



# 牟宗三先生全集

8

- 從陸象山到劉蕺山
- 王陽明致良知教
- 蕺山全書選錄

牟宗三先生全集⑧

# 從陸象山到劉蕺山

牟宗三 著



# 《從陸象山到劉蕺山》全集本編 校說明

楊祖漢

依牟宗三先生之意，《從陸象山到劉蕺山》應為《心體與性體》之第四冊，但因此書不復由臺北正中書局出版，而改由臺灣學生書局出版，故改稱今名。

本書之第一、第五、第六章大約於1977至1978年間所撰。本書中的若干章節在成書前已先後發表，其篇目如下：

〈象山與朱子之爭辯〉，《民主評論》第16卷第8-11期（1965年4月20日/5月5日/5月20日/6月5日）。

〈王學的分化與發展〉，《新亞書院學術年刊》第14期（1972年9月）。

〈「致知議辯」疏解〉，《新亞書院學術年刊》第15期（1973年9月）。

〈陽明學是孟子學〉，《鵝湖月刊》第1卷第1/2期（1975年7/8月）。

〈象山之「心即理」〉，《鵝湖月刊》第3卷第11期（1978年5月）。

〈象山之「心即理」〉相當於本書第一章第一節。〈象山與朱

(2) ⊙ 從陸象山到劉蕺山

子之爭辯〉相當於本書第二章。〈王學的分化與發展〉相當於本書第三章，〈陽明學是孟子學〉則是第三章第一節。〈「致知議辯」疏解〉相當於本書第四章。第三章第一節之附錄〈致知疑難〉則是自《王陽明致良知教》一書中抽出。該書於1954年4月由臺北中央文物供應社出版。

本書於1979年8月由臺灣學生書局出版，本《全集》本之編校工作係以1994年3月之最新版為依據。



# 序

《心體與性體》共三冊已於民國五十七年出版於正中書局。在該三冊中，只詳講濂溪、橫渠、明道、伊川、五峰與朱子六人。但在詳講此六人中，宋、明儒長期發展之可分為三系已確然明白而無可疑。是故在該書出版後，心中如釋重負；雖即尙餘陸、王一系以及殿軍之劉戡山尙未寫出，吾亦暫時無興趣再為續寫。遲延至今，忽忽不覺已十年矣。在此十年間，吾亦未輟工作。《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《佛性與般若》，皆在此期間寫成者也。此雖無關於宋、明儒，然亦非不增長吾之學思與理解，因而對於宋明儒學之定性與定位亦非無深廣之助益也。吾所涉及之工作至今大體俱已寫成，因此宋明儒之餘三人亦必須寫成，不能再拖。此書定名曰《從陸象山到劉戡山》，實即《心體與性體》之第四冊也。

此書中關於王學之兩章，即第三章與第四章，實早已於民國六十一年及六十二年分別發表於《新亞學術年刊》之第十四期與第十五期。而第三章之附錄：〈致知疑難〉，則更早見於《王陽明致良知教》一小冊中（此小冊寫於民國四十一年）。今該小冊可作廢，而〈致知疑難〉一段至今不變，故附錄於此書之第三章第一節。

(4) ⊙ 從陸象山到劉戡山

此書之第二章〈象山與朱子之爭辯〉亦是早於民國五十四年發表於《民主評論》者。那時吾正在寫《心體與性體》，對於朱子已有頭緒，故寫成該文，亦至今不變者，故收於此書作第二章。此章涉及朱子者，與《心體與性體》第三冊〈朱子部〉所說當然不免有重複處。再重複了解一下朱子學之綱要亦無傷也。此章相當長。然如此深入詳述，則必能使人於朱學與陸學更有深切而明確之理解，不至終於浮泛而迷離也。

是則此書最近新寫成者唯第一章、第五章與第六章而已。第一章為象山學，乃吾醞釀好久乃決定如此着筆而寫成者。須知象山學並不容易著筆也。第五章為〈兩峰、獅泉與王塘南〉。此章為從王學之江右派過渡到劉戡山之過渡。江右派之聶雙江與羅念菴已不解王學矣；而王塘南則正從此不解而復漸遠離於王學。此一不解與遠離正顯王學之特色，亦顯其所可有之流弊。人之不解與遠離亦正顯一新要求或新角度。而此新要求與新角度則結集於劉戡山而有成果者。是以此過渡如不明，則王學與戡山學間之罅隙即無由得彌縫。此一過渡亦甚幽深曲折而難明，人多忽之而亦不能解。吾故特為詳表之。

最後一章為〈劉戡山之慎獨之學〉。戡山之慎獨學，吾早已覺其為「歸顯於密」者。至寫《心體與性體》五峰章時，吾已確然見其與胡五峰為同一思路。此一大體之了解乃決定不謬者。然其中有若干隱晦曲折而艱深之辭語，吾一直不能有確解。今著手寫此章，重新對於《劉子全書》中有關之文獻一一仔細歷過，乃得通徹其中之曲折以及其確義。去其駁雜、滑轉、窒礙，與隱晦，其精義實義自不可掩。

夫宋明儒學要是先秦儒家之嫡系、中國文化生命之綱脈。隨時表而出之，是學問，亦是生命。自劉戡山絕食而死後，此學隨明亡而亦亡。自此以後，進入滿清，中國之民族生命與文化生命遭受重大之曲折，因而遂陷於劫運，直劫至今日而猶未已。噫！亦可傷矣！是故自此以下，吾不欲觀之矣。吾雖費如許之篇幅，耗如許之精力，表彰以往各階段之學術，然目的唯在護持生命之源、價值之本，以期端正文化生命之方向，而納民族生命於正軌。至於邪僻卑陋不解義理爲何物者之胡思亂想，吾亦不欲博純學術研究之名而浪費筆墨於其中也。



# 目次

〈從陸象山到劉蕺山〉全集本編校說明 .....	(1)
序 .....	(3)
第一章 象山之「心即理」 .....	1
第一節 綜述 .....	1
第二節 年譜各重要階段之簡述 .....	20
第三節 論學書選錄 .....	33
第四節 語錄選錄 .....	54
第二章 象山與朱子之爭辯 .....	65
第一節 象山鵝湖之會詩乃孟子學之表現—— 本體論的直貫與認識論的橫列 .....	66
第二節 尊德性與道問學之切義： 直貫形態與靜涵形態 .....	75
第三節 朱子方面之心態與反應： 「中和舊說」下之儻侗光景 .....	82



(8) ⊙ 從陸象山到劉蕺山

第四節	中和新說之大義	93
第五節	中和新說後之發展	109
第六節	朱子對於象山之稱賞	125
第七節	朱子之「誦言以攻之」	145
第八節	朱子之攻其爲禪	154
<b>第三章</b>	<b>王學之分化與發展</b>	<b>177</b>
第一節	王學是孟子學	177
	附錄：致知疑難	201
第二節	王學底分派	218
<b>第四章</b>	<b>〈致知議辯〉疏解</b>	<b>257</b>
甲	引言	257
乙	王龍溪〈致知議略〉原文	265
丙	龍溪雙江〈致知議辯〉：雙江難，龍溪答	267
	第一辯 關於先後天、良知即中即和、良知即寂即感，以及現成良知等之論辯	267
	第二辯 關於「乾知」之論辯	282
	第三辯 關於「獨知」之論辯	285
	第四辯 關於「幾」之論辯	294
	第五辯 關於「不學不慮」之論辯	302
	第六辯 關於「空空」之論辯	305
	第七辯 關於「格物有工夫無工夫」等之論辯	308
	第八辯 關於「誤現成良知爲告子生之謂性」	

之論辯·····	319
第九辯 餘辯·····	320
<b>第五章 兩峰、師泉與王塘南</b> ·····	<b>323</b>
第一節 自雙江、念菴橫生枝節後首判誰為王學之嫡傳···	323
第二節 劉兩峰之「以虛為宗」·····	326
第三節 劉師泉之「悟性修命」·····	330
第四節 王塘南之「以透性為宗研幾為要」·····	342
<b>第六章 劉蕺山的慎獨之學</b> ·····	<b>365</b>
第一節 綜述·····	365
第二節 引文獻以作系統的陳述·····	397



# 第一章 象山之「心即理」

## 第一節 綜述

1. 象山之學並不好講，因為他無概念的分解，太簡單故；又因為他的語言大抵是啓發語、指點語、訓誡語、遮撥語，非分解地立義語故。在此種情形之下，若講象山學，很可能幾句話即完，覺其空洞無物，然亦總覺此似若不能盡其實者。吾今即相應其風格逐步真切地疏解出其學之實義，以期讀者逐漸悟入其學之實，自真實生命上與其語言相呼應，直達至其所呈現之理境而首肯之，以為真實不謬也，而後止。吾之此種疏解中所成之疏解語言亦大體是第二層序上的，即相應其學之為「非分解的性格」而為第二層序上的，而非「分解地立義」之為第一層序上者。

2. 他無概念的分解，然並非大糊塗。他義理精熟，事理分明，他顯然有所本，其所本者即是《孟子》。嘗自謂學無所受，「因讀《孟子》而自得之」。（《語錄》記詹阜民間：「先生之學亦有所受乎？」曰：「因讀《孟子》而自得之。」）是則他無概念的分解，其分解全在《孟子》，他是預設《孟子》以為本據者。他是

「因讀《孟子》而自得之」；他是孟子後唯一能懂孟子，與孟子相應者。嘗自謂：「竊不自揆，區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也。」（《全集》卷十〈與路彥彬〉書）。他是專以《孟子》為主，其他經典乃是貫通而涉及者。自此而言，他與濂溪、橫渠、明道、伊川、五峰、朱子皆不同。此六子者，在立體方面，大體以《中庸》《易傳》為主。（在此，只略如此言，詳見《心體與性體》。）由此不同，可以立見象山學為孟子學無疑。〈語錄〉有云：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。」只有象山能說出如此恰當相應之語，蓋真能得孔、孟之教之實者。所謂「十字打開」，即是分解以立義者。（分解是廣義的分解）。是則象山本人無分解，其所預設之分解盡在《孟子》。其所指點啓發以示之者，如：

- （Ⅰ）辨志：此則本於孔孟義利之辨以及孟子之言「士尙志」；
- （Ⅱ）先立其大：此則本於孟子大體小體之辨；
- （Ⅲ）明「本心」：此則本於孟子之言四端之心；
- （Ⅳ）「心即理」：此則本於孟子之言「仁義內在」以及「心之所同然」乃至「理義悅心」等；
- （Ⅴ）簡易：此則《易傳》雖有明文，而精神實本於孟子之言良知良能、「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」，以及「學問之道無他，求其放心而已矣」、「堯舜之道，孝弟而已矣」等語；
- （Ⅵ）存養：此則本於孟子之「操則存，舍則亡」、「存其心，養其性」，以及「苟得其養，無物不長」等語。

「因讀《孟子》而自得之」；他是孟子後唯一能懂孟子，與孟子相應者。嘗自謂：「竊不自揆，區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也。」（《全集》卷十〈與路彥彬〉書）。他是專以《孟子》為主，其他經典乃是貫通而涉及者。自此而言，他與濂溪、橫渠、明道、伊川、五峰、朱子皆不同。此六子者，在立體方面，大體以《中庸》《易傳》為主。（在此，只略如此言，詳見《心體與性體》。）由此不同，可以立見象山學為孟子學無疑。《語錄》有云：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。」只有象山能說出如此恰當相應之語，蓋真能得孔、孟之教之實者。所謂「十字打開」，即是分解以立義者。（分解是廣義的分解）。是則象山本人無分解，其所預設之分解盡在《孟子》。其所指點啓發以示之者，如：

- （Ⅰ）辨志：此則本於孔孟義利之辨以及孟子之言「士尚志」；
- （Ⅱ）先立其大：此則本於孟子大體小體之辨；
- （Ⅲ）明「本心」：此則本於孟子之言四端之心；
- （Ⅳ）「心即理」：此則本於孟子之言「仁義內在」以及「心之所同然」乃至「理義悅心」等；
- （Ⅴ）簡易：此則《易傳》雖有明文，而精神實本於孟子之言良知良能、「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」，以及「學問之道無他，求其放心而已矣」、「堯舜之道，孝弟而已矣」等語；
- （Ⅵ）存養：此則本於孟子之「操則存，舍則亡」、「存其心，養其性」，以及「苟得其養，無物不長」等語。

3. 凡此六端並本孟子而說，並無新說。即此本孟子而說者亦是  
指點啓發以說之，並非就各概念重新分解以建立之。孟子所「十字  
打開」以立者容有未盡處，容有使後學難懂處，容有隨時代推進牽  
涉新問題而須進一步釐清與比決者，凡此皆須後繼者隨時代需要重  
新分解以建立之。凡所謂繼承某某，或本某某而來，亦可是「重新  
分解以建立之」之繼承，此或更是一般人所遵循之路。然而象山之  
繼承孟子卻不走此路。他是非分解地以啓發、指點、訓誡、遮撥之  
方式來繼承之，此則更警策而有力，足以豁醒人。因為他一眼看到  
孟子所昭顯者皆是實事實理，坦然明白，只須吾人以真生命頂上  
去，不落於虛見虛說，不落於文字糾纏粘牙嚼舌之閒議論，便自然  
能洞悟到那坦然明白之實事實理而內外洞朗，進而更能真切相應地  
呈現之而挺立吾人之人品。此則於踐履上更爲直截、更爲樸實、更  
爲有力而相應。而且即以此故，說「簡易」也，所謂「專欲管歸一  
路」，「亦只有此一路」也。蓋若非分解地啓發點示，則亦只如此  
也。故〈語錄〉中載李伯敏問云：「如何是盡心？性、才、心、  
情，如何分別？」先生云：「如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非  
吾友之過，蓋舉世之弊。今之學者讀書只是解字，更不求血脈。且  
如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。」伯敏云：  
「莫是同出而異名否？」先生曰：「不須得說，說著便不是。將來  
只是騰口說，爲人不爲己。若理會得自家實處，他日自明。若必欲  
說時，則在天者爲性，在人者爲心。此蓋隨吾友而言。其實不須如  
此，只是要盡去爲心之累者。如吾友適意時，即今便是。牛山之木  
一段，血脈只在仁義上。『以爲未嘗有材焉』，『此豈山之性也  
哉』？『此豈人之情也哉』，是偶然說及，初不須分別。所以令吾

友讀此者，蓋欲吾友知斧斤之害其材，有以警戒其心。『日夜之所息』，息者歇也，又曰生息。蓋人之良心爲斧斤所害，夜間方得歇息。若夜間得息時，則平旦好惡與常人甚相近。惟且晝所爲，枯亡不止，到後來夜間亦不能得息。夢寐顛倒，思慮紛亂，以致淪爲禽獸。人見其如此，以爲未嘗有才焉，此豈人之情也哉？只與理會實處，就心上理會。俗諺云：『癡人面前，不得說夢。』又曰：『獅子咬人，狂狗逐塊。』以土打獅子，便逕來咬人。若打狂狗，只去理會土。聖賢急於教人，故以情、以性、以心、以才說與人，如何泥得？若老兄與別人說，定是說如何樣是心，如何樣是性、情，與才。如此分明，說得好剗地，不干我事。須是血脈骨髓，理會實處始得。凡讀書皆如此。」似此所言，則象山乃是就第一義非分解地啓發點示，令歸於實處。實處洞朗，則「本心即理」坦然明白。順此而行，則「當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前自能辨之；又云當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發強剛毅自發強剛毅，所謂溥博淵泉而時出之。」（〈語錄〉）。此即所謂簡易也。孟子十字打開，千言萬語，不過說此義。若能如此理會實處，其語言不待分解亦自明。要想明白其語言，而分解地說出之，亦須先能如此理會，其分解始不謬。分解無論如何重要，總屬第二義。縱使分解得「如此分明，說得好剗地」，最後亦總須歸於實處，歸於坦然明白之簡易，歸於實理實事之踐履，一切分解皆只是助解之筌蹄。言必有宗，義必有當。若能如其分，不汜濫，不增減，則分解之言所出之義無有不恰當者。問題不在分解，而在分解之不當。分解之不當乃由於失其宗主。是故象山先令人辨志，先明本心即理，蓋其經典的宗主在《孟子》，而實理實事之宗主則在道德的實踐也。象山非必

抹殺分解，亦非不能分解，然其所吃緊示人者則在先明輕重本末，故彼常言：「端緒得失，則當早辨。」（《全集》卷一，〈與邵叔誼〉書。）又言：「天下正理不容有二。若明此理，天地不能異此，鬼神不能異此，千古聖賢不能異此。若不明此理，私有端緒，即是異端，何止佛老哉？」（《全集》卷十五，〈與陶贊仲〉書二。）朱子重分解，此非其病，病在端緒不明也。象山所有話頭大部皆對朱子而發。即就《孟子》而言，朱子之分解失其端緒矣。此由於未能先理會實處也。朱子不自省覺，反以不相干之指責責斥象山，此則一間未達也。是則朱陸之同異寧有如世俗之所想者乎？

4.說到簡易，即如此重視分解之康德亦知之，蓋即知端緒不知端緒之辨也。彼有云：

最普通的智思亦能很容易而無遲疑地看出在意志之自律底原則上所需要去作的是什麼；但是在意志之他律底假設上去看出什麼是要去作的，那卻是很難的，而且需要有世界底知識。此即是說，義務是什麼，這對於每一個人其自身就是坦然明白的；但是什麼東西可以帶出真正而持久的利益，此如「將要擴展到一個人的生命之全部」的那種利益，這卻總是被蒙蔽於不可滲透的隱晦中；而且要想把基於利益上的實踐規律適合於生命底各方面（各種目的），甚至因作出適當的例外而亦容忍地把它適合於生命底各方面。這總是需要很多的審慮的。但是道德法則對每一個人命令著最嚴格的遵守；因此，去判斷那道德法則所要求被作成的是什麼，這卻必不是如此之困難以至於最普通而無訓練的理解，甚至沒有世俗



的審慮，便一定不能正當地去應用這道德法則。（《實踐理性批判》第一章〈純粹實踐理性底原則〉§ VIII，定理 IV，注解 II。）

案：此段話甚分明而簡截，吾讀之甚喜。然則象山之言簡易寧有如世俗之所譏笑者？此段話倒真能道出象山之所以言簡易與夫朱子之所以「道問學」之故。當然，朱子系統中之實踐規律並不是基於利益；但是他的格物窮理之路卻使他的實踐規律大類乎西方理性主義者之實踐規律之基於存有論的圓滿上。依康德，基於存有論的圓滿與基於上帝底意志俱是意志底他律之原則。快樂主義基於利益、基於幸福，亦是意志底他律之原則。基於利益之他律其所需要有的世界底知識是經驗的；基於存有論的圓滿其所需要有的世界底知識是理性的；基於上帝底意志最初是訴諸恐怖與權威，最終亦必落於需要世界底知識，這知識或是經驗的或是理性的。這些原則俱是他律，蓋因為其所含的實踐規律皆取決於作為目的的一個對象，對於這對象必須先有知識。朱子既取格物窮理之路，故道問學、重知識。雖其通過「道問學」所需要知的是太極之理（豁然貫通之理），存有論的最高實有之理，不是零碎的經驗知識所識取的事象以及事象之曲折之相，然亦必須通過這些事象以及曲折之相始能進而認取那太極之理，此即所謂「即物而窮其理」，即就著「實然」而窮究其「超越的所以然」。是則決定我們的行為者是那外在之理；心與理為認知的對立者，此即所謂心理為二。理是存有論的實有，是形而上者，是最圓滿而潔淨空曠的；而心是經驗的認知的心，是氣之靈，是形而下者。因此，決定我們的意志（心意）以成