

古典文獻研究輯刊

潘美月·杜潔祥 主編

第二十編 第十五冊

明代心學編年史

姚文永 著

花木蘭文化出版社 出版

古典文獻研究輯刊

二十編

潘美月・杜潔祥 主編

第 15 冊

明代心學編年史

姚文永 著



國家圖書館出版品預行編目資料

明代心學編年史／姚文永 著 -- 初版 -- 新北市：花木蘭文化出版社，2015〔民 104〕

目 2+350 面；19×26 公分

（古典文獻研究輯刊 二十編；第 15 冊）

ISBN 978-986-404-096-4（精裝）

1. 理學 2. 明代

011.08

103027406

ISBN-978-986-404-096-4



古典文獻研究輯刊
二十編 第十五冊

ISBN：978-986-404-096-4

明代心學編年史

作 者 姚文永

主 編 潘美月 杜潔祥

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

企劃出版 北京大學文化資源研究中心

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml 810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2015 年 3 月

定 價 二十編 24 冊（精裝）台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

明代心學編年史

姚文永 著

作者簡介

姚文永，男，1978年生，河南延津人，2011年畢業於四川大學，獲歷史學博士學位，同年任職於山西運城學院。工作以來，主持教育部青年項目「《明儒學案》補編」一項，山西省姚奠中國學基金項目和四川大學專項項目各一項。出版專著《明代河東編年史》（鄭州：河南大學出版社，2014年版）、《黃宗羲〈明儒學案〉研究》（成都：四川大學出版社，2014年版）等兩部，發表論文二十餘篇。主要研究方向為明代儒學、河東文化等。

提 要

《明代心學編年史》是明代心學的編年史專著，涵蓋黃宗羲《明儒學案》所列出的明代王學學人及弟子，還有東林學派學人及弟子。同時，也有少量黃宗羲在《明儒學案》沒有收入的王學門人，此又有兩種類型：一種是黃宗羲認為不應入學案的，如李贄等；一種是黃宗羲受限於資料沒有列入的黔門學案，主要人物如李渭、孫應鼐、萬虞愷等。《明代心學編年史》對事件的記述除學人的生卒外，多關注其問學求師、思想轉折、學術論爭、著述刊刻等處，可以說《明代心學編年史》關注學人思想的發展、學術論爭與演進等。

《明代心學編年史》以綱目體為體例，以揭示明代王學發展與演變為宗旨，勾述明代重要王學學者的思想軌跡及其與其它學派的交流與論戰等，以讓學人有一個更為清晰的視角來觀察明代王學的發展脈絡。本文的主旨界定為：通過明代王學產生、形成、傳播、分化、論爭與沒落的歷史進程，在明代王學為主流的大背景下，既結合明代王學發展與演變這一線索和主旨，又同時體現了明代王學發展的個案與整體、論爭與分化、民間化與沒落等方面，對明代王學的發展演變以時間為經，以其論爭分化的空間為緯，全景式貫穿發展與演變這一主旨。為了使行文更為清晰，本編年分為三卷，分別是：卷一：王陽明早年悟道期；卷二：王陽明心學形成並漸成潮流期；卷三：王學後學成長並論爭期。



目次

體例、方法與內容	1
總 論	5
編年史	25
卷一：王陽明早年悟道期	27
卷二：王陽明心學形成並漸成潮流期	57
卷三：王學後學成長並論爭期	127
結 語	335
參考文獻	337
致 謝	349

體例、方法與內容

中國自古就有撰著編年史的傳統，孔子之修《春秋》、司馬光之作《資治通鑑》是其代表。作為一種史體，編年史具有其它體裁難以代替的作用。同時，明代思想史的研究也取得了很多進展，據筆者所知，關於明代思想研究的著作頗多。如嵇文甫的《晚明思想史論》、容肇祖《明代思想史》、王健《中國明代思想史》、張學智的《明代哲學史》等，當然，這還沒有計算很多通史的明代部分，但有一點是相同的，他們均非以編年形式貫穿明清思想史全過程。近代以來，對於中國學術編年，自三十年代劉汝霖出版《漢晉學術編年》、《東晉南北朝學術編年》開啓先河，麥仲貴《明清儒學家著述生卒年表》（臺灣學生書局，1977年9月出版）頗有特色，是書以儒學家活動為主線，凡主要儒學家皆有涉及，所收材料較為豐富並表明出處，頗便查詢。〔日〕今關壽麿《宋元明清儒學年表》（北京圖書館出版社2002年4月版）也是一部編年體著作，此書所述較為簡略，文獻資料也有限。2006年10月由陝西師範大學出版社出版了張豈之教授主編，劉學智教授副主編，由十位在中國思想史、哲學史、古籍文獻等領域學有專長的專家學者分撰的《中國學術思想編年》，該叢書共分六卷，包括先秦卷、秦漢卷、魏晉南北朝卷、隋唐五代卷、宋元卷、明清卷，是我國第一部以編年體的形式所撰寫的中國學術思想通史。《中國學術思想編年》所長在於其體例按條目和文獻原文分開，若干地方還有編者按語，可以使讀者有一個清晰的邏輯順序。但其編年仍嫌較簡，對許多具體事件照顧不夠。又是學術編年，對儒學關照不夠。同時，該書也存在著一些遺憾，如本書對原始文獻的引用還有一定欠缺。特別是在介紹人物生卒年時，沒有有效的利用年譜、碑傳、墓誌銘等更為原始的

文獻。這樣的後果是很多人物生卒年代有的沒有解決，有的存在一些錯誤，不能給讀者提供有效地使用依據。

另外，相關的編年體著作還有：《孔子大辭典》（附錄《評孔大事年表》，張岱年主編，上海辭書出版社 1993 年版。）本附錄編年至 1991 年。其條目亦不限於孔子，可以提供進一步完善的線索。

其它研究成果涉及儒學的各個方面，難以枚舉，按其類可分為以下數種：

a 各類人物年譜，尤其是各主要儒學人物年譜。北京圖書館藏珍本《年譜叢刊》和臺灣商務印書館於 20 世紀七八十年代出版的《新編中國名人年譜集成》涉及大量明代王學人物，是研究明代王學必不可少的參考書。

b 各類人物傳記和人物專題研究。傳記也是近年來人物研究的一個重要形式，是瞭解人物的一個重要管道，亦可以通過此得到擴展材料。同時一些以儒學與人物為主題的研究更值得參考，比如王畿儒學思想研究之類。

c 分期儒學史、學術史研究。明代儒學尚沒有王學的專門史，有一些儒學全史對此一階段有所涉及。比如姜林祥主編的《中國儒學史》、李申的《中國儒教史》、盧連章的《中國新儒學史》等都有明代王學的部分，足資參考。

d 各種圖書總目，儒學和經學研究目錄。如林慶彰編《經學研究論著目錄》等，都可以參考。

e 斷代史與歷史編年。斷代史有《明史》等、編年有《中國歷史大事年表》等，可做為背景材料。

f 學案體著作。黃宗羲的《明儒學案》可謂研究明代王學的重要參考資料；張豈之主編的《中國學術思想編年》，其體例和資料均可參考。

g 叢書類。四川大學古籍所主編的《儒藏》等。其中，《儒藏》中的明人年譜、碑傳是研究明代王學的重要參考資料。

h 各種和儒學相關的專書和優秀論文。如錢明的《明代儒學思想研究的回顧與展望》、彭國翔的《20 世紀宋明理學研究的回顧與前瞻》等等。

鑒於前人與時下的研究成果，本文的體例、方法與內容如下：

1、本編年史是儒學史編年，以儒學為主幹。

2、採用繫年方法，一般以年為單位，若有重大的儒學事件，亦可精確到時、月、日。

3、採用綱目體：先列某時有某事，作為綱（或稱經），下面列舉史料進行說明作為目（也稱緯）。自己的考證、論說性案語放在各條之後，前加「案：」

作為標識。本體例兼顧經緯——時間、空間，對於某些重大且不在一時發生的事件，本文多以重大事件的分節點為切入點，分別記述。

4、重要儒學人物：盡量考證出其生卒年月日，讀書、應舉、及第、重要學術活動、重大政治活動、重要交遊、講友、重要論著的寫作過程、公佈出版時間、學術影響（可酌錄同時或後人的評價），等等。

5、重大儒學事件：如與儒學相關的政策、政令，尊孔與反儒事件，孔廟崇祀，針對重要儒學人物的事件（如褒贈、從祀等等），皇帝臨幸太學（孔廟、闕里等等），帝王講經，三教爭論，等等。

6、重要儒學著作：歷史上有影響的儒學人物的著作的寫作過程、刊刻情況，等等。

7、背景資料：應適當係錄一些重要的歷史事件，作為儒學史的背景。

8、充分吸收和利用已有的編年成果（包括種種編年史、年譜、墓誌、行狀、碑銘等等。）。同時，本文對時下的研究多有參考，有些在文中注出，有些通用性用語多直接引用，望讀者諒之。

9、充分利用文獻數據，包括歷代正史、雜史、文集、方志、序跋、年譜等。本文所有條列均有文獻出處，或在文中，或在文末，對一些不甚準確的地方，有案語或考證或待考。同時，本文的文獻來源多限於常見之文獻，對於某些文獻，限於本人閱讀範圍有限及時間原因，可能會有遺誤。

10、編纂方法參考下列圖書：劉汝霖《漢晉學術編年》、《南北朝學術編年》；陸侃如《中古文學系年》；張豈之《中國學術思想編年》（多卷本）；陳祖武《乾嘉學術編年》；《中國文學史編年》（十八卷本）。

11、本文所言的王學、心學、陽明心學、陽明學、良知說、致良知學，蓋指明代心學。

總 論

相對於政治史、經濟史的研究，目前史學界研究最成熟的莫過於思想史的研究，其中，明代思想史特別是心學的研究無疑也是相當充分的。個人認為，思想是整個社會前進的先行者和探路者，它可能是社會前進與發展的方向和指南；也可能是社會走向激進與不安的誘因和助動器。無論任何年代，思想無疑是最為活潑、最難控制的社會因子。思想是無形的，但其效果卻讓人觸目心驚；思想是無止的，但其所依附的對象卻可以被制度束縛；思想是頑強的，它可以穿越時空；思想又是脆弱的，它無時無刻不面臨現實的考驗。

思想的原創性成果往往由一人或多人、獨立或共同發掘，思想的繼承或發展確需要一代人或數代人共同完成，執有此共同思想的人在完善和發展此思想的過程中，因共同的志趣、共同的追求、共同的責任，往往在思想上能以不同形式集中起來，此就是學派的成立。正如章太炎（1869～1936）所言：

視天下之鬱蒼蒼，立學術者無所因。各因地齊、政俗、材性發抒，而名一家。〔註1〕

不同的時代有不同的際遇，就會有不同的思想底蘊，所以就會產生不同靈氣的思想旨向。明代也不例外，明代王學的誕生就是時代的使然。明代是普通的，也是特殊的。普通的是它如同其它王朝一樣更替而來，特殊的是明代所面臨的時代定位。

經濟上，自明代中期以來，土地關係出現了一些變動，皇莊的規模日趨擴大，加上地主的貪婪，其結果必然是農民土地的銳減，無地農民的增加，

〔註1〕 章炳麟：《章太炎全集》卷三，上海：上海人民出版社，1984 年版，第 133 頁。

有地農民賦稅加重，這是導致明代中期便出現農民起義的主要原因。農民起義不僅是對現有體制的破壞，而且也是對統治思想——程朱理學的撕裂，農民對現有制度的不滿，即是對天理的割捨，這也間接證明客觀而強制的程朱天理論的軟弱和不堪一擊。同時，商品經濟大力發展，社會風氣日趨世俗化。

「民間社會漸漸擁有較大的空間，市民生活風氣也趨向多樣化，倫理同一性的約束越來越少，而官方控制力也越來越鬆弛。」〔註2〕明代經濟的繁榮在時人的筆下時有描述，如明人張瀚（1510～1593）在《松窗夢語》中說：

沿大江而下爲金陵，乃聖祖開基之地。北跨中原，瓜連數省，五方輻輳，萬國灌輸。三服之官，內給尚方衣履，天下南北商賈爭赴。自金陵而下控故吳之墟，東引松、常，中爲姑蘇。其民利魚稻之饒，極人工之巧。服飾器具，足以炫人心目，而志於奢侈者爭趨倣之。〔註3〕

張瀚描述的是南京的商品發展狀況，南京地理通暢，物品富足，「天下南北商賈爭赴」，不僅如此，南京還帶動了附近松江、常州的發展。可以說，南京周圍到處商賈如雲、貨物琳琅，而人們追逐財富的心也蠢蠢欲動、毫不遮掩。

商品經濟發展、人們對財富的追逐、是非觀念的改變，是一系列不可避免的社會變遷歷程。其中，所引起的人心變化是最明顯，人們欲望增加、道德開始鬆動、天理慢慢被突破也就順其自然而來。顧炎武（1613～1682）便對此深有所見：

逮至正德末、嘉靖初則稍異矣，商賈既多，土田不重。操資交接，起落不常；能者方成，拙者乃毀；東家已富，西家日貧；高下失均，錙銖共競；互相凌奪，各相張皇；於是詐僞萌矣，訐爭起矣，芬華染矣，靡汰臻矣。〔註4〕

從顧炎武的記述可見，由於商品經濟發展、財富變遷加快、人們的不滿意意識明顯增強，於是，道德的客觀約束銳減，人們主觀的欲望劇增，「詐僞萌矣，訐爭起矣，芬華染矣，靡汰臻矣。」同時，作為道德律令的天理只是客

〔註2〕 葛兆光：《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》，《中國思想史》第二卷，上海：復旦大學出版社，2000年版，第409頁。

〔註3〕 張瀚：《商賈紀》，《松窗夢語》卷四，上海：上海古籍出版社，1986年版，第74頁。

〔註4〕 顧炎武：《歙縣風土論》，《天下郡國利病書》，上海：上海書局，卷十六。

觀懸在人們頭頂的一把利劍，但遵守與克制的理念卻是社會強加給帶有主體思想的個人的一種無形的心理束縛。隨著商品經濟的發展，現實利益首先衝擊的便是懸在頭頂的道德，於是，利劍開始變鈍、頭腦開始變靈，一切在不自然中自然演進。

商品經濟發展只是明代經濟變化的一種，大量工商業城鎮的出現、海外貿易的蓬勃發展、市民文化的興起與繁榮等無不是人們追逐物質欲望的結果，又反過來促進人們對物質的直接追求。

經濟上的變化最終都能反映到觀念上，觀念的個性化和差異化是社會經濟發展的必然。在專制時代，經濟發展的前景自然遷移到個人主體意識的增強，進而對自由的嚮往加重，從此角度而言，王守仁的龍場悟道便可以解釋為在專制制度與心靈自由之間的道德取舍。

政治上，明朝建立之初便體現了朱氏皇權的專制與暴力，重典治吏、誅殺功臣、興文字獄、封國建藩、廢除丞相等，在一系列權利的運作之下，明代前期國家還算穩健，明代政治上的一大特色就是廢丞相、建內閣。內閣制建立的初衷雖然只是皇權補充與影子，但整個內閣制的體系卻賦予了明代社會更多選擇與闡釋的空間。明代的皇權的絕對性和權威性是歷史罕見的，但內閣制度中內閣成員的任免與更替又給社會的變革帶來了難以估計的變數，加上內閣內部首輔之爭及成員的相互傾軋與推諉，使得內閣制本來可以有一定發展空間的政治制度變得更為脆弱與無力。1449 年的土木之變是明代社會危機顯現的標誌，學者們開始對明代政治、經濟、軍事有了新的思考，其中，內閣制導致閣員的推諉與避讓也是不得不慎重思考的問題。明代又是中國歷史上宦官嚴重的時代之一。王振、曹吉祥、汪直、劉瑾等大閹不斷，使社會更為混亂。同時，明代皇權與藩王的矛盾一直存在，先有燕王起兵並成功稱帝，後有漢王朱高煦、安化王朱寘鐸、寧王朱宸濠等叛亂。這些政治變革與叛亂都與程朱理學的道德規範與說教格格不入，即是對程朱理學的挑戰，也展現了程朱理學的無力和滄桑，更為程朱學者們重新思考舊說的客觀性和現實性提供了新的契機。此後，「大禮議」之爭以新禮戰勝舊禮結束，此亦是開士氣變通之風的重要一擲，期間縉紳、學者的歷練和洗禮為明代中後期思想的自由和開放注入了活力。總體而言，明代的政治特徵為：「雖然仍是封建君主專制主義統治的國家，但君權至尊的思想在某種程度上已有所動搖；雖然仍是封建自然經濟形態，但新生產方式的萌芽已經在個別地區出

現；雖然階級結構和階級關係尚未發生質的變化，但在地主階級內部畢竟形成了一股新的微弱的政治勢力；雖然整個國計民生仍為封建官僚地主所操縱，但國民大眾要求變革舊的生產關係、反抗超經濟剝削的呼聲已經日益高漲；雖然對外仍是閉關自守，但在某些方面封閉的局面已被打破，歐洲殖民主義勢力開始入侵，中國領先世界的風采漸漸不復存在，而有些領域則開始面向世界，中西方文化科技交流逐步深入。總而言之，在明代舊勢力仍居主導地位，而新因素業已出現。」〔註5〕，處在明代中期的王守仁，面對北方元代遺留勢力的窺覬、內部農民起義的洶湧波濤，加上明代政治的衰頹景象，已有一種失落和不安，「今天下波頹風靡，為日已久，何異於病革臨絕之時，然又人是己見，莫肯相下求正。故居今之世，非有豪傑獨立之士的見性分之不容己，毅然以聖賢之道自任者，莫之從而求師也。」〔註6〕除了失落和不安，王守仁還提出了醫症之方，即必須有「以聖賢之道自任」的「豪傑獨立之士」出現，方才能救其「波頹風靡」之世。但是，此種「豪傑獨立之士」出現的條件是什麼呢？王守仁認為是「從而求師」，故弘揚學術師道乃救世之本。此種見解的提出時間是正德壬申，即正德七年（1512），是年王守仁 41 歲，學問剛剛成型，也是剛從貴州龍場回到北京。對於明學術、重師道的重視，王守仁是持之以恆的，在嘉靖戊子年，即嘉靖七年（1528），是年王守仁 57 歲，正是這一年王守仁逝世，也是思想成熟並定型之年，王守仁又重申前說，「今夫天下之不治，由於士風之衰薄；而士風之衰薄，由於學術之不明；學術之不明，由於無豪傑之士者為之倡焉耳。」〔註7〕可見，倡導學術、呼喚「豪傑之士」一直是王守仁治世思想的重要組成部分。同時，「豪傑之士」又是和良知之學相聯繫的。「諸友始為惜陰之會，當時惟恐只成虛語。邇來乃聞遠近豪傑聞風而至者以百數，此可以見良知之同然，而斯道大明之幾，於此亦可以卜之矣。喜慰可勝言耶！」〔註8〕在劉曉、劉邦采等創辦惜陰會之事上，王守仁並不認為一定能成功（「恐只成虛語」），但結果是遠近豪傑幾百人踴躍參加，「此可以見良知之同然」，即豪傑之士至少是有良知的，抑或是認同良知的。不僅如此，王守仁還認為持良知之學者皆是

〔註5〕 林金樹：《明代政治史研究的思考》，《汕頭大學學報》，1997年第6期。

〔註6〕 王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第814頁。

〔註7〕 王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第884頁。

〔註8〕 王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第222頁。

豪傑之士。「學絕道喪且幾百年，居今之時，而苟知趨向於是，正所謂空谷之足音，皆今之豪傑矣。便中示知之。」〔註9〕「學絕道喪且幾百年」，即心學不明幾百年，而今王守仁倡導良知之學，正所謂繼絕學於時下，那些敢於在程朱理學統治下持良知之學者的心學學者，便自然是「空谷之足音，皆今之豪傑矣。」故王守仁便毫不吝嗇的傳之所學，「便中示知之。」在以學術拯救世道的同時，王守仁也不忘清醒的提醒學者，「是以雖在豪傑之士，而任重道遠，志稍不力，即且安頓其中者多矣。」〔註10〕可以說，從政治層面而言，王守仁心學體系的建立，是呼籲有更多持良知之學的豪傑之士出現並勇擔重任，也是以學術救世道之使然。

相對於經濟、政治上的闡釋，思想的演變顯得更有說服力，畢竟，學術的發展與演變有其獨特甚至不合乎常理的地方。

思想上，明代的科舉考試制度使學人的思想更為禁錮，些許成聖的希冀也被制度俗化。詮釋文本、辭章訓詁成為學人的常態。可以說，明代在王守仁心說誕生之前，思想界基本是沉悶的、無生機的、冷清的。特別是在永樂年間，在朱棣的親自布置下，一套以程朱理學為標準，集經、傳、注為一體的《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》的彙集和頒佈，使思想界變得更為沉悶和平靜。直到王守仁誕生前，此種風氣才有所改變。

幾乎和王守仁（1472～1528）同時期的祝允明（1460～1527）已有一種「出明教外」、張揚個性的士風。《明史》言其「好酒色六博，善新聲。求文及書者踵至，多賄妓掩得之。惡禮法士，亦不問生產，有所入，輒召客豪飲，費盡乃已，或分與持去，不留一錢。」，對其評價為：

吳中自枝山（祝允明）輩以放誕不羈為世所指目，而文才輕豔，

傾動流輩，傳說者增益而附麗之，往往出名教外。〔註11〕

祝允明的好友唐寅（1470～1523）也是一位不識禮法的放誕之士。士風的變化是人們潛意識的外在流露，是明代整個思想改變的前兆。顧炎武對此便有灼見，顧氏曰：「蓋自弘治、正德之際，天下之士厭常喜新，風氣之變已有所自來，而文成以絕世之資，倡其新說，鼓動海內。」〔註12〕

〔註9〕王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第210頁。

〔註10〕王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第201頁。

〔註11〕張廷玉等撰：《明史》，中華書局，1974年版，第7353頁。

〔註12〕顧炎武：《日知錄》卷十八《朱子晚年定論》，見黃汝成集釋：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006年版，第1065頁。

可見，士風的變化和王守仁心學的出現不是偶然的。也許是物極必反，也許是各種理由的堆積，使陽明心學自覺般突出而來。王守仁自然、活潑、開放的學風喚醒了學人多年的夢想和追求，形成並促進了一場波瀾壯闊的思想解放運動。他們強調自我、揮灑個性，走出書齋、立於社會，放棄內斂、擁抱開放。同時，皇權天然的專制性與「良知」與生俱來的主體性的格格不入，便注定了王學在專制時代的命運。

從明代的思想進程（特別是王學）而言，最早可以追溯到孟子（約公元前 372～公元前 289）。

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；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13〕

孟子所言之「良知」是一種人與生俱來的判斷能力，是一種德行的自然決斷力。其詮釋僅為「良知」的最基礎、最原始的解釋，遠遠沒有注入哲學的力量。此後數千年，雖然注釋《孟子》的學者甚多，但對良知的詮釋並沒有多大突破，直到陸九淵的出現，良知才被提到「吾之本心」的地位。

孟子曰：「所不慮而知者，其良知也。所不學而能者，其良能也。」此天之所與我者，我固有之，非由外爍我也，故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」此吾之本心也。〔註14〕

陸九淵（1139～1192）認為，良知為天之所與我者，是吾之本心，這是首次釋良知以本體的地位，也具有了哲學的內涵。不僅如此，陸九淵還提出「心即理」說。

孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」又曰：「存乎人者，豈無仁義之心哉？」又曰：「至於心，獨無所同然乎？」又曰：「君子之所以異於人者，以其存心也。」又曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」又曰「人之所異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」去之者，去此心也，故曰「此之謂失其本心」；存之者，存此心也，故曰「大人者不失其赤子之心」。「四

〔註13〕 孟子：《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》（《新編諸子集成》），北京：中華書局，1983年版，第353頁。

〔註14〕 陸九淵：《與曾宅之》，《陸九淵集》卷一。陸九淵著，鍾哲點校，北京：中華書局，1980年版，第5頁。

端」者，即此心也。「天之所與我」者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。

所貴夫學者，爲其欲窮此理，盡此心也。〔註15〕

陸九淵以孟子之言導出「心即理」說，「心」是什麼呢？是「仁義之心」、是「赤子之心」、是「四端」之心，「理」是什麼呢？是仁、義、禮、智、信等道德規範。同時，良知又是「吾之本心」，這就不難得出，良知亦是仁、義、禮、智、信等道德規範。可以說，陸九淵即賦予良知本體性的內涵，又界定了良知的定義。可惜的是，陸九淵「心即理」說僅僅作爲朱子「性即理」說的一個相對命題存在，卻並沒有進一步工夫性的論證和精進，更沒有給心更爲準確的界定，即心的能動性沒有得以釋放，此項工作是由王守仁最終完成的。當然，陸九淵最大的成就是提出「心即理」說，最大的弊病也是「心即理」說沒有最終確立，在「心即理」外，還存在一個「天本體」，「這便是陸九淵的思想矛盾，這便是陸九淵『心學』的不徹底處。『道』、『獨歸之於人』，於是他高揚了一個『心本體』；『道』、『又復歸之於天』，於是他仍保留著一個『天本體』，這就意味著在主張『心即理』的同時又肯定『心外有理』，在主張『心與理一』的同時又『析心與理而爲二』，從而嚴重地違背了『心學』要旨。」〔註16〕

不過，陸九淵在程朱理學占絕對地位的前提下，能夠提出「心即理」說已屬不易。其原因恐怕有以下幾點：第一，朱熹和陸九淵所依據的主要理論不一樣，一是《中庸》〔註17〕、一是《孟子》，不一樣的理論依據，可以提

〔註15〕 陸九淵：《與李宰書》之二《陸九淵集》卷十一。陸九淵著，鍾哲點校，北京：中華書局，1980年版，第149頁。

〔註16〕 趙士林：《從陸九淵到王守仁——論「心學」的徹底確立》，《孔子研究》，1989年第4期。

〔註17〕 關於朱熹理論主要來自《中庸》說，並非一個嚴格的說法。朱熹對《四書》都很重視，只是相對陸九淵「心即理」說來自《孟子》，朱熹的程朱學統更偏向於《中庸》。舉例如下：1、朱子說：「《中庸》何爲而作也，子思憂『道學』之失而作也。」可見，朱子是把《中庸》作爲道統的重要傳承工具，這也爲把其自己作爲程朱的道統繼承人服務的。2、《中庸》有三個重要命題，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，這三個命題突出了性體，強調了後天學習的重要性，這和程朱理學的主要思想也是一致的。3、《中庸》用了大量詞句來表述「誠」這個概念，並把其上昇爲主體性地位，這也是朱熹後來理學思想的重要思想來源。4、在《中庸》中，其最高之範疇爲天、天命、天道。二程從其哲學的最高範疇「理」來評價與發揮《中庸》，「其書始言一理，中