

百 科 小 叢 書

王 守 仁

錢 穆 著

王 雲 五 主 編

商 務 印 書 館 發 行

4239

書叢小科百

仁 守 王

著 穆 錢

編主五雲王

行發館書印務商

114581

中華民國二十二年十一月初版  
中華民國二十三年八月再版

百科  
小叢書  
王守仁一冊

(21322)

每冊定價大洋叁角伍分  
外埠酌加運費匯費

著者 錢穆

主編人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

\*\*\*\*\*  
版 翻  
權 印  
所 必  
有 究  
\*\*\*\*\*

(本書校對者 王養吾 黃振勛) 詳

# 序

講理學最忌的是搬弄幾個性理上的字面，作訓詁條理的工夫，卻全不得其人精神之所在。次之則爭道統，鬧門戶。尤其是講王學，上述的伎倆，更是使不得。王學雖說是簡易直捷，他的簡易直捷，還從深細曲折處來。在這四萬字的小冊子裏，要把王學的深細曲折處一一剖示，固所不能；而其真著精神處，亦未嘗不扼要地顯露。讀者脫棄訓詁和條理的眼光，直透大義，反向自心，則自無不豁然解悟。爲要指點爭道統，鬧門戶的無聊，在起首增了兩章，在結梢又添了一章，講及北宋以下理學諸儒的努力和見地，直到陽明末後，以及清儒。雖則粗略已極，對於王學真切的認識上，決非無補。至於陽明一生事業，因本書著眼同時要闡述其學說，不得不格外地從略。在第三第四和第八章裏，雖也敘個大概，到底有不完不備之嫌。陽明講學，偏重實行，事上磨鍊是著精神處。講王學的人，自然不可不深切注意於陽明一生的事。讀者能把陽明全書裏詳細的年譜和近人余重耀的陽明先生傳纂仔細一讀，庶無缺憾。本書所引各家原文，均據黃氏父子兩學案，別有稱舉，則隨條附注，此不備列。著

者在人事紛拏之際，草促成書，未能精心結撰。本所欲言，十不得一，而氣脈文理亦先後有殊，此則深所自疚。其紕繆處，以待大雅之教正。

中華民國十九年三月無錫錢穆識。

# 目次

一 宋學裏面留下的幾個問題	一
二 明學的一般趨嚮和在王學以前及同時幾個有關係的學者	二〇
三 陽明成學前的一番經歷	三六
四 王學的三變	四三
五 王學大綱	五四
六 陽明的晚年思想	七二
七 王學的流程	一〇五
八 陽明年譜	一一七

# 王守仁

## 宋學裏面留下的幾個問題

大凡一家學術的地位和價值，全恃其在當時學術界上，能不能提出幾許有力量的問題，或者與以解答。自然，在一時代學術創始的時候，那時學者的貢獻，全在能提出問題；而一時代學術到結束的時候，那時學者的責任，全在把舊傳的問題與以解答。宋明六百年理學，大體說來，宋代是創始，而明代則是結束。王守仁尤其是明代學者裏的重鎮。到他手裏，理學纔達頂點，以後便漸漸地衰落了。所以評論王學的價值和地位，要看他解答問題的一面。那些問題，是從北宋時早已提出，積疊討論，遺傳下來的。現在要講王學，先講宋學裏面留下的幾個問題。

大體扼要地說來，宋代學者所熱烈討論的問題，不外兩部：一部是屬於本體論的，一部是屬於

修養論的。他們雖說是意見紛歧，不相統一；但是到底有他們全體一致的見解。他們有全體一致的見解，所以成其爲一時代的學風；他們的意見紛歧，不相統一，便在共同的學風下面保存著他們各人的精神和面貌。他們對於本體論共同的見解是『萬物一體』，他們對於修養論共同的見解是『變化氣質』。許多問題便從這上面發生。

最先提出萬物一體的主張的，可說是周濂溪的太極圖，其次便是張橫渠的西銘。紛歧的意見，也便從這裏引逗。依據常識的觀念，萬物只是萬物，各個個體是各自分離，各自獨立的。現在要說各個體並不各自分離，各自獨立，像一般的見解。各個體的內質實在是一個更大的全體，而各個體乃其全體之一相，譬如耳目口鼻只是人面的一相。要叫人棄掉小我的成見，認識大我的真理。這一番理論如何的說起，這一種證據如何的找尋？這是周濂溪張橫渠提出的問題，而爲一輩宋儒所熱心討究的。

萬物一體的問題，本來也不是宋儒特有的。從各民族的思想史上看來，提出這個問題而加以討究，也已不知幾多次數的了。他們的解答，不外是三點：一是說萬物都是一個天神所創造，所以是



一體的；一是說萬物只是一種原質所變化，所以是一體的；一是說萬物只是一個心鏡所照現，所以是一體的。這三種說法，便成了宗教、科學和哲學。有些人天性好動，愛複雜，愛玄妙，他專向外面去尋證據，找說法，結果就有惟神的宗教和惟物的科學；有些人天性好靜，愛單純，愛切實，他專向自己本身去尋證據，找說法，結果就有惟心的哲學。普通說來，哲學裏有惟心惟物兩派的爭論，其實惟物派的哲學，祇是科學的倡導，或是他的宣傳罷了。照我意思，要說萬物一體，只有三種說法，一是惟神論，一是惟物論，一是惟心論。說法不同，他們找尋的證據，也便不同。

周濂溪的太極圖說，是從惟物的觀點上說明萬物一體的。現在引其原文之一節如下：

「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉，惟人也得其秀而最靈……」

這是說人和萬物最先只是水火木金土五行，五行的起先只是陰陽二氣，陰陽的起先只是一動和

一靜；但是要求那一動的起先是無可推求的了，所以說是無極而太極。太極是推求的最先因，推求到最先，卻並無最先因可見，故說是無極而太極。或說萬物是上帝所創造，或說萬物乃吾心所照現，都是尋因於物外。現在是即物本身而言，故無最先因可見，這便是自然主義的舊論調。

張橫渠的西銘，便和濂溪太極圖說不同。他說：

『乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也……』

他只說着天地萬物之與吾爲一體，卻沒有羅列證據，說出其所以然。

到後來二程手裏，他們極推尊西銘。程明道說：『自孟子後蓋未見此書；』程伊川說：『西銘擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功。』朱子也說：『程門專以西銘開示學者。』但是濂溪的太極圖，則二程生平並未道及一字。這其間顯見有一個道理。原來二程講學，愛從自己心坎上說起，他們不喜歡走遠路，像濂溪的太極圖那樣，逆溯到天地未生之前，又推廣到萬物之無窮。他們以爲要指點天地萬物之一體，不必從天地萬物着想，只叫人反認心體，便已見得。程明道的識仁篇說得很

明瞭。他說：

「學者須先識仁，仁者渾然與物同體……識得此理，以誠敬存之而已。」

又說：

「訂頑意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事？」

橫渠西銘，原名訂頑。訂頑裏的意思便是仁，仁便是渾然與物同體，學者祇須把此意思誠敬地存之於心便得，這是明道的見解。伊川的說法也和明道差不多。他說：

「一人之心，即天地之心；一物之理，即萬物之理。」

又說：

「聖人之心，未嘗有在，亦無不在。蓋其道合內外，體萬物。」

可見他對於萬物一體，亦只從心上說。

講到這裏，雖說是本體上的問題，其實已關涉到修養的方法上去。天地萬物與我一體，這是宋儒所公認的，只是怎樣去認識或是說明，纔有異同。有些主張從吾心去體認，有些主張從萬物去參

究。這不徒二程與周張有異同，卽周張自身，從他們著作上看來，已有此異樣的趨向了。濂溪太極圖說，充滿着惟物的精神；但是他的通書，便多從心性上講。橫渠的西銘，雖不涉及陰陽五行之說；但是他的正蒙，便多講陰陽五行了。這一個歧趨，直到南宋朱晦菴和陸象山，纔明白的分裂，明白的對峙。朱子講格物，要「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。」這是承着濂溪太極圖，橫渠正蒙的精神。象山只說立心，說自立，說自省自覺，說心卽理，說萬物皆備於我，比較與二程爲近。他們的所謂理，便是天地萬物一體之理，一個要卽物而格，一個要反求之心。所以朱子極推濂溪太極圖，而象山則疑爲非周子所爲，或是其學未成時所作，說他與通書不類。他們往復的辨難，便是這個來歷。

同時對於橫渠西銘，朱子和象山的老兄梭山，也有一番爭辨。象山和朱子辨無極，便是接着梭山的未竟之論。梭山象山，他們自然是意見一致的。現在把梭山和朱子辨西銘的意見摘要一說。

梭山的原書早已失了。根據朱子答書，大抵梭山以爲西銘不當謂乾坤實爲父母，失之膠固。朱

子答書云：

「……（以前辨無極）至於西銘之說，尤更分明。今且以首句論之，人之一身，固是父母所生；然父母之所以爲父母者，卽是乾坤。若以父母而言，則一物各一父母；若以乾坤而言，則萬物同一父母矣。萬物同一父母，則吾體之所以爲體者，豈非天地之塞？吾性之所以爲性者，豈非天地之帥哉？古之君子，惟其見得道理真實如此，所以親親而仁民，仁民而愛物。推其所爲，以至於能以天下爲一家，中國爲一人，而非意之也。今若必謂人物只是父母所生，更與乾坤都無干涉；其所以有取於西銘者，但取其姑爲宏闊廣大之言，以形容仁體，而破有我之私而已。則是所謂仁體者，全是虛名，初無實體。而小己之私，卻是實理，合有分別。聖賢於此，卻初不見義理，只見利害，而妄以己意造作言語，以增飾其所無，破壞其所有也。若果如此，則其立言之失，膠固二字，豈足以盡之？而又何足以破人之梏於一己之私哉？」

此爲朱子第一書。尙有第二書云：

「熹所論西銘之意，正爲長者以橫渠之言，不當謂乾坤實爲父母，而以膠固斥之，故竊疑之。以爲若如長者之意，則是謂人物實無所資於天地，恐有所未安耳。非熹本說固欲如此也。今

詳來誨，猶以橫渠只是假借之言，而未察父母之與乾坤，雖其分之有殊，而初未嘗有二體。但其分之殊，則又不得而不辨也。」

詳觀朱子二書，他認萬物一體之理，是外物的實在本體如此，並非吾心以意會之的。要證明這一層說法，只有兩條路可走。一是前舉的所謂格物，即凡天下之物而格之，至乎其極，便可明得萬物一體之理。但是這條路太難了，太遠了，朱子並非不知。要從真實的格物方法來證明天地萬物與我一體，這實在不是件容易的事。朱子爲這個困難，尚有第二條較易較近的路指導人去走。這便是讀書信古。前古聖賢說的話，定是不錯，我只要信了他便是，不必親自去格物。這便是上舉與梭山第一書裏說的：「古之君子，惟其見得道理真實如此，所以能以天下爲一家，中國爲一人，而非意之」的話。朱子的意思，只不放心自己的心，以爲這個道理（萬物一體）定要從外面格物上切實的研求；否則不如信從古人的說話，也是個簡便的門道；若是「以意謂之」，便是空虛的危險的。梭山的意見恰和朱子相反，他好像以爲這個道理不一定外物真個是如此，前人雖這樣說過，也不一定真個是實，都不好認真，只有吾心認爲如此纔是真。這一段辨論，很可以扼要地顯出朱陸的異同。

天地萬物一體之理，究竟應該格之外物呢？還是應該立之吾心？這是宋儒爭論未決的一個重要問題。宋儒講學，原是側重在方法一面的。這個問題，雖說是本體論上的問題，而精神所注，也祇是方法論一邊的意味爲多。下面是講他們方法上的爭論。

照理論說來，天地萬物是與我一體的了；但是照事實講，卻依舊有小我之私，與天地萬物隔闕。如何打通這一層隔闕，泯化小我，還復大我？宋儒有一句扼要的話，叫做「變化氣質。」橫渠的正蒙說過。

程明道說：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」

「學至氣質變，方是有功。」

朱子說：

「氣質之說，起於張程，極有功於聖門，有補於後學，前此未曾說到。故張程之說立，則諸子之說泯矣。」

宋學裏面留下的幾個問題。

現在且問，如何纔叫氣質變化呢？明道的語錄上曾經舉着一個具體的例說：

『人語言緊急，莫是氣不定否？曰：此亦當習，習到自然緩時，便是氣質變也。』

然則氣質變化，照明道的說法，是無異於革除一個舊習慣而養成一個新習慣。在他的識仁篇上也說：

『存得便合有得。蓋良知良能，元不喪失。以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。』

本來小我之私，只是心理上相沿的一種習慣，一種思想上的積習。嬰孩的開始，他便不知有所謂小我之私。要泯化小我，還歸大我，只須把天地萬物與我一體的理想存在心上，令他成爲心理上思想的新習慣。新習慣既成，舊習慣自除，小我之私，便自泯化。而且萬物一體的思想，也比較小我之私更合於人心本來的趨嚮，更合於人的良知良能。人心的思路，實在與那種方式更爲切近而自然。明道變化氣質論的大意，不過如此。言其工夫，也並不爲難。明道的定性書上說過：

『夫人之情，易發而難制者，惟怒爲甚。第不能於怒時，遽忘其怒而觀理之是非，亦可見外誘



之不足惡，而於道亦思過半矣。」

伊川也說：

「治怒爲難，治懼亦難。克己可以治怒，明理可以治懼。」

治怒治懼，都是變化氣質。克己是泯其小我，明理是復歸大我。遽忘其我便是克己，觀理之是非便是明理。後來宋明儒者又打着一句口號，叫做「存天理，去人欲。」便是這個意思。其實只是變化氣質的方法，變化氣質只是要泯化小我，復歸大我。

然而變化氣質一事，說來容易，做來卻難。下面再舉一個著名的例：

明道曰：「吾年十六七時，好田獵，既見茂叔，則自謂無此好矣。茂叔曰：「何言之易也？但此心潛隱未發，一旦萌動，復如初矣。」後十二年，復見獵者，不覺有喜心，乃知果未也。」

這可見變化氣質之不易。後來劉蕺山評論這件故事說：

「程子十二年化個喜獵心不得。獵心躲在那學得成？故曰：有多少病在。若一旦消化得，便一旦學得成。不然，十數年來，竟費了幾場交戰。」

宋學裏面留下的幾個問題