

中国思想通史

【 明代卷 】

姜国柱 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS
武汉大学出版社

中国思想通史

明代卷

姜国柱 著

武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国思想通史·明代卷/姜国柱著. —武汉: 武汉大学出版社, 2011. 6
ISBN 978-7-307-08636-4

I. 中… II. 姜… III. 思想史—中国—明代 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 049052 号

责任编辑:白绍华 责任校对:刘欣 版式设计:马佳

出版发行: **武汉大学出版社** (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 武汉中远印务有限公司

开本: 720 × 1000 1/16 印张: 26 字数: 372 千字 插页: 4

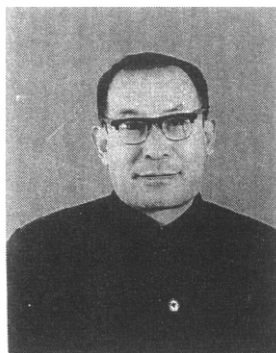
版次: 2011 年 6 月第 1 版 2011 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-08636-4/B · 316 定价: 57.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购我社的图书, 如有质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

作者简介

姜国柱 男，1938年4月生，辽宁省盖州市人。现任中国社会科学院研究生院教授、武夷山国际兰亭学院客座教授，中国哲学史学会理事、中华朱子学会常务理事、国家级有突出贡献专家。1964年毕业于辽宁大学哲学系，1981年毕业于中国社会科学院研究生院，哲学硕士。长期从事中国哲学史研究工作。主要著作有《张载的哲学思想》、《李觏思想研究》、《论人·人性》(合著)、《中国历史上的人性论》(合著)、《中国认识论史》、《吴廷翰哲学思想探索》、《兵学与哲学》等，发表中国哲学思想史学术论文八十多篇。



总 序

姜国柱

中国是世界文明古国之一，中华民族是世界上最古老的民族之一。在中国五千年的历史发展过程中，中华民族虽历经磨难，屡遭变乱，但终能由乱返治，使民族命脉繁衍不绝，生生不息，并创造了光辉灿烂的思想文化，为人类思想文化的发展作出了巨大历史贡献。这些优秀而丰富的思想文化遗产，不仅是中华民族聪明智慧的结晶，而且是人类思想文化宝库中的珍品。

中国哲学思想是一个不断发展，前后相承的连续体，它有艰苦探索的昨天，才有辉煌发展的今天，更有朝气蓬勃的明天。在中国思想发展的悠久历史中，向世人展示出它是源远流长，绵延不断，思想纷繁，内容丰富，博大精深，影响深广的人类思想瑰宝。

中国历史思想的发展，与整个人类思想的发展一样，充满了矛盾，经历着曲折，它依赖于不同社会发展的历史阶段。社会发展的阶段性而呈现出思想起落的阶段性，由殷周时代先民思想的萌芽和初期宗教观念的产生，春秋战国时代诸子百家争鸣局面的形成，汉代经学的出现，魏晋玄学的滥觞，南北朝佛学与反佛学斗争的展开，隋唐时代思想的发展，宋明理学的创立，清代经世致用之学的深化，无一不呈现出哲学思想发展的阶段性及其对社会经济发展的依赖性，同时又呈现出哲学思想发展的相对独立性和思想的继承性。每个阶段思想的发展，都有其完整的发展过程，从观点的提出，矛盾的展开，范畴的演化，讨论的深入，到观点的论证，问题的解决，思想的总结，都有一个相对独立的逻辑发展过程。在这个发展过程中，由于客观矛盾的发展和主观认识能力的深化，而使思

想认识发展经历着曲折和反复,肯定和否定,由低到高,由浅入深,而形成螺旋式的发展,波浪式的前进。这便是人类思想认识发展的共同规律,中国思想史的发展亦是如此。

在丰富多彩、纷繁宏大的中国思想发展史中,我们可以看到,它虽然经历着漫长而曲折的历史发展过程,但却不是“周而复始”的简单循环,也不是万古一系的圣学道统的简单流年,而是源远流长的中华民族的思想智慧的光辉结晶和人类认识真理的光辉记录。我们不论总观几千年中国思想发展的历史长河中的各种思潮的历史发展,还是具体分析一个思想家思想发展的具体表现,都可以看出中国思想史上的若干认识的曲折性和波浪性,它充分地显示了中国思想发展的阶段性和内容的丰富性。

中国思想发轫之初,与其他地域的思想,虽有相似之处,但因社会经济、政治、自然环境诸条件之异,经过历代哲人智士的创造发明、增益充实,而形成了中华民族独具特色,优于其他民族的思想文化。中华民族善于吸取和消融外来思想文化,从不照搬照抄,而是经过加工,改造,使之中国化。外来思想文化到了中国,如不改变成为中国的模式,就无法立足、存在,因为我华夏思想文化有着悠久的历史,深厚的经济、政治根基,形成了自己独特的民族性格和完整的思想体系。中国思想史不仅是国内各民族思想文化交流、融合的结晶,而且也吸取、改造外来的思想文化来丰富、充实自己体系的内容,如汉魏以后吸收和消融了佛教的思想,宋代理学以儒家思想为基础,吸取佛、道二家思想,将儒、佛、道三家思想融为一体,构筑成最完备严密的理学思想体系。中国思想史在构成东方世界文明及对世界思想文化的发展方面作出了巨大的历史贡献。

中国历史上出现了许许多多伟大的哲学家、思想家和博学者,如春秋时期的老子、孔子、孙子;战国时期的墨子、孟子、庄子、荀子、韩非子;汉代以后的董仲舒、王充、王弼、向秀、郭象、范缜、王通、韩愈、柳宗元、刘禹锡、玄奘、惠能、李翱、邵雍、周敦颐、司马光、张载、王安石、程颢、程颐、朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊、陈亮、叶适、陈献章、王守仁、罗钦顺、王廷相、吴

廷翰、李贽、黄宗羲、顾炎武、王夫之、方以智、颜元、戴震等。其人物之多，思想造诣之精微，理论体系之博大，思维程度之严密，都是外国中世纪思想家所无法比拟的，是世界思想史上所仅见的。只是到了明朝中期以后，由于封建社会步入了后期，封建统治者的思想禁锢，以及传统思想的某些消极作用的限制，而使中国仍停滞于封建社会，此时西方已进入了资本主义的时代，这样中国便渐渐地落后了。尤其是清朝统治者的反动统治，使中国这个伟大的文明古国成为时代的落伍者，处于被动挨打的境地。即使这样，中国清代也出现了龚自珍、魏源、严复、康有为、谭嗣同、章炳麟、梁启超、孙中山等思想家，他们要开风气，打破“万马齐喑”的局面，而向西方寻求救国救民的真理，而成为先进的中国人。

中国思想的发展，贯通古今数千年，对于这样恢弘巨大、内容丰富的思想发展史，要进行全面的历史的分析论述，是一件极为艰难的事业，并不大可能。我们只能根据充分的历史资料，本着实事求是的态度，遵循思想家所走过的轨迹，而进行探索研究、分析论述。

这部《中国思想通史》，依据历代思想发展、演变、思潮起伏、内容繁简而分为六卷。以华夏民族的思想认识为开端，论证中华民族思想的产生、形成、发展的历史演进的逻辑过程，以先秦时期为第一卷。汉承秦制，从社会政治到经济体制都是一脉相承，秦汉时代的思想，是为封建大一统的政治集权制立论的，故以秦汉时期为第二卷。魏晋隋唐时期，佛教传入、发展，道教建立、兴盛，儒学玄学化，儒、释、道三教，互争雄长，彼此攻讦，互相吸取，宗教思想颇为发展，故以魏晋隋唐时期为第三卷。宋元时期，理学创立，并形成理论严密，博大精深的思想体系，故以宋元时期为第四卷。明代时期，理学进一步发展、完善，反理学思想亦进一步形成、发展，理学与反理学思想都在论争中深化、展开，加之明代思想研究专著尚少，故以明代为第五卷。清代，明清之际，天崩地解，群星灿烂，思想纷呈，清代晚期，即将步入近代，在历史变动时期，思想活跃，内容繁杂，为充分展现这一时代的思想内容、特点，故以清代为第六卷。我们之所以这样分卷，既考虑历史时代的

划分，又考虑思想发展的特点，尤考虑思想内容的繁简。因为随着历史的前进，思想的发展愈来愈丰富，所以从宋代以后而分为三卷加以论述。

中国思想史，就是中华民族思想发展的历史。纵观世界各个国家、各个民族的思想文化，有的国家、民族的思想文化，古代辉煌灿烂，后来消沉式微；有的国家、民族的思想文化，近代煊赫震烁，古代却渺茫无迹；有的国家、民族的思想文化，虽中世纪繁华鼎盛，但却昙花一现，不久即衰落下去。唯我中华民族的思想文化，久盛不衰，并融合各民族、各国的优秀思想文化，而使之百川归大海，最终形成中国思想文化。中国思想史是中华民族优秀精神文明的集中表现。我们撰写《中国思想通史》，旨在弘扬中华民族的优秀思想、民族精神，增强民族凝聚力，提高民族自豪感，树立爱国主义精神，创造美好的未来。

目 录

第一章 明代思想的概况·····	1
第一节 明代思想产生的历史背景·····	1
第二节 明代思想的渊源及发展概况·····	5
第二章 明朝开元时期宋濂、刘基的思想·····	10
第一节 宋濂的思想·····	10
第二节 刘基的思想·····	16
第三章 明初理学家方孝孺、曹端的思想·····	26
第一节 方孝孺的思想·····	26
第二节 曹端的思想·····	30
第四章 薛瑄的理学思想·····	36
第一节 生平和著作·····	36
第二节 理气论·····	37
第三节 复性论·····	49
第五章 吴与弼的理学思想·····	59
第一节 生平和著作·····	59
第二节 静观与躬行的修养论·····	60
第六章 胡居仁的理学思想·····	66
第一节 生平和著作·····	66

第二节	理气论	67
第三节	主敬说	72
第四节	知行观	77
第七章	陈献章的心学思想	90
第一节	生平和著作	90
第二节	心具万理的宇宙观	92
第三节	静坐养心的修养论	97
第八章	林光的心学思想	104
第一节	生平和著作	104
第二节	贵心自得之学	105
第九章	湛若水的心学思想	113
第一节	生平和著述	113
第二节	“心与理”合一的宇宙观	115
第三节	“随处体认天理”的体认论	121
第四节	“涵养致知并进”的求知论	128
第十章	王守仁的心学思想(上)	142
第一节	生平事迹和心学形成	142
第二节	“心外无理”论	146
第三节	“知行合一”论	152
第四节	“格物致知”论	163
第十一章	王守仁的心学思想(下)	171
第五节	“致良知”说	171
第六节	心性合一论	181
第七节	教育方法论	191

第十二章 黄绾的哲学思想·····	196
第一节 生平传略和思想转变·····	196
第二节 哲学思想·····	202
第十三章 王守仁门人的思想·····	220
第一节 邹守益的思想·····	220
第二节 聂豹的思想·····	226
第三节 罗洪先的思想·····	236
第四节 王畿的思想·····	244
第十四章 王良的思想·····	256
第一节 生平和著作·····	256
第二节 “百姓日用之道”的思想·····	258
第三节 “良知良能”说·····	260
第四节 “淮南格物”论·····	264
第十五章 罗钦顺的哲学思想·····	268
第一节 生平和著作·····	268
第二节 理气论·····	269
第三节 格物论·····	275
第四节 心性论·····	281
第十六章 王廷相的哲学思想·····	290
第一节 生平和著作·····	290
第二节 “理在气中”的宇宙观·····	292
第三节 “天人交胜”的无神论·····	300
第四节 “知行兼举”的认识论·····	307
第五节 “性生于气”的人性论·····	317
第十七章 吴廷翰的哲学思想·····	324
第一节 生平和著作·····	324

第二节	气本论·····	325
第三节	无神论·····	332
第四节	知行观·····	339
第五节	发展观·····	348
第六节	人性论·····	355
第十八章	何心隐的“异端”思想·····	360
第一节	生平和著作·····	360
第二节	哲学思想·····	364
第十九章	李贽的“异端”思想·····	372
第一节	生平和著作·····	372
第二节	思想渊源·····	375
第三节	追求个性解放的思想·····	379
第二十章	焦竑的思想·····	391
第一节	生平和著作·····	391
第二节	博学与实践皆重的思想·····	395

第一章 明代思想的概况

每一种思想原理都有其出现的世纪，为了探求每一种思想原理出现的原因，我们必须研究在每个世纪中，人们的需求、生产力、生产方式以及由一切生存条件所产生的人与人之间的各种关系，这是研究历代思想史必须注意的重要问题。就是说，探索每一时代思想史的发展，一定要联系该时代的社会政治、经济等各种情况，同时要注意思想发展的继承性及其相对的独立性。

第一节 明代思想产生的历史背景

朱元璋在元末的起义中，从一个义军的战士晋升为大元帅，并建立一支有纪律、有战斗力的武装队伍，经过南征北战，终于推翻了元朝的统治，于公元1368年在南京建立了明王朝。他在攻克元朝的大都以后，逐渐统一了中国。

明王朝建立后，朱元璋看到元朝贵族的无度搜刮，肆意敲剥和常年战乱给人民带来的沉重灾难，转而采取与民“安养生息”的政策。他认识到，如果过分压榨农民，便会激起重新暴动。他说：“居上之道，正当用宽”，否则“弦急则断，民急则乱”^①。他告诫各级官吏不得横征暴敛，贪赃枉法，肆意扰民。他认为：“天下初定，百姓财力困乏，好比小鸟不可拔羽，新树不可摇根，当今要政，在于安养生息。”^②为了使农民能够生活下去，他便下令农民归耕，允许农民开垦土地，免除三年租税。还大兴屯田，组织无田农民进行

① 《明太祖实录》卷三十六。

② 《明大诰》。

民屯，并组织兵士搞军屯。还注意兴修水利工程。这些对于尽快恢复和发展农业生产起了重要作用。

因此，在朱元璋统治的三十多年中，明政府推行了某些适应生产的措施，经过广大劳动人民的辛勤努力，而使农业、手工业、商业都有了发展。当时全国各地的仓储都极为充裕，据《明史·食货志》所载：“是时，宇内富庶，赋入盈羨，米粟自输京师数百万石外，府县仓廩蓄积甚丰，至红腐不可食。”足见，其时政府储备粮食较多。到了明成祖、明仁宗时，社会生产有了进一步的发展。

在政治上，朱元璋总结了汉代以来历代封建王朝衰亡的教训，采用严刑峻法，严惩滥杀的办法来加强自己的专制统治。他认为对自己有威胁的文臣武将，都是祸患，予以除掉。即使那些辅佐他开国有功的文臣武将，也很少有谁能善终保全的。朱元璋极力加强封建专制统治，他的后代，继承了他的衣钵，大搞宦官专权，特务统治，党同伐异。整个明朝的政治，都是腐朽黑暗的。明英宗统治以后，明王朝便逐渐走上了衰败的道路。

早在明宣宗统治时期(公元1426—1435年)，封建官僚地主、贵族、藩王、王室、皇帝就大量兼并农民的土地，如江南苏州地区的官田占田亩总数的十五分之十四，民田只占十五分之一。明英宗(公元1436—1449，1457—1464年)统治以后，腐朽本质愈加暴露，土地兼并空前激烈。皇帝带头圈占土地，在京内各地设置皇庄，掠夺土地。公元1502年，全国官田占田亩总数的七分之一。孝宗时，京内有皇庄五处，占地12800余顷。武宗统治时期(公元1506—1521年)，皇庄竟增至三百多处。除了皇帝之外，还有藩王、勋戚、宦官及“权豪之人”、“势要之家”等都大肆“强夺田亩”，霸占民田。如宪宗时的宦官汪直占田20000余顷；武宗时的宦官谷大用占田万顷。外戚王源强占民田2200余顷。激烈的土地兼并，使广大农民丧失了土地，沦为佃农。在江南是：“有田者什一，为人佃作者什九。”^①

随着土地兼并的加剧，则是地租和赋税的加重，以及各种徭役

^① 《日知录》卷十。

的增多，当时流传的民谣说：“一亩官田七斗收，先将六斗送皇州。止留一斗完婚嫁，愁得人来好白头。”^①许多地区的农民辛勤劳动的果实，却不够缴纳租税，不少农民是“今日完租而明日乞贷”^②。除了均徭、里甲和各种杂泛差役外，官吏还任意加派，致使“孤寡老幼皆不免差，空闲人户亦令出银，故一里之中，甲无一户之闲，十年之内，人无一岁之息。甚至一家当三五役，一户逼三四处”^③。在各种租税、徭役和高利贷的打击下，广大劳动者已无油水可以榨取了。明人李开先在《一笑散》中深刻而形象地揭露说：

夺燕泥口，削铁针头，刮金佛面细搜求，无中觅有。鹌鹑膝里寻豌豆，鹭鸶腿下劈精肉，蚊子腹内剝脂油。亏老先生下手！

“老先生”是指明代高级官僚。广大劳动者在地主和“老先生”的剥削压榨下，无法求生，背井离乡，卖儿鬻女，四处逃亡。明代中期以后，社会上形成了数以百万计的流民队伍。他们在无法生活，忍无可忍的情况下，终于爆发了此起彼伏的农民起义，沉重地打击了明王朝的统治。

在这种形势下，虽有张居正(公元1525—1582年)等政治家的改革主张和改革措施，一时缓和了当时的矛盾，但由于明朝统治集团内部矛盾重重和来自塞北蒙古贵族统治集团的不断侵扰，而使明朝统治步入了颓势。

明朝统治者为了维护其封建专制的统治，除了加强政治统治外，朱元璋还通过学校和科举两条途径来培养和选拔统治人才。在京师设立了国子监，国子监的生员在官员的子弟中招收，由地方学校荐举。国子监授课的内容，主要是朱元璋自己撰写的《御制大诰》，再就是《大明律令》、《四书》、《五经》，刘向的《说苑》等。除

① 《广治平略·与地篇》。

② 《日知录·苏松二府田赋之重》。

③ 《明宪宗成化实录》卷三十三。

了《御制大诰》外，朱元璋还写了《大诰续编》、《大诰三编》、《大诰武臣》等。内中列举了所杀官民的罪状，警告官民不要轻举妄动，犯上作乱，要求广大百姓老老实实纳田赋、出差役，服从统治，任其压迫。洪武二十四年(公元1391年)，朱元璋下令：“今后科举岁贡生员，俱以《大诰》出题试之。”礼部给国子监正官下文，要严厉监督国子监诸生熟读讲解《大诰》，违抗者以违抗皇帝的圣令处罪。同时，钦定《四书》、《五经》等儒家经典为必读书目。朱元璋当面告谕国子博士：“一以孔子所定经书诲诸生。”^①各级科举考试，都在所规定的学习范围内出题，答卷只能根据指定的经书和注解做文章，并要用古人的语气来写，这种文章逐渐形成固定的格式，即八股文。这种以八股文为标准的取士制度，成为做官为宦的唯一途径。据《明史》记载：

科目者，沿唐、宋之旧，而稍变其试士之法，专取四子书及《易》、《言》、《诗》、《春秋》、《礼记》“五经”命题，盖太祖与刘基所定，其欠略仿宋经义，然代古人语气为之，体用排偶，谓之八股，通谓之制义。三年大比，以诸生试之，直省曰乡试，中试者为举人。次年，以举人试之京师，曰会试。中试者天子亲策于廷，曰廷试，亦曰殿试。分一二三甲以为名第之次。一甲止三人，曰状元、榜眼、探花。……《四书》主朱子《集注》，《易》主程《传》，朱子《本义》，《书》主蔡氏《传》及《古注疏》，《诗》主朱子《集传》，《春秋》主《左氏》、《公羊》、《穀梁》三传及胡安国《张洽传》，《礼记》主《古注疏》。永乐间，颁《四书》、《五经》大全，废注疏不用，其后《春秋》亦不用《张洽传》，《礼记》止用陈澧《集说》。^②

这种考试的制度、方法，就是要人们服服帖帖地按照皇家规定的条条、框框，规行矩步，不准学人有自己的见解和新的内容，其目

^① 《南雍志》卷一。

^② 《明史》卷七十《选举志二》。

的是加强思想文化专制统治和为明朝统治培养人才。

第二节 明代思想的渊源及发展概况

朱明王朝建立后，最高统治者为了加强思想统治，而大力提倡程朱理学，并把它奉为法定的官方哲学思想。

由北宋兴起的理学，至南宋朱熹集其大成。这种哲学化的儒学，集中了儒、释、道三家思想的特点，对维护封建专制统治极为有用，经过宋、元、明时期的不断发展，到了明代，则成为占统治地位的正统思想。

明代统治者“以理学开国”，使理学居于神圣不可侵犯的统治地位。因此，使学者非孔孟之书不读，非程朱之学不讲。明太祖洪武年间，解缙上万言书，奏请修书，以关、闽、濂、洛，上接唐、虞、夏、商、周、孔，作为治国之端。据《明史》卷一四七《解缙传》载：

一日，帝在大庖西室，谕缙：“朕与尔义则君臣，恩犹父子，当知无不言。”缙即日上封事万言，略曰：“……臣见陛下好观《说苑》、《韵府》杂书，与所谓《道德经》、《心经》者，臣窃谓甚非所宜。《说苑》出于刘向，多战国纵横之论；《韵府》出元之阴氏，钞辑秽芜，略无可采。陛下若喜其便于检阅，则愿集一、二志士儒英，臣请得执笔随其后。上溯唐、虞、夏、商、周、孔，下及开、闽、濂、洛，根实精明，随事类别，勒成一经，上接经史，岂非太平制作之一端欤！”

从明太祖朱元璋的这个读书目录中可以看出，明朝开国伊始，并没有把儒家思想和理学作为官方的统治思想，解缙的建议正是针对这个情况而提出的。解缙认为，周、程、张、朱之书，濂、洛、关、闽之学，则是上溯唐、虞、夏、商、周、孔之学，而为太平制作之一端，故应将唐虞三代至周孔，下及濂、洛、关、闽之书，“随事类别，勒成一经”，而作为统治思想。解缙的建议实为明代编纂、

汇集理学著作的开端。

到了明成祖永乐十二年(公元1414年),胡广等人奉敕编纂了《五经大全》、《四书大全》,集合了宋元以来若干儒家学说。据载:

(永乐十二年十一月)甲寅,上谕行在翰林院学士胡广,侍讲杨荣,金幼孜曰:《五经》、《四书》,唱圣贤精义要道,其传注之外,诸儒议论,有发明馀蕴者,尔等采其切当之言,增附于下。其周、程、张、朱诸君子性理之言,如《太极》、《通书》、《西铭》、《正蒙》之类,皆《六经》之羽翼,然各自为书,未有统会,尔等亦别类聚成编。二书务极精备,庶几以垂后世。命广等总其事,仍命举朝臣及在外教官有文学者同纂修。开馆东华门外,命光禄寺给朝夕饩。^①

同时,又命胡广等人编纂了《性理大全》。该书所采宋儒之说一百二十家,多为宋代理学家。其中自成卷帙的有:周敦颐的《太极图说》一卷,《通书》二卷,张载的《西铭》一卷,《正蒙》二卷,邵雍的《皇极经世》七卷,朱熹的《易学启蒙》四卷,《家礼》四卷,蔡元定的《律吕新书》,蔡沈的《洪范皇极内篇》二卷,采集诸家言论,分为:理气、鬼神、性理、道统、圣贤、诸儒、学、诸子、历代、君道、诗、文等十二个部分。

朱明王朝编纂《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》,并颁行天下,旨在“倡明六经之道,继承先圣之统”,使“人皆由于正路”,“学不惑于他歧”,“家孔孟而户程朱”,“佩道德而服仁义”。明成祖在三部《大全》的御制序和胡广等人的进书表里的这些话,说明了他们的编纂目的。三部《大全》的颁行标志着理学统治地位的正式确立。

从此以后,明代的理学家不仅继承宋代理学家的思想,而且非孔孟之书不读,非濂、洛、关、闽之学不讲。明代理学直接继承宋代理学,故称宋明理学。明朝统治者则以孔孟、程朱之是非为是

^① 《大明太宗孝文皇帝实录》卷一五八。

非，来强化其封建思想文化的专制统治。明代陈鼎曾指出：

我太祖高皇帝即位之初，首立太学，命许存仁为祭酒，一宗朱子之学。令学者非《五经》、孔孟之书不读，非濂、洛、关、闽之学不讲。成祖文皇帝，益光而大之，令儒臣辑《五经》、《四言》及《性理大全》，颁布天下。饶州儒士朱季发，诣阙上言，专诋周、程、张、朱之说，上览而怒曰：“此德之贼也。”命有司声罪杖遣，悉焚其所著书。曰：“无误后人。”^①

就是说，从明初“以理学开国”，到明成祖命胡广等儒臣编成三部《大全》，确立了理学的统治地位后，人们对理学只能笃信、尊崇，不能怀疑、非议。明朝统治者不许人们在文章的字里行间有自己的见解和与理学不相符的观点。如果发现与理学相异者，就要招致杀身之祸，以至株连九族。明王朝制造了许多起文字狱，杖杀了许多有见识的学人。永乐二年（公元1404年），江西饶州朱季友，因上书“专诋周、程、张、朱之说”，而被“声罪杖遣”，尽毁其家所著书。《明史》卷六《成祖本纪》载：永乐二年“秋七月壬戌，鄱阳民进书毁先贤，杖之，毁其书”，说的也是朱季友被杖挞，毁其书之事。

由于明王朝的思想文化的专制主义统治，而造成思想僵化、学术停滞、思想懒惰、人才空乏。人们只能规行矩步，笃信程朱。薛瑄说：“自考亭以还，斯道已大明，无烦著作，直须躬行耳。”^②恪守祖训，笃信理学，千人一口，陈陈相因，而使思想界没有生气和新意。

明代前期的理学人物有：宋濂、刘基、方孝孺、曹端、薛瑄、吴与弼等，他们的思想主旨都是宗理学的。在明代开国初期一百多年的历史中，由于三部《大全》的钦定颁行，统治者的提倡强化，理学家的加工阐扬，而使理学占据统治地位。

理学虽然独霸明代论坛，但由于其远人事而尚天道，尚空疏而

^① 《东林列传》卷二《高攀龙传》。

^② 《明史》卷二八二《薛瑄传》。

不务实际，而使不少知识分子为了功名利禄，只知死背周、程、张、朱之书，空谈天理性命之学，对于经世致用，利济苍生之学，却不甚了了，如此“安望有内圣外王之业”？^①面对这种思想统治局面，许多思想家对理学产生了异议，发生了怀疑。

明代中期以后，由于内忧外患的加剧，政治危机的加深，而使明朝陷入衰败的境地。对此，王守仁则有清醒的认识。他说：“今天下波颓风靡，为日已久，何异于病革临绝之时。”^②他认为，明王朝已经病入膏肓，行将断气。在这种形势下，如果再继续“笃信程朱”，“谨绳墨，守儒先之正传”^③，肯定不能挽救日益严重的社会危机。他说，“今夫天下不治，由于士风之衰薄。而士风之衰薄，由于学术之不明”，因此他主张“明学术，变士风，以成天下治”^④。王守仁把“天下之不治”归之于“学术之不明”，“士风之衰薄”，即看成是程、朱理学的束缚。为了治天下，明学术，变士风，王守仁以“心学”取代程、朱的“理学”。因此，使心学在明代中期以后得以复兴和发展。应该说，明代心学的发展，得力于陈献章，由陈献章开其端，其后王守仁集大成，而形成心学派的主观唯心主义与程、朱理学派的客观唯心主义抗衡。关于当时哲学思想领域的情况，《明史》记载是：

原夫明初诸儒，皆朱子门人之支流余裔，师承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁笃践履，谨绳墨，守儒先之正传，无敢改错。学术之分，则自陈献章、王守仁始。宗献章者曰江门之学，孤行独诣，其传不远。宗守仁者曰姚江之学，别立宗旨，显与朱子背驰，门徒遍天下，流传逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉、隆而后，笃信程、朱，不迁异说者，无复几人矣。^⑤

① 《浚川公移集》卷三《督学四川条约》。

② 《王文成公全书》卷二十一《答储柴墟》。

③ 《明史》卷二八二《儒林传序》。

④ 《王文成公全书》卷二十二《送别省吾林都宪序》。

⑤ 《明史》卷二八二《儒林传序》。

其实明代心学，由陈献章继承陆九渊的心学而开其端，由王守仁而集大成。所以说陈献章的心学是上承陆九渊，下启王守仁的中间环节，王守仁则使心学形成了完整的思想理论体系，并与理学分庭抗礼。

在理学衰颓、心学复兴的同时，则是唯物主义思想的发展，有一批唯物主义哲学家，他们在批评程朱理学、陆王心学末流“近世好高迂腐之儒”谬论的同时，继承了中国古代的元气本体论的哲学传统，阐发了元气一元论的思想，并与程朱理学、陆王心学并存而立，这便是明代的气学思潮，这一派的哲学家则由罗钦顺、王廷相开其端，吴廷翰、吕坤等继其后，从而使明代思想呈现出多色纷呈、纷繁复杂的思想局面。我们将在以下各章依次分析论述明代思想的丰富内容。

第二章 明朝开元时期宋濂、刘基的思想

第一节 宋濂的思想

宋濂，字景濂，浙江潜溪人，学者称“潜溪先生”。生于公元1310年(元武宗至大三年)，卒于公元1381年(明太祖洪武十四年)。

宋濂“幼英敏强记，就学于闻人梦吉，通《五经》，复往从吴莱学。已，游柳贯、黄溍之门，两人皆亟逊濂，自谓弗如”^①。他在元代已经很有名，元朝曾授翰林院编修，他以亲老辞而不就。他因目睹元末衰世，农民起义风起云涌，而不愿与当权的统治者为伍，故隐居于浙东龙门山，读书著述，静观时势，等待时机。

公元1360年(元顺帝至正二十年)，朱元璋取婺州，占南京，征召贤士，命宋濂为经师。次年三月，经李善长推荐，除江南儒学提举，命受太子经，寻改起居注。从此宋濂走出山林步入仕途，很受朱元璋的重用。“洪武二年(公元1369年)诏修《元史》，命充总裁官。是年八月史成，除翰林院学士。明年二月，儒士欧阳佑等采故元元统以后事迹还朝，仍命濂等续修，六月再成，赐金帛。是月，以失朝参，降编修。四年迁国子司业，坐考祀孔子礼不以时奏，滴安远知县，旋召为礼部之主事。明年迁赞善大夫”^②。宋濂为太子傅十余年，视听言动皆以礼法教育皇太子。“六年七月，迁侍讲学士，知制诰，同修国史，兼赞善大夫。”“九年进学士承旨，知制诰，

① 《明史》卷一二八《宋濂传》。

② 《明史》卷一二八《宋濂传》。

兼赞善如故。……十三年，长孙慎坐胡惟庸党，帝欲置濂死。皇后太子力救，乃安置茂州。”^①次年，卒于夔州。

宋濂虽以文学受知，恒侍左右，备顾问，但朱元璋对他十分重视，经常向他垂问国事，尊同太师。他也积极向朱元璋出谋划策，对明朝开国有功。“一代礼乐制作，濂所裁定者居多。”“在朝，郊社宗庙山川百神之典，朝会宴享律历衣冠之制，四裔贡赋赏劳之仪，旁及元勋巨卿碑记刻石之辞，咸以委濂，屡推为开国文臣之首。”^②虽然如此，宋濂晚年，亦不能幸免于朱元璋搞的兔死狗烹的奇案，死于被贬谪途中。至明正德中，追谥文宪。

宋濂的著作很多，主要有《凝道记》、《六经论》、《诸子辩》、《潜溪集》、《萝山杂言》等，明代嘉靖年间，严荣辑其著作编为《宋文宪公全集》。今有四部丛刊本、四部备要本、金华丛书本。近年台湾有影印《四库全书》珍本《宋景濂未刻集》。

宋濂平生为学宗理学、重心学，颇有调和朱、陆的态度。于理学，他是十分尊崇的。他在《理学纂言序》中说道：

自孟子之歿，大道晦冥，世人捫墮而索涂者千有余載。天生濂、洛、关、閩四夫子，始揭白日于中天，万象森列，无不毕见，其功固伟矣。而集其大成者，唯考亭朱子而已。

宋濂对周、程、张、朱如此恭维、推崇，标明自己是一个理学家。他在《萝山杂言》自序中则说：“濂自居青萝山，山深无来者，辄日玩天人之理。久之，似觉初有所得，作《萝山杂言》。”足见，他对于“理”的重视。

在这里，宋濂亦强调自我玩索、思考的作用，即强调“心”的思考作用。这样他便将“理”和“心”联系起来。宋濂认为，“理”就是“天地之心”，亦即产生天地万物并使之生生不息的本体。他在解释“天地之大德曰生”一语时，说：

^① 《明史》卷一二八《宋濂传》。

^② 《明史》卷一二八《宋濂传》。

夫生者，乃天地之心。其阴阳之所以运行，有开阖、惨舒之不齐。盖天地之心生生而弗息者，恒循环于无穷。^①

在宋濂看来，元气之阴阳其所以运行、开阖而产生宇宙万物，就在于生生不息的“天地之心”的无穷作用。“天地之心”的这种生生不息的作用，是通过元气中的阴阳二气的运行、开阖的变化而表现出来的。“天地之心”是元气的主宰者，是“阴阳之所以运行”的“所以”者。

宋濂认为，为学求知，修养道德，在于自我开悟，体认“天地之心”，思考自我“方寸之心”，使“吾心”达到“冲然”、“渊然”、“浑然”、“凝然”、“充然”之境，便与天地并运，与日月并明，与四时并行，如此对宇宙万物则“了然”自得了。这样与宇宙万物浑然一体，就是实现了“君子之道”。宋濂说：

君子之道，与天地并运，与日月并明，与四时并行，冲然若虚，渊然若潜，浑然若无隅，凝然若弗移，充然若不可以形拘。测之而弗知，用之而弗穷。^②

天下之事，或小或大，或简或繁，或亏或赢，或同或异，难一矣。君子以方寸心摄之，了然不见其有余。^③

在宋濂看来，尽管天下万物有种种不同，纷繁复杂，但人只要能以“天地之心”去体验它们，就能以方寸之心管摄它们，因为这样便能使“天地之心”与“方寸之心”浑然一体了。这时的心体则是冲然、渊然、浑然、凝然、充然的不可测、不可穷的神妙无限者。

既然方寸心能够包摄万物，又能与天地并运，与日月并明，与四时并行，那么此心当然是作为宇宙本体而具有了一切了。宋濂在说

① 《宋文宪公全集》卷四十七《越国夫人练氏像赞》。

② 《宋文宪公全集》卷三十八《萝山杂言》。

③ 《宋文宪公全集》卷三十八《萝山杂言》。

明“太极”的含义时，说：

天地一太极也，吾心一太极也。风雨雷霆皆心中所以具。苟有人焉不参私伪，用符天道，则其感应之速，捷于桴鼓矣。由是可见，一以至灵，上下无间，而人特自昧耳。^①

“吾心”即“太极”，“太极”为宇宙万物的本体，“吾心”亦具宇宙万物，风雨雷霆皆吾心中所具，所以“吾心”才能够与“太极”彼此感应，“桴鼓”相应。人心本来是“至灵”的，上下无间，神妙无穷，由于人们自昧私伪，而不能使“吾心”“至灵”之体清莹透彻地显现出来，如果去私伪自昧，便会使“吾心”之本体显现，而达到上下无间，天人合一了。

在宋濂的观念中，主体与客体的同一，即“吾心”与“天地”的同一，不是以主体去认识客体，使主体符合、反映客体，而是以主体去包容、吞并客体，即夸大主体以消融客体，这样便使主体无所不包了。如此说来，“吾心”则是天下的最大者了。宋濂说：

天下之物孰为大？曰：心为大。……曰：何也？曰：仰观乎天，清明穹窿，日月之运行，阴阳之变化，其大矣广矣。俯察乎地，广博持载，山川之融结，草木之繁芜，亦广矣大矣。而此心直与之参，混合无间，万象森然而莫不备焉。

非直与之参也。天地之所以位，由此心也；其物之所以育，由此心也。……心一立，四海国家可以治；心不立，则不足以存一身。使人知此心若是，则家可颜、孟也，人可尧、舜也，《六经》不必作矣，况诸氏百子乎？……四海之大，非一物非我也。^②

此心之所以为天下最大者，是因为心能仰观俯察，看到天地广大无

^① 《宋文宪公全集》卷八《赠云林道士邓君序》。

^② 《凝道记·天下枢》。

穷，心能与天地参，混合无间，万物皆备。当宋濂进一步说明心为什么为大时，则认为，心不只是与天地参，而在于“天地之所以位”，“万物之所以育”，皆“由此心也”，不是此心与天地参，而是天地“由此心”所决定。只要此心一立，则国家可以治，人人可以成尧、舜，天下“非一物非我也”。如此说来，此心不仅最大，而且万能富有，具备一切。

此心如此广大富有，无所不具，只要存心、立心，则无不具了，当然“《六经》不必作矣，况诸氏百子乎”？就是说，在宋濂看来，《六经》也好，诸子百家之书也好，都不过是“吾心”所具之理的记录而已。他说：

《六经》者皆心学也。心中之理无不具，故《六经》之言无不该，《六经》所以笔吾心之理者也。是故说天莫辨乎《易》，由吾心即太极也；说事莫辨乎《书》，由吾心政之府也；说志莫辨乎《诗》，由吾心统性情也；说理莫辨乎《春秋》，由吾心分善恶也；说体莫辨乎《礼》，由吾心有天叙也；导吾民莫遇乎《乐》，由吾心备人和也。人无二心，《六经》无二理。因心有是理，故经有是言。心譬则形，而经譬则影也。无是形则无是影，无是心则无是理，其道不亦较然矣乎？

呜呼！……秦、汉以来，心学不传，往往驰骛于外，不知《六经》实本于吾之一心。……不知心之为经，经之为心也。何也？《六经》者，以笔吾心中所具之理故也。……今之人不可谓不学经也，而卒不及古人，无他，以心与经如冰炭之不相入也。^①

“吾心”与《六经》的关系是形与影的关系，“吾心”是形，《六经》是影，无形则无影。《六经》是记录“吾心之理”的，故“无是心则无是理”。有了“吾心之理”，才有笔录“吾心之理”的《六经》。宋濂强调“吾心”的重要性，旨曰在论证“心”的绝对性。但他并没有忽视《六

^① 《宋文宪公全集》卷三十六《六经论》。

经》的作用，肯定“吾心”与《六经》是形与影不可相离的关系。与此同时，他又指出“心之为经，经之为心”，就是说，“经”与“心”具有同等重要的地位。足见他重心、又重经的思想。

宋濂所说的“心”，并非是指每个人的“一十二两”的肉团，而是指“至灵”“无形”的心体说的。他描绘道：“至虚至灵者心，视之无形，听之无声，探之不见，其所庐一，或触焉，缤缤萃也，炎炎乎热也，莽莽乎驰弗息也。”^①“心”的本然状态是至虚至灵、无形无声的静寂本体，一旦接触外物，就“缤缤”、“炎炎”、“莽莽”地运动不息。这“心”如同一面镜子，“如鉴之明也，万象森列，随物而应之”^②。心体本来是万象森列，遇物而动时则使万物显现出来。世界万物本来由心包摄，镜照万物不是说心被动地反映万物，是说由于心之动而使万物显现出来，因为被照的万物本来就在镜子之中。这“心”是万理具备的，“心存则理之所存”^③，理存在于心之中，没有心的存在，则理就没有安顿处。如此说来，这个“心”，就是“天地之心”，“天下之心”，古今同一的心了。

宋濂作为朱学的后继者，在宗朱学、重理学的同时，又崇陆学、倡心学，而调和朱、陆之学。他说：

学不论心久矣，陆氏兄弟(陆九渊、陆九韶)，卓然有见于此，亦人豪哉！故其制行如青天白日，不使纤翳可干，梦寐即白书之为，屋漏即康衢之见，实足以变化人心。故登其门者，类皆紧峭英迈，而无漫漶支离之病。惜乎力行功加，而致知道阙，或者不无憾也。^④

宋濂认为，陆派心学，是表里如一，卓然有见之论，没有朱学的泛观博览的“漫漶支离之病”，缺点是于“致知道阙”，缺少朱学的“致

① 《宋文宪公全集》卷三十八《萝山杂言》。

② 《宋文宪公全集》卷二十二《全有堂箴》。

③ 《凝道记·段干征》。

④ 《凝道记·段干征》。

知”“穷理”功夫。他主张“折衷群言”，“合流朱陆”，而倡明圣学。宋濂的重心倾向，实为明代心学派的先声。

宋濂的思想，既承接了元代理学的朱陆合流的倾向，又为明代心学思潮的出现作了思想的先导。他的思想，反映了元明之际朱学发展的脉络，亦预示着朱学一统局面的衰颓和诸家思想纷呈局面的到来。明代中期心学的出现和气学的完善，恰恰证明了这个历史事实。

第二节 刘基的思想

刘基，字伯温，浙江青田县人。生于公元1311年(元武宗至大四年)，卒于公元1375年(明太祖洪武八年)。刘基在世65年，有近50年是在元代度过的。他与宋濂同为明初开国时期重要的思想家。

刘基出生时，正是元朝统治集团内部争权夺利、互相残杀、经济衰落、政治腐败的时代。广大人民在走投无路，忍无可忍的情况下开始铤而走险，揭竿而起，进行武装暴动，人民起义的烈火燃遍全国各地。刘基在这种形势下度过了少年、青年、壮年时代。

刘基自幼聪明颖异，认真好学，于天文、地理、兵法、文学等无所不学。他初学《春秋》，“博通经史”。后拜郑复初为师，学习濂、洛之学。“其师郑复初谓其父烜曰：‘君祖德厚，此子必大君之门矣。’”^①刘基14岁为府学生员，22岁考中进士，开始了政治生涯，任江西高安县丞。他为官勤政清廉，严于律己，不徇私情，颇有政绩，得到人民的尊敬和信任，称他是“发奸擿伏，不避强御”的好官。由于刘基不畏豪强权恶，而被举为江西行省职官掾史。后在封建权势威逼之下，他有理无权，只得辞职归青田。不久，江浙行省官举刘基做儒学副提举，为行省考试官。刘基因“论御史失职，为台臣所阻，再投劾归”^②。

^① 《明史》卷一二八《刘基传》。

^② 《明史》卷一二八《刘基传》。

公元1352年(元顺帝至正十二年),方国珍复反上海,掠夺郡县,有司不能制。江浙行省复举刘基为元帅府都事。刘基议筑庆元诸城,方国珍不敢进攻。次年,江浙行省左丞帖里帖木儿招谕方国珍,举刘基为行省都事。刘基认为,方国珍兄弟为首乱,忽降忽叛,掠杀百姓,应该诛杀,以惩其后。方国珍听此事后甚惧,想以重金贿赂刘基,刘基拒不受贿。方国珍便派人进京贿赂元朝上层贪官,方国珍被诏抚,授以官。刘基的建议不仅不被采纳,反被指责为“擅威福,羁管绍兴”。直到公元1356年(元顺帝至正十六年),刘基才恢复自由,经杭州归处州,行省委刘基与石抹宜孙守处州,很有政绩。“经略使李国凤上其功,执政以方氏故抑之,授总管府判,不与兵事。基途弃官还青田,著《郁离子》。”^①就是说,刘基虽然治政治军有功绩,却不得重用。元朝统治者怕对刘基进官,而招致方国珍的再次反叛,而压抑刘基,并夺去兵权,迫使他再次辞官归里,著书立说,抒发己意,寓言讥世。

公元1359年(元顺帝至正十九年),朱元璋下金华,定括苍(处州),闻刘基、宋濂等很有名,而聘请他们,刘基未应。次年三月,刘基经孙炎的再三说服邀请,而应召出山,从间道到金陵。刘基见了朱元璋后,陈时务十八策。朱元璋很高兴,并采纳了刘基的建议。二人讨论天下大势,谈得十分投机。刘基建议朱元璋先打陈友谅,后取张士诚、方国珍,一举可定。然后“北向中原,王业可成也”^②。当时群雄争霸,朱元璋采纳刘基的军事谋略和用兵之策,屡屡取胜。刘基在朱元璋麾下,运筹帷幄,料事如神,佐定天下,深受重用。明初开国,大封功臣,授刘基开国翊运守正文臣、资善大夫、弘文馆学士、上护军,封诚意伯。公元1371年(明太祖洪武四年),退休归老于乡。

朱元璋当了皇帝之后,对臣下常生疑心,对于不忠者严加惩处,刘基生怕遭到诬陷,于公元1374年(明太祖洪武七年)七月到京谢罪,并留京,不敢回家,忧愤成疾。次年三月,朱元璋知道刘

^① 《明史》卷一二八《刘基传》。

^② 《明史》卷一二八《刘基传》。

基病重,《御赐归老青田诏书》云:“君子绝交,恶言不出,忠臣去国,不洁其名,尔刘基。”遣使护归。刘基回家一月而卒。关于刘基的死因,据说是在京有病时,服了胡惟庸遣医送的毒药,病重而死。“基在京病时,惟庸以医来,饮其药,有物积腹中如拳石。其后中丞涂节首惟庸逆谋,并谓其毒基致死云。”^①刘基虽对明朝开国有功,但仍不被朱元璋信任,在临死前不久被夺去俸禄,遣归乡里。直到公元1513年(明武宗正德八年),加赠刘基为太师,谥文成。

刘基的著作,明代成化年间汇编为《诚意伯刘文成公文集》二十卷,今有四部丛刊本。

刘基早年曾相信“天人感应”、“君权神授”、“上帝主宰天地”等神学唯心主义思想。由于他目睹元朝的腐败,受农民起义的影响,而使他的思想发生了变化,开始抛弃了神学唯心主义的天道观,转向唯物主义无神论的天道观。

刘基认为,天不是神秘的主宰者,而是浑然无间的物质元气。他说:

夫天,浑浑然气也,地包乎其中,气行不息,地以之奠。今而动焉,岂地之自动乎?……由其所丽者,有所不恒,而使然也。犹舟之在水,其动也由乎水,非舟之动也。^②

这是说,“天”是浑浑然弥漫着整个宇宙的“气”,并包围着地。由于气的不断运动,使安定在大气中的地,亦不停地运动,这就如同舟随水的运动而运动一样。

由此出发,刘基进一步论证了天之气与人和万物的关系。他肯定由于天之气的运动分化而形成人和万物。所以他说:

天以其气分而为物,人其一物也。天下之物异形,则所受

^① 《明史》卷一二八《刘基传》。

^② 《诚意伯刘文成公文集》卷四《郁离子·天裂地动》。

殊矣。修短、厚薄各从其形，生则定矣。^①

天以气为质，气失其平则变。是故风雨雷电晦明寒暑者，天之喘汗呼嘘动息启闭收发也。……物受天之气以生者也。^②

人和宇宙万物都是天之气所产生和形成的。“气”作为宇宙的本体是连绵不绝、苍茫无限的。正因为如此，“气”亦是永恒不息的。据此，刘基肯定了“气”的永恒性、不息性。他说：

天之气本正，邪气虽行于一时，必有复焉。故气之正者，谓之元气。元气未尝有息也，故其复也可期。^③

有元气乃有天地，天地有壤，元气无息。

元气之不汨。^④

“元气”作为人和天地万物产生的本体是无穷的和永恒的，元气所产生和形成的人和天地万物，虽然有生死、消息等不同存在形态的变化，但元气本身是“无息”、“不汨”的。这就肯定了“元气”的无限性、永恒性及其对天地万物的根源性、主宰性。

既然“元气”作为一种原始物质产生宇宙万物，人的生与死、物的消与长等，都是元气的存在形式，当然宇宙的各种现象的发生和出现，也就没有什么神秘的了。所谓“鬼神”、“神仙”一类的东西，也都是元气所产生和主宰的了，而不是有意志的神灵主宰的了。刘基说：

物之大者一，天而无二。天者，众物之共父也。神仙，人也，亦子（按：天之子）之一也，能超乎其群，而不能超乎其父

① 《诚意伯刘文成公文集》卷四《郁离子·神仙》。

② 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说下》。

③ 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说上》。

④ 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说下》。

也。夫如是，而后元气得以长为之主，不然则非天矣。^①

“元气”作为宇宙的始基，它产生和主宰万物，即使是“神仙”作为天之一子，也不能超乎其父之上而主宰万物。刘基以“元气”为主宰，排除了“神仙”的主宰。

刘基以元气为本原、主宰，并肯定了“元气”的无限性、永恒性。在这个基础上，他对形神、鬼神、灾异等，都作出了自己的说明。

关于形与神的问题。刘基说：

雷与神，皆气之所为也。气也者，无所不能为也，忽而形，倏而声，为雷为形，或有或无，不可测知，人见其忽而形也而谓之神。夫神也者，妙万物而无形，形则物矣。是形而有质者，有形而无质者，有暂者，有久者，莫非气所为也。气形而神寓焉，形灭而神复于气。人物鬼神，或常或变，其归一也。^②

“神”为妙万物的无形者，“形”为有形体的物质存在者，“形”为“神”之寓，即精神寓于形体之中。“形”与“神”都为“气”，“形灭而神复于气”，都复归于最初本原。刘基肯定“形”为“神”的存在基础，形变神亦随之变，但不论“常”或“变”，以及如何“变”，其最终归宿则是“一”，即复归于“元气”。就是说，不存在根本独立于物质之上的精神实体。

关于鬼与神的问题。刘基说：

鬼神何灵？因人而灵。夫著，枯草也，龟，枯骨也，物也。人灵于物者也，何不自听而听于物乎？……是故一昼一夜，花开者谢；一秋一春，物故者新。激湍之下，必有深潭；

^① 《诚意伯刘文成公文集》卷四《郁离子·神仙》。

^② 《诚意伯刘文成公文集》卷七《雷说下》。

高丘之下，必有浚谷。君侯亦知之矣，何以卜为？^①

刘基认为，根本不存在鬼神显灵之事，所谓鬼神之灵，实则是“因人而灵”。因为耨是枯草，龟甲是枯骨，都是“物也”，“人为万物之灵”，人既然“灵于物”，那么为什么“不自听而听于物乎”？因此，人们不要相信鬼神之灵，更不要去求神问卜，结论是：“何以卜为？”

刘基进一步主张无鬼论，肯定人死不皆为鬼。他说：

夫天地之生物也，有生则必有死。……故人不可以不死者，势也。既死矣，而又皆为鬼，则尽天地之间不足以容鬼矣。故曰人死而皆为鬼者，罔也。然而二气之变不测，万一亦有魂离其魄而未遂散者，则亦暂焉而不能久也。夫人之得气以生其身，犹火之着木然，魂其焰，体其炭也。人死之魂复归于气，犹火之灭也，其焰安往哉？故人之受气以为形也，犹酌海于杯也；及其死而复于气也，犹倾其杯水而归诸海也，恶得而恒专之以为鬼哉！^②

人由气而生，其死后又复归于气，故不能皆为鬼。如果人死皆为鬼，从古及今不知死了多少亿万人，那么就使天地之间容纳不了这亿万鬼的存在，所以人死皆为鬼是迷惘之言，虚妄之论。刘基认为，人的死是自然之势，即生与死的转化是必然的，不可避免的。在刘基的人死不皆为鬼论中，包含着这样的思想：有的人死后能为鬼，有的人死后不能为鬼。他承认有的人死后，灵魂可以暂时离开体魄而不散并单独存在，即鬼可以暂时存在。所以当有人问刘基说：“人死而为鬼，有诸？”他回答说：“是不可以一定言之也。”^③所谓“不可以一定言之”，是说人死不能皆为鬼，但有的人死后却能为鬼。“故鬼，可以有可以无者也。子孝而致其诚，则其鬼由感而生，

① 《诚意伯刘文成公文集》卷三《郁离子·东陵侯》。

② 《诚意伯刘文成公文集》卷四《郁离子·论鬼》。

③ 《诚意伯刘文成公文集》卷四《郁离子·论鬼》。

否则虚矣，故庙则人鬼享，虔诚之所致也。”^①刘基不仅承认鬼的存在，而且论证祭鬼的必要。刘基的无神论拖着一个有神论的尾巴。

关于灾与异的问题。刘基认为，天是无意志的元气，它不能降灾异、祸福于人，也不能警告。他说：

或曰：“天灾流行，阴阳舛讹，天以之警于人与？”曰：“否。天以气为质，气失其平则变。是故风雨雷电晦明寒暑者，天之喘汗呼嘘动息启闭收发也。气行而通，则阴阳和，律吕止，万物并作，五位时若，天之得其常也。气行而壅，壅则激，激则变，变而后病生焉。故吼而为暴风，郁而为虹蜺，不平之气见也。抑拗愤结，回薄切错，暴怒溢发，冬雷夏霜，骤雨疾风，折木漂山，三光荡摩，五精乱行，昼昏夜明，瘴疫流行，水旱愆殃，天之病也。”^②

或曰：“天之降祸福于人也，有诸？”曰：“否。天能降祸于人哉？好善而恶恶，天之心也；福善而祸恶，天之道也。为善者不必福，为恶者不必祸，天之心违矣。使天而能降祸福于人也，而岂自戾其心以穷其道哉？天之不能降祸福于人亦明矣。”^③

刘基在这两段自设问答的论述中，旨在说明天不能降灾异以警告人，天亦不能主宰人的吉凶祸福。因为天之质为气，气是无意志、无意识的物质，故不能惩罚人、福佑人。刘基指出，各种自然灾害异的出现，是由于阴阳二气的变化所致。气行通畅，阴阳和顺，万物生长，五位时若，这是天之常。气行壅塞，阴阳失平，发生激变，而出现各种反常的现象，这是天之病。不论“天之常”，还是“天之病”，都是气之行，不是神之为。

刘基进一步肯定了发挥人的主观能动性的重要意义。他认为，

① 《诚意伯刘文成公文集》卷四《郁离子·论鬼》。

② 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说下》。

③ 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说上》。

人只要发挥自己的主观能动性，就可以预防、抵御自然灾害，并可以防患于未然。他说：

惟圣人有神道焉，神道先知，防于未形，不待其几之发也。尧之水九载，汤之旱七载，天下之民不知其灾。……元气之不汨，圣人为之也。^①

所谓“神道”就是圣人先知之道，先知了就可以预防自然灾害，“防于未形”，不待其发生，便采取相应的措施加以预防。刘基的这个思想是正确的。

刘基又承认“气”有“邪气”和“正气”，而且是：“邪正互胜，其行无方，其至无常，物之遭之，祸福形焉。”^②稟邪气者为恶人，虽然可以复为正气，但由于“气之复也有迟有速，而人生也不久，故为恶之人，或当其身而受罚，或享福祿而无害”^③。刘基在这里步入了善有善报，恶有恶报的泥潭。

在人性论上，刘基认为，人和万物都禀天之气而生，生而有形体，有形体则有精神，有精神则有生命。天生人和万物，便赋予人和万物以形和性。他说：

天生物而赋之形与性，寿夭贵贱，司命掌之，弗可移也，失是谓之天常。^④

人和万物都禀天之气而生，生而有形和性。由于气有清浊、厚薄、精粗等不同，便产生人和物的万殊不同的形和性。如：金有金的形和性，铁有铁的形和性，猪有猪的形和性，猿有猿的形和性，人有人的形和性。人不能使石成金，化铁为金；也不能教猪耕田，令猿

① 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说下》。

② 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说上》。

③ 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说上》。

④ 《诚意伯刘文成公文集》卷二《郁离子母化铁之术》。

知礼。因为每一种物都有自己的形和性，人不能随意改变这种形和性。所以刘基说：“万物并育不齐其用而各有用，五气迭运不同其功而皆成功。”“故教可行于质近，而道难化乎性成。是以御龙之智，不能训猿以礼，神农之圣，不能服豕而耕。”^①因为天所赋之气不同，而有不同的形和性，人只能根据其不同的形和性，进行驯化以成其用。刘基看到人和万物各有其不同的形性和功用，人力难化其成性的道理，这个思想具有一定的合理性。

刘基认识到，虽然人力难化其性成，但不是说人性是不可改变的。他承认后天的环境影响对于人性形成的重要作用。他发挥孔子的“性相近也，习相远也”的人性思想，提出了“性迁于习”，“习与性成”的观点。他说：

张子房谓汉王曰：秦将贾人子，可啗也。抑所谓习与性成者与！此陶朱公之长子所以死其弟也。孟子曰：故术不可不慎也，信哉！^②

人性的形成与环境有密切关系，贵家子弟不知稼穡之艰难，商人重财而轻命，都由社会环境决定的。刘基还举例说明这个道理。鱼在狭小的池中竟悠然自乐，这是鱼久而久之，改变了本性，以成其习性，而自以为乐。^③

关于人性的善恶问题。刘基认为，性与理相当，是善的。由于理不能独行，必载于气而行；同样性亦不能独行，必载于情而行，气有正有邪，“正气福善而祸恶，邪气祸善而福恶，善恶成于人而祸福从其所遇，气有所偏胜，人不能御也”^④。人力不可抵御天之正气与邪气的侵袭。因为天有天之道，人有人之性，只有顺天之道，从民之性，才能招福佑，反之则招祸患。

① 《诚意伯刘文成公文集》卷八《拟连珠》。

② 《诚意伯刘文成公文集》卷二《郁离子·贾人》。

③ 《诚意伯刘文成公文集》卷五《鱼乐轩记》。

④ 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说上》。

刘基认为，天道常善，理为纯善，性与理相当，故为善。人之所以为恶，不为善，在于邪气所为。他说：

天之质，茫茫然气也；而理为其心，浑浑乎惟善也。善不能自行，载于气以行，气生物而淫于物，于是乎有邪焉，非天之所欲也。人也者，天之子也，假于气以生之，则亦以理为其心。气之邪也而理为其所胜，于是乎有恶人焉，非天之欲生之也。^①

因为“无心”之天，以“理为其心”真理与性相应，理为善，故性亦为善。“气”有正与邪之分，而产生了善与恶的不同，这就使人性出现了善与恶的差异。恶来自邪气，“气之邪也而理为其所胜，于是乎有恶人焉”。在这里，刘基陷入了自相矛盾的窘境。他一方面说天为气为善，理为其心，性无不善；另一方面又说气有正有邪，邪气胜理，就表现为恶。人之恶是由气之邪决定的。由此他提出了理善、欲恶，性善、情恶的观点。刘基想以此解决其理论矛盾，但却把理与欲、性与情对立起来了。他说：

气者，道之毒药也；情者，性之锋刃也。知其为毒药、锋刃，而凭之以行者，欲使之也。呜呼！天与人，神灵者也，而皆不能不为欲所使，使气与情得以逞其能，而性与道反随其所如往。造化至此，亦几乎穷矣。^②

刘基认为，人由于邪气所致，而情和欲的影响和破坏，丧失了原有的道理和善性，便有了欲和恶性。这就如同被毒药、锋刃所杀害一样。可见，刘基的性情论、善恶论、理欲观，仍是在宋代理学家的“天地之性”和“气质之性”、“天理人欲、不容并立”的范围内转来转去，而没有更多的创新。

① 《诚意伯刘文成公文集》卷七《天说上》。

② 《诚意伯刘文成公文集》卷三《郁离子·情为欲使》。

第三章 明初理学家方孝孺、曹端的思想

第一节 方孝孺的思想

方孝孺，字希直，一字希古，号逊志，因其书斋名“正学”，故学者称“正学先生”。浙江宁海县人。生于公元1357年（元顺帝至正十七年），卒于公元1402年（明惠帝建文四年）。

方孝孺是宋濂的得意门生，从宋濂学习六年。方孝孺的父亲方克勤是当地名儒。他自幼聪慧绝伦，八岁而读书，十五而学文，辄为父友所称。二十岁游京师，以文求见太史宋濂，宋濂“以为游吾门者多矣，未有若方生者也”^①。从此随宋濂学习，求学问道，尽传其学。

公元1382年（明太祖洪武十五年），经人荐举，朱元璋召见方孝孺，经过策试，朱元璋称他为“异才”，当即赐予绯袍腰带，并对皇太子说：“此庄士，当老其才。”^②然却未重用他，遂遣还家。方孝孺身怀满腹经纶、匡世之才，而无用武之地。此后十年，他隐居乡里，闭门著述。

公元1392年（明太祖洪武二十五年），经人推荐，朱元璋再次召见方孝孺，授汉中府学教授。蜀王聘为世子师。

公元1398年，惠帝即位，召为翰林侍讲。次年，迁侍学士，“帝有疑问，不时宣召，君臣之间，同于师友”^③。时修《太祖实录》

① 《明儒学案》卷四十三《诸儒学案上》。

② 《明通监》卷十。

③ 《明儒学案》卷四十三《诸儒学案上》。

及《类要》等书，方孝孺为总裁，改官文学博士。燕王朱棣起兵篡位，廷议讨伐，诏檄皆出方孝孺之手。公元1402年（明惠帝建文四年）六月，燕兵攻入京城，建文帝自焚，方孝孺被执。明成祖欲使方孝孺起草登基诏书。在朱棣面前，方孝孺大书“燕贼篡位”，投笔于地，拒绝草诏，且哭且骂：“死即死耳，诏不可草。”^①遂被磔之于聚宝门外，诛灭十族，坐死者凡847人，震动儒林。崇祯末年，谥文正。

方孝孺的气节、文章都为当世和后人所推重。就在朱棣起兵发难、挥师南下时，姚广孝就对朱棣说：攻克南京时，“孝孺必不降，不可杀之，杀之天下读书种子绝矣”。方孝孺被称为“读书种子”，可见其多么博学了。据《明史》载：“孝孺工文章，醇深雄迈。每一篇出，海内争相传诵。”^②黄宗羲说方孝孺是：

时当世文章共推先生为第一。……持守之严，刚大之气，与紫阳真相伯仲，固为有明之学祖也。^③

方孝孺著有：《周易枝辞》、《周礼考次目录》、《武王戒书注》、《宋史要言》、《基命录》、《文统》等，皆遭焚不存。今传的著作只有《逊志斋集》二十四卷。

方孝孺平生为学，“顾未视文艺，恒以明王道，致太平为己任”^④。人们往往以他的气节、文章评论他为“一等伟人”，“千载一人”，而对他的哲学思想有所忽略。黄宗羲在《明儒学案·师说》中说：“考先生在当时已称程、朱复出，后之人反以一死抹过先生一生苦心，谓节义与理学是两事。”就是说，方孝孺是笃信程、朱理学的，他的凛然死节，是践履理学之举。

方孝孺对宋代理学，尤其是朱熹之学极为推崇，他认为这是圣

① 《明史》卷一四一《方孝孺传》。

② 《明史》卷一四一《方孝孺传》。

③ 《明儒学案》卷四十三《诸儒学案上》。

④ 《明史》卷一四一《方孝孺传》。

学正传。他说：

人不知学则已，为学不以宋之君子为师而欲达诸古，犹面山而趋而欲适乎海也。乾、淳之学，莫盛于朱子，博文以致其知，主敬以笃其行，而审于义理之辨，此岂特朱子为然哉？自孔子以来固然也。然则师宋之君子，固学孔子者所宜为也。^①

在方孝孺看来，宋儒之学，是传孔子的正学，故学习宋代的义理之学就是学习孔子之学。因此，他极力主张学习宋代理学，特别是朱子的“博文以致其知，主敬以笃其行”的“致知”、“笃行”之学。

方孝孺认为，学习不是学习圣人的空言，而在于笃行践履。他说：

望勿以圣贤之言为空谈，知之欲真，践之欲笃，自期者欲远大，顾提明命，以勿负天之所授，庶几其可耳。^②

方孝孺之所以推崇孔、孟至程、朱的“圣贤之言”，是因为在他看来，作为万物本源的“理”来源于“天”，这是不容怀疑，亦无需论证的，它既载于《六经》，又经过“近世大儒剖析刮磨，具已明白”^③。现在的人只要“尊而行之”，就可以修养成为有道德的君子。所以应当读圣贤之书，行圣贤之道，以此定是非，而不必他求。方孝孺在说明为学之序时，说：

先之《大学》以正其本，次之孟轲之书以振其气，则之《论语》以观其中，约之《中庸》以逢其源，然后《六经》有所措矣。博之诸子以睹其辨，索之《史记》以质其效，归之伊、洛、关、闽之说以定其是非。既不谬矣，参天下之理以明之，察生民之利

① 《逊志斋集》卷十四《赠卢信道序》。

② 《逊志斋集》卷十《答王仲缙》。

③ 《逊志斋集》卷十《答王仲缙》。

害以凝之，践之于身欲其实也，措之于家欲其当也，内烛之于性欲其无不知也，外困辱而劳挫之，欲其著而不懈，畜而愈坚也。夫如是，学之要庶几乎得矣。爱之乎文辞以察其浅深，核之乎事为以考其可否，验之乎乡邦，以勉其未至，日量而岁较，昼省而夜思之。功既加矣，德既修矣，出而任国家之重位，则泽被乎四表，声施乎百世矣。处则折衷圣贤之道，稽缵古今之法，传之于人，著之于书，以淑来者，岂不巍巍然善学君子哉？^①

为学旨在读圣贤之书，传圣贤之道，淑世淑人，要达到这个目的，就要有一个学习的次第。在这里，方孝孺标明了学道修德所必读书的次序。

方孝孺对于如何学道、传道、成人的问题，十分重视。他认为，学道要注重小学功夫，从小就要打好心性修养的功夫，因此他强调从童蒙伊始，就要加强道德践履的功夫。他在《幼仪杂箴》中，列举小学的科目为：坐、立、行、寝、揖、拜、食、饮、言、动、笑、喜、怒、忧、好、恶、取、与、诵、书等项。这每一项内容都包括形体外表的规范和心性的修养，从体认天理、天道，到洒扫应对的日用常行，都无所不包。他说：

道之于事，无乎不在，古之人自少至长，于其所在皆致谨而不敢忽，故行跪揖拜饮食言动有其则，喜怒好恶忧乐取予有其度，或铭于盘盂，或书于绅笏，所以养其心志，约其形体者至详密矣。其进于道也，岂不易哉！^②

这便是方孝孺的“养其心志”、“治心学道”、“正心端本”，培养道德君子的学道方法。

方孝孺极力主张把治学的功夫和笃行的功夫融为一体，把淑人和淑世结合起来，而反对将二者分割开来，他在批评只学道而不笃

^① 《逊志斋集》卷六《学辨》。

^② 《逊志斋集》卷一《幼仪杂箴》。

行的做法时说：

学者卑陋，不复知周公、孔子之大，方因陈袭腐，自珍自诩，少或有志斯事。谨愿者笃于守，而不知推乎性命之原，达乎政教之统；疏俊者锐于言，而不知本乎伦理之常，践乎礼义之实。故显而在位则不足以淑世，约而在野则不足以淑人。^①

可见方孝孺的淑世淑人思想，是既要“锐于言”，更要“践之实”，就是要把读书明道与躬行践履结合起来。所以他说：“今世有贤者作，当以躬行为先，一反浇陋之习，以表正海内，庶几有所益。岂宜复增以浮辞而长其虚薄耶？”^②因此，方孝孺极力批判愚其身而不可任其用的异端之学。他说：

圣人之道载于经可知矣，未尝使人求道于博大约礼之外。……弃书语，绝念虑，锢其耳目而不任，而侥幸于一旦之悟，此西域之异说，愚其身而不可用于世之术也。而学之，谬自附于圣人，而曰圣人之道固如是，不特诬其身，而又诬后之学者，何其甚惑耶？名是而实非，异端其实，而圣贤其名。^③

在这里方孝孺指明后世儒者“侥幸于一旦之悟”，而求顿悟而知以得“圣人之道”，不是于“博文约礼”之中求得“圣人之道”，这就是“异端”之学。方孝孺所批评的后世儒者，实则是批评陆九渊一派的心学为“禅学”。这个批评是有一定道理的。

第二节 曹端的思想

曹端，字正夫，号月川，河南滎池人。生于公元1376年(明太

① 《逊志斋集》卷十一《答林嘉猷》。

② 《逊志斋集》卷十《答王仲缙》。

③ 《逊志斋集》卷十四《赠金溪吴仲实序》。

祖洪武九年)，卒于公元1434年（明宣宗宣德九年）。

曹端自幼不妄言动，“吾岁见《河图》、《洛书》，即画地以质之父。及长，专心性理。其学务躬行实践，而以静存为要。读宋儒《太极图》、《通书》、《西铭》，叹曰：‘道在是矣。’笃志研究，坐下著足处，两甄皆穿。^①年十七，读《五经》皆遍。”公元1408年（明成祖永乐六年），考中举人。官任山西霍州、蒲州学正。曹端虽师事马子才、彭宗古，但其学多为自得，所以黄宗羲说：

先生之举，不由师傅，特从古册中翻出古人公案，深有悟于造化之理，而以“月川”体其传。^②

曹端一生孜孜以学，“至四十而犹不胜其渺茫浩瀚之苦”。^③

曹端的著作有：《孝经述解》、《四书详说》、《周易乾坤二卦解义》、《太极图说》、《通书》、《西铭》三书的《述解》、《性理文集》、《儒学宗统谱》、《存疑录》、《夜行烛》等，后人汇其著作为《曹月川遗书》。

曹端“其学务躬行实践，而以静存为要”，宗周、程、张、朱之学。他认为：“学欲至乎圣人之道，须从太极上立根脚。”^④他到五十岁时才体悟到：“天下无性外之物，而性无不在焉。性即理也，理之别名曰太极，曰至诚，曰至善，曰大德，曰大中，名不同而道则一。”^⑤所谓“性即理也”，“理为太极”，这是程、朱的思想观点。

曹端推尊周敦颐为理学之宗祖、发源。他说，“周子《太极图说》为宋理之宗”^⑥，其图“有纲有目，有本有末”^⑦；“周子《通书》，

① 《读书录》卷四。

② 《明儒学案·师说》。

③ 《明儒学案·师说》。

④ 《明史》卷二八二《曹端传》。

⑤ 《明儒学案·师说》。

⑥ 《太极图说述解·序》。

⑦ 《太极图说述解》。

此近世道之源也”，“天人性命之微，修己治人之要，莫不毕举”^①。周敦颐作为理学的开山宗祖，是理学家早已公认的看法，而曹端所关注的是发挥周敦颐的太极论。他把太极论视为达到圣人之道道的“立根脚”，因此他要揭示太极论这个“千载不传之秘”，以启示后人。他在《太极图说述解·序》中说：

道即太极，太极即道。以通行而言则曰道，以致极而言则曰极，以不杂而言则曰一。失岂有二耶？……微周子启千载不传之秘，则敦知太极之为理而非气也哉？且理，语不能显，默不能隐，固非图之可形，说之可状，只心会之何如耳。二程得周子之图之说，而终身不以示人，非秘之，无可传之人也。是后有增周子首句曰：“自无极而为太极”，则亦老、庄之流。有谓太极上当加无极二字者，则又不知周子“理不离乎阴阳，不杂乎阴阳”之旨矣。亦惟朱子克究厥旨，遂遵以为经而主。解之，真至当归一之说也。至于《语录》（指：《朱子语类》），或出讲究未定之前，或出应答仓卒之际，百得之中不无一失，非朱子之成书也。近世儒者多不之讲，间有讲焉，非舍朱说而用他说，则信《语录》而疑《注解》，所谓弃良玉而取顽石，掇碎铁而掷成器，良可惜也。^②

曹端把“太极”视为“混沌未判之名”，是成象成形的天地万物的造化之理，世界万物、阴阳、动静、幽明、久暂、生死，都“由乎太极”，都可以从“太极”中找出其“所以然与所当然之故”，“太极”是“吾道一以贯之无遗”^③者也。“太极即道”，“太极理之别名一”，“太极”为“一”，是纯粹无杂的宇宙绝对本体。曹端为学极为重视“太极”的范畴和周敦颐的《太极图说》。所以黄宗羲说：“《太极图》

① 《通书述解》。

② 《明儒学案》卷四十四《诸儒学案上二》。

③ 《录粹》。

先生生平所最得力者。”^①

我们知道，朱熹在谈到理与气、太极与动静的关系时，认为“太极理也，动静气也”。“有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。”^②就是说，太极是总天地万物之理，即含动静之理，是动静的“本然之妙”，是所以阴阳、动静者。由于太极、理流行于阴阳之气中，才有气的动静，所以“理未尝离乎气”，否则“理”就没有“挂搭处”、“安顿处”。但是，理与气终是二物，理在气先，理为气主。如人乘马，人主宰着马，如同理主宰着气，人随马动静，如同理随气动静。朱熹承认理与气相即，旨在为理找个“挂搭处”，“安顿处”；他强调太极、理的分异性，旨在证明其本体性、绝对性。

曹端在论述太极、理与气、动静的关系时，不赞同朱熹将太极、理与气、动静视为二物的分离观点，也不同意朱熹的理乘气如人乘马之喻，而强调太极自能动静，动静由乎太极的观点。他在《太极图说辨戾》中说：

周子谓“太极动而生阳，静而生阴”，则阴阳之生，由乎太极之动静。而朱子之解（指：《太极图说解》）极明备矣。其曰“有太极，则一动一静而两仪分，有阴阳，则一变一合而五行具”，尤不异焉。又观《语录》（指：《朱子语类》），却谓“太极不自会动静，乘阴阳之动静而动静耳”。遂谓“理之乘气，犹人之乘马，马之一出一入，而人亦与之一出一入”，以喻气之一动一静，而理亦与之一动一静。若然，则人为死人，而不足以为万物之灵；理为无理，而不足以为万物之原。理何足尚，而人何足贵哉！令使活人骑马，则其出入、行止、疾徐，一由乎人驭之如何尔，活理亦然。不之察者，信此则疑彼矣，信彼则疑此矣。经年累岁，无所折衷，故为《辨戾》，以告夫同志诸

^① 《明儒学案》卷四十四《诸儒学案上二》。

^② 《朱子语类》卷九十四。

君子。^①

曹端不同意朱熹以人乘马来比喻理乘气的说法。他认为，“太极自会动静”，理不是乘气之动静而动静的，因为理与气是“一”，不是“二”，“理不离乎阴阳”。既然理气是融为“一体”的，不是分离为“二物”的，当然不是理不自会动静，而需要乘阴阳之动静而动静了。其实是太极、理自会动静，理不是“死理”被动地乘着气，随气之动静而动静，而是“活理”驭气。如人之乘马，人不是“死人”在马背上随马之出入、行止、疾徐而出入、行止、疾徐，而是“活人”骑马，由人驾驭之。为此，曹端写了《辨戾》，辨别朱熹的理乘气论。变朱熹的理乘气论为理驭气论。

曹端由太极、理气论，进一步引出了心性论。他认为“天下无性外之物”，而“性即理也”，“理之别名为太极”，“人心即太极”。这样在曹端的思想中，太极、理、心、性是属于同等范畴，同作为宇宙本体而存在的。

曹端在《太极图说述解》中，具体阐发了他的这个思想。他说：太极是天道的本原，由太极的动静而产生阴阳二气、五行，进而化生万物，所以“太极”“无不各具于一物之中”，即“物物有一太极”。人得灵秀之气而生，其心能禀太极之全，故“人心即太极”，即“人人有一太极”。“太极”是“混沦未判”之全体，“天下无性外之物”，“性即理也”，“人心即太极”，所以太极、理、心、性同为宇宙之本原。曹端说：

自万物观之，则万物各一其性，而万物一太极也。盖合而言之，万物统体一太极也。分而言之，一物具一太极也，所谓“天下无性外之物，而性无不在”者，于此尤可见矣。^②

“性即理”之性，是讲“本然之性”，这个性是善的；而人禀气而生，

^① 《明儒学案》卷四十四《诸儒学案上二》。

^② 《太极图说述解》。

生而有欲，欲而感动，动而不中节，便表现为恶。曹端在《语录》中说：

人性本善，而感动处有中节、不中节之分，其中节者为善，不中节者为恶。^①

曹端的心性论，与程朱是大同小异。

曹端的理学，在明初占有重要地位，他在方孝孺之后，继续延续理学道统。黄宗羲在《明儒学案·师说》中说：

先生门人彭大司马泽，尝称“我朝一代文明之盛，经济之学，莫盛于刘诚意(刘基)、宋学士(宋濂)；至道统之传，则断自澠池曾先生始。”……愚谓方正学(方孝孺)而后，斯道之绝而复续者，实赖有先生一人。薛文清亦闻先生之风而起者。

清人则认为“明初理学，以端与薛瑄为醇”^②。清人对曹端的思想是恭维的。就是说，曹端的思想在明初上承方孝孺，下启胡居仁、薛瑄，而占有相当的地位。

① 《明儒学案》卷四十四《诸儒学案上二》。

② 《四库全书总目》卷一七〇《曹月川集》提要。

第四章 薛瑄的理学思想

第一节 生平和著作

薛瑄，字德温，号敬瑄，山西河津人。生于公元1389年(明太祖洪武二十二年)，卒于公元1464年(明英宗天顺八年)。

薛瑄自幼颖敏，读书过目成诵，日记千百言。其父薛贞在洪武初中乡试，为元氏教论，后任荣阳教谕。薛瑄少年随父读书。稍长，其父闻魏希文、范汝舟深于理学，便命薛瑄从二先生学习濂、洛之学，究心洛、闽渊源，废寝忘食。后来薛贞调任鄢陵教论，薛瑄补鄢陵学生，中河南乡试第一，时公元1420年(明成祖永乐十八年)。次年，登进士第。居父丧，宣德中服除，授监察御史，出监湖广银场，日探性理诸书，手录《性理大全》，遇有所得，即作札记，后汇成《读书录》。正统改元(公元1436年)，出任山东提学佾事。太监王振与薛瑄是同乡，推荐薛瑄，召为大理左少卿。薛瑄入京，不去王振处拜谢，王振怀恨他。后有百户官死去，其妾与王振从子通奸，王振从子要娶之，百户官的妻以尚在服丧期不同意。王振从子教唆妾诬告百户官的妻毒死了丈夫，下狱论死，已诬服。薛瑄不服，三次改判。于是王振指使都御史王文诬告薛瑄受贿，下狱论死，薛瑄读《易》不辍。王振家的一位老仆人听说要处死薛瑄，哭诉薛瑄平生状况，加之他人求情，才使薛瑄免于处死，放还回乡。家居讲学，求教者甚众。^①

公元1450年，景帝嗣位，经给事中程信推荐，起用薛瑄为大

^① 《明史》卷二八二《薛瑄传》。

理寺丞。次年，擢南京大理寺卿。

公元1457年，英宗复辟，拜礼部右侍郎兼翰林院学士，入阁参预机务。其间，薛瑄曾为于谦辩诬，未果。因权臣石亨、曹吉祥等弄权乱政，薛瑄托病辞归。居家8年，四方来学者甚众。天顺八年六月十五日卒，享年76岁。卒前留一诗云：“七十六年无一事，此心惟觉性天通。”^①成化初，谥文清。

薛瑄的著作有：《读书录》十一卷，《读书续录》十二卷，《薛文清公文集》二十四卷。

第二节 理气论

薛瑄平生为学，崇儒学，宗理学，笃躬行，重践履，清人称之为“明代醇儒，瑄为第一”^②。“明初理学，以(曹)端与薛瑄为最醇。”^③有的称之为“明初理学之冠”。就是说，薛瑄的思想是作为正宗理学而出现于思想舞台的。《明史》载：

瑄学一本程、朱，其修己数人，以复性为主，充养邃密，言动咸可法。尝曰：“自考亭以还，斯道已大明，无烦著作，直须躬行耳。”^④

在薛瑄看来，周、程、张、朱之书，濂、洛、关、闽之学，是儒学正宗，道统正传，使圣学大昌，义理至明，只要尊崇、躬行就行了，不需要创新、发明。他主张要学习孔子“述而不作”，笃信躬行圣人之言，才是得“圣贤之道”，否则便是“异端”之学。他说：

孔子述而不作，学圣贤之道，不述圣贤之言，而自立新奇

① 《明史》卷二八二《薛瑄传》。

② 《四库全书总目》卷一七〇《薛文清集》提要。

③ 《四库全书总目》卷一七〇《曹月川集》提要。

④ 《明史》卷二八二《薛瑄传》。

之说，去道远矣。如老子、庄子，不述前圣之言，自为新奇之说，所以为异端也。^①

或者谓立言当求先儒所未言者。夫以孔子之大圣，犹述而不作，况后学不述古圣贤言，而欲创立己说乎？^②

为学不必创立新说、阐发己意，只要述古圣先贤之言、学古圣先贤之道，就是得圣贤真传了。

薛瑄认为，要获得圣贤真传，固然要以《四书》、《五经》为本，但同时要读周、程、张、朱之书，因为他们是得道统真传者，所以只要读了他们的书，就是得了圣贤之道。薛瑄说：

《四书》、《五经》、周、程、张、朱之书，道统正传，合此而他学，非学也。^③

濂、洛、关、闽之书，一日不可不读；周、程、张、朱之道，一日不可不尊，舍此而他学，则非矣。^④

足见，薛瑄对理学创始人的书、学是何等推崇，他尤其服膺的是朱熹。他认为，朱子之学是至广大、至精密，集理学之大成，所以必须“躬行”。他说：

《四书集注》、《章句》、《或问》，皆朱子萃群贤之言议，而折衷以义理之权衡，至废至大，至精至密，发挥先圣贤之心，殆无余蕴。学者但当依朱子精思熟读，循序渐进之法，潜心体认而力行之，自有所得。^⑤

① 《读书续录》卷四。

② 《读书续录》卷四。

③ 《读书录》卷五。

④ 《读书续录》卷四。

⑤ 《读书录》卷一。

因此，薛瑄的思想，处处打上宋代理学的烙印，在各个方面都以宋儒之学为出发点和归宿地。

在理气观上，薛瑄与宋代理学家程、朱一样，以理气化生天地万物。就是说，天地万物是由理气而生成的，理为物性，气为物形。他说：

朱子曰：聚散者气也，若理则只泊在气上，初不是凝结自为一物，但人分上合当然者便是理，不可以聚散言也。理既无形，安得有尽！……气有聚散而理无聚散也。……《易》有太极，言气以原理，太极动而生阳，言理以及气。有形者可以聚散言，无形者不可以众散言。^①

理作为宇宙万物的本原是无形无象、不能聚散的；只有气才能聚散，气聚而为有形的天地万物。因为理泊在气上，所以理与气浑沦一团而产生天地万物。薛瑄说：

凡大小有形之物，皆至理气至微至妙中生出来，以至于成形而著。^②

天地间只有理气而已，其可见者气也，其不可见者理也。^③

天地万物浑是一团理气。^④

天地间无别事，只一理、阴阳、五行化生万物而已。^⑤

薛瑄认为，天地间只有浑沦一团的理气及其所产生的万物。理气虽浑沦一团，但理无形不可见，亦不能凝聚为物，只有气才能凝聚形

① 《读书录》卷四。

② 《读书录》卷二。

③ 《读书录》卷一。

④ 《读书录》卷三。

⑤ 《读书录》卷四。

成有形有象的万物。理气作为浑沦一团的至微至妙者而产生天地万物，所以是至大无限的，其所产生的有形之物都是有限的，“气无涯而形有限”^①。气聚为有形的有限的万物，有聚必有散，散而归气，所以薛瑄说：“细看天地万物，皆气聚而成形，有聚必有散，虽散有大小、迟速之不同，其散一也。”万物都是由气之聚而成形，形散无迹而复归于气，所谓“一”者，即气也。

在薛瑄的理气论中，我们可以看到，他强调的是理气浑沦一团，这与程、朱有所不同。

理气关系问题，是宋代理学家所极为重视的一个根本问题。我们知道，二程主理，以理为最高本体，建立了理学思想体系，他们主张“理先气后”，“理为气主”；张载重理尤重气，既承认“万事只一天理”，又主张“太虚即气”，而尚理主气；朱熹吸取了程、张的思想，建立了理本气末、理乘气而动静的理气论，即理与气相即而不杂，终为“二物”，“理形而上者，气形而下者”，“先有是理”，“后有是气”。理学家们的理气论，显然并不圆通完备。因此曹端在《太极图说辨戾》中，对朱熹的把理气视为“二物”的分离论进行了批评，不同意朱熹以人乘马来喻理乘气的观点。

薛瑄继曹端之后，强调理与气浑沦一团，不分先后。他一再申明理与气不能分为先后，不可说理先气后。他说：

理只在气中，决不可分先后，如太极动而生阳，动前便是静，静便是气。岂可说理先而气后也。

理气不可分先后，只如《太极图》可见。^②

阴阳中有理，理不外乎阴阳，精粗本末无二致，观《太极图》可见矣。理气，物物皆然，理气之外无一物。^③

理与气不分先后，理在气即在，气在理即在，不能说理先气后。气

① 《读书录》卷七。

② 《读书录》卷四。

③ 《读书续录》卷四。

中有理，理在气中，理气浑沦而产生万物，理气之外，无一物存在。

由此出发，薛瑄指出，理与气同时俱在，彼此无缝隙、密匝匝地融为一片。他说：

理气密匝匝地真无毫发之缝隙。^①

理气则浑融无闪也。^②

一气一理浑然无间，万物各得一气一理，分之则殊，合之则一。^③

因为理与气融为一体，没有缝隙，间不容发，所以是同时俱在，不分先后。如果要分“孰先孰后”，则是不对的。薛瑄不同意朱熹的“理先气后”论。朱熹曾说：“未有天地之先，毕竟也只是此理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物。”^④对此，薛瑄不指名地批评说：

或言“未有天地之先，毕竟先有此理，有此理使有此气”。窃谓理气不可分先后。盖未有天地之先，天地之形虽未成，而所以为天地之气则浑浑乎未尝间断止息，而理涵乎气之中也。及动而生阳。而天始分，则理乘是气之动而其于天之中，静而生阳，而地始分，则理乘是气之静而具于地之中。分天分地而理无不在，一动一静，而理无不存，以至化生万物，万物生生而变化无穷。理气二者，盖无须臾之相离也，又安可分孰先孰后哉！^⑤

① 《读书录》卷八。

② 《读书录》卷十。

③ 《读书续录》卷一。

④ 《朱子语类》卷一。

⑤ 《读书录》卷三。

薛瑄认为，理气不能分为孰先孰后。因为在未有天地之先，天地之形未形成以前，就已经存在着浑浑乎的无形之气，气未聚而形成之时，理就涵乎气之中。气从无形到有形，理都在其中，理与气始终“浑然无间”，“密匝匝地”，“无须臾之相离也”，所以不能将理与气分为孰先孰后。

与理气不相离紧密相连的是道器不相离。薛瑄由“理气无间隙”的观点出发，论证了道器不相离而相即的思想。他说：

理气无缝隙。故曰：器亦道也，道亦器也。^①

大而天地万物，小而一发一尘，凡可见者皆形而下之器，其不可见者皆形而上之道，然器即囿乎道之中，道不离乎器之外，故曰：道亦器也，器亦道也。^②

显者器也，微者道也；器不离道，道不离气，故曰无间。^③

由理气无间而论证道器不离，这就是体用一原，显微无间的道理。在薛瑄看来，由于理气“无缝隙”，浑沦一体，有形是气之聚，无形是理之微，不论有形还是无形，都是由理气所为，“即理而气在其中，即物而理无不在”^④，所以形而上之道和形而下之器是不相离的，只有把“道器合言”，才是“真实”的确论。据此，薛瑄反复强调体用一原，并以此说明形而上之道和形而下之器的“合一”、“不离”。他说：

体用一原，显微无间，见道器合一之妙。^⑤

天地之塞气也，形而下者也；天地之帅理也，形而上者

① 《读书录》卷六。

② 《读书录》卷一。

③ 《读书续录》卷三。

④ 《读书录》卷十一。

⑤ 《读书录》卷九。

也。气也理也，浑合而无间者也。^①

浑然天理而与物无间，道器合一也。^②

无形皆是道，有形皆是气，气形而下者也，道形而上者也。人只于身内求道，殊不知身外皆道，浑合无间，初无内外也。^③

薛瑄的理气相即、道器合一论，并非反对朱熹的理气二物，道器相分论，而是为了弥补朱熹思想的漏洞、缺陷。其实薛瑄对朱熹思想是全面恭维的，肯定朱熹是于圣学有大功者，朱子学是接尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔、颜、曾、思、孟之正学，所以薛瑄推崇至极。

朱熹以太极为理，为总天地万物之理，为无形无象，所谓“无极而太极”的“无极”是对“太极”的解释。薛瑄也采用朱熹的观点，并作了反复的解释。他说：

无极而太极非有二也，以无声无臭而言谓之无极，以极至之理而言谓之太极，无声无臭而至理存焉。故曰无极而太极。^④

太极一圈中虚无物，盖有此理而实无形也。^⑤

屋极、北极为有形之极，太极乃无形之极，故曰太极本无极。^⑥

所谓“太极”是无形无象、无声无臭的理之极致，由于是无形之极，故曰无极。“太极”作为“理”之极致，是完整的自满自足的统一体，

① 《读书续录》卷一。

② 《读书续录》卷一。

③ 《读书录》卷六。

④ 《读书录》卷一。

⑤ 《读书录》卷一。

⑥ 《读书录》卷八。

万物是一本的表现，太极与万物的关系，是“一本”与“万殊”的关系。薛瑄说：

统体一太极，即万殊之一本；各具一太极，即一本之万殊。统体者，即大德敦化；各具者，即小德之川流。^①

大德敦化，万物统体一太极也；小德川流，物物各具一太极也。^②

大德敦化，理一也；小德川流，分殊也。^③

薛瑄在这里援引《中庸》的“小德川流，大德敦化”的思想，来说明“太极”与“万物”的关系。《中庸》讲“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，说的是万物各有其生生之理，互相贯通，并育不相害，并行不相悖。薛瑄以此来说明，万物各有一太极。宇宙中有一个总理——太极，万物为一理之分殊，如同大流与支流的关系一样。

薛瑄亦同朱熹一样，把太极和理视为同等的同一范畴加以使用。他说：

太极者，理之别名，非有二也。太极即是理。^④

太极即理也。合天地万物之理言之，万物统体一太极也。就天地万物之理言之，一物各具一太极也。统体者所以涵夫各具者，似合矣，而未尝不分也。各具者所以分夫统体者，似分矣，而未尝不合也。^⑤

太极就是理，理为万物产生的根源，理作为宇宙万物的唯一本原，则为“理一”，所产生的万物则千差万别，则为“分殊”。由此，薛瑄

① 《读书录》卷一。

② 《读书录》卷六。

③ 《读书录》卷八。

④ 《读书录》卷六。

⑤ 《读书录》卷二。

沿着程、朱的思想路径，对“理一分殊”作了论证。他说：

理为万物之一源，理一也；万物各得一理，分殊也。^①

统天地万物为一理，所谓理一也。在天有天之理，在地有地之理，在万物有万物之理，所谓分殊也。理一所以统乎分殊，分殊所以行乎理一，非有二也。

如人一身之理，理一也。四肢、百骸各具之理，分殊也。理一统乎分殊之中，分殊不在理一之外。^②

理一乃所以包乎分殊，分殊即所以行夫理一，分殊固在乎理一之中，而理一又岂离分殊之外哉！^③

理作为宇宙万物的本原是完整的，理所产生的天地万物之理，亦是完整的，万物各得其理而产生、形成，故天有天之理，地有地之理，万物有万物之理，各具自己之理，理一包容分殊，分殊在理一之中，理一如一大城子，包罗千门万户于其中。所以薛瑄说：

物物各具一太极，一而二也；万物统体一太极，二而一也。^④

万物各具一理，物物各具一太极也。万理同出于一原，万物统体一太极也。^⑤

在这里薛瑄再现了朱熹的“人人有一太极，物物有一太极”的思想观点。

朱熹曾引用佛教华严宗的“一多相摄”，“一即多，多即一”，禅宗永嘉玄觉的《永嘉证道歌》的“一月普现一切水，一切水月一月摄”

① 《读书录》卷八。

② 《读书录》卷七。

③ 《读书录》卷一。

④ 《读书录》卷六。

⑤ 《读书录》卷七。

的“月印万川”来比喻“理一分殊”的含义，说明“理一”与“万殊”、“太极”(全体)与“万物”(分殊)的关系。薛瑄对此十分赞同，并反复引申：

先儒月映万川之喻，最好喻太极。盖万川总是一月光，万物统体一太极也。川川各具一月光，物物各具一太极也。其统体之太极，即各具之一本，其各具之太极，即全体之万殊，非有二太极也。^①

问：自其本以之末则一理之实，而万物分之以为体，故万物各具一太极，如此说则太极有分裂乎？朱子曰：本只是一太极，而万物各有禀受，又各自全一太极尔。如月在天只一而已，及散在江湖则处处皆见，不可谓月分也。又问：理性命章如何下分字？曰：不是割成片去，只如月映万川相似，以朱子之言观之，太极浑然一理，其大无外，其小无内，人物虽各得一理似乎分矣，合而言之又浑是一理实未尝分也。天地间总是一月光，万川虽各得一月光，又总是一月光也。太极不可分，于是可见矣。^②

薛瑄与朱熹一样，亦用“月映万川”之喻，来说明“理一分殊”，“人人有一太极，物物有一太极”。这是说，天空中只有一个月亮，照在每一条江河湖海中，每一条江河湖海都可以看到一个月亮，天空中的月亮是完整的，每一条江河湖海中的月亮也是完整的，并不是月亮的一部分。同样全宇宙中只有一个太极，而每一个人、每一个物中，也有一个太极，太极作为唯一者是完整的，而每一个人、每一个物所具有的太极也是完整的，并不是太极的一部分。这就是“理一分殊”的含义。这“理一”是永恒、绝对的宇宙本体。

薛瑄在论证理气“无缝隙”时，承认理与气不相离，不分先后的相即关系。当他进一步论证“理”的绝对性、本体性时，则强调“理”

^① 《读书录》卷九。

^② 《读书续录》卷五。

的主宰性、永恒性，而走向了相分论。他说：

理气虽不可分先后，然气之所以如是者，则理之所为也。只是合当如是，便是理。^①

天地之间，物物各有理。理者，其中脉路条理合当是如此者是也。大而天之所以健而不息，地之所以顺而有常，皆理之合当如此也。^②

朱子曰：无极而太极，所以明夫道之未有物，而实为万物之根柢也。^③

“理”、“太极”是宇宙万物绝对本体，唯一根柢，万物之所以为万物，万物之所以如此，都是理之所为。薛瑄虽然也说理气不可分先后，但紧接着就强调，“然气之所以如是者，则理之所为也”。就是说，万物之所以“合当如此”，“便是理”。不仅万物是理之“合当如此”，就是人亦不例外。薛瑄说：

以人言之，自一心之所存以至一身之所具，皆有降衷秉彝之性而不可易者，乃合当如是之理也。而不如是，则非人之理矣。以至君之仁，臣之敬，父之慈，子之孝，夫妇之别，皆合当如是之理也。凡此一有不画，则非人伦合当之理矣。此理之所以无物不有，无时不然，语大天下莫能载，语小天下莫能破也。^④

宇宙中的一切，从自然万物到社会人伦，都是由“理”所产生和主宰的，“理”是无时不在，无处不有，至大无外，至小无内，而使一切“合当如此”者。所以说“理”是“气”和“万事万物”的主宰者。薛

① 《读书录》卷四。

② 《读书录》卷一。

③ 《读书录》卷十一。

④ 《读书录》卷一。

瑄说：

天下古今万物万事，皆阴阳之变化，而理为之主。^①

理为主气为容，客有往来，皆主之所为，而主不与之俱往。^②

气的变化是由理主宰的，理是万古常存，永恒不变的，“气有消息，理无穷尽”。^③“气有聚散，理无聚散。”^④薛瑄为了说明理的绝对性、不变性、永恒性和气的相对性、聚散性、变化性，他以日光与飞鸟之喻加以论证。他说：

理如日光，气如飞鸟，理乘气机而动，如日光载鸟背而飞。鸟飞而日光虽不离其背，实未尝与之俱往，而有间断之处，亦猎气动而理未尝与之暂离，实未尝与之俱尽而有灭息之时。气有聚散，理无聚散，于此可见。^⑤

理如日月之光，小大之物各得其光之一分，物在则光在物，物尽则光在光。^⑥

所谓理气不离，是说理乘气机而动，鸟飞时光载鸟背而飞，光虽不离鸟背，但并非是光与鸟同时俱往，而有间断之处，即有相离之处。物有灭息之时，理不与物俱尽，未有灭息之时。于此可见，气有聚散，理无聚散。理与万物的关系是：理是日月之光，万物得其光之一分，物在则光在物，物不在则光自在，物是光的显现，光则是永恒存在的，即理是永恒常存的，古今完备的。薛瑄说：

① 《读书续录》卷一。

② 《读书录》卷五。

③ 《读书录》卷九。

④ 《读书录》卷四。

⑤ 《读书录》卷五。

⑥ 《读书录》卷五。

一片实理，彻上彻下万古完具，而有生之类自不能外。^①

一理古今完具，而万物各得其一。^②

理是永恒的万古常存的主宰者，气和万物是由理所主宰而有消息、变化的，理是超越万物的绝对本体。“消息者气，而所以消息者理。”^③“理”是气和万物的所以者，气和万物是理的派生者。这就是理为气主，理气为二物之义。在这里他与朱熹的理学思想相同了。足见，薛瑄是“恪守宋人矩矱”^④的。

第三节 复性论

薛瑄的思想，宗周、程、朱，随张载，《明史·薛瑄传》说他为“学一本程朱”，“以复性为主”。黄宗羲的评价是：

先生以复性为宗，濂、洛为鹄，所著《读书录》大概为《太极图说》、《西铭》、《正蒙》之义疏，然多重复杂出，未经删削，盖惟体验身心，非欲成书也。^⑤

薛瑄的理学思想注重躬行践履，以复性为主、为宗。因此，他极为重视宋儒的心性之学和道德修养功夫。

薛瑄认为，为学求知，践履躬行，没有必要去博学致知，著书立说，追求新意，只要依据宋代理学家的道学正宗思想去躬行践履、变化气质、恢复本性，就是得圣贤之道了。

在薛瑄看来，不论是讲理气关系，还是讲“无极而太极”，都是

① 《读书录》卷五。

② 《读书录》卷五。

③ 《读书录》卷五。

④ 《明儒学案》卷七《河东学案上》。

⑤ 《明儒学案》卷七《河东学案上》。

为了论证“一个性字”，他肯定：“千古圣贤之言，一性字括尽。”^①“性”是天地万物的本质，亦是人的伦理纲常的核心。所以为学之道、修养之旨是“复性”。

薛瑄把儒家孔、孟以来的圣贤之学，归结为“一个性字”，认为这是圣学相传的心法。他说：

圣人相传之心法，性而已。^②

孟子道性善，言必称尧、舜。又曰：圣人人伦之至也。又曰：尧、舜性之也，是则圣人之所以为圣人者，全在此性而已。^③

圣人之所以教，贤者之所以学，性而已。^④

千古圣贤相传之学，儒家道统心传之道，只是一个“性”字，一个性字，就把一切概括尽了。所以求学论道要以性字为本原，“论性是学问大本原，知此则天下之理可明矣”^⑤。由于孟子之后诸儒不识性，而使道不明，“道不明，只是性之不明”^⑥。为了明道，必须明性，明性才能使道明。因此，薛瑄重视人性，力主复性。

薛瑄认为，人性即是天理，性是天命赋予人和万物的，人和万物同属于一性，性是无所不包的，是万物之源。他说：

道本于性，性本于命，命者天道之流行，而赋于物者也。……天下无性外之物，而性无不在，故道不可离。^⑦

天理流行于命也，命赋予于人性也。^⑧

① 《读书录》卷四。

② 《读书续录》卷六。

③ 《读书续录》卷六。

④ 《读书录》卷三。

⑤ 《读书续录》卷六。

⑥ 《读书续录》卷七。

⑦ 《读书录》卷一。

⑧ 《读书续录》卷四。

天命之流注于人心而为性者，其来源无穷。人能常存此性，则天命无时不流注而其本无穷矣。^①

人性为天所命，来自天理，天理是无穷的本原，故人性亦是广大无穷的。所以心、性、理、道、命、太极都是同等的同一的概念。薛瑄说：

太极者，性理之尊号，道为太极，理为太极，性为太极，以为太极，其实一也。^②

性者，万物之一源，无方所，无形象。^③

在物曰性，在天曰天，天也，性也，一源也。故知性则知天矣。^④

这些范畴都同是万物之源，它们作为宇宙的本原，故为同样的范畴。

人和天地万物同一理，亦同一性，理无限，性亦无穷。薛瑄说：

天地万物，惟性之一字括尽。

万理之名虽多，不过一性。

性之一言，足以该众理。^⑤

性是天命赋予人和万物的，所以性与天道是合一的。因为天、理、太极、道、性、命是“一也”，所以“性”是无所不包、无所不该的，尽管天地万物之繁，万物之理之多，只用一个“性”字，就概括无

① 《读书续录》卷九。

② 《读书续录》卷一。

③ 《读书续录》卷五。

④ 《读书录》卷六。

⑤ 《读书录》卷二。

余了。

性为万物的根源，理为万物的本体。因此，薛瑄极为推崇程、朱的“性即理也”的思想。他说：

程子“性即理也”之一言，足以定千古论性之疑。^①

“性即理也”，千万世论性之根基。朱子所以明程子之言也。^②

薛瑄认为，性理之学经过周、程、张、朱的反复讨论、发挥，而使其思想底蕴灿然明白，如日月丽天，无所不照，无所不明。

其实宋代理学家的人性论，主旨是在探讨人性善恶之源时，将人性分为二元，即“天地之性”和“气质之性”，天地之性是纯善的，是体现天理的先天之性，气质之性是有善有恶的，是体现人欲的形而下之性。这种人性二元论由张载创立后，二程加以赞同、引申，朱熹加以完善、系统，而使之完整、缜密，受到宋以后的理学家的推崇。薛瑄对宋儒人性二元论，更是服膺、尊崇。

薛瑄的人性论与复性论，亦是宗张、程、朱的人性论的。他认为，人性亦是分为天地之性和气质之性的，“性即理”之性是天地之性，“形而后”之性是气质之性。性、理、太极，作为万物之本原是一，由于其产生的万物千差万别，而有分殊不同。他说：

性一也，本然之性纯以理言，气质之性兼理气言，其实则一也。故曰二之则不是。^③

以不杂者言之，谓之本然之性；以不离者言之，谓之气质之性，非有二也。^④

① 《读书录》卷三。

② 《读书续录》卷二。

③ 《读书录》卷五。

④ 《读书录》卷七。

本然之性，理一也；气质之性，分殊也。^①

“性即理也”，理为万物之源，“性”亦为“万物之一源”，本然之性（亦叫天地之性、天命之性、义理之性）是“性即理也”之性，气质之性表现为万物则是分殊，所以“天地之性”和“气质之性”是“理一”和“分殊”的关系。究其本源、本体则是“性一也”，而“非有二也”。

“性”为本原，为一性，由于“性”（理）派生的“气”化生人，人禀气而生之性，则使天地之性堕入气质之中，而有气质之性。这就是：

太极上一圈是天地之性，阴阳、五行、男女、万物各一太极，是气质之性。然气质之性即天地之性堕在气质中，非有二也。^②

就“性即理也”，性为万物之源来说，天下无性外之物，此性为“一性”，即天地之性；就人和万物同得天地之气而成性来说，则有万殊的不同，此性为“分殊”，即气质之性。而理与气不相离，故天地之性与气质之性亦不相离，其本为一也，非为二也。因此，论性亦要论气，不可离之为二，二之则不是。薛瑄说：

论性不论气不备，言孟子论性善固得性之本原。然不论气则不知有清浊昏明之异，故未备。论气不论性不明，言告子以知觉运动之气为性，而不知性之善，故不明。论性不论气，此气字指气质之性而言，论气不论性，此气字指告子以知觉运动之气而言。盖告子论气亦不知有清浊昏明气质之性也。二之则不是，言性不离气，气不离性，分性气为二则不是。^③

论性不论气不备，有二说：专论性不论气，则性无安泊

① 《读书录》卷七。

② 《读书续录》卷一。

③ 《读书续录》卷九。

处，此不备也；专论性不论气，则虽知性之本善，而不知气质有清浊之殊，此不备也。论气不论性不明，亦有二说：如告子以知觉运动之气为性，而不知性之为理，此不明也；如论气有清浊之殊，而不知性之本善，此不明也。二之则不是。盖理气虽不相杂，亦不相离。天下无无气之理，亦无无理之气，气外无性，性外无气，是不可二之也。若分而二之，是有无气之性，无性之气矣。故曰二之则不是。^①

二程曾说过：“论性不论气不备，论气不论性不明。二之则不是。”^②朱熹在解释二程这段话时说：“天命之性，若无气质，却无安顿处。”“天命之性，非气质则无所寓。”“且如一勺水，非有物盛之，则水无归着。程子云：论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是。”^③薛瑄的论性又论气的说法，显然再现了程、朱的思想。在他们看来，天命之性和气质之性，是既对立又统一的。天命之性是“浑然天理”，是无形无象不可见的，只有借助于气质之性而安顿、附着、挂搭、寓居，这同理借助于气而安顿、附着、挂搭、寓居一样。因此，他们主张论性要论气，论气亦要论性，否则便是“不备”、“不明”、“不是”。就是说他们都主张天命之性和气质之性的人性二元论。

宋代理学家在主张人性二元论的同时，则认为“性即理”的天命之性是善的，气质之性是有善有恶的，是恶的来源，为了恢复本然之性，就要变化气质之性。薛瑄认为，宋代理学家的这些思想是很精确、很全面的，只要尊崇奉行便可以了，不要再追求别的新说了。于是薛瑄便大讲其“复性”之说，力主以“复性为主”，“复性为宗”。他说：

① 《读书续录》卷十二。

② 《河南程氏遗书》卷二上。

③ 《朱子语类》卷四。

为学只是要知性复性而已。朱子所谓知其性之所有而全之也。^①

千古圣贤教人之法，只欲人复其性而已。^②

尽性者圣人，复性者贤人至于圣人。圣人相传之道，不遇于此。^③

薛瑄认为，人性之本然状态是纯善的，由于被气质所蔽，而表现为恶，为了变恶为善，就要变化气质之性，恢复本然的天命之性，所以要“复性”。他说：

天理本善，故人性无不善。故程子曰：“性即理也。”^④

善即性也，为善即所以尽性也，为不善则失其性矣。^⑤

性本善，反之而恶，如水性本下，搏激之可使遇颍在山，亦反水之性也。然其就下之性终在，故反性为恶，而本善常在。^⑥

就是说，人性本来是善的，由于被气质所拘、物欲所蔽，而失去本然之善性，表现为恶性。所以说恶不是性，而是反性。为了恢复善性，就要去掉物欲之蔽，变化气质。他说：

性之本体未感物时浑是善，到感物而动之初则有善有不善，周子所谓几也。^⑦

道不离人，人懵然无知觉者，气质拘之，物欲蔽之也。^⑧

① 《读书续录》卷二。

② 《读书续录》卷五。

③ 《读书续录》卷五。

④ 《读书续录》卷五。

⑤ 《读书续录》卷四。

⑥ 《读书续录》卷八。

⑦ 《读书录》卷五。

⑧ 《读书续录》卷五。

薛瑄认为，人的善性由于被气质、物欲所蔽障、干扰，而为恶，千古圣贤，千言万语教人的目的，就在于使人复性、成圣，这便是他的立学宗旨和目的。人们之所以为恶，就在于他们“懵然无知觉”自己是被“气质拘之”，“物欲蔽之”所造成的。为此他主张从感物之初的一瞬间，就要察之几微，注意善和不善，革去即将萌发的不善意念。

薛瑄具体说明了“复性”、“成善”、“至圣”的方法。他沿袭程颐的“涵养须用敬，进学则在致知”的修养方法。他主张“持敬”、“主敬”、“求放心”、“除物欲”的修养功夫。他认为，这些修养功夫是为学修养的“至要”，必须小心谨慎，时时不忘，不可懈怠。他说：

程子之主敬，周子之无欲，皆为学之至要。

寻思千能百巧，都不济事，只无欲是高处。^①

只有“主敬”、“无欲”，才能“存此心”，“明此性”。否则人心无顿放处，心猿意马，而无所主、不知止，就使“此心”放逸不存了。所以必须“主敬”、“无欲”。薛瑄说：

人不持敬，则心无顿放处。

人不主敬，则此心一息之间，驰惊出入，莫知所止也。

人不主敬，则嗜欲无涯，驰骛不止，真病风狂惑之人耳。^②

才收敛身心便是居敬，才寻思义理便是穷理，二者交资，而不可缺一也。

一于居敬而不穷理，则有枯寂之病，一于穷理而不居敬，则有纷扰之患。

^① 《读书录》卷五。

^② 《读书录》卷三。

居敬以立本，穷理以达用。^①

主敬、居敬、存心、收心是为学至要、根本，穷理是达用。所以“敬”是修养心性的枢要、根本。薛瑄说：

一刻之谨，心在理存；一刻之怠，心放理昏，是知敬之一字，乃直内之枢机，养性之根本。昔在伊、洛，道继孔学，开示群迷，敬为要约。其曰主一无适者，欲人必专其念，而不杂于多歧。^②

盖人之为人，其理有木火土金水之神，其体有耳目口鼻四肢百骸之形，其事有五伦百行之备，故内焉而敬不笃，则心官味而天理亡；外焉而敬不骂，则众欲攻而百体肆。内外胥失乎敬，则身心尚莫知所措，况于应荐事哉！此圣门为敬必先乎此也。至其所以用之方，内则惺然其心，不使有一尘之蔽，外则肃乎其容，不使有一体之情，以至接乎物则必主于一，而无他适之扰，如是而守之以坚固，持之以悠久，则近而屋漏无所愧，远而天地无所忤。所谓七情肆而天理微者，可以节而著，九窍邪而人欲横者，可以返而消，内外、远近、大小、精粗，融朗周洽，何往而非天理之流行！^③

主一之谓敬，无适之谓一，使心专一于天理，不为物欲所蔽、所乱。“持敬”、“主敬”、“笃敬”，就是使心一息之间也不能为外物所乱。这“敬”是向内反观自身、加强涵养，向外排除物欲、不为物欲所蔽。不论是涵养用敬，还是进学致知，都是为了养心性、明心性、践履心性。所以说：

圣人教人博文致知，格物明善，凡知之之功，皆明此心之

① 《读书录》卷三。

② 《薛文清公文集》卷二十四《持敬箴》。

③ 《薛文清公文集》卷十八《笃敬齐记》。

性也。教人约礼诚意正心固执，凡行之之功，皆践此心之性也。^①

主敬养性、复性，在于立本、养心，践履此心之性。所以为学求知，修养善性，恢复善性，要以立心为要、为本。薛瑄说：

为学第一功夫，立心为本，心存则读书穷理，躬行践履，皆自此进。孟子曰：“学问之道无他，求其放心而已。”程子曰：“圣贤千言万语，只是欲人将已放之心收之，反入身来，自能寻向上去。”皆此意也。^②

薛瑄认为，做学问求知识，就是时时、处处在做功夫，即使是在极鄙陋处，也要“存谨畏之心而不可忽”，只有这样才能克制私心杂念，不为外物所动，不为物欲所扰，如此抓住了立心之本，便能达到复性的目的。

薛瑄自述从少年读圣贤之书，有志于慎独之学，永远不忘，已有三十七年之久，自称慎独子。他不仅讲持敬、主敬、养性、复性、存心、慎独，而且立志做一个有骨气、守节操、笃践履，不畏权贵，正直为人的醇儒。他的言行一致的精神是可取的。

① 《读书续录》卷六。

② 《读书录》卷十。

第五章 吴与弼的理学思想

第一节 生平和著作

吴与弼，字子傅，号康斋，抚州崇仁(今属江西)人。生于公元1391年(明太祖洪武二十四年)，卒于公元1469年(明宪宗成化五年)。

吴与弼的父亲吴溥，为建文时的国子司业，永乐中为翰林修撰。吴与弼十九岁那年，赴南京省亲，拜杨溥为师。在其父任所读了《伊洛渊源录》，十分崇敬。自谓读此书后，“睹道统一脉之传，不觉心醉。……于是思自奋励，窃慕向焉，而尽焚当时举子文字，誓必至乎圣贤而后已。……与弼迷途少改，实始于此文”^①。从此“尽读《四书》、《五经》、洛闽诸录，不下楼者数年”^②。虽然家庭生活贫困、躬亲耕稼，但非义不取，笃志于理学。居乡，四方从学者甚众。

公元1457年(明英宗天顺元年)，大学士李贤上疏推荐，吴与弼应诏入京，经过皇帝问对后，遂授左春坊左谕德，辅导太子读书，他坚辞不就。留京二月，以疾请归。临归乡前，向英宗上谢表，陈述“崇圣志、广圣学等十事”，内多为以往“圣贤格言”。吴与弼知道石亨弄权必败，故南归时，人问其还乡之故，他说：“欲保性命而已。”^③归途中到福建，拜朱熹墓，“以申愿学之志”^④。居家

① 《康斋文集》卷十二《伊洛渊源录》。

② 《明史》卷二八二《吴与弼传》。

③ 《明儒学案》卷一《崇仁学案一》。

④ 《明儒学案》卷一《崇仁学案一》。

后以读书授徒到终生。

吴与弼一生，虽闻道最早，刻苦自励，矢志理学，身体力行，但世人对其节操多有议论。其理由有：一是求名太急，不肯屈就“谕德”之职；二是为权臣族谱作序，“自称门下士”^①；三是“与弟讼田，褫冠蓬首，短衣东裙，跪讼府庭”^②，有失道学体统。故使“士大夫用此訾与弼”^③，死后不能从祀孔庙。

吴与弼的门人很多，主要学者有：娄谅、陈献章、胡居仁、罗伦、谢复、胡九韶、郑伉、周文、杨杰等。其门人弟子分为两派，陈献章等注重涵养，胡居仁等笃志力行。清代学者说：

与弼之学，实能兼采朱、陆之长，而刻苦自立。其及门弟子陈献章得其静观涵养，遂开白沙之宗。胡居仁得其笃志力行，遂故余干之学。有明一代，两派退传，皆自与弼倡之，其功未可尽泯。^④

吴与弼为学“刻苦奋励”，只求心得，“不事著述”，故其著作不多，有《康斋文集》十二卷，其中记其“生平所得”的《日录》集中为一卷。

第二节 静观与躬行的修养论

吴与弼平生为学，固守宋人成说，注意身心修养，重视笃志力行。

吴与弼崇信圣贤之学，尤其是宋儒的理学。他认为，圣贤教人，就是修身、养心、主敬、存心，只有这样，才能够治国平天下。他的身心修养和治学方法，始终不离宋儒之“矩矱”也。

吴与弼推崇《四书》、《五经》、《伊洛渊源录》等诸儒《语录》，除

① 《明史》卷二八二《吴与弼传》。

② 《明儒学案》卷一《崇仁学案一》。

③ 《明史》卷二八二《吴与弼传》。

④ 《四库全书总目》卷一七〇《康斋文集》提要。

此他便不甚注意其他。他不仅昼夜读圣贤书，而且常常梦见孔子、朱熹等圣贤。他在《目录》中每每言及其梦中情景：

梦孔子、大王二圣人，在南京崇礼街旧居官舍之东厢，二圣人在中间，与弼在西间。见孔圣容貌为详。欲问二圣人生知安行之心如何？又仿佛将文王书一册在案披玩，似文王世系。^①

新居栽竹。夜归，吾妻语予曰：“昨夜梦一老人，携二从者相遇，止于门，令一从者入，问：‘子傅在家否？’答云：‘不在家。’从者曰：‘孔夫子到此相访，教进学也。’”^②梦待晦庵先生侧。先生颜色蔼然，而礼甚恭，肃然起敬起仰也。^③

二月初一日云：昨夜梦同三人观涨，拟同访朱子，不胜怅欢而觉。有诗云：

“旷百千秋相感深，依依不识是何以？金鸡忽报春窗曙，惆怅残魂带病吟。”^④

如此梦想圣贤，无非是要学圣贤、做圣贤。学圣贤、做圣贤的途径、方法，是读圣贤之书，体认圣贤之道，涵养用敬，静观独觉，反求吾心。

吴与弼认为，圣贤为学之要，教人之旨，在于存天理、去人欲，变化气质，反求吾心之善。他说：

圣贤教人，必先格物致知以明其心，诚意正心以修其身。修身以及家，而国而天下，不难矣。故君子之心必兢兢于日用常行之间，何者为天理而当存，何者为人欲而当去。^⑤

① 《康斋文集》卷一《目录》。

② 《康斋文集》卷一《目录》。

③ 《康斋文集》卷一《目录》。

④ 《康斋文集》卷一《目录》。

⑤ 《康斋文集》卷十《励志斋记》。

为学的目的就是“存天理、去人欲”。“学圣贤者，舍是何以哉？”^①这便是变化气质。要变化气质，就必须“读圣贤书”，体验“圣人之道”，以扩充吾心固有之仁义礼智善端，使之发展成为善德。人之所以为人而不同于禽兽，就因为人心具有仁义礼智四个善端。吴与弼说：

人之所以异于禽兽者，以其备仁义礼智四端也。^②欲异于物者，亦曰反求吾心之固有之仁义礼智而已，欲实四者于吾身，舍圣贤之书则无所致力焉。^③

读圣贤之书的目的是为了扩充善端，反求吾心固有之善，最终至善成圣。

吴与弼认为，要至善成圣，除了要长期读书之外，还要亲身体验“圣人之道”，即“涵养用敬”、“收敛精神”，“检束身心”。他说：

大抵圣贤授受，紧要惟在一敬字。人能衣冠整肃，言动端严，以礼自持，则此心自然收敛。虽不读书，亦渐有长进。但读书明理以涵养之，则尤佳耳。苟此心常役于外，四体无所管束，恣为放纵，则虽日夜苦心焦思读书，亦恐昏无所得脱。讲说得纸上陈言，于身心竟何所益？徒敝精神，枉过岁月，甚可惜也！^④

体验圣贤之道，涵养用敬，关键在收敛精神，管束身心。因为“心是活物，涵养不熟，不免动摇，只常常安顿在书上，庶几不为外物所胜”^⑤。所以吴与弼强调管束身心的功夫。他说：

① 《康斋文集》卷一《目录》。

② 《康斋文集》卷一《目录》。

③ 《康斋文集》卷八《劝学赠杨德全》。

④ 《康斋文集》卷二《与友人书》。

⑤ 《康斋文集》卷一《目录》。

观《近思录》，觉得精神收敛，身心检束，有歉然不敢少恣之意，有悚然奢拔向前之意。^①

一事少合容，盖一事差，则当痛加克己复礼之功，务使此心湛然虚明，则应事可以无失。静时涵养，动时省察，不可须臾忽也。苟本心为事物所扰，无澄清之功，则心愈乱，气愈浊，桔之反覆，失愈远矣。^②

修养身心，是一个时刻注意，不可间断，反复体验的功夫，要“昼夜反复身心，然后知圣贤之心”^③。又是一个长期积累，循序渐进的过程。“专心循序熟读，勿忘勿助，优柔厌饮于其间，积久自然有得，不可强采向上。此味真难知之，正文公（指朱熹）所谓虽淡而实腴也。”^④因此，他要求学者“痛下功夫”，长期不间断地积累，努力向上。

吴与弼认为，要修养身心，管束身心，就要控制情绪，抑制感情，不可愤躁、暴怒，在任何情况下都要小心、耐心、忍性。他说：

一日，以事暴怒，即止。数日事不顺，未免胸臆时生磊块。然此气之偏，学问之疵，顿无亦难，只得渐次消磨之。终日无疾言遽色，岂朝夕之力邪？勉之无怠。^⑤

因暴怒，徐思之，以责人无恕故也。欲责人，须思吾能此事否？……一躬自厚而薄责于人，则远怨。以责人之心责己，则尽道也。^⑥

时时痛加持志之功，务消气质之偏。^⑦

-
- ① 《康斋文集》卷一《目录》。
 ② 《康斋文集》卷一《目录》。
 ③ 《康斋文集》卷八《与章士言训导书》。
 ④ 《康斋文集》卷八《与胡九韶书》。
 ⑤ 《康斋文集》卷一《目录》。
 ⑥ 《康斋文集》卷一《目录》。
 ⑦ 《康斋文集》卷一《目录》。

人只要加强身心修养、变化气质之偏，便能控制自己的感情波动，就可以消除怒意、烦躁，做到安贫乐道、随遇而安，不怨天，不尤人，达到君子之境。吴与弼说：

上不怨天，下不尤人，君子居易以俟命，小人行险以侥幸。灯下读《中庸》，书此，不肖恒服有效之药也。^①

人须于贫贱患难上立得脚跟，克制粗暴，使心性纯然，上不怨天，下不尤人，物我两忘，惟知有理而已。^②

在吴与弼看来，修养心性，使之纯熟，不为外物所扰、所胜，从而使“心虚”“透明”，自作主宰。

要使心体虚明，心性纯然，不使心一刻放逸，当然要主敬、用敬，主一无适了。吴与弼说：

夫心，虚灵之府，神明之合，妙古今而贯穹壤，主宰一身而根抵万事，本自莹彻昭融，何垢之有？然气稟拘而耳目口鼻四肢百骸之欲为垢无穷，不假浣之之功，则神妙不测之体，几何不化于物哉？……于是退而求诸日用之间，从事乎主一无适，及整齐严肃之规，与夫利斧之喻，而日孜孜焉，廉隅辨而器宇宁，然后知敬义夹持，实洗心之要法。^③

人须整理心下，教使莹净，常惺惺地方好，此敬以直内功夫也。嗟夫！不敬则不直，不直便昏昏倒了，万事从此隳，可不惧哉！^④

人心本来固有一切，莹彻昭融，清澈透明，由于被外物所拘，尘埃

① 《康斋文集》卷一《目录》。

② 《康斋文集》卷一《目录》。

③ 《康斋文集》卷十《浣斋记》。

④ 《康斋文集》卷一《目录》。

所垢，而使人心不清澈透明，因此要通过刻苦自励的浣洗功夫，去掉尘垢，恢复其本然透明之体。这就是“洗心”，亦即“磨镜”。“洗心”之要法是“敬义夹持”，“整理心下”。就是“静观”自得，反求吾心，敬以直内。吴与弼说：

精白一心，对越神明。

涵养本源，功夫日用间大得。

涵养此心，不为事物所胜，甚切日用功夫。^①

吴与弼颠来倒去，所讲的修养功夫，还是宋代理学家的那一套方法。尤其应当看到的是，他强调心的主宰作用和向内的修养功夫。他的弟子陈献章发展了这些思想，而上承陆九渊，下启王守仁，成为陆王心学发展中的一个重要的中间环节，显然与他的强调“心”主内之学有直接关系。

^① 《康斋文集》卷一《目录》。

第六章 胡居仁的理学思想

第一节 生平和著作

胡居仁，字叔心，江西余干县人。生于公元1434年（明宣宗宣德九年），卒于公元1484年（明宪宗成化二十年）。

胡居仁从学于吴与弼，终身绝意仕进。曾游历闽、浙、金陵、彭蠡等地。归乡后，与乡人娄一斋、罗一峰、张东白等，讲学于弋阳龟峰、余干应天寺。提学李龄、钟城相继请主白鹿洞书院，兼在贵溪桐源书院讲学。淮王请讲《易传》于王府。胡居仁家贫，有其师吴与弼安贫的德风，“严毅清苦，左绳右矩，每日必立课程，详书得失以自考，虽器物之微，区别精审，没齿不乱”^①。性醇守礼，执亲之丧，三年不入寝室。

胡居仁，“其学以主忠信为先，以求于心为要，操守勿失，莫大乎敬，因以敬名其斋”^②。“其学以治心养性为本，以经世宰物为用，以主忠信为先，以求放心为要。史称薛瑄之后，惟居仁一人而已。”^③可见，他为学主忠信，养心性，持操守，重用敬。他与陈献章同出于吴（与弼）门，而讥陈献章为黄老、为禅学，认为他们都近于疏狂。他自己则近于狷，持守程、朱的主敬。“尝作《进学箴》曰：‘诚敬既立，本心自存。力行既久，全体皆仁。举而措之，家齐国

① 《明儒学案》卷二《崇仁学案二》。

② 《明史》卷二八《胡居仁传》。

③ 《四库全书总目》卷一七一《胡文敬公集》提要。

治，圣人能事毕矣。”^①公元1585年(明神宗万历十三年)，从祀孔庙，追谥文敬。

胡居仁的著作有：《居业录》四卷，《胡文敬公集》三卷。正谊堂全书本，将《居业录》改编为八卷、光绪本为十二卷。

第二节 理 气 论

胡居仁为学宗程、朱理学，重治心养性，他认为后世儒者，只有程、朱才真正理解了《四书》、《五经》的广大浩博精密之旨，所以他十分推崇程、朱理学。

在宇宙观上，胡居仁继承了程、朱的理气论，并作了具体的阐发。胡居仁肯定，宇宙万物的最高的本体是理，由理派生的气而化生万事万物。他说：

有理必有气，理所以为气，气乃理之所为，生其物者气，理在其中。……理无不善，所以发而为阴阳五行以生人物者气也。^②

由理产生气，由气化生人和万物，无气则不能化生人和万物，气之所以能化生人和万物，是因为由理为之主宰，理为气之所以然者。胡居仁说：

理是气之主，气是理之具，二者元不相离，故曰二之则不是。

理在气之中，所以主宰乎是气者。^③

理主宰着气的聚散，由于气的聚散而使万物产生了有无的变化，气

^① 《明史》卷二八《胡居仁传》。

^② 《居业录》卷一。

^③ 《居业录》卷一。

虽有罢散、物有有无变化，但是理却是万古不息的。这就是：“气有聚散，故以罢为有，以散为无，以聚为实，散为虚可也。……若理则虽流行不息，乃形而上者，无有聚散，不可言虚实，不可言有无，故程子言若实于理。”^①就是说，理所产生的气、气所化生的物，都有聚散、虚实的变化，而理则是永恒的。因为“理”是“形而上者”的本体，所以是永恒存在的唯一的主宰者，物是“形而下者”的被主宰者。胡居仁说：

形而上者谓之道，形而下者谓之器。阴阳形而下之器也，阴阳之理道也。故曰一阴一阳之谓道。人之动作成仪形而下者也，其理则形而上者。

形而上者谓之道，形而下者谓之器，虽分上下，只是一事。程子所谓显微无间也。至谓一阴一阳之谓道，言阴阳即是道，程子所谓二之则不是也。阴阳形而下者，形而上者是所以然。^②

“理”是形而上者，是“气”和“物”的所以然者，“气”和“物”是形而下者，是“理”的派生者。在胡居仁看来，形而上的“道”和形而下的“器”是“分上下”的，不容混同的。但是，“道”和“器”，虽分为上下，却只是一事，故不可分离开来。因为“形而上”之理是通过“形而下”之气，而表现为“动静”、“聚散”，从而化生人和万物的。所以胡居仁强调“理”与“气”的联系性、不可分离性。

胡居仁在肯定“理”的本原性、真实性的同时，又承认“理”与“气”的相依性、相即性。他说：

理乃气之理，气乃理之气，混之则无别，二之则不是。理是气之主，气是理之具，二者元不相离，故曰二之则不是。^③

① 《居业录》卷一。

② 《居业录》卷一。

③ 《居业录》卷一。

胡居仁一再强调“理与气不相离”^①，因为理为气之理，气为理之气，故理与气相依赖，不可分离。但是，“理”为形而上者，气为形而下者，气之动静乃理之所为，理之流行才有气。他说：

太极是理，形而上也；阴阳是气，形而下也。动静是其间事。

有此理则有此气，气乃理之所为，故朱子曰：太极者，本然之妙，动静者所乘之机，本然之妙理也，所乘之机，则此理流行而有气矣。^②

“理”作为宇宙本体是所以阴阳的形而上者，“气”的动静乃理之所为，无理则无气，亦无气之动静可言。就理与气相依来说，二者无先后，不相离；就宇宙本体与其派生物来说，则是先有理后有气，理无穷气有尽。胡居仁说：

有理而后有气，有是理必有是气，有是气必有是理，二之则不是，然气有尽而理无穷，理无穷则气亦生生不息。故天地之阖闾，万物之始终，寒暑之消长，知道者然而识之。^③

就是说，天地万物的生生不息，四季寒暑的消长往来，都是由无穷之理所为。气作为理所乘之机、变化之妙，而与理不相离。胡居仁在论述宇宙本体时，则认为“有理而后有气”，即“理先气后一”；在论述理生气、生物后，理为气之主宰、气为理之妙用时，则认为“理与气不相离”，即“理气相依”。这些思想在胡居仁的理气论中是十分明确的。

胡居仁认为，“理”作为宇宙的最高本体，是至高至尊、至广至

① 《居业录》卷一。

② 《居业录》卷一。

③ 《居业录》卷一。

大，无以复加的，所以“理”为“太极”，他把“理”训为“太极”。他说：

太极，理也。道理最大，无以复加，故曰太极。凡事到理上便是极了，再改移不得。太是尊大之义，极是至当无以加也。

太极者，理也。阴阳者，气也。动静者，理气之妙运也。^①

“理”、“太极”作为宇宙最高、最大、最尊、最贵的本体，是唯一者。人和天下万物由一理所生，共一太极，这就是“理一”；“理”、“太极”所派生的气而化生的人和万物，却是万殊不一的，这就是“分殊”。胡居仁说：

有是理必有是气。故曰：太极便生两仪，有是气必具是理，故两仪既列，太极即具于其中。故曰：一物一太极。又曰：万物共一太极。

天人之理虽一，天人之分则殊。^②

胡居仁认为，宇宙中的人和万物，虽然各有各的分殊之理，但这万理只是一理的不同表现，“万理只一理以其流行不息赋予万物者”^③，这就是“理一分殊”的道理。

胡居仁由理气论，进一步阐发了心与理的关系。在事物中，有理便有气，有气即有理，气化流行，生生不息，昼夜往来，四季不停，理则不变，永恒不灭。在人，则有喜怒哀乐，已发未发，动静语然，清纯刚直，粗暴混浊等不同，这便是“心”的不同表现，由此出发，胡居仁说明理与心的关系。他认为，“心”与“理”是一而二，

① 《居业录》卷一。

② 《居业录》卷一。

③ 《居业录》卷一。

二而一的关系。他说：

理与气不相离，心与理不二，心存则气清，气清则理益明。……心也，理也，气也，二而一也。

所以为是心者，理也；所以具是理者，心也。故理是处心即安，心存处理即在。非但在己如此，在人亦然。所行合理，人亦感化归服。非但在人如此，在物亦然。苟所行合理，庶物亦各得其所。先儒言人之为学，心与理而已。三代之治，顺理者也。心与理本不相离。……圣人则心与理一也，贤者合于一也。

心与理本一，心虽虚，理则实。心中无他物，只有此理全具在内。^①

所谓“心与理本一”，说的是“为是心者，理也”，“具是心者，理也”。就是说，“心”为“理”所生，“心”具“理”，一心具众理，万物之理，皆在心中。

胡居仁认为，“理”为至实的本体而产生万物，“心”为虚灵的本体而具备众理。理虽散在万物之中，究其实则众理具于吾心之中，所以说心与理是一而二，二而一的关系。他说：

心虽主乎一身，体之虚灵足以管乎天下之理。理虽散在万物，用之微妙实不外乎一人之心，知此则内外体用，一而二，二而一也。

离内外、判心迹，此二本也。盖心具众理，众理悉具于心，心与理一也。^②

“心”与“理”是一而二，二而一的，不能将它们分为内外，判而为二，如果将二者分开，则是“二本”。所谓“二本”是指宇宙有两个本

^① 《居业录》卷一。

^② 《居业录》卷一。

原。胡居仁强调“心与理一也”，旨在说明心与理是一个东西，是合二而一的，即宇宙只有一个本原。天下万物共一理，天下之人共一心，故理与心同为宇宙的本原，理无所不在，心亦无所不在。他说：

盖心具是理，理无不在，千万古共此理，千万里共此理，所以思无不到。……《易》曰：神无方，易无体，心之灵如此。

天下人共一个心，如克己在我，天下归仁，岂非同此心乎！^①

胡居仁由理气论，进一步论述了心理论，把心与理视为一而二，二而一者，强调一心具万理，众理具于一心，理为宇宙本体，心亦为宇宙本体，这就把理本体论与心本体论融合起来了。

第三节 主敬说

胡居仁从其一心具众理的宇宙观出发，论述了他的主敬说的道德修养论。

在胡居仁看来，人心具万理，万理具于一心，人心存则万理具备，人要存心，不使之放逸，就要涵养此心，而养心之要，在于主敬，“敬”是涵养“心”的首要功夫，为了涵养本心，就要主敬。胡居仁认为，“笃敬是孔门第一等功夫”^②，又是彻头彻尾、始终一贯、不可间断的修养功夫。所以胡廷干在编《居业录》卷三《主敬》按语中说：

敬者，圣学所以成始而成终者也。未知之前，非敬无以知；既知之后，非敬无以守。故编之致知之前，所谓未穷理时，当主敬以立其本也。

^① 《居业录》卷一。

^② 《居业录》卷二。

程光鄂在《居业录·序》中说：

敬斋先生……其醇然大儒之言，而其根抵则一以敬为主，尝自励曰：诚敬既立，本心自存，先生居敬之功可谓至矣。……先生以敬为居业之本，则坐而言，起而行，全体大用一以贯之。

就是说，胡居仁把“主敬”视为存心、修身、省察之本和圣学入门之要，因此他力倡主敬之说。

胡居仁认为，“理”是永恒存在的，无一时熄灭的，“心”与“理”为一，故“心”亦是无一时不存的。“天地间道理无一时息，人心不可一时不存。”^①人要存心，就必须主敬，所以主敬是永恒不可间断的功夫。他说：

诚敬虽是二事，其实一体。非敬无以入诚，非诚则敬有间断，敬是拌守之法，实有是敬而无间，即诚也。持敬而无间断则诚矣。^②

今人言心学者，便要说静时无心。居仁问之：设若无心，亦须有理。又应曰：静无而动有，彼信以为静时真无心与理矣。夫天命之性与生俱生，不可须臾离，故静而未有事接之时，则此心未动，此理未发，然此时此心寂然在内，此理全具于中。故戒谨恐惧以存养之，若真无心无理，又戒谨做甚，又存养个甚，必有物在内，故须主敬、须存养。^③

“敬”为首尾一贯、内外一致、动静皆有的不可间断、怠惰的修养功夫。

① 《居业录》卷三。

② 《居业录》卷三。

③ 《居业录》卷一。

胡居仁之所以重视“敬”的功夫，是因为在他看来，这是存心之要，圣学之旨，只有主敬、持敬，才能立本、去邪。他说：

圣学以敬为本者，敬可以去昏惰，正邪僻，除杂乱，立大本。

圣贤功夫虽多，莫切要如敬字。敬有自畏慎底意思，敬有肃然自整顿底意思，敬有卓然精明底意思，敬有湛然纯一底意思，故圣学就此做根本。凡事都靠着此做去，存养省察皆由此。^①

“敬”的涵养是多方面的，“敬”的功夫是从存心做起。主敬的目的是为了存心，人要能存心，使心不为外物所扰乱、蔽障，而使心不放手，便是得到圣学之旨、修身之要了。所以说“圣学以敬为本”，主敬是为圣贤之主要功夫，古今圣贤都说“敬”字。

“敬”是内外一致、表里如一的功夫。胡居仁说：

古人自小学洒扫应对，事亲敬长，周旋礼乐，习为恭敬，无非存养之事。程子发明一敬字，于学者最有力，而整齐严肃是敬下手处。或曰：整齐严肃是外貌上做功夫，主一无适是心地上做功夫。曰：内外一致，未有外面整齐严肃，而心不整齐严肃者，未有心主乎一，而外貌不整齐严肃者。但当内外交致其功。……盖自中而应乎外，外不乱则内自有主，内有主则外自整齐，此敬之功所以贯内外动静。

端庄整肃，严威俨恪，是敬之入头处。提撕唤醒，是敬之接续处。主一无适，湛然纯一，是敬之无间断处。惺惺不昧，精明不乱，敬之效验处。^②

“敬”作为一种涵养功夫，是从外貌的端庄整肃、衣冠整齐，到内心

^① 《居业录》卷三。

^② 《居业录》卷三。

的省察克制，主一无适，无时无刻，无事无处都不可忽视的，都要保持高度的警戒。

胡居仁认为，“敬”作为内外一致、表里如一的修养功夫，可以从外貌做起，进而达到内外一贯，齐外养中。他说：

学者持敬，只就衣冠容貌视听言动上做，便是实学。容貌辞气上做功夫，便是实学，谨独是要。容庄则心正。未有外貌不庄心能一者。整齐严肃，不可顷刻离，则心无不存，道无不在矣。^①

由外貌的整齐严肃上下功夫，使内心不为外物所乱而放失，所以庄敬是保养身心的功夫。外貌庄敬是为了使心不放失而能专一，心不放失而使道理明，不昏乱无本。如此说来，“敬”的内外功夫，都是不可偏废的。胡居仁说：

人心一放，道理便失；一收，道理便在。敬是个扶持身心底物事，怠惰是个丧败身心底物事，故曰敬胜怠者吉，怠胜敬者灭。

不一其内，无以制其外；不齐其外，无以养其中；静而不存，则无以立其本；动而不察，则无以胜其私。

正容体，谨威仪，便是立敬之规模；主一无适，是心地上事。内外交正，持养之要道也。^②

胡居仁的主敬是兼内外动静而言的，所以是全面而不偏废的修养说。

胡居仁所说的“主敬”，是程颐的“主一之谓敬”，“无适之谓一”^③和朱熹的“敬是常惺惺法”^④，“敬是畏的意思”^⑤的再现。胡

① 《居业录》卷三。

② 《居业录》卷三。

③ 《河南程氏遗书》卷十五。

④ 《朱文公文集》卷十五《经筵讲义》。

⑤ 《朱子语类》卷九十六。

居仁亦力倡“主一”，“无适”，“惺惺不昧”之说。他指出“主敬”就是使“此心专一”，自作主宰，不为外事所乱。他说：

大凡人心不可二用，用于一事则他事更不能入矣。事为之主尚无思虑纷扰之患，况主于敬，又焉有此患乎？所谓敬，主一之谓敬；所谓一，无适之谓一，且欲涵泳主一之义不一，则二三矣。……圣贤之学，彻头彻尾，只是一敬字。致知不以敬，则昏惑纷扰，无以察义理之归；躬行不以敬，则怠惰放肆，无以致义理之实。……敬是彻上彻下功夫，虽做到圣贤田地，也放下这敬不得。……学者当提醒此心，使如日之方外，则群邪自息。才主一便觉意思卓然精明。人一时间外面整肃，便一时醒；一时放宽了，便昏怠也。敬者一心之主宰，万事之本根。^①

主一守敬是存心养性的功夫，这功夫不分动静、先后、内外，都要持之以恒，不可怠惰。主一在于心专一不二，守敬在于使心平静不乱，守敬要主一。主一不是无思无念，而是不使外物累心，使心专一不放。胡居仁说：

主一功夫可渐至纯亦不已。主敬只是要得此心专一，专一则内直中自有主，有主则事物之来便能照察断制。

敬则心专一，专一则精明，故聪明生。敬则内直，内直则无私。

主一则志虑精专，故理易明，心易熟。^②

主一守敬，则使心专一，心专一则理明。心专一不是自然可得的，而是通过不断努力、长期涵养，才可以达到的，所以要操存此心，涵养此心。

^① 《胡文敬公集》卷二《续白鹿洞学规》。

^② 《居业录》卷三。

胡居仁认为，操存此心，在涵养用敬，排除外物之扰和杂念之诱，其要在主静。就是说，要以心为主宰，不为物欲引诱，而使心静理明。他说：

忠信笃敬则随动随静，心自存，理自明。

心定则理明，心躁则理昏，禅家心无主，静则定，动则乱矣，所以颠倒错乱。今躁急之人便无才，是心乱也。

为物欲所胜者，皆是心不能做主也。处事不得其宜者，亦是心失其职也。此涵养省察之功当尽也。^①

胡居仁沿袭程、朱的涵养用敬说，大讲操存本心，修养本性，以明天理。他认为“理”与“心”为一，故存心则明理。胡居仁的主敬说的人身修养论和他的“理”与“气”相依，“理”与“心”为一的宇宙观是紧密相连的。

第四节 知行观

胡居仁由他的“理”与“心”为一的宇宙观，导引出他的知行观，而他的知行观又是与主敬说融为一体的。

胡居仁认为，一心具众理，众理具于心中，心与理是一而二，二而一的不相离者，人只要操存、涵养此心，则理自明，万物之理自得。基于这种认识，他展开了自己知行观的论证。他说：

心理不相离，心存则理自在，心放则理亦失。理明则心必明，心明则理亦著，存心穷理交致其功方是。程子曰：“涵养须用敬，进学则在致知。”圣学用功之要莫切于此。^②

心浑是一团理，理不明心便欠缺，便有蔽。^③

① 《居业录》卷二。

② 《居业录》卷二。

③ 《居业录》卷四。

心与理是浑然一体的，合二而一的，心作为宇宙万物的本体，当然具有万物之理了，所以求知不在求知外物，而在涵养本心，使此心常存不失，便可神妙无穷了。胡居仁说：

天下古今事物之理，皆具于吾心。知者心之神明，妙此理者也。故人一心足以知天下古今之理，以其元具在内。涵养者，所以养其知也。穷理者，所以致其知也。

天下之理虽万殊，而实一本，皆具于心，故感而遂通。若原不曾具得此理，如何通得。^①

天下万物都是吾心的产物，故天下万物之理都具于吾心之中，万物虽多，万理虽殊，但其本原只有一个，这“一本”，即是“吾心”，抓住了“吾心”这“一本”，则万物皆得，万理皆穷了。因此，“致知力行”功夫，只在“吾心”这个“本原”上。胡居仁说：

功夫本原，只在主敬存心上。致知力行，皆靠这里做去。道理本原，只在天命之谓性上，万事万物之理，皆在此处流出。^②

万事万物之理，都具于开心之中，心为本原处，抓住了这个本原，则万理皆明不昧了。所以“致知力行”，都要从“存心”下手。“心存则理自在”，“心明则理亦著”，“存心求理，交致其功”。

既然一心具众理，心明理亦著，那么是否还需要格物致知呢？胡居仁认为，还需要格物致知。因为在他看来，心虽然具有众理和良知，但由于被外物所蔽、物欲所诱，而使天理不明，良知昏蔽，因而需要通过格物除去物欲之蔽、私意之扰，使心存理明，以致其知。他说：

^① 《居业录》卷四。

^② 《居业录》卷二。

天地万物之理，即吾心所具者。若到无私意处便贯通。若贯通便流行无间，此则仁也。存养功夫只在吾身上穷理，则不分内外皆当格。^①

心本有知，因气稟物欲昏蔽其良知，故须致知。良知出于天，致知在乎人，养知在于寡欲，保其知而勿丧，在于诚敬。^②

胡居仁承认人先天的良知良能的存在，人心本来有知，这知是与生俱来的生而固有的先天良知，由于良知被“气稟物欲昏蔽”，而使之不明，故需要诚敬存心，“内外皆当格”的功夫，而使心中固有之良知复明，“故须致知”。

胡居仁在讲“天德良知”的同时，也讲“闻见之知”，但是，他把“天德良知”视为根本的大知，把“闻见之知”视为派生的小知。他说：

闻见之知虽小，天德良知虽大，然闻见之知，亦从良知上来，非有良知安能闻见而知？但闻见之知，则有真伪，宜精察而明辨也。得其真则合内外之道矣。^③

胡居仁的重视“天德良知”，轻视“闻见之知”的思想，与张载的“有知乃德性之知”^④，“天德良知”乃为真知，“闻见小知”不足为知的思想是一脉相承的。

胡居仁继承了程、朱的格物致知，即物穷理的思想，对格物穷理作了具体的论述。他说：

① 《居业录》卷三。

② 《居业录》卷四。

③ 《居业录》卷四。

④ 《经学理窟·学大原上》。

穷理格物，先从性情上穷究，则见得仁义礼智，浑然全体具于吾心，恻隐、羞恶、辞让、是非，随感而发。就从此力加操存省察，推广扩充，此便是原头功夫，根本学问。又于日用事物，人伦、天地、山川、禽兽、草木，莫不究极其所以然，明而礼乐，幽而鬼神，日月之更迭，寒暑之往来，岁月之交逢，古今风气盛衰，国家治乱兴亡，民之安危，兵之胜败，无不穷究，方为穷理致知之学。^①

格物穷理，就是于事物上穷究其理，任何事物都有其所以然之理，故必须于事物中穷究其理，这才是穷理致知之学。

胡居仁认为，格物穷理，不仅要于事物物究其理，而且要穷究到底，穷究到极处，方才得理。他说：

穷理只是理会到底。格物只是事事物物要穷到极处。见义理不怕见得钝，只怕见得浅。虽见得快，若不精深，亦不济事。

君子无所不用其极，须要穷究到底。穷理须事事穷究，穷来穷去。^②

所谓穷究事物之理，要穷究到极处，对事物的本末、精粗、大小、远近之理，都要穷之不已，只有穷究到底，才能发明、了解事物的本原切要之意，并推类而通精密之理，使人聪明智慧，否则便会愚钝不明。

穷理需一个专心致志，精细透彻，不可马虎、草率从事。胡居仁说：

穷理须得心专一，方有细密功夫，方见得透彻。若不专一，则鹿疏草略，纵敏者，亦略见仿佛而已。

^① 《居业录》卷四。

^② 《居业录》卷四。

若穷理到融会贯通之后，虽无思可也。未至此当精思熟虑以穷其理。学到贯通处，纵横上下都是这道理，只是初间要穷格积累功夫。^①

在胡居仁看来，认识事物之理，经过表里精粗、远近大小、纵横上下的穷格积累功夫，不断推究，而可以达到融会贯通、道理透明的境界。

胡居仁所说的“贯通”，是指在穷格物理基础上，经过积累功夫的专心自得，并非佛教的“顿悟”。他反对禅学异端，而主张从事实上推究事理“以至贯通”而明此理。因此，他强调多方穷理，体认自得。他说：

穷理非一端，所得非一处，或在读书上得之，或在讲论上得之，或在思虑上得之，或在行事上得之。读书得之虽多，讲论得之尤速，思虑得之最深，行事得之最实。^②

足见，胡居仁所讲的穷理功夫，内容是广泛的，途径是多种的，经验是实在的，各种途径都各具其特点，都是不可偏废的。

胡居仁的穷理之学，虽讲“用敬”“存心”，但亦讲于事究理，注意穷理致知的功夫。他说：

为学大端，不出存心求理二事。故程子曰：“涵养须用敬，进学则在致知。”今人不去敬上做功夫，只去心上捉摸照看。及捉摸不在，索性要求虚静，所以入于空虚。殊不知敬则心自存，不必照看捉摸；敬则自虚静，不必去求虚静。今人不去穷理致知，只在文义上错过，又不于日用事物上推究，所以只见浅陋。穷理是推勘到十分尽处，致知是体究到十分明处。或读书，或讲论，或处事，皆要十分明画，方是穷理致知功夫。只

^① 《居业录》卷四。

^② 《居业录》卷四。

看穷字致字，便无所不用其极。^①

致知在格物，从事物上穷究其理使实。若只管思索想像，便是思而不学则殆。^②

胡居仁强调从事物上穷究其理的实知、实学，反对顿悟冥想的虚知、虚学，力倡“穷理是推勘到十分尽处，致知是体究到十分明处”，这些思想是合理的。

关于这个思想，胡居仁在《续白鹿洞学规》的“博穷事理以尽致知之方”一项中，作了具体的阐发、规定：

愚谓大学之教，以致知为先。盖能推致吾之知识，使无不尽，则本心洞然，万变毕照。由此而之焉，则意诚心正而身修，天下国家可得而治矣。但其用力之方，则在于即物推求，以究其理，方为的实。若泛然从事于言语训诂之末，则讲说虽勤，文辞虽丽，乃程子所谓玩物丧志之学，徒弊精神于身心，无纤毫之益。其遇事变，亦茫然不知理之所在，颠倒错谬，殆有甚焉。尚望其能成己成物而无误乎？然亦无以他求为也。今学者诚能读圣贤之言，反复寻究，以求其理，亦可以得致知之大端矣。更于日用之间，穷其何为是，何为非，事事求其至善，物物寻其当然，则致知之功，莫切于此。如此既久，则知益明，理益精矣。^③

胡居仁的格物致知之方，是要人们在读圣贤之书反复寻求事物之理，得致知之大端，更于日用之间，事事求其至善，物物寻其当然，弄清何为是，何为非。与此同时，他还强调精思熟虑在求知中的重要作用，“当精思熟虑以穷其理”，“思虑得之最深”，这些思想都有其光彩之处。

① 《胡文敬公集》卷一《与阵大中》。

② 《居业录》卷四。

③ 《胡文敬公集》卷二《续白鹿洞学规》。

胡居仁在论述于物穷理致知的同时，便论述了“力行”的重要性，并进而阐发“致知”与“力行”的关系问题。

胡居仁认为，为学旨在“致知”，只有“知至”，才能“力行”；而“穷理至当”，则须“力行以践其实”，因此，他既重“致知”，又重“力行”。他的知行观，确实有其合理之处。

胡居仁指出，穷理致知，晓得道理，就要实地去做，知而不行、不做，就是自欺欺人。他说：

晓得道理，怕人不实去做，故《大学》致知后便要诚意。要做不做此是意不诚，是自欺处。

《大学》要紧处在致知诚意两章。故朱子以为在初学尤为当务之急。盖不致知而欲诚意，则善恶未明，而所诚者反非天理之真，而遭以为妄。能致知而不诚意，则所明之善终非己有，自欺欺人为害大矣。^①

人在认识了事物之理后，就要诚心诚意去做、去行。理明之后，又能力行，方为圣贤，不知而行，知而不行，都是自欺欺人。所以说：“理明后，又持守坚固，力行纯熟，此是大贤。”^②据此，胡居仁主张学思并重、习行并举。他说：“学而不思则罔，思而不学则殆。是要一边学，一边思，习而察，行而著也。”^③学而思，思而知，知而习，习而著，这是正确的认识过程。

胡居仁进一步指出，人们做事之所以不能取得成功，多因不知，不知则理不明，理不明而去行，则是要失败的。如果是理明而行，真知指导下的力行，则是会成功的。他说：

人多因不知而败事。故《大学》先致知，知至而不能处事者鲜矣。

① 《居业录》卷四。

② 《居业录》卷五。

③ 《居业录》卷四。

察理精后，力行便不难。……天下之理洞彻无疑，然后行之沛然。^①

人认识了事物的当然之则，所以然之理，理明而行，才能达到预期的目的。“知贵精，行贵果。”^②胡居仁看到事物是复杂的，一般说来，真知行必果，但往往亦由于事物之差错而使认识亦随之有差错。所以说：“知既真，行必正，亦有因事之差，而知亦随而差者。”^③所谓“事之差”，是说由于事物的变化而与原来状态不同，如果人不能随事物之变化而认识事物，便会发生“知之差”。这种“知之差”，当然不是真知、精知了，如果是真知、精知，那么就会“行必果”、“行必正”。

胡居仁力主真知、精知，只有真知、精知指导下的力行，才是真行、实行。因此，他教人们精读书、明义理、着实做。他认为，读书不在贪多，而在精熟，但是只精熟，不实做亦不行。要把精熟与实行结合起来，才能把主观之知与客观之事凑合起来。胡居仁说：

书贵精熟，不贵贪多。读书虽多，若不精熟，不若少而精熟。书虽精熟，又要实体于身方能有得。尝谓读得十章熟，不如做得一章来，做得一章来，那几章亦将凑得来。^④

胡居仁认为，只有熟读精思圣贤之书，反复理会圣贤之意，又于自身体验、力行，方能做到义理贯通，书与我无间，道理与自家凑泊。他说：

读书须着实理会做，入书内里去，皮肤上绰过不济事。穿

① 《居业录》卷四。

② 《居业录》卷二。

③ 《居业录》卷二。

④ 《居业录》卷四。

破一两处，逐旋透入去，做得五七处，透彻后，处处透得去。盖义理根源自相贯通，圣贤功夫如合符节，此处透得过，别处也透得过，书虽多，无异道也。

读书须以身体，则书上道理方与自家凑泊。若默识而心通之，则书与我无间矣。若能忠信，则书在我矣。^①

就是说，要一边读书，一边体验做，做得一两处，然后推广到诸处，这样就使身与物“渐凑得来”，最终则是大贤了。否则，书自书，我自我，二者不相融，则是不济事的。为此，胡居仁强调“力行”，“躬行”。在他看来，不行之知为空知、空言。他说：

此道理见得明，便信得笃，存之熟，行之力，方有诸己，学要来身上做。^②

躬行虽难然当勉。若不躬行，则无以有诸己，言为空言，知为空知，何学为哉！^③

胡居仁把致知明理与体验躬行结合起来，反对空言、空知的实知、真知思想是可贵的。

胡居仁的知行观的可贵之处，还在于他以其实知、真知、躬行、力行之论，批评了陆九渊、陈献章的心学的空虚，尤其是指斥了禅学为大害。

胡居仁不满意陆九渊的心学，指出陆学是“规模腔壳虽大，过于空虚”。他说：

陆子说道理，多不条畅。说仁说心，亦偏枯。其作《敬斋记》亦疏。盖形容敬中功夫不出，可见其学之偏。

象山天资高，力量大，用力甚切。但其见理过于高大，存

① 《居业录》卷四。

② 《居业录》卷二。

③ 《居业录》卷五。

心过于简易，故入于禅。其自幼与伊川不合者，伊川收敛谨密，其言平实精确。象山必有凌虚驾空之意，故闻伊川之言，似有伤其心。其晚年身在此处，能知民间事，又预知死期，则异摯无疑，其门人杨简以问答之间，忽省此心之清明，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通，此非儒者之传授。其行状令：“四时之变化，先生之变化也；天地之广大，先生之广大也；鬼神之不可测，先生之不可测也。”亦过高之言矣。每读象山之文，笔力精健，发挥议论，广大刚劲，有悚动人处，故其遗风余烈，流传不泯。然细推之，则于圣贤细密功夫，不甚分明，故规模腔壳虽大，未免过于空虚也。^①

胡居仁认为，陆学“过于空虚”，而不“平实精确”，故目之为近禅之学。

在胡居仁看来，其同门陈献章的心学，亦与陆九渊一样“空虚”、不平实，而近禅。他说：

陈公甫亦窥见些道理本原，因下面无循序工失，故速成空见。陈公甫旷大，今之有才气底人，多喜之，所以鼓动得人。又气魄大，中人以上为其所引，中人以下为其所驱，为害尤甚。^②

夫公甫天资太高，清虚脱洒，所见超然，不为物累，而不屑为下学，故不觉流于黄老。反以圣贤礼法为太严，先儒传义为烦赘，而欲一切虚无从道真。虽曰“至无而动”，如以手捉风，无所持获。不若日用间且从事下学，外则整衣冠，正容体，蹈规矩，护进退，内则主一无遗，使无杂扰，庶乎内外交养，静则可以操存，使大本自此而立，动则可以省察，使大道自此而行。^③

① 《居业录》卷十二。

② 《居业录》卷十二。

③ 《胡文敬公集》卷一《复张廷祥》。

胡居仁反对陈献章的不做功夫，不求循序渐进的“顿悟”、“空虚”之学，并肯定这是禅学之“余绪”。

胡居仁尤其反对异端之学，他在《居业录》卷十一《辨异端》一卷中，反复指明了异端之学为害之大。他所说的“异端”，主要是指佛、老之学。胡居仁认为，佛、老的空疏之学，只讲空无而使人们离开真理，故为害甚大。他说：

老、佛只消空无二字，天下道理，一切扫尽。

老、佛所以多诈妄者，实理先绝于内也。老氏说无，终不奈这道理有何？佛氏要空，终不奈这道理实何？所以终归于邪道也。

天下古今谬妄，以致颠倒错乱，莫甚于佛氏，老庄又在其次。^①

胡居仁反复论证佛、老之害于世。在他看来，由于佛、老异端之学，为害甚大，而人们又认识不清，故而使佛、老邪说与儒家圣贤之教良莠不分，使“莠之乱苗”，为了分清是非，辨别良莠，所以他要反复辩论“异端之害”。他说：

愚尝论之杨、墨、老、佛、庄、列皆名异端，皆能害圣人之道，为害尤甚者，禅也。^②

“异端”皆为害，而禅尤为甚者。其所以如此，就在于禅师们不讲平实之义理和存心用敬功夫，而去说高妙、谈玄虚，使人走捷径，扫荡天地万物人伦事理，为此他要指斥其非、批判其害。

胡居仁在批判禅学之害的同时，亦指出其为心学之害，并把二者视为同调。他认为，禅学与心学都是善虚静，好高妙，不察事

^① 《居业录》卷十一。

^② 《胡文敬公集》卷二《归儒峰记》。

理，而灭绝物理，摒除思虑。他说：

禅学绝灭物理，摒除思虑，以谓心存是空其心，绝其理，内未尝有主，何以具天下之理哉！^①

为心学之害者，莫甚于禅。今之为心学多入之者，以其善虚静，好高妙，忽吾儒下学之卑近，厌庶事察理之烦，而欲径趋高大无滞碍之境故也。^②

禅学为心学之害，心学有禅学之迹，二者在思想主张上有其相类、相近之处，即都尚空虚，好高远，不察庶事物理，不注重用敬养心，操存本心的功夫。

胡居仁把批评禅学的矛头再次指向了他的同门陈献章，他认为陈献章的“空虚”，摒绝思虑的思想，来源于佛学，与异端之学没有区别。他说：

近年以来，学者立心稍高，而不能仔细体验圣贤切实功夫，而妄意圣贤，故遂入于空虚玄妙。其凌高驾空，反成狂妄，其入异教也宜矣。原其存心之失有二焉：只为功夫未至，身心纷扰放逸，要求虚静，故有屏绝思虑以为心不放者。又有体察照看心在内里以为存者。其心如此，自然不暇即事穷理。故穷理之失，亦有二焉：以为天地万物无非此理，无适而非道，凡其知觉运动视听云为，无非至神至妙，其曰一无动而非神，即此意也。又有悬空想出一个道理在虚空杳冥之中，以为无极之真，太极之妙，此乃吾之真性，不生不灭，无有始终穷尽，其曰“物有尽而我无尽”，即此意也。^③

胡居仁所批评的近年以来的立心稍高，妄意圣贤，入于虚空玄妙的

① 《居业录》卷三。

② 《胡文敬公集》卷一《与蔡登》。

③ 《胡文敬公集》卷一《又复张延祥》。

学者，显然是指陈献章说，他所援引的“无动而非神”，“物有尽而我无尽”的话，都是陈献章说的。胡居仁在《辨异端》中，则指名批评陈献章的这些思想。他说：

陈公甫说“物有尽而我无尽”，分明异端释氏语，即释氏见性之说。他妄想出一个不生不灭底物事。在天地间是我之真性，谓他人不能见、不能觉，我能独觉。故曰“我大物小，物有尽而我无尽”，殊不知物我一理。^①

胡居仁把陈献章的思想视为与佛教同调，并渊源于佛学，亦列入异端之学，作为“害世者”加以批评。这是有其一定理由的。

胡居仁为学注重平实切用，主张仔细体验圣贤的切实功夫，他崇拜程、朱理学，认为程、朱的即物穷理之学，是“发明圣学，切于学者”的，而异端之学，是空虚不切实用的，所以他从“实学”观点予以批评。这种批评在当时是有积极意义的。

^① 《居业录》卷十一。

第七章 陈献章的心学思想

第一节 生平和著作

陈献章，字公甫，号石齐，晚号紫水归人，广东新会白沙里人。世称“白沙先生”。生于公元1428年(明宣宗宣德三年)，卒于公元1500年(明孝宗弘治十三年)。

陈献章少年聪明，记忆力强，日夜苦读。公元1446年，十九岁考中秀才。次年，举乡试。公元1448年(明英宗正统十三年)和公元1451年(明代宗景泰二年)，会试，均不第。公元1454年(明代宗景泰五年)，到江西拜吴与弼为师，发奋读书，得之甚多。半年后归家。闭门读书，日夜不辍，足迹不至城府，穷尽天下古经典籍。又筑阳春台，静坐其中，数年不出户。其间陈献章在思想上发生了变化，他体悟到学贵自得，要在修养本心，以静坐见吾心之体，即由读书穷理转向求之本心。

公元1466年(明宪宗成化二年)，陈献章重游太学，祭酒刑让试之以“和杨龟山此日不再得诗”，得诗后，大为惊奇，以为“真儒复出”，深受京师名士推崇，遂有罗伦、章懋、庄昶、贺钦等，皆从之游，四方来学者日进。公元1469年(明宪宗成化五年)，又会试不第。公元1482年(明宪宗成化十八年)，广东布政使彭韶、都御史朱英推荐，陈献章应诏赴京，令就试吏部，他以疾病辞谢不赴，疏乞终养老母。后经朱英劝说赴京，授翰林院检讨而放归。此后，屡荐不起，直到终老。公元1585年(明神宗万历十三年)，从祀孔庙，谥文恭。

陈献章的一生，在仕途上是平凡的，在学术思想上是颇有成就

的。他于心学有重要贡献，上承陆九渊，下启王守仁。他对自己的学术思想形成有过说明：

仆才不逮人，年二十七始发愤从吴聘君(与弼)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，忘寝忘食，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，如马之御街勤也。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！”有学于仆者，辄教之静坐，盖以吾所经历粗有实效者告之，非务为高虚以误人也。^①

陈献章为学，注重舍繁求约，以静为主，求之本心，经过这种为学修养方法，最终达到“作圣”的目标。他认为，只有静坐养心，不为外物所扰，才能发明本心，发现本体。因此，他极为重视心学守约的“易简功夫”，提倡“学贵自得”，并以此教育他人。《明史》卷二八三《陈献章传》说：“献章之学，以静为主。其教学者，但令端坐澄心，于静中养出端倪。”黄宗羲曾说：

先生学宗自然，而要归于自得。自得故资深逢源，与鸢鱼同一活泼，而还以握造化之枢机，可谓独开门户，超然不凡。至问所谓得，则曰“静中养出端倪”。向求之典册，累年无所得，而一朝以静坐得之，似与古人之言自得矣。^②

所谓“归于自得”，则是从静养中体认本心、得自本心。陈献章的贵心自得之学，实是明代心学产生的枢机。从他开始，而使心学从理

^① 《陈献章集》卷二《复赵提学愈宪》。

^② 《明儒学案·师说》。

学营垒中分化出来，“另立门户”，所以说明代“学术之分，则自陈献章、王守仁始”^①。黄淳说：

先生之学，心学也。先生心学之所流注者，在诗文。善读者，可想见其天地胸襟，濂洛造诣。否则，等糟粕耳。^②

黄宗羲说：

有明之学，至白沙始入精微。其吃紧功夫，全在涵养。喜怒未发而非空，万感交集而不动，至阳明而后大。两先生之学，最为相近，不知阳明后来促不说起，其故何也？薛中离，阳明之高弟子也，于正德十四年，上疏请白沙从祀孔庙，是必有以知师门之学同矣。^③

陈献章由朱学转变为陆学，是明初思想家突破理学束缚，要求改变士风，追求思想解放的思想发展的必然趋势。他由怀疑理学而开辟心学的新方向，于心学发展功不可没。

陈献章的著作为《白沙子全集》。中华书局参考历史上各种版本，点校整理，于1987年7月出版为《陈献章集》全二册，是目前出版的最好版本。

第二节 心具万理的宇宙观

陈献章继承了陆九渊以来的心学思想，尤其是采纳了陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”^④和“人皆有是心，心皆具是理，

① 《明史》卷二八二《儒林传序》。

② 《陈献章集》附录《重刻白沙子序》。

③ 《明儒学案》卷五《白沙子学案上》。

④ 《陆九渊集》卷二十二《杂说》。

心即理也”^①的心学本体论，而建立了自己的“一心具万理”的心学宇宙观。

陈献章以“我”、“心”为核心建立了自己的哲学思想体系，认为宇宙万物、万化都是“我”的产物，所以他提出了“天地我立，万化我出，而宇宙在我”的哲学宇宙观。他说：

终日乾乾，只是收拾此而已。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。得此霸柄入手，更有何事？往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾，随时随处，无不是这个充塞。色色信他本来，何用尔脚劳手攘？舞雩三三两两，正在勿忘勿助之间。曾点些儿活计，被孟子一口打并出来，便都是鸢飞鱼跃。若无孟子功夫，骤而语之，以曾点见趣，一似说梦。……此理包罗上下，贯彻终始，滚作一片，都无分别，无尽藏故也。^②

陈献章以“宇宙在我”为前提，来思考“我”与天地万物的关系，而提出“天地我立，万化我出”的命题。就是说，天地万物是我的产物，宇宙万物由我产生。我与宇宙同体，万物由我而生，万化由我而出，我是广大无限的，无时不在的，无处不有的，故能主宰宇宙万物。他说：

人与天地同体，四时以行，百物以生，若滞在一物，安能为造化之主耶？古之善学者，常令此心在无物处，便运用得转耳。学者以自然为宗，不可不着意理会。^③

我与天地同体，自然万物由我而生、而化，只要立住这个脚跟，起

① 《陆九渊集》卷十一《与李宰》。

② 《陈献章集》卷二《与林郡博》。

③ 《陈献章集》卷二《与湛民泽》。

脚不差，既抓住了根本，又抓住了自然，我与宇宙同体，当然亦与自然吻合了。如此便抓住把柄，一齐穿纽，一齐收拾，万物自得了。陈献章在给门人湛民泽的信中说：“承谕近日来颇有凑泊处，譬之适千里者，起脚不差，将来必有至处。自然之乐，乃真乐也。宇宙间复有何事？……今之学者各标榜门墙，不求自得，诵说虽多真，影响而已，无可告语者。”^①“日用间随处体认天理，着此一鞭，何患不到古人佳处也。”^②陈献章强调我与宇宙的凑泊、吻合，如此则可以自得自然之乐，随处体天理之实。

陈献章的“天地我立，万化我出，宇宙在我”的思想主旨，则是说明人与宇宙合一，人要体认天理，而人之所以能做到这一切，则在于心的意识知觉的决定作用。因此，陈献章极为强调心的作用。他说：

夫以无所着之心行于天下，亦焉往而不得哉？^③

凡天地间耳目所闻见，古今上下载籍所存，无所不语。所未语者，此心通塞往来之机，生生造化之妙，非见闻所及，将以待世卿深思而自得之，非敢有爱于言也。^④

宇宙内更有何事！天自信天，地自信地，吾自信吾。……感于此，应于彼，发乎迩，见乎远。故得之者，天地与顺，日月与明，鬼神与福，万民与诚，百姓与名，而无一物奸于其闾。呜呼，大哉！……人争一个觉，才觉便我大而物小，物尽而我无尽。^⑤

陈献章所讲的“心”，既有人的意识知觉之义，又有宇宙本体、主宰万物之义，更主要的思想内涵则是后者，他更强调的也是后者。

① 《陈献章集》卷二《与湛民泽》。

② 《陈献章集》卷二《与湛民泽》。

③ 《陈献章集》卷二《与林郡博》。

④ 《陈献章集》卷一《送李世卿还嘉鱼序》。

⑤ 《陈献章集》卷三《与林时矩》。

陈献章论“心”，则具有宇宙本体的唯我论色彩。这个“心”是无往而不在，通行于天下，往来于天地之间，非耳目闻见所能及的造化万物的超时空的主宰者、神妙者。他说：

默而观之，一生生之机，运之无穷，无我无人无古今，塞乎天地之间，夷狄禽兽草木昆虫一体，惟吾命之沛乎盛哉！……仁，人心也。充是心也，足以保四海，不能充之，不足以保妻子。^①

人不能外事，事不能外理。二障佛所名，吾儒宁有此？

断除嗜欲想，永撤天机障。身居万物中，心在万物上。^②

无我无人无古今，天机合处不堪寻！风霆示教皆吾性，汗马收功正此心。^③

由此可见，陈献章所讲的“心”，既指人心，更指超人体、超万物的“无我无人无古今”的宇宙之心，而超时空，无所不在，无时不有的宇宙之心，乃是万物的化生者，世界的主宰者。心为万物之本原，故与万物为一体，这就是心、事、理三者一贯、体用一源之义。湛若水早已看出此义。湛若水在解释陈献章的“人不能外事，事不能外理。二障佛所名，吾儒宁有此？”一诗时说：“宇宙内事，即己性分内事，心事相感应，故云人不能外事。事行而义生，故云事不能外理。心、事、理三者一贯而不可离，故程子曰：‘体用一原，显微无间。’二障，谓事障理障。佛教有此二名，盖欲尽归寂灭。非徒不识理，亦不识事；非徒不识事，亦不识心。程子云：‘释氏不识理，理有何障？’盖尽之矣。”^④陈献章讲的“心”，多是从宇宙本体之义上讲的。

心为宇宙本体，所以宇宙万事、万理都在心中，为心所具了。

① 《陈献章集》卷一《古蒙州学记》。

② 《陈献章集》卷五《随笔》。

③ 《陈献章集》卷五《示诸生》。

④ 《陈献章集》附录一《白沙子古诗教解》卷下。

陈献章说：

君子一心，万理完具。事物虽多，莫非在我。此身一到，精神具随，得吾得而得之矣。^①

君子一心足以开万世，小人百感足以丧邦家。何者？心存与不存也。夫此心存则一，一则诚；不存则惑，惑则伪。所以开万世、丧家邦者，不在多，诚伪之间而足耳。

夫天地之大，万物之富，何以为之也？一诚所为也。盖有此诚，斯有此物；则有此物，必有此诚。则诚在人何所？具于一心耳。心之所有者此诚，而为天地者此诚也。天地之大，此诚且可为，而君子存之，则何万世之不足开哉！^②

一心具万物、具万理，心存则物存，心亡则物亡，宇宙万物都由心所产生、所决定。万物之存，在于“诚”，心诚则有物，不诚则无物。只要心诚则无所不能。心决定和主宰一切。所以说陈献章之学，“心学也”。

既然一心具万物，万物由心生，当然认识事物及其规律，不必求之于外物，只当“求诸心”了。

在陈献章看来，认识不是人的主观意识对客观外物的反映，而是以“心”体认“理”，经过这种体认功夫，使“此心与此理”“有凑泊吻合处”了，便无所不知、无所不得了。所以人的认识，不必求诸物，只需求诸心。陈献章说：

为学当求诸心，必得所谓虚明静一者为之主。余取古人紧要文字读之，庶能有所契众口，不为影响依附，以陷于徇外自欺之弊，此心学法门也。^③

① 《陈献章集》卷一《论前辈言铢视轩冕尘视金玉》。

② 《陈献章集》卷一《无后论》。

③ 《陈献章集》卷一《书自题大塘书屋诗后》。

人的认识是人心的自我体现，只要存此心，“即心观妙”便可以知万化之理了，所以说：

即心观妙，以揆圣人之用。其观于天地，日月晦明，山川流峙，四时所以运行，万物所以化生，无非在我之极，而思握其枢机，端其銜绥，行乎日用事物之中，以与之无穷。^①

这种“心观”，不是主体意识去观察宇宙万物，而是即自己的“心”，去直观自己具有化生万物之妙的“理”，这就是“心学法门”。

陈献章认为，千古圣贤立教垂世、相传之要只是“此心”。得此心、用此心，便其乐无穷了。他说：

圣贤垂世主教之所寓者，书也。用而不用者，心也。……仲尼、颜子之乐，心也；周子、程子，此心也；吾子亦此心也。得其心，其乐不远矣。^②

往古来今几圣贤，都从心上契心传。孟子聪明还孟子，如今且莫信人言。^③

圣贤立教传今，只此一心，此心自太古以来，代代相传，与时偕行，人为学求知，只在明白这个求诸心的道理，“此道苟能明，何必多读书”？^④ 陈献章从各个方面都突出、强调“心”的主宰作用，足见其于心学是多么重视了。

第三节 静坐养心的修养论

陈献章从“心”为宇宙之本、万化之源的宇宙观出发，建立了以

-
- ① 《陈献章集》卷一《送张进士廷实还京序》。
② 《陈献章集》卷一《寻乐斋记》。
③ 《陈献章集》卷六《次韵张廷实读伊洛渊源录》。
④ 《陈献章集》卷四《赠羊长史，寄辽东贺黄门钦》。

静求心，静坐养心的修养论。

陈献章认为，求学的目标和宗旨是求得“逍遥自得”，无任何负担，符合自然之道，使主观与自然吻合、凑泊，此“自然之乐，乃真乐也”。所以他一再强调为学要“以自然为宗”，“学者以自然为宗”^①。在他看来，“天下未有不本于自然，而徒以其智收显名于当年、精光射来世者也”^②。因此，他力主“以自然为宗”的为学宗旨。为了达到这个目标，实现这个为学宗旨，就要以静求心，要在自得。对此，黄宗羲在《明儒学案·师说》中评论说：

先生学宗自然，而要归于自得。……至问所得，则曰：“静中养出端倪。”……静坐一机，无乃浅尝而捷取之乎！自然而得者，不思而得，不勉而中，从容中道，圣人也，不闻其以静坐得也。先生盖亦得其所得而已矣。

陈献章认为，一心具万理、万物，万理、万物生于一心，为了摆脱万物之累，发现心之本体，使心之本体“隐然呈露”，就要排除外物蔽障，放开书册的束缚，以“深思而自得”此心之妙，即从静坐中求得本心。他为学、教人都以静坐为先。他在给林缉熙的书中说：

秉笔欲作一书寄克恭，论为学次第，罢之，不耐寻思，竟不能就。缉熙其代余言。大意只令他静坐寻见端绪，却说上良知良能一节，使之自信，以去驳杂支离之病，如近日之论可也。千万勿吝。^③

前日告秉之等只宜静坐。子翼云：“书籍多了，担子重了，恐放不下。”只放不下便信不及也。此心元初本无一物，何处交涉得一个放不下来？假令自古以来有圣贤，未有书籍，便无如今

① 《陈献章集》卷二《与湛民泽》。

② 《陈献章集》卷一《题吴瑞卿采芳园记后》。

③ 《陈献章集·陈献章诗文续补遗·与林缉熙书》。

放不下。如此，亦书籍累心耶，心累书籍也？夫人所以学者，欲闻道也。苟欲闻道也，录之书籍而道存焉，则求之书籍可也；求之书而弗得，反而求之吾心而道存焉，则求之吾心可也。恶累于外哉！此事定要觑破，若觑不破，虽曰从事于学，亦为人耳。……夫养善端于静坐，而求义理于书册，则书册有时而可废，善端不可不涵养也，其理一耳。……诗、文章、未习、著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，毋令半点芥蒂于我胸中，夫然后善端可养，静可能也。终始一意，不厌不倦，优游厌饮，勿助勿忘，气象将日进，造诣将日深。所谓“至近而神”，“百姓日用而不知”者，始自此进出体面来也。到此境界，愈闻则愈大，愈定则愈明，愈迄则愈得，愈易则愈长。存存默默，不离顷刻，亦不著一物，亦不舍一物，无有内外，无有大小，无有隐显，无有精粗，一以贯之矣。^①

以静养心，以静坐养善端，则不为外物所扰，不为书册所累，使心不着物，便一切皆得，无所不明。否则，则是“玩物丧志”，为外物所乱，使耳目支离，结果是空首茫然，毫无所得。据此，陈献章主张少读书、放下担子。他断定：观书博识，不如静坐。他说：

抑吾闻之：《六经》，夫子之书也。学者徒诵其言而忘味，《六经》一糟粕耳，犹未免于玩物丧志？……学者苟不但求之书而求诸吾心，察于动静有无之机，致养其在我者，而勿以闻见乱之，去耳目支离之用，全虚圆木测之神，一开卷尽得之矣。非得之书也，得自我者也。盖以我而观书，随处得益；以书博我，则释卷而茫然。^②

为学须从静坐中养出个端倪来，方有商量处。^③

① 《陈献章集·陈献章诗文续补遗·与林缉熙书》。

② 《陈献章集》卷一《道学传序》。

③ 《陈献章集》卷二《与贺克恭黄门》。

学劳扰则无由见道，故观书博识，不如静坐。^①

在陈献章看来，一心具万理、万物，认识是本心的自体认，体认了本心，就认识了万理、万物。因此，不必求之外界事物，也不必泛观群书，只要静坐养心，便无所不知，无所不得了。这正是陆九渊的“《六经》皆我注脚”的再现。

陈献章的重内轻外，静坐养心，反观自得之学，带有明显的禅学特点。宋明理学家很多人批评佛教，但又与佛教有密切的关系，深受佛学的影响。他们往往是佛教的批判者与批判的佛学者集于一身。其中心学一派受佛教，尤其是受禅宗影响最深。陈献章也是这样。

尽管陈献章一再申明，他的学术思想是“要学圣贤”，求“圣人之学”，表明自己是纯儒，是濂、洛、关、闽的继承者，要人们“学圣贤”，“不入禅”。他说：

伊川先生每见人静坐，便叹其善学。此一静字，自濂溪先生主静发源，后来程门诸公递相传授，至于豫章(罗徙彦)、廷平(李侗)二先生，尤专提此教人，学者亦以此得力。晦庵恐人差入禅去，故少说静，只说静，如伊川晚年之训。此是防微虑远之道，然在学者须自量度何如，若不至为禅所诱，仍多静方有入处。若平生忙者，此尤为对症药也。^②

陈献章认为自己平生为学，在主静而不为禅学所诱，只说静，不入禅，以至于以“真儒”而“辟佛”。他说：“自古真儒皆辟佛，而今怪鬼亦依人。蚁蜂自识君臣义，豺虎犹闻父子亲。”^③就是说，佛教不知君臣之义，父子之亲，为了维护儒家的伦理纲常，所以他要“辟佛”。

① 《陈献章集》卷二《与林友》。

② 《陈献章集》卷二《与罗一峰》。

③ 《陈献章集》卷五《答陈秉常询儒佛异同》。

但是，在陈献章的思想中，却打着佛教的印记，我们常常可以看到其思想的近禅之处。他说：

老拙每日饱食后，辄瞑目坐竟日，甚稳便也。^①

白沙诗语如禅语，试著南安太守参。^②

他的瞑目静坐似禅打坐，他把自己的诗语比作禅语。据此有人说他是“流于禅学者”，他自己也无法否认，只好承认这个事实。他说：

佛氏教人曰静坐，吾亦曰静坐；曰惺惺，吾亦曰惺惺；调息近于数息，定力有似禅定。所谓“流于禅学者”，非此类欤？^③

太虚师真无累于外物，无累于形骸矣。儒与释不同，其无累同也。^④

陈献章以“心”包容、消融了“万物”，进而否定了物质世界的客观实在性，把世界看成是空无的世界，从而去掉了外物之累，在这里“儒与释”“同也”。“佛者空诸有，吾儒亦有空。”^⑤至于陈献章的“觉”、“悟”之说，更与佛教有其相同之处，并渊源于佛教。关于陈献章的心学思想与佛教的渊源关系，他的同学胡居仁早就指出：

我获睹公甫《与何时矩书》，欣然喜其见道大意，然推之其曰：“天自信天，地自信地，吾自信吾。”又曰：“微尘六合，瞬息千古”，只是一个备个自大之言，非真见此道之精微者，乃

① 《陈献章集》卷二《与光禄何子完》。

② 《陈献章集》卷五《次韵张东海》。

③ 《陈献章集》卷二《复赵提学愈宪》。

④ 《陈献章集》卷二《与太虚》。

⑤ 《陈献章集》卷四《得林子逢书，感平湖事，赋此次前》。

老庄佛氏之余绪。^①

陈献章的心学，确实与佛学有其相近、相似之处，他是得力于佛学而建立心学的。

不过亦必须看到，陈献章的心学，作为明代“正学之宗”，毕竟不能等同佛学，而有其自己的特点。他并非一律强调“觉悟”、“顿悟”，这不同于佛学；亦不完全主张泛观博览、繁琐操守，这不同于程朱。他认为，学有可积者，有不可积者，求学得道，关键在于用心立本，自我得之。他主张学有渐次，但不能繁琐。他说：

前辈谓“学贵知疑”，小疑则小进，大疑则大进。疑者，觉悟之机也。一番觉悟，一番长进。章初学时亦是如此，更无别法也。凡学皆然，不止学诗即此，便是料级，学者须循次而进，渐到至处耳。^②

为学求知，贵在知疑，有疑则觉悟，觉悟则长进，循序而进，才能达到目的。

陈献章认为，学有两种：由积累而至者和不由积累而至者，并对此种为学方法、途径作了具体的说明：

然尝一思之，夫学有由积累而至者，有不由积累而至者，有可以言传者，有不可以言传者。夫道至无而动，至近而神，故藏而后发，形而斯存。大抵由积累而至者，可以言传也；不由积累而至者，不可以言传也。知者能知至无于至近，则无动而非神。藏而后发，明其几矣。形而斯存，道在我矣。是故善求道者求之易，不善求道者求之难。义理之融液，未易言也；操存之洒落，未易言也。夫动，已形者也，形斯实矣。其未形者，虚而已。虚其本也，致虚之所以立本也。戒慎恐惧，所以

^① 《胡文敬公集》卷一《与罗一峰》。

^② 《陈献章集》卷二《与张廷实主事》。

闲之而非以为害也。然而世之学者不得其说，而以用心失之者多矣。斯理也，宋儒言之备矣。吾尝恶其太严也，使著于见闻者不睹其真，而徒与我哓哓也。是故道也者，自我得之，自我言之，可也。不然，辞愈多而道愈窒，徒以乱人也，君子奚取焉？仆于义理之原，窥见仿佛，及操存处大略如此。^①

在这里陈献章主张的是“致虚立本”之学，不赞同程朱的“戒慎恐惧”的操存功夫。这显然是在冲破理学的束缚，求得思想的解放。

陈献章提倡于“日用间随处体认天理”，于涵养中养成文章、功业、气节。要做到这些，就要有一个“大本”——心，来统帅之，所以他主张以心为主宰，以立心为本。他说：

文章、功业、气节，果皆自吾涵养中来，三者皆实学也。惟大本不立，徒以三者自名，所务者小，所丧者大。虽有闻于世，亦其才之过人耳，其志不足稀也。学者能辨乎此，使心常在内，到见理明后，自然成就得大。《论语》曰：“朝闻道，夕死可矣。”孔子岂欺我哉？^②

所谓“大者”，即“本心”，人只要立乎其“大者”，则自然天理明，成就大，否则以小丧大，便不觉悟，事理昧。陈献章要人们认识本心、体认天理，这与陆九渊的“先立乎其大者”的思想，是一脉相承的。都是一种求本心、明万理的思想观点。

^① 《陈献章集》卷二《复张东白内翰》。

^② 《陈献章集》卷一《书漫笔后》。

第八章 林光的心学思想

第一节 生平和著作

林光，字缉熙，号南川，晚年更号南翁，广东东莞县人。生于公元1439年（明英宗正统四年），卒于公元1519年（明武宗正德十四年）。

林光少年，家贫无油，常就舂米的灯光读书。由于他刻苦力学，十七岁时考中了秀才。公元1465年（明宪宗成化元年），他考中了举人。公元1469年（明宪宗成化五年），入京会试，落第。在神乐观遇到同时落第的陈献章，彼此很相投，遂同船南返。林光到新会白沙里，就拜陈献章为师。他住在榄山清湖，往来问学于陈献章，有二十年之久。广东巡抚朱英曾劝林光出仕，他以学未成，辞而不就。他在答书中说：“善学者不汲汲于施为成败利钝之际，而汲汲于吾心权衡尺度之间。其幽独细微，其事业勋劳也；其饮食起居，其进退去就也。宁学成而不用者有矣，未有不成而苟用者也。由是知士不患于不用，而患于无以致其用；不患于无时，患于有时而无器。……自识学来，颇知岁月之难得，虽坐空乏势，若无以存活，而区区小志，终不敢变。实以学之无成，非有高尚远引之志，以求异也。”^①公元1484年（明宪宗成化二十年），复赴会试，中乙榜，任浙江平湖县教谕。公元1486年，主考福建乡试。公元1489年（明孝宗弘治二年），主考湖广乡试。公元1491年（明孝宗弘治四年），与修《嘉兴府志》。次年，同考顺天府。公元1493年10月，

^① 《南川冰蘖全集》卷四《复朱都宪书》。

秩满还家。次年正月至家，同年再赴部谒选。公元1495年3月，升山东兖州府儒学教授。后因母逝，回家守制。

公元1498年(明孝宗弘治十一年)，补严州府儒学教授。公元1501年(明孝宗弘治十四年)，由浙江按察使孙需推荐，林光升任国子监博士。公元1504年任满，奏乞致仕，未允，升襄王府左长史。次年到襄阳。时值襄怀王刚逝，无嗣，光化王暂理府事，百弊丛积，威令不行。林光随方整顿，由是官僚效职，奸佞革心，宫闱肃清，门禁严密。辅导八九年，内外军民，事无巨细，皆得其宜。公元1513年(明武宗正德八年)，恳乞致仕，遂进阶中顺大夫，驰驿还里。后六年卒，终年八十一岁。

林光的著作有：《晦翁学验》，于《朱文公大全集》中，取其警切要会处，加以朱记，复以录出，以备检览。此书今佚。还有《南川冰蘖全集》十二卷。今传有咸丰元年东莞明伦堂刻本。

第二节 贵心自得之学

林光是陈献章的最大弟子，对于陈献章的思想要旨领会最深、践履最实。屈大均曾说：

白沙之门，见道清澈，尤以林先生光为最。光字缉熙，东莞人，所上白沙书，得力过于甘泉(湛若水)，可直接白沙学脉。弟子传当首缉熙。白沙尝语人云：“从吾进而能见此道践履者，惟缉熙耳。”^①

湛若水在《南川林公(光)墓表》中亦说：

白沙夫子崛起南方，析濂、洛之源，以达于洙、泗，慨然任明道之责。当是时，得其门而入者，惟南川一人而已。^②

^① 《广东新语》卷十。

^② 《南川冰蘖全集》卷末。

就是说，林光作为陈献章最得意的弟子，不论是同门学者，还是后世学者，都是公认的定论。

我们从陈献章与林光的来往书信和诗词唱和中，可以看到其师生情谊之深和思想主张之同。我们在本书第七章第三节中，已就陈献章给林光的信中他们思想之同有所论及。陈献章为学、教人的思想主旨是：贵心自得，体认本心，静坐见心，不主张求之书册。陈献章在给林光的信中，对此有过详细的说明：

要见真心，所谓端绪，真心是也。缉熙后一札已具此意，但恐功夫不能无间断耳，更企勉之。

此心元初本无一物，何处交涉得一个放不下来？假令自古以来有圣贤，未有书籍，便无如今放不下。……夫人所以学者，欲闻道也。苟欲闻道也，求之书籍而道存焉，则求之书籍可也；求之书籍而弗得，反而求之吾心而道存焉，则求之吾心可也。恶累于外哉！^①

陈献章在寄林光的诗中亦说：

矢心欲解浮名缚，海上林光汝最真。四为峰峦分我半，清风明月两闲人。^②

种种日用见端倪，而此端倪人莫窥。不有醒于涵养内，定知无有顿醒时。

明善进诚心，未能省外事。顿使知虑烦，修身功不易。^③

陈献章给林光的信，可以视为是对林光的教诲。陈献章要其明白学问贵在自得、顿悟，求之吾心，以静坐涵养本心，而万理自得。所

① 《陈献章集·陈献章诗文续补遗·与林缉熙书》。

② 《陈献章集·陈献章诗文续补遗·绝句二首寄林缉熙贤友》。

③ 《陈献章集·陈献章诗文续补遗·寄缉熙》。

以陈献章给林光的信中说：“大意只令他静坐寻见端绪，却上说上良知良能一节，使之自信，以去驳杂支离之病。”^①陈献章一再教育弟子们静坐养端绪，“所谓端绪，真心是也”。静坐养心，去外物之累，自信良知良能的作用。

林光对其师的教导，则是铭记在心的。林光说：

先生教人，其初必令静坐，以养其端绪。尝曰：“人所学者，欲闻道也。求之书籍而弗得，则求之吾心可也。恶累于外哉！此事定要觑破。若觑不破，虽曰从事于学，亦为人耳。斯理识时，为己者信之。诗文章末习著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，无令半点芥蒂于胸中，然后善端可养，静可能也。始终一意，勿助勿忘，气象将日佳，造诣将日深，所谓至近而神，百姓日用而不知者，始自此迸出面目来也。”先生教人，即先生所得。^②

这是从陈献章给他的信中所言来论述陈献章的思想，对于陈献章的贵心自得、静坐养心之学，林光是深得其旨，笃信不疑的。

林光的思想，出于陈献章。因此，他亦极为重视心的重要作用。他在论述自己为学求知与出仕任官的态度时，则说：“善学者不汲汲于施为成败利钝之际，而汲汲于吾心权衡尺度之间。”^③林光把“心”作为权衡事物的标准和尺度。据此，林光强调心的思考和创造功能。他说：

夫学莫贵于能疑，能疑必生于能思。今举者所以不如古者，盖由理之易见而思之不深也。思之不深，则所以无疑也，未能造于疑也。不知未能有疑，而自以为无疑，此今世学者之通患。且所谓疑者，非比较不同，互相诘难之谓，心之所造

① 《陈献章集·陈献章诗文续补遗·与林缉熙书》。

② 《南川冰蘖全集》卷六《明故翰林院检讨白沙陈先生墓碣铭》。

③ 《南川冰蘖全集》卷四《复朱都宪书》。

耳。夫道可朝闻而夕死，若以为熟复注说，解无不明，即为闻道而可以夕死，则世之闻道者不胜其多。死生亦大矣。夫子所谓闻者，后学所当深思也。^①

林光注重心思，思而有疑，疑而求知，知而去疑，去疑则明道，所以学贵心思、深思。他尤为注意“心之所造”的作用，以此去求孔子的“朝闻而夕死”的道。他在讲述自己矢志甘心求道的历程时说：

始者光之有志于斯学也，承先人之余庇，无饥寒之所迫，甘心苦志以求之，昼焉而忘食，夜焉而忘寐，忘身忘世，惧其妨夺也。埋光划彩，惟恐入山之不深。天下之事，视之摠若浮埃，无复可以上人怀抱者。如是十余年，虽不敢自谓有所见，然太极浑沦之本体，豁然动于中者，无停机矣。由是随动随静，虽欲离之而不可得。然后反而验诸《六经》，有不知其然而不得不然，不求其合而不得不合，浩乎沛然，若江河之有源，湖海之有归，溶之而益深，引之而益长，大可以包六合，细入于毫芒。谬见如此，私心自许，将以为死可以无憾矣。^②

甘心苦志求道，就要废寝忘食，忘身忘世，孜孜以求，一旦“豁然动于中”，即心悟自得，便得到“太极浑沦之本体”，使吾心与宇宙浑沦为一体，与万物无有不合，“大可以包六合，细入于毫芒”，无所不包，无所不能，这如同找到了“江河之有源，湖海之有归”，如此便可以死而无憾了。林光在这里表现出心为宇宙本体的心学思想。

在林光看来，吾心本来是充塞周洽于四方上下、古往今来的宇宙之中的，由于人们不认识这个道理，不贵心自得，而扰扰攘攘，抓不住要害，如果抓住了“自己心得”，则四方上下，古往今来都无所不得了。林光说：

^① 《南川冰蘖全集》卷五《与王绂秀才书》。

^② 《南川冰蘖全集》卷五《奉陈石斋先生书》。

光资质愚鲁，凡百非自心得，辄不敢轻信。元来四方上下，往古来今，直是这个充塞周洽，无些小欠缺，无毫发间断，无人我大小远近，如一团冰相似，都滚作一块，又各各饱满，无不干涉者。前辈谓：“尧、舜事业，亦是一点浮云过目。”往时耳虽闻而心实未信，今始知其果不我欺。深山清夜，一语秉之（按指光弟），渠谓如此，方推得去。光妄谓此处著不得一个推字。实见得，则所谓充塞天地之间，所谓“天地位，万物育”，所谓“建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑”，所谓“至诚而不动者未之有也”，所谓“洋洋乎如在其左右”，与夫高宗梦说之事，朝闻夕死之说，方各有著落处。曾点三三两两，真个好则剧，看来自家多少快活。何必劳劳攘攘，都不是这个本色。千古惟有孟子“勿忘勿助”之说，最是不犯手段也。^①

林光在这里发挥了《中庸》的“诚”的天人合一思想，说明心诚则可以“天地位、万物育”，可以“洋洋乎发育万物，峻极于天”，心诚则可以“赞天地之化育”，无所不知，无所不能，无所不得。

在林光看来，万物之理，只有“自己心得”，才是可信的，因为“元来四方上下，古往今来，直是这个（心）充塞周洽”，而心是自满自足，无有欠缺，无毫发间断的，所以“非自己心得，辄不敢轻信”。就是说只有“心得”，才是可信的。

在心学家那里，“心”与“理”是合一的，“心即理也”，林光也同样持这个思想观点，他所说的“这个”，既是指“人心”说的，又是指“天理”说的。他说：

恒念天理在人，可朝闻而可夕死。夫子圣人也，言之激切若此，其必不欺天下而误来世也。其所谓闻者，断不在耳目之

^① 《南川冰蘖全集》卷四《奉陈石斋先生书》。

间，陈迹之上也。不然，死生亦大矣。^①

林光的心充塞宇宙四方上下，古往今来，天理在人，学贵心得的思想，是与陈献章的“天地我立，万化我出，宇宙在我”的心学思想，同出一辙，一脉相承。陈献章在给林光的信中说：

承谕，进学所见，甚是超脱，甚是完全。病卧在床，忽得此柬，读之慰喜无量，自不觉呻吟之去体也。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。得此霸柄入手，更有何事？往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾，随时随地，无不是这个充塞。色色信他本来，何用尔脚劳手攘？^②

足见，从思想到语言，都表明他们师友的不同、相通、契合。“理”是“心”的外化和表现，“心”表现在事物上则为“理”，一心具万理，万理由心生，故心存则理自得了，这便是他们的贵心自得之论。

为了存心自得，就要涵养本心，为此林光主张涵养深造本心，以求自得。他说：

今之自策，亦欲不迫以求之，和裕以养之，稽之圣经以广洽之。其不有于心也，宁早夜展转以精绎之，不敢涉其纷纷之注说驳杂而支离之。至于一事之不苟，一念之不忽，尘积而滴贮，日思而夜继，亦乾乾矣。然终不能不间断，此所以闻命而愧惧交也。虽然，亦终吾身而已矣。天命之理，流行而不可已者，日参倚在前，有目者能尽见之乎？故养之不周，而欲区区于论辨，亦剖解焉而已耳。见之不明，而欲自试于众务，亦亿逆焉而已耳。如是而学，必日在口耳私意中也。其于性命之

^① 《南川冰蘖全集》卷四《谢宪副余伯辅书》。

^② 《陈献章集》卷二《与林郡博》。

理，盖日相远，况能自得而至于沛然之境乎？无自然之味，欲独强其心而求前，亦气使之耳，久无变乎？孟子之言曰：“君子深造以道，欲其自得之也。”孔子之言曰：“予欲无言。”意何深也！^①

涵养本心，以求自得，涵养之深，得道之尽，并能至于沛然之境。否则，养之不周，则见之不明。在林光看来，为学在闻道，闻道在自得。如果不能自得，即使“读尽天下书，说尽天下理，无自得人头处，总是闲也”^②。因此，林光为学注重自得，贵于自得，自得于心，故要养心。他说：

吾人之学，毫厘之间，不厌于精细讲求也。求得其要，则权度日明，然后可以自信而驯至于不惑。未得，则存之养之，积之已久，将不待于慕恋陈言，而自有约之可操矣。^③

为学在于自得，以求其要，掌握了“其要”，“则权度日明”，以此“自信”而可以至于不惑之境。未得，则要存养本心，操存本心，存养已久，亦可得之。

林光所说的“求得其要，则权度日明”。这个“要”是指“人之一心”，这个“明”是指人心之静明不昧。他说：

余少之时，学不得其要，穷日夜，疲精神，以覬旦夕之效，书册满前，甲矛乙盾，注说益多，而思益乱，神益昏，非欠伸瞌睡不已也。故俗谓诸生，有谓邻媪借书睡儿者，是皆不闻其心之过也。如是而学，假令终生不悟，可哀也已！可哀也已！……夫人之一心，息之极而闲之至，足以参两间，而后群动万物不足以相挠，死生不足以为变，视世之为仁义者，犹若

① 《南川冰蘖全集》卷四《奉陈石斋先生书》。

② 《陈川冰蘖全集》卷四《奉庄定山》。

③ 《陈川冰蘖全集》卷四《答何时矩书》。

拘拘，而况于功名富贵乎？……日行乎利害之途，而涉乎忧患之境，使不闻其心以应之，徒矻矻终日，不几蹈予谬之悔乎？虽然，所以闻其心者有要也。要者，一而已矣。事之未至一其心，则静而闲矣。事之既接一其心，则动而闲矣。知静养而不知动应，是有体而无用，非吾儒之学也。^①

为学之要，在自得其心，要得其心，就要一其心。所谓一其心，就是在“事之未至”时，使心静而闲；在“事之既接”时，使心动而闲，就是说，要使心静养而动应，心闲而专一。只有使心不为外物所累，外物所诱，专心致志，守一不二，才是知道心的体用之理。如此，则会使心无所不为、无所不能了。林光说：

人之受于天而蕴诸心，至大而至贵。古之善为学者，深造自得，见其大而不失其贵。中无所累，其神完，其气充，其博足以通，其约足以守，诚立而信孚，故其斡旋运用，有莫之为而为之者。此无他，善学善养，不敢小其大而贱其贵也。夫如是，故其达也可以寿国家，安天下，惠利生人，光昭物则，利不能回，势不能夺。其穷也足以善其身，型其家，而传诸其徒，福被子孙，名垂后世。学之得其大而不失其贵，至于如此。^②

林光认为，养心存心，则无所不得，一切皆能，所以他重在心之自得，心是宇宙之本原，一切事物的衡度，这便是林光的贵心自得之学。

^① 《陈川冰蘖全集》卷二《游心楼记》。

^② 《陈川冰蘖全集》卷二《福建乡试录序》。

第九章 湛若水的心学思想

第一节 生平和著述

湛若水，字元明，初名露，字民泽，避远祖讳，改名雨，后定名若水，广东增城县甘泉郡人。学者称为“甘泉先生”。湛若水生于公元1466年（明宪宗成化二年），卒于公元1560年（明世宗嘉靖三十九年）。

公元1492年（明孝宗弘治五年），湛若水考中举人。次年，参加会试，落第。又次年，往学于江门，拜陈献章为师。因悟出“随处体认天理”六字诀的修养方法，而深得陈献章的嘉许。陈献章说：“民泽足下：去冬十月一日发来书甚好。日用间随处体认天理，著此一鞭，何患不到古人佳处地。”^①陈献章对湛若水极为赏识，在公元1499年（明孝宗弘治十二年），即卒前一年，曾赠诗三首云：

小坐江门不记年，蒲裯当膝几回穿。如今老去还分付，不卖区区弊箒钱。

皇帝伯都蹄尽，雪月风花未了吟。莫道金针不传与，江门风月钓台深。

江门渔父与谁年，惭愧公来坐榻穿。问我江门垂钓处，囊里曾无料理钱。

并在此诗的自跋中云：“达摩西来，传衣为信。江门钓台亦病

^① 《陈献章集》卷二《与湛民泽》。

夫之衣钵也。兹以付民泽，将来有无穷之托。珍重，珍重。”^①陈献章把湛若水视为自己学术思想的继承人，故寄予厚望重托。湛若水对陈献章亦极为尊崇，故极其深情，继其思想衣钵。公元1500年(明孝宗弘治十三年)，陈献章卒，湛若水“为之制斩衰之服，庐墓三年不入室，如丧父然”，并说：“道义之师，成我者与生我者等。”^②“若水生平所至，必建书院以祀献章。”^③

公元1505年(明孝宗弘治十八年)，湛若水考中进士，考官张元祯、杨廷和阅其卷说：“非白沙之徒不能为此。”^④选授翰林院庶吉士，擢编修。公元1506年(明武宗正德元年)，始获交王守仁于京师。时王守仁在吏部讲学，湛若水与相应和，甚为相得，以同志相待。王守仁叹说道：“予求友于天下，三十年来，未见此人。”遂“一见定交，共以倡明圣学为事。”^⑤公元1521年(明武宗正德七年)，出使安南，册封国王。公元1515年(明武宗正德十年)，丁母忧，庐墓三年。公元1522年(明世宗嘉靖元年)，复补编修，升侍读。公元1524年(明世宗嘉靖三年)，升南京国子监祭酒。公元1528年(明世宗嘉靖七年)，升南京吏部右侍郎，转礼部右侍郎。公元1533年(明世宗嘉靖十二年)，升南京礼部尚书，后转吏部尚书、兵部尚书。公元1540年(明世宗嘉靖十九年)，致仕。晚年，致力于讲学著述。年九十，犹为南岳之游。年九十五卒。

湛若水仕途通达，久居高官，平生所建书院甚多，“从游者殆遍天下”^⑥，“相从士三千九百余”^⑦。他的思想传播较广。

湛若水的著述很多，主要有：《春秋正传》、《甘泉文集》、《甘泉文集外编》、《甘泉续集》、《白沙子古诗教解》，仿《大学衍义补》，作《圣学格物通》一百卷等。

① 《陈献章集》卷六《江门钓濂与湛民泽收管》。

② 罗洪先：《湛甘泉墓表》。

③ 《明史》卷二八三《湛若水传》。

④ 《明史》卷二八三《湛若水传》。

⑤ 《王文成公全书》卷三十二《年谱》。

⑥ 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

⑦ 罗洪先：《湛甘泉墓表》。

第二节 “心与理”合一的宇宙观

湛若水的思想，继承陈献章的心学，他领悟到“随处体认天理”的心学要旨，故受到陈献章的赞赏。湛若水对于心学笃信不疑，颇有发见。

湛若水认为，陈献章的心学，是儒学正统，“为我明正学之宗”^①，把陈献章称为“圣人之徒也”。^②他断定从尧、舜、禹、汤、文、武、孔、孟、周、程到吴与弼、陈献章，一脉相传之道，只是此“一心也”，而没有“二道”，“二心”。当然他亦要遵师训、传此道、求本心了。湛若水在《粤秀山白沙书院记》中说：

甘泉子曰：“先生（指陈献章）之道即周、程之道，周、程之道即孟子之道，孟子之道即孔子之道，孔子之道即文、武、禹、汤之道，文、武、禹、汤之道即尧、舜之道。”曰：“道焉在？”曰：“道在于心。既曰：‘人者天地之心’，故上下四方之宇，古今往来之宙，同一天地，同一气也，同一心也。是故尧、舜之心即禹、汤、文、武之心，禹、汤、文、武之心即孔子之心，孔子之心即孟子之心，孟子之心即周、程之心，周、程之心即白沙先生之心，白沙先生之心即侍御吴君之心。初无二心，初无二道，在觉而存之耳矣。不然，则侍御生平数十年之后，千里之速，胡为而有此心哉？”

曰：“敢问白沙先生之心之道，其有合于尧、舜、禹、汤、文、武、孔、孟、周、程之心之道者何居？”先生语水曰：“千古惟有孟子勿助勿忘不犯手段，是谓无在而无不在，以自然为宗者也，天地中正之矩也。……夫心也者，天地之心；道也者，天地之理也。天地之理，非他，即吾心中正而纯粹精焉者也。是故曰中，曰极，曰一贯，曰仁义礼智，曰孔颜乐处，曰

① 《陈献章集》附录四《粤秀山白沙书院记》。

② 《陈献章集》附录三《论白沙子》。

浑然与天地为一体。此天理也，尽之矣。”尧、舜、禹、汤、
文、武之所谓惟精惟一，所谓无偏无党，即孔子之所谓经也。
孔子之所谓经，即孟子之所谓勿助勿忘也。孟子之所谓勿助勿
忘，即周、程之所谓勿助勿忘之间，正当处而不假丝毫人力
也。程子不假丝毫人力，即白沙先生之所谓自然也。皆所以体
认夫天之理也，故至于自然焉。尧、舜、禹、汤、文、武、
孔、孟、周、程之道尽之矣。为天地立心，为生民立命，为往
圣继绝学，为万世开太平，其功岂不伟欤？后之人欲求尧、
舜、禹、汤、文、武、孔、孟、周、程之学者，求之白沙先生
可也。非求之先生也，因先生之言皆反求诸吾心本体自有者而
自得之也。千圣千贤之道固自在，而尧、舜、禹、汤、文、
武、孔、孟、周、程之心，与夫侍御作兴之心，为不亡也。^①

湛若水的这一段话的主旨是称颂其师陈献章的心学的大功伟业，
即承传尧、舜以来的圣人之心之道。他认为，陈献章的心学是得圣
学真传，后世人要得圣人之心之道，不必他求，只要求之陈献章的
“求诸吾心本体自有者而自得之也”，就无所不得了。因为千圣千贤
所传之道，只是一心，而这心又是千古不亡的，此心外化则为天
理，心只是一个心，理只是一个理，心与理相应，体认本心，则天
理自见，故随处体认天理，则无所不得了。

湛若水的心学思想宗陈献章，其要旨是“随处体认天理”，此六
字诀得到陈献章的赞许。湛若水自己也说：

孟子之道在周、程，周、程没，默识之道在白沙，故语
予：“日用间随处体认天理，何患不到圣贤佳处。”^②

要理解湛若水的学术思想宗旨，就要先理解他的《心性图说》。

湛若水在解释他的《心性图说》时说：

^① 《陈献章集》附录四《粤秀山白沙书院记》。

^② 《甘泉文集》卷十八《然识堂记》。

性也者，天地万物一体者也。浑然宇宙，其气同也。心也者，体天地万物而不遗者也。性也者，心之生理也。心性非二也。譬之穀焉，具生意而未发，未发故浑然而不可见。及其发也，恻隐、羞恶、辞让、是非萌焉，仁、义、礼、智自此焉始分矣，故谓之四端。端也者，始也，良心发见之始也。是故始之敬者，戒惧慎独以养其中也。中立而和发焉，万事万化自此焉，达而位育不外是矣。故位育非有加也，全而归之者耳。终之敬者，即始之敬而不息焉者也。曰：“何以小圈？”曰：“心无所不贯也。”“何以大圈？”曰：“心无所不包也。”包与贯，实非二也。故心也者，包乎天地万物之外，而贯乎天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言之耳矣。故谓内为本心，而外天地万事以为心者，小之为心也甚矣。^①

湛若水所说的“心”，是“体天地万物而不遗者也”，是于“上下四方之宇，古今往来之宙”的“无所不贯”、“无所不包”者，“心”“包乎天地万物之外”，“贯乎天地万物之中者也”，就是说，此心是至大无外、至小无内的，充塞宇宙，贯通万物，人要以宇宙、天地万物为心，才为本心。从湛若水的《心性图说》中，我们可以看到，他所讲的“心”，是宇宙本体之心，此心是无内外、无终始、无处不到、无事不包的至大、至极者，亦是无一刻不在、无一息不运的自古及今千古存在的永恒者，心为宇宙之心，故古今之人都同此心。他说：

途之人之心，即禹之心，禹之心，即尧、舜之心，总是一心，更无二心。盖天地一而已矣。《记》云：“人者，天地之心也。”天地古今宇宙内，只同此一个心，岂有二乎？^②

由此可见，湛若水把“心”视为古今永恒存在的宇宙之心，即把心视

^① 《甘泉文集》卷二十一《心性图说》。

^② 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

为宇宙的本体。据此，他十分重视“心”的作用，以心为本建立了他的心学思想体系，并把圣人之学，说成是“心学”。他说：

夫圣人之学，心学也。故经义，所以明其心也。治事，所以明其心之用以达诸事者也。体用一原也，而可以二乎哉？^①

圣人之学，皆是心学。所谓心者，非偏指腔子里方寸内与事为对者也，无事而非心也。尧、舜“允执厥中”，非独以事言，乃心事合一。允执云者，吻合于心，与以为一，非执之于外也。^②

所谓“心”，并非是方寸之心，而是指包括宇宙万物，贯通天地古今的宇宙本体之心，此心外化、产生万事万物，万事万物则有理，故心与理、事、物合一。湛若水在解释什么是“心学”时说：

何谓心学？万事万物莫非心也。^③

湛若水的心学定义是有其自己独特见解的，他把“圣人之学”理解为“心学”，而“心学”就是“万事万物莫非心也”之学。

湛若水从他的“心学”定义出发，把心与理、事、物融为一体，合而为一。他反复说明道：

心与理应，然后天理见焉，天理非在外也。持因事之来，随感而应耳。故事物之来，体之者心也。心得中正，则天理矣。^④

甘泉子五十年学圣人之道，于支离之余而得合一之

① 《甘泉文集》卷十八《泰州胡安定先生祠堂记》。

② 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

③ 《甘泉文集》卷二十《泗州两学讲章》。

④ 《甘泉文集》卷七《答聂文蔚侍御》。

要。……合一有三要：曰心、曰事、曰理，所谓合一也。^①

盖道、心、事，合一者也，随时随事，何莫非心。^②

心与理、道、事、物合一，“在心为理，处物为义，体用之谓也。……以义理并言，便有体用。理乃是浑然一点至公的心，义便是粲然一点制宜的心。只是一心，但有体用”^③。既然心与理、道、事、物合一，那么是不是说心与其他诸者是平行、并重、同等的呢？不是的，在湛若水看来，心与理是浑然一体的本体，而事物是本体的作用，究其实质，“只是一心，但有体用”，就是说，心是本体，事物是心这个本体的作用、表现。他说：

虚灵方直而不偏，心之本体，所谓天理。是心也，人人之所固有。^④ 天理只是心之生理，如彼谷种，仁则其生之性，仁即是天理也。心与天理何尝有二？^⑤

湛若水的“心”的一个重要含义，是“心即天理”，“天理只是心之生理”，二者为一，“何尝有二”。心与理为一，不为二，二之则不是，人心就是天理，如果说心“具”理，便是将“心”与“理”视为二。陆九渊曾说：“人心至灵，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。”^⑥湛若水认为，此一“具”字，则有歧心与理“为二之病”，只能说“心即理也”，不能说“心具天理”。他批评陆九渊说：“心即理也，理即心之中正也。一而已矣，而云‘具’者，是二之也。”^⑦他一再申明“心与理一”，不能歧之为二。因为宇宙只有一个“心”为本体，不能把心之理与心一分为二。所以说：

① 《甘泉文集》卷十七《送方直养归齐云诗序》。

② 《甘泉文集》卷七《答欧阳崇一》。

③ 《甘泉文集》卷八《新泉问辨录》。

④ 《圣学格物通》卷十八《正心》。

⑤ 《甘泉文集》卷十一《问疑续录》。

⑥ 《陆九渊集》卷二十二《杂说》。

⑦ 《圣学格物通》卷十八《正心》。

吾所谓天理者，体认于心，即心学也。有事无事，原是此心。心之本体，其于未发已发，或动或静，亦若是而已矣。若谓静未发为本体，而外已发而动以为言，恐有歧而二之之弊也。前辈多坐此弊，皆支离而非合内外之道矣。吾《心性图》备言此意。^①

我们在开始就说，要理解湛若水的心学思想宗旨，就要理解他的《心性图说》。湛若水心学中“心”的含义，我们前面已经作了说明，为了进一步揭示其思想主旨，我们对其《心性图》略加说明。他的《心性图》中，大圆圈标明为“上下四方之宇”和“古今往来之宙”，即“宇宙”；三个小圈中分别标明为“性”、“情”、“万事万物天地”；而三个小圈中之上下(始终)为“心”。他解释道：“何以小圈？曰：心无所不贯也。何以大圈？曰：心无所不包也。”所谓“心无所不包”，是说上下四方、古往今来，心无所不该、无所不知；所谓“心无所不贯”，是说天地万事万物，人之性情，仁义礼智，无一不贯通天理。就是说，宇宙中的一切都由“心”包贯，由“理”融通。如此说来，结论只能是：“万事万变生于心。”^②他在《甘泉文集》卷七《答太常博士陈惟浚》中说：

心外无事，心外无物，心外无理，三句无病。

万事万物都在吾心之中，没有吾心，宇宙中的一切都不存在了。这个包容一切，贯通一切的“心”，是永恒的、不息的，亦是古往今来所有的人所共同具有的客观化了的宇宙之心。湛若水说：

天地古今宇宙内，只同此一心，岂有二乎？初学之与圣人

^① 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

^② 《圣学格物通》卷十九《正心》。

同此心，同此一个天理。^①

一人之心，即千万人之心；时之心，即千万世之心。^②

圣贤之学本乎心，千万世之上，千万世之下，同此心同此理。^③

这个宇宙之心，既是宇宙的本体，又是万物产生的根源和存在的根据。湛若水的“心即理”的宇宙观是有其特点的。

第三节 “随处体认天理”的体认论

湛若水心学的为学方法要旨是“随处体认天理”六字诀。他随时随地都宣扬他的这个方法，并教育弟子们去践履之。他的弟子周冲总结概括他的为学方法是：“先生之教，惟立志、煎销习心、体认天理三言者最为切要。”^④这三者是紧密联系、缺一不可的，其目的是为了认识天理，明其自然，得心中正。湛若水说：

理只是一个理，而谓之天理者，明其为自然，不由安排耳。^⑤

此只是一事。天理是一大头脑。千圣千贤共此头脑。终日终身，只此一大事。立志者，立乎此而已。体认是功夫，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。孔子十五志于学，即志乎此也。此志一立，三十、四十、五十、六十、七十，直至不逾矩，皆是此志。变化贯通，只是一志。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

① 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

② 《圣学格物通》卷十九《正心》。

③ 《圣学格物通》卷六十一《用人》。

④ 《甘泉文集》卷八《新泉问辨录》。

⑤ 《甘泉文集》卷二十三《天关语通录》。

以护此根。贯通只是一事。^①

因为宇宙只是一个心、一个理，认识和修养之根，就是体认天理，抓住了这个根本，就贯通一切了。天理与人心是合一的，心是个好心，天理是完全的，故体认天理，不待外求，而在立志，此志一立，则变化贯通。湛若水说：

夫学以立志为先，以知本为要，不知本而能立志者，未之有也，立志而不知本者有之矣，非真志也。志立而知本焉，其于圣学思过半矣。夫学问思辨，所以知本也，知本则志立。志立则心不放，心不放则性可复，性复则分定，分定则于忧怒之来无所累于心性，无累则无事矣。^②

湛若水认为，为学之道，求知之方，圣学之要，“只是随处体认天理”，要体认天理，就要确定努力方向，抓住根本，所以要“知本而立志”。

湛若水反复教育弟子为学、求知、修养的根本要务是“知本”，而“知本”要“以立志为先”，“立志”是为学的第一步。他告诫弟子们说：“诸生为学必先立志，如作室者先立其基址乃可。”^③“立志”是做学问的“基址”，立志才能抓住根本、掌握大方向。那么这根本和方向是什么呢？当然是“天理”、“本心”了。湛若水说：

圣学莫先于立志，立志莫先于见大；见大者非他，即天理者；天理者非他，即吾心之本体也。心体本自广大，本自高明，人惟不见此体，则志无定向而学有间断。^④

天理二字，乃千圣千贤之大头脑，学者之学圣贤，舍此宜

① 《甘泉文集》卷八《新泉问辨录》。

② 《甘泉文集》卷七《再答郑进士启范》。

③ 《甘泉文集》卷六《大科训规》。

④ 《圣学格物通》卷三《立志》。

无用力者矣。^①

天理是圣贤之大头脑，学者要学做圣贤，就要抓住天理、本心这个大头脑，否则便不知用力方向所在。

湛若水认为，人心之本体就是天理，心体本来是广大光明，毫无欠缺的，由于心之本体被气习所染、物欲所蔽，而使心体昏塞，天理泯灭，所以要通过煎销习心的功夫，消除气习物欲蒙蔽，使心体复明、天理复存。他说：

虚灵不昧，心之本体，岂待人而后能之也。气习物欲蔽之，则本体昏塞而不知返，天理灭矣。^②

体认天理，乃煎销习心之功夫。盖天理与习心相为消长，养得天理长一分，习心便消一分，天理长至十分，则习心便消十分，即为大贤；熟而化之，即是圣人。^③

天理本来是人心中固有的，由于被外物所蔽，而使此理不明，故要去物欲之蔽，复心中天理之明。

为了保存心中天理之明，就要“随处体认天理”。湛若水把“随处体认天理”六字，视“为千古圣贤心法之要”^④。关于从何处去体认天理和如何体认天理，湛若水也作了说明。他说：

天理只是自家体认，说便不济事。然天理亦从何处说得，可说者路头耳。若连路头也不说，使如何去体认，其全不说者，恐是未曾加体认功夫。如未曾行上路的人，更无疑问也。所云心求中正，便是天理，良是。然亦须达得天理，乃可中正，而不达天理者有之矣。释氏应无所住而生其心是也，何曾

① 《圣学格物通》卷三《立志》。

② 《圣学格物通》卷九《感应》。

③ 《甘泉文集》卷十《问疑录》。

④ 《甘泉文集》卷二十《斗山书堂讲章》。

达得天理?①

心求中正，未必能达天理，所以天理要自家体认，要体认就要说出体认的路头，即从何处体认和如何体认。

湛若水指出，体认天理的方法有二：一是去掉私意，廓然大公，体用一原，内外不二；二是主一用敬，勿忘勿助。

湛若水认为，心与理为一，“理乃是浑然一点至公的心”②，只要内外不二，扩大本心，以心应事，则天理自得，这便是体用一原，显微无间的道理。他说：

阳明谓处体认天理，是求于外。……盖阳明与吾看心不同，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。③

以随处体认为求之于外者，非也。心与事应，然后天理见焉。……人与天地万物一体，宇宙内即与人不是二物，故宇宙内无一事一物合是人少得底。④

人心与宇宙万物为一体，扩大本心，使心充塞宇宙，则可以随处体认天理了。扩大本心为大公，以自心起念为小私，儒与佛之异在公与私之分。湛若水主张儒之大公，反对佛之小私，因为小私不能体认天理，所以不能以一己之私去求得天理。他说：

儒者在察天理，佛者反以天理为障。圣人之学，至大至公，释者之学，至私至小，大小公私，足以辨之矣。……圣人以天地万物为体，即以身在天地万物中，何等廓然大公，焉得一毫私意？凡私，皆从一身上起念，圣人自无此念，以自无意

① 《甘泉文集》卷八《新泉问辨录》。

② 《甘泉文集》卷七《答杨少默》。

③ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

④ 《甘泉文集》卷七《答聂文蔚侍御》。

必固我之私。若佛者务去六根六尘，根尘指耳目口鼻等为言，然皆天之所以与我，不能无者，而务去之，即己一身，亦奈何不得。不免有意必固我之私，犹强谓之无我耳，何等私小？^①

心与宇宙为一，以天地为体，心与理一而不二，故可以随处体认天理，这是圣学“随处体认天理”的一个路头、方法、功夫。

湛若水认为，圣学“随处体认天理”的另一个路头、方法、功夫，则是“主一用敬”、“勿忘勿助”。他说：

敬者，圣学之要，自古千圣千贤，皆在此处用功，体认天理皆是这个大头脑，更无别个头脑。^②

敬立而良知在矣。修己以敬，敬以直内，此圣门不易之法。^③

孔门之教，“居处恭，执事敬，与人忠”。黄门毛式之云：“此是随处体认天理。”甚看得好。无事时不得不居处恭，即是静坐也。有执事与人时，如何只要静坐？使此教大行，则天下皆静坐，如之何其可也？明道终日端坐如泥塑人，及其接人，浑是一团和气，何等自然。^④

“敬”是圣学之要，千古不易之法，如此则可以随处体认天理。湛若水所说的“敬”，与程、朱所讲的“敬”是一致的，即“主一之谓敬，无适之谓一”。他说：

程子云：“主一之谓敬。”主一者，心中无有一物也，故云一，若有一物则二矣。^⑤

① 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

② 《甘泉文集》卷二十《经筵讲章》。

③ 《甘泉文集》卷二十三《天关语通录》。

④ 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

⑤ 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

沈珠问天理何以见？甘泉子曰：其主一乎！天理者，吾心本体之中正也。一则存，二则亡，觉不觉而已。

敬者，一也。一者，无欲也。

葛澗问宋儒。甘泉子曰：其周濂溪、程明道乎！微二子，道其支离矣。舍二子，吾何学矣！^①

足见，湛若水的“主敬”思想，由宗陈献章的门径而跑进了周、程、朱的堂奥。故以“主敬”、“无欲”为体认天理的方法。

湛若水亦与程、朱一样，认为主静近于禅，故主张敬，而不主张静，并力图将二者加以区别。他说：

古之论学，未有以静为言者，而程氏言之，非其定论，乃欲补小学之缺，急时弊也。后之儒者，遂以静坐求之，过矣。古之论学，未有以静为言者，以静为言者，皆禅也。故孔门之教，皆欲事上求仁，动时著力。何者？静不可以致力，才致力即已非静矣。故《论语》曰：“执事敬。”《易》曰：“敬以直内，义以方外。”《中庸》“戒慎恐惧独”，皆动以致其力之方也。何者？静不可见，苟求之静焉，骛骛乎入于荒忽寂灭之中，而不可入尧、舜之道矣。故《易》曰：“复其见天地之心乎？”复也者，一阳动也。非复，则天地之心不可得而见矣。天地之心不可得而见，则天理或几乎息矣。故善学者必令动静一于敬，敬立而动静混矣。此合内外之道也。性之德也。^②

湛若水认为，“静”为禅之静坐，不于动上用功；“敬”为动静皆含，于动静皆致其力，是合内外之道，所以他反对“静”，而主张“敬”。究其实，理学家讲的“敬”和禅学者讲的“静”，没有本质的区别，是大同小异而已。

与“敬”紧密相连的“随处体认天理”的方法是：“勿忘勿助”。湛

^① 《甘泉文集》卷三《雍语》。

^② 《甘泉文集》卷七《答余都学书》。

若水说：

勿忘勿助，只是说一个敬字。忘、助皆非心之本体，此是心学最精密处，不容一毫人力。……盖勿忘勿助之间，只是中正处也。……盖圣学只此一个路头，更无别个路头，若寻别路，终枉了一生也。^①

天理在心，求则得之。……但求之自有方，勿忘勿助是也。千古惟有孟子发挥出来，须不费细毫人力。欠一毫便不是，才添一毫亦不是，此语最是。只不忘助时，便添灭不得，天理自见，非有难易也，何用硬格尺度也？^②

“勿忘勿助”是圣学体认天理的一个路头，千古圣贤皆是以此路去体认天理。所谓“勿忘勿助”，是指保持心境空虚，无杂念之扰，心境保持其本然的自然状态，则“天理自见”。湛若水说：

心虚而中见，犹心虚而占筮神。落意识、离虚体，便涉成念之学。故予体认天理，必以勿忘勿助自然为至。^③

“勿忘勿助”，心境空虚，天理自见，这是一个不假人力增加和减少的自然过程，人心不为外物所诱，物欲所扰，就自然能体认天理。因为“天理者，即吾心本体之自然者也”。^④ 故使“吾心”虚静专一，不为物杂，自然天理可见了。

湛若水把“勿忘勿助”和“敬”视为“随处体认天理”的一个问题的两个方面，究其实质则是一个功夫。他肯定“勿忘勿助，只是说一个敬字”。所以说：

① 《甘泉文集》卷七《答聂文蔚侍御》。

② 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

③ 《甘泉文集》卷二十三《天关语通录》。

④ 《圣学格物通》卷二十七《进德业》。

集者，如虚集之集，能主敬，则众善归焉。勿忘勿助，敬之谓也，故曰：“敬者，德之聚也。”此即精一功夫。……能主敬，则事事无不在矣。今更无别法，只于勿忘勿助之间，调停为紧要耳。^①

在湛若水看来，“勿忘勿助”和“主一之敬”，都是体认天理的路头、方法，而“天理”与“吾心”为一，故主敬虚心，则“天理自见”，当然“勿忘勿助”与“主一之敬”，只是体认天理这个问题的两个方面，即是一而二、二而一的路头了。

第四节 “涵养致知并进”的求知论

湛若水在“心”为宇宙本体的宇宙观的基础上，建立了他的求知论。他在求知论上亦继承了其师陈献章的思想，并加以引申、发挥。

陈献章在强调“主静”“求心”为“发学法门”的同时，亦主张人们去疑去思，努力发挥思想、觉悟的作用。陈献章说：

前辈谓“学贵知疑”，小疑则小进，大疑则大进。疑者，觉悟之机也。一番觉悟，一番长进。章初学时，亦是如此，更无别法也。凡学皆然，不止学诗，即此便是科级。学者须循序而进，渐到至处耳。^②

就是说，要求知就要思考，思考其疑难所在，去疑则知进，小疑则小进，大疑则大进。疑为觉悟的机制，经过觉悟，则学识长进。循序渐进，才能达到目的。这个思想是合理的。

湛若水继承和吸取了陈献章的这个思想，亦主张引导人们由疑而辨、由学而思而觉，以此进，使心明照，万理不昧。所以说：

^① 《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》。

^② 《陈献章集》卷二《与张廷实主事》。

或问学何贵？甘泉子曰：“学贵疑。疑斯辨，辨斯得矣。故学也者，觉此者也。”

夫学而知所疑也，学之进也。如行路然，行而后见多歧，见多歧而后择所从。知择所从者，进乎行者也。^①

“疑”是为学之贵，有疑问才能够辨别是非、真伪，辨而后才有得，有得才有进。这如同行路，有多条路径，经过选择正确的路径，才能前进，达到目的。

学习求知要“贵疑”，不仅要疑，而且要“思”。心作为虚明照鉴的本体，有虚灵知觉的作用，发挥这种思虑作用，便能通照万物及其变化情状。湛若水说：

门人问思。甘泉子曰：“虚灵知觉，思也。”曰：“何也？”曰：“本体也。”本体全，则虚而明，有以照物，如鉴空而妍媸莫逃，是谓思。则得之无思。无不通也。思无邪。臆度之思，可以为思也乎？^②

知觉者，心之体也。思虑者，心之用也。灵而应，明而照，通乎万变而不汨，夫然后能尽心之神，明照而无遗，灵应而无方。^③

“心”为本体，有体有用。知觉为心之体，思虑为心之用。发挥心的虚灵妙用，则万物通明，毕照无遗。

心作为虚明的本体，本来是万物毕照，灵妙自明的，由于被外物所蔽障，而使心体不明，神明昏暗，故要通过学使其本然之觉复明。湛若水说：

① 《甘泉文集》卷三《雍语》。

② 《甘泉文集》卷三《雍语》。

③ 《甘泉文集》卷一《樵语》。

学其觉也，觉其心之神明也。神明之昏，习心蔽之耳。及其惑于简策，警于人言，本然之觉，如寐者之唤寤而神全焉，知斯至矣。^①

所谓“本然之觉”，即先天之觉。湛若水把心作为本体，一切都由心产生和存在于心之中，心是无所不知、无所不觉的，所以说“本然之觉”，这觉是“觉其心之神明也”，由此可见，他是把知识视为先天具有的。但他也承认从后天学习、思虑也可以获得知识。故他把知识的获得分为内和外两种，即涵养和问学两种。他说：

涵养而知者，明睿也；问学而知者，穷索也。明睿之知，神在内也；穷索之知，明在外也。明睿者德性，德性则可以入圣矣。穷索者思虑，思虑则可以入贤矣。^②

就是说，获得知识的途径、方法有两种，即“涵养”和“问学”，亦即“内”和“外”两种。涵养的内的方法可以入圣，问学的外的方法也可以入贤。湛若水的求知论，显然是重内轻外的。

湛若水十分赞同程颐的“涵养须用敬，进学则在致知”的思想，并作出了自己的新的解释。在他的诠释中，阐发了涵养进学合而为一，涵养致知一时并在的“知行合一”论。他说：

内外合一谓之至道，知行合一谓之至学。^③

涵养须用敬，进学则在致知，如车两轮。夫车两轮，同一车也，行则俱行，岂容有二？而谓有二者，非知程学者也。鄙见以为如人行路，足目一时俱到，涵养进学，岂容有二？自一念之微，以至于事为讲习之际，涵养致知，一时并在，乃为善

① 《甘泉文集》卷三《雍语》。

② 《甘泉文集》卷二《新论》。

③ 《甘泉文集》卷十《问疑录》。

学也。故程子曰：“学在知所有，养所有。”宜更玩之。^①

湛若水的“知行合一”论，与王守仁的“知行合一”论并不相同。湛若水是宗程、朱的“涵养须用敬，进学则在致知一”和“知行常相须，如目无足不行，足无目不见”^②的思想，而提出知行并在、知行交进的“知行合一”论；王守仁则是反对程、朱的“知先后”论，而提出“销行以归知，终始于知”^③的“知行合一”论。

湛若水的“知行合一”论，旨在说明“知行并进”，“知行不离”。他说：

夫学不过知行，知行不可离，又不可混。《说命》曰：“学于古训而后有获，知之非艰，行之惟艰。”《中庸》必先学问思辨而后笃行。《论语》先博文而后约礼。《孟子》知性而后养性，始条理者知之事，终条理者圣之事。程子知所有而养所有，先识仁而以诚敬存之。若仆之愚见，则于圣贤常格内寻下手，庶有自得处。乃上文所谓温故知新，前书所谓随处体认天理而涵养之。若然，则知行并进矣。^④

湛若水所讲的“知行合一”的含义，是说“知行交进”，“知行并进”，“知行不可离，又不可混”，“涵养致知，一时并在”，不是“知行同一”，“以知代行”，“销行归知”。因此，他把王守仁的“知行合一”视为“知行同一”，并加以批评：

阳明“知即行，行即知”，不能无病。至于“知者行之始，行者知之成”，其说即近也。大抵知行终始，是一理一功夫，

① 《甘泉文集》卷七《答太常博士陈惟浚》。

② 《朱子语类》卷九。

③ 王夫之：《尚书引义》卷三。

④ 《甘泉文集》卷七《答顾箬溪愈宪》。

如点一烛相似，知则初燃也。^①

如此说来，知行作为认识、求知的统一过程的两个方面，彼此不分离，不相混同，相互共进的思想是对的。

湛若水由“涵养致知，岂容有二”，“涵养致知，一时并在”的“知行合一”论出发，进一步对“格物”与“致知”的关系作出了说明。

为了明白湛若水的“致知”之义，就要明白他的“格物”见解。他说：

鄙见以为格者，至也。“格于文祖”，“有苗格”之格。物者，天理也。即“言有物”，“舜明于庶物”之物，即道也。格即造詣之义。格物者即造道也。知行并造，博学、审问、慎思、明辨、笃行，皆所以造道也。读书、亲师友、酬应，随时随处，皆随体认天理而涵养之，无非造道之功，意、身、心一齐俱造，皆一段功夫，更无二事。下文诚、正、修功夫，皆于格物上用了，其家、国、天下，皆即此扩充，不是二段，此即所谓止至善。故愚尝谓止至善则明德、亲民皆了者，此也。如是方可谓之知至。若夫今之求于见闻之末，谓之知至，可乎？知至，即孔子所谓闻道矣。故其下文以修身释格物，而此谓知之至，可征也。故吾辈终日终身，只是格物一事耳。孟子深造以道，即格物之谓也。自得之，即知至之谓也。居安、资源、逢源，即修、齐、治、平之谓也。^②

湛若水将“格物”训为“造道”，“造道”要“知行并造”，要随时随处体认天理而涵养之，这体认涵养功夫，就是造道之功。这造道之功，要于意、身、心一齐俱造。湛若水的“格物”，既有认识天理的认识论意义，又有修养身心的涵养功夫，而后者则是主要方面。湛若水在进一步解释他的“格物”为“造道”之义时，却把程、朱的“格物”为

^① 《甘泉文集》卷二十三《天关语通录》。

^② 《甘泉文集》卷七《答阳明》。

“即物穷理”之义，转换为涵养功夫了。他说：

程子曰：“格者，至也；物者，理也。至其理乃格物也。”故《大学古本》以修身说格物。今云格物者，事当于理之谓也。不若云随处体认天理之尽也。体认兼知行也。当于理是格物后事，故曰物格而后知至。云敬而后当于理，敬是格物功夫也。^①

絜矩也者，何也？格物也。矩也者，物也。矩在乎心，而絜之乎人也。^②

格物即是随处体认天理，格物不是穷究事物之理，而是修身即格物，絜矩即格物，敬是格物功夫，如此说来，格物则是涵养身心的一种修养功夫了。

心与物为一体，心体广大，物不能外于心，故格物不在外物，而在正心诚意。湛若水说：

格物之意，以物为心意之所着。兄（指王守仁）意只恐人舍心求之于外，故有是说。不肖则以为，人心与天地万物为体，心体物而不遗，认得心体广大，则物不能外矣，故格物非在外也。格之致之，心又非在外也。于物若以为心意之着见，恐不免有外物之疾。^③

满腔于是心，正心、诚意、致知，通乎百体，方是格物。不然，犹有我也。^④

心为万物之本体，心体万物而不遗，心作为广大无限的本体，是内外无所不含的，万物在心，而不在外，故正心、修身，就是格物。

① 《甘泉文集》卷七《答聂文蔚侍御》。

② 《甘泉文集》卷二十二《约言》。

③ 《甘泉文集》卷七《与阳明》。

④ 《甘泉文集》卷二十三《天关语通录》。

王守仁把“格”训为“正”，把“物”训为“念头”，把“格物”训为“正念头”。对此，湛若水认为这是以物为心意所着，是怕人们舍心求外，而有这种说法，结果使心为有外，这是不可之论。湛若水批评说：

兄之格物之说，有不敢信者四：自古圣贤之学，皆以天理为头脑，以知行为功夫。兄之训格为正，训物为念头之发，则下文诚意之意，即念头之发也。正心之正，即格也。于文义不亦重复矣乎，其不可一也。又于上文知止能得为无承，于古本下节以修身说格致为无取，其不可二也。兄之格物，训云正念头也，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，而不知其所谓正者，乃邪而不自知也。其所自谓圣，乃流于禽兽也，夷、惠、伊尹，孟子亦以为圣矣，而流于隘与不恭，而异于孔子者，以其无讲学之功，无始终条理之实，无智巧之妙也。则吾兄之训徒正念头，其不可者三也。……若如兄之说，徒正念头，则孔子止曰德之不修可矣；而又曰学之不讲，何耶？止曰默而识之可矣；而曰学而不厌，何耶？又曰信而好古敏求者，何耶？子思止曰尊德性可矣，而又曰道问学者，何耶？所讲所好所求者何耶？其不可者四也。^①

在湛若水看来，“格物”为“至理”，体认天理，王守仁的“格物”为“正心”之论，是与孔子、子思、孟子之论相悖，故他于此“不敢信”，而断定为“四不可”。

湛若水认为，王守仁的“格物”论，亦有其正确合理之处，他指出有五点可取之处，“可采者五”。他说：

若仆之鄙说，似有可采者五：训格物为至其理，始虽自

^① 《甘泉文集》卷七《答阳明王都宪论格物书》。

得，然稽之程子之书，为先得同然，一也。考之章首止至善，即此也。上文知止能得，为知行并进，至理功夫，二也。考之古本，下欠以修身申格致，为于学者极有力，三也。《大学》曰：“致知在格物。”程子则曰：“致知在所养，养知在寡欲。”以涵养寡欲训格物，正合古本以修身申格物之旨为无疑，四也。以格物兼知行，其于自古圣训学问、思辨、笃行也，精一也，博约也，学古、好古、信古也，修德讲学也，然识学不厌也，尊德性道问学也，始终条理也，知言养气也，千圣千贤之教为不谬，五也。^①

其实王守仁和湛若水的“格物”论，并没有本质区别，不过是大同小异而已。他们都是重内轻外、偏重内心修养功夫的。王守仁训“格物”为正念头，湛若水解“格物”为涵养寡欲，都是偏重内心修养的功能作用，这是大同者。不过王守仁主张不学而能的良能，故只需正念头；湛若水主张须学而能的学能，故需要涵养寡欲，这是小异者。究其本质，他们二人都以人心为宇宙本原，人具有先天的认识能力；故二人相交甚好。湛若水说：“某平生与阳明公同志，他年当与同作一传矣。”^②足见二人之同。

湛若水认为，王守仁的“良知良能”说，过于强调先天之知能，而忽略后天的学虑之知能，故能贻误学子。他承认有良知良能，但也需要加以扩充，使之达于天下。他在《韶州明经馆讲章》中说：

吾友阳明先生论学，亦只以此良知作一个题目，欲人易知易能，亦是喫紧为人的盛心。但学者超脱的固有，间亦多有不知孟子本意全在达字上，连其师之意亦昧了，即作一场容易见成的道理看去，便以常知常觉灵灵明明为良知，不待学与虑，不消得读书学问，路上三尺童子皆能之，岂不误了。故吾常推与阳明一体相关之义，每每与说破，则阳明之说便好了。此章

① 《甘泉文集》卷七《答阳明王都宪论格物书》。

② 《甘泉文集》卷七《答王汝中兵曹》。

言天下之事皆待学而能，待虑而知，惟有一个不学而能不虑而知者，乃为良知良能。何以谓之良？乃天然自有之知能，不用丝毫人力，皆出于天者也。其待学而知待虑而能者，由于人者也。何以谓之良知良能？只看他孩提之童与其长，无不知有爱亲敬兄者，便是其良知良能处。这个爱亲敬兄之良心似小，而系于仁义之盛德甚大。……爱亲敬兄，此知此能，岂便为仁义，亦在乎逢之天下而已矣。必学问思辨以开其知，笃行以恒其知，知行并进，涵养以扩充之，由一念良知良能之爱敬，以达于无所不爱敬。爱其亲以及人之亲，而天下无不爱之亲，则念念皆仁，仁之量可充满，而仁覆乎天下矣。敬其兄以及人之兄，而天下无不敬之兄，则念念皆义，义之量可充满，而义覆乎天下矣。此则敬爱之极功，仁义之全体，而穷理尽性之事，皆达之之功也。不能达之，则爱敬之体微，仁义之机塞，其为不仁不义者多矣。又安得为良知良能？古之人以天下无性外之物，故老老、长长、幼幼与及人之老、及人之长、及人之幼，皆作己性分内事，故良知良能必达之天下，而后为仁也。若以良知良能为成性，达之为无功，则天下如何有不孝不悌不慈之人乎？……夫人之初生，莫不有一念之良知良能，达之则为仁为义，不能达之，则为不仁不义。……此其系于人道之大与！^①

湛若水认为，人有良知良能的存在，但要使良知良能达之于天下，则需要扩充，扩充的方法则为“涵养”。人人都通过学问思辨以开其知，笃行以恒其知，涵养以扩充其良知良能，使知行并进，达之天下，就使天下人都能做到仁义孝慈了。不能把良知良能视为成性，而“达之为无功”。湛若水主张扩充良知良能，王守仁“以良知良能为成性”，这是他们的不同之处。

由于湛若水承认人的“学问、思辨、笃行，皆是涵养扩充功夫”，即承认后天学习扩充知识的作用，故王守仁认为他是求于外，

^① 《甘泉文集》卷二十《韶州明经馆讲章》。

而不守其心。对此，湛若水回答道：

陈世杰书，报吾兄疑仆“随处体认天理”之说为求于外，若然，不几于义外之说乎？求，即无内外也。吾之所谓随处云者，随心随意随身随国随天下，盖随其所寂所感时耳。一耳。寂则廓然而大公，感则物来顺应。所寂所感不同，而皆不离于吾心中正之本体。本体即实体也，天理也，至善也，物也，而谓求之外，可乎？致知云者，盖知此实体也，天理也，至善也，物也，乃吾之良知良能也，不假外求也。但人为气习所蔽，故生而蒙，长而不学则愚，故学问、思辨、笃行诸训，所以破其愚，去其蔽，警发其良知良能者耳，非有加也，故无所用其丝毫人力也。如人之梦寐，人能唤之醒耳，非有外与之醒也。故格物则无事矣，《大学》之事毕矣。若徒守其心，而无学问、思辨、笃行之功，则恐无所警发，虽似正实邪。下则为老、佛、杨、墨，上则为夷、惠、伊尹，是也。何者？昔曾参芸瓜，误断其根，父建大杖击之，死而复甦。曾子以为无所逃于父为正矣。孔子乃曰：“小杖受，大杖逃。”乃天理矣。一事出入之间，天人判焉，其可不讲学乎？诘之者则曰：“孔子又何所学，心焉耳矣。”殊不知孔子至圣也，天理之极致也，仁熟义精也，然必七十乃从心所欲不逾矩。人不学则老死于愚耳矣。^①

湛若水承认良知良能的存在，人心作为中正之本体，即实体，是自存天理的至善的本体。人的致知、求知，就是要认识这个本体，就其本来来说，“吾之良知良能”是“不假外求”的。“但人为气习所蔽，故生而蒙，长而不学则愚”，所以需要“学问、思辨、笃行”，“以破其愚，去其蔽”，从而使良知良能得到“警发”，“唤醒”，以恢复心之神明至善的本体，这种学问是“非有加也”，也“无所用其丝毫人力也”。湛若水的这种学问、求知，是“无内外”之分的，即内外都

^① 《甘泉文集》卷七《答阳明王都宪论格物书》。

要下功夫的。因此，当王守仁说他是“求于外”时，他才说出这一大段话，加以申辩，而说明他的“求”，是“无内外也”。当王守仁说他的“随处体认天理为求之于外”时，他又辩论道：

阳明与吾看心不同。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。^①

王守仁所说的“心”是指体内的方寸之心，湛若水所说的“心”是指体万物而不遗的实体之心。王守仁主内，湛若水则是无内外之分，故王守仁说湛若水的随处体认天理是求之于外。

在王守仁看来，湛若水的这种求之于外的思想是“支离”的方法。对此，湛若水回答道：

夫所谓支离者，二之之谓也。非徒逐外而忘内谓之支离，是内而非外者，亦谓之支离，过犹不及耳。必体用一原，显微无间，一以贯之，乃可免此。^②

湛若水指出，所谓“支离”是将“内”与“外”分为二，逐外忘内是支离，同样是内非外亦是支离，只有体用一原，显微无间，一以贯之，才不是支离。如此说来，王守仁的是内非外则是支离了，只有他的“无内外”，才不是支离者。

湛若水针对当时理学家的重心轻事、是内非外之弊，而提倡内外、本末、心事合一论。他说：

自后世儒者皆坐支离之弊，分内外、本末、心事为两途，便是支而离之。故有是内非外，重心略事之病。犹多不悟，反以为立本。千百年来，道学不明，坐此之故。自今谓学子合下

^① 《甘泉文集》卷七《答杨少默》。

^② 《甘泉文集》卷七《答阳明》。

便要内外、本末、心事合一，乃是孔孟正脉。何者？理无内外、本末、心事之间也。^①

今夫求心者，偏于静不求于动，不习于事，譬诸系马于肆，而求其良，不可得也。^②

湛若水反对重内轻外，重本遗末，重心略事，而主张内外、本末、心事、动静合一皆求，教人们不要略于事，而要习于事，这才是圣学正脉。他认为：“一部《论语》，皆教人在事上求。”^③人不仅要习于事，而且要学以致用，一切有用之学都是性分内之事，都要涵养成就，以备将来为世所用。他说：

吾儒学要有用，自综理家务，至于兵农钱谷水利马政之类，无一不是性分内事，皆有至理，处处皆是格物功夫。以此涵养成就，他日用世，凿凿可行。^④

湛若水为学注重有用、用世，这种“实学”与空疏的“虚学”相比，是合理的。

从这种实用之学出发，他认为“道”在人伦日用之中皆有之，不是悬空于人伦日用事物之上的。他说：

道也者，中正之理也，其情发于人伦日用，不失其中正焉，则道矣。故中正而天下之理得矣。天下之理得，而位育在其中矣。^⑤

“道”为中正之理，存在于人伦日用的事物之中，处中正则为道而得

① 《甘泉文集》卷六《大科训规》。

② 《甘泉文集》卷一《樵语》。

③ 《甘泉文集》卷四《知新后语》。

④ 《甘泉文集》卷六《大科训规》。

⑤ 《甘泉文集》卷七《复郑启范进士》。

理。故求道不能于物外求之，而要“于物物求之”。所以湛若水说：

或问道。曰：“于物物而求之。”他日，有问道。曰：“合物物而求之。”问人惑。曰：“于物物而求之，其小者也。合物物而求之，其大者也。”他日，又有问者，则告之曰：“于物物之中，合物物之中而求之。夫中也者，道也。知小而不知大者，不足以语全，知大而不知小者，不足以语分，知小大而不知中，可与语器，不可以语道。夫知小大道器之为一体，则几矣。”^①

湛若水把“道”解释为“中”，“中正之理”。“于物物而求之”，是以分析的方法求事物之理；“合物物而求之”，是以归纳的方法求事物之理，这种求理的方法简直是科学而辩证的方法了。只是，他把这种科学的方法局限于心性修养之“道”了。

王守仁主张“致良知”，湛若水主张“体认天理”，这是在修养、求知方法上的不同，但其思想本质则无大异，都是强调自我反省、自我体验。故二人初虽有过论争，但最终自我调和，言归于好。王守仁致书湛若水说：

随处体认天理，是真实不诳语，鄙说初亦如是，及根究老兄命意发端，却似有毫厘未协，然亦终当殊途同归也。^②

湛若水亦说：

无所安排之谓良，不由于人之谓天。故知之良者，天理也。孟氏所谓爱敬之心也。知良知之为天理，则焉往而不体？故天体物而不遗，理体天而不二。故良知必用天理，天理莫非良知。不相用不足以为知。夫良知必用天理，则无空知。天理

^① 《甘泉文集》卷一《樵语》。

^② 《王文成公全书》卷四《答甘泉》。

莫非良知，则无外求。不空知而外求，故曰：人之心也，天之理也，先觉觉后觉之斯道也，尽之矣。^①

王守仁以为湛若水的“随处体认天理，是真实不诳语”，与他的“致良知”说无异，“鄙说初亦如是”，细究起来二者只“有毫厘未协”，但是最终却是“殊途同归也”。湛若水以为王守仁的“致良知”说，与他的“随处体认天理”论“不二”，因为“良知必用天理，天理莫非良知”，“知之良者，天理也”，“人之心也，天之理也”，所以用先天的良知体认天理，即为“致良知”。湛若水经过一番解释，表明他要与王守仁的学说融合。

湛若水在为王守仁撰写的墓志铭中，则说明他们的学说都是“圣贤宗旨也”。他说：

阳明公初主格物之说，后主良知之说，甘泉子一主随处体认天理之说，然皆圣贤宗旨也。而人或舍其精义，各滞执于语言，盖失之矣。故甘泉子尝为之语曰：“良知必用天理，天理莫非良知”，以言其交用则同也。^②

湛若水的“体认天理”与王守仁的“致良知”，由于受宋代理学影响不同，汲取角度不同，而有所差异。王守仁偏重于心、注重于内，扩大方寸之心的功能作用；湛若水则将心事、内外、本末合一，而有调和朱、陆之意，故王、湛二人为学求知、心性修养方法，侧重点上有所不同，但其思想本质和实践目的却没有根本的区别。

^① 《甘泉文集》卷十七《赠掌教钱君之姑苏序》。

^② 《甘泉文集》卷三十一《阳明先生王公墓志铭》。

第十章 王守仁的心学思想(上)

第一节 生平事迹和心学形成

王守仁，字伯安，学者称为“阳明先生”，浙江余姚人。生于公元1472年(明宪宗成化八年)，卒于公元1529年(明世宗嘉靖七年)。

王守仁的父亲王华于公元1481年(明宪宗成化十七年)中状元，仕至南京吏部尚书。据王守仁《年谱》记载：他五岁时，有一天突然能背诵其祖父读过的书，这是“闻祖读时已然记矣”。十一岁时，随父至北京，“尝问塾师曰：何为第一等事？”塾师回答道：“惟读书登第耳。”他却认为：“登第恐未为第一等事，或读圣贤书耳。”十五岁时，他“出游居庸三关”，纵观塞外，经月始返，“悉闻备御策”，“慨然有经略四方之志”。后来，他留情武事，精究兵法。少年时代的王守仁，便有“安邦定国”之志。

公元1489年(明孝宗弘治二年)，王守仁以夫人诸氏归余姚，舟过广信，从娄谅问学。娄谅为吴与弼的弟子，谓圣人可学而至，遂深契之。公元1492年(明孝宗弘治五年)，中浙江乡试举人。公元1499年(明孝宗弘治十二年)，中进士，观政工部，以星变下诏求言，疏陈边务。次年，授刑部云南清吏司主事。公元1502年(明孝宗弘治十五年)，请告归越，筑室阳明洞中，行导引术。久之，悟为非道。公元1504年(明孝宗弘治十七年)，改兵部武选清吏司主事。次年，始授徒学者先立必为圣人之志。时湛若水为翰林院庶吉士，王守仁与湛若水一见定交，甚为相得，共以倡明圣学为事。公元1506年(明武宗正德元年)，刘瑾以阉宦窃柄，南京科道戴铣、

薄彦徽等，以谏忤旨，逮系诏狱，王守仁抗疏救之，下诏狱，廷杖四十，谪贵州龙场驿丞。刘瑾遣人继而加害，王守仁投水脱去。次年，得至龙场。

公元1510年(明武宗正德五年)，刘瑾被诛，王守仁改知庐陵县。历史部主事、员外郎、郎中，升南京太仆寺少卿、鸿胪寺卿。公元1516年(明武宗正德十一年)，虔闽不靖，“谢志山据横水、左溪、桶冈，池仲容据浈头，皆称王，与大庾陈曰能、乐昌高快焉、柳州龚福全等攻剽府县。而福建大帽山贼詹师富又起”^①。兵部尚书王琼特举王守仁以左佥都御史巡抚南赣、汀、漳等处。未几，遂平横水、桶冈、大帽、浈头诸寇。公元1519年(明武宗正德十四年)，王守仁奉敕戡处福建叛军。至丰城，闻宸濠谋反，遂返吉安，起兵讨之。宸濠方围安庆，王守仁破南昌，宸濠返兵自救，遇于樵舍，三战，俘濠。武宗率师亲征，群小张忠、许泰欲纵濠鄱湖，待武宗接战而后奏凯。王守仁不听，乘夜过玉山，集浙工三司，以濠付太监张永。张永者，为武宗亲信，群小之所惮也。因命王守仁兼江西巡抚。公元1521年(明武宗正德十六年)，升南京兵部尚书，封新建伯。公元1522年(明世宗嘉靖元年)，丁父忧，回籍。公元1527年(明世宗嘉靖六年)，以原官兼左都御史，起征思、田。思、田平，以归师袭八寨、断藤峡，破之。此时，王守仁因病请告。至南安，病卒，年五十七岁。

王守仁一生为了维护明朝封建统治，长期东征西讨，屡建功劳。他的政治军事活动与他的学术思想形成有密切的关系。他看到当时的政治动荡、经济衰落、道德沦丧的状况。他认为，政治动荡、经济衰落是由于道德沦丧所致；道德沦丧是由于学术不明所致；学术不明是由于朱学流弊所致。因此，他要“倡明圣学”，“正人心，息邪说”，“而后天下可得而治”。于是他便从攻讦朱学开始，另辟蹊径，以寻求思想统治的出路。他在领兵打仗的过程中，还研究学问、体悟明道、寻找适合封建统治的思想武器。

王守仁在探求学术思想的过程中，走着漫长曲折的路程，思想

^① 《明史》卷一九五《王守仁传》。

经历了多次的变化。

王守仁早年曾信奉朱熹的理学，由于他认为朱熹的格物说做圣贤不得，而转向陆九渊的心学，直接受陈献章的思想影响。他说：

众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用。我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物，如今安得这等大的力量，因指亭前竹子令去格，看钱子早夜去穷格竹子的道理。竭其精神，至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去穷格，早夜不得其理。到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思，乃知天下之物，本无可格者，其格物之功，只在身心上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。^①

王守仁按朱熹的格物穷理说去做，结果不得其理，而对朱学产生了怀疑，肯定如此去做是走不通的，是做不了圣贤的。那么怎样才能做圣贤呢？王守仁说他“在夷中三年，颇见得此意思”，这意思是体悟到天下之物，本无可格者，格物之功，只在身心上做，便可以做圣贤了。所谓“在夷中三年”，是说王守仁在明正德初年，被贬谪贵州龙场的三年。在这三年中，他“大悟格物致知之旨”，悟出了做圣贤之功，“只在身心上做”，从而产生了心学思想，这便是他的“龙场悟道”。

据钱德洪在王守仁《年谱》对“龙场悟道”的记载：

正德三年，在贵阳。先生始悟格物致知。龙场在贵州西北万山丛棘中，蛇虺魍魎，蛊毒瘴疠；与居夷人，鸩舌难语，可通语者，皆中土亡命。旧无居，始教之范土架木以居。时瑾（刘瑾）憾未已，（先生）自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化。乃为石墩自誓曰：“吾惟俟命而已！”日夜端居澄默，

^① 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

以求静一。久之，胸中洒洒，而从者皆病。自析薪取水作糜饲之，又恐其怀抑郁，则与歌诗；又不悦，复调越曲，杂以诙笑，始能忘其为疾病、夷狄患难也。因念圣人处此更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记《五经》之言，证之莫不吻合。因著《五经臆说》。

及其摈斥流离于万里绝域、荒烟深菁、猩鼯豺虎之区，形影子立，朝夕惴惴，既无一可骋者，而且疾病之与居，瘴疠之与亲。情迫于中，忘之有不能；势限于外，去之有不可。辗转烦替。以需动忍之益。盖吾之一身已非吾有，而又何有于吾身之外？至是而后，如大梦之醒，强者柔，浮者实，凡平日所挟以自快者，不惟不可以常恃，而实足以增吾之机械，盗吾之聪明。其块然而生，块然而死，与吾独存而未始加损者，则固有之良知也。

王守仁在身处困境中，乃念念不忘求知圣人之道，求做圣人之功。在这种“身处逆境”、“情迫于中”、“势限于外”的情况下，只有求助于自己的主观精神、求生本能，不靠外物、外力了。“因念圣人处此更有何道？”故忽然大彻大悟，“忽中夜大悟格物致知之旨”，“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”。如此，便如“大梦之醒”，真正认识到一切都在吾心之中，“则固有之良知也”。“龙场悟道”，是王守仁学术思想的转变和心学思想的完成，即由此而建立了心学思想体系。

黄宗羲曾说王守仁思想有“三变”，我们认为，“龙场悟道”则为主要界标。黄宗羲说：

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，所操日熟，所得益化，时时知是非，时时无事无非，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。^①

于此可见，所谓“学凡三变”，以“龙场悟道”为界限，分为“前三变”和“后三变”两个时期。前三变是“泛滥于词章”、“遍读考亭之书”和“出入于佛、老”。后三变是“以默坐澄心为学的”、“专提‘致良知’三字”和“所操日熟，所得益化”。而这前、后三变，则以“居夷处困，动心忍性”，“忽悟格物致知之旨”，明白圣人之道，在“吾性自足，不假外求”，从此得其门，即以“龙场悟道”，而得圣人之道，入圣学之门为标志。自此以后，才一意以心为本原，建立了心学思想体系，并成为心学的集大成者。

王守仁的著作由他的门人编为《王文成公全书》，又称《阳明全书》。

第二节 “心外无理”论

王守仁作为心学的集大成者，把心学视为“圣人之学”。在他看来，千古圣贤相传之学，就是心学。由于世儒不识圣学之旨，而于外物求理，故陷于“支离”，只有陆九渊的心学，才得圣学真传。基于这种认识，王守仁在建立心学体系的过程中，从陆九渊的心学思想中吸取材料，并极力恭维陆九渊。他在明正德十五年作《象山文

^① 《明儒学案》卷十《姚江学案》。

集序》中说道：

圣人之学，心学也。尧、舜、禹之相授受曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”此心学之源也。中也者，道心之谓也；道心精一之谓仁，所谓中也。孔、孟之学，惟务求仁，盖精一之传也。……世儒之支离，外索于刑名器数之末，以求明其所谓物理者，而不知吾心即物理，初无假于外也。佛、老之空虚，遗弃其人伦事物之常，以求明其所谓吾心者，而不知物理即吾心，不可得而遗也。至宋，周、程二子，始复追寻孔、颜之宗，而有“无极而太极”，“定之以中正仁义而主静”之说，“动亦定，静亦定，无内外，无将迎”之论，庶几精一之旨矣。自是而后，有象山陆氏，虽其纯粹和平，若不逮于二子，而简易直截，真有以接孟子之传。其议论开辟，时有异者，乃其气质意见之殊，而要其学之必求诸心，则一而已。故吾尝断以陆氏之学，孟氏之学也。^①

王守仁的“吾心即物理”，求明物理“必求诸心”的心学思想是得自于陆九渊的。

王守仁发挥了陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的心学宇宙观，使之更加完整、系统、彻底，而建立了自己心学体系。

王守仁认为，朱熹的错误就在于“析心与理为二”，陆九渊的正确就在于“心即理也”的见解。因此，他极力赞同、发挥陆九渊的思想。他说：

夫万事万物之理不外于吾心，而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广以裨补增益之，是犹析心与理而为二也。^②

^① 《王文成公全书》卷七《象山文集序》。

^② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

这是批评朱熹把“心”与“理”分为二，而求之于外以裨补增益心之不足，而不完全以“心”为自满自足的本体。

王守仁认为，“心”是宇宙万物的最高本体，而这本体是完美无缺、自满自足的，“心即理也”，一切都在心中，离开心这个本体，宇宙的一切都是不存在的。他说：

心即理也。天下有心外之事，心外之理乎？

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。^①

夫物理不外于吾心，外吾心以求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪？^②

“心即理”旨在证论，理根源于心，万万不能外吾心而求理。“心”作为虚灵不昧、自我完善的本体，有心发之于物，才有物之理，先有孝亲、忠君之心，才有孝、忠之理，理不能外于吾心，故不能认为心外有理。心外化表现在物上则为理。无心则无理。王守仁说：

又问心即理之说，程子云：“在物为理”，如何谓心即理？先生(王守仁)曰：在物为理，在字上当添一心字。此心在物则为理。^③

夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪，抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？……以

① 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

③ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

是例之，万事万物之理，莫不皆然。^①

王守仁由“心即理也”，推论出万事万物之理都在“自己心上”。因为“心”“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。”^②所以“心”为“理”和万事万物的本体，抓住心、立本心，则万理皆得了。

王守仁由“心即理也”，不仅推论出“心”为万事万物的产生者，而且推论出“心”为万事万物的主宰者。他说：

人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天，言心，则天地万物皆举之矣。^③

就是说，人是天地万物之心，心是天地万物的主宰者。这个“心”，就是人的主观意识。王守仁称之为“良知”、“灵明”。心作为宇宙万物的最高本体，则在万物之上，宇宙万物作为心的产生者，则在吾心之中。据此，王守仁认为，心能创造一切、主宰一切，当然“心外无理”、“心外无物”、“心外无事”了。

王守仁夸大了心的作用，否定了客观世界的存在；以主体吞并了客体，以主观意识消融了客观世界；客观外物则是主观意识的外化、显现，即外物由吾心产生、主宰。王守仁对此作了反复说明、论证。他说：

人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。^④

你只在感应之几上看，岂但禽兽草木？虽天地也与我同体

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

② 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

③ 《王文成公全书》卷六《答季明德》。

④ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

的；鬼神也与我同体的。……你看这天地中间，甚么是天地的
心？对曰：尝闻人是天地的心。曰：人又有甚么叫做心？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，便是天地鬼神的主宰。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。^①

先生游南镇，一友指严中花树问曰：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；便知此花不在你的以外。^②

王守仁的这几段话，旨在论证“吾心”“与天地万物原是一体”的，在
这个一体之中，“心”是根源者、产生者、主宰者，没有吾心，便没
有天地万物的产生和存在。“吾心”亦就是“良知”、“灵明”。天地万
物都是人心、良知、灵明的发见、表现，故天地万物都依赖于人心
而存在，都存在于人心之中。世界万物都在吾心中统一，都为吾心
所包容。王守仁明确断定：“心外无物，心外无事，心外无理，心
外无义，心外无善。”^③这是典型的主观唯心主义唯我论。

王守仁认为，心不仅是天地万物的本原、主宰，而且是天地万
物运动变化的动力、根源。他说：

天地气机，元无一息之停，然有个主宰。故不先不后，不
急不缓，虽千变万化，而主宰常定。^④

天下之事，虽千变万化，而皆不出于此心之一理。^⑤ 人人

① 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

② 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

③ 《王文成公全书》卷四《与王纯甫》。

④ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

⑤ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

自有定盘针，万化根源总在心。^①

“吾心”是天地万物本体、本原，天地万物的运动变化，都由吾心主使、支配，故万化根源总在心。天地万物虽然有千变万化，但归根结底都不出于此心之一理。万物之所以在千变万化中，变而不乱，恒常不已，不可穷竭，就在于吾心之理的存在。据此，王守仁把“理”训为“心之条理”。他说：

理也者，心之条理也。是理也，发之于亲则为孝，发之于君则为忠，发之于朋友则为信。千变万化，至不可穷竭，而莫非发于吾之一心。^②

天地万物的千变万化，运动不已，都是发之于吾之一心。“理”为“心之条理”，故变而有序、变而不乱。

心为天地万物的本原、主宰，运动变化的动力、根源，那么心是怎样产生天地万物、推动天地万物的呢？王守仁说：

身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物；意在于视、听、言、动，即视、听、言、动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。^③

意之所用，必有其物，物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物；意用于治民，即治民为一物；意用于读书，即读书为一物；意用于听讼，即听讼为一物。凡意之所用，无有无物者，有是意即有是物，无是意即无是物矣，物非意之用乎？^④

① 《王文成公全书》卷二十《咏良知四首示诸生》。

② 《王文成公全书》卷八《书诸阳卷》。

③ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

④ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

心之所发便是意，意之所在便是物，心所发之意在什么之上，则什么便是一物，没有此心所发之意，便没有此物。有是意即有是物，无是意即无是物。物不是客观存在的事物，而是由吾心之意念的产物。这是一种主观意识与客观事物完全颠倒了的主观唯心主义的宇宙观。

王守仁之所以如此强调主体意识、主观精神的决定作用，旨在反对朱熹的理学思想的束缚作用，在当时有求得个性解放的意义，并对发挥人的主观能动性有好处。

第三节 “知行合一”论

王守仁在“心外无理”、“心外无物”、“心外无事”的心学宇宙观的基础上，建立了“知行合一”的知行观，而“知行合一”的认识论则是他心学思想体系的一个核心内容。

王守仁在“龙场悟道”后，就极力提倡“知行合一”论。他的“知行合一”论，是针对程、朱的“知先后”论而提出的。在王守仁看来，程、朱的“知先后”论所造成的流弊是：知行脱节，言行不一，夸大其谈，言而不行。因此，他要以“知行合一”论去纠正“知先后”论的这些流弊。他要以此来端正人们的思想动机，使人们躬行践履封建道德。

知行分合问题，是中国历代哲学家所极为重视的一个重要认识论问题，各代哲学家都作了艰苦的探索，在探索中提出了知先后、知后行先，知轻行重、知重行轻等不同说法，这些说法虽然各有所据，但是却有把“知”和“行”分离之嫌，有把“知”和“行”“立一划然之秩序”之疑，而不能正确地解决“知”和“行”的关系问题。因此，到了明代许多思想家则明确提出了“知行合一”论，并作出了论证。到了王守仁那里，则使“知行合一”论，进一步具体化、理论化、完整化。

明代理学家谢复(公元1441—1505年)，是吴与弼的弟子，从吴与弼学习三年而后返，从事于践履。他平生为学，“身体力行，

务求自得。居家孝友，丧祭婚冠，悉遵古礼。或问学，曰：‘知行并进，否则落记诵诂训矣。’^①据《明儒学案》记载：谢复则明确提出“知行合一”的命题：

叶畏齐问：“知？”曰：“行。”陈寒谷问：“行？”曰：“知。”未达。曰：“知至至之，知终终之，非行乎？未之能行，惟恐有闻，非知乎？知行合一，学之要也。”^②

谢复明确提出“知行合一”是为学之要。这是针对当时的“记诵诂训”之学的知行脱节的流弊而提出的。他认为，学者为学，既要“务求自得”，又要“身体力行”，不能光记诵词章，而不务躬行践履，因此要做到“知行并进”，“知行合一”。这种思想，就知和行相依并进来说，是合理的。如果把知和行说成是一回事，则是错误的。

我们在前一章已经讲过，王守仁的好朋友湛若水在把“格物”训为“兼知行”，“为知行并进”时，阐发了“知行合一”论。于此可见，“知行合一”论是明代思想家所十分重视、经常议论的一个重要问题。

王守仁在中国认识论的发展史上，全面系统地论述了“知行合一”论。

王守仁的“知”是与生俱来的天赋“良知”；“行”是“心之一念发动处”、践履封建道德的躬行。从这个知行之意出发，他全面系统地论证了知行“合一并进”的“知行合一”论。据语录载：

（徐）爱曰：“如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能悌，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。不是著你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说‘如好好色，如恶恶臭。’”

① 《明史》卷二八二《谢复传》。

② 《明儒学案》卷二《崇仁学案二》。

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，虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶，亦只是不曾知臭。……某尝说，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。古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是。又有一种人茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话。若见得这个意时，即一言而足。今天却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行。我如今且去讲习讨论做知的功夫，待知得真了，方去做行的功夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。”^①

王守仁从不同角度反复论证了他的“知行合一”论，但在这一段话中，集中说明了他为什么要提出“知行合一”论和“知行合一”论的基本内容。下面我们对王守仁的“知行合一”论作些具体分析。王守仁的“知行合一”论，主要有如下几个基本思想：

第一，对症下药，因时而发。

王守仁所讲的“知”和“行”乃是包括人的认识和道德修养的一对范畴。他认为，由于朱熹把“心”与“理”分别为二，故导致了分“知”与“行”为二。于是便有“外心以求理”的知行分离论，为治此病，他要讲圣门的知行合一之教。所以说：

晦庵谓：“人之所以为学者，心与理而已。心虽主乎一身，而实管乎天下之理；理虽散在万事，而实不外乎一人之心”，

^① 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

是其一分一合之间，而未免已启学者心理为二之弊，此后世所以有专求本心遂遗物理之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不达之处。……外心以求理，此知行之所以二也；求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何疑乎！^①

在王守仁看来，朱熹的“即物而穷其理”是“析心与理而为二矣”，这种“外心以求理”是将“知”和“行”分为二相脱节，为了救此弊、治此病，他要“求理于吾心”，以此推行“圣门知行合一之教”。这是王守仁的“知行合一”论所要治的第一个病症。

与这个病症紧密相连的是，王守仁认为，由于把知和行分别为二，彼此脱节，而使当时的许多士大夫知而不行，言而不行，并以知而后行为由而终身不行，故养成懒惰思想，这大大有碍于躬行践履封建道德。因此，当徐爰说今人知孝不行孝、知悌不行悌时，王守仁就此阐发了“知行合一”论。王守仁同时指出，时人有两种错误倾向：一种是“懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是冥行妄作”；另一种是“茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摩影响”。不论是“冥行妄作”也好，还是“妄想不做”也好，都是“将知行分作两件事去做”，尤其是后者以“知先后”为借口而终身不行。针对这些弊病，他要“说个知行合一，正是对病的药”。因此，王守仁大讲其“知行合一”论，禁止将知行分作二的知行分离论的流行。据语录载：

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，然却未曾行，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。”^②

^① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

^② 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

推行“知行合一”，克倒不善的念头，以此来加强封建道德的践行。

第二，知行相合，本不可离。

王守仁认为，知包含着行，行包含着知，知即有行在，行即有知在，知行不能分离。“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。”知中有行，行中有知，即知即行，即行即知，彼此互含，本不可离。所以说：

知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，知行工夫，本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。真知即所以为行，不行不足谓之知。^①

就是说，知行本来是不可分离的一件事，“不可以分为两节事矣”。^②“知行不可分作两事。”^③知和行“是两个字说一个功夫”。^④这种知和行相互包含、相互依赖、不相分离的关系，就变成了知即行、行即知的“知行合一”关系了。

第三，知行并进，不分先后。

王守仁认为，知和行是彼此共进，不分先后的，即知即行，即行即知。知进一步，行同时进一步；行进一步，知亦同时进一步。知行不可“分作两件”。“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处便即是行了。”王守仁从“一念发动处便即是行”这个前提出发，具体论证了知行并进的“知行合一”论。他说：

夫人必有欲食之心，然后知食。欲食之心，即是意，即是行之始矣。食味之美恶，必待入口而后知，岂有不得入口而已

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

③ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

④ 《王文成公全书》卷六《答友人问》。

先知食味之美恶者邪？必有欲行之心，然后知路，欲行之心，即是意，即是行之始矣。路歧之险夷，必待身亲履历而后知，岂有不待身亲履历而已先知路歧之险夷者邪？^①

心之一念发动处便是意，即是行之始。如心欲食而知食，知食即是意，即是行之始，食物味道的好坏，入口便知，而不是不待入口而先知。同样，有行路之心而知路，行路之心即是意，则是行之始，路之险夷一行便知，而没有不亲身历行而先知险夷者。所以说即知即行，即行即知，知进一步，即行进一步，行进一步，即知进一步。王守仁认为，《大学》说的“如好好色，如恶恶臭”，就是说的知行合一的真知行。“见好色属知，好好色属行”，因为“见好色时，已自好了”，而“不是见了后，又立个心去好”，所以知和行是同时并进，不分先后的。同样，“恶恶臭”也是如此。王守仁在这里把人的思想感情等主观意念活动视为“行”，以此来说明知和行的合一性。

王守仁又进一步把学问思辨亦视为行，以说明“知行合一”并进。他说：

夫问思辨行，皆所以为学，未有学而不行者也。如言学孝则必服劳奉养，躬行孝道，然后谓之学，岂徒悬空口耳讲说，而遂可以谓之学孝乎？学射则必张弓挟矢，引满中的；学书则必伸纸执笔，操觚染翰；尽天下之学，无有不行而可以言学者，则学之始固已即是行矣。笃者，敦实笃厚之意；已行矣而敦笃其行，不息其功之谓尔。盖学之不能以无疑，则有问；问即学也，即行也。又不能无疑，则有思；思即学也，即行也。又不能无疑，则有辨；辨即学也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，问既谨矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行，非谓学问思辨之后而始措之于行也。是故以求能其事而言谓之学，以求解其惑而言谓之问，以求通其说而言谓之思，以求精

^① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

其察而言谓之辨，以求履其实而言谓之行。盖析其功而言则有五，合其事而言则一而已。此区区心理合一之体，知行并进之功，所以异于后世之说者，正在于是。^①

王守仁以“心理合一”论为基础，说明了知行合一、知行并进。他把《中庸》的“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之”的学问修养方法都说成是“行”，不仅“笃行”是“行”，而且“学问思辨”都是“行”。这就是说，“学即行”、“问即行”、“思即行”、“辨即行”，不是“学问思辨之后，而始措之于行也”，而是合五者为一也，“合其事而言则一而已”。因为有“心理合一之体”，故“知行合一”，而有“知行并进之功”。

第四，知行合一，恢复良知。

王守仁的“知行合一”论，是为了恢复良知。他认为，作为宇宙本体的吾心之良知是无所不知、无有不善的，知和行就是良知和良能的显现。知和行在其本体“良知”(心)中原是合一的，所以良知的自我认识是很容易的。所以他说：

或疑知行不合一，以“知之匪艰”二句为问。先生曰：“良知自知原是容易的，只是不能致那良知，便是‘知之匪艰，行之惟艰’。”^②

是非之心，人皆有之，即所谓良知也，孰无良知乎？但不能致之耳。《易》谓“知至至之”，“知至”者，知也；“至之”者，致知也，此知行之所以为一也。^③

“良知”本来是能自知，且无所不知，那么良知为什么还有所不知呢？王守仁断定，由于良知被外物所蔽、被物欲所诱，而使心体不明、良知不能自知。如果人能排除物欲对良知的蔽障，使良知自然

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

② 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

③ 《王文成公全书》卷五《与陆原静二》。

地显现出来，转化为行，就使知和行合一了。因此，知和行的目的、任务，就是排除私欲之隔阂，恢复良知之本体。

王守仁指出，人之所以知孝、悌，而不能行孝、悌，就在于“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”。知不是来源于行，而是先天良知，行不过是知的一种属性、本能，是心的良知的外露、表现。在心为本体的基础上，知行合一了。王守仁认为，吾心之良知即是天理、真知，它不假外求，不由外得。“求理于吾心”，便是“圣门知行合一之教”。知和行统一于“吾心”，所以是合一的。

知和行的关系，是良知和良能的关系，“若是知行本体，即是良知、良能”^①。“良知”是先天固有之知，“良能”是不待学的先天之能。良知和良能是合一的，故知和行是合一的。人的认识和修养，就是要使这个先验的本心之良知恢复其本然之体，为此要“致良知”。所以王守仁说：“知行合一之功，正所以致其本心之良知。”^②通过致良知，排除物欲之忧，使吾心本体存乎天理，不为私欲所蔽，这就是“知行合一之功”。

王守仁以他的“知行合一”论，要救时之弊，治时之病，这就是他所开的“对病的药”。因为在他看来，当时在“知先行后”论的影响下，使人的恶念发生，追求私欲，而使天理不明，天理不纯，封建伦理纲常不能维护，没人躬行。对于这个社会大病，他甚为恐慌。为了破除这个“心中贼”，他颠来倒去地讲“知行合一”论。他说：

士皆巧文博以饰诈，相规以伪，相轧以利，外冠裳而内禽兽，而犹或自以为从事于圣贤之学，如是而欲挽而复之三代。呜呼！其难哉！吾为此惧，揭知行合一之说，订致知格物之谬，思有以正人心、息邪说，以求明先圣之学，庶几君子闻大

① 《王文成公全书》卷八《书林司训卷》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

道之要，小人蒙至治之泽。^①

王守仁要以“知行合一”之药，治“知先后”之病，以此来收拾人心、道心，整顿、巩固封建伦理道德秩序，整治、挽救当时的社会政治危机。关于这一点，黄宗羲早就指出：

先生致之于事物，致字即是行字，以救空空穷理。只在知上讨个分晓之非，乃后之学者测度想像。^②

就是说，王守仁的“知行合一”论，是要人们去切实躬行封建伦理纲常。所以他说：“凡谓之行者，只是着实去做这件事。”^③这便是他的“知行合一”论的目的。

王守仁为了反对“知先后”论的知行脱节、言而不行的流弊，而大讲其“知行合一”论。这种“知行合一”论，在认识论上并没有解决知和行的真正关系，在理论上则是错误的。王夫之曾明确地指出：

若夫陆子静、杨慈湖、王伯安之为言也，吾知之矣。彼非谓知之可后也，其所谓知者非知，而行者非行也。知者非知，然而犹有其知也，亦惘然若有所见也。行者非行，则确乎其非行，而以其所知为行也。以知为行，则以不行为行，而人之伦、物之理，若或见之，不以身心尝试焉。^④

王夫之认识到，王守仁的所谓“知”，并不是一般意义上的“知”，而是“非知”；“行”，也不是一般意义上的“行”，而是“非行”。因为这种“知”不是主体意识对客体事物的反映，而是本心良知的自我发

① 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

② 《明儒学案》卷十《姚江学案》。

③ 《王文成公全书》卷六《答友人问》。

④ 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

现，所以是“非知”；“行”不是主体见之于客体的实践，所以是“非行”。王守仁的“知行合一”论是：知即行、行即知，即知即行、即行即知。这种“以知为行”的“知行合一”论，王夫之断定是“销行以归知”^①，“以不行为行”，结果取消了行在认识中的作用，排除了实践在认识中的地位。

王守仁的“知行合一”论，在思想总体上是错误的。但是，在他的具体论证中，却不乏合理的思想因素，对此我们不应忽视、抹杀。具体说来主要有如下几点合理的思想内容：

(一)提倡躬行践履，反对知而不行。王守仁大讲“知行合一”论的目的，是为了维护封建伦理纲常秩序，收拾人心。因此，他极力反对某些封建士大夫成天“只在知上讨分晓”，“故遂终身不行”。他认为，“未有知而不行者，知而不行，只是未知”，“不行不足谓之知”，“真知必在于行”。“知孝悌”就能“行孝悌”，只有“行孝悌”，“方可称他知孝知悌”。这些对于反对言行不一，知而不行，光说不做的病症，挖出懒惰的病根，提倡积极进取的精神是有好处的。

(二)知行互相包含，以知来指导行。“知是行的主意”，不以知指导的行，是“懵懵懂懂的任意去做”，这种行“也只是个冥行妄做”，必然迷失方向，茫然不知所措，而达不到行的目的。“行是知的功夫”，“行是知之成”，就是说，只有通过行，方可达到知的目的，离开行的知，就是“茫茫荡荡悬空去思索”，这种知“也只是个揣摩影响”，不是真正的知。王守仁强调要用知来指导行，以便“行得是”；用行来实现知，以便“知得真”。他说：

行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。若行而不能精察明觉，便是冥行，便是学而不思则罔，所以必须说个知。知而不能真切笃实，便是妄想，便是思而不学则殆，所以必须说个行。原来只是一个功夫。^②

^① 《尚书引义》卷三。

^② 《王文成公全书》卷六《答友人问》。

这种以知指导行，行中出真知的知行观是合理的。

(三)知行并进，行而致知。“知行功夫，本不可离。”“知行如何分得开?”王守仁强调知和行是相互联系、相互影响、相互渗透，彼此并行的。他说：

知之真切笃实处便是行，行之明觉精察处便是知。若知时，其心不能真切笃实，则其知便不能明觉精察，不是知之时只要明觉精察，更不要真切笃实也。行之时，其心不能明觉精察，则其行便不能真切笃实，不是行之时只要真切笃实，更不要明觉精察也。^①

知中包含着行，行中包含着知，知之真切笃实就是行，行是明觉精察就是知。知的特点是明觉精察，行之所以能够实现，在于知的明觉精察；行的特点是真切笃实，知之所以能够实现，在于行的真切笃实。因此说，“知”和“行”是“本不可离”的，彼此共进的。王守仁还举例证明说：“如知痛，必己自痛了方知痛；知寒，必己自寒了方知寒；知饥，必己自饥了方知饥。”“哑子吃苦瓜，与说不得。你要如此苦，还须你自吃。”^②他以人们日常生活中所共知的事实，论证了知行互含、共进、不可分离的道理，这倒有其光彩之处。

王守仁的“知行合一”论，虽然其思想前提是错误的，但在具体论证中，反对知行分离，强调知行互含、共进，知指导行，行中出真知等思想，则是合理的。

第四节 “格物致知”论

自从《大学》提出“格物致知”论后，“格物”与“致知”就成为中国古代哲学认识论和道德修养论中的一对重要而复杂的哲学范畴。它虽然在汉、唐时期沉寂了几百年，但在宋、明时期，则成为思想家

^① 《王文成公全书》卷六《答友人问》。

^② 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

们经常讨论的一个重要问题，各个思想家都对其作出了自己的解释，因而众说纷纭，内容丰富。

我们在前面已经说过，王守仁早年笃信朱熹的“格物”之说，而与钱友同论做圣贤要依朱熹的说法去“格天下之物”，于是便去“格亭前竹子”。钱友“格”了三天，“便致劳神成疾”，他“格”了七天，“亦以劳思致疾”，于是二人相叹如此“格物”是做不了“圣贤”的。后来，他在“龙场悟道”，“中夜大悟格物致知之旨”。从此，“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误矣”。他体悟到：人只要在“身心上做”，就可以做“圣人”；人人都从身心上下功夫，则人人皆可以为尧、舜，满街都是圣人了。

王守仁由笃信朱熹的“格物”说而走不通，因之而与朱熹的“格物”说决裂，并表示反对。王守仁说：

朱子所谓云者，在“即物而穷其理”也。即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也，是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理而为二矣。^①

先儒解格物为格天下物。天下之物，如何格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反过来诚得自家意？^②

在王守仁看来，朱熹的“格物致知”说，有如下几个方面的缺陷、错误：

第一，以吾心求理于事事物物之中，是“外心以求理”，“析心与理而为二”，这是不对的。王守仁认为，“心即理也”，“心外无理”，故不假外求，而应“求理于吾心”。其实，朱熹的“格物致知”，“即物而穷其理”，其主旨也不是要人们去格外物，认识事物的规律，而是通过格物体察“天理”在万物中的体现，认识“一理之分殊”。王守仁是以主观唯心主义反对朱熹的客观唯心主义，他们的

^① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

^② 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

思想并没有本质区别。

第二，王守仁认为，朱熹要“一草一木”地格尽天下事事物物之理，这是不可能做到的。他与钱友“格”亭前一竹，不得其理就劳思成疾了，更何况天下万事万物了。据此，他肯定人“无他力量去格物了”，“天下之物，本无可格者，其格物之功，只在身心上做”就行了。因此，不必外求于物。

第三，王守仁认为，朱熹的“格物”说，即使是“格得草木来”，亦不能够“诚得自家意”，所以还是从“身心上做”为快。王守仁以在“身心上做”的“格物”说，去反对朱熹的在“物”上做的“格物”说。

由此出发，王守仁把“格物致知”论纳入了自己的“致良知”的心学思想体系，并对“格物致知”作了自己的解释：

若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也；吾心之良知，即所谓天理也；致吾心之良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心与理而为一者也。^①

王守仁认为，“心外无理”，“心外无物”，“心”是个“虚灵不昧”的自体，“具众理而万事出”，物理即在吾心中，外吾心而求物理，则无物理可求，所以“致知”是“致吾心之良知者”；“格物”是“事事物物皆得其理者”；“致知格物”是“致吾心良知之天理于事事物物也”。事事物物皆得吾心之理，就是“致良知”。所以说：“随时就事上致其良知，便是格物。”^②“格物”就是于事事物物之上“致良知”，是主观意识(吾心)加于客观事物，使之得其理，而不是于客观事物求其理、求其知。如果于客观事物求其理，则是“务外遗内”也。王守仁说：

今世致知格物之弊，亦居然可见矣，吾子所谓务外遗内，

^① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

^② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

博而寡要者，无乃亦是遇欤？

若谓即物穷理，如前所云：务外而遗内者，则有所不可耳。^①

于物求知、即物穷理，是“致知格物之弊”，是“务外而遗内”，故为“不可”者。

王守仁认为，要“格物”，不能“析心与理而为二”，而要“合心与理而为一”。据此，他将“格物”解释为“正事”。他说：

我解“格”作正字义，“物”作事字义。

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。《书》“格于上下”，“格于文祖”，“格其非心”，格物之格，实兼其义也。^②

格字之义，有以至字训者，如“格于文祖”，“有苗来格”，是以至训者也。然“格于文祖”，必纯孝诚敬，幽明之间无一不得其理而后谓之格；有苗之顽，实以文德诞敷而后格，则亦兼有正字之义在其间，未可专以至字尽之也。如“格其非心”，“大臣格君心之非”之类，是则一皆正其不正以归于正之义，而不可以至字为训矣。^③

“格”兼有“至”和“正”两种含义。“格于文祖”，“有苗来格”，是“以”至”为训；“格其非心”，“大臣格君心之非”，是“以”正”为训；“《书》言‘格于上下’，‘格于文祖’，‘格其非心’，格物之格，实兼其义也”。

王守仁认为，朱熹将《大学》“格物”之“格”训为“至”，是说不通

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

② 《大学章句》第一章。

③ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

的。朱熹曾说：“格，至也；物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”^①又说：“格物，格犹至也。如舜‘格于文祖’之格，是至于文祖处。”^②还说：“格者，极至之谓，如‘格于文祖’之格，言穷之而至其极也。”^③朱熹把“格”训为“至”，“格于文祖”之格，就是要“至于文祖处”。“至”要“极至”、“穷尽”，即“穷至事物之理，欲其极处无不到也”。王守仁指出，朱熹的解释不仅于文意不通，而且是混淆概念，有悖于《大学》格物之训。他说：

且《大学》格物之训，又安知其不以正字为训而必以至字为义乎？如以至字为义者，必曰“穷至事物之理”而后其说始通，是其用力之要全在一穷字，用力之地全在一理字也。若上去一穷字，下去一理字，而直曰“致知在至物”，其可通乎？……穷理者，兼格致诚正而为功也，故言穷理则格致诚正之功皆在其中，言格物则必兼举致知诚意正心而后其功始备而密。今偏举格物而遂谓之穷理，此所以专以穷理属知而谓格物未尝有行，非惟不得格物之旨，并穷理之义而失之矣。此后世之学所以析知行为先后两截，日以支离决裂而圣学益以残晦者，其端实始于此。^④

这是说，如以“穷理”解释“格物”，在文义上不通，在概念含义上混淆，也不符合圣学本义。王守仁认为，由此种种弊病，而造成分“知行”为“两截”，即由于训“格”为“至”，而产生了知和行分离论。因此，不能训“格”为“至”，而要训“格”为“正”。

王守仁认为，“格”为“正”，“物”为“事”，故“格物”为“正事”。因为“心外无物”，“心外无事”，所以“格物”就是“格心之物”，“正心之物”。这种“格物”不是于外物求知的认识过程，而是于主体自

① 《大学或问》卷一。

② 《朱子语类》卷十五。

③ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答罗整庵少宰书》。

④ 《王文成公全书》卷七《别黄宗贤归天台序》。

身加强修养的体认功夫。王守仁说：

格物者，《大学》之实下手处，彻首彻尾，自始学至圣人，只此功夫而已，非但入门之际有此一段也。夫正心诚意，致知格物皆所以修身，而格物者，其所用力日可见之地。故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也；正心者，正其物之心也；诚意者，诚其物之意也；致知者，致其物之知也；此岂有内外彼此之分我！理一而已，以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，以其发动之明觉而言则谓之知，以其明觉之感应而言则谓之物。故就物而言谓之格，就知而言谓之致，就意而言谓之诚，就心而言谓之正。正者，正此也；诚者，诚此也；致者，致此也；格者，格此也，皆所谓穷理以尽性也。^①

所谓“格物”就是“格”其“心”、“意”、“知”之物也。因为“心外无物”，“心外无理”，“理一而已”，所以“格物”就是“格心之物”，“正心之物”。

既然物在心中，心是虚灵通明的本体，那么为什么还要“格心之物”、“正心之物”呢？因为意之所发有善有恶，“及其动于欲，蔽于私，而利害相攻，忿怒相激”，而“无所不为”^②，所以要通过“格物”来“正”人们的行为和不善意念，去掉“私欲”之蔽，使心中之理复明，达到“止于至善”之境。如此“格物”，便成了“明德”和“为善去恶”的修养功夫。王守仁说：

格物如孟子“大人格君心”之“格”，是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正以全其正。即无时无处不是存天理，即是穷理。天理即是明德，穷理即是明德。^③

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答罗整庵少宰书》。

② 《王文成公全书》卷七《别黄宗贤归天台序》。

③ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

已后为朋友讲学，切不可失了我的宗旨。无差无恶是心之体，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^①

“格物”为“正心”、“为善去恶”，在这个基础上的“致知”，不是扩充知识，而是体认“本心”，恢复“吾心”之良知。王守仁说：

致者，至也。如云丧致乎哀之致，《易》言“知至至之”。知至者，知也；至之者，致也。致知云者，非若后儒所谓扩充其知之谓也，致吾心之良知焉耳。

是非之心，人皆有之，不假外求。讲求亦只是体当自心所见，不成去心外另有个见。^②

一切都在吾心之良知之中，故求知不必外求，不必于外物下功夫，只要体悟本心之良知，就无所不知了。所以“格物致知”，就是“正心”、“诚意”的功夫。

王守仁的“格物致知”论，是一种主观意识的自我认识过程，或者说是主体意识的自我修养功夫。这功夫如同魔镜使之复明一样，亦如澄污水为清水一样。所以说：

心犹镜也。……近世格物之说，如以镜照物，照上用功，不知镜尚昏，如何能照？先生之格物，如磨镜而使之明，磨上用功，明了后亦未尝废照。^③

君子之学，以明其心。其心本无味也，而欲为之蔽，习为之害，故去蔽与害而明复，非自外得也。心犹水也，污入之而流浊；犹鉴也，垢积之而光昧。孔子告颜渊“克己复礼为仁”，孟轲氏谓“万物皆备于我，反身而诚”。夫克己而诚，固无待乎

① 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

② 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

③ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

其外也。世儒背叛孔、孟之说，昧于《大学》格物之训，而徒务博乎其外，以求益乎其内，皆入污以求清，积垢以求明者也，弗可得已。^①

人心如明镜清水，本来是本体明净的，由于外物之扰，私欲之蔽，而使心体不明净。“格物”就是一种主体的自我磨炼修养功夫。只要在“磨上用功”，“克己复礼”，“反身而诚”，便“无待乎其外也”。如此使心体通明，则何物不照。王守仁说：“圣人之心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照”，“只怕镜不明，不怕物来不能照”，“学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽”。^②而要使心体做到镜明水净，就必须恢复“无视无听，无思无为，淡然平怀”^③的“心”的“虚灵不昧”的本体。最好的办法就是静坐息虑、摒除外物之扰，使心之体纯乎天理，便通明自照，认识一切了。

王守仁的“磨镜明心”、“克己而诚”的直观内省、体悟本心的“自明本心”功夫，是吾心自知。如此说来，吾之一人之心所知，只是我所得之知，这便是“一节之知”，以“一节之知”，如何能“知天知道”，而达到“全体之知”呢？他的这个思想，连他的弟子们也不理解而有疑问，故请他回答。据语录载：

黄以方问：“先生格致之说，随时格物以致其知，则知是一节之知，非全体之知也。何以到得‘溥博如天，渊泉如渊’地位？”先生曰：“人心是天渊。心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了；心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。”乃指天以示之曰：“比如面前见天是昭昭之天，四外见天也只是昭昭之天，只为许多房子墙壁遮蔽，便不见天之全体；若撤去房子墙壁，

① 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

② 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

③ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

总是一个天矣。不可道眼前是昭昭之天，外面又不是昭昭之天也。于此便见一节之知，即全体之知；全体之知，即一节之知，总是一个本体。”^①

本来“人心”就是“天渊”，天下万物皆是心的产物，并在心中。由于“心”被“私欲障碍”，如“昭昭之天”被“许多房子墙壁遮蔽”，而使心体失却了，故不能“知天”。如果去掉“私欲”的障碍，撤去房子的墙壁，则可恢复“心之本体”，便可“知天”了。如此说来，“便见一节之知，即全体之知；全体之知，即一节之知，总是一个本体”。王守仁以“心”为本体，“良知”则无所不知的思想前提，论证了“格物致知”论。因为一切都在吾心之良知之中，只求吾心、正吾心这个良知本体，当然就一切皆知了。王守仁的认识论和修养论是融为一体的。

^① 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

第十一章 王守仁的心学思想(下)

第五节 “致良知”说

王守仁的心学思想体系中的最重要部分，一是“知行合一”论，一是“致良知”说，而“良知”说是贯彻其思想体系始终的。

王守仁从37岁“龙场悟道”，到50岁始揭“致良知”之教，而使心学体系日臻完善，他对“良知”之说日益自信。他说：

吾良知二字，自龙场以后，便已不出此意，只是点此二字不出。与学者言，费却不少辞说。今幸见出此意。一语之下，洞见全体，直是痛快！^①

就是说，他经过长期苦思体悟后，才悟出“良知”二字，于是才洞见心之全体。因此，他便大讲“良知”，并坚信不疑。他在五十二岁时，因征宁以来，天下谤议益众，门人各言其故，他自己则说：

我在南都以前，尚有些子乡愿的意思在；我今信得这良知，真是真非，信手行去，更不著些覆藏，我今才做得狂者的胸次。使天下之人都说我行不掩言也罢！^②

他以狂者自命，任人怎样去说，他也要依照良知去行，这里表明了

① 《王阳明全集》卷前《刻文录叙说》。

② 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

他坚决的态度，勇敢的精神。因为他自认为良知是正确的，所以他要大讲良知。他说：

近来却见得良知两字日益真切简易，朝夕与朋辈讲习，只是发挥此两字不出。缘此两字人人所自有，故虽至愚下品，一提醒省觉。若致其极，虽圣人天地，不能无憾。近有乡大夫请某讲学者云：“除却良知，还有甚么说得？”某答云：“除却良知，逢有甚么说得！”^①

就是说，讲学论道不讲“良知”，就没什么可以讲的了。王守仁把“致良知”视为求知的途径，修养的要法，是求理明道和入贤成圣的唯一法门。所以说：“吾平生讲学，只是致良知三字。”^②足见，“致良知”在王守仁哲学体系中的重要地位。

王守仁继承和发展了孟子的“良知良能”说，而将其推而广之，论证了自己的“良知”说。他说：

良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃多命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。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。是皆无所与于他人者也。故虽小人之为不善，既已无所不至，然其见君子则必厌然掩其不善，而著其善者，是亦可以见其良知之有不容于自昧者也。^③

孟子的“良知良能”说的是“所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”^④，是指人的天赋之知和具有先天的道德观念。王

① 《王文成公全书》卷六《寄邹谦之三》。

② 《王文成公全书》卷二十六《寄正宪男手墨二卷》

③ 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

④ 《孟子·尽心上》。

守仁将“良知”作为其哲学的基本范畴，其含义是十分广泛的。

如果我们仔细分析王守仁的“良知”范畴，则可以发现其主要含义有：

第一，“良知”是宇宙本体。

王守仁所讲的“良知”，从宇宙观来看则是宇宙万物的本体。他说：

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。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚恻怛以事君便是忠，只是一个良知，一个真诚恻怛。^①

良知者，心之本体。^②

天理即是良知。^③

心为宇宙本体，心即理，良知是“心之本体”，“天理即是良知”，是故良知亦即宇宙本体了。

“良知”是宇宙本体，当然就能产生天地万物了。关于“良知”如何造化、产生天地万物？据语录载：

先生曰：良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。人若复得他完完全全，无少亏欠。^④

人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。^⑤

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答聂文蔚》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答陆原静书》。

③ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

④ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

⑤ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

良知是造化的精灵，没有人的良知的造化，就没有天地万物。良知作为造化的本体是完美无缺的最高范畴。良知既然是造化的精灵、本体，当然是充塞于宇宙万物之中，是无时不在、无处不有的。天地万物不过是良知的发用和表现而已。据语录载：

良知之虚，便是天之太虚。良知之无，便是太虚之无形，日月风雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虚无形中发用流行。……天地万物，俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外。^①

夫良知一也，以其妙用而言，谓之神；以其流行而言，谓之气；以其凝聚而言，谓之精；安可以形象、方所求战？^②

“良知”是“天之太虚”，“太虚”是无形的宇宙本体，“良知”的妙用为“神”，流行为“气”，凝聚为“精”。不管有何种变化，都是这唯一的“良知”的作用和表现。天地万物都在良知的发用流行中，没有任何一物超出良知之中。王守仁在这里借用了张载的“太虚无形”的思想，并将张载的“气之本体”的思想转换成“良知”为本体，即由物质本原论转换成精神本体论。

第二，“良知”是本然之知。

王守仁从“良知”为宇宙本体论出发，从认识论上规定“良知”是吾心先天固有的“本然之知”，肯定“良知之外，别无知矣”^③，所以说：

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^④

① 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答陆原静书》。

③ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答欧阳崇一》。

④ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

由于“良知”是先天固有的“本然之知”，人的认识，不是于外物求知，而是“致吾心之良知于事事物物也”。^①因此，这种“良知不滞于见闻，而亦不杂于见闻”。进而断定：“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用。”^②王守仁片面夸大了“良知”的绝对本体的认识功能，而排除了感官在认识中的作用，结论只能是“良知之外，别无知”了。

第三，“良知”是动静合一的。

王守仁认为，心作为宇宙本体是无动静的，亦即动静合一的。“良知”是“心之本体”，故“良知”亦是动静合一、动静一源的。他的这个思想，很有周敦颐的“主静”“无欲”，程颢《定性书》所说的“动亦定、静亦定”的见解。他说：

心无动静者也。其静也者，以言其体也。其动也者，以言其用也。故君子之学，无间于动静。其静也常觉，而未尝无也，故常应。其动也常定，而未尝有也，故常寂。常应常寂，动静有事焉，是之谓集义。集义故能无只悔，所谓动亦定、静亦定者也。心一而已，静其体也，而复求静根焉，是挠其体也。动其用也，而惧其易动焉，是废其用也。故求静之心即动也。恶动之心非静也。是之谓动亦动，静亦动，将迎起伏，相寻于无穷矣。^③

王守仁认为，“良知”(心)作为宇宙万物的本体是无所谓动静的，“动亦定、静亦定”，“故君子之学，无间于动静”。他说：“心不可以动静为体用，动静时也。即体而言，用在体；即用而言，体在用。是谓体用一源。若说静可以见其体，动可以见其用，却不妨。”^④王守仁否认“良知”(心)分“体”和“用”，“体在用”、“用在

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答欧阳崇一》。

③ 《王文成公全书》卷五《答伦彦式书》。

④ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

体”，这就是“体用同源”。所以说：“动中有静，静中有动。”^①如果将“良知”分为“体”和“用”、“动”和“静”，便是将统一的宇宙本体分为二，这是不对的。因为“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也”。“良知”是“无前后内外，而浑然一体者也”。而这个宇宙本体是“不可以动静分者也”。^②

“良知”作为宇宙中混沌无间的宇宙本体是不分动静的，但“良知”自身却有运动变化的功能，“良知即是易，其为道也累迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要”。^③由于“良知”的运动变化，而促使和主宰天地万物的运动变化。王守仁说：

天道之运，无一息之或停，吾心良知之运，亦无一息之或停。^④

天地气机，元无一息之停。然有个主宰，故不先不后，不急不缓，虽千变万化，而主宰常定，人得此而生；若主宰定时，与天运一般不息，虽酬酢万变，常是从容自在，所谓天君泰然，百体从令；若无主宰，便只是这气奔放，如何不忙？^⑤

天地万物的千变万化，都是“吾心良知”的运动变化，都由“吾心良知”主宰，故使它们运动不息，变而不乱，从容不迫、有条不紊。

第四，“良知”是天命之性。

王守仁认为，“良知”作为本体是“至善”的，这个至善无恶的本体，其体现在人身上，表现为人性时，则为纯善无恶的“天命之性”。他说：

至善者，明德亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答陆原静书》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答陆原静书》。

③ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

④ 《王文成公全书》卷七《惜阴说》。

⑤ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而所谓良知者也。^①

“良知”即“性”，“性即理”，“天命之性”是“至善”的，是“明德”的本体，亦即“良知”。

第五，“良知”是个是非的心。

王守仁认为，良知是判定是非、善恶的唯一标准。他说：

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，他这里何等稳定快乐！^②

良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶，就尽了是非。^③

良知者，孟子所谓是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。^④

“良知”是自然万物、社会事物、人伦道德的本体、根源和主宰，故一切是非、善恶等，都由“良知”决定、判定，它是“自家底准则”。所以说：“看得透彻，随他千言万语，是非诚伪，到前便明。合得的便是，不合得的便非，如佛家说心相似，真是个试金石、指南针。”^⑤一切事物的是非、善恶、真伪、美丑，一放到“良知”面前便清清楚楚，即为鉴别事物的试金石，指明方向的指南针。因此，王守仁极为重视他的“良知”说，认为“我此良知二字，实千古圣贤相传一点一滴血也”。^⑥“良知”在王守仁的哲学思想体系中是一个超

① 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

② 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

③ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

④ 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

⑤ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

⑥ 《王文成公全书》卷三十三《年谱二》。

人身、超时空的永恒存在的绝对本体。他说：

自圣人以至于愚人，自一人之心以达于四海之远，自千古之前以至于万代之后，无有不同是良知也者。是所谓天下之大本也。^①

王守仁就是以“心”，亦即“良知”为本体、核心而构建了他的心学体系，所以他对“此心”、“良知”才如此重视了。

王守仁在阐发其“良知”说的同时，又大讲“致良知”说。其实这是其学体系中的一个问题。他认为“良知”作为宇宙本体、先天之知，是无所不在、无所不知的。既然“良知”是无所不知的，那么为什么还要“致良知”呢？王守仁指出，由于“良知”被外物所诱，私欲之蔽使之不明，为使“良知”之本体复明，因而需要以“致良知”去掉物欲之昏蔽，恢复“良知”的本体之明。他说：

良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也。但不能不昏蔽于物欲，故须学以去其昏蔽。^②

王守仁的“致良知”就是恢复“良知”，“致吾心之良知于事事物物”，使“事事物物皆得其理”。所以他的“致良知”和“格心”是同义。我们在“格物致知”论一节中已经说明，在此不再赘述。

有时王守仁把“致良知”又说成是“明明德”。他说：

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，彼顾自小之耳。是

^① 《王文成公全书》卷七《自得齐说》。

^② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答陆原静书》。

故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉。是其仁与孺子而为一体也。孺子犹同类者也。见鸟兽之哀鸣觝觫而必有不忍之心焉，是其仁与鸟兽而为一体也。鸟兽有知觉者也。见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也。见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也。虽小人之心，亦必有之，是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。是故谓之明德。……是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也。一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳，非能于本体之外而有所增益之也^①

通过“致良知”，即“明明德”，去掉私欲之蔽，外物之隔，使“良知”与天地万物恢复其本然一体之仁，而能体天地万物而不遗了，使心之本体无不明了。

王守仁的“致良知”，不纯粹是为个人的“明德”，而且亦是和社会国家有关系的。他说：

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。故明明德必在亲民，而亲民乃所以明其明德也。是故亲吾之父以及天下人之父，而后吾之仁，实与吾之父，人之父，与天下人之父，而为一体矣。实与之为一体，而后孝之明德始明矣。……君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川、鬼神、鸟兽、草木也，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。夫是之谓明明德于天下，是之谓家齐、国治，而天下平。是之谓尽性。^②

^① 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

^② 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

由此可知，王守仁的“致良知”说，有一种淑世主义思想内涵，他以为是有救世的效用的。他把“致良知”说，作为政治伦理哲学而纳入了他的心学思想体系之中。他说：

夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。世之君子，惟务致其良知，则自能公是非、同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体。求天下无治，不可得矣。古之人所以能见善不啻若己出，见恶不啻若己入，视民之饥溺犹己之饥溺，而一夫不获，若己推而纳诸沟中者，非故为是而以蕲天下之信己也，务致其良知，求自慊而已矣。尧、舜、三王之圣，言而民莫不信者，致其良知而言之也。行而民莫不说者，致其良知而行之也。是以其民熙熙皞皞，杀之不怨，利之不庸，施及蛮貊，而凡有血气者莫不尊亲，为其良知之同也。呜呼！圣人之治天下何其简且易哉？后世良知之学不明，天下之人用其私智以相比轧，是以人各有心，而偏琐僻陋之见，狡伪阴邪之术，至于不可胜说。外假仁义之名，而内以行其自私自利之实；诡辞以阿俗，矫行以干誉；掩人之善，而袭以为己长，诋人之私，而窃以为己直；忿以相胜，而犹谓之徇义，险以相倾，而犹谓之疾恶；妒贤忌能，而犹自以为公是非，恣情纵欲，而犹自以为同好恶；相陵相贼，自其一家骨肉之亲，己不能无尔我胜负之意，彼此藩篱之形；而况于天下之大，民物之众，又何能一体而视之，则无怪于纷纷籍籍，而祸乱相寻于无穷矣。仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治，是以每念斯民之陷溺，则为之戚然痛心，忘其身之不肖而思以此救之，亦不自知其量者。^①

^① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答聂文蔚》。

王守仁以为，统治者如果明白仁者以天地万物为一体的道理，致其良知而言，致其良知而行，去掉物欲之言，求其良知之同，而使“万物一体”、“天下一家”、“中国一人”，人人相亲、相爱，达到“一体之人”，就能救民于饥溺之中，则天下可以大同了。所以说：“使天下之人皆知自致其良知，以相安相养，去其自私自利之蔽，一洗谗妒胜忿之习，以济于大同。”^①他的“致良知”说的救世目的于此可见了。

王守仁的“致良知”说，在他的思想体系中占有极其重要的地位，自认“致良知三字真圣门正法眼藏”^②，宣称自己平生讲学论道，只有“致良知三字”。事实上“致良知”说，确实贯穿于他的心理论、知行论、格物论、政治论、修养论、人性论各个部分之中，而成为其思想体系的一个中心思想。

第六节 心性合一论

王守仁从其“心外无理”、“心外无物”的心学本体论出发，提出了“致良知”说，而“致良知”的一个主旨则是“存天理，去人欲”的人性论和道德修养论。

王守仁认为，“心”是无所不包、无所不在、无所不能的宇宙本体，万物都由心派生，所以心、性、命、天、道、理都是一回事。他说：“心之体，性也。性即理也。”“心也，性也，天也，一也。”^③由此他展开了“心性合一”论的论述。

王守仁论人性始终离不开人心这个本原和主宰者。他说：

性一而已。自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋予人也谓之性，主于身也谓之心。心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠，自此以往，名之于无穷，只一性而

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答聂文蔚》。

② 《王文成公全书》卷三十三《年谱二》。

③ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

已。犹一人而已，对父谓之子，对子谓之父，自此以往，至于无穷，只一人而已。人只要在性上用功，看得一性字分明，即万理灿然。^①

在王守仁看来，从“心”为本体来说，“心”与“性”是一个东西，从不同问题、不同事物、不同方面、不同表现来说，性又是天命、天理、天道、气。所以说：

心之本体原自不动，心之本体即是性，性即是理。^②

道，吾性也；性，吾生也，何事于外求？^③

论性不论气不备，论气不论性不明。气亦性也，性亦气也。^④

“心”为超时空、超万物的永恒本体，“心之本体即是性”，故“性”亦为超万物而产生万物的本体。王守仁说：

经常道也。其在于天谓之命，其赋予人谓之性；其主于身谓之心。心也，性也，命也，一也。通人物，达四海，塞天地，互古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也。是常道也。其应乎感也，则为恻隐，为羞恶，为辞让，为是非；其见于事也，则为父子之亲，为君臣之义，为夫妇之别，为长幼之序，为朋友之信；是恻隐也，羞恶也，辞让也，是非也；是亲也，义也，序也，别也，信也，一也；皆所谓心也，性也，命也，通人物，达四海，塞天地，互古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也。是常道也。^⑤

① 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

② 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

③ 《王文成公全书》卷七《自得斋说》。

④ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

⑤ 《王文成公全书》卷七《稽山书院尊经阁记》。

所谓经常之道，就是永恒之道，这是“一也”。这个大写的“一”，对不同事物有不同称谓，其在于天叫作命，赋予人叫作性，主于身叫作心，所以心、性、命一也。不止如此，就连阴阳消息运行之《易》，纪纲政事措施之《书》，歌咏性情所发之《诗》，条理节文所著之《礼》，欣喜和平庆生之《乐》，诚伪邪正所辩之《春秋》，亦都是心、性、命之一也。一切都在心、性之中，不假外求，这就是天经地义的“常道也”。这个“常道”是个真实存在的唯一者和万古不变的永恒者，任何人都不能离开，也不能加以修饰。王守仁说：“道也者，性也，不可须臾离也。”^①又说：“道即性即命，本是完完全全，增减不得，不假修饰的，何须圣人品节？”^②王守仁肯定，这个无所不包的心、性，当然也包含着天理和伦理道德观念了。仁、义、礼、智都是先天赋予的人性，并具于人性之中。王守仁说：

仁义礼智，也是表德，性一而已。自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋予人也谓之性，主宰于身也谓之心。^③

夫礼也者，天理也。天命之性，具于吾心，其浑然全体之中，而条理节目，森然毕具，是故谓之天理。天之条理，谓之理。^④

礼也者，理也；理也者，性也；性也者，命也。维天之命，于穆不已，而其在于人也，谓之性；其粲然而条理也，谓之礼；其粹然而粹善也，谓之仁；其截然而裁制也，谓之义；其昭然而明觉也，谓之和；其浑然于其性也，则理一而已矣。故仁也者，礼之体也；义也者，礼之宜也；知也者，礼之通也。《经礼》三百，《曲礼》三千，无一而非仁也，无一而非

① 《王文成公全书》卷七《修道说》。

② 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

③ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

④ 《王文成公全书》卷七《博约说》。

性也。^①

“礼”就是“理”，“理”就是“性”，“性”就是“命”，礼、理、性、命是一个东西，其不同表现则为仁、义、礼、智。不管是《经礼》三百，还是《曲礼》三千，都无一而非性，无一而非仁。所以说：“性一而已，仁义礼智，性之性也；聪明睿智，性之质也；喜怒哀乐，性之情也；私欲客气，性之蔽也。”^②一切都是性之所为，都包含在性之中，结论则是：“天下无性外之理，无性外之物。”^③

“性”作为“心”、“理”、“天命”、“天道”的体现，必然是纯善无恶的。王守仁说：“心之本体，则性也。性无不善，则心之本体，本无不正也。”^④心之本体的性，是天命之性，而“天命之性，粹然至善。”^⑤这种粹然至善的天命之性，“只是此心纯乎天理之极便是，更于事物上怎生求？”^⑥既然心之本体的性是纯粹至善的，那么为什么会有恶的表现呢？在王守仁看来，人之所以有恶的表现，存在着恶性，就在于人的本心、意念发动之后，而有不正、不善的念头。由于人追求物欲、为物欲所蔽，因而就有恶的表现，使恶性发作。他说：

然至善者，心之本体也。心之本体，那有不善？如今要正心，本体上何处用得功，必就心之发动处，才可着力也。心之发动，不能无不善，故须就此处着力。^⑦

盖心之本体，本无不正，自其意念发动，而后有不正。……然意之所发，有善有恶，不有以明其善恶之分，亦将

① 《王文成公全书》卷七《礼记纂言序》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

③ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

④ 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

⑤ 《王文成公全书》卷七《亲民堂记》。

⑥ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

⑦ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

真妄错杂，虽欲诚之，不可得而成矣。^①

人的本体——心、性，无有不善，当其意念发动后，由于意念不正，使本体丧失，就表现为恶了。有人问王守仁：“人皆有是心，心即理，何以有为善，有为不善？”他回答道：“恶人之心，失其本体。”^②这是他对于恶的来源的解释。

王守仁的一些弟子曾把他的思想学说和立教的宗旨概括为四句话：

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。^③

这四句话比较全面而准确地概括了王守仁的思想和立教的宗旨，具体而清楚地表达了他的心学宇宙观和先验的人性论。王门弟子在引申此说时，便分成两派，由于王畿和钱德洪的不同解释便有所歧义，而请王守仁教正。据语录记载：

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，物是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体遭有善恶在。”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，功夫亦不消说矣。”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，正好相资为用，不可各执一

① 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

② 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

③ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

边。我这里接人原有此二种：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功夫，人已内外一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故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，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”既而曰：“已后为朋友讲学，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，本体功夫一悟尽透，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，此个病痛不是小小，不可不早说破。”是日，德洪、汝中俱有省。^①

关于恶的来源，王畿和钱德洪各有自己的解释，在明嘉靖六年九月，王守仁起复征思、田，将命行时，侍坐天泉桥，各请举证。他们师生有这一大段的答问，这就是有名的“天泉证道”。这个内容在《王文成公全书》卷三十四《年谱三》中，亦有详细的记载。其思想内容主要是：（一）四句教是王守仁立教的宗旨。（二）王畿认为，王门四句教只是随处立的师门“权法”，因为如果说心体是无善无恶的，那么心体的发用亦是无善无恶的，由此得出心、意、知、物都是无善无恶的结论。（三）钱德洪认为，四句教是师门立教的不易之旨，因为心体本然是无善无恶的，但被环境习染所蔽，而使意念有善恶在，通过格致诚正修，去掉恶习以恢复心之本体，故得出心、意、知、物都是有善有恶的结论。（四）王守仁把钱、王两种观点折中调和起来，以为这是教人的两种法门。他指出，王畿的“四无”是指资质上等之人，即“利根人”的本体透悟而言；钱德洪的“四有”是指资

^① 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

质中等之人的渐修功夫而言。“利根之人”从本体上透悟，即是功夫，人已内外，一齐俱透；“习心之人”在意念上用功夫去恶为善，亦可使本体明尽。所以二说相资为用、相取为用，“则中人上下皆可引入于道”。（五）王守仁告诫门徒四句教不能更改，要依此四句宗旨行事、讲学、教人，这是超凡入圣的功夫、门径。据《年谱三》记载：“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，循循有人，虽至圣人，穷究无尽，尧、舜精一功夫，亦只如此。先生又重嘱咐曰：“二君，以后再不可更此四句宗旨。”王守仁对四句教之所以如此重视，就在于其集中地表现了他的心性论的思想实质。心就是本性，就是天理在人身上的体现。人心是无不善的，人性亦是无不善的。“性之本体，原是无善无恶的”，可是意念发动之后，则是“可以为善，可以为不善的”^①。“良知”自能分别出善与不善，人只有从主观内省下功夫，加强心性修养功夫，就可以将“发动处不善”的念头“克倒了”，就可以为善去恶了，这就是王守仁的“立言宗旨”。

王守仁认为，人的本心、本性、良知、天理都有其为善的本体，这本体是虚灵不昧、至善无恶的。而恶是由于心之意念发动后，为外物所诱，为私欲所蔽，而使心性之体被物欲蔽隔、堵塞，便有了恶性、恶行，“人欲肆而天理亡”^②。为了恢复心性之善，就要“涵养本原”，“察于天理人欲之辨”，而“天理人欲不并立，安有天理为主，而人欲又从而听命者”^③？人欲泛滥就使天理灭亡，就有恶性、恶行发生。为了变恶复善，就必须存天理、灭人欲。他说：

只要去人欲，存天理，方是功夫；静时念念去人欲，存天

① 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

② 《王文成公全书》卷二十六《大学问》。

③ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

理；动时念念去人欲，存天理。不管宁静不宁静。^①

在王守仁看来，人只有“去得人欲，便识天理”^②，“去其人欲而归于天理”，^③就可以超凡成圣。圣人和众人的心性本体是相同的，可是由于私欲之蔽，而出现了差别。只要去掉物欲之蔽，恢复其心性之本体，就可以变成圣人，这样你就可以看到满街都是圣人，满街人看你也是圣人。所以必须通蔽开塞，排除物欲之隔碍、蔽障，复其本心、善性。王守仁说：

天下之人，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父子兄弟如仇人者，圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以免私己，去其蔽，以复其心之同然。^④

天下人的心都是相同的，“天下之人心，皆吾之心也”^⑤。圣人之心与众人之心是相同的，不同的是圣人能去人欲、存天理，只要能去人欲，存天理，去尽人欲，纯乎天理，则人人都是圣人了。所以王守仁说：

圣人之所以为圣人，惟以其心之纯乎天理，而无人欲；则我之欲为圣人，亦惟在于此心之纯乎天理，而无人欲耳。欲此心之纯乎天理，而无人欲，则必去人欲而存天理；务去人欲而存天理，则必求所以去人欲而存天理之方；求所以去人欲而存天理之方，则必正诸先觉，考诸古训。……夫所谓考诸古训者，圣贤垂训，莫非教人去人欲而存天理之方，若《五经》、

① 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

② 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

③ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

④ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

⑤ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答聂文蔚》。

《四书》是已。吾惟欲去吾之人欲，存吾之天理，而不得其方，是以求之于此。^①

王守仁认为，圣人之所以为圣人，就在于圣人之心纯是天理，没有人欲之杂，人要超凡入圣，就必须去尽人欲，存乎天理，而去人欲、存天理之方，则是求诸古代之先觉者及其所述之《四书》、《五经》之教。圣人著述《六经》，垂教万世，其宗旨就是去人欲、存天理。学者的宗旨亦是去人欲、存天理。“必欲此心存乎天理，而无一毫人欲之私，此作圣之功也。”^②所以王守仁说：

圣人述《六经》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲。于存天理、去人欲之事，则尝言之。……若是一切纵人欲、灭天理的事，又安肯详以示人？是长乱导奸也。^③

学是学去人欲、存天理；从事于去人欲、存天理，则自正。诸先觉考诸古训，自下许多问辨思索存省克治功夫；然不遇欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。^④

关于怎样去人欲、存天理，王守仁提出了“拔本塞源之论”^⑤。就是在“静处体悟，事上磨炼”，“着实操存，密切体认”，“变化气质”，“去蔽与害”等“省察克治”的修养方法。他认为，“静坐息思虑”是修身心、养善性的第一步。因为“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，俟其心稍定，只悬空静守，如槁木死灰亦无用，须教他省察克治”^⑥。通过静坐息思，收敛意虑，心神空静，达到形如槁木，心如死灰之

① 《王文成公全书》卷七《示弟立志说》。

② 《王文成公全书》卷二《传习录中·答陆原静书》。

③ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

④ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

⑤ 《王文成公全书》卷三十四《年谱三》。

⑥ 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

后，这时就要不失时机地“省察克治”，向人欲发动不断的进攻，把人欲一一追究出来，连根拔除，于是人欲净尽，天理尽存了。王守仁说：

省察克治之功，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、好名等私欲逐一追究、搜寻出来，定要拔去病根，久不复起，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。^①

人由于物欲之蔽障，而使天理不明、人性不善，经过省察克治之功，排物欲的罪恶之源，恢复心体之明，这便是“拔本塞源之论”。王守仁说：

拔本塞源之论。其略曰：圣人之心，其视天下之人无内外远近，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。天下之人心，其始亦非有异于圣人也；特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞；甚有视其父子、兄弟如仇雠者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁，以数天下，使之皆有以免其私，去其蔽，以复其心体之同然。^②

这就是王守仁的“拔本塞源之论”，即通过省察克治等一系列修养功夫，排除物欲之蔽，恢复心体之明，达到天地万物一体之仁。这样人人都可超凡入圣了。

^① 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

^② 《王文成公全书》卷三十四《年谱三》。

第七节 教育方法论

王守仁认为，世道不治在于学术不明，学术不明在于圣道不行。由于圣学不行，而使鄙风盛行，利欲之心毁坏了道义之心。他批评道：

三代之衰，王道熄而霸术媚，孔、孟既没，圣学晦而邪说横，教者不复以此为教，而学者不后以此为学。……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，而侈之以为丽；若是者，纷纷籍籍，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，讠谑跳踉，骋奇斗巧，献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑，而耳目眩瞶，精神忧惑，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。……圣人之学日远日晦，而功利之习愈趋愈下。……盖至于今，功利之毒沦浹于人心体，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。……记诵之广，适以长其敖也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也。……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，必有恻然而悲，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？^①

在王守仁看来，由于“圣学晦而邪说横”，教者不以圣学之教，学者

^① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答顾东桥书》。

不以圣学之学，而使“功利之毒沦浹于人之心体而习以成性也，几千年矣”。由此而造成社会政治、思想学术、人伦道德、学风学德等方面的种种弊端。于是，他便以“辅君淑民”为目的，以恢复“圣人之学”为己任，一生积极讲学。大讲“去人欲、存天理”，“拔本塞源之论”，“知行合一之说”，其要归之于“致良知三字”。

在教育方法论上，王守仁经过长期的讲学实践，总结出一套经验。他说：

古之教者，莫难严师。师道尊严，教乃可施。严师惟何？庄敬自持；外内合一，匪徒威仪。施放之道，在胜己私；孰义孰利？辨析毫厘。源之不洁，厥流孔而。毋忽其细，慎独谨微；毋事于言，以身先之。教不由诚，日惟自欺。施不以序，孰云匪愚。庶余知新，患在好焉。凡我师士，宜鉴于兹。^①

王守仁从自己切身的教育实践中，总结出的教育箴言，可以看出他的教育方法，主要内容是：

第一，循序渐进，培养良知。

王守仁一方面认为良知是人人都具有而无所不知的，另一方面又承认良知是有分限的，需要培养灌溉、扩充其知的。从后一方面讲，他强调为学“不可躐等”，要循序渐进，扩充良知。他说：

我辈致知，只是各随分限所及。今日良知见在如此，只随今日所知扩充到底。明日又有开悟，便从明日所知扩充到底。如此，方是精一功夫。与人论学，亦须随人分限所及，如树有这些萌芽，只把这些水去灌溉萌芽。再长，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功，皆是随其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，尽要倾上，便浸坏他了。^②

^① 《王文成公全书》卷二十八《箴》。

^② 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

为学求知是一个渐渐积累的过程，如同种树，由根芽开始，逐渐灌溉培养，而有干、枝、叶，最后开花结果。“初种根时，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作叶想，勿作实想。悬想何益？但不忘栽培之功，怕没有枝叶花实？”^①知识积累是一个自然的发展过程，功到则成。王守仁又以“种田”为喻：“君子之于学也，犹农夫之于田也。既善其嘉种矣，又深耕而耨，去其螯莠，时其灌溉，早作而夜思，皇皇惟嘉种之是忧也，而后可望于有秋。”^②求知功夫不可助长，“一起一伏，一进一退，自是功夫节次”^③，欲速则不达。

第二，因材施教，启发诱导。

与循序渐进，培养灌溉紧密相关的是因材施教，启发诱导的教育方法。王守仁认为，由于“人品力量，自有阶级，不可躐等”^④，所以“与人论学，亦须随人分限所及”。他指出：“人的资质不同，施教不可躐等。”^⑤根据不同对象因材施教，否则将一桶水尽在小萌芽上，“便浸坏他了”。他以治病为喻，要依据不同人的病症和药性而开设治病药方，对症下药，旨在去病。王守仁说：“治病虽无一定之方，而以去病为主，则是一定之法。若但知随病用药，而不知因药发病，其失一而已矣。”^⑥所谓“因药发病”，就是因材施教之意。

在这里还包含一个灵活的教学方法问题，不能用单一固定的模式去束缚学子，而要用多种内容、各种方法去启发诱导他们。他指出：“圣人教人，不是束缚他通做一般。只如狂者，便从狂处成就他；狷者，便从狷处成就他。人之才气如何同得？”^⑦因材施教，因势利导，内容多样，方法灵活。他主张教童子要以诗歌、习礼、读书三事，不能专在诵读上，他批评近世之训对童子的束缚之教，而

① 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

② 《王文成公全书》卷七《赠郭善甫归省序》。

③ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

④ 《王文成公全书》卷二《传习录中·答聂文蔚》。

⑤ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

⑥ 《王文成公全书》卷五《与刘元道》。

⑦ 《王文成公全书》卷三《传习录下》。

不善启发诱导的呆板教法。他说：

今教童子，惟当以孝弟、忠信、礼义、廉耻为专务。其栽培涵养之方，则宜歌诗以发其志意，导之习礼以肃其威仪，讽之读书以开其知觉。今人往往以歌、诗、礼为不切时务，此皆未俗庸鄙之见，焉足以知古人立教之意哉？大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检，如草木之始萌芽，舒畅之则条达，摧挠之则衰痿。今教童子必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进自不能已。……故凡诱之歌、诗者，非但发其志意而已，亦所以泄其跳号呼啸于咏歌，宣其幽抑结滞于音节也。导之习礼者，非但肃其威仪而已，亦所以周旋揖让而动荡其血脉，拜起屈伸而固束其筋骸也。讽之读书者，非但开其知觉而已，亦所以沉潜反复而存其心，抑扬讽诵以宣其志也。凡此皆所以顺导其志意，调理其性情，潜消其鄙吝，默化其粗顽，日使之渐于礼义而不苦其难，入于中和而不知其故，是盖先王立教之微意也。若近世之训蒙稚者，日惟督以句读，课仿，责其检束而不知导之以礼，求其聪明而不知养之以善，鞭撻绳缚，若待囚囚，彼视学舍如图狱而不肯入，视师长如寇仇而不欲见，窥避掩覆，以遂其嬉游，设诈饰诡，以肆其顽鄙，偷薄庸劣，日想下流，是盖驱之于恶，而求其为善也，何可得乎？^①

王守仁提出对童蒙教育，要在内容、形式、方法上多种多样，以陶冶性情、激发意趣为主，而不是束缚、拘管、驱使他们，这既符合儿童心理，又符合教育原理，是很光彩的教育方法论。

第三，学贵自得，求之于心。

王守仁从其“致良知”的思想主旨出发，提倡教学贵在得之于心、求之于心。他说：

^① 《王文成公全书》卷二《传习录中·训蒙大意》。

夫学，贵得之心。^①

夫君子之论学，要在得之于心。众皆以为是，苟求之心而未会焉，未敢以为是也；众皆以为非，苟求之心而有契焉，未敢以为非也。^②

学贵自得，求之于心，旨在反对人云亦云，提倡独立思考，要人们在求知过程中积极发挥自己的主观能动性，辨别是非，追求真理，不做成说的奴隶，这个求知进取的思想方法是有积极意义的。

王守仁的“心学”，在各个方面都强调“心”——主观精神的作用，就这一点来说，他的思想的合理因素是不可、亦不应当抹杀的。当然我们要采取客观的实事求是的态度去分析王守仁思想的是非、得失，不能一概抹杀、否定。他的某些思想，尤其是教育思想方法中的合理因素，至今仍有其一定的参考价值。

① 《王文成公全书》卷二《传习录中·答罗整庵少宰书》。

② 《王文成公全书》卷二十一《答徐成之二》。

第十二章 黄绾的哲学思想

第一节 生平传略和思想转变

黄绾，字宗贤，号久庵，又号久翁、石龙，浙江台州府黄岩县人。约生于公元1477年（明宪宗成化十三年），约卒于公元1551年（明世宗嘉靖三十年）。

黄绾出身于世代仕宦家庭。曾祖彦俊，公元1436年（明英宗正统元年）进士，官兵部主事。祖孔昭，公元1460年（明英宗天顺四年）进士，官至南京工部右侍郎。父辅，公元1481年（明宪宗成化十七年）进士，官至吏部文选司郎中。“辅生五子：绍、绎、绾、约、价，而绾居中最贤。”^①黄绾记述他的祖父黄孔昭的德行时，说道：

前辈皆以立名、尚气节为事，惟吾祖文毅公（按：《明史》卷一五八《黄孔昭传》说：孔昭嘉靖中赠礼部尚书，谥文毅）自为秀才时，退然以圣人为师，知圣人之学不在于言语、章句之间，深造躬行，有得于圣人之至谦、至定、至一、至诚，故见于庸言、庸行，必信、必谨。自闺门以至于宗族乡党，自乡党以至于朝廷天下，无一不尽其道。下之虽儿童臧获之微，无一言之苟，一事之欺，莫非典则之所在。故见于居官，如在选部，后先十八年，开门延客，求天下之才，不以嫌疑自避，而人无毫发可指。方石先生（谢铎）尝云：“每见其喜，则知君子

^① 夏铤：《丛书楼记》光绪《黄岩县志》卷三十三。

之得进；每见其忧，则知小人之不得退。”直道而行，终始不变，而人无可怨。行之惟尽其心，而未尝市恩卖直。取人以身，见其善不啻若已有。虽至小官卑职，无不以身体其心而使之为所。或有知而来谢，则曰：“此朝廷公道，于我无与。”或事有不可，则执之，而堂上长官至有推案凭怒，犹拱立不去。俟怒解，又言之。如是再三，而色愈和、言愈逊、持之愈坚。堂上卒从之。及出，又不使人知，但曰：“此堂上之公也。或在僚友有未善，必委曲喻之，必从而后已。及出，亦不使人知，但曰：“此僚友之善也。”初为进士，即以不附权门，被抑为屯田主事，屯田时号浊曹，吾祖莅门而名益起。顾为同官所忌，嫉恶吏诬之，而德益彰。及为选部郎中，巧进者恶其沮己，阴使东厂官校侦之再三，无纤毫过失，反重而见称，真可谓磨而不磷，涅而不缁者矣。惟其自立如此，故能为天下得人，为天下变其士风，不待大臣法而小臣皆廉矣。故自宪庙储积，至孝庙而得人为最盛。虽至武庙逆瑾(刘瑾)变乱之时，大臣犹知守国家典章，不敢尽废。至瑾诛，天下卒赖以安。识者皆归功于吾祖。由此观之，则知求圣人之学之有益如此。视专事立名、尚气节者为何如？有志于学者皆可省矣。①

黄绾的祖德，不专以立名、尚气节为事，而以圣人为师，正道直行，崇尚实事求是的精神，这种祖德家风，对黄绾是有深刻影响的。

黄绾在少年时代，就是聪明好学，谨飭刻励的。他后来自己述说道：

予少年天资颇美，外祖简庵公教之亦有方。至八岁，外祖谢世。先祖文毅公，先君选部公，皆在仕途。母舅为予延师。所延前后一二人，皆市井浮薄之徒，汲引学生，亦多市井浮薄子弟。予时虽知愧耻，然性质之美者，亦为之壤。久而方觉其

① 《明道编》卷二。

非，悔恨发愤，开户书室，以至于夜不寐，终日不食，罚跪自击，无所不至。又以册刻天理、人欲四字，分两行。发一念由天理，以红笔点之。发一念由人欲，以黑笔点之。至十日一数之，以视红黑多寡为工程。又以绳系手臂，又为木牌书当戒之言藏袖中，常检之以自警。如此四年，仅免过咎，然亦不能无猎心之萌。由此益知气习移人之易，人心克己之难。又久而思之，圣人之学，以诚为本。诚之为工，以毋自欺为要。毋自欺之实，皆在独知之中致力，虽衽席之上，不可忽也。今不觉白首，历数十年，犹未足以纯德明道，其可惧何如哉！^①

黄绂少年时的奋励刻苦于此可见，最有趣的是他以红黑点记天理、人欲，这大约是本宋儒之说，而模仿宋人。朱熹曾说道：“小说中载赵公以黑白豆记善恶之起，此是古人做功夫处。如此检点，则自见矣。”^②又说道：“赵叔平，乐易厚善人也。平生做功夫，欲验心善恶之多少，以一器盛黑豆，一器盛白豆，中间置以虚器。才一善念动，则取白豆投其中；恶念动，则取黑豆投其中。至夜，则倒虚器中之豆，观其黑白，以检善恶之多少。初间黑多而白少，久之渐一般，又久之则白多而黑少，又久之则黑豆也无了，便是心纯一于善矣。”^③黄绂的以红黑点记天理、人欲，便是上承宋人，下开袁黄（万历十四年进士）的功过格和颜元的用黑圈符号记妄念以存天理、去人欲的先河。颜元也“定日记每时勘心：纯在则○，纯不在则×，在差胜则○中白多黑少，不在差多则黑多白少，相当则黑白均”。“定自力常功：日习数、存理、去欲。日记时心在则○，不在则●，以黑白多少，别在否分数。多一言则○，过五则×，忿一分则○，过五则×，中有×，邪妄也。”^④于此可见，古代思想家是如何刻励修身的。

① 《明道编》卷二。

② 《朱子语类》卷一二〇。

③ 《朱子语类》卷一二〇。

④ 《颜习斋先生年谱》卷上。

黄绾拜谢铎为师，得宋儒之学，以理贤自期。他后来记述道：

予少年请教于方石先生(谢铎)，先生以黄勉齐(榦)教何北山(基)之言示予曰：“必有真实心地、刻苦功夫而后可。”予由此益励真实心地，益加刻苦功夫，乃有所得。此二言者，实不可忘也。^①

黄绾从谢铎处得李侗、杨时、程、朱之学。揭座右曰：“穷师孔孟，达法伊周。”^②表示有志于理学、勤读苦思。

公元1510年(明武宗正德五年)，黄绾任后都军事，在北京与王守仁、湛若水相识，从此三人成为挚友，相与论学，相互砥砺。黄绾在后来作的《阳明先生行状》中说：

予三人者，自职事之外，稍暇，必会讲。饮食起居，日必共之，各相砥砺。未几，升文选员外郎，升考功郎中，而学益不懈。士大夫之有志者，皆相率从游。如此二年，而湛公使安南，予与公又居一年。壬申(正德七年，公元一五一二年)冬，予以疾告归，公为文及诗送予，且托予结庐天台、雁宕之间而共老焉。湛公又欲买地萧山湘湖之间，结庐与予三人共之。^③

这是黄绾与王守仁、湛若水初期论学交好的情形。当时王守仁与黄绾、应夏等，主要论及圣学久而不明，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。此时是黄绾思想始由朱学转向王学的发端。

公元1522年(明世宗嘉靖元年)，黄绾在余姚听王守仁讲授“致良知”说，很受教育。黄宗羲说：

① 《明道编》卷二。

② 徐象梅：《两浙名贤录》卷四。

③ 《王文成公全书》卷三十七《阳明先生行状》。

阳明归越，先生过之，闻致良知之地教，曰：“简易直截，圣学无疑。先生真吾师也，尚可自处于友乎？”乃称门弟子。^①

就是说，此时黄绾拜王守仁为师，成为王门学者。据《王文成公全书》卷三十四《王文成公年谱三》记载：黄绾在为王辩诬的上疏中说：“臣昔与守仁为友，凡二十年。一日愤过之不能，守仁从而觉之，若有深省，遂复师事之。是臣于守仁，实非苟然相信如世俗师友者也。”足见，黄绾对王学的颖悟和他们师友情谊之深厚。

黄绾家居十一年，于公元1523年(明世宗嘉靖二年)，以御史朱节荐，起任南京都察院经历。黄绾携家过越，访王守仁。

公元1527年(明世宗嘉靖六年)，尚书席书修《明伦大典》，荐绾同事。世宗召黄绾擢光禄少卿，预修《明伦大典》。这时王守仁在越给黄绾写信，告诫他说：“人在仕途，比之退处山林时，其功夫之难十倍。……须是克去己私，真能以天地万物为一体，实康济得天下，挽回三代之治，方是不负如此圣明之君，方能报得如此知遇，不枉因此一大事来出世一遭也。”^②后黄绾寻迁大理左少卿、少詹事并侍读学士，以任子宫翰林。次年，《明伦大典》成，黄绾升詹事，仍兼侍读学士。王守仁卒，黄绾为其撰《行状》，辑佚文。其时，王学遭到攻击，黄绾上疏为之辩诬。

公元1534年(明世宗嘉靖十三年)，黄绾任礼部左侍郎，与张璁及汪𨾏不睦，遂有互讦之事。翌年，绾知贡举，甫竣事，以丁母忧去。丁忧服阙，起礼部尚书，兼翰林院学士，充安南正使，以迟缓不行，闲住，迁居翠屏山，杜门谢客，寒暑未尝释卷。约于公元1551年(明世宗嘉靖三十年)卒，享年七十五岁。

黄绾晚年，学术思想有了变化，由坚信王守仁的心学，而转向批判王学，并表示要与之决裂。黄绾的学生黄岩、县儒学教谕吴国鼎在公元1550年(明世宗嘉靖二十九年)春三月，作《明道编跋》中，记录了他在学生面前曾批判王守仁和湛若水的思想：

^① 《明儒学案》卷十三《浙中王门学案三》。

^② 《王文成公全书》卷六《与黄绾书》。

先生……顾谓四方来学者曰：“予尝与阳明、甘来日相砥砺，同升中行。然二公之学，一主于致良知，一主于体认天理，于予心尤有未莹，乃揭艮止，执中之旨，昭示同志，以为圣门开示切要之诀，学者的确功夫，端在是矣，外是更无别玄关可入也。

关于此事，黄绾自己也作了说明：

予昔年与海内一二君子讲习，有以致知为至极其良知，格物为格其非心者。又谓格者，正也，正其不正，以蹄于正；致者，至也，至极其良知，使无亏缺障蔽。以身、心、意、知、物合为一物，而通为良知条理；格、致、诚、正、修合为一事，而通为致良知功夫。又云：克己功夫全在格物上用，克其己私，即格其非心也。又令看《六祖坛经》，会其本来无物，不思善，不思恶，见本来面目，为直超上乘，以为合于良知之至极。又以《悟真篇后序》为得圣人之旨。以儒与仙佛之道皆同，但有私己同物之殊。以孔子《论语》之言，皆为下学之事，非直超上悟之旨。予始未之信，既而信之，又久而验之，方知空虚之弊，误人非细。信乎差之毫厘，谬以千里，可不慎哉！^①

黄绾认定王守仁的“致良知”说是禅学。告诫人们要警惕这种“误人非细”之学的毒害。黄绾的批评，标志着他与王学决裂。黄绾的思想又经历一次转变，即由“心学”的“致良知”说转向了“艮止、执中”说。

黄绾的著作很多，主要有：《易经原古》、《书经原古》、《诗经原古》、《礼经原古》、《春秋原古》、《四书原古》、《中庸古今注》一卷、《庙制考义》二卷、《知罪录》一卷、《思古堂笔记》、《石龙奏议》、《云中疏稿》、《边事疏稿》、《边事奏稿》、《石龙集》二十八卷、

^① 《明道编》卷一。

《困蒙稿》、《洞黄氏世德录》、《恐负卷》、《明道编》。上述诸书大多著录于《三台文献》、《台学统》、《千顷堂书目》、《浙江通志》、《台州府志》、《黄岩县志》、《太平县志》、《台州经籍志》、《两浙名贤录》中，除《明道编》外，其他诸书都已佚失了。

《明道编》一书，据黄绂的儿子黄承德在《跋》中说道：

《久庵日录》者，录家君平日用功体践之言也。家君自弱冠即志圣贤之学，《六经》孔孟之言，无不精蕴于心，为志道、据德之实；既而发诸言语，皆先贤之所未发，为千载绝学之旨。自家庭、乡党以至立朝事君、动静出处、语默取予、日用躬行，罔一或违于斯。是录也，诚有功于圣门，岂惟承德为人子者之私哉！录凡八卷：以晚年所记六卷置诸卷首，以见家君发正学精深，无入不自得也；以旧日所记二卷，置诸卷末，以见平生功夫真切，无一时之间怠也。乃并诸门人原所记《习业录》四卷，共为十二卷，总名为《明道编》。

今存的《明道编》只有《置诸卷首》的六卷，其余不见。肇祖藏有嘉靖原刻本《久庵日录》六卷。中华书局于1959年9月和1983年6月两次出版标点本《明道编》六卷。

第二节 哲学思想

黄绂是一位世家子弟，而且是很有志气，注重实行的一个人。他少年时就刻苦自励，以册刻天理、人欲，以黑笔、红笔分记意念等事，便可以看出他的刻苦实行精神。这种精神，他自己以为是有得于谢铎告知他黄榦教何基的话“必有真实心地、刻苦功夫而后”的。当他见到王守仁后，则觉得“虽粗有志，实未用功”。王守仁遂教他向内用功，要识仁、明心、立诚。王守仁在给黄绂的书中，反复教他如此去做：

圣人之心，纤翳自无所容，自不消磨刮。若常人之心，加

斑垢驳杂之镜，须痛加刮磨一番，尽去其驳蚀，然后纤尘即见，才拂便去，亦自不消费力，到此已是识得仁体矣。^①

仆近时与朋友论学，惟说“立诚”二字。杀人须就咽喉上着力，吾人为学当从心髓入微处用力，自然荐实光辉。虽私欲之萌，真是烘炉点雪，天下之大本立矣。……以近事观之，益见得吾侪往时所论，自是向里，此盖圣学的传，惜乎沦落埋埋已久。^②

王守仁教黄绾为学要向里用功，去物欲、明心体，这些思想方法对黄绾影响很大。到了嘉靖元年时，王守仁以致良知立教，黄绾乃拜王守仁为师。他对王守仁的师说，当初是信之甚坚，拥护至力的。故在王守仁死后，其学说遭桂萼等人攻击、诬蔑时，黄绾力攻桂萼，不惜以老师之故，而得罪于老友。他在上《辨王守仁理学疏》中，极力为王守仁学说辩护。他说：

其学之大要有三：一曰致良知，实本先民之言，盖致知出于孔氏，而良知出于孟轲性善之论。二曰亲民，亦本先民之言，盖《大学》旧本所谓亲民者，即百姓不亲之亲，凡亲贤乐利，与民同其好恶，而为絜矩之道者是已。此所据以从旧本之意，非创为之说也。三曰知行合一，亦本先民之言。盖知至至之，知终终之，只一事也。守仁发此，欲人言行相顾，勿事空言以为学也。是守仁之学，弗诡于圣，弗畔于道，乃孔门之正传也。^③

到了晚年，黄绾写《久庵日录》即《明道编》的卷首六卷，标明他的思想发生了很大变化，而与王守仁学说决裂。他认为，王守仁学说有“空虚之弊”，而“误人非细”。转而对王学进行了批评和纠正。他对

① 《王文成公全书》卷四《答黄忠贤·应原忠》。

② 《王文成公全书》卷四《与黄宗贤五》。

③ 《王文成公全书》卷三十四《年谱三》。

于王守仁的“良知”说，批评道：

孟子言良能良知，专明性善之本如此，非论学问止如此也。若一一求中节以尽其爱亲、敬长之道，非学则不至，非思则不得。孟子岂欲人废学与思而云尔哉？今因良知之说而欲废学与思，以合释氏“不思善、不思恶”，杨慈湖“不起意”之旨，几何不以任情为良能，私智为良知也哉？^①

黄绾指出，孟子的“良知良能”之说，是专论性善之说的，而不是论学问的。若论学问，则要讲学与思的。而王守仁的“致良知之外无学”的思想，是“欲废学与思”的，这有悖于圣学之旨，而与佛教的“不思善，不思恶”相合。

由此出发，黄绾对王守仁及其弟子王畿等“今日朋友”、“今日士友”、“今日学者”、“今日君子”的“良知”、“顿悟”之学展开了批判。他说：

今日君子于禅学见本来面目，即指以为孟子所谓良知在此，以为学问头脑。凡言学问，惟谓良知足矣。故以致知为至极其良知，格物为格其非心。言欲致知以至极其良知，必先格物以格其非心，欲格物以格其非心，必先克己以去其私；私意既去，则良知至极。故言功夫，惟有去私而已。故以不起意、无意必、无声臭为得良知本体。良知既足，而学与思皆可废矣。而不知圣门所谓志道、据德、依仁、游艺为何事。又文其说，以为良知之旨，乃夫子教外别传，惟颜子之资，能上悟而得之，颜子死而无传。其在《论语》所载，皆下学之事，乃曾子所传，而非夫子上悟之旨。以此鼓舞后生，固可喜而信之，然实失圣人之旨，必将为害，不可不辩。^②

① 《明道编》卷一。

② 《明道编》卷一。

黄绾在这里所援引的话，所批评的思想，大多是王守仁和王畿的语言、思想。王守仁在大讲“致良知”说时，认为“颜子没而圣学之正脉遂不尽传”^①。王门弟子中王畿则是“说玄说妙”的最典型者，他强调体悟“本体便是功夫”，力主“顿悟之教”。在“天泉证道”的“四句教”中，他侧重“四无”，轻视“闻见”，重视“上根”之人的本体透悟，而忽视体认“良知”的修炼功夫。王畿提倡“良知不学不虑，本来俱足，众人之心与尧、舜同”。^②故王守仁去世后，王畿成为王学宗主，影响甚大。正值黄绾晚年，又与王学决裂之时，所以他所批评的“今日君子”、“今日朋友”，当为王守仁和王畿等人。

黄绾在批评“良知”之说，既指出其“实失圣人之旨”的同时，又指出王门学者之误，因此他对这种“必将为害”之学，要辨其误了。他说：

今日学者，皆云晦庵之学未得圣人之传。然以其徒考之，虽至下者，比今日士友自立何如？无他，盖晦庵虽云未得圣人之传，然教人皆在实言、实行上做功夫，又皆有兢兢业业之意，付嘱又皆勉之勤励古训，所以自立比今日不同。今日又有一大病，在于好胜矜傲，故士友略谈学问，即自高以空人，遂有俯视天下之心，略无谦下求益之意。……及至有失，辄以智术笼络，大言欺人，皆自以为良知妙用如此。或至私与之人，甚至污滥苟且，人不齿录，亦称同志，曲为回护，使人疾为邪党，皆自以为一体之仁如此。或在同类，偶有一言非及良知，其人本虽君子，亦共排斥，必欲抑之使无所容，皆自以为卫道之力如此，而不知此实好胜矜傲之病，不可以入道。^③

黄绾在这里尖锐地批评了王学门徒的门户之见，他们以维护王门的“良知”说为己任，排斥他学，打击异己。他指出王门的这些卫道士

① 《王文成公全书》卷一《传习录上》。

② 《龙谷王先生全集》卷五《云门问答》。

③ 《明道编》卷一。

的“好胜矜傲之病”，是“不可以入道”的。黄绾在批评他的王学同门之弊的同时，又为他们担心有朝一日会被列入“伪学”，而受到禁止。他说：

象山曰：“后世言学者，须要立个门户。此理所在，安有门户可立？学者又要各护门户，此尤鄙陋。”此言切中今日之弊。今日朋友专事党护勾引，以立门户，自相标榜，自为尊大，不论人之贤否，事之是非，情之诚伪，凡与其意合者，辄加称重回护，以为贤、为是、为诚，而尊大之；凡与其意不合者，辄不论其贤、其是、其诚，概加毁讪排抑而卑小之，所以致人之怨恶不平，皆在于此。且勾结日众，类多浮欺，至有恶少，亦不知择，皆谓一体之仁如此。共谈清虚，遗弃人道，切恐将来为患不细，或致伪学之禁，以为衣冠之忧，吾尝可不戒哉！^①

在批评王门学者，“今日朋友”的门户之见的同时，指出这种学风，不仅有“今日之弊”，而且为“将来之患”，这种批评是切实而中肯的。

黄绾在批评王守仁及其门徒的“良知”说的同时，还对湛若水的“随处体认天理”的“格物”之说，进行了批评：

今之君子，有为下乘禅学者，不见物则之当然皆在于己，以为天下之理皆在于物，故云：“随处体认天理”，故谓功夫全在格物。其云格物，曰：“格者，至也。物者，事理也。此心感通天下之事理也。格之者，意心身皆至也。即随处体认天理也。”其学支离，不足以经世，乃伊川、晦庵之为弊也。予尝扣其随处体认之旨，彼云：“随处体认天理者，皆在外而不在内。”然明道曰：“某学虽有所受，至于天理二字，却是自家衬贴出来。”此言甚切，皆在内而不在外也。由是观之，则其所谓

^① 《明道编》卷一。

体认者，果何如哉？^①

在黄绾看来，湛若水的“随处体认天理”的“格物”说，是以天理在外而不在内，故为支离之学，而流于程颐、朱熹理学之弊。在这一点上，黄绾与王守仁是一致的。

黄绾早年要“直趋濂、洛”。^②座右铭是：“穷师孔、孟，达法伊、周。”到了晚年，则批评宋明理学家，以为他们皆出于禅。他说：

予言宋儒及今日朋友禅学之弊，实非得已，盖因年来禅学之盛，将为天下国家之害，尝痛辩之，皆援先儒为据，皆以朋友为难言，故于其根本所在，不得不深明之，世有君子，必知予之不得已也。

宋儒之学，其入门皆由于禅：濂溪、明道、横渠、象山则由于上乘；伊川、晦庵则由于下乘。虽曰圣学至宋倡，然语焉而不详，择焉而不精者多矣。故至今日，禅说益盛，实理益失。虽痛言之，而犹不悟，其来久矣。^③

黄绾在肯定宋儒及今日朋友皆出于禅之后，便具体论证了他们出于禅的根据所在，黄绾的根据是确凿的，理由是充分的，见解是大胆的。

黄绾还对王守仁的“知行合一”论进行了批评：

“乾以易知，坤以简能。”象山常与门人言曰：“吾知此理即乾，行此理即坤。知之在先，故曰乾知大始；行之在后，故曰坤作成物。”近日朋友有为象山之言者，以为知即是行，行即是

① 《明道编》卷一。

② 湛若水：《定轩存稿跋》。

③ 《明道编》卷一。

知，以知行合为一事，而无先后，则失象山宗旨矣。^①

王守仁曾作《象山文集序》，认为陆九渊“简易直截，真有以接孟子之传”。“故吾尝断以陆氏之学，孟氏之学也。”他力主“知行合一”论。黄绾这里所说的“近日朋友有为象山之言者”，显然是指王守仁说的。黄绾主张“知先行后”论。他的门人林文相在《明道编序》中说他主张“知行有先后”，这可证明他是反对王守仁的“知行合一”论的。

王守仁的《大学问》是其哲学思想的纲要，他在这篇著作中，集中阐发了“仁者”“以天地万物为一体”的心学本体论，从而导引出“天下一家、中国一人”的政治伦理思想。黄绾从解释《大学》的“三纲领八条目”入手，而对王守仁的思想进行了批评。他说：

今之君子，每言“仁者以天地万物为一体”，以为大人之学如此。而究其说，则以吾之父子，及人之父子，及天下人之父子为一体；吾之兄弟，及人之兄弟，及天下人之兄弟为一体；吾之夫妇，及人之夫妇，及天下人之夫妇为一体；吾之朋友，及人之朋友，及天下人之朋友为一体；乃至以山川、鬼神及鸟兽、草木、瓦石皆为为一体，皆同其爱，皆同其亲，以为一体之仁如此。审如此言，则圣人之所谓亲亲而仁民，仁民而爱物，情有亲疏，爱有差等者，皆非矣。实不知其说已堕于墨氏之兼爱，流于空虚，荡无涯涘。由是好名急功利之徒，因籍其说以为是，而得以行其欲；残忍刻薄者，因反其言以为非，而得以骋其私。而大人之道之学，于此亡矣。吾尝观第五伦，己子病，一夕一起，心犹不安。兄子病，一夕十起，而心安。论者以其非天性人情之真。盖兄子固当爱，然视己子则有差等。其十起一起者，乃其私心，由好名急功利而来。其安与不安者，乃其本心，此天性人情之真。大人之学，皆由其真者，因其差等，处之各不失其道，此所谓仁，此所谓大人之道也。失此不

^① 《明道编》卷一。

由，则皆非矣。而其流之弊，何莫不至哉！^①

这是明白的反对王守仁的“万物一体”思想。在黄绾看来，王守仁的“仁者以天地万物为一体”的所谓“亲民”学说，是堕于墨家兼爱泥坑，流于空虚境地，而有悖于儒家的爱有差等的圣贤之教，故为非理之学。

黄绾明确指出，“今日君子”的“求之于心，失之于内，放旷空虚”^②的心学思想，而使学术走向偏晦，陷于空虚或支离的极端。他对“今日朋友”把王学“堕于空虚”“失之于内”，流于禅学，甚为忧虑，所以“尝痛辩之”。在痛辩宋儒禅学之误中，黄绾指出陆九渊不纯禅，其弟子杨简则纯禅。他说：

朋友有辨杨慈湖(杨简)之学为非禅者，云禅之与儒，其本实同，但有私己、同物之不同耳。禅则专事私己，慈湖则事同物。殊不知禅虽曰私己，其意未尝不欲传于其徒，行于天下，此亦可以为同物，但其所同者，皆禅也。焉可以此为断？但其言其道自是禅耳。慈湖以不起意为宗，以《易传》议拟成变化为非圣人之言，则必欲废思与学及志道、据德、依仁、游艺之事，焉得而非禅哉？吾非独不从之，正为道不同不相为谋故也。慈湖之学出于象山，在象山则不纯禅，至慈湖则纯禅矣。^③

黄绾认为，废思与学则为禅学，以此标准衡量禅学与儒学之异，他认定陆九渊为不纯禅，杨简为纯禅。

王守仁在分别儒学与禅学的不同时，说：

圣人之学，无人己，无内外，一天地万物以为心，而禅之

① 《明道编》卷一。

② 《明道编》卷二。

③ 《明道编》卷一。

学起于自私自利，而未免于内外之分，斯其所以为异也。今之为心性之学者，而果外人伦，遗事物，则诚所谓禅矣。使其未尝外人伦，遗事物，而专以存心养性为事，则固圣门精一之学也。^①

可见，黄绾和王守仁分别儒学与禅学的见解是不同的。黄绾又标明了自己的学术思想宗旨及他与杨简思想的同异之处。他说：

我之学与慈湖之学初无异。慈湖曰：“人心自善，人心自灵，人心自明，人心即道，人心即神。人皆有恻隐之心，恻隐即仁；皆有羞恶之心，羞恶即义；皆有恭敬之心，恭敬即礼；皆有是非之心，是非即知。愚夫愚妇，与圣人皆同。圣人非有余，愚夫愚妇非不足。”我亦云然。我之所异者，我有典要，慈湖无典要；我有功夫功效，慈湖无功夫功效；我有日新次第，慈湖无日新次第。我则曰知止而后有定，定而后能静，静而后能安，其定、静、安皆本于此。止在于心，而有其所，故万物万事皆从我止而不可乱。慈湖则随其所至而止，止于泛而无所，故万物万事皆由其自止而不可约。故慈湖辨孔子止其所言，则曰“止得其所者，言不失其本，止非果有所也。”我之立心在诚意，去私意，慈湖则并诚意而去之，则曰不起意。又曰起意则昏。我之功夫在思，去其不当思想者；慈湖则并当思而去之，而曰不思，又曰无思则万物毕照。我之所学在志道、据德、依仁、游艺，慈湖则一切皆不欲其有。若以为然，则《大学》所谓：“诚其意者毋自欺，如恶恶臭，如好好色，君子必慎其独”，“必诚其意”，箕子所谓“思则睿，睿作圣”，孔子所谓“思无邪”，……“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也”，“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”，“苟志于仁矣，无恶也”，曾子所谓“仁以为己任，死而后已”者，皆非欤？盖慈湖之学，禅也。禅则所谓无，

^① 《王文成公全书》卷七《重修山阴县学记》。

修证，无污染可也。若在圣学，则不可矣。^①

黄绾在这里说明他和杨简都承认人心自善、自明、自灵，都以心为至善神明的本体，这是他们的同。而异则是杨简没有次第的功夫和方法，即没有所止、典要、功夫、功效、学思，而他则要有所止、有典要、功夫、功效、学思的。黄绾所批评的杨简之学，实则是批评王守仁及其一派的思想方法的。

黄绾的思想是在批评王守仁学派中建立起来的。他的思想是注重于“志道、据德、依仁、游艺”的。他说：

人为学若不知止，则必流于禅；若不知志道，则处事必不中节；若不知据德，则气性必不好；若不依仁，则心术必不良；若不知游艺，则所守必不固。纵或勉为苦节以终身，后必不可继也。^②

关于什么是“志道、据德、依仁、游艺”之事，黄绾的解释是：

行之于身，无不中节，谓之道；成之于身，温、良、恭、俭、让，谓之德；全其仁、义、礼、智、信于心，谓之仁；切于民生日用，衣食居处必不可无，谓之艺。故道曰志，德曰据，仁曰依，艺曰游。此乃圣学之所有事者也。^③

从黄绾的解释中，可以看出他是注重实事功夫的，即注重民生日用和实际道德修养的。

黄绾的为学方法，虽有侧重于向内的一条路径，但仍注重学与实验的实在功夫。他说：

① 《明道编》卷一。

② 《明道编》卷一。

③ 《明道编》卷一。

典籍所载，乃天地万物之理，及圣贤君子言行，恶可不讲求？但要知古人远取诸物，则必近取诸身，理义人心所同，彼特先得我心之同然者。必于吾心独知之地实致其力，必求仁，必求道，必求德，不使一毫不尽，则此心之理，建诸天地，考诸三王，征诸庶民，质诸鬼神，百世以俟圣人，以验其悖与不悖，谬与不谬，疑与不疑，惑与不惑，可征与不可征，而益致其克己之功。必如孔子所谓“予欲无言，天何言哉？四时行焉，百物生焉。”颜子所谓“舜何人也？予何人也？有为者亦若是。”孟子所谓：“舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人，求其如舜而已矣。”如此自励，益坚其志，益精其心，读书有何害哉？但缘后世儒者，不知求之吾心，专于纸墨之间，寻其陈迹，拘拘而依仿之，致失天理之当然，所以为读书之害也。^①

黄绾以己心为衡量、评定一切事物的标准，并注重切实的身体力行和学习、读书，而不废除学知、求仁道。尤其可贵的是他以实际去检验其悖与不悖，谬与不谬，疑与不疑，惑与不惑，可征与不可征，这种重视验证的方法是科学的。

黄绾在注重求知为学、求道修德的实际验证方法的同时，还注重农业等技艺之学的观察实验之学的求知，于此可见他的为学求知、关心民生日用的实学精神。他以“深耕易耨之法”加以说明：

象山言：“吾家治田，每用长大镢头，两次锄至二尺许深，一尺半许多，方容秧一头。久旱时，田肉深，独得不旱。以他禾穗数之，每穗谷多不过八九十粒，少者三五十粒而已，以此种禾穗数之，每穗少者尚百二十粒，多者至二百余粒。每一亩所收，比他处一亩不啻数倍。盖深耕易耨之法如此。”此与《汉书》赵过论代田之法亦合，乃孔门论游艺之道如此，学者不可不知。樊迟因不知夫手游字之意，欲舍道德仁义而专志为农圃，故云小人。吾因家用不给，思之乃觉其理，因推而试之于

^① 《明道编》卷五。

树艺畜牧，颇有验。^①

黄绾不但重视“学”、“验”，而且还注重“思”的功夫。他对陆九渊、杨简的“不思”，“不起意”，“廓然而大公，物来而顺应”的思想，进行了批评。在批评中，进一步说明了“思”的重要性。他说：

或曰“戒谨恐惧，只是此心不忘，心存处便是思”，此禅说也。盖思是功夫，乃心之用，与心之体不同，体是心之静，用是心之动。若欲合动静而一之，则体用不分，功夫莫措矣，道其可明乎？今但当曰，戒谨恐惧，乃此心不忘，由是用则有思，而思亦不忘，此之谓慎思之学。^②

凡人遇忧患，不思处忧患，而思无忧患；遇横逆，不思处横逆，而思无横逆；遇劳事，不思处劳事，而思无劳事；遇繁扰，不思处繁扰，而思无繁扰；遇贫乏，不思处贫乏，而思无贫乏；遇疾病，不思处疾病，而思无疾病；遇辛苦，不思处辛苦，而思无辛苦；遇难言，不思处难言，而思无难言；遇难行，不思处难行，而思无难行；遇恶人，不思处恶人，而思无恶人；遇奸欺，不思处奸欺，而思无奸欺；遇机巧，不思处机巧，而思无机巧。所以义理不精，光阴蹉跎，而学问终无成也。^③

黄绾认为，“忧患”、“劳事”、“繁扰”、“疾病”等各种事物，是客观存在的，“思”与“不思”，它们都依然存在。只有“思”，才能使“义理精”，“学问成”，即能认识事物的规律及找出解决问题的方法。黄绾强调“学”、“思”、“验”的求知、求理方法是可取的。

黄绾指出，“圣人之学”不是“不思”，而是“思”。据此，他对“格物致知”作出了自己的解释，批评了“今日君子”的“无思”、“无

① 《明道编》卷二。

② 《明道编》卷一。

③ 《明道编》卷二。

为”之学。他说：

《大学》之要，在“致知在格物”一句。其云致知，乃格物功夫；其云格物，乃致知功效。在者，志在也。志在于有功效也。致者，思也。“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”格者，法也，有典有则之谓也。先儒不明，乃以格物为致知功夫，故以格物为穷究事物之理，而不知有典有则之为格物，所以求之于物，失之于外，支离破碎，而非圣人之学矣。今日君子，又不能明之，亦以格物为致知功夫，故以格物为格其非心，谓格其不正以归于正。又谓夫子教颜子克己功夫，皆在格字上用，亦不知有典有则之为格物，所以求之于心，失之于内，空虚放旷，而非圣人之学矣。此皆由其不以致知在格物之在字为志在于物，而皆以在格物之在字为功夫在于格物，乃误认致知之致字，同于下文知至之至字，故皆不谓之为功效，而皆谓之为功夫也。夫《大学》先务，只在于致知。圣功之本，只在于独知，故功夫皆在知字上用。而世儒之说不然，故予不暇非其他，而必欲以格物为功效。盖圣人之学，不为则已，为之必要其成。学而不成，不如无学，故曰“五谷不熟，不如萑稗”。若无功效，更说何学？此功效所以决不可无，功夫决不可错用。若错用而不求功效，此所谓毫厘之差，千里之谬，所以必堕于支离空虚而无归也。予岂得已而言之哉！^①

黄绾将“致知在格物”的“致”字，解释为“思”字，“致者，思也”。他以思想为功夫，以法则为功效。他引述孟子“心之官则思，思则得之，不思则不得也”的话，来说明“致”为“思”之功夫。所谓“格者，法也，有典有则之谓也”，是说格物要有典则、方法。黄绾在这里批评的“先儒不明”而“以格物为致知功夫”的“支离破碎”之学，是指朱熹说的；而他批评的“今日君子”亦“以格物为致知功夫”的“空虚放旷”之学，是指王守仁说的。不论“以格物为穷究事物之理”也好，

^① 《明道编》卷二。

还是“以格物为格其非心”也好，都是“非圣人之学”。其错误在于对“致知在格物”的“在”字理解有误。黄绾认为这个“在”字，就是“志在于有功效”，没有“功效”而空言“理”、“心”是无用途的。朱、王之学，光讲“功夫”，不讲“功效”，是没有用的。因此，要“志在于格物”，“格物”要求“功效”，即“致知乃格物功夫”，“格物乃致知功效”。这就把成就、有成、功效作为认识、求知的基础、目的。在此与朱学的空浮求理，王学的空虚求心对立起来。黄绾要不失于外，亦不失于内，而将内外调和起来，以求实际功效的思想，有其合理性。

黄绾的“格物致知”论，既有认识论的意义，又有道德修养论的内容。他说：

只看所遇何事，如在于君臣，即于此求尽君臣之道；如在于父子，即于此求尽父子之道。“如在于夫妇，即于此求尽夫妇之道；如在于长幼，即于此求尽长幼之道；如在于朋友，即在此求画朋友之道。求尽其道于吾身，则吾身之物格；吾身之物既格，然后家、国、天下之物皆由之而格矣，故曰“致知在格物”^①。

于此可见，黄绾的“格物致知”论，是包含人伦物理、克己知物方面的内容的，他把认识论和修养论紧密地联系起来。

黄绾的《明道编》以恢复圣学为己任，而强调日用事为、切实功效，反对支离空浮、空虚放旷之学，遂以《易经》的“艮止”为学的，提出了“艮止”说，“以为圣门开示切要之诀”。黄绾的“艮止”一词，原出于《易·彖传》的“艮，止也”一句。他以为“艮止”，是千古圣贤“执中之学”，“存心之法”。他在《书经原古序》中，在解释《尚书·大禹谟》“人心惟危”的十六字心传时，认定三代圣人相传之要皆为“艮止”之学。他说：

^① 《明道编》卷五。

盖自伏羲以来，以艮止故存心之法，至尧、舜以“允执厥中”不由道之要，至尧、舜以“人心”、“道心”、“微危”、“精一”、“安止”、“几康”，明“允执厥中”之要也，以至汤、文、武以“钦止”、“艮背”、“建中”、“建极”之要，其实皆“艮止”也。^①

“艮止”之说，既远有端绪，又载之经典，是圣圣相传的道统。黄绾说：

伏羲、尧、舜以艮止、执中之学相传。伏羲之学具于《易》，尧、舜之学具于《书》。《易》之微言，莫要于艮止；《书》之要旨，莫大于执中。自是圣圣相承，率由是道。至仲尼出，而大明厥榘，以知止之止指心体，以致知示功夫，以格物示功效，以克己为致知之实，以复礼为格物之实，皆艮止、执中之正脉。当时惟颜、曾二子独得其传，再传而得子思，又传而得孟子，轲之没而无传矣。是以艮止之旨不明而失存心之要，执中之旨不明而失体道之要，故异端足以惑之，而伏羲、尧、舜之相传者渐以湮沦。……予恐圣人之道日晦，故恒思有以辨之。^②

黄绾认为，儒家道统之旨是“艮止”之说，自孟子而后道统失传，而使“功利之说兴”，“禅定之学起”^③，从而日益“害人”，他深恐道统失传，圣道日晦，故予以辨之。

黄绾以《易》之微言，莫要于“艮止”，他要使“千载以前圣贤之道明”，“乃揭艮止、执中之旨，昭示同志，以为圣门开示切要之诀”。^④“艮止”是黄绾学术思想立论的基础，以此为基础而展开了

① 《台学统》卷四十四《书经原古序》，引自《三台文献》卷十。

② 《明道编》卷一。

③ 《明道编》卷一。

④ 《明道编跋》。

他的理学思想的论述。

黄绾认为，“止”为心体，以“艮止”为中心来论证心体的绝对性。他说：

《大学》所言文王缉熙敬止者，此指止之体而言也。其体既立，由是施于君臣、父子、国人之间，无不各得所止，此指止之用而言也。有敬止之止，而后有各得所止之止。敬止之止者，所谓“艮其止，止其所也”；各得所止之止，所谓“动静不失其时，其道光明”也。文王之学，实原于伏羲；而孔子之学，又原于文王，皆在止其止而已矣。吾人于此而能存之，于此而能思之，道在是矣。^①

黄绾指明“止”本于“艮”，“艮”原出于伏羲、文王的《艮》卦和孔子的《象传》。其本义是说“艮”象山，以此说明八卦变化应该达到其所止的地方多“艮其止，止其所也”，即表示达到极限和静止之意。黄绾的解释显然是包含绝对性的意思。达到了这个境地，便是心性俱存、理气兼备、体用俱全、存心之体、得圣学之本。黄绾说：

吾学之要，在于知止。止字之义，本于《易》之《艮》。《艮》之义，原于伏羲、文王，而发于孔子。孔子曰：“艮其止，止其所也。”止知其所，则气理兼备，体用俱全，圣学之本在此矣。知其本则知所存心，故《大学》曰：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安。”知其本而能安，则体立而气顺，气顺而心之用行。故《大学》曰：“安而后能虑，虑而后能得。”孟子云：“心之官则思，思则得之，不思则不得。”故孔子又曰：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”时止则止者，当无事之时而不思也；时行则行者，遇有事之时而思也；动静不失其时者，当思当不思皆得其时也；其道光明者，语默、辞受、取与、出处、死生皆得其光明也。其止当止，其行当行，行止

^① 《明道编》卷一。

皆当，故曰时也。^①

止之所在为心，止之体为存心，“知其本则知所存心”，所谓“艮止”之“止”，是“言其体之止”，所以说：“止指心体。”^②止于心体，则思虑能合于圣人之道，亦为圣学之要。

在黄绾看来，《大学》的“知止”，就是要人们知道“止指心体”，人知道了心体，就是“知其本”。如此则能做到“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”了。这是“圣人传心之学”。^③亦是他的为学之要。

关于心、性、理的分别问题。黄绾说：

天赋人此理谓之命，人受天此理谓之性，性即理也。其所以分，理是泛言事物之理，性是专言在我之性。虚的是心，实的是性。^④

《易大传》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”世儒曰：“言性不言气不借，言气不言性不明。”此夫子之言性所以为明且备也。何以言之？盖“一阴一阳之谓道”，气也；“继之者善”，此指阴阳之流行也；“成之者性”，此指阴阳之成质也。其云善者，指二气中之理言也；其云性者，指形质知觉中之理言也。^⑤

人受天之理为性，理是泛指事物之理，性是专指在人之性。虚者为心，实者为性。人禀气而生，生而有性；理为事物之理，而理在有形体的心中为性，故“性即理也”。性分为在二气中之理和形体

① 《明道编》卷一。

② 《明道编》卷一。

③ 《明道编》卷一。

④ 《明道编》卷六。

⑤ 《明道编》卷一。

知觉中之理，即分为物之理和人之理(性)，所以要“言性”亦“言气”，“言气”亦“言性”，否则便是不备不明。

黄绾认为，“人之有生，性为之本，故儒、释、道为教，皆由性起。故吾圣人与佛、老之言性皆同”。^①就是说，“性”作为本体之性，即“性即理”之性，是儒、释、道三家相同的，作为本体之性是至善的，所以人性本善。“性即理”，为绝对本体，理表现在人身上为性，性为形质知觉之理，“虚的是心，实的是性”，心为绝对本体，故心、性、理就其本体性来说，则是相同的，其区别只是不同角度的不同称谓而已。黄绾的心、性、理论较接近王守仁的观点。

黄绾的思想，经过几次转变，晚年撰写《明道编》，批评宋儒，尤其是批评王守仁学派，主张思、学，讲求实验、注重功效等，都有其合理之处。

^① 《明道编》卷一。

第十三章 王守仁门人的思想

第一节 邹守益的思想

邹守益，字谦之，号东廓，江西安福人。生于公元1491年(明孝宗弘治四年)，卒于公元1562年(明世宗嘉靖四十一年)。

邹守益“父贤，字恢才，弘治九年进士。授南大理评事，数有条奏。历官福建愈事，擒杀武平贼渠黄友胜。居家以孝友称”。^①公元1511年(明武宗正德六年)，邹守益会试第一，廷试第三，授翰林院编修。第二年，丁忧告归，谒王守仁，讲学于赣州。宸濠反，从守仁建议。嘉靖改元(公元1522年)起用。大礼议起，上疏忤旨，下诏狱，谪广德州判官。废淫祠，建复初书院，与学者讲授其间。后擢南京礼部郎中，任满告归，州人立生祠以祀。闻其师王守仁卒，为泣哭，服丧，日与吕柟、湛若水、钱德洪、王畿、薛侃等论学。考满入都，即引疾归。

久之，以荐起南京吏部郎中，召为翰林司经局洗马，迁太常少卿，兼侍读学士，掌南院，升南京国子监祭酒。九庙灾，有旨大臣自陈，大臣皆惶恐引罪。邹守益上疏陈君臣交修之道，帝大怒，遂落职。

家居四十一年卒，其间从事讲学，四方从游者踵至，学者称“东廓先生”。公元1567年(明穆宗隆庆元年)，赠礼部右侍郎，谥文庄。

邹守益的著作有《邹东廓文集》十二卷。

^① 《明史》卷二八三《邹守益传》。

邹守益初见王守仁于虔台，求表父墓，无意于学。后听王守仁日夕谈学，忽有省悟，而明白“格致之即慎独也”^①。遂拜王守仁为师。黄宗羲则认为邹守益的思想，为王守仁的正宗。黄宗羲说：

其时双江(聂豹)从寂处、体处用功夫，以感应、运用处为效验。先生言其“倚于内，是裂心体而二之也”。彭山(季本)恶自然而标警惕，先生言其“滞而不化，非行所无事也”。夫子之后，源远流分，阳明之没，不失其传者，不得不以先生为宗子也。^②

黄宗羲之所以把邹守益视为王守仁的“宗子”，则在于邹守益的思想略异于聂豹和季本。在邹守益看来，聂豹的从寂处、体处用功夫，以感应、运用处为效验，是倚于内，而将心体割裂为二；季本的恶自然而标警惕，则是滞而不化。他们都是“粗而不精”之论，不符合王守仁的“良知即天理”的思想宗旨。只有他的“良知之精明而不杂以尘俗也”^③的观点，才符合“圣门要旨”和王门的“良知之教”。因此，黄宗羲将邹守益视为王学正统。

邹守益为学，力主“良知”之说和戒慎恐惧功夫，提倡以敬修己。他说：

良知之教，乃从天命之性，指其精神灵觉而言。恻隐、羞恶、辞让、是非，无往而非良知之运用，故戒惧以致中和，则可以位育，扩充四端，则可以保四海，初无不足之患，所患者未能明耳。好问好察以用中也，诵诗读言以尚友也，前言往行以畜德也，皆求明之功也。及其明也，只是原初明也，非合天下古今之明而增益之也。世之没溺于闻见，勤苦于记诵，正坐以良知为不足，而求诸外以增益之，故比拟愈密，揣摩愈巧，

① 《明儒学案》卷十六《江右王门学案一》。

② 《明儒学案》卷十六《江右王门学案一》。

③ 《明儒学案》卷十六《江右王门学案一》。

而本体障蔽愈甚。博文格物，即戒惧扩充，一个功夫，非有二也。^①

“良知”是先天之知，是完全自满自足的，认识了“良知”这个“精神灵觉”的本体，便无所不知。读书学习、好问好察，并非从外物中求索、扩充、增益知识，而是为了恢复“良知”(心)本体之明，“只是原初明也，非合天下古今之明而增益之也”。

邹守益把戒慎恐惧、主敬修己作为一种恢复良知的功夫，即认识吾心本体，去掉尘俗习蔽，复见本体之明的修养功夫。他说：

向来起灭之意，尚是就事上体认，非本体流行。吾心本体，精明灵觉，浩浩乎日月之常照，渊渊乎江河之常流，其有所障蔽，有所滞碍，扫而决之，复见本体。古人所以造次于是，颠沛于是，正欲完此常照、常明之体耳。^②

圣门要旨，只在修己以敬。敬也者，良知之精明而不杂以尘俗也。戒慎恐惧，常精常明，则出门如实，承事如祭，故道千乘之国，直以敬事为纲领。^③

邹守益把“敬”作为使良知不为尘俗所杂、保持精明之体的修己功夫。这功夫就是排除外物之蔽，去掉物欲之诱的克己去欲功夫，即周敦颐的“无欲”之说。他说：

圣学之要，在于无欲。甚矣子周子之善发圣人之蕴也。圣门之教学者，谆谆以无意、无必、无固、无我为言，意、必、固、我者，一欲而四名也。绝其意、必、固、我之欲，而良知之本体致矣。^④

① 《东廓集》卷四《复夏敦夫》。

② 《东廓集》卷四《与君亮、伯光》。

③ 《东廓集》卷四《与胡鹿崖》。

④ 《东廓集》卷一《叙秋江别意》。

学圣之要，濂溪先生所以发孔、孟之蕴也。一也者，良知之真纯而无杂者也。有欲以杂之，则二三矣。无欲者，非自然而无也。无也者，对有而言也。有所忿懣好乐，则实不能虚。亲爱贱恶而辟，则曲不能直。故定性之曰：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”大公者，以言乎虚静也；顺应者，以言乎动直也。自私用智，皆欲之别名也。君子之学，将以何为也？学以去其欲而全其本体而已矣。学者由濂溪、明道而学，则纷纷支离之说，若奏黄钟以破蟋蟀之音也。^①

邹守益继承宋代理学家的去人欲、存天理之说，而把“无欲”视为“圣学之要”，去掉人欲，纯然天理，恢复良知。他的方法仍是以戒慎恐惧的功夫贯穿于未发之先及已发之后。他说：

夫良知一也，有指体而言者，寂然不动是也。有指用而言者，感而遂通天下之故是也。指其寂然者，谓之未发之中，谓之所存者神，谓之廓然而大公。指其感通处谓之已发之和，谓之所过者化，谓之物来而顺应。体用非二物也。学者果能戒慎恐惧，实用其力，不使自私用智之障得以害之，则常寂常感，常神常化，常大公，常顺应，若明镜莹然，万物毕照，未应不是先，已应不是后矣。主静寡欲，皆致良知之别名也。说致良知即不消言主静，言主静即不消说寡欲，说寡欲即不消言戒慎恐惧。盖其名言虽异，血脉则同，不相假借，不相衬贴，而功夫具足。此先师所谓凡就古人论学处说功夫，更不必掺和兼搭，自然无不吻合贯通者也。^②

在邹守益看来，“良知”本来是一个透明清澈的本体，它能毕照万物，物来则应。不论是“寂然不动”之体，还是“感而遂通”之用，都是“良知一也”，故“体用非二物也”。据此，他认为“戒慎恐惧”功

① 《东廓集》卷三《录青原再会语》。

② 《东廓集》卷五《复黄致斋》。

夫，是贯彻体用、内外、始终一贯的。“博文格物，即戒惧扩充，一个功夫，非有二也”，如此才符合王守仁的论学之旨。

当聂豹主张在体上用归寂的功夫时，邹守益则以为在作用上亦不能没有戒慎恐惧的功夫，而主张在体用上都用这种功夫，故他在给聂豹的答书中反复阐明了自己的思想：

夫乾乾不息于诚，所以致良知也。惩忿、窒欲、迁善、改过，皆致良知之条目也。若以惩忿之功为第二义，则所谓“如好好色，如恶恶臭，人一己百，人十己千”者，皆为剩语矣。源源混混，不舍昼夜，以放乎四海，性之本体也。有所壅蔽，则决而排之，禹之所以治水也。决排之功，夫岂不劳？然惟因其壅而导之，未尝以人力加损，故曰行其所无事。若忿慙之壅，不加惩窒，而曰本体源自流行，是不决不排，而望放于海也。苟认定惩窒为治性之功，而不察流行之体原不可以人力加损，则亦非行所无事之旨矣。^①

致中和有二称，而慎独无二功。今执事乃毅然自信，从寂处、体处用功夫，而以感应、运用处为效验，无所用其力？……良知二字，精明真纯，一毫世情点污不得，一毫气质夹杂不得，一毫闻见推测附会不得，真是与天地同运，与日月同明。故致良知功夫，须合得本体。做不得功夫不合本体。合不得本体不是功夫。吾侪自鸡鸣至于日昃，自日昃至于鸡鸣，果能戒慎恐惧，保此本体，不以世情一毫自污，不以气质一毫自杂，不以闻见推测一毫自凿，方是合德合明，皜皜肫肫宗旨。若倚于感则为逐外，倚于寂则为专内，虽高下殊科，其病于本性均也。^②

邹守益主张“戒慎恐惧”要从“寂处、体处”和“感应、运用”，即内和外同时用功夫，不能将内和外分裂为二。他认为，如果“倚于感”而

^① 《东廓集》卷四《答聂双江》。

^② 《东廓集》卷六《再答双江》。

“逐外”，“倚于寂”而“专内”，则夫圣学之要。所以他反对聂豹的“从寂处、体处用功夫，以感应、运用处为效验”的“倚于内”的“裂心体而二之”的思想。

邹守益平生为学，“于戒惧慎独，盖兢兢焉”。^① 其所以如此注重“戒慎恐惧”、“戒惧慎独”，就在于他认为这是“为学大要”、“圣门要旨”，是恢复“吾心本体，精明灵觉”的始终、内外的一贯功夫。基于这种认识，他几乎以宗教家的精神去对待“戒慎恐惧”之学。他说：

为学大要在戒慎恐惧，常精常明，不使私自用智得以障吾本体，故曰上帝临汝，无贰尔心。战战兢兢，古人事天事亲之功，更无两个涂辙。^②

圣门之学，只从日用人伦庶物，兢兢理会自家真性，常令精明流行。从精明识得流行实际，三千三百，弥纶六合，便思博文。从流行识得精明主宰，无形无声，退藏于密，便是约礼。故亦临亦保，昭事上帝，不怨不尤，知我其天，初无二涂辙。^③

邹守益严肃的自我检束精神，有宗教徒苦修苦练的样子。他的“圣门要旨，只在修己以敬”的主张，便是宋元以来理学家的宗旨。故这里他又似由王守仁转回到程、朱的主敬的道路了。对此，黄宗羲评论说：“先生之学，得力于敬。敬也者，良知之精明而不杂以尘俗者也。”^④就是说，邹守益的“戒慎恐惧”说与宋代理学家的“主敬”说，有血脉关系。

① 《明史》卷二八三《邹守益传》。

② 《东廓集》卷七《冲玄录》。

③ 《东廓集》卷七《冲玄录》。

④ 《明儒学案》卷十六《江右王门学案一》。

第二节 聂豹的思想

聂豹，字文蔚，号双江，江西永丰县人。生于公元1487年(明宪宗成化二十三年)，卒于公元1563年(明世宗嘉靖四十二年)。

聂豹于公元1516年(明武宗正德十一年)考中举人。翌年，考中进士，任华亭县知县。在县三年，兴修水利，民复业者三千余户。公元1525年(明世宗嘉靖四年)，召入为监察御史。劾奏司礼太监张佐。巡按福建，奏罢镇守太监赵诚，及奏革市舶等，有能谏名。公元1530年(明世宗嘉靖九年)，出为苏州知府。次年，丁父忧。公元1534年(明世宗嘉靖十三年)，丁母忧，家居十年。

公元1541年(明世宗嘉靖二十年)，以荐起知平阳府，修关练卒，先事以待，敌至不敢入。公元1543年(明世宗嘉靖二十二年)，廷议以豹知兵，以大学士严嵩等荐，擢陕西按察司副使，备兵潼关。后因权臣夏言所恶，逮下诏狱，落职归。公元1550年(明世宗嘉靖二十九年)秋，俺答犯京师，以礼部尚书徐阶荐，召为愈都御史巡抚顺天。未赴，擢兵部右侍郎。次年，转为左侍郎。再次年，升为兵部尚书。

公元1552年(明世宗嘉靖三十二年)，上防秋事宜，又请增筑京师外城。是年秋，俺答大入山西，俘总兵官李涑军，大掠二十日而去。总督苏佑反以大捷闻。为巡按御史毛鹏举发，章下兵部。豹言寇虽有所掠，而我师所获过当，陛下威灵所致，宜择吉祭告，论功行赏。豹因以功加太子少保。京师外城筑成，进太子少傅。南北屡奏捷，及类奏诸边功，豹率归功元佑，祭告行赏如初。豹亦进太子太保。据《明史》卷二〇二《聂豹传》载：“当是时，西北边数遭寇，东南倭又起，羽书日数至，豹本无应变才，而大学士嵩与豹乡里，徐阶亦入政府，故豹甚为帝所倚。久之，寇患日棘，帝深以为忧，豹卒无所谋划，条奏皆具文。帝渐知其短。会侍郎赵文华陈七事，致仕侍郎朱隆禧请设巡视福建大臣，开海滨互市禁，豹皆格不行。帝大怒，切责。豹震慑请罪，复辨增官开市之非，再下诏谯让，豹愈惶惧，条便宜五事以献。帝意终不悛，降俸二级。顷之，竟以中

旨罢，而用杨博代之。”后数年而卒，终年七十七岁。公元1567年（明穆宗隆庆元年）赠少保，谥贞让。

聂豹的著作有《双江聂先生文集》十四卷，（卷十四为《困辨录》）。

聂豹在公元1526年（明世宗嘉靖五年）夏，以御史巡按福建，渡钱塘，在浙江会见王守仁。王守仁卒，豹闻讣为泣哭。公元1531年（明世宗嘉靖十年）时，聂豹任苏州知府，时王守仁已卒四年。聂豹见钱德洪、王畿，以二人为证，具香案，进拜王守仁为师，称王氏门人。

聂豹的思想，源自王守仁，是从王守仁的“致良知”说产生出来的。聂豹“初好王守仁良知之说，与辩难，心益服”^①。他自己在说明其思想来历时说道：

某不自度，妄意此学四十余年，一本先师之教而细绎之，《节要录》备之矣。已乃参之《易传》、《学庸》，参之周、程、延平、晦翁、白沙之学，若有获于我心，遂信而不疑。^②

就是说，聂豹在与王守仁讲论“良知之说”后，对此学信而不疑。他认定“良知之学”是孟子以来的“真纯湛一”之学，“是王门相传指诀”，故他推崇至极、坚信不疑。所以说：

问：“良知之学何如？”曰：“此是王门相传指诀。先师以世之学者，率以无所不知、无所不能为圣人，以有所不知不能为儒者所深耻，一切入手，便从多学而识，考索记诵上钻研，劳苦缠绊，耽搁了天下无限好资质的人，乃谓‘良知自知致而养之，不待学虑，千变万化，皆由此出’。孟子所谓不学不虑，爱亲敬长，盖指良知之发用流行，切近精实处。……故致良知者，只养这个纯一未发的本体。本体复则万物备，所谓立天下

^① 《明史》卷二〇二《聂豹传》。

^② 《双江聂先生文集》卷九《答陈明水》。

之大本。先师云：“良知是未发之中，廓然大公的本体，便自能感而遂通，便自能物来顺应。”此是《传习录》中正法眼藏，而误以知觉为良知，无故为霸学张一赤帜，与边见外修何异？而自畔其师说远矣！”^①

可见，聂豹对王守仁的“良知之学”是多么推尊、服膺，后世学者认为“豹之学出于姚江”^②，这是有道理的。

聂豹的思想出于王守仁这是无疑的，然而其思想有其自己的特点，而惩王畿所谈的“现成良知”之失，并提出他的“归寂”说，故《明史》卷二〇二《聂豹传》说其学“于王守仁说颇有异同”，即指此而言。

聂豹的“归寂”说提出后，便遭到其王学同门的群起非难，指责他“背乎师门”。对此，黄宗羲记之甚详、评论颇当。黄宗羲说：

先生之学，狱中间久静极，忽见此心真体，光明莹彻，万物皆备。乃喜曰：“此未发之中也，守是不失，天下之理皆从此出矣。”及出，与来学立静坐法，使之归寂以通感，执体以应用。是时同门为良知之学者，以为“未发即在已发之中，盖发而未尝发，故未发之功却在发上用，先天之功却在后天上用。”其疑先生之说者有三：其一谓“道不可须臾离也”，今日“动处无功”，是离之也。其一谓“道无分于动静也”，今日“功夫只是主静”，是二之也。其一谓“心事合一，心体事而无不在”，今日“感应流行，著不得力”，是脱略事为，类于禅悟也。王龙谿、黄洛村、陈明水、邹东廓、刘两奉各致难端，先生一一申之。惟罗念庵深相契合，谓“双江所言，真是霹雷手段，许多英雄瞞昧，被他一口道著，如康庄大道，更无可疑。”一两丰晚乃言之曰：“双江之言是也。”……阳明自江右以后，始拈良知。其在南中，以然坐澄心为学的，收敛为主，发散是不得已。有

^① 《双江聂先生文集》卷十四《困辨录·辨诚》。

^② 《四库全书总目》卷九十六《困辨录》提要。

未发之中，始能有中节之和，其后学者有喜静厌动之弊，故以致良知救之。而曰良知是未发之中，则犹之乎前说也。先生亦何背乎师门？乃当时群起而难之哉！^①

聂豹的“归寂”说是在他被捕入狱期间提出的，其时在嘉靖二十五年，他已年逾六旬，这与他“初好王守仁良知之说”有所变化，即由早年坚信王学的“良知之说”，到后期转变为对王学“颇有异同”。

其实聂豹的“归寂”说，与王守仁的“良知”说，并没有根本区别和分歧。聂豹为学始终是“一本先师之教”的。如果说聂豹的“归寂”说与王守仁的思想“颇有异同”的话，亦只是在“致良知”的方法、途径上有异。即王门为良知之学者，认为“未发即在已发之中”，“道无分于动静”，“心事合一”；聂豹的“归寂”说，是外事以求心，舍动以求静，离已发以求未发，从“寂静”、“未发”中体悟“良知”。因此，遭到同门王畿、黄宏纲、陈九川、邹守益、刘文敏的非难，被他们视为“脱略事为，类于禅悟”。不过罗洪先则赞同其说，“深相契合”，认为“是霹雷手段”。

关于聂豹“归寂”的思想渊源，则为周、程、李、朱的主静说。他说：

夫学虽静也，静对动而言。“无欲故静”四字，乃濂溪所自著。无欲然后能寂然不动。寂然不动，天地之心也。只此便是喜怒哀乐未发时气象。然岂初学之士，可一蹴能至哉？其功必始于静坐。静坐久然后气定，气定而后见天地之心，见天地之心而后可以语学。即平旦之好恶而观之，则原委自见。故学以主静焉，至矣。戒慎不覿，恐惧不闻，观之谓也。观之而反纷扰云者，非观之罪，不善观之罪也。矜夸欲速，二三杂为，是求静而反动矣。是故静坐之叹，伊川为学者开方便法门。未发气象，廷平为学者点本来面目。定之以中正仁义而主静，则法天之全功，非天下之至静，其孰能与于此。濂溪手授二程。吾

^① 《明儒学案》卷十七《江右王门学案二》。

道南矣，龟山(杨时)岂逃禅哉？默坐澄心，体验天理，延平殆庶几乎？然此与前养心之论，却是一致。透得此关过，便有回进处。^①

说明其学说的思想来源是宋代理学家的主静说。在明代，聂豹则称赞、吸取陈献章的心学思想。他在刻《白沙先生绪言·序》中说：

予尝与士友谭学，言必称白沙先生，并歌咏其诗以自娱，叹曰：“此周、程之坠绪也。”^②

陈献章主张静坐，以为静坐久之，则见心之本体，这个思想给聂豹以重要影响，并成为其思想渊源之一。

聂豹以“良知本寂”作为其“归寂”说的基本要旨和理论根基。他说：

窃谓良知本寂，感于物而后有知。知其发也，不可遂以知发为良知，而忘其发之所自也。心主乎内，应于外而后有外。外其影也，不可以其外应者为心，而遂求心于外也。故学问之道，自其主乎内之寂然者求之，使之寂而常定也，则感无不通，外无不该，动无不判，而天下之能事毕矣。譬鉴悬于此，而物来自照，钟之在簾，而扣无不应。此谓无内外动静先后，而一之者也。是非愚之见也，先师之见也。先师云：“良知是未发之中，寂然大公的本体，便自能感而遂通，便自能物来顺应。”又云：“祛除思虑，令此心光光地，便是未发之中，便是寂然不动，便是廓然大公，自然发而中节，自然慈而遂通，自然物来物应。”……又云：“一是树之根本，贯是树之萌芽。体用一原，体立而用自生。”^③

① 《双江聂先生文集》卷六《答亢子益问学》。

② 《双江聂先生文集》卷三。

③ 《双江聂先生文集》卷六《答欧阳南野书三》。

聂豹认为“学问之道，自其主乎内之寂然者求之，使之寂而常定”，如此“则感无不通，外无不该，动无不判”。这就是说，“寂静”可以体悟一切，应付一切。他的“归寂”说，即是周、程以来的主静说和陈献章的“静中养出端倪”说的翻版。

聂豹的“良知本寂”和“良知自发”之说，是以“良知”为“本原之地”，“不睹不闻之寂体”而展开论述的。他说：

本原之地，要不外乎不睹不闻之寂体也。不睹不闻之寂体，若因感应变化而后有，即感应变化而致之可也。实则所以主宰乎感应变化，而感应变化乃吾寂体之标末耳。^①

“寂体”是“不睹不闻”的“本原之地”而“不睹不闻，便是未发之中，常存此体，便是戒惧。”^②聂豹认为，分寂感，分内外，分已发未发，而主于寂，主于内，主于未发的修养，便是良知之旨。而王门中多数人反对聂豹的观点，其中以王畿反对最力。故王畿与聂豹展开了论争，有《致知要略》，各载各人集中。王畿说：

良知者，本心自明，不由学虑而得，先天之学也。知识则不能自信其心，未免假于多学亿中之助，而已入于后天矣。良知即是未发之中，即是发而中节之和。未应非先，已应非后。即寂而感行焉，寂非内也。即感而寂存焉，感非外也。此是千圣斩关第一义，所谓无前后内外而浑然一体者也。若良知之前，别求未发，即是二乘沉空之学；良知之外，别有已发，即是世儒依识之学。或摄感以归寂，或缘寂以起感，受病虽不同，其为未得良知之旨则一而已。^③

① 《双江聂先生文集》卷六《答欧阳南野书三》。

② 《双江聂先生文集》卷十四《困辨录·辨易》。

③ 《龙溪王先生全集》卷六《致知要略》。

王畿认为，“良知”是不分前后、内外、寂感、已发未发的“浑然一体者”，聂豹的有分，便是不合良知之义，未得良知之旨。对王畿的非难，聂豹的回答是：

先天之学，即养于未发之豫。豫则命由我立，道由我出，万物皆备于我？……：良知是未发之中，先生(指王守仁)尝有是言，先生曰：“人只要成就自家一个心体，则用在其中，自然有发而中节之和，自然无施不可。”……寂性之体，天地之根也，而曰非内，果在外乎？感情之用，形器之迹也，而曰非外，果在内乎？抑岂内外之间，别有一片地界可安顿之乎？窃尝譬之，心犹兵器之铍刨也。响声之激射，发也。引线之火，感也。硝磺之内，蕴未发之寂也。今徒知激射之利足以威敌，而忘其有事于硝磺之具，则铍为哑器，可覆有相继之声乎？其曰即寂而感在焉，即感而寂行焉，以此论见成，似也。……《易》言内外，《中庸》亦言内外，今曰无内外。《易》言先后，《大学》亦言先后，今曰无先后。是皆以统体而言功夫，如以百尺一贯论种树，而不原枝叶之硕茂，由于根本之盛大，根本之盛大，由于培灌之积累。此鄙人内外先后之说也。《定性书》尝有无内外之言，盖因张子疑外物为定性之累，而欲绝去外物以求定，故云然也。而要其蹄于定之一字。先生曰：“定是未发之中，即有发而中节之和。体用一原，是之谓浑然一体者也。”今曰：“良知之前无未发，良知之外无已发”，似是混沌未判之前语。设曰良知之前无性，良知之外无情，即谓良知之前与外无心，语虽立而意则舛矣。孰为沉空，孰为依识，无难辩者。尊兄高明过人，自来论学，只从混沌初生无所污坏者而言，而以见在为具足，不犯做手为妙悟，以此自娱可也，恐中人以下之所能及也。^①

聂豹认为，王畿的“良知”不分寂感、前后、内外、未发已发的说

^① 《双江聂先生文集》卷九《致知要略》。

法，“是混沌未判之前语”，“以见在为具足，不犯手做为妙悟”，这不过是“以此自娱”而已，却不是常人所能及之学。他主张良知之前应有一段静、定、寂的功夫，即未发之中以求之。他既宗王守仁的“良知之学”，又欲“为学者立法，当更下一转语”，所以便求之于宋儒的静定方法。然而他又跳不出王守仁的心学藩篱，于是便从内省经验和客观外物去寻求知识了。他说：

今之讲良知之学者，其说有二：一曰，良知者，知觉而已，除却知觉，别无良知。因其知之所及而致之，则知致矣。是谓无寂感，无内外，无先役，而浑然一体者也。一曰，良知者，虚灵之寂体，感于物而后有知，知其发也。致知者，惟归寂以通感，执体以应用，是谓知远之近，知风之自，知微之显，而知无不良也。^①

很显然聂豹是主张后一种良知说的，他提出“良知本寂，感于物而后有知。良知作为“寂然不动”的本体，是无所不知的，良知感于物而后知，这是良知的发用。所谓“致知”，是致吾心虚灵寂静本体之知，心体发用感而遂通天下之物，这便是“格物”。聂豹说：

致良知，致其寂体之知，养其虚灵一物，不著感而遂通天下之故，即格物也。^②

夫致知者，充满吾心虚灵本体之量，使之寂然不动，儒与释一也。而吾儒之致知乃在格物，而释氏以事物之感应，皆吾寂体之幻妄，一切断除而绝灭之，比之儒者感而遂通天下之故，则毫厘千里矣。盖感而遂通天下之故，即是格物，即是明明德于天下，即是以天地万物为一体。故致知譬之磨镜，格物，镜之照也，妍媸在彼，随物应之而物无遁形，谓非通天下

^① 《双江聂先生文集》卷四《赠王学正之宿迁序》。

^② 《双江聂先生文集》卷六《答欧阳南野书三》。

之故耶!①

聂豹的“归寂”说，以守寂为致知，以感通天下之故为格物，与佛教的“虚寂”说不同。他说：

佛氏以虚寂为性，亦以觉为性，又有皇觉、正觉、圆学、觉明、明觉之异。佛学养觉而啬于用，时儒用觉而失所养，此又是其大异处。②

夫禅之异于儒者，以感应为尘烦，切一断除而寂灭之，今乃归友以通天下之感，致虚以立天下之有，主静以该天下之动，又何嫌于禅哉!③

他认为儒、佛之异是：佛教“以感应为尘烦”，“一切断除而绝灭之”，故以“寂灭”为旨归，要“寂灭”，就要排除一切“尘烦”，“废感”以“归寂”；儒家的“归寂”是“通感”而“明体”，是有体有用的。聂豹的“归寂”是有体又有用的，佛教的“虚寂”是有体而无用的。但他又认为佛教的养寂、养觉的方法，亦有可取之处，在这里其方法又和佛教的方法相同了。

在“格物致知”说上，聂豹不同意程、朱的“今日格一物，明日格一物”的“即物穷理”说，而赞同王守仁的“致良知”说，他认为这是王学的共同思想。他说：

精察此心之天理，以致其本然之良知，此圣学也。今日格一物，明日格一物，此多见多闻之学也。欲学圣教者，当从前说。欲由闻见入者，当从后一说。是在学者定其志耳。④

① 《双江聂先生文集》卷六《答欧阳南野书三》。

② 《双江聂先生文集》卷九《答王龙溪》。

③ 《明儒学案》卷十七《江右王门学案二》。

④ 《双江聂先生文集》卷八《答戴伯常》。

今日格一物，明日格一物，已非《大学》格物本旨。但今之学者志在广闻见，故力主此说而不破，而至以一物不知为深耻、终身弊考索，而于身心一无所得者，往往有之。贤有志于圣学，但当究意于精察此心之天理，以充满吾良知本体之量，则低昂屡变，泛应无穷，自有天则，以臻夫格物之妙。非为两可之说，以故多门也。^①

在聂豹看来，一物一物格，即物以穷理的方法，是多闻见之学，这种格物致知方法，是“终身弊考索”，最终则是“于身心一无所得”，即不能精察心之天理和认识良知本体，故不是圣学之方。只有“精察此心之天理，以致其本然之良知”，才是圣贤之学。

不过，应当看到，聂豹虽主张“致良知”，重视向内的修养功夫，但他并非认为良知是完满无缺、现成具足、不需修养的，而是主张充养良知的。他说：

今人不知养良知，但知用良知，故以见在为具足，无怪也。半路修行，卒成鬼仙。^②

关于如何去养良知，当然还是他的“使之寂然不动”，以静澄心、不为意欲所动了。聂豹说：

愚夫愚妇之知，未动于意欲之时，与圣人同，是也。则夫致知之功，要在于意欲之不动，非以周乎物而不过之为致也。“镜悬于此，而物来自照，则所照者广。若执镜随物以鉴其形，所照几何？”廷平此喻，未为未见。致知如磨镜，格物如镜之照，谬谓格物无功夫者以此。^③

① 《双江聂先生文集》卷八《答戴伯常》。

② 《双江聂先生文集》卷八《答戴伯常》。

③ 《双江聂先生文集》卷九《答王龙溪》。

他以意欲不动为致知之功，意欲不动则心体不为，本自清明，于此则物来而无所不照，无所不见。

聂豹认为，静养本心，敬以持之，常存不失，永不歇息，经过“静养一段功夫，更无歇手处，静此养，动亦此养”，最终达到“动静无心，内外两忘，不见有炯然之体，此是静养功夫到熟处”。这便是修养到家了。

聂豹的修养说自然是出自王守仁学说，并采用周敦颐、程颐以来而至陈献章的功夫了。他的主静、主敬说，显然是渊源于周、程的修养论了。有人问他：“周子言静，而程子多言敬，有以异乎？”他的回答是：

均之为寡欲也。周曰“无欲故静”，程曰“主一之谓敬”。一者，无欲也。然由无欲入者，有所持循，久则内外齐庄，自无不静。若入头处便主静，惟上根者能之。盖天资明健，合下便见本体，亦甚省力，而其弊也，或至厌弃事物，赚入别样蹊径。是在学者顾其天资力量而慎择所由也。近世学者猖狂自恣，往往以主静为禅学，主敬为迂学，哀哉！^①

聂豹的“归寂”说，是将周敦颐的“主静”说和程颐的“主敬”都视为“无欲”而融为一体，最终达到认识本体，故对二者都持肯定态度，予以采纳。所以我们说，聂豹的“主静”、“归寂”说，是受宋以来的“主静无欲”、“主一持敬”说的影响而形成的。

第三节 罗洪先的思想

罗洪先，字达夫，号念庵，江西吉水县人。生于公元1504年（明孝宗弘治十七年），卒于公元1564年（明世宗嘉靖四十三年）。

罗洪先自幼端重，11岁读古文，慨然慕罗伦之为人，即有志于圣学。15岁闻王守仁讲学于虔台，心即向往。《传习录》出，借

^① 《双江聂先生文集》卷十四《困辨录·辨易》。

得手抄，玩读不厌，欲往受业，循不可而止。乃师事同邑李中。公元1525年(明世宗嘉靖四年)，考中举人。公元1529年(明世宗嘉靖八年)，举进士第一，授翰林院修撰。即请告归。公元1532年(明世宗嘉靖十一年)，至京，补原职。次年，充经筵官，丁父忧。后两年，继丁母忧。公元1539年(明世宗嘉靖十八年)，召拜左春坊左赞善。次年至京，以世宗常不视朝，与司谏唐顺之，校书赵时春，疏请来岁朝正，皇太子出御文华殿，受百官朝贺。手诏切责，遂落职为民。罗洪先归故里，学甘淡泊，经链寒暑，跃马挽强，考围观史，“自天文、地志、礼乐、典章、河渠、边塞、战车攻守，下逮阴阳、算数，靡不精究。至人才、吏事、国计、民情，悉加意谘访。曰：‘苟当其任，皆吾事也。’邑田赋多宿弊，请所司均之，所司即以属。洪先精心体察，弊顿除。岁饥，移书郡邑，得粟数十石，率友人躬振给。寂入吉安，主者失措。为画策战守。寇引去。素与顺之友善。顺之应召，欲挽之出，严嵩以同乡故，拟假边才起用，皆力辞”^①。

罗洪先虽宗王守仁良知之说，然未尝及守仁门。钱德洪编《王阳明年谱》，罗洪先为之订正。德洪以其称后学不称门人，欲引聂豹例，使之称门人，洪先复书说：“惟其实，不惟其名。……如得其门，称谓之门不门，何足轻重。”^②洪先与聂豹、王畿相交好。王畿主张良知自然，不假纤毫力。洪先非之曰：“世岂有现成良知者耶？”^③聂豹主张致知者惟归寂以通感，执体以应用。罗洪先以为良知之明，非经枯槁寂寞之后，一切退听，天理炯然不可，颇以聂豹之说为然。公元1546年(明世宗嘉靖二十五年)，辟近里山中石洞，葺茅居之，命曰石莲。谢客，然坐一榻，三年不出户。安贫乐道，有孔、颜之风。后卒，年六十一。公元1567年(明穆宗隆庆元年)，赠光禄少卿，谥文恭。

罗洪先的著作有《念庵罗先生集》二十三卷(雍正刻本)，又别本

① 《明史》卷二八三《罗洪先传》。

② 《念庵罗先生集》卷四《与钱绪山》。

③ 《念庵罗先生集》卷四《与钱绪山》。

《念庵文集》十三卷(明世宗嘉靖四十三年胡松刻本)。

罗洪先平生为学，“始致力于践履，中归摄于寂体，晚彻悟于仁体”。他的思想是陈献章和王守仁两家思想的综合，并吸取周敦颐的无欲主静说而构建起来的。他私淑王守仁，亦推崇陈献章。他在《与吴疏山》书中说：

白沙致虚之说，乃千古独见，致知晴起，体用不遗。今或有误认猖狂以为废大，又喜动作，名为心体，情欲纵恣，意见横行，后生小子，敢为高论，蔑视宋儒，妄自居拟，窃虑貽祸斯世不小也。^①

他在《告衡山白沙先生祠文》中说：

某自幼读先生之书，考其所学，以虚为基本，以静为门户，以四方上下往古来今穿纽凑合为匡郭，以日用常行分殊为功用，以勿忘助之间为体认之则，以未尝致力而应用不遗为实得，盖虽未尝及门，然每思江门之滨，白沙之城，不觉梦寐之南也。^②

可见，罗洪先对陈献章是十分尊崇的，并深受陈献章思想的影响。他把陈献章的“致虚立本之说”，视为儒学正脉，“真若再生我者尸”^③就是说，他的“致虚”“主静”思想根源于陈献章的“致虚立本之说”。

罗洪先的思想宗旨是“主静”，他自我标明是出于周敦颐的“无欲故静”说。他在解释周敦颐的这个观点时，作了具体的说明：

周子所谓主静者，乃无极以来真脉络，其自注云：“无欲

① 《明儒学案》卷十八《江右王门学案三》。

② 《念庵罗先生集》卷十七。

③ 《念庵罗先生集》卷二《答湛甘泉公》。

故静。”是一切染不得，一切动不得，无然钦羨，无然畔援，庄生所言混沌者近之。故能为主极种子。非就识情中认得个幽闲暇逸者，便可代替为此物也？未尝有分毫不尽分处，此是真能主静者。盖乐则行，忧则违，或为李桓予之仕，或为腊肉之去，孔门相传脉络，至周子始相续也，若认识幽闲暇逸，以为主静，便与野狐禅相似，便是有欲。一切享用、玩弄、安顿、便宜、厌忽、纵弛、隐忍、狼狈之弊，纷然潜入而不自觉。即使孤介清洁，自守一隅，亦不免于偏听独任，不足以倡率防检，以济天下之务，其奥未知学者何以相异。^①

所谓“主静”，就是时时、处处、事事都要尽心尽力，“未尝有分毫不尽分处，此是真主静者”，这样才能“济天下之务”。罗洪先对周敦颐“无欲故静”说的新解释，使之增加了实际的内容。

罗洪先的思想，由四十三四岁以前“致力于践履”；四十三四岁以后“中归摄于寂体”；到五十岁以后“晚彻悟于仁体”，随着其思想的演变，而使他的“良知”说不断完善、深化。他经过反思，而对自己“往年”的良知说觉得有误“而后悔之”，所以他反对王畿的现成良知说。他在《甲寅夏游记》中说：

往年见谈学者皆曰知善知恶即是良知，依此行之即是致知。予尝从此用力，竟无所入，久而后悔之。夫良知者，言乎不学不虑，自然之明觉，盖即至善之谓也。吾心之善吾知之，吾心之恶吾知之，不可谓非知也。善恶交杂，岂有为主于中者乎？中无所主而谓知本常明，恐未可也。故知善知恶之知，随出随泯，持一时之发见焉耳。一时之发见，未可尽指为本体，则自然之明觉，固当反求其根源。盖人生而静，未有不善。不善，动之妄也。主静之复之，道斯凝而不流矣。神发为知，良知者，静而明也。妄动以杂之，几始失而难复矣。故必有收摄保聚之功，以为充达长养之地，而后定静安虑由此以出。必于

^① 《念庵罗先生集》卷三《答门人刘鲁学》。

家国天下感无不正，而未尝为物所动，乃可谓之格物。盖处无弗当，而后知无弗明，此致知所以必在于格物，物格而后知至也。^①

罗洪先依据“至善”的“良知”说，对“往年”的“良知”说，进行了反思，而体省到“知善知恶即是良知”的说法，实际是为“善恶交杂”之知，这种知不能“主于中者”，“中无所主”之知，只是“一时之发见”而不能明其本体，不能明本体之知，虽然用力之久，但终是“竟无所入”。为了认识“自然明觉”的“良知本体”，就要“反求其根源”，这“根源”就是“静”，遂归之于人生而静的基础。他认为，知而良即静而明，动之妄而需要静以复。人生而静之体未有不善，由于动之妄而有不善，故要以主静复善。“主静以复之”的“致良知”功夫，即“收摄保聚之功”，以此功而“充达长养之地”，故使二良知“定静安虑”，这样天下万事万物则无所不知，无所不明了。罗洪先关于良知需要充达长养，收摄保聚的思想，与王畿的现成良知说，有所不同，故发生了争论。

罗洪先承认“良知”需要滋植培养，光凭先天的良知不行，但如何培养，他主张“主静”，因而赞同聂豹的“归寂”说。他在《双江七十序》中说：

致良知者，致吾心之虚静而寂焉，以出吾之是非，非逐感应以求其是非，使人扰扰外驰，而无所于归以为学也。夫知其发也，知而良则其未发，所谓虚静而寂焉者也。吾能虚静而寂，虽言不及感，亦可也。^②

罗洪先同聂豹一样，以“知”属“已发”，“良知”属“未发”，即“虚静而寂”。“致良知”就是“致吾心之虚而寂焉”，并非逐感应以求其是非”。他指出，王畿的良知说，是缺少培养的功夫，他以自己的亲

^① 《明儒学案》卷十八《江右王门学案三》。

^② 《明儒学案》卷十八《江右王门学案三》。

身体验来说明良知需要培养的一段功夫。他说：“从前为良知时时见在一句误却，欠却培养一段功夫。培养原属收敛翕聚。甲辰夏，因静坐十日，恍恍见得，又被龙溪君一句转了，总为自家用力不深，内虚易摇，友朋总难与力也。孟子言皆有怵惕、惻隐之心，由于乍见；言平旦好恶与人相近，由于夜气所息；未言时时有是心也。末后四端须扩而充之，自然火然泉达，可以保四海？此圣贤苦心语也。良知二字，是阳明公特地提出，令人知圣贤不远，方有下手处。然上面添一‘致’字，便是扩养之意。又良知良字，乃是发而中节之和。其所以良者，要非思为可及，所谓不虑而知，正提出本来头面也。……真扩养得，便是集义，自浩然不夺于外。此非一朝一夕可得。……此间双江公真是霹雷手段。千百年事，许多英雄瞞昧，被它一口道着，真如康庄大道，更无可疑。而阳明公门下犹有云云，却是不善取益也。”^①罗洪先深信良知说，但认为良知需要培养、扩充，即需要经过“夜气”、“集义”以“扩养”良知，只有这样蓄积、发育，才可够用。故他同意聂豹的“归寂”以养良知的思想。

罗洪先以“主静”为“致良知”的功夫，在他的王学同门学者看来是“主于静”的偏畸之学，故他们言良知，“恶闻静之言”，针对这种说法，他又进一步说明了他的“主静所以致良知”之学。他说：

动而后有不善，有欲而后有动。动于欲而后有学。学者，学其未动然者也。学其未动，动斯善矣，动无动矣。……今之言良知者，恶闻静之一言。以为良知该动静，合内外，而今主于静焉，偏矣，何以动应？此恐执言而或未尽其意也。夫良知该动静，合内外，其体统也。吾之主静所以致之，盖言学也。学必有所由而入，未有入室而不由户者。苟入矣，虽谓良知本静亦可也。虽谓致知为慎动，亦可也。^②

他的“学必有所由而入”，主张学习扩充，反对现成良知的思想是对

^① 《念庵罗先生集》卷三《与尹道与》。

^② 《念庵罗先生集》卷三《答董蓉山》。

的。但他以“静”为入良知之路，以主静为学，主静为致良知入室的门户，故主静是所以致良知的功夫。在这里他又与其“同门”的流弊相差无几了。

罗洪先的所谓“主静”，就是收敛本心，不使本心放逸，遇事从容，不至忙乱，以心为主宰，不为外物所扰，便能从容、镇定地应付各种事物的变化和解决人生的诸种问题，作出合理的抉择。他说：

夫心之灵智，无微不照。譬之于监，无形能遁。所患者日放逸而不自敛聚，以至散失本灵，淆乱真智，光遏佚而虑昏杂，犹尘垢蒙蚀，无能别妍媸矣。寂然者，心之所以通于天下之本。心常有止，则归寂之功也。……由寂然而应之，必自尽其条理。……一日之间，无静无动，皆由从容闻雅，进而至于澄然无事，而略未尝有厌事之念，即此乃身心安著处。安著于此，不患明之不足于照矣。渐入细微，久而成熟，即谓自得。^①

收敛本心，不受物诱，使心这个虚灵静寂的本体，无微不照，无时不明，如此便可以从容不迫地应付一切，这就是自得之功。

罗洪先认为，“主静”的最高境界是“内外两忘”，要达到这种境界不仅要有“静寂之功”，而且要“收敛枯槁一番”，经过“收敛枯槁”的功夫，才能达到“内外两忘”的境地。他说：

夫学贵近里密实，有足安顿，然后从此论进退。若一向支吾于见解议论之间，纵得友切磋，无益也。近里安顿，乃在收敛枯槁一番后，精神自不走透，然后得之。至此，方可语良知之通塞。《论语》所论耻恶衣恶食，不患人不已知，与之不出，皆是防走透之病，皆是枯槁收敛之功。若不从此路磨判至极，便欲随事随物，流行感应，恐不止一暴十寒而已。今岁体会得

^① 《念庵罗先生集》卷三《与徐大巡》。

内外两忘一言，真是致良知之功。良知本无内外，今天未经磨剐，却都在逐外一边走透。稍知反观，而不得其要，又容易在守内一边执著。脱此两种，始入内外两忘路径，始是近裹有安顿人。此非收敛枯槁后，未易言也。^①

罗洪先以“收敛枯槁”，“内外两忘”为身心安顿的致良知功夫。这种“主静”功夫，显然是重视内心修养，轻视外物之知的主张，难怪有人讥之为“落禅”之学。

罗洪先承袭周敦颐的“无欲故静”说，而认为“主静之功”在于“无欲”。他说：

夫欲之有无，独知之地，随发随觉，颡未有主静之功以察之耳。诚察之，固有不待乎外者。而凡考古证今，亲师取友，皆所以为寡欲之事。^②

率是寡欲者以施之身，是躬行也。推是寡欲者，以加之民，是美政也。夫是之谓圣学。^③

罗洪先的“无欲”说，并非是“极端的禁欲主义”，他反复强调的是“寡欲”，而不是“绝欲”。他是将这种“寡欲”作为积极修养手段提出来的，人能躬行寡欲修身，推之于民，则为美政。

罗洪先由“无欲”修身、达政，而引出仁者与天地万物为一体，以天下为己任的“仁体”说，这是儒家大公无私、积极淑世的见解。他说：

近来见得吾之一身，当以天下为任，不论出与处，莫不皆然。真以天下为任者，即分毫躲闪不得，亦分毫牵系不得。古人立志之初，使分蹊径。入此蹊径，乃是圣学。不入此蹊径，

① 《念庵罗先生集》卷三《答胡督学》。

② 《念庵罗先生集》卷三《答高白坪》。

③ 《念庵罗先生集》卷八《书马鍾锡卷》。

乃是异端。阳明公万物一体之论，亦是此胚胎。此方是天地同流，此方是为天地立心，生民主命，此方是天下皆吾度内，此方是仁体。孔门开口教人从此立跟脚，后儒失之，只作得必信必果，碰租小人之事，而圣学亡矣。《西铭》一篇，稍画此体段，所谓大丈夫事，小根器不足以当之。识得此理，更觉目前别长一格。^①

罗洪先引申和发挥了程颢的“仁者浑然与物同体”、张载《西铭》的“民胞物与”、王守仁的“万物一体之论”，而建立了“以天下为己任”的“仁体”说。他认为，儒家之学，就是以无欲为根本，以经世为目的，故他主张积极经世、淑世。

罗洪先平生为学，始致力于践履而务求自得，中归摄于寂静而委曲应事，晚彻悟于仁体而讲求其学。这就使他的思想比王守仁更严密，比聂豹更深刻了。这一点是我们所必须看到的。

第四节 王畿的思想

王畿，字汝中，别号龙溪，浙江山阴县人。生于公元1498年(明孝宗弘治十一年)，卒于公元1583年(明神宗万历十一年)。

王畿年二十，中举人。后受业于王守仁，闻其言，无底滞，守仁大喜。公元1523年(明世宗嘉靖二年)，试礼部下第，归复受业。公元1526年(明世宗嘉靖五年)，与钱德洪同中进士，皆不廷试而归。时值王守仁门人益众，不能普遍指授，乃嘱王畿和钱德洪等高第弟子分教，而后业于王门，因而被称为“教授师”。王守仁论学，独标四句宗旨：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”对此王畿和钱德洪的理解有异。王畿认为，四句教是王守仁“随人立教权法”，“心意知物本是一机，若悟得心无善无恶，则意知与物亦皆如是”，由此得出了心、意、知、物的“四无”说。钱德洪则认为，四句教是师门不易之旨，心体虽无

^① 《念庵罗先生集》卷三《与尹道与》。

善恶，但由于被习染所侵，故有善恶的存在，为了存善去恶以恢复心的本体，就要谨守持修本体。公元1527年（明世宗嘉靖六年）秋，王守仁起征思、田，将赴两广，王畿和钱德洪乘夜坐天泉桥，各以所见求教王守仁。王守仁将他们意见折中调和起来，而有“天泉证道”的记载。次年，王守仁卒于南安，王畿方赴廷试，奔丧至广信，经纪丧事，持新丧三年。公元1532年（明世宗嘉靖十一年），廷试，授南京职方主事，寻以病归，起原官，稍迁到武选郎中。给事中戚贤等上疏荐畿学有渊源，可备顾问。“夏言斥畿伪学，夺贤职，畿乃谢病归。”林下四十余年，“益务讲学，足迹遍东南，吴、楚、闽、越，皆有讲舍，年八十余，不肯已。善谈说，能动人，所至听者云集。”^①学者称“龙溪先生”。卒年八十六。

王畿的著作有《龙溪王先生全集》二十卷，附《大象义疏》一卷。

王畿是王守仁的信徒，且“得其宗”。他深信王守仁的良知学说，认为良知是先天固有的，人人共有的。如果人荐信良知，便是透悟，便是实在的学问。他相信先天的理性，而轻视后天的学知。他学问的方法，名为“顿悟法”，其实是受禅宗的顿悟法的影响。他讲学时，“每讲，杂以禅机，亦不自讳也”。^②王畿思想的禅学印记，《天泉证道纪》便是明证：

阳明夫子之学，以良知为宗，每与门人论学提四句为教法：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”绪山钱子（德洪）谓此是师门教人定本，一毫不可更易。先生（王畿）谓：“夫子立教随时，谓之权法，未可执定。体用颈微，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

^① 《明史》卷二八三《王畿传》。

^② 《明史》卷二八三《王畿传》。

可得而有也。是谓无善无恶。若有善有恶，则意动于物，非自性之流行，著于有矣。自性流行者，动而无动。著于有者，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。”绪山钱子谓：“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。若执著师门权法，以为定本，未免滞于言诠，亦非善学也。”时夫子将有两广之行，钱子谓曰：“吾二人所见不同，何以同人？盍相与就正夫子。”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，意与知物皆促无生，一了百当，当本体便是功夫，易简直截，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，须用为善去恶功夫随处对治，使之渐渐入悟，从有以蹄于无，复还本体。及其成功一也。世间上根人不易得，只得就中根以下人主教，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，我久欲发，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傅心密藏，颜子、明道所不敢言者，今既已说破，亦是天机该发泄时，岂容复密？然此中不可执著。若执四无之见，不通得众人之意，只好接上根人，中根以下人无从接受。若执四有之见，认定意是有善有恶的，只好接中根以下人，上根人亦无从接受。但吾人几心未了，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，正好保任，不宜轻以示人，概而言之，反成漏泄。德洪却须进此一格，始为玄通。德洪资性沈毅，汝中资性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始为善学耳。”^①

在这一大段师生三人的问对中，我们可以看出王守仁将王畿的“四

^① 《龙溪王先生全集》卷一。

无之说”与钱德洪的“四有之说”折中起来，叫他们二人“互相取益”，以贯彻他的四句教宗旨。王守仁明确指出，王畿的“四无之说”，是“为上根人立教”，是从心体上立根基的“一了百当”，“易简直截”的“顿悟之学”；钱德洪的“四有之说”，是“为中根以下人立教”，是“未尝悟得本体”，“在有善有恶上立根基”的“渐渐入悟，从有以归于无，复还本体”的渐修之学。王守仁赞赏王畿发现了其学说“传心密藏”的“天机”。于中可见，王畿的“顿悟之学”是来源于禅宗的“顿悟”之说的。“四无之说”颇似禅宗惠能的偈：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”^①这可见王守仁和王畿师的“以良知为宗”及其教人之法，都从禅理悟得出来的。

王畿并不否认自己的“四无之说”、“顿悟之学”与禅宗的紧密关系，他承认自己的见解和禅宗很相符合。他说：

夫何思何虑，非不思不虑也。所思所虑一出于自然，而未尝有利思别虑，我何容心焉。譬之日月之明，自然往来，而万物毕照，日月何容心焉。……无思者，非不思也，无思而不通，寂而感也。不思则不能通微，不通微则不能无不通，感而寂也。此即康节所谓起之思虑，未起即懂懂也。自师门提出良知宗旨，而义益明。良知之思，自然明白简易，自然明通公溥，无邪之谓也。惠能曰：“不思善，不思恶。”却又“不断百思想”。此上乘之学，不二法门也。若卧翰则为声闻之断见矣。（肇祖案《坛经·机缘品第七》说队轮禅师偈云：“队轮有伎俩，能断百思想，对镜心不起，菩提日日长。”惠能以为未明心地，示一偈曰：“惠能没伎俩，不断百思想。对镜心数起，菩提作么长？”）夫良知不学而知，即一念起，千里失之。此孔、孟同归之指，而未尝鑿于《诗》、《书》者也。会须大彻大悟，始足以破千古之疑而析毫厘之辨也。^②

① 《坛经·自序品第一》。

② 《龙溪王先生全集》卷三《答南明汪子问》。

这是明确地证合禅宗的思想。王畿经常援引禅宗用语以说明自己的良知之学。如他说：“若是真致良知，只宜虚心应物，使人人各得尽其情，能刚能柔，触机而应，迎刃而解，更无些子掺入；譬之明镜当台，妍媸自辨，方是经纶手段。才有些子才智伎俩与之相形，自己光明反为所蔽，口中说得十分明白，纸上写得十分详尽，只成播弄精魄，非真实受用也。”^①“明镜当台，妍媸自辨”是禅宗的套语，王畿引之以证明其良知之学。王畿不仅引用禅宗套语，而且认为禅与儒的思想是“致一”“不二”的。

因此，王畿论学，多用禅理。惠能“立无念为宗”，曾云：“无念者，于念而无念。”“于诸境上，心不染曰无念。于自念上，常离诸境，不于境上生心。若只百物不思，念尽除却，一念绝即死。”“云何立无念为宗？只缘口说是性，迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。自性本无一法可得。若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见，故此法门，立无念为宗。”^②王畿亦力主“君子之学，以无念为宗”。他说：

夫今心为念，念者，见在心也。吾人终日应酬，不离见在。千绪万端，皆此一念为之主宰。念归于一，精神自不至流散，如马之有辔街，揉纵缓急，自中其节也；如水之有源，其虫无穷也。圣狂之分无他，吕在一念克与罔之间而已。一念明定，便是缉熙之学。一念者，无念也，即念而离念也。故君子之学，以无念为宗。然此非见解所能臆测，气魄所能承当，须时时从一念入微，蹄根反证，不作些子漏泄，动静二相，了然不生，有事时主宰常寂，自不至逐物，无事时主宰惺惺，自不至著空。时时习静，察识端倪，泠然自照，自然畅达，自然充周。譬之悬镜空中，万象毕照，而无一物能为障碍。才欲觅静，谓之守静尘，非真静也。此中人以上境界，非一蹴所能

^① 《龙溪王先生全集》卷一《维扬晤语》。

^② 《坛经·决疑品第三》。

至，舍此亦无别路。^①

王畿所说的“一念者，无念也，即念而离念也”，即惠能所说的“无念者，于念而无念”。从这一段话中，我们可以看出王畿从思想到语言都与禅学相类。所以刘宗周说：“龙溪直把良知作佛性看，悬空个悟，终成玩弄光景。”^②这话是很中肯的。

王畿还认为，无念无知，自无轮回生死，这个思想显然是受佛教的生死轮回说的影响而产生的。他说：

人之有生死轮回，念与识为之祟也。念有往来。念者，二心之用，或之善，或之恶，往来不常，便是轮回种子。识有分别。识者，发智之神，倏而起，倏而减，起减不停，便是生死根因。此是古今之通理，亦便是见在之实事。儒者以为异端之学，讳而不言，亦见其惑也已。夫念根于心，至人无心则念息，自无轮回。识变为知，至人无知则识空，自无生死。为凡夫言，谓之有可也。为至人言，谓之无可也。^③

王畿把无心无识，无念无虑，自无生死轮回看成是“至人”之境，即人的最高精神境界；而庸俗凡夫才有心有识，有念有虑，自有生死轮回的苦恼。在这里王畿的思想又入禅理而现禅学了。

王畿又把知与识区别开来，以解释良知和其他识见的不同，在此亦与佛学相近。他说：

知一也，根于良则为本来之真，依于识则为死生之本，不可以不察也。知无起念，识有能所。知无方体，识有区别。譬之明镜之照物，镜体本虚，妍媸黑白，自往来于虚体之中，无加减也。若妍媸黑白之迹，滞而不化，镜体反为所蔽矣。镜体

① 《龙溪王先生全集》卷十五《趋庭谗语付应斌儿》。

② 《明儒学案》卷首《师说》。

③ 《龙溪王先生全集》卷七《新安斗山书院会语》。

之虚，无加减则无生死，所谓良知也。变识为知，识乃知之用；认识为知，识乃知之贼。^①

就是说，良知作为虚寂的本体是无所不知，不容加减，不分主客的；识则有主客区别，并着于有的，所以知与识不同。王畿认为，识不着于有，则识变为知，则是良知；而识着于有，认识为知，即为知之贼。这重知轻识的观点，乃与佛教的知与识分别论相近。

不仅如此，王畿力图将儒、佛、道三教调和起来，融为一体，以建立他的新的良知说。他说：

三教之说，其来尚矣。老氏曰虚，圣人之学亦曰虚。佛氏曰寂，圣人之学亦曰寂。孰从而辨之？世之儒者，不揣其本，类以二氏为异端，亦未为通论也。……人受天地之中以生，均有恒性，初未尝以某为儒、某为老、某为佛，而分授之也。良知者，性之灵，以天地万物为一体，范围三教之枢，不徇典要，不涉思为，虚实相生而非无也，寂感相乘而非减也。与百姓同其好恶，不离伦物感应而圣功微焉。学佛、老者，苟能以复性为宗，不沦于幻妄，是即道、释之儒也。为吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，则亦吾儒之异端而已。^②

在王畿看来，儒、释、道三教都以虚寂为宗，故其根本观念、思想主旨是相同的，而“良知”作为虚无静寂的本体，它以天地万物为一体，又不涉思为，故为“范围三教之枢”。“致知之学，原本虚寂”，体认了“良知”，就可以“外者有节而内者不诱，则固圣学之宗也”。^③于此可见，王畿的良知之学，是调和三教，将三教融为一体，混入世出世法而归之于一的新的良知的宗教。

我们说王畿的良知之学为良知的宗教，不是无根据的过分之

① 《龙溪王先生全集》卷三《金波晤言》。

② 《龙溪王先生全集》卷十七《三教堂记》。

③ 《龙溪王先生全集》卷一《三山丽泽录》。

言，而是有根据的确凿之论。我们知道，宗教的最重要的观念为信念，主畿的良知说，亦常教人去信这个良知。凡是宗教，必先要起信念，他亦教人先起信念。他说：

先师提出良知两字，本诸一念之微，征诸爱敬而达诸天
下，乃千古灵枢之灵枢。诸君果信得良知及时，只从一念上理
会照察，安本末之分，循始终之则，从心悟入，从身发明，更
不从前种种，向外寻求，笃其近而远自举，守其易而难自乘，
王伯之略，古今之宜，天地鬼神之神，皆举之矣。^①

吾人学问，未能一了百当，只是信心不及。终日意象纷
纷，头出头没，有何了期。吾人且道如何是心？如何是信得
及？心无所用，则为死灰，不能经世。才欲用时，使起烦扰。
用不用之间，何处着力？日月有明，容光必照，变化云为，往
来不穷，而明体未尝有动，方不涉意象，方为善用。其心有诸
己，始谓之信，非解悟所及也。^②

王畿所说的“信心”、“信念”，就是要“信得良知”。人有了这种“信得良知”的“信心”、“信念”，就是掌握了求知、做人、处事的“舵柄”、“真本子”，不但可以体悟一切，而且可以安身立命、无所不能。他说：

良知便是做人舵柄。境界虽未免有顺有逆，有得有失。若
信得良知过时，纵横操纵，无不由我，如舟之有舵，一提便
醒，纵至极忙迫纷错时，意思自然安闲，不至手忙脚乱。此便
是吾人定命安身所在。古人造次颠沛必于是，亦只是信得此件
事过，非意气所能及也。^③

良知是斩关定命真本子，若果信得及时，当下具足，无剩

① 《龙谷王先生全集》卷一《闻请书院会语》。

② 《龙溪王先生全集》卷一《三山丽泽录》。

③ 《龙谷王先生全集》卷四《留都会记》。

无欠，更无磨灭，人人可为尧、舜，不肖以为千圣学脉，非誇言也。^①

以良知为宗教的信仰，这在宗教上，当然是一种高级的理论化、精致化的宗教理论。

王畿用禅理以论学的良知说，其主要内容是：

第一，良知是先天之知的虚寂本体。王畿认为，“良知”作为虚寂的宇宙本体，是先天固有之知，不待后天之学而一切皆知者。他说：

良知本虚本寂，不学不虑，天植良根，天浚灵源，万事万物，皆从此出，无待于外也。致知之功，存乎一念之微，虚以适变，不为典要，虚以通感，不涉思为。^②

良知之主宰即所谓神，良知之流行即所谓气。尽此谓之画性，立此谓之立命。良知先天而不逢，天即良知也；良知后天而奉时，良知即天也。故曰：知之一字，众妙之门。^③

“良知”作宇宙本体，万物之源，不仅与天同体，而且主宰万物，所以“致良知”是“致”其本体自身之知，不是待于外物而知。

第二，良知是现成的独知，不待培养扩充而自知。罗洪先认为“良知”需要“培养一段功夫”。对此，王畿予以反驳，并力主现成良知说。他说：

至谓世间无有现成良知，非万死功夫，断不能生。以此校勘世间虚见附和之举，未必非对病之药。若必以现在良知与尧、舜不同，必待功夫修整而后可得，则未免于矫枉之过。^④

① 《龙溪王先生全集》卷四《留都会记》。

② 《龙溪王先生全集》卷十《答吴悟斋》。

③ 《龙溪王先生全集》卷十七《渐庵说》。

④ 《龙溪王先生全集》卷十五《易测授张叔学》。

良知即是独知，独知即是天理。独知之体，本是无声无臭，本是无所知识，本是无所粘带拣择，本是彻上彻下。独知便是本体，慎独便是功夫。此是千圣斩关立脚真话头，便是吾人生身立命真灵窍，亦是入圣入神真血脉路。^①

就是说，良知是现成之知，即是独知，是本体的自我认识，本体是完满无欠缺的，所以良知不待培养而一切皆知。因为独知之体，虽无所知识，但却无所不知。在这里王畿将王守仁的良知说以“本体即功夫”的现成良知说的禅理发挥到极致了。王畿的良知说是王守仁的良知说的推演，因为他是宗王守仁之学的。他说：

先师提出良知二字，正指现在而言。见现在良知与圣人未当不同，所不同者，能致与不能致耳。且如昭昭之天，与广大之天，原无差别，但限于所见，故有小大之殊。^②

可见，他的现成良知说是宗王守仁的现在良知说的。所以说：“阳明学派，以龙溪为得其宗。”^③这是中的之见。

第三，致良知的功夫是消融意、欲、物的涵养方法。王畿认为，良知作为本体，本来是无所不明、无所不知、无所不能的，但由于被外物所蔽，为意欲所诱，而使良知本体不明，为了使本体复明，就要“大修行人于尘劳烦恼中作道场”。^④这是苦修苦练的训练良知的方法。究其实，这种养良知的方法，不过是使用良知而已，而不是培养良知的功夫。他说：

良知灵明，原是无物不照。以其变化不可捉摸，故亦易于随物。古人谓之凝道，谓之凝命，亦是苦心话头。盖良知即道

① 《龙溪王先生全集》卷二《松原晤语》。

② 《龙溪王先生全集》卷十三《欧阳南野文选序》。

③ 《明史》卷二八三《王畿传》。

④ 《龙溪王先生全集》卷一《三山丽泽录》。

即命。若不知凝聚，则道终不为我有，命终不为我立。吾人但知良知之灵明洒脱，而倏忽存亡，不知所以养，或借二氏作话头，而不知于人情事变煅链超脱，即为养心之法，所以不免于有二学。夫养深则化自显，机忘则乐自生。若果信得良知及时，只此知是本体，只此知便是功夫。良知之外更无致知，致良知之外更无养法。良知原无一物，自能应万物之变。有意有欲，皆为有物，皆为良知之障，于此饼融得尽，不作方便，愈煅链愈神化，变动周流，不为典要，虽日应万变而心常寂然，此千圣之绝学，不肖与兄所当终身保任者也。^①

因为“良知”是“无物不照”的“灵明”本体，“自能应万物之变”，而“良知之外更无致知，致良知之外更无养法”，所以说养良知之法，就是将意、欲、物消融得净尽，使良知之体复明罢了。

第四，觉悟良知，方法有三。王畿为学，贵于得悟，关于如何觉悟良知，他认为，入悟方法有三个。他说：

君子之学，贵于得悟，悟门不开，无以徽学。入悟有三：有从言而入者，有从静坐而入者，有从人情事变练习而入者。得于言者谓之解悟，触发印正，未离言诠，譬之门外之实，非己家珍。得于静坐者谓之证悟，收摄保聚，犹有待于境，譬之浊水初澄，浊根尚在，才遇风波，易于淆动。得于练习者谓之微悟，摩磬煅链，左右逢源，譬之湛体冷然，本来晶莹，愈震荡愈凝寂，不可得而澄清也。根有大小，故蔽有浅深，而学有难易，及其成功一也。……先师之学，其始亦从言入，已而从静中取证，及居夷处困，动忍增益，其悟始彻，一切经纶变化，皆悟后之绪余也。赤水玄珠，索于象罔，深山至宝，得于无心，此入圣之微机，学者可以自悟矣。^②

^① 《龙溪王先生全集》卷四《与狮泉刘子问答》。

^② 《龙溪王先生全集》卷十六《鲁江草堂别言》。

他把入悟之门概括为三种方法，并认为从人情事变练习而得之悟最为彻底，可以左右逢源，晶莹透彻，然而经验是良知前进进一步的功夫。如此人们本来可以说经验，不必说良知了，而王畿却偏偏要说良知。因为“良知”是本心，而“吾人本心，自证自悟，自有天则”。^① 所以只有本心自悟，“见悟以入悟”之知，才为“真知也”。^② 当然王畿只“信得这良知”了，而不信经验了。

由上述可见，王畿的思想，处处表现出禅学观点，他的本体即是功夫，比王守仁的致良知更接近禅学。

① 《龙溪王先生全集》卷十七《悟说》。

② 《龙溪王先生全集》卷十六《赵麟阳赠言》。

第十四章 王良的思想

第一节 生平和著作

王良，字汝止，号心斋，江苏泰州安丰场人。生于公元 1483 年(明宪宗成化十九年)，卒于公元 1541 年(明世宗嘉靖十九年)。

王良出生在一个世代以煮盐为生的灶户家庭，父亲就是一个煮盐的灶丁。他七岁受书私塾，十一岁时，因家贫不能竟学。十九岁以后，商于山东，家道渐裕。公元 1509 年(明武宗正德二年)，二十五岁时，过阙里，谒圣庙归，日读《孝经》、《论语》、《大学》，置其书于袖中，逢人质义。公元 1514 年(明武宗正德九年)，年三十二，讲说经书，多发明自得，不泥传注。在当地颇有影响，据《年谱》载：“各场官民遇难处事皆就质于先生，先生为之经画，皆属可行。”与地方官绅来往，日益频繁。

公元 1519 年(明武宗正德十四年)，王良 37 岁，按礼经制五常冠(取仁、义、礼、智、信之义)，深衣大带，笏板，“行则规圆矩方，坐则焚香默识”。以为，“孟轲有言：言尧之言，行尧之行，而不服尧之服，可乎？”书其门曰：“此道贯伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子，不以老幼、贵贱、贤愚，有志愿学者传之。”^①次年，闻王守仁巡抚江西，讲良知之学，以为“王公论良知，良谈格物，如其同也，是天以王公与天下后世也。如其异也，是天以良与王公也”。^②即日启行，以古服进见。辩难久之，

① 《王心斋先生遗集》卷三《年谱》。

② 《王心斋先生全集》卷五赵贞吉《王良墓铭》。

稍心折，乃叹曰：“简易直截，良不及也。”下拜，自称弟子。退而绎所闻，间有不合，悔曰：“吾轻易矣。”明日，人见守仁，告之悔。复就宾位自如。辩难久之，始大服，遂为弟子如初。良初名银，是日，守仁为其易名为良。守仁谓门人曰：“向者吾擒宸濠，一无所动，今却为斯人动矣。”^①居七日，告归。公元1522年（明世宗嘉靖元年），王守仁以外艰归越，王良从之。来学者多从王良指授。王良对王守仁说：“千载绝学，天启吾师，可使天下有不及闻者乎？”^②“从守仁归里，叹曰：‘吾师倡明绝学，何风之不广也！’还家，制小车北上，所过招要人士，告以守仁之道，人罢观者千百。抵京师，同门生骇异，匿其车，趣使返。守仁闻之，不悦。”^③王守仁又遗书责备王良此举。王良还会稽。守仁以良意气太高，行事太奇，痛加裁抑。王良往谒王守仁，及门，三日拒不见。守仁送客出门，良长跪道旁曰：“良知过矣。”守仁不顾而入。良随至庭下，厉声曰：“仲尼不为已甚。”守仁方揖之起。由此益敛圭角，就夷坦矣。王守仁卒，王良迎丧桐庐，经纪其事。后还家，开门授徒，远近皆至。同门会讲者，必请良主席。时“王氏弟子遍天下，率都爵位有气势。良以布衣抗其间，声名反出诸弟子上”^④。王良于讲论间，持论高远，省觉人最多。

公元1540年（明世宗嘉靖十八年），罗洪先造庐证学，此时王良有病，据榻讲论，因作《大成歌》以赠。次年卒，年五十八。门人徐樾等私谥“文贞”。

王良的著作，经其子孙和门人陆续收集整理，编辑为《王心斋先生全集》，清末民初，东台袁承业，重新编订为《明儒王心斋先生遗集》出版。

① 《王心斋先生全集》卷五徐樾《王良别传》。

② 《王心斋先生遗集》卷三《年谱》。

③ 《明史》卷二八三《王良传》。

④ 《明史》卷二八三《王良传》。

第二节 “百姓日用之道”的思想

王良的思想，以实行为目的，他认为圣人是可以做得到的，并非是被崇拜的对象。他说：

学者有求为圣人之志，始可与言学。先师常云：“学者立得定，便是尧、舜、大王、孔子根基。”^①

他认为，经书的记载，正在于印证人的思想见解，不是对着书本做功夫，不然放下书本，便没有功夫做。他说：

“若能握其机，何必窥陈编。”白沙之意，在学者须善观之。《六经》正好印证吾心，孔子之时中，全在韦编三绝。^②

学者初得头脑，不可便讨闻见支撑，正须养微致盛，则天德王道在此矣。《六经》、《四书》，所以印证者也。若功夫得力，然后看书，所谓温故而知新也。不然，放下书本，便没功夫做。^③

王良既注重主观意识(心)的能动作用，又注意实用实行的功夫。他从实用主义的观点出发，而认为即事是学，即学是事，把学习 with 即事融为一体，肯定学是有用的，不是无用的。他说：

即事是学，即是事。道人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。夫子曰：“吾岂匏瓜也哉，焉能繫而不食？”^④

① 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

② 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

③ 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

④ 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

学习是为了实用，解决实际问题，如果以学而冻馁其身者，则不是学，这是很切实用的见解。

王良从这种很实用的观点为出发点，提出了“百姓日用之道”，亦称“百姓日用即道”、“百姓日用之学”的思想学说。

关于“百姓日用之道”的思想，来源于《周易·系辞上》，其云：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”这段话的本义是说，道是无所不在的，它表现在人性上就是“善”。这个“君子之道”是高深莫测的，仁、智者各执一端，只有圣人君子才能认识和掌握它。普通百姓日用生活无一不受道的支配，亦无一不体现这个道，但是他们却不能认识和领会道。王良从这个思想引发了“百姓日用之道”的思想学说，并突出、提高了百姓的地位。他说：

圣人之道，无异于百姓日用。凡有异者，皆谓之异端。^①

百姓日用条理处，即是圣人条理处。^②

王良认为，“百姓日用之道”是“道”的中心内容，“圣人之道”就是“百姓日用之道”。只有合乎百姓日常生活需要的思想理论，才是真正的“圣人之道”，否则便是“异端”之学。他所说的“百姓日用之道”，是指广大平民百姓，即“愚夫愚妇”日常生活之道。据《年谱》载：“四十六岁……集同门讲于书院。先生言百姓日用之道。初闻多不信。先生指僮仆之往来、视听、持行、泛应动作处，不假安排，俱是顺帝之则，至无而有，至近而神。……时学者有省。”“五十七岁……先生曰：此学是愚夫愚妇能知能行者。圣人之道，不过欲人皆知皆行，即是位天地，育万物把柄。不知此，纵说得真，却不过一节之善。”王良否定“圣人之道”的神圣性，肯定“愚夫愚妇，与之能行，便是道，与鸢飞鱼跃同一活泼的，则知性矣”。“圣人经

^① 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

^② 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

世，只是家常事。”^①王良的“百姓日用之道”的思想，不仅抬高了百姓的地位，而且表现了人民性，打破了“君子之道”的传统观念。

传统的封建正宗思想，是把“圣人”与“百姓”严格区别开来，抬高“圣人”，鄙视“百姓”。王良则把“百姓日用”的生活实践，视为“圣人之道”，并且强调只有“百姓日用之道”，“百姓日用之学”，才是圣人的学问，而圣人的学问，亦“只是家常事”而已。否则，纵然你说得真，“却不过是一节之善”，而不能算是“圣人之道”。王良的“百姓日用之道”的思想，表现出他的平等观和人民性。在当时是可贵的。

第三节 “良知良能”说

王良继承其老师王守仁的“良知良能”说，亦力主“良知良能”说。他认为，良知作为本体是自然、不着人力安排的。所以说：

良知之体，与鸢鱼同一活泼泼地。当思则思，思通则已。如周公思兼三王，夜以继日幸而得之，坐以待旦。何尝缠绕。要之，自然天则，不着人力安排。^②

知得良知却是谁？良知原有不须知。而今只有良知在，没有良知之外知。^③

“良知”是自然天则，不用人力安排的先天之知，又是无所不知的，“没有良知之外知”。如此说来，“良知”则为先天之知。

当王良进一步解释“良知良能”时，他则把“明哲保身”，视为“良知良能”，并写了《明哲保身论》一文，阐述此义。他说：

明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也。知保身者，

① 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

② 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

③ 《王心斋先生遗集》卷二《次先师》。

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。^①

所谓“良知良能”，就是“明哲保身”。经过王良的一番说明、解释，我们可以窥见，他的“良知良能”，不完全是先天之知、不学而能之能，而是包括后天学习、修身、保身、保家、保国、保天下的内容。由此出发，他以为入政治民，首先在于学习，不学则不可以入政。他说：

社稷民人，固莫非学。但以政为学最难。吾人莫若且做学而后入政。^②

古人谓学而后入政，未闻以政为学。此至当之论。吾心齐且于师友处试之。若于人民社稷处试，恐不及救也。^③

王良不仅主张先学而仕，“学而优则仕”，而且主张先要试验，取得经验，然后再入政做官，否则于人民社稷处试，恐不及救，这是很有见地的思想。于此可见，他不是单主先天的现成的良知良能说的，而是注重后天之学及实际经验的。

王良进而对“良知”作出了自己的解释。他认为，良知是真实、确实、求问之知。他说：

知之为知之，不知为不知，是天德良知也。^④

① 《王心斋先生遗集》卷一《明哲保身论》。

② 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

③ 《王心斋先生遗集》卷二《答宗尚恩》。

④ 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

孔子曰：“知之为知之，不知为不知”，是良知也。“入太庙，每事问”，是天理也。惟其知之为知之，不知为不知，所以入太庙每事问。惟其入太庙每事问，便是知之为知之，不知为不知。曰致，曰体认，知天理也。否则日用不知矣。^①

知是从学习、求问得来的，否则便不知。王艮认为，即使是天生的“圣人”，也需要通过学习、体认、研磨，如此才能由知之少、知之浅，而达到知之多、知之至。他说：

孔子虽天生圣人，亦必学《诗》、学《礼》、学《易》，逐段研磨，乃得明微之至。^②

人之天分有不同。论学不必论天分。^③

王艮这种论学不论天分，而强调后天努力钻研的见解，简直有把现成良知的学说推翻之意，而建设重学的理论了。其实凡是主张实习实行实用的人，都不能不注意学习的。王艮的主张学的思想，似乎要和先天良知之说相背离了。故此，他不反对朱熹的“多识穷理”说，而要调和朱、陆两派的主张。

王艮认为，“良知”虽然是真实无妄的，但是并非完满无缺，亦有其蔽处，故需要经过学习、多识前言往行，而致知、明理。他说：

良知者，真实无妄之谓也，自能辨是与非。……夫良知固无不知，然亦有蔽处。如子贡欲去告朔之饩羊，而孔子曰：“尔爱其羊，我爱其礼。”齐王欲毁明堂，而孟子曰：“王欲行王政，则勿毁之矣。”若非圣贤救正，不几于毁先王之道乎？故正诸先觉，考诸古训，多识前言往行而求以明之，此致良知之道

① 《王心斋先生遗集》卷一《天理夏知说答甘泉书院诸友》。

② 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

③ 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

也。观诸孔子曰：“不学《诗》无以言，不学《礼》无以立，五十以学《易》可无大过”，则可见矣。然子贡多学而识之，夫子又以为非者何也？说者谓子贡不达其简易之本，而徒事其末，是以支离外求而失之也。故孔子曰：“吾道一以贯之。”一者，良知之本也，简易之道也。贯者，良知之用也，体用一原也。使其以良知为之主本，而多识前言往行以为蓄德，则何多识之病乎？昔者隆子以简易为是，而以朱子多识穷理为非。朱子以多识穷理为是，而以陆子简易为非。呜呼！人生其间，则熟知其是非而从之乎？孟子曰：“是非之心，人皆有之。”此简易之道也。充其是非之心，则知不可胜用，而达诸多识前言往行以蓄德矣。故曰：“博学而详说之，将以反说约也。”^①

王良的“以良知为之主本，而多识前言往行以为蓄德”，这是将陆九渊的“易简功夫”和朱熹的“多识穷理”之学调和起来的见解。他既主张良知，又主张重学，使二者并行而不相悖了。

王良重学，尤其表现在乐学上，他还写了《乐学歌》以表达乐学之意。他说：

人心本自乐，自将私欲缚，私欲一萌时，良知还自觉。一觉使消除，人心依旧乐。乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。乐使然后学，学便然后乐。乐是学，学是乐。于乎！天下之乐，何如此学！天下之学，何如此乐！^②

王良认为，人心本体是自然的，自然就是快乐；求知是消除物欲之蔽，恢复良知本体，人便快乐无穷，所以学习是快乐之事。由此王良主张乐学。在他看来，自然好学，就快乐无边。他说：

天下之学，惟有圣人之学。好学，不费些子气力，有无边

^① 《王心斋先生遗集》卷二《奉绪山先生书》。

^② 《王心斋先生遗集》卷二《乐学歌》。

快乐。若费些子气力，便不是圣人之学，便不乐。^①

王艮把学习视为真正快乐之事去做，如此之学，自然无负担、不费力，当然会取得好的效果了。所以说：

一友持功太严。先生觉之，曰：“是学为子累矣。”因指傍断木之匠示之曰：“彼却不曾用功，然亦何尝废事。”^②

学是日常生活中自然之事，是人的自然要求，是活泼自然的作为，只要这样去学，便能既不费力，亦不费事，便可其乐无边了。他明示学者说：

人心本无事，有事心不乐。有事行无事，多事亦不错。^③

学中自乐，养成从容而快乐的应付事物、处理事情的态度，是一种人生之乐。王艮的这种乐学、贵行的见解是很可取的。

第四节 “淮南格物”论

王艮在论述其主良知、重学习、贵实行的知行论的同时，还阐明了他的格物论。

王艮为泰州人，泰州地处淮南，故黄宗羲称王艮的格物论，为“淮南格物”。

王艮认为，人是天地万物的中心、主体，人为学、求知，要以人为中心，从己身下手，便无所不得。他说：

吾人必须讲明此学，实有诸己。大本达道，洞然无疑。有

① 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

② 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

③ 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

此槓柄在手，隨時隨處，無入而非行道矣。^①

王良認為，講學明道，首先要有諸己、求諸己，因為人是天地萬物的中心，天地萬物依賴於我而存在，就此而言，人與天地萬物為一體，所以求諸己，則天地萬物便無所不得了。他說：

知修身是天下國家之本，即以天地萬物依于己，不以己依于天地萬物。^②

夫仁者以天地萬物為一體。一物不獲其所，即己之不獲其所也，務使獲所而后已。是故人人君子，比屋可封，天地位而萬物育，此予之志也。^③

既然人與天地萬物為一體，人求知只要從自身、本心下功夫，就可以萬物自獲了。所以認識必須先從自己做起，正己而后物正，己身正而天下歸之，“格物”就是要認識己身與世界萬物的本與末的關係。王良以此建立了他的格物論。他說：

格物之物，即物有本末之物。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此格物也。故即繼之曰，此謂知本，此謂知之至也。^④

物格知至，本也。誠意、正心、修身，立本也。本末一貫。是故愛人、治人、禮人也，格物也。不親不治不答，是謂行有不得于心，然后反己也。格物然后知反己，反己是格物的功夫。反之如何？正己而已矣。反其仁治敬，正己也。其身正而天下歸之，此正己而物正也，然后身安也。^⑤

① 《王心齋先生遺集》卷一《語錄》。

② 《王心齋先生遺集》卷一《語錄》。

③ 《王心齋先生遺集》卷一《勉仁方書壁示諸生》。

④ 《王心齋先生遺集》卷一《語錄》。

⑤ 《王心齋先生遺集》卷一《語錄》。

物有本末，故物格而后知本也。知本，知之至也。知至，知止也。自天子至此，谓知之至也，乃是释格物致知之义。身与国家一物也，惟一物而有本末之谓。格，絮度也，絮度于本末之间，而知本乱而末治者否矣。此格物也。物格，知本也。知本，知之至也。故曰：“自天予以至于庶人，一是皆以修身为本也。”修身，立本也。立本，安身也。^①

问：“格字之义。”曰：“格如格式之格，即后絮矩之谓。”吾身是个矩，天下国家是个方。絮矩，则知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求。矩正则方正矣，方正则成格矣，故曰物格。吾身对上下前后左右是物，絮矩是格也。“其本乱而末治者否矣”一句，便见絮矩，格字之义。修身，立本也。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也。故曰修己以安人，修己以安百姓，修其身而天下平。不知安身，使去干天下国家事，是之谓失本也。就此失脚，将或烹身割股，饿死结纆，且执以为是矣。不知身不能保，又何以保天下国家哉？^②

安身者，立天下之大本也。本治而末治，正己而物正也。大人之学也。是故身也者，天地万物之本也。天地万物，末也。知身之为本，是以明明德而亲民也。身未安，本不立也。本乱而末治者否矣，本乱末治，末愈乱也。故《易》曰：“身安而天下国家可保也。”如此而学，如此而为大人也。不知安身，则明德亲民，却不曾立得天下国家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。^③

由以上王艮关于“格物”的意义来看，他的“格物”论的主要内容是：(1)“格物”要明确“本末”。“本”是吾身，“末”是天下国家外物。认识“本”与“末”，就是“知至”，“知止”了。(2)“格物”就是“正物”。

① 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

② 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

③ 《王心斋先生遗集》卷一《语录》。

吾身与外物的关系是“本”与“末”，“矩”与“方”的关系，人只要“知本”、“立本”，就能以吾身之“矩”去成外物之“方”了。“矩正则方正矣，方正则成格矣”，这就是“物格”。所以说“格物”，就是以己去“正物”。(3)“格物”以安身为本。格物旨在安身，安身便可以安国、安天下，如此则天下国家可保。(4)“格物”、“知本”不是向外物求索的认识论，而是加强本身道德修养的修养论。通过“物格知至，知本”；“诚意正心，修身立本”，而达到“爱人、治人、礼人”的境界。王良的“格物”论是为他的淑世主义立论的。他从安身论，进而推论人己平等和爱人礼人思想，这在当时是可贵的见解。

王良的思想，既得“阳明学派”“其宗”，又与“阳明学派”有“其异”，而有其平民性和“异端”性。因此，他的后学者出现一批反封建、批理学的“异端”思想家。他因此而受王学正宗学者黄宗羲的尖锐批评。黄宗羲在《明儒学案》卷三十二《泰州学案一·序》中批评道：

阳明先生之学，有泰州，龙谿而风行天下，亦因泰州、龙谿而渐失其传。泰州、龙谿时时不满其师说，益故瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙谿之后，力量无过于龙谿者，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，遂复非名教之所能羁络矣。顾端文曰：“心隐辈坐在利欲繆漆盆中，所以能鼓动得人，只像他一种聪明，亦自有不可到处。”又以为非其聪明，正其学术也。所谓祖师禅者，以作用见性。诸公掀翻天地，前不见有古人，后不见有来者。释氏一棒一喝，当机横行，放下拄杖，便如愚人一般。诸公赤身担当，无有放下时节，故其害如是。

黄宗羲虽然是传统的观念出发，批判泰州学是“小人之无忌惮”，“其害如是”，但却道出其“非名教之所能羁络”，有“掀翻天地”之力。于斯可见泰州学派对封建统治者的反叛精神和反映平民利益的战斗性格。

第十五章 罗钦顺的哲学思想

第一节 生平和著作

罗钦顺，字允升，号整庵，江西泰和县人。生于公元1465年（明宪宗成化元年），卒于公元1547年（明世宗嘉靖二十六年）。

罗钦顺于公元1492年（明孝宗弘治五年），举乡试第一。明年，举进士，廷试一甲第三名，授翰林院编修。公元1502年（明孝宗弘治十五年），升南京国子监司业。公元1505年（明孝宗弘治十八年），得告，奉父还乡。因疏乞终养。公元1508年（明武宗正德三年），刘瑾用事，罗钦顺反对刘瑾，而被排斥打击，削职为民。公元1510年（明武宗正德五年），刘瑾被诛，罗钦顺复还旧职。公元1512年（明武宗正德七年），升南京太常寺少卿。公元1515年（明武宗正德十年），升南京吏部右侍郎。公元1521年（明武宗正德十六年），升吏部左侍郎，连摄部事。公元1522年（明世宗嘉靖元年），升南京吏部尚书。以父病，回籍省视。公元1527年（明世宗嘉靖六年），以礼部尚书召，辞。又以吏部尚书召，再辞。许致仕，有司给禄米。“时张璁、桂萼以议礼骤贵，秉政树党，屏逐正人。钦顺耻与同列，故屡诏不起。”^①罗钦顺“居里二十余年，足不入城市，潜心格物致知之学”^②。他尝与王守仁、湛若水、欧阳德等相辩难。卒年八十三，赠太子太保，谥文庄。

① 《明史》卷二八二《罗钦顺传》。

② 《明史》卷二八二《罗钦顺传》。

罗钦顺的哲学著作作为《困知记》，此外还有《整庵存稿》二十卷，《整庵续稿》十三卷。

第二节 理 气 论

理与气的关系问题，是宋明时代哲学家们经常讨论的一个哲学根本问题。罗钦顺为学，“专力于穷理、存心、知性”^①。所以他亦极为重视研究理与气的问题。他自称是程、朱理学的后学者和拥护者，承认自己的理气论渊源于二程、朱熹。究其实他是继承和发展了中国古代元气一元论的思想，而阐发了元气本体论的。

罗钦顺认为，“气”是永恒存在的宇宙本体，由于气的运动变化而产生了人和万物。他说：

通天地，互古今，无非一气而已。

人物之生，本同一气。

天地之化，人物之生，典礼之彰，鬼神之秘，古今之运，死生之变，吉凶悔吝之应，其说殆不可胜穷，一言以蔽之，曰：“一阴一阳之谓道。”^②

就是说，人和天地万物都是由“一气”演化而来的，“人物之生，本同一气”。由于“一气”之中包含着“阴”和“阳”的两个矛盾方面，它们在统一体中的对立斗争，而产生聚散、屈伸、升降等不同变化，这就是“一阴一阳之谓道”。因此，罗钦顺十分赞同并发挥张载的“气化”、“一两”学说，以此说明“气”对万物的根源性和“阴阳”二气的自动性。他说：

《正蒙》有云：“阴阳之气，循环迭至，聚散相荡，升降相求，缊缊相揉。盖相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸无

^① 《明史》卷二八二《罗钦顺传》。

^② 《困知记》卷上。

方，运行不息，莫或使之。不曰性命之理，谓之何哉？”此段议论最精。^①

“气”的运动，是阴阳二气对立双方矛盾斗争的自我运动，没有神和外力主宰推动，“莫或使之”。所以说：“天地间非阴阳不化。”^②由于阴阳对立二端的感应作用，而产生了人和万物及其永恒的运动。罗钦顺在这里说明了世界的物质根源性和物质与运动的统一性。

罗钦顺在说明“气”的根源性、自动性的同时，对理与气的关系，作出了精辟的论述。他说：

自夫子赞《易》，始以穷理为言。理果何物也哉？盖通天地，互古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失。千条万绪，纷纭缪轳而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。或者因“《易》有太极”一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主乎其间者，是不然。夫《易》乃两仪、四象、八卦之总名，太极则众理之总名也。^③

理是气之条理，宇宙万物虽有千变万化，而最终不可乱，就因为理在其中，事物都有其莫知其所以然而然者，这就是理。理不是于事物之外别有一物，主乎事物的操纵者，而是于气之中，依赖于气而存在自然条理者。

罗钦顺明确指出，理为气之理，气外无悬空孤立存在而主宰之理，理在气往来不停的运动的过程中显现出来。所以他说：

① 《困知记》卷下。

② 《困知记》卷下。

③ 《困知记》卷上。

理只是气之理，当于气之转折处观之。往而来，来而往，便是转折处也。夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。“易有太极”，此之谓也。若于转折处看得分，自然头头皆合。……愚故尝曰：“理须就气上认取，然认气为理便不是。”此言殆不可易哉！^①

理须就气上认取，然认气为理便不是。此处间不容发，最为难言，要在人善观而默识之。只就气认理与认气为理，两言明有分别，若于此看不透，多说亦无用也。^②

“理”为“气”之理，是气的运动的必然的客观法则，因此理在气的循环往复的运动中必然表现出来，要认识理，就要在气之转折处观之。理为气之理，有气则有理，无气则无理，但理与气不可混同，只能就气上认理，而不能认气为理。罗钦顺认识到了理与气的统一性和区别性，这是很有见地的思想。

有气则有理，气聚为物生则理在，气散物死则理亡，没有超万物而主宰万物的永恒之理。据此，罗钦顺批评了张载的“知死之不亡者可与言性”的观点，张载认为，人和物有其死而不亡的性理存在。罗钦顺指出这个观点乃是佛教的“大轮回”之见，故指出其误。他说：

《正蒙》云：“聚亦吾体，散亦吾体。知死之不亡者可与言性矣。”又云：“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊。其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。”夫人物则有生有死，天地则万古如一。气聚而生，形而为有，有此物即有此理。气散而死，终归于无，无此物即无此理，安得所谓“死而不亡者”耶？若失天地之运，万古如一，又何死生存亡之有？譬之一树，人物乃其花叶，天地其根干也。花谢叶枯，则脱落而飘零

① 《困知记》续卷上。

② 《困知记》卷下。

矣，其根干之生意固自若也，而飘零者复何交涉？谓之不亡，可乎？故朱子谓：张子此言“其流乃是个大轮回。”^①

任何一个人和具体事物，都有其发生、发展、死亡的过程，气聚而生，生而有理；气散而死，死而理亡，所以说没有“死之不亡者”，如果认为有“死之不亡者”，这便是佛教所讲的“大轮回”之说，这显然是错误的了。

同理气紧密相关的问题，则是道器问题。罗钦顺依据理与气的统一论，进一步论证了道器不离论。程、朱等理学家，在说明宇宙本体论时，则把“道”说成是形而上者，“器”是形而下者，并把二者截然分开。罗钦顺不同意这种观点，而肯定道器相即论。他说：

薛文清《读书录》……有云：“理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器。”其言当矣。至于反复证明“气有聚散，理无聚散”之说，愚则不能无疑。夫一有一无，其为缝隙也大矣？……盖文清之于理气，亦始终认为二物，故其言未免时有窒碍也。^②

罗钦顺由理气无缝隙、不可分离，引申出道器非二物、不容分的观点。他指出：“名虽有道器之别，然实非二物，故曰‘器亦道，道亦器’也。”^③“盖道器自不容分也。”^④他强调道器不相分离的道顺观是合理的。

罗钦顺依据理气非二物、道器不容分的理论，对“理一分殊”作了具体的论证。

罗钦顺采纳了程、朱的“天人一理”的命题，但在解释中则与程、朱的“天理”本原论区别开来。我们知道，程、朱把“理”作为宇宙的最高本体和人伦道德的最高法则，“理”主宰着气，并是永恒不

① 《困知记》卷下。

② 《困知记》卷下。

③ 《困知记》附录《答林次崖敛宪》。

④ 《困知记》四续。

灭的唯一者。罗钦顺把“气”作为宇宙万物的本原，“理只是气之理”，理是物的规律、法则，是自然而然存在，因气之感应形成物而存在的。他说：

理，一也，必因感而后形。感则两也，不有两即无一。然天地间，无适而非感应，是故无适而非理。

天之道莫非自然，人之道皆是当然。凡其所当然者，皆其自然之不可违者也。何以见其不可违？顺之则吉，违之则凶，是之谓天人一理。

天之道，日月星辰为之经，风雨雷霆霜露为之纬，经纬有常，而元亨利贞之妙在其中矣，此造化之所以成也。人之道，君臣父子夫妇长幼朋友为之经，喜怒哀乐为之纬，经纬不忒，而仁义礼智之实在其中矣，此德业之所以成也。^①

由于阴阳相感相应、相聚相散，而有人和天地万物的变化和生灭，理在气之中，因气之感应聚而形成有形之物而显现出来，就此来说，天地之间，没有不感应者，所以没有非理者，这就是“天人一理”的意义。但是，天有天之道，人有人之道，“天之道莫非自然”，是指自然界的各种自然现象的发生、存在；“人之道皆是当然”，是指社会中的各种人伦道德关系的存在、表现。“自然”与“当然”是相对应的关系，“人之道”要顺应“天之道”，不是支配天之道。“人之道”要依据“天之道”，以“天之道”为本，所以说“天人一理”。

罗钦顺以“天人一理”论，进而对“理一分殊”作了具体的论述。

盖人物之生，受气之初，其理惟一，成形之后，其分则殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中，此所以为性命之妙也。

盈天地之间者惟万物，人固万物中一物尔。乾道变化，各正性命，人犹物也，我犹人也，其理容有二哉？然形质既具，

^① 《困知记》卷上。

则其分不能不殊。分殊，故各私其身；理一，故皆备于我。^①

在罗钦顺看来，宇宙中的人和万物，都是禀受物质性的气而生的，有气便有理，理是一气变化之理，气为“一气”，故理为“一理”，所以说是“理一”；然而气形成人和万物之后，则有千差万别的不同，“成形之后，其分则殊”，在分殊的每一个具体事物中，其法则、规律亦万殊不一，所以说是“分殊”。

罗钦顺从理气统一论，说明了“理一分殊”的关系。他反对程、朱把理气截然分开、判为二物的“理一分殊”论，而肯定“理一”存在于具体事物的“分殊”之中。他说：

至理之源，不出乎动静两端而已。静则一，动则万殊，在天在人一也。……理一之在分殊中也。^②

所谓理一者，须就分殊上见得来，方是真切。佛家所见亦成一片，缘始终不知有分殊，此其所以似是而非也。^③

罗钦顺在这里初步看到了一般与个别的辩证关系：一般存在于个别之中，“理一之在分殊中也”，一般不能离开个别而单独存在，只有在个别中去认识一般，才能“见得来”，“方是真切”。这个见解是独到的。

因为在罗钦顺看来，“理一分殊”不仅言简意赅，而且能很好地说明天地万物之理，所以他十分赞赏“理一分殊”论。他说：

理一分殊四字，本程子论《西铭》之言，其言之简，而推之天下之理，无所不尽。在天固然，在人亦然，在物亦然；在一身则然，在一家亦然，在天下亦然；在一岁则然，在一日亦

① 《困知记》卷上。

② 《困知记》卷上。

③ 《困知记》卷下。

然，在万古亦然。^①

千圣相传，只是一理。……盖通天地人物，其理本一，而其分则殊。必有以察乎其分之殊，然后理之一者可见，既有见矣，必从而固守之，然后应酬之际，无或差谬。此博约所以为吾儒之实学也。^②

天下万物及其存在之理，都是“理一分殊”的关系，这四个字，可以“推之天下之理”，而无所不尽。罗钦顺认为，千古圣贤相传只是一理，由一理表现在人和万物身上而为分殊，从“察乎其分之殊”，而后见之“理一”，这就是儒家的“实学”。罗钦顺的“理一分殊”论，确实是难能可贵的。

第三节 格物论

罗钦顺以天人一理论，进一步说明了格物致知论。他认为，人物一理，人为万物中的一物，故万物之理皆备于我，人心作为虚灵的本体，本无不该。由于我之私、物之蔽，而明于近、暗于远，故需要通过格物，而开其蔽、去其私，从而使心体通明、内外一贯，这便是《大学》之教，始于格物的道理。他说：

夫人心虚灵之体，本无不该，惟其蔽于有我之私，是以明于近而暗于远，见其小而遗其大。凡其所遗所暗，皆不诚之本也。然则知有未至，欲意之诚，其可得乎？故《大学》之教，必始于格物，所以开其蔽也。格物之训，如程子九条，往往互相发明。……而今之学者，动以不能画尽格天下之物为疑，是岂当一日实用其工，徒自诬耳。^③

① 《困知记》卷上。

② 《困知记》续卷下。

③ 《困知记》卷上。

格物旨在开其蔽、去其私，由此而一以贯之而无遗。因为天人一理，万物不是性外之物，所以“格物致知”是为了达到“克己复礼”的最终目的。罗钦顺说：

格物致知，学之始也；克己复礼，学之终也。道本人所固有，而人不能体之为一者，盖物我相形，则惟知有我而已。有我之私日胜，于是乎违道日远。物格则无物，惟理之是见。己克则无我，惟理之是由。沛然天理之流行，此其所以为仁也。始终条理，自不容紊，故曰：知至至之，知终终之。知及之而行不逮，盖有之矣。苟未尝真知礼之为礼，有能不远而复者，不亦鲜乎！^①

罗钦顺以格物致知为学之始，以克己复礼为学之终，通过格物去掉我之私、物之隔，而见物之理；通过克己则不知有我而无我，如此而知理之由。于是即可达到“天理流行”的“为仁”之境。

罗钦顺认识到王守仁的“致良知”是不学而知、没有功夫的先天之知，故他遵循程、朱的“格物之训”，并加以阐扬。他说：

“格物，莫若察之于身，其得尤切。”程子有是言矣。至其答门人之问，则又以为“求之情性固切于身，然一草一木亦皆有理，不可不察。”盖方是时，禅学盛行，学者往往溺于明心见性之说，其于天地万物之理，不复置思，故常陷于一偏，蔽于一己，而终不可与入尧、舜之道。二程切有忧之，于是表章《大学》之书，发明格物之旨，欲令学者物我兼照，内外俱融，彼此交尽，正所以深救其失，而纳之于大中。良工苦心，知之者诚亦鲜矣。失此理之在天下，由一以之万，初匪安排之力，会万而归一，岂容牵合之私。是故察之于身，宜莫先于性情，即有见焉，推之于物而不通，非至理也。察之于物，固无分于鸟兽草木，即有见焉，反之于心而不合，非

^① 《困知记》卷上。

至理也。必灼然有见乎一致之妙，了无彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可乱，斯为格致之极功。然非真积力久，何以至此！^①

“格物”既要察之于身、求之性情，又要察之于物、求之于天地万物之理，物之理必反之于心而有合，心之理必推之于物而俱通，经过这样的“格物”功夫，便可以达到“物我兼照，内外俱融，彼此交尽”的“至理”之境。这是一个长期反复用力的功夫，“非真积力久，何以至此！”罗钦顺的“格物”论，是心、物俱格，主、客观并重的求知过程，这当然是合乎道理的。

罗钦顺在解释“格物之义”时，进一步说明了内外俱格、通彻无间的思想。他说：

格字，古注或训为至，如“格于上下”之类；或训为正，如“格其非心”之类。格物之格，二程皆以至字训之，因文生义，惟其当而已矣。吕东莱释“天寿平格”之格，又以为“通彻三极而无间”。愚按通彻无间，亦至字之义，然比之至字，其意味尤为明白而深长。试以训“格于上下”，曰“通彻上下而无间”，其孰曰不然？格物之格，正是通彻无间之意，盖功夫至到，则透彻无间，物即我，我即物，浑然一致，虽合字亦不必用矣。^②

格物之义，程、朱之训明且尽矣，当为万物无疑。人之有心，固然亦是一物，然专以格物为格此心则不可。^③

“格物”为格天地万物，“人心”为万物之一物，故亦当在所“格”之物之中，而不能专以格物为格此心，如果以格心为格物，则是格一物而遗万物，当然是“不可”的了。“格物之义”就是心、物俱格，通彻

① 《困知记》卷上。

② 《困知记》卷上。

③ 《困知记》附录《答允恕弟》。

无间，如此便可以做到“物即我，我即物，浑然一致”了。如果说通过“格物”而认识外物，使主观认识与客观事物之理相符合是对的，而罗钦顺则说“物即我，我即物”，这便取消了认识主体和认识对象的差别，这就未免过于玄妙了。

罗钦顺的“格物致知”论是宗程、朱之训的，即内外皆格，心物俱格的。据此，他对王守仁的“格物”为“格心之物”、“正心之物”、“致良知”的格物论进行了批评。罗钦顺指出，王守仁的格物论是违反《大学》之旨、圣人之意的。他说：王守仁的“物者，意之用也。格者，正也，正其不正以归于正也”。“格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。诚意者，诚其物之意也。致知者，致其物之知也。”这些说法，“自有《大学》以来，无此议论。”罗钦顺认为王守仁的这些高妙之论，是“不可通也”，为此他提出三个“所不能无疑者”。在罗钦顺的三个“疑者”中，尤其是王守仁的“致良知”说，更违反《大学》之意。他说：

又执事(王守仁)答人论学书有云：“吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物各得其理者，格物也。”审如所言，则《大学》当云“格物在致知”，不当云“致知在格物”；当云“知至而后物格”，不当云“物格而后知至”矣。且既言“精察此心之天理，以致其本然之良知”，又言“正惟致其良知，以精察此心之天理”。然则天理也，良知也，果一乎，果二乎？察也，致也，果孰先乎，孰后乎？此愚之所不能无疑者。^①

罗钦顺在这里明确指出王守仁的“格物”论，“致良知”说，既自相矛盾，不能自圆其说，又与《大学》“格物致知”之教相违、相悖，所以深表怀疑，予以驳斥。

罗钦顺进而指明王守仁的“格物致知”说是禅学。他说：

^① 《困知记》附录《与王阳明书》。

所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有见乎理之一，无彼无此，无欠无余，而实有所统会。夫然后谓之知至，亦即所谓知止，而大本于是乎可立，达道于是乎可行，自诚、正以至于治、平，庶乎可以一以贯之而无遗矣。然学者之资稟不齐，功夫不等，其能格与否，或浅或深，或迟或速，詎容以一言尽哉？惟是圣门《大学》之教，其道则无以易，此学者所当由之以入，不可诬也。外此或誇多而关靡，则溺于外而遗其内；或厌繁而喜径，则局于内而遗其外。溺于外而遗其内，俗学是已；局于内而遗其外，禅学是已。^①

罗钦顺认为，“格物”要内外俱格，通彻无间，既要格外物，又要克自我，不能主内遗外，亦不能主外遗内。他坚决反对“溺于外而遗其内”的“俗学”，又坚决反对“局于内而遗其外”的“禅学”。他把王守仁的“格物”即“格心”、“正物”之论，目之为“禅学”而加以批判。在批判中，他进一步阐明了主观与客观相统一的反映论思想，因而表明了其思想的合理性。

不过我们亦应当看到，由于罗钦顺为学宗程、朱，认为“天人一理”，“性即理也”，人物有共同之理，共同之性，“即物穷理”，穷到极处，就达到“物即我，我即物”的自我认识。这就使外物之理转化为主体之理了。他说：

穷理云者，即卦爻而穷之也。盖一卦有一卦之理，一爻有一爻之理，皆所当穷，穷到极处却止是一理。此理在人则谓之性，在天则谓之命。心也者，人之神明，而理之存主处也。岂可谓心即理，而以穷理为穷此心哉！^②

玩其辞，详其义，可见能通之妙，乃此心之神。而所通之理，是乃所谓道也。……或疑所通之理为道，则道乃在乎事

① 《困知记》附录《与王阳明书》。

② 《困知记》附录《答允恕弟》。

物，而不在吾心。殊不知事物之理与吾心之理，一而已矣。不然，何谓“一以贯之”，何谓“合内外之道”？^①

人心之理与事物之理是“一而已矣”，就是说人与万物同此“一理”，人与物虽有内外形体之分，但是却只是“一理”，只要“格”此“一理”，便内外之理俱得了。因此，罗钦顺的“内外”“一以贯之”的“格物”功夫，则沿着程、朱的“即物穷理”的路径前进了，而这理则偏重伦理道德的“天理”。罗钦顺说：

若曰道心，则人人有之，何独赤子也？然亦非独人尔，物皆有之。《易》不云乎“各正性命”，故欲见得此理分明，非用程、朱格物功夫不可。夫物我并立，而内外形焉，乃其散殊之分。然而内此理也，外亦此理也。所贵乎格物者，正要见得天人物我原是一理，故能画其性，则能尽人之性，尽物之性。人物之性各在人物身上，而吾乃能尽之者，非以此理之同故耶？凡程、朱格物之训，正所谓合内外之道。^②

罗钦顺所说的“格物”之功，是“合内外之道”。这里的“合内外之道”，表面看来，人和物、心和物有内外之别，究其实是人和物都同“此理”，同“一性”。就是说，人是理的外化显现，物亦是理的外化显现，故“事物之理与吾心之理，一而已矣”。既然是“物”与“我”，“事物”与“吾心”之理是一，不是二，当然“内”与“外”亦不可“分而为二”了，只有“合一”、“合内外”为一了。所以“格物”之功，就是“合内外之道”了。在这里我们可以看到，罗钦顺虽然反对王守仁的“格物”为“格心”之说，而他亦不过是以“天理”代替“人心”而已，究其实并没有本质的区别。

^① 《困知记》续卷下。

^② 《困知记》附录《答刘貳守焕吾》。

第四节 心性论

罗钦顺平生为学，“专力于穷理、存心、知性”。他以存心为始，以尽心、穷理为极，而“道心”即“性”，故他于心性问题十分重视，并展开了论证。

罗钦顺的心性论，是与“理一分殊”的宇宙观紧密相连的。他认为，人和天地万物都同出于一个本体，都禀气而生，有气则有理，所以都同禀气之理而为性。就是说，人和物都是“同一阴阳之气以成形，同一阴阳之理以为性，有知无知，无非出于一本”。^①气之理为一，性的来源是气之理。人和物形成以后，则是千差万别、万殊不一的，人有人的性，物有物的性。这就是“理一分殊”的道理。罗钦顺说：

愚尝寤寐以求之，况潜以体之，积以岁年，一旦恍然，似有洞见其本末者。窃以性命之妙，无出理一分殊四字，简而尽，约而无所不通，初不假于牵合安排，自确乎其不可易也。盖人物之生，受气之初，其理惟一，成形之后，其分则殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中，此所以为性命之妙也。语其一，故人皆可以尧、舜，语其殊，故上智与下愚不移。圣人复起，其必有取于吾言矣。^②

“理一分殊”四个字，说明了天下之理，概括了性命之妙，人与天地万物同出一源，同禀阴阳之气而生，就其共同性的来源说，这是“理一”；但成形之后，又各不相同，千差万别，就其形体的差别性说，这是“分殊”，而“理一常在分殊之中”。因此，“理一分殊”是至理之言，万古不变的真理。以这个观点论性，就可以得出人只有一个性，即气质之性，而气质之性就是天命之性，没有必要立天命之

^① 《困知记》续卷上。

^② 《困知记》卷上。

性和气质之性两个名称。罗钦顺对张、程、朱把人性分为天命之性和气质之性的观点，进行了批评。他说：

程、张本思、孟以言性，既专主乎理，复推气质之说，则分之殊者诚亦尽之。但曰“天命之性”，固已就气质而言之矣，曰“气质之性”，性非天命之性乎？一性而两名，且以气质与天命封言，语终未莹。朱子尤恐人之视为二物也，乃曰：“气质之性，即太极全体堕在气质之中。”夫既以堕言，理气不容无罅缝矣。惟以理一分殊蔽之，自无往而不通。^①

夫性一而已矣，苟如张子所言“气质之性，君子弗性”，不几于二之乎？此一性而两名，仆所以疑其词之未莹也。若以理一分殊言，较似分明，学者较易于体认，且于诸君子大意亦尝不合也。^②

罗钦顺认为，人性只有一个气质之性，不存在什么天命之性，这是人人都能认识的道理，因此“不须立天命、气质之两名”。^③ 因为人禀气而生，故只有气质之性。

罗钦顺反复强调只有个性，那么这具体是什么呢？他说：

性之理一而已矣，名其德则有四焉。以其浑然无间也，名之曰仁；以其灿然有条也，名之曰礼；以其截然有止也，名之曰义；以其判然有别也，名之曰智。凡其灿然、截然、判然者，皆不出浑然之中，此仁之所以包四德，而为性之全体也。^④

“性”的具体内容是仁、义、礼、智，这就把封建伦理道德观念纳入

① 《困知记》卷上。

② 《困知记》附录《答林正郎贞孚·第十四章》。

③ 《困知记》卷上。

④ 《困知记》续卷上。

人性之中，并为之找到了合理的根据。

罗钦顺的人性论，还有一个重要的内容，就是他反对王守仁的“心即性”的心性合一论，而把“心”与“性”加以区别，而建立了他的心性论。他指出心与性不相离，但也不容混为一谈。他说：

孔子教人，莫非存心养性之事，然未尝明言之也，孟子则明言之矣。夫心者，人之神明，性者，人之生理。理之所在谓之心，心之所有谓之性，不可混而为一也。……二者初不相离，而实不容相混。精之又精，乃见其真。其或认心以为性，真所谓差毫厘而谬千里者矣。^①

“心”是指人的知觉、意识活动；“性”是人的生理、生命活动，二者是有区别，不可相混淆的。“人心有觉，道体无为。熟味此两言，可以见心性之别矣。”^②就是说，“心”是思维器官，是虚灵知觉，神明妙用，能明察外物，认识事理；“理”是通过心的神明妙用而认识的“性之理”。由于这个“性之理”是“精微”难知的，所以心与性的问题，很难明白。罗钦顺说：

愚所谓有见于心，无见于性，当为不易之论。……盖心性至为难明，是以多误。谓之两物又非两物，谓之一物又非一物。除却心即无性，除却性即无心，惟就一物中分割得两物出来，方可谓之知性。学未至于知性，天下之言未易知也。^③

在罗钦顺看来，心性问题，十分复杂，难以回答。心与性二者不相分离，又不容混同，既有区别，又紧密联系，既是两物，又非两物。既是一物，又非一物，没有心就没有性，没有性也就没有心。究其实是人心的两个不同的方面。罗钦顺以人心有体、用两个方

① 《困知记》卷上。

② 《困知记》卷上。

③ 《困知记》卷下。

面，来说明心与性的区别和联系。他说：

盖天性之真，乃其本体，明觉自然，乃其妙用。天性正于受生之初，明觉发于既生之后。有体必有用，而用不可以为体也。^①

他把天性之真称为性、体，这是心的根本；把明觉自然称为心、用，随物而应，故为心的妙用，体用同源，有体必有用，二者不可分。然而用不可以为体，故二者不可混。

罗钦顺又把性、体称为道心；把心、用称为人心。道心是至精不动者，故为性；人心是至变而动者，故为情。这样他便由心性之别，导引出对道心、人心，性、情的解释。他说：

人心、道心，只是一个心。道心以体言，人心以用言，体用原不相离，如何分得？^②

道心，性也，性者道之体。人心，情也，情者道之用。其体一而已矣，用则有千变万化之殊，然而莫非道也。^③

道心，寂然不动者也，至精之体不可见，故微。人心，感而遂通者也，至变之用不可测，故危。^④

至精者，性也；至变者，情也；至神者，心也。所贵乎存心者，固将极其深，研其几，以无失乎性情之正也。若徒有见乎至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，而几之不能研，顾欲通天下之志，成天下之务，有是理哉？^⑤

性是至精、本体，不动的微妙者，这是道心；情是至变、妙用，欲

① 《困知记》附录《答欧阳少司成崇一》。

② 《困知记》附录《答林次崖第二书》。

③ 《困知记》附录《答黄筠谿亚乡》。

④ 《困知记》卷上。

⑤ 《困知记》卷上。

动的危险者，这是人心。就其根本之“心”来说是一个，由于有动静、体用之分别，所以便有性、情，道心、人心之分别。所以说：“道心，性也；人心，情也。心一也，而两言之者，动静之分，体用之别也。”^①这便是罗钦顺关于心、性关系的主要见解。

罗钦顺依据这种心、性分别的理论，对王守仁的“心即性”的心性合一论，进行了批评。他认为，王守仁的心学，是有见于心，无见于性，这种是心而非性的学说，实际上就是禅学。他说：

释氏之“明心见性”，与吾儒之“画心知性”，相似而实不同。盖虚灵知觉，心之妙也。精微统一，性之真也。释氏之学，大抵有见于心，无见于性。故其为教，始则欲人尽离诸相而求其所谓空，空即虚也。继则欲其即相即空而契其所谓觉，即知觉也。觉性既得，则空相洞彻，神用无方，神即灵也。凡释氏之言性，穷其本末，要不出此三者。然此三者皆心之妙，而岂性之谓哉？^②

罗钦顺把王守仁的“心学”视为佛教的同一个思想体系，加以批评。因为他们都把心能认识事物的能力，说成是创造万物的能力。他们认为，只要见于心，离开万物求其空虚，就可以觉其性，只要得其性，就可以神用无方，神灵无限。罗钦顺指出：这是“有见于心，无见于性”，即把世界万物说成是“吾心”的产物、幻觉。这真是“分本末为两途，混真妄为一途，害道之甚，无过于此”。^③罗钦顺的批评是有道理的。

罗钦顺从他的“气质之性”的人性一元论出发，引出人性皆善、气质无恶、欲望合理的思想，而与理学家的“气质之性”为恶，“存天理、去人欲”的理论相对立。他认为，人只有一个气质之性，而“人性皆善”，没有恶性，人的生理欲望，物质欲求，不是恶性发

① 《困知记》卷上。

② 《困知记》卷上。

③ 《困知记》续卷上。

作，而是人的天然本性的表现。人的善与恶在于节与不节，不在于求与不求，人的正当的物质欲求是合理的、不可改变的，当然不是恶的。他说：

《乐记》“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也”一段，义理精粹，要非圣人不能言。陆象山乃从而疑之，遇矣。彼盖专以欲为恶也。夫人之有欲，固出于天，盖有必然而不容己，且有当然而不可易者。于其所不容己者而皆合乎当然之则，夫安往而非善乎？惟其恣情纵欲而不知反，斯为恶尔。先儒多以“去人欲”，“遏人欲”为言，盖所以防其流者，不得不严，但语意似乎偏重。夫欲与喜怒哀乐，皆性之所有者，喜怒哀乐又可去乎？^①

夫性必有欲，非人也，天也。既曰天矣，其可去乎！欲之有节无节，非天也，人也。既曰人矣，其可纵乎？^②

人的物质欲望要求是出自天性，而非人力，既然欲望是出自天性、合乎人性，就不能认为欲望不当有，可以去的。人的合理的欲望要求不是恶的，也不应当把欲望说成是恶的。所以说：“欲未可谓之恶，其为善为恶，系于有节与无节尔。”^③人的善与恶，不在于有欲与无欲，而在于能否合理地节制欲望。由此看来，“去人欲”，“遏人欲”的说法，“语意似乎偏重”，而不合乎性理。

罗钦顺认为，人的欲望是不可去的，这如同好、恶、喜、怒、哀、乐之情感不可去一样。人的欲与好、恶、喜、怒、哀、乐，“同谓之七情，其理皆根于性者也。七情之中，欲较重。盖惟天生民有欲，顺之则喜，逆之则怒，得之则乐，失之则哀”。^④人欲出于天性，合乎天性，而“性善，理之一也”，天理不能离开人欲而单

① 《困知记》卷下。

② 《困知记》三续。

③ 《困知记》卷上。

④ 《困知记》卷上。

独存在，天理就在人欲之中，天理与人欲不是截然对立的。罗钦顺的人性论、理欲观与程、朱、陆、王是不同的。

罗钦顺主张心和理、心和性有区别。但是，心要合于理，理即性，故心要合于性。心和理在本体相合为未发之中；心动时相合为中和，不相合时为心动不静，因此要以“敬”使之合，由此他提出了存心养性的学说。他认为：“孔子教人，莫非存心养性之事，然未尝明言之也，孟子则明言之矣。”^①他把存心养性视为终身之事而加以提倡、重视。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。安排把捉，静定为难，往往久而易厌。知既至，存养即不须大段着力，从容涵泳之中，生意油然，自有不可遏者，其味深且长矣。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。省察是将动时更加之意，即《大学》所谓“安而虑”者。然安而能虑，乃知止后事，故所得者深，若寻常致察，其所得者，终未可同日而语。大抵存养是君主，省察乃辅佐也。^②

存心养性要明确知既至与知未至是迥然不同的意味。知未至时的存养要十分着意用力；知既至时的存养则不须大段着力，从容不迫，生意油然。初学之人，要着力下功夫，使心官不旷，以诚敬明心，明心可以安心思虑，安心思虑可以知止。存心养性的功夫是“诚明两进”和“存心定性”。罗钦顺说：

动亦定，静亦定，性之本体然也。动静之不常者，心也。圣人性之，心即理，理即心，本体常自湛然，了无动静之别。常人所以胶胶扰扰，曾无须臾之定贴者，心役于物而迷其性

^① 《困知记》卷上。

^② 《困知记》卷上。

也。夫事物虽多，皆性分中所有。苟能顺其理而应之，亦自无事。然而明有未烛，诚有弗存，平时既无所主，则临事之际，又恶知理之所在而顺之乎？故必诚明两进，功夫纯熟，然后定性可得而言，此学者之所当勉也。^①

罗钦顺以定性养性，要反观自身，体认未发，戒慎恐惧，潜心体贴，故他赞同周敦颐和程颐的主静、用敬功夫。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。盖天命之性，无形象可睹，无方体可求，学者猝难理会，故即喜怒哀乐以明之。夫喜怒哀乐，人人所有而易见者，但不知其所谓中，不知其为天下之大本，故特指以示人，使知性命即此而在也。上文“戒慎恐惧”，即所以存养乎此，然知之未至，则所养不能无差，或陷于释氏之空寂矣。故李延平教人“须从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，难得之杨龟山，杨乃程门高弟，其固有自来矣。程伯子尝言：“学者须先识仁，识得此理，以诚敬存之而已。”叔子亦言：“勿忘勿助长，只是养气之法，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，安可无体认功夫？……伯子尝言：“天理二字，是自家体贴出来。”又云：“中者，天下之大本。天地之间，亭亭当当，直上直下之正理，出则不是。”若非其潜身体贴，何以见得如此分明？学者于未发之中，诚有体认功夫，灼见其直上直下，真如一物之在吾目，斯可谓之知性也已。^②

在这里，罗钦顺与宋代理学家的心性修养论趋于一致了。

罗钦顺的哲学思想，在宇宙观上建立了以“气”为本体的理气论，故与程、朱的“理”为本体论不同，他的气本论，上承张载的

^① 《困知记》卷上。

^② 《困知记》卷上。

“太虚即气”，下启王夫之的“虚空即气”，对中国古代气本论作出了重要贡献；而他的心性论则与程、朱同，故使其思想出现了矛盾性，说明他在由程、朱的理本论向气本论的转化中，还带着程、朱思想的烙印和影响。尽管如此，罗钦顺的气本论却是中国古代气论的一个重要转折点，其功固不可没。所以黄宗羲说：

先生之言理气不同于朱子，而言心性则于朱子同，故不能自一其说耳。……高景逸先生曰：“先生于禅学尤极探讨，发其所以不同之故，自唐以来，排斥佛氏，未有若是之明且悉者。”呜呼！先生之功伟矣！^①

罗钦顺虽然在理气论与心性论，有其自相矛盾处，但他的理气论较之朱熹的理论，更具有合理性。尤其是罗钦顺对“异端之说”、“佛教为害”的批判，更显出其功之伟了。罗钦顺作为明代重要的哲学家，而把“气”本论提到一个新的水平，这亦是其功之伟处。因此，我们对他的思想要作出公允的评价。

^① 《明儒学案》卷四十七《诸儒学案一》。

第十六章 王廷相的哲学思想

第一节 生平和著作

王廷相，字子衡，号浚川，又号平崖，河南仪封（今河南兰考县）人。生于公元1474年（明宪宗成化十年），卒于公元1544年（明世宗嘉靖二十三年）。

王廷相祖籍山西潞州（今山西长治县）人，其父王增时迁居河南仪封。据高拱《浚川王公行状》云：王廷相幼年时，“聪慧奇敏”，“好为文赋诗”，“留心经史”，为学“不事浮藻，旁搜远揽，上下古今，唯求自得，无所循泥。灼见其是，虽古人所非者不拘；灼见其非，虽古人所是者不执。立言垂训，根极理要，多发前贤所未发焉”。为政“苟有益于国事，虽负天下之谤不恤；不然，即可致誉者不为也”。^① 这个评价是公允而符合历史实际的。

王廷相于公元1502年（明孝宗弘治十五年），考中进士，选翰林庶吉士。从此开始了长达四十余年的政治生涯和学术活动。

公元1504年（明孝宗弘治十七年），任兵科给事中，“条陈时政，靡所顾忌”。公元1508年（明武宗正德三年），王廷相被宦官刘瑾“中以罪，谪亳州判官”。^② 积极从事教育事业，培养出许多“才名播天下”的弟子。次年，升任高淳知县。不久即“巡监山东，扶奸剔蠹，权贵敛迹”。^③

① 《高文襄公文集》卷四《浚川王公行状》。

② 《明史》卷一九四《王廷相传》。

③ 《高文襄公文集》卷四《浚川王公行状》。

公元1510年(明武宗正德五年),王廷相任监察御史,巡按陕西。镇守陕西的宦官廖鏜虐民,王廷相对他严加制裁,鏜深恨之。公元1513年(明武宗正德八年),王廷相视学北畿,有两个宦官向他纳贿,干及学政,王廷相“对使焚其书。”因此,这两个宦官与廖鏜相互勾结,合力诬陷,把王廷相逮捕下狱。因无证据,遂被贬为赣榆县丞。

公元1516年(明武宗正德十一年),王廷相升宁国知县。次年,升松江府同知、四川提学敛事。公元1521年(明武宗正德十六年),升山东提学副使。他极力“振扬文教”,敦厚士风,受人称赞。

公元1523年(明世宗嘉靖二年),王廷相升湖广按察使。次年,升山东布政使。公元1527年(明世宗嘉靖六年),升右副都御史。次年,升兵部右侍郎。公元1530年(明世宗嘉靖九年),升南京兵部尚书。他积极清除弊政,严惩恶官。

公元1533年(明世宗嘉靖十二年),召为都察院左都御史,掌管院事。公元1536年(明世宗嘉靖十五年),晋升为太子少保。公元1539年(明世宗嘉靖十八年),加太子太保,严嵩秉政弄权,纳贿受贿,王廷相起而与之斗争,抨击弊政、鄙风。公元1541年(明世宗嘉靖二十年),因郭熏事受牵连,被革职为民。后三年,卒于家中。明穆宗隆庆初年,诏复原官,赠少保,谥肃敏。

王廷相一生为官,清正为民,与贪官污吏、权臣阉宦,坚决斗争,颇有政绩。

王廷相一生为学,颇有建树,勤于著述,著作颇丰。主要著作“在翰苑有《沟断集》,为侍御有《台史集》,在赣榆有《近海集》,在松江有《吴中稿》,在四川有《华阳稿》,在山东有《泉上稿》,守制时有《家居集》,在湖广有《鄂城集》,为侍郎有《小司马稿》,在南京有《金陵稿》,总括之为《王氏家藏集》云。又有王氏《慎言》、《雅述》、《射礼图注》、《摄生要义》、《内台集》、《奏议》及《覆奏语略》、《公移驳稿》、《归田稿》、《阐玄述》,咸刻行于世”^①。上述著作除《摄生要义》、《归田稿》、《阐玄述》佚失外,均保存在《王氏家藏集》和

^① 《高文襄公文集》卷四《浚川王公行状》。

《王浚川所著书》中。《王氏家藏集》包括诗文四十一卷，《慎言》十三卷，《雅述》二卷，《内台集》七卷，《丧礼备纂》二卷，共六十五卷。《王浚川所著书》包括《慎言》十三卷，《雅述》二卷，《内台集》七卷，《浚川内台集》(又名《覆奏语略》)三卷，《浚川奏议集》十卷，《浚川公移集》三卷，《浚川驳稿集》二卷，《丧礼备纂》二卷，共四十二卷。这两种集子中所收内容互有重复。经中华书局重新整理，由王孝鱼先生标点校勘，于1989年9月出版，名为《王廷相集》。

第二节 “理在气中”的宇宙观

王廷相继承和发展了中国古代的元气论，尤其是吸取了张载的“太虚即气”的气本论思想，批评了程、朱的“理在气先”，“理为气主”，“太极即理”的理本论思想，提出了“理在气中”，“理根于气”，“理载于气”的宇宙观，并对“太极”、“太虚”、“道”作出了自己的解释。

王廷相的宇宙观是元气本体论。他认为，宇宙万物都是由元气产生形成的。在天地万物产生以前，宇宙中充满着物质元气，元气是浑沦无间的原始物质。元气中蕴含着造化万物的生机，由于元气中阴阳二气的矛盾运动，而产生形成了天地万物。他说：

天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也？……二气感化，群象显设，天地万物所由以生也。^①

太虚造化始，一气判两仪。万形从此出，厥理亦随之。耳目既已形，聪明乃因依。不有天地器，覆载安附诸？理先气乃后，兹论委支离。^②

在天地万物产生形成之前，宇宙中只有浑沦无间的元气，由元气而化生万物，元气之前之上没有任何物或理存在，“元气之上无物、

① 《慎言·道体篇》。

② 《王氏家藏集》卷九《咏怀》第八。

无道、无理”。^① 所以元气为万物的本体和宗祖，即“元气”是“天地万物之宗统”。^② 元气是万物的始基、根源，而为万物的主宰者。理学家所说的“理先气后”，则为支离之论。在这里，王廷相以物质为万物之本和主宰，排除了超万物之理的主宰性。

王廷相继承和引申了张载的“太虚即气”的思想，并对“太虚”作了具体的解释：

有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所始，无所终之妙也。不可知其所至，故曰太极；不可以为象，故曰太虚，非曰阴阳之外有极有虚也。^③

太虚、虚空、太极、元气，都是产生天地万物的根源，名称虽不同，本质一样，都是物质元气。这种广大无限、自古就有、无始无终、无所不包的元气，是宇宙的本体。宇宙中的一切事物，不论有形，还是无形，都是元气变化形成的；万物虽然有不同形式的变化，但作为万物本原的太虚之气却是永恒存在的，离开了这个气，万物就不存在了。所以说：“有形亦是气，无形亦是气，道寓其中矣。有形、生气也；无形，元气也。元气无息，故道亦无息。是故无形者，道之氏也；有形者，道之显也。”^④王廷相不仅肯定了世界的物质性及其对万物的根源性，而且说明了物质的无限性和永恒性。

关于元气如何产生和形成天地万物的问题，王廷相亦作了论证。他指出：由于元气中包含着阴阳两个对立方面的矛盾和斗争，促使元气不断分化而演化成万事万物。他把物质元气的这种演化过程称之为“气化”，由“气化”而成天地万物。他说：

① 《雅述》上篇。

② 《慎言·五行篇》。

③ 《慎言·道体篇》。

④ 《慎言·道体篇》。

天者，太虚气化之先物也，地不得而并焉。天体成，则气化属之天矣；譬人化生之后，形自相禅也。是故太虚真阳之气感于太虚真阴之气，一化而为日、星、雷、电，一化而为月、云、雨、露，则水、火之种具矣。有水、火，则蒸结而土生焉。日卤之成嵯，炼水之成膏，可类测矣。土则地之道也，故地可以配天，不得以天对，谓天之生之也。有土，则物之生益众，而地之化益大。金、木者，水、火、土之所出，化之最末者也。

有太虚之气，则有阴阳；有阴阳，则万物之种一本皆具。随气之美恶大小而受化，虽天之所得亦然也。阴阳之精，一化而为水、火，再化而为土，万物莫不籍以生之，而其种则本于元气之固有，非水、火、土所得而专也。^①

王廷相认为，元气包含阴阳二气，阴阳矛盾斗争产生火、水、土、金、木，进而演化成宇宙万物和社会诸事。所以他说：

有太虚之气而后有天地，有天地而后有气化，有气化而后有牝牡，有牝牡而后有夫妇，有夫妇而后有父子，有父子而后有君臣，有君臣而后名教立焉。^②

王廷相的宇宙演化模式是：元气→阴阳→五行→万物。他把物质元气作为宇宙万物的本原，这具有其合理性。

王廷相进一步指出，元气及其阴阳二气产生天地万物之后，在千差万别的具体事物中，仍然包括着阴阳两个矛盾方面。阴阳对立双方，既矛盾，又统一，不可分离，相斗争而发展，相统一而存在，失去一方，另一方也就不存在了。所以说：“阴阳即元气，其体之始，本自相浑，不可离析，故所化生之物，有阴有阳，亦不能

^① 《慎言·道体篇》。

^② 《慎言·道体篇》。

相离，但气有偏盛，遂为物主矣。”^①事物都是阴阳双方组成的矛盾统一体。在这个统一体中，必有一方是起支配作用的主导者，另一方面则是次要者。这就是“气有偏盛，遂为物主”。所以说：

阴不离于阳，阳不离于阴，曰道。故阴阳之合，有宾主偏胜之义，而偏胜者恒主之，无非道之形体也。^②

事物的矛盾双方，必有一方为主，他方为宾，而矛盾的主要方面决定事物的性质和发展，这个思想很是深刻。

王廷相在论证元气本原性的同时，论证了元气的永恒不灭性，具体发挥了张载的“太虚不能无气”和“气”无息灭的思想。他说：

张子曰：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，皆不得已而然也。”“气之为物，散入无形，适得吾体；聚而有象，不失吾常。”“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。”横渠此论，闻造化之秘，明人性之源，开示后学之功大矣。^③

有聚气，有游气。游聚合，物以之而化。化则育，育则大，大则久，久则衰，衰则散，散则无，而游聚之本未尝息焉。气通乎形而灵。人物之所以生，气机不息也；机坏则魂气散灭矣，恶乎灵！

气至而滋息，伸乎合一之妙也；气迫而游散，归乎太虚之体也。是故气有聚散，无灭息。雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也；得火之灼，复化而为烟。以形观之，若有有无之分矣，而气之出入于太虚者，初未尝灭也。譬冰之于海矣，寒而为冰，聚也；融渐而为水，散也。其聚其散，冰固有有无也，而海之水无损焉。此气机开

① 《内台集》卷四《答何桔斋造化论》。

② 《慎言·乾运篇》。

③ 《王氏家藏集》卷三十三《横渠理气辩》。

阖，有无、生死之说也，三才之实化极矣。^①

张载认为，气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形，不论有形，还是无形，都是“有”，不是“无”，就“气”所形成的具体万物来说，气散而使物毁，似乎是“无”；但物毁之后构成物的本体之气是不可能消灭的，构成此物之气便复归于太虚之本体。因此，就宇宙本体之气来说，不能说有“有”与“无”的，也不能说有生灭、增减之变。王廷相发展了张载的气无生灭的思想，并运用物理学来说明自然界各种现象的变化，进而证明“气有聚散，无息灭”的原理，这就使他的物质不灭学说，具有一定的科学根据，这是难能可贵的。

王廷相在论证“元气”的本体性、至上性、无限性、永恒性的同时，对物质变化及其规律进行了论证。他肯定，有物质变化，就有规律存在其中，没有离开物的规律存在，但规律是物质的规律。因此，他提出了“元气为道之本”的光辉思想。他说：

天地之先，元气而已矣。元气之上无物，故元气为道之本。

元气即道体。有虚即有气，有气即有道。气有变化，是道有变化。气即道，道即气，不得以离合论者。或谓气有变，道一而不变，是道自道，气自气，歧然二物，非一贯之妙也。^②

“气”与其规律——“道”，就其本原说，“元气为道之本”；就其相互联结说，“气即道，道即气，不得以离合论”。就是说，物质及规律是不可分离的，不论是“有形”的“气”，还是“无形”的“气”，“道寓其中矣”。

王廷相以“气”为“道之本”，道、气不离论，批评了老、庄的“道”生天地和“道”先天地而生的观点。他说：

^① 《慎言·道体篇》。

^② 《雅述》上篇。

老、庄谓道生天地。……愚谓天地未生，只有元气，元气具，则造化人物之道理即此而在，故元气之上无物、无道、无理。^①

元气者，天地万物之宗统。有元气则有生，有生则道显。故气也者，道之体也；道也者，气之具也。以道能生气者，虚实颠越，老、庄之谬谈也。儒者袭其故智而不察，非昏罔则固蔽，乌足以识道！^②

这就是说，不能把规律与物质分开，更不能以规律产生物质，只能是有物质则有规律，规律存在于事物之中。

王廷相依据自己对元气与规律的理解，提出了“理在气中”、“理根于气”，“理载于气”的思想。王廷相认为，充满宇宙的元气及其变化形成了万事万物，它们之所以能在千变万化中，变而不乱，井然有序，就因为有其固有的规律存在其中。他把这种规律称之为“理”或“道”。他说：

天地之间，一气生生，而常而变，万物不齐，故气一则理一，气万则理万。世儒专言理一而遗万，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差别。统而言之，皆气之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，气有百昌，小德川流，各正性命也。若曰天乃天，吾心亦天，神乃神，吾心亦神，以之取喻可矣。即以人为天，为神，则小大非伦，灵明各异，征诸实理，恐终不相类矣。^③

在王廷相看来，从天地万物都是元气所生来说，便是气一则理一，

① 《雅述》上篇。

② 《慎言·君子篇》。

③ 《雅述》上篇。

气万则理万；又因为元气所生的天地万物有千差万别的不同，大小幽明之不齐，所以说又是分殊的。“理一”与“分殊”是一个问题的两个方面，是不可分割地联系在一起的。他说：“知分殊，当求其理一；知理一，当求其分殊。”^①不能只知理一而不知理分(分殊)，也不能只知分殊而不知理一，只有把二者结合起来，才能正确地把握事物及其规律。

关于“理”与“气”何者为主、为本、为根，王廷相明确提出“气”为主、为本，为根。他说：

气，游于虚者也；理，生于气者也。气虽有散，仍在两间，不能灭也，故曰“万物不能不散而为太虚。”理根于气，不能独存也，故曰“神与性皆气所固有”。若曰气根于理而生，不知理是何物，有何种子，便能生气？^②

王廷相依据“理根于气”、“理载于气”、“理出于气”的思想，对“理先气后”、“理为气主”、“太极即理”的思想进行了批评：

理载于气，非能始气也。世儒谓理能生气，即老氏道生天地矣；谓可离气而论，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地为病，而别有所谓真性矣，可乎？不可乎？由是，本然之性超乎形气之外，太极为理而生动静、阴阳，谬幽诬怪之论作矣^③

南宋以来，独以理言太极而恶涉于气，如曰“未有天地，毕竟是有此理”；如曰“源头只有此理，立乎二气五行万物之先”；如曰“当时元无一物，只有此理，便会动静生阴阳”；如曰“才有天地万物之理，便有天地万物之气”。嗟呼！支离颠倒，岂其然邪？万物皆出于气，无悬空独立之理。^④

① 《慎言·作圣篇》。

② 《王氏家藏集》卷三十三《横渠理气辩》。

③ 《慎言·道体篇》。

④ 《王氏家藏集》卷三十三《太极辩》。

王廷相在这里所批评的理本原论者，主要是指程、朱说的。王廷相认为，理是气之理，离气而不存在悬空独立之理，人们只能在气中把握理，不能于气外寻找理。因此，他把程、朱的天理论，视为“谬幽诬怪之论”。

程、朱把“理”看成是“气”之本原、主宰，他们又把这超乎万物、主宰万物的“理”，称之为“道”和“太极”。王廷相认为，程、朱的说法是主次颠倒、本末颠倒、因果颠倒的支离之论。针对程、朱的“太极”为“总天地万物之理”的观点，王廷相专门写了《太极辩》一文，对“太极”作出了自己的解释：

太极之说，始于“《易》有太极”之论。推极造化之源，不可名言，故曰太极。求其实，即天地未判之前，太始浑沌清虚之气是也。虚不离气，气不离虚，气载乎理，理出于气，一贯而不可离绝言之者也。故有元气，即有元道。

所谓太极，不于天地未判之气主之而谁主之耶？故未判，则理存于太虚；既判，则理载于天地。……若谓“只有此理，便会能动静生阴阳”，尤其不通之论！理，虚而无著者也。动静者，气本之感也；阴阳者，气之名义也。理无机发，何以能动静？理虚无象，阴阳何由从理中出？此论皆窒碍不通，率易无当，可谓过矣。嗟呼！元气之外无太极，阴阳之外无气。以元气之上，不可意象求，故曰太极。以天地万物未形，浑沦冲虚，不可以名义别，故曰元气。以天地万物既形，有清浊、牝牡、屈伸、往来之象，故曰阴阳。三者一物也，亦一道也，但有先后之序耳。不言气而言理，是舍形而取影，得乎？

王廷相指明：“太极”就是阴阳未分、浑沦冲虚、无始无终、无形无象的物质性的“元气”。“元气”就其无限性来说叫作“太极”，就其没有具体形状来说叫作“太虚”。所以说“太极”、“太虚”都是指天地万物未形成以前的“元气”而言。人不能在万物之外去找什么“虚”或“极”，“元气之外无太极，阴阳之外无气”。一切都离不开元气，万

物都由元气主之。如此说来，“太极”、“元气”、“阴阳”“三者，一物也，亦一道也”。王廷相的理气观是深刻而合理的。

第三节 “天人交胜”的无神论

王廷相以他的元气本原论的宇宙观为基础，说明了无神论，批评了各种有神论。

王廷相认为，“天”不是神秘的主宰之天，而是气化流行的自然界，是由元气化生出来的。他说：“天者，太虚气化之先物也。”^①所谓“天道”就是“气化”的生生不息的自然之道。“天者，言乎其冒物也。……天道者，言乎运化之自然，四时行，百物生，乾乾而不息者也。”^②就是说，整个自然界的日月星辰，风雨霜雪，山川河流，动植飞潜等，都是“气化”形成的“天体”。这个“自元气变化而来”的“天体”，是“自然无为”的，它不能干预、主宰人事。

据此，王廷相指出，气化分天地，天地生万物，这是一种物势之自然，天地万物的产生和发展是物质发展的必然趋势，不是天地为人而有意识、有目的地化生万物，宇宙中不存在什么神秘的主宰者和有目的的创造者。他说：

人物之生于造化，一而已矣。无大小，无灵蠢，无寿夭，各随气之所稟而为生，此天地之化所以无心而为公也，故曰“各正性命”。但人灵于物，其智力机巧足以尽万物而制之，或驱逐而远避，或拘系而役使，或戕杀而肉食，天之意岂欲如是哉？物势之自然耳。故强凌弱，众暴寡，智戕愚，通万物而皆然，虽天亦无如之何矣！^③

天地之生物，势不得不然也，天何心哉？强食弱，大贼小，智残愚，物之势不得不然也，天又何心哉？世儒曰：天地

① 《慎言·道体篇》。

② 《王氏家藏集》卷三十三《太极辩》。

③ 《雅述》上篇。

生物为人耳。嗟乎！斯其昧也已。五谷似也；断肠裂腹之草，亦将食人乎？鸡豚似也；蚯蜿蝮蛇之属，亦将为人乎？夫人之食夫物，固曰天之为夫人之生之也，然则虎狼攫人而食，谓天为虎狼生人可乎？蔽于近小而不致大观也矣。^①

董仲舒以来的神学目的论者认为，自然界各种事物的产生和出现，都是神有目的有意识地安排和创造的，天(神)创造了万物是为了人。王廷相以现实生活中的事实，以天地生万物是物势自然之理的观点，驳斥了有神论者的“故生论”，指出这种理论是愚昧无知、蔽于近小而不知大观之论。

王廷相指出，宇宙中各种现象的发生变化，都是不以人的意志为转移的，根本不存在“天人感应”的现象，有神论者所宣扬的“天人感应”论，是毫无道理的，亦无事实根据。他们之所以要宣扬这种理论，就是为了给“神道设教”制造理论根据。王廷相说：

和气致祥，乖气致异，物理感召，亦不尽然。尧仁如天，洪水降灾；孙皓昏暴，瑞应式多，谓尧乖皓和，可乎？尝谓君仁臣忠、父慈子孝，虽山崩川竭，虹贯星彗，不足以救其清平之治；君骄臣谄，政僻刑淫，小人进而贤哲抑，虽凤仪麟游，景星庆云，不足以救其危亡之祸。何也？天道远而难知，祥异有无不足凭也；人事近而易见，治乱之形由政致也。圣人之赞化育，裁成辅相，乃其实事。谓能感格天地，亦神道设教之义乎！^②

王廷相不仅说明了天道与人事无关，天道不能主宰人事的道理，揭露了天人感应的非理，而且指出“天人感应”是“神道设教”的本质，这是很有见地的观点。

王廷相指出，天是无意志的自然之天，宇宙中一切自然现象的

^① 《慎言·五行篇》。

^② 《王氏家藏集》卷三十七《答顾玉华杂论》。

出现、发生，不论祥瑞现象，还是各种灾异，都有其天道“自然之则”，与人事不相干。天不能谴告人，人亦不能感动天。由此，王廷相用事实驳斥了“谴告”说之谬，并进而得出“人定胜天”的看法。他说：

至于物怪灾异之来，尤为诬天之甚。物理感怪气而化，阴阳值戾气而变，自适然尔。必曰“人君失政，天降水旱，以灾害示之”，嗟乎！何其不智之言耶！上帝无意惠民则已矣，使有意焉，天之威灵无往而不得行，何不殛其躬自作孽之人与其诱引之徒，以绝其恶政之所自？何反出此水旱虫蝗之灾，使百谷不成，民食用绝，流离转徙以死，岂非天欲用警人君，先自杀其民耶？天之拙果如是邪？不待智者决知其不然矣。而儒者之论，往往昧之，甘心厚诬，假此以为警戒人主之耳。夫君有僻政，足以危殆社稷，直言极谏，冀其听而改之，岂不至诚？岂不明信？顾乃假此不可知者以伸己志，与佛氏之愚人何异乎？^①

王廷相指斥那些善言天之谴告说的有神论者，要他们不要假借天意以欺世惑众，而要修政惠民、办好人事。因为天有其自己的运行规律，人力是改变不了的，这是天定胜人的方面；然而，人如果修治人事，因势利导，变害为利，这是人定胜天的方面。为此，他提出“天人交胜”的宝贵思想。他说：“天所能为者人不能为，人所能为者天亦不能为之。”^②天人各有所能，人不能呼风唤雨、干预天道，但也不是无所作为、束手待毙，人认识了自然规律、修好人事，就能够战胜天灾。这就是“天人交相胜”的道理。王廷相说：

尧有水，汤有旱，天地之道适然尔，尧、汤奈何哉？天定胜人者，此也。尧尽治水之政，虽九年之波而民罔鱼鳖；汤修

^① 《王氏家藏集》卷三十七《答孟望之论慎言》。

^② 《内台集》卷四《答何桔斋造化论》。

救荒之政，虽七年之元而野无饿殍。人定亦能胜天者，此也，水旱何为乎哉？故国家之有灾沴，要之君臣德政足以胜之，上也。^①

王廷相的“天人交胜”论，说明了天与人各有其自己的职能和优胜之处，既肯定了自然界的规律性，又承认人的主观能动性，因此具有其合理性。

王廷相依据气一元论的无神论，批评了五行灾异学说，在批评中进一步阐发了无神论思想。他指出，从秦汉以来所流行的阴阳五行说，诸如：“以五行分配十二支于四时”，“以五行配五脏六腑”，“以五行名星纬”，“以五行论造化生人物”等说法，都是“假合附会，迷乱至道”。^②因此，对于五行相生相克之说，进行了尖锐的批评。他说：

五行生克，出自异端邪术，古今大惑，莫甚于此。夫金乃水土与火三精凝结，化理最后；水则阴精所化，万物为质之本。五行家曰“金生水”，自今观之，厥类悬绝不侔，厥理颠倒失次，安有生水之理？夫木以火为气，以水为滋，以土为宅，此天然至道。五行家曰“水生木”，无土，将附木于何所？水多，火灭，土绝，木且死矣，夫安能生？

仆尝谓天地之间，无非气之所成，故人有人之气，物有物之气，则人有人之种，物有物之种。如五金有五金之种。草木有草木之种，各各具足，不相凌犯，不相假借。谓“金木之气生人”，然则谓人物之气能生金木，何不可之有？且夫木，津液，血类也；燧火，气类也；皮之柔，肉类也；心之坚，骨类也；开花结实，精类也。谓人之气生木，不亦可乎？学者眩于前言，而不大观通炤，误矣。^③

① 《慎言·五行篇》。

② 《王氏家藏集》卷三十三《五行辩》。

③ 《王氏家藏集》卷三十七《答顾玉华杂论》。

阴阳五行家认为，金、木、水、火、土五种元素是“相生相胜”的，即“木生火、火生土、土生金、金生水、水生木”和“水胜火、火胜金、金胜木、木胜土、土胜水”。由于“五行相生相胜”，而产生天地万物，这是上天的安排和天意的体现。针对这些说法，王廷相进行了驳斥。他认为，“五行”都是“自元气变化而来”的，“天地之间，无非气之所成”者。人和万物之所以产生、形成，都各禀其气，各有其种，“人有人之气，物有物之气，则人有人之种，物有物之种”，同种相生，异种不生。由此说来，“五行”“比相生”、“间相克”是于理不通的谬误和异端邪说。

既然是谬误和邪说，为什么还能产生和流行呢？王廷相对于种种附会于儒家经典的阴阳五行说产生的原因和流行的历史，作了考察，并进一步进行了批评。他说：

夫五行六府，古昔先王取以论政，不过重民用耳。逮夫末世，圣王不作，正道湮空，处士横议，怪诞纷起，始有以五行傅会于脏腑者矣，始有傅会于四时者矣，始有傅会于星纬地理者矣。下至于唐，始傅会于生命之术矣；再及于宋，则傅会于阴阳造化矣。邪论纷纭，以渐而极。不知天地大化，惟阴与阳；水火与土，化之大用；金木二气，与人并生，缘假五行立论，遂并以附入耳。是论也，始出自匪儒，继而惑于愚民，久而遂为定论。后世虽有名儒贤士，执夫古昔之旧，亦从而信之矣。^①

王廷相深知阴阳五行家所制造的种种附会之论的原因和所造成的危害，故他写了许多无神论的著作，清算其流毒和危害。

王廷相依据元气本体论，正确地说明了精神和肉体的关系，提出了“神者形气之妙用”^②的命题。他指出，气聚则为神，气散则神

^① 《王氏家藏集》卷三十七《答顾玉华杂论》。

^② 《内台集》卷四《答何桔斋造化论》。

灭，而复归于太虚。他说：

气通乎形而灵。人物之所以生，气机不息也；机坏则魂气散灭矣，恶乎灵！有附物而能者，亦乘其气机者也，顷亦散灭而已矣。

气之灵为魂，无质以附縻之则散，灯火离其膏木而光灭是矣。质之灵为魄，无气以流通之则死，手足不仁而为痿痹是矣。二者相须以为用，相符而一体也。^①

有形则有神，无形则神灭。形与神二者相须为用，相待一体，不可分离。但是，形是神的物质基础，神是形的灵妙作用，故不可以于形气之外去寻求精神的本体。他说：

诸儒于体魄、魂气，皆云两物，又谓魄附于体，魂附于气。此即气外有神，气外有性之论。以愚言之，殊不然。体魄、魂气，一贯之道也。体之灵为魄，气之灵为魂。有体即有魄，有气即有魂。非气体之外别有魂魄来附之也。且气在则生而有神，故体之魄亦灵；气散则神去，体虽在而魄亦不灵矣。是神气者又体魄之主，岂非一贯之道乎？^②

体魄、魂气，都是气之所为，不是气体之外而存在魂魄来附之也。就是说，不能于物质本体之外去寻找精神本体。

王廷相指出，所谓“鬼神”，只是“气”的运动变化的不同表现，而不是超乎物质、离开形体的永恒不死、不灭者。他说：

鬼者，归也，散灭之义也。^③

鬼神一道，皆气之灵也，不可分阴阳魂魄。神乃阴阳之所

① 《慎言·道体篇》。

② 《雅述》上篇。

③ 《慎言·道体篇》。

为，鬼亦阴阳之所为；无魂气则鬼神灭，魂气散则魄不灵，直是一道。^①

“鬼神”就是“气”的聚散、归来、屈伸之义。宇宙中根本不存在超物质的永恒不灭的鬼神。

王廷相根据他的形神观、鬼神论，对何塘的形神二元论，进行了尖锐的批评。他说：

栢斋谓神为阳，形为阴，又谓阳无形，阴有形矣；今却云分为雨仪，亦不过分其本有者。既称无形，将何以分？止分阴形，是无阳矣，谓分两仪，岂不自相矛盾？使愚终年思之而不得其说。……嗟乎！此栢斋以气为独阳之误也。不思元气之中万有具备，以其气本言之，有蒸有湿。蒸者能运动，为阳为火；湿者常润静，为阴为水。无湿则蒸靡附，无蒸则湿不化。始虽清微，郁则妙合而凝，神乃生焉，故曰“阴阳不测之谓神。”是气者形之种，而形者气之化，一虚一实，皆气也。神者形气之妙用，性之不得已者也。三者，一贯之道也。今执事以神为阳，以形为阴，此出自释氏仙佛之论，误矣。夫神必藉形气而有者，无形气则神灭矣；纵有之，亦乘夫未散之气而显者，如火光之必附于物而后见，无物则火尚何在乎？仲尼之门，论阴阳必以气，论神必不离阴阳。执事以神为阳，以形为阴，愚以为异端之见矣。^②

王廷相以“鬼神”都是“气”的不同表现、作用的观点，批评了何塘的“阴形阳神”的形神二元论，指明这种理论不仅自相矛盾，而且有违于元气本体论，其实质是“仙佛之论”、“异端之见”。

既然“鬼神”是“气”的聚散、归来、屈伸变化，不是超乎物质的冥冥中的主宰者，当然也就不能主宰人的吉凶福祸、生死寿夭、富

^① 《雅述》上篇。

^② 《内台集》卷四《答何栢斋造化论》。

贵贫贱。据此，王廷相还揭露了“地理风水之术”的欺骗。他说：

地理风水之术，三代以上原无是论，观《周礼》族葬皆于北郭之外，可知矣。后世如唐吕才，宋程子、司马公、张南轩皆以为谬而不信，独朱子酷以为然。《葬书》曰“乘生气也”，儒者皆以为有理。且夫死者气已散为清风，体已化为枯腐，于生者何所相涉？而谓其福荫于子孙，岂非荒忽缪悠无著之言乎？况若子若孙，有富有贫，有贵有贱，或寿或夭，或善或恶，各各不同；若曰善地，子孙皆被其荫可也，而何不同若是？岂非人各自性自立乎？若以为风水能致人福禄，则世间人事皆可以弃置不为；农者不论天时耕耨，商者不论贵贱美恶，工者不论习熟工巧，士者不论讲学离词，一惟听于风水，以俟其自至可也，然而能之乎？^①

王廷相具体地揭露了“葬有风水”之说为害甚大，肯定这种说法是用“邪术惑以愚民”，要人们不要受骗上当。

王廷相还对“占星术”家把日食、月食、彗星等自然现象的出现，看成是人事吉凶的前兆，以及对“以斗鸡占吉凶”、“祈禳天灾”等世俗迷信，进行了批判，在批判中阐发了无神论思想。王廷相的无神论思想表现出其针对性和战斗性。

第四节 “知行兼举”的认识论

王廷相在认识论上，坚持唯物主义反映论的观点，批评宋儒的“德性之知”和王守仁的“致良知”的先验论，提出了“知行兼举”的光辉思想，并对认识论的问题，作出了具体的论述。

王廷相认为，客观的物质世界是人们认识的来源，人的认识是由感觉器官与客观事物相接触而产生的，这就是他所提出的“思与见闻之会”的认识学说。他说：

^① 《雅述》下篇。

心者，棲神之舍；神者，知识之本；思者，神识之妙用也。自圣人以下，必待此而后知。故神者在内之灵，见闻者在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时，即闭之幽室，不接物焉；长而出之，则日用之物不能辨矣，而况天地之高速，鬼神之幽冥，天下古今事变，杳无端倪，可得而知之乎？夫神性虽灵，必藉见闻思虑而知；积知之久，以类贯通，而上天下地，入于至细至精，而无不达矣，虽至圣莫不由此。孔子曰：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。”孟子亦曰：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”周子亦曰：“思则睿，睿作圣。”夫圣贤之所以为知者，不遇思与见闻之会而已。①

这是说，人的认识和知识的取得是“思”与“见闻”相结合的结果，即使是圣贤也不例外。人的耳能闻、目能见，这是“在外之资”；心能思，则为“在内之灵”，只有二者结合起来，才能发生认识。人之所以能于外物求知，使内外结合，就在于人具有耳、目、心等各种官能发挥各自的不同作用。王廷相说：

耳之能听，目之能视，心之能思，皆耳、目、心之固有者；无耳目、无心，则视听与思尚能存乎？②

目可以施其明，何物不视乎？耳可以施其聪，何物不听乎？心体虚明广大，何所不能知而度之乎？故事物之不闻见者，耳目未尝施其聪明也；事理之有未知者，心未尝致思而度之也。故知之精由于思，行之察亦由于思。③

① 《雅述》上篇。

② 《雅述》上篇。

③ 《王氏家藏集》卷三十三《横渠理气辩》。

人有耳目之官和心之官，能使主观认识与客观事物接触，做到内外结合，从而认识事物及其规律。否则，连一般日常生活中所见现象都不能认识，更不要说认识古今深奥事物及其规律了。世界上根本不存在不闻、不见、不思而知的先天之知，只有感官与思维、主观与客观“相合”、“相通”，才能产生认识，求得知识，反之，便无从认识。

王廷相承认并重视感官在认识中的作用。他认为，耳目感官等感性认识，既是认识的起点，又是认识的前提，没有感性，人们也就无从认识。他说：

大抵人之知识，资于耳目。使耳无所闻，目无所见，虽积弊如山，民病如火，孰从而知之？^①

王廷相认为，人的认识不能只停留在耳目闻见之知的感性阶段，还必须上升到理性思维阶段。他说：

耳目之闻见，善用之足以广其心，不善用之适以狭其心。其广与狭之分，相去不远焉，在究其理之有无而已矣。

见闻梏其识者多矣，其大有三：怪诞梏中正之识，牵合附会梏至诚之识，笃守先哲梏自得之识。三识梏而圣人之道离矣。故君子之学，游心于造化之上，体究乎万物之实，求中正至诚之理而执之。闻也，见也，先哲也，参伍之而已矣。^②

耳目闻见之知有其局限性，只能认识事物的外部现象，不能认识事物的内在本质，故需将感性认识上升到理性认识，这样才能认识事物的本质和规律。

王廷相认为，人的认识、知识的获得，不是先天之知，而是后天接习获得的，他以婴儿到成人获得知识为例，说明接习而知的道

^① 《慎言·君子篇》。

^② 《慎言·见闻篇》。

理。他说：

夫心固虚灵，而应者必藉视听聪明，会于人事，而后灵能长焉。赤子生而幽闭之，不接习于人间，壮而出之，不辨牛马矣，而况君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之节度乎？而况万事万物，几微变化，不可以常理执乎？^①

婴儿在胞中自能饮食，出胞时便能视听，此天性之知，神化之不容己者。自余因习而知，因悟而知，因过而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之亲，亦积习稔熟然耳。何以故？使父母生之孩提，而乞诸他人养之，长而惟知所养者为亲耳；涂而遇诸父母，视之则常人焉耳，可以侮、可以詈也，此可谓天性之知乎？由父子之亲观之，则诸凡万物、万事之知，皆因习、因悟、因过、因疑而然，人也，非天也。^②

婴儿生来就会饮食，目能视，耳能听，这种本能反应，叫做“天性之知”。除此之外便没有先天之知。父母兄弟相亲相爱，是由于长期地生活在一起，互相熟悉罢了。假如把一个小孩从小寄养在别人家里，长大了只知道养他的人是亲人，途中遇到亲生父母，不仅不认识，甚至会加以欺侮、咒骂；假如把婴儿闭之幽室，不接习人间事物，长大后连牛马都分辨不清，更不要说认识万事万物的几微变化之理了。由此可见，人对万事万物的认识，都是由于接习、省悟、过失、怀疑而得到的，都是出于实践经验，而不是先天固有的。王廷相的“因习、因悟、因过、因疑而知”的思想，是十分有见地的智者之论。

王廷相还指出，人的后天“接习”而知，是一个由浅入深的不断积累过程，不是一下子可以尽知一切事物之理的。在他看来，即使是“神性虽灵”，亦必须“藉见闻思虑而知”，经过“积知之久，以类贯通”，才能认识各种事物的“至细至精”之理，否则便无从知、无

^① 《王氏家藏集》卷三十三《石龙书院学辩》。

^② 《雅述》上篇。

所知。

据此，王廷相对张载、二程的“天德良知”和王守仁的“良知良能”说，进行了尖锐的批评：

世之儒者乃曰思虑见闻为有知，不足为知之至，别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！不思甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神，此内外相须之自然也；德性之知，其不为幽闭之孩提者几希矣。禅学之惑人每如此。

近世儒者务为好高之论，别出德性之知，以为知之至，而浅博学、审问、慎思、明辨之知为不足，而不知圣人虽生知，惟性善，近道二者而已，其因习、因悟、因过、因疑之知，与人大同，况礼乐名物，古今事变，亦必待学而后知哉？^①

王廷相这里所说的“世之儒者”是指张载、二程而言的，他们把知识分为“闻见之知”和“德性之知”，而“闻见之知”不足为知，只有“德性之知”——“天德良知”，才为真知。王廷相对张、程的这种观点进行了批评。王廷相所说的“近世儒者”是指王守仁说的，王守仁把“良知良能”——“德性之知”，视为吾心固有的先天之知，并且无所不知。王廷相对王守仁的这种观点亦进行了批评。王廷相把“德性之知”，视为禅学加以批评是有一定道理的。

王廷相从其“思与见闻之会”的认识原则出发，对认识的发展、知识的积累过程，作了说明。他认为，认识是一个由感性认识上升到理性认识的发展过程，即由“格物致知始”，达到“精义入神”、“见理真切”的完整的认识发展过程。他说：

圣人之道，贯彻上下。自洒扫应对，以至均平天下，其事理一也。自格物致知，以至精义入神，其学问一也。^②

必从格物致知始，则无凭虚泛妄之私；必从洒扫应对始，

^① 《雅述》上篇。

^② 《慎言·作圣篇》。

则无过高躐等之病。上达则存乎熟矣。^①

这里所说的“格物致知”是指进行实际观察、学习的感性活动。在这个基础上才能达到“至精至细”、“精义入神”的理性阶段。这是认识统一过程的两个发展阶段。

王廷相依据“物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之”的思想，对“格物致知”作出了自己的解释：

问：格物，《大学》之首事，非通于性命之故，达于天人之化者，不可以易而窥测也。诸士积学待叩久矣，试以物理疑而未释者议之，可乎？天之运，何以机之？地之浮，何以载之？月之光，何以盈缺？山之石，何以欹侧？经星在天，何以不移？海纳百川，何以不溢？吹律何以回暖？悬炭何以测候？夫遂何以得火？方诸何以得水？龟何以知来？猩何以知往？蜥蜴何以为蜚？虹谿何以饮涧？何鼠化为驾，而驾复为鼠？何蜣螂化蝉，而蝉不复为蜣螂？何木焚之而不灰？何草无风而自摇？何金之有辟寒？何水之有温泉？何蜉蝣朝生而暮死？何休留夜明而昼昏？蠲忿忘忧，其感应也何故？引针拾芥，其情性也何居？是皆耳目所及，非骋思于六合之外者，不可习矣而不察也。请据其理之实论之。^②

于此可见，王廷相所理解的“格物”，就是指人用耳目等感官去接触、观察、求索、认识客观世界万事万物的产生、发展、变化的原因和规律。从日月星辰、山川河流到动植飞潜、金属矿物等种种自然现象，以及人的自身变化等“耳目所及”者，不是“骋思于六合之外者”，是可习可察者，不是不可习不可察者。经过观察根据其理而以实论之，才能获得真理性认识。

“格物”就是实实在在地观察、探索外界事物，不能随心所欲，

^① 《慎言·潜心篇》。

^② 《王氏家藏集》卷三十《策问》一。

凭空徒讲。在这个基础上，经过审问明辨、精思研究而达到“致知”。所以王廷相说：

明道莫善于致知，体道莫先于涵养。求其极，有内外交致之道。不徒讲究以为知也，而人事酬应得其妙焉，斯致知之实地也；不徒静涵以为养也，而言行检制中其则焉，实致养之熟涂也。

君子之学，博文强记，以为资藉也；审问明辨，以求会同也；精思研究，以致自得也，三者尽而致知之道得矣。深省密察，以审善恶之几也；笃行实践，以守义理之中也；改过徙义，以极道德之实也，三者尽而力行之道得矣。^①

“致知”旨在“明道”，“致知”之道在于“博文强记”、“审问明辨”、“精思研究”，不是“涵养用敬”，也不是“致吾心良知”的“徒讲究以为知”的“凭虚泛妄”之知，而是“深省密察”、“笃行实践”、“改过徙义”的实知。因此，王廷相强调实践活动在“致知”中的重要作用。王廷相的这些思想是针对程、朱和陆、王的“格物致知”论而阐发出来的。他说：

朱子之论，教人为学之常；陆子之论，高才独得之妙。陆之学，其弊也鹵莽灭裂，而不能尽致知之功；朱之学，其弊也颓惰委靡，而无以收力行之效。盖言学二子者，其流有偏重不举之失矣。^②

王廷相具体指明了朱、陆之学之弊，在于“不能尽致知之功”，“无以收力行之效”，即在于凭空泛讲而不能真正地认识事物。王廷相的这个见解是对的。

王廷相在求知的方法上，强调学与思并重。他看到学与思的不

^① 《慎言·潜心篇》。

^② 《王氏家藏集》卷三十《策问》一。

同作用，肯定二者都是不可偏废的。“思不废学，学不废思。”^①他认为，人只有努力学习，潜心思索，随时体察外物，参之诸事会通，脚踏实地去行，才能真正有所得。他说：

事理之有未知者，心未尝致思而度之也。故知之精由于思，行之察亦由于思。^②

潜心思虑，体察会通，实而行之，才能取得真知实理。就是说，学与思、知与行都不可偏废，更不能割裂开来。因此，王廷相批评后儒为学之弊、不思之甚，就在于他们不能把二者密切结合起来，做到兼举并重，而是走极端，把人的认识引入歧途，结果背离了真理。他批评道：

后之儒者，任耳而弃目，任载藉而弃心灵，任讲说而略行事，无怪乎驳杂日长而蔽其涂矣。^③

在王廷相看来，这些人的做法，如同“拾果核而啖之”，因而不知其味，更不可能认识万事万物之理了。

王廷相认为，人经过学习、思考，不断加深认识，又付诸实践，经过在实践中的反复思考和亲身体验，来验证知识的真伪，才能取得有用的真知。那些靠传闻泛讲不思而得之学，则是道听途说，弃德易忘的无用之学。他说：

自得之学，可以终身用之；记闻而有得者，衰则忘之矣，不出于心悟故也。故君子之学贵于深造实养，以致其自得焉。

广识未必皆当，而思之自得者真；泛讲未必脗合，而习之纯熟者妙。是故君子之学，博于外而尤贵精于内，付诸理而尤

① 《慎言·见闻篇》。

② 《慎言·潜心篇》。

③ 《慎言·见闻篇》。

贵达于事。^①

王廷相强调学贵自得，注重学与思、讲与习、知与行、致知与履事相结合，故明确提出“知行兼举”的光辉思想。他说：

世未有不学而能者也。学之术二：曰致知，曰履事，兼之者上也。察于圣途，谙于往范，博文之力也；练于群情，达于事几，体事之功也。然而师心独见，暗与道合，亦有不博文者也。虽然，精于仁义之术，优入尧、舜之域，必知行兼举者能之矣^②

“行”为“履事”，即实际地去做事情，从行中求知，这种知，才是真知，所以王廷相提倡“知行兼举”。

王廷相指出，人们要学得真知，掌握技艺，不亲自去操作、实行，则只能失败；只有亲自操作、实行，掌握机制，才能成功。他说：

巧者不过习者之门，言习熟自能巧也。故精义入神，效于熟与纯。《论衡》曰：“才能之士，随世驱驰；节操之人，守隘进窞。驱驰日以巧，进窞日以拙，非才智不及，狎习异也。”由是言之，艰难险阻备尝其味，民情物理谙练无遗者，其能经世之士乎！严居野处，未达于时势，不闲于治机者，宜乎茫然无所下手矣。^③

人们从生产活动中才能取得真知，经过艰难险阻才能备尝各种甘苦，通过实际操练才能掌握各种技艺，熟能生巧。

因此，王廷相反对脱离实际，坐在书房里空说不行，他认定这

① 《慎言·潜心篇》。

② 《慎言·小宗篇》。

③ 《雅述》下篇。

样做的人没有不失败的。他以操舟之喻，说明行中出真知的道理。他说：

传经讨业，致知固其先务矣，然必体察于事会而后为知之真。《易》曰：“知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。”然谓之“至之”“终之”，亦非泛然讲说可以尽之矣。世有闭户而学操舟之术者，何以舵，何以招，何以橹，何以帆，何以引竿，乃罔不讲而预也；乃夫出而试诸山溪之濫，大者风水夺其能，次者滩漩汨其智，其不缘而败者几希。何也？风水之险，必熟其几者，然后能审而应之，虚讲而臆度，不足以擅其工矣。夫山溪且尔，而况江河之澎湃，洋海之渺茫乎？彼徒泛讲而无实历者，何以异此？^①

认识事物，求得真知，光凭虚讲不行，臆度也不行，只有既讲且行，亲身体察事物之理，才能认识其规律，获得真正的知识。

王廷相在重视“习之”、“行之”的直接行动取得真知的同时，还特别重视“观之”、“验之”的直接行动取得经验，反对伪科学的讹传妄说，他以自己的亲身实践证明真理，驳斥妄说。他说：

冬雪六出，春雪五出，言自小说家。予每遇春雪，以袖承花观之，并皆六出，不知此说何说凭据。《小雅》：“螟蛉有子，果蠃负之。”《诗笺》云：“土蜂负桑虫入木孔中，七日而化为其子。”予田居时，年年取土蜂之窠验之，每作完一窠，先生一子在底，如蜂蜜一点，却将桑上青虫及草上花蜘蛛脚入窠内填满。数日后其子即成形而生，即以次食前所蓄青虫蜘蛛，食尽则成一蛹，数日即蜕而为蜂，啮孔而出。累年观之，无不皆然。……始知古人未尝观物，踵讹立论者多矣。无稽之言勿信，其此类乎！^②

^① 《王氏家藏集》卷三十三《石龙书院学辩》。

^② 《雅述》下篇。

王廷相这种细心观察，反复验证，实事求是，摒弃谬说的科学方法，求知精神，是十分可贵的。王廷相的认识论，确实有其超过前人之处，这在当时是智者灼见。

第五节 “性生于气”的人性论

王廷相以元气本体论为基础阐发了他的人性论，提出了“性生于气”，“性气相资”的人性论。

王廷相认为，“气”是人和宇宙万物的本体，有了气之聚，才有人之生，有了人的生命，才有人的本性，“性在于气”，“性生于气”，没有“太虚之气”生人，亦就没有人性可言，故不能离气而言性。这就是：“太虚者，性之本始也。”“性乃气所固有者。”^①“性生于气，万物皆然。”“人有生，则心性具焉。”^②人禀气而生，生而有性，有了心性，才有人的道德意识活动和伦理思想观念，所以“气”为“性”之本原，“气”与“性”不是二物，不能于气之外寻找卓然自立之性。王廷相说：

气之灵能而生之理也。仁义礼智，性所成之名而已矣。^③

人有生气则性存，无生气则性灭矣，一贯之道，不可离而论者也。^④

朱子曰：“性者理而已矣，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，气而已矣。所谓精神魂魄，有知有觉者，皆气所为也，故聚则有，散则无。若理，则初不为聚散而有无也。”由是言之，则性与气是二物，气虽有存亡，而性之在气外者卓然自立，不以气之聚散而为存亡也。嗟乎！其不然也甚矣。且夫仁

① 《慎言·道体篇》。

② 《雅述》上篇。

③ 《王氏家藏集》卷三十三《太极辩》。

④ 《雅述》上篇。

义礼智，儒者之所谓性也。自今论之，如出于心之爱为仁，出于心之宜为义，出于心之敬为礼，出于心之知为智，皆人之知觉运动为之而后成也。苟无人焉，则无心矣，无心则仁义礼智出于何所乎？故有生则有性可言，无生则性灭矣，安得取而言之？是性之有无，缘于气之聚散。若曰超然于形气之外，不以聚散而为有无，即佛氏所谓“四大之外，别有真性”矣，岂非谬幽之论乎？此不待智者而后知也。精神魂魄，气也，人之生也；仁义礼智，性也，生之理也；知觉运动，灵也，性之才也。三物者，一贯之道也。故论性也不可以离气，论气也不可以遗性。……故曰：神与性皆气所固有。^①

王廷相的意思是：人禀气而生，有肉体、精神，便有人性；仁义礼智是人生之理，由人心认识而来，是人性的内容；有了人的生命、肉体、精神，便有知觉运动，思维活动，这是性的才能。这三者都是禀气而生之人的生命活动，生人的本性。如果没有生命、精神、思维活动，当然也就没有人性了。所以不能离开元气而言人性，结论是：“神与性皆气所固有。”

据此，王廷相反对宋儒把人性分为“本然之性”和“气质之性”的人性二元论，强调“性气相资”“而不可相离”。他说：

余以为人物之性无非气质所为者，离气言性，则性无处所，与虚同归；离性言气，则气非生动，与死同途；是性与气相资而有不得相离者也。^②

气质之性，本然之性，何不同若是乎？曰：此儒者之大惑也，吾恶能辩之？虽然，尝试论之矣。人有生，斯有性可言；无生则性灭矣，恶乎取而言之？故离气言性，则性无处所，与虚同归；离性论气，则气非生动，与死同涂。是性之与气，可

^① 《王氏家藏集》卷三十三《横渠理气辩》。

^② 《王氏家藏集》卷二十八《答薛君采论性书》。

以相有而不可相离之道也。^①

在王廷相看来，性与气是紧密相依而不可相离的，根本不存在离开“气”和“生”的“超然于形气”之外的“本然之性”，只有一个“气质之性”。宋儒离气而论性，这是“大惑”，是“谬幽诬怪之论”，与佛教的“虚无之见”是相同的。王廷相说：

是故天下之性，莫不于气焉载之。……所谓超然形气之外，复有所谓本然之性者，支离虚无之见与佛氏均也，可乎我？^②

故有生则有性可言，无生则性灭矣，安得取而言之？是性之有无，缘于气之聚散。若曰超然于形气之外，不以聚散而有有无，即佛氏所谓“四大之外，别有真性”矣，岂非谬幽之论乎？^③

王廷相在这里既指出于“气质”之外，寻找“本性之性”之谬，又指出其与佛氏谬见之同。这是有一定道理的。

王廷相认为，性与气和人的生命不可分离，因此，人只有气质之性的一性，没有二性可言，故不得言本然之性。在性与气的结合中，气是主要方面。由于气有“清浊粹驳”之不同，而使人性有“善恶之杂”，因此不存在纯粹至善的本然之性。王廷相以此进一步驳斥了宋儒的人性二元论之谬，并解释了人性善恶的来源。他说：

人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。……气有清浊粹驳，则性安得无善恶之杂？……是性也者，乃气之生理，一本之道也。信如诸儒之论，则气自为气，性自为性，形、性二本、不相待而立矣。

① 《王氏家藏集》卷三十三《性辩》。

② 《王氏家藏集》卷三十三《性辩》。

③ 《王氏家藏集》卷三十三《横渠理气辩》。

韩子所谓“今之言性者，杂佛、老而言”者是也。^①

王廷相认为，张载、二程、朱熹所说的“本然之性”和“气质之性”的人性二元论，是一大错误，这种于气质之外，又造出一个“本然之性”，“其实自佛氏本性灵觉而来”的，是“误天下后之学深矣哉”！^②人性二元论的创立，是“畔于圣人而不顾”的可悲之论。王廷相批评道：

性生于气，万物皆然。宋儒只为强成孟子性善之说，故离气而论性，使性之实不明于后世，而起诸儒之纷辩，是谁之过哉？……而后之学者，梏于朱子本然、气质二性之说，而不致思，悲哉！

朱子答蔡季通云：“人之有生，性与气合而已。即其已合而析言之，则性主于理而无形，气主于形而有质。”即此数言，见先生论性辟头就差。人具形、气而后性出焉，合曰“性与气合”，是性别是一物，不从气出，人有生之后各相来附合耳，此理然乎？人有生气则性存，无生气则性灭矣，一贯之道，不可离而论者也。^③

王廷相反复强调有气则有生，有生则有性，性生于气，不能于气之外寻求本然之性，亦不能把性和气分离开，不存在气质之外的本然之性，故没有“二性”可言。

性不离气，不能离气言性，气有清浊粹驳，故性有善有不善，不能说“性即理也”的“本然之性”是纯粹至善的；“气质之性”是有善有恶的，即为恶的来源。王廷相认为，性的善恶，就在于是否合于道，如果施行教化、教习，就可以使人性合于道，从而为善，人并非先天本性就是善的，而是教习之功所致。因此，他主张教化成

① 《王氏家藏集》卷二十八《答薛君采论性书》。

② 《雅述》下篇。

③ 《雅述》上篇。

善。他说：

程子以性为理，余思之累年，不相契入，故尝以《大易》“穷理尽性”以证其性、理不可以为一，《孝经》“毁不灭性”以见古人论性类出于气，固不敢以己私意，自别于先儒矣。尝试拟议，言性不得离气，言善恶不得离道，故曰“性与道合则为善，性与道乖则为恶，性出乎气而主乎气，道出于性而约乎性”，此余自以为的然之理也。或曰：“人既为恶矣，反之而羞恶之心生焉，是人性本善而无恶也。”嗟乎！此圣人修道立教之功所致也。凡人人性成于习，圣人教以率之，法以治之，天下古今之夙以善为归，久矣。……“天命之谓性”，然缘教而修，亦可变其气质而为善，苟习于恶，方与善日远矣。今日“天命之性有善而无恶”，不知命在何所？^①

人性的善恶是后天环境决定的，“凡人人性成于习”，是通过长期教化、习染而形成的，不是先天具有的。人习于善则为善，习于恶则为恶。王廷相主张以“圣人之道”而制定的“名教”来教人成善性，不使之为恶。他说：

问成性，王子曰：“人之生也，性稟不齐，圣人取其性之善者以立教，而后善恶准焉。故循其教而行者，皆天性之至善也。……性者缘乎生者也，道者缘乎性者也，教者缘乎道者也。圣人缘生民而为治，修其性之善者以立教，名教立而善恶准焉。是故敦于教者，人之善者也；戾于教者，人之恶者也。”^②

就是说，圣人根据人性善的准则，立教、治民、导善，人受到教育，就会成善，反之则为恶。

^① 《王氏家藏集》卷二十八《答薛君采论性书》。

^② 《王氏家藏集》卷三十三《太极辩》。

王廷相认为，天下人的本性，虽然有善有不善，但多数人的本性好为不善，故他反对先天本性至善论。他说：

愚谓性道有善有不善，故用明；使皆善而无恶，何用明为？圣人又何强为修道以立教哉？自世之人观之，善者常一二。不善者常千百；行事合道者常一二，不合道者常千百。昭昭虽勉于德行，而情于冥冥者不可胜计。读书知道者犹知廉耻而不为非，其余嗜利小人，行奸侥幸，而无所不为矣。故谓人心皆善者，非圣人大观真实之论，而宋儒极力论赞，以号召乎天下，惑矣。^①

人多数是不善的，只有极少数圣人是禀“清明淳粹”之气而生，所以“与众不同”，其性“纯善而无恶”。由此，王廷相认为，需要圣人立教教人成善，道义是成性之门，而不是去物欲以恢复性善之本，故他反对李翱的“复性”论。他说：

世儒论复性。夫圣人纯粹灵明，性之原本未尝汙坏，何复之有？下愚驳浊昏暗，本初之性原未虚灵，何所归复？要诸取论中人之性差近之耳。统以复性为学问之术，滞矣而不通于众也。^②

王廷相认为，人性是指人所禀气而生的自然本能和认识能力。“上智”和“下愚”都无性可复，只有中人还差不多，所以“复性”不能解决人的性善和性恶的问题，只有经过“缘教而修”，“变其气质而为善”。

王廷相的人性论和气本论紧密相连。黄宗羲说：“先生主张横渠之论理气，以为气外无性，此定论也。但因此而遂言性有善有不

^① 《雅述》上篇。

^② 《雅述》下篇。

善，并不信孟子之性善，则先生仍未知性也。”^①他把元气论同人性论结合起来，认为人性离不开气质，人性成于接习，教育可以使人由恶变为善，这些见解都有其一定的合理因素。

^① 《明儒学案》卷五十《诸儒学案中四》。

第十七章 吴廷翰的哲学思想

第一节 生平和著作

吴廷翰，字崧伯，号苏原，明南直隶无为州（今安徽省无为县）人。约生于公元1491年（明孝宗弘治四年），卒于公元1559年（明世宗嘉靖三十八年）

吴廷翰的生平事迹，不为正史记载，故鲜为人知。但在《无为州志》、《江南通志》、《庐江府志》和陈田的《明诗记事》中，均有所记载。其中常廷璧在公元1743年（清高宗乾隆八年）修的《无为州志》卷十五《仕绩·吴廷翰传》记载较详，兹录如下：

吴廷翰，字崧伯，别号苏原。生而颖异，十二受《易》，补弟子员。正德己卯举应天第五。明年登进士，历兵户二部主事，转吏部文选司。与当事争执选簿，忤其意，外补广东佥事。首平黄田之乱，督抚上其功，赐银币。更巡岭南，兼督学政。弹治时贵，风裁矫峻，人不敢干。旋迁浙江参议，苏驿均徭，又立社学、义仓等规约，以便民。调山西，属岁大祲，力请蠲贷，鬻淫祠，出帑羨，以饲莩饿，所活殆数十万人。督攻渔川盗，大擒获，有银币之赐。

翰性疾恶尚严，而意实仁恕，所至旌孝节，礼耆旧，恤孤独，允甄拔俊髦，多所识录。尝被命采端溪砚，不取一枚。其廉谨如此。如伉直，往往与权要忤。年四十余，遂致仕。家居三十年，徜徉湖山之胜。事继母尽孝，至老不衰。平生综览博洽，恶俗儒之支离。尝上书王阳明公，又与欧阳南野、余玉崖

诸公往复辩论。与人无贵贱大小，一于敬。

关于吴廷翰的生平事迹，在上述诸书中，都有详略不同的记述，从中我们可以得知他的有关情况。十二岁学《易》，补县学生员。公元1519年(明武宗正德十四年)，中举人。明年中进士。历官兵部主事，转户部主事，任吏部文选司郎中。在户部荐选时，因推荐直言敢谏的人才，而与长官发生争执，由此而忤长官之意。外出为广东佥事，转岭南分巡道，兼督学政，弹治权贵，廉洁清正，曾奉命采端溪砚，己不取一枚。迁往浙江参议，苏驿均徭，立社学、义仓规约，以便利民众。又调任山西参议，时值荒年，力请赈济，废淫祠，出库余，救活饥民数十万人。

吴廷翰从中进士步入仕途，到年四十余，辞官归里，为官约二十余年，他为官时，疾恶如仇，廉洁为民，不阿权贵，较有政绩。他为人，品德仁恕，尽孝持节，礼者旧，恤孤独。对人不论贵贱大小都“一于敬”。吴廷翰是一位清正爱民、廉洁勤政的清官。

吴廷翰的著作有《吉斋漫录》二卷，《棣记》二卷，《甕记》二卷，《苏原先生集》二卷，《丛言》、《志略考》、《湖山小稿》、《洞云清响》等。近些年，由于国内专家、学者的广泛搜集，中华书局交给容肇祖整理、标点，于1984年2月出版了《吴廷翰集》，内中有《吉斋漫录》、《棣记》、《甕记》、《湖山小稿》、《文集》、《诗集》、《洞云清响》等。《丛言》、《志略考》，至今只见著录，未发现原文。

第二节 气 本 论

吴廷翰的宇宙观是气本体论的一元论，他反对宋以来的理、心本体论的宇宙观。

理学家认为“理”是宇宙万物产生的本体，心学家则认为“心”是宇宙万物产生的本体。针对他们的观点，吴廷翰论证了气本体论的宇宙观。

吴廷翰认为，宇宙万物的本原是“气”，天地之初，只有浑沦无间的气，由于气的运动变化，而产了天地万物，所以气为宇宙万物

的原初始基。他说：

天地之初，一气而已矣，非有所谓道者别为一物，以并出乎其间也。气之混沦，为天地万物之祖，至尊而无上，至极而无以加，则谓之太极。及其分也，轻清者敷施而发散，重浊者翕聚而凝结，故谓之阴阳。阴阳既分，两仪、四象、五行、四时、万化、万事皆由此出，故谓之道。^①

天地之初，只有浑沦不分的元气，元气中包含着阴和阳两个方面，由于二者的矛盾对立、相互激荡，而使统一的和合的元气分而为二：轻清者而发散——阳气上升为天；重浊者翕聚而凝结——阴气下降为地。由此阴阳之分，而产生两仪、四象、五行、四时、万化、万事，所以说“气之浑沦，为天地万物之祖”。“气”是什么呢？“一阴一阳之谓气”。气是没有成质的阴阳二气的和合体，没有分化的原始物质的混沌状态。就气作为宇宙本体来说，天地万物的产生、发展、灭亡，都是“一气”所为。吴廷翰说：

天理，即天之道。天道，即元亨利贞。元亨利贞，即阴阳。阴阳，即一气。一气，即所谓“于穆不已”者。……天之所以为天在此，非天理乎？^②

所谓“一气”，是说“气”是世界万物的唯一本原，或者说世界统一于气。这种世界统一于气的思想是精辟的。

由于气为浑沦无间的原初物质，所以它不仅是天地万物之祖，而且是人生、人性、道德之源。吴廷翰说：

以此气之为天地人物所由以出而言也，非有二也。然又以其变易则谓之易，生生之谓易，是也。灵妙则谓之神，阴阳不

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《吉斋漫录》卷上。

测之谓神，是也。为天地人物之所生成则谓之性，成之者性，是也。^①

天为阴阳，则地为刚柔，人为仁义，本一气也。^②

天地、阴阳、人生、仁义、性命等一切都为一气之所生者。吴廷翰的“气为天地万物之祖”和“本一气也”的思想，不仅肯定了气对宇宙万物的根源性，而且说明了世界的物质统一性，这确实是他的光辉独到之处。

为了进一步论证气对人和万物的根源性和世界的物质统一性，吴廷翰对“太极”作出了自己的解释。他说：

太极者，以此气之极至而言也。阴阳者，以此气之有动静而言也。道者，以此气之为天地人物所由以出而言也，非有二也。

盖太极者，言此气之极至而无以加尊称之也。^③

所谓“太极”，就是“浑沦一元之气”，“太极一气耳”，由于这种“一元之气”是“至尊而无上，至极而无以加”，所以叫作“太极”。“太极”即“元气”，“元气”是“天地万物之祖”，“太极”当然也就是“天地万物之祖”了。“太极”是一个“至尊”、“至贵”、“至极”而无以复加的无上者，故为包容一切，统摄万物的总概念了。

据此，吴廷翰认为，张载在《正蒙》中关于“太和所谓道”，“聚散可象为气”，“由气化有道之名”，“清通不可象为神”，“神者，太虚妙应之目”，“由太虚有天之名”等说法，归纳起来则是：以太虚与天为一路，太和与气、与道为一路。太和指发用，落在动底一边；太虚指本体，落在静底一边。”这些说法，究其实质是：以太虚无形而太和有形，太虚为神而太和为化，太虚为未发，太和为已

① 《吉斋漫录》卷上。

② 《吉斋漫录》卷上。

③ 《吉斋漫录》卷上。

发，实非纲缊、太和之本旨；终不若‘一阴一阳之谓道’之云为该虚实、动静、神化、隐显，举其全体而无欠也。”在吴廷翰看来，张载以太虚、太和言道，未尝不是，然终不若太极云者，以落在一边故也”。^①这就是说，张载所讲的“太虚”是指天、本体、静的一方面说的；“太和”是指气、作用、道、动的一方面说的，这虽然并不错误，但却有分割之嫌，片面之疑，是“落在一边”，分为二路。吴廷翰认为，只有“太极”和“一阴一阳之谓道”，才包括虚实、动静、神化、隐显的全体而无所遗漏和欠缺。所以他说：“太虚云者，似中；太和云者，似和。太极不言虚而虚在其中，不言和而和在其中。”^②吴廷翰看到张载思想的矛盾和漏洞，指出其缺憾，坚持了“太极”即“元气”，“太极一气”的元气一元论和世界统一于物质的宇宙本原论。

吴廷翰还对“元气”、“太极”如何产生天地万物的过程作了说明。他认为，《易》中所说的“易有太极，是生两仪，两仪生四象”的说法，正确地说明了天地间的道理。而周敦颐在《太极图》中讲的“阳变阴合而生水、火、木、金、土，五行顺布，四时行焉”，“无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女”，这些说法都“非至理”。因为《易》中所说的天地、阴阳、男女都是本一而言二，而《太极图》却造出个“五”来，这是以“四时之行，人物之生，皆有待于五行也。据造化至理，似未必然”^③。吴廷翰指出，太极浑沦之气生阴阳之后，就有天地。土就是地，与天并形，土先于水火而生，反倒居金木之后，这是不合乎道理的。他说：

阴阳始生，即有天地。土即是地，与天并形，乃先水火而生，反居金木之后乎？天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土，何水火金木既生而始有土乎？若曰水火气化，无所附丽。金木有质之物，无土将何所著乎？若论五者之

① 《吉斋漫录》卷上。

② 《吉斋漫录》卷上。

③ 《吉斋漫录》卷上。

生，土最为先，水火次之，金木其最后乎！水火金木只可以四象论，而不当以土足之为五也。况生之序与行之序不同，水阳初生，而《图》以为阳释；金阴数之极，而《图》以为阴释，其为说盖有推之而不能通者矣。^①

吴廷翰认为，“元气”、“太极”为浑沦无间的原初物质，分化而为阴阳，阳气轻清而上浮为天，阴气重浊而下凝为地，地就是土。阴阳二气再分化为四象，即天地有各自阴阳：太阳、太阴、少阳、少阴。所以说“四象”是阴阳“二气之所分也”。由于天地(阴阳)之中又有阴阳，而形成四象，这四象的聚散流布，进退消长，温凉寒暑，渐化突变，而形成春夏秋冬四时和木火金水四物，这都是自然界的顺序和规律。因此，吴廷翰不同意把“土”列为五行之一，他只讲水火金木“四象”，而反对讲水火金木土“五行”。其思想主旨是以此说明：两仪四象，天地万物都是“一气之所分”的道理。

吴廷翰在肯定“元气”为天地万物的本体、始祖的基础上，对理与气的关系作了说明。他坚持理为气之条理，气外则无理的观点，反对气外有理、有道的观点。他说：

理也者，气得其理之名，亦犹变易之谓易、不测之谓神之类，非气之外别有理也。

气之为理，殊无可疑。盖一气之始，混沌而已。无气之名，又安有理之名乎？及其分而为两仪，为四象，为五行、四时、人物、男女、古今，以至于万变万化，秩然井然，各有条理，所谓脉络分明是已。此气之所以又名为理也。若其杂糅不齐，纷纭舛错，为灾异，为妖沴，为浊乱，则诚若不得其理矣，然亦理之所有也。安得以理之所有者而疑以为非理哉？^②

吴廷翰明确肯定，理是气之变化规律，井然秩序。他用井然秩序，

^① 《吉斋漫录》卷下。

^② 《吉斋漫录》卷上。

脉络分明解释“理”的含义。理为气之理，离气则无理。就宇宙本体为气、理为气之理来说，亦可以说气就是理。所以说：

盖上天之事，只是气。理即气之条理，用即气之妙用。

只是理气未能释然，所以不敢以阴阳为道。而愚敢断然以气为理，岂有别说，亦只据“一阴一阳之谓道”之言思而得之也。气得其理则为理，无难晓者。^①

他认为，《易》中所讲的“各正性命，保合太和，俱是以气言，即理也，不可以性命为理，太和为气”^②。因为“人物共一气”，亦共一理，所以要“以气为理”。

在当时，有的人在理解和解释张载的“太虚即气”，“气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”等思想时，认为张载是“以气言性，特以聚散而分气与虚”，对此，吴廷翰既指出张载的“言之未精”处，更批评“今人理气之说，则虚为理，气为气，合虚与气为合理与气。其失至于以天为理，道为气，性兼理气而无知觉，知觉出于气，性独出于理”。^③ 吴廷翰认为，理与气、虚与气、道与气、性与气等都是不可分割的。总括起来说：

虚实也，聚散也，皆气也。其曰天、曰道、曰性、曰心，皆此一物，随处异名，不容分别。^④

吴廷翰坚持物质元气对万物的根源性和其发展变化规律的自然统一性。

既然理为气之条理，气为万物之祖，理为气之运行发育万物的自然规律、井然有序，故道、理均在事物发生、发展的自然过程中

① 《吉斋漫录》卷上。

② 《吉斋漫录》卷上。

③ 《吉斋漫录》卷上。

④ 《吉斋漫录》卷上。

起着作用，而不是超越事物之上的“无用之物”。吴廷翰说：

阴阳即道，盖指气得其理而言。运行发育，皆是物也。若曰阴阳为气，其理为道，道则指其不能运行发育者言之，而道反为无用之物。《传》曰：“道并行而不相悖。”又曰：“大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天。”皆指运行发育者而言也。

天理，即天之道。天道，即元亨利贞。元亨利贞，即阴阳。阴阳，即一气。一气，即所谓“于穆不已”者。“于穆不已，天之所以为天也。”天之所以为天者在此，非天理乎？^①

在这里，吴廷翰把道、理看成是阴阳之气发育万物的规律，这种发育运行过程是气之自然而然的运动过程，没有神的主宰。就此说，“天理”就是“天之道”，“天道”就是“元亨利贞”，“元亨利贞”就是阴阳，“阴阳”就是“一气”，“一气”就是“于穆不已者”，这就是“天之所以为天者”之理，即“天理”、“天道”，除此之外，没有什么天理、天道可言。由此可见，吴廷翰所说的天理、天道，就是指气的运行规律，自然秩序。

吴廷翰的理气论的深刻之处，尤在于他不仅把气的运行的正常规律、秩序看成是“理”，而且把自然界的反常现象，不正常秩序，也都看成是“理”的表现。他指出，那些由于气之杂糅不齐，纷纭舛错，而出现的灾异、妖沴、浊乱等，似乎“不得其理”，而究其实“亦理之所有也”。这使吴廷翰的理气论更为合理而精辟。

吴廷翰在论证理与气的关系的同时，对道与器的关系也作了论证。在论述中，他坚持道与器不相离的正确观点。他说：

形而上者谓之道，形而下者谓之器。形，即阴阳之成形者。以其上言之则谓之道，以其下言之则谓之器，是一形而上下之。形而下，即是形，非有下也，以对形而上言，故曰下耳。若以有形无形分上下，则是二物，非圣人道器之旨矣。

^① 《吉斋漫录》卷上。

形而上下，以上半截是道，以下半截是器。道者，器所由出；器者，道所自成。天地絪縕是道，万物化醇是器。乾道变化是道，各正性命是器。形以上有象在，见乃谓之象是也。形以下只是形，形乃谓之器是也。

一气为形，形而上无象，有象则皆谓之道矣。道者，物有所由之名也。形而下、流形、成形，则皆谓之器矣。器者，物有所受之名也。由为道，而所由者非器乎？受为器，而所受者非道乎？故曰：器亦道，道亦器。^①

吴廷翰认为，“形”是指阴阳二气形成万物之成形者，就一个具体器物来说，以其上言之谓之道，以其下言之谓之器，这是一形而上下言之，上与下是相对而言，不是绝对分离的。如果以有形是气，无形是道的有形与无形来分上下，这是把一物而分为“二物”。这种分法把同一物分成上半截是道，下半截是器，这是没有道理的。因为“一气”作为万物的本原，当其浑沦未形成万物时，则是无形象的，当气形成万物时，则有形象了，有形象之物再分上下，这就是道器。所以说“形以上有象在”“是象”，“形以下只是形”“是器”。不论“道”(象)，还是“器”，都是由“一气”所生，是一个事物的两个方面，“是一形而上下之”者，不是分为上下两半截的分离体。“道者”是“器所由出”，“物所由之名也”；“器者”是“道所自成”，“物所受之名也”。但是，道由器出，器决定道，器是基础；器由道成，道为规律，道支配器。道与器始终不相分离，结论是：“器亦道，道亦器”。

第三节 无神论

吴廷翰在元气本体论宇宙观的基础上，继承了王廷相的无神论思想，进一步阐发了无神论，驳斥了有神论。

吴廷翰从元气论出发，针对有神论者把鬼神人格化、神秘化的

^① 《吉斋漫录》卷上。

观点，对鬼神作出自己的解释。他指出，鬼神不是神秘不可测、不可知的冥冥主宰者、可怕者，而是“一气”之阴阳往来屈伸的变化。他说：

天之福善祸淫以为天理者，盖气之变化灵妙有以为之，而得其理耳。若谓理本无为，则焉能为之祸福乎？鬼神之说正如此。一气而屈伸往来，莫非理也。^①

所谓“鬼神”不过是气之“屈伸往来”的灵妙变化而已。有气则有理，理是自然无为的，所以不能主宰人的吉凶祸福。于此说来，人的祸福、善恶等都不是由鬼神支配的，而是气之阴阳运动变化合乎规律的表现。

吴廷翰还指出，由于“鬼神”是阴阳变化莫测者，所以说“视之不见，听之不闻，鬼神也。故有所闻见，必附物而著，即非鬼神矣”^②。

吴廷翰以无神论的观点，对阴阳、风雨、雷霆等自然现象作了解释，驳斥了有神论的欺骗。他说：

先儒以雷为天之怒气，殆不然。夫阴阳和而为雨，凡雷必雨。岂阴阳既和而反怒耶？又雷鸣必于春分，至秋分收声，皆当阳令，乃天地生长发散之气。若肃杀则在秋冬。岂天地之怒不于肃杀之时，而反在于生长之候耶？孔子“迅雷风烈必变”，亦只是雷风过甚，失其常度，圣人之敬无时不然，而此持加谨耳。若《易》“君子恐惧修省”云云，亦惟有取于震动之义，未必以为因天之怒也。凡声阳也，故钟鼓之声皆以导和而宣郁，岂为怒乎？雷霆之声亦然。震象之以阳动为义，岂阳之动而天怒乎？然雷有震物而杀之者，非正气也，气之过甚使然，夫物亦偶值之耳。风之折木，雨之伤稼，其类亦犹是也。今冬之雷为

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《瓮记》卷下《鬼神》。

非时，为失令，可见雷非杀物之令，亦非天之怒气。^①

针对儒家有神论者所说的“雷为天之怒气”的观点，吴廷翰以阴阳的不同变化来解释自然现象，说明雷的发生，不是上天的震怒，而是气之使然。他指出，雷的发生，是阴阳发散之气的剧烈变化，迅速震动的结果，不是天之震怒，肃杀万物的活动。至于说，有时雷震物而杀之，使树木折断，雨水伤害庄稼，亦是气之过甚造成的偶然现象，而不是天之怒气，雷也不是怒杀万物之令。吴廷翰以自然知识来说明自然现象的思想，是可取的。

既然风雨、雷霆是自然现象，不是天意的表现，也不是人的意志所能改变的，当然风云、雷雨等，都是按自然运行的规律而发生的，不以人的意志愿望为转移。自然界有雨，人们不“雩”也下；没有雨，再“雩”也不下。降不降雨，不是“雩”的结果。吴廷翰指出，古代人“以祈甘雨”，是于山川社稷中祈求之，“岂有出于山川社稷之外者乎”？古代人“雩雨”是“吁而求雨之声”，其义在于使国中之人都哀号奔走以吁。至于那些巫祝之文，不过是那些巫师术士们“冀神悯之之辞耳”。由于他们“假于巫而冀其雨”，结果使“后世缘此而附会之，则祈祷之术所由起也”。这些都是“因学术不明，而有事淫邪者多矣。”^②吴廷翰不仅考察了雩雨的历史演变，而且指明了其存在和发展的原因，就在于科学不发达，巫师术士、好事淫邪者附会、欺骗造成的。这是很有道理的见解。

吴廷翰进一步指出，鬼神不能干预人事。他援引子产对晋侯说的一段话：“若君，则出入、饮食、哀乐之事也，山川星辰之神何与焉？”肯定“其言是也。”^③认为人事与鬼神没有关系。吴廷翰对《书序》中说的鲁王要毁坏孔子的住宅，建立宫室、升堂，后来听到“金石丝竹之音，乃不坏宅”。有人认为，这是“神异”。吴廷翰说：“是不然。”因为孔子一生以礼乐为教，其子孙习之，虽然住宅遭破坏，

① 《棊记》卷下《雷说》。

② 《瓮记》卷下《云》。

③ 《瓮记》卷下《实沈、台骀》。

但也照样习礼乐，所以这种丝竹之声是孔子的子孙所习奏，而不是“闻以神异哉”！^①

在吴廷翰的无神论思想中，还包括对宗教神学的批判思想，他对汉代以来流行的讖纬迷信、五行生克、河图洛书等神学思想，进行了历史的探寻、考察，在指出其产生、发展、危害的同时，肯定了桓谭、张衡等思想家对讖纬迷信批判的历史功绩。他说：

《纬书》起于汉哀、平之际，王莽以此济其篡，公孙述效之。光武亦以赤符即位，乃笃好崇信，于是庸臣陋士，从风而靡。贾逵以此论左氏学，曹褒以此定汉礼乐，郑玄、何休以解经。二百年间，惟桓谭、张衡二子力非之，而不能回。至宋大明中，始有禁。隋炀帝发使收天下书，识纬皆焚之，自是其书乃微。秘府之藏亦皆散亡，久而其学遂绝。尝谓秦人之火为《六经》之灾，隋人之火乃《六经》之福。

《纬书》惑人，出于汉儒。乃今《六经》大称炳然，无复得以奸蠹于其间，其功有四：桓谭、张衡当时盖力非之，虽不能回，而赖其言以传，其功一也；王肃推引古学，王弼、杜预从而明之，而其说浸微，其功二也；隋末焚烧，掠取颇严，人不敢习，其功三也；然必至于鹤山《九经要义》之作，然后遗奸隐蠹，搜剔无余，而经义纯一，其功四也。^②

吴廷翰说明了讖纬神学的产生、发展、演变的历史过程。他认为，这种神学迷信思想之所以产生、发展、流行，是统治者的政治需要，王莽靠它篡权，刘秀靠它即位。由于他们“笃好崇信”，而庸臣陋士们更以此论学、解经、定礼乐、立制度，因而使讖纬神学风靡一时。由于桓谭、张衡等人力斥其非，杨广搜焚其书，魏了翁的《九经要义》，搜剔杂芜，使经义纯一，使讖纬神学不得泛滥。因此，吴廷翰要称赞桓谭、张衡等人的反神学之功，挾伐庸臣陋士炮

① 《棧记》卷上《鲁共王事》。

② 《棧记》卷上《纬书》。

制神学之罪。

吴廷翰以他的无神论思想，对历史上流行的“受命之符”、“君权神授”等神学观念，进行了批判。他说：

《史记》简狄吞卵而生契，以《玄鸟》之诗误之也。苏老泉曰：“使圣人而有异于众庶也，天地必将储阴阳之和，积元气之英以生，又焉用此微禽之卵哉？”其说甚正。夫《诗》且无简狄之文，而又何以有“三人行浴”之说乎？不问可知其诬。^①

朱子于姜嫄履巨人迹，简狄吞鸟卵事，皆不疑。《诗传》引张子气化，苏子神异之说为证。且曰“二气交感，化生万物”者，理之常也。稷、契之生，理之变也。又曰：“履巨人迹，有此理。如契，亦云玄鸟降而生商。”盖以为稷、契皆天生之，非有人道之感，不可以常理论也。夫谓其无人道之感而天生之，其理固有。二诗止言稷、契之母不及其父，人遂谓姜嫄、简狄皆无夫而育。则女子者，未有无夫而被无子者也。“克里克祀”之诗，何以推之乎？^②

神学家们认为，帝王之家得天独厚、异于常人。他们说：夏的祖先是其母吃了“蕙以”草而生禹，故夏姓曰姁；殷的祖先是其母简狄吞了玄鸟卵而生契，故殷姓曰子；周的祖先是其母姜嫄踏了大人的足迹而生后稷，故周姓曰姬。这都说明他们与众人不同，因而“受命之符”得天下，做皇帝。吴廷翰针对这些说法，据理予以驳斥。他指出，神学家关于帝王高贵、异于众人的种种说法，是毫无根据、自相矛盾的，是以讹传讹的产物，其目的是把自己说成是圣人以统治众人。事实上，人都是积元气之精英而生，根本不是禽卵、脚印而生。人和天地万物都是由阴阳二气交感而化生的，这是“常理”，那种以禽卵、脚印而生的胡说，是“不可以常理论”的。常识告诉人们，没有哪一个女子没有丈夫而去举行宗教仪式而求其子的。吴廷

^① 《瓮记》卷上《简狄》。

^② 《瓮记》卷上《姜嫄》。

翰以常识揭穿有神论者的荒谬之言，是很有说服力的。

吴廷翰继承了王廷相的对“五行相生相胜”说的批判思想，对“五行相生相克之说”进行了批判。他认为，由于元气分化而为阴阳二气，轻清者形成天，重浊者形成地；形成了天地之后，而产生了水火，水火是“天地之化也”，并不是五行相生的。吴廷翰十分赞同王廷相对五行相生相克之说的批判思想。他认为，王廷相的观点，“甚正，无人发明到此。浚川五行说甚明，其不取‘天一生水’之说，极是”。^① 吴廷翰指出，阴阳五行都是由元气分化而来的，五行中的任何一行都是由阴阳两个方面结合而成的，不是阴从阳化的，就是阳从阴化的。就气化产生五行的次序来说，应当是：“必火为先，水次之，木次之，金又次之。盖火初有气而始形，水初有形而为质，木有质而方实，金质实而既坚。而天一生水等说，犹难为据也。”^② 吴廷翰不同意“天一生水，地二生火之说”，因为这是“出自纬书，不足凭据。”^③ 他认为，五行中的“土”(地)是和天同时由气变化而来的，有了天地之后，再产生水火金木。所以他极力反对五行相生相克之说。他说：

至于相生相克之说，多有未究。谓水生木，木生火是也。若火之生土，煨烬之未诚亦有之，然水之浊，木之腐，谓不能生土乎？土之生金，水为土之血，木为土之毛，谓不能生水与木乎？谓水克火，火克金是也。金之克木，以其刑伤，然火之焚也，并灭其形，谓不能克木乎？土之克水，以其隄防，然火之煎耗，谓不能克水乎？谓木之克土，与金之生水，尤为牵合。木生于土而克土，火生于木而乃不克木乎？金生于土，固其所产，而气湿以濡能生金，而谓不能生水乎？要知此等议论，乃后世星卜、地理家窃取其近似者，以售其术，若《参同契》之附会于《易》者然，谓其一无所合也固不可，谓其一一皆

① 《棧记》卷上《洪范五行》。

② 《吉斋漫录》卷上。

③ 《吉斋漫录》卷上。

合，以为是造化之达理也，岂知造化者哉！^①

吴廷翰在这里阐明了五行之间不单单是相生相克的关系，而是复杂的相互依赖、相互转化的关系，即“各配以类”的形成转化关系，这就是“造化之达理”。而阴阳五行家、相术家、地理家，都是不知“造化者哉”！吴廷翰通过批判五行生克说，进一步批判了神学目的论者。

吴廷翰的无神论思想，还表现在他对《河图》、《洛书》的批判上。他明确肯定：《河图》、《洛书》“固不足信”。他说：

《河图》、《洛书》之说，纷纷不同。龙马神龟，固不足信，而授羲锡禹，方圆、九十，亦未足凭。大抵只以《易》孔子之言为准耳。“河出《图》、洛出《书》，圣人则之”，此孔子之言。……孔子未尝言马龟，亦未尝分九十、方圆，后人何从而知之？……其失在信汉儒之过，而果于附会圣人之言也。^②

吴廷翰考察了《河图》、《洛书》的产生和演变的历史，由此证明伏羲、文王、周公都没有讲什么《图》和《书》，孔子只不过说了“河出图，洛出书，圣人则之”一语，既没有分什么形之方圆，数之九十，更没有讲《图》出于伏羲，《书》出于禹，马背《图》，龟载《书》。圣人作《易》是根据仰观天象，俯察地理，远取诸物，近取诸身而成的，不只是根据《图》、《书》而作《易》的，也不是根据方圆、九十而作的。至于马龟、圈列，都是些“怪异”之说，这些神话之所以能流传，其原因在于“一人倡之，而众人不察，遂附会之耳”^③。具体说来，则是“汉儒之过”，是他们“附会圣人之言”而造成的。这种毫无证据的“伪传”、“妄言”、“六经无考”、“义理无取”、“怪异”、“附会”的神话，既然“决无是理”，“亦未足凭”，当然“固不足信”了。

① 《吉斋漫录》卷上。

② 《棣记》卷上《河图、洛书》。

③ 《棣记》卷上《河图、洛书》。

第四节 知行观

在认识论上，吴廷翰坚持反映论，反对先验论，肯定客观事物是认识的对象，承认闻见之知是德性之知的基础，对格物致知作出了自己的解释，批评了王守仁的良知论，提倡知指导行的知行观，反对知行合一论。

王守仁从“天地万物为一体”、“心外无物”、“心外无事”、“心外无理”的观点出发，极力主张不假外求，向内寻求，体认本心。对这种先验论，吴廷翰进行了尖锐的批评，在批评中明确指出，人的认识对象不是本心，而是客观存在的外界事物。吴廷翰说：

今人为“格物”之说者，谓：“物理在心，不当求之于外。求之于外，为析心与理为二，是支离也。”此说谬矣。夫物理在心，物犹在外。物之理即心之理，心之物即物之物也。万物皆备于我，天下无性外之物，故求物之理，即其心之理，求心之物，岂有出于物之物哉！若谓格理者为在外，则万物非我，而天下之物为出于性之外矣。求为一本而反为二本，谓人支离而自为支离，其原实起于好高自胜之私，而不知首尾衡决的一至于此也。^①

吴廷翰这里所说的“今人”是指王守仁一派心学家。王守仁一派心学家认为，“物理在心，不当求之于外”，如果求之于外，就是把心与理分解为二，这是支离之学。吴廷翰指出，王守仁的“心外无物”，“心外无理”是错误的观点。在吴廷翰看来，认识的器官是心，认识的对象是物，就认识的主体与认识的对象的一性来说，“物之理即心之理，心之物即物之物”。但是，认识物理在心，认识对象在外，不能把二者混而为一，所以说：“求心之物，岂有出于物之物哉！”心与物既相统一，又相差别，那种把二者混为一谈，把认识对

^① 《吉斋漫录》卷下。

象的“物之理”、“物之物”与认识主体的“心之理”、“心之物”都看成是“物理在心”，“求之于内”，好似“求为一本”，其实是离物求知，以理为外的“二本”，这才是好高自胜的真正“支离”，不知认识是首尾一贯统一过程的道理。

吴廷翰强调认识的主体和认识的客体不能混同而论，也不能离物“空知”，只有于物求知、于物求理，才为真知。他说：

格物只是至物，盖吾之知若不至物，则是空知，教人知个甚？正是有一个知，须有个物。“致知在格物”者，以见致知即是至物，至物乃为致知。吾儒之学之实如此。言知只在物，则不可求知于物之外也。^①

离开了客观事物的认识、求知，都是“空知”、“虚知”、“妄知”，只有以外物为对象的认识、求知，才是“实知”、“学知”、“真知”。他说：

格物之物，《或问》之说已备，但犹泛论。盖此个物字且不须训作事字，只谓之物，事便在其中。然大段只是个理，所以不曰格理而曰格物者，“有物有则”，“则”即是理。但理字虚，物字实，不言物而言理，则致知功夫犹无着落。此《大学》之故，所以使人从实下手处，故特地立此二字以为致知之则也。

“致知在格物”。“格物”，只是至物为当。盖此“物”字虽只是理，然说理字便虚，便无许多条件，所以只说物为有着落，便实，便有许多条件。分明使致知者一一都于物上见得理，才方是实。盖知已是心，致知只求于心，则是虚见虚闻，故必验之于物而得之于心，乃为真知。此正圣贤之学，所以内外物理合一处。异教说心，岂不玄妙，但一切求心，其于天下之物皆以为粗迹繁细，遂尔屏绝厌弃，至于离父子君臣而去之，乃自己一身犹以为多为幻，盖只为不肯向物上体察，以为如此则是

^① 《吉斋漫录》卷下。

着相，故只悬空想出一个虚妄的道理，反以为真。今日致良知之说，何以异此？^①

认识的对象是客观存在的万事万物，离开客观的实实在在的万事万物，而冥心求理，这种屏绝外物，只想认识悬空孤立之理的做法，与佛教的做法相同，其所见所闻，都是虚见虚闻，其所求之理都是虚理。因为“理字虚，物字实”，“不言物而言理”的认识，是悬空无着落的虚知，只有于物求知，才是“真知”。因此，吴廷翰极力反对“一切求心”，“只求于心”的“异教说心”之知和王守仁的“致良知之说”，坚决主张“格物致知”，“至物而知”的“内外物理合一处”的认识，即以外物为对象，主观(内)与客观(外)结合而取得知识、认识物理。就是说，吴廷翰承认客观事物是人的认识对象和源泉，知识是内外结合而求得的。

据此，吴廷翰对“格物致知”作出了自己的解释。他把“格物”训为“至物”，“格物只是至物”。他认为，只有这样解释才是恰当的，否则便是“泛论”、“说谬”。他指出，程颢关于“致知在格物”的说法有两种，一曰：“格，至也；物，事也。事皆有理，至其理，乃格物也。”二曰：“格，至也，穷理而至于物，则物理尽。”此二说稍异，虽前说为当，但亦有未备之处。理由是：

盖物固是事，物必有理，所以不曰格事、格理，而必曰物者，盖事涉作为，而物乃本体，理虚而物实，物有其殊，而理则一而已。夫格物若求一理，岂不简易，然而万殊则一理之变动，亦不可不察也。只于作为上求，亦不见物之本体，所以《大学》说格物。格物比言穷理不同。……格物须物上见得此理，有实地，然后渐次可进。凡学，皆为学者言，故《大学》自格物、致知以至于平天下，皆有节级。若圣人于身心、家国只是一贯，又何须言学。^②

^① 《吉斋漫录》卷下。

^② 《吉斋漫录》卷下。

“格物”就“至物”，“至物”才能“致知”，不至物而致知，则是“求知于物之外”，求知于物之外之知，就是不“从实处下手”的空知、虚知，当然不是实知、真知了。所以说：“致知在格物，物格而后知至，言致知在至物，物至而知亦至矣。文义一连，断绝不得。……致知是推极其知，乃用功字。……物格，但言知至于物，言知之有物，乃知之着实处。”①

吴廷翰以自己的“格物致知”论，对程、朱和陆、王的“格物致知”论，进行了批评。他认为，程、朱的“格物穷理”、“豁然贯通”和陆、王的“格心之物”、“格心之理”的“格物致知”论，都是离物求知的“茫茫荡荡”的“泛论”、“谬说”，是“诋淫邪遁之尤者”，是“诬圣贤以误后学”之论。吴廷翰尤其指斥王守仁的“格其心之物也”，“格其意之物也”，“格其知之物也”和“正其物之心也”的说法，把这目之为“舛说”。他说：

格物训正物，于文义虽通，然不是《大学》功夫。岂有举者入头一个功夫，无上事就能正物。不知如何物即正，茫茫荡荡，令人无下手处。果如其说，则《大学》一部书只在此二字，为学一生功夫亦只在此二字，圣贤何故只恁略略绰过，而致知、诚意、正心、修身许多节目功夫都反在后？以此知格物只以为至物为当。求之上下文义，如曰致、曰格、曰至，亦皆相协无疑。但程、朱之训与此少异。盖格只当训至，不必以为穷至；物只当作物，且不必为事物之理。盖物必有理，言物则且言格，言理则当言穷。格物功夫有渐次，穷理功夫无渐次。格物正是自知而行，有先后；穷理则是合知行而一，更无先后。《大学》是为学者，故曰致知、格物；《易》为圣人言，故曰：“穷理尽性以至于命。”要之，致知、格物乃穷理之始，穷理乃致知、格物之终。②

① 《吉斋漫录》卷下。

② 《吉斋漫录》卷下。

今学谓格物为正物者，是舛说也。夫人方为学之始，知尚未致，何从而知物之正与不正乎？意尚未诚，其为正物，无乃为妄乎？心尚未正，欲以不正之心而正物乎？况其为说曰：“正其知之物也，正其意之物也，正其心之物也，正其身之物也，推其类至于天下国家皆然。”夫一切既以正之矣，然而格物之前，不知曾下何等功夫，而乃能使物之能正如此也？《大学》之教，格物乃用功之始，以次而及致知、诚意、正心、修身，其功夫都在后。如正物之说，则必须将致知、诚意、正心、修身一切都在格物之前，然后乃为可通也。^①

吴廷翰在这里主要是批评程、朱和陆、王的“格物致知”论的，尤其是着力批评王守仁的“格物”即“正物”、“格心”论的。他以《大学》“格物致知”的原意来批评程、朱和陆、王之非。他指出程、朱把“格物致知”解释为“格物穷理”，这是不从实物出发，而从虚理出发，是没有达到“至”，就想“穷至”；不言物而言理，使“穷理功夫无渐次”，不经过格物而去穷理，结果把格物致知与穷理分离开来。其实，格物功夫是有渐次的，有物必有理，不能把格物致知与穷理功夫分割开，所以说：“致知、格物乃穷理之始，穷理乃致知、格物之终。”陆、王一派把“格物”训为“正物”，更是错误。这种以心正物，是无事上正物，不言致知，不知何为物，就言正物，何从而知物之正与不正，心都不正何尝言正物，这种茫茫荡荡，本末倒置，令人无下手处，只是一种“舛说”。吴廷翰认为，程、朱与陆、王对“格物致知”的解释，虽然“少异”，但都是使“致知功夫无着落”的“空知”、“虚知”、“谬说”。

吴廷翰认为，《大学》、《中庸》只是一个学问，一个功夫，从格物致知到治国平天下，从戒惧到致中和，都是“一而已矣”。《大学》是直去的功夫，所以有次序；《中庸》是横贯的功夫，所以无次序。“其实格、致、诚、正、修、齐、治、平，到底只是个戒惧，其所用亦只在格、致、诚、正、修、齐、治、平上见得。若慎独，亦只

^① 《吉斋漫录》卷下。

在戒惧里面的，为几之发动处，又为紧要，所以提出。《大学》两言于《诚意》章，亦是此意：……所谓学，即是格物、致知；所谓自修，即是诚意、正心、修身。”^①《大学》和《中庸》都是讲“格物致知”的。所谓“格物致知”就是在“至物”上用功夫，不然就是虚妄之学。所以吴廷翰说：

《大学》之教：“欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”盖谓致知不至于物者，则想像无实，恐其流而为虚也。诚意不致其知，则察识不真，恐其流而为妄也。失其曰格、曰致，已是在物与知上用功夫，便已收敛近里。……况格物致知，即是切磋之学，即是恂慄，有不必言诚而敬亦无不在者。或者乃谓不务诚意而徒以格物者，谓之支，不知何所指也？……盖不从先儒格物之训，而徒以致良知为说，不知《古本大学》之有错简，而一切穿凿以行其胸臆之私，逼其牙颊之辨，其为虚妄甚矣！^②

吴廷翰认为，圣贤之学是经纬纵横、错综复杂、无所不到的。只有把《大学》和《中庸》结合起来学习，才能掌握圣学之旨，不能以《大学》之是，疑《中庸》之非，反之亦然。他说：

舜之好问好察而用中，即是精一处。颜子之择乎中庸，得一善则拳拳服膺，即是博约处。夫好问好察与择乎中庸，其为格物致知之学甚明。……盖圣贤之学，经纬错综，无所不可。《大学》自格物以至修身，乃其自然之序，顺而施之，经也；若戒惧慎独，则格、致、诚、正自然之功，横而贯之，纬也。岂可因《中庸》之是，而疑《大学》之非乎？况戒惧慎独，以为约礼虽明，以为博文则不甚明。必通于经纬之说，然后知博约、精

^① 《吉斋漫录》卷下。

^② 《吉斋漫录》卷下。

一之旨，与格物诚正、戒惧慎独之义。横来竖去，并行而不悖矣。^①

在吴廷翰看来，《大学》和《中庸》是圣贤之学的一贯之旨，因为事物是错综复杂，纵横交错的，人的认识是于物求理，不能以主观臆断穿凿附会，而应当以客观事物为对象和出发点。《大学》是讲从纵的方面认识事物，《中庸》是讲从横的方面认识事物，只有纵横全观，横来直去，才能认识事物，并行不悖。不管纵与横，还是经与纬，都是于物求知，离物则无知。离物之知为“空知”、“虚知”。

在知行关系上，吴廷翰主张知先后、知指导行，反对知行合一论。

吴廷翰虽然主张“知先后”，但是他的本意是要说明：以知指导行，知和行是一个事物的两个方面，虽有先后，但不可分离，只有知一分、行一分，才能进一分，知和行是相提并进的，不是今日知，明日行，今年知，明年行；也不是“知即是行”的“无着落”的“空知”。所以吴廷翰说：

知行常在一处，自有先后。故谓知得一分便行一分，知得二分便行二分，知到十分，盖进得一分知，则自退得一分行。如是，则知至而行即次之，固未尝必要知到十分然后行，方从一分而始也。如是，则谓今日知，明日行，今年知，明年行，二十年知，三十年行，可乎？非惟先儒未尝有是说，而天下本无是理也。所不取以致知为力行之说者，谓其知得一分便以为行得一分，知得二分使以为行得二分，其始也以行为知，其流也以知为行，则今日之所讲者全无一字着落，其终只成就得一个虚伪。若曰：“吾之知己到此，则行已到此矣。”是知行合一之说，适足以掩其知而不行之过，而欲以讲说论辩为圣贤也。^②

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《吉斋漫录》卷下。

吴廷翰所说的知先行后，前提是“知行常在一处”，在同一个事物中，在人的认识过程中，知和行是一个矛盾的两个方面，知和行两者的关系是既对立，又统一，是“两”与“一”的对立统一，不能把知行“截然为二途”，也不能“混而一之”，这如同治骨角者的切与磋，治玉石者的琢与磨，缺一不可一样，更好像船之桨与舵，车之衡与轮，缺一不可一样。吴廷翰说：

天下只是一个道理，一个学问，但其功夫自有知行两端。其两者，正所以为一也。今曰“致知是力行功夫，明善是诚身功夫，博文是约礼功夫”，则功夫只是一件，更无两端。则圣贤只说明善可也，何必又说诚身？只说博文可也，何必又说约礼？只说致知可也，何必又说力行？其为言赘而义不明，其弊至于使人两处求之，莫知方向。圣贤示人以为学之的，而反误之若此乎？吾知其绝不然矣。盖知行决是两项，如治骨角者一切一磋，以为切不可不磋则可，以为切即是磋则不可；治玉石者一琢一磨，以为琢不可不磨则可，以为琢即是磨则不可。舟之有桨有舵，谓同以进舟则可也，以为桨即舵则不可。车之有轮有衡，谓同以进车则可，以为轮即是衡则不可。由此言之，则知之与行，自有先后，自有作用，但不可截然为二途耳，岂可混而一之乎？^①

这是说，知和行是对立统一、不可分离、不可混同的关系，是一个道理、一个学问、一个事物的“两端”，其为“两者”，“而本则一耳”，“正所以为一也”，才表现为“两者”。两者虽有先后，但不可截然分开；虽为“一本”，但不可混而为一。

吴廷翰的知先行后说，是讲知指导行，知依赖于行。就是要知一分，行一分，知至即行次之，而不是到知十分之后，才开始行一分，更不是二十年知，三十年行。这与王廷相的“讲得一事即行一

^① 《吉斋漫录》卷下。

事”的思想是一脉相承的。

吴廷翰以他的知行统一观、知指导行的思想，对王守仁的“知即是行”的“知行合一”论，进行了尖锐的批评。他指出，“知行合一”论，不仅把知行混为一谈，而且是以“徒知而不行”的谬说，来诬蔑“先儒，以穿凿附会于圣人”之学。因此，吴廷翰对王守仁一派的“今之为知行合一之说者”，以“知行合一之说，适足以掩其知而不行之过”的“虚伪”之学，进行了批评，反复指斥其谬，辨其不然。他说：

“知行合一”，所以必辨其不然者，无他，盖知行两处用工，而本则一耳。若以知即是行，则人之为学只是力行便了，又何必致知？其以为必用致知者，正以即行有不当，欲求其当，非知不可耳。若行便是知，则印其所行，不问当与不当，一切冥行，曰我能致知，则许之乎？今亦自知其说之不通，则又补之曰：“致良知。”盖以良知则无不当故耳。夫良知则无不当矣，然知果必其皆良乎？以其良知而致之则可矣，然知之不良者，果孰从而知之乎？^①

吴廷翰较好地说明了知和行的关系。他指出，如果像“知行合一”论者所说的那样，“知便是行”，“知即是行”，那么人们“只是力行”就可以了，“又何必致知”？正因为人的行为有不当之处，要避免其不当，就必须以知来指导行。如果以为“行便是知”，这种不以知为指导的行，不管其当与不当，都是“冥行”。吴廷翰既反对知而不行，又反对不求其知之当与不当“只是力行”的盲目行动，而主张在知指导下的“当行”，就此说来，他的知先行后说不无一定的合理之处。

吴廷翰又进一步指出，“知行合一”论者，“亦自知其说之不通”，于是“又补曰：致良知”。不论“知行合一”也好，还是“致良知”也好，都是违背圣人之学的，“使人东走西走”而不知所学的谬论。在吴廷翰看来，王守仁学派的这些说法，自称“简易”，实则

^① 《吉斋漫录》卷下。

“繁琐”，说是“合一”，实际“乃二”。他说：

先儒以知行为二，而其学则一；今人以知行为一，而其学乃二，何也？盖先儒知而能行之，故一；今人只知便以为行，岂非二乎？^①

因为圣人教人，既说知，又说行，既说文，又说行，“圣人之学简易者，只是当然”，不是画蛇添足的“无的自添”。“而今之说者为好高骛远，而益呶呶訾訾者，反不胜其繁琐也。”^②这种“知行合一”论，“致良知”说，不仅是画蛇添足、繁琐之言，而且是自相矛盾、于理不通。既然讲“知行合一”，那么只叫人“低头做便了”，这还有利于人做个“朴实圣贤”；可是又说个“知”，又“使人东走西走，是静言庸违者”。既言讲“良知良能”，为什么又“讲论再三犹有未知者”？究其实质，“讲者尚不知，而况不讲者乎？此其说之自不能推也”。^③这种自相矛盾，不能自圆其说的理论，当然是毫无道理的主观臆断了。吴廷翰的批评是有一定道理的。

第五节 发 展 观

吴廷翰在其元气本体论宇宙观的基础上，对宇宙中事物发展变化及其规律作了探讨，从而建立了他的发展观。

吴廷翰认为，宇宙万物都是由浑沦无间的物质元气运动变化而形成的。二元气为什么会产生和形成宇宙万物呢？因为元气中包含着阴与阳两个矛盾着的对立面，这两个对立面之间的动静、刚柔的变易不息、生生不断，而产生和形成“为两仪，为四象，为五行、四时、人物、男女、古今，以至于万变万化。”^④所以吴廷翰说：

① 《吉斋漫录》卷下。

② 《吉斋漫录》卷下。

③ 《吉斋漫录》卷下。

④ 《吉斋漫录》卷上。

“太极动而生阳”云云，即一气之动处为阳，静处为阴。盖太极，一气耳，据其动静而以阴阳名之，非阴阳至此而始生也。“动静互为其根”，言阴阳之体本一。分阴分阳而两仪立，乃其用之二也。^①

吴廷翰认为，由于“一气”之阴阳的动静不已，生生变易，而产生万事万物。阴阳对立双方的斗争，是在统一体内部进行的，就是说，其总体是“一”，其分解为“阴阳两仪”，正是由于这种“一”与“两”的对立统一，才使世界万物“动静无端”，“循环不已”。他说：

程子谓“动静无端，阴阳无始”，此言已到极处。盖既谓动静阴阳，已是两端循环，如何分得先后？所以说“动前又有静，静前又有动，阴前又是阳，阳前又是阴”。如曰“动静”、“动静有常，刚柔断矣”之类，是以动为先、静为后；如曰“阴阳”、“一阴一阳之谓道”之类，是以阴为先、阳为后；“太极动而生阳”，动在静先；“继之者善”，阳在阴后也。圣人于此有难以言语悬断，所以说出“易有太极”，乃包阴阳、动静而言之，何等浑沦。故凡单言阴阳、动静者，毕竟皆指一端，非谓太极之全体也。后人见“太极动而生阳，静而生阴”之说，以为太极虽兼动静，而以静为体，皆非《易》之本旨也。^②

宇宙万物动静无端，阴阳二气变化无始，这是最正确的道理。元气中的阴阳二气的运动是循环不已、不分先后的，所以说动前有静，静前有动，阴前是阳，阳前是阴，这种阴阳动静的相互包含、彼此并进的思想，“已到极处”了。所谓“易有太极”的说法，就是包括“阴阳、动静而言之”。凡是单独讲阴阳、动静者，都是指一端，不是讲太极之全体。所以说《易》的本旨不是指一端，而是指太极兼阴

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《吉斋漫录》卷上。

阳、动静而言之。

由于元气之流行消长、运行不已，因而产生春夏秋冬和天地万物，元气的这种运动，是自己运动，不是外力的推动或神意的主宰。吴廷翰说：

世儒有谓寒暑由日进退，非气之所为。其说不然。夫一气自燠而暑为阳，自凉而寒为阴，非阴阳之气有寒暑，乃以气之寒暑而分阴阳也。故其寒其暑乃气之自为。日为阳精，又气之极热者，故当暑而热愈盛，当寒而热少减。非日之热有增减，盖寒暑之气使然也。^①

寒暑由日，其大不然者有二。盖气在天地间，谓之元气，以其生生不息，灵变莫测也。灵变莫测，故为温凉，为寒暑，莫或使之，莫或挠之，乃其自然良能。若寒暑由日，则一无所为，而绝然一物矣，而何以能生生不息？故其出不穷，其来有渐，而缊缊太和，乃其本体。……夫雷风雨，皆天地之变化，气之所为也。故雷有奋藏，风有温凉，雨有敛降，日有长短，若有所运而不能已焉。若以寒暑由日，则风雨云雷皆日有以主之矣。天地间只是一气而分阴阳，日固阳精之极而气之盛也，而岂能反为气主乎？^②

元气的阴阳两个矛盾着的对立方面的斗争，促使事物的自我运动，既不是由外力的推动，也不能为外力所阻挠，所以说是“莫或使之，莫或挠之”，正因为事物是阴阳二气矛盾斗争的自我运动，所以才能“生生不息”，“其出不穷”。自然界万事万物的产生，“皆天地之变化，气之所为也”。离开了气，一切都无从谈起、无以发生。

吴廷翰指出，所谓“神”，就是阴阳不测的神妙变化，而不是指其他主宰者而言，如果事物不发展变化，停滞不通，就无神可言了。他说：

^① 《棣记》卷下《寒暑由日进退》。

^② 《棣记》卷下《寒暑由日进退》。

阴阳不测之谓神，神即阴阳，指其不测者而言，其曰神，则指其可由者而言曰道，指得其理者而言曰理，皆一义也。阴阳之为仁义，则仁之神阳也，义之神阴也。……若以仁义为理，为无为，则有寂而无感，有静而无动，其为用反待气而后有，物而不化，滞而不通，岂不测之义而神之谓乎^①

“阴阳不测之谓神”，是说阴阳二气共居于一个统一体中，彼此对立斗争、相依共存，从而产生无穷的神妙变化。宇宙中的万事万物，就是在这种对立统一中不断产生和发展，这就是阴阳造化的妙用。吴廷翰说：

水火二物，造化妙用，天地之先气也。盖天地初分，阴阳二气，其闪烁晶荧者则为火，火腾而上，天之阳也；濡湿浸润者则为水，水渗而下，地之阴也。……盖阴阳升降，天地乃分，岂有无地之先而有火之理乎？若以火先于地，则火独天化，与地无干。《易》离，阴丽于阳。盖火虽阴，而合地以生，则亦阳之阴也；犹坎，阳陷于阴，则水虽非阳，而合天以生，则亦阴之阳也。^②

吴廷翰认为，天地万物形成之初，由于浑沦无间、充满宇宙的无限的元气中包含着阴阳两个对立方面的斗争，而使统一体的元气分解为阴与阳两个方面，阳气上升、浮动，形成天；阴气下降、沉静，凝结为地，由此便产生天地，形成万物。元气中阴阳两个方面的斗争分解后，并不是纯阴纯阳而独立存在着的，而是阴中有阳，阳中有阴，这种阴阳对立斗争，互相包含，是相对存在的，一切事物都是如此。所以说：“夫阳之必有阴也，昼之必有夜也，暑之必有寒也，中国必有夷狄也，君子必有小人也，则天理必有人欲也，善之

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《吉斋漫录》卷上。

必有恶也，亦明矣。”^①在吴廷翰看来，宇宙中的事物，诸如：阴与阳、昼与夜、暑与寒、中国与夷狄、君子与小人、天理与人欲、性善与性恶等，都是相对存在的，失去一方面，另一方面也就不存在了，该事物也就失去存在的根据了。

为了说明这个道理，吴廷翰还以人的睡与醒为例加以论证。他以人们睡与醒的常识，来说明天地变化，乾坤消息、古今进退的“至理”。他描述道：

夫睡，天地之道，阴阳之理，动静之分，而万物之门户也。曷不观诸寤寐乎？夫寐者，昧也，蒙昧而未明也。寤者，悟也，晓悟而知觉也。寐者，阴之静也。寤者，阳之动也。寐而寤，寤而寐，阴阳无始，动静无端也。寐而无梦，寐之寐也。阴中之阴，静中之静也。寐而有梦，寐之寤也。阴中之阳，静中之动也。寤而有念，寤之寤也。阳中之阳，动中之动也。寤而无念，寤之寐也。阳中之阴，动中之静也。若日月、寒暑、鬼神、万物，其明晦往来，屈伸盈缩，则皆寤寐之理；而乾坤消息、古今进退，则天地一大寤寐，而睡之理至是极矣，不可得而知矣。^②

吴廷翰以睡梦与醒悟的事例，说明宇宙万物的阴阳动静、运动变化之理。他认为，整个宇宙中的事物，“若日月、寒暑、鬼神、万物，其明晦往来，屈伸盈缩，则皆寤寐之理”，“而乾坤消息、古今进退”都是“天地一大寤寐”，这就是“理至是极”。这种以人们日常生活、人人亲身经历的常例，来论证、说明宇宙万物变化的道理，事例虽简单平常，道理却深刻明白。

吴廷翰又指出，宇宙万物都是阴阳变化，神妙莫测，事物就是在这种寤寐交替、生生不息的发展变化中，使旧的事物死亡，新的事物诞生，于此说来，事物的变化就是生与死的变化。他说：

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《湖山小稿》卷下《睡轩记》。

“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。原始反终，故知死生之说。”……原始而知所以生，反终而知所以死。死生之理，虽天地且不能违，而况于人乎？以此见仁义之道，修之则吉，悖之则凶，得之则生，失之则死。吉凶生死不过如此，此《易》之所以为《易》也。故曰：“大哉《易》也，斯其至矣。”^①

整个宇宙中的事物都是处于生与死的转化之中，这种生与死、往与来、古与今、吉与凶、喜与悲等，都是相并、相寻、相随而存在和发展的。吴廷翰在《一笑亭记》中，描绘了一笑先生与客人在亭上的表现，借以说明事物发展变化的道理：

客从一笑先生于亭上，不去亦不语。先生一笑，客亦一笑。先生一再笑，客亦一再笑。先生乃视客一笑，客视先生亦一笑。于是乃覆相向大笑，竟不语。先生以客为知己也，乃歌曰：“万物蒸蒸兮，有无相乘兮，倏释而凝兮，吾无减兮，又焉有增兮？”

客乃答歌曰：“万物营营兮，往来相并兮，孰送而迎兮，吾无死兮，又焉有生兮？”

先生又歌曰：“万物林林兮，日日相寻兮，忽升而况兮，吾无古兮，又焉有今兮？”

客又答歌曰：“万物蚩蚩兮，吉凶相随兮，孰合而离兮，吾无喜兮，又焉有悲兮？”^②

从一笑先生与客人对歌的歌词中，我们可以看到，吴廷翰以这种浅显的词语，表达宇宙中万事万物发展变化的深刻道理，在这里闪耀着辩证法的思想光辉。

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《湖山小稿》卷下《笑亭记》。

在运动和静止的关系上，吴廷翰也作了较为深刻的论述。他认识到运动的绝对性，静止的相对性，静止不是绝对的静止，而是运动中的相对静止。他说：“盖主静之静，必兼动静，乃为太极阴阳之全体；而中正仁义，则动静阴阳之周流也。”^①就是说，所谓“主静”之“静”，不是绝对的静止，而是“必兼动静”的动中之“静”，这是“太极阴阳之全体”，不是局部，即宇宙中一切事物都是如此，而没有例外。这个思想是相当深刻的。

吴廷翰又进一步指出，宇宙中的一切事物，尽管都处于矛盾对立斗争之中，变化发展，神妙无穷，但不是杂乱无章、紊乱无序的，而是井然有序、脉络分明的，其所以如此，就在于“道(理)存乎其间”。吴廷翰在论述宇宙万物的本原及其产生时，明确肯定物质(元气)对世界万物的本原性和物质性与规律性的一致性、相即性。他说：

气即道，道即气。天地之初，一气而已矣，非有所谓道者别为一物，并出乎其间也。……理也者，气得其理之名，亦犹变易之谓易、不测之谓神之类，非气之外别有理也。^②

在这里吴廷翰肯定了世界的物质性和规律性的统一性。

吴廷翰在肯定事物运动的规律性的同时，强调事物发展规律的一贯性。他认为，事物的规律贯穿于事物发展过程的始终，没有离开规律而杂乱存在的事物。他说：

气之为理，殊无可疑。盖一气之始，混沌而已。无气之名，又安有理之名乎？及其分而为两仪，为四象，为五行、四时、人物、男女、古今，以至于万变万化，秩然井然，各有条理，所谓脉络分明是已。是气之所以又名为理也。^③

① 《吉斋漫录》卷上。

② 《吉斋漫录》卷上。

③ 《吉斋漫录》卷上。

由于理在事物之中存在着，所以使事物在“万变万化”、“杂糅不齐”、“纷纭舛错”的神妙莫测中，能够“秩然井然”、“各有条理”、“脉络分明”。吴廷翰的运动发展观，既深刻，又辩证，达到了较高的思维水平。

第六节 人性论

吴廷翰从元气本体论的宇宙观出发，提出了性即气即生的人性论，反对把人性分为“天地之性”和“气质之性”的人性二元论。

吴廷翰认为，“气”是人和天地万物的本体，人由气而生，禀气而成，人生而后有人性，故讲人性不能离开气和生而空言之。据此，他断定人性就是气质就是人生，所谓人性只有一个气质之性，而不存在什么天地之性，更没有必要把一性而分为二名。他说：

盖性即是气，性之名生于人之有生。人之未生，性不可名。既名为性，即已是气，又焉有“气质”之名乎？既无“气质之性”，又焉有“天地之性”乎？……性一而已，而有二乎？……故凡言性也者，即是“气质”。若说有“气质之性”，则性有不是“气质”者乎？^①

曰：“论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是”，盖未达之论。性即是气，论性即是论气，气即是性，论气即是论性。而以为不明、不备，其失在于以性为理、气为气，而不肯以性为气，故其言若是，安在其不二之也？^②

吴廷翰认为，性就是气，论性就是论气；气就是性，论气就是论性，这是至明、全备的道理，而之所以不明、不备，就在于“以性为理、气为气，而不肯以性为气”。因此，他极力主张“凡言性也

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《吉斋漫录》卷上。

者，即是气质”，离开气质，就无性可言。为此他反对把“一性”而分为“天地之性”和“气质之性”的人性二元论。

吴廷翰从“天地生人，一气而已”^①的思想出发，肯定“凡言性，则已属之人物，即是气质”^②。这就是说，凡是言性，就已经属于人物之生气，就包括气和生了。他说：

盖性字从心从生，乃人物之心之所得以为生者。人生而有心，是气之灵觉，其灵觉而有条理处是性。^③

生者，人之性也。性者，人之所以生也。盖人之有生，一气而已。朕兆之初，天地灵秀之气孕于无形，乃性之本，其后以渐而凝，则形色、象貌、精神、魂魄莫非性生，而心为大。其灵明之妙，则形色、象貌有所宰，精神、魂魄有所寓，而性于是乎全焉。故曰：心者，生道也；性者，心之所以生也。知觉运动，心之灵明，其实性所出也。无性则无知觉运动，无知觉运动则亦无心矣。^④

吴廷翰认为，人和天地万物形成之初，宇宙中只有浑沦无间的元气。由于人禀天地灵秀之气而生，所以人不仅有性，而且有心，有了心，才有心的灵明——知觉运动。这个以物质为出发点的心性论，有一定的合理性。

吴廷翰以这种心性论，对当时流行的唯心主义心性论进行了批评。他说：

心性之辨何如？曰：性者，生乎心而根于心者也。人之初生，得气以为生之本，纯粹精一，其名曰性，性为本，而外焉者形，内焉者心，皆从此生。是形与心皆以性生。但心之

① 《吉斋漫录》卷上。

② 《吉斋漫录》卷上。

③ 《吉斋漫录》卷上。

④ 《吉斋漫录》卷上。

得气为先，其虚灵知觉，又性之所以神明，而独为大体，非众形所得而比也，然与性并言，则不能无先后大小耳。但心之初生，由性而有；及其既成，性乃在焉。则心性逐若无所别矣。……夫性既在心，则情亦发乎心矣。张子有“心统性情”之说，朱子以为“性情之上，皆著得心字，所以言心统性情”。此犹未究心性之生与其本也。天下无性外之物，心之在人，亦是一物，而不在性之外，性岂心之所能统乎？^①

这是说，心与性的本体是气，人禀气而生，生而有性，心生于性。性为外形，心为内心，“心之所生，由性而有”，所以心以性为基础。就心与性都来源于气来说，心性“无所别”的；就其产生的过程来说，心由性而有，心成性即在。根据这种思想，吴廷翰不同意张载和朱熹的“心统性情”的说法。他指出，这种说法是不了解心性的产生及其本原为气而造成的错误。

吴廷翰认为，人禀气而生，生而有性，性为仁义礼智，故人性为善。他说：

性只是仁义礼智。孟子曰：“君子所性仁义礼智根于心。”又曰：“仁之实，事亲是也；义之实，从足是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。”……子所以不欲以信言性者，大抵性体本实仁义自足，而必强添，恐后人以性为伪也。^②

“性”就是仁义礼智。这人性来自阴阳二气，所以是心之全体所在，是无所不包，无所不该的，是个自满自足，毫无欠缺的。

性为仁义礼智，故人性是善的。可是人却有不善的性，这是什么原因呢？吴廷翰认为，由于人所禀之气有清浊美恶的不同，所以便形成人的善恶不同之性和等级不同之性。他说：

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《吉斋漫录》卷上。

仁义，皆气之善名，故谓仁气、义气。气有清浊美恶，即仁义之多寡厚薄。其仁义之多而厚，即性之善，其薄而少有欠缺者，亦未免有不善。^①

由于元气中含有善恶、清浊、厚薄的不同成分，人和物各禀气之不同成分而生，便形成千差万别的人和参差不齐的物。所以说：

或问：“天命谓性”与“民受天地之中以生”，何以辨？曰：一义也。一气流布，生人生物，即天命之所在也。虽其浑沌沕穆而或差参不齐，则有中与不中之异，而人物之所由以生者，正惟有在于此耳。受天地之中以生者则为人，即人之所以为性者也；受天地之不中以生者则为物，即物之所以为性者也。天命谓性，盖兼言之；而受天地之中以生，则独指人耳。……受天地之中以生者，人皆然也，而何性有不同欤？曰：其受天地之中以生而所同有多寡者，人性之所以有异也。圣人则得天地之中之全矣，大贤则其所得者多矣，以下所得有十百千万不同，则中虽并受于天地，而安能一一皆为圣人与大贤乎？智愚、贤不肖于此乎别矣。而况乎形生知发，知诱物化，则遂有失其所以为人之性者，而与禽兽无几，故曰：“性相近也，习相远也。”……若夫愚不肖之为人，虽曰与禽兽无几，然其所得于天地者犹有原初之中在，而所以为人之本实不能无赖于此，苟能不自暴弃，则犹可因此而复人性之本然，乃圣人立教之旨，故曰：“人皆可以为尧、舜。”通于此而后能知孟子之说也。^②

人和万物都禀气而生，就其一气流行，变化而生来说，这是同出于一个本原之元气，这就是天命之所在。但浑沦之元气中有清浊、美

^① 《吉斋漫录》卷上。

^② 《吉斋漫录》卷上。

恶、全偏、厚薄的不同和中与不中的差别，因而形成了人和物的不同。受天地之中以生则为人，受天地之不中以生则为物。然而受天地之中以生的人为什么又有不同呢？吴廷翰认为，这和受气之多寡、清浊、偏全有关。圣人得天地之中之全者，大贤则得天地之中之多者，以下则有十百千万之不同。所以即使是“得其秀而最灵”者，要以禀不同之气而分人品，也有不同的品级。吴廷翰说：“只以性之定否分别人品，有四：众人是未定者；圣人是能定者；君子是求定者；小人则流荡不定，不足言也。”^①在吴廷翰看来，“圣人之与众人”，就其所禀一元之气来说，“亦相近也”，但是“圣人则得性之全，故于仁义礼智各充其本然之善，推而至于如耳、目、口、鼻、四肢、百骸之类，皆得其理而无穷焉”^②。所以圣人是上品之人。“愚不肖之人”，则只得气之偏、薄、寡者，所以与“禽兽无几”。这种“上智与下愚”是先天具有的，不可改变的。吴廷翰的人性论，显然是为封建等级制作理论说明的。

① 《吉斋漫录》卷上。

② 《吉斋漫录》卷上。

第十八章 何心隐的“异端”思想

第一节 生平和著作

何心隐，本姓梁，名汝元，字柱乾，号夫山，江西吉安府永丰县人。生于公元1517年（明武宗正德十二年），卒于公元1579年（明神宗万历七年）。

何心隐“少补弟子员，治壁经。幼时颖异拔群，潜心经史，辄以远大自期。凡耳而目之，皆知其为伟器”。^①公元1546年（明世宗嘉靖二十五年），他赴省试，督学蔡克廉拔为全省第一。时本邑张勉学署邑校士，得汝元卷，亦叹为天下奇才。由是何心隐便在省邑知名。当时王守仁的“良知”之学，风靡全国，传其学者有王畿、王艮等。何心隐听到王艮的学说以后，便抛弃了科举的道路，从王艮的弟子颜钧学习。邹元标说：何心隐“及闻王心斋先生良知之学，竟芥视子衿，乃慨然曰：‘道在兹矣。’遂师颜山农。”^②他在颜钧的影响下，反对周敦颐等理学家的“无欲”思想，极力主张“寡欲”、“育欲”，“与百姓同之”。并在他的家乡创办了“聚和堂”，进行了他的社会理想的实验。他把宗族作为一个单位的共同体，创办学堂，实行集体生活，用“总送膳”的方式集体吃饭，集体在祠内居住，受集体教育，过平等生活，外姓弟子亦可以入学，不分亲疏厚薄。“子弟不论贫富，其婚冠、衣食，皆在祠内酌处。”^③使老、幼、鰥、

① 《何心隐集》附录《梁夫山传》。

② 《何心隐集》附录《梁夫山传》。

③ 《何心隐集》卷三《聚和率教谕族俚语》。

寡、孤、独者，皆得到奉养。黄宗羲说：“谓《大学》先齐家，乃构萃和堂以合族，身理一族之政，冠、婚、丧、祭、赋、役，一切通其有无，行之有成。”^①邹元标说：“爰谋诸族众，捐费千金，建学堂于聚和堂之旁，设率教、率养、辅教、辅养之人，延师礼贤，族之文学以兴。计亩收租，会计度支，以输国赋。凡冠、婚、丧、祭，以迨孤、独、鰥、寡失所者，悉裁以义，彬彬然礼教信义之风，数年之间，几一方之三代矣。”^②何心隐不仅有乌托邦的理想，而且躬行实践起来。这在当时具有反对封建制度的积极意义。

何心隐的理想付诸实践不过几年，刚刚有一点成绩，就遭到封建官僚统治势力的迫害而解体了。梁姓在江西永丰是大族，他组织的聚和堂代表全族统一向官方交纳赋税，杜绝了贿赂行为的发生。这是封建官僚所不甘心的。公元1559年（明世宗嘉靖三十八年），邑令强迫人民缴纳“皇木银两”的“赋役外之征”，由于人民的反抗，杀伤吴善五等六人，官吏把罪名加在何心隐的头上，他被捕入狱，定了绞罪，充贵州卫军。

在何心隐被定罪充军贵州时，他的朋友程学颜在浙江总制胡宗宪幕，请求胡宗宪移文江西巡抚何迁调用他，因此出狱。然而在胡宗宪把他调出之后，并没有用他。公元1560年（明世宗嘉靖三十九年），程学颜进宫太仆寺寺丞，何心隐和他一同北上。抵北京后，何心隐认识了耿定向。耿定向当时为御史，巡视东城。又因耿定向而会见张居正，张居正时官国子监司业。一次，耿定向与张居正、何心隐会于显灵宫。何心隐向张居正说：“公在太学，知《大学》之道吗？”张居正向何心隐说：“你意时时想高飞，但是飞不起来呵！”二人言语不合，何心隐对耿定向说：“张公必官首相，必首毒讲学，必首毒汝元。”可见，他们在思想意识的对立。黄宗羲说：“心隐在京师，辟各门会馆，招来四方之士，方技杂流，无不从之。是时政由严氏（嵩），忠臣坐死者相望，卒莫能动。有蓝道行者，以乩术幸上，心隐授以密计，侦知嵩有揭帖，乩神降语，今日当有一奸臣言

① 《明儒学案》卷三十二《泰州学案·序》。

② 《何心隐集》附录《梁夫山传》。

事，上方迟之，而嵩揭至，上由此疑嵩。”^①据《明史》卷三〇八《严嵩传》记载：严嵩失势的情况是：“帝方入方士蓝道行言，有意去嵩。御史邹应龙避雨内侍家，知其事，抗疏极论嵩父子不法，曰：‘臣言不实，乞斩臣首以谢嵩、世藩。’帝降旨慰嵩，而嵩以溺爱世藩，负春倚，令致仕驰驿归，有司岁给米百石，下世藩于理。……擢应龙通政司参议。……嵩知帝念己，乃赂帝左右发道行阴事，系刑部，俾引阶（徐阶），道行不承。”何心隐参与罢免奸相严嵩的计谋，在当时是有积极意义的。由于严嵩的党羽在当时仍有势力，企图报复的时候，他不得不改名换姓，逃到南方。“心隐踉跄，南过金陵，谒何司寇（迁）。司寇者，故为江抚，脱心隐于狱者也。然而严党遂为严氏仇心隐，心隐逸去，从此踪迹不常，所游半天下。”^②

从公元1562—1564年（明世宗嘉靖四十一年到四十三年），何心隐在福建兴化、莆田都住过。以后又经过彭泽，到宁国，会宁国府知府罗汝芳。公元1565年（明世宗嘉靖四十四年），罗汝芳以丁父忧离任，他不得不去。这年严世藩被定罪弃市，钱同文把他送到南京督学耿定向那里，然后自己回北京刑部主事任。耿定向又把他送到湖北孝感程学博处。到公元1567年（明穆宗隆庆元年），何心隐随程学博同赴重庆府知府任。他初到重庆时，正值白莲教蔡百贯起义，何心隐参加了程学博镇压白莲教的活动。据《孝感县志》卷十四《程学博传》载：“白莲贼蔡百贯者，邪术惑众，博尽策拒，不数旬，尽歼其党。”何心隐亦说：“初抵重庆，即值白莲教贼发，不满一月而破一州六县，即亦不满一月而灭白莲贼，虽皆程之功，元不贪之为己力。然元亦不无一二力之与也。刻有《重庆稿》可据。”^③公元1569年（明穆宗隆庆三年），何心隐因往吊钱同文而离开了重庆。后来又到了杭州，会见夏道南。公元1572年（明穆宗隆庆六年），又到道州，会见周良相。这年又到湖北孝感，又到黄安会见耿定向，在耿家住了一年。

① 《明儒学案》卷三十二《泰州学案·序》。

② 《明儒学案》卷三十二《泰州学案·序》。

③ 《何心隐集》卷四《上祁门姚大尹书》。

公元1573—1576年(明神宗万历元年到四年),何心隐大多在孝感讲学。公元1576年湖广巡抚陈瑞差云梦高典史带兵缉拿何心隐,由程学博亲弟得报通知,即乘舟出湖广境,入泰州。次年,他归永丰葬父母,又遭通缉,即逃往祁门,在胡和时家里住了一年多。公元1579年(明神宗万历七年),终于被安南把总朱心学捕获。由祁门解安南府,途经浮梁、饶州、进贤等处,然后到南昌,又由南昌转解到湖广武昌。李贽曾说:他“千言万语,滚滚立就,略无一毫乞怜之态,如诉如戏,若等闲日子。”^①我们从《爨桐集》中看到他被捕后的上书,可以证明李贽说的全是事实。

何心隐被押解到湖广武昌时,见到抚臣王之坦,坐而不跪,他说:“公安敢杀我,亦安能杀我?杀我者张居正也。”^②王之坦择健卒痛笞他百余,结果死在狱中。何心隐在与封建势力的斗争中结束了一生。关于何心隐的冤死,李贽曾说:“今观其时,武昌上下,人几数万,无一人识公者,无不知公之为冤也。方其揭榜通衢,列公罪状,聚而观者咸指其诬,至有嘘呼叱咤不欲观焉者,则当日之人心可知矣。由祁门而江西,又由江西而安南而湖广,沿途三千余里,其不识公之面而知公之心者,三千余里皆然也。……而咸谓杀公以媚张相者为非人也!”^③王之坦谄媚张居正杖杀何心隐,只不过是当时当权者诛杀“异端”的暴政的一个例子罢了。封建统治者利用其手中的权力,除掉反抗者和“异端”思想家对其所造成的威胁。与何心隐被害的同时,曾光亦被迫害。曾光要搞反对封建统治的暴动,而受到当权者的迫害,何心隐反对宰相张居正毁书院、禁讲学,而受到诬陷。谷应泰在《明史纪事本末》卷六十一说:“八年春正月己未,先是永丰梁汝元聚徒讲学,吉水罗巽亦与之游。汝元扬言张居正专政,当入都颂言逐之。居正微闻其语,授指有司捕治之。已湖广、贵州界获妖人曾光,窜入汝元、巽姓名、云谋不轨。

① 《续焚书》卷一《与焦漪园太史》。

② 《明儒学案》卷三十二《泰州学案·序》。

③ 《焚书》卷三《何心隐论》。

汝元、巽先死，湖广守臣爰书，下法司讯之。并曾光亦非真也。第据律论罪。”何心隐所进行的反对封建当权人物的斗争，是他被迫在各地漫游和最终被害的原因。

何心隐的一生，是富于战斗性的，开始反对地方官，以后计去奸相严嵩和反对宰相张居正的禁书院、禁讲学的专权行径，因而被害。东林学者顾宪成在《怀师录题辞》中感叹地说：“呜呼！昔一时也，为江陵(张居正)献媚者，杀永丰(何心隐)如杀鸡豕，盖若斯之藐也，布衣固无如宰相何也！今一时也，为永丰雪愤者，疾江陵如疾豺狼，盖若斯之凜也，相君亦无如布衣何也！然则是录也，一足以示屈于势者不得为屈，究必伸；一足以示伸于势者不得为伸，究必屈；一足以发明斯民之直道，宛如三代，即欲百方磨灭之而不能也！”顾宪成对何心隐的同情，也表现了东林学派对封建黑暗势力的反抗。

《爨桐集》是何心隐遗留下来的唯一著作，原刻本是公元1625年(明熹宗天启五年)张宿诠订刻印的，流传得很少。1936年从伦明先生处借钞。该刻本现由北京图书馆收藏。当时，何子培先生又钞给了一部《梁夫山遗集》，这个集子的篇幅比《爨桐集》少。后由我将两个钞本互校补订，并进行了分段标点，名为《何心隐集》，中华书局于1960年9月出版，1981年11月再版。

第二节 哲学思想

何心隐是王守仁门下王艮的三传弟子，即所谓泰州学派的嫡传。王艮一派的思想，是极端的平民化和极端的实践派。黄宗羲说：

阳明先生之学，有泰州、龙谿而风行天下，亦因泰州、龙谿而渐失其传。……泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。^①

^① 《明儒学案》卷三十二《泰州学案·序》。

在这里，黄宗羲指出了泰州学派的平民化、实践化和反封建的革新性。

何心隐为学宗王学、守师训，持“仁”与“天地万物一体”的宇宙观。他在解释“仁”与“天地”的关系时，说：

然仁则人也，有乾坤而乃有人也，而乃有仁也。而乾坤奚原于仁其原耶？惟乾惟坤，而不有天地，则不有乾坤矣。惟天惟地，而不有人，则不有天地矣。惟人而不有仁，则不有人矣。人且不有矣，又奚有人而圣，以则物而神，若图若书，于河、洛于天地，于乾坤，而《易》而《范》，相统相传，其学其讲，又于仁而仁其仁邪？^①

何心隐所说的“仁”是指人的主观意识，即人心；“天地”、“乾坤”是指客观外物，即物质自然界。那么这二者孰为本原，孰为被派生者？在他的说明中，我们可以清楚地看到“仁”、“人心”为本原者，“天地”、“乾坤”为被派生物。这就是：“惟天惟地，而不有人，则不有天地矣。惟人而不有仁，则不有人矣。”有仁则有人，有人则有天地。“仁”为“天地”的本原。

何心隐的“有乾坤而乃有人也，而乃有仁也”，这个“乾坤”是虚悬的，旨在引出“人”和“仁”的，并非与“人”和“仁”同等的、互为本原的。他明确地道出“乾坤奚原于仁其原耶”？就是说“仁”为“乾坤”之源，或者说“乾坤”“原于仁”。当他进一步说明“仁”、“人心”与“天地”、“乾坤”的关系时，则把“人心”与“太极”等同起来，并作为宇宙的最高范畴而统一、贯通天地万物。他说：

夫人，则天地心也。而仁，则人心也。心，则太极也。太极之所生者，两仪也。而乾乎其乾，坤乎其坤者，非乾坤其仪而两耶？两仪之所生者，四象也。而乾乎其乾、坤乎其坤者，

^① 《何心隐集》卷一《原学原讲》。

非乾坤其象而四耶？四象之所生者八卦也，而乾乎其乾、坤乎其坤者，非乾坤其卦而八耶？是故卦而八者，莫非象之四而四也。象而四者，莫非仪之两而两也。仪而两者，莫非极之太而太也。太者大也，大莫大于仁，而太乎其极也。^①

人是“天地心”，仁是“人心”，人心是“太极”。“太极”(人心)生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦演化成天地万物。就是说，“人心”是天地万物的本原。

在认识论上，何心隐引申和发挥了《尚书·洪范》貌、言、视、听、思“五事”的思想，而阐发了自己的认识论观点。他指出，在人的认识、求知的过程中，“五事”各有其用，不分先后，不可偏废。他说：

是故叙事而必叙貌于第一事者，必以人生适初即有保保其形尔，是已入其形于其貌也，而事又统于其貌也。……而学则与形俱形，即形即貌也，即貌即学也。学不以貌原，将奚以原学耶？

是故叙事而必叙言于第二事者，亦以人生适初即有呀呀其声尔，又驯入其声于其言也，而事又传于其言也。……而讲则与声俱声，即声即言也，即言即讲也。讲不以言原，将奚以原讲耶？

是故视之于貌于言，必亦不有先后而有视也，必有貌即有视也，必有言即有视也。乃叙其视于事者，乃第之于其三，必非后其视之有，而三其视之第也，必以事事于视者，次于言而三于貌，必亦不容不有视于三也。

是故听之于貌于言，亦必不有先后而有听也，必有貌即有听也，必有言即有听也。乃叙其听于事者，乃第之于其四，必非后其听之有，而四其听之第也，必以事事于听者，次于言而四于貌，必亦不容不有听于四也。

^① 《何心隐集》卷一《原学原讲》。

且思也者，思必睿而圣也。且圣也者，圣必睿而思也。必亦不有先后于貌于言者也，亦必不有先后于视于听者也。必有貌、必有言，即有思也。必有视、必有听，即有思也。

要之，事而一、而二、而三、而四以终者，终于五也。又要之，事而貌、而言、而视、而听以终者，终于思也。^①

何心隐虽把貌、言、视、听、思“五事”分为一、二、三、四、五的次第，但他认为五者“不有先后”截然之分，作为统一的认识过程，而时时发挥作用。他似乎看到了人的认识是由貌、言到视、听而终于思的过程，即感性到理性的发展过程。他承认人必于事事求知，重视讲学在求知中的重要作用，这些思想有其合理之处。

不过，我们亦应当看到，由于何心隐强调“五事”没有先后之分，结果把认识主体与客观事物、感觉与思维、身与心混同起来，并夸大了主体意识(心)的作用，而最终以主体意识吞并了客观事物。他说：

象物而象，形物而形者，身也，家也。心、意、知，莫非身也，本也，厚也。天下、国，莫非家也，厚也，本也。莫非物也，莫非形象也。是故心、意、知身乎身，身身乎家，家身乎国，国身乎天下者也。^②

心、意、知为身、为本、为厚，与天下万物、天下国家为一体，人的求知当然不必求之于外物了，只求之于本心、本身，便无所不知了。

在人性论上，何心隐反对理学家的“无欲”论，承认人的物质欲望要求的合理性。他认为人对物质欲望的追求，是出于人的本性要求，满足了人的要求，就是合乎了人的本性。他说：

^① 《何心隐集》卷一《原学原讲》。

^② 《何心隐集》卷二《矩》。

性而味，性而色，性而声，性而安佚，性也。乘乎其欲者也。而命则为之御焉。是故君子性而性乎命者，乘乎其欲之御于命也，性乃大而不可夺也。凡欲所欲而若有所发，发以中也，自不偏乎欲于欲之多也，非寡欲乎？寡欲，以尽性也。尽天之性以尽乎人之性，而味乃嗜乎天下之味以味，而色、而声、而安佚，乃又偏于欲之多者之不可夺于恋色恋声而苟安苟逸已乎？乃君子之尽性于命也，以性不外乎命也。命以父子，命以君臣，命以贤者，命以天道，命也，命乎其欲者也。而性则为之乘焉。是故君子命以命乎性者，御乎其欲之乘于性也，命乃达而不堕也。凡欲所欲而若有所节，节而和也，自不戾乎欲于欲之多也，非寡欲乎？寡欲，以至命也。至天之命以天乎人之命，而父子乃定乎天下之父子，以父以子，而君臣，而贤者，而天道，乃又戾于欲之多者之堕于委君委臣委贤而弃天弃道已乎？乃君子之至命于性也；以命不外乎性也。凡一臭，一宾主，亦莫非乘乎其欲于性，御乎其欲于命者，君子亦曷尝外子，而有不尽性至命于欲之寡乎！^①

何心隐这里所说的“命”是指必然性而说的。所谓“性而性乎命者”，说的是人性是出于天道的必然性。性而欲，欲而生，是符合天道必然的。就是说，他肯定人的物质欲望要求的合理性，人的物欲要求，出于人的本然天性，人欲就是天性，满足了人的物质欲望要求，就使人的天性得到了发展。但是，人的物质欲望要求，不能无限度，而要有一个合理的限度、标准，欲要有所发，要“发以中”，“有所节”，“节而和”，不能无欲，亦不能过欲，而要寡欲、节欲。由谁来使欲而不过，寡而适度呢？何心隐主张由“命”来御之。人性如同一辆马车，欲为拉车者，命为驾驭者。“乘乎其欲者，而命则为之御焉。”人欲不可违背天命，如同父子、君臣、贤者不可违背天道一样。因此，“君子命以命乎性者，欲乎其欲之乘于性也”。这样命达而堕，便是至命了。至命的标准是寡欲，合理地节欲，适度地

^① 《何心隐集》卷二《寡欲》。

满足，即以“中和”的道德标准来控制物质欲望，使之不过度，亦无不及。

既然人欲是人的天性要求，那么就应当使人的这种天性要求得到合理的满足。在何心隐看来，人只有得到了合理的物质欲望的满足，才能使人的本性得到合理的发展。他肯定儒家圣人是主张寡欲而不主张无欲的，即选择合理的欲望标准。据此，他批评周敦颐的“无欲”论是道家语，不符合孔、孟思想之旨。他说：

濂溪言无欲。濂溪之无欲也，其孟轲之言无欲乎？孔子言无欲而好仁，似亦言无欲也。然言乎好仁，乃己之所好也。惟仁之好而无欲也。不然，好非欲乎？孟子言无欲其所不欲，亦似言无欲也。然言乎其所不欲，乃己之不欲也。惟于不欲而无欲也。不然，无欲非欲乎？是孔、孟之言无欲，孔、孟之无欲也。岂濂溪之言无欲乎？且欲惟寡则心存，而心不能以无欲也。欲鱼欲熊掌，欲也。合鱼而取熊掌，欲之寡也。欲生欲义，欲也。舍生而取义，欲之寡也。能寡之又寡，以至于无，以存心乎？欲仁非欲乎？得仁而不贪，非寡欲乎？从心所欲，非欲乎？欲不踰矩，非寡欲乎？能寡之又寡，以至于无，以存心乎？抑无欲观妙之无，乃无欲乎？而妙必妙乎其观，又无欲乎？……然则濂溪之无欲，亦无欲观妙之无欲乎？^①

何心隐赞同寡欲，反对无欲，故驳斥周敦颐的无欲论。

由此出发，何心隐主张“育欲”，提倡君主、圣贤与百姓同欲。他说：

欲货色，欲也。欲聚合，欲也。族未聚合，欲皆逐逐，虽不欲货色，奚欲哉？族既聚和，欲亦育育，虽不欲聚和，奚欲哉？……昔公刘虽欲货，然与百姓同欲，以笃前烈，以育欲也。太王虽欲色，亦欲与百姓同欲，以基王绩，以育欲也。育

^① 《何心隐集》卷二《辩无欲》。

欲在是，又奚欲哉？仲尼欲明明德于天下，欲治国、欲齐家、欲修身、欲正心、欲诚意、欲致知在格物，七十从其所欲，而不踰乎天下之矩，以育欲也。育欲在是，又奚欲哉？汝元亦奚欲哉？惟欲相率、相辅、相维、相育欲于众和，以老老焉，又奚欲哉？^①

由此可见，何心隐抱着不私的目的去说欲，以为“欲是不可无，而可以化私为公，变个人的为多数人的。孔子就是七十从其所欲，而不踰天下之矩”。这是很有见地的思想。

何心隐由人性论所引申的理欲观、育欲论是有其积极意义的，并且亦是很有心计的。顾宪成在《小心斋劄记》卷十四中说：

何心隐辈，坐在利欲胶漆盘中，所以能鼓动得人，只缘他一种聪明，亦是有所不可到处。耿司农(定向)择家童四人，每人授二百金，令其生殖。内有一人，尝从心隐问仙，因而请计。心隐授以六字，曰：“一分买，一分卖。”又益以四字，曰：“顿买零卖。”其人尊用之，起家至数万。试思心隐两言，岂不至平易，至巧妙。以此处天下事，可迎刃而解。假令正其心术，固是一有用才也。

李贽则以何心隐为圣人。李贽说：

高心隐者曰：“凡世之人，靡不自厚其生，公独不肯治生。公家世饶财者也，公独弃置不事，而直欲与一世贤圣共生于天地之间。是公之所以厚其生者，与世异也。人莫不畏死，公独不畏，而直欲博一死以成名。”……其又高之者曰：“公诵法孔子者也。世之法孔子者，法孔子之易法耳。孔子之道，其难在以天下为家而不有其家；以群贤为命而不以田宅为命。故能为出类拔萃之人，为首出庶物之人，为鲁国之儒一人，天下之儒

^① 《何心隐集》卷三。

一人，万世之儒一人也。公既独为其难者，则其首出于人者以是，其首见怒于人者亦以是矣。公焉得免死哉？”……其又高之者曰：“公独来独往，自我无前者也。然则仲尼虽圣，效之则为攀，学之则为步丑妇之贱态，公不尔为也。公以为世人闻吾之为，则又及以为大怪，无不欲起而杀我者，而不知孔子已先为之矣。吾故援孔子以为法，则可免入室而操戈。然而贤者疑之，不贤者害之，同志终鲜，而公亦竟不幸为道以死也。”^①

从李贽的这段论述中，可以看出何心隐的伟大人格和精神，真是泰州学派下的一员干将，其思想和精神是不能抹杀的。

综而言之，泰州学派是王守仁派下最切实、最有为、最激励的一派，何心隐是这一派的后起，而亦是最切实、最有为、最激励中的一人。他抱着极自由、极平等的见解，抱济世的目的，而以宗族为试验，破家不顾，而以师友为性命，所谓“其行类侠”者。得罪于地方官，得罪于时宰，亦在所不惜。他不畏死，并欲借一死以成名。他的目的太高，而社会的情状太坏，故为当道者所忌，不免终于以身殉道了。

^① 《焚书》卷三《何心隐论》。

第十九章 李贽的“异端”思想

第一节 生平和著作

李贽，初名载贽，号卓吾，又号宏甫、笃吾、百泉，别号温陵居士，晚居龙湖，号秃翁，福建泉州晋江县人。生于公元1527年（明世宗嘉靖六年），卒于公元1602年（明神宗万历三十年）。

李贽自称：“余自幼倔强难化，不信学，不信道，不信仙、释。故见道人则恶，见僧则恶，见道学先生则尤恶。”^①他虽曾从父读《四书》、《五经》，但于“读传注不省，不能契朱夫子深心。因自怪，欲弃置不事”^②。他自己叙述其青少年的治学情况是：“余自幼治《易》，复改治《礼》，以《礼经》少决科之科也。至年十四，又改治《尚书》，竟以《尚书》窃禄。然好《易》，岁取《易》读之。”^③虽然如此，但为了假升斗之禄以养家维生，他于公元1552年（明世宗嘉靖三十一年），中福建乡试举人。中举后，以道远，不再往会试。后选授河南辉县教论。公元1560年（明世宗嘉靖三十九年），任满，升任南京国子监博士。到官任后不数月，丁父忧回籍，守制三年。后历官礼部司务，后调任南京刑部员外郎。公元1577年（明神宗万历五年），出为云南姚安府知府。到任，一切持简易，任自然，务以德化人，自治清苦，为政举大体。公元1580年（明神宗万历八年），任满，少需，上其绩，可以升迁。他则谢簿书，封府库，携

① 《王阳明先生道学钞》附《阳明先生年谱后语》。

② 《焚书》卷三《卓吾论略》。

③ 《李氏文集》卷十一《易因小序》。

其家走楚雄，乞侍御刘维一言以去，刘维不允。因还其家姚安，而走大理之鸡足山，阅藏经，不出。刘维奇其节，疏令致仕以归。次年，携妻女到湖北黄安，依耿定理以居。公元1584年（明神宗万历十二年）七月，耿定理卒。李贽遣妻女还闽，既无家累，又与耿定理之兄耿定向意见不和，而辞耿家，居麻城龙潭湖上的芝佛院，与周柳塘、僧无念等为侣，日以读书为事。

公元1588年（明神宗万历十六年），夏日，头痒，因剃发留须，颇觉快意，遂以为常。李贽以讲学故，颇忤耿定向。《焚书》既出，耿尤恶之。因此耿定向有《求傲书》，党耿氏之蔡弘甫因著《焚书辨》。公元1591年（明神宗万历十九年），贽出游武昌黄鹤楼，即受“左道惑众”之逐。公元1596年（明神宗万历二十四年），史巡道临麻城，因言李贽大坏风化，当以法治之。这年刘东星招李贽到山西上党。次年，李贽到北京，寓西山极乐寺。又次年，焦竑迎他到南京，寓永庆寺。公元1599年（明神宗万历二十七年），他所著《藏书》六十八卷刻于金陵。次年，刘东星迎他到济上，未几，复回湖广。冬，读《易》于黄檗山，马经纶自北通州来访他于山中。又次年，时又有以幻语闻当事，当事者误信而逐之，毁其庐，撤其塔，他狼狈逃避，与马经纶同入商城黄檗山中。二月，马经纶迎李贽到北通州。相与读《易》，改正《易因》，成《九正易因》。公元1602年（明神宗万历三十年），他在通州，二月，以多病，作《遗言》。时蜚语传京师，云李贽著书丑诋四明沈一贯相。一贯恨甚，踪迹无所得。闰二月，礼科给事中张问达遂特疏劾李贽，略云：“李贽壮岁为官，晚年削发。近又刻《藏书》、《焚书》、《卓吾大德》等书，流行海内，惑乱人心。以吕不韦、李园为智谋，以李斯为才力，以冯道为吏隐，以卓文君为善择佳偶，以秦始皇为千古二帝，以孔子之是非为不足据。狂诞悖戾，不可不毁。尤可恨者，实居麻城，肆行不简。与无良辈游庵院，挟妓女，白昼同浴。勾引士人妻女，入庵讲法，至有携衾枕而宿者，一境如狂。又作《观音问》一书，所谓观音者，皆士人妻女也。后生小子，喜其猖狂放肆，相率煽惑，至于明劫人财，强搂人妇，同于禽兽而不之恤。迩来缙绅士大夫，亦有诵咒念佛，奉僧膜拜，手持数珠，以为戒律，室悬妙像，以为归依。

不知遵孔子家法，而溺意于禅教沙门者，往往出矣。近闻贽且移至通州，通州距都下四十里。倘一入都门，招致蛊惑，又为麻城之续。望敕礼部檄行通州地方官，将李贽解发原籍治罪，仍檄行两畿及各布政司将贽刊行诸书，并搜简其家未刻者，尽行烧毁，无令贻祸后生，世道甚幸。”得旨：“李贽敢倡乱道，惑世诬民，便令厂卫五城，严拏治罪。其书籍已刻未刻，令所在官司尽搜烧毁，不许存留。如有徒党曲庇私藏，该科道及各有司访奏治罪。”贽被逮，至京师，马经纶因与偕行。大金吾审讯，侍者掖贽入，卧于阶上。金吾曰：“若何以妄著书？”贽曰：“罪人著书甚多，具在于圣教，有益无损。”大金吾笑其倔强。狱竟无所置词，大略止回籍耳。久之，旨不下。贽于狱舍中，作诗读书自如。一日，呼侍者剃发。侍者去，遂持刀自割其喉。气不绝者两日。侍者问：“和尚痛否？”以指书其手曰：“不痛。”又问曰：“和尚何自割？”书曰：“七十老翁何所求？”遂绝。时年76岁。马经纶葬其骸于通州北门外。

李贽所著书有《藏书》六十八卷，《续藏书》二十七卷，《焚书》六卷，《续焚书》五卷，《易因》二卷，《阳明先生年谱》二卷，《初潭集》十二卷，《善言篇》四集（即《三教妙述》），《枕中十书》，《道古录》二卷，《李氏说书》六卷（未见，《六书选》有一卷），《老子解》二卷，《墨子批选》二卷，《孙子参同》三卷，《庄子解》二卷，《李氏文集》二十卷。（据《四库全书总目提要》云：“是集一卷至十三卷为答书杂述，即《焚书》也。十四卷至十七卷为读史，即《说书》也。第二卷，则以所为诗终焉。前有《自序》，盖因刻《说书》，而并摘《焚书》、《藏书》，合为此集也。另《四书评》十三卷，《史纲评要》三十三卷，均非李贽所作。焦竑在《续藏书序》中云：“宏甫歿，《遗书》四出，学者争传诵之。其实真贋相错，非尽出其手也。”李贽能诗，曾与袁宏道、中道兄弟唱和。后中道为《李温陵传》，称李贽有不能学者五：（一）为士居官，清节凛凛；（二）不入季女之室，不登冶童之床；（三）深入至道，见其大者；（四）自少至老，惟知读书；（五）直气劲节，不为人屈。然而李贽每喜排斥道学，谪发隐情，而行求适性，意之所是，不复拘忌于世俗，故卒蒙恶名而遂以死。袁中道《龙湖遗墨小序》云：“当龙湖被逮后，稍稍禁锢其书。不数年盛传

于世，若揭日月而行。则本朝之宽大，与士大夫之淳厚，其过宋朝也远矣。”^①至公元1625年（明熹宗天启五年）九月，四川道御史王雅量疏，奉旨“李贽诸书怪诞不经，命巡视衙门焚毁，不许坊间发卖，仍通行禁止”。然而一禁再禁，其书仍然流传不废。

第二节 思想渊源

李贽的思想是出于王守仁及王畿、王艮的一派。他曾选钞《王阳明全书》为《阳明先生道学钞》八卷，又编《阳明先生年谱》二卷，他在《阳明先生年谱后语》中说：

余自幼倔强难化，不信学，不信道，不信仙、佛。故见道人则恶，见僧则恶，见道学先生则尤恶。惟不得不假升斗之禄以为养，不容不与世俗相接而已。然拜揖公堂之外，固闭户自若也。不幸年甫四十，为友人李逢阳、徐用检所诱，告我龙谿王先生语，示我阳明王先生书，乃知得道真人不死，实与真佛真仙同，虽倔强，不得不信之矣。……余今者果能读先生之言，呆能次先生之谱，皆徐、李二先生力也。若知阳明先生不死，则龙谿先生不死。

李贽在《阳明先生道学钞序》中说：

明贡书屋正有王先生全书……遂尽读之，于是乃敢断以先生之书为足继夫子之后。

于此可见，李贽把王守仁视为“得道真人不死”，又以为王畿亦不死，故对他们十分佩服。他把王守仁之学断为继孔子之学的正学，因此他非常称颂王守仁及其学说。他在《续藏书》卷十二《席书传》中说：

^① 《珂雪斋近集》卷三。

正德四年，升副使提学贵州。时王阳明谪龙场驿，书每学择其秀者一二人，集省城书院，事龙场为师，士始得闻正学焉。……即此一事，公之才识已足盖当世矣。当是时，人之尊信朱夫子，犹夫子也。而能识朱子之非夫子，唯阳明之学乃真夫子，则其识见为何如者。然有识而才不充，胆不足，则亦未敢遽排众好，夺时论，而遂归依龙场，以驿丞为师也。官为提学，而率诸生以事驿宰，奇亦甚矣。

李贽是尊信王守仁而排斥朱熹的，并把王学作为儒家正学加以吸取和继承。

李贽对王畿的思想，也是深信不疑的。他认为王畿非常人，故极为恭维。他说：

先生圣代儒宗，人天法眼。白玉无瑕，黄金百炼。今其没矣，后将何仰？……遂令良知密藏，昭然揭日月而行中天。顿令洙泗渊源，沛乎决江河而达四海，非直斯文之丧，实见吾道之大明。先生之功，于新为盛。^①

李贽认为，自古及今，讲学著书，明快透髓者，没有如王畿的。他在《序龙溪先生集抄》中说：“先生此书，前无往古，今无将来，后有学者，可以无复著书矣。”足见他对王畿是很佩服的。

李贽曾受业王艮之子王襞，他说：

心斋之子东崖公，贽之师。东崖之学，实出自庭训，然心斋先生在日，亲遣之事龙溪于越东，与龙溪之友月泉老衲矣，所得更深邃也。东崖幼时，亲见阳明。^②

^① 《续藏书》卷二十二《王畿传》后。

^② 《续焚书》卷三《储瓘》。

李贽说明了其与王守仁的门人王畿和王艮有思想渊源关系。李贽对王艮之学亦是很恭维的，他曾说明了王艮一派的思想源流：

古人称学道全要英灵汉子。……当时阳明先生门徒遍天下，独有心斋最为英灵。心斋本一灶丁也，目不识一丁，闻人读书，便自悟性，径往江西见王都堂，欲与之辩质所悟。始尚以朋友往也，后自知其不如，乃从而卒业焉。故心斋亦得闻圣人之道，此其气骨为何如者。心斋之后，为徐波石（樾），为颜山农（钧）。山农以布衣讲学，雄视一世而遭诬陷。波石以布政使请兵督战而死广南。云龙风虎，各从其类，然哉！盖心斋真英雄，故其徒亦英雄也。波石之后为赵大洲（贞吉），大洲之后为邓豁渠，山农之后为罗近溪（汝芳），为何心隐，心隐之后为钱怀苏，为程后台（学颜），一代高似一代。所谓大海不宿死尸，龙门不点破额，岂不信乎！^①

在李贽看来，王守仁学派的王艮一派，是一代高似一代。其实王艮学派，一传为徐樾，再传为颜钧，三传而为罗汝芳、何心隐，这是朝着解放的路径上而进步的。王畿年八十余，后与罗汝芳并立讲席于江左右，学者并称为二溪（王畿号龙溪，罗汝芳号近溪。）罗汝芳于公元1588年（明神宗万历十六年），李贽有《罗近溪先生告文》，内中叙述他会见二溪的经过，并以十分敬佩的心情叙述罗汝芳的从政、讲学活动，尤其称赞罗汝芳的平等思想。李贽说：

我于南都得见王先生者再，罗先生者一。及入滇，复于龙里得再见罗先生焉。然此丁丑以前事也。自后无岁不读二先生之书，无口不谈二先生之腹。……盖余自闻先生讣来，似在梦中过日耳。乃知真哀不哀，真哭无涕，非虚言也。我今痛定思痛，回想前事，又似大可笑者。夫谓余不思先生耶？而余实思先生。谓余不知先生耶？而余实知先生也。谓余不能言先生

^① 《焚书》卷二《为黄安二上人大孝》。

耶？而能言先生者实莫如余。乃竟口不言，心不思，笔不能下，虽余亦自不知其何说矣。岂所谓天丧予，予丧天，无父何怙，而子而望孤者耶？今余亦既老矣，虽不曾亲受业于先生之门，而愿买田蔡室，厝骸于先生之旁者，念无时而置也，而奈何遂闻先生死也？……公廷讼简，委蛇乐多，口舌代铎，论心无兢。胥徒令史，浑如其家。即仕而学，不以仕废；即学称仕，何必仕忧。在朝如此，居方可知。自公既然，家食何如？堂前击鼓，堂下唱歌，少长相随，班荆共坐。……若夫大江之南，长河之北，招提梵刹，巨浸名区，携手同进，在在成聚。百粤、东瓯、罗施、鬼国、南越、闽越、滇越、腾越，穷发鸟语，人迹罕至，而先生墨汁淋漓，周遍乡县矣。至若牧童樵竖，钓老渔翁，市井少年，公门将健，行商坐买，织妇耕夫，窃屨名儒，衣冠大盗，此但心至则受，不问所由也。况夫布衣韦带，水宿严楼，白面书生，青衿子弟，黄冠白羽，缙衣大士，缙绅先生，象笏朱履者哉！是以车辙所至，奔走逢迎，先生抵掌其间，坐而谈笑。人望丰采，士乐简易，解带披襟，八风时至。有柳士师之宽和，而不见其不恭；有大雄氏之慈悲，而不闻其无当。同流合污，狂简斐然，良贾深藏，难识易见。居柔处下，非乡愿也。泛爱容众，真平等也。力而至，巧而中，是以难及。大而化，圣而神，夫谁则知。盖先生以是自度，亦以是度人。^①

这些话，既是李贽对罗汝芳的认识，更是对罗汝芳的赞扬，尤其是称赞罗汝芳的简易宽和，泛爱容众，平等精神。他虽未曾受业于罗汝芳，而实私淑罗汝芳，并吸取罗汝芳的思想，来构建自己的思想。

李贽对何心隐更是称颂不已，他对何心隐的被诬、被害，深表同情，并驳斥时人对心隐之诬。他说：

^① 《焚书》卷三《罗近溪先生告文》。

何心老英雄莫比，观其羁绊纆继之人，所上当道书，千言万语，滚滚立就，略无一毫乞怜之态，如诉如戏，若等闲日子。今读其文，想见其为人。其文章高妙，略无一字袭前人，亦未见从前有此文字。^①

何心隐本是一个英雄汉子，慧业文人，然所言者皆世俗之所惊，所行者皆愚懵之所怕，一言行即为人惊怕，则其谓之妖，奚曰不宜？^②

李贽如此称赞何心隐，当然亦继承何心隐的思想了。顾炎武在《日知录》卷十八说道：“龙溪之学，一传而为何心隐，再传而为李卓吾。”李贽虽不识何心隐，而师王襞，说他为龙溪的再传，未尝不可。所以我们说，李贽的思想渊源于王守仁一派，并沿着王学思想解放之路走去，因而比何心隐更进到解放之路。

第三节 追求个性解放的思想

李贽的反封建思想禁锢的“异端”思想，表现在各个方面，从他的整个思想体系中，我们可以看出，追求个性解放，反对封建礼教束缚是他的思想主旨。

李贽看到了封建礼教的危害性。他认为，封建君主是扰民的，“仁者”是害民的。所谓“德礼刑政”不过是束缚人的工具罢了。他说：“有条教之繁，有刑法之施，而民日以多事矣。”^③他明确肯定封建礼教刑政，是扼杀人性，使人民不得其所，以至是造成社会动乱和人民痛苦的罪恶根源。基于这种认识，李贽展开了他的战斗批判思想。

李贽把思想批判的锋芒指向了儒家的圣学、经典。他对被封建统治者尊崇为圣人的圣学经典，采取不以为然的批判态度。他说：

① 《续焚书》卷一《与焦漪园太史》。

② 《续焚书》卷一《寄焦弱侯》。

③ 《焚书》卷三《论政篇》。

夫《六经》、《语》、《孟》，非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒，懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后举不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣，孰知其大半非圣人之言乎？纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子，迂阔门徒云耳。药医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？然则《六经》、《语》、《孟》，乃道学之口实，假人之渊藪也，断断乎其不可以语于重心之言明矣。^①

李贽一反宋、明道学家崇拜圣贤、沿袭经训的态度，而对封建圣贤、经典进行了批判。在他看来，《六经》、《论语》、《孟子》不过是“有头无尾，得后遗前，随其所见”的笔记而已，其所记录的孔、孟之言，也只是“因病发药，随时处方”的教育“懵懂弟子，迂阔门徒”的具体意见，只能起头痛医头，脚痛医脚的临时作用，根本不可“以为万世之至论”。道家们之所以尊崇孔、孟及其书，亦只是以此为“口实，假人之渊藪”罢了。

李贽由此出发，对圣人、道学先生进行了批判。他批判的主要对象是孔子。他说：

人皆以孔子为大圣，吾亦以为大圣，皆以老、佛为异端，吾亦以为异端。人人非真知大圣与异端也，以所闻于父师之教者熟也；父师非真知大圣与异端也，以所闻于儒先之教者熟也；儒先亦非真知大圣与异端也，以孔子有是言也。……儒先臆度而言之，父师沿袭而诵之，小子矇聋而听之。万口一词，不可破也；千年一律，不自知也。不曰“徒诵其言”，而曰“已知其人”；不曰“强不知以为知”，而曰“知之之为知之”。至今日，

^① 《焚书》卷三《童心说》。

虽有目，无所用矣。^①

就是说，由于人们沿袭古训、尊信师说，而没有真正弄清大圣与异端的本质区别，结果在孔子面前，只能闭目塞听，尊崇圣训，众口一词，千年一律，只能“以孔子之是非为是非”，不允许有个人的见解和是非，以至于使个人，“虽有目”而“无所用”。

针对当时的这种思想局面，李贽提出了“是非无定质、无定论”的见解。他说：

人之是非，初无定质。人之是非非人也，亦无定论。无定质，则此是彼非，并育而不相害。无定论，则是此非彼，亦并行而不相悖矣。然则今日之是非，谓予李卓吾一人之是非，可也；谓为千万大贤大人之公是非，亦可也；谓予颠倒千万世之是非，而复非是予之所非是焉，亦可也。则予之是非，信乎其可矣。前三代，吾无论矣。后三代，汉、唐、宋是也。中间千百余年，而独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。然则予之是非非人也，又安能已。夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣。虽使孔夫子复生于今，又不知作如何非是也，而可遽以定本行罚赏哉？^②

李贽认为，是非是无定质、无定论，随时间的改变而变化的，没有永恒不变的是非标准。因此，不能把孔子的言论作为永恒不变的是非标准。如果“以孔子之是非为是非”的话，那就是没有是非了。当然亦不能“以定本行罚赏”了，要随时代的变迁而改变。

李贽在反对“以孔子之是非为是非”论的同时，批判了假道学的虚伪性，肯定天生一人，自有一人之用，反对道学家以孔子之名，谋个人之利。他把耿定向作为典型代表加以揭露：

① 《续焚书》卷四《题孔子像于芝佛院》。

② 《藏书·世纪列传总目前论》。

学其可无术欤？此公至言也，此公所得于孔子而深信之以为家法者也。仆又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用；不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？故为愿学孔子之说者，乃孟子之所以止于孔子，仆方痛憾其非夫，而公谓我愿之欤？^①

李贽指出，每一个人都有自己的地位、作用，为人做事不必仿效孔子，依傍孔子，孔子自己就没有教人学孔子，他的弟子颜渊问“仁”，孔子的回答是：“为仁由己。”如果一定要效法孔子，那么孔子以前的人，就不成其为人了。因此，不必把孔子当作偶像加以崇拜。

李贽认为，人们崇拜孔子，究竟为什么崇拜，孔子哪些地方值得崇拜，却不知道，只是盲目崇拜，他讽刺道：

余自幼读《圣教》不知《圣教》，尊孔子不知孔夫子何自可尊，所谓矮子观场，随人说妍，和声而已。是余五十以前真一犬也。因前犬吠形，亦随而吠之，若问以吠声之故，正好哑然自笑也已。^②

李贽揭露了封建思想禁锢下所造成的盲从和愚昧。为了启智求知，他极力反对以一人之是非为是非、定是非，而主张打破偶像崇拜、追求个性解放。

李贽在批判“以孔子之是非为是非”，批判崇拜偶像、古训的同时，提出了“童心”说。关于什么是“童心”，他说道：

夫童心者，真心也，若以童心为不可，是以真心为不可

① 《焚书》卷一《答耿中丞》。

② 《续焚书》卷二《圣教小引》。

也。夫童心者，绝假纯真。最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心。失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！然童心胡然而遽失也？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失。知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。古之圣人，曷尝不读书哉！然纵不读书，童心固自在也，纵多读书，亦以护此童心而使之勿失焉耳，非若学者反以多读书识义理而反障之也。夫学者既以多读书识义理障其童心矣，圣人又何用多著书立言以障学人为耶？童心既障，于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根柢；著而为文辞，则文辞不能达。非内含于章美也，非笃实生辉光也，欲求一句有德之言，卒不可得。所以者何？以童心既障，而以从外入者闻见道理为之心也。^①

所谓“童心”，就是“真心”，是绝假纯真的最初一念之本心。李贽认为，只有儿童那种淳朴之心，才是童心、真心。由于人的年龄的增长，知识益多，知道好名求利，而使童心失却。人读书明理，旨在保持童心勿失，如果读了书，明白义理，反而使童心丧失，那还不如不读书。李贽的“童心”说来自王守仁的“良知”说，但其意义则不同。“良知”是以“义理”为内容的，而李贽则把“义理”视为“童心”的障碍。李贽以他的“童心”说，反对封建的虚伪的道德观念和权威偶像，而包含个人的自觉意识。

由此出发，李贽主张不要按古圣先贤之是非为是非，而要以吾心之是非为是非，他认为“道”在人，道不离人，人不离道，为此他对儒家的“道统”论进行了批评：

^① 《焚书》卷三《童心说》。

道之在人，犹水之在地也。人之求道，犹之掘地而求水也。然则水无不在地，人无不载道也审矣。而谓水有不流，道有不传，可乎？顾掘地者，或弃井而逃，或自甘于混浊咸苦，终身不见甘泉而遂止者有之。然而得泉者亦已众矣。彼谓轲之死不得其传者，真大谬也。惟此言出，而宋人直以濂、洛、关、闽接孟氏之传，谓为知言云。吁！自秦而汉而唐，而后至于宋，中间历晋以及五代，无虑千数百年。若谓地尽不泉，则人皆渴死久矣。若谓人尽不得道，则人道灭矣，何以能长世也？终遂泯没不见，混沌无间，直待有宋而始开辟而后可也。何宋室愈以不竟，奄奄如垂绝之人，而反不如彼之失传者哉？好自尊大标帜，而不知其诟诬亦太甚矣。今夫造为谤言，诬陷一家者，其罪诛。今以一语而诬千百载之君臣，非特民无道，其臣无道，其君亦无道。一言而千古之君臣皆不免于不道之诛，诬罔若此，有圣王出，反坐之刑，当如何也？而可轻易若此矣乎！^①

李贽针对韩愈以来儒家所宣扬的“道统”说，指出他们是“好自尊大标帜”，其实是对千百年来人们的“谤言”、“诟诬”、“诬罔”。如果真的像他们所说的那样，汉唐无道，那么汉唐为什么能长久维持下去呢？如果真的到了宋代才有了道统传人，那么为什么宋朝却国力衰弱，奄奄如垂绝之人，而反不如道统失传的汉唐呢？李贽以此说明道之在人，道无有不传的道理，以此论证人是平等的见解。

李贽的平等观，还在于他从认识论上说明人是天赋平等的。在李贽看来，人人都是生而知之者，人人都是佛，因此，人人都是平等的。他说：

天下无一人不生知，无不物不生知，亦无一刻不生知者，但自不知耳，然又未尝不可使之知也。……据渠见处，恰似人生知，又有人不生知。生知者便是佛，非生知者未便是佛。我

^① 《藏书》卷三十二《德业儒臣前论》。

不识渠半生以前所作所为，皆是谁主张乎？不几于日用而不知乎？不知尚可，更自谓目前不敌冒认作佛。既目前无佛，他日又安得有佛也？……且既自谓不能成佛矣，亦可自谓此生不能成人乎？吾不知何以自立于天地之间也。……既成人矣，又何佛不成，而更等待他日乎？天下宁有人外之佛，佛外之人乎？^①

人人都是生而知的，人人可以成佛，故人人都是平等的。在他看来佛是有益于事的，事是无碍于佛的。李贽在这里将禅宗的人人都有佛性的成佛论和王守仁的人人成为圣人的良知说融为一体，以说明人人都是生而知、都可成佛的平等观。

李贽所说的生知本性，平等观念，不是脱离现实生活的虚悬道德，而是存在于现实生活中的道德原则，他说：

穿衣吃饭，即是人伦物理。除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种，皆衣与饭类耳。故举衣与饭，而世间种种自然在其中。非衣食之外，更有所谓种种绝与百姓不相同者也。学者只宜于伦物上识真空，不当于伦物上辨伦物。故曰：“明于庶物，察于人伦。”于伦物上加明察，则可以达本而识真源。否则只在伦物上计较忖度，终无自得之日矣。支离、易简之辨，正在于此。明察得真空，则为由仁义行。不明察，则为行仁义，入于支离而不自觉矣。^②

穿衣吃饭就是人伦物理，这是人的自然本性所求，满足了穿衣吃饭的物质欲求就是道。这是任何人都否定不了的道理和事实。所以李贽说：“世间荡平大路，千人共由，万人共履，我在此，兄亦在此，合邑上下俱在此。若自生分别，则反不如百姓日用矣。”^③李贽认

① 《焚书》卷一《答西周岩》。

② 《焚书》卷一《答邓石阳》。

③ 《焚书》卷一《答邓石阳》。

为，真空的道理是在明察这穿衣吃饭的伦物而获得的，这是非常浅近易懂的道理、真言。他说：

如好货、如好色、如勤学、如进取，如多积金宝，如多买田宅为子孙谋，博求风水为儿孙福荫，凡世间一切治生产业等事，皆其所共好而共习，共知而共言者，是真遗言也。……此余之实证实得处也，而皆自于好察迹言得之。故不识讳忌，时时提倡此语。……我之所好察者，百姓日用之迹言也。^①

人之好货、好色、勤学、进取、多积金宝、多买宅田等一切治生产业，都是人人所共好、共习、共知、共言的“迹言”，这些浅近的道理，是“街谈巷议”的话题，也是古之圣君所“好察之者”。

李贽由此出发而承认人的私欲的合理性。他认为，自私是人的天性，人人都有自私之心，都有自利之性。人的行为的目的是为了追求私利，满足物欲，求得私利，满足了物欲，就是合乎道德的。他说：

夫私者，人之心也。人必有私而后其心乃见。若无私，则无心矣。如服田者，私有秋之获，而后治田必力。居家者，私积仓之获，而后治家必力。为学者，私进取之获，而后举业之治也必力。故官人而不私以禄，则虽召之，必不来矣。苟无高爵，则虽劝之，必不至矣。虽有孔子之圣，苟无司寇之任，相事之摄，必不能一日安其身于鲁也决矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也。然则为无私之说者，皆画饼之技，观场之见，但令隔壁好听，不管脚跟虚实，无益于事，只乱聪耳，不足采也。^②

自私之心，人皆有之，有私则有心，无私则无心。人的一切行为，

^① 《焚书》卷一《答邓明府》。

^② 《藏书》卷三十二《德业儒臣后论》。

所从事的事业，都是为了私利而为，这是自然之理，亦符合人的天然本性。即使是圣人的所作所为，亦都是出于自私自利之心。李贽主张功利，有为而为，为利而为，故此他反对董仲舒的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”和张栻的“圣学无所为而为”的说法。他说：

夫欲正义，是利之也。若不谋利，不正可矣。吾道苟明，则吾之功毕矣。若不计功，道又何时而可明也。今日圣学无所为，既无所为矣，又何以圣为乎？夫子曰：“仁者先难而后获”，言先其难者，其后当自获。非谓全不求获，全无所为，而率尔冒为之也。此孔子所以贵夫言不顾行，而欲先行其言者以此。^①

李贽认为，正义不谋利，明道不计功在现实中是根本不存在的。事实是：正义就是为了谋利，不谋利就不能正其义；明道就是为了计功，不计功就不可以明道。所以李贽十分重视功利。

与注重功利相联系的是“有所为而为”，他批评张栻的“无所为而为”。他在《藏书》卷二十七《张栻传》中说：“其曰：‘学莫先于义利之辨，凡有所为而为，皆私也，非义也。’此尤其平生得意之论也。李生曰：‘嗟乎！世岂尝有无所为而为之事哉？真欺我矣。’”李贽指出，自舜以来的圣人，“皆有为之圣人也”，有为方能“其利百倍”，“有为之功业亦大矣”。^② 无为则终无所成。

李贽认为，自私自利是人的自然本性，明白这个道理，才是真道学。否则，只讲仁义，不讲功利，是假道学。因此，他反复揭露高倡仁义，实谋私利的假道学。他说：

有一等本为富贵，而外矫词以为不愿，实欲托此以为荣身

^① 《藏书》卷三十二《德业儒臣后论》。

^② 《藏书》卷三十二《德业儒臣后论》。

之梯。又兼采道德仁义之事以自盖。此其人身心俱劳，无足言者。^①

今之讲周、程、张、朱者，可诛也。彼以为周、程、张、朱者，皆口谈道德，而心存高官，志在巨富。既已得高官巨富矣，仍讲道德、说仁义自若也。又从而哓哓然语人曰：我欲厉俗而讽世。彼谓败俗伤世者，莫甚于讲周、程、张、朱者也，是以益不信。不信故不讲。^②

嗟乎！平居无事，只解打恭作揖，终日匡坐，同于泥塑，以为杂念不起，便是真实大圣大贤人矣。其稍学奸诈者，又掺入良知讲席，以阴博高官。一旦有警，则面面相觑，绝无人色，甚至互相推诿，以为能明哲。^③

他反对当时的一些假道学家，口谈仁义道德，而心存高官，志在巨富，这种人于国无用，于民无益。李贽认为，这般假道学家是违反人的自然本性的。只有遵循人的自然之性，才为真道学。他说：“自然之性，乃自然真道学也。岂讲学者所能学乎？”^④自然之性，为自然真道学。所谓自然之性，就是穿衣吃饭，这“即是人伦物理”。一般人如此，圣人也不例外。

李贽指出，一般讲学的人，只讲仁义，不敢讲势利，他以为势利亦是人禀赋之自然。圣人是仁义，但不能没有势利；众人是势利，但亦有仁义之心。“富与贵是人之所欲”，而圣人亦是人，故圣人与众人一样都“欲富贵”。李贽说：

夫圣人亦人耳，既不能高飞远举，弃人间世，则自不能不衣不食，绝粒衣草而自逃荒野也。故虽圣人不能无势利之心。虽盗跖，不能无仁义之心。故伯夷能让千乘之圣人也，闻西伯

① 《焚书》卷二《复焦弱侯》。

② 《焚书》卷二《又与焦弱侯》。

③ 《焚书》卷四《因记往事》。

④ 《初潭集》卷八。

善养老，则自北海而往归之。大公本鹰扬之圣人也，时未得志，则自东海而来就养于文王。皆以为势力故也。淮阴虽长大而寄食于漂母，利也。陈平本穷巷，而门外多畏者车辙，势也。以此观之，财之与势，固英雄之所必资，而圣人之所必用也，何可言无也？吾故曰：虽大圣人不能无势利之心，亦吾人禀赋之自然矣。^①

李贽以人的自然之性、自私之心，来说明“圣人亦有势利”，“盗跖亦有仁义”的道理，以此证明人人都有势利之心，这是人禀赋之自然，圣人亦不例外。在这里表达了圣人与众人平等的观点。

李贽的平等观点，尤其可贵之处，则在于他主张男女平等的思想。他说：

谓人有男女则可，谓见有男女可乎？谓见有长短则可，谓男子之见尽长，女人之见尽短，又岂可乎？^②

应当承认，在中国 16 世纪的中叶，有这种男女平等的见解，确实是了不起的。李贽很赞成卓文君之奔司马相如，称赞男女婚姻自主。他在《藏书》卷二十九《司马相如传》中说：

相如，卓氏之梁鸿也。使当其时，卓氏如孟光，必请于王孙，吾知王孙必不听也。嗟夫！斗筲小人，何足计事？徒失佳偶，空负良缘，不如早自抉择，忍小耻而就大计。《易》不云乎？“同声相应，同气相求，同明相照，同类相招，云从龙，凤从虎。”归凤求皇，安可诬也。

这是打破中国向来婚嫁以“父母之命，媒妁之言”为标准的见解，这在当时具有反封建的积极意义。

^① 《明灯道古录》卷上。

^② 《焚书》卷二《答以女人学道为见短书》。

李贽的思想是独立的、自由的、平等的。他由宗王守仁一派心学的自由思想出发，而打破封建枷锁，破除古圣贤的偶像和圣经贤传的权威，在极自由、极平等、极解放的路上迅跑，而他是尊崇自然、重视个性的思想家，因此在批评封建礼教刑德等方面，表现出许多创新的、独特的见解。这在当时确实是难能可贵的。

第二十章 焦竑的思想

第一节 生平和著作

焦竑，字弱侯，号澹园，又号澹园，南京旗手卫人。原籍山东省日照县。生于公元1540年(明世宗嘉靖十九年)，卒于公元1620年(明神宗万历四十八年)。

焦竑自幼在父亲的严格督教下。发愤向学。他十六岁时，被选为京兆学生员。公元1562年(明世宗嘉靖四十一年)，耿定向督南直隶学政，焦竑受学于耿定向，学问初悟。公元1564年(明世宗嘉靖四十三年)，焦竑中乡试举人。次年，会试下第。公元1566年(明世宗嘉靖四十五年)，结识耿定理、邹守益、孙德涵，相与商讨学业，焦竑成为耿定向最得意的高足弟子。此后，焦竑屡次赴北京会试不第。公元1572年(明穆宗隆庆六年)，焦竑与李贽相识，过从甚密，商讨学问。李贽说：“余至京师，即闻白下有焦弱侯其人矣。又三年，始识侯。既而徙官留都，始与侯朝夕促膝穷诹彼此实际。夫不诹则已，诹则必尔，乃为冥契也。故宏甫之学虽无所受，其得之弱侯者亦甚有力……惟宏甫为深知侯，故弱侯亦自以宏甫为知己。”^①公元1586年(明神宗万历十四年)，焦竑师事罗汝芳。黄宗羲在《明儒学案》卷三十五《泰州学案四》中说他“师事耿天台、罗近溪，而又笃信卓吾之学”。焦竑自己亦说：“国朝之学，至阳明先生深切著明，为一时之盛。是时法席大行，海内莫逾于心斋之先生。传心斋之学者，几与其师中分鲁国。而维德罗先生(汝芳)衍其

^① 《续焚书》卷二《寿焦太史尊翁后渠公八秩华诞序》。

余绪，则可谓横发直指，无复余蕴矣。先生尝屡至留都。最后，岭南杨贞复(起元)从稟学焉。两先生珠联璧合，相讲于一堂，以为金陵倡。盖当支离困敝之余，直指本心以示之，学者霍然如桔得脱，客得归，始信圣人之必可为，而阳明非欺我也。”^①可见，他对罗汝芳是很佩服的。《明史》卷二八八《焦竑传》说：他“讲学以汝芳为宗”。这是符合历史事实的。

公元1589年(明神宗万历十七年)，焦竑年五十。会试，中进士第一名，官翰林院修撰，益讨习国朝典章。公元1592年(明神宗万历二十年)，焦竑任会试同考官。公元1594年(明神宗万历二十二年)，焦竑初著《论史》，以为“史之职重矣，不得其人不可以语史，得其人不专其任不可以语史。……盖古之国史皆出一人，故能藏诸名山，传之百代。而欲以乌集之人，勒鸿钜之典，何以胜之？故一班固也于《汉书》则工，于《白虎通》则拙。一欧阳修也于《新唐书》则劣，于《五代史》则优。此其证也。今之开局成书，虽藉众手，顾茂才雅士，得与馆阁之选者，非如古之朝领史职而夕迁之也，多者三十年，少者不下二十年，出为公卿，而犹兼翰林之职，此即终其身以史为官也。自非遴有志与才者充之，默然采其曲直是非于中外雷同之外，以待他日分曹而书之所不及，吾不知奚以举其职哉？”^②大学士陈于陞建议修国史，欲竑专领其事，竑逊谢。竑上《修史条陈四事义》，内言：“一本纪之当议，一列传之当议，一职官之当议，一书籍之当议。”^③都是很切实际的见解。后来修史事中止，他私成《国朝献徵录》一百二十卷，撰《国史经籍志》五卷。是年，“皇长子出阁，竑为讲官。故事，讲官进讲罕有问者。竑讲毕，徐曰：‘博学审问，功用维均，敷陈或未尽，惟殿下赐明问。’皇长子称善，然无所质难也。一日，竑复进曰：‘殿下言不易发，得毋讳其误耶？解则有误，问复何误？古人不耻下问，愿以为法。’皇长子复称善，亦竟无所问。竑乃与同列谋先启其端，适讲《尧典》，竑

① 《澹园集》二十《罗杨二先生祠堂记》。

② 《澹园集》四。

③ 《澹园集》五。

举‘稽于众，舍己从人’为问。皇长子曰：‘稽者，考也。考集众思，然后舍己之短，从人之长。’又一日，举‘上帝降衷，若有恒性。’皇长子曰：‘此无他，即天命之谓性也。’时方十三龄，答问无滞，竑亦竭诚启迪。尝讲次，群鸟飞鸣，皇长子仰视，竑辍讲肃立。皇长子收容听，及复讲如初。竑尝采古储君事可为法戒者为《养正图说》，拟进之。同官郭正域辈恶其不相闻，目为贾誉，竑遂止。”^①

焦竑名重当时，为人耿直，为事敢言，因此得罪了宰相张位，又招致同僚忌妒。公元1597年（明神宗万历二十五年），焦竑充顺天乡试副主考，“举子曹蕃等九人，文多险诞语，竑被劾，谪福宁州同知”。^②焦竑对此次受劾被诬，极为不服。他在《谨述科场始末乞赐查勘以明心迹疏》中说：

昨闻科臣项应祥、曹大成，以科场事指议及臣，自当静听处分，而臣顾冒昧有言者，以事关大体，不容默默也。臣自入词林，知典试一差，皆以序及。先年有建议不次差遣，以杜弊端者，向未举行。昨顺天府臣以考官请，皇上特点陪者二人，以中允全天叙主之，而臣副焉。……不料忌者眈眈虎视，协谋倾臣，故命下之日，即造作流言，互相鼓煽，有非一端。……今科臣果摭拾其余，形之论列矣。应祥言涉风闻，尚无意必。大咸随声丑诋，意必逐臣，以快忌者之心。……科场校阅各有分职，大咸亦所未谙。而轻信邪人，听其指使，不思甚矣。文之好恶，本无定评。乃祖宗以来，必以去取之柄，付之大学侍从之臣者，为其有专职也。今诸卷具在，皇上勅九卿在廷诸臣虚心详阅，当否自见。独与举人吴应鸿、汪泗论、曹蕃、郑棻等中式，谓为臣罪，则尤大谬不然者。科场旧规，正考者阅《易》、《书》二经，副考阅《诗》、《春秋》、《礼记》三经，各不相涉，载在《词林典故》甚明。如吴应鸿、汪泗论、郑棻皆正考全天叙所取也。其有无弊端，天叙任之，臣不待言。中惟曾蕃一

① 《明史》卷二八八《焦竑传》。

② 《明史》卷二八八《焦竑传》。

人，为臣所取耳。……蕃之四经、五策，词义独胜，是以首拔之。今落卷具在，其优劣可按覆也。……盖场中阅卷，正考或可兼副考之事，副考不得侵正考之权，于理易见。今置正考不言而以正考所取之人混加之臣，此其言非公平，意主罗织，行路知之矣。……而大咸不难以加臣，则其余固不足道已。臣束发砥砺，朝野共知。一旦汗蔑至此，其尘点清班，惭负夙志，亦已甚矣。伏乞皇上敕下部院，严加根究，有一于兹，甘伏斧钺。^①

焦竑后又有《与李仪部》一书说道：

仆朴遯细谨，虽才不逮人，而决不敢逾轶为行己之玷。徒以虚名过实，下召疾于同曹，而木强履方，上下不能曲媚于时宰。偶科场之役，为主上越次点用，两人者遂合谋倾之。科臣受其指嗾，不复加察。……当时行道之人，为仆愤激，冠发为指，荐绅中乃绝无一相暴白者，甚且不齿之人，摇唇攘臂，若赴仇敌，以悦当事者，往往有之。……一旦为群小挤排，颠倒黑白，竟泯泯焉同于穷乡偏户冤抑不申者，窃为明时耻之。^②

由上一疏、一书中，可以看出焦竑以科场事被诬的始末、原因。就是说，由于他耿直名重，为权奸所恨，为群小挤排，他们狼狈为奸，颠倒黑白，而制造了这场冤案。

焦竑由于科场之事被诬陷贬官，而使他对官场不再抱有希望，便于公元1599年(明神宗万历二十七年)，愤然辞职归南京。“岁余大计，复镌秩，竑遂不出”^③。日与友人、学者讲学论道、著书立说，卒年八十一。

公元1621年(明熹宗天启元年)，焦竑“以先朝讲读恩，复官，

① 《澹园集》三。

② 《澹园集》十三。

③ 《明史》卷二八八《焦竑传》。

赠谥德，赐祭荫子。福王时，追谥文端”。^①

焦竑平生为学，“博览群书，自经史至稗官、杂说，无不淹贯。善为古文，典正驯雅，卓然名家”^②。焦竑的著作有《老子翼》六卷，《附录》一卷，《考异》一卷；《庄子翼》八卷，《阙误》一卷，《附录》一卷；《养正图说》；《国朝献徵录》一百二十卷，《国史经籍志》五卷，《纠谬》一卷；《澹园集》四十九卷，《澹园续集》二十七卷；《焦氏笔乘》六卷；《焦氏类林》八卷等。

第二节 博学与实践皆重的思想

焦竑是耿定向的门人，师事罗汝芳，而又笃信李贽，可以说他是王守仁、王艮一派的后进，他不是腐儒，他任性而不废学，求道而不废行，是一个最博学而又注重于内修养的人。他在《内黄县重修儒学记》中说：

人见古成材之易，而不知先王之教勤且备也。讲肄必有所，辩说必有数，蹈舞必有节，视听必有物，尊鬲豆笱钟鼓羽龠为之器，而盘辟缀兆以为容，典谟雅颂射御书数之文，而诵读弦歌以为业。春秋冬夏，时视其成，盖九年也，而犹惧其反。当此之时，岂不欲以易简者语之，而第濡染其耳目，与夫结约其手足，若斯之至也。盖圣人之教，为事详，而其妙则不可思；为物博，而其精则不可为。圣人使渐靡涵泳以由之，而其不可思与为者，从容以听其自悟，如此而已。故学者天机与器数日相触而不知，其调剂者在身心性情，而其适用者在天下国家，教之行至于民化俗成，而流风余韵犹足以垂于不泯。……余考古者礼乐行艺，靡物不举。即论政、献囚、献馘，皆必于学，而弦诵其小者也。况其保残守陋，斤斤然求合有司之尺寸，又非古之所谓诵也。乃近世新会（陈献章）、余姚

① 《明史》卷二八八《焦竑传》。

② 《明史》卷二八八《焦竑传》。

(王守仁)诸君子，独抱遗经，求诸自性，于其不可思与为者时有契焉。是学有废兴，而理之在人心终不为回变如此。^①

就是说，在焦竑看来，人的求知不能靠诵习，而要于“礼乐行艺，靡物不举”的学习中求得，以及有契于有不可思与为者的“求诸自性”、“在身心性情”。可见，他是注重于事物的学习，又注重于内性的觉悟。显然，他是受王守仁一派心学的影响，而走向重内的一条求知之路。他认为，王守仁“揭良知之宗”，后嗣者继续阐发这个思想就行了。因为“迨今日而其明无以复加，非独积久使然，繇其学取成于心，非外索也”^②。他注重内心求学，不向外索。所以他把佛经所言与孔、孟的尽性至命之学，视为相同之理，予以肯定。他说：

孔、孟之学，尽性至命之学也。顾其言简指微，未尽阐释。释氏诸经所发明，皆其理也。苟能发明此理，为吾性命之指南，则释氏诸经，即孔、孟之义疏也。又何病焉？夫释氏之所疏，孔、孟之精也。汉、宋诸儒之所疏，其糟粕也。今疏其粕，则俎豆之。疏其精，则斥之。其亦不通于理矣。^③

焦竑以汉、唐诸儒所疏为糟粕，以释氏所疏为孔、孟之精华，这在当时是十分大胆的意见。在焦竑看来，佛教所言的“性命之理”，与孔、孟之言立悟，并不相矛盾，而是相一致的，“故释氏之典一通，孔子之言立悟，无二理也。张商英曰：‘吾学佛然后知儒。’诚为笃论。”^④他在给老师耿定向的信中认为，心性之学，只能求之于心性，而不能分别儒、释之异。他说：

① 《澹园集》二十。

② 《澹园集》二十《罗杨二先生祠堂记》。

③ 《焦氏笔乘续集》二。

④ 《焦氏笔乘续集》二。

不捐事以为空，事即空。不灭情以求性，情即性。此梵学之妙，孔学之妙也。总之，非梵学之妙，孔学之妙，而吾心之妙也。此即谓之玄机，而舍帖身无玄机。此即谓之微旨，而舍就事无微旨。恐不必会之而为一，亦欲二之而不能矣。若所言殄灭消煞之云；则二乘之短见，而佛之所诃也，岂佛咎哉？……学者诚志于道，窃以为儒、释之短长，可置勿论，而第反诸我之心性，苟得其性，谓之梵学可也，谓之孔、孟之学可也。即谓非梵学，非孔、孟学，而自为一家之学亦可也。盖谋道如谋食，籍令为真饱，即人目其馁，而吾腹则果然矣。不然，终日论人之品味，而未或一啖其馘，不至枵腹之斃者几希。^①

焦竑认为，“道”只有一个，学者治学只在求道，至于这个道由谁发现，叫什么名称，不是至关重要的，“谋道如谋食”，只要能吃饱不饿肚子，就不要论“儒、释之短长”，谁发现了道都是可以的，不必囿于门户之见。孔、孟都讲心性之学，由于后世儒者把这些“心性之妙”失却了，所以一听到微妙之理，就以为是异端之见，而不知道是儒家古物。他说：“佛虽晚出，其旨与尧、舜、周、孔无以异者，其大都儒书具之矣，所言本来无外者，即《中庸》未发之中之意也。”^②焦竑公开承认儒学与佛学的一致性、相容性，并兼采佛学之长，不目之为异端，这确实是大胆的见解，因此常被人讥之为禅学。

焦竑在承认儒、佛的一致性的同时，还具体论证了二者的一致性。

他认为，心性的学问，就在于明了“空、有二心”，佛教讲“空”，儒家亦讲“空”，孔门的学问，就在于一个“空”字。他说：

“空空如”者，孔子也。“庶乎屡空”者，颜子也。屡空，则有不空矣。盖其信解虽深，不无微心之起也。有微心之起，即

^① 《澹园集》十二《答耿师》。

^② 《澹园集》十二《答耿师》。

觉而归于空，颜子之不远复也。有不善未尝不知，知之未尝复行也。不善，非其动于躬也，自其未兆而谋之，自其胞而破之，自其微而散之，则力少而功倍。^①

焦竑十分注重“空”的作用，他以心中空无所有为至理妙道。他以为“圣人日用之常，因物付物之应迹耳，而其心则一无有也”。^② 孔子之所以能“默而识之，学而不厌，诲人不倦”，就在于其心中一无所有，“空空如也”。因此说儒家是尚“空”的。

焦竑指出，儒家圣人尚“空”的思想是合理的，符合人性的，因为人的本性就是空的，未尝有一物的，所以他说：

吾之本性，未始有物。不知性者，弊弊焉取而为之，愈为愈蔽。舜、禹知之，立于物先，而不以物易己。终日为未尝为，终日言未尝言。方其有为，非我之为，故为而不恃。及其有功，非我之功，故功成而不居。此其有天下而不与也。^③

人性本空，空而无为，方可无所不为，如此方能功成不居。焦竑认为，由于心性为感情所牵、外物所诱，而使本来清静之心不尽，之性不纯，为了尽心，就必须复性，为此他主张“复性”。他说：

孟子曰：“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。”天，即清静本然之性耳。人患不能复性，性不复则心不尽。不尽者，喜怒哀乐未忘之谓也。由喜怒哀乐变心为情。情为主宰，故心不尽。若能于喜怒哀乐之中，随顺皆应，使虽有喜怒哀乐，而其根皆亡。情根内亡，应之以性，则发必中节，而和理出焉。如是，则有喜非喜，有怒非怒，有哀乐非哀乐，是为尽

① 《焦氏笔乘续集》一。

② 《焦氏笔乘续集》一。

③ 《焦氏笔乘续集》一。

心复性。心尽性纯，不谓之天，不可得已。^①

人们有了喜怒哀乐的思想情感，而使性根皆亡，清净本然之性尽失，要恢复清净纯粹的天然本性，就要排除喜怒哀乐之情，如此便可以心尽性纯，而和理出焉。

焦竑的“复性”论，是一种主体意识、修心功夫。他把“意”视为“七情之根”，由于意发为情，而使性失却了，所以要“涤情归性”，就必须“先伐其意”。^②“伐意”必须“洗心”、“得心”，心得则万事理，万理得。为此，焦竑注重“心”的修养功夫。他说：

人之不能治世者，只为此心未得其理，故私意纠禁，触途成窒。苟得于心矣，虽无意求治天下，而本立道生，理所必然，所谓正其本万事理也。藉令悟于心而不可治天下，则治天下果何以，而良知为无用之物矣。^③

所谓“本”，即为“心”；“本立道生”，即心立而得道、理事。这“心”是悟得的，悟得了心，则可以治天下，理万事了。焦竑强调内心悟得，与佛教的觉悟是一致的。他认为，仁者求仁，不应在事上求仁，而要在心上求仁。于事求仁则为病，于心求仁则无碍。他说：

以事求仁，虽圣如尧、舜，不能无病。故莫若求仁于心。己欲立而立人，己欲达而达人，仁者之心也。自心之无动摇也，谓之立。自心之无碍也，谓之达。己欲无动摇，亦欲人无动摇。己欲无空碍，亦欲人无窒碍。以此为施，其视教人以善者万万不侔，况夫分人以财者，奚足言哉？天竺书言，满三千大千世界七宝以用布施，若人以四句偈为他人说，其福胜彼，

① 《焦氏笔乘续集》一。

② 《焦氏笔乘续集》一。

③ 《澹园集》十二《答友人问》。

即此意也。^①

于此可见，焦竑是注重心悟、觉悟自得的。他在解释“躬行”之义时，亦以觉悟解之。他说：“世儒类以信言，果为躬行之君子，而实非也……唯视听言动，然尔证真，行住坐卧，冥然生觉，知大身为非身，悟形色即天性，斯孔子所谓躬行者也。”^②在这里从语言到思想都打上了佛教的觉悟、心悟的印记。

焦竑重视悟解、觉悟，佛教注重顿悟，因此他断定孔氏亦有顿门，而与佛教顿悟相同。他说：

“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”此孔氏顿门也。欲即是仁，非欲外更有仁。欲即是至，非欲外更有至。当体而空，触事成觉，非顿门而何？^③

他以为儒家有顿门，佛教重顿悟，二者是一致的。

焦竑由此出发，而强调学贵自得，不在泥古。就是说，人学道、求知，要在了悟，不在拾古人的陈迹话头，要敢于创新，不要食古不化。他说：

学道者当尽扫古人之刍狗，从自己胸中辟取一片乾坤，方成真受用，何至甘心死古人脚下。^④

焦竑注重主观精神、创新意识，与他能客观地对待佛教的心性修养、觉悟求知的直觉思想有密切关系。

焦竑在对佛教采取分析态度、合理去取的同时，对道家 and 道教亦采取具体分析、兼采并取的态度。他在《国史经籍志》指出道家

① 《焦氏笔乘续集》一。

② 《焦氏笔乘续集》一。

③ 《焦氏笔乘续集》一。

④ 《焦氏笔乘续集》二。

“多端”，即博杂，诸如：“清静无为”、“炼养服食”、“符录”、“经典科教”等，都宗老氏而托于道家名下。他反对得道成仙等怪诞之说，而承认道家的主要精神，即“道以深为根，以约为纪，以虚极静笃为至，故曰虚者道之常，因者君之纲，此古圣人秉要执中，而南面无为之术也”。因此，焦竑对道家的合理思想是肯定的、采用的。

焦竑是掺杂佛、道的见解以解经的，他和同学管志道都是采取这种态度的。他在为管志道作的《墓志铭》中说道：

管公东溟(志道)与余同游耿恭简公(定向)之门，平生锐意问学，意将囊括三教，镕铸九流，以自成一家之言，其志伟矣。……大归冀以西来之意，密证《六经》，东鲁之矩，收摄二氏。以是行于己，亦以是言于人。^①

焦竑称他的同门管志道平生问学，意在“囊括三教，镕铸九流，以自成一家之言”，“以西来之意，密证《六经》，东鲁之矩，收摄二氏”。他本人亦是如此。他的《读论语》、《支谈》就是这种著作。他对佛、道不是排斥的，而是兼采的。

不仅如此，焦竑对宋儒的排佛观点，亦能心平气和地解释：

伯淳言：“传灯千七百人无一人达者。不然，何以削发胡服而终？”曰：“削发胡服，此异国风土。”《文中子》所云：“轩车不可以适越，冠冕不可以之胡者也。”然安知彼笑轩车、冠冕，不若我之笑削发、胡服者邪？故老聃至西戎而效夷言，禹入裸国，忻然而解裳。局曲之人，盖不可道此。

伯淳言：“释氏之学，若欲穷其说而去取之，则其说未能穷，固已化而为佛矣。且于迹上攻之。”如何？曰：“伯淳唯未究佛乘，故其掎击之言，率揣摩而不得其当。大似听讼者，两造未具而臆决其是非，赃证未形而悬拟其罪案，谁则服之？为

^① 《澹园续集》十四《广东按察司盆事东溟管公墓志铭》。

士师者，谓宜平反其狱，以为古今一快，不当随俗尔耳也。^①

焦竑主张“三教合一”，互相吸取，彼此互补，反对互相攻击，互相排斥。他本人就是博采众家之学，而建立自己的思想体系，故使他成为一个博学者，“博览群书”，“卓然名家”。

焦竑平生为学，不仅重博学，而且重力行、尚实践。他说：

先儒言，才学便有着力处，既学便有得力处，不是说了便休。如学书者必执笔临池，伸纸行墨，然后为学书。学匠者必操斧运斤，中钩应绳，然后为学匠。如何学道只是口说？口说不济事，要须实践。^②

焦竑的“行”、“实践”，不仅仅局限于忠君孝亲的道德践履，而且包括学书、学匠等多种社会实践活动，这个见解在当时是难能可贵的。

焦竑认为，学道而力行、实践的要务在治理天下，不在于口说虚言。他在《澹园集·廷试策一道》中，提出帝王治国化天下，应有实政实心：

臣闻帝王之临驭宇内也，必有经治之实政，然后其具彰而有以成整齐天下之化，必有宰治之实心，然后其本立而有以妙转移天下之机。何谓实政？饬制度，明宪典，使天下分定而心安，威行而志慑，日范于精明严密之规而清和成理者是已。何谓实心？惩玩愒，谨几微，使天下不约束而严，不刑名而肃，独运于渊微，宥密之妙而鼓舞莫测者是已。实政屠于上，则相维相制，能创之必能行之，能倡之必能遂之，是明示天下以轨也，而我之治具既绸缪于礼与法之著。实心浮于下，则相渐相靡，身奉之又心安之，始从之又终守之，是潜喻天下以神也，

^① 《澹园集》十二《答友人问》。

^② 《澹园集》四十七《崇正堂答问》。

而我之治本又归结于礼与法之先。

实政就是加强法律典章制度的严密性和庄严性，规范人们的行动，使国家得到治理。实心就是皇帝严于律己，率先垂范，使天下人效法之，以敦化社会风尚，使人们思想得到规范。要做到这些，就要有决心、有措施、有行动，不能立法不行法，口说不实行。焦竑针对当时治政不实，官吏虚浮的弊端，提出实政、实心的措施，是颇有见地的灼见。焦竑的这些见解是与他的淑世主义紧密相连的。

与这种重实政的思想相关的是焦竑实事求是的思想。他主张义与利相统一，反对将仁义与功利分为二途的义利对立论。他说：

自世猥以仁义功利为二途，不知即功利而条理之，乃义也。《易》云：“理财正辞，禁民为非曰义。”而岂以弃财为义哉？桑弘羊当武帝兵兴，为三法之济之。中如酒榷，诚末事矣。乃诸当输官者，令各输土所饶，平其直于他所货之。输者既便，官有余利，亦善法也。至筦山泽之利，置监铁之官，真不益赋而用饶，奈何病之？刘彤有云：“古费多而民不伤，今用少而下转困，非他，古取山泽，今取贫民。取山泽则公利厚而人归于农，取贫民则公利簿而民去其业。”此亦足以发明汉法之当遵用矣。古先王山海有官，虞衡有职，轻重有术，禁发有时，一厚农，一足国，桑大夫盖师其余意而行之，未可以人废也。藉第令画饼疗，可济于实用，则贤良文学之谈为甚美，庸詎而必区区于此哉？^①

焦竑认为，仁义与功利绝非二途，他赞成桑弘羊理财富国、厚利归农的主张，反对画饼充饥、不切实用的做法。

焦竑指出，居官要务在通晓政事、切实治政。他说：

居官以明习国朝典制为要。衙门一切条例，既能洞晓，临

^① 《澹园集》二十二《书盐铁论后》。

事斟酌行之，滑胥自无所措其手矣。此外治经第一，诗文次之。^①

焦竑的见解是求实的。他认为，有了书本知识，不一定能做好官，要做好官、尽好职，除了有知识外，还要熟练掌握各种典章制度和部门条例，这样临事时才能灵活地处理各种政务。

焦竑不仅要求官吏务实去虚，而且认为皇帝亦要如此，他在为皇长子讲官时，就“采古储君事可为法戒者”而编成《养正图说》，作为知古鉴今、学以致用教材。他在《养正图解序》中说：

独念四书五经，理之渊海，穷年讲习，未易殚明。我圣祖顾于遗文故事拳拳不置，良繇理涉虚而难见，事微实而易知，故古今以通之，绘图以象之，朝诵夕披而观省备焉也。某诚不自揆，仰遵祖训，采古言行可资劝诫者，著为《图说》，名曰《养正图解》，辄录上尘，以俟裁定。^②

焦竑采集从春秋到宋代的六十个故事，从修身、治国、求知、用人、惠民等各个典范事例，作为教育培养嗣君的教材，以使其将来能够治国为民。焦竑的用心是良苦的，做法是有意义的。

焦竑把为学求知与理事治政结合起来的做法是很好的见解。他的学生徐光启在《澹园续集序》中说：“读其文而有益于德，利于行，济于事，则一而已。”这个看法是确当的。

焦竑看到王学后学者由于反对朱学驳杂之失而直指本心的简易功夫，以至走向摒弃闻见，任心废学，静坐冥想，而不为学求知的流弊。因此，他在重心悟、悟解的同时，而承认博学的用处。他说：

礼者，心之体，本至约也。约而不可骤得，故博文以求

^① 《澹园集》十三《答乐礼部书》。

^② 《澹园集》十五。

之。学而有会于文，则博不为多，一不为少。文即礼，我即道，道即我，奚畔之有？故网之得鱼，常在一目，而非众目不能成网。人之会通，当于至约，而非博学不能成约。^①

在焦竑看来，只有博学才能成约，非博学不能成约，学习求知的过程是由下学而上达，由博学而返约。心性之学这一目是离不开众目的，否则不会网得鱼，当然亦不会知了。所以他在《古城答问》中说：

黄莘阳少参言：“颜子歿而圣人之学亡。后世所传，是子贡多闻多见一派学问，非圣学也。”先生曰：“多闻择其善者而从之，多见而识之”，是孔子所自言，岂非圣学？孔子之博学于文，正以为约礼之地。盖礼至约，非博无以通之，故曰：“博学而详说之，将以反说约也。”后学泛滥支离，于身心一无所干涉，自是无为已之志故耳。^②

焦竑认为，后世学者的庞杂支离之病，不在于博学，而在于不能由博返约，即不能把泛观博览最终归到身心上，故泛滥支离。

焦竑认为，要正确处理好博学与返约，身心与外物的关系。如果“吐弃事物”，而在身心上冥想是不会认识事物的道理的。为此，他对什么是博和约，如何做到博和约作了说明。他在《明德堂答问》中回答了这个问题：

一友言：“博学之，须在自己身上博，方是学问。舍自身而言学问，非真学也。”先生曰：“我为君作一转语。自己身上却如何博？如视听言动，有非一端，却思者谁，听者谁，言动者谁，此博也。一旦豁然得其肯綮，非约而何？”其友应曰：“如此博学，便是博我以文，约我以礼已。”先生曰：“礼在何

^① 《焦氏笔乘续集》一。

^② 《澹园集》四十八。

处? 约归何处? 如鱼饮水, 冷暖自知。”^①

这可见他的毕生的勤勉博学, 和他的向内的思想是不悖的, 他是主内而不遗外的。

焦竑作为心学的后继者, 自然他的思想是注重于向内的方面, 故此他说:

某所谓尽性至命, 非舍下学而妄意上达也。学期于上达, 譬掘井期于及泉也。泉之弗及, 掘井何为? 性命之不知, 学将安用?^②

自世之逐末也, 君子矫以反本之论。彼以为事之囿于理, 而器之下于道也。夫当执器滞言之时, 有人焉, 能反而求之廓然, 外遗乎有物之累, 而洞然内观于未形之本, 其视拟议矜缀, 似而非真, 多言繁称, 劳而迷始者, 岂不远甚也哉! 蔽且吐弃事物, 索之窈冥之乡以为道。二者之本末, 则必有分矣。总之, 圣人之所不与也。^③

他以性命之学为上达, 而肯定“非舍下学而妄意上达”, 并反对“吐弃事物, 索之窈冥之乡以为道”。他在主内的同时而求外。他较好地说明和处理了博学与返约、下学与上达、内与外、本与末的关系。他没有堕于玄谈之境, 而有求实的精神。

焦竑是一位博学的学者, 又是一位切实的学者, 他的博学与实践皆重的思想是有价值的。

① 《澹园集》四十九。

② 《澹园集》十二《答耿师》。

③ 《澹园续集》三《送翁郡侯周楚之抚州序》。