

论王阳明的最后定见

[中国香港] 刘述先

【内容提要】 黄宗羲《明儒学案》述王阳明学成以后有三变，三百年来似无异辞。但我发现，钱德洪的说法与之有异，只谓教亦三变，致良知即阳明最后定见。这种说法为《年谱》与《传习录》记载的天泉证道所谓四句教所证实。然阳明歿后，王龙溪撰《天泉证道记》，倡四无之旨，贬抑四有，以四句教为权法，乃平地起风波，引起日后无穷争论。刘宗周却认为阳明只是因病立方，致良知也只是权法，乃归显于密，立诚意慎独之旨。宗羲秉承乃师所教，将致良知教移前，以之为学成以后第二变，并不以之为阳明最后定见，对阳明思想的理解造成了巨大的曲折。本文揭破了此一公案，并对道统问题作出了观察。

作者刘述先，江西吉安人，1934年生于上海。哲学博士。曾任香港中文大学哲学系主任兼讲座教授，现任台湾“中央研究院”中国文哲所研究员。著有《新时代哲学的信念与方法》、《儒家思想与现代化》、《大陆与海外——传统的反省与转化》、《理想与现实的纠结》等多部专著和论文集。

黄宗羲 梨洲 ,1610—1695)著《明儒学案》可以说开创了
中国断代学术思想史的新典型，也是一部传世不朽的名著⁽¹⁾。而
他所以著此书的原因乃是：

尝谓有明文章事功皆不及前代，独于理学，前代之所不
及也；牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。⁽²⁾

梨洲对于明代儒学的发展有这样的看法：“有明之学，至百
沙始入精微……至阳明（1472—1529）而后大。”⁽³⁾这一判断是
完全切合事实的。毫无疑问，王阳明学是明代儒学的骨干，无
怪乎梨洲用了那么多篇幅讨论王门的分派问题。虽然梁启超说
梨洲“少年便从刘蕺山（1578—1645）受学，终身奉为依归，所以
清初王学不能不认他为嫡派”⁽⁴⁾，根本是个错误⁽⁵⁾，但他又说：
“梨洲不是王学的革命家，也不是王学的继承人，他是王学的修
正者”⁽⁶⁾，这倒是切合实际的论断。

无论如何，王学是《明儒学案》的中心关注所在，而研究明代
儒学者莫不由此书入门，我自己也不例外。由此可见，梨洲对于
阳明思想的阐释有多么大的影响力！凡粗涉猎王学者，莫不知
阳明思想经历前后三变，而梨洲对于此一历程的描写乃是：

先生之学，始泛滥于词章。继而遍读考亭之书，循序格
物，顾物理吾心终判为二，无所得入，于是出入于佛老久之。
及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道？忽悟格
物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变
而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心
为学的。有未发之中，始能有发而中节之和，视听言动，大
率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三

字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前更无未发；良知即是中节之和，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。收敛者，感之体，静而动也；发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即是本心，更无假借凑泊，如赤日当空而万象毕照，是学成之后又有此三变也。（7）

这一段文字写得十分精彩，不是对王学有相当深切同情的理解，决不可能写得出这样的文字，历来从来没有人对这一段文字提出任何问题，更不要说质疑了。哪知有一次我想引证这一段文字，《明儒学案》不在手边，我随手拿起一套《王阳明全书》恰好有钱德洪（1497—1574）乙未年撰写的《刻文录叙说》里面讲到阳明思想前后三变的文字如下：

先生之学凡三变，其为教也亦有三变。少之时，驰骋于辞章；已而出入二氏；继乃居夷处困，豁然有得于圣贤之旨：是三变而至道也。居贵阳时，首与学者为知行合一之说；自滁阳后，多教学者静坐。江右以来，始单提“致良知”三字，直指本体，令学者言下有悟：是教亦三变也。（8）

我初时尚未措意，后来比读两段文字，才揭破了数百年来学者从未留意到的一大秘密：如果绪山所说是阳明及门弟子所共同接受的看法，那么梨洲所说已经有了重大的改变（9）。首先，绪山只说“先生之学凡三变，其为教也三变”，也就是说，阳明在龙场顿悟体证良知之后，基本思想并没有改变，变的只是教法，而梨

洲却说“是学成之后，又有此三变化”在理解上已有滑转。

而两种说法最重大的差别在：绪山以阳明教法由“知行合一”到“静坐”到“致良知”这已经是最后的终教，再后面并没有另一个阶段，而梨洲却不提“知行合一”改以“默坐澄心”（案即“静坐”）为第一阶段，“致良知”为第二阶段，至于第三阶段则仅仅是一高妙的圣贤境界的描写，对于阳明在圣学上的造诣固然推崇备至，在学理或教法上，则并没有确定的内容。在这里我要提出下列两个问题：

一、为何自《明儒学案》出版以来数百年从来没有学者注意到两种说法之间的巨大差别？

二、为何梨洲要改写成为他那样子的方式，其真实涵意究竟如何？

第一个问题只是要求对于这样一个奇特的现象作出合理的解释，我想并不很难作出解答。传统中国学者一向不注重概念的精确性，只是在脑海里留下一个笼统的印象而已！一旦阳明思想前后三变的说法深入人心，有这么个笼统的印象就足够了，谁也不会去逐字追究，深入探索里面隐涵的问题。我自己就是无心发现这一个重大的秘密的。

对于第二个问题的解答则必须牵涉到对于阳明与梨洲思想的通盘了解，正好这是我的研究范围，在这里我愿意提出自己对问题的看法与见解。在我论黄宗羲一书，相信已提出足够证据证明，梨洲著《明儒学案》所根据的，乃是戴山思想的纲领⁽¹⁰⁾。戴山对王学是下了工夫的，他有《阳明传信录》三卷，开始的小引曰：

暇日读阳明先生集，摘其要语，得三卷……先生之学，始出词章，继逃佛老，终乃求之六经，而一变至道，世未有善

学如先生者也。是谓学则。先生教人，吃紧在去人欲而存天理，进之以知行合一之说，其要归于致良知，虽累千百言，不出此三言为转注，凡以使学者截去口绕寻向上去而已，世未有善教如先生者也。是谓教法。而先生之言良知也，近本之孔孟之说，远溯之精一之传，盖自程朱一线中绝，而后补偏救弊，契圣归宗，未有若先生之深切著明者也。是谓宗旨。则后之学先生者从可知已，不学其所悟，而学其所悔，舍天理而求良知，阴以叛孔孟之道而不顾，又其弊也。说知说行，先后两截；言悟言参，转增学虑；吾不知于先生之学为何如。间尝求其故而不得意者，先生因病立方，时时权实互用，后人不得其解，未免转增离歧乎。宗周因于手抄之余，有可以发明先生之蕴者，僭存一二，管窥以质所疑，冀得藉手以就正于有道，庶几有善学先生者出，而先生之道传之久而无弊也。因题之曰传信云。（11）

蕺山斥王门后学“舍天理而求良知”用词严峻，未免过苛。然由这一段话看来，蕺山所据与绪山所言无异，由学而教，致良知无疑为阳明学之精粹。然而问题出在，由蕺山看来，阳明后学却背离了王学的精神，甚至“阴以叛孔孟之道而不顾”，这的确是极其严重的情况，吊诡的是，阳明本人虽倡知行合一之旨，王学者在实际上却知行分离。甚至阳明本人也要负上部分责任，因他每每“因病立方，时时权实互用，后人不得其解，未免转增离歧乎”！蕺山因此下定决心要救王学之弊，后来乃放弃致良知教，在朱子、阳明之外另觅蹊径，重释《大学》，归显于密，改倡“诚意慎独”之教，自成一思路（12）。梨洲思想虽不能完全为蕺山思想所范围，但这一条思路由他传了下去却是无可置疑之事实。蕺山此书于康熙时刻出，梨洲门人陈奕昌为之作《跋》曰：

《阳明传信录》三卷，蕺山子刘子手定。吾师梨洲先生《学案》百卷此其一也。有明之学白沙开其端，至阳明而闻性道之蕴。今日学派嗣续而不绝者，伊谁之力与？阳明其人也！于歿后其门人持论不无过高，即教法四句已不能归一，故其后流弊，以情识为良知，以想象为本体，由择焉而不精也。子刘子悉加辨正，名之曰传信，所谓澄源端本，学者庶几无他歧之惑矣。(13)

由此可见 梨洲《明儒学案》之《姚江学案》是以《阳明传信录》为底本，而由蕺山到梨洲以至其门人，对王学有一定的看法。蕺山批王门后学之流弊曰：

今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼。(14)

很明显 由蕺山的观点来看 泰州派是“参之以情识”末流驯至以满街皆圣人；浙中王畿（龙溪，1498—1583）是“荡之以玄虚”，不免流于佛老。蕺山之学乃乘王学之流弊而起。而梨洲对于两派有十分传神的描写与恰中肯綮的评断：

阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之于师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过于龙溪者，又得江右为之救正，故不至十分决裂。泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇。传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教所能羁络矣。(15)

依梨洲之见，王学末流之弊乃由误解师说而起，然阳明本人也要负上部分责任，梨洲曾在《子刘子行状》内总括蕺山对阳明的批评，其言曰：

先生以谓新建之流弊，亦新建之择焉而不精，语焉而不详有以启之也。其驳《天泉证道记》曰：“新建言无善无恶者心之体，有善有恶者意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。如心体果是无善无恶，则有善有恶之意，又从何处来？知善知恶之知，又从何处起？为善去恶之功，又从何处用？无乃语语绝流断港乎？”其驳良知说曰：“知善知恶，从有善有恶而言者也。因有善有恶，而后知善知恶，是知为意奴也，良在何处？又反无善无恶而言者也。本无善无恶，而又知善知恶，是知为心崇也，良在何处？止因新建将意字认坏，故不得不进而求良于知，仍将知字认粗，故不得不进而求精于心，非《大学》本旨，明矣。”盖先生于新建凡三变，始而疑，中而信，终而辨难不遗余力，而新建之旨复显。(16)

梨洲最后一句话最有意思，也就是说，晚年的蕺山对于阳明的致良知教是不能接受的，并且辨难不遗余力，但用这样的方式，反而能够使阳明的精神复显。这样看来，由蕺山到梨洲这一条线索并没有以阳明为禅，但指出阳明后学之所以产生这样的误解，而引致严重的后果，是由于阳明“择焉而不精，语焉而不详”的缘故。有趣的是，正好像阳明不接受陆学之徒对朱子之指控，因其肯定濂溪的《太极图说》而以之为老子之追随者，却反对朱子对《大学》的解释¹⁷⁾，蕺山也不接受世人以阳明为禅的指控，而反对阳明对《大学》的解释。蕺山所走的路不似象山之直指本心，而是像阳明那样，通过自己的体证，对于古典采取了自

己坚信为正确的阐释 根据《学》、《庸》 建立了他的“诚意慎独”教，梨洲继承蕺山以之为终教，企图以之代替阳明的致良知教。由此可见 梨洲著录《明儒学案》是为蕺山继承道统之作 最后以《蕺山学案》压卷竟曰：

识者谓五星聚奎 濂、洛、关、闽出焉 五星聚室 阳明之
说昌；五星聚张，子刘子之道通，岂非天哉！岂非天哉！（18）

这简直是情见乎辞了。有了这样的背景的了解。我们就不难为前面所提出的第二个问题作出解答。由梨洲的观点看，致良知教不能是终法，而他又不愿意贬抑阳明，故他把致良知教移前，成为学成以后之第二变。他虽在第三变的描述中极力推崇阳明的修养工夫已达化境，但阳明的教法则被认为是因病立方，权实互用，以致引生误解，导致严重不良后果。最后的终教自不能在阳明那里找，只能归之于蕺山之教，此所以梨洲必须煞费苦心改写阳明思想前后三变之故。正由于他的文字用得巧妙，中国在概念思考层面上又不求甚解，以致这一秘密要到数百年后才被侦破，又不能不说是个异数！

然而梨洲之说虽有一条理路，其对阳明思想之阐释却因透过其刻意之改变而不反映客观真实的情况，那么阳明最后定见究竟是什么？这不能不回返到对于阳明四句教的争论之上（19）。所谓四句教出于阳明逝世之前一年（时年五十六岁）出征思田将命行时，门人侍坐天泉桥，阳明为了解惑，对于自己思想作出的总结 俗称“天泉证道记”同见于《传习录·下》与《年谱》 内容大同小异 皆钱德洪所录 现引《传习录》所记如下：

丁亥年九月，先生起复征思田。将命行，时德洪与汝中

（龙溪）论学。汝中举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意云何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物是无善无恶的物矣！若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的，但人有习心，意念上见有善恶在，格致诚正修，此正是复那性体工夫。若原无善恶，工夫亦不消说矣。”是夕侍坐天泉桥，各举请正。先生曰：“我今将行，还要你们来讲破此意。二君之见正好相资为用，不可各执一边。我这里接人，原有此二种。利根之人直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是工夫，人已内外一齐俱透了。其次不免有习心在。本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶工夫，熟后渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见是我这里接利根人的，德洪之见是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”既而曰：“以后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨。无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶的是良知，为善去恶是格物。只依我这话头，随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下工夫。利根之人世亦难遇，本工夫一悟尽透，此颜子明道所不敢承当，岂可轻易望人。人有习心，不教他在良知上实用为善去恶工夫，只去凭空想个本体，一切事为具不著实。不过养成一个虚寂，此个病痛不是小小，不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。

《传习录》一向是研究王阳明思想最重要的文献，《年谱》虽

有钱德洪总其成，但曾经众同门过目，王畿并为之作《序》，其权威性自不容置疑。如此《天泉证道记》所言即阳明最后定见，根本不是一个问题。那么问题究竟出在什么地方呢？

原来阳明歿后，龙溪另著《天泉证道记》，对四句教作了一篇翻案文章，这才开启了日后的争端，其言曰：

夫子立教随时，谓之权法，未克执定。体用显微只是一机，心意知物只是一事。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神。天命之性粹然至善，神感神应，其机自不容已，无善可名，恶固本无，善亦不可得而有也。是谓无善无恶。若有善有恶，则意动于物，非自然之流行，著于有矣。自性流行者，动而无动；著于有者，动而动也。意是心之所发。若是善有善有恶之意，则知与物一齐皆有，心亦不可谓之无矣。(20)

而龙溪记载王阳明对于四有四无之会通曰：

吾教法原有此两种。四无之说为上根人立教，四有之说为中根以下人立教。上根之人悟得无善无恶心体，便从无处立根基，意与知物皆从无生，一了百当，即本体便是工夫。易简直截，更无剩欠，顿悟之学也。中根以下之人未尝悟得本体，未免在有善有恶上立根基，心与知物皆从有生，须用为善去恶工夫处处对治，使之渐渐入悟，从有以归于无，复返本体，及其成功一也。(21)

龙溪之说明显地背离了阳明之宗旨。四句教为阳明最后定见，不落顿 汝中 渐 德洪 两边 并再三告诫龙溪 谓利根之人世亦难遇，此颜子明道所不敢承当，岂可轻易望人。龙溪对阳明的告诫置若罔闻，乃师歿后，不只回返到他自己原先的立场，反而变本加厉，把四句教当作权法，开启了日后无尽的争端。他又大讲“四无”、“四有”之旨 这是以往阳明本人从未用过的词语。如此他谈无说有，讲顿论渐，不只搀入了老佛之说，事实上也的确有了难以卫护的荡越与滑转。但里面牵涉到的问题十分复杂精微 需要细心分析 始能得其旨要。所谓“四有”是指心意知物四者皆有，虽则心之本然相状乃是无善无恶，至善是不能以善恶来形容的，但表现出来以后已是有善有恶，著于有矣。若真能体悟本心，则必进至四无之境。龙溪这样的体悟决非没有根据，故阳明也加以首肯，许之以为上根人立法之途径，然而不想阳明这种说法却益增龙溪之自信，乃以之为终法。在阳明歿后，乃根本否定阳明本人以四句教为不落两边彻上彻下语的教诲，而以之为权法，这才造成了荡越。有了这样的了解为背景，才会明白，真正出问题的不是四无之旨本身，而是在如何给予它适当定位的过程中出了差错而构成了问题。所以牟宗三先生曾经加以首肯说“究竟圆教乃在王龙溪所提出之‘四无’”(22) 儒家的道德的形而上学应该可以发展出此一义。然而形上实属无言之境 无谓多说 龙溪罔顾阳明之告诫 大张四无之旨 此构成一偏向。而立言不够善巧 思想也不够明澈 恰如牟先生所说：“王龙溪那些闪烁模棱的话头，因思之不审，措辞之疏阔不尽与不谛，故多有荡越处，而招致人之讥议。”(23) 牟先生所作的疏解乃是创造性的阐释 决非龙溪本人可以达到的程度 譬如他竟谓：“上根之人悟得无善无恶心体 便从‘无’处立根基。阳明一生从来没有作过如此缺乏分晓的论断，这便是龙溪所作不可原谅的荡

越语之一例，令人首先联想到的便是老氏“有生于无”的论旨。龙溪一生好为三教和会之论，曾作三间屋的比喻，精神上的开放不无可取之处，但强调的是通于三教的共法，如四无之说即然，却无法突显出儒家“生生而创造”之旨。他因受到禅宗的影响而扬顿抑渐，轻视渐修的实际工夫，好言见成良知，与泰州合流，乃江河日下，产生严重的后果。牟先生说：

顺王龙溪之风格，可以引至“虚玄而荡”；顺罗近溪之风格（严格言之，当说顺泰州派之风格），可误引至“情识而肆”。然这是人病，并非法病。⁽²⁴⁾

这恐未必尽然。泰州、龙溪之流弊实源于其指导原则背离了阳明的最后定见而偏向一边，不能不说是法病，而不止于人病。蕺山之学乃乘王学之弊而起，在理论上的主要对手是龙溪，每每采取与龙溪正相反对之立场。蕺山《阳明传信录》最后一节即《王畿记》，对于四句教的争论有以下评论：

先生（阳明）每言至善是心之本体，又曰至善只是几乎天理之极，而无一毫人欲之私，又曰良知即天理，（传习）录中言天理二字不一而足，有时说无善无恶者理之静，亦未曾径说无善无恶是心体。若心体果是无善无恶，则有善有恶之意又从何处来？知善知恶之知又从何处来？为善去恶之功又从何处来？无乃语语绝流断港。快哉四无之论，先生当于何处作答？却又有上根下根之说，谓教上根人只在心上用工夫，下根人只在意上用工夫，又岂《大学》八目一贯之旨？又曰其次且教在意念上著实用为善去恶工夫，久之心体自明。蒙（蕺山）谓才著念时便非本体，人若只在念起念

灭上用工夫，一世合不上本体了，正所谓南辕而北辙也。先生解《大学》，于意字原看不清楚，所以于四条目处未免架屋叠床。至此及门之士一再摹之，益失本色矣。先生他日有言曰：“心意知物只是一事。”此是定论。既是一事，决不是一事皆无。蒙因为龙溪易一字曰：“心是有善无恶之心，则意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物。”不知先生首肯否？或曰：“如何定要说不个有善无恶？”曰：“《大学》只说致知，如何先生定要说不个致良知，多这良字？”其人默然。学术所关，不敢不辨。(25)

梨洲《明儒学案》之《师说》又引蕺山论王龙溪畿曰：

愚按：四句教法考之阳明集中，并不经见，其说乃出于龙溪。则阳明未定之见，平日间尝有是言，而未敢笔之于书，以滋学者之惑。至龙溪先生始云“四有之说，猥犯支离”，势必进至四无而后快。既无善恶，又何有心意知物？终必进之无心、无意、无知、无物而后无。知此，则“致良知”三字，著在何处？先生独悟其所谓无者，以为教外之别传，而实亦并非是无。有无不立，善恶双泯，任一点虚灵知觉之气纵横自在。头头明显，不离著于一处，几何不蹈佛氏之坑堑也哉！夫佛氏遗世累，专理会生死一事，无恶可去，并无善可为，止余真空性地，以显真觉，从此悟入，是为宗门。若吾儒日在世法中求性命，吾欲薰染，头出头没，于是而言无善恶，适为济恶之津梁耳。先生孜孜学道八十年，犹未讨归宿，不免沿门持钵，习心习境，密制其命，此时是善是恶？只口中劳劳，行脚不脱在家窠臼，辜负一生，无处根基，惜哉！王门有心斋、龙溪，学皆尊悟，世称二王。心斋言悟虽超旷，

不离师门宗旨。至龙溪，直把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景，虽谓之操戈入室可也。

正如蕺山此说，龙溪崇尚超旷，结果活了八十多岁，一生劳碌到处宣讲，却无处根基——语带双关，可谓谑矣！龙溪固然有所荡越，不免自取其咎。但他虽取法禅宗，扬顿抑渐，在儒佛之间有欠分疏，然蕺山乃直斥以为禅，过矣！四无之旨本身并无背阳明宗旨，蕺山乃疑四句教之真实性，是有欠考虑的。不想天泉证道一事见于《传习录》与《年谱》并非龙溪一人私言，蕺山想一笔加以抹煞，理据至为薄弱，不可采信。只有到龙溪撰《天泉证道记》以后，把事实加以扭曲，大做翻案文章，这才是问题症结之所在！而蕺山却未能抓紧论点加以穷追猛打，轻重颠倒，以致坐失良机，不免得不偿失。但在与龙溪之对反之中，蕺山却发展出了一条超出王学藩篱的独特思想，成为明代儒学最后一位有原创性的思想家，则又不能不说是意外的收获。事实上四句教的确是阳明最后定见，绝无可疑。但四有、四无的说法则是龙溪所创，不见于阳明的文集与语录。大概龙溪为了一贯，体悟到既然心意知物乃是一事，乃进一步倡四无之旨，以四有为权法。而蕺山为了对治龙溪之荡越，也同样为了一贯，乃给予四有以一种新的创造性的诠释，根本不许说无善无恶心之体，而只许说有善无恶心之体。这又造成了另一偏向，虽然也可以成一思路，却偏离了阳明在天泉证道时煞费苦心想要维持住的中道。其实阳明的四句教，从一个意义下说，不只是对他自己思想之一总结，也是对宋明理学之一总结。近年来我把“两行之理”的观念用于儒家思想的阐释之上⁽²⁶⁾。盖“超越（形上层）为一行，内在（经验层）为一行，必兼顾两行，道通为一，始能把握宋明理学畅发之奥旨。由周濂溪起，其《通书》首先建立所谓‘寂感模式’，将《易

传》之“寂然不动感而遂通”了解成为“诚体”与“神用”超越与内在互相依存打成一片才能畅发大《易》生生之旨⁽²⁷⁾。张载《正蒙·参两篇》乃谓：“一故神（两在故不测）两故化（推行于一）此天之所以参也。”⁽²⁸⁾超越之体为一虚而无形神妙而不可测，表现成宇宙之化，就得靠阴阳二气，借伊川可谓“体用一源，显微无间”，于此而可见刚健天道之流行。阳明思想属于同一统绪，心体无善无恶属超越面，意知物善恶分明属内在面。在工夫论上也是一样。龙溪乃谓“即本体便是工夫”蕺山则反其道而行。到梨洲《明儒学案·序》乃宣称“心无本体工夫所至即其本体”。如阳明在世必谓二者必须相资为用。有趣的是蕺山处处与龙溪对反，偏有一处二者若合符节：即不接受四句教为终法。故梨洲虽不能否定四句教为事实，却釜底抽薪，减轻其分量，遂将致良知教变为权法。这解释了梨洲何以要改写阳明思想前后三变的真正原因。这也说明了《明儒学案》背后所根据的理论原则的偏向，也才明白梨洲何以对于王门分派会有“姚江之学惟江右为得其传”的论断。

在聂豹（双江 1487—1563）与龙溪的辩论中梨洲明显地偏袒双江，这是因为双江自悟的归寂之说与蕺山静存之教有一表面之相合所致。有关“致知议辩”牟宗三先生曾详加疏释，证明龙溪所论处处合乎师说，而双江自悟之思路实非王学，此处不赘⁽²⁹⁾。但这次重温两造辩论资料，也有一些意外收获，可以一志。牟宗三先生以蕺山思想为“归显于密”即“将心学之显教归于慎独之密教是也”⁽³⁰⁾。蕺山由良知往内收摄一步，所谓“意根最微，诚体本天”，判之为密教是没有问题的。但牟先生谓凡心学皆显教：

良知为一圆莹之纯动用，而无所谓隐曲者，此即所谓

“显”。其随机流行，如珠走盘，而无方所，然而又能泛应曲当，而无滞碍，此即所谓圆而神，而亦是“显”义也。……但人亦有感性之杂……得无情识之杂乎？混情识为良知而不自觉者多矣。此即所谓“猖狂者参之以情识，而一是皆良”也。此流弊大体见之于泰州派。至于专讲那圆而神以为本体，而不知切于人伦日用，通过笃行，以成己成物，则乃所谓“超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼”也。此流弊大抵是顺王龙溪而来。然流弊自是流弊，教法自是教法。……若真能依四句教从事“致良知”之笃行工夫，则亦可无此流弊。猖狂者自是猖狂，混杂者自是混杂，何与于良知教耶？故云是人病，非法病也。⁽³¹⁾

牟先生对良知教这样的说法我是可以同意的。王门后学之荡越 阳明因教法不一 又因用语未莹 如讲“利根人”一类的说法，以致引起王门分派议论不一，也要负上部分责任。然致良知教本身光明正大，顿悟渐修两边兼顾，本质上无问题，故云是人病，而非法病。但这样的说法并不适用于龙溪，以其有了荡越，指导原则已经有了偏差，故不能仅谓之为人病，也有法病。龙溪之睿见必须通过创造性之阐释始能归之于正，这是牟先生所明白体悟到的道理。至于谓良知教为显教，好像理所当然，不须多说。然牟先生的解释由圆教之旨立论，似乎陈义过高，难以凑泊。这次我重温龙溪与双江的辩论，无意中找到了一条定良知为显教的线索，在此一志，应当可以收到进一步解惑的作用。

阳明体悟中和 所论莫善于《答陆原静书》（甲申阳明五十三岁时）其言曰：

未发之中，即良知也，无前后内外而浑然一体者也。有

事无事，可以言动静，而良知无分于有事无事也；寂然感通，可以言动静，而良知无分于寂然感通也。动静者所遇之时，心之本体固无分于动静也。……未发在已发之中，而已发之中未尝别有未发者在；已发在未发之中，而未发之中未尝别有已发者存。是未尝无动静，而不可以动静分者也。……所为动静无端，阴阳无始，在知道者默而知之，非可以言语穷也。……知此，则知未发之中，寂然不动之体，而有发而中节之和，感而遂通之妙矣。然谓良知常若居于优闲无事之地，语尚有病。盖良知虽不滞于喜怒忧惧，而喜怒忧惧亦不外于良知也。(32)

正因为阳明本人有内在一元论之倾向，故未发已发、寂感动静、致中致和都打成一片，无须强分内外先后，这是王门弟子之共识，只有与师门渊源不深的双江独持异议，故当时与双江辩论的并不只是龙溪一人，实际上包括江右主要人物如邹东廓、欧阳南野在内差不多所有的及门弟子都对双江群起而攻。梨洲述欧阳南野学，有曰：

先生之所谓良知，以知是知非之独知为据，其体无时不发，非未感之前别有未发之时。所谓未发者，盖即喜怒哀乐之发，而指其有未发者，是已发未发，与费隐微显通为一义。当时同门之言良知者，虽有浅深详略之不同，而绪山、龙溪、东廓（黄洛村）（陈明水）皆守“已发未发非有二候致和即所以致中”。独聂双江“以归寂为宗，工夫在于致中，而和即应之”。故同门环起难端，双江往复良苦。微念庵，则双江自伤其孤另矣。(33)