

民國七十一年五月

王陽明傳記
王陽明致良知說
資料之七

精 一 冊 美 金 二十元

發行人：朱

傳 譽

衆主編：朱

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

王陽明傳記資料之七

編號	篇名	作者	資料來源	頁次
王陽明致良知說				
1	中華道統與致良知	黃紹祖	陽明學論文集 61.2 台北	1
2	陽明先生「致良知」的經緯	王秀谷	陽明學論文集 61.2 台北	17
3	王陽明「致良知」學說在「行的哲學」	賈宗復	國魂 n.96 43.9 台北	28
4	王陽明致良知哲學的要義	柳嶽生	國魂 n.141 46.2 台北	29
5	王陽明良知論	孫鵬圖	訓練通訊 n.128 63.4 台北	32
6	王陽明「致良知」的理論與實踐	曹國霖	建設 v.9 n.6 49.11 台北	33
7	陽明良知學述評	錢穆	中國學術思想史論叢 (七) 68.7 台北東大圖書有限公司	34
8	陽明良知學述評	錢穆	學原 v.1 n.8 36.12 南京	43
9	王陽明致良知學之分流	麥仲貴	王門諸子致良知學之發展 62.12 香港香港中文大學	47
10	王陽明言致良知問題之緣起	麥仲貴	王門諸子致良知學之發展 62.12 香港香港中文大學	58
11	陽明致良知與其政治哲學	余英時	學園 v.4 n.8 58.1 台北縣	69
12	陽明致良知與其政治哲學	余英時	學園 v.4 n.9 58.5 台北縣	70
13	陽明「良知論」討論	李日章	大陸雜誌 v.45 n.2 61.8 台北	71
14	陽明良知何以百死千難中得來	姜漢卿	學園 v.5 n.5 59.1 台北	74
15	孟子與王陽明的良知說	詹秀忠	孔孟學報 n.34 66.9 台北	75
16	陽明並不否認「知難」的鐵證	張鐵君	建設 v.3 n.8 44.1 台北	84
17	王陽明致良知哲學要點	鄭世雄	哲學論集 n.5 64.4 台北	86
18	王陽明の思想(體認をめぐって)	吉田公平	中國哲學論集第三號 西紀 1977年10 日本九州九大中國哲學研究會	93
19	王陽明的誠意論		59.2 台北縣	100



Bw 1-98 07



中華道統與致良知

黃紹祖

引言

孟子曰：「五百年，必有王者興，其間必有名世者。」（公孫丑）中華哲學協會爲「王陽明先生誕辰五百週年紀念」徵文於我，故樂爲之。

六十年前，國父孫中山先生，以其先知先覺之明，推翻五千餘年專制王朝，使神州中國免於列強瓜分之厄，大濟同胞於身受亡國之慘；創建亞洲第一個民主自由的中華民國，喚醒亞洲人民擺脫殖民束縛，早日獲得民主自由福祉；推行主導時代潮流的三民主義，使資本主義與共產主義得以循道轉變其擾民害民之不合理制度，非名世之王者聖人，孰克臻此。

總統蔣公，繼承國父「對世界負一個濟弱扶傾的責任」之遺教，首則領導全民，反對帝國主義者的侵略，浴血抗戰八年，使二次大戰提早結束，使全球人類早日免於戰火浩劫；繼則揭發共產邪惡思想，號召全世界反共抗俄。使人類於長夜漫漫中，啓明復旦。今日國際姑息氣氛瀰漫，暴力氣焰猖獗，道德力量、信義法理，亦均隨之消沈。總統蔣公以鐵肩担道義的精神，孤軍奮鬥，孤立於險阻艱難之中，孤立於道義正氣之上，造成今日世界安危之所繫的道德勇氣與正義力量。誠如伊尹所謂：「天之生斯民也，先知覺後知，使先覺覺後覺；予，天民之先覺者也，予將以此道覺此民也。」（孟子萬章下）非名世之王者聖人，又孰克當之。「先聖後聖，其揆一也。」（孟子離婁下）自陽明先生誕生以迄於今，以其數則過矣，以其時考之，則可矣。

壹、中華道流溯源

一、中西哲學異趣

西方的傳統哲學，是以邏輯思考為指標，着重把握一物的體性或本質。因其只是把握一物的體性，所以不必涵有一物的存在。因此他們講「實現原理」(Principle of Actualization)，專注於本體論，宇宙論，忽視人之所以為人實踐的人生論。康德雖然轉到實踐理性上來講，但他不能從工夫實踐講出。十九世紀中葉，雖然又有一位名叫契爾克伽德(Nietzard)的丹麥人，提出近時所流行的「存在主義」(Existentialism)，是從實踐觀人生，講求真實的人生。然而他究竟只是就宗教情緒外面說話，對於道德意志，道德心性，始終無法悟出，始終是空虛的。西方宗教又與實踐人生脫節，影響所及，因此產生今日流氓式的嬉皮披頭。總而言之，希臘傳統哲學，演變結果為「物本」，基督宗教哲學為「神本」，最重要的實踐人生這一大本，却是空虛的。試問：人極不立，神何以安，物何能得其所？今日歐美之短視近利，罔顧國際道義，實皆由其傳統哲學所使之然。

我國傳統哲學，與西方大異其趣。中國儒者首立人極，由人底內部心性以言道德實踐，直承心性，鞭辟入裡；神在心內，以人役物，所以中國傳統哲學，是人神合一，心物合一，人我合一的。自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟，發展至宋明理學而益著，至王陽明致良知之說出，則更為透澈。道曰：「修心煉性」，佛曰：「明心見性」，儒曰：「存心養性」，而知性盡性之功，開價值之源，樹立價值的主體，又皆不如儒家學說。

二、華道流溯源

或謂中國道德條目繁多，有明德、新民、至善等三綱，格致誠正修齊治平等八目；智仁勇三達德，禮義廉恥四維，仁義禮智信四端之心等等，而且每一德目均可互為運用，互相通解，各家復有多家的說法，使人頭暈目眩，莫衷一是。這雖是外行話，然確有甚多處，值得身負整理中國文化遺產者，加深檢討改進之必要。

例如：何謂中華道統？有說為仁、為義、為誠、為禮、為理、為道、為一、為中、為生、為太極等等。且均持之有據，言之有物，鮮有虛心接納他人追本溯源之論，網舉目張之見。中華道統為何？實則我國文化，自來即以「允執厥中」為傳授心法。孔子自言「好古敏求」（論語述而），相信無人加以懷疑。論語「堯曰篇」載：

堯曰：「咨！爾舜。天之曆數在爾躬，允執其中；四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。

虞書「大禹謨」舜亦以命禹曰：

人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。

此即我國歷儒者所謂「十六字心傳」，亦即聖聖相傳的「道統」。荀子「解蔽篇」亦有同樣記載，文句雖異，其義則一。孔子讚舜曰：

舜其大知也與。舜好問，而好察謫言；隱惡而揚善，執其兩端，用其中于民，其斯以為舜乎！（

中庸第六章）

陽明答顧東橋書亦云：「其教之大端，則堯舜禹之相授受，所謂『道心惟微，惟精惟一，允執厥中』。而其節目，則舜之命契，所謂『父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』五者而已。」（傳習錄中）父子有親為慈、孝與仁；夫婦有別為和、愛與恥；君臣有義為禮、忠與廉；長幼有序為誠、恭與寬；朋友有信為智、恕與敬。是則三綱八目，四維八德，三達四端均盡於是。均為實踐力行「允執厥中」之條目。一個「中」字即已總括一切，涵蓋一切。

〔尚書〕對「中道」的記載：虞舜禪位于禹時，禹辭，並孝皋陶，謂其作十能「明于五刑，以弼五教」，使民衆不敢干犯正道。且告之曰：

期于予治，刑期于無刑，民協于「中」，時乃功，懋哉！（虞書大禹謨）

韓詩外傳亦強調「民協于中」。傳至商湯，則曰：

王懋大德，建「中」于民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆。（商書仲虺之誥）

孟子謂：「湯執中，立賢無方」（離婁下）。至周，則行「洪範九疇」。九疇之中，以「建用皇極」爲「道統」。皇者，大也；極者，中也；皇極者，謂立事當用大中之道也。孔穎達疏云：

九疇之義，皆求「中」，非獨此疇求「大中」也。此「大中」，是人君之大行，故特敘以爲一疇耳！（尚書正義）

何謂「皇極」？周書「洪範篇」云：

無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。

孔穎達復疏云：「言大中之體。爲人君者，當無偏私，無陂曲。動循先王之正義；無有亂爲，私好，謬賞惡人，動循先王之正道；無有亂爲，私惡，濫罰善人，動循先王之正路。無偏私，無阿黨，王家所行之道，蕩蕩然開闢矣！無阿黨，無偏私，王者所立之道，平平然辯治矣；所行無反道，無偏側，王家之道正直矣。所行得無偏私，皆正直者，會集其有中之道而行之，若其行必得中，則天下歸其中矣。言人皆謂此人爲大中之人也。」（尚書正義）尚書直接言及「中」爲「道統」之處甚多，茲再摘錄如次：

今予告汝不易，永敬大恤，無背絕遠。汝分猷念以相從，各設「中」于乃心。（商書盤庚中）

其曰「時中」又，萬邦咸林。（周書召誥）

不惟曰：爾克永觀自，作稽「中德」（周書酒誥）

康濟小民，率曰「中」，無作聰明亂舊章。（周書蔡仲之命）

爾身克正，罔敢弗正；民心罔中，惟爾之「中」（周書君牙）

周書「呂刑」篇且數言用刑應合於「中正」之道。首謂三苗「罔中于信」，繼言「三后」（指伯夷、大禹、后稷）成功，推殷於民，士（指皋陶作士）制百姓于刑之中。：故乃明于刑之中。」「觀于五刑之中。」並伸引折獄之義曰：「非佞折獄，惟良折獄，罔非在「中」。察辭于差，非從惟從，哀敬折獄，明啓刑書胥占，咸庶「中正」。該篇（呂刑）最後，復一再強調「民之亂（作治解），罔不「中」听獄之兩辭（兩辭之義，是指舉虛從實，執兩用中，則刑獄清而民治矣）。：非天不「中」，惟在人命。」「非德于民之中」，「咸中有慶」等等均爲闡明用刑應于「中正」之道。尙書正義孔穎達對此篇疏之甚詳，從略。

（二）易經對「中道」的記載：中道哲理，淵源甚古。易繫辭下傳第二章曰：「古者庖犧氏之王天下也。仰則觀象於天，俯則觀象於地，觀鳥獸之文與地之宜；近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」重其卦爲六十四，綜其爻爲三百八十四。變之以陰陽，濟之以剛柔。故首以乾坤，象徵天地造化之開端；終於未濟，顯示推陳出新之無窮。剛、柔、動、靜之道，主中庸，重協調。

易理重剛健，不宜過柔，過柔不中，則不勝其任，而有危厲；亦不宜過剛，過剛不中，亦不利。剛者柔以和之，柔者剛以輔之。無過不及，合乎中道，自得亨道。故卦中常有以剛居柔爲適宜，亦有以柔居剛爲合時者。六十四卦最重二五兩爻的演變。二五兩爻皆居中位，無論其爲陰爲陽，每依中爻之相對變化，即可以推斷善惡順逆。例如：其九居五者，稱中正；六居二者，亦稱中正。而九居二、六居五者，則僅稱中，或中行。孔子祖述堯舜，憲章文武，爲易作「彖傳」，言中者三十三，作「象傳」。言中

者三十（據錢大昕統計）其意即在「用其中於民」。在易經六十四卦中，有五十卦言及中字，如「中正」、「在中」、「黃中」、「時中」、「剛中」、「得中」、「大中」、「中道」、「中行」、「中孚」等是，其名雖殊而理則一，無非示人守「中正」以行道。又如：六十四卦以「既濟」卦為歸趨而定其位。既濟卦是由坎上離下「三三」組合而成。象曰：「水在火上既濟。君子以思患而豫防之。」既然各得其用，何以仍須「思患而豫防之」！蓋因火烈則水乾，水溢則火滅。君子恐此象以盛極伏衰，雖在安定之中，而仍應戰戰兢兢，恐禍害之或來，故思患而預防之。本為陰陽相調，剛柔相濟，心物合一，至中，至和之家。然戒盛極必衰，樂極生悲，戒滿、戒怠、戒其得意忘形。總而言之，易經各種法則，皆以中和為歸趨。萬物由中和而成形質，宇宙由中和而正體度，人群由中和而得、生存。故曰：「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」（中庸第一章）。

（三）「中道」思想源遠流長：伏羲觀天察地，由太極而兩儀，由兩儀而四象，由四象而八卦，即為陰陽相和，剛柔相濟的「中道」。縱使說我國文化，自有文字以來，即以「中道」為統緒，亦不為過。據元邱處機言：「堯舜禪位之際，所言十六字，惟見於古文尚書，實為自黃帝至帝嚳以來治天下之心法也。其詳載於五典，由左史掌之。當天子即位，則宣讀以代天告誡。」史記中之「五帝本紀」有云：「帝嚳執中而偏天下。日月所照，風雨所至，無不服從」。足徵帝嚳時代，已奉奉服膺於「中道」。帝嚳為黃帝曾孫，相距不遠，黃帝統一天下，採合各地文化；文明大啓，其以「中道」治天下，亦為意料中事。少昊、顓頊、帝嚳三典雖已失傳，所幸尚有「堯典」與「舜典」二典在，徵之尚書、易經、周禮（禮云：「大司樂以六德教國子。曰中、和、祇、庸、孝、友。」中即列為六德之首）等書有關「中道」的記載，當可信而不疑。

總之，中國文化源遠流長，精一執中「中道」，自唐虞之世，以為修己治民，光宅天下之準則，歷經禹、湯、文、武、周公聖聖相承，中道功用由是大彰，成為我民族文化命脈。孔子「祖述堯舜，憲章文武」

「刪詩書，定禮樂，贊周易，作春秋，發揚道統，將此歷聖相傳心法加以詮釋。其孫「子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。」（子程子中庸章句序），作「中庸」，以詔後世，中道精義乃得發揚光大，成為儒家學說的重心，使中道得以傳佈於民間，成為人人日用尋常之道，誠、正、修、齊、治、平的寶典。國父自述其三民主義的思想基礎曰：「中國有一道統，自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，相繼不絕。我的思想基礎，就是這個道統，我的革命，就是繼承這個思想而發揚光大。」（答第三國際代表馬林所問「革命思想基礎」）總統蔣公亦曰：「依照朱子序文所說『率性之謂道』的『道』字，就是闡明『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』堯以傳之舜，舜以傳之禹的中國歷聖一貫相傳之『道』，我以爲這四語，實在就是中國道統所傳授的心法中之要訣，乃可名之爲『道統四語訣』。（中庸要旨）」

貳、用中的法則

一、中道難解難能

中爲我國道統，已如前述。然中字最難解，亦極難爲。何者爲中？中庸一書，爲闡發此一思想的重要著作。孔子集其成，子思著其書，以授孟子，歷代儒者均以此書爲言「性與天道」之唯一依據。

喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉（第一章）。

喜怒哀樂之未發，謂之中。」這是第一解。子程子曰：「不偏之謂中。」（中庸篇首序）這是第二解。朱子曰：「中者，不偏不倚，無過不及之名。」（中庸章句題下注）這是第三解。第四解爲王陽明答其門人陸澄所問，爲便於閱讀計，茲採劇本對話方式，分項摘錄如次（傳習錄上）：

澄問：喜怒哀樂之中和，其全體，常人固不能有。如一件小事，當喜怒哀者，平時無有喜怒哀之心，至其臨時亦能中節，亦可謂之中和乎？

陽明：在一時一事，固亦可謂之中和。然未可謂之大本達道。人性皆善，中和是人人原有的，豈可謂無？但常人之心既有所昏蔽，則其本體雖亦時發現，終是暫明暫滅。非其全體大用矣。無所不中，然後謂之大本。無所不和，然後謂之傳道。惟天下至誠，然後能立天下之大本。

澄問：澄於中字之義尚未明。

陽明：此須自心體認出來，非言語所能喻。中只是天理。

澄問：何者爲天理？

陽明：去得人欲，便識天理。

澄問：天理何以謂之中？

陽明：無所偏倚。

澄問：無所偏倚是何等氣象？

陽明：如明鏡然，全體莹徹，略無纖塵染着。

澄問：偏倚是有所染着。如着在好色、好名、好利等項上，方見得偏倚。若未發時，美色名利皆相信，何以便知其有所偏倚？

陽明：雖未相着，然平日好色、好名、好利等心，原來實無。既未實無，而謂之有。既謂之有，則亦不可謂之無偏倚。譬之病癰之人，雖有不發，而病根原不會除，則亦不得謂之無病之人矣。須是平日好色、好利、好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中。方是天下之大本。

以上二、三、四等三解，都是說個「未發之中」，都認爲這個中是不偏不倚。陽明則提出「中只是天理

，並指出人有病根。有無病根，必須緊扣天理來取證。如果一味追求病根，不提出天理來對照，是仍然找不到「未發之中」的。要識得天理之中，惟有從「去人欲」的病根上找。如果沒有所謂人欲的病根，則須從天理中取證，否則仍是茫茫蕩蕩，不知何處是中。可見中字之難解與難能。

孔子因「中道」難解難能，所以說個「仁」字，並曰：「仁者人也，親親為大。」（中庸廿章）「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（論語述而）樊遲問仁，子曰：「愛人」（論語顏淵）又曰：「惟仁者能好人，能惡人。」（論語里仁）仁者只是以真情示人，只是個好惡之心。人人易知易行，沒有什麼奧妙，只要循仁而行，即可合於中道。但另一方面，又不輕易以仁許人。因為「苟志於仁矣，無惡也。」（論語里仁）仁者未嘗無過失，只是不至作惡而已。中道則不同，而是所說所行，無不從容中道。

孟子因「中道」難解難能，孔子又不輕易以「仁」許人，所以再加上一個「義」字。認為「仁，人心也；義，人路也。」（告子）「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」（離婁）「居惡在，仁是也，路惡在，義是也。」（盡心）「親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」（同上）只要「人人親其親，長其長，而天下平。」（離婁）並且從仁義二字中推出人人均有惻隱、羞惡、辭讓、是非四種向善之心，從而發明人人俱有「不慮而知，不學而能」的良知良能。只要推廣此四端之心的良知良能，即可合於中道。

子思因「中道」難解難能，所以特別強調一個「誠」字。認為誠為性，誠為天道。誠者，可以不勉而中，不思而得，從容中道。誠者，不但是物之終始，至誠且可以由盡己而盡人而盡物之性，進而經綸天下之大經，立天下之大本，知天地的化育；可以預知，可以與天地參。故至誠如神。只要人人能够誠誠懇懇的修己，誠誠懇懇的待人，誠誠懇懇的接物，是則人人均可以達於化育萬物，至誠如神的境界，豈只中道而已哉！

荀子因「中道」難解難能，得十六字心傳「人心惟危」之「危」字，認人性為惡，其善為偽（人為

謂之僞」。所以要用後天的禮儀法度化性起僞，因此看重一個「禮」字。只要人人能知禮、循禮、行禮，即可合於中道。至宋明理學出，周、邵、張、程、朱、陸、王等，則均以「理」釋中道。尤其是陽明先生，將理、性、心、物、誠、仁、義、禮、神、聖等等，全部納入中和的「良知」裏面，即工夫即本體，合內外，一靜動，徹上徹下，圓堂通徹，體用一原，一了百了。只要「致」得此「良知」，即能與天地合德，與日月合明。更無有能加得一毫者，亦無有能減得一毫者，加則爲過，減則爲不及。學問至此，便是無言之教，工夫至此，便是知幾其神乎。此陽明自孟子以後，之所以有功於聖學也。

以上各家對於「中道」的解釋，圓則圓矣，然尤未能給予吾人有條理，有系統的清晰觀念。然亦從此足證中道思想的難解與難能。實則中道是永遠不走極端，但應了解其兩極端，始能把握其全體。走極端，即走向相反的一端。譬如連續三次向右轉，即等於一次向左轉。走極端，不是進步，反是退步，走得太過則等於回頭。

二、用中的法則

(一)先有其空：孔子曰：「吾有知乎哉！無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我扣其兩端而竭焉。」

(論語子罕)用中之道，切忌執著，一執着就有偏倚，非過即爲不及。猶如佛語所謂「不着相」。着了相，對於問題的處理，對於事物演變的看法，必爲主觀意識所左右。「無知也，空空如也」，是說胸中沒有任何成見，不執着。對於任何問題的發生，只要一扣其「兩端」，中道自然出現。論語子罕篇記載「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我。」從此，我們可以很清楚的了解，孔子待人接物所要根絕的四事是：事前絕不作任何的「猜測」，絕不預先作任何的「假設」，遇事絕不固執自己的「見解」，絕不以自己的意見爲「全是」，而惟「中道」是從。如此釋孔子絕四，終覺未盡其義。陽明有段話，可以爲此

注脚

或問「至誠先知」。先生曰：「誠是實理，只是一個良知。實理的妙用流行，即是神。其萌動處即是幾。誠、神、幾，曰聖人。聖人不貴前知。禍福之來，雖聖人有所不免。聖人只是知幾，遇變即通耳。良知無前後，只知得現在的幾，使「了百了」。若有個前知的心，就是私心，就有趨避利害的意。邵子必於前知，終是利害心未盡處。」（傳習錄下）

「有個前知的心，就是私心。」必須不希求，不怨慕。心地圓瑩，無我相，無虛幻相，無擬議將迎相，無意必固我相。天理流行，不勉而中，不思而得，當下即是。陽明於「答顧東橋書」云：

……夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者爲之準則，故舜得以考之何典，問諸何人，而爲此耶？抑求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此耶？武之不葬而興師，豈武之前已有不葬而興師者爲之準則，故武得以考之何典，問之何人，而爲此耶？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此耶？使舜之心而非誠於爲無後，武之心而非誠於爲救民，則不告娶與不葬而興師，乃不孝不忠之大者。而後之人不勝致其良知以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事。執之以爲制事之本，以求臨事之無失，其亦遠矣。（傳習錄中）

顧東橋以爲節目時變之詳，毫釐千里之謬，必待學而後知。故陽明舉舜之不告而娶，武之不葬而興師，都是無何典可考，何人可問的；事變未發生前，都是「無知也；空空如也」的，唯其無意必固我相，始能處常處變，始能求諸吾心當下一念之良知以決。因此孔子又曰：

君子之於天下也，無適也，無莫也；義之比。（論語里仁）

適莫比三字，各家注釋甚多，而且出入很大。陳大齊先生在其「論語應解」一書中，對此解得很恰當。他翻譯着說：「君子對於天下一切事情，不認其本身爲絕對地可，亦不認其本身爲絕對地不可，一依其適用得合宜與否以評定其可與不可」。這段話正好說明「子絕四」的基本原則。像這類排除成見的言論，論語記載很多。如「不逆詐，不億不信。」（憲問）「君子貞而不諱」（衛靈公）、「君子和而不同

「（子路）、「君子周而不比」（爲政）、「君子矜而不爭，群而不黨」（衛靈公）等等，均爲孔子待人接物的基本態度。陽明學生王龍溪有段批評唐順之的話，可以說明「無知也：空空如也」的意義。

荆川唐子，聞府維揚，邀先生往會。時已有病，遇春汛，日坐治堂，命將遺師，爲防海之計，一日退食，笑謂先生曰：「公看我與老師之學，有相契否？」先生曰：「子之力量，固自不同。若說良知，還未致得在。」荆川曰：「我平生佩服陽明之教，滿口所說，滿紙所寫，那些不是良知？公豈欺我耶？」先生笑曰：「難道不是良知？只未致得真良知，未免攙和。」荆川憤然不服云：「試舉看」。先生曰：「適在堂遣將時，諸將校有所稟呈，辭意未盡，即與攔截，發揮自己方略，令其依從。此是攙入意見，心便不虛，非真良知也。將官將地方事體請問：某處該如何設備，某事却如何追捕？便引證古人做過勾當，某處如此處，自家一點圓明，反覺凝滯。此是攙入典要，機便不神，非真良知也。及至議論未合，定着眼睛沉思一回，又與說起，此等處認作沉幾研慮，不知此已攙入擬議安排，非真良知也。有時奮掉鼓激，厲聲抗言，使若無容。自以爲威嚴不可犯，不知此是攙入氣魄，非真良知也。有時發人隱過，有時揚人隱行，有時行不測之賞，加非法之罰。自以爲得好惡之正，不知自己靈根，已爲搖動，不免有所作，非真良知也。他如製木城，造銅面，畜獵犬，不論勢之所便，地之所宜，一一令其如法措置。此是攙入格套非真良知也。嘗曰：我一一經營，已得勝算。猛將如雲，不如着一病都堂在陣。此是攙入能所，非真良知也。若是致良知，只宜虛心應物，使人人各得盡其情。能剛能柔，觸機而應，迎刃而解，更無些子攙人。譬之明鏡當台，妍媸自辨，方是經綸手段。纔有些子才智伎倆，與之相，自己光明反爲所蔽。口中說得十分明白，紙上寫得十分詳盡，只成播弄精魂，非真實受用也。」荆川撫然曰：「吾過矣！友道以直諒爲益，非虛言也。」（王龍溪語錄卷一，維揚晤語）

我們仔細看這段話，便知「無知也：空空如也」的真實意義，便知「用中之道」要心虛，要無典要、擬

議安排，氣魄、有所作、格套、能所等諸病。亦即孔子的毋意、毋必、毋固、毋我，無適、無莫與不逆作，不億、不信、不諛、不同、不比、不爭、不黨。

孟子深明「用中之道」切忌「執一」。所以說：「執中無權，權執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」（孟子盡心上）揚子爲我，拔一毛而利天下不爲，是害仁，是執一。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下而爲之，是害義，是執一。許行並耕之說，是廢治，是執一，白圭二十稅一之說，是貉道（野蠻，不備禮文），是執一。陳仲子的苦行，不能充其類，是執一。以故一一關之，是因他們「執一」而「廢百」。

再以駕駛汽車爲例。吾人知道，汽車之進退速度計有四檔，二檔較一檔快，三檔最快，四檔爲後退。當要改變速度或方向換檔時，不能直接由一檔推至二檔，或由三檔退回一檔，必須先退回至「中間」的「空」檔位置，然後再行調整所需要的檔。或前進，或後退，或減速，或增速。由駕駛者，視道路的實際情形，行人車輛的多寡，天氣的好壞，調整其所需要的正確速度方向，始可肆應無方，應變無窮。絕不能事前「執一」不變的速度與方向，否則，非違規即生車禍。正如吾人所處環境，每日所遭遇的萬事萬物，不能「執一、廢百」一樣。

（二）再執其兩：如前所引孔子之言：「吾有知乎哉！無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」無論知識宇宙，行爲宇宙，無不瞬息萬變而無常。昨日之是，未常不爲今日之非，今日之非，未常不可爲明日之是。甲地之是，乙地或以爲非。以故萬事萬物，莫不因時，因地，因人，因事而有其不同的變化。若不先執其「兩」，則不足以言「用中」之道。陳立夫先生所編著的「四書道貫」致知篇，「知物」段的目錄中，依照四書部份內容，即有三十種「兩」。即本末、大小、輕重、新舊、異同、清濁、文質、得失、存亡、損益、難易、厚薄、榮辱、窮達、貴賤、貧富、毀譽、生死、好惡、枉直、去就、上下、遠近、朝夕、深淺、出入、古今、先後、經權、義利等等，自然不止此數。孔孟「執兩

用中」之道，除上列三十種「兩」外，於四書中，仍然俯拾即是。茲舉數端如次：

第一、子曰：「邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫。」（憲問）

第二、子曰：「事武子，邦有道則知，邦無道則愚；其知可及也，其愚不可及也。」（公冶長）

第三、子謂南容：「邦有道，不廢；邦無道，免於刑戮。」以其兄之子妻之。」（公冶長）

第四、子曰：「篤信好學，守死善道，危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」（泰伯）

第五、子曰：「直哉！史魚。邦有道，如矢；邦無道，如矢。君子哉！蘧伯玉。邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」（衛靈公）

第六、子路問強。子曰：「國有道，不變塞焉，強哉矯；國無道，至死不變，強哉矯。」（中庸傳十章）

第七、「國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。」（中庸傳二十七章）

上列各節，均爲孔子就時間上對「邦有道」與「邦無道」兩端所講的言論，所舉的事例。都是因人、事、時、地不同而各有其「用中」之道。綜合言之，「邦有道」時，儘可條陳意見，貢獻智慧，克盡職責，有守有爲。「邦無道」時，則應謹言慎行，守身守道。孔子稱史魚爲直，伯玉爲君子，南容可妻以其兄之子。彼等雖均對邦的「有道」與「無道」，有其應應之方，其間差距是相當大的。至孔子謂武寧子的愚爲不可及，是因武子在衛國大亂的時候，敵愾效忠，假託救主，充份表現其聰明才智，爲衛國爭取無上光榮。但衛成公復國後的三十年中，寧武子反默默無聞（事見左氏春秋）。所以「公冶長」篇所記寧武子「邦有道則知，邦無道則愚。」或謂可能是「有」與「無」二字倒置之誤；如將「邦無道則愚」解作明知其無道而仍奮不顧身以救主，固通，然與上文「有道」反默默無聞之「知」未能盡恰，且與孔子「有道則見，無道則隱」之旨意不盡相符。實則孔子稱「其愚不可及也」。是因智者在邦無道時，

多能顧光匿采，以保其身，而寧武子反是，一以為時人好箇智者戒，一為讚美武子不但能保其身，而且能濟其君，這是難能可貴的，此其愚之不可及也。

孟子在時間上對於「執兩用中」之道，運用亦甚恰當，茲舉孟子對饒贈的取捨行為以證。

陳臻問曰：「前日於齊，王饒兼金一百而不受，於宋，饒七十鎰而受；於薛，饒五十鎰而受。前日不受是，則今日之受非也；今日之受是，則前日之不受非也。夫子必居一於是矣。」孟子曰：「皆是也。當在宋也，予將有遠行，行者必以贖，辭曰：『饒贖』，予何為不受？當在薛也，予有戒心，辭曰：『聞戒，故以兵饒之』，予何為不受？若於齊，則未有所處也，無處而饒之，是貨之也！焉有君子而可以貨取乎？」（公孫丑下）

饒贈是否有辭？其辭是否合時？取與是否有處？其處是否得所？這辭與處，應以禮以義為標的，其取其與，應以是否適時為準則。所以說：「君子周急不濟富」，「君子謀道不謀食」。今日「紅包」之風滿天下，均為小人可以「貨取」的卑下者。自不得引用孟子「取與」有所處，以自飾其非。

(三)權度其中：先有其「空」，再執其「兩」，「中道」自見。張橫渠先生曰：「兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。」孔子曰：

舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎？

西洋學說多為「執一」，不知「執兩」，故有唯心與唯物，觀念論與實在論，理性論與經驗論，主動與主靜等等爭論。亦正因其「執一」，故其學說，祇是一種單線的發展，是必然的推斷歷史。這種單線的必然性推斷，欲求其不偏不倚，不可得也。我國「中道思想」是於全體中求其兩極端。執其兩端，即把握了其全體，隨即因人事時地之宜而求其中。用中則為善。然善中有善，善善之中仍有至善，所以兩中有兩，兩兩之中還有兩，這就是「十六字心傳」惟精惟一，「精一」工夫。大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以為善；自耕稼陶漁，以至為帝，無非則於人者也。取諸人以為善，是與人為善者也。