

## 「操舟之妙」：钱绪山思想形象的重构

Hoon Yao Tong, Randall  
School of Humanities and Social Sciences

Asst Prof Ngoi Guat Peng  
School of Humanities and Social Sciences

摘要 — 钱德洪（1496~1574），字洪甫，号绪山，浙江余姚县人，是阳明后学第一代成员中的重要人物之一。他在阳明生前时，与王畿同被视为师门的“教授师”，同样为“天泉证道”的见证人。在阳明死后，绪山更肩负起编辑师门资料的重任；阳明学的重要文集，如《传习录》、《阳明全集》等莫不经其手而成。虽然如此，学界对绪山的研究却极为有限，而或有论者则多以《明儒学案》为绪山所设的“把缆放船”形象为定论，认为他与王畿之“悬崖撒手”乃是绝对而立。本文根据学案文献的细读，发现绪山在致知工夫论上则并主先天后天之学。这一方面纠正了今人对绪山“崇后天废先天”的偏激认识，另一方面，也说明绪山与王畿之间并无《明儒学案》所言的“精神意境”上的对立。本文再从学术史的角度出发，进一步认为：绪山虽然较多论述后天之学，但是，这是为了针砭时弊、批评先天之学被推向极端后的流弊。其说与时论大异其趣，故时人以后天之学为绪山思想的宗旨。明清交易之际，阳明学面对学界“空谈心性”误国的指控，后人为了维护阳明学，所以强调绪山的后天学问，更将其具体化为“把缆放船”的思想形象。换言之，绪山“把缆放船”的思想形象乃时势使然，其究竟能否反映绪山的整体面貌则值得再议。

关键词 — 宋明理学 阳明后学 良知 钱德洪

### 1 问题意识

盖操舟之妙尽在舵。在阳明后学的语境里，所谓“舟”即指心体，而所谓“舵”则指良知，即凡人生而具足的道德判断构造。合而言之，“操舟之妙尽在舵”即是以良知为此心主宰之谓。这是阳明晚年所提倡“良知学”的精义所在，所表示的是对良知的信服。阳明歿后，其后学莫不以信服良知为前提，然而，困扰他们的却是良知的实践问题。也就是说：后学诸子对良知之为心主、舵之为舟主的命题已不存异议，但是，在如何以良知操心、如何以舵操舟的工夫论问题上则产生分歧。

一般认为，阳明后学中的工夫论有两个基本取向：一则为王畿及泰州学派一脉，他们因为强调良知的自然性、先天性而遂成“现成良知”之说，对阳明即事扩充的致知工夫进行消解。一则为钱德洪、欧阳德及明末东林学派一脉，他们认为良知虽属先天，然其呈现必须借由后天活动，因而强调致其良知的后天工夫。前者惯称“现成派”，后者惯称“修证派”，而两派间的对立可以追溯至它们的代表——王畿（字汝中，号龙溪，浙江山阴人，1498~1583）与钱德洪（字洪甫，号绪山，浙江余姚人，1496~1574）在“天泉证道”中对“四句教”的不同诠释。《传习录》载：

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，此正是复那性体工夫。若原无善恶，工夫亦不消说矣。”

概括两人的观点：钱王二人是在心体无善无恶的前提下发展出两套工夫论；龙溪认为心体既是无善无恶，那意、知、物亦应是无善无恶，如说意是有善有恶，那心体毕竟有善恶在。循此而进，工夫只在心体上做便可。此即所谓“四无说”。绪山认为心体诚然无善无恶，但落入现实的运用中，因为染有私欲而使意有善恶，所以必须强调为善去恶的格物工夫。工夫虽异，但对本体的认识是相同的，所以阳明在肯定两套工夫论之余也劝请两人“相取为用”以期“中人上下皆可引入于道”。

以上可见，钱王二人对工夫的见解确实相殊。除此以外，当时王门中也有“绪山善吸引人，龙溪善省悟人”之说，足证明两人在工夫论上确有实质的差异。但是，这种实质上的差异却有被后来学者对立化之嫌。就绪山而言，他俨然被构想为一个谨守师门矩矱、拘谨笃实的形象，与龙溪的洒脱、不受师门束缚成一对比。这种对立化认识所以形成，在很大程度上是因为有关绪山第一手文献资料的缺乏。这使得学者仅能以“天泉证道”的描述以及《明儒学案》所收〈会语〉为依据；毋需赘言，“天泉证道”仅为钱王二人一时一地之言，可见端倪，但不足以概全，而《明儒学案》因为囿于其编辑者的成见，亦不能体现绪山思想之全面貌。有鉴于此，本文拟细读明末清初三学案——《圣学宗传》、《理学宗传》、《明儒学案》中所辑绪山会语以重新检视绪山对实践良知学（致知）的体悟。<sup>1</sup>

以下，本文将（一）对前人论说进行评述，（二）再进入文献细读，重新考察绪山的先天工夫。最后，本文将进而（三）对绪山的思想形象进行重构。

### 2 文献评述

传统论述认为：龙溪洒脱、绪山笃实。这里所谓“洒脱”与“笃实”必须放在阳明致良知学的前提下做定义。盖阳明致良知之学有“本然之知”（先天之知）与“明觉之知”（对良知的自觉意识）的区

<sup>1</sup> 经考察，《理学宗传》所载序文、语录尽袭于《圣学宗传》。本文因此注重于《明儒学案》及《圣学宗传》。

分，而因为先天良知最初不能被主体自觉地把握，所以唯有通过后天的致知过程方可转入自觉之知。说龙溪洒脱，是因为他强调良知的“自然、见在”，并以“先天”和“明觉”的合一取代两者的区分。故而，龙溪的工夫路线乃所谓先天顿悟之学。他曾自谓此等学问“时时从天机运转，变化云为，自见天则，不须防检，不须穷索，何尝照管得，有何尝不照管得。”这就等于消解了阳明学中的“明觉”工夫。相反地，说绪山笃实，恰恰是因为他没有扬弃师门对“明觉”工夫的重视，语中常强调保持心体的专一、对意念进行省察克治。所以，绪山的工夫路线乃所谓后天渐悟之学，重视的是“知是知非，明而诚之”的自觉过程。这种对立思维脱胎于黄宗羲（字太冲，号梨洲，浙江余姚人，1610～1695）在《明儒学案》里对钱王二人的评价。其文曰：

龍溪從見在悟其變動不居之體，先生（緒山）只於事物上實心磨煉，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，非師門宗旨所可系縛，先生則把纜放船，雖無大得亦無大失耳。

“悬崖撒手”、“把纜放船”是针对钱王二人的工夫论而发的，前者是谓龙溪之彻悟如临悬崖而撒手，而后者是谓绪山之修持如放船时犹手持绳缆。“把纜放船”的比喻以及“实心磨练”、“不失儒者之矩矱”等语无疑为后世学者勾勒出一幅拘谨笃实、谨守师门矩矱的绪山形象。

钱王对立化的思维由来已久，而观近人对绪山的研究，也多因袭此说。冈田武彦先生的“王门三派论”即把绪山归入王门的“修证派（正统派）”，把龙溪归入“现成派（左派）”。钱明先生也说“王龙溪等坚持并发展了阳明的‘四无’思想，钱绪山等坚持并发展了阳明的‘四有’思想”，又认为“龙溪的‘玄’，恰好可衬托出绪山的‘实’。一‘玄’一‘实’，可谓相得益彰、相辅相成”。这种工夫论上的分歧被归咎于两人的性格所致。张学智先生在《明代哲学史》里也说道：“龙溪工夫静，德洪工夫动，龙溪重先天，德洪重后天。龙溪以心意知物为一事，德洪分心与意知物为二，主张通过格物致知以正心诚意。二人工夫路向正相反。”由此可见，龙溪、绪山已俨然成了绝对对立的两面。

虽然如此，对此对立思维有所意识，并提出质疑的前辈学者也不在少数。唐君毅先生在评论绪山时认为“钱之学固是循由工夫以返于本体之路而进”，故与龙溪相异，但是，因为绪山在罗念庵所言“钱学三变”中“往复于其旧说（为善去恶）与龙溪之说（不起意）”间，所以绪山于工夫应有“为善去恶”及“见至善之良知之体，以不动于动”两种面

貌。吴震先生也曾谓绪山工夫论的特征在于“但依良知运用，安事破除”一语。这番话是绪山与罗念庵论及破除私欲时所言，而在《明儒学案》里被黄氏评为“宗门放荡之语”。可见吴震先生是认为黄氏“把纜放船”之说存有内在的矛盾。值得注意的也有陈复、叶震二先生在《评黄宗羲对钱德洪思想的认识》中的意见。他们认为“尽管阳明子曾表示绪山子资性沉毅，龙溪子资性明朗，这也只是指出两人不同的个性，并不至于如梨洲先生在“悬崖撒手”里所强调的大彻大悟与在“把纜放船”里强调的仔细谨慎，如此具有精神意境的对立性”。他们进一步认为黄氏所谓绪山所不如龙溪的“体证”，以及龙溪所不如绪山的“修持”，在体用一点的观点下是不能如此划分为二的。依两位先生之见，黄氏所以认为绪山“不失儒者之矩矱”的原因大概是取鉴于罗念庵“绪山在阳明先生之门，号称笃实能用其力者”之语，然而黄氏如此的语意反而加深了世人对绪山只论工夫不见本体的错误印象。

### 3 重新发现绪山的先天工夫

阳明后学中的工夫论乃继承阳明思想前后转变的“诚意”与“致知”而发展为“先天正心之学”和“后天诚意之学”两个方向。此一区分始于北宋邵雍之易学而成于龙溪，而又根据龙溪所言，两者的区分在于著力点、效果以及难易的不同。就著力点而言，先天正心之学是“在先天心体上立根”，而后天之学是“在后天动意上立根”；在效果上，先天之学“将‘意’纳入‘心’的发动与控制机制下，使得意识的产生，无不以良知心体为根据”，而后天诚意之学则是“在经验意识产生之后，再以良知心体施以衡量判断”，此时的意识因为“已经脱离了本心的控制，不能保持自身的纯善无恶，故而需要时时加以对治”；最后，在难易的区分上，龙溪认为先天之学乃从根源入手，简易直接，而后天之学则“落牵缠”、“费斩截”。自不待言，龙溪认为先天之学乃为上根人设，而后天之学则为中下根人设。

一般认为：龙溪主先天正心之学，而绪山主后天诚意之学。根据以上的描述，我们不难见得龙溪是在区分先天正心与后天诚意的基础上推崇前者为最简易的终究法门，因此，说龙溪乃主先天之学可谓一语中的。但是，言绪山乃主后天诚意之学则不可。本文从《圣学宗传》的考察出发，认为绪山应是在整体性的原则下并主先天后天之学，而后人所以言其主后天学，或是在割裂先天后天的基础上把绪山与龙溪绝对对立化所致。此一认识有别于绪山在《明儒学案》里笃实拘谨的形象，而又是从这层意义上，我们可以认为绪山对先天后天的双面把握比之龙溪“崇先天屈后天”更为具“整体性”。为了阐明以上观点，本章将以《圣学宗传》为主轴，讨论

（一）绪山工夫论的立意，进而申论（二）其先天之学。

### （一）绪山工夫论的立意

自阳明以下，“良知自然”是心学一以贯之的命题。这是认为道德本心乃先天具足，能圆满对应一切事务，且不假外求，因此工夫只在复此本心本性上。从上一章对良知本体的论述可知，绪山亦以为“良知自能尽人之性”，因此其工夫亦只落于“复性”上。见绪山云：

夫子循循然善诱人，言循循者，循其见之所及，未尝过为一言以起人之眩惑也。言善诱者，知夫子之言皆非真也，诱我入也。非特夫子之言非真也，虽六经千圣之言，皆非真也。何也？得者真而言非真也。筌蹄可以得鱼兔，鱼兔真而筌蹄非真也。然得因失而后名，原其自性本然，则得亦无得，是得亦非真，而无所所得之为真也。

无庸置疑，此番言语乃是引庄子以解孔子“循循善诱”的教学法，但就绪山本人的工夫论而言，则有三处值得注意：

其一、绪山乃是主张因材施教，故谓“循其见之所及，未尝过为一言以起人之眩惑也”。必须注意，此处所言之“循”非“循序渐进”的“渐悟”之谓；相反地，它是“循人所见之及”之谓，这既包括了“循序渐进”的渐悟法，也包括了“单刀直入”的顿悟法。因此，从立意上，绪山的工夫论已存在两种发展向度的可能性，即所谓先天正心之学和后天诚意之学，至于究竟以何者开悟学子则因个别学子的根器而定。

其二、绪山认为“自性本然”，所以由工夫的实践而“有所得”实际上是“无所得”，只不过是“收复”所失而归于原来的自性，此即所谓“得因失而后名，原其自性本然，则得亦无得，是得亦非真，而无所所得之为真也”。必须注意，此处所谓“真”与“非真”，如绪山引庄子筌蹄鱼兔之喻，是“目的”与“媒介”之谓，而并不是经验意义上的“存在”与“不存在”；就如“得者真而言非真”，这并不是说语言“不存在”，只是在说明语言乃一媒介，而言中之意（即所谓“得者”）才是此媒介所欲达到的目的。由此可见，从立意上，绪山的工夫论是以“复性（还复本性）”为旨归。

其三、绪山虽以“复性”为工夫的宗旨，但是，从以上绪山对于得失的讨论不难发现，“复性”仅能做为“有得有失”的后天工夫的宗旨。这是因为，循绪山之意，自性本然，则不仅“得”属于假象（非真），连“失”也是一种假象，因此“复”性便无由说起，只要了悟“得失皆非真”就能一时圆满地把握良知本体。由此可见，绪山之于工夫，虽云后天诚意，却也不忘先天正心，而就后者言之，绪山亦奉明儒津津乐道之“自觉”为宗旨。

概括本节所述，从立意上，绪山的工夫论（一）在因材施教的指导原则下，包括了往先天学与后天学两个向度发展的可能性；（二）就后天学而言，其工夫宗旨为“复性”，而就先天学而言，其工夫宗旨为“自觉”。有了这个基本了解，以下，我们将进而探讨绪山先天学的具体实践方法。有关绪山的后天学，因前人所述甚详，本文不拟赘述。

### （二）绪山的先天工夫

绪山的工夫论本有双向发展的可能性，这是为了对应根器不同的求学者，而迄今为止，学界较为关注的是他的后天诚意之学。对于其先天之学则未曾提及。有鉴于此，本文的要务除了有阐述其先天之学外，更重要的，或许是具体证明绪山的工夫论里确有先天之学的存在。

绪山对先天之学的论述可以从《明儒学案》中见得若干蛛丝马迹：

去恶必穷其根，为善不居其有，格物之则也。然非究极本体、止于至善之学也。善恶之机，纵其生灭相寻于无穷，是藏其根而恶其蒙蘖之生，浊其源而辨其末流之清也。是以知善知恶为知之极，而不知良知之体本无善恶也。有为、有去之为功，而不知究极本体、施功于无为，乃真功也。

在这里，绪山指出“为善去恶”的后天格物工夫是不能“究极（良知）本体”的。为何呢？盖因“良知之体本无善恶”可言，它是超越现象界里善恶“纵其生灭相寻于无穷”的对立化而超然独立。有鉴于此，绪山认为，唯有“究极本体、施功于无为”才可以称为“真功”。不在“真功”上下工夫，而只在“有善有恶”的后天工夫上用力，就如“浊其源而辨其末流之清”一样，是本末倒置。无庸置疑，这里所谓“施功于无为”即是对良知本体一种直观性的把握，因为唯其如此才能越过现象界里善恶“纵其生灭相寻于无穷”的情况。显然，这段讨论所针对的议题是“无善无恶”的心体和“为善去恶”的工夫间的关系，而如果我们将这个议题放入一个历史脉络做考察就不难发现，它其实是“天泉证道”的一次延伸。稍微回顾一下，绪山在“天泉证道”时是如此认为的：

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，此正是复那性体工夫。若原无善恶，工夫亦不消说矣。

这是针对龙溪“四无”的说法而发的，大致上是认为：如果因为心体无善无恶而认为意、知、物也是无善无恶的，这将导致工夫论的消解，故而“工夫亦不消说矣”。值得注意的是：绪山在“天泉证道”中其实并未反对在本体上做先天工夫，他反对的是将心体的“无善无恶”过分膨胀而因此消解后天工夫。相同地，在他后来提出“真功”时也并未因此否定“为善去恶”的后天工夫，反而是认为只在后天“有为、有去”上下工夫是不足以“究极本体

”的。本文因此认为：绪山在提出“真功”之时，其工夫论实已融汇先天、后天两方面。如此观点也能从《圣学宗传》里得到支持：

问：“人生而静，初念最善，动而后有不善。良知随觉随消，固是格致之功，而保任此念无有动处，日著日察，亦格致也。如何？”（绪山）曰：“此是有意求静，执知见为保任，非格致实功也。致知之功，只从见在心体上取证。心体自能无欲，不必言静，自无不静；不必言初念，自无初无终；不必言著察，自诚之不可掩。”

我们刚才说到绪山乃是因材施教，或许因此，当绪山发觉问者在后天工夫的实践上犯了“执知见为保任”的毛病时，他便以先天之学加以提点。答复中最值得注意的是末句。所谓“心体自能无欲，不必言静，自无不静；不必言初念，自无初无终；不必言著察，自诚之不可掩”实则已经消解了“省察克治”的后天工夫而归于向“见在心体上取证”的先天工夫。按绪山对此的理解，因为良知是意念的本体，所以只要扩充良知（致知），则良知所发意念自无不诚（自诚）。“致知”既能保证“意诚”（即意念全由良知指导），则不必言“诚意”着察之功。

根据以上的讨论，我们至少可以归纳以下两点，即：在绪山后期的工夫论里，一则他并不排斥先天工夫，故有“真功”之谓，二则他认为必须融汇先天、后天工夫以体认良知本体，因此才有“不必言著察，自诚之不可掩”的说法。以下，我们将进而讨论绪山在先天工夫上的具体条目。

### 一、立真意

绪山曾有“立真意”的说法，见《圣学宗传》云：

汝礼自叹平日多过。先生（绪山）曰：“只要立得真意，一念真时，便是超凡入圣矣。已往过失，不须更挂。虽有恶人，斋戒沐浴，可以事上帝。此念原无前后，一是即是，一非即非，计前论后，总非当下得手工夫。”

首先必须澄清的是：“立真意”中的“意”，从文脉中判断，是“意向”之“意”，而并非“正心诚意”之“意”。“正心诚意”之“意”，在“心意”关系的前提下，属于后天的范畴，而“意向”之“意”则属于未发的范畴。基于如此的认识，我们将“立真意”归入先天工夫的范畴。绪山在这段话里实是围绕孟子“虽有恶人，斋戒沐浴，可以事上帝。”一语而展开两个话题：

其一、强调当下工夫。绪山对于良知本体的‘见在’曾做出肯定，这是认为良知必然会表现为感性知觉，因此工夫也当从当下的感性知觉入手，即所谓“当下得手工夫”。因此，虽是“恶人”，但只要其“一念真时，便是超凡入圣”，“已往过失，不须更挂”，倘若“计前论后”则非“当下得手工夫”。

如此强调超凡入圣即在一念之真，显然是受了禅宗的影响。禅宗认为“自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛”，成佛与否即在一念由迷转悟，绪山所谓“一是即是，一非即非”与此可谓如出一辙。

其二、强调意对念的统摄作用。恶人所以可以从事侍奉上帝的神圣工作，盖因其有“斋戒沐浴”。在这里，我们与其把斋戒沐浴视为一种行为上的仪式，不如将其视为一个“澄心正意”的过程。这也就是说，恶人所以可以侍奉上帝，乃是因其“立得真意”；因为“立得真意”，所发之念必然也是“真念”，故谓“只要立得真意，一念真时，便是超凡入圣矣。”相反的，如果立意不真，即使有善言善行也不能改变其“本根已坏”的事实。又见绪山云：

问：“乡愿阉然媚世，孟子从何处勘破？”（绪山）曰：“从他讥狂狷之言见之。狂者行不掩言，正与他忠信廉洁相反。狷者不屑不洁，正与他同流合污相反。乡愿看得其道最大，忠信廉洁以立己，同流合污以容众，故君子小人，无处不合，故自以为是。但狂狷学问虽未透，本根不坏，故可与裁。乡愿却搀入世俗心肠，虽忠信廉洁，只是要人称好，将本根已捩拔坏了，故曰不可与入尧舜之道。”

同样是借孟子进行发挥，绪山认为狂者“学问虽未透，本根不坏，故可与裁”，但是乡愿虽然“忠信廉洁以立己”，却是“同流合污以容众、搀入世俗心肠、只是要人称好”，其“本根已捩拔坏”，故“不可与入尧舜之道”。在这里，“本根”的“坏与不坏”是“入尧舜之道”的前提。然而，这个“本根”的所指又是什么？如果我们考虑到绪山是以“念”做为后天工夫的基本单位，那么这个“本根”应指向“念”的本体，即“意”。所以，所谓“本根已捩拔坏”应指“立意不真”。换言之，如果立意不真，则不可以成圣；绪山对“立真意”的重视由此可见一斑。

### 二、天成之学

绪山也曾把致知学问称为“天成之学”，认为是“立大者、通百体”的要法。见绪山云：

吾心之灵与圣人同，圣人能全之，学者求全焉。然则何以为功耶？有要焉。不可以支求也。吾目蔽于色矣，而后求去焉，非所以全明也；…吾心知乱于思虑矣，而后求止焉，非所以全神明也。灵也者，心之本体也，性之德也，百体之会也。彻动静，通物我，亘古今，无时乎弗灵，无时乎或问者也。或生而知之，或学而知之，或困而知之，皆自率是灵以通百体，勿使间于欲焉已矣。其功虽不同，其灵未尝不一也。吾率吾灵而发之于目焉，自辨乎色而不引乎色，所以全明也；…发之于思虑焉，万物万应，不动声臭而其灵

常寂，大者立而百体通，所以全神明也。是之谓天成，是之谓致知之学。

以上引文是由“天地万物非吾心弗灵”出发，进而论及成圣工夫。绪山明示：圣凡之殊在于吾心“全”之与否。然而，全之之法却不可“支求”。所谓“支求”，即“吾目蔽于色矣，而后求去焉”、“吾耳蔽于声矣，而后求克焉”、“吾心知乱于思虑矣，而后求止焉”。绪山认为如此工夫是不能“全明、全神明”的。换言之，在后天念动上做“省察克治”工夫是不能全吾心之灵的。相反地，绪山认为：吾心之灵是心的本体，它超越现象界一切对立而独立存在，所以它能够做为一切现象的本体，因此，无论是“生而知之”的上根人，或者是“学而知之，困而知之”的中下根人，其修行法无外“自率是灵以通百体，勿使间于欲焉”而已。此“灵”即指良知，而毋庸置疑，所谓“自率是灵以通百体”即是阳明学所津津乐道的“即事扩充良知”。能够如此为之，则“（吾心之灵）发之于目焉，自辨乎色而不引乎色”，也就是说，只要能够“率吾灵”而“发之于目”，便自然能够顺应万物之情而不产生著染，这就是前文所谓“不必言著察，自诚之不可掩”的实现。我们可以认为，绪山对天成之学的描述实际上是把省察克治、为善去恶的“格物”工夫消融于“致知”工夫里头。

概括我们目前的讨论：绪山的工夫论是以恢复性体的虚寂本质为宗旨，然而，他在教法上强调因材施教，故而发展先天、后天两套工夫路线。后天工夫强调在一念上进行省察克治，务使念念精意、无有自欺；此前人语之甚详，本文无须赘述。先天工夫则强调直接从见在心体上取证，认为只要能立得真意、“自率是灵以通百体”则“不必言著察”。相对于后天工夫，绪山认为“施功于无为”的先天工夫才是“真功”，也唯其如此才能“究极本体”。因此，本文认为，绪山的工夫论是在整体性和因材施教的原则下对先天、后天两方面的学问进行融合，因此较之龙溪实更具整体性。

#### 4 绪山思想形象的解构

虽然如此，我们也必须承认：绪山语录中有关后天工夫的记录远远胜于其有关先天工夫者。本文认为一方面与时人的陈述的有关，另一方面与当时王门内的学术情况有关，而最后又与清初的政治、学术氛围有关。

就时人的陈述而言，这段渊源必须追溯至“天泉证道”的发生以及复述。众所周知，就阳明后学而言，“天泉证道”的历史意义在于“四句教”的提出，绪山与龙溪对师说的诠释更是开展了后学工夫中的虚实两个向度。有关此一公案的复述，一共有六种，然而，就绪山形象的形成而言，最引人瞩目的莫过于《传习录》中卷以及《天泉证道记》的记载

。此乃其作者的身份使然，前者出自绪山，而后者出自龙溪；然而，相较于绪山较为平实的复述，龙溪对该事的复述则大大扩充了阳明的本意，并且处处在自己和绪山间进行对比，甚至有贬低对方之嫌。见其云：

绪山钱子，谓此（指四句教）是师门教人定本，一毫不可更易。先生（指龙溪）谓夫子（指阳明）立教随时，谓之权法，未可执定。……绪山子谓若是，是坏师门教法，非善学也。先生谓学须自证自悟，不从人脚跟转。若执着师门权法，以为定本，未免滞于言詮。

对比《传习录》的复述即可知，绪山未曾提及“师门定本不可更易”的事。龙溪更借阳明之口道出自己与绪山在工夫上有“四无”、“四有”之别，而这是因为两人的资性所致；即所谓“德洪资性沉毅，汝中资性明朗，故其所得，亦各因其所近。”无论龙溪如此作为的用意为何，其客观作用即是将自己与绪山决然对立起来，而从龙溪“四无说”在后学中的流行情况来看，这无疑巩固了时人后人将二者对立化的认识。当然，我们不能因此而把对立化认识的起因尽归于龙溪。事实上，做为阳明生前的“教授师”，龙溪与绪山应是备受同门瞩目，在两者间进行比较也是无可厚非的。如对龙溪不满的刘念台即谓“学者欲求端于阳明子之教者，必自先生（指绪山）始。”其实，如前文所述，龙溪与绪山的工夫论确实有差异：这是阳明在“天泉证道”中所承认的；时至后来，绪山也曾以后学批判者的身份自居，倡言后天之学以针砭先天工夫在推至极端后产生的流弊，唯此差异否如后人想像那般尖锐则值得怀疑。至少可以肯定的是：绪山从未废弃先天之学，他只是对先天工夫做为简易法门的弊端较为谨慎。

无论如何，对立化认识的种子由时人播下，而由后人孕育，梨洲为绪山所营造的“把缆放船”形象即是这条延长线的终点。盖《明儒学案》之为书，据刘述先先生所言，“根本不是一部由王学的观点所写的思想史”，因为“梨洲是根据（刘）蕺山思想的纲领来简择阳明以及王门各派”，而蕺山乃是师从许敬庵、出自甘泉一脉。蕺山虽然深于阳明学，然而却背弃阳明致知之教而另立诚意慎独之说，梨洲既然奉蕺山为宗，其思想不属王门嫡传也由此可见一斑。换句话说，《明儒学案》在简择绪山以及阳明后学诸子的语录时，仅是梨洲一家之言，而不能概括其整体的思想面貌。梨洲所以倾向后天诚意的方向固然有师从蕺山诚意慎独之说的原因，但是本文认为，这其中也有时势使然的原因。盖有明一代，阳明后学因将龙溪的先天学推向极端而产生错误私欲为良知、离却事物做工夫的弊病。明亡以后，学者痛定思痛，深思亡国的原因。须知明王朝乃是取代蒙古外族统治的元王朝而兴起的汉族王朝，

使祖国复陷于满洲外族，在当时而言，是有相当的震撼力的。这番检讨得出的结论，即是认为明乃“空谈心性”而误国误身，矛头直指阳明学的流弊。清初学者颜元即言：

为爱静空谈之学久，则必至厌事。遇事即茫然，贤豪且不免，况常人乎？故误人才、败天下事者，宋人之学也，不其信夫！…宋元来儒者，却习成妇女态，甚可羞。无事袖手谈心性，临危一死报君王，即为上品矣。其若真学一复，户有经济，使乾坤中永享治安之泽乎！

这是认为阳明后学的“空谈心性”必使人离却人伦，以至于“遇事即茫然”，故只能“临危一死报君王”。相反的，倘若“真学”流行则可使天下永享太平。这反映了清初学风对经世致用的强调，也说明了其所以转而重视朱子学的原因。面对如此的环境压力，梨洲欲言“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明”则自然必须对王学的批评做出回应。他因此将“空谈心性”的始作俑者——龙溪的“即本体以为工夫”喻为“悬崖撒手”“非师门宗旨所可束缚”。从整体上来看，这是辟龙溪以护阳明，希望强调阳明学后天诚意的维度以符合时代的脉动，让阳明学重归主流。如上所言，绪山做为后学的批评者向来较多论及后天之学，而绪山又向被视为龙溪的对立面，梨洲或许因而强调其后天之学而谓其“把缆放船”。由是观之，绪山在梨洲笔下的“把缆放船”形象可以说是时代的需要。

## 5 结语

总之，本文取材多方以建构一个更为客观圆满的绪山思想形象。相对而言，前辈学者或赞同“把缆放船”为定论，或反对之，多独取材于《明儒学案》，如此则难以逾越樊篱、辨识“把缆放船”一论的时代局限。事实上，绪山之于致知，虽云后天诚意，但也不排除先天正心，与龙溪之同或甚于异。在先天工夫方面，绪山强调“大者立而百体通”，具体地说，这是通过“立真意”而进行。必须注意，在绪山以“念”为工夫基本单位的前提下，此处所云“意”非“正心—诚意”对比下之“意”，而是有“意向”的意思，故成其为先天立根的工夫。从绪山对先天工夫做为“真功”的描述，以及其认为“本根已握拨坏，不可与入尧舜之道”来看，绪山不但没有崇后天废先天的倾向，其学或是以先天立根为前提，而强调后天诚意以防先天工夫的“守虚”陷阱。其论因与时论大异其趣，故时人以后天之学为绪山学问的宗旨。传至后人，更因为时代的种种需要而进一步巩固绪山与龙溪绝对对立化的认识，甚至将此认识具体化为“把缆放船”与“悬崖撒手”的思想形象。从今人的角度来看，绪山在时代背景下强调后天之学以针砭时弊，或许无可奈何，但是其中也有失之中允的地方，以致后世误传其学。

## 感谢

本文得以完成，首先必须感谢我的导师——魏月萍助理教授——的耐心指导与宝贵意见。其次，感谢高虹助理教授担任这次 FYP-URECA 的行政监督。最后，也须感谢新加坡南洋理工大学 Undergraduate Research Experience on Campus (URECA) 项目的支持。

## 参考资料

- [1] (明)周汝登《圣学宗传(二)》(济南：山东友谊书社，1989)
- [2] (清)黄宗羲《明儒学案》(北京：中华书局，2008)
- [3] (清)颜元《颜元集》(北京：中华书局，1987)
- [4] 陈荣捷《王阳明传习录详注集评》(台北：台湾学生书局，1992)
- [5] 吴震《阳明后学文献丛书·王畿集》(南京：凤凰出版社，2007)
- [6] 陈祖武《中国学案史》(台北：文津出版社，1994)
- [7] (日)冈田武彦、吴光、钱明、屠承先《王阳明与明末儒学》(上海：上海古籍出版社，2000)
- [8] 侯外庐《宋明理学史》(北京：人民出版社，1997)
- [9] 刘述先《黄宗羲心学的定位》(杭州：浙江古籍出版社，2006)
- [10] 彭国翔《良知学的展开：王龙溪与中晚明的阳明学》(北京：三联书店，2005)
- [11] 钱明《阳明学的形成与发展》(南京：江苏古籍出版社，2002)
- [12] 唐君毅《中国哲学原论·原教篇：宋明儒学思想之发展》(九龙：新亚研究所，1975)
- [13] 吴震《阳明后学研究》(上海：上海人民出版社，2003)
- [14] 张学智《明代哲学史》(北京：北京大学出版社，2000)