

論王陽明的最後定見

劉 述 先*

關鍵詞：王陽明 錢德洪 王龍溪 劉宗周 黃宗羲 致良知
四句教

黃宗羲（梨洲，1610–1695）著《明儒學案》，這是他編寫的一部極重要的論著，可以說是開創中國斷代學術思想史的新典型，也是一部傳世不朽的名著^①。而他所以著錄此書的原因乃是：

嘗謂有明文章事功皆不及前代，獨於理學，前代之所不及也；牛毛繭絲無不辨晰，真能發先儒之所未發。^②

梨洲對於明代儒學的發展有這樣的看法：「有明之學，至白沙始入精微，〔……〕至陽明（1472–1529）而後大。」^③這一判斷是完全切合事實情況的。毫無疑問，王學是明代儒學的骨幹，無怪乎梨洲用了那麼多篇幅討論王門的分派問題。雖然梁啟超說梨洲「少年便從劉戡山（1578–1645）受學，終身奉為

* 本處研究員兼諮詢委員。

① 《明儒學案》不只現在還在印行，坊間有各種不同的版本，近時更有節譯的英文本出版，參Huang Tsung-hsi, *The Records of Ming Scholars: A Selected Translation*, edited by Julia Ching (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987)。

② 〔清〕黃宗羲：《明儒學案·發凡》（臺北：華世出版社，1987年），頁17。

③ 〔清〕黃宗羲：〈白沙學案上〉，《明儒學案》卷5，頁78。

依歸，所以清初王學不能不認他為嫡派」^④，根本是個錯誤^⑤；但他又說：「梨洲不是王學的革命家，也不是王學的繼承人，他是王學的修正者」^⑥，這倒是切合實際的論斷。

無論如何，王學是《明儒學案》的中心關注所在，這不在話下；而研究明代儒學者莫不由此書入手，我自己也不例外。由此可見，梨洲對於陽明思想的闡釋有多麼大的影響力！凡粗涉獵王學者，莫不知陽明思想經歷前後三變，而梨洲對於此一歷程的描寫乃是：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物，顧物理吾心終判為二，無所得入。於是出入於佛、老久之。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。其學凡三變而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。有未發之中，始能有發而中節之和，視聽言動，大率以收斂為主，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，出之自有天則。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，時時無是無非，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。^⑦

④ 參梁啓超：《中國近三百年學術史》（北京：中國書店，1985年），頁44。

⑤ 對於這一問題的討論，參劉述先：《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨出版社，1986年），頁129。

⑥ 梁啓超：《中國近三百年學術史》，頁46。

⑦ 〔清〕黃宗羲：〈姚江學案〉，《明儒學案》卷10，頁181。

這一段文字寫得十分精采，不是對王學有相當深切同情的理解，決不可能寫得出這樣的文字。歷來從來沒有人對這一段文字提出任何問題，更不要說質疑了。哪知有一次我想引證這一段文字，《明儒學案》不在手邊，我隨手拿起一套《王陽明全書》，恰好有錢德洪（1497-1574）乙未年正月撰寫的〈刻文錄敘說〉，裏面講到陽明思想前後三變的文字如下：

先生之學凡三變，其為教也亦三變。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，首與學者為知行合一之說；自滁陽後，多教學者靜坐；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。^⑧

我初時尚未措意，後來比讀兩段文字，才揭破了數百年來學者從未留意到的一大祕密：如果緒山所說是陽明及門弟子所共同接受的看法，那麼梨洲所說已經有了重大的改變^⑨。首先，緒山只說「先生之學凡三變，其為教也三變」，也就是說，陽明在龍場頓悟體證良知之後，基本思想並沒有改變，變的只是教法，而梨洲卻說「是學成之後，又有此三變化」，在理解上已有滑轉。而兩種說法最重大的差別在：緒山以陽明教法由「知行合一」到「靜坐」到「致良知」，這已經是最後的終教，再後面並沒有另一個階段；而梨洲卻不提

⑧ 我用的本子是臺北正中書局印行的四卷本，此文在第1冊，頁9-14。乙未是嘉靖十四年，折算為西元1535年。陽明逝世於嘉靖七年十一月，折算西元為西元1529年正月十日。

由天泉證道這一公案可以看出，錢德洪所記通常最為可靠。他這裏講陽明「教亦三變」的說法也是可以採信的。牟宗三先生也認為陽明在悟後基本的思想義理骨幹並無改變。參氏著：〈王陽明學行簡述〉，《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁166-167。但牟先生引《明儒學案》，也沒有注意到梨洲的說法與錢德洪的說法有重大的差別。

⑨ 拙著《黃宗羲心學的定位》一書，已經注意到兩段文字的差別蘊涵了重大的改變，參該書，同註⑤，頁136-138。但當時討論問題的脈絡不同，也還未充分體認到這一公案的重要性，故必須要在本文之內重加闡釋。由另一角度將隱涵之思想問題加以澈底釐清。

「知行合一」，改以「默坐澄心」（案：即「靜坐」）為第一階段，「致良知」為第二階段，至於第三階段則僅只是一高妙的聖賢境界的描寫，對於陽明在聖學上的造詣固然推崇備至，在學理或教法上，則並沒有確定的內容。在這裏我要提出下列兩個問題：

一、為何數百年來由《明儒學案》出版以來從來沒有學者注意到兩種說法之間的巨大差別？

二、為何梨洲要改寫成爲他那樣子的方式，其真實涵義究竟如何？

第一個問題只是要求對於這樣一個奇特的現象作出合理的解釋，並不很難作出解答。我想傳統中國學者一向不注重概念的精確性，只是在腦海裏留下一個籠統的印象而已！一旦陽明思想前後三變的說法深入人心，有這麼個籠統的印象就足夠了，誰也不會去逐字追究，深入探索裏面隱涵的問題。我自己就是無心發現這一個重大的祕密的。

對於第二個問題的解答則必須牽涉到對於陽明與梨洲思想的通盤了解，正好這是我的研究範圍，在這裏我願意提出自己對問題的看法與見解。在我論黃宗羲一書中，相信已提出足夠證據證明，梨洲著《明儒學案》所根據的，乃是戴山思想的綱領^⑩。戴山對王學是下了工夫的，他有《陽明傳信錄》三卷，開始的小引曰：

暇日讀陽明先生集，摘其要語，得三卷。〔……〕先生之學，始出詞章，繼逃佛老，終乃求之六經，而一變至道，世未有善學如先生者也。是謂學則。先生教人，吃緊在去人欲而存天理，進之以知行合一之說，其要歸於致良知，雖累千百言，不出此三言爲轉註，凡以使學者截去口繞尋向上去而已，世未有善教如先生者也。是謂教法。而先生之言良知也，近本之孔孟之說，遠溯之精一之傳，蓋自程朱一線中絕，而後補偏

^⑩ 拙著：《黃宗羲心學的定位》，頁1-29。

救弊，契聖歸宗，未有若先生之深切著明者也。是謂宗旨。則後之學先生者從可知已，不學其所悟，而學其所悔，舍天理而求良知，陰以叛孔孟之道而不顧，又其弊也。說知說行，先後兩截；言悟言參，轉增學慮；吾不知於先生之學為何如。間嘗求其故而不得意者，先生因病立方，時時權實互用，後人不得其解，未免轉增離歧乎。宗周因於手抄之餘，有可以發明先生之蘊者，僭存一二，管窺以質所疑，冀得藉手以就正於有道，庶幾有善學先生者出，而先生之道傳之久而無弊也。因題之曰傳信云。^①

戴山斥王門後學「舍天理而求良知」，用詞嚴峻，未免過苛，然由這一段話看來，戴山所據與緒山所言無異，由學而教，致良知無疑為陽明學之精粹。然而問題出在，由戴山看來，陽明後學卻背離了王學的精神，甚至「陰以叛孔孟之道而不顧」，這的確是極其嚴重的情況。弔詭的是，陽明本人雖倡知行合一之旨，王學者在實際上卻知行分離。甚至陽明本人也要負上部分責任，因他每每「因病立方，時時權實互用，後人不得其解，未免轉增離歧乎」！戴山因此下定決心要救王學之弊，後來乃放棄致良知教，在朱子、陽明之外另覓蹊徑，重釋《大學》，歸顯於密，改倡「誠意慎獨」之教，自成一條思路^②。梨洲思想雖不能完全為戴山思想所範圍，但這一條思路由他傳了下去卻是無可置疑之事實。戴山此書於康熙時刻出，梨洲門人陳奕昌為之作〈跋〉曰：

《陽明傳信錄》三卷，戴山子劉子手定。吾師梨洲先生《學案》百卷，此其一也。有明之學白沙開其端，至陽明而聞性道之蘊。今日學脈嗣續而不絕者，伊誰之力歟？陽明其人也！於歿後其門下持論不無過高，即教法四句已不能歸一，故其後流弊，以情識為良知，以想像為本體，由

① [明]劉宗周：《劉子全書及遺編·下》（京都：中文出版社，1981年），頁1119。

② 參牟宗三：《從陸象山到劉戴山》（臺北：臺灣學生書局，1978年），頁451-541。

擇焉而不精也。子劉子悉加辯正，名之曰傳信，所謂澄源端本，學者庶幾無他歧之惑矣。^⑬

由此可見，梨洲《明儒學案》之〈姚江學案〉是以《陽明傳信錄》為底本，而由戴山到梨洲以至其門人，對王學有一定的看法。戴山批王門後學之流弊曰：

今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊。^⑭

很明顯，由戴山的觀點來看，泰州派是「參之以情識」，末流馴至以滿街皆聖人；浙中王畿（龍溪，1498-1583）是「蕩之以玄虛」，不免流於佛老。戴山之學乃乘王學之流弊而起。而梨洲對於兩派有十分傳神的描寫與恰中肯綮的評斷：

陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之於師，蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右為之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇。傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教所能羈絡矣。^⑮

依梨洲之見，王學末流之弊乃由誤解師說而起，然陽明本人也要負上部分責任，梨洲曾在〈子劉子行狀〉內總括戴山對陽明的批評，其言曰：

先生以謂新建之流弊，亦新建之擇焉而不精、語焉而不詳有以啓之也。其駁〈天泉證道記〉曰：「新建言無善無惡者心之體，有善有惡者意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。如心體果是無善無惡，則有善有惡之意，又從何處來？知善知惡之知，又從何處起？為善去惡之功，

⑬ [明]劉宗周：《劉子全書及遺編·下》，頁1157。

⑭ [明]劉宗周：《劉子全書及遺編·證學雜解》，解25，頁113。

⑮ [清]黃宗羲：〈泰州學案一〉，《明儒學案》卷32，頁703。

又從何處用？無乃語語絕流斷港乎？」其駁良知說曰：「知善知惡，從有善有惡而言者也。因有善有惡，而後知善知惡，是知為意奴也，良在何處？又反無善無惡而言者也。本無善無惡，而又知善知惡，是知為心崇也，良在何處？止因新建將意字認壞，故不得不進而求良於知，仍將知字認粗，故不得不進而求精於心，非《大學》本旨，明矣。」蓋先生於新建凡三變：始而疑，中而信，終而辨難不遺餘力，而新建之旨復顯。^⑩

梨洲的最後一句話最有意思，也就是說，晚年的戴山對於陽明的致良知教是不能接受的，並且辨難不餘遺力，但用這樣的方式，反而能夠使陽明的精神復顯。這樣看來，由戴山到梨洲這一條線索並沒有以陽明為禪，但指出陽明後學之所以產生這樣的誤解，而引致嚴重的後果，是由於陽明「擇焉而不精，語焉而不詳」的緣故。有趣的是，正好像陽明不接受陸學之徒對朱子之指控：因其肯定濂溪的〈太極圖說〉而以之為老子之追隨者，卻反對朱子對《大學》的解釋^⑪，戴山也不接受世人以陽明為禪的指控，而反對陽明對《大學》的解釋。戴山所走的路不似象山之直指本心，而是像陽明那樣，通過自己的體證，對於古典採取了自己堅信為正確的闡釋，根據《學》、《庸》，建立了他的「誠意慎獨」教。梨洲繼承戴山以之為終教，企圖以之代替陽明的致良知教。由此可見，梨洲著錄《明儒學案》是為戴山繼承道統之作，最後以〈戴山學案〉壓卷竟曰：

識者謂五星聚奎，濂、洛、關、閩出焉；五星聚室，陽明子之說昌；五星聚張，子劉子之道通，豈非天哉！豈非天哉！^⑫

^⑩ 〔清〕黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），第1冊，頁253-254。

^⑪ 參拙作：〈論陽明哲學之朱子思想淵源〉，收入《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年增訂3版），頁566-598。

^⑫ 〔清〕黃宗羲：〈戴山學案〉，《明儒學案》卷62，頁1512。

這簡直是情見乎辭了。有了這樣的背景的了解，我們就不難為前面所提出的第二個問題作出解答。由梨洲的觀點看，致良知教不能是終法，而他又不同意貶抑陽明，故他把致良知教移前，成為學成以後之第二變。他雖在第三變的描述中極力推崇陽明的修養工夫已達化境，但陽明的教法則被認為是因病立方，權實互用，以致引生誤解，導致嚴重不良後果。最後的終教自不能在陽明那裏找，只能歸之於蕺山之教，此所以梨洲必須煞費苦心改寫陽明思想前後三變之故。正由於他的文字用得巧妙，中國人在概念思考層面上又不求甚解，以致這一祕密要到數百年後才被偵破，又不能不說是個異數！

然而梨洲之說雖有一條理路，其對陽明思想之闡釋卻因透過其刻意之改變而不反映客觀真實的情況，那麼陽明做最後定見究竟是什麼呢？這不能不回到對於陽明四句教的爭論之上^①。所謂四句教出於陽明逝世之前一年（時年五十六歲）出征思田將命行時，門人侍坐天泉橋，陽明為了解惑，對於自己思想作出的總結，俗稱〈天泉證道記〉，同見於《傳習錄·下》與《年譜》，內容大同小異，皆錢德洪所錄，現引《傳習錄》所記如下：

丁亥年九月，先生起復征思田，將命行時德洪與汝中（龍溪）論學。汝中學先生教言曰：「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：「此意云何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭，若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物是無善無惡的物矣！若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」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。若原無善惡，功夫亦不消說矣。」是夕侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，還要你們來講破此意。二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裏

^① 對於四句教的爭論我曾作過詳細的論析，參《黃宗羲心學的定位》，頁35-60。

接人，原有此二種。利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，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爲善去惡功夫，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，德洪之見是我這裏爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」既而曰：「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，爲善去惡是格物。只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人。人有習心，不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事爲俱不著實，不過養成一個虛寂，此箇病痛不是小小，不可不早說破。」是日德洪、汝中俱有省。

《傳習錄》一向是研究王陽明思想最重要的文獻，《年譜》雖由錢德洪總其成，但曾經衆同門過目，王畿並爲之作〈序〉，其權威性自不容置疑。如此〈天泉證道記〉所言即陽明最後定見，根本不是一個問題，那麼問題究竟出在什麼地方呢？

原來陽明歿後，龍溪另著〈天泉證道記〉，對四句教作了一篇翻案文章，這才開啓了日後的爭端，其言曰：

夫子立教隨時，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，著於有矣。自性流

行者，動而無動；著於有者，動而動也。意是心之所發。若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。^⑳

而龍溪記載陽明對於四有四無之會通曰：

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，復返本體，及其成功一也。^㉑

龍溪之說很明顯地背離了陽明之宗旨。四句爲陽明最後定見，不落頓（汝中）漸（德洪）兩邊，並再三告誡龍溪，謂利根之人世亦難遇，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人。龍溪對陽明的告誡置若罔聞，乃師歿後，不只回返到他自己原先的立場，反而變本加厲，把四句教當作權法，開啓了日後無盡的爭端。他又大講「四無」、「四有」之旨，這是以往陽明本人從未用過的詞語。如此他談無說有，講頓論漸，不只雜入了老佛之說，事實上也的確有了難以衛護的蕩越與滑轉。但裏面牽涉到的問題十分複雜精微，需要細心分析，始能得其旨要。所謂「四有」，是指心意知物四者皆有，雖則心之本然相狀乃是無善無惡，至善是不能以善惡來形容的，但表現出來以後已是有善有惡，著於有矣。若真能體悟本心，則必進至四無之境。龍溪這樣的體悟決非沒有根據，故陽明也加以首肯，許之以爲上根人立法之途徑，然而不想陽明這種說法卻益增龍溪之自信，乃以之爲終法。在陽明歿後，乃根本否定陽明本人以四句教爲不落兩邊徹上徹下語的教誨而以之爲權法，這才造成了蕩越。有了這樣的了解

^⑳ [明]王畿：《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1960年），卷1，頁1-2。

^㉑ 同前註。

為背景，才會明白，真正出問題的不是四無之旨本身，而是在如何給予它適當定位的過程中出了差錯而構成了問題。此所以牟宗三先生曾經加以首肯說「究竟圓教乃在王龍溪所提出之『四無』」^②，儒家的道德的形而上學應該可以發展出此一義。然而形上實屬無言之境，無謂多說，龍溪罔顧陽明之告誡，大張四無之旨，立構成一偏向。而立言不夠善巧，思想也不夠明澈，恰如牟先生所說：「王龍溪那些閃爍模稜的話頭，因思之不審，措辭之疏濶不盡與不諦，故多有蕩越處，而招致人之譏議。」^③牟先生所作的疏解乃是創造性的闡釋，決非龍溪本人可以達到的程度，譬如他竟謂：「上根之人悟得無善無惡心體，便從『無』處立根基。」陽明一生從來沒有作過如此缺乏分曉的論斷，這便是龍溪所作不可原諒的蕩越語之一例，令人首先聯想到的便是老氏「有生於無」的論旨。龍溪一生好為三教和會之論，曾作三間屋的比喻，精神上的開放不無可取之處，但強調的是通於三教的共法，如四無之說即然，卻無法突顯出儒家「生生而創造」之旨。他因受到禪宗的影響而揚頓抑漸，輕視漸修的實際工夫，好言見成良知，與泰州派合流，乃江河日下，產生嚴重的後果。牟先生說：

順王龍溪之風格，可以引至「虛玄而蕩」，順羅近溪之風格（嚴格言之，當說順泰州派之風格），可誤引至「情識而肆」。然這是人病，並非法病。^④

這恐未必盡然。泰州龍溪之流弊實源於其指導原則背離了陽明的最後定見而偏向一邊，不能不說是法病，而不止於人病。戴山之學乃乘王學之弊而起，在理論上的主要對手是龍溪，每每採取與龍溪正相反對之立場。戴山《陽明傳信錄》最後一節即〈王畿記〉，對於四句教的爭論有以下的評論：

② 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁316。

③ 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》，頁281。

④ 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》，頁297-298。

先生（陽明）每言至善是心之本體，又曰至善只是盡乎天理之極，而無一毫人欲之私，又曰良知即天理，（傳習）錄中言天理二字不一而足，有時說無善無惡者理之靜，亦未曾說無善無惡是心體。若心體果是無善無惡，則有善有惡之意又從何處來？知善知惡之知又從何處來？為善去惡之功又從何處來？無乃語語絕流斷港。快哉四無之論，先生當於何處作答？卻又有上根下根之說，謂教上根人只在心上用工夫，下根人只在意上用工夫，又豈《大學》八目一貫之旨？又曰其次且教在意念上著實用為善去惡工夫，久之心體自明。蒙（戴山）謂纔著念時便非本體，人若只在念起念滅上用工夫，一世合不上本體了，正所謂南轅而北轍也。先生解《大學》於意字原看不清楚，所以於四條目處未免架屋疊床。至此及門之士一再摹之，益失本色矣。先生他日有言曰：「心意知物只是一事，此是定論。既是一事，決不是一事皆無。」蒙因為龍溪易一字曰：「心是有善無惡之心，則意亦是有善無惡之意，知亦是有善無惡之知，物亦是有善無惡之物。不知先生首肯否？」或曰：「如何定要說個有善無惡？」曰：「《大學》只說致知，如何先生定要說個致良知，多這良字？」其人默然。學術所關，不敢不辯。²⁵

梨洲《明儒學案》師說又引戴山論王龍溪（畿）曰：

愚按：四句教法考之陽明集中，並不經見，其說乃出於龍溪。則陽明未定之見，平日間嘗有是言，而未敢筆之於書，以滋學者之惑。至龍溪先生始云：四有之說猥犯支離，勢必進至四無而後快，既無善惡，又何有心意知物？終必進之無心、無意、無知、無物而後元。如此，則致良知三字，著在何處？先生獨悟其所謂無者，以為教外之別傳，而實亦併無

²⁵ 〔明〕劉宗周：《劉子全書及遺編》，頁1156-1157。《明儒學案·姚江學案》收尾即引了這一段評論。

是無。有無不立，善惡雙泯，任一點虛靈知覺之氣縱橫自在，頭頭明顯，不離著於一處，幾何不蹈佛氏之坑塹也哉！夫佛氏遺世累，專理會生死一事，無惡可去，并無善可為，止餘真實性地，以顯真覺，從此悟入，是為宗門。若吾儒日在世法中求性命，吾慾薰染，頭出頭沒，於是而言無善惡，適為濟惡之津梁耳。先生孜孜學道八十年，猶未討歸宿，不免沿門持鉢。習心習境，密制其命，此時是善是惡？只口中勞勞，行腳不脫在家窠臼，孤負一生，無處根基，惜哉！王門有心齋、龍溪，學皆尊悟，世稱二王。心齋言悟雖超曠，不離師門宗旨。至龍溪，直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。

正如戴山此說，龍溪崇尚超曠，結果活了八十多歲，一生勞碌，到處宣講，卻無處根基——語帶雙關，可謂諺矣！龍溪固然有所蕩越，不免自取其咎。但他雖取法禪宗，揚頓抑漸，在儒佛之間有欠分疏，然戴山乃直斥以為禪，過矣！四無之旨本身並無背陽明宗旨，戴山乃疑四句教之真實性，是有欠考慮的。不想天泉證道一事見於《傳習錄》與《年譜》，並非龍溪一人私言，戴山想一筆加以抹煞，理據至為薄弱，不可採信。只有到龍溪撰〈天泉證道記〉以後，把事實加以扭曲，大做翻案文章，這才是問題癥結之所在！而戴山卻未能抓緊論點加以窮追猛打，輕重顛倒，以致坐失良機，不免得不償失。但在與龍溪之對反之中，戴山卻發展出了一條超出王學藩籬的獨特思路，成為明代儒學最後一位有原創性的思想家，則又不能不說是意外的收穫。事實上四句教的確是陽明最後定見，絕無可疑。但四有、四無的說法則是龍溪所創，不見於陽明的文集與語錄。大概龍溪為了一貫，體悟到既然心意知物乃是一事，乃進一步倡四無之旨，以四有為權法。而戴山為了對治龍溪之蕩越，也同樣為了一貫，乃給與四有以一種新的創造性的詮釋，根本不許說無善無惡心之體，而只許說有善無惡心之體。這又造成了另一偏向，雖然也可以成一思路，卻偏離了陽明在天泉證道時煞費苦心想要維持住的中道。其實陽明的四句教，從一個

意義下說，不只是對他自己思想之一總結，也是對宋明理學之一總結。近年來我把「兩行之理」的觀念用於儒家思想的闡釋之上^{②6}。蓋「超越」（形上層）為一行，「內在」（經驗層）為一行，必兼顧兩行，道通為一，始能把握宋明理學暢發之奧旨。由周濂溪起，其《通書》首先建立所謂「寂感模式」，將《易傳》之「寂然不動，感而遂通」了解成為「誠體」與「神用」，超越與內在互相依存，打成一片，才能暢發大《易》生生之旨^{②7}。張載《正蒙·參兩篇》乃謂：「一故神（兩在故不測），兩故化（推行於一），此天之所以參也。」^{②8}超越之體為一，虛而無形，神妙而不可測，表現成為宇宙之化，就得靠陰陽二氣，借伊州語可謂「體用同源，顯微無間」，於此而可見剛健天道之流行。陽明思想屬於同一統緒，心體無善無惡屬超越面，意知物善惡分明屬內在面，兩面互相融貫，並無矛盾衝突可言。兩面兼顧，始能把握創生不已之中道，奈何龍溪必定要偏向超越面，而戴山為了對治龍溪之蕩越，乃必定要偏向內在面。在功夫論上也是一樣，龍溪乃謂「即本體便是工夫」，戴山則反其道而行，到梨洲《明儒學案·序》乃宣稱：「心無本體，工夫所至，即其本體。」如陽明在世，必謂二者必須相資為用。有趣的是，戴山處處與龍溪對反，偏有一處二者若合符節：即不接受四句教為終法。故梨洲雖不能否定四句教為事實，卻釜底抽薪，減輕其分量，遂將致良知教變為權法。這解釋了梨洲何以要改寫陽明思想前後三變的真正原因。這也說明了《明儒學案》背後所根據的理論原則的偏向，也才明白梨洲何以對於王門分派會有「姚江之學惟江右為得其傳」的論斷。

在聶豹（雙江，1487–1563）與龍溪的辯論中，梨洲明顯地偏袒雙江，這

②6 參拙作：〈「兩行之理」與安身立命〉，收入《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁189–239。

②7 參牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1967年），第1冊，頁333。

②8 參牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁452。

是因為雙江自悟的歸寂之說與戴山靜存之教有一表面之相合所致。有關「致知議辯」，牟宗三先生曾詳加疏釋，證明龍溪所論處處合乎師說，而雙江自悟之思路實非王學，此處不贅²⁹。但這次重溫兩造辯論資料，也有一些意外收穫，可以一誌。牟宗三先生以戴山思想為「歸顯於密」，即「將心學之顯教歸於慎獨之密教是也」³⁰。戴山由良知往內收攝一步，所謂「意根最微，誠體本天」，判之為密教是沒有問題的。但牟先生謂凡心學皆顯教：

良知為一圓瑩之純動用，而無所謂隱曲者，此即所謂「顯」，其隨機流行，如珠走盤，而無方所，然而又能泛應曲當，而無滯礙，此即所謂圓而神，而亦是「顯」義也。〔……〕但人亦有感性之雜，〔……〕得無情識之雜乎？混情識為良知而不自覺者多矣。此即所謂「猖狂者參之以情識，而一是皆良」也。此流弊大體見之於泰州派。至於專講那圓而神以為本體，而不知切於人倫日用，通過篤行，以成己成物，則乃所謂「超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊」也。此流弊大抵是順王龍溪而來。然流弊自是流弊，教法自是教法。〔……〕若真能依四句教從事「致良知」之篤行工夫，則亦可無此流弊。猖狂者自是猖狂，混雜者自是混雜，何與於良知教耶？故云是人病，非法病也。³¹

牟先生對良知教這樣的說法是我可以同意的。王門後學之蕩越，陽明因教法不一，又因用語未瑩，如講「利根人」一類的說法，以致引起王門分派議論不一，也要負上部分責任。然致良知教本身光明正大，頓悟漸修兩邊兼顧，本質上無問題，故云是人病，而非法病。但這樣的說法並不適用於龍溪，以其有了蕩越，指導原則已經有了偏差，故不能僅謂之為人病，也有法病。龍溪之睿見必須通過創造性之闡釋始能歸之於正，這是牟先生所明白體悟到的道理。至

²⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》，頁313-395。

³⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》，頁453。

³¹ 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》，頁451-452。

於謂良知教爲顯教，好像理所當然，不須多說。然牟先生的解釋由圓教之旨立論，似乎陳義過高，難以湊泊。這次我重溫龍溪與雙江的辯論，無意中找到了另一條定良知教爲顯教的線索，在此一誌，應當可以收到進一步解惑的作用。

陽明體悟中和，所論莫善於〈答陸原靜書〉（甲申陽明五十三歲時），其言曰：

未發之中，即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也，寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也。〔……〕未發在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在，已發在未發之中，而未發之中未嘗別有已發者存。是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。〔……〕所謂動靜無端，陰陽無始，在知道者然而識之，非可以言語窮也。〔……〕知此，則知未發之中，寂然不動之體，而有發而中節之和，感而遂通之妙矣。然謂良知常若居於優閒無事之地，語尙有病。蓋良知雖不滯於喜怒憂懼，而喜怒憂懼亦不外於良知也。^⑳

正因爲陽明本人有內在一元論之傾向，故未發已發、寂感動靜、致中致和都打成一片，無須強分內外先後，這是王門弟子之共識，只有與師門淵源不深的雙江獨持異議，故當時與雙江辯論的並不只是龍溪一人，實際上包括江右主要人物如鄒東廓、歐陽南野在內差不多所有的及門弟子都對雙江群起而攻。梨洲述歐陽南野學有曰：

先生之所謂良知，以知是知非之獨知爲據，其體無時不發，非未感之前別有未發之時。所謂未發者，蓋即喜怒哀樂之發，而指其有未發者，是已發未發，與費隱微顯通爲一義。當時同門之言良知者，雖有淺深詳略之不同，而緒山、龍溪、東廓、（黃）洛村、（陳）明水皆守「已發

^⑳ 〔明〕王守仁撰，陳榮捷集註：《傳習錄·中》（臺北：學生書局，1983年），頁220。

未發非有二候，致和即所以致中」。獨聶雙江以「歸寂爲宗，工夫在於致中，而和即應之」。故同門環起難端，雙江往復良苦。微念庵，則雙江自傷其孤另矣。^③

陽明非泥書冊者，「已發未發非有二候，致和即所以致中」乃王門高第直承自姚江之教，根本無爭辯之餘地。梨洲雖曲爲之辯，偏袒雙江，亦絲毫不能改變當時事實之情況。陽明之教自不必合於《中庸》原義：未發之中確先於已發之和。但陽明既通貫未發已發，就無謂在此強分先後。在修養工夫上，乃可以即以已發指未發，甚至致和即可以致中。既然他做工夫的出發點就在「已發」，其爲「顯」教明矣！這樣的入路乃適與雙江「歸寂」、蕺山「靜存」之「密」教成爲對比。我們由功夫論的視域區分顯密，比起牟先生由形上學的視域立論，應該容易了解多了。

有關王陽明的最後定見，若放在「道統」的間架下來考察，理論效果就會顯得格外分明。如所周知，朱子建立道統，把生時無籍籍名的濂溪標舉出來，成爲宋明理學的開山人物。象山直承孟子，反對朱子推崇濂溪的〈太極圖說〉。但後世所接受的是朱子的統緒，這在陽明也不例外。我曾爲文論陽明哲學之朱子思想淵源^④，指出儘管世稱陸王，其精神雖繼承象山，提出的問題如「格致」，卻莫不是由朱學轉手而來，而且陽明在意識上始終把朱、陸平看，不願偏向一邊，這由他〈答周道通書〉（《傳習錄·中》）可以看得出來。而且他走的不是象山那種直截的道路，並在答陳九川時批象山之學「粗些」（《傳習錄·下》）。他繼承的恰正是濂溪以降通過《易》、《庸》建立學問的主流的道路。重構陽明道統的線索，先秦是孔子、顏、曾、思、孟，宋明特

^③ 〔清〕黃宗羲：〈江右王門學案二〉，《明儒學案》卷17，頁361。

^④ 參拙作：〈論陽明哲學之朱子思想的淵源〉，收入《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年增訂3版），頁566-598。

別標舉出來的是濂溪、明道³⁵，雖表彰朱、陸並世大賢，然以其各得一偏，乃加以旁置。他這一條線索也為戴山所繼承，故極讚濂溪、明道。他主「靜存」，即是李延平所謂「默坐澄心」之一變相，也正是梨洲案語所謂：「羅豫章靜坐看未發氣象，此是明道以來下及延平一條血路也。」³⁶戴山之於陽明多少有點像陽明之於朱子：陽明編《朱子晚年定論》，認為他自己的學問雖與世傳朱子之學牴牾，但精神上卻是相通的；梨洲記載山對陽明的態度也謂「終而辨難不遺餘力，而新建之旨復顯」，豈不是同一型態的感受麼！然而戴山之學因針對王學之流弊而擺往另一偏向去，恰好正是「因病立方」所產生的不平衡的效果。其實陽明四句教所宣洩的最後定見，若得善解，才真正是秉持中道，「允執厥中」，不落一邊。不幸的是，王學經龍溪、泰州之曲解而擺向一偏，劉學爲了校正其偏失，卻又擺向另一偏。哪知時代既背棄了王學末流之蕩越，卻在同時對於劉學之校正也不再關心。梨洲成爲繼承宋明理學統緒之殿軍，不經意地下開了乾嘉考證轉趨經學之新典範。這真可以說是歷史之吊詭³⁷！

最後略談陽明學之現代意識。宋明理學在清代銷聲匿跡，並不表示這一門學問已喪失生命力，故到二十世紀乃有當代新儒學之興起。陽明以人之良知與天之良知不殊，其思想有一極爲明顯之超越層面。但其後內在一元之傾向加劇，戴山之後，到陳確（1604-1677）、戴震（1723-1777），超越之線索乃完全脫落。而當代新儒學之一大貢獻即在恢復這一條線索，重新發現儒學之宗教

³⁵ 陽明刻《朱子晚年定論》，其〈序言〉開宗明義便說：「洙泗之傳至孟氏而息，千五百餘年，濂溪、明道始復追尋其緒。自後辨析日詳，然亦日就支離決裂，旋復湮晦。」見〔明〕王守仁：《王陽明全書》（臺北：正中書局，1959年），第1冊，頁107。

³⁶ 〔清〕黃宗羲：〈豫章學案〉，《宋元學案》（杭州：浙江古籍出版社，1992年），卷39，頁567。

³⁷ 參拙著：〈論黃宗羲在思想史上的貢獻與地位〉，《黃宗羲心學的定位》，頁159-199。

意涵，並給予全新的闡釋³⁸。在抗戰時期，馮友蘭發展新理學，把朱子的理解釋成爲新實在論所謂潛存之共相，其思想雖新穎，卻根本忽視心性論，實未能善繼宋明理學之傳統³⁹。賀麟則首先自覺地提倡「新儒學」，並預言陸王心學之復興，這樣的識斷大體上是不錯的⁴⁰。嗣後由熊十力所開啓，爲唐君毅、牟宗三、徐復觀所繼承並發揚光大的港、臺海外新儒家的線索，確以陸王心學爲最重要的精神泉源。由今日觀點看，陽明固然還有一些滯辭，然而他的開放的襟懷、富創造性的思想，其爲當代新儒學背後之主要動力，絕非偶然現象，乃是可以斷言的。

後 記

感謝楊祖漢教授指出，梨洲這一段文字是根據龍溪〈滁陽會語〉⁴¹寫成的。文字大體採自龍溪，由梨洲剪裁修潤而成。但龍溪只說：「凡三變而始入於悟，再變而所得始化。」龍溪相當詳細地講述了陽明悟後的變化，但並未劃分階段。照他的說法，陽明先是「盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心爲學的，亦復以此立教」。後來「先師亦稍覺其教之有偏，故自滁留以後，乃爲動靜合一工夫本體之說以救之。〔……〕自江右以後則專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，盎然出之，自有天則，乃是孔門易簡直識根源」。「逮居越以後，所操益熟，所得益化，信而從者益衆，時時知是知非，時時無是無

³⁸ 參拙作：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，收入劉述先：《當代中國哲學論：問題篇》（新澤西：八方文化企業公司，1996年），頁81-112。

³⁹ 參拙作論馮友蘭諸文，收入劉述先：《當代中國哲學論：人物篇》（新澤西：八方文化企業公司，1996年），頁111-140。

⁴⁰ 參鄭家棟：《現代新儒學概論》（南寧：廣西人民出版社，1990年），頁5；賀麟著：〈儒家思想的新開展〉，原刊於《思想與時代》第1期（1941年8月1日）。

⁴¹ 〔明〕王畿：《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1960年），卷2，頁5-7。

非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象自照」。這說明梨洲的文字確有所本，表面上看他把「默坐澄心」、「致良知」、「赤日當空而萬象畢照」當作三個階段看待，似乎也不是不合理的做法。然而「學成之後三變」的確是梨洲自創的說法，不見於〈滁陽會語〉，而這是一個最具有關鍵重要性的轉變。由龍溪的語脈看來，他只是說陽明之「教」有了變化，這並未違反當時王門弟子共許的說法。而且他的演講預設了陽明的良知教，只是他的思想一貫以「四無」為終法。他直承陽明歿後有關良知的理解已不能歸一，他自己的理解是：「良知原是無中生有，無知而無不知，致良知工夫原為未悟者設，為有欲者設，虛寂原是良知之體，明覺原是良知之用，體用一原，原無先後之分。」在天泉證道時，陽明雖接納龍溪四無之旨而加以首肯，並指明其偏向，但龍溪此處用詞顯有不妥之處，陽明決不會說「良知原是無中生有」。龍溪又謂「致良知工夫原為未悟者設，為有欲者設」，這開啓了以「致良知工夫」為「權法」的主張與聯想。梨洲因受蕺山晚年態度影響，對於陽明的造詣可謂推崇備至。他對龍溪也未全盤抹煞，乃謂「文成之後，不能無龍谿」^④，但梨洲從來不滿意由龍溪所傳佈的良知教，先則引〈師說〉，謂「至龍溪直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也」。他自己在〈泰州學案〉也說：「泰州龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。」明明梨洲不信任龍溪對陽明良知教的解釋，但他寫〈姚江學案〉追溯陽明思想的變化，偏偏採用龍溪之說為底本，其必有某種特殊用意背後，幾可不言而喻矣！這樣，他把龍溪平鋪直敘的講述分為三階段，自創陽明「學成之後三變」之說，二、三百年來從未受到學者質疑，堪稱異數！八月十二日我在京都舉行的「國際陽明會議」宣讀本文，並沒有學者對我的論旨提出異議，但我心中始終有一種不安的感覺。所幸在文章發表之前，長久被漠視

^④ 見〔清〕黃宗羲：〈浙中王門學案二〉，《明儒學案》卷12，頁240。

的龍溪〈滁陽會語〉與梨洲「學成之後三變」的說法之間的關聯也適時曝光，不只沒有否定我的推想，反而更進一步地證實了我的論旨，祛除了我心中的疑慮。這是令我感到欣慰的。

*本文宣讀於1997年8月11至13日在京都舉行之國際陽明學會議，由將來世代總合研究所支持，謹此致謝。

論王陽明的最後定見

劉 述 先

提 要

黃宗羲《明儒學案》述王陽明學成以後三變，似乎是沒有問題的說法，二、三百年來並無異辭。但我發現，錢德洪的說法與之有異，只謂教亦三變，致良知即陽明最後定見。這種說法為《年譜》與《傳習錄》記載的天泉證道所謂四句教所證實。然陽明歿後，王龍溪撰〈天泉證道記〉，倡四無之旨，貶抑四有，以四句教為權法，乃平地起風波，引起日後無窮爭論。劉宗周雖處處與龍溪對反，卻認為陽明只是因病立方，致良知也只是權法，乃歸顯於密，倡誠意慎獨之旨。宗羲秉承乃師所教，將致良知教移前，以之為學成以後之第二變，並不以之為陽明最後定見，對陽明思想的理解造成了巨大的折曲。本文揭破了此一公案，並對於道統問題作出了觀察。

On the Final Views of Wang Yang-ming

LIU Shu-hsien

In Huang Tsung-hsi's *The Records of Ming Scholars* it was reported that after Wang Yang-ming's enlightenment there were still three changes. Such an account was never questioned by scholars since the publication of Huang's work. But I discovered that Wang's immediate disciple Chien Te-hung had a different account, and only this account offered a true picture of Wang's thought. Chien took *chih-liang-chih* (extension of innate knowledge of good) to be the final views of Wang. This was confirmed by the so-called *Four-sentence-teachings* as recorded in *Wang's Instructions for Practical Living* and his chronology. But after Wang died, another immediate disciple of Yang-ming, Wang Lung-hsi, gave a very different account of the *Four-sentence-teachings*. He declared that these teachings were only expedient in nature, and the final views would have to be what he called Four-Negatives-teachings. This opened up endless debates on the issue. Liu Tsung-chou rejected almost everything Lung-hsi said, but he also thought that the teaching of *chih-liang-chih* was only expedient in nature, and he proposed to replace it with his own teachings of sincerity of the will and keeping vigilant in solitude. Huang Tsung-hsi inherited his teacher's views and moved the teaching of *chih-liang-chih* to the second stage after Yang-ming's enlightenment and did not regard it as Yang-ming's final views. His account produced a distortion in the understanding

of Yang-ming's thought. This article for the first time exposes the distortion and also discusses the implications for the transmission of the so-called *tao-tung* (orthodox tradition of the Way).

Key Words: Wang Yang-ming

Wang Lung-hsi

Huang Tsung-hsi

Four-sentence-teachings

Chien Te-hung

Liu Tsung-chou

Chih-liang-chih