

* 專題演講 *

陽明學的心學特質

荒木 見悟* 著

連 清 吉** 譯

今天想對用什麼意思來理解陽明學即心學，較為恰當的問題，說說我個人的意見，請各位先生給予指教。首先成爲問題的是「心學是什麼」。翻檢《佩文韻府》，所載錄的心學的典故，是引述韓愈「納涼聯句」的文字。這與陽明的心學是毫無關聯。在我所查的範圍內，先秦典籍中，經常出現「心」這個字；但是卻找不到「心學」一詞。「心學」一語或許在佛教傳入中國以後，首先在佛教學界內部被使用。

以依戒學，生於心學，次生於慧學。（《決定藏論》一〇二五中，大正藏本）
當學三學，謂增上戒學，增上心學，增上慧學。（《解脫道論》四〇〇上）
依增上戒學故，能修增上心學及增上慧學。（《顯揚聖教論》五一三上）

從六朝到唐代，心學一詞即廣泛地被使用。至於心學被當做什麼意思而使用呢。佛教有「三學」之說，這三種學問若不能同時並進的話，就不能成佛。所謂三學，是學戒律的戒學、鍛鍊智慧的定學和保持平靜之心的心學。此所說的心學，是心三昧之學，即保持心的安定之學。昨天說明禪宗的心時，說到宋代以後，思想界引起很大的波瀾的心學，並不只是閉鎖於心的三昧而已；是包含心與境，主觀與客觀的絕對主體的意思。如《大乘起信論》所說的，衆生心保有本來的覺悟，叫本覺。本覺被煩惱所遮蔽的狀態時，就叫做不覺。不覺由於本覺所具有牽引力的牽動，而產生

* 荒木見悟先生，日本九州大學名譽教授，久留米大學中國哲學研究室教授。本文為荒木見悟教授應本所與東方人文學術基金會之邀，於八十一年八月一日在國立臺灣師範大學所作的專題演講。

**連清吉先生，九州大學文學部助教。

覺醒的狀態時，就叫做始覺。始覺之後，漸積修行，終究又復歸於本覺。「本覺——不覺——始覺——本覺」之循環結構的樞紐是，昨天說過的「本來性」。禪宗即強調心的作用昇華，只要能確立本來具有的自覺，就有成佛的可能。被以為是達摩所作的《血脈論》說：

前佛後佛只言傳心，更無別法。若識此法，凡夫一字不識亦是佛。（《血脈論》）

完全無學的凡夫，只要獲得此心即可成佛。又《臨濟錄》也說：

心法無形，通貫十方。（《臨濟錄》）

一再地指出：心法無形而通貫十方。對立於這樣的心學，朱子以獨自的立場，確立了理學的思想。其所指出的禪的缺點，我在昨天的報告已經說過了。清儒陸桴亭敘述說：

吾儒之有心宗，猶釋氏之有禪宗。心宗之名，蓋仿禪宗而立者也。禪宗起於達摩，教外別傳，不立文字。心宗起於（陸）象山，六經註我，我註六經。其言若出於一。（陸桴亭《思辨錄輯要後集》卷九，九丁）

對於一心萬法論的主張，朱子是強烈的反對的。朱子將自己的思想界定為理學而不界義為心學，是當然的事。也必然對禪宗以心為無限性的說法，加以批判。朱子以為與其做心的修養，不如對理存有畏敬之情為先。如

今以覺求心，以覺用心，紛拏迫切，恐其為病，不但掘苗而已。不若日用之間，以敬為主而勿忘焉，則自然本心不昧，隨物感通，不待致覺而無不覺矣。（《朱子文集》卷四十五〈答游誠之〉）

雖然朱子經常說心理一致，但是這個理並不是以心為根據而生的理，而是由天命所賦與的客觀性的定理。因此，朱子說「性即理」而不說「心即理」。以心為第一義存在的是「心即理」。至於「性即理」的主張，是認為根據理的絕對性存在，才有可能對心的活動進行檢查。換句話說，朱子所要提出的是，將心的無制約的活動條理化，進而強調天理的先驗性是絕對性的存在。至於禪宗所說的「大用現前，軌則不存」，在朱子看來，完全是無視理的絕對性存在的忤逆之言。故非修正為「大用現前，即存軌則」不可。如程伊川所說的「無大於理，無重於義」：

莫大於理，莫重於義。（《二程全書》卷四十，十九丁，和刻本）

朱子也說：「天下無尊於理。」（《朱子語類》卷四）

由上述可知，說朱子學是理學是妥當的；若稱之為心學則是不適當的。然而，後代是不是就一直沿用朱子學即理學的定稱而持續下去呢。事實不然。南宋末年的朱子學者真西山，在其著書《心經》中，即開始使用「心學」一語。同樣地，黃東發稱讚朱子的恩師李延平的學問，是「正確的心學」。

又次（李）延平於此，以明心學，雖易流於禪，而自有心學之正者焉。

（黃東發《黃氏日抄》卷四十三）

這樣的說法，為明代朱子學者所承繼。如羅整菴、薛敬軒，即以朱子學為心學。這些人認為，沒有特別區分心學與理學的必要。亦即，心學與理學能並行不悖的存在於當時。如弘治十八年（1505）張東白的奏摺，即說明了這個情形。

欲立大本舉大要，非心學理學之明，則不可得也。心學與理學，體用相須，初非二致。心學以存心言，心存則理益精。理學以窮理言，理窮則心益睿。

（《張東白集》卷二十三〈奏議〉）

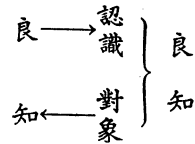
張東白指出：心學與理學相互地擷長補短，天下則能長治久安。但是，後來出現了打破這種妥協論，以心學抑制理學的人物，王陽明。

陽明首先斷言「聖人之學即心學。」接著說學問的目的不在窮理而在盡心。當然，陽明並不是主張像禪宗所說的理障；而是強調理在心中的心的絕對性存在。陽明稱此心為良知。良知異於禪，能大分別、大思量。其結果，則不拘束於傳統以來所遵守的理，而創造出能滿足自己的心的理。人即根據此理而行動。客觀界的事物，雖存在著方圓長短、輕重厚薄的多樣性，但是人可以根據良知的獨自感覺，衡量事物的多樣性；以自身的價值觀和人際關係論，做存在價值的判斷與行為的準據。因此，陽明是反對朱子所主張的，在良知之先有定理存在的說法。

關於良知中的格物致知，陽明做以下的說明。

若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。（《傳習錄》卷中〈答人論學書〉）

又良知中的認識論，做如下圖的表示。



即良知有對事物的良知和作為認識依據的良知等二個意義。至於如何認識良知與良知的的作用何在？打個比方而言，所有的事物，如果穿著從來的舊衣，是無法進入良知的關門的。必須以良知來接受身體檢查的。因此，從來被視為善的就未必好的；相反地，從來被輕視的就有被重視的必要。很多人以為朱子與陽明都說「去人欲存天理」，所以兩人的思想是同一性質的，甚至於進而主張朱子學與陽明學在思想上是連貫的。其實，如上所述的，朱子學的天理，是由天命所賦予的先驗性的理；陽明學的天理，則是由心的良知的認定而產生的理。二者的性質是不同的。又朱子學所說的人欲，是違背天理的；陽明學所說的人欲，是弛緩良知的緊縮性，使良知的判斷遲鈍的。因此，輕率地以為朱子學與陽明學是連貫的，恐怕會有問題的。所以說朱子學是理學，陽明學是心學，是比較恰當的。儼然區分二者不同的朱子學者，就沒有不冒罵陽明學是異端邪說了。如清代朱子學者羅澤南就是一個例子。他說：

聖賢之學，古人或謂之道學，或謂之理學，以此心奉乎道與理而行之也。
 明儒之學，則自名之曰心學。凡聖賢之所謂道與理者，皆足為本體之礙障。
 ……欲觀陽明之學者，可不即此而辨之哉。（《姚江學辨》卷一）

昨天說過朱子學是主張性善說的。至於陽明學則既說性善說，也主張無善無惡。這樣一來，最成問題的是，《傳習錄》下卷所載的，陽明在天泉橋的議論。陽明以《大學》的「正心、誠意、致知、格物」，向錢緒山、王龍溪兩位高徒作最後的傳授。古來稱此師弟授受的論述，叫做「四有說」和「四無說」。其實，這樣的說法未必正確。因為四有說和四無說的第一句都說「心體無善無惡」。將心界定為無善無惡是禪宗的傳統。以空觀為前提而一切是非善惡皆不可介入的禪宗，是以「一切是非皆不可思量」為教示的。就朱子學者說來，陽明學與禪宗一般，皆暴露其為異端的性格。特別是最初就只說無善無惡而不說性善的禪宗，是很容易被識破

其為異端的宗旨。至於兼說性善與無善無惡的陽明，就頗富詭詐了。為什麼兼說性善與無善無惡呢？在此，再一次說明剛才提到過良知之認識事物的方法。良知對於既成的理或善惡的區別並不是原原本本的承認；而是以良知的識見作重新理解。良知也有以善者為善，以惡者為惡的意識。就此意義上說，或許可以說良知說即性善說。不過，所有的事物，不論善的，或惡的，必須除去舊有衣物，而接受良知的檢查。此時，良知乃以沒有任何先入為主的意識地對應所有的事物。這樣一來，良知即從過去的因襲中解放出來，而可以做自由地判斷。良知所擁有的這個機能，就叫做無善無惡。陽明的門人歐陽南野的敘述，頗能發揮這個意義。

吾人良知，非但不沾惡習，雖善亦未有著處。於此有得，則融化痕跡削磨觚稜，內不失己，外足以同人。（《歐陽南野集》卷三〈答周以介〉）

在陽明的胸中是否有強烈而又痛苦的衝擊，導致他非兼說性善與無善無惡不可呢？對於在性善的名下橫行著眾多的偽善，形式禮節通用的官僚社會的惡習，陽明未嘗沒有發自心中的憤恨。因此，革除此惡習而回歸於善真禮誠的社會，或為陽明熱切期望的理想所在。無善無惡是為了產生高一層次之善的極限的方法。雖然不能理解陽明用心所在的朱子學者，以為無善無惡是危險的思想；但是陽明以為如果不深入探求人的本心所在，頹退社會的更生之道就絕不可能產生。

朱子學以一定的教條傳授後學，故後繼者並沒有嚴重分裂的現象。陽明學一切任憑各人所具有的良知一念，故陽明死後，陽明學派四分五裂。明末之際，如同戰國諸子百家爭鳴的情況一樣，思想開放，人才輩出。才學低劣的朱子學者以為明朝之所以滅亡，乃是因為這種自由學風盛行的緣故，甚至於指陳說陽明學是明朝滅亡的原因。我以為由於明末有高揚的時代精神，所以是中國足以誇耀世界的時代。以良知說而喚醒了人的獨立自主的精神，影響所及，不但促使佛教與道教的復興，更有三教一致論者迭出於世間。從這一點看來，良知說雖在儒家思潮中產生的，但是，實質上，卻脫離了儒家的性格。因此，就這個意義上說，以陽明學為心學，是比較恰當的。

在此，要附帶說明一點的是，有人以為朱子學是心學；相反地，也以為陽明學是理學。這是就廣義的性理學而論說的，或基於與朱子學有相同意義，所以稱之為理學吧。其實，如董其昌所說的：

理學之變而師心也，自東越（陽明）始也。北地猶寡和，而東越挾助名地望，以重其一家之言，濂洛考亭幾為搖撼。（董其昌《容臺集》卷一〈合刻羅文莊公集序〉）

由於陽明的出現，思想界已從理的時代轉換成心的時代。

關於心學的問題，前年去逝的錢穆先生，在其晚年傾注全力撰述了《朱子新學案》的大著。我對錢先生於學問研究的執著，非常的敬佩。不過，只有一點，是對《朱子新學案》一書，有一個小小的疑問。就是此書再三強調說「朱子學是心學」。

如果將朱子歸屬為心學者，那麼，和我剛才所說的心學的意義是不一樣的。關於這些問題，希望在座的各位先生能給我指教。

最後，我要談的是顯示出陽明心學特質的知行合一的問題。首先，成為問題的是，朱子學也探討到知行一體的問題。例如朱子門人陳北溪就說：

大抵聖學以力行為主，而致知以副之。以力行為主，則日日皆是行底事，以致知為副，日間講究，皆是所以達其行，徹首尾，無容絲髮間。要之以極至而論，知與行其實只是一事，不是兩事。凡以知行為兩事，或分輕重緩急者，皆是未曾切己真下工夫，徒獵皮膚之故耳。（《陳北溪集》卷二十八，八丁）

這段論述特別值得注意的是，所謂「以至極而論」之條件附加的說法。即預攝知行關係有配合適切的情形，也有不適當的情形。換句話說，知與行各有彰顯的時候。因此，知行結合關係所顯示出來的型態是多面性的。如果強調知行合一的唯一性，則不免給人有不穩當的印象。所以東林的顧憲成對王陽明的知行合一論，做如下的批判。

陽明雖曰知行合一，然就其言觀之，一則以見好色聞惡臭屬知，以好好色惡惡臭屬行。一則以知為行之始，以行為知之成。一則以明覺精察為知，以真切篤實為行。是二者終自有辨也。蓋知與行，原是一而二，二而一。是故合言之，而條理自然清楚，不為僂侷。分言之，而血脈自然貫通，不為破碎。專言之，而全體自然具足，不為欠缺。互言之，而妙用自然周流，不為攙和。要。不。可。以。一。說。拘。也。陽明只執定一說，便處處窒礙。（顧憲成《還經錄》八丁）

顧憲成指出知行的關係未必合一，即有合言的時候，也有分言的時候，有專論的情形，也有互論的情形。若僅執著一端之言，是不恰當的。在某種程度上，顧憲成的主張與陽明學是有相契的地方。因此，連顧氏對知行合一論都做如此嚴厲的批判了，那麼，純然的朱子學者絕對否定知行合一論，是可想而知了。如張楊園和張武承的說法。

問：知行合一之說如何？先生曰：知自知，行自行，豈可合一。此邪說害人。學者最宜審察也。（《楊園全集·門人所記》六丁）

若此則止曰行，可矣。或止曰知，可矣。古人何兼設此二字乎。兼設二字，必確兩事，不可紊淆。（張武承《王學質疑》卷三）

二人都指出：知、行各有各的功能及作用，是衆人都承認的事實。因此，以知行合一為不變的常態，是不被肯定的。這麼說來，到底王陽明的用心所在是什麼？再者，合一又有什麼特色呢？

昨天我曾經說過，朱子學將人定位在本來性與現實性乖離的中間性位置，因此，主張由於聖人重視實踐的工夫，才能到達本來性與現實性相契合的境界。在此情況中，朱子以為最令人擔憂的是，在中間性的人忘記了自身中間性的本質，卻儼然以道德形成的完成者自居。只要是中間性的人，其知、行結合的關係，當然如上所說的，乃是以各種形式的結合而存在著。所謂「知有淺深、行有遠近」，即說明知與行並非像繩子的編成一樣，每一根草有緊密的結合。因此，朱子說：

知與行工夫，須著並列。知之愈愈明，則行之愈愈篤。行之愈愈篤，則成之益益明。二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行，便會漸漸行得到。若一邊軟了，便一步也進不得。（《朱子語類》卷十四，三十四丁）

由此可知，朱子學確實廣博而又周衍的學問。然而，為什麼王陽明卻不以為然呢。

我昨天指出：陽明並不是把人界定在本來性與現實性中間的位置，相反地，陽明以為人的本來性與現實性是合一的。因此，陽明不像朱子學所攝定的知、行是分別存在的。陽明首先認定的是包容知與行的一個全體的存在。所謂知行合一，並不是先有知，另外又有行，然後二者結合而成知行合一；而是知行本來就以合一性的本體而存在著的。朱子學者中有以為，知行原本分離而欲合一的想法是錯誤的；但是陽明以為這種批判完全是本末倒置的。所謂知行分立，是以包含二者之渾然未分

的本體為根源，而作知、行分相的限定而成立的。其實，知行的分離結合是毫無意義的。因此，值得注意的不是知與行兩個文字，而是知行在本來主體中自由自在地活動著的存在。因此，知為先或行為重、知行分別存在或知行一體的爭論，其實是次要的。雖然陽明對知行合一做這樣的說明，平心而論，並不是非常穩當；但是不可忽視的是陽明重視知行本體的主張。陽明說：「知之真切篤實處，謂之行；行之明覺精察處，謂之知。」其所謂的「處」，即本來的本體之所在。此所在又稱之為良知、本心。於此本來的本體中，知的限定原本即是行的限定；反之亦然。這就是陽明學所謂知行合一論之真正意義的所在。陽明的門人王龍溪闡述此義，說：

知之真切篤實處，謂之行。行之明覺精察處，謂之知。知行工夫，本不可離。只因後世學者，分作兩截用功，故有合一之說。知非篤實，是謂虛妄，非本心之知矣。行非精察，是謂昏冥，非本心之行矣。故學以不失其本心者，必盡其知行合一之功，而後能得其知行合一之體。（《王龍溪集》卷十〈答吳悟齋〉）

清儒陸稼書指出：

陽明謂知行合一亦似近理。（中略）但陽明所謂知不是程朱所謂知。陽明所謂知，乃離物之知，而非格物久後豁然貫通之知。（陸稼書《松陽講義》卷一「古之欲明」節）

即以陽明之知是離物之知。然則陽明之知果真離物嗎？其實不然。陽明所謂的知，幾乎是以消除物的程度，而與物有密切的關係。因此，才能產生從根本去除社會弊病的「拔本塞源論」。

以上是我對知行合一說的看法，也請諸位先生指教。我的報告就到此結束。