

姚江學案：文成王陽明先生守仁

中博一 余姁倩

一、前言

姚江學案以陽明爲首，以下分列浙中、江右、楚中、北方、粵閩等五家學案。在正式述及陽明學案之前，黃宗羲對陽明學術做了一個概述與評論。以爲明代學術至陽明之前，不出朱子的範圍，皆是向外窮格的方向，未曾從反身體證這一路數入手。因此亦以高攀龍云：「薛敬軒、呂涇野語錄中，皆無甚透悟。」爲是。而陽明指點出良知人人本有，只要反觀即得，於是「人人有個作聖之路」¹。因爲良知本有，不假外求，提出了成聖的內在根據，並且此根據普遍具在，因此黃宗羲認爲由此人人成聖的努力方有其根源，有其動力。

據《年譜》記載，陽明提出「致良知」時是五十歲²，黃宗羲以爲陽明不及更深入地闡明宗旨，因此後學分別以其理解來詮釋此教，越說越玄遠，已經失去陽明的本意了。黃宗羲解陽明之格物：「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，行此數者不已者也。」以爲致即是行，於事事物物上致本心良知，即是切實地推擴良知於事事物物上，以此來補救只在「知」上用力的窮理工夫。黃宗羲之意可說陽明之學正在補朱子學之弊；並批評陽明後學不由直下反身踐履此良知本心，反而「測度想像」，以知見求本體，結果使陽明學回到朱子學先知後行的路數。

黃宗羲指出當時有解《天泉問答》：「無善無惡者心之體，有善有惡者意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」爲「心體無善無惡是性，由是而發之爲有善有惡之意，由是而有分別其善惡之知，由是而有爲善去惡之格物」，以爲此解使良知落在意發之後而有，並非如孟子所言「所不慮而知者，其良知也」，乃本然具在者；所以鄧定宇才有「權論」之說。《明儒學案》錄鄧定宇〈論學書〉：「陽明先生以知是知非爲

¹ 沈善洪主編：《明儒學案》（杭州：浙江古籍出版社，一九九二年八月），頁 197。（本文以下所引《明儒學案》原文，皆依此本，不另加註，僅標明頁碼。）

² 《陽明全書·卷三十三 年譜二》：「武宗正德十有六年辛巳，先生五十歲，在江西。……是年，先生始揭致良知之教。」（台北：台灣中華書局，民國五十五年三月，頁十六—十七。）

（本文以下所使用之《陽明全書》皆依此本，不另加註，僅標明卷次頁碼。）

良知，權論耳。夫良知何是何非？知者其照也。今不直指人月與鏡，而使觀其光，愈求愈遠矣。且及其是非並出而後致，是大不致也。」（頁 572），黃宗羲論之曰：「謂陽明知是知非為良知，特是權論。夫知是知非，不落於是非者也。發而有是有非，吾從而知之，謂之照。無是無非，澄然在中，而不可不謂之知是知非，則是知之體也。猶之好好色，惡惡臭，好惡之體，何嘗落於色臭哉？在陽明實非權論，後來學者多在用處求，辨之於有是有非之中，多不得力。先生隨其義，不可謂非藥石也。」（頁 568）鄧定宇以為陽明「知是知非為良知」只是權宜之論，良知為本體，知是知非是其作用，是本體之明照，是有是有非後方纔知是知非；而明照之光不即是本體。故良知不在是非出了之後方有。黃宗羲肯定鄧定宇以陽明之說為權論的用心，但此是鄧定宇為救學者徒在意發之後（有是有非）求良知之病，若在陽明，則非權論。其以為，能知是知非，已不落在是非之中，而較「發而有是有非」為高一層，所以叫做明照。未發之時（無是無非），此知依然清明地存在，總是知是知非之良知本體。黃宗羲以「好好色，惡惡臭」為比喻，此「能好能惡」之體，必不落在色臭之中，而在色臭之上。故陽明之說不必為權論，因「知是知非」本在「發而有是有非」之上之前，即是良知本體。

那麼，我們可以問，良知本心既是不慮之本然，何以所發之意有是非善惡？黃宗羲承劉蕺山之說，分別了意與念。故以無善無惡是無善念無惡念，有善有惡是有善念有惡念，唯念有善惡，而非性、意。因此「無善無惡心之體，有善有惡意之動」兩句重心在言「動靜」，無善念無惡念即是心體靜（或可言未發）時狀態；意動了之後，已發而有念，方有善惡可說。黃宗羲以此與「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動」相印。而知善知惡亦非意本身有善惡，所以才有知去分別善惡；意是誠，知是誠意中必然地好善惡惡，此為良知，亦即是「虛靈不昧之性體」，由此而為善去惡，直是率性而行。黃宗羲此意，由性體心體、誠意、良知、格物，「無善惡之夾雜」，其善是一貫的。

由此，黃宗羲以為：

- （一）視性之無善無惡為至善的說法為非，以為性體總是善，無不善者。
- （二）把致良知推到已發而有善惡的意（依黃宗羲，應為「念」）之後，因此於已發處（氣）求良知，是越求越遠。

二、生平事蹟

《姚江學案》首先述及陽明生平：

王守仁，字伯安，學者稱為陽明先生，餘姚人也。父華，成化辛丑進士第一人。仕至南京吏部尚書。先生娠十四月而生，祖

母岑夫人夢神人送兒雲中至，因命名為雲。五歲不能言，有異僧過之，曰：「可惜道破。」始改今名。豪邁不羈，十五歲縱觀塞外，經月始返。十八歲，過廣信，謁婁一齋，慨然以聖人可學而至。登弘治己未進士第，授刑部主事，改兵部。

逆瑾矯旨逮南京科道官，先生抗疏救之，下詔獄，廷杖四十，謫貴州龍場驛丞。瑾遣人跡而加害，先生託投水脫去，得至龍場。瑾誅，知廬陵縣，歷吏部主事、員外郎、郎中，陞南京太僕寺少卿、鴻臚寺卿。時虔、閩不靖，兵部尚書王瓊特舉先生以左僉都御史巡撫南贛。未幾，遂平彰南、橫水、桶剛、大帽、湫頭諸寇。己卯六月，奉勒勘處福建叛軍。至豐城而聞宸濠反，遂返吉安，起兵討之。宸濠方圍安慶，先生破南昌，濠返兵自救，遇之於樵舍，三戰，俘濠。武宗率師親征，群小張忠、許泰欲縱濠鄱湖，待武宗接戰而後奏凱。先生不聽，乘夜過玉山，集浙江三司，以濠付太監張永。張永者，為武宗親信，群小之所憚也。命兼江西巡撫。又明年，陞南京刑部尚書。封新建伯。嘉靖壬午，丁冢宰憂。丁亥，原官兼左都御史，起征思、田。思、田平，以歸師襲八寨、斷藤峽，破之。先生幼夢謁馬伏波廟，題詩於壁。至是，道出祠下，恍如夢中。時先生已病，疏請告。至南安，門人周積侍疾，問遺言。先生曰：「此心光明，亦復何言？」頃之而逝，七年戊子十一月二十九日也，年五十七。(頁 200-201)

王守仁，字伯安，餘姚人，之後其父王華³遷居山陰(今浙江紹興)，而守仁曾於三十一歲時由京師歸越築室陽明洞，故學者稱陽明先生。據《明史》記載陽明「年十五，訪居庸、山海關。時闌出塞，縱觀山川形勝。弱冠舉鄉試，學大進。顧益好言兵⁴，且善射。登弘治十二年進士。使治前威寧伯王越葬，還而朝議方急西北邊，守仁條八事上之」⁵，見其性情豪邁與經略之大志。又陽明十八歲「始慕聖學。……至廣信，謁婁一齋諒，語宋儒格物之學，謂聖人必可學而至，遂深契之」⁶；除此

³ 《明史王守仁傳》略述陽明父親王華事蹟：「父華，字德輝，成化十七年進士第一。授修撰。弘治中，累官學士、少詹事。華有器度，在講幄最久，孝宗甚眷之。李廣貴幸，華講大學衍義，至唐李輔國與張后表裡用事，指陳甚切。帝命中官賜食勞焉。正德初，進禮部左侍郎。以守仁忤劉瑾，出為南京吏部尚書，坐事罷。旋以會典小誤，降右侍郎。瑾敗，乃復故，無何卒。華性孝，母岑年踰百歲卒。華已年七十餘，猶寢苦蔬食，士論多之。」(吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：古籍出版社，一九九二年十二月初版，頁 1534。)

⁴ 《陽明全書·卷三十三 年譜一》也有「孝宗弘治十年丁巳先生二十六歲寓京師。是年先生學兵法。當時邊報甚急，朝廷推舉將才莫不遑遽，先生念武舉之設，僅得騎射搏擊之士，而不可以收韜略統馭之才，於是留情武事，凡兵家祕書，莫不精究。」(頁四)的記載。

⁵ 同註 3。

⁶ 《陽明全書·卷三十二 年譜一》「孝宗弘治二年己酉先生十八歲寓江西」。(頁十二)

之外，亦有陽明二十七歲「談養生」⁷之記載。凡此皆可見陽明在三十歲以前，其學之博之雜。

孝宗弘治十八年，陽明三十四歲，《年譜》載：

是年先生門人始進。學者溺於詞章記誦，不復知有身心之學。先生首倡言之，使人先立必為聖人之志。聞者漸覺興起，有願執贄及門者。至是專志授徒講學。……甘泉湛先生若水時為翰林庶吉士，一見定交，共以倡明聖學為事。（卷三十二 年譜一，頁六）

此時陽明已志在儒門成聖之學，並開始講學。

武宗正德元年，時陽明三十五歲。南京給事中御史戴銑等人以諫忤劉瑾，瑾下令逮捕二十餘人。陽明上〈乞宥言官去權奸以張聖德疏〉救之，亦遭禍，廷杖四十，謫貴州龍場驛驛丞。正德三年，陽明三十七歲，至龍場，是年始悟格物致知，著《五經憶說》。正德四年，提學副使席書聘陽明主貴陽書院。《年譜》載：

是年先生始論知行合一。始席元山書提督學政，問朱陸同異之辨。先生不語朱陸之學，而告之其所悟。書懷疑而去。明日復來，舉知行本體證之五經諸子，漸有省。往復數四，豁然大悟，謂「聖人之學復睹於今日；朱陸異同，各有得失，無事辯詰，求之吾性本自明也。」……身率貴陽諸生，以所事師禮事之。（卷三十二 年譜一，頁八）

至正德五年，劉瑾伏誅，陽明陞為廬陵縣知縣，歷吏部主事、員外郎、郎中，南京太僕寺少卿、鴻臚寺卿等職，時正德九年。

正德十一年，陽明四十五歲，兵部尚書王瓊推舉陽明，陞都察院左僉都御史，巡撫南贛汀漳等處，隔年又陞都察院右副都御史。由此，陽明始立戰功，正德十二年二月平漳寇，十月平橫水桶岡諸寇；正德十三年三月襲平大帽洲頭諸寇。此時，陽明雖忙於兵事，門人薛侃、歐陽德、梁焯、何廷仁、黃弘綱等皆講聚不散，至戰事稍息，陽明日與發明《大學》之旨，指示入道之方。⁸正德十四年六月奉命平福建叛軍，十五日至豐城聞寧王朱宸豪叛變，於是返回吉安起義兵。陽明運籌帷幄，凡三十五日而亂平。正德十六年，陽明始揭致良知之教。五月，陽明集門人於白鹿洞，欲同門久聚，共明此學。⁹六月，世宗即位，本召陽明至京，為輔臣所阻，陞南京兵部尚書，十二月封新建伯。其後雖屢推兵部尚書、

⁷ 《陽明全書·卷三十二 年譜一》「孝宗弘治十一年戊午先生二十七歲寓京師」。（頁四）

⁸ 參見《陽明全書·卷三十二 年譜一》，頁二十六。

⁹ 參見《陽明全書·卷三十三 年譜二》，頁十七。

三邊總督、提督團營，終無任用。

嘉靖二年，王華卒，陽明歸越居喪。三年，《年譜》載陽明「門人日進」，於稽山書院講學，聽者來自湖廣、廣東、直隸、南贛、安福、新建、泰和等地，「環坐而聽者三百人。先生臨之，只發《大學》萬物同體之旨，使人各求本性，致極良知以至於至善……」（《卷三十四 年譜三》，頁六）嘉靖六年，陽明五十六歲。當時思恩、田州（今廣西）土酋盧蘇、王受叛亂。朝廷即召陽明兼都察院左都御史、總督兩廣兼巡撫，以征思田。嘉靖七年二月，思田平。七月乘歸師之便，破八寨、斷藤峽之賊。途經馬伏波¹⁰廟，陽明憶起幼夢謁馬伏波事，有〈夢中絕句〉：「卷甲歸來馬伏波，早年兵法鬢毛皤；雪埋銅柱雷轟折，六字題詩尚不磨。」按曰：「此予十五歲時夢中所作。今拜伏波祠下，宛如夢中。茲行殆有不偶然者，因識其事於此。」（《卷二十 外集二》，頁四十）並作〈謁伏波廟〉二首。時陽明已病篤。十一月，陽明年五十七，卒於南安，臨終謂門人周積曰：「此心光明，亦復何言？」（《卷三十四 年譜三》，頁三十二）¹¹

陽明一生學術，從青年的多方尋索至專志於儒家成聖之學，自此至晚年，又有不同發明，多所轉折發展；晚歲十餘年，兵務繁忙中，仍講學不已，且學術規模亦越趨精熟，其致力於儒學如此。陽明臨終之言，也可見心學修養之灑落境界。

三、學前三變

黃宗羲言陽明之學有三變，方得入聖學之門：

先生之學，始汜濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物，顧物理吾心終判為二，無所得入。於是出入於佛老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道，忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學三變而始得其門。（頁201）

（一）始汜濫於詞章

陽明少年即表現出文才，此外亦有慕聖學之意。依《年譜》載，

¹⁰ 漢朝伏波將軍馬援，《後漢書》有馬援列傳。

¹¹ 另外，黃綰〈陽明先生行狀〉則曰：「二十九日至南康縣，將屬纊，家童問何所囑。公曰：『他無所念，平生學問方纔見得數分，未能與吾黨共成之，為可恨耳！』遂逝。」（《卷三十七 世德紀》，頁三十四）。

孝宗弘治五年，陽明二十一歲：

是年為宋儒格物之學。先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂「眾物必有表裡精粗，一草一木，皆含至理」，官署中多竹，即取竹格之；沈思其理不得，遂遇疾。先生自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學。（《卷三十二年譜一》，頁四）¹²

黃綰〈陽明先生行狀〉也言陽明登進士，「與太原喬宇，廣信汪俊，河南李夢陽、何景明，姑蘇顧璘、徐禎卿，山東邊貢諸公以才名爭馳騁，學古詩文。」（《卷三十七》，頁十九）陽明當時雖已嚮慕聖賢，然依朱學的修養工夫，卻不得其門而入，故轉從辭章之學。¹³

（二）由循序格物至出入佛老

弘治十一年，陽明三十七歲，《年譜》曰：

是年先生談養生。先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友於天

¹² 陽明格竹之事，錢明先生曾考察曰：「《年譜》的這一記載與《陽明先生遺言錄》下卷第 49 條所錄實為同一件事。《遺言錄》載：『先生曰：某十五六歲時，便有志聖人之道，但於先儒格致之說若無所入，一向姑放下了。一日寓書齋，對數筮竹，要去格他理之所以然。茫然無可得，遂深思數日，卒遇危疾，幾至不起，乃疑聖人之道恐非吾分所及，且隨時去學科舉之業。既後心不自己，略要起思，舊病又發。於是又放情去學二氏，覺得二氏之學比之吾儒反覺徑捷，遂欣然去究竟其說。』《思辨錄輯要》卷三《格致類》亦載陽明本人之言，稱格竹事係其少年所為。然《年譜》卻將此事記於弘治五年（壬子）陽明二十一歲時。有學者據此認為《年譜》所記『必定有誤』（參見陳來《〈遺言錄〉、〈稽山承語〉與王陽明晚年思想》，載《陽明學研究》第 154 頁。但作者在《有無之境》中卻並不認為《年譜》有誤〔第 339、340 頁〕。因論文後出，故可視為作者對己說之修正）。但若按『既後心不自己，略要起思，舊病又發』句分析，則是否可得出如下結論：陽明因格竹子而得病，並非一回，且不僅自己去格，還要讓別人去『窮格竹子的道理』（《全集》第 120 頁），故其『勞思致疾』，亦並非一回。從時間跨度看，窮格竹子（實則禪家參竹之法）當在陽明十五歲至十七歲『寓京師』時。至於《年譜》所記，因用的是倒敘語氣，所以不能說有誤。」（《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，二〇〇二年九月，頁 25，註 1。）

（錢明先生所言陽明亦要他人窮格竹子處，乃指《王陽明全集》，頁 120。〈卷三 語錄三〉：「先生曰：『眾人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我著實曾用來。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，令去格看。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。……』」）

¹³ 錢明先生考察曰：「陽明早年有個在哲學上無所得而在詩賦上有所得的時期。錢謙益在《列朝詩集小傳·王新建守仁》中說：『先生在郎署，與李空同諸人游，刻意為詞章。』陳子龍曰：『文成才情振拔，少年頗擅風雅。』（朱彝尊《明詩宗》卷二十七下）但『居夷之後，講道有得，遂不復措意工拙』（《列朝詩集小傳·王新建守仁》）；後多以詩明道，寫得好詩更日見稀少：『自講學後多做學究語，遂不堪多錄。』（同上）……」（《陽明學的形成與發展》，頁 22，註 2。）

下又不數遇，心持惶惑。一日讀晦翁上宋光宗疏，有曰：「居敬持志，為讀書之本，循序致精，為讀書之法。」乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得；又循其序，思得漸漬洽浹，然物理吾心終若判而為二。沈鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。（《卷三十二年譜一》，頁四）

陽明以辭章之學終非其志，又再循朱學之工夫，此時已不似年輕時貿然格竹，較得要領並益深入；但仍覺「物理吾心終若判為二」。此時陽明雖仍舊未尋得入道之方，但其所困惑者，對朱學的反省而言是相當深刻的。陽明於惶惑沈鬱中感到畢竟「聖賢有分」，會有此慨嘆，我們或可給出一個理由，即是因為朱學工夫內在根據不足，向外窮格而至一旦豁然貫通的方式較為曲折，如何由量的積累轉為質的貫通，或許是一個問題。由是，無論此時陽明自覺或不自覺，其所志之學應隱含著一種「人人有個作聖之路」（黃宗羲語）的要求。

陽明再次捨離朱學工夫，而從仙釋之學。《年譜》記武宗正德九年五月，陽明與門人論學，自言嘗志於二氏：

王嘉秀、蕭惠好談仙佛，先生嘗警之曰：「吾幼時求聖學不得，亦嘗篤志二氏。其後居夷三載，始見聖人端緒，悔錯用功二十年。二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間，故不易辨，為篤志聖學者始能究析其隱微，非測憶所及也。」（《卷三十二年譜一》，頁十四）

見出陽明曾用力仙釋佛老多年，且學得頗深微。

（三）由出入佛老至龍場悟格物致知

至弘治十五年，《年譜》載「是年先生漸悟仙、釋二氏之非。」：

先是五月復命，京中舊遊俱以才名相馳騁，學古詩文。先生嘆曰：「吾焉能以有限精神為無用之虛文也！」遂告病歸越，築室陽明洞中，行導引術。久之，遂先知。一日坐洞中，友人王思輿等四人來訪，方出五雲門，先生即命僕迎之，且歷語其來蹟。僕遇諸途，與語良合。眾驚嘆，以為得道。久之悟曰：「此簸弄精神，非道也。」又屏去。已而靜久，思離世遠去，惟祖母岑與龍山公在念，因循未決。久之，又忽悟曰：「此念生於孩提。此念可去，是斷滅種性矣。」明年遂移疾錢塘西湖，復思用世。……（《卷三十二年譜一》，頁五）

陽明棄詞章就仙釋，仍悟此非道；本欲出離人世，但又心懸祖母與父親，而悟愛親出於內在本性，不可解於心。此一點愛親之心，可視為其學之隱隱萌芽。由此，陽明於弘治十八年倡身心之學，要人立志成聖，並與湛若水一見定交，共明聖學。然其學術真正發露而開始展開，尚待龍場一悟。

武宗正德元年，陽明忤劉瑾，謫貴州龍場驛驛丞。三年春至龍場¹⁴。《年譜》記曰：

先生始悟格物致知。……時瑾憾未已，自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化，乃為石墀自誓曰：「吾惟俟命而已！」日夜端居澄默，以求靜一；久之，胸中灑灑。而從者皆病，自析薪取水作糜飼之；又恐其懷抑鬱，則與歌詩；又不悅，復調越曲，雜以談笑，始能忘其為疾病夷狄患難也。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，莫不吻合，因著《五經憶說》。（《卷三十二 年譜一》，頁七）

陽明於龍場之艱困危殆中，悟致知格物，「始知聖人之道，吾性自足」，了知成聖之學，根源動力本自具足，內在於人人自己，不假外求。自此，陽明學的工夫即往內反自覺，與朱學的向外窮格的方向不同了。

四、學後三變

黃宗羲將陽明龍場悟後之學術發展，又分有三次不同側重的發展：

自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提「致良知」三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之真切篤行處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無

¹⁴ 《陽明全書》錯印為正德二年。因《年譜》載正德二年十二月陽明「返錢塘赴龍場驛」，

是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照。是學成之後，又有此三變也。（頁 201）

（一）默坐澄心

陽明自此之後專主於此內反之學，首先以靜坐為工夫。正德五年，《年譜》載曰：

語學者悟入之功。……先生……曰：「……悔昔在貴陽舉知行合一之教，紛紛異同，罔知所入。茲來乃與諸生靜坐僧寺，使自悟性體，顧恍恍若有可即者。」既又途中寄書曰：「前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定也。蓋因吾輩平日為事物紛拏，未知為己，欲以此補小學收放心一段功夫耳。明道云：『纔學便須知有用力處，既學便須知有得力處。』諸友宜於此處著力，方有進步，異時始有得力處也。」（《卷三十二 年譜一》，頁九）

陽明以為當時提知行合一太早，門人不知如何用功夫，故先教之以靜坐。靜坐要在與紛雜之事物隔離，使平日放於外物之心收斂回自身，於此默證性體。陽明言：「日間工夫，覺紛擾則靜坐，覺懶看書則看書，是亦因病而藥。」（《卷一 語錄一》，頁九）故靜坐乃是為治紛擾之病之藥。不過靜坐僅是一入手的暫時工夫，陽明曰：

教人為學，不可執一偏：初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮多是人欲一邊，故且教之靜坐、息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間，如去盜賊，須有個掃除廓清之意。……雖曰何思何慮，非初學時事。初學必須思省察克治，即是思誠，只思一個天理。到得天理純全，便是何思何慮矣。（《卷一 語錄一》，頁十二）

因靜坐只是要學者不為人欲之思慮所擾，使心專主，但待心意靜定之後，徒守此靜反流於枯槁死寂，病根依舊潛伏，故言「今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜，不可以為未發之中」，一般人只是持得氣寧靜，並非養得心體貞定，亦不可謂「未發之中」之靜，因此要有進一步的克己去私工夫，「只要去人欲、存天理，方是工夫。靜時念念去人欲、存天理，動時念念去人欲、存天理，不管寧靜不寧靜。若靠

故當正德三年春至龍場。

那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛只是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理為主，何嘗不寧靜；以寧靜為主，未必能循理。」（《卷一 語錄一》，頁十一）若時時做去人欲存天理的工夫，則心體無論所遇何事自靜定，無須依賴寧靜之表象，此即「定者，心之本體，天理也，動靜所遇之時也。」（《卷一 語錄一》，頁十三）¹⁵

此克己工夫，「須要掃除廓清，一毫不存方是」（《卷一 語錄一》，頁十五），不容一絲一毫私欲夾雜，陽明有磨鏡之喻：

聖人之心，纖翳自無所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢駁雜之鏡，須痛加刮磨一番，盡去其駁蝕，然後纖塵即見，纔拂便去，亦自不消費力。到此已是識得仁體矣。若駁雜未去，其間固自有一點明處，塵埃之落，固亦見得，亦纔拂便去。至於堆積於駁蝕之上，終弗之能見也。……（《卷四·文錄一 書·答黃宗賢 應原忠》，頁一一）

若要一點私欲念頭方動即能察見，心體必要澄明方可，假如心體昏蔽，則當然不見己過。因此陽明要人痛加刮磨，心刮磨得愈是清明，則微過一有立見，去之亦不難。徐愛也陳述過其師此意：「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。」（《卷一 語錄一》，頁十五）批評解格物為向外窮格事物，如以鏡照物之說，以為此說強調向外的照物知理，卻沒有反省此心此鏡是昏是明；而陽明之格物，正在將心體刮磨得明淨，此亦不是說心與外在事物相隔，惟證心體之明乃優先的工夫，如何涉及外在事物則為次。

陽明如此強調明心體之工夫，乃在其肯定「心即理」，復至善之心體即明天理¹⁶，亦可說是未發之中。陽明言：「須是平日好色、好利、好名等項一應私心掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。」（《卷一 語錄一》，頁十八）無論是否著好色好利好名之跡相，必將此私心之根徹底

¹⁵ 此意陽明常提。如《陽明全書·卷一 語錄一》記曰：「問：『靜時亦覺意思好，才遇事便不同，如何？』先生曰：『是徒知靜養而不用克己工夫也。如此臨事，便要傾倒。人須在事上磨，方立得住；方能靜亦定、動亦定。』」（頁十）

¹⁶ 《陽明全書·卷一 語錄一》即記曰：

問：「看書不能明如何？」先生曰：「此只是在文義上穿求，故不明如此。……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，這心體即所謂道。心體明即是道明，更無二。此是為學頭腦處。」（頁十一—十二）或問：「晦庵先生曰：『人之所以為學者，心與理而已。』此語如何？」曰：「心即理，性即理，下一『與』字，恐未免為二。此在學者善觀。」（頁十二）

拔除，使心體全幅朗現，天理當即湧現，所謂「去得人欲，便識天理」，至此方可說是未發之中。有未發之中，自然就有發而皆中節之和：

問：「名物度數，亦須講求否？」先生曰：「人只要成就自家心體，則用在其中。如養得心體，果有未發之中，自然有發而中節之和，自然無施不可。苟無是心，雖預先講得世上許多名物度數，與己原不相干，只是裝綴，臨時自行不去。亦不是將名物度數全然不理，只要知所先後，則近道。……」(《卷一 語錄一》，頁十六)

先生曰：「……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，自然發而皆中節，自然物來順應。」(《卷一 語錄一》，頁十七)

因此無須先講究外在之名物度數，偶有一事一物中節，亦並非即是未發時無所不中。必先去人欲，使心純乎天理，方可謂有未發之中；有未發之中，自然發而中節，自然能合宜地面對事事物物，如此講究名物度數才有意義，實踐上才有源源不絕的動力。

黃宗羲言陽明學後第一階段在「默坐澄心」，應指靜坐克己之工夫。而默坐澄心可說皆是一對治的工夫：前者對治外物紛雜，後者對治人欲之私。大抵重內反，故陽明於此時言：「精神道德言動，大率收斂為主，發散是不得已。天地人物皆然。」(《卷一 語錄一》，頁十五)工夫往內收斂，強調反回自身，去私欲明心體天理。

(二) 專提「致良知」

陽明於江西平寧濠之亂以後，正式提出致良知之教。¹⁷錢德洪於〈刻文錄敘說〉言：

先生曰：「吾昔居滁時，見學者徒為口耳同異之辯，無益於得，

¹⁷ 《年譜》記陽明「始揭致良知之教」為武宗正德十六年，陽明五十歲時。陳來先生則依陽明之〈答薛尚謙〉書、《傳習錄下》陳久川之錄，與〈與陸原靜（壬午）〉書等證《年譜》不夠精確，而應是前一年（正德十五年），陽明四十九歲時。（參見《有無之境—王陽明哲學的精神》，台北：佛光文化事業有限公司，二〇〇〇年七月，頁243-245。）又，陽明雖於此時方提出「致良知」，有學者以為此並不表示之前陽明絕無此意，如楊祖漢老師即以《傳習錄上》「知是心之本體，心自會知，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。……」為陽明四十歲左右之議論，以證其「實早有此意」。（參見《中國哲學史》，台北：空中大學，一九九五年八月，頁621。）陳來先生大體亦如是主張，以為徐愛錄此條以後，陽明答惟乾問知如何是心之本體，言「充拓的盡，便完完是他本體」已顯露出「致良知」思想的萌芽。（同前，頁242-243。）

且教之靜坐。一時學者亦若有悟；但久之漸有喜靜厭動流入枯槁之病。故邇來只指破致良知工夫。學者真見得良知本體昭明洞徹，是是非非莫非天則，不論有事無事，精察克治，俱歸一路，方是格致實功，不落卻一邊。故較來無出致良知話頭，無病何也？良知原無間動靜也。」……

先生嘗曰：「吾『良知』二字，自龍場已後，便以不出此意，只是點此二字不出，於學者言，費卻多少辭說。今幸見出此意，一語之下，洞見全體，直是痛快，不覺手舞足蹈。學者聞之，亦省卻多少尋討功夫。學問頭腦，至此已是說得十分下落，但恐學者不肯直下承當耳。」（〈序說〉，頁七）

陽明以爲良知一點破，則本體全幅洞見，乃是「學問頭腦」，且良知人人具有，只恐不能當下肯認之。而致良知工夫，亦可無喜靜好動，僅專主收斂之弊，無論動或靜、有事無事，總是依此良知本體之發用即是。其〈答陸原靜〉即言：

「未發之中」即良知也，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，心之本體故無分於動靜也。理無動者也，動即為欲。循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖槁心一念而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜。然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又何疑乎？無前後內外而渾然一體，則至誠有息之疑，不待解矣。未發在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中未嘗別有已發者存，是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。……（《卷二 語錄二》，頁十九）

此言良知即是未發之體，不可以有事無事或寂然感通之動靜來說。依經驗界而言，有事、感通即有動相，無事、寂然即顯靜相，二者只能居一，不可並存。然在良知天理，不能以此二者之任一來規定之，良知天理不可以表象之動靜作判斷：若循天理，則雖遇事而動，其本體總是靜定；若從人欲，縱使專主一念似靜，其實亦是流轉不息。故在良知天理，有事發用時感通而動，其中之本體總是寂然而靜；無事時本體寂然而靜，而發用之感通之動無不在其中，是動而無動相，靜而無靜相，依黃宗羲之言即是「靜而動，動而靜」。已發未發同然，良知天理不主於已發前後之一，於已發之和即有未發之中；未發之中未嘗無已發之和，故黃宗羲言陽明之良知即是未發之中，亦是中節之和，無良知之前之未發，

亦無良知之後之已發，未發已發渾然一體，總是此良知。

黃宗羲將知行之說繫於致良知，在良知本體發用下，知行必不為二。陽明〈答顧東橋書〉言：

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，失卻知行本體，故有合一並進之說。（卷二 語錄二，頁三）

可見此知非知識的認知，知之所及行必隨之，故此知非懸空者，必含有切實之實踐；此行亦非任意妄行，而必含著良知之鑒察。故知與行本不可離而同存。陽明言「博學、審問、慎思、明辨、篤行」曰：「夫學、問、思、辨、行，皆所以為學，未有學而不行者也。如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學，豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？……篤者敦實篤厚之意，已行矣，而敦篤其行，不息其功之謂爾。」（《卷二 語錄二·答顧東橋書》，頁五）以為學、問、思、辨、行皆是為學，所謂為學，必是能躬行實踐不已，知行不可分為兩事。

黃宗羲於致良知下提知行合一，應有承於劉戡山〈師說〉之意：「良知為知，見知不囿於聞見；致良知為行，見行不滯於方隅。即知即行，即心即物，即動即靜，即體即用，即工夫即本體，即下即上，無之不一……」（《明儒學案》，頁14）¹⁸陽明揭致良知之教，工夫更進，境界也更渾圓，不專主於收斂或靜，而是動靜、寂感、知行是一非二，皆是良知之流行發用。

（三）時時知是知非，時時無是無非

黃宗羲以嘉靖初陽明歸越居喪以後為其工夫最精熟，境界亦最圓融的階段。此時致良知工夫，時時知是知非，見其良知無不清明省察；時時無是無非，則此良知不落在相對的是非之中，純是良知自己之自然湧現流行，故「開口即得本心」。黃宗羲言陽明之學終有此化境。¹⁹

五、黃宗羲對陽明學之評論

¹⁸ 參考《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁166。

¹⁹ 陳來先生於《有無之境—王陽明哲學的精神》提出：「……陽明則認為四端在某種程度上可以歸結為『是非之心』，從而特別強調良知作為是非心的意義……是人的內在的道德判斷與道德評價的體系……良知作為先天原則，不僅表現為『知是知非』或『知善知惡』，還表現為『好善惡惡』……」（頁251）以及黃宗羲的學後三變實是王龍溪的看法（頁491），故認為『無是無非』即『無善無惡心之體』，『知是知非』即『知善知惡是良知』。（頁491）「時時知是知非，時時無是無非」的化境指的是陽明四句教「無善無惡心之體，有

黃宗羲以爲，陽明之學在扭轉朱學心只是明覺之靈，故須向外窮格事事物物之理，使心合理。此是以外在聞見增補內在之明覺：

先生憫宋儒之後學者以知識為知，謂「人心之所有者不過明覺，而理為天地萬物之所公共，故必窮盡天地萬物之理，然後吾心之明覺與之渾合而無間」。說是無內外，其實全靠外來聞見以填補其靈明者也。(頁 202)

陽明於〈答顧東橋書〉即言：「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，是猶析心與理而為二也。」(《卷二 語錄二》，頁六)若不能直下肯認此良知本心內在具足，即是天理，不假外求，還須向外窮理，則心縱能合得理，終是與理為二。依陽明，「心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也」，(《卷二 語錄二·答顧東橋書》，頁七)良知亦即天理。

黃宗羲以爲：

先生以聖人之學心學也，心即理也，故於致知格物之訓，不得不言「至吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理」。夫以知識為知，則輕浮而不實，故必以力行為功夫。良知感應神速，無有等待，本心之明即知，不欺本心之明即行也，不得不言「知行合一」。此其立言之大旨，不出於是。(頁 202)

言致知格物與知行合一為陽明學之宗旨。陽明解「格」作「正」義，「物」作「事」義。以爲《大學》之修身便要「目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非禮勿言，四肢非禮勿動」，那麼如何用工夫？陽明以爲心為身之主宰，故修身必先正心，心正則耳目四肢自然合禮。而心之本體無所不善，又如何做工夫？便須於發動處著力，心之發動不能無不善，因此工夫在誠意，省察所發念頭之善惡，即此切實地好善惡惡，若所發之意無不誠，則心當然正了。「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，卻不依這個良知便做去，知得不善，卻不依這個良知便不去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不能擴充到底，則善雖知好，不能著實好了；惡雖知惡，不能著實惡了，如何得意誠？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，如意在於為善，便就這件事上去為；意在於去惡，便就這件事上去不為。去惡固是格不正以歸於正，為善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。如此，則吾心良知無私欲蔽了，得以致其極，而

善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。若以是非心為良知之主要內容，則此說可成立。否則「是非」是否直等同於「善惡」，或可考慮。

意之所發，好善去惡，無有不誠矣。」(《卷三 語錄三》，頁二十三)陽明解《大學》，由修身推至正心，正心至誠意，誠意之本在致知，致知在格物上做。致知即是擴充良知本心，否則徒知善惡卻不能為善去惡，便是良知隱蔽，而不能致知了。欲推擴此良知本心，絕不能是空說臆測，必切實地於事上用功，此為格物。良知全體朗現毫無障蔽，推擴此良知於事事物物上，實實在在地好善惡惡，使不正者復歸於正，此即是格物。

陽明之致知格物，必含知行合一。以此洞徹瑩淨，全體朗現之本心即是良知，言「本心之明即知」；而以良知朗現，不容已地推及事事物物，必一毫欺瞞不得，必當即好善惡惡，使不正歸於正，言「不欺本心之明即行也」。黃宗羲以此為陽明學之大旨，故其工夫莫不出「致知格物」、「知行合一」之範圍。

黃宗羲提又出心學與佛家之辨：

而或者以釋氏本心之說，頗近於心學，不知儒、釋界限只一理字。釋氏於天萬物之理，一切置於度外，更不復講，而止守此明覺。世儒則不恃此明覺，而求理於天地萬物之間，所為絕異。然其歸理於天地萬物，歸明覺於吾心，則一也。向外尋理，終是無源之水，無根之木，縱使合得，本體上已費轉手，故沿門乞火，與合眼見暗，相去不遠。先生點出心之所以為心不在明覺，而在天理，金鏡已墜而復收，遂使儒、釋疆界渺若山河，此有目者所覩也。
(頁 202)

批評以佛家近心學之說，以為心學與釋氏之別在「理」上。釋氏僅守一心之明覺，對天地萬物之理無所用心；黃宗羲更以為朱學雖欲格天地萬物之理，所為與佛家似不同，然其對心與理的規定則相同：即是皆將理排除於心之外，而歸於天地萬物，心只有虛靈明覺而無理。由此，黃宗羲顯然認為依朱學系統，實不能清楚分辨儒、釋之間的界限，因同是內外相隔，心與理為二；且心無內在根源，易流於偏枯。而陽明點出心即理，故天理即存有即活動，此心即具直貫創生之根源動力，天地萬物皆不外吾心，實更能區別於釋氏。

黃宗羲亦以陽明之學乃直承孔孟學之學：

試以孔、孟之言證之：致吾良知於事物，事物皆得其理，非所謂「人能弘道」乎！若理在事物，則是道能弘人矣。告子之外義，豈滅義而不顧乎！亦於事物之間，求其義而合之，正如世儒之所謂窮理也，孟子胡以不許之，而四端必歸之心哉！嗟乎！糠粃眯目，四方易位，而後先生可疑也。(頁 202)

陽明致知之說，即是人能弘道，若理在事物，而須於窮理於事物，則是道能弘人，乃告子義外之說。孟子之四端必根於心，仁義理智之理必本心全具，不由外求。

隆慶初，贈新建侯，諡文成。萬曆中，詔從祀孔廟。稱「先儒王子」。

此事據《明史》載，陽明卒後，桂萼上奏其擅離職守，世宗聽廷臣言停世襲。至穆宗隆慶初，廷臣頌揚其功，詔贈新建侯，諡文成。至萬曆十二年，「大學士申時行等言：『守仁言致知出大學，良知出孟子。陳獻章主靜，沿宋儒周敦頤、程顥。且孝友出處如獻章，氣節文章功業如守仁，不可謂禪，誠宜崇祀。』且言胡居仁純心篤行，眾論所歸，亦宜並祀。」²⁰由此，繼薛瑄之後，陽明遂與陳獻章、胡居仁從祀孔廟。

六、結語

綜上所述，黃宗羲《明儒學案》之〈姚江學案〉，先言陽明生平乃學術武功兼備；次言陽明之學前三變：始汨濫於詞章，一變於遍讀考亭之書、循序格物，再變於出入佛老，三變於龍場一悟；龍場悟後又有三變：先默坐澄心，繼而專提「致良知」，最終入於圓熟化境，自然中理。最末，黃宗羲評陽明心學有三功：一者救朱學以聞見為知、以向外窮理為工夫而流於輕浮不實之病；二者在本質上分辨儒佛，自此使儒學與釋氏相隔懸遠；三者心學實承繼孔孟，無可疑也。

引用及參考書目：

- 《陽明全書》，台北：台灣中華書局，一九六六年三月。
- 沈善洪主編：《明儒學案》，杭州：浙江古籍出版社，一九九二年八月。
- 吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：古籍出版社，一九九二年十二月初版。
- 蔡仁厚：《王陽明哲學》，台北：三民書局，一九七四年十月初版。
- 方武：《民族文化再覺醒——明儒學案》，台北：時報文化出版企業股份有限公司，一九八一年一月初版。
- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》，台北：空中大學，一九九五年八月。

²⁰ 《王陽明全集·明史王守仁傳》，頁 1542。

陳 來：《有無之境－王陽明哲學的精神》，台北：佛光文化事業有限公司，二〇〇〇年七月。

錢 明：《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，二〇〇二年九月。