

## \* 宋明儒學專輯 \*

# 錢緒山及其整理陽明文獻的貢獻

鍾彩鈞\*

## 一、前言

筆者近日因整理水野實、永富青地先生的〈陽明先生遺言錄（譯注）〉<sup>①</sup>、〈稽山承語朱得之述（譯注）〉，感到有必要對今本《傳習錄》下卷編者錢緒山的學問做一番考察，因而撰寫了本文。

錢德洪，名寬，字德洪，後以字行，改字洪甫，學者稱緒山先生。餘姚人。生於弘治九年丙辰十二月二十二日，卒於萬曆二年甲戌十月二十七日，享年七十九（1497-1574）。緒山少年時從事朱學，及下第，遂輕進取，專心以學問為事。陽明平宸濠歸越，始決意師事。正德十六年至嘉靖六年（1521-1527），師事陽明。凡來學者，陽明命先見緒山與王龍溪，眾稱二人為教授師。七年（1528），陽明平思田，卒於江西，緒山、龍溪在赴廷試途中，聞訃奔喪。歸越後，緒山等弟子為陽明廬墓，並經理其家。十一年（1532），緒山龍溪始北行終試事，觀政吏曹。十三年（1533），任蘇學教授，十四年（1534），聘主廣東鄉試。十五年冬（1535），丁內艱，歸越。服闕，陞刑部湖廣司主事。二十年（1541），轉陝西司員外郎。因依法奏武定侯郭勛死罪，觸帝怒，下詔獄。勛死出獄，二十二年（1543），詔革冠帶歸農。此後講學林下三十餘年，直至去世<sup>②</sup>。

\* 本所研究員兼代理主任。

① 前文載於《防衛大學紀要》第70輯（1995年3月），頁1-31；第71輯（1995年9月），頁19-51；第72輯（1996年3月），頁27-71；第73輯（1996年9月），頁33-84；第74輯（1997年3月），頁91-142。後文載《論叢アジアの文化と思想》第4號（1995年12月），頁359-377；第6號（1997年12月），頁58-79（未完）。

② 以上敘述根據《明史·儒林傳》（臺北：藝文印書館，1951年），卷283，頁3118-3119；〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉，《龍溪王先生全集》（臺北：廣文書

緒山與龍溪並列為陽明門下兩大弟子，但今日對緒山的研究卻遠不及龍溪，除了緒山的穎悟不及龍溪，對陽明學說沒有進一步的發展之外，更重要的原因是緒山著作並未流傳<sup>③</sup>。本文根據有限資料，略述緒山思想的特色，及其在學術史上的位置。

## 二、錢緒山的思想概述

### (一) 錢緒山思想的重要轉折

要瞭解緒山思想的特色，可從其學思歷程來觀察。因為材料不足，只能根據龍溪的〈緒山錢君行狀〉作簡單的觀察。

緒山十五歲出就里師，其父心漁翁告之曰：「吾未五十，筋力憊矣，百藝淡然。惟儒為席上珍，吾所嗜也。」按《禮記·儒行》：「儒有席上之珍以待聘。」心漁翁應是本於貴重士大夫身分地位的心理，而鼓勵緒山走讀書應舉入仕的道路。緒山因此從事於朱學：

君慨然有繼述意。惟朱子集群儒大成，仰思俯誦，夢寐嘗若見之。性好博覽而不長於記，讀未成誦，雖千百弗措也。一日誦讀有得，晝夜忘寢食，遂構危疾。已而悔之，銘其牖曰：「學貴精，不貴博。」自是功以序進，首取《學》、《庸》，覃思四月，意有所得，徐取《傳註》、《或問》證之。六經四子，以次而授，隨物觀理，充廣知識。積久俟其貫通，自信以為朱氏之學在是矣。〔……〕及下第，歎曰：「命之不可必也如是。」遂輕進取，專心以學問為事。讀《傳習錄》，與所學未契，疑之。及陽明夫子平宸濠歸越，始決意師事焉。

這是緒山在從學陽明以前，從事於朱學的經歷。而這經歷與陽明少年時的學習有類似之處。《陽明年譜》十八歲：「先生日則隨眾課業，夜則搜取諸經子史讀之，多至夜分。」二十七歲：「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

局)，卷 20，頁 1495-1523。弘治 9 年為西元 1496 年，但緒山生於年底，已至 1497 年，本文計算緒山年歲仍以弘治 9 年（1496）為一歲，以求與舊有記載一致。

③《明史·藝文志四》：「錢德洪《緒山集》二十四卷」（卷 99，頁 1079）。今不見。本文敘述緒山之學，根據王龍溪：〈緒山錢君行狀〉，《明儒學案·浙中王門學案一》（臺北：世界書局，1973 年），卷 11，頁 94-100；周汝登：《王門宗旨·錢緒山先生語抄》（收於《四庫全書存目叢書》，子部 13，臺南：莊嚴公司，1995 年），卷 10，頁 722-737。

循其序，思得漸漬洽浹，然物理吾心終若判而為二也。」<sup>④</sup>緒山與陽明一樣，雖然從事舉業，卻真心有志於學問，對朱子學說下過工夫，而學問過程又都是由博反約。讀書求博，容易流為對書冊的貪著，遂因精神負擔過重而致疾，理學家視之為「務外」的錯誤（陽明二十一歲時格竹致疾，也是一種「務外」）。循序致精，是將心思由書冊轉移到「理」，理在物亦在心，雖須博求而又超越了博求，可以暫時解決「務外」的問題。然而從陽明「物理吾心終若判而為二」的感受來看，「務外」問題並未真正解決。對此問題，陽明顯然遠較緒山敏銳，緒山讀了《傳習錄》才起懷疑，可說是後知後覺了。

陽明歸越，緒山率諸年友在龍泉中天閣請陽明開講，記載如下：

君首以所學請正。夫子曰：「知乃德性之知，是為良知，而非知識也。良知至微而顯，故知微可與入德。唐虞授受只是指點得一微字，《中庸》不睹不聞，以至無聲無臭，中閒只是發明得一微字。」衆聞之，躍然有悟，如大夢之得醒，蓋君實倡之也。

陽明告訴緒山良知、知識之分，正好對「務外」問題做了根本的解決。原來聖賢所謂知不指知識，而是德性之知，亦即天然自有，不待外求的良知。以後緒山成為陽明的忠實信徒，一生周流講學，皆為了發明人心天然固有的良知。

緒山篤信良知，固然解決了「務外」的問題，但良知學說也帶來了新問題。如良知如何湊泊，真偽如何判別，與事為有何關係等等。緒山初入陽明門下時便對如何體證良知，做了一番靜坐的工夫，而陽明卻教以良知無間於動靜，因此工夫亦不可落於一邊。這番對話頗似後日緒山對江右的批評<sup>⑤</sup>，可見良知說牽涉的問題，在陽明生前已經開始了。而日後緒山提倡良知時，也為了良知的性質而與同門不斷地辯論。

<sup>④</sup> 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷33，頁1223、1224。

<sup>⑤</sup> 參看下段引文。「德洪自辛巳冬始見先生於姚，再見於越，於先生教若恍恍可即，然未得入頭處。同門先輩有指以靜坐者，遂覓光相僧房，閉門凝神淨慮。倏見此心真體，如出部屋而睹天日。始知平時一切作用，皆非天則自然。習心浮思，炯炯自照，毫髮不容住著。喜馳以告，先生曰：『吾昔居滁時，見學者徒為口耳同異之辯，無益於得，且教之靜坐。一時學者亦若有悟。但久之漸有喜靜厭動，流入枯槁之病。故邇來則指破致良知工夫。學者真見得良知本體昭明洞徹，是是非非莫非天則，不論有事無事，精察克治，俱歸一路，方是格致實功，不落卻一邊。故較來無出致良知話頭無病，何也？良知原無間動靜也。』」（《刻文錄敘說》，《王陽明全集》，卷41，頁1575）

嘉靖二十年（1541），緒山因審理權臣郭勛而得罪皇帝，被下詔獄。這段經驗對其學問的成熟有關鍵的地位，其〈獄中寄龍溪〉云：

親蹈生死真境，身世盡空，獨留一念焚魂，耿耿中夜，豁然若省。乃知上天爲我設此法象，示我以本來真性，不容絲髮掛帶。平時一種姑容因循之念，常自以爲不足害道。由今觀之，一塵可以矇目，一指可以障天，誠可懼也。噫！古人處動忍而獲增益，吾不知增益者何物，減削則已盡矣。（《明儒學案》，頁99）

這段話和《陽明年譜》三十七歲對龍場之悟的描述也有類似之處：「自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尙覺未化，乃爲石壩自誓曰：『吾惟俟命而已！』日夜端居澄默，以求靜一；久之，胸中灑灑。」<sup>⑥</sup>陽明、緒山兩人差異姑置不論，患難對其學問的增益是一樣的，而他們的得力處，也同樣在於「掃除外緣」。人的愛親敬長的良知是天生或習得的？古人可以不假思索地肯定前者，但今人卻愈來愈覺得難以回答。但陽明、緒山的例子告訴我們，古人對這問題也未必如此輕易，而且他們對答案的尋求是通過體驗，而非論證。在此處，陽明、緒山對良知不是直接當作愛親敬長之知，而是作爲自己生命的根源來體認。他們從放下一切外緣中肯定自己的本來真性，足以處患難，甚至超脫生死。緒山此時三十六歲，這經驗並非對其思想造成轉變，而是從深刻體認中肯定陽明的良知之教。這事件以後，緒山被革職爲民，林下講學三十餘年，而對良知的理解卻始終一貫。

從這些經歷看來，緒山一生的思想相當固定。這也說明了他在思想上的創造力不強，而以墨守師說爲主。梨洲批評他「把纜放船，雖無大得，亦無大失」（詳下引），是有道理的。

## （二）錢緒山對江右王門的諍論

爲了掌握緒山思想的特色，可從黃梨洲對緒山的評價說起。梨洲說：

陽明致良知之學，發於晚年。其初以靜坐澄心訓學者，學者多有喜靜惡動之弊。知本流行，故提掇未免過重。然曰良知是未發之中，又曰謹獨即是致良知，則亦未嘗不以收斂爲主也。故鄒東廓之戒懼，羅念庵之主靜，此固陽明之真傳也。先生與龍溪親炙陽明最久，習聞其過重之言。龍溪謂寂者心之本

<sup>⑥</sup> 同前註，頁1228。

體，寂以照爲用，守其空知而遺照，是乖其用也。先生謂未發竟從何處覓，離已發而求未發，必不可得。是兩先生之良知，俱以見在知覺而言，於聖賢凝聚處盡與掃除，在師門之旨不能無毫釐之差。龍溪從見在悟其變動不居之體，先生只於事物上實心磨鍊。故先生之徹悟不如龍溪，龍溪之修持不如先生。乃龍溪竟入於禪，而先生不失儒者之矩矱，何也？龍溪懸崖撒手，非師門宗旨所可繫縛，先生則把纜放船，雖無大得，亦無大失耳。

對這段話，我們不必接受梨洲的立場，但梨洲的觀察角度是很有意義的。他敘述緒山之學，一是反對江右王門的歸寂，而主張良知通寂感爲一；二是批評龍溪的虛玄，而主張事上磨鍊。本文即從這兩方面的對照來說明緒山思想的特色。

緒山自正德十六年至嘉靖六年從學於陽明，也就是陽明五十歲提倡致良知之教以後的七年。緒山所學的是陽明成熟期的學說，其特色是反對在寂靜中作工夫，緒山因而與江右的聶雙江、羅念菴反覆爭論，以爲不可離事物而求良知。如云：

先師曰：「無善無惡心之體。」雙江即謂：「良知本無善惡，未發寂然之體也，養此則物自格矣。今隨其感物之際，而後加以格物之功，是迷其體以索用，濁其源以澄流，功夫已落第二義。」論則善矣，殊不知未發寂然之體，未嘗離家國天下之感而別有一物在其中也，即家國天下之感之中，而未發寂然者在焉耳。此格物爲致知之實功，通寂感體用而無間，盡性之學也。（〈復周羅山〉，《明儒學案》，頁100）

緒山的意思是：寂感體用是一而二、二而一的關係。因此，雖然如前曾引，緒山在獄中悟得「本來真性，不容絲髮掛帶」，但此卻非離開感與用的一物，因此也不能離開感與用去尋覓。這個意思，又可由下引一段話來討論：

夫鏡，物也，故斑垢駁雜得積於上，而可以先加磨去之功。吾心良知，虛靈也，虛靈非物也，非物，則斑垢駁雜停於吾心何所？則吾心之斑垢駁雜，由人情事物之感而後有也。既由人情事物之感而後有，而今之致知也，則將於未涉人情事物之感之前，而先加致之之功，則夫所謂致之之功者，又將何所施耶？（〈答聶雙江〉，《明儒學案》，頁99）

陽明以鏡比喻心體，刮磨駁蝕或不限於靜時工夫，但體會陽明語意，仍當以靜時內省工夫爲主<sup>⑦</sup>。大概緒山反對雙江引用陽明來證明工夫須在靜處做，但緒山的引申

<sup>⑦</sup> 〈年譜·三十九歲十二月〉：「聖人之心如明鏡，纖翳自無所容，自不消磨刮。若常人之心，

也自有道理。比喻僅是方便，不能代替事實，心畢竟不是明鏡，所謂斑垢駁雜實指應對人情事變時的滯礙不通之處，離開人情事變就不能成立，因此致知之功亦不可離開人情事物之感。

### (三)錢緒山與王龍溪主張的異同

要理解緒山學說，另一個可以對照的體系是王龍溪思想。緒山、龍溪並列為陽明晚年兩大弟子，在陽明身後又共同宣揚師說，兩人在長期交往中思想自然會互相影響<sup>⑧</sup>。在《傳習錄下》緒山與龍溪已屢屢並稱，作為做工夫與悟本體的對比，如四句教一條，緒山主張四有，龍溪主張四無，而陽明說：「二君之見正好相資為用，不可各執一邊。」「汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。」<sup>⑨</sup>假如兩人的差別只在修、悟的偏向上，則其差異只是性向、穎悟上的，而不能說在思想上有甚麼不同。緒山對龍溪的評論可以證明此點。

真性流形，莫非自然。稍一起意，即如太虛中忽作雲翳。此不起意之教，不為不盡。但質美者習累未深，一與指示，全體廓然。習累既深之人，不指誠意實功，而一切禁其起意，是又使人以意見承也。久假不歸，即認意見作本體；欲根竊發，復以意見蓋之。終日兀兀，守此虛見，而於人情物理常若有二，將流行活潑之真機，反養成一種不佻不俐之心也。慈湖欲人領悟太速，遂將洗心、正心、懲忿、窒慾等語，俱謂非聖人之言，是特以宗廟百官為到家之人指說，而不知在道之人，尚涉程途也。（《明儒學案》，頁 96）

這段話批評慈湖，其實是批評龍溪。首先可注意到的是，緒山說不起意之教不為不

如斑垢駁蝕之鏡，須痛刮磨一番，盡去駁蝕，然後纖塵即見，纔拂便去，亦不消費力。」（《王陽明全集》，頁 1231）〈傳習錄上〉：「（無所偏倚的氣象：）如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。〔……〕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。」（頁 23）磨鏡之喻雖不限於靜時，但參考明鏡一段語錄，仍當以靜時默自省察為主。

⑧ 緒山云：「龍溪學日平實，每於毀譽繁冗中益見奮惕。弟向與意見不同，雖承老師遺命，相取為益，終與入處異路，未見能渾接一體。歸來屢經多故，不肖始能純信本心，龍溪亦於事上肯自磨滌。自此正相當，能不出露頭面，以道自任。而毀譽之言，亦從此入。舊習未化，時出時入，容或有之，然其大頭放倒如群情所疑，非真信此心千古不二，其誰與辨之？」（〈與張淨峰〉，《明儒學案》，頁 100）此文說兩人互相影響，體會書意，其目的似在為龍溪辯解，謂其日益重視事為上的工夫。

⑨ 《王陽明全集》，卷 3，頁 117；卷 35，頁 1306。

盡，質美者一與指示，則全體廓然。這說明了緒山以為龍溪能徹悟本體，而且不認為其悟境有問題，他所質疑的是龍溪以此為教，將使人以離開人情物理的虛見為悟境。這裡出現的問題是：緒山指出江右離感以求寂的錯誤，是可以理解的，何以同樣主張在一念之中作工夫的龍溪，也被判為離開人情物理呢？差別在於緒山主張誠意，而龍溪主張不起意。以下是緒山對誠意的主張，並據以批評龍溪與雙江：

昔者吾師之立教也，揭誠意為大學之要，指致知格物為誠意之功。門弟子聞言之下，皆得入門用力之地。用功勤者，究極此知之體，使天則流行，纖翳無作，千感萬應，而真體常寂，此誠意之極功。故誠意之功，自初學用之，即得入手；自聖人用之，精詣無盡。吾師既沒，吾黨病學者善惡之機生滅不已，乃於本體提揭過重。聞者遂謂誠意不足以盡道，必先有悟而意自不生（按：此評龍溪）；格物非所以言功，必先歸寂而物自化（此評雙江）。遂相與虛憶以求悟，而不切乎民彝物則之常（此評龍溪）；執體以求寂，而無有乎圓神活潑之機（此評雙江）。希高凌節，影響謬戾，而吾師平易切實之旨，雍而弗宣。師云：「誠意之極，止至善而已。」是止至善也者，未嘗離誠意而得也。言止則不必言寂，而寂在其中（此救正雙江）；言至善則不必言悟，而悟在其中（此救正龍溪）。然皆必本於誠意焉何也？蓋心無體，心之上不可以言功也。應感起物，而好惡形焉，於是乎有精察克治之功。誠意之功極，則體自寂而應自順。（同上，頁 98）

緒山誠意之學，其極致是「究極此知之體，使天則流行，纖翳無作，千感萬應，而真體常寂」，其中，用是達於體的媒介（對初學來說），又是體流行的軌道（對聖人而言）；從另一角度說，體是用的目的（對初學來說），又是用中常寂之體（對聖人而言）。也就是知與意徹底相融，以此而合於陽明體用合一之教。緒山主張在應感起物處「精察克治」，此即與龍溪「不起意」相對的「誠意」工夫。

#### （四）錢緒山的「誠意」之學

所謂誠意，就是在意念發處精察克治。意之所著為物，誠意之學自然包括行為的檢點，而事實上正是以行為為學問的指標。如緒山對龍溪說：

久菴謂吾黨於學未免落空。初若未以為然，細自磨勘，始知自懼。日來論本體處，說得十分清脫，及徵之行事，疏略處甚多。此便是學問落空處。譬之草木，生意在中，發在枝幹上自是可見。（〈覆王龍溪〉，《明儒學案》，頁 98）

但陽明學的特色在收歸內心，欲檢點行爲，必須反求於意念，而意念也須反求於本體。本體不可見，且本來爲善，因此意念的反省不再是搜尋病根，而是從意念的不安不忍處彰顯出本體之善。

椿問：「日來功夫覺只見病痛，不見本體，如何？」曰：「本體有何可見？覺處即是本體。」（《王門宗旨》，頁 726）

可以說，緒山的誠意說必然歸結到致知說。前引緒山言：「昔者吾師之立教也，揭誠意爲大學之要，指致知格物爲誠意之功。」其實陽明中年的誠意屬於漸教，是在枝葉上做工夫，使心體日益明白<sup>⑩</sup>，但致良知說提出後，在一念之間洞見全體，已經沒有漸教意味的誠意工夫。致知格物已是唯一的工夫，誠意只表示了緒山學問的方向。如下文說：

靈也者，心之本體也，性之德也，百體之會也。徹動靜，通物我，互古今，無時乎弗靈，無時乎或間者也。或生而知之，或學而知之，或困而知之，皆自率是靈以通百體，勿使間於欲焉已矣。其功雖不同，其靈未嘗不一也。（同上，頁 728）

動靜、物我、古今，這些都屬於意或物的層次，緒山並不是在其上枝枝節節地誠意，而是就其是否爲良知的表現，而精察克治之（這是初學工夫）；良知精明，洞見全體，也要無時不表現到意上（這是聖人境界）。誠意依據良知，良知又依據甚麼來辨其真偽？

丁行問：「每念覺處常疑未是真體，纔見得又恐不能保守。」曰：「你見明目者視色還自疑非真否？又怕此明不能保否？」（同上，頁 728）

此謂良知自能辨認自己，人需要的只是足夠的自信。於是緒山的誠意不是陽明中年時的「但意念所在，即要去其不正以全其正」<sup>⑪</sup>，而是作爲承體起用的媒介，使意無時無刻不爲良知流行的道路。於是知與意是統一的，只是一個天機流行。緒山做工夫處便不在意上，而是在意的外緣，也就是妨礙意的正當流行者，如私欲、滯著等。以下引兩段話來參證：

此心從無始中來，原是止的。雖千思百慮，只是天機自然。萬感萬應，原來

<sup>⑩</sup> 參看拙著《王陽明思想之進展》（臺北：文史哲出版社，1993年3月），第3章〈知行合一說與誠意之教〉。

<sup>⑪</sup> 〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，頁6。



本體常寂。只爲吾人自有知識，便功利嗜好，技能聞見，一切意必固我，自作知見，自作憧擾，失卻至善本體，始不得止。須將此等習心一切放下，始信得本來自性原是如此。(同上，頁 96)

聖人於紛紜交錯之中，而指其不動之真體，良知是也。是知也，雖萬感紛紜，而是非不昧，雖衆欲交錯，而清明在躬，至變而無方，至神而無跡者，良知之體也。太虛之中，無物不有，而無一物之住，其有住則即爲太虛之礙矣。人心感應，無時不有，而無一時之住，其有住則即爲虛靈之障矣。故忿懣好樂恐懼憂患，一著於有，心即不得其正矣。故正心之功，不在他求，只在誠意之中體當本體明徹，止於至善而已矣。(同上)

緒山指出此心原是止的，此不動的真體即良知，因此即萬感萬應、眾欲交錯（此即意），而是非不昧、清明在躬（此即知）。緒山又用太虛來比喻人心，太虛無物不有，如同人心無時不感應。感應是天機，不可離開感應而得真體。工夫不在超離感應，不在抑制感應，則將在何處做呢？緒山指出須去除習心的障礙，如功利嗜好、技能聞見、意必固我等。他又有「無欲」之說：

心之神明，本無方體，欲放則放，欲止則止。放可能也，止亦可能也。然皆非本體之自然也。何也？意見使之也。君子之學，必事於無欲，無欲則不必言止，而心不動。(同上，頁 98)

可見緒山並不默證本體，而是在感應處做工夫，然而他並不是對感應加以選擇、禁絕、或糾正，而是去除在感應外緣的習心、欲等障礙，使得感應成爲天機自然<sup>⑫</sup>。更確實地說，感應只是工夫的機緣，本身亦無工夫可做，從本體到發用是天機流行的過程，工夫只在去除這自然流行的障礙，而這些障礙是在感應之外的。

拱極問：「良知不假於見聞，故致知之功從不睹不聞而入，但纔說不睹不聞，即著不睹不聞之見矣。今不著此見，只念念在良知上精察，使是是非非無容毫髮欺蔽，是否？」先生默而不應。明日又問：「致知之功，須究透全體，不專在一念一事之間。但除卻一念一事，又更無全體可透，如何？」先生默

<sup>⑫</sup> 再舉一條參證：「問：此心嘗覺凝滯，未能神觸神應，何如？曰：學者不爲勝心習氣障蔽，則爲知見纏縛，如何得神？今日工夫，只將勝心習氣知見等項一齊除卻，便得良知精明，神觸神應，百姓與聖人同，何待求能？」見《王門宗旨》，頁 728。

而不應。明日又問：「默體良知廣大高明，原無妄念可去。纔有妄念可去，已是失卻廣大高明之體矣。今只提醒本體，群妄自消，如何？」先生又默而不應。拱極固請。先生曰：「功夫略見端倪，正好用力，必求此心真信。〔……〕」（《王門宗旨》，頁 726）

拱極三次提問皆合緒山意思，所以說「功夫略見端倪」。從前兩問，可見緒山對學問究竟的看法與龍溪無異，如說致知從不睹不聞而入，須究透全體。但緒山更重視「方法」，爲了實行的可能，必須回到良知與一念一事上做工夫。但在第三問，提醒本體，群妄自消，仍然是由本而達末。原來從陽明提倡良知以後，人人自有光明本體，已經成爲門人的共識。緒山、龍溪在一念之微做良知與意見的對決，雙江則在一念未起處建立良知。緒山的誠意比龍溪的不起意更有入手處，然而從這段話的三問，可以清楚地看到，良知說提出後，與其說誠意是對意念的精察克治，不如說是良知的寄託之處，猶言：良知不離於見聞，良知在一念一事中表現，然而良知照耀之下，已無妄念可去，也就沒有精察克治的餘地，到頭來只有一個天機自動。緒山謹守陽明四句教，以「無善無惡心之體」爲究竟語，故云：「正念無念，正念之念，本體常寂。」（《明儒學案》，頁 97）「吾惟無動，則在吾者常一矣。」（頁 95）從這種意的觀念來說，緒山的誠意說使他更重視事爲，然而從思想內容上看，他和龍溪是很接近了，甚至可說緒山之學必以龍溪爲歸結，雖然他未必意識及此。

### 三、錢緒山對陽明相關文獻的整理

#### （一）《陽明文錄》、《文錄續編》的編輯

根據以上的分析，緒山身爲陽明忠實弟子，一生傳習師說不遺餘力，然而對師說亦缺乏進一步的發揮。從這角度來說，緒山對陽明學的貢獻不及龍溪、雙江諸子。但這只是從思想發展上說，若從整理陽明文獻來說，緒山貢獻第一。今人研究陽明思想，離不開《陽明文錄》，而《傳習錄》與《陽明年譜》更是必讀的入門書。然而這些書籍的編成，主要由於緒山的努力。由此言之，緒山影響到每個陽明學的讀者，其重要性遠超過龍溪、雙江等人。以下，筆者除了簡介緒山編輯陽明文獻的功績外，並將說明緒山如何藉著編輯工作來闡發陽明思想。

嘉靖八年初，緒山、龍溪奔陽明喪，作〈訃告同門〉云：

向使吾人懵然無聞，如夢如醉，以生于世，則亦已矣。聞道及此，而遽使我

止于此焉，吾何以生為哉？生不聞道，猶不生也，聞道而未見其止，猶不聞也。夫子教我、發我、引我、翼我，循循不倦者幾十年，而吾所聞止此，是夫子之沒亦吾沒也，吾何以生為哉？嗚呼！命也，天實為之，奈之何哉！所幸同志信道日衆，夫子遺書之存，五經有刪正、四書有傍註、傳習有錄、有文錄、有詩錄、有政事錄，亦足恃矣。是夫子雖沒，其心在宇宙，其言在遺書，百世以俟聖人，斷斷乎其不可易也。明發，踰玉山，尋吾夫子遊魂，收其遺書，歸裏大事於稽山之麓，與其弟侄子姓及我同志，築室於場，相勉不懈，以冀成夫子之志。尚望同志愛念根本之地，勿為遐遺，乃大慰也。昔者孔子之道，不能身見於行，沒乃光於萬世者，無他，亦以門人子弟相守不變耳。三年之外，門人治任將歸，入揖子貢，相向失聲。是非兒女情也，三年之聚，亦以精其學也。子貢反，築室獨居三年，則益粹於進矣。凡我同志，遠者仕者雖不能必居三年，亦肯間相一聚，以庶幾相期於成乎？踰月之外，喪事少舒，將遣人遍採夫子遺言及朋友私錄，以續成書。凡我同志，幸於夫子片紙隻語備錄以示，嗣是而後，每三年復遣人一哀，使夫子教言不至漫逸，且以驗朋友之進，足為不肖者私淑也。（《王門宗旨》，頁 736-737；又見《世德紀》，《王陽明全集》，頁 1445，文字略有異同）

陽明歿後，弟子在各地建立書院與祠堂作為講學與崇祀陽明的中心，來維持與推廣陽明生前的講學活動。緒山、龍溪這篇〈訃告同門〉生動地寫出弟子會講的心理，以及陽明遺著的意義。謂陽明啟發了他們的精神生命，陽明辭世使他們頓失依靠。他們初萌芽的精神生命欲其不夭折，須要同志互相勉勵，陽明的遺書是他們的依恃，他們的會講，是繼承陽明遺志、闡發陽明宗旨、幫助自己精神的成長的活動，總括而言是為了道的完成。而陽明遺書的結集對這聞道行道的活動有極為重要的意義。

《文錄》在嘉靖十四年乙未（1535）刻於姑蘇，四十五年丙寅（1566），緒山將繼續搜得的遺文彙集為《文錄續編》六卷，連同《家乘》三卷（即《世德紀》，緒山、龍溪輯<sup>⑬</sup>）刻於嘉興<sup>⑭</sup>。又過了六年，即隆慶六年壬申（1572），浙江巡撫謝廷傑刻《王文成公全書》，彙集了《傳習錄》、《文錄》、《文錄續編》、《年譜》、《世德紀》，陽

<sup>⑬</sup> 此書，徐階〈王文成公全書序〉謂為緒山龍溪所輯，見《王陽明全集》，卷 41，頁 1565。錢緒山〈文錄續編序〉則謂陽明胤子正億所錄，見卷 26，頁 967。

<sup>⑭</sup> 參看〈年譜附錄一〉各年。《王陽明全集》，卷 36，頁 1331，1353。

明著作的編印工作才算大功告成，而緒山也參與了這次刻書<sup>⑮</sup>。除了《傳習錄》，其他諸書皆成於緒山之手，可見緒山對整理陽明遺著的貢獻了。

緒山刻《文錄》時，黃久庵主張博收，鄒東廓主張約取，緒山折中二者，雖博收而分主從，除分類外，並以時為次。他說：

故以文之純於講學明道者裒為正錄，餘則別為外集，而總題曰文錄。疏奏批駁之文，則又釐為一書，名曰別錄。夫始之以正錄，明其志也；繼之外集，盡其博也；終之以別錄，究其施也。而文稽其類以從時也，識道者讀之，庶幾知所取乎！此又不肖者之意也。（〈復聞人邦正書〉，收於〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集》，頁 1579）

緒山傾向東廓文錄從精的看法，但考慮陽明文字的可寶貴，而兼採久庵從博之說，然而又將文章依時排列，使「善讀者猶可以驗其悔悟之漸」，仍然是寓精於博。

## （二）《陽明年譜》的撰寫

如果說緒山對《文錄》、《文錄續編》的功勞在於編輯，那麼《陽明年譜》可稱為他的主要著作了。陽明歿後，弟子相約分擔年譜撰寫工作，分年分地搜集成稿，由鄒東廓任總裁。緒山分得陽明始生至謫龍場的部分，過了十九年，即嘉靖二十九年庚戌（1550），在嘉義書院完成，稿寄東廓。又過了十年，東廓復書要緒山將龍場以後各年續完，緒山復寓嘉義書院，寫作了三分之二。嘉靖四十一年壬戌（1562），東廓卒，緒山往弔，並訪羅念菴，念菴相與考訂，並敦促緒山居於懷玉書院，專心寫作。四十二年癸亥四月，年譜寫完<sup>⑯</sup>，緒山將全稿攜回與龍溪諸同門互精校閱，而後刊印<sup>⑰</sup>。可以說，《陽明年譜》是門人在緒山初稿的基礎上共同完成的著作。

據上述，編寫年譜的計畫大約始於嘉靖十年，這工作是從文獻及傳聞資料中排比整理陽明的生平行事，緒山分得龍場之悟以前的部分。然而緒山在編輯陽明《文錄》的過程中，便對其他階段的行事有所考訂。他在〈征濠反間遺事〉跋語中說：

昔者德洪事先生八年，在侍同門每有問兵事者，皆默而不答，以故南贛、寧藩始末俱不與聞。先生歿後，搜錄遺書七年，而奏疏文移始集。及查對月日，

<sup>⑮</sup> 見〈續編序〉，《王陽明全集》，卷 26，頁 967。

<sup>⑯</sup> 同前註，嘉靖四十二年癸亥，頁 1349-1350。

<sup>⑰</sup> 錢德洪：〈陽明年譜序〉，《王陽明全集》，卷 40，頁 1358。

而後五征始末具見。狎於用間一事，昔嘗概聞，奏疏文移俱無所見。去年德洪主試廣東，道經江西，訪問龍光，始獲間書、間牌諸稿，并所聞於諸同門者，歸以附錄云。時嘉靖乙未（十四年）八月，書於姑蘇之郡學。（〈世德紀附錄〉，《王陽明全集》，頁 1474）<sup>⑱</sup>

可以說，緒山對陽明行事的考訂，本來是當作編輯文錄的必備知識而進行的，自然不會僅限於龍場之前的部分。也因為他始終用心，才能在其他同門無法交稿時，獨自承擔全部初稿的編寫工作。附帶可說的是，〈征濠反間遺事〉中錄有陽明有關用兵的言行數條。陳榮捷先生編〈傳習錄拾遺〉<sup>⑲</sup>時，自〈年譜〉及緒山〈刻文錄敘說〉輯得十四條，但尚未注意此材料。

緒山〈刻文錄敘說〉有云：

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。讀《文錄》者當自知之。（《王陽明全集》，卷 41，頁 1574）

這段著名的判斷，今天已是研究陽明學的常識。緒山根據這個心得而提倡致良知教，認為這是陽明的晚年定論<sup>⑳</sup>，而年譜的撰寫也表現了這個觀點。詳細言之，一是反對靜坐，主張在事上修證，一是區別於釋道，避免空談境界。緒山〈陽明先生年譜序〉云：

昔堯、舜、禹開示學端以相授受，曰「允執厥中，四海困窮，天祿永終。」噫！此三言者，萬世聖學之宗與？「執中」不離乎四海也。「中」也者，人心之靈，同體萬物之仁也。「執中」而離乎四海，則天地萬物失其體矣。〔……〕吾師陽明先生出，少有志於聖人之學。求之宋儒不得，窮思物理，卒遇危疾，

<sup>⑱</sup> 緒山又有〈平濠記〉一卷（《叢書集成初編》據《學海類編》本排印，北京：中華書局，1985年），與〈征濠反間遺事〉內容略同而編次、文字小異，當係後者的初稿。

<sup>⑲</sup> 見《王陽明傳習錄詳注集評》，（臺北：臺灣學生書局，1988年）。

<sup>⑳</sup> 黃梨洲敘述陽明成學之後的三變，未列「知行合一」一項，以「靜坐」、「致良知」當一、二變，又另列居越以後為第三變。他形容為：「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。」（〈姚江學案一·陽明傳〉，《明儒學案》，頁 75）偏重良知流行的境界，因此緒山之言未必是唯一的觀點。

乃築室陽明洞天，為養生之術。靜攝既久，恍若有悟，蟬脫塵塗，有飄飄遐舉之意焉。然即之於心若未安也，復出而用世。謫居龍場，衡困拂鬱，萬死一生，乃大悟「良知」之旨。〔……〕蓋吾心之靈，徹顯微，忘內外，通極四海而無間，即三聖所謂「中」也。〔……〕征藩以來，再遭張、許之難，呼吸生死，百鍊千磨，而精光煥發，益信此知之良，神變妙應而不流於蕩，淵澄靜寂而不墮於空，徵之千聖莫或訛繆，雖百氏異流，咸於是乎取證焉。噫！亦已微矣。始教學者悟從靜入，恐其或病於枯也，揭「明德」、「親民」之旨，使加「誠意」、「格物」之功，至是而特揭「致良知」三字，一語之下，洞見全體，使人人各得其中。〔……〕師既沒，吾黨學未得止，各執所聞以立教。儀範隔而真意薄，微言隱而口說騰。且喜為新奇譎祕之說，凌獵超頓之見，而不知日遠於倫物。甚者認知見為本體，樂疏簡為超脫，隱幾智於權宜，蔑禮教於任性。未及一傳而淆言亂眾，甚為吾黨憂。邇年以來，亟圖合併，以宣明師訓，漸有合異統同之端，謂非良知昭晰，師言之尚足徵乎？譜之作，所以徵師言耳。（《王陽明全集》，卷 37，頁 1357）

緒山指出陽明的良知說遙承堯、舜、禹執中的道統。陽明在龍場之悟前曾習靜養生，悟後亦曾教學者從靜入門，然而都只有階段性功用，且有流於空寂枯槁的危險。緒山在〈刻文錄敘說〉中亦自述初學陽明時，曾靜坐而見此心真體，陽明告以居滌時曾教學者靜坐，今則只教學者致良知，始不落一邊。「德洪既自喜學得所入，又承點破病痛，退自省究，漸覺得力。」可見緒山是把致良知之教當作陽明定論來維護的，而江右的主靜就成為他論難的對象了<sup>①</sup>。

緒山又強調陽明「事上磨鍊」之義，因此他指出龍場之謫、寧王之亂、張許之難皆大有功於良知的體證。緒山對於羅念菴的閉關也特別從「磨鍊」一義來解釋，其與念菴書說：「謂兄三年閉關，即與老師居夷處困，動忍熟仁之意同。蓋慨古人之學必精詣力究，深造獨得，而後可以為得，誠非忽慢可承領也。」<sup>②</sup>並且補強念菴動靜合一的一面，而說：

年來翕聚精神，窮深極微，且閉關三年，而始信古人之學丕顯待旦，通晝夜，

<sup>①</sup> 嘉靖二十九年四月，緒山在新泉精舍講會上指出「良知明，自能辨是與非，自能時靜時動，不偏於靜。」將陽明的不禁靜坐解釋為動靜皆定的一部分。見〈年譜附錄一〉，《王陽明全集》，卷 36，頁 1340-1341。

<sup>②</sup> 〈年譜附錄二·答論年譜書〉，《王陽明全集》，卷 37，頁 1370。

合顯微而無間。試與里人定圖徭冊，終日紛囂，自謂無異密室。乃見吾師進學次第，每於憂患顛沛，百鍊純鋼，而自徵三年所得，始洞然無疑。（同上，卷 37，頁 1372）<sup>23</sup>

關於緒山編年譜注意區別二氏，避免空談境界的問題，緒山在〈年譜序〉中明言陽明沒後，同門喜爲新奇超頓之說，而遠於倫物禮教，年譜之作是爲了建立共同的軌範——「譜之作，所以徵師言耳。」「徵師言」，蓋謂譜中所舉陽明之言皆平實可靠，可爲軌範。陽明之言爲何？緒山說：

吾師陽明先生，平時論學，未嘗立一言，惟揭《大學》宗旨以指示人心。謂《大學》之教，自帝堯明德睦族以降，至孔門而復明。其爲道也，由一身以至家國天下，由初學以至聖人；徹上徹下，通物通我，無不具足。此性命之真幾，聖學之規矩也。然規矩陳矣，而運用之妙，則由乎人。〔……〕吾師既沒，〔……〕同志歸散四方，各以所得引接來學，而四方學者漸覺頭緒太多。執規矩者，滯於形器，而無言外之得；語妙悟者，又超於規矩之外，而不切事理之實；願學者病焉。年來同志亟圖爲會，互相劇切，各極所詣，漸有合異同歸之機。始思師門立教，良工苦心。蓋其見道明徹之後，能不以其所悟示人，而爲未悟者設法，故其高不至於凌虛，卑不至於執有，而人人善入。（〈續刻傳習錄序〉，《王陽明全集》，卷 41，頁 1584）

緒山所謂「揭《大學》宗旨」指陽明晚年的〈大學問〉<sup>24</sup>。此外，緒山揭爲陽明晚年宗旨，且與《大學》關係密切的是「四句教」，《年譜》五十六歲有詳細的記載。今本《年譜》五十一歲以後雖未載〈大學問〉，但所錄以書信等文字爲主，即使錄問答語，基本上也未採錄今本《傳習錄下》中較高妙之言。《傳習錄下》所載，主要以發明良知說爲主。良知是聖人先得我心之同然，陽明雖歿，仍然足以爲共同的軌範，故緒山特別著力於此，而且所謂良知又側重其「規矩」的一面，而非「妙悟」的一

<sup>23</sup> 其實念菴對陽明的龍場之悟，更強調其枯槁寂寞的經驗。念菴〈龍岡書院祠碑記〉：「夫所謂良知云者，本之孩童固有，而不假於學慮，雖匹夫匹婦之愚，固與聖人無異也。乃先生自敍，則謂困於龍場三年，而後得之，固有不異者，則何以哉？今夫發育之功，天地之所固有也。然天地不常有其功，一氣之歛，閉而成冬，風露之撼薄，霜霰之嚴凝，隕獲摧敗，生意蕭然，其可謂寂莫而枯槁矣。鬱極而軋，雷霆奮焉。百蟄啓，群草茁，氤氳動盪於宇宙之間者，則向之風霰爲之也。是故藏不深則化不速，蓄不固則致不遠，屈伸剝復之際，天地且不違，而況於人乎？」同前註，頁 1341-1342。

<sup>24</sup> 參看〈大學問·跋語〉，《王陽明全集》，卷 26，頁 973。

面。念菴考訂緒山年譜初稿時，建議「增采文錄、外集、傳習續錄數十條」，緒山不同意，指出陽明始學時雖從二氏「恍若得所入焉」，龍場以後仍會以二氏之說幫助學者入門，但「辛巳（五十歲）以後，經寧藩之變，則獨信良知，單頭直入，雖百家異術，無不具足。自是指發道要，不必假途傍引，無不曲暢旁通。」<sup>25</sup>緒山認為陽明提倡致良知後不必再假借二氏，未必是事實，只能說是緒山的看法，但這看法不止影響《年譜》的撰寫，也影響到《傳習續錄》的編輯。

### （三）《傳習續錄》的編輯

今本《傳習錄》，即《王文成公全書》所收者，分三卷，上卷徐愛、陸澄、薛侃錄，陽明四十七歲時，薛侃刻於虔<sup>26</sup>；中卷收陽明論學書，陽明五十三歲時，南大吉刻於越<sup>27</sup>，後來緒山重刻時略有增刪。下卷則是陽明卒後緒山陸續收集所得，原名《傳習續錄》，經過數次增訂刊行，才漸成為今日的面貌。本節略述刊印經過，以及緒山的編輯態度。

今天考證《傳習續錄》的刊行，主要依據下列幾項材料，今抄錄於下，並分條數以便查考。全書本《傳習錄下卷》，錢德洪跋云：

(1)嘉靖戊子冬（七年底，1529），德洪與王汝中奔師喪，至廣信，訃告同門，約三年收錄遺言。繼後同門各以所記見遺，洪擇其切於問正者，合所私錄，得若干條。居吳時，將與《文錄》並刻矣，適以憂去未遂。當是時也，四方講學日衆，師門宗旨既明，若無事於贅刻者，故不復縈念。(2)去年同門曾子才漢得洪手抄，復傍為采輯，名曰《遺言》，以刻行於荆。洪讀之，覺當時采錄未精，乃為刪其重複，削去蕪蔓，存其三之一，名曰《傳習續錄》，復刻於寧國之水西精舍。(3)今年夏，洪來遊蕪，沈君思畏曰：「師門之教久行于四方，而獨未及於蕪。蕪之士得讀遺言，若親炙夫子之教；指見良知，若重睹日月之光。惟恐傳習之不博，而未以重複之為繁也。請哀其所逸者增刻之，若何？」洪曰：「然。師門致知格物之旨，開示來學；學者躬修默悟，不敢以知解承，而惟以實體得，故吾師終日言是，而不憚其煩；學者終日聽是，

<sup>25</sup> 〈年譜附錄二·答論年譜書〉，《王陽明全集》，卷 37，頁 1378。

<sup>26</sup> 〈年譜一·四十七歲八月〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1255。

<sup>27</sup> 〈年譜三·五十三歲十月〉，《王陽明全集》，卷 35，頁 1292。



而不厭其數；蓋指示專一則體悟日精，幾迎於言前，神發於言外，感遇之誠也。今吾師之歿未及三紀，而格言微旨，漸覺淪晦，豈非吾黨身體之不力，多言有以病之耶？學者之趨不一，師門之教不宣也。」乃復取逸稿，采其語之不背者，得一卷；其餘影響不真，與文錄既載者，皆削之，並易中卷為問答語，以付黃梅尹張君增刻之。庶幾讀者不以知解承，而惟以實體得，則無疑於是錄矣！嘉靖丙辰夏四月（三十五年，1556），門人錢德洪拜書於蕪之崇正書院。

閩東序本《傳習續錄》錢德洪序：

- (4)洪在吳時，為先師哀刻《文錄》。《傳習錄》所載下卷，皆先師書也。既以次入《文錄》書類矣，乃摘錄中問答語，仍書南大吉所錄以補下卷。復採陳惟濬諸同志所錄，得二卷焉，附為《續錄》，以合成書。適遭內艱，不克終事。
- (5)去年秋，會同志於南畿，吉陽何子遷、初泉劉子起宗，相與商訂舊學，謂師門之教，使學者趨專歸一，莫善於《傳習錄》。於是劉子歸寧國，謀諸涇尹丘時庸，相與捐俸，刻諸水西精舍。使學者各得所入，庶不疑其所行云。時嘉靖甲寅夏六月（三十三年，1554），門人錢德洪序。

錢德洪〈答論年譜書〉：

- (6)師歿後，吾黨之教日多歧矣。洪居吳時，見吾黨喜為高論，立異說，以為親得師傅，而不本其言之有自。不得已，因其所舉而指示立言之端。私錄數條，未敢示人。不意為好事者竊錄。甲午（十三年，1534）主試廣東，其錄已入嶺表。(7)故歸而刪正，刻《傳習續錄》於水西，實以破傳者之疑，非好為多述，以養學者之聽也。（〈年譜附錄二〉，《王陽明全集》，卷37，頁1378-1379）

以上三文述及緒山對《傳習續錄》的編刻，其中還提到一本《遺言》（資料(2)）——此書應指《陽明先生遺言錄》（曾才漢編，上卷黃直以方纂輯，下卷錢緒山纂輯）。今存於國家圖書館及中央研究院傅斯年圖書館藏「所謂閩東刻本《陽明先生文錄》」<sup>28</sup>中，有助於此處的考證。

<sup>28</sup> 此書前有閩東序，因此日本學者如佐藤一齋於《傳習錄欄外書》稱為閩東本，然而閩東序在二十九年，序中未提到收有《傳習續錄》，但書中有收，所收《傳習續錄》錢緒山序在三十二年，故知此書非閩東二十九年原刻，因此加上「所謂」二字。

從以上三段引文，我們大概知道：緒山在輯刻《文錄》時，同時也搜集陽明語錄，計陳九川等及自己所錄共二卷，稱為《傳習續錄》，欲刻之而未果，時約嘉靖十四年（資料(1)、(4)、(6)）。直到嘉靖三十三年時，才刻於水西精舍，然而此時已加上從《陽明先生遺言錄》選得的材料（資料(2)、(5)、(7)）。嘉靖三十五年，因沈思畏的要求，再從《陽明先生遺言錄》選若干條，合為一卷，以補《傳習續錄》（資料(3)）。

以上只是對《傳習續錄》編輯過程的大略推測，但細看仍有不少問題。

閩東〈重刻陽明先生文集序〉：「盡取先生《文錄》，附以《傳習錄》並《則言》，共若干卷刻之。」<sup>29</sup>此序在嘉靖二十九年，謂書刻於天水。今傅斯年圖書館藏載閩東序的「所謂閩東刻本《陽明先生文錄》」，其內容包括《文錄》、《傳習錄》、《傳習續錄》、《陽明先生遺言錄》、《稽山承語》數種，可知此本並非閩東刻於天水者。然而緒山在該《傳習續錄》卷首的〈續刻傳習錄序〉記為嘉靖三十三年。據〈年譜附錄一〉：「嘉靖三十三年甲寅，巡按直隸監察御史閩東、寧國知府劉起宗建水西書院，祀先生。」<sup>30</sup>出現閩東之名，可能是時間東亦至寧國水西精舍，取四年前刻於天水的《陽明文錄》重刻，而此時緒山編出了《傳習續錄》，遂將其收入，同時也將單獨流傳的《陽明先生遺言錄》、《稽山承語》一併收入，而原收的《則言》則未收。這僅是推測之辭，不一定符合事實（例如緒山對語錄主張約取，似不應贊成廣收各種語錄）。然而所收的《傳習續錄》應該符合緒山在嘉靖三十三年編輯的原貌。「所謂閩東刻本《陽明先生文錄》」的《傳習續錄》有兩卷，卷上標題作「門人陳九川錄」，包括今本《傳習錄卷下》陳九川、黃直、黃修易、黃省曾錄的部分，卷下標題作「門人錢德洪、王畿錄」，內容為「何廷仁、黃正之、李侯璧、汝中、德洪侍坐」至「先生初歸越時」各條。上引資料(2)、(4)、(7)都提到《傳習續錄》刻於水西精舍，資料(5)的畫線部分，「白鹿洞本」作「復刪續錄，得二卷焉」<sup>31</sup>，與這本的實情符合。《傳習續錄》是根據二十年前未刊而外流的本子刪定的（資料(6)），但何以會刪到只存三分之一（資料(2)），頗不可解。或者我們可以解釋為緒山將《陽明先生遺言錄》刪存三分之一後，併入《傳習續錄》，然而《傳習續錄》（不包含兩年後即嘉靖三十五年的補遺部分）與《陽明先生遺言錄》重覆者十二條，僅佔《遺言錄》的十分之一強。

<sup>29</sup> 〈序說·序跋〉，《王陽明全集》，卷41，頁1592。

<sup>30</sup> 《王陽明全集》，卷36，頁1346。

<sup>31</sup> 據吉田公平：〈錢緒山の傳習續錄編纂について〉，《哲學年報》第31號（1972年），頁171-198。參看頁183。

吉田公平先生乾脆說緒山曾將《陽明先生遺言錄》刪存三分之一，名為《傳習續錄》，刻於水西精舍（資料(2)、(6)、(7)），但不同於嘉靖十四年初編，及三十三年再編且刻於水西精舍的《傳習續錄》<sup>③②</sup>。此說甚巧，能符合刪存三分之一的記載，但造成的問題更大。水西書院建於三十三年（參見〈年譜附錄一〉該年），因此在這之前不應先有一種刻於水西精舍，同名但內容完全不同的《傳習續錄》。而且如此一來，三十五年的補遺工作（即「乃復取逸稿，采其語之不背者，得一卷」，資料(3)）便無法解釋（因《遺言錄》的三分之一已選滿），只得將「一卷」解為今本《傳習錄下》，但這樣離上引資料的脈絡似更遠了。總之，因為現有的材料不足，想將所有疑問加以解釋，都不免牽強附會<sup>③③</sup>。

「所謂閩東本」《傳習續錄》以及《陽明先生遺言錄》的存在，可以幫助我們改正今本《傳習錄下》的一些錯誤。今本《傳習錄下》46至114條作黃省曾錄，此據46條（黃勉之問：無適也〔……〕）下有「已下門人黃省曾錄」八字而得知。但《傳習續錄》第59條（何廷仁、黃正之〔……〕）以後為下卷，標題作「門人錢德洪、王畿錄」，可據此以改定這部分的記錄者<sup>③④</sup>。今本《傳習錄下》115至142條為補遺部分，115條前有「此後黃以方錄」五字，但137條有「德洪與汝中追送嚴灘」，138條

③② 同上註。吉田公平考證錢緒山編輯與刻印《傳習續錄》有四次，主要便根據上舉三條材料。這四次是：第一次：嘉靖十一年為蘇學教授，赴吳。在吳期間搜集遺著遺言準備刊行，當時已採陳九川等所錄二卷為《傳習續錄》，然而未刊行。第二次：曾才漢編輯的《陽明先生遺言錄》在嘉靖十一至十三年刊行並流傳廣東，故緒山在廣東見到，並持以歸吳，刪訂後，作為傳習續錄刊於寧國水西精舍。第三次：嘉靖三十三年，劉起宗、丘時庸等建水西書院，續刻傳習錄大約在其前後刊行，即今閩東本傳習續錄，是以第一次傳習續錄、遺言錄、南大吉本傳習錄為素材而編成的，而其前的緒山〈續刻傳習錄序〉亦是為此本而作的。第四次：即現行傳習錄下卷，是以過去二次編輯刊行的二種傳習續錄為基調，包含兩種的體裁而編輯的。而原來南大吉本的下卷（收陽明論學書）改為中卷。於是今本傳習錄的形式便完成了。

③③ 陳來：〈遺言錄與傳習錄〉，《中國文化》第9期（1993年秋季號），頁98，認為嘉靖三十四年（1555，乙卯），緒山將同年刊行的《遺言錄》刪削至三分之一，以《傳習續錄》為名刻於水西精舍。與吉田說相較，陳說將第二次刊行移到第三次刊行（嘉靖三十三年）之後。陳說的根據是緒山在三十五年所作的跋語中有「去年」一語。筆者認為「去年」可指過去幾年，不必囿於今人對「去年」的定義。因此「去年」所刊者即指嘉靖三十三年刊本，不必在其前後另有一本由刪削《遺言錄》而成的《傳習續錄》。

③④ 三輪執齋《評註傳習錄》附記白鹿洞本《傳習錄》校異（轉錄自水野實等《陽明先生遺言錄》下卷44條校異），卷下59條（先生曰：孔子無不知而作……），「白鹿洞本」此後有「右黃省曾錄」五字，也可據以區分黃省曾錄與錢德洪錄的部分。

有「德洪趨進請問」，142 條有「鄒謙之嘗語德洪曰」，顯為錢氏所錄，於是同樣有界線不清的問題。這問題可利用《陽明先生遺言錄》來解決。該書卷上標題「門人金谿黃直纂輯，門人泰和曾才漢校輯」，卷下標題「門人餘姚錢德洪纂輯，門人泰和曾才漢校輯」。如果將補遺部分與《陽明先生遺言錄》對勘，與卷上相同的條目可判定為黃直（以方）所錄，與卷下相同者為錢德洪錄。對勘之下，125 條（今之論性者紛紛異同）以前皆同於卷上各條，而 126 條（聲色貨利恐良知亦不能無）以下皆同於卷下各條，可知 126 至 142 條，實為錢德洪所錄。

《傳習錄下》補遺部分與《陽明先生遺言錄》關係密切的事實，反映出後者是緒山編纂《傳習錄下》時的參考材料。這裡要提出來的是：相對於編輯《文錄》時的求全求備，緒山編輯語錄的態度是不願多選<sup>35</sup>。《遺言錄》卷下即緒山所錄，共五十五條，其中選進《傳習錄下》的只有十九條。緒山對自己的記錄自然沒有傳聞失實的問題，但他一言「覺當時采錄未精」（資料(2)），再言「私錄數條，未敢示人」（資料(6)），龍溪〈緒山錢君行狀〉：「有言行逸稿一編，而未行，蓋將有待也。」不管是否指《陽明先生遺言錄》，緒山對言語作為規範化的教材，是持保留態度的。緒山對陽明晚年言論的態度由下引一條可見：

師在越時，同門有用功懇切而泥於舊見，鬱而不化者，時出一險語以激之，如水投石於烈焰之中，一擊盡碎，纖滓不留，亦千古一大快也。聽者於此等處，多好傳誦，而不究其發言之端。譬之用藥對症，雖芒硝大黃，立見奇效；若不得症，未有不因藥殺人者。故聖人立教，只指揭學問大端，使人自證自悟，不欲以峻言隱語，立偏勝之劑，以快一時聽聞，防其後之足以殺人也。（〈年譜附錄二·答論年譜書〉，《王陽明全集》，卷 37，頁 1378）<sup>36</sup>

陽明講學重視當機的指點，緒山〈刻文錄敘說〉載陽明言云：

先生讀《文錄》（按：廣德版《文錄》，鄒謙之在陽明生前所刻），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！」又曰：「講學須得與人人面授，然後得

<sup>35</sup> 卷上黃以方錄選了十四條，但卷上 36-50 共十五條，皆出自董澐（蘿石）《從吾道人語錄》，緒山一條未選，按，此諸條甚平實，且符合陽明思想。

<sup>36</sup> 「水投石」，《王門宗旨》，頁 100，作「投水石」。

其所疑，時其淺深而語之。纔涉紙筆，便十不能盡一二。」（《王陽明全集》，頁 1574）

陽明重視談話超過文章，因為文章追記語言，是「十不能盡一二」，且良知之教重視個人當機的判斷，因此陽明在啟發個人當下自有的是非之時，更是不必遵守定格。緒山在陽明身後，以規範化教材的目的整理陽明文獻，就不能不以陽明親筆文字為主。對於追記言語的語錄，所謂「若筆之於書，乃是異日事，必不得已，然後為此耳」，便帶著不少勉強的成分。因而緒山也多編入指陳工夫者，對於陽明的「險語」，因為立言情境已失，恐怕有害於學者的自修，便刪去不錄。

#### 四、結語

筆者因整理水野實、永富青地先生的〈陽明先生遺言錄（譯注）〉、〈稽山承語朱得之述（譯注）〉，對緒山之學略加考察，而撰寫了此文。此文介紹了緒山學問的大要，從緒山批評江右與龍溪處，我們了解他的誠意之學，緒山繼承的是陽明成熟期的良知說，所謂誠意之學，只是更重視事物的良知之學而已，在陽明學的發展上，緒山的貢獻實不及龍溪、雙江，其學問推到極點將略同於龍溪。然而，緒山重視事為，能夠發明陽明良知事功的合一，而他自身在事為上的實踐，則是在政治上正直不屈，退隱後終身周流講學，並整理出陽明文獻，就此而言，可說貢獻第一。

緒山對陽明語錄的編輯，是以有益教化、確定規範化教材為方針，而非以「可靠性」為標準。於是如《陽明先生遺言錄》、《稽山承語》諸書，以及《明儒學案》、明人文集中，還有許多逸出《傳習錄》，卻是相當可信的陽明言論。緒山這種態度自然也有道理，《傳習錄》遠較《朱子語類》容易熟習，容易把握重點，就證明了這點。但從文獻的完備與條理上，錢緒山則遠不能和黎靖德相比。這點告訴我們陽明言論在今天還有搜集整理的必要，這也是日本學者水野實、永富青地等先生工作的價值所在。筆者衷心希望中國學者也能注意到這個問題<sup>37</sup>，共同努力，將陽明言論逐漸搜集完整，以促進陽明學研究的進步。

<sup>37</sup> 如陳來先生從龍溪文集中搜集陽明遺言，即是一例，見陳來、永富青地：〈龍溪王先生全集所見陽明先生言行錄輯釋〉，《陽明學》第 10 號（1998 年 3 月），頁 117-162。