

民國七十一年五月

王陽明傳記
資料之十五

陽明學淵源及其影響

精 一 冊 美 金 十 七 元

發行人

： 朱

傳

鑒

兼主編

出版者：天

一

出

版

社

社址：台北市和平西路二段六六號三樓

電話：三〇一二八七三

郵政：一

〇

一

二

四

七

信箱：七

二

一

二

九

號

登記證：新聞局版台業字第〇〇五一號

王陽明傳記資料之十五

編號	篇 名	作 者	資 料	來 源	頁次
陽明學淵源及其影響					
1	陳白沙與王陽明	姜漢卿	國魂 n.153	47.3 台北	1
2	理學存養論—陳白沙及王陽明的存養論	封尚禮	道風 v.36	62.9 香港	4
3	陳白沙由自然歸於自得之教及其對王陽明之影響	羅香林	東方文化 v.11 n.2	62.7 香港	8
4	王陽明思想的發展與完成	王 煜	中國學人 n.5	62.7 香港	13
5	王守仁（陽明）の思想解放論	洪樵榕	二松學會大學論集（中國文學編）	西紀 1977年10 日本	20
6	王學聖人境界造詣之淵源	鄧元忠	文藝復興 n.30	63.6 台北	26
7	陽明學說之淵源及其影響	蔣夢麟	中國哲學思想論集（宋明篇）	65.8 台北牧童出版社	29
8	陽明學與現代	山室三良 蔡茂豐	華學月刊 n.17	62.5 台北	38
9	陽明學說在今日	斯 人	學園 v.1 n.1	54.9 台北縣	44
10	陽明學說在今日	張鐵君	華學月刊 v.78	67.6 台北	45
11	陽明學說之推陳出新	金耀基	革命思想 v.6 n.3	48.3 台北	47
12	論陽明學之形成及其開拓之人生境界	林繼平	中華文化復興月刊 v.6 n.9	62.9 台北	50
13	王陽明思想對當時及後世的影響	王熙元	中國歷代思想家 的王守仁	台北商務印書館	53
14	許懷澈與王陽明	王德昭	民主評論 v.5 n.19	43.10 台北	76
15	王陽明與樊希脫	蔣經三	中山大學語歷所 週刊 v.2 n.16	廣東	78
16	王學與格林 Green的自覺論	野 塵	學園 v.2 n.2	55.10 台北縣	80



陳白沙與王陽明

美漢卿

一、姚江學派的先驅

白沙與陽明，是明學的兩大宗，實梨洲說：

「有明之學，至白沙始入精微，至陽明而後大，兩先生之學，最為相近。」

白沙問學於吳康齋，吳康齋是胡敬齋、莫一齋、陳白沙的先生。陽明又從莫一齋問學，一齋為姚江學派之發端，則康齋之與姚江，其間關係自非泛泛。

康齋受學於楊溥，但其對理學，則「上無所傳」自習而得。原亦以程朱為宗主，不離「存天理，去人欲」。但亦厭夫宋學箋注之煩，且以爲有害無益，故不輕著述。此又與朱學之方法相異。其學內重心體，外重實踐，常曰：「人須整理心下，使敬聲澤常懷懼地方好，此數以直內工夫也。」又曰：「靜時存養，動時省察，以加克己復禮之功，以作虛明其心之用，使本人不爲事物所撓，否則心愈亂，氣愈濁。」劉城山曰：

「先生之學，刻苦奮勵，多從五更枕上，汗流得來。」此即踐履篤實之工夫所在。

白沙從學時，得其啓發之功不少。晨光初辨，康齋手自綴發。白沙未

得其道學真傳。

白沙崛起嶺南，發明聖學，獨樹新幟，揭舉以「自然」爲宗，主靜致虛，明心見理，而決經典主義，形式主義之藩籬，提倡精神自由，心體至尊，內外一貫，天人同體之至道，內則以樂天自得爲準的，外則以實踐倫理爲歸宿，爲學者開闢易簡直接而準確之新路，以便其作聖明道之工夫，居恆教人收斂近裏，踐履篤實，乃爲儒學之正宗。

白沙弟子湛甘泉說：

「先生自然之學，本於程明道明覺自然之說，無絲毫人力之說，明道無絲毫人力之說，本於孟子勿忘勿助之說，孟子勿忘勿助之說，本於孔子無「意」「必」「固」「我」之教。夫「自然」者，天之理也，理出於天然，故曰「自然」也。在勿忘勿助之間，胸中流出而沛乎宇宙，絲毫人力亦不存。如日月之照，如雲之行，如水之流，如天龍之發，紅者自紅，白

者自白，形者自形，色者自色，孰安排是？孰作爲是？是謂自然。」

梨洲所謂：「有明之學，至白沙始入精微」者，其意：

① 指對修養方法之精微而言。

② 指對修養的最高境界而言。

因爲白沙是一個高明一路的人物，對其師康齋所重於篤實的一路，究竟不能滿意，所以後來白沙自彼學問所得，並不關及康齋。他說：

「僕年二十七歲，始發憤從吳聘

君學，其於古聖賢垂訓之學，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方，既無師友指引，日靠書冊，尋之忘寐忘食，如是者累年，而卒未有得，所謂未得，謂吾此心與此理未有浚泊融合處也，於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物，日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也，體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有

源委也。於是悠然自信曰：作聖之功，其在茲乎？」

白沙所謂「未知入處」者，蓋指此心與此理未有渾泊融合處也。白沙爲學，依然是走的宋儒程朱的門徑，黃梨洲說：

「宋人成說，言心則以知覺，而與理爲二，言工夫則靜時存養，動時省察。故必敬義夾持，明誠兩進，而後爲學問之全功。」

宋儒的學問，偏重於修養方法的方面爲主，白沙的一意向自身自心吃緊處下工夫，這是宋明理學的一條血路，他說：「此心此理，未有渾泊，便是無所得」，這却是宋儒未決的難關所在，白沙所感覺到的「心是屬於我的，理是屬於外的」，這二者間，究竟如何渾泊合一，這實在宋明儒學的一大問題，要解開這一思維上的死結，就得先從「一」與「二」的分野上，加以說明，才能體會出白沙爲學的精微處。

程朱的所謂「格物致知」，是作如左的解釋：

1. 「人心之靈，莫不有知，」是指「知」的本體而言，亦即是本性上之「知」，所謂「良心」之「知」。這是人所同有的。（亦是屬於心上之理）

2. 但是物上之理，却無窮盡的，因此要窮物之理，亦即是在「心上之理」的外邊，去研究事物上的

理。

3. 能以窮究事物上的理，然後才能擴充科學上之「知」。

4. 程朱的致知，在方法上顯然是偏重於事物上的「知」而言。

綜觀右述的思維，這就使得「物理與心理」，及「心靈之知」，與「事物之知」，漸而爲「二」了。

白沙覺得這樣一來，「理」就成爲永無窮的「理」了，「理」既是永無窮盡的「理」，由是「理」的本身，就成爲「理」的相對了。相對是「二」而非一。白沙想要求的「理」，是指絕對的「理」而言，絕對的「理」，是指「一」而非二。「心理」與「物理」二者，使之合一，「心靈之知」與「事物之知」，使之合一，而後才能使得「窮理」的工夫，由之而盡了。因之，白沙才說：

「終日乾乾，只是收拾此理而已，此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運，會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此把柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾。」

白沙認爲那往古來今，四方上下，格不盡的物，窮不透的理，只歸結在一個把柄上。只要把柄到手，則宇宙物理，統已收拾乾淨，盡歸我有，豈不痛快？豈不爽快？白沙的所謂把柄，乃是指「心之本體」而言。故白

沙說：

「人心中容留一物不得，縱著一物則有礙，且如功業要做，固是美事，若心心念念只在功業上，此心便不廣大，便是有累之心，是以聖賢之心，廓然若無，感而遂應，不感則不應，又不特聖賢如此，人心本來體段皆一般，只要養之以靜，便自開大。」

由此可見白沙之所謂「心之本體」，祇是在「虛無」的境界上見，說到「虛無」，尙不易爲一般人所能體認，故白沙補之以「養之以靜，便自開大。」的說法出來，靜是指純粹面言，而非動靜之相對，此心純粹，便是心無所累，修養境界，至此程度，便是實踐工夫的真血脈，以是所謂「虛無」者，乃言心體之光明，了無一絲私念與雜念的存在。明心見性的工夫，即於此境界上，所得現出端倪。

所以白沙的修養方法，是由習靜而得，不必再如程朱所說「敬義夾持」的工夫了，敬以直內，義以方外。在思維上，還是分成內外的兩端，時時守著一個「敬」字在胸中，這是程朱所謂「靜時存養」的工夫所在，遇着事物就要把持著一個「義」字，來作爲窮理的衡量，這是程朱所謂「動時省察」的工夫所在。到了白沙手裏，總算將「敬義夾持」的內外工夫，予以打總而歸一。祇要時時持守這「心的本體」而不失，自然而然，就可達成「敬義夾持」的要求，因此白

沙特別着重「虛無」的境界，來作爲「心之本體」所在。這也是白沙所謂入聖的捷徑，人之心體，真能悟到「虛無」的境界，亦即是中庸所謂「從庸中道」的工夫所在了，以是白沙的學宗「自然」者，亦復由此轉化而出。白沙之宗「自然」，則與孔子所說：「七十從心所欲，不逾矩」的道理相貫通。因爲使得此心此理，時時渾泊而合一，自然表裏一致，可得「堂堂正正做個人」，而不必再從微字上與義字上去討消息了。所以黃梨洲說：「有明之學，至白沙始入精微」者，即白沙之學，能以直透「心體」，使人一意回自身自心吃緊，而不必再向外面去窮事物之理了。

陽明是與湛甘泉同時的人物，梨洲說：

「王湛兩家，各立宗旨，湛氏門人，雖不及王氏之盛，然當時學於湛者，或卒業於王，學於王者，或卒業於湛，亦猶朱陸之門下，遞相出入也。」

甘泉之講學，雖與陽明多有出入之處，如陽明宗旨「致良知」，甘泉宗旨「隨處體認天理」，學者遂以各立門戶，在表面上似乎微處敵對的地位，實則他們兩人的理論，在大體上，則是一脈相承，並無相異之處，不過甘泉真得其師白沙之精微處，而加以發明則是祇就白沙的精微處，而加以發揚光大，可說是帶出於藍，而勝於藍。

「有明之學，至陽明而始大」。陽明之大，是從白沙的精微所演繹而來。例如甘泉之說「天理」，雖已淺近而通俗，但還不如直說「良知」二字，更為現實的存在。

陽明說：

「道無方體，不可執着，却拘滯于文義上求道，遠矣。如今人只說「天」，其實何嘗見天，謂日月風雷即天，不可。謂人物草木不是天。亦不可。道即是「天」，若識得時，何莫非道。人但以其一隅之見，認定以為道止如此。所以不同，若解向裡尋求，見得自己心體，即無時無處，不是此道。亙古亙今，無終無始，更有甚同異，心即道，道即天，知心則知道知天。諸君要實見此道，須從自己心上體認，不假外求始得。」

又說：

「後諸教人，纖涉精微，便謂「上達」未當學。且說下學。是分「下學」「上達」為二位。夫目可得見，耳可得聞，口可得言，心可得思者，皆「下學」也。目不可得見，耳不可得聞，口不可得言，心不可得思者，「上達」也。……故凡可用功，可告誡者，皆「下學」。上達只在「下學」中。凡聖人所說，雖極精微，俱是「下學」，學者只從「下學」裡用功，自然上達，不必別尋個「上達」工夫。」

右述的段落，對照白沙的見解，

亦是相互一貫，別無異處之可尋。不過白沙以「自然」二字來作修持的把柄，陽明則以「良知」二字來作修持的把柄，兩者的把柄是一而非二。「良知」不假外求而自得，自亦合乎「自然」的境界了。

黃梨洲說王學的三變，卻卻具體說出王學到了最後階段（即第三變），簡直是到了「自然」的境界所存了。（黃梨洲所說王學的三變，就是指王學的三化而言，「化」字較之「變」字，更易使人便于體認，因為王學在本質上，不會變過，但在進程上而言，愈到後來，愈入化境了，到了第三變時，就是「自然」的化境出現了。）

梨洲說：

「先生之學，始泛濫于詞章，繼而偏讀朱子之書，循序格物，顧物理苦心，終制為二，無所得入，於是出入于佛老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道，忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾人性自足，不假外求，其學凡三變，而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的，有未發之中，始能有發而中節之和，視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前，更無未發，良知即是中節之和

，此知之後，更無已發，此知自能收斂，不須更主於收斂，此知自能發散，不須更期於發散，收斂者，感之體，靜而動也，發散者，寂之用，動而靜也。知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空，而萬象畢照，是學成之後，又有此三變也。」

王學的第一變，是以默坐澄心為學的，而以收斂為主，有近似「狷」。王學的第二變，是以不習不慮，出之自有天則為主，有近似「狂」，王學的第三變，是以時時知是非，時時無是非為主，則是由狂狷而進入於「中道」的化境，亦即是白沙的自然境界，達到孔子所謂：「七十從心所欲，不逾矩」的化境了。所以王學之大，乃是出于「白沙之學」的精微處。

陽明思想的成熟，乃自在辰溪忠泰之變後，對「良知」的體悟，才進入了自然的境界。

年譜說：

「先生自南都以來，凡示學者，皆令存天理，去人欲以為本。有問所謂，則令自求之，未嘗指天理為何如也。問語友人曰：「近欲發揮此，只覺有一言發不出，津津然如含諸口，莫能相度」。久乃曰：「近覺此學更

無有他，只是這些子，了此更無餘矣」。旁有健羨不已者，則又曰：「連這些子亦無放處。」今靜變後，始有良知之說。（以前陽明是偏於知行合一之說，經過變後，不再說知行合一，而偏於致良知之說了。）

陽明思想成熟之後，即是進到第三變的化境，而與自然的境界，渾渾合一，陽明所謂「只覺有一言發不出，津津然如含諸口，莫能相度者。」就是指自然境界的「形而上」而言，也是中庸所說：「從容中道」與孔子所謂：「七十從心所欲，不逾矩」的話，彷彿似之，一涉具體，便落言詮，而成為理障之所致，體會則可，言傳則難，譬喻則可，具體則非，邵康節所說：「體者，象也，假象以見體，而本無體也。」的見解，最為恰當，絕對的境界，祇有假相對的現象，以體會之。如果一經說到絕對的具體存在時，已經是落入相對的現象之中了，但是從相對現象之中，來體會絕對境界的存在時，還是可能的。白沙的「自然」，就是思維上的絕對境界所在，陽明輕輕拈出「良知」二字來作為絕對境界的具體存在。這是陽明的高明處。故陽明說：

「良知是造化的精蘊，這些精蘊，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若欲得他，完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間，有何樂可代。」

人的思維與行為，能以時時把持着這一絕對的良知，便是入聖的階梯所在，也是進入自然境界的不二法門，此王學所以能光大江門學說者，在此。

三、江門學派與姚江學派的歧趨

甘泉的講學宗旨，在于「隨處體認天理」。同時對於陽明的「訓格爲正」與「訓物爲念頭之發」。亦復提出了不同的見解。

甘泉說：

「格物猶云正念頭，則念頭之正否，亦未可據。如釋老之虛無，則曰應無所住而生其心，無諸相，無根塵，亦自以爲正矣。楊墨之時，皆以爲聖矣，豈自以爲不正而安之？以其無學問之功，而不知所謂正者，乃抑而不自知也。其所自謂聖，乃流於禽獸也。論學之最始者，說命則曰：『學於古訓乃有獲。』周官則曰：『學古入官。』若徒正念頭，則孔子止曰德之不修可矣，而又曰學之不講；止曰默而識之可矣，而又曰學而不厭，又曰：信而好古敏求。所講，所學，所好，所求者何耶？」他的議論，完全和程朱格物窮理讀書學古的見解一致。

故甘泉又說：

「人心以天地萬物爲體，心體萬物而不遺，認得心體廣大，則物不能

外，故格物非在外也。……陽明與我看心不同。吾之所謂心者，體萬物而不遺者也，故無內外，陽明之所謂心者，指腔子裡而爲言者也，故以吾之說爲外。」

甘泉的此種議論，只是朱子大學格物補傳的贅文。故黃梨洲批評他說：

「先生以爲心體萬物而不遺，陽明但指腔子裡以爲心，故有是內而非外之語。然天地萬物之理，不外于腔子裡，故見心之廣大，若以天地萬物之理，即吾心之理，求之天地萬物以爲廣大，則先生仍爲舊說所拘也。」

甘泉說天地萬物之理，即吾心之理，陽明說吾心之理，即天地萬物之理，看似一樣，實有極大的歧趨，甘泉說法，可以歸之于朱子的一路，但他又說：

「天理二字，人人固有，非由外鑠，遂人之心即爲心，即堯舜之心，總是一心，蓋天地一而已矣。天地古今宇宙內，只同此一箇心，豈有二乎？初學之與聖人，同此心，同此一箇天理，雖欲強無之不得，不知不覺萌動出來，退他又退不得，有時志不立，習心蔽障，又忽不見了，此時節蓋心不有故也，心若有時，自爾見前。」

這一段話，便與明道象山相近，顯見是白沙的傳統了。

甘泉又說：

「這個天理真主未嘗亡，特爲賊所蔽惑耳。觀其時或發見，可知矣。體認天理，則真主常在，而賊自退聽，不是外邊尋討主人進來，又不是逐出賊，使主可復也。只頃刻一念正，即主翁便握握，便不爲賊惑耳。二者常相爲消長。」

這竟即是陽明正念頭的說法所在了。他說體認天理，到底還是個「明覺自然」的一面，到底還是個「明覺自然」，並不像朱子所說要衆物之表裡精粗無不到，而後吾心之全體大用無不明。他到底還擺脫不掉白沙的傳統。而在甘泉的語錄裡面，很多類似陽明的話頭。例如：

「先生之教，惟立志，煎銷習心，體認天理之三字，最爲切要，然亦只是一事。立志者，立乎此而已，體認是工夫，以求得乎此者，煎銷習心，以去其害此者。心只是一個好心，本來天理完全全，不待外求，願人立志與否耳。志如草木之根，其生意也。體認天理，如培植此根，煎銷習心，如去草以護此根，貫通只是一事。」

「祇將右述的『體認天理』四字，改成『致良知』三字，便完全是陽明的說話。故『體認天理』和『致良知』，簡直是無大出入。如此則湛王兩家的畛域，儘可泯化淨盡。但甘泉定要提出『體認天理』的話頭，來和王學對立。這也須由於當時學風的好立宗旨而爭門戶的習氣而已。實際江門

學派是姚江學派的發微，姚江學派則是江門學派的光大。

四、結言

本文主旨祇就梨洲所說：「有明之學，至白沙始入精微，至陽明而後大」的二句話。加以探討，說明江門學派影響及於姚江學派之息息相關處。

宋明六百年理學，大體說來，宋代是創始，而明代則是結束，陽明尤爲明代學者中之重鎮，到他手裡，理學纔達頂點，以後便說日趨衰落了。宋代學者所熱烈討論的問題，不外爲一是屬於本體論的，一是屬於修養論的，他們對於本體論共同的見解是「萬物一體」，對於修養論共同的見解是「變化氣質」。在宋代對「變化氣質」的方法論，顯然是趨向於「明誠兩進」的二元論上面。認爲存誠爲內，明理爲外的兩種體認，因此明道才說出：

「識得此理，以誠敬存之。」
又曰：
「且未說到持守，持守甚事，須先在致知。」
可見在敬的持守以前，還須有一番致知的工夫。

明道又說：
「質美者明得盡，渣滓便渾化，卻與天地同體，其次惟在莊敬持守，及其至則一也。」
無論質美與否，「明一得盡與否

到底在莊敬持養之前，先須有一段「明」的境界，纔能着手持養。所以明道又說：

「學在知其所有，又在養其所有。」

可見「知」還在「養」的前面，此一理論，到了伊川手裡發揮更為透澈。

伊川說：

「敬只是持養一事，必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。」

此為「敬義夾持」之所由。

伊川又歸結着說：

「涵養須用敬，進學則在致知。」後人把他這為程門的口訣，原來「知」纔是「變化氣質」上一層在先而又最重要的工夫所存了。

如此說來，二程的言論，始終是徘徊在「敬」與「致知」的兩方面，似乎有一些游移不定。白沙所謂「未知入處」者，即係指此而言。後來白沙以靜坐工夫，悟及「心之本體」所在，而後恍知「絕對之理」，即存乎「心之本體」上，不待外求而自得。由是本體論與方法論兩相湊泊而合一了，有了「萬物一體」的本體，則變化氣質的工夫自在其中。把握不住本體，即使如何去變化氣質，也是白费氣力，這就歸同及於象山所說：「心即理也」的一方面了。到了陽明手裡，才發出「心即理」一源，「體用一源」的見解。認為「省察是有時時存養，存

養是無事時省察。」再不必分為「靜時有養，動時省察」的兩概。陽明更認為：「敬即是無事時義，義即是有事時敬。兩句合說一件。如孔子言修己以敬，即不須言義，孟子言集義，即不須言敬。會得時，橫說豎說，工夫總是一概。」而將「敬義夾持」的工夫，予以渾化而為一。所以在陽明傳習錄裡，常常提到「頭腦」與「工夫」的字樣。「頭腦」即是指「體」而言，「工夫」即是指「用」而言。例如「尊德性即是道問學的頭腦」，「道問學即是尊德性的工夫」，「尊德性是窮理的頭腦」，「窮理是盡性的工夫」。「用」由「體」出，有其一體「始有其用」。此為陽明對「方法論」與「本體論」予以打總歸一的着力所在，王學雖說是簡易直捷，他的簡易直捷，還從深細曲折處來。所以黃梨洲說：

「自姚江指點出良知，人人現在，一反觀而自得，使人人有個作聖之路，故無姚江，則古來之學絕矣。然致良知一語，發自晚年，宋及與學者深究其旨。後來門下各以意見疑和。說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意。」

姚江學說，即以「良知」為本體論，而其方法論，則為「致良知」，直接簡易，高出一源，故王學足以發揚孔學之承緒，非僅光大江門學說而已，祇以後來門下，說玄說妙，有失立言之本意，此王學所以始盛而終衰了。

（上接第五頁）

或個人生活中的一個成分，而是各種成分的一個目標，宗教是使人將自己和世界連結起來的一種方法，在這世界中他自覺自己之存在。

面對面，認真研究回教及回教徒，這在西方是少有的，今日世界局勢，所有非共世界，正遭受共黨毀滅性擴張之威脅，西方人士必須認清，全球性的防共，並非是保衛「我們」西方人的生活，甚至也不是保衛抽象的名詞「自由」。而是保衛一切非共的生活方式：西方的，回教的，以及印度的等等。事實上，許多西方人士似乎認為回教的生活方式與馬克思主義生活方式同樣危險，西方希望回教世界的合作，但惟有一個方法可以獲得他們的合作，是即向他們說明，這種合作可以使回教文明得以正常地發展，可是除非我們西方真誠承認，回教勢力之發展關係極得，則是否能夠說服回教世界，頗成疑問。

在現代之世界中，各種文明，各種宗教之問之接觸已日漸增多，然而互相間之了解與尊敬，其進展之慢，令人沮喪，或許有加強步調之必要，西方世界與回教世界間之圓滿合作，並非不可能之事，但其先決條件是：西方對回教問題及回教文化之了解，應當達到這樣一個程度，即顯見他們的困難與自己的困難同時解決，顯見他們的文化與自己的文化，同時復興與昌隆，回教世界認為，惟有西方確信回教文明值得加以保衛時，回教世界才會普遍地願與西方合作。

回教，是一個活生生的宗教，它充滿了活力與生氣，它活在人們的心中和腦際，它不是靜止不動，拘泥形式的：它是入世的，不息的，如上所述，今日之回教徒正以極大努力使其傳統信仰能適合廿世紀之需要，他們在這一工作上所進行的方向，不僅對於回教社會之本身，極其重要，而且對於整個世界，也是極其重要。

道	風
特	載

理學存養論

封尚禮

第九講：陳白沙存養論

白沙名瑄，字敬甫，廣東新會人，以其居於白沙鄉，故學者稱爲白沙先生。初從學於程朱學派之吳與弼；但後來追源於明道及象山之心學；而主靜坐。其復趙提學書謂：「於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐，久之然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物，日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。……於是渙然自信曰：作聖之功，其在茲乎。有學於僕者，輒教之靜坐。」舍彼之繁，是指程朱之學，求吾之約，是歸於象山心學；在靜坐中以見吾心之體，即是直指吾心的直覺論；隨吾所欲，如孔子之從心所欲，不踰矩，而成就作聖之功；在明儒學案中黃梨洲亦謂：「先生之學，以虛爲基本，以靜爲門戶。」可見靜爲入德之門，進一步則爲作聖之門；但基本上則在「虛」。如是虛與靜則爲白

沙學與吾之中心。茲分述如下：

一、「致虛」

「本虛形乃實，立本貴自然。」（答張內翰詩）本虛，就是以虛爲本，能致虛則本可立；本立則形實，當無疑義。所以說：「虛，其本也；致虛之所以立本也。」（復張東白）研究白沙所說的虛，與道家的虛似不同，而是出於儒家的忘己，也是虛心之意；孔子所絕者四，毋意、毋必、毋固、毋我。此就是致虛的深意。

白沙特別重視毋我。他說：「大抵虛已極難，若能克去有我之私，當一日萬里。」（與張廷貴書）「我」乃自私的根源，若能去「有我」，則自私、成見、偏見就無由而生，而歸到其所謂：「致虛所以立本」。

二、「主靜」

北宋理學家由周濂溪起，而至南宋大儒，均有

言之，認為涵養之功，莫貴乎靜，以為是存心養性之本；靜、專、一、無之內涵均相連，因此道家的無，佛家的靜。不難為儒者所兼收，然其中也有別。白沙勸學者，不宜為禪所誘。他說：「學者須自度量如何，若不至為禪所誘，仍多靜方有入處。若平生忙者，此尤對症下藥也。」（與羅一峯）靜是一種涵養工夫，但不是禪的心境。而是達到中庸的正心，誠意，不妄動的靜。此與濂溪之言靜，甚為相合。濂溪學案下。黃梨洲論之曰：「聖人以靜之一字，反本歸元，蓋造化人事，一歛一發，自是造化流行不息之氣機，而必有以樞紐乎是，是則所謂靜也。故曰主靜。學者要識得靜字，分曉不是不動是靜，不妄動方是靜。」不妄動是存心養性的工夫，使達乎「靜虛動直」。此儒家之精意也。

三、「自得」

所謂自得，乃是先生所謂「平生不戚戚，衰老尤嬉嬉。」心安理得的境界。白沙的自得生活在其詩句中最足以見之，如「進到鸞飛魚躍處，正當隨柳傍花時。」「半醉半醒歌此曲，不妨餘事略談諧。」此充分表現着樂天的境地，與濂溪之「見大心泰」，同出一旨，心與天地同謂之大，大則無所不

容，無所不包，既然如此就可泰然自得，其於真樂吟一篇，表達得更無遺；如：「真樂何從生，生於氤氳間。氤氳不在酒，乃在心之玄。行如雲在天，止如水在淵。靜者識其瑞，此生當乾乾。」人生中有動有靜，動則如雲，靜則如淵，均是天然自得之貌。

自得之道，寄乎詩情，也洋溢於文章，如：「士從事於學，功深力到，華落實存，乃浩然自得，不知天地之大，死生之變，而沉於富貴、貧賤、功利、得喪、屈伸、予奪之間哉？……徐考其實，則見其重內輕外，難進而易退，蹈義如弗及，畏利若懦夫，卓乎有以自立，不以物喜，不以己悲。蓋亦庶乎吾所謂浩然而自得者矣。……而知富貴果不足慕，貧賤果不足羞，功利、得喪、屈伸、予奪，一切果不足為累，天地之大，死生之變，自得者果不可得知，而奮乎百世之上，興起百世之下，孟軻氏果不予誣。其所志者，蓋有在也。故士必志道，然後足以語此。」（李文溪文集序）此中字裏行間，充滿浩然自得之義，可見白沙之存養工夫，志於道即存之以道，養於氣，一切不足為累，而進入浩然自得之境界。

前輩同道簡又文先生，研究白沙子最爲深入，而於白沙之學，闡揚自然之旨，自得之道，洵可謂卓然自成一家。非虛語也。

綜觀白沙存養之工，是達到心與物化，而深得明道存養論之主旨：「廓然大公，物未順應。」之深意。而神化於境與心融，鳶飛魚躍，自然，自得之極境。

此也是儒家形而上的拯救意識，因爲君子既能始於「致虛」、「主靜」，進而神化於自然、自得的天地同體中；而融貫於四時以行，百物以生，與造化之主在道中相通，則不在形式上之拯救，而拯救之意識自在其中矣。

第十講：王陽明之存養論

心學至明之中葉，由王守仁承白沙之餘緒，而達到登峯造極；守仁字伯安，學者稱爲陽明先生，江西餘姚人，性豪邁，十八歲時即以聖人可學而至；由此可見其抱負。至其思想最大的轉變，則爲被謫於貴州龍場驛丞之時，晝夜以思，自謂在動心忍性中，忽大悟格物致知之旨。考其學之變有三：少時好爲文章。中年而倡知行合一之說，後期主致

知之學。爲方便介紹先生存養工夫起見，則分六點論述如下：

一、良知

良知之說，爲陽明思想之總樞紐，貫通於性、理、道、天、帝、命之中。先生說「心之本體即是性，性即是理。」何以言之？「性一而已，自其形體謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦於人也謂之性，主於身也謂之心。」（傳習錄上）因此說「以其主宰一身故謂之心，這心之本體，原是箇天理，這箇理便是汝之真己。」可見真己就是良知，可反觀而自得，也是指出人人有個作聖之路。

反觀而自得，就是見本心的實落處，此中的實，是內在論，指心、性、意、知、物爲一事，而將本體的天、道、命貫之，如是本體成爲具體而內在，儒家之聖哲，常以至真至善具體而言，即是說本體從未隔離。若論西方的神哲學，本體就是指超越的上帝，上帝是高度的聖潔，人是有罪污，此中之隔離特別顯著，西方是反對人與天地同流說，而是賦予上帝的超越神性。在中國早期的宗教思想中，雖略含有超越神性的意識，但到宋明理學，所倡的乃「天人合一」，不言超越隔離之本性；尤其是陽

明之學，以爲本體必內在。那就是以存養工夫入手，而工夫必歸於具體，聖賢學問與聖賢工夫爲一事，所以本體中的性、理、道、天、帝、命總是不隔開。所以說：「虛靈不昧，衆理具而萬物出，心外無理，心外無事。」此就是純粹的內在，也是良知學說的深處。

二、致良知

致良知就是承受良知天理，而興起大用，而咸作聖之工；在另一方面說，致良知就是徹底不使有分毫不善的思想潛於胸中，作爲存養工夫的方法。先生說：「要此心純是天理，須就理之發現處用功。」用功就是存養的方法，最要緊的是理之發現處，就是良知，那就應實落去做，先生說：「爾那一點良知，是爾自家底準則，爾意念着處，他、是便知是，非便知非，更瞞他一些不得，爾只要欺他，實實落落依着他去做。善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂。此便是格物的真訣，致知的實功。」此中又可見致良知，是與格物、致知相連貫，也即是存良心，養天理的真訣與實功。

三、格物致知

進一步論之，心學最要緊工夫，專在涵養喜怒

之未發，而非空寂不動。陽明承接白沙之學說。仍離不了「靜時存養」之路，而動則在省察。所以陽明特重「個「行」字；他說：「博學、審問、慎思、明辨皆自行也。」此就是格物致知之旨。

後之學者，以爲陽明專重本體形而上的心學，求見本體而已，其實陽明極重於「致」，致就是行，以「救空空窮理」。如龍場示諸生四則立志、改過、勤學、實善，就是實際的格物致知。在天泉問答中說：「無善無惡者心之體，有善有惡者意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」其在大學問中說：「故曰格物而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，蓋其功夫條理，雖有先後次序之可言，而其體爲一，實無先後次序之分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉，此格致誠正之說，所以闡堯舜之正傳，而爲孔氏之心印也。」由此可見陽明將格物知至、意誠、心正歸爲一體，而說出此中精微。亦可意味到存與養爲一體，但在條理工夫上，雖有先存之以天道，而養之於心，但其體仍是爲一，因天道與道心原爲一，此更顯出存養論精微之處。

四、意誠

又存養之道，陽明極重意誠之義。先生說：「若誠意之說，自是聖門教人用功第一義，但近世學者乃作第二義者，故稍與提掇緊要出來，非鄙人所能特倡也。」但意誠的工夫，宜貫通於致知中，由是有致知則意誠之說：「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，不假外求，若良知之發，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心而仁不可勝用矣。然在常人，不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，知致則意誠。」此中說出如果是賢人君子則能充良知之大用，但常人時為私意所蔽，所以須用存養格致之功，存誠意而去私意，則大本可立。所以先生說：「惟天下之至誠，然後能立天下之大本。」此又是存養的緊要工夫。

五、知行合一

重誠意之後，又要知行並進，他說：「所喻知行並進，不宜分別前後，即中庸尊德性而道學問之功，交養互發，內外本末，一以貫之道；然功夫次第不能無先後之差，如知食乃食，知湯乃飲，知衣乃服，知路乃行。」又說：「知之真切篤實處三

是行，行之明覺精察處即是知，知行工夫本不可離。」

陽明因倡知行合一之說，而解釋孟子之「盡心知性知天，存心養性。」與朱子的解釋不同。他說：「朱子以盡心知性知天為格物知至，以存心養性事天為誠意正心修身，以壽夭不貳，修身以俟，為知至仁盡。聖人之事，若鄙人之見，則與朱子正相反矣。夫盡心知性知天者，生知安行，聖人之事也；存心養性事天者，學知利行，賢人之事也；妖壽不貳，修身以俟者，困知勉行，學者之事也。豈可以盡心知性為知，存心養性為行乎。吾子驟聞此言，必又以為大駭矣。」由是進一步明析的說：「夫心之體性也，性之原天也，能盡其心，是能盡其性矣。中庸云，惟天下至誠為能盡其性……此惟聖人而後能然，故曰，生知安行，聖人之事也，存其心者，未能盡其心也。」此種解釋，乃因以知行合一之說為出發點，所以「其體為一」為陽明極關緊要之理念。

六、謹獨而歸於道心

陽明在存養論中，又重於謹獨。王之會問：「戒懼是己所不知時工夫，慎獨是己所獨知時工夫，

此說如何？先生曰：只是一個工夫，無事時固是獨知，有事時亦是獨知，人若不知於獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作偽。此獨知處便是誠的萌芽，此處不論善念惡念，更無虛假，一是百是，一錯百錯，正是王霸、義利、誠偽、善惡界頭，於此一立立定，便是端本澄源，便是立誠，古人許多誠身的工夫，精神命脈，全體只在此處。」此中關鍵，乃是既誠矣，則偽不能雜於人心，由是道心可顯。他說：「心一也，未雜於人謂之道心，雜於人偽謂之人心，人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心。」又說：「減得一分人欲，便是復得一分天理。」此就是由謹獨而歸於道心，而存之天理，也是存養的實落處。

總而言之，陽明的心學，以致良知爲骨幹，先生說：「良知是造化之精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成神，皆從此出，真與物無對，人若復得它，完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈。不知天地間更有何樂可代？」此中的樂，就是人與天地萬物融貫不隔離，先生說：「可知充塞天地間，只有一個明矣，人只爲形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰，天沒有我的靈明，誰去抑他高？

……我的明靈，離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的明靈，如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？」此就是純粹的唯心論。

綜而言之，良知是寂然不動之本體，但人有時昏蔽於物欲，故須存養的工夫，以格物致知，知行合一之學，以去其昏蔽。先生說：「性無不善，故知無不良，良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體。人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。」此就是先生所說：「省察是有事時存養。存養是無事時省察。」

總結

宋明理學，爲中國哲學的建構，又爲近世的精神宏大之思想，此寶貴之遺產，宜保存之發揚之；在道心惟微，人心惟危的現世中，而宋明理學之存養論誠足以救時蔽及西方哲學、神學之不足。進一步盼望在學術交流中，成爲東西思想的滙流，結合成一新思潮，而與普世共享。

若濂溪本體論之太極圖說，而引申到通書之立人極，而首開天人貫通之途；康節的宇宙觀而連貫於天下之物，莫不有理、有性、有命，在存養工夫中若能盡之，可達到聖賢境地。（下轉第47頁）

(頁 55)

橫梁的天人合一，乾稱父，坤稱母之高度境界。明道的存仁，而貫通於一天人，合內外之功。伊川的涵養須用敬，進學則在致知。晦翁之集大成，存天理，去人欲。象山另闢心學之門，而倡心同此理同之義。而白沙繼之以主靜、主虛。而陽明光大之，而使心學達到登峯造極。而倡致良知，主知行合一之說。誠可以與天地同流與宇宙同恆，而開來世了。

在九大家的思想中，彼此都有其特出之深論，就其異言具有理學、心學之分途；就其同而言，則究乎天人合一，萬物一體，而建立大同的宇宙觀。又從天道而引申到人事，效天道之公明正直，用之於爲學養心，從而變化人的氣質，以建立存養之高度境界。

由高度的境界中，從而略有探索儒家形而上的拯救意識；此中的妙，妙在內在論的意識，等於中國神品中的山水畫，是精神上的抽象。

筆者欲作一設定的比擬，就是西方的神哲學，似乎近於西方藝術中形態的抽象；而中國呢？則類似山水畫中的神品，是精神的抽象之神哲學；此中的精微，可以思過半矣。

陳白沙由自然歸於自得之教及其對

王陽明之影响

羅 香 林

往者旅居香港諸學人，爲紀念明儒陳白沙先生獻章公甫對理學之偉大貢獻，嘗有白沙文化教育基金會之組織〔註一〕。除募集基金，以備致力於教育事業外，更於每年農曆十月二十一日即白沙先生誕辰，必舉行紀念大會〔註二〕。並編印白沙學刊，以研討白沙先生之學說，並及於嶺學、理學、與孔孟之學，乃至中西學術思想之互通等，悉爲闡揚〔註三〕。關於白沙先生之學說闡述，已有林仰山先生，與錢賓四先生、簡又文先生、陳榮捷先生、唐君毅先生，劉百閔先生、李榕階先生等之講詞〔註四〕，及張君勱先生，與吳敬軒先生、簡又文先生、王韶生先生、林繼平先生、姜漢卿先生、陳幹卿先生、黎晉偉先生、高仲華先生、陳崇興先生等之論著〔註五〕，其成就已爲世人所熟知矣。簡先生旋更綜合先後所作關於闡揚白沙先生學說之論文，刊爲『白沙子研究』一書〔註六〕。凡二十餘萬言，其富瞻更爲世人所欽稱矣。余因人成事，亦嘗參與基金會工作〔註七〕。於諸君子之熱心文化教育事業，及諸論文之淵博，既景佩無極，惟回憶黃梨洲先生宗義所著明儒學案，謂「有明之學，至白沙始入精微，……至陽明而後大，兩先生之學，最爲相近。」〔註八〕。因思學術之所謂精者，當指其造詣而言，學術之所謂大者，當指其發展而論，而要之必皆有其一貫之旨〔註九〕。白沙先生與陽明先生所以最爲相近，亦必有其關聯所在〔註十〕。諸君子論著之高深，誠無須更爲贊一詞矣，然凡所闡述，究以何者爲一貫之道，則似皆尚未暇卽爲明文指出，意其中或仍有可補充者。爰不揣淺陋，試爲簡述如次。狐尾續貂，誠知必貽譏於大雅宏達也。

二

蓋嘗考之，陳白沙先生自述其師吳康齋與弼之教，及其教門人治學，必皆舉「自然」與「自得」爲言，是「自然」與「自得」，必爲其一貫之旨也。如影印明嘉靖刊本白沙子〔註十一〕卷四祭先師康齋墓文云：

「……先生之教，不躐等，由涵養以及致知，先據德而後依仁，下學上達，日新又新。啓勿助勿忘之訓，則有見於鯢魚之飛躍；悟無聲無臭之妙，則自得乎太極之渾淪。……」

又如同書卷五古選，讀張地曹偶拈之作云：

「拈一不拈二，乾坤一爲主。……源洛千載傳，圖書乃宗祖。昭昭聖學篇，授我自然度。」