

# 浙中王門學案一員外錢緒山先生德洪

中博一 吳肇嘉

## 一、前言

《明儒學案》云：「姚江之教，自近而遠。其最初學者，不過郡邑之士耳。龍場而後，四方弟子始益進焉。郡邑之以學鳴者，亦僅緒山、龍谿，此外則椎輪積水耳。」可知在陽明同鄉（浙中）的弟子之裡，以緒山、龍谿二人最爲其中佼佼者。《學案》又云：「時四方之士來學於越者甚眾，先生與龍溪疏通其大旨，而後卒業於文成，一時稱爲『教授師』。」錢、王二子爲眾學者疏通王學大旨而爲「教授師」，陽明不可能不知情，故必是經過其首肯而爲之。由此則可推知，二人之學當已經陽明肯認，能代表王學而爲宗門。

不過即使同列王學宗門，緒山與龍谿之間仍有不同，眾所周知二人在教法上向有「四有」與「四無」之爭，證明了錢、王之學並非完全一致。黃宗羲評二人云：「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。」其言雖指緒山學無大得，但亦明確肯定其不離師門之宗旨。若採其說，則緒山之學實當爲王學諸子間最本色者。事實上對於王學，緒山之功主要在編纂陽明的文獻，而不在義理的發揮、推進。後人欲知陽明之學者，離不開《陽明文錄》、《傳習錄》、《陽明年譜》等書；而這些著作之內容的揀擇、編輯，大部分是出於緒山之手的。所以換個角度而言，我們甚至能夠說，後人瞭解的陽明，是緒山所表現出來的陽明；要理解陽明之學，不可能不透過緒山。這道理和說「我們瞭解的蘇格拉底是柏拉圖的蘇格拉底」意思是一樣的。從這個觀點看，緒山學的意義就突然顯得重要，它與陽明的關係可能比龍溪學與陽明的關連還密切。所以今日定位緒山之學，或許應不僅停留在其「不離師門宗旨」的印象上，而該更進一步地從「陽明學說最具代表性的詮釋者」這個意義來理解之。如此一來，對於緒山與陽明思想立場幾近一致的現象也較易解釋，而不需老是將緒山視爲一個「中根以下人」。(註1) 基於這樣的認識，我們有必要將其思想學說加以分疏，以作爲理解陽明學的一個重要參考。

1 王龍溪〈天泉證道記〉中記陽明之言曰：「吾教法原有此兩種：四無之說爲上根人立教，四有之說爲中根以下人立教。」（見《王龍溪全集》第一冊。頁92~93。）

## 二、生平事略

《明儒學案》中言：「錢德洪字洪甫，號緒山，浙之餘姚人」，此以「德洪」為緒山之名。但《明史·儒林列傳》則云：「錢德洪名寬，字德洪，後以字行，改字洪甫，餘姚人。」依其言，則錢緒山初名寬，德洪乃其字。至於後來未何不以寬為名，而以德洪為名呢？王龍溪在《緒山錢君行狀》一文中曾詳述道：「君諱德洪，字洪甫，初名寬，避先世諱，以字行。」故知緒山以德洪為名，乃為避先世諱之故也。

黃宗羲續曰：「王文成平濠歸越，先生與同邑范引年、管州、鄭寅、柴鳳、徐珊、吳仁數十人會於中天閣，同稟學焉。明年，舉於鄉。時四方之士來學於越者甚眾，先生與龍溪疏通其大旨，而後卒業於文成，一時稱為教授師。」據陽明《年譜》所載，陽明平宸濠之亂在正德十四年（1519），歸越在正德十六年（1521）八月，是年九月緒山率眾及門受業於陽明（陽明 50 歲）。故緒山為陽明還越後最先及門之弟子也。其後不久，龍溪亦請受業於陽明門下，故龍溪於《緒山錢君行狀》中云：「追惟夫子（陽明）還越，惟予與君二人最先及門。」時四方之士從學於陽明者甚眾，「凡有來學者，夫子（緒山）各以資之所近，分送會下，滌其舊見，迎其新機，然後歸之於師（陽明），以要其成」，因此當時緒山、龍溪並稱為陽明門下兩大教授師。

嘉靖五年（1526），緒山與龍溪同舉於南宮，不就廷試而歸。陽明迎會，笑曰：「吾設教以待四方英賢，譬之店主開行以集四方之貨，奇貨既歸，百貨將日積，主人可無乏行之嘆矣。」由此可知陽明對二人之看重。

六年（1527），陽明征思、田，緒山與龍溪居守越中書院。七年（1528）十一月，陽明平思、田歸，卒於南安。時緒山與龍溪方欲赴廷試，因陽明歸，遂迎至嚴灘。聞守仁訃，乃奔喪至貴溪。議喪服，邵竹峰曰：「昔者孔子沒，子貢若喪父而無服，禮也。」緒山曰：「吾夫子沒於道路，無主喪者，弟子不可以無服。然某也有父母在，麻衣布經，弗敢有加焉。」（註2）築室於場，以終心制。（註3）

2 據龍溪《緒山錢君行狀》之說法，緒山曾馳書其父心漁翁，具陳父生師教之德，表願為服喪之志。心漁翁覆曰：「吾貧冀祿養，然豈忍以貧故，俾兒薄其師耶！」亦許之。

3 父母之喪曰「制」；「心制」言其心若守喪而身不加麻衣布經。《明史·儒林傳》：「喪歸，德洪與畿築室于場，以終心喪。」依此，「心制」即「心喪」也。

十一年（1532），緒山始赴廷試，出為蘇學教授。丁內艱，服闋補國子監丞，尋陞刑部主事，稍遷員外郎，署陝西司事。世宗夜遊西山，召武定侯郭勳不至，給事中高時劾之，下勳錦衣獄，轉送刑部。惟世宗密旨尋諭都指揮孫綱：「去刑具而收」，蓋只欲薄懲以法，不欲真致之死也。然其時郭勳驕恣不法，舉朝恨之，皆欲坐以死罪。故逮勳解送至刑部，有司莫敢按，緒山曰：「法者，朝廷之法，吾惟奉法，雖死何避焉？」因按以違敕等罪，凡數十，狀當死。高時慮勳按死必招人議，欲誣以不軌。緒山曰：「罪止於死，而誣以重罪，何以正法也？」奏入，上震怒，擲於地，不報；翌日復奏，不報。舉朝以上之不報，因按輕也，劾緒山不明律法；上以緒山為故意入勳於死罪，故不報，遂因劾下緒山於獄。蓋上之寵勳未衰，特因事稍折之，故與廷臣之意相左也。先生身嬰三木，與侍御楊斛山、都督趙白樓講《易》不輟。勳死，始得出獄。

穆宗朝，緒山進階朝列大夫，致仕。萬曆初，復進階一級。在野三十年，無日不講學。江、浙、楚、廣等地，皆有講舍。先生與龍溪迭捧珠盤。年七十，作《頤閒疏》告四方，始不出遊。二年十月二十七日卒，年七十九（1496~1574）。

《明史·藝文志四》云：「錢德洪《緒山集》，二十四卷。」明言緒山有著作傳世，但今卻已不見。鍾彩鈞先生認為，緒山與龍溪並列為陽明門下兩大弟子，今日對緒山的研究卻遠不及龍溪，原因除了緒山對陽明學說沒有進一步的發展外，更重要的還在於緒山著作並未流傳。（註4）其言甚是。目前述緒山之學，可根據者有王龍溪〈緒山錢君行狀〉，《王龍谿先生全集》；周汝登〈錢緒山先生語抄〉，《王門宗旨》；黃宗羲〈浙中王門學案一·員外錢緒山先生德洪〉，《明儒學案》等書，本文述緒山之學與生平即以上舉資料為據。

### 三、思想特色

#### 1·以見（現）在知覺言「良知」（註5）

黃宗羲在論緒山時曾云：

4 見鍾彩鈞：〈緒山及其整理陽明文獻的貢獻〉，《中國文哲研究通訊》第八卷第三期。頁70。

5 《明儒學案·姚江學案序》云：「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。」可知「見在」乃「現在」之意。

龍溪謂：「寂者心之本體，寂以照為用，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。」兩先生之「良知」，俱以見在知覺而言，於聖賢凝聚處，盡與掃除；在師門之旨，不能無毫釐之差。（《明儒學案》，頁 254。）

錢、王兩人之學是否與師門之旨有差可容再辨，但在基本上他們的思想確實是「以見在知覺言良知」，而表現出視寂、感為一的性格，故緒山方認為離已發而求未發為「必不可得」。

關於這點，緒山的〈會語〉中有不少材料足以佐證：

除卻好惡，更有甚心體？除卻元亨利貞，更於何處覓太極？平旦之氣，好惡與人相近，此便是良心未泯。然其端甚微，故謂之幾希。今人認平旦之氣，只認虛明光景，所以無用功處。認得時，種種皆實際矣。（《明儒學案》，頁 257。）

「除卻好惡，更有甚心體？」這裡說的十分明白，心體良知、平旦之氣，只在與人相近、具有普遍性的好惡活動之中展現；除卻活動，難覓存有，這是即用見體的進路。緒山在此順便批評了「只認虛明光景」的工夫，認為他們「無用功處」，可見緒山即用見體的進路，主要是著眼於「日用常行的實踐」之目的而提出。

夫鏡，物也，故斑垢駁雜得積於上，而可以先加磨去之功。吾心良知，虛靈也，虛靈非物也。非物，則斑垢駁雜停於吾心何所？則吾心之斑垢駁雜，由人情事物之感而後有也。既由人情事物之感而後有，而今之致知也，則將於未涉人情事物之感之前，而先加致知之功，則夫所謂致之之功者，又將何所施耶？（《答聶雙江》，頁 264。）

此處更明顯地從日用常行之實踐的觀點上來論證「離感而求寂」的不可能。緒山認為心體良知虛靈非物，人情事物乃感而後有；善惡之幾既是由感而起，那何能致知於未感之前？心畢竟不是鏡，人情事物之不善，不可能在未感前先加磨去，故不就人情事物之感加以格物，而欲先於未照前磨去斑垢駁雜，實是本末倒置。

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，而後加以格物之功，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。**（〈復周羅山〉，頁 266。）

從這兒可知，對寂感體用的辯證，緒山主要是對江右王門而發的。他認為雙江批評「隨感而格物」的工夫為「迷其體以索用，濁其源以澄流」並不諦當，未發寂然之體未嘗離家國天下之感而別在，寂感體用實是一而二、二而一的關係。所以要談致良知，必從事於為善去惡的格物方為實功。

## 2·分「心、知」與「意、物」為二

要理解緒山學說，另一個可以對照的體系是王龍溪思想。緒山、龍溪並列為陽明晚年兩大弟子，在陽明身後又共同宣揚師說，兩人在長期交往中思想自然會互相影響激盪。在《傳習錄》中，緒山與龍溪已屢屢並稱，被作為格是非與悟本體兩種方法的對比。所以要呈現緒山思想的特徵，與龍溪相互比較是有必要的。在此認識下，要檢別解錢、王二子的思想，最簡捷的方法莫過於透過他們對四句教的爭論而加以分疏。陽明在世時，他們兩人思想上已然存有歧異，「天泉證道」一事即其昭然著見者。故透過「天泉證道」的論辯過程，可以清楚地對照出緒山思想之特徵。我們先看在《傳習錄》中錢緒山所載的「天泉證道」版本：

**汝中曰：「…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：「…。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、己、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。」（《傳習錄》下）**

王龍溪所錄的〈天泉證道記〉中，對此事亦有記述：

**陽明夫子之學，以良知為宗，每與門人論學，提四句為教法：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂：「此是師門教人定本，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。若有善有惡則意動于物，非自然之流行，著于有矣。自性流行者，動而無動，著于有者，動而動也。意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」  
 (註6) (《王龍溪全集·天泉證道記》)

陽明夫子之平兩廣也，錢、王二子送於富陽。夫子曰：「予別矣，盍各言所學？」德洪對曰：「至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」畿對曰：「心無善而無惡，物無善而無惡，知無善而無惡，意無善而無惡。」夫子笑曰：「洪甫須識汝中本體，汝中須識洪甫工夫，二子打併為一，不失吾傳矣。」(鄒東廓〈青原贈處〉)

從以上幾則記載，可以意識到同樣是出於陽明的四句之教，緒山與龍溪卻有不大相同的領悟，因此產生了所謂「四有」與「四無」的偏向。大抵而言，龍溪以為心、意、知、物「只是一事」，若悟得心之無善無惡，則意、知、物一體皆是無善無惡，故主張「悟本體」即是工夫。緒山則判「心、知」與「意、物」為二，故必須在後天意念上作為善去惡的工夫，以回復先天心體之無善無惡。(註7)他對四句教的理解，透過以下論述可以更加顯明：

心之本體，純粹無雜，至善也。良知者，至善之著察也，良知即至善也。心無體，以知為體；無知即無心也。知無體，以感應之是非為體；無是非即無知也。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。意有動靜，此知之體不因意之動靜有明暗也。物有去來，此知之體不因物之去來為有無也。性體流行，自然無息，通晝夜之道而知也。心之神明，本無方體，欲放則放，欲止則止，放可能也，止亦可能也，然皆非本體之自然也。何也？意見使之也。君子之學，必事於無欲，無欲則不必言止，而心不動。(《明儒學案》，頁262。)

「心無體，以知為體；無知即無心也。知無體，以感應之是非為體；無是非即無知也。」所以一路落實下來，心之體只在「感應之是非」(知)中，離開了「感應之是非」，根本別無所謂「體」可言；這敘

6 見王龍溪〈天泉證道記〉，《王龍溪全集》第一冊。頁92~93。

7 見高瑋謙〈《明儒學案·浙中王門學案》中錢緒山與王龍溪思想之述評〉，《台灣哲學學會第六屆研究生論文研討會論文集》。頁112。

說表現了前述緒山思想寂、感不離的性格。寂、感雖然不離，但二者卻非一事。這裡明言「意有動靜，此知之體不因意之動靜有明暗他。物有去來，此知之體不因物之去來為有無也。」意是有動靜善惡的，能表現意志的選擇之自由；而良知之體卻是沒有明暗有無的，它所表現的是理性的絕對和必然。所以「心、知」與「意、物」雖相即不離，卻仍具有超越的區分，不為一事。故緒山的工夫必然涉及知善知惡、為善去惡的活動，而不能如龍溪般以「悟本體」作為徹上徹下的直截工夫。

不過大體說來，緒山與龍溪的差異不見得有本質性的不同，其差別或者只在漸修、頓悟的偏向上。因此陽明說：「二君之見正好相資為用，不可各執一邊。」另外，緒山自己的某些言論亦可以證明此點：

**真性流形，莫非自然。稍一起意，即如太虛中忽作雲翳；此不起意之教，不為不盡。但質美者習累未深，一與指示，全體廓然。習累既深之人，不指誠意實功，而一切禁其起意，是又使人以意見承也。久假不歸，即認意見作本體；欲根竊發，復以意見蓋之。終日兀兀，守此虛見，而於人情物理常若有二，將流行活潑之真機，反養成一種不佻不俐之心也。慈湖欲人領悟太速，遂將洗心、正心、懲忿、窒慾等語，俱謂非聖人之言，是特以宗廟百官為到家之人指說，而不知在道之人，尚涉程途也。**（《明儒學案》，頁 258。）

據鍾彩鈞先生言，這段話批評慈湖，其實是批評龍溪。（註8）緒山認為「不起意」之教不為不盡，質美者一與指示，則全體廓然。這說明了緒山以為龍溪能徹悟本體，而且不認為其悟境有問題；他所質疑的是龍溪以此為教，將使習累既深之人守虛見以為悟境。所以他認為龍溪之說是「特以宗廟百官為到家之人指說，而不知在道之人，尚涉程途也。」這是在方法（教法）上的斟酌，而非本體論意義上的否定。緒山講求的誠意實功，是著眼於實踐上的穩妥而提出，為的是防止「悟本體」工夫發生「認意見作本體」的偏差。因此他也承認真性流行的不起意之教「不為不盡」，只不過它「欲人領悟太速」，有躐等之虞，反而容易養成不佻不俐之心。由此觀之，緒山工夫相對於龍溪，甚至不是方法有所不同，而僅是各有偏重而已。

### 3· 認「格物」為誠意之功

緒山之學，基本上是以「格物」為內容的誠意之學。所謂誠意，

8 見鍾彩鈞：〈緒山及其整理陽明文獻的貢獻〉，《中國文哲研究通訊》第八卷第三期。頁 74。

就是在意念所著處精察克治；意之所著為物，誠意之學自然表現作「為善去惡」的格物工夫，而必然切乎民彝物則之常。對此他說道：

**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。故誠意之功，自初學用之，即得入手；自聖人用之，精詣無盡。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。聞者遂謂「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；執體以求寂，而無有乎圓神活潑之機。希高凌節，影響謬戾，而吾師平易切實之旨，雍而弗宣。師云：「誠意之極，止至善而已。」是止至善也者，未嘗離誠意而得也。言止則不必言寂，而寂在其中；言至善則不必言悟，而悟在其中。然皆必本於誠意焉何也？蓋心無體，心之上不可以言功也。應感起物，而好惡形焉，於是乎有精察克治之功。誠意之功極，則體自寂而應自順。（《明儒學案》，頁 261。）**

此處言誠意之學「切乎民彝物則之常」，故「有乎圓神活潑之機」，因而「自初學用之，即得入手；自聖人用之，精詣無盡」，強調依此易得「入門用力之地」。由這裡可以很清楚的看出誠意之學，乃秉於「寂感不離」的深刻體認而提出，緒山認為「心無體，心之上不可以言功也。應感起物，而好惡形焉，於是乎有精察克治之功。」只要能格物誠意，必能使天則流行、纖翳無作，而不必強求於虛無飄渺、容易誤入歧途之寂體，或不可捉摸、倚憑根器之悟境。

**久菴謂吾黨於學未免落空。初若未以為然，細自磨勘，始知自懼。日來論本體處，說得十分清脫，及徵之行事，疏略處甚多。此便是學問落空處。譬之草木，生意在中，發在枝幹上自是可見。（《復王龍溪》，頁 263。）**

由這兒也可知緒山並不絕對否定悟心體的工夫，所以他也論本體，而且說得十分清脫。但是在實踐上，緒山對行事的磨勘則十分警醒，還會再做「徵之於行事」一步工夫。在「徵之行事」的考察下，「論本體」的進路往往易見其疏略，緒山深為之戒，以為此便是學問落空處；這也是他為什麼偏向於誠意工夫的原因。他認為學問就和草木生長一樣，「生意在中，發在枝幹上自是可見」。這句話意思並不是要強調「生意在中」，而是要惕勵「發在枝幹」；枝幹能發，生意必在草木之中，否則只是空談理境，並無助益。



#### 4·學思經歷上有四變

從以上論述來看，緒山之學似乎僅重視經驗上的格物誠意，而有忽略超越的心體之傾向。所以黃宗羲有言曰：「龍溪從見在悟其變動不居之體，先生只於事物上實心磨鍊；故先生之徹悟不如龍溪，龍溪之修持不如先生。」一語將緒山之學定在「事物的實心磨鍊」上。這樣的說法嚴格說來並不具時間上的概括性，不能表現出緒山思想的動態發展，忽略了他對陽明「無善無惡」心體之說是有所繼承的。據羅念菴的觀察，其云：

**緒山之學數變：(一) 其始也，有見於為善去惡者，以為致良知也。(二) 已而曰：「良知者，無善無惡者也，吾安得執以為有，而為之，而又去之？」(三) 已又曰：「吾惡夫言之者之濇也，無善無惡者，見也，非良知也。吾惟即吾所知以為善者而行之，以為惡者而去之，此吾可能為者也。其不出於此者，非吾所得為也。」(四) 又曰：「向吾之言猶二也，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。」(〈贈錢緒山〉，頁481~482。)**

由這段敘述看來，緒山思想是在不斷變化中的，其改變約可分成四個階段：第一個階段，以「為善去惡」為致良知，即自心之善惡意念已發後，更發為善去惡之念，故工夫全在已發。(註9) 此時工夫不免有所作意，不能明白本心無善無惡之意。(註10) 第二個階段，已較能肯定良知「無善無惡」之義，故對於前一階段執著於有善有惡之意，更起為善去惡之念以致知之工夫，表示懷疑。第三個階段，以無善無惡為見，而以「即吾所知以為善者而行之，以為惡者而去之」為工夫。此可見其第二階段所肯定的良知無善無惡義，或許僅由理論上推演而得，並非真能從實踐上體悟透徹，故又回歸到第一階段為善去惡的工夫。惟其與第一階段之認識所不同者，乃在於此時更重視此良知之「知」的作用，此或者顯示其對「良知」的體悟更加深刻了些。到了第四階段，則又似回到第二階段，再還「悟本體」的進路。但此時心體不講「無善無惡」，而是言「至善」。悟此本體，即止於此悟，而不動於意念之動，以自常一。(註11) 黎洲也謂此「無動」即慈湖「不

9 見唐君毅〈王學之論爭及王學之二流(下)〉，《中國哲學原論—原教篇》，頁366。

10 陽明曾曰：「為學工夫有淺深。初時若不著實用意去好善惡惡，如何能為善去惡？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。」(《傳習錄》)

11 參閱唐君毅〈王學之論爭及王學之二流(下)〉，《中國哲學原論—原教篇》，頁367。

起意」之旨，則緒山此時所見已近於龍溪直悟本體之工夫。

這裡可以看見，緒山對「心體無善無惡」之體悟，是循著一個辯證的歷程而逐步深化的。從實踐的意義而言，對於心體「無善無惡」之把握，並非透過理論演繹即可獲得，總是必須有切身的體會方能有所悟。故從緒山思想歷程之跌宕起伏以觀，他於天泉橋上論道時大概尚未真能領略龍溪言「四無」之義，甚至對於陽明「四句教」首句「無善無惡心之體」一言之義也未必能完全領悟。必至後來歷經生死真境，方能漸漸透悟本體，（註12）至此則其立言方漸趨於高明，始入於玄通。（註13）

#### 四、關於黎洲對緒山之評斷的商榷

《明儒學案》在序姚江學案時提道：

**天泉問答：「無善無惡心之體，有善有惡意之動；知善知惡是良知，為善去惡是格物。」今之解者曰：「心體無善無惡是性，由是而發之為有善有惡之意，由是而有分別其善惡之知，由是而有為善去惡之格物。」層層自內而之外，一切皆是粗機，則良知已落後者，非不慮之本然，……彼在發用處求良知者，認已發作未發，教人在致知上著力，是指月者不指天上之月，而指地下之光，愈求愈遠矣。（《明儒學案》，頁197~198。）**

看來，「在發用處求良知」對黎洲而言已落於「粗機」。因此他在評論緒山之學時便說道：

**陽明「致良知」之學，發於晚年。其初以靜坐澄心訓學者，學者多有喜靜惡動之弊，知本流行，故提掇未免過重。然曰「良知是未發之中」，又曰「謹獨即是致良知」，則亦未嘗不以收斂為主也。故鄒東廓之戒懼，羅念庵之主靜，此真陽明之的傳也。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，寂以照為用，守其空知而遺照，是**

12 緒山於獄中辯「無善無惡」之旨，認為「人之心體一也，指名曰善可也，曰至善無惡亦可也，曰無善無惡亦可也。至善之體，本來虛寂，惡故非所有，善亦不得而有也。」

13 陽明曰：「上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。……若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，仍當隨時用漸修工夫。不如此不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜輕以示人。概而言之，反成漏泄。德洪卻須進此一格，始為玄通。」

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」，俱以見在知覺而言，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鍊；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》，頁 254。）

黎洲將致良知之學定在「以收斂為主」，無怪乎他以鄒東廓之「戒懼」與羅念庵之「主靜」為陽明之傳。既以此為的傳，則主張「離已發而求未發，必不可得」的緒山，必然是「在師門之旨，不能無毫釐之差」。若照黎洲的認識來說，緒山甚至應比龍溪離陽明之旨更遠。因為龍溪雖以見在知覺言良知，但總算還強調對本體的體悟，重視未為發之寂；如緒山者，「只於事物上實心磨鍊」，這不正是黃宗羲所質疑的「認已發作未發」嗎？所以評斷緒山「把纜放船，雖無大得，亦無大失」豈非不確？若如其說，緒山「教人在致知上著力，是指月者不指天上之月，而指地下之光」，則其所失大矣！

其實，若就天泉論道時陽明之說以觀，則其言工夫本有兩路，一路為上根立教，一路為中根以下立說；兩路工夫雖有偏向不同，但並非是本質上的差別。並且，就此兩路工夫以觀，陽明確實是以「見在知覺」言良知的，並非如黎洲所說是「以收斂為主」。所以他說：

**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。**（《傳習錄》上）

**目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。**（《傳習錄》下）

以上兩段話，清楚而絕對地表明了「見在知覺」就是不則不扣的「良知」。「心自然會知」的「自然」，說明了良知的「現在」性，故倫常惻隱不待學而能。「心無體，以天地萬物感應之是非為體」，則是肯定感應之外並無所謂本體，只有從作用中方能見到本體。緒山即據此以言「離已發而求未發，必不可得」，故決不至於背離師門之旨。因此黃宗羲評斷緒山學有差於師門宗旨的說法，其實不盡可信，值得再加商榷。

## 五、結語

緒山之學由於文獻闕佚，向來少有深入的研究，故對於其學說，一般都只停留在「四有句」（即「四句教」）的認識上而已。誠然，四有句已然概括地表述了陽明學的宗旨，也同時代表著緒山對陽明學的繼承，但僅憑四有句的疏解仍不足以清晰的瞭解緒山。故本文的撰述，乃藉由與江右派「歸寂」之說與龍谿「悟本體」工夫的交相比較，企圖將緒山之學與之差別開來，而顯其獨特性與價值。歸結這些區別而統觀之，我們可以注意到緒山學的獨特性，似乎就在於其特別注重作用於經驗層次的「誠意」工夫。（註14）

緒山在推動陽明學的發展上功勞雖不及龍谿、雙江，但其學術並非一無可取。「誠意」之學的強調，筆者即認為是一重大貢獻。這樣的強調，特別重視了工夫「切乎民彝物則之常」的方面，而使修養實踐更易得「入門用力之地」，於是「自初學用之，即得入手；自聖人用之，精詣無盡」，讓每個學者不論資質利鈍，都有可升之階。這實在是深得陽明講「致良知」之用心。陽明提出「良知」學，其意即在避開朱子「格物窮理」之支離艱難，而求得一易簡之道。緒山深體陽明此意，而將其道加以繼承發明，故本質地說來，實可稱之最為王學「本色」。

---

14 當然，說誠意工夫是「經驗層次的」只是借用，意謂其工夫入手處（格物）乃在於經驗層次上作用；但在根本上，誠意工夫之所以可能的根據還是在於先驗的心體良知上。