

以宇宙為心的陸象山與宋明心學

陸象山名九淵，字子靜，號存齋。江西撫州金谿人（現江西臨川縣），生於南宋高宗紹興九年（公元一一三九年），卒於光宗紹熙三年（公元一一九三年），享年五十四歲。因講學於江西貴溪山中，山形如象，所以人稱象山，學者尊稱為「象山先生」。

他家是個傳統書香門第，弟兄六人中他排行最小，他的四哥九韶（字子美，號梭山）、五哥九齡（字子壽，號復齋）都是當代有名學者。九韶生性灑脫，終生不仕，曾在江西梭山講學，大家都稱他為「梭山居士」，他與朱熹是朋友，但曾與朱熹為周敦頤的「太極圖」說有過激烈的辯論。

九齡少有大志，學識淵博，在太學讀書時，已有聲名，後任桂陽軍事教授，更是名重一時。他曾和象山參加鵝湖會談。

象山生長在這樣一個充滿書卷氣息的環境中，自然受兩位哥哥的朝夕薰陶。所以陸門心學從九韶開端，九齡繼之，象山集其大成。

宇宙即吾心，吾心即宇宙

象山從小就喜歡玄想。四歲的時候，便問父親：「天地的邊際是什麼？」他父親笑而不答，使得他整日的沉思，而忘了吃飯，忘了睡眠。他時常一個人跑到林下，灑掃一番，然後坐下來沉思。他所沉思的問題，直到九年以後，才得到了解答。

那是在他十三歲的時候，讀到「宇宙」兩字。書中的註解是：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」至此他才恍然大悟，原來宇宙包括了無窮的空間，無窮的時間；而人就存在於這個無窮之中，和宇宙同永恆。所以他便立刻寫道

宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。

但宇宙和我究竟如何能同永恆？如何能溝通呢？他想了一想，覺得同永恆的是這個不易的理；而溝通的是這個不變的心。所以後來便補充的寫著：

宇宙即吾心，吾心即宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有

聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也。

他把整個宇宙的理，納入了心中；又把所有的心，歸納為同一種作用。他這種驚人的創見和簡易的手法，已奠定了日後整個心學發展的基礎。

雖然象山喜歡沉思，但他的氣魄大，情感激烈，頗有英雄的本色。在十六歲時，每讀到魏晉六朝的歷史便咬牙切齒，痛恨夷狄的侵華。又聽長輩們常談到靖康二帝被擄的故事，每每奮勇而起，剪短指甲，去學習射箭騎馬，希望能效命沙場。雖然他在這方面並沒有達到做英雄的志願，但他那種磊落豪放的氣魄，卻使他做了一個思想界的大丈夫。

不過，象山並沒有立刻在思想界上嶄露頭角。在此後將近二十年的漫長歲月裡，他只是默默的讀書，靜靜的體會。直到三十四歲，參加禮部考試時，才一躍而成為思想界最紅的人物。

那次考試的主考官，正好是呂東萊。東萊雖然和他相知而不相識，但在幾千份卷子中，一讀到他的文章便拍手讚嘆，認為只有江西的陸象山，才寫得出這樣迴腸動魄的文字。可見東萊對他心儀已久。所以自他中了進士後，兩人便成為最好的朋友。

以前他在八歲時，聽到別人提起伊川的話，便懷疑的問：「為什麼伊川的話，不像孔孟的呢？」這問題，經過了他二十餘年的研究、體會，終於找到了答案。這答案很簡單，就是伊川的向外致知，沒有把握住孔孟的心傳。他認為昔日伊川的致知如此，今日朱子的窮理也是如此。這種向外求理，忘了本心，就是當代理學一派的毛病。因此為了糾正理學的錯誤，他便甘冒不韙，揭出了心學的旗幟。

獨樹一幟，破空一呼

這一破空的呼聲，在當時的確震動了整個思想界。四方的學者都好奇的來向他請教，從早到晚，川流不息，使他忙於應付，幾乎四十多天沒有好好的睡過。

由於他批評理學，自然與朱子的思想發生了摩擦。因此由東萊的介紹，曾在鵝湖寺和朱子辯論過。雖然並沒有得到結論，但朱子對他的氣魄卻非常讚嘆。所以在鵝湖寺會談後的六年，當他漫遊南康時，朱子便請他到白鹿洞書院講學。

他到白鹿洞書院後，發表了一篇極有名的演講，題目是「君子喻於義，小人喻於利」。這本是《論語》中的一章，象山特別把它提出來加以強調。他認為，君子和小人的分別就在於義、利兩字。如果念念不忘救世救人，便是君子；相反的，

斤斤於個人的名利得失，便是小人。而今日一般學士大夫，只讀書，不問國事，便是為了利；至於一手拿著聖賢的書，而一心卻在高官厚祿，更是為了利；這些都是十足的小人。

象山這番話，完全繼承了孟子「義利之辨」，和董仲舒「正其誼，不謀其利」的精神。當他那次演講時，天氣雖然很冷，但聽眾卻感動得不禁汗下。也許是他那股莊嚴的氣魄，和有利的字句，緊扣著聽者的心弦，使得有些人甚至感愧得淌下了淚水。當時朱子也在場，一直揮著扇子。覺得象山這番話的確深中士大夫的病痛，也正是白鹿洞書院的教育宗旨。於是便把這次演講的精義刻在石上，做為學生們的座右銘。

就在白鹿書洞演講的那年，呂東萊病逝了。象山痛失好友，非常感傷。當時稍有名望的學者也都相繼過世，只剩下這兩位心學和理學的大師，孤單的站在兩個高峰上，遙遙相對。

這時，象山還只有四十三歲，正是充滿了活力的年齡。在此後的幾年中，他做過國學的教授，敕令的刪定官，以及崇道觀的主管。這是他一生中，在政治上比較活動的時期。然而也只有短短的五年時光，他便厭倦了政治生涯，而辭職回家，去讀書講學。

漫天大雪，靜坐而逝

他在貴溪西南的應天山上，建築了一間精舍，作為讀書講學的地方。因為該山形狀似象，所以後來改名為象山，他也自稱為象山翁。

四方的學者都不遠千里而來向他問學，他們各自在山上築廬居住，於是應天山上便平添了許多學舍。象山另闢出一間方丈做為教室，每天早晨在精舍中鳴鼓，學生們便紛紛而來，每堂課總有數十百人。他在那兒一共講學五年，統計學生的名單，已有數千人之多。

後來光宗登位，詔象山治理湖北荊門軍。當時荊門是一個軍事的要衝，是古代的戰場。如果荊門能鞏固，便可以屏障四鄰的地方。雖然以前曾屢次提議在這裡建築城池，但估計所費太貴，都沒有動工。這次象山不顧一切，親自召集義勇，督促他們興建。由於他的精神感召，不到二十天，整個城池便建築完畢。而所費僅佔以前估計的四分之一。可見象山辦事的魄力了。

在荊門，象山發揮了政治的才能。一方面築城池，修武備；一方面開學堂，講義理。不僅注意學校的教育，同時更注意官吏及民眾的教育，所以他在荊門僅僅一年多的時間，便把當地治理得民風向善，獄無刑事，然而，這已耗盡了他最

後的一點元氣。

由於他小時身體便很衰弱，曾患過咯血的毛病。再加以在荊門徹夜為民辦事，所以第二年冬天便病倒了。他自知死期不遠，卻毫無懼色，在臨死那天，仍然和平日一樣，和僚屬們談論政務後，便回到臥室去休息。那時，外面正飄著大雪，他慢慢的燃了一炷香，洗過澡，換了一套新衣，然後端正的靜坐著。家人們拿藥給他喝，他把藥放在一邊，從此便不再說話了。一代的心學大師，終於在五十四歲時，他自己的心卻停止了跳動。

象山留下的遺著不多，只有一些書信、講義和語錄，被編成《陸象山全集》。象山本無師承，據全祖望說：

程門自謝上蔡以後，王信伯、林竹軒、張無垢（九成）至於林艾軒，皆其前茅，及象山而大成。（《宋元學案·象山學案》）

這段話雖然不是謹嚴的學統考，也沒有指出他們之間的師承關係，但象山和明道及其門人的思想卻是前後呼應的，如象山曾公開徵引明道，讚美明道。他說：

塞宇宙一理耳。學者之所以學，欲明此理耳。其理之大，豈有限量？程明道所謂「有憾於天地」，則大於天地者矣，謂此理也。（《陸象山全集·與趙詠道書》）
元晦似伊川，欽夫似明道；伊川蔽固深，明道卻通疏。（《陸象山全集·語錄》）

所以朱陸之間的對立，錢穆在《宋明理學概述》視為伊川與明道之間思想差異的擴大，與鮮明化。

實實在在·活活潑潑

象山的思想有兩個重點：

一、宇宙即吾心，吾心即宇宙

象山曾說：

四方上下曰宇，古往今來曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心，同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心，同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心，同此理也。（《陸象山全集·雜著》）

在這裡，象山先是把宇宙納入吾心。宇宙是外在的山河大地，如何能納入吾心？首先他強調「塞宇宙一理耳」，把宇宙化為一理，而搬入心中，這是打破了空間的隔闕。接著，他另一面又把吾心化為宇宙。而吾心存於此時此刻，又如何能和宇宙同流？於是他強調「心皆具是理」（《陸象山全集·與李宰書二》），由心即理而溝通此心與千萬世前，及千萬世後之聖人的心，而打破了時間上的拘限。

象山這種把宇宙和吾心打成一片的思想，與程朱派的學說顯然不同。伊川和朱子雖然認為萬物都有理，人心也有理。但他們認為萬物之理存在於外，人心可以透過窮理致知的工夫，了解萬物的理，以反躬自省。至於人心雖有理，乃是說人心中的性是理。但人心中還有氣質、還有情卻不是理。所以程朱只說理在萬物，而不說吾心即宇宙；只說性即理，而不說心即理。

對於象山的這套思想，值得注意的有兩點：

（一）他把宇宙納入吾心，這顯然是一種形而上化的作法。事實上所謂心學，或任何偏向於唯心傾向的思想，都多多少少偏重於形而上學。因為他們要排去物質，必須先使物形而上化。同樣，象山須先把宇宙化為理，才能納宇宙於吾心。

（二）象山雖然形而上化了宇宙，但他的思想絕不是一套概念的，或空虛的形而上學。甚至於他比程朱的理學家們還更活潑，因為理學家討論到心和理的關係時，猶落於概念式的分析，而象山卻直指吾心。我們要特別注意他拈出這個吾心的「吾」字，說明了他所指的心，乃是此時此刻，實實在在，活活潑潑的這個心。如他說：

心只是一個心。某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。（《陸象山全集·語錄》）

所以象山的心學雖有唯心傾向，但與西方的唯心論卻不同。因為西方的唯心論乃是概念的分析，而象山的心學卻有實證的工夫。

先立乎其大者

象山曾說：

吾之學問，與諸處異者，只是在我全無杜撰。雖千言萬語，只是覺得他底在我不曾添一些。近有議吾者云：「除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆。」吾聞

之曰：「誠然。」（《陸象山全集·語錄》）

他所謂「全無杜撰」、「覺得他底」，就是指他的學問完全發自本心，而他所謂「先立乎其大者」，就是要先立這個本心。在這方面他是直承孟子盡心、收放心的思想。

雖然象山自認他除了「先立乎其大者」一句，全無伎倆。事實上這一句雖簡，但卻大有文章。就以這句話中的兩個關鍵字來看，一個是立，一個是大。

什麼是立？第一步就是立志。本來講立志，只是老生常談，可是象山把立志當作他教學和為學的起步，也是一個最重要的工夫。他說：

夫子曰：「吾十有五而志於學。」今千百年無一人有志，也是怪他不得。志個甚底？須是有智識，然後有志願。（《宋元學案·象山語錄》）

象山說千百年無一人有志，雖然有點偏激，但在這裡也可看出他對立志兩字的陳義甚高，並不是泛泛的立一個普通的志願而已。他又說：

學者須是有志。讀書只理會文義，便是無志。（《陸象山全集·語錄》）

可見他視那些講文義、重注疏的知識不是真正的學問。他所謂志，在他那篇感人的「君子喻於義，小人喻於利」的演講中說得很明白，就是志於義。

立的第二步，就是立於志，也就是所謂的自立。如他說：

大凡為學，須要有所立。《論語》云：「己欲立而立人。」卓然有不為流俗所移，乃為有立。須思量天之所以與我者是甚底，為還是要做人否？理會得這個明白，然後方可謂之學問。（《宋元學案·象山語錄》）

所謂自立，就是在立志之後，便應一切本於志而行，不為外界任何情勢所動。立志做聖賢固然很好，但所做的乃是聖賢的事，而非聖賢的名。如果斤斤於聖賢之名，便是附於物，而不是自立。如他說：

今人略有些氣餒者，多只是附物，原非自立也。若某則不識一個字，亦須還我堂堂做個人。（《宋元學案·象山語錄》）

「堂堂做個人」，這就是立志，這就是自立。

可是「堂堂做個人」又與「立乎其大」有什麼關係？原來象山所謂大是指的心；「堂堂做個人」就是要堂堂正正的盡一個做人的心。

這個心而能稱為大，是因為對內來說，它是人的本心，也為一切義理是非的所出。《宋元學案》中曾有一段論本心的故事：

四明楊敬仲（即楊簡）……問：「如何是本心？」先生（象山）曰：「惻隱，仁之端也；羞惡，義之端也；辭讓，禮之端也；是非，智之端也。此即是本心。」對曰：「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數問，先生終不易其說，敬仲亦未省。偶有鬻扇者訟至於庭，敬仲斷其曲直訖，又問如初。先生曰：「聞適來斷扇訟，是者知其為是，非者知其為非，此即仲本心。」敬仲大覺，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。（《宋元學案·象山學案》）

這種能知是非之心，也就是良知。

這個心對外來說，為宇宙之理。如他說：

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。（《宋元學案·象山語錄》）

這是說，心中的理可以充塞整個宇宙，也就是心之所以為大。象山要「先立乎其大者」，就是要先在心中去體認這個理。所以象山不說「窮理」，而說「明理」。如：

伯敏曰：「如何樣格物？」先生云：「研究物理。」伯敏云：「天下萬物不勝其繁，如何盡研究得？」先生云：「萬物皆備於我，只要明理。」（《陸象山全集·語錄》）

要明什麼理？所明的是天理，是仁義禮智。如他說：

仁即此心也，此理也。求則得之，得此理也。先知者，知此理也。先覺者，覺此理也。愛其親者，此理也。敬其兄者，此理也。見孺子將入井，而有怵惕惻隱之心者，此理也。可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也。是知其為是，非知其為非，此理也。宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也。敬此理也，義亦此理也。

內此理也，外亦此理也。（《陸象山全集·與曾宅之書》）

可見象山所要明的理，是德性的理，而這個理充塞宇宙之間，也是一個德性的宇宙。所以象山開啟的心學，實際上是一套心性修養之學。

形上形下，一個世界

象山與朱子在鵝湖會談，落於「道問學」與「尊德性」上，因為朱子認為做學問應先博學，然後求精求深，變簡變易，才不至於流於空疏。但象山強調，做學問先要明本心、識大體，否則必落於支離，落於瑣碎。至於真正觸及思想本身的，卻是在十年以後，關於濂溪太極圖的辯論。

先是象山的哥哥九韶，曾和朱子在書信上辯論過這個問題。由於朱子堅持自己的看法，結果不了了之。後來象山在應天山講學時，又遇到了這個問題，便特別寫信去和朱子作了一番激烈的筆戰。

象山批評朱子的重點，就在「無極」兩字。他認為，太極既然是至高至上的理，便不應在太極之上又加了無極兩字。如果要形容太極是無方無體的話，儘可在太極之下加以其他的說明，絕不能在太極之上又別立一種境界。何況無極兩字不僅在字義上有語病，而且在濂溪的《通書》，以及儒家的所有經典中都沒有這兩字。可見〈太極圖說〉非但不是濂溪的作品，甚至根本上就是道家的東西。象山這番話，表面上，似乎討論濂溪的〈太極圖說〉，而事實上，卻句句敲進了朱子的骨髓。因為朱子的思想體系，是從〈太極圖說〉中印證來的；象山指斥〈太極圖說〉是道家的東西，就無異批評朱子的學說不是儒家的正統了。

然而，象山之所以這樣的批評並非門戶之見、意氣用事，而是有他思想上的依據。朱子的「無極」和「理氣」，是把世界分割成兩個：一個是形而上的，一個是形而下的。前者超時空，後者能變化。但象山卻強調形上、形下只是一個世界，都在時空之中，都能產生變化。所以象山批評朱子的「無極而太極」，就是要把兩個世界揉成一個。而這個所揉成的世界，就是象山整個心學的體系。

象山究竟怎樣把朱子的兩個世界揉成一個呢？他大刀闊斧的揉碎朱子的太極和理氣，捏成了一個理。這個理，是形而上的陰陽，又是形而下的剛柔；是動的能量，又是靜的法則。所以天地由它而動，聖人依它而行。它充滿了宇宙，是無處不有，無時不在的。顯然象山的這個理，上窮太極，下括理氣，是徹頭徹尾的「理一元」論。這樣說來，豈不是象山也在大談其理學，而且比朱子談得更為徹底嗎？

事實不然。象山的體系只是承認宇宙為這個理所充塞、所瀰漫，而不是宇宙間充滿了百種千般的理；所以他反對朱子把心和物分成兩截，把理存於事物，而把心看作一種能知的作用。他認為這個理不是離心而獨立，不是存於事物之中，而是充滿於人心、散佈於萬物的。固然從萬物來看，各有自身的理；但從人心來看，卻只有一個理。所以充塞宇宙的是這個理，充滿人心的也就是這個理。

接著，象山使用理為橋梁，溝通了宇宙和人心。因為宇宙只是一理，而此理本具於人心，所以「宇宙即吾心」；同時，人心只是此理，而此理充塞宇宙，所以「吾心即宇宙」。至此，象山已把朱子的理氣和人心合一，已把心和物兩個世界揉成了一個。

由於他強調這個理是本具於人心，所以不主張向外去窮理。在他的體系中，乃是以「明理」兩字代替朱子的「窮理」。

一是即皆是，一明即皆明

有一次，他的朋友問他治學應從何下手，他回答說：「格物。」那位朋友問什麼是格物，他回答說：「研究物理。」那位朋友又問：「天下萬物不勝其繁，怎麼能夠研究得了呢？」他卻回答說：「萬物皆備於我，只要明理。」

可見他的格物不是窮理，而是明理，而是要明這個心中之理。他認為，理學家的毛病就是向外去窮理；今天格一物，明天格一物，就跟自己的影子競走；追得越急，影子逃得越快，結果只是徒然使自己疲於奔命；這，就是由於忽略了自己本身是影子的主宰。心和理的作用也是如此；心是我們的本身，而理是我們的影子，這個萬事萬物的理，都是心的投影。理之所以為理，在於心之所以為心，因此，我們不必向外去追逐形形色色的理；只要體認心中的這個理，便能以一御萬、無所不通了。所以他說：「一是即皆是，一明即皆明。」心明，理自然就明。

但此理「不解自明」，而此心也本體自明，只是因為人們自己把它蒙蔽了。蒙蔽的原因，不外兩種：一是智慧不夠的人，為物慾所蔽；一是用智過偏的人，為成見所塞。因此我們要保持此心靈明，不必苦索，只要以仁存心。

他認為，孔子所謂的「吾道一以貫之」、孟子所謂的「夫道一而已矣」，這個「一」，就是指的心，就是指的理。因為「至當歸一，精義無二」，所以宇宙只是一理，天地只是一心。同時孔孟的這個「一」，又是指的「仁」；因為仁對內的作用是心，向外的實踐是理。把心和理合起來，就是仁。整個心充滿了理，就是仁心。孟子要「先立乎其大者」，就是要先立「仁」。而明道的「學者須先識仁」，就是明此心、存此仁。

象山的思想，由格物、明理一轉而為明心、存仁，便完全揮脫了理學的色彩，而進入了心學的堂奧。

不過，象山的心學值得我們稱述的，不在體系的龐大，析理的周詳；而在其手法的簡易，氣魄的過人。

他只是一手抓住理，一手抓住心，把它們合成了一個仁；除此之外，他都認為是枝葉問題，不值得一談。有一次他的朋友問他：「性才心情，如何分別？」他卻回答說：「老兄所問的，只是枝葉。但這不是你的過錯，而是今日學界的通病。」

這裡所謂「學界的通病」，顯然是指的理學。他認為，朱子那套把心分作人心、道心，把理分作天理、人欲的把戲，都是水中撈月，瞎子摸象。真正做學問的工夫，是要明本心、識大體，抓住學問的血脈，直達聖賢的仁心；絕不可咬文嚼字，埋首於支離的注疏。能夠這樣，我與聖人同心，六經反而成為我的注腳了。

因此，他在應天山講學的時候，並不像朱子白鹿洞書院一樣，訂立了許多教條。他只是淡淡的告訴學生說：道並不遠人，只是人離開了道。你們住在山上，不可徒然的面對群峰，浪費時光，而應好好的切己反省。這就是他的教條。所以每次當學生請教治學的工夫時，他總是這樣的回答：「切己反省，遷善改過。」

雖然這個教條很簡單，但象山所要求的卻很嚴格。他並不希望學生們在小枝節上做工夫，而是要「吾心即宇宙」，做一個頂天立地的大丈夫。

偉大氣魄，象山精神

他譏笑那些斤斤於功名利祿的學者，「大世界不享，卻要占個小蹊小徑。大人不做，卻要為小兒態，可惜。」他批評那些從事注疏考釋的學者，只是「揣量摸寫之工，依放假借之似」。他認為這些都是蔽於物慾，囿於成見，都沒有抓住學問的血脈，都沒有大丈夫的氣概。他說：「像我，那怕是不識一個字，也要堂堂正正的做一個人。」

然而「大丈夫事，豈當兒戲」，並不是自我吹噓，而是要腳踏實地去做。他說：「孔子十五歲就志於學，可是千百年來，卻沒有一個人有這樣的志氣。其實這也難怪，試想叫他們志個什麼？必須先要有智識，然後才有志氣的啊！」但象山在這裡所指的智識，不是朱子那套「道問學」的知識，而是「尊德性」的智慧。所以他一再的強調：為學應先認清義利的分別，應先了解所學究竟為了什麼？他說：

人生天地間，做人就應該盡做人的道理，學者所以為學，並非要做一個學問

專家，而是要學做人罷了。

象山的思想，發展到這裡，由明心、存仁，而到做人，已完全把握住孔孟的精神，建好了他的心學體系。這裡面雖然都是些簡易的原則，卻具有最偉大的氣魄，這就是象山精神血脈的所在。

在先秦思想上，孟子和荀子是一個強烈的對比，因為孟子偏於主觀的心，荀子偏於客觀的理；孟子發揚孔子求道的精神，荀子承襲孔子治學的工夫。不過在時間上，由於荀子比孟子晚出，所以我們只看到荀子批評孟子空虛不實。如果孟子和荀子同時的話，他一定會反過來批評荀子的學說太支離破碎了。雖然這只是個假設，但在一千多年以後，卻得到了印證。因為朱陸的不同，正可作孟荀的對照。朱子的學說是踏著荀子的步伐，而孟子的精神卻在象山的思想中復活了。

孟子的精神是「先立乎其大者」，而這句話正是象山一生思想的代表。

他批評理學的支離，高唱心學的遠大，就是為了要「先立乎其大者」；他強調義利的分別，揭示大丈夫的氣概，也是為了要「先立乎其大者」。

他認為，朱子那套偏於「道問學」的工夫，雖然體系龐大，可是不明道體，反而把學問做小了，成為解字的遊戲。因為人心是宇宙的根本，德性高於一切；如果不能「尊德性」，僅僅「道問學」又有什麼意義呢？因此為了把握學問的血脈，他所要立的大者，乃是明心存仁的「尊德性」。

他這套「尊德性」的工夫，的確是簡易的、高明的；然而，象山心學的漏洞也就在這裡。因為簡易之處，原則必少，一般學者反而不易把握；至於高明之處，意義深長，又不是普通人所能領略。固然以他的天縱英明，可以和宇宙同心；但對於資質稍差的人，卻不知何處是心。所以當朱子的門人向象山問學時，往往不知所云，無所適從。而他自己的學生雖有幾千人，也都曾被象山激烈的言詞感動得淚流滿面，可是真正得到象山心傳的卻寥寥無幾。這都是因為象山最簡易的地方，卻是工夫最難的地方。

但儘管如此，象山在思想上卻另有更深長的意義。他是有感於學術的支離，才提出易簡的工夫；他是痛憤人心的萎靡，才高樹心學的旗幟。他對當代的世局人心來說，無異是一個警世的木鐸，敲醒了不少儒生的迷夢。雖然他的心學仍然染有理學的氣氛，甚至帶有禪宗的色彩，但他對理學的這一挑戰，這一呼聲，終於使理學逐漸改變了路線，而醞釀成有明一代的心學。不過這還須等待三個世紀，由另一位心學的大師王陽明來把它推上高峰。

明代心學先驅陳白沙與王陽明

檢討由南宋到明初的這段發展，似乎都是程朱學派的天下，象山的思想始終未能擴大，主要的原因，是程朱學派承繼了北宋五子的思想，到朱子而集大成。他們提倡「致知」與「主敬」並行，重經典的研究，適合於朝廷設科取士的需要，所以容易變成官學，而大為流行。相反的，象山學派異軍突起，前無師承。雖然和明道的思想呼應，可是他們的思想，功力都在於自己的體悟。尤其象山所倡偏重直觀，境界過高，如果沒有極高的才分，很難發揚他的學說。這也就是自南宋到明初程朱學派獨盛的原因。

明初諸儒雖然都屬於程朱學派，但由於明太祖猜忌成性，濫殺功臣，而明代的君主們都昏庸無能、奸宦當權，因此一方面使得真正弘儒學都不願干預朝廷；另一方面，程朱學派的儒生為了避免禍患，都走入了煩瑣的路子。在這樣一個環境下，學者們都把思想的探照燈轉向內心，這正是心學發展最有利的時機。

明初以後，整個學術界一變而為心學的天下。在這一轉變中，有位重要的心學先驅，一面承接了象山，一面開啟了陽明。他就是陳獻章。

陳獻章（西元一四二八～一五〇〇年），字公甫，廣東新會白沙里人，因稱白沙先生。他曾問學於程朱學派的吳與弼，發憤讀書，足不出戶。他不僅遍讀儒學經籍，甚至旁涉佛老及稗官小說。可是後來發現這樣的博覽與自己的心身毫不相涉，覺得「夫學貴乎自得也」，於是便築一臺，叫陽春；終日靜坐其中，去體驗心中之理。這是他一生思想轉變的關鍵。

他的一生非常平淡，曾屢次參加會試而不第，在政治上也沒有做過一天的官。可是他在發展心學上的功勞卻很大。他的弟子湛甘泉（若水）、林光（緝熙），都在心學上有極大的貢獻，尤其湛若水和王陽明是好朋友，兩人之學雖有不同，但在當時的學術界中，除了陽明的姚江學派外，湛若水的甘泉學派雖比不上姚江學派的聲勢浩大，但也是源流不斷的。

不過，湛若水雖為白沙的弟子，繼承了「隨處體認天理」的思想，可是若水的思想後來走入了程伊川的路子，他不主張靜，而主張敬，這已溢出了白沙思想的範圍。所以，真正繼承了白沙思想的路子，而往前更邁進一步的，乃是陽明。陽明雖與白沙並無師承關係，但他們在思想發展上的步調卻是一致的。所以白沙的思想可以說是陽明思想，或有明一代心學的先導。

天地我立·萬化我出

白沙的思想有兩個重點：

一、宇宙在我

陸象山說：「宇宙便是吾心。」楊慈湖說：「天地我之天然。」白沙承繼了這一思潮而說：

此理干涉至大，無內外，無始終，無一處不到，無一息不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此樞柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。（《白沙子全集·與林緝熙書》）

把整個宇宙搬入心中，是心學派共同的特色。不過，象山雖然認為這個理在心中，也充塞宇宙，但象山所講的理，是指仁義禮智的理，是有其分辨是非的特性。而白沙所講的理，用他自己的話是「滾作一片，都無分別」（《與林緝熙書》）。他所謂「無內外，無始終」的理，似乎帶有濃厚的禪學的色彩。

二、靜中養出端倪

白沙為學的工夫，完全在於他所說：

為學須從靜中養出個端倪來，方有商量處。（《白沙子全集·與賀克恭書》）

這句話中有兩個重點，一是靜，一是端倪。

所謂靜，就是指的靜坐。他曾自述為學的經過說：

比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方。既無師友指引，惟日靠書冊尋之，忘寢忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理未有湊泊吻合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信曰：「作聖之功，其在茲！」有學於僕者，輒教之靜坐。（《白沙子全集·復趙提學書》）

可見白沙的自學和教人，都叫人靜坐。不過，他的靜坐與程朱派及禪宗的靜坐又略有不同。程朱派的靜坐是叫人靜下心來，專主一事；而禪宗的靜坐乃是要見本來面目；而白沙的靜坐，卻要養出個端倪來。所謂端倪，就是善端。如他說：

夫養善端於靜坐，而求義理於書冊，則書冊有時而可廢，善端不可不涵養也。
(《南川冰蘖全集·與林緝熙書》)

而他的弟子林緝熙，也在〈白沙先生墓碣銘〉中說：

先生教人，其初必令靜坐以養其善端。

至於什麼是「善端」，〈與林緝熙書〉中是這麼說的：

大意只令他靜坐，尋個端緒，卻說上良知良能一節，使之自信，以去駁雜支離之病。(《南川冰蘖全集》)

在這裡，我們可以看出他所講的心之理雖然滾作一片，有如佛家；他所講的靜坐，其方法雖然和佛家的禪定相似，可是他所養的這個端倪，是善端，是良知良能，在這一點上他又超出了佛家。而在這方面，繼承了他的步伐，變得更為明朗而切實，有工夫理論可循，構成了心學的一個最重要的思想的，乃是王陽明。

心學禪學的比較研究

陸王的心學常被程朱學派貶稱為禪學，而加以非議。關於這個問題，可以從三方面來探討：

一、陸王心學與禪學相似

理論上的相似：禪學有兩個最基本的特色，就是不立文字和明心見性。前者是對傳統佛學的超越，後者是禪學精神的所在。陸王的心學似乎在這方面和禪學是同一步伐的。

就不立文字這點來說，陸王的心學雖然沒有激烈到不用語言文字的地步，事實上純正的禪學家也不反對用語言文字，只是不執著而已。在這方面，陸王的心學派顯然是受到禪宗鼓勵的。因為傳統的儒家都是以儒典為唯一的依據，只有陸象山首發其難而說：

學苟知本，六經皆我注腳。(《陸象山全集·語錄》)

接著，陳白沙說：

抑吾聞之，六經，夫子之書也，學者徒誦其言而忘味，六經一糟粕耳，猶未免於玩物喪志。（《白沙子全集·道學傳序》）

王陽明也說：

夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎？（《傳習錄》）

他們這種重視心而不重視經典的思想，可說和禪學家的作風是如出一轍的。固然這種態度都是在經典注疏太過煩瑣之後的一種解放，但禪宗倡之於前，不能說禪學對陸王的心學沒有很大的啟示。

就明心見性來說，這也正是心學之所以為心學。在以前的儒家中，都是注重經典言教，只有孟子講求本心；不過，孟子的思想乃是重在擴充仁心而為仁政。他論性善，也只是為了作仁政的理論依據而已。陸王的心學派卻不然，他們完全是拿心當作唯一的目標來做工夫。他們整個思想都集中在心上，去講涵養，去求體悟。他們認為做學問只有向心中做，心之外無物，心之外無理，心之外無道義；這種思想，與禪學的只求明心見性是前後呼應的。

方法上的相似：禪宗悟道的路子有兩條，一是禪定，一是頓悟。禪定的主要方法是坐禪，雖然慧能對於坐禪並不贊成，且對禪定有特殊的解釋，但禪師們日常生活仍然離不了坐禪，只是在坐禪時他們不像傳統坐禪一樣，重視數息和觀想，而是用「參話頭」的方式來求悟。陸王心學派也都重視靜坐。如陳白沙說：

老拙每日飽食後，輒瞑目坐竟日。（《白沙子全集》）

王陽明也說：

「茲來乃與諸生靜坐僧寺，使自悟性體，顧恍恍若有可即者。」既又途中寄書曰：「前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定也，蓋因吾輩平日為事物紛拏，未知為己，欲以此補小學收放心一段功夫耳。」（《年譜》三十九歲）

在這方面，陸王派和程朱派可說都受到佛家坐禪的影響。不過，程朱派對靜坐的看法是靜下心來，使精神集中於事上，也就是作「主敬主一」的工夫；而陸王派卻是在靜坐時，專門在心上做工夫。顯然陸王派比程朱派又更近乎禪學了。

禪學最大的特色是頓悟，陸王派向內心求悟，重視簡易直截，都類似於頓教，尤其王陽明更公開的表明運用頓悟之法以教導學生。譬如他在天泉橋曾對德洪和汝中（王畿）兩學生說：

二君之見，正好相資為用，不可各執一邊。我這裡接人，原有此二種：利根之人，直從本源上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中，利根之人，一悟本體即是功夫，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，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。（《傳習錄》下）

這完全是禪學的頓悟，而「致良知」便變成參悟的話頭了。因為王陽明自認說：

彼此但見微有動氣處，即須提起致良知話頭互相規切。（《王陽明全書·與黃宗賢書》）

二、陸王心學不同於禪學

從本質上看：禪學與傳統佛學一樣，其本質是建立在空寂上的，儘管禪學講自性，求本來面目，但說來說去，仍然脫不了「本來無一物」的空的境界。陸王的心學卻不然，他們講心即是理，這個理卻是實實在在的。如象山說：

千虛不博一實，吾平生學問無他，只是一實。（《陸象山全集·語錄》）

陽明說：

夫心之本體，即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。（《王陽明全書·答舒國書》）

可見陸王派所指的本體，是實理、良知，亦即孔孟的仁義禮智之端。這和禪學所講的「本來無一物」是絕不相同的。

從作用上來看：由於禪學的本質是建立在空寂上的，因此他們悟入空寂的境界，都是走破執的路，也就是摧破兩邊的執著：無是無非，無始無終，無自無他，無聖無凡。而他們幾乎都是走的單線道，也就是都在返本還源上用工夫。陸王的心學雖然也講「向心內去悟」，可是他們所講的都是把這個理實踐出來，他們的功夫都用在實際的事物上。如象山說：

萬物皆備於我，只要明理。然理不解自明，須是隆師親友。（《陸象山全集·語錄》）

陽明更說：

凡可用功，可告語者，皆下學。上達只在下學裡。凡聖人所說，雖極精微，俱是下學。學者只從下學裡用功，自然上達去，不必別尋個上達工夫。（《傳習錄》）

所謂「理不解自明」，就是要我們不必在理上做工夫，而要把工夫放在「隆師親友」的實際事務上。所以禪學是要絕棄下學，他們所謂「茶來喝茶，飯來吃飯」，也只是求不起心造作，而不是下學。陸王派卻是要在實際的倫理關係中，去學習，去磨鍊，喝茶有喝茶的禮，吃飯有吃飯的規矩。

三、陽明心學取代禪學

從中國哲學的發展上來看，中國哲學自先秦以來，以儒家為主流。儒家的思想完全是一種「內聖外王之學」。其他各派的思想雖然在方法上各有不同，但都朝著這內聖外王之學的路子走，所以他們的思想也或多或少的歸入這一主流。儒家內聖外王之學最具體表現在理論上的，就是〈大學篇〉中格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的所謂八條目。整個宋明新儒家們最大的努力與貢獻，就是把這八條目構搭成一套內聖外王之學的體系，以消除佛學在中國文化上所造成的一些不良影響。在這方面，不僅程朱派的理學家，尤其陸王派的心學家，可說都是純粹的儒家。

再就印度佛學傳入中國之後的發展看來，由於佛學是一種心性修養之學，在魏晉時期，先是道家思想和佛家思想折衷調和，使印度佛學的心性之學，轉變成中國佛學的心性之學。到了隋唐，有華嚴宗和天台宗的「一真法界」和「一念三千」的思想，我們可以稱它們為中國佛學裡的心學。後來在唐代，禪宗崛起，首先便以「即心是佛」為宗旨；接著慧能的「明心見性」，更開拓了此後中國禪宗數

百年的歷史，所以禪宗實際上可稱為中國哲學上的心學。

到了宋明，陸王派出來，承接孔孟的精神，也高舉心學的旗幟。雖然在維護儒家的思想上，他們公開的排佛；但承接著這一連串心學思潮的運動上，他們當然是融合了中國佛學的思想。就拿王陽明來說，我們可以說他是標榜儒家的心學以排佛，也可以說他是運用佛家的思想以建立儒家的心學。無論我們如何看他，有一點事實卻是千真萬確的，那就是自王陽明心學完成以後，整個明代便是心學派的天下，這時禪宗的法統已是奄奄一息，微弱而不振。這裡似乎暗示了王陽明已把禪宗的精神活用在儒家思想中，而取代了禪宗在中國哲學史上的地位和生命。