

# 明中晚期李材的理學思想研究

吳秀玉

國立宜蘭技術學院人文及科學教育中心副教授

## 摘要

明初的理學，在政府的大力推動下，承傳宋元學風，是朱子理學獨盛時期，但因為朱學末流的偏於向外求理，忽略了反歸內心悟道的偏失，以致有皓首窮經尚「不見道」者；於是明朝中期王陽明以致良知之直截簡易、即所謂的「心學」，異軍突起，立即壓倒了朱學的零碎支離。然而因為陽明的「無善無惡心之體」、良知說，貽誤了後學，使得後學任心廢學、任知而行，偏離了倫理綱常，落入了釋子一途，引起朝廷上下的鳴鼓攻擊，令王學陷入了深刻的危機。李材生於明朝中晚期，是江右鄒守益的弟子、王陽明的再傳弟子，不忌王學嫡傳，勇於批評陽明以知為宗、誠不知性之善，乃標以止、修為宗。「止」是知止、即止於至善，「修」是修身、以修身為本；一邊言恢復至善本性，一邊言齊家治國平天下；揉合了朱、王的思想，以圖挽救陽明之言之弊。影響所及，明朝晚年的東林學派、蕺山學派，甚至清初的黃宗羲都繼踵跟進，掀起了一片蓬勃的王學修正運動，也使得朱、王的對立演變成合流的新氣象。

關鍵詞：明初朱學、明中期王陽明、明中晚期李材、止修、揉合朱王。

To investigate the transition of the scholarship during the declining years of Ming  
Dynasty via Kao Ching-Yi's academic thoughts

Hsiu-Yu Wu

Associate Professor  
Humanities and Science Education Center  
National I-lan Institute of Technology

#### Abstract

Ancient Chinese saints and sages all put their emphases on the study of mind, thus the subject of research focused namely on the cultivation of body and mind. Dating back to over 2,500 years Confucius, the founder of Confucianism, had talked about it, saying "I do whatever I want to do whereas remain to behave myself." He made all his efforts to express the moral mind through his whole life. It is as well the mere rule according to which people evaluate meanings of their lives. Inheriting Confucian thoughts, Meng-Tze established the theory of "Good Human Nature" in order to inspire people. Although assimilating Taoism and Buddhism, never was any rationalist in Song Dynasty incongruent with conventional thoughts of Confucius and Meng-Tze. During Southern Song Dynasty the rationalists nonetheless parted into two perspectives, debating about the way of the cultivation. Whilst Cheng-Chu accentuated objective, external means, Luh-Wang insisted that subjective introspection be the right one. It was not until the declining years of Ming Dynasty when Luh-Wang prevailed that Kao Ching-Yi came to promote the more practical Cheng-Chu so as to save the decadence. However, he did not confine himself within any perspective; rather he not only sought outwards after the truth but also appreciated inward search for insights of mind, thereby developing a new framework of accommodating both Cheng-Chu and Luh-Wang.

Keywords: Mind, Confucianism, Confucius and Meng-Tze, Rationalism, Kao Ching-Yi, accommodating Cheng-Chu and Luh-Wang



# 明中晚期李材的理學思想研究

吳秀玉

國立宜蘭技術學院人文及科學教育中心副教授

## 摘要

明初的理學，在政府的大力推動下，承傳宋元學風，是朱子理學獨盛時期，但因為朱學末流的偏於向外求理，忽略了反歸內心悟道的偏失，以致有皓首窮經尚「不見道」者；於是明朝中期王陽明以致良知之直截簡易、即所謂的「心學」，異軍突起，立即壓倒了朱學的零碎支離。然而因為陽明的「無善無惡心之體」、良知說，貽誤了後學，使得後學任心廢學、任知而行，偏離了倫理綱常，落入了釋子一途，引起朝廷上下的鳴鼓攻擊，令王學陷入了深刻的危機。李材生於明朝中晚期，是江右鄒守益的弟子、王陽明的再傳弟子，不忌王學嫡傳，勇於批評陽明以知為宗、誠不知性之善，乃標以止、修為宗。「止」是知止、即止於至善，「修」是修身、以修身為本；一邊言恢復至善本性，一邊言齊家治國平天下；揉合了朱、王的思想，以圖挽救陽明之言之弊。影響所及，明朝晚年的東林學派、蕺山學派，甚至清初的黃宗羲都繼踵跟進，掀起了一片蓬勃的王學修正運動，也使得朱、王的對立演變成合流的新氣象。

關鍵詞：明初朱學、明中期王陽明、明中晚期李材、止修、揉合朱王。

To investigate the transition of the scholarship during the declining years of Ming Dynasty via Kao Ching-Yi's academic thoughts

Hsiu-Yu Wu

Associate Professor  
Humanities and Science Education Center  
National I-lan Institute of Technology

#### Abstract

Ancient Chinese saints and sages all put their emphases on the study of mind, thus the subject of research focused namely on the cultivation of body and mind. Dating back to over 2,500 years Confucius, the founder of Confucianism, had talked about it, saying "I do whatever I want to do whereas remain to behave myself." He made all his efforts to express the moral mind through his whole life. It is as well the mere rule according to which people evaluate meanings of their lives. Inheriting Confucian thoughts, Meng-Tze established the theory of "Good Human Nature" in order to inspire people. Although assimilating Taoism and Buddhism, never was any rationalist in Song Dynasty incongruent with conventional thoughts of Confucius and Meng-Tze. During Southern Song Dynasty the rationalists nonetheless parted into two perspectives, debating about the way of the cultivation. Whilst Cheng-Chu accentuated objective, external means, Luh-Wang insisted that subjective introspection be the right one. It was not until the declining years of Ming Dynasty when Luh-Wang prevailed that Kao Ching-Yi came to promote the more practical Cheng-Chu so as to save the decadence. However, he did not confine himself within any perspective; rather he not only sought outwards after the truth but also appreciated inward search for insights of mind, thereby developing a new framework of accommodating both Cheng-Chu and Luh-Wang.

Keywords: Mind, Confucianism, Confucius and Meng-Tze, Rationalism, Kao Ching-Yi, accommodating Cheng-Chu and Luh-Wang

## 一、前言

一提及宋明學術，無不以「理學」為代表，它延續至清末，與清廷之國祚同時衰歇，存在中國的學術史上近千年之久，有不容忽視的地位。理學，就是儒學的復興，興起於宋初，講的是所謂道德的本心與道德創造的性能，所以稱為「心性之學」；又稱為「內聖之學」，因為它研究的對象是個人自己的身心，目的要使人自覺地作道德實踐工夫，以發展成聖成賢的完美德性人格。其實「內聖之學」早在先秦儒家即已彰顯，然幾經朝代的更迭，環境的變遷，外來思想的激盪，學術風氣的轉移，儒學不堪內在之因、與外在之緣的顛簸頓挫、橫逆衝擊，由獨自一尊、聲勢最大的學派，降而與釋、道兩家成「鼎足而三」的局面，於是而有宋朝提倡理學，以復興衰落的儒學的呼籲。然其講學的重點，雖努力在與孔孟的生命智慧相呼應，因受到環境的影響，在不知不覺中已融入了兩家的部份思想，甚至接受了兩家部份的修養方法，所以西方學者一般也稱之為「新儒學」(Neo-Confucianism)[1]。而研究的範圍，實際上也不僅限於心性，舉凡宇宙問題、理氣問題、理欲問題等之「理」字，不論「精粗巨細，無不納入其中」[2]，所以統稱之為「理學」。宋亡，元人修《宋史》，於儒林之外，特立道學傳，以記理學諸儒，表示尊崇之意，因此理學又有「道學」之稱[3]。

元、明更替，在明太祖驅走蒙古族的元人後，統一了天下，建立了中國歷史上慣例的帝國制度，為維護政局和社會的安定，保護帝位的久遠，維持君主的尊嚴，認同了先前的元王朝所沿襲的扶護二綱五常的道學統緒，表彰朱學，將朱熹學說定為科舉取士的依據，專取四書、五經以命題試士；永樂年間，更敕撰《四書大全》、《五經大全》，和《性理大全》[4]以規矩、桎梏知識界。在君主的大力提倡與擁護為之背景下，明代「儒學」研究之盛竟然超越前代，黃宗羲《明儒學案·凡例》說：「有明文章事功，皆不及前代，獨於理學為前代所不及」[5]。該書共六十二卷，為各家學術分別立案，上起明初方孝孺，下迄明末劉宗周，有明一代理學中人數百，網羅於其中，可謂為一部完整的明代理學史[6]。

檢視宋明六百年的理學發展史並不平順，回溯理學自北宋興起後，發展至南宋，便形成朱、陸，理學與心學兩大派互鬥的局面，之後愈演愈烈，而朱學始終佔上風，歷經元、明中葉以前，都是得到國家的肯定而獨佔鰲頭，直至明中葉以後，王陽明心學突起，理學界才發生劇烈地變化，動搖了程朱學學說的統治地位，在學術史上創造了一個高潮，但因為王學末流百弊叢生，誤解陽明的「良知」教義，「不學不慮」，不下修養的經驗工夫，漫談「現成良知」，結果弄得「掀翻天地」，「非名教之所能羈絡」[7]，走入了狂禪的境地，為世人所詬病，使得王學被詆為「邪說」。如明世宗（嘉靖）在陽明死後，就大罵陽明說：「放言自肆，詆謾先儒，號召門徒，虛聲附和。用詐任情，壞人心術。近日之士，傳習邪說，皆其向導」[8]，是時的王學可謂陷入了深刻的危機。

《明儒學案》中單列為止修學案的李材，是陽明的再傳弟子，為匡此一空講而無實修的弊病，便提出「止修」二字，教人「知修身為本而止之」，他認為浩然一身，稟自天地。其明德善性，與天地萬物相貫通，是一純粹至善；也是齊家治國平天下的根本。所以止於至善，就是止於心性之善；要發明心性之善，就要修身；知修身，就是知本[9]。他的「止修」之學，深被學生所信守，如時任江蘇無錫縣令的李復陽為之作見羅先生書序時說：

陽弱冠以來，稍知向學，及聞陽明先生致良知之教，於性命本源若有微悟，顧不得其門，望望然莫知所止也。比見羅先生自粵歸，同志者咸自遠方來問學於門下，先生患學者不知本，止揭修身為本，以開示之。止為主意，修為功夫，攝知歸止，而後為知之至者，可一言蔽也。先生非諱知不言陽明，非遺身不事垂世，立教之意，一而已。顧性有本體，知盡乎哉？先生斯錄，正今世士對治良劑，非但惠我錫山多士，亦將緣此而天下、而後世也。學者循是而學焉，則無適非修，即無適非止，格、致、誠、正非內也，齊、治、均、平非外也，體用一原，帝王、韋布無二本矣〔10〕。

東林學派的領袖高景逸記載他對學生的影響說：

李見老揭修身為本，於學者甚有益，故遊其門者，俱切實可觀，其於明宗之旨，蓋未嘗不心服也〔11〕。

自從南宋理學分為朱、陸兩派之後，因為陸九淵主張「尊德性」的向內修養工夫，而朱熹偏重「道問學」的向外事物窮理工夫，所以一生勤懇地注釋古書，研究學問。他的著作極多，風行天下，他的教義差不多就成為國教，被讀書人研究和信奉，若非他的教義，幾乎就是異端。到了明朝，又因同姓的關係，朱熹備受推崇〔12〕；然而程朱末流一味遵循「主敬」路徑的結果，不敢自立己說，甘作古人言語、思想的奴隸，無復有自覺的自由思想〔13〕，所以王學一支異軍突起，在思想可以得到展開，人心可以得到解放的情況下，很快地以萬丈光芒，照亮了明朝的半邊天，然而雖是如此，「宋學」仍未稍減其所居之正統地位，故在王學遭受撻伐之際，王門學派的李材，不得不借用程朱哲學以抬高王學的地位〔14〕。思想傾向王學的黃宗羲對他能適時挽救王學的危機，深表讚佩地說：

見羅從學於鄒東廓，固亦王門以下一人也，而別立宗旨，不得不別為一案。今講止修之學者，興起未艾，其以救良知之弊，則亦王門之孝子也〔15〕。

李材堅定地維護正統理學的性善論，並鼓吹修身，以身作為家國天下的大本，希望通過個人的實修，逐漸影響整個社會，穩定社會的秩序，實現社會的長治久安，這種強調事上的磨練工夫，已宣示陸王一派向程朱一派靠攏的傾向，影響所及，一部分王門後學也跟著效尤，很巧妙地在此理學和心學之間，架了一座可以互通的橋樑，到明朝晚期竟走向合流的趨勢，使得明末的學術發展呈現一個嶄新的風貌。

## 二、李材的生平及其講學之一番經歷

李材，字孟誠，別號見羅，江西豐城人，舉嘉靖四十一年進士。父親李遂，字邦良，嘉靖五年進士，擅長於用兵，以平倭寇有功，官至南京參贊尚書，卒謚襄敏。弱冠，曾從歐陽德學〔16〕。歐陽德與鄒守益（東廓）同屬江右王學的中堅人物，《明儒學案》稱「姚江之學，惟江右為得其傳」〔17〕；兩人都針對越中之專求主觀本體之超悟、棄置其師陽明告誡的學問思辨之修養和體認工夫之流弊，轉向程朱的道路，分別主張「格物」和「主敬」的修養工夫，以杜絕學者抨擊之口，然在其基本立場上，仍堅持陽明以良知為本體的觀點。李遂受其師之教誨，以為良知是先天的，是天理之靈明，從它流出，是為真心、是為聖人；而在常人所謂日用而不知者，是為後天熏習的心，即為習心〔18〕。李材受此王學後繼之家學淵源，素從鄒守益講學；鄒守益的思想，黃宗羲以為是王守仁的正統，說道：「陽明之沒，不失其傳者，不

得不以先生為宗子也」〔19〕。他雖然主張後天的持敬工夫以致良知，曾說：「敬也者，良知之精明而不雜以塵俗者也」〔20〕；但仍然承認先天的良知是完全具足的，他說：「良知之教，乃從天命之性，指其精神靈覺而言，惻隱羞惡辭讓是非，無往而非良知之運用。初無不足之患，所患者未能明耳。及其明也，只是原初明也，非合天下古今之明而增益之也」〔21〕。李材之學雖出於鄒守益，但他受到陽明「夫君子之論學，要在得之於心。眾皆以為是，苟求之心而未會焉，未敢以為是也。眾皆以為非，苟求之心而有契焉，未敢以為非也」〔22〕的影響，以己心作為是非的衡量，不墨守其師見。《明儒學案》述其學變說：「先生初學於鄒文莊（守益），學致良知之學。已稍變其說，謂『致良知者，致其知體。良知者，發而不加其本體之知，非知體也』，已變為性覺之說。久之，喟嘆曰：『總是鼠遷穴中，未離窠臼也。』於是拈止修兩字，以為得孔、曾之真傳。」〔23〕反覆磨勘數十年，自信益確此透性之學〔24〕。

隆慶中入朝，率僚友講學，官廣東僉事，時羅旁賊猖獗，材襲破之周高山，設屯以守。倭五千攻陷電白，大掠而去，材追破之石城，設伏海口，伺其遁而殲之，奪還婦女三千餘；錄功，進副使。

萬曆初，張居正柄國，材以聖學兼武功，見忌，遂引疾求去，精學問者十年。居正卒，起官山東，以才調遼東開原，尋遷雲南洱海參政，進按察使，備兵金騰。金騰地接緬甸，而孟養、蠻莫兩土司介其間，叛服不常。緬部目曰大曩長、曰散奪者，率數千人據其地。材謂不收兩土司無以制緬，利用以蠻攻蠻之法，遣人誘兩土司來歸。居頃之，緬卜兵爭蠻莫，材合兩土司兵敗緬眾，殺大曩長，逐散府去。有猛密者，地在緬境，數為緬侵奪，舉族內徙，有司居之戶碗，材資遣還故土。亡何，緬人驅象陣大舉復仇，兩土司告急。材遣遊擊劉天俸（劉綰）把總寇崇德等出威緬，渡金沙江，與孟養兵會遮浪迎擊之，賊大敗，詔勘征緬功，材握右僉都御史，撫治鄖陽。

材好講學，遣部卒供生徒役，卒多怨；又徇諸生請，改參將公署為學宮，參將米萬春於是縱囚作亂，材還籍候勘，時萬曆十五年十一月也。

材又以雲南事被訐，獲重譴。初，有詔勘征緬功，巡按御史蘇鄴言斬馘不及千，破城拓地皆無驗，猛密地尚為緬據，材、天俸等虛張功伐，宜罪。帝怒，材、天俸俱逮下詔獄。特旨引紅牌說謊例，坐材、天俸俱斬。大學士申時行等數為解，給事中唐欽亦言：「材以夷攻夷，功不可泯。奏報偶虛，坐以死，假令盡虛無實，掩罪為功，何以罪之？設不幸失城池，全軍不返，又何以罪之？」帝皆不聽。幽繫五年，論救者五十餘疏。已，天俸以善用火器，釋令立功，時行復為材申理，皆不省，亡何，孟養使入貢，具言緬人侵軼，天朝救援，破敵有狀，聞典兵者在獄，眾皆流涕，而雲南楚雄士民間世祥等亦相率詣闕訟冤。總之金騰之事，該省勘覈明矣，遠夷方物至矣，法曹伸其冤、台省理其枉、閣部大臣有揭、舉貢編氓有奏，幾乎合天下知其冤矣。帝意乃稍解，命再勘，勘至，材罪不掩功。大學士王錫爵等再疏為言，帝故遲之，至萬曆二十一年四月，始命戍鎮海衛，以為薄罰，時已耄齡老矣。

材所至，輒聚徒講學，學者稱見羅先生。書室名觀我堂。繫獄時，就問者即已不絕，至戍所，學徒益眾。與科舉同年的許孚遠最善，戍閩，道上仍用督撫威儀，孚遠時為閩撫，出城迓之，相見勞苦涕泣，已而正色曰：公蒙恩得出，猶是罪人，當貶損思過，而鼓吹出耀，



此豈待罪之體？見羅艷然曰迂闊，孚遠顏色愈和。黃宗羲說：「蓋先生以師道自任，不因患難而改」也。此正足以說明見羅之人格光風霽月，無論居於何位，一切義之與比，惟理是從，因不囿於俗見，故能隨時隨事而心安理得。久之赦還。卒年七十九。著作有《觀我堂摘稿》十二卷、《學古知本圖說》、《見羅全書》二十卷（講學之語）、《孝經疏義》一卷、《將將紀》二十四卷等〔25〕。

李材一生以講學從事思想運動。明初，由於政府的提倡，朱學獨得尊榮，因為朱子的學問，注重在致知，後來承接這一派學問的人，只辛勤於「多學而識」、拘囿於古書經典之中，而缺少體驗至自己身上來的工夫，漸漸地捨棄了心性的學問〔26〕，成為書是書、我是我，書和我不能打成一片。於是而有陽明心學一派的產生，它提出自我的重要，以為學問是在自我的開悟、自我的思考、自覺的明白心的重要，要人自知體認「個個心中有仲尼」，以奮其自尊自信之心，而來「堂堂地做一個人」〔27〕；然而他的弟子卻不能承接他的真精神，過份信仰本體代替經驗工夫，恣情縱欲、自專自用、肆無忌憚，馴至正學不明，世風日下，高景逸描寫當時學風的敗壞說：「姚江之弊，始也掃聞見以明心耳，究而任心而廢學；於是乎詩書禮樂輕而士鮮實悟。始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行；於是乎明節忠義輕而士鮮實修〔28〕，至此可以說宋明理學已經走到了盡頭。為救天下，不得不「援之以道」，李材因此提出「止修」之學旨以端正風尚，高景逸說：「李先生獨揭止修之旨，自頂至踵，皆為實地頭，無動無靜，皆為實工夫，其意微矣，其功大矣。善學者得之，則此聖賢之言皆見下落，如五味之相濟，而不相為病；不善學者，舉一廢百，亦有不覺其相為牴牾者」〔29〕。承傳他的學說、得其神髓的，有工部尚書熊思誠、通政司參議李復陽、河南按察使徐即登，以及江西學者羅止菴等，皆是當代大儒，他們到處講學，使得「止修」之學風靡於河南、江蘇、江西、福建等地。尤其對東林學派影響最大，顧憲成《李見羅先生書序》說：「先生之揭修身，有見之言也，萬世為學之常經也。其所以揭修身，有激之言也，一時救弊之急務也」〔30〕。高景逸自敘為學次第說：「吾年二十又五，聞令公李元冲（名復陽）與顧涇陽先生講學，始志於學。適江右羅止菴（名懋忠）來講李見羅修身為本之學，正合於余所持循者，益大喜不疑」〔31〕。韓學宏《黃宗羲明儒學案之研究》說：《學案》卷三十一的「止修學案」與卷六十二的「蕺山學案」一樣，全案只有一人，這是黃宗羲認為對明代學術影響至鉅，或桃李滿天下，或其學術主張有畫時代意義的人物〔32〕。至此我們可以說「陽明之道」得江右李材而「賴以不墜」。

### 三、李材理學思想之內容

（一）以性為體，絕對至善；以知（良知）為用，有良，有不良

王學的正統觀點，是以心為體，它是呈現道德的源頭，王陽明說：「心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心耶？晦庵謂：『人之所以為學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎人之一心』...是其一分一合之間，而未免已啟學者心理為二之弊」〔33〕。按：依朱子之系統，性即理，心不即是理，故只能言有孝之理，方有孝親之心，有忠之理，方有忠君之心〔34〕；把「理作為萬物至高無上的主宰，而陽明卻用主觀世界的「心」取代了朱子客觀世界的「理」。另外陽明又把良知作為心

的本體，他說：「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是『良知』，不假外求」。又說：「良知者，孟子所謂『是非之心，人皆有之』者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知，是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也」〔35〕。在陽明的本體論上，心和良知一樣，都是性、都是天理、都是與物相對的精神主宰。李材不同意陽明以心、知為體的觀點，他承傳程朱，認為心有時為體、有時為用，視其所指而定；只有性才是體，他說

性有定體，故言性者無不是體；情意知能有定用，故言情意知能者無不是用。唯心不然，以心統性情者也。故程子曰：『心一也，有指體而言者，有指用而言者。指體而言者，孰為之體？性其體也。指用而言者，孰為之用？情意知能其用也』。虞廷所謂：『人心惟危，道心惟微』，人豈有二心？此亦所謂指用而言者也。孔子『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與！』心豈有出入，此亦所謂指用而言者也〔36〕。

李材以心包含性和情意知能兩方面的內容，前者是形而上、尚未表現、不可感覺知覺的「體」；後者是形而下、顯發出來、可以感覺知覺的「用」〔37〕，所以心是兼有體、用的。又認為良知也不可以為體，他說：

從古立教，未有以知為體者，余二十年前，即不信之矣。陽明先生曰良知即是未發之中，即是寂然不動、廓然而大公的本體，儘力推向體邊，其實良知畢竟是用，豈可移易？大率救敝補偏，陽明先生蓋是不得已而為說，已大有功於當世矣，今亦何煩更論，只學者入頭本領處，不得不當下討明白耳。

又說：

知、一也，不可以體用分，然慮不慮判矣，則良不良之所由分。譬之情、一也，亦不可以體用分，然有為無為判矣，則善不善之所由別。情固性之用，知亦心之發也。鄙所謂分別為知者是也，雖良知亦分別也，孩提之愛敬，非良知乎？知親知長知愛知敬，分別也。乍見之怵惕惻隱，非良知乎？知孺子之入井知可矜憐，分別也。故知為分別，無分於知之良與不良也。易曰一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。性亦何名？只合說善，故孟子道性善、大學說至善、中庸要明善，以謂不明乎善，則不能誠乎身也，正是不知止於至善，則不能修乎身也，豈可強心之用為體，抑天之命為知？〔38〕

以上是李材引用四書，證明只以性為體、以性為善，而良知畢竟是用，它是心之發，是一種意之分別：知親知長知愛知敬知怵惕知惻隱，無分於良與不良，不像性那樣具有先天至善的性質。他認為就是因為後儒把知當作體，所以才會造成心之體無善無惡，而落入釋氏異端的弊病。他說：

後儒則曰無善無惡者心之體，此無他，則以其就知上看體。知固有良，亦有不良，夫安得不以無善無惡者為心之體乎？今有玉焉，本無瑕也，只合道得一個白字，不可云有白而無黑也。有水焉，本無污也，只合道得一個清字，不可云有清而無濁也。清濁對說，必自混後言之；善惡對說，必知動後有之。告子學問非淺，只為他見性一差，遂至以義為外，何以明之？公都子曰告子曰性無善、無不善也。以無善、無不善為性，正後儒之以無善、無惡為心之體也。在告子則闢之，在後儒則宗之；在釋氏則謂之異端，在後儒

則宗為教本。唯鄙之論似頗稍公。〔39〕

李材認為善惡是相對的，知既稱為良，必有不良與之相對，那是心動之後的事；而陽明說良知是「乃天命之性，吾心之本體」，以良知為性，性體則成為有良、有不良，顯然違背了孟子性善的宗旨，而與告子「性無善、無不善」相契，也與佛家以「空」為性、善惡雙泯的「無善無惡」相合。在中國思想史上，告子被駁斥，釋氏被視為異端，王門反而宗之為教本，當然引致李材的反對了。其實陽明是怕人家光尋一個「善」放在自己心上，然後「著意去好善惡惡」，所以才說「無善無惡心之體」，不料此立教卻引起後學的誤會，顧憲成說：「心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所固有矣。心之體無善無惡，吾亦無善無惡耳」。一個人到了「吾亦無善無惡」，無是非觀念時，必然是猖狂妄行，走入狂禪之路上去了〔40〕，也難怪李材要為之傷痛，他說：

昔之支離者，不過支離於訓解，今之支離者，乃至支離於心體。夫支離於訓解，昔賢猶且憂之，而況支離於心體乎？此語之真可為痛傷者也。儒者之論學，事事歸實；釋氏之論學，事事歸空。事事歸實，蓋直從立教開宗，合下見性處，便實直說到無聲無臭、不睹不聞，至隱至微處，亦無往而非實也。故善所必有，豈可言無，惡所本無，又不待說。無善，則仁義禮智從何植種，惻隱羞惡辭讓是非從何發苗。無善無惡既均，則作善作惡亦等，蓋總之非吾性之固有也。見性一差，弊蓋至此，推原其故，則以其只就用上看體，直於知覺運動之中，認其發機之良者，據之以為天命之體，豈知天之發露，固有人之作用亦多，不然，則何以同一心也，端緒之危微稍分，而道心、人心，截然若兩敵者乎？即此而觀，則知知覺運動不可言性，儒者之學，斷須本天，程朱之論，固自有理之到處者也〔41〕。

李材維護正統理學，以「無聲無臭、不睹不聞、至隱至微處」，形容那先天至善的內在超然體，它具有仁義禮智、惻隱羞惡辭讓是非等善德，完全反對王守仁、王畿的「無善無惡者心之體」說；因為以心無善惡，就是認為善等同於惡。而良知只是一種知覺運動；知覺運動變化無常，是靠不住的，「知有良不良」，「本知而求良，一切皆慮後事，而知不可云良矣」〔42〕，所以李材即承傳程朱，主張本天之學，以性為體，以知為用。

## (二)知天、知性、知止，攝知歸止

李材一再強調「儒者之學斷須本天」、「聖人本天」。所謂「本天」，即是本人之天性，此性稟自於天，他說：「心所自來者性也，性所自來者天也。」故知此便是知天、知性。又以《大學》雖未嘗廢知，只是不以知為體；雖未嘗不致知，只是不以知為宗〔43〕，來批評陽明以知為宗：「近代之流弊，既專於知覺上用功，而不知以知歸止」，並以《大學》之知止為標宗。當有人問他陽明以致知為標宗，諸儒無不以為學之始事，而他獨以為必先知止，是何道理時，他回答：「至小經綸也，須定個主意，豈有歸宿茫然，可望集事之理，運斤者操柄，測影者取中，若無知止這一步，真所謂無主意的文章，誠正格致，將一切渙而無統矣」〔44〕。蓋「晦翁云自有人生來，此心常發，無刻無時不是向外馳走，非知止如何收拾得」〔45〕。而王派後學終日談良知本體，不說工夫，所以李材提出知止的目的，就是要人常回到主觀內省的路上，作檢照提撕，使「心、意、知、物」不離本然之則。這與王守仁的格物說，可說殊途而同歸。

高景逸批評陽明說：「自致知之宗揭，學者遂認知為性，一切隨知流轉，張皇恍惚，其以恣情任欲，亦附於作用變化之妙，而迷復久矣」〔46〕。李材因為不滿陽明以知為宗，使得後學任知妄行，所以提倡「攝知歸止」，「止」就是止於至善。他說：

僭謂學急明宗，不在辨體，宗者何？則旨意之所歸宿是也。從古論學，必以格致為先；即陽明天啟聰明，亦祇以致知為奧。《大學》之旨意歸宿，果在知乎止於至善，恐不可以知名之也。不可以知名，善則止之主意，不以知為歸宿也決矣。蓋是要將知歸於止，不是直以止歸於知，此宗之辨也。此攝知歸止，鄙人之所以敢力提撕也。〔47〕

從李材「從古論學，必以格致為先；即陽明天啟聰明，亦祇以致知為奧」的語氣看來，他是偏向於朱熹採用的格致論，只是攝知歸止，是把朱熹的格致論引向主觀的方面；而他既然不同意以良知為主宰，認為以致良知為達至善的手段失之空虛，就不得不走向程朱，以性為至善本體，把知止的學說建立在性善論的基礎上〔48〕。他說：

至善兩字，原是直擊性命之宗。止於至善者，如根之必歸土，如水之必濬源。極則者，何嘗不是善，是就流行言也；極致者，何嘗不是善，是以造詣言也。落根有地，而後可以取勘於流行；造詣有基，而後可以要歸於極則。今之學者，大率知有流行，而不知有歸復，圖為造端，而不知有歸宿之根源者也。學先知止，蓋斬關第一義。

又說：

至善兩字，形容不得，說虛字亦近之。然聖人只說至善，不說虛，正為至善是虛而實的，又是實而虛的。言善則虛在其中，言虛則兼不得實也。程子云人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也。如云可說，即是情，不是性矣。既不可說，故透性只是止。〔49〕程子說：「人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也」；意思是說：性是形體既成以後始有之名，它既內具於形體，便墮入氣質之中，成為「氣質之性」了。因為性不能獨存，須藉氣質才得以呈現。而氣質有清濁厚薄之不同，於是透過氣質而表現出來的氣質之性，便有種種不同的品類，除了極少數聰明睿智、先知先覺、氣質清厚的聖人能表現出天地之性的本來面目外，以下氣質薄弱的人，就把持不住，一味向外逐物了〔50〕，他說：

人自有身以來，百骸九竅，五臟六腑，七情六欲，皆生死之根。富貴、貧賤、患難、聲色、貨利、是非、毀譽、作止、語嘿、進退、行藏、辭受、取與，皆生死之境。若逐境留情，迷真滯有，便是在生死的緣業〔51〕。

人在有生以後，因為在氣質所構成的形體中，有富貴、有貧賤、有患難等種種患得患失的私欲，使得天地之性走了樣，有了偏差，而失去了它本來的面目、失去了它主宰的地位，於是天地之性就變為氣質之性了。所以若能去除私欲(情)，不被俗物所牽累，恢復真性本色，自然虛靜灑落，無畏生死，他說：「若順事無情，攝末歸本，一而不二，凝而不流，即是出生死的法門。蓋真性本寂，聲臭俱無，便有何物受彼生死。而復性的方法，便是運用「不遷」、「不貳」的「常止之學」〔52〕，意思就是要人時時不忘「求其放心」，警悟自己的本心，除去「本心之累」私欲的障隔，止於至善的本心上來，使得本心得以呈現起用。暢達流行〔53〕。陽明說：「至善者，心之本體也。心之本體，那有不善，如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處才可著力也」〔54〕。這是陽明教人端正念頭，復其本然的方法。李材這種從靈

明發竅處去止的復性方法，就是本著陽明的見解發揮出來的。而他的所謂「戒慎恐懼」〔55〕，原是程頤所主張的「涵養須用敬」的一種方法，陽明用在意念上著實為善去惡，鄒東廓用來「致良知」，李材用在「知止」（止，存養也）上，可謂師門本旨，目的就在防範本心向外馳走。

李材說：「王塘南先生曰聖賢千言萬語，無非欲人識其性之本體，學問千頭萬緒，亦自求復其性之本體」〔56〕。「性」是一個談論了兩千年的老問題。到底性是善、是惡，見仁見智，各有說辭。李材承襲宋明以來，理學家將性定位於「至善」的觀點上，要人知道此天命之性的本來面目後，便要時時知止，作止於至善的復性工夫，復性的工夫做到極致，則盡性之功，便在其中〔57〕，時已無「本心之累」，自然超脫生死，而與太虛同體〔58〕。

### (三)家國天下以修身為本

孟子說：「有諸己而後求諸人」，「大人者，正己而物生者也」（盡心篇），可見儒家的主張：凡所以要求於人者，必須先要求於己。李材發揮儒家的道德思想：「捉定修身為本，將一副當精神，儘力倒歸自己」，他說：

人處世中，只有自己腳下這一片地，光光淨淨，可稱坦途，離此一步，不免荊棘，便是險境。故己分上謂之素、謂之易，人分上謂之外、謂之險。

只反身一步，便是歸根復命，便有寂感之妙，只離本一步，便跟著心意知物走，便逐在家國天下去，精神分散，往而無歸，無復有善者矣。

只歸到己分上，便是惠迪、便吉，一走向人分上，便是從逆、便凶，幾微之差，霄壤相判。

修身為本，只有一個本，隨身所接，無非末者。延平曰：事雖紛紜，還須我處置。畢竟宰天宰地宰人宰物，運轉樞機，皆是於我。離身之外，無別有本，雖天地君親師亦末也〔59〕。

儒家不僅要求做人，要從己身做起，就是治政，也要從己身做起。關於治政的人，必須先能正己，而後才可以正人的孔子語錄，《論語》中俯拾即是，如顏淵篇：「季康子問政於孔子，孔子曰政者、正也，子帥以正，孰敢不正？」子路篇：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，於正人何有？」子路問政，子曰先之勞之。「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情」。憲問篇：「修己以安人」、「修己以安百姓」。又《孟子》離婁篇說：「君仁莫不仁、君義莫不義、君正莫不正，一正君而天下定矣」。《大學》所舉的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八個德目中，修身居於中心地位，而齊家、治國、平天下又以修身為基礎。修身然後才可以治人，《中庸》第二十章說：「知所以修身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣」。也就是儒家談人倫，必先具備主體的內在道德修養後，才能開外在客體的淑世濟民道德踐履問題。李材一本儒家宗旨，掣出「修身為本」，以自我為國家天下一切關係的中心，今列其說於下：

身外無有家國天下，修外無有格致誠正、均平齊治。但一事而不求本諸身者，即是五霸功利之學；格致誠正，但一念而不本諸身者，即是佛老虛玄之學。

學之以修身為本也尚矣，復以為必先知本者，豈修身為本之外，又別有所謂知本乎？曰非然也。蓋必知本，而後有以知家國天下之舉，非身外物也；知均平齊治之舉，非修外事也。知本者，知修身為本也，非知修身為本之外，又別有所謂知本也。

必有以信身外之無有家國天下也，而後本體一；必有以信修外之無有格致誠正也，而後工夫一。本體一，則精神不至外有滲漏；工夫一，則意念不復他有馳求而知止也〔60〕。李材本著《大學》：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」的見解，認為修身的含義，不僅包括治政者的修身，還包括全國國民的修身，他說：

齊家不是兜攬家，蓋在家身，家即是修之事矣；治國不是兜攬國，蓋在國身，國即是修之事矣；平天下不是兜攬天下，蓋在天下身，天下即是修之事矣。故家國天下者、分量也；齊治均平者、事緒也。余嘗云家國天下者，修身地頭也，此所以天子與庶人、一也。說到性分上，所以學無等差；說到性分上，如何分得物我。真所謂天之生物也，使之一本矣，無一本也〔61〕。

中國講道德，不僅要獨善其身，還要兼善天下。孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（雍也篇）。孟子說：「古之人得志澤加於民，不得志，修身見於世，窮則獨善其身，達則兼善天下」；又說：「親親而仁民，仁民而愛物」（盡心篇）。可見儒家思想不是消極的修身養性以自善為滿足，更要積極地己立立人、己達達人，兼善天下〔62〕，視天下為一家，萬物為一體，才算是盡一個仁者的本份。李材本著儒家的淑世主義，發出他的天地人物一體論說：

天地人物，原是一個主腦生來，原是一體而分，故曰天地人物皆己也，人己如何分析得是。故立不獨立，與人俱立；達不獨達，與人皆達。視人猶己，視己猶人，渾然一個仁體。

己欲立而立人，己欲達而達人，是說仁者之體，非說仁者之造。認得是體，即所謂認得為己，何所不至；認得為造，己未立，何暇立人，己未達，何暇達人，即所謂若不為己，自與己不相干，名曰求仁，去仁遠矣。知本兩字，即是求仁，但稍換欲頭面耳〔63〕。這種以仁存心，推己善群，人我一體之懷的精神，可以說與天地同流了。

(四)修身與知止，如工夫與主意，原是一事；常止常修，則物自格

李材認為止和修的關係，即如主意和工夫密不可分，他以作文為譬喻說：

學問只有工夫，雖主意亦工夫也。但有自歸宿言者，有自條理言者。自歸宿上說工夫，恰好是個主意；自條理上做主意，恰好說是工夫。此止為主意，修為工夫，原非二事也。譬之作文，未有無主意而可落筆，亦未有非落筆修詞，順理成章，而可以了卻主意者也。意到然後詞到，詞順然後理明，不可將主意視作無可用工夫也。至於無工夫處是工夫，又自是止之深處、修之妙手。所謂不識不知，順帝之則者也〔64〕。

修身之的在知止，知止即止於至善，李材說：

有疑止修兩擊為多了頭面者，不知全經總是發明止於至善，婉婉轉轉，直說到修身為本，乃為大歸，結實下手，此吾所以專揭修身為本，其實正是實做止於至善，故曰知修身為本而止之，是也〔65〕。

李材認為止、修兩者不可偏倚，他說：

近來談止修之學者，有重止者則略言修，遂構荒唐入禪之誚；有重修者則輕言止，至騰切實近裏之聲，其實於透底一看，不能無失。夫止修非二體，論歸宿工夫，不得不判分兩擊，究血脈消息，卻自渾合不離。未有不止而能修，亦未有不修而能止者〔66〕。

止和修可以交互並進，知止即是知修，止得深便修得深，他說：

止不得者，只是不知本，知修身為本，斯止矣。止得深一分，則本之見處透一分；止得深兩分，則本之見處深兩分。知本者，知修身為本而本之也；知止者，知修身為本而步之也，總是一事〔67〕。

李材以止、修交資並用，以成立他的格物說：

每謂修身為本之學，允執厥中之學也。非知本固不可以執中，而非厥中允執，亦未可以言知本也。左之非左、右之非右、前之非前、後之非後，停停當當，直上直下，乃成位其中，天下之大本立矣。格致誠正，不過就其中缺漏處，檢點提撕，使之常止於中耳。常止即常修，心常正、意常誠、知常致，而物自格矣〔68〕。

韓學宏說：「止修學派，即『止修學案』，以李材為代表，見羅初學於鄒東廓，本江西學派東廓一系的再傳弟子，然時時不滿於陽明良知之學，特改變其說，標立『止修』二字為宗旨，黃梨洲因別立『止修學案』。實則見羅取《大學》的『知止』與『修身』為其學說之宗旨，皆就工夫上立論，反不及陽明倡『致良知』之醒豁明白而有力」〔69〕。從李材「合家國天下通為一身，自是萬物皆備」看來，他所說的「身」就是「心」的代名詞，是化生萬物的精神本體；全句即是陽明「夫物理不外於吾心」〔70〕之「心即理」之意，以天下國家萬物之理，既然皆具於吾人心中，則只要推致本心之良知於均平齊治之事，則均平齊治，便事事皆得其理矣，何需於心外去格物窮理？故其所謂之格物、格其一物當幾之物〔71〕，是從內心出發，格心中之物、意中之物；隨事隨物，隨其心之所接之當幾之物，實止之、實修之，以求至善之應之之道；此隨事討止之工夫，即是陽明「隨時就事上致其良知，便是格物」〔72〕之見解。而其所謂「心無不正，不必更動正的手腳，有不正焉而修之，即止之矣；意無不誠，不必更動誠的手腳，有不誠焉而修之，即止之矣；知無不致，不必更動格的手腳，有不格焉而修之，即止之矣，是皆所謂格物也、致知也」，這種修「心、意、知、物」之不正以歸於正的主觀內求、回歸本心至善的涵養〔73〕，完全與陽明「致良知」說同調，而顯然與程朱格物致知的向外研究物理精神，背道而馳了。他對本心的超悟體認、恢復至善本體的強烈願望，替代了對外邊事物的探索，他說：

今日學人所以難入門者，只為宋儒將居敬窮理，分作兩事、分作兩時，先要窮物理，講得處處明了，方來言行，與孔子之教，真是天淵。若真正入聖門頭，便將平時習氣，虛知虛見，許多妄想，各樣才智伎倆，盡數掃蕩，一絲不掛，內不著念，外不著相，四方上下，一切俱無倚靠，當時自有滋味可見。由此併精直入，更不回頭，再不用東愁西愁，東想西想，即外邊事物，雖或不能盡知，然大本已立，將來自有通貫時節〔74〕。

李材的「大本已立，將來自有通貫時節」，就是以約應博，與王守仁的養好廓然大公的良知本體後，便能感而遂通，物來順應〔75〕的學風相符，當然與程朱的博學多識、求理於事事物物，不相契應了。

李材為了挽救王學的危機，而提倡止修之工夫，以融合朱王的方式來抬高王學，其實他的思想是由陽明生發，其基本立場上，由以下可以得知，仍側重於心學的觀點：

易之窮理，是盡性工夫，必其所窮者為此性也。書之惟精，是惟一工夫，必其所精者為此一也。博文是約禮工夫，必其求禮於文者也。道學問，是尊德性工夫，必其以德性為學者也。

鳶之飛、魚之躍，便是率性。不可復，問可以飛躍，曰率性。飛者自飛，不知其所以飛；躍者自躍，不知其所以躍，可見者、物，不可見者、性也；不但鳶、魚爾也。此之謂不睹不聞，及其至而聖人不知不能者也。見此者謂之見性，慎此者謂之慎獨。先生（王塘南）云：以我觀書，在在得益；以書博我，釋卷茫然。即讀書一端觀之，而謂學不歸本可乎？謂本不於身可乎〔76〕。

自北宋興起新儒學，即所謂理學後，發展到南宋，形成陸、朱兩大派的主張；理的內求與理的外求，兩種修養方法。黃耒史說：「陸主乎尊德性，謂先立乎其大，則反身自得，百川會歸矣；朱主乎道問學，謂物理既窮，則吾知自致，滄霧消融矣，二先生之立教不同」〔77〕。王陽明繼承陸九淵的思想，較偏於約我以禮的尊德性一方。而由李材的「博文是約禮工夫，必其求禮於文者也；道學問，是尊德性工夫，必其以德性為學者也」及「以我觀書，在在得益；以書博我，釋卷茫然，即讀書一端觀之，而謂學不歸本可乎？」看來，很明顯地他是陽明之教的發揮者，以「尊德性」為主，替代了博我以文的道問學的方式，而讀書只是為了「歸本（心）」，也就是說讀書只是歸本的用具罷了〔78〕。

李材雖偏向於陽明心學一派，但他受到陽明「求之心而不得，雖其言之出於孔子，未敢信也」之不迷信崇拜聖賢偶像，以己心作為是非取捨衡量標準的影響，他的止、修之學是取自聶豹與王艮，他說：

……即所云（論陽明）諸所論著，無一而非聖學之真功，而獨其所提揭者，以救弊補偏，乃未愜孔曾之心。要吾輩善學先儒者，有志聖學者，學其諸所論著，學聖之真功可也，而必併其所提揭者，不諒其救弊補偏之原有不得已也，而直據以為不易之定論也可乎？心齋（王艮）非陽明之徒乎？其聖學之真功，心齋不易也，未聞併其所提揭者而宗之不易也。雙江非陽明之徒乎？其聖學之真功，雙江（聶豹）不易也，亦未聞併其所提揭者而宗之不易也。今而敢廢陽明先生學聖之真功，則友朋間宜群訾而議之矣。苟未廢學聖之真功，而獨議其所提揭也，則心齋、雙江兩先生，固已先言之矣。「歸寂」非雙江旨乎？而「修身為本」則非鄙人所獨倡也。常有言匹夫無罪，懷璧有罪，貧子說金，人誰肯信？僕今日之謂也。僕少有識知，亦何者而非陽明先生之教之也。念在學問之際，不為其私；所謂學公學，公言之而已矣。求之心而不得，雖其言之出於孔子，未敢信也，亦陽明先生之教也〔79〕。

按：自南宋朱學成為國教後，延到明朝，又因為皇室與之同姓的關係，尤其推崇朱熹，因之深為全國讀書人所信奉，然照朱熹「以吾心而求理（天理、道）於事事物物之中」的格物窮理做學問方式，那沒有統攝能力的人，直至皓首仍不免流入支離破碎之弊病，沒有悟到本體，而分心與理為二；陽明原也循朱熹之格物，但始終感物理、吾心為二，及至居夷處困，忽悟



格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。江右以後，始拈良知，以默坐澄心為學的，收斂為主，其後學者有喜靜厭動之弊，故以致良知救之〔80〕。陽明的「致良知」之學，不是一句言談，也不是一種論說，而是真切的道德實踐工夫。而道德實踐的目的是「立己立人」「成己成物」，是成德之教，是聖賢學問〔81〕。但王門後學卻忽略了陽明「去其昏蔽」的「致」良知〔82〕，「致」字工夫，以為良知現成，不待工夫修證，立即可以得到，如龍谿王畿辯羅洪先說：「若必以現在良知與堯舜不同，必待工夫修證而後可得，則未免矯枉之過」〔83〕。泰州王艮也以為良知現成，不須防檢，他說：「道一而已矣，中也，良知也，性也，一也。識得此理，則現現成成，自自在在，即此不失，便是莊敬，即此常存，便是持養，真不須防檢」〔84〕。這種過份迷信先天的良知，以信仰代替了後天的經驗，任知而行的結果，影響這種信眾愈來愈放縱，甚至於破壞名教，蔑視倫常，轉出了所謂的「狂禪」，而漸失了陽明的真精神，引來社會的一片撻伐。江右王學聶豹不滿王畿的「現成良知」之失，主張良知需要經過一段修養的工夫，這種工夫就是求寂求靜。他的思想淵源於王守仁，他說：

孟子所謂不學不慮、愛親敬長，蓋指良知之發用流行，切近精實處而不悟者，遂以愛敬為良知，著在枝節上求，雖極高手，不免賺入邪魔蹊徑，到底只從伯學裡改換頭目出來。蓋孩提之愛敬，即道心也，一本其純一未發，自然流行，而纖毫思慮營欲不與，故致良知者，只養這個純一未發的本體，本體復則萬物備，所謂立天下之大本。先師云：良知是未發之中，廓然大公的本體，便自能感而遂通，便自能物來順應，此是傳習錄中正法眼藏〔85〕。

聶豹根據陽明說「良知是未發之中」，以為「良知本寂」，那麼「學問之道，自其主乎內之寂然者求之，使之寂而常定也，則感無不通，外無不該，動無不制，而天下之能事畢矣」〔86〕；以為「歸寂」就可以通天下之感。他又說：「止於至善，寂然不動，千變萬化，皆由此出，并養而不窮也」〔87〕；李材繼承了他的思想，提倡「知止」說。而人都是主於內，主於未發的修養，很可以彌縫王學末流廢修的缺失，而光大了王學。黃宗羲說：李材恐其知止說，鄰於禪寂，故實之以修身〔88〕；其「修身為本」說，是承傳王艮。王艮雖然主張現成的良知，但也注意學習，更注意修身，他說：

必以修身為本，然後師道立。身在一家，必修身立本以為一家之法，是為一家之師矣；身在一國，必修身立本以為一國之法，是為一國之師矣；身在天下，必修身立本以為天下之法，是為天下之師矣〔89〕。

宋明理學諸儒主張，講修養身心，都偏重所謂的內聖問題，很少以《大學》「齊家、治國、平天下外王之學作為講學的宗旨。自從泰州王艮言安身，以「修身為本」之學說提倡後，李材接著跟進，凡事反求諸己，正己而後才能正人，成己而後才能成物的淑世主張，可以說矯正了宋明理學諸儒的偏處〔90〕。

#### 四、結論

明代中晚期的理學，上承宋元及明前期理學之緒，下啟明末清初早期啟蒙之風，是理學發展史上的重要階段〔91〕。

當宋元及明初程朱理學暴露了保守僵化的弊端後，便製造了明代中期王守仁繼承發展

陸九淵心學興起的條件，以求內心致良知的簡易，取代了程朱事事物物上體認天理的支離。然而王守仁以後的弟子王畿根據王守仁的四句教，力主「四無」說，認為「心、意、知、物」都是「無善無惡」，而取消了修養工夫；又篤信良知，以為「一切矜名飾行之事，皆是犯手做作」〔92〕，一切聽任良知的自然發生和流行，使得王學的嫡傳流入了禪。於是而有江右的歐陽德與鄒守益等起而糾其偏，他們強調格物和主敬，主張修養工夫不可無，雖然他們的格物和主敬都偏向於主觀內省一途，但已表現出向程朱靠攏的傾向。

唐君毅《哲學論集》說：江右王門諸賢，都對陽明致良知之教，有新義之發揮，然皆未敢批評陽明。鄒東廓弟子李見羅始正式批評陽明。見羅以知為用而非性，遂謂陽明之以知為宗，實不知性之善，乃以止至善、修身為宗。由見羅之評陽明，而後有東林學派、劉蕺山對王學之修正運動〔93〕。

晚期東林學派以顧憲成、高攀龍為巨擘，他們都是李見羅的信徒，都繼承了見羅，對陽明的批評，集中於以心體之無善無惡即是至善的立教上。事實上王派心學以心無善惡，是心之至善。所以說無善無惡之體，是恐怕言心善，便使心有所粘著阻塞，妨礙了本心之虛靈。顧憲成認為這種憂慮是多餘的，他認為善原本是心的屬性，就他所謂的「本色」。心之於善，即如目之於明、耳之於聰，都是先天就有的本能，說不上著或不著。這是用傳統的性善論抵制心無善惡說〔94〕。而高攀龍之斥無善惡說，大體和顧憲成相同，並批評「無善之說，不足以亂性，而足以亂教」〔95〕。可見心無善惡說之所以引起顧、高二人的反感，是因為認為它「足以亂教」。所以他們二人才都採納程朱學的性善論，重申伊川、晦菴格物窮理之義，以格物窮理而後天理見、至善之性顯，強調善並非現成於心中者。顧憲成說：

朱子之釋格物，其義甚精，語物則本諸帝降之衷，民秉之彝；夫子之所謂性與天道：子思之所謂天命；孟子之所謂仁義；程子之所謂天然自有之中；張子之所謂萬物一原。語格則約之以四言：或考之事為之著、或察之念慮之微、或求之文字之中、或索之講論之際。蓋謂內外精粗，無非是物，不客妄有揀擇於其間；又謂人之入門，各各不同，須如此收得盡耳。議者獨執一草一木，亦不可不理會兩言，病其支離，則過矣」〔96〕。

顧憲成針對王學指責朱熹的格物是「支離」，而作了以上的辯解。其實他只是藉朱熹的格物論作他修養的手段罷了，因為他所言並不契合朱熹主張的對客觀事物的考察研究認識論，反而是接近王守仁的悟良知，他說：

知謂識其事之當然，覺謂悟其理之所以然。朱子生平，極不喜人說個悟字，蓋有懲於禪門耳。到這裡，又未嘗諱言悟也〔97〕。

朱熹生平極不喜人說個「悟」字，恐怕落於禪門，但偶然也言及內心參悟，顧憲成就取巧得割取了這一點，其實他是喜歡陽明的致良知的，他說：

大學言致知，文成恐人認識為知，更走入支離去，故就中間點出一良字。孟子言良知，文成恐人將這個知作光景玩弄，便走入玄虛去，故就上面點出一致字，其意最為周密。

至於如鬼如蜮，正良知之賊也，奈何歸罪於良知？〔98〕。

王守仁的致良知，完全是一種內心的體驗，用本心的良知去恢復良知的本明，也就是用主觀

的精神去體認主觀的精神，與客觀外界幾不發生聯繫。顧憲成是力主性善論的，他把性善和良知等同起來，認為可以通過內心參悟的方式，完成個人的道德修煉，因此他的格物論，很接近王守仁〔99〕。與顧憲成一樣，高攀龍也偏重主觀內省，他說：

朱子曰：『致知格物，只是一事。格物以理言也，致知以心言也』，由此觀之，可見物之格即知之至，而心與理一也。今人說著物，便以為外物，不知不窮其理，物是外物，物窮理，理即是心〔100〕。

高攀龍引用朱熹的話，看格物、致知是同一個工夫，物格即知至，心和理即合一。他把朱熹的格物說引向主觀的方面，他說：

凡人之學，謂之曰「務外遺內」，謂之曰「玩物喪志」者，以其不反而求諸理也。求諸理，又豈有內外之可言哉？在心之理，在物之理，一也。天下無性外之物，無心外之理，猶之器受日光，在彼在此，日則一也，不能析之而為二，豈待合之而始一也？〔101〕。此處看到高攀龍把心、性、理揉合在一起，似有調和朱王的意思；並教人在格物認取天理時，不要忘了「反求」，否則就會遭致「務外遺內」或「玩物喪志」之譏。他也不諱言良知，他說：

聖人全不靠靜，但各人稟賦不同，若精神短弱，決要靜中培擁豐碩，收拾來便是良知，散漫去都成妄想。

又說：

人心之靈，莫不有知，良知也；因其已知而益窮之，至乎其極，致良知也〔102〕。

他所不滿於良知說者，乃因為良知說，致知不在格物，僅務內而遺外，而陷入了禪，他說：

談良知者，致知不在格物，故虛靈之用，多為情識，而非天則之自然，去至善遠矣。吾輩格物，格至善也，以善為宗，不以知為宗也。故「致知在格物」一語，而儒禪判矣〔103〕。

綜上所述，可以看出顧、高兩人，繼李見羅之後，為挽王學的弊病，而採納了程朱正統理學的性善論，雖然對王學有所批判，但也不反對王守仁的良知說，對於王派心學的一些觀點，也加以改造和利用〔104〕，很明顯地都是和會朱子之說，以救陽明之言之弊〔105〕。

而晚明最後一個重要的理學家，蕺山學派的開創者 劉宗周，他曾師事許敬菴（孚遠），而許敬菴與李見羅最相契，所以宗周也受見羅的影響，對陽明的「無善無惡」教表示遺憾，他說：

陽明先生於知止一關，全未勘入，只教人在念起念滅時，用個為善去惡之力，終非究竟一著。……只為後人將無善無惡四字，播弄得天花亂墜，一頓捲入禪乘，於平日所謂良知即天理，良知即至善等處，全然抹殺，安得起後世之惑乎？陽明不幸而有龍溪，猶之象山不幸而有慈湖，皆斯文之厄也〔106〕。

並學習見羅，發揮「止修」之義說：

《中庸》曰：戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。不動而敬，不言而慎，其要歸於慎獨，此格物真下手處。故格物即格其反身之物，不離修者是；而致知即致其性之知，不離止者是〔107〕。

這種以內心反省的慎獨工夫、不受外物影響的止於至善，與李材的格物論旨趣相同。他的修

養工夫理論，也吸收了程朱理學的成分，他說：

就性情上理會，則曰涵養；就念慮上提撕，則曰省察；就氣質上消鎔，則曰克治。省克得輕安，即是涵養；涵養得分明，即是省克，其實一也，皆不是落後著事〔108〕。

劉宗周的思想，從整體上說，是屬於心學的營壘，為了挽救王學，他同樣是作了朱、王的融會：「良知與聞見之知，總是一知。良知何嘗離得聞見，聞見何嘗遺得心靈」〔109〕。

其實理學與心學兩派雖各自都有偏弊，但仍然有不可掩蓋的優點，所以宋朝時，就有吳草廬、鄭師山等朱陸的調派產生：「朱子道問學之功居多，陸子以尊德性為主」；「陸子之質高明，故好簡易；朱子之質篤實，故好邃密：各因其質之所近，故所入之途不同，及其至也；仁義道德，豈有不同者」。兩派同尊周孔，同排佛老；不過方法上有不同，要同歸於聖人之道〔110〕。所以當明代中晚期，王派心學面臨危機，而社會政局也動蕩不寧時，一些知識分子為了想出一套安邦治國之計，便以會通朱、王的方式，試圖把兩家的學說融合在一起，克服各自學說的弊病，建立起統一的思想，以應付即將來臨的社會大變化〔111〕，李材就是此間因應而生的一位學者，因為他的不忌王學嫡傳，敢於批判與突破，帶動了明末東林學派、蕺山學派的跟進修正，影響所及，清初劉宗周的學生、傾向王學的黃宗羲，因不滿於泰州末流的空談與入禪，在力主誠意、慎獨之外，又依循朱子讀書窮理的指示：讀史、窮經，他會通朱王最重要的兩句話：「讀書不多，無以證斯理；多而不求之於心，則為俗物」〔112〕；使得明中晚期至清初的理學，從朱王對峙變成朱王合流新思想的局面。

### 參考文獻

1. 牟宗三，《心體與性體》（一）綜論（正中書局，台北，民國八十五年二月十版），第4、11頁。
2. 繆天綬，《宋元學案，序言》（台灣商務印書館，台北，民國七十七年八月九版），第11頁。
3. 蔣伯潛，《理學纂要》（正中書局，台北，民國七十一年二月五版），第3頁。
4. 楊家駱主編，《明史》（一）卷七十、選舉（二）（鼎文書局，台北，民國六十八年十二月初版），第總455頁。
5. 楊家駱主編、明黃宗羲撰，《明儒學案 凡例》（世界書局，台北，民國八十一年五月五版），第1頁。
6. 陳祖武，《中國學案史》（文津出版社，台北，民國八十三年四月），第137頁。
7. 《明儒學案》卷三十二 泰州學案，第311頁。
8. 沈善洪、王風賢《王陽明哲學研究》引用《春明夢餘錄》（浙江人民出版社，杭州，一九八一年出版），第132頁。
9. 傅武光，高攀龍《中國歷代思想家》第六冊（台灣商務印書館，台北，民國七十六年八月四版），第16頁。
10. 李復陽，見羅先生書序 收入四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書》子部第十一冊（莊嚴文化事業有限公司，台灣台南，一九九五年九月初版），第子11-675至

子 11-677 頁。

11. 同註 9，第 17 頁。
12. 王雲五主編、葉鈞點註，《傳習錄 緒言》（台灣商務印書館，台北，民國七十三年四月台八版），第 8、9 頁。
13. 台灣開明書店著作，《明代思想史》（台灣開明書店，台北，民國七十一年七月台六版發行），第 17 頁。
14. 于化民，《明中晚期理學的對峙與合流》（文津出版社，台北，民國八十二年二月初版），第 64 頁。
15. 《明儒學案》卷三十一 止修學案，第 293 頁。
16. 楊家駱主編，《明史》（二）卷二 五 李遂（鼎文書局，台北，民國六十八年十二月初版），第 5419-5422 頁。
17. 《明儒學案》卷十六 江右學案，第 131 頁。
18. 《明儒學案》卷五十八 東林學案 一，第 624、625 頁。
19. 同註 17，第 132 頁。
20. 同註 17，第 134 頁。
21. 同註 17，第 133 頁。
22. 姚乾楣發行、明于守仁撰，《陽明全書》卷二十一 外集三 書 答徐成之二（台灣中華書局，台北，民國五十五年三月台一版），第 7 頁。
23. 同註 15，第 294 頁。
24. 顧憲成，李見羅先生書序，同註 10，第子 11-673。
25. 1. 《明史》（二）卷二二七 李材，第總 1607-1608 頁。  
2. 周駿富輯，《明代傳記叢刊 明分省人物考(七)》（明文書局，台北，民國八十年元月初版），第 135-248 頁。  
3. 《明儒學案》卷三十一 止修學案，第 294 頁。
26. 《明代思想史》，第 7 頁。
27. 蔡仁厚，《王陽明哲學》（三民書局股份有限公司，台北，民國八十一年八月），第 200 頁。
28. 《明儒學案》卷五十八 東林學案一，第 637 頁。
29. 同上，第 635 頁。
30. 顧憲成，李見羅先生書序，第子 11-674 頁。
31. 同註 28，第 625 頁。
32. 韓學宏，《黃宗羲明儒學案之研究》，國立政治大學中國文學系博士學位論文，民國八十七年六月，第 47、67 頁。
33. 《傳習錄》中，第 108 頁。
34. 《明代思想史》，第 84 頁。
35. 《傳習錄》上，第 16 頁；《陽明全書》，文錄卷一，大學問，
36. 《明儒學案》卷三十一 止修學案，第 304 頁。

37. 參考李日章，《宋明理學研究》（復文圖書出版社，高雄，民國七十四年元月初版），第 60 頁。
38. 同註 36，第 296、299 頁。
39. 同上，第 297 頁。
40. 高攀龍《中國歷代思想家》第六冊，第 51 頁。
41. 同註 36，第 299 頁。
42. 同上，第 300 頁。
43. 同上，第 297 頁。
44. 同上，第 304 頁。
45. 同上，第 295 頁。
46. 《明儒學案》卷五十八 東林學案一，第 637 頁。
47. 《明儒學案》卷三十一 止修學案，第 302 頁。
48. 《明中晚期理學的對峙與合流》，第 80 頁。
49. 同註 47，第 302、309 頁。
50. 參考註 40，第 42 頁。
51. 同註 47，第 309 頁。
52. 同上，第 309 頁。
53. 參考《心體與性體》（二），第 188 頁。
54. 《傳習錄》下，第 261 頁。
55. 同註 40，第 310 頁。
56. 同註 47，第 307 頁。
57. 參考 高攀龍《中國歷代思想家》第六冊，第 39 頁。
58. 同註 47，第 309 頁。
59. 同上，第 295、303、304、308、310 頁。
60. 同上，第 301、302、304 頁。
61. 同上，第 303 頁。
62. 參考張定宇，《中國道德思想精義》（正中書局，台北，民國七十二年十一月台三版），第 175 頁。
63. 《明儒學案》卷三十一 止修學案，第 300、306 頁。
64. 同上，第 298 頁。
65. 同上，第 301 頁。
66. 同上，第 309 頁。
67. 同上，第 302、303 頁。
68. 同上，第 299 頁。
69. 《黃宗羲明儒學案之研究》，第 299 頁。
70. 《傳習錄》中，第 108 頁。

71. 《明儒學案》卷三十一，止修學案，第 299 頁。
72. 《傳習錄》中，第 180 頁。
73. 同註 71。
74. 同註 63，第 309 頁。
75. 《傳習錄》中，第 137 頁。
76. 同註 63，第 308、309 頁。
77. 繆天綬，《宋元學案》，第 357 頁。
78. 參考秦家懿，《王陽明》(東大圖書股份有限公司，台北，民國八十六年八月三版)，第 55、58 頁。
79. 同註 63，第 298 頁。
80. 參考《傳習錄》緒言，第 9 頁；《明儒學案》卷十 姚江學案一，第 75 頁；《明儒學案》卷十七 江右王門學案二，第 151 頁。
81. 《王陽明哲學》自序，第 1、2 頁。
82. 《傳習錄》中，第 145 頁。
83. 《明儒學案》卷十二 浙中王門學案二，第 103 頁。
84. 《明儒學案》卷三十二 泰州學案一，第 317 頁。
85. 《明儒學案》卷十七 江右王門學案二，第 156 頁。
86. 明聶豹撰，《雙江聶先生文集》卷之八，答歐陽南野書三，明嘉靖甲子(四十三年)永豐知縣吳鳳瑞刊隆慶六年增補序文本(微捲)，第 12 頁。
87. 同註 85，第 155 頁。
88. 《明儒學案》卷三十一 止修學案，第 294 頁。
89. 同註 84，第 317 頁。
90. 參考唐君毅，唐君毅全集卷十八《哲學論集》(台灣學生書局，台北，民國七十九年二月全集校訂版)，第 310 頁。
91. 《明中晚期理學的對峙與合流》，第 187 頁。
92. 同註 83，第 101 頁。
93. 同註 90，第 268 頁。
94. 《明儒學案》卷五十八 東林學案一 顧憲成，第 621 頁；同註 91，第 162 頁。
95. 《明儒學案》卷五十八 東林學案一，高攀龍，第 636 頁。
96. 同上，第 618 頁。
97. 同上，第 617、618 頁。
98. 同上，第 617 頁。
99. 同註 91，第 166 頁。
100. 同註 95，第 627 頁。
101. 同上，第 632 頁。
102. 同上，第 627、634 頁。

103. 同上，第 635 頁。
104. 參考同註 91，第 168 頁。
105. 參考同註 90，第 272 頁。
106. 《明儒學案》卷六十二 蕺山學案，第 695 頁。
107. 同上，第 713 頁。
108. 同上，第 686 頁。
109. 同上，第 685 頁。
110. 繆天綬，《宋元學案》序言，第 36、42 頁；《宋元學案》師山學案，第 469 頁。
111. 同註 91，第 152 頁。
112. 高攀龍《中國歷代思想家》第六冊，第 105 頁。