

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第三辑·第三卷)

[明]阳明后学

教育思想与教育文论选读(上)

——泰州学派·浙中王学·南中王学



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第三辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社, 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131428 号

中国教育名家名作精读丛书·第三辑
[明]阳明后学教育思想与教育文论选读(上)

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006年5月第1版第1次印刷

开本: 1/32 印张: 195 字数: 5066千字

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6

全二十册定价 526.00 元(册均26.30元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)

E - mail: webmaster@BTE - book.com Http: //www. BTE - book.com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者

2006 年 4 月

目
录



中国教育名家名作精读丛书 第三辑·第三卷

[明]阳明后学教育思想与教育文论选读(上)

上 篇

王艮与泰州学派的教育思想
和教育论著选读

王艮生平及其思想性格	(1)
(一)自学时期(三十七岁以前)	(2)
(二)从学时期(三十八岁至四十六岁)	(7)
(三)讲学时期(四十七岁至五十八岁)	(13)
泰州学派的学术特色	(16)
(一)“百姓日用之道”	(17)
(二)“淮南格物”	(22)
(三)“王道论”	(27)
泰州学派的平民意识	(30)
(一)民本思想:平民意识之理论渊源	(31)
(二)时代需要:平民意识萌发的现实前提	(33)
(三)平民意识:民本思想的近代性转换	(35)
龙溪学派和泰州学派	(38)
左派王学	(39)

泰州诸儒思想的发展趋势及其时代意义	(51)
王良的教育思想	(58)
泰州学派的历史影响	(63)
王良教育文论选读	(69)
复初说	(69)
安定书院讲学别言	(70)
明哲保身论赠别瑶湖北上	(70)
勉仁方书壁示诸生	(72)
天理良知说答甘泉书院诸友	(74)
王道论	(74)
尺牒密证(节选)	(78)
答邹东廓先生	(79)
答徐凤冈节推	(80)
语 录(节选)	(83)
《宋元学案·泰州学案》选读	(84)
处士王心斋先生良	(90)
心斋语录	(93)
《安定书院讲学语录》选读	(99)
语 录	(99)
复初说	(114)
安定书院讲学别言	(114)
明哲保身论(赠别瑶湖北上)	(115)
勉仁方(书壁示诸生)	(116)
天理良知说(答甘泉书院诸友)	(118)

答问补遗(计二十一节)	(119)
-------------------	-------

中 篇

阳明后学——浙中王学与南中王学 的教育思想与教育论著选读

浙中王畿的教育思想与教育论著选读	(131)
(一)王畿的理学	(131)
(二)王畿的教育思想	(142)
王畿教育文论选读	(147)
与孟两峰书(节选)	(147)
赠邑博诸元冈迁荆王府教授序	(148)
思学说	(149)
时学元习说	(150)
浙中钱德洪、张元忬的教育思想与教育论著	(151)
(一)钱德洪的理学思想	(151)
(二)钱德洪、张元忬等“主事派”的教育思想	(156)
钱德洪教育文论选读	(162)
论学书(节选)	(162)
会 语(节选)	(165)
《宋元学案·浙中王门学案》选读	(170)
员外钱绪山先生德洪	(170)
会 语	(172)

论学书	(179)
郎中王龙溪先生畿	(183)
语 录	(185)
论学书	(201)
调息法	(205)
侍读张阳和先生元忭	(206)
不二斋论学书	(207)
南中王门薛应旗的教育思想特色	(212)
(一)薛应旗的生平、师承和著作	(212)
(二)薛应旗的心学思想及其矛盾	(214)
(三)薛应旗的《致良知说》与《正己格物》论	(219)
(四)薛应旗的务实思想	(222)
南中唐鹤征《桃溪札记》及《易》学思想特色与教育观念	(225)
(一)唐鹤征的生平、师承及著作	(225)
(二)唐鹤征的宇宙生成论	(226)
(三)唐鹤征的心性说	(228)
(四)唐鹤征的认识论	(231)
(五)道家思想对唐鹤征的影响	(233)
《宋元学案·南中王门学案》选读	(236)
提学薛方山先生应旗	(236)
薛方山纪述	(236)
副使薛畏斋先生甲	(237)
薛畏斋文集	(238)

副使查毅斋先生铎	(239)
查毅斋先生集	(240)
太常唐凝庵先生鹤徵	(244)
桃溪札记	(246)

上 篇

王艮与泰州学派的教育
思想和教育论著选读



泰州学派是明代思想史上一个重要学派。后世学者多从师承关系、学术渊源着眼,将泰州学派归入王学统系。当今学术界也有所谓“王学左派”、“王学右派”诸说。我们认为,考察思想上学派的分合异同,注意学派间的师承关系、学术渊源都是必要的,而更重要的是,应当注意作为学派代表者的思想家本身的思想内容、特点和社会影响。以此而言,泰州学派的开创人王良虽曾和王守仁有过师生关系,其学术思想(尤其是哲学思想)深受王学影响,但他的主体思想与王学很不相同,乃至违异。正因为如此,泰州学派才能成为一个有别于王学的独立学派。实际上,黄宗羲早已看到这一点。他在《明儒学案》中,将王守仁的众多弟子按地区分别列入“王门”(如“浙中王门”、“江右王门”等等),却为王良另立“泰州学案”,指出王良及其后学的“异端”色彩。本章着重考察王良与泰州学派及其与王学的联系和区别。

王良生平及其思想性格

王良(公元1483—1541年)^①字汝止,号心斋,泰州安丰场(今江苏东台)人。著作经其子孙门人陆续收集整理,编成《心斋王先生全集》^②。

① 王良生于明宪宗成化十九年癸卯六月丁丑(十六日),即公元1483年7月20日,卒于明世宗嘉靖十九年庚子十二月六日,即公元1541年1月2日。今人多因旧历定其卒年为1540年,不确。

② 据耿定力、丁宾、焦竑、陈应芳、蒋如莘等《重镌心斋王先生全集》所记,王良著作刊刻情况如下:门人吴标、王汝贞、罗楫、董高、聂静及王衣、王夔兄弟五人初刻《谱录姓氏》,兵道蔡国宾刻《粹语》。门人张峰(知县)初刻《遗录》于江浦,继刻于义阳书院;门人董燧、聂静、吴标、王贞等重刻《年谱语录》;王栋三刻《遗录》于姜堰镇;扬州府推官吴一棧、泰州知州陈仁四刻《谱录》于海陵。耿定力等五刻《全集》于海陵。又据袁承业记,继五刻本后,又由焦竑、周汝登等人校刻,即六刻本。

清嘉庆间,王氏后裔搜访遗版,合其族弟、门人王栋,子王燮著作,汇印成《淮南王氏三贤全书》。清末民初,东台袁承业在《三贤全书》基础上,重新编订成《明儒王心斋先生遗集》出版。

王艮一生,大致可分为三个时期,即:(一)无所师承的自学时期;(二)依傍王门的从学时期;(三)“自立门户”的讲学时期。下面,我们依此对王艮生平活动及其思想性格做简要的叙述。

(一)自学时期(三十七岁以前)

王艮出生于黄海之滨一个世代灶户的家庭。在封建制社会,灶户是国家对盐业生产者进行户口编制的特称。由于食盐生产过程较为复杂,从海水提炼成盐,往往需要设亭立灶进行煎熬,所以从事盐业生产的劳动者被称为“灶丁”或“亭子”、“亭丁”;占有灶籍者,则称为“灶户”或“亭户”。按照明朝的规定:“每盐场有团有灶,每灶有户有丁,数皆额设。”(朱廷立《盐政志》卷四)凡被编入灶户的灶丁,年满十五岁开始“办课”,即按规定向国家交纳一定数量的盐产品,直到六十岁方可“优免名盐”(同上卷十嘉靖四年两淮御史张珩《禁约》)。灶丁不但“拮手裸体,劳筋苦骨”(同上卷七嘉靖九年两淮巡盐御史李士翱《盐法疏》),为封建国家“办课”,而且还要承担官府的种种杂役。残酷的封建剥削和压迫,往往引起灶丁的逃亡。嘉靖年间,监察御史朱廷立在《盐法疏》中说:“灶丁煎办之苦,有甚于耕凿之民,而宽恤之惠,独无一分之及。穷灶嗷嗷,无所仰赖,如之何不流移也?”(同上)封建国家为了防止灶民逃亡,不但依靠法律手段(还加上封建道德约束)来强制灶民生产,还采取超经济手段不断补充劳动人手。灶丁的来源主要有两个方面:一是来自所谓“罪情深重”的囚徒;二是朝廷“行有司金补”,即将平民充作灶户。王艮的灶户家世属于后一方面。据王之垣(王艮的长孙)在《世系详注截略图》引言中所述,他们的始祖王伯寿在洪武年间依诏令“自姑苏(今江苏

苏州)徙淮南安丰场”(《重镌心斋王先生全集》卷二。以下《王心斋全集》简称《全集》)。王伯寿的儿子国祥即“占灶籍,煮海”(同上《世系详注截略图》),直至王良及其儿子们“俱系安丰场灶籍”(同上卷五王衣、王襞等《优免帖文》),除“应办盐课”外,还必须负担亭丁身份的杂役。王良本人就曾“以身代役”,替他父亲去从事官府的徭役。

在明中叶,两淮一带灶户中有贫灶富灶之分,而王良的家庭是一个贫苦的灶户。据《全集·年谱》记载,王良七岁“受书乡塾”,至十一岁,“贫不能学,辞塾师,就理家政”。因为家境贫寒,读不起书,王良只好跟随父兄参加劳动,养家糊口。泰州守张驥说:“先生(王良)初固亭子也”(《明儒王心斋先生遗集》卷四。以下简称《遗集》)。凌儒所撰王良《祠堂记》说:“吾乡心斋王先生本农家子,生长灶间,年三十才可识字。”(同上)李贽也说:“心斋本一灶丁也,目不识丁。”(《焚书》卷二《书答·为黄安二上人人大孝》,中华书局1975年版,第80页)王良从一个灶丁成为一个著名学派的创始人,决不是一帆风顺的。他的一生经历了十分艰难曲折的道路。概括地说,是一条由灶丁而商贾而学者的道路。经商使王良得以摆脱家境贫困,为他通向学者道路提供了必要的物质条件。据《年谱》记载,王良十九岁时,奉父命“商游四方,先生以山东阙里所在,径趋山东”。二十一岁,“先生家居,经理财用。始事时,人多异之;及措置得宜,人复以为不能及。自是先生家日裕”。二十三岁,“客山东。先生有疾,从医家受倒仓法。既疾愈,乃究心医道”。徐玉奎撰《王良传》说:“弱冠,先生父纪芳使治商,往来齐鲁间。已,又业医。然皆弗竟。”(《遗集》卷四)看来,经商、行医都是王良的生财之道,加上他善于“经理财用”,家道也就日渐富裕起来了。

但是,王良经商的内容是什么,是不是贩运私盐?有关这方面的材料,均已阙如。“安丰俗负盐,无宿学者”(《全集》卷五赵贞吉《王良墓铭》)。王良的家乡是个盛产食盐的地方,盐商纷至,当时被官

府定为“上场”^①。明朝政府是严禁贩运私盐的^②。尽管官府禁令森严,但由于封建吏治的腐败,两淮私盐仍然非常盛行。正德二年(公元1507年),都御史张缙在《两淮盐禁疏》中说:“私盐之弊,固非一端,而私煎尤为弊首。今严于私贩而略于私鬻。……缘盐徒老商,交通豪灶,离团煎鬻,小人得利,更相效尤。私盐肆行,官课渐损。此辈多濒海滨,及军民豪势之流,根蕃蔓结,分司点视不常,巡官虚应故事。”(郭廷立《盐政志》卷七)其实,私贩亦未因朝廷厉禁而或稍息。嘉靖初,霍韬在《淮盐利弊议》中说:“贫民卖私盐,人即捕获,富室卖私盐,官亦容忍。故贫灶余盐,必借富室乃得私卖。富室豪民,挟海负险,多招贫民,广占鹵地,煎盐私卖,富敌王侯。故禁愈严,富室愈横,此之由也。”又说:“在两淮、通、泰、宝应州县,民厌农田,惟射盐利。故山阳之民,十五以上俱习武勇,气复顽悍,死刑不忌,前年流劫,几至大变。故淮安官军,不惟不捕私盐,且受饵利,而为之护送出境矣。山东官军,不惟不捕私盐,反向盐徒丐盐充食矣。盐徒千百,日挟白刃径行,州邑官兵不敢谁何矣。”(同上)这里所描述的情形,不禁使人联想起王艮“同里人商贩东鲁间”(《遗集》卷四耿定向《王艮传文》)的活动,岂不正是在这样一个地区和同一时期吗?如果据此说王艮曾同他家乡的人结伙贩运私盐,也不是毫无根据的。王艮死后,黄直在《奠文》中说到他“世居安丰,晦迹舟航”(《全集》卷五)。这也暗喻他早年是一个由水路进出的行商。

在我们看来,王艮这一段经商发家史却是不容忽视的:首先,它

① 正德七年(公元1512年),两淮巡盐御史朱冠奏请“以富安、安丰……四十三场定为上等”“盐课略多”(郭廷立《盐政志》卷七)。

② 据戴金《盐法疏》引《大明律》:凡犯私盐者杖一百,徒三年。若有军器者,加一等。诬指军人者,加三等。拒捕者,斩。又:豪强盐徒,聚众撑驾大船,张挂旗号,擅用兵仗响器者,官兵寻防捕捉,若拒敌杀伤人命者,俱梟首示众。(同上)又:弘治年间奏准:惟贫难军民,将私盐肩挑背负,易米度日,不必拘捕。(同上卷四)

表明王良本身的阶级地位已经发生根本变化,他由劳动者变成了剥削者;其次,正因为王良是由经商转向治学的,因而在他思想学说的某些方面(甚至包括哲学理论方面),也不同程度地反映出商人的气息,带有封建社会晚期城市中等阶级的平民色彩。

王良是一个有才智、有抱负的人。他的理想并不是终身为陶朱公,而是要当新孔圣。王良的得意门弟子徐樾为乃师作《别传》说:“既冠,商于山东,特谒孔庙,即叹曰:‘夫子亦人也,我亦人也。’归,即奋然有尚友之志,旦夕寤寐,耿耿不能自己。”(同上)《年谱》记王良二十五岁时,客山东,过阙里,谒孔庙,“奋然有任道之志,归则日诵《孝经》、《论语》、《大学》,置其书袖中,逢人质义。”(同上卷二)王良怀着要为“万世师”的愿望,发奋学习儒家经典,开始了他的自学时期。

王良去见王守仁之前,自称他已“为学十年”(同上卷五徐樾《王良别传》)。这十年,即指他二十七、八岁至三十七、八岁间,是他的自学时期。

在这个时期,王良的治学特点是什么呢?大致有下述三点:

第一,“逢人质义”,学无师承

王良出身灶丁,本来就没有读过多少书,而其家乡又“无宿学者”(同上赵贞吉《王良墓铭》),是个缺少文化教育的地方,找不到有学问的老师。他“商游四方”,行踪不定,固定师门求学甚难,因此他不得不“逢人质义”,到处求教,当然也就无所师承了。王良后来成为学者,和他这种“逢人质义”的学习态度是分不开的。王良晚年虽然“自立门户”讲学,可他并不怎么重视师教。王良《语录》载:“有别先生者,以远师教为言。先生曰:‘涂之人,皆明师也。得深省。’”(同上卷三)他要求自己的学生以途人为师,不必谨守师教,也正是对他早年“逢人质义”自学方法的肯定,同时也说明王良与那些拘守师门传统的正宗学者不同,他的教育思想和教学方法带有平民的色彩。

第二,“不泥传注”,“信口谈解”

《年谱》记:王艮三十二岁,“讲说经书,多发明自得,不泥传注。或执传注辩难者,即为解说。”(同上卷二)赵贞吉作《王艮墓铭》说:“先生遽粗识《论语》、《孝经》章句,即邈焉希如古圣贤人,信口谈解,如或启之,塾师无敢难者。”(同上卷五)这里所谓“不泥传注”,“信口谈解”就是指王艮不拘泥于儒家经典的文义,反对以朱熹《四书集注》为代表的章句之学,主张“以经证悟,以悟释经”(同上),即不但要以个人的思想去解释经典,而且要以经典来印证自己的思想。显然,这是一种主观主义学风。后来,王艮从“经传印证吾心”的主观唯心论出发,提出经传“何足用哉”(同上卷三《语录》)的思想,实际上贬落了儒家经典的神圣性。从这个意义上说,认为王艮的思想具有异端色彩,不是没有道理的。

必须指出,王艮这种学风,一方面是他缺乏文化教养的表现。因为像他这样一个粗识文字的人是不可能通过章句之学登上儒学的殿堂的,而“信口谈解”则可以方便如意地在“圣贤”的名义下表达自己的思想,反映他所代表的阶级的愿望和要求。另一方面,王艮这种学风又和当时社会思潮的变化相联系。在明中叶,随着封建官僚政治日益腐败,作为正宗思想的程朱理学也愈加暴露其腐朽性。为了挽救明朝的社会危机,以陈献章、王守仁为代表的一些封建士大夫力图复兴陆九渊的心学,用以取代程朱理学。自学时期的王艮虽然还不知道王守仁其人,但在他“逢人质义”时,是不可能不受到当时广泛流行的陆王心学的濡染的。耿定向记述王艮此时的学术活动说:“(王艮)慨世学迷蔽于章句,思国学为天下首善地,往以所学谕司成。司成使学徒问所治经。先生答曰:‘治总经也。’司成进与语,奇之,曰:‘此非吾所能与也,须遇越(浙江)王(守仁)先生始能成之。’”(《遗集》卷四耿定向《王艮传文》)王艮不满于章句之学及其“不泥传注”,“信口谈解”的学风,都和陆王心学有相通之处,这也是王艮尔后投向王守仁门下的思想契机。

第三，“默坐体道”，“以先觉为己任”

《年谱》记：王良二十七岁，“默坐体道。有所未悟，则闭关静思，夜以继日，寒暑无间，务期于有得。自是必有为圣贤之志”（《全集》卷二）。这种所谓“默坐体道”，固有表现王良刻苦砺学的一面，但从认识论而言，则反映出浓厚的神秘主义色彩。而王良正是利用他悟道的神话，把自己装扮成一个“以先觉为己任”的新教主的。据徐樾记述，王良二十九岁时，“一夜，梦天坠压，万姓惊号”，他以手支天而起，民相欢呼拜谢。

他醒来“顿觉万物一体，视宇宙内一人一物不得其所，惻然思有以救之，与物无间。而前者浑然不二于日用者，今则自得自喻也。……乃毅然以先觉为己任”（同上卷五徐樾《王良别传》）。不仅如此，王良还“按《礼经》制五常冠、深衣、绅经、笏板。行则规圆矩方，坐则焚香默识”^①。这种神秘主义和复古主义的结合，构成了王良的宗教式狂想曲。

（二）从学时期（三十八岁至四十六岁）

正德十五年（公元1520年），王良在自己的家乡闲居，当时有个名叫黄文刚的塾师，是江西吉安人。他听到王良讲说《论语》感到诧异，说他和江西巡抚王守仁的学术观点非常相近。王良对此感到高兴，说：“有是哉！虽然王公论良知，某谈格物，如其同也，是天以王

^① 据说，五常冠：“纸糊为之，……仁义礼智信，皆天德也，亦见戴天之义”。深衣：“衣身二尺二寸，祛缘广二寸。裳前后共十二幅，裳前广寸半，与袖同。袖口尺有二寸，围之则二尺有四寸，缘广寸半。”绅经：“广二寸半，缙边布心，色同深衣制，头合纽处则系之以绉，用黄丝线为之，下与绅齐。”笏板：“书其上曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’出则持此，常目在之，须臾无忽之心也。”（上引均见《全集》卷一。）

公与天下后世也,如其异也,是天以某与王公也。”(同上赵贞吉《王艮墓铭》)于是,王艮便动身去见王守仁,从水路乘船赴江西,九月抵达南昌。进城以后,他戴上自己做的纸帽子(五常冠),穿着稀奇古怪的深衣,手执笏板出现于街头,使得“观者环绕市道”(同上卷二《年谱》三十八岁)。王守仁“方坐高堂”,以为来了一个道人,于是降阶相迎,延入礼宾亭相见,请王艮上坐。王艮刚一见面,就搬出他未卜先知的神话说:“昨来时梦拜先生于此亭。”王守仁回答说:“真人无梦。”

王艮非常机敏,即反问道:“孔子何由梦见周公?”王守仁说:“此是他真处。”(同上)这里,王守仁并非反对梦幻神话,而是以“真人”来区别“俗人”,表示他对王艮的鄙视。王艮和王守仁自见面伊始,“便相与究竟疑义”,直至“纵言及天下事”(同上),彼此论难。对于应该不应该议论天下国家大事的问题,他们还有这样一段对话:

王守仁:“君子思不出其位。”

王艮:“某草莽匹夫,而尧、舜君民之心,未能一日而忘。”

王守仁:“舜耕历山,忻然乐而忘天下。”

王艮:“当时有尧在上。”(同上卷五徐樾《别传》)

按所谓“君子思不出其位”一语,出自《论语·宪问》:“子曰:‘不在其位,不谋其政。’曾子曰:‘君子思不出其位’。”朱熹《论语集注》卷七引范氏语云:“物各止其所,而天下之理得矣。故君子所思不出其位,而君臣上下大小皆得其职也。”王守仁所以引出这句话,是因为在他看来,象王艮这样毫无政治地位的布衣之士,是不应该去思考天下国家大事的,而应该象舜耕于历山那样,老老实实从事生产劳动,忻然自乐。

但是,王艮的看法不同。

他认为,正由于自己是草莽匹夫,更应当去追求尧、舜时代的理想政治,舜耕于历山,所以能够乐而忘天下,那是因为当时有尧在上。这里也就包含着一个反命题:

现实政治中既然没有尧这样的君主,那末,草莽匹夫们也就不可能象舜那样安心于生产劳动。而他们之所以“未能一日而忘”尧、舜君民之心,正是为了摆脱社会现实的苦难。这是王良和王守仁在政治思想上的分歧,也反映了封建社会中统治阶级和被统治阶级的对立。

王良和王守仁虽然在政治思想上有这样的分歧,但他们在哲学思想上却存在着某些相同点。据王良《年谱》所记,“讲及致良知,先生叹曰:‘简易直截,予所不及。’乃下拜而师事之。”当王良辞别王守仁回到馆舍后,“绎思所闻,间有不合,遂自悔曰:‘吾轻易矣!’”次日,王良又去见王守仁说:“某昨轻易拜矣,请与再论。”于是,他“复上坐”,与王守仁“又反复论难,曲尽端委”。

结果,王良“心大服,竟下拜执弟子礼”。从此,王良成为王守仁门下的学生。王良初名银,王守仁取《易·艮卦》之义为他更名良,字以汝止。名字的更换,说明王守仁想把商人的王银变为道学家的王良。

这个故事生动地表现了王良的思想性格。尤其是他那种坚持独立思考的顽强精神,使王守仁也感到惊奇。王守仁在会见王良后对他的学生说:“吾擒宸濠,一无所动,今却为斯人动。”又说:“此真学圣人者,疑即疑,信即信,一毫不苟,诸君莫及也。”(同上卷二《年谱》三十八岁)王良入赘王门后,王守仁曾说:“吾党今乃得一狂者”(同上卷五欧阳德《奠文》)。

事实上,正由于王良始终坚持独立思考的治学态度及其“狂者”的思想风格,这就使得他“时时不满其师说”(《明儒学案》卷三十二《泰州学案·王良传》),而且“往往驾师说上之”(《明史》卷二八三《王良传》),不能不和师门发生矛盾和冲突。

王良北行讲学,就是他和王守仁之间一次公开的冲突。

关于这件事情发生的时间,《年谱》记入嘉靖元年壬午(公元1522年)王良四十岁时,但从时人的一些记述看,时间应在次年癸未

(公元1523年)^①。《年谱》虽然在时间记载上有误,而对于事情经过的叙述却与其它文献的记载大体一致,而且还较为完整、详细。兹节引于下:

一日,(王艮)入告阳明公曰:“千载绝学,天启吾师倡之,可使天下有不及闻此学乎?”因问孔子当时周流天下,车制何如?阳明公笑而不答。既辞归,制一蒲轮(按:蒲轮,又名轻车,亦名招摇车)标题其上曰:“天下一个,万物一体。入山林求会隐逸,过市井启发愚蒙。遵圣道,天地弗违;致良知,鬼神莫测。欲同天下人为善,无此招摇做不通,知我者其惟此行乎!罪我者其惟此行乎!”作《鳅鳝赋》……。沿途聚讲,直抵京师。……比至都下,先夕,有老叟梦黄龙无首,行雨,至崇文门变为人立。晨起,先生适至。时阳明公论学与朱文公(即朱熹)异。诵习文公者,颇牴牾之。而先生复讲论勤恳,冠服车轮,悉古制度,人情大异。会南野(欧阳德)诸公在都下,劝先生归。阳明公亦移书守庵公(王艮父亲)遣人速先生。先生还会稽,见阳明公。公以先生意气太高,行事太奇,欲稍抑之,乃及门三日不得见。一日,阳明公送客出,先生长跪曰:“某知过矣!”阳明公不顾。先生随入至庭事,复厉声曰:“仲尼不为已甚!”于是,阳明公揖先生起。时同志在侧,亦莫不叹先生勇于改过。(《全集》卷二)

^① 王艮死后,黄直《奠文》说:“癸未之春,会试举场。兄忽北来,驾车彷徨。随处讲学,男女奔忙。至于都下,见者仓黄。事迹显著,惊动庙廊。”王臣(瑶湖)《奠文》说:“癸未之春,予试春官。君时乘兴,亦北其轭。琅琅高论,起懦廉顽。皆寓车床,忘寐以欢。”赵贞吉《王艮墓铭》在记述王艮北行后说:“越五年,戊子(公元1528年)王(守仁)先生卒于师。”(上引见《全集》卷五),从戊子上溯五年即癸未,亦可证此事发生于嘉靖二年。

王艮这次北行讲学,从表面上看,似乎他热衷于倡导“绝学”,伸张师说,实际上,他是借此“周流天下”,从事自己的传道活动。王艮为什么汲汲于“周流天下”?他在《鳅鱓赋》中作了这样的回答:“‘吾与同类并育于天地之间,得非若鳅鱓之同育于此罔乎!吾闻大丈夫以天地万物为一体,为天地立心,为生民立命,几不在兹乎!’遂思整车束装,慨然有周流四方之志。”(同上卷四)王艮以“复压缠绕,奄奄然若死之状”的罔鱓来形容遭受压迫的人民,又以“若神龙然”的泥鳅来形容自己这样的“道人”。为了拯救苦难的人民,他认为必须“周流四方”,进行广泛的传道活动。

王艮的北行讲学活动和那些正襟危坐的正宗儒者迥然不同。他“驾一小蒲车,二仆自随”(同上卷五赵贞吉《王艮墓铭》)，“沿途聚讲”，这种讲学形式,已经离开了传统的书院,而以社会为讲坛,以“山林隐逸”、“市井愚蒙”这些下层群众为宣讲对象。在讲学内容上,王艮也背离传统,“言多出独解,与传注异”(《遗集》卷四徐玉璠《王艮传》)。这种所谓“独解”,不但不同于注重传注的朱熹理学,而且也表现出与其师说的歧异。上述特点,构成了王艮讲学活动的异端色彩。

王艮这次异乎寻常的讲学活动,受到社会各阶层的广泛注意,轰动一时。黄直在王艮死后的《奠文》中回顾说,“癸未之春,会试举场。兄忽北来,驾车彷徨。随处讲学,男女奔忙。”(《全集》卷五)进入北京以后,人们“聚观如堵”(徐玉璠《王艮传》)，“都人以怪魁目之”(《明儒学案》卷三十二《泰州学案·王艮传》)。他成了一个传奇式人物。王艮这次北行讲学遭到王守仁的“痛加裁抑”(同上),恰好反映他的异端思想与王守仁的正宗学说不相容。

然而,我们也应当看到,王艮和王守仁之间并没有因为存在分歧而导致师生关系的破裂。其所以如此,双方都是有原因的。一方面王守仁为了破除“山中贼”和“心中贼”,需要王艮这样一个出身微贱而和下层社会有较广泛联系的“真学圣人者”,也就是要通过教育把

王良变成他的学说的忠实信从者,使王学在社会上发生更加广泛的影响,另一方面,王良需要凭借王守仁在政治上和学术上的显赫地位来提高自己的社会声望,发展自己的思想学说。因此,王良虽然“时时不满其师说”,而他仍愿成为王守仁门下的学生,甚至还把自己年幼的儿子王襞带到浙江就学于王门。

王良从正德十五年(公元1520年)执贲王门起,至嘉靖七年(公元1528年)王守仁死时为止的八年间,大部分时间是和王守仁及其门人、朋友一起度过的。《年谱》记载,嘉靖二年(公元1523年)春,王良“在会稽,侍阳明公朝夕”。三年春,“请阳明公筑书院城中以居同志。多指百姓日用,以发明良知之学。大意谓百姓日用条理处,即是圣人条理处。圣人知,便不失;百姓不知,便会失”。四年,邹守益在广德(安徽今县)“建复初书院,大会同志,聘先生与讲席”。五年,王臣“守泰州,会诸生安定书院,礼先生主教事”。六年,至金陵,与湛若水,吕楠、邹守益,欧阳德聚讲新泉书院。七年,“在会稽,集同门讲于书院”;“冬十月,阳明公讣闻。先生迎丧桐庐(浙江今县)约同志经理其家”。

可见,王良在这一时期的主要活动是与上层社会的官僚、学者交游。这使他得以提高自己的社会声望和文化修养,同时也不可避免地进一步受到王守仁心学的影响。王良在其自学时期,几乎没有什么著述,而在他从学王门时期,却写作了一些名篇,如《鳅鳝赋》、《复初说》、《明哲保身论》、《乐学歌》、《天理良知说》等等。这时,王良基本上接受了王守仁的主观唯心主义哲学。如《复初说》是对王守仁所谓“良知亦自会觉,觉则蔽去,复其体矣”的发挥。《乐学歌》是依据王守仁“乐是人心之本体”(《王文成公全书》卷五《与黄勉之》二)的观点写成的。但王良并没有因循师说,而是有所创造,如他的“百姓日用之道”和“安身立本”观点,都是在这个时期提出来的。至于他的《天理良知说》,则表现出调和王守仁与湛若水之间不同学术见解的倾向。尽管他从学于王门,但他这种所谓“东西南北之人”的

特色依旧保存下来。泰州学派之不同于姚江学派,这是一个非常显著的特点。

(三)讲学时期(四十七岁至五十八岁)

嘉靖八年(公元1529年),王艮往会稽,会葬王守仁,“大会同志,聚讲于书院,订盟以归”(《全集》卷二《年谱》四十七岁)。此后开始了他“自立门户”的讲学时期,亦即泰州学派的奠基时代。

在这个时期,王艮定居于自己的家乡安丰场,主要从事讲学活动。他一面在家开门授徒,一面又与王门同学和官府士绅往来交游。五十四岁以前,他外出较为频繁,且多游于江、浙间。晚年居家讲学。现据《年谱》所记,将其主要活动列举于下:

九年,四十八岁,在金陵,会邹守益、欧阳德、万表、石简等,聚讲鸡鸣寺。

十年,四十九岁,家居。“四方从游甚众,相与发挥百姓日用之学,甚悉”。

十一年,五十岁,道州周良相,泾县吴标,王汝贞,南昌程伊,程奉先后来学。

十二年,五十一岁,“在金陵。南野公(欧阳德)尝讲‘致良知’。先生戏之曰:‘某近讲‘良知致’。南野延先生连榻数宵,以日用现在指点良知,自是甚相契”。

十三年,五十二岁,林大钦、沈谧等访王艮,会讲泰州,复会金山。

十四年,五十三岁,“是岁,复大饥。族家子至除夕多不举火。先生命伯子衣以所食粟赈之,因以劝乡之富者”。

十五年,五十四岁,抚州乐安董燧自金台来学。五月,会王畿于金山,访唐顺之于武进。偕董燧等数十辈至金陵,

“会龙溪邱舍”。御史洪垣访王良,为其构东陶精舍数十楹,并请订《乡约》。婺源董高,南昌罗楫等先后来学。

十六年,五十五岁,“玩《大学》,因悟格物之旨”。“时有不谅先生者,谓先生自立门户。先生闻而叹曰:‘某于先师受罔极恩,学术所系,敢不究心以报。’”是年春,御史吴悌按淮扬,造访王良家。冬,复会良于泰州,疏荐其于朝。

十七年,五十六岁,“时安丰场灶产不均,贫者多失业,奏请摊平,几十年不决。会运佐王公、州守陈公共理其事,乃造先生谋。先生竭心经画,三(疑为二)公喜得策,一均之而事定。”

十八年,五十七岁,“时先生多病,四方就学日益众。先生据榻讲论,不少厌倦”。冬十一月,罗洪先来访,良作《大成歌》赠之。

十九年,五十八岁,王良病卒于家。

总的说来,王良这时已经成为一个享有一定社会声望的教育家和思想家。他自树一帜,开创了独具特色的泰州学派。

作为一个教育家,王良特别注重于平民教育。曾在王良家中“请益月余”的李春芳叙述说:“见乡中人若农若贾,暮必群来论学,时间逊坐者。先生曰:‘坐,坐,勿过逊废时。’嗟乎,非实有诸己,乌能诲人如此吃紧耶!”(《遗集》卷四李春芳《崇儒祠记》)由此可见,他始终与社会下层群众保持着密切关系。在他的学生中,虽有如徐樾这样的官僚士大夫,但更多的是布衣平民。如他最早的学生林春出身佣工,朱恕是樵夫,韩贞是陶匠。在泰州后学中,还有田夫,商人等等。王良开启的平民教育传统成为泰州学派的重要特色之一。在此之前,历史上还没有一个儒家学派能象泰州学派这样重视平民教育的。

王良哲学思想的特点是主观唯心主义,但他的教育思想却表现出某些唯物论因素。如他认为,“人之天分有不同,论学则不必论天

分”。又说：“孔子虽天生圣人，亦必学《诗》、学《礼》、学《易》，逐段研磨，乃得明彻之至。”（《全集》卷三《语录》）可见，他在这个问题上的基本倾向是，否定“生而知之”的唯心主义天才论，强调后天学习的必要性和重要性。他还认为，不应该把学习当作一种精神负担，而应该看作人生的一种乐趣。他写的那篇有名的《乐学歌》虽然在理论上受到王守仁良知说的影响，但它以通俗生动的文字宣传了学习的快乐，这对于启发人们（特别是那些缺乏文化教养的劳动者）的学习自觉性是很有帮助的。赵贞吉说：“先生接引人无问隶仆，皆令有省。虽显贵至悍戾不悦者，闻先生言，皆对众悔谢不及。往往见人眉睫，即知其心。别及他事，以破本疑。机应响疾，精蕴毕露。廓披圣途，使人速进”（同上卷五赵贞吉《王艮墓铭》）。这说明王艮有相当丰富的教学经验。他的讲学活动吸引了很多的求学者，这也为泰州学派的发展创造了必要的条件。

作为一个思想家，王艮在哲学、伦理学、教育学和政治学领域内的思想是别具一格的。在这一时期，他的主要著作有《格物要旨》、《勉仁方》、《大成歌》、《与南都诸友》、《均分草荡议》、《王道论》、《答徐子直书》等等。他除了继续发挥“百姓日用之学”外，还着重阐发了他以“安身立本”为主要内容的“格物”说，及其具有社会改良主义性质的“王道论”。上述思想学说既保留了传统儒学，特别是王学的印迹，又表现出泰州学派独特的思想性格。

王艮思想的另一个特色是“不喜文词”（《遗集》卷四凌儒《祠堂记》），“鲜所著述”（同上耿定向《王艮传》）。赵贞吉说：王艮“独不喜著述，或酬应之作，皆令门人，儿子把笔，口授占之，能道其意所欲言而止。晚作《格物要旨》、《勉仁方》诸篇，或百世不可易也。”（《全集》卷五赵贞吉《王艮墓铭》）由于王艮不喜著述，只重口授心传，所以他遗留的著作不多。这在儒家各学派的创始人当中实为少见。现今流传的语录文字就是经过王衣、王襞、董燧、聂静等人收集整理，并经吴悌重加校正而成书的。王艮所以“鲜少著述”，固然与他出身灶

丁,“自少不事文义”(《遗集》卷四耿定向《王良传》),缺乏深厚的文化素养有关,另外也还别有原因。他在答复徐樾的信中曾经写道:“我心久欲授吾子直大成之学,更切切也。但此学将绝二千年,不得吾子直会面,口传心授,未可以笔舌谆谆也。”(《全集》卷四《再与徐子直》二)可见他的“口传心授”的传道方式,具有明显的宗教神秘主义色彩。而这种色彩恰恰又是他背弃正宗思想的具体表现。

从另一方面说,由于王良讲学传道的主要对象是若农若贾的平民百姓,因此,对于这些缺乏文化知识的社会下层群众来说,王良的不假文字的讲学形式,比起阅读古奥难懂的经书,实在容易接受得多,更何况王良的思想多少反映了他们的要求和愿望,是否可以说,这就是王良只重口传心授而鲜所著述的社会原因呢?

泰州学派的学术特色

如上节所述,王良出入于王门,开创了泰州学派。这个学派,一方面承受了王学的传统,另一方面,又汇集四方之学,熔铸新说,形成自己的学术特色和思想风格。

从总体上看,泰州学派所承受的王学传统,主要表现在哲学方面。王良从执贄于王门开始,即服膺“简易直截”的“良知”之教。陆王心学是王良及其后学的哲学思想的核心,也是泰州学派的道德伦理思想和社会政治学说的理论前提。但是,王良作为一个平民出身的学者,既由于知识底蕴不足而限制了他在理论思维方面的创造能力,又因为他急于折向社会现实问题而缺乏理论兴趣,所以他对哲学问题不可能做系统、深入的理论探讨,而满足于重复王守仁的一些哲学语言,袭取其理论形式,借以发挥自己的观点。如他所谓“知得身是天下国家之本,即以天地万物依于己,不以己依于天地万物”(同

上卷三《语录》)的理论,即是依据王守仁“心外无物”的主观唯心主义哲学观点,阐述自己的“身本”(个人本位)思想的。

在思想方法和修养方法方面,王良和其他王学学者一样,重视心悟和内省,但他的特点是,往往“以日用见在指点良知”,更重视人的意识和心理活动。顾宪成说:“往闻阳明弟子,称有超悟者,莫如王龙溪翁,称有超悟而又有笃行者,莫如王心斋翁。心斋之门人尝问为善去恶功夫。心斋谓之曰:‘见在心地有恶否?’曰:‘何敢有恶!’心斋曰:‘既无恶,更去何恶?’良久,乃谓之曰:‘见在心地有善否?’曰:‘不见有善。’心斋曰:‘即此是善,更为何善?’是心斋以无善无恶扫却为善去恶矣。”(《顾端文公遗书·证性篇·质疑》下)黄宗羲也说:“阳明以下,推辩才惟龙溪,然有信有不信。唯先生(指王良)于眉睫之间省察人最多,谓‘百姓日用即道’,虽僮仆往来动作处,指其不假安排者以示之,闻者爽然。”(《明儒学案》卷三十二《泰州学案·王良传》)王良这种偏重心理、意识的思维方式,明显地具有佛教禅宗的色彩。

泰州学派虽然受到心学的深刻影响,但它作为一个独立学派更有自己的学术特色。而反映其特色的思想,主要是王良的“百姓日用之道”、“安身立本”的格物论及其追求“人人君子”的社会理想。这是泰州学派的主体思想,也是它不同于王学之所在。兹就上述三个思想特点,简要论述于下:

(一)“百姓日用之道”

王良的“百姓日用之道”,又称“百姓日用即道”或“百姓日用之学”,是中国思想史上颇有创造性的思想学说。

从思想渊源看,“百姓日用之道”思想,可溯源于古代儒家。《周易·系辞上》云:“一阴二阳之谓道。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。”孔颖达《正义》曰：“‘百姓日用而不知’者，言万方百姓日日赖用此道而得生，而不知道之功力也，言道冥昧不以功为功，故百姓日用而不能知也。‘故君子之道鲜矣’者，‘君子’谓‘圣人’也。仁、知则各滞于所见，百姓则日用不知，明体道君子不亦少乎！”（《周易正义》卷七《十三经注疏》本）这是说，“君子之道”高深莫测，普通百姓是不能知道的，贤于仁、知，亦各执一偏，唯有“圣人”能够认识它、掌握它。实际上，正反映出古代儒家严格“圣人”与“百姓”的分别。

宋代以后，由于理学的兴起而需要重新诠释儒家经典。对于《易经》里面上述一段话，理学家们一面依据“继善成性”论发挥其性理之学，一面又以“百姓日用”说强调经世之学。如李侗就曾告诫他的学生朱熹应重视“日用”之学。他在与人书中说，朱熹“初讲学时，颇为道理所缚，今渐能融释，于日用处一意下工夫。若于此渐熟，则体用合矣。此道理全在日用处熟。若静处有而动处无，则非矣”（引自陈邦瞻《宋史纪事本末》卷八十）。朱熹的理学虽涉虚玄，然其立足确在“日用处”。王守仁的心学同样如此。他说：“日用间何莫非天理流行，但此心常存不放，则义理自熟。”（《王文成公全书》卷四《答徐成之》）又说：“不离日用常行内，直造先天未画前。”（引自邹守益《东廓语录》，见《明儒学案》卷十六）这里所谓的“日用常行”，主要是指封建礼教的“五常百行”。强化封建道德教育，是王学、也是整个理学的根本宗旨。王守仁企图通过“日用常行”去启发人们的“良知”，认识封建道德律的先验性（即所谓“天理”^①），达到自觉维护封建等级制度和伦理秩序的目的。

王良的“百姓日用之学”，在理论形式上继承了古代儒家的传统

① 王守仁在论述礼与天理的关系时，说：“夫礼者，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。天理之条理，谓之礼。是礼也，其发见于外，则有五常百行。”（《王文成公全书》卷七《博约说》）

和王守仁的“良知”说,而在实际内容上又对正宗儒学进行了不同程度的改造,多少反映了平民的要求和特点。

首先,王良的“百姓日用之道”是以“百姓”为本。他所讲的“百姓”,从广义说,包括士、农、工、商;从狭义说,是指广大下层群众,即所谓“愚夫愚妇”。他所讲的“道”,亦非《易经》里面那个冥昧难知的“君子之道”,而是平民百姓日用常行之道。据《年谱》载:“先生言百姓日用是道。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。”(《全集》卷二《年谱》四十六岁)王良否认“道”的神圣性,强调“愚夫愚妇,与知能行便是道”(同上卷三《语录》)。他还认为,“百姓日用”是“道”的中心内容,也是检验“道”的标准。“圣人之道”也是以“百姓日用”为旨归的。他说:“圣人经世,只是家常事。”(同上)又说:“圣人之道,无异于百姓日用。凡有异者,皆谓之异端。”(同上)又说:“百姓日用条理处,即是圣人之条理处。圣人知,便不失;百姓不知,便会失。”(同上)在他看来,只有合乎平民百姓日常生活需要的思想学说,才是真正的“圣人之道”,否则,便是“异端”。在这里,王良从“百姓”的立场出发,把“圣道”与“异端”的传统观念来了一个颠倒,这就无异乎把当时高谈“性命义理”而与平民百姓日常生活脱节的官方思想宣布为“异端”。由此也可以看出,王良的“百姓日用之道”与传统的“君子之道”异趣。

历来的封建正宗思想家总是把“圣人”与“百姓”区分开来,神化“圣人”,鄙视“百姓”。即如王守仁虽然讲过“良知良能,愚夫愚妇与圣人同”(《王文成公全书》卷二《答顾东桥书》),甚至说,“与愚夫愚妇同的,是谓‘同德’。与愚夫愚妇异的,是谓‘异端’”(同上卷三《传习录》下),承认圣、愚在人类先天道德上的平等,但他并不认为圣、愚之间因此而没有实际上的差别,所以他又说,“惟圣人能致其良知,而愚夫愚妇不能致,此圣、愚之不同处也”(同上卷二《答顾东桥书》)。又说:“圣人如天。无往而非天,三光之上天也,九地之下

亦天也。天何尝有降而自卑?”(同上卷一《传习录》上)在他的心目中,“圣人”仍然是至高无上的神,从而否认“圣人之道”会“降而自卑”,这也就肯定了圣、愚之间的界限永远是不可逾越的。这种界限还原于社会政治生活中,即表现为统治阶级和被统治阶级的对立。

王艮不然。他的“百姓日用之学”则是力图填平圣、愚之间的鸿沟。王艮对于“圣人”固然深表景仰,而他并不象王守仁那样奉“圣人”为天神。相反,他竭力按照自己的理想把“圣人”塑造成为没有特权的平民。如他说:“夫子(指孔丘)亦人也,我亦人也。”(《全集》卷五徐樾《王艮别传》)他也承认圣、愚之间的区别,但他把这种区别归结为知识上的“先知”与“后知”。他说:“夫良知即性,性焉安焉之谓圣,知不善之动,而复焉执焉之谓贤。惟‘百姓日用而不知’,故曰‘以先知觉后知’。一知一觉,无余蕴矣。此孔子学不厌而教不倦,合内外之道也。”(同上卷四《答徐子直》)在王艮看来,“愚夫愚妇”是“与知能行”的,其所以“日用而不知”,原因在于没有学习。因此,“圣人”的责任,就是要“以先知觉后知”,使“愚夫愚妇皆知所以为学”(同上《王道论》),实现“人人君子,比屋可封”的理想世界。

王艮“百姓日用之道”的另一个显著特点是,他所谓的“道”,不仅具有道德精神的内涵,而且包含了人最起码的物质生活要求。他说:

即事是学,即事是道。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,焉能系而不食?”(同上卷三《语录》)

王艮这一思想可能受到元代学者许衡的影响。许衡认为,“学者治生,最为先务。苟生理不足,则于为学之道有所妨。彼旁求妄进及作官谋利者,殆亦窘于生理所致。士君子当以务农为生,商贾虽逐末,果处之不失义理,或以姑济一时,亦无不可”(引自《宋元学案》卷九十《鲁斋学案·附录》)。王守仁对此颇致不满。他说:“许鲁斋谓儒者以治生为先之说,亦误人。”(《王文成公全书》卷一《传习录》)

上)考王良的治学道路,颇近许衡之说。但是王良的思想毕竟不同于许衡。许衡仅为“士君子”的利禄设想,王良则对呻吟于封建制度压迫下的人民表示同情。

要求摆脱贫困,争取人身生存权利的观点,是王良的“百姓日用之学”和“安身立本”思想的出发点。在明中叶出现资本主义生产关系萌芽的历史条件下,王良争取劳动人民生存权利的思想,反映了时代的要求,具有启蒙的意义。

王良的“百姓日用之学”,还包含了发展平民文化教育的要求。王栋在评论王良思想时,非常明确地指出了这一特点。他说:

自古士农工商,业虽不同,人人皆共此学。孔门犹然。考其弟子三千,而身通六艺者才七十二,其余则皆无知鄙夫耳。至秦灭汉兴,惟记诵古人遗经者,起为经师,更相授受。于是指此学独为经生文士之业,而千古圣人原与人人共同共明之学,遂泯灭而不传矣。天生我师,崛起海滨,慨然独悟,直超孔子,直指人心。然后愚夫俗子,不识一字之人,皆知自性自灵,自完自足,不假闻见,不烦口耳,而二千年不传之消息,一朝复明。先师之功,可谓天高而地厚矣。(《王一庵先生全集》卷上《会语正集》)

王栋这段话,论述了自古以来学术文化的发展特点。值得注意的是,他没有提到程朱理学,也没有言及陆王心学,而是以王良直接接续于孔子之学,这样也就抛开了理学的道统,而把泰州学派作为古代平民教育传统的继承者。在王栋看来,古代社会的学术为“士农工商”所共有,而秦灭汉兴以后(即封建制社会)的学术已为“经生文士”(即封建士大夫)所独占,因而泯灭了古代的“人人共同共明之学”。

王良的功绩,正在于他恢复了早期儒家“有教无类”的平民教育传统,力图以“愚夫俗子”的“日用之学”去取代“经生文士”的正宗儒学。由此可见,王良的“百姓日用之学”具有打破封建阶级对于文

化学术的垄断的进步意义。这和王守仁赞美唐虞三代的“五伦之学”迥然有别^①。

(二)“淮南格物”

王良的格物论,因其独具特色而被称为“淮南格物”。赵贞吉说:“越中良知,淮南格物,如车之两轮,实贯一轂。”(《全集》卷五《王良墓铭》)“越中”即指王畿,“淮南”即指王良。王守仁歿后,王畿的“良知”说和王良的格物论,在当时的思想界都有很大的影响。王畿的“良知”说出自王守仁,而王良的格物论则在他早年已有所得。他在师事王守仁之前就曾说过,“王公(守仁)论良知,某谈格物”。

后来,王良虽然受到王守仁的思想影响,但是,历来学者大都认为,“淮南格物”是不同于阳明之学的。

在我们看来,所谓“淮南格物”,其特色并不表现于认识论方面,主要表现于人生哲学和伦理学方面,即其所谓“安身立本”之说。

王良的“安身立本”论,主要是依据《大学》所谓“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”而提出来的。他说:

身与天下国家,一物也。惟一物而有本末之谓。
“格”,絜度也。絜度于本末之间,而知“本乱而未治者否矣”,此格物也。物格,知本也。知本,知之至也。故曰“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”也。修身,立本也。立本,安身也。

^① 王守仁在《答顾东桥书》中说:“所谓父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信,五者而已。唐虞三代之世,教者以此为教,而学者以此为学。当是之时,人无异见,家无异习。……下至闾井田野,农工商贾之贱,莫不皆有是学,而惟以成德为务。”(《王文成公全书》卷二)

“格”如格式之格,即后“絜矩”之谓。吾身是个矩,天下国家是个方。“絜矩”,则知方之不正,由矩之不正也。……矩正则方正矣,方正则成格矣。……格物,知本也;立本,安身也。安身以安家而家齐,安身以安国而国治,安身以安天下而天下平也。……不知身不能保,又何以保天下国家哉!

身与道原是一体。至尊者此道,至尊者此身。尊身不尊道,不谓之尊身;尊道不尊身,不谓之尊道。须遗尊身尊才是“至善”。故曰:天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道。……若以道从人,妾妇之道也。

本末原拆不开。凡天下事,必先要知本。如我不欲人之加诸我,是安身也,立本也,明德止至善也。吾亦欲无加诸人,是所以安人安天下也,不遗末也,亲民止至善也。”(同上卷三《答问补遗》)

上面就是王良“安身立本”论的主要内容。从思想渊源来说,王良的“本末一物”说源出于王守仁的《大学问》^①而其以身为本、家国天下为末的观点则可以追溯到许衡的《大学直解》。许衡在解释“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本,其本乱而未治者否矣”时指出,“‘本’是指身说,‘末’是指家国天下说。……身为家国天下的根本,身若不修,则其根本先乱了,如何得家齐国治而天下平,所以说‘否矣’。”(《许文正公遗书》卷四)但是,王良的“安身立本”思想与许衡的传统的修身观念有所不同,它已经具有反映时代特点的若干新内容。

第一,王良的“安身立本”论,是在古旧的语言形式下,蕴含了争

^① 王守仁说:“物有本末。先儒以明德为本,新民为末,两物而内外相对也。”……夫木之干谓之本,木之梢谓之末。惟其一物也,是以谓之本末。若曰两物,则既为两物矣,又何可言本末乎?(《王文成公全书》卷二十六)

取人的生存权利和维护人的尊严的思想。他讲“安身”,首先是物质生活条件上的安,即要求吃饱穿暖,能够生活下去。在他看来,“人有困于贫而冻馁其身者,则亦失其本而非学也。”贫困,吃不饱,穿不暖,就是失本,就没有做到安身。自己和天下人都吃饱穿暖,就做到了大家都安身的先决条件。

统治阶级提倡“安贫乐道”,理学家宣传“饿死事小,失节事大”。王良的安身说,则与这些传统的道德说教相对立,反映了劳动人民摆脱贫困的渴望。

王良讲安身,并非限于物质条件上的安,更主张人身上的安,所以他要求尊身、爱身和保身,避免辱身、害身和失身。

他认为,身与道都是天地间的“至尊者”,“圣人以道济天下,是至尊者道也;人能宏道,是至尊者身也。道尊则身尊,身尊则道尊。故学也者,所以学为师也,学为长也,学为君也。以天地万物依于身,不以身依于天地万物。舍此,皆妾妇之道。”黄宗羲评论说:“圣人复起,不易斯言。”(《明儒学案》卷三十二《泰州学案·王良传》)王良的安身论,从一个侧面反映了明中叶日益加剧的社会矛盾。农民起义、天灾人祸所引起的社会动荡,统治阶级内部的争斗和官场的倾轧,在王良看来,都使人不安于身,不安于心。

据《语录》载:“问节义。先生曰:‘危邦不入,乱邦不居。道尊而身不辱,其知几乎!’然则孔、孟何以言‘成仁取义’?曰:‘应变之权固有之,非教人家法也。’”(《全集》卷三)王良以不辱身为节义,以仁义之常为应变之权,这是有悖于儒家传统道德观念的。

王良作为一个平民学者,不主张做官,认为仕禄也可以害身。他说:“仕以为禄也,或至于害身,仕而害身,于禄也何有?仕以行道也,或至于害身,仕而害身,于道也何有?”(同上)《年谱》记嘉靖五年(公元1526年),王良作《明哲保身论》,“时同志在宦途,或以谏死,或谴逐远方。先生以为身且不保,何能为天地万物主?因瑶湖(王臣)北上,作此赠之”(同上卷二)。

在《明哲保身论》中,王良提醒人们“必爱身如宝”;“若夫知爱人而不知保身,必至于烹身割股,舍生杀身,则吾身不能保矣”;“吾身不能保,又何以保天下国家哉?”(同上卷三)王良的“明哲保身”论,虽然在理论上具有“为我”论的倾向,但在实际上则是不与封建官场同流合污,具有维护人的尊严的积极意义。

黄宗羲批评王良的安身说,不免开了“临难苟免”之隙(《明儒学案》卷三十二《泰州学案·王良传》)。是否如此?王栋曾说,“吾儒保身,只要战战兢兢,以全归为免,尽道而死,顺受其正。今长生之术,大都怕死。……夫逆理偷生之事,岂君子之所为乎?先师(王良)论明哲保身,不出爱人敬人面止,安有此等异端作用?”(《王一庵先生遗集》卷下《会语续集》)王栋为回答泰州后学中喜究长生之术者的提问而说的这段话,指出了王良的保身说并非偷生怕死。

考泰州学派中人如徐樾、何心隐、李贽等的临难不屈,慷慨就死,则黄氏所谓“临难苟免”之说,实际并不存在。

第二,王良从安身论推度出人已平等和爱人思想。王良认为,“格物”是“知本”,即“要人知得吾身是本”。他又训格物之“格”,“如格式之格”。他的门人王栋说:“先师之学,主于格物。故其言曰:格物是‘止至善’工夫。‘格’字不单训‘正’;‘格’如格式,有比则、推度之义,物之所取正者也。‘物’,即物有本末之物,谓吾身与天下国家之人。‘格物’云者,以身为格,而格度天下国家之人,则所以处之之道,反诸吾身而自足矣。”(同上卷上《会语正集》)这里,所谓“‘格’字不单训‘正’”,是王良不满于师说处。王守仁训“格”为“正”,“物”为“念头之发”,因此引起他和湛若水之间的一场辩论^①。王栋虽不否定王守仁的训释,但他肯定王良“谓之格式,则于‘格’字

^① 湛若水在《答阳明王都宪论格物》书中说:“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,……亦自以为‘正’矣。杨、墨之时皆以为‘圣’矣,岂自以为不正而安之?”(《甘泉先生文集》卷七)

文义亲切,可以下手用功(同上卷二《会语续集》)①。王艮从“本末一物”的理论出发,认为身(个人)与天下国家为一体。“吾身是个矩,天下国家是个方。……方之不正,由矩之不正。”吾身之矩,首先要能正,正己才能正物。这样,才能做到“内不失己,外不失人,成己成物”(《全集》卷三《明哲保身论》),此即是“本末一贯”,即是“合内外之道”。故安身说,不仅要要求身在物质条件上的安,也要求“成己成物”上的安,所谓“无一民不明不觉”。因而这种“以己度人”的安身论,又包含着人己平等和爱人思想。

王艮的人己平等思想表现在两方面:

一是“我之不欲人之加诸我”,即认为自己应该具有独立的人格、思想和意志,不为他人所束缚,才是“安身立本”,“明德止至善”;

二是“吾亦欲不加诸人”,即认为自己应当尊重他人的独立人格、思想和意志,不强加于人,才是“安人安天下”,才是“不遗末”,“亲民止至善”。

从人己平等出发,故爱身就要爱人,而且要“爱人直到人亦爱”(同上《语录》)。他说,“仁者爱人”,“不爱人,不仁可知矣”,“故爱人者,人恒爱之”,如“人不爱我,非特人之不仁,己之不仁可知矣”(同上《勉仁方》)。所以他反对“适己自便”,“利己害人”,主张反己自责,所谓“行有不得者,皆反求诸己。反己是格物底工夫。其身正而天下归之,正己而物正也。(同上《语录》)黄宗羲评论说:“刘夫子(宗周)曰:‘后儒格物之说,当以淮南为正。’第少一注脚。格知诚意

① 明清之际学者张岱(公元1597—1685?年)的“格物”说,颇近于王艮。其释“絜矩”之义甚明。他说:“絜有广狭,而矩无加损。就如一条木尺,起造广厦大殿,其木尺不加长也。故絜矩者,不难在絜,难在矩。须要星星不差,寸寸不忒,是一条准尺,方才絜得。‘絜矩’‘矩’字与经文‘格物’‘格’字,正相照应,持一准矩,便是物物之格式也。”(《四书遇》,《大学·絜矩章》,浙江古籍出版社1985年版第15—16页)

之为本,而正修治平之为末,则备矣。”(见《明儒学案》卷三十二《泰州学案·王良传》)

总的说来,王良的格物论旨在通过正己正物,爱人敬人来调整人和人的关系,实现“人人君子,比屋可封”的社会理想。但他不别贵贱贤愚长幼的爱人思想,有似于墨子的“兼爱”论。王守仁说:“墨氏兼爱无差等,将自家父子兄弟与途人一般看,自没了发端处”。(《王文成公全书》卷一《传习录》上)王守仁坚持了儒家“爱有差等”的思想传统,王良则背离了这一传统。泰州后学何心隐舍弃五伦中的君臣、父子、夫妇、昆弟四伦,而独重朋友一伦,则是对儒学传统的公开背叛。

必须指出,在王良的格物论中,仍旧保存着大量的封建伦理思想,宣扬阶级调和论。例如,他极力推崇封建孝道,认为要使“上下皆趋于孝”就必须广为宣讲,而且必须“时时如此,日日如此,月月如此,岁岁如此。在上者不失其操纵鼓舞之机,在下者不失其承宣流化之职,遂至穷乡下邑,愚夫愚妇皆可与知与能”(《全集》卷四《与南都诸友》)。但从当时仍然是封建生产关系占支配地位的历史条件看,王良思想上的这些局限是不难理解的,而实事求是地指出其局限也是很有必要的。

(三)“王道论”

“出则必为帝者师,处则必为天下万世师”,这是王良毕生的抱负。他说:“有王者作,必来取法,是为王者师也。使天下共明此学,则天下治矣。”(同上卷三《语录》)因此,他在宣传自己的思想学说的同时,依据其“百姓日用之学”和“格物”理论,为“王者”设计“治天下”的蓝图。这幅蓝图,概括地说来,就是追求一个“人人君子,比屋可封”的理想世界。而这个理想世界是通过自己对于历史的回忆表现出来的。“一旦春来不自由,遍行天下壮皇州。有朝物化天人和,

麟凤归来尧舜秋。”(同上卷四《鳅鳝赋》)王良如此寄情于尧、舜时代,实际上不过是借此来作自己所理想的社会制度的空想性描写。他说:“夫仁者以天地万物为一体,一物不获其所,即己之不获其所也,务使获所而后已。是故人人君子,比屋可封,天地位而万物育,此予之志也。”(同上卷三《勉仁方》)但是,在存在财产私有、阶级剥削和压迫制度的前提下,王良企图实现所谓“人人君子,比屋可封”的社会理想是绝不可能的。

《王道论》是反映王良政治思想的一篇重要作品。它带有托古改制的特点。在这篇文章中,王良借美化尧、舜和周公时代的历史来表达自己的社会理想以及改革封建社会政治、经济和文化教育制度等方面的要求。在传统的“王道”思想的形式下,王良的社会改革要求,侧重于实行所谓“教养之道”,即对人民施行教育和发展社会经济。在他看来,这是通向“人人君子,比屋可封”这个理想王国的桥梁。

在政治上,王良不满于酷虐的刑罚,主张实行仁政。他认为,“周公辅政,刑措不用”,故周初是个理想的“王道”社会,并且说:“盖刑因恶而用恶,因无教养而生。苟养之有道,教之有方,则衣食足而礼义兴,民自无恶矣,刑将安施乎?”(同上卷四《王道论》)这里,王良还不可能正确地认识产生刑罚这种暴力的社会经济根源,而且把人民群众反抗封建压迫的斗争错误地看成为“恶”,然而,他把衣食不足,礼义不兴的原因归之于统治阶级失去了“教养之道”,则表现出他对于人民的同情。另一方面,王良“人人君子,刑措不用”的理想世界是“刑不胜刑,罚不胜罚”的封建专制制度的一个倒影。在理想与现实的深刻矛盾面前,王良对于自己的理想又抱着“不识何日得见”(同上《答侍御张_蕙冈先生》)的悲观态度。于是,他向现实妥协,寄望于当政者的“仁人君子之心”,要求统治阶级发慈悲,这就暴露了他在政治上的软弱性。

在经济方面,王良主张“务本而节用”。所谓“务本”,就是要使

“众皆归农”发展生产；所谓“节用”，就是要求封建统治阶级“去天下虚糜无益之费”，节省开支。他说：“今天下田制不定而游民众多，制用无节而风俗奢靡。所谓一人耕之，十人从而食之；一人蚕之，百人从而衣之，欲民之无饥寒不可得也。饥寒切身，而欲民之不为非，亦不可得也。”（同上《王道论》）这里，一方面是劳动人民流离失所，饥寒切身；另一方面是剥削阶级贪欲无穷，奢靡滥费。王良所描绘的这种情景，正是封建社会后期阶级矛盾不断加剧的反映。

封建土地所有制是封建社会各种矛盾的根源。王良在他的改革方案中接触到了土地制度问题。他说“田制不定而游民众多”，就是把游民的产生与土地制度的不合理联系起来。如何解决“田制”问题呢？王良早年在自己的家中均分过财产，认为“家人离，起于财产不均”，企图用均平思想解决家庭问题。他晚年写了《均分草荡议》，在自己的家乡支持官府均分过草荡。他认为，“裂土封疆，王者之作也。均分草荡，裂土之事也。其事体虽有大小之殊，而于经界受业则一也。是故均分草荡，必先定经界。经界有定，则坐落分明，上有册，下有给票，上有图，下守业，后虽日久，再无紊乱矣”^①。从王良赞成均分草荡来看，他所说的“今天下田制不定”，包含着均分田地，经界受业的要求。但他又认为要在全中国范围内实行均田定制，时机尚不成熟。他说：“三代贡助彻之法，后世均田限田之议，口分世业之制，必俟人心和洽，方可斟酌行之。师其意而不泥其迹，行之有渐，则变通得宜，民皆安之而不见其扰矣。”（同上《王道论》）这说明王良在现实矛盾面前采取绕开走的态度，并不想解决“田制不定”的问

^① 《全集》卷四。按 这里应该指出的是，关于均分草荡的建议，并非始自王良。如弘治元年（公元 1488 年），两淮巡盐御史史简在《盐法疏》中就有“均草荡”一条，王良的《均分草荡议》作于嘉靖十七年（公元 1538 年）。《年谱》说：“时安丰场灶产不均，贫者多失业，奏请摊平，几十年不决”，确是事实。王良继承了前人的思想，但又有所发挥。

题,只希望“变通得宜”,小修小补,不敢从根本上触动封建土地所有制。这种社会改良思想,使王良所谓“人人君子”的社会理想化为乌有。

在文教方面,王良的基本主张是注重道德教育,所谓“先德行而后文艺”。他批评“以文艺取士”的科举制度造成了很坏的社会风气,驱使人们“营心于富贵之末”,“而莫知孝弟忠信,礼义廉耻矣”。因此,他要求加以“变通”:一是“重师儒之官,选天下之道德仁义之士以为学校之师”,二是“废月书季考之繁,复饮射读法之制”;三是“当于科贡之外,别设一科,与科贡并行,如汉之贤良、方正、孝廉”,即用“乡举里选”的选举制度逐步取代科举考试制度。他认为,“在上者,专取天下之贤以为辅相,不欲遗天下之贤,是与天下之人为善也。在下者,专举天下之贤以为己功,不敢蔽天下之贤,是劝天下之人为善也。精神命脉,上下流通,日新月异,以至愚夫愚妇皆知所以为学,而不至于人人君子,比屋可封,未之有也。”王良把“举贤”说成是教育“天下之人为善”的德行,实际上,他不过是反映了一部分无力跻身于科场的布衣之士另辟“功名富贵”途径的要求。

至于王良所谓“愚夫愚妇皆知所以为学”的理想,由于封建主义的剥削压迫制度的存在,挣扎于饥饿死亡线上的劳动人民完全被剥夺了享受教育的权利,尽管他和泰州后学积极从事平民教育,但都无法改变这一现实。作为一种思想遗产,它却有一定的历史价值。

泰州学派的平民意识

泰州学派的平民意识渊源于先儒的民本思想,时代发展又为其萌发奠定了现实基础。王阳明的良知与致良知说是其现实化的逻辑前提,王良的“百姓日用即道”启动了平民意识伦理现实化的进程,

何心隐、李贽则将平民意识推广到社会生活各层面,从而基本完成了具有启蒙意义的近代性平民意识的构建。

泰州学派在其演变过程中,其影响及于明清之际的启蒙思潮的重要因素,是其中所萌发的近代性的平民意识。平民意识在泰州学派那里最鲜明的表达,便是王良所提出的“百姓日用即道”的命题。他说:“圣人之道,无异于百姓日用,凡有异者,皆是异端。”(《语录》,《王心斋先生遗集》卷一)所谓“百姓日用”,即指平民大众的日常生活。以平民大众的日常生活为最高道德本体,空前地突出了其在社会系统中的地位、价值,明确了平民生活作为一种本体存在的现实合理性,从而成为先儒的民本思想向近代性平民意识转换的标志。

(一)民本思想:平民意识之理论渊源

作为王门后学,王良之说直接源自王阳明的“与愚夫愚妇同的,便是同德;与愚夫愚妇异的,便是异端”(《传习录下》)。但追本溯源,它与先儒的民本思想在精神上则是基本相通的。

先儒的民本思想发端于孔子。孔子出于维护贵族统治秩序的需要,对平民的心态较为复杂。一方面,他严格区别贵族与平民,认为“中人以下,不可以语上也”(《论语·雍也》);但是涉及到现实政治的评价与理想社会的设计时,孔子却处处表现出以平民利益为标准的倾向。当有人问他管仲是否节俭时,他回答说“管氏有三归,官事不摄,焉得俭?”(《论语·八佾》)这是批评管仲收取重租与官不兼差给平民造成了沉重负担。但对于管仲的卓著政绩以及与民造福,孔子则给以最高评价:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁。”(《论语·宪问》)“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”(同上)对于他所推崇的周礼,孔子也因其中含有“使民战栗”的因素而深感遗憾:“哀公问社于宰我。宰我对曰:‘夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗,曰使民战

栗。’子闻之曰：‘成事不说，遂事不谏，既往不咎。’”(《论语·八佾》)在孔子看来，即使是尧舜也没有做到普遍地造福于民：“修己以安百姓，尧舜其犹病诸”(《论语·宪问》)，“博施于民而能济众，……尧舜其犹病诸”(《论语·雍也》)。由上可见，在孔子对现实政治的评价和理想社会的设计中，平民利益确实是一个不可忽视的因素。

孔子以平民利益为取舍，但对于如何实现与保障平民利益，则没有提出现实的标准。孟子则为实现与保障平民利益设计了一个严格的现实政治标准，即王霸之分。在孟子看来，王道即是同情平民的仁政，霸道则是以力服人的暴政。他说：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”(《孟子·梁惠王下》)“以力假仁者霸，……以德行仁者王。”(《孟子·公孙丑上》)孟子以此为标准对时政进行了激烈的批评。如“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也”(《孟子·梁惠王上》)、“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城；此所谓率土地而食人肉，罪不容于死”(《孟子·离娄上》)等等，无不表现了对平民命运的关切和对杀戮平民者的痛恨。从平民出发，孟子认为民众是国家、诸侯、天子存亡或变更的最根本的因素，因此民众的地位和作用比君主更为重要。他说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”(《孟子·尽心下》)既然民众比君主、政权更为重要，所以“得乎丘民而为天子，得乎天子而为诸侯，得乎诸侯而为天下”(同上)。得天下之要在于得民，得民之要在于得民心。孟子说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”(《孟子·离娄上》)在孔子那里，民本思想还基本上体现在利益层次上的体恤，而孟子“得民心”之说，则显然已经提出了要尊重民众意识的要求。孟子还从“民贵君轻”的理论中引申出君臣关系相对性的观点。他说：“君之视臣如手足，则臣之视君如腹心；

君之视臣如犬马,则臣之视君如国人;君之视臣如草芥,则臣之视君如寇仇。”(《孟子·离娄下》)这是说君臣关系并不是绝对服从的关系,君主若要臣下尽忠,则要敬重和爱护臣下,反之臣下也可以轻视君主。孟子还肯定了臣下与民众反抗暴君的权力。当齐宣王问孟子:“难道周武王作为臣子就可以杀了他的君主商纣王吗?孟子回答说:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)“弑”是指臣下杀君主或子女杀父母,“诛”则指讨伐罪犯。孟子认为商纣王践踏仁爱和道义,已成为孤家寡人,因此武王讨伐纣王只能叫做“诛”,不能叫做“弑”。孟子的这些思想显得很有民主色彩。

从孔子到孟子,先儒的民本思想由尊重民众的利益层次上升到尊重民众意识的层次,并从中引申出原始的民主精神。但是,由于以孔孟为代表的原始儒家持维护贵族统治秩序的基本立场,因此其民本思想的运思总是以现实政治的运作为前提,即首先表现在对既有秩序的维护上。即使是对理想社会的构思,也是基于完善既有秩序的需要。先儒的这种保守倾向,在尔后的现实政治进程中,终于导致了民本思想的湮没。

(二)时代需要:平民意识萌发的现实前提

从先儒的民本思想到泰州学派的平民意识,其间经历了一个非常复杂的理论演变过程,个中缘由,本文不拟详论。但从王良本人来看,他提出“百姓日用即道”的思想,却有着其社会出身的原因。王良初为灶丁、盐贩,文化教养本极有限,其徒也多为樵夫、陶匠、农人、商贾。(据《王心斋先生遗集》卷四)从社会出身看,泰州学派无疑是一个具有平民色彩的学派。社会底层的生活体验,不能不诱发着王良关注平民的思想倾向。王良之具有平民意识,除了出身原因之外,还有更为深长的时代原因。这就是中明以降的平民阶层首先是商人

阶层的空前广泛与其地位的显著上升。据记载,江南吴江的“绫绸之业,至明成弘以后,士人亦有精其业者,相治成俗。于是盛泽、黄溪四五十里间,居民乃尽逐绫绸之利”(乾隆《吴江县志》卷三十八,《生业》)。同时,还出现了以工商为纽带的新的雇佣关系:“农人最勤而安分,四体勤劳,终岁不休。若无产者,赴逐雇倩受值而赋事,抑心殚力,谓之忙工”(《姑苏志》卷十三,《风俗》)。新的社会因素的成长,不能不对社会生活及其意识表现产生潜移默化的影响。首先受制约的传统的纲常名教,据顾炎武的记述,歙县的社会风尚到正德、嘉靖年间因“商贾既多”且“高下失均”而“锱铢共竞,互相凌夺”(《天下郡国利病书·歙县风土论》)。在这里,商品经济的发展,已将宗法礼让关系抛在一边,而代之以“锱铢共竞”的金钱利害关系。随着市民阶层的成长,单一的自然经济体制从而严格的封建等级秩序已开始松动。经济、政治的变动不能不强烈震撼着思想文化领域并取得它所独有的深刻反映。这一状况其实在王良的老师王阳明那里就有所表现。

王阳明对商人的态度,便相当典型地表明了他对时代变化的反应与某种顺应。他说:“古者四民异业而同道,其尽心焉,一也。士以修治,农以具养,工以利器,商以通货,各就其资之所近,力之所及者而业焉,以求其尽心。其归要在于有益于生人之道,则一而已。士农以其尽心于修治具养者,而利器通货,犹其士与农也;工商以其尽心于利器通货者,而修治具养,犹其工与商也。故曰四民异业而同道。”(《节庵公墓表》)

尽管以“尽心”即以道德修养立论,但是“四民异业而同道”则显然有别于传统的士农工商的“本末”之见,而成为后来“工商皆本”的先声。王阳明甚至认为“虽经日作买卖,不害其为圣为贤”(《传习录拾遗》),这是对商人日渐提高的社会伦理地位的肯定。王阳明能够在一定意义上平等的看待工商,甚至将工商与圣贤相提并论,这表明随着市井平民的社会地位的上升,传统的伦理价值观不能不做出相

应的调整与转变^①,以适应时代进步的要求。王阳明着眼于“愚夫愚妇”的标准区别“同德”与“异端”^②以及以“愚夫愚妇”的姿态与人讲学^③,尽管并不否定圣愚之分,但是却也分明肯定了平民生活所内蕴的道德价值及其所应具有的社会伦理地位。王阳明对平民地位的肯定,尽管其本身目的在于使下层平民接受正统道德教化,但客观上却为先儒民本思想的复活及其向近代性的平民意识转换提供了方法与可能。

(三)平民意识:民本思想的近代性转换

黄宗羲曾经指出,阳明之学“有泰州龙溪而风行天下”(《明儒学案》卷三十二)。泰州学派对王阳明思想的继承与发挥,突出表现之一便是对于民本思想的近代性转换。在孔孟那里,民众的地位固然有不同程度的提升,但圣凡之间的固有等级差别在他们看来则是不能混淆的。如孔子说“未有小人而仁者也”(《论语·宪问》),孟子也说“位卑而言高罪也”(《孟子·万章下》)。王阳明尽管肯定了平民应该具有与圣贤相同的道德伦理地位(同其先天良知),但他并不否定现实中的圣愚之分。而维护等级制度,正是先儒提出民本思想的直接目的。由此看来,王阳明对于平民的态度,尽管历史条件与先儒已发生很大变化,但思想实质并无根本区别。由民本思想转化为近代性的平民意识,其根本标志是平等原则的确立。据徐樾《王心斋先生别传》记载:“遂言及天下事。夫子(王阳明)曰:‘君小思不出其位。’师曰:‘某草莽匹夫,而尧舜其君民之心,未能一日而忘。’夫子曰:‘舜耕历山,忻然乐而忘天下。’师曰:‘当时有尧在上。’夫子

① 余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,1987年,第527页。

② 《传习录》下,《王阳明全集》卷三,上海古籍出版社,1992年,第107页。

③ 同上,116页。

曰:‘足见所学。’出,夫子谓弟子曰:‘吾擒取宸濠,一无所动,今为斯人动。’虽然还寄托于儒家上古理想,但从他对“君小思不出其位”的不以为然来看,王艮对精神桎梏的反对,对思想自由的向往,无不从特定角度表现出他基于平等原则的平民意识。当时,王艮所具有的平等原则与平民意识尽管主要还限于哲学层面,但其思想中却也流露出要推向政治或经济层面的意图。如他对“下”的着力赞颂^①、“均分草荡”经济主张^②等都表现出上述倾向。这表明王艮的平民意识不仅越出了先儒民本思想的轨迹,而且初步展开了民本思想向平民意识转换的现实化进程。

泰州学派的另一重要代表何心隐则直接从社会结构、人际关系的政治构想层面推进着上述进程。他所设计的社会组织“会”以师弟、朋友为重要的伦理关系、以“均”、“群”为基本的组织原则,而正统儒家的君臣、父子、夫妇等纲常伦理关系则退居次要地位。这种政治构想显然迥异于先儒民本思想,而表现出争取社会平等的近代性的平民意识。

王艮从哲学层面与何心隐从政治层面所表现的平民意识,虽然已偏离了正统儒家道德价值观的轨道,但二者之间尚未发生正面冲突。而泰州绝响李贽则是在对儒家思想的正面批判中,突显出平民意识的“堂堂之阵”与“正正之旗”的(《与周友山书》,《焚书》卷一)。如前所述,先儒固然具有民本思想,但却以维护宗法等级制度为前提,因此儒家又力主道德伦理领域的圣凡之分以及现实政治层面的贵贱之别。针对圣凡之分,李贽说:“勿以过高视圣人之可为也。尧舜与涂人一,圣人与凡人一。”(《明灯道古录》上,《李氏文集》卷十八)这就明确否定了圣凡之分,突出了圣凡平等的平民意识。李贽

^① 参见《天下江山一览诗》:“世人不肯属斯下,谁知下里乾坤大。万派具从海下来,天大还须在地下。”(《王心斋先生遗集》卷二)

^② 参见《均分草荡议》,《王心斋先生遗集》卷二。

还提出“天下无一人不生知”(《答周西岩》,《焚书》卷一),从人性论的哲学角度否定圣凡之分,论证圣凡平等。从圣凡之分到圣凡平等^①,这种伦理层面上的转换同时要求着政治层面上的转换。所以李贽又说:“侯王不知致一人之道与庶人等同,故不免以贵自高。高者必蹶下其基也,贵者必蹶贱其本也,何也?致一之理,庶人非下,侯王非高,在庶人可言贵,在侯王可言贱,特未知之耳。……人见其有贵有贱,有高有下,而不知其致之一也,曷尝有所谓高下贵贱者哉?彼贵而不能贱,贱而不能贵,据吾所见,而不能致之一也。”(《老子解》)主张“庶人非下,侯王非高”,否定有“高下贵贱”之别,这种“致一之道”或“致一之理”显然是在要求政治平等。从道德伦理关系上否定圣凡之分,从政治关系上否定贵贱之别,从而不仅要求道德平等而且要求政治平等,基于这种全面平等原则的平民意识显然比王艮以及何心隐更为彻底、更为自觉。否定了圣凡之分与贵贱之别,李贽便从他的体现平等原则的平民意识出发,对他所向往的理想政治运作模式进行了设计。他说:“就其力之所能为,与心之所欲为,势之所必为者以听之,则千万其人者,各得千万之心,千万其心者,各遂其千万人之欲。……夫天下之民,各遂其生,各获其所愿,有不格的归化者,未之有也。”(《明灯道古录》上,《李氏文集》卷十八)李贽的理想政治模式,就是要做到“各遂其千万人之欲”、“各遂其生,各获其所愿”,这显然是一种形式多样而且充分自由的模式。特别值得注意的是,李贽对于当时已经出现的工商业竞争现象,也在理论上予以肯定。他说:“天必因材,而况人乎。强弱众寡,其材定矣。强者弱之归,不归必并之,众者寡之附,不附即吞之。此天道也。”(《明灯道古录》下,《李氏文集》卷十九)李贽以弱必归之强、寡必附之众的竞

^① 这里似应还有王阳明“圣凡可移”的中间环节。《传习录》上:“问:‘上智下愚如何不可移?’先生曰:‘不是不可移,只是不肯移。’”(《王阳明全集》卷一,第31页)

争法则为天道即必然规律,与西方近代思想家所力倡的弱肉强食、物竞天择的进化观念已经相当接近了。在李贽这里,我们注意到近代性的平民意识的典型特点诸如力主平等、强调个性自由、肯定竞争法则等已经基本具备了。

从王艮到何心隐到李贽,从哲学思想到伦理观念再到比较全面意义的近代性的平民意识,标志着传统的民本思想以王阳明为转折点,确乎一步一步的完成了向近代性的平民意识的转换。这一转换的成因既是是历史发展的需要,也是思想自身的逻辑使然。前者恕不赘述,但从思想自身的逻辑来看,近代性平民意识的形成,正是时代精神的体现与必然产物,而其始作俑这却不能不是王阳明。王阳明的开山之功,不仅表现于他所提出的“四民异业而同道”而成为“工商皆本”的先声,而且更在于他所提出的“良知”与“致良知”说。其中的天赋良知为平等原则提供了逻辑前提,而良知存在的个体性原则则成为由个体性原则引申出个性自由与竞争法则的逻辑前提。由此看来,中明以降的启蒙思想家均推崇王阳明的心学,这种情况决非偶然。在一定意义上可以说,正是王阳明的心学及其在泰州学派那里的展开,导演了一代启蒙思潮。

龙溪学派和泰州学派

在思想史上,一个大师的门下往往是“学焉各得其性之所近,源远流而未益分”,于是乎“儒分为八,墨分为三”,形成许多小派别,而向各方面分途发展。孔子门下如此,程子门下如此,康德门下如此,黑格尔门下如此,阳明门下亦如此。王龙溪说:

良知宗说,同门虽不敢有违,然未免各以性之所近,拟议搀和。有谓良知非觉照,须本于归寂而始得,如镜之照

物,明体寂然,而妍媸自辨,滞于照则明反眩矣。有谓良知无现成,由于修证而始全,如金之在矿,非火符锻炼,则金不可得而成也。有谓良知是从已发立教,非未发无知之本旨。有谓良知本来无欲,直心以动,无不是道,不待复加销欲之功。有谓学有主宰,有流行,主宰所以立性,流行所以立命,而以良知分体用。有谓学贵循序,求之有本末,得之无内外,而以致知别始终。此皆论学同异之见,不容不辨者。(《拟岘台会语》)

观此可知王门诸子对于“致良知”这个总口号解释得如何分歧。根据这些不同的解释,可以把他们分成许多派别。当时我们没有这样细分的必要。黄梨洲的《明儒学案》,对于王门诸子,是按地域分配的。他们共占有浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州七个学案(如算入止修学案则为八个),其中势力最大而又各自显出一种特色者,当推浙中、江右、泰州三派。但实际上各家主张有不能以地域限者。如王龙溪和钱绪山,虽同属浙中,但恰相对立。如聂双江和罗念庵,在未发已发问题山,不仅迥殊于浙中诸子,并且亦迥殊于同属江右之邹东廓、欧阳南野、黄洛村、陈明水一班人也。大体说来,东廓绪山诸子,谨守师门矩矱,“无大得亦无大失”,龙溪心斋使王学向左发展,一直流而为狂禅派;双江念庵使王学向右发展,事实上成为后来各种王学修正派的前驱。王学的发展过程,同时也就是它向左右两方面分化的过程。左派诸子固然是“时时越过师说”,右派诸子也实在是自成一派。他们使王学发展了,同时却也使王学变质而而崩解了。王学由于他们而更和时代接近了。我们且把这左右两派分别讲述一下:

左派王学

黄梨洲说:“阳明先生之学,有泰州龙溪而风行天下,亦因泰州

龙溪而渐失其传。泰州龙溪时时不满其师说,益启瞿昙之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣。”(《明儒学案》卷三十二)禅不禅姑不必论。但龙溪心斋时时越过师说,把当时思想解放的潮流发展到极端,形成王学的左翼,并且以使徒般的精神,到处传播阳明教义,热情鼓舞,四方风动,这倒是实在的。不管后来学者对于他们怎样排诋,但究竟不能抹杀他们在王学中的极高地位。

首先说王龙溪。他名畿,字汝中,浙之山阴人,与阳明同郡。生于孝宗弘治十一年(1498),卒于神宗万历十一年(1583),寿86岁。当正德嘉靖间,阳明归越讲学,龙溪年方20余岁,即往受业。时阳明门人众多,不能遍授,初来学者常使先见龙溪及钱绪山等诸高弟。龙溪坦易和厚,随机启发,所成就者尤多,及阳明卒后,曾一出仕为南京职方主事,稍迁致武选郎中。以忤宰相夏贵溪,不久即罢官去。此后退处林下四十余年,无日不讲学。自两都及吴楚闽越皆有讲舍,而江浙为尤盛。年至八十,犹周流不倦。他勤勤恳恳的说:

区区身外百念都忘,全体精神只干办此一事。但念东廓双江念庵荆川诸兄相继沦谢,同心益孤。会中得几个真为性命汉子,承接此件事,方放得心。不然,老师一脉,几于绝乎。(《与徐成身书》)

区区八十老翁,于世界更有恁放不下?惟师门一脉如线之传,未得一二法器出头担荷,未能忘情,切切求友于四方者,意实在此。(《与沈宗颜书》)

区区入山既深,无复世虑。而求友一念,若根于心,不容自己。春夏往赴水西白山之会,秋杪赴江右之会,岁暮始返越。知我者谓我心忧,不知我者谓我何求。人生惟此一事。六阳从地起,师道立则善人多。挽回世教,叙正人伦,无急于此。惟可与知己者道也。(《与萧来凤书》)

眼前后辈,真发心为性命者少。去年往江右吊念庵兄,双江、东廓、鲁江、明水相继沦谢,吾党益孤。老师一脉,仅

仅如线。自分年衰时迈,须得真发心者二三辈传此微言,庶免断灭宗传。不知相接中亦得几人否?年来海内风声虽觉鼓动,针针见血者亦不多得。科中敬吾、纬川颇深信此事,部中鲁源、思默皆有超卓之见,可时时觅会以尽究竟之谈。所谓不有益于彼,必有益于此也。(《与贡玄略书》)

这些话在《龙溪集》中引不胜引。他简直是以讲学为性命饥渴。数十年中,专为这一件大事到处奔忙,满腔热情,缠绵固结,生生死死而不能自己。他不顾毁誉荣辱,不管当局者之“不悦学”,不管来学者是否“真发心为性命”,而只是凄凄惶惶,强聒不舍的,晓晓然以师说鼓动天下。像这样放下一切,热心拼命地讲学,古今能找出几个人?当时就有人劝他稍稍休息,但他总是不肯。如《龙溪集》卷五载:子充继实跪而请曰:“先生辙环天下,随方造就引掖,固是爱人不容己之心。但往来交际,未免倍费精神,非高年所宜。静养寡出,息缘省事,以待四方之来学,如神龙之在渊,使人可仰而不可窥,风以动之,更觉人皆有所益。”先生曰:“二子爱我可谓至矣。不肖亦岂不自爱?但其中亦自有不得已之情。若仅仅专以行教为事,又成辜负矣。时常处家,与亲朋燕昵,与妻奴佃仆相比狎,以习心对习事,因循隐约,固有密制其命而不自觉者。才离家出游,精神意思便觉不同。与士大夫交承,非此学不究;与朋侪酬答,非此学不谈。晨夕聚处,专干办此一事。非惟闲思妄念无从而生,虽世情俗念亦无从而入。精神自然专一,意思自然冲和。教学相长,欲究极自己性命,不得不与同志相切劘,相观法。同志中因此有所兴起,欲与共了性命,则是众中自能取益,非吾有法可以授之也。男子以天地四方为志,非堆堆在家可了此生。吾非斯人之徒而谁与,原是孔门家法。吾人不论出处潜见,求友取益,原是己分内事。若夫人之信否,与此学之明与否不明,则存乎所遇,非人所能强也。至于闭关独善,养成神龙虚誉,与世界若不相涉,似非同善之初心,予非不能,盖不忍也。(《天柱山房会语》)

聚会讲学,不惟成人,亦以成己。在一种讲学空气中,人已融成一片,薰蒸鼓舞,即教即学,此之谓教学做合一。王学本是常讲“万物一体”的,本是认为“亲民”即所以“明明德”的。试看阳明《答聂双江第一书》,及他的“拔本塞源论”,全是一片热烈救世心肠。这种精神,龙溪发挥得最恳到。他不厌不倦,知其不可而为,绝不肯作自了汉,专去自己受用。他抱着一体同善不容已之情,真觉得人己之间,疾痛疴痒,息息相关。王敬所称他道:“龙溪公非独其透悟处不可得而泯灭也,其一腔爱人热心肠亦必不可得而泯灭。”在这一点上,龙溪实在不愧为阳明的嫡传。他又说:

吾人未尝废静坐,若必藉此为了手,未免等待,非究竟法。圣人之学,主于经世,原与世界不相离。古者教人,只言藏修游息,未尝专说闭关。若日日应感,时时收摄精神,和畅充周,不动于欲,便与静坐一般。况欲根潜藏,非对境则不易发。如金体被铜铅混杂,非遇烈火则不易销,若以见在感应不得力,必待闭关静坐,养成无欲之体,始为了手,不惟蹉却见在功夫,未免喜静厌动,与世间已无交涉,如何复经得世?独修独行,如方外则可。大修行人于尘劳烦恼中作道场。吾人若于承接尧舜姬孔学脉,不得如此讨便宜也。(《三山丽泽录》)

孔门教人之法,见于礼经。其言曰:“辨志,乐群,亲师,取友,谓之小成,强立而不反,谓之大成。”未尝有静坐之说。静坐之说,起于二氏,学者殆相沿而不知不觉耳。古人自幼便有学,使之收心养性,立定基本。及至成人,随时随地,从事于学,各有所成。后世学绝教衰,自幼不知所养,薰染于功利之习。全体精神,奔放在外,不知心性为何物。所谓欲反其性情而无从入,可哀也已!程门见人静坐,便叹为善学。盖使之收摄精神,向里寻求,亦是方便法门,先师所谓因以补小学一段功夫也。若见得致功夫下落,各各随分

做去,在静处体玩也好,在事上磨察也好。譬诸草木之生,但得根株着土,遇着和气暖日固是长养他的,遇着严霜烈日亦是坚凝他的。盖良知本体,原是无动无静,原是变动周流。此便是学问头脑,便是孔门教法。若不见得良知本体,只在动静二境上拣择取舍,不是妄动,便是着静,均之为不得所养,欲望其有成也,难定矣哉。(《东游会语》)

他讲经世,讲事上磨练。他居然指摘静坐,居然提出儒家的修学方法。有些话简直像清代大师说的。假使抛开其他的玄谈,而只看他这些话,你也许要疑惑他是个事功派或实用派了。自然他也承认静坐自有其相当的用处,也算一种方便法门,但总不认为究竟法。良知无间于动静,所以致良知也无间于动静。我们必须从动静顺逆当前应感极复杂的境界中煎销磨练出来,方能真有得力处。若专去习静,那便是讨便宜,其结果会喜静厌动,这种工夫是靠不住的。这种地方最足表现时代精神,也最足表现王学的特色。然而后来讲王学的专宗右派,把这些地方全给他抹杀了。考龙溪所以致纷纷之议者,大部分由于他的四无说。《龙溪集》中有一篇《天泉证道记》,其大概是:

阳明夫子学,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。学者循此用功,各有所得。绪山钱子谓此是师门教人定本,一毫不可更易。先生谓夫子立教随时,谓之权法,未可执定。体用显微,只是一机;心意知物,只是一事。若悟得心是无善无恶之心,意即是无善无恶之意,知即是无善无恶之知,物即是无善无恶之物……绪山谓若是坏师门教法,非善学也。先生谓学须自证自悟,不从人脚跟转。若执着师门权法以为定本,未免滞于言诠,亦非善学也。时夫子将有两广之行……晚坐天泉桥上,因各以所见请质。夫子曰:正要二子有此一问。吾教法原有两种。四无之说,为上根人立教;四有之说,为中根以下人立教。上根之人,悟得无善无恶心体,便从无处立根基。

意与知物,皆从无生,一了百当,即本体即是工夫。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。从有以归于无,复还本体,及其成功一也。世间上根人不易得,只得就中根以下人立教……汝中所见,我久欲发,恐人信不及,徒增躐等之病,故含蓄至今。此是传心秘藏,颜子明道所不敢言者。……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。德洪资性沉毅,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。天泉证道是晚明思想界一大公案。东林学派即以专攻无善无恶四字而上及于阳明。至刘戡山黄梨州则谓《天泉证道纪》与阳明平日所言不类,疑其为龙溪自己学说。且引郭东廓《青原赠处记》相对堪。其实天泉证道一事,钱绪山所编《阳明年谱》及《传习录》均有记载,“四无四有”之说,与《龙溪集》中所载并无多大差异。念庵与绪山书谓闻之黄洛村,亦正与此处所述相同。可见《天泉证道纪》决非龙溪一家之私言,不能单据《青原赠处记》来疑它。至于“四无”之说,虽由龙溪自己证悟出来,但与阳明本旨实相贯通,所以阳明亦甚称许之。王学本包含一种自然主义,本不拘泥迹象。直往直来,任天而动。善恶双泯,尧桀两忘。“四无”之说,实为其应有的结论。然而龙溪在这一点上实在还没有大放厥辞。要看到这种自然主义的充分发展,还有待于泰州学派。比起泰州学派,龙溪倒还算谨严的。

泰州学派的开创者王心斋,是阳明门下最奇特的一个人物。他名良,字汝止,生于宪宗成化十九年(1483),卒于世宗嘉靖十九年(1540),寿58岁。他原是一个盐丁,并没读过几本书。他常常袖着《孝经》、《论语》、《大学》,逢人质难,久则能信口谈解。以经证悟,以悟证经。有所得辄向人讲授。并榜其门曰:“此道贯伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子,不论老幼贵贱贤愚,有志愿学者传之。”后来往江西访阳明,毫不客气,昂然上座。及反覆论致知

格物,乃大叹服曰:“简易直截,吾不及也。”遂下拜称弟子。退而寻思,间有不合,悔曰:“吾轻易也。”明日入见,且告之悔。阳明日:“善哉,子之不轻信从也。”心斋复上坐辩难,久之,始大服,遂为弟子如初。阳明谓门人曰:“向者吾擒宸濠无所动,今却为斯人动矣。”后阳明归越,心斋从之。既而叹曰:“千载绝学,天启吾师,可使天下有不及闻者乎?”遂自创蒲轮,招摇道路,一直讲学到北京。当时阳明之学,谤议蜂起。而心斋冠服言动,不与人同,都人以怪魁目之。同门之在京者劝之归,阳明亦移书责之,他才返回会稽。及阳明卒,他回家设教。同门会讲者,常请他为主席。心斋之学,以悟性为宗,以反己为要,以孝弟为实,以乐学为门,以太虚为宅,以古今为旦暮,以明学启后为己任,以九二见龙为正位,以孔氏为家法。有以伊傅称之者,则曰:“伊傅之事我不能,伊傅之学我不由。伊傅得君,可谓奇遇。如其不遇,终身独善而已。孔子则不然也。”看他热心经世处,和龙溪没两样,这正是从阳明万物一体的思想一脉演来。他提倡一种尊身主义,一种自我中心主义。他把身看得很大,自尊、自信,赤身承当,以天下为己任。他说:

圣人以道济天下,是至尊者道也。人能宏道,是至尊者身也。道尊则身尊,身尊则道尊。故学也者,所以学为师也,学为长也,学为君也。以天地万物依于身,不以身依于天地万物。舍此皆妾妇之道。(学案引)

他要做个顶天立地的大丈夫,以一身撑持宇宙。他岸然以师道自处,甚至以君道自处。磊磊落落,一点媵媚世之态也没有。他讲“格物”的“格”字如“格式”之“格”。他要以身为家国天下的“格式”,换句话说,就是要以身作则。己身爱则一家爱,一国爱,而天下皆爱;己身敬则一家敬,一国敬,而天下皆敬。这不是以身为家国天下的格式么?这不是以身作则么?身为本而家国天下为末,家国天下是跟着身走的。行有不得,皆反求诸己。反己正是格物的实功。这就是有名的“淮南格物说”。这样讲法,个人地位特别重要。帅天下以仁,帅

天下以让,“出为帝者师,处为天下万世师”。看这样一个人何等的伟大。这是一种大我主义,一种健全的个人主义,也正是一种时代精神的表现。在这里个人主义和万物一体主义融洽无间,群和己简直不可分了。心斋还有一个最为人所传诵的《乐学歌》。其辞云:

人心本自乐,自将私欲缚。私欲一萌时,良知还自觉。
一觉便消除,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。乐便然后学,学便然后乐。乐是学,学是乐。呜呼!天下之乐,何如此学。天下之学,何如此乐。从前周濂溪曾教二程寻孔颜乐处,阳明也说:“乐是心之本体。”至如曾点、庄周、康节、白沙辈,大抵专向“乐”这一路走。这个“乐”字原是自古所重,但特别提出“乐学”二字作宗旨,却要算心斋的发明。所谓“乐”,不过是生机畅遂的意思。生机畅遂则乐,生机阻抑则不乐。行乎其不得,止乎其不得不止,哭乎其不得不哭,笑乎其不得不笑。一片天机,洒落自在。这种自得之乐,是超乎富贵利达之乐,是通乎贫贱患难之乐,是人心本体的真乐。倘能不为私欲所缠绕,则生机自然畅遂,本体真乐自然呈现。所谓“学”,亦不过任此本体,使生机常常畅遂,不为私欲所戕害而已。“乐”是生机畅遂,“学”亦正是学此生机畅遂。只要使生机畅遂,那就是“乐”,也就是“学”。所以说,“乐是乐此学,学是学此乐”。“乐”和“学”融成一片,洒洒落落,任天而动,这里充满着自然主义。《心斋语录》载:一友持功太严。先生觉之曰:“是学为子之累矣。”因指斩木者示之曰:“彼却不曾用功,然亦何尝废事。”学本是学此乐,本是要使生机畅遂,若用功太严,反妨害生机的自然发展,反成苦事,倒还不如不学。至理并妙道,运水与搬柴。只如那斩木者平平常常自自然然的做去便了,何必用什么功。心斋曾与徐波石散步月下,波石刻刻检点,他就厉声说:“天地

不交,否。”又一夕,和波石至一小渠,他立即跳过,顾谓波石道:“何多拟议也?”心斋指点人处类如此。在日用常行中,直往直来,当机立断,全是一种自然主义。后来他的儿子东崖继承家学,把他的乐学主义尽量阐发,更表现自然主义的色彩。鸟啼花落,山峙川流,饥食渴饮,夏葛冬裘,至道无余蕴矣。(《东崖语录》)

由此可以想见东崖的学风,亦可以想见心斋的学风。阳明门下以泰州一派谓最盛。从王心斋发端,中经徐波石、赵大洲、颜山农、何心隐、罗近溪、周海门、陶石簞……发皇光大,一代胜似一代。颜何一派,流入“狂禅”,另详下章。其余诸人亦不能一一叙述。兹只把最重要的罗近溪讲一讲。罗近溪名汝芳,生于武宗正德十年(1515),卒于神宗万历十六年(1588),寿74岁。少读薛文清语,谓万起万灭之私乱吾心久矣,今当一切决去,以全吾澄然湛然之体,决志行之。闭关临田寺,置水镜几上,对之默坐,使心与水镜无二。久之而病心火。偶过僧寺,见有榜急救心火者,以为名医,访之则聚徒而讲学者也。近溪从众中听良久,喜曰:“此真能救吾心火。”问之为颜山农,得泰州王心斋之传。近溪闻其言,如大梦初醒,明日五鼓即往纳拜为弟子,尽受其学。其后山农以事系留京狱,近溪尽鬻田产脱之,侍养狱中六年,不赴廷试。及归田后,身已老。山农至,近溪不离左右,一茗一果必亲近之。诸孙以为劳,近溪曰:“吾师非汝辈所能事也。”楚人胡宗正,故为近溪举业弟子,已闻其有得于易,反北面受学焉。大抵近溪十五而定志于张洵水,二十六而正学于山农,三十四而悟易于胡生,四十六而证道于泰山丈人,七十而问心于武夷先生,其生平进学历程约略如此。其学以赤子良心不学不虑为的,以天地万物同体彻形骸忘物我为大。此理生生不息,不须把持,不须接续,当下浑沦顺适。工夫难得凑泊,即以不屑凑泊为工夫;胸次茫无畔岸,便以不依畔岸为胸次。解缆放船,顺风张棹,无之非学。学人不省,妄以澄然湛然为心之本体,沉滞胸膈,留恋光景,是为鬼窟活计,非天明也。

论者谓龙溪笔胜舌,近溪舌胜笔。微谈剧论,所触若春行雷动。虽素不识字之人,俄顷之间,能令其心地开明,道在眼前。一洗理学肤浅套括之气,当下便有受用。其语录载:

昆阳州守夏鱼请曰:“恒谓圣贤非人可及,故究情考索,求之愈劳而去之愈远。岂知性命诸天,本吾固有。日用之间,言动事为,其停当处,即与圣贤合一也。”罗子曰:“停当二字,尚恐未是。”夏守瞿然曰:“言动事为可不要停当耶?”曰:“可知言动事为方才可说停当。则子之停当,有时而要,有时而不要矣。独不睹兹柏林之禽鸟乎?其飞鸣之相关何如也?又不观乎海畴之青苗乎?其生机之萌茁何如也?子若拘拘以停当求之,则此鸟此苗何时而为停当,何时而为不停当耶?易曰:水流而不息,物生而不穷。造化之妙,原是贯澈浑融。吾子早作而夜寐,嬉笑而偃息,无往非此体。岂待言动事为方思量得个停当?又岂直待言动事为停当方始说与古先圣哲不殊?若如是用功,如是作见,则未临言动事为固是错过,而既临言动事为,亦总是错过矣。”夏守憬然自省。作而言曰:“子在川上,不舍昼夜。吾人心体未尝一息有间。今当下生意津津,不殊于禽鸟,不殊于新苗,往时万物一体之仁,果觉浑沦成片矣。欲求停当,岂不是个善念?但善则便落一边。既有一边善,便有一边不善;既有一段善,便有一段不善。如何能得昼夜相通?如何能得万物一体?颜子得此不息之体,其乐自不能改。若说以贫自安而不改,浅之乎窥圣贤矣。”

宇宙间只此一片生机洋溢,禽鸟飞鸣,新苗萌茁,皆天机鼓动而不能自己。这原是超乎善恶的,无所谓停当不停当。无论怎样严正的道德家,他能就鸟语花香加以善恶的判断么?人生朝作夜息,饥食渴饮,推而至于爱亲敬长,成仁取义,也无非此一片天机流行,如花自开,如鸟自鸣。这一点自然不容己的生机,通乎人物,通乎圣凡,通乎大人赤子。只此便是“仁”,便是“乐”,与世俗苦乐善恶不啻云泥之别。近溪常把“仁”和“乐”混在一起,讲得极亲切,如云:所谓乐者,窃意只是个快活。岂快活之外复有所谓乐哉?生意活泼,了无滞碍,即

是圣贤之所谓乐,即是圣贤之所谓仁。盖此仁字其本源根柢于天地之大德,其脉络分明于品汇之心元。故赤子之生,孩而弄之则欣笑不休,乳而育之则欢爱无尽。盖人之出世,本由造物之生机,故人之为生,自有天然之乐趣。故曰:“仁者,人也。”此则明白开示学者以心体之真,亦指引学者以入道之要。后世不省仁是人之胚胎,人是仁之萌蘖,生化浑融,纯一无二,故只思于孔颜乐处竭力追寻,而忘却于自己身中讨求着落。诚知仁本不远,方识乐不假寻。

看他无论讲“仁”,讲“乐”,都只是从生机上讲。就从这生机二字上,他推演出多少微言妙谛来。我们简直可以称他为生机主义者。他有一段最深切的话,向从《大学》至善推演到孝弟慈。尝由一身之孝弟慈而观之一家,未尝有一人而不孝弟慈者,由一家之孝弟慈而观之一国,未尝有一人而不孝弟慈者,由一国之孝弟慈而观之天下,亦未尝有一人而不孝弟慈者。又由缙绅士大夫以推之群黎百姓,又由孩提少长以推之壮盛衰老,孩提少长皆是爱亲敬长,以能知能行从孝弟慈也。又时乘闲暇,纵步街衢,肆览大众,其间人数何啻亿兆之多,窥觑其中,总是父母妻子之念固结维系,

所以勤谨生涯,保护躯体,而自有不能已者。故某自三十,登第归山,中间侍奉二亲,敦睦九族,入朝而遍友贤良,远仕而躬御魑魅,以至年载多深,经历久远,乃叹孔门《学》、《庸》,全从周易生生一语化将出来,盖天命不已方是生而又生,生而又生方是父母而已身,己身而子,子而又孙,以至曾而且玄也。故父母兄弟子孙是替天命生生不已显现个肤皮,天命生生不已是替孝父母弟兄长辈子孙通透个骨髓。直竖起来,便成上下今古;横亘将去,便作家国天下。孔子谓:“仁者人也,亲亲为大。”其将《中庸》、《大学》已是一句道尽。孟氏谓:“人性皆善”;尧舜之道,孝弟而已矣,其将《大学》、《中庸》亦是一句道尽。他看全宇宙是一个大生命,是一个生命之流,即显即微,即天即人,纵横上下,沦浹融贯,全无丝毫间隙,既亲切恳到,又广大深远,从来讲孔家哲学的还没人讲得这样彻骨彻髓。这可真算是

一种唯生论。他还有一段很精彩的话:方自知学,即泛观虫鱼,爱其群队恋如,以及禽鸟之上下,牛羊之出入,形影相依,悲鸣相应,浑融无少间隔,辄惻然思曰:“何独于人而异之?”后偶因远行,路途客旅相见,即忻忻谈笑终日,疲倦俱忘,竟亦不知其姓名。别去,又辄惻然思曰:“何独于亲戚骨肉而异之?噫!是动于利害,私于有我焉耳。”从此痛自刻责,善则归人,过则归己,益则归人,损则归己。久渐纯熟,不惟有我之私不作间隔,而家国天下翕然孚通。至肤发不欲自爱,而念念以利济为急焉。三十年来,觉恕之一字得力独多也。他不断说以恕求仁,本来也是老生常谈,但经他发挥起来,却真使人惻然心动。他看物我之间,息息相关,本着自己那点一体不容己的心情,专从事于利世济人。他肯牺牲,肯管闲事,如语录载:

先生过麻城,民舍失火,见火光中有儿在床。先生拾拳石号于市:“出儿者予金视石”。一人受石出儿,石重五两,先生依数予之。其后先生过麻城,人争观之曰:“此救儿罗公也。”这种做法,叫普通的道学先生看来,已稍嫌张皇。然而近溪犹不止此。他有时候太热心了,简直什么嫌疑都不避。如:一邻媪以夫在狱,求解于先生,辞甚哀苦。先生自嫌数干有司,令在座孝廉解之,售以十金,媪取簪环为质。既出狱,媪来哀告,夫咎其行贿,詈骂不已。先生即取质还之,自贷十金偿孝廉,不使孝廉知也。像这样行贿的事,不必说道学先生,稍自好者谁肯沾手?然而近溪放手做去,自赔十金,代人行贿,名利两丧,全不顾惜,他只知救人而已。又如:

耿天台行部至宁国,问耆老以前官之贤否。至先生,耆老曰:“此当别论,其贤加于人数等。”曰:“吾闻其守时亦要金钱。”曰:“然。”曰:“如此恶得贤?”曰:“何曾见得金钱是可爱的。但遇朋友亲戚所识穷乏,便随手散去。”他这样满不在乎,无怪乎杨止庵议他:“……用库藏充馈遗,归者如市。……归来请托烦数,取厌有司。……这种路数显然带游侠气味,已经完全是颜山农、何心忍一流人物,和普通儒者面目大不相同了。”

泰州诸儒思想的发展趋势及其时代意义

王学发展到泰州学派,其性质已发生了一定程度之变化,“一代高似一代”的豪侠气概,有力地促进了该派与传统名教之决裂,这一点早于阳明高弟钱德洪(字洪甫,号绪山,1496 - 1574)在世时已有所关注:

“师既歿,音容日远,吾党各以己见立说。学者稍见本体,即好为径超顿悟之说,无复有省身克己之功。谓一见本体,超圣可以跂足,视师门诚意格物、为善去恶之旨,皆相鄙以为第一义。简略事功,言行无顾。甚者荡灭礼教,犹自以为得圣门之最上乘。噫!亦已过矣!自便径约,而不知已沦入佛氏寂灭之教,莫之觉也。”

阳明晚年所提致良知之教重在透显良知圆融之旨,故多就摒除善善恶异同而立论。泰州王门虽以王心斋为鼻祖,然其门人多宗龙溪之现成良知说,致使泰州之学渐至走入疏狂之境,大有摧枯拉朽之势。王学末流之“荡轶礼法,蔑视伦常”的流弊,即指此而言。

在泰州学派中,王心斋、颜山农、何心隐等中坚分子可代表泰州王学的不同发展方向。心斋本人所提出的“尊身”、“安身”、“保身”的“淮南格物说”,溶注了丰富的感情生活内容,故在儒家的互惠和社会责任中较好保留了自我个性。这种思想出现在传统儒学发生地位动摇之际,与广大民众的思想需求颇有契合之处。其“百姓日用”思想由于简化平实,在下层社会比较容易推广发展,故影响也愈大。东林学者顾宪成(字叔时,号泾阳,1550 - 1612)则盛赞心斋“以一灶丁,公然登坛唱法,上无严圣贤,下无严公卿,遂成一代伟人。”其学说平民儒化程度可想而知。以心斋为代表的一批田夫贩户之属,奋然崛起于阡陌之间,反身求道,俨然以圣人自命,自开山头。王东崖

(字宗顺,1511 - 1587)、朱恕(字光信,号乐斋)、韩贞(字以贞,号乐吾,1509 - 1585)等皆前后相继,统绪学脉相承。其中具“狂者气象”和“英雄胸次”的泰州王门中坚大不乏人。卓吾对此派的群体特徵有以下一段细绎:

“当时阳明先生门徒遍天下,独有心斋最为英灵……心斋之后为徐波石、为颜山农。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。风云龙虎,各从其类。然哉!盖心斋真英雄,其徒亦英雄也。波石之后为赵大洲,大洲之后为邓豁渠,山农之后为罗近溪,为何心隐,心隐之后为钱怀苏,为程后台,一代高似一代,所谓大海不宿死尸,龙门不点破额,岂不信乎?”其后大儒黄宗羲定更以“赤手搏龙蛇”、“掀翻天地”、“非名教之所能羁络”等等来形容泰州诸儒的狂者胸次与豪侠风范。

心斋谢世后,泰州学派学者常借《中庸》“率性之谓道”中“率性”二字论道。徐樾(字子直,号波石,?-1552)从心斋所论的“尊身尊道”中“身”、“道”之义引入更为精微的性道之论,从而提出“率性修道”说。所谓“圣贤教来学,率性而已”。如此,“心即性”、“性即道”,率性方知天命之真,能自信天命之真,便能安其日用之常,以“慈孝”与“良知”结合,以“天命”与“日用”贯通,这种“率性修道”之主张,日后为山农、汝芳所大加发挥。

山农虽识写字不多,读书亦不能句读。但他生性耿直,急难好义,讲学“每言人之好贪财色,皆自性生,其一时之所为,实天机之发,不可壅淤之,第过而不留,勿成固我而已。”山农这种在当时突破儒学传统格局的大胆言论,实为世俗所不容,其后遭诬下狱,险遭杀害,为门人汝芳所救,仅以身免,而其学说被目为奇邪之谈。加上他对以正统王学自居的江右诸公深表不满,故思想言论多与相违。如说:“性如明珠,原无尘染,有可睹闻,著何戒惧,平时只是率性所行,纯任自然,便谓之道。”又认为“凡儒先见闻、道理、格式,皆足以障道。”因此,时儒王世贞批评他“好意见,穿凿文义”,泰州诸儒被讥评

为“小人之无忌惮”，当自山农始。

泰州后学用自然人性论抗衡传统教化论，表现了平民儒学意识的觉醒，罗汝芳便是其中的佼佼者。汝芳为学的主要特色在于“不思不勉”、“从容中道”、“不学不虑”的赤子之心为心；又以拆穿光景以使道体真实流行，此正是良知之学的最高境界。由此可引出了他的“当下功夫说”。指明“当下即为用功之地，直下作真切功夫”；以为“驰求闻见好为苛难者引归平实田地。”汝芳主张功夫当下体认，在人伦日用之极平易处悟道。由于汝芳论学阐道通俗平易，故大儒黄宗羲说他：“微谈剧论，所触者春行雷动，虽素不识字之人，俄顷之间，能令其心地开明，道在眼前，一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用。”即所谓舌胜笔。正因汝芳着重随处说法，强调良知心体无待乎人之学虑而明，类似禅宗讲“顿悟”，所以黄氏又称他这种讲学方式为“祖师禅”。虽然汝芳之学有类禅之讥，然而他把泰州学派理论发展到简易直截地步，增加了平民阶层慕道之决心与自信，这一点，就泰州学派思想发展而言，是不容忽视的。

山农“以布衣讲学，雄视一世而遭诬陷。”心隐受其师影响，自始谢绝科场，讲学终生。他在家乡构建聚合堂，使婚、丧、赋役等合族共理，财产互通有无。这种超乎身家之上的社会组织，将士、农、工、商的身家包括在会之中。此种具有特殊形式的会，统于君师，极于朋友，打破了传统以君臣为首的五伦关系，这不仅表达了对纲常伦理的蔑视与不满，同时亦体现了争取社会平等的平民儒学意识。心隐既“以布衣出头倡道天下”，本身又胆识过人，更曾参与密谋罢黜首辅张居正（字叔大，号太岳，1525 - 1582）的政治活动。卓吾非常赏识心隐的英勇豪迈性格，曾说：“何心隐老英雄无比，观其羁绊縲绁之人，所上当道书，千言万语，滚滚立就，略无一毫乞怜之态。”卓吾钦佩心隐的英勇豪迈不仅表现在他以视死如归的勇气面对强权，而是表现在他不求名、不求利、不避名、不求死、不畏死的危言危行和决不甘作媚世阿俗的贱态。正因如此，心隐被诬为“妖人”、“逆犯”、“盗

犯”、“奸犯”而遭到士大夫官僚的刻骨记恨及疯狂迫害。

无论从泰州诸儒的个人思想来考察,还是从整个学派来探讨,其思想统绪与学脉传承是一个不可忽视的层面。以三教合一思想为例,这种儒、道、释三教思想的混同乃明代思想学术界的普遍风习。三教互为资用,亦是当时知识界的事实。卓吾交往密切且引为知己的,几全部是儒、道、释三家兼修的人物,其中焦弱侯(名竑,号澹园,1541 - 1620)受卓吾的三教观薰染最深。《明史》本传称他“讲学以汝芳为宗,而善定向兄弟及李贽,时颇以禅学讥之”弱侯认为禅学就是儒学,能读《华严经》;“然后知《六经》、《语》、《孟》而非禅,尧、舜、周、孔即为佛”他以儒家之“克己复礼为仁”等同于释氏之“持戒与修慧”,由是极力整合儒、释,消除儒、释两者之间的明确界限,用意在于以佛经之理以明儒学之旨。并进一步提倡以释氏经典作为孔孟义疏。此外,弱侯更摄取了卓吾《老子解》、《庄子解》的思想,手撰《老子翼》、《庄子翼》,以疏通儒、道,阐明两家旨趣。

公安三袁与卓吾、弱侯之间的关系亦如此密切,对三教合一思想有所沾溉自不待言。袁宗道早年学养生,谈冲举,信仰道家神仙之术。二十七岁官翰林时,行三一教主林兆恩(字懋勋,1517 - 1598)艮背行庭之法。其后转而学佛,以禅学诠释儒门,著《海蠡篇》;又取大慧、中峰二禅师语置案头,作为学佛的参考之资。在京与黄辉(字平倩)等人结佛社,除论道之外,则杜门下键,打坐参禅。他所宣称的:“三教圣人,门庭各异,本领是同。所谓学禅而后知儒,非虚语也。”以禅诠儒思想,对其弟宏道、中道三教合一思想启迪尤深。

袁宏道接触禅学的机缘,除了受其兄宗道直接启迪外,与其家庭慕佛亦大有关系。外祖父龚大器精于禅理,人称龚佛;舅舅惟学、惟长亦好仙好佛。若从宏道与师友往来的书信考察,其中黄辉、梅客生、管志道(字登之,号东溟,1536 - 1608)、陶望龄、李卓吾等,都是与他谈禅论佛的重要人物。宏道初从长兄闻性命之学,后索之《华

严》经典,终转向经教,提倡教禅合一。宏道承袭卓吾的三教合一思想而大加发挥,他认为:“三教之说,从来争执无定,以其有异有同也。”又说:“一切人皆具三教,饥则餐,倦则眠,炎则风,寒则衣,此仙之摄生也;小民往复亦有揖让,尊尊亲亲,截然不紊,此儒之礼教也;唤著即应,引著即行,此禅之无往也。触类而通,三教之学尽在我矣。”宏道主张三教之教虽有别,而其道则一,此与卓吾认为三教圣人能超脱名利,一心向道,知生死之根,悟性命之理的三教思想精神命脉如出一辙。三弟袁中道混同三教的思想见解,大致与两位兄长殊途同归,但宏道晚年对“偏重悟理,尽废修持”的狂禅派攻击挞伐,不遗余力。中道则对卓吾三教合一观点深信不疑,评之为“通禅理之嵇叔夜”并对卓吾的异端思想委曲回护。

在三教混同之风的浸薰之下,身为泰州学者的汤显祖不仅在反传统的思想上受卓吾之影响,其三教合一思想亦受卓吾之启发。然而他绝非简单地继成因袭,而是在儒、释、道三家中有所突破。在与人性有关“情”的问题上,显祖表现了颇为杰出的论述,但坎坷的人生际遇令他试图从佛、道两家寻觅慰藉,这使他常沉湎于道、佛二家典籍和与僧道往来。为此,学者声称他的思想“倾向道、佛而非纯儒”,可说是言有所本。总之,显祖的思想观点虽源于泰州学派,但由于他并不以研究哲学思想作为主要课题,而是以诗歌、戏曲的文学表现形式寄托其思想。是故在涉及某些思想观念的价值取向时,显祖往往不完全遵循泰州学派理论,而另辟溪径,自身有所发展与变化,形成了他驳杂的思想风貌。因此,显祖的三教观可以说是揉合泰州学派的精神从内容到形式都使儒学宗教化及佛、道世俗人伦化的一个典型形态。

此外,宗奉三教的泰州学者管志道曾受业于耿定向(字在伦,号楚侗,1524-1596),一意游心儒、释、道三教门楣,以融会三教为职志,他的见解是:“乾元无首之旨,与《华严》性海浑无差别,《易》道与天地准,故不期与佛老之祖合而自合;孔教与二教峙,故不期佛老之

徒争而自争。教理不得不圆,教体不得不方。以仲尼之圆,圆宋儒之方,而使儒不碍释,释不碍儒”理论核心不外乎“以西来之意密证六经,以东鲁之矩吸收摄二氏”力主经世之中有出世,明立三教主宾之说。以三教合一,儒、道、释兼修的口号立宗造道,明儒中能会通儒、释,穷极理蕴,未有过于志道者。而赵大洲(字孟静,号贞吉,1508 - 1576)对待佛、道二氏的态度比较正大光明,并公开辨析儒、释二氏之异同,大洲认为:“凡诸灵觉明悟通解妙达之论,尽以委于禅,目为异端,而惧其一言之污也,顾自日看案六经论孟及程氏文字,于一切事物理会以为极致,至太极、无极、阴阳、仁义、动静神化之训,必破碎支离之为善,稍涉易简疏畅则动色不忍言,恐堕异端矣。夫谓灵觉明妙禅者所有而儒者所无,非灵觉明妙则滞窒昏愚,岂谓儒者必滞窒昏愚而后为正学耶!”卓吾称他“上探尧、孔之微而并包,逮于伯阳、子羽、爰达泥洹,雅自命曰经世出世,其古之博大人哉?荀、杨诸子,未足窥其奥也。”可知卓吾对大洲借助佛、道经典而达到对儒家经典的顿悟这种鲜明态度,是首肯与认同的。又广东杨起元(字贞复,1547 - 1513)师事罗汝芳,其学“以知性为宗,不离日用,亦不讳禅。”清儒彭诏升称他:“究心宗乘,慕曹溪大鉴之风,遂结屋韶石,与诸释子往还,重刊法宝坛经,导诸来学。”起元不仅参禅,而且趋向经典的印证,将禅学引进了儒学之门。而泰州学派另一知名学者周汝登(字继元,号海门,1547 - 1629)则以真心一元论融合《金刚》、《般若》两经的缘起、一切皆空说的正统禅宗佛理与儒家学说融合以完成其学说思想体系。基于这个原因,汝登引掖后进,每以“顿悟”为入门之首要功夫;又手辑《圣学宗传》十八卷“欲合儒释而会通之”,同时亦“尽采先儒语类禅者而入。”三教合一的论点与泰州诸儒思想发展都是破除形式主义的衍生结果,汝登的思维模式亦不例外,正如黄宗羲所评断,谓其“求直截而反支离”,又称其“无善无恶说”即释氏之所谓空。但值得注意的是,明末诸儒对“本体”观念的论证与把捉,正朝着破除形式主义束缚的路向大步前进,这使得儒、道、释三家在本

体观念的思维上产生了共通性,因此,儒、道、释三家的本体思维不再处于对立面,反而成为“本体”与“功夫”两者差异的判别基准。其后陶望龄(字周望,号石簑,1562 - 1609)、爽龄(字君爽,号石梁,1571 - 1640)兄弟及邓豁渠(名鹤,号太湖)等人服膺汝登及大洲之学,往往以儒滥禅,幽深玄远,如虚舟飘瓦而无着落。更甚者凭藉禅门一切圆融无碍理念,发前人所未发,实已超越三教源头。遂放纵情逸,倡言无忌,以至学脉督乱,终成狂禅。

毋庸讳言,在泰州学派的影响下,嘉、隆以后,在士大夫中形成了一种谈禅的时代风气。如四库馆臣所谓:“明季士大夫流于禅者十九矣。”而清儒陆陇其(字稼书,1630 - 1693)从尊朱黜王的狭隘学术角度批评了当时王学流行的情况:“明之中叶,自阳明王氏倡为良知之说,以禅之实而托儒之名……龙溪、心斋、近溪、海门之徒从而衍之。王氏之学遍天下,几以为圣人复起,而古先圣贤下学上达之遗法灭裂无余,学术坏而风俗随之,其弊也,至于荡轶礼法,蔑视伦常,天下之人恣睢横肆,不复自安于规矩绳墨之内,而百病交作。”

由于晚明“禅儒相杂”,禅学与王学互激互荡。泰州学者如周汝登、赵大洲、陶望龄等人因而“流入禅杂,宗旨大殊”。泰州学派人物,除了交谊外,读佛经,坐禅便是他们日常的主要活动。在论学方面,往往以调和儒、道、释三教作为褒贬取舍的标准。卓吾以绝世之姿,对调和三教及阐扬三教作出了重大贡献。虽自我标榜为“狂禅”,被学者指为“异端”,终成为晚明狂禅、异端之核心人物。然而值得注意的是,卓吾之著书痛斥俗儒,统合三教,是文字涉世,人却避世,影响所及,泰州诸儒多能秉持王学本身所涵具的一套任性自得,激动人心的精神实质力量。故今研究泰州王门学派诸儒的个性特点和思想风格时,应因其在学派传承中的学术活动情况及具体影响,给予在思想史上应有的学术地位,从而使我们对泰州王门学派重新作出评估与诠释。

王良的教育思想

如果说王畿在“现在良知”上发展了王守仁的教育学说,从理论逻辑上统一了“心、意、知、物”,形成直截了当的“本体即功夫”理论,凸现了现实生活的人的主观能动性,突出了个体的“心”的作用。那么,王良则从尊身的淮南格物论方面将王守仁的“致良知”、“良知”学说发展为大众化的道德哲学了。

王良出生于安丰场的一个灶丁之家,小时家境贫寒,读不起书,只好跟父兄拮据手裸体设亭立灶,从海水中提煮食盐。从19岁开始,他冒着生命危险在齐鲁间做点私贩食盐生意,同时也学点医术。25岁时客山东,过阙里,谒孔庙,产生了强烈的做圣人愿望,归家之后开始学习《论语》。他识字不多,但好学有方,时常袖藏书本,逢人质义问难,由此对《论语》有了粗疏的理解。后来,他在住所后筑一斗室,专心读书考古,鸣琴雅歌,暇则闭户坐息其中修心养性。37岁时他以传道为己任,开始招收弟子,然当时“众大人笑之。”^①尽管他这个出身灶丁的教书先生不为读书士子青睐,却得到家庭邻里父老兄弟的尊重。“家庭邻里之间,皆爱慕具至诚而乐与之亲,言行无不信悦。”^②他的教学是很有特色的,“讲说经书,多发明自得,不泥传注。”^③38岁时从王守仁学,成为阳明学派中的一“狂者”。王守仁很赏识他,作为高足弟子,让临席讲授。王良借此机会以“百姓日用以

① 徐樾:《王心斋别传》,《王心斋先生遗集》卷四。

② 徐樾:《王心斋别传》,《王心斋先生遗集》卷四。

③ 徐樾:《王心斋别传》,《王心斋先生遗集》卷四。

发明良知之学。^①王守仁死后,他回家另立门户,广收门徒,“四方从游日众,相与发扬百姓日用之学甚悉。”^②在讲学过程中,尤其是在安定书院时的讲学实践中,他以独创的“百姓日用之学”阐发王守仁的“致良知之教”,形成了独树一帜的泰州学派。

如果说王守仁的“致良知”和“良知”之教,是以尊“心”或以“心”统“身”来表现现实人的道德价值的话,则王良是以尊“身”来抬高人的生存意义和生命价值的。王良不仅继承了王守仁重“心”轻“物”和是非标准在我不在圣贤的观念,而且发展为重“身”轻“义”和价值标准在“身”不在“心”的价值观。

王良说:“圣人之道,无异于百姓日用。凡有异者,皆是异端。”^③“百姓日用条理处,即是圣人条理处。圣人知,便不失。百姓不知,则易失。”^④“即事是学,即事是道。人有困于贫而冻馁其身者,则亦失其本而非学也。”^⑤在传统的儒家教育哲学体系中,身心性命是理论的逻辑起点,然后追求到道德修养的精神层面去做超越现实凡人的“圣贤”。王良却一反传统,抛弃以“仁为本”的“圣贤”理想,从现实人生客观需要出发,提出“立吾身以为天下之本”的命题,并从理论上阐述了他的“淮南格物”论。

在王良看来,“百姓日用即道”,最关键的是要使个人“安身”、“保身”。道德理想都是以自身的存在为前提的,或者说个人与他人、个人与社会、个人与国家,个人是本,其它是末。“格知身之为本,而家国天下之为末,行有不得者,皆反求诸己,反己是格物的工夫。故欲齐、治、平,在于安身。”^⑥怎样才能“安身”?“知安身者必

① 赵大洲:《王心斋墓铭》。

② 《王心斋先生遗集·年谱》。

③ 《王心斋先生遗集·语录》。

④ 《王心斋先生遗集·语录》。

⑤ 《王心斋先生遗集·语录》。

⑥ 《王心斋先生遗集·语录》。

爱身敬身,爱身敬身者,必不敢不爱人不敬人,能爱人敬人则人必爱我敬我而我身安矣。一家爱我敬我则家齐,一国爱我敬我则国治,天下爱我敬我则天下平。故人不爱我,非特人之不仁,己之不仁可知矣;人不敬我,非特人之不敬,己之不敬可知矣。”^①这种爱我敬我的淮南格物论,不仅把我之“身”的价值抬高到道德价值之上,把道德修养作为“安身”的手段,而“爱人敬人”则成了一种道德市场上的商品交易,我的付出不是无私的,而是为了换取他人对我的回报。所以,王艮极力劝告人们不要做那种“杀身成仁”、“舍生取义”的蠢事。他说:“不知安身,便去干天下国家事,是之为失本。就此失脚,将烹割股饿死结纆且执以为是矣。不知安身,又何以保天下国家哉?”^②“身与道原是一体,至尊者此道,至尊者此身。尊身不尊道,不谓之尊身。尊道不尊身,不谓之尊道。须道尊身尊,才是至善。故曰天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道,必不以道殉于人。”^③王良的道德观和社会观,不同于儒家所倡导的“以天下为己任”,相反却鼓吹“明哲保身”。他认为读书、修身,旨在学习人生智慧,不在于做官做圣贤。“君子之仕,仁也。可以仕则仕,义也。居仁由义,大人之义毕矣。”^④国家政治腐败,没有必要舍生忘死地去效忠王朝,应当采取明智的作法,远离仕途,明哲保身。如果你的“身且不保,何能为天下万物主?”^⑤这种“以身为本”的道德教育观,一方面充满了商人的自私意识,另一方面也反映了明中叶市民阶层对腐败政治采取不合作的态度,反对以“愚忠”行为去为腐败政治“殉身”。

基于“安身”论,王艮将王守仁的以“吾心”为是非标准的思想提

① 《王心斋先生遗集·语录》。

② 《语录》,《王心斋先生遗集》卷一。

③ 《语录》,《王心斋先生遗集》卷一。

④ 《语录》,《王心斋先生遗集》卷一。

⑤ 《语录》,《王心斋先生遗集》卷一。

升到以“吾身”为“挈矩”。他说：“格，如格式之格，即絜矩之谓。吾身是个矩，天下国家是个方。挈矩则知方之不正也。是以只去正矩，却不知在方上求。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，挈矩是格也。”^①身是权衡天下万物是非的尺度，身是天下国家的根本，所以“正身”比“正心”更现实、更需要。在儒家道德哲学范畴里，“心”主要是指道德精神、道德观念、道德动机、道德目的和道德思想等，而“身”多指生物肉体的客观个体存在以及它的各种物质需求、生命及生命价值等。“身”与“心”是相对应的，“身”与“义”、“仁”也是相对应的。是“重心”、“重义”、“重仁”，还是“重身”的问题，实际上是道德价值取向问题。王良以“吾身”为天下国家之“矩”，表面上强调了以身作则，实际上是把个人的生存合理性放在国家利益的“义”之上，打破了两千年来的封建国家利益高于一切和个人必须束缚在三纲五常之教的道德传统，突出强调了人的生存合理性和个体生命价值。

在这些理论前提下，王良提出了他的“快乐”学习观。他所作的《乐学歌》云：“人心本自乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依旧乐。”学习是一件求自心快乐的活动，所以引导学生追求满足人性快乐乃是教育的根本任务。他说：“天下之学，惟有圣人之学，好学，不费些子气力，有无边快乐。若费些子气力，便不是圣人之学，便不乐。”^②为什么圣人之学，好学呢？因为圣人之学即是百姓日用之学，不是那种在四书五经中“讨闻见支撑”的死学问。经书也是要读的，读书的作用在于“经传之间，即证吾心而已矣。”^③以“百姓日用之学”为教，即以百姓日用为学问，学会生存，学会明哲保身，在现实生活中去实现自我人生价值，这就

① 《语录》，《王心斋先生遗集》卷一。

② 《语录》，《王心斋先生遗集》卷一。

③ 《语录》，《王心斋先生遗集》卷一。

是学习的目的。

王艮对阳明学的发挥,形成了泰州学派的特色。这主要表现在力图把传统儒家教育改造成具有世俗化的平民教育,同时也表现出对封建礼教的叛逆倾向。

黄宗羲说:“泰州之后,其人多能赤手以搏龙蛇。传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络矣。”^①颜山农以为先儒见闻、道理格式,皆足以障道。主张率性行事,纯任自然,提出把教育作为培养自然人性的工具,完全抛弃传统的儒家经典,更不要拘泥于所谓的“戒慎恐惧”工夫,大胆做人,勇往直前,冲破纲常名教的束缚。颜山农的弟子何心隐,早年在家乡推行家教试验,企图建立一个贫富均等、政教合一的“寡民小国”,表现了对腐败政府和封建制度的不满。颜山农的另一弟子罗汝芳,也像何心隐一样,“坐在利欲胶漆盘中”,以“百姓日用之学”鼓动听众。何、罗的弟子李贽,对程朱理学予以无情批判,公然斥责孔子以下诸儒为“章句腐儒”,抨击宋明理学都是“假道学”,揭露其虚伪性和欺骗性的本质,提出要自信“本心”、“童心”,并提出“天生一人,身有一人之用,不待取给孔子而后足也。”^②主张根据事物的客观实际确立是非标准,反对以孔子之是非为是非,他说:“咸以孔子之是非为是非,故未尝有是非耳。”^③泰州学派的讲学对象,从总体上看还主要是庶民百姓,如罗汝芳讲学,“至若牧童樵竖,钩老渔翁,市井少年,公门健将,行商坐贾,织妇耕夫,窃履名儒,衣冠大盗,此但心至则受,不问所由也。”^④至于泰州学派的平民教化代表人物如樵夫朱恕、陶匠韩贞、田夫夏叟等,其教育对象更是清一色的平民百姓,他们所讲的无非是劝人在现实生活中如何

① 《明儒学案·泰州学案序》。

② 《为黄安上人大学文一首》。

③ 《复焦弱侯》。

④ 《罗近溪先生告文》。

待人接物、扬恶从善之类的道理，从内容和形式上打破了儒者拘泥书本而照本宣科的传统。

总之，作为王守仁的后学，王畿和王艮二人对阳明学的教育思想是有发挥发展的，客观上也是对阳明学的一种反动。明末顾泾阳说：“‘无善无恶’四字，最险最巧。君子一生，兢兢业业，择善固执，只看此四字，便枉了为君子；小人一生，猖狂放肆，纵意妄行，只看此四字，便得做小人。”^①黄宗羲亦云：“王门惟心斋氏盛传其说，从不学不虑之旨，转而标之曰自然，曰乐学，末流衍蔓，浸为小人之无忌惮。”^②清人陆陇其说：“自阳明氏倡为良知之说，……龙溪、心斋、近溪、海门之徒从而行之，……其弊也至于荡轶礼法，蔑视伦常。天下之人恣睢横肆，不复安于规矩绳墨之内，而百病交作。”^③由上述评论可见，王畿、王艮在发挥良知说的基础上，将王守仁的教育思想发展到与封建纲常名教相悖逆的地步，就此而论，王畿王艮的教育思想是有肯定的意义。

泰州学派的历史影响

王艮和他所创立的泰州学派，以其“百姓日用之学”和“淮南格物”的独特风旨，构成它不同于前人、也不同于王守仁的独特思想体系，自成一家。其门墙之盛，并不逊于浙中、江右诸王门，而其影响之大，则有逾于王门诸派。《明史·王艮传》说：“王（守仁）氏弟子遍天下，率都爵位有气势。艮以布衣抗其间，声名反出诸弟子之上。然艮

① 《小心斋札记》卷十八。

② 《明儒学案·师说》。

③ 《学术辨上》，《渔堂文集》卷三。

本狂士,往往驾师说上之,持论益高远,出入于二氏。”《王畿传》也说:“泰州王艮亦受业守仁,门徒之盛,与畿相埒。”(《明史》卷二八三)在我们看来,布衣王艮之所以能在学术上超过王门弟子中的封建官僚士大夫,首先在于王艮始终“圭角未融”(王守仁语),保持了平民性格和特色,保持了他和下层群众的联系。其次,从学风来看,王艮自诩为“东西南北之人”,没有正宗儒学的严格道统观念。他治学不重师教,兼收并取,亦儒亦释亦道。即便在儒学内部,他也不严守门派家法。如他认为,朱、陆之争并无是非可分,说:“昔者,陆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,人生之间,孰知其是与非而从之乎?”(《全集》卷四《答刘鹿泉》)又如前所述,他对王守仁与湛若水之间的争论也采取折中调和的态度。而从他标举“自然”来看,则又多少汲取了陈(献章)、湛(若水)学派的思想。惟其不拘守师说,才能“往往驾师说上之”,形成自己的独立学派。这大概也是学术本身发展的一条规律吧。

袁承业在重订王艮、王栋、王襞遗集时,费二年之力,编成《明儒王心斋先生师承弟子表》。虽如袁氏自谓“搜罗未广,遗漏颇多”,然亦可概见泰州学派的发展状况。袁氏在该表序言中说:“心斋先生毅然崛起于草莽鱼盐之中,以道统自任,一时天下之士,率翕然从之,风动宇内,绵绵数百年不绝。”(《遗集》附录)该表著录自王艮至其五传弟子共计四百八十七人,其中以进士为官者十八人,以贡仕为官者二十三人,载入《明史》者二十余人,编入《明儒学案》者三十余人,“上自师保公卿,中及疆吏司道牧令,下逮士庶樵陶农吏,几无辈无之”。按地区分别,则江西得三十五人,安徽二十三人,福建九人,浙江十人,湖南七人,湖北十一人,山东七人,四川三人,北直(河北)、河南、陕西、广东各一人,江苏本省百数十人。从这个不完整的统计中,可以看出两个特点:一是泰州学派的传授对象十分广泛,但仍以下层群众为主,尤其在泰州本地,受学者多数都是劳动人民;二是泰

州学派并非囿于一隅的地方性学派,其思想学说的传播地区,主要是在长江中下游,尤其是在长江三角洲和赣水流域等商品经济发达的地区。看来,这并非偶然。

泰州学派在历史上的影响,并不是因为它宣传了王守仁心学而著名(其实在发挥“良知”学说方面,泰州学派远不如王畿一派),主要是因为它发展了平民教育,提出了背离正宗儒学的“异端”思想,甚至发展成为反抗封建压迫的“异端”运动。这是泰州学派的优良传统。

王艮开创泰州学派,首先着眼于平民教育。他在青年时代,即“毅然以先觉为己任,而不忍斯人之无知也”,故其传道宗旨是:“不以老幼贵贱贤愚,有志愿学者,传之”(《全集》卷五徐樾《王艮别传》)。直至晚年,王艮仍以“愚夫愚妇皆知所以为学”作为自己的理想。泰州后学大都继承了这一传统,注意向劳动群众传授知识。如徐樾收纳不很识字的颜钧为弟子,焦竑亦向田夫夏廷美授学。曾在王艮门下受学的朱恕和韩贞,毕生从事乡间教育,颇有声名。

黄宗羲叙述朱恕事迹说:“朱恕字光信,泰州草堰场人,樵薪养母。一日过心斋讲堂,歌曰:‘离山十里,薪在家里。离山一里,薪在山里。’心斋闻之,谓门弟子曰:‘小子听之!道病不求耳,求则不难,不求无易。’樵听心斋语,浸浸有味,于是每樵必造阶下听之,饥则向都养乞浆解裹饭以食。听毕,则浩歌负薪而去。弟子闻其然,转相惊异。有宗姓者,招而谓之曰:‘吾以数十金贷汝,别寻活计,庶免作苦,且可日夕与吾辈游也。’樵得金,俯而思,继而大恚曰:‘子非爱我!我且憧憧然,经营念起,断送一生矣。’遂掷还之。胡庐山为学使,召之,不往;以事役之,短衣徒跣,入见庐山,与之成礼而退。”(《明儒学案》卷三十二《泰州学案·朱恕传》)

韩贞(公元1509—1584年)字以贞,号乐吾,兴化人,世业陶,贫不能学。据《韩乐吾先生行略》所载:十二岁,束茅作笔,就于砖上沃水学字。十五岁,父死于瘟疫,贫乏棺衾,乃为人牧牛,得钱数千以葬父。十九岁,母故,悲悼二亲不已,因信佛。闻朱恕讲孔孟之学,遂弃

佛归儒。恕教以《孝经》,始学文识字。二十五岁,恕引其至安丰场王良门下,布衫芒履,惟晨昏从洒扫而已。时门下士皆笑其蓑衣为行李者,于是题诗壁间曰:“随我山前与水前,半蓑霜雪半蓑烟。日间着起披云走,夜里摊开抱月眠。宠辱不加藤裸上,是非还向锦袍边。生成难并衣冠客,相伴渔樵乐圣贤。”王良见诗,问知为乐吾,遂制儒巾深衣,赋诗赠之曰:“莽莽群中独耸肩,孤峰云外插青天。凤凰飞上梧桐树,音响遥闻亿万年。”二十七岁,辞王良归,儒巾深衣,众皆笑其狂。兄呵之曰:“吾家素业陶,小子不务本,反游学何为?”痛撻之,毁其衣巾。过数日,从容谓兄曰:“兄前日责我,恐我游学,惰其四肢。自从朱师学得‘勤’字,今从王师(指王襞)更学得真切。一日有二日之功,一月有二月之积,一年有二年之用。先使兄与伯母一家得所,尽得子弟之职,然后再去问学,岂敢惰其四肢,以失孝弟,虚顶儒巾,作名教中罪人耶?”三十五岁,时其乡又大旱,族人负官租者系狱,因往海上求为童师,期得修束以代偿。不得,则又走海边为人煮盐,其业更苦,得工偿,即持以分族人。而犹不足,适诸生中有翟姓者,为之纠蒙童数十人,因先得束修若干,星驰赴县,代完通族官租。三十六岁,声名大振,远近来学者数百人。门庭履常满,惓惓以明道化人为己任,即田夫、樵子未尝不提命之。三十七岁,邑中杨南金见其力学,劝攻举业,从事三月,稍稍能文,遂与杨试南都(今南京),见诸生等篷跣入棘院,慨然谓杨曰:“大丈夫出则为帝王师,入则为百世师,所以伊尹三聘不起,为重道也。今治文如此求名,非炫玉求售、枉己而何?”谢而归,复业陶。杨异之,以妹许焉。三十八岁,娶杨氏,谓妻曰:“汝兄岂无富族可配乎?尔今归吾贫士,盖谓无梁鸿耳。吾不鸿,非尔夫,尔不光(孟光),非吾妻也。”开其笥,余一、二裙布,尽分给所亲,有胭脂花粉悉火焚之,令妻织蒲为业。杨氏亦安其贫。四十六岁,复大旱,因乡民饥困,拆卖前构三楹讲堂,得米麦数十斛以给亲族邻里。至麦秋熟,乡人感其义,为再构讲堂三楹,一时远近闻之助工者甚众,堂因较前倍广焉。尝至泰州,见一葛姓者,有一子九

岁,因欠官租,携于市中出卖。韩贞见而怜之,即出买布嫁女钱数千与之,命葛某同子归家。县令程鸣伊乡饮大宾,虚左以待。不赴,致书谢曰:“某鄙陋夫也,自责不遑,安敢妄列衣冠,有负大典。惟愿明府爱某一心,推及万家,使人人知孝知弟,则人人乡饮,政平讼息,其恩奚啻一鄙俗之夫受明府之宠渥耶?”隆庆三年(公元1569年),邑中大水,田庐俱没,人心滔滔思乱。县令请韩贞往化“乱民”,遂驾小舟,遍历乡村,作诗喻之曰:“养生活计细商量,切勿粗心错主张。鱼不忍饥钩上死,鸟因贪食网中亡。安贫颜子声名远,饿死伯夷姓字香。去食去兵留信在,男儿到此立纲常。”“万民为之感,虽卖妻卖女,而邑中无萑苻之惊。”尝与诸名公讲学,或有谈及别务者,辄大怒曰:“光阴有几,乃作此闲泛之语?”又有引经相辩者,则又大怒曰:“舍却目前不理会,乃搬弄此陈言,岂学究讲肄耶?”诸公咸悚。(以上均见《韩乐吾先生集》)

从朱恕韩贞事迹梗概中,仍可窥见泰州后学的平民性格。第一,他们刻苦砺学,渴求知识,并向劳动人民传播文化。黄宗羲说韩贞在“秋成农隙,则聚徒谈学,一村既毕,又之一村,前歌后答,弦诵之声洋洋然也”(《明儒学案》卷三十二《泰州学案·韩贞传》)。又说:“农工商贾从之游者千余”(同上)。而且他们讲的是百姓的当下日用之学,反对讲“闲泛语”,反对搬弄经书陈言。如韩贞说:“一条直路本天通,只在寻常日用中。静坐观空空无物,无心应物物还空。固知野老能成圣,谁道江鱼不化龙?自是不修修便得,愚夫尧舜本来同。”(《韩乐吾集·勉朱平夫》)他们的思想和学风与王良一脉相承,而且他们比王良更富于平民气息,因而也就更加具有宗教的神秘色彩^①。第二,他们象王良一样,同情人民的疾苦。然而,他们缺少改

^① 韩贞在《答静轩上人》诗中写道:“着意求玄便不玄,了无一物系心田。总因人力安排后,谁识天机混沌前。无说说时为妙说,不传传处是真传。许多闭口忘官坐,未会些儿囫囵禅。”(《韩乐吾集》)

革社会的理想,仅“以化俗为己任”,企图通过启发“良知”,多行善事去改变苦难的现实世界,这是根本不可能的。第三,他们不愿“并列衣冠”,与统治阶级保持了一定的距离。但他们因安于贫困,歌咏自然而缺乏反抗压迫的精神。韩贞奉命去灾区感化“乱民”,宣扬“安贫死节”一类封建思想糟粕,说明了他的思想局限性。在泰州学派中,朱恕、韩贞一派致力于平民教育的历史功绩是值得肯定的,但他们并不是泰州学派的主要思想代表。

泰州学派是一个具有鲜明的战斗风格的学派。李贽称赞王良是个有“气骨”的人,说他是“真英雄”,他的后学也都是“英雄”。他指出,王良的学生徐樾“以布政使请兵督战而死广南”,徐樾的学生颜钧“以布衣讲学,雄视一世而遭诬陷”,颜钧的学生罗汝芳“虽得免于难”,但终被张居正所排斥,而何心隐“以布衣倡道”,又遭到明朝统治集团的杀害。何心隐之后,还有钱怀苏、程学颜,“一代高似一代”。他感慨说:“盖英雄之士,不可免于世而可以进于道”(《焚书》卷二《书答·为黄安二上人大孝》)。至于李贽本人的“叛逆”精神更是泰州传统的继承者。

黄宗羲对泰州学派的批评是很尖锐的。他在《明儒学案》卷首引《师说》,指责王良违背了王守仁的“良知”学宗旨,使得“末流蔓延,浸为小人之无忌惮”。在《泰州学案·序》中,他做了全面的批评。他说:

阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说,益启瞿昙之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣。

然龙溪之后,力量无过于龙溪者,又得江右为之救正,故不至十分分裂。泰州之后,其人多能,赤手以搏龙蛇,传至颜钧、何心隐一派,遂非名教之所能羁络矣。顾端文公曰:“心隐辈坐在利欲胶漆盆中,所以能鼓动得人。只缘他一种聪明,亦自有不可到处”。羲以为非其聪明,正其学术所谓祖师禅者,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。（《明儒学案》卷三十二）

黄宗羲虽然从传统偏见出发，称泰州学派为“小人之无忌惮”，但说他们“掀翻天地”，“非名教之所能羁络”，即指出泰州学派的“异端”思想家具有坚强不屈的战斗性格，他们是掀翻天地，破除名教的无忌惮的封建“叛逆”，这颇道出了泰州学派的本质，也道出了泰州学派与王学的根本区别。封建叛逆精神是泰州学派最可宝贵的传统。从明清之际的早期启蒙思潮到“五四”新文化运动，我们仍能看到这一传统给予不同时期的进步思想家们的深刻思想影响。

王艮教育文论选读

复初说

治天下有本，身之谓也。本必端，端本，诚其心而已矣。诚心，复其不善之动而已矣。不善之动，妄也，妄复则无妄矣，无妄则诚矣，诚则无事矣。故诚者圣人之本，圣，诚而已矣。是学至圣人，只复其不善之动而已矣。知不善之动者，良知也。知不善之动而复之，乃所谓致良知，以复其初也。东廓子构成书院，因名曰“复初”，故述之以此。

王心斋先生遗集，卷一。东台袁氏据原刻本重编校排印

安定书院讲学别言

通书曰：“曷为天下善？”曰师。师者，立乎中，善乎同类者也。故师道立则善人多，善人多则朝廷正，而天下治矣。非天下之至善，其孰能与于此哉？

昔宋安定胡先生，泰州人也，有志于学，一乡崇祀为百世师，况天下之至善乎？今豫章瑶湖王先生，予同门友也，学于阳明先生，遵良知精一之传，来守是邦，以兴起斯文为己任，构安定书院，召远近之士居而教之，是一时之盛举也。予家居安丰，去此百里许，亦承其召而往学焉。

予谓道在天地间，实无古今之异，自古惟有志者得闻之。孔子曰：“朝闻道，夕死可矣。”其余何足言哉？嗟夫！有志之士，何代无之。若非明师良友，鼓舞于前，诱掖奖劝，抑其过，引其不及，以至于中，其不至于半途而废，行不著，习不察，流于异端枝叶者，鲜矣。

予也，东西南北之人也，今瑶湖先生转官北上，予亦归省东行。辱诸友相爱，后会难期，故书此，以为后日之记云。

同上书，卷一。

明哲保身论赠别瑶湖北上

明哲者，良知也；明哲保身者，良知良能也；所谓不虑而知，不学而能者也。人皆有之，圣人与我同也。

知保身者，则必爱身如宝；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。能爱人，则不敢恶

人 ;不恶人 ,则人不恶我 ;人不恶我 ,则吾身保矣。能爱身者 ,则必敬身如宝 ;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。能敬身 ,则不敢慢人 ;不慢人 ,则人不慢我 ;人不慢我 ,则吾身保矣。此仁也 ,万物一体之道也。以之齐家 ,则能爱一家矣 ;能爱一家 ,则一家者必爱我矣 ;一家者爱我 ,则吾身保矣。吾身保 ,然后能保一家矣。以之治国 ,则能爱一国矣 ;能爱一国 ,则一国者必爱我矣 ;一国者爱我 ,则吾身保矣。吾身保 ,然后能保一国矣。以之平天下 ,则能爱天下矣 ;能爱天下 ,则天下凡有血气者 ,莫不尊亲 ;莫不尊亲 ,则吾身保矣 ;吾身保 ,然后能保天下矣。此仁也 ,所谓至诚不息也 ,一贯之道。

人之所以不能者 ,为气禀、物欲之偏 ;气禀、物欲之偏 ,所以与圣人异也 ;与圣人异 ,然后有学也。学之如何 ?明哲保身而已矣。知保身而不知爱人 ,必至于适己自便 ,利己害人 ,人将报我 ,则吾身不能保矣。吾身不能保 ,又何以保天下国家哉 ?此自私之辈 ,不知本末一贯者也。若夫知爱人而不知爱身 ,必至于烹身割股 ,舍生杀身 ,则吾身不能保矣。吾身不能保 ,又何以保君父哉 ?此忘本逐末之徒 ,其本乱而未治者 ,否矣。

故君子之学 ,以己度人 ,己之所欲则知人之所欲 ,己之所恶则知人之所恶。故曰 ,有诸己而后求诸人 ,无诸己而后非诸人 ,必至于内不失己 ,外不失人 ,成己成物而后已。此恕也 ,所谓致曲也 ,忠恕之道也。故孔子曰 :“敬身为大” ,孟子曰 :“守身为大” ,曾子启手、启足 ,皆此意也。

古令之嘱临别者必曰 ,保重 !保重 !谓保身也。有保

重之言,而不告以保身之道,是与人未忠者也。吾与瑶湖子相别,而告之以此者,非瑶湖子不知此而告之,欲瑶湖子告之于天下后世之相别者也。是为别言。

同上书,卷一。

勉仁方书壁示诸生

予幸辱诸友相爱,彼此切磋砥礪,相勉于仁,惟恐其不能迁善改过者,一体相关故也。然而,不知用力之方,则有不能攻己过,而惟攻人之过者。故友朋往往日见其疏也。是以爱人之道,而反见恶于人者,不知反躬自责故也。予将有以谕之。

夫仁者爱人,信者信人,此合外内之道也。于此观之,不爱人,不仁可知矣;不信人,不信可知矣。故爱人者人恒爱之,信人者人恒信之,此感应之道也。于此观之,人不爱我,非特人之不仁,己之不仁可知矣。人不信我,非特人之不信,己之不信可知矣。君子为己之学,自修之不暇,奚暇责人哉?自修而仁矣,自修而信矣,其有不爱我、信我者,是在我者行之有未深,处之有未洽耳,又何责焉?

故君子反求诸其身,上不怨天,下不尤人,以至于颜子之犯而不校者,如此之用功也。然则予之用功,其当以颜子自望,而望于诸友乎?抑不当以颜子自望,而望于诸友乎?夫仁者,以天地万物为一体。一物不获其所,即己之不获其所也,务使获所而后已。是故人人君子比屋可封,天地位而万物育,此予之志也。故朋之来也,予日乐之;其未来也,予日望之,此予之心也。今朋友自远方而来者,岂

徒然哉？必有以也。观其离父母、别妻子、置家业，不远千里而来者，其志则大矣，其必有深望于予者也。予敢不尽其心，以孤其所望乎？是在我者，必有所责任矣。朋之来也，而必欲其成就，是予之本心也。而欲其速成，则不达焉。必也使之明此良知之学，简易快乐，优游厌饫，日就月将，自改自化而后已。故君子之道，以人治人，改而止，其有未改，吾甯止之矣。若夫讲说之不明，是己之责也；引导之不时，亦己之责也。见人有过而不能容，是己之过也；能容其过而不能使之改正，亦己之过也。欲正物而不先正己者，非大人之学也。

故诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，智也；性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。是故君子学不厌而教不倦者，如斯而已矣。观其汲汲皇皇，周流天下，其仁可知矣。文王小心翼翼，视民如伤，望道而未之见，其仁可知矣。尧、舜兢兢业业、允执厥中，以四海困穷为己责，其仁可知矣。观夫尧、舜、文王、孔子之学，其同可知矣。其位分虽有上下之殊，然其为天地立心，为民立命则一也。颜渊曰：“舜何人也？予何人也？有为者亦若是。”吾侪其勉之乎！吾侪其勉之乎！然则予之用功，其当以尧、舜、文王、孔子自望而望于诸友乎？抑不当以尧、舜、文王、孔子自望而望诸友乎？

噫！我知之矣。而今而后，予当自仁矣，予当自信矣。予当自仁而仁于诸友矣，予当自信而信于诸友矣。然则，予敢不自用功而自弃，而弃于诸友乎！予知诸友之相爱，肯不自用功而自弃，而弃予乎！故知此勉仁之方者，则必能反求

诸其身。能反求诸其身,而不至于相亲相信者,未之有也。

同上书,卷一。

天理良知说答甘泉书院诸友

或问:“天理、良知之学同乎?”曰:“同”。“有异乎?”曰:“无异也。天理者,天然自有之理也。良知者,不学而知,不学而能者也。惟其不虑而知,不学而能,所以为天然自有之理。惟其天然自有之理,所以不虑而知,不学而能也。故孔子曰:‘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”。

曰:“以子之言,天理良知之学同而无疑矣,人又以为异者,何哉?”曰:“学本无异,以人之所见者各自以异耳。如一人有名焉,有字焉。有知其名而不知其字者,则执其名为是,而以称字者为非也。有知其字而不知其名者,则执其字为是,而以称名者为非也。是各以己之所见者为是,以人之所见者为非也。既知人矣,又知名矣,又知字矣。是既以己之所见者为是,又知人之所见者亦为是也。夫然后,洞然无疑矣。”

同上书,卷一。

王道论

孔子曰:“如有王者,必世而后仁。书曰:‘刑期于无

刑。”此王道也。夫所谓王者，存天理、遏人欲而已矣。天理者，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信是也。人欲者，不孝、不弟、不睦、不姻、不任、不恤，造言乱民是也。存天理，则人欲自遏，天理必见。是故尧、舜在位，比屋可封；周公辅政，刑措不用；是其验也。盖刑因恶而用，恶因无教养而生。苟养之有道，教之有方，则衣食足而礼义兴，民自无恶矣，刑将安施乎？然养之道不外乎务本、节用而已。

古者田有定制，民有定业，均节不忒，而上下有经。故民志一，而风俗淳。众皆归农，而冗食游民无所容于世。今天下田制不定，而游民众多，制用无节，而风俗奢靡，所谓一人耕之，十人从而食之；一人蚕之，百人从而衣之。欲民之无饥寒，不可得也。饥寒切身，而欲民之不为非，亦不可得也。令欲民得其养，在去天下虚糜无益之费，而制用有经。重本抑末，使巧诈游民各皆力本。如此，则生者众而食者寡，为之疾而用之舒，而财用无不足矣。其三代贡、助、彻之法，后世均田、限田之议，口分、世业之制，必俟人心和洽，方可斟酌行之。师其意而不泥其迹，行之有渐，则通变得宜，民皆安之而不见其扰矣。

所谓人心和洽，又在教之有方，而教之有方，唐、虞、三代备矣。昔者尧、舜在上，忧民之逸居无教，而近于禽兽也，使契为司徒，教以人伦。三代之学，皆所以明人伦也。是故周礼大司徒以“乡三物”教万民，而寅兴之。一曰六德：智、仁、圣、义、中、和；二曰六行：孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六艺：礼、乐、射、御、书、数。先德行而后文艺，明伦之教也。

又为比、闾、族、党、州、乡之法以聊属之,使之相亲、相睦、相爱、相劝,以同归于善。故凡民之有德行才艺者,必见于人伦日用之间,而一乡之人无不信之者。及其乡举里选之时,比以告闾,闾以告族,族以告党,党以告州,州以告乡。而乡大夫则以所举者以为是,而不复考其德行、才艺,悉以敬贤之礼遇之。不若后世之猜忌、防闲也。乡大夫举于司徒,司徒荐以天子,天子拜而受之,登于天府,使司马论才而授任。是故在上者专以德行举士,在下者专以德行取士,父兄以德行教之,子弟以德行学之,师保以德行勉之,乡人以德行荣之。是上下皆趋于德行,躬行实践于孝、弟、忠、信、礼、义、廉、耻之间,不复营心于功名富贵之末,而功名富贵自在其中矣。

是故在上者,专取天下之贤以为辅相,不欲遣天下之贤,是与天下之人为善也。在下者,专举天下之贤以为己功,不敢蔽天下之贤,是劝天下之人为善也。精神命脉,上下流通,日新月异,以至愚夫愚妇皆知所以为学,而不至于人人君子比屋可封,未之有也。

后世以来,非不知道德仁义为美,亦非不知以道德仁义为教,而所以取士者,不专以道德仁义,而先于文艺之末。故上有好者,下必有甚焉者矣。在上者以文艺取士,在下者以文艺举士,父兄以文艺教之,子弟以文艺学之,师保以文艺勉之,乡人以文艺荣之,而上下皆趋于文艺矣。故当时之士,自幼至老,浩瀚于辞章,汨没于记诵,无昼无夜专以文艺为务。盖不如此,则不足以应朝廷之选,而登天子之堂,以荣父母,以建功业,光祖宗而荫子孙矣。方其中式之时,虽

田夫、野叟、儿童、走卒皆钦敬。故学校之外，虽王宫、国都、府郡之贤士大夫，一皆文艺之是贵，而莫知孝、弟、忠、信，礼、义、廉、耻之学，而况于穷乡下邑，愚夫愚妇，又安知所以为学哉？所以饱食暖衣，逸居无教，而近于禽兽，以至伤风败俗，轻生灭伦，贼君弃父，无所不至，而冒犯五刑，诛之不胜其诛，刑之无日而已，岂非古所谓不教而杀，罔民者哉？

呜呼！言至于此，可不痛心。今欲变通之，惟在重师儒之官，选天下之道德仁义之士，以为学校之师。其教之也，必先德行而后文艺，废月书季考之繁，复饮射读法之制。取之之法，科贡之典祖宗旧制，虽不可废，当于科贡之外，别设一科与科贡并行，如汉之贤良、方正、孝廉。我太祖人才之类，不拘成数，务得真才，其宾兴之典当重于科贡。果有真才，而位列亦出进士之右。其科贡之中，苟文优而行劣者，必在所黜，行优而文虽劣者，亦在所取。精神意思，惟以德行为主。使天下之人晓然知德行为重，六艺为轻。如此，则士皆争自刮磨砥砺，以趋于道德仁义之域，而宾兴可行矣。夫养之有道而民生遂，教之有方而民行兴。率此道也以往，而攸久不变，则仁渐义磨，沦肤浹髓，道德可一、风俗可同、刑措不用，而三代之治可几矣。

然非天子公卿讲学明理，躬行于上以倡率之，则徒法不能以自行，而卒亦不可致矣。苟不知从事于此，而惟末流是务，则因陋就简，补弊救偏，虽不无一时驩虞之效，随世以就功名，终归于苟焉而已，非王道之大也。

又曰，为人君者，体天地好生之心，布先王仁民之政，依人心简易之理，因祖宗正大之规，象阴阳自然之势，以天下

治天下斯沛然矣。

同上书 卷二。

尺牋密证(节选)

与俞纯夫

只心有所向,便是欲;有所见,便是妄。既无所向,又无所见,便是无极而太极。良知一点,分分明明,亭亭当当,不用安排思索,圣神之所以经纶变化,而位育杂赞者,皆本诸此也。此至简至易之道,然必明师良友指点,工夫方得不差,故曰道义由师友有之。不然恐所为虽是,将不免行不著,习不察,深坐山中得无喜静厌动之僻乎?肯出一会、商确千载,不偶。

答徐子直

来书所谓“即事是心更无心矣,即知是事更无事矣。”足见用功精密,契一贯之旨,可慰可慰。夫良知即性,性焉安焉之谓圣。知不善之动,而复焉执焉之谓贤。惟百姓日用而不知,故曰“以先知觉后知。”一知一觉,无余蕴矣。此孔子学不厌而教不倦,合外内之道也。

又

来书谓府尊以礼来召,贱疾不能行,当以礼辞。用上敬下,用下敬上,其义一也,又何不可哉?礼闻来学,未闻往教。致师而学,则学者不诚矣;往教,则教不立矣;皆不足以知至尊者道也。昔者公山佛肸召,子尚欲往,而况其以上者乎?欲往者,与人为善之诚也;终不往者,以其为善不诚也。

使其诚能为善 ,则当求于我 ,又何以召言哉 ? 是故天子不召师 ,而况其以下者乎 ? 不往是不仁也 ,必往是不智也 ,于此可以观道之精也。东城于此 ,默而识之可也。

同上书 ,卷二。

答朱惟实

得书知尹高阳 ,可慰 ! 来谓既云敬慎不败矣 ,又云患所以立。夫良知即性 ,性即天 ,天即乾也。以其无所不包 ,故谓之仁 ;无所不通 ,故谓之亨 ;无所不宜 ,故谓之利 ;无所不正 ,故谓之贞。

是故君子体仁 ,足以长人 ,嘉会足以合礼 ,利物足以和义 ,真固足以干事 ,终日乾乾。夕惕敬慎 ,此良知而已 ,虽危无咎 ,即所谓不败也 ,即所以立也。平斋求之良知 ,更何疑于不足。此便是尽性 ? 自能获乎上下 ,行有不得 ,反求诸己而已矣。能反求 ,自不怨天尤人 ,更有何事 ?

同上书 ,卷二。

答邹东廓先生

辱手教兼惠书布 ,具感、具感 ! 满拟旧冬一会请正 ,贱疾不能出 ,于心歉歉。先生明先师良知之学 ,倡于青原 ,兴于南都 ,今又入辅东宫 ,乃天地鬼神 ,祖宗社稷、生民万物之福也。其任责岂不大哉 ? 昔者尧舜不得禹、皋陶为己忧 ,孔子不得颜、曾为己忧。其位分虽有上下之殊 ,然其为天地立心 ,为生民立命 ,则一也。是故尧、舜、孔、曾相传授受者 ,此学而已。学既明而天下有不治者哉 ? 故通书曰 :“曷为天下善 ? 曰师。”师者 ,立乎中 ,善乎同类者也。故师道立则善人多 ,善人

多则朝廷正而天下治矣。非天下之至善,其孰能与于此?

虽然,学者之患在好为人师。故孔子曰:“我学不厌而教不倦”则无斯患矣。是故中人以上可以语上也,中人以下不可以语上也。又曰,可与言而不与之言,不可与言而与之言,皆归于自家不智。以此为学,只见自家不能,是以迁善改过,日入于精微也。

不然,则抱道自高,未免于怨天尤人,此所以为患也。世之知明德而不亲民者,固不足以与此,明德亲民而不止于至善者,亦不足以与此也。大学释“止至善”必曰:“缙蛮黄鸟,止于丘隅”,于止知其所止。故易曰:“精义入神,以致用也,利用安身,以崇德也。”高明以为何如?

同上书,卷二。

答徐凤冈节推

来谕谓:“良知在人,信天然自足之性,不须人为立意做作。”足见知之真,信之笃。从此更不作疑念否?知此者谓之知道,闻此者谓之闻道,修此者谓之修道,安此者谓之圣也。此道在天地间偏满流行,无物不有,无时不然,原无古今之异。

故曰:“鸢飞戾天,鱼跃于渊。”言其上下察也。孟子曰:“无为其所不为,无欲其所不欲,如斯而已矣。”所谓圣门肯綮者,此而已。圣门惟由也嘤,然教之曰:“修己以敬。”子路以为未足。又曰:“安人安百姓”亦惟敬此而已矣。学者信不及此,则当就明师良友讲明之,未可辄生疑惑。

同上书,卷二。

答刘子中

来书云：“简易工夫，只是慎独立大本。”此是得头脑处。又谓：“遇境动摇，间思妄念不能除去。”此学者通患，子中只在简易慎独上用功。当行而行，当止而止。此是集义，即此充实将去，则仰不愧俯不忤。

故浩然之气塞乎两间，又何遇境摇动，间思忘念之有哉？此孟子集义所生，四十不动心者也。若只要遇境不动摇，无间思忘念，便是告子不集义，先我不动心者也。毫厘之差不可不辨。子中当于明师良友处求之，成就此学。天下古今大事，尧舜孔曾相传授受，只是如此，所谓道义由师友有之。子中其念之。

同上书，卷二。

奉绪山先生书

先生倡道京师，兴起多士。是故君子莫大乎与人为善，非先生乐取诸人以为善，其孰能与于此哉？

近有学者问曰：“良知者性也，即是非之心也。一念动，或是或非无不知也。如一念之动自以为是，而人又以为非者，将从人乎？将从己乎？”予谓良知者真实无妄之谓也，自能辨是与非。此处亦好商量，不得放过。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畜德,则何多识之病乎?昔者陆子以简易为是,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,则孰知其是非而从之乎?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。”呜呼!朱、陆之辨,不明于世也久矣。

昔者尧欲治水,四岳荐四凶。尧曰:“静言庸违”,“方命圯族”。既而用之,果至败绩。四岳不知而荐之,过也。尧知而用之,非仁乎?不能拂四岳之情,舍己之是而从人之非,非至仁者不能与于此也。是以荡荡乎民无能名焉。岳曰:“胤子朱启明。”尧曰:“鬻讼可乎?”是以不得舜为己忧,不特仁乎天下,亦仁于丹朱也。舜即受尧之禅,而又避位于尧之子。使当时之人皆曰,吾君之子而立之,不几于失尧仁丹朱之心乎?不特〔失〕尧仁丹朱之心,亦失尧仁天下之心也。此是非之又难明也。舜受尧之禅是也,而又不忍逼尧之子于宫中而避之。避之者,逊之也。是故顺乎天而应乎人,皆由己之德也。孔子曰:“尽美又尽善”,是非明矣。故孟子曰:“行一不义而得天下,皆不为也。”此先师所谓致知焉,尽矣。鄙见请正,高明其裁示之。

同上书,卷二。

语 录(节选)

大学是经世完书,吃紧处只在“止于至善”。格物却正是止至善。“自天子以至于庶人”以下数句,是释格物致知主义。格物之物,即“物有本末”之物。“其本乱而未治者,否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也”此格物也。故即继之曰:“此谓知本,此谓知之至也。”行有不得者,皆反求诸己,反己是格物底工夫。其身正而天下归之,正己而物正也。

中庸“中”字,大学“止”字,本文自有明解,不消训释。“喜、怒、哀、乐之未发谓之中”。中也者,天下之大本也,是分明解出“中”字来。于止知其所止,止仁、止敬、止慈、止孝、止信,是分明解出“止”字来。

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、文王、孔子根基。”

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,便没工夫做。

若说己无过,斯过矣。若说人有过,斯亦过矣。君子则不然,攻己过,无攻人之过。若有同于己者,忠告而善道之可也。

孔子虽天生圣人,亦必学诗、学礼、学易,逐段研磨,乃得明彻之至。

人之天分有不同,论学则不必论天分。

教子无他法,但令日亲君子而已,涵育薰陶,久当自别。善者与之,则善益长;恶者容之,则恶自化。

容得天下人,然后能教得天下人。易曰:“包蒙吉”。

问:“昔者仲由、端木赐、颜回侍孔子而论学。仲由曰:‘人善我者,我固善人;人不善我者,我则不善之。’端木赐曰:‘人善我者,我固善之;人不善我者,我姑引之进退之间而已。’颜渊曰:‘人善我者,我固善之;人不善我者,我亦善之。’孔子曰:‘我则异于是,无可无不可。’此三子之是非何如?而孔子之所以异于三子者,又何如?”先生曰:“子路之谓直也,子贡之谓教也,颜渊之谓德也。直可加夷狄,教可行之朋友,德可行之亲属。孔子之无可无不可者,在夷狄则用子路之直,在朋友则用子贡之教,在亲属则用颜子之德,并行而不悖者也。”

王心斋先生全集卷一。一九一二年十一月上海国光印刷厂铅印本

《宋元学案·泰州学案》选读

阳明先生之学。有泰州龙溪。而风行天下。亦因泰州龙溪而渐失其传。泰州龙溪时时不满其师说。益启瞿昙之秘而归之师。盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后力量无过于龙溪者又得江右为之救正。故不至十分决裂。泰州之后。其人多能赤手以搏龙蛇。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。心隐辈坐在利欲胶漆盆中。所以能鼓动得人。只缘他一种聪明。亦自有不可到

处。羲以为非其聪明。正其学术之所谓祖师。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。今之言诸公者。大概本_{弇州}之_{国朝丛记}。_{弇州}盖因当时爱书节略之。岂可为信。羲考其派下之著者。列于下方。颜钧字山。农吉安人。也尝师事刘师泉无所得。乃从徐波石学得泰州之传。其学以人心妙万物而不测者也。性如明珠。原无尘染。有何睹闻。著何戒惧。平时只是率性所行。纯任自然。便谓之道。及时有放逸。然后戒慎恐惧以修之。凡儒先见闻。道理格式。皆足以障道。此大旨也。尝曰。吾门人与罗汝芳言从性。与陈一泉言从心余予所言。只从情耳。山农游侠。好急人之难。赵大洲赴贬所。山农偕之行。大洲感之。徐波石战没元江府。山农寻其骸骨归葬。颇欲自为于世。以寄民胞物与之志。尝寄周恭节诗云。蒙蒙烟雨锁江垓。江上渔人争钓台。夜静得鱼呼酒肆。湍流和月掇将来。若得春风遍九垓。世间那有三归台。君仁臣义民安堵。雉兔乌莩去复来。然世人见其张皇。无贤不肖皆赴之。以他事下南京狱。必欲杀之。近溪为之营救。不赴廷对者六年。近溪谓周恭节日。山农与相处余三十年。其心髓精微。决难诈饰。不肖敢谓其学直接孔孟。俟诸后圣。断断不惑。不肖菲劣。已蒙门下知遇。又敢窃谓门下虽知百近溪。不如今日一察山农子也。山农以戍出。年八十有余。梁汝元字夫山。其后改姓名为何心隐。吉州永丰人。少补诸生。从学于山农。与闻心斋立本之旨。时吉州三四

大老。方以学顾。心隐恃其知见。辄狎侮之谓大学先齐家。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。会邑令有赋外之征。心隐贻书以请之。令怒。诬之当道下狱中。孝感程后台在胡总制幕府。檄江抚出之。总制得心隐。语人曰。斯人无所用。在左右能令人神王耳。已同后台入京师。与罗近溪。耿天台游。一日遇江陵于佞舍。江陵时为司业。心隐率尔曰。公居太学。知大学道乎。江陵为勿闻也者。目摄之曰。尔意时时欲飞。却飞不起也。江陵去。心隐嗒然若丧。曰。夫夫也。异日必当国。异日必杀我。心隐在京师。辟谷门会馆。招来四方之士。方技虽流。无不从之。是时政由严氏。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。今日常有一奸臣言事。上方迟之。而嵩揭至。上由此疑嵩。御史邹应龙因论嵩败之。然上犹不忘嵩。寻死道行于狱。心隐踉跄。南遇金陵。谒何司寇。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。江陵当国。御史傅应楨刘台连疏攻之。皆吉安人也。江陵因仇吉安人。而心隐故尝以术去宰相。江陵不能无心动。心隐方在孝感散徒讲学。遂令楚抚陈瑞捕之。未获而瑞去。王之垣代之卒致之。心隐曰。公安敢杀我。亦安能杀我。杀我者张居正也。遂死狱中。心隐之学。不坠影馨。有是理则实为是事。无声无臭。事藏于理。有象有形。理顾于事。故曰。无极者流之无君父者也。必皇建其有极。乃有君而有父也。必会极必归极。乃

有敬敬以君君也。乃有亲亲以父父也。又必易有太极。乃不堕于弑君弑父。乃不流于无君无父。乃乾坤其君臣也。乃乾坤其父子也。又曰。孔孟之言无欲。非濂溪之言无欲也。欲惟寡则心存。而心不能以无欲也。欲鱼欲熊掌。欲也。舍鱼而取熊掌。欲之寡也。欲生欲义。欲也。舍生而取义。欲之寡也。欲仁非欲乎。得仁而不贪。非寡欲乎。从心所欲。非欲乎。欲不逾矩。非寡欲乎。此即释氏所谓妙有也。盖一变而为仪秦之学矣。邓豁渠初名鹤。号太湖。蜀之内江人。为诸生时。不说学。赵大洲为诸生。谈圣学于东壁。渠为诸生讲举业于西序。朝夕声相闻。未尝过而问焉。已渐有入。卒抠农为予弟。一旦弃家出游。遍访知学者。以为性命甚重。非拖泥带水可以成就。遂落发为僧。访李中溪元阳于大理。访邹东廓刘师泉于江右。访王东崖于泰州。访蒋道林于武陵。访耿楚侗于黄安。于大洲不相闻者数十年。大洲起官过术辉。渠适在焉。出迎郊外。大洲望见惊异。下车执手。徒行数十里。彼此潸然流涕。大洲曰。误予者余也。往余言学过高。致予于此。吾罪业重矣。向以予为死。罪恶莫赎。今尚在。亟归庐而父墓侧终身可也。吾割田租百石担子。因书券给之。时有来大洲问学者。大洲乃令渠答之。大洲听其议论。大恚曰。吾藉是以试予近诣。乃荒谬至此。大洲入京。渠复游齐鲁间。初无归志。大洲入相。乃来京候谒。大洲拒不见。属宦蜀者携之归。至涿州。死野寺中。渠自序为学云。己亥。礼师。闻良知之学。不解。入青城山参禅十年。至戊申。入鸡足山。悟人情事变外有个拟议不得妙理。当时不

过明师指点。不能豁然通晓。癸丑。抵天池。礼月泉。陈鸡足所悟。泉曰。第二机即第一机。渠遂认现前昭昭灵灵的。百姓日用不知。渠知之也。甲寅。庐山礼性空。戊午居澧州。八年。每觉无日新之益。入黄安。居楚控茅屋。始达父母未生前的。先天地生的。水穷山尽的。百尺竿头外的。所谓不属有无。不属真妄。不属生灭。不属言语。常住真心。与后天事不相联属。向日鸡足所参人情事变的。豁然通晓。被月泉所误二十余年。丙寅以后。渠之学日渐幽深玄远。如今也没有我。也没有道。泛泛然如虚舟飘瓦而无著落。脱胎换骨。实在于此。渠学之误。只主见性不拘戒律。先天是先天。后天是后天。第一义是第一义。第二义是第二义。身之与性。截然分为二事。言在世界外。行在世界内。人但议其从情。不知其所谓先天第一义者。亦只得完一个无字而已。嗟乎。是岂渠一人之误哉。方与时字湛一。黄陂人也。弱冠为诸生。一旦弃而之太和山。习摄心术。静久生明。又传黄白术于方外。乃去而从荆山游。因得遇龙溪念庵。皆目之为奇士。车辙所至。缙绅倒屣。老师上乡。皆拜下风。然尚玄虚。侈谈论。耿楚控初出其门。久而知其伪。去之。一日谓念庵曰。吾侪方外学。亦有秘诀。得人而传。谈圣学何容易耶。念庵然之。湛一即迎至其里道明山中。短榻夜坐。久之无所得而返。后台心隐大会矿山。车骑雍容。湛一以两僮舁一篮舆往。甫揖。心隐把臂谓曰。假我百金。湛一唯唯。即千金唯命。已入京师。欲挟术以干九重江陵闻之曰。方生此鼓。从此挝破矣。无何。严世蕃闻其炉火而艳

之。湛一避归。胡庐山督楚学。以其昔尝诋念庵也。檄有司捕治。湛一乃逃而入新郑之幕。新郑败。走匿太和山。病瘵死程学颜字二蒲。号后台。孝感人也。官至太仆寺丞。自以此学不进背地号泣。其笃志如此。心隐死。其弟学博曰。梁先生以友为命。友中透于学者。钱同文外。独吾兄耳。先生魂魄。应不去吾兄左右。乃开后台墓合葬焉。钱同文字怀苏。福之与化人。知祁门县。入为刑部主事。累转至郡守。与心隐友善。怀苏尝言学道人堆堆。只在兄弟款中。未见有挣上父母款者。管志道字登之。号东溟。苏之太仓人。隆庆辛未进士。除南京兵部主事。改刑部。江陵秉政。东溟上疏条九事以讥切时政。无非欲夺其威福。归之人主。其中有宪纲一条。则言两句与巡方抗礼国初制也。今之所行非是。江陵即出之为广东佥事以难之。使之为法自蔽也。果未几。御史龚懋贤劾之。谪盐课司提举明年。外计。以老疾致仕。万历戊申卒。年七十三。东溟受业于耿天台。著书数十万言。大抵鸠合儒释。浩汗而不可方物。谓乾元无首之旨。与华严性海浑无差别。易道与天地准。故不期与佛老之祖。合而自合。孔教与二教峙。故不期佛老之徒争而自争。教理不得不圆。教体不得不方。以仲尼之圆。圆宋儒之方。而使儒不碍释。释不碍儒。以仲尼之方。方近儒之圆。而使儒不滥释。释不滥儒。唐宋以来。儒者不主孔奴释。则崇释卑孔。皆于乾元性海中自起藩篱。故以乾元统天一案雨破之也。其为孔子阐幽十事。言孔子任文统不任道统。一也。居臣道不居师道。二也。删述六经。从游七十二子。非孔子定局。

三也。与夷惠易地则为夷惠。四也。孔子知天命。不专以理。兼通气连。五也。一贯尚属悟门。实之必以行门。六也。敦化通于性海。川流通于行海。七也。孔子会师老聃。八也。孔子从先进。是黄帝以上。九也。孔子得位必用桓文做法。十也。按东溟所言。亦只是三教卢廓之论。平生尤喜谈鬼神梦寐。其学不见道可知。泰州张皇见龙。东溟辟之。然决儒释之波澜。终是其派下人也。

处士王心斋先生良	处士王东崖先生巛 <small>(附樵去 陶匠 田夫)</small>
方伯徐波石先生樾	教论王一庵先生栋
文选林东城先生春	文肃赵大洲先生贞吉
参政罗近溪先生汝芳	侍郎杨复所先生起元
恭简耿天台先生定向	处士耿楚侗先生定理
文端焦澹园先生竑	尚宝潘雪松先生士藻
明经方本庵先生学渐	郎中何克斋先生祥
给事祝无功先生世禄	尚宝周海门先生汝登
文简陶石簒先生望龄	太学刘冲倩先生确

处士王心斋先生良

王良字汝止。号心斋。泰州之安丰场人。七岁受书乡塾。贫不能竟学。从父商于山东。常啣孝经论语大学袖中。逢人质难。久而信口谈解。如或启之。其父受役。天塞起。盪冷水。先生见之。痛哭曰。为人子而令亲如此。尚得为人乎。于是有事则身代之。先生虽不得专功于学。然默默参究。以经证悟。以悟释经。历有年所。人莫能窥其际也。一夕梦天堕压身。万人奔号求救。先生举臂起

之。视其日月星辰失次。复手整之。觉而汗溢如雨。心体洞彻。记曰。正德六年间。居仁三月半。自此行住语默。皆在觉中。乃按礼经。制五常冠深衣大带笏板服之。曰。言尧之言。行尧之行。而不服尧之服可乎。时阳明巡抚江西。讲良知之学。大江之南。学者翕然从信。顾先生僻处。未之闻也。有黄文刚者。吉安人而寓泰州。闻先生论说。曰。此绝类王巡抚之谈学也。先生喜曰。有是哉虽然王公论良知。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。即日启行。以古服进见。至中门举笏而立。阳明出迎于门外。始入。先生据上坐。辩难久之。稍心折。移其坐于侧。论毕。乃欢曰。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。明日入见。且告之悔。阳明曰。善哉。子之不轻信从也。先生复上坐。辩难久之。始大服。遂为弟子如初。阳明谓门人曰。向者吾擒宸濠。一无所动。今却为斯人动矣。阳明归越。先生从之。来学者多从先生指授。己而欢曰。千载绝学。天启吾师。可使天下有不及闻者乎。因问阳明以孔子辍环车制。阳明笑而不答。归家。遂自创蒲轮。招摇道路。将至都下。有老叟梦黄龙无首。行雨至崇文门。变为人立。晨起往候。而先生适至。当是时。阳明之学。谤议蜂起。而先生冠服言动。不与人同。都人以怪魁目之。同门之在京者劝之归。阳明亦移书责之。先生始还会稽。阳明以先生意气太高。行事太奇。痛加裁抑。及门三日不得见。阳明送客出门。先生长跪道旁。曰。良知过矣。阳明不顾而入。先生随至庭

下。厉声曰。仲尼不为已甚。阳明方揖之起。阳明卒于师。先生迎哭。至桐庐。经纪其家而后返。开门授徒。远近皆至。同门会讲者必请先生主席。阳明而下。以辩才推龙溪。然有信有不信。唯先生于眉睫之间。省觉人最多。谓百姓日用即道。虽僮仆往来动作处。指其不假安排者以示之。闻者爽然。御史吴疏山悌上疏荐举不报。嘉靖十九年十二月八日卒。年五十八。先生以格物即物有本末之物。身与天下国家一物也。格知身之为本。而家国天下之为末。行有不得者。皆反求诸己反己是格物底工夫。故欲齐治平。在于安身。易曰。身安而天下国家可保也。身未安。本不立也。知安身者。则必爱身敬身。爱身敬身者。必不敢不爱人不敬人。能爱人敬人。则人必爱我敬我而我身安矣。一家爱我敬我则家齐。一国爱我敬我则国治。天下爱我敬我则天下平。故人不爱我。非特人之不仁。己之不仁可知矣。人不敬我。非特人之不敬。己之不敬可知矣。此所谓淮南格物也。刘夫子曰。后儒格物之说。当以淮南为正。第少一注脚。格知诚意之为本。而正修治平之为末。则备矣。然所谓安身者。亦是安其心耳。非区区保此形骸之为安也彼居危邦入乱邦见几不作者身不安而心固不安也。不得已而杀身以成仁。文王之奔里。夷齐之饿。心安则身亦未尝不安也。乃先生又曰。安其身而安其心者上也。不安其身而安其心者次之。不安其身又不安其心。斯为下矣。而以缙蛮为安身之法。无乃开一临难苟免之隙乎。先生以九二见龙为正位。孔子修身讲学以见于世。未尝一日隐也。故有以伊传称先生者。先生曰。伊傅之事我

不能。伊傅之学我不由。伊傅得君。可谓奇遇。如其不遇。终身独善而已。孔子则不然也。此终蒲轮辙环意见。阳明之所欲裁抑者。熟处难忘也。于遁世不见知而不悔之学。终隔一尘先生曰。圣人以道济天下。是至尊者道也。人能宏道。是至尊者身也。道尊则身尊。身尊则道尊。故学也者”所以学为师也。学为长也。学为君也。以天地万物依于身。不以身依于天地万物。舍此皆妾妇之道。圣人复起。不易斯言。

心斋语录

问止至善之旨。曰。明明德以立体。亲民以达用。体用一致。先师辨之悉矣。但谓至善为心之本体。却与明德无别。恐非本旨。尧舜执中之传。以至孔子。无非明明德亲民之学。独未知安身一义。乃未有能止至善者。故孔子透悟此理。却于明明德亲民中。立起一个极来。又说个在止于至善。止至善者安身也。安身者。立天下之大本也。本治而未治。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。知身之焉本。是以明明德而亲民也。身未安。本不立也。本乱而未治者否矣。本乱未治。未愈乱也。故易曰。身安而天下国家可保也。不知安身。则明明德亲民。却不会立得天下国家的本。是故不能主宰天地。斡旋造化。立教如此。故自生民以来。未有盛于孔子者也。问止至善为安身。亦何所据乎。曰。以经而知安身之为止至善也。大学说个止至善。便只在止至善上发挥。知止。知安身也。定静安虑。得安身而止至善

也。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。身与天下国家一物也。惟一物而有本末之谓格。絜度也。絜度于本末之间。而知本乱而未治者否矣。此格物也。物格知本也。知本知之至也。故曰自天子以至于庶人。一是皆以修身为本也。修身立本也。立本安身也。引诗释止至善曰。缙蛮黄鸟止于丘隅。知所以安身也。孔手欢曰。于止。知其所止。可以人而不如鸟乎。要在知安身也。易曰。君子安其身而从动。又曰利用安身。又曰身安而天下国家可保也。孟子曰。守孰为大。守身为大。失其身而能事其亲者。吾未之闻。同一旨也。问格字之义。曰。格如格式之格。即絜矩之谓。吾身是个矩。天下国家是个方。絜矩则知方之不正。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。絜矩是格也。其本乱而未治者否矣。便见絜度格字之义。格物知本也。立本安身也。安身以安家而家齐。安身以安国而国治。安身以安天下而天下平也。故曰。修己以安人。修己以安百姓。修其身而天下平。不知安身。便去干天下国家事。是之为失本。就此失脚。将烹身割股。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。知本知止也。如是而不求于末。定也。如是而天地万物不能挠己。静也。如是而首出庶物。至尊至贵。安也。如是而知几先见。精义入神。仕止久速。变通趋时。虑也。如是而身安。如黄鸟色斯举矣。翔而后集。无不得所止矣。止至善也。问反己

是格物否。曰。物格知至。知本也。诚意正心修身。立本也。本末一贯是致。爱人治人礼人也。格物也。不亲不治不答。是谓行有不得于心。然后反己也。格物然后知反己。反己是格物的工夫。反之如何。正己而已矣。反其仁治敬。正己也。其身正而天下归之。此正己而物正也。然后身安也。有疑安身之说者。曰。夷齐虽不安其身。然而安其心矣。曰。安其身而安其心者上也。不安其身而安其心者次之。不安其身。又不安其心。斯为下矣。危其身于天地万物者。谓之失本。洁其身于天地万物者。为之遗末。知得身是天下国家之本。则以天地万物依于己。不以己依于天地万物。见龙可得而见之谓也。潜龙则不可得而见矣。惟人皆可得而见。故利见大人。圣人虽时乘六龙。然必当以见龙为家舍。颜子有不善未尝不知常知故也。知之未尝复行。常行故也。孔子谓二三予以我为隐乎。此隐字对见字说。孔子在当时。虽不仕而无行不与二三子。是修身讲学以见于世。未尝一日隐也。体用不一。只是功夫生。人之天分有不同。论学则不必论天分。圣人之道。无异于百姓日用。凡有异者。皆谓之异端。天性之体。本自活泼。鸢飞鱼跃便是此体。爱人直到人亦爱。敬人直到人亦敬。信人直到人亦信。方是学无止法。有以伊傅称先生者。先生曰。伊傅之事我不能。伊傅之学我不由。曰。何谓也。曰。伊傅得君。设其不遇。则终身独善而已。孔子则不然也。孔子虽天生圣人。亦必学诗学礼学易。逐段研磨。乃得明彻之至。舜于瞽瞍命也。舜尽性而瞽瞍底豫。是故君子不谓命也。孔子不遇命也。而明道以淑斯人。不

谓命也。若天民则听命矣。大人命造。一友持功太严。先生觉之曰。是学为子累矣。因指斲木者示之。曰。彼却不会用功。然亦何尝废事。戒慎恐惧莫离。却不睹不闻。不然。便入于有所戒慎有所恐惧矣。

故曰人性上不可添一物。天理者。天然自有之理也。才欲安排如何。便是人欲。百姓日用条理处。即是圣人之条理处。圣人知。便不失。百姓不知。便易失。有心于轻功名富贵者。其流弊至于无父无君。有心于重功名富贵者其流弊至于弑父与君。即事是学。即事是道。人有困于贫而冻馁其身者。则亦失其本而非学也。学者问放心难求。先生呼之即应。先生曰。尔心见在更何求乎。学者初见先生尝指之曰尔此时何等戒惧。私欲从何处入。常常如此。便是允执厥中。有疑出必为帝者师。处必为天下万世师者。曰。礼不云乎。学也者。学为人师也。学不足以为人师。皆苟道也。

故必以修身为本。然后师道立。身在一家必修身立本以为一家之法。是为一家之师矣。身在一国。必修身立本以为一国之法。是为一国之师矣。身在天下。必修身立本以为天下之法。是为天下之师矣。是故出不为帝者师。是漫然苟出。反累其身。则失其本矣。处不为天下万世师。是独善其身。而不讲明此学于天下。则遗其末矣。皆非也。皆小成也。明哲者良知也。明哲保身者。良知良能也。知保身者则必爱身。能爱身则不敢不爱人。能爱人则人必爱我。人爱我。则吾身保矣。能爱身者则必敬身。能敬身则不敢不敬人。能敬人则人必敬我。人敬我。则吾身

保矣。故一家爱我则吾身保。吾身保。然后能保一家。一国爱我则吾身保。吾身保。然后能保一国。天下爱我则吾身保。吾身保。然后能保天下。知保身而不知爱人。必至于适己自便。利己害人。人将报我。则吾身不能保矣。吾身不能保。又何以保天下国家哉。知爱人而不知爱身。必至于烹身割股。舍生杀身。则吾身不能保矣。吾身不能保。又何以保君父哉。(明哲保身论。)夫仁者爱人。信者信人。此合内外之道也。于此观之。不爱人。己不仁可知矣。不信人。己不信可知矣。夫爱人者人恒爱之。信人者人恒信之。此感应之道也。于此观之。人不爱我。非特人之不仁。己之不仁可知矣。人不信我。非特人之不信。己之不信可知矣。(勉仁方。)徐子直问曰。何哉。夫子之所谓尊身也。曰。身与道原是一件。至尊者此道。至尊者此身。尊身不尊道。不谓之尊身。尊道不尊身。不谓之尊道。须道尊身尊。才是至善。故曰。天下有道。以道徇身。天下无道。以身徇道。必不以道徇乎人。有王者必来取法。学焉而后臣之。

然后不劳而王。如或不可则去。仕止久速精义入神。见机而作。避世避地。避言避色。如神龙变化。莫之能测。若以道从人。妾妇之道也。己不能尊信。又岂能使人尊信哉。问庄敬持养工夫。曰。道一而已矣。中也。良知也。性也。一也。识得此理则现现成成。自自在在。即此不失便是庄敬。即此常存。便是持养。真不须防检。不识此理。庄敬未免著意。才著意。便是私心。问常恐失却本体。即是戒慎恐惧否。曰。且道失却那里去。子谓王子敬

近日工夫如何。对曰。善念动则充之。妄念动则去之。问善念不动。妄念不动。又如何。不能对。曰。此却是中。却是性。戒慎恐惧。此而已矣。常是此中。则善念动自知。妄念动自知。善念自充。妄念自去。如此慎独。便是知立大本。程子云。善固性也。恶亦不可不谓之性。清固水也。浊亦不可不谓之水。此语恐误后学。孟子则说性善。盖善固性也。恶非性也。气质也。变其气质则性善矣。清固水也。浊非水也。泥沙也。去其泥沙则水清矣。故言学不言气质。以学能变化气质也。明得尽渣滓。便浑化。张子云。形而后有气质之性。善反之则天地之性存焉。气质之性。君子有弗性者焉。此语亦要善看。谓气质杂性。故曰气质之性。只心有所向。便是欲。有所见。便是妄。即无所向。又无所见。便是无极而太极。良知一点。分分明明。亭亭当当。不用安排思索。圣神之所以经纶变化而位育参赞者。皆本诸此也。(与俞纯夫。)只当在简易慎独上用功。当行而行。当止而止。此是集义。又何遇境动摇。间思妄念之有哉。若只要遇境不动摇。无间思妄念。此便是告子先我不动心。不知集义者也。毫厘之差。不可不辨。(答刘子中。)来书^望事是心。更无心矣。即知是事更无事矣。即见用功精密。(答子直。)良知原自无不真实。而真实者未必合良知之妙也。故程子谓人性上不密添一物。(答林子仁。)先生问在坐曰。天下之学无穷。惟何学可以时习之。江西涂从国对曰。惟天命之性可以时习也。童子周莅对曰。天下之学虽无穷。皆可以时习也。先生曰。如以读书为学。有时作文。有时学武。如以事亲

为学。有时又事君。如以有事为学。有时又无事。乌在可以时习乎。童子曰。天命之性。

即天德良知也。如读书时也。依此良知学。作文时也。依此良知学。事亲事君。有事无事。无不依此良知学。乃所谓皆可时习也。先生喟然叹曰。信予者从国也。始可与言专一矣。启予者童子也。始可与言一贯矣。人心本自乐。自将私欲缚。私欲一萌时。良知还自觉。一觉便消除。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。乐便然后学。学便然后乐。乐是学。学是乐。呜呼。天下之乐。何如此学。天下之学。何如此乐。(乐学歌。)人心本无事。有事心不乐。其事行无事。多事亦不错。(示学者。)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。(次先师。)先生拟上世庙书数千言。言孝弟也。江陵阅其遗稿。谓人曰。世多称王心斋。此书数千言。单言孝弟。何迂阔也。罗近溪曰。嘻。孝弟可谓迂阔乎。

《安定书院讲学语录》选读

语 录

《大学》是经世完书,吃紧处,只在“止於至善”。“格物”却正是“止至善”。“自天子以至於庶人”以下数句,是

释“格物致知”之义。“格物”之“物”，即“物有本末”之“物”，“其本乱而未治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也”，此“格物”也。故即继之曰“此谓知本，此谓知之至也”。“行有不得者，皆反求诸己”，“反己”是“格物”的工夫。“其身正而天下归之”，“正己而物正”也。

《大学》言“平天下，在治其国；治国，在齐其家；齐家，在修其身；修身，在正其心”。而“正心”，不言“在诚其意”，“诚意”，不言“在致其知”。可见“致知”、“诚意”、“正心”，各有工夫，不可不察也。

《中庸》“中”字，《大学》“止”字，本文自有明解，不消训释：“喜怒哀乐之未发，谓之中”，“中也者，天下之大本也”，是分明解出“中”字来。“於止，知其所止”，“止仁、止敬、止慈、止孝、止信”，是分明解出“止”字来。

才“着意”，便是“私心”。

“大人者，正己而物正者也”，故立吾身以为天下国家之本，则“位、育”，有“不袭时位”者。

“见龙”可得而见之谓也，“潜龙”则不可得而见矣。惟人皆可得而见，故“利见大人”。危其身於天地万物者，谓之“失本”，洁其身於天地万物者，谓之“遗末”。门人问“志伊学颜”，先生曰：“我而今只说志孔子之志，学孔子之学”。曰：“孔子之志与学，与伊尹、颜渊异乎？”曰：“未可轻论。且将孟子之言细思之，终当有悟。”

圣人虽“时乘六龙以御天”，然必当以“见龙”为家舍。康节极称孔子，然只论得孔子玄微处，至其易、简宗旨，却不曾言。“居是邦不非其大夫”，故“练杖”之问，孔子不答子

路,而答子贡。以是知“八佾、雍彻”之讥,皆孔子早年事也。

请讨陈恒,仁也;不从而遂已,智也。若知其必不从而不请,亦智也,然非全仁智者也。仁且智,所以为孔子。

爱人直到人亦爱,敬人直到人亦敬,信人直到人亦信,方是“学无止”法。“七十老翁无欲教,一番拈动一番新。”先生每语此诗以省学者。

学者但知孟子辨夷之、告子,有功於圣门,不知其辨尧舜、孔子处,极有功於圣门。

颜子“有不善未尝不知”,常知故也;“知之未尝复行”,常行故也。圣人经世,只是家常事。

有以伊、傅称先生者,先生曰:“伊、傅之事我不能,伊、傅之学我不由”。门人问曰:“何谓也?”曰:“伊、傅得君可谓奇遇,设其不遇,则终身独善而已。孔子则不然也。”

天下之学,惟有圣人之学好学,不费些子气力,有无边快乐。若费些子气力,便不是圣人之学,便不乐。

或问“中”,先生曰:“此童仆之往来者,‘中’也。”曰:“然则百姓之日用即‘中’乎?”曰:“孔子云‘百姓日用而不知’,使非‘中’,安得谓之道?特无先觉者觉之,故不知耳。若‘智者见之谓之智,仁者见之谓之仁’,有所‘见’便是妄。妄则不得谓之‘中’矣。”

凡涉人为,皆是作伪。故伪字从人从为。

或言佛老得吾儒之体。先生曰:“体用一原,有吾儒之体,便有吾儒之用。佛老之用,则自是佛老之体也。”

周子曰:“‘一’者,无欲也,无欲即‘无极’。‘一’即‘太极’;‘无极’是无欲到极处。”程子曰:“一刻不存非,中也;一

事不为非,中也;一物不该非,中也”。知此可与究‘执中’之学。

不执意见,方可入道。

学,讲而后明。明则诚矣。若不诚,只是不明。

“天行健”则“通乎昼夜之道而知”。故“知行合一”。

“无罪而杀士,则大夫可以去;无罪而戮民,则士可以徙。”“可与几也”去,而不失其君臣之义,“可与存义也”。故“女乐去”几也,“燔肉行”存义也。

知修身是天下国家之本,则以天地万物依於己,不以己依於天地万物。

论道理若只见得一边,虽不可不谓之道,然非全体也。譬之一树,有见根未见枝叶者,有见枝叶未见花实者,有见枝叶花实却未见根者,须见得一株全树始得。“致中和,天地位焉,万物育焉”,不论有位无位。孔子学不厌,而教不倦,便是“位、育”之功。

愚夫愚妇与知能行,便是道。与鸢飞鱼跃同一活泼泼地,则知性矣。“射有似乎君子,失诸正鹄,反求诸其身”,不怨胜己者,正己而已矣。君子之“行有不得者,皆反求诸己”,亦惟正己而已矣。故曰:“不怨天,不尤人”。

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、文王、孔子根基。

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,便没工夫做。

孔子谓“二三子以我为隐乎？”此“隐”字对“见”字说。孔子在当时虽不仕，而“无行不与二三子”，是修身讲学以“见”於世，未尝一日“隐”也。“隐”则如丈人、沮、溺之徒，绝人避世，而与鸟兽同群者是已。“乾，初九，不易乎世”，故曰“龙德而隐”。“九二，善世不伐”，故曰“见龙在田”。观桀溺曰“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？”非“隐”而何？孔子曰“天下有道，丘不与易也”，非“见”而何？

曾点“童冠舞雩”之乐，正与孔子“无行不与二三子”之意同。故喟然与之。只以三子所言为非，便是他狂处。譬之：曾点有家当不会出行，三子会出行却无家当，孔子则又有家当又会出行。

子路只以“正名”为迂，所以卒死卫辄之难。

事君有三：君有可讽不可讽，君有可谏不可谏，君有可犯不可犯。“匪石”之贞，不可“与几”。

孔子曰：“谏有五，吾其从讽谏乎？”讽字从风，其入也微。

仕以为禄也，或至於害身，仕而害身，於禄也何有？仕以行道也，或至於害身，仕而害身，於道也何有？

君子不以养人者害人，不以养身者害身，不以养心者害心。

“不亦说乎”，“说”是心之本体。

或问“智者不惑，仁者不忧，勇者不惧”。曰：“我知天，何惑之有？我乐天，何忧之有？我同天，何惧之有？”

若说己无过，斯过矣；若说人有过，斯亦过矣。君子则不然，攻己过，无攻人之过。若有不同於己者，忠告善道之可也。

“阴者阳之根，屈者伸之源”，“屯”卦初爻，便是圣人“济屯”起手处。孔子虽天生圣人，亦必当学《诗》，学《礼》，学《易》，逐段研磨，乃得明徹之至。

体用不一，只是功夫生。智譬则巧，圣譬则力。宋之周、程、邵学已皆到圣人，然而未智也，故不能巧中。孔子“致知、格物”而“止至善”，“安身而动”，便智巧。周茂叔“窗前草不除”，仁也，明道有觉，亦曰：“自此不好猎矣”。此意不失，乃得满腔子是恻隐之心，故其言曰：“学者先须识仁，仁者浑然与物同体”。人之天分有不同，论学则不必论天分。

舜於瞽瞍，命也，“舜尽性而瞽瞍底豫”，是故君子不谓命也。陶渊明言“天命苟如此，且尽杯中物”，便不济。

孔子之不遇於春秋之君，亦命也。而周流天下，明道以淑斯人，不谓命也。若“天民”则听命矣。故曰“大人造命”。

门人歌：“道在险夷随地乐”。先生曰：“此先师当时处险时言之，学者不知‘以意逆志’，则安於险而失其身者有之矣”。

一友持功太严，先生觉之曰：“是学为子累矣。”因指旁斫木之匠，示之曰：“彼却不曾用功，然亦何尝废事？”

刑所以弼教者也，故“不教而杀谓之虐”。

“戒慎恐惧”，莫离却不睹不闻。不然便入於有所戒慎，有所恐惧矣。故曰“人性上不可添一物”。

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。

古人定、省,谓使亲安妥,而常省察之。非必问於亲,而后谓之定、省也。文王朝於王季日三,亦只问安否於内竖而已。

圣人之道,无异於“百姓日用”。凡有异者,皆谓之“异端”。

子见南子之谓“中”,子路不悦之谓“正”。“中”者自无不“正”。“正”者未必能“中”。“天理”者,天然自有之理也,才欲安排如何,便是“人欲”。

“虚明之至,无物不覆,反求诸身,把柄在手”。合观此数语,便是宇宙在我,万化生身矣。若能握其机,何必窥陈编《白沙》之意?有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”。

学者指摘举业之学,正与曾点不取三子之意同。举业何可尽非,但君子安身立命不在此耳。

“梦周公”,不忘天下之仁也。“不复梦见”,则叹其衰之甚,此自警之辞耳。问“时乘六龙”。先生曰:“此是说圣人出、处,是这出、处,便是这学,此学既明,致天下尧舜之世,只是家常事。”

百姓日用条理处,即是圣人之条理处。圣人知,便不失;百姓不知,便会失。文王望道而未之见。道,如“鲁一变至於道”之道。“视民如伤”,故望天下於道也。见,如“岂若於吾身亲见”之见。当纣之乱,故卒未之见也。

孔子知本,故“仕、止、久、速”,各当其时。其称“山梁雌雉之时哉”,正以其“色举”而“翔集”耳。故其系《易》曰:“君子安其身而后动”。又曰:“利用安身”。又曰:“身安,

而天下国家可保也”。

舜自耕稼陶渔,以至为帝,无非取诸人者;孔子则自不暇耕稼陶渔,无非与诸人者。故曰:“吾无行而不与二三子者,是丘也。”

“飞龙在天”上治也,圣人治於上也;“见龙在田,天下文明”圣人治於下也。惟此二爻,皆谓之“大人”,故“在下必治,在上必治”。

“乍见孺子入井而恻隐者”,众人之仁也。“无求身以害人,有杀身以成仁”,贤人之仁也。“吾未见蹈仁而死者矣”,圣人之仁也。

良知之体,与鸢飞鱼跃同一活泼泼地。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。

“山梁雌雉,时哉时哉!”叹其举止之得时也。“三嗅而作”,是举得其时也;“翔而后集”,是止得其时也。

有心於轻功名富贵者,其流弊至於无父无君;有於于重功名富贵者,其流弊至於弑父弑君。

光武召子陵与共榻,伸私情也,非尊贤之道也。子陵不能辞,而直与共榻,失贵贵之义也。贤者亦不如此自处。故加足帝腹,子陵之过,狂奴之辱,光武之失。子夏笃信谨守,为已切矣,但不免“硿硿然,言必信,行必果”,故孔子进之曰:“无为小人儒”。

无为其所不为,无欲其所不欲,只是“致良知”便了。故曰:“如此而已矣”。孔子谓“期月”“三年”,孟子谓“五年”“七年”之类,要知圣贤用世真实,步步皆有成算,定应毫发不差。

古之时百工信度 ,故“数罟不入污池”。凡宫室器用 ,一切皆有制度 ,百工惟信而守之 ,莫或敢作淫巧以取罪戾。故人将越度 ,而工不敢为 ,所以令易行 ,而禁易止也。

孔子却颜路之请车 ,而不禁门人之厚葬 ,无成心也。

“将上堂 ,声必扬” ,仁之用也。故曰“经礼三百 ,曲礼三千 ,无一事而非仁。”微子之去 ,知几保身 ,上也 ;箕子之为奴 ,庶几免死 ,故次之。比干执死谏以自决 ,故又次之。孔子以其心皆无私 ,故同谓之“仁” ,而优劣则於记者次序见之矣。

“知之为知之 ,不知为不知” ,是天德良知也。

尘凡事常见俯视、无足入虑者 ,方为超脱。

即事是学 ,即事是道。人有困於贫而冻馁其身者 ,则亦失其本 ,而非学也。夫子曰“吾岂匏瓜也哉 ,焉能系而不食?”

教子无他法 ,但令日亲君子而已。涵育薰陶 ,久当自别。善者与之 ,则善益长 ;恶者容之 ,则恶自化。君子之欲仕 ,仁也 ;可以仕则仕 ,义也。“居仁由义” ,大人之义毕矣。教不倦 ,仁也。须善教 ,乃有济。故又曰“成物 ,智也”。容得天下人 ,然后能教得天下人。《易》曰“包蒙 ,吉”。先生於眉睫之间 ,省觉人最多。先生每论世道 ,便谓自家有愧。

大丈夫存不忍人之心 ,而以天地万物依於己 ,故出则必为帝者师 ,处则必为天下万世师。出不为帝者师 ,失其本矣 ;处不为天下万世师 ,遗其末矣。进不失本 ,退不遗末 ,“止至善”之道也。

或言“为政莫先于讲学” ,先生曰“其惟盛德乎 !盖僚

友相下为难 ,而当道责备尤重 ,《易》曰‘ 莫之与则伤之者至矣 ’ 其必曰‘ 官先事信而后言 ’ 可也。”

问节义。先生曰：“ 危邦不入 ,乱邦不居 ,道尊而身不辱 ,其知几乎？”然则孔孟何以言“ 成仁 ”“ 取义 ”？曰：“ 应变之权固有之 ,非教人家法也”。

问：《易》称“ 汤武革命顺乎天而应乎人 ”，《论语》称“ 伯夷、叔齐饿於首阳之下 ,民到於今称之 ”，是皆孔子言也 ,何事异而称同邪？先生曰：“ 汤武有救世之仁 ,夷齐有君臣之义 ,既皆善 ,故并美也。”曰：“ 二者必何如而能全美？”曰：“ 纣可伐 ,天下不可取。彼时尚有微子在 ,迎而立之 ,退居於丰 ,确守臣职 ,则救世之仁 ,君臣之义 ,两得之矣。且使武庚不至於叛 ,夷齐不至於死 ,此所谓道并行而不相悖也。《易》曰：‘ 安贞之吉 ,应地无疆 ’。”

问：昔者仲由、端木赐、颜回侍孔子而论学 ,仲由曰“ 人善我者 ,我固善之 ,人不善我者 ,我则不善之 ”，端木赐曰“ 人善我者 ,我固善之 ,人不善我者 ,我姑引之 ,进退之间而已 ”，颜渊曰“ 人善我者 ,我固善之 ,人不善我者 ,我亦善之 ”。孔子曰“ 我则异於是 ,无可无不可 ”。比三子之是非何如？而孔子之所以异於三子者又何如？先生曰：“ 子路之谓 ,直也；子贡之谓 ,教也；颜渊之谓 ,德也。直可加之夷狄 ,教可行之朋友 ,德可行之亲属。孔子之无可无不可者 ,在夷狄则用子路之直 ,在朋友则用子贡之教 ,在亲属则用颜子之德 ,并行而不悖者也。”

孟子道“ 性善 ” 必称尧舜 ,道“ 出、处 ” 必称孔子。

伯夷之清、齐、庄、中正 ,有之矣 ,然而望望然去 ,不能容

人而教之,此其隘也;柳下惠之和、宽裕、温柔有之矣,然而致袒裼裸裎于我侧,此其不恭也。君子正其衣冠,尊其瞻视,俨然,人望而畏之,又从而引导之,其处己也恭,其待物也恕,不失己不失人,故曰:“隘与不恭,君子不由也。”

“人心惟危”,人心者,众人之心也。众人不知学,一时忿怒相激,忘其身以及其亲者,有矣,不亦危乎?“道心惟微”,道心者,学道之心也。学道则“戒慎不睹,恐惧不闻”,“有不善未尝不知,知之未尝复行”,见“几微”也。

孟子曰“惟大人能格君心之非”。孔子曰:“沽之哉,沽之哉,我待价者也。”待价而沽,然后能格君心之非。故惟大人然后能。“利见大人”。

“隐居以求其志”,求“万物一体”之志也。

夫子之道,“忠恕”而已矣。“忠恕”,学之准则也,便是“一以贯之”。孔子以前无人说“忠恕”,孟子以后无人识“忠恕”。

孔子之学,惟孟子知之,韩退之谓“孔子传之孟轲”,真是一句道着。有宋诸儒,只为见孟子粗处,所以多忽略过。学术宗源全在“出、处”大节,气象之粗末甚害事。

“贵戚之卿,君有大过则谏,反覆之而不听,则易位”。微子、箕子,殷之贵戚卿也,当纣之恶,不可以不谏。而谏之也,当不在虐焰之后;而其去之也,当不为“俭德辟难”已焉可也。昔陈恒弑其君,孔子在鲁,去位之臣也,且沐浴告于鲁,而倡大义以请讨;则微子、箕子者,犹当有谏行之智矣。盖三分天下,文武有其二,微子、箕子岂不知之也?周家历年仁义忠厚,微子、箕子岂不知之也?文武有天下三分之

二,则周之时足以格纣也明矣,且其祖宗父子仁义忠厚,则可谅其无伐殷之念,而易位之举,亦可必其协同襄赞,而有以共济天下之难者矣。且夷齐清风高节,素抱“羞辱污君”之义,以此告之,安知其不“询谋佥同”而有以共安社稷之危?故孟子曰:“民为贵,社稷次之,君为轻”也。且不惟成汤之祀,尚可以求於无疆,而箕子不至於囚,比干不至於死,武王夷齐无相悖之道矣。此天下本无难事,而惟学识之有未尽焉耳。

“志於道”,立志於圣人之道也;“据於德”,据仁、义、礼、智、信五者,心之德也;“依於仁”,仁者善之长,义、礼、智、信皆仁也。此学之主脑也。“游於艺”,多识前言往行,以蓄其德也。

“禘”之说,正“不王不禘”之法也。知不王不禘之说,则知君臣上下,名分秩然,而天下之治,诚如示掌之易矣。

“卑礼厚币以招贤者”,而孟轲至梁,即“求而往,明也”。“国有道不变塞焉”,即“女子贞不字”。

圣人“济屯”曰:“利建侯”。只是树立朋友之义。唐虞君臣,只是相与讲学。知此学,则出、处、进、退各有其道。有为行道而仕者,行道而仕,敬焉,信焉,尊焉可也。有为贫而仕者,为贫而仕,在乎尽职,“会计当”“牛羊茁壮长”而已矣。

问:“辞、受、取、与,固君子守身之节,不可不慎。如颜子之贫,孔子何不少助之?”先生曰:“重人情则累于道,君子之与、受,视诸道而已。故曰‘非其道,一介不以与人,一介不以取诸人’。‘如其道,舜受尧之天下,不以为泰’。”

“人心惟危”。伊川贤者犹因东坡门人一言，遂各成党，况其下者乎？学者须在微处用功，颜子不“远复”，乃道心也。

汉高之有天下，以“纵囚”、“斩蛇”一念之仁；韩信之杀身，以“听彻”、“袭齐”一念之不仁。故人皆有是恻隐之心，苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以保四体。

有疑先生安身之说者，问焉，曰：“夷、齐虽不安其身，然而安其心矣。”先生曰：“安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其身又不安其心者，斯其为下矣。”

尧、舜、禹相传授受，曰“允执厥中”。此便是“百王相承之统”，仲尼祖述者此也。然宰我曰：“以予观于夫子，贤于尧舜远矣”。子贡曰：“自生民以来，未有夫子也”。有若曰：“自生民以来，未有盛于孔子也”。孟子亦曰：“自生民以来，未有孔子也”。是岂厚诬天下者哉？盖尧舜之治天下，以德感人者也，故民曰“帝力于我何有哉！”故有此位，乃有此治。孔子曰：“吾无行而不与二三子者，是丘也。”只是学不厌，教不倦，便是“致中和”，“位天地”，“育万物”，便做了尧舜事业，此至简至易之道，视天下如家常事，随时随处无歇手地，故孔子为独盛也。先师常有精金之喻，予以为孔子是灵丹，可以点瓦石成金，无尽藏者。

有学者问“放心难於求”，先生呼之即起而应。先生曰：“尔心见在，更何求心乎？”“经”所以载道，“传”所以释经。“经”既明，“传”不复用矣。道既明，“经”何足用哉？“经”、“传”之间，印证吾心而已矣。阳明先生诗曰：“羨杀山中麋鹿伴，千金难买芰荷衣。”先生曰：“羨杀山中沂浴伴，千金难

买暮春衣。”《易》曰：“二多誉，四多惧，三多凶，五多功。”先生曰：“初多休，六多周。”“六阳”从地起，故经世之业，莫先於讲学以兴起人才，古人“位天地育万物”，“不袭时位者”也。

当“屯”难，而“乘马班如”者，要在上有君相之明，“求而往，明也”。“女子贞不字，十年乃字”，相时耳。此君子出、处之节也。“诚意”、“忠恕”、“强恕”、“致曲”，皆是立本功夫。知安身而不知行道，知行道而不知安身，俱失一偏。故“居仁”“由义”，大人之事备矣。

自成自道，自暴自弃。今人只为自幼便将功利诱坏心术，所以夹带病根终身，无出头处。日用间毫厘不察，便入于功利而不自知，盖功利陷溺人心久矣。须见得自家一个真乐，直与天地万物为一体，然后能宰万物而主经纶，所谓“乐则天，天则神”。学者不见真乐，则安能超脱而闻圣人之道？

问：能容“下之慢”而不能受“上之凌”，其病安在？先生曰：总只是一个“傲”。容下之慢视以为不足与校云耳。君子只知爱人敬人。

有别先生者，以“远师教”为言，先生曰：“途之人皆明师也，得深省”。学者有积疑，见先生多不问而解。

吾身犹矩，天下国家犹方，天下国家不方，还是吾身不方。天性之体本自活泼，鸢飞鱼跃便是此体。一友论及朋友之失，先生曰：“尔过矣，何不取法君子？见不贤而自省之不暇，那有许多功夫去较量人过失”。

不面斥朋友之失，而以他事动其机，亦是“成物”之智

处。仁者安处于仁而不为物所动 ;智者顺乎仁而不为物所陷。仁且智 ,君子所以随约乐而善道矣。

“斋明盛服 ,非礼不动” ,一时具在 ,便是立志用功。一友初见 ,先生指之曰 :“即尔此时就是未达”。曰 :“尔此时何等戒惧 ?私欲从何处入 ?”常常如此 ,便是“允执厥中”。

“天下有道 ,以道殉身 ,天下无道 ,以身殉道 ,未闻以道殉人者也。”“以道殉人 ,妾妇之道也。”先生常诵此 ,教学者以立本。

或问 :处人伦之变如何 ?子曰 :处变而不失其常 ,善处变者也。为人君 ,止於仁 ;为人臣 ,止於敬 ;为人子 ,止於孝 ;为人父 ,止於慈 ,此常道也。故曰“舜尽事亲之道 ,而瞽瞍底豫。象忧亦忧 ,象喜亦喜 ,不以其害己而或间也” ,此处变而不失其常也。

先生问门人曰 :“孔子与点之意何如 ?”对曰 :“点得见龙之体 ,故与之也。”曰 :“何以为狂也 ?”曰 :“以其行不掩言也”。曰 :“非也 ,点见吾道之大而略 ,於三子事为之末 ,此所以为狂也”。

门人问 :“先生云出则为帝者师 ,然则天下无为人臣者矣 ?”曰 :“不然。学也者 ,所以学为师也 ,学为长也 ,学为君也。帝者尊信吾道 ,而吾道传于帝 ,是为帝者师也 ;吾道传于公卿大夫 ,是为公卿大夫师也。不待其尊信 ,而衔玉以求售 ,则为人役 ,是在我者不能自为之主宰矣 ,其道何由而行哉 ?道既不行 ,虽出 ,徒出也。若为禄仕 ,则‘乘田’‘委吏’ ;‘牛羊茁壮’ ;‘会计当’ ,尽其职而已矣 ,道在其中 ,而非所以行道也。不为禄仕 ,则莫之为矣。故吾人必须讲明

此学 ,实有诸己 ;‘大本’‘达道’ ,洞然无疑 ,有此把柄在手 ,随时随处无入而非行道矣。有王者作 ,必来取法 ,是为王者师也。使天下明此学 ,则天下治矣。是故‘出’不为帝者师 ,是漫然苟出 ,反累其身 ,则失其本矣 ;‘处’不为天下万世师 ,是独善其身。而不讲明此学 ,则遗其末矣。皆小成也。故本末一贯 ,合内外之道也。”

复 初 说

治天下有本 ,身之谓也。本必端。端本 ,诚其心而已矣。诚心 ,复其不善之动而已矣。不善之动 ,妄也。妄复 ,则无妄矣。无妄 ,则诚矣。诚 ,则无事矣。故诚者 ,圣人之本。圣 ,诚而已矣。是学至圣人 ,只复其不善之动而已矣。知不善之动者 ,良知也。知不善之动而复之 ,乃所谓“致良知” ,以复其初也。东廓子构成书院 ,因名曰“复初” ,故述之以此。

安定书院讲学别言

《通书》曰：“曷为天下善？曰‘师’。师者，立乎中，善乎同类者也。”故师道立，则善人多，善人多，则朝廷正，而天下治矣。非天下之至善，其孰能与於此哉？昔宋安定胡先生，泰州人也，有志於学，一乡崇祀，为百世师，况天下之至善乎？今豫章瑶湖王先生，予同门友也，学於阳明先生，遵“良知”“精一”之传，来守是邦，以兴起斯文为己任，构成安定书院，召远近之士，居而教之，是一时之盛举也。予家居

安丰,去此百里许,亦承其召而往学焉。予谓道在天地间,实无古今之异,自古惟有志者得闻之。孔子曰“朝闻道,夕死可矣”,其馀何足言哉?嗟夫有志之士,何代无之?若非明师良友鼓舞于前,诱掖奖劝,抑其过,引其不及,以至於“中”,其不至於半途而废,行不著,习不察,流於异端枝叶者鲜矣。予也,东西南北之人也,今瑶湖先生转官北上,予亦归省东行,辱诸友相爱,后会难期,故书此以为后日之记云。

明哲保身论(赠别瑶湖北上)

明哲者,良知也。明哲保身者,良知良能也。所谓不虑而知,不学而能者也,人皆有之,圣人与我同也。知保身者,则必爱身如宝。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。能爱人,则不敢恶人。不恶人,则人不恶我,人不恶我,则吾身保矣。能爱身,则必敬身如宝。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。能敬身,则不敢慢人。不慢人,则人不慢我。人不慢我,则吾身保矣。此“仁”也,“万物一体之道”也。以之齐家,则能爱一家矣。能爱一家,则一家者必爱我矣。一家者爱我,则吾身保矣。吾身保,然后能保一家矣。以之治国,则能爱一国矣。能爱一国,则一国必爱我矣。一国者爱我,则吾身保矣。吾身保,然后能保一国矣。以之平天下,则能爱天下矣。能爱天下,则天下凡有血气者莫不尊亲,莫不尊亲,则吾身保矣。吾身保,然后能保天下矣。此“仁”也,所谓“至诚不息”也,“一贯之道”也。人之所以不能者,为“气禀”“物欲”之偏,“气禀”“物欲”之偏,所以与圣

人异也。与圣人异,然后有学也。学之如何?明哲保身而已矣。知保身而不知爱人,必至於适己自便,利己害人,人将报我,则吾身不能保矣。吾身不能保,又何以保天下国家哉?此自私之辈,不知本末一贯者也。若夫知爱人而不知爱身,必至於烹身割股,舍生杀身,则吾身不能保矣。吾身不能保,又何以保君父哉?此忘本逐末之徒,“其本乱而未治者否矣”。故君子之学,以己度人,己之所欲,则知人之所欲,己之所恶,则知人之所恶。故曰“有诸己而后求诸人,无诸己而后非诸人”。必至於“内不失己,外不失人,成己成物而后已”。此“恕”也,所谓“致曲”也,“忠恕之道”也。故孔子曰“敬身为大”,孟子曰“守身为大”,曾子“启手”“启足”皆此意也。古今之嘱临别者,必曰“保重”。保重,谓保身也。有保重之言,而不告以保身之道,是与人未忠者也。吾与瑶湖子相别,而告之以此者,非瑶湖子不知此而告之,欲瑶湖子告之於天下后世之相别者也。是为别言。

勉仁方(书壁示诸生)

予幸辱诸友相爱,彼此切嗟砥砺,相勉於仁,惟恐其不能迁善改过者,一体相关故也。然而不知用力之方,则有不能攻己过,而惟攻人之过者,故友朋往往日见其疎也,是以爱人之道而反见恶於人者,不知反躬自责故也。予将有以谕之:夫仁者爱人,信者信人,此合内外之道也。於此观之,不爱人,不仁可知矣,不信心,不信可知矣,故爱人者人恒爱之,信人者人恒信之,此感应之道也。於此观之,人不爱我,非特人之不仁,己之不仁可知矣。人不信我,非特人之不

信,己之不信可知矣。君子为己之学,自修之不暇,奚暇责人哉?自修而仁矣,自修而信矣,其有不爱我、信我者,是在我者,行之有未深,处之有未洽耳,又何责焉?故“君子反求诸其身”,“上不怨天,下不尤人”,以至於颜子之“犯而不校”者,如此之用功也。然则予之用功,其当以颜子自望而望於诸友乎?抑不当以颜子自望而望於诸友乎?夫仁者,以天地万物为一体,一物不获其所,即己之不获其所也,务使获所而后已。是故“人人君子,比屋可封”,“天地位而万物育”,此予之志也。故朋之来也,予日乐之,其未来也,予日望之,此予之心也。今朋友自远方而来者,岂徒然哉?必有以也。观其离父母别妻子,置家业,不远千里而来者,其志则大矣,其必有深望於予者也。予敢不尽其心以孤其所望乎?是在我者必有所责任矣。朋友之来也,而必欲其成就,是亦予之本心也。而欲其速成,则不达焉。必也使之明此良知之学,简易快乐,优游饜飫,日就月将,自改、自化而后已。故君子之道,以人治人,改而止,其有未改,吾宁止之矣?若夫讲说之不明,是己之责也,引导之不时,亦己之责也;见人有过而不能容,是己之过也,能容其过而不能使之改正,亦己之过也。欲“物正”而不先“正己”者,非“大人之学”也。故“诚”者,非自“成己”而已也,所以“成物”也。“成己”仁也,“成物”智也,“性之德”也,“合内外之道”也。故“时措之”宜也,是故君子“学不厌”而“教不倦”者,“如斯而已”矣。观其“汲汲皇皇,周流天下”,其仁可知矣。文王“小心翼翼,视民如伤,望道而未之见”,其仁可知矣。尧舜“兢兢业业,允执厥中,以四海困穷为己责”,其仁可知矣。

观夫尧舜、文王、孔子之学，其“同”可知矣，其位分虽有上下之殊，然其“为天地立心，为生民立命”，则一也。颜渊曰：“舜何人也，予何人也，有为者亦若是”。吾辈其勉之乎！吾辈其勉之乎！然则予之用功，其当以尧舜、文王、孔子自望而望於诸友乎？抑不当以尧舜、文王、孔子自望而望於诸友乎？噫！我知之矣，而今而后，予当自仁矣，予当自信矣，予当自仁而仁於诸友矣，予当自信而信於诸友矣。然则予敢不自用功，而自弃而弃於诸友乎？予知诸友之相爱，肯不自用功而自弃而弃予乎？故知此“勉仁之方”者，则必能“反求诸其身”，能“反求诸其身”而不至於“相亲相信”者，未之有也。

天理良知说(答甘泉书院诸友)

或问“天理”“良知”之学，同乎？曰：“同”。曰“有异乎？”曰“无异也”。“天理”者，天然自有之理也，“良知”者，不虑而知、不学而能者也。惟其不虑而知、不学而能，所以为天然自有之理；惟其天然自有之理，所以不虑而知、不学而能也。故孔子曰“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。曰：“以子之言，天理良知之学同而无疑矣，人又以为异者，何哉？”曰：“学本无异，以人之所见者，各自以异耳。如一人有名焉，有字焉，有知其名而不知其字者，则执其名为是，而以称字者为非也。有知其字而

不知其名者，则执其字为是，而以称名者为非也。是各以己之所见者为是，以人之所见者为非也。既知人矣，又知名矣，又知字矣，是既以己之所见者为是，又知人之所见者亦为是也。夫然后洞然无疑矣。”

答问补遗(计二十一节)

子谓诸生曰：惟《大学》乃孔门经理万世的一部完书，吃紧处惟在“止至善”及“格物致知”四字本旨，二千年来未有定论矣。某近理会得，却不用增一字解释，本义自足，验之《中庸》、《论》、《孟》、《周易》，洞然吻合，孔子精神命脉具此矣。诸贤就中会得，便知孔子“大成学”。

诸生问“止至善”之旨，子曰：“‘明明德’以立体；‘亲民’以达用，体用一致，阳明先师辨之悉矣。此尧舜之道也。更有甚不明？但谓‘至善’为心之本体，却与‘明德’无别，恐非本旨。‘明德’即言心之本体矣，三揭‘在’字，自唤省得分明。孔子精蕴立极，独发‘安身’之义，正在此。尧舜‘执中’之传，以至孔子，无非‘明明德’、‘亲民’之学，独未知‘安身’一义，乃未有能‘止至善’者。故孔子悟透此道理，却於‘明明德’、‘亲民’中立起一个‘极’来，故又说个‘在止於至善’。‘止至善’者，‘安身’也；‘安身’者，‘立天下之大本’也。本治而未治，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，未也。知身之为本，是以‘明明德’而‘亲民’也。身未安，本不立也。‘本乱而未治者否矣’。本先乱，治未愈乱也。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。立教如此，故自生民以来，未有盛於孔子者也。”

诸生问曰：夫子谓“止至善”为“安身”，则亦何所据乎？子曰：以经而知“安身”之为“止至善”也，《大学》说个“止至善”，便只在“止至善”上发挥：“知止”，知“安身”也，“定、静、安、虑、得”，“安身”而“止至善”也。“物有本末”，故“物格”而后“知本”也。“知本”，“知之至”也。“知至”，“知止”也。“自天子以至於庶人”至“此谓知之至也”一节，乃是释“格物致知”之义。身与天下国家一物也，惟一物，而有“本末”之谓。“格”，絜度也，絜度於本末之间，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“自天子以至於庶人，壹是皆以修身为本”也。“修身”，“立本”也，“立本”，“安身”也。后文引《诗》释“止至善”曰：“绵蛮黄鸟止於丘隅”，知所以安身也。孔子叹曰“於止，知其所止，可以人而不如鸟乎？”要在知“安身”也。《易》曰“君子安其身而后动”，又曰“利用安身”，又曰“身安而天下国家可保”。孟子曰：“守，孰为大？守身为大。失其身，而能事其亲者，吾未之闻”，同一旨也。

诸生问“格”字之义。子曰：“格”如“格式”之格，即“后矩”之谓。吾身是个“矩”，天下国家是个“方”，絜矩则知方之不正，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”。矩是“格”也。“其本乱而末治者否矣”一句，便见絜度“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”。不知安身便去干天下国家事,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?

《大学》首言“格物致知”说,破学问大机括,然后下手,工夫不差。“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”,由此而措之耳。此孔门家法也。

“知本”、“知止”也。如是而不求於“末”、“定”也;如是而“天地万物不能挠己”、“静”也;如是而“首出庶物至尊至贵”、“安”也;如是而“知几先见”、“精义入神”、“仕、止、久、速”、“变通趋时”、“虑”也;如是而“身安”如“绵蛮黄鸟,止于丘隅”、“色斯举矣,翔而后集”,无不“得”。所“止”矣,“止至善”也。

问:“反己”是“格物”否?子曰:“物格知至”、“知本”也。“诚意、正心、修身”、“立本”也。本末一贯,是故爱人、治人、礼人也,格物也。不亲、不治、不敬,是谓行有不得于心,然后反己也。格物然后知反己,反己是格物的工夫。反之如何?正己而已矣。反其“仁”、“治”、“敬”,正己也。“其身正而天下归之”,此“正己而物正”也。然后“身安”也。

知“明明德”而不知“亲民”,遗末也,非“万物一体之德”也。知“明德”“亲民”而不知“安身”,失本也,“其本乱而未治者否矣”,亦莫之能“亲民”也。知“安身”而不知“明明德”“亲民”,亦非所谓“立本”也。

子谓诸生曰:“《大学》谓‘齐家在修其身,修身在正其

心’ ,何不言‘正心在诚其意’?惟曰所谓‘诚其意’者?不曰‘诚意在致其知’ ,而曰‘致知在格物 ,物格而后知至 ,知至而后意诚 ,意诚而后心正’?此等处 ,诸贤曾一理会否也?”对曰 :“不知也 ,请问焉?”子曰“此亦是吃紧去处 ,先儒皆不曾细看。夫所谓平天下在治其国者 ,言国治了 ,而天下之仪形在是矣。所谓治国在齐其家者 ,家齐了而国之仪形在是矣。所谓齐家在修其身、修身在正其心者 ,皆然也。至于正心却不在诚意 ,诚意不在致知 ,诚意而后可以正心 ,知至而后可以诚意。夫‘戒慎恐惧’ ,诚意也。然心之本体 ,原着不得纤毫意思的 ,才着意思便有所‘恐惧’ ,便是‘助长’ ,如何谓之‘正心’?是诚意工夫犹未妥贴 ,必须‘扫荡清宁’ ;‘无意、无必’ ;‘不忘、不助’ ,是他‘真体存’ ;‘存’ ,才是正心。然则‘正心’固不在‘诚意’内 ,亦不在‘诚意’外 ,若要‘诚意’ ,却先须知得个‘本在吾身’ ,然后不做差了 ,又不是‘致知’了 ,便是‘诚意’。须‘物格知至’ ,而后好去‘诚意’ ,则诚意固不在‘致知’内 ,亦不在‘致知’外 ,故不曰所谓‘诚意在致其知者’。所谓‘正心在诚其意者’ ,是‘诚意毋自欺’之说 ,只是实实落落在我身上做工夫。不可便谓‘毋自欺’为致知 ,与圣经背。不先‘诚意’就去‘正心’ ,则‘正心’又着空了 ;不先‘致知’就去‘诚意’ ,则‘诚意’又做差了。既能‘诚意’ ,不去‘正心’ ,则‘诚意’又却‘助’了。却不可以‘诚意’为‘正心’ ,以‘致知’为‘诚意’ ,故须‘物格’而后‘知至’ ;‘知至’而后‘有诚意工夫’ ;‘意诚’而后‘有正心工夫’。所谓‘正心不在诚意 ,诚意不在致知者’ ,如此也。”悟此《大学》微旨 ,诸生谢曰 :“此千载未明之学 ,

幸蒙指示，今日知所以为学矣。”

子谓朱纯普曰：学问须知有个把柄，然后用功不差。本末原拆不开，凡於天下事，必先要知本，如我不欲人之加诸我，是“安身”也；“立本”也；“明德”“止至善”也。吾亦欲无加诸人，是所以“安人”、“安天下”也，不“遗末”也；“亲民”“止至善”也。此孔子学问精致奥领处，前此未有能知之者，故语赐曰“非尔所及也”。

《大学》工夫，惟在“诚意”，故“诚意”章前后引《诗》道极详备，“文王缉熙敬止”；“止仁、止敬、止孝、止慈、止信”，以至没世不忘，“止至善”也。

程宗锡问“此之谓‘自谦’，训作‘自慊’，何如？”子曰：“此正承‘物格知至’说来。既知吾身是个本，只是‘毋自欺’，真真实实在自己身上用功夫；‘如恶恶臭，如好好色’，略无纤毫假借、自是自满之心，是谓‘自谦’。即《中庸》‘敦厚以崇礼’也。‘谦’者无不‘慊’；‘慊’者未必能‘谦’也。然工夫只在‘慎独’而已。故‘不怨天、不尤人’，‘下学上达’；‘知我者其天乎’？如此而‘慎独’，则‘心广体胖’‘身安’也。”

子谓周季翰曰：“止於仁，止於敬，止於孝，止於慈，止於信”若先不晓得个“安身”，则“止於孝”，烹身、割股有之矣；“止於敬”者，饿死、结纆有之矣。必得孔子说破此机括，始有下落，才能“内不失己，外不失人”。故《大学》先引“绵蛮”诗在前，然后引“文王”诗做诚意工夫，才得完全无渗漏。

子谓徐子直曰：“何为至善？”曰：“至善即性善”。曰：

“性即道乎？”曰：“然”。曰：“‘道与身便尊’，身与道何异？”曰：“一也”。曰：“今子之身能尊乎否欤？”子直避席请问曰：“何哉，夫子之所谓尊身也？”子曰：“身与道原是一件，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道不谓之尊身，尊道不尊身不谓之尊道。须道尊身尊，才是‘至善’。故曰‘天下有道，以道殉身，天下无道，以身殉道’，必不以道殉乎人。使‘有王者作，必来取法，致敬尽礼学焉’，而后臣之。然后言听计从，‘不劳而王’。如或不可则去。‘仕、止、久、速’，‘精义入神，见几而作，不俟终日’，‘避世、避地、避言、避色’，如神龙变化，莫之能测。《易》曰‘匪我求童蒙，童蒙求我’，又曰‘求而往明也’，‘动静不失其时，其道光明’，见险而能知止矣哉。又曰‘君子之守，修其身而天下平’，若以道从人，妾妇之道也。己不能尊信，又岂能使彼尊信哉？及‘君有过’，却‘从而谏’，或‘不听’，便至于‘辱且危’。故孔子曰‘清斯濯缨，浊斯濯足，自取之也’”。子直拜而谢曰：“槩甚慚於夫子之教！”

《中庸》先言“慎独”“中和”，说“尽性”学问，然后言“大本”，“致中和”，教人以“出、处、进、退”之大义也。

惟皇上帝降“中”於民，本无不同，鸢飞鱼跃，此“中”也。譬之江淮河汉，此水也。万紫千红，此春也。“保合此中”，“无思也，无为也”，“无意、必，无固、我”，无“将迎”、无“内外”也。何“邪思”？何“妄念”？惟“百姓日用而不知”，故曰“君子存之，庶民去之”。学也者，学以修此“中”也，“戒慎恐惧”，未尝致纤毫之力，乃为“修之”之道，故曰“合着本体是工夫，做得工夫是本体”。先知“中”的“本体”，然

后好做“修”的“工夫”。

王子敬问“庄敬持养”工夫，子曰“道一而已矣。‘中’也；‘良知’也；‘性’也；‘一’也，识得此理则现现成成，自自在在。即此不失，便是‘庄敬’，即此常存，便是‘持养’。真体不须防检。不识此理，‘庄敬’未免‘着意’；‘才着意’，便是私心”。

刘君锡问“常恐失却本体，即是戒慎恐惧否？”子曰“且道他失到那里去”。

子谓子敬曰：“近日工夫何如？”对曰：“善念动则充之，恶念动则去之”。曰：“善念不动，恶念不动，又如何？”不能对。子曰：“此却是‘中’，却是‘性’，‘戒慎恐惧’，此而已矣。是谓‘顾是天之明命’，‘立则见其参于前，在舆则见其倚与衡’。常是此‘中’，则善念动自知，恶念动自知，善念自充，恶念自去。如此慎独，便可知立‘大本’。知立‘大本’，然后‘内不失己，外不失人’，更无渗漏。使人人皆如此用功，便是‘致中和’，便是‘位天地，育万物’事业。”

子谓诸生曰：“程子云‘善固性也，恶亦不可不谓之性；清固水也，浊亦不可不谓之水’。此语未莹，恐误后学。孟子只说性善。盖善，固性也，恶非善也，气质也。变其气质则性善矣。清固水也，浊非水也，泥沙也。去其泥沙则水清矣。故言学不言气质，以学能变化气质也。故曰‘明得尽渣滓，便浑化’。张子云‘形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉’，‘气质之性，君子有弗性者焉’。此语亦要善看，谓‘气质杂性’，故曰气质之性”。

董子某问：“先生尝曰‘出必为帝者师，处必为天下万世

师’若疑先生好为人师何如?”先生曰:“子未学礼乎?”董子曰:“亦尝学之矣”。先生曰:“子未知学为人师之道乎?”董子曰:“愿终教之”。先生曰:“礼不云乎:学也者,学为人师也。学不足为人师,皆‘苟道’也。故必修身为本,然后师道立,而善人多矣。如身在一家,必修身立本以为一家之法,是为一家之师矣。身在一国,必修身立本以为一国之法,是为一国之师矣。身在天下,必修身立本以为天下之法,是为天下之师矣。故‘出必为帝者师’,言必尊信吾‘修身立本’之学,足以起人君之‘敬信’,‘来王者之取法’,夫然后‘道可传’,亦‘可行’矣。庶几乎‘己立’后,‘自配之於天地万物’,而非‘牵以相从’者也。斯‘出’不‘遗本’矣。‘处必为天下万世师’,言必与吾人讲明‘修身立本’之学,使为法於天下,可传於后世,夫然后‘立’必俱‘立’,‘达’必俱‘达’,庶几乎修身‘见’世而非‘独善其身者’也。斯‘处’也不‘遗末’矣。孔孟之学正如此,故其‘出’也,‘以道殉身’,而不‘以身殉道’。其‘处’也,‘学不厌’,而‘教不倦’,‘本末一贯’。夫是谓‘明德’‘亲民’‘止至善’矣。”

中 篇

阳明后学——浙中王学与南中
王学的教育思想与教育论著选读



阳明学派是明中叶社会变革思潮和教育变革思潮的历史产物。在变革时代,阳明学派作为对程朱理学弊病的批判和反映士林群体批判意识的教育流派,所提出的批判口号和主题思想,不仅击中了理学教育的“心与理析”病端,而且也表达了士阶层及市民势力变革社会的要求与意愿,客观上起到了一定程度的摆脱程朱理学束缚、争取个性解放和昂扬人的主观能动性等作用,反映了明中叶以来的价值观念异动以及人的自觉和文化自觉。因此,阳明学派的影响是持久的,深远的。

阳明学派在明中后期持久而深远的影响,除了阳明学派的思想具有时代意义之外,还在于阳明学派自身不断地应时发展和调整其思想主题,在阳明学的基本命题上提出富有批判社会和批判程朱理学教育弊端的新思想,力图使这一“拯时救弊”的新学派成为重振孔孟之道的“新儒学”。

但是,阳明学有其自身不可克服的矛盾和理论缺陷,而且阳明学派作为社会思潮的时代产物,其体系之庞杂,派系之众多,思想之活跃,地域之分散,从而不可避免地造成学派内部的分化和思想的流变。分析和研究阳明学派教育思想的分化与流变,不仅是对明代中后期教育思潮演化研究的必要,而且也是对新儒学发展行程规律的深入探讨。在本章将对阳明后学的几个代表人物展开分析,藉此以窥视阳明学派及明中后期教育思想之一斑。

以王守仁为宗师,以阳明学为核心的阳明学派,在明中后期是一个体系庞杂、势力浩大的教育流派。王守仁在世时,他鼓动海内,门徒遍天下,其学说风靡一时,促进明中叶的书院教育勃兴,上至达官贵人,下至工商市民,均厌常喜新,竞相传播阳明之学。时人王世贞云:“今天下之好称守仁者十之七八。”^①阳明弟子四处讲学,煽动朝野,使一家一派学说而风行天下,确为有明一代空前罕见。《明儒学

^① 王世贞:《弇州史料前集》卷二五。

案》将有明一代的学术流派分为 17 家,其中属于阳明学派支派的共有 10 家,如姚江、浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、止修、畿山、泰州等,其知名弟子有王畿、王艮、钱德洪、刘君亮、聂文蔚、何廷仁、黄宏纲、邹守益、罗洪先、欧阳德、程文德等。这些均为王守仁门下的得意弟子。“阳明歿,诸弟子纷纷互讲良知学。其最盛者,山阴王汝中,泰州王汝止,安福刘君亮,永丰聂文蔚。四家各有疏说,駸駸立为门户,于是海内议者群起。”^①如钱德洪,“在野三十年,无日不讲学。江、浙、歙、楚、广名区奥地,皆有讲舍。先生与龙溪(王畿)迭捧珠盘。”^②何廷仁在“阳明死后,与同志会于南都,诸生往来者数百人,故一时为之语曰:‘浙有钱王,江有何黄。’”^③又如欧阳德,“以讲学为事,当是时,士咸知诵致良知之说,而称南野门人者半天下。”^④最称显者是泰州学派的创始人王艮,他和王门高足王畿二人在传播和发展阳明学方面贡献最大。黄宗羲说:“阳明先生之学,由泰州龙溪而风行天下,亦因泰州龙溪而渐失其传。”^⑤泰州王艮和浙中王畿不仅在传播阳明学思想,而且在领悟和阐发阳明学理论上都得到王守仁的称赞。在发展和改造阳明学方面,二王的贡献也是十分显著的。明末攻击阳明学弊端的,称阳明学近似“禅”者,称阳明学“非复名教之所以能羁络”者,主要是指二王所改造的“现成良知”、“无善无恶”、“百姓日用即道”、“淮南格物”论等。不仅如此,泰州学派的后起之秀如王襞、徐樾、赵贞吉、罗汝芳、耿定向、梁汝元、焦竑、李贽等人,更是“悬崖撒手,非师门宗旨所可系缚。”^⑥如此等等,不一赘述。

① 《浙中王门学案五》,《明儒学案》卷十一。

② 《浙中王门学案一》,《明儒学案》卷十一。

③ 《江右王门学案四》,《明儒学案》卷十九。

④ 《江右王门学案四》,《明儒学案》卷十九。

⑤ 《泰州学案序》,《明儒学案》卷三十二。

⑥ 《浙中王门学案一》,《明儒学案》卷十一。

阳明后学对王守仁教育学说的传播,其范围之广和影响之大,是历代儒家学派所不及的。^①同时,阳明后学在传播师说的过程中,善于适应思想解放潮流,敢于大胆地突破清规戒律,以满足当时人们的物质欲望,反抗禁欲主义精神束缚,力图修正、改造和发展阳明学,使阳明学保持持久深刻的社会影响,也是历代儒家学派所不及的。在修正、改造和发展阳明学的过程中,阳明后学中的代表人物逐步地形成了他们的教育思想。尽管他们的教育主张本源于王守仁教育思想,但是有他们的个性特色和不同的内容与精神。因此,选其代表性人物的教育思想加以介绍,有益于对阳明学发展概况的了解和对明后期教育思潮的认识。

浙中王畿的教育思想与教育论著选读

(一)王畿的理学

王畿(公元1498—1583年)字汝中,别号龙溪。世居山阴,是王守仁的同郡宗人。嘉靖十一年(公元1532)进士,仕至南京兵部武选郎中。因感于宦官劣迹,曾荟集古今史料,成《中鉴录》七卷(今佚)“为之(皇帝)开牖迷”(《龙溪先生全集》卷十二《与曾见台》)。王守仁病死舟中之时,他与钱德洪正赴廷试,途中闻耗,遂奔丧至广信,“迎榭,经纪丧事,庐于墓,服心丧三年,又建天真书院,祀文成像其中,且以馆四方之来学者”(徐阶《龙溪王先生传》)。《明儒学案》卷十二记其“林下四十余年,无日不讲学。自两都及吴、楚、闽、越、江、

^① 参看《儒学的转折》第六章,教育科学出版社1992年版。

浙皆有讲舍,莫不以先生为宗盟。“年至八十,犹不废出游”,“车辙所至,会常数百人”(赵锦《龙溪王先生墓志铭》)。有《龙溪先生全集》二十卷行世。

王畿与钱德洪,曾经两次放弃科举的机会,专心就学王门。当时,四方学人士子向习王学者,往往先由他们辅导,而后毕业于王守仁,因此被称为“教授师”。由于二人在师门的重要地位,黄宗羲说:“先生(德洪)与龙溪亲炙阳明最久,习闻其过重之言。”(《明儒学案》卷十一《浙中王门学案·钱德洪传》)同书卷十二还说:“(王畿之学)虽云真性流行、自见天则,而于儒者之矩矱,未免有出入矣。然先生亲承阳明末命,其微言往往而在。象山之后,不能无慈湖;文成之后,不能无龙溪,以为学术之盛衰因之。慈湖决象山之澜,而先生疏河导源,于文成之学,固多所发明也。”(《浙中王门学案·王畿传》)这段话是比较客观的。周汝登评论道:“文成之徒,领悟者多,而最称入室,则唯先生(畿)。”(《刻王龙溪先生集·序》)这是因为周汝登(海门)之学系从王畿之学悟入,后来他教人“贵于直下承当。尝忽然谓门人刘确曰:信得当下否?确曰:信得。先生曰:然则汝是圣人否?确曰:也是圣人。先生喝之曰:圣人便是圣人,又多一‘也’字!”(《明儒学案》卷三十六《泰州学案·周汝登传》)可见其学有所自,才会写出那样的评语。刘宗周则曰:“虽谓之操戈入室可也!”(同上卷十二)

王守仁的“良知之学”多从禅理悟得,因此,讲论之间,不免藏头露尾,漏洞百出。王畿看准这一点,说:“不二,禅宗也。昔者文殊与维摩二大士说法,共谈不二。众谓一者善、二者不善,佛法非善非不善,故名不二;一者常、二者无常,佛法非常非无常,故名不二;一者悟、二者迷,佛法非悟非迷,故名不二。文殊以无说证之,维摩以默表之,是为深入不二法门。”(《龙溪先生全集》卷十七《不二斋说》)他以儒家的主人翁态度谈论“不二”,不加掩饰地援用禅理,形成了自己独特的学术。如果我们不囿于道统的门户之见,则所谓“跻阳明

于禅”的责任原不在王畿,守仁本来就有禅学的若干思想特色。所谓“流于空疏”也不能一概而论,因为后来李贽等正是在“狂禅”的形式之下进行反封建、反传统而被诬为“异端”(之尤)的。

王畿之学,重在求“真”。一部《龙溪先生全集》,随处可见“真体”、“真性”、“真知”、“真志”、“真修”、“真立本”、“真好”、“真恶”、“真火候”、“真药物”、“真思为”、“真典要”、“真得”、“真保任”、“真自然”、“真警惕”、“真常”、“真息”、“真血脉”、“真君子”、“真根子”、“真种子”等各种提法。“真”与“假”对,在王畿看来,世儒的解说皆幻皆假,唯我之说为妙为真,这是从禅真援入。如训“真根子”曰:

千古圣学,只有当下一念,此念凝寂圆明,便是入至真根子。”(同上卷十六《书查子警卷》)

释“真种子”曰:

吾人心中一点灵明,便是真种子。(同上卷四《留都会纪》)

解“真知”、“真修”曰:

人知神之神,不知不神之为神,无知之知,是为真知;罔觉之修,是为真修。(同上卷十七《学易说》)

知非知识之谓,见悟入悟,真知也。(同上《赠宜中夏生说》)

可见,王畿的世界观,接近于禅学唯心主义。唯其一切求“真”,对王学的某些概念范畴,每多赋予新意,这是一方面。另一方面,发展到极点,必然导致对包括封建伦理纲常在内的世俗知见的否定。这就是说,王畿的理学具有这样的二重性:它使王学因翻新而加固,又使王学固有的藩篱因突破而崩溃。我们这样说是根据的。王畿曾说:“天下之公学,非先师所得而私也。”(同上卷八《大学首章解义》)他认为,“一生若要做个千古真豪杰,会须掀翻箩笼、扫空窠臼、彻内彻外、彻骨彻髓、洁洁净净、无些复藏、无些陪奉,方有个字泰收

功之期”(同上卷九《答李克斋》);如若不然,虽先将先师口吻言句,一字不差,一一抄誊与人说,只成剩语,诳己诳人(同上)而已。因此,他主张看“先师之言,一般还须转个关捩子”,“方是享用大世界、出世大豪杰,方不落小家相”(同上卷七《龙南山居会语》)。基于此,他解“格物”就与师说大异其趣。他说:“‘天生蒸民,有物有则’。物是伦物感应之实事,如有父子之物,斯有慈孝之则;有视听之物,斯有聪明之则。伦物感应实事上循其天则之自然,则物得其理矣。是之谓‘格物’。良知是天然之则,是之谓格物。”(同上卷六《格物问答原旨》)有父子关系才有慈孝之则,有视听功能才有聪明之则,此论较诸王守仁“不成去君上父上求个忠孝的理”以及“岩中花树”的诡辩,显然是一个突破。故说王畿之学是王学营垒内一个潜在的危机,其实并不过分。“异端之尤”李贽很欣赏王畿此道,至推之为“圣代儒宗,人无法眼,白玉无瑕,黄金百炼”,称许他“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”,认为有《龙溪全集》行世,“后有学者可以无复著书矣”(《焚书》卷三《王龙溪先生告文》、《龙溪先生文录抄序》)。李贽的异端思想使人有耳目一新之感,显然是受到王畿的启迪。

王畿理学思想的禅学特色有他自己的语录为证:

友人问:佛氏虽不免有偏,然论心性甚精妙,乃是形而上一截理,吾人叙正人伦,未免连形而下发挥;然心性之学沉埋既久,一时难为超脱,借路悟入,未必非此学之助。先生曰:此说似是而实非,本无上下两截之分(按:“一截、两截”乃承王守仁“上半截、下半截”之说而来),吾儒未尝不说虚、不说寂、不说微、不说密,此是千圣相传之秘藏;从此悟入,乃是范围三教之宗。

自圣学不明,后儒反将千圣精义让与佛氏,才涉空寂,便以为异学,不肯承当,不知佛氏所说,本是吾儒大路,反欲借路而入,亦可哀也。夫仙、佛二氏,皆是出世之学,佛氏虽

后世始入中国,唐虞之时,所谓巢许之流,即其宗派;唐虞之时,圣学明,巢许在山中,如木石一般,任其自生自化,乃是尧舜一体中所养之物,盖世间自有一种清虚恬淡不耐事之人,虽尧舜亦不以相强。

只因圣学不明,汉之儒者强说道理,泥于刑名格式,执为典要,失其变动周流之性体,反被二氏点检誉议,敢于主张做大,吾儒不悟本家自有家当,反甘心让之,尤可哀也。

(《龙溪先生全集》卷一《语录》)

上言似为儒宗辟禅,其实不然。他在那段语录中还说:“佛氏之家,遗弃物理,究心空寂,始失于诞。然今日所病却不在此,惟在俗耳。世之儒者,不此之病,顾切切焉唯彼之忧,亦见其过计也已!”这不就给佛氏留下一条后路了吗?同卷《维扬晤语》还说:

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,只成播开精魄,非真实受用也。

“明镜当台,妍媸自辨”这是尽人皆知的禅宗套头。然而,王畿绝非只是套用禅家话头而已,要紧的是,他认为禅与儒“其致一也”,“禅固有同于儒矣”,而“儒者之学,渊源有自,固非有所托而逃(禅)也,亦非有所泥而避(禅)也”(同上卷十七《不二斋说》)。因此,王畿论学,多标举禅理,主张“君子之学,以无念为宗”(同上卷十五《趋庭漫语付应斌儿》);“君子之学,贵于得悟,悟门不开,无以证学”(同上卷十七《悟说》)等等。

我们认为,“无念”即是禅门“不着一念”的思想,源于慧能所谓“起心着净,却生净妄;着心着净,即障道”(《坛经·坐禅第五》)。王守仁曾说过:“心体上着不得一念留滞,……这一念不但是私念,便好的念头亦着个得些子。”(《全书》卷三《传习录》下)“无念”或表述为“无心”、“不动心”,王畿强调说:“以无心而成化,理学之的

也。”(《龙溪先生全集》卷一《抚州拟岷台会语》)“千古圣人之学,只是个不动心。学者只是学个不动心,舍不动心之外无学也。”(同上卷八《孟子告子之学》)“无念”有时他也说成“一念”:

圣狂之分无他,只在一念克与罔之间而已,一念以定,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。(同上卷十五《趋庭漫语付应斌儿》)

真伪之几,辨诸一念,无假于外也。鹅湖之会,在辨真伪,今日之会,在辨内外,内外辨则真伪之几决矣。(同上卷一《闻讲书院会语》)

一念灵明,无内外、无方所,戒慎恐惧,亦无内外、无方所。识得本体原是变动不居,不可为典要,虽终日变化云为,莫非本体之周流,自无此病矣。(同上《冲元会纪》)

再看王畿的禅理诗:

念中本无念,已发即未发;
妄念斯为失,克念斯谓得;
此念无动静,往来同日月;
动静亦强名,乾坤偶对列;
日月凝其精,匪凝将空裂;
无处亦无方,有之即成惑;
寄语同心人,切莫生分别。

(同上卷十八《次白石年兄青原论学韵》)

无古亦无今,忘物亦忘己;
呼吸造化根,绵绵詎容已;
微哉两字诀,如是而已矣。

(同上《秋日登钓台次阳明先师韵二首[之二]》)

师门两字诀,为我受金针。

.....

静虚亦非禅,盎然出天稟。

虚实动静间 ,万化以为准。

(同上《南谯书院与诸生论学感怀次巾石韵》)

四十年前参学时 ,分明举似众中知 ;
深山落木虚堂夜 ,衣钵于今付阿谁 ?
衣钵于今付阿谁 ,良知知处本无知 ;
会须荐取言前句 ,才落丝毫即强为。

(同上《辛亥秋予偕周顺之、江叔源访月泉天池山中 ,出阳明先师手书良知二偈卷 ,抚今怀昔 ,相对黯然 ,叠韵四绝聊识感遇之意云》[上其一、二])

本来无怠若为钦 ,对治终为未了心 ;
万象扫空归一窍 ,诸门洞启见孤岑。
圣非剩有愚非欠 ,日自东升月自沉 ;
北海玄珠忘处得 ,百年忧乐古犹今。

(同上《再至水西用陆象山鹅湖南》)

已分虚空属我身 ,一丝不挂岂论绅 ,
更须打破虚空相 ,信手拈来法法真。

(同上《复渐庵纪梦韵》)

“无念”(即“两字诀”)只是“不作意即是无念”(《神会语录》第一残卷《与拓践开府书》)，“故知无念为最上乘”(《传灯录》卷二十八《荷泽神会语录》)的重复。至于“参学”、“衣钵”、“更须打破虚空相 ,信手拈来法法真”等等 ,亦只是袭用禅语。袭用禅语、重复禅理原也无可厚非 ,因为这只是一种借用手段而已。但是 ,王畿认为 ,“三教”之说由来已久 ,老氏曰虚 ,圣学亦曰虚 ;佛氏曰寂 ,圣学亦曰寂 ,怎样来辩证孰是孰非呢 ?

佛氏始入中国 ,主持世教 ,思易五浊而还之淳 ,圆修三德六度 ,万行摄归一念 ,空性常显 ,一切圣凡差别 ,特其权乘耳。泊其末也 ,尽欲弃去礼法 ,荡然沦于虚无寂灭 ,谓之沉空 ,乃不善学者之过 ,非其始教使然也。

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,而非灭也;与百姓同其好恶,不离伦物感应而圣功征焉。

学者苟能以复性为宗,不沦于幻妄,是即道、释之儒也。(同上卷十七《三教堂记》)

结论是:“三教”无是无非,提倡学者做糅和道、释之儒。语意之中,对佛氏是由为回护的。张元忭(阳和)《祭王龙溪先生文》忆道:“余生也晚,不及挈侍于文成,而犹幸窃其绪余于先生之旁,或联舟于镜水,或信宿于禅房,每获闻所未闻,以自破其迷荒。”^①后四句即是一首偈颂。至此,我们要说,王畿在禅的问题上是比王守仁走得远了。

下面,叙述王畿禅理的几个范畴;

良知。“良知本虚本寂、不学不虑,天植灵根、天濬灵源,万事万化,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,寂以通感,不涉思为。”(同上《渐庵说》)“良知之主宰即所谓神,良知之流行即所谓气。尽此谓之尽性,立此谓之立命。良知先天而不违,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。伏羲之画,象此者也;文王之辞,彖此者也;周公之爻,效此者也;孔子之易,赞此者也。魏子(伯阳)谓之丹,邵子(雍)谓之丸,致良知所谓还丹弄丸。知此谓之知道,见此谓之见易,乃四圣之密藏、二子之神符也。”(同上卷十五《易测授张叔学》)

同上《自讼问答》说“良知”无善无恶,叫作“至善”;良知知善知恶,叫作“真知。”无善恶则无祸福,知善恶则知祸福。无祸福就是与

^① 可参看《龙溪先生全集》卷十五《苇航卷题辞》、《法华(天台宗)大意题辞》,卷十六《报恩卧佛寺德性住持序》。

天为徒 ,能通“神明之德” ;知祸福就会与人为徒 ,能懂“万物之情” ,“天人之际 ,其机甚微 ,了此便是彻上彻下之道”。《答季彭山龙镜书》又说 ,“(良知即乾知)即此知是良知 ,即此知是致知 ,即此知是工夫。纯此之谓乾 ,顺此之谓坤 ;定此谓之素定 ,觉此谓之先觉 ;主此谓之主静 ,尽此谓之尽性 ,至此谓之致命 ,非有二也。”(同上卷九)不二 ,即是一 ,一(念)即无(念)。说来说去 ,良知即是无知。

良知本无知。凡可以知知、可以识识 ,是知识之知 ,而非良知也 ;良知本无不知 ,凡待闻而择之从之 ,待见而识之 ,是闻见之知 ,而非良知也。是皆不能自信其良知 ,疑其不足以尽天下之变 ,而有所待于外也。(同上卷十三《欧阳南野文选序》)

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 ,慎独便是工夫。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。(同上)

这样 ,王守仁的良知学说便被他以“本体即工夫”的禅理发挥得淋漓尽致了。

王畿还以“空空”为“道之体” ,认为鄙夫之空空与圣人之空空无异 ,“心唯空 ,故能辨是非”(同上卷六语录《致知议略》)。“空”、“无”、“寂”自是同义语 ,他这样诠释 :

空空即是虚寂 ,此学脉也。(同上《致知议辨》)

寂之一字 ,千古圣学之宗。(同上)

诚精而明寂 ,而疑于无也 ,而万象森然已具 ,无而未尝无也 ,神应而妙感 ,而疑于有也 ,而本体寂然不动 ,有而未尝有也。即是为有无之间 ,亦何不可。老子曰 :无无。既无 ,湛然常寂 ,常寂常应 ,真常得性 ,常应常定 ,常清净矣。则是以无为有之几 ,寂为感之几 ,非以寂感有无隐度其文……。(同上)

先说“几”：王守仁把“感应之几”作“良知”，其先原得之于道、佛。老子知几，庄子亦有弃世、无累、正平、更生则几之说，周子（惇颐）说过“诚、神、几”（《易通·圣》），慧能说过“如人饮水，冷暖自知”（《坛经》），智闲禅师通过击竹也悟出了“更不假修持”的上上之“机”（《五灯会元》卷九）。这种境界即儒、道之“几”（良知、契）。再说“感应”寂然不动，渊默而感应万端，从安世高的禅观系统乃至僧肇、道生的般若学、涅槃学，从来便是一个主要的本体论论题，而自从宗杲以改头换面手法援儒入释以来，《易·系辞上》所谓“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能成天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速、不行而至”，遂变作“寂然不动，感而遂通”。朱熹对此甚不以为然，然周惇颐、邵雍、二程、陆王诸理学家，都津津乐道。王畿“以无为有之几，寂为感之几”；以“归寂”为“天根”，以“感应”为“月窟”（《龙溪先生全集》卷八《天根月窟说》），则又在旧基础上将道德真君、南华真君的学问糅入于儒，将邵雍的“丸”附会于“良知”，必然招致他的反对派以洪水猛兽视之。王畿强调：“学术既明，一切事功特其余事，而即事功为学术，何啻千里。”（同上卷九《答邹东廓》）话是对的，只是未免自负些，谈何容易！

王守仁的“致良知”，王畿企图把它改造成“良知致”，借以自立体系。“良知致”后来被王艮（心斋）以“淮南格物”发挥成“百姓日用之学”，而王畿仅以禅理证之。

君子之学，贵于得悟，悟门不开，无以征学。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……得于静坐者谓之证悟……得于练习者谓之彻悟。……根有大小，故蔽有浅深，而学有难易，及其成功一也。

夫悟与迷对，不迷所以为悟也。百姓日用而不知，迷

也,贤人日用而知,悟也;圣人亦日用而不知,忘也。学致于忘,悟其几矣乎。(同上卷十七《悟说》)

吾人本心,自证自悟,自有天则。握其机,观其窍,不出一念之微。率出谓之尽性,立此谓之至命。譬之明镜照物,鉴而不纳,妍媸在彼,而镜体未尝有所动也。敛而不滞,纵而不溢,此千古经验无倚之实学,了此便是达天德,意识之乎哉。(同上卷十六《赵麟阳赠言》)

知非知识之谓,见性以入悟,真知也。(同上卷八《大学首章解义》)

致良知工夫,原为未悟者设,为有欲者设。(同上卷二《滁阳会语》)

说来说去,所谓悟者,就是学者在由浅入深、由易至难的过程中,由跬步以至千里的一种境界。这时候,学者破除了迷惑,对某种学问、某个原来想不通的问题,都有了自己的见地,所以能“敛而不滞,纵而不溢”。

刘宗周谓王畿“直把良知作佛性看,悬空期个悟,终成玩弄光景,虽谓之操戈入室可也”《明儒学案·师说》,这话是凿凿有据的。慧能讲过,“自性本无一法可得”,应该“百物不思、念尽除却”,只有“迷人”才于“境上有念”,境上有念,“便起邪见”(《坛经·决疑品第三》)云云。这些禅语,对照王畿说的“悟”,确是若合符契。

王畿认本体为无,为虚寂,是明显的禅学观点。本体既是无,既是虚寂,自然无所用其功夫。因而撤去一切规矩藩篱,放手流去。这种本体即是工夫的学说,比王守仁的致良知还要走得远。王畿认为,“良知原是无中生有。即是未发之中,此知之前,更无未发。即是中节之和,此知之后,更无已发。自能收敛,不须更主于收敛。自能发散,不须更期于发散。当下现成,不假工夫修证而后得。致良知原为未悟者设。信得良知过时,独往独来,如珠之走盘,不待拘管,而自不过其则也。以笃信谨守,一切矜名饰行之事,皆是犯手做作。”(《明

儒学案》卷十二《浙中王门学案·王畿传》)王畿实际不满于“致良知”的“致”,讲“致”就是犯手做作,就是功夫修证,就不是自然之则。他说:“良知是天然之灵机。时时从天机运转,变化云为自见天则。不须防检,不须穷索。”(同上《语录·丰城答问》)泰州学派就顺着这一路发展出去,认为饥来吃饭困来眠,世间都是圣人,更无须修为研讨,于是不免被斥为“无忌惮的小人”。“狂禅”之“狂”,就“狂”在这里。

(二)王畿的教育思想

嘉靖年初,王守仁蛰居余姚讲学,王畿入赘王门,与王门高足钱德洪、王艮等人朝夕侍于守仁身边,接引初及门弟子,“一时称为教授。”^①王畿不仅讲授能力很强,而且对王守仁学说的精髓领悟较深。嘉靖五年(1526),王畿与钱德洪本不欲参加南宫会试,王守仁劝道:“吾非以一第为子荣也。顾吾之学,疑信者半,子云京师,可以发明耳。”^②由此二人乃行,并举南宫。但当国者仇视王守仁学说,二人觉得回家从师问学比入仕途更有意义,遂不参加廷试,表现了对传播和信仰师说的决心与态度。

尽管王畿和钱德洪都是王门高足,但俩人对王守仁学说的理解和发挥是有分歧的。这种分歧在王守仁离开余姚,赴任广西之际已见端倪。临行前夜,王畿和钱德洪对王守仁总结的四句立教宗旨即“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”的理解,发生了逻辑上分歧。王畿认为:“心体既是无善无恶,意亦是无善无恶,知亦是无善无恶,物亦是无善无恶。若说意有善有恶,毕竟心亦未是无善无恶。”钱德洪认为:“心体原来无善无

① 《明儒学案·浙中学案一》。

② 《明儒学案·浙中学案二》。

恶,今习染既久,觉心体上见有善恶在,为善去恶正是复那本体功夫。若见得本体如此,只说无功夫可用,恐只是见耳。”^①

这就是说,王畿从心性论推演到教育论,要求理论逻辑上统一,心、意、知、物都是无善无恶的,完全凭自己在“心”的本体上用功夫,任良知自然流露和发展,而不需要在“心”上去用“为善去恶”的“复那本体功夫。”从教育哲学的主体论和方法论来看,王畿的“四无”说,符合王守仁强调的“心即理”的自然人性论。王守仁讲:“只信良知真是真非处,更无掩藏回护,才做得狂者。”^②“工夫只是简易真切,愈真切愈简易,愈简易愈真切。”^③所以,王畿和钱德洪在王守仁面前请教时,王守仁说:“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,故含蓄至今,此是传心秘藏。”^④可见,王守仁对王畿的“四无”说,是持肯定的意见。

客观地说,王守仁的“致良知”和“良知”说,是在其“知行合一”说的基础上展开的。“致良知”是一种道德修养方法理论,而“良知”说是以揭露人性本质为出发点的道德本体说。这种道德本体论带有浓厚的自然人性论观点,在一定意义上讲,是对孟子的性善论和陆九渊的“本心”说的继承和发挥,它强调现实人的道德本能和道德实践者的主观能动性,主张在“本体”上顺其自然,是是非非;“只信良知真是真非处,更无掩藏回护。”这种尊崇人性自然的观点,从根本上讲是力图建立一个自然主义的、内在道德心理机制对自身道德行为控制的理论,而不是依赖外在经典、权威、教条而循规蹈矩的理论。王守仁告诸王畿、钱德洪二人:“我年来立教亦更几番,今始立此四

① 《王文成公全书》卷三十四。

② 《传习录》下,《全书》卷三。

③ 《全书》卷三十四。

④ 《全书》卷三十四。

句。人心自有知识以来,已为习俗所染,今不教他在良知上实用为善去恶功夫,只去悬空想个本体,一切事为俱不著实,此病痛不是小小,不可不早说破。”^①这是教导二人在本体上用功夫,“为善去恶”,此即所谓“致良知”功夫。由此可见,王守仁并没有将他的道德本体论和道德修养方法,在理论逻辑上统一起来,而是继承了孟子的性善论和通过“扩充涵养”功夫来复归性善的思维套路,在肯定“有善有恶是意之动”的前提下,推致格物正心诚意,其修养功夫就无别于程朱的“存天理灭人欲”方法,与其“良知”是“心的主宰”、“无善无恶是心之体”的观点相矛盾。

王守仁的道德本体论和道德修养论的内在逻辑矛盾,在他晚年总结的“四句诀”中是无法调和的。这次所谓“天泉证道”也给阳明学派的内在分化埋下了隐患。要么,从本体论出发,建立自然人性论教育理论体系,使道德本体论与道德修养论统一起来,要么从道德修养论出发,通过融合程朱的二元人性论,建立一套籍外在德行磨炼而完善和复归人性之善的理论体系。客观上,这种分化在王畿和钱德洪这里就展现了端倪,后来的结果亦如黄宗羲在《明儒学案》中所指出的那样:“龙溪悬崖撒手,非师门宗旨所系缚,”而钱德洪则“把缆放船,虽无大得,亦无大失”,“不失儒者之矩矱。”^②在一定意义上讲,王畿代表了阳明学派中的“本体”论派,而钱德洪则代表了“功夫”派。

王畿在王守仁死后,基于“四无”说,大胆地提出了“现成良知”的观点。他说:“先师提出良知二字,正指现在而言。现在良知与圣人未尝不同,所不同者能致与不致耳。”^③“至谓世间无有现成良知,非万死工夫断不能生,以此校勘世间闻见附和之辈,未必非对病之

① 《全书》卷三十四。

② 《明儒学案·浙中王门学案一》。

③ 《龙溪集·与狮泉刘子问答》。

药。若必以现在良知与尧舜不同,必待功夫修整而后可得,则未免冤枉之过。”^①所谓“现成良知”,乃是指现实活生生的个人的具体人性具有“现成”、“见在的”、“生动活泼”、“发用流行”的圣人本质或成圣成贤的本能,它不待“功夫修整而后可得”,它始终为个人所赋有,只需发用即刻展现。因此,“致良知”不须先破除“习气”、“人欲”而后始达“本体”,恰恰相反,良知本身就是破除“习气”、“人欲”的利剑。完善自我,实现自我的人生价值,不在于外在的生死磨炼,也不在于外在的格物穷理,而在于直截了当地使之发用流行,使良知任性自然地在现实生活中展现,使本来就是善良、高尚的每个个体成为现实的圣人。

关于致良知,王畿有独特的见解。他说:“知善知恶,即是良知,依此而行,即是致知。”^②他对功夫派主张静修极为不满,尖锐地指出:“致良知之字,及门者谁不闻,惟我信得及。”^③王畿主张现成良知,“本体即工夫”,在突出道德实践主体的主观能动性同时,也十分强调道德的实践性。

致良知是即知即行的工夫,是经世宰物的工夫。他说:“圣人之学,主于经世,原元世界无隔。古者教人只言藏修游息,未尝专说闭关静坐。若日日应感,时时收敛精神,和畅四周,不动不欲,便与静坐一般。……若见在感应不得力,必待闭关静坐,养成无欲之体,始为了手,不惟磋却见在工夫,未免喜静厌动,与世间已无交涉,如何复经得世?”^④这是对王守仁“致良知”学说的 boldly 发展。因为,王守仁的“致”字有发动、发展、充养的意思,而且强调以我之“心”去致理于物,使事事物物皆得其理。这里由心理到物理的道德过程,被王畿简

① 《龙溪集·丰公原晤语》。

② 《龙溪集·三山丽泽录》,《东游会语》。

③ 《龙溪集·三山丽泽录》,《东游会语》。

④ 《龙溪集·三山丽泽录》。

化成完全不用转换过程的直截工夫。王畿说：“贤者自信本心，是是非非，一毫不从人转换。”^①换句话说讲，王畿旨在把王守仁所讲的内在之“心”变成彻底的道德理性命令，或者是直截的道德行动命令。他说：“今人讲学，以神明为极精，开口便说性说命，以日用饮食声色财货为极粗，人面前不肯出口，不知讲解得性命到入微处，意见盘桓，只是比拟卜度，与本来生机了不相干，终成俗学。若能于日用货色上料理，时时以天则应之，超脱净尽，乃见定功。”^②

由王畿的“现在良知”论推进到“于日用货色上料理”的道德实践论，已把王守仁的主观道德实践的教育学说，发展成活泼生动的大众化的道德哲学。王畿的弟子王襞，亦特别推崇“现成良知”说，他讲：“良知自能应感，自能约心思而酬酢万变。知之为知之，不知为不知，一毫不劳勉强扭捏，而用智者自多事也。”^③王襞认为：“道本无言，因言而生解，执解以为道，辗转分明，翻成迷会。”^④“才提起一个学字，却是便要起几层意思，不知原无一物，原自见成，顺明觉自然之应而已。自朝至暮，动作施为，何者非道，更要如何？便是与蛇画足。”^⑤王襞把王畿的“现在良知”演化成一种超知识乃至反知识的道德修养论，一种纯粹的道德心性修身论，故说：“学者自学而已，吾性分之外无容学者也。万物皆备于我，而仁义礼智之性，果有外乎？率性而自知自能，天下之能事毕矣。”^⑥道德修养，在程朱理学家的经典里是强调与知识学习紧密结合的，或者说是以知识学习为基础的，在王守仁这里变成知识学习只能作为道德修养的一个方面，而更重要

-
- ① 《龙溪集·与阳和张子问答》。
 - ② 《龙溪语录》，《明儒学案》卷十一。
 - ③ 《明儒学案·泰州学案·东崖语录》。
 - ④ 《明儒学案·泰州学案·东崖语录》。
 - ⑤ 《明儒学案·泰州学案·东崖语录》。
 - ⑥ 《明儒学案·泰州学案·东崖语录》。

的是“事上磨炼”，在知行合一的过程中致良知。发展到王畿这里则连知识的学习也成了德性修养的累赘，因为良知现成现在，无须去用知识学问启迪。王畿的弟子王襞更明确地说：“自古以来，只有一个学字不明，必待于外而循习焉，则劳且苦矣。”^①这种强调道德修养脱离经典而落实到现实个人的内心修养及现实生活之中的观点，确具有昂扬现实生活中道德实践者的主观能动性和人的价值的意义，在理论上为市民阶层的人生价值实现开辟了一条“直下便是”的道路。

王畿教育文论选读

与孟两峰书(节选)

老师良知之旨，原是千古绝学。颜子一生工夫，只受用得此两字。自颜子没而圣学亡，世之学者以识为知，未免寻逐影响，昧其形声之本耳。

夫知之与识，差若毫厘，缪实千里，不可不辨。无分别者知也，有分别者识也。心是本心之灵，是谓根本。知无知，无不知。性是神解，不同妄识。托境作意而知，亦不同太虚廓落，断灭而无知也。弟与兄同事夫子，闻之已熟，于此勘得更何如？此事性命根原，生死关捩，其机只在一念入微处取证。

王龙溪先生全集卷九会稽莫晋校刊本清道光二年重刻本。

^① 《语录遗略》，《王东崖先生遗集》卷一。

赠邑博诸元冈迁荆王府教授序

君子之学贵于自立,亦贵于有所闻而兴。自立,其志之存乎?有所闻而兴,其风之动乎?学犹植也,自立者根也;有所闻而兴者,造化之发育,风之披拂而长养之者也。根不丽乎其土,虽有造化无所施其功。根植矣,而发育之功不继,则萎萎然终于槁而已。此交相成之道也。

吾邑博元冈诸子,云间之俊也。天性敦裕,自少博学,有声于时。为文必根理要,耻习于浮靡。居家以孝弟称,亲贤恤孤,待弱弟尤曲尽其爱。乡人钦躅之。而奇于数,连不得志于有司。以贡就选,补馀姚学司训,既久转为山阴学谕。

孔子有云,“鲁无君子,斯焉取斯。”元冈子素履之志,足以自立。姚与山阴为阳明夫子讲学之阙里,士多有志于学,流风在焉。元冈子既以学为职,日与讲学之士为徒,以善相观,风教日远,益得以懋其所立,而扩其所未闻。士有困而艰学者,与窳甚不能婚丧者,皆分俸贍之,以励其志。群校视为楷式,士益亲附。学不至于独,而风有所自来,交相成之道尤有足徵者矣。予不肖,谬辱元冈子之爱,与其僚南溪叶子、惕斋萧子,有暇则晨夕过从,以疑义相究析。其于所造与其所业,若谓一二受益于予,而予求助于元冈子之心,方未已也。乃者复转为荆王府教授,行且有日,南溪、惕斋以予为相知也,率诸士谒予,乞言以致赠处。

予惟元冈子志既自立,又已闻风而兴矣,予复何言?窃惟今之人有疑于夫子之学者,大约有二:一者疑夫子教人本

乎心性 ,不专以读书为务 ,近乎禅学 ;二者谓夫子所讲之学 ,
时与晦翁稍有异同 ,或妨于举业之途。噫 ! 敝也久矣 ! 千古圣学 ,
惟在理会心性 ,心性者根于天 ,取诸固有而盎然出
之 ,无所假于外。外此而学者。谓之异学。高者蔽于意见 ,
卑者溺于利欲 ,虽所趋不同 ,其为无补于心性 ,一也。

夫心性者所谓自立之根 ,而读书则取其发育长养之助
而已。禅者固如是乎 ? 不本于心性而专务读书 ,虽日诵六
经之文 ,亦不免于玩物丧志 ,明道所以规上蔡也。夫举叶不
患妨功 ,惟患夺志。今之举业 ,所习者圣贤之书 ,所绎者圣
贤之意 ,非如裨官、小说、外典之相戾也。夫子与晦翁之论 ,
虽有异同 ,要之均为发明圣贤之旨 ,不妨参互以尽其变 ,非
如薰犹、黑白之相反也。惟所志在于进取 ,未免于涉猎记
诵 ,离本逐末 ,而为学之志或为所夺 ,此则其可患耳。明道
云 :“吾于写字时甚敬 ,非是要字好 ,即此是学。”既云 :“非
是要字好” ;又云 :“即此是学 ;”所学又何事耶 ? 君子于此
可以观教 ,庶乎知所以自立矣。

元冈子好读书 ,其于举业之习 ,老而不衰。盖其所得者
深 ,故其所好者笃 ,自不觉其至于此耳。予故于赠处之际 ,
复以是义终始质之。元冈子其益端其所造 ,而敬其所业 ,当
不以予为虐言也。

同上书 ,卷十四。

思学说

萧子彦字思学、求说于予。子惟 :人生而不知学 ,犹不
生也 ;学而不闻道 ,犹不学也。学之不讲 ,孔子以为尤。学

也者觉也,人之觉性,所谓明德也。讲学者非讲之以口耳,讲之以身心,完复此明德而已矣。闻义而徙,不善而改,正讲学之实事,日可见之行,无非所以修德也。迁善则德日崇,改过则德日进,一也,后儒分四者为日新之要,则支而离矣。

夫觉与梦对,世人溺于嗜欲,役役于纷华声利之场,行尽如驰,不知止歇,何异梦书?只今惟求一觉,才觉则我大而物小,物有尽而我无尽,谓之常惺惺法,诸梦自除。天所以生我之元命,始不为辜负耳!

予与思学此生以性命相期,见在乃梦觉之关,一洗世间梦障,直超义皇大觉之地,千古心期也。思学勉乎哉!

同上书,卷十七。

时学元习说

学也者,觉也。觉与梦正相反,灵根不昧之谓觉,昏气乘之始寐而为梦。故学也者,善反之功也。

时习者,时时习之,乃常觉之谓,非觉之外,复有所谓习也。亨通和畅之谓说。梦中之境,颠倒倅吃,劳苦万状。惟常觉,则灵根时时不昧,有以复其和畅之体,而诸梦自除,非常觉之外,复有所谓说也。灵根在人彻内彻外,彻书彻夜,彻古彻今,随境顺逆,而未尝有所加损,是故朋来而乐,说之充也。人不知而不愠,乐之常也,而学之一字尽之矣。

元习久从予游,新安之有会,元习与其兄元道侄汝见三数子,宝倡之。则如元习,非徒一家之白眉,固一郡之赤帟也。

吾人之学,只争觉与不觉耳。才觉则性情以和,四体以畅,万物诉合,天地将为昭焉。不觉则诸梦纷纭,众苦交集,一人之身且不能保其无戾,况天地万物乎?昔人以致知为梦觉关。致知者学之则也,但恐复以虚见袭之,甚至以世情挠之,使天植灵根未能彻底呈露,而尚未免于昏气之乘。则虽自以为觉,犹未离梦也。是在元习勖之而已。

浙中钱德洪、张元忬的教育思想与教育论著

(一)钱德洪的理学思想

钱德洪(公元1496—1574年)初名宽,字洪甫,避先世讳,以字行,浙江余姚人。尝读《易》于灵绪山中,人称绪山先生。嘉靖十一年(公元1532年)进士。官刑部陕西司员外郎时,因郭勋论死一案获罪嘉靖帝,下狱,斥为民。穆宗朝,以“特诏进阶朝列大夫”的身分致仕。年七十,作《颐闲疏》布告四方:“古人七十曰老而传。少壮则思尽其职以敬业也,衰疲则思安其身以全养也。故七十在朝则致其仕,在家则传诸子孙,皆因时命以顺人心。”(王畿《绪山钱君行状》)王畿说他“归田三十年,未尝以私事入公门。人有冤负,则挺身为之伸雪,不以嫌为避。尤笃于孝友”云(《龙溪先生全集》卷二十)。其间,每岁春秋,辄相期东南同志,聚会于天真书院,“共证交修”。钱德洪待子弟严而有礼,有疑义时,启其机以待其自悟,有过则微示之,使其人自我省悟,幡然悔改。著有《阳明夫子年谱》三卷(载《王文成公全书》中),《濠园记》一卷(中国科学院图书馆抄本);另有《言行

逸稿》一篇,“藏而未行”(今佚)。其师徒授受言论,见于《明儒学案》卷十一所录《会语》和《论学书》。

钱德洪的学术路径,就象他所记“先师阳明,学凡三变”一样,也有一个“三变”的过程。初时,他以“为善去恶”之功夫为“致良知”;而后,又认为“良知”是“无善无恶”的,“吾安得执以为有”?最后则说:“离已发而求未发,必不可得”,“无善无恶者见也,非良知也,吾惟即吾所知,以为善者而行之,以为恶者而去之。”(《明儒学案》卷十一《浙中王门学案·钱德洪传》)这个变化过程,乍看象是起首的回复,其实不然。后期的钱绪山,重在一个“知”字。他说:

充天塞地间只有此知。天只此知之虚明,地只此知之凝聚,鬼神只此知之妙用,四时日月只此知之流行,人与万物只此知之合散,人只此知之精粹也。(同上《会语》)

在他看来,天地、鬼神、四时、万物只是“知”的虚明凝聚、妙用流行,人与天地万物的关系是“知”的“合散”。就是说,人而有“知”(生),则天地“合”(有);人而无“知”(死),则天地“散”(无)。这种本体论,是王守仁“我的灵明”论的伸延。关于心、意、知、物的体用关系,他说:

心无体,以知为体,无知即无心也,知无体,以感应之是非为体,无是非即无知也;意也者,以言乎其感应也;物也者,以言乎其感应之事也。而知则主宰乎事物是非之则也。意有动静,此知之体不因意之动静有明暗也;物有去来,此知之体不因物之去来为有无也。(同上)

“心”以“知”为本体,“知”以“心”的“感应”之是非为本体,这种感应就叫作“意”,而意所“感应之事”就是“物”,“意”和“物”的变化作用都不能干扰作为“主宰万物”的“知”的“是非之则”。这种主观唯心论的色彩是清楚的。

王学之流于空疏,当王守仁生前就已觉察到了。王守仁死后,钱德洪更以力辟空疏、恢宏师说为己任。他在《复王龙溪》信中道:“吾

党于学未免落空,初若未以为然,细自磨勘,始知自惧。日来论本体处说得十分清脱,及征之行事,疏略处甚多,此便是学问落在空处。”他怨叹说,师门宗旨原以“诚意”为《大学》之要,以“致知格物”为诚意之功,学者因得入门用力,以至于圣,及“吾师既没,吾党病学者善恶之机生灭不已,乃于本体提揭过重,闻者进谓诚意不足以尽道,必先有悟,而意自不生,格物非所以言功,必先归寂,而物自化。遂相与虚臆以求悟,而不切乎民彝物则之常;执体以求寂,而无有乎圆神活泼之机,希高凌节,影响谬戾,而吾师平易切实之旨壅而弗宣!”(同上)这里所批评的,其实就是他的同门友王畿。他曾向季本(彭山)、张元冲(浮峰)表示过:“弟向与(王畿)意见不同,虽承老师遗命‘相取为益’(按指“天泉证道”事,详见上章),终与入处异路,未见能浑接一体。”(同上《论学书》)王畿学主“四无”,钱氏执定“四有”,前者讥后者是“随人脚根转”,后者反唇相讥,斥之为“养成一种枯寂之病”。因此,钱德洪处世,主张于应酬之中求本体,“除却应酬,更无本体,失却本体,便非应酬”。他认为,日用应酬间,主客体的关系“在心不在事”,“只须于事上识取本心”;如果反其道而行之,只是“顽铁”,不是“真金”(同上)。基于这种认识,钱德洪企图调和王、湛两家学说。王守仁主张“致良知”,湛甘泉主张“体认天理”。当时,甘泉曾经递书要求辨正“良知”、“天理”同异,王守仁但以不理理之。至是,钱德洪致信湛甘泉,说:“良知、天理原非二义,以心之灵虚昭察而言谓之‘知’,以心之文理条析而言谓之‘理’。灵虚昭察、无事学虑、自然而然,故谓之‘良’;文理条析、无事学虑、自然而然,故谓之‘理’。”“今日良知不用天理,则知为空知,是疑以虚无空寂视良知,而又似以袭取外索为天理矣,恐非二家立言之旨也。”(同上《论学书·上甘泉》)

钱德洪的修养论是“无欲”。他说:“君子之学,必事于无欲。”无欲便是良知真体,“是知也,虽万感纷纭,而是非不昧;虽众欲交错,而清明在躬。”若要时刻保持“是非不昧”、“清明在躬”,就必须正心、诚意,

即归结于“慎独”的修养功夫，“慎独即是致中和”(同上《会语》)。

显而易见,钱绪山的这种理论,只是在“先师”思想的基础上作些大同小异的修饰,以便在体认和践履封建伦理道德方面发扬师说,使更有利于说教。他曾说:“凡为愚夫愚妇立法者,皆圣人之言也;为圣人说道妙、发性真者,皆贤人之言也。”语意之间,他是有取于“作圣”的(同上《论学书·答念庵》)。而“作圣”云者,正是宋明理学家“以其学易天下”的一般原则,所谓“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”(张载语)说的就是这一目的。钱德洪以为,“作圣”的法则是“透得此心,彻底无欲”,“无欲则不必言止而心不动”,所以,“君子之学,必事于无欲”(同上《会语》)。这里的“无欲”、“不动心”,只是重复周惇颐“无欲故静”和其他理学家“洗心、正心、惩忿、窒欲”的禁欲主义的一套,并无新意。但是,在天理、人欲问题上,尤其是“道心”、“人心”问题上,钱德洪在继承陆九渊、王守仁以来的观点的基础上,还作了进一步的解释:

古人以无欲言“微”。道心者,无欲之心也。研几之功,只一无欲而真体自著,更不于念上作有无之见也。(同上《论学书·答念庵》)

人只一“道心”,天命流行,不动纤毫声臭,是之为“微”;才动声臭,便杂以“人”矣,然其中有多少不安处,故曰“危”。人要为恶,只可言自欺,良知本来无恶。(同上《会语》)

按所谓“人心”、“道心”、“危”、“微”,乃据“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”的十六字之旨。伪古文《尚书》的这十六字,前八言源于《荀子·解蔽》,后八言源于《论语·尧曰》:“咨,尔舜!天之历数在尔躬,‘允执其中’。四海困穷,天禄永终。”陆九渊说:“人心惟危,道心惟微,解者多指人心为人欲,道心为天理,此说非是。心,一也,人安有二心?自人而言,则曰‘惟危’;自道而言,则曰‘惟微’。罔念作圣,克念作圣,非‘危’乎?无声无臭,无形无体,

非‘微’乎？”（《象山全集》卷三十四《语录》上）王守仁说：“舜之好问好察，惟以用中，而致其精一于道心耳。道心者，良知之谓也。”（《全书》卷二）其实，他们都错了。王夫之《尚书引义·大禹谟一》认为：“夫舜之所谓‘道心’者，适于—而不更有者也。‘未发’（人心），有其‘中’（道心）；已发（人心），有其‘和’（道心），有其固有。而未发无不中，已发无不和，无其所无者也。固有焉，故非即人心而即道心；仅有其有，而或适于无，故曰‘微’也。”顾炎武《日知录·心学》则说：“（十六字）本尧命舜之辞，舜申之以命禹而加详焉耳。尧之命舜曰‘允执厥中’，今舜加‘危、微、精一’之语于‘允执厥中’之上，所以使审择而能执中者也。此训之之辞也，皆主于尧之‘执中’一语而发也。尧之命舜曰：‘四海困穷，天禄永终。’今舜加无稽之言勿听，以至敬修其可愿于‘天禄永终’之上，又所以警切之，使勿至于困穷而永终者也。此戒之之辞也，皆主于尧之‘永终’二语而发也。‘执中’之训，正说也；‘永终’之戒，反说也。盖舜以昔所得于尧之训戒，并其平日所尝用力而自得之者，尽以命禹，使知所以‘执中’，而不至于‘永终’耳，岂为言心设哉？！”黄震《日钞》亦持此说。顾炎武之意，这“十六字”的本旨是“尧、舜、禹授受天下，以治之之法而并传之”，用“执中”之道保国安民，勿使“四海困穷，天禄永终”的经验之谈，说的是政治，而不是心学。“其后进此《书传》（按指蔡沈著《书经集传》）于朝者，乃因以三圣传心为说。世之学者，遂指此《书》十六字为传心之要，而禅学者（按指理学家）借以为据依矣。”（《日知录》卷十八）顾炎武、王夫之于此对心学作了批评。钱德洪的“人只有一道心”说，并以“无欲”言“微”，以杂以“人伪”为“危”，与陆九渊、王守仁之说精神一致。

“天理”、“人欲”之语，宋以前学者很少用。自程颢“自家体贴出来”“天理”二字，且谓：“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则亡天理也。”（《河南程氏遗书》卷第十一）（其实，还是受了《乐记》“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣”的启发）。中间，又经过朱熹的

发挥,天理、人欲之说,遂颇明备。陆九渊出,以为“天理人欲之言,亦自不是至论。若天是理,人是欲,则是天人不同矣。此其原盖出于老氏”(《象山全集》卷三十四《语录》上)。到了王阳明,则进而强调“天理人欲不并立,安有天理为主,人欲又从而听命者?”(《全书》卷一《传习录》上)故揭橥“致良知”,以为“七情有著,俱谓之(人)欲,俱为良知之蔽。然才有著时,良知亦自会觉,觉即蔽去,复其体矣”(同上卷三《传习录》下)。至于良知和天理的关系,王守仁虽亦说过“天理即是良知”(同上),但只笼统一语,未加阐述。钱德洪仍本王守仁之说,以为“良知天理,原非二义”,亦无所发挥。黄宗羲谓钱德洪于阳明之学“把缆放船,虽无大得,亦无大失”(《明儒学案》卷十一《浙中王门学案·钱德洪传》),此语符合事实。

钱德洪的理学思想,有一点闪光的火花:

格物之学,实良知见在功夫,先儒所谓过去未来徒放心耳。见在功夫,时行时止,时默时语,念念精明,毫厘不放,此即行、著、习察,实地格物之功也。于此体当切实,著衣吃饭,即是尽心至命之功。(同上《论学书·与陈两湖》)

此说经王艮——王襞而影响于李贽,乃谓“穿衣吃饭,即是人伦物理”,遂成“百姓日用即道”的光辉命题。这是应该肯定的。

(二)钱德洪、张元忬等“主事派”的教育思想

王门后学除王畿、王艮二人在传播和发展王守仁教育思想方面最出色外,还有一批墨守师说教义而又有所发挥的代表人物。他们主要从王守仁的“致良知”的道德修养方法论上,阐发了他们对师说的见解和自己的教育思想,如钱德洪和张元忬特别在“事上磨炼”上有所发挥,形成了阳明后学中的“主事派”。

1. 钱德洪的教育思想

钱德洪作为王守仁晚年居家讲学时的得意高足,在阳明后学中

居有相当重要的地位。他一生十分忠诚师教,曾竭力协助王守仁创立阳明学派。王阳明死后他效法子贡,筑室于墓场以终心制,不赴延试。嘉靖十一年延试后出为苏州教授,后补国子监丞,升刑部主事,迁员外郎,署陕西司事。仕途对于他是很短暂的,官场失意后在野三十年,以讲学为业,东南名区奥地,广立讲舍,遍联讲会,与王畿迭捧珠盘。在讲学期间,他还与王畿、邹守益、张元忭等人遍寻先师遗作,辑录成册,为搜集整理阳明遗作付出了艰辛的劳动。

钱德洪与王畿对于师说的理解是有差别的,“天泉证道”已暴露了二人的意见分歧。从客观上分析,他们的分歧主要是王守仁教育思想体系内在不可调和的矛盾造成的。王守仁教育思想有四个基本命题,即“心即理”、“知行合一”、“致良知”、“良知”。“心即理”是“知行合一”的理论基础,“致良知”是“知行合一”方法论的升华,而“良知”则是“知行合一”道德本体论的升华。在王守仁整体教育思想结构上,追求从自然人性论出发,通过内心的道德心理养成,由心理伦理化而后向外扩散与延伸到道德实践,形成即知即行、即本体即工夫的“知行合一”。“知行合一”既是王守仁倡导的教育理论,又是他追求的教育结果。客观上只是他追求的一种道德境界。因为事实上,要实现他追求的这种道德境界还需要一种特殊的教育途径,这就是“百死千难”的“事上磨练”和依靠这种磨练达到超然物外的内心“顿悟”。

由此,他继“知行合一”说又提出了“致良知”和“良知”说,企图从道德修养论和道德本体论两个途径解决内在心理伦理化和伦理化心理向外扩散与延伸的问题。严格地说,“良知”就是心理伦理化的状态,它对是非诚伪的判断有无可比拟的特殊功效,也就是说这个“本体”天生赋有道德判断力“功夫”。只要你掌握了你自己的良知,只需顺其“发用流行”,自然就会在道德实践上致天理于事物。但是,他又认为每一个人并不是真正拥有“良知”,因为它时常被人的“私欲”灰尘所蒙蔽,或被“一念不正”之“意”所干扰,以致本然之

“良知之天理”不能致诸事事物物,因此这就需要有一个“致良知”的内心修养过程。王守仁所讲的“致良知”,从本意上讲不是教人去复归人的本性,而是使“良知”的“发用流行”不受蒙尘和“一念之差”的“意”所干扰。然而,这毕竟在理论上自相矛盾,既肯定“良知”是“知行合一的本体”,“本体即功夫”,就应该让“良知”“发用流行”,畅通无阻。如果断定“良知”在“发用流行”时有不可跨越的障碍,则“本体”即无“功夫”,或者“本体”的“功夫”还应有另外一种“功夫”来修养或助发它。钱德洪被这种矛盾的理论所困惑,在认识上也有过几番曲折。

据罗洪先对钱德洪的学术思想发展过程的总结来看,钱德洪对师说的理解是有局限的。“绪山之学数变。其始也,有见于为善去恶者,以为致良知也。已而曰:‘良知者,无善无恶者也,吾安得执以为有而为之又去之?’已又曰:‘吾恶夫言之者之淆也,无善无恶者见也,非良知也。吾惟即吾所知以为善者而行之,以为恶者而去之,此吾可能为者也。其不出于此者,非吾所得为也’。又曰:‘向吾之言犹二也,非一也。夫子尝有言矣,曰至善者心之本体,动而后有不善也。吾不能必其无不善,吾不动焉而已。彼所谓意者动也,非是之谓动也。吾所谓动,动于动焉者也。吾惟无动,则在吾者常一矣。’”^①钱德洪对致良知的方法论思考很多,也很困惑,既然“良知”“无善无恶”,又何需在良知上致什么?既然“至善者心之本体,动而后有不善”,又怎能使“良知发用流行”?良知是处于动态还是静态之中?钱德洪只好将“去恶为善”作为“致良知”功夫,以追求良知“无动”。他的这种认识,局限了他对王守仁“致良知”之教的理解和发挥,所以黄宗羲说他“把缆放船,虽无大得,亦无大失。”

钱德洪说:“圣人于纷纭交错之中,而指其不动之真体,良知是也。是知也,虽万感纷坛而是非不昧,虽众欲交错而清明在躬,至变

^① 《明儒学案·浙中王门学案一》。

而无方,至神而无迹者,良知之体也。……故忿懣、好乐、恐惧、忧患一著于有心,即不得其正矣。故正心之功不在他求,只在诚意之中体当,本体彻明,止于至善而已。”^①钱德洪理解的“致良知”是“在诚意之中体当”,使“本体彻明”,而“工夫亦只在一念微处”。^②他认为“意起”,“便功利嗜好,技能闻见,一切意必固我,自作知见,自作憧扰,失却至善本体,始不得止。须将此等习心一切放下,始信得本来性原如此。”^③“真性流形,莫非自然,稍一起意,即如太虚中忽作云翳。”^④所以“致良知”在于克念,在于复明本体。这在思路上没有摆脱传统的人性二元论的传统,所以他不失儒者矩矱。

在道德修养上,钱德洪要求内在工夫和外在工夫的统一。内在工夫即“实心磨练”,外在工夫即“实事磨练”。实心磨练,他要求“去恶必穷其根”。“善恶之机,纵其生灭相寻于无穷,是藏其根而恶其萌蘖之生,浊其源而辨其末流之清也;是以知善知恶为知之极,而不知良知之体本无善恶也;有为有去之功,而不知究极本体,施功于无为,乃真功也。”^⑤钱德洪不同意王畿的“本体即工夫”和“现成良知”说,但他赞成王守仁的“实心磨练”,即在本体上下工夫,在一念之动上正心诚意,因为本体工夫的发挥必须排除意念的障碍,只有本体彻明,才能见到本体的工夫。在道德修养上强调主观道德实践,追求内心伦理化。他说:“吾心本与民物同体,此是位育之根,除却应酬更无本体,失却本体便非应酬。苟于应锄之中,随事随地不失此体,眼前大地何处非黄金。若厌却应酬,必欲去觅山中,养成一个枯寂,恐以黄金反混作顽铁矣。”这就是说,“实心磨练”应与“实事磨练”结合

① 《明儒学案·浙中王门学案一·会语》。

② 《明儒学案·浙中王门学案一·会语》。

③ 《明儒学案·浙中王门学案一·会语》。

④ 《明儒学案·浙中王门学案一·会语》。

⑤ 《明儒学案·浙中王门学案一·会语》。

起来,使“心事合一”。他指出:“格物之学,实良知见在工夫。先儒所谓过去未来徒放心耳。见在工夫,时行时止,时默时语,念念精明,毫厘不放,此即行著习察实地格物之功也。于此体当切实,著衣吃饭,即是尽心至命之功也。”^①“波荡亦自从自心起,此心无所牵累,虽日与人情事变相接,真如自在,顺应无滞,更无波荡可动。……今之学者,才遇事来,便若搅扰,便思静处,及到静处,胸中搅扰犹者。此正不思动与不动,只在自心,不在事拣择。致知格物工夫,只须于事上识取,本心乃见。心事非二,内外两忘,非离却事物又有学问可言也。”^②主张心事合一,心事通感,实心实事磨练,言本体不要离却事上磨练工夫,讲工夫不要离却人伦日用、家国天下。

2. 张元忬的教育思想

张元忬(1538—1588),字子荇,号阳和,越之山阴人。《明儒学案》将其列入浙中王门派系,称:“先生之学,从龙溪得其绪论,故笃信阳明四有教法。龙溪谈本体而讳言工夫,识得本体,便是工夫。先生不信,而谓本体无可说,凡可说皆工夫也。……第主意只在善有善几,恶有恶几,于此而慎察之,以为良知善必真好,恶必真恶,格不正以归正为格物,则其认良知都向发上。……先生谈文成之学,而究竟不出于朱子,恐于本体终有未明也。”^③张元忬在理论上接受王守仁的“四句教”,并把它作为致良知工夫论的基础,主张以克念为实功。他说:“一念之动,其正与否,人不及知而已独知之,即此是独,即此是良知,于此格之,即是慎独,即是致良知。物与知无二体,格与致无二功也。但于意念之间,时时省克,自然欲净理还。”^④在他看来,良知有善无恶,但意念一动就启善恶之端,良知有是非判断的本能,但

① 《明儒学案·浙中王门学案一·复龙溪》。

② 同上,《与季彭山》。

③ 《明儒学案·浙中王门学案五》。

④ 《明儒学案·浙中王门学案五》,《不二斋论学书》。

它不能本能地择善去恶,因此这就需要此时致良知的工夫,使良知充分觉醒,发挥它应有的择善功能,择其善者而行之,择其不善者而非之,这样就自然“欲净理还”。

从理论模式来看,张元忭仍然没有摆脱程朱理学的人性论和道德修养论,但是他又接受了王守仁的“四句教”,强调主观道德实践要在一念之发上下工夫,主张“致知之功,全在察其善恶之端,方是实学。”^①他反对王畿的“四无说”,但他又主张通过“克念”功夫来提醒良知“察善恶之端”,发挥良知的道德判断能力。张元忭以为“本体本无可说,凡可说者皆工夫也。识得本体,方可用工夫。”^②工夫是什么呢,他认为应是程明道所讲的“以诚敬存之”。

像钱德洪一样,张元忭注重的是“实心磨练”,重在“克念”,这与王守仁的“格心”观点是一致的,但他并没有吃透王守仁“心即理”和“知行合一”的本意。

王守仁讲的“四句教”,肯定“心之体”本无善恶价值,强调教育过程要从人自身的心理活动着手,在道德意识、情感、动机、目的等方面,以道德规范和道德律令来把握,不要偏离“善”的轨道,从“一念之发”开始就要“知行合一”,然后再将主观道德实践推及到心外的客观道德实践,由此来显示“良知”的道德律令作用。而张元忭强调的是“克念实功”,并以个体对“一念之动”的善与恶“独知”为“良知”,以为致良知就在此“独知”上下工夫,实际上只强调了致良知的“内在”方法,而轻忽了由内及外,由知到行,由心到理的有机统一过程。

在“知行合一”的理解上,张元忭仍然把知行分作两截工夫。他注重内心的渐修,认为个体内心的修养是一个长期的自我教育问题,也是一个缓慢的修养过程。但是他也反对纯粹的静修,批判归寂派闭门养神不涉世事的作法,提出内心渐修要与躬行实践结合,因此他

① 《明儒学案·浙中王门学案五》,《不二斋论学书》。

② 《明儒学案·浙中王门学案五》,《寄罗近溪》。

在理论上又趋同于钱德洪的“心事合一”。他说：“近时之弊，徒言良知而不言致，徒言悟而不言修。仆独持议，不但曰良知，而必曰致良知；不但曰理以顿悟，而必曰事以渐修，盖谓救时之意。”^①“当今所急，在务实不在炫名，在躬行不在议论。”^②一方面强调内心渐修，一方面强调事以渐修，反对空言心性，倡导务实躬行，把修养功夫落到实处，虽然理论上没有准确地把握“知行合一”，但其“心事合一”却不失为一种道德修养原则，从而形成了“主事派”的特色。

钱德洪教育文论选读

论学书(节选)

良知天理原非二义，以心之灵虚昭察而言谓之知，以心之文理条析而言谓之理。灵虚昭察，无事学虑，自然而然，故谓之良；文条理析，无事学虑，自然而然，故谓之天然。曰灵虚昭察，则所谓昭察者即文条理析之谓也。灵虚昭察之中，而条理不著，固非所以为良知；而灵虚昭察之中，复求所谓条理，则亦非所谓天理矣。今日良知，不用天理，则知为空知，是疑以虚无空寂视良知，而又似以袭取外索为天理矣，恐非两家立言之旨也。上甘泉。

人生与世情相感，如鱼游于水，随处逼塞，更无空隙处。

^① 《明儒学案·浙中王门学案五》。

^② 《明儒学案·浙中王门学案五》。

波荡亦从自心起 ,此心无所牵累 ,虽日与人情事变相接 ,真如自在 ,顺应无滞 ,更无波荡可动。所谓动亦定 ,静亦定也。若此心不免留恋物情 ,虽日坐虚斋 ,不露风线 ,而百念自来熬煎 ,无容逃避。今之学者 ,才遇事来 ,便若揽扰 ,便思静处 ,及到静处 ,胸中揽扰犹昔。此正不思动与不动 ,只在自心 ,不在事上拣择。致知格物工夫 ,只须于事上识取 ,本心乃见。心事非二 ,内外两忘 ,非离却事物又有学问可言也。答传少岩。

夫镜 ,物也 ,故斑垢驳杂得积于上 ,而可以先加磨去之功。吾心良知 ,虚灵也 ,虚灵非物也 ,非物则斑垢驳杂停于吾心何所 ? 而磨之之功又于何所乎 ? 今所指吾心之斑垢驳杂 ,非以气拘物蔽而言乎 ? 既曰气拘 ,曰物蔽 ,则吾心之斑垢驳杂 ,由人情事物之感而后有也。既由人情事物之感而后有 ,而今之致知也 ,则将于未涉人情事物之感之前 ,而先加致之之功 ,则夫所谓致之之功者 ,又将何所施耶 ? 答聂双江。

人之心体一也 ,指名曰善可也 ,曰至善无恶亦可也 ,曰无善无恶亦可也。曰善、曰至善 ,人皆信而无疑矣 ,又为无善无恶之说者 ,何也 ? 至善之体 ,恶固非其所有 ,善亦不得而有也。至善之体 ,虚灵也 ,犹目之明、耳之聪也。虚灵之体不可先有乎善 ,犹明之不可先有乎色 ,聪之不可先有乎声也。目无一色 ,故能尽万物之色 ;耳无一声 ,故能尽万物之声 ;心无一善 ,故能尽天下万事之善。今之论至善者 ,乃索之于事事物物之中 ,先求其所谓定理者 ,以为应事宰物之则 ,是虚灵之内先有乎善也。虚灵之内先有乎善 ,是耳未听

而先有乎声,目未视而先有乎色也。塞其聪明之用,而窒其虚灵之体,非至善之谓矣。今人乍见孺子入井,皆有怵惕惻隐之心。怵惕惻隐是谓善矣,然未见孺子之前,皆加讲求之功,预有此善以为之则耶?抑虚灵触发其机,自不容已耶?赤子将入井,自圣人与涂人并而视之,其所谓怵惕惻隐者,圣人不能加而涂人未尝减也。但涂人拟议于乍见之后,已滯入于内交要誉之私矣。然则涂人之学圣人也,果怵惕惻隐之不足耶?抑去其蔽,以还乍见之初心也。虚灵之蔽,不但邪思恶念,虽至美之念,先横于中,积而不化,已落将迎意必之私,而非时止、时行之用矣。故先师曰“无善无恶心之体”,是对后世格物穷理之学,先有乎善者立言也。因时设法,不得已之辞焉耳。复杨斛山。

格物之学,实良知见在工夫,先儒所谓过去未来徒放心耳。见在工夫,时行时止,时默时语,念念精明,毫厘不放,此即行著习察、实地格物之功也。于此体当切实,著衣吃饭,即是尽心至命之功。与陈两湖。

先师曰:“无善无恶心之体。”双江即谓“良知本无善恶,未发寂然之体也。养此,则物自格矣。今随其感物之际,而后加格物之功,是迷其体以索用,浊其源以澄流,工夫已落第二义。”论则善矣,殊不知未发寂然之体,未尝离家国天下之感,而别有一物在其中也。即家国天下之感之中,而未发寂然者在焉耳。此格物为致知之实功,通寂感体用而无间,尽性之学也。复周罗山。

“人有未发之中,而后有发而中节之和。”此先师之言,为注中庸者说也。注中庸者,谓“未发之中,人皆有之,至发

时而后有不中节”。曰：“此未知未发之中也。未发之中，譬若镜体之明，岂有镜体既明而又有照物不当者乎？”此言未为不确，然实未尝使学者先求未发之中而养之也。未发之中，竟从何处觅耶？离已发而求未发必不可得，久之则养成一种枯寂之病，认虚景为实得，拟知见为性真，诚可慨也。故学者初入手时，良知不能无间，善恶念头杂发难制，或防之于未发之前，或制之于临发之际，或悔改于既发之后，皆实功也。由是而入微，虽圣人之知几，亦只此工夫耳。复何吉阳。

觉即是善，不觉即是利。鸡鸣而醒，目即见物，耳即听物，心思即思物，无人不然。但主宰不精，恍惚因应，若有若无，故遇触即动，物过即留，虽已觉醒，犹为梦书。见性之人，真机明察，一醒即觉，少过不及，觉早反亟。明透之人，无醒无觉，天则自著，故耳目聪明，心思睿智，于遇无触，于物无滞。善利之辨，此为未知学者分辨界头，良知既得，又何拟议于意象之间乎？兴宁国诸友。

明儒学案·浙中王门学案一。中华书局一九八五年版。

会 语(节选)

天地间只此灵窍，在造化统体而言，谓之鬼神；在人身而言，谓之良知。惟是灵窍至微不可见，至著不可掩，使此心精凝纯固，常如对越神明之时，则真机活泼，上下昭格，何可掩得？若一念厌斲，则恍惚散漫矣。

戒惧即是良知，觉得多此戒惧，只是工夫生；久则本体工夫自能相忘，不思而得，不勉而中，亦只一熟耳。

思虑是人心生机,无一息可停。但此心主宰常定,思虑所发,自有条理。造化只是主宰常定,故四时,日月往来,自不纷乱。

充塞天地间只有此知。天只此知之虚明,地只此知之凝聚,鬼神只此知之妙用,四时日月只此知之流行,人与万物只此知之合散,而人只此知之精粹也。此知运行万古有定体,故曰太极。原无声臭可即,故曰无极。太极之运无迹,而阴阳之行有渐,故自一生二,生四,生八,以至庶物露生,极其万而无穷焉。是顺其往而数之,故曰数往者顺。自万物推本太极,以至于无极,逆其所从来而知之,故曰知来者逆。是故易逆数也,盖示人以无声无臭之源也。

告子言性无善无不善,与孟子言性善,亦不甚远。告子只先见定一个性体,原来不动,有动处只在物感上,彼长我长,彼白我白,随手应去,不失其宜便了,于吾性体,澹然无所关涉。自谓既不失内,又不失外,已是圣门全体之学。殊不知先著性体之见,将心与言气分作三路,遂成内外二截,微显两用,而于一切感应俱入无情,非徒无益,反凿其原矣。孟子工夫,不论心之动不动,念念精义,使动必以义,无歉于心,自然俯仰无亏,充塞无间,是之谓浩然之气。告子见性在内,一切无动于外,取效若速,是以见为主,终非不动之根。孟子集义之久,而后行无不得,取效若迟,乃直从原不动处用功,不求不动,而自无不动矣。

圣人于纷纭交错之中,而指其不动之真体,良知是也。是知也,虽万感纷纭而是非不昧,虽众欲交错而清明在躬,至变而无方,至神而无迹者,良知之体也。太虚之中,无物

不有 ,而无一物之住 ,其有住则即为太虚之碍矣。人心感应 ,无时不有 ,而无一时之住 ,其有住则即为太虚之障矣。故忿懣、好乐、恐惧、忧患一著于有心 ,即不得其正矣。故正心之功不在他求 ,只在诚意之中 ,体当本体明彻 ,止于至善而已矣。

除却好恶 ,更有甚心体 ? 除却元亨利贞 ,更于何处觅太极 ? 平旦之气 ,好恶与人相近 ,此便是良心未泯。然其端甚微 ,故谓之几希。今人认平旦之气 ,只认虚明光景 ,所以无用功处。认得时 ,种种皆实际矣。

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

问：“致知存乎心悟？”曰：“灵通妙觉 ,不离于人伦事物之中 ,在人实体而得之耳 ,是之谓心悟。世之学者 ,谓斯道神奇秘密 ,藏机隐窍 ,使人渺茫恍惚 ,无入头处 ,固非真性之悟。若一闻良知 ,遂影响承受 ,不思极深研几 ,以究透真体 ,是又得为心悟乎？”

良知不假于见闻 ,故致知之功从不睹不闻而入。但才说不睹不闻 ,即著不睹不闻之见矣。今只念念在良知上精察 ,使是是非非无容毫发欺蔽。

致知之功 ,在究透全体 ,不专在一念一事之间。但除却一念一事 ,又更无全体可透耳。

良知广大高明,原无妄念可去,才有妄念可去,已自失却广大高明之体矣。今只提醒本体,群妄自消。

先师在越,甘泉官留都,移书辨正良知天理同异。先师不答,曰:“此须合并数月,无意中因事指发,必有沛然融释处耳。若恃笔札,徒起争端。”先师起征思、田,殁于南安,终不得对语以究大同之旨,此亦千古遗恨也。予于戊申年冬,乞先君墓铭,往见公于增城。公曰:“良知不由学虑而能,天然自有之知也。今游先生之门者,皆曰良知无事学虑,任其意智而马之。其知已入不良,莫之觉矣,犹可谓之良知乎?所谓致知者,推极本然之知,功至密也。今游先生门者,乃云只依良知,无非至道,而致之之功,全不言及。至有纵情恣肆,尚自信为良知者。立教本旨,果如是乎?”予起而谢曰:“公之教是也。”公请予言,予曰:“公勿助勿忘之训,可谓苦心。”曰:“云何苦心?”曰:“道体自然,无容强索,今欲矜持操执以求必得,则本体之上无容有加,加此一念,病于助矣。然欲全体放下,若见自然,久之则又疑于忘焉。今之工夫,既不助又不忘,常见此体参前倚衡,活泼呈露,此正天然自得之机也。盖欲揭此体以示人,诚难著辞,故曰苦心。”公乃矍然顾予曰:“吾子相别十年,犹如常聚一堂。”予又曰:“昔先师别公诗有‘无欲见真体,忘助皆非功’之句,当时疑之,助可言功,忘亦可言功乎?及求见此体不得,注目所视,倾耳所听,心心相持,不胜束缚。或时少舒,反觉视明听聪,中无窒碍,乃疑忘可以得道。乃久之,散漫无归,渐沦于不知矣。是助固非功,忘亦非功也。始知只一无欲真体,乃见鸢飞鱼跃,与必有事焉,同活泼泼也,非真无欲,何以臻此?”

公慨然谓诸友曰：“我辈朋友，谁肯究心及此。”蒋道林示时习讲义。公曰：“后世学问，不在性情上求，终身劳苦，不知所学何事。比如作一诗，只见性情不见诗，是为好诗；作一文字，只见性情不见文字，是为好文字。若不是性情上学，疲神瘁思，终身无得，安能悦乐，又安得无愠？”

学者工夫，不得伶俐直截，只为一“虞”字作祟耳。良知是非从违何尝不明，但不能一时决断，如自虞度曰：“此或无害于理否？或可苟同于俗否？或可欺人于不知否？或可因循一时以图迁改否？”只此一虞，便是致吝之端。

昔者吾师之立教也，揭诚意为大学之要，指致知格物为诚意之功，门弟子闻言之下，皆得入门用力之地。用功勤者，究极此知之体，使天则流行，织翳无作，千感万应，而真体常寂，此诚意之极也。故诚意之功，自初学用之即得入手，自圣人用之精诣无尽。吾师既歿，吾党病学者善恶之机生灭不已，乃于本体提揭过重，闻者遂谓“诚意不足以尽道，必先有悟而意自不生，格物非所以言功，必先归寂而物自化。”遂相与虚忆以求悟，而不切乎民彝物则之常，执体以求寂，而无有乎圆神活泼之机。希高凌节，影响谬戾，而吾师平易切实之旨，壅而弗宣。师云：“诚意之极，止至善而已矣。”是止至善也者，未尝离诚意而得也。言止则不必言寂，而寂在其中，言至善则不必言悟，而悟在其中，然皆必本于诚意焉。何也？盖心无体，心之上不可以言功也。应感起物而好恶形焉，于是乎有精察克治之功。诚意之功极，则体自寂而应自顺，初学以至成德，彻始彻终无二功也。是故不事诚意而求寂与悟，是不入门而思见宗庙百官也；知寂与悟

而不示人以诚意之功,是欲人见宗庙百官而闭之门也,皆非融释于道者也。

至纯而无杂者,性之本体也。兢兢恐恐有事勿忘者,复性之功也。有事勿忘而不见真体之活泼焉,强制之劳也。恍见本体而不加有事之功焉,虚狂之见也。故有事非功也,性之不容自己也,活泼非见也,性之不加一物也。

心之本体,纯粹无杂,至善也。良知者,至善之著察也。良知即至善也。心无体以知为体,无知即无心也。知无体以感应之是非为体,无是非即无知也。意也者,以言乎其感应也,物也者,以言乎其感应之事也,而知则主宰乎事物是非之则也。意有动静,此知之体不因意之动静有明暗也,物有去来,此知之体不因物之去来为有无也。性体流行,自然无息,通书夜之道而知也。心之神明,本无方体,欲放则放,欲止则止。放可能也,止亦可能也,然皆非本体之自然也。何也?意见使之也。君子之学,必事于无欲,无欲则不必言止而心不动。

毋求诸已放之心,求诸心之未放焉尔已。夫心之体,性也,性不可离,又恶得而放也?放之云者,驰于物焉尔。

同上书。

《宋元学案·浙中王门学案》选读

员外钱绪山先生德洪

钱德洪字洪甫。号绪山。浙之馀姚人。王文成平濠归

越。先生与同邑范引年管州郑寅柴凤徐珊吴仁数十人。会于中天阁。同禀学焉。明年举于乡。时四方之士。来学于越者甚众。先生与龙溪疏通其大旨。而后毕业于文成。一时称为教授师。嘉靖五年。举于南宫。不廷试而归。文成征思田。先生与龙溪居守越中书院。七年。奔文成之丧。至于贵溪。问丧服。邵竹峰曰。昔者孔子没。子贡若丧父而无服。礼也。先生曰。吾夫子没于道路。无主丧者。弟子不可以无服。然某也有父母在。麻衣布经。弗敢有加矣。筑室于场。以终心制。十一年。始赴廷试。出为苏学教授。丁内艰。服阕。补国子监丞。寻升刑部主事。稍迁员外郎。署陕西司事。上夜游西山。召武定侯郭勋不至。给事中高时劾之。下勋锦衣狱。转送刑部。勋骄恣不法。举朝恨之。皆欲坐以不轨。先生据法以违敕十罪论死。再上不报。举朝以上之不报。因按轻也。劾先生不明律法。上以先生为故人。故不报。遂因劾。下先生于狱。盖上之宠勋未衰。特因事稍折之。与廷臣之意故相左也。先生身婴三木。与侍御杨斛山都督赵白楼讲易不辍。勋死。始得出狱。九庙成。诏复冠带。穆宗朝。进阶朝列大夫。致仕。万历初。复进阶一级。在野三十年。无日不讲学。江浙宣歙楚广名区奥地。皆有讲舍。先生与龙溪迭捧珠盘年七十。作颐闲疏告四方。始不出游。二年十月二十六日卒。年七十九。阳明致良知之学。发于晚年。其初以静坐澄心训学者。学者多有喜静恶动之弊。知本流行。故提掇未免过重。然曰良知是未发之中。又曰谨独即是致良知。则亦未尝不以收敛为主也。故邹东廓之戒惧。罗念庵之主

静。此固阳明之真传也。先生与龙溪亲炙阳明最久。习闻其过重之言。龙溪谓寂者心之本体。寂以照为用。守其空知而遗照。是乖其用也。先生谓未发竟从何处觅。离已发而求未发。必不可得。是两先生之良知。俱以见在知觉而言。于圣贤凝聚处。尽与扫除。在师门之旨。不能无毫厘之差。龙溪从见在悟其变动不居之体。先生只于事物上实心磨炼。故先生之彻悟。不如龙溪。龙溪之修持。不如先生。乃龙溪竟入于禅。而先生不失儒者之矩矱。何也。龙溪悬崖撒手。非师门宗旨所可系缚。先生则把缆放船。虽无大得。亦无大失耳。念庵曰。绪山之学数变。其始也。有见于为善去恶者。以为致良知也。已而曰。良知者无善无恶者也。吾安得执以为有而为之。而又去之。已又曰。吾恶夫言之者之淆也。无善无恶者见也。非良知也。吾惟即吾所知以为善者而行之。以为恶者而去之。此吾可能为者也。其不出于此者。非吾所得为也。又曰。向吾之言犹二也。非一也。夫子尝有言矣。曰至善者心之本体。动而后有不善也。吾不能必其无不善。吾无动焉而已。彼所谓意者动也。非是之谓动也。吾所谓动。动于动焉者也。吾惟无动。则在吾者常一矣。按先生之无动。即慈湖之不起意也。不起意。非未发乎。然则谓离已发而求未发必不可得者。非先生之末后语矣。

会 语

天地间只此灵窍。在造化统体而言。谓之鬼神。在人身而言。谓之良知。惟是灵窍。至微不可见。至著不可掩。

使此心积凝纯固。常如对越神明之时。则真机活泼。上下昭格。何可掩得。若一念厌斲。即恍惚散漫矣。戒惧即是良知。觉得多此戒惧。只是工夫生。久则本体工夫。自能相忘。不思而得。不勉而中。亦只一熟耳。思虑是人心生机。无一息可停。但此心主宰常定。思虑所发。自有条理。造化只是主宰常定。故四时日月往来自不纷乱。充塞天地间。只有此知。天只此知之虚明。地只此知之凝聚。鬼神只此知之妙用。四时日月。只此知之流行。人与万物。只此知之合散。而人只此知之精粹也。此知运行万古有定体。故曰太极。原无声臭可即。故曰无极。太极之运无迹。而阴阳之行有渐。故自一生二生四生八。以至庶物露生。极其万而无穷焉。是顺其往而数之。故曰数往者顺。自万物推本太极。以至于无极。逆其所从来而知之。故曰知来者逆。是故易逆数也。盖示人以无声无臭之源也。告子言性无善无不善。与孟子言性善。亦不甚远。告子只先见定一个性体。元来不动。有动处。只在物感上。彼长我长。彼白我白。随手应去。不失其宜便了。于吾性体。澹然无所关涉。自谓既不失内。又不失外。已是圣门全体之学。殊不知先著性体之见。将心与言气。分作三路。遂成内外二截。微显两用。而于一切感应。俱入无情。非徒无益。反凿其原矣。孟子工夫。不论心之动不动。念念精义。使动必以义。无歉于心。自然俯仰无亏。充塞无间。是之谓浩然之气。告子见性在内。一切无动于外。取效若速。是以见为主。终非不动之根。孟子集义之久。而后行无不得。取效若迟。乃直从原不动处用功。不求不动。而自无不动

矣。此心从无始中来。原是止的。虽千思百虑。只是天机自然。万感万应。原来本体常寂。只为吾人自有知识。便功利嗜好。技能闻见。一切意必固我。自作知见。自作憧扰。失却至善本体。始不得止。须将此等习心一切放下。始信得本来自性原是如此。圣人于纷纭交错之中。而指其不动之真体。良知是也。是知也。虽万感纷纭。而是非不昧。虽众欲交错。而清明在躬。至变而无方。至神而无迹者。良知之体也。太虚之中。无物不有。而无一物之住。其有住则即为太虚之碍矣。人心感应。无时不有。而无一时之住。其有住则即为虚灵之障矣。故忿懣好乐。恐惧忧患。一著于有心。即不得其正矣。故正心之功。不在他求。只在诚意之中。体当本体明彻。止于至善而已矣。除却好恶。更有甚心体。除却元亨利贞。更于何处觅太极。平旦之气。好恶与人相近。此时刻良心未泯。然其端甚微。故谓之几希。今人认平旦之气。只认虚明光景。所以无用功处。认得时。种种皆实际矣。春夏秋冬。在天道者。无一刻停。喜怒哀乐。在人心者。亦无一时息。千感万应。莫知端倪。此体寂然。未尝染著于物。虽曰发而实无所发也。所以既谓之中。又谓之和。实非有两截事。致中和工夫。全在慎独。所谓隐微显见。已是指出中和本体。故慎独即是致中和。只求不拂良知。于人情自然通得。若只求不拂人情。便是徇人忘己。问感人不动如何。曰。才说感人。便不是了。圣贤只是正己而物自正。譬如太阳无蔽。容光自能照物。非是屑屑寻物来照。问戒惧之功。不能无有事无事之分。自知得良知。是一个头脑。虽

在千百人中。工夫只在一念微处。虽独居冥坐。工夫亦只在一念微处。真性流形。莫非自然。稍一起意。即如太虚中忽作云翳。此不起意之教。不为不尽。但质美者习累未深。一与指示。全体廓然。习累既深之人。不指诚意实功。而一切禁其起意。是又使人以意见承也。久假不归。即认意见作本体。欲根窃发。复以意见盖之。终日兀兀。守此虚见。而于人情物理。常若有二。将流行活泼之真机。反养成一种不伶不俐之心也。慈湖欲人领悟太速。遂将洗心正心惩忿窒欲等语。俱谓非圣入之言。是特以宗庙百官为到家之人指说。而不知在道之人。尚涉程途也。去恶必穷其根。为善不居其有。格物之则也。然非究极本体止于至善之学也。善恶之机。纵其生灭相寻于无穷。是藏其根而恶其萌蘖之生。浊其源而辨其末流之清也。是以知善知恶为知之极。而不知良知之体。本无善恶也。有为有去之为功。而不知究极本体。施功于无为。乃真功也。正念无念。正念之念。本体常寂。才涉私邪。憧憧纷扰矣。问胸中扰扰。必猛加澄定。方得渐清。曰。此是见上转有事时。此知著在事上。事过。此知又著在虚上。动静二见。不得成片。若透得此心。彻底无欲。虽终日应酬百务。本体上如何加得一毫。事了即休。一过无迹。本体上又何灭得一毫。问致知存乎心悟。曰。灵通妙觉。不离于人伦事物之中。在人实体而得之耳。是之为心悟。世之学者。谓斯道神奇秘密。藏机隐窍。使人渺茫恍惚。无入头处。固非真性之悟。若一闻良知。遂影响承受。不思极深研几。以究透真体。是又得为心悟乎。良知不假于见闻。

故致知之功。从不睹不闻而入。但才说不睹不闻。即著不睹不闻之见矣。今只念念在良知上精察。使是是非非。无容毫发欺蔽。致知之功。在究透全体。不专在一念一事之间。但除却一念一事。又更无全体可透耳。良知广大高明。原无妄念可去。才有妄念可去。已自失却广大高明之体矣。今只提醒本体。群妄自消。先师在越。甘泉官留都。移书辨正良知天理同异。先师不答。曰。此须合并数月。无意中因事指发。必有沛然融释处耳。若恃笔札。徒起争端。先师起征思田。没于南安。终不得对语以究大同之旨。此亦千古遗恨也。予于戊申年冬。乞先君墓铭。往见公于增城。公曰。良知不由学虑而能。天然自有之知也。今游先生之门者。皆曰良知无事学虑。任其意智而为之。其知已入不良。莫之觉矣。犹可谓之良知乎。所谓致知者。推极本然之知。功至密也。今游先生门者。乃云只依良知。无非至道。而致之之功。全不言及。至有纵情恣肆。尚自信为良知者。立教本旨。果如是乎。予起而谢曰。公之教是也。公请予言。予曰。公勿助勿忘之训。可谓苦心。曰。云何苦心。曰。道体自然。无容强索。今欲矜持操执以求必得。则本体之上。无容有加。加此一念。病于助矣。然欲全体放下。若见自然。久之则又疑于忘焉。今之工夫。既不助。又不忘。常见此体参前倚衡。活泼呈露。此正天然自得之机也。盖欲揭此体以示人。诚难著辞。故曰苦心。公乃瞿然顾予曰。吾子相别十年。犹如常聚一堂。予又曰。昔先师别公诗。有无欲见真体。忘助当非功之句。当时疑之。助可言功。忘亦可言功乎。及求

见此体不得。注目所视。倾耳所听。心心相持。不胜束缚。或时少舒。反觉视明听聪。中无窒碍。乃疑忘可以谓道。乃久之。散漫无归。渐沦于不知矣。是助固非功。忘亦未可为功也。无欲真体乃见。鸢飞鱼跃。与必有事焉。同活泼泼地。非真无欲。可以臻此。公慨然谓诸友曰。我辈朋友。谁肯究心及此。蒋道林示时习讲义。公曰。后世学问。不在性情上求。终身劳苦。不知所学何事。比如作一诗。只见性情不见诗。是为好诗。作一文字。只见性情不见文字。是为好文字。君不是性情上学。疲神瘁思。终身无得。安得悦乐。又安得无愠。人只有一道心。天命流行。不动纤毫声臭。是之为微。才动声臭。便杂以人矣。然其中有多少不安处。故曰危。人要为恶。只可言自欺。良知本来无恶。学者工夫。不得伶俐直截。只为一虞字作崇耳。良知是非从违。何尝不明。但不能一时决断。姑自虞度。曰此或无害于理否。或可苟同于俗否。或可欺人于不知否。或可因循一时以图迁改否。只此一虞。便是致吝之端。昔者吾师之立教也。揭诚意为大学之要。指致知格物为诚意之功。门弟子闻言之下。皆得入门用力之地。用功勤者。究极此知之体。使天则流行。纤翳无作。千感万应。而真体常寂。此诚意之极功。故诚意之功。自初学用之。即得入手。自圣人用之。精诣无尽。吾师既没。吾尝病学者善恶之机。生灭不已。乃于本体提揭过重。闻者遂谓诚意不足以尽道。必先有悟。而意自不生。格物非所以言功。必先归寂而物自化。遂相与虚忆以求悟。而不切乎民彝物则之常。执礼以求寂。而无有乎圆神活泼之机。希

高凌节。影响谬戾。而吾师平易切实之旨。雍而弗宣。师云诚意之极。止至善而已矣。是止至善也者。未尝离诚意而得也。言止则不必言寂。而寂在其中。言至善则不必言悟。而悟在其中。然皆必本于诚意焉何也。盖心无体。心之上不可以言功也。应感起物。而好恶形焉。于是乎有精察克治之功。诚意之功极。则体自寂而应自顺。初学以至成德。彻始彻终。无二功也。是故不事诚意而求寂与悟。是不入门而思见宗庙百官也。知寂与悟而不示人以诚意之功。是欲人见宗庙百官而闭之门也。皆非融释于道者也。至纯而无杂者。性之本体也。兢兢恐恐有事勿忘者。复性之功也。有事勿忘。而不见真体之活泼焉。强制之劳也。恍见本体。而不加有事之功焉。虚狂之见也。故有事非功也。性之不容自己也。活泼非见也。性之不加一物也。心之本体。纯粹无杂。至善也。良知者。至善之著察也。良知即至善也。心无体。以知焉体。无知即无心也。知无体。以感应之是非为体。无是非。即无知也意也者。以言乎其感应也。物也者。以言乎其感应之事也。而知则主宰乎事物是非之则也。意有动静。此知之体。不因意之动静有明暗也。物有去来。此知之体。不因物之去来为有无也。性体流行。自然无息。通书夜之道而知也。心之神明。本无方体。欲放则放。欲止则止。放可能也。止亦可能也。然皆非本体之自然也。何也。意见使之也。君子之学。必事于无欲。无欲则不必言止。而心不动。毋求诸已放之心。求诸心之未放焉尔已。夫心之体。性也。性不可离。又乌得而放也。放之云者。驰于物焉已尔。

论学书

良知天理。原非二义。以心之灵虚昭察而言。谓之知。以心之文理条析而言。谓之理。灵虚昭察。无事学虑。自然而然故谓之良。文理条析。无事学虑。自然而然。故谓之天然。曰灵虚昭察。则所谓昭察者。即文理条析之谓也。灵虚昭察之中。而条理不著。固非所以为良知。而灵虚昭察之中。复求所谓条理。则亦非所谓天理矣。今日良知不用天理。则知为空知。是疑以虚玄空寂视良知。而又似以袭取外索为天理矣。恐非两家立言之旨也。（上甘泉。）

久庵谓吾党于学。未免落空。初若未以为然。细自磨勘。始知自惧。日来论本体处。说得十分清脱。及徵之行事。疏略处甚多。此便是学问落空处。譬之草木。生意在中。发在枝干上。是自可见。（覆王龙溪。）

人生与世情相感。如鱼游于水。随处逼塞。更无空隙处。波荡亦从此心起。此心无所牵累。虽日与人情事变相接。真如自在。顺应无滞。更无波荡可动。所谓动亦定静亦定也。若此心不免留恋物情。虽兀坐虚斋。不露风线。而百念自来熬煎。无容逃避。今之学者才遇事来。便苦搅扰。便思静处。及到静处。胸中搅扰犹昔。此正不思动与不动。只在自心。不在事上。拣择致知格物工夫。只须于事上识取。本心可见。心事非二。内外两忘。非离却事物。又有学问可言也。（答傅少崖。）

吾心本与民物同体。此是位育之根。除却应酬。更无

本体。失却本体。便非应酬。苟于应酬之中。随事随地不失此体。眼前大地。何处非黄金。若厌却应酬。必欲去觅山中。养成一个枯寂。恐以黄金反混作顽铁矣。(覆龙溪。)

龙溪之见。伶俐直截。泥工夫于生灭者。闻其言自当省发。但渠于见上觉有著处。开口论说。千转百折。不出己意。便觉于人言尚有漏落耳。执事之著。多在过思。过思则想像亦足以蔽道。(与季彭山。)

亲蹈生死真境。身世尽空。犹留一念荧魂。耿耿中夜。豁然若省。乃知上天为我设此法象。示我以本来真性。不容丝发挂带。平时一种姑容因循之念。常自以为不足害道。由今观之。一尘可以蒙目。一指可以障天。诚可惧也。噫。古人处动忍而获增益。吾不知增益者何物。灭削则已尽矣。(狱中寄龙溪。)

夫镜物也。故斑垢驳杂得积于上。而可以先加磨去之功。吾心良知。虚灵也。虚灵非物也。非物。则斑垢驳杂停于吾心何所。则磨之之功。又于何所乎。今所指吾心之斑垢驳杂者。非气拘物蔽而言乎。既曰气拘曰物蔽。则吾心之斑垢驳杂。由人情事物之感而后有也。既由人情事物之感而后有。而今之致知也。则将于未涉人情事物之感之前。而先加致之之功。则夫所谓致之之功者。又将何所施耶。(答聂双江。)

人为心体一也。指名曰善可也。曰至善无恶亦可也。曰无善无恶亦可也。曰善曰至善。人皆信而无疑矣。又为无善无恶之说者何也。至善之体。恶固非其所有。善亦不

得而有也。至善之体虚灵也。犹目之明耳之聪也。虚灵之体。不可先有乎善。犹明之不可先有乎色。聪之不可先有乎声也。目无一色。故能尽万物之色。耳无一声。故能尽万物之声。心无一善。故能尽天下万事之善。今之论至善者。乃索之于事事物物之中。先求其所谓定理者。以为应事宰物之则。是虚灵之内先有乎善也。虚灵之内先有乎善。是耳未听而先有乎声。目未视而先有乎色也。塞其聪明之用。而窒其虚灵之体。非至善之谓矣。今人乍见孺子入井。皆有怵惕惻隐之心。怵惕惻隐。是谓善矣。然未见孺子之前。皆知讲求之功。预有此善以为之则耶。抑虚灵触发其机自不容已耶。赤子将入井。自圣人与涂人并而观之。其所谓怵惕惻隐者。圣人不能加。而涂人未尝灭也。但涂人拟识于乍见之后。已_洩入于纳交要誉之私矣。然则涂人之学圣人也。果怵惕惻隐之不足耶。抑去其蔽以还乍见之初心也。虚灵之蔽。不但邪思恶念。虽至美之念。先横于中。积而不化。已落将迎意必之私。而非时止时行之用矣。故先师曰。无善无恶者心之体。是对后世格物穷理之学。为先有乎善者立言也。因时设法。不得已之辞焉耳。（复杨斛山。）

龙溪学日平实。每于毁誉繁冗中。益见奋惕。弟向与意见不同。虽承老师遗命。相取为益。终与入处异路。未见能浑接一体。归来屡经多故。不肖始能纯信本心。龙溪亦于事上肯自磨涂。自此正相当。能不出露头面。以道自任。而毁誉之言。亦从此入。旧习未化。时出时入。容或有之。然其大头放倒如群情所疑。非真信。此心千古不

二。其谁与辨之。(与张浮峰。)

格物之学。实良知见在功夫。先儒所谓过去未来。徒放心耳。见在功夫。时行时止。时默时语。念念精明。毫厘不放。此即行著习察实地格物之功也。于此体当切实。著衣吃饭。即是尽心至命之功。(与陈两湖)

先师曰。无善无恶心之体。双江即谓良知本无善恶。未发寂然之体也。养此则物自格矣。今随其感物之际。而后加格物之功。是迷其体以索用。浊其源以澄流。功夫已落第二义。论则善矣。殊不知未发寂然之体。未尝离家国天下之感。而别有一物在其中也。即家国天下之感之中。而未发寂然者在焉耳。此格物为致知之实功。通寂感体用而无间。尽性之学也。(复周罗山。)

人有未发之中。而后有发而中节之和。此先师之言。为注中庸者说也。注中庸者。谓未发之中。人皆有之。至发时而后有不中节。曰。此未知未发之中也。未发之中。譬若镜体之明。岂有镜体既明。而又有照物不当者乎。此言未为不确。然实未尝使学者先求未发之中而养之也。未发之中。竟从何处觅耶。离已发而求未发。必不可得。久之则养成一种枯寂之病。认虚景为实得。拟知见为性真。诚可慨也。故学者初入手时。良知不能无见。善恶念头。杂发难制。或防之于未发之前。或制之于临发之际。或悔改于既发之后。皆实功也。由是而入微。虽圣人之知几。亦只此工夫。(复何吉阳。)

觉即是善。不觉即是利。鸡鸣而醒。目即见物。耳即听物。心思即思物。无人不然。但主宰不精。恍忽因应。

若有若无。故遇触即动。物过即留。虽已觉醒。犹为萝书。见性之人。真机明察。一醒即觉。少过不及。觉早反亟。明透之人。无醒无觉。天则自著。故耳目聪明。心思睿知。于遇无触。于物无滞。善利之辨。此为未知学者分辨界头。良知既得。又何拟议于意像之间乎（与宁国诸友。）

古人以无欲言微。道心者无欲之心也。研几之功。只一无欲。而真体自著。更不于念上作有无之见也。（答念庵。）

凡为愚夫愚妇立法者。皆圣人之言也。为圣人说道。妙发性真者。皆贤人之言也。（答念庵。）

师在越时。同门有用功垦切而泥于旧见。郁而不化。师时出一险语以激之。如投水石于烈焰之中。一时解化。纤滓不留。此亦千古之大快也。听者于此等处。多好传诵。而不究其发言之端。故圣人立教。只指揭学问大端。使人自证自悟。不欲以峻言隐韵。立偏胜之剂。以快一时听闻。防其后之足以杀人也。（答念庵。）

郎中王龙溪先生畿

王畿字汝中。别号龙溪。浙之山阴人。弱冠举于乡。嘉靖癸未下第。归而受业于文成。丙戌试期。遂不欲往。文成曰。吾非以一第为子荣也。顾吾之学。疑信者半。子之京师。可以发明耳。先生乃行。中是年会试。时当国者不说学。先生谓钱绪山曰。此岂吾与子仕之时也。皆不廷试而归。文成门人益进。不能偏授。多使之见先生与绪

山。先生和易宛转。门人日亲。文成征思田。先生送至严滩而别。明年。文成卒于南安。先生方赴廷试。闻之。奔丧至广信。斩衰以毕葬事。而后心丧。壬辰。始廷对。授南京职方主事。寻以病归。起原官。稍迁至武选郎中。时相夏贵溪恶之。三殿灾。吏科都给事中戚贤上疏。言先生学有渊源。可备顾问。贵溪草制。为学小人。党同妄荐。谪贤外任。先生亦再疏乞休。予告逾年当才察。南考功薛方山与先生学术不同。欲借先生以正学术。遂填察典。先生林下四十余年。无日不讲学。自两都及吴楚闽越江浙。皆有讲舍。莫不以先生为宗盟。年八十。犹周流不倦。万历癸未六月七日卒。年八十六。天泉证道纪。谓师门教法。每提四句。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。绪山以为定本。不可移易。先生谓之权法。体用显微。只是一机。心意知物。只是一事。若悟得心是无善无恶之心。则意知物。俱是无善无恶。相与质之阳明。阳明日。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。上根者。即本体便是工夫。顿悟之学也。中根以下者。须用为善去恶工夫。以渐复其本体也。自此印正。而先生之论。大抵归于四无。以正心为先天之学。诚意为后天之学。从心上立根。无善无恶之心。即是无善无恶之意。是先天统后天。从意上立根。不免有善恶两端之决择。而心亦不能无杂。是后天复先天。此先生论学大节目。传之海内。而学者不能无疑。以四有论之。唯善是心所固有。故意知物之善从中而发。恶从外而来。若心体既无善恶。则

意知物之恶固妄也。善亦妄也。工失既妄。安得谓之复还本体。斯言也。于阳明平日之言。无所考见。独先生言之耳。然先生他日答吴悟斋云。至善无恶者心之体也。有善有恶者意之动也。知善知恶者良知也。为善去恶者格物也。此其说已不能归一矣。以四无论之。大学正心之功。从诚意入手。今日从心上立根。是可以无事乎意矣。而意上立根者。为中下人而设。岂大学有此两样工夫欤。抑只为中下人立教乎。先生谓良知原是无中生有。即是未发之中。此知之前。更无未发。即是中节之和。此知之后。更无已发。自能收敛。不须更主于收敛。自能发散。不须更期于发散。当下现成。不假功夫修证而后得。致良知原为未悟者设。信得良知过时。独往独来。如珠之走盘。不待拘管。而自不过其则也。以笃信谨守。一切矜名饰行之事。皆是犯手做作。唐荆川谓先生笃于自信。不为行迹之防。包荒为大。无净秽之择。故世之议先生者。不一而足。夫良知既为知觉之流行。不落方所。不可典要。一著功夫。则未免有碍虚无之体。是不得不近于禅。流行即是主宰。悬崖撒手。茫无把柄。以心息相依为权法。是不得不近于老。虽云真性流行。自见天则。而于儒者之矩矱。未免有出入矣。然先生亲承阳明末命。其微言往往而在。象山之后。不能无慈湖。文成之后。不能无龙溪。以为学术之盛衰因之。慈湖决象山之澜。而先生疏河导源。于文成之学。固多所发明也。

语 录

今人讲学。以神明为极精。开口便说性说命。以日用

饮食声色财货为极粗。人面前不肯出口。不知讲解得性命到入微处。意见盘桓。只是比拟卜度。与本来生机。了不相干。终成俗学。若能于日用货色上料理。时时以天则应之。超脱净尽。乃是定力。朋友有守一念灵明处。认为戒惧功夫。才涉言语应接所守功夫。便觉散缓。此是分内外。灵明无内外无方所。戒惧亦无内外无方所。识得本体。原是变动不居。虽终日变化云为。莫非本体之周流矣。(以上冲元会纪。)

圣人所以为圣。精神命脉。全体内用。不求知于人。故常常自见己过。不自满假。日进于无疆。乡愿惟以媚世为心。全体精神。尽从外面照管。故自以为是。而不可与入尧舜之道。(梅纯甫问答。)

致良知。只是虚心应物。使人人各得尽其情。能刚能柔。触机而应。迎刃而解。如明镜当空。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。(维扬晤语。)

有所不为不欲者。良知也。无为无欲者。致知也。(复阳堂会语。)

吾人一切世情嗜欲。皆从意生。心本至善。动于意。始有不善。若能在先天心体上立根。则意所动。自无不善。世情嗜欲自无所容。致知功夫。自然易简省力。若在后天动意上立根。未免有世情嗜欲之杂。致知功夫。转觉繁难。颜子先天之学也。原宪后天之学也。古者教人。只言藏修游息。未尝专说闭关静坐。若日日应感。时时收摄。精神和畅充周。不动于欲。便与静坐一般。若以见在

感应不得力。必待闭关静坐。养成无欲之体。始为了手。不惟蹉却见在功夫。未免喜静厌动。与世间已无交涉。如何复经得世。乾元用九。是和而不倡之义。吾人之学。切忌起炉作窍。惟知和而不倡。应机而动。故曰乃见天则。有凶有咎。皆起于倡。(以上三山丽泽录。)

良知宗说。同门虽不敢有违。然未免各以其性之所近。拟议搀和。有谓良知非觉照。须本于归寂而始得。如镜之照物。明体寂然。而妍媸自辨。滞于照则明反眩矣。有谓良知无见成。由于修证而始全。如金之在矿。非火符锻炼。则金不可得而成也。有谓良知是从已发立教。非未发无知之本旨。有谓良知本来无欲。直心以动。无不是道。不待复加销欲之功。有谓学有主宰有流行。主宰所以立性。流行所以立命。而以致良知分体用。有谓学贵循序。求之有本末。得之无内外。而以致知别始终。此皆论学同异之见。不容以不辨者也。寂者心之本体。寂以照为用。守其空知而遗照。是乖其用也。见入井孺子而恻隐。见啜蹴之食而羞恶。仁义之心。本来完具。感触神应。不学而能也。

若谓良知由修而后全挠其体也。良知原是未发之中。无知而无不知。若良知之前。复求未发。即为沉空之见矣。古人立教。原为有欲设。销欲正所以复还无欲之体。非有所加也。主宰即流行之体。流行即主宰之用。体用一原。不可得而分。分则离矣。所求即得之之因。所得即求之之证。始终一贯。不可得而别。别则支矣。吾人服膺良知之训。幸相默证。务求不失其宗。庶为善学也已。涓流

积至沧溟水。拳石崇成太华岑。先师谓象山之学。得力处全在积累。须知涓流即是沧海。拳石即是泰山。此是最上一机。不由积累而成者也。(拟岷台会语。)

立志不真。故用功未免间断。须从本原上彻底理会。种种嗜好。种种贪著。种种奇特技能。种种凡心习态。全体斩断。令干干净净。从混沌中立根基。始为本来生生真命脉。此志既真。功夫方有商量处。(斗山会语。)

先师讲学山中。一人资性警敏。先生漫然视之。屡问而不答。一人不顾非毁。见恶于乡党。先师与之语。竟日忘倦。某疑而问焉。先师曰。某也资虽警敏。世情机心。不肯放舍。使不闻学。犹有败露悔改之时。若又使之有闻。见解愈多。趋避愈巧。覆藏愈密。一切圆融智虑。为恶不可复悛矣。某也原是有力量之人。一时狂心销遏不下。今既知悔。移此力量为善。何事不辨。此待两人所以异也。(休宁会语。)

念庵谓世间无有见成良知。非万死功夫。断不能生。以此较勘虚见附和之辈。未为不可。若必以见在良知。与尧舜不同。必待功夫修证。而后可得。则未免矫枉之过。会谓昭昭之天。与广大之天。有差别否。(松原晤语。)

夫一体之谓仁。万物皆备于我。非意之也。吾之目遇色自能辨青黄。是万物之色备于目也。吾之耳遇声自能辨清浊。是万物之声备于耳也。吾心之良知。遇父自能知孝。遇兄自能知弟。遇君上自能知敬。遇孺子入井自能知怵惕。遇堂下之牛自能知觳觫。推之为五常。扩之为百行。万物之变。不可胜穷。无不有以应之。是万物之变。

备于吾之良知也。夫目之能备五色。耳之能备五声。良知之能备万物之变。以其虚也。致虚则自无物欲之间。吾之良知。自与万物相为流通而无所凝滞。后之儒者。不明一体之义。不能自信其心。反疑良知涉虚。不足以备万物。先取古人孝弟爱敬五常百行之迹。指为典要。揣摩依仿。执之以为应物之则。而不复知有变动周流之义。是疑目之不能辨五色。而先涂之以丹牖。耳之不能辨五声。而先聒之以宫羽。岂惟失却视听之用。而且汨其聪明之体。其不至聋且瞶者几希。（宛陵会语。）

天机无安排。有寂有感。即是安排。千古学术。只在一念之微上求。三月不违。不违此也。日月至。至此也。（一念之微。只在慎独。）

人心只有是非。是非不出好恶两端。忿与欲只好恶上略过些子。其几甚微。惩忿窒欲。复其是非之本心。是合本体的功夫。论工夫。圣人亦须困勉。方是小心缉熙。论本体。众人亦是生知安行。方是真机直达。心之官则思。出其位。便是废心职。学者须信得位之所在。始有用力处。古人说凝命凝道。真机透露即是凝。若真心透露。未有个凝的工夫。便是沉空守寂。先师自云。吾居夷以前。称之者十之九。鸿胪以前。称之者十之五。议者十之五。鸿胪以后。议之者十之九矣。学愈真切。则人愈见其有过。前之称者。乃其包藏掩饰。人故不得而见也。致良知。是从生机入手。乃是见性之学。不落禅定。问闲思杂虑。如何克去。曰。须是戒慎不观。恐惧不闻。从真机上用功。自无此病。常念天下无非。省多少忿戾。父子兄弟

不责善。全得恩义行其中。如此方是曲成之学。一友用功。恐助长落第二义。答云。真实用功。落第二义亦不妨。立心要虚。惟虚集道。常使胸中豁豁。无些子积滞。方是学。张子太和篇。尚未免认气为道。若以清虚一大为道。则浊者实者散殊者。独非道乎。问应物了即一返照何如。曰。当其应时。真机之发即照。何更索照。日往月来。月往日来。自然往来。不失常度。便是存之之法。(水西会语。)

乐。是心之本体。本是活泼。本是脱洒。本无窒碍系缚。尧舜文武之兢兢业业。翼翼干干。只是保任得此体不失。此活泼脱洒之机。非有加也。(答汪南明。)

静者心之本体。濂溪主静。以无欲为要。一者无欲也。则静虚动直。主静之静。实兼动静之义。动静所遇之时也。人心未免逐物。以其有欲也。无欲。则虽万感纷扰。而未尝动也。从欲。则虽一念空寂。而未尝静也。(答吴中准。)

良知是天然之灵机。时时从天机运转。变化云为。自见天则。不须防检。不须穷索。何尝照管得。又何尝不照管得。(丰城答问。)

刘狮泉曰。人之生。有性有命。吾心主宰谓之性。性无为者也。故须出头。吾心流行谓之命。命有质者也。故须运化。常知不落念。所以立体也。常运不成念。所以致用也。二者不可相离。必兼修而后可为学。先生曰。良知原是性命合一之宗。即是主宰。即是流行。故致知功夫。只有一处用。若说要出头运化。要不落念。不成念。如此

分疏。即是二用。二即支离。到底不能归一。知者心之本体。所谓是非之心。人皆有之。是非本明。不须假借。随感而应。莫非自然。圣贤之学。惟自信得及。是是非非。不从外来。故自信而是。断然必行。虽遁世不见是而无闷。自信而非。断然必不行。虽行一不义。杀一不辜。而得天下不为。如此方是毋自欺。方谓之王道。何等易简直截。后世学者。不能自信。未免倚靠于外。动于荣辱。则以毁誉为是非。惕于利害。则以得失为是非。搀和假借。转摺安排。益见繁难。到底只成就得霸者伎俩。而圣贤易简之学。不复可见。（答林退斋。）

耿楚侗曰。阳明拈出良知二字。固是千古学脉。亦是时节因缘。春秋之时。功利习炽。天下四分五裂。人心大坏。不复知有一体之义。故孔子提出个仁字。唤醒人心。求仁便是孔氏学脉。到孟子时。杨墨之道塞天下。人心戕贼。不得不严为之防。故孟子复提出义。非义则仁无由达。集义便是孟氏学脉。晋梁而下。佛老之教淫于中国。礼法荡然。故濂溪欲追复古礼。横渠汲汲以礼为教。执礼便是宋儒学脉。礼非外饰。人心之条理也。流传既久。渐入支离。心理分为两事。故阳明提出良知。以觉天下。使知物理不外于吾心。致知便是今日学脉。皆是因时立教。先生曰。良知是入身灵气。医家以手足痿痹为不仁。盖言灵气有所不贯也。故知之充满处即是仁。知之断制处即是义。知之节文处即是礼。说个仁字。沿习既久。一时未易觉悟。说个良知。一念自反。当下便有归著。尤为简易。良知是造化之精灵。吾人当以造化为学。造者自无而显于

有。化者自有而归于无。吾之精灵。生天生地生万物。而天地万物复归于无。无时不造。无时不化。未尝有一息之停。自元会运世。以至于食息微妙。莫不皆然。如此则造化在吾手。而吾致知之功。自不容已矣。良知本体。原是无动无静。原是变动周流。此便是学问头脑。若不见得良知本体。只在动静二境上拣择取舍。不是妄动。便是著静。均之为不得所养。(以上东游会语)。

当下本体。如空中鸟迹。水中月影。若有若无。若沉若浮。拟议即乖。趋向转背。神机妙应。当体本空。从何处识他。于此得个悟入。方是无形象中真面目。不著纤毫力中。大著力处也。近溪之学。已得其大。转机亦圆。自谓无所滞矣。然尚未离见在。虽云全体放下亦从见上承当过。若到毁誉利害真境相逼。尚未免有动。他却将动处。亦把作真性笼罩过去。认做烦恼即菩提。与吾儒尽精微。时时缉熙。功夫尚隔一尘。良知一点虚明。便是作圣之机。时时保任此一点虚明。不为旦书梏亡。便是致知。盖圣学原是无中生有。颜子从里面无处做出来。子贡子张。从外面有处做进去。无者难寻。有者易见。故子贡子张一派学术。流传后世。而颜子之学遂亡。后之学者沿习多学多闻多见之说。乃谓初须多学。到后方能一贯。初须多闻多见。到后方能不藉闻见而知。此相沿之弊也。初学与圣人之学。只有生熟不同。前后更无两路。假如不忍觳觫。怵惕入井。不屑嘑蹴。真机神应。人力不得而与。岂待平时多学。而始能充不忍一念。便可以王天下。充怵惕一念。便可以保四海。充不屑不受一念。义便不可胜用。此

可窥孔孟宗传之旨矣。忿不止于愤怒。凡嫉妒褊浅。不能容物。念中悻悻。一些子放不过。皆忿也。欲不止于淫邪。凡染溺蔽累。念中转转。贪恋不肯舍却。皆欲也。惩窒之功有难易。有在事上用功者。有在念上用功者。有在心上用功者。事上是遏于已然。念上是制于将然。心上是防于未然。惩心忿。窒心欲。方是本原易简功夫。在意与事上遏制。虽极力扫除。终无廓清之期。问伊川存中应外。制外养中之学。以为内外交养。何如。曰。古人之学。一头一路。只从一处养。譬之种树。只养其根。根得其养。枝叶自然畅茂。种种培壅灌溉。修枝剔叶。删去繁冗。皆只是养根之法。若既养其根。又从枝叶养将来。便是二本支离之学。晦庵以尊德性为存心。以道问学为致知。取证于涵养须用敬。进学在致知之说。以此为内外交养。知是心之虚灵。以主宰谓之心。以虚灵谓之知。原非二物。舍心更有知。舍存心更有致知之功。皆伊川之说误之也。涵养工夫。贵在精专接续。如鸡抱卵。先正尝有是言。然必卵中原有一点真阳种子。方抱得成。若是无阳之卵。抱之虽勤。终成假卵。学者须识得真种子。方不枉费功夫。明道云。学者须先识仁。吾人心中一点灵明。便是真种子。原是生生不息之机。种子全在卵上。全体精神。只是保护得。非能以此精神助益之也。（以上龙华会纪。）

耿楚侗曰。一念之动。无思无为。机不容已。是曰天根。一念之了。无声无臭。退藏于密。是日月窟。乍见孺子入井。怵惕惻隐之心。动处即是天根。归原处即是月窟。才搀和纳交要誉恶声意思。便人根非天根。鬼窟非月

窟矣。先生曰。良知觉悟处谓之天根。良知凝聚处谓之月窟。一姤一复。如环无端。有问近溪守中之诀者。罗子曰。否否。吾人自咽喉以下。是为鬼窟。天与吾此心神。如此广大。如此高明。塞两间。弥六合。奈何拘囚于鬼窟中乎。问调息之术如何。罗子曰。否否。心和则气和。气和则形和。息安用调。问何修而得心和。罗子曰。和妻子。宜兄弟。顺父母。心斯和矣。先生曰。守中原是圣学。虞廷所谓道心之微。精者精此。一者一此。是谓允执厥中。情反于性。谓之还丹。学问只是理会性情。吾人此身。自顶至踵。皆道体之所寓。真我不离躯壳。若谓咽喉以下是鬼窟。是强生分别。非至道之言也。调息之术。亦是古人立教权法。从静中收摄精神。心息相依。以渐而入。亦补小学一段功夫。息息归根。谓之丹母。若只以心和气和形和世儒常谈。侷统承当。无入悟之机。(答楚侗。此可见二溪学问不同。近溪入于禅。龙溪则兼乎老。皆有调息法。)

良知者性之灵根。所谓本体也。知而曰致。翁聚缉熙。以完无欲之一。所谓功夫也。良知在人。不学不虑。爽然由于固有。神感神应。盎然出于天成。本来真头面。固不待修证而后全。若徒任作用为率性。倚情识为通微。不能随时翁聚以为之主。条忽变化。将至于荡无所归。致知之功。不如是之疏也。(书同心册。)

良知二字。是彻上彻下语。良知知是知非。良知无是无非。知是知非。即所谓规矩。忘是非而得其巧。即所谓悟也。乡党自好与贤者所为。分明是两条路径。贤者自信

本心。是是非非。一毫不从人转换。乡党自好。即乡愿也。不能自信。未免以毁誉为是非。始有违心之行。徇俗之情。虞廷观人。先论九德。后及于事。乃言曰。载采采。所以符德也。善观人者。不在事功名义格套上。惟于心术微处。密窥而得之。(云门问答。)

良知不学不虑。终日学只是复他不学之体。终日虑只是复他不虑之体。无工夫中真工夫。非有所加也。工夫只求日减。不求日增。减得尽便是圣人。后世学术。正是添的勾当。所以终日勤劳。更益其病。果能一念惺惺。冷然自善。穷其用处。了不可得。此便是究竟话。(答徐存斋。)

尹洞山举阳明语庄渠心常动之说。先生曰。然。庄渠为岭南学宪时。过赣。先师问子才如何是本心。庄渠云。心是常静的。先师曰。我道心是常动的。庄渠遂拂衣而行。末年。予与荆川请教于庄渠庄渠首举前语。悔当时不及再问。予曰。是虽有矫而然。其实心体亦原如此。天常运而不息。心常活而不死。动即活动之义。非以时言。因问心常静之说。庄渠曰。圣学全在主静。前念已往。后念未生。见念空寂。既不执持。亦不茫昧。静中光景也。又曰。学有天根有天机。天根所以立本。天机所以研虑。予因问天根与邵子同否。庄渠曰。亦是此意。予谓邵子以一阳初动为天根。天根即天机也。天根天机。不可并举而言。若如公分疏。亦是静存动察之遗意。悟得时。谓心是常静亦可。谓心是常动亦可。谓之天根亦可。谓之天机亦可。心无动静。动静所过之时也。(南游会纪。)

问知行合一。曰。天下只有个知。不行不足谓之知。

知行有本体有工夫。如眼见得是知。然已是见了。即是行。耳闻得是知。然已是闻了。即是行。要之只此一个知。已自尽了。孟子说无不知爱其亲。及其长。无不知敬其兄。止曰知而已。知便能了。更不消说能爱能敬。本体原是合一。先师因后儒分为两事。不得已说个合一。知非见解之谓。行非履蹈之谓。只从一念上取证。知之真切笃实即是行。行之明觉精察即是知。知行两字。皆指功夫而言。亦原是合一的。非故为立说以强人之信也。人心虚明。湛然其体。原是活泼。岂容执得定。惟随时练习。变动周流。或顺或逆。或纵或横。随其所为。还他活泼之体。不为诸境所碍。斯谓之存。(以上华阳会语。)

天生蒸民。有物有则。良知是天然之则。物是伦物所感应之迹。如有父子之物。斯有慈孝之则。有视听之物。斯有聪明之则。感应迹上循其天则之自然。而后物得其理。是之谓格物。非即以物为理也。人生而静。天之性也。物者因感而有。意之所用为物。意到动处。意流于欲。故须在应迹上用寡欲工夫。寡之又寡。以至于无。是之谓格物。非即以物为欲也。物从意生。意正则物正。意邪则物邪。认物为理。则为太过。训物为欲。则为不及。皆非格物之原旨。(斗山会语。)

邓定宇曰。良知浑然虚明。无知而无不知。知是知非者。良知自然之用。亦是权法。执以是非为知。失其本矣。又曰。学贵自信自立。不是倚傍世界做得的。天也不做他。地也不做他。圣人也不做他。求自得而已。先生曰。向承教议。知静中所得甚深。所见甚大。然未免尚从

见上转换。此件事不是说了便休。须时时有用力处。事事有过可改。消除习气。抵于光明。方是缉熙之学。此学无小无大。无内无外。言语威仪。所以凝道。密窥吾兄感应行持。尚涉做作。有疏漏。若是见性之人。真性流行。随处平满。天机常活。无有剩欠。自无安排。方为自信也。定宇曰。先生之意。但欲此机常行而不住。常活而不死。思而不落想像。动而不属安排。即此便是真种子。而习气所牵。未免落在第二义。(龙南会语。)

良知之主宰。即所谓神。良知之流行。即所谓气。其机不出于一念之微。(易测。)吾儒之学。与禅学俗学。只在过与不及之间。彼视世界为虚妄。等生死为电泡。自成自住。自坏自空。天自信天。地自信地。万变轮回。归之太虚。泮然不以动心。佛氏之超脱也。牢笼世界。桎梏生死。以身徇物。悼往悲来。戚戚然若无所容。世俗之芥蒂也。修慝省愆。有惧心而无蹙容。固不以数之成亏自委。亦不以物之得丧自伤。内见者大。而外化者齐。平坏坦坦。不为境迁。吾道之中行也。心迹未尝判。迹有可疑。毕竟其心尚有不能尽信处。自信此生决无盗贼之心。虽有褊心之人。亦不以此疑。我若自信功名富贵之心与决无盗贼之心一般。则人之相信。自将不言而喻矣。(自讼。)

昔有人论学。谓须希天。一士人从旁谓曰。诸公未须高论。且须希土。今以市井之心。妄意希天。何非凡夫自称国王。几于无耻矣。愿且希土。而后希天可驯至也。一座闻之惕然。

诸儒所得。不无浅深。初学不可轻议。且从他得力

处。效法修习。以求其所未至。如大学格物无内外。中庸慎独无动静诸说。关系大节目。不得不与指破。不得已也。若大言无忌。恣口指摘。若执权衡以较轻重。不惟长傲。亦且损德。见在一念。无将迎。无住著。天机常活。便是了当千百年事业。更无剩欠。千古圣学。只从一念灵明识取。当下保此一念灵明便是学。以此触发感通便是教。随事不昧此一念灵明。谓之格物。不欺此一念灵明。谓之诚意。一念廓然。无有一毫固必之私。谓之正心。此是易简直截根源。(水西别言。)

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。吾人但知良知之灵明脱洒。而条忽存亡。不知所以养。或借二氏作话头。而不知于人情事变。锻炼超脱。即为养之之法。所以不免于有二学。若果信得良知及时。只此知是本体。只此知是功夫。良知之外。更无致法。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。(鲁江别言。)

宏正间。京师倡为词章之学。李何擅其宗。先师更相倡和。既而弃去。社中人相与惜之。先师笑曰。使学如韩柳。不过为文人。辞如李杜。不过为诗人。果有志于心性之学。以颜闵为期。非第一等德业乎。就论立言。亦须一一从圆明窍中流出。盖天盖地。始是大丈夫所为。傍人门户。比量揣拟。皆小技也。(曾舜徵别言。)

思虑未起。不与已起相对。才有起时。便为鬼神觑破。非退藏密机。日逐应感。只默默理会。当下一念。凝

然洒然。无起无不起。时时觐面相呈。时时全体放下。一切称讥逆顺。不入于心。直心以动。自见天则。（万履庵漫语。）

问白沙与师门同异。曰。白沙是百原山中传流。亦是孔门别派。得其环中以应无穷。乃景象也。缘世人精神撒泼。向外驰求。欲返其性情而无从入。只得假静中一段行持。窥见本来面目。以为安身立命根基。所谓权法也。若致知宗旨。不论语默动静。从人情事变彻底练习以归于玄。譬之真金为铜铅所杂。不遇烈火烹熬。则不可得而精。师门尝有入悟三种教法。从知解而得者谓之解悟。未离言诠。从静中而得者谓之证悟。犹有待于境。从人事练习而得者。忘言忘境。触处逢源。愈摇荡。愈凝寂。始为彻悟。（霓川别语。）

从真性流行。不涉安排。处处平铺。方是天然真规矩。脱入些子方圆之迹。尚是典要挨排。与变动周流之旨。还隔几重公案。（示丁惟寅。）

人心一点灵机。变动周流。为道屡迁。而常体不易。譬之日月之明。往来无停机。而未尝有所动也。万思默问见孺子入井。怵惕惻隐。则必狂奔尽气运谋设法以拯救之。分明已起思虑。安得谓之未起。曰。若不转念一切运谋设法。皆是良知之妙用。皆未尝有所起。所谓百虑而一致也。才有一毫纳交要誉恶声之心。即为转念。方是起了。凡处至亲骨肉之间。轻重缓急。自有天则。一毫不容加減。才著意处。便是固必之私。不是真性流行。真性流行。始见天则。良知知是知非。其实无是无非。无者万有

之基。冥权密运。与天同游。若是非分别太过。纯白受伤。非所以畜德也。(先师遗墨。)

继之者善。是天命流行。成之者性。人生而静已上不容说。才有性之可名。即已属在气。非性之本然矣。性是心之生理。性善之端。须从发上始见。惻隐羞恶之心。即是气。无气则亦无性之可名矣。(性命合一说。)

良知在人。百姓之日用。同于圣人之成能。原不容人加损而后全。乞人与行道之人。怵惕羞恶之形。乃天机之神应。原无俟于收摄保聚。而后有此圣学之脉也。尧舜之生知安行。其焦劳怨慕。未尝不加困勉之功。但自然分数多。故谓之生安。愚夫愚妇。其感触神应。亦是生安之本体。但勉然分数多。故谓之困勉。(致知难易解。)

念有二义。今心为念。是为见在心。所谓正念也。二心为念。是为将迎心。所谓邪念也。正与邪。本体之明。未尝不知。所谓良知也。念之所感谓之物。物非外也。心为见在之心。则念为见在之念。知为见在之知。而物为见在之物。见在则无将迎而一矣。(念堂说。)

人之所以为人。神与气而已矣。神为气之主宰。气为神之流行。神为性。气为命。良知者神气之奥。性命之灵枢也。良知致则神气交而性命全。其机不外于一念之微。(吴同泰说。)

乍见孺子入井怵惕。未尝有三念之杂。乃不动于欲之真心。所谓良知也。与尧舜未尝有异者也。于此不用致知之功。以时保此心。徒认见成虚见。而谓即与尧舜相对。几于自欺矣。(寿念庵。)

论学书

良知无分于已发未发。所谓无前后内外而浑然一体者也。才认定些子。便为认定之病。后儒分寂分感。所争亦只在毫厘间。致知在格物。格物正是致知实用力之地。不可以分内外者也。若谓功夫只是致知。而格物无功夫。其流之弊。便至于绝物。便是二氏之学。徒知致知在格物。而不悟格物正是致其未发之知。其流之弊。便至于逐物。便是支离之学。吾人一身学问。只在改过。须常立于无过之地。方觉有过。方是改过真功夫。所谓复者。复于无过者也。良知真体。时时发用流行。便是无过。便是格物。过是妄生。本无安顿处。才求个安顿所在。便是认著便落支离矣。（答聂双江。）

格物是致知下手实地。格是天则。良知所本有。犹所谓天然格式也。（同上。）

丈云今之论心者。当以龙而不以镜。惟水亦然。按水镜之喻。未为尽非。无情之照。因物显象。应而皆实。过而不留。自妍自丑。自去自来。水镜无与焉。盖自然之所为。未尝有欲。圣人无欲应世。经纶裁制之道。其中和性情。本原机括。不过如此而已。著虚之见。本非是学。只此著便是欲。已失其自然之用。圣人未尝有此也。又云龙之为物。以警惕而主变化者也。自然是主宰之无滞。曷尝以此为先哉。坤道也。非乾道也。其意若以乾主警惕。坤贵自然。警惕时未可自然。自然时无事警惕。此是堕落两边见解。大学当以自然为宗。警惕者自然之用。戒谨恐

惧。未尝致纤毫之力。有所恐惧。便不得其正。此正入门下手工夫。自古体易者。莫如文王。小心翼翼。昭事上帝。乃是真自然。不识不知。顺帝之则。乃是真警惕。乾坤二用。纯亦不已。岂可以先后论哉。慈湖不起。意未为不是。盖人心惟有一意。始能起经纶成德业。意根于心。心不离念。心无欲。则念自一。一念万年。主宰明定。无起作。无迁改。正是本心自然之用。艮背行庭之旨。终日变化酬酢而未尝动也。才有起作。便涉二意。便是有欲而妄动。便为离根。便非经纶裁制之道。无意无必。非慈湖所倡也。惟其不知一念。用力脱却主脑。莽荡无据。自以为无意无必。而不足以经纶裁制。如今时之弊。则诚有所不可耳。(答彭山龙镜书。)

吾人思虑。自朝至暮。未尝有一息之停。譬如日月自然往来。亦未尝有一息之停。而实未尝动也。若思虑出于自然。如日月之往来。则虽终日思虑。常感常寂。不失贞明之体。起而未尝起也。若谓有未发之时。则日月有停轮。非贞明之谓矣。(答万履庵)

阳和谓予曰。学者谈空说妙。无当于日用。不要于典常。是之为诡。口周孔而行商贾。是之为伪。惩诡与伪之过。独学自信。冥行无闻。是之为蔽。行比一乡。智效一官。自以为躬行。是之为画。(与潘水帘。)

当万欲腾沸之中。若肯反诸一念良知。其真是真非。炯然未尝不明。只此便是天命不容灭息所在。便是人心不容蔽昧所在。此是千古入贤入圣真正路头。(答茅治卿。)

良知非知觉之谓。然舍知觉无良知。良知即是主宰。

而主宰渊寂。原无一物。吾人见在感应。随物流转。固是失却主宰。若曰。吾惟于此收敛握固。便有枢可执。认以为致知之实。未免犹落内外二见。才有执著终成管带。只此管带。便是放失之因。且道孩提精神。曾有著到也无。鸢之飞。鱼之跃。曾有管带也无。骊龙护珠。终有珠在。以手持物。会有放时。不捉执而自固。乃忘于手者也。惟无可忘而忘。故不待存而存。此可以自悟矣。致知在格物。言致知全在格物上。犹云舍格物更无致知工夫也。如双江所教格物上无工夫。则格物在于致知矣。（答念庵。）

见在良知。必待修证而后可与尧舜相对。尚望兄一默体之。盖不信得当下具足。到底不免有未莹处。欲惩学者不用功夫之病。并其本体而疑之。亦矫枉之过也。（同上。）

未发之中。是太虚本体。随处充满。无有内外。发而中节处。即是未发之中。若有在中之中。另为本体。与已发相对。则诚二本矣。良知知是知非。原是无是无非。正发真是真非之义。非以为从无是无非中来。以标未视之。使天下胥至于昏昏懂懂也。譬诸日月之往来。自然往来。即是无往无来。若谓有个无往无来之体。则日月有停轮。非往来生明之旨矣。（答耿楚侗。）

近溪解离尘俗。觉得澄湛安闲。不为好恶驰逐。却将此体涵泳夷犹。率为准则。依据此。非但认虚见为实际。纵使实见。亦只二乘沉空守寂之学。才遇些子差别境界。便经纶宰割不下。（与冯纬川。）

真见本体之贞明。则行持保任。自不容已。莫不得其

不容自己之生机。虽日从事于行持保任。勉强操励。自信以为无过。行而不著。习而不察。到底只成义袭之学。(答吴悟斋。)

文公谓天下之物。方圆转重长短。皆有定理。必外之物格。而后内之知至。先师则谓事物之理。皆不外于一念之良知。规矩在我。而天下方圆不可胜用。无权度。则无轻重长短之理矣。文公分致知格物为先知。诚意正心为后行。故有游骑无归之虑。必须敬以成始。涵养本原。始于身心有所关涉。若知物生于意。格物正是诚意功夫。诚即是敬。一了百了。不待合之于敬。而后为全经也。(同上。)

我朝理学开端是白沙。至先师而大明。(与颜冲宇。)

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。只此便是未发先天之学。若谓良知只属后天。未能全体得力。须见得先天。方有张本。却是头上安头。斯亦惑矣。万欲纷纭之中。反之一念独知。未尝不明。此便是天之明命。不容磨灭所在。故谓慎独工夫。影响揣摩。不能扫荡欲根则可。谓独知有欲则不可。谓独知即是天理则可。谓独知之中必用天理为若二物则不可。(答洪觉山。)

独知者。非念动而后知也。乃是先天灵窍。不因念有。不随念迁。不与万物作对。慎之云者。非是强制之谓。只是兢业保护此灵窍。还他本来清净而已。(答王鲤湖。)

矫情镇物。似涉安排。坦怀任意。反觉真性流行。(与荆川。)

意见搀入用事。眼前自有许多好丑高低未平满处。若彻底只在良知上讨生死。譬之有源之水。流而不息。曲直方圆。随其时遇。到处平满。乃是本性流行。真实受用。(答谭二华。)

所谓必有事者。独处一室。而此念常炯然。日应万变。而此念常寂然。闲时能不闲。忙时能不忙。方是不为境所转。(与赵麟阳。)

吾人立于天地之间。须令我去处人。不可望人处我。(与周顺之。)

调息法

息有四种相。一风。二喘。三气。四息。前三为不调相。后一为调相。坐时鼻息出入觉有声。是风相也。息虽无声。而出入结滞不通。是喘相也。息虽无声。亦无结滞。而出入不细。是气相也。坐时无声。不结不粗。出入绵绵。若存若亡。神资冲融。情抱悦豫。是息相也。守风则散。守喘则戾。守气则劳。守息则密。前为假息。后为真息。欲习静坐。以调息为入门。使心有所寄。神气相守。亦权法也。调息与数息不同。数为有意。调为无意。委心虚无。不沉不乱。息调则心定。心定则息愈调。真息往来。呼吸之机。自能夺天地之造化。心息相依。是谓息息归根。命之蒂也。一念微明。常惺常寂。范围三教之宗。吾儒谓之燕息。佛氏谓之反息。老氏谓之踵息。造化阖辟之元机也。以此徵学。亦以此卫生。了此便是彻上彻下之道。

侍读张阳和先生元忬

张元忬字子盖。别号阳和。越之山阴人。父天复。行太仆卿。幼读朱子格致补传曰。无乃倒言之乎。当云心之全体大用无不明。而后物之表里精粗无不到也。嘉靖戊午举于乡。隆庆戊辰。太仆就逮于滇。先生侍之以往。太仆释归。先生入京颂冤。事解。又归慰太仆于家。一岁之中。往来凡三万余里。年逾三十。而发白种种。其至性如此。辛未。登进士第一人。授翰林修撰。寻丁外艰。万历己卯。教习内书堂。先生谓寺人在天子左右。其贤不肖。为国治乱所系。因取中鉴录谆谆诲之。江陵病。举朝走奔醮事。先生以门生未尝往也。壬午。皇嗣诞生。赉诏至楚。丁内艰。丁亥。升左春坊左谕德。兼翰林侍读。明年三月卒官。年五十一。先生之学从龙溪得其绪论。故笃信阳明龙溪谈本体而讳言工夫。识得本体。便是工夫。先生不信。而谓本体本无可说。凡可说者。皆工夫也。尝辟龙溪。欲浑儒释而一之。以良知二字为范围三教之宗旨。何其悖也。故曰吾以不可学龙溪之可。先生可谓善学者也。第主意只在善有善几。恶有恶几。于此而慎察之。以为良知善必真好。恶必真恶。格不正以归于正为格物。则其认良知都向发上。阳明独不曰良知。是未发之中乎。察识善几恶几。是照也。非良知之本体也。朱子答吕子约曰。向来讲论思索。直以心为已发。而所论致知格物。以察识端倪为初下手处。以故缺却平日涵养一段工夫。此即先生之言良知也。朱子易箴。改诚意章句曰。实其心之所发。此

即先生之言格物也。先生谈文成之学。而究竟不出于朱子矣。

不二斋论学书

动静者。时也。无动无静。常翕而不张。常聚而不散者。心也。夫心无动静。而存心之功。未有不自静中得之者。初学之士。未能于静中得其把柄。遂欲以憧憧扰扰之私。而妄意于动静合一之妙。譬之驾无柁之舟。以浮江汉。犯波涛。其不至覆且溺者鲜矣。（寄张洪阳。）

吾兄谓摹拟古人之言行。庶几可进于忘物。以此为下学而上达。窃谓摹拟古人之言行。一一而求其合。所谓博而寡要。劳而无功也。曷若摹拟于吾一心之为易且简乎。万事万物皆起于心。心无事而贯天下之事。心无物而贯天下之物。此一贯之旨也。故不离于事物言行之间而穷理尽性以至于命。下学上达。无二事也。若以摹拟为下学。忘物为上达。是二之矣。（答田文学。）

人有知觉。禽兽亦有知觉。人之知觉命于理。禽兽之知觉命于气。今但以知觉言良知。而曰良知不分善恶。不将混人性物性而无别耶。夫所谓良者。自然而然。纯粹至善者也。参之以人为。蔽之以私欲。则可以言知而不得谓之良知矣。谓良知有善无恶。则可谓良知。无善无恶则不可。致知之功。全在察其善恶之端。方是实学。今人于种种妄念。俱认为良知。则不分善恶之言误之也。（以下寄冯纬川。）

有不善。未尝不知。良知也。知之未尝不行。致良知

也。知行合一。以成其德。其颜子之学乎。周子曰。几善恶。善有善几。恶有恶几。于此而慎察之。善必真好。恶必真恶。研几之学也。吾兄论几。则曰善恶是非未落对待。而以念上用功为几浅非第一义。窃谓未然。所谓独者。还是善念初动之时。人不及知而已独知之。非无可对待之谓也。无对待。则不可以言几矣。人心之欲。固以先事预防。禁于未发。为不犯手工夫。然岂易言哉。此心即是天理。方其未动。本无人欲。才一萌动。则有天理。便有人欲。此危微之训。尧舜所为惓惓也。人心少有无念之时。方其未萌。著一防字。即属思善一边。是亦念矣。克念作圣。只在一念之间。不分有事无事。此念常存。正是动静合一之学。恐无浅深先后之可言也。几。一而已矣。自圣人言。则为神化之几。自吾人言。则为善恶之几。其实非有二也。作圣之功。则必由粗以入精。由可知以进于不可知。而知几之学毕矣。意者。心之所发。心本无意也。动而后敬。言而后信。此心之本体有时而息矣。不动而敬。敬以心也。不言而信。信以心也。此心之中。无非敬信。未发已发。纯乎天理矣。释氏以心为槁木死灰。而尽外闻见。吾儒亦从而宗之。

是以吾心为有内也。心无内外。无隐显。无寂感。不见不闻。此心也。独见独闻。此心也。共见共闻。此心也。目之视也。可得而见也。谓视非心也。可乎。耳之听也。可得而闻也。谓听非心也。可乎。天之高也。地之广也。鸢飞鱼跃于其间。礼仪三百。威仪三千。则孰非心也。而谓其偏于空虚。可乎。杨复所谈本体而讳言功夫。

以为识得本体。便是功夫。某谓本体本无可说。凡可说者。皆功夫也。识得本体。方可用功。夫明道言识得本体。以诚敬存之。是也。（寄罗近溪。）

仁之为物。未易名状。故孔门罕言仁。凡所言者。皆求仁之功而已。其曰。仁者人也。仁人心也。此则直指仁体矣。生生不已者。天地之心也。人之生。以天地之心为心。虚而灵。寂而照。常应而常静。谓其有物也。而一物不容。谓其无物也。而万物皆备。无物无我。无古今。无内外。无始终。谓之无生而实生。谓之有生而实未尝生。浑然廓然。凝然炯然。仁之体恍若是乎。（以下寄查毅斋。）

近世谈学者但知良知。本来具足。本来圆通。窥见影响。便以为把柄在手。而不复知有戒慎恐惧之功。以嗜欲为天机。以情识为智慧。自以为寂然不动。而妄动愈多。自以为廓然无我。而有我愈固。名检荡然。阳明之良知果若是乎。一念之动。其正与否。人不及知而已独知之。即此是独。即此是良知。于此格之。即是慎独。即是致良知。物与知无二体。格与致无二功也。

但于意念之间。时时省克。自然欲尽理还。来教以则训格。谓物物皆有定则。一循其则而不违。是为格物也。知体无穷。物则有定。若然。是将以知不足恃而取则于物矣。是将舍吾心之天则。又索之于外矣。是将歧知与物而二之矣。请就兄之言而反覆之。知则无穷。知之体亦无穷。何也。凡物之理。千变万化。不可为典要。若云有定。不为子莫之执中乎。物则有定。知之则亦有定。何也。帝降之衷。天然自有不爽毫发。若曰无穷。则将舍规

而为圆。舍矩而为方乎。(与许敬庵。)

兄尝问。相天下当用何术。对曰。无私。兄曰。无私不足以尽相之道。必加意于知人。知人有法。必令人举一人。严连坐之法。而后举必得人。人无遗举。天下可理矣。弟曰。固也。独不曰取人以身乎。自古才相智相。代不乏人。往往徇私而败。故无私而后能知人。辟之监常空。衡常平。妍媸轻重。自不患其或爽。且人举一人之法。自昔亦常行之。而卒不能得人。何也。其人君子也。则所举必多君子。虽举百十人。亦何不可。其人小人也。则所举必多小人。虽举一人。亦安可听耶。兄又尝问圣学之要。对曰。在心。兄曰。心不足以尽天下之理。必存心以察天下之理。而后可以入圣。弟曰。万物皆备于我。非心外有理也。孔孟之学。但曰正心。曰存心。心正则理无不正。心存则理无不存。千古圣贤。何曾于心外加得一毫。(答吕新吾。)

立人达人。毕竟是仁发用处。仁自有体。就如喜怒哀乐是心之发用处。心自有体也。(答孟我疆。)

近时之弊。徒言良知而不言致。徒言悟而不言修。仆独持议。不但曰良知。而必曰致良知。不但曰理以顿悟。而必曰事以渐修。盖谓救时之意。(答周海门。)

心外无道。言心而曰易偏易恣者。即非心也。道外无心。言道而不本于心者。即非道也。夫惟析心与道而为二。是故舍我喜怒哀乐本然之情性。而求之于难穷之物理。舍我事亲敬长本然之知能。而索之于无常之事变。考之愈勤。讲之愈彻。而以之应感酬酢。漠然愈不相关。此

则学术之过也。(与毛文学。)

窃疑世儒口口说悟。乃其作用处。殊是未悟者。悟与修分两途。终未能解。龙溪曰。狂者志大而行不掩。乃是直心而动。无所掩饰。无所窝藏。时时有过可改。此是入圣真路头。世人总说修持。终有掩饰窝藏意思。在此去圣学路径何啻千里。定宇曰。所贵乎不掩藏者。为其觉而能改也。非为其冥然不顾而执之以为是也。(秋游记。)

予谓定宇曰。昨所言天地都不做得。无骇人之听耶。定宇笑曰。毕竟天地也多动了一下。予曰。子真出世之学。非予所及也。然尝谓此体真无而实有。天不得不生。地不得不成。辟如木之有根而发为枝叶花实。自不容已。天地亦何心哉。佛氏以大地山河为幻妄。此自迷者言之耳。苟自悟者观之。一切幻相皆是真如。而况于天地乎。定宇曰。学在识真。不假断妄。子言得之矣。(同上。)

当思父母生我之时。光光净净。只有此性命。一切身外物。真如水上沤。奈何抛我之本来而汲汲营营于身外暂生暂灭之浮沤乎。(志学录。下皆同。)

吾邑萧静庵曰。目力有余。则当遍读六经以窥圣贤之心事。足力有余。则当纵游五岳以观天地之形骸。若夫蒔一花卉。畜一奇玩。虽力有余。弗为也。有壁立万仞之节概。乃可以语光风霁月之襟怀。善树木者。芟其枝叶。则其本盛矣。善为学者。敛其英华。则其神凝矣。眼前一草一木。皆欣欣向荣。一禽一鸟。皆嚶嚶自得。满腔子是恻隐之心。以祸福得丧付之天。以赞毁予夺付之人。以修身立德责之己。岂不至易至简乎。颜子当仰钻瞻忽时。只是

于本体上想像追寻。终不可得。后来得夫子之教。却于博文约礼用功夫。功夫既到。而后本体卓尔如有可见。始悟向者想像追寻之为非也。日之长短有时矣。然意有所营。若促之而短。事无所系。若引之而长。心之无时如此。身之所处有方矣。然神之所至。忽而九天。意之所注。忽而万里。心之无方如此。

南中王门薛应旗的教育思想特色

薛应旗是南中王门的一位有影响的学者。过去学术界对他研究极少,仅在个别著作中有所涉及,认为他“调和于朱熹和王守仁之间”,“倾向于朱学”^①。其实,他的思想主要方面是陆王心学。现将薛应旗心学思想及其矛盾论述于后。

(一)薛应旗的生平、师承和著作

薛应旗^②字仲常,号方山,武进(今常州)人。嘉靖十四年(公元1535年)进士。薛应旗自述:

旗少贫贱,学与时违。及走仕途,言行多忤于俗。公卿大臣之门,无可借以进,而亦不敢有意于求闻。然于天下之贤人君子,耆德元老,一从士人闲有得,则心辄向往而不忍果于自弃。(《方山先生文录》卷十《别西磐张公序》)

① 容肇祖《明代思想史》第286页和第300—301页。

② 生卒年不详。

赵时春《方山先生文录序》说,薛应旗“其励志即尚友千古,不与世狎”、“方山子沈毅畅达,绩学好问”。由此可知,薛应旗贫寒而好学,行为方正,其为人与流俗相忤,是封建社会正派的知识分子。

薛应旗中进士后,曾任浙江慈溪县知县、江西九江府儒学教授、南京吏部考功司主事、本部稽勋司郎中、考功司郎中、江西建昌府通判、刑部陕西司员外郎、礼部祠祭司员外郎、本部精膳司郎中、浙江副使、鄞州兵备副使等职。“嘉靖二十四年(公元1545年),奉例考察南京五品以下官员”,因得罪宰相严嵩,受降职处分。《常州府志》载:“严嵩托人,风之令去御史王晔。晔,端士也。应旗留晔而去其所托之人。嵩不悻,竟用言者,谪建昌通判。”卷二十三《人物》所指当是此事。薛应旗说他“一生以清苦自励,不敢妄有出入”(《薛方山先生集·明出处疏》)。他为官清正,对宰相严嵩不苟同,故遭到贬责。这对他思想发展有重要的影响。

从《方山先生文录》可见,薛应旗一生为官、教书和著作,政治上不十分得意。

薛应旗的学术师承,在他的《与王槐野》书中有所叙述:

七、八岁时,就一乡村老学究启蒙,俾诵《孝经》、小学。……髫髻(幼童)入乡校,从先达二泉邵先生游。……既先生谢世,侘傺无依,忽闻关中吕泾野先生论道金陵,徒步往从之。先生一见甚欢……问自何来,语以邵先生故。吕先生曰:“有自来矣。”留四、三年,日有所闻。

又赵时春《方山先生文录序》说:

(薛方山)自为诸生时从无锡邵文庄公(邵宝)游,……既而业成均(古之大学),其司成泰和欧阳文庄公(欧阳德),阳明先生高第子也,以方山子为良,亟嘉与之。方山子沈毅畅达,绩学好问,务求其至。闻陕之泾野吕先生,笃信好古,从而请益。以故造诣日进,闻誉日茂,遂魁南宫。由上两段材料,可见薛应旗有几位老师,一是邵宝,二是欧阳德,

三是吕楠。薛应旗受学于三位老师,影响各有其至。

邵宝学以洛、闽为的。尝曰:吾“不愿为假道学”(《明史·儒林传》)。欧阳德是王守仁的弟子,曾知六安州,建龙津书院,聚生徒论学,他在当时学术界有一定影响,讲学时“赴者五千人,都城讲学会,于斯为盛”。(同上)吕楠学以薛瑄为宗,“格物穷理,先知而后行”(《四库全书总目提要》卷七);“其践履最为笃实,尝斥王守仁言良知之非”(同上卷九十三)。

从以上师承关系可以看出,薛应旗既有王守仁心学的影响,又有朱熹理学的影响。两者相较,以王学为主。

薛应旗的著作很多,主要有:《方山先生文录》二十二卷,这是他自己编的文集;《四书人物考》四十卷;《宋元资治通鉴》一百五十七卷;《宪章录》四十七卷;《薛方山纪述》一卷;《薛子庸语》十二卷;《甲子会记》五卷等。

(二)薛应旗的心学思想及其矛盾

薛应旗的思想比较复杂,但其主要倾向是心学。我们只要把王守仁的思想和他进行比较,就不难发现这个情况。

1. “此心之外无余道”

薛应旗说:

苟能反诸吾心,而超然自得,则天之所以为天,人之所以为人,物之所以为物,皆一以贯之,而此心之外无余道,此心之外无余言也。究而论之,此心此道,皆圣人名之也(《薛方山先生集·会道》)

外心以为道者,非道也。(《方山先生文录》卷十七《学以人事为大》)夫学所以明道也,道安从生哉?人有此心,心即是道。

(同上卷八《记二·宁海正学祠记》)

从以上材料可见,薛应旗认为,除自己的心之外没有其他的道。简而言之,即是心外无道。如果认为心外有道,那么,道是从何处来?按照他的意思,自然是从小心中来,因此,心就是道;或说道具于人心。这和王守仁“心外无理”的思想是一脉相承的。薛应旗所说的“道”,就是王守仁所说的“理”。“心即理”与“心即道”;心外无理与心外无道,是一个意思。

薛应旗又说:

天理之在人心,其究不在于纷华盛丽逢迎容悦间也。

(《方山先生文录》卷十一《赠叶教谕序》)

天理之在人心者,则未尝泯也。(同上《论三·高帝》)

薛应旗所说“天理在人心”,与王守仁所说,“汝心……便是天理”,意思是相同的。

薛应旗又说:

盖观不在物而在于我,以我观物,则万物皆备于我矣。观不在目而在于心,以心宰目则百体皆令(合)于心矣。(同上卷八《大观草堂记》)

这与王守仁所说的“心外无物”“心者天地万物之主也”的思想是一致的。

他又说:“人之一心,本与天通者也。”(同上卷三《纪述上篇》)王守仁说:“心即天,言心则天地万物皆举之矣。”(《王文成公全书》卷六《答季明德》)

总之,在薛应旗看来,“心”包涵天地万物,是天地万物的主宰。心即天,心与天通,而且其地位立于天。

2. “人者天地之心也”

薛应旗的心学思想还反映在他的“人者天地之心也”的主张上。他说:

今夫立天之道曰阴与阳,立地之道曰刚与柔,立人之道曰仁与义。是故阴阳成象而天道立矣。刚柔成质而地道立

矣。仁义成德而人道立矣。别而言之,三才之道也。合而言之,一理也,具之乎人心者也。故曰:人者天地之心也。是心也,万事之所从出,而万化之所由行者也。(《方山先生文录》卷十七《圣人人伦之至》)

又说:

人者天地之心也。圣之所以为圣者,此心也;贤之所以为贤者,此心也。吾人之学,正以学为圣贤也。(同上卷七《常州府重修儒学记》)

又说:

夫人非圣人也,夫人之心则固圣人之心也。《易》曰成德、《书》曰恒性、《诗》曰秉彝,一理也,皆具之乎此心者也。故曰:人者天地之心也。圣人之所以为圣者,以其能在乎此心也;众人之所以去圣远者,以其昧乎此心也。(同上卷十七《思者圣功之本》)

薛应旗认为天道(阴阳)、地道(刚柔)、人道(仁义)为三才之道。三才之道即“理”,或者说,“成德”、“恒性”、“秉彝”。德、性、彝指的都是“理”。而“理”是具于人心的。因而“心”是天地的主宰。

而具有仁义之心的人,就成为天地之心。从而得出“人者大地之心也”的结论。“人者天地之心也”此语出自《礼记·礼运》篇。

薛应旗引用此语,已经进行了改造。他说得很清楚,“是心也,万事之所从出,而万化之所由行者也”。即是说,“心”是万事万物的创造者,千变万化都是由“心”而来的。人是天地的主宰,“心”又是人的主宰,所以“心”也是天地万物的主宰。

薛应旗“人者天地之心”的观点,也是从王守仁的思想而来的。王守仁说:“夫人者,天地之心,天地万物本吾一体者也。”(《王文成公全书》卷二《传习录》中)他又在《答李明德》中说:“人者天地万物之心也,心者天地万物之主也。”(同上卷六)薛应旗继承了王守仁的

主观唯心主义思想 ,于此就一目了然了。

3. 六经与心的关系

薛应旗的心学思想还反映在六经与心的关系这一问题上。他说 :

人之言曰 :圣人未生 ,道在天地 ,圣人既生 ,道在圣人 ,圣人既往 ,道在六经。是六经者 ,固圣人之道之所寓也。然其大原则出于天 ,而夫人之心 ,则固天之心也。人能会之于心 ,则圣人之道 ,即吾人之道 ,有不在六经而在我者矣。(《方山先生文录》卷十六《折衷》)

又说 :

人人存其本心而形气不扰 ,则六经可无作也。于是乎可以知圣人作经之意也。《易》以道化 ,《书》以道事 ,《诗》以达意 ,《礼》以节人 ,《乐》以发和 ,《春秋》以道义。先后圣哲 ,上下数千年 ,究其指归 ,无非所以维持人心于不坏也。夫圣人作经 ,以生人。而夫人则任末而弃本 ,各出意见 ,竟为训疏。支辞蔓说 ,眩博务奇 ,门户争高 ,相倾相毁 ,而彼此枘凿 ,后先矛盾 ,遂使学者耳目应接不暇 ,而本然之聪明 ,反为所蔽。以经求经 ,而不以吾心求经也 ,求经于经 ,而不求其理于吾心也。(同上卷十六《原经》)

薛应旗认为六经包涵着圣人之道。“圣人之道 ,即吾人之道”。他反对“以经求经” ,“求经于经” ,而主张“求经于心”。(同上卷七《舒城县儒学尊经阁记》)如果“以经求经 ,而不以吾心求经也。求经于经 ,而不求其理于吾心也” ,那就是荒谬的。薛应旗的这些议论 ,实际是陆九渊“六经注我”思想的翻版。

关于这个问题 ,王守仁说 :

六经者 ,吾心之记籍也。而六经之实 ,则具于吾心。……而世之学者 ,不知求六经之实于吾心 ,而徒考索于影响之间 ,牵制于文义之末 ,兢兢然以为是六经矣。(《王文成

《公全书》卷七《稽山书院尊经阁记》)

这里,他把六经和心的关系讲得很清楚,认为六经是自己的心的记录,六经之实包涵在吾心之中。而一般学者不懂得这个道理,“不知求六经之实于吾心”,而去搞些考证文字意义的东西。实际上这是舍本逐末。王守仁这种观点,显然是陆九渊“六经皆我注脚”(《象山全集》卷三十四)思想的发展。由此明显地看出薛应旗和陆九渊、王守仁心学思想的继承关系。

4. 薛应旗心学思想的矛盾

薛应旗的思想既有王守仁的主观唯心主义,又有朱熹的客观唯心主义。这种思想上的矛盾与其师承是有直接关系的。前面我们已经说过,薛应旗的老师欧阳德是王守仁的弟子,而另外两个老师邵宝、吕楠都是学宗朱熹的。《四库全书总目提要》说,薛应旗“所见出入朱、陆之间”(卷一七七)。又《四库全书总目》卷六十一《考亭渊源录》提要中说:“应旗初学于王守仁(按:应为王守仁的弟子欧阳德),讲陆氏之学。晚乃研究洛闽之旨,兼取朱子。故其书目录后有云:‘两先生实所以相成,非所以相反’。遂以陆九渊兄弟三人列《考亭渊源录》中,名实未免乖舛也。”这里确实看出,薛应旗有和会朱、陆的味道,不过他主要倾向于陆王心学。黄宗羲指出:

先生(薛方山)为考功时,置龙溪于察典,论者以为逢迎贵溪(夏言)。其实龙溪言行不掩,先生盖借龙溪以正学术也。先生尝及南野(欧阳德)之门,而一时诸儒不许其名王氏学者,以此节也。(《明儒学案》卷二十五《南中王门学案·薛应旗传》)

可见,薛应旗曾一度被排斥于王门学者之外。其原因是得罪了王畿,这并不能说明薛应旗真的不是王门弟子。

《四库全书总目》卷一七七《方山先生文录》提要说,薛应旗“先入为主,宗良知者居多”。黄宗羲在《明儒学案》中把他列入《南中王门学案》,这样作是合适的。

(三)薛应旗的《致良知说》与《正己格物》论

薛应旗的思想虽然有自相矛盾处,但其主要倾向是王守仁的心学。他的道德论也是学宗王守仁的。这从他的《致良知说》与《正己格物》两文中可以明显看出。

薛应旗的《致良知说》继承了王守仁的观点,阐明了“致良知”说的几个基本问题。他说:

《大学》一书,乃学者入德之门,而致知一语,实大头脑处,实紧关下手处。世儒误认其义,遂以为必穷尽天下之物,然后吾之知致。(《方山先生文录》卷六《杂著》)

这就是说,“致知”是《大学》的关键,而朱熹等人认为必须一件一件地穷尽天下的事物,然后才能达到。其实这是一种误解。人们要按照此种误解行事,就差之毫厘失之千里。他指出:

阳明先生直指以示人曰:此致知者,乃致良知也,非别有所谓知也。(同上)

这是说,王守仁所说的“致知”即是“致良知”,除了“致良知”之外,再没有别的什么知了。薛应旗认为,王守仁的“致良知”说“所以发明人心天命之本然”。(同上)即是把先天赋予的、不虑而知,不学而能的天赋发挥出来。

他进一步发挥王守仁“致良知”说关于“求诸本心”的观点说:

今之从事口耳者,执著良知之说,而不能求诸心,其说纷纷,遂致自相牴牾枘凿。

其于道理,一无所得,而古圣贤之格言至论,已一切废弃,不能为阴阳之辅翼,而其说反晦矣。敢告吾党,求诸本心,当自有豁然贯通处。(同上)

这就把王守仁“致良知”说的要害问题抓住了。什么是“致良知”?就是要求诸本心,把人的心作为认识的本体;就是不向外求,

不去认识具体的事物,而是去认识自己的心,即向内心去探求,使内心充实明白,良知也就得到了。这种不假外求的思想是“致良知”说的一个重要观点。薛应旗是王守仁的再传弟子,在这一点上他是王守仁的忠实继承者。

薛应旗的道德论还可从他的《正己格物》一文来探索。“正己格物”是程子的主张。薛应旗将它加以改造,已经和程朱之说一样了。朱熹解释“格物致知”说:“欲致吾之知,在即物而穷其理也。”(朱熹《大学补传》)他承认了接触事物是获得知识的方法,虽然这还是有限的。但是,薛应旗在论“正己格物”时,首先提出“唯求诸己而已矣”。不是“即物穷其理”,不是接触事物而获得知识,而是要“于其身焉求之”。他认为只要从内心探求就可以获得体验。这与王守仁“天下之物本无可格者,其格物之功,只在身心上做”(《王文成公全书》卷三《传习录》下)的观点是一致的。

薛应旗说:

今夫天下之物,纷然不齐,而吾以一人处于其中,知其一,未必知其二,而况什伯千万,有不可胜计者乎!知其外,未必知其中,而况矫伪饰诈,有不可以常测者乎!君子于此,而欲其我格焉,岂非势之难者哉!(《方山文录》卷十七《正己格物》)

他认为,要象程、朱那样一一格物是很困难的。那么,应该如何去对待事物呢?他说:

殊不知天下之物理众多,而感应之机则存乎我。我有文德焉,则有苗可格也,鸟兽可驯也。吏虽难御,比之夷狄禽兽,则犹有人心者,初何难格哉?呜呼!是未可以难易言也。……吏一也,而其所以为吏者有不同焉。自朝廷而言,则天子而下,凡百执事,皆吏也。自一国而言,大夫庶士,皆吏也。斯其为吏也,御之,格之,犹易为力也。乃若奉玺书而供使令者,则其为吏,莫非诬上行私之属,而奉公守正者

千万不一、二也。吾言未发，而彼得以探之；吾令未宣，而彼得以窥之；吾欲未萌，而彼得以导之；吾念未及，而彼得以先之。阿谀逢迎，以希吾意；奔走承顺，以快吾情；巧辞曲说，以乱吾听；蒙蔽壅遏，以眩吾明；追改日月，涂擦文字，以败吾事；间见叠出而居其上者，不觉也。于此而欲御而格之，非有孚苗之德，感物之诚，则无以发其良心而使之格也。吁！其亦难哉！（同上）

由此可见，薛应旗的“正己格物”与朱熹的“格物致知”是不相同的两回事。

薛应旗说的是“正己以感格顽冥之人”，是属于道德论的问题。朱熹的“格物致知”是格客观事物以求取知识，是属于认识论的问题。薛应旗认为，要通过我的诚意，使顽冥之人“发其良心而使之格也”。他说：“君子于此，固当正己以格之。”就是说，首先要“正己”，“正己”才能“格物”。他又说：

正己之功，则又不可以易为也，必以正心。正其身，正其衣冠，正其瞻视，正其体统，正其举动。大庭正焉，退食正焉。非徒格面，而务以格其心也。非徒格之于一时，而务以格之于永久也。潜消其狙诈之术，而俾之献其诚，默化其奸宄之私，而俾之输其悃。不惟不能欺而不忍欺，斯可以言正己之功也。吁！此犹吾儒正心诚意之学而纯任道之言也。（同上）

他认为，“正己格物”首先要“正心”、要“正心诚意”，只有这样才能达到感格他人的目的。格不是格面，而是要格心，即是要使人从内心的功夫上入手。

薛应旗说：

正己格物之功，固圣门第一义也。自是而齐家而治国平天下，位天地，育万物，举不出此。（同上）

这里的“正己格物”相当于《大学》的“修身”。湛若水在《答聂

文蔚侍御》中说：“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。”（《甘泉文集》卷七）薛应旗认为，有了“正己格物”功夫，进一步推扩乃能齐家、治国、平天下。

（四）薛应旗的务实思想

薛应旗处在王守仁去世之后，学术界出现了空谈良知，不尚实际的时弊。他反对这种坏学风，提倡“务实”：

子言之，君子疾没世而名不称焉。称非称许之称，乃实称其名之称也。非疾其无名也，疾其无实也。世儒之说异焉，乃谓名者，治世修身之具。于是好名者，益肆其侈心，而凡可以盗名者，无弗为矣。……此皆不尚实而尚名，而未流之祸，遂沦胥而莫能障也。夫是以知微生高之直名，陈仲子之廉名，孔孟所以斥之而不少假借者，盖尚实而防其渐也。（《薛方山先生集·尚实》）

可见，薛应旗在尚名与尚实二者之间是重视尚实的。故说“君子疾没世而名不称焉”，“非疾其无名也，疾其无实也”。他指出“尚实”与“尚名”是相对待的。“尚实”也就是务实。他说：

赵生子严学于薛子，岁暮将归，请以言为教。薛子曰：“言之匪艰，行之惟艰。古圣贤之训，其虑天下后世也，盖亦远哉！太古忘言，典籍靡纪，中古以还，躬行不逮者，虽或有其偏蔽遁屈，多与心性悖戾，尚可指摘辨析。延至于今，则有大不然者。

知行合一之旨，勿忘勿助之说，公私理欲，是非同异，剖析几微，亹亹终日，随口酬答，无可疵议，虽古称善言德行者，亦不是过矣。及见诸行事，则弃厥所言，不啻若弁髦唾涕，若是者，将谁欺哉！而又何贵于言哉！吾愿子身体力行，不立户门，不事标榜，务从实践，则本心本圣，当自有不

言而喻者,吾又何言哉?子归维扬,维扬士人,近多论学,试平心易气,以质其日之所师,当自信鄙见之非诬,而益知空言之无益,实行之当务也。(《方山先生文录》卷六《杂著·答赵生》)

薛应旗讲“言之匪艰,行之惟艰”。(《书》曰:“知之非艰,行之惟艰。”)说空话并不难,要实行才是艰难的,这话有积极意义。他又主张“身体力行”,主张“务从实践”,强调“空言之无益,实行之当务”。在这里,我们可以看到薛应旗不是空谈心性的理学家,而是一个重视践履、反对空言的思想家。

薛应旗说:

鄙意则谓践履上亦不一息放过,不然则荒唐无实,如近世之论学者,于知行忘助,辨析毫厘,而义利大防,则甘心溃决而不顾,未必非邯郸之步累之也。(《方山先生文录》卷五《与唐荆州》)

又说:

古之学者,知即为行,事即为学。今之学者,离行言知,外事言学。一念不敢自恕,斯可谓之修;一语不敢苟徇,斯可谓之直;一介不敢自污,斯可谓之廉。(《明儒学案》卷二十五《南中王门学案·薛方山纪述》)

可见薛应旗是重视“践履”,主张务实的。

薛应旗对孟子评价说:

“孟子……所以距杨、墨者甚至,而所自为者,则务知言养气之实学,竭明善诚身之实功。真足以继往圣开来学。(《薛方山先生集·审异》)

这里,他对孟子的“实学”、“实功”是赞许的。孟子所谓的“实学”是“知言养气”,“实功”是“明善诚身”,都没有超脱唯心主义修养的窠臼,和我们所说的实践并不相同。那么,薛应旗所谓“务实”的“实”是指的什么呢?是封建道德的践履。

他是针对当时理学家“束书不观”，空谈心性，不考虑人生践履而发的。

薛应旗的务实思想与他的师承有直接关系。他的老师欧阳德就是“学务实践，不尚空虚”（《明史·儒林传》二）。他的另一个老师吕楠也是“学以穷理实践为主”（同上）。在薛应旗《送谢阳溪序》中说：“值泾野吕先生近在留都，闻其务实敦行，乃徒步从之游”。

他作的《泾野先生传》中 also 说，泾野先生“务事力行，不尚口耳”。（《方山文录》卷十四）欧阳德和吕楠的务实思想深深地影响了薛应旗。

薛应旗的务实思想是一种朴实的作风。与理学家的空谈义理，不尚实际的时弊成为鲜明的对比，这在当时是相当可贵的，应该予以肯定。

综上所述，薛应旗主要继承了王守仁心学，同时也杂有程朱理学。

黄宗羲在《明儒学案》中指出：“东林之学，顾导源于此，岂可没哉。（卷二十五《南中王门学案·薛应旗传》）这说明薛应旗是东林学派的始源。东林学派的主要代表顾宪成是师事薛应旗的。黄宗羲说：

顾宪成，……年十五、六，从张原洛读书……原洛曰：“举子业，不足以竟子之学，盍问道于方山薛先生乎？”方山见之大喜，授以《考亭渊源录》曰：“洙泗以下，姚江以上，萃于是矣。”（《明儒学案》卷五十八《东林学案·顾宪成传》）薛应旗的孙子薛敷教也是东林学派中人，《明儒学案》说：

薛敷教，字以身，号元台，常之武进人，方山薛应旗之孙也。年十五，为诸生，海忠介以忠义许之，登万历己丑进士第……甲辰，顾泾阳修复东林书院，聚徒讲学，先生实左右之。（同上《东林学案·薛敷教传》）

薛应旗晚年作《考亭渊源录》和会朱陆思想。但顾宪成的思想

并不是完全来源于薛应旗,而是还另有来源。薛应旗仅是顾宪成的老师之一。顾宪成的思想主要是朱学,与薛应旗的思想并不一致。

但是,也要看到,薛应旗的思想对东林党人确有影响。除上述《考亭渊源录》的传授之外,顾宪成和东林党人的务实思想,深深受到薛应旗的影响。

南中唐鹤征《桃溪札记》及《易》学 思想特色与教育观念

明代后期,王学末流在理论上的弊病越来越明显。他们崇尚空疏,空谈心性,可是又缺乏详细有力的论证和严密的体系,他们是不能和王守仁本人相比的。这就引起了一些学者的反对,东林党人就是其中的重要力量。在反对王学末流的队伍中,唐鹤征是一个值得注意的人物。他是从王学中分化出来的思想家。过去对宋明理学的研究,往往忽视了他。这是很不应该的。

(一)唐鹤征的生平、师承及著作

唐鹤征(公元1537—1619年)字元卿,号凝庵,隆庆五年(公元1571年)进士。历任礼部主事、工部郎、尚宝司丞、光禄寺少卿、太常寺少卿、南京太常等职。任太常寺少卿时,“请以陈献章从祀孔庙”(《唐氏丛刊·唐荆川公弟子考》)。后来在无锡东林书院讲学。

唐鹤征是唐荆川(顺之)的儿子。《四库全书总目》卷七《周易象义》提要说,唐鹤征在“凡例中屡称先君,盖右都御史顺之之子也”。又说,《周易象义》“大旨述顺之之说,主于以象明理”。刘日宁在《周易象义叙》中说:“闻荆川先生有言:‘易之为书,以象证理’,辄慨然

太息。昔苏子瞻读《庄子》,叹曰:‘吾昔有见,口未能言’。余于先生(唐鹤征)亦云:‘奉常先生者,荆川先生子也。盖尝发百家之藏,殫三绝之力,廩过庭之训,而益畅其言,作《周易象义》’”。从以上两段记载可见,唐鹤征的学术思想受其父唐顺之的影响很大。《唐氏丛刊·唐荆川公弟子考》中列有唐鹤征,可见唐顺之既是他的父亲又是他的老师。至于唐顺之的学术渊源,黄宗羲说:“先生(唐顺之)之学,得之龙溪者为多,故言:于龙溪只少一拜。”(《明儒学案》卷二十六《南中王门学案·唐顺之传》)由此可见,唐顺之受到王畿的很大影响。而王畿是王守仁的得意弟子,从这个意义上说,唐鹤征是王守仁的三传弟子,也许是说得过去的。

唐鹤征的著作有《桃溪札记》一卷、《周易象义》四卷、《周易合义》二卷、《皇明辅世编》六卷、《宪世编》六卷、《太常遗著常州府志人物志》一卷、《太常遗著》三卷、《武进县志》八卷、《重修常州府志》二十卷、《南游记》三卷、《元卿三稿》三卷等。

(二)唐鹤征的宇宙生成论

唐鹤征思想的主要观点,见于其《桃溪札记》和《周易象义》中。在他的思想学说中,比较引人注目的是其“乾元生三子”的理论。他没有遵循程朱理学“理生气”的思维路径,也没有陷于陆王心学“心外无物”模式之中,而是以他特有的方式,回答了理学家们反复论辩的宇宙本原问题。他说:

乾元所生三子:曰天、曰人、曰地。……世人皆谓天能生人,不知生人者却是统天之乾元耳。人生于乾元,天地亦生于乾元,故并称之曰:三才。(《明儒学案》卷二十六《南中王门学案·桃溪札记》)

“乾元”一词最早见于《易·乾卦·彖辞》:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”指创造世界万物的至善天德。唐鹤征认为,广袤无垠

的天,人类社会的芸芸众生,以及仪态万千的大地万物,都是“乾元”的产物。过去人们常说,人是天生的,这是一个错误的观念。天、人、地三者,都是“统天之乾元”生的,所以它们是并列的宇宙间的三个基本要素。那么,“乾元”在唐鹤征的思想里究竟指什么呢?请看他的解释:

盈天地之间,一气而已。生生不已,皆此也。乾元也、太极也、太和也,皆气之别名也。自其分阴分阳,千变万化,条理精详,卒不可乱,故谓之理,非气外别有理也。(同上)

知天地之间,只有一气,则知乾元之生生,皆是此气。(同上)

圣人到保合太和,全是一个乾元矣。盖天下之物,和则生,乖戾则不生,此无疑也。乾元之生生,亦只此一团太和之气而已。(同上)

可见,“乾元”是“气”的别名,它不是一个高度抽象的精神本原,而是一个客观存在的实体,它的具体形态就是物质状态的“一团太和之气”。他进一步认为,理学的最高范畴“理”,以及与“理”意义等同的“太极”,也不过都是这乾元之气。之所以要称其为“理”是因为韩元之气在生化万物的过程中“分阴分阳,千变万化”,事物的产生与发展,都遵循着一条轨迹有条不紊地进行着,从未出现混乱。这“条理精详”的整个程序,就是“理”。确切地说,“理”是“乾元之气”及气化流行,发育万物的规律。

有时唐鹤征说天也是气,人也是气,地也是气:“夫天亦积气耳,六合之内无非气,无处非天。而天下之山,其中未有不虚者。山之虚处皆气,则皆天也。虽谓之山在天中可也。”(《周易象义》卷二《大畜卦》)所以“气”不仅是万物的始原,而且是万物存在的普遍形式。这种气本质论和王廷相的论点颇为一致。

唐鹤征以气本论作为自己思想观点的基石。这是由于他受到张载的影响,他这样说过:

盈天地之间,只有一气,惟横渠先生(张载)知之。故其言曰:“太和所谓道”。又曰:“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二。顾聚散、出入、形不形,能推本所从来,则深于《易》者也。”(《明儒学案》卷二十六《南中王门学案·桃溪札记》)

值得注意的是,张载虽然以物质状态的气作为宇宙本体和世界各种物质形式的最基本的状态,但气所具有的运动变化功能“神”,却明显地带有神秘主义色彩,于是渊源于“神”的“天道”、“天性”、“天理”诸范畴,也就自然而然地具有物质性与精神性、自然性与社会性的双重性质。张载的理学思想,就是从这里开始建立的。这在本书上卷第一编第三章中已作过详细分析,这里不再重复。唐鹤征从张载这里借取了气本论的思想,但他又认为“吾之性”和“天之性”都是气的作用和表现,并且推论说气既有自然物质性的一面,也有道德性质的一面,这和张载的观点基本上是一致的。由此可见,唐鹤征用以反对王学末流的思想武器只不过是张载的气本论而已。当时还没有形成足以与王学相抗衡的新思想。

(三)唐鹤征的心性说

唐鹤征的心性之说,是其思想中较有特色的内容,深为明末清初一些思想家所重视。黄宗羲在《明儒学案》中说,唐鹤征的心性之说,“从来言心者所不及”(同上《唐鹤征传》)。

关于心,唐鹤征说:“心不过五脏之心,舍五脏之外,安得有心。”(同上《桃溪札记》)他认为心是生理器官,否定了心的伦理性。这和王守仁所说“心不是一块血肉,凡知觉处便是心;如耳目之知视听,手足之知痛痒,此知觉便是心”(《王文成公全书》卷三《传习录》下)并不相同。关于心与人体的关系,他是这样看的:

身者心之郭廓也。身之屈伸,纤悉听命于心者,良其身

则心必止于郭廓之内,而无复放而外驰矣,又何咎乎!

(《周易象义》卷四《艮卦》)

认为心在人体内部,人体的身子好比心的外城。心是人体不可分割的一部分,而不是什么主观的精神本原。这一论点,否定了王学“心即理”的主观唯心主义虚构,把心还原为物质化的人身器官。在王学盛行的时代,唐鹤征敢于对“心”作出这样的解释,无疑是对王守仁心学体系的一个大胆的反叛。

唐鹤征又说:“吾人之心,原无停机,新新代谢,息息密移。”(同上卷二《无妄卦》)心不停地运动,不断地新陈代谢,充满生机,成为人的生命的源泉。这是“心”区别于其他人体器官的一个重要特征。

心的功能在于思维:“心之官本思”(同上卷三《咸卦》)这显然是从孟子“心之官则思”而来。作为思维器官的心,对人的行为起着直接的支配作用。他说:

心与行非有二也。自其浑含谓之心,自其运旋谓之行。

惟其心之生生不已,故其行之运旋不息。(同上卷二《复卦》)

心使行不间断地进行着。心如果停止运动,行也就自行中断了。因此,没有心的支配,就没有人的行为;没有行,心的功能也就无从体现。按照唐鹤征的这种观点,心又相当于思维、意志的含义。

在阐述心与性的关系时,唐鹤征显示出了他的思想特色。他认为,所谓“性”,并非如程、朱所认定的那样,是一种发源于“天理”的道德品性,而是“乾元之气”的本质、特性:“性不过此气之极有条理处。舍气之外,安得有性?”(《明儒学案》卷二十六《南中王门学案·桃溪札记》)他将心、性关系表述如下:

心之妙处,在方寸之虚,则性之所宅也。观制字之义,则知之矣。心中之生则性也,盖完完全全是一个乾元托体于此。故此方寸之虚,实与太虚同体。故凡太虚之所包涵,吾心无不备焉。是心之灵即性也。《诗》、《书》言心不言

性,言性不言心,非偏也,举心而性在其中,举性而心在其中矣。盖舍心,则性无所于宅;舍性,则心安得而灵哉。
(同上)

这就是说,心的作用表现在它的“方寸之虚”容纳了“性”,并作为性滞留于心的方所。所以,心中的性并非人心对“天理”的禀受,而“完全全是一个乾元托体于此”。性是“乾元之气”在心中的体现,是气的本质、特性以及功能在人心中的根植。故而心的“方寸之虚”与“太虚”(气的原始的、常见的状态)是为一体的。尽管他提出“凡太虚之所包涵,吾心无不备焉”,似有王学“心外无物”的观念之嫌,但正是由于他排除了性的道德内容,实际上已变相地、巧妙地否定了王学的理论,只保留了一个“万物皆备于我”的理论外壳。这句话的真正含义就是:天地间一切气化之物的本质,都包含在我的心中。

唐鹤征对“天命”的解说,也与他的心性论保持一致。他在解释《中庸》“天命之谓性”,“思知人,不可以不知天”时说:

在天为命,在人则谓性,其实一也。故曰:“天命之谓性”。欲知人之性,非知天之命,不能知性之大也。故曰:“思知人,不可以不知天。”示人以尽性之则也。《大甲》曰:“顾谫天之明命”时时看此样子。(同上)

这段话,表面上看,似乎与程、朱的说法并无二致。实际上,他仍然只是保留了程、朱关于“天命”的理论外壳。当我们看到他对“天命”内涵的解释时,他与程、朱的区别就一清二楚了。他说:“人与天并生于乾元,乾元每生一物,必以全体付之。天得一个乾元,人也得一个乾元。其所得乾元,绝无大小厚薄之差殊。”人在产生时,乾元将自身的“全体”授予了它,天地万物和人都得到了乾元的“全体”,这个“全体”,实际上就是“乾元之气”变化运行的法则。每个人和物都受这一法则的支配,这就是“天命”。唐鹤征的“天命”说,显然已经排除了把“天命”作为上帝或天理对人类及世界万物前途、命运的先验安排的神秘主义的含义,赋予“天命”以唯物主义的解说。

唐鹤征的心性说 提出了一些前人未有的新观点 ,虽然形式上还留有程朱陆王学说的痕迹 ,但其思想内容 ,已与理学大相径庭。把“气”引入心性论 ,并将性作为气的本质与特征 ,这比张载的气本论大大向前跨进了一步。唐鹤征对理学思想的背离 ,可以说就是从这里开始的。

(四)唐鹤征的认识论

唐鹤征没有提出完整的认识论 ,只有某些涉及认识问题的观点 ,这些观点 ,与其气本论和心性说均缺乏必然的有机联系。但是 ,在这些观点中 ,也可以看出唐鹤征的某些背离理学的倾向 ,值得我们进行总结。

首先 ,唐鹤征提出“悟”和“自得”的认识途径。他说 :

非悟非自得 ,何由知哉 ! (同上)

故孟子曰 :“君子深造之以道 ,欲其自得之也。”其教也 ,曰 :“劳之、来之、匡之、直之、辅之、翼之。”皆所以使之自得耳。为学为教 ,舍自得别无出路。欲自得 ,舍悟别无得路。(同上)

要达到对事物的认识 ,必须内心“自得” ,“自得”的方式 ,就是“悟” ,即充分发挥人的主观能动性 ,通过思维体认认知的对象。他认为 ,能否“自得” ,取决于主体的思维水平和认识能力 ,外界的力量 ,只能起到辅助的作用 ,只有主体自身的努力 ,才是达到“自得”的唯一途径 :

自得不可以力为也。即有明师 ,亦惟劳、来、匡、直、辅、翼以使之而已 ,不能必之也。有言下即得者 ;有俟之数年而得者 ;有终身不得者 ;有无心于感触而得者 ;有有心于参求而得者 ;有有心无心俱不得者 ;及其得之也 ,师不能必其时 ,必其事 ,己亦不能必其时 ,必其事也。学者须是辨必得之志

则无不得者矣。(同上)

唐鹤征说的“自得”,来源于孟子(见《孟子·离娄》下和《滕文公》上)。“欲自得,舍悟别无得路”。“悟”是禅宗的术语。唐鹤征虽然借用了佛教的词句和孟子的概念,但表达的思想却与二者不同。这点反映在他对“悟”的解释上。他说:

宋人惟以圣人之好学为谦己诲人,遂谓生知无学。后
来宗门,更生出一种议论,谓一悟便一了百当,从此使人未
少有见,辄以自足,儒为狂儒,禅为狂禅。(《明儒学案》卷
二十六《南中王门学案·桃溪札记》)

彼谓一悟便一了百当,真圣门中第一罪业也。(同上)

看来,他对程朱派主张圣人生知无学观点不太满意。(这里,他对“宋人”的观点有些误解。“宋儒”特别是程朱派的理学家虽认为圣人生而知之,但更注意凡人的学而知之,他们的学便是读经,以及洒扫、应对、进退等道德践履)他更痛恨陆王心学所谓“一悟便一了百当”的主观唯心主义的认识论,把它当作“圣门中第一罪业”。他主张“悟”要在学习中进行,即在学习过程中运用自己的思维。因此,他特别强调学习的重要性。他说:

故《中庸》曰:“优优乎大哉,言其充足之为大也,非学之
密其功,与之俱无渗漏,何以完吾之大乎。圣人勉焉,日有
孳孳(同孜孜),死而后已。过此以往,未之或知,皆此意
也。学其有止息乎?此子贡请息,而孔子告之以死也。
(同上)

唐鹤征认为,学应该孜孜不倦,没有止息,活到老学到老,只有到死时才能停止。这种思想是很可贵的。他对王守仁的“致良知”也表示不满:“徒曰:‘致良知’,而未识所谓良知者何状,几何不认贼作子也。”(同上)遗憾的是,他自己也没有阐明认识主体与客体的相互关系。虽然他主张学以致知,但学什么,认识的客体是什么,都未有个交待。因此,唐鹤征的认识论,也是很不完美的。

其次,唐鹤征在知、行关系上,也有一些不同于王学的看法。他说:“知而弗行,犹勿知也。”(同上)知不能脱离行而独存,没有行就等于没有知。他特别重视行在认识过程中的重要性,并主张“知易行难”。他认为:

自凡民视之,可使由,不可使知,行似易而知难。自圣人视之,则知犹易而行之未有能尽者也。(同上)

尽管孔子说过“民可使由之,不可使知之”,似乎行易知难,但这只是对一般人说的,在圣人看来,则知很容易,而行却很难。唐鹤征生活的时代,已是明朝末年,王学末流往往以知代行,销行以归知。使学者们养成了“束书不观,游谈无根”的坏风气。唐鹤征在当时强调“行”,正是针对这种坏风气而发的。他的知行观虽然也在某种程度上受到王守仁“知行工夫本不可离”的观点的影响,但他反对王学抹煞认识与实践界限的“知行合一”论,主张“行处即是学处”(同上),学习的行为与过程是行,学习获得的知识是知,知与行是有区别的。

(五)道家思想对唐鹤征的影响

从现存的唐鹤征的著作中不难看出,唐鹤征受道家思想的影响很大,他直接接受了老子、庄子的许多观点,并将老、庄某些理论加工改造,与自己的学说融为一体。他的代表作《周易象义》,许多地方就是用老、庄思想解说《周易》的。如在解释《乾卦》时他说:

返本還元,归根复命,何悔之有,此舜禅禹之时也。
(《周易象义》卷一《乾卦》)

相祀,皆大臣为之。九四萃下三爻而致之,五端拱无为而得其萃。(同上卷三《萃卦》)

盖乾言君道也。君如九五,世极治矣。拥五位之尊,享万乘之富,端拱无为。(同上卷一《乾卦》)

《四库全书总目》说:“鹤征解乾之上爻,以‘反本還元,归根复

命’为说,已涉道家之旨。”(卷七《周易象义提要》)这是明确说唐鹤征受道家思想的影响。另外,王者无为,显然也是从道家无为思想而来。《周易象义》还多次引老子和庄子的话来解释象义。如:

夫功成、名遂、身退,老氏言之。(卷一《乾卦》)

盖在时止则止之一时,是以吾虽有身而吾不自获,庭虽有人而吾不能见,亦可以无咎耳。苟当感应以相与之时,而犹以所为止,则是槁木死灰而已,焉得无咎哉?庄生丧偶丧我一段议论,大体于此。大块一节,形容时行时止之意甚妙,以见其丧偶丧我,亦适当无感之一时而已,非感应之通道也。(卷四《艮卦》)

言人之行止,自当因时制之,于当行之时,心欲行而势不得,四体隔绝,其身将危,其心焉得不如焚,即庄生焦火之说。(同上)

又巽木浮于泽上,故曰:乘木。全卦中虚舟虚象,即庄生虚舟之说也。惟虚则不容伪,所至无不孚矣。(卷四《中孚卦》)

盖观之为道,乃天之神道也。上天之载,声臭俱无,四时受成而不忒其序矣。孔子曰:“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉!”庄生所谓孰主张是,孰纲维是,孰居无事而推行是,是也。(卷二《观卦》)

从以上材料可见,唐鹤征多从老、庄那里吸取思想资料,往往改造老、庄的思想为自己的观点服务。唐鹤征的“乾元”就是改造道家唯心主义的“道”而来的。

唐鹤征不仅有唯物主义思想,也受《老子》和《周易》朴素辩证法思想的影响。在他的《周易象义》一书中,不乏这方面的材料。唐鹤征看到了事物都是永恒运动变化的。他说:

天地盈虚消息,终无停机,皆时为之。(卷四《归妹卦》)

唐鹤征还认识到事物的发展变化是由渐到积,有一个发展过程。他说:

天下之事无不起于渐而成于积。善恶之殃庆,皆以积也。然其积未始不由渐也。乱臣贼子之弑父弑君,人见其祸之烈,成于一旦矣;不知其始不过一念,见得君父有不是,以渐而日积月累,势不可回,遂至于弑逆而不自知。(卷一《坤卦》)

唐鹤征不仅认识到事物有矛盾的两个方面,而且认为矛盾的对立面是相互转化的。他说:

阴阳消长之机,间不容发,阳一盈于上,阴即始_姤于下矣。盈安得久哉!时至于上,则阳之盈满极矣。故谓之亢。则君人者倦勤之后矣。于此而更欲有为,情见势竭,欲为而不得,亏损继之,安得无咎。故曰:有悔。此亦位之故也。然谓之曰有,则亦可无,知进而复知退,知存而亦知亡。(卷一《乾卦》)

坤道六爻纯阴,岂非至柔,然积柔自然成刚。(卷一《坤卦》)

日中之必昃,月盈之必食,丰享之必不。可久(卷四《归妹卦》)

唐鹤征还认为矛盾转化有一定的时机。圣人在于掌握好这个时机。他说:

进退、存亡、得丧,各有其时,不可偏废。能因其时,则得其正矣。阳性躁,六爻纯阳,躁之甚者,故只见一边,不见一边,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧,穷而不能变,此亢之所以为亢也。

其唯圣人,乃能因时之进退存亡,以为进退存亡,而不失其政,则当亢之时,必且居其退,居其亡矣,又何亢之有。(卷一《乾卦》)

动静不失其时,其道光明。(卷四《艮卦》)

综上所述,我们可以看到,唐鹤征是明代后期的唯物主义思想家。

他继承并发展了张载的唯物主义思想,力图纠正王学末流的弊病。

他的心性说有发前人之未发的观点,在宋、明、清思想发展史上起了继往开来的作用。

《宋元学案·南中王门学案》选读

提学薛方山先生应旗

薛应旗号方山。武进人。嘉靖乙未进士。知慈谿县。转南考功。升浙江提学副使。其鉴识甚精。试慈谿得向程卷。曰今科元也。及试余姚。得诸大圭卷。谓向程曰。子非元矣。有大圭在。已果如其言。先生为考功时。实龙谿于察典。论者以为逢迎龙溪。其实龙溪言行不掩。先生盖借龙溪以正学术也。先生尝及南野之门。而一时诸儒。不许其名王氏学者。以此节也。然东林之学。顾导源于此。岂可没哉。

薛方山纪述

古之学者。知即为行。事即为学。今之学者。离行言

知。外事言学。一念不敢自恕。斯可谓之修。一语不敢苟徇。斯可谓之直。一介不敢自污。斯可谓之廉。气者所以运乎天地万物者也。有清则有浊。有厚则有薄。穷则变。变则通。故一治一乱。皆非一日之积也。圣人制命。贤者安焉。不肖者逆焉。万物皆备于我。不可以物为非我也。然而有我则私矣。万物皆具于心。不可以心为无物也。然而有物则滞矣。阴阳之气。凝者为石。流者为水。凝者无变。信也。流者无滞。智也。孔恶其硃。窒也。孟非其激。逆也。信立而通。则不窒矣。智运而正。则不逆矣。画者象也。值其画者变也。潜龙勿用者辞也。用其辞者占也。斯义不明。附会无不至矣。时之污隆。民之休戚。其几安在哉。存乎士风之直与佞耳。改过则长善矣。甘贫则足用矣。治世之教也。上主之。故德一而俗同。季世之教也。下主之。故德二三而俗异。义协则礼皆可以经世。不必出于先王。理达则言皆可以喻物。不必授之故典。薛文清之佐大理。王振引之也。当时若辞而不往。岂不愈于抗而得祸乎。此崔后渠萝中所得之言。古诸侯多天子继别之支子。故不得犯天子以祭始祖。大夫多诸侯继祢之支子。故不得犯诸侯以祭先祖。汉唐以来。则无是矣。礼以义起。报宜从厚。今士大夫之家庙。虽推以祭始祖亦可也。古者谏无官。以天下之公议。寄之天下之人。使天下之人言之。此其为盛也。

副使薛畏斋先生甲

薛甲字应登。号畏斋。江阴人也。嘉靖乙丑进士。授

兵科给事中。劾方士邵元节。降湖广布政司照磨。历宁波通判保定同知四川赣州佥事副使。以忤相嵩拾遗免。先生笃信象山阳明之学。其言格物。即所以致知。慎独即所以存养。成物即所以成己。无暴即所以持志。与夫一在精中。贯在一中。约在博中。恕在忠中。皆合一之旨。此学之所以易简也。先生曰。古今学术。至于阳明。渐尔昭融。天不假年。不能使此公缕析条分以破训诂之惑。用是学者虽略知领悟。而入之无从。区区不自量。妄意欲补其缺。会集所闻。总成一书。名曰心学渊源。冀传之来世以俟知者。义按阳明之格物。谓致吾心良知之天理于事事物物。则事事物物皆得其理。意在于事亲。则致吾良知于事亲之物。去其事亲之不正者以归于正。事亲之物格。而后事亲之知至。先生之格物。以感物为格。不能感物是知之不致。阳明以正训格。先生以感训格。均为有病。何不以他经证之。意以知为体。知以物为体。毋自欺良知也。好恶物也。好恶至于自慊。则致之至于物矣。不忍堂下之牛。良知也。举斯心而加诸彼。则致之至于物矣。盖至于物。则此知才非石火电光。所谓达之天下也。此正致之之法。与扩充同一义耳。格当训之为至。与神之格思同。二先生言正言感。反觉多此一转。所致者既是良知。又何患乎不正不感乎。

薛畏斋文集

陆子之学。在先立其大。朱子之学。在居敬穷理。学者若能存先立其大之心。而务朱子之功。则所谓居敬者。

居之心也。所谓穷理者。穷之心也。则朱陆合一矣。论道者须精且详。精则理透。详则意完。如惟精惟一之语。更建中建极。一贯性善。数圣贤发明而理始彻。岂非精耶。又本之以六经。辅之以四子。而意始完。然则精与详。信乎不可缺一也。若孟氏以后。历千年而有象山有阳明。可为精矣。而享年不永。不获有所著述以示后人。虽欲详不可得也。至于朱子字字而议。句句而论。可谓详矣。然改易大学。而以格物为穷物之理。集义为事事求合于义。则与义袭而取者何以异耶。循此而求之。虽欲精亦不可得也。致知格物之说。夫子传之曾子。曾子传之子思。而有明善诚身之论。所谓明善。即致知也。所谓诚身。即诚意也。虽不言感物。然获上治民。悦亲信友。乃其验处。即格物也。至子思传之孟子。则述师传而推言之。而曰至诚而不动者。未之有也。则格物之为感物。彰彰明矣。(夫不能感物者。必其知有未致。致有未尽也。故孟子曰。爱人不亲反其仁。治仁不治反其智。礼人不答反其敬。反之者致之也。此之谓致知在格物。)释氏之说心。使人离垢明心。其意未尝不善也。然不知心即是理。理不离事。而过用其意。至欲远离事物以求心。则其势必至于反性情灭人伦。为一切袭取之法。认其所谓漠然无情者为心。至于中庸精微之妙。茫无所知。而误以幻天地绝人道者为事。知者所宜原其意以通之。而约其过甚者以归于中。亦归斯受之之意也。或问存心致知有分乎。曰致知乃所以存心也。

副使查毅斋先生铎

查铎字子警。号毅斋。宁国之泾县人。嘉靖乙丑进

士。授德安府推官。入为刑科给事中。为新郑所不喜。参议山西。劾归复起。分守河东。有妖似猕。言人祸福。荧惑一方。先生下教逐之。妖辄遁去。转广西副使。致政归。先生受业于龙溪绪山。墨守致良知宗旨。故阳明之言格物。谓致吾心良知之天理于事事物物。则事事物物皆得其理。先生言格物者。顺其帝则之流行。不使一毫私意间杂于中。苟无私意。物不待格而自无不格。其义一也。然意有未尽。盖良知即是乾知。物即是坤作成物之物。天之生意。乃其知也。此生意遍满两间。然不著土。则空无所寄。亦如野马纲缊。旋吹旋散。故必乾坤合德。然后能四时行。百物生。所以曰坤作成物。人禀大始之气。此良知也。苟不凝之于物。只在想像恍惚之中。但谓之弄精魂而已。此致知之必在格物。而后能有诸于己也。先生亦言乾知即良知之真体。坤作即良知之实用。然良知必从格物而后成体。彼石火电光。岂可执以为体乎。

查毅斋先生集

学问须要归根。与天地相似。天地之化。虽流行不息。然其凝寂者。未尝不在。故天之斗柄。地之潮汐。四时之节候。万物之荣悴。分毫不差。试于定盘针验之理论。和风丽日迅雷烈风之时。子午之向。未尝少差。此可见天地之寂体。此体人人俱足。虽酬酢万变。而其寂然者常存。所谓主静立人极也。无穷事业。皆从这些子中流出。此学所以须从混沌立根也。人心之体。只是寂感。阳也刚也仁也。皆感之体也。阴也柔也义也。皆寂之体也。

此机原从混沌中来。无前无后。无内无外。无精无鹿。能悟此意。则即寂感存。即感寂存功夫本体。当下俱是。吾人一身。不是块然一物。通身莫非灵气。自身之所主谓之心。自心之所发谓之意。自意之明觉谓之知。自知之应感谓之物。其实总是一身分疏指出。或谓天下事变无穷。良知安能尽知。必加考索讲求始得。不知良知乃吾真心之所发也。真心所在。当考索者自会考索。当讲求者自会讲求。皆所不废。若当考索而不考索。当讲求而不讲求。便非良知。格物者。循其良知之发。扩充之以极其至内之念虑觉识。外之视听言动。皆循其良知之天理。而不使有一毫之亏蔽也。物无方体。知无方体。格致之功亦无方体。物无穷尽。知无穷尽。格致之功亦无穷尽。日就月将。自有不容已者。良知与知识不同。良知是天命之性。至善者也。知识是良知之用。有善有恶者也。如石中有火。击石火出。神触神应。一毫人力不得与焉。即乍见孺子入井皆有怵惕惻隐之心是也。知识则火从石中。出后延烧燎原。此二者之辨也。文成在时。亲往其门者。先生曰。只一知字。尚无下落。至于致字。且休说起。此致字。即孟子扩而充之充字。此充字。不是充之于天下。乃由一偏而充之于全体。须一偏之动处。深造究竟。廓然全体。火然泉达。皆指此几之不息处。问情识与良知既别。阳明先生以知善知恶是良知。此与情识何别。曰。善恶为情实。知者天聪明也。不随善恶之念而迁转也。情识者未必不从知来。既离其根。而善恶自混。其去知也远矣。学者有守一念之明以为功者。此常惺惺法也。静时得力。动即茫荡。

为其有内外之分也。不知此灵原无内外。原无动静。乃吾人之真体。即道心之微也。既见此体。则天地万物自不为碍。惟此一灵。独往独来。一切感物。惟以此灵应之。色色俱是见在。全无倚傍。良知一念之微。从无声无臭中出。见此中色色俱有帝则。不待安排。不俟学虑。格物者顺其帝则之流行。不使一毫私意间杂于中。苟无私意。物不待格而自无不格。戒惧原是本体。觉悟而不戒惧。则所悟者犹是虚见。戒惧而非觉悟。则戒惧者犹是强制。吾人本来真体。原无分于寂感。惟真体在我。则无感时。虽寂然不动。自是心意盎然。即寂而感在也。有感时。虽应务纷纭。自是条理安妥。即感而寂在也。若只是寂感上调停。则有事时易落于俗。无事时易落于空矣。乾知即良知之真体。坤作即良知之实用。龙德不可为首。如寒暑往来。循环无端。将以寒为首乎。暑为首乎。故三统迭建子丑寅。皆可为首。正见其无首处。本义言阳刚不可为物先。非也。天命之性。能生万有。不与万有作对。故谓之独。即此心之灵是也。此心之灵。天理人欲。毫忽莫掩。又谓之独知。只是此灵作主。不忘有事之谓。知慎独即是良知。时时不忘有事不为气习所蔽。即是致良知。太极生阴阳。太极即在阴阳之中。阴阳生五行。阴阳即在五行之中。五行生万物。五行即在万物之中。不是别有一物悬虚在于某处。则吾心之良知可知矣。吾人日用应感。虽千变万化。此心之明体。不为情迁。不为境易。此虚寂之体。原不出应感之中。双江念庵提出归寂之说。性体本寂。又何事归。未免头上安头矣。易谓极深研几。不是几前更有

深处。只是吾人从发后认几为气习所隔。见得几浅。故须极深。深只是销去习气。则真体自露。灵机自显。今人认几从发后看。又从念头初动处看。皆非慎独真脉。大学知止。此止字。即易所谓止其所也。止岂有定所。至善即吾人天命之性。此知字。非言语可接。非思索可得。是自心自证。此心从天命来。原是止的。虽千变万化。吾之性体终不能迁动。但吾人自作知见。自作憧扰。失却至善本体。始不得止。若时时刻刻从良知作主。久之始信性体原是不动。夫神周流六虚。变动不居。万神一神也。惟得形而附其实。虚化神。神化气。气化形。则形亦神之所生也。世人不知此心。原是神明不测。种种从形上起念。故神反为形役。不得灵透。惟认得此神。时时委顺于神。不以有我挠其间。则神自灵透不昧。自圆动不拘。其出之自我者为神功。及之天地人物处为神化。皆神之所为。非我也。譬之石中有火。击石火出。人但见击出之火。不知火原蕴于石中。击出之火有起灭。石中之火无起灭。若是击出之火。犹是真体。间不容发。今人多从延烧燎原处认火。虽亦是火。离根远矣。故元神识神。虽是一个。但有体用之别耳。蒙谕凡有习气。皆是意见未忘。诚是。但意见固不可有。至于默识本来。时时保任。则不可无。此体从无始以来。不与诸有作对。虽不离日用应感。实与应感无与。此中原无格式。何所依仿。原无好丑。何所拣择。即有习气。亦从此而销。虽知尚属意见。舍此无可用力。但不令住于所见而已。吾人日用应感。莫非天则。但精神消散。每多忽漫。然其存其散。此心之灵。未尝不觉。贵

在因其所觉而凝聚之。此心之觉处。即谓之复。才觉即知凝聚。不至流散。即谓之娠。人心之灵。皎如白日。天理人欲。毫不容掩。虽为气习所蔽。才一反求。即得本心。如浮云翳日。贞明之体终不可易。此知体也。在致知而已。致知者自念虑之微。以至事为之著。无非此知之贯彻。即谓之格物。吾人患在分心与事为二。见若视心是事。视事是心。凡事之委曲调停。正是心之尽处。稍分二见。即起厌烦心矣。人之言慎独者。多自善恶既分之后。善求必为。恶求必去。功夫已晚。得力稍难。须自善恶未分之前。虚体上保任此体。原不离应感。自有炯然不昧处。此即所谓良知也。仙家所谓结胎。岂真有形。亦只精神凝聚。即谓之圣胎。功夫全在未发之中上用。性原是由于穆。吾心之主宰亦是常静。无一念之起。性原是不已。吾心之流行亦是常应。无一息之间。此心空空洞洞。原不著事。然与此意绵绵密密。常若有事。如此久久习熟。旧染气习渐忘。真性渐露。自然独见本来面目。自天子以至于庶人。各各有天地。各各有万物。即如庶人以一家为天地。以一家之人为万物。若庶人性情不中不和。喜怒哀乐发得过当。即一家天翻地覆。人皆不安。此即是不位育。推而一邑至天下。又可知矣。易谓数往者顺。知来者逆。易逆数也。此即周子主静之意。吾人日用。只知顺去。不知逆返。故多离根。若良知作得主宰。时时用不离体。此用逆之学。即主静意也。

太常唐凝庵先生鹤徵

唐鹤徵字元卿。号凝庵。荆川之子也。隆庆辛未进

士。选礼部主事。与江陵不合。中以浮躁。江陵败。起历工部郎。迁尚宝司丞。升光禄寺少卿。又升太常寺少卿。归。起南京太常。与司马孙月峰定妖人刘天绪之变。谢病归。万历己未。年八十二卒。先生始尚意气。继之以园林丝竹。而后泊然归之道术。其道术自九流百氏天文地理稗官野史。无不究极。而继乃归之庄生逍遥齐物。又继乃归之湖南之求仁濂溪之寻乐。而后恍然悟乾元所为生天地生人物生一生万生生不已之理。真太和奥窅也。物欲不排而自调。世情不除而自尽。聪明才伎之昭灼。旁蹊曲径之奔驰。不收摄而莹然无有矣。语其甥孙文介曰。人到生死不乱。方是得手。居常当归并精神一路。毋令漏泄。先生言心性之辨。今古纷然。不明其所自来。故有谓义理之性气质之性。有谓义理之心血气之心。皆非也。性不过是此气之极有条理处。舍气之外。安得有性。心不过五脏之心。舍五脏之外。安得有心。心之妙处在方寸之虚。则性之所宅也。此数言者。从来言心性者所不及也。乃先生又曰。知天地之间只有一气。则知乾元之生生皆是此气。乾元之条理虽无不清。人之受气于乾元。犹其取水于海也。海水有咸有淡。或取其一勺。未必咸淡之兼取。未必咸淡之适中也。间有取其咸淡之交而适中。则尽得乾元之条理。而为圣为贤无疑也。固谓之性。或取其咸。或取其淡。则刚柔强弱昏明。万有不同矣。皆不可不谓之性也。则此言尚有未莹。盖此气虽有条理。而其往来屈伸。不能无过不及。圣贤得其中气。常人所受。或得其过。或得其不及。以至万有不齐。先生既言性是气之极有条理处。过与不及

便非条理矣。故人受此过不及之气。但可谓之气质。不可谓之性。若以之为性。则只言气是性足矣。不必言气之极有条理处是性也。无乃自堕其说乎。然则常人有气质而无性乎。盖气之往来屈伸。虽有过不及。而终归于条理者。则是气中之主宰。故雨蜴寒燠。恒者暂而时者常也。惟此气中一点主宰。不可埋没。所以常人皆有不忍人之心。而其权归之学矣。

桃溪札记

鹤徵避暑于桃溪。偶校先君子所纂诸儒语要。寄吴侍御叔行。入梓时。有触发处。随时记之。以请于同志。幸有以正之也。

乾元所生三子。曰天曰人曰地。人何以先于地也。地坤道也。承天时行。不得先天也。故后则得主。先则迷矣。人却可先可后者。故曰御天。故曰先天而天弗违。后天而奉天时。世人皆谓天能生人。不知生人者却是统天之乾元耳。人生于乾元。天地亦生于乾元。故并称之曰三才。中庸首言天命谓性。后又言思知人不可以不知天。何也。人与天并生于乾元。乾元每生一物。必以全体付之。天得一个乾元。人也得一个乾元。其所得于乾元。绝无大小厚薄之差殊。中庸后面言诗云。维天之命。于穆不已。盖曰天之所以为天也。于乎不显。文王之德之纯。盖曰文王之所以为文也。纯亦不已。天与文王。毫发不差。特在天名之曰不已。在文名之曰纯耳。非其本来之同。文王之纯。安能同天之不已哉。然惟天则万古不变。而人不皆文

也。人不皆文。且以为天非人之所可及矣。故告之曰在天为命。在人则谓之性。其实一也。故曰天命之谓性。欲知人之性。非知天之命。不能知性之大也。故曰思知人。不可以不知天。示人以尽性之则也。太甲曰。顾_諠天之明命。时时看此样子也。孟子亦曰。知其性。则知天矣。斯所谓穷理尽性以至于命也。盈天地间。气而已。生生不已皆此也。乾元也。太极也。太和也。皆气之别名也。自其分阴分阳。千变万化。条理精详。卒不可乱。故谓之理。非气外别有理也。自其条理之不可乱。若有宰之者。故谓之帝。生之为天。则谓之命。以乾坤之所由不毁言也。生之为人。则谓之性。以吾心含此生机言也。天率是命而运。则谓之天道。人率是性而行。则谓之人道。借道路之道以名之也。人以为斯理斯道斯性斯命。极天下之至灵。非气之所能为。不知舍气则无有此灵矣。试观人死而气散。尚有灵否。心性之辨。今古纷然。不明其所自来。古有谓义理之性气质之性。有谓义理之心血气之心。皆非也。性不过是此气之极有条理处。舍气之外。安得有性。心不过五脏之心。舍五脏之外。安得有心。心之妙处。在方寸之虚。则性之所宅也。观制字之义则知之矣。心中之生则性也。盖完完全全是一个乾元托体于此。故此方寸之虚实。与太虚同体。故凡太虚之所包涵。吾心无不备焉。是心之灵即性也。诗书言心不言性。言性不言心。非偏也。举心而性在其中。举性而心在其中矣。盖舍心则性无所于宅。舍性则心安得而灵哉。孟子曰。尽其心者。知其性也。始兼举而言之。实谓知得心中所藏之性而尽之。乃

所以尽心也。非知性。则心又何所尽耶。其不可分言益明矣。试观人病痰迷心窍。则神不守舍。亦一验也。知天地之间只有一气。则知乾元之生生皆是此气。知乾元之生生皆此气。而后可言性矣。乾元之条理虽无不清。人之受气于乾元。犹其取水于海也。海水有咸有淡。或取其一勺。未必咸淡之兼取。未必咸淡之适中也。间有取其咸淡之交而适中。则尽得乾元之条理。而为圣为贤无疑也。固谓之性。或取其咸。或取其淡。则刚柔强弱昏明。万有不同矣。皆不可不谓之性也。凡可以学而矫之者。其气皆未甚偏。至于下愚不移。斯偏之极矣。全以其困而终不能学也。孔子谓之相近。亦自中人言之耳。上智下愚不与也。然要之下愚而下。则为禽兽。为草木。乾元生生之机。则无不在也。他不能同。好生恶死之心同也。盖以乾元之气无非生也。乾之彖曰。各正性命。九五之文言曰。本乎天者亲上。本乎地者亲下。此则所谓各正矣。然则虽圣人在上。所过者化。所存者神。亦岂能使禽兽草木之灵同于人。亦岂能使下愚之同于上智哉。则已不害其为各正矣。世儒争言万物一体。尽人性。尽物性。参赞化育。不明其所以然。终是人自人。物自物。天地自天地。我自我。勉强凑合。岂能由中而无闲。须知我之性。全体是乾元。生天生地生人生物。无不是这性。人物之性。有一毫不尽。天地之化育。有一毫参赞不来。即是吾性之纤毫欠缺矣。则知尽人物赞化育之不容已矣。人见中庸递言尽己性。尽人性。尽物性。赞化育。参天地。是似尽己性外。别有尽人物之性。而尽人物之性外。仍有参赞之功。不知尽人物

之性。乃所以自尽其性。而尽人物之性。即所以参赞化育。盖缘吾人除却生人生物。别无己性。天地除却生人生物。别无化育。故至诚尽得人物之性。方是自尽其性。即是赞化育矣。何谓尽人性尽物性。俾各不失其生机而已。故曰。各正性命。保合太和。乃利贞。圣人于尽人物之性以自尽其性。未尝时刻放过。然子贡说起博施济众。圣人却又推开了。曰尧舜其犹病诸。盖圣人能必得己所可尽处。而不能必得时位之不可必。博施济众。非有加于欲立欲达之外也。必须得时得位。乃可为之。合下只有一个立人达人之心而已。惟易标出一个乾元来统天。见天之生生有个本来。其余经书只说到天地之化育而已。盖自有天地。而乾元不可见矣。然学者不见乾元。总是无头学问。孔子舍赞易之外。教人更不从乾元说起。故子贡曰。夫子之言性与天道。不可得而闻也。及诸门弟子。犹不能解。直欲无言。孔子总是善诱说来。只是孔子的。与学者绝无用处。故孟子曰。君子深造之以道。欲其自得之也。其教也。曰劳之来之。匡之直之。辅之翼之。皆所以使之自得耳。为学为教。舍自得别无入路。欲自得。舍悟别无得路。孔子之无言。乃所以深言之也。晦庵先生谓以悟为则。乃释氏之法。而吾儒所无有。不知其用字不同耳。伊尹之先觉后觉。则觉即悟也。圣门之生知学知困知。则知即悟也。即后儒之所谓察识。亦悟也。岂可以用字不同。而论其有无哉。圣人到保合太和。全是一个乾元矣。盖天下之物则生。乖戾则不生。此无疑也。乾元之生生。亦只此一团太和之气而已。人人有此太和之气。特以乖戾失

之。中庸曰。发而皆中节谓之和。孟子曰。其平旦之气。好恶与人相近也者几希。然则中节即是和。与人同即是中节。大学曰。民之所好好之。民之所恶恶之。此之谓民之父母。此所谓与人同。所谓中节也。然则求复其太和之气。岂在远哉。亦自其与人相近者察之而已。自古圣人论学。唯曰心曰性曰命。并未有言气者。至孟子始有养气之说。真见得盈天地只有一气。其所谓理所谓性所谓神。总之是此气之最清处。清便虚。便明。便灵。便觉。只是养得气清虚明灵觉。种种皆具矣。然所谓养者。又非如养生家之养也。以直养之而已。必有事焉。所谓养也。正忘助。皆暴也。害也。勿正。心勿忘。勿助长。所谓直也。然非可漫然得养也。须要识得。然后养得。其识法。则平旦之气是也。盖气原载此虚明灵觉而来。养之所以使气与虚明灵觉仍旧混然为一。不失其本来而已。盈天地间只有此气。则吾之气即天地万物之气也。吾之性即天地之命万物之性也。所以天地自天地。我自我。物自物者。我自以乖戾塞其流通之机耳。以直养则未发。即是中。已发即是和。吾之气吾之性。仍与天地万物为一矣。故曰塞乎天地之间。故曰保合太和。吾之气吾之性。至与天地万物为一。此所谓纯亦不已。尚何仙佛之足言。仁生机也。已者形骸。即耳目口鼻四肢也。礼则物之则也。中庸曰仁者人也。孟子曰仁也者人也。则人之形骸耳目口鼻四肢。何莫非此生机。而生我者。即是生天生地生人生物者也。何以不相流通。必待于克己复礼也。人惟形骸耳目口鼻四肢之失其则。斯有所间隔。非特人我天地不相流通。虽其一身

生机。亦不贯彻矣。故曰罔之生也幸而免。苟能非礼勿视。目得其则矣。非礼勿听。耳得其则矣。非礼勿言。口得其则矣。非礼勿动。四肢得其则矣。各得其则。则吾一身无往非生机之所贯彻。其有不与天地万物相流通者乎。生机与天地万物相流通。则天地万物皆吾之所生生者矣。故曰天下归仁。中庸曰。凡有血气者。莫不尊亲。则归仁之验也。致知致曲之致。即孟子所谓扩而充之矣。然必知皆扩而充之。不知则所扩充者是何物。故致知在得止之后。致曲在明善之后。皆先有所知而后致也。知即明德也。此知岂曰人所本无哉。情识用事。而真知晦矣。即有真知发见于其。间无由识矣。故曰。行矣而不著。习矣而不察。终身由之而不知其道者众也。非悟非自得。何由知哉。然徒曰致良知。而未识所谓良知者何状。几何不认贼作子也。东莱氏曰。致知格物。修身之本也。知者良知也。则阳明先生之致良知。前人既言之矣。特格物之说。真如聚讼。万世不决何欤。亦未深求之经文耳。论格物之相左。无如晦庵阳明二先生。然其论明德之本明。卒不可以异也。私欲之蔽而失其明。故大人思以明其明。亦不可以异也。则格物者。明明德之首务。亦明明德之实功也。阳明以心意知为物而格之。则心意知不可谓物也。晦庵谓事事物物而格之。则是昧其德性之真知。而求之闻见之知也。涑水有格去物欲之说。不知物非欲也。近世泰州谓物。物有本末之物。则但知身为本天下国家为末之说。皆可谓之格物。皆可谓之明明德乎。必不然矣。诗云。天生蒸民。有物有则。孟子曰。物交物。则引之而已。则凡言

物。必有五官矣。则即格也。格字之义。以格式之训为正。格式非则而何。要知物失其则。则物物皆明德之蔽。物得其则。则物物皆明德之用。既灼见其所谓明德而欲致之以全其明。非物物得则。何以致之。孔子告颜子之为仁。曰非礼勿视。非礼勿听。非礼勿言。非礼勿动。格物之功也。视听言动。悉无非礼。则五官各就其明矣。明德尚何弗明哉。此所谓物格而知至也。中庸或生而知之。以下六之字皆指性也。生而知。安而行。是率性之谓道也。学而知。困而知。求知此性而率之也。舍率性之外。别无道。舍知在之外。别无学。学知困知者。较之生知。只是多费一倍工夫于未知之先耳。及既知之后。与生知各各具足矣。故曰及其知之一也。世谓生知不待学。故朱夫子于凡圣人好古敏求。好学发愤。皆以为谦己诲人。非也。知而弗行。犹勿知也。即曰安行。在圣人自视。未尝不曰望道未见。未尝不曰学如不及。即舜之闻一善言。见一善行。沛然若决江河。莫之能御。亦学也。盖行处即是学处。特视利与勉强者。能出于自然耳。不可谓非学也。遵道而行。即是君子深造之以道。不至于自得。即所谓半途而废也。然自得亦难言矣。深造以道。可以力为。自得不可以力为也。即有明师。亦惟为劳来匡直辅翼以使之而已。不能必之也。有言下即得者。有俟之数年而得者。有终身不得者。有无心于感触而得者。有有心于参求而得者。有有心无心俱不得者。及其得之也。师不能必其时必其事。己亦不能必其时必其事也。学者须是辨必得之志。则无不得者矣。盈天地之间只有一气。惟横渠先生知之。

故其言曰太和所谓道。又曰知虚空即气。则有无隐显神化性命。通一无二。顾聚散出入。形不形能推本所从来。则深于易者也。宋人惟以圣人之好学为谦己诲人。遂谓生知无学。后来宗门更生出一种议论。谓一悟便一了百当。从此使人未少有见。辄以自足。儒为狂儒。禅为狂禅。不知自凡民视之。可使由不可使知。行似易而知难。自圣人视之。则知犹易。而行之未有能尽者也。故曰尧舜其犹病诸。盖斯道之大。虽极于无外。而中则甚密。无纤毫渗漏。倘有渗漏。则是有虚而不满之处。不足以为大矣。故中庸曰。优优乎大哉。言其充足之为大也。非学之密其功。与之俱无渗漏。何以完吾之大乎。圣人之勉焉。曰有孳孳。死而后已。过此以往。未之或知。皆此意也。学其有止息乎。此子贡请息。而孔子告之以死也。孟子既曰持其志。又曰无暴其气。似扫性宗之学。既曰勿忘。又曰弗助长。似扫命宗之学。孟子时。佛法未入中国。已豫为塞其窦矣。至于勿助长。人皆谓即是义袭。然孟子之自解曰。助之长者。揠苗者也。揠苗者。断其根者。夫义袭诚有害。然何至断根。憬然悟。幡然改。则根本自在矣。独以为揠苗为喻者。自老氏御气之说以至玄门之练气皆是也。盖惟是则将气矫揉造作。尽失本来。虽有人与说破直养之道。念头到处。依然走过熟路矣。奚复能直养哉。此所以为断根也。管登之尝分别学有透得乾元者。有只透得坤元者。此千古儒者所不能道语。亦千古儒者所不可不知语。透得坤元。只见得尽人物之性。是人当为之事。犹似替人了事。惟透得乾元。才知尽人物之性。是人不容不为

之事。直见了己事。少时读孟子告齐宣好贷好色之说。以为圣贤教人。点铁成金手段。及今思之。乃知是单刀直入。不著丝毫处。与孔子欲立欲达。只换得一个名目。盖举得个与百姓同之一念。便是民之所好好之矣。学莫严于似是之辨。故中庸圣经之下。首别君子小人之中庸。孟子七篇之将终。极称乡愿之乱德。则夫孔子诛少正卯之行僻而坚等语。犹是可非可刺。未足为似也。直至非之无非。刺之无刺。则其似处。真有不以言语名状分别者。焉得不惑世诬民也。故孔子于老子谓之曰犹。孟子于乡愿谓之曰似。皆春秋一字之斧钺也。然真实自为之人。反之吾心。自有炯然不可昧者。古称异端者。非于吾性之外别有所谓异也。端即吾之四端耳。盖吾之四端。非可分而为道者也。其出本于一源。其道实相为用。见之未审。执其一曰吾性如是。吾道在是矣。则非惟其三者。缺焉而莫知。即其所见之一。亦非吾之所谓一矣。焉得不谓之异乎。杨氏之始。岂不自以为仁。卒至无父而贼仁莫大焉。惟其不知吾之四端。不可分而为道也。至于无忌惮之小人。则与君子均窥其全矣。惟窥其全。则以吾性如是。吾道在是。无复顾忌。天地惟吾所上下。民物惟吾所颠倒。而不得以拘曲之见绳之。卒之与君子分背而驰。遂有君子小人之别。正由不知莫见莫显之后有慎独之功也。曾子曰。诗云战战兢兢。如临深渊。如履薄冰。而今而后。吾知免夫。小子。此圣学之真血脉也。大学取于正心。孟子曰勿正心。何也。正谓养气。则已正其源矣。大学曰。欲正其心者。必诚其意。意非自诚也。如好好色。如恶恶臭。诚之

也。是正心者好恶之正也。孟子曰。平旦之气。其好恶与人相近也者几希。与人相近。则好恶几于正矣。气得其养。则无时非平旦之气。无时非好恶之正矣。尚何有正心之功也。此所谓正其源也。苟气之失养。而徒欲正心。则以心操心。反滋劳扰。心安可得而正哉。余训慎独之独。为不与万法为侣。至尊无对。非世儒所谓独知之地。或曰人所不和。己所独知之说。亦不可废。余因反复思惟。乃知终不然也。传者引曾子十目十手之云。则既吃紧破此见矣。小人正谓念之初发。人不及知。可为掩饰。故闲居为不善。见君子而掩之。不知其念发时。已是十目十手之所指视。君子已见其肺肝矣。藉令一念之发。好善不如好好色。恶恶不如恶恶臭。则十目十手亦已指视。即欲挽回。必不可得。且既欲挽回。则视之小人之著善。相去几何。反之此心。亦必不慊。故所称独者。必是万感未至。一灵炯然。在大学即明德之明。在中庸正喜怒哀乐未发之中也。于此加慎。乃可意无不诚。发无不中节耳。于此而不慎念之发。如弩箭既已离弦。其中不中之机。安得复由乎我也。一切喜怒哀乐。俱是此生机作用。除却喜怒哀乐。别无见生机处。一切喜怒哀乐。正是我位天地育万物的本子。故曰大本。大学以好恶贯孝弟慈。故以所恶于上毋以使下等语证之。中庸以喜怒哀乐贯子臣弟友。故以己所不欲勿施于人为证。中庸一书。统论性体。大无不包。其实际处。全是细无不满。所以成其大。大无不包。天命之谓性。思知人不可以不知天是也。既已知得时。工夫却在细无不满处做。故云君子之道。费而隐。自夫妇之与知与

能。以至天地圣人之所不知不能。莫非性体之所贯彻。故凡达德达道。九经三重。以至草木禽兽。与夫天地鬼神。至繁至赜。莫非吾性体中一毫渗漏不得者。盖凡为乾元之所资始。则莫非吾性之所兼该。其大非是空大。实实填满。无有纤微空隙。方是真大。故既曰洋洋乎发育万物。峻极于天。又曰优优大哉。礼仪三百。威仪三千。观优优盖充足而且有余。其大斯无一毫亏欠耳。

不然。少有亏处处。便是大体不全矣。始知学人见地。尚有到处行。愿真难得满。圣贤一生。兢兢业业。履薄临深。皆只为此。彼谓一悟。便一了百当。真圣门中第一罪业也。孔子语学。曰约礼曰复礼。礼是何物。即易所谓天则。诗所言物则也。盖礼之所由名。正谓事事物物皆有一个恰好至当处。秩然有序而不可乱处。所谓则也。恰好至当之处。便是天理人心之至。天理人心之至处。安得不约复。此安得非仁。善解博文约礼之说。无如孟子。其言曰博学而详说之。将以反说约也。添却详说二字。便有归约之路矣。何者。说之不详。则一物自有一物。一事自有一事。判然各不相通。惟详究其至当恰好处。岂复有二乎哉。世谓博即是约。理无后先。恐未究竟。中庸内省不疚。无恶于志。正是独处。正是未发。故曰人所不见。若省之念发时。则十目所视矣。安得尚言不见也。知微之微。正是莫显乎微之微。犹非独体。盖惟其知微之不可掩。故于微之先求无恶耳。孟子言必有事焉而勿正。心勿忘。勿助长也。明道先生谓即是鸢飞鱼跃气象。又云会得活泼泼地。会不得只是弄精魄。白沙先生云。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。千古以为直道上乘妙语。细绎之。犹在活泼潇洒赤地。洁净净净窠臼。未是孟子血脉乾元体段也。平坦之气。一念未起。何以好恶与人相近。正所以指明独体也。惟是一念未著好恶。明德之明。炯然暂露。乃是大学知体。中庸性体。能好能恶能哀乐能喜怒之本。于此得正。所以好恶与人近。人身之气。未尝不与天通。只为人之喜怒哀乐不能中节。则乖戾而不和。遂与太和之气有间隔。果如孟子所谓直养。于本分上不加一分。不减一分。则一身之气。即元始生生之气。万物且由我而各正性命。天地且由我而参赞矣。气至于此。死生犹画夜一阖一辟而已。