歲時建白鹿洞書院，訂立學規，有「五教之目」「爲學之序」等綱目，<sup>⑫</sup>而象山則不立學規，與朱子相反。此處亦可見二人教法的差

⑦ 《陸象山年譜》「淳熙十五年戊申」條。四部叢刊本《象山先生全集》卷三十六。

⑧ 《王陽明全集》附《年譜》，宏業書局民國五十五年三月版，頁一二。

⑨ 陳榮捷《王陽明傳習錄詳注集評》（以下簡稱《詳注集評》）第三一三條，學生書局民國七十二年版，頁三五七。

⑩ 同前注，頁三六六。

⑪ 《陸象山年譜》「乾道八年壬辰」條。《全集》卷三十六。

⑫ 《朱子年譜》卷二上，「五十歲冬十月」條。臺灣商務年譜集成版，頁八一。

異。象山不立學規之意，並不是因為學規本身的道理有問題，而是認為它不容易切中學者的心術和質性的表現。所謂「條析其故，悉如其心」，「言中其情，或至汗下」，都是象山隨時隨人而點撥教化之的證據。定立學規固係綜合治學的重點而能普遍地適用於任何人，但由於心術與質性的表現多是變動不居的，有時學規便不免會有「空懸道理以教人」的不足之處。

至於陽明，既是一主「知行合一」、躬行實踐的理學家，更不能不深入人性的問題裏，因為如何去隨時體貼天理，隨時實地用功，都與各人的氣質性分有關。《傳習錄》云：

「門人在座，有動止甚矜持者。先生曰：『人若矜持太過，終是有弊。』曰：『矜持太過，如何有弊？』曰：『人只有許多精神。若專在容貌上用功，則於中心照管不及者多矣。』有太直率者，先生曰：『如今講此學，卻外面全不檢束，又分心與事爲二矣。』」<sup>13</sup>

「矜持」「直率」均係性格的外在表現，雖只是兩個相反的方向，然亦足以知人性的複雜性。矜持者唯恐有失於外，不免「於中心照管不及」，時或疏於心體上誠意工夫；太直率者則視外事如無物，縱有意在心體上用力，卻忽略了心體須扣緊事物的道理，即所謂「分心與事爲二」。這二者都說明了人的材質和行爲對道德實踐的限制。《傳習錄》又云：

「一友常易動氣責人。先生警之曰：『學須反己。若徒責人，只見得人不是，不見自己非。若能反己，方見自己有許多未盡處。奚暇責人？舜能化得象的傲，其機括只是不見象的不是。若舜只要正他的姦惡，就見得象的不是矣。象是傲人，必不肯相下，如何感化得他？……你今後只不要去論人之是非。凡當責辯人時，就把做一件大己私克去方可。』」<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 《詳注集評》第二三二條，頁三〇七。

<sup>14</sup> 同上，第二四五條，頁三一五。

但凡陽明就其弟子之行爲點撥之，不但能以良知本體爲一宗旨以逼其於該事上體認（如「凡當責辯人時，就把做一件大己私克去方可」），尤能扣緊人性中的困難（如「傲人不肯相下」），而直指一能對治此一毛病之機括（即「不見其不是」）。這可見陽明能扣緊人性的深微之處，隨著不同的人的特定情況，點撥對治之。陽明一生論學宗旨之所以屢經轉變，並不完全是新知的更轉深沉之故，而是在不斷觀察弟子門人的治學方向後，配合著他們的質性，隨時救正他們的毛病。他自三十七歲龍場之悟後，以「心即理」的宗旨教人。而在四十三歲赴南京以後，他講學的重點變了。《年譜》「四十三歲」條云：

「先生云：『吾年來欲懲末俗之卑污，引接學者，多就高明一路，以救時弊；今見學者漸有流入空虛，爲脫落新奇之論，吾已悔之矣。』故南畿論學，只教學者存天理，去人欲，爲省察克治實功。」<sup>15</sup>

《傳習錄》云：

「吾昔居滁時，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，故彌來只說『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。我這話頭，自滁州到今，亦較過幾番，只是『致良知』三字無病。醫經折肱，方能察人病理。」<sup>16</sup>

從最初的教人靜坐，至於主去人欲，存天理，終而較過幾番，揭「致良知」之宗旨，這都是因應著門人的病痛而定療法。其中「較過幾番」四字，最能看出陽明轉變宗旨的用心。

由於陽明見得人性不同，因而又有「才力各有分限」之論。陽明云：

<sup>15</sup> 《王陽明年譜》頁一三。

<sup>16</sup> 《詳注集評》第二六二條，頁三二四。

「聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜，猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。聖人之才力，亦有大小不同，猶金之分兩有輕重。……蓋所以爲精金者，在足色而不在分兩；所以爲聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人，而肯爲學，使此心純乎天理，則亦可爲聖人。猶一兩之金，比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。」<sup>⑭</sup>

又云：

「只論精一，不論多寡。只要此心純乎天理處同，便同謂之聖。若是力量氣魄，如何盡同得？……若除去了比較分兩的心，各人儘著自己力量精神，只在此心純天理上用功，卽人人自有，個個圓成，便能大以大成，小以小成。不假外慕，無不具足。此便是實實落落，明善誠身的事。後儒不明聖學，不知自己就地良知良能上體認擴充，卻去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大，不知自己是桀紂心地，動輒要做堯舜事業，如何做得？」<sup>⑮</sup>

天理具足於人心，故人人皆有，人人皆同，此爲「本」，能至於純則超凡入聖；才力各有分限，非人力所能改變，而其爲無與於成聖的「末」事，亦非人人所需改變者。陽明此一立論，實破解了凡人「自卑於小，自愧才力不及聖人」，甚至「不能卽凡天下之物，無力窮致天下之理」的疑惑，而使其務於普遍存有的良知良能本體。故庸愚者不必自卑，而高明者亦不能自大。由此而往，遂至於有「與愚夫愚婦同的，是謂同德」之論（詳後），又有才性不同施教亦異之說。陽明云：

「人要隨才成就。才是其所能爲，如夔之樂、稷之種，是他資性合

<sup>⑭</sup> 同上，第九十九條，頁一一九。

<sup>⑮</sup> 同上，第一〇七條，頁一二九。

下便如此。成就之者，亦只是要他心體純乎天理，其運用處皆從天理上發來，然後謂之才。到得純乎天理處，亦能不器。」<sup>①⑨</sup>

陽明所說的「才」，是「材料」、「材質」的意思。它與「器」同是由「氣」依循著「理」所生成的有形的物事。但和「道」相對的「器」字，又有「一偏的能力」的意思。孔子曾說「君子不器」，就是說君子不應像器皿般，只有一技一藝、一種用途。「才」也是一種技藝、用途，卻是和「理」相輔而成的。因為器皿不但只具有一種用途，而且只能永遠被利用，沒有自主性；「才」卻是一個人的「心」充滿了天理，對萬事萬物的關係都了然於心後，依循著他自己的材質、資性主動地發揮出來的一種能力，這時候便自然能不器了。陽明又云：

「聖人教人，不是個束縛他通做一般。只如狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他。人之才氣如何同得？」<sup>②⑩</sup>

前文從「心體」上說，故強調心體「純乎天理」與才的關係；此處則從人的獨特的「才質」上說，強調「不是個束縛他通做一般」。陽明對於人的心體質性的異同之際，是分辨得很清楚的。既云人的才氣不同，人性的困難亦因人而異，則陽明如何教他的弟子？《傳習錄》記云：

「先生鍛鍊人處，一言而下，感人最深。一日，王汝止出遊歸，先生問曰：『遊何見？』對曰：『見滿街人都是聖人。』先生曰：『你看滿街人是聖人，滿街人到看你是聖人在。』又一日，董蘿石出遊而歸，見先生曰：『今日見一異事。』先生曰：『何異？』對曰：『見滿街人都是聖人。』先生曰：『此亦常事耳，何足為異？』蓋汝止圭角未融，蘿石恍見有悟，故問回答異。」<sup>②⑪</sup>

①⑨ 同上，第六十七條，頁九七。

②⑩ 同上，第二五七條，頁三二一。

②⑪ 同上，第三一三條，頁三五七。



此段記載與《論語·先進》「子路問聞斯行諸」章甚為類似。孔子說「求也退，故進之；由也兼人，故退之」<sup>②</sup>亦是因材施教之意。而陽明「才性不同施教有異」觀念的義蘊，至「天泉證道」時闡發最盡。龍溪說「四無」，而德洪說「人有習心，意念上見有善惡在」，故須說工夫。二人請正於陽明。我們知道，陽明沒有舉一明白的答案以定此「有」「無」相反之辯，只是說：

「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。」

所謂「相資為用」，係指有兩種（或以上）相異且不相容卻可以互補的說法。陽明接著說：

「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，原是個未發之中。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為善去惡。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，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人以上，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」<sup>③</sup>

原來就陽明而言，其互補的根據就是本於施教時的實際情況。也就是說，表面上「有」「無」是相反的概念，而在施教之時，為了能使「中人以上，皆可引入於道」，有與無便成了針對不同施教對象的方法。如今姑且不論本體的問題，我們可見陽明施教，最強調其普及性。此一強調，目的並不在單純的欲令其學術明於天下而已。細玩「便於道體各有未盡」一語，可見陽明所重視的是一絕對普遍，無所不包容的「道體」（詳後文）。

<sup>②</sup> 朱熹《論語集注·下論·卷六》。《四書集注》頁七三。

<sup>③</sup> 《詳注集評》第三一五條，頁三五九。

故無論吾人談道、傳道、施教，均應包容各種資性才質的人。

施教不同的方式，除了「因材施教」之外，尚有循序漸進之論，亦即所謂「生知安行」、「學知利行」、「困知勉行」的三層次。<sup>24</sup>「三層次」之說的是非對錯，是否有當於聖功之論，不在本文討論之範圍。單就為此說的目的而言，可以看出陽明是爲了使學者爲學能明得端緒，亦即所謂「有入手處」，才有此一番解釋的。故陽明引程明道云：

「才學便須知有著力處，既學便須知有得力處。」<sup>25</sup>

陽明又云：

「朱子錯訓格物，只爲倒看了此意，以盡心知性爲物格知至，要初學便去做生知安行事，如何做得？……事天雖與天爲二，已自見得個天在面前。俟命，便是未曾見面，在此等候相似。此便是初學立心之始，有個困勉的意在。今卻倒做了，所以使學者無下手處。」<sup>26</sup>

綜而論之，陽明整體學術表現中，其對人性的關注與重視，是從道體之論、本末之論、異同之辨到施教之方等數端一貫而下的，較之象山特重心術義利之辨，似更深入。

陽明學術扣緊人性，即由於其注重庸言庸行間良知本體之發見。而庸言庸行與良知本體，實不外乎是非善惡之心，發而在外面的人倫日用現實環境，即是仁義禮智、忠信孝弟，這都是具有普遍性的，而非限於讀書窮理的知識人。推此而往，終必至於肯定「愚夫愚婦」自然之行爲透顯天理流行的論點。在《中庸》，不過說「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；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉」<sup>27</sup>而已，所謂「及其至也」，只是說某些愚

<sup>24</sup> 同上，第八條，頁三六。

<sup>25</sup> 注<sup>8</sup>《年譜》頁八。

<sup>26</sup> 《詳注集評》第六條，頁三六。

<sup>27</sup> 朱熹《中庸集注》第十二章，同注<sup>20</sup>頁七。

夫愚婦能而聖人不能的特定條件。至於陽明，不特其「精金成色」、「隨才成就」之論，已提出了沒有知識的「平凡人」（即使沒有讀過書）亦具有超入聖域能力的可能性，甚至他還更進一步認為聖道就在此「平凡人」的自然行為與本心之中。陽明〈答顧東橋書〉云：

「良知良能，愚夫愚婦與聖人同。但唯聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。」<sup>28</sup>

陽明五十四歲時作此書，<sup>29</sup>論愚夫愚婦，並未指出其有「聖人亦有所不知、不能」之處，因為陽明在這裏是答顧東橋「節目時變之詳，必待學而後知」之間，故重點在於強調「學致其良知」之上。《傳習錄》云：

「或問異端。先生曰：『與愚夫愚婦同的，是謂同德。與愚夫愚婦異的，是謂異端。』」<sup>30</sup>

正可看出陽明主張「道體」的呈現，乃在庸言庸行之間，而唯有在「灑掃應對」、「簿書訟獄」<sup>31</sup>等「事上磨鍊」、「即物窮理」，在庸言庸行所透顯出來的良知發用，才是最具普遍性的、人人皆有的本體。故此聖學的最高境界，還須落實到「凡人」的「人倫日用」上，而不是講究能窮知天

<sup>28</sup> 《詳注集評》第一三九條，頁一八一。

<sup>29</sup> 陳榮捷云：「《年譜》繫此書於嘉靖四年（一五二五）九月。是年陽明在越。九月歸餘姚省墓。年譜繫南大吉續刻《傳習錄》於嘉靖三年（一五二四），尙在此書之前一年。何以能採錄此書？故兩者必有一誤。」見《詳注集評》第一三〇條，注①，頁一六四。

<sup>30</sup> 《詳注集評》第二七一條，頁三二九。

<sup>31</sup> 同上，第三一九條云：「門人有邵端峰論童子不能格物，只教以灑掃應對之說。先生曰：『灑掃應對，就是一件物。童子良知只到此，便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了。』」（頁三七一）。又第二一八條云：「有一屬官，因久聽講先生之學，曰：『此學甚好。只是簿書訟獄繁難，不得爲學。』先生聞之，曰：『我何嘗教爾離了簿書訟獄，懸空去講學？爾既有官司之事，便從官司的事上爲學，才是真格物。……簿書訟獄之間，無非實學。若離了事物爲學，卻是著空。』」（頁二九七）。

下之理之後的「一旦豁然貫通」。另一方面，從施教上說，要將原本人人可為的聖學普遍使人人皆知，亦須與愚夫愚婦之道不即不離。《傳習錄》又云：

「洪與黃正之、張叔謙、汝中丙戌會試歸，為先生道途中講學。有信有不信。先生曰：『你們拿一個聖人去與人講學。人見聖人來，都怕走了，如何講得行？須做得個愚夫愚婦，方可與人講學。』洪又言今日要見人品高下最易。先生曰：『何以見之？』對曰：『先生譬如泰山在前。有不知仰者，須是無目人。』先生曰：『泰山不如平地大。平地有何可見？』先生一言剪裁，剖破終年為外好高之病。在座者莫不悚懼。」<sup>⑳</sup>

陽明著重之處，是本體的「人所同然」，聖學的「不離實事」，是將致知工夫扣緊現實生活上說的。陽明又云：

「聖人亦是學知，眾人亦是生知。」

陽明一向論生知是聖人事，學知是賢人事，困知是眾人事，何以如今倒反了？陽明云：

「這良知人人皆有，聖人只是保全無些障蔽，兢兢業業，翼翼翼翼，自然不息，便也是學，只是生的分數多，所以謂之『生知安行』。眾人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多，然本體之知自難泯息，雖問學克治，也只憑他，只是學的分數多，所以謂之『學知利行』。」<sup>㉑</sup>

然則眾人賢人與聖人只是一線之隔，如論成聖，則眾人未嘗與聖人有異，只是質性不同，途徑有異而已。

我們知道，中國自宋代起政治漸由貴族門第的壟斷變為布衣士人的參

<sup>⑳</sup> 同注<sup>⑩</sup>。

<sup>㉑</sup> 《詳注集評》第二二一條，頁二九九。

與；學術文化由世家的專限擴為整個社會的公有；講學的風氣亦隨著私人書院的興起而普及於民間。<sup>⑭</sup> 整體而言，平民階級自覺意識日漸提高，人性的普遍性漸為學者所注意。古代「聖人天生」的觀念漸趨消滅。陽明「與愚夫愚婦同的是謂同德」一語，不但反映了他個人學說普及整個平民社會的色彩，更與整個宋代至清代的文化和社會發展路向一致。在此以後，王龍溪倡「現成良知」，強調至善的良知本體人人具足，及其隨時可見的現成作用；王心齋循人的善性開悟學者；羅近溪以「赤子明覺」，李卓吾以「童心」、「夫婦」，論至道在百姓日用間的真實體現，<sup>⑮</sup> 均是循陽明學說的此一特質而推展的。至於明末王船山云「聖人之所不能，而匹夫匹婦能之」，<sup>⑯</sup> 清中葉戴東原言「古聖賢之所謂道，人倫日用而已矣，於是而求其無失，則仁義禮之名因之而生」，<sup>⑰</sup> 章學誠亦云「聖人有所見，故不得不然；衆人無所見，則不知其然而然。孰為近道？曰：不知其然而然，即道也。」，<sup>⑱</sup> 亦是循陽明的觀念而發展激揚的。故陽明關注人性的種種問題，不但使王學成為包容極廣、直是代朱子學而主流於中國的學派，也暗示了中國近世學術思想史中平民意識覺醒的趨向與力量。歷史上一般對王學末流沒有多少正面的評價，又多認為陽明應為此流和所引致的國破家亡負責，其實王門後學的學術主張固已不復謹守陽明的宗旨，而

<sup>⑭</sup> 參錢穆《國史大綱》第七編「社會自由講學之再興起」。臺灣商務印書館民國六十六年十一月修訂版下冊，頁六〇一。

<sup>⑮</sup> 參拙著〈王學本體論與儒釋之辨的關係與轉變〉，發表於「中國學術研究的承傳與創新研討會」，香港大學中文系一九八九，十二·六。龍溪之說可參《王龍溪語錄》（廣文書局民國四十九年十二月初版）卷六「致知識略」及「致知識辨」；心齋論學特色可參《明儒學案》「心齋學案」；近溪之說可參「近溪學案」卓吾之說可參《焚書》卷三。

<sup>⑯</sup> 王船山《周易外傳·繫辭上傳》第十二章。

<sup>⑰</sup> 戴震《孟子字義疏證·下》「道」條。大陸中華書局一九八一年本，頁四五。

<sup>⑱</sup> 章學誠《文中通義·原道上》。漢聲出版社民國六十二年一月影印本《章氏遺書》第一冊，頁二二上。

另一方面，陽明學說及其施教使學術更普及於平民階層，於學術文化的發展又具有正面的貢獻。吾人今日若重新評定陽明，這一點是必須認清的。

## 二、「本體」的討論

在王學學說中，「本體」是最重要的問題。在這部分，我將從陽明學說的內容宗旨，去檢討陽明心體善惡之論：究竟心體是無善無惡的，抑或有善有惡的？並希望能就陽明的學說衡定王學後勁如龍溪、泰州的心體無善惡之論的是與非。

按照鍾彩鈞先生的說法，陽明學說的發展約可分為三個階段。第一階段是三十七歲龍場之悟以後的「心即理」說；第二階段是四十三歲在南京時，確定了「事上磨鍊」，而產生的工夫論：「誠意之教」；第三階段是五十歲開始揭示的「致良知」。<sup>39</sup>姑且不論陽明思想是否真的有此三階段，陽明一生為學極重視「收攝」，是無可懷疑的。「收攝」之義，是指陽明論學，時時不忘強調萬事萬物及其各種殊相的共通或共同之處（詳本文三）。而此「收攝」工夫的重心，又在於人的心體。亦即說天下萬事萬物均不出乎吾人之心。故云：

「虛靈不昧，衆理具而萬事出。心外無理，心外無事。」<sup>40</sup>

而心所具之理，心所實之事，又以「是非」為本、為主：

「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。」<sup>41</sup>

又云：

<sup>39</sup> 鍾氏著《王陽明思想之進展》〈序言〉，文史哲出版社七十二年十月初版，頁一、二。

<sup>40</sup> 《詳注集評》第三十二條，頁七〇。

<sup>41</sup> 同上，第二八八條，頁三四一。

「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，誰去辯他吉凶災祥？」<sup>④②</sup>

原來我心之「是非」之與外在萬事萬物有關，是因爲天地以我的心體爲主。沒有人的心體的主觀觀照，天地萬物便沒有意義。換言之，天地間並沒有所謂客觀存在的事物。而人的心體，又只是一個知是知非的本體。有「是非」，自然有「善惡」。如「好好色」，就是對「善」下一個「是」；「惡惡臭」，就是對「惡」下一個「非」。但「知善知惡」及「爲善去惡」是一個問題，採取何種意態去「知」、「爲、去」又是另一個問題。因爲善惡的「知」及「爲、去」與「中和」是不能分開討論。知善知惡是說此本體，爲善去惡是說發明此本體的工夫；而中和則是說此本體的境界。這三點是我們了解陽明學說時所必須重視的，缺一不可。

《中庸》云：

「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」<sup>④③</sup>

「中和」原是就心體的境界而言。對陽明來說，「中和」與「知善知惡」、「爲善去惡」又有什麼關係？《傳習錄》云：

「澄曰：『好色、好利、好名等心，固是私欲，如閒思雜慮，如何亦謂之私欲？』先生曰：『畢竟從好色、好利、好名等根上起，自尋其根便見。如汝心中決知是無有做劫盜的思慮，何也？以汝元無是心也。汝若於貨、色、名、利等心，一切皆如不做劫盜之心一般，都消滅了，光光只是心之本體，看有甚閒思慮？此便是寂然不動，便是未發之中，便是廓然大公，自然感而遂通，自然發而中

<sup>④②</sup> 同上，第三三六條，頁三八一。

<sup>④③</sup> 朱熹《中庸集注·第一章》。《四書集注》頁二。

節，自然物來順應。」<sup>④④</sup>

「心體」寂然，沒有閒思慮，亦即是沒有了一切的貨色名利，便無所謂喜怒哀樂擾攘於其間，便是「中」；由「中」的心體所發出的意念自然無不中節，這便是「和」。心體處於中和之時，固無貨色名利，卻不是說全無「喜怒哀樂」，只是沒有「氣之動」而已。故陽明云：

「如今於凡忿懣等件，只是個物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬥，其不是的，我心亦怒；然雖怒，卻此心廓然，不曾動些子氣。如今怒人，亦得如此，方才是正。」<sup>④⑤</sup>

又云：

「除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂，非人情乎？自視聽言動以至富貴、貧賤、患難、死生，皆事變也。事變亦只在人情裏，其要只在『致中和』、『致中和』只在『謹獨』。」<sup>④⑥</sup>

「事變」屬萬事萬物，即在心體所發的人情之中，故用工夫只以明心體為主，人情事變自能從而歸於理。然而心並不是一個純然寂靜不動、無造作、無計度的本體。陽明所謂的「人情」，既與貧富死生等事變不離，也是心體的一個主要內容。故致中和即可正心，工夫則只在於謹獨。陽明又云：

「喜怒哀懼樂惡欲謂之七情。七者俱是人心合有的，但要認得良知明白。……七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡；但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽。」<sup>④⑦</sup>

<sup>④④</sup> 《詳注集評》第七十二條，頁一〇一。

<sup>④⑤</sup> 同上，第二三五條，頁三〇九。

<sup>④⑥</sup> 同上，第三十七條，頁七三。

<sup>④⑦</sup> 同上，二九〇條，頁三四二。



陽明沒有將人的「七情」與「情」所著的「事變」排除於心體之外，是因為他深明情與心性之理，在「誠」的工夫修養下，是一致的，也是出於天然的。設若能使此「情」合於心體的「中和」，則未嘗不可謂其出於天理。故「中和」之所以重要，是因為它可以使「人情事變」一以良知之理為依歸。吾人若過度相信人情的發用，而忽略「中和」一節，則人的行為表現（如喜怒哀樂）便漫無斷限，流於私意。故陽明云：

「喜怒哀樂，本體自是中和的；才自家著些意思，便過不及，便是私。」<sup>④⑧</sup>

然則如「七情有著」，離了中和，便不是天理，而是人欲。天理人欲之間，不過一線之隔，其中端視「中和」一節。故陸澄憂兒病危，陽明導之曰：

「此時正宜用功。若此時放過，閒時講學何用？人正要在此時磨鍊。父之愛子，自是至情。然天理亦自有個中和處，過即是私意。人於此處多認做天理當憂，則一向憂苦。不知已是『有所憂患，不得其正』。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過便非心之本體。必須調停適中始得。就如父母之喪，人子豈不欲一哭便死，方始快心？然卻曰『毀不滅性』，非聖人強制之也，天理本體，自有分限，不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。」<sup>④⑨</sup>

即使是父之憂兒病危，亦不得過了「中和」之分限。蓋「憂」生於「愛」，二者均為七情之屬。憂而有節制，就是七情「順其自然的流行」，如一向憂患下去，即是「有著」、「有所」，即為「愛、欲」所蔽，而失卻「中和」本體。倫理如此，萬物亦然。故《傳習錄》記薛侃去花間草，與陽明一段對話，陽明云：

<sup>④⑧</sup> 同上，第五十八條，頁九二。

<sup>④⑨</sup> 同上，第四十四條，頁八二。

「聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣。然遵王之道，會有其極，便自一循天理，便有個裁成輔相。」

「無善無惡」的意思就是不可「有所」，所以說「無有作」，並不是一切歸於「無」。然則善惡還是有的。不過人若能至於一循天理，則無有所謂善惡之對立了。故陽明又云：

「不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之『不作』者，只是一循於理，不去又著一分意思，如此，即是不曾好惡一般。」

「一循天理」本身亦可以云「善」。陽明又云：

「（善惡）只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。」

又云：

「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」<sup>⑤</sup>

所以「善」有兩個層次，一是與「惡」相對的善；另一為「理之靜」的、無善無惡的至善。不過吾人最應重視之處，不是陽明對善惡所下的定義，而是陽明以此一方式說善惡的動機。雖然陽明晚年對「本體」問題的關切，已漸提升至一個較早年為深的哲學層次，<sup>⑥</sup>但他仍不忘常常提醒弟子們要實落為善去惡工夫。因為利根之人，世所難遇。天泉證道之時，陽明

<sup>⑤</sup> 同上，第一〇一條，頁一二三。

<sup>⑥</sup> 陽明早年說善惡本體，多就知行工夫鍛鍊上說。五十歲揭良知之教以後，每每將心體獨立討論。如《詳注集評》第二七五條云：「先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：『天下無心外之物；如此花樹，在深山中自開自落，與我心亦何相關？』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。』所謂心外無理，心外無事者，陽明在《與顧東橋書》舉孝親為例，仍不脫人倫日用之際；然而花樹之間，是直接觸及心體與一客觀存在之外物的關係，而陽明也能給此問題一個圓滿的答案。換言之，如果陽明當時重新考慮早年「格竹」的問題的話，他必然會有一圓滿的解答。然則言「無善無惡」的本體，並不光是在為善去惡的工夫一邊，而是對於心、性、天之間的貫通關係有一切實的安排。

對於錢德洪、王汝中兩端之間，一方面提出要接中人以上、中人以下兩種人，一方面又強調其間的輕重分際。陽明云：

「利根之人，世亦難遇，本體工夫，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工夫，只去懸空想個本體。一切事爲，俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛，不是小小，不可不早說破。」<sup>⑤②</sup>

雖然世上有利根、中人以下兩種人，亦應有兩種教法，然而利根之人太少。即使果然是有天賦之人，亦不應自許爲中人以上，故云「顏子明道所不敢承當」。

《傳習錄》記天泉證道一節，其末云「是日德洪汝中俱有省」，讓我們看看龍溪究有何省悟。王龍溪〈天泉證道記〉云：

「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，粹然至善，神感神應，其機自不容已。無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。」<sup>⑤③</sup>

龍溪所謂「天命之性，粹然至善，神感神應，其機不容自己」，實即陽明「本體明瑩無滯」、「天理自然流行」<sup>⑤④</sup>的另一種說法。此說善惡於無偏無倚、活潑自然的本體中一齊俱了，從中透出一粹然至善。此粹然至善即良知之發用，天理之中正。心體存有亦良知存有，其本體明瑩無滯順自然之流行不著意思，也不落於意、物的善惡上爲善惡，而係依心體的自主呈

<sup>⑤②</sup> 注②。

<sup>⑤③</sup> 《王龍溪語錄》卷一頁一。

<sup>⑤④</sup> 參《詳注集評》第三一五及三三〇條。

現（良知發用，天理流行）透顯一至善的狀態。如是即能如陽明所云「本體即工夫，人已內外，一齊俱透了」，又何必更專說工夫？故此就對本體的討論一端來看，悟性甚高的王龍溪對陽明本體之論頗有真切的認識，謂陽明「立教隨時」亦是不錯，然而細細對照陽明與龍溪對「無善無惡」所下的解釋，我們可見二人所著重的地方是大不相同的。如陽明云：

「區區格致誠正之說，是就學者本心日用事爲間體踐履，實地用功。是多少次第，多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。」<sup>⑤</sup>

又云：

「我輩致知，只是隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日又有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一功夫。」<sup>⑥</sup>

這與陽明平日所講「如貓捕鼠」般克去惡念的貫徹工夫是一致的，<sup>⑦</sup>都是強調爲善去惡工夫的重要性。此與龍溪「譬之明月之明，偶爲雲霧所翳，謂之晦耳；雲霧一開，明體即見，原未嘗有所傷也。此原是人人見在具足，不犯做手本領工夫」<sup>⑧</sup>顯然是不同的。我們固不能抹殺龍溪學說中發明陽明思想之處，然於其間的毫釐之差也是不可不知的。

龍溪以外，泰州學派諸學者講學的路向，也是著重於發明人心中「善」的一面，而少講論去惡工夫。王心齋平日對於弟子僮僕的言行，每每指出他們自然而然的處所，強調善性的不假修飾、自然而成。<sup>⑨</sup>學術思想如此

<sup>⑤</sup> 《詳注集評》第一三一條，頁一六四。

<sup>⑥</sup> 同上，第二二五條，頁三〇二。

<sup>⑦</sup> 陽明云：「常如貓之捕鼠：一眼看著，一耳聽著，才有一念萌動，即與克去。斬釘截鐵，不可姑容與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是真實用功，方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱時在。」同上，第三十九條，頁七十五。

<sup>⑧</sup> 《王龍溪語錄》卷六頁四B「致知識辨」。

<sup>⑨</sup> 《明儒學案》卷三十二，「泰州學案·一」云：「雖僮僕往來動作處，（心齋）指其不假安排者以示之，聞者爽然。」

下去，人的自信心愈增，便愈看不見自己德性的不足處，於是偏離陽明愈遠，如黃梨洲述王宗順（王良次子）之學云：

「先生之學，以不犯手爲妙。鳥啼花落，山峙川流，飢食渴飲，夏葛冬裘，至道無餘蘊矣。（中略）今人……持念藏機而謂改過，心神震動，血氣靡寧，不知原無一物，原自見成。但不礙其流行之體，真樂自見，學者所以全其樂也，不樂則非學矣。」<sup>⑩</sup>

述顏山農之學云：

「從徐波石學，得泰州之傳。其學以人心妙萬物而不測者也。性如明珠，原無塵染，有何睹聞？著何戒懼？平時只是率性所行，純任自然，便謂之道。」<sup>⑪</sup>

又引徐波石云：

「此心自朝至暮，能聞能見，能孝能弟，無間晝夜，不須計度，自然明覺，與天同流。」<sup>⑫</sup>

都強調流行之體、自然明覺的不須計度和與物無疑，自然就無所謂「爲善去惡」，更無「致中和」可講了。此外，周海門也是泰州學者中最受明末儒者所非議者。黃宗羲《明儒學案》云：

「先生有從兄周夢秀，聞道於龍溪。先生因之，遂知向學。」<sup>⑬</sup>

可知海門爲受龍溪影響者。《明儒學案》又云：

「（海門）以爲『善且無，惡更從何容？無病不須疑病。惡且無，善不必再立，頭上難以安頭。本體著不得纖毫，有著便凝滯不化。』」<sup>⑭</sup>

⑩ 同上，頁七一九。

⑪ 同上，頁七〇三。

⑫ 同上，頁七二五。

⑬ 同上，頁八五四。

⑭ 同上。

陽明既云本體原爲明瑩無滯，則自然之流行固無所謂善惡。果然能於本體工夫一齊了悟固不必言善惡，但利根之人世亦難遇，工夫仍須討論琢磨，心與事（忠孝仁愛之實事）仍不可以分爲二，如何可以就本體而論本體？又如何可以以論本體者爲是的態度否定論工夫者之言善惡？海門直是一切於「無善無惡的本體」上計較者。如果說陽明是「卽本體卽工夫」，則海門可謂欲以本體取代工夫。海門《證學錄》云：

「合無善之體，便是去惡，何迴別之有？」

又云：

「善可無心，惡必有心。有無心之善，決無有無心之惡，體認當自知之。」<sup>65</sup>

則海門乃欲以「無心」論通入聖境；亦以「無心」之論辟去惡心，亦未嘗絕不言善惡。不過，對於心體在日用事爲中如何隨時發現，如何主宰行爲等問題，海門就忽略了。

愚意以爲，陽明論「本體」，最初與其思想傾向「收攝」之色彩有關，而其背景則多偏於知行本體一致的工夫上，目的仍是要其弟子從循聞見之知、窮外物之理回歸心體，實落爲善去惡的工夫，並且爲此工夫所達致之本體，指點出一個「寂然未發」的境界，使學者知所依循。至於後來，陽明的本體論雖漸趨向心體與萬物自然如何歸一的層次上，但仍不忘強調學者不應輕易循頓悟之途。陽明重視討論本體，實啓導晚明所謂「王學末流」空談頓悟的潮流，但王學末流的學者只知重視我心之自得，欲求思想之解放而不切實尋求一能辨別善惡的道德主宰，驗證自己時或可能偶出於妄的思念，又執陽明本體論的一端以爲說，忽略了陽明「隨時變易，因時制宜」之教，則亦非善學者。陽明以後，比較能把握到陽明「心體」

<sup>65</sup> 同上，頁八六〇。

之論的精神的，恐怕只有江右王門的學者了。如聶雙江的「歸寂」說，將主宰從「良知」析論到心體中的「寂體」，目的亦不外是提供學者一個可以循守的工夫，以及判別思行的明確依據，使在「通感發用」時能確實切合「未發之中」，而非流於私意妄念也。<sup>⑥</sup>

### 三、道體無窮與立言宗旨

理學的諸般課題，討論的不外乎是人的道德心性。而人的德性根源，既是內具於己，也是原出於天的，所以理學家無不辨天人之際。由天與人兩個方面衍生出來的問題有許多。如天地山河、草木萬物與人之間是一種什麼樣的關係？時間是一個無限，天地亦是一個無限，無限之中又有許多無限的變化，然則人在尋求人之所以為人的意義時，此天地萬物又將如何安頓？我們知道，陽明曾屢屢強調人、道與天的關係，那麼人是如何對於天、道下定義？在此無限的天、道萬物之中，人如何提揭出一可供人遵循的入聖之途？在陽明解決此二方面的問題後，他的說法對後來的學術發展又有些什麼影響？本章將先後分析陽明「道體無窮」及「立言宗旨」兩部分，再討論王學至明末清初轉入浙東學術時，其中的一些關鍵。

陽明「道體無窮」的觀念，其實包含三個部分：一是道體的唯一，二是義理的無窮，三是工夫的無盡。所謂道體唯一，是指天地間只有一個極大的道體，其顯露在外，有各種殊相。但無論其殊相有多少，其最終則只有一個道體。陽明云：

「道無精粗，人之所見有精粗。如這一間房，人初進來，只見一個大規模如此，處久，便柱壁之類，一一看得明白，再久，如柱上有些文藻，細細都看出來，然只是一間房。」<sup>⑦</sup>

<sup>⑥</sup> 同注<sup>⑤</sup>。

<sup>⑦</sup> 《詳注集評》第六十三條，頁九十五。

所見有精粗，一方面是人之所見有偏倚、有執著，另一方面是因為道體之變動不居。陽明云：

「道無方體，不可執著。……若識得時，何莫而非道？人但各以其一隅之見，認定以為道止如此，所以不同。若解向裏尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道，亙古亙今，無終無始，更有甚同異？心即道，道即天，知心則知道知天。」<sup>⑥</sup>

心、道如此，性體亦然。陽明又云：

「性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊上說者，總而言之，只是一個性，但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。」<sup>⑦</sup>

由於道體極大，殊相亦多，人又易執一偏以概全，故聖學工夫，無有盡時。因為即使能反向裏求，逆知道體之全，然亦無有能盡此極大之道體之一日，亦無有能識盡此殊相之一時。故論工夫亦係無窮。陽明云：

「義理無定在，無窮盡，吾與子言，不可以少有所得，而遂謂止此也。再言之十年，二十年，五十年，未有止也。聖如堯舜，然堯舜之上善無盡；惡如桀紂，然桀紂之下惡無盡。使桀紂未死，惡寧止此乎？使善有盡時，文王何以『望道而未之見？』」<sup>⑧</sup>

陽明的弟子歐陽崇一云「先生『致知』之旨發盡精蘊，看來這裏再去不得」，陽明云：

「何言之易也！再用功半年看如何，又用功一年看如何。功夫愈久，愈覺不同，此難口說。」<sup>⑨</sup>

道體雖是無窮，然吾人不能因此而不認識之，或追逐其各種殊相，而應努

⑥ 同上，第六十六條，頁九六。

⑦ 同上，第三〇八條，頁三五二。

⑧ 同上，第二十二條，頁六一。

⑨ 同上，第二一〇條，頁二九四。



力把握其精粹，以求認識其全體。對於「全體」的強調，是陽明思想中重視「收攝」的必然結果。故理學之名詞雖多，但對陽明而言，不過為一物之多面而已。陽明云：

「仁義禮智也是表德，性一而已。自其形體也謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦於人也謂之性，主於身也謂之心。心之發也，遇父便謂之孝，遇君便謂之忠，自此以往，名至於無窮，只一性而已。猶人一而已，對父謂之子，對子謂之父，自此以往，至於無窮，只一人而已。人只要在性上用功，看得一性字分明，即萬理燦然。」<sup>⑫</sup>

不但同類之名物可收攝為一，即使相反的概念，亦未嘗不是一。陽明云：

「心，一也。未雜於人謂之道心，難以人偽謂之人心；人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂『人心即人欲，道心即天理』，語若分析，而意實得之。今日道心為主，而人心聽命，是二心也。天理人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？」<sup>⑬</sup>

所謂人心道心之分別，不過是一體的兩種境界的異名。常人易徇於名詞的表面意義而分之為二，陽明則追尋其本源而歸之為一。由於陽明思想具有極濃厚之收攝性質，故對他而言，學術亦必然是歸一的。此「歸一」，除了前述的道體的唯一性，亦指古人論學的一基本主張、概念或方向。此主張、概念或方向，就為學而言是「學問頭腦」，就論學而言是「立言宗旨」。陽明在四十六歲以前已常常強調「宗旨」的重要。徐愛云「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的工夫，一行做行的工夫，即工夫始有下落」。陽明云：

<sup>⑫</sup> 同上，第三十八條，頁七四。

<sup>⑬</sup> 同上，第十條，頁四二。

「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知已自有行在，只說一個行已自有知在。古人所以既說一個知、又說一個行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方才行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是個揣摩影響，所以必說一個行，方才知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話。」<sup>⑭</sup>

此處陽明所說的「宗旨」，並不是像後期如「致良知」般的一句話頭，而是說古人行事教法的一個最重要的意思。不過綜合《傳習錄》中陽明的言論學說，他舉「宗旨」之意，並非是「放射式」地要用一句話來概括一切，而是「收攝式」地將萬殊的義理統合為一個徹上徹下的意思，使人於本體之上，可以一見了然，於工夫亦有可循之途。陽明云：

「為學須得個頭腦，工夫方有著落。縱未能無間，如舟之有舵，一提便醒。不然，雖從事於學，只做個『義襲而取』，只是行不著、習不察，非大本達道也。」<sup>⑮</sup>

為學頭腦即是「才學便須知有著力處，既學便須知有得力處」的著力處和得力處。此「頭腦」於早期為「心即理」。故為學頭腦即是明此心體。陽明云：

「蓋《四書》《五經》不過說這心體，這心體即所謂道。心體明即是道明，更無二。此是為學頭腦處。」<sup>⑯</sup>

心體即是道，亦即是性，即是理。陽明又云：

「心即性，性即理。」<sup>⑰</sup>

<sup>⑭</sup> 同上，第五條，頁三三。

<sup>⑮</sup> 同上，第一〇二條，頁一二六。

<sup>⑯</sup> 同上，第三十一條，頁六九。

<sup>⑰</sup> 同上，第三十三條，頁七一。

又云：

「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體，性也；性即理也。」<sup>78</sup>

陽明早期說「心即理」，亦曾提及「良知」，不過是引孟子的話。<sup>79</sup> 五十歲後則直以「致良知」為宗旨。陽明云：

「吾昔居滁時，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，或務為玄解妙覺，動人聽聞。故彌來只說致良知。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。我這個話頭，自滁州至今，亦較過幾番，只是致良知三字無病。醫經折肱，方能察人病理。」<sup>80</sup>

陽明道體歸一、義理收攝的學術特質，下啓了明代後期江右王門學者以一個「與物無對」的主宰，統合並宰制所有內外的義理、倫物與思慮的學術風格。在聶雙江有「歸寂」之說，在羅念菴則有「主靜」，在劉蕺山則有「慎獨」、「意根」。<sup>81</sup> 這種收攝的風格正是王學的學術特色，是在此以前理學界所沒有的。它不但說明了由陽明至蕺山，理學家在「主客」、「心物」關係上的有較宋代理學家更趨於一貫的認識，也說明了明代理學家對理學「言」與「意」的合一別有創獲。（參後文）另一方面，「宗旨」

<sup>78</sup> 同上，第一三三條〈答顧東橋書〉，頁一六六。

<sup>79</sup> 同上，第八條云：「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝；見兄自然知弟；見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意誠。」孟子云：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」（朱熹《孟子集注·盡心上》，頁一九二）

<sup>80</sup> 同上，第二六二條，頁三二四。

<sup>81</sup> 同注<sup>80</sup>。

之說也在王門後學的發揚下，漸漸轉變出一個嶄新的內容。其間黃梨洲扮演了重要的角色。全祖望云：

「工部尚書湯公斌曰：黃先生（雄按：指黃梨洲）論學如大禹導山導水，脈絡分明，吾黨之斗杓也。」<sup>⑳</sup>

綜觀梨洲《明儒學案》一書，其論學之所以能「脈絡分明」者，基本上在於其能把握各家學術的宗旨。梨洲是如何認識「宗旨」的呢？黃氏云：

「大凡學有宗旨，是其人之得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之，使其在我？故講學而無宗旨，卽有嘉言，是無頭緒之亂絲也。學者而不能得其人之宗旨，卽讀其書，亦猶張騫初至大夏，不能得月氏要領也。是編分別宗旨，如燈取影，杜牧之曰：『丸之走盤，橫斜圓直，不可盡知。其必可知者，知是丸不能出於盤也。』夫宗旨亦若是而已矣。」<sup>㉑</sup>

「天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之，使其在我」一語是值得我們深思的。理學家的宗旨是以一二字的「言」來表達其歸約天下無窮義理後所得的「意」。梨洲這句話，顯然是從江右王門學者和劉蕺山的學術經驗而來的。吾人仔細推敲，卽不難察覺出雙江提一「寂」字，與念菴提一「靜」字，以至蕺山提「獨」、「意」二字，就如陽明提「致良知」一般，都是要使學者藉此一宗旨之「言」而得其爲學得力處之「意」。這與王弼「得意忘言」<sup>㉒</sup>之說是不同的。因爲理學家的宗旨，就是他們經過「鑿五丁之間道」<sup>㉓</sup>的辛勤後的真實體驗。故對他們而言，與其說「宗旨」是得「魚兔」以後就可以忘記的「筌蹄」，不如說它就是「魚兔」的

⑳ 全祖望《鮚埼亭集》〈梨洲先生神道碑文〉。臺北華世民國六十六年三月初版。頁一三七。

㉑ 《明儒學案》〈發凡〉，第一冊，頁一七。

㉒ 王弼《周易略例》〈明象〉四部叢刊本。

㉓ 《明儒學案》〈前序〉，第一冊，頁五。

本名。至於歸約之方，則人人不同。梨洲又云：

「有明事功文章，未必能越前代，至於講學，余妄謂過之。諸先生學不一途，師門宗旨，或析為二家；終身學術，每久之而一變。」<sup>86</sup>

如果我們相信陽明果是循陸象山一路，而梨洲又是守王學之矩矱的話，我們可以見到此一路的兩次轉變：象山言「立乎其大者」，是主觀地提點學者為學實證實修的體要；陽明談論宗旨，一方面亦是使學者「有得力處」，另一方面則已客觀地指出「宗旨」作為古人（或今人）論學「言」後之「意」的事實，並強調吾人必須通過把握「言」來扣緊「意」；至於梨洲，則是從一歷史的觀點分析「宗旨」此一概念的本質。因為梨洲一生學術得力於史學者甚多，而《明儒學案》又是一本史學書籍之故，「諸先生學不一途，師門宗旨，或析為二家；終身學術，每久之而一變」之論，正是梨洲歸約明代理學史之後的意見，而上述由陸、王至黃三人對宗旨的認識講論，從主觀的理學實踐漸轉至客觀的歷史解釋，其中的關鍵人物正是陽明。因為宗旨之說實是經他闡明，才為後學所注意重視的。衍而至於清中葉，章實齋言「立言有本」、「學者不能無宗主」<sup>87</sup>等主張，亦係一種學術「收攝」的表現。實齋以「文史校讎」立足於清中葉考證學盛行的時代，其學術主宗旨之論，具收攝之色彩，其論史學亦有「史德」之目，與義理之學不能無涉，故實齋實質上亦為王學的殿軍。

## 結 論

學者研究學術史或思想史，有許多觀點與方法，途徑之多，真是一時難以說盡。但大體上我們可以將之歸納為兩方面：一是就一歷史人物或典籍本身的思想內容、理論脈絡去理解、研究，而將社會、政治等客觀環境

<sup>86</sup> 同前注。

<sup>87</sup> 《章氏遺書》《文史通義》〈浙東學術〉，上冊，頁三二下。

的因素排除在外；另一是針對該人物、典籍與當時政治、社會的關係，特別是其相互間的影響及產生的意義去探索，認為思想史的發展與各種社會因素的關係密不可分。勉強去分別的話，可以說前者是純哲學的，後者是歷史的。這裏我指的不是一種機械的二分法，而是說有那麼兩個方向。一部中國思想史，可以是傾向於研究思想家與思想家之間傳承的觀念的，也可以是傾向於思想家與時代、政治的關係的。

上述是就學術研究而言。若就思想史本身而言，中國古代的思想家也有這二種傾向。一則較注意學術思想的觀念、哲理，甚或在某些時候和某些情況下將德性義理抽離於社會教化之外作玄想討論；一則較著重於道德實踐如何能與國家、民族、社會等外在因素一貫。這二種傾向可以用〈大學〉「明明德」「新（親）民」二詞綜括之。「明明德」是本體邊事；「新（親）民」則是重在德性的外在發用。在此處我們或可以用「體」「用」二字名之。體用是相對的概念。由體用的問題又衍生出「本體」、「工夫」的問題。本體是說德性工夫所依憑的主宰根源和意義；工夫指的是如何發明此一本體、或貫徹體用的方法。「體、用」與「本體、工夫」二方面的問題雖自有差異，因為「用」可以理解為「體」的另一面，或一個部分，總之不能離本體。「工夫」則時或獨立於本體之外，是一「明本體」的方式與內容。然而二者又不妨可以看作一個。因為工夫終究有一目的，就是通過本體的發明，以求與外在的發用貫徹。事實上，「體」、「用」和「本體」、「工夫」的問題在明末清初正是廣為學者討論的，而這些問題又與陽明學說有密切的關係。

對上述「體用」兩個方向加以闡明，可以幫助我們看清陽明學說中三個重要的特質和內容在後期學術史的發展。首先，宋以後平民意識的擴展和學術傳播的普及是中國學術史上的一件大事，王學末流最為人詬病的方（如「狂禪」、「認欲為理」、「滿街聖人」等），實係此一擴展和普

及的表徵，也是陽明學說關注人性、落實在愚夫愚婦人倫日用的必然結果。尤其王學經過龍溪和泰州以心「體」無善無惡之論推衍後，其晚輩弟子講學漸漸離開了社會現實環境，更使學術愈講愈偏，終而使理學中齊治均平向外發「用」之義不彰。總之，綜合晚明理學界中學者爭辯的異同，實不過是本體工夫及體用的辯論而已。吾人若驗之於陽明的學說，「無善無惡」一語是對「中和」本體境界的描述，與「為善去惡」的踐履工夫原本並不衝突。不過本體工夫之辨既是陽明學說中的一個極重要的內容，此二端的對立，自然早已潛伏在陽明的學說與其施教實行裏。然而陽明對此二端的兩兩存在一直相當自覺，而他對「收攝歸約」的重要性又極之了解，故開啓「宗旨」之說，使「致良知」能統合二端的歧異，理學在義理、知識兩方面也因而有新的發展。陽明在世時，雖然他的門徒對良知學說的理解已有分歧，本體與工夫二端的分裂尚未明朗。換言之，陽明學說中引致「體、用」或「本體、工夫」對立的因素並不導致其學說產生內部矛盾，卻種下了明末王學分裂，「體、用」與「本體、工夫」問題成爲一時重要學術課題的種子。他學說中的優點，竟成爲他身後學術發展的弱點，這恐怕是陽明始料所不及的罷？

