

# 明代于都“何黄语录”解义

蔡仁厚

(台湾东海大学哲学系,台湾台中40704)

**[摘要]** 江右王门,群星灿烂,杰出者众多,黄宏纲、何廷仁即其中杰出的两位,有所谓“浙有钱王,江有何黄”之说。本文通过对黄、何二人的“语录”的诠释,不仅使黄、何二位“语录”中的儒学义理得以呈现,而且可以发现他们心学思想的特殊性及其在江右王学中的突出地位。

**[关键词]** 明代;黄宏纲;何廷仁;语录;解义

**[中图分类号]** B248

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2014)05-0005-08

## 一、黄宏纲“洛村语录”解义

黄宏纲(1492—1561)字正之,号洛村,江西于都人。洛村从学阳明,与善山相先后,同在阳明巡抚南赣之时。当时阳明一面平寇乱,一面讲良知学。南赣各县从游者,于都士子独多于他邑。阳明教法,士子初学者,先令高第弟子教之,而后与之接谈。洛村列于高第,后又随阳明入越,不离师门者四五年,接引后学一如南赣。阳明卒后,更居守师宅共三年。据此可知,洛村在王门亲炙之日特久。阳明既逝,妻弱子幼,而朝议多歧,且有削爵、禁伪学之逆施。洛村居守师宅,与同门共相护持,其行谊有足多者。

《明儒学案》本传,说他任刑部主事时,因为不愿刻深(对嫌犯深文周纳,刻意求刑)以逢迎上意,乃致仕(辞官)而归。先后与邹东廓、聂双江、罗念庵、欧阳南野等相聚讲学,流连旬月。“士子有所讲质,先生不遽发言,瞠目注听,待其意尽词毕,徐以一二言中其窍会,莫不融然。”他这种简言解疑的教法,可以证见他的学养深厚,文理明通。本传又说,洛村之学再变:“始者,持守甚坚,其后以不致纤毫之力,一顺自然为主。其生平‘厚于自信而薄迎合,长于持重而短机械(不会耍弄心机)’,盖望而知其为有道者也。”

(一)自先师提揭致良知,莫不知有良知之说,亦莫不以意念之善者为良知。以意念之善为

良知,终非天然自有之良。知为有意之知,觉为有意之觉,胎骨未净,卒成凡体。(《洛村语录》,《明儒学案》之《江右学案四》)

王阳明的良知学,首先在赣州开讲,五十岁时又在南昌揭示“致良知”三字为口诀。从此以后,世人“莫不知有良知之说,亦莫不以意念之善者为良知”。这大概是当时的情形。但这种说法是错误的。黄宏纲特为指出,甚是切当。

阳明所讲的“良知”,乃是天理明觉,是至善的心体。绝不可落在“意念”上而“以意念之善者为良知”。如果以意念之善者为良知,便表示你讲的良知不是“天然之良”,而只是后天偶发的意念。凡是偶发都没有定准。而良知乃是定然如此,不是偶发。所以“知善知恶”的良知,才是判断是非善恶的定盘针。

如果所谓良知只是“有意之知”,明觉只是“有意之觉”,便表示此人夹杂意念,胎骨不纯不净,到头来只是个凡俗之辈,成不了圣贤君子。

(二)治病之药,利在去病,苟无病,臭腐神奇同为元气。本领既是知觉,意念莫非良知,更无二本。(《洛村语录》,《明儒学案》之《江右学案四》)

这一条说“意念莫非良知”,和上一条“以意念之善者为良知”,意旨相同。黄宏纲既批评上一条,何以又肯定这一句?我本乎孔子“知之为之,不知为不知”之言,不敢强为之说,敬待能者解之。

**[收稿日期]** 2014-07-12

**[作者简介]** 蔡仁厚(1930—),男,台湾台中人,台湾东海大学荣誉教授,现代新儒家第三代代表人物之一。

(三)喜怒哀乐之未发,且不论其有时与否。但子思子云:“喜怒哀乐之未发谓之中”。“中也者,天下之大本也”,曾谓天下之本,可以“时”言乎?未发非时,则道体之功,似不专于归寂而已也。故子思子曰:“致中和”,盖合寂感以为功者也。《洛村语录》,《明儒学案》之《江右学案四》)

《中庸》首章有云:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”此条语录指出,喜怒哀乐之发虽然有“时”,而未发则不论有时无时。因为未发之“中”,是天下之大本,大本超越时空,所以不以“时”论。未发之中相当于《易传》之“寂然不动”,已发之和相当于“感而遂通”。良知发用,通合“动、静、寂、感”,亦通贯于“未发、已发”。所以语录末句说“致中和”是“合寂感以为功”。若寂与感分隔不合,便不能“天地位,万物育”。

其实,阳明讲“致良知”和《中庸》讲“致中和”,在义理上是相互印合的。依阳明,良知即是天理。致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得宜,皆得其成。中与和是原则。推致“中”的原则,可使天地正其位,推致“和”的原则,可使万物得其化育而生生不息。可见“致良知”与“致中和”,二者皆可创造价值和成就价值。

宏纲又指出“体道之功,不专于归寂而已”。这是针对聂双江和罗念庵二人说“知善知恶”的良知不是真良知,必须致虚守寂,回归良知寂体(归寂)才是真良知。宏纲守护师说,认定“知善知恶”之良知与“人所不知而己所独知”的良知独体,皆是真良知,皆是良知真体。而聂双江的说法,实非谛当。

(四)或疑慈湖之学,只道一光明境界而已,稍涉用力,则为著意。恐未尽慈湖。精于用力者,莫慈湖若也。所谓不起意者,其用力处也。绝四记中云云,慈湖之用力精且密矣。明道云:“必有事焉,而勿正,勿忘勿助长,未尝致纤毫之力。”此其存之之道。善用其力者,固若是。慈湖千言万语,只从至灵至明、广大圣智之性,不假外求,不由外得,自本自根,自神自明中提掇出来,使人于此有省,不患其无用力处,不患不能善用其力矣。徒见其喋喋于此也,遂谓其未尝用力焉,恐未尽慈湖意也。《洛村语录》,《明儒学案》之《江右学案四》)

杨慈湖,名简,南宋陆象山之大弟子。他顺承象山之“明本心”的脉络,提出“不起意”三字为讲学

宗旨。大意是说,人之为善,若顺仁义本心自然而为,其中没有一丝一毫私意杂念。这样行善,就是纯粹的善。如果另起私意,私心私欲便乘机而入。这时候,人之行善便不纯净,而有了各种私意私念之夹缠。所以慈湖特别标举“不起意”以为学的。

如此一来,学者便误以为慈湖之学,只是讲说一种光明的境界,全不致力于圣贤工夫。人若稍涉用力,被判为“著意”(起意执著)。黄宏纲认为,如此理解慈湖,是不妥切相应的。事实上,慈湖的“不起意”,便正是他用力之处。他不是不用力,而是顺乎本心而“不助长”。(若起意,便正是助长)。

孟子有云:“必有事焉而勿正,勿忘勿助长也。”程明道特为指点,说孟子必有事焉,勿忘勿助,是自然顺适,由仁义行。既然自然而然,当然“未尝致纤毫之力”。这就是所谓“不起意”。

宏纲于此,深有体会。他看出慈湖千言万语,只从至灵至明、广大圣智之性,不假外求,不由外得,自本自根,自神自明中提掇出来(抓住要领,反身而诚),使人于此有省(省察觉悟)。如此一来,还怕“无用力处”吗?还怕“不能善用其力”吗?世人不解慈湖之意,所以胡乱揣测,喋喋不休。

其实,慈湖“不起意”,实与象山“明本心”意旨相同。“明本心”是要彰显仁义本心,是从正面积极地说。“不起意”是要克除私意杂念,这是从负面消极地说。总之,象山阳明是心学,慈湖也是心学(当然,心即理,心学也仍然是理学)。宏纲是阳明高徒,所以也能深知慈湖之意。

(五)存主之明,何尝离照?流行之照,何尝离明?是则天然良知,无体用、先后、内外、深浅、精粗、上下,一以贯之者也。《洛村语录》,《明儒学案》之《江右学案四》)

存、主于内(存养本体),照、显于外(本体发用,光照万物)。存主在心的“明”不离“照”。明是体,是本性;照是用,是功能。体用不二,不相离析。同理,流行于事物的“照”(照察事物之理),也不离“明”。由体起用,离了体则不能承体起用。反之,离了用也无从见体。(必须即用以见体)。

宏纲称阳明所讲的良知为“天然良知”,表示良知是先天如此,不是后天寻求得来。因此必须“一以贯之”,不容许分隔间断。所以宏纲说:“天然良知,无体用、先后、内外、深浅、精粗、上下,一以贯之者也。”

凡是分离“体与用、先与后、内与外、深与浅、精与粗、上与下”,都只是事物表相的分别。在形上本体(良知本体)那里,是不容许离析分化的,是通而

为一“一以贯之”的。

(六)人心只此独知,出乎身而加乎民者,只此视听喜怒诸物,舍此更别无著力处矣。谓天下之物,触于前者有正有不正,又谓知、意、心、身,无能离天下、国、家而独立。是以物为身之所接,而非所谓备于我者,虽视听喜怒未尝不在其中,而本末宾主则大有间。后世格物之学所以异于圣人者,正惟差认此一“物”字。故格物致知之功,不容不差,不容不补。主敬存养以摄归身心,而内外动静不得不为二矣。(《洛村语录》,《明儒学案》之《江右学案四》)

这条语录,首先标举“人心只此独知”。盖“人所不知而已所独知”之知,即是“知善知恶”的良知。良知发用,“出乎身而加乎民”的具体行为,又是通过“目之视、耳之听、口之言、四肢之动”以及“喜怒哀乐”之情而表达。而视听言动、喜怒哀乐,便正是工夫著力之处。(视、听、言、动,皆合礼。喜、怒、哀、乐,发而皆中节,这就是工夫得力之证明。)

但有人说,在人面前出现的“物”有正有不正。又说《大学》八条目中的“知、意、心、身”不能离开“天下、国、家”而独立。这样的说法,正好是以“物”为身之所接,而不是孟子所谓“万物皆备于我,反身而诚”。如此看人,人只是与物相对的“小我”,而不是与物为一体的“大我”。大我的生命才能与万物为一体,也才能与天合德。

语录后半,评判程朱格物之说。程伊川有云:“格犹穷也,物犹理也,犹曰即物而穷其理也。”即物以穷理,正好将“物”与“人”置于相对之两端。如此看物,便是黄宏纲所谓“差认(错认)此一物字”。于是,又补上一段“主敬、存养”工夫,想要摄归身心。如此,乃使内外动静对立为二,而与圣人“物我一体”之义不合。

今按:关于《大学》格物致知的诠释,朱子的重点在“格物”(即物穷理),阳明的重点在“致知”(致良知)。二家之说,各成系统,而又未必是《大学》之本义。对这二个系统,我们只讲明义理,而不必投入门派之争。

(七)往岁读先师书,有感而未通处,即反求自心,密察精进,便见得自己惑所从来:或是碍著旧闻,或是自己工夫犹未免在事迹上揣量、文义上比拟,与后儒作用处相似,是以有惑。细玩先师之言,真是直从本心上发出,非徒闻见知识轮转。所谓百世以俟圣人而不惑者,乃知笃信圣人者,必反求诸己。反求诸己,然后能笃信圣人。故道必深造自得,乃能决古训之是

非,以解蔽辨惑,不然则相与滋惑也已。(《洛村语录》,《明儒学案》之《江右学案四》)

这一条语录,先说惑之所从来:或是碍于旧闻而生惑,或是自己工夫未透(未免在事迹上揣量、在文句上比拟)而生惑。等到自己细细体会,从容玩味之后,方知阳明所言,都是直从本心发出,并非从闻见知识上轮转。所谓“百世以俟圣人而不惑”,正须各归自己以深造自得。

反求诸己,是自信自肯;笃信圣人,是服善信道。二者(指反求与笃信)相需为用:笃信圣人者必反求诸己,反求诸己而后能笃信圣人。如此而后乃能判定古人训诂解说上的是非,以解蔽辨惑(解我蔽塞,辨我疑惑)。否则,滞于事迹、文义,便不免相互牵扯而滋惑(滋生疑惑)而已,又有何益!

宏纲此条所说,诚直信实,不可作泛语错过。

(八)谓谢子曰:“太古无为,中古无私;太古至道,中古至德。吾将与子由至德而观至道,由无私而游无为乎?”谢子曰:“古道辽矣,孰从而观之,孰从而游之?”曰:“子不见耳目口鼻视听言臭乎?今之人耳目口鼻之于视听言臭也,犹古之人耳目口鼻之于视听言臭也,吾何疑焉?则吾心之于是非诚伪,无古今之殊焉,吾又何疑焉?日往而月来,寒往而暑来,今之日月寒暑,犹古之日月寒暑也,则又何爽焉?吾心至德,吾心至道,吾心无私,吾心无为,而奚观乎?而奚游乎?苟有志于希古者,反而求之吾心,将无往而非古也已。”(《洛村语录》,《明儒学案》之《江右学案四》)

这一条语录,宏纲发挥“心外无道,心通古今”之义,说来颇为亲切。

首先,他提出二句话:“太古无为,中古无私;太古至道,中古至德。”同时邀约谢子(名不详,当是宏纲门人弟子)由至德而观至道,由无私而游无为。谢子回答说:“古道辽(辽远)矣”,何从而观,何从而游?宏纲之答,分为二点:(1)今之人的耳目口鼻视听言臭,与古之人的耳目口鼻视听言臭,完全一样。同理,我心对于是非诚伪的判别,也同样是古今相同,没有殊异。(2)日往而月来,寒往而暑来,这是时序使然。今天的日月寒暑与古时候的日月寒暑也完全一样。同理,至德至道,无私无为,也同为古人今人所共同向往,实无差别。

然而世人不察,以为“至德至道、无私无道”,必须求之于外,乃有所谓“观”,乃有所谓“游”。其实,至德至道,无私无为,皆在吾心,何必向外而观?何必往外而游?只要有志希古(希慕古圣先贤),返而

求之吾心，自然通今通古，古今不二，而至德至道、无私无为，也全在吾心。孔子曰：“我欲仁，斯仁至矣！”世人皆属万物之灵，亦知“欲至德、欲至道、欲无私、欲无为”乎？（试一思之，即得正解。）

（九）先师之学，虽顿悟于居常之日，而历艰备险，动心忍性，积之岁月，验诸事履，乃始脱然有悟于良知。虽至易至简，而心则独苦矣。何学者闻之之易，而信之之难耶？（《洛村语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

阳明曾经表示，他的良知学是从百死千难中得来。不得已一口说与学者。而学者没有经过事上磨练，不知艰苦。因而便把良知学看得太轻易了。如此，自然无所得力。于是“知之而不能行”或“行而不得其道”的情形，所在多有。

宏纲关心师门之学，也察觉到一般学者对于良知学“闻之甚易”而“信从却难”。他和阳明同其感受，所以也发出这无可奈何的感慨。

今按：阳明良知学，是一套“即知即行、知行一贯”的道德实践学。落在《大学》上说，可以简约为“心、意、知、物”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

拙著《王阳明哲学》（台北、三民书局）第七章第二节“四句教释义”，有详尽之说明，请参阅。在这里，只能述其大要：

第一句讲“心体”。心体是理，不是事。这是第一点。第二、事有相而理无相。第三、心体是理，不显善恶之相，故曰“无善无恶”。阳明有云：无善无恶是谓至善。据此可知，说“无善无恶心之体”，和说“至善无恶心之体”，意指是一样的。若问：只说“至善无恶”不就好了，何必再说“无善无恶”添麻烦？对！你这一问正说出了大家的疑团。不过，所谓“大家”，是指一般人或一般学者。至于讲良知学的人，则必须把道理说透。不可因为怕麻烦便不深究。所谓“至善无恶”是正面的表，“无善无恶”是反面的遮。“表诠”与“遮诠”皆须顾到而不宜偏废。这样讲义理，才显得能探根究柢，周全透彻。所以，凡讲义理，都必须说到究竟处。

第二句讲“意之动”。心体至善，没有善恶之相。但心所发出的意念，便不免有善恶的分化。顺心体而发的意念是善的，不顺心体而发的意念便善恶混杂而有善有恶了。谁能辨知意念的善恶呢？当然是良知了。

第三句讲“良知”。意念发动，是善？是恶？只有良知能够觉知。这是“人所不知而已所独知”的

地方。所以说“知善知恶是良知”。

第四句讲“格物”。良知知善知恶，再由知善而好善，由知恶而恶恶。格物之物，事也。从视听言动到生活行为，都是“物”（事物）。善的事物要好而为之，恶的事物要恶而去之。“为善”是做好事，“去恶”是不做坏事，如此便是“格物”。格者，正也。正其不正以归于正，便是格物。这是阳明的格物说。

（十）有迁官而较远近劳逸者。曰：“不然。责望于人者，谓之远；求尽于己者，谓之近。较计于远近者，谓之劳；相忘于远近之外者，谓之逸。苟有以尽吾心，远、近、劳、逸，吾何择焉？吾惟尽吾心而已矣。”（《洛村语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

迁官、升官也。世人为官，通常都会计较任所之远近与职事之劳逸。宏纲于此，提出一番“尽吾之心”的议论。他说：

“责望于人”者，自己不能做主，所以事事物物，都觉得远不可及。“求尽于心”者，操之在我，只要自己尽心致力，即可有得有成。

人若时时计较远近，便不免朝夕忧虑，心劳日绌。反之，若能相忘于远近之外，便可以心平气和，无所牵挂。由此可见，人只要“尽我之心”，便可以心安理得，又何必计较远近劳逸呢？

## 二、何廷仁“善山语录”解义

何廷仁（1486—1551），字性之，善山是他的号，江西于都人。他奉派为广东新会县令时，内心非常感奋。他说：我虽不及白沙之门，如今有幸到他家乡任官，怎敢以俗吏临其子弟呢？（按、陈白沙（献章）是明代大理学家，广东新会人，从学于江西吴康斋（与弼），归而发扬孟子之学，声名甚显。）于是，先谒白沙祠堂行礼致祭，而后入县衙视事。

后来，阳明巡抚南赣，讲良知之学。善山慨然曰：吾恨不得为白沙弟子，今又可失之耶？乃专程见阳明于南康（属赣州府），遂为高第。当时，阳明忙于平乱，难得亲讲席，四方来学士子，多由高第接引，疏通大义。善山年长，而又心诚气和，不厌详细，学者益发亲近。

《明儒学案》善山学案中有云：阳明卒后，善山与洛村约同志会讲于南都（南京），诸生往来者常数百人。故一时为之语曰：

浙有钱王，江有何黄。

钱绪山、王龙溪，是阳明晚年二大弟子。钱绪山完成《王阳明年谱》，功劳特显。王龙溪弘扬师门良知之学，影响最大。二人是浙中王门的代表人物，而江右王门则人物最多，何黄二人同列高第，在

南都会讲时，声光特显，故时论举二人与钱王相提并论。

(一) 圣人所谓无意无情者，非真无也，不起私意，自然无意无情耳。若果无意，孰从而诚？若果无情，孰从而精？是尧舜不必惟精，孔子不必徙义改过矣。吾故曰：“学务无情，断灭天性；学务有情，纵情起衅；不识本心，二者皆病。”（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

圣人也是人，当然有意有情。但世人之意常是私意，世人之情也常是私情。所谓不起意、不留情，正是就“私意私情”而言。

《大学》讲“诚意”，如果无意，如何能诚？尧舜“惟精惟一”的工夫，和孔子“徙义、改过”的德行，都是针对意与情而道之成德、引之成善。何廷仁有见于此，所以拟为三句以述心得：

(1) 为学若致力于无情，便将断灭天性。（无情无意，何以为人？）

(2) 为学若致力于有情，又将随情意而泛滥，甚至引发闲隙而争斗。

(3) 为学若不能识得本心，无论“学务无情”或“学务有情”，二者皆将成为弊病之缘由。

(二) 有意固谓之意见，而必欲求为无意，是亦不可谓非意见也。是故，论学不必太高，但须识本领耳。苟识本领，虽曰用意，自吾留情；苟不识本领，虽曰欲无意，只是影响。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

此条与上一条相通。“有意”固然是意见，力求“无意”也是一种意见。论学要平实，不必过高。但要识得“本领”。所谓本领，是指良知原本领摄（领有）的实践功能。譬如“知善知恶”、“好善恶恶”、“为善去恶”皆是。

只要识得（体悟、体证）本领，虽然顺意起用，也不会为私情私意牵绊。如果不识本领，虽然说是“无意”，其实他的所知所见，都只是影响之谈。（影子、声响，皆非本根，只是一些闻见之知、世俗之见。）

(三) 或谓：“求之于心，全无所得，日用云为，茫无定守。”夫良知在人为易晓，诚不在于过求也。如知“无所得，无所定守”，即良知也。就于知无所得者，安心以为无得，知无定守者，安心以守之，斯岂非入门下手之实功乎？况心性既无形声，何从而得？既无定体，何从而守？但知无所得，即有所悟矣，岂真无所得耶？知无定守，即有定主矣，岂能无定守耶？（《善山

语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

“日用云为”，“日用”指日常生活，“云”指言语，“为”指行为。有人说，求之于心，全无所得，反而使得日常生活言行，茫茫然不知所定与所守。

何廷仁在此指出，人人皆有良知，这个道理很平常易晓，的确不必过于深求。譬如此人能够知道自己“无所得，无所定守”，这就是他的良知。顺就他知道“无所得”，而即安心以为无得。顺就他觉知“无定守”，而即安心以守之。这不正是入门下手的实工夫吗？

何况心性既无形声，何从而得？心性既无定体，又何从而守？只要他真知自己无所得，便当下可以有所悟；既有所悟，又怎么会无所得呢？他知道自己无定守，便当下可以有定主，既有定主，怎么会无定守呢？

这一条宛转开道，经过层层反问，使话语渐次落实。由此可知，良知随时而在，就看我们是否能反躬自省，一念警觉，使良知当下呈现。

(四) 后世儒者，不能至于圣人，其毫釐之差，只不信此。使果真知，即刻一了百当，自是了得终身。见在此心，合下圆成，合下具足，更有何意可起？何理可思？苟有所思虑，盖不过殊途同归，一致百虑而已。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

儒家的经典，都说人皆可以成圣成贤。但除了尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之外，后世的儒者为什麼不能到达圣人的境地呢？何廷仁说，其中毫厘的差别，只在人“不信此”。

今按：这个“此”字，指人成圣成贤的根据，像“仁、本心、良知、四端”等等。总起来说，“此”字就是指人的良知本体。人人都有良知本体。但你如果不能“笃信”自己真有良知，你就不可能真心诚意地“致良知”。你的良知不能通到自己的生活行为上，也不能通到父母兄弟、妻子儿女和家、国、天下上面，便不会有“身修、家齐、国治、天下平”的可能。这就是后世不能成圣成贤的关键所在。

如果人果真明白这个道理，便当下肯定自己有良知，并时时警觉，不断做致良知的工夫，自然就可以事事物物一了百当，直到终身都能事事合乎天理。

“见在此心”，见音现，指现前当下的良知本心。我们的良知本心“合下圆成、合下具足”，是说良知是人人人生而即有的，而且是完完整整，十足圆满的。和圣贤的良知完全一样，分毫不差。这时候，天理良知做主，便不会有私意杂念，也不会思前想后，强

词夺理了。如果说，人总是各有思虑，也不过是“殊途而同归，一致而百虑”而已。

(五)有欲绝感以求静者，曰：非也。君子亦惟致其良知而已矣。知至则视无不明，听无不聪，言无不中，动无不敬。是知应物之心非动也，有欲故谓之动耳。苟有欲焉，虽闭关习静，心斋坐忘，而其心未尝不动也。苟无欲焉，虽纷华杂扰，酬酢万变，而其心未尝不静也。动而无欲，故动而无动，而其动也自定。静而无欲，故静而无静，而其静也常精。动定静定庶矣。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

寂与感，动与静，是理学家做工夫时常用的字眼。第一句“有欲绝感以求静者”，是说有人想要断绝“感”以求“静”。何廷仁指出，这样是不对的。

一个为学君子，只要正面“致良知”就可以了，不必在动静寂感上多作计较。良知真能推致到“视、听、言、动”，便自然可以视无不明、听无不聪、言无不中（中理、合理）、动无不敬（敬谨不失礼）。由此可知，人之应事接物乃是顺理而行，这不是“动”（有私欲才是浮动）。同理，人为了求静而绝感，这也不是“静”（无私欲之纷扰才是真静。）

一个人如果有私欲，虽然闭关静坐而达到“心斋”“坐忘”的境地，他的心也“未尝不动”而算不得真清静。反之，如果人无私欲，虽在纷华杂扰中应酬不断，他的心也“未尝不静”而实无浮动。

总之，“动而无欲”，故“动而无动”。虽有动的形相，实无动的纷扰。所以虽在动中而能静（心能贞定）。同理，“静而无欲”，故“静而无静”。虽在静中也能无适无莫，心入精妙。如此，便庶几是程明道所谓“动亦定、静亦定”的境界了。

按、程明道的“定性书”，我在《宋明理学？北宋篇》（台北、学生书局）第十二章三四两节有完全之论述，可参阅。

(六)所论“个中拟议差毫发，就里光明障几重。肯信良知无适莫，何须事后费磨砢。”即此知直造先天。夫本来面目，岂特无容拟议，虽光明亦何所有！诚知本体无容用其力，则凡从前著意寻求，要皆敲门瓦砾耳，门开则瓦砾诚无所施。虽太虚中何物不有，门户瓦砾，色色具列，而不能染于太虚。思而无思，拟议而无拟议，道本如是耳。是故戒慎恐惧，格物致知，虽为众人设法，在圣人惟精亦不废。不然，孔子尝谓“吾有知乎哉？无知也。”而又忧“闻义不能徙，不善不能改”。是以上达不离下学中得之，

则磨砢改过，正见圣人洁净精微。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

首先引对方一首歌诀：

个中拟议差毫发 就里光明障几重  
肯信良知无适莫 何须事后费磨砢

第一句“个中”犹言此中，指为学这件事。人在为学之时多方拟议猜测，便显示他胸中无主，虽差之只毫釐，而谬以千里。第二句“就里”，承上句“拟议差毫发”而作指点，指出人若常拟议描绘，他胸中的光明便不免被一重一重的乌云障蔽了。第三句“适莫”，适音滴，犹言肯定，莫、犹言否定。人对事物若只一味肯定或否定，便表示他有成见，偏离中道。人只有肯定并信从良知天理，才能“知善知恶”、“为善去恶”而无适莫。如此的话，便进到第四句，而无须“事后费磨砢”了。（磨米、脱谷，都是后天的加工。）如果事事依良知天理而行，便一切都可以合理合宜，而无须加工补救了。

这首歌诀虽然言之俚俗，却亦意思贴切。何廷仁指出，若依此四句而行，可以直达先天心体。本来面目（良知天理）不容拟议，到究竟处，连良知本体的“光明相”也要化掉（直造化境）。

本体发用，乃自然而行（由仁义行），所以本体上是不须另外用力的。而一切的“著意寻求”，都只是敲门砖瓦。门开了，砖瓦便用不著了。“太虚”指本体世界。本体呈现的空阔世界，涵容万物，色色俱全，无所不有。但太虚虽涵容万物，而万物不会沾染太虚。道之功能作用无限无穷，它有思之用而无思之形迹（思而无思），它可以拟议一切而却没有拟议中的偏见成见。因为“道”本来就是这样的。

因此，“戒慎恐惧”、“格物致知”的实践工夫，虽是为众人设立的规矩法度，而圣人“惟精惟一”，却也并不废弃“戒慎恐惧”和“格物致知”的工夫。不然的话，孔子既说“吾有知乎哉？无知也”。而又担心“闻义不能徙，不善不能改”。圣人之道，本就落实而平平常常（故谓之常理常道）。“上达”与天合德，也仍然要有“下学”的工夫。从不断地磨砢改过，正可看出圣人生命的“洁净精微”。

(七)天下之事，原无善恶。学者不可拣择去取，只要自审主意。若主意是个真心，随所处皆是矣；若主意是个私心，纵拣好事为之，却皆非矣。譬如戏谑是不好事，但本根是个与人为善之心，虽说几句笑话，动人机括，自揣亦是真心。但本根是个好名之心，则虽孝亲敬长，温清定省，自揣还是欺心。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

天下事物的本来面目，原是不分善恶的。学者要自家守住原则，拿定主意，不可随自己的私意而去做“去、取”的拣择。若自己的主意是个“真心”，则处处随真心而行就可以了。反之，若自己的主意是个“私心”，纵然你选择一件好事来做，也还是利害计较，说不上是善的行为。

譬如戏谑本非好事，但你本根上是个“与人为善”之心，虽然说了几句笑话，可能触动别人内心的机括（机括、意指机心），但你自己知道是一番真心，并无歹意。

反之，如果你本根上是个“好名之心”，则你表面上虽然“孝亲敬长，温清定省”，但你内心很清楚，自己的所作所为，根本不是真心，而是“欺心”之行。

（八）此学是日用寻常事，自知自足，无事旁求。习之则悦，顺之则裕，真天下之至乐也。今之同志，负高明之志者，嘉虚玄之说；励敦确之行，乐绳墨之趋。意各有所用，而不能忘所见，此君子之道所以为鲜。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

这一条指出，良知学乃是日常生活中的事，每一个人都可以“自知自足”，不必求之于外。学而时习之，自然可得悦乐。时时顺之而行，自然宽裕心安。所以良知之教实为天下之“至乐”。

但何廷仁又感觉到，如今有志向学的人，不免各有所偏：（1）具有高明之志的人，往往嘉尚虚玄之说；（2）砥砺敦笃的人，则往往趋于株守绳墨规矩。二者各有所用，且皆不能跳脱一己之所知所见。于是或“过”或“不及”，这就是“君子之道鲜矣”的原因了。

（九）致中和，天地位，万物育者，如或动于客气，梏于物欲，觉得胸中劳耗错乱，天地即已翻覆，亲而父子兄弟，近而童仆，远而天下之人，皆见得不好。至于山川草木，鸡犬桌椅，若无相干，也自不好。天下虽大，我自不得其平矣。少则平其心，易其气，良知精察无有私意，便觉得与天地相似矣。不惟父子兄弟童仆自无不好，天下之人亦无不好，以至鸡犬桌椅，山川草木，亦无不好，真见万物皆有春意。至于中间有不得其所者，自惻然相关，必思处之而后安。故尽天下之性，只是自尽其性。位育之理确然。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

《中庸》首章结句云：“致中和，天地位焉，万物育焉。”这是说中而不偏倚，则天地可以正位；和而不流荡，则万物可以化育。如果良知不能做主，而

为外来之客气所牵动，为物欲所桎梏，觉得胸中劳耗错乱。这时候，便是翻天覆地，于是父子之亲，与远近之童仆路人，皆似形成一种矛盾，看在眼里，只觉得他人之不好。至于山川草木，鸡犬桌椅，更与自己不相干，看来也自不好。如此，则天下虽大，皆与我相隔对立，我将如何平天下！

稍后，我平其心，易其气，良知呈现而可以精察，始觉我与天地相似相亲，实非相隔对立。于是，不但父子兄弟童仆无有不好，且能证见万物也生机活泼，皆有春意（春生之意）。如果发现其中有不得其所者，也惻然关心，并设法使他得到安置。如此，则所谓“尽天下之性”也实是尽自己之性。而所谓“天地位，万物育”的道理，也确然可以信从了。

（十）天地万物与吾原同一体，知吾与天地万物既同一体，则知人情物理要皆良知之用也，故除却人情物理，则良知无从可致矣。是知人情物理，虽曰常感，要之感而顺应者，皆为应迹，实则感而无感。良知无欲，虽曰常寂，要之原无声臭者，恒神应无方，实则寂而无寂。此致知所以在于格物，而格物乃所以实致其良知也。明道以穷理尽性至命，一下便了，于此可见。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

这一条的前段，讲天地万物与我同为一体，故人情物理也都是良知之用（呈现起用，落实表现）。离开人情物理，则良知之致也无从具体落实，而不免成为空谈。

后段又指出，人情物理虽然常在感应之中，但那只是良知顺应事理之宜，为了应迹（应事接物）而感，而良知本体未尝逐物。是谓感而无感，感而常寂。凡应迹而感者，有感应之功能，而无感应之纷扰。故良知之感应，乃属神感神应（神妙不可测）。

儒家言体用，基本上都是承体起用。用从体来，即用见体，体必起用。故良知天理之起用，实乃自然而然者。偶或落于有为，也只是为了顺世俗而应迹，良知本体并未蒙尘而受拖累。

良知无欲，所以常寂。良知是无声无臭的寂体，但它虽“寂然不动”，却能“感而遂通”。所以良知又是寂感真几，自能廓然大公，物来顺应。其神感神应，无有方所之囿限。寂而能感，是谓寂而无寂。

何廷仁这条语录，以良知寂感与致知格物关联起来。（1）寂而无寂（寂而能感），故致知工夫必落实于格物。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其正，皆得其成。（2）感而无感（感而常寂），故格物正所以致其良知。事事物物皆得其正，

皆得其成，岂不是良知已致？知既致矣，事事得其宜，万物得其所，自然归于无事。程明道所谓“穷理、尽性、至命，三事一时并了”（一时完成），亦可于此而得到印证。

（十一）象山云：“老夫无所能，只是识病。”可见圣贤不贵无病，而贵识病，不贵无过，而贵改过。今之学者，乃不虑知病即改，却只虑有病。岂知今之学者，要皆半路修行者也。习染既深，焉能无病？况有病何妨？过而能改，虽曰有病，皆是本来不染，而功夫亦为精一实学耳。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

此条先引陆象山的话，证实圣贤不以无病为贵，而贵“知病”以治之。所以不贵无过，而贵改过。

善山指出，今之学者，不去思虑“知病即改”，却只担心“有病”。看来都是一些半路修行的人。他们习染已深，怎能无病？其实，有病何妨？过而能改，自然恢复本来面目。此中工夫，亦仍然是尧舜“惟精惟一”的精一工夫。

（十二）今日论学，只当辨良知本领果与慎独工夫同与不同，不当论其行事标末，律之古人出处异与不异。使其本领既同，而行事或过，自可速改而进神明之域；使其本领已失，而操履无过，虽贤如诸葛、韩、范、明道，尚惜其不著不察，而有未闻道之叹！（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

此条指出，今日论学，当以辨识良知本领最为优

先。致良知的工夫究竟与慎独工夫相同不相同？这才是必须用力之处。不必去计较行事上的细微末节，只看与古人郑重出处相异不相异。如果成德的本领同于圣人之慎独，虽然行事偶或有过，也可以即时改正以进于诚明之地。反之，如果良知本领已经亡失，即使你的操持践履没有过失，也难以成为有道之人。就如诸葛亮、韩琦、范仲淹、程明道之贤能，也还不免“行之而不著，习焉而不察”，而有未闻大道之叹。（按：诸葛等人当然是大贤。但理学家论人，必以圣人之道为准则。理境既高，论人必严。）

（十三）谓“近来勉强体究，凡动私意，一觉便欲放下。”如是岂不是切实工夫？但说得似易，恐放下甚难。若私意已尝挂根，虽欲放下，却不能矣。须有好仁无以尚之之心，然后私意始不挂根。如此一觉放下，便就是洁净精微之学。（《善山语录》，《明儒学案》之《江右学案四》）

此条言及“私意挂根”之问题。何廷仁说到“近来勉强体究”，凡是私意萌动，只要一旦察觉，便想即时放下。这样当然是切实工夫。但说得很容易，真要做到“放下”二字，却很难。其中的关键，在于你的私意是否已经“挂根”（生根）。如已挂根便难以除去。必须“好仁”之心放在第一位（无以尚之），然后私意方能从根消除。这是何廷仁切己自反的真切心得。必须如此，才是“洁净精微”的成德之学。

（责任编辑：谢光前）

## Interpretation on 'Quotations of He and Huang' in Ming Dynasty

CAI Ren-hou

(Taiwan Tunghai University, Taizhong 40704, China)

**Abstract:** Numerous bright stars and outstanding persons exist in the King's gate at the right of the River, among who are Huang Honggang and He Tingren. There is a so-called saying, 'Qian and Wang in Zhe, He and Huang in River'. Through the interpretation of He's and Huang's quotations, not only the Confucian moral principles are presented, but also we can find the special nature in their Philosophy of Mind as well as its prominent position in the King's literature at the right of the River.

**Key words:** Ming Dynasty; Huang Honggang; He Tingren; Quotation; Interpretation