

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十 編

林 慶 彰 主編

第 26 冊

黃梨洲思想旨歸探析（下）

林 于 盛 著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

黃梨洲思想旨歸探析（下）／林于盛 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民 99〕

目 2+184 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十編；第 26 冊）

ISBN：978-986-254-355-9（精裝）

1.（清）黃宗羲 2.學術思想

127.11

99016463

ISBN - 978-986-2543-55-9



中國學術思想研究輯刊

十 編 第二六冊

ISBN：978-986-254-355-9

黃梨洲思想旨歸探析（下）

作 者 林于盛

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 9 月

定 價 十編 40 冊（精裝）新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

黃梨洲思想旨歸探析（下）

林于盛 著



目 次

上 冊

第一章 緒 論	1
第一節 梨洲思想研究概況述要	1
第二節 本文的研究取向	26
第二章 梨洲的理學	33
第一節 理氣與心性	33
一、事實性與律則性統一共在的理氣觀	33
二、具體心智之道德感知的心性論	44
第二節 成德工夫	62
一、工夫前提：有本的靜存	62
二、工夫原則：心智單純化	69
三、工夫實踐：識取與修治	79
四、境界在工夫之中	92
第三章 梨洲的博綜之學	101
第一節 政治思想	101
一、標舉道德文化義涵的政治理念	102
二、規劃制度以實現政治理念	109
三、強調心術以涵養政治理念	120

第二節 史學思想	133
一、文明危殆不定的歷史觀點	134
二、維繫歷史進化的道德情操	137
三、道德情操特化的歷史意識	149
第三節 文學思想	160
一、承載歷史情感的「詩史」觀	162
二、回歸道德情操的「性情」觀	171
三、融鑄個性學力的「文道」觀	185
第四節 科學思想	203
一、以實證的態度研究自然世界	203
二、講求人文世界中的實用成效	216
三、自然世界與人文世界的同一	224
 下 冊	
第四章 梨洲思想的基本義蘊	239
第一節 梨洲對傳統心學的繼承與轉變	240
一、梨洲對陽明四句教的本體批評	240
二、梨洲對陽明四句教的工夫批評	249
三、梨洲對蕺山見解的承襲	262
四、梨洲「道德認同感」的新心體	274
第二節 梨洲關注文化的思想性格	297
一、注重獨創自用的自得觀念	297
二、提倡兼容並蓄的學術態度	310
三、開創經天緯地的儒學規模	326
第三節 傳統心學的思想格局與梨洲思想的意義	343
一、傳統心學由內聖而外王的觀點	343
二、梨洲「實然本體」的理氣新說	360
三、「實然本體」在外王上的新突破	372
第五章 結論：道德文化的世代建構	391
主要參考書目	399

第四章 梨洲思想的基本義蘊

全祖望曾說：

當是時，北方則孫先生夏峰，南方則黃先生梨洲，西方則先生（李顥），時論以爲三大儒。（《鮚埼亭集·卷十二·二曲先生窆石文》）

〔註1〕

可見當初之人十分看重梨洲的理學成就。而黃百家說：

府君之學，原本蕺山，而深造必由乎自得……如此種種□□□□□，又多蕺山之所未發者。□□博極群言，□□今□，□述文章，翼補經史，以逮□□、地理、九流□□之學無不精，野乘稗官之說靡不究。（《南雷詩文集附錄·先遺獻文孝公梨洲府君行略》，《全集》冊11，頁429、432～433）

此則觀察到梨洲學問有超越師承、突出傳統理學之處，非僅理學而已。對於此一現象，陳汝咸、全祖望分別又說：

梨洲黃子之教人，頗泛溢諸家，然其意在乎博學詳說以集其成，而其究歸於蕺山慎獨之旨，乍聽之似駁，而實未嘗不醇。（《鮚埼亭集·卷十六·大理梅廬陳公神道碑銘》）

先生之學極博，其於象緯圖數，無所不工，以至二氏之藏，亦披抉殆盡，淺學之徒遂有妄詆以駁難者，不知先生格物務極其至，要其歸宿，一衷以聖人之旨，醇如也。（《鮚埼亭集外編·卷十六·甬上證人書院記》）

〔註1〕 另外《鮚埼亭集·卷十一·梨洲先生神道碑文》中亦謂梨洲「理學文章」「固當炳炳百世」，亦以此三人並稱。

他們認為梨洲博綜之學以理學的道德心性為其要本。據以上諸人的陳述，我們對於梨洲的理學造詣、博綜涉獵、及此兩者的關聯，這三方面皆不能輕忽。是故前文既已分述梨洲理學及諸領域的要義，接著即當進究二者間的理論關聯，以顯豁其學的義蘊所在。

第一節 梨洲對傳統心學的繼承與轉變

我們要探討梨洲思想的內部關聯與歸宿，應當先釐清其理學言論的真正所指為何，才能不致有所差池。而欲釐清其所指，則不妨藉由其說與前此理學諸家的對舉比較，更能收簡明之捷效。按江藩說：「宗羲之學出於蕺山，雖姚江之派，然以慎獨為宗、實踐為主，不恣言心性、墮入禪門，乃姚江之諍子也。」（《國朝漢學師承記·卷八》，頁127）是故以下對梨洲理學的考察即以其與陽明、蕺山的異同比較為發展的主線。

一、梨洲對陽明四句教的本體批評

（一）梨洲對陽明學說的評論

我們由前文第二章的討論，知道梨洲的理學主張基本上認為心即理，因此其屬於陽明心學的大立場當可無疑，故本文於此部分不再討論，然而是否即與陽明心學密合一致呢？關於這一問題，本應全盤詳細地解析陽明學派的思想，但是如此一來勢必篇幅方面難以允許，所幸梨洲對於陽明後學的基本立場係以江右一系為正宗、以浙中一系頗有偏弊，〔註2〕而其議論主要集中於「知行合一」、「致良知」、「四句教」的問題上，〔註3〕因此由此切入即應足可

〔註2〕詳見《明儒學案》〈浙中王門學案一〉、〈江右王門學案〉（《全集》冊7頁254、377）。

〔註3〕關於四句教的問題，學界已有相當不錯的研究成果，基本上可謂已形成某種共識。比如唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》（台北：學生書局，1989年），頁453～469、475～482；及《中國哲學原論：原教篇》（台北：學生書局，1990年），頁365～369、377～383。又如牟宗三《從陸象山到劉蕺山》頁190～196、218～232、陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》頁290～350、蔡仁厚：《王陽明哲學》（台北：三民書局，1992年）頁121～141等等；此外，曾陽晴：《無善無惡的理想道德主義——王龍溪思想的詮釋研究》（台北：台灣大學中文所碩士論文，1989年）、王財貴：《王龍溪四無說良知析論》（台北：台灣師範大學國研所碩士論文，1918年）、高瑋謙：《王門天泉證道研究——從實踐的觀點衡定「四無」、「四有」與「四句教」》（中壢：中央大學哲學所碩士論文，

揭示二者間的根本差異。

梨洲曾大段爲文以評論陽明學說，其言謂：

有明學術，從前習熟先儒之成說……此亦一述朱，彼亦一述朱……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，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意。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，「致」字即是「行」字，以救空空窮理，只在知上討個分曉之非。乃後之學者測度想像，求見本體，只在知識上立家嚮，以爲良知，則先生何不仍窮理格物之訓，先知後行，而必欲自爲一說邪？（《明儒學案·姚江學案》，《全集》冊7，頁197）

先生憫宋儒之後，學者以知識爲知，謂「人心之所有者不過明覺，而理爲天地萬物之所公共，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。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「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理」。夫以知識爲知，則輕浮而不實，故必以力行爲工夫。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。（同上，頁201～202）

又說：

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

1993年）、蔡淑閔：《王陽明四句教之開展與衍化》（台北：政治大學中文所碩士論文，1998年）等學位論文，都有極豐富而深入的討論。據眾人的觀察，大抵四句教乃爲陽明學中之義理應無可疑，梨洲對之的懷疑與駁斥則不能成立。而陳熙遠：〈黃梨洲對陽明「心體無善無惡」說的疏解與其在思想史上的意涵〉，《鵝湖》1990年3月第15卷第9期，頁11～26又指出梨洲既以四句教非陽明思想，卻又爲之疏解，在此二種矛盾的進路中，企圖糾正王學末流的失卻宗旨與東林學者攻王的武斷，只是實際上卻仍是對陽明學的一種失真與錯會。本文對此問題的看法亦無異議，唯爲行文論述脈絡的連貫與明快起見，將直接引用原典，分析梨洲批評的重點，以足敷我們往下討論梨洲與傳統心學異同之需爲目的，故不再詳細徵引學者們已有的論述過程及其結論。

知，爲善去惡是格物。」今之解者曰：「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。」層層自內而之外，一切皆是粗機，則良知已落後著，非不慮之本然，故鄧定宇以爲權論也。其實，無善無惡者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也。下句意之有善有惡，亦是有善念有惡念耳。兩句只完得動靜二字，他日語薛侃曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動」，即此兩句也。所謂知善知惡者，非意動於善惡，從而分別之爲知，知亦只是誠意中之好惡，好必於善，惡必於惡，孰是孰非而不容已者，虛靈不昧之性體也。爲善去惡，只是率性而行，自然無善惡之夾雜。先生所謂「致吾心之良知於事事物物也」四句，本是無病，學者錯會文致。彼以無善無惡言性者，謂無善無惡斯爲至善。善一也，而有有善之善，有無善之善，無乃斷滅性種乎？彼在發用處求良知者，認已發作未發，教人在致和上著力，是指月者不指天上之月，而指地下之光，愈求愈遠矣。得義說而存之，而後知先生之無弊也。（同上，頁197～198）〔註4〕

以上梨洲的說法，大致可整理成四項意見：（1）人心本具的良知即是天理，此乃成就道德的根本，故程朱一系之窮理於外物乃是錯誤；（2）工夫在於率此良知，而力行於生活事物之中，故須倡「致良知」、「知行合一」以強調身體實踐，禁絕僅在理智上去設想虛無玄妙的良知本體；（3）「四句教」中的無善無惡、有善有惡不過是指有無具體念慮生起的狀態，至於人心良知的體性乃是至善無惡的，決非無善無惡；（4）念慮既不是良知體性，則工夫必須直接依循良知體性，不得在已經生成的念慮上去操作。這四項意見，第一項顯係針對程朱學派而發，對於我們此刻的討論較不相關，可以暫且排除；其餘三項則指向王門的後學，代表梨洲對陽明心學的體會程度，故有必要予以探究。其中第二、三項實際所指涉的對象，係對王畿、泰州學派諸人，指斥其失於玩弄本體、不做工夫，蓋肇因於誤以心體無善無惡而導致無有道德堅持、行爲規範。第四項實際所針對的對象，則是對錢德洪、歐陽德等人，指責其不解良知之體性、未能扣緊心體用功，工夫再深再久亦終不會有重大成果。梨洲的批評看似簡單明白，然而細繹之餘，則可發現當中頗有難解之處。例

〔註4〕梨洲類似的說法，又可見於《明儒學案·東林學案一》（《全集》冊8頁732～733）。

如，錢德洪一類的主張豈不是梨洲所標舉的力行良知於事物嗎？而王畿之類的思想豈不是扣緊本體體性、率順良知而行嗎？且梨洲既謂工夫必須扣緊心體，不得在念慮發用處求良知，則何以「致良知」、「知行合一」又只是親身力行、專治輕浮不實的病症，而竟無默會本體體性的一方面呢？其實這些難解處正暗示梨洲理學有其特殊立場，以下即逐層討論。

（二）「知行合一」的問題

首先關於知行合一方面，梨洲向以真知力行來解釋。〔註5〕然而，《傳習錄》載：

愛曰：「如今人儘有知父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲間斷，不是知行本體了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。故《大學》指箇真知行與人看，說如好好色、如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時已自好了，不是見了後又立箇心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞惡臭時已自惡了，不是聞了後別立箇心去惡。……」愛曰：「古人說知行做兩箇，亦是要人見箇分曉。一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」先生曰：「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，只說一箇知，已自有行在；只說一箇行，已自有知在。古人所以既說一箇知、又說一箇行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思維省察，也只是箇冥行妄作，所以必說箇知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩，懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是箇揣摸影響，所以必說一箇行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話。……某今說箇知行合一，正是對病的藥，又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩箇亦不妨，亦只是一箇；若不會宗旨，便說一箇，亦濟得甚事？只是閒

〔註5〕此由上文引語已可見之，茲再補記一條資料於此以證之。如《宋元學案·伊川學案上》（《全集》冊3頁725）載梨洲對於程頤之語錄：「如眼前諸人，要特立獨行，煞不難得，只是要一箇知見難。人只被知見不通透。人謂要力行，亦只是淺近語。人既能知見，豈有不能行？一切事皆所當爲，不待著意做，纔著意做，便有箇私心。這一點意氣，能得幾時了。」一條，所下案語云：「伊川先生已有『知行合一』之言矣。」

說話。」(《王陽明全書·語錄·卷一·傳習錄上》，冊1頁3~4)

由此可見「知行合一」有二層意義：一是本體上的知行合一，一是現象工夫上的知行合一。前者指的是道德根源獨立具足，持續在不同的生命情境中，當下地主導人的心智進行道德活動，當惻隱則即惻隱、當是非則即是非，在此道德心的內部一直都是持續著即知即行、無有爽失延遲的運作，猶如見聞好色惡臭已自好惡般，陽明所謂「知良能是良知，能良知是良能，此知行合一之本旨也」，〔註6〕即指此義。〔註7〕後者指的則是事實世界裏的道德表現，凡有真知者必能力行，凡已力行者必有真知，所謂知而不行的空談者或行而不知的愚行者，皆是其心智為私欲之故，而與道德根源有所間隔所致。在這兩層意義中，顯然前者是後者成立的原因與基礎，唯有因為道德根源對人心的作用是必知必行的，才可確保人的意念與言行能達到真知力行一體無二，所以陽明要說前者乃是「宗旨」所在。於是可知梨洲對陽明「知行合一」只特取其現象層次之一面而已，而不強調本體義，亦即陽明重在「良知」，梨洲則在重「力行」，論述焦點誠已有所偏轉。〔註8〕專就陽明學的義理來看，既然知行合一有此二義，則致良知的工夫自必可由此二義分別開出而兼容靜存與動察，不必僅如梨洲所特重的力行於生活間，此點即須再討論四句教中的工夫問題始克明朗。不過在討論工夫之前，仍當先對本體再予以更充分的說明，以完備討論的基礎。

(三)「無善無惡」與「至善無惡」的問題

關於四句教方面，梨洲甚為反對，其說分別從文本證據、工夫論、本體

〔註6〕引語見《明儒學案·浙中王門學案三》，《全集》冊7，頁315。

〔註7〕此處所說的本體上與現象工夫上的知行合一，係參考勞思光：《新編中國哲學史》（三上）（台北：三民書局，1993年），頁433~441中發動處的「根源意義」和效驗處的「完成意義」之二種「合一」而來。另外，唐君毅《中國哲學原論：原教篇》頁304~305亦已謂陽明知行合一之要旨尚非只說知後當有行，或真知者必能行，或泛說一切人之知行皆已合一，而乃在言人自有一種對善惡是非的價值感知，此知中同時原有一對善者之好與對惡者之惡。

〔註8〕按此點學者業已發現，如錢林《文獻徵存錄·卷三·黃宗義傳》謂梨洲：「論學師蕺山，詮良知不用姚江說」；如梁啟超《中國近三百年學術史》頁69認為這種解釋和王門所傳有點不同；如吳光《清初啟蒙思想家黃宗義傳》（《全集》冊12頁156）謂陽明所著重要辯明的是何謂「知」、何謂「致知」，而在梨洲的時代，批判天下爭言良知而出現肆於情識、蕩於玄虛、束書不觀、游談無根的空疏學風，提倡實用實學，乃是當務之急，故修正陽明的「致良知」、「知行合一」，而突出「行」的問題，然不無轉移陽明學說重點之嫌。

論各方面來進行論述。我們先看本體論方面。梨洲〈與友人論學書〉說：

陽明先生「無善無惡心之體」，亦猶《中庸》言：「上天之載，無聲無臭」，恐人于形象求之，非謂并其體而無之也。其曰：「老氏說虛，聖人豈能于虛上加得一毫實？佛氏說無，聖人豈能于無上加得一毫有？」言良知無有精魂之可弄，非竟同老氏之虛、佛氏之無也。用微云：「陽明之知，當體本空者也，是佛氏真空之知慧」，可謂癡人前說不得夢矣。又云：「陽明之學，與程朱主敬窮理之學不同」，夫致良知，非主敬窮理何以致之？言不同者，無乃妄分界限乎？白沙云：「心之萬感萬應、可睹可聞者，皆實也；其為應感所從出，不可以睹聞及，則虛而已」，此兼費隱而為言也。用微以為「有生于無，老氏之學」，豈子思子亦老氏之學乎？（《南雷文案·卷三》，《全集》冊10，頁148～149）

此書原係駁斥潘用微之說，茲不論潘氏所言何旨，由文中即可見梨洲堅主有一能有道德發用的良知心體的存在，只是此心體非一可睹可聞的有形象事物，故認為陽明以「無善無惡」、「虛無」來加以形容，並不是真地否定心之本體性，竟以為一切全無善惡、根本實體盡屬空無。（註9）梨洲又說：

陽明言「無善無惡者理之靜，有善有惡者意之動」，蓋言靜為無善無惡，不言理為無善無惡，理即是善也……夫心之體即理也，心體無間於動靜，若心體無善無惡，則理是無善無惡，陽明不當但指其靜時言之矣。釋氏言無善無惡，正言無理也，善惡之名，從理而立耳，既已有理，惡得言無善無惡乎？……則知天泉之言，未必出自陽明也。（《明儒學案·粵閩王門學案》，《全集》冊7，頁767）

陽明言「無善無惡心之體」，原與性無善無不善之意不同。性以理言，理無不善，安得云無善？心以氣言，氣之動有善有不善，而當其藏體於寂之時，獨知湛然而已，亦安得謂之有善有惡乎？……竟以性為無善無惡，失卻陽明之意……即釋氏之所謂空也。（《明儒學案·泰州學案五》，《全集》冊8，頁113）

〔註9〕梨洲對「有無虛實」的理解，一向只是有無形體、可否撫觸聽聞的簡單分別而已，並不對「無聲無臭」賦予更多形上思維的義涵，如陽明所謂「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」之類。關於此點，亦可見於《明儒學案·泰州學案四》（《全集》冊8頁94）批評方學漸誤以心體為一實有物體處。

「無善無惡心之體」一語，蓋指其未發廓然寂然者而言之，則形容得一靜字，合下三言始為無病。今以心意知物俱無善惡可言者，非文成之正傳也。（《明儒學案·甘泉學案五》，《全集》冊8，頁256）此處則又進一步認為未發之中的心之性體必是實有至善而無惡，所謂無善無惡不過是指心氣內斂未受波動，亦即具體心智平靜之時，無有善念惡念生起的狀態。（註10）但是此種說法並不全同於陽明之意。按《傳習錄》載：

問：「寧靜存心時，可為未發之中否？」先生曰：「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。」曰：「未便是中，莫亦是求中工夫？」曰：「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。……以循理為主，何嘗不寧靜；以寧靜為主，未必能循理。」

（《王陽明全書·語錄·卷一·傳習錄上》，冊1頁11～12）

由此處可見陽明所謂未發之中的本然心體，並非指寧靜無念慮生起的心智狀態。心體不是能生發念慮的心氣，心體是理，心氣循理始不悖於心體，故知心體在具體善惡意念之外。而《傳習錄》又載：

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培、惡難去？」先生曰：……「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡，如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「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。」曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管。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，

〔註10〕梨洲實際上認為所謂無善無惡、有善有惡，分別是形容心智有無念慮的狀態，此點亦可由其讚美楊東明之語真乃陽明之肯綮得到證明。蓋楊東明言：「無善無惡者心之體……蓋指心體而言，非謂性中一無所有也。夫人心寂然不動之時，一念未起，固無所謂惡，亦何所謂善哉！……故其原文曰『無善無惡者心之體』，非言性之體也。」又言：「意之感動而為善者，如發善念、行善事之類，此善有感則生，無感則無……文成所云無善無惡者，正指感動之善而言。然不言性之體，而言心之體者，性主其靜，心主其感，故心可言有無，而性不可言有無也。」既然梨洲深許之，則可見其的確以念慮動靜解釋四句教。關於此例，詳見《明儒學案》〈北方王門學案〉、〈東林學案三〉（《全集》冊7頁757、759、760，及冊8頁843）。

會其有極，便自一循天理，便有箇裁成輔相。」曰：「草既非惡，即草不宜去矣。」曰：「如此卻是佛老意見。草若有礙，何妨汝去。」曰：「如此又是作惡作好。」曰：「不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又著一分意思。如此，即是不曾好惡一般。」……曰：「然則善惡全不在物？」曰：「只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。」曰：「畢竟物無善惡。」曰：「在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，舍心逐物，將格物之學錯看了，終日馳求於外，只做得箇義襲而取，終身行不著、習不察」。

（《王陽明全書·語錄·卷一·傳習錄上》，冊1頁24）

這裏便進而指出道德心體乃是無善無惡的理，然而人的心智當中所具有的內容成分不是僅只道德心體而已，故所謂善惡好壞之類的價值往往只是從軀殼起念的氣之動，亦即只是人之心智的內容與事物相涉所生發的念慮、觀感，因此不一定是正確的道德判斷。唯有心智能放棄自身之堅執私作而完全自然地服膺於理，則其善惡好壞的價值判斷始能正確如理，此種如理的心智狀態，即是至善，也就是完全正確。於是可知道德心體才是善惡的真正判準，而善惡則是心智的具體狀態，例如草是否應除的判斷原則即是道德心體，而草應除應留的判斷過程與結果則是心智狀態，過程與結果的正確與否，則視其有無遵照原則來作判斷。顯然地，原則不同於過程或結果，原則是不變的律則，過程與結果則是變異的活動，故分別以「理之靜」與「氣之動」來形容；且原則就是原則，並無所謂好壞對錯，亦不能質疑其對錯，只有過程與結果才有好壞對錯可言，因此可分別以「無善無惡」、「有善有惡」來描述；同時，「無善無惡」一語除了用以描述原則無對錯外，亦可用以說明保障判斷過程能夠正確的方法，故此語兼具本體義與工夫義，也就是一方面意指本體屬性乃是無善無惡，一方面則指心智採用無有作好作惡、一循於理的工夫，呈現無私善私惡的狀態。〔註11〕然而有趣的是，「原則不能受到質疑，

〔註11〕錢德洪曾說明至善心體亦可謂為無善無惡，其故蓋因「虛靈之體不可先有乎善，猶明之不可先有乎色，聽之不可先有乎聲也；目無一色故能盡萬物之色，耳無一聲故能盡萬物之聲，心無一善故能盡天下萬事之善……」。又黃省曾答陳曉問性時亦謂「性可以善惡名乎？不可……以善惡、本原、氣質種種諸名而擬議……是以人心擬議之也……有善惡者，性之用也……善惡者，非用而不可得見者也……何以有是也？順則善，逆則惡，生則善，尅則惡，不外二端而已，皆出乎所遭，不可以前定也。如二人之相語也，其語之相契也，頃

否則便不成其為原則」，在這樣宣稱的同時，也可說是已暗示同意其乃好的、合理的、值得奉行的原則，否則若一旦認為只是不得不遵守的硬性規定，則代表我人心中已以一更高的原則或其它標準來批判此原則的價值性，如此將使此原則喪失其作為絕對價值標準的殊勝性，因此對作為善惡價值最高判斷原則的道德心體而言，亦可說其乃「至善無惡」，以表示我人肯定其正確無誤。再進一步來說，「無善無惡」與「至善無惡」這兩種說法裏，二者的觀察點並不相同，前者屬於客觀地描述說明，後者則多了一分肯定，流露表述者對所表述對象的認同感、親切感。因此後者雖似比前者所見更為深入，但其實已由前者之事實陳述的立場轉移成價值評斷的立場，而我們知道心體是價值的判準，故對心體進行價值評斷亦必採用心體自身做為判準，然而判準決不能否定判準，猶如某一法律不會否定該條法律的成立根本，這就導致評斷結果必是不證自明地直接承認心體至善無惡。於是可知「無善無惡」是對心體的性質單純客觀地進行觀察後所做出的事實性陳述，而「至善無惡」則是改對心體採取價值性的評斷，彼此的立場既已不同，故同為正確而不得相代相非，所以陽明既說「無善無惡心之體」，又說「至善是心之本體」〔註12〕，二者並不矛盾。至此，我們回顧梨洲的說法，便知道梨洲以有無善惡念慮來解釋四句教的前兩句並不適當，蓋有念無念全是具體心智的動靜狀態，心體並不屬於這一層次，不能說「兩句只完得動靜二字」。而且沒有善惡不等於沒有原則，無善無惡係是對心體的事實陳述，並不是說具體心智無有判斷善惡的最高原則可依，故不能以至善無惡的價值評斷來反對事實陳述，亦不能指斥其為「斷滅性種」，教人行為放縱無度；同時，也不能以人心深處具有「好必於善，惡必於惡」的特質來反對心體無善無惡，蓋心體實無所謂好惡，好惡已是涉及心智活動。〔註13〕

以上既已說明梨洲與陽明在良知的本體義上說法的不同，接下來即當進

刻而德之，其或語之相戾也，又頃刻而讐之……」。關於心性無善無惡的本體義，二人之言可參。至於無善無惡的工夫義，則可以參考周汝登〈九解〉中「無作好、無作惡之心，是秉彝之良，是直道而行；著善著惡，便作好作惡，非直矣」、「既無惡而又無善，修為無迹，斯真修為也」一類的說法。以上資料分別詳見《明儒學案》〈浙中王門學案一〉、〈南中王門學案一〉、〈泰州學案五〉（《全集》冊7頁264~265、678~679，及冊8頁121~130）。

〔註12〕 引語見《王陽明全書·語錄·卷一·傳習錄上》，冊1頁2。

〔註13〕 此段中所言的本體上的無善無惡，係參考勞思光《新編中國哲學史》（三上）頁444~447、及牟宗三《心體與性體》冊二頁461~468而來。

論其對工夫方面的批評。

二、梨洲對陽明四句教的工夫批評

（一）梨洲對動察工夫的質疑

在四句教的工夫論方面，梨洲〈答董吳仲論學書〉中說：

承示《劉子質疑》……觀《質疑》中所言雖廣，然其大指，則主張陽明先生「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」四句，而疑先師「意爲心之所存」未爲得也。弟推尋其故，由老兄未達陽明始終宗旨所在，因而疑先師之言。若徒執此四句，則先當疑陽明之言自相出入，而後其疑可及於先師也。夫此四句，無論與《大學》本文不合，而先與致良知宗旨不合。其與《大學》本文不合者，知善當惡，而後爲善去惡，是爲善去惡之工夫在知善知惡，則《大學》當云「格物在致知」矣。若《大學》非倒句，則是先爲善去惡，而後求知夫善惡也，豈可通乎？然此在文意之間，猶可無論也。陽明提致良知爲宗，一洗俗學之弊，可謂不遺餘力矣。若必守此四句爲教法，則是以知覺爲良知、推行爲致知，從其心之所發，驗其孰爲善、孰爲惡，而後善者從而達之、惡者從而塞之，則方寸之間，已不勝其憧憧之往來矣。夫良知之體，剛健中正純粹精者也，今所發之意，不能有善而無惡，則此知尚未光明，不可謂良也。何所藉以爲爲善去惡之本乎？豈動者一心，知者又一心，不妨並行乎？考亭晚年自悔云：「向來講究思索，直以心爲已發，而止以察識端倪爲格物致知實下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫，至於發言處事，輕揚飛躁，無復聖賢雍容深厚氣象。」所見一差，其病一至於此，不可以不審也。今以意之動處，從而加功，有以異于考亭之所云乎？吾不意陽明開千聖之絕學，而究竟蹈考亭之所已悔也。四句之弊，不言可知。故陽明曰：「良知是未發之中」，則已明言「意是未發」，第習熟于「意者心之所發」之舊話，未曾道破耳。不然，意既動而有善有惡，已發者也，則知亦是已發，如之何知獨未發？此一時也，意則已發，知則未發，無乃錯雜，將安所施功乎？龍溪亦知此四句非師門教人定本，故以四無之說救之。陽明不言四無之非，而堅主四句，蓋亦自知于致良知宗旨不能