論黃宗羲對湛甘泉和王陽明的撿擇

台大哲學系教授杜保瑞

摘要：

 湛甘泉主張「隨處體認天理」，此說是一工夫論命題，是在主體之心已然識得吾心一以貫之且包涉萬物之後的工夫，便是在日用常行中「隨處體認天理」，因此，甘泉之工夫，本身就是一套本體工夫論旨，且有境界工夫的意味在，亦即是悟後起修的境界工夫，此旨亦是對白沙自然意境的體會與繼承。甘泉此說，陽明批評有求之於外之失，甘泉反駁，亦批評陽明格物說有重內遺外之失。本文主張，兩家的批評都是誤解他說的無謂臆想。惟陽明格物說於《大學》文本簡易宗旨確有偏離之失，但甘泉格物說亦過於提升宗旨，使其直接等同於隨處體認天理之說。可以說，兩家都是刻意執著己見，並且偏視他說。本文主張，對中國哲學的研究，時至今日，都應善解其說，並且以化解衝突為要。

關鍵詞：湛甘泉、王陽明、天理、心性圖說。

1. 前言：

　　黃宗羲於《明儒學案》之《甘泉學案》中，對湛甘泉有一段批評置於文前，基本上對甘泉批評陽明之學有所駁斥。本文之作，將對此文進行再平議。首先說明這一段批評之文的主旨，然後說明文中涉及的甘泉學說的要點，最終，也是要調和王、湛兩家，但仍要指出，甘泉批評陽明之道理何在。本文之作，將藉由哲學基本問題的疏解，釐清甘泉論旨的問題意識以及概念使用方法，說明其學之合理性，並適為湛、王兩家的衝突指出要點，並化解衝突。

1. 論黃宗羲對湛甘泉的批評：

黃宗羲言：

先生與陽明分主教事，陽明宗旨致良知，先生宗旨隨處體認天理。學者遂以良知之學，各立門戶。其間為之調人者，謂「天理即良知也，體認即致也，何異？何同？」然先生論格物，條陽明之說四不可。陽明亦言隨處體認天理為求之於外，是終不可強之使合也。先生大意，謂陽明訓格為正，訓物為念頭，格物是正念頭也，茍不加學問思辨行之功，則念頭之正否，未可據。夫陽明之正念頭，致其知也，非學問思辨行，何以為致？此不足為陽明格物之說病。先生以為心體萬物而不遺，陽明但指腔子？以為心，故有是內而非外之誚。然天地萬物之理，不外於腔子？，故見心之廣大。若以天地萬物之理，即吾心之理，求之天地萬物，以為廣大，則先生仍為舊說所拘也。天理無處而心其處，心無處而寂然未發者其處，寂然不動，感即在寂之中，則體認者，亦唯體認之於寂而已。今曰隨處體認，無乃體認於感？其言終覺有病也。

。[[1]](#footnote-1)

　　陽明宗旨「致良知」，甘泉宗旨「隨處體認天理」，有調人以為兩者都是「良知教」，宜其同也。宗羲認為，甘泉批評「格物說」有其不當，陽明批評「隨處說」為「外理於心」。甘泉要旨在陽明之說缺了「先知後行」的知的一段工夫，黃宗羲的平議，便在為陽明之說辯護。黃說有無道理？筆者認為是有的，那麼，甘泉就無理嗎？也不是，這就是本文筆者要為甘泉釐清的。

 首先，甘泉對「格物說」的批評，筆者認為，關鍵在文本詮釋，亦即對《大學》「格物、致知、誠意、正心」之說的原有意旨的維護，而反對陽明以格物為正念頭意旨之立場，關鍵就在既是正念頭，則誠意、正心正是意在於此，至於格物、致知，仍有「學、問、思、辨」的要旨在，不可捨棄。此旨，筆者同意，但黃宗羲認為陽明之說已預設了「學、問、思、辨」，意即已有知之功能在，此說，陽明亦自己為自己辯護過了。筆者以為，若是問題的重點在文本詮釋，則甘泉批評有理。若是問題在陽明之說忽略了學問思辨，則陽明否認，而黃宗羲亦否認，筆者也願同意陽明與黃宗羲的立場，是不必如此批評陽明。

 其次，對於陽明其他學說的看法，甘泉認為，陽明有「是內遺外」之弊，同時，陽明也批評甘泉之說為「求之於外」，此說，直接類似於陽明對朱熹的批評。此一爭辯，筆者認為，兩人皆非，都沒有必要這樣批評對方。至於黃宗羲為支持陽明之說，而批評湛甘泉之「隨處體認」為「體認於感」之說，就是主張「體認於外而失內」，此一批評，筆者不同意，這絕非甘泉意旨。

 以下本文的討論，將先澄清湛甘泉「隨處體認天理」的理論意旨，再針對甘泉、陽明格物之辯進行解析，再討論兩家內外之爭。最終希望罷議衝突，重新找回討論儒學問題的正確方法。

1. 隨處體認天理

 湛甘泉的「隨處體認天理」確實是他論學的宗旨，講體認，便是工夫論旨。論工夫，有身體修煉工夫和心理修養工夫，後者可謂本體工夫，都是心在做的，就此義而言，儒家的工夫論，無有不是本體工夫者。然本體工夫亦有類型要旨之別，謂：「工夫入手、工夫次第、境界工夫」[[2]](#footnote-2)。筆者認為，儒門內部的為學方法之爭，都是本體工夫不同類型的差異及爭執，既是差異，便非對立，故而無須爭執。依甘泉之旨，則是本體工夫中的工夫入手和境界工夫的兩型交用，但亦非否定工夫次第。此旨與陽明同。故而兩家為學方法之爭只在語意之間。以下，先說明甘泉的工夫論旨。甘泉有《心性圖》，是他對本體宇宙論及本體工夫論的體悟之後的說圖，也是他隨處體認天理的形上依據。

《心性圖說》言：

性者，天地萬物一體者也。渾然宇宙，其氣同也。心也而不遺者，體天地萬物者也。性也者，心之生理也，心性非二也。譬之穀焉，具生意而未發，未發故渾然而不可見。及其發也，惻隱羞惡辭讓是非萌焉，仁義禮智自此焉始分矣，故謂之四端。端也者，始也，良心發見之始也。是故始之敬者，戒懼慎獨以養其中也。中立而和發焉，萬事萬化自此焉，達而位育不外是矣。故位育非有加也，全而歸之者耳。終之敬者，即始之敬而不息焉者也。曰：「何以小圈？」曰「心無所不貫也。」「何以大圈？」曰：「心無所不包也。」包與貫，實非二也。故心也者，包乎天地萬物之外，而貫夫天地萬物之中者也。中外非二也。天地無內外，心亦無內外，極言之耳矣。故謂內為本心，而外天地萬物以為心者，小之為心也甚矣。[[3]](#footnote-3)

　　針對本文，筆者暫不疏解細節，而要宣暢其旨。儒家接受道家氣化宇宙論，強調氣化而整體一體，此體，有仁義禮知之性在焉，即繼承孟子性善論旨，更強調非只人性之善而乃天地萬物的存在之意義與目的為善，此湛文申說之旨，故其說性，直指天地萬物之理而言，即是天理。而其說心，則是人身的主宰而言，性為天理，且為心之生理，故心性非二，既非二，心包天地萬物，此旨，即是心主天地萬事萬物之理，故而不外物而論心。

　　甘泉如此建立《心性圖說》，重點在指出善體貼之而後的認識，則是已做了本體工夫而後的日用應世，故始於良心發現，終於敬守不息。故而甘泉喜說「勿忘、勿助」，即是已體貼本體之後，肆應一切，沒有私慾夾雜，差不多是王龍溪「心意知物都是無善無惡」之意旨了。良心發現是工夫入手，始終之敬即是境界工夫，如明道之「識得仁體」，在這樣的基礎下，說「隨處體認天理」就合理了。

孟津問明道、延平、象山意旨[[4]](#footnote-4)，甘泉答：

來問亦看得好。三先生之言，各有所為而發，合而觀之，合一用功乃盡也。吾所謂體認者，非分已發未發，未分動靜。所謂隨處體認天理者，隨已發未發，隨動隨靜，皆吾心之本體，蓋動靜體用一原故也。故彼明鏡然，其明瑩光照者，其本體也。其照物與不照物，任物之來去，而本體自若。心之本體，其於未發已發，或動或靜，亦若是而已矣。若謂靜未發為本體，而外已發而動以為言，恐亦有岐而二之之弊也。前輩多坐此弊，偏內偏外，皆支離而非合內外之道矣。吾《心性圖》備言此意，幸心體之。[[5]](#footnote-5)

甘泉明講不分未發已發、不分動靜，即是本體已立方能言之，可以說是悟後工夫，應世治事時之作為，隨所面對之事而良心發用，故曰：「隨處體認天理」。在此時，直守無害而已。另見：

隨處體認天理，自初學以上皆然，不分先後，居處恭，執事敬，與人忠，即隨處體認之功，連靜坐亦在內矣。[[6]](#footnote-6)

文中言「自初學以上」，即是在儒家德性教育的前提下，既已知我性善，既已知天地之善，則便是日用常行中守住此善便是工夫，故而甘泉言「隨處」。又見其言：

吾所謂天理者，體認於心，即心學也。有事無事，原是此心。無事時萬物一體，有事時物各付物，皆是天理充塞流行，其實無一事。[[7]](#footnote-7)

 天理本然，生理之謂，既識天理，存之於心，時時發用，不分有事無事時，即是不分靜坐、讀書、科舉、斷訟、治事、理政之任何時刻。所以筆者說甘泉之旨，等於是悟後工夫。又見：

靜坐，程門有此傳授。伊川見人靜坐，便歎其善學。然此不是常理。日往月來，一寒一暑，都是自然常理流行，豈分動靜難易？若不察見天理，隨他入關入定，三年九年，與天理何干？若見得天理，則耕田鑿井，百官萬物，金革百萬之眾也，只是自然天理流行。孔門之教，居處恭，執事敬，與人忠。黃門毛式之云：『此是隨處體認天理。』甚看得好。無事時不得不居處恭，即是靜坐也。有執事與人時，如何只要靜坐？使此教大行，則天下皆靜坐，如之何其可也？明道終日端坐如泥塑人，及其接人，渾是一團和氣，何等自然！[[8]](#footnote-8)

 本文自是甘泉申說「隨處」意旨，唯對靜坐之討論意旨曉然，值得重視。無事臨在，則靜坐澄心，亦是極好工夫，不過就是「居處恭」之旨，不可能講靜坐的儒者是要求終日靜坐而不臨事治理的，「居處恭」誠然善也，一旦有事，便須是「執事敬」，這就是「隨處」的意思，且天理時時在心而能呈現。以上簡說「隨處」意旨，強調是做了工夫以後的隨事應對之作為，因此，「隨處」之前有「煎銷習心」的工夫入手之旨，「隨處」之時則是「勿忘勿助」的境界工夫之宗旨。參見其言：

或問：「學貴煎銷習心，心之習也，豈其固有之污歟？」曰：「非固有也，形而後有者也，外鑠而中受之也。如秦人之悍也，楚人之詐也，心之習於風氣者也。處富而鄙吝，與處約而好侈靡者，心之習於居養者也，故曰：『性相近也，習相遠也。』煎銷也者，煉金之名也。金之精也，有污於鉛者，有污於銅者，有污於糞土之侵蝕者，非煉之不可去也。故金必百煉而後精，心必百煉而後明。」先生曰：「此說得之。認得本體，便知習心，習心去而本體完全矣，不是將本體來換了習心，本體元自在，習心蔽之，故若不見耳。不然，見赤子入井，便知何發出來？故煎銷習心，便是體認天理工夫。到見得天理時，習心便退聽。如煎銷鉛銅，便是煉金，然必須就爐錘，乃得煉之之功。今之外事以求靜者，如置金於密室，不就爐錘，雖千萬年也，只依舊是頑雜的金。」[[9]](#footnote-9)

 「煎銷習心」亦是甘泉論學宗旨，講得就是「去人欲」之工夫，「習心」就是後天的人欲橫流，然本體是善，人性是善，故而人欲是「形而後有者也」，這就是程朱之學講「氣稟」之說的意旨，目的在說明性善本體之下，為惡的形上學依據，其實是氣稟之需的過度為惡，氣稟本不是惡，本體是善，氣稟之本體就是善，但氣稟成形而有耳目口鼻之需，行為上過度為惡。行為成習，故惡以習說之，「性相近、習相遠」也。唯習非本體，故而「習心去而本體完全矣」，且「煎銷習心，便是體認天理工夫」。故而筆者說，「隨處體認天理」之前還要已有「煎銷習心」的工夫入手，待天理現，習心退，則無分未發已發、不分於動於靜，隨事體認、隨事應對，便是境界工夫了。此說，當然是性善論旨下的工夫論，從理論模型說，與孟子、象山、陽明毫無差別。故而筆者強調，甘泉可以如此昭昭然說「隨處體認天理」，是建立於形上學的性善本體的理論前提上，且是建立於工夫論的已經做了去習心的本體工夫之後，而仍以心拳手此天理，故而既是工夫入手，也是境界工夫。說「工夫入手」指其「必去習心而使天理現」，說「境界工夫」指其「以敬存之而勿忘勿助」。參見：

學者之病，全在三截兩截，不成片段，靜坐時自靜坐，讀書時又自讀書，酬應時又自酬應，如人身血氣不通，安得長進？元來只是敬上理會未透，故未有得力處，又或以內外為二而離之。吾人切要，只於執事敬用功，自獨處以至讀書酬應，無非此意，一以貫之，內外上下，莫非此理，更有何事？吾儒開物成務之學，異於佛老者，此也。《答徐曰仁》[[10]](#footnote-10)

 本文申說吾儒之病，全在破片，主張「原來只是敬上理會未透」、「只於執事敬用功」，這樣就可以「一以貫之」。這些說法，都必須如明道所言之「識得仁體」之後才可說的。也就是指向「悟後工夫」。悟後，就是誠敬守之，就是「執事敬」就好了，就是「隨處體認天理」。又見：

執事敬，最是切要，徹上徹下，一了百了，致知涵養，此其地也。所謂致知涵養者，察見天理而存之也，非二事也。《答鄧瞻兄弟》[[11]](#footnote-11)

 「執事敬」，就是事上認真，吾儒自是理事、治事、管天下事的，不論工夫修養到何種境界，都是要入世治事的，《心性圖說》中已經將此心包含天地萬物，即是於本體上主張心性不二，即是主張「人心即天理」，即是申說人要「察見天理而存之」，天理在事物上顯現，所以致知之功，涵養之本都是要旨，亦即要深切了解，以及誠敬實踐。而處置之時，便是要勿忘勿助。

 此處，筆者要強調的是，甘泉自是白沙弟子，白沙自然之說便是境界工夫，在境界中方可說勿忘勿助，故而對「執事敬」的「誠敬守之」，便與「勿忘勿助」共成甘泉一套境界工夫論旨，參見其言：

勿忘勿助，只是說一個敬字。忘、助皆非心之本體，此是心學最精密處，不容一毫人力，故先師又發出自然之說，至矣。來諭忘助二字，乃分開看，區區會程子之意，只作一時一段看。蓋勿忘勿助之間，只是中正處也。學者下手，須要理會自然工夫，不須疑其為聖人熟後事，而姑為他求。蓋聖學只此一個路頭，更無別個路頭，若尋別路，終枉了一生也。《答聶文蔚》[[12]](#footnote-12)

 「執事敬」即是在事上體認天理，以天理之善為處事進退之道，處置之時，以敬守之，以敬守之就是勿忘勿助，意思是說，別無他念，無習心，無利益權勢之念。說是「心學最精密處」，就是說這是心學最高境界，「不須疑其為聖人熟後事，而姑為他求。」就是說這是聖人作為之宗旨，但也就是任何人做工夫的宗旨，不能說這是聖人工夫而凡人就不必這麼做了。若要學做聖賢，「只此一個路頭」，「若尋別路」就是忘助之間，就是別念叢生。此說正是白沙「自然」宗旨。「自然」者依循本體而無他事他念，勿忘勿助也。

 筆者要在此處強調，文中言及「不需疑其為聖人熟後事」，就說明了，「敬」「勿忘勿助」「隨處體認天理」這一套工夫，就是聖人實際的作為，聖人自是開悟之人，已識得仁體，自是誠敬守之，而肆應萬事而已，故而強調勿忘勿助，這就像慧能的境界工夫、無相工夫、無念工夫意旨：「本來無一物，何處惹塵埃」的義理形式，既已領悟，毋須助忘，故而筆者強調，甘泉「隨處」之說，正有境界工夫的意味，而境界工夫，正是明道宗風，亦是白沙境界。其言：

鳶飛魚躍，與參前倚衡，同一活潑潑地，皆察見天理工夫。識得此意而涵養之，則日進日新，何擔閣之云？不可分為二也。所舉明道『必有事焉，勿正，勿忘，勿助長，元無絲毫人力』之說最好。勿正，勿忘，勿助，中間未嘗致絲毫人力，乃必有事焉之工夫的當處。朱傳節度二字最好，當此時節，所謂參前倚衡，所謂鳶飛魚躍之體自見矣。陽明謂『勿忘、勿助之說為懸虛』，而不知此乃所有事之的也，舍此則所有事無的當工夫，而所事者非所事矣。[[13]](#footnote-13)

 「必有事焉」即在事上體現天理，即是良心已發動，以敬守之，勿正、勿忘、勿助，「未嘗致絲毫人力」，但是，若是習心不除，豈能未嘗致力？必是習心已除，良心發用，且不偏不倚，才能「元無絲毫人力」。故而此說是本體工夫，更是境界工夫的思路形式。故而文中說「察見天理工夫」，亦即天理已在心中呈顯，又說「識得此意而涵養之」，即是悟後工夫，以誠敬守之之意。又見：

惟求必有事焉，而以勿助、勿忘為虛。陽明近有此說，見於與聶文蔚侍御之書。而不知勿正、勿忘、勿助，乃所有事之工夫也。求方圓者必於規矩，舍規矩則無方圓。舍勿忘、勿助，則無所有事，而天理滅矣。下文『無若宋人然』，非徒無益，而又害之可見也。不意此公聰明，未知此要妙，未見此光景，不能無遺憾，可惜！可惜！勿忘、勿助之間，與物同體之理見矣。至虛至實，須自見得。[[14]](#footnote-14)

 此文，與「隨處體認天理」意旨一致。良心已顯，天理在前，即事而對，勿以私心私慾而擾亂之，勿忘勿助，標準就在天理。所以說，「勿忘勿助之間，與物之同體之理見矣。」，「與物同體」就是整體存在界與主體之心同一天理，心性一也，拳守之，不假雜質。

 以上，甘泉之「隨處體認天理」說之意旨大要。依此，說甘泉、陽明：「良知之學，各立門戶。」筆者完全同意。陽明之學，寧非此呼？然而，甘泉、陽明之間卻多有辯論，且往復不已，其所爭者何？筆者以為，語意問題而已。其一，格物之義。其二，內外之爭。以下論之。

1. 甘泉格物說對陽明格物說的內外之爭的駁義：

 湛甘泉講「隨處體驗天理」，此是境界工夫，因此其自身之「格物說」便是以此為架構的發言，亦以此而有對陽明格物說的批評。其言：

格物之義，以物為心意之所。兄意只恐人舍心求之於外，故有是說。不肖則以為，人心與天地萬物為體，心體物而不遺，認得心體廣大，則物不能外矣，故格物非在外也，格之致之，心又非在外也。於物若以為心意之著見，恐不免有外物之疾。《與陽明》[[15]](#footnote-15)

 在甘泉的《心性圖說》中，體貼此心即天理之性，心無所不貫、無所不包矣。以筆者之解讀，這是甘泉已經把心提起，且做了清楚的道德價值自覺之後的境界，就此而言，物本不在外，早已在心的道德意志貫徹中，成為心的關切所對，也是實踐的範域，一旦做了工夫，心即性、即天理，隨處體認天理，即心隨處隨事隨物以天理施設其上而作為，則物本不外。故，陽明所擔心的外物之慮，根本沒必要，因為甘泉所論，已必物為心之所意者。至於甘泉對陽明之批評，以陽明必收物於心意之內的解讀，反而有外物之疑，外物，即是棄物而不關心之，不以天下為志矣。

 此說，筆者以為，兩家皆語意之爭爾。依陽明，物為心意之所在，意在父即父為物，意在君即君為物，君父天下兄弟友朋皆是意之物，故皆是在心，關鍵是，要有此心之道德意志才有這許多五倫道義之實踐，所以陽關切的是主體意志的提起，是要做工夫的要求。至於是內是外皆語意約定問題而已。甘泉所關心的，天地萬物就是儒者的事業場域，氣化宇宙天理在中，天理即性，性即心，此心對天地萬物既貫通之亦包含之，不必刻意改變心物定義，在道德意志提起的實踐中，此心即與家國天下無外矣。故而筆者主張，兩家之爭，根本立場一致，概念詮釋時的問題不盡相同，故而語意有別而已，因此根本毋須爭辯。

 又見甘泉之言：

格者，至也，即格於文祖、有苗之格；物者，天理也，即言有物，舜明於庶物之物，即道也。格即造詣之義，格物者即造道也。知行並進，學問思辨行，所以造道也，故讀書、親師友、酬應，隨時隨處，皆求體認天理而涵養之，無非造道之功。誠、正、修工夫，皆於格物上用，家國天下皆即此擴充，無兩段工夫，此即所謂止至善。嘗謂止至善，則明德、親民皆了者，此也。如此方可講知至。孟子深造以道，即格物之謂也；自得之，即知至之謂也；居安、資深、逢源，即修、齊、治、平之謂也。《答陽明》。[[16]](#footnote-16)

 格物之說，人各一套，皆服務於自己的《大學》解釋模型而已。甘泉以格為至，至於而造道之旨也。說格物即造道，即知行並進，這也是《大學》詮釋模型。《大學》有格致誠正修齊治平，其中有知有行，甘泉以知是造道，行也是造道，個人一面的誠正修是工夫，是格物的工夫，家國天下也是同一工夫而發，所以論格物即是至於家國天下矣。可見，甘泉亦是擴充格物意旨，提升為造道之詞，那也就是「隨處體認天理」的意思了。如其下文言：

慎獨格物，其實一也。格物者，至其理也。學問思辨行，所以至之也，是謂以身至之也。所謂窮理者，如是也。近而心身，遠而天下，暫而一日，久而一世，只是格物一事而已。格物云者，體認天理而存之也。《答陳宗亨》[[17]](#footnote-17)

　　甘泉就是把「隨處體認天理」的意旨以格物概念當之，所以《大學》致知之「學問思辨行」便在此概念之中，「心身家國天下」的事物也在此概念中，甘泉既是主張心包天地萬物，故而「心身意知家國天下」就都在格物造道的一事中了。《大學》絜矩之道，整個就是造道事業，所以就是格物之行，故而格物概念成為甘泉「隨處體認天理」的簡易詞矣。筆者以為，甘泉本不必為此之說，實在是要與陽明辯論而提升格物意旨的。因此格物一詞，就被各家依自己理論系統而涉入詮釋的意見，本身何意？便沒有標準。雖然如此，儒學意旨也離不開端正自己，從而治理家國天下，至於不同的格物意旨，則是各家系統的代言名詞而已。甘泉宗旨就是「隨處體認天理」，於是格物也就被他詮釋成「隨處體認天理」了。就如陽明意旨就是「知行合一」以及「致良知於事事物物」之中，於是陽明言格物，就成了「正念頭」，「去其不正以歸於正」，正好結合「致良知」及「知行合一」。又見：

明德新民，全在止至善上用功，知止能得，即是知行合一，乃止至善之功。古之欲明明德二節，反復推到格物上，意心身都來格物上用功。上文知止定安，即其功也。家國天下皆在內，元是一段工夫，合外內之道，更無七段八段。格物者，即至其理也，意心身與家國天下，隨處體認天理也。所謂至者，意心身至之也，世以想像記誦為窮理者遠矣。《寄陳惟浚》[[18]](#footnote-18)

　　甘泉亦發揮他自己的《大學》文本解讀，「止至善」即是「知行合一」，故而「知行合一」之旨甘泉亦是強調。其實，《大學》言知行必是「知行合一」，無有儒者的詮釋中會主張知行分離、割裂知行的。雖有致知先於意心身家國家天下之說，這只是次第問題，而非是此非彼之論。向來說致知即連著窮理說，甘泉強調此中致知窮理，非只想象記誦之事，而是知止，知止即是知至善之目標，且實踐以達至善之境界，而明德親民即在格物上落實，故而格物即止於至善之工夫，即心身家國天下皆使至其理，故而又是另一次的「隨處體認天理」宗旨的引用而已。以上甘泉格物意旨既足，以下便展開對陽明批評的討論。甘泉言：

格物即止至善也，聖賢非有二事。自意心身至家國天下，無非隨處體認天理，體認天理，即格物也。蓋自一念之微，以至事為之著，無非用力處也。陽明格物之說，以為正念頭，既於後面正心之說為贅，又況如佛老之學，皆自以為正念頭矣。因無學問思辨行功，隨處體認之實，遂並與其所謂正者一齊錯了。以上《答王宜學》[[19]](#footnote-19)

　　陽明《大學》詮釋，結穴致良知，以格物釋義服務於致良知。甘泉《大學》詮釋，結穴格物，也是為「隨處體認天理」作註解。甘泉格物說中，以格物即造道，以格物即《大學》止至善之功，以明德親民為其事，亦以誠正修齊治平為其事，故而合知行。甘泉以此批評陽明格物說，陽明以格物為正念頭，一方面與後面誠意正心意思重複故而累贅，二方面對致知之功和學問思辨之事有所遺脫，故而有所不足。筆者認為，從《大學》文本而言，批評陽明正念頭與誠意正心重複故而不宜，此說甚善，學界同意者多。當然，陽明自己辯義其旨，其實還是更改了大學文本的簡明意思，但就建立新說而言，亦無不可成立之失。至於甘泉說陽明格物喪失了致知功能，依陽明系統而言，其實並無喪失，陽明本來就直接講正念頭、致良知以肆應天下萬事萬物，陽明是把學問思辨亦納入正念頭的工夫中說，只是於《大學》文本的簡易清晰意旨不免含混過去，但是亦不可能主張了一個忽略學問思辨的工夫，只是其語意引來甘泉議論而已。這些，都是替別人的理論瞎擔憂，都是疏忽其旨的自我臆想。又，甘泉批評陽明之說反有「是內遺外」之失。其言：

陽明謂隨處體認天理，是求於外。若然，則告子「義外」之說為是，而孟子「長之者義乎」之說為非，孔子「執事敬」之教為欺我矣！程子所謂「體用一原，顯微無間」，格物是也，更無內外。蓋陽明與吾看心不同，吾之所為心者，體萬物而不遺者也，故無內外；陽明之所謂心者，指腔子？而為言者也，故以吾之說為外。《答楊少默》[[20]](#footnote-20)

　　甘泉論心，已經心包萬物矣，既然如此，則以此心「隨處體認天理」，則天下萬事皆我心肆應之處矣。陽明批評為求於外，依陽明意旨，求於外者捨心之功矣，意即未能提起良知自定宗旨者。此說，當然也是無端臆想之偏見。甘泉不服，「隨處體認天理」正是吾儒之工夫宗旨，若此說為外，則告子義外正說出此旨，故而告子為是而孟子為非，孟子講「長之者」即是義內之說，即是義之發動在於心內，卻反而遺外了。以上辯義，自是意氣之詞，既然你亂講了，則孟告之辯的是非對錯就正好相反了。而且，孔子「執事敬」，也是亂說了，因為依甘泉，「隨處體認天理」便是「執事敬」，故孔子亦欺我矣。甘泉講出了重點，就是兩人論心有所不同，甘泉以心體物不遺，故而陽明講心，則只是內而遺外。而陽明亦反對甘泉之說，以甘泉之此心體認天理為在外遺內之說。

　　依筆者，兩人皆無謂臆想之惡意攻擊。兩人皆無遺內遺外之失，只是在錯解他人之說時而有的誤解之詞而已。由此可見，儒者意氣之爭不少，也是陽明攻擊甘泉求之於外而失之於內的批評所惹來的無謂的互相指控。此內外之議論，又見下文：

以隨處體認為求之於外者，非也。心與事應，然後天理見焉。天理非在外也，特因事之來，隨感而應耳。故事物之來，體之者心也。心得中正，則天理矣。人與天地萬物一體，宇宙內即與人不是二物，故宇宙內無一事一物合是人少得底。[[21]](#footnote-21)

 此文再度反駁陽明批評甘泉「隨處體認天理」為外之說。求之於外者，沒有治心之功，此說當然是無謂的錯解。至於甘泉，此心與天地萬物本自不隔，「隨處體認」即是事來應物，心與事應，天理見焉。天理就在此心處理治事之中見。

1. 結論

 黃宗羲論甘泉，發皇其旨，標舉「隨處體認天理」，此旨甚肯。惟對甘泉與陽明之辯義，黃氏卻支持陽明立場，而反駁甘泉之非議。其實，陽明對甘泉也有批評，只是雙方的批評，都是無謂的異想、錯解而已，無論是格物概念的解說，還是工夫之內外意旨的爭執。格物概念，兩家皆是為服務於自己的系統而建立理論，皆於《大學》意旨有所升高與偏解，沒有誰對誰錯。至於內外意旨之爭執，更是無謂的論辯。筆者以為，中國哲學的討論，涉及內外、有無、體用、本末、動靜等概念之爭時，都是沒有必要的爭執。這些功能性的概念，都是看問題、看脈絡而隨時定義以方便使用的，此處之爭執，從來都是各說各話而已，陽明甘泉兩造皆無須爭辯對錯。至於甘泉宗旨，「隨處體認天理」，可以說是甘泉一套工夫論旨的命題，自有其獨立的理論意義。筆者以為，這是一套悟後工夫，有白沙境界工夫的意思在，學界尊重之即可。

1. 黃宗羲，《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》。台灣，華世出版社，1987年2月台一版。頁876~877。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見杜保瑞、陳榮華合著《哲學概論》＜第八章：儒家修養論＞，台灣五南書局，2008年1月初版。以及杜保瑞著《中國哲學方法論》，臺灣商務印書館，2013年8月初版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁877~878。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 「孟津曰：「心之本體，莫非天理，學者終日終身用功，只是要循著天理，求復本體而已。本體何分於動靜乎？明道云：『須看喜怒哀樂未發前作何氣象。』延平之教，默坐澄心，體認天理。象山誨學者曰：『須在人情事變上用工夫。』喜怒哀樂情也，亦事也，已發者也。一則欲求諸已發，一則欲看諸未發，何與？竊意三先生之教一也。明道為學者未識得本體，看未發之前氣象，正欲體認本體也。認得本體，方好用功。延平亦明道意也。象山恐學者未識於實地用功，即墮於空虛漭蕩，便有岐心事為二之病。人情事變，乃日用有實地可據處，即此實地，以體認吾心本然之天理，即人情事變，無不是天理流行，無不是未發前氣象矣。若不從實地體認出來，竊恐病痛未除，猶與本體二也。幸賜明教。」《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁907。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁908。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁906。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁901。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁894。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁893。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁879~880。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁881。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁885。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁902。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁903。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁879。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁882。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁882。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁883。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁884。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁884。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《明儒學案、卷三十七、甘泉學案》頁884。 [↑](#footnote-ref-21)