

文簡湛甘泉先生若水

中研三 李慧琪

一、學思背景簡介

在〈甘泉學案一〉一開始的甘泉小傳，黃宗羲以一半篇幅介紹甘泉生平，另一半則放在甘泉與陽明之比較，並針對二人之間的主張差異加以評價，從中反映出甘泉學術要旨。以下先就甘泉的生平背景部分加以說明。

湛若水，字元明，號甘泉，廣東增城人。從學於白沙，不赴計偕，後以母命入南雍。祭酒章楓山¹試睥面盎背論，奇之。登弘治乙丑進士第。初楊文忠²、張東白³在闈中，得先生卷，曰：「此非白沙之徒不能為也。」拆名果然。選庶吉士，擢編修。時陽明在吏部講學，先生與呂仲木和之。久之，使安南，冊封國王。正德丁亥，奉母喪歸，廬墓三年。卜西樵為講舍，士子來學者，先令習禮，然後聽講，興起者甚眾。嘉靖初入朝，陞侍讀，尋陞南京祭酒、禮部侍郎，歷南京禮、吏、兵三部尚書，致仕。平生足跡所至，必建書院以祀白沙。從遊者殆遍天下。年登九十，猶為南嶽之遊。將過江右，鄒東廓⁴戒其同志曰：「甘泉先生來，吾輩當獻老而不乞言⁵，毋有所輕論辯也。」庚申四月丁巳卒，年九十五。

湛若水(1466-1560)初名露，避祖諱而改名雨，又名若水，學者稱甘泉先生。弘治五年(1492)，參加鄉試、中舉人。弘治七年(1494)，甘泉二十九歲，從學於白沙，或受到老師影響，亦不樂仕進。而在甘泉三十二歲那年，悟得「隨處體認天理」一言，成為甘泉一生學術最重要的宗旨，也獲得白沙高度肯定：

¹ 章懋。其傳可見明史列傳第六十七；諸儒學案上三。

² 楊廷和。其傳可見明史列傳第七十八。

³ 張元楨。其傳可見明史列傳第七十二；諸儒學案上三。

⁴ 鄒守益。其傳可見明史列傳第一百七十一·儒林二；江右王門學案一。

⁵ 《禮記·玉制》：「凡養老，有虞氏以燕禮，夏后氏以饗禮，殷人以食禮，周人脩而兼用之。」《禮記·文王世子》：「天子視學，大昕鼓徵，所以警眾也。眾至然後天子至，乃命有司行事，興秩節，祭先師先聖焉。有司卒事反命。始之養也，適東序，釋奠於先老，遂設三老、五更、群老之席位焉。適饌省醴養老之珍具，遂發詠焉；退脩之孝養也。反，登，歌〈清廟〉，既歌而語，以成之也。言父子、君臣、長幼之道，合德音之致，禮之大者也。下管〈象〉，舞〈大武〉，大合眾以事，達有神，興有德也；正君臣之位，貴賤之等焉，而上下之義行矣。有司告以樂闋，王乃命公侯伯子男及群吏曰：『反養老于東序。』終之以仁也。」

《禮記·內則》：「凡養老，五帝憲，三王有乞言。五帝憲，養氣體而不乞言，有善則記之為惇史。三王亦憲，既養老而後乞言，亦微其禮，皆有惇史。」

今日天理二字，實是元初予自悟得，可念二三十年未得了手。初從白沙先生，歸甘泉半年，有悟處，致書請問先生曰：「近日見得天理二字最緊關。程子曰：『吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。』延平先生云：『默坐澄心，體認天理。』竊惟天理切須隨處體認，若真見得，日用間參前倚衡，無非這個充塞流行矣。」先生答云：「得某日書，甚好，喜之，不覺遂忘其病。隨處體認天理，著此一鞭，何患不到聖賢佳處也。」（《甘泉文集·新泉問辯錄》）

白沙於弘治十三年(1500)過世，所以其實甘泉受學於白沙的時間並不算太長。而在白沙去世的前一年，寫了一首〈江門釣瀨與湛民澤收管〉，自跋曰：「達摩西來，傳衣爲信。江門釣臺亦病夫之衣鉢也，茲以付民澤，將來有無窮之托，珍重珍重。」（《陳白沙集》卷六）可見白沙視甘泉爲學術衣鉢的傳人。而甘泉對白沙也是相當尊敬感念，著有《白沙詩教解》，以彰白沙學旨，生平足跡所至，必建書院以祀白沙。

弘治十七年(1504)，甘泉三十九歲，從母命入南京國子監。其於太學時所作〈睟面盎背論〉，讓章楓山稱奇不已，文章開頭首先區別天機之德與人爲之德：

人有所不能不形於外者，其天機之所不能已也。夫天機之發，森不可遏，其凡可以遏之而又可以形之者，大抵皆人爲也，非天機也。惟天機之根於心，雖欲遏之而不可藏也，雖欲形之而不可顯也。不可顯不可藏，則顯與藏皆天，而人不得而預焉。（《甘泉文集》，卷 21〈雜著〉）

所謂「天機」應就是「天理」之意，用「天機」一詞，或是受到白沙的影響⁶。強調人有「天機根於心」，其實也就是「心即理」的意思，所以「天機」進一步又可說是吾人之「本心」。本心一發用，則全幅呈顯，故曰「天機之發，森不可遏」。既然人心是可發用的，爲何又說「顯與藏皆天，而人不得而預焉」呢？甘泉實欲以德是否發於天機者，來分辨一人是君子還是僞善？強調真正的道德，實需本體呈露，而非是人爲造作可以表現出來的，否則「步趨或可以爲堯，重瞳或可以爲舜，貌似或可以爲孔子，折節謙恭或可以爲周公」，如此「天機或幾乎息矣」。

而文中最主要的一段提到：

⁶ 在白沙詩文中，常使用「機」或「天機」，如：
忘我而我大，不求勝物而物莫能撓。孟子云：「我善養吾浩然之氣。」山林朝市一也，死生常變一也，富貴貧賤威武一也，而無以動其心，是名曰「自得」。自得者，不累於外物，不累於耳目，不累於造次顛沛，鳶飛魚躍，其機在我。知此者謂之善學，不知此者雖學無益也。〈題跋·贈彭惠安別言〉
虛無裏面昭昭應，影響前頭步步迷。說到鳶飛魚躍處，絕無人力有天機。〈贈周成〉

夫二五精英，得其秀者為人，人而得其粹者為性。故天有元而人則有仁，天有利而人則有義，天有亨而人則有禮，天有貞而人則有智。仁義理智，人之所以得於天者也。得於天者，天之機也，非人之所為也，人之所為則非天矣。此所以寂而能感，靜而能動，內而能外，隱而能彰之樞機也。君子必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，所以存天之機而不以人力參之也。本體自然，不犯手段，積以歲月，忽不自知其機之在我，則其睟於面盎於背，皆機之發所不能已。而寂不能以不感，靜不能以不動，內不能以不外，隱不能以不彰，亦理之常，無足怪者。子思所謂誠則形，形則著，著則明者，皆此物也。（《甘泉文集》，卷 21〈雜著〉）

伊川於〈顏子所好何學論〉中，有「天地儲精，得五行之秀者為人」之言；在朱子也有把元、亨、利、貞四種天德，落在人心中即表現為仁、義、禮、智四種德性這樣的類推，在此文前三句甘泉的論述近路相當接近。其之所以在宇宙論上沿襲程朱之表述方式，可能與白沙不常言客觀天道有關。不過，在甘泉系統中，言「仁義禮智，人之所以得於天者也」，是從心本然地「內具」此四德來說，與朱子心是認知地去「當具」不同。

白沙喜於自然流行的境界，說生生之機，強調「勿忘勿助」的工夫，而甘泉在此也是依循此思路。也就是說，我們今天看到道德作用之睟於面、盎於背、施於四體，並非人為造作可得，而是有一根源的天機在背後主宰，且一旦作用則會不容已的表現，使得「寂不能以不感，靜不能以不動，內不能以不外，隱不能以不彰」。而君子的工夫就在「勿忘勿助」，換句話說就是「存天之機而不以人力參之也。」

弘治十八年，甘泉中進士、選庶吉士、任編修，隔年則於京師認識了陽明。時陽明、甘泉、涇野三人，雖學旨不同，仍相互應和。在《明史列傳第一百七十一·儒林一·呂柟傳》中，也提到了當時的講學情況：

柟受業渭南薛敬之，接河東薛瑄之傳，學以窮理實踐為主。官南都，與湛若水、鄒守益共主講席。任三十餘年，家無長物，終身未嘗有惰容。時天下言學者，不歸王守仁，則歸湛若水，獨守程、朱不變者，惟柟與羅欽順云。

甘泉雖與陽明有諸多學術上的論辯，然而兩人的交情卻是相當好。王陽明曾云：「吾求友於天下，三十年來未見此人」，年譜上也提到兩人，「一見定交，共創聖學。」；湛若水則言：「某平生與陽明公同志，他年當與同作一傳矣。」（《甘泉文集》，卷七〈答王汝中兵曹〉）此外，當年陽明謫龍場之時，甘泉曾作有〈九

章贈別》詩，其中有「援琴不成聲，掩淚袂橫側」、「生別各萬里，言之傷我心」，可見兩人情誼之深厚。又試列另二首：

我有三尺木，囊括久不彈。一朝遇知音，為君初上弦。上弦含清響，未彈意先傳。贈君別鶴操，報我以孤鸞。
天地我一體，宇宙本同家。與君心已通，別離何怨嗟。浮雲去不停，遊子路轉賒。願言崇明德，浩浩同無涯。
(《甘泉文集》卷二十六。)

而陽明答以八詠回應，其中一詩說到：

君莫歌九章，歌之傷我心，微言破寥寂，重以離別吟。別離悲尚淺，言微感逾深，瓦缶易諧俗，誰辨黃鐘音。

由此可看出，甘泉與陽明交情的基礎，實建立在追求真理的道上的相知相惜。由於甘泉與陽明這種在學術上爭論、在私交上篤厚的關係，也就難怪甘泉老年過江右時，陽明弟子鄒東廓要告誡同志說：「甘泉先生來，吾輩當獻老而不乞言，毋有所輕論辯也。」

爾後，甘泉因母喪回鄉，服除後則於西樵山煙霞洞講學。嘉靖初，甘泉再度入朝。擔任南京國子監祭酒時，曾作《心性圖說》以教士。任南京禮部侍郎時，則倣宋真德秀《大學衍義》作《格物通》上於朝。歷南京吏禮兵三部尚書。九十歲高齡，還能遊南嶽，可見其身體狀況相當不錯。年九十五卒。

由於甘泉不論在為官或回鄉都有講學，所以學生相當眾多。根據《明史列傳第一百七十一·儒林二·湛若水傳》中，提到：

湛氏門人最著者，永豐李懷、德安何遷、婺源洪垣、歸安唐樞。懷之言變化氣質、遷之言知止、樞之言求真心，大約出入王湛兩家之間，而別為一義。垣則主於調停兩家而互救其失，皆不盡守師說也。

同時湛若水傳後，還附有蔣信、周衝二人，但《明儒學案》中卻把二人分別放在楚中王門學案及南中王門學案，由此可見當時學子，就如黃宗羲說的：「然當時學於湛者，或卒業於王，學於王者，或卒業於湛，亦猶朱、陸之門下，遞相出入也。」

然而一路介紹下來，最後提供二點可思考之處。首先，甘泉既為白沙弟子，白沙甚至贈以江門釣台表示傳承衣鉢，但為何黃宗羲要把甘泉別成一學案？再者，從黃宗羲在甘泉學案開頭按語，以及在對甘泉學術評介，都特別強調陽明、甘泉間的論辯關係，也反映出當時甘泉、陽明各立其學，皆擁有眾多門人弟子，

而甘泉甚至還活得比較久，可是爲何後來「湛氏門人，不及王氏之盛」，陽明之學的影響遠超越甘泉？或許從接下來對甘泉學術的分析中，可以找到答案。

文簡湛甘泉先生若水

中研三 李慧琪

二、心性理氣

略

三、隨處體認天理

在確立甘泉的心性架構後，我們即可進一步來討論其學術要旨—隨處體認天理。以下我們分別從「天理」、「體認天理」，到「隨處體認天理」進行一層層論述。

先生曰：「天理二字，人人固有，非由外鑠，不為堯存，不為桀亡。故人皆可以為堯、舜，途之人可以為禹者，同有此耳。故途之人之心，即禹之心；禹之心，即堯、舜之心，總是一心，更無二心，蓋天地一而已矣。《記》云：『人者，天地之心也。』天地古今宇宙內只同此一個心，豈有二乎？初學之與聖人同此心，同此一個天理，雖欲強無之又不得。有時見孺子入井、見餓殍，過宗廟，到墟墓，見君子，與夫夜氣之息，平旦之氣，不知不覺萌動出來，遏他又遏不得。p156

從上段可知，以「人人固有、非由外鑠」來說明天理之意，此天理即是孟子言的仁義禮智四端，就是本心。而此心就如之前所言的「天機」，是「不可顯、不可藏」，欲「強無之又不得」、「遏他又遏不得」。而此天理，甘泉又以「大頭腦」稱之，曰「天理二字，聖賢大頭腦處」⁷、「天理是一大頭腦，千聖千賢，共此頭腦」⁸

清楚了解甘泉之天理即本心之後，進一步再來看所謂「體認天理」。

潘稽勳講天理須在體認上求見，舍體認何由得見天理也？衝對曰：「然。天理固亦常常發見，但人心逐外去了，便不見。所以要體認。纔體認便心存，心存便見天理，故曰『不能反躬，天理滅矣』。又曰『復其見天地之心』。體認是反躬而復也，天地之心即我之心，生生不已，更無一毫私意參雜其間。此便是無我，便見與天地萬物共是一體，何等廣大高明！認得這個意思，常見在，而乾乾不息以存之，這纔是 柄在手，所謂其幾在我也。到那時，恰所謂開闔從方便，乾坤在此間也。宇宙內事，千變萬化，

⁷ 〈甘泉學案〉，頁 151。

⁸ 〈甘泉學案〉，頁 154。

總根源於此，其妙殆有不可言者，然只是一個熟，如何？」先生曰：「此節所問所答皆是，然要用功實見得方有益。中間云『纔體認便心存，心存便見天理』，不若心存得其中正時，便見天理也。如此體認工夫，尤更直截。其後云云，待見天理後，便見得親切也。」p162

既然本心即是天理，人人皆有此心，又何須體認呢？這是因「人心逐外去了」，也就是孟子說的「放心」，由於人受氣質的限制，所以心常有遮蔽，故須體認，「纔體認便心存，心存便見天理」，這就是所謂「操則存，舍則亡」。而從「反躬」來言「體認」，即是一種逆覺體證的工夫，體認到、逆覺到有這個「柄」、有這個「機」、有這個「根源」的存在，自然對於宇宙萬事萬物的變化能有合理的對應。「只是一個熟」應該就是時時刻刻都在做這種體認天理的工夫。其實講到此，關於此逆覺體證的工夫應是足夠表達，但甘泉又云：「中間云『纔體認便心存，心存便見天理』，不若心存得其中正時，便見天理也。如此體認工夫，尤更直截。」既此心為本心，心存必得其中正，甘泉這樣說，會顯得本心似有不足，在此可思考的是，甘泉以為心存有不得其中正者，或有指涉對象，也就是針對那些以為只要操弄一個心就可以什麼都不做之人，所以才說「要用功實見得方有益」。但是這樣詮釋，卻使得他原本的心學路向的體認義變得容易混淆。

而針對所謂「隨處體認天理」，甘泉云：

吾所謂體認者，非分已發未發，未分動靜。所謂隨處體認天理者，隨已發未發，隨動隨靜，皆吾心之本體，蓋動靜體用一原故也。故彼明鏡然，其明瑩光者，其本體也。其照物與不照物，任物之來去，而本體自若。心之本體，其於未發已發，或動或靜，亦若是而已矣。若謂靜未發為本體，而外已發而動以為言，恐亦有岐而二之之弊也。前人多坐此弊，偏內偏外，皆支離而非合內外之道矣。吾〈心性圖〉備言此意，幸心體之。」p176

所謂「隨處體認天理」，既不是如朱子針對萬事萬物格物窮理的工夫，亦非白沙先證體之後，到處皆可觸發、都有理的呈現。從之前討論的心性圖中，我們可知甘泉從敬始到敬終都是一個工夫，而這工夫就是「隨處體認天理」，故此工夫不是特別在未發或已發時做，而是貫串整個未發到已發，這種合已發未發、合動靜的「合」的思路，是甘泉學術中的一大特徵，在心性圖說已充分展示此種學術性格，所以甘泉自己也說：「吾〈心性圖〉備言此意，幸心體之。」由此可知隨處不是到處，而是不分已發未發、動靜、內外等，全都要做體認天理的工夫。在此以明鏡譬喻本體，強調的是一種本體的恆常不變性，這和之前提過「日月蔽於雲，

非無日月也，鏡蔽於塵，非無明也，人心蔽於物，非無虛與靈也」⁹是一樣的意思。

下再引數段，可更明白甘泉隨處體認天理的「合」的精神。

明道看喜怒哀樂未發前作何氣象；延平默坐澄心，體認天理；象山在人情事變上用工夫。三先生之言，各有所為而發，合而觀之，合一用功乃盡也。
(《答孟津》) p150

雖「隨處體認天理」是甘泉自己悟出，然而應也受到明道、延平的影響。在此段是結合明道、延平未發前的逆覺體證的工夫，以及象山強調在人情事變用的工夫。其實這本來都是一個工夫，或說是同個工夫，不論選擇那一種，都可體認本心，而甘泉特意合此三種工夫，好像合而觀之才算完備，其實就是怕學者「未識於實地用功，即墮於空虛漭蕩，便有岐心事為二之病。」

衢問：「先生教人體認天理，衢即於無事時常明諸心，看認天地萬物一體之善。至有事時，即就此心上體會，體會便應去求個是便了。不識然否？」
先生曰：「吾所謂天理者，體認於心，即心學也。有事無事，原是此心。無事時萬物一體，有事時物各付物，皆是天理充塞流行，其實無一事。」
p169

此段重點強調就是一個合有事無事，皆是此心，也皆是隨處體認天理的工夫。無事時，心與天地萬物一體；有事時，心隨感而應對事事物物皆表現合理。

掌握了甘泉「隨處體認天理」的意義之後，其實甘泉所有的工夫，都可從此六字延伸，也就是說，所有工夫一言以蔽之就是「隨處體認天理」。

盤問「日用切要工夫」。道通曰：「先生之教，惟立志、煎銷習心、體認天理之三言者，最為切要，然亦只是一事。每令盤體驗而熟察之，久而未得其所以合一之義，敢請明示。」先生曰：「此只是一事。天理是一大頭腦，千聖千賢，共此頭腦，終日終身，只是此一大事，更無別事。立志者，立乎此而已。體認是工夫，以求得乎此者；煎銷習心，以去其害此者。心只是一個好心，本來天理完完全全，不待外求，顧人立志與否耳！孔子十五志於學，即志乎此也。此志一立，三十、四十、五十、六十、七十，直至不踰矩，皆是此志。變化貫通，只是一志。志如草木之根，具生意也；體認天理，如培灌此根；煎銷習心，如去草以護此根。貫通只是一事。」p154

⁹ 〈甘泉學案·求放心〉，頁143。

周道通說甘泉之教最重要的有三：立志¹⁰、煎銷習心¹¹、體認天理，而這三者其實又都「只是一事」。甘泉以草木為例，說明此三者的關係，「志如草木之根，具生意也；體認天理，如培灌此根；煎銷習心，如去草以護此根。貫通只是一事」。所謂「志」即「大頭腦」、「本心」、「天理」，或前面最早提到的「天機」，要立志，積極的工夫就是「隨處體認天理」、消極的工夫就是「煎銷習心」，其修養進路雖有不同，但最終的要求是一樣的。而在甘泉系統中，把「隨處體認天理」抽出作為學術要旨，於是只要能「隨處體認天理」，就能「立志」、「煎銷習心」，反過來說能「立志」、「煎銷習心」，就是「隨處體認天理」。故「隨處體認天理」分解來說是合兩種工夫，總和的說此三種工夫是一。

此外，隨處體認天理亦是「勿忘勿助」工夫。

問：「體認天理最難。天理只是吾心中正之體，不屬有無，不落方體，纔欠一毫，已便不是，纔添一毫，亦便不是。須是義精仁熟，此心洞然與之為體，方是隨處體認天理也。或曰：『知勿忘勿助之間則見之。』竊謂勿忘勿助，固是中規，然而其間不容髮，又不是個有硬格尺可量定的，只這工夫，何緣便得正當？」先生曰：「觀此可見吾契曾實心尋求來，所以發此語。天理在心，求則得之。夫子曰：『我欲仁，斯仁至矣！』但求之自有方，勿助勿忘是也。千古惟有孟子發揮出來，須不費絲毫人力。欠一毫便不是，纔添一毫亦不是，此語最是。只不忘助時，便添減不得。天理自見，非有難易也，何用硬格尺量也？孟子曰：『物皆然，心為甚。』¹²吾心中規，何用權度！」p180

此段以求得天理之方，即在「勿忘勿助」，由此可知「隨處體認天理」絕非刻意去求一個客觀的理，而是讓本體自然而然的去生發，不壓抑、也不刻意去表現，讓天理自然活潑呈現的工夫。

¹⁰夫學以立志為先，以知本為要。不知本而能立志者，未之有也。立志而不知本者有之矣，非真志也。志立而知本焉，其於聖學思過半矣。夫學問思辨，所以知本也。知本則志立，志立則心不放，心不放則性可復，性復則分定，分定則於憂怒之來，無所累於心性，無累，斯無事矣。苟無其本，乃憧憧乎放心之求，是放者一心，求之者又一心也。則情熾而益鑿其性，性鑿，則憂怒之累無窮矣。（《答鄭啓範》）P146

¹¹或問：「學貴煎銷習心，心之習也，豈其固有之污歟？」曰：「非固有也，形而後有者也，外鑠而中受之也。如秦人之悍也，楚人之詐也，心之習於風氣者也。處富而鄙吝，與處約而好侈靡者，心之習於居養者也，故曰：『性相近也，習相遠也。』煎銷也者，鍊金之名也。金之精也，有污於鉛者，有污於銅者，有污於糞土之侵蝕者，非鍊之不可去也。故金必百煉而後精，心必百煉而後明。」先生曰：「此說得之。認得本體，便知習心，習心去而本體完全矣。不是將本體來換了習心，本體元自在，習心蔽之，故若不見耳。不然，見赤子入井，便知何處發出來？故煎銷習心，便是體認天理工夫。到見得天理時，習心便退聽。如煎銷鉛銅，便是鍊金，然必須就爐錘，乃得煉之之功。今之外事以求靜者，如置金於密室，不就爐錘，雖千萬年也，只依舊是頑雜的金。」p159

¹²《孟子·梁惠王》：「權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心為甚，王請度之！」

「勿忘勿助」工夫是白沙十分強調的，甘泉也繼續繼承，然而對於白沙的「靜坐」，甘泉則「以敬代靜」。

古之論學，未有以靜為言者，以靜為言者，皆禪也。故孔門之教，皆欲事上求仁，動靜著力。何者？靜不可以致力，纔致力即已非靜矣。故《論語》曰：「執事敬。」《易》曰：「敬以直內，義以方外。」《中庸》戒慎恐懼慎獨，皆動以致其力之方也。何者？靜不可見，苟求之靜焉，駸駸¹³乎入於荒忽寂滅之中矣。故善學者，必令動靜一於敬，敬立而動靜渾矣，此合內外之道也。（《答余督學》） p144

甘泉言「以靜為言者，皆禪也」，是很嚴厲的批評，這樣可能連他的老師白沙都變成禪了。而這其中的關鍵，就在對動靜的認知。在甘泉看來，靜時不可著力，才一著力便是動了，故曰：「聖賢之學，元無靜存動察相對，只是一段工夫。凡所用功，皆是動處。蓋動以養其靜，靜處不可著力，才著力便是動矣。」¹⁴這是把動靜放在實下工夫來看，非合動靜言之形上的討論，同時甘泉強調「動以養靜」¹⁵，而此「養」的工夫就在「敬」，如此則把「靜」轉向「敬」。

心存則有主，有主則物不入，不入則血氣矜忿窒礙之病，皆不為之害矣。大抵至緊要處，在「執事敬」一句。若能於此得力，如樹根著土，則風雨雷霆，莫非發生。此心有主，則書冊山水酬應，皆吾致力涵養之地，而血氣矜忿窒礙，久將自消融矣。P145

從之前討論過的心性圖中，甘泉即以「敬」貫串始終、貫串已發未發。上文亦是強調一「敬」的工夫，若能持敬，則使心有所存，就像樹根著土一樣，是抓得很穩的，於是以此為涵養之基礎，去應事應物，不論書冊山水酬應，皆做涵養之工夫。甘泉又云：

涵養須用敬，進學在致知，如車兩輪。夫車兩輪同一車也，行則俱行，豈

¹³ 形容事物日趨進步強大。宋·蘇洵·審勢：「秦自孝公，其勢已駸駸焉，日趨於強大。」老殘遊記·第十一回：「然後由歐洲新文明進而復我三皇五帝舊文明，駸駸進於大同之世矣。」

¹⁴ 〈甘泉學案〉，頁 150。

¹⁵ 程明道所謂「動亦定，靜亦定」者，專為「定」字言之，故合動靜而言動靜皆定，統言之也。若吾之言「動以養靜」，蓋以實下工夫言之，蓋道之全體不可以動靜間也。先儒分戒慎恐懼一節為靜存，以慎獨一節為動省，故吾以為「戒慎恐懼」四字，何者是靜？纔用功便是動，如終日乾乾、兢兢業業、惟幾惟康，與中庸此二節，皆動時用功，慎動以養其靜。靜時不可著力，纔著力時便已是動了，動以養靜，此正是動靜合一處，吾子所謂貫動靜者是矣，此孔門一貫之學也。既云「動靜無端」，豈可往來看？天道常運不息，人心亦常生不息，不息者，動也，而靜在其中矣。其餘善自體認。《甘泉文集·新泉問辨續錄》

容有二？而謂有二者，非知程學者也。鄙見以為，如人行路，足目一時俱到，涵養進學，豈容有二？自一念之微，以至於事為講習之際，涵養致知，一時俱到，乃為善學也。故程子曰：「學在知所有，養所有。」p145

在此，甘泉是把伊川的「涵養須用敬，進學在致知」移植過來用，但此種工夫是屬於持敬窮理，一步步加強人的道德意識以對治生命習氣，與前所言的逆覺體證功夫，是截然不同的系統。而甘泉更進一步試圖把「勿忘勿助」與「敬」二種工夫結合在一起。

集者，如虛集之集，能主敬，則眾善歸焉。勿忘勿助，敬之謂也，故曰「敬者德之聚也。」此即精一工夫。若尋常所謂集者，乃於事事上集，無乃義襲耶？此內外之辨也。然能主敬，則事事無不在矣。今更無別法，只於勿忘勿助之間調停為緊要耳。（《答問集義》）p148

云「敬者心在於事而不放之謂」，此恐未盡程子云「主一之謂敬」。主一者，心中無有一物也，故云一，若有一物則二矣。勿忘勿助之間，乃是一。今云「心在於是而不放」，謂之勿忘則可矣，恐不能不滯於此事，則不能不助也，可謂之敬乎？p149

在此是把「勿忘勿助」視作一個「主一」工夫，故云「此即精一工夫」、「勿忘勿助之間，乃是一」，由這個「主一」把「敬」與「勿忘勿助」串聯起來。為何如此言之，從「今云『心在於是而不放』，謂之勿忘則可矣，恐不能不滯於此事，則不能不助也，可謂之敬乎？」，可再次看出甘泉擔心學者抓了一個心就滯於心，故以「勿忘勿助」為調停。

關於前面不斷強調有關甘泉對於心學的隱憂，最後可引二段文字來看：

衡問：「先生嘗言：『是非之心，人皆有之，此便是良知，亦便是天理。』竊以為是非之心，其在人也，雖私欲亦蒙蔽他不得。譬諸做强盜，人若說他是強盜，他便知怒。又如做官人要錢底，渠亦怕人知覺，及見人稱某官何等清廉，渠亦知敬而自愧。可見他本心自是明白，雖其貪利之心，亦蔽他不得，此正是他天理之心未嘗泯滅處。學者能常常體察乎此，依著自己是非之心，知得真切處，存養擴充將去，此便是致良知，亦便是隨處體認天理也。然而外人多言先生不欲學者之言良知者，豈慮其體察未到，將誤認於理欲之間，遂以為真知也耶？」先生曰：「如此看得好。吾於《大學》〈小人閒居〉章測難，備言此意。小人至為不善，見君子即知掩不善，又知著其善，又知自愧怍，人視己如見肺肝。又如賊盜至為不道，使其乍見孺子將入井，即有怵惕惻隱之心，豈不是良知？良知二字，自孟子發之，

豈不欲學者言之？但學者往往徒以為言，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，乃為善致。」p168

「日昨孚先以長至在邇，作飯會。席間因講復其見天地之心，衝謂諸友云：『人心本自坦坦平平，即所謂天地之心，不待復而後見也。聖人見人多迷而不復，恐其滅絕天理，不得已而又就其復處指點出來，欲令人便循著擴充將去也。吾輩若能守得平坦之心常在，即不消言復，只怕無端又生出別念來耳。故顏子克己，只是不容他軀殼上起念。』諸友以為然。如何？」先生曰：「冬至一陽初動，所為來復時也。天地之心，何時不在？特於動物時見耳。人心一念萌動，即是初心，無有不善，如孟子乍見孺子將入於井，便有怵惕惻隱之心，乍見處亦是初心復時也。人之良心，何嘗不在？特於初動時見耳。若到納交要譽，惡其聲時，便不是本來初心了。故孟子欲人就于初動處擴充涵養，以保四海。若識得此一點初心真心，便是天理。由此平平坦坦，持養將去，可也。若夫不消言復一語，恐未是初學者事，雖顏子亦未知此道。顏子猶不遠復，毋高論，要力行實地有益耳。」p161

在第一段引文中，從其學生為甘泉的辯護：「然而外人多言先生不欲學者之言良知者，豈慮其體察未到，將誤認於理欲之間，遂以為真知也耶？」可清楚知道，甘泉並非不能掌握良知本義，而是他衡量當時學者情況，作出了一個調整，提醒大家不要忽略「學問思辨篤行」的一端。而第二段是從另一個角度來說，今天聖賢之所以說一本心、天理，主要是擔心「人多迷而不復，恐其滅絕天理」，所以不得已指點出一把柄，是要讓人循著擴充，於是我們不能以為抓到一個良心就夠了，還要力行實地才是真知。

從以上敘述中，我們約可看出甘泉的理論之所以強調「合」、「以敬代靜」，實是基於其對於心學理論的一個擔憂。對內而言，是怕太過重「心」，使得學者不知還有下學的工夫的要做；對外而言，是怕太過重「靜」，會和禪發生混淆。然而也因此，使得他的思路會有些模糊之處。吾人以為甘泉骨子裡還是一個心學家，只是在表達方式上採取「先分再合」的方式，使得心學家那種直指本心那種第一義的工夫，在他身上就變得不明確。以上我們把甘泉學旨說明清楚後，下一章就可專門從甘泉陽明之辯、儒釋之辯，來思考反省甘泉的學術憂患意識。

四、甘泉與陽明論辯

由於甘泉與陽明的問題意識不同，因而在說法上就會顯示其衝突之處，而二人主要爭議的內容之一就在「格物」。甘泉於〈答陽明論格物〉中，先表示陽明格物之說不敢信者有四，已說可採者有五，然後再把自己的說法重申一遍。在此

我們顛倒一下次序，先來看看甘泉是如何解格物：

僕之所以訓格者，至其理也。至其理云者，體認天理也。體認天理云者，兼知行合內外言之也，天理無內外也。陳世傑書報吾兄，疑僕隨處體認天理之說為求於外，若然，不幾於義外之說乎？求即無內外也。吾之所謂隨處云者，隨心隨意隨身隨家隨國隨天下，蓋隨其所寂所感時耳，一耳。寂則廓然大公，感則物來順應。所寂所感不同，而皆不離於吾心中正之本體。本體即實體也，天理也，至善也，物也，而謂求之外，可乎？致知云者，蓋知此實體也。天理也，至善也，物也，乃吾之良知良能也，不假外求也。但人為氣習所蔽，故生而蒙，長而不學則愚。故學問思辨篤行諸訓，所以破其愚，去其蔽，警發其良知良能者耳，非有加也，故無所用其絲毫人力也。如人之夢寐，人能喚之惺耳，非有外與之惺也。故格物則無事矣，《大學》之事畢矣。若徒守其心，而無學問思辨篤行之功，則恐無所警發，雖似正實邪，下則為老、佛、楊、墨，上則為夷、惠、伊尹也。何者？昔曾參芟瓜，誤斷其根，父建大杖擊之，死而復甦。曾子以為無所逃於父為正矣，孔子乃曰：「小杖受，大杖逃，乃天理矣。」一事出入之間，天人判焉，其不可講學乎？詰之者則曰：「孔子又何所學？心焉耳矣。」殊不知孔子至聖也，天理之極致也，仁熟義精也，然必七十乃從心所欲不踰矩。人不學，則老死於愚耳矣。P151

甘泉以為「格」是至也、「物」是天理也，「格物」即是至天理，也就是體認天理的意思，甘泉這是把「格物」聯繫到自己的學術主張來說。但由於體認天理的說法，有「求之於外」的批評，所以甘泉在此又重新申明自己隨處體認天理的主張是兼知行合內外言之。因心即中正之本體、即天理也，所以心是一切發用的根據，而此心如前所述又是無所不貫、無所不包，於是從心、意、身、家、國，到天下，換句話說從寂到感，隨處皆可體認天理。而所謂「致知」，就是要知這個人心本有之實體。此外，甘泉也再度強調由於人有氣質的限制，所以學問思辨之功更形重要，可助人去除蔽障，警發自身的良知良能，然而這種工夫並不是人偽，而是人先天本有此良知良能。接著，有人反詰之言，其實主張的就是一個第一義的功夫，而甘泉回應，就連孔子都要等到七十歲才能做到從心所欲不踰矩，一般人又怎能忽略學的功夫，這就是前所言甘泉基於擔心人操持一心就以為什麼都不用了而產生的一貫重學的主張。

前段甘泉提到，隨處體認天理是「兼知行合內外」言之，由於「合內外」的部分在前心性圖中已討論較多，在此補充一下有關「兼知行」的部份：

明道所言：「存久自明，何待窮索」，須知所存者何事，乃有實地。首言「識

得此意，以誠敬存之」，知而存也。又言「存久自明」，存而知也。知行交進，所知所存，皆是一物。其終又云：「體之而樂，亦不患不能守。」大段要見得這頭腦親切，存之自不費力耳。（《答方西樵》） p166

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，行之唯艱。」《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。（《答顧箬溪》） p166

程子曰：「格者至也，物者理也，至其理乃格物也。」故古本以修身說格物。今云格物者，事當於理之謂也，不若云隨處體認天理之盡也。體認兼知行也。當於理，是格物後事，故曰「格物而後知至」。云敬而後當於理，敬是格物工夫也。P150

甘泉所言之「知行並進」，從明道「存久自明，何待窮索」、「識得此意，以誠敬存之」、「知所有而養所有，先識仁而以誠敬存之」等義出發，強調以識得此天理為下手處，隨處體認天理而涵養之，如此則是知行並進乎此天理。同時把隨處體認天理與格物結合，從大學古本以修身申格物的主張，認為格物亦是知行並進，要能把修身踐理連進來一塊說，才是完整的格物。

也就是因為甘泉強調格物隱然含有知行並進的一段工夫，所以就以此為批評陽明的基準，認為陽明的解釋無論在知行皆有不足。

蓋兄之格物之說，有不敢信者四：自古聖賢之學，皆以天理為頭腦，以知行為工夫。兄之訓格為正，訓物為念頭之發，則下文誠意之意，即念頭之發也，正心之正，即格也；於義文不亦重複矣乎？其不可一也。又於上文知止能得為無承，於古本下節以修身說格致為無取，其不可二也。兄之格物，云正念頭也，則念頭之正否，亦未可據。如釋、老之虛無，則曰「應無所住而生其心，無諸相，無根塵」，亦自以為正矣，楊、墨之時皆以為聖矣，豈自以為不正而安之？以其無學問之功，而不知所謂正者，乃邪而不自知也。其所自謂聖，乃流於禽獸也。夷、惠、伊尹、孟子亦以為聖矣，而流於隘與不恭，而異於孔子者，以其無講學之功，無始終條理之實，無智巧之妙也。則吾兄之訓，徒正念頭，其不可者三也。論學之最始者，則《說命》曰「學於古訓乃有獲」；《周書》則曰「學古入官」；舜命禹則曰「惟精惟一」；顏子述孔子之教，則曰「博文約禮」；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？止曰「默而識之」可矣，而又曰「學而不厭」，何耶？又曰「信而好古敏求」者，何耶？子思止曰「尊德性」可矣，而又曰「道問學」者，何耶？所講所學，所好所求者，何耶？其不可者四也。（《答陽明論格物》） p151

首先認為陽明解格物為正念頭，於下文誠意、正心不是於義重複？其實要說的就是正念頭充其量只是釋誠意、正心之意，不足以釋格物，此一不可。再來，從「行」的層面來看，甘泉以為陽明不符合大學古本知止能得¹⁶、以修身說格物之旨，忽略了有關「行」的部分，此二不可。同時，從「知」的層面來看，正念頭亦未可據，釋老楊墨皆可以說自己念頭為正，轉而帶到甘泉反覆強調的修德、講學要並重的主張，如此才是知行並進，這就是其質疑的三不可、四不可。

而接下來甘泉說明自己主張可采者有五，是反過來把自己所言與陽明相對照，皆符合知行並進的主旨。

若僕之鄙說，似有可采者五：訓格物為至，其理始雖自得，然稽之程子之書，為先得同然，一也。考之章首「止至善」，即此也。上文知止能得，為知行並進至理工夫，二也。考之古本，下文以修身申格致，為於學者極有力，三也。《大學》曰「致知在格物」，程子則曰「致知在所養，養知在寡欲」，以涵養寡欲訓格物，正合古本以修身申格物之旨為無疑，四也。以格物兼知行，其於自古聖訓「學問思辨篤行」也，「精一」也，「博約」也，「學古」「好古」「信古」也，「修德講學」也，「默識」「學不厭」也，「尊德性」「道問學」也，「始終條理」也，「知言養氣」也，千聖千賢之教，為不謬，五也。（《答陽明論格物》） p151

從上我們可看出對於陽明正念頭的第一義功夫，甘泉實未能有相應的理解，一直以為陽明只侷限於主體工夫的框架忽略客觀的學的層面，而不知此功夫一發，自能由心及事使一切皆成為合理的要求，發出合理的表現。之所以有此差別的原因，其實可以歸結到甘泉自己所言，兩人對心的看法的差異：

蓋陽明與吾看心不同，吾之所謂心者，體萬物而不遺者也，故無內外；陽明之所謂心者，指腔子裏而為言者也，故以吾之說為外。（《答楊少默》） p149

¹⁶明德新民，全在止至善上用功。知止能得，即是知行合一，乃止至善之功。「古之欲明明德二節」，反復推到格物上，意心身都來格物上用功，上文知止定安，即其功也。家國天下皆在內，元是一段工夫，合外內之道，更無七段八段。格物者，即至其理也。意心身與家國天下，隨處體認天理也。所謂至者，意心身至之也，世以想像記誦為窮理者遠矣。（《寄陳惟浚》） p148

所謂看心不同，在甘泉看來是所看到的心意涵不同，甘泉的心是體天地萬物而不遺、合內外而言的心，而陽明的心卻只是從腔子裡說，是內而非外的心。然撇開甘泉對陽明的理解不當來說，在吾人看來，其實兩人對本心義都有適切的體會，所謂不同，只是表述方式的不同。陽明是緊扣一個第一義的工夫—致良知，此最為直截明白。而甘泉確是一種似橫渠兼兩的立論方式，他的重點不再抽出一個第一義功夫，而是強調一個合的思路，用一個隨處體認天理，把內外、動靜、知行、心事等等全部貫串起來，這樣的方式其實是基於甘泉對於只偏重本心的講法可能產生的弊病所做的修正。於是最終甘泉、陽明所要表達的心其實意義並無二致，也難怪遊走於兩人門下的弟子試圖要將二人學說會通，¹⁷以為體認天理即致良知，但由於兩人思考進路不同，只怕如此會通的結果甘泉要表達的意義會被隱沒。

最後我們再回頭來看黃宗羲對於陽明與甘泉的評論。

先生與陽明分主教事。陽明宗旨致良知，先生宗旨隨處體認天理。學者遂以良知之學，各立門戶。其間為之調人者，謂「天理即良知也，體認即致也，何異？何同？」然先生論格物，條陽明之說四不可。陽明亦言隨處體認天理為求之于外。是終不可強之使合也。先生大意，謂陽明訓格為正，訓物為念頭，格物是正念頭也，苟不加學問思辨行之功，則念頭之正否，未可據。夫陽明之正念頭，致其知也，非學問思辨行，何以為致？此不足為陽明格物之說病。先生以為心體萬物而不遺，陽明但指腔子裏以為心，故有是內而非外之誚。然天地萬物之理，不外於腔子裏，故見心之廣大。若以天地萬物之理，即吾心之理，求之天地萬物，以為廣大，則先生仍為舊說所拘也。天理無處而心其處，心無處而寂然未發者其處，寂然不動，感即在寂之中，則體認者，亦唯體認之於寂而已。今日隨處體認，無乃體認於感？其言終覺有病也。

黃宗羲於此先將兩人對彼此的批評簡單說明，然後為陽明作一番釐清，並對於甘泉之說有所懷疑。在此要補充說明的是，首先兩人基本上都以為對方是「外」¹⁸，有此種看法就是因為二人看心之方式不同，故以己之內外非彼之內外，其實甘泉的心是合內外而言，陽明的心是超內外而言，所以就某方面來說，兩人根本

¹⁷ 《明史·湛若水傳》：「時宜興周衝，字道通，亦游王、湛之門，由舉人授高安訓導，至唐府紀善。嘗曰：『湛之體認天理即王之致良知也。』與信集師說，為《新泉問辨錄》，兩家門人各相非笑，衝為疏通其旨焉。」

¹⁸ 格物之義，以物為心意之所著。兄意只恐人舍心求之於外，故有是說。不肖則以為，人心與天地萬物為體，心體物而不遺，認得心體廣大，則物不能外矣，故格物非在外也，格之致之，心又非在外也。於物若以為心意之著見，恐不免有外物之疾。（《與陽明》）p143

就不用涉及內外的問題。再者，黃宗羲批評甘泉的地方，基本上是不相應的。甘泉的心之廣大是從其無所不貫、無所不包來說，並非往外求之天地萬物以為廣大；同時，甘泉是隨寂隨感皆須有體認天理的工夫，非只是體認於感也。

五、儒釋之辨

以上所言是屬於甘泉學說中面對心學理論可能有的內部問題而做的一種修正思考，而對於外部所要面對的佛教的挑戰，甘泉亦不忽略。

上下四方之宇，古今往來之宙，宇宙間只是一氣充塞流行，與道為體，何莫非有？何空之云？雖天地弊壞，人物消盡，而此氣此道，亦未嘗亡，則未嘗空也。（《寄陽明》） p144

虛實同體也，佛氏岐而二之，已不識性，且求去根塵，非得真虛也。世儒以佛氏為虛無，烏足以及此？ p148

儒家學術大旨，其實多放在心、性、理的對應關係上，之所以談虛、談氣主要都是為了肯定世間的有、肯定萬事萬物的存在，這也是儒家對應佛家的一貫方式。故甘泉云：

從事聖人之書者，亦有縱欲敗度，傷殘倫理，然不可謂之儒，聖人必不取之。而佛者之教，正欲人人絕滅倫理，如水火之不相同。 p168

此就是從倫理是否滅絕，來區分儒釋水火之不容。

而套用在自己的學術架構中，甘泉便以察天理、反以天理為障作為儒釋的劃分，

儒者在察天理，佛者反以天理為障。聖人之學，至大至公，釋者之學，至私至小，大小公私，足以辨之矣。昨潘稽勳、石武選亦嘗問此，吾應之曰：「聖人以天地萬物為體，既以身在天地萬物內，何等廓然大公，焉得一毫私意？凡私皆從一身上起念，聖人自無此念，自無意必固我之私。若佛者，務去六根六塵，根塵指耳目口鼻等為言，然皆天之所以與我，不能無者，而務去之，即己一身亦奈何不得，不免有意必固我之私，猶強謂之無我耳，何等私小！」 p159

甘泉從天人合一來說一個廓然大公的境界，肯定此心此身皆上天所與我，只要有積極的修養工夫，自然能屏除私意，與天地萬物為一體；而佛教欲強除六根六塵，

凡而是私心作祟。從另一角度說，由於不能明白佛教所謂「空」為何，於是就把能不能覺道，在甘泉來說是不能體認天理作為儒釋之分的關鍵：

先生曰：「有以知覺之知為道，是未知所知者何事。孟子言『予將以斯道覺斯民』，則所覺者道也。儒釋之分正在此。」 p169

由上可知，甘泉在儒釋之辨方面，從肯定有、肯定倫理，到是否體認天理來談儒釋之辨，其實並無太大開創處。基本上都是站在儒學的立場來看，並不能對佛教有適切的了解，當然也就不能對儒釋二家作細緻深入的區別。

