

「心即理」說的動搖與 明末清初學風之轉變

王 汎 森

王陽明的「心即理」之說在明代後期信從者極為廣泛，但他的門人、再傳弟子、或受其影響的理學家中，逐漸有人體會到「心即理」的種種困境。因為心是善惡交雜的，故良知亦有被矇蔽的可能，因而對以心作為道德規範之唯一根源的信仰逐漸動搖，補救的學說隨之產生。本文主要討論其中主張讀經書以輔助良知，道德規範的逐漸外在化，以及由理學轉入清代經學、禮學的過程。

明代中期以後，中國思想界的主要論題是王陽明（一四七二～一五二八）提倡的「心即理」，它吸引了大量的信徒。其情況之盛正如《明史·儒林傳》所描述的：「門徒遍天下，流傳逾百年，其教大行。……嘉隆而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣。」¹ 但是逐漸地，即使連部份王門後學也感覺到「心」是善惡交雜的，以善惡交雜的心作為知識與道德的最高依據，其結果將有如狂人自醫其狂，故以「心」作為道德與知識最高依據的信心遂逐漸動搖了。不過，這種信心上的動搖是日積月累而不是陡然而生的。

「心即理」之動搖使得對外在於「心」的客觀依據的要求逐漸產生。在成德的過程中，客觀知識或外人的提撕之重要性亦日漸被提出來。譬如，在道德修養上，因為人們對以善惡交雜的「心」作為自己道德檢查者的角色感到不安，故轉而依靠外人的批判或援經典相印證。故一方面有經典知識復興的傾向，一方面出

1 《明史》（北京，中華書局，一九七四）卷二八二，頁七二二二。

現省過會之類的組織，這些現象不但出現在王門後學或與王學相關聯者身上，亦出現在一批救正心學流弊人的言論中（不一定是程朱正統派）。但是無論他們的身份如何不同，卻都是針對「心即理」的論題而發，可說是屬於同一脈絡。不過除了出自理學家內在的反省與救正之外，外在環境的刺激也是值得注意的。本文擬先針對思想內部的發展作一分析，至於思想與環境交互作用的情形，當於另文討論。

此處我要先談明代陽明學的特色。關於這個問題，論者多重視陽明及其後學對知識及道德修養所持的態度。就對知識的態度而言，一般認為王學的主要特色便是擺落知識，具有相當強的反知識色彩。就道德修養而言，則主要強調王學所帶來的解放的現象。² 這些無疑是晚明王學很重要的層面。但本文卻想以王門內部及與王學相關的一些思想家為例，描述他們在晚明趨於重知識及嚴格道德修養的轉向。但這並不是說所有王門後學在晚明都有同樣的轉向，而是想在舊說之外，對前人所較忽略的兩個層面進行比較詳細的探討：第一、雖然陽明提出心即理，教人只要自信其良知，則不必以孔子之是非為是非，但發展到後來，王學內部中卻不斷有人提出心是無定準之物，如果把是非的標準定在每個人心中，則每個人都可能把自己的意見當作天理，必然會破壞道的統一性。所以，應藉著「質諸先覺，考諸古訓」來印證心中的良知，以古今共循的客觀標準來決定道理的是非。這一類的呼聲在晚明形成一股重視儒經的要求，而這樣的要求與明末清初儒家智識主義之興起顯然有關。³ 第二、晚明王學中固然有著黃宗羲所形容的「非復名教所能羈絡」的現象，但也有一部份王學信徒轉向極嚴格的道德主義。不管在知識或道德上的轉向，都與因「心即理」這個命題的動搖而引出來的如何找到

2 蕭公權的看法即是一例。他說陽明後學「蔚為明代空前之解放思想」，見《中國政治思想史》（台北，中華文化出版社事業委員會，一九五四），冊四，頁五六六。本文主要是以部份王門後學與其修正派，以及先受王學影響而最後投向反對陣營的人為例來說明一代學風之變。但這並不表示整個王門後學都變了。

3 余英時教授的〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉及〈清代思想史的一個新解〉兩文，從明清程朱與陸王之交光互影關係以及其他角度去討論清代智識主義的興起，是處理此問題最精之作。見《歷史與思想》（台北，聯經出版公司，一九七六），頁八十七～一五六。

外在「客觀標準」的問題有關。這個知識化及紀律化的轉向在明清之交有愈來愈明顯的傾向，並與當時侈蕩而「非復名教所能羈絡」的學風互相競爭，且最後佔得上風。正因王學是明代中期以後最有勢力之學派，所以藉著對它的探討，足以讓我們一方面注意到晚明思潮向知識化及道德紀律化轉變的一面，另一方面對明代後期王學所造成影響的多面性，有較深一層的了解。

一、陽明良知說的兩個難題

王陽明對朱子思想所進行的革新，內容相當之廣，此處只取與本文特別相關的幾點加以討論。

朱子主張以格物致知作為正心誠意之前提，把認識外在世界事物的「理」（秩序）作為倫理本體的「理」（道德）的依據，這主要仍是受了張載的影響。⁴ 陽明在十八歲謁見婁諒時始聞朱子格物之學，後來，又遍讀考亭遺書，思諸儒謂衆物有表裡精粗，一草一木皆具至理，乃取竹格之，但仍沈思不得。至廿七歲，此惑仍未解，覺得物理、吾心仍判為二。⁵ 王陽明後來回憶說物理、吾心判若為二，至少會出現三個問題：第一、「外吾心而求物理」，他舉了一個例子說「如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於吾親，則孝之理果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？」。⁶ 第二、「遺物理而求吾心」，這個問題具體表現在王陽明格竹時，仍把探索外界誤為探索自己。⁷ 第三、他發現自然與人事並不是連續體，縱使格盡所有草木之理，也格不出仁義禮智來，所以說：「先儒解格物為格

4 但遠的背景則可追溯到漢儒倫理學從屬宇宙論的影響，故把宇宙論與倫理學溝通起來，把大自然和人類本性等同起來。參見李澤厚《中國古代思想史論》（北京，人民出版社，一九八六），頁二二二、二三二～二三四。

5 錢德洪等《王陽明年譜》廿七歲條，收《王陽明全書》（台北，正中書局，一九五四）冊四，頁八十。

6 《傳習錄》（台北，正中書局，一九七五），頁卅七。

7 關於格竹的故事可參《傳習錄》，頁一〇〇。「外吾心而求物理」及「遺物理而求吾心」，見王陽明〈答顧東橋書〉，《傳習錄》頁卅五。

天下之物。天下之物，如何格得？……縱格得草木來，如何反來誠得自家意？」⁸ 直到卅七歲謫龍場時陽明忽於中夜悟格物致知之旨，知聖人之道吾性自足，向之求理於外物是錯誤的，故他提出「心即理」，⁹ 把「以吾心而求理於事事物物之中」改為「致吾心之良知於事事物物」。¹⁰ 所以過去是以事事物物的理來正人心，現在是以人心之良知去正事事物物，使得一切行為都能符合自己的是非廉恥之心，也就是希望立一個善的動機，使為個人欲望服務的知識與行為轉而服從良知。

由於陽明提出「心即理」，所以他和朱子的各種歧見中，有一個特別值得注意的地方，便是對《大學》「止於至善」的解釋。朱子認為「至善」是「事理當然之極」，¹¹ 陽明則認為「至善是心之本體」，¹² 所以，王學的道德本體非但不是建立在外在超越的理上，也不是建立在儒家經典的道理格式上，而是直接建築在個體的「本心」中。決定事理的標準不是從外來的，而是在每個人自己的心中，故陽明《傳習錄》卷三〈答羅整庵少宰書〉中會說

「夫學貴得之於心，求諸於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，……求之於心而是也，雖其言出於庸常，不敢以為非也。」¹³

故他不勸人深談理道，但勸人自見本心，只要信得過自己的良知，便隨順行去。¹⁴ 陽明又說真己即是心之本體：

「這心之本體，便是你的真己。你若真要為那爾體殼的己，也須用著這個真己，便須要常常保護這個真己的本體，有一毫虧損他，便如刀割，如針刺，忍耐不過，必須去了刀，拔了針，才是有為己之心。」¹⁵

8 《傳習錄》頁九九。

9 同前書，頁二。

10 〈答顧東橋書〉，同前書，頁卅七。

11 朱熹《四書集注》（台北，學海出版社，一九七六）頁一。

12 《傳習錄》頁二。

13 同前書，頁六十二。此外在〈壬午答徐成之〉中他也說：「夫君子之論學，要在得之於心，衆皆以為是，苟求諸心而未會焉，未敢以為是；衆皆以為非，苟求諸心而未會焉，未敢以為非」，收《王陽明全書》冊二，頁七五。

14 《傳習錄》，頁五十八。

15 同前書，頁卅。

陽明在死前一個月寫給聶雙江（豹）的信也依然堅持這一點，他說「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體」。¹⁶

良知既是天理，則順應作去，沒有一念留滯，不著一分意思，即是至善。如果轉個念頭，不管是刻意要作好或作惡，都已不是至善的本體，就如眼中不但著不得一些塵沙，也著不得金玉屑。¹⁷ 陸王學者認為：過去程朱主要是從天理的外在規範來約束人心，這種客觀的理決不可能從個人的道德自覺或個體的精神超越中得到，故他們反對把個人的「心」和「理」等同起來。王陽明則主張道德的最高憑藉便在你一己的心中。所以只要依照自己的真心（本心）去行便是「理」。但是陽明自然也察覺到人們常因私欲或功利之習的薰染而汨沒了本心，所以他說，人的「本初一念」才是真心，第二念便不再是真心，而可能是為私、為利之心。陽明說：「凡學問之功，一則誠、二則偽」¹⁸ 便是指此。陽明常引孟子的一段衆所周知的話來說明這個觀念。《孟子》〈公孫丑〉篇中說：

「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也。」¹⁹

乍見孺子入井而皆有惻隱之心，是第一念的真心，這一念是為己的，但如果一轉念，想因救此孺子而納交於其父母，或要譽於鄉黨，這一念是為人的，已經被好名好利的私心所雜了。故理學家常說初念是聖賢，轉念是禽獸，²⁰ 這也就是說第一念是是非念，第二念是利害念，不能以利害念壓倒是非念，換句話說，一切行為本身應該就是目的，而不是作為另一個目的的手段。因為第二念不是人的「本心」，而是經過安排思索出來的，所以陽明勸人不要「安排思索」，他在《傳習錄》上說：

「心之本體，即是天理，有何可思慮得？學者用功，雖千思萬慮，只是要復他本體，不是以私念去安排思索出來。若是安排思索，便是自私用智

16 〈答聶文蔚〉，見《傳習錄》，頁六十九。

17 同前書，頁一〇三。

18 同前書，頁六〇。

19 見《四書集注》，頁四六。

20 如熊十力《明心篇》（台北，學生書局，一九七六），頁一〇二。

矣。」²¹

王陽明爲後學們反覆分析了這一點。他認爲當時的知識份子在極度功利的習俗下大多已經汨失了本性，思想與行爲幾乎完全爲社會的「習」所左右，所作所爲並不忠於自己的「本心」，而是處處用社會的眼光來看自己，從而在自己觀念裡，又在別人眼光中作人們所希望的那個角色，前者是自欺，後者便是「欺人」，這「自欺」與「欺人」是陽明所深入反省的問題，他曾用了戲子唱戲來比喻這種「自欺欺人」的情形，在〈觀傀儡次韻〉詩中說：

「處處相逢是戲場，何須傀儡夜登堂，

繁華過眼三更促，名利牽人一線長，

稚子自應爭詫說，矮人亦復浪悲傷，

本來面目還誰識，且向尊前學楚狂。」²²

這首詩有承襲蘇東坡之處，但陽明借用來說明他的思想。他的意思是：由於繁華與功利的牽制，使得人們「處處相逢是戲場」，安排思索、作偽於外，²³ 爲了應付他人而違背本心，就像是戲子，即使把一個忠孝節義的人物扮演得維妙維肖，實際上也全是假的——因爲戲子本人實際上不一定是個忠孝節義的人，但他必須隨著角色的不同扮演出來給觀眾看。陽明在《傳習錄》中說「若只是那儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣？」²⁴ 戲子即使把溫清定省扮得絲絲入扣，實際上也不是真心在溫清定省，故他是以他所不真正是的情態出現在那裡，他在所有行爲中遠離了他的「本來面目」。而「本來面目，即吾聖門所謂良知」，²⁵ 良知便是至善的本體，所以在陽明的思想中，遠離「本來面目」的非真實之人，即是不善的。這首詩同時也諷刺了劇台下的稚子與矮人。因爲他們無法看到戲台上所演的實況，只是隨著

21 《傳習錄》，頁五十九。

22 《王陽明全書》詩錄，卷二，冊二，頁一五五。

23 陽明到處批評這種雕飾作偽之風，如〈寄鄒謙之〉的五封信，《王陽明全書》書錄，卷三，冊二，頁四三～四七。

24 《傳習錄》，頁三。

25 同前書，頁五十五。

個子高的人而轉其情緒，人喜亦喜，人悲亦悲，全非自己親見親聞、實感實聞。因此，不僅扮戲的人在自欺欺人，連觀戲的稚子、矮人也在自欺欺人。

陽明藉這首詩諷勸人們返求良知，也就是返求真己，退到內心深處，體驗自己真正的存在，使對我發生的每一件事，都是通過我的真己而發生的，每一處境都是我的真實處境。怎樣做到這一點呢？陽明說人的良知是「知是知非」、「常精常明」的，人們只要自「信」其良知，不自欺其良知，那麼自己只要行一不義或違離他的「本來面目」時，良知馬上可以察覺出來。《大學》中的「毋自欺」遂被王陽明特別提出加以闡發，《傳習錄》上說「君子之學以爲己，未嘗虞人之欺己也，恆不自欺其良知而已，未嘗虞人之不信己，恆自信其良知而已」，他人欺己並不那麼值得擔憂，可是如果自欺其良知，問題就比較嚴重了。因爲良知是真己、是至善的，故只要能自信此良知而不欺它，作一個真實的自我，便是至善之人。所以，「毋自欺」與「自信其良知」成爲陽明良知說之大關鍵。所以陽明弟子錢德洪說「人要爲惡，只可言自欺，良知本來無惡」。²⁶

「自欺其良知」是一件非常複雜的活動。它首先是在自己的良知中了解並肯定著事物的真象，但卻在語言或行爲上否定它，也就是說，相應於自己對事物真象之肯定，卻用種種辦法從內在去否定它。接著是內心中否認這種否定，也即是說自己騙了自己，卻又告訴自己，自己沒有騙自己。但陽明《傳習錄》上說：

「良知原是精精明明的」²⁷

又說：

「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬物。」²⁸

故自欺其良知，即是自欺良知之精明，也就是自欺良知所知道的真象。做爲被欺的「良知」，在自己的能力之內是知道事事物物的真象，而此真象對於同時做爲

26 《傳習錄》，頁六十一。錢德洪語見《明儒學案》浙中，卷十一，梁啓超在《王陽明知行合一之教》（台北，中華書局，一九七八）中說「致良知功夫全以毋自欺爲關鍵……最好的裁判官不是別人，是自己」，見頁卅一。

27 《傳習錄》，頁九十三。

28 《傳習錄》，頁九十二。

一個被欺騙者的「良知」而言卻又被隱瞞了。而且自己必然非常確切知道事物的真象，以便縝密地隱藏它。²⁹

「欺人」也是一件複雜的活動。所謂「欺人」，意味著欺騙者實際上完全掌握他所隱瞞的事物的真象，但他故意弄錯真象，並把它傳播出去。所以「欺人」者必然是在對事物的真象全然明瞭的狀態下來進行他的欺騙，並且對於他加以改變的事物之真象，完全的了解。

因此，不管是毋自欺或毋欺人，都有一個前提，那就是良知必須知道所有他加以改變的事物之真象。假如良知不知道這些真象，那麼空空說個毋自欺、毋欺人，對道德修養來說便沒有實際的意義了。因為良知如果不能了解事物的真象，那麼即使一個人不自欺其良知，他也可能因為真正的無知，而對事物作了錯誤的判斷。這好比要求一個人要隨時改過，如果這個人連自己是否錯了，或錯在那裡都不知道，他怎麼改過呢？陽明只說良知是知是非的，並沒有說它天生便能曲盡萬事萬物的真象，所以，如果只要求一個人真正忠於自己的良知是不夠的，良知還必須真知事物的真象。我們有理由相信陽明也考慮過這個問題，所以他並不反對以知識作為良知的輔助，但是強調，格物致知與誠意正心的先後順序應該倒過來，務必要心正，也就是動機絕對純潔，一切意念與知識都能依照良知的要求活動，才能接著談格物致知。方向正了，則一切見聞道理知識才是有價值的，方向錯了，則一切見聞道理俱成為虎作倀，道理愈多，益長奸雄。陽明一再提到的「頭腦」或「主宰」，雖因內容甚為複雜而不易一語說盡，但其中相當重要的一點是指見聞知識的方向而言。所以他並不是反對格物致知，而是反對不在良知指導下的格物致知，因此，他曾批評朱子說「文公格物之說，只是少頭腦」，³⁰「主宰一正，則萬竅於目，自無非禮之視」。³¹ 故陽明之所以主張心與理不可判分為二，主要還是認為道德與知識應該統一起來，如果不能做到這一步，則

29 此處之分析參考Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Washington Square Press, 1966), 尤其是第二章。

30 《傳習錄》，頁八十二。

31 《傳習錄》，頁九十九。

「分心與理爲二，其流至於伯道之僞而不自知」。³² 嘉靖四年（一五二五），陽明在〈拔本塞源論〉上，把這一層意思說得更清楚。³³ 他說如果不能從這「本」、「源」，也就是「動機」上痛下功夫破功利之習，「則天下之學聖人者，將日繁日難，斯人淪於禽獸夷狄而猶自以爲聖人之學」。³⁴ 在他看來，天下並非沒有從事聖人之學者，也不缺少有見聞知識的儒家信徒，問題是他們的動機大多有了問題，所以一切見聞知識多只是爲一己的功利私慾服務，而先王的典章法制，非但不能開出聖世，反足以增長霸者之術。他在〈拔本塞源論〉上說：

「斯人淪於禽獸夷狄，而霸術亦有所不能行矣。世之儒者，慨然悲傷，蒐獵先聖王之典章法制，而掇拾修補於煨燼之餘，蓋其爲心，良亦欲以挽回先王之道。聖學既遠，霸術之傳，積漬已深，雖在賢知，皆不免於習染，其所以講明修飾，以求宣暢，光復於世者，僅足以增霸者之藩籬，而聖學之門徑，遂不復可睹，於是乎有訓詁之學，而傳之以爲名，有記誦之學，而言之以爲博，有詞章之學，而侈之以爲麗，若是者，紛紛籍籍，群起角立於天下，又不知其幾家，萬徑千蹊，莫知所適……，日夜遨遊淹息其間，如病狂喪心之人，莫自知其家業之所歸。」³⁵

這段沈痛的話指出訓詁、記誦、詞章之學一旦沾染功利的動機，則其學非但無補於聖學之門徑，且徒長霸者之樊籬。故他認爲考求知識的前提必須是良知作得主，惟有良知作得主，則一切知識莫非良知之發用，則知識亦是良知也。如果動機不純潔，則一切知識都轉成權謀機智，成爲維護並擴大小己之私的工具。故即使是同樣一套知識，只要在動機上有一點不同，其結果便有如霄壤之別。陽明說：「爲學須個頭腦工夫，方有著落」，³⁶ 這是因爲在他看來，如果不能得頭腦，則一切知識恰足以助長魔性。陽明再三提醒人們：良知是天生的，不由見聞而有，只要人自信得及，良知便會自然呈露。如果只是在見聞知識上拼命講求討

32 《傳習錄》，頁一〇一。

33 〈拔本塞源論〉，在〈答顧東橋書〉中，《傳習錄》頁四四～四七。

34 《傳習錄》，頁四十四。

35 《傳習錄》，頁四十六。

36 《傳習錄》，頁二十五。

論，並無助於良知。但這個天生的良知並未具有天下所有的知識，而只是知是知非，決定那些應該，那些不應該，至於每一件物事的細節如何，卻需要許多學問思辨才能知。《傳習錄》上有一段話說：

「夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也，節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也，故規矩成立，則不可欺以方圓。」³⁷

這主要是說良知有如定盤針，但卻不是盤子本身，良知可以判斷知識之是與非，但卻不是掌握了所有的知識。他說：

「並不是本體明後，便於天下物便知得，都做得。天下事物，如名物度數草木鳥獸之類，不勝其煩，聖人雖是本體明了，亦何緣都盡知得？但不必知的，聖人自不消去求知，其所當知的，聖人自能問人，如子入太廟每事問之類。……聖人於禮樂名物，不必盡知，然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來，不知能問，亦即是天理節文所在。」³⁸

聖人只要知天理，便有許多節文度數出來，而不知能問，即是節文度數中的一個。由此可知陽明雖說「心具衆理」，但在他的思想體系中畢竟還為講求知識保留了一個位置。

有一次徐愛問：「如事父一事，其間溫清定省之類，有許多節目，不知亦須講求否？」，陽明答說：「良知呈露時自然知孝，自然知溫清定省」，至於要如何溫、如何清，仍須去講求溫與清的方法。³⁹ 但是，因為陽明太堅持人心只要純乎天理，便自有許多「節文度數」出來，所以儘管他曾不只一次說到聖人所不知的自會問，卻一再的舉例說明有許多事是無成例可考求的，完全憑乎一己之良知來決斷。他說，「孔子有鄙夫求問，未嘗先有知識以應之」，要是孔子在與鄙夫對談時心中留有知識在，「便是不能竭他的良知」。⁴⁰ 舜之不告而娶也是他

37 《傳習錄》，頁四十一。

38 《傳習錄》，頁八〇～八一。清初的李光地便曾說即使良知精明了，仍要求知，否則像晚明心學家「只守一心」，「…到後來做詩出韻、字寫別字，論古將事記錯了，此豈良知中應爾乎？」（見《榕村語錄》卷四，「下論」）

39 《傳習錄》，頁一一。

40 《傳習錄》，頁九十四。

愛舉的例子。他說：

「夫舜之不告而娶，當舜之前已有不告而娶者爲之準則，故舜得以考之何典，問諸何人而爲此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？武王不葬而興師，豈武之前已有不葬而興師者爲之準則，故武得以考諸何典，問諸何人而爲此邪？抑亦求諸其心一念之良知？……」⁴¹

由這類例子所反映的是：儘管他並不反知識，可是對他而言，知識卻永遠是第二義的，即使是經書中的知識也不例外。他對六經的態度在〈稽山書院尊經閣記〉中表現得相當清楚。他說：

「六經者，吾心之記籍也，而六經之實，則具于吾心也」
又說：

「世之學者，不知求六經之實于吾心，而徒考索于影響之間，牽制于文義之末」⁴²

這兩段話一方面是將六經的價值加以更有力的肯定，認爲它們是人心中所先天固有的，不必經過任何論證便可確立其價值，但其真正的用意是說，只要心能純乎天理，則自然而然的便蘊含有六經所昭示的道理，不必再去講求討論。本來，經書是每一個時代的讀書人都要讀的，不同的是讀經書的真正態度，及經書知識在當時主流思想中佔核心或邊陲的位置，以及經書在他們成德過程中所扮角色。即使在明代心學最高張之時，王陽明及其弟子也決不可能不讀經，可是他們對經書研究所抱的態度卻是值得注意的。人們或許以爲，陽明既寫〈五經臆說〉，則仍是鼓勵人研究經書。其實〈五經臆說〉是陽明所不欲刊，且自焚其稿，而爲其學生所綴輯而成的寥寥十三條材料。爲他編輯遺稿的錢德洪說：

「師居龍場，學得所悟，證諸五經，覺先儒訓釋未盡，乃隨所記憶（憶），爲之疏解，閱十有九月，五經略遍，命曰億說。既後自覺學益精，工夫益簡易，故不復出以示人。洪嘗乘間以請，師笑曰：付秦火久

41 《傳習錄》，頁四十一～四十二。

42 《王陽明全書》文錄，卷四，冊一，頁二一五。陽明有一次談到秦始皇焚書時說當時如將「其諸反經叛理之說，悉取而焚之，亦正暗合刪述之意」，見《傳習錄》頁七。

矣。洪請問，師曰，只致良知，雖千經萬典，異端曲學，如執權衡，天下輕重莫逃焉，更不必支分句析，以知解接人也。後執師喪，偶於廢稿中得此數條……」⁴³

可見陽明自己本不願以〈五經臆說〉示人，而且根本不願留稿。錢德洪將殘餘的十三條錄存，根本違反陽明之教。即使這十三條，也完全可以看出陽明是以自己的意見去解釋經文，決不是虛其心以待經文作為其指導。而且陽明形諸文字時總是比較謹慎，他私下言談時，對讀書的態度便更坦白直捷了。湛若水便說陽明親自告訴他不必讀書。⁴⁴ 所以當陽明在談到是否該「正諸先覺，考諸古訓」的問題時，他也仍是說：

「去人欲、存天理，則自正諸先覺，考諸古訓，自有許多問辨思索存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳，若曰，效先覺之所為，則只說得學中一件事，亦似專求諸外了。」⁴⁵

人心只要能去人欲、存天理，則自然合乎「先覺」與「古訓」。這與前一段引文一樣，一方面是肯定了「先覺」「古訓」的先驗價值，另方面又認為不必向書籍文獻上去講求，只消在自己心上作去人欲、存天理的工夫，使心回復到良知的狀態，便自然而然合乎「先覺」與「古訓」了。對於「禮」，他也認為那是吾心原就森然畢具的，故不必外求。他在〈博約說〉中說：

「天命之性，具于吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。天理之條理謂之禮。」⁴⁶

陽明說禮是先天地具于吾心，⁴⁷ 所以認為君子於酬酢變化語默動靜之間，「而求吾其條目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣」，⁴⁸ 也就是說只須依循自己

43 同前書，頁一二五。

44 志賀一郎《湛甘泉の教育》（東京，風間書房，一九八七），頁一六五，甘泉於〈新泉問辯續錄〉上說「吾元年同方西樵，王改齋過江弔喪，陽明曾親說：『我此學，途中小兒亦行得，不須讀書』。」

45 《傳習錄》，頁廿六。

46 《王陽明全書》文錄，卷二，冊一，頁一六四～一六五。

47 同前引。

48 《傳習錄》，頁九。

良知之天理便自然合乎禮，不必再向文獻上去講求。⁴⁹

王門弟子們儘管有種種不同的側重之處，但在這一點上卻大體繼承了他的思想。江右王門的鄒守益（東廓，一四九一～一五七五）說：「果能實見『敬』字面目，則即是性分，即是禮文。又何偏內偏外之患乎？」⁵⁰ 楚中王門的蔣信（道林，一四八三～一五五九）也說：「博文約禮，不是兩段工夫……禮是心之本體，文是感通燦爛處。」⁵¹ 王畿（龍溪，一四九七～一五八二）則說，由於佛老之教橫行於中國，故禮法蕩然，所以周濂溪欲復古禮為教。但是他提醒大家，「執禮」並不需要向文獻考索，因為「禮非外飾，人心之條理也……」。⁵² 由此可見：王門認為人只要「密察其心之不可欺者」，則酬酢變化語默動靜自然中節合禮。陽明弟子歐陽德（南野，一四九六～一五五四）有一段話最可以代表這種思想。他說：

49 陽明知識的態度是與陸象山有所不同的。熊十力先生曾詳細論及，大意是說象山主張暇時仍應「親書冊」，但到了陽明，則以讀書為害了。熊氏在《陸王哲學發微》（台北，水牛出版社，一九六六。該書題為胡哲敷著，唐君毅指出是熊十力假其名所刊）上說：「象山論心的作用，是拿事與心兩方面來說的，即是合感性與悟性而成作用的，譬如對一件事的是非曲折，固然要我心一一悟性，去辯證，但亦須隨外界事物之是非曲直一一感性，然後才能予以辨正。陽明則一切的事，只要求之吾心儘夠了。外界的是非曲直，都存在吾的心中，求之於心，沒有不得的理，故儘可不必去管外界如何，心中自然會明白的。」（頁七十五）又說：「象山謂可羞則羞，可惡則惡，宜辭則辭，宜避則避，是注重在可字與宜字上，就是說外界的事物由來，應該羞的才羞，應該惡的才惡，應該辭的就辭，應該避的就避。羞、惡、辭、避，是就自己的本心說，即是就悟性一方面說，可字，宜字，是就外界事物說，即是就感性一方面說。」（頁七十七）此外，熊十力認為象山認為心的作用有先後次第，陽明則認為終始一貫，無先後條目（頁八十一、八十九）。象山認為不先講明道理再去實行，是「躐等」、「瞎做」（頁九十）。象山說「未嘗學問思辨而曰吾惟篤行而已，是冥行也」，陽明則是說「行而不知是謂冥行，知而不行是謂妄想」，一個是知行一先一後，一個是兩者並列。兩者並列則混學問思辨為即學即行，而象山是認為學問思辨屬知，篤行屬行（頁九十七）。而且象山、陽明雖都講磨練，可是象山是以「讀書親師友」為磨練，陽明則以「事」為磨練。象山所說的讀書親師友為的是要博學、審問、慎思、明辨，最後達到聖賢踐履。陽明則認為讀書只是調攝此心，所以陽明的讀書仍是以心為主，其功用大致等於靜坐，故與象山有相當大之不同。

50 〈與方時勉〉，見《明儒學案》（台北，河洛出版社，一九七四）江右一，頁五七。

51 《明儒學案》楚中，頁五。

52 〈東遊會語〉，收《王龍溪全集》（道光二年重刻本）卷四，冊二，頁七。

「視聽言動喜怒哀樂之類，身之所有，知之所出者也。視聽言動之類，有禮有非禮，有中節有不中節。苟密察其心之不可欺者，則莫不自知之。」⁵³

所以，余英時先生說陽明雖然不反知識，可是卻容易造成反知識的影響。在他的許多及門弟子身上我們都可印證這句話。

陽明雖然主張聖人與愚夫愚婦皆有良知，可是他卻有一個但書，認為上智之人能循其本性，故無有不善，愚夫愚婦的次一念太重，時有小己之欲，乘機竊發，故較不能保住良知，以致無法念念率性、事事率性，因而必須實下「致」的工夫。《傳習錄》上說：

「衆人亦率性也，但率性在聖人分上較多，故率性之謂道，屬聖人事。」⁵⁴

《傳習錄》另有一段話說：

「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。」⁵⁵

陽明的意思是認為利根人的良知不易被私慾所蒙蔽，可是平常人卻易為私慾所蔽，故無法「一悟盡透」。不管利根人或鈍根人都應隨時注意自己的良知是否在作主，但是要怎樣才能確知自己的良知本體在作主，而不是執意見以為良知呢？王陽明對此問題有所答覆：他要人「須從自己心上體認，不假外求始得」，⁵⁶仍是勸人自信其良知，只要能自信得良知過，便是羲皇上人。⁵⁷可是人心是最隱微難知的，自己有什麼標準可以判斷所信的是良知還是意見？

陽明雖然主張「心所安處，即是良知」，但是他也強調一定要做自我省察，否則「恐有非所安者」。如果非所安而安，便可能「誤欲作理，認賊作子」。⁵⁸

53 《明儒學案》，江右二，頁八〇～八十一。

54 《傳習錄》，頁八十一。

55 《傳習錄》，頁九十六。

56 《傳習錄》，頁十八。

57 《傳習錄》，頁七十七、九十七、九十四。

58 陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集評》（台北，學生書局，一九八三）附《傳習錄拾遺》，頁三九四。

在《傳習錄拾遺》中保留了一段故事，說「一日市中鬪而詬，甲曰『爾無天理』乙曰『爾無天理』。甲曰『爾欺心』乙曰『爾欺心』」陽明評曰「夫夫也，惟知責諸人，不知責諸己故也」。⁵⁹ 上面這一則故事中，爭吵的甲乙雙方都自認自己未自欺其心，所以是站在天理一邊，又都認為對方自欺其心，所以無天理。足見一個人心中到底是良知還是意見在作主，終究是很難判斷的。其實，即使他們自己都真的未欺其心，但是隨著知識與智慧之高低，對同一件事仍會有不同意見，也很可能要爭吵不休的。在陽明後學中，這兩個問題一再的出現，尤其是在主張即本體即工夫、只要自信得過便是天理的「現成良知」派身上，這兩個問題最為突顯。像魏良器便曾說「心之所安即理」，⁶⁰ 而王畿在〈答退齋林子問〉中也說：

「聖賢之學，惟自信得及，是是非非，不從外來，故自信而是，斷然必行……自信而非，斷然必不行……如此方是毋自欺。」⁶¹

「心安即理」與「自信而是，斷然必行」可以說是「現成良知」說的主要特徵。

不過陽明門生遍佈各地，他們對於「心安即理」「自信而是，斷然必行」並不全都同意。依照黃宗羲的分別，主張現成良知的王畿屬於浙中王門，浙中是陽明故鄉，故王畿與陽明相處甚久，牟宗三便認為他才是得陽明真旨之人。⁶² 但因陽明一生主要事業都在江西，黃宗羲稱這裡的弟子為江右王門，認為他們才是王學的真正繼承者。此間是非，甚難確定。其實，江右王門的羅洪先（念庵，一五〇四～一五六四），聶豹（雙江，一四八七～一五六二）只能算是王陽明的私淑者，因為他們與陽明本人幾乎沒有接觸。陽明死後，羅、聶二人與王畿在良知的問題上產生了重大的分歧，尤其對「自信而是，斷然必行」起了爭辯。有一次羅洪先與王畿共同出遊時，便對他說：

「吾心之善，吾知之，吾心之惡，吾知之，不可謂非知也。善惡交雜，豈

59 同前書，頁三九五。

60 《明儒學案》江右四，頁六十四。

61 《王龍溪全集》卷四，冊二，頁五～六。

62 牟宗三《中國哲學十九講》（台北，學生書局，一九八三），頁四一三。

有爲主於中者乎？中無所主，而謂知本常明，恐未可也，故知善知惡之知，隨出隨泯，特一時之發見焉耳。」⁶³

在他看來，由於善惡交雜，良知是否常在心中作主，根本是充滿疑問的。假使良知實際上已經泯沒了，而自己又堅信心中「知本常明」、吾心之惡與吾心之善皆吾自知之，便是相當危險的事。羅洪先與王畿正好分別代表王門中反對現成良知與篤信現成良知的兩個極端。而羅氏之所以要在這一個問題上與王畿爭辯再三，主要就是擔心篤信「自信而是，斷然必行」者，難免要落入以意見爲良知的地步。他在〈與雙江公〉一文中進一步批評王畿說「其諸工夫又卻是無工夫可用，故謂之以良知致良知」。他的意思是王畿既然相信現成良知，便意味著人們不需任何道德修養良知便自呈露，那麼，對王畿而言，所謂致良知不就是一空話嗎？⁶⁴ 羅洪先又在給陳九州（明水，一四九四～一五六二）的信上說「今之言良知者，一切以知覺簸弄，終日精神，隨知流轉。……此豈所謂不失赤子之心者乎？……便指一切凡心俱謂是念」。⁶⁵ 所謂「指一切凡心俱謂是念」，便是誤以自己的意見爲良知。屬於泰州王學成員的耿定向（天臺，一五二四～一五九六）也說：「口之說話，性也，而商道論學，而或冒訾毀褒，無以別耶？足之運動，性也，而履繩蹈矩，而或跌宕趨蹶，無以別耶？推之食色，性也，而禮食親迎，而或紆臂踰牆，無以別耶？」⁶⁶ 這些質疑的箭頭都不約而同地指向「現成良知」的不可靠，並充分顯示出在陽明死後許多王門後學對心安即是良知的說法已逐漸感到不安。因爲在他們看來，一個人心是否安，良知是否呈露，都是他內心中最隱微的事，非常難以判斷的，如果一個人只是自信其良知，便說自己的良知在作主，實有認賊作子之危險，對王門持批判態度的唐伯元（一五四〇～一五九八）便說主張「自信而是，斷然必行」的人是「徒曰致良知，而未識所謂良知

63 《明儒學案》江右三，頁十四。容肇祖指出此段雍正本《念菴文集》亦殘缺不全。見氏著《明代思想史》（台北，開明書店，1978），頁一四一。文淵閣四庫全書本《念菴文集》亦不全，見該書卷五，頁十九～卅八。

64 〈與雙江公〉，《念菴文集》卷三，頁八十六。

65 《念菴文集》，卷三，頁三十二。

66 耿定向《耿天臺先生文集》（萬曆二十六年刊本），卷四，頁十三。

者何狀？幾何不認賊作子也。」⁶⁷ 江右劉邦采（師泉）也說：「至論主宰，有從乎意見者，有從乎義理者」，「從乎意見者，執乎己」，⁶⁸ 他宣稱「以現在良知為主，決無入道之期矣」。⁶⁹ 由這些散見各處的批評中可以發現：王門後學及其批評者慢慢地覺察到良知與意見之間已經是疆界難明了。

最講現成良知，而又遭到江右王門最多批判的王畿，在七十高齡時因突遭回祿之災而對其一生作過很嚴厲的反省：

「平生心熱，牽於多情……自信以為天下非之而不顧，若無所動於中，自今思之，君子之獨立不懼，與小人之無忌憚，所爭只毫髮間，察諸一念，其機甚微……未可概以人言為盡非也。」⁷⁰

他特別點出君子之獨立不懼與小人之無忌憚只是一線之隔，其機極微。因而在他回想起來，「自信而是」是否真的就「是」實很難判定。這樣的反省出自晚年的王畿口中，其意義是特別重大的。

由王畿暮年的自省中可以發現一個人的動機是否做到了完全純潔真摯，自己是很難判斷的，而一個自認為真正做到純潔真摯的人，所行是否真正合乎道德的要求，也完全沒有保證。羅洪先對此有精到的觀察。他說：

「知縱肆，是良知。知不能，卻常自欺，是瞞良知。自知瞞良知，又是良知……此疾豈他人能醫耶？」⁷¹

自知瞞了良知，卻又不知不覺地變成了「良知」的一部份，足見良知是會被欺蒙而不自察覺的，本心是不易認識的。所以他在給王畿的一封信上說：「來教云『學問大要在真識本心，庶功夫有下落』，此言誠是也。雖然，本心果易識哉？」⁷² 他在〈別蔡督學〉這篇文章中，就曾自道要想做到識本心是如何的困難。他說：

67 同前書，南中二，頁八十五。

68 同前書，江右四，頁四十六。

69 同前書，江右四，頁四十三。

70 〈自訟長語示兒輩〉，《王龍溪全集》卷十五，冊六，頁十七。

71 《明儒學案》江右三，頁十七。

72 〈答陳明水〉，《念菴文集》卷三，頁二十九。

「妄意於此，二十年矣，亦嘗自矢，以爲吾之於世，無所厚取，自欺二字，或者不至如人之甚，而兩年以來，稍加懲艾，則見爲吾之所安而不懼者，正世之所謂大欺，而所指以爲可惡而可恥者，皆吾之處心積慮，陰托之命而恃以終身者也。其使吾之安而不懼者，乃先儒論說之餘，而冒以自足，以知解爲智，意氣爲能，而處心積慮於可恥可惡之物，則知解之所不及，意氣之所不行，覺其缺漏，則蒙以一說，卻其宛轉則加以衆證。先儒論說愈多，而吾之所安日密，如此者不知日凡幾矣。……夫所安者在此，則惟恐人或我窺，所蒙者在彼，則惟恐人不我與。託命既堅，固難於拔除，用力已深，益巧於藏伏，於是毀譽得失之際，始不能不用其情。」⁷³

他發現自己廿餘年來「安而不懼」的許多事，其實正是非所安而安的，而且「託命既堅，固難於拔除，用力已深，益巧於藏伏」，又常假託先儒的道理來圓其自欺。羅洪先原是對「以意見爲良知」警惕最深的人，卻發現自己求道的廿幾年中，猶不時自欺其良知而不自知。這一類警懼使他特別注意培養良知的工夫。所以在給尹道輿的一封信中便指出應該「致良知」而不是「依良知」。他說陽明在良知上添一「致」，便是「培養」之意，「至又易致字爲依字，則是只有發用而無生聚矣」。⁷⁴ 他說「依良知」者是忘卻陽明龍場一段困厄工夫，而談其晚年之熟化，實有躡等之病，⁷⁵ 以致「率意任情，以爲良知」，而於仔細曲盡處，全不照管。在面對這些困境時，一些王門後學（尤其是江右王門）遂發展出補救的辦法，如羅洪先主要是以主靜作爲「致」良知的工夫。⁷⁶ 聶豹也說良知現在具足之說只能供上智之人自娛，非中人以下所能及，故他主張在本體上用歸寂工夫，⁷⁷ 使意欲寂然不動。季本（彭山，一四八五～一五六三）則標榜「警惕」，鄒守益主張無欲，勸人戒慎恐懼地用功於未發之先及已發之後，以免自私

73 《念菴文集》，卷三，頁卅八～卅九。

74 《念菴文集》，卷三，頁卅五。

75 〈寄謝高泉〉，同前書，卷三，頁六十三。

76 同前書，卷三，頁七十八。

77 容肇祖《明代思想史》，頁一二九、一三三。

用智。⁷⁸ 不過，在修養工夫上的警覺並不一定表示他們在對待「知識」的態度上有重大轉變。

二、王學內部對知識態度的轉變

在前一節中，主要討論了陽明以自信其良知及「毋自欺」良知作道德修養的關鍵時所帶來的兩個問題：

第一、陽明說良知也有可能被私慾之詭辯所矇蔽。既然連良知都會被欺，那麼如果一個人自信其良知在作主，而實際上他的良知已被私慾所矇蔽，那麼他的所作所為怎麼可能合乎道德的要求呢？如果沒有外來的提醒或經書的印證，便可能陷溺而不自知。

第二、必須在良知已經完全了解事物的真象之後，所謂毋自欺其良知才符合道德的要求，如果良知並不曲盡所有物事的真象，那麼一個不自欺的人也可能做出無知、違反道德的判斷，所以這裡又涉及是否應有一個知識系統作為輔助的問題。

其實在陽明的思想系統中這兩個問題都已經被考慮過了。對於第一個問題，他說，雖然良知是聖人與愚夫愚婦所同有的，但此中實際上有著利根人和鈍根人之分。利根人的良知是常精常明的，而鈍根人較易為私慾所矇蔽，所以要實下「致」的功夫。對於第二個問題，陽明的回答是，並非本體明後對天下事物便全知得，但是其所當知的，聖人自會去問。但是，問題在於有什麼標準可以判分利根人與鈍根人？如果一個鈍根人卻自信為利根人要怎麼辦呢？陽明說聖人不知自能問人，可是如果他不知而不問，或是自信只要「知得一個天理，便有許多節文度數出來」，要怎麼辦？更何況世間利根人能有幾個？

（一）「心不可謂道」

陽明的一些後學對此問題自然有所反省。他們認為良知之所以會被矇蔽，主

78 同前書，頁一二四～一二五。

要是因為不曾痛下「致」良知的功夫，但是在「致」的方法上，意見卻有紛歧。他們大多像前面提到過的羅洪先、鄒守益、聶豹、季本等人，希望藉著各種收斂洗滌的工夫來達到「精察此心之天理」，而較少主張藉著知識上的講習討論來證良知。與陽明同時代的一些學者則一方面反對良知即天理之說，一方面主張不可以把一己之心作為一切是非的標準，故只是孤制其心還不夠，應該移身向經書取證，以古聖先賢的道理言行為標準。

年歲長於陽明，而又與陽明反復爭論的程朱健將羅欽順（整菴，一四六五～一五四七）便提出這一點。他在〈答歐陽少司成崇一〉中說：

「致吾心之良知於事事物物，則是道理全在人安排出。」

欽順竭力反對良知即是天理之說，認為信此說者道理全由人安排出，故有「師心自用」之弊，人們唯有向聖賢經書上求規範才是正途——

「聖賢經書，人心善惡是非之跡固無不紀，然其大要，無非發明天理以垂訓萬世；世之學者，既不得聖賢以為之師，始之開發聰明，終之磨礪入細，所賴者經書而已，舍是，則貿貿焉。」⁷⁹

天理的唯一標準是在經書上，而不是在每個人心中，故唯有取證於經書才能免於「師心自用」。與陽明同時代的王廷相（子衡，一四七四～一五四四）也同樣指出「性理之難言也，惟大聖上智，會人理達天道，乃可宗而信之」，他的言下之意是：天生便能「會人理達天道」的大聖上智太少，至於常人則決不可專信其心，所以他提出以孔子的言行作為大家共循的標準，說「故余惟協于仲尼之論者，乃取以為道」。⁸⁰ 晚於陽明的陳建（一四九七～一五六七）響應羅欽順而起，苦心撰成了一部《學蔀通辨》，專門反擊陽明的〈朱子晚年定論〉，書中便特別強調了「心不可謂道，明矣」，心既不可謂道，那麼「心安處即理」及「自信而是，斷然必行」的主張便面臨考驗了，難怪陳建接著主張「以禮制心」⁸¹

79 收《羅整庵集存稿》（正誼堂全書本）卷一，頁十八～十九。

80 正廷相〈答薛君采論性書〉，收《正廷相哲學選集》（北京，中華書局，一九六五），頁一六二。

81 陳建《學蔀通辨》（台北，廣文書局，一九七一）卷十，頁一七一。

（案：這是《尚書》〈仲虺之誥〉中語）。而唐伯元也不約而同的提出同樣的看法，更值得注意的是，在明末清初之際，顧炎武重新在《日知錄》中強調了兩人的說法。⁸²

以上是斷斷續續來自陽明的敵對陣營的挑戰。他們察覺到「心之所安即理」，「自信而是，斷然必行」的不可靠，強調「心不可謂道」，提醒人們道德規範應外在化而儒家經典中的言行道理則是最可靠之保證。

（二）「正諸先覺，考諸古訓」

王門以外的學者所作的批判是始終不斷的，但是當王學如日中天時，它們的影響是很有限的。最值得注意的現象是：王門內部也逐漸因反省而轉向，或與反對陣營的論調合流，它們標誌著晚明思想主流的重大轉向。

本來，陽明弟子歐陽德（一四九六～一五五四）便說「故有昨以爲是，而今覺其非，有己以爲是，而因人覺其爲非，亦有自見未當，必考究講求而後停妥！」⁸³ 可是他卻沒有說「考究講求」必定是向古書上做功夫。後來萬廷言曾舉顏回爲例說明求知的重要。他說，顏子仗著天資高，「初以爲事物不必留心」，便「要徑約直從形而上處究竟仰鑽」，後來孔子教他一一從事上理會，正是因爲「由博文，方有依據」。⁸⁴ 曾在陽明去世後，在朝極力爲他迴護，抗疏桂萼，並以女妻陽明之子的黃綰，後來思想上有相當大的轉變，批評一些不讀書而空談「致良知」的人說：

「將古人讀書窮理，禮樂名物，古今事變都不講求，此全非先生（案：指守仁）本旨。」⁸⁵

王門第一代弟子中，大談「讀書窮理」，及「質諸先覺，考諸古訓」的是泰州學派開山學者王艮，他堅持「不執意見，方可入道」，⁸⁶ 可是不執意見只是第一

82 《日知錄》（台北，商務印書館，一九六八），頁一〇九～一一〇。

83 《明儒學案》江右二，頁八十二。

84 同前書，江右六，頁九十五。

85 同前書，江右九，頁四十一。

86 《王心齋全集》（和刻影印近世漢籍刊本）〈年譜〉卅九歲條，卷一，頁五。

步功夫，第二步功夫是要多學多識，故他主張以六經四書的知識來印證吾心的良知。⁸⁷ 他說陳白沙之所以提倡「若能握其機，何必窺陳編」，不是不要「陳編」，而是要學者「善觀之」，所以從事心性之學的人不應該排斥經書，王陽明曾說過「六經者，吾心之記籍也」，王艮將它解釋為人們應該學習六經來印證吾心。⁸⁸ 王艮提倡道問學來印證良知，在王門第一代弟子中是相當突出的。他又說：「孔子雖天生聖人，亦必學詩學禮學易，逐段研磨，乃得明澈之至」，⁸⁹ 故特別強調學詩、學禮、學易並不與良知說相違背。在給錢德洪的一封信上，王艮調和「良知」與「多識」間的關係。他說：

「觀諸孔子曰：不學詩，無以言；不學禮，無以立；五十以學易，可無大過，則可見矣。然子貢多學而識之，夫子又以為非者，何也？說者謂子貢不達其簡易之本，而從事其末，是以支離外求而失之也。故孔子曰：『吾道一以貫之』，一者，良知之本也，簡易之道也，貫者，良知之用也，體用一原也。使其以良知為之本，而多識前言往行，……則何多識之病乎？」⁹⁰

為什麼有了良知後還得要進一步「多言識前言往行」呢？那是因為良知固無不知，然亦有蔽處，⁹¹ 良知既然也有被蒙蔽的時候，人們還有什麼可靠的標準可以測知自己的良知是否在作主呢？王艮說，唯有多識前言往行，也就是把自己的心靈狀態與六經中聖賢的心靈狀態比較之後才能下判斷。他舉出兩個例子說明這一點：子貢欲去告朔之餼羊，被孔子適時阻擋；齊王欲毀明堂，而孟子曰：「王欲行王政，則勿毀之矣」。他說子貢與齊王在作上述兩個錯誤判斷時一定都認為自己是依照良知在辦事，可是他們的良知都已自蒙蔽而絲毫不知，「若非聖賢救正，不幾於毀先王之道乎？」由於孔孟二聖是道德行為的最好榜樣，所以他提倡

87 同前書，卷二，頁三。

88 同前書，卷二，頁二～三。

89 同前書，卷二，頁二。

90 同前書，卷五，頁九。

91 同前引。

「故正諸先覺，考諸古訓，多識前言往行而求以明之，此致良知之道也」。⁹² 王艮的例子正好告訴我們，早在陽明第一代弟子中，便已出現透過「正諸先覺、考諸古訓」來印證良知的口號了。而且王艮認為不只是心靈狀態應與六經中的聖賢相印證，連衣服冠飾也應如此，他說孟子講過「言堯之言，行堯之行，而不服堯服可乎？」故他依照古制作了「五常冠，深衣，紳絰，笏板」，⁹³ 乘車招搖到處講學。當時人見他冠服車駕盡行古制，無不感到驚駭。

王艮也是王門第一代弟子中，最喜言經世致用之道者，尤以〈王道論〉這篇文章最充分表達了他治平天下的理想。而這篇文章實不啻是《周禮》的翻版，尤其是貫串全篇的「鄉三物」即出自《周禮·地官司徒》的「鄉三物教萬民」，至於他倡行的政治組織「比閭族黨州鄉之法」，⁹⁴ 也是由《周禮》的五種地方制度而來。王艮之所以在大談經世之際要回過頭到六經中尋找依據，恐怕還是因為他認識到「良知固無不知，然亦有蔽處」，所以各種政治建制如果不在「先覺」「古訓」上驗證，便有可能重蹈子貢、齊王自信為良知其實是偽良知的故轍。

王艮在陽明第一代弟子中是個特例，但是他是一個好「奇」之人，衡諸他的一生，他的所作所為常常是為獨出手眼，別具心裁，如穿古衣，戴古冠等，但決不可誇大其在經典復興過程中的意義。在整個王艮的作品中，我們實在看不出他比同門師友更在知識上下功夫。他與同門學友不同之處是其他的人即使警覺到「自信而是，斷然必行」的危險，也多只想在心上用主靜或歸寂的功夫來補救。

然而，主靜或歸寂後，良知之明必然會發露嗎？一個人只是孤制其心，而不作致知的工夫，便可免於以意見為良知嗎？在十六世紀後半葉不管是江右、浙中、泰州王門的後學弟子中，都曾有人對此產生過疑問。以下將舉鄧元錫、徐用檢、焦竑為例來說明。

江右王門的鄧元錫（潛谷，一五二八～一五九三）即是感於同時代的許多王門後學所主張的「一覺即無餘蘊」，九思、九容、四教、六藝皆是桎梏之說，故

92 同前引。

93 《明儒學案》泰州一，頁六十九，黃宗羲識語。

94 《王心齋全集》，卷四，頁十～十三。

特別起而糾正，說「九思、九容、三省、四勿，皆日用格物之實功，誠致行之，物欲自不得行乎其中，此四科、六藝、五禮、六樂之所以教也」。⁹⁵ 他懷疑當時人自稱「覺」是否是真的「覺」？即使是真「覺」，難道一覺之後，物欲便不再行乎心中，良知就始終原原本本呈露，言行舉止便能永遠中規中矩嗎？由於這兩點懷疑，他提出儒家經典作為言之準則。在〈論學書〉中，他又說：

「所業者六經，堯、舜、禹、湯、文、武之所作，周公、仲尼之所述也，所以處者人倫庶物，堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔子之所修而明也。」⁹⁶

這一段話原是爲了辨斥佛教而發的，但亦顯示他希望重新提出儒家的「先覺」「古訓」作為行為的依據。鄧元錫曾花費極大功夫寫成《五經繹》及《函史》這兩部書。在《函史》書前的〈論史尺牘〉中，有一封萬曆十年（一五八二）所寫的〈謝許敬庵公祖書〉，向許孚遠說明他之所以要寫作這一部書的動機，是因見到他那個時代的心學家「詆修學爲下乘，蔑經典爲贅疣，洸洋恣睢，瀕洞莫測，……而其言彌高，其行彌下，其悟彌卓，其欲彌縱，其心彌廣，其識彌陋，浸浸乎王何陸沈之風，如是而束書不觀，亦爲游談無根矣」，在這個心學家「洸洋恣睢」，大多失去行為標準的時候，他「復取聖賢六經之旨……始知四時五運四德五常，渾淪密察，通一無二，而六經實生成人物之府，彌綸造化之書也」，又「取史傳，歷覽古今興廢善敗之跡」，然後知道「聖賢中正之制，如經川大河，無一日不行乎其間」，所以《函史》這一部類似通史的大書正是以歷史事跡來印證六經道理作為人倫百行之依據的永恆性。⁹⁷ 在他看來，視聽言動的最高準則依然是在六經，「蔑經典爲贅疣者」因爲失去持循的客觀標準必然導致「言彌高」、「行彌下」的結局，故鄧元錫在《函史》的「十測」中自謂「其立言無

95 《明儒學案》，江右九，頁四十四。

96 同前書，江右九，頁五十。

97 鄧元錫《函史》（清順治十二年重刊定本）冊一，頁二。余英時先生指出：方以智的《物理小識》屢引鄧氏之說。見《方以智晚節考》（台北，允晨出版公司，一九八六），頁八十五。

不准經質道，究其言之垂，亦無不翼經衛道」。⁹⁸ 鄧元錫對經典知識如此重視，難怪晚明陶望齡為他的《潛學稿》中所寫的序說「明興以來，為六經之文，自先生始」。⁹⁹ 這段話多少說明了鄧元錫提倡以六經作為行為依據的主張對明清之際經學興起的影響。浙中王門的徐用檢（魯源，一五二八～一六一一）師事錢德洪（緒山，一四九六～一五七四），是王門二傳弟子。黃宗羲在《明儒學案》上說他「其學不以良知，而以志學」。¹⁰⁰ 其實他並不是不信陽明的良知說，而是認為單只信良知還不夠，因為他常有「性囿於質，難使純明」，「人未能純其心，故師心不免偽雜」（詳后引）的憂慮。他對人心難以純明的憂慮，使他不能同意對「自信而是、斷然必行」的主張。在〈蘭遊錄語〉上，徐氏說：

「述學者多喜談存本體，曰：『此體充塞宇宙，如何在方寸中執得此體？』。須常學常思。吾輩尋常間，直須將千古聖人精神都來體會過，堯、舜是如何？文、周、孔、孟是如何？以下儒者是如何？此非較量人物，正是要印證從違。若只在一處摸索測度，如何叫學問思辨？」¹⁰¹

人要如何才能確知自己是否為聖人呢？若只是在自己心中「摸索測度」，是很容易被不純明的偽雜的心所欺騙的，所以他主張把自己的言行和古今聖賢的言行相對照，在古往今來的人物身上「印證從違」：

「君子以復性為學，則必求其所以為性，而性困於質，難使純明，故無事不學，學焉又恐就其性之所近，故無學不證諸孔氏。」¹⁰²

但是古往今來的「先覺」「古訓」是非常之多的，人們總傾向於隨其性情，選擇相近的榜樣來合理化自己的所作所為，心術不正之人便可能專學雜霸之書，所以他不但要人向書本上求知，而且為了保住外在規範的妥當性，勸人「無學不證諸孔氏」。這個看法在他的〈友聲篇〉中有更進一步的闡發：

98 《函史》冊一，頁一。

99 此序收《潛學稿》（崇禎年間刊本）書前，無頁碼。

100 《明儒學案》浙中四，頁卅，黃宗羲識語。

101 《明儒學案》浙中四，頁卅八。

102 同前書，浙中四，頁卅五。

「求之於心者，所以求心之聖，求之於聖者，所以求聖之心。人未能純其心，故師心不免於僞雜，聖人先得其心之同然，故盡心必證諸聖人。」¹⁰³由於人的心不免於僞雜，所以是有偏蔽之病的，唯有聖人得其心之所同然，故人們若欲盡其心，必須「證諸聖人」。不管是「無學不證諸孔氏」或「盡心必證諸聖人」都是轉向六經的重要前提。

泰州學派的焦竑（弱侯，一五四一～一六二〇），年輩稍晚於鄧元錫及徐用檢。他與鄧氏甚相友善，在對六經的態度上也很相像。他說：

「近世談玄課虛，爭自爲言，而徐考其行，我之所崇重，經所絀也，我之所簡斥，經之典也，嚮導之謂何，而卒與遺經刺謬，此如法不稟憲令，術不本軒岐，而欲以臆決爲功，豈不悖哉！」¹⁰⁴

焦氏是羅近溪的弟子，可說是王門四傳弟子。羅近溪提倡「不思不慮」，但到了他的弟子焦竑便不如此了，他的《焦氏筆乘續集》中有一則提到：

「人之會道，常於至約，而非博學不能成約。」¹⁰⁵

他所提倡的「博學」是文獻知識性的「學」，是向經書印證式的「學」。余英時先生指出，焦氏的經學思想顯然受他泰州學派的前輩王艮的影響，¹⁰⁶他重視經典的態度，可由一段文字證知：

「蓋經之於學，譬之法家之條例，醫家之難經，字字皆法，言言皆理，有欲益損之而不能者，孔子以絕類離倫之聖，亦不能釋經以言學，他可知已。」¹⁰⁷

焦竑把經書當作法家之條例與醫家之難經來尊奉，認為經書中的道理「字字皆法，言言皆理」。但是他又認為漢、魏晉、隋、唐的各種經典注疏阻隔了了解六經真旨之路，說漢儒注經才使經書遭逢空前厄運，故他想超越漢、魏、晉、唐的經典注疏，直接探求經書的原意。焦竑與清代考證學之間的密切關係，近代學者

103 同前書，浙中四，頁卅七。

104 〈鄧潛谷先生經繹序〉，《澹園續集》（金陵叢書乙集）卷一，冊一，頁十二。

105 《焦氏筆乘》（台北，商務印書館，一九七一），頁一五四。

106 余英時〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，收《歷史與思想》，頁一一九。

107 《澹園續集》卷一，冊一，頁十一。

已有許多討論，故此處不贅。

其實早在十六世紀上半葉，思想界已出現以知識為良知的一派，認為致良知的工夫只在致知識上，故而漸有走向道問學的趨勢。如浙中王門的楊豫孫說「知識即性」，認為「習為善者固此知識，習為不善者亦此知識」，北方王門的張后覺（一五〇三～一五八〇）、尤時熙（一五〇三～一五八二）混同良知與知識，張后覺說「良知即知，知即是良，良外無知，知外無良」。此外，像粵中王門的薛侃（？～一五四五），周坦等反對默坐澄心而認為應該務學，在思想史上都是很值得注意的轉變。¹⁰⁸

至於前述鄧、徐、焦三人大抵是王門再傳以下的弟子，他們活動的年代大抵在十六世紀的下半葉到十七世紀初，年輩既相近似，又分屬王門最重要的三支——江右（鄧元錫）、浙中（徐用檢）、泰州（焦竑），而同時皆有援六經以證良知的主張。

但是我們千萬不能錯估知識在他們整個成德修養工夫中的位置。對他們來說，尊德性是第一義的，道問學只是為尊德性服務的，故決不是純粹的「為知識而知識」。他們三人的趨向雖不足以概括當時的王學的全貌，但此三子以取證經書補救現成良知派的「心安即理」，實與其他人主靜歸寂收攝保任的方法相當不同。不過他們在當時實不乏反對者。江右王門前輩鄒守益（東廓）的兒子鄒善（穎泉）在給徐用檢的一封信上，便激烈反對他「無學不證諸孔氏」的主張。鄒善本人也是極力反對現成良知，主張在「致」字上痛下功夫的人，可是他認為「致」的功夫並不必然是讀書。他說：

「公以求仁為宗旨，以學為實功，以孔氏為正鵠，而謂無事不學，無學不證諸孔氏，第不知無所事事時，何所為學，而應務酬酢之煩，又不遑一一證諸孔氏，而學之躊躇倉皇，反覺為適為固，起念不化，將何以正之？」¹⁰⁹

108 邱漢生等《宋明理學史》（下）（北京，人民出版社，一九八七），頁七九九、八〇二、八〇四。

109 《明儒學案》江右一，頁七十三。

在他看來，仍應從心的起念處下功夫，若只是在行為上「一一證諸孔氏」，轉成「躊躇倉皇」了。但無論如何，鄧、徐、焦等人的思想趨向至少說明了以知識為良知的呼聲不但可能來自程朱陣營（如羅整庵、陳建等）也可能來自王門內部。不但可能是為了解決義理之爭，也可能是對現成良知說的救正，所以不能輕易將晚明思想家中任何朝經書轉向者皆歸納到程朱派或由王返朱派。

十六世紀後半葉興起的東林學派，對現成良知說的「自信而是、斷然必行」，愈加感到不安。黃宗羲在《明儒學案》中說東林學派的主要源頭之一是江右王門的薛應旂（方山），這個判斷大抵是可靠的。江右王門一向對現成良知說採修正態度，這個態度大抵也被東林所繼承。

東林顧憲成（涇陽，一五五〇～一六一二）之學由《傳習錄》入手，早年曾問學於薛應旂，可說是王門三傳弟子，但後來卻對王學流弊展開激烈的批判。¹¹⁰他在給李材（見羅）的信上說，他覺察到「心是活物，最難把捉」，所以如果以己心的是非作為一切的標準，便像是「無星之秤，無寸之尺」，必然導致「輕重長短顛倒失錯」的困況。他這一番話與羅欽順一樣，是針對陽明「不以孔子之是非為是非」而發的。¹¹¹他認為惟聖人之心能純乎天理，一般人沒有這個能力：

「今夫人之一心，渾然天理，其是天下之真是也，其非天下之真非也，然而能全之者幾何？惟聖人而已矣！自此以下，或偏焉或駁焉，遂乃各是其是，各非其非，欲一一而得其真，吾見其難也。」¹¹²

心性有所僞駁之人的「是」與「非」很難是真是真非，如果他們相信自己的「是」便是天下的「是」，自己的「非」便是天下之「非」，這是相當危險的。正因為聖人以下的人心性都常有所僞駁，所以他說：

「學者之去聖人遠矣，其求之或不得宜也，於是正應沈潛玩味，虛衷以俟，質諸先覺，考諸古訓，退而益加培養，洗心有密，俾其渾然者果無愧

110 參見容肇祖《明代思想史》，頁二八六～二八七。容氏指出東林顧憲成、高攀龍的格物論依然與陽明相近，頁二九四～二九七。

111 顧憲成《涇皋藏稿》（清刊本）卷二，冊一，頁十六。

112 同前引。

於聖人。」¹¹³

顧憲成也贊成以「質諸先覺，考諸古訓」濟現成良知說「無星之秤，無寸之尺」，「顛倒而失錯」之弊。這是陽明第一代弟子王艮便已提出過的口號，現在顧憲成又重新談到。他這種向「先覺」與「古訓」取正的思想，在《小心齋箚記》中的一段文字作了更充分地發揮：

「試觀自周而後，爲秦爲漢爲晉爲南北朝爲隋爲唐爲五代爲宋，按其大規模，誰能外禮別有建立？考其細節目，誰能外禮別有商量？至其所謂禮，又誰能外唐虞三代別開一局也？」¹¹⁴

王學並不是反對禮，但強調「禮」是天理之條文，故只需返求良知即可得。可是顧憲成卻提出人不能「外唐虞三代別開一局」之說，不再把「禮」的標準放在人的心中，而是要外在化、客觀化，把標準放在唐虞三代之古禮上。六經是記錄唐虞三代的文獻，那麼捨六經又何處推見唐虞三代之禮呢？也難怪顧憲成在〈東林會約〉中特立「尊經」一條，說：

「尊經云何？經，常道也，孔子表章六籍，程子表章四書，凡以昭往示來，維世教，覺人心，爲天下留此常道也。……至乃枵腹師心，目空千古，見子路曰『何必讀書，然後爲學』，則亦從而和之，……見象山『六經註我，我註六經』，則亦從而和之，烏庠！審若是，孔子大聖一腔苦心……都付東流也已矣。然則承學將安所持循乎？異端曲說，紛紛藉藉，將安所取正乎。」¹¹⁵

顧憲成是針對心學家「六經註我，我註六經」而說這一段話。他不滿於純任其心以致無所持循，所以主張轉向經書去尋求常道。根據高攀龍的〈明故南京光祿寺少卿涇陽顧先生行狀〉中說憲成撰有《還經錄》一卷，但實未刊行，不過我們由書名即可知他的傾向矣。¹¹⁶ 而其弟顧允成也在談到「任心太過，不無走作」之

113 同前書，頁十七。

114 顧憲成《小心齋箚記》（台北，廣文書局，一九七五）卷十五，頁五。

115 〈東林會約〉，收《東林書院志》（光緒七年重刊本），卷一，頁廿四。

116 《顧端文公遺書》（明崇禎年間刊本）附錄卷一，頁廿四。

後，接著說：「近年識得六經義理親切，句句是開發我道心，句句是喚醒我人心，學問非從此入，斷非真學問，經濟非從此出，斷非真經濟」。¹¹⁷ 由此可見，對「任心太過」深刻的憂慮與轉向六經之間，是有著密切關聯的。高攀龍對六經的態度也與二顧相近似。他說：

「嘗妄以爲今日之學，寧守先儒之說，拘拘爲尋行數墨，而不敢談玄說妙，自陷於不自知之妄作。寧稟前哲之矩，硜硜以爲鄉黨自好，而不敢談圓說玄，自陷於無忌憚之中庸。」¹¹⁸

高氏倡「守先儒之說」正好是爲了濟「自陷於不自知之妄件」之窮，足見他和顧憲成擔心信心太過則爲「無星之秤」、顧允成擔憂「任心太過，不無走作」，因而主張返向經書的發展是一樣的。

明末理學大儒劉宗周（戢山，一五七八～一六〇五），雖是許孚遠（敬菴，一五三五～一六〇四）的學生，但王陽明思想仍是他的主要基石之一。劉氏曾問學於高攀龍，受東林學派重視經書知識的態度影響不小，他在〈證學雜解〉中更坦白了當的宣稱：

「書云：『學於古訓乃有所穫』……故學必以古爲程，以前言往行爲則！」¹¹⁹

王陽明責備好讀書者爲「沿門持鉢，無異貧兒」，劉宗周的〈讀書說〉卻爲陽明的這八個字竭力開脫。他說陽明的本意「非謂讀書果可廢也」，又說：

「先生（案：指王陽明）又謂博學只是學此理，審問只是問此理，慎思只是思此理，明辨只是辨此理，篤行只是行此理，而曰，心即理也，若是乎，此心此理之難明而必假途於學問思辨，則又將何以學之、問之、思之、辨之、而且行之乎？曰：古人詔我矣！」¹²⁰

117 顧允成《小辨齋筭記》中語，見《明儒學案》，東林二，頁四。

118 〈答葉台山〉，在《高子遺書》，卷八上，冊五，頁四十。

119 《劉子全書》（台北，華文書局，無出版時間）卷六，冊一，頁四二五。

120 同前書，卷八，冊一，頁四八八。案：劉宗周〈讀書說〉有二篇。另一篇示其子劉洵。

陽明既說「心即理」，要人學心中這個理，問心中這個理，那麼當此心此理難明之時，如果不靠在知識上作學問思辨的工夫以明之，還向那裡學、向那裡問呢？劉宗周認為當此心此理難明時應向古人學習，「以前言往行為則」，故說「古人詔我矣」。譬如「禮樂名物」，當此心此理不明時，因無以定其是非，當此心此理既明之後也不一定能定其是非，是故「必待學而後有以驗其是非之實」。¹²¹

劉宗周又在〈張慎甫四書解序〉上說：

「夫子以天縱之聖，為萬世師，而其自道也，一則曰好古，再則曰好古。後儒之言曰，古人往矣，六經註我耳，吾將返而求之吾心，夫吾心未始非聖人之心也，而未嘗學問之心，容有不合於聖人之心者。求心之過，未有不流為猖狂而賊道者也。」¹²²

這段話也是對「六經註我」的一個逆轉。他說以仲尼天縱之資猶一再言好古，平常人固然都有成聖的天賦，但是如果唯心之求而不好古勤學，怎能必保無猖狂賊道之弊？到了劉宗周的學生黃宗羲，也有「奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理」之嘆，¹²³ 他於康熙初年在鄞縣倡設「講經會」，¹²⁴ 恐怕是與這層感慨密切相關的。在他們看來，如果不能以古聖賢的經典來證心，則求心的功夫是沒有任何客觀保證的，極易流而為「猖狂賊道」而不自知。在完全沒有客觀保證的情況下，不如服從古今共依的經書為規範。劉宗周又說：「人生而蠢蠢耳」，總是隨人指點而行：

「有人指之曰若何而為心，又若何而為心之所以為心，而吾心恍然，吾心恍以為是矣……由是而及於天下，其是是而非非也，不亦隨所指而劃然乎？」¹²⁵

人的心到底應該是什麼樣子，幾乎沒有一個客觀標準可循，一般人都是隨人指點，但是許多人的指點往往是不可靠的，惟有記載前言往行的經書是「指點之最

121 〈與王右仲問答〉，收《劉子全書》卷九，冊一，頁五三三～五三四。

122 劉宗周《劉蕺山集》（文淵閣四庫全書本）卷九，頁十一。

123 黃宗羲〈留別海昌同學序〉，收《南雷文案》（四部叢刊初編本），卷二，頁十六。

124 謝國楨《黃梨州學譜》（台北，商務印書館，一九七一），頁一〇八。

125 劉宗周〈讀書說示兒〉，《劉子全書》卷八，冊一，頁四七三。

真者」。¹²⁶ 尊德性與道問學在劉宗周看來非但不是截然對立，而且是一貫的：

「學問不嫌多，政爲尊德性而多也，夫子語語道問學，卻語語是尊德性。」¹²⁷

劉宗周主張爲了尊德性「學問不嫌多」，與王陽明的「若信得良知，只在良知上用功，雖千經萬典，無不吻合」¹²⁸ 相比較——一個說孔子語語道問學正是爲了「尊德性」，一個說只要信得良知就自然而然與千經萬典相吻合，不必添加道問學工夫，二人意態相去真是不可以道里計。

由劉宗周的弟子張履祥（楊園，一六一一～一六七四）與陳確（乾初，一六〇四～一六七七）的一次對禮制的討論中，益可證知劉宗周所說的「吾將返而求之吾心，夫吾心未始非聖人之心也，而未嘗學問之心，究有不合於聖人之心者」的意義。張履祥先是從學於劉氏，後來傾向朱學，他回憶說，自己早年葬父時，因爲相信禮義自生於心，故一切禮制只要依自己本心之所安做去便自然中節合禮，等到年紀較長後，才發現過去所做多是悖禮的。他在給陳確的信上說：

「於此（案：指葬禮）益信古訓之不可不式，而一心之未可全恃以裁決事物也。當先人入土之日，諸所舉動，此心豈以爲非是而故爲之？但以窮鄉末俗，習聞近說，未知從事博聞約禮之學，徒信禮義之生於心，而不知氣拘物蔽以後之心，所知所覺，已非禮義之本然，據其一時私見，目爲禮義而執持之，孰知所之禮義者，非禮之禮，非義之義。久而漸將有聞，揆以古昔聖賢至當之矩則，已蹈終身之悔恥，而莫可如何。此學於古訓乃有獲之一言，爲百世學者不易之矩法！」¹²⁹

張氏早年因爲「徒信禮義之生於心」，也就是相信人心中「天理之條文」森然畢具，故只要順其良知，則所行無不合乎「禮」，沒想到氣拘物蔽以後之心，已不是真的良知，而是意見了，故最後乃有「所執之禮義者，非禮之禮，非義之義」

126 同前書，頁四七〇。

127 〈與王右仲問答〉，《劉子全書》卷九，冊一，頁五三七。

128 《傳習錄》，頁五十八。

129 張履祥〈答陳乾初書〉，此信收入《陳確集》（北京，中華書局，一九七九），頁五十五。

的怨恨，故他斷然強調人們應當「學於古訓」。張履祥後來之所以背離心學，與這一類經驗恐怕不無關係。陳確給張履祥的回答亦值得注意，他說：

「吾兄又云『信心之有弊，如規矩準繩之無失』誠哉是言！第規矩繩墨故去也，大匠用之而成，拙匠用之而敗，則非規矩繩墨之異，而所以用規矩繩墨者之異也。亦所謂『運用之妙，存乎一心』者耶？乃一道著「心」，便以西來直指之說誣之，是使後之學者絕口不敢言心學也，豈通理哉。」¹³⁰

他的意思是規矩繩墨並不是不能有，但是如果只守規矩繩墨，而不在動機上實下功夫，也有可能流於虛偽。他強調自己並不主張廢規矩繩墨，只是希望越程朱而上，直接以孔孟為準繩：

「學何嘗廢準繩，要以孔、孟諸儒，則曲直立見。而吾兄只以雒、閔書爲規矩準繩，安得無蔽乎？」¹³¹

陳確仍舊是陽明心學的忠實信徒，同時也同意應學古訓，但是他說張履祥所說的「學於古訓」只不過是向程朱學習，其實這樣還不夠，應該向孔、孟的經典尋找依據。陳確力倡恢復古禮，其動機應該從此去理解。

三、「出門不引經傳，何以服人」

顏元（一六三五～一七〇四）雖不能歸入王門後學，但他受陽明思想影響很大，許多言論皆自陽明轉手而來。顏氏早年名其廬曰「思古齋」，後雖改易爲「習齋」，但他終生遵守古禮，又時時以「挽土習，而復孔門之舊」爲倡，以「不法先王」爲苟道。¹³² 所以當他談經世時，主要的政治藍圖還是《周禮》「鄉三物」（六德、六行、六藝）。但這位復古主義者卻激烈反對讀古書，說

130 陳確〈答張考夫書〉，《陳確集》，頁六〇一。

131 同前書，頁六〇二。

132 轉引自戴望《顏氏學記》（台北，商務印書館，一九七〇），頁九。

「讀書一、二卷亦足，不讀書亦足」。¹³³ 對於這個問題他的弟子李塉（恕谷，一六五九～一七三三）與他意見相當分歧。李塉說自己多讀書後才發現「思向問禮，未能考古準今，今頗知依據」。顏元聽了很不以為然，對他說多讀書會「體漸柔」。恕谷答說，以「鄉三物」中的「六藝」來說，就不能全靠自己內心的想像杜撰來定其內容：

「吾人習行六藝必考古準今！當考古而準以今者也。射御書有其髣髴，宜準今而稽之古者也。數本於古，而可參以近日西洋諸法也。且禮云冠昏喪祭，非學習不能熟其儀，非考訂不能得其儀之當，二者兼用者也。宗廟郊社禘祫朝會，則可考究以待君相之求，不便自我定禮以為習行也。矧今古不同，公西華之禮樂，惟宜學習，何者？三代之禮至周而備，時王之制釐然也，修之家獻之廷，無變易者。然設殷輅周冕舜樂，孔子且以考究為事實，今世率遵朱子家禮，然多杜撰無憑，行之真蹟，其考議之當急，為何如哉？」¹³⁴

他說禮樂名物「杜撰無憑」則「行之真蹟」，故談經世致用時不能不談古書，而且還應該超朱子而上。李塉還用了一個不事讀書而專以其心之理臆斷的醫生的故事，來說明讀書的重要：

「錢丙不講學問，不講行，專以明理為言。年來加以狂怪，將大學、中庸、古文尚書、易繫辭、周禮、儀禮、禮記、春秋三傳，有見者，有未見者，望風而詬曰『我理見以為如是，雖古聖起，吾不信也，吾信吾理而已矣。』近又移之于醫，自素問以至劉、李之書及諸本草，皆斥為非，惟取張氏傷寒，尚指其中一半屬偽，而曰『人參不補，不膏不寒，半夏無毒，不必薑制』，遂謀出而行醫。予問之曰：『君曾行醫乎』，曰：『否』，『亦識藥乎』，曰：『否，皆以理斷之耳』，……然則不目見，不身試，何由以理斷之耶？且君以理斷，即當前莫辨也。……君與人爭由，訴訟者

133 《顏習齋先生言行錄》，收《顏李叢書》（台北，廣文書局，一九六五）冊一，頁九十七。

134 李塉《恕谷年譜》卷三，收《顏李叢書》冊二，頁三八六。

問舊契非君田，問證人亦非君田，觀疆界形跡亦非君田。君曰：『吾心之理固以爲吾田也』，此亦無如之何矣。明理二字，老生長談，然不意其蔽如此。」¹³⁵

錢丙如果即是錢曉城，李塉顯然是想藉他來說明相信「以理斷之」、「心之所安即理」，「自信而是，斷然必行」者之困境，如果不能讀書講求，而只是隨口說「我理見以爲如是，雖古聖起，吾不信也，吾信吾理而已」，則難保自己所信所行不是天理而是意見了。李塉與他的老師顏元在對待知識的態度上是有重大不同的。

由下面這個故事可更清楚地看出，在清初知識界，已經興起徒信良知不足自恃，必須考求經傳才能服人的潮流。當王法乾向顏元請教應如何爛習禮樂時，顏元告訴他「略翻經書數本」即足，王法乾聽畢隨即抱怨說：

「出門不引經傳，何以服人。」¹³⁶

不引經傳之所以不能服人，其中有一個原因是：如果每個人都像錢丙一樣，事事以自己心中之理斷之，最後必然找不到一個共通的依據，在這種困境下，取證於古今共依的經傳乃成爲一個大家比較能接受的解決辦法。王法乾的話多少印合了過去東林高攀龍所說的：

「是六經者，天下之法律也。順之則生，逆之則死。」¹³⁷

由顏元與李塉及王法乾之間的問答，已經可以充分看出當時重視經典主義的興起與救正心學的流弊是極有關係的。史家陳垣在《明季滇黔佛教考》上說：

135 李塉〈論學〉卷二，收《顏李叢書》冊四，頁一〇〇〇。錢丙可能是錢曉城，本名煌，傳記資料極稀。顏元《習齋記餘》卷三〈寄桐鄉錢生曉城〉中述及一、二。當李塉南遊訪賢之後，曾攜回錢氏著作，包括〈籌邊三略〉、〈讀史危言〉、〈治河一得〉、〈瘳忘贅語〉、〈存學後語〉、〈壁書辯僞〉、〈中庸辯〉、〈孟子疑義〉等。但顏元不同意他花費精力在這等工作上，故在此信中說「故僕謂古來詩、書，不過習行經濟之譜，但得其路徑，真僞可無問也。即僞亦無妨也。」以上見《顏元集》（北京，中華書局，一九八七），頁四三八～四四一。此外徐世昌《顏李師承記》中亦有一小節提及錢氏，見徐刊《顏李學》（天津，無出版日期）中《顏李師承記》卷五，頁四～七。

136 《顏氏學記》，頁九。

137 〈程朱闕里志序〉，《高子遺書》卷九上，冊七，頁九。

「明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起，人皆知空言面壁，不立語文，不足以相攝也，故儒釋之學同時丕變，道問學與尊德性並重，相反而實相成焉。」¹³⁸

如果把王法乾的「出門不引經傳，何以服人」與陳垣所說的「人皆知空言面壁，不立語文，不足以相攝」合看，真有若合符節之妙。由上面所討論的這一長遠發展，不能不使我們回想起明季方以智（密之）在《東西均》中所說的一句話：

「六經既不尊，則師心無忌憚者起矣」¹³⁹

這句話多少也間接暗示了，明末清初六經之所以尊，從某一個方面來說，實與救正部份心學家「師心自用」的餘弊有關，而陳垣的「相反而實相成」一語更可說是對這一個曲折的過程最恰當的描述。

以上討論，主要是想指出晚明理學中，對心即理之命題不滿意乃起而救治的思潮。不管是程朱或陸王，當面對這個困局時卻有相當一致的語言。本來，程朱陣營中人反對心即理，反對不讀書，是相當自然的，但是到後來，王學陣營中人竟也察覺到其思想系統內在的問題，竟然發出與反對陣營相近似的呼聲，這現象顯示了，一方面是代表王學內部中人自覺其本身學說所面臨的重大困境，二方面是兩個陣營終於在此問題上連染成一片。晚明許多由王轉朱（如張履祥），或是溶合二家為一（如劉宗周）的趨向，實是思潮轉變的一個表徵。他們並未完全突破舊典範，但卻在舊典範之內作片段的修改，越來越多王門或王門修正派對「心」作為獨一無二的標準感到不安，感到靠不住。儘管他們不曾直接說出否定「心即理」這一命題的話，¹⁴⁰但已是處於突破的邊緣了。但是王門諸子的轉向終不應過度誇大，他們在相當程度上仍迴旋在陽明的傳統下。無論他們逐漸重視經典到怎樣的程度，所有的外在知識仍是為了證內在之良知，使之有客觀標準及最後保證的。所以這個轉向只是在舊的典範下逐漸轉換，並未全然突破舊局。他

138 陳垣《明季滇黔佛教考》，收入《中國佛教之歷史研究》（台北，九思出版社，一九七七），卷二，頁八十六。案：陳垣的分析最早是由余英時先生加以闡發。

139 方以智《東西均》（北京，中華書局，一九六二），頁八十七～八十八。

140 以上只是指陽明學派的人，至於當時居弱勢的反對陣營中，則早有此說，如蔡清早就說過「心不可謂理」了。

們治經的方法與後來清學治經的方法亦有不同。在這個脈絡上比較突出的發展尙俟諸清初。（將在另文繼續討論）

爲了給「良知說」外在的、客觀的保證而終究朝向經典主義的發展，明顯地表現在晚明以來經學與理學相合的呼聲。¹⁴¹ 他們一方面要不放棄宋明理學以來第一義的道德修養功夫，另方面爲防「師心自用」，故爲此成德功夫尋找一個可靠的、外在的、聖賢所制設之標準。當陽明「心即理」之說泛濫到極致，此客觀依據之要求亦更爲凸出。明末清初求道學於經書之中的議論之流行，也應與理學內部所面臨的困境有所關聯。

本來，「言經」與「言道」之二分是始自宋代理學家。他們認爲漢唐儒者只可言傳經，而宋儒始可言傳道。後來當元修宋史時，將「儒林」與「道學」分開立傳。但是，正如本文所已討論過的，如果把「道」的根據安放在人們一己的心中，而無經典知識的夾輔，便不免令人有「無星之秤，無寸之尺」之嘆。前面既已大致追述王門本身對此問題的反省與救正，此處當再略述王門之外的文士、學者們，要求將「言經」與「言道」再度結合的風氣。歸有光（一五〇五～一五七一）開啓了這個先河。而歸氏主張將講經與講道重新結合的理由，仍然是我們在前面所一再提到過的：唯有經書可以提供一個客觀共認的標準來救正心學所發展出的「師心自用」之弊端；故歸氏說：「凡今世之人，多紛紛然異諸者，皆起於講道也」，而防杜這「紛紛然異諸」的辦法則是將講經與講道重新結合。在文學觀念上承受歸有光極大影響的錢謙益（一五八二～一六六四），也大致承繼了這一觀點。錢謙益說：

「漢儒謂之講經，而今世謂之講道，聖人之經，即聖人之道也，離經而講道，則賢者高自標目，務勝前人，而不肖者，汪洋自恣，莫可窮詰。」

而錢氏認爲救正「高自標目，務勝前人」或「汪洋自恣，莫可窮詰」的辦法是重新回到經書，尋求客觀共認之標準，故他說：「欲正人心，必自反經始；誠欲反經，必自正經學始。」以錢氏在明季文壇宗匠般的地位，他的議論影響了不少新

141 何冠彪，〈明末清初思想家對經學與理學之辨析〉，《九州學刊》，三卷二期（一九八九年六月），頁一～卅八。

一代的知識份子，方以智和顧炎武便是同時而興的兩個例子。方以智提到「六經之不尊，則師心自用者起矣」；而與錢謙益有私人交誼的顧炎武，全祖望歸納他經學與理學的觀點為：

「古今安得別有所謂理學者，經學即理學也。自是舍經以言理學者，而邪說以起。」¹⁴²

與上述諸人相近似的言論，在明清之際一時俱起，亦標誌著以「經」和「道」相結合來杜絕「師心自用」或「紛紛然異諸」的新風氣。

總之，明季學士大夫因對「心安即理」、「自信而是，斷然必行」產生疑慮，擔心人們「以意見為理」、「以師心自用為理」，在這個情況下，提出以經書作為外在規範的要求。除是為了解決義理之爭外，¹⁴³ 也是為了替日常的道德實踐尋找外在共依的規範。

但這尋找外在規範之舉尚可再深入闡明；第一，即使良知隨時呈露作主，也會因為他個人心理狀態及知識層面等方面的轉變而對事物的見解與主張有所改變。當認識到這一問題時，人們便要求有一個不但客觀共認而且能穩定不變的標準。清初理學名臣李光地（一六四二～一七一八）便認為「佐證」良知的自在共循規範必須是終極而不隨時間發展而改變的。所以李光地說應該以聖經賢傳上的

142 以上引文分見歸有光〈送何氏二子序〉，《震川先生文集》（四部叢刊本），卷九，頁九～十。錢謙益〈新刻十三經注疏序〉，《初學集》（台北，文海，一九八六），頁八五一，及全祖望〈亭林先生神道表〉，《鮑琦亭集》（四部叢刊本），卷十二，頁二下。以上引文中歸有光條及本段中言及言經與言道之分合的論點，取自何冠彪前引文，頁一～三八。

143 此處可以舉一個例子來證明為了義理之爭而要求「取證於經書」的現象。以對「格物」一詞的解釋為例，自朱子「格物補傳」以來，訓解之多已至不暇計及的地步，值得注意的是：不僅是程朱、陸王兩陣營之間對「格物」問題有爭論，王門內部對此也爭持不休，而且每個人都相信自己正是秉持著良知在作解釋，在爭執不決的情況下，便有人提出取證於經書的要求。南中王門的唐鶴徵便說：「特格物之說，真如聚訟，萬事不決，何與？亦未深求之經文耳！」（《明儒學案》南中二，頁八十五）。這一「深求之經文」的要求，在明末清初黃宗羲的身上又出現了。他在討論「格」字到底應循薛甲（畏齋）之說訓為「感」，還是應依陽明訓為「正」時，便脫口說了一句話：「何不以他經證之？」（《明儒學案》南中一，頁六十九，黃宗羲識語）

「古人」爲幫襯。《榕村語錄》卷二十四〈下論〉中有一條說：

「心雖見得是了，然尙虛在那里，得古人以爲佐證，所見方實。心中雖有所得，然安知不更有一層道理足以奪之，得古人以爲幫襯，所得方安。」¹⁴⁴

以上是關於一個人良知上的問題。第二，當一個人的行爲牽涉到社會群體時，因爲人心是在腔子裡，所以如何知道某某人的良知是否在呈露作主，而不是作僞於外，又如何知道某某人的良知是否一經呈露之後便能保持不失，都是困擾當時人極大的問題。所以就某人實際表現的行爲來判斷其道德修養的狀態，而不只是猜測其心跡，便成爲不可免的發展了。可以看得見的「禮」遂取代無法目驗的「理」，而禮學的研究乃逐漸興起。第三，即使每個人的良知都呈露作主，而且每個人的行爲都依照其良知的命令而行，也會因其氣質之異而有相當不同的表現。某甲認爲他完全是依照良知行事，某乙也認爲自己是依良知在行事，因爲每個人背後都有良知爲佐助，則更易相持不下，那麼，應該到那裡去尋找一個共認的規範，以免流於意氣之爭？古人的經傳這時便被提出來，故王法乾會對顏元說「出門不引經傳，何以服人」。

以上三個層面說明了明末清初對經書研究重新重視的態度。它與清初智識主義的興起密切相關聯。

但是，如果內心包涵一切義理的理學心性論未變，經典研究恐仍只有附著於心性之學下第二義的作用，此突破實有待於對「心」作爲「理」的最後根據的澈底動搖。但無論如何，明末清初對「心」是否能單獨地肩負道德與知識的標準的普遍懷疑，一方面已經接觸到中國傳統內省式道德修養的極限及其危險性，一方面也預言了清初儒者（像顧炎武）對「心」的不信任，以及「心即理」這個綿延甚久，影響極大的命題的徹底動搖。這個命題的動搖除了可以由當時人的正面主張中看出，也可以由他們之所沉默不言者看出。以劉宗周爲例，邵念魯在閱讀他

144 見〈榕村語錄〉，收《榕村全集》（台北大西洋圖書公司影印一八二二年本），頁二一七六。

作品後得到一個印象說：「戡山不肯說良知」。¹⁴⁵ 又如稍晚於劉宗周的顧亭林，其文字中「心」「性」二字出現不多，即使出現了，也都是批判性的，故朱一新得出結論說：「亭林不言心性」。¹⁴⁶ 本來「良知」與「心性」都是心學最重要的範疇，可是上述這兩位年代前後相銜的大師竟刻意忽視。本來陽明是說「蓋四書五經不過說這心體」¹⁴⁷，而現在是不肯談「心」了，則其間差距真不可以道里計。「心」既失去作為知識與道德的最後資源與依據，「心即理」這個命題徹底動搖，知識與道德上的發展都離「心」而轉向「外在化」，而後來清學亦大體沿此方向發展。¹⁴⁸

小 結

明末清初從理學向經學之過渡，本是思想史中的一個重大問題。這一轉變，牽涉實廣，本文只就其中一個側面，也就是王門心學內部數代之間的傳衍與轉變，來討論這一由理學向經學轉變的過程。本文以探討陽明良知說的幾個內在難題開始。陽明將「道」、「理」的根據置於人們一己的心中，主張「心即理」、「心即是道」，而其弟子中，譬如王畿，便認為成德的途徑是「自信（良知）而是，斷然必行」。可是因為人心是無定準之物，而且是善惡交雜的，很快地便有許多人發覺以善惡交雜的心作為知識與道德的最高依據，殆有如狂人自醫其狂，因為一個人的良知是否真在作主，或一個人是否能免於自欺其良知，都是最隱微難知的；而且即使良知呈露，那麼在尚未曲盡事物的真象之前，一個不自欺其良知的人也仍可能做出無知或違反道德的事。凡此，皆涉及良知是否需一知識系統作為輔助的問題。在陽明看來，對所謂「上根者」而言，以上難題是不存在的。但問題是，「上根者」是鳳毛麟角般不易得的。對中、下根器之人來說，以上種

145 《邵念魯年譜》（台北，商務印書館，一九七一），頁二二。

146 《無邪堂答問》（台北，世界書局，一九六三）卷二三，頁二七。

147 《傳習錄》，頁十二。

148 譬如清學中「以禮代理」的呼聲。

種困境是日常生活中所顯而易見的。尤其當陽明學廣為流佈，產生了許多非名教所能羈絡的弟子，而又有大量中、下階層的信徒之後，這類危機便極易暴露了。到了十六世紀後半葉，我們便發現在王門的三個最重要的支派：江右、浙中、泰州王門的幾位代表人物身上，都可以看到轉而向儒經印證其心之從違，或提出「無學不證諸孔氏」的主張。尤其後來的東林學派，對心學的種種困難與流弊便提出許多深刻的批判。他們一方面責備純任本心而行是「無星之秤，無寸之尺」，完全無準據可言，同時也察覺到，即使人人良知呈露作主，也可能因為「各是其是，各非其非」而紛淆混亂，莫衷一是，故仍然需要一人人共許的外在、客觀共認的標準，而儒經便被一再提出作為共認的準據。同樣的，在明季清初，許多人也查覺在實際生活中以自己本心為理，動輒說吾心之理以為此事應如何，或凡事皆以其一己之理斷之的弊端，因而對客觀共許之外在準則的要求更為迫切，故而出現了「出門不引經傳，何以服人」這樣的口號來。正因為上述發展動搖了「心即理」這個命題，人們對「心」是否能單獨肩負知識與道德的標準感到懷疑，對傳統內省論式道德哲學的信心亦漸動搖，以致清初幾位大儒相率以不談心性，或不提良知是先天固有，終導致心性之學的逐漸衰退，並促成由理學向經學的過渡。

（本文於民國八十一年十一月十九日通過刊登）