

## 錢緒山之宦履行曆及思想旨歸

張克偉\*

明中葉以後，王陽明致良知教大盛，其地域人脈傳統表現尤為突出。就以浙中王門而論，由於浙省地區自古以來人文薈萃，講習活動之風豐富而多元，加之此地亦為陽明故里，益顯其在學術地緣界限之優越性。陽明在世時，浙中（或浙東）地區（包括余姚、紹興、金華、衢州等地）已成為學術重鎮及講學中心。陽明謝世後，兩大弟子錢緒山與王龍溪都將畢生精力投放在傳揚師說的講學活動上，無日不講學，輪流「捧珠盤」，最終成為浙中王門學派的核心人物。其中尤以緒山秉承陽明遺命，除致力於裒集整理《陽明文錄》、《年譜》及《傳習錄》等陽明文獻遺稿外，又藉其「把纜放船」之思想性格和資才氣稟，以恢宏師說為己任，對以收斂為主的「誠意」工夫活學活用，此更能呈現王學踐履踏實之學術風旨。本文擬就緒山之宦履行曆及思想匡廓兩方面作一闡述，以見其在絃紃王門諸儒中之超然地位和思想風貌。

### 一、宦履行歷

錢德洪（1496-1575）<sup>1</sup>，本名寬，字德洪，避先世諱，以字行，改字洪甫，明弘治九年丙辰（1496）生於浙江余姚龍泉山北麓之瑞雲樓<sup>2</sup>，為五代吳越國錢鏐第十九世裔孫。嘗讀《易》

\* 東吳大學歷史學系、香港國際學術文化資訊出版公司社長。

<sup>1</sup> 有關錢德洪宦履行歷可詳參〔明〕王畿：《龍溪王先生全集》卷二十〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉、〔明〕呂本：《斯齋呂先生文集》卷十二〈明故刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢公墓誌銘〉；〔明〕張岱：《三不朽圖贊·立德理學·錢德洪》、〔明〕何喬遠：《名山藏》卷八十〈臣林記·錢德洪〉、〔明〕過庭訓：《皇明分省人物考》卷五十一〈錢德洪〉；又《聖學嫡派》卷四〈錢德洪傳〉、〔明〕周汝登：《聖學宗傳》卷十四〈錢德洪傳〉、〔明〕劉鱗長：《浙學宗傳·明緒山先生錢德洪》；〔清〕徐幹學：《明史列傳》卷七十〈錢緒山〉、〔清〕張廷玉：《明史》卷二八三〈錢緒山傳〉、〔清〕錢林：《新鐫吳越錢氏續慶系譜·錢緒山傳》、〔清〕黃宗義：《明儒學案》卷十一〈浙中王門·員外錢緒山先生德洪〉；〔清〕王鴻緒：《梅雲山人集》列傳八十〈錢德洪〉、〔清〕王曾永：《類輯姚江學脈附諸賢小傳·錢子緒山小傳》；〔清〕孫奇逢：《理學宗傳》卷二十一〈明儒考·錢洪甫德洪〉、〔清〕姚永樸：《群儒考》外篇〈錢德洪傳〉；〔清〕邵案：《思復堂文集》卷一〈王門弟子所知傳·錢寬〉、〔清〕陳錦：《越中觀感錄·王文成公弟子姓氏錄·錢緒山先生德洪》；《姚江書院志略》卷上〈祀典·錢緒山傳〉、〔清〕沈佳：《明儒言行錄》卷八〈錢德洪〉、〔清〕彭定求：《明賢蒙正錄》卷下〈刑部錢公德洪〉、《姚江逸詩》卷七〈錢德洪小傳〉；乾隆《浙江通志》卷一七六〈儒林中·錢德洪傳〉、乾隆《紹興府志》卷五十二〈人物志·錢德洪傳〉、同治《嵊縣志》卷十七〈人物·寓賢·錢德洪〉、光緒《餘姚縣志》卷二十三〈列傳九·錢德洪〉、光緒《蘇州府志》卷七十三〈名宦·錢德洪〉。

<sup>2</sup> 瑞雲樓位於浙江餘姚龍山北麓，本為王陽明出生處，後由緒山父親錢蒙從莫氏手中購得，並僑居其中，緒山亦誕生于此樓。陽明後學羅洪先〈瑞雲樓遺址記〉載其事云：「先生（王明）既貴，鄉人號樓曰

於靈緒山中，學者稱緒山先生。父蒙<sup>3</sup>，字希明，號心漁，三歲瞽目，稍長，通章句而「旁通於聲律，善制簫，且以詩聞」<sup>4</sup>，生三子，緒山年最長。

緒山自幼端嚴若成人，年十五，出就裏師，以父喜儒學而力不逮，乃慨然有繼述之意。惟緒山好博覽而善忘，由是晝夜誦讀，循序漸進，「隨物觀理，充廣知識」<sup>5</sup>，在二十歲時已博綜朱學。明正德十四年己卯（1519），補邑庠弟子。偶讀《傳習錄》，因未契其學而產生疑問。未幾，試禮部試下第，遂輕進取，究心學問。及陽明平宸濠歸裏，緒山決意師事之，相率同邑範引年、管州、鄭寅、柴鳳、徐珊、吳仁等數十人會于龍泉中天閣，恭請陽明升座開講，並以所學請正，故緒山為陽明還越後最先及門弟子。

嘉靖元年壬午（1522），緒山應鄉試中式，成舉人。翌年，下第歸，篤信師學，力排腐儒誹訕，侍師於越城。是時四方來學陽明者漸多，學者如薛侃、鄒守益、王艮、歐陽德、宏綱、何廷仁等皆鹹集館下。陽明應接未暇，乃使緒山與龍溪為之疏通，「各以資之所近，分送會下，滌其舊見，迎其新機，然後歸之于師，以要其成。」<sup>6</sup>，二子一時稱教授師。

嘉靖五年丙戌（1526），緒山與龍溪同舉南宮，皆不就試而歸，卒業于陽明。自始四方學者蜂湧蟻聚而至，「或默究、或行歌、或群居誦讀、或列坐講解」<sup>7</sup>翕然有風動之機。陽明及聞人論學，每提「無善無惡心之體，有善有惡意之動；知善知惡是良知，為善去惡是格物。」四句為教法。緒山秉承師教，以「四有」為定本，龍溪則以為是未定權法，由是所見各異其趣。

嘉靖六年丁亥（1527）秋，陽明受命將出征廣西思、田二州，緒山與龍溪在天泉橋上各舉所正，由是有天泉證道問答之辯。正因二子資性迥異，待送至嚴灘惜別之際，陽明複申前說，囑咐二人在師教體認上應相資為用，更相切劘，「使吾教法上下皆通，始為善學。」<sup>8</sup>嘉靖七年戊子（1528），緒山與龍溪正要治裝北上參加試，驚聞陽明卒于南安旅次，遂相偕奔喪至貴溪（今廣西貴溪縣），扶柩回鄉，廬墓三年以守師喪。時當朝權貴忌嫉陽明生前德業，

『瑞云』。具其後錢心漁翁僦居之，弘治丙辰，緒山錢子生。錢子登進士，而莫氏以居來售，於是棲入于錢。」（見《羅洪先集》卷五，頁155，南京：鳳凰出版社，2007。）正如王陽明一樣，緒山誕生時亦伴隨著神話式的傳說，「祀竈前夕，德洪母夢祥雲款款空中，呼認太乙而德洪生」（見光緒《餘姚縣志》卷二十三〈列傳九·錢德洪〉轉引三祠傳葉11，清刻本。）另見〔明〕王畿〈緒山錢君行狀〉：「母馬孺人，夢天以祥雲覆列，綺繒款款若聯，空中呼認太乙字，遂驚寤君生」（載《王畿集》卷二十頁584，南京：鳳凰出版社，2007。）

<sup>3</sup> 有關錢蒙生平行實可詳參〔明〕羅洪先：《羅洪先集》卷五〈錢心漁翁墓記〉、

〔明〕鄒守益：《鄒守益集》卷二十四〈餘姚心漁翁墓表〉。

<sup>4</sup> 參閱《羅洪先集》卷五〈錢心漁翁墓記〉頁158（南京：鳳凰出版社，2007。）

<sup>5</sup> 參閱《王畿集》卷二十〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉頁584。

<sup>6</sup> 同前注頁585。

<sup>7</sup> 參閱〔清〕王曾永：《類輯姚江學脈附諸賢小傳·緒山錢子》頁1165-66（臺北：文海出版社影印清手抄本。）

<sup>8</sup> 參閱《王畿集》卷二十〈緒山錢君行狀〉頁586。

欲與鄉中惡少欺侮王氏遺孤，幸得緒山與龍溪仗義挺身「保孤寧家」<sup>9</sup>，相約同門輪流看守陽明廬室，日夕不相離，以備不虞。及後恐同門離散，乃捐貲聚材，築天真精舍以像祀陽明；又哀集其師遺言及答問語為《傳習續錄》三卷<sup>10</sup>及刻《陽明先生詩錄》於勝果寺。

嘉靖十一年壬辰（1532），緒山始赴試，成進士<sup>11</sup>，以親老便養，出為蘇學教授。在此期間，「定祀典，申學現」<sup>12</sup>有東魯沂水遺風。同年秋，問教學之道于大儒湛若水（字元明，號甘泉，1466-1560）<sup>13</sup>嘉靖十三年甲午（1534），緒山受聘為廣東鄉試主考官，同門薛侃（字尚謙，號中離，1480-1540）前來問學，緒山坐道山亭開講，學者翕然而至。翌年，聞人詮（字邦正，號北江）提督南畿學政，與之商議刻《陽明文錄》于姑蘇，源布多士，示之方向。

同年冬，丁內艱歸餘姚，緒山趁機與親友修復中天閣之會。服闋，補國子監丞，設省目愆堂，「教諸生以悔吝吉凶之道」<sup>14</sup>申明大易吉凶省愆之義。嘉靖十七年戊戌（1538），升刑部湖廣司主事，遷陝西司員外郎。嘉靖二十年辛酉（1541），世宗夜遊西山，召武定侯郭勳<sup>15</sup>不至，給事中高時（字中行，號石山）劾之，下勳錦衣獄，轉送刑部。緒山以勳違敕等十罪獄詞當誅，世宗以為緒山故意入勳於死罪，大怒，再上不報，給事中周亮劾緒山不明律法，遂下鎮府司，杖送都察院，再收錦衣獄。

在獄中，緒山身嬰三木，自分必死，日與禦史楊爵（字伯珍，號斛山，1493-1549）、都督趙卿（號白樓）讀書談道，講《易》不輟，「每賡歌以發幽思」<sup>16</sup>。嘉靖二十三年甲辰（1544），勳死，始得出獄，詔革冠帶歸農。緒山受此「生死真境，益覺自信」<sup>17</sup>，對陽明學說，仍抱「持循」態度。九廟成，詔複冠帶，閑住聽用。

在這段期間，緒山周遊四方，足跡遍佈江蘇、浙江、安徽、湖南、廣東等地，「號召同志，所至學者迎事而受業焉」<sup>18</sup>士大夫率務講學為名高。嘉靖四十四年乙丑（1565），緒山年七十，撰〈頤閑疏〉馳告四方，自始不復遠遊，相期同志春秋會于天真。翌年，穆宗即位，給事中岑用賓（字允穆）、禦史尹校交章薦起，緒山被特詔進階為朝列大夫致仕。萬曆二年甲戌（1574）九月，束裝西遊，寓先祠表忠觀。同年十月二十六日卒，終年七十九歲，學者稱緒山先生。門人築其墓於勝歸山玉屏峰下，徐階（字子升，號少湖，1503-1583）撰墓誌，呂本（字汝立，號南渠，1504-1587）撰墓表，萬門人蕭良幹（字以寧，號拙齋，1534-1602）題曰「大儒緒山先生之墓。」<sup>19</sup>次子應樂，三為縣令，而居業蕭然，無忝家學。

<sup>9</sup> 前揭書頁 587。

<sup>10</sup> 明嘉靖七年戊子（1528），緒山與龍溪赴廣信奔師喪，並訃告同門收集陽明遺稿遺言。緒山從中擇選若干條與《文錄》並刻，至嘉靖三十四年乙卯（1555）始將舊刻本重新訂，只存三分之一，定名為《續傳習錄》，複刻于甯國之水西精舍。是書王國維《傳書堂藏善本書志》著錄為三卷，名為「續錄」，上海圖書館及北京圖書館分別藏有明嘉靖三十三年甲寅（1554）刻三卷本和嘉靖三年甲申（1524）重刻三卷本。

<sup>11</sup> 〔明〕俞憲：《皇明進士登科考》卷十一載雲：「錢德洪，嘉靖十一年壬辰舉人。」（臺北：學生書局影印明刻本。）

<sup>12</sup> 見《王畿集》卷二十〈緒山錢君行狀〉頁 587。

緒山與龍溪兩不赴廷試，卒業師門，同為陽明高弟。緒山「在陽明之門，最為切實」<sup>20</sup>而龍溪混儒入釋，為後世學者所詬病，誠如清儒邵竑所言「及論無善無惡宗旨，天下多歸錢之篤實而訾王為近禪」<sup>21</sup>此言最真。然而對緒山的研究卻遠不及龍溪，原因除了緒山對師說謹守矩矱而無大發明外，更重要的還在於緒山著作的散佚嚴重所致。<sup>22</sup>據筆者的考查，緒山主要著作有《緒山文集》二十四卷<sup>23</sup>、《緒山會語》二十五卷<sup>24</sup>、《錢德洪緒山語錄》一卷<sup>25</sup>、《言行逸稿》一編<sup>26</sup>、《王文成公世德紀》<sup>27</sup>、《陽明先生年譜》三卷<sup>28</sup>、《平濠記》一卷<sup>29</sup>、《陽明先生實紀》三卷<sup>30</sup>、《五代史疑辨》<sup>31</sup>、《陽明先生遺言錄》二卷<sup>32</sup>、《陽明先生文錄》五卷<sup>33</sup>、《懷玉書院志》<sup>34</sup>《陽明先生家乘》<sup>35</sup>。

## 二、思想匡廓

### （一）秉承師教，以「四有說」為定本的誠意之學

「四句教」是陽明用來概括其學理主張的四句口訣，同時亦是他的心學思想體系的設教關鍵。故陽明及聞人論學，每提「無善無惡心之體，有善有惡意之動；知善知惡是良知，為善去惡是格物」四句以指示學者進學之路。而此四句話頭的提出主要是陽明試圖將《大學》所言之「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」等實踐功夫收攝融貫於良知心體之中來凸顯其「心即理」、「致良知」中所強調功夫與本體合一的內在意義。由於「四句教」的提出在於晚年，因此陽明首定為講學宗旨：

已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物，只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛。<sup>36</sup>

正因是立言宗旨的關係，「四句教」中的良知善惡義理內涵不僅代表著陽明思想體系中最核心問題和最難解部分。更重要的，是開啟了我國在思想史上數百年之王學義理爭辯，難怪近代學者梁啟超先生形容「四句教」為「王門一大公案。」<sup>37</sup>

陽明雖然主張功夫與本體的合一並進，但在功夫論上畢竟還是帶有輕率指點弟子的弊病，特別是他將「四句教」作為學說宗旨而標明「無善無惡心之體」一語時，這種弊病愈覺明顯。事實上，時儒對「四句教」的詬病亦是源於「無善無惡」之說，其後更引發王門後學內部關於本體與功夫關係的長期爭論。<sup>38</sup>緒山與龍溪並列為陽明晚年兩大弟子，以疏通王學大旨的教授師並稱，若要把捉緒山的學說思想特徵，最便捷的方法莫過於與龍溪思想作一對照比觀，特別在「天泉證道」的論辯過程中，更能彰顯二子在思想上的明確分歧。

緒山與龍溪對師門接引門人的四句教旨因持有不同見解而產生分歧，緒山認為「四句教」是「師門教人定本，一毫不可變易」，而龍溪則強調為「未可執定」之權法，兩人相持不下最後決定去就正於陽明。丁亥（1527）年九月，陽明起復征思田，即將遠行之際，時緒山與龍

溪居守越中書院，在府中碧霞池上之天泉橋提出質疑，這一席話，後世學者稱之為「天泉證道問答」。關於天泉證道問答之論辯始末，以下現存的四種文獻版本值得研究探討，並按文獻出現的先後次序進行分析：

據《鄒東廓集》的記載：

陽明夫子之平兩廣也，錢、王二子送于富陽，夫子曰：『予別矣，盍各言所學？』德洪對曰：『至善無惡者心，有善無惡者意；知善知惡是良知，為善去惡是格物。』畿對曰：『心無善而無惡，意無善而無惡；知無善而無惡，物無善而無惡。』夫子笑曰：『洪甫須識汝中本體，汝中須識洪甫工夫，二子打並為一，不失吾傳矣。』<sup>39</sup>

以上文字見諸王門弟子鄒東廓所記的〈青原贈處〉，收入《鄒東廓集》卷三內，是最早有關「天泉證道問答」記載的文獻資料，付梓年份為嘉靖二十五年丙午（1546）。然而內容則較之《傳習錄》、《王陽明年譜》及《天泉證道紀》所記稍嫌簡略，而且在文中東廓以「至善無惡」來取代「無善無惡」為心之本體。依筆者忖測東廓之意，大抵是基於傳統儒家性善說的理論格套而立說。東廓由於意識到「無善無惡」這種語詞或多或少與性善說有所懸隔，為此，他便以「至善無惡」代替了陽明「無善無惡」作為對心體本質的說明，祈望與傳統儒家之性善說有所妥協。雖然如此，東廓本人並沒有參加天泉之論辯，充其極算是局外人罷了。

據《傳習錄》的記載：

丁亥年九月，先生起復征思、田，將命行時，德洪與汝中論學；汝中舉先生教言：『無善無惡是心之體，有善有惡是意之動；知善知惡是良知，為善去惡是格物。』德洪曰：『此意如何？』汝中曰：『此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。』德洪曰：『心體是天命之性，原是元無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在，格、致、誠、正，修此正是復那性體工夫，若原無善惡，工夫亦不消說矣。』是夕侍坐天泉橋，各舉請正，先生曰：『我今將行，正要你們來講破此意。二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種。利根之人直從本源上悟入。人心本體原是個明瑩無滯的，原是個未發之中，利根之人一悟本體即是工夫，人己內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。工夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，跟前便有失人，便於道體各有未盡。』既而曰：『已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。只依我這話頭隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下工夫。利根之人，世亦難遇，本體工夫，一悟盡透。此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實

用為善去惡工夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。』是日德洪、汝中俱有省。<sup>40</sup>

《傳習錄》乃王門諸子統輯及手訂陽明言行的一部重要著作，脫稿於嘉靖三十五年丙辰（1556），較之《年譜》的成書時間早了七年，而此段文字又是曾參予論辯的當事人錢緒山所錄，故可靠性和認受性頗高。

據《王陽明年譜》的記載：

九月壬午發越中，是月初八日，德洪與畿訪張元冲舟中，因論為學宗旨。畿曰：『先生說知善知惡是良知，為善去惡是格物，此恐未是究竟話頭。』德洪曰：『何如？』畿曰：『心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡，若說意有善有惡，畢竟心亦是無善無惡。』德洪曰：『心體原是無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在，為善去惡正是復那本體工夫，若見得本體如此，只說無工夫可，恐只是見耳。』畿曰：『明日先生啟行，晚可同進請問。是日夜分，客始散，先生將入內，聞洪與畿候立庭下，先生複出，使移席天泉橋上，德洪舉與畿論辯請問，先生喜曰：『正要二君有此一問，我今將行，朋友中更無有論證及此者，二君之見，正好相取，不可相病，汝中須用德洪工夫，德洪須透汝中本體，二君相取為益，吾學更無遺念矣。』德洪請問，先生曰：『有只是你自有，良知本體原來無有，本體只是太虛，太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾噓氣，何物不有，而又何一物得為太虛之障？人心本體，亦複如是，太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力，德洪工夫須要如此，便是合得本體工夫。』畿請問，先生曰：『汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇，一悟本體，即見工夫，物我內外，一齊盡透，此顏子明道不敢承當，豈可輕易望人？二君以後與學者言，務要依我四句宗旨，無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物，以此自修，直躋聖位；以此接人，更無差失。』畿曰：『本體透後，於此四句宗旨何如？』先生曰：『此是徹上徹下語，自初學以至聖人，只此工夫。初學用此，循循有入，雖至聖人，窮究無盡，堯舜精一工夫，亦只如此。』先生又重囑咐曰：『二君以後再不可更此四句宗旨。此四句中人上下無不接著。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句，人心自有知識以來，已為習俗所染，今不教他在良知上實用為善去惡工夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實。此病痛不是小小，不可不早說破。』是日洪、畿望俱有省。<sup>41</sup>

《年譜》為緒山及龍溪所編，成書於嘉靖四十二年癸亥（1563）。前三卷主要記錄陽明之行實和學術成就，記述內容較為細緻。加之緒山和龍溪為論辯之主要當事人，對陽明一生學術之陳述，具有一定的歷史文獻價值。

最為晚出有關「天泉證道」的史料文本為龍溪手撰的〈天泉證道紀〉一文，見錄于《王

畿集》卷一，成書于萬曆十五年丁亥（1587）。其中載云：

陽明夫子之學，以良知為宗，每及聞人論學，提四句為教法：『無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。』學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂：『此是師門教人定本，一毫不可更易。』先生謂：『夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微只是一機，心意知物只是一事，若悟得心是無善無惡之心，意即是無善惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也，是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動，著於有者，動而動也。意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。』緒山子謂：『若是，是壞師門教法，非善學也。』先生謂：『學須自證自悟，不從人腳跟轉。若執著師門權法以為定本，未免滯言詮，亦非善學也。』

時夫子將有兩廣之行，錢子曰：『吾二人所兄見不同，何以同人？盍相與就正于夫子？』晚坐天泉橋上，因各以所見請質。夫子曰：『正要二子有此一問。吾教法原有此兩種：四無之說，為上根人立教；四有之說，為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心之體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言者。今既已說破，亦是天機該發洩時，豈容複秘？然此中不可執著。若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，不妨隨時用漸修工夫。不如此，不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜輕以示人，概而言之，反成漏泄。德洪卻須進此一格，始為玄通。德洪資性沈毅，汝中資性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。』自此海內相傳天泉證悟之論，道脈始歸於一云。<sup>42</sup>

〈天泉證道紀〉一文雖最為晚出，然記載則最為詳盡。各種資料文本付梓的時間雖早晚各異，但內容是「語有小異而義則並同」，都是記載了緒山與龍溪二子對四句教的不同見解及陽明本人作最後之解說與調停。

從上述文獻得知，陽明所提四句教言原先並沒有「四有」與「四無」之分。此種分際的

產生實導源於緒山與龍溪對心、意、知、物四種理念的不同詮釋和表述。其實，陽明在調停二子之分歧時已明確指出緒山所主的「四有」句是為中根以下人立教，由於中根以下人「未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生。」<sup>43</sup> 所以必須「用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體。」<sup>44</sup> 陽明堅執四句教言不放，認為是徹上徹下語，且告誡學者「切不可失了我的宗旨」，這是陽明畢生將講學精神灌注在具體人事上的最好說明。緒山秉承師教，在教法上主張用為善去惡工夫接引中根以下人，真摯著實，較之龍溪之「四無」論更易於接人，點化後學。而「四有」說中的「有」，主要是陽明對「四句教」側重於工夫層面之說明，亦即透過《大學》中「誠意」之「存理去欲」工夫不斷地為善去惡。層層轉進，步步對治，使良知心體達致粹然至善之境，如此則當下自足，隨物感應，判別善惡，落實做致良知工夫。反觀龍溪之「四無」論，主張於「先天心體上立根」，直下頓悟本體，即本體便是工夫，無須經「致」的工夫，「心」、「意」、「知」、「物」一體而化，無須對治，自然易簡省力。而以秉承師教自任的緒山則在謹守「四句」教言之軌範上，力主工夫以復本體理路，從「意之動」步步對治，從「有」處立根基。緒山這種說法，若與龍溪頓悟之學比較，自然是龍溪之說高明，緒山之說必轉向龍溪而後快。為此，陽明既抱定四句宗旨不放，告訴弟子切不可遠離立教宗旨；同時，在理論上又肯定「四無論」作為上根人教法之實際意義。雖然如此，龍溪之說不能無弊，如他曾說：

體用顯微只是一幾，以意、知、物只是一事。<sup>45</sup>

一幾一事皆渾然而能透悟心體至善之域，正因過於簡易直截，卻偏廢了由工夫趨本體之為善去惡程式。畢竟上根人小，中根以下人多，若頓悟之學缺乏可依循的法則，中根以下人對陽明所提「致良知」教的精神便無從把握，所以，陽明屢屢提醒學者切勿太著重本體之頓悟而忘卻自身工夫之磨練，以免落入「養成一個虛寂」之窠臼而不自知。

如前所述，緒山欲透過《大學》格物致知工夫而言誠意，以至於正心。此等工夫的著眼點在求誠後天的「意」，故緒山所強調者乃後天誠意之學。緒山講求誠意實工，其立足點主要在「事物上實心磨練」上用功，緒山嘗言：

「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在，格、致、誠、正、修正是復那性體工夫，若原是無善惡，工夫亦不消說矣。」<sup>46</sup>

緒山指出心體原是純精至善，在本然上無善惡之分，而善惡之所以產生，實由於人本身涵具習心。<sup>47</sup> 當意會發動時，便有善惡之分，必須透過格、致、誠、正等涵養本源工夫修善去惡，以恢復心體之純精至善。

緒山所強調的誠意工夫，就是從已發心體之良知直接下手處而言誠意，又于意念產生善惡時加以省察克治，使心體「不正以歸於正」。陽明曾說：



心之本體則性也，性無不善，則心之本體「不正以歸於正，何從而用其正之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正，故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之真如好好色，發一念而惡也，惡之真如惡惡臭，則意無不誠，而心可正矣！」<sup>48</sup>

陽明所指涉的心，是體用兼具的心，在心本體的意義上來說，是本無不正的。但在返求諸己時，便已落入到意念上；當意念發動時，善惡便產生，必須做為善去惡工夫以使心體從「不正以歸於正」，這裏所說的為善去惡之正心工夫，亦即誠意工夫。緒山更以此作為學者用力入門之地，其自抒己見云：

昔者吾師之立教也，揭誠意為大學之要，指致知、格物為誠意之功，門弟子聞言之下，皆得入門用功之地。用功勤者，究極此知之體，使天則流行，纖翳無作，千感萬應，而真體常寂，此誠意之極功。故誠意之功，自初學用之，即得入乎；自聖人用之，精詣無盡。吾師既沒，吾黨病學者善惡之機生滅不已，乃於本體提揭過重。聞者遂謂『誠意不足以盡道，必先有悟而意自不生；格物非所以言功，必先歸寂而物自化』。遂相與虛憶以求悟，而不切乎民彝物則之常；執體以求寂，而無有乎圓神活潑之機。希高凌節，影響謬戾，而吾師平易切實之旨，雍而弗宣。師云：『誠意之極，止至善而已』是止至善也者，未嘗離誠意而得也。言止則不必言寂，而寂在其中；言至善則不必言悟，而悟在其中。然皆必本于誠意焉何也？蓋心無體，心之上不可以言功也。應感起物，而好惡形焉，於是乎有精察克治之功。誠意之功極，則體自寂而應自順。<sup>49</sup>

緒山所說的「真體常寂」即是保任心體未受私欲所蒙蔽時之本來狀態，亦即所謂至善之境。如要達此至善之境，必須有精察克治之功，使心體「纖翳無作」，合乎天則流行，保持「常寂」，不宜提揭過重，忽略了陽明「平易切實之旨」。由此可知緒山所提誠意之學，是通過「寂感不離」的深切體會而引發的。時下學者之弊病在於「執體以求寂」，行事往往偏離「民彝物則之常」，容易流入禪虛之寂體而不自覺。而誠意之學的入門用力處側重在日常行事上仔細磨勘，自懼自覺，自我警惕，切忌只憑藉捉摸根器之悟境，空談理論而忽略了「征之行事」的實際工夫。順著對「誠意之學」的詮釋脈絡，緒山進一步之指出誠意之實功應當于日用常行中識取：

吾心本與民物同體，此是有位之根，除卻應酬更無本體，實卻本體便非應酬。苟於應酬之中，隨事隨地不失此體，眼前大地何處非黃金。若厭卻應酬，必欲去覓山中，養成一個枯寂，恐以黃金反混作頑鉄矣。<sup>50</sup>

與龍溪不同，緒山所傳承陽明最重要的精神在於誠意實功之體證。此為致良知觀念實踐中的重要工夫。為了貫徹師教和力矯時下學者空談本體以致「養成一個枯寂」的弊病，緒山不得

不極力提倡誠意之學使學者于日用常行、應酬之中隨事隨地不失此良知心體。並在意念交錯，善惡萌生時，以誠意工夫保任心體之正，使其達致心體之同然的目標。這是緒山由工夫以恢復本體，由為善去惡回歸到「無善無惡」的基本思路。

## （二）事上磨練實功之工夫進程

與強調「良知現成」的龍溪不同，緒山之思想旨歸和學問修養趨向于陽明晚年所重視的「事上磨練」之明體工夫。陽明一生為學治事，重視身教，認為凡事若能篤實踐履方得實功。故指點學者當「須在事上磨練做功夫才有益，若只好靜，遇事便亂，終無長進。」<sup>51</sup> 所謂「事上磨練」就是在每一件事上落實做搜剔私欲以廓清心體之意。舉凡「立志」、「克己」、「主敬」、「窮理」、「精一」、「博約」、「盡心」、「格物」、「誠意」、「心即理」、「致良知」、「知行合一」等都是「事上磨練」工夫之落實與說明。即用以明體的事上磨練見在工夫，是陽明在五十歲以前最重要的一段教法。學者從日用人事酬酢上落實磨練以體驗真知，由簡易自然真切涵養身心，使萬事萬物不外吾心，是以存善去惡，如洪爐點雪，一滴便化，收發自如，始為實功。切勿離開事為而徒具口說，以增紛擾，如此，學問才有著落。緒山立足於「把纜放船」式的工夫論上進一步推演師說，他在致陳兩湖書中稱：

格物之學，實良知見在工夫。先儒所謂過去未來，徒放心耳。見在工夫，時行時止，時默時語，念念精明，毫厘不放，此即的著習察實地格物之功也。於此體當切實，著衣吃飯，即是盡心至命之功。<sup>52</sup>

良知之見在工夫即在於日用酬酢、著衣吃飯之中體認良知心體，自覺地做格物工夫，真正領悟出生命真幾，方為「盡心至命」實功。為此，在道德實踐的問題上，緒山對龍溪之論，常有嚴苛之處，如在與季彭山書中批評龍溪云：

龍溪之見，伶俐直截，泥工夫于生滅者，聞其言自當省發。但渠於見上覺有著處，開口論說，千轉百折不出己意，便覺于人言尚有漏落耳。執事之著，多在過思，過思，則想像亦足以蔽道。<sup>53</sup>

龍溪認為陽明所提四句教言只屬隨機而立的權法，不足以解說「四無」（無心、無意、無知、無物）真義，因此，龍溪施教立場主張學者從本源上直接把捉純然至善的本體，大大深化了陽明以「誠意」和「事上磨練」為核心的工夫論。緒山對這種「即本體便是工夫」過於蹈空甚或偏離師門的論調不以為然。他認為專在良知本體上尋求頓悟，未免陳義過高，執事之著的「過思」則無裨益於學問，甚至使精神流於虛化，足以蔽道。事實上，緒山所言「事上磨練」的「事」，著眼點只局限于對良知本體的徹悟，而非指在學問事為上之成就，故未能溢出陽明學思中的道德範圍。所以，以王學正統自許的黃宗羲稱其學「雖無大得，亦無大失」<sup>54</sup> 並非無源之水。

緒山曾於正德年間，因劾定侯郭勳論罪下獄，於獄中仍與楊斛山、趙白樓講易不輟，暢論善惡大旨。又致書龍溪，闡明了當時徘徊於生死界線之心境調：

親蹈生死真境，身世盡空，獨留一念熒魂，耿耿中夜，豁然若省，乃知上天為我設此法象，示我以本來真性，不容絲發掛帶<sup>55</sup>

益證其學問實從生死艱危中磨練而來，在種種蔽障中反觀內省，良知心體自知自顯，「示我以本來真性」，以恢復心體之同然，此緒山平日就事物上實心磨練所得，亦即陽明學說真精神之所在。

### （三）以知性詮釋良知

陽明五十歲始揭「致良知」之教，而「良知」二字，早年已屢屢提及。緒山曾為陽明刊刻《文錄》，其在〈敘說〉中云：

先生（陽明）嘗曰：『吾良知二字，自龍場已後，便已不出此意，只是點此二字不出。』

<sup>56</sup> 可知「良知」二字，乃其所堅持之道德實踐原則。陽明思想的精微圓融處在于由良知心體進而指點工夫，使知善知惡的良知不被情識妄念所蒙蔽而能落實于日用常行中。良知是心體自然之「知」，「學者循此良知而已，謂之知學，只是知得專在學循良知。<sup>57</sup>

良知心體本無動靜，其立足在天理昭明靈覺處，自然隨心念所在明辨是非，判別善惡，此為良知體用一源之真正意涵，故稱為「知學」。在中、晚明的思想界，以悟求本體或以修說正夫是當時學者的一般看法。陽明對良知的持論自成完整體系，寓體於用，由用顯體，即用即體，即體即用，用中有體，體中有用，體用兼顧。在本體論而言，良知涵攝面甚廣，知、情、意等意念常涵具其中。而在工夫論而言，往往是心即理、致良知、知行合一、萬物一體、明德親民等道德操持與落實。由此可知，在陽明學思中所統攝如心理合一、知行並進、體用一源、動靜無間、寂感一體等通貫相攝要義和種種勝境佳趣，無不透顯著陽明哲學體大思精、立本達用之圓融互濟特色。緒山涵泳陽明之學既久，對其師深密曲折之學旨可謂得個中三味，特別對「知」體之探究，別有一番心得，如謂：

心之本體，純粹無雜，至善也。良知者：至善之著察也。良知即至善也。心無體，以知為體，無知即無心也。知無體，以感應之是非為體，無是非，即無知也。意也者，以言乎其感應也；物也者，以言乎其感應之事也；而知則主宰乎事物是非之則也。意有動靜，此知之體不因意之動靜有明暗也。物有去來，此知之體不因物之去來為有無也。<sup>58</sup>

良知心體的本然狀態為至善，至善即無善無惡。此無善無惡之心體以「知」為感應源，其具有判別是非善惡能力。而感應起于意念，是為「誠意」；推達於事物，是為「格物」，故

「心」、「意」、「物」三者皆以「知」為主宰。因知以感應之是非為體，若離開了「感應之是非」，則無所謂「體」可言。意有動靜，物有來去，然知之本體不會因意之動靜而有明暗之分、物之去來而生有無之別，「意」、「物」二者相即不離，但卻非一事，此與前述緒山寂、感不離之論調相應，亦可說是陽明所言「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物」<sup>59</sup>之哲學意蘊的進一步推衍和說明。

在緒山思想體系而言，陽明視為心之本體的良知——知體，不僅是「心」、「意」、「知」、「物」的綜合意識，且有其擴延性和無限性，緒山以下言論可供參證：

充塞天地間只有此知，天只此知之虛明，地只此知之凝聚，鬼神只此知之妙用，四時日月只此知之流行，人與萬物只此知之合散，而人只此知之精粹也。<sup>60</sup>

此知體充塞天地，萬古常存，就造化體統而言，舉凡鬼神之妙用，日月之流行，人與萬物之合散，皆統攝其中。就人身而言，即為良知，良知涵具虛明靈覺之自然性質，可通過感應而主宰萬事萬物而不待躊躇思慮，學者只要在處事之際，通過事上磨練工夫識取本心，體悟到良知之恒在，當下便是致良知之功。

總的來說，緒山針對時下學者「視師門誠意格物、為善去惡之旨，皆相鄙以為第二義」<sup>61</sup>之錯誤觀念，致力通過「誠意」、「戒慎」等事上磨練工夫來成就良知，於日用酬酢之中尋求本體，在推動王學的發展上雖不及龍溪及雙江等同門，但其重視經驗層次工夫方面，構思縝密，為學內容已立下理論規模，且頗有承擔恢宏師說之意，無怪乎黃宗義讚譽其「不失儒者之矩矱」，是言有所本的。