

明代中葉黃綰之實用實行哲學

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

黃綰身處明朝學術中期。任何一個哲學家的思想內容，都不會是憑空捏造出來的，必有一定的歷史社會條件促成之。追溯明學初期的學風，是承接宋元，篤守朱學，博學致知，用敬收斂。但因為朱學後學用敬的工夫，有如宗教事天之敬畏，毫無自由思想可言，且對於朱學亦步亦趨的結果，是造成思想的僵化與枯竭。因此而有王學以己心作主宰、自覺自律自定方向的思想解放學說崛起，取代了墨守成規、拘泥舊說的朱學，開闢了明代中葉學術的新氣象。然而因為王學的聖人之道、良知自知、不假外求之說，誤導了他的後學，咸認為良知當下現成，不假功夫修證即可得，而放縱己心為所欲為，破壞名教、蔑視倫常，走進禪門，為世人所詬病，於是興起王學內部的一股修正運動，黃綰即是其中之一。他提倡學思並重，不僅是致我內心之良知，還必須講求功效，見之於物，很具有實習實行的精神。尤其注意內心的修養，以「良止存心」標宗旨，要人「常要收拾精神，歸縮在腔子內，不可一時放之散亂」，完全是為糾正王學後學聽任良知流行而設，頗接近朱學所主張的「涵養須用敬」。他的思想已見由王學走向朱學的傾向，開啟了後世明朝晚期東林學派折中朱王的學風，也啟發了明末清初事功派的重視實用實行思路。

關鍵詞：黃綰、明學中期、折中朱王、實用實行

Huang Kuan's Philosophy of Practice in the Middle Ming Dynasty

Hsiu-yu Wu

Associate Professor, Center for Liberal Arts and Science Education
National Ilan Institute of Technology

Abstract

Huang Kuan's was known as a philosopher living in the middle academic period of the Ming Dynasty. No philosopher formulates his thoughts out of nothing. They stand instead under the influence of history and society.

Dating back to the early years of the Ming Dynasty the academics continued the tradition of Chu's theory in the Song and the Yuan Dynasties, learning to broaden one's knowledge and behaving oneself with respect. However, Chu's disciples laid too much emphasis on the work of respect, close to the religious worship of god, to think in a different way. To obey Chu's theory gave rise to the rigidity and the drought of thoughts.

In place of it Wang devised the movement of liberalizing thoughts during the middle Ming Dynasty. Wang's theory, according to which the conscience worked out well on its own, misled nonetheless his disciples. They believed that people were born with conscience without learning. No compliance to the ethics, manners, and all talk of Zen were gravely criticized by the contemporaries.

As a result, a new movement of modifying Wang's theory came into current, and Huang Kuan was one of the advocates. He considered thinking and learning as of the same significance. The spirit of his practical philosophy lied not only on the development of conscience, but also on the practice in daily life. Exclusively he promoted the cultivation of mind, claiming that one should as often as possible inspect his behaviors rather than conduct himself regardless of morality. This view of point was comparable to Chu's assertion of "cultivation with respect." That is to say, Huang's thoughts turned from Wang's perspective to Chu's.

His philosophy led to the academics of the Tong-Lin Society in the late Ming Dynasty, which compromised Chu's and Wang's theories. In addition he inspired the trend of learning and practicing during transition of the Ming to the Chin Dynasty.

Key Words : Huang Kuan, the academics in the middle Ming Dynasty, compromising Chu's and Wang's perspectives, practice

一、前言

黃綰生活於明代中葉，明代的國勢開始產生激烈的變化，政治走向敗壞，以嘉靖皇帝來說，一即位就發生所謂追尊皇考典禮廷議的「大禮議」事件。因為武宗荒淫過度，沒有子嗣，一旦去世，繼位無人，則由從弟世宗繼位，於是產生對其生父興獻王應用何種典禮與稱謂的問題。這件事以討好世宗的張璁、桂萼等主張繼統不同於繼嗣，和持反對意見的楊廷和等兩派。前者是著重於個人的倫常觀念，後者則是著重體制上的國家觀念；兩派人馬相詆不休，前後紛擾了十餘年之久。原不過是一件形式上的名義之爭，後來竟意氣用事，鬥成了政潮，下獄、廷杖、謫戍、致仕而去，甚至犧牲了不少生命，朋黨之爭，國家元氣大傷。而世宗本人也是一個昏憤的皇帝，迷信道教，終日齋醮祈禱，求長生不老，不問政事，使得權臣嚴嵩父子專權亂政達二十年，政治陷入了黑暗。國內不平靖，國外則有北方的俺答，和緣海的倭寇，乘虛作亂，處處都顯示出大明王朝已面臨到凌夷的窘境。¹就在同一時期之內，明代的學術思想也跟著產生一項引人注目的發展。明初，因為君主的提倡、擁護、推崇朱熹，表彰朱學，甚至將朱熹學說定為科舉考試的依據，所以明代中葉以前，朱學可以說是風行天下，朱子的教義成為國教，為讀書人所研究和信奉，若非他的教義，幾乎就被視為異端。²而由於朱子主張窮理以致其知，照這樣做學問，假若是一個沒有統攝能力的人，這方面要去鑽研，那方面也要去考求，結果極容易流入支離破碎的弊病，同時把做學問和修養拆開了，³就是陽明說的析心與理為二，於是他立異朱子，解釋天理就在人人心中，只要下去人欲工夫，它自然會存在，人人都可以自主。此思想的展開，使人心得得到開放，打破了先前學風的沉悶局面，開拓了明朝學術的新天地。《明史》上指出明朝中期的學風說：「宗王守仁者曰姚江之學，別立宗旨，顯與朱子背馳，門徒遍天下，流傳逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉、隆而後，篤信程朱不遷異說者，無復幾人矣。」⁴當甘作古人言語、思想奴隸的朱學，遭致天才厭棄後，革命派依傍了王學，於是理學有了轉變。從須就天下之事物，一一窮極其理的向外探討，轉向己心追求。因為人人都有個心，「知是心的本體，心自然會知」，這個「知」就是純乎天理的「良知」，它充塞流行於胸臆，有感斯應，無物不照，⁵一切只要依照良知去做就行了。完全擺脫了書本的束縛，和為古人所役使。這種求諸己心的為學方法簡易直截，修正了支離破碎的弊病。傾向王學的黃宗羲，以此良知學

¹ 陳致平，《中華通史》（九）（台北：黎明文化事業公司，民國69年8月5日），頁9、209。

² 葉鈞點註，《傳習錄 緒論》（九）（台北：台灣商務印書館，民國73年4月8版），頁9。

³ 同上。

⁴ 楊家駱主編，《明史》（二）（台北：鼎文書局，民國68年12月初版），卷二八二，儒林一，頁7222。

⁵ 同註二，頁12、13。

說的發揚，作為儒學最特出精彩之處，在《明儒學案》中說：「自姚江指點出良知，人人現在，一反觀而自得，便人人有個作聖之路，故無姚江，則古來之學脈絕矣。」⁶

蓋人生於學問之事，必備歷險阻，嘗盡生命歷程中之種種憂患，有其特別深刻之體會，而後方有真誠親切之徹悟。⁷考陽明悟得良知之奧義，乃是經歷寧王朱宸濠之亂，與張忠、許泰之變，出生入死體驗出來的，⁸他說：「某於此『良知』之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。」⁹因為是自己真切的體認，所以能篤信力行。可是在他死後，他的弟子們「既非先生百年一出之人豪，又非先生萬死一生之學力」，自然對良知的體認，沒有像他那樣的真切，那樣的深刻，往往掠其良知之說，變成「現成良知」，以濟其私，而失其真精神。¹⁰如他的高第弟子龍谿王畿說：「(良知)原是無中生有，即是未發之中，此知之前，更無未發，即是中節之和。此知之後，更無已發，自能收斂，不須更主於收斂。自能發散，不須更期於發散。當下現成，不假功夫修證而後得。致良知原為未悟者設，信得良知過時，獨往獨來，如珠之走盤，不待拘管，而自不過其則也。以篤信謹守，一切矜名飾行之事，皆是犯手做作」。他任性不拘的言論引來世議不少，有人批評他「夫良知既為知覺之流行，不落方所，不可典要，一著功夫，則未免有礙虛無之體，是不得不近於禪」。¹¹又另一高第弟子泰州王艮，有人問他莊敬持養工夫，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」。¹²這種「信得良知」、「不須防檢」的「唯心」空論，缺少陽明的那「一點真骨血」。因為他們二人善於聚眾講學，平民化的教學方式，竟然把良知之說普及化。他們的學生各階層都有，有學者、樵夫、陶匠、灶丁、田夫、商販，甚至獄囚，遍及東南地區。¹³每次聽講者，動輒百餘人，多則上千人，對當時的思想界，造成不小的震撼，良知之學業已成為顯學。¹⁴然而由於良知之學講求諸心，發展的結果，其末流不免任心太過，重悟不重修，重本體而輕工夫，甚至不諱言禪，而被批評

⁶ 楊家駱主編、明黃宗羲撰，《明儒學案》（台北：世界書局，民國 81 年 5 月五版），卷十，姚江學案，頁 74。

⁷ 陳福濱編著，《晚明理學思想通論》（台北：環球書局，民國 72 年 9 月初版），頁 9。

⁸ 王禹卿，《王陽明之生平及其學說》（台北：正中書局，民國 69 年 10 月台二版），頁 23。

⁹ 正中書局編審委員會編校，《王陽明全書》（四）（台北：正中書局，民國 42 年 10 月台初版），卷一，年譜，頁 125。

¹⁰ 傅武光，高攀龍，《中國歷代思想家》（台北：台灣商務印書館，民國 76 年 8 月四版），第六冊，頁 34。

¹¹ 《明儒學案》，卷一二，浙中王門學案二，頁 101。

¹² 《明儒學案》，卷三二，泰州學案一，頁 317。

¹³ 黃文樹，泰州學派的教育思想及其影響，《漢學研究》，第十六卷，第一期，民國 87 年 6 月，頁 126、128。

¹⁴ 王琅，《焦竑學術研究》，（國立高雄師範大學國文系博士論文，民國 88 年 6 月），頁 43。

為「空談心性」、「不務事功」、「蔑視禮儀」的虛疏之弊。¹⁵學術攸關世局的振興，面對著帝王的昏庸、朋黨的傾軋、宦官的專橫、政治的黑暗、邊患的日益嚴重、社會的動盪不安，而這一腐蝕人心的偏頗邪風，卻到處瀰漫，無法負起振衰起敝、解救生民的時代使命，遂激起一些向來以國計民生為關懷核心的知識份子的厭倦與憎惡，於是不約而同地從事各種崇實用、重實行的活動。黃綰就是為挽救當時國家所面臨的困境，而企圖扭轉此一偏頗傾向的浙中王門學派、具有代表性的修正學者。

二、黃綰之生平及其為學之經過

黃綰，字宗賢，號久庵，又號石龍，浙江黃巖縣人。約生活於憲宗成化中至世宗嘉靖末年間。祖父孔昭，官至南京工部右侍郎；父親，官至吏部文選司郎中。綰以世蔭出仕，為後府都事。初師力學慕古、講求經世致用的謝鐸，及官都事，聞陽明講學，請見陽明，曰作何工夫，對曰初有志，工夫全未。陽明曰人患無志，不患無工夫可用。始與為友，並因此得知守仁同志、獲交「隨處體認天理」的湛若水，三人頗相契。嘉靖元年（西元一五二二年），王守仁以平宸濠功中忌，會有言國哀未畢，不宜舉宴行賞，因拜守仁南京兵部尚書。守仁不赴，請歸省。已，論功封特進光祿大夫、柱國、新建伯，世襲，歲祿一千石。然不予鐵券，歲祿亦不給。諸同事有功者，皆廢斥無存。守仁既歸越，綰過之，聞致良知之教，曰簡易直截，聖學無疑，先生真吾師也，尚可自處於友乎？乃稱門弟子。二年（西元一五二三年），以薦起任南京都察院經歷。三年（西元一五二四年），綰以附和張璁、桂萼爭追尊興獻帝之「大禮」，大受帝知。尋遷南京刑部員外郎。六年（西元一五二七年），帝以其議禮功，擢光祿少卿，參與席書纂修《明倫大典》。時廣西思恩、田州土酋反，起用守仁為都察院左都御史，命往征討。守仁以前平宸濠時諸有功者皆未及賞，疏辭。綰因上明軍功以勵忠勤疏，為守仁申訴，請賜鐵券、歲祿，且請召守仁輔政，並敘討賊諸臣。守仁得給賜如制，諸有功者亦敘錄。綰尋遷大理左少卿。張璁、桂萼逐諸翰林於外，引己所善者補之，遂用綰為少詹事兼侍講學士，直經筵。以任子官翰林，前此未有也。七年（西元一五二八年），《明倫大典》成，進詹事，兼侍講學士，出為南京禮部右侍郎。這年，王守仁以病卒於南安。八年（西元一五二九年），桂萼齟齬守仁，朝廷命削守仁世襲伯爵并常行卹典贈諡。綰上疏申辨，言昔議大禮，臣與萼合，臣遂直友以忠君，今萼毀臣師，臣不敢阿友以背師。不報。十年（西元一五三一年），綰以女妻陽明之子正億，攜之金陵，銷其外侮。十二年（西元一五三三年），綰進禮部左侍郎。十三年（西元一五三四年），雲中之變，綰受命往撫平之。十四年（西元一

¹⁵ 同註 13，頁 127。

五三五年)，知乙未貢舉，丁母憂歸。十八年（西元一五三九年），起禮部尚書，兼翰林院學士，充安南正使，以遲緩不行，詔以原職閒住，毋復起用，遂歸，遷居家翠屏山中，杜門謝客，寒暑未嘗釋卷，享年七十有五。著作有《明道編》《石龍集》等。¹⁶

黃綰是世家子弟，少年時期即非常上進，崇尚先賢，有感於宋張載論蔭襲的話，遂毅然棄舉子業，去就蔭襲都事的小官。尤其受到謝鐸的教育，自我要求道德實踐的態度非常嚴格，謝曾以黃榦教何基的話告訴他：「必有真實心地，克苦工夫而後可」。自此益勵其真實心地，克苦用功。曾「以冊刻天理人慾四字，分兩行，發一念由天理以紅筆點之，發一念由人慾以黑筆點之，至十日一數之，以視紅黑多寡為工程」。如此惕厲自警，一直到白首，歷數十年，始終戰戰兢兢，不讓一刻放過，他曾自述道：「聖人之學，以誠為本。誠之為工，以毋自欺為要。毋自欺之實，皆在獨知之中致力，雖衽席之上，不可忽也。今不覺白首，歷數十年，猶未足以純德明道，其可懼如何哉？」¹⁷也受到王守仁「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？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子者乎？」¹⁸打破聖人偶像的影響，以己心作為是非評量的標準，只要有違他經世致用、實用思想原則的，都毫不留情地予以痛批。晚年，看到王學末流多講性命之理、少行實踐工夫，不免懷疑師說，轉而攻擊師說，他自述思想改變的經過，說：

予昔年與海內一二君子講習，有以致知為至極其良知，格物為格其非心者，又謂格者、正也，正其不正以歸於正。致者、至也，至極其良知使無虧缺障蔽。以身心意知物合為一物，而通為良知條理格致誠正修合為一事，而通為致良知工夫。又云：「克己工夫全在格物上用，克其己私，即格其非心也。」又令看《六祖壇經》，會其本來無物，不思善、不思惡，見本來面目，為直超上乘，以為合於良知之至極。又以《悟真篇後序》，為得聖人之旨。以儒與仙佛之道皆同，但有私己同物之殊。以孔子《論語》之言，皆為下學之事，非直超上悟之旨。予始未之信，既而信之。又久而驗之，方知空虛之弊，誤人非細。信乎差之毫釐，謬以千里，可不慎哉？¹⁹

無論是物是事，生長毀滅，各有其內外之「因緣」，學術也是如此。理學勃興的內在主因，是儒學本身沿襲了千年的學風，不得不有所變革，即是由客觀的向外書本研究，轉向主觀的內在身心修養；²⁰而學術思想之成立，除了相當之

¹⁶ 《明史》（二），卷一九五，王守仁，頁5166；卷一九七，黃綰，頁5219、5220。

¹⁷ 明黃綰，《明道編》，卷二，明嘉靖間刊本，頁3。

¹⁸ 《傳習錄》中，答羅整庵少宰書，頁167。

¹⁹ 《明道編》，卷一，頁11。

²⁰ 蔣伯潛編著，《理學纂要》（台北：正中書局，民國71年2月台五版），頁4、5。

時勢催促外，還有環境促成之，²¹那就是儒學在不知不覺中，受到了與之鼎足而三的佛老的影響，因此對於宋明儒學向來有「陽儒陰釋」一類的評語。²²因為佛老有否定世界，自私自利、只度自己的偏狹意識，和儒家的肯定世界，推己及人、己立立人的大公理念相違背，所以為正統儒者所排斥，黃綰就是其中之一。他對於王陽明的「不思善、不思惡」作為良知的本來面目，與佛教講不思念善惡，讓本體真如自然朗現²³的教義相同，儘管陽明只是採取佛家的修行妙門，以作為儒家修養身心的方法，但此學說，影響後學走入狂禪，「誤人非細」，所以引起黃綰的大肆撻伐，可見他提倡實學，反對「空虛之弊」的決心。

三、黃綰哲學思想之內容

(一) 致知格物

「致知格物」是《大學》講學問次第的第一步。自從唐代李翱首先提出，並為之解釋說：「物者、萬物也，格者、來也、至也；物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不應於物者，是致知也，是知之至也，」²⁴後即成為宋明理學家所討論聚訟的問題。歷代各家對它的解義互異，如朱熹說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂知之至也。」²⁵意思是說對天理的知識，來自事物。而王陽明的解釋是：「所謂『致知格物』者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂『天理』也，致吾心良知之『天理』於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」²⁶意思是說天理在我心，不在事物，是由我心給事物以理。前者把外在的天理當作立論的基礎，後者把內心的天理當作立論的基礎。針對這兩派的學說，黃綰都不滿意，而分別予以駁斥，對於王學，他說：

今日君子於禪學見本來面目，即指以為孟子所謂良知在此，以為學問頭腦。凡言學問，惟謂良知足矣。故以致知為至極其良知，格物為格其非心。欲格物以格其非心，必先克己以去其私意。私意既去，則良知至極。故言工夫，惟有去私而已。故以不起意，無意必，無聲臭，為得良知本體。良知既足，而學與思皆可

²¹ 蕭一山，《清代通史》，卷上（修改本）（台北：台灣商務印書館，民國69年1月修訂版台五版），頁938。

²² 唐君毅，《哲學論集》（台北：台灣學生書局，民國79年2月全集校訂版），頁551。

²³ 羅光，《中國哲學思想史》（明代篇）（台北：台灣學生書局，民國77年2月第二次印刷），頁399。

²⁴ 唐李翱，《李文公集》（台北：台灣商務印書館，民國54年台一版），卷二，復性書中，頁10。

²⁵ 宋朱熹，《四書集注 大學章句》（長沙，嶽麓書社，1986年5月第一版），頁8、9。

²⁶ 《傳習錄》中，答顧東橋書，頁113。

廢矣。而不知聖門所謂志道據德依仁游藝為何事。又文其說以為良知之旨，乃夫子教外別傳，惟顏子之資能上悟而得之，顏子死而無傳。其在《論語》所載，皆下學之事，乃曾子所傳，而非夫子上悟之旨。以此鼓舞後生，固可喜而信之，然實失聖人之旨，必將為害，不可不辨。²⁷

他大罵「今日君子」，指的當是王畿一輩，因為將致知為至極其良知，格物為格其非心，克去私意而已，而廢學與思，以為如此良知已足，遂聽任良知自然流行，「實失聖人之旨，必將為害，不可不辨」。

其次，他對朱學的批評是：

伊川曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」其為涵養而用敬也，則常瞑目而端坐；其為進學則在致知也，則必考求而檢閱。晦庵平生所尊信，以為學問切要，只在於此。故晦庵平居，常瞑目端坐，以為涵養用敬工夫；終日考求檢閱，以為進學致知工夫。故為 調息箴 以發明伊川涵養用敬之旨。故為《大學》補傳，以發明伊川致知格物之旨。及為 或問 ，則并用敬致知之旨而詳之。吾嘗持此質諸聖人之學，其所謂敬者，實非文王緝熙敬止之敬；其所謂致知，實非《大學》所謂致知。蓋伊川之學，非濂溪、明道上乘之旨，乃由下乘而來，故其瞑目端坐，但持公案而已。因持公案，故不見其心體固有之明，萬物皆備於我之理，故必求之書冊，求之外物，始見其明始見其理。所以晦庵平生所篤信者，惟伊川而已。求為上乘且不可得，況聖學乎？²⁸

黃綰認為朱子之致知格物，必求之書冊，求之外物，始見其明，始見其理，是繼承伊川而已，故不見其心體固有之明，萬物皆備於我之理，因此責備之「求為上乘且不可得，況聖學乎？」他既以向外求理為下乘，則凡是出於程朱，皆在批評之列，他說：

今之君子有為下乘禪學者，不見物則之當然皆在於己，以為天下之理皆在於物，故云「隨處體認天理」，故謂工夫全在格物。其云格物曰：「格者、至也，物者、事理也；此心感應天下之事理也。格之者，意心身皆至也，即隨處體認天理也。」其學支離不足以經世，乃伊川、晦庵之為弊也。予嘗扣其隨處體認之旨，彼云：「隨處體認天理者，皆在外而不在內。」然明道曰：「某學雖有所受，至於天理二字，卻是自家體貼出來」，此言甚切，皆在內而不在外也。由是觀之，則其所謂體認者果何如哉？²⁹

按：「隨處體認天理」是黃綰的好友、湛若水的學說，因為說的天理在外不在內而以為病。由以上可見王學偏內和朱學偏外各有其缺點，而引起黃綰的不

²⁷ 《明道編》，卷一，頁 10。

²⁸ 同上，頁 15。

²⁹ 同上，頁 13。

滿，於是提出他個人的看法說：

《大學》之要，在「致知在格物」一句。其云致知，乃格物工夫；其云格物，乃致知功效。在者、志在也，志在於有功效也。致者、思也，心之官則思，思則得之，不思則不得也。格者、法也，有典有則之謂也。先儒不明，乃以格物為致知工夫，故以格物為窮究事物之理，而不知有典有則之為格物，所以求之於物，失之於外，支離破碎，而非聖人之學矣。今日君子又不能明之，亦以格物為致知工夫，故以格物為格其非心，謂格其不正以歸於正，又謂夫子教顏子克己工夫，皆在格字上用，亦不知有典有則之為格物，所以求之於心，失之於內，空虛放曠，而非聖人之學矣。此皆由其不以致知在格物之在字為志在於格物，而皆以在格物之在字為工夫在於格物，乃誤認致知之致字，同於下文之知至之至字，故皆不謂之為功效，而皆謂之為工夫也。夫《大學》先務，只在於致知；聖功之本，只在於獨知，故工夫皆在知字上用。而世儒之說不然，故予不暇非其他，而必欲以格物為功效。蓋聖人之學，不為則已，為之必要其成；學而不成，不如無學，故曰五穀不熟，不如萁稗。若無功效，更說何學？此功效所以決不可無，工夫決不可錯用。若錯用而不求功效，此所謂毫釐之差，千里之謬，所以必墮於支離空虛而無歸也，予豈得已而言之哉？³⁰

黃綰認為朱學所以會產生求之於物，失之於外，支離破碎；和王學所以會產生求之於心，失之於內，空虛放曠的關鍵，在於皆以格物為致知工夫錯用所致。因此他賦予「致知在格物」新的解釋：「致」為思考、「格」為法則；以思考為工夫、以法則為功效。聖人不學則已，要學必志在於功效；法則是思考的效果，必欲以格物為功效。即所謂致知，乃格物工夫；格物，乃致知功效。是有意要調合偏求於物或偏求於心的折中解釋，以為如此方不失於外，不失於內³¹而他所指的法則，是以古聖先賢的事跡為依歸，他說：

學以致知為先，必真見物則之當然，不容已，不容增，不容減，方有得。自語默動靜至辭受出處，至利害死生，無一而非物則之當然。若堯之禪舜，舜之禪禹，禹之傳子，湯之放桀，武王之伐紂，文王之三分事殷，伊尹之放太甲於桐，微子之去紂，箕子之佯狂為奴，比干之諫而死，太伯、仲雍之遜季歷，皆物則之當然也。孟子言伊尹、伯夷、孔子，使行一不義，殺一不辜，得天下不為。子思言威儀三百，禮儀三千，庸言之信，庸行之謹，皆物則之當然也。³²

這是以聖賢的行為，作為物則之當然，而為我們人生行為所確守之準則；他認為只有明白這些聖人之學，才會言行無迂闊而近人情，所謂言滿天下無口過，

³⁰ 同上，卷二，頁1。

³¹ 台灣開明書店，《明代思想史》（台北：台灣開明書店，民國71年7月台六版發行），頁172。

³² 《明道編》，卷三，頁6。

行滿天下無怨惡。³³

他又主張慎獨和克己才可以致知，他說：

《大學》之道，成己成物而已。成己者、明德親民之事也；成物者、齊家治國平天下之事也。成己所以成物，合內外而一之也。其用工之要，只在「致知在格物」一句，何哉？人心之本，獨知而已；仁義禮智信者，人心獨知之秉彝也。君臣、父子、夫婦、長幼、朋友者，人身所具之五倫也；家國天下者，人身所必有而不能無也。凡此之理，始於知、發於意、出於心、成於身，故《詩》曰：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」。君臣、父子、夫婦、長幼、朋友，皆民也，所謂烝民，乃天之所生也。物者、事也，有君臣則有君臣之事，有父子則有父子之事，有夫婦則有夫婦之事，有長幼則有長幼之事，有朋友則有朋友之事，有其事必有其則，所謂有物有則也，則非外鑠，皆在人心獨知之中，所云知善者在是。但人生不能無習，人心不能無染，若不知慎獨以致其知，而去其習染之私，則明德日蔽，烝民不親，成己成物之道，皆不獲止於至善矣。夫所謂慎獨以致其知者，即《中庸》所謂博學、審問、慎思、明辨、篤行，《論語》所謂克己是也。只看所遇何事，如在於君臣，即於此求盡君臣之道；如在於父子，即於此求盡父子之道；如在於夫婦，即於此求盡夫婦之道；如在於長幼，即於此求盡長幼之道；如在於朋友，即於此求盡朋友之道。求盡其道於吾身，則吾身之物格，吾身之物既格，然後家國天下之物，皆由之而格矣，故曰致知在格物。蓋人人有知，皆含天性之靈而備萬物之理，所謂「天生烝民，有物有則」是也；其理必盡人倫之道，而一毫不容差爽，所謂「民之秉彝，好是懿德」是也。故孔子讀《詩》而特贊此為知道，孟子論性善而特引此以明之，蓋以此詩深合致知在格物之旨也。知用功只在於此，則知所先後而近道矣。故自此句以上，至於欲明明德於天下，皆有先字；故自此句以下，至於國治而后天下平，皆有后字。先者，先此皆無所致力也；后者，后此亦無所致力也；則知工夫只在此句。學者苟知天下之理，只在獨知之中，而盡其致知之功，則成己成物之道畢矣。³⁴

黃綰認為人生不能無習，人心不能無染，只有慎獨、克己才能致知；首先致吾心之知於五倫之道，則吾身之物格，吾身之物格，然後推及家國天下之物亦格矣；所謂成己所以成物，合內外而一之也。這是針對王學只知個良知而不知行，也就是說只知修己、成己，而不知治人、成物；只談內聖之學，不在治國、平天下外王方面創造成績而立論的；也是他主張實用實學的意指所在。

（二）實驗實行

黃綰很注重身心的磨鍊，他主張凡事要親自去實地經驗，他解釋孟子「生於

³³ 同上。

³⁴ 《明道編》，卷五，頁 1--3。

憂患，死於安樂」的話，說：

生於憂患者，因憂患而知思、知慎、知節、知畏、知謹、知保、知修，所以能生也。死於安樂者，因安樂者不知思、不知慎、不知節、不知畏、不知謹、不知保、不知修，而至於死也。此皆人世所必有，人生所不免，若非身履深歷不能知也。又非孟子篤志堅苦，身歷艱難，備嘗世故，何以知聖賢之事，言之真切如此哉？今學者稍遇利害，略涉險阻，便欲躲避不敢承當，烏可言學而云作聖也？

35

自古聖賢都是生處於憂患的環境，淬礪發憤起來的。理學家一生修養的、和教育別人的人生最高目標就是成聖，所以黃綰告訴我們處於窮困的時候要篤志堅苦，勇於承當，才是作聖之路。他又勸勉我們，當我們面臨各種苦難的時候，要運用智慧，思考解決辦法，不可逃避，他說：

凡人遇憂患，不思處憂患而思無憂患；遇橫逆，不思處橫逆而思無橫逆；遇勞事，不思處勞事而思無勞事；遇繁擾，不思處繁擾而思無繁擾；遇貧乏，不思處貧乏而思無貧乏；遇疾病，不思處疾病而思無疾病；遇辛苦，不思處辛苦而思無辛苦；遇難言，不思處難言而思無難言；遇難行，不思處難行而思無難行；遇惡人，不思處惡人而思無惡人；遇奸欺，不思處奸欺而思無奸欺；遇機巧，不思處機巧而思無機巧：所以義理不精，光陰蹉跎，而學問終無成也。³⁶

這是正面面對、應付環境、征服環境很切實的思想，他又勸勉我們說：

君子惟自守自修之志不可不篤，稍不篤，則疑貳生而方寸亂矣。亂或不能無，益精其理則安矣。此皆用工最要之事也。³⁷

天下事未有不以志立而成，志荒而廢者，所以黃綰要我們不受環境的影響，理性地堅定自守自修之志，學問方能有成。

黃綰一生求學問之目的，志在治生，他說：

君子為學，豈不治生？豈無所取？皆視其分所當為，義所當得，力所當勤，用所當儉者，盡其心而已。此孔門所以有游藝之訓，《大學》所以有生眾食寡為疾用舒之道也。於此而知盈縮節約之方，常留有餘，以待公私緩急之需，則財可足。雖不至於豐餘，亦可免他日饑寒之患，求人濫取之失矣。³⁸

他的「治生」就是要知道盈縮節約之方，常留有餘，以待公私緩急之需，還可免他日饑寒之患，求人濫取之失。他留心社會上貧富不均的問題，認為是在位者執政有偏差，他說：

³⁵ 同上，卷二，頁5。

³⁶ 同上，頁7。

³⁷ 同上，頁8。

³⁸ 同上，頁9。

今之論治者見民日就貧，海內虛耗，不思其本，皆以為巨室大家所致。故欲裁富惠貧，裁貴惠賤，裁大惠小，不知皆為王民，皆當一體視之。在天下惟患其不能富、不能貴、不能大，烏可設意裁之，以為抑豪強，惠小民哉？縱使至公，亦非王道所宜也。殊不知今日虛耗，大小俱弊，實由學術不明，心術不正。故士風日壞、巧宦日眾、吏弊日多、貪殘日甚、民風日壞，立法愈密，奸弊愈生，刁訟愈起，上下逢迎，虛費愈廣，所以民生日困。苟不思澄其本，而務更變，更變愈多，而滋弊愈深，益使大小空竭，虛耗日甚，視祖宗時民間富庶為何如哉？此皆吾黨之所當知，必思有以救之可也。救之如何？明學術而已。³⁹

黃綰認為執政者的目的，當在造福全民富裕的生活，希望都能成為巨室大家。可是當時的執政者，為解決社會貧富不均的現象，竟然採用裁富惠貧、裁貴惠賤、裁大惠小的削足適履捨本逐末辦法；這無異是在懲罰那些巨室大家，而不禁為那些巨室大家叫屈。他觀察造成民生日困的原因，是由於士風日壞、巧宦日眾、吏弊日多、貪殘日甚、民風日壞的種種社會亂象。雖然執政者利用各種立法以防奸弊，然而立法愈密，奸弊愈生，刁訟愈起，上下逢迎，虛費愈廣，防不勝防，每況愈下。殊不知探討大小俱弊的根源，來自「學術不明，心術不正」，所以對症下藥，就是昌明學術。以昌明學術用以救世就是黃綰一生的實踐意向。

（三）學思並重

孔子曾說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（《論語 為政》）強調學習與思索都很重要。黃綰發揮孔子的見解，以為廢學與思便是禪，他拿心學的代表楊慈湖（楊簡）的見解和自己比較同異說：

我之學與慈湖之學初無異，慈湖曰：「人心自善，人心自靈，人心自明，人心即道，人心即神。人皆有惻隱之心，惻隱即仁；皆有羞惡之心，羞惡即義；皆有恭敬之心，恭敬即禮；皆有是非之心，是非即知。愚夫愚婦與聖人皆同；聖人非有餘，愚夫愚婦非不足。」我亦云然。我之所異者，我有典要，慈湖無典要；我有工夫功效，慈湖無工夫功效；我有日新次第，慈湖無日新次第。我則曰知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，其定靜安皆本於止。止在於心，而有所，故萬物萬事皆從我止而不可亂。慈湖則隨其所至而止，止於泛而無所，故萬物萬事皆由其自止而不可約。故慈湖辨孔子之言，則曰：止得其所者，言不失其本，止非果有所也。我之立心在誠意，去私意；慈湖則並誠意而去之，而曰不起意。我之工夫在思，去其不當思者；慈湖則並思而去之，而曰不思，又曰無思則萬物畢照。我之所學在志道、據德、依仁、游藝；慈湖則一切皆不欲有。若以為然，則《大學》所謂「誠其意毋自欺，如惡惡臭，如好好色，君子必慎其獨」，「必誠

³⁹ 同上，卷四，頁1。

其意；箕子所謂「思則睿，睿作聖」；孔子所謂「思無邪」，「君子有九思」；《大學》所謂「安而後能慮，慮而後能得」；孟子所謂「心之官則思，思則得之，不思則不得」；孔子所謂「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」「苟志於仁矣，無惡也」；曾子所謂「仁以為己任，死而後已」者皆非歟？蓋慈湖之學、禪也。禪則所謂無修證、無污染，可也，若在聖學，則不可矣。⁴⁰

楊簡，是陸九淵的門人，終生發揮陸九淵本心的思想，後來王陽明採取了陸九淵的心物一體論，是屬於唯心派的體系。黃綰出自王學，也是屬於心學體系，但此段文字黃綰分析他和楊簡的同異，無疑的就是在表明他和王學的同異。黃綰說人性本具善、靈、明、道、神和仁、義、禮、智的看法和楊簡相同。可是他有典要、有工夫功效、有日新次第、有所止、有思、有學，而楊簡全無。比較兩人的優劣，因為他有所止，「止在於心而有其所，故萬物萬事皆從我止而不可亂」；而楊簡則「隨其所至而止，止於泛而無所，故萬物萬事皆由其自止而不可約」。又謂楊簡無思無學之空疏，就是禪學，他自己則是注重聖學「志道、據德、依仁、游藝」的，他說：

人為學若不知止，則必流於禪。若不知志道，則處事必不中節；若不知據德，則氣性必不好；若不知依仁，則心術必不良；若不知游藝，則所守必不固，縱或勉為苦節以終身，後必不可繼也。⁴¹

他又解釋道：

行之於身無不中節，謂之道；成之於身溫良恭儉讓，謂之德；全其仁義禮智信於心，謂之仁；切於民生日用衣食居處必不可無，謂之藝。故道曰志、德曰據、仁曰依、藝曰游，此乃聖學之所有事也。⁴²

他尤其強調德，他說：

君子之道，以德為據，德之彰在威儀，故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，此威儀之成所以為德之彰，故曰三百三千為動容周旋中禮也。蓋君臣上下父子兄弟內外大小，各有威儀，各處其所，各安本分，故上下能相固，是以威儀為君子之盛德也。⁴³

黃綰的德是注重威儀容止表現的，以德成為君子的身修，身修而齊家治國平天下之本立矣。

⁴⁰ 同上，卷一，頁 18。

⁴¹ 同上，頁 16。

⁴² 同上，頁 20。

⁴³ 同上，頁 21。

(四) 艮止存心

黃宗羲《明儒學案》稱黃綰「立艮止為學的」。⁴⁴黃綰非常重視個人的修養，當他看到王門弟子空談良知妙用，不事實學、不務實事時，便毫不客氣地予以批評說：

今日學者，皆云晦庵之學未得聖人之傳，然以其徒考之，雖至下者，比今日士友自立何如？無他，蓋晦庵雖云未得聖人之傳，然教人皆在實言實行上做工夫，又皆有兢兢業業之意咐囑，又皆勉之勤勵古訓，所以自立，比今日不同。今日又有一大病，在於好勝矜傲，故士友略談學問，即自高以空人，遂有俯視天下之心，略無謙下求益意，如古人所謂以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛者，或有不足。及至有失，輒以智術籠絡，大言欺人，皆自以為良知妙用如此。或至私與之人，甚至污濫苟且，人不齒錄，亦稱同志，曲為回護，使人疾為邪黨，皆自以為一體之仁如此。或在同類，偶有一言非及良知，其人本雖君子，亦共排斥，必欲抑之使無所容，皆自以為衛道之力如此，而不知此實好勝矜傲之病，不可以入道。⁴⁵

以上是黃綰鄙斥「今日學者」打著「良知」的旗號，目空一切，成立邪黨，曲為回護的惡行惡狀，比起朱子教人皆在實言實行上做工夫要不入道得多。在痛恨之餘，不免向朱學靠攏的傾向。而身為王學的一員，有修正王學的一份責任，遂以《易經》所說的「艮止」為學的，作為治病的藥方，他說：

《易》之微言，莫要於艮止；《書》之要旨，莫大於執中。自是聖聖相承，率由是道。至仲尼出而大明厥韞，以知止之止指心體，以致知示工夫，以格物示功效，以克己為致知之實，以復禮為格物之實，皆艮止執中之正脈。⁴⁶

黃綰以「艮止」是聖聖相承之正脈，此「止」指的是心體，能以止之體存心，則能思而合於道，他說：

《大學》所言文王緝熙敬止者，此指止之體而言也。其體既立，由是施於君臣父子國人之間，無不各得所止，此指止之用而言也。有敬止之止，而後有各得所止之止；敬止之止者，所謂「艮其止，止其所」也。各得所止之止，所謂「動靜不失其時，其道光明」也。文王之學原於伏羲，而孔子之學又原於文王，皆在止其止而已矣。吾人於此而能存之，於此而能思之，道在是矣。⁴⁷

以上是黃綰說明他本於易的止之體是有學源的，由伏羲傳文王，文王傳孔子，然後他再由孔子加以發揚，他說：

吾學之要，在於知止。止字之義，本於《易》之艮，艮之義，原於伏羲、文

⁴⁴ 《明儒學案》，卷十三， 浙中王門學案 黃綰 ，頁 115。

⁴⁵ 《明道編》，卷一，頁 9。

⁴⁶ 同上，頁 1。

王，而發於孔子。孔子曰「良其止，止其所也」。止知其所，則氣理兼備，體用俱全，聖學之本在此矣。知其本則知所存心，故《大學》曰「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安」；知其本而能安，則體立而氣順，氣順而心之用行，故《大學》曰「安而后能慮，慮而后能得」。孟子云「心之官則思，思則得之，不思則不得」，故孔子又曰「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」。時止則止者，當無事之時而不思也；時行則行者，遇有事之時而思也；動靜不失其時者，當思當不思，皆得其光明也。其道光明者，語默辭受取與出處死生，皆得其光明也。其止當止，其行當行，行止皆當，故曰時也。⁴⁸

黃綰說他學問的要旨，在於知止。能夠知道止得其所，則氣理兼備，體用俱全。自古聖人以孔子最知道止其所當止，行其所當行，行止皆當，最符合時宜。他又說明止的所在說：

言止非泛止，而必有所，所即心中之竅，一場如粟所止之處，即所謂天地之根、陰陽之門，五性皆備於此。故曰「成性存存，道義之門」，故謂之為氣機，又謂之為魂魄之合，又謂之為帝衷之降，又謂之為天命之性，又謂之為神，又謂之為仁，皆在此所也。⁴⁹

他所謂止的處所，就在仁義禮智信五性具備之處。他拿「所」去說心，拿「止」去說本體、說性，以為能以止存心，自能動靜得宜，不失其時，其道光明。他又提出「良止」的修養方法，說：

學者常要收拾精神，歸縮在腔子內，不可一時放之散亂；若放散亂，便成荒失，漸墮肆戾，氣質無由變化，乃謂氣質素稟得如此，然不知只當初不知收拾精神，歸縮在腔子內，日用隨物變遷，益縱而益亂，益亂而益遠故也。常知收拾精神，歸縮在腔子內，即《大學》所謂「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安」；文王所謂「良其背不獲其身，行其庭不見其人，無咎」是也。此言其性之體如此。孔子所謂「感而遂通天下之故」是也。若求其要，常知收拾精神，歸縮在腔子內，此孔子所謂「成性存存，道義之門」是也，此予所謂「良止其止，以存其心」是也。即此存存，謂之有乎？謂之無乎？以視無極、無欲、無心、無情之云何如？此儒釋之所以分也。⁵⁰

黃綰提出「良止」的修養方法，就是「收拾精神，歸縮在腔子內，不可一時放之散亂」，這種把心收之於內，勿使外馳的告誡，與朱學「涵養須用敬」的修

⁴⁷ 同上，頁 2。

⁴⁸ 同上，頁 3。

⁴⁹ 同上，頁 4。

⁵⁰ 同上，卷三，頁 10。

養方法一致。⁵¹他以為「艮止其止，以存其心」是「有」，不是無，若以「無」為宗，則落入禪，很顯然地，黃綰是為批評王畿者流而立說的。⁵²他又進一步解釋說：

周子、程子之云無，其無字實本於禪宗。繫辭之云「無思無為，寂然不動」，蓋發明文王彖辭所謂艮止也，此言其體也，言其止而不動如此，非言無也。感而遂通天下之故，即彖辭所謂「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」之旨，此言其用也。言其動而變通如此，非言無也。凡感則思，通則為，何以言之？思乃心官也。儒，則經世之學也，感則有思，通必有為。故者，事因舊跡也。未有通天下之事，因合天下之舊跡，可無思而無為者。但考自古聖人，凡涉天下之故，曾有何事是無思而成，無為而已者。若禪感而無感，故無思，通而無通，故無為。若儒而猶云無思無為，此乃王衍之徒，清虛所以亡晉，達磨以來，禪宗之所以亂學也。⁵³

黃綰說儒是經世之學，對天下之事感則有思，通必有為，而禪是感而無感，故無思，通而無通，故無為，無思無為，崇尚清虛，所以亡晉；言下之意，唯恐明朝蹈晉朝之覆轍、亡於禪宗之亂學。這無異挑明了他之所以要對近禪的王陽明及其門生之哲學命題作猛烈抨擊的主要用心了。

四、結 論

《明儒學案》中列為浙中王門學案的黃綰，是陽明的嫡傳弟子，原崇尚王學為聖學，曾對於桂萼的壓抑王學，不惜得罪這位在仕途上提拔他的顯貴，並作辨王守仁理學疏，在朝廷上力辯陽明學說：一曰致良知、二曰親民、三曰知行合一，以為「弗詭於聖，弗畔於道，乃孔門之正傳」。⁵⁴但在陽明死後，王門弟子遂以己心出發，發揮主觀唯心論點，曲解陽明本意，違背聖學本旨，不受任何客觀形式約束地做出影響社會的行為，以致遭到黃綰的批判。首先，他批判致良知說道：

孟子言良知良能，專明性善之本如此，非論學問止如此也。若一一求中節以盡其愛親敬長之道，非學則不至，非思則不得。孟子豈於人廢學與思而云爾哉？今因良知之說而欲廢學與思，以合釋氏「不思善，不思惡」，幾何不以任情為良能，私智為良知也哉？⁵⁵

⁵¹ 于化民，《明中晚期理學的對峙與合流》（台北：文津出版社，民國 82 年 2 月初版），黃綰，頁 88。

⁵² 《明代思想史》，頁 177。

⁵³ 《明道編》，卷三，頁 2。

⁵⁴ 清王棻，《台學統》（清尹會一等續補，《續修四庫全書》545，史部傳記類，上海，上海古籍出版社，1995 年出版），卷四五，頁 617、618。

⁵⁵ 《明道編》，卷一，頁 10。

王門後學以為良知先天完具，不待學慮而後得，黃綰認為廢學與思，即合禪義，也難怪會任情用智了。其次，他批判親民說道：

今之君子，每言仁者以天地萬物為一體，以為大人之學如此，而究其說，則以吾之父子，及人之父子，及天下人之父子為一體；吾之兄弟，及人之兄弟，及天下人之兄弟為一體；吾之夫婦，及人之夫婦，及天下人之夫婦為一體；吾之朋友，及人之朋友，及天下人之朋友為一體；乃至以山川鬼神，及鳥獸草木瓦石皆為一體，皆同其愛，皆同其親，以為一體之仁如此。審如此言，則聖人之所謂親親而仁民，仁民而愛物，情有親疏，愛有差等者，皆非矣。實不知其說已墮於墨氏之兼愛，流於空虛，蕩無涯涘。由是好名急功利之徒，因藉其說以為是，而得以行其欲；殘忍刻薄者因反其言以為非，而得以騁其私，而大人之道之學，於此亡矣。⁵⁶

王門後學誤以親民本義：合天地萬物一體之仁，就是情不重親疏、愛不分差等，而圖其私利、騁其私欲，黃綰批評此說已墮於墨氏之兼愛，流於空虛，蕩無涯涘。其次，他批判知行合一說道：

「乾以易知，坤以簡能」。象山常與門人言曰：「吾知此理即乾，行此理即坤。知之在先，故曰乾知大始；行之在後，故曰坤作成物」。近日朋友有為象山之言者，以為知即是行，行即是知，以知行合一為一事而無先後，則失象山宗旨矣。

⁵⁷

按：開陽明學之門庭的，是江西象山的唯心說。⁵⁸王學雖是承接象山之學，但提倡知行合一，以知是行之始，行是知之成，知行是一事，以勉人著實躬行之意，補救世俗將知行分作兩件去做，以為必先知了，然後能行，結果變成終身不行，亦終身不知的弊病。⁵⁹黃綰認為此知行合為一事而無先後之說，有失象山知之在先，行之在後的宗旨。

由以上黃綰從為王學力辯，至全面推翻的改變因素，完全是因為王學末流的尚虛、放肆造成社會不安所致。出於挽救國家民族危亡的願望，決心昌明學術，修正王學，提出 1、致知格物：調和朱王兩派學說偏外與偏內的對立。解釋「致」為思考，「格」為法則；致知乃格物工夫，格物乃致知功效。推翻朱王皆以格物為致知工夫的傳統，而自立一說。2、實驗實行：用孟子「生於憂患，死於安樂」的話勉勵人要親身體驗，重視經驗，培養堅篤自守自修之志，以挑戰環境；並以治生為務，解決社會貧富不均之問題為實行之職志。3、學思並重：強調孔子所

⁵⁶ 同上，頁 12。

⁵⁷ 同上，頁 20。

⁵⁸ 繆天綬選註，《宋元學案 序言》（台北：台灣商務印書館，民國 77 年 8 月台九版），頁 34。

⁵⁹ 《傳習錄》上，頁 11。

謂學問不可不講求，君子有九思，說明人不可棄學與思，以免墮入禪學。4、良止存心：認為聖學之本在「良其止，止其所」。良其止者，言良之德在於止也；止其所者，言止得其所也。只有知止、知其止之所，才能時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。學術思想，反應時代的需要，黃綰所提倡的，無非是崇古聖、尊古學、恢復儒學，總之就是以實學、實用、實行為主。他說他力主實踐之精神，是來自象山之啟發：「象山曰：『《孝經》十八章，孔子於踐履實地上說出來，非虛言也』。予嘗讀之，信乎象山之知學知道也。人若不實踐，豈知《孝經》之切於身而為聖學之的也。」⁶⁰認為自己之學承傳象山，即意味著王學不是正傳，是背於正道的學說，這完全是為反對王學而說的，也是為糾正良知流行的空疏虛渺、學術發展的偏頗傾向所激起的浪花。

明朝中期的理學，上承宋元及明前期理學的餘緒，下啟明末清初早期啟蒙的風氣，是理學發展史上的重要階段。⁶¹黃綰留心世務，以昌明學術為目的，雖是屬於心學營壘中人，但一生不講性理，不講形上學，論學都從實際事物去看，不從形上理論去講，針對王學空虛不實的流弊，作了非常猛烈地抨擊，連始終處於正統地位的傳統朱學，只要關涉高談心性，也不放過地加以批判，這在當時而言是非常大膽的。由於他在去短取長、折中朱王兩派之學的基礎上為王學做了適度的修正，影響所及，在他稍後的陽明再傳弟子、止修學派的李材，也標以「止」、止於至善為宗旨；晚明的東林學派顧憲成、高景逸，蕺山學派劉宗周，清初的黃宗羲、顏元等都繼踵跟進，掀起了一片蓬勃的王學修正運動，在理學和心學之間架起了一座可以互通的橋梁，使得朱王的對立演變成合流的新氣象。當我們在考察明末清初理學發展的時候，這位率先貢獻實用實行人生哲學的黃綰，不能不給予充分的注意。

⁶⁰ 《明道編》，卷三，頁2。

⁶¹ 參考《明中晚期理學的對峙與合流》，頁187。