

民國七十一年五月

王陽明傳記
資料之十

陽明學之實踐功夫與修養

精 一 冊 美 金 十 五 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

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

陽明學之實踐功夫與修養

1	王學的功夫問題(上)	林繼平	人生 v.25 n.8	52 3 台北	1
2	王學的功夫問題(下)	林繼平	人生 v.25 n.9	52 3 台北	5
3	陽明學中「功夫指點」之意義	蔡仁厚	陽明學論文集	61 2 台北	9
4	陽明學說實踐錄要	毛寬偉	海洋學報 n.2	56 6 台北	16
5	陽明篤實實踐精要	原應柱	學園 v.6 n.11	61 7 台北縣	23
6	陽明修身格物論之研究	邱來曾	國魂 n.189	50 2 台北	24
7	陽明子的道德實踐哲學	羅春懂	學園 v.7 n.6	62 2 台北縣	26
8	王陽明的修養論	吳爽熹	哲學論集 n.1	61 2 台北	27
9	陽明之修養	李群英	王陽明與中國之儒家 第二章	63 4 台北中華書局	39
10	王陽明的修身教育	陳代羣	教育通訊(復刊台版)	43 2 台北教育通訊社	69

Ho fi 900/10
 BW-308

王學的工夫問題 (上)



王學之形成，可以說，完全是植基於工夫上的。離了工夫，就無王學可說。故作者繼拙文「論王學所表現的人格」之後，再述王學的工夫問題。

王學的工夫問題，可分三條線索來敘述：第一條線索，是指王學工夫的段落問題。第二條線索，則指王學工夫的內涵問題。前者在考究陽明成學的大第或階段，後者則在研討陽明學生究竟用了什麼樣的工夫。將此兩條線索組合起來，即在各個階段中去探尋陽明如何做工夫，這便是第三條線索。作如是剖析後，則明陽良知思想之如何形成，即不難窺其底奧。

王學工夫的段落問題，作者於拙文「王學真相之探討」（載「人生」二八零、二八一期），已明白指出，但其來龍去脈，並未道及。此地特就作者了悟之經過及其工夫段落劃分之依據，分述如次。

陽明的傳習錄，作者於文義上曾經下過相當工夫。但讀來讀去，總覺某些高妙玄遠的話，仍索解不得。厥後引入禪宗，於工夫上多所致力。年來亦畧有所見。於是再回頭來讀傳習錄，所謂「明鏡」似的鏡界，自己好像也親見得了。然而陽明學生的工夫，究竟如何做？此時仍是茫然。於是又細讀陽明年譜，看他龍場「見道」後，歷年教人，到底講了些什麼重要的話。經此探究，關於王學的工夫，算是得了初步的線索。復後又讀太虛大師「論王陽明」一文，於王學工夫段落之劃分，始得一大型輪廓之了解。至其「見道」以後，工夫又該如何做？此時仍不得其要領。此後又覺得二曲集一部，反復讀之，並據此以上溯陽明，由是

從前種種疑團，似乎也「就渙然冰釋，怡然理順」了。

這是作者了悟王學的工夫段落一點經過，也是作者對王學入門的自白。此下則述王學的工夫段落問題。

二

關於王學的工夫段落問題，其實陽明自己早已暗示到了。緒山說：

「先生讀文錄，謂學者曰：『此編以年月為次，使後世學者，知吾所學，前後進詣不同。』又曰：『某此意思，賴諸賢信而不疑，須口口相傳，廣布同志，庶幾不墜。若筆之於書，乃是異日事，必不得已然後為此耳。』」（見刻文錄敘說。）由於陽明文錄的編纂，以年月為次，使我們今天讀起來，知道他「前後進詣不同」。這便是陽明暗示他自己的工夫是有段落的。只是這一工夫段落，要有系統地寫出來，乃是異日事。「為什麼陽明當時不寫出來呢？緒山又說：

「或問：『先生所答示門人書稿，刪取歸併，作數篇訓語，以示將來如何？』先生曰：『有此意。但今學問自覺所進未止，且終日應酬無暇。他日結廬山中，得如諸賢有筆力者，聚會一處商議，將聖人至緊要之語，發揮作一書。然後取零碎文字都燒了，免致累人。』」（同上引。）

陽明這一系統的寫作計劃，惜乎沒有完成，他就謝世了。這不能不說是王學自身一絕大損失。陽明以後，王學雖盛極一時，但王門各派，因此也就無統一的教法。而王學末流之弊，也就在這一點沒有統一教法的工夫問題上發生。幸而緒山為此還奠下一個基礎。說：

「先生之學，凡三變。其爲教也，亦三變。少之時，馳騁於辭章。已而出入二氏。繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨。是三變而至道也。居貴陽時，首與學者爲知行合一之說。自滁陽後，多數學者靜坐。江右以來，始單提致良知三字。直指本體，令學者言下有悟。是教亦三變也。」（同上引。）

所謂「學三變」、「教三變」的說法，即緒山爲其師陽明先生的成學次第工夫段落所正式畫出的輪廓。此後黃梨洲敘述陽明成學次第，即以此爲藍本。梨洲在明儒學案中說：

「先生之學，始泛濫於詞章。繼而徧讀考亭之書，循序格物。顧物理吾心，終判爲二，無所得入。於是出入於佛老者久之。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，吾性自足，不假外求。其學凡三變始得其門。自此之後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心爲學的。有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂爲主，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。」

如將上述歷段文字，比較對觀，其間不同者，只是：（一）緒山謂「學三變」、「教三變」，梨洲則改爲「成學前之三變」與「成學後之三變」。（二）梨洲在「學三變」的第二變中，加了幾

句陽明如朱子般格物而碰壁的話，其餘三變意思全同。（三）緒山「教三變」中的第一變和第二變，梨洲則併爲成學後的第一變。並將陽明晚年的「知行合一之說」移於成學後的第二變。（四）緒山「教三變」中的第三變，梨洲則改爲成學後的第二變。並將陽明「居越以後」的一段晚年工夫，作爲成學後的第三變。梨洲雖承襲緒山之說，但梨洲確能就緒山未盡之意，發無餘蘊。這不能不說是梨洲對王學的一貢獻。方外大德——太虛大師視此爲「梨洲精研王學而有得之談。陽明之一代道學生涯，昭然畢露，更不須添著一字。」（見太虛大師全書，論藏：宗用論（二）論王陽明一文。）

太虛根據梨洲這段話，於王學又有精闢之發揮。他說：

「……然綜貫陽明一生者，則良知二字而已。其爲學三變而入門，則由未得良知而悟得良知也。其默坐澄心，則持守良知而養良知之體也。其致良知，則篤行良知而充良知之用也。其亦日當空，則承持守篤行之後，所獲粹然良知之果也。此在陽明之自成其己，洵可謂臻其極矣。」（同上引。）

梨洲所謂陽明的成學前三變與成學後三變，在太虛手中，就明顯地劃出了四個階段來。即成學前三變，爲第一階段，成學後三變，則爲二、三、四階段。並就各階段之作用，亦簡畧道出。太虛又說：

「……而陽明則不唯能發見之——龍場大悟——，且能持養之——靜坐澄心（按：太虛亦只看見陽明工夫「靜」的一面，仍沒有看到他工夫「動」的一面。）——；不唯能持養之，且能施行之——以致良知修己化人，致君澤民，知行合一——；不唯能施行之，且能充實之——亦日當空，萬象畢照——。所以爲家儒仲尼以來之一人也！……第陽明所以能發見良知而持養之者，以淵源於宋學及禪宗也。……故

向禪中悟得，却向儒中行取也。『悟得良知』，『存省良知』，『應用良知』——致吾心良心（？）於事物事物，而事物物皆得其理——『完成良知』。從悟得良知之一貫工夫，終不外即知即行，知行合一。陽明道宗之在是，不諱可知歟？（同上引。）

所謂「悟得良知」，存省良知，「應用良知」，與「完成良知」，無異乎太虛在爲王學劃出了四個工夫段落。有此工夫段落之劃分，則陽明良知思想之如何形成，即不難獲得一近似之了解。拙文「王學真相之探討」中，所述陽明的工夫段落，即是以此爲依據的。

王學中這一工夫段落，雖經緒山、梨洲、太虛前後四百年的探索，才發掘出來，固然費苦心，然而，這究竟是陽明自己的成就呀！陽明此一成就，於宋明理學到底具有若何價值呢？要回答此一問題，須得從理學的開山祖師——李習之說起。

理學中有道統的觀念，也有師道的尊嚴。昌言師道，確立道統，又自韓昌黎始。所以錢賓四先生說：「韓氏論學雖疎，然其排釋老而返之儒，昌言師道，確立道統，則皆宋儒之濫觴也。……治宋學者首昌黎，則可不昧乎所入矣。」（見中國近三百年學術史。）昌黎「昌言師道，確立道統」，爲宋儒開風氣，這是事實。不過宋儒師道之所以尊嚴，賴有道統觀念的倚恃；而道統觀念的背後，則是一個本體在支持。本體又由工夫所證成。本體和工夫，才是理學或宋學的核心。從這一核心點說，昌黎實茫無所知。（這是以理學的尺度來看昌黎。實則昌黎的道統觀念與師道尊嚴，其內容在宋儒手中，已經變質了。）現在還是不窮源，不得不說其高弟李習之居首座。習之曾從溪山遊，於理學造詣極深。其「復性書」，即中國思想史上融釋歸儒的第一部精心傑作，所以說習之才是理學的開山祖師。但習之的工夫究竟如何做？我們只讀復

性書，是無從了解的。習之以後，在這方面造詣極深的，要推周濂溪和邵康節。但濂溪、康節畢生的工夫，實在也看不出有一個段落來。之後，則是橫渠、明道與伊川。明道實地工夫深，其「定性書」中所說的工夫段落，雖隱約可睹，但仍是模糊的。至於橫渠、伊川，更無從探索了。南宋朱陸對峙，然「八字看腳，理會着實工夫者」（朱子語），惟象山一人而已。象山工夫雖深，如不由陽明上溯，我們還是無法理會。至於晦翁，「其爲學也，窮理以致其知，反躬以踐其實。居敬者，所以成始成終也。」（見黃勉齋朱子行狀。）根本就無工夫段落可說。故晦翁一生，是否已衝破象山工夫的第一關——「發明本心」，或「復其本心」（即陽明的悟得良知）這倒是一個問題。此下由元而明，理學巨擘，惟陽明一人而已。凡陽明以前的理學和陽明以後的理學，其造詣深者、淺者，甚至無甚實地工夫單憑思索得來者，都可以陽明的工夫段落作一尺度，去瞭解它，去衡量它，去鑑別它。這實是今天打開宋明理學寶庫的鎖鑰。其自身之價值在此，其於理學工夫方面之貢獻亦在此。

三

以上把王學工夫的段落問題說了，這是屬於第一條纜索。此下則說王學工夫的內涵問題。

所謂王學工夫的內涵問題，意即王學中包涵了那些工夫的問題，或陽明一生究竟做了些什麼工夫的問題。此項研究，便不如工夫段落之省事。因爲工夫段落問題，有緒山、梨洲、太虛等前後四百多年的研究成果和現成資料，可資依據，只要把它們貫穿起來就行了。至於工夫內涵問題，要述說它，又無成規可尋，這就不簡單了。雖然不簡單，但可依據上項工夫段落加以演繹，及其他有關資料加以歸納，亦不難找出一條線索來。

據作者意見，陽明一生，似不外下列三套工夫：（一）朱子

的格物工夫，（二）佛老的觀照工夫，（三）孔孟的體驗工夫。這三套工夫熔為一爐，千錘百鍊，才鑄成他的良知思想。

（一）朱子的格物工夫

朱子的格物工夫，主要是「向外覓理」。此點黃梨洲早就說過。朱子格物補傳的「即物窮理」，正是這項工夫的最佳說明。「窮理以致其知，反躬以踐其實」，是否全部行得通，這是另外一個問題，不去討論。但欲求經驗知識的積累，必須「窮理以致其知」的格物工夫，又是千真萬確的事。這項工夫雖源於大學，但更追進一層，實來自孔孟。孔孟固未明言格物工夫，而孔子棲棲皇皇，救世淑世的悲願，孟子「當今之世，舍我其誰」的抱負，如真無格物工夫，又怎能濟事？這是屬於儒家「智」的一面。大學作者、朱子、陽明，以及宋明其他理學家，均承此一傳統。論格物工夫的淵源，似應如此。而陽明的格物工夫，極明顯的又是源於朱子。據年譜卷一記載：

「是年（孝宗弘治二年），先生始慕聖學。先生以諸夫人歸，舟至廣信，謁婁一齋諒，語宋儒格物之學。謂聖人必可學而至，遂深契之。」

這是陽明十八歲時，首次與理學前輩婁一齋的接觸。其步入朱子格物途徑，亦自此始。年譜卷一又云：

「是年（弘治五年），為宋儒格物之學。先生始侍龍山公於京師，徧求考亭遺書讀之。一日，思先儒謂衆物必有表裡精麁，一草一木，皆涵至理。官署中多竹，即取竹格之。沉思其理不得，遂遇疾。」

朱子的「即物窮理」，主要是在書本上去覓理，並不是在客觀的自然界去覓理。他的方法，亦不同於今天的科學方法。此時陽明（時陽明二十一歲）却以科學家臨牀的態度，去格竹子的理——物理，可是他所用的方法，又近乎一般哲學家的方法，故「沉思其

理不得」而終於失敗了。陽明二十六歲，又學兵法，精究兵家秘書。於是由格「物理」不得，一轉而格「事理」。年譜同卷又云：

「是年（弘治十一年），……一日，讀晦翁上宋光宗疏有曰：

『居敬持志，為讀書之本。循序致精，為讀書之法。』乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得。又循其序，得漸漬浹洽；然而物理吾心，終若判而為二也。」

格竹失敗的陽明，在六年以後（時陽明二十七歲），仍於朱子「窮理」不忘，乃照朱子「循序致精」的讀書方法，去第二次做格物工夫（嚴格講，這不是格物工夫，而是格書本的工夫）。然其格物所得，是「物理吾心，終判為二」。從此在「窮理」的一面，就決定他與朱子分途。次年，陽明二十八歲，「舉進士出身」，並上「邊務八事」。此疏價值若何，陽明晚年亦有評定。錢緒山云：

「昔門人有讀安邊八策者。先生曰：『是疏所陳，亦有可用，但當時學問未透，中心激忿抗厲之氣。若此氣未除，欲與天下共事，恐於事未必有濟。』（按：王安石之所以失敗，由此亦可看出幾許消息來。）」（見錢氏刻文錄叙說。）

換句話說，二十八歲的陽明，經世之學是具備了，惟一所缺的，就是心地工夫的修養。

以上所說，乃陽明作知識積累的格物工夫的一個重要階段。此下直到他四十歲止，於政治上並無表現。茲後他四十五歲巡撫南贛，直迄五十七歲總制四省軍務，在這十三年中，建立了不少的豐功偉績，便是他由格物工夫所積累的知識之實際應用。這是有形的一面。還有無形的一面，是他三十七歲龍場「見道」後，一直不斷地在做他「事上磨鍊」的格物工夫。此點詳後，茲不細說。

現在有一個問題，即就陽明自己說，積累知識的格物工夫既然這樣重要，為什麼他教人時，却很少提到這一面？甚至代表他

晚年思想的「大學問」、「拔本塞源論」及「四句教」等，就文義上去考察，根本就無此項工夫可說，這豈不是陽明教人忽畧知識學問嗎？此點熊十力先生曾說：

「明儒變宋，則陽明子雄才偉行，獨開一代之風，然其末流不免為狂禪，或氣矜之雄，卒以誤國。陽明教人，忽畧學問與知識，其弊宜至此也。」（見熊先生熊行篇疏釋）

關於這一點，作者試在此畧為分疏：

第一、陽明平生教人的話，都是他自己經歷過後才說出來的。並且還以他自己的工夫段落中的進詣，作為教人的標準。他自己積累知識的格物工夫，早在二十八歲以前就做過了，所以他此後教人，就很少提到這一面。

第二、在陽明門人中，有的是當時名流，有的久居官職，有的初入仕途，有的正求科第，有的分任教席。這些老一輩和少一輩的王門學者，決非今天的大學生所能比擬。他們對於應世所應積累知識的格物工夫，早就做過了。故陽明此時，似無再事提接的必要。

第三、就陽明雙重的體用之學說，良知才是「大本大原」，「制度文」，只是「外面末節」。此點細讀傳習錄上黃誠甫問「顏淵為邦之問」一條（詳侃錄），即可明白。而當時的學風，又只注重積累知識的「外面末節」，於人生的「大本大原」，毫不理會。故陽明如此教人，主要在匡救時弊，開拓人生。

第四、在「大學問」、「拔本塞源論」和「四句教」裡，主要的是以陽明自己的工夫進境來立論。這些文字背後所隱藏的核心人物，便是陽明自己。以他自己做標準，積累知識的格物工夫和「事上磨練」的格物工夫，早就爐火純青，似不必再流歸於字裡行間。其所潛藏的格物工夫，要在承其教、讀其書者之善於會心默識而已。

故從有形的和無形的兩面來綜觀陽明全幅思想，陽明自己不但有極湛深的格物工夫，其教人似亦未「忽畧學問與知識」的格物工夫。

如將陽明、朱子的格物工夫，比較分析，如實地說，陽明在這方面只算「格事」工夫，朱子只算「格書」工夫。要名實相符的「格物」工夫，還得上溯先秦墨子一派的學者。情乎在理學中，這一派真正的「格物」工夫，並沒有承傳下來。今後如能將「物理」（指自然科學）吸收融攝於理學中，則理學中就有道道地地的格物工夫了。

以上說的是陽明如朱子般的格物工夫，此下則說陽明自己獨擅的格物工夫。陽明自己獨擅的格物工夫，實際上，是一種「格心」的工夫。這種格心工夫，既涵佛老的觀照工夫，又有孔孟的體驗工夫。茲先說佛老的觀照工夫。

（二）佛老的觀照工夫

朱子的格物工夫，是「向外覓理」，佛老的觀照工夫，則是「向內覓理」。（黃梨洲在明儒學案中說：「程朱向外覓理，陸王向內覓理。」）向內覓理的觀照工夫，在中國思想史上，要以道家的老莊為最當行本色。老子主張清靜無為，「致虛極，守靜篤。」老子這些話，如真實去用番功夫，便知他是一種觀照工夫。但老子的觀照工夫，還不如莊子顯著。莊子內篇裡所說「神凝」、「心齋」、「坐忘」的話，恰是不折不扣的觀照工夫。此後兩漢魏晉代表神仙思想的仙學——道教，亦建築在觀照工夫的基礎之上。下迄隋唐，最以此項工夫擅長者，莫過於禪宗，所謂「修禪觀行」是也。禪宗之外，如天台、華嚴，其主勞工夫，仍植基於「禪觀行」上。天台的「一心三觀」，華嚴的「法界觀」，如把它們當成一種西方式的哲學看待，既難解其妙義，更難取信於人。祇有極深的觀照工夫，才能洞其精蘊。至於最重名言分析的那識

，將萬法分析結果，最後要求我們自己的「元成實性」（即禪宗的本來面目），還是需要作「五位」、「六度」及「十地」等修持工夫。而這些工夫中，仍以「禪觀行」為主。故此項工夫，在佛家以禪宗為捷徑。

佛老是項工夫，却被儒家吸收過來。唐代的李習之，即是吸收這項工夫的第一人。於是這項工夫，自此亦成為宋明理學的基本工夫之一。所謂「逃入佛老」，不是光去啃佛老的書本，而是在實地做佛老的工夫。宋明理學家都具有這項工夫。即以兩頭都無着實」的朱子而論（象山與朱子辯無極第二書中，說朱子「兩頭都無着實」，彼此只是葛藤末說。」意謂朱子於濂溪一脈的理學與禪學，都無實地工夫。）還是具有相當的工夫。如云：

「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊；問渠那得清如許？為有源頭活水來。」（觀書有感。）

這就是觀照工夫所呈現的一種境界。又如：

「昨夜江邊春水生，鰾鱖巨鯢一毛輕；向來枉費推移力，此日中流自在行。」（泛舟。）

此種觀照工夫所得的又似近乎「禪宗」的境界了。

陽明此項工夫，直接源於佛老，與一齋、晦翁都無關涉。他十七歲那年的新婚之夜，與鐵柱宮道士臥坐一榻，叩問養生之說，即與道教這項工夫接觸的開始。二十七歲，「偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。」（見年譜卷一、弘治十一年。）三十歲，遊九華，宿無相、化城諸寺，訪道者蔡蓬頭。又歷嚴陵，入地藏洞，訪異人。並「後有會心人遠之歎。」（同上卷、弘治十四年。）三十一歲，「築室陽明洞中，行導引術。久之，遂先知。」（同上卷、弘治十五年。）所謂「先知」，却是由這項觀照工夫得來的智慧光明境界。佛家謂之「神通」。其「先知」之深度與廣度，恰與這項工夫深淺成正比。階明此時既有如許工夫，而陽明一生為何

不隱於佛老，終必返之儒家？同年年譜云：

「……已而靜久，思離世遠去。惟祖母岑與龍山公在念，因循未決。久之，又忽悟曰：『此念生於孩提，此念可去，是斷滅種姓矣。明年，遂移疾錢塘西湖，復思用世。』」

此乃陽明由出世思想轉入入世思想的關鍵所在。

陽明的仙學工夫，大體如上所述。此下則說他的禪學工夫。陽明三十七歲在龍場驛所做「日夜端居澄默，以求靜一」的工夫，即是禪宗的觀照工夫。此後他四十二歲，在滁州督馬政，答孟源「靜坐中思慮紛雜」之問，更明顯的又是此項工夫。不特此也，即傳習上答梁日孚「一者，天理。主一，是一心在天理上。」（薛侃錄）的話，還是這項工夫的變相說法。蓋「一心在天理上」的「主一」或「居靜」，就陽明此時教人說，與禪宗「看本來面目」的教法，並無差別。至於這項工夫究竟如何做，容後再說。

（三）孔孟的體驗工夫

陽明「格心」工夫的另一面，便是孔孟的體驗工夫。孔孟的體驗工夫，亦是「向內究理」。其與觀照工夫「向內究理」之不同處，是後者必須人我雙忘，能所俱泯，前者則人中有我，能所判然。易言之，體驗工夫，必須以我為主體而著在人上、事上或物上；觀照工夫，連主體的我也不要，人、事、物，一切不著。

孔子的體驗工夫，一個「恕」字，便是最好的說明。所謂「己所不欲，勿施於人。」又是「恕」字最恰當的註腳。恕者，即處處能替他人設想也。處處能替他人設想，則「內省不疚」而心安理得。至於孟子的體驗工夫，則以「乍見孺子將入於井」一則故事，為最佳例証。這則故事不一定是實然的，但如真有其事，則必是應然的。何以故？如我們也「乍見孺子將入於井」，而無「怵惕惻隱之心」地流驚，真是「非人也」。孟子時代人心的這

一面是如此，今天亦如此，將來還是如此。這是人心之所同然處。孟子當時不一定真見得孺子將入於井，但孟子能發掘人心之同然處，這不能說不是孟子極深的體驗工夫之展現。此後大學說的「絮矩之道」，即承傳孔孟此項工夫而來，並加以系統地發揮。這是屬於儒家孔孟的「仁」唯一的修持工夫。

孔孟的體驗工夫，在宋明理學家手裡，又作極度的發揮。由人而事而物，甚至還要「萬物一體」。（謂與觀照工夫，就有密切關連。）如「周茂叔窗前草不除」，云：「與自家意思一般。」程明道於窗前茂草，「欲常見造物生意」；於盆池小魚，則「欲見萬物自得意」。於是他說：「萬物靜觀皆自得」。這些都是屬於體驗工夫，而不是屬於觀照工夫。何以故？以茂叔、明道之自得，而設想窗前草、盆中魚，亦同樣自得也。（如趙實論之，窓前草，盆中魚，其自身是否同樣自得，實是一不可知的問題。）宋明儒所謂「返諸六經」，不是在文義上替孔孟作註解，也不是懸空立一套理論替孔孟思想找根據，而是腳踏實地的去做孔孟的體驗工夫。（這一點，朱子比較例外，但朱子還是有相當工夫的。）

陽明的體驗工夫，應從他三十一歲「思離世遠去」，三十二歲「復思用世」的一念之轉算起。他三十四歲在京師，「專志授徒講學」。并與湛甘泉定交，「共以倡明聖學為事」。陽明此時雖已倡言「身心之學」，但他對這套學問之有真實受用，還是從他三十七歲龍場「見道」時才開始。

陽明「見道」以後，此項體驗工夫著於實際事為上表現得最精彩的，莫過於他四十八歲平宸濠後，兼江西巡撫，次年三月，疏請寬租一事。其疏有云：

「流移之民，聞官軍之將去，稍稍息延望，歸聽其故業。足未入境，而顛已繫於追求者之手矣。夫荒旱極矣，而又因之以變亂，變亂極矣，而又加之以帥旅。師旅極矣，而又竭

之以供饋，益之以誅求，而之以征斂。當是之時，有目者不忍觀，有耳者不忍聞，又從而剋其膏血。有人心者，而尚忍為之乎？……故寬恤之虛文，不若蠲租之實惠。賑濟之難及，不若免租之易行。今不免租稅，不恤誅求，而徒曰寬恤賑濟，是奪其口中之食，而曰吾將療汝之餓；剝其腹腎之肉，而曰吾將救汝之死。凡有血氣者，皆將不信之矣。」（見奏疏卷三，乞寬免稅糧急賑民困以弭災變疏。）

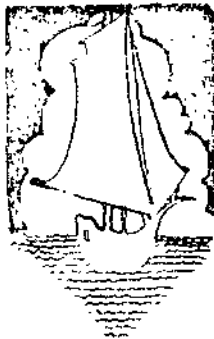
由於武宗昏亂所造的苛政，固歷歷如繪，而就身任當時地方最高長官的陽明言，不能不說是從體驗工夫而來的「仁心」的自然流露。此疏上後，如石沉大海。陽明無已，乃在權貴範圍內，「計處軍需變賣官銀，代民上納」了事。

其次，如陽明五十一歲時所上的「辭封爵普恩賞以彰國典疏」，於體驗工夫而來的「仁心」的流露，亦展露無餘。疏中有云：

「夫殃莫大於明天之功，罪莫大於掩人之善，惡莫深於墾下之能，辱莫重於忘己之耻。」（見奏疏卷三）

其視一般長官之於部屬，「明天之功」，「掩人之善」，「墾下之能」，「忘己之耻」者，真不啻霄壤之隔！

綜上所陳，故知王學工夫的內涵，既有朱子的格物工夫，又有佛老的觀照工夫，更有孔孟的體驗工夫。格物工夫求「智」，觀照工夫求「慧」（這是超認識的），體驗工夫求「仁」。由於這三套工夫，交融和合，步步推進，才劃出一工夫段落來，才形成陽明的良知思想。這又是本文敘述的第二條線索。



王學的工夫問題（下）

林繼平

四

要論述陽明良知思想之形成，必須以工夫段落作經，工夫內涵作緯，藉經緯的錯綜關係，以展示其思想如何凝斂，如何進展，如何擴充，如何完成。其次，陽明有些話，說得過於簡畧，爲了敘述方便，易於瞭解，某些處不得不借助於二曲，來替陽明分疏。

陽明成學，實自「悟得良知」的第一個工夫段落開始。此一段落，極關緊要，如不明白，其他各個段落，也就無法理會。然而陽明在此一段落中，不僅說得簡畧，甚至令人有無從摸索之感。如他三十七歲困居龍場的大悟，年譜僅云：

「忽中夜大悟格物致知之旨。窮理中若有人語之者。不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，誤也。」

如以極隨嚴的態度去探究，試問陽明此時「大悟格物致知之旨」，到底「悟」的是什麼？且「窮理中若有人語之者」的話，更似神秘。如上述問題不獲解答，則「始知聖人之道」以下云云，決難如實了悟。以後陽明四十七歲，在龍，刻朱子晚年定論，其序中亦提及此事。序云：「昔謫居龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟。証諸六經四子，洞然無復可疑。」如與前舉年譜的話，比較對觀，同樣不得其解。再後，錢緒山在陽明先生年譜序中有云：「謫居龍場，荷困排已，萬死一生，乃大悟良知之旨。」同時王龍谿於刻陽明先生年譜序亦云：「及居夷三載，動忍相益，始超然有悟於良知之旨。」於是對陽明龍場「大悟格物致知之旨」的話，始得一初步認識。即他在龍場所悟的是「良知」。

。但若進一層追問：悟得良知的工夫如何？年譜則止說了一句「日夜端居澄默，以求靜一」的極籠統的話。單憑這句話，欲求領會其初步工夫之底蘊，是決不可能的。此外，止有從他五十歲以後所講的一段話裡，畧可看出幾許消息。傳習錄云：

「問：『近來用功，亦覺妄念不生，但腔子裡黑窅窅的，不知如何打得光明？』先生曰：『初下手用功，如何腔子裡便得光明。譬如奔流濁水，纔貯在缸裡，初然雖定，也只是昏濁的。須俟澄定既久，自然渣滓盡去，復得清來。汝只要在良知上用功。良知存久，黑窅窅自能光明矣。今便要責效，却是助長，不成工夫。』」（傳習錄下，黃修易錄。）

這段話，本來是陽明如實講的。但無相當踐履工夫（指觀照工夫言），恐怕還是不得其解。這是王學入門的第一關，已如此隱晦難明，那就難怪乎王學之不易被人理會了。這些處不能說不是王學自身的缺陷。欲彌縫此一缺陷，就非請陽明一百五十年後的二曲出來，爲他分疏不可。

此下即申釋陽明如何「悟得良知」的問題。

要悟得良知，首先必須「立志」，尤其要立「必爲聖人之志」。易言之，即人生要有一個嚮往，要有一超越現實的人生境界之追求，這才够得上稱爲「立志」。如老是墮在物慾中地「隨波逐浪」，這就不算得有志了。其次要「有誠」，存誠即是「存一己之良知」的心。是則爲是，非則爲非，一點欺瞞不得自己。「爲聖人」是人生嚮往之標的，「立志」是實現此一標的之推動力，「存誠」則是在此嚮往過程中的覺察力。而「立志」、「爲聖人」、「存誠」，都是陽明平生極愛說的話。其自己如此，其

教人亦復如此。

陽明悟得良知的工夫，是從靜中入手，茲即以靜中為例。此一階段，可約為三個步驟解說：

(一) 掃除妄念

掃除妄念，只是這項工夫消極的一面。其目的在掃除有妨工夫的一切障礙。二曲謂之「消積」。他在消積篇裏說：

「詩文蓋世，無關身心；聲聞遠播，甚妨靜坐。二者之累，廓清未盡，即此便是積。廣見聞，博記誦，淹貫古今，物而不化，即此便是積。塵情客氣，意見才識，胸中一毫消融未盡，即此便是積。功業冠絕一世，而胸中功業之見，一毫消融未盡，即此便是積。道德冠絕一世，而胸中道德之見，一毫消融未盡，即此便是積。以上所積，雖深淺不同，其為心害則一。總之，皆骨董積也。」（二曲集卷十九、消積）。

這些「骨董積」，便是一切妄念的根源。若不徹底掃除，極妨靜功。至於掃除的方法，務必先要在認識上勘破「人生到頭一場空」。人生如真的勘破了，由這些骨董積而來的妄念，也就少了。不僅妄念減少，甚至還可做到一念不起的地步，做到這一步，僅赤裸裸地露出來陽明的「掃除廓清」後的一個現成良知。如有這個現成良知作底子，再用上述「立志」的推動力和「存誠」的覺察力，向前邁進，那就無甚障礙了。至於年譜卷一載孟漁「靜坐中思慮紛雜」之問及傳習錄上載陸澄「聞思雜慮，如何亦謂之私欲」之問，都是患的同一毛病。他們把現實人生還勘不破，名利心太重，所以這項工夫才做不下去。

(二) 提起正念

此時胸中妄念掃除淨盡，雖無物累，必有一念。如無一念，不是昏睡，便是頑空。而此一念，又即假設的正念（按：此一假設的正念，即陽明教人時所說「主一」，是專主一箇天理」的「天理」。）須

時時提起，精精明明，綿綿密密，「如雞抱卵，如龍養珠。用志不分，乃凝於神。」（二曲語，見答張澹菴書。由此上溯，便知莊子「其神凝」一語之本義。）此項「凝神」工夫，即上蔡的「常惺惺法」，亦即延平的「澄坐默心」。

假使一念遂外，又將奈何？關此，二曲語錄有詳切的說明。兩岸彙語云：

「問：『靜坐，所以收斂此虛靈也。而一念省存，隨一念遂外，奈何？』先生曰：『此切問也。然亦無他捷法，惟有隨逐隨覺，隨覺隨斂而已。久則自寂自定。靜坐時如此，紛擾繁冗時亦如此矣。譬猶濁水求澄，初時猶濁，既而清濁各半，久則澄澈如鏡，自無纖塵。』」（二曲集卷三。）

而此「一念省存」的「一念」，即要提起的正念。「隨一念遂外」的「一念」，即要掃除的妄念。「隨逐隨覺」，即以覺察力來掃除妄念。妄念掃除之後，則將正念扶起，向內收斂，直沉到底就行了。如此，自能「澄澈如鏡，自無纖塵」。積力既久，便可達到身心兩忘，能所俱泯，朗然大靜的境界。臻此靜境，即有「光明」顯現。故二曲說：「用功積久，靜極明生。」（二曲集卷一、悔過自新說。）這一「光明」境界的初步顯現，即佛家所謂「慧」的開端。故維摩經羅什註云：「心係一處，名為止；靜極則明，明即慧為觀。」所謂「止觀」，即是「定慧」的另一說法。而「定慧」之「慧」，乃一超越認識之智慧，不屬於經驗知識範圍，亦非經驗知識所能解悟，所能認識。不過「靜極則明」或「靜極明生」的「慧」，還只是一個起點，以後還有多少工夫在。前引陽明「良知存久，黑窣窣自能光明矣」的話，即是指的這一境界說。

(三) 悟得本體

現在的問題是：此一假的正念，如何脫落，真的正念，又如

何呈現？及到真的正念呈現時，便是悟得本體。關此，二曲又說：

「須待時向自心隱微處，自參自求，自體自認。不拘有事無事，閒中忙中，綿密勿輟，積久自徹。」（二曲集卷十，南行述。）

「須是勇猛省克，拔去病根，使心若死灰，不致緣境出入，方有實際。」（二曲集卷九，東行述。）

「此事須落盡聲華，一味收斂。斂之又斂，如枯木寒灰，一念不生，則『正念』自現。故學問不大死一番，則必不能大徹。」（二曲集卷十，南行述。）

一言以蔽之，必須勇猛精進，力到功深，方能徹悟。當徹悟時，此一假的正念，自然脫落，真的正念，自然呈現。假的正念脫落，禪宗謂之「打破漆桶」。真的正念呈現，禪宗謂之「悟道」。理學則謂之「見道」。（又稱「悟性」。）陽明這段工夫，雖未明白說出，但把他「某於此良知之說，從百死千難中得來」的話，去仔細省察一番，便知其來之不易。而「從百死千難中得來」一語，與上述二曲「故學問不大死一番，則必不能大徹」的話，作一比較，在文義上又有什麼區別？

至於「見道」後之境界如何？二曲對之曾有「靈機天趣，流溢滿前。欲首徹尾，本自光明」的描述。（這是二曲三十一歲見道時語。見歷年紀略順治十四年。）陽明則隻字未提。以後錢緒山在陽明先生年譜序中，才有「……萬死一生，乃大悟良知之旨。……盡吾心之靈，徹顯微，忘內外，通極四海而無間，即三聖所謂中也。」的補充說明。王龍溪於陽明先生年譜序中，亦作類似的說明。他說：「……始超然有悟於良知之旨。無內外，無精粗，一體渾然，是即所謂本發之中也。」（按：向以爲大禹談「允執厥中」與「中」及中庸「未發之中」的「中」，宋明理學家均以此「本體」

。故昌黎的這統觀念的內容，至此早已變換了。）如用現代語說，這一見道後的境界，即一超認識的、超時空的、無限光明的人生最高境界。這一境界，佛家謂之「慧」或「智」，（此與儒家之「智」，大異其趣。）亦即禪宗的「本來面目」。至此，也許有人會說我的「禪味」太重。誠然，這一點我的禪味是重。可是陽明自己也說過：「本來面目，即吾聖門所謂良知。」（見傳習錄中，答陸原靜第二書。）這一「本來面目」的本體良知，全由觀照工夫而來。不然，就很難識得良知的本來面目了。

以上說的是第一個工夫段落如何「悟得良知」。陽明自己悟得良知，也許不盡相同。因為他的妄念，在謫官龍場時，早就掃除了。但我們要悟得陽明同樣的良知，就非如此下手不可。悟得良知之後，第二步就該「存省良知」。

陽明在「存省良知」的第二個工夫段落中，最重要的話，似不外說「知行合一」、「心即理」、「靜處體悟」與「事上磨鍊」這幾句。這幾句話中，除「心即理」屬於王學的認識問題，「知行合一」即變相的事上磨鍊，容專文論述外，此處僅就「靜處體悟」與「事上磨鍊」二語，來申釋陽明這一階段的工夫。

陽明自三十七歲龍場見道、悟得本體良知後，次年在貴陽，即論「知行合一」。知行合一，就此時陽明自己說，實是他從靜中悟得本體良知到動中磨鍊本體良知的工夫之轉變。從此一轉，他以後不僅在靜中用功，同時更要在動中用功。無論動靜用功，其目的不外復其已現後之本體，使之繼續不斷地再現而已。

（一）靜處體悟

陽明倡「知行合一」的次年，卅九歲。其工夫似由動的一面，復轉向偏重在靜的一面。他在辟廬後知縣的歸途中，即「悔昔在貴陽舉知行合一之說，紛紛異同，同知所入」。於是乃「語學

者悟入之功」。所謂「悟入之功」，又即「與諸生靜坐僧寺，使自悟性體，頗恍恍若有可即者。」（均見年譜卷一，正德五年。）故「靜處體悟」，即於靜中「自悟性體」（自悟良知本體）之意。此時陽明教人如此，其自己工夫進詣亦如此。陽明要時時見得他自己的良知本體，單就「知行合一」的動中磨鍊，最初是不易奏效的。因此，他不得不改走老路。以後因友生發問，就常常提到這方面的話。一直到他晚年，還是認為是「致良知」的基本工夫之一。故他說：

「……故邇來祇說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體，原是無動無靜的。此便是學問頭腦。」（傳習錄下、錢德洪錄。）

靜處體悟，易言之，又是陽明「存養是無事時省察」（見傳習錄上、陸澄錄。）的話。「無事時省察」，才能改過遷善。能改過遷善，使心無內疚，則工夫始易得力也。此項工夫，如細密地說，又是靜中主一。靜中「主一」，是專主一箇天理。」（見前引。陽明在省良知說，這箇「天理」，不是假的正念，而是真的本體。）如此說來，「專主一箇天理」，就與禪宗的「看月」（悟道後的保任工夫）無甚差別了。

此項工夫之目的，在使良知本體能於靜中時時呈現。本體能於靜中時時呈現，即靜中存省良知也。如若是從靜處用功，其結果便「漸有喜靜厭動，流入枯槁之病」，遇事仍不得力。故必須在事上去磨鍊。

（二）事上磨鍊

陽明靜中存省良知是「靜處體悟」，其動中存省良知，則是「事上磨鍊」。這是陽明畢生最重要的工夫，也是一項最難做的工夫。從他三十八歲倡「知行合一」說起，直到他五十七歲去世時止，可說無日不在事上磨鍊。如他說：

「人須在事上磨，方立得住；方能靜亦定，動亦定。」（傳習錄上、陸澄錄。）

以後這一面的話，或明或暗，實在說得不少。如前引「隨你去事上磨鍊也好」，便是他晚年講的。

陽明的事上磨鍊，易言之，又是他「省察是有事時存養」（見傳習錄上、陸澄錄。）的說法。如能隨事省察，改過遷善，自然心安理得。心安理得，就可一心貫注於事上而不他馳。故明道云：「某寫字時甚敬，非是要字好，即此是學。」明道此語，最能道出動中主一的意義和精神來。如就陽明說，以他此時的發用良知去指導實際事為，使是則為是，非則為非；善則為善，惡則為惡。如此，是非、善惡，了然於心。是非、善惡，真能了然於心，無私意纏蔽，則可一心貫注在事上而不亂了。這便是陽明的動中主一，也是「一心在天理上」的「主一」。故陽明云：

「一者，天理。主一，是一心在天理上。若祇知主一，不知一即是理，有事時便是逐物，無事時便是着空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功。」（傳習錄上、薛侃錄。）

如將「一心皆在天理上用功」的話，落實下來，又即象山「在人情事變上做工夫」之說。傳習錄云：

「澄嘗問象山在人情事變上做工夫之說。先生曰：『除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂，非人情乎？自視聽言動，以至富貴貧賤，患難生死，皆事變也。事變亦祇在人情裏。」（傳習錄上、陸澄錄。）

陽明在人情事變上做工夫最得力的，莫若處宸濠一役後的張忠、許泰之變。其當時心境之苦，由他「以一身豪勝，死即死耳，如老親何」（見年譜卷一）的話，即可明白。故此後他說：

「某於良知之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。」（見錢德洪刻文錄叙引。）

如替陽明分疏，他講官龍場，悟得良知，是「從百死千難中得來」。此刻存省良知而底於成，更是「從百死千難中得來」。此良知學之「極高明」的一面，所以易而難也。（本體良知，屬於王學極高明的一面，現成良知，則是王學道中庸的一面。）

在人情事變上做工夫，即是事上磨鍊，或動中磨鍊。要使良知本體不僅在靜中能時時顯現，同時還要在動中能時時顯現，才算得力。這便是陽明在動中的存省良知。

故陽明存省良知，實分動靜兩面。後者屬於「靜處體悟」，前者則屬於「事上磨鍊」。而此兩面合攏來說，又即是一種動靜交養的工夫。此外，如錢緒山所說：「先生自南都以來，凡示學者，皆令存天理，去人欲以爲本」（見年譜卷一，正德十六年），及陽明在這一階段有關工夫方面的種種教法，總離不開這動靜交養的範疇。要工夫到這裡，才真能變化得氣質。近人「變化氣質」之說，連識見亦不及此，試問又如何變化得氣質呢？

存省良知，其目的在求「動靜合一」。陽明在答王純甫書中說：

「純甫平日徒知存心之說，而未嘗實加克治之功，故未能『動靜合一』，而遇事輒有紛擾之思。」（書錄卷一，與王純甫第二書。）

這是陽明四十二歲時論「動靜合一」的話。但動靜如何才能合一，此時陽明并未明白道出。以後他答門人問又說：

「動靜只是一箇。那三更時分空空靜靜的祇是存天理，即是如今應事接物的心。如今應事接物的心，亦是循此天理，便是那三更時分空空靜靜的心。故動靜祇是一箇，分別不得。知得『動靜合一』，釋氏『定慧』處，亦自貫注矣。」（傳習錄下，黃南錄。）

要了解陽明此處說的「動靜合一」，又不得不借助於二曲。二曲

在學端裡說：

「水激則珠自現，心激則性自明。故必以……虛明寂定爲本面。靜而虛明寂定，是謂未發之中。動而虛明寂定，是謂中節之和。」（二曲集卷二，時二曲四十二歲。）

二曲的「虛明寂定」，即陽明的「良知本體」。所謂「靜而虛明寂定」，即靜中呈現良知本體；「動而虛明寂定」，即動中呈現良知本體。無論動靜，此一良知本體都能呈現，故「動靜合一」。（按：中庸的未發之中與中節之和，二曲均以此一本體解釋。）故二曲又說：「新建論動靜合一，蓋就已成言。」（全上引。）如真明得二曲這番話，則陽明以本體良知說「那三更時分空空靜靜的心」，又以發用良知說「如今應事接物的心」，就不難契會了。而發用良知又源於本體良知，良知祇是一箇，「動靜只是一箇」，故云「動靜合一」。不過二曲專在本體上說動靜合一，陽明此處則在體用上說動靜合一，是其間又有區別。至於前引陽明「良知本體，原是無動無靜的」及「方能靜亦定，動亦定」的話，即與二曲說法，完全一致。

在這一階段，陽明雖說「知行合一」、「靜處體悟」、「事上磨鍊」以及「存天理，去人欲」等等，但歸結起來，仍不外「靜處體悟」與「事上磨鍊」兩句。其靜處體悟，主要用的是觀照工夫，附帶有體驗工夫。事上磨鍊，則格物、觀照、體驗三種工夫並用。其磨鍊以「人情事變」爲對象，則是格物工夫（實際上格物工夫）。在人情事變上，以「惟精惟一」的一念去磨鍊，即是觀照工夫。在磨鍊過程中，由本體良知顯爲發用良知——「仁」，即是體驗工夫。由於這三種工夫的交互並用，才做到「動靜合一」的境界。動靜合一的境界，即「內外澄澈」的境界，或「晝夜昭然如大圓鏡」（二曲語）的境界。臻至此境，存省良知的工作，始告完成。這便是陽明成學的第二個階段。前引劉宗周說的「視

總言動，大半以收斂為主，發散是不得已，即是指的這一階段。但梨洲只注意到「默坐澄心」（靜處體悟）的一面，還沒有看見「事上磨練」的一面。

× × ×
以上是說陽明在第二個工夫段落如何去存省良知。下面則說他在第三個工夫段落，又如何去應用良知。

陽明從五十歲倡「致良知」之教起，才是他正式應用良知的階段。年譜卷一云：

「是年（正德十六年），先生始揭致良知之教。……自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死。……乃這書守益曰：『近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尙疑未盡。今自多事以來，只此良知，無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺濶，無不如意。雖遇颶風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。』」

信得良知，何以能「忘患難，出生死」？忘患難，出生死，就常情言，不過看得開，放得下，完全採取魏晉玄學家一種任運自然的態度，（實則玄學家如郭象之流，既看不開，更放不下，只是逞其玄思之智力，筆下寫寫而已。）而陽明則不然。蓋工夫臻至「動靜合一」之境，雖處患難，亦無患難可說；雖有生死，亦無生死可了。故能「忘患難，出生死」也。既無患難、生死之牽纏，自無榮辱得喪於其間。無榮辱得喪於其間，所以才能徹底脫去「鄉愿意思」，「纔做得狂者」（見年譜嘉靖二年）。做得聖門的狂者，自「可免沒溺之患矣」。這不能不說是陽明在成己的一面良知的偉大用處。

陽明正式應用良知，其工夫仍不出「靜處體悟」與「事上磨練」兩句話。前者於答陸原靜書，即可看出消息。陽明引原靜來書云：

「佛氏又有常提念頭（即禪宗的參話頭）之說，其猶孟子所謂必有事焉，夫子所謂致良知之說乎？其即常惺惺（亦禪宗術語）……者乎？雖曰常提不放（即禪宗所謂話頭之意）……若加戒懼克治之功焉，又爲思善之事，而於本來面又未達一間也。（此由境經「不思善，不思惡，即明上座的本來面目」的話而來。）如之何則可？」

陽明答書云：

「戒懼克治，即是常提不放之功，即是必有事焉（就思想的考據言，中庸的戒懼、恐懼，孟子的必有事焉，未必就是禪宗的參話頭。）豈有兩事耶？此節所問，前一段已自說得分曉，末後却自生迷惑，說得支離，及有本來面目未達一間之疑。」（傳習錄中，答陸原靜第二書。）

由此書陽明師弟這一段問答的話看來，所謂「致良知」在「靜處體悟」的一面，實是不折不扣的禪宗的觀照工夫。至於後者，可以年譜載陽明之言爲証。年譜云：

（金）克厚……謂洪曰：「吾學得司廚而大益，且私之以取科第。先生常謂：『學必操事而後實』，誠至教也。」（見年譜嘉靖元年。時陽明五十一歲。）

按：是年二月十二日，陽明父卒，克厚以謹恪，任監廚，故有司廚云云。此處所謂「學必操事而後實」，亦即事上磨練的另「說法」。其工夫仍是格物、觀照、體驗三者並用。不過如梨洲所謂「默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之天則。」工夫純熟而已。（按：梨洲說陽明第三階段工夫，仍只注意到「靜」的一面，而忽略其「動」的一面。）

陽明之應用良知，作者在「王學真相之探討」中已說過，要由「動靜合一」做到「體用一源」。要做到「體用一源」，又必須能「化」。這箇「化」字，極關緊要，其來歷須得在此一提。

單憑王學自身去研究，這箇「化」字，是看不出來的。其來歷實源於二曲。二曲在「富平答問附授受紀要」（二曲集卷十五）中，把他四十九歲時的工夫段落，列一簡表，謂之「肘後牌」。

茲錄於次：

修九容	虛	經	無
恭	明	綸	無
提起	寂	參	無
放下	定	贊	無
默	擴善端	贊	無

當「經綸參贊」之後，必須能「化」，使胸中潛脫無物，一塵不染，始能即用以攝體，立復其本體之湛然。能復其本體之湛然，即是「無聲無臭」的境界了。而二曲的「經綸參贊」，實無異乎陽明的應用良知。陽明的應用良知，要真做到「體用一源」的境界，就非「化」不可。而梨洲謂陽明「默不假坐」云云，亦是工夫入於「化境」的寫照。如真能契會入化後「體用一源」的境界，則梨洲所謂「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。」這一段話的妙義，自能默契於心。

陽明最後一個工夫段落，便是「完成良知」。陽明如何完成良知，仍分兩面來觀察：一是大學問及四句教之釋格物，一是按本寨源論理想社會之構想，及征思田、平八寨、斷藤峽之事功。

陽明在大學問中釋格物云：

「物者，事也。凡意之所到，必有其事；意所在之事，謂之物。格者，正也。正其不正，以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。」

此云「正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。」與四句教「為善去惡是格物」的話，正相吻合。而「為善去惡是格物」的話，又即陽明沿宋儒「去人欲，存天理」一語的翻新。真能以精純專一的一念，向為善去惡的目標邁進，則「無善無惡」的心體或天理（均指本體良知），自會顯現。這仍是一種觀照工夫，偏於「靜處體悟」的一面。至於陽明五十四歲答顧東橋書的「按本寨源之論」，對理想的人文社會之構想（請看原書），亦可窺其「事上磨練之極關緊要。如著實在他反思、田，平八寨、斷藤峽的事功建功樹上看，更是他晚年極堅苦的一番事上磨練。其工夫內涵，仍是格物、觀照、體驗三者並用。不過如梨洲所謂「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，更無假借湊泊而已。」

在思想上，陽明此時表現得極精彩的，乃「萬物一體之仁」，（如答顧東橋書、答孟文蔚第二書、及大學問等。）這是偏重在體察工夫上。而「萬物一體之仁」的「仁」，其掛搭處，乃是在觀照工夫上。蓋由觀照工夫而得的良知本體，即「仁」之根源也。如陽明五十五歲復南大吉書，即云：

「夫惟有道之士，真有以見其良知之昭明靈覺，廓然與太虛而同體。太虛之中，何物不有？而無一物能為太虛之障。」他五十六歲，與黃宗賢書，亦云：

「……若良知一提醒時，即如白日一出，魍魎自消矣。」其論四句教時（時五十六歲），亦云：

「良知本體，原來無有。本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰陽晦氣，何物不有？而又何一物得為太虛之障？人心本體，亦復如是。」（見年譜嘉靖六年。）

所以梨洲最後才說出「如赤日當空而萬物畢照」的話來。

（接第6頁）