

民國七十一年五月

王陽明傳記

資料之十六

陽明學流變

精 二 冊

美 金 二 十 九 元

發行人

： 朱

傳

譽

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

王陽明傳記資料之十六

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

陽明學流變(一)

1	王陽明答周道通書五封	杜維明	大陸雜誌 v.47 n.2	62.8 台北	1
2	王陽明的四有教與王龍溪的四無論	葉偉平	鵝湖 v.2 n.11	66.5 台北縣	5
3	陽明學說與東林學派—明清反王學派批判之一	張鐵君	學園 v.1 n.2	54.10 台北縣	9
4	東林派與王學辨微	張鐵君	中央日報 2 版	44.3.6 台北	10
5	王學的分化與發展	牟宗三	新亞書院學術年刊 n.14	61.9 香港	11
6	陽明學的三派	岡田武彦 蘇振甲	陽明學論文集	61.2 台北	33
7	陽明心學之流變	譚作人	嘉義師專學報 n.6	64.5 嘉義	34
8	略論王學流變	錢穆	中國學術思想史論叢(四)	68.7 台北東大圖書有限公司	53
9	王學三變	一華	學園 v.2 n.8	56.4 台北縣	61
10	王陽明的四有教與王龍溪的四無論	葉偉平	鵝湖 v.2 n.11	66.5 台北縣	62
11	王學衰落	張君勱	比較中日陽明學篇二	44.2 台北中華文化出版事業委員會	66

陽明學流變(二)

1	陽明學派滙歸	張鐵君	陽明學說在今日	64.1 台北學園月利社	73
---	--------	-----	---------	--------------	----

王陽明答周道通書五封

杜
維
明

——承日本天理大學中央圖書館提供珍貴資料並允部分發表（天理中央圖書館藏印發准字號四十九）特此致謝——

一 前言

在「大陸雜誌」第四十六卷第二期（七八——八五）一文中，我已把天理大學藏卷的前段：「周樹閔學書及陽明批示原文」，作了一些初步的鑑定。現在準備對該卷的後段，就是陽明寫給周樹的五封短信，也作一番粗淺的探索。

周樹（一四八五——一五三二）字道通，號粹菴，是江蘇常州宜興人。明正德庚午（一五一〇），他一領應天鄉薦，次年，參加會試，考中乙榜，授江西萬安訓導，升任應城縣令，「教化大行，民為立生祠。」嘉靖壬午（一五二二）因患耳疾的緣故改任邵武教授，後來陞為唐府長史，卒時年僅四十七（註一）。

根據王陽明年譜的記載，嘉靖甲申（一五二四），陽明講學於其，「門人日進，即守南大吉以虛主稱門生。」後來並「開龍山書院，聚八邑庠士，身率講習以督之，於是蒼瑤、楊汝榮、楊紹芳等來自湖廣；楊仕鳴、薛宗鑑、黃夢星等來自廣東；王良、孟源、周樹等來自直隸……官判年臨，至不能容。蓋環坐而聽者三百餘人。先生臨之，只授大學萬物同體之旨，使人各求本性，致極良知以止於至善功夫。有得則因方設教，故人人悅其易教。」（註二）

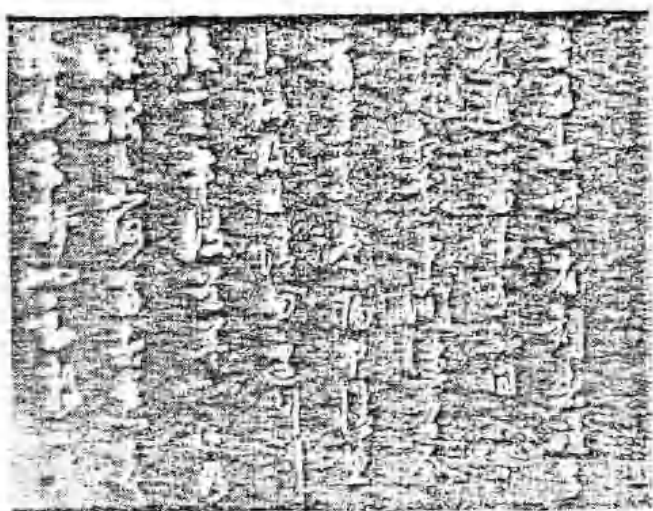
因此道通初會陽明時陽明已五十三歲，正在黃宗義所謂「江右以後事振數良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則」（註三）的境界。道通自己也作了兩年的「教授」了。陽明在嘉靖丁亥（一五二七）九月就「發越中一到廣西思田平亂。亂平後陽明即卒於道中（嘉靖戊子十一月乙卯，一五二九年一月九日）。所以致周樹書五封應屬陽明晚年，特別是五十三歲（一五二四）到五十六歲（一五二七）間的教言。在這三年半中，陽明的學說正轉進最後的高峯。譬如「信山書院草經間記」，「答顧東橋論書」，「惜陰說」，以及天泉橋證道的「四句教」，都是在這段時日揭發的（註四）。

明儒學案把周樹歸於「南中王門學案」。黃宗義對其學術方向有下列的述評：「陽明講道於其，先生往受業，繼又從於甘泉。謂湛師之體認天理即王師之致良知也。與蔣道林某師說為新泉間別錄。暇則行鄉射投壺雅，士皆敏莊推讓。呂涇野、鄭東廉咸稱其有純雅氣象。當時王湛二家門人弟子未免互相短長，先生獨疏通其旨。故先生死而甘泉歎曰：道通真心聽受，以求實益，其真於死守門戶以相訾而不悟者遠矣。」（註五）湛甘泉（若水，一四六六——一五六〇），廣東省南海縣西樵人，是陳獻章（白沙，一四二八——一五〇〇）的大弟

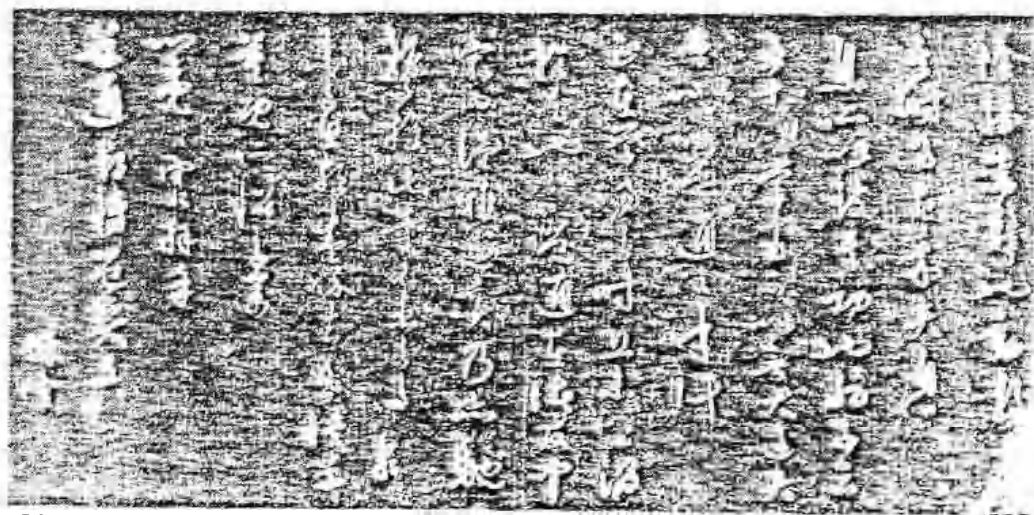
予。陽明三十四歲在京師傳言「身心之學」的時候就和甘泉定交，「共以倡明聖學為事」。後來陽明的學術方向雖與甘泉不盡相契，但兩人的友情從未間斷過。其實陽明曾深受甘泉的影響；尤其在龍場頓悟（一五〇八）之前，他從甘泉處得到「有關心學的啓示更多」（註六）。日本學者武內義雄曾指出，道通以陽明及門弟子的身份師事甘泉，並扮演了疏通兩家學術的角色（註七）。這正顯示周銜與王湛兩家都有密切的關係。

二 陽明致道通書五封（第一封附原文）

第一封



- 1 古易近時已有刻者刊
- 2 道通所留微有同
- 3 無大相遠中間儘有含
- 4 商量處憂病中情思
- 5 未能及且請勿道刊
- 6 俟二三年後道益進乃
- 7 徐議之如何易者吾心之
- 8 陰陽動靜也動靜不失



- 9 其時易在我矣自不
- 10 息所以致其功也孔子云
- 11 五十以學易可以無大過矣
- 12 今以道通之年計之
- 13 正在學易之時恐未及
- 14 於是也 道通在諸友中
- 15 最為溫雅近實乃亦恥
- 16 繫於此等不急之事後
- 17 未之思歟或謂去昏憤草草
- 18 莫既所懷千萬
- 19 心亮 守仁拜手
- 20 道通即博道與文仲
- 21 餘空

第二封

22 得書知養病之圖
23 門門母子兄弟之真誠
24 有足藥也所謂為學工夫
25 大略皆是亦是 道通
26 平日用工得力處但 困
27 知二字見得尚未透澈
28 今且只如所論工夫著實
29 做去時時於良知上 困
30 久之自當豁然有見
31 又與今日所論不同矣承
32 今兄遠寄藥人危處
33 罕冗中不及別作 困
34 致此意陽明山人守仁拜手
35 道通即博道契文 困

第三封

三 討論

這五封短信中包含了不少有關王學研究的中心問題。現僅提出下列五點略加闡述：

(一) 第一封信 (1—21) 中提到易經的問題。陽明並不願道通費神刊列古易，但他對易經的重視是不容置疑的。美國史坦佛大學 (Stanford University) 教授 Navison 在其最近有關王陽明的道德抉擇一文中指出，陽明的哲學思想不允許以占卜活動為「抉擇的程序」(decision procedure) (註八)。如果易經僅是占卦，陽明當然不會研讀它。但從陽明思想的發展過程和精神方面兩層面來觀察，易經實佔有極重要的地位。譬如，陽明在龍場動心忍性修煉內在生命

第四封

36 所示祭田記意思 困
37 是太著意要說許多
38 道理使覺有補綴支
39 更處此是近來吾 困
40 作文之弊亦不可不察
41 也欲慰吾生者即日亦已告
42 辭集以 尊堂壽圖索
43 區區寫數語甚堅固厥
44 疾大作遂疏其意幸
45 亮之記稿改除數字
46 奉還新錄一冊寄
47 覽 六月初日 餘 困

52 可勝用矣來書既云良心發見
53 而復云不能辨理欲於疑似之
54 間則所謂良心發見者果何物
55 耶知行合一之說專為近世學
56 分知行為兩事必欲先用知之
57 功而後行遂致終身不行故
58 不得已而為此補偏救 困
59 言學者不能若體履而又
60 幸制機境於言語之間愈
61 失而愈遠矣行之明覺精察
62 處即是知之真切篤實 困
63 即是行 足下但以此語細
64 思之當自見無徒為此紛紛也
65 所寄答明公語頗亦無失 困
66 兄未盡而輒有論議反以
67 誦道不若此說之渾成不失
68 為真實語也今弟對草草不 困
69 意惟勉學不怠以慰所期

第五封

70 無次 守仁拜手
71 道通秋元道契文侍 困
72 困 時同志中往往多以仰事
73 俯育為進道之累此亦只是
74 進道之志不專一不勇猛耳
75 若是進道之志果能勇 困
76 事一則仰事俯育之事莫
77 非進道之資願子當時在
78 陋巷不改其樂亦正是筆食
79 瓢飲之時當時顏路尚在安得
80 無仰事俯育固有人不堪其
81 憂者矣近聞
82 道通處事殊落然受其
83 為助聊以此言相警發耳
84 病策不足守仁拜手
85 道通長史道契文侍

也不是直覺主義，而是「事上磨練」的集義工夫，是通過不畏心志之苦，筋骨之勞，敢於接受「百死千難」的折磨才在內心深處證悟到的主體性真理。

（但於良知二字見得尚未透徹）（第二書26—27）好像是一句極輕鬆的話頭。其實十言萬語都說不盡的內在體驗正是這句話的精神後援。「良知」本來只是兩個字而已，但這兩個字可以只是一場說話也可能成為自家取之不盡用之不竭的寶藏。陽明對這個問題有親切的體認：「某於此良知之說從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易把作一種光景玩弄，不實落用功，莫此知耳。」（註一〇）彼此，一今且只如所論工夫著實做去，時時於良知上理會，久之自當豁然有見，又與今日所論不同矣」（28—31）一段並非陽明有意迴避深奧的哲理不談，只緣容易的話頭隨便搪塞。嚴格地說，良知不是客觀的經驗知識，根本無法用言教的方式來傳授。「著實做去」，一理會久之——都是勉勵學者靠自己下工夫得道的話，和孔門不憤不啓不悱不發的精神是相契的。

當然，這家、禪宗乃至印度各大傳統都強調「內在經驗」。但陽明的立言宗旨不是在探求超越具體人生的精神世界而是通過變化氣質的途徑以達到與天地萬物為一體的聖賢人格。因此他特別重視在人文社會中的現實存在，尤其是每一個人的「原初連續」（primordialness），如母子關係，兄弟關係之類。所謂「閨門母子兄弟之真誠有足樂也」（25—26）正是指此。

（三）陽明在第四封信（28—31）中對「良知」一觀念有簡明的闡述。良知一辭原從孟子而來：「人之所不學而能者，其良知也，所不慮而知者，其良能也。孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。」（註一一）陽明又根據孟子「四端」的理論，以「是非之心也」解良知為「人孰無有」的價值判斷。良知雖為人人所具，但或為明誠不定的微火或為如決江河的大浪，在人的現實生命中有天壤之別於作用。因此人人都應作「致」良知的工夫，否則，被埋葬或摧殘的良知就像渾渾的牛山，即使以前曾有茂美的林木實際上簡直就是毫無生機

的荒山了。所以「不能致此知」不只是疏忽、怠懶而且是扼殺人性光輝的墮落。是非之心本來可以推致到不可勝用的境地，這才是展現人性的康莊大道，如果捨正路而不由，專門在聰明小慧上用心機，那麼不但真性不能施展，甚至連作人的基本條件也被犧牲了，終至落到孟子所謂自暴自棄的下場。一個人或踏上體現人生的大道或陷入自甘墮落的深淵，為什麼會有這樣大的分別？陽明的回答很簡易：良知人孰無有但不能致此知耳。由此看來，良知並不是靜態的形式而是無時無刻不在反省、判斷、與創生的動力。這種獨立於感官之外而又不離見聞的動力不僅是理性的分析而且是一情一意的綜合。道通「既云良心發見」一而復云不能辨理欲於疑似之間——是把良知活動分別為向善的意願和分析的能力兩層。於是不自覺地犯了一不為「當作」和「不能」的錯誤，因此陽明反問：「所謂良心發見者果何物耶？」難道還和辨明天理人欲毫無干涉嗎？

（四）明倫學業「周靜菴論學語」中對知行之問題有下列的意見：「凡學須先有知識，然後力行以至之則幾矣。」（註一二）和陽明「知行合一」之教顯然不同。這也許是陽明坦白直陳的原因：「知行合一」之說，專為近世學者分知行為兩事，必欲先用知之之功而後行，遂至終身不行，故不得已而為此補偏救弊之言。」（35—39）其實知行合一之說不只是補偏救弊之言。陽明曾明確表示知行的本體原來即是合一的，凡是不知之行或不行之知都不是真行真知（註一三）。陽明常要求他的學生了解他立言的宗旨，也就是要他們體察他每發定一句教言背後所振發的精神基礎。如果他們毫無內在經驗，只想從語言文字上去揣摩他的用意，那麼很容易變成一批「不能著體履」的學者，乃至「牽制纏繞於言詞之間愈失而愈遠矣。」（3961）

陽明對「知行合一」之教提出了許多深入淺出的解析。其中以「行之明覺精察處即是知，知之真切篤實處即是行」（61—63）兩句最為精當切要。根據「若見未發源而無有議論反以晦道」（65—66）的訓誡可以推測陽明提出這兩句教言經過了多少苦思、推證和證驗的工夫。陽明生平很少長篇大論的寫文章，連「大學問」也是在不不得已的情況下才口授成書的（註一四）。可見他痛斥虛文和提倡「真

實話」的真誠。

(五)陽明重視「原初進業」一節前面已經提到了。第五封信一開始他即指出「以仰事俯育為進道之累」是不應當的。但事奉父母養育子女和「進道」工夫常會發生衝突，在明朝家權極嚴的時代其衝突的情形當更尖銳。陽明自己一定也曾面臨這種兩難的考驗(註一五)。因此陽明並不否認仰事俯育可能成為進道之累。然而他堅信假使「進道之志果能勇猛專一則仰事俯育之事莫非進道之資」。其實，陽明所謂的進道並非脫離人倫生活的學術工作而是在人文世界中變化氣質的聖賢事業。進道，尤其是履行儒家之道，而不能克盡仰事俯育的職責是自相矛盾的。不過陽明特別指出，仰事俯育並不只是在現實生活上謀求安頓。既然犬馬皆有所養，表現人文精神的仰事俯育就必須在較高遠的配景中才會顯出實質的意義。陽明特別舉出顏淵的例子來說明這個道理。

論語「雍也」篇載有孔子稱美顏淵的文字：「賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也。」(註一六)陽明指出，顏淵在箝食瓢飲極窮困的時候仍能不改其樂並不表示他已放棄了仰事俯育的職責。相反地，正因為他能在「一人也不堪其憂」的窘境裏仍繼續不斷地作修身的工夫，他的進道之志才更顯得專一勇猛。

周銜當時是「繼年以孝聞」的拔擢，仰事俯育之類的「原初進業」對他的壓力必定很大。所謂「今時同志中往往多以仰事俯育為進道之累」(註一七)或即專指周銜而言。信末陽明說：「近聞進道處事殊落莫，然空勞為助，聊以此言相警發耳。」(註一八)可見此書並非覆函，是陽明因對其處境關切而主動修撰的慰問信。末了有「病革不足」一語也不像是俗套。陽明第三封信中有「腹疾大作」(註一九)一語可引為旁證。據年譜，陽明在請辭「令兼都察院左都御史，征思田」一疏中曾懇切表示：「願臣患疾增劇，若冒疾輕出，至於情事，死無及矣。」(註二〇)在自己身體極衰弱的時候還念念不忘進道之志。陽明自三十四歲受徒以來終身以「講學」為己任，確是知行合一。

附 錄

我在蘭拜 (delepher) 陽明草書時碰到不少困難。如果沒有經過數次修改，不可能想的錯誤必定更多。威士康辛 (Wisconsin) 大學前輩先生周策縱教授在百忙之中賜書論學，指出初稿錯誤達廿四條。現在雖然一一訂正，尚待商榷的問題必定還有。(本文所犯的錯誤當然完全由我自己負責。)

周先生的論學書極富教育意義，使我受惠甚多，現已擬得其同意，特在此發表，以鑒諸君：

維明兄：四月十六日來信已收到，承詢所詳讀王陽明致周銜書五封八十五行事，對核原文，覺辨認大體不誤，茲將尚未鑑定各行，及可能誤認諸字，條列如下，惟周氏致陽明書稿未見寄來，辨認無據，尚待商酌耳：

(一) 文內草體字刻排不易特製鋒版依圖號列於文後諸台察

「雄與道通所留微有不同」。

(2) 行7：「乃深議之如何」，「深」(②)字似應為「徐」字，(可參看行45之「徐」字及行26、27諸「得」字)，「徐」字之義亦較順理。

(3) 行12：「計」字下空白處不能無字，似脫去「之」字，惟未見原稿紙，自難斷言，不妨釋在方框內，「計」字甚確，則不必加框也。

(4) 行13：「恐未」(③)字下是也，「當」字似應為「宜」字，「汲」應作「汲汲」。字下末有「二」點，且如此方通。

(5) 行15：「宿為溫雅近實」，「宿」(④)字應是「寂」(取)「字，乃「寂」字別寫，王義之及明人多如此寫法，「寂」亦較通順。

(6) 行16：「不急之事」(⑤)，「事」字下之字似係「疑」字，草書往往作「④」(⑥)，不妨釋在方框中，因原字有缺損也。

(7) 行17：「未之思於」(⑦)字，「於」字應作「於」字，句為「疑未之思於」，其下「⑧」當為「或價」二字，或價猶今價、貴價、尊價之意，如古稱今主為或主，貴妻為或妻，寵姬為或姬等。句為「疑未之思於」，此謂貴投或尊價(「價指」是也)，即送人(贈去時，我正發憤草草。

(8)行18：「豈決所惟」(一)應作「莫既所懷」。「莫」字亦見行82，「既」為完盡之意，懷字寫法與惟字略有不同。句即「未能盡所懷」之意。

(9)行19：「以亮」為「心亮」之誤。「拜書」應作「拜手」。「以下均應照改。古文尚書「太甲中」：「拜手稽首」謂拜時手至頭或即拱手之意，後人信求常用語。

(10)行20：「道通」應作「文付」，通下二字「(11)似應為「郡博」二字，疑為郡邑之博學(士)之意，周衡嘗中舉，他函中稱「道通長史道與」，「道通秋元道與」，則此亦當是榮銜尊稱。是否如此，請再斟酌。「文付」似應作「文侍」，付字通常寫作「(12)或「(13)」，不作「(14)」，今右筆多向外斜曲，故為「侍」字，今尺牘多稱「文席」、「侍席」、「侍右」，以下諸例均應照改。

(15)行23：「閨門母子兄弟之」，「之」下「(16)乃一真」二字。
(17)行32：「今兄遠寄人處」，「寄」下之「(18)乃一葉」字。「人」下之「(19)乃一危」字，「人危」處草冗中，上既云哥葉，此「人危」似指其本人病危，或云「危處」，即困處，凡此皆略其辭耳。
(20)行33：「不及別作一併致此意」，「作」下恐非「一」字，疑是「書」字，可寫作「(21)形，似不妨釋在方框內，此云不及別作書寄今兄，語意較足。「(22)並致此意」即可也。

(23)行36：「所示田記」，示下之「(24)乃一祭」字，周氏之文是記祭祀之田，在此處頗關緊要。不知其致王函中曾提及否？
(25)行41：「也」字下似為「欲慰吾生」四字。
(26)行44：「遂」下似為「孤」字，但亦可能為「疏」字？
(27)行49：「人孰無」，末「(28)字似是有「有」字，上云「是非之心」是引孟子「人皆有之」語，故「有」字較可能，仍宜在方框中。

(29)行65：「答明公語」，湛若水固字元明，但守仁亦以明為號，何以不稱「元公」而稱「明公」？且「(30)形不似「明」字，至可能為「郡」、「頌」、「頌」等，似宜就周氏原書及交遊中證定之，紙手頭無書可查，又未見周氏函，無從定論。行末「失」字下所脫之

字，似是「若」字，方與下文相連，不妨置于方框內以存疑。

(31)行67：「不若此說之渾」，「渾」下之「(32)乃是一成」字。
(33)行68：「草：不」，方框應改為「另」字，且不必加框，蓋無疑問，亦無缺損也。

(34)行69：「意推勉學不泰所望所賴」、「推」當是「惟」字誤釋，左面非「抄」旁。「不泰」應為「不怠」。「所望所賴」應為「以慰所期」。

(35)行72：「(36)時」近字在此固可通，但「今」字亦可能。未察原卷，不能肯定，但皆無大礙。行76末之「豈」字亦應照前改為「莫」字，行78「亦是」之間脫去「一正」字。

(37)行83：「愛莫能助」，「能」字通常只作「(38)」，此作「(39)恐仍是「為」字，「為助」亦通也。

(40)行84：「病筆不盡」，「盡」應作「足」。字亦見行24及63。以上所論，是否有當，仍請裁度。陽明筆書勁秀，讀之為快，能見到一較清晰之印本，又前後周衡之書及王氏批語，亦甚盼一讀也。適來百務紛繁，不盡意。即祝

周策縱手覆五月二日一九七三年



註釋

- (註一) 有關周樹的傳記請參考明史二八三：七下(附蔣信傳後)，明倫彙編二五：四下(四部備要本)，及本(明)朝人物考七：二二九九(明天啓二年刊本，影印)。
- (註二) 「王守仁年譜」，嘉靖三年甲申正月，見陽明全書三十四，五——五下(四部備要本)。
- (註三) 黃宗羲，明倫彙編十：三下(四部備要本)。
- (註四) 「王守仁年譜」，三十四：七下，八下，十五，十七下——十八下。
- (註五) 明倫彙編二十五：四下。
- (註六) 見 Wing-tsit Chan (陳榮捷)，Chan Jo-shui's Influence on Wang Yang-ming (湛若水對王陽明的影響) 在 Philosophy East and West (東西哲學報) 23 (一九七三年——三月)，九——卅。

- (註七) 見或內義雄致日本天理大學方南先生函。關於此段討論參考拙作「日本天理大學藏『王陽明學答問并尺牘』考初卷」，大陸雜誌四十六：二，七九。
- (註八) 見 David S. Nivison, "Moral Decision in Wang Yang-ming: The Problem of Chinese Existentialism"。王陽明之道德抉擇：中國「存在主義」的問題，東西學報 23，一三五。
- (註九) 「王守仁年譜」，三十二：七。
- (註一〇) 同上，三十三：十六下。
- (註一一) 孟子，七上：十五。
- (註一二) 明倫彙編，二十五：五。
- (註一三) 陽明全書，一：三。
- (註一四) 同上，二十六：一下。
- (註一五) 見「王守仁年譜」，三十二：五。
- (註一六) 論語，六：九。
- (註一七) 「王守仁年譜」，三十四：十七。

將里子伐取曲沃「上文接第6頁」

秦本紀		六國表		魏世家		六國表	
急王		哀王(哀當作惠)		哀王(哀當作惠)			
(前) 八年。		(後) 五年，圖我低，曲沃。		(後) 五年，圖我低，曲沃。		(後) 五年(圖我低，曲沃)。	
(前) 九年，圖我低，降之。		(後) 六年，秦取我低，曲沃。		(後) 六年，秦取我低，曲沃。		(後) 六年，秦取我低，曲沃。	
(前) 十一年，歸魏低，曲沃。		(後) 八年，秦歸我低，曲沃。		(後) 八年，秦歸我低，曲沃。		(後) 八年，秦歸我低，曲沃。	
(後) 三年。		(後) 十三年，秦取我曲沃，平周。		(後) 十三年，秦取我曲沃，平周。		(後) 十三年，秦取我曲沃，平周。	
(後) 七年。		哀王(哀當作惠)。		哀王(哀當作惠)。			
(後) 十一年，將里疾攻魏低，降之。		五年，秦使將里子伐取我曲沃。		五年，秦使將里子伐取我曲沃。		五年，秦使將里子伐取我曲沃，歸其人。	

王陽明的四有教與王龍溪的四無論

葉偉平

22

(一) 引言

當人在尋求自我的價值時，必先認定：凡存在者必有其理。而能循其理而行，好善惡惡，這便是先天的常性。而此性亦必須為一超越善惡對待的絕對善。然後才能照臨一切相對的善惡。這種性善說，遠自古代的詩經即有記載。詩大雅烝民篇云：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」其後，孟子即對性善說大加發揚，而肯定人之所以為人的價值。唯與孟子同時的告子，則謂人之初本無一定之善，與一定之惡，而言性無善無不善。告子之意，乃就自然生命之性而言無善惡；而孟子則就道德生命之性而言人性本善。其後，荀子即見人之有惡之表現，而言性惡。及至漢儒揚雄、董仲舒起，亦以人有善有惡之表現，而混善惡為一體。這麼一來，人之如何

能為善去惡，而終歸向善，便鮮提及。只有大學、中庸二書所言之誠意、盡性的工夫，始見人本有一如好好色，如惡惡臭，以見人本有為善去惡之性。一直到了宋儒崛起，莫不以孟子、學庸所言之性善說作為思想發展的主流。其中，程門二子（明道、伊川）乃以理善而言性善。理之所在，自當是其所是，非其所非；即以人能循理之是而見人性之善。其後，朱子即承伊川以理善言性善，而提出「性即理」之說。而與朱子同時的陸象山，則認為宇宙萬物之理皆吾心之理，此心同，此理亦同，若捨此心之理則別無他理，此即以心外無物而言「心即理」。然象山又未嘗以此本心之有善善惡惡之用，以見此心之能為善去惡而定向善善之性。及至明儒王陽明出，以良知即本心，而此良知既能知善知惡，同時亦能好善惡惡，而使吾人之性定向至善之境。此陽明之所以倡「致良知」之教也。至此，性善之義，似可一論而論定。然而，自陽明提出「致良知」教後，其後學對良知之說，更本六經註我的態度，紛紛以己意釋大學之心、意、知、物之義；而

王門諸子對良知之義亦有不同的理解，其中的原因，大概鑒於陽明弟子王龍溪與錢德洪對陽明四句教之辯。儘管龍溪與德洪之辯並無違背陽明的主張，然此辯論即成為王學義理辯論的重要課題矣。那麼，究竟龍溪與德洪之辯，各持何據？結果又如何？下文即述他們辯論的始末。

(二) 天泉橋上一夕話

龍溪與德洪雖是陽明的大弟子，但彼此對其師之四句教卻有不同的見解。於是便把握機會，同去請示王陽明。就在陽明即將遠行時，在天泉橋上提出疑問。茲據陽明全書傳習錄下所載，作一介紹。

傳習錄下云：

丁亥年九月，先生（陽明）起復征思田，將命行時，德洪與汝中（龍溪）論學。汝中率先生教言曰：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善有惡，畢竟心體有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，此正是復那性體功夫。若（意）原無善惡，功夫亦不消說矣。」

依此可知龍溪之論據，乃直悟心、意、知、物皆是無善無惡的；他之所謂無善無惡，並不是指沒有善與非善，而是超越一般相對性的善惡，而為一至善的心、意、知、物。而德洪則以為人有習心，如此，意念亦自有善惡之分。意念既有善惡之分，則須以格致誠正修等工夫為善去惡，而復返至善的心體。若謂意念無善惡之分，則復性工夫亦是多餘。（按：德洪言下

之意，謂如果意是無善無惡的，則夫子更不用言致良知矣。）憑他們的說法，大家都有道理，只是彼此的觀點與角度不同而已。那麼，陽明又如何回答？我們再接下去看傳習錄下的記載。

是夕，侍坐天泉橋，各舉請正。

先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意，二君之見，正好相資為用，不可各執一偏。我這裏接人，原有此二種。利根之人，直從本源上悟入。人心本體原是明整無滯的，原是箇未發之中。利根之人，一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次，不免有習心在；本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有欠人，便於道體上各有未盡。……」

王陽明這樣的答覆，可謂「高明」矣。他既沒有正面指出誰是誰非，且謂「若各執一邊，眼前便有欠人，便於道體上各有未盡。」我們再根據王龍溪語錄所載，陽明更謂「汝中須用德洪工夫，德洪須透汝中本體」（龍溪傳），這麼一來，德洪所言之工夫與龍溪所言之本體，便成為後人對王學義理辯論的重要課題。但最後，王陽明仍以四句教立宗，而以龍溪的說法很容易為中下根的人養成一個虛寂之病。然而，儘管陽明如何強調四句教之重要，而對於資性明朗的龍溪來說，並不認為是圓滿的答覆。於是，就在第二天當陽明發舟遠行時，便追問元旨。（見龍溪傳）那麼，到底陽明如何覆示，這問題暫時不談，我們先對陽明四句教與龍溪的說法在義理上作一基本的了解，然後再看二者可有矛盾之處；若有矛盾，則龍溪出於王門而反其師之言，如此又焉能立足於王門？如果二者並沒有矛盾，而且在義理上，龍溪乃秉承師說，則是出於藍而勝於藍。現在，我們先來看陽明四句教的義旨。

(三)陽明四有教的義旨

無善無惡心之體 有善有惡意之動
知善知惡是良知 為善去惡是格物

陽明的四句教，重在致良知的工夫；而良知之所以要致，則然是因人有善惡的表現，然後始有為善去惡的正修工夫；而人之所以有善惡的表現，乃由意之動故。意動，即有善的意與惡的意之「意相」。順此有善惡之意所顯之物，因而亦有正的物與不正的物之「物相」。倘若心體良知之亦為「有相」，則不能謂心體良知亦有善的心體良知與惡的心體良知而有其「有相」，否則便成為心體良知的否定矣。因此，心體之為有，蓋因意動而有不同於善惡之意的「至善之相」；而良知之為有，亦因意動而有知善知惡的「知相」。如是、心、意、知、物皆有其「有相」。所以，龍溪便把陽明四句教改稱為「四有」教，以別於自己所說的「四無」。今且就龍溪所稱的「四有」進而闡釋其義旨。

陽明的四有教，旨在言心、意、知、物。但就此四句表面觀之，心、意、知、物於陽明之意，究屬何指？這裏並沒有明確的說出。所以，我們要了解此四有教之義旨，又必須先了解此陽明所謂的心、意、知、物之意義。據陽明答羅整菴書謂：「自其理之凝聚而言則習之性；自其凝聚之主宰而言則謂之心；自其主宰之發動而言則謂之意；自其發動之明覺而言則謂之知；自其明覺之感應而言謂之物」（傳習錄中）。由此可知陽明直以理、性、心、意、知、物在存在上是互相隱顯為一體；而此「理」對天而言，即天理；對人而言，即人理；對物而言，即物理。然其理則一。故理善

，則性亦善；此題同，則心亦同，故以理之凝聚而為善之主宰謂心體。然心之發動，即有善惡之意念產生；而能明覺此意念之孰善孰惡，即是知。而知之所感應者便是物。以上是依陽明之意對心、意、知、物作簡單的說明；同時，對他們之間的關係也有初步的瞭解。現在我們回過頭來看四有教的義旨。第一句是「無善無惡心之體」，即謂心體是無善無惡的；可是，我們在前而解釋過理所凝聚之主宰謂心體，而理之主宰又是絕對的善，那麼，心體何以又是無善？若謂心體是無善無惡，豈不是與告子所謂性無善無不善之說相似？如果與告子之說相似，則又焉有知善知惡之良知可言？若無此良知之明覺，則更不用說致良知的工夫了。若要解決上述諸問題，首先要解決「心體何以是無善無惡」這體問題，而陽明所謂無善無惡又是什麼意思。於此，我們再根據傳習錄上所記載，作一徹底的疏解。

傳習錄上云：

無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。

從這段記載的表面看來，好像沒有提到「心體」這個問題，只是說明「理之靜」與「氣之動」的關係，可是，我們根據前而所引陽明對理、性、心、意、知的解釋，得知此「理之靜」即是凝聚未體的心體；而「氣之動」即是動教已發的意念。但，此「理之靜」又何以是無善無惡？蓋「理」之自身固然是善的；是善的，顯非惡，故謂無惡；但理之「善」又非一般善惡概念的善，它是超越一切相對性的善惡，而為絕對的至善，故謂之無善。因此，無善無惡的「無」，意在蘊藏善惡相對的對待相，以指出這潛羅自存的心體不落於善惡對立之境，謂以凸顯其超越性、尊嚴性、與純粹性（蔡仁厚先生語）。至此，「無善無惡者理之靜」與「無善無惡心之體」這兩個問題（嚴格說只是一體問題）即告明現；同時，也可以知道無善無惡的心體即是至善的心體；而此心體之為至善，不與惡念相對，也很明

顯的。其實，早在宋儒胡五峯便已清楚地指出「孟子之道性善，歎美之辭，不與惡對也。」（註一）

心體既是無善無惡的，其自身當是一虛靈之體；就因其為虛靈之體，自是不能先有善惡之念，否則便不能明確地感物而知物之善惡，此即人之所以「不見廬山真面目，只緣身在此山中」的道理相同；亦誠如象山所謂意見定本，反以窒塞此心體良知之虛靈之用。心體既有虛靈之用，而能夠感應一切的存在之善惡；那麼，當意念一起，即能知此意念之善惡。而此所以能夠知意念之善惡之「知」，即是良知。換言之，心體的良知居高臨下，而落於意念的善惡，自然是被良知照臨其為是非、屬善屬惡。人的良知既能感知是非善惡，自然便要為善去惡，以達到無惡至善之境。縱使不一定能順良知之知善知惡而為善去惡，但心體的良知仍有其虛靈之用，只不過是顯隱的問題而已。此即如日月被烏雲所遮蔽，看不到日月之光，可是，日月仍然是有它的光用的。故孟子謂「不學而能謂之良能」。人既有此「良能」，當然是能夠為善去惡。然則，為善去惡的方法又如何？依陽明之教謂「為善去惡是格物」。「格物」首見於大學，陽明所言之「格物」是什麼工夫？此所謂的「物」又是什麼意思？蓋此「物」是指一切存在的事事物物，甚至意念之境也屬於「物」的一種，所以陽明謂「意之所在便是物」（傳習錄上）。這麼一來，「格物」簡單地說就是純化意念的內容，把一切不合理的私欲淨化，此即為善去惡的工夫。人的私欲既淨盡，惡必可去而不存，而隨着與惡相對的善，也不自以為善而忘善，如此，亦即無善無惡了。到了這無善無惡的境界，即可復見絕對至善的心體。

以上是就陽明四有教依次闡釋。從這四句的教旨觀之，可知陽明是重在最後一句「為善去惡」的工夫，亦即陽明所以提出致良知之教也。接着下文便是闡釋龍溪「四無」的義旨。

（四）龍溪四無說的義旨

至於龍溪四無之說，從前而所引傳習錄得知，龍溪是認為「若說心體無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體有善惡在。」那麼，第一句「心體無善無惡」與陽明四有教首句所言者相同，即以無善無惡之至善為心體。此固無問題。第三句「知亦是無善無惡的知」，也沒有問題。因為良知本體純然至善，不能有善的良知與惡的良知互為對待；如此，良知才可以照臨一般相對的善惡而知善知惡。故此句不違陽明所言之「知善知惡是良知」之意。至於第二句「意亦是無善無惡的意」，與第四句「物亦是無善無惡的物」則與陽明四有教所言者之層而不同。蓋龍溪直把落於經驗層的善惡相對的意，提升到超越層的至善的心體而為一體而化的化境，故謂「若說心體無善無惡，意亦是無善無惡的意」。而「意之所在」的「物」，亦因「意」是無善無惡的意；那麼，順此至善之意而現之物，自然也可以超越善惡之對待而為無善無惡。換言之，龍溪「四無」之說，即以心、意、知、物皆是無善無惡而為一體；如是，「四無」亦可謂一無矣。

以上只是依據傳習錄的記載，略說「四無」之意。但，對於「四無」的立論依據，並沒有詳細的說明。再者，「四無」之說如何能悟得？又其對於吾人道德實踐在作用上有何意義？在在還是沒有交待到的。因此，我們必須根據「天泉證道記」比較詳細的記載，再作進一步的解析。

王龍溪語錄卷一、天泉證道記云：

先生（龍溪）謂：夫子（陽明）立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微只是一機，心意知物只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋

無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也；是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，着於有矣。自性流行者，動而無動；着於有者，動而動也。意是心之所發；若有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。……

根據這段記載龍溪「四無」之說，得知龍溪所謂若悟得心是無善無惡之心，則意、知、物亦是無善無惡之立論，蓋在於「無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神」這四句話。然則，龍溪這四句話又是什麼意思？依龍溪之意，心既是無善無惡之至善之體，固為先天虛寂靈明之心。而此虛寂靈明之心，無所對治，有而非有，故謂無心之心。而此不着於有的無心之心，其藏自可密。由此至善的心歸而現之意，不斷地自誠，化意歸心，亦不着於善惡之意相而為無意之意。而此無意之意，於所應之意念「機動即覺，機覺即化」，而機向至善之心價，故其應自可圓。至於知善知惡之知，本來沒有相對的能知與所知，故此知即是無知之知。此無知之知既不著於能所的對待，亦不體虛寂靈明之心體而為而覺之知，故其體亦為寂。就物之自身而言，本來也沒有正物之物相與不正物之物相，自可如如地呈現其為「物」，故體無物之物。而此無物之物既無物相，則其用自可不滯礙於正與不正之相對的價值觀念，故其用自可神矣。

以上是指出龍溪四無之立體，在於心、意、知、物原不着於有相，而為無心之心、無意之意、無知之知、無物之物，其意即在指出心、意、知、物皆有其絕對之自性，而初並無相對之現象也。如此，始可自顯其虛寂靈明之體；亦因其為虛寂靈明之體，故有其虛靈之用，而能現其無用之用。

即至善之體之自藏也。此乃即體即用，體用原不可分故（註2）。其實，陽明亦嘗言「即體而言，用在體；即用而言，體在用」。這麼一來，要見得心體良知如如呈現，則必須當下直悟得其為無相之相，即寂即感、即體即用、即主宰即流行、即未發之中、即已發之和者，然後能「見體明工夫自不容已」，更無一毫沾滯而順自然之流行。此即龍溪先天正心之學也。然而，龍溪所言之先天正心之學，只是使此心體如如呈現，而自正位居體於一切經驗體之上，非謂要去正心工夫。故曰：「心體本正，纔正心便有正心之病；纔要正心，便是已發之意。」（語錄卷六、致知能辨）。此即禪家所謂「無心為道」而還我本來面目也（註3）。故龍溪即謂「天命之性粹然至善，神感神應，其能自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也；是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，着於有矣。」（語見前）若至善的心體着於有，即非自然之流行，亦即非其無善無惡之本來面目。於是，龍溪之言四無，即在道德實踐之作用上還其本來面目，而心體良知如其本性而朗現之。既如其本性而朗現之，即不能着於其有而有此有之「有」相。因為若體現此「有」之工夫上的心即着於有而有「有」相，則那無相的實體便不能顯而潛隱。因此，吾人於這歸實踐之作用上必須還其本來面目，即必須全如那無相的實相如朗現而無一毫沾染而滯礙其本性。此即禪家所謂「使心不住法，道即通流」也。於此，可見龍溪立四無論，在於使無相的實體性的心，能如其性如如地呈現之；此即可契於中庸所體盡己之性、盡人之性、盡物之性而成物之理也。

以上是就龍溪四無之說，導出其立論的根據，並剖析其所以悟得本體即工夫之先天正心之學，因而於道德實踐上使心、意、知、物如其本性而朗現之。此即龍溪立四無論之義旨也。

下文即就陽明四有教與龍溪四無踐作一能理上之會通。

(五) 四有教與四無論之會通

四有教之所以爲有，其關鍵在於有所對治，即以誠意爲致良知之工夫，不斷地爲善去惡，而隨時隨地處於至善之境。如是，吾人之心境自然落於「有」中，不能一體而化。此乃從「意之所在」說物，便須步步對治；而其對治之標準固是至善之境。若從「明覺之感應」說物，則良知明覺即是心之本體，明覺感應自無不順適；意從知起，自無善惡之兩歧；物循良知之天理而現，自無正之物與不正之物之差別。如是，明覺無所對治，心意知物一體而化，一切皆如如呈現。此即四無論之所以爲無也。由此可知，四有與四無最主要的分別在於有無對治。若有對治，便是經驗的方式；無對治，便是超越的方式。至於有無對治的分別，「天泉證道紀」亦有記載：

吾教法原有此兩種。四無之說爲上根人立教，四有之說爲中根以下人立教。上根之人悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物皆從無生，一了百當，即本體便是工夫。易簡直截，更無剩欠。頓悟之學也。中根以下之人未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物皆從有生，須用爲善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。

這裏所說的上下根，不但是指聰明與否，而最重要的是氣質的清濁。上根人雖亦有私欲，但畢竟比下根人爲少而易化。因此，上根人悟得無善無惡一體而化的化境，自無對治，一了百當，故謂從無處立根基。中下根人若未嘗悟得無善無惡一體而化的化境，畢竟須從意之動步步對治，化意歸心，漸漸入悟，從有以歸於無，復還無善無惡至善的心體，故謂從有處立根

基。如是，從無處立根基，即從先天之心體着眼，此即所謂先天之學（頓悟之學）；從有處立根基，即從後天之動意下工夫，此即所謂後天之學。至於先天之學與後天之學之說，龍溪語錄亦另有一段說明。

龍溪語錄卷一、三山龍溪錄云：

先生謂連處子（王達處）曰：正心先天之學也，誠意後天之學也。達處子曰：必以先天後天分心與意者何也？先生曰：吾人一切世情嗜欲皆從意生。心本至善，動於意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知工夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之難。纔落半線，便實斬截，致知工夫轉覺繁難；欲復先天心體，便有許多費力處……。

從這段答問，可知龍溪以心屬於先天，以意屬於後天。而先天的心體本是最至善的，唯動於意即生欲念，如是，即有善惡相對之意相。因此，吾人於道德實踐在作用上頓悟本體的實相，一悟而全悟，物物的至善之性皆如如呈現，則吾人之情欲，出之自有天則（陽明語）；如是，則意所動者自無不善，循良知而現的物，亦自見其至善之相。此是從先天心體上立根，致知工夫自然易簡省力。若從後天動意上立根，則必須不斷地致良知而爲善去惡，化意歸心。然而，變化此意，即有他意起；如是，則必須不斷地致良知，而意念又不斷隨之而起。因此，致良知工夫便轉覺繁難，便有許多費力處。

然而，龍溪直下頓悟本體，心意知物皆如其性而呈現，無須對治，不但是「致良知工夫自然易簡省力」，而且實亦根本無「致」的工夫可言。如是，上文所引「三山龍溪錄」所言之正心之「正」，亦無意義，只是借用「正心」表示頓悟，而不是大學語脈中的「正心」矣。如是，從四無論本身而言，便無「致」之工夫可言。要致良知，則只有四有教中的知善知

惡而爲善去惡。可是，天泉證道紀所記載陽明答謂「吾教法原有此兩種。

四無之說爲上根人立教，四有之說爲中根以下人立教」，則難免使人容易誤解陽明致良知之教原有兩種，一種是爲上根人所立，另一種是爲中下根人所立。這麼一來，四無論也是一種教法。但，如果四無論是一種教法，那麼，以什麼「法」來教人？別人又依據什麼面效法呢？因爲我們不能說教人如何如何頓悟；再者，如果頓悟有一定的法則可依循，則人人皆是上根的人；如是，便沒有所謂上根下根的分別了。因此，四無論只是一種先天頓悟之學，其理論的根據是可以成立的；但要在道德實踐上作一種教法，則只有四有教的致知工夫；何況上根人畢竟是比較少；縱是上根人，仍有其軀殼的一面，如是，便免不了有私欲氣質，既有私欲氣質，便必須以致知工夫淨化氣質。所以，在天泉證道紀的末段，陽明即答謂「但吾人凡心未了，雖已得悟，仍當隨時用漸修工夫」。由此可知，不管是四有教或是四無論，漸修工夫是不可無的。換言之，中下根人於四有教中，必須以致知工夫漸漸對治，而對治的標準，便是無善無惡的心體之至善之境；因此，當言致良知以誠意時，必先認定對此良知有證悟之可能，然後始可悟得「無善無惡心之體」之化境，故陽明謂「乃若致知則存乎心悟，致知焉盡矣」（註4）。如是，四有教亦可通於四無論所言之頓悟之化境。而上根人既可悟得心體之至善之化境，但仍須以致知工夫，始可保得住此心體之虛靈明覺。如是，龍溪說四無，於陽明學中並非無本。所以「龍溪傳」謂龍溪於「致良知三字，及門者誰不聞，惟我信得及」。黃梨洲亦評龍溪謂「先生親承陽明末命，其微言往往面在」。又云：「先生疏河導源，於文成之學，固多所發明也」（註5）。而牟宗三先生更評謂：「王龍溪之頓悟並非無本，他大體是守着陽明底規範面發揮，他可以說是陽明底嫡系」（註6）。此皆是實情。所以，我們可以這樣說：龍溪的四無論是依據陽明四有教的致知工夫，而頓悟得心體至善之境，此即在四無上把心意知物的

境界推至究竟處而已。此既表示了龍溪的頓悟，亦可見龍溪最能把握陽明致良知教之精神。所以，龍溪在中年之後，常常提及致良知是徹上徹下底工夫，其言論可見於語錄卷六「致知議略」與「致知議辯」二文。讀者自可參究之。茲不贅矣。（65、10、19）

註

註1：語見宋元學案卷四十二、五學案。

註2：所謂即體即用者，譬如大海水自起變動，而成為衆源（大海水，以比喻體；衆源，以比喻用），然衆源相都是由大海水所成；而大海水亦非超越衆源相而獨在，此乃體用不二故。故謂即體即用。有關體用不二論，讀者可參見熊十力先生「體用論」一書之佛法二章。

註3：筆者於此以禪家「無心為道」作喻，非即謂龍溪四無論即禪家之說。蓋龍溪亦嘗言「二氏（道、佛）得之而絕念，吾儒得之而感通」（詳見龍溪語錄卷六），此即有兼道佛而宗儒之意。唯馮友蘭中國哲學史謂龍溪學恐亦是禪學，因而以龍溪為「狂禪」。馮氏此言，乃根據黃梨洲明儒學案龍溪學案之說而引伸，蓋彼對龍溪晚年之思想型態無瞭解也。然此問題非本文所言之範圍，茲不詳論。讀者可詳見唐君毅先生中國哲學原論原性篇頁四六三，蔡仁厚先生於鶴湖月刊第五期「王門天泉『四無』宗旨之論辯」一文之文末，亦嘗評及此。

註4：語出自陽明全集卷七、大學古本序。

註5：二語皆出自明儒學案卷十二、浙中王門學案二。

註6：語見牟宗三先生「王學的分化與發展」頁二七，刊於新亞書院學術年刊第十四期。