

民國七十一年五月

王陽明傳記
資料之十四

陽明學與朱陸及清儒異同

精 二 冊 美 金 二十八元

發行人

：朱

傳

譽

兼主編

出版者：天

一

出

版

社

地址：台北市和平西路二段六六號三樓

電話：三〇一二八七三

郵撥：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

王陽明傳記資料之十四

編號	篇名	作者	資料來源	頁次
----	----	----	------	----

陽明學與朱陸及清儒異同 (一)

- | | | | | |
|---|---------------|-----|----------------------|----|
| 1 | 陽明學與朱陸異同重辦(一) | 唐君毅 | 新亞學報 v.8 n.2 57.8 香港 | 1 |
| 2 | 陽明學與朱陸異同重辦(二) | 唐君毅 | 新亞學報 v.9 n.1 58.6 香港 | 39 |

陽明學與朱陸及清儒異同 (二)

- | | | | | |
|---|--------------|-----|----------------------------|----|
| 1 | 陽明學說是朱陸的統一思想 | 張鑑君 | 學園 v.1 n.5 55.1 台北縣 | 74 |
| 2 | 程朱陸王的治學下手處 | 姜漢卿 | v.6 n.4 59.12 台北 | 75 |
| 3 | 朱王之異同 | 周彝 | 孔孟月刊 v.10 n.1 61.9 台北 | 76 |
| 4 | 陽明學與朱子學 | 唐君毅 | 中國哲學思想論集(宋明篇) 65.8 台北牧童出版社 | 77 |
| 5 | 陽明學說與清儒 | 張鑑君 | 陽明學說在今日 64.1 台北學園月刊社 | 84 |

陽明學與朱陸異同重辨（一）

上篇 導言、綜述陸王之共同義、象山之工夫論，與朱子疑象山爲禪之論

一 導言

吾前著朱陸異同探源（本刊八卷一期），嘗試論朱陸之言，同原于二程之學之一方面。于朱陸之異，不宜只如世之由其一主尊德性、一主道問學，一主心與理爲一、一主心與理爲二去說，而當自其所以言尊德性之工夫上說。朱子之工夫，要在如何化除人之氣稟物欲之偏蔽，足使心與理不一者，以使心與理一。象山則重正面的直接教人自悟其心與理之未嘗不一者，而即以此心此理之曰充曰明爲工夫。于心之一問題，則沿朱子之論由二程傳來之中和、未發已發等問題，其早年與張欽夫書，即嘗言當以心爲主而論之，而疑于伊川以降以「性爲未發、心爲已發」以性爲寂體、心爲動用之說，乃由思慮未發時心體之昭昭自在，以言心體之獨立意義，而契于呂與叔之論。朱子在心性論上，確立此心體之自存自在，而依此心體之虛靈明覺，以言其內具萬理，以主乎性，外應萬事，以主乎情。此虛靈明覺，不自爲障礙，亦不能爲所具之理流行之障礙，則其發用流行，亦當心理如如，不特體上是一，用上亦當一。惟以人有氣稟物欲之雜，而心之用，乃恒不如理，而理若只超越於此心之上；故人當前現有之心，可合理，亦可不合，而心與理即于此可說爲二。此二，乃以其心之有夾雜或間隔，使之

二。則出工夫而更去此間隔，二者又終不得而二矣。此其與象山之別，唯在象山重在教人自悟其心與理之一，則爲一正面的直接工夫，而不同于朱子之欲去此使心理不一之間隔，以使心與理一，兼爲由反「反面」以成正面之間接工夫者。至朱子所疑于象山之學者，即要在言其不知此氣稟物欲之雜，而或更連此雜，以求自把握其心。象山疑于朱子者，則吾于該文未有所論。然象山唯嘗疑朱子之不明道，多揣量之功，少體悟之實，固未嘗責朱子之不知心與理一。至朱子于象山之言心，或又疑其心只是一知覺而無理而鄰于禪，于象山之言心之旨，有所誤解；然于象山合人心道心爲一之言，則固嘗稱之，未盡以爲不然也。故朱陸異同之原，應首在工夫論上去看。而重在以心理之一不一，辨朱陸異同者，蓋始于後之學者，而王陽明與羅整菴，與明清儒之爲程朱之學者，言之尤多。朱陸在世時，固未嘗自覺其異同在此也。此後人自覺及此問題，以論朱陸之異同在此，固未嘗不可。然吾意則以爲如說其異同在此，則常連朱子所以說心理爲二之理由去說方備，此即所謂氣稟物欲之雜，爲心與理之間隔，足使心與理二者，故此二亦可由工夫使之不得而二，以歸于一。由此而朱陸之言心與理，異自是異，而非無會通之點。而朱陸言之難通者，乃在朱子之在宇宙論上，恒以心爲氣之靈，以氣之變化無常，遂不能極成其在心性論中「心之未發時之自存自在」之義。又朱子于心之體用動靜，必分別說，固未嘗不可，然亦更常說體用動靜之不二，方爲備足。象山則從不自氣上說心，又善能通心之體用動靜，以說發明本心與涵養之功，則其言自有其勝義。此爲吾前文之大旨。而觀以後陸王之流之思想之發展，則正在不更自氣上說心，並通心之體用動靜以言其非氣之所能蔽，氣亦屬心體之流行之用。此則後賢明有進于朱子之勝義，不可誣也。此則詳在吾原性篇。故即依吾等後人之觀點，以言朱陸異同在心與理之一不一，亦未至眞問題所在。此眞問題

乃在畢竟氣與心及理之關係，當如何看。此則吾探原文及原性篇當合參者。吾今茲之此文，則意在進而對象山與陽明言心即理之切實義，與朱子言格物窮理之義，亦一加以說明，並試更祛除朱陸與其徒問之若干誤解。而其歸則在進而論陽明與朱陸之同與異。要旨則在指出世之以陽明與象山之學合稱陸王，固原有其可合稱之理。然陽明之學又實由朱子所論之問題，與義理而轉出。其歸宗義之近象山，乃自大處言之，此固不可疑。此文亦將一一指出。然此自大處言之者，抑亦尚是陽明學之粗迹。若其精義所存，則與朱子之別在毫厘間，而皆可說由朱子之義轉近一層而得。故由朱子之學以通陽明之學，其勢至順。陽明與朱子正有其同處，而共異于象山者。陽明之學乃始于朱而歸宗于陸。則謂陽明之學爲朱陸之綜合，亦未嘗不可。合此以見朱子與陸王間，與其後學間之相非，浸至相視如異端，以自壞此儒學之門庭之言，亦正可由細觀三賢之學之共同之問題，與其所言之義理之實際，而見其多可加以化除。然後吾人可更分別就其所長之義，以光大發揚之于今世。若言儒學之異端，則孟子時在楊墨，而漢儒不更闢楊墨；唐宋時在佛老，而王學之流，亦多不闢佛老。蓋闢之而通其蔽，納其是，即不復更闢矣。在今日而言儒學之異端，則不在楊墨，亦不在佛老，而別有所在。對今日之異端而言，程朱陸王，皆大同而小異，其異亦未必皆相矛盾衝突。則昔之爲朱子與陸王之學者，其相視如異端之門戶之見，不可不破。然吾人亦當如實而知其大同小異之處，果何所在，與其異中之未嘗無義理之相承相輔之迹，乃確知其異不礙同，方可更疏暢八百年來儒學之生命。則儒者果欲闢今世之異端，而更通其蔽，納其是，其更大之事何在，亦可得而言矣。

此朱子與陸王之門戶之見，所以當破者，以此諸賢之爲學，皆原無意立門戶；且亦未嘗只以辨學之同異爲

要，而歸在論義理之是非；又皆未嘗以天下之義理之是者，皆盡于其所已言之中。此三點似涉題外，然亦未嘗不與本文之宗趣，與所言之義有關。故下文一一引三賢之語爲證。

如以朱子而論，彼之講學即未嘗自標一宗旨。朱子語類百二十一卷記「世昌問：先生教人有何宗旨？曰：某無宗旨，尋常只教人隨分讀書。」宗旨尚不立，何門戶之有。朱子之教人讀書，又隨處要人勿先自立說，唯言「諸家說有異同處，最可觀」（語類卷十一）。然亦非只觀其異同而止，更須看「那家說得是，那家說得非。……所以是者是如何，所以非者是如何，少間還正當道理，自然光明燦爛，在心目間，如指掌。」故又謂：「天下義理，只有個是與非而已，是便是是，非便是非，既有着落，……自然道理浹洽，省記不忘。」（語類卷百二十一）此即博觀他人之說，以求知義理之是非，爲着落處、歸宿處之言也。又謂「若使孔子之言未是處，也只還他未是。」（語類卷百二十二）是即孔子言之是非，亦當辨也。朱子固嘗言「這個道理甚活，其體渾然，其中粲然，上下數千年，真是昭昭然天地間，前聖相傳，所以斷然而不疑。」（語類卷百十七）然就此理之粲然而說出者言之，却又可謂「義理無窮，前人恁地說亦未必盡，須自把來橫看豎看，儘深入儘有在。」（語類卷九又卷百十三亦有同類語）又嘗謂于不同之說，固當知其是非；然即其非者，「自是一說，自有用處，不可廢也。」（語類卷七十六）其不同者更儘可皆是。故曰：「元亨利貞，文王重卦，只是大亨利正而已。到夫子却解作四德，豈可以一理爲是，一理爲非？」（語類卷七十六）此即言義理之無窮，聖人亦不能說盡也。

以象山而論，則象山嘗謂「平生所說，未嘗有一說。」（象山全集卷三十五）又謂「此理所在，豈容有門戶？學者又要各護門戶，此尤鄙陋。」（全集卷三十四）「學者求理，當惟理之是從。理乃天下之公理，心乃

天下之公心；聖賢之所以爲聖賢，不容私而已。顏曾傳夫子之道，不私孔子之門戶，孔子亦無私門戶與人。」（全集卷十五與唐司法）此即象山之不自立說，謂學無門戶之言也。象山亦言「天下之理，當論是非，豈當論同異。」（全集卷十五與薛象先）又曰：「天下之理，唯一是而已。……彼其所以交攻相非，而莫之統一者，無乃未至于一是之地而然耶？抑亦是非固自有定，而惑者不可必其解，蔽者不可必其開，而道之行不行，亦有時與命耶？」（全集卷三十四策問）象山又屢斥以異端之名指佛老之說，謂「孔子時佛教未入中國，老子之學不著」（全集卷三十四）則孔子無以異端指佛老之理。此非謂象山贊同佛老，唯是謂象山之不以異同定是非也。象山嘗作書攻王順伯，門人謂「也不是言釋，也不是言儒，唯理是從否？陸子曰然。」（全集卷三十五語錄）此唯理是從，即唯「理之是者」是從。此理之是者，即人心之所同然同是之義理，而爲人心之同的一端。故謂「子先理會同的一端，則凡異者皆異端」（卷三十四語錄）「不同此理，即異端矣」（卷十五與薛象山）自此人心所同然同是之義理處看，則「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？」（卷十五與陶贊仲）又曰：「聖人雖累千百載，其所知所覺，不容有異，曰若合符節，曰其接一也，非真知此理者，不能爲此言也。」（卷十五與吳斗南）又曰「近世尚同之說甚非，理之所在，安得不同。古之聖賢，志同道合，乃可共事，然所以不同者，以理之所在，不能盡見。」（全集卷二十二雜說）然象山之此言，亦非謂天下之義理，皆爲一聖賢之所已盡見，所已盡言，聖賢之所已言者皆雷同之謂。故又謂：「自古聖賢，發明此理，不必盡同。夫子所言，有文王周公所未言，孟子所言，有夫子所未言，理之無窮如此。」（卷十五與陸學同車辨）又謂：「理之突然，國手下棋，亂所不同，然均是這般手段。」（卷三十四語錄）又謂：

「千古聖賢，同堂同席，必無盡合之理。」（卷三十四語錄）再謂「天下之理，若以吾平生所經歷言之，眞所謂伐南山之竹，不足以受我斲。」（卷三十四語錄）故包恢撰三陸先生祠堂記，更引上語，並記象山嘗言「吾今日所明之理，凡七十餘條」云云。（卷三十六）象山又言「理不可泥言而求，而非言無以喻理；道不可以執說而取，而非說無以明道。理之衆多，則言不可以一方指；道之廣大，則說不以一體觀。」（卷六與包詳道）此皆言義理之廣大無窮，聖賢之言亦可互異，故不可以一端盡，亦不可一體觀也。

至于陽明之講學，則明言「良知之說，眞吾聖門正法眼藏」（卷五與鄒謙之）「致知二字，眞是箇千古聖傳之秘。」（傳習錄下）其詩亦有「莫道聖門無口訣，良知兩字是奎同」之句。此固可謂明標出一講學宗旨，不同朱陸之未嘗立說者。門人更有謂其言良知，乃泄天機者；然陽明答曰：「聖人已指示人，只爲後人揜惡，我發明耳。」亦不以此良知之論，爲其個人所立之義或自造之一學說，如西方哲學家之所爲也。陽明又言：「學貴得之心。求之于心而非也，雖其言之出于孔子，不敢以爲是也；……求之于心而是也，雖其言之出于庸常，不敢以爲非也。」（答羅整菴書傳習錄中）「先儒之學，得有淺深，則其爲言，亦不能無同異。學者唯當反之于心，不必苟其同，亦不必求其異。要在于是而已。今學者于先儒之說，苟有不合，不妨致思。而終有不同，固亦未甚害。但不當因此而遂加非毀。」（全集卷五書石川卷）故又言：「且問自己是非，莫問朱陸是非。」（卷二啓問道通書）「君子之學，豈有心于同異。……假使伯夷，柳下惠，與孔孟同處一堂，……其議論論斷，亦不能皆合。……後之學者，全是黨同伐異之私心浮氣所使，將聖賢事業，作一場戲看了也。」（全書卷六答友人問）此則明言學者當唯求其是，不必苟同，亦不當徒事于非毀，以立門戶，更不可將聖賢之學之同異爭辯，

如一場戲看也。傳習錄上記學者或問古人論道往往不同曰：「見得自己心體，即無時無處，不是此道，無古無今，無終無始，更有甚同異？」此則謂學問終將只求見道，而不見有人之異同之謂。至陽明嘗謂「理一而已矣，心一而已矣，故聖人無二教，而學者無二學。」（全書卷十博約說）此乃就教學之宗旨方向之至約處言，非謂聖人所言之義理有定限，亦非謂聖人能將天下之理一口道盡。故謂「某近來卻見得良知兩字，日益真切，……若至其極，雖聖人天地不能無憾，故說此兩字，窮却不能盡。」（卷六寄鄒謙之）此即言人出自良知而言之義理，原無窮盡也。又傳習錄下載學生問「文王作象，周公繫爻，孔子贊易，何以各自看不同？先生曰：聖人何能拘死格？只要出于良知，便各自爲說何害？雖天予之聖，亦無天下之理，皆已盡明，無復可明之理。」又曰：「義理無定在，無窮盡，吾與吾子言之十年，再二十年，五十年，未中止也。」（傳習錄上）是見陽明亦以義理無窮盡也。

吾于上文畧指出三賢爲學，皆未嘗意在自立一說，皆未嘗有門戶之見，于義理雖皆言當知其同異，亦皆尤重辨其是非；又皆言義理之無窮，非聖賢之言所能盡，自亦非諸賢之所已言者之所能盡。此即以見此三賢之學雖不同，然于此關涉到學問之同異是非，與義理之無窮之所見上，即皆未嘗不同。三賢之于其所學，固皆有自信不疑之處，亦皆謂直接孔孟顏曾之傳，于漢唐儒者，不在眼中。故朱子有「漢唐以下諸儒說道理……直是說夢」（語類卷九十三）之語。象山言「千五百年之間……盡食蛆長于經傳文字之間者，何可勝道，方今熟爛敗壞」（卷一與姪孫溶）又言「區區自謂孟子之學，自是而一明。」陽明亦言「孔孟既沒，此學失傳」（卷八與魏師孟卷）又言「顏子沒而聖學亡」（卷七別湛甘泉序）。是皆志在接千載不傳之學。然皆同尊周程，實未嘗曰空千古。唯朱子于明道伊川之言說，亦多有所疑。象山謂「伊洛諸賢，研道益深，講道益詳，志向之專，踐行

之篇，乃漢唐所無有，其所植立成就，可謂盛矣。」然又謂未見「如曾子之能信其鵠鵠……如子思之能達其浩浩……如孟子之長于知言」（全集與姪孫洛）。陽明則于周程朱陸雖皆致推崇，而于伊川及朱陸，亦皆有評論，其詩乃有「影響尙疑朱仲晦」與「支離難作鄭康成」一句並說，更嘗謂「象山之言細看有粗處」（傳習錄下）。此則皆由三賢之學所嚮慕者之高，與其爲學又皆欲求一真是處，乃更不爲苟同之論。此非世之責高我慢者之可比。是皆可由其言之皆懇摯真切而知之，非世之所得而妄議者也。

吾于上文所不厭縷縷，加以列舉之言之中，三賢同有文王、周公、孔子于易之所見之不同之言。亦皆是舉之以證先後之聖賢，雖相承相繼，而所言之義理，儘可異而俱是，以顯義理之無窮。則吾人于三賢所言之義理之異而俱是者，豈不可亦本此態度觀之？固不當如守門戶之見者，唯舉此以責彼，如朱子所謂「見他人如此所說，又討個義理，責其不如彼說；其如彼說，又責其不如如此說。」以使其所言之義理無一爲是也。然于其異而不悞是者，亦當辨其是非；其不能辨是非之處，亦當使其同異分明，不能一概和會。故朱子未嘗謂「君舉却欲包羅和會衆說，不令相復，其實都不曉得衆說之是非得失，自有合不得處也。葉正則亦是如此，可嘆！可嘆！」（全書卷五十三答劉公度）至朱子之言「諸家說有異同處最可觀」，則謂于不能辨是非之處，亦當先知其同異也。象山亦嘗言于交加糊塗之說，當求其分明，故謂：「講學固無窮，然須頭項分明，方可講辨。若自交加糊塗，則須理會得交加糊塗處分明。如楊朱、墨翟、老、莊、申、韓，其道雖不正，其說自分明。若是自分明，雖不是，亦可商榷理會。……子夏、子游、子張，各知其有不同，乃有商量處。縱未能合道，亦各自分明。」（卷四與諸葛誠之）又謂「最是于道理中鶻突不分明人，難理會。某平生最怕此等人。世俗之過卻不怕。」（卷

三十五）然象山又不如朱子多在文字上，與人辨學術之是非，故更嘗謂「人心有消殺不得處，便去引文義義，牽枝引蔓，牽今引古，爲證爲實」，又謂「學之不講久矣，吾人相與扶持于熟爛之餘，何敢以戲論參之。」（卷十四與嚴泰伯）則著述之事，又非象山之所重。陽明則曾答季明德言季之文曰：「必欲如此節節分疏引證，……又連綴數聖人紙上之陳迹，而入之于此一欺條例之中，……」之弊之後，更言「千經萬典，顛倒條例，皆爲我之用，一涉拘執比擬，則反爲所縛。雖或特見妙詣，開發之益，一時不無，而意必之見，流注潛伏，蓋有反爲良知之障礙，而不自知覺者矣。」（全書卷六）故陽明亦不重著述。當吾觀此上所引象山之斥戲論，與陽明之言分疏比擬之害之言時，亦未嘗不爲之惶悚。然當今茲諸賢之學絕而道喪之世，吾權衡輕重，仍寧宗上引朱子之言，以觀三賢之學之同異，以求象山所謂頭項分明，及陽明所謂「開發之益」。則于三賢之言，就「紙上之陳迹」，「引文牽義」，「入于欺例」，以爲之分疏比擬，而參以戲論之事，亦不可免。然吾人今果能由此分疏比擬之功，以知三賢之學之所實有之同異，則亦當可由其同是者之以相證，而益見其是；其異而俱是者，即可據以證三賢所同言之「義理之無窮」；而由其學之異所致相非之言，其未必是者，則亦當可由此分疏而見。合此三者，則正所以見三賢之學，其同在一儒學之大流中，其立義之相承相輔之迹，與此中之慧命之相續而不斷者。當亦不失爲一彰顯三賢之學，于今世之一道。若必慮陽明所言「意必之見，流注潛伏，以爲良知之蔽障」，則亦未嘗不可于吾言既畢之後，更斬除枝蔓。能造此所謂良知之蔽障者，是吾人之良知，而能破除之者，亦是吾人之良知，則又何害乎？

本文之目標歸在言陽明之學之同有本于朱陸所言之義，以矯世之唯將陸王屬一學派與程朱爲對壘之偏。然

欲論此，又須更畧及于世所謂朱陸之異，與陸王之同。此世所謂朱陸之異，吾于朱陸異同探原一文，唯就其原于朱陸以前之儒學，與原于朱陸言心之義者而論；乃未及于一般所謂朱陸之同異，與其學術之「流」之所以異。然此一般所謂朱陸之異，其中亦有同處，及實異而不相悖者，今並當一補述。至世所謂陸王之同言心即理，雖大致不差，然亦多有空言不切，須重加說明，並加補述者。然後可進而論陽明之學承朱子之問題，而轉進一層之義。故此下之文當分三篇，上篇爲陸王之同處之重加說明，並一論象山言工夫論所特重之義，而非朱子之陽明之所重者，以爲後文較論之資。中篇爲世所謂朱陸之異同之補述，下篇爲陽明與朱子之關係之重辨。此中，上篇以象山爲主，而兼及陽明，中篇以朱子爲主，而兼及象山，下篇以陽明爲主，而兼及朱子。中篇以上篇爲對照，又爲下篇之所據，而下篇又還通于上篇所論及于象山陽明者。又此上篇、中篇，皆平鋪論列，徵引文獻，要在取信，不必皆涉義理之精微。下篇論義，則層層轉進，多涉精微，宜兼有廢書卷之功者，方可期于共喻。是則三篇之內容與作法之不同，茲先加說明，以便讀者之觀覽者也。

二 陸王言心即理之切實義

世所謂陸王之同，恆就二家皆言心即理爲說。此言固是。然昔之評論陸王之言心即理之學者，或謂其爲任心以爲理，則全不是。其或以陸王之言心即理，即以心之虛靈知覺爲天理，如羅整菴困知記之說；或只以守此心之精神不外用，如陳清潤之學菴通辨所論，則皆有一大誤解。而其原亦有由朱子疑象山爲禪之言而來者。至朱子之所以有此疑之故，則當更加解釋。然朱子于象山之言心之義，要亦無全部之了解。朱子于象山之學，意其

「只管說個心，萬法流出，都無許多事。」（語類九十二）則此語是否可用以說象山，當看此心與許多事作何解爲定。依朱子之所謂虛靈明覺心去解，則亦不切合。至吾人之由觀象山之有「宇宙即吾心，吾心即宇宙，」言千百世之上，千百世之下，東西南北之聖人，此心同此理同，以及宇宙內事即已分內事，已分內事，即宇宙內事等言，陽明之有吾人之良知天地萬物之靈明等言，即直下意陸王之言心即理，乃在證成一唯心論；亦未能循陸王之言，以相應而說。吾意此象山之言宇宙即吾心之論，陽明之言良知即天地萬物之靈明之言，與吾子朱陸異同探原所論，象山言本心之體用動靜不二，與陽明之類此之義，固是象山陽明之學之所歸宗義。其是否唯心論，當視唯心論之義如何而定。然要之不同于一般西方哲學由思辨建立之唯心論，陸王之學亦實不重在立一論。此上之諸歸宗義，亦皆由其言德性工夫而顯示。象山陽明之言心即理，與即心見理之工夫，亦初不宜自此歸宗義講起，而更有其切實可循之義可說。今若不先經此切實可循之義，便說此歸宗義，則亦如朱子所謂「只學得一場大話，互相恐嚇，而終無補于爲己之實也」（朱子大全卷五十三答高應朝）「金溪之徒，不事講學，只將個心來作弄，胡撞亂撞」。（語類卷百廿一）今按象山嘗言「汝耳自聰，目自明，見父自能孝，事兄自能弟，本無少缺，不必他求，自立而已」。（象山全集卷三十四語錄）陽明用象山此語，改能字爲知字，則謂「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子自然知惻隱：此便是良知。」（傳習錄上）此即陸王言心即理之人人當下切實可循之義。此義初不外就人之本已有之德性之表現于心知者，指其爲此心之發用，更直下自省其中之有此心之理在。世間亦實無人能謂在對父對兄有孝弟之時，此孝弟之理不在心，而只在父與兄之聲音相貌之上，而爲吾人之耳目聞見之所得，然後知之于心者也。則陽明之問「孝之理其果在吾之心耶？抑果在

親之耳耶？假而在於親之身，則親殺之後，吾心遂無孝之理耶？夫物（如父等非物質之物也）理不外乎吾心，外吾心而求物理，無物理矣。這物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體，性也。性即理也。有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外乎吾心耶？」（陽明全書卷二答顧東橋書）凡此所問，固皆可不待言，而人皆能知此忠孝之理，在此忠孝之心也。由此更觀象山之廣說：「心、一心也，理、一理也。此心此理，不容有二，愛其親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入井，而有怵惕惻隱之心者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也。是知其爲是，非知其爲非，此理也。宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也；敬，此理；義，亦此理也。……孟子曰所不慮而知者，其良知也，所不學而能者，其良能也。」（全集四與曾宅之）則亦皆人人自反省其惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，而即能自知其此心之爲合理，而爲此理之所在者。此理固唯是道德上之當然應然之理，而非其他所謂外在事物之自身，所以存在之「事理」或「物理」，亦非任何其他之超越的玄理之類者也。

此上言道德上之「當然應然之理」，在吾人道德的心之發用中，初非謂此心此理之無一般所謂「所對之外物」；而實正以此心之自始即有所對之外物，而後有此心之發用。如父君與孺子，即初皆所謂外物也。象山陽明皆未嘗謂天地萬物乃此心之所變現，唯存在于此主觀之心內；亦初未嘗謂此天地萬物無其自身所以存在之理。（註）則其思想非西方之知識論上之唯心論甚明。至對此道德的理，所以必說其原自此道德的心，而非由外

註：陽明傳習錄下有山中之花與此心俱寂，又有人死即其天地萬物與之俱去之言。此只是就人心知與其所知，俱起俱寂，以見心知與其所知之合爲一事，而初非就天地萬物之自身，而問其客觀存在與否。此問題對陽明之學言，亦原

不必問者也，看本文下篇。

來者，則又正在吾人之必先于外物有聞見，然後方繼而有吾人對之之道德的心情、意念與行爲，如忠孝之心情之類。此即正見此諸忠孝心情等，乃繼外物之聞見，而吾人更對此外物加以回應時，所表現者。故此乃斷然屬於吾人對外物之回應之事，而不屬於外物之來感，以爲吾人所見聞之事者。故此心情，亦必然爲吾人之自己所內發，而此心情中之理，如忠孝，亦爲與此心情俱發而發之性情之理，而斷然不能爲觀由外至或外鑠者矣。此乃孟子之所一論而論定之義，而象山陽明之即承之而說一切道德上之四端萬善，皆由心而發。此乃亦原無疑義之可言者也。

象山與陽明依此道德的理與道德的心俱發之義，以言此理之在此心，初亦未嘗否認人心之發，另有其不合此道德上之理者。象山固嘗言人心之有私欲意見爲之病，故其早年即有洗心之論，謂必須此心中之「人爲之妄，滌之而無餘」（全集二十九），然後見天理。故象山亦嘗謂：「有所蒙蔽，有所移奪，有所陷溺，則此心爲之不發，此理爲之不明。……心當論邪正，……以爲吾無心，即邪說也。」此即謂人之心，固原可有家蔽，以成不合理之邪心，謂吾無心，固爲邪說；謂吾人無此邪心，亦邪說也。陽明之所以言人當反求諸其心，正謂「善惡之機，眞妄之辨，舍吾心之良知，將何所致其體察乎。」（答顧東橋書）故陽明之致良知之工夫，必待吾人存此心之天理之善之眞，而去其心之人欲之惡之妄。謂人之心除合天理者外，有種種當去之邪妄與不善者，陸王固無異辭，亦無人能有異辭也。則謂陸王之教人任心以爲理，或以「凡心之所發，無非妙理」，則陸王固無此說，而任何人未嘗眞能如此說也。謂道德的理原爲道德的心之所發或心之所發，固不能由邏輯上之换位

法，以謂凡心之所發，皆合道德的理也。若其然也，則一切德性工夫皆無。此乃順世外道，虛無主義，一任雜染罪惡流行之論，凡言有道德工夫者，亦皆無此說者也。

然人之謂其道德的心與理之外，別有不合此道德的理之心者，其所以變化此後者之心，以有其德性之工夫，而使其心情意念行爲，皆化爲合理之道，則有種種之不同。世之爲宗教之學或其他之學者，或昔之爲儒學者，固有或以爲此當求諸神，法諸天，而賴社會之風教之陶冶，政治上法律之獎懲，或名教體制之規範，並動人以爲善之利，與爲惡之害；然後乃能使人得變化其心情、意念、行爲之不合理而不善者。此皆以道之大原，出于己之外之天、他人與結果之計慮之說，而與孔子與顏曾思孟之傳，以道之大原出于己之內心之根本義，相違者也。宋明儒自程朱更大張道之大原出于心性之義，其初則偏在言其出于性，而性即理。陸王乃特重言道或理之出于心，然亦謂此理即心之性。其言心即理，猶言心即性也。陸王之所以必重說此心即理，則以人果知得：此道德的理之即在此心之發用中，即同時可知得：人之所以化除其不合理之心情意念行爲之「能」，亦在此心中，更可由此以知得：此心自亦有「能化除此一切不合理者」之理之性。人在真求化除其一切此不合理者之時，固當先自信其能化除之。即彼往求諸天、求諸人以助之化除者，亦必然同時相信在此人之自身上，此諸不合理者，原有當化除而被化除之可能，即其在人之自身上，有「由有而無」之理；亦即必歸于謂在人自身上，原自有能化除之之理或性也。若然，人固可直下認取此「人原自有之此能化除之」之性之理，自求化除之，而不必外求諸天、求諸人矣。此則唯賴人先由自覺其一切道德的心情意念行爲中之理，原在此心之中；然後能于其道德上修養工夫之上，真正求諸己，而不外求諸天、人與他人等。緣此而後人方知「宇宙之間如此廣濶，吾身立于其間，須